

غیرشمار!

مواجهه‌ای انتقادی با ایده ایران نیولی و نظریه انحطاط طباطبایی^۱

حسین مصباحیان

ادعای این نوشته این است که هر نوع مفهوم‌پردازی در مورد کلیتی به نام ایران تا آنجا که به مقام و موقعیت فلسفه در قرن بیست و یکم مربوط می‌شود، هم بی‌اعتبار است و هم غیرمفید. بی‌اعتبار است از آن جهت که فلسفه در مسیر تحول خود و عبور از گذرگاه‌های متافیزیکی، کل‌نگر و فراگیر، محدودیت‌ها و امکانات خود را دریافته است، متواضع‌تر شده است و می‌داند که اگر حتی قرار باشد خطر کند، میدان خطر نه ایده‌پردازی‌های ذات‌گرایانه که پیش‌نهادن راه‌هایی در راه برای امکان خلق امری نو از مرده‌ریگ گذشته است. غیرمفید است از آن جهت که می‌پندارد آن ذات مفروض اگر بازیافته شود و احیا شود، می‌تواند چاره‌ای برای انحطاط یک تمدن دست و پا کند، غافل از اینکه این عقده دون‌کیشوت‌گونه نمی‌تواند مرهمی بر عقده حقارت و غیرشماري ما بگذارد و چون چنین است کلیت چنین رویکردی به دنبال نخود سیاه رفتن و فرستادن است! همه این مصیبت و مصائب مشابه، خاستگاهی واحد دارند: غیرتاریخی دیدن فلسفه، اسیر ماندن در چهارچوب‌های متافیزیکی سپری‌شده و پافشاری بر این همان کردن فلسفه با تلقی خاصی از فلسفه که در گذشته وجود داشته است و امروز دیگر وجود ندارد و در یک کلام معاصر نبودن یا معاصر بودن با فهم قرن نوزدهمی معاصرت! با چنین ادعایی، تکلیف ادامه این نوشتار را عنوان آن روشن می‌سازد و تکلیف رویکرد آن را همین ادعا!

ایده ایران جراردو نیولی و محدودیت‌های آن

می‌دانیم که ایده ایران توسط جراردو نیولی، ایران‌شناس برجسته ایتالیایی طرح شده است. او در اثر شاخص خود، ایده ایران: جستاری در باب خاستگاه آن، رویکردی نوین به فهم هویت ایرانی ارائه می‌دهد. نظریه او بر تمایز قائل شدن میان ابعاد مختلف مفهوم «ایران» و تأکید بر نقش محوری ساسانیان در شکل‌گیری بعد سیاسی آن استوار است. او به دلیل مطالعه دقیق «پیدایش ایده ایران»، ارائه درکی بنیادی از چگونگی تکامل این مفهوم پیچیده و به‌کارگیری روشی فیلولوژیک و تاریخی مورد تقدیر قرار گرفته است. نیولی متون و کتیبه‌های باستانی را به طور سیستماتیک بررسی می‌کند تا بتواند تکامل مفهومی «ایران» را دنبال کند و همین امر، اعتبار قابل توجهی به استدلال‌های او می‌بخشد و آن‌ها را از تفاسیر کمتر مبتنی بر شواهد تجربی متمایز می‌کند.

استدلال محوری نیولی این است که مفهوم سیاسی یک امپراتوری یا پادشاهی «ایرانی»، به طور قطع در قرن سوم میلادی ظهور کرده است و از این رو این ایده در وجه سیاسی آن، صرفاً ساسانی است. او بحث می‌کند که نمی‌توان این ایده سیاسی را فراتر از دوران سلطنت اردشیر اول ردگیری کرد و به همین دلیل، صراحتاً ادعاهای برخی دیگر از پژوهشگران را که وجود ایده‌ای سیاسی مانند آریانام خشتر-را پیش از این دوره مطرح کرده بودند، رد می‌کند. نیولی استدلال خود را با برجسته ساختن استفاده گسترده و سیستماتیک از اشکال مفرد و جمع در و ایران در فارسی میانه در دوره ساسانی مورد تأکید قرار می‌دهد. این استفاده در زمینه‌های رسمی مختلفی همچون القاب سلطنتی (شاهنشاه ایران و انیران)، القاب اداری (ایران‌آمارگر، ایران‌همبارگبد، ایران‌سپاهبد)، و نام‌های جغرافیایی (ایران‌شهر شاپور، ایران‌خوره شاپور) مشهود است. او بحث می‌کند که این فرمول‌بندی‌های خاص، سابقه مستقیمی در دوره اشکانیان نداشت و نشان‌دهنده نوآوری متمایز ساسانیان است. نیولی نتیجه می‌گیرد که تمامی این عوامل به طور جمعی به حس قوی هویت ملی که از قرن سوم میلادی به بعد ظهور و تحکیم یافت، اشاره دارند. او قرن سوم میلادی در ایران را به عنوان دوره‌ای از درگیری

^۱ روزنامه شرق، ۵ مرداد ۱۴۰۴.

قابل توجه بین گرایش‌های همه‌شمول‌گرا (که توسط مانویت نمایندگی می‌شد) و انگیزه‌های ملی‌گرایانه (که توسط مغان زرتشتی حمایت می‌شد) توصیف می‌کند. پیروزی دومی، هویت ایرانی را از ماهیت اساساً فرهنگی و دینی به یک ارزش سیاسی قطعی تبدیل کرد و پارس و پارسیان را در مرکز ایران‌شهر قرار داد؛ دولتی که بر «قدرت دوگانه تاج و تخت و محراب» بنا شد و توسط یک سنت باستانی و کهن‌گرا حمایت می‌شد. نیولی استدلال می‌کند که ظهور ساسانیان جنبه‌های مختلف فرهنگ ایرانی را با حس ملی یا ملی‌گرایانه درآمیخت و به‌ویژه با گسترش وسیع فارسی میانه، به اوج کمال خود در ابعاد سیاسی، دینی، فرهنگی و زبانی رساند.

در حالی که نیولی بر خاستگاه ساسانی ایده سیاسی اصرار می‌ورزد، همزمان اذعان می‌دارد که ایده ایران به عنوان یک واقعیت دینی، فرهنگی و قومی به طور قابل توجهی قدیمی‌تر است و به اواخر قرن ششم پیش از میلاد بازمی‌گردد. او این تمایز را با شواهد متنی گسترده‌ای مورد تأکید قرار می‌دهد: کتیبه‌های هخامنشی (داریوش اول، خشایارشا) و اوستا به وضوح از آریا به عنوان یک نام قومی استفاده می‌کنند و منابع یونانی (هرودوت، اراتوستنس) به آریویی یا آریانه اشاره دارند. با این حال، نیولی تأکید می‌کند که این هویت جمعی، در حالی که ریشه در خاستگاه قومی، زبان و سنت دینی مشترک متمرکز بر هورامزدا داشت، تا دوره ساسانی، اهمیت سیاسی قطعی پیدا نکرد. کمک کلیدی نیولی در دوره‌بندی «ایده ایران» در همین تمایز نهفته است؛ تمایز بین ابعاد قومی-فرهنگی-دینی باستانی ایران و تجلی سیاسی متأخر و خاص ساسانی آن. قائل شدن چنین تمایزی سبب می‌شود که توسعه تاریخی هویت ایرانی مورد تصدیق قرار گیرد و ایده ایران از یک مفهوم ساده‌انگارانه تداوم بی‌زمان فراتر رود و این واقعیت را مورد تصدیق قرار دهد که هویت یک مفهوم یکپارچه نیست، بلکه مفهومی چندلایه است که جنبه‌های مختلف آن (قومی، دینی، فرهنگی، سیاسی) در نقاط عطف تاریخی متمایز رخ می‌نمایند و برجسته می‌شوند.

بدین ترتیب، از نظر نیولی، «ایده ایران» صرفاً یک مفهوم سیاسی و حتی جغرافیایی نیست، بلکه مفهومی چندوجهی است که ابعاد فرهنگی، مذهبی و زبانی را در بر می‌گیرد. او استدلال می‌کند که ایده ایران طی یک فرآیند تاریخی طولانی که با هخامنشیان آغاز و توسعه یافته است و در نیمه اول قرن سوم میلادی در دوره ساسانی قوام یافته است. دوره ساسانی از نظر او، دوره‌ای مهم و برجسته در توسعه «ایده ایران» است. چرا که سلسله ساسانی آگاهانه برای احیا و ترویج سنت‌های باستانی ایرانی کوشیدند و با تأکید بر پیوند سلسله خود با میراث هخامنشیان، آگاهانه هویت سیاسی و فرهنگی مبتنی بر گذشته مشترک ایرانی را ساختند. نظریه نیولی، بدین ترتیب، این تصور که هویت ایرانی یک برساخت مدرن است را به چالش می‌کشد، آن را فراتر از مرزهای ملی مدرن می‌داند و بدین طریق در مقابل روایت‌های غالب اروپامحور از هویت ایرانی قرار می‌دهد.

نظریه نیولی، هرچند بسیار محققانه و عالمانه است، ولی تأکید او بر جهان ایران‌شهری و نقش محوری زبان و فرهنگ فارسی، این‌گونه مورد انتقاد قرار گرفته است که دیدگاه فارس‌محور او از هویت ایرانی هم به نادیده گرفتن سهم سایر زبان‌ها و فرهنگ‌ها در حوزه تمدنی ایران می‌انجامد و هم می‌تواند سایر گروه‌ها در ایران را به حاشیه براند و بدتر از همه به عنوان یک دستور کار ناسیونالیستی تلقی شود و به کار گرفته شود. علاوه بر آن، با مواجهه‌ای فلسفی می‌توان بحث کرد که نظریه نیولی می‌تواند به ورطه ذات‌گرایی فرو افتد. تأکید او بر یک «خاستگاه» واحد و مشخص برای ایده سیاسی ایران در دوره ساسانی، هرچند که پیچیدگی‌های تاریخی را در نظر می‌گیرد، اما می‌تواند به یک تلقی ذات‌گرایانه از هویت ایرانی منجر شود. این تلقی، هویت را به مثابه یک جوهر ثابت و از پیش موجود می‌بیند که در طول تاریخ «کشف» یا «تکمیل» شده است، نه به مثابه یک ساختار سیال و دائماً در حال تغییر. چنین رویکردی، در فلسفه قرن بیست و یکم، که از محدودیت‌های متافیزیک و ایده‌پردازی‌های ذات‌گرایانه آگاه است، می‌تواند مشکوک تلقی شود. نیولی با اینکه تمایز بین «آریا»ی قومی-دینی و «ایران‌شهر» سیاسی را مطرح می‌کند، اما همچنان به دنبال ریشه‌ای واحد برای «ایده ایران» می‌گردد. این جستجو برای یک خاستگاه، گرچه به تحلیل تاریخی عمیق می‌انجامد، اما می‌تواند این توهم را ایجاد کند که با بازگشت به آن «خاستگاه اصیل»، می‌توان مشکلات هویتی و تمدنی امروز ایران را حل کرد.

نقد «نژاد آرایی» که در مباحث پس از نیولی مطرح شده است نیز به خوبی نشان‌دهنده محدودیت‌های ذات‌گرایی در فهم هویت ایرانی است. اینکه «آریا» در معنای باستانی خود بیشتر یک اصطلاح فرهنگی و دینی بوده و نه یک مقوله نژادی، و اینکه ناسیونالیست‌های قرن نوزدهم و بیستم از آن

سوءاستفاده کرده‌اند، نشان می‌دهد که چگونه ایده‌های تاریخی می‌توانند در دام ذات‌گرایی بیفتند و به ابزاری برای اغراض سیاسی تبدیل شوند. در چنین جهتی، تاریخ می‌تواند به گونه‌ای بازتفسیر شود که در آن ایران ذاتاً مترقی و دارای جایگاه بالا در میان ملت‌ها نشان داده شود. چنین تفاسیری، نه تنها از واقعیت تاریخی فاصله می‌گیرند، بلکه مانع از درک صحیح مسائل معاصر هویت می‌شوند.

بحث بر سر تداوم هویت ایرانی در دوره اسلامی و نقش شاهنامه فردوسی نیز، اگرچه به اهمیت «بازآفرینی» فرهنگی اشاره دارد، اما می‌تواند به یک تلقی ذات‌گرایانه از تداوم بیانجامد. اینکه شاهنامه به عنوان یک «روایت هستی‌شناختی» عمل کرده است که به سامانیان و دیگر سلسله‌های ایرانی کمک کرده تا معنای ایرانی بودن را درک کنند، می‌تواند این توهم را ایجاد کند که یک «معنای ایرانی بودن» ثابت و ازلی وجود دارد که در طول تاریخ بازتولید شده است. سوءتفسیر شاهنامه به عنوان متنی ضدعرب یا کاملاً سکولار در قرن بیست و یکم، خود گواه بر این است که چگونه روایت‌های تاریخی می‌توانند در دام ذات‌گرایی بیفتند و به ابزاری برای اغراض سیاسی معاصر تبدیل شوند.

نظریه «ایده ایران» نیولی، تلاشی عالمانه برای نشان دادن استمرار و پیوستگی هویتی و فرهنگی در فلات ایران از دوران باستان تا به امروز است. این نظریه با تأکید بر تداوم یک «ایده» یا «انگاره» از ایران، هویتی ریشه‌دار و عمیق را صورت‌بندی می‌کند که حتی پس از اسلام نیز در کالبدی جدید به حیات خود ادامه داده است. ارزش اصلی نظریه نیولی در ارائه یک بنیان مستحکم تاریخی برای هویت ایرانی است. این نظریه در برابر رویکردهایی که تاریخ ایران را به دو پاره‌ی گسسته (قبل و بعد از اسلام) تقسیم می‌کنند یا هویت ایرانی را امری برساخته و متأخر می‌دانند، یک سنگر تئوریک نیرومند ایجاد می‌کند و به ایرانیان این امکان را می‌دهد تا ریشه‌داری تمدنی خود را درک کنند. این ایده اما با وجود اهمیت تاریخی، در مواجهه با چالش‌های هویتی جهان معاصر با محدودیت‌هایی جدی روبه‌رو است. نخست اینکه، این نظریه، تاریخ را به شکل «یادمانی» می‌بیند و با بزرگ‌نمایی افتخارات گذشته، خود به مانعی برای مواجهه با بحران کنونی هویت ایرانی می‌شود. تأکید صرف بر تداوم یک «ایده» باستانی، این خطر را به همراه دارد که یک ملت به جای «بازآفرینی» خویش، به «تکرار» گذشته پناه ببرد. این همان وضعیتی است که می‌توان از آن به عنوان «خودشماری در درون مرزهای هویتی» یاد کرد؛ وضعیتی که در آن فرد مدام به گذشته‌اش پناه می‌برد و از تمدن‌هایی که پدرانش ساخته‌اند حرف می‌زند، غافل از اینکه این‌ها دیگر شمرده نمی‌شوند. دوم اینکه، بحران کنونی هویت ایرانی، بحران «غیرشماری» یا «به‌شمار نیامدن» است. دانستن اینکه ما وارث یک ایده کهن و مستمر بوده‌ایم، به خودی خود پاسخی به این پرسش نمی‌دهد که آیا فرهنگ ایرانی، در جهان امروز و در کنار سنن فرهنگی دیگر حرفی برای گفتن دارد؟ سوم اینکه، مسئله نه اثبات وجود یک «ایده» در گذشته، بلکه استخراج، تصفیه و عرضه آن در قالب مفاهیم نو برای جهان امروز است. نظریه «ایده ایران» باستان‌شناسی یک ایده است که گرچه ارزش علمی بالایی دارد ولی از مواجهه با بحران‌های کنونی هویت ایرانی ناتوان است. در نتیجه، نظریه «ایده ایران» جراردو نیولی، با همه اهمیت و اعتبارش، یک نظریه توصیفی و گذشته‌نگر است. این نظریه برای فهم «آنچه بوده‌ایم» ضروری است، اما برای پاسخ به بحران «آنچه باید باشیم» ناکافی است و اگر به تنهایی به کار گرفته شود، می‌تواند به جای حرکت به سوی «ایران ایده‌ساز»، ما را در وضعیت «برده خشنود» و مفتخر به گذشته‌ای که دیگر شمرده نمی‌شود، متوقف سازد.

نظریه انحطاط طباطبایی و محدودیت‌های آن

به روش و رویکردی متفاوت با نیولی، جواد طباطبایی در مجموعه آثار خود، به‌ویژه در تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، محوری‌ترین تز خود را حول مفهوم «انحطاط» در تاریخ ایران مطرح می‌کند. از نظر طباطبایی، تاریخ ایران پس از حمله مغول یا حتی پیشتر، از دوره‌ای طولانی از انحطاط فکری رنج برده است که مانع از تحقق پروژه تجدید به معنای غربی آن شده است. این انحطاط نه تنها در ساختارهای سیاسی و اقتصادی، بلکه مهم‌تر از آن، در عالم فکری و اندیشه نظری تجلی یافته است. او معتقد است که ایران، به دلیل عدم توانایی در نوسازی اندیشه‌های بنیادین خود، نتوانسته است به صورت ارگانیک به تجدید دست یابد و صرفاً به تقلید از مظاهر آن بسنده کرده است.

طباطبایی انحطاط را به معنای ناتوانی در تأسیس «علم جدید» و در نتیجه عدم شکل‌گیری «سوژه مدرن» و «دولت ملی» به مفهوم غربی می‌داند. از نظر او، در ایران برخلاف اروپا، سنت نظری و فلسفی که می‌توانست مبنای تأسیس علوم جدید و تحولات سیاسی و اجتماعی شود، تداوم نیافته و به کمال نرسیده است. این انحطاط، موجب غیبت «تفکر نظری» و حاکمیت «تفکر عملی» و «اخلاق» به جای «فلسفه و حقوق» شده است. در مقابل این انحطاط، طباطبایی راه خروج از آن را در بازگشت به «سنت اندیشه ایرانی» می‌جوید. او اندیشه ایرانی را مجموعه واره‌ای از مفاهیم سیاسی و حقوقی می‌داند که از دوران باستان، به‌ویژه ساسانیان، تا دوره اسلامی تداوم داشته و اساس مشروعیت و استمرار «دولت» در ایران بوده است. ویژگی‌های این اندیشه از نظر طباطبایی عبارتند از: تصور واحد و متعین از «ایران»؛ سلسله مراتب فضیلت؛ حاکمیت قانون و خرد؛ و تداوم در دوره اسلامی، به‌ویژه در آثاری چون «شاهنامه» فردوسی و «سیاست‌نامه» خواجه نظام‌الملک. او از این تداوم به عنوان «امر ماندگار ایران» یاد می‌کند. هدف طباطبایی از طرح این اندیشه، نه صرفاً بازخوانی تاریخ، بلکه ارائه یک «نظریه» برای فهم وضعیت کنونی ایران و یافتن راهکاری برای «تجدید حیات» آن است. او معتقد است که تجدد ایرانی، تنها در گرو بازسازی و فهم عمیق این سنت فکری امکان‌پذیر است.

از منظر فلسفه هویت، تبیین طباطبایی از «اندیشه ایرانی» به عنوان یک «سنت فکری تداوم‌بخش» با چالش‌های ذات‌گرایانه مواجه می‌شود. در حالی که نیولی عمدتاً بر «پیدایش» ایده سیاسی ایران در دوره ساسانی متمرکز است و آن را به‌مثابه یک مفهوم دولتی و سرزمینی مشخص بررسی می‌کند، طباطبایی پا را فراتر نهاده و «ایرانشهری» را نه صرفاً یک «ایده»، بلکه یک «سنت فکری» و «پارادایم فلسفی-حقوقی» می‌داند که تا دوره معاصر ادامه یافته است. این نگاه، اما با برجسته کردن یک «سنت» واحد و «ماندگار»، خطر ذات‌گرایی را به همراه دارد. تأکید طباطبایی بر «امر ماندگار ایران» می‌تواند به نادیده گرفتن گسست‌ها، تغییرات ریشه‌ای و تنوع هویت‌ها در طول تاریخ ایران منجر شود. این رویکرد ذات‌گرایانه، اگرچه ممکن است به دنبال ایجاد یکپارچگی ملی باشد، اما در عمل می‌تواند مانع از درک پیچیدگی‌های هویت در جامعه‌ای متکثر و در حال تحول باشد و از این رو، راهگشای حل مسائل معاصر هویت نیست.

مفهوم «انحطاط» که محور اصلی آرای طباطبایی است و در کارهای نیولی مطرح نیست، بعد دیگری از رویکرد او را نشان می‌دهد که هم می‌تواند نقطه قوت و هم پاشنه آشیل نظریه او باشد. نیولی بر ریشه‌ها و تداوم ایده ایران تمرکز دارد، اما طباطبایی با طرح تز انحطاط فکری، به بررسی «علل» و موانع تجدد در ایران می‌پردازد و غیبت «علم جدید» و «تفکر نظری» را ریشه این انحطاط می‌داند. این رویکرد به طباطبایی امکان می‌دهد تا هم جنبه‌های ایجابی (سنت ایرانی) و هم جنبه‌های سلبی (انحطاط) هویت ایرانی را بررسی کند. با این حال، تبیین «انحطاط» صرفاً به عنوان «عدم تأسیس علم جدید» یا «غیبت تفکر نظری» می‌تواند تقلیل‌گرایانه باشد. تحولات اجتماعی و تاریخی پیچیده‌تر از آن هستند که بتوان آن‌ها را به یک عامل فکری تقلیل داد. بسیاری از مفاهیم حقوقی و سیاسی در بطن کنش‌ها و پراتیک‌ها شکل می‌گیرند، نه لزوماً مستقل و مقدم بر آن‌ها. این نگاه، با تأکید بیش از حد بر «اولویت اندیشه و روح بر واقعیت عینی»، به ایده‌آلیسم هگلی نزدیک می‌شود و ممکن است از درک دیالکتیک میان عین و ذهن در شکل‌گیری تاریخ غافل بماند. از این جهت، راه حل طباطبایی برای خروج از انحطاط، یعنی «بازسازی و فهم عمیق سنت فکری ایرانی» نیز در خطر ذات‌گرایی و عدم کارایی در مواجهه با مسائل ملموس اجتماعی، اقتصادی و سیاسی امروز قرار می‌گیرد.

طباطبایی برای طرح نظریه خود، به مفهوم «شرایط امکان» توجه ویژه‌ای داشته است. او با الهام از کانت، به دنبال کشف «شرایط پیشینی» معرفت سیاسی در ایران و غرب است و برای فهم انحطاط ایران، به ریشه‌ها و «شرایط امتناع» تجدد در ایران می‌پردازد. علاوه بر آن، او از فوکو و روش «باستان‌شناسی معرفت» او، برای بررسی «شرایط امکان» ظهور گفتمان‌ها و شیوه‌های فکری بهره می‌جوید. هرچند طباطبایی نسبت به فوکو بدبین است و او را «آشوب‌طلب» می‌داند که با کنار گذاشتن «سخنان هگل» توالی فاسدی به بار آورده است، اما در روش‌شناسی به دنبال شناسایی شرایط تاریخی و نظری‌ای می‌رود که به ظهور یا عدم ظهور مفاهیم و نهادهای مدرن انجامیده است و شاید از همین روست که خود را «فوکویی ضد فوکو» می‌نامد. طباطبایی بحث می‌کند که در ایران، مفاهیم غربی در قالبی متضاد ریخته شده و گسست‌ها در گسست‌ها اتفاق افتاده است.

طباطبایی به نوعی دیالکتیک میان امکان و امتناع قائل است. او با برجسته کردن «شرایط امتناع» در تاریخ اندیشه ایرانی، می‌کوشد «شرایط امکان» جدیدی را برای عبور از این بن‌بست شناسایی و صورت‌بندی کند. نظریه ایران‌شنه‌ری او تلاشی برای تدوین یک نظریه برای ایران است که با تعریف امر جمعی (ایران به عنوان یک پدیدار تاریخی) و طرح مفهوم دولت به عنوان «چوب خیمه» امر ملی، به دنبال فراهم آوردن «شرایط امکان» توسعه و دموکراسی در ایران است. او بر این باور است که بدون تعریف امر ملی، توسعه ممتنع خواهد بود و خروج از وضعیت بحران و بن‌بست در «شرایط امتناع» جز از مجرای تغییر موضعی اساسی در دیدگاه‌ها امکان‌پذیر نیست.

نظریه «انحطاط» طباطبایی، پروژه‌ای فکری برای تبارشناسی زوال اندیشه سیاسی و فلسفی در ایران است. طباطبایی با تمرکز بر گسست اندیشه عقلانی و سیاسی پس از دوران طلایی تمدن اسلامی، به‌ویژه با افول فلسفه مشاء و غلبه رویکردهای کلامی، عرفانی و فقهی، دلایل تاریخی «عدم استمرار» و «امتناع» تکوین اندیشه مدرن در ایران را می‌کاود. قدرت نظریه طباطبایی در رویکرد آسیب‌شناسانه و تاریخی آن است. او به‌جای ذات‌گرایی، بر یک فرآیند تاریخی مشخص انگشت می‌گذارد و با جسارت علمی، موانع ساختاری تفکر در تاریخ ایران را تحلیل می‌کند. این نظریه، یکی از موانع اصلی «بازآفرینی خویشتن» یعنی «سلطه تعقل کلامی بر خردورزی‌های فلسفی» توجهی جدی دارد و گام اول بازآفرینی، یعنی «اعتراف به بحران تمدنی» را با قوت تمام برمی‌دارد.

با این وجود، نظریه «انحطاط» نیز با محدودیت‌هایی جدی مواجه است. نخست اینکه، این رویکرد، در حالی که به ظرافت‌های فکری اشاره دارد، می‌تواند به یک نوع جبرگرایی فکری منجر شود که راه را بر عاملیت انسانی و امکان تغییرات غیرمنتظره می‌بندد. دوم اینکه، اگر بحران، هم‌زمان لحظه‌ای از گشودگی باشد که امکان بازاندیشی و بازسازی را فراهم می‌آورد، معلوم نیست که تأکید بی‌وقفه بر «انحطاط» و «امتناع تاریخی»، بتواند به ایجاد گشودگی بیانجامد و نوعی جبر تاریخی را القا نکند که سد راه هرگونه بازآفرینی شود. اگر سوژه مدرن در فرهنگ ما به دلایل تاریخی «ممتنع» بوده است، این پرسش مطرح می‌شود که آیا اساساً امیدی به خلق آن در امروز وجود دارد؟ نظریه انحطاط در تحلیل «چرایی بحران» بسیار قدرتمند است، اما در ارائه «چگونگی خروج از بحران» ساکت است و حتی می‌تواند مولد ناامیدی باشد. سوم اینکه، نظریه طباطبایی، با تمرکز بر خط اصلی زوال اندیشه سیاسی عقلانی، دیگر سنت‌های فکری و فرهنگی (مانند عرفان، ادبیات، هنر و حکمت عملی) را که بالقوه می‌توانند منابعی برای «بازآفرینی» باشند، عمدتاً به عنوان عوامل انحطاط یا نشانه‌های آن مورد بررسی قرار می‌دهد. این رویکرد، پتانسیل این ذخایر برای صورت‌بندی نظریه‌ها در قالب مفاهیمی مشخص و قابل گفتگو را نادیده می‌گیرد و سبب فرهنگی ایران را برای مواجهه با جهان امروز، تهی‌تر از آنچه هست نشان می‌دهد.

در مجموع می‌توان گفت که نظریه «انحطاط» طباطبایی در برداشتن گام اول، یعنی «اعتراف به بحران تمدنی» و تحلیل تاریخی ریشه‌های آن، بسیار موفق است. اما این نظریه در مرحله تشخیص باقی می‌ماند و با تأکید بیش از حد بر جنبه‌های منفی و «تاریخ نکبت»، خطر تقویت «عقده حقارت» و ایجاد یأس فلسفی را به همراه دارد. اعتراف به بحران نه یک نقطه پایان، بلکه نقطه آغازی برای یک «اقدام ملی» جهت بازآفرینی خویشتن است؛ چشم‌اندازی که در نظریه انحطاط به مثابه نظریه‌ای گذشته‌نگر غایب است یا حداقل در حاشیه قرار دارد.

دیالکتیک غرِ شماری و بازآفرینی خویشتن

هم «ایده ایران» نیولی و هم نظریه انحطاط طباطبایی، بی‌تردید جدی‌ترین نظریه‌هایی هستند که در مواجهه عالمانه با تاریخ و فرهنگ ایران صورت‌بندی شده‌اند. وقتی فرد با این نظریه‌ها مواجه می‌شود، طبیعتاً هم ریشه‌داری تمدنی و فرهنگی خود را در قالبی صورت‌بندی شده می‌بیند و هم حداقل روایتی از علل انحطاط آن را. اما هیچ‌کدام از این نظریه‌ها به منطق هویت با نقطه عزیمت اکنون راهی نمی‌گشایند. بحران هویت فرهنگی زمانی رخ می‌دهد که زیست‌جهان مشترک دچار گسست شود و افراد جامعه دیگر نتوانند معانی و ارزش‌های مشترک را به طور بدیهی درک کنند. در چنین وضعیتی مرزهای سنتی هویت درهم شکسته می‌شود و افراد با پرسش‌های بنیادین درباره «ما کیستیم؟» و «دیگری کیست؟» قرار می‌گیرند. راه

مواجهه با این بحران، نه بازگشت به گذشته که بازگشت به زیست جهان و تأمل در ساختارهای بنیادین تجربه انسانی است. در مورد بحران هویت فرهنگی، این بازگشت به معنای بازاندیشی در مفاهیم اساسی هویت، فرهنگ و تعلق است. هدف این فرآیند نه بازگشت به گذشته‌ای آرمانی، بلکه خلق مفاهیم جدیدی است که بتواند پیچیدگی‌های جهان معاصر را توضیح دهد و در عین حفظ تفاوت‌ها، امکان همبستگی را فراهم آورد. بحران، در معنای فلسفی آن، صرفاً وضعیتی تهدیدآمیز برای نظم موجود نیست، بلکه علاوه بر آن، لحظه‌ای از گشودگی است که امکان بازاندیشی و بازسازی را فراهم می‌آورد. بحران به لحظه‌ای اشاره می‌کند که در آن تصمیم‌گیری اجتناب‌ناپذیر می‌شود؛ لحظه‌ای که مسیرهای گذشته دیگر پاسخگوی چالش‌های پیش‌رو نیستند و انتخاب میان آینده‌های ممکن ضرورت می‌یابد. از این منظر، بحران نه تنها تهدید بلکه فرصتی برای بازتعریف مفاهیمی بنیادین است.

در شرایطی که یک تمدن به هر دلیلی سخنی برای گفتن ندارد و در بحران غرشماری به سر می‌برد، ممکن است سه واکنش رخ دهد که من با تأسی به آقای داریوش آشوری، نام یکی را عقده حقارت گذاشته‌ام و دیگری را عقده دون‌کیشوت و فراسوی این دو را که از آن دفاع می‌کنم، بازآفرینی خویشتن در ضمن اعتراف به غرشماری است. عقده حقارت این است که ما به تاریخ خود به مثابه تاریخ بدبختی، نکبت و فلاکت نگاه کنیم و زمانی که وارد حوزه تاریخ می‌شویم به سراغ این پدیده‌ها برویم، آن‌ها را برجسته کنیم و همگام و همراه با شرق‌شناسان و حتی برخی از فیلسوفان اروپایی اروپامحور شویم. بر پایه این تلقی، جامعه شرقی یا جامعه ایرانی، دچار یک استبداد پایدار شرقی نهادینه‌شده است که مفری از آن نیست. وجه تولیدش آسیایی و متصلب است و پیشرفت را ممتنع کرده است. اختیار انسان در فرهنگ ایرانی - اسلامی همواره بین خود او و خدایش در نوسان است و به همین دلیل سوژه اصولاً نمی‌تواند در این فرهنگ خلق شود. این به معنای برجسته کردن تاریخ نکبت و تاریخ بدبختی است. در تاریخ به دلیل اتفاقات گسترده‌ای که رخ داده است شما می‌توانید یک حادثه را برجسته کنید و حادثه دیگری را در حاشیه قرار دهید. اگر بخواهیم ذات‌گرایانه به این تاریخ نکبت نگاه کنیم، راه فرار و خروجی هم از آن نمی‌بینیم، بنابراین در مقابل دیگری‌ای که فکر می‌کند و رشد می‌کند، همواره خود را حقیر می‌بینیم.

در مقابل این عقده حقارت، عقده دون‌کیشوت قرار می‌گیرد؛ به این معنا که تاریخ خود را تاریخ بزرگ‌نمایی‌ها ببینیم و به تعبیر نیچه بر تاریخ یادمانی تأکید کنیم. در این رویکرد، فلسفه و اندیشه‌های یونانی ذیل آموزه‌های مغان زرتشتی قرار می‌گیرد؛ مسیحیت و بودایی‌گری تحت تأثیر مانویت تلقی می‌شود، مؤسس حقوق بشر کوروش کبیر تلقی می‌شود و تمدن‌های کهن ما تمدنی تلقی می‌شوند که سراسر عظمت‌اند. بنابراین تاریخ گذشته ما سراسر عظمت است و به‌طور کلی آنچه خوبان همه دارند ما یکجا داریم. یعنی آنچه خوبان همه دارند ما یکجا داریم و نیازی به کسی نیست؛ مثلاً کوروش کبیر بنیان‌گذار حقوق بشر است، تفکر یونانی ذیل نگره‌های مغان زرتشتی قابل فهم است، تأثیر میترائیسم بر مسیحیت و... ما می‌توانیم همه این امور را مصادره کنیم و در جهت احیای عظمت‌هایی که در گذشته داشتیم ولی امروز نداریم، حرکت کنیم؛ مانند خصلت حسن نیتی که در دون‌کیشوت وجود دارد که می‌خواهد عظمتی را تکرار کند در حالی که قابل تکرار نیست.

در مقابل این دو بیراهه، به نظر می‌رسد راه دیگری وجود داشته باشد: راه بازآفرینی خویشتن از مسیر اعتراف به غرشماری. ما ایرانیان در جهان امروز غرشمار هستیم! به شمار نمی‌آییم. گاه اعتراض می‌شود که ما هم به لحاظ تاریخی و تمدنی در ممتازترین موقعیت ممکن قرار داشته‌ایم و هم از نظر ژئوپلیتیک، موقعیت برجسته‌ای داریم. پس از این‌رو، مقایسه تمدنی کهن، با ملتی متمدن و فرهنگی درخشان با طایفه کولی و غرشمار، نشانه‌ای از عدم اعتمادبه‌نفس است. واقعیت اما این است که ما به سنن و منابعی که گذشتگان برای ما به ارث گذاشته‌اند، مفتخر و خوشنود هستیم. این همان وضعیتی است که می‌توان آن را به تبعیت از اکسل هونت «وضعیت برده خوشنود» یا «وضعیت به رسمیت شناخته شدن دروغین» نامید. برده خوشنود کسی است که احساس می‌کند به رسمیت شناخته شده است، چراکه از هویتی به تقریب باثبات و مناسب برای زندگی کردن برخوردار است. باین حال اما، برای ناظر بیرونی، کاملاً روشن است که این برده نمی‌بایست خود را با این‌گونه به رسمیت شناخته شدن‌ها هم‌هویت سازد. این وضع، یعنی وضعیتی که نه تمام چهره‌های به رسمیت شناخته شدن، آن‌گونه که غرب معاصر به‌طور مثال از آن برخوردار است، خود را به‌صورت تمام‌قد به رخ می‌کشد و نه تحقیرشدگی با همه اجزایش و با تمام شدتش خود را نشان می‌دهد، وضع فعلی ما در متن جهانی است. وضعی که شبیه بی‌هویتی است.

به این معنا که اصولاً ما دارای هویت فرهنگی نیستیم که این هویت به رسمیت شناخته شود یا مورد تحقیر قرار گیرد. این وضعی است که در آن قرار داریم و برای این وضع است که باید فکری کرد.

بحرانِ غرشماری، بحرانی در کنار بحران‌های دیگر نیست. مادر همه بحران‌ها است. چگونه اصولاً می‌توان تصور کرد که ملتی در فرآیند اندیشیدن به خود قرار نگرفته باشد و مواجهه با خود را از طریق اندیشه‌ها و فراورده‌های آماده سامان‌دهی کرده باشد؛ به بحران زیست‌جهان خود اعتراف نکرده باشد و اصولاً درنیافته باشد که در بحران است، بتواند مواجهه‌ای اصیل با زیست‌جهان خود داشته باشد؛ بحران‌های تودرتوی آن را آشکار سازد و با استعانت از آخرین دستاوردهای معرفتی بشر در حوزه‌های مختلف، راه‌هایی برای خروج از آن‌ها بیابد؟

می‌دانیم که منطقی هویت، قابل‌شمارش کردن اشیا و اشخاص و در اینجا سنن فرهنگی است. شمارش شدن هم معیارهایی دارد که خود براساس فرآیندهایی ویژه شکل می‌گیرند. در دنیای امروز، پیشینه‌شمرده نمی‌شود و تمدن‌های گذشته به‌عنوان هویت امروزی ملت در نظر گرفته نمی‌شوند. تمدن‌های زیادی در تاریخ بودند که درخشیدند و افول کردند و بی‌آنکه بتوانند بازساخته شوند، مردند و رفتند. تعداد اندکی زنده ماندند و به دلیل قابلیت انعطاف‌پذیری، ورزیدگی و قابلیت تولید محصولات جدید تمدن به حیات خود ادامه دادند. شمرده شدن با خودشماری در درون مرزهای هویتی نیز متفاوت است. در اولی، فرد یا ملت به دلیل حرفی که هم اکنون برای گفتن دارد و افزوده‌ای که می‌تواند بر تمدن بشری داشته باشد و نقشی که می‌تواند در چند ساحتی کردن انسان مدرن داشته باشد، شمرده می‌شود و در دومی به دلیل فقدان همه آنچه گفته شد، مدام خود را تکرار می‌کند، مدام به گذشته‌اش پناه می‌برد و از تمدن‌هایی که پدرانش ساخته‌اند حرف می‌زند، غافل از اینکه این‌ها دیگر شمرده نمی‌شوند. آنچه شمرده می‌شود، صورت‌بندی ذخایر فرهنگی و تمدنی خود در قالب مفاهیمی مشخص و قابل گفتگو است. آنچه شاخصه هویت ملی است، فرهنگ است و فرهنگ نیز، تخته‌سنگی در پشت سر نیست که به آن تکیه دهیم و بیارامیم. فرهنگ هر لحظه به استخراج و تصفیه و عرضه خویش در قالب مفاهیم مشخص احتیاج دارد. فرهنگ خود از عناصر و موادی تشکیل شده است مشخص، قابل‌سنجش، قابل‌ارائه و قابل‌بحث. بازآفرینی هویت فرهنگی هم به این معناست که یک ملت فرهنگ خود را در قالب عناصری که حاوی درک او از عالم و آدم باشد، در سطح جهانی عرضه کند و صحت و سقم نظریاتش را در این میدان بیازماید. به عبارت دیگر، اگر ایرانی به بخشی از تمدن جهانی معترض است، دموکراسی او را سلطه سواره‌ها می‌داند و لیبرالیسم اقتصادی او را منشأ بی‌عدالتی و فهم او را از هستی، تنگ و محاسبه‌گر، باید فهم خود را از این مفاهیم و سایر مفاهیمی که اصولاً جایی در آن تمدن پیدا نکرده است، عرضه کند و جز این راهی ندارد. این آن چیزی است که باید آن را ایران ایده ساز نامید و در مقابل ایده‌پردازی درباره ایران قرار داد!

منابع

طباطبائی، س.ج. (۱۳۹۱). تأملی درباره ایران: جلد دوم: نظریه حکومت قانون در ایران، بخش دوم: مبانی نظریه مشروطه‌خواهی. مینوی خرد. طباطبائی، س.ج. (۱۳۹۱). تأملی درباره ایران: جلد دوم: نظریه حکومت قانون در ایران، بخش نخست: مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی. مینوی خرد.

طباطبائی، س.ج. (۱۳۹۳). خواجه نظام‌الملک طوسی: گفتار در تداوم فرهنگی ایران. مینوی خرد. طباطبائی، س.ج. (۱۳۹۴). تاریخ اندیشه سیاسی در ایران: ملاحظات در مبانی نظری. مینوی خرد. طباطبائی، س.ج. (۱۳۹۵). تأملی درباره ایران: جلد نخست: دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران با ملاحظات مقدماتی در مفهوم ایران. مینوی خرد. طباطبائی، س.ج. (۱۳۹۶). زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران (ویراست دوم). مینوی خرد. طباطبائی، س.ج. (۱۳۹۸). ملت، دولت و حکومت قانون: جستار در بیان نص و سنت. مینوی خرد. طباطبائی، س.ج. (۱۴۰۱). ابن‌خلدون و علوم اجتماعی: گفتار در شرایط امتناع. مینوی خرد.

- Ashraf, A. (2007). Iranian Identity. In *Encyclopædia Iranica*, online edition.
- Gnoli, G.(1989).*The idea of Iran: An essay on its origin*.Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- Hall, S., & du Gay, P. (Eds.). (1996). *Questions of cultural identity*. Sage Publications.
- Harter, C. J. (2018). *The Shahnama and the Construction of Iranian Identity in the New Persian Renaissance* (Master's thesis). University of California, Los Angeles.
- Khatibi, A. (2024). Iranian Identity in Shahname. *Iranian Politics and Law Quarterly*, 2(2), 1–19.
- Mozaffari, M.(1998). Can a declined civilization be reconstructed? *Islamic civilization or civilized Islam? International Relations*, 14(3), 31–50.
- Zia-Ebrahimi, R. (2013). Self-Orientalization and Dislocation: The Uses and Abuses of the Aryan Discourse in Iran. *Iranian Studies*, 46(5), 779–795.