

مکتب سی مرغ بخش نخست

سی مرغ و ایرانشهر

من از آینده ایران می ترسم و و فریاد می زنم

سید جواد طباطبایی

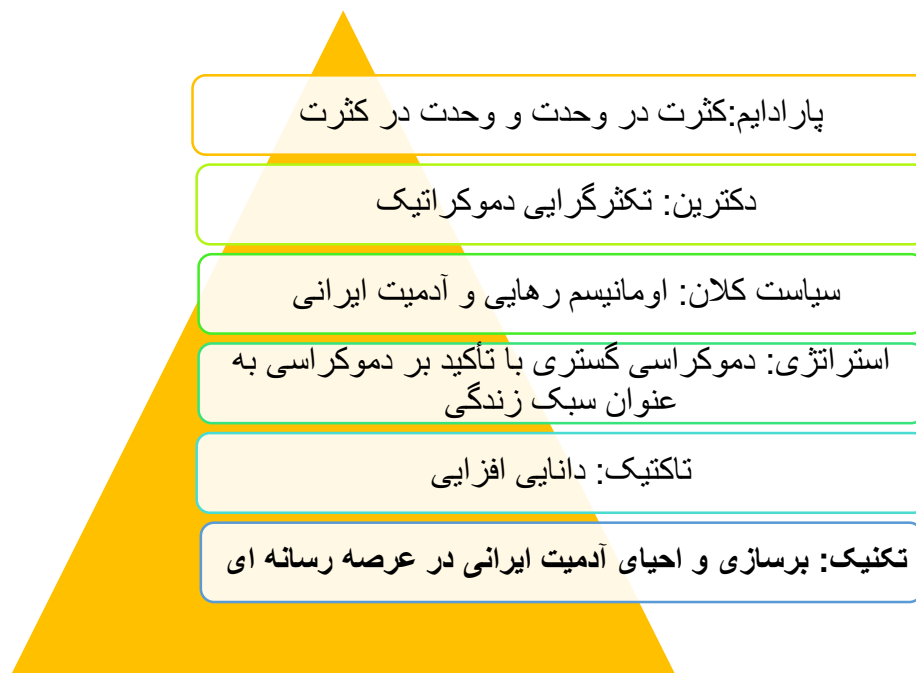
- مقدمه

استاد نام آور ایرانی و از نظریه پردازان به نام ایران امروز، سید جواد طباطبایی در اسفند ۱۴۰۱ در میان تلاطمات شدیدی که ایران امروز به آن دچار است، از میان ما رفت. رحلت او بسیار غم انگیز ولی با توجه به بیماری او در سال های اخیر شگفتی آور نبود. با این وجود قلب بسیاری از عاشقان ایران زمین جدای نقد و حتی نفی نظریه او را به دنبال داشت.

من خود را در اندازه آن نمی بینم که در باب او بنویسم. استاد من حسین بشیریه و هم نسلان او در مقام اساتید ما، و دوستان نزدیک وی بسی بهتر می توانند در باب شخصیت وی بگویند، بنویسند و آرای او را به نقد کشند. اما، وجه مشترک من با او در این جمله است که گفت: «من از آینده ایران می ترسم و و فریاد می زنم». من نیز بر «آینده ایران بانو هراسناک ولی بس امیدوارم».

از نیمه دهه ی ۱۳۷۰ تاکنون به عنوان شاگردان اساتید دهه ۱۳۶۰ و ۱۳۷۰ دانشکده علوم سیاسی دانشگاه تهران با دغدغه «آینده ایران و ایران آینده» در ساحت آکنده از نگرانی برای «ایران آینده و آینده ایران» در

پی‌برساختن «مکتب سی مرغ» با تکیه بر محوریت پارادایم «کثرت در وحدت و وحدت در کثرت» بوده ام. دکترین «تکثرگرایی» را بر ساخته ام. سیاست کلان «اومانیسم‌رهایی و آدمیت ایرانی» را بر آن مترتب دانسته ام. ، استراتژی آن «دموکراسی گستر» با تأکید بر "دموکراسی به عنوان سبک زندگی" را ترویج نموده ام. تاکتیک آن را متوجه "دانایی افزایی" با محوریت «سرآمدان» می‌دانم که به استعاره پاره تویی در باب شیرستان و روباه صفتان، آنان را "شترصفتان" نامیده ام؛ تاکتیک آن دانسته ام. در پی آن بوده ام که با تکنیک‌های "برسازی و احیای آدمیت ایرانی" در استفاده از رسانه‌های گوناگون وارد گسترش این چارچوب معنادار و تعریف شده برای این حرکت باشم.



وجوه شش گانه مکتب سی مرغ در احیای آینده ایران

تا استاد زنده است شاگردان سکوت می‌کنند. اذن اندیشه ورزی و گذشتن از نسل گذشته را از استاد و معلم نخست خود – حسین بشیریه – بازگرفته ام. در پی بنیادگذاری حرکت سی سال گذشته در چارچوب اندیشکده‌ای در باب آینده اندیشی بر آمدم. اکنون بر آنم که با به بهانه پاسداشت نام استاد طباطبایی عزیز

به عنوان یک شنونده مشتاق او و دیگر اساتید با نیم نگاهی به اندیشه ی «ایران شهری» وی؛ این معنا را باز شکافته و به دوستداران ایران زمین تقدیم نمایم.

- ده ها پرسه زنی در تاریخ به عشق ایران

میشل فوکو اندیشمندی است که نمی توان به راحتی او را در رده بندی و مقوله ای مشخص و متمایز قرار داد. او پیوسته در حال جدال با گفتار، و در جستجوی زبانی است که آن زبان، زبان عقل تفاوت گذار و سلطه گر نباشد. او خواهان زبانی که دیگری بتواند از طریق آن به سخن درآید. به عقیده او زبان علوم اجتماعی و روش های آن زبان عقل سلطه گر است. او در عوض شکلی از شناخت را مطرح می کند که هدفش متوجه بازسازی جهان بیرون نیست، بلکه می خواهد مفروضات ما را درباره این جهان آشکار کند.

فوکو بدیل روش شناختی خود را در قالب روش دیرینه شناسی و تبارشناسی مطرح می کند. دیرینه شناسی روشی است متأثر از ساختارگرایی فرانسوی و تبارشناسی متأثر از آثار نیچه. دیرینه شناسی شیوه تحلیل تاریخی نظام های فکری یا گفتار است و تبارشناسی درباره قواعد این گفتار بحث می کند. این که در گفتار چه چیزی را می توان گفت و چه چیزی را نمی توان. کدام گزاره درست و کدام غلط است. کدام باید سرکوب شود و کدام نباید!

دیرینه شناسی در مقایسه با روش های پژوهشی مرسوم، شیوه ی متفاوتی در تفحص تاریخی است و در سطح متفاوتی انجام می شود. هدف دیرینه شناسی تحقیق در شرایطی است که در آن سوژه های (مثلاً بیمار یا انسان) به منزله ی موضوع ممکن شناخت ایجاد و ظاهر می گردد. به عبارت دیگر، دیرینه شناسی تحلیل شرایط امکان علوم اجتماعی است (بشیریه، ۱۳۸۷: ۱۶) دیرینه شناسی شیوه ی تحلیل قواعد نهفته و ناآگاهانه ی تشکیل گفتمان ها در علوم انسانی است. هدف آن توصیف آرشیوی از احکام است که در یک عصر و جامعه ی خاص رایج اند. آرشیو، خود موجد مجموعه ی قواعدی است که اشکال بیان، حفظ و احیای احکام را مشخص می کنند. دیرینه شناسی نشان می دهد که چه مفاهیمی معتبر یا نامعتبر، جدی یا غیرجدی شناخته می شوند. ی، هدف در دیرینه شناسی کشف معنایی نهفته یا حقیقی نیست؛ سخنی از

منشأ گفتمان و یافتن آن در ذهنی بنیانگذار به میان نمی آید، بلکه دیرینه شناسی در پی شرح شرایط وجود گفتمان و حوزه عملی کاربرد و انتشار آن است.

فوکو برای اولین بار در مقاله ی «نیچه، تبارشناسی و تاریخ» مفهوم تبارشناسی را توضیح داد. این مقاله در حقیقت بعد از انتشار چهار اثر دیرینه شناسانه ی فوکو و قبل از دو اثر تبارشناسانه ی وی در سال 1971 به فرانسه منتشر شد. از نظر فوکو مفهوم گفتمان مجموعه ای از گزاره ها است، از آن حیث که وابسته به یک صورتبندی گفتمانی اند. گفتمان، یک واحد بلاغتی یا صوری قابل تکرار تا بی نهایت نیست که بتوان از راه بررسی تاریخ پدیدار شدن – و البته در صورت لزوم تفسیرش – آن را شناخت. بلکه عبارت است از تعداد محدودی از گزاره ها که می توان شرایط وجودشان را مشخص نمود. بارشناسی در فلسفه یک روش تاریخی است که در آن فرد درک رایج از فرایند ظهور باورهای متفاوت فلسفی و اجتماعی را با در نظر گرفتن هدف، گستره یا کلیت گفتمان به پرسش می گیرد، و از این طریق امکان ارائه تحلیل مخالف با کاربرد مارکسیستی از اصطلاح ایدئولوژی را افزایش می دهد، تا بتوان کلیت یک گفتمان تاریخی را در طول بازه زمانی مورد سؤال با تمرکز بر یک گفتمان واحد یا غالب (ایدئولوژی) توضیح داد.

علاوه بر این، تبارشناسی غالباً تلاش می کند تا فراتر از گفتمان مورد نظر، به شرایط امکان آن باورها بپردازد (خصوصاً در تبارشناسی های فوکو). این روش به عنوان تداوم آثار فردریش نیچه توسعه یافته است. به عنوان مثال، ردیابی تبار مفهومی مانند «جهانی سازی» در صورتی می تواند «تبارشناسی» نامیده شود که تغییرات آن تا بستر سازنده ی اولیه ی آن پیگیری شود. این کار مستلزم مستندسازی تغییرات معنایی آن (اصطلاح شناسی) نیست، بلکه منظور توجه به اساس اجتماعی تغییرات معنایی آن است.

همچنان که فوکو می گوید: در حالی که تعبیرگر می باید همچون کاوشگری به عمق اشیاء فرو رود، لحظه تعبیر (تبارشناسی) همچون نگاهی کلی و اجمالی از بالا و بالاتر است و اجازه می دهد تا عمق که به صورتی هر چه عمیق تر مشاهده می شود، در پیش چشمان او (تبارشناس) قرار گیرد، عمق همچون رمز و رازی مطلقاً سطحی بازنموده می شود. تعبیرگر تبارشناس، امور را از دوردست می نگرد.

وی درمی یابد که مسائلی که به طور سنتی عمیق ترین و ابهام آمیزترین مسائل پنداشته می شوند حقیقتاً و واقعاً سطحی ترین مسائل اند.

بی شک منظور این نیست که چنین مسائلی پیش پا افتاده و یا بی اهمیت هستند، بلکه مقصود این است که معنای آنها را باید در کردارهای سطحی یافت، نه در اعماق نهفته و رمز آمیز.

مثلاً همواره حتی در میهمانی اثر افلاطون، عشق از دیدگاه تمدن ما، نیرویی عمیق و مرموز به نظر رسیده است که تنها سرایندگان و پیامبران می توانند راز آن را بگشایند و با این حال دربرگیرنده سرچشمه های رازناک اشتیاق و انگیزش آدمی است. آیا طباطبایی تعبیرگری تبارشناس است یا تاریخ نگاری دیرینه نگار می باشد؟

طباطبایی در آخرین اثر خود با عنوان «ملت، دولت و حکومت قانون» نه از نظریه فلسفی- تاریخی بلکه از «شهودی» در این باره سخن می گوید که حاصل «دهه ها پر سه زدن در تاریخ و تاریخ اندیشیدن در ایران» است.

طباطبایی و نسل وی و دانشجویان آن ها و نسل ما، بیش از آن ها در دهه های اخیر در تلاقی میان "دین و سیاست" در چهارراه برخورد دین و فرهنگ قرار داشته ایم. گویی دین از شمال و سیاست از جنوب با سرعت به سمت چهارراهی حرکت کرده اند که از شرق و غرب آن **فرهنگ و تمدن** با سرعت در پی هم آغوشی با آن ها بوده اند. همگی به سوی هم در آمده اند و در نهایت در دوران ما همه آن ها به جای هم پیوندی معنادار و کاربردی برای جامعه بزرگ ایرانیان؛ و ظرفیت سازی برای توسعه ملی و رقابت پذیری های مثبت بین المللی به انرژی زدایی و تشدید رودرویی های ناشی از مرض بافتاری کلام محوری ایرانیان در جهان امروز شده است.

از نظر فوکو تاریخ سنتی تمامی تگراست یعنی در گستره زمان و مکان می کوشد همه ی رخدادها و تحولات تاریخی را در چارچوب یک کلیت به هم بسته و منسجم جا دهد. از نظر زمانی نتیجه ی این تمامیت گرایی این است که خط واحدی از نقطه ی فرضی در ابتدای تاریخ تا پایان آن کشیده می شود و بدین ترتیب رویدادهای تاریخی همچون دانه های یک تسبیح حول این خط و در طول آن به رشته کشیده می شوند. از

نظر مکانی تصویری که تمامیت گرایی از یک دوره و عصر خاص ترسیم می کند، مجموعه ی به هم بسته ای از اجزاء، عناصر و بخش های مختلف است که حول یک نقطه ی مرکزی سازمان و انسجام یافته اند. در این تصویر تمامیت گرا، وجود نهادهای، نظام ها و ساخت های مختلف انکار نمی شود؛ بلکه تمامی اینها علی رغم کثرت و تنوع شان در ذیل چتر واحدی با مفاهیمی نظیر روح زمان، روح قومی، جهان بینی و... وحدتی خدشه ناپذیر می یابند.

از نظر فوکو چنین تصویری به یک دلیل کاملاً روشن، دیدی نادرست از تاریخ به دست می دهد که در نتیجه ی آن امکان فهم تفرد و خاص بودگی رویدادهای تاریخی از بین می رود. در این تصویر، هر رویداد پیش از آن که در زمان و مکان خاص خویش و به مثابه حادثه منحصر به فرد درک شود، در پوشش معنایی از پیش تحمیل شده قرار دارد. مهم تر این که، دید تمامیت گرا، جایی برای انقطاع و گسیختگی در تاریخ باقی نمی گذارد، از این رو ناتوان از درک چرخش های تاریخی و رویدادهایی است که این کلیت را در هم می ریزد.

طباطبایی در پی تبارشناسی تاریخ ایران است ولی دید تمامیت گرای او در این باب که در پی بازآفرینی ایران قدرتمند در ایرانشهری است جایی برای انقطاع و گسیختگی در تاریخ باقی نمی گذارد، از این رو دچار همان وضعیتی می شود که ناتوان از درک چرخش های تاریخی و رویدادهایی است که این کلیت را در هم می ریزد.

طباطبایی برای آنکه بالاخره نظریه ایرانشهری خودش را از ابهام درآورد به دو تلاش دست زده است:

- یکی تلاش ایجابی که صرفاً برخی مفردات ایده ایرانشهری را توضیح می دهد،

- دیگری اقدامی سلبی که درصدد توضیح چه چیز نبودن ایده ایرانشهری است.

من نقد دوست عزیز و هم دوره ای دوران علم آموزی در دانشگاه تهران، مرحوم داود فیرحی بر طباطبایی فقید را می پسندم. «سیدجواد طباطبایی دیدگاه خاصی درباره نسبت دیانت و ملیت ایرانی دارد. به نظر او نه ایران را می توان درون کلیت اسلام دید آن گونه که آل احمد و شریعتی می دیدند و نه اسلام را در کنار ملیت ایرانی، آن گونه که او از ظاهر کلام دکتر دآوری می فهمد بلکه دیانت برای طباطبایی همواره «بخشی

از فرهنگ ملی» ایران است و به همین دلیل هم، تاریخ فکر در ایران را به ۲ دوره اسلامی و قبل آن تقسیم می‌کند». او هم به نوعی رودرویی دوره ها در نگرش ستیزش و وحدت اضداد دچار می شود.

من در دوسطح تحلیل :

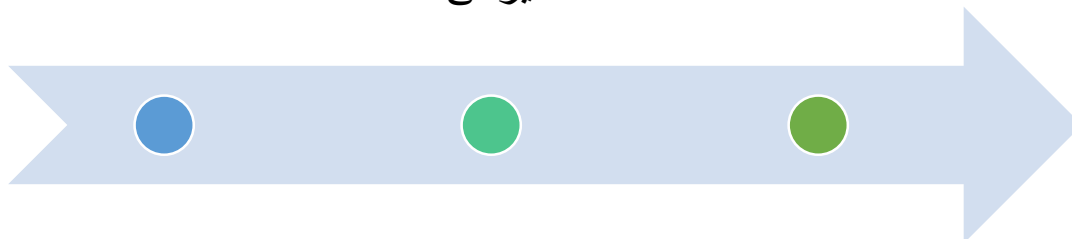
- اولیت و اولویت منطبق و معطوف به عظمت ایران

- دین و فرهنگ دینی در عرصه عینی

را در این زمینه از هم جدا می سازم. نخست برای حل این موضوع اصالت اولیت و اولویت را مطرح کرده ام. اصالت اولیت متوجه ضروریات گزیرناپذیر و گزیرناپذیر است. اولویت متوجه عالی ترین وجه هدف گذاری های معنایی و محتوایی هر حرکت است. ایران به عنوان یک جغرافیا، "اولیت" ما است. همه ی ایرانیان، به این جغرافیا وابسته و زایشگاه حیات ان ها است. اما، "اولویت" همه ی ایرانیان آزاده نه ناسیونالیسم منفی که ایرانیت معطوف به گسترش "آدمیت ایرانی" است. آدمیت ایرانی دموکراتیک محور است و "کورش بنیادگذار" نماد آن است. کوروشی که از منظر روایت های تبارشناسانه تاریخی بسیار دموکراتیک، و برساننده ی جگمرانی بایسته و منشور حقوق بشری شایسته در دل تاریخ است.

در چنین دستگاه فکری ای ایران اولیت ما است و اولویت ما آدمیت ایرانی برای گسترش اومانیسیم رهایی در چشم انداز آینده حرکت ایرانیان به عنوان برساننده مکتبی است که در آن پارادایم حاکم دیگر "وحدت در کثرت و کثرت در وحدت" نیست. در این دستگاه فکری و نظام اندیشگی بایسته است که شیفیت پارادایمی معنادار صورت پذیرد که در آن "کثرت به وحدت و وحدت به کثرت" بیانجامد. در همه تاریخ این سرزمین بر اساس پارادایم نخست در واقع امر وحدت به "همه با من" می انجامد. این در حالی است که در در دومی کثرت گرایی و حفظ حرمت حریم اصالت فردی و احترام به نفس آدمی آن را به "همه با هم" می انجامد. این جا است که کنش تعاملی جای کنش تقابلی را می گیرد.

اولویت: اومانیسیم رهایی و آدمیت ایرانی



اولیت: ایران

کنش تعاملی

سطح تحلیل کلان بعدی به دین و فرهنگ دینی در عرصه عینی باز می گردد. قبل از توضیح این معنا به نکته ای در باب اندیشه سید جواد طباطبایی باز می گردم. طباطبایی بر این اندیشه است که ایران نه جزیی از تاریخ و جهان اسلام بلکه همواره در ناحیه ای در «درون بیرون» آن قرار داشته است؛ ناحیه ای که هرچند «هنوز نتوانسته ایم مختصات آن را به دقت ترسیم کنیم» اما هست و به هستی آن اجمالاً «شهود» داریم. از همین رو است که طباطبایی بر این باور است که نظریه ای مستقل برای ایضاح منطق تحول ایران لازم است. این نظریه ایرانشهری است.

قبل از توضیح بیش تر در این باب، به اصل دوم از سطح تحلیل فوق باز می گردم. در مقاله ی «درهم تنیدگی عناصر دین و فرهنگ»، دین و فرهنگ را با دو تعریف زیر به نگارش آورده ام:

- دین بخش "خداپرورده" حیات آدمی و "آدمی پذیرفته" ما است. دین به معنای مکاتب الهی؛ خداپرورده است. اما؛ پذیرش آن مبتنی اصالت فردی است هر چه هم گرایش جمعی داشته باشد مبتنی بر پذیرش فردی است. خدایی هم که در ادیان مطرح می شود، هر چه هم واحد یکتا و بی همتا باشد، که هست، در اذهان همه ی آدمیان که "فرد به فرد" هستند؛ به واسطه ی تمایز بی تردید میان فرکانس ها و ادراک ذهنی آن ها متمایز است.

- فرهنگ بخش "آدمی پرداخته" حیات آدمی و "جماعت پذیرفته" آن است. آدمی "پرداخته" است نه خدا "پرورده". به بیان دیگر آن چه به عنوان مکتب در حوزه فردی با مبنای الهی یا حتی انسانی اندیشه های انتزاعی یا نظم کلی ذهنی را برمی سازد؛ به :

- ارزش ها و اصول

- هنجارها و

- موجودیت های نمادین

باز برمی سازد.

از این رو با این نکته همراه هستم که «دین به ویژه ادیان آسمانی همواره در "درون بیرون" ریشه دارند و در «برون درون» پذیرفته می شوند. دقت کنید دین خداپرورده است از «درونی ترین امر برونی برای آدمی» برساخته می شود. باورمندان به ادیان الهی بر این باورند که خدا در درون همه ی آدمیان جاری است به ویژه مسلمانان باور دارند که آدمی از روح الهی برخوردار و خدا از رگ گردن به وی نزدیک تر است. در حالی که همین خدا بر همه ی آن چه در برون است چیره و در آفرینش آن ها خالق است. خالق درونی ترین همه ی آن چیزی است که در بیرون خلق کرده است. در این حرفی نیست. اما، در واقع امر^۱ و امر واقع آیین تک تک؛ و فرد فردِ آدمیان هستند که خدا را به اندازه ی فهم خویش ادراک می کنند. دین از این نظر در "درون بیرون" ریشه دارد و در "برون درون" پذیرفته می شود. افراد آن را در درون بیرون خود می یابند و در برون درون خود می پذیرند.

از این رو دین والاترین اندیشه های انتزاعی و مملو از آن است. تفکر انتزاعی توانایی درک مفاهیم واقعی مانند آزادی یا آسیب پذیری است، اما به صورت مستقیم با اشیا و تجربیات ملموس فیزیکی سروکار ندارد. این تفکر، توانایی کسب اطلاعات از طریق حواس ما و برقراری ارتباط با جهان وسیع تری است. من به "اصالت اولیت عین و اولویت ذهن" در "کنش متقارن" باور دارم و آن را در درون سامانه و سازمان فکری

¹ Reality of Flow

² Actually

خود نظم بخشیده ام. اصالت ذهن، اصالت، عین، کنش متقابل و تغییرات متقارن، در ارتباط میان «ذهن و عین» در ادبیات تخصصی مطرح است. من نظریه پنجم را در خروجی این چهار دیدگاه بر ساخته ام. "اصالت اولیت عین و اولویت ذهن در کنش متقارن" را به صحنه واقعیت نزدیک تر از نگاه تک ساحتی به هر کدام از آن ها به موضوع می یابم.

انسان با تفکر عینی به دنیا می آید. در نخستین سال های زندگی اش بیشتر با این نوع تفکر سر و کار دارد. هر چه می گذرد درکش نسبت به مفاهیم بیشتر شده و تفکر انتزاعی در او پرورش می یابد. تفکر انتزاعی فراتر از دریافت های فیزیکی بوده و به مفهوم آن ها توجه می کند. برای مثال با استشمام عطر فرد خاصی متوجه حضور او می شود؛ در حالی که فرد دارای تفکر عینی تنها یک عطر آشنا را استنشاق می کند و به دنبال دریافت نتیجه ای از آن نیست.

تفکر عینی و انتزاعی می توانند به طور هم زمان در افراد وجود داشته باشند. در واقع هر چه ما انسان ها بزرگ تر شده و مسائل بیشتری را تجربه می کنیم، بیشتر می توانیم اتفاقات گوناگون را با یکدیگر مرتبط ساخته و از آن ها نتیجه بگیریم.

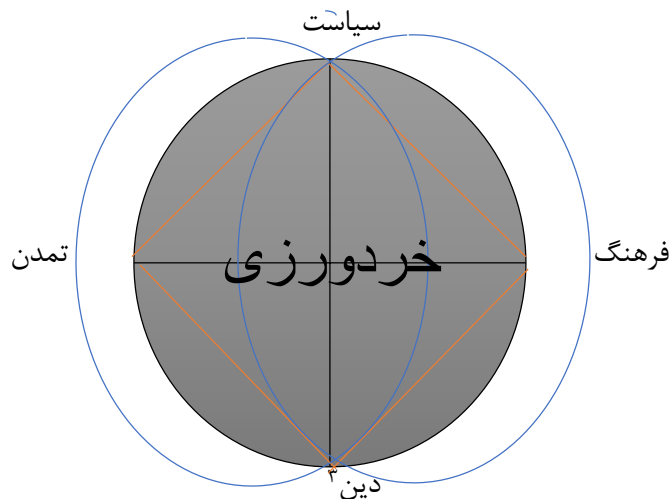
از این رو می توان دین را مملو از انتزاع دانست. این انتزاعات در پی آنند که در عینیت جلوه کنند. فرهنگ آن ها را بر می سازد. بیاپید گستره را افزون کنیم. بی دینی هم یک دین است احتجاجات آن اگر چه تمایل شدیدی به صحنه ی عینی دارد اما در نهایت یک امر انتزاعی است. چرا؟ برای آن که ریشه ی آن باز از درون بیرون است.

ایرانیت در نهایت به عنوان اولویت ما در نهایت نتیجه فهم و ادراک ایرانی از این گستره ی انتزاعی است. فرهنگ است که این انتزاعات را به ارزش ها و اصول حواله می دهند و در چارچوب هنجارها بر ستون فقرات رفتارها و کنش ها می نشاند و در همان حال با موجودیت های نمادین و مناسک به نمایش در می آورد. این فرهنگ ها هستند که به مثابه جسمانیت های برونی انتزاعات درونی را برمی سازند. از این رو دین و آیین ها با وجود مدعی اصیل بودن در نهایت در جلوه های گوناگون تجلی پیدا می کنند. دین مردم مصر و

عربستان با مالزی و افغانستان اسلام است. اما اسلام در هر یک از این سرزمین ها در گستره پرپهنای فرهنگ آن ها تجسم عینی می یابد.

درست است " دیانت همواره «بخشی از فرهنگ ملی» است ". این مختص ایرانیان نیست. برای همه ی ملت ها این گونه بوده است. هر چقدر هم که از امت استفاده کنید در نهایت باید کثرت فهم از دین در گستره ملت ها را بپذیرید. ملت فقط به جغرافیا نیست. به مکان خلاصه نمی شود. زمان و زبان دارد. فرهنگ و تمدن دارد. در قالب مکان مند؛ زمان مند و زبان مندی خود دارای فرهنگ معین -نظام ذهن جمعی - و تمدن - دستاوردهای عینی - است.

ایران نه جزئی از تاریخ و جهان اسلام که بازتعریف کننده ی آن در تاریخ فرهنگی و تمدنی خود است. این ملت ها و فرهنگ و تمدن آن است که ادیان را تعریف می کنند و در دایره تعریفی خود از آن ها، به آن ها فعلیت می بخشند در چهارراه برخورد دین و سیاست این فرهنگ و تمدن هستند که هر یک از آن ها را در اغوش خویش بلند می سازند.



^۳ دین در اینجا به مثابه باورهای برتری یافته در میان ملیت ها و جماعت های پیوستار آن است. این باورها از دل تاریخ ان جامعه بر ساخته شده و چیرگی خود را به عنوان جبر فرهنگی بیش از فرهنگ به عنوان پرداخته های این جامعه برای رفتارهای برگزیده مسلط ساخته است.

این دوایر تو در تو باید دور خورشید عقل و گذار آن به عقلانیت و گرایش تعالی طلب آن به "خردورزی" در حرکت هستند. این سیارات باید به مثابه خورشید منظومه توسعه ملی در چرخش دورانی رو به بالا به مثابه گردش سیارات به دور خورشید در منظومه شمسی به دور خورشید خردورزی بگردند.

مسأله اصلی در این منطق نه به دین و فرهنگ یا فرهنگ و تمدن که به نبود خردورزی در میانه ی این معنا و در چهارراه تلاقی آن ها نهفته است. نبود این خردورزی های فردی، سازمان دهی شده، و نهادینه شدن آن ها در ساختارها و عاملیت های برساخته ریختارهای موجود عامل اساسی است.

این معنا در کشور ما در منطق عقل نُمای مقدس نُمود «کلام محوری» به مثابه بیماری بافتی و بافتاری نفوذ کرده و از بین برنده خردورزی ایرانی بسیار شدت یافته است. به نام فرهنگ ایرانی و تمدن باستانی خردورزی مدرن و مدرنیته برساخته در ادبیات سیاسی و دستاورد های بزرگ بشری نفی می شود و به نام دین الهی فرهنگ و تمدن والای ایرانی از متن به حاشیه و از حاشیه به نابودی هدایت می شود. مگر آن که در بزنگاه های بهره برداری ابزاری از آن سخنی به میان آید.

این چهار نیروی پیشران اساسی به عنوان کرسی گردآمدنِ ساختمان پیشران های توسعه ملی در هر جامعه ای مورد توجه است. این معنا و تعاریف گوناگون آن در گرو معنا و مفهوم "ملیت" است. از همین رو پرسش مرکزی و مرکبی در همین جا چهره نشان می دهد که ملیت ایرانی چیست؟ مرجع تعریف، عناصر اصلی و مختصات عمومی آن کدام است؟ تا بتوانیم به واسطه آن ها «فرهنگ ملی» را بشناسیم؟

به باور فیرحی، طباطبایی توضیح دقیق و منسجمی از نظریه ایرانشهری و ملیت ایرانی ندارد. طباطبایی خود، دلیل این عدم انسجام را در «پیچیده بودن واقعیت ایران» می داند. اشاره کردم که طباطبایی در آخرین اثر خود با عنوان «ملت، دولت و حکومت قانون» نه از نظریه فلسفی - تاریخی بلکه از «شهودی» در این باره سخن می گوید. این خود حاصل «دهه ها پرسه زدن در تاریخ و تاریخ اندیشیدن در ایران» است.

ادامه دادیم که طباطبایی برای آنکه بالاخره نظریه ایرانشهری خودش را از ابهام درآورد به دو تلاش دست زده است؛ یکی تلاش ایجابی که صرفا برخی مفردات ایده ایرانشهری را توضیح می دهد، دیگری اقدامی سلبی که درصدد توضیح چه چیز نبودن ایده ایرانشهری است.

طباطبایی یک هگلیست شناخته شده است. او آن بخش آموخته ی خود را از هگل به عنصری برای باورهای خود تبدیل کرده است. دیالکتیک ستیزش و وحدت اضداد باور دارد. بر این اساس تضادسازی از اصالت امر دینی با التفات به امر ملی مورد توجه است.

ایده ایرانشهری بر یک اصل کلی بنیاد می‌شود: «خاص بودگی و تفاوت ایران». این اصل کلی درصدد است تا همزمان از ۲ چیز اعراض کند: یکی ایدئولوژی اسلام سیاسی از نوع آل‌احمد و شریعتی و دیگری ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی که از طریق علوم اجتماعی وارد زبان فارسی شده است.

وی در بیانی می‌گوید: «روشنفکری دینی از این حیث که استقلال و اصالتی به امر دینی می‌داد، یعنی امر دینی را یکی از شئون فرهنگ یک ملت نمی‌دانست، هرگز نتوانست التفاتی به امر ملی نشان دهد. اگر آغاز این گرایش در تبدیل دیانت به ایدئولوژی را آل‌احمد بدانیم، به آسانی می‌توان ملاحظه کرد که استفاده او از دیانت جایی برای امر ملی باقی نمی‌گذارد.

در نقد این سخن؛ فیرحی این گونه می‌نویسد: فقره فوق حاکی از ملازمه مهمی در اندیشه طباطبایی است و آن اینکه استقلال و اصالت امر دینی مستلزم عدم‌التفات به امر ملی است و برعکس، هرگونه التفات به امر ملی مستلزم اصالت نداشتن امر دینی است.

طباطبایی با طرح چنین ملازمه دوسویه‌ای گام در پارادوکس مهمی نهاده است که خروج از آن چندان آسان نمی‌نماید. زیرا چنین مدعایی نه در مقام توصیف، با واقعیت تاریخ معاصر ایران و تشیع و مواضع رهبران دینی مشروطه همساز است و نه در مقام تجویز، برون‌رفتی بر بحران دین و سیاست در ایران معاصر نشان می‌دهد بلکه جز ملت‌گرایی پرخاشگر، چشم‌انداز روشنی در افق نزدیک نشان نمی‌دهد.

آن چه فیرحی می‌گوید ناراست نیست ولی تمام راستی هم نیست. اصالت و استقلال امر دینی نباید به نفی نقش فرهنگ و تمدن و مکان مندی و زمان مندی و زبان مندی امر دینی در بستر فرهنگ ها و تمدن های فراساخته ملی باشد. دین و اصالت دینی امری انتزاعی است که در این بستر مصداق عینی پیدا می کند. اساساً جداسازی آن ها در پیکره منظومه خردورزی آدمی با محوریت عقل و عقل گرایی است.

متن ذهنی - فکری جداسازانه و تقابلی ما در عرصه ی عینی خود تخریب گر و ستیزش خو می شود. من «دیالکتیک ستیزش و وحدت اضداد» هراکلیت را از نظر محتوایی متوجه گزاره صحیح تر «چالش و آفرینش همتایان» بر محوریت این خردورزی می دانم.

کاغذ ترنسل فهم این معنا در فراپارادایم پذیرش کثرت گرایی و در گرایش به وحدت معطوف به حرمت نهادن نهادینه شده به کثرت ها نهفته است. امری که در داستان منطق الطیر عطار و داستان بسیار فاخر و «سی مرغ و سیمرغ» بازخوانی می شود.

"خردورزی" ایجاب می کند که چالش میان اضلاع تودرتوی کیهان موجود را در هستومندی وجود بپذیریم. اما این معنا را در لایه های بیرونی به سطوح درونی آفرینشگری ناشی از "همتایی های تکمیل کننده" ارجاع دهیم. این امر را نباید در نظام اندیشگی خودخداپندارانه قرار دهیم و یکی، یکی دیگر را دیگر خود بخواند و بداند، و خصم خود فربه ساز خویش قرار دهد.

این نظام اندیشگی؛ در "پذیرش هم پذیری" همتایان معنا و تعریف پیدا می کند. "نفی گرایی" در هر طرف نمایانگر ناآگاهی و در صورت وجود آگاهی دکانداری و بنگاه داری در یک سو است که به ضرر دیگری و دیگران است. این افراد با نفی دیگران در صحن عمومی زندگی بشر وارد کنش می شوند تا نفع خود را دنبال و به تلاش های خود محورانه ی خود قامت فرهنگ، تمدن، سیاست، یا دیانت یا هر چیز دیگری می پوشانند.

«اومانیسم رهایی» به خردورزی آدم ها و مجموعه های گوناگون فربه شده ناشی از بسط آن ها یا هم آوری آن ها ارجاع می دهد که خود را از این بافتار مریض نجات می دهند. انسان همان آدم نسیان پذیرفته از نظام همگن و همتایی وجودی در کیهان موجود حیات خود است.

در صحن عمومی اجتماع که آدمی به تعریف هاناه آرنتی آن موجودی سیاسی است این نظام رودرویی تشدید شده و به واسطه ی شدت یابی رقابت های زایشگر در بطن چالش های موجود به سطح امر سیاسی منفعت طلبانه موجب شدت یابی رقابت های موجود در متن و بطن چالش ها یه ستیزش های نفی کننده و ویرانگر می انجامد.

اگر چه در نهایت نظم نهادینه شده ی موجود در نظم آفرینشگر زیربن نظام هستی و هستومندی؛ این جریان را به مدار اصلی باز خواهد گرداند؛ اما، این آدمیان و مجموعه های آدمیان هستند که از این نسیان طغیانگر هم نسلان خویش ضربه ها می بینند. نفرت زیاد می کارند و طوفان های سهمگین درو می کنند. خود را در نهایت نابود و جامعه خویش را در رنج هایی تاریخی قرار می دهند.

محور تمام آثار طباطبایی تامل در «مشکل ایران» است که در قالب ایرانشهری، طرح و تعقیب شده است. او به جای فرامسأله اصلی به "مشکل ایران" می اندیشد. من به "مشکل ایران" باور ندارم. آنچه هست "مسأله ایران" است. در حالی که مشکل ایران در رها کردن رهایی از اندیشه ی کلام محورانه ای است که مقوله ایران شهری آن هم با رد تکثرگرایی تعریف شده ی خردوزانه آدمی ؛ می تواند تشدید کننده ی آن باشد و به صورت دکانی جدید و بنگاهی نوین بر این بحران بزرگ بیافزاید.

نگرانی از این موضوع، به نفع ایرانشهری تمرکز گرایا ایرانشهر موجب می شود که او نگران ناسیونالیسم هم باشد. تمایز بین ایرانشهری و ناسیونالیسم از تأکیدات دائمی او است. در واقع طباطبایی از ملت و دولت ملی در ایران سخن می گوید اما از لغزیدن این کلمات در چنان ملی گرایی ای که ترجمه ای از ناسیونالیسم در تداول مدرن اروپایی است پرهیز دارد.

وی با اشاره به دستاوردهای جنبش مشروطه خواهی ایران، تصریح می کند که این جنبش پیامدهای مهم زیادی داشت. «یکی از مهم ترین آنها فهم امر ملی در تضاد آن با نظریه های ناسیونالیستی یا ملی گرایانه ای بود که در سده نوزدهم بیش از پیش در اروپا پراکنده شد و در بسیاری از کشورهای دیگر رواج پیدا کرد.» به طریق اولی این است که مفاهیم چون فدرالیسم هم به مسلخ این دوگانه گرایی های مقدس نفی گرانه کشیده می شود. همه بر علیه هم به نفع بنگاه های خود، وارد بازار می شوند و در این معنا است که هرگونه حرکتی خارج از خردورزی معنادار و تعریف شده زمینه های تشدید این آتش بر ساخته را افزون می کند. در این جا است که با شش وجهی مکتب سی مرغ روبه رو می شویم. داستان در این جا "سیمرغ به سی مرغو سی مرغ به سیمرغ" نیست. بل که "سی مرغ و سیمرغ به سیمرغ و سی مرغ" است.

اومانیسم رهایی با تأکید بر آدمیت ایرانی هدهد گونه عمل می کند و همگان را به سوی سیمرغی فرا می خواند که از ادراک نهایی انتزاعی حرمت نهادن به حریم اصالت فردیت و آدمیت در کثرت های متنوع و متعدد قرار دارد.

اومانیسم رهایی موجب می شود که آدمیت ایرانی برساخته شود و به سان گل آفتابگردان روی به هستومندی مثبت خود در تعریف خویش جدای از نفی دیگران روی آورد. **هم پذیری، هم نشینی، هم فکری، هم گامی و هم دلی** را برمی سازد تا با همگان در یک انترناسیونالیسم رها شده از رودرویی های منفی ملیت خویش را در میان ملت های دیگر فربه و فاخر به نمایش و به تجلی آورد. در نهایت نیز به ایده ی جامعه جهانی متشکل از پیوند ملت های همتا و سازگار با هم برای توسعه پای پویای جهانی نایل آید. هسته مرکزی این مفهوم در خردورزی است. آن را در کتاب در دست نگارش پیش بینی از عقل گرایی و عقل تمییز داده و روشن نموده ام. در بخشی از این کتاب آورده ام:

به نظر می رسد باید مفاهیم «عقل عقلانیت و خردورزی» را بر اساس سنت فکری بافتاربندی از هم جدا سازیم. عقل ژن اولیه اندیشه است. محاسبه گر است و خوب را از بد تشخیص می دهد. اما، تمایز میان خوب و بد در طیف گسترده برای عقل صرف تکامل نیافته سخت است. حتی در مراحل اولیه گرم و سردی آتش و یخ را ادراک نمی کند. اما عقلانیت مرحله تکاملی عقل است. عقلانیت این طیف میان خوب و بد سره و ناسره را فهم می کند. از این رو به دانش بسنده نمی کند بلکه به کاربرست دانش در حوزه برنامه ریزی و طراحی و تفکر استراتژیک تمایل پیدا می نماید. از همین جهت نیز در محدوده تمرکز ذهنی و عینی خود در زمانمندی گذشته و حال بیش تر از آینده درگیر است. این در حالی است که «خرد» و «خردورزی» مرحله عبور از تکامل عقلی به تعالی عقلانی است. از تفکر استراتژیک هم فراتر می رود و نه در گذشته و حال و برنامه ریزی و مدیریت استراتژیک که در آینده؛ پیش و بیش از همه چیز سیر و صیورت دارد. بر این اساس بافت و بافتار مکتب سی مرغ با همه ی پارادایم های آینده اندیشی گره خورده و متوجه «خرد و خردورزی» است.