



مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۶
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۴/۲۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۶
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱
صص: ۱۷۵-۱۵۳

شاپا چاپی: ۸۹۰۱-۲۹۸۰
الکترونیکی: ۱۶۸۵-۲۸۲۱



مقایسه تطبیقی اهمیت و دلالت مفهوم عمل در اندیشه جواد طباطبایی و رضا داوری اردکانی

محمد مهدی میرزایی پور^۱

چکیده

رضا داوری اردکانی و جواد طباطبایی دو اندیشمند عمده معاصر هستند که در راه تدوین نظریه‌ای برای عقب‌ماندگی ایران در دوران جدید کوشیده‌اند. هر دو آنها در راه تدوین این نظریه به مسأله عمل و شاخه عملی حکمت در تاریخ اندیشه ایرانی توجه ویژه کرده‌اند و دوره انحطاطی برای ایران قائل شده‌اند. از دید آن‌ها این دوره انحطاط موجب در خواب ماندن ایرانیان در سپیده‌دم تجدد و حاضر نبودن آنان در این رخداد مهم شده است. اما برای داوری و طباطبایی جوهره و علت اصلی وقوع این دوره انحطاط عدم توجه به عمل در اندیشه‌ی اندیشمندان بوده است. این بی‌توجهی موجب شد راهی را که در غرب برای نیل به تاریخ و آگاهی ملی، و نیز توسعه اقتصادی و اجتماعی و پیشرفت علمی پیموده شد در ایران طی نشود. تاکنون مقایسه‌ای میان دیدگاه‌های این دو متفکر انجام نشده است، مفهوم عمل امکان این مقایسه را فراهم می‌آورد. نخستین دستاورد پژوهش حاضر نشان دادن این نکته است که دیدگاه‌های این دو اندیشمند در باب اهمیت و معنای عمل با یکدیگر مشابهت جوهری دارد و این معنا از عمل را باید نقطه مشترک اجزاء ظاهراً پراکنده نظریه هر دو آن‌ها دانست. کشف این مشابهت به فهم آراء اصلی هر دو آن‌ها کمک شایانی می‌کند. ثانیاً در این بررسی مشخص می‌کنیم که مفهوم عمل در طول تاریخ خود دلالت‌های متفاوتی پیدا کرده و طباطبایی و داوری با تکیه بر معنایی از عمل که به نوبه خود ریشه در تاریخ مابعدالطبیعی تفکر دارد به اشتراک اساسی در دیدگاه‌هایشان رسیده‌اند. همچنین نشان می‌دهیم که مفاهیم اساسی جهان جدید نظیر تجربه، تاریخ، علم و سیاست ریشه در همین تلقی از مفهوم عمل دارند.

کلیدواژه‌ها: توسعه‌نیافتگی، اندیشه سیاسی، مسأله ایران، حکمت عملی

۱. نویسنده مسئول: پژوهشگر، پژوهشکده مطالعات تمدنی شهید صدر(ره)، دانشگاه جامع امام حسین(ع)، تهران، ایران، mirzayipoor@gmail.com

استناد: میرزایی پور، محمد مهدی. مقایسه تطبیقی اهمیت و دلالت مفهوم عمل در اندیشه، جواد طباطبایی و رضا داوری اردکانی (۳) ۱۰، ۱۷۵-۱۵۳.

© نویسنده گان

ناشر: دانشگاه جامع امام حسین (ع)

این مقاله تحت لیسانس آفرینندگی مردمی (Creative Commons License- CC BY) در دسترس شما قرار گرفته است.



مقدمه: طرح مسأله، فرضیه، پیشینه

جواد طباطبایی و رضا داوری اردکانی را باید دو اندیشمند عمده معاصر بدانیم که به ایران به عنوان مسأله توجه کرده‌اند. آن‌ها کوشیده‌اند تلاش‌های فکری برای توضیح علت عقب‌ماندگی ایران از قافله تجدد را عمق و تفصیل دهند. اینکه اساساً معنی انحطاط و توسعه‌نیافتگی چیست، چه ابعادی دارد و نهایتاً دلیل آن را باید در کجای تاریخ ایران جست‌وجوی اصلی کوشش علمی این دو اندیشمند است. اما علت اصلی که ما را بر آن می‌دارد که این دو متفکر را در کنار یکدیگر بررسی کنیم آن است که هر دو آن‌ها در توضیح علت غیبت ایران در سپیده‌دم دوران جدید به تاریخ اندیشه در ایران ارجاع داده‌اند. این در حالی است که برخی دیگر از اندیشمندان و تاریخ‌نگاران ایرانی دلیل عقب‌ماندگی ایران را به حمله بیگانگان (مثلاً اعراب، مغول، روسیه یا استعمار)، برخی نیز به وجود استبداد، خلأ نگرش علم‌محور، نارسایی‌های اقتصادی، عدم نهادینه شدن قانون، ضعف فرهنگ در ایران و مواردی مانند آن نسبت داده‌اند. (باقری و همکاران، ۱۳۹۷) اما تمایز دیدگاه جواد طباطبایی و رضا داوری اردکانی با این‌گونه نظریات در آنجاست که آن‌ها هرگونه تحوّل را ذیل تحول در تاریخ اندیشه ممکن و معنادار می‌دانند. خصوصاً آن‌ها کوشیده‌اند به میراث فکری ایرانیان نظر کنند، و سیری که تاریخ اندیشه در ایران پیموده را با سیر تاریخ اندیشه در اروپا مقایسه کرده و به این طریق به نوعی قدرت و ضعف ایران را در شیوه اندیشیدن ایرانیان بجویند، نه در هرگونه اتفاق ممکن واقع در تاریخ. به این ترتیب کار این دو اندیشمند بیش از آنکه سیاسی یا تاریخی باشد اولاً فلسفی است، و همچنین دستیابی به تجدد را از طریق نقد سنت میسر می‌دانند. (باقری و همکاران، ۱۳۹۷) اما همچنین نکته مشترک مهمی که در نظریه این دو متفکر در قبال تاریخ ایران وجود دارد اهمیت عمل و شاخه‌ی عملی حکمت است. آن‌ها، چنانکه نشان خواهیم داد، معتقدند مسأله اصلی که موجب عقب‌ماندگی ایران شد فراموشی حیطه عمل در شیوه‌های مختلف اندیشیدن ایرانی بود. در این مقاله سعی می‌کنیم اولاً ببینیم آیا درک این دو متفکر از معنی عمل و ابعاد حیطه عملی اشتراک اساسی دارد یا خیر، و از این طریق راهی برای درک بهتر نظریه هر دو در باب ایران فراهم آوریم.

اندیشه طباطبایی از منظرهای مختلفی نقد و بررسی شده است. بی‌تردید او یکی از نقد شده‌ترین متفکران تاریخ معاصر ایران است. داوود فیرحی در اندیشه طباطبایی گرایش به شاهی ایرانی می‌یابد و بر آن است که به این ترتیب او روح مشروطیت را، به عنوان بنیان ایران نوین، در نیافته، چرا که مشروطیت معنایی ندارد جز تغییر از بنیاد شاهی به وضعیت قرارداد اجتماعی. (فیرحی، ۱۳۹۹) به این ترتیب فیرحی طباطبایی را تا حد زیادی باستان‌گرا می‌داند. نقد فیرحی را باید در چارچوب اندیشه مدرن بدانیم؛ اما در مقاله حاضر مدرن بودن دیدگاه طباطبایی انکار نمی‌شود، بلکه به وجه آن پرداخته می‌شود. همچنین نقطه اشتراک مهم فیرحی و طباطبایی و البته داوری اردکانی تأکید آنها بر مسأله تعیین تاریخ و شیوه و معنایی برای تجدد ایرانی است که در متن حاضر نیز این طرح مسأله را به رسمیت می‌شناسیم. مصطفی ملکیان چهره دیگری است که طباطبایی را نقد کرده است. او دیدگاهی تحلیلی دارد، به این ترتیب نه وضعیت کلی تحت عنوان تاریخ و تاریخ اندیشه غرب را به رسمیت می‌شناسد، و نه حتی تاریخی برای ایران در معنای یک کل را ممکن می‌داند. (ملکیان، ۱۳۸۲) ملکیان طباطبایی را ناسیونالیست می‌داند و معتقد است چیزی تحت عنوان تجدد ایرانی به کلی نمی‌تواند وجود داشته باشد، چرا که تجدد اساساً امری است اولاً درونی و اخلاقی و فرهنگی، و به همین علت رخدادی است جهانی و همه‌گیر و همگانی که تعلق به هیچ موقعیت مکانی خاص ندارد. ملکیان همچنین مفهوم انحطاط را به عنوان شاخص کلی برای یک دوره تاریخی نمی‌پذیرد. (ملکیان، ۱۳۸۵) بررسی نسبت اندیشه‌ی ملکیان با طباطبایی و داوری اردکانی مجال جدی‌تری می‌طلبد، با این حال در متن حاضر با موضوع اساسی طباطبایی مبنی بر اینکه تجدد، حتی در خود غرب و بلکه خصوصاً در غرب، به هر ترتیب رخدادی تاریخی و البته تاریخ‌ساز است همراهی می‌کنیم. تحلیل و تقسیم کردن تجدد به مظاهر آن، به شکلی که دیگر نتوانیم سخن از جهان جدید بگوییم، با چارچوب مفهومی که در مقاله حاضر برگزیدیم سازگار نیست. تجربه تاریخی به ما می‌آموزد که صرف تکرار مواهب و نشانه‌های تجدد راهی برای ما به درون آن نمی‌گشاید و حس عمومی عقب‌ماندگی یا توسعه‌نیافتگی را چاره‌ای اساسی نمی‌کند.

محسن مهاجرنیا اندیشه طباطبایی را شرق‌شناسانه دانسته و نسبت به استقلال‌ی که طباطبایی برای اندیشه سیاسی از شریعت قائل شده حساسیت نشان داده است. در عوض کوشیده تاریخ دیگری

برای سیر اندیشه در جهان اسلامی تدوین کند. مهاجرنیا به ارائه نظریه‌ای برای تدوین تاریخ خویش پرداخته و صرفاً ادوار تطور فکری در جهان اسلامی را از آغاز ظهور اسلام برشمرد. (مهاجرنیا، ۱۳۸۰) در تحقیق حاضر اما تلاش ما بر این است که اولاً برای تدوین تاریخ نظریه‌ای بطلیم، و ثانیاً با معدود نظریات موجود درباره تاریخ ایران، نظیر نظریه طباطبایی، به جای آنکه آن‌ها را وابگذاریم، به شکل تفسیری رویارو شویم. همچنین دیدگاه مهاجرنیا نمی‌تواند وجوه دیگر اندیشه طباطبایی به غیر از رد استیلای شریعت بر سیاست، یعنی رد تصوف و رد مابعدالطبیعه را توضیح دهد. مهاجرنیا هر چند نامی از داوری اردکانی نیاورده اما در این مقوله منتقد هر دو محسوب می‌شود. چهره دیگری که به نقد طباطبایی پرداخته ماشاءالله آجودانی است که ذکر دیدگاه او باعث روشن شدن شیوه‌های بسیار گوناگونی خواهد بود که اندیشه طباطبایی را نقد کرده‌اند. آجودانی به عنوان نویسنده کتاب *مشروطه ایرانی*، و یک مورخ روشنفکر، معتقد است طباطبایی بیهوده می‌کوشد که از دل نقد سنت اندیشه ایرانی به تجدد ایرانی برسد. او بر آن است که در عصر اینترنت و بیوتکنولوژی دوره کلان‌روایت‌ها تمام شده و ایران برای اینکه متجدد بشود اتفاقاً باید مشروطیت را، که به عقیده او شوربختانه اولویت استقلال بر دموکراسی بود، نقد کند. تازه آنگاه راهی برای نقد سنت از دل آن تجدد راستین فراهم می‌شود. (آجودانی، ۱۳۸۶) دیدگاه آجودانی هر چند به شکلی متفاوت اما نهایتاً به دیدگاه علی میرسپاسی در نقد طباطبایی نزدیک است. آنها هر دو برخلاف طباطبایی و داوری اردکانی به نوعی نظریه را در برابر تاریخ فرض می‌کنند. یکی از دیدگاه یک تاریخ‌دان و دیگری از دیدگاه فلسفه تحلیلی. میرسپاسی هم معتقد است تاریخ ایران را با یک نظریه نمی‌توان توضیح داد (طباطبایی، ۱۳۹۲)، مانند آجودانی چهره‌های روشنفکری هستند که به طرق مختلف با نظریه خود طباطبایی رویارو نشده‌اند، بلکه یا با اصل نظریه پردازی در باب تاریخ اندیشه در ایران یا با امکان آن در حال حاضر مخالفت کرده‌اند. در متن حاضر می‌کوشیم با نظریه طباطبایی رویارو شویم، چرا که بر ضرورت آن برای هر گونه بررسی تاریخی حتی در دوران مدرن اقرار داریم. افرادی مانند سید محمد ناصر تقوی هم از بن و بنیاد نظریه انحطاط را نپذیرفتند و بلکه شرایط تاریخی ایران را وارونه دانستند. (تقوی ۱۳۸۲) اما صاحبان این دیدگاه با طباطبایی، و البته با داوری اردکانی، در باب مفهوم خود تاریخ و مفهوم خود عمل اشتراک دارند و از خود این مفاهیم نمی‌پرسند. به این ترتیب نظریه طباطبایی و داوری درباره ایران سالها از منظرهای گوناگون

و متضاد نقد شده، اما تقریباً هیچ‌گاه به ریشه و زمینه اصلی نظریه آنان، که شأن و اقتداری قابل توجه به دیدگاهشان داده، پرداخته نشده. مقایسه آراء طباطبایی با اندیشه‌های داوری اردکانی درباره ایران، و درک وجوه اشتراکی که آن‌ها در فهم دلالت مفهوم عمل دارند، می‌تواند تا حدودی نظریه هر دو آن‌ها را روشن‌تر کند.

در بعد نظری تحقیق حاضر از چارچوب مفهومی که مارتین هیدگر در اندیشه خود پیرامون معنای عمل ارائه داده پیروی می‌کند. هیدگر دلالت مفهوم عمل ذیل تاریخ مابعدالطبیعه را از معنای سرآغازین عمل جدا می‌کند. او در رساله‌ی خود تحت عنوان «نامه درباره‌ی انسان‌گرایی» می‌گوید: «ما هنوز مصممانه به ماهیت عمل کردن نمی‌اندیشیم. ما عمل کردن را نمی‌شناسیم مگر به عنوان تولید اثری [معلولی] که واقعیتش بر حسب سود آن ارزیابی می‌شود.» (هیدگر، ۱۳۹۴: ص ۲۸۲) مقصود هیدگر از «ما» به عبارت خودش *انسان عصر حاضر* یا انسان تاکنونی است. آنگاه نسبتی خاص را میان اندیشه و عمل برقرار می‌کند که خلاف آمد عادت است: «اندیشه در وهله اول تنها به این دلیل که اثری از آن حاصل می‌شود یا به کار بسته می‌شود در ردیف عمل قرار نمی‌گیرد. اندیشه در اندیشه کردن‌اش عمل می‌کند.» (هیدگر، ۱۳۹۴) هیدگر از سرِ مسأله عمل با فهم تاریخ مابعدالطبیعه از اندیشه و از عمل وارد گفتگو می‌شود. «باید خودمان را از تعبیر فنی [تکنیکی] اندیشه که ریشه‌های آن به افلاطون و ارسطو باز می‌گردد رها سازیم... از آن زمان، "فلسفه" دائماً محتاج توجیه وجود خویش در مقابل "علوم" است.» (هیدگر، ۱۳۹۴: ص ۲۸۳) به این ترتیب هیدگر برای اینکه تفکر را از نوعی رویارویی با علوم، بلکه همگنی با علوم رها سازد، به طرح پرسش از معنای عمل پرداخته است. در متن حاضر از این طرح پرسش هیدگر الهام گرفته‌ایم، اما همچنین می‌دانیم که برای رسیدن به چنین طرح پرسشی، که می‌تواند از کل تاریخ مابعدالطبیعه بپرسد، چنانکه خود هیدگر اشاره کرده است، هنوز راه درازی داریم. در تحقیق حاضر قصد داریم با مقایسه اندیشه طباطبایی و داوری اردکانی در باب عمل، اشتراک نظر آنان را در شیوه تفکر مابعدالطبیعی ریشه‌یابی کنیم.

اندیشمند دیگری که در شکل‌گیری چارچوب مفهومی تحقیق حاضر مدد می‌رساند میشل فوکو است. او در سخنرانی «دباره‌ی "روشنگری چیست؟" کانت» بر آن است که «مسأله‌ای که... برای نخستین بار در این متن کانت رخ می‌نماید مسأله زمان حال است.» (میشل فوکو، ۱۳۷۰) فوکو

در این متن می‌پرسد ما چگونه با خودمان معاشرت پیدا می‌کنیم؟ ابتدائاً به نظر می‌رسد هر کسی با خویش معاشرت دارد. به هر حال همه ما زنده‌ایم، صاحب تشخیص و تصمیم هستیم و زندگی می‌کنیم. اما اتفاقاً این احتمال قوی وجود دارد که تصور کنیم زمان ما زمانی است که یا مدت‌ها پیش اتفاق افتاده یا مدت‌ها بعد زمان ما فرا خواهد رسید. اشاره فوکو به ما می‌گوید اکنون تنها وقتی مال انسان است که بتوان به تمامی در میانه آن حاضر شد. در عین حال فوکو خصوصیت دوره مدرن را، بر طبق رساله کانت، همین یافت بنیادین حال می‌داند. حتی فلسفه قرار است برای نخستین بار جزئی از این اکنون، و بلکه جزء تعیین کننده آن باشد، یعنی نظر فلسفی از بن و بنیاد قرار است زمان را به درون خویش راه دهد. (میشل فوکو، ۱۳۷۰) فوکو می‌گوید: «به راستی مگر روشنگری نخستین دورانی نیست که... نامی به خود می‌دهد از خلال رویدادی که به تاریخ عمومی اندیشه، خرد و دانش مربوط است؟» (میشل فوکو، ۱۳۷۰) اینکه دوران روشنگری، نام خویش را از یک دوره از تاریخ عمومی اندیشه می‌گیرد، یعنی اندیشه به تمامی به شکلی دوران‌ساز در صحنه حاضر شده است. فوکو به شکل کم‌نظیری ماهیت یگانگی اندیشه و تاریخ را در حضور تمام در اکنون می‌فهمد. این طرح مسأله فوکو، برای تحقیق ما که به شیوه ورود ایران به دوران جدید می‌پردازیم اساسی است.

همچنین دکتر شهرام پازوکی در مقاله «عملگرایی مدرن در دین» به دقت دوباره در معنای عمل پرداخته است. اهمیت این مقاله از آن رو است که کوشیده نشان دهد مناسب عمل و نظر یک مناسب تاریخ‌مند است و در دوره مدرن دستخوش تحولات جدی شده. شیوه‌های مختلفی از تعریف عمل و نظر در این مقاله مطرح شده است. از جمله یکی از مهم‌ترین آن‌ها طرح امکان زندگی نظری و زندگی عملی در قرون وسطای مسیحی، به عنوان دو شیوه مختلف سلوک است. (پازوکی، ۱۳۸۹) همچنین باید به کار مشترک هادی محمودی و شهرام پازوکی اشاره کرد که بر سنت احیاء علوم دین دست گذاشته‌اند. آن‌ها معتقدند: «چنین آثاری [نظیر احیاء علوم دین غزالی] همواره حقیقت علم را در معرض خطر فراموشی و تحریف از سوی دانشمندان زمانه دیده و کوشیده‌اند نشان دهند که علم حقیقی چیزی ورای اشتغال رسمی به علوم و الفاظ و مفاهیم آن‌ها و نحوه وجودی دانشمند است که همچون احوال و اخلاق و رفتار او جلوه‌گر می‌شود.» (محمودی و پازوکی، ۱۴۰۰) همچنین مقاله حاضر در ادامه و تکمیل پایان‌نامه کارشناسی ارشدی است که از

نگارنده در زمینه مقایسه دلالت مفهوم عمل و حکمت عملی در شعر و در فلسفه با مقایسه اخلاق ناصری و اخلاق نیکوماخوسی به عنوان نمایندگان شیوه اندیشیدن فلسفی به عمل، با منطق الطیر عطار نیشابوری به عنوان نماینده شیوه تفکر شعری به آن است. در این پایان‌نامه این پیشنهاد ارائه شده که طرح مسأله علم و عمل هر دو ذیل عنوان حکمت خوانده و تجدید شود، به این ترتیب می‌توانیم میان آثار فلسفی و شعری مقایسه‌ای از جهت طرح علم و عمل ذیل حکمت بدست آوریم. (میرزایی پور، ۱۴۰۱)

نسبت معنای عمل با انحطاط ایران

چنانکه گفتیم یکی از عمده‌ترین اندیشمندانی که به شکلی پر دامنه و پر جزئیات قائل به فراموشی حکمت عملی در تاریخ اندیشه ایرانی است جواد طباطبایی (۱۳۲۴ - ۱۴۰۱ ه.ش) است. برای طباطبایی اولاً تفکر با این مخاطره روبرو است که از حیثه عمل فارغ و جدا شود. «در سده‌هایی از تاریخ دوره اسلامی [ایران]... شکاف میان عمل و نظر ژرفای بی‌سابقه‌ای پیدا کرده بود.» (طباطبایی، ۱۳۹۶: ص ۳۰۲) اما توجه طباطبایی به این موضوع صرفاً یکی از مسائل پیش روی دیدگاه او نیست، بلکه او این جدایی را مهم‌ترین ملاک نظریه‌ی اصلی خویش، یعنی «انحطاط ایران» قرار می‌دهد. این انحطاط اشاره به دورانی است که او آن را «قرون وسطای ایران» می‌خواند، با این تفاوت که برخلاف دوره مسیحی که نوزایش آن پس از قرون وسطایش است، نوزایش ایران پیش از قرون وسطای آن قرار دارد. (طباطبایی، ۱۳۹۵) «در این سده‌ها [نوزایش]، ایران بزرگ فرهنگی، بار دیگر احیاء شد و کمابیش تا یورش مغولان ادامه پیدا کرد.» (طباطبایی، ۱۳۹۶: ص ۱۴۰) داوری اردکانی نیز اندیشمند دیگری است که معتقد است فراموشی حکمت عملی در تاریخ تفکر ایران موجب عقب‌ماندگی، یا به عبارت او توسعه‌نیافتگی ایرانیان تا امروز شده است. (داوری اردکانی، ۱۳۹۴: ص ۲۴) داوری در طول دهه‌ها فعالیت فکری خویش عزم آن دارد که «تاریخ دوست سال ناتوانی» ایرانیان و درجا زدن در وضعیت توسعه‌نیافتگی را بازگشایی کند. (داوری اردکانی، ۱۳۹۴: ص ۳۵) از ارکان اندیشه وی بررسی تبعات جدایی نظر از عمل به واسطه پیدایش مابعدالطبیعه در یونان و پس از آن است. او در یکی از نوشته‌های نخستین خود، یعنی کتاب «مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی» نشان داده که این جدایی اولاً مطلبی بدیهی، همه‌فهم، ساده و

همیشگی نیست، ثانیاً خود معنا و شیوه‌های جدایی نظر از عمل یا بازگشت آن‌ها به هم، تاریخی قابل بحث و بررسی دارد.

داوری می‌گوید: «در طول دو هزار و پانصد سال پس از افلاطون و ارسطو... فلاسفه کمتر به سیاست پرداخته‌اند و فلسفه بیشتر به یک دانش نظری صرف مبدل شده است.» (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ص ۲) این جملات سرآغاز کتاب او در باب جایگاه فلسفه در دوره اسلامی تاریخ ایران است. او نظری شدن فلسفه را دور افتادنش از میانه سیاسی جامعه می‌داند که از همان ابتدای تاریخ آن در یونان آغاز شده و به تدریج به زمان حاضر رسیده است. در حقیقت برای داوری هر چند جدایی نظر و عمل درست از خود یونان و با بنیان‌گذاری فلسفه آغاز شده، اما همچنین تبدیل شدن آن به شکافی پرنشاندنی اتفاقی است در تاریخ که با اشاره به آن می‌توانیم درمانش کنیم. آنگاه ادامه می‌دهد: «اکنون در اینکه سیاست جدید میوه و ثمره درخت پر بار فلسفه است کمتر تردید می‌کنند و به این جهت می‌توان پرسید که آیا پیش از دوره جدید نیز چنین نسبتی بین فلسفه و سیاست وجود داشته است یا خیر؟» (داوری اردکانی، ۱۳۷۹) شاید مقصود داوری همان احساس حضور خاص در تاریخ است که فوکو برای فلسفه در دوران جدید برشمرده بود و ذکر آن رفت. داوری تمنای ورود ایران به جهان جدید دارد و برای او این همان حضور کامل فلسفه در تاریخ است. در این راستا ریشه را، مانند طباطبایی، در توجه تفکر غربی به عمل و غفلت تفکر ایرانی از آن می‌بیند. به این ترتیب می‌بینیم که اندیشه طباطبایی و داوری را به شیوه‌های مختلفی نقد کرده‌اند، اما توجه به این اشتراک اصلی که در نظر هر دو آن‌ها هست کمتر اتفاق افتاده. این اشتراک نقطه حساس تفکر هر دو متفکر است و صرفاً یکی از نقاط مختلف نظریات آنان نیست. در حقیقت می‌بینیم عمل در اندیشه این دو متفکر معنایی اصطلاحی دارد و باید به این دلالت خاص برای فهم آراء آنان توجه کرد.

نسبت معنای عمل با انحطاط تیره‌های اندیشیدن ایرانی

برای این دو اندیشمند تفکری که پیوسته متوجه نیل به عمل نباشد، تکوین تاریخ و آگاهی ملی را نخواهد، خود نشانه و بلکه عامل انحطاط و عقب‌ماندگی است. آنان با پیگیری سرنوشت زوال‌آمیز شیوه‌های تفکر دوره انحطاطی را برای ایران تعیین و معنا کرده‌اند. برای طباطبایی از

عوامل انحطاط این است که در دوران‌هایی از تاریخ ایران «وحدت ملی نه در عمل شاهان که در سخن شاعران جلوه‌گر شد... [اما] وحدت ملی ایران زمین فاقد پشتوانه‌ای خردمندانه بود و ناچار هر عملی از مجرای احساسات و خام‌اندیشی و بر پایه شالوده‌نااستوار شعر و عرفان انجام شده است و به همین دلیل، پایانی جز شکست نمی‌توانست داشته باشد.» (طباطبایی، ۱۳۹۶: ص ۱۷۵) برای درک اشارت طباطبایی می‌توانیم به رأی داوری مراجعه کنیم که او شیوه تفکر در دوره اسلامی ایران را به چهار تیره تقسیم می‌کند که شامل فلسفه و حکمت الاشراف از یک سو، و کلام و تصوف از سوی دیگر می‌شود. (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ص ۵۶) برای داوری گروه اول تفکر مستقل از دین و گروه دوم ذیل دین و شریعت باید فهمیده شوند که موجب انحطاطند یا در مقایسه با گروه اول اعتباری‌اند.

طباطبایی نشانه و عامل دیگر انحطاط را پذیرش دین‌قشری و استیلای آنچه شریعت خردستیز می‌خواند، دانسته است. نماد این دین‌قشری اولاً برای او دستگاه خلافت عباسی است و معتقد است چنین دیدگاه قشری پس از سپری شدن دوره نوزایش به فضای ایران نیز نفوذ کرد و بلکه بر آن مسلط شد. خصوصیت این دین‌قشری لابد آن است که به تاریخ توجهی ندارد، تاریخی که نام دیگر عمل و نام دیگر آگاهی ملی و در جای دیگری همان حیطه مصلحت عمومی است و در برابر حیطه خیالی (تصوف)، اخلاقی (شرعی) و انتزاعی (فلسفه نظری) قرار می‌گیرد. «در واپسین دهه‌های سده ششم... به تدریج عامل بسیار نیرومندی در صحنه اندیشه، به ویژه در ایران، پیدا شد که جنبه‌های عقل‌ستیزی اهل شریعت را با توجهی به برخی از وجوه قشریت شرعی جمع می‌کرد و به جنبه غالب اندیشه ایرانی تبدیل شد، تا جایی که اهل تصوف به متفکران واقعی ایران تبدیل شدند که خود، در واقع، بزرگترین مخالفان تفکر و اندیشه عقلی به شمار می‌روند.» (طباطبایی، ۱۳۹۶: ص ۱۷۳) داوری هم که معتقد است «فارابی علم فروع شریعت را تابع حکمت عملی و فلسفه مدنی می‌دانست» بر آن است که «سعی فلاسفه اسلامی بعد از فارابی کمتر مصروف به حکمت عملی و بیشتر متوجه حکمت نظری شد.» و این را نشانه «غلبه شریعت یا دستکم تفصیل شریعت بر فلسفه» می‌داند. (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ص ۴۹ - ۵۰) به این ترتیب در درک طباطبایی و داوری از عمل، مقصود از حیطه عمل از اساس حیطه‌ای است که در برابر حیطه اخلاق، حیطه نظری و انتزاعی، حیطه تمثیل و خیال،

و حیطة شرع و معاملات^۱ قرار می‌گیرد و بلکه رقیب یا حتی ضد آن است. در حقیقت معنای عمل برای آن‌ها همان چیزی است که از طریق آن می‌توان به همه تیره‌های فکری نوعی بیدارباش و تحذیر به تاریخ و زمانه گفت.

طباطبایی هم معتقد است سرآغاز خوانش فیلسوفان یونانی در ایران توسط متفکرانی مانند فارابی و ابوعلی مسکویه رازی با فهم اغراض حقیقی آن فیلسوفان یونانی همراه بوده است. ملاک فهم اغراض آنان هم توجه به مسأله شهر و علم مدنی به عنوان موضوع اندیشه سیاسی و بلکه سراسر اندیشه است، که در برابر رویکرد انتزاعی به تفکر قرار می‌گیرد. او نهایتاً علت فراموشی تفکر عملی و علم مدنی در تیره‌ی فلسفی متفکران اسلامی را هم جدا نکردن حساب سیاست از تهذیب اخلاق می‌داند، که از نظر او اتفاقاً در کار خود فارابی ریشه دارد. «فارابی، در فقدان ترجمه‌ای از رساله سیاسات ارسطو، مبنای نظری افلاطون را اساس فلسفه سیاسی خود قرار داد... و مانند او تمایزی میان مباحث مابعدالطبیعه، اخلاق و سیاست قائل نبود. در واقع، سیاست فارابی مانند افلاطون [برخلاف ارسطو]، عین مابعدالطبیعه او بود.» (طباطبایی، ۱۳۹۶: ص ۱۹۶) به این ترتیب برای طباطبایی توجه به مابعدالطبیعه همان توجه به اخلاق و همان اصالت حیطة شخصی عمل در برابر حیطة عمومی آن است.

این تذکر در اینجا لازم است که طباطبایی هرچند درباره رابطه اخلاق ارسطو با سیاست ارسطو مطالبی می‌گوید اما هیچگاه به این نمی‌پردازد که به عنوان مثال مابعدالطبیعه‌ی ارسطو با سیاست ارسطو چه ارتباطی دارد، و آیا ارسطو هم متهم به افکار انتزاعی، یا همان تفکر خواب‌زده، هست یا خیر. طباطبایی به این نمی‌پردازد که اگر «سیاست علم برین است»، پس چرا در طول تاریخ بعد از ارسطو تا لاقل اواخر دوره مدرن در قرن بیستم تمّای صریح و شدیدی برای رسیدن به یک مابعدالطبیعه همواره وجود داشته، یا اینکه آیا شیوه پاسخگویی ارسطو به پرسش مابعدالطبیعه با شیوه طرح سیاست نزد هم‌او مناسبتی دارد یا خیر؛ با این حال برای طباطبایی انسان از همان لحظه‌ای

۱. طباطبایی در نقد خواجه نصیر بر آن است که خواجه سیاست را به تعاون در معنایی خاص فروکاسته. او تعاون خواجه را تدبیر منزل می‌داند، که برای ارسطو از ابتدا سیاست چیزی ورای اخلاق و تدبیر منزل بوده است. او این حیطة تدبیر منزل را با حیطة شرع و دین قشری یکی می‌داند که به کلی غیر از سیاست و غیر از طرح مسأله حکومت قانون به عنوان اساس شهر است. در حقیقت برای طباطبایی مناسبات خانوادگی به کلی غیر از مناسبات سیاسی است. البته خود طباطبایی اذعان دارد که این رأی او مخالف دیدگاه افلاطون در باب رابطه خانواده و سیاست است. ر.ک. (افلاطون ۱۳۹۸: ص ۱۴۶۸)

که حساب مابعدالطبیعی اصطلاحاً انتزاعی را در یونان از سیاست جدا کرد به «واقعیت» روی آورد و انسان شد. هرچند این نکته شایسته دقت اساسی است، می‌توانیم مطلب اصلی طباطبایی و داوری اردکانی را مجدداً تقریر و به آن به‌عنوان درجه توجّه کنیم: اخلاق شخصی زاویه‌نشینان، تفکر انتزاعی، و نیز اکتفای به ادای فرائض ظاهری، که در دیدگاه او همگی یک چیزند، همان عامل متکثر اما یگانه‌ای است که هم تصوف، هم فقه و هم فلسفه را از توجه به امر عمومی، از **در میانه بودن** به جای کناره‌گیری، که همان **حیطه عمل** است، بازداشته و ایران را به **خوابی** طولانی در قرون وسطای خویش فرستاده است؛ خوابی که هزار سال تا رسیدن به نهضت مشروطیت به درازا کشیده است. (طباطبایی، ۱۳۹۶: ص ۱۶۳)

نسبت معنای عمل با معنای سیاست و تاریخ در اندیشه جدید

به این ترتیب دانستیم که حیطه عمل با آنکه بسیار محل ارجاع است اما معنایی بدیهی و پیش‌دست ندارد، بلکه نقطه ارجاعی است که همواره و از اساس در نفی پیوسته حیطه نظری و انتزاعی، حیطه اخلاقی و حیطه خیالی تازه پیدا می‌شود. نفی که ای بسا تنها راه درک درست و مکفی از آن بازگرداندنش به تاریخ مابعدالطبیعه است؛ چه اینکه این نفی به یک معنای خاص به عبور و فراروی از خویش می‌خواند تا چشم انسان باز شود و امکان مشاهده آنچه به حقیقت هست برایش فراهم گردد، در طول تاریخ مابعدالطبیعی خود شیوه‌ها و ظرائف گوناگون داشته و بلکه همچون چراغ راهی پیش روی تفکر فلسفی عمل کرده است. به این ترتیب درک ماهیت این نفی، که حوزه عمل را پیوسته در هر زمانی از نو بر می‌سازد، در گرو پیدا شدن فهمی از تاریخ مابعدالطبیعه است. اندیشمندان ما می‌کوشند تلاش برای این نفی را از ارسطو تا هگل طرح کنند. به عنوان مثال داوری اردکانی بر آن است که اخلاق کانت صرفاً صوری است و محتوا ندارد، اما این هگل بود که توانست به اخلاق کانت محتوای مناسبش را، که موجب «کارسازی خرد انتقادی در سیاست و جامعه» می‌شود، عطا کند. او نتیجه می‌گیرد «نکته مهمی که فیلسوف آلمانی [هگل] می‌آموزد این است که آزادی و اخلاق با نظم جامعه مدنی و در آن نظم متحقق می‌شود... [هگل] آزادی و هستی را یکی می‌داند و از آنچه هست و آنچه باید باشد نمی‌گوید، زیرا این باید در تقدیر روان، که هستی است، موجود است و این یگانگی است که به صورت خرد ظاهر می‌شود... در طرح سیاست هگلی

هم اخلاق و سیاست یکی می‌شود و عقل در عمل سیاسی صورت خالص می‌یابد... از هگل بپذیریم که عقل در تاریخ محقق می‌شود...» (داوری اردکانی، ۱۳۹۴: ص ۱۷ و ۱۸) در حقیقت داوری به این نقطه حساس اندیشه هگل ارجاع می‌دهد که عقل همواره در نوعی نفی خویشتن به سوی آنچه هست، به سوی هستی، تبدیل به عقل می‌شود، در غیر این صورت عقیم می‌ماند. هرچند هنوز بدنبال امکان پرسش از طریقه و معنای خاص این نفی در هگل و بلکه در کل اندیشه مابعدالطبیعی باید بگردیم، اما این پرسش از حیثه نوشته حاضر بیرون است.

در فرازی مهم از آثارش طباطبایی بر آن است که یعقوب لیث صفاری که نزد او از احیاکنندگان ایران پس از اسلام است، در کار خود توفیق داشت چون به جای تکیه بر دین قشری که همان سپردن سرنوشت ایرانیان به دست خلافت سلسله عباسی و اعتماد عامیانه به آنان بود، تکیه بر شمشیر آخته خود کرد، که برای طباطبایی نشان از «درک ژرف او از سرشت خلافت» بود. (طباطبایی، ۱۳۹۶: ص ۱۴۹) «یعقوب مردی رزم‌آموزده بود... در عین حال توجهی نیز به منطق رابطه نیروها داشت، سرشت دشمن را به خوبی می‌شناخت و به غریزه می‌دانست... "جنگ هدفی جز نابودی کامل دشمن ندارد."» (طباطبایی، ۱۳۹۶) او همچنین از یعقوب لیث نقل می‌کند: «امیرالمؤمنین را به بغداد نه این تیغ نشاندهست؟ گفتند: بلی!» غیر از اشاره صریح به «منطق رابطه نیروها» که با پیش کشیدن پای مفاهیم سرنوشت‌سازی مانند منطقی و نیرو نشان‌دهنده تلاشی است که او برای اشاره و تکیه به معنی خاص عمل در اندیشه مدرن، خصوصاً با ارجاع مستقیم به هگل و با ارجاع با واسطه به لایبنتز دارد، می‌توانیم معنی سخن «نابودی کامل دشمن» را، که نقلی است از استراتژی‌های کارل فون کلاوزویتس در رساله اصول جنگ^۱ (Clausewitz & Graham, 1873)، در برابر هرگونه راه و روش اصطلاحاً انتزاعی، اخلاقی و یا خیالی بفهمیم. به عنوان مثال هگل در مقاله‌ی «در باره نظام رایش» هنگامی که می‌خواهد به لزوم بیداری آلمان اشاره کند، با دفاع از دیدگاه ماکیاوولی در احیاء ایتالیا می‌گوید «اعضای مبتلا به قانقاریا را نمی‌توان با عرق اسطوخودوس درمان کرد [بلکه باید قطع کرد]، و در وضعیت مسمومی که آدم کشی و جنایت سلاحی عادی

۱. Principles of War نام ترجمه رساله‌ای از کارل فون کلاوزویتس متفکر آلمانی قرن نوزدهم است که در ۱۸۱۰ تا ۱۸۱۲ آن را تدوین کرده. کلاوزویتس در جمله مشهور خویش چنین می‌گوید: «هدف جنگ نابودی کامل نیروی مسلح دشمن است.» طباطبایی در برگردان خویش از این جمله کلمه‌ی «نیروی مسلح» را حذف کرده، به این ترتیب طنین جمله تغییر قابل توجهی پیدا کرده که برای خواننده این تغییر باید محل تأمل باشد.

شده است تلاشی نرم و ملایم علیه آن جواب نخواهد داد.» (ایمانی، ۱۳۹۴) به این ترتیب می‌بینیم هنگامی که طباطبایی به فراموشی حکمت عملی در تاریخ تفکر در ایران تذکر می‌دهد در عبارت حکمت عملی مقصود کاملاً ویژه‌ای را پیگیری می‌کند. در این عبارت حکمت قرار است ملتزم به معنای خاصی از عمل شود تا حکمت باشد. این معنای خاص عمل است که برای ماهیت حکمت، نزد طباطبایی، تعیین‌کننده است.

تلاش این دو اندیشمند برای بیداری ایران آگاهانه یا ناآگاهانه، به راه و روشی که کارل اشمیت (۱۸۸۸ - ۱۹۸۵ م.) از هگل و فیخته نقل می‌کند شباهت دارد. او می‌گوید: «هنگامی که برای مردم آلمان دفاع از خودشان در برابر دشمنی توسعه‌طلب... اهمیت یافت، ماکیاولی را فیخته و هگل احیا کردند.» (اشمیت، جیرانی، و نمازی، ۱۳۹۳) کما اینکه داوری هم با نقل جمله امیر المؤمنین علیه السلام که «لو لا التقی لکنتُ أدهی العرب» نتیجه‌ای مشابه هگل، اشمیت و طباطبایی می‌گیرد و می‌گوید این «یعنی اقتضای سیاست فریب و دروغ است و من [علی علیه السلام] اهل فریب و دروغ نیستم... در کار سیاست باید از قواعد سیاست پیروی کرد... پیداست که اگر آنان [سیاستمداران] چندان پایبندی به دین و اخلاق داشته باشند که دست و دلشان در حین عمل غیر اخلاقی و خلاف دین بلرزد باید از سیاست کناره‌گیری کنند.» (داوری اردکانی، ۱۳۹۴: ص ۲۳) البته این درک از سیاست جدید از همان ابتدای تاریخ اندیشه روشنفکری ایرانی وجود داشت، اما با ورود هگل به فضای فکری ایران مفهوم‌پردازی استواری پیدا کرد. یکی از بهترین متون در این زمینه رساله «پلیتیکای دولتی» از میرزاملکم خان ناظم‌الدوله است که در آن به شرح سیاست خارجی روس و انگلیس در منطقه غرب آسیا و شبه قاره هند در طول قرون دوران استعمار می‌پردازد، تا شیوه بیداری سیاسی در جهان جدید را برای شاه وقت روشن کند. در متن حاضر به همین اشاره در این زمینه اکتفا می‌کنیم. (میرزاملکم خان، ۱۳۸۱: ص ۲۵۱)

از جمله اشتراک‌های مهم اندیشه طباطبایی و داوری در باب عمل توجه آن‌ها به تاریخ است. آن‌ها عملی بودن اندیشه را با آگاهی تاریخی آن می‌سنجند. طباطبایی در آثار متعددش بر «تاریخ» و «تاریخ‌نویسی» توجه ویژه دارد. «با گرویدن ایرانیان به این دیانت جدید [اسلام]، دوره اسلامی تاریخ‌نویسی ایران آغاز شد.» (طباطبایی، ۱۳۹۶: ص ۱۴۱) این اهمیت تاریخ برای او در سایر آثارش نیز پیگیری شده و او را بر آن داشته که «قانونمندی‌های تاریخ ایران» را در توجه به «مواد تاریخ

ایران» بجوید. (طباطبایی، ۱۴۰۱: ص ۳) برای طباطبایی تاریخ صرفاً یک حیطه از میان حیطه‌های مختلف ممکن برای اندیشیدن نیست، بلکه تنها امکان و تنها عرصه راستین برای اندیشه است. رضا داوری اردکانی هم توجه ویژه‌ای به چنین معنایی از تاریخ دارد. او از این منظر کل تفکر دوران پیشامدرن در ایران را به پرسش می‌کشد: «فلسفه در قوام تاریخ چه تأثیری دارد؟» (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ص ۲) همچنین می‌گوید: «این باور که علم، عمل، فلسفه و هنر از جهتی تاریخی است، در چند قرن اخیر پدید آمده است و متقدمان با آن آشنایی چندانی نداشته‌اند.» (طباطبایی، ۱۴۰۱) در حقیقت آن‌ها هر دو معتقدند هر فعالیتی، حتی فلسفه، تنها هنگامی یک عمل راستین محسوب می‌شود که معطوف به تاریخ، در معنایی خاص، باشد.

آن‌ها هر گونه معنای عرفی از عمل را مراد نمی‌کنند، بلکه اصطلاحاً عمل سیاسی یا تفکر مدنی را می‌طلبند و آن را عمل حقیقی می‌دانند که شرط اندیشه است. این گونه است که نزدیک شدن به عمل و توجه دوباره به آن، که همان نیل به بیداری و تاریخ ملی است، کار آسانی نیست که بتواند یک شبه و با یک تذکر رخ دهد، بلکه صرفاً با قرار دادن شهر به عنوان موضوع یگانه برای تفکر میسر می‌شود. به این ترتیب ریشه توجه به حیطه عمل در اندیشه داوری و طباطبایی خواست بیداری سیاسی و تاریخی است: «تا دوره جدید و پیش از انقلاب فرانسه هیچ نظام اجتماعی و سیاسی، قائم به فلسفه نبوده است.» (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ص ۳) همچنین برای طباطبایی یکی از مهم‌ترین مسائل تکیه بر این آموزه ارسطویی است که: حکومت بر خانواده با حکومت بر شهر تفاوت اساسی دارد. طباطبایی مکرراً مدعی است که «در فلسفه سیاسی ارسطو، اخلاق دیباچه‌ای بر سیاست، و سیاست دانش برین و سامان بخش اخلاق است.» (طباطبایی، ۱۳۹۶: ص ۱۲۰) در حقیقت در اینجا با ادعای نوعی وارونگی نسبت عمل و نظر در دوران جدید نسبت به دوران قدیم روبرویم. عمل، یا همان به اصطلاح تاریخ و سیاست، در معنای ویژه‌ای که پیدا کرده، به قدری اهمیت و محوریت دارد که نمی‌توان جز از طریق آن و با معیار آن تفکر کرد. به این ترتیب برای هر دو آن‌ها هر اندیشه‌ای که فارغ از سیاست و تاریخ باشد فرو رفتن در خواب است.

نسبت معنای عمل با معنای علم در اندیشه جدید

اگر نزد رضا داوری و جواد طباطبایی معنای عمل را در یک سو سیاسی تعیین می‌کند که به اصطلاح خود آنان اخلاق تنها دیباچه‌ای بر آن است و اصلاً با فرا گذاشتن مدام از اخلاق ماهیتش پیدا و تعیین می‌شود؛ در سوی دیگر عمل از طریق علوم تعیین می‌شود. هر چند می‌دانیم اهمیت علوم

جدید از همان ابتدای تاریخ روشنفکری ایران همراه با اهمیت سیاست جدید بر روشنفکران ایرانی روشن شده بود، اما علت تلازم همیشگی علم جدید با سیاست جدید هنوز جای پرسش دارد. چرا سیاست جدید، که معنی خاصی از بیداری را پیش می‌نهد، لاجرم و همواره باید با علم جدید مطرح شود؟ آیا روشنفکران ما به معنای جدیدی از عمل نائل شده‌اند که موجب شده همواره از ابتدا سیاست جدید را در ملازمت با علم جدید بفهمند و بخواهند؟

میرزاملکم خان پیشنهادهای مهمی به سیاست در ایران ارائه کرده بود. از جمله در رساله دفتر تنظیمات در زمینه سیاست داخلی خواستار جدایی نهاد قانون‌گذار از هیئت وزیران شده بود، یا در رساله دستگاه دیوان معنای بوروکراسی را روشن کرده است، و یا در رساله پلتیکای دولتی به شرح سیاست بین‌الملل در عصر جدید پرداخته؛ با این حال او در جای جای متن‌هایش شرط نیل به قانون و سیاست داخلی و خارجی جدید را تحصیل علم کسبی معرفی می‌کند. از جمله حساب عقل را از حساب عمومی که آن‌ها را کسبی می‌خواند جدا کرده و می‌گوید «اغلب وزرای ما به گرفتاری این خبط موروثی، عقل شخصی خود را واقعاً مستغنی از علوم کسبی می‌دانند و به این سهو دائمی خود می‌خواهند اعظم مسائل دولت‌داری را فقط به عقل بی علم حل نمایند.» (میرزاملکم خان، ۱۳۸۱: ص ۱۴۸) عقل برای ملکم‌خان صفت شخصی دارد، حال آنکه دستیابی به امر عمومی قابل اتکا از طریق علوم ممکن است. پس پای چیزی در میان است که عقل را از در غلطیدن به خواب و خیال بیدار می‌کند؛ و نامش علم است. بلکه از پی جستجوی بیداری این علم بوجود آمده، هرچند امروز به شکل معکوسی این علوم هستند که به عنوان شاخصه بیداری مشهور و تثبیت شده‌اند.^۱

۱. برای فتحعلی آخوندزاده (۱۲۲۷ - ۱۲۹۵ ه.ق) که با رساله اصول فلسفه طبیعی نیوتن آشنا بود «تحصیل علم و معرفت تنها برای کسب معیشت و روزی لزوم ندارد، بلکه به جهت تهذیب اخلاق و حسن رفتار و کردار نیز وسایل مجریه است.» (اسماعیل چراغی کوتیانی ۱۳۸۵) یا همو گفته است: «انتشار علوم در اکثر ممالک یورپا و ینگو دنیا مردم را به جهت اکتساب حسن اخلاق از اعتقاد و عبادات که شرط دوگانه هر دین است مستغنی داشته است. اما در آسیا علوم انتشار ندارد.» (همو) به این ترتیب این علوم قرار است نه فقط جهت رزق و معیشت، بلکه جهت فرهنگ و تمدن به معنای اساسی آن وارد شوند. این معنی ریشه‌ای خواست بیداری در تفکر روشنفکری ایرانی است. برای عبدالرحیم طالبوف (۱۲۵۰ - ۱۳۲۹ ه.ق) هم مسأله علم مسأله‌ای صرفاً معیشتی نیست، بلکه خواستی فکری و فرهنگی است. او در توجیه علم جدید می‌گوید: «آدمی از جانوران بدان ممتاز است که جویای سبب می‌شود و از پی انکشاف حقایق اشیا برمی‌آید، و انسان آن روز انسان شد که چون و چرا گفتن و ماهیت هر چیزی را جستن گرفت.» (همو) به این ترتیب آن‌ها واقف بودند که ورود علوم جدید نوعی فلسفه سیاسی خاص را نیز با خود خواهد آورد. با این حال اشارات این نسل نخست منورالفکران به علم برای ورود به جهان جدید، در اندیشه روشنفکران معاصر معنای بسیار دقیق‌تری گرفته است.

در اندیشه طباطبایی این علوم هستند که دقیقتر از هر رویکرد دیگری حیطه عمل را تعیین می‌کنند. از جمله او در نقد اندیشه فارابی می‌گوید «سیاستِ فارابی، مانند افلاطون، عین مابعدالطبیعی‌ی او بود.» (طباطبایی، ۱۳۹۶، ص ۱۹۶) او مقصود خودش را در ادامه چنین تعبیر و تفسیر می‌کند: «فارابی نه تنها به آراء اهل مدینه و مقام و صفات [شخصی] فیلسوف اکتفا کرده است، بلکه... موضوع اصلی اندیشه سیاسی [او] نمی‌توانسته جز [خصوصیات شخصی] رأس هرم مدینه باشد.» (طباطبایی، ۱۳۹۶، ص ۲۰۷) طباطبایی در اینجا مقصود خودش را از تمایز مرتبه سیاست از اخلاق و دوگانه‌ای که ساخته به این شکل بیان می‌کند که رویکرد اخلاقی، و انتزاعی، رو به سوی خصوصیات شخصی حاکم دارد، اما رویکرد سیاسی و مدنی به ساخت‌های قانونی شهر که محل ظهور طبیعت انسان است می‌پردازد. او ادامه می‌دهد: «بدیهی است که فلسفه مدنی فارابی نه تنها نمی‌توانست با تحلیل اجتماعی و سیاسی اندیشه جدید پیوندی داشته باشد و از این حیث سخن گفتن از «جامعه‌شناسی فارابی» به غایت نسنجیده است، بلکه فلسفه مدنی فارابی نمی‌تواند وجوه واقع‌گرای اندیشه سیاسی یونانی را نیز بازتاب دهد.» (طباطبایی، ۱۳۹۶: ص ۲۰۷) این گونه طباطبایی به «علوم اجتماعی» به مثابه حیطه عمل، و حیطه واقعیت اشاره می‌کند. به این ترتیب مقصود طباطبایی نه فقط علوم اجتماعی، بلکه کلیه علوم جدید است که صفت تجربی و کسبی دارند. در جای دیگری به دستیابی علوم به واقعیت از طریق طرح خاصی از اجتماعی بودن چنین اشاره می‌کند: «امکان وارد کردن نظریه فهم پدیدارهای حقوقی و اقتصادی در نظام الهیاتی تُماس راه تحوُّلی در نظام مفاهیم و پیوند آن با واقعیت‌های اجتماعی را هموار کرد... همین تبدیل حقوق به علم برهانی بود که همچون سرمشقی برای تکوین دیگر علوم در مسیحیت قرار گرفت.» (طباطبایی، ۱۳۹۶، ص ۴۳۹) واقعیت برای طباطبایی اساساً نوعی واقعیت اجتماعی است.

داوری اردکانی هم بر آن است که حکمت عملی اگر سیر خویش را در عالم اسلامی طی می‌کرد باید به علوم منتهی می‌شد، و این علوم هستند که ملاک و معرف انسان‌اند: «وقتی فیلسوف خود از امور جاری زمان خود و از فلسفه عملی تقریباً چشم پوشیده یا به ندرت از آن حرفی زده و تازه آن حرف هم ترکیبی از فقه و فلسفه و کلام بوده است ما چگونه از آثار مابعدالطبیعی‌ش که سیر در راه آسمان است، علوم اجتماعی و دستورالعمل سیاسی و ره‌آموز اصلاح فرهنگ دریابیم... فلسفه ما هر چه بود و هست راهنمای مستقیم کار حکومت و نظم دادن به جهان انسانی نبود و

نیست... اما فلسفه جدید به زمین و زندگی انسان وفادار بود.» (داوری اردکانی، ۱۴۰۱) همچنین داوری به تفصیل به علوم انسانی به عنوان راهکار برون‌رفت جامعه توسعه‌نیافته به سوی توسعه اشاره می‌کند. (داوری اردکانی، ۱۳۹۴: ص ۸۳ - ۹۶) و پیشتر نیز در باب ابن خلدون گفته بود: «[ابن خلدون] علم تازه‌ای به نام علم عمران تأسیس کرده است که نه از سنخ علوم فلسفی و نه ملتمز به تبعیت از احکام وحی است... در آن درباره طبیعت انسان بحث و تحقیق عقلی می‌شود... ابن خلدون بدون آنکه از عقل نظری چیزی بگوید به عقل عملی می‌پردازد و آن را مبدأ و اصل اعمال و افعال انسان و عمران می‌داند... بدین ترتیب او نه تنها مؤسس علم تاریخ و فلسفه تاریخ است، بلکه به اعتباری می‌تواند مؤسس علم جدید نیز باشد.» (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ص ۶۶ و ۶۷) در نتیجه می‌توانیم بینیم که ارجاع به علوم تجربی جدید، چه برای داوری اردکانی و چه برای جواد طباطبایی، ملاک تعیین‌کننده بسیار مهمی است که بوسیله آن درباره شیوه‌های تفکر پیش از دوره مدرن قضاوت می‌کنند، و نام این قضاوت را عمل می‌نهند.

نسبت معنای عمل با فلسفه به عنوان نقطه بیداری اندیشه

این بیداری که طباطبایی و داوری آن را آگاهی می‌خوانند، قوام‌بخش ملت و آگاهی ملی است. علاوه بر توجهی که طباطبایی بر مسأله «آگاهی ملی» دارد، می‌داند که یک آگاهی ملی بسته به اینکه توسط کدام تیره از متفکران و توسط کدام شیوه گفتار شکل بگیرد معنای مختلفی دارد و قابل قضاوت است. «نیل به نوعی وحدت [برای ایران] البته که گه‌گاه آرمان مدعیان قدرت و بهانه هیجان‌انگیزی آن‌ها می‌شد،... فقط اندیشه گویندگانی مثل رودکی و فردوسی، یا خردمندانی مانند ابوریحان و عنصرالمعالی بود که... از مرز شهر و ولایت فراتر می‌رفت و زندگی مردم ایران را در تمام گوشه کنار آن شامل می‌گشت.»^۱ (طباطبایی، ۱۳۹۶: ص ۱۷۴، به نقل از زرین‌کوب، عبدالحسین، تاریخ مردم ایران از ساسانیان تا پایان آل بویه) به این ترتیب نکته مهم دیگری که در طرح مسأله طباطبایی مندرج است آن است که نوشته‌ای که بتواند مرزهای عده متکثری از مردم را طی کند به آن‌ها وحدت ملی می‌بخشد، در غیر این صورت آن آگاهی واحد، که همواره نیازمند

۱. تأکیدها در نقل قول از نگارنده مقاله حاضر است، نه از طباطبایی.

رسیدگی و وحدت‌بخشی دوباره است، در پراکندگی و تفرقه فرو خواهد رفت و در تاریخ محو خواهد شد.

نکته نهفته و شایسته توجه در اینجا آن است که چگونه انعقاد و قوام یک آگاهی ملی تبدیل به معیار قضاوت شیوه تفکر ما می‌شود. این هشیاری که طباطبایی به آن فرا می‌خواند درست همان نقطه‌ای است که می‌توانیم از طریق آن کار او را بازخوانی کنیم و در معنی خاصی که از یادآوری عمل و حکمت عملی نزد متفکران ما مراد می‌شود مشارکت کنیم. این نکته هنگامی روشنتر می‌شود که بتوانیم تبار خواست اصلی طباطبایی را در سنت روشنفکری ایرانی بجوییم. میرزا ملکم خان ناظم الدوله (۱۲۴۹ - ۱۳۲۶ ه.ش) در رساله‌ی «دستگاه دیوان» مسأله بیداری و آگاهی ملی و تاریخی را با دقت متمایزی توضیح می‌دهد: «پارسال دولت نمسه (اتریش) در وقت جنگ هفتصد هزار سرباز داشت. یک نفر صاحب‌منصب نمسه‌یی که در خدمت این دولت (دولت ایران) بود، به اصرار تمام می‌خواست مرخص بشود که به امداد دولت خود برود. ما بر حالت آن صاحب‌منصب می‌خندیدیم و می‌گفتیم: پادشاهی که صاحب هفتصد هزار سرباز می‌باشد، چه احتیاج به تو یک نفر دارد؟ صاحب‌منصب می‌گفت: اینطور نیست، آن هفتصد هزار نفر مثل من هستند و اگر هر یک از ما بگوید: امپراطور به من احتیاج ندارد، دولت نمسه بی لشکر می‌ماند. باید از آن صاحب‌منصب نمسه عبارت بگیریم... تا این به من چه در ایران متداول است، پادشاه همیشه در خیالات ترقی تنها خواهد بود و به هر اسبابی که دست بزند، مثل امروز «به من چه» خواهد شنید. نظم کل، حاصل موافقت افراد است.» (میرزا ملکم خان، ۱۳۸۱: ص ۸۷ - ۸۸) به این ترتیب آنچه سنت روشنفکری ما از یادآوری عمل خواسته، یک بیداری است، یک بیداری عمومی که می‌تواند آحاد افراد یک کشور را ذیل یک آگاهی تاریخی متحد کند و از آنجا تازه آن‌ها تاریخی از آن خویش داشته باشند.

مسأله توجه به عمل در اندیشه طباطبایی هر چند در همه تیره‌های فکری ایرانی مطرح است، اما در میان سه تیره‌ی اصلی آنچه او نظام سنت قدمایی می‌خواند، یعنی سه نص و سنت اسلامی، ایرانی و یونانی، مهمترین تیره تفکر یونانی است، که او آن را تنها بستر قابل اتکا برای تفکر خردمندانه می‌داند. برای طباطبایی و داوری، و بلکه کل سنت روشنفکری ایرانی از زمانی که با فلسفه جدید غربی آشنایی به هم رسانده، بیداری در هر شیوه ممکن تفکر منوط به بیداری در فلسفه است، که

آن هم برای روشنفکری ما ذیل تفسیر خاصی از فضای فکری یونان باستان قابل فهم است. به عنوان مثال طباطبایی بر آن است که هر چند شاعران در دوره‌ای بنیانی برای وحدت ملی ایران فراهم کردند، ولی این وحدت از آنجا که نه بر اندیشه خردمندانه (یعنی صرفاً و منحصرأ تفکر فلسفه‌ی منطقی)، بلکه بر احساسات و خام‌اندیشی شعر و عرفان تکیه داشت به آسانی دستخوش زوال و نابودی می‌شد و پایانی جز شکست نمی‌توانست داشته باشد.^۱ (طباطبایی، ۱۳۹۶: ص ۱۷۵) سایر حوزه‌های فکری، یعنی به طور خاص چه شرع و فقه باشد و چه شعر و خیال، حتی اگر بیدار شوند، نهایتاً توفیق‌شان منوط و وابسته به بیداری فلسفه است، و اصلاً بیداری رخدادی فلسفی است. این یعنی حیطه عمل، که حیطه بیداری و حیطه دستیابی به بنیادی قابل اتکا است، باید اولاً و نهایتاً توسط فلسفه و به شیوه فلسفی یافته و متعین شود. داوری نیز با برشمردن شیوه‌های مختلف فکری در تاریخ اسلامی ایران، نهایتاً فلسفه را «در حکم اساس، مبنا و باطن تمدن» قرار می‌دهد، و سایر شیوه‌های فکری را نسبت به آن اعتباری به شمار می‌آورد. (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ص ۴۹) اینچنین است که برای داوری اردکانی فلسفه باطن شریعت است، یعنی شریعت باید به فلسفه ارجاع و تکیه کند، چنانکه به نظر داوری، فارابی هم حکمت مدنی را بر شریعت رجحان داده بود.

در اینجا می‌توانیم و باید بپرسیم علت و دلالت این رجحان مطلق فلسفه بر سایر شیوه‌های اندیشیدن نزد این دو اندیشمند چیست؟ آیا می‌توان گفت ریشه این علاقه و توجه آنجاست که روشنفکری با امکان‌هایی که تاریخ فلسفه برای درک معنای عمل فراهم می‌کند هم‌دل‌تر است؟ و بلکه آیا همین هم‌دلی با فهم مابعدالطبیعی از ماهیت عمل نیست که معیار اصلی قرار گرفتن ذیل تاریخ روشنفکری است؟ پیش از پاسخ به این پرسش مهم و اصلی، باید باز هم بیشتر بنگریم که نزد این روشنفکران تفکر منحصرأ تفکر فلسفی است. طباطبایی به عنوان مثال به نقل مهمی از مارتین هیدگر برای مقصود خویش استشهاد می‌کند. بیان هیدگر به نقل از طباطبایی چنین است: «واژه $\Phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\iota\alpha$ (فیلسوفیا) به ما می‌گوید که فلسفه چیزی است که در نخستین نگاه و پیش از هر چیز وجود دنیای یونانی را متعین می‌کند. افزون بر این، $\Phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\iota\alpha$ در ژرفای خود درونی‌ترین

۱. هر چند طباطبایی از شاعرانی نظیر فردوسی، حافظ و عبید زاکانی به عنوان شاعرانی آگاه به زمانه تقدیر می‌کند، اما هم‌او آنان را نهایتاً در پی‌ریزی شاکله‌ای استوار برای ایران ناکام می‌داند، و این ناکامی را نه به کار آنان، که به اصل رویکرد شعری باز می‌گرداند. در طرح او ایران باید لاجرم در تاریخ خود در خوابی فرو رفته باشد که سنگینی آن خواب به او اجازه نداده تا در سپیده‌دم تجدد بیدار باشد.

مسیر تاریخ غربی اروپایی ما را متعین می‌کند. در واقع اصطلاح رایج "فلسفه غربی اروپایی" حشو قبیح (Tautologie) است. چرا؟ زیرا فلسفه در ذات خود یونانی است؛ اینجا، منظور از یونانی این است که فلسفه در هستی‌اصیل آغازین خود دارای سرشتی است که نخست و تنها دنیای یونانی^۱ فلسفه را برای شکوفا شدن خود پذیرا شد.^۱ (طباطبایی، ۱۳۹۶: ص ۴۴۷) البته باز این تذکر ضروری است که مقصود هیدگر از این جملات آن است که فلسفه با عالم یونانی می‌خواند، و همچنین معنای آن رخداد سرآغازین فلسفه را باید در سرنوشت و سیر تاریخ غربی اروپایی آن جست، ولی همه این‌ها به آن معنی است که عالم غیر یونانی و تفکر غیر فلسفی هم ممکن است و باید به آن اندیشید؛ چرا که خود فلسفه هم زمانی بوجود آمده و بستری تاریخی و رخدادی انسانی بوده؛ حال آنکه طباطبایی درست به عکس مقصود هیدگر گفته او را شاهدهی می‌داند بر اینکه تفکر صرفاً فلسفی و منحصرأ یونانی است. برای طباطبایی این پرسش اساساً مطرح نیست که آیا فلسفه امکان‌ها و محدودیت‌هایی متمایز از سایر شیوه‌های فکری، به طور خاص شعر و فقه، دارد؛ بلکه هرگونه امکان یا محدودیت برای تفکر نخست در فلسفه تعیین می‌شود، آنگاه سایر شیوه‌های فکری در همان محدوده اجازه حرکت پیدا خواهند کرد.

برای داوری اردکانی هم تفکر راستین همان فلسفه است، و فلسفه از یونان آمده. هرچند این پرسش برخلاف طباطبایی برای داوری جدی است که در عالم اسلامی نسبت به دیدگاه یونانی چه تغییر نگرشی به فلسفه پدید آمده، اما او نهایتاً طرح پرسش خویش را فلسفی نگاه می‌دارد. به عنوان مثال برای داوری کندی مؤسس فلسفه اسلامی، یعنی فراهم‌آورنده امکان بیداری برای دوران شکوفایی ایران نیست، چون در صدد بر نیامد که بین عقل و وحی یکی را مبنای دیگری قرار دهد. (داوری اردکانی، ۱۳۷۹) داوری مهمترین خصوصیت جهان توسعه نیافته را بی‌بهرگی از خرد انتقادی می‌داند و می‌گوید: «آدم توسعه نیافته حتی اگر بسیار باهوش و درس خوانده باشد معمولاً از خرد انتقادی بهره کافی ندارد... و هر کسی که آن را نداشته باشد، از تاریخ بیرون می‌افتد، آدم توسعه نیافته باید همواره نگران باشد که مبادا بی‌تاریخ شده باشد یا بشود.» (داوری اردکانی، ۱۳۹۴: ص ۴۲) نمونه‌های بسیاری می‌توان یافت که نشان می‌دهد دفاع از فلسفه نه فقط در برابر سیاست، بلکه در برابر سایر شیوه‌های تفکر هدف اساسی در سیر آثار داوری اردکانی است.

۱. طباطبایی این نقل را از رساله «این چیست، فلسفه؟» (Was ist das, die Philisophie) می‌آورد.

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

نخستین نتیجه مهم از تحقیق حاضر آن است که جواد طباطبایی و رضا داوری اردکانی به عنوان دو شخصیتی که به عقب‌ماندگی ایران پرداخته‌اند به رغم تفاوت‌های مختلفی که در پژوهشان با یکدیگر دارند هر دو ریشه و راه حل را در توجه به عمل جستجو می‌کنند. یادآوری عمل به معنی بیدار کردن اندیشه از خواب غفلت از تاریخ و تجربه است؛ خوابی که مانع قوام و دوام آگاهی ملی می‌شود. این دو اندیشمند همچنین کوشیده‌اند به جای آنکه صرفاً از منظری مدرن کل سنت را زیر سؤال ببرند مسیری که غرب در تفکر فلسفی خویش تا رسیدن نهایی‌اش به حیطه عمل پیموده را با مسیری که در ایران و اسلام پیموده شده مقایسه کنند و از این طریق نگاهی انتقادی به سنت داشته باشند. نکته سوم اینکه آن‌ها با یکدیگر در زمینه معنای عمل و ابعاد حیطه عمل اتفاق نظری اساسی دارند و همین اشتراک نظر خطوط قابل پیگیری مشترکی در آثار هر دو را پدیدار می‌کند. این درکی بسیار بنیادین در اندیشه هر دو اندیشمند است که علم جدید و سیاست جدید به جای آنکه دو پدیده متکثر و پراکنده دوران جدید باشند با هم متضایف و همواره همراهند. با این درک است که مفاهیمی مانند تاریخ و تجربه، و همچنین دولت و ملت برای آن‌ها معنا دارند. این نکته را هم باید نتیجه گرفت که ریشه معنی که این دو اندیشمند از عمل مراد می‌کنند را باید در تاریخ مابعدالطبیعه جستجو کرد. چه اینکه هر دو آن‌ها عمیقاً معتقدند این تصور فلسفه است که غرب را به دوران جدید وارد کرده، و این فلسفه است که می‌تواند عمل را دوباره به ایرانیان معرفی و یادآوری کند. هر دو آن‌ها همین درک از عمل را از ارسطو تا هگل پیگیری و بر آن تکیه می‌کنند. در این درک فلسفی از عمل همواره حیطه‌های اخلاقی (فقه و شریعت)، انتزاعی (مابعدالطبیعه) و خیالی (شعر و تصوّف) باید در طول یک تاریخ پر دامنه نفی شوند، و از آن فراگذشته شود تا حیطه عمل پیدا و تثبیت شود. به این ترتیب با توجه به چارچوب مفهومی که اندیشه مارتین هیدگر در اختیار ما قرار می‌دهد در مراحل بعدی این پژوهش باید از طریق توجه به شیوه طرح مفهوم عمل در اندیشه این دو اندیشمند به تاریخ مفهوم عمل در مابعدالطبیعه از نو نگاه بیندازیم، تا شاید راهی به فراسوی آن بیابیم.

فهرست منابع

- آجودانی، ماشاءالله. ۱۳۸۶. باید از نقد تجددمان آغاز کنیم. روزنامه شرق.
- اسماعیل چراغی کوتیانی. ۱۳۸۵. «علم و تمدن جدید از نگاه منور الفکران». معرفت سال پانزدهم (۱۰): ۹۴-۰.
- اشمیت، کارل، یاشار جیرانی، و رسول نمازی. ۱۳۹۳. مفهوم امر سیاسی. تهران: ققنوس.
- افلاطون. ۱۳۹۸. دوره کامل آثار افلاطون. ترجمه‌ی محمد حسن لطفی تبریزی. تهران: خوارزمی.
- ایمانی، محمد. ۱۳۹۴. «هگل در مقام دفاع از ماکیاوللی / محمد ایمانی». بهمن ۱۱. <https://www.cgie.org.ir/fa/news/114841>
- باقری، محمد، و سیدعلی میرموسوی. ۱۳۹۷. «بررسی سازواری منطقی نظریه انحطاط سید جواد طباطبایی». سیاست نامه مفید ۴ (۳): ۹۵-۱۱۸.
- پازوکی، شهرام. ۱۳۸۹. «عمل‌گرایی مدرن در دین». جاویدان خرد ۱۵ (۷): ۲۰-۵.
- تقوی، سیدمحمدناصر. ۱۳۸۲. «نقد و معرفی: گزارشی از ارزیابی تحلیلی انتقادی نظریه زوال اندیشه سیاسی در اسلام و ایران». علوم سیاسی - دانشگاه باقرالعلوم (ع) ۲۴ (۶): ۲۵۹-۶۸.
- داوری اردکانی، رضا. ۱۳۷۹. مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- . ۱۳۹۴. خرد سیاسی در زمانه توسعه نیافتگی. تهران: سخن.
- . ۱۴۰۱. «فلسفه ما راهنمای حکمرانی نبوده است - وب سایت شخصی دکتر رضا داوری اردکانی». تیر ۱۴. <http://rezadavari.ir/?p=3023>
- صالحی، زهرا. ۱۳۸۸. «سید جواد طباطبایی و نقد ایران». فرهنگ پژوهش ۳ (۱): ۵۶-۱۴۳.
- صبوری‌فر، فرهاد، و محمدحسن بیگی. ۱۳۹۶. «نقدی تاریخی بر کتاب 'زوال اندیشه سیاسی در ایران' سید جواد طباطبایی». خردنامه ۱۹ (۸): ۱۸۱-۲۰۶.
- طباطبایی، جواد. ۱۳۹۲. گفتگو با سیدجواد طباطبایی: تسویه حساب با چریک‌ها مامانامه مهرنامه.
- . ۱۳۹۵. «چند تز سیدجواد طباطبایی درباره‌ی ایران و مردمش | پایگاه خبری تحلیلی انصاف نیوز». انصاف نیوز. <http://www.ensafnews.com/45298>
- . ۱۳۹۶. زوال اندیشه سیاسی در ایران. تهران: مینوی خرد.
- . ۱۴۰۱. ملت، دولت و حکومت قانون. تهران: مینوی خرد.
- فدوی، حبیب‌اله. ۱۳۹۸. «بررسی و نقد نظریه انحطاط سید جواد طباطبایی». مطالعات راهبردی علوم انسانی و اسلامی ۲۰ (۴): ۱۵۱-۶۸.
- فیرحی، داود. ۱۳۹۹. «ایرانشهری و مساله‌ی ایران». دولت پژوهی ۲۱ (۶): ۲۸-۱.

- قهاری، سیدرسول، سیدفرشید جعفری‌پایندی، و اصغر پرتوی. ۱۴۰۰. «واکاوی مبانی فکری سید جواد طباطبایی». پژوهش‌های سیاسی و بین‌المللی ۴۹ (۱۲): ۲۳-۴۴.
- محمودی، محمدهادی، و شهرام پازوکی. ۱۴۰۰. «طرح شیعه از علم دین». فصلنامه علمی شیعه‌شناسی ۱۹ (۷۴): ۲۸-۷. doi:10.22034/shistu.2022.530404.2054
- ملکیان، مصطفی. ۱۳۸۲. نقدهای مصطفی ملکیان به سید جواد طباطبایی (۱): مروری بر نظریه انحطاط ایران‌روزنامه یاس نو. <https://3danet.ir/malekian-tabatabai-1>.
- . ۱۳۸۵. نقدهای مصطفی ملکیان به سید جواد طباطبایی (۲): تجدد ایرانیکانون توت‌م اندیشه. <https://3danet.ir/malekian-tabatabai-2>.
- مهاجرنیا، محسن. ۱۳۸۰. «تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام»، قیسات، میرزاملکم‌خان. ۱۳۸۱. رساله‌های میرزاملکم خان ناظم‌الدوله. ویراسته‌ی حجت‌الله اصیل. تهران: نشر نی.
- میرزایی پور، محمد مهدی. ۱۴۰۱. حکمت عملی (فرونسیس، فرزانیگی) در شعر فارسی و فرادش فلسفی در مقایسه «منطق الطیر» با «اخلاق ناصری» و با نظر به سابقه آن نزد ارسطو. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- میشل فوکو، و همایون فولادپور. ۱۳۷۰. «مقاله: درباره 'روشنگری چیست' کانت». کلک ۲۲ (۱): ۵۸-۶۷.
- نوروزی، مجید، اسدالله اطهری، و حسن شمسینی‌غیاثوند. ۱۳۹۹. «کالبد شکافی انحطاط سیر اندیشه ایران در آرای سید جواد طباطبایی». مطالعات سیاسی ۴۹ (۱۳): ۳۹-۶۰.
- هیدگر، مارتین. ۱۳۹۴. متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم. ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان. ۲ ویرایش. تهران: نشر نی.
- Clausewitz, Carl von و James John Graham. 1873. «Principles of War.» <https://www.clausewitz.com/mobile/GrahamTrans-PrinciplesOfWar.htm>.