

جایگاه حزب در تئوری ایران‌شهر سید جواد طباطبایی

سروش قاسمی

کارشناسی ارشد، گروه علوم سیاسی، واحد قزوین، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران | soroosh1qasemi@gmail.com

چکیده

پژوهش حاضر کوششی است در باب مقوله جایگاه حزب در نظریه ایران‌شهر و پیرامون مطالعه موردی تفکرات سید جواد طباطبائی است. در این پژوهش، روش تحقیق به شیوه تطبیق توصیفی-تحلیلی است، بدین منوال که به ارزیابی و توصیف کلیدواژه‌ها بر اساس تعریف سید جواد طباطبائی از حزب در باب نمونه موردی به مذاقه و تحقیق پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: ایران‌شهر، حزب، سید جواد طباطبائی

مقدمه

در پرتو اندیشه سیاسی ایران‌شهری، عوامل ظاهراً غیرسیاسی ای چون اقتصاد، فرهنگ، عمران و آبادی، امنیت اجتماعی و نظایر آن همگی رنگ سیاسی به خود می‌گیرد. این امور، گرچه به خودی خود از سیاست مستقل است، تأثیر تعیین کننده‌ای که گاه بر سیاست می‌گذارد آنها را به امور سیاسی تبدیل می‌کند. بنابراین، توجه بدانها در کشورداری ضروری است. «اندیشه سیاسی ایران‌شهری» را باید در کنار زبان فارسی، آداب و رسوم اجتماعی و عرفان ایرانی - اسلامی یکی از عوامل مهم استمرار فرهنگ ایرانی از دوران باستان تا سده‌هایی پس از ورود اسلام به ایران دانست. این اندیشه تنها در نوشته‌های کاملاً سیاسی تجلی نیافته است، بلکه رد آن را می‌توان در بسیاری از متون ادبی منظوم و منثور نیز یافت.

جوهره بسیاری از عوامل ده‌گانه‌ای که اندیشه سیاسی ایران‌شهری را تشکیل می‌دهد، در اندیشه سیاسی جدید وجود دارد و بر آنها تأکید می‌شود. با تأمل در این آثار می‌توان دریافت که در واقع، آنچه اندیشه سیاسی جدید را از اندیشه‌های سیاسی دوران قدیم جدا می‌کند به نوعی همین مؤلفه‌هاست که با شدت و حدت در اندیشه سیاسی ایران‌شهری بر آن تأکید می‌شود. «اعتقاد به نظریه شاهی آرمانی» نیز اگر نه در معنای کاریزماتیک، بلکه با اتکای آن به مفاهیمی چون عدالت و راستی فهم شود، می‌تواند در شمار مؤلفه‌هایی قرار گیرد که هنوز کهنه نشده است.

یکی از علل و عوامل انحطاطی که سده‌هاست گریبانگیر جامعه ایرانی شده، نداشتن یک اندیشه سیاسی مدون و منسجم است. اندیشه سیاسی ایران‌شهری به این دلیل که در همین مرز و بوم ریشه دارد و بسیاری از مفاهیم آن هنوز تازه و سرزنده است می‌تواند با جرح و تعدیل‌هایی که توسط اندیشمندان صورت می‌گیرد در تدوین اندیشه سیاسی بومی متناسب با جهان امروز به کار آید. بدین منظور با جستجوی این اندیشه در آثار بزرگان ادب و فرهنگ این سرزمین، می‌توان بسیاری از زوایای پنهان آن را کشف کرد. بر محققان آینده است که تحقیقات ادبی را از مرزهای پیشین آن فراتر برند و با داشتن چارچوبهای نظری مستحکم و مبتکرانه و روش‌های نوین به تدوین اندیشه‌های جدید یاری رسانند.

احزاب در دنیای معاصر نقشی والا در جامعه مدنی دارند. شرط اولیه دموکراسی‌های نمایندگی، وجود احزاب است. جوامع اسلامی نیز کمابیش - به شکل ارادی یا غیر ارادی - در حال پذیرش پدیده‌های نوینی چون احزاب هستند. مباحث نظری، می‌تواند زمینه ورود شایسته احزاب به کشورهای اسلامی را فراهم نماید. در حکومت اسلامی هم در مبانی نظری و دینی و هم در جوانب سیاسی و کارشناسی احزاب، نقاط ابهامی وجود دارد. نظریه ولایت فقیه لوازم بی شماری دارد که به طور مثال، آثار خود را راجع به آزادی‌های سیاسی یا وجود احزاب و محدودیت‌های آن نشان می‌دهد. بحث احزاب را در چند سطح می‌توان پی گرفت. سطح اول، تحلیل جامعه شناختی احزاب است. از دیدگاه جامعه شناسی سیاسی، احزاب دارای آثار مثبت و منفی هستند. به طور مثال، در خصوص جمهوری اسلامی ایران می‌تواند بحث شود که چه زمینه‌ها و محدودیت‌هایی در راه آن وجود دارد. بحث در این سطح، شکل هنجاری ندارد. احزاب را ممکن است در سطحی دیگر، از دیدگاه هنجاری مورد مطالعه قرار دهیم. براساس این اعتقاد که مبانی کلامی - فقهی حزب در اندیشه سیاسی شیعه (یا اسلام) وجود دارد، می‌توان این بحث را به شکل اندیشه‌ای مطرح کرد که آیا فقه سیاسی یا کلام سیاسی شیعه، چنین پدیده‌ای را برمی‌تابد یا خیر. مباحث این سطح در بعد فقه سیاسی هم هنجاری است و هم درجه اول کلام سیاسی ممکن است بستر فقه سیاسی را آماده کند و به هر نوعی در جهت اثبات گزاره‌های دینی مورد استفاده قرار می‌گیرد. موضوع این مقاله، بررسی مبحث جایگاه حزب در تئوری ایران‌شهر سید جواد طباطبایی است.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های پیرامون مقوله حزب

در دموکراسی‌های مستقیم که مردم، قوه مقننه و مجریه و قضائیه اند، حزب جایگاه خاصی ندارد؛ اما در دموکراسی‌های نمایندگی که تعدادی خاص از مردم به عنوان نمایندگان آنها در امور فوق دخالت می‌کنند، حزب از ارزش والا و موقعیت ویژه‌ای برخوردار است.

در اینجا به تعاریفی از حزب اشاره می‌کنیم:

((ادموند برک))، حزب را هیأتی از مردم می‌داند که به خاطر پیشبرد منافع ملی با کوشش مشترک، براساس اصول سیاسی مورد توافق، متحد شده‌اند. ((گتل)) می‌گوید؛ حزب سیاسی، مرکب از گروهی از شهروندان کم و بیش سازمان یافته است که به عنوان یک واحد سیاسی عمل می‌کنند و با استفاده از حق رأی خود می‌خواهند بر حکومت تسلط پیدا کنند و سیاستهای عمومی خود را عملی سازند. ((جیل کریست))، حزب سیاسی را گروه سازمان یافته شهروندانی معرفی می‌کند که دارای نظریات سیاسی مشترک بوده و به مثابه یک واحد سیاسی، با عمل خود می‌کوشند بر حکومت تسلط یابند. هدف اصلی یک احزاب این است که عقاید و سیاست‌های خود را در سطح سیاسی رواج دهد. به عقیده ((مک آیور))، حزب، گروهی سازمان یافته برای حمایت از برخی اصول و سیاست‌هاست که از راه‌های قانونی می‌کوشد حکومت را به دست گیرد.

پژوهش‌های پیرامون اندیشه ایرانی‌شهر

در پژوهشی طباطبایی دو برخورد کاملاً متفاوت به عاملان مورد نظر خود دارد: از یک‌سو او عمدتاً به ادعاینامه‌نویسی علیه روشنفکران دوره مشروطه و نیز جنبش روشنفکری، در کل می‌پردازد و از سوی دیگر ادعاینامه‌نویسی‌اش را به نفع روحانیت مترقی و به ویژه دولت‌مردان مصلح و رجال اصلاح‌طلب پیش می‌برد.

طباطبایی نظریه‌پرداز اندیشه سیاسی ایرانی‌شهری است و نظریه حکومت مبتنی بر اندیشه ایرانی‌شهری به تمامی دولت‌گرایانه است. طباطبایی در تبیین اندیشه‌های سیاسی ایرانی‌شهری می‌نویسد: «آمیختگی سیاست به همه اموری که به نوعی با کشورداری پیوند می‌داشته، از ویژگی‌های اساسی نوشته‌های ایرانی‌شهری است، زیرا دوره باستانی ایران، تأمل در امور سیاسی و فرمانروایی، با هر گونه اندیشه‌ای درباره کشورداری به معنای گسترده آن پیوندی ناگسستنی می‌یافته و این امور در درون اندیشه‌ای فراگیر که می‌توان آن را سیاسی توصیف کرد، فهمیده می‌شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۵، ۷۶)

اندیشه سیاسی ایرانی‌شهری، مطابق روایت طباطبایی، آن جنبه از نظرات پیش از تأملات اوست که می‌تواند با موضوعات پس از تأملات اش‌گره بخورد و در چارچوب پروژه او قرار گیرد. او در جلد نخست مجموعه تأملات خود در فصل طرحی از نظریه دولت در ایران به تفصیل به اندیشه سیاسی ایرانی‌شهری می‌پردازد.

دو محور اصلی اندیشه ایرانی‌شهری، شاه آرمانی و به هم برآمدگی یا وحدت دین و دولت‌اند. از نظر طباطبایی مفهوم بنیادین اندیشه سیاسی ایرانی‌شهری، شاه آرمانی دارای فره ایزدی است. (۱۳۷۵، ۱۳۱) در عین حال، «شاه آرمانی ... از آنجا که دارای فره ایزدی است، در نوشته‌های ایرانی‌شهری به عنوانی انسانی خداگونه، نماینده و برگزیده خدا بر روی زمین فهمیده می‌شد. (پیشین، ۱۳۳) البته این هم هست که طباطبایی در تأملات می‌نویسد: «برابر اصول اندیشه ایرانی‌شهری، شخص شاه، خدا بر روی زمین ... بود.» (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۱۱۵) اما در این اندیشه سیاسی، «پادشاه» به لحاظ اینکه دارای فره ایزدی است، خود عین شریعت است.» (طباطبایی، ۱۳۷۵، ۱۵۲).

او بر این عین شریعت و نه مجری آن بودن شاه آرمانی تأکید دارد. (پیشین، ۱۳۱) از اینجاست دومین محور اصلی اندیشه سیاسی ایرانی‌شهری که وحدت پادشاهی و دیانت است. طباطبایی این نظر را در نوشته‌های ایرانی نخستین سده‌های دوره اسلامی تأیید می‌کند که نظریه شاهی آرمانی ... مقام پادشاه را از سنخ نبوت می‌داند. «پیشین، ۱۴۸) «پس چنین پادشاهی که برگزیده خداست و به خواست او عمل می‌کند، عین شریعت یا قانون است.» (پیشین، ۱۵۵) همچنان که می‌نویسد: «در نظریه ایرانی‌شهری پادشاه، خود به یک اعتبار صاحب شریعت و حتی عین شریعت است.» (طباطبایی، ۱۳۶۷، ۵۶) در متن اسلامی صاحب شریعت صفت پیامبران است. این عین شریعت یا قانون بودن شاه آرمانی علاوه بر اینکه طنین خداوارگی دارد به این

معنا نیز هست که او در اندیشه سیاسی ایرانشهری، مظهر و مظهر صفات لطف و قهر خداوندی است. (طباطبایی، ۱۳۷۵، ۱۶۸) پس از آنجا که طباطبایی می‌پذیرد «بیشترین آگاهی ما از تحول اندیشه سیاسی ایرانشهری در دوره ایران باستان به فرمانروایی ساسانیان مربوط می‌شود.» (پیشین، ۷۸) بنابراین آنچه پادشاهان در ایران باستان - دست کم دوره ساسانیان - از لطف داشتن به این نیروهای سیاسی - اجتماعی و سرکوبی آن یک انجام می‌دادند همه با چنین مستمسک‌هایی توجیه می‌شد: «توأمان بودن دیانت و سیاست ... یکی از اساسی‌ترین مفردات اندیشه سیاسی ایرانشهری است. آنچه از فرمان‌های شاهنشاهان ایران زمین و نیز بندهای برگرفته از اوستا برمی‌آید، این است که شاهی آرمانی در فرمان‌ها و فرهمند بودن در اوستا دارای وجهه‌ای دینی می‌بوده و شه‌یاران ایران زمین، همه شاهان دین آگاه بودند و به همین دلیل گفته شد که فرمانروایی ایرانیان بر پایه قانون و داد استوار شده بود.» (پیشین، ۱۶۸)

از نظر طباطبایی، نظریه توأمان بودن دین و سیاست، بنیادی‌ترین مفردات اندیشه سیاسی ایرانشهری بود. همین اندیشه بود که به سیاست‌نامه‌های دوره اسلامی - یعنی دوره‌ای که در واقعیت تاریخی سلطنت مطلقه در قدرت بود - راه یافت. از این نظر این سخن طباطبایی صحیح است که بنیادی‌ترین مفردات اندیشه سیاسی ایرانشهری، توأمانی دین و سیاست (دولت) بود که با الزامات سلطنت مطلقه دوران اسلامی گره خورد و پیوند متداومی یافت.

در جهان‌شناسی زرتشتی، که نمونه‌ای از آن در این متن کلامی متعلق به دوره ساسانیان آمده است پادشاه - شاه شاهان یا شاهنشاه - فراتر عالم صغیر قرار دارد، اما اگر عالم کبیر - دین همه آگاه - به درختی نموده شده است معرف الگویی ازلی و آرمانی که عالم صغیر از آن برمی‌آید پادشاه فراتر آن قرار می‌گیرد. در این جهان‌شناسی، پادشاه عنصری از عالم صغیر نیست. پادشاه، «خدا» است. در متون زرتشتی، پادشاه «یغ» خوانده می‌شود و «یغ» نام عام رده‌ای از خدایان است. طباطبایی نیز می‌نویسد که شاه «خدای بر روی زمین» و مقدس بود. در این جهان‌شناسی، شاه تحقق وحدت دین و دولت است. شاه فقط در رأس دولت قرار ندارد، بلکه او فراتر از دین و دولت نماد وحدت این دو است. طباطبایی نیز می‌نویسد: «پادشاه عین شریعت است.» او عین شریعت و عین دولت، نماد هر دو است؛ در اوست که این وحدت عینیت می‌یابد. در جهان‌شناسی زرتشتی، اگر خداوند (ایزد) سرور دو جهان مینو و گیتی است. پادشاه سرور گیتی است: «یک چنین پادشاهی در حال تحقق بخشیدن به وظیفه حقیقی اش است، زیرا حاکمیت متعلق برای اهرمزد است و شاه بخشی از آن را دریافت می‌کند و در آخرالزمان تمامی حاکمیت به منبع اصلی خود، که همان خداوندست، باز می‌گردد.» (زهر، ۱۳۷۷: ۴۹۱)

از این رو در این جهان‌شناسی، در نسبت میان دین و دولت - دولت به معنای پادشاهی یا سلطنت - پادشاهی است که تعیین‌کننده دین است. دین تحقق یافته در جهان مادی - گیتی - با خرد، نیت و اراده پادشاه متعین می‌شود. به سخن امروز در نسبت دین و پادشاهی، پادشاهی متغیر مستقل و دین، متغیر وابسته است. می‌توان گفت - و این بسیار مهم است - تحقق اراده اهورایی پادشاه، دین است. دو مؤلفه اصلی دین اهریمنی، دروغ و بدعت است. اما کدام عامل است که دین اهریمنی را در گیتی بازمی‌شناسد؟ او، حامل دین اهورایی، پادشاه است؛ همان عامل این خویش‌کاری اصلی را دارد که در پی شناخت حاملان یا عاملان دین این خویش‌کاری اصلی را دارد که در پی شناخت حاملان یا عاملان دین اهریمنی آنها را نابود کند تا جهان پاک شده از هر عنصر اهریمنی، در آخرالزمان، از سوی پادشاه به اهورامزدا تحویل داده شود تا چنین شود. از یک‌سو مردم باید خود را به نیت خیر پادشاه بسپارند، زیرا در «دینکرد» آمده است که «نیت [پادشاه] از برای رعایا نیتی خیر است.» (پیشین، ۴۹) و از سوی دیگر باز هم مطابق دین کرد، وظیفه [پادشاه] حفاظت از رعایایش است و بهترین راه برای انجام این مهم، البته مشورت و مشاوره با عوام نیست، که این خود راهی به خطاست، بلکه باید تسلیم اراده کلی مقام سلطنت شد؛ اراده ای سلطنت خود به خود به سلطنت بازمی‌گردد و آن نیز به خرد الهی بازمی‌گردد که در دین امری شناخته شده است. (پیشین، ۴۹۳)

در آموزه ایران باستان، پادشاه، خدای روی زمین است و مظهر به دین او تعیین می‌کند کدام اندیشه به دین اهورایی تعلق دارد و باید حفظ شود و اشاعه یابد، هر چه وحشیانه‌تر، شدیدتر سرکوب شوند. شاه هم این سرکوب را برهان خویش‌کاری خود می‌نماید و آشکارا اعلام می‌کند که فقط در برابر خداوند مسئول است. در این آموزه، به تمامی دولت محور قدرت مطلق است و

متکی به اراده خودسرانه پادشاه. همین آموزه بود که به بعد از اسلام انتقال یافت و با تغییراتی به آموزه‌های اصلی مشروعیت دهنده حکومت‌های پس از اسلام، مشخصاً از سلجوقیان به بعد تبدیل شد.

در عین حال وقتی طباطبایی می‌کوشد تخیلات خود را درباره اندیشه ایران‌شهری به واقعیت تاریخی بدمد، از جمله این می‌شود که او دوره حاکمیت ساسانیان را از آن رو، نوزایش ساسانیان می‌خواند که پس از اشکانیان، دیگر بار یک خدایی در ایران مستقر شد. به راستی که چنین بازگشتی از مبانی وحدت دین و دولت شد و زمینه وحدت ایدئولوژیک در امپراتوری ساسانیان فراهم آمد که اینان اولاً برای سرکوبی هر گونه - از نظر خود - بد دینی و سرکشی داخلی و ثانیاً حل ستیزه خود با امپراتوری روم، به شدت به آن نیاز داشتند. طباطبایی می‌تواند در اشاره‌ای به رویداد تاریخی سرکوبی «بد دینی» و سرکشی متذکر شود که: «در فاصله سده‌های پنجم و ششم میلادی، پیکارجویی مزدکیان لرزه بر ارکان دولت شکوهمند ساسانی و آئین استوار زرتشت افکند.» (طباطبایی، ۱۳۶۷، ۳۹ - ۴۰) اما ضرورتی نمی‌یابد بگوید سرکوبی ددمنشانه قیام مزدکیان به دستور انوشیروان عادل انجام شد. چرا که از نظر او، خسرو انوشیروان برترین نمونه شاهی آرمانی بود. (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۳۹) علاوه بر این توجهی ندارد که آن آئین استوار زرتشت در حاکمیت ساسانیان با توسل به بخش‌های متأخر اوستا - مهمتر از همه و ندیداد - به شریعت ایجابی تام و تمامی برای اسارت همه جانبه مردم و ابزار مشروعیت بخشی استبداد ساسانیان تبدیل شد. برای او همین است که ددمنشی دولت شکوهمند ساسانی در سرکوبی قیام مزدکیان را با توسل به «نامه تنسر» - که وحدت دین (شریعت ایجابی) و دولت را در آغاز امپراتوری ساسانیان ارائه کرد - توجیه کند: «تنسر، شدت عمل اردشیر را در سرکوبی آنان که در دین تأویل‌های نامشروع می‌نهند تأیید کرده و حفظ نظم عالم و نسق جامعه را کاری ارجمند می‌داند و از نظر او حفظ نظم و نسق جز از راه دین و به دست پادشاه دین‌یار ممکن نمی‌گردد.» (پیشین، ۶۱) اندیشه ایران‌شهری که در عمل متحقق شود، می‌شود این و به چنین توجهی نیز نیاز دارد.

اما طباطبایی تأکید ویژه‌ای دارد بر تمایز کیفی سلطنت مبتنی بر اندیشه سیاسی ایران‌شهری با سلطنت مطلقه‌ای که در دوره اسلامی در ایران در قدرت بود. از نظر وی اگر سلطنت مطلقه با قدرت مطلق پادشاه و سلطان و نیز اعمال خودسرانه خودکامانه قدرت مشخص می‌شود سلطنت ایران‌شهری منطقی باید در تعارض باشد با ساختار قدرت مطلق و نیز شیوه خودسرانه اعمال قدرت. اگر این نباشد که دیگر فرقی میان این دو سلطنت نیست. پس وی اولاً می‌نویسد: مطلق بودن قدرت به این معنا [است] که هیچ عاملی نمی‌تواند آن را محدود کند.» وی ادامه می‌دهد: «در شاهی آرمانی ایران زمین و اندیشه ایران‌شهری نیز از سویی، بزرگان یا اعیان عامل عمده تحدید قدرت بودند و از سوی دیگر، نهاد وزارت و وزیر به عنوان عقل منفصل پادشاه عمل می‌کرد.» (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۱۷۳) ثانیاً او باور دارد که شیوه فرمانروایی ایرانیان باستان حکومت قانون بود. (پیشین، ۴۳۰).

روش پژوهش

روش تحقیق در این مقاله به شیوه تطبیق توصیفی-تحلیلی است، بدین منوال که به ارزیابی و توصیف کلیه‌ها بر اساس تعریف جواد طباطبائی از جایگاه حزب در تئوری ایران‌شهر در باب نمونه موردی به مذاقه و تحقیق پرداخته شده‌است. این شیوه را در حوزه تفکر و روش‌شناسی قیاس؛ تطبیق می‌نامند.

یافته‌های پژوهش

در مقاله تجدید مطلعی در معنای ملت و میهن و دفاع از آن: دل ایران‌شهر طباطبایی می‌نویسد: «بدین سان، ایران‌شهر، پیوسته ... میهن همه ی اقوامی بود که به درجات متفاوتی ایرانی شده بودند» (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۱۴). پرسشی که در این بستر می‌توان از طباطبایی پرسید این است که به درجات متفاوتی ایرانی شدن یعنی چه؟ اگر بحث طباطبایی صرفاً معطوف به امر ماضی بود شاید این پرسش را به گونه‌ای دیگری مطرح می‌کردیم ولی رویکرد غالب طباطبایی تحلیل پدیدارهای تاریخی در ظرف گذشته نیست بلکه تحمیل فهم کنونی و اینجایی بر پدیده‌های تاریخی در بستر گذشته است ولی معیار فهم کنونی و مکانیسم تفسیر گذشته و تعمیم آن به اکنون و آینده مبتنی بر منطق بین‌الذهانی نیست. اما پرسش از مفهوم درجات متفاوت در نسبت با ایرانیت در ذهن و زبان طباطبایی به چه معناست و دارای چه مفروضاتی است؟ او ایرانیت را یک ذات مفروض می‌دارد ولی مشکل اینجاست که در دستگاه تجدد بر خلاف متافیزیک کهن ذات جایگاه استواری

ندارد و سخن از ذات در نسبت با مقوله هویت بی‌معنا است. زیرا هویت در مناسبات و معادلات و مبادلات و تعاملات و در بستر شبکه‌های مفهومی و زنجیره‌های فرهنگی در بستر عالمیت‌های متنوع شکل می‌گیرد و هیچ ذاتی وجود ندارد که بر اساس آن هویت را مورد سنجش قرار دهیم.

به سخن دیگر، وقتی طباطبایی سخن از درجه در نسبت با ایرانیت می‌گوید این ایده به ذهن متبادر می‌گردد که نوعی ایرانی سنج (بر وزن دماسنج) در جایی تعبیه شده است که بر اساس آن ایرانیت افراد و ساکنین و شهروندان ایرانی سنجیده می‌شود و به محض تخطی از آن طباطبایی می‌تواند بسنجد چه کسی ایرانی است و چه کسی ایرانی نیست. اما این فهم از ایرانیت اشکالات عمده ای دارد و یکی از مهمترین آن اشکالات عدم توجه به زمینه‌های شکل‌گیری هویت است که همواره در ساحت ایده‌ها و ابعاد اثری نیست بلکه بر روی زمین و مبتنی بر ساخت شبکه‌های متنوع مادی و معنوی ساخته می‌شود. به عبارت دیگر، ایرانی شدن به درجات متفاوت یک مفهوم ذات انگارانه است که دال مرکزی آن فرهنگ نیست مگر اینکه این سخن طباطبائی را تبلوری از احزاب بدانییم و در این صورت سخن وی می‌تواند تا حدی پذیرفتنی باشد.

همچنین او مجدد در مقاله تجدید مطلعی در معنای ملت و میهن و دفاع از آن: دل ایرانشهر طباطبایی می‌نویسد:

«تردید نیست که ایرانشهر، به لحاظ تاریخی، جزئی از امت واحده نبوده است..» (۱۳۹۷: ۱۰)

آیا واقعا تردیدی نیست؟ آیا این فهم از تاریخ ایران درست است؟ آیا این شیوه از تقریر منطق تحول تاریخ ایرانی تاریخی است؟ آیا براستی ایران (و نه ایرانشهر) جزئی از امت واحده (یعنی جهان اسلام) نبوده است؟ محمد علی موحد در کتاب ابن بطوطه (موحد، ۱۳۷۸) به نکات تاریخی مهمی اشاره می‌کند که تر اصلی طباطبایی درباره ایران و جزئی از امت واحد نبودنش را به صورت جدی زیر سوال می‌برد. ابن بطوطه به اقصی نقاط جهان بین سالهای ۱۳۲۵ الی ۱۳۵۲ میلادی از زادگاه خویش در طنجه که در نزدیکی جبل الطارق بین دریای مدیترانه و اقیانوس اطلس بود، دست به سفر زد و سرزمینهای مصر و شام و فلسطین و حجاز و عراق و ایران و یمن و ترکستان و هند و چین و جاوه و شرق اروپا و شرق آفریقا تا حوالی مسکو در بین تاتارها را طی ۲۷ سال گشت و سفرنامه گرانقدری از خود به جای گذاشت. من در اینجا قصد ندارم درباره سفرنامه ابن بطوطه سخن بگویم بلکه میخواهم به نکته ای در سفرنامه ابن بطوطه که توسط محمد علی موحد تقریر شده اشاره کنم که به صورت مستدل تاریخی نشان می‌دهد تر طباطبایی نه تنها نادرست است بل تحریف کامل وقایع تاریخی ایران در بستر جهان فرهنگی اسلام است. موحد در پیشگفتار کتاب ابن بطوطه می‌نویسد.

سفرنامه‌ی وی آینه‌ای است که زیر و روی جوامع اسلامی روزگار را در آن توان دید: نه تنها سیره و عملکرد طبقات حاکمه و نگرش و روش پادشاهان و دیوانیان که راه و رسم عالمان و فقیهان، مراسم و آداب و تشریفات جاری، چگونگی گذران زندگی مردم، وضع شهرها، تشکلات صنفی، صنایع و تولیدات، مدرسه‌ها و خانقاه‌ها، شادی‌ها و ماتم‌ها و در یک کلمه احوال و اوضاع اجتماعی و سیاسی و فرهنگی ... را از خلال سفرنامه‌ی ابن بطوطه می‌شود تماشا کرد (موحد، ۱۳۷۸، ۱۲-۱۱).

اما پرسش اینجاست که چه چیزی را میتوان از خلال سفرنامه ابن بطوطه تماشا کرد؟ نوعی وحدت فرهنگی که مبتنی بر مشترکات تمدنی عمیق در جهان وسیعی که ابن بطوطه به آنها طی ۲۷ سال سفر رسیده بود و آنها را تقریر کرده بود، قابل تماشا بود. ابن بطوطه وقتی از انجمن‌های فتیان در آناتولی یا سرزمین‌های شام و عراق و ایران و سپس تجربیاتش بین صوفیان در ترکستان و سرزمین تاتارها می‌گوید، خواننده به هیچوجه احساس نمی‌کند که ابن بطوطه در ایران احساس کرده است که ایران جزئی از امت واحده (طباطبایی، ۱۳۹۷، ۱۰) نیست بل عکس این برداشت، به لحاظ تاریخی، درست است. محمد علی موحد درباره تجربه ابن بطوطه در اصفهان چنین می‌نویسد:

ابن بطوطه ... دو هفته ای که در ... اصفهان بود در خانقاه علی بن سهل گذرانید و از دست قطب الدین اصفهانی خرقة تصوف پوشید ابن بطوطه در شیراز نیز فرصت را غنیمت شمرد و در مسجد جامع شهر پای درس قاضی مجد الدین نشست و مستد ابو عبدالله محمد موسس مذهب شافعی را با مشارق الانوار چغانی از او سماع کرد (موحد، ۱۳۷۸، ۲۱۸-۲۱۷).

به سخن دیگر، ابن بطوطه وقتی از مغرب به مکه می‌رفت و سپس از حجاز وارد شیراز و اصفهان می‌شد و پای درس اساتید ایرانی مینشست و از اهل متصوفه در ایران خرقة میگرفت، هیچگاه به این نکته اشاره نکرده است که من الان در ایرانشهر

هستم و این سرزمین جزئی از امت واحده و جهان اسلام نیست بلکه عکس این روایت از لحاظ تاریخی صحیح است و ادله تاریخی و نهادهای فرهنگی و آداب و رسوم ایرانی بر این نکته صحه میگذارند که ایران جزئی از جهان فرهنگی اسلام است و این جهان مشترکات تمدنی بسیاری دارد. به تعبیر دیگر، آنچه طباطبایی به نام تاریخ روایت می کند حدیث اکتونی -مبتنی بر ناسیونالیسم قرن بیستمی برخاسته از روایت باستانگرایانه- است و به همین دلیل هم هست که او مفهوم ایران را ذیل مفهوم باستانی ایرانشهر قرار داده (طباطبایی، ۱۳۹۷، ۱۲) است و سخن ناصوابی نگفته ایم وقتی میگوییم ایرانشهر در خوانش طباطبایی برساختی اکتونی است که منطق تحول تاریخی ایران را سرکوب می کند تا مفهومی ایدیولوژیکی از ملیت در برابر مفهوم ایدیولوژیک دیانت، بیافریند.

نتیجه گیری

طباطبائی به صراحت به مفهوم حزب در تئوری ایرانشهر اشاره نمی کند و صرفاً به مفهوم مذهب و ملیت و درجاتی از آن اشاره می نماید. به نظر می رسد اصرار طباطبایی به تفکیک «امت» و «ملت»، و تفکیک «حکومت مذهبی» از «دولت ملی» ناشی از نداشتن تعریفی شفاف و مشخص از مفهوم «حزب» باشد.

منابع

۱. تفضلی، احمد. (۱۳۸۳). تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام. چاپ چهارم. تهران: سخن.
۲. دیاکونوف، م. م. (۱۳۸۳). تاریخ ایران باستان. ترجمه روحی ارباب. چاپ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.
۳. طباطبایی، جواد (۱۳۶۸). درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۴. _____ (۱۳۷۳) زوال اندیشه سیاسی در ایران. تهران: کویر.
۵. _____ (۱۳۷۴) ابن خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی. تهران: طرح نو
۶. _____ (۱۳۸۱) دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران. تهران: نگاه معاصر.
۷. _____ (۱۳۸۲) جدال قدیم و جدید. تهران: نگاه معاصر.