



Vol. 12 | Issue. 44 | 2025 |

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.529754.1437>

A Critique of the Reading of the History of Political Thought in Iran: Reflections on the Theory of Decline

Gholamreza Behdarvandi Yani 

Ph.D. Candidate in Political Science – Political Thought, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. .

behdarvandyani@gmail.com

Article Info

Abstract

Article Type:

Research Article

Received:

2025 /05 /30

Revised:

2025 /06 /13

Accepted:

2025 /06 /18

Published Online:

2025 /07 /22

The theory of the decline of political thought in Iran is one of the notable theories in the field of political thought. This theory proposes a new analysis of the history of political thought in Iran and, as such, has therefore been criticized and examined by a number of scholars. Reading the history of political thought in Iran from the perspective of decline has led Seyyed Javad Tabatabai to formulate this theory and, ultimately, to the conclusion of the «Iran's decadence». The theory of decline, in addition to being presented and published in the book "The Decline of Political Thought in Iran: A Discourse on the Theoretical Foundations of Iran's Decadence", has been expanded and developed in Tabatabai's other works, and has also included Iranian history from ancient times to the contemporary period. This theory is the result of the arrangement of several fundamental components in his intellectual system, which are critically examined in this research under the titles "Conflict in the Perception of Greece as the Birthplace of Political Thought", "Incompatibility of Farabi's Philosophy with Tabatabai's Intellectual System", "Farabi and Divine Plato", and "Tabatabai's Contradictions About Divine Aristotle-Plato". Given the importance and antiquity of the history of political thought in Iran as one of the most important areas of study in Iranology, this research seeks to critique and examine this theory. This article, using a qualitative research method and adopting a descriptive-analytical approach, concludes that the fundamental components of the theory of the decline of political thought in Iran indicate conflict and contradiction in Seyyed Javad Tabatabai's theorizing.

Keywords: Political thought in Iran, Ancient Greece, Theory of Decline, Seyyed Javad Tabatabai, Farabi, Divine Plato. Jurisprudence, Jawadi Amuli.



نقدی بر خوانش تاریخ اندیشه سیاسی در ایران (تأملی بر نظریه زوال)

غلامرضا بهداروندیانی

دانشجوی دکتری علوم سیاسی - اندیشه‌های سیاسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

behdarvandyani@gmail.com

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران، از جمله نظریات قابل تأمل در حوزه اندیشه سیاسی است. این نظریه، تحلیلی جدید از تاریخ اندیشه سیاسی در ایران را مطرح نموده و از این رو، مورد نقد و بررسی شماری از اندیشمندان قرار گرفته است. خوانش تاریخ اندیشه سیاسی در ایران از منظر زوال، سید جواد طباطبایی را به تدوین این نظریه و سرانجام، به نتیجه «انحطاط ایران» رهنمون ساخته است. نظریه زوال، افزون بر اینکه در کتاب <i>زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران</i>، ارائه و منتشر شده، در سایر آثار طباطبایی بسط و گسترش یافته و از دوران باستان تا دوره معاصر تاریخ ایران را نیز دربر گرفته است. این نظریه حاصل چینش چند مؤلفه بنیادین در دستگاه فکری اوست که در این پژوهش در قالب عناوین «تعارض در تلقی یونان به مثابه زادگاه اندیشه سیاسی»، «ناسازواری فلسفه فارابی با دستگاه فکری طباطبایی»، «فارابی و افلاطون الهی» و «تناقض گویی طباطبایی در مورد ارسطو - افلاطون الهی» مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. این مقاله با استفاده از روش پژوهش کیفی و اتخاذ رویکرد توصیفی - تحلیلی، بیانگر این نتیجه است که مؤلفه‌های بنیادین نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران، بر تعارض و تناقض در نظریه پردازی سید جواد طباطبایی دلالت دارند.</p> <p>کلیدواژه‌ها: اندیشه سیاسی در ایران، یونان باستان، نظریه زوال، سید جواد طباطبایی، فارابی، افلاطون الهی.</p>	<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۹</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۲۳</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۸</p> <p>انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱</p> <p>صفحات: ۳۱-۵۶</p>

تاریخ اندیشه سیاسی در ایران به عنوان یکی از مهم ترین حوزه های مطالعاتی ایران شناسی، اهمیت و قدمت دیرینه ای داشته و از این رو مورد ارزیابی ها و تفسیرهای مختلفی قرار گرفته و به بستری برای مناقشه و مجادله نظری میان اندیشمندان و پژوهشگران تبدیل شده است. چنانکه سیر اندیشه و ورزی سیاسی در تاریخ ایران با طرح نظریات مختلفی همچون زوال، بقا، رکود و حتی پیشرفت مورد تبیین و تحلیل قرار گرفته است. آنچه بر اهمیت این گونه نظریات می افزاید، تأثیر شگرف آن ها بر دریافتن فهمی مشترک از هویت تاریخی و فرهنگی ایران است.

یکی از مهم ترین نظریات ارائه شده در این خصوص، نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران است که از سوی سید جواد طباطبایی مفهوم سازی و در قالب آثاری چند از جمله کتاب *زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران*، تدوین شده است. زوال مورد نظر طباطبایی، برآمده از دستگاه فکری وی و این دستگاه نیز حاصل چینش چندین مفهوم و گزاره بنیادین است که آشکارا تأثیرپذیری طباطبایی از مفاهیم اروپایی و تفکر تاریخی یونان باستان، در مجموعه تأملات و تحریرات خود برای تدوین نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران و نیز در راستای دستیابی به نتیجه مأخوذه وی دایر بر «انحطاط ایران» را نشان می دهد.

با توجه به اهمیت قابل توجه نقد نظریه سید جواد طباطبایی در مطالعات ایران شناسی، پاسخ به این پرسش که «آیا گزاره های بنیادین نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران، حاکی از اتقان و انسجام در نظریه پردازی است یا اینکه بر تعارض و تناقض در نظریه پردازی دلالت دارند؟»، می تواند میزان اعتبار و انسجام این نظریه و نظریه پردازی را نشان دهد.

در راستای پاسخ به این پرسش، در ابتدا پیشینه تحقیق و مبانی مفهومی و نظری و روش تحقیق بررسی شده و سپس با توجه به همین مبانی، سرفصل ها یا عناوین مباحث مختلف این مقاله تعیین و پردازش خواهد شد.

۱. پیشینه تحقیق

نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران از زوایا و ابعاد متفاوت و مختلفی مورد نقد و تحلیل اندیشمندان و نویسندگان قرار گرفته است. چنانچه در این زمینه، مقاله «تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام» ضمن نقد نظریه زوال مورد نظر طباطبایی، این دیدگاه را ذیل الگوی

«شرق‌شناسی» جای داده و ملاک داوری طباطبایی را عقلانیت غربی دانسته و یادآور شده است: «دکتر سیدجواد طباطبایی بر اسلوب استشراق حرکت می‌نماید و در همه آثار خود، این الگو را تقویت می‌کند» (مهاجرنیا، ۱۳۸۰، صص. ۸۷-۸۶).

کتاب تأملات ابزاری: نیم‌نگاهی به «پروژه» فکری سید جواد طباطبایی نیز در همین خصوص منتشر شده که در قسمتی از آن آمده است: «دولت‌گرایی طباطبایی به مخالفت او با یک نوع حکومت استبدادی می‌انجامد؛ همان حکومتی که پیش از انقلاب مشروطه بر ایران مسلط بود» (قاضی مرادی، ۱۳۹۹، صص. ۱۷۷-۱۷۶). همچنین مقاله «اندیشه در محاق ایدئولوژی» نیز در مورد نظریه زوال بدین نتیجه رسیده است: «علی‌رغم ایدئولوژیک ستیزی دکتر طباطبایی، تفسیر او از مشروطیت ایران بر بنیاد ایدئولوژی محافظه‌کار - نخبه‌گرا و توده‌ستیز است. اصحاب ایدئولوژی نئولیبرال ایرانی هم بر همین اساس از او در منازعات قلمی‌اش با مخالفان، حمایت می‌کنند» (فلاح توتکار، ۱۳۸۹، ص. ۱۵۰).

پژوهش «پروژه فکری تاریخی سید جواد طباطبایی، یک بررسی انتقادی» در نقد طباطبایی گفته است: «این چنین پررنگ کردن نقش عقلانیت در پیشرفت یک جامعه تا حدی تقلیل‌نگری است؛ زیرا نقش عوامل دیگر نظیر عوامل اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و... را در پیشرفت یا انحطاط یک تمدن یا جامعه، نادیده می‌گیرد یا بسیار کم‌رنگ می‌نماید» (تسلطی، ۱۳۹۲، صص. ۳۱-۲۶).

هرچند نوشتارها و مقالات متعددی به نقد و بررسی دستگاه فکری طباطبایی از جمله نظریه زوال مطرح شده از سوی او پرداخته و مطالبی در این باره منتشر ساخته‌اند؛ اما در پژوهش حاضر محتوای این نظریه از منظر تازه‌ای مورد واکاوی و تأمل قرار گرفته و نکات تازه و قابل توجهی درباره تاریخ اندیشه سیاسی در ایران طرح شده است. چنانکه سابقه باشکوه فکری و تمدنی ایران نادیده انگاشته نشود و به نحوی مستدل و مستند و بر اساس اصول و موازین پژوهشی و به‌قدر امکان و به فراخور این مقال، میراث گهربار حکما و خردمندان برخاسته از خاکِ هم‌چو کیمیای این مرزوبوم، پاس داشته شود.

۲. مبانی مفهومی و نظری و روش تحقیق

به همین میزان که «نظریه» در طرح و توسعه علوم مختلف، اهمیت محوری و نقش اساسی خود را نمایان می‌سازد، ضعف در روش‌مندی و ناتوانی در به‌کارگیری بی‌طرفی علمی و نبود چهارچوب منطقی نیز اعتبار «نظریه» را با پرسش و چالش مواجه می‌کند. نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران نیز از این امر ممتاز نبوده به‌نحوی که هم در رسانه‌ها و محافل علمی و فرهنگی، بروز و ظهور قابل توجهی داشته و هم موردنقد و انتقاد چشمگیری واقع شده است؛ بنابراین پژوهش حاضر با هدف واکاوی این نظریه، ضمن استفاده از روش پژوهش کیفی و با اتخاذ رویکرد توصیفی-تحلیلی، این فرضیه را مورد تأمل قرار داده است که: «مؤلفه‌های بنیادین نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران، بر تعارض و تناقض در نظریه‌پردازی سید جواد طباطبایی دلالت دارند».

در این مقاله با استفاده از بررسی توصیفی-تحلیلی، مفاهیم و مضامین موجود در تأملات و تحریرات سید جواد طباطبایی، از لحاظ انسجام یا عدم انسجام درونی، مورد تحلیل و ارزیابی قرار می‌گیرد و هرگونه تناقض آن آشکار می‌شود. علاوه بر معیار انسجام یا گسستگی درونی، از معیار دیگری هم در این پژوهش کیفی استفاده خواهد شد و آن، سازواری یا ناسازواری و نیز تعارض یا عدم تعارض نظریه زوال موردنظر طباطبایی با آموزه‌های متقن موجود و داده‌های بیرونی است. از این‌رو، نگاه انتقادی این مقاله در قالب دو گونه نقد درونی و بیرونی پیگیری و تبیین شده است.

در خصوص معیار انسجام یا عدم انسجام، چندین مؤلفه و نوشتار اساسی و بنیادین طباطبایی از آثار او به دست آمده و در این پژوهش با نگاهی مقایسه‌ای مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته‌اند. در مورد معیار سازواری یا ناسازوی و تعارض یا عدم تعارض، نیز چندین عبارت و مؤلفه به‌کار گرفته شده طباطبایی، در مقام بیان نظریه زوال، از آثار او گرفته شده و با استفاده از داده‌های تاریخی، علمی و فلسفی، مورد سنجش و ارزیابی قرار گرفته‌اند؛ بنابراین با استفاده از معیارهای یاد شده، عناوین و سرفصل‌های پژوهش حاضر در قالب عناوین: «تعارض در تلقی یونان به‌مثابه زادگاه اندیشه سیاسی»، «ناسازواری فلسفه فارابی با دستگاه فکری طباطبایی»، «فارابی و افلاطون الهی» و «تناقض‌گویی طباطبایی در

مورد ارسطو - افلاطون الهی» تعیین شده‌اند؛ اما قبل از طرح این مباحث، در ابتدا به توصیف نظریه زوال اندیشه می‌پردازیم.

۳. طباطبایی؛ زوال اندیشه و انحطاط ایران

مفاهیم «زوال اندیشه» و «انحطاط ایران»، مهم‌ترین مفاهیم دستگاه فکری طباطبایی به شمار می‌آیند؛ چنانچه به تصریح نوشته است: «اندیشه تاریخی به دنبال زوال اندیشه جز بازتابی از انحطاط تاریخی ایران زمین نمی‌توانست باشد» (طباطبایی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص. ۸۸). این دستگاه فکری، زوال اندیشه سیاسی در ایران را پیامد انحطاط ایران و زوال اندیشه دانسته و به تأکید اعلام کرده است: «اندیشه سیاسی در ایران آغاز سده دهم، به دنبال انحطاط تاریخی ایران زمین و زوال اندیشه، توان طرح پرسش‌های نو را از دست داده و به تکرار مآثرات تبدیل شده بود و بدیهی است که نمی‌توانست شالوده‌ای برای تدوین نظام مفاهیم دولت ملی در ایران فراهم کند... آغاز دوره انحطاط ایران با اوج زوال اندیشه هم‌زمان بود» (طباطبایی، ۱۴۰۰، ج ۱، صص. ۴۶۹، ۱۷۶) و همچنین اظهار شده است: «به دنبال زوال اندیشه در ایران، تأمل نظری درباره سیاست، در دوره گذار، جایگاه خود را از دست داد و اصل بر التقاط است...» (طباطبایی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص. ۴۳۵).

هرچند سید جواد طباطبایی در کتاب *زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران* نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران را تدوین نموده؛ اما به بسط این نظریه در سایر آثار خود نیز پرداخته و از این رو اذعان داشته است: «پیش از این، در زوال اندیشه سیاسی در ایران، گفته بودیم که زوال اندیشه مفهومی اساسی در تبیین انحطاط تاریخی ایران است و در این رساله نیز برای تکمیل این بحث کوشش می‌کنیم مفاهیم تداوم، زوال و انحطاط را به‌عنوان مفهوم نویی به کار گیریم» (طباطبایی، الف ۱۳۹۹، ص. ۱۳). بنابراین نظریه زوال در تمامی آثار طباطبایی مطرح شده و همین مطلب را خود او هم یادآوری کرده است:

زوال اندیشه و به‌ویژه زوال اندیشه سیاسی که موضوع این دفتر است، از مهم‌ترین مقولات تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران است و از این رو، نگارنده در نوشتن دو دفتر دیگری که به دنبال انتشار زوال اندیشه سیاسی در ایران، با عنوان‌های

ابن خلدون و علوم اجتماعی و نظام‌الملک طوسی، به چاپ رسید، دامن تأمل درباره این مقوله را رها نکرد... این دفتر را که بخشی از طرح بزرگ‌تر من درباره مباحث نظری انحطاط تاریخی ایران است، به خوانندگان تقدیم می‌کنم تا علاقه‌مندان به آن بحث، این مطالب را نیز به‌عنوان مقدمه‌ای بر نظریه انحطاط ایران در نظر داشته باشند (طباطبایی، ۱۳۹۸، صص. ۱۲-۱۱، ۷).

۴. تعارض در تلقی یونان به‌مثابه زادگاه اندیشه سیاسی

سید جواد طباطبایی بر این اعتقاد است که تاریخ فلسفه از جمله فلسفه سیاسی در اسلام را بایستی با مبانی فلسفی یونانی مورد سنجش و ارزیابی قرار داد و در این باره به‌صراحت یادآور شده است: «در واقع، تاریخ فلسفه - اعم از مسیحی، اسلامی و... به معنای دقیق کلمه - جز تاریخ بسط فلسفه یونانی در میان اقوام دیگر نبوده است... از این رو، تاریخ بسط و زوال فلسفه سیاسی در دوره‌های اسلامی را نیز باید با مبانی فلسفی سیاسی یونانی سنجید» (طباطبایی، ۱۳۹۸، ص. ۲۱). همچنین ضمن اذعان به یونان‌گرایی خود و تأثیر تاریخ اروپا و یونان در تدوین نظریه زوال مورد نظرش نوشته است:

من تصور پیچیده‌ای از واقعیت ایران دارم و کوشش می‌کنم با جستجوی در منابع تاریخی و تدوین نظریه‌ای برای آن پیچیدگی‌ها راهی به‌سوی فهمی متفاوت از ایران باز کنم... پیش از هر چیز باید بگویم آنچه من اینجا می‌آورم شهودی است که از دهه‌های پیش از پرسه‌زدن‌های در تاریخ و تاریخ اندیشیدن در ایران پیدا کرده و در سال‌های طولانی، آن شهود نخستین را به محک مواد تاریخ و تاریخ اندیشه در اروپا نیز زده‌ام که از دوره یونانی تاکنون هم چون افقی گریزن‌ناپذیر در برابر ما وجود داشته است (طباطبایی، ۱۴۰۱، ص. ۱۴۳).

سرانجام، طباطبایی زادگاه اندیشه سیاسی را یونان باستان دانسته و مدعی شده است:

زمینه زایش فلسفه سیاسی در یونان در دوره‌ای فراهم آمد که با سقوط نظام مویکینای، در حدود سده دوازدهم پیش از میلاد، به دنبال نیرو گرفتن قبایل دری - که در یونان قاره‌ای ظاهر شدند - شیوه‌ای حکومتی و نوعی از قدرت سیاسی با نمودهای خارجی آن از میان رفت... یونان به آگاهی دوباره‌ای دست یافته بود و برتری و اصالت خود را در پیوند و سنجش با جهانی که یونانیان

بربرها می‌نامیدند، تعریف می‌کرد... و با دنیوی شدن اندیشه سیاسی، مقدمات

بنیان‌گذاری فلسفه فراهم آمد (طباطبایی، ۱۳۹۸، صص. ۲۴-۲۳)

اما نظریه پرداز زوال اندیشه سیاسی در ایران، در صفحات پایانی فصل نخست با نام «زایش اندیشه سیاسی»، به نقل جملاتی از گزارش هرودت از زبان مایاندریوس فرمانروای جزیره یونانی ساموس پرداخته است که نشان می‌دهد زادگاه اندیشه سیاسی برخلاف نظر او، نه در شهرهای یونان باستان، بلکه ده‌ها سال قبل از به دنیا آمدن افلاطون در ایران باستان بوده است.

هرودت در این خصوص، متن مکالمه سه بزرگ‌زاده پارسی به نام‌های اوتانس^۱، مگابیزوس^۲ و داریوش^۳ مربوط به سده ششم قبل از میلاد را به این شرح توصیف و گزارش کرده است:

آن هنگام که شورش خوابید و پنج روز گذشت، کسانی که بر مغان شوریده بودند، در مورد اوضاع به رایزنی پرداختند و سخنانی مطرح گردید که برخی از یونانیان باور ندارند. ولی آن سخنان در واقع گفته شده است... اوتانس، دنبال آن بود که اداره امور را به تمامی پارسیان واگذار کند... مگابیزوس می‌خواست که امور، در اختیار گروهی از ثروتمندان گذاشته شود... سومین آنان، داریوش، نظر خود را این‌گونه بیان کرد: «به نظر من... به فرض اینکه آن دموکراسی (Democracy)، الیگارش (Oligarchy) و پادشاهی (Monarchy) در نوع خود بهترین باشند، من معتقدم که سومی بسیار ترجیح داده می‌شود...» این سه دیدگاهی بود که در سه سخنرانی مطرح شد و چهار مرد که صحبت نکرده بودند، به آخرین رأی دادند (Herodotus, 1954, pp. 79 - 87)

موضع طباطبایی نسبت به این واقعه تاریخی، خود حدیثی قابل تأمل و تألم است؛ زیرا وی با وجود توصیف واقعه یاد شده، نوشته است: «اندیشه یونانی، نخستین بحث پراهمیت و پر دامنه اندیشه سیاسی را درباره شیوه‌های سه گانه فرمانروایی آغاز کرد. از این حیث، این بحث نیز یونانی است» (طباطبایی، ۱۳۹۸، صص. ۲۴-۲۳).

1. Otanes
2. Megabyzus
3. Darius

سپس چند صفحه بعد، بار دیگر بر موضع قلبی خود پافشاری نموده و این بار به صراحت در مورد این مکالمه تاریخی نوشته است:

تردیدی نیست که این گفتار، در جزئیات آن، ساخته اندیشه یونانی است، هرچند که در درستی دریافت یونانیان از سرشت قدرت سیاسی ایران باستان تردیدهای جدی می‌توان کرد. برابری مردم و اینکه قدرت از آنان ناشی می‌شود، به گونه‌ای که در رفتار اوتانس آمده، از مفاهیم بنیادین اندیشه یونانی است، هم‌چنان که دفاع از نوعی شاهی آرمانی نیز شالوده اندیشه پارسیان باستان را تشکیل می‌داده است و نیازی به گفتن نیست که هر دو این دریافت‌ها با نظام حکومتی خودکامه نسبتی نداشته است (طباطبایی، ۱۳۹۸، صص. ۴۱-۴۰). بنابراین طباطبایی از یک سو، طرح شیوه‌های سه‌گانه فرمانروایی را افزون بر اینکه بحث مهم و پردامنه اندیشه سیاسی دانسته، آن را نخستین بحث در اندیشه سیاسی نیز معرفی کرده است؛ اما از سوی دیگر، از هرودت نیز یونان دوستی بیشتری نشان می‌دهد و این بحث صورت پذیرفته میان بزرگان پارسی را که با توجه به موقعیت و قدرت سیاسی امپراتوری پارس در آن روزگار، امری کاملاً بدیهی و معقول به نظر می‌آید، بحثی یونانی قلمداد می‌نماید.

جالب این است که قاطعیتی که طباطبایی در رد اصالت این واقعه تاریخی از خود به خرج می‌دهد را حتی جورج کلوُسکو فیلسوف آمریکایی نیز از خود نشان نداده است. چراکه در کتاب تاریخ فلسفه سیاسی خود، کلمه «احتمالاً» را در نفی اعتبار این واقعه به کار برده و نوشته است: «هرودت در کتاب تواریخ که موضوع محوری‌اش منازعات میان یونان و ایران است، مباحثه‌ای را درباره این مسئله مطرح می‌کند که (بنا بر فرض) ایرانیان قرن ششم قبل از میلاد داشته‌اند. اگرچه این صحنه خاص احتمالاً زاده خیال است» (کلوُسکو، ۱۳۹۹، ج ۱، ص. ۳۵).

آیا می‌شود تصور کرد که یک قدرت سیاسی نهادینه در سطح جهانی یعنی ایران باستان، پشته‌های تهی از اندیشه سیاسی داشته؛ اما چند شهر یونانی، زادگاه اندیشه سیاسی بوده است؛ آن‌هم در دورانی که عمده‌ترین مسئله و مشکل یونانیان، مسئله قدرت فزاینده امپراتوری هخامنشی و خطر رو به گسترش آن بوده است؟

کلوسکو در همین خصوص نوشته است: «یونانیان تازه در قرن پنجم قبل از میلاد بود که توانستند پس از دفع حملات امپراتوری هخامنشی توانشان را صرف توضیح ماهیت و منشأ جهان اجتماعی کنند» (کلوسکو، ۱۳۹۹، ج ۱، ص. ۲۶) و همچنین اظهار داشته است:

در سال‌های پس از جنگ‌ها با ایرانیان، دیدگاه سنتی بیش از پیش مورد سؤال قرار گرفت. یک دلیل این تغییر، تماس هر چه بیشتر میان یونانیان و سایر جوامع بود... وقتی مردمان یک جامعه می‌بینند که جامعه‌ای دیگر باورها و ورزه‌هایی به کلی متفاوت از جامعه آنان دارد، آشفته‌گی در میانشان پدید می‌آید، چون تا آن زمان معتقد بودند که فقط شیوه تفکر و عمل آنان حرمت الهی دارد و بنابراین درست است... یکی از مضامین اصلی اندیشه اخلاقی در قرن پنجم قبل از میلاد در یونان، تحول نسبی‌گرایی واقعیت‌مند به نسبی‌گرایی اخلاقی و بعد چنان که خواهیم دید، تلاش برای رسیدن به معیارهای اخلاقی عینی یا صادقی است که دیگر وابسته خدایان از اعتبار افتاده نباشند (کلوسکو، ۱۳۹۹، ج ۱، صص. ۴۷-۴۲)

بدین ترتیب از یک‌سو، منازعات و تعامل خواسته یا ناخواسته یونانیان با ایرانیان، اگر نگوئیم در طول صدها سال، دست‌کم به یقین در طول ده‌ها سال از دوران باستان، زمینه بهره‌برداری اندیشمندان یونانی را از تجارب و آگاهی ایرانیان فراهم آورده بود؛ و از سوی دیگر، منازعات و جنگ‌های داخلی میان شهرهای پراکنده و مستقل یونان باستان نیز اندیشمندان آن را به تأمل در وضعیت بحران داخلی یونان واداشت. گفتار یاد شده میان سه بزرگ‌زاده پارسی در قرن ششم قبل از میلاد، دقیقاً مؤید همین امر است. آشنایی یونانیان با قدرت سیاسی ساختارمند و نهادمند ایران، از یک‌سو آن‌ها را دستخوش بهت و حیرت ساخته بود، آگاهی‌شان را هم تحریک نموده و هم نسبت به آگاهی خود دستخوش تردید ساخته بود و از سوی دیگر، شهرهای یونان در حالی به قرن پنجم قبل از میلاد و زمانه زیست افلاطون وارد می‌شدند که باوجود اعتقاد و ایمان به الهه‌های متعدد، قادر به حل و فصل منازعات درونی خویش نبودند. چنان‌که کلوسکو می‌نویسد:

جهان یونانی پُر از تنش میان فقیر و غنی در درون شهرها و جنگ‌های بی‌پایان میان شهرها بود. حکومت‌ها مدام برانداخته می‌شدند و از نو برپا می‌شدند. چنان‌که ذیلاً خواهیم دید، نخستین تجربه سیاسی افلاطون مواجهه

با درخواست برای پیوستن به یک نظام اولیگارش‌ی بود که مدت کوتاهی در آتن برپا شد. در نتیجه شکست نظامی، شهرهای بسیاری ویران شدند، مردانش کشته شدند و زنان و کودکانش به بردگی فروخته شدند. باید بدانیم که اوضاع در قرون پنجم و چهارم قبل از میلاد در یونان چنین بود، یعنی در زمانی پس از اتحاد شهرهای یونانی برای حفاظت از استقلالشان در برابر امپراتوری ایران که منجر به پیروزی‌های تاریخی در ماراتون (۴۹۰ ق.م)، سالامیس (۴۸۰) و پلاتایا (۴۷۹) شد... جنگ پلوپونزی که جنگ بزرگی میان آتن و اسپارت و متحدانش بود و جهان یونانی را در فاصله سال‌های ۴۳۱ تا ۴۰۱ قبل از میلاد پُر از تشنج کرد، کشمکش میان دموکراسی‌های متحد با آتن و اولیگارش‌ی‌های جانبدار اسپارت بود. این جنگ که با شکست کامل آتن و اشغال آن به پایان رسید، در کتاب بزرگ تاریخ توکودیدس (توسیدید Thucydides) تحلیل شده است و بی‌شک دیدگاه‌های سیاسی افلاطون را هم شکل داده است (کلوسکو، ۱۳۹۹، ج ۱، صص. ۳۱-۳۰).

بنابراین انتقال اندیشه و آگاهی از ایران به یونان باستان، غیرقابل کتمان است، چنانکه هگل نیز در فلسفه حق خود، به این انتقال آگاهی اشاره کرده و کلوسکو نیز به تغییرات نهادی متعاقب آن در آتن پرداخته و نوشته است:

اهمیت فن خطابه را فقط در پرتو اهمیت نهادهای سیاسی در شهرهای یونان، خصوصاً در دموکراسی‌هایی نظیر آتن، می‌توان دریافت. در سال‌هایی که به دنبال جنگ با ایرانیان آمد، دموکراسی در آتن قوت بیشتری گرفت. همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم، این به معنای افزایش قدرت اکثریت و مجامع و مجالس و دادگاه‌های مردمی بود. مجامع و مجالس بدل به تصمیم‌سازان نهایی در همه امور سیاسی شدند (کلوسکو، ۱۳۹۹، ج ۱، ص. ۴۹).

مرتضی مطهری در همین خصوص نوشته است:

فلسفه افلاطون ریشه‌اش به فلسفه فیثاغورس می‌رسد و فلسفه فیثاغورس هم به اورفئوس؛ و این دو فلسفه هم ریشه در مشرق زمین دارند. فیثاغورس و اورفئوس هر دو افکارشان را از شرق گرفته‌اند، مخصوصاً فیثاغورس... که می‌گویند به مشرق زمین آمده و بیست سال در مصر بوده و حتی می‌گویند به ایران هم آمده

است؛ پس احتمال دارد که افکار عرفانی خود را از مشرق زمین گرفته و بعد به

سرزمین خود برگشته است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۷، ص. ۵۱۲)

سید حسین نصر نیز بر این اعتقاد است که حکمت و فلسفه باستانی یونان از حکمت‌های باستانی پیشین و مشخصاً از ایران باستان، نشأت گرفته است و در این باره به نظریات فارابی و سهروردی مبنی بر تعلق اصل فلسفه یونانی به ایران، استناد می‌کند (ر.ک. به: نصر، ۱۳۹۹، ص. ۱۶). همچنین هاشم رضی در کتاب خود آورده است:

افلاطون خود می‌گوید زرتشت سده‌هایی چند پیش از او می‌زیسته است؛ اما در آنچه جای شک و گمان نیست، اینکه افلاطون زرتشت را ستایش کرده و از فلسفه او آگاهی داشته و در مُثُل، چنانکه گذشت، اساس تفکر زرتشت را اخذ کرده است. مُثُل افلاطونی، جهانی مینوی که اشکال مثالی و روحانی انواع، نخست در آن وجود داشته، همان جهان مینوی و آفرینش شکل روحانی انواع است (رضی، ۱۳۹۹، ص. ۱۲۹)

سرانجام اینکه شارل ورنر، نویسنده فرانسوی در این باره یاد آور شده است که «اگر نهال اندیشه یونان، از آب حکمت ایران و مشرق زمین سیراب نمی‌شد، هرآینه فلسفه فیثاغورث و اولین مکاتب حکمی یونان، با آن شکوفایی پرشکوهش، هستی نمی‌یافت» (ر.ک. به: ورنر، ۱۳۸۲، ص. ۸).

طباطبایی خود نیز در مطلبی متناقض با ادعای یاد شده‌اش، از فراگیر بودن اندیشه سیاسی

در ایران، از دوران باستان تا دوره اسلامی سخن به میان آورده است:

در دوره باستانی ایران، تأمل در امور سیاسی و فرمانروایی با هر اندیشه‌ای درباره کشورداری به معنای بسیار گسترده آن پیوندی ناگسستنی می‌یافته و این امور در درون اندیشه‌ای فراگیر که می‌توان آن را «سیاسی» توصیف کرد، فهمیده می‌شده است. به دیگر سخن، در دوره باستان و نیز در عصر زرین فرهنگ ایران، اندیشه فراگیر، اندیشه سیاسی می‌بوده... حتی در دوره اسلامی ایران زمین، اندیشه سیاسی، اندیشه‌ای فراگیر می‌بوده (طباطبایی، الف، ۱۳۹۹، صص. ۸۵-۸۴)

۵. ناسازواری فلسفه فارابی با دستگاه فکری طباطبایی

سید جواد طباطبایی که زادگاه اندیشه و فلسفه سیاسی را یونان معرفی کرده، بدیهی است که بایستی مسئولیت فارابی فیلسوف بزرگ ایرانی را نیز بسط آن فلسفه بداند؛ از این رو، مدعی شده است: «بسط فلسفه یونانی در دوره اسلامی که با ابونصر فارابی آغاز شد، اگرچه در اندیشه یونانی با گسست از نظریه سلطنت تأسیس شده بود؛ اما در تفسیر دوره اسلامی با توجه به نظریه شاهی آرمانی مورد تفسیر قرار گرفت و در تحول آتی آن نیز به نوعی از سیاست نامه نویسی تبدیل شد... بسط حکمت عملی در دوره اسلامی... در واقعیت عمل سیاسی - اجتماعی مؤثر نبود» (طباطبایی، ۱۳۹۹، صص. ۲۵۴، ۸۹).

اما اندیشه فارابی، اندیشه ای مستقل بود که با وجود همه قلم فرسایی های طباطبایی، با دستگاه فکری زوال و انحطاط مورد نظر وی همخوانی و هماهنگی نداشت. در نتیجه، طباطبایی بر فاصله گرفتن فارابی از اندیشه یونانی تأکید کرده و نوشته است:

فلسفه مدنی فارابی نمی تواند وجوه «واقع گرای» اندیشه سیاسی یونانی را نیز بازتاب دهد... فارابی، از سویی، به نظریه شاهی آرمانی اندیشه سیاسی ایرانشهری نزدیک می شود و از سوی دیگر، نظریه نبوت را در بحث خود وارد می کند... به نظر می رسد که به مقیاسی که فارابی نظریه سیاسی خود را با حکمت نبوی جمع می کند، تحلیل سیاسی او جنبه انضمامی خود را از دست می دهد و بدین سان، از اندیشه سیاسی یونانی، حتی به گونه ای که افلاطون در رساله های جمهور و نوامیس تدوین کرده بود، فاصله می گیرد... فارابی، در تحلیل مدینه های ضاله، بی آنکه مانند افلاطون به تحلیل واقعیت سیاسی و اجتماعی ساختار درونی نظام ها پرداخته باشد، به اندیشه سیاسی ایرانشهری نزدیک شده و کانون تحلیل خود را رأس هرم اجتماعی یعنی رئیس اول مدینه قرار داده است که از بسیاری جهات با اندیشه شاهی آرمانی ایرانشهری سازگار است... راه حل های فلسفی او کارساز واقع نشد... فارابی، از سویی، با تعریف سیاست به سلوکی برای نیل به سعادت، از سیاست تعریفی «اخلاقی» عرضه کرد، اما از سوی دیگر، سیاست را نیز در مقایسه با اخلاق علم برین دانست... فارابی، با توجه به مبانی فلسفه مدنی و مفهوم ریاست مدینه و نیز با تأکید بر نظریه سعادت نمی توانست مفهوم بنیادین مصلحت عمومی را وارد کند (طباطبایی، ۱۳۹۸، صص. ۱۸۱-۱۶۳).

در حالی که منظومه فلسفی فارابی منظومه‌ای مستقل بوده که اصولاً بر مدار اندیشه سیاسی یونان باستان چرخشی نداشته است؛ از این رو، در ادعای طباطبایی، این نوع از فلسفه سیاسی که با فلسفه یونانی مغایرت دارد، اصولاً فلسفه سیاسی به معنای دقیق کلمه نیست:

فلسفه سیاسی دوره اسلامی، فلسفه سیاسی به معنای دقیق کلمه نیست، بلکه نوعی از سیاست نامه‌نویسی فلسفی است... فلسفه سیاسی یا «مدنی» به تعبیر فارابی، از همان آغاز همچون بخشی از اندیشه سیاسی و با توجه به الزامات آن تدوین شده است... بدین سان، فلسفه سیاسی یا مدنی، از همان آغاز، اگر بتوان گفت، دارای سرشتی سیاست‌نامه‌وار بود و می‌بایست، در نهایت، در سیاست نامه‌نویسی جذب و حل شود و چنین شد (طباطبایی، الف، ۱۳۹۹، ص. ۲۰۵)

بنابراین فارابی با بنیان نهادن فلسفه‌ای ایرانی - شیعی، منظومه‌ای متفاوت با منظومه فکری یونان باستان تأسیس نموده و فلسفه وی چونان چراغ راه آینده در اندیشه‌ورزی سیاسی و فلسفی، دوره پراهمیتی از تاریخ ایران را روشن ساخته و از این رو به‌زعم طباطبایی به‌عنوان واپسین نماینده فلسفه سیاسی در دوره اسلامی، هبوط فلسفه سیاسی را رقم زده است: «اینکه پیش‌ازین گفته‌ایم که فارابی نخستین و نیز واپسین نماینده فلسفه سیاسی در دوره اسلامی بود، به این معناست که نه تنها در ادامه راهی که مؤسس فلسفه سیاسی در دوره اسلامی گشود، هر کوششی برای بسط نظام فلسفه سیاسی او غیرممکن بود، بلکه هر نوآوری، در نهایت، نتیجه‌ای جز هبوط از فلسفه سیاسی در نظریه سلطنت مستقل نمی‌توانست داشته باشد...» (طباطبایی، ۱۴۰۰، ج ۱، صص. ۴۵۱-۴۴۹).

در نتیجه، به نظر طباطبایی، فلسفه سیاسی فارابی به سبب فاصله گرفتن از فلسفه یونانی، چنان اندیشه‌ورزی در ایران را در سیر نزولی و زوال و انحطاطی تاریخی قرار داد که در نگاه وی، فضل‌الله بن روزبهان خنجی، نماینده اوج زوال اندیشه و انحطاط در دوره اسلامی به شمار آمده است:

به خلاف آنچه در آغاز دوره اسلامی گذشته بود، تجدید خلافت در دوره متأخر اسلامی هم‌زمان با انحطاط در همه ارکان کشورهای اسلامی بود و از این نظر فضل‌الله بن روزبهان خنجی نه تنها نماینده اوج زوال اندیشه و انحطاط تاریخی کشورهای اسلامی به شمار می‌آمد، بلکه نوشته‌های او نشانه واپسین مرحله زوال اندیشه سیاسی در دوره اسلامی و به بن‌بست رسیدن اندیشه قدیم در رویارویی

با دنیا و دورانی بود که هم‌زمان با جنبش «نوزایش» در اروپا آغاز می‌شد (طباطبایی، پ ۱۳۹۹، صص. ۳۸۱-۳۸۰)

۶. فارابی و افلاطون الهی

طباطبایی با استناد به این گفته لئو اشتراوس که افلاطون، نوامیس را به نوامیسی حقیقتاً الهی تبدیل و به عالم شریعت و حیانی نزدیک شده (Strauss, 1982, p. 74)، اظهار داشته است: مهم‌ترین اختلاف میان فیلسوفان دوره اسلامی و افلاطون به این نکته مربوط می‌شد که حکومت مطلوب، بنا بر اصول عقاید اسلامی، امری است که با پیامبر تحقق یافته، در حالی که چنین حکومتی، در اندیشه افلاطونی، صرفاً امر مطلوب - یا desideratum به تعبیر لئو اشتراوس - است؛ زیرا تلاقی فلسفه و پادشاهی، برای تحقق حکومت مطلوب کافی نیست، بلکه تنها پیامبر می‌تواند مؤسس چنین حکومتی باشد. فیلسوفان دوره اسلامی، به‌ویژه فارابی، افلاطون را با توجه به تفسیر نوافلاطونی نوشته‌های او و با تکیه بر نوامیس مورد تفسیر قرار دادند، زیرا «افلاطون، در کتاب نوامیس، چنان تفسیری از نوامیس الهی» یونان باستان عرضه کرده بود که با تفسیر فلسفی شریعت نزد اندیشمندان سده‌های میانه مطابقت دارد (طباطبایی، پ ۱۳۹۸، ص. ۲۴۳).

آنچه از دید طباطبایی پنهان مانده، پردازش فلسفه بر اساس نگرش ایرانی- شیعی و در راستای احیای جامعه و بازیابی هویت ایرانی در زمانه فارابی بوده است که ناگزیر و الزاماً به معنای اقتدای فارابی به افلاطون یا تأثیرپذیری وی از تفسیر نوافلاطونی نیست؛ آن‌چنان که به «تشیع فلسفی» شناخته می‌شود: «رهیافت فارابی به دین، به یک علم فلسفی در باب قوانین الهی می‌انجامد، او با ارائه قوانین الهی، فقه و کلام به‌عنوان اجزای علم سیاسی، به امکان یک بحث خنثی در باب همه ادیان و «فرقه‌ها» و خصیصه-های مشترک میان همه آن‌ها اشاره می‌کند» (اشتراوس و کراپسی، ۱۳۹۸، ص. ۳۸۶).

هرچند سید جواد طباطبایی بر اقتدای فارابی به افلاطون الهی اعتقاد دارد و به همین سبب نوشته است: «به نظر می‌رسد که در این بحث، فارابی به‌طور عمد به «افلاطون الهی» اقتدا کرده و به تفسیر نوافلاطونی و مسیحی نوشته‌های افلاطون صبغ‌های اسلامی داده است...» (طباطبایی، پ ۱۳۹۸، صص. ۱۸۱-۱۶۳).

اما در مطلب متناقض دیگری اظهار داشته است: «افلاطون، نه به خلاف گفته فیلسوفان دوره اسلامی «افلاطون الهی» بود و نه چنان که برخی از نویسندگان جدید ادعا کرده‌اند، نظریه پرداز ایدئولوژی‌های توتالیتار و پیشگام «اردوگاه‌های کار» و درواقع، اندیشه فلسفی او در مرز میان تفریط «افلاطون الهی» و افراط «افلاطون اهل ایدئولوژی» یا بهتر بگوییم در ورای این و آن، تدوین شده است. افلاطون، بنیادگذار اندیشه فلسفی و نیز فلسفه سیاسی بود» (طباطبایی، ۱۳۹۸، ص. ۵۳).

۷. تناقض گویی طباطبایی در مورد ارسطو - افلاطون الهی

بر اساس مطالب پیشین گفته شد که «افلاطون الهی» مورد انکار طباطبایی قرار گرفته است؛ درحالی که افلاطون در دفتر ششم رساله جمهور به نقل از سقراط گفته است که «اما اگر فیلسوف با حکومتی روبرو می‌شد که برتری آن با حکومت او مطابقت داشت، در آن صورت می‌دیدیم که او واقعاً الهی است و در سایر طبیعت‌ها و مشاغل دیگر چیزی جز انسان نیست» (Platon, 1989_b, 497 b-d) یا در نامه هفتم افلاطون بیان شده است که «بنابراین تا زمانی که نسل فیلسوفان خالص و اصیل به قدرت نرسند و حاکمان شهرها به فضل الهی دست به فلسفه ورزی واقعی نزنند، بدی‌ها برای انسان متوقف نخواهد شد» (Platon, 1989_a, 326 a-b). این عبارات، نشان از جایگاه والای امر و مشیت الهی در اندیشه سیاسی افلاطون دارد. در نتیجه، طباطبایی بایستی این مسئله را برای سازگاری با آن ایده خود، توجیه نماید. به همین سبب در جای دیگری نوشته است:

افلاطون در رساله‌های خود، به هر مناسبتی، این اصل فلسفه سیاسی قدیم را برجسته کرده است که در طرح بنیادگذاری شهر آرمانی، امکان تحقق عملی آن ذی‌مدخل نیست. پیش‌تر نیز به اشاره گفتیم که در فقراتی که افلاطون درباره نسبت طرح «شهر زیبا» و تحقق عملی آن سخن می‌گوید، ابهامی وجود دارد و هدف او از وارد کردن قیدهایی مانند «خواست خداوند» و «بخت یار» این بوده است که بگوید طرح آرمانی «شهر زیبا» تنها «در سخن» می‌تواند درآفکنده شود و درواقع، به تعبیری که پیش‌تر آوردیم، افقی بیش نیست که اشاره‌ای به جهت سلوک انسان برای نیل به سعادت است و نه امکان رسیدن به آن. در فلسفه

افلاطون که در این مورد الزامات اندیشه فلسفی دوران قدیم را دنبال می‌کند، امر آرمانی در جهان «واقع» یا به گفته افلاطون، جهان محسوسات، تحقق پیدا نمی‌کند، بلکه به عالم مجردات عقلی تعلق دارد که نمونه اعلاء یا اقی در برابر سلوک موجودات جهان محسوس به شمار می‌رود. تحقق طرح شهر آرمانی، در این جهان و به طریق اولی، توسل به قهری که می‌توان آن را «انقلابی» توصیف کرد، مستلزم برهم زدن مراتب وجود خواهد بود که به نوبه خود از ویژگی‌های اندیشه فلسفی جدید است. اندیشه برهم زدن مراتب وجود و البته، اندیشه تحقق فضیلت و سعادت، حتی در یک اجتماع مشخص انسانی، از بنیاد، با اندیشه فلسفی قدیم ناسازگار بود (طباطبایی، ۱۳۹۸، صص. ۶۴-۶۵)

هر چند طباطبایی همه تلاش خود را برای رفع ابهامات پیش آمده به کار می‌برد؛ اما نه تنها قادر به رفع آن‌ها نیست، بلکه نکات و ادعاهای بی‌پشتوانه دیگری را نیز مطرح می‌کند. قدر مسلم این است که تلاش دارد از موضوع «افلاطون الهی» با ارجاع آن به آرمانی بودن مدینه فاضله افلاطون عبور نماید. ولی در جملات یاد شده خود، عبارت: «امر آرمانی در جهان واقع» یا به گفته افلاطون، جهان محسوسات، تحقق پیدا نمی‌کند، بلکه به عالم مجردات عقلی تعلق دارد» را نگاشته و این بار امکان تحقق، عمل و واقع گرایی را در طرح آرمانی افلاطون انکار کرده است. چنانچه فراموش نموده که در چند صفحه قبل از آن، در خصوص عمل به فلسفه و امکان واقع گرایانه بودن طرح افلاطون این گونه نظر داده است:

پیوند فلسفه و سیاست در کانون اندیشه افلاطون قرار دارد. تبار فیلسوفان که نظر به معقولات دارند، تباری خدا گونه است... افلاطون، پیوند فلسفه و سیاست را از دو دیدگاه مورد تأمل قرار می‌دهد: از سویی، چنان که گفته شد، او، به عنوان بنیادگذار فلسفه سیاسی، تأمل نظری در امر سیاسی را جز از مجرای بحث فلسفی ممکن نمی‌داند، اما ملاحظات فلسفی یگانه توجیه پیوند فلسفه و سیاست نیست؛ زیرا از سوی دیگر، با وارد کردن تأمل نظری در تدبیر امور سیاسی، افلاطون فلسفه را در جایگاهی قرار می‌دهد که بتواند، اگر بتوان گفت، صبغه‌ای «واقع گرایانه» به خود بگیرد. در اندیشه فلسفی افلاطون، امکان تحقق بهترین شیوه فرمانروایی، وابسته به وجود فرمانروایان پرهیزگار است... بنابراین، افلاطون میل به فلسفه و عمل به آن را یگانه راه رهایی مدینه از تباهی‌های

کسب مال و پیکارهای ویرانگر فرمانروایان می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۸، صص. ۵۸-۵۹)

بنابراین طباطبایی نه تنها در رفع ابهامات مربوط به «افلاطون الهی» موفق نیست، بلکه به تناقض در گفتار هم دچار می‌شود. افزون بر آن، همان‌طور که گفتیم، در توجیه یاد شده این ادعای جدید را نیز مطرح کرده است: «طرح آرمانی «شهر زیبا» تنها «در سخن» می‌تواند درافکنده شود و درواقع، به تعبیری که پیش‌تر آوردیم، افقی بیش نیست که اشاره‌ای به جهت سلوک انسان برای نیل به سعادت است و نه امکان رسیدن به آن» (طباطبایی، ۱۳۹۸، ص. ۶۴).

درحالی که افلاطون خود شخصاً تأمین سعادت دولت و افراد انسانی را صرفاً منوط به اجرای طرح خود و تحقق مدینه فاضله خود می‌دانست. چراکه در این باره به نقل از سقراط در رساله جمهور خود نوشته است:

تا زمانی که فیلسوفان در شهرها پادشاه نباشند، یا تا زمانی که آن‌ها که امروز شاه و فرمانروا خوانده می‌شوند، واقعاً و جدی فیلسوف نباشند. تا زمانی که قدرت سیاسی و فلسفه در یک موضوع به هم نرسند... هیچ پایانی برای شر شهرها و به نظر من، برای مفاسد نسل بشر، وجود نخواهد داشت و گلاو کون عزیزم، هرگز. شهری که قبلاً توضیح دادیم محقق نخواهد شد... درواقع، تصور اینکه سعادت برای دولت و برای افراد، فقط با این صورت (طرح)، ممکن خواهد بود، دشوار است (Platon, 1989, 473 d-e).

افلاطون در نامه هفتم خود - که طباطبایی نیز در فصل دوم کتاب زوال خود در چند مورد به آن استناد کرده و در نتیجه، اصالت آن را پذیرفته است - به صراحت اجرای طرح خود را به صاحب‌منصبان توصیه کرده و در این باره نوشته است: «در روابطم با دیون، که هنوز جوان بود، نظراتم را در مورد آنچه به نظرم برای مردان بهترین بود، برای او توضیح دادم و از او خواستم تا آن‌ها را اجرا کند. شاید نفهمیده بودم که به نحوی ناخودآگاه برای سرنگونی استبداد تلاش می‌کردم» (Platon, 1989, 327 a-b).

جورج کلوסקو در خصوص واقع‌گرایی و تأثیرگذاری افلاطون در امور سیاسی نوشته است:

همدلی افلاطون با اولیگارشی و خصومت تقریباً فطری‌اش با دموکراسی نشان می‌دهد که پس زمینه فکری او چه بوده است... دوره زندگی افلاطون مصادف با انحطاط آتن بود. او چند سالی پس از عصر پریکلس به دنیا آمد... برای پژوهندگان فلسفه سیاسی افلاطون، وقایع رخ داده در سیسیل گواهی مهمی است بر اینکه افلاطون در نوشتن محاورات سیاسی‌اش فقط متکی به نظرورزی فلسفی نبوده است، بلکه امید داشته است که اندیشه‌هایش بر روند امور سیاسی تأثیر بگذارد (کلوسکو، ۱۳۹۹، صص. ۱۱۴-۱۱۰)

افزون بر آن، افلاطون در مکالمه فیدون^۱ معرفت و علم حقیقی را خلود و جاودانگی روح یا ازلیت و ابدیت نفس، در مقایسه با جسم دنیوی می‌داند؛ بنابراین نفس یا روح است که با دارا بودن علم حقیقی نسبت به معقولات، بر محسوسات چیرگی دارد. چراکه «چیزهای برابری که محسوس‌اند مایل‌اند که به برابری معقول برسند و نمی‌رسند» (افلاطون، ۱۳۸۷، ص. ۲۰۵).

افلاطون حتی در رساله جمهور هم ضمن تمثیل غار، به تمایز معرفت از باور یا عقیده پرداخته و هدف فلسفه را دستیابی به معرفت دانسته است. مضمون اصلی تمثیل غار، بیان طریقه سیر نفس انسانی است از تاریکی جهل به روشنایی علم و وصول آن به عالم معقولات که مقرر خیر مطلق است (افلاطون، ۱۳۷۴، صص. ۴۱۰-۳۹۵، ۳۲۰-۳۱۵).

طباطبایی در ادامه بحث، به تمثیل دو دایره کیهانی مندرج در رساله مرد سیاسی افلاطون استناد می‌کند و با اشاره به دوره پس از هبوط انسان می‌نویسد:

در همین دوره سیاست، به‌عنوان نظام تدبیر مدینه‌ای که خداوند آن را به حال خود رها کرده است، در افق مناسبات اجتماع انسانی پدیدار شد. افلاطون، با آوردن تمثیل دو دایره کیهانی، گسستی از سنت اسطوره خدا-شبان افراد انسانی که همروس و هسیودس پذیرفته بودند، ایجاد کرد و در همان رساله، تعریف مرد سیاسی به شبان، به‌عنوان خلیفه خدا-شبان گله انسانی را درست ندانست. افلاطون با آوردن این تمثیل کوشش می‌کند نشان دهد که سیاست، به گونه‌ای که او در رساله‌های خود توضیح داده است، تنها در غیاب و غیبت خدایان پدیدار می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۸، صص. ۷۰-۶۹)

طباطبایی که بروز و ظهور سیاست از نظر افلاطون را تنها در غیاب و غیبت خدایان دانسته

1. Plato's dialogue, the Phaedo

بود، چند صفحه بعد، نقیض این سخنان خود را به نقل از سخنان افلاطون خطاب به یاران دیون (Dion)، به این شرح مطرح کرده و نوشته است: «افلاطون، بار دیگر، در واپسین فقره این اندرزهای خود، تأیید آسمانی، امداد خدایان و بخت یار را به عنوان اصل اساسی موفقیت هر اقدام سیاسی وارد می‌کند. پیش‌تر نیز گفته‌ایم که به نظر افلاطون، در مخالفت با اندیشه سیاسی جدید، عمل سیاسی اقدامی نبود که یکسره از خواست و اراده انسان ناشی شده باشد» (طباطبایی، ۱۳۹۸، صص. ۸۵-۸۴).

برای اینکه صحت و سقم «افلاطون الهی» روشن گردد، برخی نوشته‌های افلاطون در کتاب نهم جمهور که ستون اصلی فلسفه سیاسی وی را تشکیل می‌دهد، به شرح ذیل یادآوری می‌شود:

چاره‌ای نیست جز اینکه این‌گونه کسان [که جزء استدلال‌کننده ضعیفی دارند و نمی‌توانند درون خویش را مهار کنند] تحت حاکمیت مقامی باشند که بر بهترین‌ها حکومت می‌کند که ما می‌گوییم باید زبردست مردان شریف و خردمندی باشند که عنصری الهی در سینه دارند و همیشه فرمان آن را اطاعت می‌کنند. نه اینکه فکر کنیم این وضعیت باید همان‌طور که تراسیماخوس در مورد حکومت شوندگان معتقد بود، به زیان زبردستان تمام شود، بلکه چون برای هر کس، چیزی سودمندتر از اداره شدن توسط روحی الهی و خردمند نیست، خواه در درون ما ساکن باشد که بهترین است، در غیر این صورت، چنین روحی، حداقل باید از بیرون بر ما حکومت کند تا همه ما تا آنجا که ممکن است، با تابع بودن از اصلی الهی، همانند و دوست یکدیگر شویم (Platon, 1989, 590 c-e).

سید جواد طباطبایی درباره اندیشه سیاسی ارسطو نیز آورده است:

در فلسفه سیاسی ارسطو، اجتماع سیاسی، وجهی اثباتی دارد و نمی‌توان آن را به وجه سلبی دولت‌های لیبرال، در اندیشه سیاسی جدید، فروکاست؛ غایت اجتماع سیاسی، عمل به فضیلت و نیل به زندگی سعادت‌مندانه است و نه جلوگیری از دست‌درازی دیگران به جان و مال شهروندان. شالوده اجتماع سیاسی، در نزد ارسطو، دوستی یا به تعبیر فیلسوفان دوره اسلامی «محبت» است و نه ترس از مرگ ناگوار و فرار از آن، چنان‌که هابز در آغاز دوران جدید

می‌گفت... سرشت و فضیلت و سعادت مرد و شهر یکی است که همانا میانه-روی، دادگری و خردمندی است. بدین‌سان، بحث دربارهٔ سعادت انسان، بیشتر از آنکه اخلاقی باشد، سیاسی است، زیرا عمل به فضیلت نیازمند بهترین نظام سیاسی است تا فرد بتواند در درون آن، از راه نیک کرداری، به سعادت نائل آید (طباطبایی، ۱۳۹۸، صص. ۱۱۰، ۱۰۴-۱۰۳).

سپس به این نتیجه رسیده است که «نظریه پردازی ارسطو دربارهٔ فلسفهٔ سیاسی، نه با توجه به الزامات عمل سیاسی و شهروندی، بلکه با تکیه بر سرشت اندیشهٔ فلسفی، در عالم نظر، صورت گرفت» (طباطبایی، ۱۳۹۸، صص. ۱۱۱-۱۱۰).

اما وی در مطلبی متعارض با سخن یاد شده، در رسالهٔ دیگر خود نوشته است:

اندیشهٔ اخلاقی ارسطو اندیشه‌ای مدنی یا سیاسی است و اخلاق جز در شهر و در مدینه و در میان شهروندان تحقق پیدا نمی‌کند؛ اخلاق ارسطویی بی آنکه تهذیب اخلاق باشد، بررسی نظری رفتار در میان شهروندان و اخلاق شهر و مدینه‌ای خاص است و نه نظریه پردازی در ماهیت رفتار درست... به بیان دیگر، اخلاق ارسطویی اخلاق شهروندان یونانی است و نه «بربرها» که از دیدگاه یونانیان فاقد شهر و مدینه هستند (طباطبایی، الف، ۱۳۹۸، ص. ۱۸۱)

طباطبایی همچنین بر ناسازگاری سیاست ارسطویی با دیانت و شریعت تأکید کرده و اظهار داشته است: «مبنای حکمت عملی یونانی خردگرایی غیر ملتزم به دیانت بود... اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن یونانی، اخلاق و سیاست شهرهای یونانی بود... مبنای سیاست ارسطویی بیشتر از افلاطون که در دورهٔ اسلامی از مجرای تفسیرهای نوافلاطونی - مسیحی آن فهمیده می‌شد، با شریعت ناسازگار بود» (طباطبایی، الف، ۱۳۹۸، ص. ۱۸۰).

اما این ادعای او با مطلبی که در اثر دیگرش نگاشته همخوانی ندارد:

انسان ارسطو، هرگز کامل نیست و درواقع، کمال، افقی دست نیافتنی است که سیر به سوی آن تنها امکان کمال برای انسان است. خدا در اندیشهٔ فلسفی ارسطویی، موجودی است که کنش اخلاقی انسان، در آن وجهی از حیات خود که ارسطو praxis یا کنش می‌نامد، از مجرای عمل به فضیلت به تقلید آن می‌پردازد و از طریق این ارتباط دوستانه با خدا به تحقق خیر دست می‌یابد. انسان، در جستجوی کمالی است که در خدا تحقق یافته است و از این رو،

فلسفه ارسطو، اندیشه‌ای یگانه و نظامی منسجم، در باب خدا، وجود، جهان و انسان است... دریافت ارسطویی از انسان، بی آنکه بیش از حد خوش‌بینانه باشد، کمابیش، واقع‌بینانه است؛ زیرا در نظر او، حاکمیت سیاسی، به خلاف اندیشه سیاسی جدید، ناشی از افراد نیست، بلکه منبعث از جماعتی است که افراد آن، اگرچه، به‌ضرورت، باتقوا و با فضیلت نیستند، اما آنگاه که در میان جمع می‌آیند، می‌توانند خدمتگزاران صدیق شهر خود باشند (طباطبایی، ۱۳۹۸، صص. ۹۴-۹۳)

افزون بر اینکه ارسطو در کتاب سوم رساله سیاست، حکومت قانون را برخاسته از حکومت خداوند دانسته و یادآور شده است: «بنابراین هنگامی که کسی حاکمیت قانون را می‌خواهد، تنها در جستجوی حکومت خداوند و عقل است» (Aristotle, 1848, 1287 a, § 4) و از این رو، ارسطو در همان کتاب از مفاهیمی همچون «دولت حق» و «عدل مطلق» سخن به میان آورده و به همین سبب در رساله «سیاست» خود نوشته است: «به‌وضوح دیده می‌شود که تمامی قوانین اساسی [نظام‌های سیاسی] که مصلحت عمومی را در نظر دارند، مطابق موازین عدل مطلق، بنیاد درست یافته‌اند و همه نظام‌هایی که فقط به نفع فرمانروایان هستند، نادرست و منحرف از دولت‌های حق هستند؛ زیرا آن‌ها خود کامه‌اند؛ اما شهر [نظام سیاسی] جامعه آزاد مردان است» (Aristotle, 1848, 1279 a, § 7).

با توجه به همین تحلیل، ارسطو در کتاب سوم رساله سیاست خود این اعتقاد را مطرح کرده است: «درخواست حاکمیت یک پادشاه، درخواست حاکم کردن حیوانی وحشی است؛ زیرا چنین هوسی جز این نیست» (Aristotle, 1848, 1287 a, § 4) و نیز در همان کتاب اظهار داشته است: «و هوس‌های آدمی حتی بهترین مردمان را هنگام قدرت فاسد می‌کند [اما] قانون، خردی بدون هوس است» (Aristotle, 1848, 1287 a, § 4).

طباطبایی خود نیز همین مضمون را در توضیح دیدگاه ارسطو در مورد قانون، اظهار داشته است: «ارسطو، بیشتر از آنکه به حکومت فرد یا افراد باور داشته باشد، حکومت قانون را بهترین نظام سیاسی می‌داند و آن را حکومت خداوند و خرد می‌داند، درحالی که حکومت یک فرد، حکومت دَد است؛ زیرا حتی بهترین مردمان نیز در دام خواهش‌ها که ویژگی‌های ددان است، اسیر می‌شوند؛ اما قانون، خردی است که از خواهش‌هایی یافته

است» (طباطبایی، پ ۱۳۹۸، صص. ۱۰۹-۱۰۸). اما آنچه از نظر طباطبایی از اهمیت فراوانی برخوردار است، حکمرانی مبتنی بر «قدرت» مندرج در اندیشه سیاسی جدید است که با حکمرانی مبتنی بر «فضیلت» برخاسته از فلسفه‌ها و اندیشه سیاسی قدیم، تفاوت مبنایی دارد؛ از این رو، اظهار داشته است:

فلسفه قدیم و به‌طریق‌اولی سیاست مدنی فارابی و فلسفه سیاسی افلاطون را نمی‌توان با اندیشه سیاسی دوران جدید مقایسه کرد. مبنای اندیشه در دوران جدید تصرف در عالم و آدم است، درحالی‌که مبنای فلسفه‌های قدیم ناظر بر زیستن هماهنگ با طبیعت برای نیل به سعادت از مجرای عمل به فضیلت است... در سیاست‌نامه‌ها و اندیشه سیاسی، به‌طور کلی، به خلاف فلسفه سیاسی، بحث درباره قدرت، به‌عنوان موضوعی مستقل مطرح شده است و امری فرعی و تابع مقدمات اخلاق فلسفی نیست (طباطبایی، پ ۱۳۹۹، صص. ۷۰، ۶۸)

نتیجه‌گیری

سید جواد طباطبایی با مطالعه و تحقیق گسترده در تاریخ اندیشه سیاسی در ایران از دوران باستان تا دوره معاصر و ضمن استفاده از روش تحول تاریخی مفاهیم، دستگاه فکری برخاسته از خوانش خاص خود از تاریخ اندیشه در ایران را بنیان نهاده و از منظر تبیین زوال اندیشه و انحطاط، به تاریخ پرفرازونشیب و چند هزارساله ایران نگریسته و در نهایت، نظریه «زوال اندیشه سیاسی در ایران» را تدوین نموده و آن را در تمامی آثار خود بسط و گسترش داده است.

بدیهی است، منحنی «زوال اندیشه» مورد نظر طباطبایی بایستی نقطه اوجی نیز داشته باشد؛ بنابراین طباطبایی نقطه اوج اندیشه سیاسی در ایران را در فلسفه سیاسی فارابی و آن‌هم صرفاً در بخشی از آموزه‌های اندیشه فارابی که به‌زعم طباطبایی، به تأسی از اندیشه سیاسی یونان باستان، به رشته تحریر درآمده، مشاهده کرده است. چراکه طباطبایی، یونان باستان را زادگاه فلسفه و اندیشه سیاسی می‌دانست. این ادعا در حالی مطرح شده که قدمت اندیشه سیاسی در ایران باستان و نیز انتقال اندیشه، حکمت و فلسفه از ایران به یونان باستان، به‌رغم مستندات تاریخی و حتی اذعان اندیشمندان غربی، در تعارضی آشکار، مورد انکار طباطبایی قرار گرفته است.

به هر روی، از آنجا که طباطبایی از یک سو، به مستقل بودن فلسفه سیاسی فارابی، آن هم در جایگاه فلسفه‌ای ایرانی- شیعی پی برده و از سوی دیگر، به اعتقاد وی، فارابی از اندیشه یونانی فاصله گرفته بود؛ ضمن تناقض گویی واضح، فارابی را هم به عنوان نخستین و واپسین نماینده فلسفه سیاسی دوره اسلامی معرفی نموده و هم آغازگر راهی دانسته که نتیجه‌ای جز هبوط اندیشه و فلسفه سیاسی در ایران نداشته است. این تفسیر طباطبایی از فلسفه فارابی، هر چند در واقع به سبب ناسازواری فلسفه فارابی با دستگاه فکری مبتنی بر یونان گرایی وی بوده است؛ اما حسب ادعای طباطبایی، به سبب تأثیرپذیری آن فلسفه، از تفسیر نوافلاطونی نوشته‌های افلاطون و نیز اقتدای فارابی به افلاطون الهی بوده است.

افزون بر آن، «افلاطون الهی» هم مورد انکار طباطبایی قرار گرفته است. در حالی که صرف نظر از محتوای مکاتبات و مکالمات افلاطون که حاکی از تصریح وی بر امور الهی است، طباطبایی نیز در توجیه این انکار خود، در موارد متعددی به تناقض گویی دچار گردیده است. همچنین هر چند طباطبایی در مطلبی، بر ناسازگاری سیاست ارسطویی با شریعت تأکید کرده؛ اما در مطلب دیگری، اظهار داشته است که فلسفه ارسطو، اندیشه‌ای یگانه و نظامی منسجم، در باب خدا، وجود، جهان و انسان است. واقعیت این است که ارسطو در رساله «سیاست» از «حکومت خداوند» سخن به میان آورده و آن را حکومتی مبتنی بر قانون خردمندانه و به دور از هوس‌های آدمی دانسته است. لیکن از نظر طباطبایی، مبنای اندیشه سیاسی جدید، نه «فضیلت»، بلکه «قدرت» است. با توجه به آنچه به رشته تحریر در آمد، مجموعه این مباحث، مؤید فرضیه این تحقیق است که «مؤلفه‌های بنیادین نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران، بر تعارض و تناقض در نظریه پردازی سید جواد طباطبایی دلالت دارند».

منابع

- اشتراوس، لئو و کراپسی، جوزف (۱۳۹۸). تاریخ فلسفه سیاسی. ترجمه احمد بستانی، تهران: پگاه روزگار نو.
- افلاطون (۱۳۷۴). جمهور. ترجمه فؤاد روحانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- افلاطون (۱۳۸۷). شش رساله (حکمت سقراط و افلاطون). ترجمه محمدعلی فروغی، تهران: انتشارات هرمس.
- تسلمی، سید مهدی (۱۳۹۲). پروژه فکری تاریخی سید جواد طباطبایی، یک بررسی انتقادی. کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ۱۸۴، ۲۶-۳۱. <http://noo.rs/sNDhG>
- رضی، هاشم (۱۳۹۹). حکمت خسروانی: سیر تطبیقی فلسفه و حکمت و عرفان در ایران باستان. تهران: انتشارات بهجت.
- طباطبایی، سید جواد (الف ۱۳۹۸). درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران. ویراسته جدید، تهران: نشر کویر، چاپ سیزدهم.
- طباطبایی، سید جواد (ب ۱۳۹۸). زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران. ویراسته جدید، تهران: نشر کویر، چاپ دوازدهم.
- طباطبایی، سید جواد (الف ۱۳۹۹). خواجه نظام الملک طوسی: گفتار در تداوم فرهنگی ایران. تهران: انتشارات مینوی خرد.
- طباطبایی، سید جواد (ب ۱۳۹۹). تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ملاحظاتی در مبانی نظری. تهران: انتشارات مینوی خرد، چاپ چهارم.
- طباطبایی، سید جواد (۱۴۰۰). تأملی درباره ایران: دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران با ملاحظات مقدماتی در مفهوم ایران. تهران: مینوی خرد.
- طباطبایی، سید جواد (۱۴۰۱). ملت، دولت و حکومت قانون، جستار در بیان نص و سنت. تهران: انتشارات مینوی خرد، چاپ پنجم.
- فلاح توتکار، حجت (۱۳۸۹). اندیشه در محاق ایدئولوژی. در: نقد برتر: مجموعه مقالات برگزیده ششمین جشنواره نقد کتاب، تهران: انتشارات مؤسسه خانه کتاب و ادبیات ایران.
- قاضی مرادی، حسن (۱۳۹۹). تأملات ابزاری: نیم‌نگاهی به «پروژه» فکری سید جواد طباطبایی. تهران: انتشارات اختران.

- کلوסקو، جورج (۱۳۹۹). تاریخ فلسفه سیاسی. ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). فلسفه ابن سینا (مجموعه آثار جلد ۷). تهران: انتشارات صدرا.
- مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰). تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام. فصلنامه قیاسات، ۶ (۲۰ و ۲۱)، ۸۵-۹۳. https://qabasat.iict.ac.ir/article_17147.html
- نصر، سید حسین (۱۳۹۹). معارف اسلامی در جهان معاصر. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی (آموزش انقلاب اسلامی).
- ورنر، شارل (۱۳۸۲). حکمت یونان. ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- Aristotle. (1848). *Politique d'Aristote*. Traduite Jules Barthélemy. Paris: Saint-Hilaire.
- Herodotus. (1954). *The Histories*. Trans Aubrey De Selincourt. Mitcham: Penguin Books Pty Ltd, Book Three.
- Platon. (1989). *La lettre VII*. Paris: Belles-Lettres.
- Platon. (1989). *République*. Traduite Emile Chambry, Paris: Belles-Lettres.
- Strauss, L. (1982). *Maïmonide*. paris: Presses Universitaires de France.