

بازشناسی نقش علامه طباطبایی در تکوین دال «استقلال» در گفتمان انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ ایران

محمد جواد اسماعیلی^۱

چکیده: این مقاله می‌کوشد برای نخستین بار، با استفاده از نظریه گفتمان لاکلائو و موفه، فوکو، رابرت و سنو و رندل کالینز نقش مبهم و ناشناخته علامه طباطبایی در تکوین دال استقلال در «گفتمان» انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ ایران را آشکار سازد و ذیل این مسئله، به این پرسش پاسخ دهد که نقش اندیشه علامه طباطبایی در تکوین دال استقلال در گفتمان انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ ایران چیست و سازوکارهای اجتماعی انتشار و پیوند اندیشه علامه با تکوین گفتمان انقلاب اسلامی کدامند؟ نتایج تجزیه و تحلیل حاضر نشان می‌دهد که علامه طباطبایی اگرچه در عرصه انقلاب فاقد راهبرد سیاسی و انقلابی بوده است؛ اما با محوریت نظریه ادراکات اعتباری به احیای موقعیت سوژگی «فیلسوف مفسر» مبادرت کرده و با شرکت در منازعات گفتمانی دهه ۳۰ تا دهه ۵۰، نقش «سوژگی سیاسی» بی‌واسطه (تولید اندیشه) و سوژگی سیاسی باواسطه (از طریق شاگردان، حلقه‌های فکری و اجتماعات گفتمانی) از خود نشان داده و از مجرای تقریر فلسفی - اجتماعی آموزه «الاسلام هو الحل»، تبیین مفهوم استقلال سیاسی و استقلال فرهنگی و طرح تقدم استقلال فکری فرهنگی بر استقلال سیاسی، عملاً در تکوین دال استقلال در معنای مورد نظر گفتمان انقلاب اسلامی، نقش ایفا کرده است.

کلیدواژه‌ها: علامه طباطبایی، ادراکات اعتباری، دال استقلال، سوژگی سیاسی، گفتمان انقلاب اسلامی.

۱. استادیار دانشگاه شهید بهشتی، پژوهشکده مطالعات بنیادین علم و فناوری، تهران، ایران.
E-mail: esmaili57@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۴/۲۶

پژوهشنامه متین / سال بیست و سوم / شماره نود / بهار ۱۴۰۰ / صص ۳۰-۱

طرح مسئله

این مقاله به بررسی یکی از مهم‌ترین نسب‌تکوین دال استقلال در گفتمان انقلاب اسلامی ایران می‌پردازد که از سوی پژوهشگران حوزه انقلاب اسلامی مغفول مانده است. دال استقلال یکی از اصلی‌ترین دال‌های تشکیل‌دهنده گفتمان انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ ایران است که تکوین آن به جنبش تنباکو بازمی‌گردد. در دهه ۱۳۲۰ تا اوایل دهه ۱۳۵۰، دال «استقلال» در چنبره گفتمان چپ، گفتمان ملی‌گرا و گفتمان ملی-مذهبی‌ها بود؛ اما با تکوین «گفتمان انقلاب اسلامی» دال استقلال معنای موسعی یافت و استقلال‌خواهی در همه شئون «اقتصادی»، «فرهنگی»، «فکری» و «سیاسی» مورد تأکید قرار گرفت (قجری ۱۳۸۸: ۱۸۷-۱۸۴).

در تحقیقات مربوط به تکوین گفتمان انقلاب اسلامی، این‌که چگونه دال استقلال در گفتمان نوظهور انقلاب اسلامی ایران، معنای تازه و موسع یافت، به نقش افرادی چون امام خمینی، مطهری، شریعتی، بازرگان و طالقانی به‌عنوان «رهبران فکری، بنیان‌گذاران و ایدئولوگ‌های» انقلاب اسلامی ایران پرداخته شده است؛ اما به نقش (مستقیم و غیرمستقیم) علامه طباطبایی در تکوین گفتمان انقلاب اسلامی کمتر توجه شده است. سخن گفتن از نقش علامه در تکوین دال استقلال در معنای گفتمان انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ ایران موجب شگفتی است چراکه علامه نه تنها ایدئولوگ نبود و در آثار خود دعوت به انقلاب و براندازی حکومت وقت نمی‌کرد بلکه حتی از تحولات انقلابی هم فاصله می‌گرفت^۱. درواقع، حضور علامه در شهرهای نجف، تبریز و قم که مرکز و خاستگاه دو انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی بودند و تأکیدات او بر جامعیت اسلام و ضرورت تشکیل حکومت اسلامی، به‌طور طبیعی این انتظار را به وجود می‌آورد که علامه طباطبایی علاوه

۱. شواهد موجود از انزجار و بی‌زاری علامه از رژیم پهلوی خبر می‌دهد. چنانچه در گزارش یکی از مأموران ساواک در سال ۱۳۳۵ درباره حوزه علمیه قم، نام علامه در میان علمایی آمده است که به «عامل اجتماعی علاقه دارند و به دستگاه حاکم کشور هم اعتقادی ندارند» (جعفریان ۱۳۸۶: ۱۳۰). حسین نصر از «نارضایتی علامه از همراهی او با فعالیت‌های فرهنگی فرح‌دیبا» و «نارضایتی کلی اوضاع حاکم بر ایران» این چنین می‌گوید: «تنها کسی که از این کار من راضی نبود، علامه طباطبایی بود که او درواقع از اوضاع حاکم بر ایران در آن زمان یکسره ناراضی بود» (نصر ۱۳۸۵: ۱۸۸).

بر فعالیت علمی به سیاست هم پرداخته باشد؛ اما حوادث سیاسی ایران و تأکيدات او بر ابعاد اجتماعی - سیاسی اسلام از علامه «فعال سیاسی» به معنای مصطلح کلمه نساخت. بالین حال، مقاله حاضر از نقش چشمگیر علامه در تکوین گفتمان انقلاب اسلامی سخن می‌گوید و کوشش می‌کند به این پرسش پاسخ دهد که نقش اندیشه علامه طباطبایی در تکوین دال استقلال در گفتمان انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ ایران چیست و سازوکارهای اجتماعی انتشار و پیوند اندیشه علامه طباطبایی با تکوین گفتمان انقلاب اسلامی کدامند؟ مقاله حاضر مدعی است علامه با احیای موقعیت سوژگی «فیلسوف مفسر»، به‌طور «بی‌واسطه» و «باواسطه» نقش «سوژگی سیاسی» از خود بروز داده، عملاً در تأمین پشتوانه‌های فلسفی - اجتماعی دال استقلال در معنای موردنظر گفتمان انقلاب اسلامی نقش مهمی ایفا کرده است. منظور از نقش بی‌واسطه علامه، تأثیر آثار متعدد و متنوع علامه در «غیریت‌سازی گفتمانی» دال استقلال در گفتمان انقلاب اسلامی و منظور از نقش باواسطه علامه، مشارکت او در حلقه‌های فکری، اجتماعات گفتمانی و تربیت شاگردان و نسل جدیدی از روحانیون است که در اعتبار یافتن، دسترس قرار گرفتن و تسلط یافتن گفتمان انقلاب اسلامی بر گفتمان‌های رقیب نقش مهم داشته‌اند.^۱

چارچوب مفهومی - نظری «نقش سوژه در چگونگی تکوین گفتمان»

مقاله حاضر در بررسی «نقش بی‌واسطه» علامه طباطبایی از مجموعه مفاهیم «غیریت‌سازی، موقعیت سوژگی، سوژگی سیاسی، اسطوره» (برگرفته از نظریه لا کلاو و موفه) و در بررسی نقش «باواسطه» علامه از مجموعه مفاهیم «حلقه‌های فکری اجتماعی، تعاملات بین نسلی و اجتماعات گفتمانی» (برگرفته از آرای فوکو، رابرت و سنو و رندل کالینز) استفاده می‌کند. مطابق با نظریه گفتمان لا کلاو و موفه، هر گفتمان از طریق فرآیند «غیریت‌سازی» تکوین می‌یابد که طی آن، گفتمان‌های رقیب تلاش می‌کند در کشمکش دنباله‌دار، معنای

۱. از جمله آنان، مرتضی مطهری به‌عنوان یکی از رهبران فکری و ایدئولوگ‌های اصلی انقلاب است که به‌صراحت اعلام می‌کند که کلید حل مباحث و مطالب خود را در تفسیر میزان می‌یافته است: «کمتر مشکلی در مسائل اسلامی و دینی برایم پیش آمده که کلید حل آن را در تفسیر میزان پیدا نکرده باشم» (مصباح یزدی ۱۳۶۱: ۲۰۰).

دال‌های شناور^۱ را حول دال مرکزی گفتمان خود تثبیت کند. لاکلائو و موفه، نقش سوژه در تکوین گفتمان را با تفکیک میان مفهوم «موقعیت سوژگی» و «سوژگی سیاسی» مورد بررسی قرار می‌دهند. «موقعیت سوژگی» به این معناست که هر گفتمان برای سوژه‌ها موقعیت‌هایی مشخص نموده و بدین وسیله آن‌ها را در وضعیت‌های از پیش تعیین شده قرار می‌دهد و جایشان را به آن‌ها می‌گوید. «سوژگی سیاسی»^۲ اشاره به فرصتی دارد که برخی از نظریه‌پردازان، فلاسفه، روشنفکران و ایدئولوگ‌ها در شرایط وجود اختلال و بحران در نظم اجتماعی و ناتوانی گفتمان مسلط در پاسخگویی به بحران اجتماعی فرصت پیدا می‌کنند تا با ارائه دستگاه فکری خود، سوژه‌های اجتماعی را به صورتی جدید هویت دهی کنند و با ارائه تفسیری جدید از واقعیت اجتماعی به آفرینش جامعه جدید یاری رسانند. در این وضعیت، متفکران به مثابه سوژه‌های سیاسی با در انداختن نظریه و طرحی اجتماعی - سیاسی که لاکلائو و موفه بدان «اسطوره» می‌گویند، منازعات گفتمانی را تحت تأثیر قرار می‌دهند (یورگنسن و فیلیس ۱۳۸۹: ۵۷؛ لاکلائو و موفه ۱۳۹۲: ۱۷۱، ۱۸۲).

اما این طرح‌اندازی اسطوره در منازعات گفتمانی چگونه ممکن می‌شود و با چه سازوکار اجتماعی انتشار پیدا می‌کند؟ در نگاه فوکویی، نهادها در ظهور و انتشار اندیشه‌ها مهم هستند (فوکو ۱۳۸۰)؛ یعنی عرصه‌های نهادی همچون دانشگاه‌ها، کتابخانه‌ها، مجلات علمی، گردهمایی‌های علمی، مسجد و حوزه‌های دینی، عرصه «سازوکارهای توزیع اندیشه» به شمار می‌آیند. به تعبیر دیگر، موضوعات اولین بار در سطحی ظهور می‌کنند که قلمرو اعمال غیرگفتمانی و نهادهایی نظیر خانواده، گروه‌های اجتماعی اولیه، گروه‌های مذهبی و نظایر آن است (کچویان ۱۳۸۲: ۸۲).

برای درک بیشتر نقش نهادها در تولید و انتشار اندیشه‌ها می‌توان از نظریه رابرت وسنو مدد گرفت. از نظر وسنو، اندیشه‌ها بیش از آن که در اذهان خلاق تولیدکنندگانشان معلق و شناور باشد، در درون اجتماعات گفتمانی عینی جای دارند و از این رو، چگونگی توزیع یک اندیشه با بررسی تولیدکنندگان اندیشه، مخاطبان، متون و بافت‌های اجتماعی‌ای که

-
1. Floating signifier.
 2. political subjectivity

اندیشه درون آن‌ها توزیع می‌شود، به دست می‌آید. در تحلیل وسنو، ایده‌ها و افکار زمانی پخش می‌شوند که شبکه‌هایی از روشنفکران و متفکران که در درون بافت‌های نهادی تولیدکننده فرهنگ و اندیشه جای دارند بر مجموعه‌ای از مسائل متمرکز شوند و بر ذخیره مفاهیم بیفزایند. با این ساختار درونی است که اندیشه‌ها در روابط عمودی بین نسلی و اتحادهای فکری افقی بسط می‌یابد (Wuthnow 1989: 557,547,545,540؛ مهرآئین ۱۳۸۶: ۲۵۴).

رندل کالینز در تداوم و تکمیل آراء وسنو نشان می‌دهد که مفاهیم، موضوعات و اندیشه‌ها در فرآیند «ارتباط» است که خلق می‌شود و شکوفا می‌گردد بدین شکل که افراد یک گروه دارای روحیه و عاطفه مشترک هستند و توجه خود را بر روی یک شیء یا کنش واحد متمرکز می‌کنند. از این رو، فلسفه‌پردازی پیش از هر چیز تحت تأثیر «ارتباط»، از جمله سخنرانی، برگزاری همایش، مباحث و جدال نظری است و در الگوهای اجتماعی خاص (گروه‌های فکری، شبکه‌ها، گروه‌های رقیب) و شبکه‌های بین نسلی و زنجیره‌های ارتباط میان معلمان و شاگردان تولیدشده و انتشار می‌یابد. پس تاریخ فلسفه نه تاریخ افراد بلکه تاریخ گروه‌ها و تاریخ گروه‌های فلسفه‌پرداز و تاریخ تعاملات و منازعات میان متفکران، گروه‌های فکری، اجتماعات گفتمانی و شبکه‌های روشنفکری است (Collins 1998: 2,3,22-24؛ مهرآئین ۱۳۸۶: ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۶، ۲۸۷).

در جمع‌بندی چارچوب مفهومی نهایی، اولاً؛ سوژگی سیاسی بی‌واسطه علامه طباطبایی در تکوین دال استقلال در گفتمان انقلاب اسلامی نشان داده می‌شود. ثانیاً؛ در نشان دادن این نقش، اندیشه‌های علامه را در ظهوری که در سازوکارهای اجتماعی پیدا کرده است موردتوجه قرار خواهیم داد؛ اما زمانی نقش و جایگاه علامه در تکوین گفتمان انقلاب اسلامی معلوم می‌شود که موقعیت سوژگی او تعیین شود.

روش پژوهش

مطابق با رویکرد تحلیل گفتمان فوکو، لاکلائو و موفه، می‌توان مقولات نظری گفتمان را به «دستورالعملی روش‌شناختی» تبدیل کرد و از آن‌ها به‌عنوان «ابزار تحلیل تجربی» برای تجزیه و تحلیل منابع خام و عملیات نظری بر روی آن منابع استفاده کرد (بورگنسن و فیلیپس ۱۳۸۹: ۹۴) بر این مبنای روش‌شناختی، این مقاله، برای بررسی نقش بی‌واسطه علامه، مقوله

«موقعیت سوژگی و سوژگی سیاسی» و برای بررسی نقش باواسطه علامه، مقوله «حلقه‌های فکری - اجتماعی، تعاملات بین نسلی و اجتماعات گفتمانی» را به‌عنوان ابزار تحلیل تجربی خود به کار می‌گیرد. منابع ما برای شناسایی و استخراج مضامین اندیشه علامه در باب استقلال عبارت از مجلدات اول، دوم، سوم، چهارم، پنجم، ششم، نهم، دهم، شانزدهم و نوزدهم به‌ویژه جلد چهارم تفسیر المیزان، کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، بررسی‌های اسلامی (جلد ۱ و ۲)، شیعه در اسلام، شیعه، رسالت تشیع در دنیای امروز، تعالیم اسلام، قرآن در اسلام، ولایت و زعامت در اسلام و مجموعه رسائل است.

تجزیه و تحلیل نتایج پژوهش

مطابق با طرح مسئله تحقیق، نقش اندیشه علامه طباطبایی در تکوین دال استقلال در گفتمان انقلاب اسلامی را ذیل دو محور زیر سامان خواهیم داد: ۱. سوژگی سیاسی بی‌واسطه علامه: ۱. سوژگی سیاسی باواسطه علامه.

سوژگی سیاسی بی‌واسطه علامه طباطبایی

اکنون نقش سوژگی سیاسی باواسطه علامه را آشکار خواهیم کرد؛ اما بر مبنای نظریه لا کلائو و موفه در ابتدا «موقعیت سوژگی» علامه را تعیین می‌کنیم تا معلوم شود او بر اساس کدام موقعیت، وارد منازعات گفتمانی دوران خویش شده و در تکوین دال استقلال در معنای مورد نظر گفتمان انقلاب اسلامی مؤثر بوده است.

موقعیت سوژگی علامه طباطبایی: «فیلسوف مفسر»

در اینجا می‌کوشیم بر مبنای مفهوم «موقعیت سوژگی» لا کلائو و موفه، موقعیت سوژگی علامه را تعیین کنیم. چنانچه خواهیم دید علامه طباطبایی، موقعیت سوژگی «فیلسوف مفسر» را از میان انواع موقعیت‌های سوژگی خود (فیلسوف، عارف، فقیه اصولی، مفسر) برگزید. علامه می‌توانست نقش‌های دیگری را برگزیند؛ اما نقش فیلسوف مسلمان و مفسر قرآن را در شرایط و موقعیت تاریخی خود انتخاب کرد و مسیر علمای دیگر را پی‌نگرفت که در این راه هم تقریباً فرید بود. علامه، دوران مقدماتی تحصیل خود را در تبریز سپری

کرده بود و مقارن با کودتای رضاخانی در سال ۱۳۰۴ به قصد تحصیل عازم نجف شده بود. در نجف، او در موقعیت‌های سوژگی «فقیه اصولی، فیلسوف اجتماعی-سیاسی، عارف و مفسر» استقرار یافته بود؛ اما بعد از مهاجرت به شهر قم (در سال ۱۳۲۵) بود که به جای پیمودن مسیر مرجعیت و تثبیت «موقعیت سوژگی فقیه» که کاری متعارف برای هر روحانی درس خوانده و آماده تدریس به حساب می‌آمد، او بر موقعیت سوژگی «فیلسوف مفسر» تأکید کرد.

علامه با بررسی اوضاع جامعه اسلامی و ساختار آموزشی و تربیتی حوزه علمیه قم به این نتیجه رسید که از تدریس فقه و اصول صرف نظر کند. در واقع، علامه به این تحلیل رسیده بود که احیای «سنت عقلی-اجتماعی» اسلام و تدریس فلسفه و «تفسیر قرآن» بر اساس «نیازهای جامعه اسلامی امروز» با تمام تبعاتی که برای او به همراه دارد، امری مرجح و لازم است و از این رو، علامه با جذب طلاب سطح بالا و پایین حوزه به سوی فلسفه و تفسیر، تلاش ۲۰ ساله‌ای را با انتشار تفسیر المیزان (۱۳۳۱ تا ۱۳۵۱) آغاز نمود تا دانش تفسیر را به عنوان دانش راهبردی دفاع از اسلام معرفی کند. چرایی انتخاب موقعیت سوژگی فیلسوف مفسر از جانب علامه، در پاسخ او به درخواست آیت‌الله بروجردی نیز به روشنی بیان شده است.^۲

۱. علامه به مدت هشت سال در درس خارج فقه نائینی و يك دوره خارج اصول وی حضور یافت. به گزارش حسینی همدانی، بزرگان حوزه نجف از جمله علامه به کتاب تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله نائینی عنایت داشتند: «یک روز، از روزهای ماه مبارک رمضان، یک ساعت به غروب، جلسه تشکیل شده بود و آقایان زیادی بودند؛ از جمله: مرحوم علامه طباطبایی... نیز حضور داشتند... مقداری از کتاب تنبیه‌الامه را خواندیم...» (جمعی از نویسندگان مجله حوزه ۱۳۸۲ ج ۲: ۴۹۶، ۴۹۸، ۴۹۹). علامه در نجف زیر نظر «اساتید سیاسی» پرورش یافت به طوری که برخی از آنان از شخصیت‌های اصلی جنبش مشروطه بودند. علامه نه تنها با «فقه سیاسی» (مشروطه) بلکه با «فلسفه سیاسی» اسلامی نیز آشنا گردید (جوادی آملی ۱۳۸۶: ۱۶۸-۱۶۹؛ حسن‌زاده آملی ۱۳۷۵: ۷۰؛ داوری اردکانی ۱۳۸۹: ۴۰۹-۴۱۰؛ یزدانی مقدم ۱۳۹۰: ۱۳۳). اساتید علامه به ویژه آقای قاضی، علامه طباطبایی را با عرفان و «روش صحیح تفسیر قرآن» نیز آشنا ساختند که این آشنایی در شکل‌گیری «موقعیت سوژگی مفسر و عارف» علامه بسیار اثرگذار بود. علامه کرازا می‌فرمود: «ما این روش تفسیری را از مرحوم قاضی داریم» (حسینی طهرانی ۱۳۶۱: ۲۷، ۶۲، ۶۳).

۲. «من هنگامی که به قم آمدم و برنامه‌های رایج دروس حوزه را بررسی کردم، متوجه شدم که این برنامه‌ها همگام با نیازهای جامعه و آینده نیست و کمبودهایی دارد و عمده‌ترین این کمبودها در فقدان بحث تفسیری و علوم عقلی در حوزه دیدم و برخلاف خواست ظاهری حوزه که لزوم تدریس فقه و اصول را

علامه باوجود جایگاه فقهی اش از موقعیت فتوا، انتشار رساله عملیه و امام جماعت امتناع کرد و باوجود مردمی و صمیمی بودن، موقعیت سوژگی «فیلسوف مفسر» را انتخاب نمود. علامه به عنوان یک فیلسوف اسلامی متوجه این نکته شده بود که در دوران جدید اساس مدنیت غربی و ایدئولوژی‌های سیاسی بر فلسفه بنا شده است و از این رو به تشخیص او، فلسفه تنها راه مقابله با ایدئولوژی‌های مدرن به‌ویژه توده‌ای‌هاست. از دیدگاه علامه، آموزش و انتشار فلسفه، آن‌هم در سطح گسترده، رسمی و عمومی برخلاف نظر مخالفان فلسفه اسلامی به‌ویژه مخالفان فلسفه ملاصدرا نه تنها موجب «فساد عقاید» نمی‌شود بلکه حافظ «عقاید» طلاب از گزند ایدئولوژی‌ها و فلسفه‌های جدید است. از نظر علامه، فلسفه ملاصدرا به خوبی می‌تواند از «حقیقت» گفتمان اسلام پاسداری کند و سستی بنیادهای فلسفی ایدئولوژی چپ را برملا کند. این تحلیل علامه، در احتجاج او با آیت‌الله بروجردی درباره چرایی «تدریس عمومی و علنی» فلسفه در حوزه‌های علمیه، این‌گونه بازتاب یافته است:

من که از تبریز به قم آمده‌ام، فقط و فقط برای تصحیح عقاید طلاب بر اساس حق و مبارزه با عقاید باطله مادیین و غیر ایشان است. در آن زمان که درس فلسفه به صورت مخفی و خصوصی خوانده می‌شد، طلاب و قاطبه مردم بحمدالله مؤمن و دارای عقیده پاک بودند و نیازی به تشکیل حوزه‌های علنی اسفار نبود، ولی امروز هر طلبه‌ای که وارد دروازه قم می‌شود، با چند چمدان پر از شبهات و اشکالات وارد می‌شود و امروز باید به درد طلاب رسید و آن‌ها را برای مبارزه با ماتریالیست‌ها و مادیین بر اساس صحیح آماده کرد (حسینی طهرانی ۱۳۶۱: ۶۱-۶۲).

مطرح می‌کرد و آن را برای حل همه مشکلات کافی می‌دانست، من درس تفسیر و فلسفه را آغاز کردم، البته با توجه به شرایط موجود، آغاز این نوع دروس به نوعی، دوری از مقام علمی! تلقی شد که برای من مهم نبود، چون فکر کردم که در نزد حق سبحانه و تعالی عذر قابل قبولی نخواهم داشت که یک جنبه ضروری را به خاطر مسائل ظاهری خاصی ترک کنم...» (خسروشاهی ۱۳۹۱: ۳۲).

نقش بی‌واسطه علامه طباطبایی در تکوین دال استقلال

اکنون نشان خواهیم داد که علامه با استقرار یافتن در موقعیت فیلسوف مفسر، در فرآیند غیریت‌سازی گفتمان انقلاب اسلامی ۵۷ ایران با گفتمان چپ و گفتمان لیبرال دموکرات و غیریت‌سازی درونی آن با گفتمان علمای مشروعه‌خواه و مشروطه‌خواه، گفتمان چپ اسلامی و گفتمان دموکراسی اسلامی مشارکت کرده و از این طریق، در تکوین مؤلفه‌های سه‌گانه دال استقلال در معنای مورد نظر گفتمان انقلاب اسلامی (تقدم استقلال فکری بر استقلال سیاسی؛ استقلال سیاسی در اسلام؛ استقلال فرهنگی در اسلام) عملاً نقش ایفا کرده است.

تقدم استقلال فکری بر استقلال سیاسی

در اینجا نشان خواهیم داد که علامه در دهه ۳۰ تا ۵۰ با طرح «تقدم استقلال فکری بر استقلال سیاسی» به غیریت‌سازی با گفتمان‌های رقیب (چپ، لیبرال و دموکرات) پرداخت و از این طریق، نقش مهمی در تکوین مفهوم استقلال در معنای مورد نظر گفتمان انقلاب اسلامی ایفا کرد. علامه هم به «استقلال فکری» (در معنای مقابله با غربی شدن، التقاط فکری و مکتبی) و هم به «استقلال سیاسی» (به معنای مقابله با خدشه وارد شدن بر حاکمیت دولت‌ها) توجه داشت؛ اما در نسبت بین این دو، همواره این بحث را دنبال می‌نمود که استقلال سیاسی بدون توجه به استقلال فکری عقیم است و از این رو، به تقدم استقلال فکری معتقد بود.

همین فهم علامه از تقدم استقلال فکری است که درک او از استقلال را با فهم گروه‌های چپ، لیبرال و دموکرات متفاوت می‌کرد. به باور علامه، استقلال گفتمان چپ و گفتمان لیبرال-دموکرات از «شرق و غرب» کامل نیست و هر یک به نحوی، به لحاظ فکری تعلق بیرون از اسلام داشته‌اند.^۱ از دید علامه، عمده اشکالاتی که تحت تأثیر گفتمان چپ و

۱. «شخصیت فکری ما طفیلی دیگران بوده و آنچه از ثروت فکری ما از دزد جا مانده، نصیب رمال گردیده است. این حالی اکثریت چیزفهم‌های ماست و عده کمی هم تا اندازه‌ای استقلال فکری خود را حفظ نموده و ثروت مغزی را به کلی به دست تاراج نسپرده‌اند، به تعدد شخصیت گرفتار شده هم دل‌باخته افکار غربی و هم سرسپرده افکار مشرقی موروثی خود مانند و باکمال تکلف درصدد این هستند که میان این دو شخصیت متضاد حالت «ازدواج» به وجود آورند. یکی از نویسندگان دانشمند ما تحت عنوان «دموکراسی اسلامی،

لیبرال-دموکرات به ادیان توحیدی به ویژه اسلام وارد می‌شد، پرسش‌های غربیان بوده است که از سر تقلید متفکران جوامع اسلامی و شرقی پرسش‌های ما شده است، به طوری که حتی پاسخ‌های ما به این اشکالات هم، شکلی تقلیدی به خود گرفته و سرشت «ماتریالیستی»، «حسی»، «تجربی» و «اصالت اجتماعی» پیدا کرده است^۱ (طباطبایی الف: ۱۳۸۸: ۶۸).

پافشاری علامه بر استقلال فکری به معنای نفی مبادلات فکری - علمی نزد او نبود بلکه او کوشید بر پایه نظریه ادراکات اعتباری، مبانی فلسفی اقتباس فرهنگی و مبانی مبادلات فکری - علمی میان تمدن‌ها را صورت فلسفی بخشد و از این رو، همواره بر کاربرد روش عقلی و برهانی تأکید می‌کرد. در واقع، منش عملی علامه از منش متفکری حکایت می‌کرد که به دنبال گفتگوی فکری با دیگران است. این منش علامه در فراوانی استفاده او از واژگانی چون «رنالیسم»، «برهان»، «حق»، «حق جویی»، «حق بینی» و «واقع بینی»^۲ و گفتگوهای طولانی مدتش با هانری کربن به خوبی بازتاب یافته است. منش گفتگو محور علامه به شاگردان انقلابی‌اش در گفتمان انقلاب اسلامی منتقل شد. از جمله، منش و سیره مرتضی مطهری - به عنوان نظریه پرداز برجسته انقلاب اسلامی - در برگزاری گفتگوی انتقادی با متفکران چپ بدون شک ریشه در منش گفتگویی علامه با گفتمان‌های رقیب دارد.

استقلال سیاسی در اسلام

علامه طباطبایی در چهارچوب ادراکات اعتباری ضمن طرح مفاهیم «استخدام یک‌جانبه»، «استخدام دوجانبه یا عقد اجتماعی» و «تفکر اجتماعی» به مفهوم استقلال سیاسی

→ روش اسلام را بر روش دموکراسی تطبیق می‌کند، دیگری تحت عنوان «کمونیسم اسلامی» و «شیوعیت اسلامی» روش کمونیسم و رفع اختلاف طبقاتی را از مواد دینی استخراج می‌نماید. عجب داستانی است! (طباطبایی الف: ۱۳۸۸: ۶۷).

۱. «با تقلید متفکران ما از غرب، پرسش‌های غربی در مورد ادیان و مذاهب از سر تقلید پرسش‌های ما شد. ...» (طباطبایی الف: ۱۳۸۸: ۷۰-۶۸).

۲. علامه با تعبیر رنالیسم به حق جویی و تسلیم در برابر حقیقت که فطری انسان است، انسان طبیعی و فطری جویای حقیقت را مخاطب قرار داده است. چنان که از گفتارهای وی در تفسیر المیزان و یا مقالاتی که در اواخر دهه سی و اوایل دهه چهل نوشته است و یا حتی در مصاحبات با هانری کربن چنین تفسیری از رنالیسم قابل دریافت است.

پرداخت و از این طریق در تکوین دال استقلال سیاسی در معنای موردنظر گفتمان انقلاب اسلامی نقش مهمی بازی کرد. علامه با مذموم دانستن استخدام یک طرفه، هزینه پیشرفت تمدن غربی در حوزه صنعت، اقتصاد و علم را زیر پا گذاشتن استقلال ملت‌ها معرفی کرد: «کشورهای غربی و شرقی مدرن (لیبرال دموکراسی و کمونیستی) در پس پرده آزادی بخشی و الغای برده‌فروشی به توجیه بردگی و استعمار و استملاک و استثمار دیگران پرداخته و به نام «استعمار»، «استملاک»، «قیمومت»، «تحت‌الحمايه» و هزار نام دیگر، دیگران را لگام به دهان زده و سوار می‌شوند و با الفاظ شیرین آزادی و خوشبختی بر روی هر حقیقتی اسم کهنه و پوسیده می‌گذارند» (طباطبایی ۱۳۹۱: ۱۳۳).

علامه در تبیین تفاوت منطق استعمار نوین با ستمگری غارتگران قدیم بیان کرد که روش‌های دموکراسی و کمونیستی «با اصول فنی» و در «لغافه احیای حق و حقیقت و عدالت» ستم می‌کنند. علامه با طرح مفهوم «تفکر اجتماعی»، مبنای بدیعی برای ارزیابی تمدن دموکراتیک غرب از حیث حفظ استقلال سیاسی ملت‌های دیگر، عرضه کرد. بدین شکل که غربی‌ها و ملت‌های مترقی نسبت به جماعت خود «فکر اجتماعی» می‌کنند و «خیر و شر خود را همان خیر و شر جامعه می‌دانند»، ولی در مواجهه با ملت‌های دیگر «هم‌ایشان صرف استفاده از ملت‌های ضعیف و استعمار کشورهای عقب‌افتاده می‌شود. کسانی که تظاهر به عدل و داد می‌کنند نسبت به ملت‌های زیردست همان رفتاری را دارند که جباران و ستمگران پیشین نسبت به افراد داشته‌اند با تفاوت این که امروز به جای فرد، جامعه گذاشته‌شده و الفاظ، معانی خود را از دست داده و به ضد معانی خود اطلاق می‌شوند» (طباطبایی ۱۳۸۸: ۲۲۶).

۱. «ستمگری‌ها و پرده‌داری‌ها و خودسری‌ها که اسکندرها و چنگیزها در گذشته با منطق زور می‌کردند فعلاً جامعه‌های نیرومند دموکراسی و متمدن جهان به‌طور دسته‌جمعی در مورد ملت‌های ضعیف روا می‌دارند، با این تفاوت که زورگویی‌ها و ستمگری‌ها گذشته از راه جهالت بی‌پرده انجام می‌گرفت، ولی مظالم امروز با اصول فنی و روانی و درنهایت مهارت در لغافه احیای حق و حقیقت و گسترش عدالت و بشردوستی و نوع پروری انجام می‌یابد» (طباطبایی الف ۱۳۸۸: ۱۷۰، ۱۷۱).

۲. «مبنای دآوری درباره تمدن دموکراتیک غرب باید شخصیت اجتماعی آنان باشد که در برخورد و اصطکاک با ملل ضعیف و همچنین در آمیزش‌هایی که در صحنه زندگی با سایر شخصیت‌های اجتماعی عالم دارند، به‌خوبی ظاهر و بارز است.» (طباطبایی الف ۱۳۸۸: ۷۹، ۸۰).

علامه با طرح مفهوم «استخدام متقابل» و «عقد اجتماعی»، عملکرد نظام‌های لیبرالی و سوسیالیستی در شکستن عهد و پیمان در سطح بین‌المللی را نقد و بر حفظ تعهدات متقابل و حفظ استقلال سیاسی و اقتصادی دولت‌ها در «منطق اسلام» تأکید کرد. از نظر علامه، زمامداران و هیئت‌های حاکم به بهانه‌های ساختگی و تهمت‌های جعلی، پیمان‌ها و معاهدات خود را به هم می‌زنند.^۱ بر همین مبنا، علامه در یادداشتی با عنوان دولت پوشالی و دست‌نشانده‌ای به نام «اسرائیل»، تشکیل دولت بر بنیاد زور و تهاجم را نفی کرد: «این فکر غلط که دولت یهود دولتی است مستقل و مترقی! اثر نفوذ سیاست‌هایی است که در گذشته و هم‌اکنون می‌خواهد مردم این قسمت از جهان را در جهل و نفاق و دشمنی و بدبینی نسبت به آیین مقدس اسلام نگه دارد» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۸۱ - ۲۷۹). علامه مقوله کشور و مرزهای جغرافیایی را نفی نکرد اما تأکید کرد که عامل اصلی وحدت و اشتراک افراد یک کشور یا جامعه همواره اعتقاد است نه مقولات اعتباری مثل جنسیت، قومیت، طبقه، خاک و نژاد^۲ (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۴).

استقلال فرهنگی؛ تحلیل گفتمانی آموزه «الاسلام هو الحل»

کار اساسی علامه طباطبایی در تکوین مفهوم استقلال فرهنگی در معنای مورد نظر گفتمان انقلاب اسلامی، برجسته کردن و صورت‌بندی فلسفی آموزه «الاسلام هو الحل» است. این آموزه، اصطلاح علامه یا گفتمان انقلاب اسلامی نیست بلکه ما آن را جهت بازسازی نقش علامه در تکوین مفهوم استقلال فرهنگی در گفتمان انقلاب اسلامی، مفهوم مناسبی

۱. «مقایسه سنت اسلام با ملل متمدن و غیرمتمدن (از سنت‌های استبدادی، دموکراسی، کمونیستی و غیر آن‌ها) نشان می‌دهد که در معامله کشورهای قوی با کشورهای ضعیف حفظ تعهدات فقط تا زمانی است که به نفعشان باشد یا مصالح دولت آن را لازم کند. درحالی که در منطق اسلام رعایت حق هرگونه که باشد واجب است، اما منطق سایر ملل این است که منافع کشور و ملت رعایتش واجب است به هر وسیله‌ای که اتفاق بیفتد و اگرچه حق مخدوش گردد» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۴۲، ۲۲۸).

۲. «یکی از اصول ثابت شرع اسلام در طرز حکومت اسلامی و شکل حکومت در هر عصر این است که مرز جامعه اسلامی اعتقاد است و بس، نه مرزهای طبیعی یا قراردادی. اسلام، اصل انشعاب قومی را ملغی کرده است و حدود مرز جامعه اسلامی و مملکت اسلامی در اسلام بر مبنای «عقیده» است و نه نژاد، ملت و وطن و امثال آن» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۴).

یافتیم. در شرایطی که ایدئولوژی‌های مدرن ضربات سختی به «تمامیت و جامعیت» مابعدالطبیعی، فلسفی، سیاسی، اجتماعی، عبادی و ایدئولوژیک دین وارد می‌کردند، حاملان گفتمان انقلاب اسلامی بر آموزه «الاسلام هوالحلّ» ایستاده بودند. بر اساس این آموزه، اولاً اسلام دینی جامع؛ یعنی دینی مترقی و مبتنی بر مقتضیات مکان و زمان، عقلی، ظلم‌ستیز، اجتماعی، سیاسی و معنوی است و مبتنی بر این جامع‌الطرافی، ثانیاً اسلام قابلیت بلامنازعی در اداره حیات اجتماعی و سیاسی و تأمین سعادت دنیوی و اخروی آدمی دارد. ثالثاً هرگونه طرح‌های گفتمان دموکراسی، ملی‌گرایی، سوسیالیسم درباره اداره جامعه ناپسند و تک‌ساختی است.

اسلام مبتنی بر مقتضیات زمان و مکان

علامه طباطبایی با طرح بحث «اعتباریات ثابت و متغیر» در آثار تفسیر المیزان (جلد چهارم)، اصول فلسفه و روش رئالیسم (۱۳۳۱)، مقاله اسلام و نیازمندی‌های انسان معاصر (۱۳۳۹) و مقاله ولایت و زعامت در اسلام (۱۳۴۱) بر این نکته تأکید کرد که اسلام همواره قادر است نیازهای عصری و تاریخی انسان را پاسخگو باشد (طباطبایی الف: ۱۳۸۸: ۵۷، ۵۹-۵۸، ۸۱، ۸۰، ۱۳۴، ۱۳۳). علامه با تقسیم اعتباریات به دو گروه عمومی ثابت و خصوصی قابل‌تغییر^۱، باب استفاده از عقل را برای رفع نیازها در چارچوب اسلامی باز کرد. به باور علامه، می‌توان متناسب با مقتضیات مکان و زمان، تعقل ورزید و درکی مترقی از دین ارائه کرد. نظریه اعتباریات علامه، اسلامی را معرفی می‌کرد که برای انسان تمام اعصار سخن تازه دارد و حلال مشکلات انسان معاصر است. از این‌رو، از نگاه گفتمانی، نظریه ادراکات اعتباری علامه را می‌توان بنیاد نظری آموزه «الاسلام هوالحلّ» و گفتمان اسلام «احیاگر» محسوب نمود و آن را طرحی برای قابلیت «بازخوانی دائمی دین» با ملاحظه موقعیت و شرایط نوپدید دانست که پیروان در آن به سر می‌برند.

۱. اعتباریات عمومی ثابت قبل‌الاجتماع (اعتبار حسن و قبح (خوبی و بدی)، انتخاب اخف و اسهل (سبک‌تر و آسان‌تر) اصل استخدام و اجتماع، اصل متابعت علم، اصل اختصاص و ...) و اعتباریات خصوصی و قابل‌تغییر بعدالاجتماع (اصل ملک، اصل ریاست و مرئوسیت و لوازم آن‌ها، اشکال گوناگون اجتماعات و ...) (طباطبایی ۱۳۹۱: ۱۲۶-۱۲۳).

اسلام فلسفی

علامه با ترویج و برجسته کردن رویکرد «اسلام فلسفی» به تبیین عقلی از دین، انسان، اجتماع و حکومت مبادرت کرد. در تحلیل علامه، ویژگی ممیز انسانی که انسان را از حیوان متمایز می‌کند، خاصیت تعقل است. روی همین اصل، «قرآن نیز قوانین و مقررات اجتماعی را به تشخیص عقل سلیم واگذار کرده است، نه به خواست‌های عواطف و احساسات» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۸۰). علامه با قشری‌گری، ظاهری‌بینی و اخباری‌گری پنهان در حوزه‌های علمیه قم و مشهد مبارزه کرد. علامه از معدود علمای حوزوی در دهه ۲۰ تا ۵۰ بود که از طریق اقداماتی نظیر تدریس برهانی عرفان و تعلیقات عقلی بر کتب منقول (تعلیقات بر شش مجلد از بحارالانوار مجلسی) به جمع میان «عقل و دین» و جمع میان «برهان و قرآن و عرفان» مبادرت کرد. علامه «بین دید فلسفی و دید مذهبی [و دید تجربی] انطباق و هماهنگی» می‌دید و به همین رو، این بحث را دامن زد که سه طریق «تفسیر قرآن، اندیشیدن فلسفی و سنت قطعی» پا به پای هم حرکت می‌کنند و به یکدیگر تطبیق می‌شوند. علامه با طرح ابتکاری ادراکات اعتباری کوشید همسازی «عقل و دین» و «فلسفه و دین» را در تمام آثار خود پی بگیرد: «تفاوت روش مذهبی با روش فلسفی در این است که فلسفه حقایق را از راه عقل به دست می‌آورد و مذهب از راه وحی آسمانی که وحی آسمانی قطعی در دست مسلمین همانا قرآن شریف است» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۶۰).

به باور علامه، قرآن و نص دین، سایر روش‌های درک حقیقت از جمله روش فلسفی، روش ذوقی و شهودی و روش علمی - تجربی را امضا کرده و تشویق نموده است (طباطبایی، الف، ۱۳۸۸: ۱۲۵-۱۲۴). علامه با سخن گفتن از روش کسب حقیقت «اصول معارف» اسلام از راه فلسفه به‌عنوان یکی از سه شیوه دریافت حقیقت^۱، سخن گروهی را که با اصرار فراوان می‌خواستند اثبات کنند «دین در برابر فلسفه قرار دارد»، پوچ و بیهوده دانست (طباطبایی، ج ۱۳۸۸: ۱۸۸-۱۸۹، الف، ۱۳۸۸: ۱۰۶-۱۰۴). علامه در جلد اول تفسیر المیزان (سال‌های ۳۰) که

۱. بر اساس درک علامه از نظر اسلام راه‌های دریافت حقیقت، ارشاد انسان و به‌طور کلی هرگونه تعلیمی سه گونه است: «ارشاد مولوی، استدلال منطقی و وحی و کشف و شهود» (الف، ۱۳۸۷: ۴۵-۴۷). علامه گاه از تعبیر «ظواهر دینی، برهان و کشف» یاد می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵۴، ۶۰).

سال‌های قدرت گرفتن چپ در ایران بود، خطاب به کسانی که اندیشیدن و مواجهه عقلانی با قرآن را بر نمی‌تافتند، بیان کرد که «قرآن کریم نه تنها عقل را از اعتبار نینداخته، بلکه معقول هم نیست که آن را از اعتبار بیندازد، برای اینکه اعتبار قرآن و کلام خدا بودن آن و حتی وجود خدا به وسیله عقل برای ما ثابت شده» (طباطبایی بی‌تاج ۱: ۱۰).

علامه در مواجهه با «مخالفتان فلسفه» در حوزه‌های علمیه، با طرح مفهوم «فلسفه الهی^۱» بر این نکته تأکید کرد که «به سخنان جمعی از نویسندگان (ما) گوش نکنید که می‌گویند دین بر روی فلسفه خط بطلان کشیده و با آن سر سازگاری ندارد و موضع دین غیر از موضع فلسفه است و هدف دین چیزی جز هدف فلسفه است. ... مطمئن باشید که فلسفه الهی، ما را به چیزی جز معارف الهی رهبری نمی‌کند که دین حقیقی نیز هیچ تضادی با آن ندارد و هر دو یک هدف را دنبال می‌کنند و آن شناخت معارف الهی از روی براهین عقلی است» (طباطبایی بی‌تاج ۱: ۱۹۰-۱۸۸).

در نظر علامه، حضرت علی^(ع) فقط مظهر عدالت و ظلم‌ستیزی نیست بلکه مظهر «فلسفه الهی» نیز است. از این رو، علامه با معرفی حضرت علی^(ع) به عنوان «شاهد زنده و نمونه کامل فلسفه الهی^۲» و ترسیم جایگاه برجسته درک فلسفی در قرآن و روایات^۳، به تبیین اهتمام شیعه به فلسفه پرداخت^۴.

۱. «دین، هدفی جز این ندارد که مردم را در پرتو هوش و استعداد و نیروی استدلال که فطرتاً به آن مجهزند به شناخت حقایق جهان ماوراء طبیعت نائل سازد و این درست همان چیزی است که به آن «فلسفه الهی» گفته می‌شود» (طباطبایی ج ۱: ۱۳۸۸: ۱۸۸).

۲. «امیر مؤمنان^(ع) فیلسوف الهی تمام‌عیاری است. ...» (طباطبایی ج ۱: ۲۰۶-۲۰۵).

۳. در تحلیل علامه، «آیین جامعه اسلامی بر پایه استدلال قائم است و کتاب آسمانی مسلمانان در تحریص و ترغیب و ترویج راه تعقل و تفکر منطقی، کمترین مسامحه و فروگذاری ننموده است در حالی که پس از رحلت پیامبر اکرم^(ص) اولیای حکومت و فقها، با این استدلال غلط که متن قرآن کریم با همان معنای ساده و بسیط خود که درخور فهم عامه است در مقام اعتقاد و عمل کافی است هرگونه بحث انتقادی و کنجکاوی آزاد در مسائل اعتقادی را ممنوع کردند و بدعت در دین شمردند» (طباطبایی ج ۱: ۱۳۸۷: ۸۱).

۴. پیوند میان تشیع و فلسفه و مفهوم فلسفه الهی در آثار علامه، بدان معنا نیست که «مذهب تشیع روی اساس فلسفه گذاشته‌شده، یا فلسفه روی اساس تشیع» (طباطبایی ج ۱: ۱۳۹۰: ۱۸۹).

اسلام اجتماعی

علامه طباطبایی رویکرد اجتماعی اسلام را احیا کرد. او به طور ویژه در جلد چهارم تفسیر المیزان در گفتاری با عنوان «المرابطة فی الاسلام» در حدود هفتاد صفحه که حجمی قابل توجه در یک تفسیر قرآن است، به سؤالات مربوط به «سنت اجتماعی اسلام» پاسخ داد.^۱ پرسش‌ها و بصیرت علامه درباره «سنت اجتماعی اسلام» جملگی در چارچوب نظریه ادراکات اعتباری طرح شد. از نگاه علامه انسان موجودی اجتماعی است چراکه انسان موجودی اعتبار ساز است. انسان ابتدا محدود به خویش است اما به جهت اعتبار کردن اصل استخدام در راستای رفع نیازهایش، لاجرم با انسان‌های دیگر در نسبت قرار می‌گیرد. او در این نسبت به دنبال سود خود است و «برای سود خود سود همه را می‌خواهد» و این همان لحظه «اعتبار اجتماع» نزد علامه است. بر بنیاد اصل اعتباری استخدام، همه اعتباریات اجتماعی و سپس اعتباریات سیاسی نیز ساخته می‌شود. از نظر علامه، اعتبار اجتماع از ناحیه اعتبار استخدام است و با وساطت اصل اعتباری استخدام است که انسان اجتماع تشکیل می‌دهد و از استخدام یک طرفه و فردیت خود خارج می‌شود: «اولین اصل فطری انسان همین انسانی که تشکیل اجتماع داده استخدام و بهره‌کشی از دیگران است و مسئله تعاون و تمدن متفرع بر آن و زائیده از آن بوده و اصلی ثانوی است» (طباطبایی بی تا ج ۲: ۴۴۶). اجمالاً رابطه اعتبار اجتماع و استخدام در مقاله ادراکات اعتباری، به این شکل آمده است: «انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه، سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع)» (طباطبایی ۱۳۹۱: ۱۳۴).

به باور علامه، خصلت اجتماعی بودن گرچه فطری آدمی است و هیچ‌گاه از انسان جدا

۱. «با تعالیم اسلام، اجتماع اسلامی چگونه به وجود می‌آید؟ این اجتماع چه ویژگی‌هایی دارد؟ نظامات اجتماعی رقیب آنچه نظاماتی هستند؟ تمایزات میان اجتماع اسلامی و دیگر اجتماعات چیست؟ به‌ویژه علامه متعرض این مطلب می‌شود که آیا آرمان‌های اجتماعی اسلام تحقق‌پذیر است یا نه؟ در اجتماع اسلامی چه احکامی اجرا می‌گردد؟ آیا احکام اسلام می‌تواند پاسخ‌گوی نیازهای اجتماع اسلامی در هر زمان و به‌ویژه در زمان حاضر باشد؟ مرزهای اجتماع اسلامی چیست و تا کجاست؟ راه تحول و تکامل در جامعه اسلامی چیست؟...» (طباطبایی بی تا ج ۴: ۱۴۵-۲۲۱).

نشده است ولی آدمی در اوایل به صورت گسترده به اجتماع توجه نداشته و درک از اعتبار اجتماع و خواص آن به تدریج رشد پیدا کرده است. به باور علامه، جامعه «وجود مستقل و حقیقی» دارد؛ اما «نخستین ندایی که جامعه را یک «موضوع مستقل» قرار داده و از گوشه‌های اهمال و تقلید و تبعیت صرف بیرون کشید، ندایی بود که بنیان‌گذار اسلام در جهان سر داد» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۳، ۵۵). علامه در آثار خود، به دفعات به نقش دین و انبیاء و به‌طور مشخص نقش اسلام و نهضت اصلاحی پیامبر اکرم (ص) و نهضت انقلابی حضرت علی (ع) در تکمیل و اصلاح اعتبار اجتماع و وجود مستقل آن، اشاره کرد.^۱

از نظر علامه، «اسلام در تمام شئون خود، اجتماعی است» به این معنا که اسلام «در همه قوانین عبادی، معامله‌ای و سیاسی خود اجتماع را مراعات می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۸). اسلام تنها دینی است که به صراحت، پایه بنای دعوت خود را بر اجتماع گذاشته و همه احکام خود را در قالب جامعه ریخته و روح جامعه را تا آخرین حد ممکن در آن دمیده و در هیچ‌یک از شئون خود، امر جامعه را به اهمال واگذار نکرده است. اسلام به این نکته توجه دارد که تربیت اخلاق و غرایز فرد که اصل و ریشه جامعه است، در صورتی که اخلاق و غرایز معارض و متضاد در جامعه وجود داشته باشد - جز به اندازه بسیار کم که در مقام مقایسه و ارزیابی، هیچ ارزشی ندارد - به نتیجه مطلوب نمی‌رسد؛ زیرا اخلاق و غرایز اجتماعی، نیرومند و مسلط بر فرد است. بر این اساس، اسلام، مهم‌ترین احکام، دستورها و قانون‌گذاری‌های خود را، مانند حج، نماز، جهاد، انفاق و بالاخره تقوای دینی را بر اساس جامعه استوار کرده است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۲، ۵۵-۵۴).

در تحلیل علامه، اسلام برخلاف ادیان نصرانی، برهمنی و بودائی که تعلیمات آن‌ها بر اساس انزوا و کناره‌گیری از اجتماع بنا شده است و برخلاف ادیانی نظیر یهودیت که تنها به

۱. «اولین کسانی که به صورت تفصیلی، آدمیان را به مقوله «جامعه» آگاه ساختند و به‌طور مستقل به حفظ جامعه توجه کردند، پیامبران بودند تا پیش از توجه خاص قرآن، در تواریخ به داستان‌های افراد و پادشاهان و بزرگان مشهور توجه می‌شد و تنها پس از نزول قرآن بود که مورخان مانند مسعودی و ابن‌خلدون تا اندازه‌ای به تاریخ ملل پرداختند تا این که تحولات اخیر پدید آمد و شرح حال اشخاص به شرح حال ملت‌ها تبدیل شد، به طوری که می‌گویند نخستین کسی که این روش را معمول کرد، آگوست کنت فرانسوی (متوفای ۱۸۵۷ میلادی) بوده است» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۵۵، ۵۸، ۶۰).

تربیت طایفه و نژاد خاص چشم همت دوخته‌اند، سازمان تعلیم و تربیت خود را یک سازمان اجتماعی جهانی قرار داده است تا انسان سعادت خود را در زمینهٔ مدنیت که هرگز انسان از وی مستغنی نیست، با اتحاد و اتفاق کامل میان افراد تأمین کند. از این رو، اسلام رهبانیت و عزلت را الغا کرده است و کسانی که به تهذیب نفس و تکمیل ایمان و خداشناسی مشغول هستند کمال را در متن اجتماع با مشارکت با دیگران باید به دست آورند. در اینجا، علامه به شخصیت‌هایی نظیر سلمان فارسی و اویس قرنی اشاره می‌کند که اولی در اوج ایمان در مداین حکومت می‌کرد و دومی که ضرب‌المثل کمال و تقوی بود در جنگ صفین شرکت کرد و شهید شد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۳۱-۲۳۲، ۱۷۶).

علامه با طرح مفهوم «تفکر اجتماعی» این نکته مهم را گوشزد کرد که «کسی که دارای طرز تفکر اجتماعی باشد، نصب‌العین او جز این نیست که جزء تفکیک‌ناپذیر و غیرمستقل جامعه است و منافع او جزئی از منافع جامعهٔ اوست. چنین شخصی، خیر جامعه را خیر خود و شرّ جامعه را شرّ خود می‌داند و هر صفت و حالی را که جامعه دارا باشد، صفت و حال خود می‌نگرد» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۷۸-۷۷). از نظر علامه، تفکر اجتماعی از جوامع اسلامی رخت بسته است به حدی که عمده متفکران شرقی دارای «تفکر فردی» هستند نه تفکر اجتماعی، در حالی که در دوره پیامبر^(ص) مسلمین موظف بودند که در هر نظریه‌ای که با کتاب و سنت به نحوی تماس داشته باشد، فکر اجتماعی کرده و به واسطهٔ هرگونه تماس ممکن، از بروز اختلاف‌نظر - به هر قیمتی باشد - جلوگیری نمایند. ولی با رحلت پیغمبر اکرم^(ص) و بروز اختلافات، این رویه متروک شد و اختلاف‌نظر در همه شئون اسلامی، حتی در فرهنگ پیش آمد و هر کس راه جداگانه‌ای اتخاذ نموده و خود را قهراً به زندگانی فردی آشنا می‌ساخت (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷۲-۷۱).

علامه طباطبایی با تأکید بر «هویت حقیقی اجتماع» و «استقلال امر اجتماعی» امکان بررسی منطق درونی جامعه در گفتمان اسلامی را ممکن نمود. علامه با طرح موضوع استقلال امر اجتماعی و ارائه درک اجتماعی از انسان و دین، هرچند فهمی اجتماعی از سعادت و کمال آدمی را برجسته نمود؛ اما او برخلاف تفکر مدرن، اجتماع را در نسبت با سعادت و دین می‌دید. در واقع، علامه بدون آنکه ناف اعتباریات از جمله اعتبار اجتماع را از نظام تکوین و نظام تشریح الهی قطع کند، با برجسته‌سازی قدرت «اعتبار ساز» انسان در

حوزه اجتماع، سیاست و فرهنگ، بنیادهای آموزه استقلال جامعه در چارچوب گفتمان اسلامی را پی ریخت (طباطبایی بی تا ج ۳: ۷۷، ج ۴: ۶۱-۶۰، ۱۵۴).

اسلام سیاسی ظلم‌ستیز

علامه در دهه ۳۰ تا ۵۰ بر پایه نظریه ادراکات اعتباری به طرح «ضرورت تشکیل حکومت اسلامی تحت هدایت ولی مسلمین» پرداخت و ابعاد سیاسی اسلام را برجسته کرد. علامه با پیوند زدن فلسفه نبوت و ظهور انبیاء به برقراری عدالت و اصلاحات اجتماعی، نگاه «عدالت‌خواه و ظلم‌ستیز» اسلام را تبیین و بیان کرد که دستاوردهای غرب در ساحت سیاست نیز وامدار نهضت‌های اصلاحی انبیا به‌ویژه حرکت اصلاحی پیامبر اکرم (ص) بوده است. در تحلیل علامه، حکومت پیامبر اکرم (ص) دوره طلایی حکومت اسلام و تشکیل «اجتماع صالح» است که «تحول جوهری و ریشه‌دار» در تاریخ بشریت به وجود آورد. از نظر علامه، مسیحیت متأخر دریافت سیاسی خود را به عاریه از اسلام گرفته است چراکه «مسیح (ع) در کلماتش تصریح کرده به اینکه کاری به کار مادیات و به جنبه جسمی بشر ندارد و در کار دولت و سیاست مداخله نمی‌کند و تمام کوشش و همش اصلاح جان بشر است» (طباطبایی بی تا ج ۴: ۱۵۸).

سوژگی سیاسی با واسطه علامه طباطبایی

تا به اینجا، «قربت» اندیشه علامه طباطبایی و گفتمان انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ بر سر مفهوم استقلال آشکار گردید. اکنون به «ارتباط» اجتماعی پیوند نظام فکری علامه و گفتمان انقلاب اسلامی خواهیم پرداخت. در اینجا نشان داده می‌شود که اندیشه‌های علامه درباره مفهوم استقلال، از مجرای سازوکارهای «حلقه‌های فکری-اجتماعی، تعاملات بین نسلی و اجتماعات گفتمانی» با بدنه اجتماعی گفتمان انقلاب اسلامی پیوند خورده است.

حلقه‌های فکری-اجتماعی

علامه طباطبایی در تشکیل و تناوردگی حلقه‌های فکری «اصول فلسفه و روش رئالیسم، حلقه تفسیر قرآن، پژوهش و نویسندگی، مرجعیت و زعامت، حلقه کربن» مشارکت داشته

است. چنانچه خواهیم دید بخشی از مباحث علامه درباره مفهوم استقلال، از طریق این حلقه‌های فکری - اجتماعی با گفتمان انقلاب اسلامی پیوند خورده است.

حلقه اصول فلسفه و روش رئالیسم

افکار علامه طباطبایی درباره استقلال برای نخستین بار در حلقه موسوم به اصول فلسفه و روش رئالیسم انتشار یافت. داستان شکل‌گیری این حلقه از این قرار است که علامه پس از ورود به قم با مراکز علمی جهان‌نگاری کرد و از آن‌ها خواست که متن‌ها و کتاب‌های علمی خود را برای وی ارسال دارند و پس از این نامه‌نگاری جعبه‌های کتاب از سراسر جهان برای ایشان فرستاده شد. علامه این آثار را به کمک طلاب و فضایی که با زبان‌های خارجی آشنایی داشتند (آقایان حسینی طهرانی، بهشتی، رشیدپور تهرانی و تیری که با زبان‌های آلمانی، انگلیسی، روسی و فرانسه آشنا بودند) مورد بررسی قرار داد. این اقدام علامه، مقدمات حلقه فلسفی و انتشار کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم را فراهم ساخت. پیش‌جلسات این کتاب از سوی علامه و افرادی چون مطهری، بهشتی و سایرین به مدت شش سال طول کشید که در نهایت در سال ۱۳۳۲ در قالب چهارده مقاله انتشار یافت (یزدانی مقدم ۱۳۹۰: ۶۱).

چنانچه از سایر گزارش‌ها پیداست علامه طباطبایی، در شب‌های پنج‌شنبه با افرادی چون مطهری، منتظری، بهشتی، محلاتی، جزایری، قدوسی، امام موسی صدر و سایرین که مجموعاً به ده - پانزده نفر می‌رسید، جلسات فلسفی در خانه‌های اعضا تشکیل داده و مقایسه فلسفی قدیم و جدید را شروع کردند و فلسفه کمونیستی را رد و فلسفه اروپائیان را نقد کردند (واعظ زاده خراسانی ۱۳۶۰: ۳۲۸، ۳۲۹؛ احمدی میانجی ۱۳۸۰: ۱۴۸-۱۵۰؛ طباطبایی ۱۳۸۱: ۷۰۷؛ دوانی ۱۳۸۶: ۲۳۷ - ۲۳۶).

اما اکنون باید دید نسبت حلقه اصول فلسفه و روش رئالیسم با گفتمان انقلاب اسلامی چیست؟ بررسی اعضای این حلقه نشان می‌دهد که بیشتر کادرهای فکری و ایدئولوژیک اسلامی انقلاب ۱۳۵۷ ایران، برای نخستین بار در این حلقه (۱۳۲۶-۱۳۳۲) دور هم گرد آمده‌اند. این حلقه توانست گفتمان چپ را که سازمان‌یافته‌ترین و تئوریک‌ترین جریان رقیب اسلامی بود، از حیث گفتمانی به چالش بکشد. مرتضی مطهری درباره نقش حلقه

اصول فلسفه در غیریت‌سازیِ گفتمان انقلاب اسلامی با گفتمان‌های مارکسیست این‌طور می‌گوید: «با چند سالی که از اقدامات علامه طباطبایی گذشت؛ بسیاری از محصلین حوزه علمیه قم، اطلاعات فلسفی نسبتاً جامعی یافتند و به مطالب و تئوری‌های فلسفه مادی آشنا شده و راه‌های مغالطه آن را به‌خوبی دریافتند و انتشار کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم نقش تعیین‌کننده‌ای در ارائه بی‌پایگی فلسفه مادی برای ایرانیان بازی کرد» (مطهری ۱۳۶۱: ۸).

حلقه تفسیر قرآن

مباحث علامه درباره استقلال در تفسیر میزان و جلسات تفسیر قرآن او طرح شده است. علامه در تفسیر میزان که شاکله کلی آن در جلسات قرآن او پی‌ریخته می‌شد، به تبیین آموزه اسلام هوالحل مبادرت کرد و در تفسیر میزان با طرح مفهوم استخدام یک‌طرفه و دوطرفه و مفهوم تفکر اجتماعی، به مفهوم استقلال جامعه اسلامی پرداخت. از این رو، می‌توان جلسات قرآن و تفسیر میزان علامه را از متون پایه‌ای مفهوم استقلال در گفتمان انقلاب اسلامی به‌شمار آورد. تفسیر میزان علامه جایگاه والایی نزد نیروهای اسلامی - انقلابی و حاملان و حامیان گفتمان انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ ایران داشته است به‌طوری‌که بیشتر کادرهای فکری و ایدئولوژیک انقلاب ۱۳۵۷ ایران، در کلاس‌های تفسیر قرآن علامه شرکت داشته‌اند.^۱

حلقه پژوهش و نویسندگی

طبق گزارش سبحانی، علامه در سال ۱۳۳۰ که حملات و تبلیغات مادیگری در ایران رواج یافت و کمتر مقاله دینی یافت می‌شد که بتواند پاسخگوی احتیاجات روز باشد، انجمنی متشکل از فضیای آن روز حوزه به وجود آورد و از آنان تقاضا کرد تا مقالاتی در موضوعات

۱. افرادی چون شهید محمدرضا سعیدی، هاشمی رفسنجانی، فضل‌الله محلاتی، مهدوی کنی، ابوالقاسم خزعلی، محمد یزدی، صادق خلخالی، محمدعلی گرامی، موحدی کرمانی، سید علی خامنه‌ای، علی قدوسی، مهدی حائری تهرانی، ابراهیم امینی و تعدادی از طلاب انقلابی که با این گروه در ارتباط بودند مانند آقایان علی اصغر مروارید، جملگی از شاگردان تفسیر علامه طباطبایی و از حامیان جدی حرکت امام خمینی بوده‌اند (جعفریان ۱۳۸۶: ۱۵۷-۱۵۴).

مختلف بنویسند (سبحانی ۱۳۶۱: ۶۸ - ۶۷). علامه با تقویت نویسندگی و پژوهش و تحلیل به سبک جدید، این امکان را برای طلاب و فعالان مذهبی - سیاسی همچون مطهری، بهشتی و سایرین فراهم ساخت تا بتوانند در تجزیه و تحلیل مسائل اجتماعی، سیاسی و دینی از جمله شرح و معنا بخشی به مفهوم استقلال و جامعیت و تکافوی اسلام نقش مهمی ایفا کنند.

باید توجه داشت که علامه فیلسوف شفاهی نبود و همواره اهتمام جدی به نوشتن نشان می داد. در واقع، هیچیک از آثار علامه، حاصل سخنرانی و خطابه‌های تبلیغی نیست و از این رو، بعد نویسندگی علامه طباطبایی، اهتمام او بر نوشتن و به ویژه نوع نوشته‌هایش یکی از مهم‌ترین سازوکارهای اجتماعی پیوند اجتماعی اندیشه علامه در باب استقلال با گفتمان انقلاب اسلامی است. بررسی فهرست و محتوای آثار علامه نشان می‌دهد که او برای طیف متنوعی از مخاطبان مطلب نوشته است؛ برای طلاب (برای مثال کتاب اصول فلسفه و بدایه)، نوجوانان (کتاب تعالیم اسلام)، دانشجویان و دانشگاهیان (کتاب ولایت و زعامت در اسلام)، مخاطبان غیر ایرانی (کتاب قرآن در اسلام و شیعه در اسلام) و عامه مردم (بررسی‌های اسلامی جلد ۱ و ۲).

حلقه «مرجعیت و زعامت»

حلقه مرجعیت و زعامت یکی دیگر از سازوکارهای اجتماعی نقش علامه طباطبایی در تکوین دال استقلال در گفتمان انقلاب اسلامی است.^۱ اولاً؛ ترکیب کسانی که در این مباحثات شرکت داشتند دارای اهمیت فوق‌العاده است. به گونه‌ای که بیشتر نویسندگان این مجموعه (مهندس بازرگان، آیت‌الله طالقانی، مطهری و بهشتی) دو دهه بعد از شخصیت‌های برجسته و بانفوذ انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ شدند. ثانیاً؛ اصحاب این حلقه و مقالات آنان نقش مهمی در تبیین نظام اجتماعی - سیاسی شیعه و جریان پیش برنده گفتمان انقلاب اسلامی

۱. حلقه مرجعیت و زعامت اشاره به جمعی دارد که در سال‌های ۱۳۴۰ - ۱۳۴۱ بعد از فوت آیت‌الله بروجردی با همراهی علامه طباطبایی (مهندس بازرگان، آیت‌الله طالقانی، بهشتی، مطهری، ابوالفضل زنجانی و مرتضی جزایری) گرد هم آمده و چندین مقاله مهم را در قالب کتاب بحثی درباره مرجعیت و زعامت به طبع برسانند. کتاب مذکور در سال ۱۳۴۱ به عنوان کتاب برگزیده انتخاب شد. طبق گزارش ناشران، این کتاب از سوی مخاطبان مورد استقبال کم‌سابقه‌ای قرار گرفت به طوری که در ظرف مدت کمی نسخه‌هایش نایاب شد.

ایفا کردند. ثالثاً؛ در این مقالات است که نظریه پردازان انقلاب اسلامی به مقایسه نظام سیاسی اسلام و روش دموکراسی و کمونیستی پرداختند. در این مجموعه مقالات است که علامه به نقد «مفهوم دموکراسی اسلامی» پرداخت و برخلاف نظر بازرگان به صراحت از ناسازگاری اسلام و دموکراسی سخن گفت (طباطبایی ۱۳۴۱: ۷۱-۱۰۰؛ بازرگان ۱۳۴۱: ۱۰۳-۱۲۹). منازعه علامه با مهندس بازرگان در قالب منازعه بازرگان با مطهری و بهشتی بر سر انتخاب میان طرح «جمهوری اسلامی» و «جمهوری دموکراتیک اسلامی» سرگرفته شد که از جهاتی می‌توان آن را تکرار دوباره منازعه علامه و بازرگان بر سر معنای استقلال قلمداد نمود.

حلقه «هانری کربن»

علامه طباطبایی مدت‌ها در جمع موسوم به «حلقه هانری کربن» یا «حلقه تأویل» که در تهران برگزار می‌شد، شرکت داشت (شایگان ۱۳۷۱). بعد از پیروزی انقلاب، مسئله محوری جلسات علامه با کربن و گفتگوهای طولانی مدت این دو، بیش از هر چیز «بحران معنویت جهان امروز» معرفی شده است اما این گزارش دقیق و کاملی از این جلسات نیست چراکه بخش مهمی از مذاکرات علامه با کربن به تبیین اندیشه اجتماعی سیاسی اسلام اختصاص دارد. بخشی از این مذاکرات، در مجله مکتب تشیع با مدیریت هاشمی رفسنجانی به طبع رسید که با توجه به صبغه سیاسی - مذهبی این مجله، این موضوع به نحوی از پیوند گفتمانی اندیشه علامه با گفتمان انقلاب اسلامی خبر می‌دهد.

تعاملات بین نسلی علامه با شاگردان و مخاطبان

مطابق با نظریه رندل کالینز، برای تحلیل فرآیند خلق و انتشار اندیشه‌های علامه طباطبایی و جذب آن در گفتمان انقلاب اسلامی ۵۷ ایران، باید دید او با چه کسانی ارتباط داشته است. در میان شاگردان حوزوی علامه^۱، بیش از همه مرتضی مطهری و تا حدی دکتر

۱. جهت مشاهده فهرست شاگردان و مخاطبان حوزوی مشهور علامه طباطبایی که نسبتی هم با گفتمان انقلاب اسلامی دارند می‌توان به این منبع مراجعه کرد (خسروشاهی ۱۳۹۱: ۴۷).

بهشتی در «شرح و تفصیل و بسط» اندیشه‌های علامه و انتقال افکار علامه درباره مفهوم استقلال به گفتمان انقلاب اسلامی نقش داشته‌اند؛ اما در میان شاگردان علامه، هیچ کس به اندازه سید هادی خسروشاهی در «گردآوری و چاپ آثار» علامه نقش نداشته است. طبق گزارش خسروشاهی اگر اهتمام جدی او و برخی شاگردان علامه در جمع‌آوری و چاپ برخی آثار استادشان نبود شاید «آثار پراکنده» علامه به‌سختی تنظیم می‌شد و آثاری همچون «بررسی‌های اسلامی (در دو مجلد)» و «اسلام و انسان معاصر» به طبع نمی‌رسیدند. درحالی‌که بخشی از آرا علامه درباره استقلال فکری و فرهنگی در همین آثار مورد بحث قرار می‌گیرد. از آن‌سو، اگر تفسیر المیزان توسط شاگردان علامه از عربی به زبان فارسی ترجمه نمی‌شد آرا علامه درباره استقلال به فضای فکری و فرهنگی و سیاسی دهه ۴۰ و ۵۰ منتقل نمی‌شد.

اجتماعات گفتمانی

بررسی اجتماعات گفتمانی که علامه طباطبایی در آن مشارکت داشته است، پیوند اجتماعی و نهادی اندیشه علامه و گفتمان انقلاب اسلامی در باب استقلال را آشکار می‌سازد. در این مقاله، منظور از اجتماعات گفتمانی مجلاتی است که علامه آرا خود را در آنجا نشر کرده و به نحوی از آن‌ها پشتیبانی کرده است. طبق اسناد موجود، علامه از نشریات مهم حوزوی همچون مکتب اسلام و مکتب تشیع، حمایت فکری می‌کرد و برخی از آثار علامه در همین نشریات به طبع می‌رسید (جعفریان ۱۳۸۶: ۲۲۷، ۲۲۸، ۳۴۳، ۲۳۳، ۳۴۵-۳۴۷؛ میرسپاسی ۱۳۸۹: ۱۶۰-۱۵۳).

مجله مکتب تشیع توسط گروهی از فعالان سیاسی-مذهبی (توسط آقایان هاشمی رفسنجانی، محمدجواد باهنر و محمدباقر مهدوی) تأسیس شد که مضمون «احیای تفکر دینی» و «راه راست تشیع» را دنبال می‌کردند. تقریباً همه سخنرانان و نویسندگان این مجله از چهره‌های سرشناس انقلاب اسلامی بودند و بسیاری از آن‌ها بعدها به رهبران گروه‌های مختلف در جمهوری اسلامی تبدیل شدند. مجله «درس‌هایی از مکتب اسلام» که بعدها به نام «مکتب اسلام» معروف شد، غالب پایه‌گذاران و اعضای هیئت تحریریه آن (سید عبدالکریم موسوی اردبیلی، مجدالدین محلاتی، ناصر مکارم شیرازی، جعفر سبحانی،

حسین نوری، محمد واعظ زاده خراسانی، سید موسی صدر، سید مرتضی جزایری و علی دوانی) از شاگردان علامه طباطبایی به حساب می آمدند. این مجله که از پشتیبانی معنوی و مالی آیت الله شریعتمداری هم برخوردار بود توانست با بیش از صد هزار شمار در میان خانواده‌های مذهبی راه خود را باز کند و جایگاه ممتازی به دست آورد. طبق گزارش‌ها موجود، واکنش نسل جوان حوزه و عالمان به این مجله بسیار مثبت و تشویق کننده بود و عامه مردم ایران، در سراسر کشور از انتشار مجله استقبال خوبی به عمل آوردند. مجله مکتب اسلام، از مهم‌ترین نشریه‌های دینی - حوزوی بود که می‌کوشید تا اندیشه‌های نو مذهبی را که در قم پدید می‌آمد و البته متأثر از جریان‌های نوگرای اسلامی تهران بود، به مشتاقان عرضه کند. کسانی که دوستدار گرفتن اسلام از حوزه بودند، نشریه مکتب اسلام را راه ارتباطی خود با حوزه تلقی می‌کردند. در سال‌های نخست این مجله، سنگین‌ترین مقالات، از آن علامه طباطبایی بود (جعفریان ۱۳۸۶: ۱۸۱-۱۸۲، ۱۸۴).

بخشی از مباحث علامه در مورد مفهوم استقلال در دو مجله مکتب اسلام (۱۳۳۷) و مکتب تشیع (۱۳۳۸) به چاپ رسیده است که از مجلات تأثیرگذار در تکوین گفتمان انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ ایران به شمار می‌روند. این موضوع، نشان‌دهنده نقش محوری علامه طباطبایی به عنوان روحانی رده بالایی است که در حلقه‌های فکری جنبش اصلاح‌گری سیاسی، فعالانه حضور دارد (میرسپاسی ۱۳۸۹: ۱۶۱-۱۵۹). علامه به عنوان فیلسوف و مفسر برجسته و نام‌آور، در اولین مجلد مکتب تشیع در بهار ۱۳۳۸ مقاله «زن در اسلام» را نوشت. جلد دوم مکتب تشیع بهار ۱۳۳۹ به بحث علامه در باب تشیع و تبیین ابعاد سیاسی و اجتماعی تشیع از جمله مفهوم استقلال اختصاص دارد. علامه در مجله مکتب اسلام مقالات مهمی با عناوین «اسلام به احتیاجات واقعی هر عصری پاسخ می‌دهد» و «مقررات ثابت و متغیر در اسلام» انتشار نمود که تلاشی برای طرح این نظریه بود که اسلام می‌تواند در جهان معاصر مبنای زندگی جدیدی قرار گیرد. در تمام این مقالات، علامه به جامعیت و تکافوی دین اسلام می‌پردازد.

نتیجه‌گیری

با وجود غیبت علامه طباطبایی در «تحولات انقلابی» دهه پنجاه، وقتی به موقعیت‌های

سوژگی و رفتارهای علامه در «کلیت» و ابعاد «گسترده» آن در دهه بیست تا پنجاه توجه می‌کنیم با تصویر پیچیده‌تری از نسبت علامه و انقلاب ایران روبرو می‌شویم. علامه کنش‌ها و رفتارهایی از خود بروز داده است که ما را به بازخوانی نسبت پیچیده وی با سیاست و تحولات انقلابی ترغیب نمود. از این رو، مقاله حاضر تلاش کرد با استفاده از نظریه گفتمان لاکلاو و موفه، نقش مبهم و ناشناخته علامه طباطبایی در تکوین دال استقلال در «گفتمان» انقلاب اسلامی ۵۷ ایران را آشکار سازد. علامه در تحولات انقلابی شرکت نکرد؛ اما با محوریت نظریه ادراکات اعتباری، در منازعات گفتمانی شرکت کرد و به‌طور بی‌واسطه و باواسطه نقش «سوژگی سیاسی» متناسب با موقعیت سوژگی «فیلسوف مفسر» از خود بروز داد. علامه در جای‌جای آثارش ضمن مقایسه نظام سیاسی-اجتماعی اسلام و روش‌های دموکراسی، کمونیسم و سوسیالیسم از برتری طرح اسلام در تمام عرصه‌ها سخن گفت و با تقریر فلسفی-اجتماعی از مفهوم استقلال سیاسی، استقلال فرهنگی و طرح تقدم استقلال فکری بر استقلال سیاسی، نقش مهمی در تکوین دال «استقلال» در معنای مورد نظر گفتمان انقلاب اسلامی ایران بازی کرد. علامه با تشریح آموزه «الاسلام هوالحل»، اسلام را به‌عنوان دینی جامع معرفی کرد و از این طریق، بنیان فلسفی مفهوم استقلال در گفتمان انقلاب اسلامی را فراهم کرد. علامه در فرآیند تکوین دال استقلال در گفتمان انقلاب اسلامی نقش غیرت‌ساز و هویت‌بخش ایفا کرده است بدین معنا که اولاً برای این مفهوم، پشتوانه‌های فلسفی و اجتماعی تأمین کرده است و ثانیاً به شبهات و نقدهای وارد به جریان دینی استقلال پاسخ داده است و ثالثاً به نقد و نفی وابستگی فکری پرداخته است؛ اما پیوند اجتماعی اندیشه علامه با گفتمان انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ نوعاً «باواسطه» شاگردان، حلقه‌های فکری و اجتماعات گفتمانی پیرامون او بوده است. علامه با ایجاد و استفاده از «شبکه‌های روشنفکران و متفکران» در درون «بافت‌های نهادی تولیدکننده فرهنگ و اندیشه»، با تمرکز بر مجموعه‌ای از مسائل مختلف تفسیری، فلسفی، اجتماعی و سیاسی گفتگوهای مفصل و طولانی ترتیب داد و نتایج این جلسات را به کمک شاگردان خود به‌ویژه آقایان مطهری، بهشتی و هادی خسروشاهی منتشر کرد. با توجه به نتایج تحقیق حاضر، ضروری است با بازگشت دوباره به آثار علامه طباطبایی، عمق و دلالت‌های دیگری برای گفتمان انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ ایران و مسئله‌های اکنون و آینده آن به دست آوریم.

از منظری که امروز به علامه طباطبایی نگاه می‌کنیم نمی‌توان او را «شخصیتی منزوی» و «غیرسیاسی» تلقی نمود.

منابع

- احمدی میانجی، علی. (۱۳۸۰) **خاطرات فقیه اخلاقی آیت‌الله احمدی میانجی**، به کوشش عبدالرحیم اباذری، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ اول.
- بازرگان، مهدی. (۱۳۴۱) «انتظارات مردم از مراجع»، در **بحثی درباره مرجعیت و روحانیت**، شرکت سهامی انتشار.
- جعفریان، رسول. (۱۳۸۶) **جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران: از روی کار آمدن محمدرضا شاه تا پیروزی انقلاب اسلامی (۱۳۲۰-۱۳۵۷)**، قم: نشر مورخ.
- جمعی از نویسندگان مجله حوزه. (۱۳۸۲) **آئینه داران حقیقت**، مصاحبه‌های مجله **حوزه با عالمان و دانشوران حوزوی**، تهیه و تدوین مجله حوزه، قم: بوستان کتاب.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۵) **در آسمان معرفت**، گردآوری و تنظیم محمد بدیعی، قم: انتشارات تشیع، چاپ اول.
- حسینی طهرانی، محمدحسین. (۱۳۶۱) **مهر تابان**، تهران: انتشارات باقرالعلوم^(ع)، چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶) **شمس الوحی تبریزی**، سیره علمی علامه طباطبایی، قم: مرکز نشر اسراء.
- خسروشاهی، هادی. (۱۳۹۱) **درباره علامه سید محمدحسین طباطبایی**، قم: کلبه شروق.
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۹) **ما و تاریخ فلسفه اسلامی**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دوانی، علی. (۱۳۸۶) **مفاخر اسلام**، معاصران (جلد ۱۳)، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۶۱) **جامعیت علامه طباطبایی**، در «دومین یادنامه علامه طباطبایی»، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

- شایگان، داریوش. (۱۳۷۱) **آسیا در برابر غرب**، تهران: باغ آینه.
- طباطبایی، عبد الباقی. (۱۳۸۵) «زندگی نامه علامه طباطبایی»، در مرزبان وحی و خرد، قم: بوستان کتاب، پگاه حوزه، شماره ۱۹۵، ۲۰ آبان.
- طباطبایی، محمدحسین. (بی تا) **تفسیر المیزان**، بی جا.
- _____ (۱۳۴۱) «**ولایت و زعامت**»، در بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- _____ (الف ۱۳۸۷) **ولایت نامه**، ترجمه همایون همتی، انتشارات روایت فتح.
- _____ (پ ۱۳۸۷) **روابط اجتماعی در اسلام**، به کوشش سید هادی خسروشاهی، بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۱) **انسان از آغاز تا انجام**، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، انتشارات الزهراء.
- _____ (الف ۱۳۸۸) **بررسی های اسلامی**، جلد ۱، به کوشش سید هادی خسروشاهی، بوستان کتاب.
- _____ (پ ۱۳۸۸) **مجموعه رسائل**، جلد اول، به کوشش سید هادی خسروشاهی، بوستان کتاب.
- _____ (ج ۱۳۸۸) **رسائل توحیدی**، ترجمه و تحقیق: علی شیروانی، به کوشش سید هادی خسروشاهی، بوستان کتاب.
- _____ (الف ۱۳۹۰) **در محضر علامه طباطبایی**، ۷۲۷ پرسش و پاسخ، به کوشش محمدحسین رُخشاد، مؤسسه فرهنگی سماء.
- _____ (پ ۱۳۹۰) **شیعه**، مذاکرات و مکاتبات پروفیسور هانری کرین با علامه سید محمدحسین طباطبایی، به کوشش سید هادی خسروشاهی، بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۹۱) **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، به کوشش سید هادی خسروشاهی، بوستان کتاب.
- فوکو، میشل. (۱۳۸۰) **نظم گفتار**، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگه.
- قجری، حسینعلی. (۱۳۸۸) «**تحلیلی بر گفتمان سیاسی امام خمینی در انقلاب**

- اسلامی»، پژوهشنامه متین، شماره ۴۵.
- لاکلائو، ارنستو و شانتال موفه. (۱۳۹۲) *هژمونی و استراتژی سوسیالیستی*، به سوی سیاست دموکراتیک رادیکال، ترجمه محمد رضایی، تهران: ثالث.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۶۱) «نقش استاد علامه طباطبایی در نهضت فکری حوزه علمیه قم»، در *یادنامه مفسر کبیر استاد علامه سید محمدحسین طباطبایی*، قم: انتشارات شفق.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۱) *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی به قلم استاد شهید مرتضی مطهری، قم: انتشارات صدرا.
- مهرآیین، مصطفی. (۱۳۸۶) *نشر ایط تولید فرهنگ: ریشه‌های ظهور مدرنیسم اسلامی در هند، مصر و ایران*، پایان‌نامه دکترا. جامعه‌شناسی، دانشگاه تربیت مدرس، استاد راهنما: دکتر علی محمد حاضری.
- میر سپاسی، علی. (۱۳۸۹) *تأملی در مدرنیته ایرانی*، ترجمه جلال توکلیان، تهران: طرح نو.
- نصر، حسین. (۱۳۸۵) *در جست‌وجوی امر قدسی*، تهران: نشر نی.
- واعظ زاده خراسانی، محمد. (۱۳۶۰) *سیری در زندگی علمی و انقلابی استاد شهید مرتضی مطهری*، در «یادنامه استاد شهید مطهری»، کتاب اول، زیر نظر عبدالکریم سروش، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- یزدانی مقدم، احمدرضا. (۱۳۹۰) *فلسفه سیاسی علامه طباطبایی و ایران معاصر*، پایان‌نامه دکترای علوم سیاسی، استاد راهنما: منصور میراحمدی، قم: دانشگاه باقرالعلوم^(۴).
- یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیس. (۱۳۸۹) *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، نشر نی.
- Collins, Randall. (1998) *The Sociology of Philosophies: A Global theory of intellectual change*, Cambridge, MA: Harvard University Press
- Wuthnow, Robert. (1989) *Communities of Discourse: Ideology and*

social structure in the reformation the Enlightenment, And European socialism, Cambridge: Harvard University Press.