

این مقاله برای نخستین بار، با استفاده از رهیافت تحلیل گفتمان به نقش علامه طباطبایی در تکوین دال «آزادی» در معنای مورد نظر گفتمان انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ ایران می‌پردازد و کوشش می‌کند به دو پرسش پاسخ دهد: ۱. نقش اندیشه علامه طباطبایی در تکوین دال آزادی در گفتمان انقلاب اسلامی ۵۷ ایران چیست؟ ۲. سازوکارهای اجتماعی انتشار اندیشه علامه طباطبایی در پیوند با تکوین گفتمان انقلاب اسلامی چیست؟ تحقیق حاضر نشان می‌دهد که علامه طباطبایی اگرچه در عرصه انقلاب فاقد راهبرد سیاسی انقلابی بوده است، اما به‌طور بی‌واسطه (تولید متون) و باواسطه (از طریق شاگردان، حلقه‌های فکری و اجتماعات گفتمانی) در تکوین دال آزادی گفتمان انقلاب اسلامی نقش ایفا کرده است. مقاله حاضر به‌منظور تبیین نقش بی‌واسطه علامه طباطبایی از نظریه گفتمانی لاکلائو و موفه و برای نشان دادن نقش باواسطه او یعنی تعیین سازوکارهای اجتماعی پیوند اندیشه علامه و گفتمان انقلاب اسلامی از نظریه فوکو، و سنو و کالینز استفاده کرده است. این مقاله نشان می‌دهد که علامه با احیای موقعیت سوژگی «فیلسوف مفسر» و با محوریت نظریه ادراکات اعتباری، در منازعات گفتمانی دهه ۳۰ تا دهه ۵۰ شرکت کرده و در تکوین «گفتمانی» مؤلفه‌های سه‌گانه دال آزادی در معنای مورد نظر گفتمان انقلاب اسلامی (الف. نفی سلطنت استبدادی؛ ب. آزادی در چارچوب اسلام و ج. نقد آزادی در گفتمان دموکراسی غربی) نقش «سوژگی سیاسی» بی‌واسطه و باواسطه را ایفا کرده است.

■ واژگان کلیدی:

علامه طباطبایی، دال آزادی، گفتمان انقلاب اسلامی، ادراکات اعتباری، سازوکارهای اجتماعی - نهادی
توزیع اندیشه

علامه طباطبایی و تکوین دال آزادی در گفتمان انقلاب اسلامی ۵۷ ایران

محمدجواد اسماعیلی

استادیار دانشگاه بهشتی
esmaili57@gmail.com

طرح مسئله

این نوشتار بر نقش مهم اما مغفول علامه طباطبایی در تکوین دال «آزادی» در معنای مورد نظر گفتمان انقلاب اسلامی ۵۷ ایران تمرکز کرده است. اما سخن گفتن از نقش علامه طباطبایی موجب شگفتی است، چرا که علامه نه تنها ایدئولوگ انقلاب نبود و در آثار خود دعوت به انقلاب و براندازی حکومت وقت نمی کرد بلکه حتی از تحولات انقلابی ۵۷ ایران هم فاصله می گرفت^۱. 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، به طور طبیعی این انتظار را به وجود می آورد که علامه طباطبایی علاوه بر فعالیت علمی به سیاست هم پرداخته باشد، اما حوادث سیاسی ایران از علامه طباطبایی، «فعال سیاسی» به معنای مصطلح کلمه نساخت. با این حال، نقش علامه طباطبایی در تکوین گفتمان انقلاب اسلامی، مطالعه نظام مند و مفصلی می طلبد و هرچند آثار معدودی به نقش علامه در تکوین گفتمان انقلاب اسلامی توجه کرده اند اما فاقد ویژگی های دقت، روش مندی و تفصیل هستند^۲. از این رو، مقاله حاضر به دنبال

۴۲

۱. البته شواهد موجود از انزجار و بیزاری علامه از رژیم پهلوی خبر می دهد. 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 حاکمه کشور هم اعتقادی ندارند». (جعفریان، ۱۳۸۶: ۱۳۰) حسین نصر نیز از «نارضایتی علامه از همراهی او با فعالیت های فرهنگی فرح دیبا» و «نارضایتی کلی اوضاع حاکم بر ایران» این چنین می گوید: «تنها کسی که از این کار من راضی نبود، علامه طباطبایی بود که او در واقع از اوضاع حاکم بر ایران در آن زمان یکسره ناراضی بود». (نصر، ۱۳۸۵: ۱۸۸)

۲. از آن جمله، مهرزاد بروجردی در کتاب روشنفکران ایرانی و غرب، ضمن توجه به اثرگذاری علامه طباطبایی در فضای فکری ایران دهه ۴۰ و ۵۰ به این نکته اشاره می کند که در اندیشه علامه گرایش دموکراتیک وجود ندارد. (بروجردی، ۱۳۷۸: ۱۳۷) اما بروجردی به مفهوم «ملک اجتماعی» و «حکومت اجتماعی دینی» علامه که در آن حکومت از آن مردم و اجتماع است، توجه نمی کند. فروغ جهانبخش نیز در کتاب اسلام، دموکراسی و نوگرایی دینی در ایران از بازرگان تا سروش، علامه طباطبایی را یکی از هفت شخصیت برجسته ای می داند که اندیشه و گفتمان سیاسی مذهبی دوران پیش و پس از انقلاب را شکل داده است. او مشابه بروجردی گزارشی ناقص و ساده از نگاه علامه به دموکراسی ارائه می دهد. او نیز صرفاً به مخالفت صریح علامه با دموکراسی بسنده می کند و به ظرایف بحث علامه درباره دموکراسی واقعی نمی نهد. او که به مقاله «ولایت و زعامت» اکتفا می کند نمی تواند نگاه علامه به دموکراسی و آزادی را به طور عمیق و دقیق فرموله کند و از این رو، تنها به این نتیجه ساده می رسد که «پاسخ علامه سیدمحمدحسین طباطبایی در برابر این پرسش که آیا اسلام و دموکراسی با هم سازگار هستند یا نه؛ یک «نه» صریح و قاطع بود». (جهانبخش، ۱۳۸۰: ۱۴ و ۱۸۰) فرهاد شیخ فرشی (۱۳۷۹) نیز در کتاب تحلیلی بر نقش عالمان شیعی در پیدایش انقلاب اسلامی در کمتر از یک صفحه، اشاره کوتاهی به دیدگاه علامه طباطبایی درباره شباهت ها و تفاوت های دموکراسی و روش های مقررات در جامعه اسلامی داشته است. (فرشی، ۱۳۷۹: ۱۱۰ و ۱۱۴ و ۲۲۳)

آشکار ساختن نقش علامه طباطبایی در «تکوین» دال آزادی در گفتمان انقلاب اسلامی است و با الهام از نظریه گفتمان مدعی ست که علامه با وجود اینکه در حرکت‌های انقلابی مشارکت نکرد اما با احیاء موقعیت سوژگی «فیلسوف مفسر»، به‌طور «بی‌واسطه» و «باواسطه» نقش «سوژگی سیاسی» از خود نشان داده و عملاً در تأمین پشتوانه‌های فلسفی - اجتماعی دال آزادی در معنای مورد نظر گفتمان انقلاب اسلامی، واجد کارکرد بوده است. نقش بی‌واسطه علامه مشارکت در «غیریت‌سازی» تکوین دال آزادی در گفتمان انقلاب اسلامی ۵۷ ایران از طریق معنابخشی به دال شناور آزادی در آثار متعدد و متنوع خویش است. اما نقش باواسطه علامه مشارکت او در تشکیل و حمایت از حلقه‌های فکری و اجتماعات گفتمانی، تربیت شاگردان و نسل جدیدی از روحانیونی است که در اعتبار یافتن، اشاعه و تسلط یافتن معنای آزادی در گفتمان انقلاب اسلامی بر گفتمان‌های رقیب نقش مهمی ایفا نمودند.^۱

این مقاله نه در چارچوب اندیشه‌شناسی یا شخصیت‌شناسی بلکه در دیسپلین جامعه‌شناسی می‌کوشد به نسبت اندیشه علامه طباطبایی و گفتمان انقلاب اسلامی پردازد و از این‌رو، مسئله اصلی مقاله حاضر، معرفی و توصیف محتوای اندیشه‌های علامه طباطبایی در باب آزادی نیست بلکه چگونگی نقش علامه در تکوین دال آزادی در معنای مورد نظر گفتمان انقلاب اسلامی ۵۷ است. ذیل این مسئله، کوشش می‌شود به دو پرسش، پاسخ داده شود: ۱. نقش اندیشه علامه طباطبایی در تکوین دال آزادی در گفتمان انقلاب اسلامی ۵۷ ایران چیست؟ ۲. سازوکارهای اجتماعی انتشار اندیشه علامه طباطبایی در پیوند با تکوین گفتمان انقلاب اسلامی چیست؟

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

پژوهش حاضر در بررسی «نقش بی‌واسطه» علامه طباطبایی از مجموعه مفاهیم «غیریت‌سازی، دال شناور و سیال، موقعیت سوژگی، سوژگی سیاسی، اسطوره» (برگرفته از نظریه لاکلاو و موفه^۲) و در بررسی نقش «باواسطه» علامه از مجموعه مفاهیم «بافت

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 - از جمله بحث آزادی - 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». (مصباح‌یزدی، ۱۳۶۱: ۲۰۰)

2. Laclau & Mouffe

نهادی، تعاملات بین‌نسلی، اجتماعات گفتمانی» (برگرفته از آراء فوکو، رابرت و سنو و رندل کالینز) استفاده می‌کند.

نظریه گفتمان فوکو و به‌دنبال آن نظریه گفتمان لاکلائو و موفه بر پایه آموزه تکوین شکل گرفته است که اصول و بینش‌های تکوین گفتمان را می‌توان براساس سه گزاره زیر صورت‌بندی نمود:

۱. در تکوین مفاهیم و پدیده‌های اجتماعی، عنصر «تاریخ» محور می‌شود و پدیده‌ها و مفاهیم ذیل «زمان» فهم شده و بررسی می‌شود.

۲. تکوین گفتمان بر گزاره «هستی، اندیشه است»، مبتنی است. این گزاره، تحلیل هستی‌شناسانه از امور از جمله گفتمان ارائه می‌دهد. توضیح بیشتر آنکه نظریه گفتمان حاصل چرخش از معرفت‌شناسی به هستی‌شناختی هایدگر است که در واقع چرخش از گزاره دکارتی «من می‌اندیشم پس هستم» به گزاره «هستم پس فکر می‌کنم» می‌باشد. براساس این چرخش، اندیشمند به‌عنوان سوژه همواره در «موقعیت» و به‌تعبیر فوکو همواره در گفتمان قرار دارد و از این‌رو، مطالعه «اندیشه در موقعیت» و «اندیشه در گفتمان» را دستور کار مطالعات گفتمانی قرار می‌دهد. هایدگر متفکر مورد علاقه فوکو، از بازگشت به «حس موقعیت‌مندی» انسان در جهان سخن می‌گفت؛ جهانی که - شما بخوانید گفتمانی - وجودش مقدم بر وجود انسان است. (بشیریه، ۱۳۸۳: ۳۰۱)

۳. مناسبات قدرت و کشاکش نیروها، موتور محرکه تکوین و ظهور ناگهانی یک گفتمان است. یک گفتمان از طریق سازوکار «غیریت‌سازی» تکوین می‌یابد و با بررسی فرایند غیریت‌سازی می‌توان به فهم چگونگی تکوین گفتمان دست یافت. مطابق با نظریه گفتمان لاکلائو و موفه، از طریق فرایند «غیریت‌سازی»، گفتمان‌های رقیب تلاش می‌کنند در کشمکش دنیابالدار، معنای دال‌های شناور^۱ را حول دال مرکزی گفتمان خود تثبیت کنند. دال‌های شناور، نشانه‌هایی هستند که گفتمان‌های مختلف تلاش می‌کنند به روش خاص خودشان به آنها معنا ببخشند. (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۶۰-۵۶)

در چارچوب این سه گزاره، لاکلائو مفهوم «موقعیت سوژگی» و مفهوم «سوژگی سیاسی» را برای چگونگی نقش سوژه در تکوین گفتمان وضع کرده است. لاکلائو و موفه، کوشش می‌کنند با تفکیک میان مفهوم «موقعیت سوژگی» و «عاملیت سیاسی»

از معمای «ساختار و کارگزار» فراتر رفته، نقش سوژه در تکوین گفتمان را مورد بررسی قرار دهند. آنها به تأسی از فوکو، نه مانند مارکس موقعیت سوژه و عاملیت او را در درون ساختارهای سیاسی اجتماعی نفی می‌کنند و نه همانند کانت و فلاسفه عصر روشنگری، سوژه را خودمختار محسوب می‌کنند. لاکلاو در توضیح چگونگی فراروی از مشکل ساختار و کارگزار می‌نویسد:

ساختار به‌وضوح قادر نخواهد بود که به من تعیین بخشد، نه به این خاطر که من یک وجود مستقل از ساختار هستم، بلکه به این دلیل که ساختار در ساختن من به عنوان یک ابژه (موضوع) عقیم و ناتوان است. همچنین... من محکوم به آزادی هستم، نه به خاطر اینکه من هیچ هویت ساختاری‌ای ندارم، آن‌گونه که اگزانسیالیست‌ها ادعا می‌کنند، بلکه به این دلیل که من یک هویت ساختاری عقیم [ناتمام] دارم. (لاکلاو، ۱۹۹۰: ۱۲۴)

لاکلاو و موفه در نفی سوژه خودمختار با هویت و منافع ثابت، مفهوم «موقعیت‌های سوژگی» که گفتمان‌ها درون خود تعریف می‌کنند را مطرح می‌کنند. مفهوم «موقعیت سوژه‌ای» به مجموعه‌ای از باورهای اطلاق می‌شود که از طریق آن فرد موقعیت ساختاری خود را در یک شکل‌بندی اجتماعی تفسیر می‌کند. به‌نظر لاکلاو و موفه، گفتمان‌ها موقعیت‌هایی را برای مردم طراحی می‌کنند که مردم آنها را به‌عنوان سوژه اشغال کنند. بر این مبنا، گفتمان‌ها سوژه‌های خاص خود را می‌آفرینند، سوژه‌هایی که بر مبنای نام و هویتی که از گفتمان می‌گیرند (استاد، نویسنده، مفسر، فیلسوف، خطیب، مبلغ، غیرسیاسی، عارف، درویش و...) دست به کنش زده و تجارب خود را سامان می‌دهند. در عین حال، برخلاف نظریه سوژه آلتوسر، سوژه‌ها در گفتمان‌های مختلف، هویت‌های متفاوت و گاه متضاد می‌یابند. همواره تکثری از موقعیت‌ها و گفتمان‌ها وجود دارد که انسان در آنها می‌تواند به هویت دست یابد. در نتیجه، هر فرد می‌تواند موقعیت‌های سوژگی مختلف داشته باشد. شناختی که یک سوژه تحت گفتمان ملی - لیبرال از خود پیدا می‌کند، بسیار متفاوت از شناختی است که سوژه دیگر تحت سیطره مارکسیسم بدان دست می‌یابد. این دو سوژه در مثال یاد شده نه فقط خود، که تمامی جهان پیرامون خویش را نیز متفاوت می‌بینند و متفاوت درک می‌کنند و همین فهم و شناخت است که مبنای عمل سوژه‌ها خواهد بود. (هوارث، ۲۰۰۰: ۱۳)

بنابراین، مفهوم موقعیت‌های سوژگی در نظریه لاکلاو و موفه گویای این مطلب است

که سوژه منابع، بصیرت‌ها، بینش‌ها و افکار الهام‌بخش خود را از بافتِ گفتمانی خود به دست می‌آورد. در نظریه گفتمان فوکو و لاکلائو و موفه، سوژه‌ها و اندیشه‌ها موقعیت‌مند هستند و در وضعی ایستاده‌اند. از نگاه گفتمانی، موقعیت سوژگی ناظر بر این معناست که متفکر در لامکان نایستاده است و برون‌افتاده از موقعیت نیست و وقتی هم می‌اندیشد به مسائل پیرامونی‌اش گشوده است. مفهوم موقعیت سوژگی، برخلاف طرح تعیین‌گرایانه و جبرگرایانه موقعیت در نظریه‌های مارکسیستی و ساختاری، طرح «امکان» است. طرح امکان، طرح شرایط ظهور چیزها و معناداری آنهاست. در نگاه گفتمانی، عنصر «موقعیت» در مفهوم «موقعیت سوژگی» به معنای «امکان» است که موقعیت‌ها برای ظهور و معناداری چیزها از جمله اندیشه فراهم می‌کند. (لاکلائو، ۱۳۷۸ و کچویان، ۱۳۸۲: ۳۰-۲۹) امکان‌ها یک نوع «دعوت» است که پژوهش‌های متفکر را سمت خودش می‌کشد و متفکر را دعوت می‌کند و فرامی‌خواند به اینکه سراغ چه درسی، چه مخاطبی، چه شبکه اجتماعی، چه راهبرد اجتماعی و چه مواضع سیاسی برود. از نگاه گفتمانی، موقعیت‌های سوژگی متفکر، امکان‌ها یا آغازهای تفکر او هستند. از همین رو، به جای اینکه پژوهش حاضر کار خود را از توصیف اندیشه فارغ از ابعاد اجتماعی و بسترهای گفتمانی آن آغاز کند، از مطالعه موقعیت سوژگی متفکر شروع می‌کند. مفهوم موقعیت سوژگی با برقراری ربط میان اندیشه و «درجهان‌بودگی» متفکر، ابعاد اجتماعی اندیشه‌ها را مورد توجه قرار می‌دهد.^۱ در واقع، وقتی از دیسیپلین جامعه‌شناسی و تحلیل گفتمان به نظام فکری یک متفکر و نقش آن در تکوین گفتمان مشخص پرداخته می‌شود راهی جز این نیست که اندیشه در ابعاد اجتماعی آن توضیح داده شود. با بررسی موقعیت سوژگی متفکر مشخص خواهد شد که او از کدام زاویه وارد منازعات تاریخی و گفتمانی دوران شده و «سوژگی سیاسی^۲» خود را آشکار نموده است.

اما مفهوم «سوژگی سیاسی» اشاره به موقعیتی است 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

۱. اگرچه اندیشه خارج از بسترهای تاریخی اصالت خاص خود را دارد اما این نوع بررسی از افق نگاه دیسیپلین جامعه‌شناسی خارج است. رویکرد جامعه‌شناسی، اندیشه‌ها را در پیوند با جامعه بررسی می‌کند. با این حال، از نگاه جامعه‌شناسی، اندیشه‌ها وجه استعاری و انتزاعی داشته و به قدر کافی از محیط اجتماعی‌شان مستقل باقی می‌مانند.

فکری خود، سوژه‌های اجتماعی را به‌صورتی جدید هویت‌دهی کنند و با ارائه تفسیری جدید از واقعیت اجتماعی به آفرینش جامعه جدید باری رسانند. در این وضعیت، متفکران به‌مثابه سوژه‌های سیاسی با درانداختن نظریه و طرحی اجتماعی - سیاسی که لاکلاو و موفه بدان «اسطوره» می‌گویند، منازعات گفتمانی را تحت تأثیر قرار می‌دهند. اسطوره نزد لاکلاو، دال شناوری است که به یک کلیت اشاره دارد و افق‌های لازم برای اعمال ما ایجاد می‌کند. برای مثال، اسطوره «کشور»، سیاست‌ورزی ملی را ممکن می‌کند. (پورگسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۵۷ و ۷۷ و لاکلاو و موفه، ۱۳۹۲: ۱۷۱ و ۱۸۲)

اما این طرح‌اندازی اسطوره‌ها در منازعات گفتمانی، با چه سازوکار اجتماعی انتشار پیدا می‌کند؟ در نگاه فوکو، نهادها در ظهور و انتشار اسطوره‌ها و اندیشه‌ها و دال‌ها مهم هستند یعنی عرصه‌های نهادی همچون دانشگاه‌ها، مسجد و حوزه‌های دینی، کتابخانه‌ها، مجلات علمی و گردهم‌آئی‌های علمی عرصه «سازوکارهای توزیع اندیشه» به‌شمار می‌آیند. درواقع، موضوعات اولین بار در سطحی ظهور می‌کنند که قلمرو اعمال غیرگفتمانی و نهادهایی نظیر خانواده، گروه‌های اجتماعی اولیه، گروه‌های مذهبی و نظایر آن می‌باشد. (فوکو، ۱۳۸۰ و ۱۳۸۹ و کچویان، ۱۳۸۲: ۸۲) برای درک بیشتر سازوکار نهادی تولید و انتشار اندیشه‌ها می‌توان از نظریه رابرت وسنو مدد گرفت. وسنو، در پژوهش‌های تاریخی خود به این نتیجه می‌رسد که اندیشه‌ها بیش از آنکه در اذهان خلاق تولیدکنندگان معلق و شناور باشد، در درون «اجتماعات گفتمانی» عینی جای دارند و از این‌رو، چگونگی توزیع یک اندیشه با بررسی تولیدکنندگان اندیشه، مخاطبان، متون و بافت‌های اجتماعی که اندیشه درون آنها توزیع می‌شود، به‌دست 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 بین‌نسلی و اتحادهای فکری افقی بسط می‌یابد. (وسنو، ۱۹۸۹: ۵۴۰، ۵۴۵، ۵۴۷ و ۵۷۵ و مهرآئین، ۱۳۸۶: ۲۵۴)

رندل کالینز در تکمیل آراء وسنو به ما نشان می‌دهد که مفاهیم، موضوعات و اندیشه‌ها در فرایند «ارتباط» است که خلق می‌شود و شکوفا می‌گردد بدین‌شکل که افراد یک گروه دارای روحیه و عاطفه مشترک هستند و توجه خود را بر روی یک شی یا کنش واحد متمرکز می‌کنند. از این‌رو، 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. (کالینز، ۱۹۹۸: ۲-۳ و ۲۲-۲۴ و مهرآئین، ۱۳۸۶: ۲۸۲-۲۸۳ و ۲۸۶-۲۸۷)

در جمع‌بندی چارچوب مفهومی نهایی، در این مقاله، اولاً، انقلاب اسلامی ذیل مفهوم «تکوین» طرح می‌شود و جایگاه علامه طباطبایی در تکوین دال آزادی در گفتمان انقلاب اسلامی نشان داده می‌شود. ثانیاً، طبق رویکرد فوکو و لاکلائو و موفه، زمانی نقش و جایگاه یک متفکر (علامه طباطبایی) در تکوین گفتمان (انقلاب اسلامی) معلوم می‌شود که موقعیت سوژگی او فهم شود. به این صورت، ما این امکان را خواهیم یافت تا نقش اندیشه‌های اجتماعی - سیاسی علامه در تکوین و معنابخشی به دال آزادی در گفتمان انقلاب اسلامی ۵۷ ایران را نشان دهیم. ثالثاً؛ در نشان دادن این نقش، اندیشه‌های علامه را در ظهوری که در سازوکارهای اجتماعی پیدا کرده است مورد توجه قرار خواهیم داد یعنی وقتی می‌خواهیم نقش علامه در دال آزادی را نشان دهیم عملاً آن را در سازوکارهای اجتماعی‌اش بررسی خواهیم کرد.

۴۸

اصول روش‌شناختی تحلیل گفتمان لاکلائو و موفه

روش تجزیه و تحلیل داده‌های متنی در تحقیق حاضر از نوع «روش تحلیل گفتمان» به سبک فوکو و لاکلائو و موفه است و روش مذکور در یک تقسیم‌بندی، موسوم به رهیافت «اندیشه‌ای» مطالعات گفتمانی است که در مقابل رهیافت «زبانی» یا متن‌محور قرار می‌گیرد. رویکرد فوکو، لاکلائو و موفه و کسانانی همچون یورگنسن و فیلیپس، گفتمان را به‌مثابه یک نظام اندیشه‌ای در نظر می‌گیرند. (قجری، ۱۳۸۷: ۵۸) اما رویکرد تحلیل گفتمان ساخت‌گرا (زلیک هریس)، نقش‌گرا (هالیدی) و تحلیل گفتمان انتقادی (فرکلاف و وندایک) در زمره تعاریف «متن‌محور» قرار می‌گیرند که گفتمان را نوعی متن (گفتاری و نوشتاری) به حساب آورده و از زاویه مطالعات زبانی به تحلیل گفتمان می‌نگرند. رویکردهای زبانی به تحلیل «کاربرد زبان در یک موقعیت مشخص» توجه دارند و بر نمونه‌هایی مشخص از تعاملات اجتماعی متمرکز می‌شوند. (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۱۶۵)

پژوهش حاضر با توجه به اتخاذ رهیافت «اندیشه‌محور» گفتمان، کاری با تکنیک‌های

زبانی تحلیل گفتمان ندارد چرا که به کار شناخت اندیشه علامه طباطبایی و نقش آن در تکوین گفتمان انقلاب اسلامی نمی‌آید. اما مطابق با ارزیابی یورگنسن و فیلیپس از روش‌شناسی تحلیل گفتمان فوکو، لاکلائو و موفه، ما می‌توانیم با تبدیل مقولات نظریه گفتمان به «دستورالعملی روش‌شناختی» از آنها به‌عنوان «ابزار تحلیل تجربی» برای تجزیه و تحلیل منابع خام و عملیات نظری بر روی آن منابع استفاده کنیم و از این طریق، بررسی گفتمانی خود را مستند و قابل آزمون سازیم. (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۹۳ و ۲۳۹) از این‌رو، ما به‌منظور مستندساختن نقش بی‌واسطه علامه، مقوله‌های «غیریت‌سازی، دال‌شناور، موقعیت سوژگی، سوژگی سیاسی، اسطوره» و به‌منظور مستند ساختن نقش باواسطه علامه، مقوله‌های «حلقه‌های فکری - اجتماعی، تعاملات بین‌نسلی، اجتماعات گفتمانی» را به‌عنوان ابزار تحلیل تجربی خود به کار می‌گیریم تا بتوانیم نقش علامه در تکوین دال آزادی در معنای مورد نظر گفتمان انقلاب اسلامی ۵۷ ایران را در سازوکارهای اجتماعی آن، آشکار کنیم. همچنین به‌منظور مستندسازی و شفافیت بیشتر تفسیرهای به‌عمل آمده در این پژوهش و فراهم آوردن امکان دسترسی خواننده به داده‌های تجربی کوشش می‌کنیم به تأسی از توصیه یورگنسن و فیلیپس (۱۳۸۹: ۲۷۹) کار خود را به «نقل قول گزیده‌های طولانی» از متون علامه تجهیز کنیم. همچنین، باید توجه داشت که مقاله حاضر، شهریور بعد از ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۸ را به‌عنوان بازه زمانی تکوین گفتمان انقلاب اسلامی مد نظر قرار داده است. در این دوره است که گفتمان انقلاب اسلامی از درون رقابت و نزاع سه نیروی اجتماعی و گفتمانی چپ، ملی و اسلامی با یکدیگر، تکوین یافت. اما استراتژی تحلیلی مقاله حاضر برای مستندسازی و عملیاتی‌کردن بررسی نقش علامه در تکوین گفتمان انقلاب اسلامی، استراتژی «مقایسه» است که شرح آن در کتاب یورگنسن و فیلیپس، با عنوان نظریه و روش در تحلیل گفتمان آمده است. مقایسه، استراتژی مناسبی برای تسهیل فرایند فاصله‌گرفتن تحلیل‌گر از داده‌هایش است. این استراتژی به‌لحاظ نظری مبتنی بر این دیدگاه است که یک مفهوم معنای خود را از تفاوت با مفاهیم دیگری که گفته شده‌اند یا می‌توانستند گفته شود، به‌دست می‌آورد. (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۲۴۱-۲۴۰) ما برای عملیاتی کردن استراتژی مقایسه، به مقایسه آراء علامه و آراء حاملان گفتمان انقلاب اسلامی ۵۷ ایران در باب آزادی می‌پردازیم. اما پژوهش درباره معنای دال آزادی در گفتمان انقلاب اسلامی ۵۷ ایران، پژوهش مجزایی است و از این‌رو، مقاله حاضر تنها به نتایج پژوهش‌های موجود، استناد

کرده است. بر پایه نتایج پژوهش‌های موجود درباره گفتمان انقلاب اسلامی ۵۷ ایران و با مراجعه به مصاحبه‌ها، اعلامیه‌ها، پیام‌ها و گفتگوهای امام خمینی (به‌عنوان نماینده و حامل اصلی گفتمان انقلاب اسلامی) و نتایج به‌دست آمده از تحلیل شعارهای انقلابی ایران، می‌توان گفت که دال شناور آزادی در گفتمان انقلاب اسلامی واجد سه معنای کلیدی است: الف. «نفی سلطنت استبدادی» ب. «آزادی در چارچوب اسلام» ج. «نقد آزادی در گفتمان دموکراسی غربی». (پناهی، ۱۳۸۳ و قجری، ۱۳۸۸) اما منابع ما برای شناسایی و استخراج مضامین اندیشه علامه در باب آزادی نیز عبارت از مجلدات اول، دوم، سوم، چهارم، پنجم، ششم، نهم، دهم، شانزدهم و نوزدهم به‌ویژه جلد چهارم تفسیر میزان، 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.

۵۰

یافته‌ها و نتایج پژوهش

اکنون نقش سوژگی سیاسی بی‌واسطه و باواسطه علامه در تکوین دال آزادی در معنای مورد نظر گفتمان انقلاب اسلامی را آشکار خواهیم کرد. در واقع، وقتی از نگاه گفتمانی و جامعه‌شناختی به چگونگی نقش‌آفرینی اندیشه علامه طباطبایی در تکوین گفتمان انقلاب اسلامی توجه نمودیم، راهی جز این ندیدیم که به‌طور توأمان به موقعیت سوژگی و سوژگی سیاسی علامه توجه کنیم. یعنی زمانی که خواستیم از نقش علامه طباطبایی در تکوین صحبت کنیم و سوژگی سیاسی علامه را توضیح دهیم، این سوژگی فعال و اثرگذار را ذیل یک موقعیت سوژگی دیدیم و این، همان منطق کار گفتمانی است. بر این اساس، به‌جای اینکه بررسی خود را با توصیف اندیشه علامه طباطبایی آغاز کنیم، از مطالعه موقعیت سوژگی وی شروع نمودیم. در واقع، مطابق با نظریه و اصول تحلیل گفتمان لاکلاو، در ابتدا می‌باید «موقعیت سوژگی» علامه را تعیین کنیم تا معلوم شود او از کدام موقعیت، وارد منازعات گفتمانی و غیریت‌سازی گفتمانی در دوران خویش شده است.

نقش علامه در احیاء موقعیت سوژگی «فیلسوف مفسر»

بر مبنای مفهوم «موقعیت سوژگی» لاکلاو، در اینجا می‌کوشیم نقش علامه در احیاء تقویت موقعیت سوژگی فیلسوف مفسر را آشکار کنیم. بررسی موقعیت سوژگی علامه

طباطبایی، زمینه بررسی «سوژگی سیاسی» و نقش گفتمان‌ساز علامه در تکوین گفتمان انقلاب اسلامی را فراهم می‌کند. چنانچه خواهیم دید علامه طباطبایی، موقعیت سوژگی «فیلسوف مفسر» را از میان انواع موقعیت‌های سوژگی خود (فیلسوف، عارف، فقیه اصولی، مفسر) برگزید. او در حالی که می‌توانست نقش‌های دیگری را برگزیند، نقش فیلسوف مسلمان و مفسر قرآن را در شرایط و موقعیت خاص خود انتخاب و برجسته کرد و از مسیر دیگران نرفت و در این راه هم تقریباً فرید بود.

علامه طباطبایی در تبریز دوران مقدماتی تحصیلات حوزوی خود را به پایان رساند و مقارن با کودتای رضاخانی در سال ۱۳۰۴ به قصد تحصیل عازم نجف شد. در این شهر بود که او در موقعیت‌های سوژگی «فقیه اصولی، فیلسوف اجتماعی - سیاسی، عارف و مفسر» قرار گرفت.^۱ علامه در سال ۱۳۲۵ به شهر قم مهاجرت کرد. از لابلای گفته‌های علامه و نقل قول‌های شاگردان و اطرافیانش برمی‌آید که وی به سه علت، روانه قم شده است: «عدم اهتمام علمای متحجر تبریز به فلسفه و تفسیر قرآن مجید»، «فشار شدید فرقه دموکرات بر علماء» و «تصحیح عقاید طلاب براساس حق و مبارزه با عقاید باطله مادیین و غیر ایشان». (حسینی طهرانی، ۱۳۶۱: ۶۲-۶۱؛ عبدالباقی طباطبایی، ۱۳۸۱: ۱۷۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۸الف: ۲۰ و خسروشاهی، ۱۳۹۱: ۲۳)

اما مهاجرت علامه به شهر قم، نقطه عطف مهمی در برجسته‌شدن موقعیت سوژگی «فیلسوف مفسر» در تاریخ ایران معاصر و گفتمان اسلامی بود. علامه در قم با بررسی اوضاع جامعه اسلامی و ساختار آموزشی و تربیتی حوزه علمیه، از تدریس فقه و اصول

۱. علامه به مدت هشت سال در درس خارج فقه آیت‌الله نائینی و یک دوره خارج اصول وی حضور یافت. میرزای نائینی به‌عنوان یک اصولی تمام‌عیار و عالم دینی مشروطه‌خواه، مباحث مهمی درباره قانون، آزادی، «حکومت مردم بر مردم» طرح نموده بود که ردپای این افکار در اندیشه اجتماعی - سیاسی علامه قابل پیگیری است. به گزارش آیت‌الله حسینی همدانی، بزرگان حوزه نجف از جمله علامه به کتاب تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله آیت‌الله 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، ۱۳۸۲: ۴۹۶، ۴۹۹-۴۹۸) علامه در نجف زیر نظر «اساتید سیاسی» پرورش یافت به‌طوری 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، ۱۳۶۱: ۱۶۹-۱۶۸؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۷۰؛ داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۴۱۰-۴۰۹ و یزدانی مقدم، ۱۳۹۰ ب: ۱۳۳) اساتید علامه به‌ویژه آقای قاضی، علامه طباطبایی را با عرفان و «روش صحیح تفسیر قرآن» آشنا ساختند که این آشنایی در شکل‌گیری «موقعیت سوژگی مفسر و عارف» علامه بسیار اثرگذار بود. علامه کراراً می‌گفت: «ما این روش تفسیری را از مرحوم قاضی داریم». (حسینی طهرانی، ۱۳۶۱: ۲۷، ۶۲ و ۶۳)

صرف نظر کرد و به جای پیمودن مسیر مرجعیت و تثبیت «موقعیت سوژگی فقیه» که کاری متعارف برای هر روحانی درس خوانده و آماده تدریس به حساب می‌آمد، بر موقعیت سوژگی «فیلسوف مفسر» تأکید کرد. او با وجود جایگاه فقهی‌اش از موقعیت فتوا، انتشار رساله عملیه و امام جماعت امتناع کرد و با وجود مردمی و صمیمی بودن، موقعیت سوژگی نخبه‌گرای «فیلسوف مفسر» را انتخاب نمود. 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 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 که نشان از اهمیت استراتژیک دانش تفسیر قرآن در نزد علامه دارد. چرایی انتخاب و احیای موقعیت سوژگی فیلسوف مفسر از جانب علامه، در پاسخ او به درخواست آیت‌الله بروجردی نیز به روشنی بیان شده است.^۱

«سوژگی سیاسی بی‌واسطه» علامه طباطبایی

در اینجا نشان خواهیم داد که علامه طباطبایی با مشارکت در فرایند غیریت‌سازی بیرونی با دو گفتمان چپ و گفتمان لیبرال دموکرات و غیریت‌سازی درونی با پنج گفتمان سلطنت استبدادی، علمایی مشروعه‌خواهی، گفتمان علمایی مشروطه‌خواهی، گفتمان چپ اسلامی و گفتمان دموکراسی اسلامی؛ عملاً در تکوین «گفتمانی» دال آزادی در معنای مورد نظر گفتمان انقلاب اسلامی نقش ایفا کرده است. چنانچه گفته شد استراتژی مقاله حاضر بر مقایسه آراء علامه و گفتمان انقلاب اسلامی ۵۷ در باب آزادی است که بنا بر نتایج تحقیقات موجود، دال شناور آزادی در این گفتمان، واجد سه مؤلفه اصلی است: الف. «نفی سلطنت استبدادی» ب. «آزادی در چارچوب اسلام» ج. «نقد آزادی در گفتمان دموکراسی غربی».

۱. «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 را در فقدان بحث تفسیری و علوم عقلی در حوزه دیدم و برخلاف خواست ظاهری حوزه، که لزوم تدریس فقه و اصول را 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)

الف. علامه طباطبایی و نفی اسطوره «سلطنت»

در اینجا نشان خواهیم داد که علامه با نقد و نفی اسطوره «سلطنت مطلقه» و «سلطنت مشروطه»، به غیریت‌سازی با پنج گفتمان سلطنت استبدادی، گفتمان علمای مشروعه‌خواه، گفتمان علمای مشروطه‌خواه، گفتمان چپ اسلامی و گفتمان دموکراسی اسلامی پرداخت و از این مجرا، در معنابخشی به دال آزادی در معنای مورد نظر گفتمان انقلاب اسلامی نقش ایفا کرد. علامه در نقد اسطوره «سلطنت مطلقه» و «سلطنت مشروطه» بیان کرد که سلطنت مطلقه، نظامی استبدادی و خودکامه است و تبدیل آن به «سلطنت مشروطه» نیز سعادت را تأمین نمی‌کند چون وقتی پادشاه بر اریکه سلطنت سوار شود هر قدر هم ظلم و تعدی و بد رفتاری کند کسی نمی‌تواند او را از سلطنت خلع نماید. به بیان دیگر، «دولت سلطنتی» و «دولت دائمی مشروطه» اساساً «دولت جائر و ظالم» است چرا که هم «سلطنت موروثی» است و هم «حق تکوینی مردم و اجتماع در تشکیل حکومت» را تأمین نمی‌کند. با این حال، از نظر علامه تبدیل سلطنت مشروطه به «ریاست جمهور» یا تبدیل «مُلک دائمی مشروط» به «مُلک موقت مشروطه» به وضعیت ایده‌آل «مُلک اجتماعی» یا تحقق ایده «حکومت مردم بر مردم» نزدیک‌تر است و از این‌رو، علامه از اسطوره نظام جمهوری دفاع می‌کند (تفسیر المیزان، بی‌تا، ج ۳: ۱۴۷-۱۴۵)

علامه در مقاله اسلام و نیازمندی‌های انسان معاصر (۱۳۳۹) به صراحت بیان کرد که روش حکومت در اسلام، «غیر از روش پادشاهی و امپراتوری است». این عبارت علامه به صراحت از نفی سلطنت نزد او حکایت می‌کند (تفسیر المیزان، بی‌تا، ج ۴: ۲۰۶، ۲۱۱-۲۱۲ و ۱۳۸۸ الف: ۱۷۶ و ۱۷۷) علامه به نقد تاریخی گفتمان سلطنت پرداخت و به‌طور تلویحی عملاً به بنیاد گفتمان پهلویسم تاخت. در نگاه علامه، تاریخ دوران باستان و تاریخ دوره ایران اسلامی، تاریخ «استبداد سیاسی»، «استبداد دینی» و تاریخ «اسارت و بردگی» و سرکوب «آزادی فکری و بحث آزاد و کنجکاوی انتقادی خاصه در مسائل علمی مربوط به اجتماع» است. به باور علامه، مسلمانان با تعطیلی حکم قرآنی «تفکر اجتماعی» خود را به «گرداب فکر فردی» انداخته، به جان هم افتادند و در کمترین فاصله زمانی، «روش روشن صد درصد آزاد اسلامی» را به یک «امپراتوری تاریک قیصری و کسرابی» تبدیل کردند تا «استبداد در تمام جان و وجود اجتماع اسلامی رسوخ کرد». (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف: ۶۷-۶۵، ۷۲، ۷۳، ۱۲۲-۱۲۰، ۱۶۹-۱۶۸)

ب. نقد آزادی در گفتمان دموکراسی غربی

اکنون می‌توان نشان داد که علامه با ورود نظری خود به نزاع گفتمان اسلامی با گفتمان دموکراسی غربی بر سر معنا و حدود آزادی، در معنابخشی به دال شناور آزادی در گفتمان انقلاب اسلامی نقش ایفا کرد. از نظر علامه، «روش دموکراسی» در غرب، اساساً روشی منجر به آزادی نیست چرا که روشی است که صرفاً روش ستمگرانه استبداد را از حالت فردی بیرون کشیده به حالت اجتماعی درآورده است: «وقتی با دید واقع‌بینی به روش دموکراسی که فعلاً در دست ملل متمدن جهان است نگاه کرده، کیفیت استنباط جهانی این روش را دقیقاً بررسی می‌نماییم، می‌بینیم کاری که این روش (به‌اصطلاح) راقی مترقی انجام داده، این است که روش ستمگرانه استبداد و بی‌بندوباری عهد اساطیر را از حالت فردی بیرون کشیده، به‌شکل اجتماعی درآورده است». (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف: ۱۷۱-۱۷۰)

علامه با طرح اصطلاح کنایه‌آمیز «آزادی اروپایی»، نگاه گفتمان‌های روشنفکران غرب‌گرا به آزادی را به چالش کشید. این کشاکش به‌روشنی در عبارات زیر بازتاب یافته است:

اخیراً نیز که آزادی اروپایی که به سراغ ما شرقی‌ها آمده و ابتدا به‌عنوان یک میهمان عزیز و بعد به‌عنوان یک صاحب‌خانه مقتدر در قاره ما استقرار یافت، اگرچه بساط اختناق افکار را برچید و صلای آزادی را داد و این بهترین وسیله و مناسب‌ترین فرصتی بود که به ما اجازه می‌داد به تدارک نعمت از دست‌رفته پرداخته و از نو شالوده یک زندگی مشعشع از علم و عمل به هم آمیخته پردازیم، ولی متأسفانه همین «آزادی اروپایی» نیز که ما را از دست ستمکاران رهایی بخشید خود به‌جای آن نشست و مغز متفکر ما شد! ما نفهمیدیم چه شد. همین قدر به خود آمده، دیدیم دیگر روزگار «ما فرمودیم» گذشته و نباید دیگر به حرف خداوندگاران و فرمان‌های قدر قدرت و کیوان سظوتان گذشته گوش داد، تنها باید آن‌طور که اروپائیان می‌کنند کرد و راهی را که آنها می‌روند رفت! (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف: ۶۷، ۶۸ و ۶۹)

سابقه نقد علامه به مفهوم آزادی در گفتمان دموکراتیک غرب به کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، بازمی‌گردد. در آنجاست که علامه با ایجاد تمایز بین دو گونه «آزادی طبیعی» و «آزادی عقیده»، بیان می‌کند که گفتمان دموکراتیک غربی به حدود طبیعی و حدود عقیدتی آزادی بی‌توجه است درحالی‌که در اسلام، انسان تنها در «حدود طبیعت»

آزادی دارد.^۱ گفتمان دموکراسی غربی به آزادی عقیده معتقد است در حالی که اسلام، آزادی عقیده را ممنوع می‌داند. در اینجا، علامه با تفکیک میان «منع آزادی عقیده» و «جواز آزادی فکر» در اسلام تأکید می‌کند که اسلام نسبت به عقاید غیر بی تفاوت نیست و با عوامل شکل‌گیری عقاید باطل مثل دروغ و اغوا و جهل و خرافه به شدت مبارزه می‌کند ولی به جنگ عقاید نمی‌رود و نزاع خونین میان عقاید را ترویج نمی‌کند بلکه بر آزادی «تفکر» تأکید و پافشاری می‌کند.^۲ از نظر علامه، آزادی تفکر، بستر و مقدمه دستیابی به عقیده واحد و حق است. توضیح بیشتر اینکه از دید علامه، اسلام عقیده حق را جز یکی نمی‌داند.^۳ پس شامل موضوع آزادی نمی‌شود یعنی انتخاب یا تغییر عقیده، عملی اختیاری برای انسان نیست تا منع و تجویز یا آزادی و عدم آزادی به خود آن تعلق بگیرد. بلکه در بحث عقیده، تنها «چیزی که قابل اجازه و منع است، التزام به یک سلسله اعمالی است که از عقیده ناشی می‌شود. مثلاً دعوت کردن به آن عقیده، قانع ساختن مردم نسبت به یک عقیده، نوشتن و نشر عقیده، از بین بردن عقیده مردم با کارهایی که مخالفین عقیده عمومی انجام می‌دهند... اینها کارهایی است که قابل منع و جواز است.» (طباطبایی، ۱۳۸۷ ب: ۱۰۵) علامه در تدقیق این نظر خود که «آزادی عقیده در اسلام ممنوع است» و تغییر عقیده به اختیار و اراده نیست، بیان می‌کند که این منع، ناظر به «منع خداوندی» است و نباید آن را با «مانعت انسانی» اشتباه گرفت: «اینکه خدا انسان

۱. «آزادی انسان که موهبتی طبیعی است در حدود هدایت طبیعت می‌باشد؛ و البته هدایت طبیعت بسته به تجهیزاتی است که ساختمان نوعی دارای آنها می‌باشد و از این‌روی هدایت طبیعت (احکام فطری) به کارهایی که با اشکال و ترکیبات جهازات بدنی وفق می‌دهد، محدود خواهد بود. مثلاً ما هیچگاه تمایل جنسی را که از غیر طریق زناشویی انجام می‌گیرد (مرد با مرد، زن با زن، زن و مرد از غیر طریق زناشویی، انسان با غیر انسان، انسان با خود، تناسل از غیر طریق ازدواج) تجویز نخواهیم کرد.» (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۳۵-۱۳۴)

۲. به نظر علامه، اگر تفکر عبارت است از به‌کارگیری نیروی عقل برای یافتن حقایق، پس باید فکر کاملاً آزاد باشد تا بتواند به حقیقت دست پیدا بکند. از این‌رو، جملاتی مانند «افلا تتفكرون»؛ «چرا تفکر نمی‌کنید» در قرآن فراوان است. به نظر علامه، «با کمال تأسف ما مسلمانان نیز نعمت همبستگی فکری و آزادی اندیشه و لوازم آن را از دست داده‌ایم و در نتیجه، روش کلیسا در میان ما حاکم شده است.» (طباطبایی، بی تا، ج ۴: ۶۸-۶۷ و ۷۰) علامه در جای دیگر می‌گوید که اسلام به تشکیل «اجتماع فکری» آزاد دعوت نموده و به مردم آزادی کامل در اندیشه بخشیده است: «واجب است بر مسلمین که در حقایق دینی تفکر کنند و بیندیشند و در کسب معارف دین تلاش نمایند، آن هم اندیشه و تلاشی گروهی و با روابطی متقابل با یکدیگر.» (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۶۶)

۳. چنانچه به بیان علامه، «دایره عقاید اسلامی یعنی توحید و نبوت و معاد» دایره مشروع و مجاز آزادی انسان مسلمان است که «اگر آزادی را در خارج از این دایره جاری و ساری بدانیم، دین را از اصل ویران کرده‌ایم» (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۶۶)

را مجاز به آزادی از بندگی ندانسته به این معنا نیست که بندگان هم اجازه داشته باشند از موضع خداوندی، دیگران را از اتخاذ عقیده درست یا غلط منع کنند». (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۸، ۱۹ و ۲۰ و ۱۳۸۷ ب: ۱۰۵)

تمایز علامه بین آزادی فکر و آزادی عقیده از سوی برخی شاگردان انقلابی او از جمله مرتضی مطهری مبنای تشریح آزادی در گفتمان انقلاب اسلامی قرار گرفت. مطهری در کتاب پیرامون جمهوری اسلامی بر پایه این تمایز به تشریح تفاوت آزادی در گفتمان انقلاب اسلامی و گفتمان غربی مبادرت کرد. (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۲، ۴۹، ۱۲۴)

ج. آزادی در اسلام

با استفاده از نتایج مباحث قبلی در اینجا نشان خواهیم داد که علامه از مجرای غیریت‌سازی آراء خود با پنج گفتمان سلطنت استبدادی، گفتمان علمای مشروطه‌خواه، گفتمان علمای مشروطه‌خواه، گفتمان چپ اسلامی و گفتمان دموکراسی اسلامی، در تثبیت معنای دال آزادی در اسلام کوشید و از این طریق در تکوین دال آزادی در معنای مورد نظر گفتمان انقلاب اسلامی نقش مهمی ایفا کرد. طرح آزادی از دیدگاه اسلام در شرایطی از سوی علامه پی گرفته شد که پیش از وی، علمای مشروطه‌خواهی چون شیخ فضل‌الله نوری روی خوشی به طرح آزادی در معنای جدید آن نشان نداده و برخی حتی از عنوان «کلمه قبیحه آزادی»^۱ استفاده می‌کردند و آزادی مورد نظر مشروطه‌خواهان را «رفع ید از احکام دین و مقتضیات مذهب» می‌دانستند و از آزادی اقلیت‌های مذهبی و آزادی گروه‌های غیرمسلمان تنها تحت عنوان آزادی «کافر و کافر ذمی و حربی و کافر اصلی و مرتد و مرتد ملی و فطری و غیرها» یاد می‌کردند. (اسماعیلی، ۱۳۸۶: ۱۳۶) در آن‌سو، گفتمان علمای مشروطه‌خواه همچون میرزای نائینی نیز آزادی را «تحدید قدرت سلطنت» و از این‌رو، در افق معنایی «سلطنت مشروطه» معنا می‌کردند: «حقیقت تبدیل نحوه سلطنت غاصبه جائره، عبارت از تحصیل آزادی از این اسارت و رقیت» بود. (نائینی، بی‌تا، ۶۸)

از سوی دیگر، نمایندگان گفتمان ملی - مذهبی در دهه ۴۰ و ۵۰ نیز که قرائتی رادیکال و مدرن از آزادی را بازنمایی می‌کردند، آزادی را در افق معنایی «سلطنت مشروطه» و «دموکراسی اسلامی» معنا می‌کردند و از حدود «آزادی در چارچوب قانون

۱. این تعبیر در نامه ملاعلی کنی به ناصرالدین شاه آمده است. (به نقل از تیموری، ۱۳۶۳: ۱۲۶-۱۲۵)

۲. این عبارات به کلام شیخ فضل‌الله نوری اختصاص دارد که به مناسبتی دیگر و در خصوص معضل فقهی «تساوی» بیان شده است. (مدنی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۱۴۰)

اساسی مشروطه» فراتر نمی‌رفتند.^۱ نمایندگان گفتمان ملی - مذهبی معتقد بودند که «آزادی در ایدئولوژی اسلامی موهبتی الهی و کلیدی است برای ترقی و تکامل بشر».

(بازرگان، ۱۳۷۷: ۳۱۷)

در دهه ۳۰ تا دهه ۵۰، مفهوم آزادی در گفتمان چپ اسلامی مشابه برداشت ملی - مذهبی‌ها، در تحلیل‌نهایی در چارچوب «دموکراسی اسلامی» و «سوسیالیسم اسلامی» معنا می‌یافت و به این ترتیب، حدود آزادی در هر پنج گفتمان سلطنت استبدادی، علمای مشروعه‌خواه، علمای مشروطه‌خواه، چپ اسلامی و دموکراسی اسلامی، از «چارچوب قانون اساسی مشروطه» و مفهوم «دموکراسی اسلامی» فراتر نمی‌رفت.^۲

علامه طباطبایی در نقد غیریت‌سازی با این نظم گفتمانی و سیاسی بود که با گذر از طرح «آزادی در چارچوب قانون» (گفتمان مشروطه‌خواهی) و «امتناع طرح آزادی در اسلام» (گفتمان مشروعه‌خواهی^۳)، به طرز متفاوته با گفتمان ملی - مذهبی و گفتمان چپ اسلامی از «آزادی در چارچوب اسلام» سخن گفت.

علامه با استفاده از نظریه ادراکات اعتباری و طرح اعتبار استخدام، طرح آزادی در گفتمان اسلامی را ذیل رویکرد هستی‌شناختی خود آغاز نمود و بر مبنای مفهوم «ملک اجتماعی»، به زبان لاکلائو، دو اسطوره «حکومت انسانی»^۴ و «حکومت اجتماعی دینی» را به‌عنوان اسطوره‌های آزادی‌بخش اسلام معرفی نمود و بیان کرد که خداوند برای جامعه اسلامی، حکومت انسانی را برگزیده که در آن، حقوق هر فردی از افراد جامعه حفظ می‌شود و مصلحت ضعیف و قوی و غنی و فقیر و آزاد و بنده و مرد و زن و فرد

۱. این موضوع را می‌شود از اظهارات نماینده اصلی این گفتمان مهندس بازرگان و اهمیتی که کتاب تنبیه‌المله و تنزیه‌المله نائینی در این گفتمان داشت، برداشت نمود که از منابع اصلی گفتمان ملی - مذهبی‌ها در ایران بوده است. این کتاب شرح مبادی گفتمان مشروطه اسلامی است.

۲. این موضوع را می‌شود از اظهارات نماینده اصلی این گفتمان مهندس بازرگان و اهمیتی که کتاب تنبیه‌المله و تنزیه‌المله نائینی در این گفتمان داشت، برداشت نمود. این کتاب که در حقیقت شرح مبادی گفتمان مشروطه اسلامی است و از منابع اصلی گفتمان ملی - مذهبی در ایران بوده است.

۳. شیخ فضل‌الله نوری نماینده اصلی علمای مشروعه‌خواه معتقد بود که «اگر حریت نبود آن خبیث {طالבוفا} نمی‌نوشت که قانون قرآن، امروز ما را کافی نیست. باید سی هزار حکم جعل کنیم تا اداره امروز ما را کافی باشد. اگر حریت نبود این همه منکرات در معابر شایع نمی‌شد...» (نوری، ۱۳۶۲: ۱۵۱) پس از شکست مشروطه و سرخوردگی علمای طراز اول از سیاست که در رفتار آیت‌الله عبدالکریم حائری و آیت‌الله بروجردی نمود یافت، معنای مثبت و منفی آزادی به طور توأمان در اذهان علما باقی ماند.

۴. الحكومة الانسانية.

و جمع به یکسان رعایت می‌گردد. (یزدانی‌مقدم، ۱۳۹۱: ۲۹۸) درواقع، علامه از آنجا که کومت دینی در اسلام را از سنخ «ملک اجتماعی» دانست حکومت مطلوب در اسلام را نیز «حکومت اجتماعی دینی» در مقابل «حکومت اجتماعی غیردینی» معرفی کرد. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۹: ۲۶۴)

علامه در تشریح مفهوم مُلک اجتماعی در چارچوب نظریه اعتباریات خود بیان کرد که با تحلیل عقلی، مُلک یا فرمانروایی از آن جامعه یا مردم است و مختص فرد یا گروه خاصی نیست. مطابق با دستگاه اعتباریات علامه، با زندگی اجتماعی مبتنی بر اصل استخدام، مُلک پدید می‌آید که از آن آفرینندگان آن یعنی اجتماع است و بدین ترتیب، اعتبار مُلک اجتماعی پیدا می‌شود یعنی مردم صاحبان حکومت هستند، حق حکومت از آن مردم است، اداره جامعه باید با نظر مردم صورت بگیرد، مردم در حق حکومت و اظهار نظر یکسان‌اند و حق نظارت بر اداره جامعه را دارند. اینها جملگی بدان معنا هستند که اعتبار اجتماع به‌لحاظ وجودی مقدم بر اعتبار حکومت است: «مُلک و حکومت از اعتبارات ضروری است که پس از اعتبار اجتماع و تحقق اجتماع واقع می‌شود». (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴: ۱۲۳)

به‌نظر علامه، مفهوم عقلی «ملک اجتماعی» مورد تأیید قرآن است و دین با دعوت جوامع به توحید، استخدام یک‌طرفه و مذموم را که اساس حکومت‌های استبدادی است، نفی می‌کند و با نفی بنیادین استخدام یک‌طرفه، مُلک فردی نفی می‌شود و نقطه مقابل آنکه مُلک اجتماعی است، تقویت می‌گردد. به‌نظر علامه، از آیات قرآن استفاده می‌شود که امر جامعه از آن مردم است و جامعه از افراد تشکیل می‌شود و با افراد آن پیوند دارد، بی‌آنکه یکی بر دیگری برتری داشته باشد و یا امور اجتماعی مخصوص عده خاصی باشد. حتی شخص پیغمبر هم با افرادی که در رتبه پایین‌تر از او هستند در این زمینه هیچ فرقی با هم ندارند. رسول خدا^(ص) تنها یک امتیاز بزرگ دارد و آن عبارت است از «دعوت، هدایت و تربیت». از نگاه علامه، حکومت به اقتضای وظیفه دعوت و هدایت و تربیت برای معصوم^(ع) است و الا مُلک از آن مردم است. طبق تفسیر علامه، جامعه پدیدآمده از مردم، امر آن با مردم است، بدون اختصاص برای بعضی از آنان در این امر؛ و پیامبر و غیر او در این امر یکسان‌اند. (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۵۱؛ ۱۳۸۸ الف: ۱۵۷-۱۵۶، ۱۷۴-۱۷۲ و ۱۳۹۱: ۱۴۹ و یزدانی‌مقدم، ۱۳۸۵، ۱۳۹۰ و ۱۳۹۱)

علامه، در شرح بیشتر مفهوم ملک اجتماعی گفت که اگرچه چگونگی شکل و طرز

حکومت «با تغییر و تبدل جامعه‌ها» قابل تغییر است و در شریعت اسلام دستوری مربوط به تعیین یکی از آنها وارد نشده است، اما این اصلی ثابت است که در زمان غیبت، حاکم، منتخب مردم است: «در عصر غیبت، امر حکومت به دست خود مسلمین است و مسلمین با در نظر گرفتن روش رسول خدا که روش امامت بوده است، موظفانند حاکم را انتخاب کنند»^۱ (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف: ۱۷۶ و ۱۷۷)

برای علامه مُلک اجتماعی، معیار و مقیاسی برای حکومت آزاد در اسلام بود و از این رو بعد از فوت آیت‌الله بروجردی (سال ۱۳۴۰) ضمن طرح مفهوم «ولایت در اسلام» خوانشی سازوار از مُلک اجتماعی و «ولایت» سیاسی در اسلام ارائه نمود. او بیان کرد که «منصب ولایت در اسلام بیش از آنکه بر دوش یک فرد یا چند فرد مشخص باشد مسئول حقیقی آن، اجتماع و مردم هستند و از این رو، مسئول اقامه و سرپا نگه داشتن مقام ولایت، عموم مسلمین خواهند بود». (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف: ۱۷۴) در واقع، علامه اختیارات گسترده‌ای برای «ولی مسلمین» - که نزد او ضرورتاً فقیه نیست - قائل شد اما با مشروط کردن ولایت به مُلک اجتماعی که در اصل شورا نزد او جلوه‌گر می‌شد، کوشید باب اقتدارگرایی، استبداد و کناره‌گیری والی از مردم را ببندد. (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف: ۱۷۵)

۵۹

«سوژگی سیاسی با واسطه» علامه طباطبایی

تا بدین جا کوشیدیم «قربت» معنای دال آزادی در اندیشه علامه طباطبایی با گفتمان انقلاب اسلامی ۵۷ ایران را آشکار کنیم. علامه با تفسیر خاص خویش از آزادی، فهمی از آزادی را تعریف و محکم می‌کند که می‌توان گفت چنین فهمی از آزادی بوده است که در انقلاب اسلامی مورد توجه بزرگان فکری گفتمان انقلاب اسلامی همچون مرتضی مطهری و شهید بهشتی قرار می‌گیرد. اما اکنون می‌باید به پرسش دوم نوشتار خود پاسخ دهیم و سازوکارهای اجتماعی «ارتباط» اندیشه علامه و گفتمان انقلاب اسلامی در باب آزادی را آشکار کنیم. با پیگیری این پرسش، وجه تمایز مطالعه جامعه‌شناختی و گفتمانی پژوهش حاضر با مطالعات اندیشه‌ای و توصیفی صرف، روشن می‌شود. مطابق با چارچوب نظری پژوهش حاضر، در این جا نشان داده می‌شود که اندیشه‌های علامه در

۱. علامه این نظر را بر مبنای تفکیک‌گذاری نائینی میان دو پرسش «حکومت از آن کیست» و «حاکم کیست» طرح کرده است. (یزدانی مقدم، ۱۳۹۰: ۳۵۹-۳۵۸) علامه در پاسخ به این سؤال که آیا حکومت اسلامی، انتخابی است؟ جواب می‌دهد که «راجع به ائمه اطهار علیهم‌السلام توسط خداوند متعال انتصابی است اما حکومت اسلامی بعد از ائمه علیهم‌السلام، مصلحتی است». (رخشاد، ۱۳۸۶: ۴۱۰ و ۴۱۱)

مورد دال آزادی در دهه ۳۰ تا ۵۰، از مجرای سازوکارهای اجتماعی «حلقه‌های فکری - اجتماعی، تعاملات بین‌نسلی، اجتماعات گفتمانی» تناورده شده، انتشار یافته و با بدنه گفتمان انقلاب اسلامی ۵۷ پیوند خورده است.

الف. حلقه‌های فکری - اجتماعی

طبق بررسی مقاله حاضر، علامه طباطبایی در تشکیل و تناوردگی حلقه‌های فکری «اصول فلسفه و روش رئالیسم، حلقه تفسیر قرآن، پژوهش و نویسندگی، مرجعیت و زعامت، حلقه کرین» مشارکت داشته است و چنانچه خواهیم دید بخشی از مباحث علامه درباره آزادی از طریق این حلقه‌های فکری - اجتماعی با گفتمان انقلاب اسلامی پیوند خورده است.

۱. حلقه اصول فلسفه و روش رئالیسم

افکار علامه طباطبایی درباره آزادی 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 جهان نامه‌نگاری 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 حسینی‌طهرانی (با نام لاله‌زاری از ایشان نام برد)، بهشتی، رشیدپور تهرانی و نیری 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 ۶ سال طول کشید که در نهایت در سال ۱۳۳۲ در قالب چهارده مقاله انتشار یافت. (گفتگوی مرحوم مهندس عبدالباقی طباطبایی با یزدانی‌مقدم، ۱۳۹۰: ۶۱)

طبق گزارش حسینی‌تهرانی از نحوه تکوین این حلقه، علامه طباطبایی بعد از ورود به قم پس از تدریس یک دوره فقه و اصول و تدریس فلسفه اسفار، درصدد برآمد بحثی تطبیقی بین فلسفه شرق و فلسفه غرب صورت دهد و برای این منظور، جلساتی در شب‌های تعطیل پنجشنبه و جمعه دائر نمود که بعضی از آنها نیز آشنایی با علوم جدید داشتند. این جلسات مدتی طول کشید و قرار شد نتایج بحث در مجموعه‌ای به نام «متافیزیک» منتشر گردد. به گزارش حسینی‌تهرانی، شهید مطهری بعدها به این جلسه پیوست

و حاصل این جلسات، کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم با پاورقی‌های مطهری شد. (حسینی طهرانی، ۱۳۶۱: ۶۳-۶۱) جزئیات بیشتری از فضای فکری و زنجیره ارتباطی موجود در حلقه اصول فلسفه موجود است. چنانچه در این گزارش‌ها آمده است، علامه طباطبایی، در شب‌های پنج‌شنبه با افرادی چون مطهری، منتظری، بهشتی، محلاتی، جزائری، قدوسی، امام موسی صدر و سایرین که مجموعاً به ده - پانزده نفر می‌رسید، جلسات فلسفی در خانه‌های اعضا تشکیل داده و مقایسه فلسفه قدیم و جدید را شروع کردند و فلسفه کمونیستی را رد و فلسفه اروپائیان را نقد کردند. نحوه کار این جلسات به این شکل بود که مقاله به خط علامه روی کاغذ نوشته می‌شد و تکثیر می‌گردید. استاد، مقالات را می‌خواند و توضیح می‌داد و به سؤالات پاسخ می‌گفت و گاهی هم متن آنها را تغییر می‌داد و پرسش و پاسخ‌ها را بر آن اضافه می‌نمود. (واعظ‌زاده خراسانی، ۱۳۶۰: ۳۲۸ و ۳۲۹؛ احمدی میانجی، ۱۳۸۰: ۱۵۰-۱۴۸؛ مرزبان وحی و خرد، ۱۳۸۱: ۷۰۷ و دوانی، ۱۳۸۶: ۲۳۶ و ۲۳۷)

اما اکنون باید دید نسبت حلقه فلسفه و روش رئالیسم با گفتمان انقلاب اسلامی چیست؟ این حلقه از حیث بررسی تکوین گفتمانی دال آزادی در گفتمان انقلاب اسلامی حائز اهمیت است. بررسی اعضای این حلقه نشان می‌دهد که بیشتر کادرهای فکری و ایدئولوژیک اسلامی انقلاب ۵۷ ایران، برای نخستین بار در این حلقه (۱۳۳۲-۱۳۲۶) دور هم گرد آمده‌اند. افزون بر این، در این حلقه است که درک لیبرالی و مارکسیستی از آزادی از سوی علامه و شاگردانش مورد نقد قرار گرفت و درک فلسفی از آزادی در اسلام بر پایه نظریه ادراکات اعتباری ارائه گردید که ما در تشریح آراء علامه صریحاً به این بحث اشاره کردیم. این حلقه توانست گفتمان چپ را که سازمان‌یافته‌ترین و ثنوریک‌ترین جریان رقیب اسلامی بود، از حیث گفتمانی به چالش بکشد. چنانچه مرتضی مطهری درباره نقش حلقه اصول فلسفه در غیریت‌سازی 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)

۲. حلقه تفسیر قرآن

مباحث علامه درباره آزادی در تفسیر المیزان و جلسات تفسیر قرآن او طرح شده است. علامه در تفسیر المیزان که شاکله کلی آن در جلسات قرآن او پی ریخته می‌شد، به نقد «سنت مطلقه» و «سلطنت مشروطه» پرداخت و کوشید با تبیین اسطوره «ملک اجماعی»، «حکومت اجتماعی دینی» و «نظام اعتباری جمهوری» به مفهوم آزادی در اسلام و غرب بپردازد. تفسیر المیزان علامه جایگاه والایی نزد نیروهای اسلامی - انقلابی و حاملان و حامیان گفتمان انقلاب اسلامی ۵۷ ایران داشته است، به طوری که بیشتر کادرهای فکری و ایدئولوژیک انقلاب ۵۷ ایران، در کلاس‌های تفسیر قرآن علامه شرکت داشته‌اند.^۱ برای نمونه، انس شدید مطهری با تفسیر المیزان و مراجعات مکرر وی به این تفسیر در حوزه مباحث حکومت صراحتاً از نقش جلسات تفسیری علامه در شکل‌دهی به اندیشه‌های شاگردان انقلابی‌اش خبر می‌دهد.^۲ از این رو، می‌توان جلسات قرآن و تفسیر المیزان علامه را از متون پایه جهت درک مفهوم آزادی در گفتمان انقلاب اسلامی به‌شمار آورد. اما این دعوی، فروکاستن تفسیر علامه به وجوه ایدئولوژیک و اجتماعی آن نیست، بلکه خارج کردن اثر تفسیری علامه از حالت انتزاع و انزوا و درعوض، برجسته کردن نقش گفتمانی و اجتماعی آن تفسیر است. در واقع، از حیث جامعه‌شناختی و گفتمانی، ویژگی بدیع و مهم فرم و محتوای تفسیر قرآن علامه، نسبت برقرار کردن این تفسیر با تحولات جامعه و سیاست در دوران معاصر است یعنی علامه کوشیده است از مجرای تفسیر قرآن، قرآن را به متن جامعه بکشانند.

۳. حلقه پژوهش و نویسندگی

علامه با تقویت نویسندگی و پژوهش و تحلیل به سبک جدید، این امکان را برای طلاب

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

۲. «آقای مطهری فرموده بود که تفسیر المیزان را الان قدرش را نمی‌دانند، صد سال دیگر می‌فهمند آقای طباطبایی چه نوشته است. او به من می‌گفت: من هر وقت می‌خواهم منبر بروم از تفسیر المیزان خیلی استفاده می‌کنم». (مصاحبه روزنامه جمهوری اسلامی با حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر احمد احمدی) در گزارش دیگری آمده است که «مباحث تفسیری علامه، به اعتراف خود مرحوم مطهری، الهام‌بخش وی بوده و سر رشته بسیاری از تحقیقات علمی را به‌دست وی داده است. (واعظ‌زاده خراسانی، ۱۳۶۰: ۳۴۱)

و فعالان مذهبی - سیاسی همچون مطهری، بهشتی و سایرین فراهم ساخت تا بتوانند در تجزیه و تحلیل مسائل اجتماعی، سیاسی و دینی از جمله مفهوم آزادی در اسلام نقش مهمی ایفا کنند. طبق گزارش سبحانی، در سال ۱۳۳۰ که حملات و تبلیغات مادی‌گری در ایران رواج یافت و کمتر مقاله دینی یافت می‌شد که بتواند پاسخگوی احتیاجات روز باشد، علامه انجمنی متشکل از فضایی آن روز حوزه به‌وجود آورد و از آنان تقاضا کرد تا مقالاتی در موضوعات مختلف بنویسند. (سبحانی، ۱۳۶۱: ۶۷ و ۶۸)

اما بررسی فهرست و محتوای آثار علامه نشان می‌دهد که او نیز برای طیف متنوعی از مخاطبان متن 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 غیرایرانی (کتاب قرآن در اسلام و شیعه در اسلام) و عامه مردم (بررسی‌های اسلامی جلد ۱ و ۲) از این‌رو، باید توجه داشت که علامه فیلسوف شفاهی نبود و همواره اهتمام جدی به نوشتن نشان می‌داد. در واقع، هیچ‌یک از آثار علامه، حاصل سخنرانی و خطابه‌های تبلیغی نیست و از این‌رو، بعد نویسندگی علامه طباطبایی، اهتمام او بر نوشتن و به‌ویژه نوع نوشته‌هایش یکی از مهم‌ترین سازوکارهای اجتماعی پیوند اجتماعی اندیشه علامه در باب آزادی با گفتمان انقلاب اسلامی است.

۴. حلقه «مرجعیت و زعامت»^۱

حلقه مرجعیت و زعامت که در سال‌های ۱۳۴۱-۱۳۴۰ تشکیل شد، یکی دیگر از حلقه‌های فکری - اجتماعی است که پیوند اندیشه علامه طباطبایی در باب آزادی و گفتمان انقلاب اسلامی را عیان می‌سازد. اولاً؛ ترکیب کسانی که در این مباحثات شرکت داشتند دارای اهمیت فوق‌العاده است. به‌گونه‌ای 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 پیش‌برنده گفتمان انقلاب اسلامی ایفا کردند. ثالثاً؛

۱. حلقه مرجعیت و زعامت اشاره به جمعی دارد که 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 به‌طبع برسانند. این کتاب، طبق گزارش ناشران از سوی مخاطبان مورد استقبال کم‌سابقه‌ای قرار گرفت و در ظرف مدت کمی نسخه‌هایش نایاب شد. کتاب مذکور در سال ۱۳۴۱ به‌عنوان کتاب برگزیده انتخاب شد. (مقدمه چاپ دوم: پنج، بی تا)

در این مقالات است که نظریه‌پردازان انقلاب اسلامی به مقایسه آزادی در نظام سیاسی اسلام و روش دموکراسی و کمونیستی پرداختند. در این مجموعه مقالات است که علامه اختلاف ظریف و مهم خود با مهندس بازرگان را درباره دموکراسی و آزادی از دیدگاه اسلام آشکار کرد. علامه، برخلاف مقاله بازرگان (با عنوان انتظارات مردم از مراجع)، به صراحت از ناسازگاری اسلام و دموکراسی سخن گفت. (طباطبایی، ۱۳۴۱: ۱۰۰-۷۱ و بازرگان، ۱۳۴۱: ۱۲۹-۱۰۳) اختلاف فکری علامه و بازرگان، در زمان چاپ مرجعیت و زعامت، در فضای عمومی آن دوران برجسته نشد، اما بعدها در قالب منازعه شاگردان انقلابی علامه (مطهری و بهشتی) با مهندس بازرگان بر سر انتخاب میان طرح «جمهوری اسلامی» و «جمهوری دموکراتیک اسلامی» دنبال شد.

۵. 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 چرا که بخش مهمی از مذاکرات علامه با کربن به تبیین اندیشه اجتماعی سیاسی اسلام اختصاص دارد ارجاع و در واقع، بخش مهمی از ارزیابی علامه از سرشت آزادی در گفتمان دموکراسی غربی و گفتمان اسلامی، در این مذاکرات طرح شده است که ما در بررسی نقش بی‌واسطه علامه در غیریت‌سازی گفتمان اسلامی با رقبایش، به دیدگاه علامه پرداختیم. 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 نیز به‌نحوی از پیوند گفتمانی اندیشه علامه با گفتمان انقلاب اسلامی خبر می‌دهد.

ب. تعاملات بین‌نسلی علامه با شاگردان و مخاطبان

مطابق با نظریه رندل کالینز، برای تحلیل فرایند خلق و انتشار اندیشه‌های علامه طباطبایی در باب مفهوم آزادی و پیوند آن با 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 بهشتی در «شرح و تفصیل و بسط» اندیشه‌های علامه و انتقال

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)

افکار علامه درباره آزادی به گفتمان انقلاب اسلامی نقش داشته‌اند. در میان شاگردان علامه، هیچ کس به اندازه سیدهدادی خسروشاهی در «گردآوری و چاپ آثار» علامه نقش نداشته است. مطابق با گزارش خسروشاهی اگر اهتمام جدی او و برخی شاگردان علامه طباطبایی در جمع‌آوری و چاپ برخی آثار استاد نبود، شاید «آثار پراکنده» علامه به‌سختی تنظیم می‌شد و آثاری همچون «بررسی‌های اسلامی (در دو جلد)» و «اسلام و انسان معاصر» به طبع نمی‌رسیدند و در نتیجه، مخاطبان علامه با افکار اجتماعی - سیاسی او از جمله مفهوم آزادی نزد علامه آشنا نمی‌شدند. در واقع، در همین آثار است که بخشی از آرا علامه درباره آزادی در گفتمان اسلامی و غرب مورد بحث قرار می‌گیرد. بخش مهمی از آراء علامه در باب آزادی در تفسیر المیزان آمده است. دیگر شاگردان علامه نظیر دکتر بهشتی، محمدتقی مصباح‌یزدی، قدوسی، دکتر مفتاح، ناصر مکارم شیرازی و جعفر سبحانی با تأسیس مدارس آموزشی، برپایی مجله‌های علمی و ترجمه تفسیر المیزان به زبان فارسی در انتشار آثار و اندیشه‌های علامه سهیم بوده‌اند. اگر تفسیر المیزان به زبان عربی می‌ماند و توسط شاگردان علامه ترجمه نمی‌شد بدون شک از تأثیرگذاری آن بر فضای فکری و فرهنگی و سیاسی دهه ۴۰ و ۵۰ می‌کاست.

۶۵

ج. اجتماعات گفتمانی

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

بخشی از مباحث علامه در مورد آزادی در دو مجله مکتب اسلام (۱۳۳۷) و مکتب تشیع (۱۳۳۸) به‌چاپ رسیده است که از مجلات تأثیرگذار در تکوین گفتمان انقلاب اسلامی ۵۷ ایران به‌شمار می‌روند. 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. اما مجله «درس‌هایی از مکتب اسلام» که بعدها به نام «مکتب اسلام» معروف شد، غالب پایه‌گذاران و اعضای هیئت تحریریه آن (سیدعبدالکریم موسوی اردبیلی، مجدالدین محلاتی، ناصر مکارم شیرازی، جعفر سبحانی، حسین نوری، محمد واعظزاده خراسانی، سیدموسی صدر، سیدمرتضی جزائری و علی دوانی) از شاگردان علامه طباطبایی به حساب می‌آمدند. این مجله که از پشتیبانی معنوی و مالی آیت‌الله شریعتمداری هم برخوردار بود توانست با بیش از صد هزار تیراژ در میان خانواده‌های مذهبی راه خود را باز کند و جایگاه ممتازی به دست آورد. طبق گزارشات موجود، واکنش نسل جوان حوزه و عالمان به این مجله بسیار مثبت و تشویق‌کننده 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 دریافت اسلام از حوزه بودند، نشریه مکتب اسلام را راه ارتباطی خود با حوزه تلقی می‌کردند. در سال‌های نخست این مجله، سنگین‌ترین مقالات، از آن مرحوم علامه طباطبایی بود. (جعفریان، ۱۳۸۶: ۱۸۲-۱۸۱ و ۱۸۴)

علامه و طرح آزادی در مجله مکتب تشیع

علامه طباطبایی به‌عنوان فیلسوف و مفسر برجسته و نام‌آور، در اولین مجلد مکتب تشیع در بهار ۱۳۳۸ مقاله «زن در اسلام» را نوشت که گفته می‌شود مباحث کتاب مطهری در خصوص آزادی زن و نظام حقوقی زن در اسلام ناشی از این مقاله و آراء علامه در المیزان است. جلد دوم مکتب تشیع (بهار ۱۳۳۹) نیز به بحث علامه طباطبایی در باب تشیع و تبیین ابعاد سیاسی و اجتماعی تشیع از جمله مفهوم آزادی اختصاص دارد که به‌تعبیر میرسپاسی، نشان‌دهنده نقش محوری علامه طباطبایی به‌مثابه روحانی رده‌بالایی است که در حلقه‌های فکری جنبش اصلاح‌گری سیاسی، فعالانه حضور دارد. (میرسپاسی، ۱۳۸۹: ۱۶۱-۱۵۹)

علامه و طرح آزادی در مجله مکتب اسلام

سری مقالات علامه تحت عنوان «اسلام به احتیاجات واقعی هر عصری پاسخ می‌دهد» و «مقررات ثابت و متغیر در اسلام» در سال دوم مجله مکتب اسلام، تلاشی برای طرح این

نظریه بود که اسلام می‌تواند در جهان معاصر مبنای زندگی جدیدی قرار بگیرد. در این دو مقاله، علامه به درک آزادی‌جویانه و جمهوری‌خواهانه از حکومت اسلامی پرداخت.

نتیجه‌گیری

با وجود غیبت علامه طباطبایی در «تحولات سیاسی انقلابی» در دهه ۵۰، وقتی به سوژگی علامه در «کلیت» و ابعاد «گسترده» آن توجه می‌کنیم، با تصویر پیچیده‌تری از نسبت او با گفتمان انقلاب ۵۷ ایران روبرو می‌شویم. در واقع، علامه کنش‌ها و رفتارهایی از خود بروز داده است که ما را به بازخوانی نسبت پیچیده وی با سیاست و گفتمان انقلاب اسلامی ۵۷ ترغیب می‌کند. از این‌رو، مقاله حاضر تلاش کرد با استفاده از نظریه گفتمان، نقش مبهم و ناشناخته علامه طباطبایی در تکوین دال آزادی در «گفتمان» انقلاب اسلامی ۵۷ ایران را آشکار سازد. علامه در تحولات انقلابی شرکت نکرد و رویکرد اجتماعی و سیاسی او به اسلام از وی «فعال سیاسی» و «مبارز سیاسی» به معنای مصطلح کلمه ساخت، اما چنانچه مقاله حاضر نشان داد علامه با محوریت نظریه ادراکات اعتباری در منازعات گفتمانی شرکت کرد و با احیای موقعیت سوژگی «فیلسوف مفسر» عملاً در تکوین «گفتمانی» دال آزادی در معنای مورد نظر گفتمان انقلاب اسلامی (متشکل از سه مضمون الف. نفی سلطنت استبدادی؛ ب. آزادی در چارچوب اسلام و ج. نقد آزادی در گفتمان دموکراسی غربی) نقش «سوژگی سیاسی» بی‌واسطه و باواسطه از خود نشان داد. از این‌رو، می‌توان گفت علامه در فرایند تکوین دال آزادی در گفتمان انقلاب اسلامی نقش غیریت‌ساز و هویت‌بخش ایفا نمود. بدین معنا که اولاً برای مفهوم آزادی در گفتمان انقلاب اسلامی، پشتوانه‌های فلسفی - اجتماعی تأمین کرد و ثانیاً به شبهات و نقدهای وارد به گفتمان اسلامی از آزادی پاسخ داد و ثالثاً به نقد آزادی در گفتمان‌های رقیب پرداخت.

اما پیوند اجتماعی اندیشه علامه با گفتمان انقلاب اسلامی ۵۷ نوعاً «باواسطه» شاگردان، حلقه‌های فکری و اجتماعات گفتمانی پیرامون او می‌باشد. علامه با ایجاد و استفاده از «شبکه‌های روشنفکران و متفکران» از مجرای سازوکارهای اجتماعی «حلقه‌های فکری، تعاملات بین‌نسلی» با بدنه اجتماعی گفتمان انقلاب اسلامی پیوند می‌خورد. علامه با وجود جایگاه فقهی‌اش، رساله عملیه منتشر نکرد، فتوا نداد و امام جماعت نشد و از موقعیت سوژگی «خطیب»، «مبلغ» و «واعظ» در معنای متعارف آن پرهیز نمود، اما کنار گذاردن خطابه و وعظ از سوی او، به خاطر گوشه‌گیری از جامعه نبود بلکه آن را می‌توان این‌گونه تحلیل کرد که علامه در آن زمان راه تبلیغ را راه دیگری می‌دانست و بسط

اسلام را در عمیق نمودن معارف اسلامی و در عین حال ساده نوشتن آنها می‌دید و در همین راستا، کتاب‌های درسی فلسفه در حوزه علمیه را به کتاب‌های آسان‌تری جهت تدریس تبدیل کرد و بسیاری از مسائل پیچیده را به زبانی نسبتاً ساده و ملموس بیان کرد. در واقع، علامه تلاش داشت مباحث اسلامی را به‌طور گسترده طرح کند، بدون آنکه این گستراندنِ تعالیم اسلامی ذیل خطابه و تبلیغ به‌معنای متعارف کلمه باشد. علامه با اصل تبلیغ مسئله نداشت و کار او تبلیغ دین بود. اما او معتقد بود تبلیغ حقیقی دین در زمانه جدید، صورت جدیدی باید پیدا بکند و متفاوت شود. در واقع، از سیاست نشر علامه این نکته برمی‌آید که به باور او، در زمانه انتشار فلسفه و ایدئولوژی، باید صورت فلسفی معارف اسلامی بسط داده شود و باید معارف عمیق اسلامی در سطح عمومی و گسترده طرح شوند. تأکید علامه درباره ضرورت تدریس علنی و عمومی علوم عقلی، تفسیر و عرفان و اخلاق که جملگی نگاهی باطنی و عمیق به معارف اسلام دارند، از همین زاویه قابل فهم است. از سوی دیگر، الگوی نویسندگی علامه، تعاملی و اجتماعی بود. به این معنا که او بخش قابل توجهی از مباحث خود را در جلسات، حلقه‌های فکری و کلاس‌های درسی‌اش طرح می‌کرد و شاگردان و مخاطبانش را به ارزیابی آثارش تشویق می‌کرد. این نوع از نویسندگی، ویژگی مشخصی به آثار وی می‌داد، به شکلی که باعث می‌شد مباحث علامه ضمن برخوردار بودن از انسجام و استحکام بالا به متون جدی و «ذخیره معنایی» برای گفتمان اسلامی تبدیل شود و خوانش مکرر این متون را برای شاگردان و مخاطبانش فراهم سازد. کسی که این نوع نوشتن و این نوع مواجهه با نوشتن برای جامعه را در پیش گرفته است، پیشاپیش معلوم است تا چه میزان در تکوین گفتمانی اسلامی با صبغه اجتماعی و سیاسی پررنگ، نقش ایفا کرده است.

به این ترتیب، از منظری که امروز به علامه طباطبایی نگاه می‌کنیم نمی‌توانیم او را «متفکر منزوی» و «غیرسیاسی» تلقی کنیم. در واقع، می‌توان گفت علامه فیلسوف خطرناکی برای گفتمان چپ، گفتمان راست مدرن و گفتمان استبدادی - اقتدارگرای رژیم پهلوی بوده است. از این‌رو، ضروری است از مجرای بازگشت تازه و دوباره به آثار علامه طباطبایی، عمق و دلالت‌های دیگری از گفتمان انقلاب اسلامی ۵۷ ایران و مسئله‌های اکنون و آینده آن به‌دست آوریم. شاید بتوان نسبت آثار و آرا علامه طباطبایی و گفتمان انقلاب ۵۷ ایران را با نسبت آثار روسو و انقلاب فرانسه قیاس کرد؛ به این معنا که روسو نیز به هیچ وجه کتاب قرارداد اجتماعی را به‌منظور زمینه‌سازی برای انقلاب فرانسه ننوشت. اما وقتی می‌خواهند گفتمان انقلاب فرانسه را درک کنند و بفهمند، به آثار روسو نیز مراجعه می‌کنند.

منابع

۱. اسماعیلی، حمیدرضا. (۱۳۸۶). *دین و سیاست در اندیشه سیاسی معاصر*. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲. اسماعیلی، محمدجواد. (۱۳۹۴). *نقش اندیشه علامه طباطبایی در تکوین گفتمان انقلاب اسلامی ایران*. پایان‌نامه دکترا جامعه‌شناسی سیاسی. دانشگاه تربیت مدرس.
۳. بروجردی، مهرداد. (۱۳۷۸). *روشنفکران ایرانی و غرب*. جمشید شیرازی. تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
۴. تیموری، ابراهیم. (۱۳۶۳). *عصر بی‌خبری*. تهران: انتشارات اقبال.
۵. پناهی، محمدحسین. (۱۳۸۳). *جامعه‌شناسی شعارهای انقلاب اسلامی*. مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۶. جعفریان، رسول. (۱۳۸۶). *جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران: از روی کارآمدن محمدرضا شاه تا پیروزی انقلاب اسلامی (۱۳۵۷-۱۳۲۰)*. قم: نشر مورخ.
۷. جمعی از نویسندگان مجله حوزه. (۱۳۸۲). *آیین‌داران حقیقت: مصاحبه‌های مجله حوزه با جمعی از دانشوران حوزوی*. بوستان قم.
۸. جهانبخش، فروغ. (۱۳۸۳). *اسلام، دموکراسی و نوگرایی دینی در ایران از بازرگان تا سروش*. جلیل پروین. چاپ دوم. تهران: گام نو.
۹. حاضری، علی‌محمد. (۱۳۸۰). *فرایند بالندگی ایدئولوژی انقلاب اسلامی، در انقلاب و اندیشه: مباحثی در جامعه‌شناسی انقلاب اسلامی*. تهران: پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.
۱۰. حسن‌زاده‌آملی، حسن. (۱۳۷۵). *در آسمان معرفت*. گردآوری و تنظیم محمد بدیعی. قم: انتشارات تشیع.
۱۱. حسینی‌طهرانی، محمدحسین. (۱۳۶۱). *مهر تابان*. چاپ اول. انتشارات باقرالعلوم (ع).
۱۲. جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). *شمس‌الوحي تبریزی، سیره علمی علامه طباطبایی*. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۳. *خاطرات آیت‌الله مسعودی خمینی*. (۱۳۸۱). تدوین جواد امامی. چاپ اول. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۱۴. خسروشاهی، هادی. (بی‌تا). *جستارهایی در منش علمی و عملی علامه طباطبایی*. سایت هادی خسروشاهی.
۱۵. خسروشاهی، هادی. (۱۳۹۱). *درباره علامه سیدمحمدحسین طباطبایی*. قم: کلبه شروق.
۱۶. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۹). *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۷. سبحانی، جعفر. (۱۳۶۱). *جامعیت علامه طباطبایی، در دومین یادنامه علامه طباطبایی*. تهران:

- مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. شایگان، داریوش. (۱۳۷۱). آسیا در برابر غرب. تهران: باغ آینه.
 ۱۹. شیخ‌فرشی، فرهاد. (۱۳۷۹). تحلیلی بر نقش سیاسی عالمان شیعی در پیدایش انقلاب اسلامی. مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
 ۲۰. طباطبایی، عبدالباقی. (۱۳۸۱). زندگی‌نامه علامه طباطبایی، در مرزبان وحی و خرد. قم: بوستان کتاب و (۱۳۸۵). پگاه حوزه. شماره ۱۹۵. ۲۰ آبان.
 ۲۱. طباطبایی، محمدحسین. (بی‌تا). تفسیر المیزان. [بی‌جا].
 ۲۲. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۴۱). ولایت و زعامت، در بحثی درباره مرجعیت و روحانیت. شرکت سهامی انتشار.
 ۲۳. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم. مقدمه و پاورقی به قلم استاد شهید مرتضی مطهری. قم: انتشارات صدرا.
 ۲۴. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۹). آزادی از دیدگاه علامه طباطبایی. تنظیم علیرضا فراهانی‌منش. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 ۲۵. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۱). انسان از آغاز تا انجام و تعلیقات صادق لاریجانی. انتشارات الزهرا.
 ۲۶. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۷ ب). روابط اجتماعی در اسلام. به کوشش سیدهادی خسروشاهی. بوستان کتاب.
 ۲۷. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۷ چ). ولایت‌نامه. همایون همتی. انتشارات روایت فتح.
 ۲۸. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۸ الف). بررسی‌های اسلامی. جلد ۱. به کوشش سیدهادی خسروشاهی. بوستان کتاب.
 ۲۹. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۸ ج). مجموعه رسائل. جلد اول. به کوشش سیدهادی خسروشاهی. بوستان کتاب.
 ۳۰. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۸ چ). رسائل توحیدی. تحقیق: علی شیروانی. به کوشش سیدهادی خسروشاهی. بوستان کتاب.
 ۳۱. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۹). تعالیم اسلام. به کوشش سیدهادی خسروشاهی. بوستان کتاب.
 ۳۲. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ الف). در محضر علامه طباطبایی، ۷۲۷ پرسش و پاسخ. به کوشش محمدحسین رُخشاد، مؤسسه فرهنگی سماء.
 ۳۳. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ ب). شیعه، مذاکرات و مکاتبات پروفیسور هانری کربن با علامه سیدمحمدحسین طباطبایی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی. بوستان کتاب.
 ۳۴. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۱). اصول فلسفه و روش رئالیسم. به کوشش سیدهادی خسروشاهی. بوستان کتاب.
 ۳۵. فروتوک‌زاده، حمیدرضا و جواد وزیری. (۱۳۸۸). شایستگی دستیابی به سامانه‌های دفاعی؛ یک

- نظریه داده‌بنیان < فصلنامه سیاست علم و فناوری >. سال دوم. شماره ۲.
۳۶. فوکو، میشل. (۱۳۸۰). *نظم گفتار*. باقر پرهام. تهران: آگه.
۳۷. فوکو، میشل. (۱۳۸۹). *دیرینه‌شناسی دانش*. عبدالقادر سواری. گام نو.
۳۸. قجری، حسینعلی. (۱۳۸۷). *تحلیل گفتمان تکوین و هژمونیک شدن بنیادگرایی شیعی در ایران*. پایان‌نامه دکتری تربیت مدرس.
۳۹. کچویان، حسین. (۱۳۸۲). *فوکو و دیرینه‌شناسی دانش*. تهران: دانشگاه تهران.
۴۰. گلی‌زواره، غلامرضا. (۱۳۸۰). *جرعه‌های جانبخش، فزاهایی از زندگی علامه طباطبایی*. انتشارات حضور.
۴۱. لاکلائو، ارنستو و شانتال موفه. (۱۳۹۲). *هژمونی و استراتژی سوسیالیستی*. به‌سوی سیاست دموکراتیک رادیکال. محمد رضایی. تهران: ثالث.
۴۲. مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۶۱). *نقش استاد علامه طباطبایی در نهضت فکری حوزه علمیه قم*. در *یادنامه مفسر کبیر استاد علامه سیدمحمدحسین طباطبایی*. قم: انتشارات شفق.
۴۳. مهرآئین، مصطفی. (۱۳۸۶). *شرایط تولید فرهنگ: ریشه‌های ظهور مدرنیسم اسلامی در هند، مصر و ایران*. پایان‌نامه دکترا جامعه‌شناسی، دانشگاه تربیت مدرس.
۴۴. میرسپاسی، علی. (۱۳۸۹). *تأملی در مدرنیته ایرانی*. جلال توکل‌یان. طرح نو.
۴۵. نائینی، حسین. (۱۳۸۷). *تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله*. روح‌الله حسینیان. مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۴۶. نصر، حسین. (۱۳۸۵). *در جست و جوی امر قدسی*. تهران: نشر نی.
۴۷. واعظزاده 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.
۴۸. یزدانی‌مقدم، احمدرضا. (۱۳۸۳). *ادراکات اعتباری و اندیشه اجتماعی سیاسی علامه طباطبایی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی. قم: دانشگاه باقرالعلوم^ع.
۴۹. یزدانی‌مقدم، احمدرضا. (۱۳۹۰ الف). *فلسفه سیاسی علامه طباطبایی*. در: *علامه طباطبایی، فیلسوف علوم انسانی - اسلامی*. به کوشش عبدالحسین خسروپناه. جلد ۲. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵۰. یزدانی‌مقدم، احمدرضا. (۱۳۹۰ ب). *فلسفه سیاسی علامه طباطبایی و ایران معاصر*. پایان‌نامه دکترا علوم سیاسی. قم: دانشگاه باقرالعلوم^ع.
۵۱. یزدانی‌مقدم، احمدرضا. (۱۳۹۱). *انسان‌شناسی و پیامدهای آن در اندیشه سیاسی هابز و علامه طباطبایی*. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵۲. یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس. (۱۳۸۹). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*. هادی جلیلی. نشر نی.

53. Collins, R. (1998). *The Sociology of Philosophies: A Global theory of Intellectual Change*. Cambridge, Ma: Harvard un Press
54. Laclau, E. (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso.
55. Wuthnow, R. (1989). *Communities of Discourse: Ideology and Secial Structure in the Reformation the Englishtenment, And European Socialism*. Cambridge: Havard University Press.