

The Historical Theory of the Islamic Revolution with a Neo-Sadraist Approach

Received: 17/11/2021

Accepted: 29/12/2021

Mohammad Reza Ghaeminik¹

(226-250)

The Islamic Revolution of Iran, as a religious phenomenon, has both religious and transcendent aspects, as well as historical and social aspects, and therefore a theory that can understand and explain it must be able to explain these two aspects. Sadraist thinkers (for example allame Tabatabaei, Morteza Motahhari and Hamid Parsania) on the one hand, considering the transcendent wisdom and innovation in it, and on the other hand, considering the Islamic Revolution, have tried to use historical-social theories about articulation of the Islamic Revolution. In this article, using the fundamental methodology, after reviewing the reflections of contemporary Sadraist scholars on society and history, six issues have been studied: 1) the existence of history and religious explanation of its evolution, 2) its driving force. History, 3) general and specific historical periodization, 4) the emergence of Western modernity and its stages, 5) how Muslims and Iranians face modernity and its forces, and 6) the roots and historical background of the Islamic Revolution. In conclusion, it is pointed out that according to the neo-Sadraist approach and especially Parsania's view, the Islamic Revolution is the product of a change in the ratio of epistemological and social forces in the past and contemporary Iranian society and has enabled the Islamic world to actively face the modern world.

Keywords: historical theory, transcendent wisdom, neo-Sadraist approach, society, History.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

¹. Assistant Professor, Department of Social Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran, ghaeminik@Razavi.ac.ir.



نظریه تاریخی انقلاب اسلامی با رویکرد نوصدرایی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۸

محمدرضا قائمی نیک^۲

(۲۲۶-۲۵۰)

چکیده

انقلاب اسلامی ایران به مثابه پدیده‌ای دینی، هم سویه‌ای دینی و ماورایی دارد هم سویه‌ای تاریخی و اجتماعی. بنابراین، نظریه‌ای که در مقام فهم و توضیح آن برمی‌آید، باید بتواند این دو سویه را تبیین کند. متفکران نوصدرایی نظیر علامه طباطبایی، شهید مطهری و حمید پارسانیا از یک سو با نظر به حکمت متعالیه و نوآوری در آن و از سوی دیگر با نظر به وقوع انقلاب اسلامی، کوشیده‌اند در آثار گوناگون خود، نظریه‌ای تاریخی-اجتماعی درباره انقلاب اسلامی صورت‌بندی کنند. در این مقاله، تلاش شده با بهره‌گیری از روش‌شناسی بنیادین، پس از مروری بر تأملات حکمای صدرایی معاصر درباره جامعه و تاریخ، شش مسئله هستی‌تاریخی و توضیح دینی نحوه تحول آن، نیروی محرک تاریخ، دوره‌بندی عام و خاص تاریخی، ظهور تجدد غربی و مراحل آن، نحوه مواجهه مسلمانان و ایرانیان با تجدد و نیروهای آن و ریشه‌ها و بسترهای تاریخی انقلاب اسلامی بررسی شود. در نتیجه‌گیری اشاره شده است که مطابق رویکرد نوصدرایی و مخصوصاً دیدگاه پارسانیا، انقلاب اسلامی محصول تغییر در نسبت نیروهای معرفتی و اجتماعی حاضر در جامعه گذشته و معاصر ایرانی است و امکان مواجهه فعال جهان اسلام با جهان مدرن را ایجاد کرده است.

واژگان کلیدی: نظریه تاریخی، حکمت متعالیه، رویکرد نوصدرایی، جامعه، تاریخ.

۱. این مقاله برگرفته از طرحی پژوهشی با عنوان نظریه تاریخی حمید پارسانیا در ۱۶۰ صفحه برای پژوهشگاه هنر و اندیشه اسلامی حوزه هنری تهران است. ضمن تشکر از پژوهشگاه مذکور، جهت ضرورت‌های ناشی از اختصار مقاله، بسیاری از استدلال‌ها و ارجاعات آن حذف شده است و صورت کامل آن‌ها را می‌توان در آن پژوهش دنبال کرد.

۲. استادیار گروه علوم اجتماعی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران، ghaeminik@Razavi.ac.ir

مقدمه

انقلاب اسلامی ایران همچون هر واقعه دینی دیگری، سویه‌ای دینی و ماورایی دارد و به‌عنوان رخدادی تاریخی، از دریچه اراده انسان‌های این دنیایی رقم خورده است. بنابراین، به اقتضای سویه این دنیایی، می‌باید صورت‌بندی قابل‌فهمی از نسبت خود با دیگر تحولات تاریخی بشر، در قالب نظریه‌ای تاریخی-اجتماعی ارائه کند. اقتضای این نظریه تاریخی توجه به زمانه وقوع انقلاب اسلامی است که در دوره جنگ سرد و حضور دور روایت فکری-سیاسی از تمدن مدرن غربی در سطح جهان رخ داده است. بنابراین، نظریه تاریخی-اجتماعی درباره وقوع انقلاب اسلامی، از یک سو باید مبتنی بر آموزه‌های اسلامی باشد که ریشه در وحی دارند و از سوی دیگر نظری به اقتضات تاریخی دوره مدرن بیفکند.

با نظر به این بُعد تاریخی و نقش انسانی در وقوع آن، یکی از راه‌های صورت‌بندی نظریاتی درباره وقوع انقلاب و استمرار آن، کنکاش در آرای متفکرانی است که در عین درگیری عملی با انقلاب، تأملاتی در نسبت میان این حادثه عظیم با مبانی فکری و معرفتی اسلامی نیز داشته‌اند. حکمای نوصدرایی نظیر شهید مطهری و حمید پارسانیا از متفکرانی هستند که از یک سو با تأثیر از استادان حکمت اسلامی در دوره معاصر نظیر علامه طباطبایی، مرحوم آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله جوادی آملی، میراث بر فکری حکمت اسلامی هستند و از سوی دیگر در متن وقوع انقلاب اسلامی حاضر بوده و تأملاتشان درباره این واقعه را مکتوب کرده‌اند. در آثار صدرالمتألهین شیرازی به‌عنوان بنیان‌گذار حکمت متعالیه که با اصولی نظیر اصالت وجود، تشکیک وجود، اتحاد علم و عالم و معلوم و حرکت جوهری از حکمت مشاء متمایز می‌شود (عبودیت، ۱۳۸۵: ۲۱؛ داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۳۶۵؛ پارسانیا، ۱۳۸۰: ۲۱۰)، تأمل خاصی درباره جامعه یا تاریخ دیده نمی‌شود، اما حکمای معاصر متأثر از این حکمت، نظیر مرحوم علامه طباطبایی، شهید مطهری و مرحوم آیت‌الله مصباح یزدی کوشیده‌اند در مواجهه با مسائل مستحدثه جامعه و تاریخ و در نقد آرای متفکرانی نظیر هگل، مارکس، کنت و دورکیم صورت‌بندی اولیه‌ای از آنچه می‌توان حکمت جامعه و تاریخ نامید ارائه کنند. بنابراین، در این مقاله، با بهره‌گیری از روش‌شناسی بنیادین، ابتدا مبانی فکری رویکرد نوصدرایی را با ارجاع به این صورت‌بندی بررسی خواهیم

کرد و سپس، به پرسش‌های مربوط به نظریه تاریخی انقلاب اسلامی از منظر این متفکران خواهیم پرداخت.

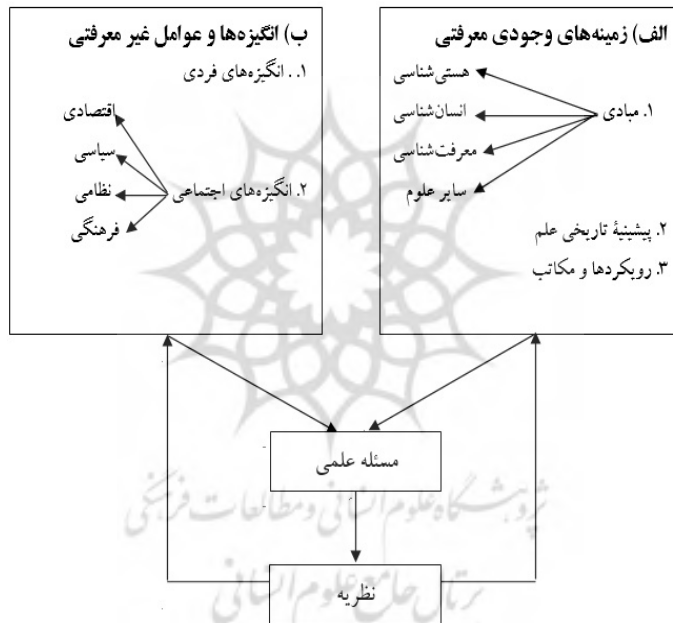
چهارچوب نظری پژوهش

روش‌شناسی بنیادین^۱ «مجموعه مبانی و اصول موضوعه‌ای که نظریه علمی بر اساس آن شکل می‌گیرد، چهارچوب و مسیری را برای تکوین علم پدید می‌آورد که از آن با عنوان روش‌شناسی بنیادین یاد می‌شود» (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۷). در این روش‌شناسی، «هر نظریه برای شکل‌گیری و تکوین تاریخی خود، از برخی مبانی معرفتی و نیز زمینه‌های غیر معرفتی بهره می‌برد. مبانی معرفتی با آنکه با شیوه‌های منطقی در تکوین تاریخی نظریات دخیل‌اند، ارتباطات منطقی نفس‌الامری نیز با نظریه دارند. اما مبادی وجودی معرفتی و غیر معرفتی عواملی هستند که در حوزه فرهنگ حضور به هم رسانده، و به همین دلیل، شناخت ارتباط این عوامل با نظریات علمی به منزله شناخت رابطه نظریه با فرهنگ است» (همان). در اینجا با سه حوزه مواجهیم: اول، مقام نفس‌الامری یا جهان اول اندیشه یا نظریه است که علوم گوناگون در میان مسلمانان، به‌رغم تنوعات روشی و مفهومی که با یکدیگر دارند، در این نفس‌الامر با هم مشترک هستند؛ حوزه دوم، اندیشه را در جهان دوم یعنی ظرف آگاهی و معرفت عالم بررسی می‌کند. این حوزه معمولاً دچار تغییراتی است که بر اساس اقتضانات زمان و مکان نظریه‌پرداز یا دانشمند، تغییر می‌کند؛ اما حوزه سوم مقام اثبات اندیشه‌ها و نظریات علمی است (همان: ۹).

در فاصله میان جهان دوم و سوم، عالم یا نظریه‌پرداز با «مسئله» یا «مسئله‌ای» مواجه می‌شود که در فرایند شکل‌گیری نظریه، حل و فصل آن‌ها گام اساسی و ضروری است. «مسئله علمی پدیده‌ای است که در شرایط مختلف تاریخی، تحت تأثیر عوامل معرفتی و غیر معرفتی پدید می‌آید و مسئله، پدیده‌ای است که در اثر ناسازگاری در درون یک مجموعه فرهنگی به وجود می‌آید و به همین دلیل، امری نسبی و تاریخی است» (همان). پس از اینکه نظریه‌پرداز مسئله را حل کرد، یک نظریه علمی به حوزه تعاملات فرهنگی-اجتماعی یا

¹. Fundamental Methodology.

همان جهان سوم وارد می شود. نحوه تعامل یک نظریه با محیط علمی خود، «می تواند دو صورت داشته باشد: مصرف و مواجهه فعال و مواجهه منفعل» (همان: ۲۳). در الگوی مواجهه فعال که نمونه آن، مواجهه فرهنگ اسلامی سده های نخستین با تمدن یونانی است، «فرهنگ مصرف کننده در انتخاب نظریه، قدرت گزینش داشته و نظریه ها را برای حل مسائل داخلی خود یا حتی مسائلی که در اثر ارتباط با فرهنگ دیگر برای آن پیش آمده است، با لحاظ زمینه های معرفتی و انگیزه ها و عوامل غیر معرفتی خود انتخاب می کند. در این حال، نظریه به هنگام انتقال توسط مصرف کننده، بازخوانی و در صورت لزوم بازسازی می شود» (همان). فرایند گفته شده در قالب نمودار آمده است (همان: ۱۳):



نمودار شماره ۱: فرایند شکل گیری نظریه

(منبع: پارسانیا، ۱۳۹۲)

به اقتضای روش شناسی بنیادین، در این مقاله ابتدا به مبادی و مبانی معرفتی نظریه پارسانیا مخصوصاً در قلمرو حکمت جامعه و تاریخ^۱ پرداخته ایم. برای این منظور، مبانی

۱. هرچند آثار شهید مطهری درباره تاریخ، با عنوان فلسفه تاریخ منتشر شده اند، به جهت تناسب با حکمت متعالیه، از تعبیر حکمت تاریخ برای تأملات حکمی این نظریه پردازان مسلمان بهره می بریم.

فکری پارسانیا را در استمرار تلاش‌های فکری مرحوم علامه طباطبایی و استاد مطهری و نوآوری‌های آن‌ها بر اساس حکمت متعالیه با پاسخ به این دو پرسش بررسی کرده‌ایم: هستی تاریخ چیست و توضیح دینی نحوه تحول آن چگونه است؟ نیروی پیش‌برنده تاریخ چیست؟ در مرحله بعد، در قالب پاسخ به این پرسش که «از نظر پارسانیا، چه دوره‌بندی (عام یا خاص) در تاریخ قابل‌شناسایی است؟» کوشیده‌ایم ارتباط آن مبادی با زمینه‌های وجودی معرفتی و غیرمعرفتی جهان دوم را بررسی کنیم. در نهایت، در پاسخ به چگونگی تکوین جهان سوم و با نظر به تأثیر حوزه‌های معرفتی فعال یا منفعل در شکل‌گیری زمینه‌های تاریخی انقلاب اسلامی، به این پرسش‌ها پاسخ داده‌ایم: ظهور تجدد را چگونه توضیح می‌دهد؟ چه مرحله‌بندی از تحولات آن دارد؟ نحوه مواجهه مسلمانان و ایرانیان با تجدد و نیروهای آن را چگونه فهم می‌کند؟ چه توضیح خاصی برای وقوع انقلاب اسلامی دارد؟ بستر تاریخی آن را چه می‌داند؟

هستی تاریخ و توضیح دینی نحوه تحول آن

۱. تکمیل طرح مسئله حکمای معاصر

حمید پارسانیا در مقاله «چیستی و هستی جامعه از دیدگاه استاد مطهری» (۱۳۸۰) و بعضی دیگر از آثارش، براهین علامه طباطبایی و شهید مطهری درباره اصالت توأمان فرد و جامعه را که استاد مصباح یزدی آن را نقد کرد^۱ احیا کرده و بسط داده است، که به بعضی از آن‌ها اشاره خواهد شد.

الف) تجرد حقیقت جامعه و اصالت توأمان فرد و جامعه: همان‌گونه که می‌دانیم، طرح مسئله علامه طباطبایی درباره استقلال جامعه از افراد به مثابه موجودی حقیقی (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۹۷ و ج ۴: ۱۵۱-۱۵۲)، توسط شهید مطهری و در نقد جامعه‌شناسانی نظیر دورکیم که با محدود ساختن جامعه به پدیده‌ای حسی-تجربی، معنای مقولاتی نظیر زمان، مکان و علیت و از جمله فرد و شخصیت را تعریف شده توسط جامعه دانسته (Durkheim and Mauss, 1903: 40-41; Durkheim, 1912: 22-28) و اختیار فرد را قربانی جبر جامعه کرده

۱. بخشی از نقد استاد مصباح به نظریه شهید مطهری را می‌توان در این منبع دنبال کرد: مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۸۱.

بودند، باتوجه به اصالت وجود حکمت متعالیه بسط یافت و لذا ایشان قائل به اصالت توأمان فرد و جامعه شدند و اختیار انسانی را در مقابل جبر اجتماعی، محفوظ داشتند (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲: ۳۴۰-۳۴۷). پارسانیا این استدلال را با نظر به رابطه نفس و بدن بسط می دهد: همان گونه که [در حکمت متعالیه] اعضا و اجزای مختلف بدن پس از دریافت روح و نفس جزئی و شخصی، با حفظ امتیازات مختصر خود، در پوشش نفس، هویت جمعی واحدی به نام انسان پیدا می کند، انسان های متعدد و مختلف نیز پس از وصول به یک روح نفس جمعی، با حفظ ویژگی های فردی و شخصی، در حقیقتی برتر وحدت می یابند و در حکم و شئون و مراتب آن حقیقت واحد، نقش خود را ایفا می کنند. اگر رابطه من فردی و جمعی... بر مبنای اصالت وجود و تشکیک وجود تنظیم شود، من فردی و من جمعی به صورت دو مرتبه یا دو شأن از یک حقیقت درمی آید (پارسانیا، ۱۳۸۰: ۲۱۲).

ب) اعتباریات و تکرر جهان های اجتماعی: پارسانیا با اشاره به طرح مسئله مشهور به اعتباریات توسط علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۷۶؛ طباطبایی، ۱۳۶۶: ۱۸۷-۱۸۹)، معتقد است: «نظام اجتماعی یک نظام اعتباری است که از یک هویت ارادی و انسانی برخوردار است و با وضع قوانینی که به اعتبار و خواست انسان هاست، شکل می گیرد. اما مقررات و قوانین نظام اجتماعی، گرچه اعتباری و ارادی است، آثاری تکوینی دارد که خارج از ظرف اراده و خواست انسان بوده و حقیقی است» (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۱۴). او که بر اعتباریات عقل عملی تمرکز بیشتری دارد، معتقد است: «اعتباریات عقل عملی، در متن واقعیت های انسانی، اجتماعی، تاریخی و فرهنگی قرار می گیرد» (پارسانیا، ۱۳۹۱ ب: ۹۵). باین حال، در مقام مقایسه با اندیشه های غربی، اعتباریات علامه همچون اعتباریات مدرن، مستقل از حقایق نفس الامری نیستند، بلکه به دلیل رابطه با اعتباریات عقل نظری، منتهی به برساخت گرایی علوم اجتماعی مدرن نمی شوند و «مانع از این می شود که همه حقایق و معانی ای که در معرض اندیشه بشری قرار می گیرند، در محدوده اعتباریات انسانی باشند و به صورت پدیده های تاریخی درآیند» (همان، ۹۶).

محصول این اعتباریات «جهان های اجتماعی» متعدد و متکثری است که به واسطه انسانی که بر مبنای حرکت جوهری وجودی خود، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقااست، «از مسیر

حرکت به عرصه آگاهی وارد می‌شود و در آنجا با صور علمی که حقایق مجرد و غیرمادی هستند، اتحاد وجودی و نه مفهومی یا ماهوی پیدا می‌کند. به دنبال آن، نفس آدمی چون با حفظ وحدت خود، دارای مراتب است و مشتمل بر همه قوای ادراکی و تحریکی است، پس از اتحاد با صور مجرد علمی به اقتضای آن صور، رفتار خود را سامان می‌دهد» (همان: ۱۸۴).

از نظر پارسائیان، تاریخ مسیر حرکت و پیامد این جهان‌های متکثر اجتماعی است: صورت و معنای علمی به وساطت نفس انسان و گاهی نیز با تصرفی که انسان در آن می‌کند، از سپهر معنوی و ثابت خود با افق حیات انسانی وارد می‌شود و عرصه هویت فرد و جامعه را تصرف می‌کند. از آن پس، لوازم و پیامدهای معرفتی و رفتاری خود را در بستر تاریخی و تمدنی به دنبال می‌آورد. ... با عبور انسان از یک نظام معنایی و ورود او به نظام معنایی دیگر، هم نوع نوینی از انسان پدید می‌آید و هم فرهنگ و جهان اجتماعی جدیدی شکل می‌گیرد (همان: ۱۸۵).

این توضیح عبارت‌الآخری طرح مسئله شهید مطهری درباره حرکت و آینده جوامع در تاریخ و نیاز به دانشی به نام فلسفه نظری تاریخ است که به «شدن» جوامع در تاریخ می‌پردازد (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲: ۳۸۰).

پ) اختیار انسان با نظر به نوع متوسط بودنش: اصالت فردی که شهید مطهری در ضمن اثبات اصالت جامعه به آن اشاره می‌کند و با آن اختیار فردی را توضیح می‌دهد، در نظر پارسائیان با تکیه بر اصل فلسفی نوع متوسط بودن انسان در حکمت متعالیه^۱ به شکل برهانی توضیح داده می‌شود. بر مبنای «رویکردی که صدرالمتألهین به انسان دارد، جامعه صرف نظر از اثبات ترکیب حقیقی آن، صور متنوعی پیدا می‌کند و ما با جهان‌های اجتماعی متفاوتی

۱. صدرالمتألهین شیرازی بر پایه اصالت تشکیکی وجود، سیلان و حرکت را از محدوده ماهیات به متن وجود و هستی می‌برد. با نظر به حرکت جوهری نفس انسان، در نظر ملاصدرا، باطن انسان هر لحظه، از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر انتقال می‌یابد و بنابراین، انسان در حقیقت خود، پیوسته در دگرگونی و سیلان است و می‌تواند از مرتبه طبیعت به تجرد مثالی و برزخی، تجرد عقلی و مراتب دیگر نائل آید. بنابراین، انسان اگرچه به لحاظ صورت بشری اش یک نوع بیشتر نیست، نظر قوه نفسانی و صورت باطنی، انواع گوناگون و متأخری از آن نوع اخیر را می‌تواند متحقق کند (گرگین، ۱۳۹۱: ۱۲۷-۱۳۰). گستره این انواع اخیر انسانی در قیاس با نوع متوسط، بر اساس آیه هفت سوره بینه، از خیرالبریه تا شرالبریه است (ملاصدرا، ۱۴۱۴ق: ج. 3: 62-63).

رو به رو هستیم. البته این دیدگاه به قیاس ناپذیر بودن و تباین همه جانبه این جهان‌ها منجر نمی‌شود. دلیل ادعای فوق این است که صدرالمتألهین انسان را نوع متوسط می‌داند. از نظر او، انسان اولاً با علم و عمل خود متحد می‌شود؛ یعنی علم و عمل از عوارض زاید و منضم به ذات انسان نیستند، بلکه در تکوین هویت و حقیقت او دخیل‌اند و ثانیاً دامنه آگاهی و عمل انسان برخلاف حیوانات، به دلیل وسعت معرفت و اراده او، بسیار گسترده و متنوع است» (پارسانیا، ۱۳۹۱ ب: ۱۴۴-۱۴۵). این نوع متوسط از یک سو اختیار انتخاب انواع اخیر متعدد و رقم زدن جهان‌های اجتماعی متکثر را دارد و از سوی دیگر گرفتار در نسبت تاریخی نخواهد شد؛ زیرا بر اساس حکمت متعالیه، حقیقت انسان حقیقتی متعالی است.

۲. توضیح دینی هستی‌تاریخ

با نظر به توضیح جامعه به مثابه حقیقتی مابعدالطبیعی، امکان توضیح جامعه و تاریخ از منظر دینی مهیا می‌شود. هستی اصیل تاریخ بشری در نظر پارسانیا نه با نظر به تاریخ اعتباری این دنیایی، بلکه با توجه به عهد انسان در میثاق الهی یا عالم ذر تبیین می‌شود که در واقع، باطن این عالم و همان مبنای ثابت و غیرتاریخی حرکت انسان دینی در تاریخ است (پارسانیا، ۱۳۸۳: ۳۳). پس از میثاق الهی، حرکت انسان در تاریخ این دنیا، با هبوط و در سیر نزول آغاز می‌شود (همان: ۴۴) و پس از عبور از عالم «خزین» یا «جبروت» و عالم «قدر» یا «ملکوت»، در نهایت در مرتبه «طبیعت» یا «ملک» نزول پیدا می‌کند. اما در مقابل، در قوس صعود، انسان خرق حجاب می‌کند «و حادثه‌ای که در پایان رخ می‌دهد، تنها تیز شدن دیدگان، رفع غفلت و حصول تنبه است» (همان: ۹۷). در میان این حجاب‌ها، «بزرگ‌ترین حجاب در سر راه انسان، نفس اوست که با رفع آن، ملاقات با خداوند امکان‌پذیر خواهد شد» (همان: ۱۰۶). این حجاب بزرگ در نظریه پارسانیا درباره تاریخ منجر به تقسیم تاریخ به دو تاریخ حق و تاریخ باطل می‌شود.

تاریخ حق به دلیل اتکای انسان شناختی‌اش بر اصل فطرت و ابتنای هستی‌شناختی‌اش بر عهد میثاق، بر تاریخ غیردینی تقدم بالحقیه دارد: «فطرت انسان آیه و نشانه خداست و بر گناه و شرک سبقت دارد» (پارسانیا، ۱۳۹۱ ب: ۲۱۹)؛ حال آنکه تاریخ غیردینی یا باطل که

محصول حجاب نفس و شرک حاصل از عصیان و هبوط آدمی از جایگاه الهی و حقیقی خویش است، واجد چهره تاریخی [این‌دنیایی] و غیراصیل است: «شرک پس از عصیان و هبوط در صورتی پدید می‌آید که انسان راه انابه و بازگشت به سوی خداوند سبحان را در پیش نگیرد» (پارسانیا، ۱۳۸۳: ۱۷۴).

نیروی محرک تاریخ

با تحلیل بیان‌شده تقریباً روشن است که نیروی محرک تاریخ از نظر پارسانیا، «انبیا و اولیای الهی، [یعنی] انسان‌های نمونه‌ای هستند که در طول تاریخ بشر، بر عهد و میثاق الهی باقی ماندند و وفای به عهد آنان موجب شده است که هریک چون چشمه‌ای جوشان، هرچندگاه، موج‌های جدیدی را در بستر تاریخی زمان ایجاد کرده، فرهنگ و تمدنی را پی‌ریزی کنند که ریشه در ابعاد مقدس و آسمانی انسان دارد و چون منشأ دعوت و حرکت آن‌ها الهی و آسمانی است، هرگز ثبات و وحدت خود را در متن تحولات زمانی و زمینی از دست نمی‌دهد» (همان). در مقابل چنین نیرویی، انسان‌هایی هستند که با خروج از موطن الهی خود، گرفتار نفس «خودبینی شرک‌آمیز» هستند. «آنان ادعاهای مختلفی را بر اساس تعاریف گوناگون از انسان و جهان ابراز می‌دارند. این دعاوی به دلیل قطع پیوند و ارتباط خود با مبدأ واحد و یگانه، در مسیر کثرت‌های مختلفی که به استقلال در نظر گرفته می‌شوند، در بستر زمان، صور مختلف تاریخی می‌یابد. هریک از این تفاسیر، در مقطعی از زمان پدید آمده و تا مدتی بعد ادامه می‌یابد و سرانجام، در مقطع بعد نابود می‌شود و جای خود را به ادعای مدعیانی دیگر وامی‌گذارد» (همان: ۱۸۳).

در نگاه پارسانیا، هرچند غلبه اولیه و نهایی، با تاریخ دینی و حق است، اختیار انسانی برای انتخاب هریک از این دو مسیر همواره محفوظ است: «اگر از یک سو کفر در حال هبوط و رسیدن به نهایی‌ترین مرحله سقوط خود است، از سوی دیگر پرچم هدایت الهی به عالی‌ترین وجه آن ظهور می‌کند و حجت بر انسان تمام می‌شود» (پارسانیا، ۱۳۹۱ پ: ۲۰۸).

حال می‌توان به نظاره تطبیق این بحث نظری در دوره‌بندی تاریخی نشست.

دوره‌بندی عام و خاص تاریخی

۱. نخستین نمودهای تاریخ حق و باطل

اشاره شد که پارسانیا دو مسیر کلی تاریخ بشری را با هبوط حضرت آدم علیه السلام که عرصه توأمان و متضاد غربت و اضطراب و بیگانگی از یک سو و امید و تعهد و توبه و تلاش از سوی دیگر است، توضیح می‌دهد (همان: ۲۱۲ و ۲۲۲؛ پارسانیا، ۱۳۸۳: ۲۷). ظهور هریک از این حالات بشری، ادواری را در تاریخ رقم می‌زند.

نخستین نمود تاریخ غیردینی یا باطل دوره اساطیری به مثابه نخستین مرحله پس از هبوط انسان است که در آن، انسان هنوز کاملاً زمینی و دنیوی محض نشده است و با عوالم ملکوتی ارتباطاتی دارد (پارسانیا، ۱۳۹۱ پ: ۲۰۷)، اما حاملان پیام و سرورش الهی و کارگزاران خداوند یعنی فرشتگان و موجودات ماورایی را «در حجاب نفسانیت خود، در قالب ارباب انواع و خداوندگاران متعدد مشاهده می‌کند، و این نخستین مرحله شرک است» (پارسانیا، ۱۳۸۳: ۱۷۵). مشاهدات انسان در عالم اساطیری، «در اثر تصرف نفس مشترک در حوزه خیال متصل و برزخ وجود او رخ می‌دهد. چنین انسانی هنوز به دلیل تعلقات ماورایی، می‌کوشد تا با تقرب و نزدیکی به ارباب و خداوندگاران اساطیری، بر رنج و غربتی که در طبیعت گرفتار آن است، فائق آید و بر مشکلات این رنج نیز چیره شود» (همان: ۱۷۵-۱۷۶). به همین دلیل، دانش‌های رایج در این عالم، سحر و جادو و علوم غریبه است، اما هیچ‌یک از این‌ها ویژگی توحیدی ندارند (همان: ۲۰۶). انسان اساطیری به جای توبه و بازگشت به مسیر توحید و نفی خودبینی خود، مناسک و شعائری برای خود تعریف، و رموزی را برای رهایی از طلسم‌ها و گرفتاری‌های عالم طبیعت تنظیم می‌کند (همان: ۲۱۰). انسان اساطیری هرچند برخلاف انسان مدرن، محدود به جهان حسی و شناخت ابزاری نیست و عالم مافوق حسی را انکار نمی‌کند (همان)، ویژگی مشترکش با جهان مدرن گرفتاری در حجاب «خودبینی شرک‌آمیز» است.

در مقابل انسان و عصر اساطیری، انسان با توبه و بازگشت به خداوند، عصر «رسالت» را آغاز می‌کند که هرچند در داشتن شرایع، مانند عصر اساطیری است، منشأ شرایع آن

«نوری است که خداوند به بشر آموخت تا انسان از طریق آن، امکان بازگشت به جایگاه و موطن حقیقی خود را داشته باشد. ... هدف رسالت گشودن دست و پای انسان و آزاد کردن اوست» (همان: ۲۰۹). در این عصر، بر اساس اتصال به وجهی و اصل اختیار انسانی، طبقات اجتماعی گوناگون شکل می‌گیرند: «انبیا که بهره‌مندان از وحی‌اند؛ مؤمنین که تأسی‌کنندگان به آن هستند؛ کافران به صراحت منکر وحی می‌شوند و منافقان در باطن بدان باور ندارند، و هر دو از اصحاب مشتمت و پلیدی‌اند» (همان). این دو جریان نمودهای دیگری نیز دارند.

۳. نمودهای بعدی تاریخ حق و باطل

تعریف افق نگاه انسان در جایی فراتر از تاریخ این دنیا در نظریه پارسانیا که به لحاظ روشی، با روش‌شناسی بنیادین نیز سازگار است، امکان بازخوانی برخی معانی و عناصر تمدن‌ها و فرهنگ‌های غیرتوحیدی محجوب به حجاب‌های این دنیا را ذیل نگاه توحیدی ممکن می‌سازد. بر همین اساس، در جریان زایش تمدن اسلامی، «فرهنگ اسلامی علم یونانی و به تعبیر دیگر، علوم اوایل را در دوران اقتدار و شکوفایی سده‌های نخستین [با رویکردی فعالانه] اقتباس کرد» و در افق خود بازخوانی کرد (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۲۳). دنیای اسلام در مواجهه‌ای فعال قدرت‌گزینش داشت و بنابراین، «اولاً دانش‌هایی را برگزید که با بنیان‌های معرفتی فرهنگ اسلامی یعنی هستی‌شناسی توحیدی، معرفت‌شناسی عقلی و انسان‌شناسی دینی سازگار باشد و به همین دلیل، از ترجمه بخش عظیمی از این میراث که مشتمل بر اساطیر یونانی بود روی برگرداند و تنها بخش عقلانی آن را منتقل ساخت؛ ثانیاً در هنگام انتقال، به بازخوانی مجدد آنچه تصرف کرده بود، مشغول شد و مسیر پرتحرک حکمت و فلسفه اسلامی را به وجود آورد» (همان). در مقابل، در این دوره تاریخی که حدوداً از قرن دوم هجری آغاز شده، «دنیای اسلام در قبال اساطیر و اشعار یونانی، موضعی مقاوم داشت و اگر به خطابه، جدل و شعر هم پرداخت، بیشتر صورت و روش آن‌ها را مورد بررسی قرار داد و محتوای مجادلات و خطابه‌های یونانی را نپذیرفت» (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۱۲۵).

پارسانیا با تکیه بر همین دیدگاه که از فارابی آغاز می‌شود و با صدرالمتألهین شیرازی

به اوج می‌رسد، بسیاری از فقرات نظریه تاریخی اش درباره انقلاب اسلامی را بنا می‌نهد. مثلاً هرچند فارابی به لحاظ انسان‌شناسی قائل به تمایز نبی و پیامبر به‌عنوان سنت‌گذار مدینه فاضله و فیلسوف یونانی می‌شود (پارسانیا، ۱۳۹۶: ب: ۲۲۴)، علم‌النفس در حکمت مشاء به تبع نگاه ارسطو همچنان ذیل طبیعیات مورد بحث قرار می‌گیرد، درحالی‌که در حکمت متعالیه به بحثی در حکمت الهی تبدیل می‌شود (همان: ۱۲۵-۱۲۶). پارسانیا از همین تحول و نوآوری در توضیح برهان نوع متوسط بودن افراد در جامعه بهره می‌برد. در نمونه‌ای دیگر که به ادامه این مقاله نیز ارتباط دارد، پارسانیا به ابداعات فارابی در تحول فلسفه عملی یونانی به حکمت عملی و تعریف دو دانش خاص جهان اسلام یعنی فقه و کلام (به‌عنوان دانش‌های خاص اداره مدینه) (پارسانیا، ۱۳۹۶: ب: ۱۶۱) ذیل علم مدنی اشاره می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۶: الف: ۲۲۷) و نقش فقها را در تحولات نظامات اجتماعی جهان اسلام برجسته می‌سازد: «تا پیش از دوره قاجار، در تاریخ ایران، نظامات اجتماعی همواره بر دو نیروی عمده متکی بوده است: جریان استبداد ایلی-عشیره‌ای که بر محور عصیبت انسجام داشته و شاه و دربار در رأس آن قرار داشته‌اند؛ و جریان مذهبی که بر اساس مواجهه و فهم دینی از عالم شکل گرفته و بر محور اجتهاد و فقاہت عالمان دینی شکل گرفته است» (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۹۷). افول و صعود تمدن اسلامی و ایسته به نحوه تعامل این دو نیرو بوده است؛ هرچند «در غالب موارد نیروی استبداد ایلی-عشیره‌ای غلبه سیاسی داشته و حاکمیت سیاسی را در دست خود داشته است» (همان).

پارسانیا منشأ نیروی استبداد ایلی-عشیره‌ای را در همان نگاه اساطیری می‌یابد که مبتنی بر «خودبینی شرک‌آمیز» است و به فقره بسیار مهمی در این نظریه تاریخی اش درباره انقلاب اسلامی اشاره می‌کند: «هرکسی رأی خود را صرف نظر از هدایت و شناخت الهی و دینی، میزانی برای رفتار و عمل قرار دهد، مستبد است و هلاک‌شدنی... استبداد در این معنا همه حاکمیت‌های غیردینی (اعم از استبداد اقلیت یا دیکتاتوری و استبداد اکثریت یا دموکراسی) را شامل می‌شود» (همان: ۳۰-۳۱). در مقابل نگاه فارابی و حکمای شیعی که توضیح‌دهنده حیات اجتماعی انسان در «مدینه فاضله» اند، پارسانیا با تفسیر نظریه «عصیبت» قومی-قبیله‌ای ابن خلدون در چهارچوب کلام اشعری، مبنای استبداد ایلی-عشیره‌ای را در نظریه

او دنبال می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۷ الف: ۱۲-۱۵). برخلاف مدینه فاضله فارابی که با نبی و پیامبر آغاز می‌شود و با رؤسای مماثل ادامه می‌یابد و در عصر غیبت آن‌ها، با فقاهت بسط پیدا می‌کند (فارابی، ۱۳۸۹: ۲۰۳ و ۱۹۹۱، ۴۹-۵۰، به نقل از: مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۲۳۷-۲۴۰)، شهر ابن خلدونی در یک فلسفه تاریخ دوری، امکان استمرار و تکامل تاریخی ندارد؛ زیرا «رهبران سیاسی ایل حتی زمانی که دینی عمل می‌کنند، خود را دارای اقتداری می‌بینند که وابسته به رفتار دینی آن‌ها نیست؛ و همچنین، هنگامی که رهبری دینی در مرکز اقتدار سیاسی عشیره قرار گیرد، ضمانتی برای همراهی کامل کسانی که از نظر جایگاه قبیله‌ای در عرض و یا رتبه بعد از اویند وجود ندارد» (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۷۸). پارسانیا در تحلیل ریشه تفکر ابن خلدون و نمود استبداد ایلی-عشیره‌ای آن، معتقد است: «بنی‌امیه در دوران خلیفه سوم از امکانات موجود جهت سازمان بخشیدن به اقتدار سیاسی عشیره‌ای خود استفاده کرد» (همان: ۴۸).

این نموده‌ها در ادوار تاریخی بعد، دوباره تکرار می‌شوند. «ساخت سیاسی قدرت، قبل و بعد از حاکمیت ایلخانان مغول (دوران سلجوقیان، خوارزمشاهیان و تیموریان تا حاکمیت قاجار) ایلاتی و عشایری است. ... اما حضور باور و معرفت دینی در کنار عصیبتی که به انسجام ایلی منجر می‌شد، موجب گشت این عصیبت نیز از پوشش دینی بهره‌برد و در مواردی نیز در راستای انتظارات جامعه گام بردارد» (همان: ۷۶). در این میان، حتی قومی مانند مغول که محل ظهور آن قلمرو جغرافیایی ایران و اسلام نبود نیز مانند استبداد بنی‌امیه و دیگران، ناگزیر از توجیه دینی خود شد (همان: ۷۵).

در این میان، خصوصیت ممتاز صفویه آن بوده که هرچند در بدو تأسیس، متأثر از نیروی ایلاتی و قبیله‌ای قزلباش بود، در ادامه به واسطه بهره‌گیری صفویه از شعارهای شیعی و انتظارات شکل‌گرفته در جامعه، حضور عالمان و فقها در متن قدرت را مغتنم شمرد (همان: ۷۹). این بستر مناسب سبب شد علمای شیعی از فرصت تکوین دانش و آموزش آن بهره‌برند و به نشر معارف اسلامی بپردازند. «آموزش بیشتر در مراکز شهری که از جمعیت ساکن برخوردارند حاصل می‌شود. بنابراین، قدرت عالمان بیشتر قدرتی شهری است، بی‌آنکه از انسجام تشکیلاتی مستقل بهره‌مند باشد» (همان: ۷۹-۸۰).

این تشکیلات منسجم هرچند پس از صفویه با غلبه محمود افغان گرفتار محدودیت‌هایی شد، به جهت ارتباط علما با معارف نفس‌الامری، «این تغییر چیزی نبود که برای نیروی مذهبی اثری تعیین‌کننده داشته باشد» (همان: ۸۵). به همین دلیل، در دوران قاجار با تلاش علمایی نظیر وحید بهبهانی، میرزای قمی، صاحب جواهر، کاشف‌الغطاء، شیخ انصاری و آخوند خراسانی، به حیات خود ادامه داد (همان: ۸۹)؛ زیرا «نیروی مذهبی در عملکرد سیاسی خود هرگز از قلمرو فقه سیاسی تشیع خارج نمی‌شود و در هیچ مقطعی، حتی در وقتی که اوج همکاری را با رقیب دارد، مشروعیت را به دربار نمی‌بخشد» (همان). بنابراین، به نظر می‌رسد در دیدگاه پارسانیا، صعود یا افول تمدن اسلامی وابسته به میزان ارتباط یا انقطاعی است که نیروی استبداد ایلی-عشیره‌ای دربار شاهان با نیروی مذهبی و علما و فقهای شیعی برقرار می‌کرده است. این تعامل و فراز و فرودهایش با حضور نیروی اجتماعی به شدت بیگانه‌ای به نام استبداد استعماری غربی به دلیل آنکه توانست با بهره‌گیری از الفاظ مشترک و معانی بیگانه، در هسته اصلی معرفتی نیروهای مذهبی خلل‌هایی را ایجاد کند، بر هم می‌خورد؛ هرچند گسستی در آن ایجاد نمی‌شود. برای فهم ماهیت استبداد استعماری، نیازمند شناخت تفسیر پارسانیا از منشأ آن در جهان تجدید غربی هستیم.

ظهور تجدید غربی و مراحل آن

پارسانیا ذیل تاریخ غیردینی، دو مصداق عصر اساطیری را اساطیر یونانی و مسیحیت منحرف قرون وسطایی می‌داند که هرچند از دوره مدرن متمایزند (پارسانیا، ۱۳۹۱ ب: ۲۶۴)، در گرفتاری به حجاب «خودبینی شرک‌آمیز» با عصر مدرن مشترک‌اند. پارسانیا با اشاره به این ویژگی مشترک، تجدید را ظهوری از نگاه اساطیری و ذیل تاریخ غیردینی می‌داند، اما با نظر به روش‌شناسی بنیادین، متذکر می‌شود که پس از جنگ‌های صلیبی و انتقال علوم مسلمانان، «غرب در رویکرد سکولار خود به دانش و علم، به گونه‌ای مناسب با نیازهای علمی خویش عمل کرد. دنیای غرب با نگاه ابزاری و فناورانه به علم اولاً به بخشی از دانش دنیای اسلام که عهده‌دار کشف و یا وصول به حقایق متعالی بود، یعنی به عرفان و فلسفه اولی پشت کرد و تنها بخش ابزاری این علوم را به خدمت گرفت و ثانیاً در بازخوانی و

بازسازی مجدد این علوم، نظریه‌هایی را هم‌افق با بنیان‌های متافیزیکی مدرن متحول ساخت» (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۲۴).

جهان مسیحی ماقبل مدرن نیز در دو بعد عملی و علمی، خلاف فطرت آدمی گام برمی‌داشت و «بیشتر با توسل به قدرت‌ها و حکومت‌های ظالم سیاسی، اغلب به دنبال حفظ کیان قدرت خود بود و بنابراین، آخرین شعله‌های هدایت فطری که راه غیب را در معرض دیده حقیقت‌بین آدمی قرار می‌دهد، خاموش شد» (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۱۰۴). این تحلیل در ادامه شامل تحولات سده‌های شانزده و هفده تا قرن بیستم و آشکار ساختن نمودهای «خودبینی شرک‌آمیز» در آرای عقل‌گرایانی نظیر دکارت و اسپینوزا و لایب‌نیتس یا تجربه‌گرایانی نظیر جان لاک و هیوم و بارکلی یا حتی نقادی عقل‌کانت در دوره روشننگری (همان: ۱۰۴-۱۱۷) و ریشه‌یابی این نوع تفکر در آرای متفکران سده نوزده مانند کنت و مارکس که سده ایدئولوژی‌سازی غربی است (همان: ۱۳۳) نیز می‌شود. این تحلیل به آموزه‌هایی نظیر لیبرالیسم، دموکراسی، قرارداد اجتماعی، تکنوکراسی و استعمار (همان: ۱۲۱؛ پارسانیا، ۱۳۸۳: ۲۱۴) نیز با همین مبنا می‌نگرد، که شرح آن به جهت اختصار مقاله، ممکن نیست.

در این میان، پارسانیا در تحلیل استعمار که به موضوع این مقاله ارتباط بیشتری دارد، به نقصان عقل بشری در شناخت اشاره می‌کند که در نگاه دینی، با هدایت و راهنمایی ادیان الهی رفع می‌شود، اما در جهان مدرن، «عقل در چهره ناقص و ناتمام خود گرفتار مغالطه و خطا شده، مدعی می‌شود که جای‌گزین ادیان است» (همان). پیامد عملی این نوع تفکر در غرب متقارن با ظهور ایدئولوژی‌سازی قرن‌نوزدهمی است. «حاکمیت‌گرایی‌های مسلطی بود که برای حفظ سلطه سیاسی و اقتصادی خود، نه‌تنها هیچ مرز علمی یا دینی را قبول نداشتند، بلکه مرزهای علم و دین را نیز بر اساس نیازها و احتیاجات خود تعیین می‌کردند. ... به همین دلیل است که شاخص‌های تولید و مصرف نمودارهای اصلی توسعه و پیشرفت و نشانه‌های حقیقی بهره‌وری و سعادت شمرده می‌شوند» (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۱۵۶). از اینجاست که پارسانیا مسیر ارتباط غرب مدرن را که ذیل نگاه اساطیری و شرک‌آمیز شکل گرفته با جهان مسلمانان که ذیل نگاه توحیدی گسترش یافته است با چهارچوب «سلطه و استعمار» تبیین می‌کند.

نحوه مواجهه مسلمانان و ایرانیان با تجدد و نیروهای آن

حضور استعماری تجدد غربی در ایران معاصر، به تبع نمودهای نگاه شرک‌آمیز به تاریخ در جهان مدرن غربی، حداقل سه دوره دارد: در مرحله اول، تبلیغ دین جدید و فرقه‌سازی، مخصوصاً با تکیه بر نیروی فراماسونری مسیحی صورت می‌گیرد که ریشه در زراندوزان یهودی داشتند (همان: ۱۷۴)؛ مرحله دوم مقطع «تبلیغ مکتب‌ها و ایدئولوژی‌های مختلف غربی و بازسازی هویت جدید تاریخی و قومی برای کشورهای استعمارزده است» که توسط مستشرقان و نظام‌های آموزشی نو بنیاد رقم می‌خورد (همان: ۱۶۲) و پارسانیا آن را ذیل غرب‌زدگی^۱ (همان: ۱۴۸) تحلیل می‌کند؛ مرحله سوم به تبع تحولات پس از جنگ دوم جهانی، معطوف به ظهور نیروهای روشن‌فکری است. هریک از این سه مرحله، عوامل معرفتی و غیر معرفتی دارند که مطابق با روش‌شناسی بنیادین تحلیل پذیرند.

مرحله اول: فرقه‌سازی فراماسونری و ظهور منورالفکری

پارسانیا در بحث از بسترهای غیر معرفتی ظهور اولیه استعمار در قالب فرقه‌سازی‌های فراماسونری، به در هم شکستن نظام‌های اقتصادی و سیاسی موجود در جامعه ایرانی توسط غرب و سپس به جنگ‌های ایران و روس به عنوان نقطه عطف آن می‌پردازد (همان: ۱۵۸-۱۵۹). در ادامه با نظر به بافت مذهبی جامعه ایرانی، مهم‌ترین حضور نیروهای غربی در ایران با لژهای فراماسونری رقم می‌خورد. در این لژها، «با فراموشی معانی دینی و سنت‌های الهی، همه مظاهر اجتماعی موجود، از قبیل الفاظ، عبارت، پوشش و لباس، تولید، مصرف، هنر و معماری دچار آشفتگی و پریشانی می‌گردند، و غرب با استفاده از این موقعیت، همه امکانات موجود در جامعه را به گونه‌ای در خدمت اهداف سیاسی و اقتصادی خود درمی‌آورد که راه بازسازی و سازمان‌دهی دوباره آن را برای همیشه می‌بندد» (همان: ۱۷۰). در نهایت، مؤلفه مهمی دیگر ظهور یافته در این دوره در نقش مستشرقان و تحول در نهاد آموزش بیان می‌شود که به تبع تغییر سازمان‌های آموزشی نوین به جای کلیسا در غرب، همان الگو را در ایران دنبال می‌کردند (همان).

1. Westoxication.

اما به لحاظ معرفتی، با نظر به تحلیل پارسانیا از استعمار که ریشه آن را در استبداد و سلطه‌گری یافته بود، طبیعی است که امکان پیوند این نحوه استبداد غربی با استبداد ایلی-عشیره‌ای، به‌رغم تفاوت در نمودها، به دلیل اشتراک در بنیان فراهم شود. پارسانیا برآیند این پیوند را که از دوره ناصرالدین‌شاه گسترش یافته بود، در ادامه در قالب نیروهای منورالفکری و با نمایندگی چهره‌هایی نظیر میرزاملکم‌خان و میرزافتحعلی آخوندزاده (همان: ۱۸۹-۲۰۲) معرفی می‌کند.

مرحله دوم: غرب‌زدگی

در تحلیل نویسنده حدیث پیمان، نیروهای منورالفکری، به‌رغم مخالفت ظاهری و اولیه‌شان با استبداد ایلی-عشیره‌ای، در بنیان با آن‌ها اشتراک دارند. به همین جهت است که «اولین نیروهای منورالفکری در میان سفیران، وزیران امور خارجه، اشراف‌زادگان و درباریانی که برای اولین بار جهت کسب مهارت‌ها و علوم غربی راهی غرب شده‌اند» ظهور می‌کند (همان: ۱۸۴)^۱ این بنیان که معنای تام و تمام غرب‌زدگی است، در دو مقطع تاریخی، خود را از پس ظواهر آشکار می‌کند. مقطع اول دوره مشروطه است. در آستانه مشروطه، نیروهای مذهبی «با دو شمشیر می‌جنگند. یکی از این دو شمشیر متوجه استبداد داخلی و دیگری متوجه استعمار خارجی است و از این دو، آن نیام که بر اجنبی کشیده می‌شود، قوی‌تر و سنگین‌تر است» (همان: ۲۱۰). در این شرایط که نیروهای مذهبی و علما به دلیل پیوند دو نیروی استبدادی، در فشار حداکثری قرار گرفته‌اند، برخلاف نهضت تنباکو، شکست در نهضت مشروطه، آن‌هم با خشونت تمام در جریان اعدام شیخ‌فضل‌الله و مرگ مشکوک آخوند خراسانی چندان عجیب نبود (همان: ۹۷-۲۱۱).

اما از منظر معرفتی، عامل اصلی در پیروزی نیروهای استبدادی داخلی یا غربی، بهره‌مندی آن‌ها از مفاهیم مشترک دینی با مفاهیم تجدید غربی و عدم آگاهی نیروهای

۱. پارسانیا برای نیروی منورالفکری ایرانی، هفت دوره را برمی‌شمارد. ما به تناسب موضوع این پژوهش، این هفت دوره را نه به طور مجزا، بلکه در قالب ادوار تعامل این نیرو با نیروهای دیگر بررسی می‌کنیم (پارسانیا، ۱۳۹۱ الف: ۲۱۰-۲۴۰).

مذهبی از معانی متمایز آن‌ها مخصوصاً در مفاهیمی مانند مشروطه و آزادی و عدالت بود. نیروهای مذهبی «بدون آشنایی کامل نسبت به هویت منورالفکران، بسیاری از حرکت‌های دربار را که تحت تأثیر و نفوذ اندیشه‌های منورالفکران شکل می‌گرفت، به استبداد شخص شاه نسبت می‌دادند و راه‌حل همه مشکلات را در مهار آن می‌دانستند و با غنیمت شمردن همراهی منورالفکران در مبارزه با دربار، شعارها و دیدگاه‌های آنان را توجیه دینی می‌کردند و بدین ترتیب توجیه دینی منورالفکران به موازات توجیه منورالفکرانه دین شکل می‌گرفت» (همان: ۲۱۳)؛ در حالی که «در هنگام بسط التقاط، نه تنها زمینه شناخت دوست و دشمن از بین رفت، بلکه راه برای شناخت خود نیز باقی نماند و منورالفکران در این شرایط فکری و فرهنگی، با استفاده از پوشش‌های موجود، ابتدا به حذف حریفان آگاه و از آن‌پس به قتل رقیبان غافل پرداختند» (همان: ۲۱۴).

با نظر به تحلیل پارسانیا درباره پیوند دو نیروی استبدادی (غربی و ایلی-عشیره‌ای)، ظهور رضاخان آشکارگی تام و تمام پیوند این دو نیرو در مبانی‌شان است. وضعیت متناقض پهلوی اول آنجاست که خود او «از دل استبداد عشیره‌ای برخاسته، اما سعی دارد تا با استبداد جدید [استعماری] درصدد خشکاندن قدرت‌های عشیره‌ای نیز برآید؛ زیرا این استبداد به‌عنوان کارگزار استعمار، ریشه در قدرت‌های جهانی دارد و قدرت‌های داخلی، خطرهای بالفعل یا بالقوه‌ای هستند که ریشه‌کن کردن آن‌ها زمینه هرگونه مقاومتی را از بین می‌برد و امنیت لازم را برای گروه مهاجم فراهم می‌کند» (همان: ۲۲۹). همراهی منورالفکران با رضاخان نیز به‌رغم همه جناح‌بندی‌ها و اختلافاتی که در بین آن‌ها بود، مؤید دیگری بر این دعوی است (همان: ۲۳۲-۲۳۳).

برکناری رضاخان، پایان جنگ جهانی اول و انقلاب ۱۹۱۷ روسیه وضعیت نیروهای اجتماعی-سیاسی ایران را تحت تأثیر خود قرار داد و اسباب ظهور نیروی منورالفکری در قالب نیروی جدید روشن‌فکری را فراهم آورد (همان: ۲۴۹-۲۵۰) که دو رویکرد چپ‌گرایانه مارکسیستی و راست‌گرایانه لیبرال داشت. با این حال، در تحلیل پارسانیا به لحاظ معرفتی، این تبدل ظاهری، تحولی در باطن نیروی استعمار غربی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا گرایش مارکسیستی «در تحریف مفهوم intellect به reason به معنای عقل جزئی و

محاسبه‌گر»، چندان تفاوتی با رویکرد لیبرال ندارد (پارسانیا، ۱۳۹۱ ب: ۲۹): در هر دو نگاه، «به جای آنکه عقل جزئی در ذیل پوشش عقل کلی قرار گیرد، عقل کلی در حاشیه عقل جزئی واقع می‌شود» (همان: ۳۱).

به لحاظ بسترهای غیر معرفتی نیز رویکرد مارکسیستی نیروی روشن‌فکری، به دلیل تخاصم آشکار با دین، تنها با بهره‌گیری از اندیشه انقلابیگری توانست در ایران مخصوصاً در جریان مبارزه با کودتای امریکایی ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و در قالب حزب توده به‌ظهور برسد (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۲۵۳). اما رویکرد لیبرال نیروی روشن‌فکری که در بدو ظهور، در قالب جبهه ملی رخ می‌نماید، برخلاف جناح چپ روشن‌فکری، تخاصم آشکاری با دیانت ندارد (همان). به همین دلیل، در جریان نهضت ملی شدن صنعت نفت یا حتی نهضت جنگل با نیروهای مذهبی، عمدتاً بر سر منافع ملی همراهی داشت و از همین طریق به قدرت سیاسی دست یافت، اما «بعد از به‌قدرت رسیدن، به دلیل بی‌توجهی به نقش نیروی مذهبی در جلب حمایت‌های مردمی، از رعایت حریم آن خودداری کرد و در جهت اجرای سیاست‌های غیردینی گام برداشت» (همان: ۲۵۵).

ریشه‌ها و بسترهای تاریخی انقلاب اسلامی: خروج از نظم استعماری

پارسانیا بر اساس روش‌شناسی بنیادین و با نظر به تفسیری از فارابی مبنی بر نقش فقها در تحولات نظامات اجتماعی-سیاسی در ایران، آغاز بر هم زدن نظم استعماری و تلاش برای ایجاد نظم دینی را در اقدام علمی-معرفتی فقه برجسته می‌جوید، و آن، تأسیس حوزه علمیه قم (۱۳۰۱/۱۹۲۲) توسط آیت‌الله عبدالکریم حائری یزدی به‌عنوان نهادی فکری و علمی است که در نهایت مانع گسست جامعه و تاریخ با حقایق نفس‌الامری می‌شود:

عملکرد حاج‌شیخ عبدالکریم، آن‌گونه که تاریخ نشان می‌دهد، اساس یک حرکت سیاسی قوی را که در چند دهه بعد آشکار شد، شکل داد؛ زیرا اگر حوزه علمیه قم که در سال‌های سخت حاکمیت رضاخان، به عنایت الهی و با قدرت و تلاش پیگیر او تداوم یافت وجود نمی‌داشت، [ارتباط انسان و جامعه و تاریخ ایرانی با حقایق نفس‌الامری در معرض تهدید جدی قرار می‌گرفت] و هرگز آثار فرهنگی و اجتماعی‌ای که در سال‌های بعد، از طریق آن شکل گرفت ظاهر نمی‌شد. حوزه

علمیه قم با قدرت یافتن خود، توانست در سال‌های بعد از فرار رضاخان، مرجعیت را دیگر بار به ایران منتقل کند و با گسترش و توسعه خود، عناصر و کادرهای فرهنگی مناسبی را پرورش دهد که کم‌وبیش توان جای‌گزینی نسبت به رجال منورالفکر و یا روشن‌فکر را جهت کنترل و اداره یک حرکت اجتماعی وسیع دارا باشند (همان).
این نقطه عطف مبنای تحلیل پارسانیا از حوادث و تحولات بعدی تا وقوع انقلاب اسلامی است.

۱. از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ تا ۱۵ خرداد ۱۳۴۲

پارسانیا نقطه عطف تعیین تکلیف تضاد همه نیروهای استعماری با نیروی مذهبی را در ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ می‌داند، اما پیش‌زمینه آن در حوادث پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ شکل می‌گیرد. در ماجرای کودتا آشکار شد که اتکای نیروهای ملی‌گرا به امریکاست (همان: ۲۷۵) و نیروهای مارکسیستی نیز در جریان قیام مردم آذربایجان در برابر «پیشه‌وری» و تعامل رفیق «استالین» با دولت «قوام» در دربار پهلوی (پارسانیا، ۱۳۹۱ ب: ۵۲)، ماهیت استعماری نیروهای چپ را نشان دادند.

اما در مقابل، با حضور آیت‌الله بروجردی در قم از سال‌های بعد از ۱۳۲۰، «قدرت قوی اجتماعی ایشان یک نیروی بالقوه و آماده‌ای را در جامعه ایران تشکیل می‌دهد که در موضع‌گیری‌ها و رفتار سیاسی دیگر نیروها مؤثر است» (همان: ۲۶۷). از وجه علمی نیز پارسانیا بر آثاری نظیر کشف الاسرار (۱۳۲۷) امام خمینی علیه السلام و اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه طباطبایی (محصول جلسات ۱۳۳۰ به بعد) تأکید دارد؛ آثاری که هرچند به مدت «پنج دهه سنگر فکری نیروی مذهبی بودند، هرگز در معرض گفت‌وگوی مبلغین اندیشه‌های غربی واقع نشد و آن‌ها با سکوت در برابر این کتاب نشان دادند که بعد از سال‌های دهه ۱۳۲۰، همچنان مانند گذشتگان خود به تقلید مشغول‌اند و اهل تأمل و تفکر نیستند» (همان: ۳۰۴). آنچه این وضعیت استعماری را تغییر داد و سبب اقبال به چنین افکار و آثاری شد، ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ و انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ بود.

۲. وقوع حادثه: از ۱۵ خرداد ۱۳۴۰ تا ۲۲ بهمن ۱۳۵۷

به قدرت رسیدن دمکرات‌ها در امریکا و اتخاذ سیاست گسترش آزادی‌های مدنی (همان: ۲۷۳)، انقلاب سفید شاه و مردم (۱۳۴۱/۱۱/۶) که «حرکتی جهت تعقیب سیاست‌های جدید امریکا مبنی بر تخریب کامل ساختار اقتصادی و فرهنگی کشورهای تحت نفوذ در جهت تأسیس بازارهای مصرف و اعطای نوعی دمکراسی کنترل‌شده امریکایی بود» (همان: ۲۷۷-۲۷۸) و مواضع رهبر جدید نیروهای مذهبی، امام خمینی علیه السلام، بستر تاریخی لازم برای وقوع حادثه سرنوشت‌ساز ۱۵ خرداد به مثابه نقطه عطفی برای خروج از چهارچوب استعماری و آغاز نظمی جدید را فراهم آورد؛ زیرا از یک سو «ماهیت خشونت‌آمیز و ویرانگر استبداد استعماری [دربار] عیان می‌شود» (همان: ۲۷۷) و از سوی دیگر با قرار گرفتن رهبری نیروهای مذهبی در متن مبارزات و عدم اهتمام جدی نیروهای روشن‌فکری در مبارزه، ماهیت آن‌ها بر همگان آشکار می‌شود: «رهبری امام خمینی علیه السلام نسبت به حرکت سیاسی تشیع که پیش‌ازین نیز مورد انتظار و توجه آیت‌الله کاشانی بود، نقطه عطفی را برای حرکت اجتماعی شیعه و موقعیت آن نسبت به دو نیروی دیگر پدید آورد» (همان). تحلیل پارسایان از حادثه پانزده خرداد به لحاظ روشی، دقیقاً مطابق تحلیل او از خود انقلاب اسلامی است؛ زیرا در هر دو حادثه، تنها وزن نیروهای سیاسی-اجتماعی و تفکرات و ایده‌های آن‌ها تغییر می‌کند: «پیروزی انقلاب به معنای حذف دو نیروی رقیب از حیات اجتماعی ایران نیست، بلکه با انتقال حاکمیت از استبداد استعماری به نیروی مذهبی، کیفیت نسبت این نیروها دگرگون می‌شود» (همان: ۳۴۹).

با نظر به روش‌شناسی بنیادین، وقوع انقلاب اسلامی به معنای آن است که نیروی اجتماعی مذهبی مدنظر که بنیان‌های معرفتی خود را از دوره آیت‌الله حائری یزدی احیا کرده بود، توانست نخستین گام در حل مسئله انقلاب اسلامی را بردارد. با حل این مسئله، نظریه انقلاب اسلامی تکوین‌یافته محسوب، و پس از آن، به قلمرو جهان سوم در روش‌شناسی بنیادین وارد می‌شود. در اینجا کیفیت نسبت نیروهای اجتماعی با یکدیگر در قیاس با دوره استعمار، دگرگون شده است؛ زیرا «استبداد استعماری با شکست سیاسی خود، منابع اقتدار و نیروی خود را از دست نداد و همچنان باقی ماند. ... آن نیرو با استفاده از اهرم‌های اقتصادی و

سیاسی که در طول مدت حاکمیت خود کسب کرده است، همچنان به عنوان نیروی رقیبی که از امکانات گسترده جهانی برخوردار است، عمل می‌کند» (همان: ۳۴۹).

نتیجه‌گیری و طرح مسئله برای پژوهش‌های بعدی

به نظر می‌رسد نظریه تاریخی حمید پارسا نیا درباره انقلاب اسلامی از انسجام مناسبی برخوردار است؛ هرچند در جزئیات نیازمند تدقیق بیشتر باشد. این تحلیل که مبتنی بر شکل‌گیری دو جریان تاریخی حق و باطل ذیل هبوط انسان به این جهان است، در عین حال کوشیده با تکیه بر حکمت اسلامی، اولاً حقایق تاریخی-اجتماعی را تا حد ممکن با برهان تبیین کند؛ ثانیاً نحوه مواجهه تاریخ دینی و حق را با تاریخ باطل توضیح دهد. این زاویه نگاه باعث شده است او بتواند با تأکید بر نقش حقیقت‌خواهی دینی و اسلامی، امکان و ظرفیت جذب و هضم انواع نمودها و مظاهر غیردینی را ذیل نگاه دینی در مقاطع مختلف تاریخی روشن کند.

در دوره معاصر، نظریه تاریخی او در نسبت با نحوه مواجهه مسلمانان با تمدن مدرن غربی، به انقلاب اسلامی منتهی می‌شود. بنابراین، در تحلیل او، انقلاب اسلامی موازنه نیروهای اجتماعی-سیاسی تاریخ حق و باطل را به سود نگاه حق غلبه می‌بخشد و نسبت تحولات آن را به جایگاه حقیقی آن بازمی‌گرداند. از منظر روش‌شناسی بنیادین، پس از مواجهه جامعه ایرانی با تمدن متجدد غربی، تا پیش از حوادث مؤثر بر انقلاب اسلامی نظیر پانزده خرداد، این مواجهه به شکل منفعل صورت گرفته و منجر به حوادثی نظیر مشروطه یا ظهور سلطنت پهلوی شده است، اما با وقوع انقلاب اسلامی و تحول بنیادین در نسبت میان نیروهای فکری و اجتماعی جامعه ایرانی و پشتوانه‌های آن‌ها در سطح جهانی، امکان مواجهه فعال با تمدن غربی و نیروهای آن در ایران ایجاد می‌شود. «در این حالت [فعال] نظریه به هنگام انتقال توسط مصرف‌کننده، بازخوانی و در صورت لزوم بازسازی می‌شود» (پارسا نیا، ۱۳۹۲: ۲۳).

بنا بر این تحلیل، به جهت رعایت اختصار مقاله، فرصت اشاره به تأملات پارسا نیا درباره آینده مناسبات انقلاب اسلامی و تجدد غربی و امکان‌های معرفتی و غیر معرفتی و

توضیح آن‌ها را که با این تغییر در نسبت‌ها برای ظهور «تمدن نوین اسلامی» یا صورت‌های دیگری از نظم‌یابی دینی ایجاد شده است نیافتیم و ناگزیر تأملات او را تا لحظه وقوع انقلاب اسلامی دنبال کردیم. اما دست‌کم دو دسته مسائل برای پژوهش‌های بعدی قابل طرح است: پارسانیا با نظر به تحول و تغییر نسبتی که در انقلاب اسلامی رخ داده است و با نظر به روش‌شناسی بنیادین، علم دینی را نیروی محرکه آینده انقلاب اسلامی می‌داند. در رویکرد او به علم دینی، «به جای رجوع و بازخوانی مجدد تئوری‌های غربی، به بازخوانی علم و فرهنگ اسلامی و لایه‌های عمیق این معرفت‌نظیر فلسفه، کلام و عرفان پرداخته می‌شود تا از این طریق، معرفت علمی جدید در یک تحول ساختاری بازسازی شود؛ و البته ره‌آورد این حرکت جدید، پیدایش علمی نوین خواهد بود. علم و دانشی که بر اساس متافیزیک و هستی‌شناسی دینی شکل می‌گیرد و از منابع معرفتی فرهنگ و تمدن اسلامی بهره می‌برد، بدون شک علمی قدسی و متعالی است» (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۳۵). او با بسط این نگاه مخصوصاً در قلمرو علوم اجتماعی، در استمرار تأملات شهید مطهری، به اصالت جامعه و توضیح دینی آن قائل است و با نظر به تفسیرش از علم مدنی فارابی و نقش فقها در تحولات نظامات سیاسی-اجتماعی ایران، قائل به بسط قلمرو فقهت از فقه معطوف به احکام فردی به فقه حکومتی است که بنیان‌های معرفتی آن در حکمت اسلامی تبیین می‌شود (پارسانیا، ۱۳۹۷ ب: ۲۱). توجه به این وجوه اندیشه او در نسبت با انقلاب اسلامی و در استمرار دیدگاه حکمای صدرایی معاصر، نیازمند پژوهش‌هایی است تا بتوان آن‌ها را به دقایق فلسفی متناسب با حکمت متعالیه صدرالمتألهین شیرازی نزدیک‌تر کرد. شهید مطهری نیز تا آخرین سخنرانی‌هایش این بحث را با اشاره به مفاهیمی نظیر «بُعد الهی تاریخ» (مطهری، ۱۳۹۷: ۱۳۱) دنبال می‌کرد، که تأمل درباره آن، نیازمند پژوهش‌های بیشتری است؛ از سوی دیگر، می‌توان به پرسش‌های این مقاله در آرای پارسانیا و دیگر متفکران معاصر که در این حوزه تأملاتی دارند، نظیر داوری اردکانی (۱۳۶۱)، موسی نجفی (۱۳۹۷) و حسین کچویان (۱۳۹۴) در پژوهش‌های دیگر توجه کرد تا به فهم بهتر این حادثه عظیم دوره معاصر نزدیک شویم.

کتابنامه

- پارسانیا، حمید (۱۳۸۰). «چیستی و هستی جامعه از دیدگاه استاد مطهری»، فصلنامه علوم سیاسی، قم، دانشگاه باقرالعلوم، ش ۱۴، تابستان، ص ۱۹۷-۲۲۰.
- _____ (۱۳۸۳). هستی و هیوط، قم، دفتر نشر معارف.
- _____ (۱۳۸۹). حدیث پیمانه: پژوهشی در انقلاب اسلامی، قم، دفتر نشر معارف.
- _____ (۱۳۹۰). روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم، کتاب فردا.
- _____ (۱۳۹۱ الف). انواع و ادوار روشن‌فکری؛ با نگاهی به روشن‌فکری حوزوی، قم، کتاب فردا.
- _____ (۱۳۹۱ ب). جهان‌های اجتماعی، قم، کتاب فردا.
- _____ (۱۳۹۱ پ). گفتارهایی در زمانه‌شناسی، ویراسته عطاءالله بیگدلی، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق. ع
- _____ (۱۳۹۲). «نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی»، فصلنامه راهبرد فرهنگ، دوره ششم، ش ۲۳، پاییز، ص ۷-۲۸.
- _____ (۱۳۹۶ الف). «درس‌گفتارهای ترجمه و شرح باب ثانی از کتاب الحروف فارابی: جلسه اول»، فصلنامه علوم انسانی اسلامی صدرا، قم، ش ۲۱، بهار، ص ۱۰۶-۱۱۵.
- _____ (۱۳۹۶ ب). «درس‌گفتارهای ترجمه و شرح باب ثانی از کتاب الحروف فارابی: جلسه چهارم»، فصلنامه علوم انسانی اسلامی صدرا، قم، ش ۲۴، زمستان، ص ۱۵۷-۱۷۳.
- _____ (۱۳۹۷ الف). «چرا باید ابن خلدون را اشعری خواند؟»، فصلنامه علوم انسانی اسلامی صدرا، قم، ش ۲۶ و ۲۷، پاییز و زمستان، ص ۱۲-۲۵.
- _____ (۱۳۹۷ ب). پنجمین هم‌اندیشی علم دینی، ۱۴ بهمن، قم، جزوه داخلی مؤسسه معنا.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹). ما و تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____ (۱۳۶۱). انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم، تهران، مهر نیوشا.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۳۶۶). اصول فلسفه و روش رئالیسم (پنج‌جلدی)، با حواشی مرتضی مطهری، قم.
- _____ (۱۳۸۹). المیزان فی تفسیر القرآن (بیست‌جلدی)، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

گرگین، باقر و حامد ناجی اصفهانی (۱۳۹۱). «نوع متوسط بودن انسان از نظر ملاصدرا»، فصلنامه خرد جاویدان، ش ۲۲، پاییز و زمستان، ص ۱۱۳-۱۳۴.
عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۱.

فارابی، ابونصر (۱۳۸۹). سیاست المدینه، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، تهران، انتشارات سروش.

فارابی، ابونصر (۱۹۹۱). کتاب المله و نصوص اخری، تحقیق محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.

کچویان، حسین (۱۳۹۴). انقلاب اسلامی و افتتاح تاریخ: بیداری اسلامی در بهار عربی، تهران، انتشارات سوره مهر.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۸). جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۷). انقلاب اسلامی از نگاه فلسفه تاریخ، قم، صدرا.

_____ (۱۳۸۰). جامعه و تاریخ، در: مجموعه آثار، قم، صدرا، ج ۲.

شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰). اندیشه سیاسی فارابی، قم، بوستان کتاب.

نجفی، موسی (۱۳۹۷). فلسفه انقلاب اسلامی و آینده ما، اصفهان، نشر آرما.

Durkheim, E. and M. Mauss (1903). *Primitive Classification*, USA, University of Chicago Press.

Durkheim, Emile (1912). *The Elementary Forms of Religious Life*, USA, Free Press.