

بازگشت به خویشتن در گفتمان انقلاب اسلامی

مهدی مطهرنیا*

«این بازگشت به خویشتن تاریخی که می‌گوییم... بازگشت به خویشتن بالفعل و موجود در نفس و وجدان جامعه است... آن خویشتن خویش باستانی که براساس استخوانهای پوسیده مبتنی است، نیست. آن خویشتنی است که براساس احساس عمیق ارزش‌های معنوی و انسانی و روح و استعداد خود ماست.»

دکتر علی شریعتی**

جستار گشایی

گفتمان^۱ مفهومی است که آنتونیو گرامشی به صورت ضمنی و میشل فوکو (۱۹۲۶ - ۱۹۸۴) فیلسوف اجتماعی فرانسه آشکارا آن را به کار برده‌اند. گفتمان از نظر فوکو، عبارت است از تفاوت میان آنچه می‌توان در یک دوره معین (مطابق قواعد دستوری و منطقی) به صورت درست گفت و آنچه در واقع گفته می‌شود. یکی از ویژگی‌های تفکر فوکو آن است که گفتمانها را در ارتباط با کاربرد و کارکردشان می‌سنجد و دیگر آنکه آنها را در پیوندی که با قدرت دارند تعریف می‌کند. وی گفتمانها را نه به خاطر معانی مستور در آنها، بلکه به منظور درک شرایطی که گفتمانها برحسب آنها پدید می‌آیند و دگرگونی‌هایی که گفتمانها سبب به وقوع پیوستن آنها است، مطالعه می‌کند. گفتمانها با گذشت زمان تغییر می‌کنند. چنانکه شیوه‌های تفکر و گفتار در مورد مفاهیمی مثل امنیت، آزادی و مدرنیسم دستخوش تغییر شده است. (۱)

تحلیل گفتمان، رویکردی بسیار غنی و نوین در عرصه سیاست است. از این منظر مفهوم «گفتمان» تلاشی معرفت‌شناسانه برای پرهیز از به کار بردن مفهوم اجتماع به مثابه یک پدیدهٔ تماماً منسجم و کاملاً تحت سیطره یک مرکزیت واحد (اصالت کلیت)

*. مهدی مطهرنیا؛ عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی

** علی شریعتی، بازگشت به خویشتن، مجموعه آثار

است.

مفهوم گفتمان همچنین سعی می‌کند از گرفتار شدن در مفهومی معکوس از اجتماع به عنوان مقوله‌ای منطقی متشکل از عناصر مجزا که هر یک خارج از ارتباطشان با دیگری تشخیص یافته‌اند، بپرهیزد (اصالت عنصر). به بیان دیگر، از این منظر مفهوم گفتمان اگرچه بر هرگونه کلیت و تمامیت از سر بی‌اعتنایی و تزدید می‌نگرد، لکن عناصر مجزا را صرفاً در روابطشان با یکدیگر به تحلیل می‌کشد.

«دیرینه‌شناسی» فوکو ناظر بر همین معناست. «روش دیرینه‌شناسی، فوکو در مقابل تاریخ نگاری می‌ایستد. او تاریخ را یک خط سیر تکاملی و بلاانقطاع نمی‌داند، بلکه این خط سیر را نامستمر تفسیر می‌کند. فوکو اتفاقی را که امروز حادث می‌شود، لزوماً پیشرفته‌تر از اتفاقی که دیروز واقع شده نمی‌داند و معتقد نیست که حوادث در تاریخ و در بستر آن تکرار می‌شوند! وی معتقد است هر دورانی گفتمان خاص خود را دارد و هر حادثه‌ای در درون گفتمان خودش قابل تحلیل است. هر حادثه‌ای، هویت خاص خود را دارد. بنابراین خط سیر تاریخی را از خط سیر استمرار به خط سیر عدم استمرار تبدیل می‌کند.» (۲)

فوکو، تحت تأثیر اندیشه‌های باشلار فرانسوی، بحث «صورت بندی‌های دانایی» را مطرح می‌کند و «تاریخ اپیستمه‌ها» را مورد بررسی قرار می‌دهد. باشلار معتقد بود: در هر زمانی ساخت‌های تازه‌ای از جامعه و از معرفت از نو برپا می‌شود. جامعه کلیت و ساختی است به هم پیوسته، ولی ساخت آن تاریخی است نه ازلی. پس در هر زمان یک انسجام از صورتهای جدید مرکب از اجزاء صورت می‌گیرد.

بدین گونه اگرچه فوکو از هرمنوتیک فراتر می‌رود، اما اندیشه‌های فوکو تا حدود زیادی بر «تفسیر و تأویل» متکی است. نقطه آغاز بحث پیدایش نظریه‌های تأویل، حمله به اثبات‌گرایی یا پوزیتویسم بود. در اثبات‌گرایی بر وحدت علم، موضوع علم و روش‌های علمی تأکید می‌شود. به این معنی که عالم طبیعی و عالم اجتماعی هر دو از یک سنخ هستند. به عبارت دیگر عینیت دارند و خارجی هستند. ما برای فهم این عالم خارجی چه طبیعت و چه جامعه باید روشهایی را به کار گیریم که ضامن جدایی ناظر از موضوع باشد. یعنی تا حد ممکن به عنوان ناظر خارجی نگاه بکنیم تا جهان خارج و عینی را خوب بشناسیم. ضرورت این مهم، وجود زبانی علمی، استاندارد، یک دست و شفاف

است تا از دریچه این مفاهیم جهان خارج را مشاهده کنیم. پس ما باید در فهم یک جامعه یا یک نظام سیاسی، روش‌های عینی، بی‌طرف و خالی از ارزش گذاری را به کار ببریم. در مقابل این دیدگاه اثبات‌گرایانه، نگرش تأویلی به طور کلی بر این موضوع تأکید کرده که برای فهم هر واقعیت اجتماعی باید زبان آن واقعیت اجتماعی را فهمید. واقعیت اجتماعی از زبان جدا نیست. به عبارت دیگر، زبان جزئی از واقعیت اجتماعی است یا واقعیت اجتماعی جزئی از زبان است. در این منظر، زبان مجموعه مفاهیم، ترم‌ها، ارزش‌ها و هنجارهایی است که در یک جامعه وجود دارد. این نگرش با آنچه که «وبر» آلمانی بر آن تأکید داشت نزدیک است. وبر معتقد بود برای فهم جامعه، باید درون فهمی کرد، یعنی باید خود فهمی‌ها و تصورات رایج در جامعه را فهمید. واقعیات تحت تأثیر خود فهمی‌های ما، دریچه‌ای برای شناخت جهانی هستند که ما در آن زندگی می‌کنیم. (۳)

نظریه تأویل (هرمنوتیک) شاخه‌ها و اشکال متعددی دارد که رگه‌هایی از آن را می‌توان در اندیشه و بر پی جست. ماکس وبر می‌گوید: «برای اینکه هر جامعه‌ای را بفهمیم باید ذهنیت آن جامعه را بفهمیم کنش‌هایی که در هر جامعه اتفاق می‌افتند، مثل پدیده‌های مادی نیستند. هر کنشی در جامعه مسبوق به جهت‌گیری، ارزش‌گذاری و نیاتی است. جامعه مجموعه‌ای از کنش‌هاست. بنابراین برای فهم کنش و عمل، باید دید که چه منظوری از این کنش و عمل وجود داشته است. پس بستر ذهنی را باید بفهمیم تا کنش‌های اجتماعی را دریابیم.»

یکی از اشکال دیگر هرمنوتیک، بازگشت به معنای اولیه است. تأویل به همان معنایی که ما در علوم اسلامی نیز از آن یاد می‌آوریم. در این نگرش، باید دید در پس الفاظ کتاب مقدس و در پس ظاهر، معنای اصلی سوژه چیست؟ و خداوند چه معنایی در نظر دارد؟

یک برداشت دیگر از تأویل، آن است که انسان‌ها دارای پیش فهم‌هایی هستند. معانی بین الاذهان و مشترکی دارند و خود فهمی‌های مردم (سخنی که رایج است) تعیین کننده یا تشکیل دهنده واقعیت است. جهان خارجی، جهانی از اشیاء بی‌معنا است. جهان خارجی، مجموعه ممکنات زیادی است. اینکه ما چگونه به آن نگاه کنیم، چگونه در باره‌اش سخن بگوییم، در واقع به وسیله سخن گفتن آن را محصور کرده‌ایم. بنابراین

خود فهمی‌های ما، یعنی زبان سخن و گفتمان، جزئی از آن واقعیت هستند و به عبارتی، واقعیت را شکل می‌دهند. پس جهان خارجی، فقط در سخن ما شناخته می‌شود.

یکی دیگر از شاخه‌های هرمنوتیک، هرمنوتیک فلسفی است که در اندیشه‌های فیلسوف آلمانی هایدگر نفوذ دارد. او در کتاب «وجود و زمان»، دو نوع هرمنوتیک را مطرح کرده است که اولی را ضعیف و دومی را عمیق دانسته‌اند. از همین رو نوع اول را «هرمنوتیک روزمره‌ای» خوانده‌اند. یعنی اینکه ما برای فهم هر جامعه‌ای باید پیش فهم‌ها و پیش برداشت‌های مردم آن جامعه را بفهمیم. هیچ واقعیت یا حقیقت دیگری در کار نیست. حقیقت و عقل بسته به فرهنگ‌ها هستند و هسته فرهنگ‌ها هم زبان است. در قسمت دوم که به «هرمنوتیک عمیق» تعبیر شده است، هایدگر می‌گوید:

«با توجه به اینکه گفتیم زندگی به شکل تعبیر ظاهر می‌شود و زندگی در هر شکلی یکی از تعبیر ممکن است، شیوه‌ای که ما به خودمان نگاه می‌کنیم موجب می‌شود که برخی نیازهای ما غلبه پیدا کند و برخی دیگر حذف شود. هر سخنی یک چیزهایی را حفظ و یک چیزهایی را حذف می‌کند. وقتی به خودمان به عنوان موجوداتِ عاقل نگاه می‌کنیم، همه عناصر دیگری که در ممکنات ما وجود دارد، مثل شهود، غریزه و احساس، در بوته فراموشی قرار می‌گیرند. بنابراین در هر عصری مردم یک طوری حرف می‌زنند که برخی چیزها را حذف و برخی چیزها را حفظ می‌کنند.» (۴)

بر همین اساس، در تحلیل گفتمان، نخست شالوده شکنی و واسازی^۲ گفتمان مورد مطالعه انجام می‌شود، در این واسازی، عناصر^۳ گوناگون مشخص می‌گردند و گشتاورها^۴ شناخته می‌شوند و آنگاه در یک متن^۵ بازسازی می‌شوند تا بتوان دنیای وانموده^۶ و دنیای حاد واقعیتی^۷ را از دنیای واقعی تمییز داد و عناصر مجزا را صرفاً در روابطشان با یکدیگر به تحلیل نشست. (۵)

اگر انقلاب اسلامی را به مثابه یک متن مد نظر قرار دهیم، بررسی آن نیازمند واسازی و شناسایی عناصر و گشتاورهای فراهم آورنده آن است؛ اما مطالعه انقلاب اسلامی به مثابه یک متن فرعی در متن دیگری که اصلی‌تر است نمود پیدا می‌نماید و این متن اصلی نیز خود در گستره متن اصلی دیگری که نسبت به آن فرعی محسوب می‌شود، قابل تعمق است.

بررسی گفتمان انقلاب اسلامی، نیازمند گذار از چند لایه از لایه‌های متعددی است

که «واقعیت متن» را در بطن خود منطقی داشته‌اند. هرچه این لایه‌ها بیشتر شکافته گردند و این متن‌های کثیر بهتر شناخته شوند، روشنایی بیشتری بر این حماسه کبیر تاریخ ایران باز خواهد تابید. محدوده ژرف‌تر و گسترده وسیع‌تری را فراسوی دیدگان بازخواهد گشود، و مخاطبین فزونتری را به خیل یاران آن خواهد افزود.

متن‌گشایی

متن یا «text» (۶) را می‌توان «باقت موضوعی»^۸ دانست. عبارت سامان دهی شده در موضوع نوشته شده یا به چاپ رسیده که از منظر سوسور «گفت‌مان» نام می‌گیرد. با این تفاوت که سوسور نظم ساختاری را ناشی از قصد گوینده^۹ یا نویسنده^{۱۰} می‌داند نه «گفته» یا «نویسا».

به زعم سوسور، گفت‌مان عبارت است از هر نوع توالی زبانی بزرگتر از جمله؛ و براساس همین برداشت است که «لکلای» نتیجه می‌گیرد که از دیدگاه سوسور وجود زبان‌شناسی گفت‌مان، امری غیرممکن است؛ زیرا تنها خواست فرد گوینده بر توالی جملات حاکم است و هیچ‌گونه نظم ساختاری که به مدد نظریه‌ای عمومی قابل فهم باشد، وجود ندارد. (۷)

با عنایت به اجمال پیش آمده، در متن‌گشایی، چهار حوزه تاریخی مجزا، به مثابه متن‌های مختلف، ولی مرتبط با یکدیگر در تاریخ ایرانیان، مورد بررسی قرار می‌گیرد. بدین ترتیب، در عین رد «اصالت کلیت» از یک سو و نفی «اصالت عنصر» از سوی دیگر، از منظر «تحلیل گفت‌مان» عناصر مجزا را صرفاً در روابطشان با یکدیگر به تحلیل می‌کشد و در هر متن عناصر را مشخص و با تشخیص گشتاورها، ارتباط آنها را معین می‌سازد تا در فرصتی دیگر پس از تحلیل کلان متون چهارگانه، سطح تحلیل خرد را باز گشاید.

متن یک: «text 1»

حوزه نخست تاریخی که به مثابه یک متن به آن نگریسته می‌شود، حوزه تاریخی تأسیس امپراتوری ایران است. «پارس، خاستگاه نخستین امپراتوری جهان» شناخته شده است. رُنه‌گروسه و ژرژ دینیکر معتقدند:

«سرزمین ایران از نقاط عالی کره زمین است که در فجر ازمنه تاریخی، معنویت از آن تراویده و بال و پر گرفته و به اوج آسمان رسیده است. پژوهشگری که تاریخ فلسفه جهان را مطالعه می‌کند، به نخستین نامی که بر می‌خورد نام زرتشت است... ایران گذشته از نقش عمده‌ای که در پیدایش ارزش‌های معنوی داشته، در زمینه‌ی سیاست، فکر جدیدی را که واجد اهمیت اساسی است، برای دوران باستان به ارمغان آورد و آن پایه‌گذاری یک امپراتوری «جهان شمول» بود که به بهترین وجه سازمان یافته بود و به شیوه انسانی اداره می‌شد.» (۸)

ایران در نیمکره شمالی، درست در مرکز دنیای شناخته شده آن زمان قرار داشت. ساسانیان آن را ناف زمین خوانده‌اند و بر این اعتقاد بوده‌اند که گزیده‌ترین نقطه جهان است. این موقعیت جغرافیایی، دارای تبعات مثبت و منفی فراوانی بود. به طوری که از یک سو ایران را در معرض رشک و حسد همسایگان قرار می‌داد و از طرف دیگر در آماج رفت و آمد و پذیرش فرهنگ‌های دیگر می‌نشانند.

در این «بوم رنگارنگ» نظامی - فرهنگی، سرداری بزرگ ظهور می‌کند، تا متن‌سازی شده اقوام را در متن بازسازی شده ملت - امپراتوری تعریف کند و گفتمان جدیدی را مطابق با سرشت، ماهیت و ساختار اجتماعی عصر خود مطرح سازد. کوروش ذوالقرنین (۹) «در زمانی سر برآورد که مردم فلات ایران - اعم از ماد و پارس - آماده کارکرد دامنه داری بودند و سرکرده خود را یافتند.»

در اینجا است که «زایش تاریخی» صورت می‌پذیرد و توأم شدن ظهور مردی تاریخی و تاریخی پر مرد!! تمدنی عظیم و امپراتوری بزرگی را بنیان می‌نهد. این امپراتوری، «به ملیت‌های گوناگون خود آزادی اعطا و نسبت به مذاهب و معتقداتشان مدارا می‌کند.» به فرهنگ‌هایشان احترام می‌گذارد... از مصر تا پنجاب و از کرانه‌های بسفر تا سغد امتداد می‌یابد و مدت دو قرن صلح را در جهان باستان برقرار می‌نماید.» (۱۰)

کوروش، نخست به شالوده شکنی و اساسی^{۱۱} متن موجود پرداخت و گفتمان جدیدی را براساس نیازهای برخاسته از بافت متن^{۱۲} جامعه ایجاد کرد. به عبارت دیگر کوروش براساس سرشت، ماهیت و ساختار اجتماعی، گفتمانی متفاوت برحسب مکان و زمان عرضه داشت. او جهت‌سازی متن کهن و بازسازی^{۱۳} متن نوین در فرصتی

مناسب قرار گرفت و گفتمان وی با زمانی مقارن گردید که نیروهای حریف، به انحطاط افتاده و گسیخته شده بودند. وضع کشورهای که کوروش قصد آنها کرد، این گونه بود. «نخست پادشاه ماد بود دنیای خود او، استیپاک، که بنا به آنچه درباره اش حکایت شده، فرتوت، خوشگذران و لاپالی شده بود و قدری خودکامگی و سنگدلی بر این خصوصیات اضافه می‌گشت. به هر حال قرائن حاکی از آن است که ملتش از او ناخشنود و از او روی برگردانده بودند. وضع سرزمین‌هایی که کوروش به آنها تاخت کم و بیش همین گونه بود؛ لیدیه، بابل، ساحل نشینان یونانی تبار شرق مدیترانه (آسیای صغیر) و سایر نقاط، همگی به علتی آماده فروافتادن بودند.» (۱۱)

کوروش در کشورگشایی و فرمانروایی خود روشی تازه پدید آورد که می‌توان گفت تبدیل دنیای چندخدایی^{۱۴} به دنیای تک‌خدایی^{۱۵} بود. وی براساس همین تغییر متن، بافت متن چند قطبی و غیرمتمرکز^{۱۶} را به تک قطبی و متمرکز^{۱۷} تبدیل ساخت. در این راه کوروش به قدرت مطلق^{۱۸} دست یافت، اما تلاش کرد که این قدرت مطلقه به استبداد^{۱۹} منتهی نشود. از این رو سعی نمود که به دنبال تغییرات مذکور و بازسازی متن «تک‌خدایی»، ارتباط غالب و مغلوب را باز تعریف کند.

این کوشش کوروش زمانی اهمیت مضاعف پیدا می‌کند که دریابیم این تلاش در یک بافت موقعیتی^{۲۰} «فرهنگی - اجتماعی» صورت می‌پذیرد که به هیچ وجه برتاباننده درک گفتمان کوروش نیست. در بافت موقعیتی «فرهنگی - اجتماعی» آن زمان، مغلوب شدن در جنگ به معنای «حق نداشتن» بود. مغلوب در متن گفتمان ماقبل کوروش نشانه^{۲۱} «فاقد حق بودن» و نمادی جهت معرفی ظلم بود. بدین صورت مدلول^{۲۲} شکست در جنگ دال^{۲۳} بر محق نبودن، ظالم بودن و در مقام نابودی قرار گرفتن، بود.

از همین رو گذشته از کشتار و اسارت، پرستش‌گاهها و ویران می‌گشت. خدایانشان مورد تحقیر و توهین قرار می‌گرفت. کسی که پیروز شده بود، پیروزی به دست آمده را نشانه اراده آسمان می‌دانست و بر این باور بود که به او مأموریت داده شده است، تا هرچه می‌خواهد انجام دهد.

با این حال، کوزوش نخست با مادها که هم نژاد و خویشاوند پارس‌ها بودند، ولی شکست خورده و تسلیم شده بودند، طوری رفتار کرد که به مثابه هم‌پایه و شریک محسوب شدند. در اداره ملک سهمی معادل، سهم پارسیان به آنها داد.^{۲۴} چون نوبت به

بابلی‌ها لیدیه‌ای‌ها رسید، ایزدانشان را ایزد خود خواند. تحت لوای او نوعی یگانگی خدایان پدید آمد، که اگرچه نام‌ها متفاوت بود، در نهایت به یک مبدأ می‌پیوست.^{۲۵} بدین گونه بود که مردوک، بزرگ خدایان بابلیان را به همان چشم‌اهورا مزدا نگریست و فتح بابل را عطیه‌ای از جانب او به خود دانست.

کوروش ذوالقرنین در استوانه‌ای برجای مانده از وی در بابل این گونه می‌گوید:
 «مردوک - خدای بزرگ بابلیان - سراسر همه سرزمین‌ها، همه جا او را جستجو کرد. او در پی شاه درستکاری بود که دست او را گرفت. کوروش شاه اَنَشِن (پارس) را او به نام خواند. به فرموداری بر همه جهان او را گماشت... مردمان سر سیاه - اصطلاح معمولی برای بابلیها - را با داد و درستکاری سرپرستی نمود... او مردوک - شهر خود بابل را از ترس رهانید... آن را به دست کوروش داد، همه مردم بابل، همه سومرواکد، سروران و پایوران، پیش او به زمین افتادند... از پادشاهی او شادان شدند، چهره‌های آنها روشن شد.» (۱۲)

کوروش، اسیران یهودی را از بابل آزاد نمود تا به موطن خود بازگردند و بدین روی در تورات به گونه‌ای از او یاد شده است که گویی یهوه او را برگزیده و دست نشاندۀ خود کرده است.

با گفتمان کوروش، دیوار میان مذاهب برداشته شد و چون این دیوار برداشته شد، فرمانروایان رانده شده و مغلوب که خود را مبعوث خدایان خود می‌دانستند، در وجود کوروش تجسم یافتند.

خانم بویس مورخ و محقق تاریخ می‌نویسد:

«از همان روز نخستین سلطنت وی درانسان (پارس) آشکاراست که برای رسیدن به اهداف خویش، سیاستمداری را همراه با قدرت نظامی مصرف می‌کرد و تا سرحد امکان کاربرد آن را بر نیروی نظامی ترجیح می‌دهد. این گونه سیاست‌های مبتنی بر مهربانی، خرمی از حُسن اعتقاد و مزایای فراوان برای او به بار می‌آورد. بعید نیست که اعتقادات دینی، سبب تقویت میل او به رفتار سازنده و توأم با عظوفت شده باشد...» (۱۳)

گیرشمن می‌گوید:

«ایرانیان، کوروش را پدر و یونانیان - که ممالک ایشان را تسخیر کرده بود - او را

سرور و قانونگذار می‌نامیدند و یهودیان این پادشاه را به منزلهٔ مسموح پروردگار محسوب می‌داشتند.» (۱۴)

بدین صورت، تمام اقوام فتح شده آزاد بودند که معابد و مناسک خود را در اختیار داشته باشند؛ چون عصر، عصر مذهب بود. نسبت به دوران پیش از اشغال، تفاوتی احساس نمی‌شد. جز آنکه کوروش تجلی عظمت همهٔ آنان بود و نظم بهتری ایجاد کرده بود.

با نگاهی به تاریخ این زمان، در می‌یابیم که فاتحان دیگر به گونه‌ای دیگر عمل می‌کردند. سوزاندن، به هلاکت رساندن و ویران کردن پرستش‌گاههای مغلوب شدگان؛ نشانهٔ آن بود که سرزمین مفتوح به سرزمین اسیر تبدیل شده و این دالی^{۲۶} بود بر اینکه سرزمین اسیر، نه تنها دارای هیچ حقی نیست، بلکه حق، در اسارت و کشتار اوست.

این در حالی است که روحیهٔ معنوی و صلابت ملی ایرانیان که کوروش خود را نمایندهٔ شاخص آن قرار داده بود، گفتمان دیگری را به منصفهٔ ظهور رساند. ایرانی، اهورامزدا را خدای جهانی می‌شمرد که به یکسان از رحمت و اسعهٔ وی بهره‌مند می‌گشت، نه پروردگار سرزمینی خاص. به مانند «آفتاب» که تفاوت نمی‌کرد بر ایران بتابد یا بر بابل یا برهند. البته ایران هخامنشی به خود حق می‌داد که خود را قوم فائق بداند و از جانب اهورامزدا این اختیار را یافته باشد که بر سراسر گیتی فرمان براند، ولی پاس داشتن حقوق اقوام دیگر هم، جزو همین مأموریت بود.

دیگر «مغلوب»، «مظلوم» واقع نشد و «غالب»، «ظلم» را پیشه خود نساخت. ملل مختلف، «ملیت» خود را از دست ندادند و در پیکرهٔ «نظم فراگیرتری» هویتی برجسته‌تر یافتند. بدین شکل «عناصر» elements مذکور در گفتمان کوروش، در گشتاور^{۲۷} حق^{۲۸} و عدل^{۲۹} به هم پیوست و «حق ارشدی» خود را با ظلم نیامیخت.

در این گفتمان عناصر مجزا در روابطشان با یکدیگر، ملت - امپراتوری را پدید آوردند، که در عین حفظ فرهنگ خود، آمادهٔ پذیرش فرهنگها و تحمل گوناگونی‌هایی شدند که در بافت متن^{۳۱} فرهنگی ایشان قابل پذیرش بود.

بدین گونه، «ایران به عنوان کشوری که در قلب برخورد فرهنگها قرار داشت، به این سو رانده شد که واجد فرهنگ تلفیقی و چند تیره‌ای بشود، نه آنکه بر سر یک تیره

منحصر از فرهنگ بماند. از این رو اندیشه‌اش «ساب» خورد و آماده پذیرش و تحمل گوناگونی‌ها گردید.» (۱۵)

جهان بینی مزدایی - زرتشتی متکی بر دو گوه^{۲۲} خوب و بد بر این وضعیت، گفتمانی خاص را عرضه داشت. نماد^{۲۳} اهورا مزدا واجد جنبه «نیک» و نماد اهریمن واجد وجه «بد» بود.

این کیهان مداری متوازی اهورا و اهریمن، تعبیه‌ای کارساز شناخته می‌شد؛ زیرا مردم را بر آن داشته بود تا جانب نیکی و روشنایی را بگیرند، و در راه چیرگی آن بر اهریمن تلاش کنند. آیین زرتشت، نخستین مذهبی بود که انسان خاکی را یاری دهنده پروردگار معرفی می‌کرد.

بدین گونه هدف زندگی این می‌شد که هرکس به سهم خود در جهت پیشبرد همه آنچه خوبی‌های زندگی است کوشا باشد، و برعکس، گزندها و پلشتی‌ها را دور کند. این «جهاد» شامل همه امور مادی و معنوی می‌شد؛ از نبرد با اخلاق و گفتار ناپسند، دروغ،^{۲۴} گرفته تا نبرد با اقوام گمراه و نابکار و پرهیز از آلوده کردن عناصر طبیعی که امروز «محیط زیست» نام گرفته است و نبرد با ناملایمات طبیعی؛ این سخن داریوش که از خدا می‌خواست تا ایران را از این سه پتیاره مصون دارد: «دروغ و خشکسالی و دشمن» در واقع آرزوی همه مردمان آنزمان را خلاصه و نبرد با آنها را جزیی از فریضه دینی بر می‌شمرد.

بدین صورت؛ ایرانیان در ضمن پذیرش فرهنگ‌های گوناگون؛ عناصر فرهنگی خود را حفظ و همچنین با تساهل و مدارا با اقوام مختلف؛ قوم‌های مغلوب را نیز از این جهان بینی نصیب می‌بخشیدند. جنگ‌ها نوعی انگیزه یا دستاویز دفاعی پیدا می‌کرد، سرکوب قوم مهاجم جزیی از فریضه دینی محسوب می‌گشت؛ و احترام به حقوق و گسترش عدل در میان آنها نیز از اهمیتی فرهنگی و جویی مذهبی برخوردار می‌شد.

بدین شکل، در گفتمان خویش دو مقوله به ظاهر متعارض و دارای تضاد^{۲۵} را به خوبی مجتمع ساخت و پارادوکس ترکیبی ناسیونال انترناسیونالیسم را به گونه‌ای ساماندهی کرد که ضمن تأکید بر ملیت و عناصر ملی^{۲۶}؛ عناصر مذهبی^{۲۷} را در خود منطوقی داشت، چنانکه یکی بر دیگری متکی و آن دیگری بر آن یکی مستقر می‌گشت. مرتضی مطهری می‌گوید: «... هر جا که پای قومیت و ملیت دیگران به میان آمده مقاومت

کرده و در ملیت دیگران هضم نشده‌ایم؛ و در عین اینکه به ملیت خود علاقه‌مند بوده‌ایم؛ این علاقه‌مندی زیاد تعصب‌آمیز و کورکورانه نبوده و سبب کور باطنی ما نگشته است، تا ما را از حقیقت دور نگاه دارد و قوه تمیز را از ما بگیرد و در ما عناد و دشمنی نسبت به حقایق به وجود آورد...» (۱۶)

همین پیام^{۳۸} است که Syntax* متون دیگر قرار می‌گیرد و هر متنی (text) را به مثابه^{۳۹} بازخورد پیامی متنی قبلی نماید، می‌بخشد. از این رو این پیام را می‌توان Context** بافت موضوعی همه گفتمانهای متون اسلامی-ایرانی نیز دانست که در مقام «پیام پنهانی»^{۴۰}؛ در تمامی گفتمانهای مردم این سرزمین و در تمامی متون زندگی آنها جاری است.

با توجه به چنین متنی است که مؤلفه‌های اصلی و مشخصه‌های بنیادین^{۴۱} ناظر بر خویشتن ایرانیان مشخص می‌شود، مشخصه‌هایی چون:

- ۱- وحدانیت دینی و معنویت‌گرایی.
- ۲- فرهنگ مداری معطوف به پذیرش گوناگونی فرهنگی (فرهنگ تلفیقی).
- ۳- تکامل‌گرایی معطوف به حق و عدل و جهاد متکی بر گسترش «خوبی» در تمامی امور مادی و معنوی.
- ۴- حل پارادوکس چند قطبی - تک قطبی و تبدیل آن به پارادایم ناسیونال انترناسیونالیسم.
- ۵- ارائه تعریف پیروزی براساس نفی محق بودن پیروز و به حق نبودن مغلوب و....

در مجموع این خویشتن برحول نقطه گره‌ای^{۴۲} حق و عدل گرد می‌آید. و بر پیام پنهانی^{۴۳} حقیقت‌جویی و عدالت‌طلبی متکی است. به عبارت دیگر «آن خویشتن باستانی

★ Syntax به معنای هماهنگی قسمت‌های مختلف و در معنای «علم نحو» آمده است و در پیش‌فرض‌ها و انگارش‌های Assumption تحلیل گفتمان؛ معنا‌دار محسوب می‌شود. چون که نحو دارای معنای اجتماعی و ایدئولوژیک است و این معانی در جای خود به عواملی که دال‌ها را می‌سازند، نظیر: رمزها، یافت‌ها، مشارکت‌ها و تاریخ مختلف، (برای مطالعه بیشتر: گفتمان، به اهتمام تاجیک، انتشارات فرهنگی گفتمان، ۱۳۷۸، صص ۶۴-۲۱) وابسته‌اند.

★★ معنا همان قدر که از متن text ناشی می‌شود از بافت یا زمینه اجتماعی و فرهنگی Context نیز تأثیر می‌پردازد. معنا و پیام یک متن در بین نوشته‌های آن متن قرار دارد و معنا و پیام یک متن تاریخی Historical text نیز در بین وقایع آن متن جای می‌گیرد.

مبتنی بر اساس استخوان‌های پوسیده نیست، خویشتنی است که نشانگر احساس عمیق ارزش‌های معنوی و انسانی و روح و استعداد ما» است.

متن دو: «text II»

«علاقه ایرانیان به دین مقدس اسلام از همان آغاز ظهور این دین مقدس شروع شد. قبل از اینکه شریعت مقدس اسلام توسط مجاهدین مسلمان به این سرزمین بیاید، ایرانیان مقیم یمن به آیین اسلام گرویدند و با میل و رغبت، به احکام قرآن تسلیم شدند و از جان و دل در ترویج شریعت اسلام کوشیدند و حتی در راه اسلام و مبارزه با معاندین نبی اکرم(ص) جان سپردند.» (۱۷)

موجود نمادی^{۴۴} این رغبت و شوق ایرانیان «سلمان فارسی» است. او که در خود پیام پنهانی^{۴۵} تمام گفتمان‌ها و متن‌های ایرانی را به همراه داشت، در نزد پیام الهی^{۴۶} جاری در گفتمان محمد بن عبدالله صلوات الله علیه زانوی ارادات بر زمین زد و در مراتب قربت به وی، آنچنان بالارفت که به شرف این گفتار مفتخر گشت که: «سَلْمَانُ مِنَّا أَهْلُ الْبَيْتِ»

سلمان در شالوده شکنی و واسازی^{۴۷} گفتمان حاکم بر ایران آن روز دریافته بود که این گفتمان از اصالت خویش تهی گشته و به «فریب»^{۴۸} و «تحریف»^{۴۹} آلوده شده است. لذا با بازیافت پیام پنهانی گفتمان ایرانی در دهلیزهای هزارتوی خویشات، به دنبال گفتمانی بود که آن را بازساخت^{۵۰} نماید و با قرین شدن با گفتمانی که آن پیام پنهانی را پاسخگو باشد، گفتمان آلوده به فریب حاکم را بازسازی^{۵۱} نماید.

این همان فرآیندی^{۵۲} بود که در پذیرش اسلام به برآیند^{۵۳} پذیرش اسلام توسط ایرانیان منتهی شد و مقطعی دیگر از تاریخ ایران را به مثابه یک متن در مقام برآمد^{۵۴} یا دست‌آورد ایرانیان به نمایش گذاشت.

مخرج مشترک تمامی نظرات مورخین شرقی و غربی آن است که رژیم حاکم و اوضاع اجتماعی - دینی آن روز، به قدری فاسد و خراب بود که تقریباً همه مردم از آن ناراضی بودند. مهمترین عامل شکست حکومت ساسانی را باید همین ناراضی بودن ایرانیان از وضع دولت و آیین و رسوم اجحاف‌آمیز آن زمان دانست.

در ادبیات سیاسی، «دفاع و جنگ»، یکی از اساسی‌ترین عوامل ایجاد وحدت ملی^{۵۵}

دانسته شده است. بر این اساس در زمان هجوم دشمن، اختلافات داخلی به فراموشی سپرده می‌شود و وحدت میان طبقات، اقشار و قومیت‌های یک ملت افزایش می‌یابد. این در زمانی قابل حصول است که وحدت سیاسی در سطوح کلان (ملت - دولت) و خرد (نخبگان و سرآمدان حکومتی) وجود داشته باشد. فقدان وحدت سیاسی^{۵۶}، «دفاع و جنگ» را به جای عامل وحدت به ضد آن تبدیل می‌کند و زمانی وحدت سیاسی حاصل می‌شود که گفتمان حاکم، خالی از فریب و آلودگی باشد.

در چنین وضعیتی است که یک گفتمان خالی از فریب و پاسخگویی نیازهای مردمی، موجب پدید آمدن «فراگردی حمایتی» از گفتمانی به مراتب پاسخگوتر را فراهم می‌آورد. این گفتمان در مقام یک «عامل مؤثر بر فرهنگ از خارج» و به ظاهر در بستر حمله نظامی بر ایران توسط اعراب بر «محیط داخلی» ایران مؤثر افتاد و به واسطه آمادگی بافت موقعیتی^{۵۷} موجود در ایران، قرابت آن با پیام^{۵۸} برتابیده از گفتمان ایرانی و منطوقی داشتن همان پیام پنهانی^{۵۹} در گفتمان خود، توانست به مثابه هماهنگ کننده^{۶۰} دو متن از نظر «نحوی»!! عمل نماید و به عنوان گفتمانی اصلاح‌گرا مورد پذیرش قرار گیرد و به فوریت، بومی شود. به گونه‌ای که ایرانیان از آن پس تمام همت خود را جهت خدمت به این گفتمان مصروف دارند. (۱۸)

این گفتمان نیز در پی صلح، عدالت، آزادی و تمام آمال و ارزش‌هایی بود که بافت یا زمینه فرهنگی و اجتماعی^{۶۱} ایرانیان طالب آنها بود. جالب آنکه در این گفتمان نیز قدرت مطلق^{۶۲} وجود داشت، اما به سلطنت مطلقه یا استبداد^{۶۳} منتهی نمی‌شد و ارتباط غالب و مغلوب را نیز به همانگونه تعریف می‌کرد. از این رو اگرچه در شکل فیزیکی^{۶۴} شکست خورد، اما حق او منقطع نگشت و به مثابه «مغلوب فاقد حق» تجلی نیافت، بلکه در مقام «مغلوب محق» ظاهر شد و با درک حقیقت گفتمان مذکور، کوشش نمود سطوح و ابعاد متعدد آن را بشناسد.

تجربه ایرانیان در برخورد با گفتمان‌های متعدد در مقاطع مختلف تاریخی و حاصل این تجربه که پیام تاریخی^{۶۵}، تجربه گفتمان‌ها بود، این پیش فرض یا انگارش^{۶۶} تحلیل گفتمانی را به اثبات رسانده بود که: «حقیقت، همیشه در خطر است. در هر گفتمانی حقیقت نهفته است، اما هیچ گفتمانی دارای تمامی حقیقت نیست.» از سوی دیگر امکان دارد، گفتمان معطوف به حقیقت، به انحراف کشیده شود. از این رو در

پی کشف حقایق گفتمان مهاجمین برآمد و به همان حقایق، تسلیم شد، اما از سوی دیگر تلاش کرد که گفتمان مذکور را به نقد بکشد و به چالش فراخواند تا در بستر نقد گفتمان مذکور، از آسیب‌های احتمالی برحذر بماند و از انحراف آن جلوگیری نماید.

متن سه: «text III»

در بستر تأثیر چنین بافت موقعیتی^{۶۷}، عوامل اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، تاریخی و شناختی - است که متنی عمیق و پیچیده و گفتمانی ژرف، بازشناخته و درک می‌شود. «گفتمان شیعه» ظهور می‌یابد و گسترش پیدا می‌کند. ایرانیان بدین ترتیب در بستر تحلیل گفتمان و «سلمان گونه» اسلام را می‌پذیرند، نه در بستر «جبر فیزیکی» و «ابوسفیان» صفتانه. از این رو حقیقت منطوقی در گفتمان خاتم پیامبران(ص) را در گفتمان علی(ع) و خاندان رسول‌الله (ص) باز می‌یابند و نه به آن تسلیم، که به آن ارادت می‌ورزند.

در گفتمان اسلام نیز ضمن احترام به حقوق ملی، قومی، نژادی، زبانی و ...، انگاره‌های جهان شمولی نهفته بود، و رفتار علی(ع) و گفتمان فرزنداناش ناظر بر این معانی بود. پارادوکس ناسیونال انترناسیونالیسم در بطن گفتمان اسلامی - شیعی، نه تنها در نظر، بلکه در عمل حل شده می‌نمود و در مقطع تاریخی خاص خویش توانست به موقع، موقعیت خویش را باز یابد.

بافت متن^{۶۸}، واحدهای زبانی، محیط بلافصل مربوطه و کل نظام زبانی گفتمان اسلامی - شیعی با بافت موقعیتی، عوامل اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، تاریخی و شناختی ایران و پیام پنهان^{۶۹} در آن، شرایط مناسبی را برای تولید گفتمان شیعی و متن دیگری از تاریخ ایرانیان، فراهم آورد.

بدین ترتیب ایرانیان اسلام را نه تنها به عنوان یک واقعیت^{۷۰}، بلکه به عنوان یک گفتمان خالی از فریب و مملو از حقیقت^{۷۱} باز یافتند و در بستر حقایق باز تعریف شده در این گفتمان، به خویشتر عمیق ارزش‌های معنوی، انسانی و روح و استعداد خود، باز گشتند. آن را از هر گفتمان دیگری بیشتر به حقیقت نزدیک‌تر یافتند و بر فطرت حقیقت‌گرا^{۷۲} و خواهان عدالت^{۷۳} خویش منطبق دیدند.

اگر به اسلام و به دگرگونی‌های سیاسی - تاریخی‌ای که به وجود آورده است، با

دقت در محتوای خاص اجتماعی آن بنگریم، درک این پیوند مشکل نخواهد بود. تشیع در دوران خاصی از تاریخ، یعنی استقرار عباسیان و نفوذ ایرانیان در حکومت‌های اسلامی وقت - دوره استعجام (۱۹) - و به علل خاصی در ایران گسترش یافت و تقسیم آن به شعب مختلف نیز دلایل تاریخی ویژه‌ای دارد. (۲۰)

مخالفت ایرانیان با حکام و دستگاه‌های دولتی، از اواسط قرن سوم هجری شروع شد که به خصوص به دست رهبران نهضت‌های شیعی مذهب صورت گرفت و از آن میان کیسانیه، زیدیه، غلات، اسماعیلیه، قرامطه و...، را می‌توان نام برد که هر کدام گاه سلسله‌هایی را تشکیل دادند و زمانی نیز بر ایران حکومت کردند.

در همین ایام متفکران ایرانی شیعی نیز مانند ابن بابویه (مرگ ۳۸۱)، شیخ مفید (مرگ ۴۱۳)، طوسی (مرگ ۴۶۰) و طبرسی (مرگ ۵۴۸) به ترویج تشیع همت گماشتند. (۲۱)

خاندان آل بویه (۱۰۵۵-۹۳۲) که نواحی غرب ایران تا بغداد را تسخیر کردند، از مروّجان اولیه تشیع بودند و توانستند خلفای عباسی را عملاً از قدرت سیاسی محروم سازند.

در دوره غزنویان (۱۱۹۱-۹۷۷) که حکام آن سنی مذهب بودند، شیعیان به طور کلی مورد تعقیب قرار می‌گرفتند.

در عصر سلجوقیان (۱۱۵۸-۱۰۳۸) شیعیان، به ویژه فرقه اسماعیلیه مورد ایداء قرار می‌گرفتند (۲۲) و بناچار، یا مخفی می‌شدند یا خود را سنی وانمود می‌کردند. یکی از دلایل قیام حسن صباح در دوره سلاجقه نیز همین آزار و اذیت حکومتی بود. در زمان حکومت برکیارق سلجوقی (۱۱۰۴ - ۱۰۹۴)، اسماعیلیان در نیشابور به قتل رسیدند. در زمان حکمرانی محمد سلجوقی (۱۱۱۸-۱۱۰۵) کوشش فراوانی شد تا اسماعیلیان ریشه کن شوند. واکنش حکام بعدی نیز موجب رکود گسترش تشیع و تحولات تاریخی تحت لوای آن شد.

در دوران خاقان مغول (۱۲۶۰-۱۲۰۶) تسنن و تشیع سرنوشتی مشابه داشتند. دین سنتی اولیه مغولان، دین شَمَنی^{۷۴} بود. در دین شَمَنی در کنار خدای بزرگ، خدایان دیگری نیز پرستش می‌شد. در کنار دین شَمَنی، ادیان بودایی، مسیحی و فرق دیگر نیز وجود داشت. حکمرانان مغول از این ادیان جانبداری می‌کردند و حتی در ایران نیز از آن

حمایت می‌شد. این در حالی است که مسلمانان را مورد شکنجه قرار می‌دادند.

مغولان در کنار خدای یکتا، خورشید و ماه را نیز پرستش می‌کردند، اما رفته رفته در مقام مقایسه، مجذوب تعالیم الهی اسلام شدند. اولین فرمانروای مغول که به اسلام گروید، برکه خان بود که در سالهای (۱۲۶۵ - ۱۲۶۷) در روسیه، و در دشت قبیچاق، ریاست قبیله طلایی را به عهده داشت.

در دوره ایلخانی (۱۲۳۶ - ۱۲۵۶) در زمان حکمفرمایی هلاکو (۱۲۶۵ - ۱۲۵۶) گسترش به کندی صورت می‌گرفت و شیعیان یکی پس از دیگری، تسلیم سپاهیان هلاکو می‌شدند. (۲۳) هلاکو که در جهت حفظ خود و تحکیم موقعیت حکومت خویش در مقابل حملات برکه خان و سلطان مصر قرار داشت، با قدرتهای مسیحی شرق پیمان بست.

اولین حاکم ایلخانی که اسلام پذیرفت، تکودار بود، که نام احمد را بر خود گذاشت. وی در طول حکمروایی خود (۱۲۸۴-۱۲۸۲) سعی کرد تزاخم و تضادهای سیاسی موجود در زمان خود را که از عهد پدر باقی مانده بود، حل کند. عده‌ای از محققین بر این اعتقادند که دلیل اسلام آوردن وی سیاسی، و در تقابل حملات مملوک مصر بوده است. در حالی که تاریخ مبین آن است که یکی از دلایل اصلی سقوط حکومت وی، پافشاریهای فراوان او در دعوت به اسلام بود. وی که از سوی خویشاوندان و اقوام خود مورد تهدید واقع شده بود، سرانجام به بحریک آنان توسط ارغون برادرزاده خویش کشته و خود ارغون جانشین او شد. حکومت ارغون که از مسیحیان و بودائیان حمایت می‌کرد دیری نپایید (۱۲۹۱-۱۲۸۴) و شورش‌های داخلی موجب انحطاط سریع حکومت وی شد.

تشیع در دوران گیخاتو و بایدو، از لحاظ گسترش با فترت روبرو شد، اما در زمان غازان خان (۱۳۰۴-۱۲۹۵) دوران شکوفایی و توسعه اسلام به شمار می‌رود. غازان خان نه تنها خود مسلمان شد و نام محمود بر خود نهاد، بلکه اسلام را دین رسمی ایران قرار داد. غازان باعث تقویت و گسترش اسلام در ایران شد و هم سنی و هم شیعی، مورد لطف او قرار گرفتند.

بعد از غازان برادر او که در تاریخ با نام الجایتو و لقب «محمد خدابنده» معروف است، جانشین او شد. ابتدا مسیحی، بعد بودایی و سپس مسلمان شد. او ابتدا مذهب حنفی، سپس شافعی و پس از مدتی با مشاهده کرامات مجدالدین قاضی شیرازی که

سگان گرسنه از خوردن وی امتناع کرده بودند(۲۳)، در شمار شیعیان اثنی عشری قرار گرفت و دستور داد که نام دوازده امام بر روی سکه‌ها حک شود. محمد خدابنده تشیع را در ایران رسمی اعلام کرد.

جانشین وی، ابوسعید (۱۳۳۶-۱۳۱۶) بار دیگر با نام خلفای راشدین سکه ضرب نمود. (۲۴) در دوره تیموری (۱۴۹۵-۱۳۷۰) که قرون هشتم و نهم هجری قمری را در برمی‌گیرد، حوادث و جریانات مذهبی چندی رخ داد. تیمور به فتوحات زیادی نایل شد. بلاد روم، دمشق و حلب از این نمونه‌اند.

او تصرف دمشق را نوعی خونخواهی از نسل یزید و انتقام خون امام حسین(ع) اعلام کرد، اما توجه تیمور به شیعیان آل علی(ع)، توسط شیعیان و غلات شیعه پذیرفتنی نبود، چون گفتمان او را آلوده به فریب می‌دانستند. قیام حویزه و سپس جنبش «مشعشعیان»، حرکت شیعیان اصفهان(۱۳۸۸)، قیام استرآباد همدان به رهبری دو علوی و نهضت حروفیان از این جمله‌اند.

اگر چه تا روی کار آمدن سلسله صفوی، مذهب رسمی اکثر سلسله‌های حاکم بر ایران تسنن بود، اما از میان فرق تسنن، شافعیان که بسیار نزدیک به تفکر شیعی بودند، در اکثر نواحی ایران از کمیت بسیار زیاد برخوردار بودند و گرایش به شیعه در روح و عقل جمعی ملت ایران، جایگاهی ویژه داشت.

ریشه تاریخی علاقه ایرانیان به تشیع را باید در همان اوایل ظهور اسلام جستجو کرد. ارادت ایرانیان نسبت به جانشینان پیامبر اسلام - حضرت علی ابن ابی‌طالب علیه‌السلام - به زمان حیات حضرت رسول صلی‌الله‌علیه و آله و سلم برمی‌گردد و از همان دوره جانشینی ایشان به جای پیامبر اکرم از جانب ایرانیان حمایت می‌شد. (۲۵)

آنچه در متن این تاریخ از اهمیتی به سزا برخوردار است؛ آن است که ملت ایران پس از استقلال و تشکیل حکومت‌های مستقل ایرانی و یا در زمان حکومت مغولان و تیموریان که از لحاظ سیاسی دشمن حکومت‌های عربی بودند، می‌توانستند به آیین گذشته خود رجعت نمایند؛ اما پیش از حکومت‌های عربی پاسدار و مؤید اسلام بودند؛ به گونه‌ای که بسیاری از حکام جهت استقرار و استمرار حکومت و پیروزی‌های خود نیازمند جلب حمایت‌های مردم بودند و از این رو استدلال می‌شود که آنها در ترویج اسلام و تشیع کوشش به خرج دادند؛ چنان که انتخاب چنین روشی هم از نظر سیاسی و

هم از نظر عقیدتی و مذهبی کمک زیادی به تیمور نمود.

از میان همین مردم علمای بزرگ مسلمان برخاستند و همین مردم مروج علمای اسلام و مشوق خدمتگزاران اسلام بودند و دانشمندان را در تألیف و تضعیف کتاب‌های اسلام و در تعلیم علوم اسلامی کمک می‌کردند. مرتضی مطهری می‌نویسد: «ایرانیان پس از استقلال بدون هیچ مزاحمتی می‌توانستند، آیین و رسوم کهن خود را احیاء کنند، ولی نکردند، بلکه بیشتر به آن پشت کردند و به اسلام رو آوردند، چرا؟ چون آنها اسلام را با عقل و اندیشه و خواسته‌های فطری خود سازگار می‌دیدند. هیچگاه خیال تجدید آیین و رسومی را که سالها موجب عذاب روحی آنان بود در سر نمی‌پروراندند و این سنتی است که طبق شهادت تاریخ در طول این چهارده قرنی که اسلام به ایران آمده است، همچنان باقی و پابرجاست...» (۲۶)

مطالعه تاریخ ایران در دوران پس از پذیرش اسلام تا حکومت صفویان و پس از آن تا انقلاب اسلامی نمایانگر همین معنا است. در بررسی این متن نیز در می‌یابیم که رفتار ایرانیان در تمامی این دوره تاریخی همچنان نمایانگر این بافت موضوعی است که در خود «پیام پنهانی»^{۷۵} نسل‌های ایرانی را منطوقی دارد: پیامی^{۷۶} که اگرچه به Absolute Power معتقد است؛ اما اجازه تبدیل آن را به Absolute monarchy نمی‌دهد؛ و تا زمانی از آن حمایت می‌کند که «حق»^{۷۷} و «عدل»^{۷۸} را از خود بازتاباند و «حق ارشدی»^{۷۹} را با ظلم نیامیزد؛ و تنها گفتمانی را که با این پیام منطبق می‌یابد، گفتمان «تشیع» است.

همین پیام پنهانی است که موجب پذیرش اسلام و سپس تشیع می‌شود و نه براساس داستان خیالی «عروس مدائن در مدینه» (۲۷)، بلکه براساس حقیقت موجود نمادین «سلمان فارسی» معنا می‌پذیرد همچنین نه به دلیل سیاسی جهت مقابله با دیگر فرقه‌های اسلامی - عربی و نه به دلیل ایرانی کردن اسلام، بلکه به دلیل حقانیت باز یافته در گفتمان تشیع در قلوب ایرانیان حقیقت جو و عدالت طلب ریشه می‌دواند.

گفتمان صفویه تا زمانی پذیرفتنی است که از حقیقت بهره‌مند است. ایرانیان به حکم آن پیام پنهانی در پی نقد حکومت صفوی نیز بر می‌آیند و گفتمان وی را به دلیل واجد بودن جنبه‌هایی از حقیقت می‌پذیرند و از آن دفاع می‌کنند و بر آن جنبه از گفتمان صفویه که در پی سوءاستفاده از خاندان نبوت و امامت جهت نفی حق و ایجاد مشروعیت برای آن قسمت از گفتمان آلوده به فریب خود می‌باشند، بر می‌آشوبند؛

چنانکه اگرچه شاه عباس یکم در عصر خویش سعی می‌کند که از قدرت علما بکاهد، هیچگاه جایگاهی را که خادمین صادق دین در دل مردم باز یافتند در پایگاه وجودی آنها، باز نمی‌یابند.

در این عصر، منابع مشروعیت، بخش مهمی از بررسی‌های ساختار اجتماعی و قدرت اجتماعی را تشکیل می‌دهند. در ایران سده هفدهم (۹۷۹ تا ۱۰۷۹) این منابع حول محور ادعاهای دینی و سیاسی شاهان صفوی، عناصر مخالفت به شکل جنینی در فرهنگ سیاسی شیعه آن زمان و سایر جلوه‌های آگاهی مردمی - که در میان مردم قابل تشخیص بود - دور می‌زد. اندیشه‌های کلیدی پیرامون وظایف و تکالیف شاه در مجموع، شامل مفاهیمی است که شاه را عامل نظم، مجری عدالت، فرمانده جنگ و ایجاد کننده رفاه هرچه بیشتر می‌نامند. اسلام و خلیقات اولیه ایرانیان بر اندیشه‌های مربوط به عدالت تأثیر نهاد و در نوشته‌هایی با عنوان «آیین شاهان» - که دستورالعمل رهبران جهان اسلام در قرون وسطی بود - بازتاب یافت. برای مثال، غزالی می‌نویسد فرمانروا باید از افراط و تفریط، یعنی جباریت و ضعف دور بماند و این بیان حکیمانه را یادآور می‌شود که «دین به پادشاهی، پادشاهی به سپاه، سپاه به خواسته و خواسته به آبادانی و آبادانی به عدل استوار است.» (۲۸)

در نزد صفویه، نقش شاه آن است که بر انجام وظایف یکایک طبقات نظارت کند و نظم اجتماعی هماهنگ حفظ گردد. شاه، سایه خدا بر روی زمین (ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ)، شاهنشاه، صاحب دولت (یعنی دارای حاکمیت)، صاحب فرّ شاهی است، از منابع اسلامی و پیش از اسلام سرچشمه می‌گیرد و به موقعیت شاه در رأس هرم سلسله مراتب قدرت، مشروعیت می‌بخشد. (۲۹)

صفویه از سه منبع اساسی مشروعیت بهره می‌گرفت: به عنوان نمایندگان حضرت مهدی امام غایب (عج)، خود را اعیان امام موسی کاظم، یعنی امام هفتم شیعیان می‌دانستند و بنابراین مدعی بودند که از نوعی عصمت برخوردارند، در رده صوفی‌های صفوی، خود را مرشد و راهبر معنوی تلقی می‌کردند و بدین وسیله اطاعت مطلق پیروان را می‌خواستند (این اطاعت بخصوص از پیروان صفویه در میان قبایل خواسته می‌شد) خود را از دودمان یزدگرد سوم آخرین پادشاه ساسانی - قبل از اسلام - می‌دانستند و می‌گفتند دختر یزدگرد سوم به همسری امام حسین یعنی امام سوم شیعیان درآمده

است.

در زمان شاه عباس، حکومت از مبنای دینی، به سوی حکومت مطلقه این جهانی و غیردینی گرایش یافت. شاردن در مورد دهه ۱۶۷۰ م - ۱۰۵۰ ش - می‌نویسد:

«به طور مسلم هیچ کس در هیچ دولتی در جهان به اندازه پادشاه ایران از قدرت مطلقه استبدادی برخوردار نیست.»

طنین گفته او در سالهای دهه ۱۷۲۰ م / ۱۱۰۰ ه. ش توسط په ره کروسینسکی به گوش می‌رسد که می‌گوید:

«شاید در هیچ نقطه جهان نتوان پادشاهی مثل شاه عباس و جانشینانش یافت که تا به این پایه برجان و مال اتباع خود تسلط داشته باشند.» (۳۰)

هرچند شاه عباس در مورد اقتدار سلطنتی خویش ادعای دینی داشت و این امر بی‌شک بر دهقانان، قبایل و بسیاری از مردم شهرنشین تأثیر می‌گذاشت، اما روحانیت از سده هفدهم (۹۷۹ - ۱۰۷۹ ش) به مقابله با قدرت الهی سلطنت برخاست و در این رهگذر به روشن کردن ابهام ریشه‌ای اسلام شیعی در برخورد با مسائل محوری مشروعیت و اقتدار پرداخت. در سده شانزدهم شاه مدعی بود که نایب امام غایب (عج) است، اما روحانیت با این ادعا به مخالفت برخاست.

«می‌توان سه گرایش ممکن را در همه نظام‌های اعتقادات مذهبی در قبال اقتدار غیردینی شناسایی نمود: کنار آمدن با اقتدار، مخالفت با آن و بی‌تفاوت ماندن نسبت به آن. از این گرایش‌ها طیف متنوعی از وجوه دینی به وجود می‌آید: گرایش‌های نفی دنیا در دین، غالباً راه را برای بی‌تفاوت شدن به کنش اجتماعی غیردینی و استقلال دین از سیاست یا جدایی‌شان از یکدیگر هموار می‌سازد، در حالی که گرایش‌های حبّ دنیا بسیار ابهام آمیزند.» (۳۱)

پس از غیبت کبری ۸۷۳، ۸۷۴ م / ۲۵۲، ۲۵۳ ش، نظریه غیبت در میان شیعیان دوازده امامی مطرح شد و قرائت‌های گوناگونی در گفتمان‌های ناظر بر این مفهوم ایجاد گشت. به عنوان مثال گروهی قرائت «پارسایانه معطوف به بی‌تفاوتی» از این مفهوم عرضه کردند. براساس این نظریه دین از سیاست جدا انگاشته شد و شیعه ناب‌را کسی دانست که تمام توجهشان به جهان آخرت معطوف گردد. نگرش کاتولیک محورانه این قرائت، به جدایی ظاهری قلمروهای دینی و سیاسی از سده دهم میلادی (۲۷۹ تا ۳۷۹ ه. ش).

ش) انجامید و دو نوع برخورد با حکومت را بازتابانید. در این ایام، عده‌ای از شیعیان با این دستاویز که در پی نفوذ اخلاقی‌تر حکومت‌ها هستند، در حکومت شرکت جستند و گروهی دیگر، بی‌اعتقادی و نبود اعتقاد نسبت به دولت‌های حاکم را از خود بروز دادند و آنها را غاصب و شر قلمداد نموده و از حکومت دوری جستند.

در کنار این گرایش‌های ناشی از تقوای خاموش گرایانه و رازورزانه، وجه دیگری از تدین شکل گرفت که با پیام پنهانی^{۸۰} گفت‌وگوهای اصیل ایرانی، همخوانی بیشتری داشت و فعالیت‌گرایی فرهمندانه را از مفهوم «غیبت» و «انتظار» از خود بازتابانید. این قرائت از غیبت، برداشت پارساگرایانه معطوف به بی‌تفاوتی را به چالش فراخواند و حرکتی مسیحایی را در متن تاریخ پی گرفت. در سده هفدهم این کشمکش وجود داشت و در شماری از نوشته‌های شاردن بازتاب پیدا نمود:

«بدین ترتیب در زمینه نیابت امام غایب و مرجعیت دینی و دنیوی مردم، بین ایرانیان اختلاف نظر وجود دارد. روحانیت، پیروان آنان و همه کسانی که به مراعات اکید امور مذهبی پایبندند مدعی‌اند در نبود امام زمان، یک مجتهد مبرا از خطا، باید مقام سلطنت را عهده‌دار شود... از سوی دیگر، به اعتقاد اکثریت مردم این حق به راستی به فردی از دودمان امامان تعلق دارد، اما ضرورت مطلق ندارد که این فرد مجتهد اعلم یا پارسای کامل باشد. او خلیفه خدا، ولی پیامبر و نایب امام است. گفتیم که این دیدگاه اکثریت ایرانیان است. دیدگاهی که مبنای حق حکومت پادشاه و تصدیق‌کننده این حق است.»

شاردن در ادامه گفته‌های خود به مخالفت بعضی از روحانیان با پادشاهان صفوی اشاره می‌کند و می‌گوید:

«روحانیان می‌گویند: چگونه ممکن است این شاهان غاصب و شرابخواری که پیرو امیال و عواطف خویشند. بتوانند خلیفه خدا باشند و با خدا رابطه داشته باشند و نور هدایت لازم برای راهبری مؤمنان را دریافت کنند؟ آنها چگونه می‌توانند مسائل وجدانی را حل کنند و شک معتقدان را برطرف کنند آنچنان که آیات خدا می‌کنند، در حالی که سواد درست و حسابی هم ندارند؟ شاهان غاصب و بیدادگرند، سلطه‌شان ستمگرانه است و خدا بعد از آنکه جانشین برحق پیامبر را از ما گرفت، ما را تابع آنها قرار داده تا تنبیهمان کند. فرمانروایی اعلی بر جهان، باید به دست مجتهدی باشد که

ضمن برخورداری از تقدس و معنویت، معلومات خارق‌العاده‌ای داشته باشد. این نیز درست است که چون مجتهد... قدسی و اهل صلح و اسلام است، جامعه به سلطانی نیاز دارد که برای اجرای عدالت دست به شمشیر برد، اما این شاه باید به عنوان وزیر و وابسته به مجتهد عمل کند.» (۳۲)

از چنین منظری، اقدام شاه در مصادرهٔ اموال مردم، غیرقانونی قلمداد گردید و گفته شد دادگاه‌های حکومتی و حکومت شهری ستمکارند و براساس ظلم بنا شده‌اند. بی‌میلی بعضی از روحانیان در قبول پست‌های دولتی و ترجیح آنها به اینکه جزو شهروندان مالیات دهنده باشند، خود بازتاب دیگر این چالش و کشمکش روحانیت با دولت بود. (۳۳)

سقوط دولت صفویه بر این بستر رقم خورد؛ چرا که پیام پنهانی گفتمان‌های ایران را به فراموشی سپرد و گفتمان صفویه آلوده به فریب گشت. جان فوران می‌نویسد: «سقوط دولت صفویه یک رویداد مجزا و تنها نبود؛ زیرا پس از سقوط اصفهان توسط ارتش کوچک و مهاجم قبایل افغانی* در سال (۱۷۲۲ م / ۱۱۰۱ ش) ایران به مدت نیم قرن یا بیشتر با یک فرآیند انحطاط و بحران روبرو بود. نظرات کلاسیک ولادیمیر مینورسکی در مورد «عوامل هویدای» انحطاط را در اینجا می‌آوریم. دلایل مزبور تا این زمان از سوی مورخانی که دورهٔ مزبور را مورد مطالعه قرار داده‌اند، تأیید گردیده است. از جمله عواملی که مینورسکی به عنوان علل انحطاط صفویه نام می‌برد به شرح زیر است:

(الف) ناپدید شدن هستهٔ اساس دینی که بنای دولت شاه اسماعیل بر آن استوار شد، بدون آنکه ایدئولوژی پویای دیگری جای آن را بگیرد.

(ب) تضاد شدید عناصر قدیم و جدید نظامی ایران.

(پ) برهم خوردن موازنه ممالک و خاصه گسترش املاک سلطنتی به بهای از دست رفتن درآمد طبقاتی که در ازای این درآمد خدماتی به دولت ارائه می‌کردند و پشتیبان

* بعد از محاصره اصفهان توسط افغان‌ها، سرانجام در ۲۳ اکتبر ۱۷۲۲ / ۱۱ آبان ۱۱۰۱، شاه سلطان حسین صفوی از شهر خارج شد به اردوی محمود افغان رفت، تاج خود را بر سر وی نهاد و گفت: «فرزندم، چون ارادهٔ قادر متعال بر این قرار گرفته که بیش از این سلطنت نکنم و به موجب مشیتش وقت آن رسیده که تو از اورنگ ایران، من از صمیم قلب سلطنتم را به تو وامی‌گذارم و از خداوند توفیق تو را می‌خواهم، مالک‌الملک خداست.»

دولت بودند.

ت) خصلت غیر مسؤولانه «دولت سایه»، یعنی حرمسرا، ملکه مادر و خواجه سرایان.

ث) انحطاط دودمان و پرورش فرزندان شاهان در جق حرمسرا و بی‌خبری محض آنان از جهان خارج از حرم.

... در یک برداشت یکپارچه و منسجم بر مبنای گفته‌های مینورسکی و اشارات پژوهشگران متأخر، معلوم می‌گردد که سقوط دودمان صفویه، ناشی از بحران‌های همزمان و به هم مرتبط اقتصادی، سیاسی، نظامی و ایدئولوژیک بوده است. (۳۴)

به واقع فقر گفتمان معطوف به «عدل» و «حق» در صفویه این زمان، موجب شد نارسایی‌های سیاسی، ایدئولوژیک و اقتصادی، پیروزی نظامی لشکر اندک افغان را بر اصفهان هموار سازد و در همه جای ایران، نوعی بی‌علاقگی در کمک به صفویه قابل اثبات باشد.

هفت سال حکومت افغانها (۱۷۲۲ - ۱۷۲۹ م / ۱۱۰۱ - ۱۱۰۸ ه. ش) بر ایران اگرچه کوتاه بود اما آنچه محمود و اشرف افغان بر سر ایران آوردند، اثرات بسیار مخربی داشت و هشتاد سال نابسامانی داخلی را بر ایران حاکم نمود. به گونه‌ای که این دوره را باید «دوره انحطاط مؤثر در ایران» دانست. تنها دوره آرامش و بازگشت مجدد به آن پیام تاریخی نسلهای ایرانی، تا حدودی در زمان کریم‌خان و حدود چهارده سال حکومت وی به ایران، بازگشت. دوره حکومت کریم‌خان (۱۷۴۵ - ۱۷۷۹ / ۱۱۴۴ - ۱۱۵۸ ه. ش) یعنی سال درگذشت او، دوره‌ای از ثبات و آرامش برقرار شد. کریم‌خان شیراز را پایتخت قرارداد و کوشید «جام شکسته عدالت را ترمیم کند»، اگرچه اقدامات وکیل‌الرعا، تأثیر مثبتی بر تحوّل و توسعه داشت، اما عمر آن کوتاه بود. او لقب «وکیل‌الرعا» را در سال ۱۷۷۶ بر خرد نهاد تا هم سلطنت مطلقه صفویه و هم سلطنت توسعه طلبانه و امپریالیستی نادرشاه افشار، به پس زمینه تاریخ بروند. بعد از کریم‌خان باردیگر ایران دچار هرج و مرج شد و دوره کوتاه بازگشت به پیام پنهانی گفتمان ایرانی با مرگ او پایان یافت و یکی دیگر از تاریکترین وجوه و متون تاریخی ایران رقم خورد. در آستانه سده نوزدهم (۱۱۷۹ - ۱۲۷۹ ه. ش) باروی کارآمدن دودمان قاجار، اگرچه اوضاع داخلی ایران بنا به ظواهر امر تا حدودی از ثبات بهره برد، اما ایران با سه

چالش عمده روبرو شد: انگلستان در جنوب، روسیه در شمال، و پادشاهان بی‌کفایت در تهران و نتیجهٔ فقدان برخورد با این چالش و کوشش در مرتفع نمودن تالی فاسدهای ناشی از آنها موجب شد که ایران در عرصهٔ بین‌المللی از جایگاه واقعی خود به دور افتاد و از مدار اقتصاد جهان خارج و به قبول ایفای نقش حاشیه‌ای در اقتصاد جهانی سرمایه‌داری تن داد. ایران کاملاً به دول استعماری وابسته گشت. این وابستگی واجد جنبه‌های سیاسی، اقتصادی و ایدئولوژیکی بود که قدرت نظامی دول روس، انگلیس و بعدها آمریکا از آن حمایت می‌نمود. به گونه‌ای که قدرتهای غربی و شرقی، کنترل سیاسی و استراتژیکی ایران را به طور اساسی در اختیار گرفتند.

در بستر چنین انحطاط عمیقی، تنها تلاشهای بیدارگران اقلیم قبله و استوارمردان حامل پیام پنهانی گفتمان ایرانی - اسلامی بود که نور امید را در تاریخ و متن‌های مکرر در متن سوم تاریخ ایران، باز می‌گشود. جنبش مشروطه، قیام جنگل، قیام خیابانی و...، در این راستا قابل عنایت است، اما همهٔ این تلاش‌ها بر درب بسته استبداد و استعمار متکی بر استثمار توده‌ها برخورد نمود و فریب‌ها^{۸۱} و تحریف‌ها^{۸۲} جامعهٔ ایران را به طرف کودتای انگلیسی ۱۲۹۹، سید ضیاء طباطبایی سوق داد که محصول آن روی کار آمدن پنجاه سال حکومت پهلوی بود: حکومتی که اگرچه ثباتی فزونتر را به دنبال آورد و به اشارهٔ دول بیگانه و حمایت‌های آنان توانست، مرکزیت حکومت را تقویت نماید، اما فریب گفتمانی در آن به اوج رسید.

تاریخ عصر پهلوی را می‌توان به ۶ دورهٔ ذیل تقسیم نمود:

۱- استبداد نظامی ۱۹۴۱ - ۱۹۲۰. *مجموعه آثار دکتر علی شریعتی*

۲- عصر دموکراسی* کبیر ۱۹۵۳ - ۱۹۴۱.

۳- عصر دیکتاتوری صغیر ۱۹۶۰ - ۱۹۵۳.

۴- عصر دموکراسی صغیر ۱۹۶۳ - ۱۹۶۰.

۵- عصر دیکتاتوری کبیر ۱۹۷۸ - ۱۹۶۳.

۶- عصر بحران - انقلاب ۱۹۷۸.

دولت ایران در زمان سلطنت رضاشاه در مقایسه با ملاکهای ناخوشایند سلسله قاجار، به قدرت سیاسی و اقتصادی بزرگی دست یافت. این جنبهٔ سیاسی و اقتصادی، برداشت‌های مثبتی را برتافت؛ گروهی از صاحب‌نظران، قراردادن کشور زیر کنترل

دولت مرکزی، نوسازی نهادهای آن، حفظ تمامیت ارضی آن در طول مرزها، تدوین قانون مدنی و کیفری جدید، ایجاد بانک که مبنای پول ملی و تجارت کشور است، طراحی الگوی جدید آموزش و پرورش، ایجاد دانشگاهها و مدرسه‌ها در تمام سطوح، احداث راه آهن و توسعه صنایع جدید را از دستاوردهای مثبت «استبداد نظامی رضاخان» دانسته‌اند.

محوریت این انگاره مشروط بر قرار گرفتن تمامی قدرت و تمرکز آن در موجودیت «شاه» بود: شاهی که خاستگاه نهادین و کلیدی او، ارتش بود و با اتکا بر این ارتش تنها توانست استبداد را بر مردم حاکم کند و زمانی که موقعیت دفاع از ایران در برابر بیگانگان در شهریور ۱۳۲۰ ش فراهم گشت، همین ارتش نتوانست کوچکترین مقاومتی از خود بروز دهد. میلسپو در مکتوب «آمریکاییان در ایران» در وصف این «استبداد نظامی» می‌نویسد:

«[رضاشاه] در مجموع، سراسر کشور را می‌دوشت. دهقانان، عشایرها، و کارگران را له می‌کرد و از مالکان زمیندار عوارض سنگینی می‌گرفت. در حالی که فعالیتهايش به نفع طبقه جدید «سرمایه‌داران» - بازرگانان، دارندگان انحصار، مقاطعه‌کاران و نورچشمی‌های سیاسی - بود. تورم، مالیات سنگین و سایر اقدام‌های او موجب پایین آمدن سطح زندگی شد.»

سقوط ناگهانی رضاشاه در سپتامبر ۱۹۴۱ / شهریور ۱۳۲۰، بیش از فشار مقاومت‌ناپذیر نظام جهانی بر وی، حاصل تضادهای ناشی از سبک حکومت خودکامه وی بود.

با خروج دیکتاتور بزرگ، قدرت مجتمع در نزد وی به واسطه جوانی و خامی پهلوی دوم در سیزده ساله نخست حکومت وی در میان نهادهای دیگر تقسیم می‌شود و با کودتای آمریکایی - انگلیسی ۲۸ مرداد، به عصر دیکتاتوری صغیر پیوند می‌خورد که حاصل آن در صحنه داخلی آغاز عصر «استبداد مدرن» در داخل و جایگزینی آمریکا به جای بریتانیای کبیر، پیر استعمار در ایران است، که توسعه سرمایه‌داری وابسته را در زمان محمدرضا پهلوی فراهم می‌آورد. در تمامی این سالها تنها در محدوده ریاست جمهوری جان‌اف، کندی در سالهای ۱۹۶۳-۱۹۶۰، آن هم به واسطه نظریه «گسترش رفاه و آسودگی کشور آمریکا در سایر نقاط جهان» که در واقع در برابر شعارهای پر

زرق و برق مارکسیسم، رقیب تازه نفس و قدرتمند کاپیتالیسم اتخاذ شده بود، اندکی فضای سیاسی در ایران باز شد.

در این فضای انباشته از گفتمان‌های فریب آلوده و تحریف شده، ناگهان ندایی برخاست که در خود جلوه‌های سبب خورده، صیقلی و شفاف از پیام پنهانی گفتمانهای اصیل اسلامی را با خود داشت و آن را نه تنها در کلام، بلکه در عمل نیز بر مردم متجلی ساخت. خمینی، خروج کرد، برآشفته و در بطن انقلاب اسلامی، گفتمان بازگشت به خویشتن را معنا بخشید: خویشتنی که براساس احساس عمیق ارزش‌های معنوی و انسانی و روح و استعداد ایرانیان برآمده از فرهنگ ایران اسلامی متکی بود. در این مقطع بار دیگر «چیستی» ایران بر «کیستی» آنها منطبق گشت و حماسه آفرید و به این صورت متن دیگری^{۸۲} در تاریخ رقم خورد.

متن چهار: «text IV»

پانزده خرداد یک طلوعه بود. جنبش‌های اجتماعی ناکام مانده سالهای ۱۹۶۰ - ۱۹۶۳ / ۱۳۳۹ - ۱۳۴۲ ه. ش، در ژوئن ۱۹۶۳ (خرداد ۴۲) و قیام عاشورایی مردم که در محرم، به اوج خود رسید، توسط رژیم شاه با بیرحمی هرچه تمام‌تر سرکوب شد.

پانزده خرداد، تجسم بخش اولین حضور جدی امام خمینی (ره) بود. او که نخستین بیانیۀ سیاسی خود را در اوایل دهۀ بیست در دفتر یادبود کتابخانه وزیری یزد، علیه استبداد نظامی رضاخان نگاشته بود، پس از رحلت مرحوم آیت‌الله بروجردی، یعنی مارس ۱۹۶۱ (اسفند ۱۳۳۹) رهبری روحانیت را به عهده گرفت و براساس سنت دیرین علمای تشیع، با پذیرش پرچمداری حرکت، زبان گویای خویش را به گفتمان انقلابی باز گشود.

یرواند آبراهامیان در کتاب «ایران میان دو انقلاب» می‌نویسد: «... محبوبیت وسیع [آیت‌الله] خمینی (ره) را با دو عامل می‌توان توضیح داد.

عامل اول: شخصیت ایشان به خصوص زندگی ساده و سازش ناپذیری با طاغوت بود. در کشوری که بیشتر سیاستمداران زندگی پرتجملی داشتند، [آیت‌الله] خمینی (ره) زندگی زاهدانه‌ای چون عارفان و صوفیان و عاری از آلایش‌های مادی چون مردمان عادی داشت. در محیطی که رهبران سیاسی، کار چاق کن، اهل ساخت و پاخت، و اعمال

نفوذ شخصی و خانوادگی بودند، [آیت‌الله] خمینی(ره) مصرانه از هرگونه سازشی، حتی آنگاه که ناگزیر و لازم می‌نمود، سرپیچیدند و تأکید کردند که اگر فرزندان خود ایشان مستوجب مجازات باشند، خود این کار را انجام می‌دهند. و همچون «مرد خدا»یی عمل کردند که نه به دنبال قدرت دنیوی، بلکه مرجعیت روحانی است. همچنین در دهه‌ای رسوا از کردار سیاستمداران خودپسند، بی‌تفاوت، فاسد، نومید و بی‌ثبات، [آیت‌الله] خمینی(ره) در عین صمیمیت، جسارت، تحرک، ثبات، و بسیار مهم‌تر از همه، فسادناپذیری، ظاهر شدند.^{۴۲} کوتاه سخن، ایشان رهبر انقلابی پر جاذبه‌ای بودند، در زمانی که چنین رهبری بسیار کمیاب و سخت مورد نیاز بود.

دومین عاملی که تفوق [آیت‌الله] خمینی(ره) را توجیه می‌کند، هوشمندی و موقع‌شناسی، و به خصوص توانایی ایشان در گردآوردن طیف وسیعی از نیروهای سیاسی-اجتماعی در پشت سر خویش است. در پانزده سال تبعید از اظهارات علنی، به ویژه به صورت کتبی، در مواردی که موجب تشنت در میان مخالفان گردد، به دقت اجتناب ورزید. در عوض، رژیم را در مواردی که همه طیف‌های مخالفان را بسیج می‌کرد، مانند امتیازهای واگذار شده به غرب، اتحاد ضمنی با اسرائیل، هزینه‌های بیهوده تسلیحاتی، فساد شدید مقامات، نابود شدن کشاورزی، افزایش هزینه زندگی، کمبود مسکن و رواج زاغه‌نشینی، فاصله فزاینده میان فقرا و اغنیا، سرکوب مطبوعات و احزاب سیاسی، ایجاد یک دولت بوروکراتیک و نقض آشکار قانون اساسی، سخت به باد حمله گرفتند. [آیت‌الله] خمینی(ره) در حمله به رژیم، وعده دادند، کشور را از زیر سلطه بیگانگان برهانند. آزادی احزاب سیاسی حتی احزاب «الحادی» را گسترش دهند. حقوق همه اقلیت‌های مذهبی، به جز بهائیان «مرتد» را تضمین کنند و عدالت اجتماعی را برای عموم مردم به‌خصوص بازاریان، روشنفکران، دهقانان و مستضعفین که بیش از همه بر آنان تأکید می‌شد، فراهم سازند. [Justice]...

... [آیت‌الله] خمینی(ره)، با دفاع از انبوه شکایات و رنج‌های مردم، توانستند گروه‌های اجتماعی گوناگونی را که هر یک آن نجات دهنده‌ای را که دیرزمانی منتظرش بودند، در وجود او می‌یافتند، به سوی خود جلب کنند... (۳۶)

با پرچمداری حضرت امام(ره)، بار دیگر پیام پنهانی گفتمان ایرانی بر دو پایه «حق» و «عدل» به مثابه «بافت موضوعی» در «بافت موقعیتی» حاصل از عملکرد

«استبداد نظامی» و «استبداد مدرن» پهلوی اول و دوم، نمود پیدا کرد؛ و با ارائه گفتمان بازگشت به خویشتن در حوزه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و نظامی، بازگشت به خویشتن متکی بر پیام پنهانی منظوی در پذیرش تشیع، اسلام و بنیانگذاری امپراتوری ایران را، باز تعریف نمود.

با عبور از سطح تحلیل کلان در موضوع مورد نگارش، در جستاری متکی بر سطح تحلیل خرد در بازگشت به خویشتن، به سطوح اعتقادی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی عنایت خواهد شد و با بررسی در حوزه‌های پیش آمده، رویکردهای ممکن در نظریه مذکور مورد کاوش قرار خواهد گرفت.

برآیند

با عنایت به آنچه گفته آمد، درمی‌یابیم که گفتمان بازگشت به خویشتن در بافت موضوعی حق و عدل و دریافت موقعیتی «فرهنگی - اجتماعی» ناشی از پذیرش اسلام، در دو وجه ملی و مذهبی، عجین گشت. امام(ره)، در مقام ارائه دهنده «گفتمان برتر» برتاباننده این گفتمان بود و «خرده گفتمان‌های» موجود را در خود مستحیل ساخت. ملت ایران، در این گفتمان «حق» و «عدل» را باز یافتند. نه، سیاه و سپید، نگاه نمی‌کنیم؛ نمی‌خواهیم بگویم همه در پرتو «عقلانیت» در وجه مختلف ارتباطی یا انتقادی و... آن را فهمیدند و پذیرفتند، بسیاری براساس فطرت فهم نمودند و براساس ندای درون تبعیت کردند، گروهی براساس احساس حرکت کردند و عده‌ایی از روی نارضایتی، رضایت بر آن را راجح دانستند؛ اما همگی براساس «شعور تاریخی» و «عقلانیت جمعی» بر منظوی بودن آن پیام پنهانی در سیره نظری و عملی امام(ره) و انقلاب امام(ره)، اذعان داشتند، چپستی ایرانیان بار دیگر بر کیستی ایرانیان منطبق گشت و بر گفتمان آلوده به فریب برتافت.

آنچه گفتیم، مبین آن است که کشور ما را تمدن و فرهنگی است که در آن مرغانی می‌زیند «حقیقت جو» و «سیمرغ خو» که خود «سی مرغند» و در پی هدایت‌های خردمندان «سیمرغ» می‌گردند. و زمانی حماسه می‌آفرینند که به دنبال سیمرغ ره پویند و سیمرغی را بیابند که آنها را به توانایی‌هایشان بشناسد و بشناساند. آنها را به اصل خویش باز گرداند، از پایگاه اصالتشان با آنها سخن گوید و براساس اصالتشان با آنها

این «هویت» و «فرهنگ» نیست که گاه به گاه فریاد برآوریم، ما ملت کهنسالی هستیم، چنینیم و چنانیم، و در همان حال هم متأسفانه خود آن را باور نداشته باشیم، و تنها از سر ریا و گاهی از سر نغمه‌خوانی سیاسی و حتی به شوخی آن را بر زبان آوریم. این بدان معنا نیست، که ما باید به تاریخ خویش غرّه نشویم و با انگاره‌های «ناسیونالیسم رمانتیک» به اتکای تمدن گذشته، از پیشرفت در آینده، غفلت ورزیم.

ما قبول داریم که مفهوم «هویت» چندگونه و سیال است؛ و از انسداد گریزان است؛ اما این بدان معنا نیست که از یک بنیاد مستحکم Plate form برخوردار نباشد؛ در واقع تا یک تعریف اجماع یافته وجود نداشته باشد؛ و انسدادی معقولانه و فراکلام محور وجود نداشته باشد؛ هویت شکل نمی‌پذیرد، «هویت» به مثابه یک گفتمان زمانی شکل می‌پذیرد؛ که بر حول یک نقطه گره‌ای (Nodule Point)، فراهم آید؛ هویت ایرانی بر Plate form، متون تاریخی پیش آمده متکی و بر حول پیام پنهانی گفتمان‌های عاری از فریب و تحریف ایرانیان فراهم آمده است.

این رویکرد در برگیرنده دیدگاه ماهیت‌گرایی «Essentialism» است. در اینجا چیزی در چهره زیرین هویت قابل حصول است که ثابت و پایدار می‌ماند. به انسان چیزی را می‌بخشد که به هستی او معنا می‌دهد و هویت او را تعریف می‌کند.

از سوی دیگر از انگاره‌های ساختارگرایی اجتماعی پیروی می‌کند؛ این هویت در بطن شرایط اجتماعی و... «Context of situation» پُرداخته شده است. از رویکردی گفتمانی برخوردار است و در عین تکیه بر یک Plate form، تلاش دارد که از گرفتار شدن در ساخت‌های ثابت تاریخی؛ و ازلی و ابدی دانستن آنها، بپرهیزد. حقیقت گراست، اما حقیقت محور نیست، به بیان دیگر به دنبال حقیقت است؛ اما از موضع پذیرش حق، نه با انگاره‌های جزم‌گرایی، تنها خود را «حق دانستن» و دیگران را «باطل پنداشتن»؛ لذا، «کلام محور» نیست و از «کلام گفتمان» نیز تبعیت نمی‌کند؛ از این رو «نقد منصفانه و دفاع معقولانه» را به مثابه یک استراتژی، برمی‌تاباند.

این هویت از چشمه تاریخ ما می‌جوشد، از دشت‌های وسیع آن عبور می‌کند و ریشه درختان پرثمر اندیشه‌ها و تفکرات ما را آبیاری می‌نماید. «خرده فرهنگ‌های» مختلف در این متن به مثابه درختان پرثمر این دشت حاصلخیز - فرهنگ ایرانی اسلامی -

از یک آبشخور بهره می‌برند، و اگر میوه‌های مختلف بار می‌دهند در یک سرزمین ریشه دارند؛ ایرانیان هرگاه از آبشخور این فرهنگ، سیراب گشته‌اند، حماسه آفریدند و تمدن درخشان ایران را متجلی ساختند؛ و هرگاه به دلایلی از این آبشخور بی‌بهره گشته، دورانی سترون را تجربه کردند، و از هویت خود تهی شدند.

در چنین متنی، زندگی ملت از دوران‌های سترون و دوران‌های زاینده برخوردار است و تفاوت و تسلسل این دوران بوده است که تمدن را به پایه کنونی رسانده است. آنچه در این میان موفقیت، بیش از هرچیز مرهون آن بوده است؛ حق جویی و صبوری است. «تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر».

این گفته تولستوی را فراموش نکنیم: «نیروی برتر از این دو جنگاور نیست، یکی زمان و دیگری شکیبایی» و صبح روشن از پس «تعمق» طلوع می‌کند و «شکیبایی» می‌طلبد:

زاویه بسته صبح بازترین پنجره معرفت است

باغ این پنجره هم شیدایی است

ای جوانان وطن پنجره را بگشایید

باغ‌ها در طلب عطر گل نفس شماست

از اینروست که انقلاب اسلامی «انفجار نور» است نوری که از «تعمق» در معنای

وسیع آن برتابید؛ و امروز بیش از هرچیز نیازمند «زمان» و «شکیبایی» است.

- | | | |
|--------------------------|--------------------------|--------------------------|
| 59. Cryptogram | 30. Primogeniture | 1. Discourse |
| 60. syntax | 31. Context | 2. deconstruction |
| 61. context | 32. essence | 3. elements |
| 62. Absolute power | 33. Simbol | 4. Moments |
| 63. Absolute monarchy | 34. Fightagainst Falsity | 5. text |
| 64. formation | 35. Conflict | 6. Simulation |
| 65. Historical message | 36. unity elements | 7. hyprrreality |
| 66. Assumption | 37. Religion elements | 8. Subject texture |
| 67. Context of situation | 38. message | 9. Speaker |
| 68. Context | 39. message feedback | 10. Writer |
| 69. Cryptogram | 40. Cryptogram | 11. deconstruction |
| 70. reality | 41. Plate form | 12. Context |
| 71. Truth | 42. Nodule Point | 13. reconstruction |
| 72. verism | 43. Cryptogram | 14. Polytheism world |
| 73. Justice | 44. Animal Symbolcum | 15. monotheism world |
| 74. Shamanism | 45. Cryptogram | 16. Polycentric |
| 75. Cryptogram | 46. divinity message | 17. monocentric |
| 76. message | 47. deconstruction | 18. absolute power |
| 77. Rightness | 48. deception | 19. Absolute monarchy |
| 78. Justice | 49. distortion | 20. Context of situation |
| 79. Primogeniture | 50. reform | 21. Sign |
| 80. Cypogram | 51. reconstruction | 22. Signified |
| 81. Deception | 52. Process | 23. Signifier |
| 82. Distortion | 53. resultant | 24. Justice sign |
| 83. other text | 54. result | 25. monotheist |
| 84. Rightness | 55. National unity | 26. Signifier |
| | 56. Political unity | 27. moments |
| | 57. context of situation | 28. Rightness |
| | 58. message | 29. Justice |

منابع و مأخذ:

۱. علی آقابخشی، مینو افشار، فرهنگ علوم سیاسی، ویرایش سوم (تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، بهار ۱۳۷۶)، ص ۱۲۲.
۲. محمدرضا تاجیک، فرامدرنیسم و تحلیل گفتمان، (تهران: موسسه توسعه دانش و پژوهش ایران، ۱۳۷۸)، ص ۱۵.
۳. برای مطالعه بیشتر: ماکس ویر؛ جامعه و اقتصاد، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، (تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۴)
۴. حسین بشیریه؛ گذری بر تحولات فکری - فلسفی قرن ۲۰، (تهران: دوره کارشناسی ارشد - درس آزاد - نیمسال اول ۷۷-۷۶)
۵. برای مطالعه بیشتر: محمدرضا تاجیک؛ متن و انموده و تحلیل گفتمان، فصلنامه گفتمان، ش صفر، بهار ۱۳۷۷.
6. C.T. Unions; The shorter oxford english dictionary; (oxford: Xlarendon Press; 1973) V.II.p.2273.
۷. ارنستو لکلاو؛ گفتمان؛ ترجمه حسینعلی نوزری، فصلنامه گفتمان، ش صفر، بهار ۱۳۷۷، ص ۴۰.
۸. رنه گروسه، ژرژدنیگر؛ ایران و نقش تاریخی آن، ترجمه غلامعلی سیار، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۱۱۲-۱۱۱، آذر و دی ۱۳۷۵، ص ۲۵-۱۳.
- ۹.
۱۰. رنه گروسه، همان، ص ۱۵.
۱۱. محمدعلی اسلامی نروشنی، پارس، خاستگاه نخستین امپراتوری جهانی، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۱۱۲ - ۱۱۱، آذر و دی ۱۳۷۵، ص ۵.
۱۲. پیشین، به نقل از اومستد، تاریخ شاهنشاهی، ص ۷۲.
۱۳. همان، ص ۹۸.
۱۴. پیشین، به نقل از گیرشین، تاریخ ایران، ص ۱۲۴.
۱۵. همان، ص ۶.
۱۶. مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، چاپ بیست و یکم، (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴)، ص ۴۹.
۱۷. همان، ص ۸۰.
۱۸. همان، (برای مطالعه بیشتر خدمات ایرانیان به اسلام)
۱۹. برای آگاهی از نقش ایرانیان در دربار خلفا رجوع کنید به: عباس اقبال آشتیانی، خاندان نوبختی، (تهران: ۱۳۷۵)
۲۰. جهت اطلاع از تشعب تشیع نگاه کنید به: عبدالکریم شهرستانی، العلل و النحل، ترجمه افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی، به تصحیح محمدرضا ربانی نایینی، (تهران: بی تا) و نیز، احمد مشکوة کرمانی، تاریخ تشیع در ایران، به کوشش هادی مشکوة (تهران: فروردین ۱۳۵۸) و نیز، ابو محمد نوبختی، فرق‌الشیعه نوبختی، ترجمه محمد جواد مشکور (تهران: ۱۳۶۱) و نیز، پطروشفسکی، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشتورز (تهران: پیام، ۱۳۵۴).
۲۱. افزوده بر اشخاص نامبرده، عالمان و فقهای دیگری در طی قرون مانند خواجه نصیرالدین طوسی (مرگ ۶۷۲) و علامه حلی (مرگ ۶۷۶) و غیره در پیشبرد و گسترش تشیع قدم‌هایی برداشتند. جهت آگاهی

بیشتر پیرامون زندگی و فعالیت این علماء نگاه کنید به: محمدباقر خوانساری، *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، (قم ۱۳۰۴) و محمد تنکابنی، *قصص العلماء (تهران: ۱۳۹۶ ق)*.
۲۲. در زمان غزنویان نیز فرامطه مورد اذیت قرار می‌گرفتند، مبارزات قرامطه علیه خلفا و دستگاه‌های دولتی وقت بود.

۲۳. سفرنامه این بطویه، ترجمه محمدعلی موحد، (تهران: ۱۳۵۹)، ص ۲۱۹.

۲۴. برای مطالعه بیشتر: برتولد اشپولر، *تاریخ مغول در ایران*، ترجمه محمود میرآفتاب، (تهران: ۱۳۵۱)، ص ۲۰۳.

۲۵. برای مطالعه بیشتر: احمد مشکوة کرمانی، *تاریخ تشیع در ایران*، به کوشش هادی مشکوة (تهران، فروردین ۱۳۵۸)

۲۶. مرتضی مطهری، همان، ص ۱۱۰ - ۱۰۹.

۲۷. برای مطالعه بیشتر: علی شریعتی، *مجموعه آثار (۹)*، اشیع علوی و تشیع صفوی، ص ۱۰۵-۹۱ و نیز، مرتضی مطهری، همان، ص ۳۶-۱۲۲.

۲۸. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به:

Lambton, Landlord and Peasant, xxi - xxv., Arjomand, *The shadow of God and the Hidden Imam*, 95, Petrushevsky, "Iran under the II-Khans", 493.

29. Arjomand, *The shadow of God and the Hidden Imam*, 93, 98, 99 Roger Sarory, "The Safavid State and Polity", PP-119-212 in *Iranian Studies*, Volume VII, number 1-2 (1974) 184.

30. Father Judasz Krusinski, *The History of the late revolutions of persia*, translated to English With a short history of the sophies, by father Du verceau (London: J. Osborne, 1740 [Reprint Edition 1973 by Arno Press]), 41

برای مطالعه بیشتر مراجعه کنید به: جان فوران، *مقاومت شکننده - تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سالهای پس از انقلاب - ترجمه احمد تدین چاپ دوم (تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۸)*

31. Arjomand, *The shadow of God and the Hidden Imam*. 11, 18.

32. Jean Chardin, *Voyages du chrvallier chardin, en perse, et autres lieux de l'orient* (Paris: Le normant, 1811, V, 216)

۳۲. جان فوران، همان، ص ۸۲.

۳۳. همان، ص ۱۲۱-۱۲۰.

۳۵. منظور از دموکراسی در اینجا نه «حاکمیت مردمی متکی بر انتخابات آزاد» بلکه ناظر بر تقسیم قدرت استبدادی در این ایام میان نهادهای دیگر چون دربار، مجلس، توده‌های مردم و... نسبت به زمان رضاخان میرپنج است.

۳۶. پرواند آبراهامیان، *ایران میان دو انقلاب*، ترجمه کاظم فیروزمند و دیگران، چاپ دوم (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸)، ص ۴۹۲-۴۹۱.



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو فریښی
پرتال جامع علومو انسانی