

## انقلاب ۵۷: انکشاف فلسفه تاریخ ایران

سیدجواد طاهایی<sup>۱</sup>

### چکیده

جان لاک می‌گفت بیاموزیم که مطلق ممکن نیست (پهلوان، ۱۳۶۶)، اما برعکس، باور به امکان مطلق به انحای مختلف همیشه در فرهنگ و تاریخ ایران جاری بوده است. در این مقاله، امکان مطلق، هسته اولیه ایرانی‌بودن یا ایرانی‌ت و نیروی تاریخی استمرار تاریخ ایران تعریف می‌شود و فراتر آنکه، انقلاب اسلامی بلوغ نهایی همین هسته آغازین ایرانی‌ت در عرصه سیاست است. براین اساس، جمهوری انقلاب ۵۷، عبارت است از انتقال محتوای اصلی تاریخ ایران به زمان حال. این پرسش اصلی ماست که آیا در همه ادوار تکوین ایران، اصل نخستین یا هسته اولیه‌ای وجود داشته که همه تحولات و تجربیات در خدمت تبلور نهایی آن بوده باشند؟ فرضیه آن است که با انقلاب اسلامی آشکار می‌شود که فلسفه تاریخ (در معنای نهایت ممکن تاریخ) ایران، تمایل اتصال به مطلق از طریق تأسیس دولتی مقدس و قدرتمند است. به عبارت دیگر، هسته آغازین تشکیل اجتماع ایرانی یک تمایل فکری و روحی فزاینده است که [برخلاف گرایش فکری بسیاری از ملت‌های دیگر] می‌گوید اتصال قومی یا نزدیکی جمعی به مطلق و لاجرم امکان اتصال سیاسی به آن، امری شدنی و ممکن است. ایده مطلق ایران را فراتر از ساختن، به هیئت «اجتماع سیاسی» یا اجتماع معطوف به تأسیس دولت، درآورده است.

روش تحقیق پدیدارشناختی می‌کوشد آنچه در برابر آگاهی و ذهن قرار می‌گیرد بی‌واسطه شهود شود. یافته مقاله این درک بنیادین است که تنها زمانی که تاریخ ایران به نهایت تکامل خود رسیده و تجلی عمومی یافته باشد، فلسفه یا دلیل غایی وجود داشتن آن قابل درک می‌شود. به تعبیر دیگر، یک درک سراسری و نهایی از ایران، به ناچار مؤخر بر تحولی سراسری و نهایی (رخداد) خواهد بود که آن را در افق دید ما قرار دهد و چنین تحولی جز انقلاب ۵۷ نتواند بود.

---

۱. دکترای علوم سیاسی دانشگاه تهران (tahaee126@gmail.com)

**واژگان کلیدی:** ایده مطلق، دازاین ایرانی، هسته نرم تاریخ ایران، ظهور اگزیستانس، فلسفه انقلاب ایران، توسعه ایران.

فصلنامه راهبرد اجتماعی فرهنگی • سال ششم • شماره بیست و پنجم • زمستان ۹۶ • صص ۳۱-۷

تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۵/۲۰ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۷/۲۰



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## مقدمه

ایران بیشتر در ناخودآگاه و عواطف ما جای دارد و با وجود تمایلات پژوهشی قوی، هنوز موضوع شناخت عقلی قرار نگرفته است؛ شناختی که چون مبنایی است، ضروری است. اما هر نوع شناخت عقلی یا فلسفی از ایران، شناخت کلیت تاریخی ایران است و کلیت تنها زمانی که متعین شود، قابل شناخت است. روشن است که هر چیز موقعی درک می‌شود که در دسترس قرار گیرد. از همین روست که عموماً گفته می‌شود شناخت فلسفی محتاج انقلاب است.

قبل از هر پژوهشی برای شناخت ایران، ما در برابر دوراهی قرار می‌گیریم که به‌ناچار باید یکی را مبنا قرار دهیم و دیگری را واگذاریم: آیا شکل‌گیری و تکوین ایران بر اصول نخستین متعدد استوار بوده است یا فقط بر یک اصل نخستین؟ دیدگاه رایج‌تر، البته اولی است که تاکنون هم مبنا و هم نتیجه همه پژوهش‌ها پیرامون تاریخ و هویت ایران بوده است؛ اما استدلال ما ملهم از ارسطو (ارسطو، ۱۳۹۰: ۳۰-۲۹) بالعکس است. موقتاً فرض می‌کنیم اصول نخستین متعددی در تشکیل ایران وجود دارند و اصل نخستینی وجود ندارد. اما اگر اصول نخستین متعددی وجود داشته باشند، آنها یا با هم ارتباط دارند و منظم‌اند<sup>۱</sup> یا با هم بی‌ارتباطند و نامنظم.<sup>۲</sup> اگر آن اصول نامنظم باشند، پس نتایج و دنباله‌های آنها نامنظم‌تر است و در این صورت، ایران ایران نیست بلکه سراسر آشفتگی و نابسامانی<sup>۳</sup> است و از این رو قابل فهم نیست. زیرا موضوع فهم، نظم و هماهنگی است. از سوی دیگر، اگر آن اصول نخستین منظم باشند، یا به وسیله خودشان نظم یافته‌اند یا به وسیله علتی بیرونی. اگر ایران به وسیله علتی بیرونی نظم یافته، پس، چون نظم در اصول نخستین‌اش را علتی بیرونی به آن داده، بنابراین، ایران واقعی‌تری تابع و ادامه همان علت بیرونی و فاقد هستی مستقل است. اما اگر آن اصول به وسیله خودشان نظم یافته‌اند، چیز مشترکی وجود دارد که آنها را به هم

- 
1. Ordered
  2. Disordered
  3. Chaos

پیوند می‌دهد و آن چیز اصل نخستین است؛ اصل نخستین تکوین ایران. براساس این استدلال عقلی، ایران (تاریخ آن و همه نتایج و متعلقاتش) نمی‌تواند محصول و دستاورد یک اصل یا هسته نخستین نباشد. پس کل تاریخ و هستی ایران، از ابتدا تا کنون، عبارت از صیورورت تکاملی همان اصل نخستین بوده است. اما از آن سو، فرض «اصول نخستین متعدد» به پژوهش‌های توصیفی بی‌پایان و به همه چیز گویی یا دانش زیاده منتهی می‌شود. گویی ارسطو در بیان همین مشکل بود که می‌گفت بسیار آموختن سرآغاز سردرگمی‌های بسیار است. «اصول نخستین متعدد» به اسارت در چنبره گوناگونی‌ها، به عدم وحدت شناخت و به ضعف قوه نتیجه‌گیری می‌انجامد؛ به نحوی که مثلاً در تعریف چیستی هویت ایرانی ناچاریم همچون همایون کاتوزیان بگوییم از لحاظ تاریخی، ایران چیزی است ناشی از چیزهای مختلف. بنابراین فرض «اصول نخستین متعدد» علاوه بر غیرمستدل و غیرمنطقی بودن، غیرراهگشا و غیرمفید نیز هست. اما مسئله مهم آن است که «اصل نخستین» هم به تنهایی، شناخت فلسفی ایران یا فلسفه تاریخ ایران را ممکن نمی‌سازد. اصل نخستین، حتی اگر به کمال تاریخی خود برسد، باز هم لزوماً چنین شناختی را در دسترس نمی‌نهد، بلکه با تبلور و عینیت یافتن «اصل نخستین» است که شناخت عقلی ایران ممکن می‌شود. در مثل، گذراندن ۹ ماه کامل بارداری کافی نیست، بلکه علاوه بر آن، باید زایش و به وجود رسیدن نیز صورت گیرد. به طور کلی، هر چیز باید در دسترس قرار گیرد و متعین گردد تا قابل شناخت شود.

لاجرم باید نتیجه گرفت که فلسفه تاریخ ایران فقط هنگامی قابل درک می‌شود که پس از اكمال اصل نخستین یا «هسته هستی» آن، زایش و ولادت پراهمیتی صورت گیرد که طی آن، ایران در تمامیت‌اش یا تاریخ ایران در نهایت‌اش به متفکر عرضه شود و گویای آن باشد که اصل نخستین مکون ایران، به نهایت ممکن خود پیوند خورده است. به تعبیری، یک درک سراسری و نهایی از ایران، به ناچار، مؤخر بر تحول سراسری و نهایی و انجامینی خواهد بود که کلیت آن را در افق دید ما قرار دهد.

در همین معناست قول مشهور هگلی که پرنده دانایی دیر هنگام بال می‌گشاید. این بدان معناست که استدلال در انتهای پروسه تجربه ممکن می‌شود. عموماً هم گفته شده است که طرح تفکرات جامع فلسفی یا رسیدن به شناخت‌های بنیادین پس از وقوع تحولات سیاسی - اجتماعی بزرگ آغاز می‌شود؛ اینکه تفکر فلسفی محتاج ظهور انقلاب است.

مطابق با بحث فوق، درک ما از فلسفه تاریخ نیز متکی بر تعریفی از مورس مرلوپونتی، فیلسوفی از سنت فرانسوی پدیدارشناسی است که می‌گوید: «یک فلسفه تاریخ به سادگی عبارت از کنارهم قرار گرفتن وقایع، تصمیم‌های افراد، ماجراها، ایده‌ها، منافع و نهادها نیست، بلکه کلیتی است که بلا تأخیر و پیوسته به سوی یک وضعیت برتر حرکت می‌کند؛ وضعیتی که در نهایت به کل معنا می‌بخشد» (Aron, 1962, 142-143). در واقع این کلیت آغازین همان چیزی است که ارسطو به اصل نخستین تعبیر می‌کند.

براین اساس، در برابر این پرسش که ایران چیست یا ایرانی کیست [پرسشی در خصوص شناخت ایران]؟ پاسخ آن نیست که بگوییم ایران اکنون چه هست یا در گذشته چه بوده، بلکه این است که ایران نهایتاً چه می‌تواند باشد؛<sup>۱</sup> به همان گونه که همه ما دوست داریم براساس آنچه در آینده می‌توانیم باشیم مورد ارزیابی و درک قرار گیریم، نه براساس آنچه که اکنون هستیم یا در گذشته بوده‌ایم.

پرسش اصلی بدین ترتیب روشن است: آن اصل نخستینی که بنا به ضرورت عقلی، از ابتدای تاریخ ایران همه تحولات گذشته کشور در خدمت تبلور نهایی آن بوده، چیست؟ در پاسخ، می‌کشیم این گمانه را بین‌الذهانی و معقول سازیم که با انقلاب ۵۷ و جمهوری بلا فصل آن آشکار می‌شود که تمایل و درست‌تر، شوق اتصال به مطلق از طریق تأسیس دولتی مقدس و قدرتمند، اصل نخستین تکوین ایران یا هسته تکوین باینده تاریخ ایران و بنابراین نهایت ممکن تاریخ ایران و بنابراین فلسفه تاریخ ایران است. به عبارت دیگر، اراده گسترش امر مقدس بر بیسوط زمین در قالب یک دولت قدرتمند، احتمالاً از آغاز پیامبری زرتشت به این سو، فلسفه تاریخ ایران یا «دلیل زندگی ایران» و «دلیل زندگی در ایران» است.

این معنا از فلسفه تاریخ ایران، یک ساخته فکری (برساخته) نیست بلکه یک داده<sup>۲</sup> عینی است که در آن چیزی پنهان، کشف و آشکار می‌شود و کلمه انکشاف از همین رو

۱. مشابه این، گرامشی نیز می‌گفت منظور ما از طرح سؤال انسان چیست؟ این است که انسان چه می‌تواند بشود؟ او همچنین از قول فریدریش نوالیس (۱۷۷۲-۱۸۰۱) یک رومانیک آلمانی نقل می‌کرد که در بحث فرهنگ نیز مسئله مهم، آشناسدن با خویشتن برتر خود است که در زمان حال چندان حضوری ندارد. (نک: آنتونیو گرامشی، درباره فرهنگ و آموزش، ترجمه ر. آروین و م. سرخ‌رودی، تهران: انتشارات پژواک، ۱۳۵۸: ۵، ۱۷-۱۸).

2. made, construct

3. given, datum

برگزیده شده است. فلسفه تاریخ فوق از آن رو یک داده عینی است که از تاریخ داشتن یا تاریخ مندی ایران نتیجه می شود. به عبارت دیگر، به سادگی، چون ایران تاریخ دارد پس حتماً فلسفه تاریخ هم دارد، زیرا تاریخ داشتن یک چیز یا هر چیز، در خود فرض و مفهومی از پیوستگی و انسجام آن چیز را هم دارد [که بدان هویت نیز می گوئیم] و همین خود دو معنا را می رساند: یکتایی آن چیز و استمرار آن چیز. اما این همه داستان نیست زیرا هر چیز در پرتو امکاناتی که درون خود دارد و واجد آن است، تحولات تاریخ خود را تجربه می کند و با این تجربه به سوی آنچه که نهایتاً می تواند باشد، ره می سپرد. این یعنی حرکت از ظرفیت به فعلیت. پس، تصور تاریخ داشتن ایران، همزمان یعنی تصدیق اینکه ۱. ایران کلیت زنده یا تمامیت ماندگاری دارد و ۲. این کلیت رو به نهایی دارد. در این حال، مجدداً پرسش مرکزی آن است که آن چیز یکتا و مستمر که از ظرفیت درونی خود به سوی فعلیت بیرونی اش حرکت می کند، آن نهایت ممکن تاریخ ایران، چیست؟ در یک کلام، فلسفه تاریخ ایران چیست؟

فرضیه بر ۱۰ مفروض (یا پذیره های مورد اجماع) استوار است که در آن طی زنجیره ای منطقی، از یکی به دیگری می رسیم. این مفروضات از ایده وحدت ایران آغاز و به ناگزیری یک انقلاب تام ایرانی ختم می شوند و درانتها زمینه طرح فرضیه را فراهم می آورند:

۱. ایران به صورت واحد و یگانه وجود دارد (در تصور ما و در واقعیت بیرونی).
۲. این وحدت و یگانگی بی تردید امری مستمر و مداوم است، زیرا اگر استمراری نباشد تصور وحدت ممکن نیست. به بیان دیگر، ایران نمی تواند در زمان های مختلف، وحدت های مختلف داشته باشد!
۳. اما ممکن نیست نیروهای کور مادی بتوانند وحدت انسانی منعطف و هوشمندانه ای بسازند. از عدم، امر موجه پدید نمی آید. یک اتحاد انسانی مستمر، نمی تواند محصولی تصادفی ناشی از تصادفات و مستحدثات بی معنا باشد و حتماً باید منطق یا بنیادی وجود داشته باشد که استمرار آن را توجیه و مدلل کند و معقول سازد.
۴. اما این بنیاد مستمر وحدت ایران، نمی تواند بنیادی عینی و مادی باشد، زیرا اگر چنین باشد، با کاهش قدرت و تأثیر عوامل مادی (مانند استبداد شخصی، کمبود آب، هجوم های خارجی، خشونت طبیعت)، دلیل بودن ایران هم باید از میان برود. به تعبیر دیگر، اگر بنیاد مستمر وحدت ایران بنیادی مادی یا طبیعی می بود، ایران استمرار نمی یافت.

۵. چون بنیاد واقعی وحدت ایران، نمی تواند مادی و عینی باشد، لاجرم این بنیاد واقعی، در حوزه معنا قرار دارد.

۶. این بنیاد معنایی وحدت ایران نیز، نمی تواند قابل درک نباشد؛ یکی از زیرین ترین مفروضات ذهن بشر آن است که واقعیت های انسانی همواره مفهوم یا درک شدنی اند (Aron, 1962: 26) اما این بنیاد معنایی یا روحی مانند گار چگونه توسط فرد قابل درک است؟

۷. ذات عقل نمی پذیرد که معناها تا ابد نهفته و بالقوه بمانند و سرانجام در چیزی یا در امری تجرّی نیابند و لذا واقعیت پنهان یا بالقوه نمی تواند نهایتاً جلوه نکند. شیء فی نفسه بدون پدیداری و تجلی قابل تصور (چه رسد به درک) نیست. پس، ایران پس از تجلی اش قابل درک است [و از این رو، انتظار تجلی ایران معقول است]. اما

۸. آن تحول یا رخدادی که بنیاد بزرگ هستی ایران را در خود نمایش یا تجلی می دهد، خود نمی تواند امر با عظمت و بزرگی نباشد. هر چیز که عظمت را تجلی می دهد، خودش هم عظیم است.

۹. وقتی بنیاد بزرگ هستی ایران در تحولی به همان اندازه بزرگ جاری شود، این تحول بزرگ نمی تواند امری مبنابخش، مؤسس یا بنیادگذار نباشد و سرانجام اینکه:  
۱۰. هیچ امر بنیادگذاری نمی تواند در سیاست یا روابط داخلی قدرت و سپس در نهاد دولت تجلی نیابد یا به آن منجر نشود.

پس، دلیل وحدت کهن اجتماع ایرانی یا بنیاد کهن استمرار ایران باید سرانجام در چیزی شبیه یک خیزش یا رستاخیز بزرگ، در یک انقلاب سیاسی کبیر، متبلور و در سیاست یا دولت جاری شود تا فهمیده شود. براساس این سلسله مفروضات، فرضیه آن است که فلسفه تاریخ ایران یک تمایل فکری و روحی فزاینده است که [برخلاف گرایش فکری بسیاری از ملت های دیگر] می گوید: «اتصال قومی یا نزدیکی جمعی به مطلق، امری ممکن و شدنی است». از نتایج این تمایل در طول تاریخ ایران، یکی تمایلات مهدویتی است، دیگری باور به دولت قدرتمند و فراگیر است، دیگری، امکان عمل جسورانه جمعی و ناگهانی از جمله انقلاب و دیگری، اقبال به تکثر و تساهل و حتی آزادی است. در برابر مطلق، همه چیز فرعی می شود. برخلاف تصور، از ایده مطلق تا تساهل و آزادی چندان فاصله ای نیست؛ استبداد صفتی برای اجتماع ایرانی نیست، آن ویژگی نهاد دولت در ایران است.

هدف تحقیق، تحکیم این گزاره کلی است که رابطه انقلاب ۵۷ و جمهوری بلافصل آن با تاریخ ایران، رابطه فعلیت با بالقوگی است؛ رابطه امر کامل با امر ناکامل، رابطه امر بالغ با امر جنینی، رابطه آگاهی با ناخودآگاه، رابطه برون‌ایستایی با در - پیله - بودگی. و اینکه، به دلیل نهایت مندی، تجسم‌یابی و کلیت‌یافتگی، انقلاب ایران واقعیتی اصیل‌تر و کامل‌تر از کل تاریخ ایران است.

### ۱. چهارچوب نظری

چارچوب نظری این مقاله بر ایده دازاین<sup>۱</sup> هایدگر استوار است. دازاین نظریه ظهور ناگهانی، فراگیر و بی‌سابقه انسان تام آلمانی است. در یکی از اشعار کلیدی خود، هایدگر، دازاین را نوعی انتقال دوران‌ساز از بالقوگی به فعلیت توصیف می‌کند. دازاین انسانی است که وجود او را از کلیت قومی‌اش آگاه می‌سازد و وی را بر روی آن قرار می‌دهد؛ کلیتی که او در غیراین صورت با کمک عقل منتزع نمی‌توانست چنین رابطه‌ای با آن برقرار کند. دازاین، با وجود آنکه انسانی متواضع در گستره کاربرد عقل است، چنان عظمتی یافته که با کلیت قومی‌اش گفتگو و نجوا می‌کند و گوهری را که همواره ناپیدا بود (تمامیت قومی) در هیئت یک نیرو، معقول و ملموس می‌سازد (هایدگر، ۱۳۸۳: ۸۸-۸۷). وجه غایت‌شناسانه تفکر هایدگر بدین ترتیب امری بی‌گفتگوست و یادآور این درس اساسی ارسطو برای فهم بشری است که هرچیز و همه چیز در پرتو درکی از غایت و کمال آن چیز قابل درک می‌گردد.

دازاین در زمانی که وجود یافت قابل درک می‌شود و نه فقط این، بلکه درک خاص خود را به عنوان فلسفه جدید بر همه چیز تحمیل می‌کند. در همان معنا که موقعیت، آگاهی درخور خود را ایجاد می‌کند. فلسفه، خود-ابرازی دازاین است (همان، ۱۳۹).

ابعاد و کارکرد دازاین عمدتاً حول دو مفهوم می‌گردد که عبارت‌اند از برملا کردن و گشودن. وجود داشتن دازاین به این معناست که هستی‌مندهای دیگر را برملا می‌کند، حجاب از رخ آنان کنار می‌زند، آنها را کشف می‌کند، راز پیچیده آنها را باز می‌کند و به‌رحال آنها را در برابر خویش می‌گشاید. دازاین، ناگاه قیام ظهوری می‌کند (همان: ۱۶۳). با این قیام ناگهانی، با رخداد، دازاین از انسانی حکایت می‌کند که دارای

1. Dasein

2. Ontic



هر آن بودگی است، جامع امکانات گذشته، افق‌ها و جنبه‌های حال و امکانات آینده است. چنین انسانی بی‌تردید از لحاظ مکانی نیز دارای گستردگی کامل در سطح حیات قومی است. برای هایدگر، دازاین، انسان ممکن‌الظهوری است منادی آغاز جهان اصیل آلمانی که از طریق انقلاب (رخداد) به ظهور می‌رسد و با ظهور خود تاریخ بشر را دگرگونه می‌کند. هایدگر به ظهور چنین انسانی علاوه بر آلمان در جاهای دیگر نیز امیدوار بود (هایدگر، ۱۳۸۷).

درک هایدگر از فضایل ویژه فرد یا اجتماع آلمانی به یک رستاخیز سیاسی بزرگ آلمانی نیاز داشت (Farias, 1989). باور به انقلاب یا بعثت بزرگ قومی، از ضروریات تفکر هایدگر و از زمره نتایج ناگزیر آن است.<sup>۱</sup> از ابتدا نیز برای برخی قابل تصور بود که در فلسفه هایدگر به اندازه سیاست، مسئله انقلاب اهمیت دارد و مفهومی کلیدی در کل فلسفه اوست (Ibid.)؛ چیزی که با انتشار دفترهای سیاه<sup>۲</sup> بیشتر محقق شد. تا قبل از انتشار دفترهای سیاه (۲۰۱۴)، همه فلسفه هایدگر در واقع جز در حکم مقدمه نیست، زیرا فاقد قضاوت، صراحت، سیاست و آلمان (وطن) است.

انقلاب، داعیه سیاسی دازاین علیه مدرنیته است. هایدگر برای نقد مدرنیته از مفهوم مدرن انقلاب استفاده می‌کند؛ در معنای ظهور ریشه‌ای امر نو [که آرنت آن را در اثر انقلاب خود توسعه می‌دهد]. انقلاب جاری شدن پرمعنای نیروی یک ملت است و در آن، بیشتر از آنکه ضدیت ورزی با این پادشاه یا آن خاندان اهمیت داشته باشد، نتایج خالصاً انسانی آن اهمیت دارد. در انقلاب، لحظه تصمیم‌گیری فرد فرا می‌رسد؛ تعهد فرد به دیگر هموطنانش و به تاریخ مشترک، از حالت ناخودآگاه به وضعیت معقول و آگاهانه ارتقا می‌یابد (Murchadha, 2014: 191). تفکر به انقلاب، یعنی تفکر در امکان تغییر ریشه‌ای، سریع و ناگهانی و انتقال‌دهنده جامعه، در بخش عمده آثار هایدگر وجود دارد و نه فقط این، بلکه ما را توانا می‌دارد که آنها را نظام‌بندی کنیم (Ibid: 157). اما هایدگر به جای انقلاب مایل است از رخداد سخن براند؛ چیزی که در زمانی غیرعادی (kairos) به تفکیک از زمان عادی (chromos) اما در مکانی عادت‌شده، معهود و زیست‌شده [وطن] روی

۱. افکار آرنت خاصه در حوزه انقلاب، نوعی توسعه سیاسی تفکر هایدگر است. نک:

Felix Ó Murchadha (An Interview) heidegger, politics, phenomenology, religion. In, <http://www.3ammagazine.com/>

2. Black Notebooks

## ۲. پایگاه عینی لازمه تفکر فلسفی

انقلاب، استلزام تفکر فلسفی است. درباره عظمت انقلاب به عنوان امر بنیادگذار تفکر، فقط کافی است سخن آیزایا برلین را به خاطر بیاوریم که گفته بود همه تفکر سیاسی - اجتماعی سراسر قرن نوزدهم اروپا پیرامون آن بود که انقلاب فرانسه کجا به خطا و کجا به ثواب رفت (برلین، ۱۷۵). یا این سخن مشهور هگل را که همه فلسفه آلمانی فلسفیدن انقلاب فرانسه است.

درک فلسفه تاریخ ایران مستلزم تفکر فلسفی است. اما تفکر فلسفی چیزی است که نمی تواند در خلاء و با سفر از تجرید به تجرید آغاز شود (چیزی که خصلت بارز اندیشه سیاسی معاصر ایران است)، و ناگزیر، پایگاه عینی می خواهد و آن پایگاه عینی ناگزیر، آنچنان که تاریخ جدید اروپا گواه است، یک انقلاب قومی گسترده است که به مثابه مؤسس تاریخ جدید عمل کند؛ انقلابی که به قول توکویل «علم سیاست جدید» یا سپهر سیاسی متفاوتی بیافریند؛ فضای عمومی کمابیش آزادی ایجاد کند که موضوع زندگی و تجربه و عمل واقع شود. به طور کلی منشأ سرآغاز تاریخ جدید گردد و امکان تفکر را به دنبال خود تمهید کند. پس، فقط هنگامی که ایران به تموج درآید، محقق شود، یا خود را به صورت یک امکان در اختیار قرار دهد و به وجود درآید، ما می توانیم متافیزیکی از «ما» یا از ایران برسازیم و بر آن اساس، در سطح عقلانی و نظری کشورمان را بشناسیم. لذا ابتدا باید به وجود رسید.

بر طبق نظریه دازاین، از فلسفه تاریخ ایران فقط فرد جامع ایرانی یا دازاین ایرانی، فردی که نماینده کلیت تاریخ ایران باشد، می تواند سخن بگوید. اما امتناع آن است که ظهور جامع فرد ایرانی هیچگاه تابع اراده خود وی نیست. او، موجودی ضعیف، محدود و مشروط به انواع شرایط پیرامونی، چگونه می تواند خود را به جامعیت و همه گانگی برساند؟ این در حالی است که متناقض گونه، استلزام تفکر پیرامون ایران، در اختیار داشتن تمامیت یا درک تمامیت ایران است؛ دانشی مرکزی که استحصال آن امکان عقلی ندارد. آرون می گوید در حالی که من راز نزدیکترین کسان خود را نمی توانم بفهمم، چطور می توانم راز کلیت اجتماع را بفهمم (Aron, 1962: 138-139).

تناقض دردناکی است: هیچ گاه درک کلیت یا جامعیت برای فرد متفکر ممکن

نیست، اما ضرورت دارد. تنها راه آن است که جامعیت یا توانایی جامعیت‌مندی به فرد هبه یا اعطا شود و البته، باید هم چنین شود. زیرا در غیر این صورت، من (یعنی انسانی ایرانی یا آلمانی، با توانایی‌های متعارف اما با تمایلاتی فرارونده و امپریالیست) تا ابد بالقوه و جنینی، واکنشگر به تحولات و شرایط پیرامونی‌ام باقی خواهم ماند و تا ابد آنی هستم که موجودم نه آنی که می‌توانم باشم. تنها راه آن است که من جامع یا من موعود، در حالی که مستقل از شرایط من موجود است ظهور بیابد.

در این معنا، انقلاب ایران یک معجزه فلسفی است. انقلاب ۵۷ سه ویژگی متمایز دارد که متناظر با شرایط ظهور دازاین است: این انقلاب تکین و بی‌سابقه، ناگهانی و قیامواره، و سراسری و فراگیر بود. چه اکسیری در تاریخ ایران وجود داشت که توانست ظهوری تکین و بی‌سابقه را رقم زند؟ توانست ظهوری ناگهانی و قیام‌گونه را سبب شود؟ توانست بر بسط ایران چیره شود و همه را (از استاد دانشگاه تهران تا امام جماعت سنی مذهب روستایی دوردست در سیستان) بسیج کند؟ این نیرو بی‌تردید امری زیست‌شده، ناهشیار و اعتقادی بود که طی هزاران سال تکوین یافت و هنگامی که به بلوغ نهایی خود رسید، فسادهای معمولی یک دیکتاتوری متعارف و معمولی را بهانه ظهور خود ساخت. ما از دلیل غایی آزادشدن ناگهانی این نیرو چیزی نمی‌دانیم و احتمالاً هرگز نخواهیم دانست. انقلاب آتشفشان‌گونه ایران، تبلور نامنتظر تاریخ ایران در ایران جدید (مدرن) بود؛ تبلور کلیت و همه‌چیزبودگی.

باید در نظر داشت که بدون مبنا قرار دادن مایه‌ورترین لحظه تاریخ ایران، یعنی تا قبل از وقوع انقلاب ایران، تقریباً هر چیزی می‌شد درباره ایران و تاریخ آن گفت و برعکس تقریباً هیچ چیز هم نمی‌شد گفت؛ می‌شود هم از آزادی گفت هم از استبداد، هم از نظم هم از آشوب، هم از قدرت هم از ضعف، هم از امتداد هم از گسست، هم از اساسی‌بودن تاریخ مدرن هم از اهمیت ایران باستان و دوره اسلامی، هم از وحدت هم از تنوع، هم از اهمیت شکست‌ها و ناکامی‌ها هم از اهمیت مقاومت‌ها و دستاوردها، هم از فردیت چیرگی‌ناپذیر ایرانی هم از جمع‌گرایی سنتی و محافظه‌کاری اجتماعی وی، هم از دمکراسی هم از الیگارش‌ی.... و درباره هر کدام از این شقوق نیز می‌شد قضاوت‌های پرننگ و مؤکدی مبتنی بر انواع داده‌های مؤید ارائه کرد! اما به همین دلیل، تا قبل از ظهور یک انقلاب کبیر ایرانی از هیچ چیز قطعی و قابل‌اتکایی در خصوص تاریخ ایران نمی‌شد سخن گفت. [ظرفی می‌گفت درباره هندوستان به هر نتیجه‌ای رسیدید عکس آن نیز درست است!]

طلب آزادی، اراده تأسیس گری، ظهور اراده کریتیک (سنجش گری)، میل تسلط بر سرنوشت، حس فراروندگی...، به صورت نامنتظر و مستغنی از شرایط جامعه شناسانه ایران دهه هفتاد میلادی، همچون رخداد، رخ داد کمی متساهلانه، ظهور سوژه ایرانی، ظهور فرد خود آگاه ایرانی است و به همین دلیل نمی توانست نتیجه طبیعی و جبری شرایط ماقبل انقلاب باشد. این، یعنی استقلال فلسفه انقلاب ایران از جامعه شناسی انقلاب ایران؛ طلب آزادی (امر خلاقه) نمی تواند مولود شرایط انفعالی (توسعه نیافتگی، استعمار، مدرنیزاسیون، استبداد...) باشد.

آغاز تفکر براساس انقلاب متناسب با بصیرت مشهور آلمانی یا هگلی است که می گوید پدیدار اجتماعی تا به نهایت تکامل خود نرسد، قابل درک نیست (پرواز شب هنگام جغد مینروا). این در واقع همان رهیافت مشهور ارسطویی است که هر آدمی داستانی است؛ یعنی از همان ابتدای زایش خود طرحی برای شدن است؛ ظرفیتی است که جاری می شود یا نمی شود؛ امکانی برای آینده است. هر انسانی یک آغاز تازه است. به قول سنت آگوستین، برای آن که آغازی باشد، انسان آفریده شد (آرنت، ۱۳۹۰، ۳۳۶). زایش هر آدمی آغاز پروژه تحقق یک فضیلت است؛ هر آدمی یک فضیلت ممکن است. تا چنین نباشد، داستان زندگی، روایت گری از صیروت من، آغاز نمی شود. هر انسانی با ظرفیت اش، با تکنیکی اش به دنیا می آید و تمام زندگی اش، تقلاهای مرتبط با همان تکنیکی یا ظرفیت خاص است. هر کسی با چیزی به دنیا می آید و می کوشد آن را در طول زندگی اش گسترش بخشد و به کمال برساند. بدون این ظرفیت نهفته و جینی (که ما ضرورتاً از آغاز و دلیل ظهورش چندان چیزی نمی دانیم)، نمی توانیم تنوعات را به اصول برگردانیم و تا ابد در چنبره تنوعات بی پایان و ناتوانی از صدور احکام قطعی و حتی نسبتاً قطعی، چیزی که گرایش به آن ذاتی ذهن بشری است، باقی خواهیم ماند. ارسطو همانند هگل می گوید چنین حقایق فردی ای در مورد اجتماعات نیز صادق است. لزوم پایگاه عینی برای تفکر فلسفی در تاریخ ایران، دو معنا دارد: وجوب وطن و رخداد.

رتال جامع علوم انسانی

## ۱-۲. وطن، خانه تفکر

حقایق، نیروهای ژرف تاریخی، جریان‌های فکری بزرگ و... همه، دارای وطن هستند و محصول حیات قومی و اجتماعات تاریخی خاصی‌اند که سپس تجرّی منطقه‌ای یا جهانی یافته‌اند. مارسل می‌گفت رابطه فرد با وطن مألوف همچون رابطه جنین با مادر است (مارسل، ۵۲). اما در دوره مدرن وطن موضوع تفکر فلسفی نیست. این درحالی است که وطن خاصه در هنگام یک قیام ظهوری یا آگزیستانس، سوژه ناگزیر تفکر فلسفی تاریخی است. درمقابل ایده وطن، تصور امر جهانی یا جهان قرار دارد. جهان از نظر متفکرینی چون یاسپرس و آرنت جز وسعتی تصویری نیست. هایدگر نیز می‌گفت عمومیت یا همگانیت همه چیز را بی‌نام‌ونشان می‌کند و اینکه در مفهوم جهان یا عمومیت، جز وسعت بی‌پایان هیچ چیز وجود ندارد (خاتمی، ۱۳۷۸: ۲۰۰).

هایدگر در مصاحبه معروفش با اشپیگل می‌گوید: «وقتی به تاریخ نگاه می‌کنم، می‌بینم هرگاه بشر کار مهمی انجام داده، زمانی بوده که وطن داشته و در تداوم یک سنت جمعی خاص می‌زیسته است» (هایدگر، ۱۳۸۷). هایدگر در همین مصاحبه گفته بود، پرسش‌های اصلی تفکر، پرسش‌هایی‌اند که به مسائل ملی و اجتماعی یک کشور خاص و نه مسائل عمومی بشری مربوطند. همواره منظور هایدگر از در-جهان - بودن، در وطن بودن است. ارزش و اصالت اجتماع آلمانی در قالب «جهان» بیانی فلسفی و عمومی می‌یابد و مؤکد می‌گردد (آرنت، ۱۳۹۴: ۳۲).

در دوران مدرن به نحو معنی‌داری [که معنای آن بعدها در انتشار دفترهای سیاه (۲۰۱۴) با تأکید بر سرشت سیاسی یهودیان معلوم می‌گردد] اهمیت فلسفی وطن موضوع فراموشی واقع می‌شود. هایدگر در گفتگوی مشهور خود با اشپیگل به تلمیح گفته بود جامعه،<sup>۱</sup> جایگاه میهن را اشغال کرده است.

با وجود آنچه که رفت، وطن به‌طور فی‌نفسه و آنچنان که هست بیشتر از یک بستر ساکن و بی‌تحرك نیست؛ وطن با رخداد است که اهمیت فلسفی و ظرفیت تفکر می‌یابد.

## ۲-۲. رخداد

نزد هایدگر، رخداد بزرگ، عبارت از یک قیام ظهوری یکباره، یا یک آگزیستانس قومی

است که تمام یک تاریخ قومی را در زمان حال جاری می‌کند و در آن حال، زمان حال فقط زمان حال نیست زیرا گذشته و آینده را نیز نمایندگی می‌کند. وضعیت قومی اگزیستانس، دست کم در فلسفه هایدگر، یک انتقال عظیم یعنی سرریز تاریخ به زمان حال است؛ جمع بین آگاهی فرد و امکانات تاریخی نهفته در اجتماع وی که در قالب یک تحول بزرگ، یک رخداد، که تحولی حاکی از کلیت یا نهایت است، خود را می‌نمایاند (جمادی، ۱۳۸۵).

هانا آرنست که بخش عمده‌ای از آثار و افکار او، توسعه سیاسی اگزیستانسیالیزم هایدگر است، معتقد است که رخداد می‌تواند در قالب یک «انقلاب» متجلی شود و انقلاب نیز با یک فردیت ویژه، با انسان نوعی مختص خود ملازم می‌گردد. این انسان تاریخ قومی خود و در واقع، حقیقت تاریخی مستمر نهفته خود را در زمان حال در قالب انقلاب یا رخداد، جاری می‌سازد یا می‌تواند، زمانی چنین کند (همان).

متشابهاً، انقلاب ایران ظهور قیام گونه یک باره‌ای است که از «همه چیز» سخن می‌گوید و حکایتی ایرانی از پدیداری دازاین یا هرآن بودگی یا همواره‌بودگی است؛ یعنی حاصل جمع گذشته، حال و امکانات آتی در حیات قومی است؛ خیزشی نامنتظر و آشفشان گونه که همه چیز را از اعماق ناهشیار وجدان جمعی ایرانیان به عرصه عینیت کشید؛ آشکارشدگی ناخودآگاه هستی پنهان قومی. انقلاب اسلامی تحولی همه‌جانبه، یکپارچه، با داعیه‌هایی مطلق‌انگار است که فحوای اساسی یک تاریخ قومی یعنی استقرار نظم مقدس و آسمانی بر روی کره ارض در قالب دولتی قدرتمند را در این زمان به منصفه ظهور رساند. انقلاب ایران یک رخداد فلسفی کبیر است حتی اگر سازندگان آن، سوژه‌های تاریخ جدید، این حقیقت را درنیابند.

هایدگر که از ابتدا تا پایان در پی آن است که درباره شرایط تفکر، تفکر کند، می‌پرسد چه چیزی تفکر را ممکن می‌کند و پاسخ او به این پرسش آن است که تفکر به وسیله آن چیزی ممکن می‌شود که آن را برمی‌خیزاند؛ یعنی اعطای وجود در یک برهه تاریخی» (Murthadha, heidegger, politics, phenomenology, Religion).

با اعطا یا ظهور وجود در یک برهه تاریخی خاص، گذار (یا انتقال) در قالب رخداد صورت می‌گیرد. «گذار، سرشت بنیادین رویداد [یا رخداد] است». رخداد گونه‌ای برپاخیزی یا رستاخیز یا قیام ظهوری است که در خدمت آغاز امر نو است. با امر نو یا سرآغاز به گونه‌ای پیش‌بینی‌ناپذیر، حقیقت پنهان آشکار می‌شود؛ چیزی که ظهور آن در

حوزه تملک و کنترل ما قرار ندارد. بدین نحو است که با اندیشه و تفکری که مخلوق رخداده است، هستی یا وجود به زبان می‌آید و سخن می‌گوید. اما وجود مقارن انسانی ویژه است، انسانی همه - جا - حاضر و دارای هرآنیت، دازاین.

راهیابی بسیار بزرگی که بدین طریق پدید می‌آید آن است که پس از انقلاب یا رخداده دسته‌جمعی اگزستانس، ظهور امر بزرگ، دیگر این گونه نیست که تاریخ ایران زمان حال آن را معنادار سازد، تصویری که بسیار رایج و جاافتاده است، بلکه این بار برعکس همیشه، حالیه پس از انقلاب ما ایرانیان، محتوای تاریخی ما را قابل درک می‌سازد. در پرتو رخداده انقلاب ایران، هنگامی که امر بالقوه آشکارگی یافت، ایرانیان می‌فهمند، یا می‌توانند بفهمند که تاکنون و همواره، چگونه انسان و چگونه اجتماعی بوده‌اند. این حالت، حالتی که من بفهمم تاکنون که یا چه بوده‌ام، حالتی است که در آن گویی آگاهی به فرد داده می‌شود تا آنکه او خود آن را به دست بیاورد. این انکشاف، ظهور انسان نوعی ایرانی در جامعیت آن (یا بگوییم، ظهور دازاین ایرانی) است؛ انسانی که در ایران قرار ندارد بلکه ایران در او قرار دارد؛ انسانی که به دلیل عمق هستی و گستردگی حضور خود، هموطنانش را از آن خود یا به مثال‌هایی از خود تبدیل می‌کند.

### ۳. امتناع تفکر در ایران مدرن

در اینجا سخن مهم آن است که اگر ظهور دازاین ایرانی مبنای تاریخ جدید کشور محسوب نشود، ایرانیان همچون گذشته ابژه خواهند بود نه سوژه؛ یعنی در دوره مدرن تاریخ‌شان بر آستانه تاریخ جدید قرار ندارند بلکه بر آستانه تاریخ جدید قرار داده شده‌اند. در این صورت، آنان فقط موجودند و در آن حالت قرار ندارند که چیزی را به وجود برسانند. اگر چیزی را به وجود نرسانیم، وجود نخواهیم داشت؛ وجود نداریم تا سپس بخواهیم بیندیشیم.

بسیاری یا تقریباً همه پژوهشگران ایرانی در حالت عدم وجود، یعنی بدون ابتناء بر دازاین ایرانی و مبتنی بر تحولاتی از گذشته ایران می‌خواهند بیندیشند. اما این تمایل ناممکن است. فلسفه تاریخ ایران نه حتی آنکه مستقل از تحولات تاریخ ایران است بلکه با آن نسبت تنافری دارد؛ یعنی هرچه بحث تحولات تاریخی بیشتر باشد بیشتر گویای آن است که ذهن در گرداب تحولات خاص و پراکنده فرو رفته و خروجش از آن برای انتزاع و صورت دادن تأملات کلان دشوارتر شده است. تحقیقات تاریخی هرچه دقیق‌تر باشند

بیشتر مزاحم تفکر تاریخی اند، مگر آنکه دیگران پیشتر آن را انجام داده باشند و اینک نتایج آن جهت تأمل در دسترس فیلسوف باشد؛ کاری که مورخان و مستشرقان اروپایی برای فلاسفه‌ای چون هگل انجام دادند (Azadpour, 2012).

بنابراین مسئله این است که چه زمانی می‌توان درباره ایران اندیشید و پاسخ آن است که درک یا تفکر فلسفی درباره ایران فقط هنگامی ممکن می‌گردد که ایران «تماماً» متحقق یا متبلور شده باشد. بعد از انقلاب، ایران امکان می‌یابد که ذات خود را مستقلاً تعقل کند، حال آنکه قبل از انقلاب، تفکر سیاسی در ایران امری واکنشی و بنابراین غیرخلاقانه بود و بنابراین اساساً تفکر نبود. تفکر، انسان و شرایط ویژه خود را می‌طلبد. چنانکه دیدیم، لازمه تفکر گسست از ادبیات پیشینی و تردید در اعتبار نظریه‌های موجود است؛ همچنان که خلاقیت، مستلزم شهامتِ رهاکردن قطعیت‌هاست. نیروی رهاکردن قطعیت‌ها، نیرویی که آغاز تفکر را ممکن می‌دارد، همانا تحیر ناشی از دیدن امر عظیم یا رخداد است؛ همان تحیری که به هگل جوان هنگام دیدن بارقه انقلاب فرانسه دست داد.

تفکر که بعد از رخداد روی می‌دهد احتمالاً متضمن سه مرحله است: تحیر، ستایش و ایمان به سرنوشت ایده یا آرمانی که آن را عظیم و دوران‌ساز می‌انگاریم. از نظر هایدگر، تفکر مولود ستایش است: «نخست سپاس‌گزاردن آموزید، آنگاه اندیشیدن می‌توانید» (هایدگر، ۱۳۸۳: ۹۰). اما حدوث این مراحل یا چیزی شبیه به آن در اهل فضیلت ایران، شاید به دلیل سیطره ناخودآگاه مفروضات علوم اجتماعی مدرن، مشاهده نشد.

کاربرد نظریه هایدگری وجود در تاریخ ایران، این تاریخ را به مقوله‌ای گزینشی یا اختیارگرایانه و مداخله‌گرایانه تبدیل می‌کند؛ توالی امور تاریخی و گویایی فی‌نفسه تحولات بی‌اهمیت می‌شود و به جای آن، راه‌های نخستینی که طی آن وجود به تموج درآمده است، اهمیت می‌یابد. نظریه وجود، پرداختن به تاریخ ایران را موقعیت‌گرایانه می‌سازد و آن را منتظرانه و غایت‌انگارانه می‌نمایاند. در واقع نظریه مطلق یک نظام تعبیر است؛ عمومیت بر مصادیق ندارد و متکی بر دریافت شهودی یک فرد حساس است. نظریه عمومی مطلق در ایران، در کی بی‌واسطه و مبتنی بر پدیدارشناسی است. بوخنسکی می‌گوید: «پدیدارشناسی چیزی را با قانون‌ها توضیح نمی‌دهد و چیزی از هیچ اصولی استنتاج نمی‌کند، بلکه بی‌واسطه، آنچه را که در برابر آگاهی قرار دارد، یعنی موضوع خود را شهود می‌کند. در نتیجه تمام توجه آن به چیزی است که عینی یا موضوعی است. نه مفهوم ذهنی و نه فعالیت ذهنی مستقیماً مورد علاقه آن نیستند» (بوخنسکی، ۱۳۷۹: ۱۰۹).



کوئین لوئر در همین معناست که می‌گوید: «روش پدیدارشناسی روش استدلال نیست بلکه روش توصیف است و در آن امید آن می‌رود که دیگران نیز امور را به همان سان ببینند». به همین نحو، در فکر هایدگر نیز تحلیل وجودی «خواص» کلی را وصف نمی‌کند بلکه صرفاً طرق ممکن را وصف می‌کند که دازاین بدان طریق می‌تواند وجود داشته باشد. او این طرق ممکن وجود داشتن را «اوصاف وجودی» می‌نامد (همان). بنابراین، در مورد ایران ایده مطلق یک شناخت عمومی پوزیتیف یا یک دانش قطعی و تمامیت یافته تحصیلی در اختیار نمی‌نهد، بلکه آن یک گرایش ضمنی قابل درک در سیر تحولات تاریخ ایران است. این ایده پایان درک ایران نیست، آغاز آن است.

نتیجه آنکه نظریه مطلق در تاریخ ایران قرار ندارد، بلکه به گونه‌ای تحلیلی‌تر، تاریخ ایران عبارت از جریان ایده مطلق است. منظور آن است که همه وقایع تاریخ ایران و بنابراین کل تاریخ ایران به مثالی برای ایده مطلق (روح تاریخ ایران) تقلیل می‌یابد و از داشتن ارزش فی‌ذاته و مستقل برای خود بی‌بهره می‌شود. انقلاب برای احراز مطلق، محصول تاریخ ایران نیست بلکه ایران محصول این تمایل است. البته می‌توان مراحل و سرگذشت مقولاتی چون دمکراسی یا لیبرالیزم یا استبداد یا آزادی... را در تاریخ ایران مورد پژوهش قرار داد، زیرا به سهولت می‌توان تأثیر و کارکرد این مقولات را در تاریخ کشور نشان داد و نظریه مورد ترجیح خود را در خصوص آنها تقویت کرد. همه این مقولات با تعابیر متفاوت و شدت و ضعف‌هایی در تاریخ ایران جاری بوده‌اند. اما هیچ مقوله‌ای در تاریخ ایران راهبر ما به سوی مطلق نیست، بلکه برعکس، این شوق اتصال به مطلق و تجری آن در اقدام وجودی بزرگ به مثابه بلوغ تاریخ ایران است که چندین هزارسال تاریخ را یک کاسه و بسته‌بندی می‌کند و در اختیار می‌گذارد.

رهیافت هایدگری، تفکر به بلوغ تاریخی وطن است و لاجرم به امید منجر می‌شود و رهیافتی خوش‌بینانه است؛ اما «خوداندیشی ملی» متفکران ایرانی در صدسال اخیر، تفکر به عدم بلوغ تاریخی است و ماهیتاً رهیافتی بدبینانه و نومیدانه است. با اطمینان می‌توان گفت که بر پایه چنین بینشی، نیرویی برای تحقق پروژه‌های کلانی چون توسعه، سازندگی و اقتدار کشور پدید نمی‌آید. تفکر ایرانی توسعه، به‌طور کلی از یکسو سوگمنده و از دیگر سو، آرزومنده است و بیشتر حاوی ادبیات فقدان و ناکامی است.

#### ۴. نظریه انقلاب علیه نظریه توسعه

پرسش رایج و همه‌گیری که بیش از صد است تقریباً تمام حوزه ادبیات سیاسی کشور ما را متعلق خود ساخته، این است که چرا ایران توسعه نیافت یا مدرن نشد؟ مقدماتاً، تاکنون دو شیوه کلی برای تکامل و پیشرفت یک جامعه مورد تصور قرار گرفته است: اولی انقلاب<sup>۱</sup> است [به قول لرد آکتون روش پیشرفت مدرن و نیروی نجات از عصر مرده] که در اندیشه سیاسی غرب همچون بنیاد پیشرفت و به‌عنوان نیرویی تعیین‌کننده در سرگذشت دولت‌ها و جوامع و محسوب می‌شود. دوم، مفهوم توسعه است. اولی بیشتر در مباحث تاریخ اروپا و در جهان غرب به کار می‌رود و دومی بیشتر در جوامع غیرغربی مدخلیت دارد و تفکرات متأخرتری برای برون‌رفت از وضعیت عقب‌ماندگی است. اولی مفهوم و رهیافتی کمابیش لایشعر و خودبه‌خودی، و دومی رهیافتی اندیشیده و آگاهانه است. اولی تفکراتی مابعدعمل و زیست‌شده و دومی (نظریه یا اندیشه توسعه) گرایش‌هایی کمابیش واکنشی و ماقبل‌تجربه‌اند.

#### الف) نظریه توسعه واقع‌گرایانه نیست

کارل مارکس می‌گفت: «کشوری که از نظر صنعتی توسعه یافته‌تر است، به کشور کمتر توسعه یافته تنها تصور آینده خودش را نشان می‌دهد» (وود، ۱۳۸۴). طبق سخن مارکس، اروپای صنعتی و پیشرفته نمی‌تواند کمکی به توسعه یک کشور مثلاً خاورمیانه‌ای بکند جز آنکه مسیر اروپایی شدن را در اختیارش بگذارد. اما روشن است که امروزه این مسیر ساده تک‌خطی پذیرفتنی نیست. اما راه بدیل چیست؟ آیا توسعه یک کشور مسیری ازپیش قابل طراحی و تعقل دارد؟ آیا ما می‌توانیم به امکان توسعه برسیم یا هایدگرواره، باید امکان توسعه به ما اعطاء شود و ما را در شرایط خود قرار دهد؟ دردنباله خواهیم دید که چگونه فقط این دومی ممکن است.

چنانکه بیان شد، پرسش رایج و همه‌گیری که از حدود صد سال پیش تاکنون، نزدیک به تمام حوزه ادبیات سیاسی کشور ما را فرا گرفته این است که چرا ایران توسعه نیافت یا مدرن نشد؟ استدلال ما آن است که این پرسش، نه حتی نادرست بلکه مخرب است و تنوعی از نیروها و امکانات را به سمت‌های نادرست و بی‌فایده به هرز می‌برد.

مفروض اساسی و ناهشیارِ مندرج در این پرسش آن است که در آغاز دوران معاصر، امکان توسعه مدرن، همچون غرب اروپا، برای ایران هم وجود داشته، اما از آن زمان (از حدود قرن هفدهم) تاکنون توسعه ایران (یا به تعبیر دیگر، تجربه مدرنیته در ایران) محقق نشده و اکنون باید موانعش بررسی و برطرف شود.

در پرسش فوق، تمایل به برابری طلبی و کراهت از پذیرش اصل نابرابری، یکی از واقعی ترین واقعیت های بشری از ابتدای خلقت تاکنون، وجود دارد. از یاد نبریم که نابرابری واقعیت است اما برابری (و درست تر، برابری خواهی) انتزاع و ذهنیت ورزی است. کراهت از پذیرش اصل نابرابری احتمالاً ماهیت ایدئولوژیک (تفکر فلسفی جانبدارانه) دارد؛ یعنی ناشی از همه گیری مفروضات لیبرال در سیاست و تفکر ایران معاصر است: درک مسئله توسعه، با فرض ماهیتاً فلسفی برابری ملت ها برای آغاز تجربه مدرن آغاز می شود. مدرنیته در تصویری رایج اما کمی قابل مجامله، تجربه ای سراسری و بشری فرض می گردد و سپس پرسش می شود که چطور در این میان برخی ملت ها جلو و برخی عقب افتادند (عنایت الله و بلانی، ۱۳۹۲)؛ اما حتی در این حالت هم نابرابری تصدیق نمی شود بلکه پرسش آن است که چگونه مفروض برابری اولیه انسان ها نقض شده است. در واقع مسئله توسعه ملت ها به صورتی تقدیرواره و نیز مکانیکی (خود به خودی) درک می شود نه انسانی. نظریه عمومی توسعه در حالی بر فرض لیبرالی برابری انسان ها در آغاز تجربه مدرن استوار است که با توسل به تاریخ واقعی جهان، اوضاع ملت ها، مناسبات بین المللی... به سختی می توان فرض برابری مندرج در آن را تأیید کرد. در واقع توسعه، بلاواسطه از عدم توسعه سخن می گوید، همچنان که کامیابی یک ورزشکار، همزمان گویای ناکامی رقیب وی است. مشکل منطقی این است که اگر تصور کنیم بازنده و برنده (ایران و غرب) همزمان یا با کمی فاصله، هر دو می توانسته اند برنده باشند، در این صورت هم فرض مبارزه مخدوش می شود و هم فرض تقابل فرد پیروز و فرد بازنده. به علاوه، تصور از پیروزی و شکست هم تصویری بلا تصدیق می شود.

ایران توسعه نیافت چون در زمان مورد نظر فاقد شرایط توسعه بود. اینکه در قرون ۱۷ و ۱۸ یک فرد اروپایی بیشتر می خواست ایران را بشناسد تا یک ایرانی اروپا را، بسیار پر معناست و نشان می دهد که اشتیاق به دانستن و اراده شناختن در کدام طرف قوی تر بوده است؛ حالت لنگگی در کدام طرف و حالت فی نفسگی در کدام قرار داشته است. پس، اینکه ایران می توانسته در همان حدود زمانی توسعه غرب، پیشرفت و توسعه بیابد، عقلاً

امکان نداشته است. بنابراین، نابرابری را باید برسمیت شناخت و توسعه نیافتگی را معقول دانست و باید توسعه و توسعه نیافتگی را نتیجه تاریخ های متفاوت بلوغ قومی دانست. اصلی ترین معنای شرایط عدم بلوغ آن است که باید بالاخره زمانی به پایان برسد و جای خود را به شرایط آغاز بلوغ بدهد. این عدم بلوغ تاریخی شرایط، خیلی بیشتر از عواملی مثل استثمار و چپاول منابع، خیانت و بی کفایتی رهبران، اشتباهات و اختلافات داخلی و جز آن، عامل توسعه نیافتگی یا تأخر توسعه بوده است.

حقیقت مهم دیگر آنکه چون برابری ذاتاً ممکن نیست، پس شرایط عدم بلوغ که ذاتاً موقتی است، چیزی نیست که قابل ملامت، قابل محکومیت یا شایان حسرت کشیدن باشد. همیشه اینگونه است که هر چیز که غیربالغ باشد، تأثیرپذیر و تابع می ماند تا به دوره بلوغ خود وارد شود و از آن به بعد برطبق منطق ویژه خود عمل کند. بلوغ، زمانه دارد و زمانه آن نیز متأسفانه به سختی قابل پیش بینی است.

نتیجه آنکه نابرابری طبیعی است و ناقض اصل عدالت نیست. بنابراین، نتیجه نابرابری یعنی عدم توسعه نیز، برخلاف تصورات رایج، طبیعی است و به خودی خود قابل مذمت نیست. همه سخن این است که یک موجود زنده، فردی یا جمعی، تا زمان بلوغ، غیربالغ است و غیربالغ بودن آن طبیعی و بدیهی است؛ به همان اندازه که زمانه بلوغ آن و تمایلش به رشد، طبیعی است.

بدین ترتیب، پاسخ پرسش پیشین معلوم می شود: توسعه ایران تابع طراحی های عقلی پیشینی قرار نمی گیرد؛ زیرا تا قبل از رخداد که طی آن به تعبیر هایدگر، افراد ندای تبارشان را می شنوند (هایدگر، ۱۳۸۳: ۲۴) و تاریخ شان با آنها سخن می گوید، هیچ دانش پایه ای و مبنایی از شیوه، اهداف و مسیر توسعه ایران در دسترس نیست؛ این موقعیتی است که در آن، ما نمی دانیم چه می خواهیم. بدون این دانش پایه، ما نمی توانیم جز مصداق همان سخن پیشین مارکس، شباهت جویی با جوامع پیشرفته غربی و پویندن تاریخ آنها را بخواهیم. چنین خواستی، بی تردید مقارن فراموش کردن و به حساب نیاوردن وطن یا میهن است؛ یعنی همان جهان عمودی که همه امکانات مان در آن مندرج است. تا نیل به این دانش پایه، معقول نیست که درخواست و اراده بزرگی داشت. اراده بزرگ یا تفکر بزرگ زمانه خاص خود را می طلبد.

### ب) توسعه، مشروط به ظهور اگزستانس جمعی است

لاجرم، هیچ دلیل قاطعی وجود ندارد که طبق آن، بتوان ایران قبل از انقلاب را کشور یا تاریخی دانست که می‌توانست توسعه بیابد یا مدرنیته بومی خود را تجربه کند اما چنین نشد. گو که می‌توان با سیر در فرهنگ و تاریخ ایران پتانسیل‌هایی برای توسعه آن یافت و آنها را فهرست کرد اما نمی‌توان اثبات نمود که این پتانسیل‌ها حتماً باید یا می‌توانستند همزمان با توسعه اروپا جنبشی شوند.

در چنین حالتی [آرزوی توسعه درحالی که امتناع تاریخی آن وجود دارد]، ما در واقع آرزوی بهنگام بودن امر نابهنگام را می‌کنیم؛ حال آنکه تفکر و پشت‌بند آن توسعه، به‌راستی تا بهمن ۵۷ اقتضاء نداشته است. براساس آنچه رفت، هیچ زوال یا چیز سوگناکی وجود نداشته و ندارد؛ ما تاکنون در حالت فی‌نفسه بودیم و اینک به مدد تجربه انقلاب ۵۷ در حالت لفسه قرار گرفته‌ایم. «هر جامعه‌ای در زمان خود همان چیزی بوده که باید باشد و اساساً نمی‌توانسته چیزی خلاف آن باشد» (آرون، ۱۳۹۳: ۵۹).

چون قابل تصور نیست که اگر نفوذ غرب در ایران نبود ایران چه وضعیتی می‌داشت، نمی‌توان حکم داد که اگر دولت‌های استعماری نبودند، مدرنیته ایرانی یا توسعه بومی یا راه ایرانی توسعه حتماً محقق می‌شد بلکه بیشتر آنچه که از ابتدا تاکنون وجود داشت، یعنی وضعیت جنینی یا عدم فعالگی ایران و ایرانی ادامه می‌یافت. قضاوت بزرگ در پاسخ به این پرسش خود را می‌نمایاند که آیا وضعیت پس از انقلاب ایران وضعیتی انفعالی و پذیراست. وضعیتی که طی آن تحولات تاریخی بر ایران جاری می‌شد یا برعکس، دوران جدید است؛ دورانی که در آن اراده ایران و ایرانی بر تاریخ خود جاری می‌شود؟ اندیشه توسعه قبل از هر چیز از نبود توسعه و بنابراین از انفعال سخن می‌گوید و لذا نقطه مقابل عمل وجودی قرار می‌گیرد.

برای توسعه، نیروی توسعه مورد نیاز است؛ نیرویی برای غلبه بر ساختارهای نهادینی که به ناخودآگاه افراد کوچیده‌اند و بنابراین نیرویی برای غلبه بر تقدیر. نتیجه آنکه نیروی لازم برای پیشرفت و تکامل اجتماع ایرانی در نخبگان توسعه‌گرا قرار ندارد؛ در قومیت برافراخته‌ای وجود دارد که به یمن رخداد، به وجود رسیده‌اند. بدون انقلاب، اندیشه توسعه تمنای بلوغ در شرایط امتناع آن است.

تقریباً همه پردازندگان به بحث توسعه در ایران از ابتدا تاکنون، غیرووجودی

اندیشیده‌اند؛ یعنی تأکیدشان بر تقدم آگاهی و اولویت ذهنیت‌ورزی بوده است. چنانکه اشاره شد، فرض مهم نویسندگان چون سیدجواد طباطبایی که در مطالعات خود نیز آن را به‌عنوان هدف نهایی‌شان تعقیب می‌کنند آن است که می‌توان با مطالعه جنبه‌های ضعف و عقب‌ماندگی کشور در گذشته، اصول پیشرفت آن را در آینده شناسایی کرد و سپس به کار بست، یعنی همان مفروضه اصلی اندیشه انتقادی و مکتب فرانکفورت که آگاهی رهاننده است. همین فرض مهم هنگامی که ادبیات موجود، یعنی مطالعات تاریخی درباره ایران یا توسعه در ایران را از نظر می‌گذرانیم، همچون فکری محوری خود را نشان می‌دهد.

اما مشکل آن است که با کسب دانش فراوان درباره ضعف و فتور ملت، نمی‌توان به دانشی درباره نحوه کسب اقتدار و توسعه آن رسید؛ با تفکر و پژوهشی که سلبی باشد، مشکل می‌توان راهبردی موجبه و مثبت سامان داد. اساساً این دو دانایی از یک جنس نیستند. اینکه با مطالعه جنبه‌های ضعف و عقب‌ماندگی کشور در گذشته، بتوان اصول پیشرفت آتی آن را شناسایی کرد، مثل آن است که به‌جای تمرکز بر یافتن راه‌حل مشکل، بر خود مشکل تمرکز کنیم. نیل به این درک که به بلوغ نرسیده‌ایم، کمکی به بلوغ تاریخی ما نمی‌کند. درک نداشتن بلوغ، درک نداشتن بلوغ نیست. مطالعات توسعه‌نیافتگی ربط ضروری به توسعه‌یافتگی ندارند.

## ۵. رویکرد راهبردی

ابتدا باید چستی ایران توضیح داده شود، سپس مسائلی که قابلیت طرح بیاید. در واقع اول باید بدانیم ایران چیست که این مسائل و آن مشکلات یا این مزیت‌ها و آن فرصت‌ها را دارد.

اندیشه کل، نه فقط مفید، نه حتی ضروری، که ناگزیر است. از این رو ابتدا باید درکی عقلی از کلیت ایران سامان داد و سپس بر آن مبنا به مسائل ایران پرداخت. درک فلسفه تاریخ ایران، فهم معنای ایران و درک دلیل بودن آن است. چنین درکی، بنیاد آگاهی‌های خردتر و اجرایی‌تر درباره ایران خواهد بود و از این رو یک گرایش تحقیقی ضروری است. از لحظه دانایی نسبت به کیستی خودم یا کیستی کشورم، چیزی همچون احراز مالکیت کامل بر خانه‌ام رخ می‌دهد؛ گویی آن دیگر کاملاً در اختیار من است و اینک می‌توانم هم مشخص‌تر به آن بیندیشم و هم عملیاتی‌تر بر روی آن کار کنم. تا زمان نیل به فلسفه تاریخی از ایران، اساساً «ما» فقط یک پرسش بی‌پاسخ است. بدین ترتیب ممکن است

یکباره دریابیم که حجم وسیع اصطلاحاتی با پسوند ایران که اغلب بدان‌ها مأنوس هستیم و به سادگی آنها را به کار می‌گیریم و مفروض می‌انگاریم (تاریخ ایران، فرهنگ ایرانی، بازار ایران، زن ایرانی و...)، دقیقاً به‌خاطر عدم درک جامعی از ایران در بحران معنایی - مفهومی نهفته قرار دارند. این مشکل نهفته اما بسیار اساسی را یک بحث موفق پیرامون فلسفه تاریخ ایران حل می‌کند.

بدون استظهار به فلسفه تاریخی در خصوص ایران، نمی‌توان «نظریه‌سازی اجتماعی» کرد؛ یعنی بدون آن نمی‌توان جهت‌گیری عمومی کشور به سوی آینده را نشانه گرفت. دل‌بستن به آینده بزرگ، اندیشیدن به پرنسیپ قابل تحقق تاریخ ایران، همانا عبارت از باور به آرمان ویژه ایرانی است. به عبارت دیگر، اتخاذ «آرمان» بزرگ و تفصیل و تبیین آن با توجه به فلسفه تاریخ است که ممکن می‌شود.

یک فلسفه تاریخ ایرانی، ابعاد مختلف زندگی اجتماعی در ایران را ذیل یک درک فراگیر از تمامیت تاریخی ایران به همدیگر مرتبط می‌سازد. به علاوه، یک فلسفه تاریخ ایرانی، اگر موضوع اجماع نسبی دانشوران و متفکران کشور باشد، می‌تواند به طرح مسیر و بازبینی افقی منجر شود که اضلاع گوناگون اجتماعی در نسبت با آن سازمان یابند؛ یک فکر کلان که درک ما از امور مختلف کشور را از افراط و تفریط بازدارد. این یعنی آنکه استظهار به یک فلسفه ایرانی نمی‌گذارد فرد یا دولت ایرانی تنها و عریان در برابر سرنوشتی نامعلوم قرار گیرد؛ نمی‌گذارد که او (فرد باشد یا سازمان دولت) در برابر تنوع و گستره بی‌پایان تحولات و تازگی‌ها و ناشناخته‌ها دچار سرگشتگی و عمل انفعالی شود و به او در برابر همه آنها حسی از اعتماد و قدرت دست می‌دهد که ناشی از استظهار او به دلیلی برای بودن و حضور در جهان است.

فلسفه تاریخ ایران به علاوه، قانون مستدل و جامعی در اختیار می‌نهد که نوع فعالیت و جهت عمومی رفتارهای فرد و دولت ایرانی را مشخص می‌سازد و نشان می‌دهد که فهم خاص اجتماع ایرانی، اقدام ایرانی، نگرش و نحوه قضاوت عمومی اجتماع ایرانی، در سطح پرنسیپ، چه هست و چه نیست و در حوزه مصادیق، چه‌ها هست و چه‌ها نیست. بدین نحو، درک فلسفی - تاریخی از ایران، در کی مفید و معطوف به اجراست.

درک فلسفی - تاریخی از ایران، یا به‌عبارتی، باور به وحدت معنایی تاریخ ایران، علاوه بر فایده‌مندی ناگزیر نیز هست: هنگامی که حقیقت نهایی درباره فرد و جامعه او در دست نیست، آیا می‌توان ایده‌ای درباره گذشته به‌مثابه کل به‌دست آورد یا آن را تفسیر

کرد؟ (Aron, 1978: 15). بی تردید، بدون استظهار به تمامیت جامعه، هرگونه اظهار نظر کلی درباره آن جامعه از اعتبار ساقط می شود و چون چنین است، اعتبار اظهارنظرهای جزئی نیز کاهش می گیرد.

### جمع بندی و نتیجه گیری

گربن می گفت اسلام فلسفه تاریخ ندارد، چون خدا در درون تاریخ آن نیست [بلکه بفرز آن است] اما انقلاب، ظهور سیاسی ایده مطلق بود که درون تاریخ ایران قرار داشت. پس معنا و جهت و استمرار در این تاریخ همواره وجود داشت و پس از انقلاب قابل درک شد که تاریخ ایران تاریخ سیر این ایده بوده است. فلسفه تاریخ ایران بیشتر داده و کمتر ساخته است؛ نیازمند بازسازی و انتزاع نیست بلکه باید آن را شناخت و پذیرفت زیرا این فلسفه از نیرویی واقعی و حیاتمند در همه ابعاد حیات تاریخی ایران حکایت می کند. مبحث فلسفه تاریخ ایران تفکر پیرامون شناخت این فلسفه و نتایج آن است، نه بازسازی فکری و تجزیهات در خصوص اصل این فلسفه.





## فهرست منابع

### الف) منابع فارسی

۱. ارسطو (۱۳۹۰). پاره‌ها، قطعه‌های به جا مانده از آثار مفقود ارسطو، ترجمه مجتبی درایتی و حمیدرضا محبوبی آرانی، چاپ اول، دانشگاه تهران.
۲. آرنه، هانا (۱۳۸۸). توتالیتراریسم، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ سوم، تهران: نشر ثالث.
۳. آرنه، هانا (۱۳۹۴). آخرین مصاحبه‌ها و دیگر گفتگوها، ترجمه هوشنگ جیرانی، تهران: انتشارات ققنوس.
۴. آرون، ریمون (۱۳۹۳). جامعه‌شناسی تمدن مدرن، ترجمه پیروز ایزدی، تهران: انتشارات فرهنگ جاوید.
۵. برلین، آیزایا (۱۳۷۱). در جست‌وجوی آزادی، مصاحبه‌های رامین جهاننگلو با ایزایا برلین، ترجمه خجسته کیا، تهران: نشر گفتار.
۶. بوخسکی، اینوستیوس (۱۳۷۹). فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ دوم، آموزش و انتشارات انقلاب اسلامی.
۷. پهلوان، چنگیز (۱۳۶۶). اندیشه‌های سیاسی (گردآوری و ترجمه)، تهران: انتشارات پاپیروس.
۸. جمادی، سیاوش (۱۳۸۵). نگره‌داشت‌ امر بوده، آیا «هستی و زمان» هایدگر، متنی محافظه‌کارانه است؟ خردنامه همشهری، شماره ۹، آذرماه.
۹. خاتمی، محمود (۱۳۷۸). جهان در اندیشه هایدگر، چاپ دوم، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۰. عنایت‌الله، نعیم و دیوید بلانی (۱۳۹۲). روابط بین‌الملل و مسئله تفاوت، ترجمه سعید حاجی ناصری و زانیار ابراهیمی، تهران: نشر میزان.
۱۱. مارسل، گابریل (۱۳۸۲). فلسفه اگزیستانسیالیسم، ترجمه شهلا اسلامی، تهران: نشر نگاه معاصر.
۱۲. نوروزی، فرشاد، پدیدارشناسی دازاین، <http://www.norouzi.new-philosophy.ir>.
۱۳. وود، آلن ت (۱۳۸۴). دمکراسی‌های آسیایی، ترجمه زهرا زهرایی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۴. هایدگر، مارتین (۱۳۸۳). مفهوم زمان و چند اثر دیگر، ترجمه علی عبداللهی، چاپ چهارم، تهران: نشر مرکز.
۱۵. هایدگر، مارتین (۱۳۸۷). مصاحبه با اشپیکل، ترجمه مجید کمالی، خردنامه همشهری، شماره ۲۸ (مرداد- شهریور).

### ب) منابع لاتین

1. Aron, Raymond (1962). *The Opium of Intellectuals*, Tr. by TERENCE KILMARTIN, The Norton Library.
2. Aron, Raymond (1978). *Politics and History: Selected Essays*. Tr. and ed. by Miriam Bernheim Conant. Free Press.
3. Azadpour, M. (2012). HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH,

- Encyclopaedia Iranica, Last Updated: March 22.
4. Farias (1989). Victor Martin Heidegger and National Socialism: Questions and Answers, In, Gunter Neske & Emil Kettering (ed) , English trans. Temple University Press.
  5. Felix Ó Murchadha (2014). The Time of Revolution. Kairos and Chronos in Heidegger Bloomsbury Publishing.
  6. Felix Ó Murchadha (2015). An Interview heidegger, politics, phenomenology, religion. In, <http://www.3ammagazine.com>.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی