

انقلاب اسلامی و انکشاف منطق تاریخ ایران (تأملی در نسبت انقلاب اسلامی با ایران)

سیدجواد طاهایی^۱

چکیده

در تجربه انقلاب اسلامی وحدت اقوام ایرانی چشمگیر و بی سابقه بود. چه چیزی اقوام به غایت متفاوت را به غایت متحد ساخت؟ پاسخ این مقاله آن است که ظهور اصل سامان بخش تاریخ ایران و به عبارتی، «میل اتصال جمعی به امر مطلق» در انقلاب ایران آنقدر جاذب و دربرگیرنده بود که توانست وحدت تحیرآور و «مطلقاً بی سابقه» اقوام ایرانی را باعث گردد. در واقع، ظهور نامنتظر اراده عمومی اجتماع ایرانی برای اتصال به مطلق، بنیاد تأملات پیرامون ایران در این مقاله است. انقلاب اسلامی به دلیل اینکه یگانه و بی سابقه، سراسری و کلی و یکباره و قیام گونه است، امری استثنایی است، در این معنا که سرریز ناهشیار محتوای یگانه تاریخ ایران (ایده مطلق) به درون زمان حال است. در این صورت، تاریخ ایران از طریق انقلاب ایران قابل درک و تعریف می شود، نه انقلاب ایران از طریق تاریخ ایران، آنگونه که گرایش های پژوهشی رایج متضمن آن هستند. انقلاب ایران زمینه سیاسی اجتماعی لازم برای تعقل فلسفی درباره تاریخ ایران را فراهم می آورد، چراکه انقلاب اسلامی روایتگر پایان صیوروت تاریخ ایران است.

واژگان کلیدی: سوژه ایرانی، ایده مطلق، تاریخ ایران، انقلاب اسلامی، تعقل فلسفی و اصل مقوم (پرنسپ).

فصلنامه راهبرد اجتماعی فرهنگی • سال چهارم • شماره شانزدهم • پاییز ۹۴ • صص ۲۳۸-۲۰۳

تاریخ دریافت مقاله: ۹۳/۱۲/۲۵ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۴/۴/۲۰

مقدمه

تکثر و تنوع در اجتماع ایرانی هم ابعاد جغرافیایی و قومی دارد، به عبارتی، متنوع و گسترده است (ویژگی افقی) و هم از جنبه زبان‌ها و مذاهب دارای ریشه‌های تاریخی و عمیق است (ویژگی عمودی). اما بسیار عجیب است که طی انقلاب ایران، این گوناگونی بی‌کرانه مادی و معنوی، با اراده عمومی توده‌ها و طبقات متوسط مدرن برای اتصال سیاسی به امر مطلق^۱ به یک وحدت سراسری تبدیل شد؛ تبدلی حیرت‌آور از گوناگونی بزرگ به وحدت بزرگ.

پرسش و مسئله اصلی مقاله حاضر - شاید جدی‌ترین پرسش پژوهشی در ایران کنونی - آن است که چرا در قالب انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷، ایران سخت متنوع، ایران سخت یکپارچه شد. نظریه‌ای که در تقویت آن می‌کوشیم، این است که یکپارچه شدن همه ایرانیان و نمایش شوق بی‌سابقه برای اتصال سیاسی به امر مطلق، حکایتگر درج محتوای تاریخ ایران (گرایش به مطلق) در اجتماع کنونی ایران است. به سخن دیگر، از آنجا که انقلاب اسلامی در ایران ظهوری یکه و بی‌سابقه، سراسری و واحد و یکباره و قیام‌گونه است، واقعیتی غایت‌شناسانه یا نهایی است. به سخن دیگر، روایتگر پایان‌صیرورت تاریخ ایران، یا به یک تعبیر، پایان تاریخ ایران است، بدین معنی که از آن به بعد تحولی در این حد از عظمت رخ نخواهد داد.

از آنجایی که انقلاب ایران بدین نحو از پایان تاریخ ایران و ظهور نهایی تمامیت ایران سخن می‌گوید، نمی‌تواند جز حکایتگر آن باشد که تاکنون ایده مطلق همچون نیرویی پنهان در متن تاریخ و فرهنگ ایران مشغول تکمیل و بالش خود بوده که در بهمن سال ۱۳۵۷ با اغتنام از شرایط مساعد توانست خود را آشکار کند. در واقع، میل و شوق اتصال

۱. در فلسفه معمولاً منظور از امر مطلق، تجری آزاد و از پیش تعیین نشده اراده خداوند در تاریخ است که دلیل آغاز آن غیرقابل درک، اما نحوه‌های استمرار آن قابل درک است. در این مقاله منظور از اتصال سیاسی به امر مطلق، اراده عمومی یکباره و ویژه ایرانی برای نیل به مطلق از طریق تأسیس یک اجتماع سیاسی نوین است.

به امر مطلق، تاکنون خود را به جز عرصه سیاست، تقریباً در همه عرصه‌های حیات تاریخی و فرهنگی مردم ایران مانند عرفان، هنر و ادبیات و معماری، به تدریج جاری یا متعین ساخته بود که در بهمن ۱۳۵۷، این تمایل و شوق در سیاست یا دولت ایرانی هم جاری شد.^۱

انقلاب اسلامی نشان داد که اجتماع ایرانی در هر دوره‌ای از تاریخ خود آینده‌دار بوده است؛ همواره در گذشته واجد محتویاتی بوده که می‌توانسته در آینده جاری شود. ریمون آرون می‌گوید: هر جامعه‌ای که آینده داشته باشد، گذشته آن همواره قابل تفسیر است (Aron, 2002:9). به عبارت دیگر، از آنجایی که جامعه آینده دارد، تفسیری ثابت و قطعی از گذشته آن نمی‌توان صورت داد، چراکه آینده یا آینده‌های آن هنوز محقق نشده است. پس فقط هنگامی می‌توان گذشته یک اجتماع زنده را تفسیر کرد که همه امکانات آتی آن در اختیار باشد و به سخن دیگر، آن اجتماع به نهایت صیوروت خود رسیده باشد. جامعه زنده محتاج یک رخداد یا آن عظیم است که همه آنچه را که می‌توانست باشد، در آن بروز دهد و آن معمولاً انقلاب است؛ رهسپاری عمومی قدرتمندانه.

۱. ادبیات موضوع

فلسفه تاریخ ایران بحث جدیدی (مدرن) در اندیشه سیاسی ایران نیست، بلکه بحثی تازه و متأخر است. آگاهی ایرانیان به خود (اینکه ایرانی هستند و متمایز از اقوام غیر)، یک آگاهی بسیار قدیمی است، اما آگاهی آنها به آگاهیشان بسیار جدید است؛ به نحوی که می‌توان گفت: هنوز آغاز نشده است. احتمالاً فضل تقدم در پرسش از چیستی ایران متعلق به سیدجواد طباطبایی است. این پرسش بزرگ، به تبع گرایش پژوهشی ایشان به تأمل فلسفی درباره ایران، علایق فراوانی برانگیخته است. اینک تأمل عقلی درباره «ایران» یا فلسفه تاریخ ایران گرایشی فراگیرشونده است (طباطبایی، ۱۳۸۲). پرداختن به فلسفه یا ایده ایران، زمینه اجتماعی ممهّدی در میان دانشوران کنونی ایرانی دارد، اما همچنان فضل تقدم در پرسش از چیستی ایران متعلق به سیدجواد طباطبایی است. با وجود انتقاداتی که در ادامه

۱. حتی شاید بتوان گفت که در چندصد سال گذشته سیاست در کشور ما، به دلیل حاکمیت سلسله‌های نه چندان بومی، اساساً ایرانی نبود. براین اساس می‌توان به این پرسش نیز اندیشید که تا قبل از جمهوری اسلامی، سنت حکومتداری در ایران واقعاً تا چه اندازه ایرانی بود و به عبارتی، تا چه اندازه مولود و ثمره روابط اجتماعی واقعی در جامعه ایرانی یا مرتبط با آن بوده است.

بر رهیافت ایشان مطرح خواهد شد، باید پذیرفت راهی نیست جز آنکه طرح هر گونه پرسش در خصوص فلسفه تاریخ ایران باید در قالب گفت و گویی نظری با دکتر طباطبایی انجام شود. در واقع، اندیشه عقلی پیرامون تاریخ ایران فعلاً فقط یک متولی دارد و آن، خود ایشان است.

اما در بحث پیرامون فلسفه تاریخ ایران، فضیلت تقدم، فضیلت تداوم نیست. پروژه نظری آقای طباطبایی درباره فلسفه تاریخ ایران یا ایده ایران در تداوم نیست. این پروژه حتی شروع نیز نشده، چه رسد به آنکه به نتیجه رسیده باشد. پروژه تعریف چستی ایران فقط کلید خورده یا مطرح شده است. اما مشکل حتی از این هم فراتر می‌رود و جنبه‌ای ریشه‌ای تر می‌یابد. سیری در ادبیات تحقیق پیرامون تاریخ ایران نشان می‌دهد که معمولاً دانشوران و شاید نامورتر از همه آنها خود استاد طباطبایی، مایلند از طریق پژوهش در حوزه تحولات تاریخ ایران و اتخاذ درس‌هایی از آن، تأمل درباره ایران را ممکن سازند. به نظر می‌رسد آنها می‌خواهند از طریق گذشته ایران، تحولات زمان حال آن را تبیین کنند. در واقع آنها می‌خواهند از طریق تاریخ ایران یا به مدد تاریخ ایران، در تاریخ ایران تعقل کنند. هدف نهایی این مطالعات آن است که دریابد چگونه می‌توان با مطالعه جنبه‌های ضعف و عقب ماندگی کشور در گذشته، اصول پیشرفت آن را شناسایی کرد و به کار بست. در این تصور غفلت نهفته‌ای از این حقیقت وجود دارد که توسعه، آغازی انسانی دارد و مفهومی متعلق اراده انسان یا انسان‌هایی توسعه‌گراست. انسان‌های با اراده باید نهاد اولیه‌ای با هدف کسب قدرت سیاسی تأسیس کنند و آن را در قالب توسعه‌گرایی گسترش دهند و آن، دولت است.

با وجود این، توسعه فقط محصول اراده‌ای نخبه‌گرایانه نیست. مقدم‌تر از تأسیس و تکوین یک دولت، آن است که باید اراده فراگیری در آحاد کشور برای همچون - دیروز - نبودن و جسارت آغازگری پدید بیاید. اراده فراگیر و مصمم (و بنابراین هنگام برخورد با موانع، قاهرانه) برای همچون دیروز نبودن، شاید یکی از تعاریف شایسته برای انقلاب است. حسب درس تاریخ، بدون ابتدا بر انقلاب، تغییرات اساسی از جمله توسعه به نحو مفیدی اندیشیدنی نتواند بود. انقلاب، به خاطر انسان طراز نوینی که خلق می‌کند، آنقدر محصول روندها و زمینه‌های پیش از خود نیست که سازنده روندها و زمینه‌های جدید است. 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 سلبی مشکل بتوان راهبردی موجه و مثبت را سامان داد. این دو دانایی لزوماً از یک جنس نیستند. اینکه با مطالعه جنبه‌های ضعف و عقب‌ماندگی کشور در گذشته، بتوان اصول پیشرفت آن را شناسایی کرد، مثل آن است که به جای آنکه تمرکز بر یافتن راه‌حل مشکل، بر خود مشکل تمرکز کنیم. شاید بتوان بسیار کلی گفت که حسب درس‌های تجربه، مطالعات توسعه‌نیافتگی ربط ضروری به توسعه‌یافتگی ندارند.

به هر حال، اینکه بسیاری یا تقریباً همه پژوهشگران می‌خواهند از طریق تاریخ ایران یا به مدد تاریخ ایران، در تاریخ ایران تعقل کنند، چیزی است که رهیافت مقاله حاضر دقیقاً برخلاف آن است. در واقع مدعا آن است که گرایش بالا، هر قدر رایج و مقبول باشد، معقول و نیز شدنی نیست. مبحث «تاریخ تحولات ایران» از هیچ چیز مگر از «تحولات تاریخ ایران» سخن نمی‌گوید. هیدگر می‌گوید: از طریق [مثلاً] تاریخ ما هرگز نمی‌توانیم بفهمیم که تاریخ چیست؛ همانطور که یک ریاضی‌دان نمی‌تواند از طریق ریاضی یعنی از طریق علم خودش و با قواعد ریاضی نشان بدهد که ریاضیات چیست. تفکر علمی هرگز نمی‌تواند سرچشمه خود را درک کند... با زبان علم نمی‌توانیم به هستی بیندیشیم.^۱

روشن است که پرسش درباره اینکه ایران چیست، پرسشی درباره این نیست که ایران چگونه خلق شد یا بستر چه تحولاتی قرار گرفت یا چه کرد یا اجزای سازنده آن کدام است، چه منازل تاریخی را از سر گذرانند؟ این نحوه سؤال‌های جاری و رایج، البته بیانگر ضرورت تحقیقات و بررسی‌های جامعه‌شناختی - تاریخی درباره ایران هستند، اما پرسش از چیستی ایران بیشتر از تحقیق و بررسی، تأمل یا تأمل فلسفی می‌طلبد و تأملات فلسفی ناگزیر تأملاتی شخصی یا در ابتدا، شخصی است. تحقیقات اجتماعی تاریخی هر قدر که جسورانه و کلان باشند، پیرامون ایران می‌گویند، اما از خود ایران نمی‌گویند و نمی‌توانند بگویند. کمی رومانیتیک، فقط هنگامی که ایران به موج بلندی تبدیل شد و برخاست (حتی اگر سپس فروخسبد)، می‌توان از کلیت ایران گفت و فقط هنگامی که ممکن شود از کلیت ایران سخن بگوییم می‌توانیم به آن بیندیشیم و از آن شناخت حاصل کنیم. در واقع این دو یکی هستند؛ متعلق تفکر و شناخت، همانا کلیت‌های شکل گرفته و نهایت یافته است

۱. این عبارت هایدگر بارها نقل شده است. برای توضیح بیشتر این عبارت رجوع شود به: - محمد لطفی (۱۳۸۶). «علم نمی‌اندیشد»، خردنامه همشهری، شماره ۳۲: ۳۵.

(فی، ۱۳۸۱: ۴۲-۴۰)؛ چیزی که بدان هویت نیز می‌گوییم.

نقد اساسی بر رهیافت آقای طباطبایی آن است که تقریباً همچون همه مورخان، قائل به اولویت «تاریخ ایران» بر «فلسفه ایران» هستند، چه در غیر این صورت، ایشان به گواه همه آثار خود با اتکا بر مطالعات تاریخی و درحالت فقدان فرضیه‌ای درباب منطقی تاریخ ایران و بنیاد عقلی آن، در پی فهم تمامیت ایران بر نمی‌آمدند. فرضیه مزبور با انقلاب اسلامی قابل طرح می‌شود، اگر به آن همچون ظهور ایران کهن در ایران جدید توجه شود؛ ظهوری با انگیزش‌گری فراوان. اگر انقلاب ایران منبای تاریخ جدید محسوب نشود، ما در دوره مدرن تاریخ خود بر آستانه تاریخ جدید قرار نداریم، بلکه بر آستانه تاریخ جدید قرار داده شده‌ایم. بدون انقلاب ایران و بدون ولایت فقیه مطلقه آن که به‌مثابه مکر تاریخ، سوژه ایرانی را خلق کرد یا اگر نه، در جوار خود آن را به عرصه آورد، نمی‌توان از توان اقدام و جسارت آغاز سخن گفت. بدون آغاز تفکر براساس انقلاب اسلامی، براساس ظهور انسان ایرانی طراز نوین، همه سخنان جالب توجهی که دکتر طباطبایی در خصوص اهمیت فلسفی بالقوه ایران می‌گوید، جز برانگیختن احساس نوستالژیکی در یک ایرانی متعارف، حاصلی ندارد و حتی نه آن، بلکه موجب یک خودآگاهی آزارنده برای وی می‌شود. باعث می‌شود او دریابد که بین حقیقت ایران (ایران ممکن) و واقعیت ایران (ایران واقع) چه ورطه ژرفی وجود دارد. بنابراین فقط از موضع یک رخداد یکه و بی‌سابقه، سراسری و کلی و یکباره و قیام‌گونه است که - چنانکه بیشتر خواهیم گفت - می‌توان به فلسفه تاریخ یا بحث چیستی ایران اندیشید.

۲. تاریخ ایران، ضرورت تفکر عقلی

اینکه آیا تفکر فلسفی درباره تاریخ ایران (مبحث فلسفه تاریخ ایران) ممکن یا مجاز است، محل پرسش نیست، چرا که چنین گرایشی طرفداران زیادی خاصه میان دانشوران ایرانی دارد. پرسش این است که چه زمانی می‌توان درباره ایران اندیشید و پاسخ آن است فقط هنگامی که ایران تماماً متحقق یا متبلور شده باشد. در واقع، سعی بر تبیین این مدعاست که با انقلاب اسلامی به مثابه بلوغ نهایی تاریخ ایران، این تاریخ قابلیت تعقل فلسفی می‌یابد و تعریف آن ممکن می‌شود.

ایران چیزی است که اول باید چیستی آن توضیح داده شود. در واقع باید ابتدا بگوییم ایران چه هست که این یا آن مشکلات و مسائل را دارد. بدین ترتیب است که یکباره

درمی‌یابیم حجم وسیع اصطلاحاتی با پسوند ایران که به آنها مانوس هستیم و به سادگی آنها را به کار می‌گیریم و مفروض می‌انگاریم (اصطلاحاتی همچون سیاست خارجی ایران، توسعه ایران، عقب‌ماندگی ایران، بازار ایران، امور ایران، ما ایرانیان و...)، دقیقاً به خاطر عدم درک جامعی از ایران در بحرانی معنایی - مفهومی قرار دارند.

تاریخ ایران و ایران، محتاج نتیجه‌گیری جامعی است که از تفکر فلسفی پیرامون خود ناشی شده باشد. اما تفکر فلسفی، ناگزیر، پایگاه عینی می‌خواهد. منظور از پایگاه عینی چیست؟

۱-۲. بحث چستی ایران: ضرورت انقلاب^۱

آغاز دوره‌های جدید تاریخی، تفکر را در فلاسفه برمی‌انگیزند. معروف است که در عهد مدرن، دوره تاریخی جدید با انقلاب شروع می‌شود، به ویژه اگر آن انقلاب به دنبال خود به جنگ‌های وسیع و منطقه‌ای نیز منجر شود. مرتبط با این، هانا آرنت می‌گوید: «گونه‌ای رخداد در تاریخ غرب وجود دارد که تصور بنیادگذار بودن آن، تصویری تعیین‌کننده است و... این رخداد، انقلاب است... انقلاب، یگانه واقعه سیاسی است که ما را به طور مستقیم و به شکلی ناگزیر با مسئله شروع و آغاز مواجه می‌کند» (آرنت، ۱۳۸۸: ۱۸۲). این شروع، فرایندی خلاق و پیش‌بینی‌ناپذیر است که هدفی ندارد، مگر عیان شدن هستی واقعی مردمی در قالب ظهور پهنه عمومی؛ پهنه عمومی نیز همانا وضوح‌یافتن فرایند خلاق مبادله [بین آحاد یا اقوام یک اجتماع] است (همان: ۹۷).

اما نکته آن است که هم در خصوص انقلاب، هم در اصطلاح پهنه عمومی و هم در فرایند مبادله، پسوندی به طور مفروض و ناهشیار وجود دارد که در دنباله این اصطلاحات درج نمی‌شود و آن عبارت است از: وطن یا اجتماع قومی است. برای مثال، در اصطلاح پهنه عمومی، اغلب پهنه عمومی یک اجتماع خاص، مفروض است. حقایق، نیروهای ژرف تاریخی، جریان‌های فکری بزرگ و... همه دارای وطن هستند و محصول حیات قومی و اجتماعات تاریخی خاصی هستند که سپس تجری منطقه‌ای یا جهانی می‌یابند. مقوله وطن یا مقوله انسان‌نگامی که در وطن حضور دارد، به نظر شایسته توجّهات فلسفی جدی‌تری است. به نظر می‌رسد در اغلب تفکرات فلسفی، خاصه در تفکر اگزیستانسیالیستی، وطن

مبنای تفکر، نیرو و موضوع آن و حتی حاوی اهداف آن است؛ اما تقریباً هیچگاه آشکارا و به طور مستقل - جز در خدمت اهداف فاشیستی یا نژادی - مورد تفکر قرار نمی‌گیرد. هر میزان رد و انکار فلسفه تاریخ‌های وحدت‌گرا یا عقیده به تاریخ جهانی که در مباحث اندیشمندان طرفدار پلورالیسم قومی صورت می‌گیرد، به ناگزیر همانا تأیید فلسفه‌های قومی است، پس همانا تأیید محوریت تاریخ‌های قومی و رأی به فردیت تقلیل‌ناپذیر هریک از آنهاست. امر خاص در تاریخ در نهایت، همانا امر قومی است. اقوام و ملت‌ها غنای بی‌پایانی از تجربه‌های جمعی متفاوت به پژوهشگر عرصه می‌دارند. به تعبیر آرون، هنر در پژوهش تاریخی، اتخاذ درس‌های متناقض است (Aron, 2002: 17).

اهمیت فلسفی وطن در مقام تفکر، از این‌رو مورد اشاره قرار گرفت که بگوییم در وطن ما ایران نیز، طی فرایندی خلاق و پیش‌بینی‌ناپذیر (انقلاب اسلامی)، «هستی واقعی مردمی» عیان شد. این عیان‌شدن هستی واقعی قوم ایرانی، از نظرگاه مقاله حاضر، در قالب تبلور سیاسی ایده مطلق صورت گرفت. وقتی ایده مطلق در ایران جدید، تبلور اجتماعی (انقلاب) و سپس سیاسی (تأسیس دولت) می‌یابد، یعنی آنکه محتوای یگانه تاریخ قومی یکبار در زمان حال درج یا جاری شده است. به بارت دیگر، از یک نظرگاه، امر عظیم، تعیین سیاسی ایده مطلق در ایران طی یک رهسپاری دسته‌جمعی است. کمتر چیزی قوی‌تر از ایده‌ای است که دوران‌ش فرا رسیده باشد. ایده مطلق بعد از آنکه «انقلاب» را به مردم الهام می‌کند، به نحوی بسیار دوران‌ساز، از یک مفهوم برجسته فلسفی به یک تحول برجسته اجتماعی بدل می‌شود؛ انتقالی بزرگ از ذهنیت بزرگ به عینیت بزرگ.

اگر مبتنی بر یک دیدگاه، انقلاب ایران و جمهوری آن نتیجه نهایی یا پایان صیوروت تاریخ ایران باشد، نه انقلاب ایران از طریق تاریخ ایران - چنانکه در ادبیات تحقیق این موضوع رایج است - بلکه کل تاریخ ایران با تمرکز بر انقلاب ایران می‌تواند درک گردد؛ یعنی از گوناگونی بی‌معنای تحولات، دوره‌ها، تفاسیر، جنبه‌ها و... خارج شود و معنای واحد و روشنی بیابد. بدین ترتیب، تاریخ ایران برای آنکه موضوع تعقل واقع و فلسفه آن آشکار شود، به انقلاب نیاز داشت، همانطور که درک هیدگر از فضایل ویژه فرد یا اجتماع آلمانی به یک رستاخیز سیاسی بزرگ آلمانی نیاز داشت (Farias, 1989). باور به انقلاب یا

۱. البته درباره دلیل این الهام (دلیل آغاز زایشگری سیاسی ایده مطلق در ذهن ایرانیان) چیزی نمی‌دانیم. ندانستن دلیل آغاز، چنانکه گفته شد، اصولاً در معنای امر مطلق مندرج است.

بعثت بزرگ قومی از ضروریات تفکر هیدگر و از زمره نتایج ناگزیر آن است.^۱ چنانکه بیشتر خواهیم گفت، سیری در پژوهش‌های کلی پیرامون تاریخ ایران نشان می‌دهد که اغلب پژوهشگران می‌خواهند از طریق گذشته ایران، تحولات زمان حال یا معاصر آن را تبیین کنند. آنها می‌خواهند به تاریخ ایران از طریق تاریخ ایران بیندیشند. اما این گرایشی سخت قابل مجامله است. پرسش انتقادی آن است که وقتی ایران در سرانجامی و در گونه‌ای نهایت کمال‌واره، خود را آشکار و تمامیت خود را تجسم نکرده باشد، چگونه می‌توان به آن، به «ایران»، همچون یک کلیت اندیشید؟ به عبارت دیگر، ایران چونان پروژه‌ای تحقق نیافته و ناکامل، چگونه می‌تواند قابل تفکر باشد؟ پرسش اساسی آن است که به چیزی که هنوز شکل نگرفته و تجسم نیافته و در دستان ما قرار نگرفته، چطور می‌خواهیم بیندیشیم؟ مجدداً، تاریخی که هنوز به انجام خودش نرسیده، در قالب یک تحول بزرگ چکیده نشده و به متفکر عرضه نشده، چطور می‌تواند مورد تفکر واقع شود؟

۲-۲. سوژه ایرانی

درواقع تا زمانی که یک قومیت تاریخی تمام گذشته خود را موضوع یک خواست جمعی یا اراده عمومی قرار نداده باشد و به عبارتی، تا زمانی که تاریخ قومی در یک رستاخیز عمومی کبیر و در ظهور یک انسانیت قومی ویژه (روایتی انضمامی از فرد آرمانی ایرانی) متجلی نشده و بدین ترتیب یک پایگاه^۲ عینی فراگیر در اجتماع و سیاست آن کشور خلق نشده باشد، تا زمانی که طی یک «واقع» یا «رخداد» تاریخ در زمان حال، و زمانه در زمینه تجلی نیافته باشد، بستر عینی لازم برای تفکر و بنابراین خود تفکر ممکن نمی‌شود. «جغد مینروا شب هنگام بال می‌گشاید».

از این منظر، زندگی اجتماعی در ایران تاکنون نه در حالت بلوغ، بلکه در حالت

۱. نویسنده در عین حال که تقریباً تردیدی ندارد، جدی‌ترین یا اصیل‌ترین تفکرات در باب تجربه انقلاب در جهان مدرن متعلق به خانم آرنه است. کتاب انقلاب ایشان تاحدی، اگر نه به طور مستقیم، کاریست فلسفه هیدگر، خاصه نظریه پردازی او درباره امکان تطور زندگی اجتماعی است. «انقلاب» آرنه می‌تواند صورت جمعی «وجود» هیدگری باشد. به نظر می‌رسد افکار آرنه خاصه در حوزه انقلاب، نوعی توسعه سیاسی تفکر فلسفی هیدگر است، عامدانه باشد یا غیر آن. آرنه در دوران کمال فکری خود، اوج ستایشگریش نسبت به هیدگر را در مقاله زیر جلوه گر می‌سازد:

- مارتین هایدگر (۱۳۵۷). داریوش آشوری، گشت‌ها، تهران: انتشارات آگاه.

فی نفسه^۱ قرار داشته و پس از انقلاب در حالت لفسه^۲ قرار گرفته است. چرا در حالت لفسه؟ و به یک عبارت دیگر، چرا در ابتدای تجربه ایرانی تفکر؟ چرا در ابتدای تجربه ایرانی توسعه؟ پاسخ این است که به یمن انقلاب اسلامی، ایران اینک در زمانه اقتضای تفکر قرار دارد: ما اینک، به رغم برخی انکارها و مجادلات سیاسی موجود، فردیت باوری یافته‌ایم، عمیقاً پرسشگری می‌کنیم، کمابیش حس تأثیرگذاری بر سپهر عمومی را داریم، به قضاوتگری روندهای کهن کشور خود و حتی جهان می‌پردازیم، درحالت مسلط بر تاریخمان می‌اندیشیم و منقول از هگل، می‌خواهیم تاریخمان را خودمان بنویسیم. ایرانیان که همواره واجد حسی از خود آگاهی جمعی بوده‌اند (طباطبایی، پیشین: ۱۶۴-۱۵۹)،^۳ اینک این آگاهی را به کمال رسانده، بر آن اساس در حال تجربه حیات سیاسی تر و خلاقانه تری هستند. به تعبیری، سوژه ایرانی پدیدار شده است؛ ایرانی که از زنجیره عمل روزمره رسته و شجاعت اقدام خطیر را یافته است.

آلن بدیو می‌گوید: هرکسی که عمل مستقلی انجام می‌دهد سوژه نیست؛ سوژه کسی است که به واقعه (رخداد) روی می‌آورد و به آن عمل می‌کند. از نظر او تصمیم یا کنش‌های معمول هرروزه نیست که شاهد و گواه عاملیت (سوژگی) هستند، بلکه آن تصمیم‌ها و کنش‌های خلاف‌آمد و خارق‌عادتی به انسان عاملیت می‌بخشند که یک کنشگر را از زمینه و بسترش می‌کند و جدا می‌کند (بدیو، ۱۳۸۹). بر همین مبنای سوژه ایرانی نیز فردی است که ایران را بستر اراده خود می‌کند، حال آنکه در دوره‌های پیش از بهمن ۱۳۵۷، او بستر تحولات تاریخ کشورش بود.

مقوله تحلیلی سوژه ایرانی رهیافتی بسیار راهگشا و حتی فراتر از آن، ناگزیر است: موضوع تأمل درباره ایران را باید از مقوله سیاست (دولت، اصلاحات سیاسی، دموکراسی و غیره) فراتر برد و بیشتر و پیش‌تر باید آن را به مثابه یک مسئله فلسفی دید که مباحث آن، شرایط حصول دانایی یا علم (به‌طور عام) و مسئله سیاست (به‌طور خاص) است. مسئله

1. In itself
2. For itself

۳. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به:

- ضیاء‌الدین سجادی (۱۳۶۵). نامواره دکتر محمود افشار، در ایرج افشار (گردآورنده)، کریم اصفهانیان (با همکاری)، جلد دوم
- علینقی منزوی (۱۳۷۱). «ایران دوستی در سده سوم و چهارم هجری»، یحیی مهدوی و ایرج افشار (به کوشش)، یادنامه دکتر غلامحسین صدیقی، جلد ۲.

شرایط حصول علم نیز به نوبه خود بلافاصله به این نکته برمی‌گردد که چگونه در ایران ممکن می‌گردد که فلسفه (به‌طور عام) و فلسفه سیاسی (به‌طور خاص) شکل بگیرد. بنابراین موضوع تأمل درباره ایران نه با تمرکز بر مقوله دولت که با تمرکز بر من (سوژه) است که می‌تواند عمق پیدا کند. در این میان بحث دولت، تاریخ و جامعه از بررسی سوژه استنتاج می‌شود (مرادی، ۱۳۹۴).

اما در حالت عکس، یعنی با مبنا قرار ندادن انقلاب اسلامی، تجربیات ویژه دولت‌سازی و انسانیت جدید نوظهورش، هر تأمل فلسفی برای درک ایران محکوم به عقیم بودن و اصلاً از همان آغاز محکوم به عدم شکل‌گیری است، چراکه می‌خواهد ایران را در زمانی که هنوز یک واقعیت افقی یا بسترین است و حیاتی عمدتاً فی‌نفسه دارد، موضوع تأمل قرار دهد؛ در حالتی می‌خواهد به کلیت ایران بیندیشد که هنوز سوژه ایرانی خلق نشده. به عبارت دیگر، فرد ایرانی هنوز به یک واقعیت عمودی (ایستاده بر روی تاریخ کشور خود، نه محصور در آن) بدل نشده است.

ایران کنونی، ایران ایستاده بر روی تاریخ خود، به همین دلیل، خاصه از نظر سیاسی، یک ایران آزاد است. با انقلاب ایران، در واقع تاریخ آزادی [آزادی عمومی یا آزادی ناظر بر سیاست] در ایران [و آیا در منطقه؟] آغاز شد. در فرد ایرانی سوژگی، فعالگی و حس کریستیک که بسیار ریشه‌ای‌تر از تصورات صوری - فرمال از آزادی است، آغاز شد؛ آزادی در ایران، همچون محصولی از بلوغ تاریخ ایران. با شروع آزادی در تاریخ ایران، تاریخ آزادی در ایران شروع شد. ای. اچ. کار در همین معنا می‌گوید: بدون آزادی، تاریخی نیست، همچنانکه بدون تاریخ آزادی وجود ندارد (کار، ۱۳۵۴: ۱۱۰). البته ایرانی همواره در تاریخ خود دارای فردیت و حس آزادی بود و نمی‌تواند جز این باشد، چراکه اصولاً انقلاب فقط می‌تواند محصول آن اجتماعی باشد که پیش‌تر از افراد آزاد و دارای فردیت مستقل تشکیل شده است.

بحث ایران ناشی از انقلاب اسلامی، بحث تاریخ جدید ایران و ایرانی است؛ تاریخی که در آن ایران به خود، آگاه می‌شود و می‌خواهد به خود بیندیشد. فرد ممکن است به یاد این سخن خانم آرنه بیفتد که «دامنه‌دارترین پیامد انقلاب فرانسه ظهور فلسفه جدید تاریخ در فلسفه هگل بود» (آرنه، ۱۳۶۲: ۷۳). اینک می‌توان دانست که تاریخ ایران برای بلوغ، برای پدید آمدن امکان تفکر پیرامون خود به تجربه انقلاب نیاز داشت. چنانکه بیشتر

خواهیم گفت: برای بسیاری از متفکران کلاسیک هم انقلاب، ظهور اجتماعی امر عظیم یا ظهور معناها بزرگ در مقیاس وسیع است.^۱

واقعیت آن است که چنانکه بیان شد، از هر میزان تحقیقات تاریخی - اجتماعی دربارهٔ اوضاع و احوال ایران، منطقاً به فلسفه‌ای عقلی دربارهٔ ایران نمی‌توان رسید، بلکه اول باید در پی بینشی شهودی معنوی دربارهٔ آن بود و سپس به دنبال مثال‌های تاریخی برای تبیین آن برآمد که این با جستن مؤیدات و داده‌ها و شواهد تاریخی برای اثبات یک نظریه تاریخی تفاوت دارد، که گرایشی مطابق با چارچوب روش‌شناسی مدرن است. مشکل اینجاست که هیچگاه شواهد و مؤیدات تاریخی نمی‌توانند رهیافت عقلی - شهودی ویژه یک فیلسوف را اثبات نمایند، فقط می‌توانند آن را مبین ساخته یا تقویت نمایند.

طرح یک تاریخ پایه‌ای برای ایران، یک تعقل فلسفی که منطق تاریخ ایران را توضیح دهد، مستلزم یک خلاقیت شهودی و محصول یک توانایی ویژه است. این توانایی با مطالعات تاریخی پیرامون ایران پدید نمی‌آید، با مطالعات تاریخی پیرامون ایران از سوی یک ذهنیت مستعد پدید می‌آید. توانایی یافتن این ذهنیت ویژه نیز به نوبهٔ خود مؤخر بر دو چیز است: درک ظهور یک تحول قومی بزرگ (انقلاب)، یک رستاخیز (بعثت) بی‌سابقه لایشر برای خلق انسانی طراز نوین و سپس ستایشگری نسبت به آن؛ دو چیزی که درک عمیق هگل جوان از انقلاب فرانسه را ممکن ساخت. تفکر، بعد از درک عظمت تحول عظیم و بعد از تمجید آن آغاز شدنی است. هیدگر نه فقط در آثار فلسفی، بلکه حتی در اشعارش نیز گفته است که تفکر با ستایش آغاز می‌شود.^۲

۲-۳. دانایی ویژه‌ای که انقلاب ایران در اختیار گذارد

«آگاهی» به هموارگی وحدت دین و دولت در ایران و وقوف به این امر که اصولاً «ایران» واقعیتی برآمده از همین وحدت است و از آن سو، درک اینکه به اصطلاح، جدایی دین و دولت در ایران، مفهومی انتزاعی، بدون ریشه‌های زیست‌شده و حاصل گرایش‌های ایدئولوژیک (گرایش‌هایی تجربه‌ناشده و ذهنیت‌ورزانه) است، همگی، پتانسیلی یا امکانی

۱. از نظر بسیاری از متفکران، انقلاب آنقدر مولود تحولات و شرایط تاریخی نیست که شرایط و تحولات تاریخی مولود انقلاب است. خانم آرنه معتقد است: «انقلاب» پدیده‌ای بسیار ژرف‌تر از حدی است که در اندیشهٔ سیاسی قرون نوزده و بیست میلادی تصویر و درک شده است.
۲. «نخست سپاس گزاردن آموزید، آنگاه اندیشیدن می‌توانید» (هایدگر، ۱۳۸۳: ۹۰).

از دانایی است که انقلاب اسلامی به ارمغان آورده است.

از این رو، قدسی‌گرایی سیاسی کنونی ایران، اینک تاریخ هزاران ساله ایران (مشخصاً از عهد زردشت به این سو) را معنادار ساخته است. برای مثال، اینک می‌توانیم درون خود این قضاوت هرودوت را بهتر حس کنیم که «ایرانیان، سرزمین ایران را مکانی متبرک و برگزیده خدایان خویش می‌پنداشتند و برای آن یک نوع تقدس قائل بودند. به اعتقاد آنها پادشاهان نیز به‌عنوان حافظان و نگاهبانان این سرزمین از جانب خدایان برگزیده می‌شدند» (هرودوت، ۱۳۵۶: ۷۴). در واقع، انقلاب اسلامی فحای درونی این تاریخ ویژه را از وضعیت خفته و بالقوه خود خارج کرد، به آن عینیت بخشید و سرانجام در قالب عمل سیاسی و با تأسیس دولت، ظرفیت‌های آن را به کمال رساند.

بدون ظهور انقلاب، پیوستگی ویژه تاریخ ایران هیچ‌گاه به خوبی قابل درک نمی‌شد. از این رو انقلاب اسلامی وجود یک استمرار معنوی یا روحی در تاریخ ایران را فراتر از آنکه اثبات کرد، آن را در قالب زایش دولتی مقدس تبلور و تجسم بخشید. پل ریکور نزدیک به همین معنا می‌گوید: دولت [در شرایط طبیعی خود]، به قدرت رسیدن عقل تاریخی [یک اجتماع] است (جهانگلو، ۱۳۸۴).

بدین نحو، یک نتیجه‌گیری این است که دولت جمهوری اسلامی همچون پرتوی روشنگر، نه صرفاً بر کل تاریخ ایران، بلکه بر محتوای خاص‌تر درون آن است. امکان و ظرفیت تاریخی فرد ایرانی برای بودن متفاوت از آنچه یک دیدگاه صرفاً صورت‌پردازانه سیاسی بتواند آن را ممکن تلقی کند، در بهمن ۱۳۵۷ خود را متبلور کرد. تاریخ پس از سال ۱۳۵۷، تبلور و نیز چکیده تاریخ کهن فرد ایرانی است که این بار با آگاهی قرین شده است. تجربه بزرگ انقلاب اسلامی، وجود یک محتوای واحد یا منطق مرکزی در تاریخ هزاران ساله ایران را مدلل می‌سازد و اثبات می‌کند و این مطابق با همان رهیافت هیدگری است که می‌گوید: ظهور تحولات یکباره وجودی در حیات یک قوم (واقعه یا رخداد)، حقیقت تاریخی و واحد آن قوم را منکشف می‌سازد و از آن پرده برمی‌دارد.

نتیجه‌گیری فوق، یک نتیجه‌گیری معکوس است و به عبارتی، مستدل و دارای مقدمات عقلی نیست، اما با این حال عقلاً ناگزیر است، چراکه «انقلاب» نمی‌تواند معنای قومی عظیم و بنابراین یکه‌ای، بنیادگذاری آزادی (آرنت، پیشین: ۳۶)، نداشته باشد و همچنین، نمی‌تواند به قول فررو، جهت‌گیری و مسیری جدید در اندیشه بشری نباشد

(رحیمی، ۱۳۷۱: ۳۰۵). برای هگل از همین رو، انقلاب سپیده دم باشکوه تاریخ بشر است و از نظر کانت نیز چنین پدیده‌ای «در تاریخ بشر هرگز فراموش نمی‌شود، چراکه استعدادی را برای کمال‌پذیری و بهبود در طبع آدمی به ظهور رسانیده است که سیاستمداران حتی به خواب هم نمی‌دیدند» (کورنر، ۱۳۶۷: ۱۹).

اما فعلاً در ایران گویی وقوفی به این دانایی که «انقلاب» از بنیاد یا بنیادهای ناهشیار اجتماع قومی حکایت می‌کند، وجود ندارد. ایرانیان بعد از انقلاب اغلب گمان می‌برند که خود جمعی یا اجتماعشان را می‌شناسند. اما این گمان آن میزان که رایج است درست نیست. هگل تذکر می‌دهد که امر آشنا لزوماً امر شناخته شده نیست. هیدگر حتی می‌گوید که هیچ چیز اندیشیدنی‌تر از امر نزدیک نیست. پس، به رغم گمان ما به آگاهی از خودمان، پرسش همچنان مقدم این است که ایران (یا یک درک جامع از ایران) چیست. یک پاسخ بنیادین (و نه توصیفی) به این پرسش، فلسفه تاریخ ایران و به دنبال خود «فلسفه سیاسی ایران» را قابل درک خواهد کرد و در نهایت، راهی برای توضیح فلسفه یا ایده ایران نیز تواند بود.

نکته بسیار مهم از نظر فلسفی، آن است که در پرتو انقلاب اسلامی، تاریخ ایران همچون پروژه‌ای برای انضمامی‌سازی امر مطلق قابل درک می‌شود، قابل درک می‌گردد که ایران همواره همچون سرزمین پروژه سیاسی اتصال به خداوند یا به بیانی دنیوی (سکولار) تر، همواره اجتماعی با هدف رسیدن به یک اطلاق سیاسی مقدس بوده است. نتیجه نظری انقلاب ایران، همارگی حضور مطلق در تاریخ ایران است.

شاید به همین دلیل و به دلیل اراده فرهنگی عظیم در قومیت ایرانی برای احراز مطلق است که ایران اکنون قلب فرهنگی جهان اطراف ماست و به نظر نمی‌رسد این حکم مخالفت چندانی برانگیزد. میل به مطلق، افق اراده انسان را می‌گسترده و در او نیرو می‌آفریند و نیرو نیست، اگر جاری نشود.

برخی حتی معتقدند اندیشه مطلق، اصولاً ایرانی است (فولادوند، ۱۳۸۴: ۱۰۹-۱۰۷)؛ ایده‌ای برآمده از جهان ایرانی که سپس در جهان جغرافیایی منتشر شده است. اگر سخن و رهیافت فوق درست باشد، شاید بتوان گفت: ما دیگر حتی ایده آلیسم ایرانی (که قابل قیاس با ایده آلیسم‌های دیگر باشد) هم نخواهیم داشت، چراکه در این حال ایده آلیسم (باور به تحقق‌پذیری امر آرمانی) تماماً امری ایرانی می‌شود.

باری، اینکه پیوند با مطلق، هدف همیشگی و همواره اجتماع ایرانی بوده است، به نحوی خیلی مهم، نظریه‌ای است که تاریخ ایران را همچون یک پروژه مستمر به منظور تحقق آن ارزش مرکزی (اتصال به مطلق) نشان می‌دهد؛ معنایی برای این سخن که تداوم ایران در تاریخ، تداوم یک اندیشه است (طباطبایی، ۱۳۹۲). در این صورت باید حکم داد که اینکه، تاریخ ایران باید براساس تجری ایده مطلق بازنویسه شود.

با تصور تاریخ ایران به مثابه یک پروژه، این تاریخ سیری قابل تفلسف می‌یابد و به تاریخ عقل بدل می‌گردد. معناپردازی بزرگ از تاریخ ایران یا تفکر نظری پیرامون آن، به یمن تحول سال ۱۳۵۷ ممکن شده است.

لازم به یادآوری نیست که نمی‌توان ایده مطلق برای تاریخ ایران را همچون یک دانش تمامیت یافته و تحصیلی (پوزیتیو) تلقی کرد، بلکه یک گرایش ضمنی قابل درک در سیر تحولات اجتماعی فرهنگی تاریخ ایران است. ایده مطلق در تاریخ ایران واقعیتی روح‌واره است که در تحولات مختلف نقش علی ایفا نمی‌کند، بلکه آن درکی از خود تاریخ ایران است. به عبارت دیگر، مطلق علت تاریخ ایران نیست، معنای تاریخ ایران است. معنا در پدیده‌های اجتماعی نقش علی ایفا نمی‌کند، چراکه علیت تقدم زمانی بر معلول خود دارد، اما برعکس، معنا در انتهای یک فرایند اجتماعی خود را می‌نمایاند و قابل درک می‌گردد. از نظر ماکس وبر، معنا در حوزه امر لایتغیر یا ضرورت قرار ندارد، بلکه فقط از پویش اجتماعات خاص سخن می‌گوید و بر ارزش آنها مؤکد است. «تاریخ از دریچه شدن به وقایع می‌نگرد و بدین ترتیب موضوع آن در قلمرو ضرورت نیست»!

۲-۴. در جست‌وجوی اصل سامان‌بخش (پرنسپ) تاریخ ایران

بحث وجود پیوند و وحدت بین دین و قومیت، بحثی ناتمام و ناقص است. پرسش و بحث تکمیل‌کننده این است که آن وحدت برای چیست و در پی چه هدف یا پروژه‌ای است؟ اگر این پرسش را تکثیر کنیم، شاید بتوان به اهمیت آن بیشتر پی برد: چه چیزی شکل‌دهنده اصلی وحدت ایران است؟ آن چیز، آن معنای نهایی و جامع را که اگر بتوان گفت اتحاد سه‌گانه دین و دولت و ملت در ایران، صورت و نتیجه و معلول آن است، چه

۱. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به:
- ماکس وبر (۱۳۸۴). روش‌شناسی علوم اجتماعی، ترجمه حسن چاشیان، تهران: نشر مرکز.

باید نامید؟ اصولاً ایران به چه چیزش، ایران است؟^۱ ایران، آری از عوامل و هویت‌های متمایزی تشکیل شده است و ویژگی‌های جغرافیایی متعدد و حتی متضادی دارد که قابل فهرست و توصیف است،^۲ اما سؤال آن است که این عوامل و هویت‌های خاص، ذیل چه فلسفه‌ای به وحدت گراییدند و در قالب چه اصل سامان‌بخشی به وحدت انواع گوناگونی‌ها در چارچوب «ایران» انجامیدند. به تعبیری انتزاعی‌تر، قرارداد تأسیس جهان ایرانی بر چه اصل واحد یا اصل‌الاصولی استوار است؟ ظرافت بنیادین پیوند اقوام ایرانی چه بوده است؟ محور پیوند دقیقاً چیست؟ تفاهم برای هم‌زیستی یا محور گفت‌وگوی بین‌قومی که جهان ایرانی را بر ساخت، بر چه کانونی استوار بوده است؟ کانون نهایی پیوند اقوام ایرانی چیست؟ کلیت ایران به چه چیز بند است؛ چه چیز خاصی ایران را ایران می‌کند؟ همه این پرسش‌ها در واقع یک پرسش است: مشخصه بی‌بدیلی که اختصاصاً ایران را ایران می‌سازد، چیست؟

مسئله این است که پرسش‌ها یا پرسش فوق‌نه حتی ضروری، بلکه ناگزیرند، چرا که چنانکه بیشتر خواهیم گفت، اگر به یک اصل سامان‌بخش یا پرنسپ در مقام پاسخی واحد برای همه آن پرسش‌ها معتقد نباشیم، ایران واقعیتی تصادفی و بی‌معنا خواهد بود. اما چنین نیست و ایران نمی‌تواند یک واقعیت جمعی تصادفاً شکل گرفته باشد، بلکه پروژه‌ای برای به‌ظهور رسانیدن است؛ به‌ظهور رسانیدن چیزی که اصل مقوم ایرانی بودن است. چیزی که به تعبیر ریکور - که در دنباله می‌آید - پروژه تاریخی اجتماع ایرانی است. ایده مطلق همچون روح یا معنای تاریخ ایران در اینجا خود را می‌نمایاند. اما قبل از تفصیل، از چند توافق نسبتاً همگانی آغاز کنیم. روشن است که ایران با نتایج ناشی از هجوم اقوام گوناگون و تهاجم‌های خارجی شکل نگرفته، چرا که تهاجم ظاهراً نابود می‌کند، نه آنکه سازنده و دارای وجوه مثبت باشد. تفصیل نمی‌خواهد که ایران با وحدت زبانی، علی‌رغم اهمیت همه‌جانبه آن نیز تعریف نمی‌شود، چرا که این متغیر برای مثال توضیح نمی‌دهد که چرا آرامنه ایران با زبان و آیین متفاوت خود، از حضور در فضای زیست ایران راضی هستند و با

۱. این پرسشی است که پیش‌تر البوت نیز درباره جامعه انگلیسی از خود پرسیده بود. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به:

- Raymond Williams (1960). Culture and Society 1780-1950, N. Y. & London: pelican Books.

۲. برای مثال رجوع شود به:

- محمدعلی اسلامی ندوشن (۱۳۹۰). «مبانی هویت ایرانی»، مجموعه مقالات آینده‌شناسی هویت‌های جمعی در ایران، مرکز تحقیقات استراتژیک.

آن همگرایی می‌ورزند و یا چرا آذری‌زبانان همواره مدافعان تمامیت ارضی کشور بوده‌اند. به علاوه ایران تماماً با یک تعریف رسمی و مدرسی از حاکمیت اسلام و درک ارتدوکس از مذهب تشیع هم قابل درک نمی‌شود، چرا که ایران از ایرانیان غیر سخت‌آیین و کمتر مؤمن نیز تشکیل می‌شود و نیز میراثی از گذشته ماقبل اسلام در خود دارد. برخلاف نظر آقای اسلامی ندوشن، از طریق تأکید بر ویژگی‌های ژئوپلیتیک و جغرافیا نیز نمی‌توان به درکی همه‌جانبه از «ایران» رسید (اسلامی ندوشن، ۱۳۹۰)، حتی اگر آن ویژگی‌ها به ظهور برخی نتایج مهم و ماندگار منجر شده باشند. به عبارت دیگر، ایران در ویژگی‌های عینی‌اش خلاصه نمی‌شود، چرا که در تصور از ویژگی‌های ایران که متعلق به زمان‌های گذشته و حال است، «امکانات» ایران که امری مربوط به آینده است، مورد تصور قرار نمی‌گیرد. ایران همچنین با تأکیدات بر همگرایی‌ها میان اقوام خود هم تعریف و قابل درک نمی‌شود، چرا که چنین می‌نماید که در ایران، زندگی به غایت مسالمت‌آمیز اقوام به غایت متمایز، بیشتر معلول است تا علت.

پس دانایی بزرگ این است که بدانیم ذیل چه فلسفه‌ای (چرا و نه چگونه، این دومی بحث به نسبت کم‌اهمیتی است) ممکن شد که انواع تنوعات فیزیکی و نژادی، تفاوت‌های روحی و فرهنگی و گوناگونی‌های قومی و جغرافیایی به یک وحدت فضایی و فرهنگی منجر شوند. قضاوت بزرگی که باید به آن پردازیم این است که وحدت روحانی یا فرهنگی اجتماع ایرانی را صرفاً یک محصول تصادفی، ناشی از تلنبار شدن حوادث تاریخی بر روی هم بدانیم یا آنکه ایران را چون یک پروژه تلقی کنیم.

۵-۲. ایران، نه همچون یک ظهور تصادفی

شق اول ممکن نیست درست باشد. حقیقت آن است که با تصادف، با جریان‌های کور تحولات و حوادث و با متوقف شدن در آنها (با یک امر سلبی)، دلیلی برای وحدت اجتماعی انسان‌ها و ظهور قومیت (که یک پویش اثباتی و روندی برای ساختن است) پدید نمی‌آید. در اینجا پای یک امتناع عقلی در بین است: ظهور تصادفی، لاجرم ظهوری بی‌معناست. بدین ترتیب برای مثال، فرض لیبرالی مونتسکیو قابل پذیرش نیست که من الزاماً انسان هستم اما تصادفاً فرانسوی شده‌ام، چنانکه در دنباله خواهیم دانست، فرد انسانی طی تاریخ اجتماعی خود، نه تصادفاً، بلکه از طریق طی پروژه‌ای عقلانی به ایتالیایی، چینی،

ایرانی و... تبدیل می‌شود.

نتیجه موقت اینکه «ایران» حتی با اجتماع همه متغیرهای شناخته‌شده موجود هم قابل تعریف نیست، گرچه در هر زمان حضور و حیاتش احساس شود. این کلیت سخت متنوع همگراییده، طبیعتاً به سهولت قابل درک و شناخت و از این رو قابل تعریف نیست. از یاد نبریم که بسیاری چیزها به سادگی وجودشان احساس می‌شود، اما به راحتی قابل تعریف نیستند، چراکه تعریف یک چیز یا هر چیز، مستلزم درک بازشناسانه نهایی و جامع آن چیز است (فی، پیشین). وجود ایران و تمامیت آن، به راحتی احساس می‌شود اما به راحتی تعریف نمی‌شود، چراکه تمامیت آن به راحتی قابل درک نیست. به علاوه درک تمامیت یا هویت، موقوف به وجود مانعیت یا مرزینگی است. در واقع، درک‌ها یا تصورات جامع از ایران که تصوراتی رایج هستند، از ویژگی مانع بودن بی‌بهره‌اند. باید به تعریفی رسید که بحث «تمامیت ایران» را از نظر مانعیت مورد تعریف قرار دهد، اما شرط این کار آن است که به وجود یک پرنسیپ واحد برای تاریخ ایران معتقد باشیم.

گفته شد که چگونگی ظهور همزیستی اقوام ایرانی اهمیت فرعی دارد و مهم، چرایی ظهور آن است. این نکته را بیش‌تر بررسی خواهیم کرد. به عنوان گام اول، توماس استرنز الیوت شاعر و متفکر انگلیسی (۱۸۸۸-۱۹۶۵) معتقد بود که ملت در اساس خود مولود دیالوگ تدریجی و تفاهم تاریخی میان اقوام مختلفی است که یک زیست مشترک را می‌پذیرند (الیوت، ۱۳۶۹). به همین نحو، در مورد ایران هم مسلم است که در طول تاریخی طولانی، اقوام و نژادها با زبان‌ها و فرهنگ‌های گوناگون به تماس‌ها و فرایندهای متقابل شناخت از یکدیگر دست یازیده‌اند و به عبارت دیگر به گفت‌وگویی تدریجی با هم پرداختند و سپس با نیل به تفاهم، برای هم‌زیستی به یکدیگر گراییدند.

در مورد ایران، این دانشی اساسی و البته رایج اما ناکافی است. چنانکه دیدیم، پرسش این نیست که آیا تفاهم بین‌الاقوامی بنیادین در تاریخ ایران برای زیست مشترک شکل گرفته است یا نه، چراکه واقعیت داشتن چنین تفاهمی قابل انکار نیست و تقریباً مورد اجماع و توافق عموم صاحب‌نظران است. پرسش این بود که پروژه ایران؛ محور اصلی یا محتوای اساسی این تفاهم میان اقوام ایرانی چه بوده است؟ چنانکه استدلال شد، اگر «چیز» خاص و یگانه‌ای به عنوان محور اصلی یا محتوای اساسی وجود نداشته باشد و به جای آن، «چیزها» وجود داشته باشند، ایران واقعیتی بی‌معنا است. اگر به این پرنسیپ واحد یا اصل

سامان‌بخش معتقد نباشیم، ظهور ایران در تاریخ، ظهوری تصادفی است و یک «واقعیت جمعی تصادفی» که مولود انباشدن حوادث تاریخی، پراکنده و بی‌ربط بر روی هم است، چندان ارزش دلدادگی و ستایش ندارد. راز ایران یا فلسفه آن، ابه طور انحصاری می‌تواند در درک «پرنسیپ واحد» آن نهفته باشد. این موضوع همچنان شایان توجه بیشتری است.

۶-۲. الزام عقلی درک ایران چون یک پروژه

این پرسش اساسی که یگانه پرنسیپ تاریخی ایران چیست، پرسشی بی‌اندازه مهم است. اگر به اهمیت این پرسش، که پرسشی در خصوص درک فلسفی یا عقلی از ایران است، معتقد نباشیم یا آن را لاقتضا و غیرضروری بدانیم، ناخودآگاه دست به قضاوت بزرگی زده‌ایم. این قضاوت که «ایران»، چیزی که ما آن را عظیم و پرافتخار و یگانه و... می‌انگاریم، در بنیاد، پدیده‌ای تصادفی و تاریخی، یا مبتنی بر زور و اجبار و بنابراین از نظر عقلی، بی‌معنا و بنابراین، در اساس خود بی‌اهمیت است. یک پدیده تصادفی لاجرم پدیده‌ای بی‌معناست و جز به معنای چیزی تصادفی درک نتواند شد.

اهمیت بی‌اندازه پرسش فوق در این است که اگر به یک مشخصه واحد هویت‌ساز معتقد نباشیم، اصولاً تصور ایران یا تصور از ایران دچار مشکل یا امتناع می‌شود و به یک عبارت دیگر، تصور ایران، به تصویری بلا تصدیق بدل خواهد شد. توضیح بیشتر آنکه، هر چیز به یک «دلیل مرکزی» آن چیزی است که هست و اگر آن دلیل واحد وجود نداشته باشد، تفاوت آن چیز یا جنس با اجناس دیگر، تفاوت‌هایی تصادفی و اتفاقی خواهد بود و از این رو آن تفاوت‌ها و خاصیات، هویت و هستی اصیلی برای آن چیز نخواهند ساخت و لاجرم به دلیل امتناع هویت، تصور آن تصدیق شدنی نتواند بود.

طبق نظر ارسطو، هر چیز به دلیل معنای بالقوه یا هدفش وجود دارد و آن هدف هر چه عینیت بیشتری یابد، از هستی بیشتری برخوردار شده است. ارسطو در متافیزیک خود می‌گوید: زنده، موجودی درونی است که به اقتضای اصلی درونی بی‌وقفه به سوی هدفی پیش می‌رود. موجودات زنده همیشه مجهز به یک فعالیت دارای هدف هستند، هر چند غالباً ناآگاهانه. موجود زنده زیر - بنیاد قابل تعینی دارد و فعل، تعین آن است. خیر نهایی هر موجود زنده نیز در درون آن و در هنگام اوج پویش‌های درونی آن قرار دارد نه در بیرون آن. ازدیدگاه ارسطویی، این حقیقت علاوه بر اشیا طبیعی، موجودات جاندار و افراد

انسانی، بر اجتماعات انسانی هم مصداق دارد.

در سنت ارسطویی و بعدها در سنت تومیستی، هر اجتماع قوام یافته‌ای، پروژه‌ای برای تحقق یک هدف جمعی بزرگ تلقی می‌شود. اقوام و گروه‌های مشخص انسانی هر یک فلسفه‌هایی خاص خود برای هستی خود دارند که باید درک شود. اجتماع انسانی از نظر ارسطو اصولاً نمی‌تواند به وسیله زور و سلطه تشکیل شود، بلکه هر اجتماعی بر مبنای برای تحقق یک فضیلت انسانی، که از نظر وی عدالت است، شکل گرفته است. [افلاطون هم می‌گفت: اجتماعی که فقط به خاطر نیازهای مادی وجود دارد - یا فلسفه آن این است - اصلاً دولت نیست، بلکه یک خوكدانی مجلل است.] در نهایت، سخن فیلسوف متأله فرانسوی را می‌توان ذکر کرد که هیچ جامعه‌ای بدون پروژه‌ای درازمدت و پایدار شکل نگرفته است (جهانبگلو، پیشین). بنابراین، هر اجتماع بشری را باید فرجام‌شناسانه درک کرد. یک فیلسوف علم فرانسوی به نحوی عالمانه‌تر می‌گوید: هر گونه آگاهی انسانی از زندگی و هر اطلاع آدمی از توانایی‌های ذهنی و فنی‌اش صرفاً همچون رویکردی فرجام‌شناسانه قابل بحث است (احمدی، ۱۳۷۷).

رهیافت ارسطویی هدف بالقوه، گرایش به تحقق یافتن را در خود نهفته دارد. از این رو می‌توان گفت: اهمیت رهیافت ارسطویی هدف بالقوه در آن است که امر آرمانی را در عین حال واقعی می‌سازد. هور کهایمر فیلسوف آلمانی منتقد سرمایه‌داری (۱۸۹۵-۱۹۷۳) می‌گفت: ارسطوگرایی تومیستی سناریویی بزرگ برای سازش دادن امر ایده‌آل با جهان‌های تجربی است (Horkheimer, 1974: 136).

در چارچوب این سنت بزرگ فکری، ایران به واسطه تصویری فضیلت‌مندانه از نهایت آن، معنادار و قابل تعریف می‌شود و آن نمی‌تواند جز تمایل به انضمامی‌سازی ایده مطلق باشد، چراکه در تاریخ ایران تمایل فراگیر زاینده دیگری در این حد به چشم نمی‌آید. این نتیجه‌گیری البته مستدل یا مستند نیست، اما عقلاً ناگزیر است. در هر حال، باور به امکان حضور در جوار امر مطلق یا پیوند با آن، بن‌مایه هستی ایران و ملاط پیوند اقوام ایرانی است. رمز تکینه بودگی ایران، کانون مرکزی پیوند اقوام ایرانی و یگانه محور و دلیل گفت‌وگوی تاریخی آنان، باور به امکان حصول امر مطلق، توسط «ایده یا واقعیت انسان کامل» یا شاهواره است.

۳. انسان شاهواره و گسست قومی از نسبیّت

۱-۳. ایران: ایده انسان مطلق

گرایش مرکزی تاریخ ایران تمایل به انضمامی سازی فراگیر ایده مطلق است. اما این، همه داستان نیست، بلکه تمایل فوق، به مرحله درج ایده مطلق در وجود یک انسان شاهواره، انسان متصل به مطلق می انجامد: بی گفت و گو، ایده مطلق اگر فقط ایده باشد و به عبارتی، اگر فقط به صورت فی نفسه در نظر گرفته شود، چیزی بیشتر از یک فلسفه یا آرمان نهفته یا یک گرایش اجتماعی ضمنی و غیرمتبلور نیست و از این رو بدیهی است که نمی تواند خود را به مشخصه نهایی یک اجتماع کل یا حیات فرهنگی تبدیل کند؛ اما هنگامی چنین می شود که پیش تر در وجود یک فرد مشخص و شناخته شده به تبلور رسیده باشد و در طرز زندگی و قضاوت ها و رفتارهای او متجسم شده باشد و در نهایت، یک الگوی عملی و اجرایی بر آن اساس پدید آمده باشد. در آن صورت، باور به انضمامی سازی مطلق، با انتقال خود به ایده انسان مطلق، بنیاد خلق یک فرهنگ می شود.

این شوق به تشبه یا همجواری با تجسم انسانی مطلق و تمنای اتصال به این انسان، انسان کامل است که هیئت یک نیروی اجتماعی نافذ را به خود می گیرد، به طور مستقیم و غیرمستقیم در همه چیز تسری می یابد و آنگاه به فرهنگ تبدیل می شود؛ به زیرین ترین لایه های وجدان جمعی می خزد. بدین نحو، یک قضاوت آن است که امام علی (ع) نه در اعتقادات آگاهانه مردم، که در ناخودآگاه قوم ایرانی جای دارد؛ ناخودآگاهی که به قول پارسونز، عرصه پیوند ساختار جمعی و عاملیت فرد است.

پس طی حدود ۵۰۰ سال، آرمان انضمامی سازی مطلق، به تدریج به ایده انسان مطلق تحول یافت؛ داستان اسطوره گون زندگی و شهادت امام اول مذهب تشیع، تمام حیات ایران معاصر را عمیقاً تحت نفوذ خود گرفت. می دانیم که طی این دوران، این امام با نحوه متمایز زندگی و سرنوشتی که داشت، درون ذهن فرد ایرانی و فرهنگ ایرانی به عنوان نماد انسان کامل و ایده عدالت محض رسوب کرد و به تجسم حقیقت کامل - اما با این حال به لحاظ سیاسی و دنیوی ناتمام - بدل گردید (حقیقت به مثابه یک پروژه ناتمام). در فرهنگ ایرانی، امام اول شیعیان با اخذ نمایندگی امر مطلق، به حقیقتی ناخودآگاه در درون ایرانیان تبدیل شد و همزمان به همه عرصه های عینی و واقعی تر زندگی مردم ایران هم وارد شد و اساساً وارد روزمرگی ها و تداول عام جامعه ایرانی شد، به نحوی که اینک ایرانیان در هر حالتی

که باشند ناخودآگاه از او سخن می‌گویند و در همه حال در برابر اویند: هنگام خداحافظی، هنگام سوگند، هنگام اظهار تعجب، وقت اظهار ستایش، در بیان استبعاد، هنگام تشجیع، در طلب هماهنگی و اتفاق رأی، در مواجهت با امر مصیبت‌آمیز و....

به‌طور کلی، پس از باور به امامت امام اول (ع) به‌عنوان نماینده امر مطلق (چیزی بسیار فراتر از اعتقاد به خلیفه اول بودن وی)، فرهنگ ایرانی با ایده مطلق و یا امکان مطلقیت، عمیقاً پیوند یافت و از آن سو، به نحوی بسیار اساسی و دوران‌ساز، از «نسبیت» و از اهمیت امر نسبی گسست؛ گسست از «واقعیت» نسبت‌ها به نفع «امکان» ضعیفی از تبلور حقیقت یا ظهور امر مطلق. [البته آن پیوند و این گسست، بی‌تردید از زمینه‌های مساعدی در تاریخ کهن ایران و مذهب زرتشت برخوردار بود و توسط آن تمهید شده بود که اینجا مجال تبسیت آن نیست.] پس اگر بگوییم ایران با تشیع آغاز نشد، اما با تشیع تمامیت و کلیت آن شکل گرفت، مثل آن است که گفته شود ارسطوواره، قوه‌ای در طول زمان به فعل گرایید و مسیر تکامل خود را پیمود.

درباره اینکه چگونه تشخص مطلق در امام اول (ع)، مشخصه نهایی اجتماع ایرانی است، پل ریکور^۱ راهنمایی مفیدی صورت می‌دهد. او می‌پرسد: چرا ما فرانسوی، چینی، ایتالیایی یا ایرانی هستیم؟ سپس جواب می‌دهد: در روایت است که «ما» شکل می‌گیرد. در واقع او بر نقش مهم روایت‌های بنیادگذار تأکید می‌کند و می‌گوید: روایت‌های بنیادگذار در طول تاریخ به ماندگاری فرهنگ‌های بزرگ یا ملت‌های بزرگ انجامیده‌اند. هر ملت یا قومی، ایام بزرگی دارد که ایام بنیانگذاری است؛ واقعیت بزرگی رخ می‌دهد و به دلیل اهمیتی که نسل‌ها برایش قائل می‌شوند، به یک داستان یا روایت ماندگار بدل می‌شود. این رابطه میان روایت (داستان) و بنیان‌گذاری، ملتقای فوق‌العاده مهمی است، چراکه در اینجا است که ساختار خاطره جمعی یا بگوئیم هویت جمعی شکل می‌گیرد؛ آنچه از طریق تغییرات به خود تداوم می‌بخشد. روایت، معنادگی می‌کند، واقعیت را ماندگار می‌کند و جلوی تکرار یا ظهور موارد بعدی مشابه (روایت‌های بعدی) را می‌گیرد. از طریق روایت و فقط از طریق روایت، ما با تاریخ خود ارتباط می‌گیریم و آن را برای خود انضمامی می‌کنیم (ریکور، ۳۷۳).

روایت، گونه‌ای پیوند متقابل تجربه و زمان، گونه‌ای سامان عقلانی است که نسل‌ها

آن را به ارث می‌برند و نیز آن را توسعه می‌بخشند. از طریق این سامان عقلانی، ما هم در تاریخ خود دست می‌بریم و هم آن را ادامه می‌دهیم. این سامان حدود و ثغور گفت‌وگو و چشم‌اندازهای تفاهم را در داخل جامعه تاریخی تعیین می‌کند. این چشم‌انداز گسترش یافته تفاهم و درک متقابل که خود حکایتگر و ادامه اراده همزیستی است، به نوبه خود، نطفه شکل‌گیری دولت خاص آن اجتماع را در خود دارد و همین نهاد دولت است که کلیه قابلیت‌های انسانی را در سطح آن جامعه امکان‌پذیر می‌کند. فقط از طریق نهاد سیاسی است که امکان تصمیم‌گیری در مسائل زندگی وجود دارد. کار دولت پایدار ساختن اجتماع است و سیاست ویژه هر اجتماعی از این طریق زایش یافته است.

بر این مبنا، به‌طور تاریخی، زندگی و شهادت امام علی (ع) روایت یا داستانی است که از طریق آن، زایش جامعه و به دنبال آن، سیاست ایران، یا درست‌تر، ایده سیاست ایرانی قابل درک می‌شود. ایده‌ای که متأسفانه در دوران مدرن تاریخ ایران، فقط به‌طور سلبی و نافیانه و بر مبنای افعال منفی رهبران سیاسی تفسیر و درک می‌شد و می‌شود. این ایده هم آزادی و اختیار و هم وابستگی‌های ایرانیان را و هم تصور خودی بودن و بیگانگی (تصور از ما و آنها بودن) توضیح می‌دهد و معنادار می‌سازد. این روایت، «ما» را ساخته است. ایران، گسترش ایده مطلق و سپس ایده انسان کامل است و امام اول شیعه (ع) برای ایرانیان با نحوه زندگی و شهادتش که او را به داستان بدل کرد و در اجتماع ایرانی به او جاودانگی بخشید، تجسم چنین انسانی شد.

به‌طور کلی، امامان شیعه استعلا یا میل شهودی به تعالی را در فرهنگ ایران ریشه‌ای ساخته و حتی آن را به ضمیر ناخودآگاه فرد ایرانی سوق دادند. بدین‌سان، محتوای اساسی فرهنگ ایران آن است که من ایده‌آل ایرانی را در خود نهفته دارد. فردریش شیلر می‌گفت: هر فرد درون خود یک انسان ایده‌آل، نوع برتری از وجود انسانی را به‌طور بالقوه و دستوری حمل می‌کند و وظیفه او این است که همه تبلورات متغیر در طول زندگی‌اش، هم‌آوا و مطابق با وحدت تغییرناپذیر این آرمان باشد. از نظر او، نوع برتر وجود انسانی ما که کمابیش توسط هر فردی قابل درک است، به وسیله دولت ارائه می‌شود، آن شکل عینی، و آنگونه که تاکنون بوده، شکل مشروعی که در آن همه تنوع سوژه‌های انسانی کوشش می‌شود که به وحدت بگراید (ایگلتن، ۱۳۸۷: ۲۹).

پس، باید کوشید من آرمانی محقق شود و نیز تبلورات متغیر زندگیمان باید در

هماهنگی با نوع برتر وجودمان، من ایده آلمان باشد. باید نه فقط در زندگی فردی، بلکه در سطح جمعی نیز در اندیشه انضمامی سازی محتواهای فضیلت‌مندانۀ زندگی خود باشیم. بنابراین ایران بیشتر امکان است تا واقعیت، امکان ظهور من ایده آل ایرانی. اما این حقیقت همچنان جای پرداخت بیشتری دارد.

۲-۳. ایران، فعلیت یا انرژی؟

ایران واقعیت است یا امکان؟ اگر توافق شود که فرهنگ ایرانی و خود ایران در این زمان صورت دنیوی شده^۱ تشیع و مشخصاً اسطوره‌های انسانی آن است، یا اگر بپذیریم که فرهنگ ایران صورت عرفی شده‌ای از برداشت‌های مطلق‌انگارانه از یکی - دو امام تشیع (ع) (اسطوره‌های حماسی - انسانی مذهب تشیع) است، در آن صورت خود به خود گفته‌ایم فرهنگ ایرانی صورت عرفی و دنیوی شده‌ایده انسان کامل است. این به معنای آن است که ایده مطلق، ایده سازنده ایران، در فرهنگ ایرانی خانه گزیده است. این سخنی اساسی است، اما همه سخن نیست.

در سطح اجتماعی و تاریخی، نتیجه تمنای عمومی به سوی انسان کامل و تمایل به درونی شدن آن در روان اجتماع کل، گرایش عمومی جامعه به ایده کمال انسان است. به عبارت دیگر، از ایده انسان کامل، ایده آل کمال انسان برمی‌خیزد، چنانکه از تصور یا ایده کمال، ایده آل کمال برمی‌خیزد. در این صورت، فرهنگ ایرانی و شعر و ادبیات و عرفان و... آن، محصول ایده کمال انسان در پرتو ایده انسان کامل است. ایده کمال انسان در پرتو ایده انسان کامل، می‌تواند همچون فحوای عمومی ادبیات کلاسیک و عرفان و هنر ایرانی تلقی شود.

ایده «انسان کامل» و ایده آل «کمال انسان»، اما هر دو بسیار دور و غیرقابل دسترس هستند. بدین نحو است که می‌توان اندیشید فرهنگ ایرانی و اصولاً انگارۀ فرد ایرانی از دو گرایش قدرتمند اما متباعد از هم تشکیل می‌شود: میل شدید به اتصال به، یا مشاهده امر مطلق و موانع سخت و شکست‌ها و ناکامی‌ها در مسیر اتصال به آن. بدین سان درون ایرانیان، خاصه در دوران مدرن، آکنده از گرایش‌های سخت متضاد است؛ رنج‌های بزرگ، امیدهای بزرگ.

ایده انسان کامل به ایده یا گرایش کمال انسان می‌رسد و با گذر زمان، به زایش‌های فرهنگی و تولیدات تمدنی، پیرامون محور خود می‌انجامد. اما واقعیت متعکس آن است، و این نکته بنیادینی است که به همان اندازه که میل اتصال به امر مطلق یا فضیلت مطلق بسیار اساسی است، برگشت‌ها از آن نیز بسیار جدی و اساسی است: سقوط‌های بزرگ ثمره و نتیجه شکست و ناکامی در نیل به آرمان‌های بزرگ است؛ مثل یک «کش» که شدت جمع شدن آن متناسب با شدت کشیده شدن آن است. هرچه هزینه‌ها و اهداف یک عملیات نظامی بزرگ‌تر باشد، شکست در آن عملیات به نتایج وخیمی به همان اندازه بزرگ منتهی می‌شود.

اگر چنین تصویری درست باشد، جان ایرانی نوعی، عرصه شدیدترین کشاکش‌ها میان امر دانی و امر عالی است؛ خاصه آنکه ایران یک تاریخ سیاسی - اجتماعی آکنده از حرمان و صعوبت و رنج را به ویژه در تاریخ مدرن خود، پشت سر گذاشته است. در پی این تاریخ، تناقض حادی در درون فرد ایرانی بین آنچه وجود دارد و آنچه می‌تواند یا باید وجود داشته باشد، شکل گرفت. درون فرد ایرانی، عرصه تناقض بین امکان و واقعیت شد. هر چه واقعیت‌های ناگوار بیرونی بیشتر می‌شد، درون مطلق‌گرای فرد ایرانی حیاتی مستقل‌تر از شرایط بیرونی می‌یافت و خودبسنده‌تر می‌شد. با استمرار این حقیقت، ایرانیان بیشتر به امکان، یا امر بالقوه یا بقول ارسطو، به انرژی تبدیل شدند تا واقعیتی نهایت یافته، تمام‌شده و شکل گرفته.

پس همواره دو ایران وجود داشته است: ایران به مثابه واقعیت و ایران به مثابه امکان؛ واقعیت ایران و ایران واقعی. اگر این ایده پذیرفته شود که در طول تاریخ خود، همه تولیدات جهان ایرانی در مجموع، حسرت‌تماس یا اشتیاق اتصال به وضعیت مطلق و مشخص‌تر، شرایط انسان کامل را به نمایش می‌گذارد، آنگاه فرهنگ و جامعه ایرانی همانا صورت عرفی یا دنیوی شده ایده انسان کامل خواهد بود؛ به عبارت دیگر، ایده انسان کامل، یعنی تصویری حماسی - انسانی از زندگی و مرگ امام علی (ع) و امام حسین (ع)، همراه با درکی عمومیت یافته از حقانیت توامان پنهان - سوگواره [تراژیک] دیگر امامان تشیع (ع)، بنیاد فرهنگ و روحیه ایرانی است.

از چنین بنیادی، یک گرایش درونی شده ناهشیار، هم درون فرد و هم درون اجتماع ایرانی پدید آمد که معطوف به حضور در پیشگاه امر مطلق (یا میل به تجربه نهایت کمال)

و الهامگر عمل قهرمانانه بود. دانش اساسی، دانشی که احتمالاً اغلب ایرانیان بیشترحامل آنند تا مالک آن، این است که ایرانی و بنابراین ایران، با امکان فراروی‌های نرم از مرزهای طبیعی‌اش مشخص می‌شود. به نظر می‌رسد ایرانی کسی است که تعاریف محدود و مرزمند و رسمی به سختی او و الهاماتش را در برمی‌گیرند و توضیح می‌دهند. او چنان‌ه اغلب دیده شده است، به‌طور بالقوه، نافی نظم‌های موجود و اهل استعلا و معناهای والاست و به نظم موجود دل نمی‌دهد، حتی اگر بدان تن دهد. این وصف از انسان ایرانی، در عین حال وصفی از مذهب تشیع نیز هست، چراکه از یک نظر (نظر هانری کرین)، اساساً معنویت شیعه، به منزله حیات انسان اهل معناست (کرین، ۱۳۹۲). اگر چنین باشد، پس وضعیت تاریخی فرد ایرانی با باطن‌گرایی ویژه مذهب تشیع کاملاً در تقارن است.

متأسفانه در همه ادوار، از سوی دانشوران و آکادمسین‌های سنگین از فضایل انتزاعی، «ایران» چنان دیده شده است که گویی واقعیت جالب توجهی نیست (آکنده از استبداد، دسیسه‌های کاخی، فقر، کمبود آب، هجوم خارجی و...). اما در این حالت، وقتی چیزی را حقیر ببینید نمی‌توانید درباره آن تفکر یا تفکر جدی نمایید. ایران چنان دیده شده است که گویی واقعیت جالب توجهی نیست، اما کمتر چنان دیده می‌شود که گویی امکان یا ظرفیت جالب توجهی است. ظرفیت جالب توجه آن است که به گواهی برنارد لوئیس، امر ایرانی امری جهانی است (Lewis, 1999). دکتر پیروز مجتهدزاده طی یک برنامه رادیویی از استاد خود در آکسفورد که متخصص یونان باستان بود نقل قول می‌کرد که یونان باستان بدون مواجهت دادن آن با ایران باستان قابل درک نیست. بنابراین لازم نیست همچون آقای ابوالحسنی (۱۳۹۰: ۷۶-۵۵) بگوییم جهت‌گیری هویت ملی ایران در آینده همگونگی و هماهنگی با جهان است، زیرا خودبه‌خود و از ابتدا همین‌گونه بوده است.

در واقع، ایران در تاریخ خود همواره ظرفیتی جالب توجه بود، گرچه به‌خوبی دیده نمی‌شد. به عبارت دیگر، اجتماع و فرهنگ عظیم آن دیده نمی‌شد، اما سیاست ظاهراً حقیر آن در معرض توجه بود. ورطه معنایی بزرگ بین عظمت اجتماع کهن ایران و ناکامی‌های سیاست معاصر ایران بسیار اندک مورد توجه قرار گرفته است.

۳-۳. امر مطلق، امر تراژیک است

اگر اجازه کمی استعاره‌ورزی داشته باشیم، ایران به معنای یک وجدان جریحه‌دار شده از

تصادم شدید معصیت و فضیلت است. «امر فضیلت آمیز» برای ایرانی نوعی آن است که در نبردی درونی با خود، هر چه بیشتر از من دانی به سوی من عالی خود که متأثر از ایده مطلق است، حرکت کند. می توان اندیشید این حکم حتی شامل آرامنه ایرانی، اکراد سنی ایران و همه آن دست اقلیت ها و مذاهبی که پیوند نزدیک تری با فرهنگ و جامعه ایرانی دارند نیز می شود. ایرانیان غیر شیعی چه نوع مدرن آن مثل روشنفکران غیر مذهبی و چه نوع سنتی آن مثل ایرانیان اهل تسنن به میزان اتصالاتشان به ایده هسته ای اجتماع ایرانی، متأثر از ایده مطلق و روشن تر، متأثر از جایگاه علی (ع) در اجتماع تاریخی ایران هستند. تقید به مطلق، با گسترش ناهشیار خود، معیار اصلی ایرانی بودن شده است.

در هر حال، سرزمین و فرهنگ ایران محتوی دوری سوگناکی از امر یا فضیلت مطلق است. تمایل به امر مطلق، به خاطر مطلق بودن آن، منجر به شدت یافتن تمایل نسبت به آن می شود و به همین دلیل با وجود ناکامی ها در نیل به آن، نابود نمی شود و حتی در درون انسان، به دلیل شکست ها در نیل به آن، تمنای آن فزون تر می گردد. از این رو با وجود تمایل شدید به امر دنیوی و حتی صفات اجتماعی غیر فضیلت آمیز (که ناشی از همان ناکامی ها و واگشت های شدید از مطلق گرایی در نیل به فضیلت یا انسان کامل است)، ایران سرزمین تحقیرگری ها یا خیانت های گاه به گاه به عظمت یا همه گیری امر دنیوی یا زمینی است؛ سرزمین پرش های جسورانه و جهش های یکباره برای تجربه امر مطلق. بسیاری از ایرانیان، گناهکارانی با وجدان معذب هستند؛ برخلاف برخی از دیگر همسایگان خود که متشرعینی با وجدان غنوده هستند. مشخصه ایرانی اما، جوشش و التهاب و ناآرامی دائمی ناشی از ترکیب علی (ع) و گناه یا تمایل به مطلق و ناکامی است؛ آنچه تاریخ او را رقم زده است.

در این حال، همه چیز، نه از باور و اعتقاد به ایده انسان کامل، بلکه از شوق و التهاب برای مواجهت با انسان کامل یا ایمان به تبلور امر مطلق شروع شده است. همه چیز در ایران، نه از ایده انسان کامل، بلکه از ایمان یا شوق به انسان کامل یا بگوئیم از شوق به تجربه کردن وضعیت حضور خصال انسان کامل آغاز می شود؛ وضعیتی که در آن، گویی خصلت های انسان کامل در برابر ما یا درون ما ظاهر می گردد. ما ایرانیان در اغلب دوره ها، نه به وضعیت بهتر، بلکه به وضعیت کامل، به واسطگی ایده انسان کامل اندیشیده ایم. در اینجا بد نیست مثالی بزنیم، دکتر مصدق یک شاهزاده تحصیل کرده از خاندان

قاجار بود. گذشته و نحوه زندگی اش، شرایط عمومی کشورش و سیاست جهانی و تقریباً همه چیز، ایجاب می کرد که او یک زندگی معمولی دنیوی و عرفی (سکولار) مثل دیگر هممیان خود در کشورهای مشابه داشته باشد. خاصه آنکه شرایط سیاسی ایران در زمانه او چندان تفاوتی با دیگر کشورهای ثروتمند عقب افتاده در سراسر جهان نداشت. ظاهراً هیچ عامل و علت خاصی وجود نداشت که بتواند ندای عدالت طلبی متمایز او را (متمایز از دیگر سیاستمداران زمانه در دیگر کشورها) باعث شود.

در این صورت، منشأ جوشش و طغیان مصدق چه بود و چه ریشه‌ای داشت؟ چپاول و ستم مفرط کمپانی انگلیسی نفت در ایران، شاید در هر کشور دیگری غیر از ایران (برای مثال، در جوامع شبه قاره هند)، بسیار بیشتر تحمل می شد و شاید اصلاً در آن جوامع و توسط نخبگانشان، این چپاولگری منابع ملی، واقعیتی گرچه ناخوشایند اما جهانی و گسترده و بنابراین معمولی و بدیهی و بنابراین قابل پذیرش تلقی می شد. اما این همه گیری و متعارف انگاری چپاول و ستم، موجب سکون و سکوت مصدق نشد. او در زمانی که کسی توقع آن را نداشت، قیام کرد. آیا جز این است که او همچون هر ایرانی متعارف و معمولی دیگر، اسیر اسطوره‌گی عدالت در فرهنگ ایرانی بود، فردی سرسپرده مثال اعلای درستی و حقانیت؟ مثالی که هرگونه عدول از خود را به یک «نادرستی بزرگ» بدل می ساخت که مستلزم فریاد اعتراض بود؟ به خاطر نهادینگی حقانیت آسمانی علی (ع) در فرهنگ و ذهنیت تاریخی فرد و جامعه ایرانی، واقعاً تحمل بی عدالتی برای یک ایرانی متعارف به مراتب سخت تر از افراد و اقوام دیگر است. در ایران ایده عدالت نه آنکه وجود دارد، بلکه فراتر از آن، در جوشش است و شاید همواره بوده (رحیمی، پیشین: ۷۸-۶۸).

درواقع، روایت یا داستان علی در تاریخ ایران، داستان زایش تمامیت و نیز استمرار (هموارگی) برای ایران است. کمی جسورانه، اولین امام شیعه (ع) به تدریج به راز ایران تبدیل شد، عاملی که اینک آغاز ایران، تمامیت ایران و معنای ایران را قابل درک می سازد. انگاره امام اول (ع) و فقط انگاره او، تاریخ ایران را معقول می سازد. متأثر از او، ایران سرزمین سوگواری دوری از اسطوره انسان کامل شد. مصدق فقط یک مثال بود برای بیان اینکه در عمل یا در عمل سیاسی، ایران یعنی گام‌های جسورانه اغلب ناخودآگاه برای اتصال به امر مطلق یا تجسم بخشیدن به امر مطلق (درمورد مصدق، مطلق انگاری، عبارت از عدالت کامل در روابط خارجی بود).

از مثال‌های دیگری هم می‌توان سخن راند که نشان می‌دهند همه لحظات اساسی در تاریخ اجتماعی ایران و از جمله همه دقایق سه‌گانه تاریخ معاصر ایران، در نهایت، از همین طریق به تجربیاتی، از نظر معنا، یگانه و واحد تبدیل می‌شوند که عبارت است از کوشش‌ها برای تحقق امر مطلق یا اقدام جسورانه برای مواجهت با کمال. تجربه انقلاب ایران نشان داد که شوق احراز مطلق، نه ایرانی، بلکه ایران را به قیام وامی‌دارد.^۱

تجارب سیاسی در زندگی یک جامعه، اگر واجد دو جنبه متناقض آرمان‌گرایانه - الهی یا عرفی - ناسوتی باشد، آن جامعه به ناچار تحولات و وجوه تراژیک بسیاری به خود خواهد گرفت. هگل در همین معنا می‌گفت: تراژدی نمایشی از وضع مطلق است (هیپولیت، ۱۳۶۵: ۱۱۷). وضع تراژیک از آن روست که گرایش اجتماعی درونی شده به تعقیب آرمان‌های بزرگ و کلان، آن میزان که ستایش برانگیز است و فلاسفه تاریخ را دلبسته خود می‌کند، گرایشی عملیاتی‌شونده نیست. آرمان (درمورد ایران، گرایش به امر مطلق)، منادی یک گرایش روحی و دوران‌ساز به سوی تغییرات اساسی است و فراتر از آن است که بتوان آن را یک «برنامه‌ریزی گسترده» دانست. شاید از همین رو بود که افلاطون می‌گفت: عملی نشدن آرمان دلیل نادرستی آن نیست.

در هر حال در پرتو پی‌جویی امر مطلق در تاریخ ایران، از طریق داستان امام علی (ع)، نتیجتاً و تدریجی، امر ایرانی به امر شیعی و امر شیعی به امر ایرانی تبدیل شد؛ ایران و تشیع یکی شدند و رابطه آن دو رابطه جسم و روح شد و شاید این یگانگی، معنا و نتیجه سرّیان ایده مطلق در تاریخ ایران باشد.

پس از نظر تاریخی، ایرانیت و ایرانی بودن محصول ایده مطلق و درست‌تر، ایده انسان مطلق و تمایل جمعی ناهشیار به رؤیت آن یا مواجهت با آن است. ایده مطلق، محصولی از جهان ایرانی نیست، بلکه محتوای اساسی این جهان است؛ مضمون اساسی جهان ایرانی که ایده آلیست‌های آلمانی از آن الهامات سازنده‌ای برگرفته‌اند.^۲

۱. از این رو، به دلیل آنکه ایران اجتماعی است که با پرنسپ ایده مطلق به قیام می‌گراید، عنوان «قوم ایرانی» یا قومیت ایران بر اصطلاح «ملت ایران» مرجح می‌نماید. مرحوم شریعتی در کتاب امت و امامت بیان می‌کند: در قوم، هم زیستی بر اساس «قیام مشترک افراد یک دسته در انجام عمل» است. ما - افراد یک قوم - انسان‌هایی هستیم که در یک گوشه زمین با هم برای انجام عملی مشترک برمی‌خیزیم، قیام می‌کنیم.

۲. برای مثال رجوع شود به: منصور ثروت، مکتب رمانتیسیم، پیک نور، سال اول، شماره ۲: ۴۶-۴۴.

۳-۴. مطلق، بر فراز آگاهی

تجربه سیاسی ولایت مطلقه دینی در ایران نشان داد که حتی مخالفان سیاست مطلقه نیز در نقادی‌ها و ارائه سیاست‌های بدیل در برابر آن، مطلق‌انگار و کمال - باور هستند؛ سوسیالیسم آنان و این زمان، لیبرالیسم به شدت غایت‌انگارانه و آکنده از قضاوت‌های صریح ارزشی است؛ قضاوت‌هایی که توگویی از منابعی کاملاً معتبر و یقینی تغذیه می‌شوند! دانشوران انتزاعی‌اندیش در ایران، به کمک و از طریق آرمان‌های سوسیالیستی و لیبرالی، ساینسیسم، پست‌مدرنیسم و دیگر تمایلات فکری زمانه، در واقعیت امر، به مطلق ایمان می‌ورزند و از طریق این ایمان به رضایت روحی و خشنودی ذهنی نائل می‌آیند. پرداخت‌های مؤمنانه و مطلق‌انگارانه آنان، عمیقاً ایرانی بودن آنها را می‌رساند. لاجرم، ایرانی هر که باشد و هر جور که بیندیشد، با ایده مطلق می‌زید و البته هشیارانه، آن را با فردیت چیرگی ناپذیر خود نیز ممزوج می‌سازد.

نتیجه آنکه بر اساس ایده مطلق، ایده جمعی ناهشیار مطلق و گرایش درونی به تحقق آن، هویت متمایز ایرانی یا اصل بنیادین ایرانیت بنیادگذاری شده و شکل گرفته است. ایران یعنی سرزمین امر مطلق و ایرانی یعنی کسی که ولو ناخودآگاه، به امکان مطلق باور دارد. «ایران» عبارت است از: پروژه‌های تاریخی برای تحقق بخشیدن. تحقق این ایده یا ایده آل (آرمان) که ظهور جمعی و لاجرم سیاسی امر مطلق (در سازمان یک دولت متبلور شدن) ممکن است. فردیت ایرانی حاوی این گزاره است که تحقق امر مطلقاً فضیلت‌آمیز ممکن است. لاجرم او هیچ‌گاه به این نصیحت مشهور جان لاک واقعی ننهاده است که «یاد بگیریم که مطلق ممکن نیست».

سرانجام، شاید بهتر است چنین رهیافتی در درک «امر ایرانی» و ایرانی بودن نادرست باشد، چرا که اگر درست باشد، آنگاه «بالضروره» باید برای ما یگانگی امر دینی و امر ایرانی مبنای هر نوع تفکر، قضاوت، برنامه‌ریزی و طراحی، راهنمایی‌ها، اولویت‌ورزی‌ها، تخصیص اعتبارات و بروزهای خشم و رضایت و نفی و تأیید قرار گیرد. قید بالضروره از آن روست که رهیافت ایده مطلق اگر درست باشد، نه نسبتاً درست، بلکه عمیقاً و وسیعاً درست خواهد بود و این حکم شامل نتیجه آن، یعنی وحدت امر عرفی و امر دینی نیز می‌شود و در این حال دیگر رهیافت ایده مطلق برای رهیافت یا رهیافت‌های مخالف خود، خاصه نظریه سکولاریسم و رهیافت‌های مبتنی بر آن، هیچ بهره‌ای از اعتبار و درستی باقی

نمی‌گذارد و خلاصه هر چیز زاویه‌دار با خود را یکسره به امر نادرست بدل می‌سازد. رهیافت مطلق اگر درست باشد، مطلقاً درست است.

اما این همه سخن نیست. حتی اگر تحت تأثیر مفروضات ریشه‌ای شده‌ی لیبرالی در کشورمان، سرّیان ایده‌ی مطلق در سراسر تاریخ ایران و تعیین‌کنندگی آن در همه‌ی ابعاد زندگی جمعی ایرانیان را نادرست یا ناخوشایند بینگاریم، باز هم به دلیل عمق تاریخی ایده‌ی مطلق در وجدان فرد و جامعه ایرانی، نمی‌توان به جایگزینی برای آن اندیشید. در این صورت، معقول‌تر و مطابق‌تر با عقل سلیم آن می‌گردد که به جای اندیشیدن به بدیل‌های ایدئولوژیک کلان، ذهنیت‌مندان و دور برای جایگزین‌سازی ایده‌ی مطلق، به اصلاحیه‌های موضعی و مهندسی‌های تدریجی و به مباحث آسیب‌شناسانه‌ی گرایش همیشگی فرد ایرانی (که جست‌وجوی مطلق در زندگی زمینی است) بپردازیم، چیزی که راقم تمامیت تاریخی ایرانیان است. از یاد نبریم که تمامیت تاریخی فرد یا همان هویت جمعی او، عرصه‌ی اقدام و حتی آگاهی او نیست؛ چه اینکه بیشتر، فرد و حتی فرد آگاه به وسیله‌ی آن شکل می‌گیرد تا آن به وسیله‌ی فرد؛ اوج فضیلت یک ایرانی، اتصال و یگانگی با ایران، با کلیت ایران است نه تسلط بر آن. این دومی، ممکن نیست و آنگاه که فرضاً ممکن شد، تازه، معقول نیست.

پس واقعیت، فقط عبارت از پیوستگی ناهشیار و رسوبی دیانت و سیاست در ایران نیست که در قالب گرایش جمعی ناخودآگاه به اتصال به امر مطلق نمایانگر می‌شود، بلکه علاوه بر آن، باید با ناگزیری و نیز عقلایی بودن (مجرب بودن و تطابق با عقل سلیم) آن در سیاست کشور هم مواجه شد و بنابراین باید با ضرورت عقلانی آن کنار آمد.

این حقیقت علاوه بر حوزه‌ی سیاست داخلی در تاریخ سیاست خارجی ایران هم جاری است، به نحوی که می‌توان این تصور را قوام بخشید که جست‌وجوی دسته‌جمعی مطلق، همواره بنیاد روابط اجتماع ایرانی با مناطق پیرامونی خود و جهان بوده است و گویی جهان، ایران را به این عنوان می‌شناسد. جست‌وجوی مطلق، در عمل عامل ربط جهان ایرانی با جهان‌های دیگر و در همان حال در نظریه‌ی عامل فصل میان آنهاست. روابط متقابل اجتماعات با یکدیگر هم تقویت‌کننده‌ی هویت هر یک از آنها و هم هویت آن اجتماعات را بر خودشان و دیگران آشکار می‌کند. این خودانکشاف‌گری و تقویت خویشتن در پرتو مناسبات متقابل همان چیزی است که آرون آن را جوهر تاریخ می‌نامد (Aron, op. cit:11).

و در نهایت، با توجه به سرّیان ایده‌ی مطلق در تاریخ ایران، ایده‌ی مرکزی تاریخ سراسری

ایران چه تواند بود؟ تعریف ایران یا فلسفه هستی آن چیست؟ پاسخ آن است که ایران، پروژه‌ای برای تعیین است. این پروژه حاوی امکان عظمت یا عظمتی برای آینده است و بنابراین، لاجرم از حقانیتی سخن می‌گوید که در زمان حال یا در هر زمانه‌ی حالی مکتوم است. حقانیت مکتوم به سوگواری، یا به امر تراژیک بدل می‌شود: ایران یعنی باور به امکان عظمتی که زمینه تحقق آن در اغلب زمان‌ها ضعیف بوده است. پس ایران، اندوه عظمت است. به عبارت دیگر، ایران تاریخی (اصطلاحی منتزع از تاریخ ایران) دو جنبه اساسی دارد: عظمت (نتایج ناشی از بذل نیروهای متنوع و فراوان برای نیل به وضع مطلق) و اختفا (به دلیل ناهمسازی همواره شرایط عینی با تحقق ایده مطلق). این اختفا سبب می‌شود که در تاریخ ایران همواره نظاره‌ای به آینده وجود داشته باشد. ایران، تعیین موعودیت است. در اینجا نکته تنزیهی آن است که ترکیب عظمت و اختفا در تاریخ ایران، منجر به باور سیاسی به یک عظمت سرکوفته، از آن نوعی که در اروپا موجب فاشیسم و جنبش‌های توتالیتیر شد، نمی‌شود و تا کنون نیز نشده است، بلکه این ترکیب به آمیزه‌ای از عظمت و اندوه، یا به اندوه عظمت می‌انجامد. کارکرد اندوه عظمت سکوت در زمان حال است به امید خیزشی بزرگ در آینده. فرق این دو در آن است که اولی (برای مثال، اندیشه عظمت فرهنگی آلمان) در پی یافتن مسبب تحقیرهایش و سپس اقدام علیه اوست، حال آنکه دومی، عظمت تراژیک در فرهنگ ایران، برای تبلور خود منتظر ظهور خود فرصت بوده است (که با انقلاب ایران حاصل آمد) و نه در پی ساختن یا ترصد فرصت. تراژدی حقیقت یا زیستن در سوگ مطلق، که قبل از اسلام در فرهنگ و آیین زردشت زمینه‌هایی داشت، با امام علی (ع) و دیگر ائمه شیعه (ع)، سازواره و مقوم شد و با انقلاب اسلامی محقق.

این آخری، نیازمند تأمل بیشتری در فرصت‌های بعدی است. اما عجالاً گفته شود، اگر پروژه تاریخ ایران حاوی ایده عظمتی برای یک آینده ممکن باشد، انقلاب ایران و جمهوری اسلامی، ظهور همان آینده ممکن است که در سراسر تاریخ ایران همواره به‌طور بالقوه وجود داشت. در انقلاب اسلامی یکباره تمامیت تاریخ مطلق‌انگار ایران در خیابان‌های پایتخت سرریز شد؛ تاریخ امر مطلق و به این دلیل، مقدس در ایران به یکبارگی از قیف زمانه سرازیر و در خیابان‌های همه شهرهای کوچک و بزرگ و حتی در روستاهای دوردست جاری شد. ظهور انقلاب اسلامی و جمهوری ویژه آن، ظهور «ایران ناب» است؛

ظهور ناب ایران هم هست، به نحوی که نه در گذشته ایران تکرار شده و نه در آینده خواهد شد.

چرا جمهوری اسلامی ظهور همان آینده موعودگرایانه تاریخ ایران است؟ به دلیل عظمت بی‌بدیل در ظهور و در نتایجش، در قیام‌گونگی و در یکبارگی‌اش. وسعت و همه‌گیری اراده توده‌های شرکت‌کننده در انقلاب اسلامی و وحدت عجیب و نیز خیزش یکباره همه آن عناصر و بخش‌هایی که در یک زمان سازنده ایران بودند، در کل تاریخ شناخته شده ایران بی‌سابقه بود و احتمالاً بی‌سابقه خواهد ماند. از این رو در بیانی هایدگری می‌توان گفت که با انقلاب اسلامی، هستی در ایران از اختفا به ظهور رسید. امر مطلق، مطلقاً ایران را از طریق وقوع انقلاب و تأسیس جمهوری آن در اختیار گرفت و خود را آشکار ساخت و گویی به ما می‌گوید اینک دیگر به من بنگرید؛ من، آغاز فلسفه و تفکر ایرانی‌ام.

۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

انقلاب ایران، در اساس، اراده جمعی آگزیستانس، جسورانه و قیام‌گونه‌ای برای تحقق یک وضعیت اجتماعی مبتنی بر انسانی است که نمایندگی خداوند بر زمین را بر عهده دارد. انقلاب ایران، به همراه جمهوری ویژه خود، حاوی ریشه‌ای‌ترین درک از ایران است. انقلاب ایران معنای «ایران» را آشکار ساخت. این جمهوری در ظهور و در تداوم خود نشان داد که ایران سرزمین اراده پیوند با مطلق و تاریخ آن، همچون پروژه سرّیان امر مطلق است و ایرانی غالباً کسی است که ولو ناخودآگاه، به امکان مطلق باور دارد. انقلاب ایران ظهور سیاسی جهان ایرانی است.

جمهوری انقلاب اسلامی در اصل، یک دولت یا نظام سیاسی نیست، بلکه قبل از آن و بسیار مهم‌تر از آن، گونه‌ای ظهور یکپارچگی قومی است. انکشاف هستی قومی یا پرده برگرفتن از وجود آن است، نوعی آشکارشدگی حقیقت تاریخی یک قوم است؛ این جمهوری حاصل ظهور پرنسیپ تاریخی ایرانیت یا ایرانی بودن (حضور در جوار مطلق) است که در متعالی‌ترین وجه ممکن، یعنی «دولت» ظاهر شده است؛ متعالی از این رو که در قالب سازمان دولت و در متن یک فضای سیاسی جدید، این آشکارشدگی حقیقت قومی از امکان ماندگاری زیاده‌تری برخوردار می‌گردد.

جمهوری اسلامی عصاره تاریخ ایران و محصول فضایل کهن فرد ایرانی است که به

جهان جهیده شده است.^۱ این جمهوری محصول من عالی ایرانیان، فوران معجزه گون فضایل موجود در فرهنگ ایران است. متیو آرنولد (۱۸۸۸-۱۸۲۲) متفکر فرهنگی انگلیسی می گفت که نفس ما دو جنبه دارد: خود معمولی و خود برتر و حکومت باید حکومت برترین خودها باشد. جمهوری اسلامی ظهور سیاسی برترین خود ایرانی، ظهور من آرمانی جمعی ایرانیان است.

این تجلی وجود جمعی، بنابراین، توأمان امری دنیوی (چراکه از واقعیت های زندگی ایرانیان ناشی شده است) و قدسی (چراکه فحوای ماندگار قدسی گرای تاریخ ایران را در خود دارد) است. لاجرم جمهوری اسلامی ایران گونه ای روح عینی یا ذات متبلور است. جداسازی این دو مقوله از هم توسط اصحاب علوم اجتماعی مدرن (در قالب امر دینی - امر سکولار) مگر در مقام اقدامی تحلیلی، به نتایجی می انجامد که در نظریه گمراه کننده و درعمل هرزبرنده (نیرو، منابع و امکانات) است.



۱. ما نمی دانیم چرا، یا چرا در این دوران. چنانکه در ابتدا بیان شد، نمی توانیم علت یا دلیل جریان یافتن ایده مطلق در تاریخ را درک نماییم و فقط با نتایج تجری آن مواجه می شویم.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

۱. آرنست، هانا (۱۳۶۲). انقلاب، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.
۲. آرنست، هانا (۱۳۸۸). میان گذشته و آینده، هشت تمرین در اندیشه سیاسی، ترجمه سعید مقدم، تهران: نشر اختران.
۳. احمدی، بابک (۱۳۷۷). معمای مدرنیته، تهران: نشر مرکز.
۴. اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۹۰). «مبادی هویت ایرانی»، مجموعه مقالات آینده‌شناسی هویت‌های جمعی در ایران، مرکز تحقیقات استراتژیک.
۵. الیوت، تی. اس. (۱۳۷۷). درباره فرهنگ، ترجمه حمید شاهرخ، تهران: نشر مرکز.
۶. ایگلتن، تری (۱۳۸۷). ایده فرهنگ، ترجمه علی ادیب راد، تهران: انتشارات حرفه هنرمند.
۷. بدیو، آلن (۱۳۸۹). فلسفه، سیاست، هنر، عشق، ترجمه مراد فرهادپور، صالح نجفی، علی عباس‌بیگی، تهران: انتشارات رخداد نو.
۸. جهاننگلو، رامین (۱۳۸۴). فلسفه سیاسی ریکور (سخنرانی در خانه هنرمندان ایران)، ۱۳۸۴/۳/۲۱.
۹. رحیمی، مصطفی (۱۳۷۱). «انقلاب»، گام‌ها و آرمان‌ها، تهران: نشر گفتار.
۱۰. ریکور، پل (۱۳۷۳). «پارادوکس‌های قدرت سیاسی»، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.
۱۱. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۲). دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران: تأملی درباره ایران، تهران: انتشارات اختران.
۱۲. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۲). «سخنرانی پایانی در سمینار کجا ایستاده‌ایم؟» مرکز مطالعات استراتژیک خاورمیانه و انجمن علوم سیاسی ایران: ۱۴ مهر.
۱۳. فولادوند، حامد (۱۳۸۴). در شناخت نیچه، تهران: انتشارات کتاب نادر.
۱۴. فی، برایان (۱۳۸۱). فلسفه امروزین علوک اجتماعی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: انتشارات طرح نو.
۱۵. کار، ای. اچ. (۱۳۵۴). جامعه نو، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۶. مرادی، محمدعلی (۱۳۹۴). «سوژه ایرانی و تاریخ اروپا»، مجله فرهنگی-تحلیلی سوره، شماره ۸۴-۸۵.
۱۷. هرودوت (۱۳۵۶). تاریخ هرودوت، ترجمه وحید مازندرانی، تهران: انتشارات فرهنگستان ادب و هنر ایران.

ب) منابع لاتین

1. Aron, Raymond (2002). Politics and History, Tr. By Miryam Bernheim Conant, Transactions Publishers .

2. Farias, Victor (1989). Martin Heidegger and National Socialism: Questions and Answers, In, Gunter Neske & Emil Kettering (ed), English trans, Temple University Press.
3. Horkheimer, Max (1974). Eclipse of Reason, N. Y.: A Continuum Books, The Seabury Press.

