

فقر تئوریک فلسفه سیاسی غرب در فهم انقلاب اسلامی

احمد رهدار^۱

(۱) حیرت و سرگشتگی نخبگان در قبال انقلاب اسلامی

مقدمات قریب انقلاب اسلامی به لحاظ زمانی در بازه‌ای نسبتاً طولانی - از ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ - آن هم به ملموس‌ترین شکل ممکن، صورت پذیرفته است. بدین معنی که برخلاف برخی تغییر دولت‌ها که در قالب کودتاهای یک‌شبه شکل می‌گیرند، انقلاب اسلامی از دل بیانیه‌ها، اطلاعیه‌ها، شعارها، تظاهرات‌ها، تحصن‌ها، سخنرانی‌ها و کتاب‌هایی که به مدت پانزده سال شکل گرفته‌اند - آن هم در منظر افکار عمومی در داخل و خارج - بیرون آمده است. به رغم این، جریان رقیب (اعم از سیاستمداران، نویسندگان و تئوریسین‌های غرب و شرق)، نه تنها نتوانست تحقق آن را

۱. دانشجوی دکترای اندیشه سیاسی

پیش‌بینی کند که برعکس، حتی تا چند ماه قبل از پیروزی کامل انقلاب اسلامی، کسی همچون کارتر - رئیس‌جمهور وقت امریکا - با همه اطلاعاتی که از کانال‌های مختلف در اختیار وی گذاشته می‌شد، در غفلتی بسیار آشکار، وضعیت ایران را به «جزیره ثبات» تشبیه کرد! اما چیزی نگذشت که این جزیره ثبات، طوفان‌زده شد و یکی پس از دیگری، کاخ‌های ظلم و استبداد را در هم کوبید و واقعیتی غیر از نظام ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی را به ساحت میهمانی خود دعوت کرد. سفره این میهمانی آن‌قدر مجلل و باشکوه بود که حتی پرکینه‌ترین دشمنان هم - ولو با ترفندهای تبلیغات رسانه‌ای - نتوانستند آن را نادیده انگارند و انکار کنند. از این‌رو، حال که نتوانسته بودند مانع تحقق این فضای جدید شوند، از زوایای مختلف، تئوری‌هایی دادند که بازیگران انقلاب را از امید به تداوم آن بازدارند.

گفتند که تندروی‌های انقلابیون باعث انزوا، و در نهایت، شکست کامل آنها می‌شود؛ گفتند که گرانیگاه این انقلاب، رهبری فرهمند و کاریزماتیک آن بود که با رفتنش، انقلاب نیز، رخت برمی‌بندد؛ گفتند که همه انقلاب‌ها در دهه سومشان، فرزندان خود را می‌خورند و این انقلاب نیز از این قاعده استثناء نخواهد بود؛ گفتند که بالاخره ضرورت‌های پراگماتیک و عمل‌گرایانه، همه انقلاب‌های ضد مدرن را لاجرم به زانو می‌کشاند و ضرورت‌های مدرن را بر آنها تحمیل می‌کند؛ گفتند که...

اما نکته اینجاست که هر چه زمان می‌گذرد، نهادهای این انقلاب نهادینه‌تر می‌شوند و کارآمدی و ثبات آنها بیشتر. اما، مبارزه ادامه دارد و باز هم همچنان خواهند گفت که... اما آنچه مهم است این است که بسیاری از تئوریسین‌ها و حتی سیاستمداران غرب به عجزشان از پیش‌بینی و حتی فهم ماهیت این انقلاب اعتراف نموده‌اند. برخی از این اعترافات به شرح ذیل است:

۱ - ۱) اعترافات نویسندگان غربی

رابرت. دی. لی (پروفسور علوم سیاسی در دانشگاه کلرادو): انقلاب اسلامی پیچیده و

اسرار آمیز به نظر می‌رسد، مساوات طلب است، اما در عین حال، سنتی نیز به نظر می‌رسد. بیگانه‌گریز است، اما به ندرت انزواگراست و نمایانگر انقلاب‌های فرانسه، روسیه و یا تجربه امریکا نیست. نظریه‌های علوم اجتماعی راجع به نوسازی، خواه مارکسیست، خواه ملهم از سرمایه‌داری لیبرالی نتوانستند وقوع آن را پیش‌بینی کنند و هنوز توضیح قانع‌کننده‌ای برای آن نداده‌اند. تنها در دل تاریخ اسلام، که با اعتراض‌های زاهدانه ادواری متمایز است، می‌توان معنایی برای این جنبش عظیم یافت که جهان اسلام را درنور دیده است. هیچ عنصر تجربی غرب‌گرایانه‌ای وجود ندارد که بتواند بینشی را عمیق‌تر از انقلاب اسلامی امکان‌پذیر سازد و دلایل موفقیت آن در ایران، تهدید دیگر رژیم‌ها در جهان اسلام و تقویت اعتراض فلسطینی‌ها را در ساحل غربی و غزه توضیح دهد؟ آیا علوم اجتماعی قادر نیست چشم‌اندازی تطبیقی در اختیار قرار دهد که از طریق آن بتوان قضایای این کشورها و جنبش‌های غیر متعارف آن را - که اهداف آنان با انتظارات لیبرال یا مارکسیست مطابقت ندارد - مطالعه نمود؟^۱

هنری کیسینجر (مشاور رئیس‌جمهوری امریکا در دهه ۷۰ قرن بیستم میلادی): آیت‌الله خمینی غرب را با بحران جدی برنامه‌ریزی مواجه کرد. تصمیمات او آن‌چنان رعدآسا بود که مجال هر نوع تفکر و برنامه‌ریزی را از سیاستمداران و نظریه‌پردازان سیاسی می‌گرفت. هیچ‌کس نمی‌توانست تصمیمات او را از پیش حدس بزند. او با معیارهای دیگری غیر از معیارهای شناخته شده در دنیا سخن می‌گفت و عمل می‌کرد. گویی از جای دیگر الهام می‌گرفت.^۲

مایکل کیمل: انقلاب اسلامی ایران برای تحلیل‌گران سیاسی و اجتماعی منطقه به صورت معمایی در آمده است؛ زیرا با اینکه انقلاب اسلامی رو در روی امپریالیسم و به خصوص

۱. *مجله مطالعات جنوب آسیا در خاورمیانه*، ج ۱۳، ش ۳ (بهار ۱۹۹۰)، ص ۹۹۰، نقل از: رابرت دی. لی، «انقلاب اسلامی و اصالت‌ها»، ترجمه مهرداد وحدتی دانشمند، مندرج در: عبدالوهاب فراتی، *مجموعه رهیافت‌های نظری بر انقلاب اسلامی*، قم، معارف، ۱۳۷۹، ص ۲۱۸، ۲۱۹.

۲. *مجله سروش*، ۱۳۸۰/۱۱/۲۰، نقل از: احمدرضا میرحاجتی، *عصر امام خمینی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱، ص ۳۰.

امریکا ایستاد، در همان حال و به همان میزان، نفرت و دشمنی خود را با شوروی و استراتژی‌های سوسیالیستی در سیاست و اقتصاد آشکار ساخت و با اینکه این انقلاب، مردمی بود و بر نیروهای مردمی تکیه می‌کرد و بزرگ‌ترین راهپیمایی‌های تاریخ را با بیش از دو میلیون شرکت‌کننده در تهران و میلیون‌ها تن در شهرهای دیگر برپا می‌نمود، با این همه، اکثر شرکت‌کنندگان از ساکنان شهرها بودند. این برخلاف دیگر انقلاب‌های جهان سوم بود که کشاورزان و روستاییان پایه اساسی آنها را تشکیل می‌دادند.^۱



بسیاری از تئوریسین‌ها و حتی سیاستمداران غرب به عجزشان از پیش‌بینی و حتی فهم ماهیت این انقلاب اعتراف نموده‌اند.

فوازای جرجیس: گری سیک - عضو ستاد کمیسیون امنیت ملی در امور ایران و معاون ارشد برژینسکی در طول بحران گروگانگیری در ایران - بر این باور است که هسته اصلی برداشت نادرست ایالات متحده از ایران یک شکاف عمیق فرهنگی است؛ شکافی که مبتنی بر تضاد بین دو

نظام ارزشی و مفاهیم جهانی است (یعنی جهان‌بینی خداسالاری اسلامی امام خمینی در مقابل جهان‌بینی اساسی سکولار غربی کارتر) در این رابطه، سیک اذعان می‌کند که مقامات امریکایی [پذیرش] فراخوان [امام] خمینی را برای تأسیس یک دولت اسلامی محال یافتند؛ چرا که این امر، با سنت غربی انقلاب‌های مذهب‌زدا در کل تاریخ مغایر بود. سیک می‌افزاید حتی پیش از آنکه امام خمینی حکومت اسلامی خود را تأسیس کند، این باور راسخ فرهنگی که تندروی‌های رژیم اسلامی، تندروهای این رژیم را نابود خواهد کرد - زیرا آنها رفتارهای غیر عقلانی دارند که مغایر با همه قواعد پذیرفته شده رفتار سیاسی است - همچنان دآوری سیاسی دولت کارتر را

۱. مایکل کیمل، «پیامبران نوین و مثل‌های کهن: افسون‌ها و تقلید در انقلاب ایران»، فصلنامه حضور، ش ۱۸ (زمستان ۱۳۷۵)، ص ۱۷۷.

دچار آسیب‌های فراوان می‌کند.^۱

خانم نیکی آن. کدی: ^۲ این انقلاب حتی با الگوها و انتظارات کسانی که از اوضاع ایران به خوبی مطلع بودند نیز سازگار نبود. در کجای جهان دیده شده بود که رهبر یک مذهب جا افتاده، سردمدار پرشور و پرآوازه یک انقلاب علیه یک حکومت سلطنتی شود، آن هم حاکمی که مدعی حقانیت خود و پیوندش با گذشته ملی سرزمینش و حقانیت برنامه‌های اصلاحی خویش بود؟ در کجا کسی دیده بود که حکومتی مجهز به میلیاردها دلار تسلیحات نظامی، نیروهای مسلح، پلیس مخفی و آشکار که قاعدتا همه آنها نیز آماده استفاده بود، این چنین در مواجهه با شورش‌های متناوب، تظاهرات همگانی و وسیع و اعتصابات از پای درآید؟^۳

جان انسان - حتی جان کسانی که دشمن تلقی می‌شدند - محترم بود، مواردی نادر، از جمله معدود افراد رده‌بالای رژیم در آخرین مراحل انقلاب از این قاعده مستثنی شدند، وگرنه زندگی امریکاییان نیز از تعرض مصون بود. به رغم آن همه خسارتی که بر اموال وارد شد، موارد

۱. فوازای جرجیس، *امریکا و اسلام سیاسی*، ترجمه سید کمال سروریان، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۵.

۲. وی - که متولد دهه ۱۹۲۰ در نیویورک می‌باشد - در دهه ۱۹۵۰ جهت تحصیل در مقطع دکترا وارد دانشگاه برکلی شد و تحصیلات خود را در رشته تاریخ خاورمیانه ادامه می‌دهد. وی در ادامه، مطالعات خود را روی ایران متمرکز می‌کند. در آن زمان، در دانشگاه برکلی، هیچ دانش‌آموخته‌ای در زمینه تاریخ خاورمیانه وجود نداشت، لذا وی آموختن زبان فارسی را آغاز می‌کند و سپس رساله دکترای خود را با عنوان «تأثیر غرب بر تاریخ اجتماعی ایران مدرن» می‌نویسد. کدی هم‌اکنون استاد تاریخ دانشگاه کالیفرنیا و یکی از ایران‌شناسان معروف غربی است که آثار بسیار زیادی درباره ایران دارد. در بین موضوعات مورد تحقیق وی، مسأله جنبش‌ها و حرکت‌های سیاسی - اجتماعی در ایران، بخش در خور توجهی را به خود اختصاص داده است. (مهدی ابوطالبی، «از مبارزه در مرکزیت غرب تا مبارزه با مرکزیت غرب (نقد و بررسی نظریه‌پردازی نیکی کدی در مورد انقلاب اسلامی ایران)»، مندرج در: *شرق‌شناسی نوین و انقلاب اسلامی (آموزه کتاب هفتم)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴).

۳. جان فوران، *مقاومت شکننده (تاریخ تحولات اجتماعی ایران)*، ترجمه احمد تدین، تهران، رسا، ۱۳۸۲، ص ۱۵.

تاراج و غارت اموال بسیار معدود بودند. مردم [تنها] اموال و اثاثیه ادارات، بانک‌ها و مشروب‌فروشی‌ها را به خیابان‌ها می‌ریختند و به آتش می‌کشیدند. در مورد این عدم توسل به خشونت گفته می‌شد مردم با دست خالی و ایمان قوی رژیم پهلوی را سرنگون ساختند.^۱

گری سیک:^۲ هیچ یک از مقامات امریکایی مسئولیت خود را صحیح انجام ندادند و حتی نظام حاکم از انتقال اطلاعات صحیح و قضاوت درباره این ماجرا جلوگیری کرد. کشورهای مهم دیگری که دارای منابع بنیادی در ایران بودند - بریتانیای کبیر، فرانسه و اسرائیل - نیز عملکرد بهتری نداشتند. شواهد موجود حاکی از آن است که ما آمادگی لازم را برای برخورد با جوامع انقلابی نداریم و به ویژه هنگامی که دین با انقلاب همراه می‌شود، به‌طور کامل فلج می‌گردیم.^۳

جورج بوش به نقل از **درباردار استانسفیلد ترنر** - رئیس وقت سازمان سیا در دولت کارتر - می‌نویسد:

من از رئیس وقت سازمان سیا که به دلیل پیروزی انقلاب ایران از کار برکنار شد، پرسیدم: یعنی شما با این همه آدمی که در دنیا دارید، با این همه تجهیزات فوق پیشرفته، با این همه بودجه‌ای که صرف می‌کنید، نتوانستید انقلاب مردم ایران را پیش‌بینی کنید؟ او در پاسخ به من گفت: آنچه در ایران روی داده است، یک بی‌تعریف است؛ کامپیوترهای ما آن را نمی‌فهمند.^۴

میشل فوکو: نظام حقیقت آنان با نظام حقیقت ما یکی نیست؛^۵ نظام ما حتی اگر تقریباً جهانی

۱. همان، ص ۵۷۴، ۵۷۵.

۲. وی در سال‌های منتهی به پیروزی انقلاب اسلامی تا پایان مسأله گروگانگیری جاسوسان سفارت امریکا، به عنوان عضو ارشد شورای امنیت ملی امریکا (که در آن زمان، ریاست آن با برژینسکی بود) مشغول به کار بوده است. او خود معتقد است که «نقطه تماس کاخ سفید با سازمان‌های مختلف دولتی» بوده است.

۳. گری سیک، همه چیز فرو می‌ریزد، ترجمه علی بختیاری، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۴، ص ۱۷.

۴. روزنامه کیهان، ۱۳۷۸/۱۱/۱۰.

۵. چنین اعترافی در بسیاری از متون غربی‌ها یافت می‌شود. به عنوان مثال؛ نشریه/اونیتا - ارگان حزب کمونیست ایتالیا - در اوان پیروزی انقلاب اسلامی می‌نویسد: «این انقلاب با هیچ‌یک از ضابطه‌های عادی نمی‌خواند و ما را

شده باشد، همچنان خاص است... در واقع مردم چیزی را می‌گویند که در سطح داده‌ها حقیقت ندارد، اما به معنای عمیق‌تری بازمی‌گردد که در قالب درستی و مشاهده غیرقابل هضم است.^۱ آنتونی گیدنز: جامعه‌شناس مشهور انگلیسی، در مقاله‌ای تحت عنوان «تحولات جاری در دین: انقلاب اسلامی» می‌نویسد:

دیدگاهی که مارکس، دورکهایم و وبر در آن سهیم بودند، این بود که دین سنتی بیش از پیش در دنیای مدرن به صورت امری حاشیه‌ای در می‌آید و دنیوی شدن فرآیندی اجتناب‌ناپذیر است. از این سه جامعه‌شناس، شاید تنها وبر می‌توانست حدس بزند که یک نظام دینی سنتی، مانند اسلام ممکن است تجدید حیات عمده‌ای پیدا کند و پایه تحولات مهم سیاسی در اواخر قرن بیستم شود؛ با این همه، این دقیقاً آن چیزی است که در دهه ۱۹۸۰ در ایران رخ داد.^۲

جان فوران طی مقاله‌ای با عنوان «انقلاب ۱۹۷۷ - ۱۹۷۹؛ چالشی بر تئوری اجتماعی» ضمن اینکه از انقلاب اسلامی تحت عنوان انقلاب در تئوری‌های انقلاب یاد می‌کند، می‌نویسد: موضوع نظریه اجتماعی در دهه ۱۹۸۰ میلادی به این ترتیب درآمده که آیا انقلاب ایران را باید به عنوان یک مورد منحصر به فرد، خلاف سایر انقلاب‌ها مورد بررسی قرار داد و یا اینکه علت انقلاب‌ها را باید در پرتو شواهد ایران مجدداً مورد مذاقه قرار داد؟^۳ کلر بریر و پیر بلانثسه: شاه چگونه به این مرحله رسید؟ مدت‌های دراز از مسکو تا واشنگتن و لندن تا پکن به تشریح و تفسیر این سقوط باور نکردنی پرداخته خواهد شد. حادثه بدون تردید نظیر ندارد... ارزش آن را دارد که مورد تجلیل قرار گیرد. امری متداول نیست که

به بررسی و مطالعه بسیار دقیقی دعوت می‌کند.» کیهان، ۱۳۵۷/۱۱/۲۵، نقل از: احمدرضا میرحاجتی، همان، ص ۴۰.

۱. میشل فوکو، ایران: روح یک جهان بی‌روح، ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، تهران، نشر نیز، ۱۳۸۶، ص ۶۶، ۶۷.

۲. آنتونی گیدنز، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نی، ۱۳۷۳، ص ۵۰۵.

۳. عبدالوهاب فراتی، همان، ص ۲۲۸.

ملتی با تظاهرات غیر مسلحانه، یک دیکتاتوری را - که تا دندان مسلح است - واژگون کند. به ندرت دیده می‌شود که ملتی برای ماه‌ها از زندگی مطابق قاعده (قاعده کار، آسایش و انتظار مزد، قاعده مصرف) دست بردارد تا چیزی را که می‌خواهد به چنگ بیاورد. در فرانسه، در ژوئن ۱۹۶۸ کافی بود که دولت پمپ‌های بنزین را تغذیه کند تا در خلال یک روز تعطیل معروف، افراد هم‌قسم شده جنبش، اندکانک متزلزل شوند. ایرانی‌ها به میل خود، و با اراده خود، اقتصاد خود را برای ماه‌ها متوقف کردند و آگاهانه این خطر را پذیرفتند که سال‌ها را صرف جبران آن کنند. برای این کار، قدرتی نه چندان متداول بلکه اراده‌ای لازم بود که در هیچ نوع شناخته شده عمل انقلابی جای نمی‌گیرد. ایرانیان این اراده را در مذهب یافته‌اند... کلمات مذهبی - این تعلیمات که با آهنگ ایرانی خود آن قدر زیبا است - دارای چنان کششی هستند که در خود ایران بسیاری از بی‌ایمانان را منقلب کرده‌اند. این کلمات مانند شیپورهای طلسم‌شکن، حصارهای کاملاً مورد مراقبت قلاع را ویران کرده‌اند.^۱

۲ - ۱) اعترافات نویسندگان غیر غربی

برخی نویسندگان داخلی و اسلامی نیز در تحلیل خود از انقلاب اسلامی به گنجی و حیرت غرب - و نیز خود - در برابر آن اعتراف کرده‌اند. به عنوان مثال:

حمیرا مشیرزاده می‌نویسد:

علی‌رغم وسعت تلاش‌های علمی برای نظریه‌پردازی در مورد انقلاب [اسلامی] که علی‌القاعده باید به پیش‌بینی‌پذیری این پدیده منتهی می‌شد، کمتر کسی قبل از شروع ناآرامی‌های منتهی به انقلاب اسلامی در ایران و حتی تا مدت‌ها پس از برکناری شاه، سقوط نظام پادشاهی و تشکیل نظام جدید جمهوری اسلامی به جای آن، حتی امکان ایجاد تزلزل در «جزیره ثبات» خاورمیانه را پیش‌بینی می‌کرد. به واقع، وقوع انقلاب اسلامی تقریباً همه ناظران، از روزنامه‌نگاران و سیاستمداران تا ایران‌شناسان،

۱. کربری و پیر بلانشه، *ایران: انقلاب به نام خدا*، ترجمه قاسم صنعوی، تهران، سحاب کتاب، ۱۳۵۸، ص ۱۷.

پژوهشگران و نظریه‌پردازان انقلاب را شگفت‌زده کرد.^۱

منصور معدل نیز می‌نویسد:

در فاصله زمانی بسیار کوتاه، ۱۹۷۷ - ۱۹۷۹، انقلاب ایران چنان شتابان به پیش رفت که نه تنها ناظران خارجی، بلکه انقلابیون را نیز غافلگیر کرد. بروز این انقلاب حتی دانشمندان علوم اجتماعی را شگفت‌زده کرد. شتابی که جنبش انقلابی گرفت؛ یکپارچگی عامه مردم که خواستار سرنگونی شاه بودند و افول سیاست و اهمیت فزاینده ایدئولوژی مذهبی در جنبش انقلابی، همه اینها با توجه به این واقعیت که ایران پیش از انقلاب اصولاً درگیر بحران اقتصادی یا سیاسی عمده‌ای نبوده است، جلوه‌ای حیرت‌آور می‌یابد.^۲

وی در جایی دیگر از همین منبع می‌نویسد:

انقلاب ایران نوعی بی‌هنجاری و سردرگمی جدی را برای بسیاری از نظریه‌های موجود انقلاب به وجود آورده است. انقلاب ایران بدون آنکه دولت از هم پاشیده باشد، اتفاق افتاد، بدون آنکه با بحران‌های جدی اقتصادی یا سیاسی مواجه شده باشد، حتی بدون وجود گروه یا طبقات مشارکت‌کننده‌ای که دارای منابع سازمانی ضروری برای از کار انداختن قدرت مهیب دولت باشند.^۳

لیلی عشقی:

این انقلاب به ما می‌آموزد که دست‌کم پایان پاره‌ای از انقلابات فرارسیده است. این انقلاب، انقلاب‌ها را دچار انقلاب ساخت. این انقلاب، نه شباهتی به قبلی‌ها داشت و نه شباهتی به بعدی‌ها، هر چند رویدادهای بزرگ سیاسی که به دنبال این انقلاب رخ داده

۱. حمیرا مشیرزاده، «نگاهی به رهیافت‌های مختلف در مطالعه انقلاب اسلامی ایران»، فصلنامه راهبرد، ش ۹، بهار ۱۳۷۵، ص ۲۸.

۲. منصور معدل، طبقه، سیاست و ایدئولوژی در انقلاب، ترجمه محمدسالار کسرابی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۲، ص ۱۱.

۳. همان، ص ۲۲۵.

و می‌دهند، باز هم انقلاب نامیده می‌شوند! این انقلاب پایان یک دوره و آغاز یک دوره دیگر بود و به همین دلیل نیز بین این دو دوره وضعیت منحصر به فردی داشت و متفکران این انقلاب‌ها هم از شناسایی آن به عنوان یک انقلاب ابا داشتند؛ زیرا این انقلاب، ناهمگنی در میان ناهمگن‌ها بود و برای قدرت‌های بزرگ هم غیرقابل تحمل‌تر از انقلابات دیگر بود. انقلابی از هر نظر غیرقابل معرفی.^۱

بابی سعید:

از مجموع کابوس‌های بسیاری که هر چند وقت یک بار در تمدن غربی پیدا می‌شود، شاید هیچ‌یک به اندازه احیای اسلامی^۲ در عصر حاضر، گیج‌کننده‌تر، عجیب‌تر و غیرقابل جبران‌تر نبوده است.^۳

۳ - ۱) چرا حیرت؟

حضرت امام(ره) - بنیانگذار انقلاب اسلامی - نیز در وصیتنامه سیاسی - الهی خود انقلاب اسلامی را «تحفه الهی و هدیه غیبی» معرفی می‌کند و می‌فرماید:

شک نباید کرد که انقلاب اسلامی ایران از همه انقلاب‌ها جداست؛ هم در پیدایش و هم در کیفیت مبارزه و هم در انگیزه انقلاب و قیام. و تردید نیست که این یک تحفه الهی و هدیه غیبی بوده که از جانب خداوند منان بر این ملت مظلوم و غارت‌زده عنایت شده است.^۴

پرسش این است که چرا تحلیل‌گران و تئوریسین‌های انقلاب در غرب نتوانستند انقلابی را که

۱. لیلی عشقی، زمانی غیر از زمان‌ها، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران و مؤسسه فرهنگ، هنر و ارتباطات، ۱۳۷۹، ص ۱۴۷.

2. Resurgence of Islam

۳. بابی سعید، هراس بنیادین، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹، ص ۱.

۴. آخرین پیام (وصیتنامه سیاسی - الهی حضرت امام)، تهران، سازمان حج و اوقاف و امور خیریه با همکاری انتشارات نگار، ۱۳۶۹، ص ۱۷.

نه به صورت دفعی و کودتایی، بلکه به صورت تاریخی و فرآیندی محقق شده بود، درک، پیش‌بینی و مهار کنند؟ اگر از برخی تحلیل‌های واقعی - اما سطحی و بیرونی - که برخی تحلیل‌گران از جمله گری سیک^۱ در کتاب «همه چیز فرو می‌ریزد»^۲ خود ارائه داده‌اند بگذریم، می‌توان برای این عجز غرب در برابر انقلاب اسلامی، به دلایل ذیل اشاره کرد:

همچنان که گری سیک معتقد است، «انقلاب‌های واقعی نادرند. بسیج توده‌های مردم برای انجام تحولات بنیادین در جامعه... از نظر تاریخی امری غیر متعارف است.»^۳ این بدین معنی است که به لحاظ زمانی، مدت‌ها باید بگذرد تا یک انقلاب - به معنی واقعی آن - تحقق یابد، از این‌رو، تجربه انسانی برای درس‌آموزی از این انقلاب‌ها و فرصت‌یابی مطالعه و تحقیق درباره آنها نیز بسیار نادر است. در میان همین انقلاب‌های نادر نیز، شیوه تحقق انقلاب اسلامی منحصر به فرد و کاملاً استثنایی و متفاوت از شیوه تحقق دیگر انقلاب‌ها می‌باشد. نوع انقلاب‌های مدرن همراه با خشونت و درگیری‌های تسلیحاتی و نظامی بوده است. انقلابیون، گروه‌های مبارزاتی و چریکی تشکیل می‌دادند و دست به اسلحه می‌بردند و نوعاً نیز به یک یا چند قدرت خارجی وابسته بودند، اما در انقلاب اسلامی نه تنها چنین اتفاقی نیفتاد که برعکس، رهبری انقلاب، از سویی سخت تأکید می‌کرد که شیوه مبارزه ما شیوه آگاهی دادن به مردم و نه اسلحه کشیدن است، تنها در مقام دفاع و ضرورت و اضطرار می‌توان دست به اسلحه برد و از سویی، شعار نه شرقی، نه غربی را مطرح می‌کرد. تئوریسین‌ها و سیاستمداران غربی وقتی می‌خواستند شرایط آتی منجر به انقلاب اسلامی را پیش‌بینی کنند، ناگزیر از همان معیارهای

۱. وی بر این باور است که علت اساسی غفلت آمریکا از عمق هیجانات انقلابی ایرانیان این بود که امریکایی‌ها چون خود، خاطرات ۲۸ مرداد را فراموش کرده بودند، بر این گمان بودند که در ذهنیت ایرانیان نیز فاجعه ۲۸ مرداد و عوامل پشت صحنه آن فراموش شده است. این در حالی بود که ایرانیان هرگز خیانت امریکاییان را از یاد نبرده بودند.

۲. این کتاب، خاطرات گری سیک درباره ایران در بازه زمانی ۱۹۷۲ - ۱۹۸۲ (به مدت یک دهه) می‌باشد.

۳. گری سیک، همان، ص ۱۵.

معمول کمک می‌گرفتند، اما آن معیارها در مورد انقلاب اسلامی گم و ناپیدا بود؛ نه وابستگی به قدرت خارجی وجود داشت و نه به کارگیری اسلحه.

در انقلاب اسلامی، رهبری انقلاب کاملاً متکی بر دین بود و تلاش داشت انقلاب را به شیوه‌ای کاملاً دینی مدیریت کند. در سخنرانی‌ها، پیام‌ها و وعده‌های او مفاهیمی مثل خدا، امداد غیبی، نصرت الهی، معاد و بازگشت به سوی خدا و... نقش محوری داشت که در تفکر قرن بیستمی غرب، تحت عنوان جامع «مفاهیم متافیزیکی» شناخته می‌شد و به لحاظ اعتبار و ارزش، در زمره مفاهیم فاقد معنی^۱ تلقی می‌گردید.^۲ در این تلقی، جهان انسانی با جهان طبیعی و به تبع آن، علوم اجتماعی با علوم طبیعی یکسان انگاشته می‌شد و حداکثر نوعی تمایز درجه‌ای - رتبه‌ای و نه ماهوی میان آنها در نظر گرفته می‌شد.^۳ بدتر اینکه حتی وجه عقلانی بشر نیز - که بر اساس آن می‌توان به کلیت و آموزه‌های دینی شناخت حاصل کرد و ایمان آورد - با طرح شعار «فلسفه به مثابه خادم علم» به هیچ گرفته شد و این باور تثبیت شد که مباحث مابعدالطبیعه یک قالب کاملاً ساختگی از فعالیت‌اند که به هیچ نظام محترمی تعلق ندارند.^۴

۱. پوزیتیویست‌ها به این دلیل متافیزیک را فاقد معنی می‌دانستند که در آن «هیچ طریقه ممکن برای آنکه در تجربه به تحقیق برسد، وجود ندارد». پیش از آنها، هیوم، متافیزیک را سفسطه و مغلطه خوانده بود و ادعا کرده بود که در آن، از تعبیرات بی‌دالت و بی‌مدلول استفاده می‌شود؛ نوکانتی‌ها متافیزیک را به این دلیل که نوعی از علوم نظری می‌دانستند، رد می‌کردند؛ ارنست ماخ در صدد بود که علوم را از همه عناصر متافیزیکی‌اش بپیراید و... نتیجه این شد که اگر روزی متافیزیک را اموری تهی‌مایه، بی‌فایده و غیر علمی می‌خواندند، پوزیتیویست‌های منطقی آن را مهمل و فاقد معنی خواندند و بر آن شدند که گزاره‌های متافیزیکی نه صادق‌اند و نه کاذب، بلکه یکسره تهی از دلالت‌اند (بهاء‌الدین خرمشاهی، پوزیتیویسم منطقی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸، ص ۹، ۱۰).
۲. البته اساس این روش که به حسگرایی (آمپریسم) و تجربه‌گرایی (پوزیتیویسم) منجر شده است، در قرون قبلی توسط کسانی چون جان لاک، جورج بارکلی، دیوید هیوم، جان استوارت میل و... پایه‌گذاری شده بود (ر ک: الکس روزنبرگ، فلسفه علم، ترجمه مهدی دشت‌بزرگی و فاضل اسدی امجد، قم، طه، ۱۳۸۴، ص ۲۰۳ - ۲۰۸).
۳. پیتر وینچ، ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه، ترجمه واحد ترجمه سمت، تهران، سمت، ۱۳۷۲، ص ۲.
۴. همان، ص ۱۰، ۱۱.

حداقل یک قرن قبل از پیروزی انقلاب اسلامی، جریان دینی و اعتقاد به خدا و ماورا (غیب و معاد) به دنبال رشد روزافزون علم و نتایج مسحوری آن کاملاً به حاشیه رانده شده بود و طیفی از نظریه‌ها درباره دین شکل گرفته بود که در کمترین نتیجه خود باعث تقلیل کلیت دین می‌شدند.^۱ در چنین شرایطی که در ذهنیت انسان غربی، دین به طور کامل در حاشیه قرار دارد و بلکه به دنبال کتاب *خدا مرده است* نیچه، *الهیات مرگ خدا* شکل گرفت، آنان هرگز گمان نمی‌کردند که در آن سوی کره خاکی، مردی با سر دادن شعارهای دینی - متافیزیکی و بدون هر گونه اتکای اساسی به آنچه خود، آن را علم می‌خواندند بتواند ملتی را به گونه‌ای به حرکت درآورد که حتی به مدد همه ابزارهای پیشرفته علمی - نظامی نتوان آن را متوقف کرد.

در این تردیدی نیست که از قرن‌ها پیش، تحقیقات جریان شرق‌شناسی به گونه‌ای شکل گرفته است که امکان هر گونه قضاوت و داوری صحیح و درست را در مورد شرق برای کسانی سلب کرده است که بر اساس متدولوژی همان دستگاه معرفتی به تحقیق می‌پردازند. به رغم این، نباید باور کرد که همه عجز و ضعف غرب در فهم ماهیت انقلاب اسلامی ناشی از غرض‌ورزی‌های شرق‌شناسانه است^۲ بلکه با توجه به فراگیری و شمولیت جهان‌بینی مادی حاکم بر نظام‌های معرفتی غرب، می‌توان گفت که اساساً حتی اگر نظریه‌پردازان غرب بخواهند بیرون از گفتمان بسته شرق‌شناسی هم درباره انقلاب اسلامی بیندیشند، باز هم شناختشان ناقص و بلکه اشتباه خواهد بود. دلیل این امر این است که تفکر غربی، تفکری تک‌ساحت‌نگر است و تنها می‌تواند روابط مادی را ملاحظه کند. در این نوع نگرش، حتی روابط معنوی هم به شکل مادی سنجیده می‌شود. چنین نگرشی نمی‌تواند تمامیت انقلابی را درک کند که ماهیت آن

۱. برای اطلاع تفصیلی از وضعیت دینی در یک سده قبل از پیروزی انقلاب اسلامی، ر.ک: احمد رهدار، «وضعیت دین در جهان پیش از پیروزی انقلاب اسلامی»، ماهنامه *رواق اندیشه*، س ۵، ش ۴۰، فروردین ۱۳۸۴، ص ۳ - ۳۰.
۲. برای اطلاع تفصیلی از نمونه‌های ضعف نظریه‌پردازی غرب درباره انقلاب اسلامی، ر.ک: احمد رهدار، «ضعف نظریه‌پردازی غرب در تحلیل انقلاب اسلامی ایران»، ماهنامه *رواق اندیشه*، س ۵، ش ۵۰، بهمن ۱۳۸۴، ص ۲۴ -

بیش از آنکه مادی باشد، معنوی است. این مسأله با آنچه در خصوص غرض‌ورزی مستشرقین گفته می‌شود، متفاوت است. در این نکته بر غرض‌ورزی تئوریسین‌های غربی در تحلیل انقلاب اسلامی تأکید نمی‌شود، بلکه ادعا این است که حتی اگر نویسندگانی غربی بدون غرض هم بخواهد انقلاب اسلامی را فهم کند، موفق نخواهد شد؛ زیرا اساساً پایگاه ماده‌محوری که برای فهم انقلاب اسلامی اتخاذ کرده، تنگ‌تر از آن است که بتواند ماهیت فرامادی انقلاب اسلامی را درک کند. این قضیه را در مثل می‌توان این‌گونه تبیین کرد: شخصی که عینک رنگی (مثلاً سبز) به چشمان خود زده است، همه اشیا را - حتی اشیا غیر سبز را هم - سبز می‌بیند و این امر فارغ از این مسأله است که چشمان وی در اصل کم‌سو باشد یا نباشد. در اینجا نیز، فارغ از اینکه محقق تک‌ساحت‌نگر غربی، مغرض باشد یا نباشد، در هر دو صورت، امکان شناخت واقعی انقلاب اسلامی از پایگاه معرفت‌شناختی غرب ممکن نخواهد بود.

یکی از محققین حوزه تاریخ و اندیشه سیاسی معاصر در تحلیلی متفاوت می‌نویسد:

جریان روشنفکری ایران فهم درستی از تجدد و ترقی نداشته و باعث گردید که سطح فهم مراکز علمی و دانشگاهی ایران نیز در طول این مدت، فراتر از فهم آنها رشد علمی و سیاسی نداشته باشد. از آنجا که اینها مبشران محصولات اندیشه‌های غربی در ایران بودند، غرب هم، ایران، فرهنگ ایرانی، فرهنگ و تمدن اسلامی و سطح

هنری کیسینجر (مشاور رئیس‌جمهوری امریکا در دهه ۷۰ قرن بیستم میلادی): آیت‌الله خمینی غرب را با بحران جدی برنامه‌ریزی مواجه کرد. تصمیمات او آن‌چنان رعدآسا بود که مجال هر نوع تفکر و برنامه‌ریزی را از سیاستمداران و نظریه‌پردازان سیاسی می‌گرفت.

شعور سیاسی و اجتماعی جامعه ما را از چشم‌انداز سطح فهم این جریان شناسایی کرد و به این باور رسید که جامعه ما یک جامعه عقب‌مانده، استبدادزده و ساکن است که می‌توان به راحتی بر منابع و ذخایر آن سلطه پیدا کرد. یکی از دلایل عدم توانایی غرب در شناخت انقلاب اسلامی و جامعه ایرانی، به همین سطح فهم نازل برمی‌گردد. اگر جریان روشنفکری یکی از موانع بزرگ عدم رسیدن ایران به تجدد و ترقی و یافته‌های علمی در دو‌یست‌ساله اخیر تا قبل از انقلاب اسلامی بود، به جرأت می‌توان گفت که این جریان، یکی از موانع بزرگ عدم شناخت معقولانه غرب از فرهنگ ایران، نقش اسلام در این فرهنگ و انقلاب اسلامی نیز می‌باشد. ما با سیر حکمت در اروپا نمی‌توانیم غرب را بشناسیم. حتی با این اثر به سطح نازلی از فهم فلسفه‌های غربی نیز نائل نخواهیم شد. همان‌طور که غرب نمی‌تواند با ایران‌شناسی یا اسلام‌شناسی کنت گوینو، ادوارد براون، هانری کربن و سایر نطه‌های وابسته به این حلقه‌ها به شناخت درستی از ایران و اسلام نائل آید.^۱

(۲) پرسش از جایگاه تاریخی انقلاب اسلامی

قرار بود دستگاه سیاسی «نبوت» در دستگاه سیاسی «امامت» تداوم یابد، اما با انحرافی که در سقیفه افتاد، خط نبوت - امامت در دستگاه سیاسی «خلافت» ادامه یافت. دستگاه خلافت به مدت هفت قرن به عنوان دستگاه سیاسی محوری در جوامع اسلامی حضور داشت. با سقوط بغداد در سال ۶۵۶ ق، دستگاه سیاسی «سلطنت» در عرض دستگاه سیاسی خلافت روی کار آمد و به مدت هفت قرن در ایران اسلامی تداوم یافت. با ظهور کمالیسم در ترکیه، دستگاه سیاسی خلافت و با پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷، دستگاه سیاسی سلطنت به ترتیب در جهان اسلام و ایران برای همیشه رخت بر بستند و جای خود را به دستگاه سیاسی «ولایت

۱. مظفر نامدار، «امام خمینی، انقلاب اسلامی و شالوده‌شکنی سبطره گفتمان‌های رسمی در حوزه سیاست»، فصلنامه ۱۵ خرداد، دوره سوم، س ۱، ش ۲، زمستان ۱۳۸۳، ص ۲۷.

فقیه: مرجعیت» دادند. دستگاه سیاسی ولایت فقیه، در طول دستگاه سیاسی نبوت و امامت بود و از این حیث انقلاب اسلامی را باید به منزله پایگاهی دانست که خط سیاسی مدیریت دینی را به جایگاه اصلی اش برگردانده است و از همین روست که می‌توان انقلاب اسلامی را در طول و از سنخ انقلاب‌ها و بعثت‌های انبیای الهی دانست.

گذار از دو دستگاه سیاسی خلافت و سلطنت به دستگاه سیاسی ولایت فقیه، چندان هم به سادگی صورت نگرفته است. می‌توان هفت حلقه علمی را که در آنها مجاهدت‌های تئوریک برای نیل به این مقصود توسط بزرگان شیعه صورت گرفته است به شرح ذیل شناسایی کرد:

۱ - ۲) خط فلسفی

فارابی: فارابی در فلسفه سیاسی خود طرحی ریخت که در آن، شخصی به نام «رئیس اول» در رأس هرم قدرت سیاسی بود. مشخصات این رئیس اول در حکمت اسلامی فارابی به گونه‌ای تعریف شده بود که مشابه مشخصات نبی و امام به زبان وحی بود. تئوری‌پردازی فارابی در حوزه فلسفه سیاسی موجب شد تا در لایه‌ای کاملاً تئوریک، آموزه‌های شیعی - آن هم نه به زبان وحی که به زبان فلسفه - وارد حوزه اندیشه اسلامی شود.

سهروردی: مشکل رئیس اول فارابی این بود که نه از بالا و نه از پایین، بلکه از پایین و به زبان فلسفه بشری ساخته شده بود و این امر باعث شده بود تا رئیس اول فارابی از حیث آسمانی و زمینی بودن از نبی و امام شیعی متمایز باشد. این محذور در فلسفه نور و اشراق سهروردی حل شد. شیخ اشراق با وارد کردن مفهوم «فره ایزدی» از حکمت خسروانی ایران باستان به حوزه حکمت اسلامی باعث شد تا به گونه‌ای دیگر به بسط آموزه‌های شیعی در حوزه اندیشه اسلامی کمک کند. چه، فره ایزدی در حکمت خسروانی ایرانی به معنی خدای منزله بود، همچنان‌که نبی و امام نیز در اندیشه شیعی مظهر صفات الهی بودند.

خواجه نصیرالدین طوسی: وی با ورود خود به دستگاه سلطنت ایلخانی و ارائه نوعی حکمت عملی مبتنی بر حکمت نظری اسلامی و نیز آموزه‌های شیعی، به گونه‌ای دیگر زمینه

اجتماعی شدن اندیشه‌های شیعه را فراهم کرد.

۲ - ۲) خط عرفان و تصوف

ابن عربی: در تصوف دو مکتب کلی وجود دارد: مکتب سُکر (به معنی مستی) یا مکتب خراسانی که معتقد است از آنجا که هدف از انجام مناسک اسلامی رسیدن به خدای متعال است، سالکی که در مقام «فنا فی الله» به این درجه رسیده است، لازم نیست در مقام «بقاء بعد الفناء» امثال مناسک داشته باشد و مکتب صحو (به معنی بیداری) یا مکتب شریعت‌محور تصوف که معتقد است سالک حتی در مقام بقاء بعد الفناء ناگزیر از امثال مناسک دینی است. ابن عربی نقطه اوج عرفان نظری در مکتب صحو تصوف است که تکیه وی بر شریعت به عنوان حصه‌ای از دین که متکفل مدیریت رفتار مکلفین است، خودبه‌خود موجب افزایش قدرت شیعه شده است و در این قصه، سنی و شیعی بودن خود ابن عربی چندان تفاوت نمی‌کند؛ زیرا مراد صوفی با فقیه شریعتی متفاوت است. فقیه شریعتی به محضی که فتوا دهد (مثلاً حکم به حرمت تکتف یا باطل بودن سجده بر سجاده) مشخص می‌شود که وی فقیه سنی یا شیعی است. این در حالی است که مراد صوفی که همواره دستورات اورادی و انکاری برای مریدان خود صادر می‌کند، مشخص نمی‌کند که شیعه است یا صوفی. این پتانسیل تصوف باعث شده است تا جریان تصوف - برخلاف اهل سنت که بدان به عنوان یک «مقر» نگاه کرده‌اند - به خوبی بتواند از آن به عنوان یک «ممر» استفاده کند، به ویژه اینکه موتور محرک این حرکت، همچنان پایگاه شریعت است.

شیخ صفی‌الدین اردبیلی: جریان مرادی در تصوف از جهتی شبیه جریان مرجعیت در تشیع است؛ چه در هر دو پس از فوت رهبر دینی (مراد یا مرجع) کسی می‌تواند جایگزین آن شود که در زمان حیاتش نزدیک‌ترین شخص به وی بوده است نه اینکه ضرورتاً فرزند وی باشد (در مواردی نیز که فرزند یک مرجع یا مراد پس از وی به عنوان مرجع یا مراد انتخاب می‌شود، نه به دلیل فرزند بودن وی، بلکه به دلیل صلاحیت وی بوده است). اما این فرآیند در

تصوف پس از شیخ صفی‌الدین اردبیلی عوض شد و او برای اولین بار جریان تصوف را به روندی موروثی تبدیل کرد. به گونه‌ای که پس از او پسرش و پس از او نیز پسرش و... همین طور تا زمانی که شاه اسماعیل از احفاد وی سلسله صفویه را تأسیس کرد، مرشد کامل تصوف شدند.

◆

انقلاب ایران نوعی بی‌هنجاری و سردرگمی جدی را برای بسیاری از نظریه‌های موجود انقلاب به وجود آورده است. انقلاب ایران بدون آنکه دولت از هم پاشیده باشد، اتفاق افتاد،

موروثی کردن تصوف از جانب شیخ صفی باعث شد نوعی تمرکز قدرت در جریان تصوف ایجاد شود که به دلیل شیعی بودن شیخ صفی و تبارش، به طور طبیعی به قدرت شیعه و هر چه بیشتر اجتماعی شدن اندیشه آن می‌افزود. طرح این مطلب که خاندان شیخ صفی شافعی بودند - آن‌چنان که کسروی در کتاب شیخ صفی و تبارش مطرح می‌کند - نقض

و نقضی بر این تحلیل وارد نمی‌آورد؛ حتی اگر چنین باشد، در تشیع خود شیخ صفی و فرزندان‌ش تردیدی نیست.

۲ - ۲) فقه سیاسی

سید مرتضی: همچنان که از صفویه تا کنون، مسأله محوری در فقه سیاسی شیعه مسأله «ولایت فقیه» است، از زمان غیبت امام دوازدهم (عج) تا زمان صفویه مسأله محوری فقه سیاسی شیعه، مسأله «العمل مع السلطان الجائر» بوده است که به عنوان مثال؛ اگر سلطان جائر برای یک شیعه صله و هدیه بفرستد یا به وی پیشنهاد یک منصب حکومتی بدهد و یا از وی تقاضای پرداخت مالیات کند و... تکلیف شیعه چیست؟ به این مسأله در ابتدای عهد غیبت، سید مرتضی پاسخ مثبت داد اما به دلیل شرایط خاص عهد سید مرتضی و پس از آن، که نوعی

خصوصیت شدید عقیدتی و فقهاتی میان تشیع و تسنن بود، این فتوا مبنای عمل اجتماعی به ویژه به شکل گسترده قرار نگرفت و پس از وی نیز، فتوایی صادر شد که پاسخ صریح منفی به مسأله پیش‌گفته می‌دادند.

علامه ابن مطهر حلی: در قرون اخیر حد فاصل غیبت امام دوازدهم (عج) تا تأسیس سلسله صفویه (۷ قرن)، یک پاسخ مثبت دیگر نیز به مسأله «العمل مع السلطان الجائر» توسط علامه حلی داده شد، اما این بار این فتوا مبنای عمل اجتماعی قرار گرفت و به نوبه خود باعث قدرت گرفتن هر چه بیشتر تشیع شد؛ که بر اساس آن، تشیع وارد مناسبات مناصب سیاسی قدرت می‌شد و این بار دیگر نه با واسطه و احتیاط، بلکه مابشرتا و بدون ملاحظات برنامه‌های سیاسی خود را پیش می‌برد.

نتیجه هفت حلقه تئوریک - سه حلقه فلسفی، دو حلقه عرفانی و دو حلقه فقهی - در حد فاصل زمانی رئیس اول فارابی تا مرشد کامل صفویه این شد که هم‌زمان با تأسیس سلسله صفویه، پازل قدرت سیاسی شیعه حداقل در شکل تئوریک خود کامل شد. اما به رغم اینکه شاه طهماسب، محقق کرکی را برای جلوس در رأس قدرت سیاسی دربار دعوت کرد، به دلیل مهاجوریت تاریخی شیعه در قرون متمادی تا آن زمان، و نیز به رغم اینکه او خود را لایق و مشروع برای تصدی این منصب می‌دانست، از پذیرفتن این دعوت ابا کرد. از این پس، تفکر شیعی که در نخستین گام تلاش کرد جریان تصوف را به جریان تفقه تبدیل کند، هم خود را برای تربیت نیروهایی گذاشت که علاوه بر احراز مشروعیت به لحاظ نظری از چنان قوتی برخوردار شوند که به لحاظ عملی نیز از عهده مدیریت سیاسی - اجتماعی جامعه به معنی خاص حکومتی آن برآیند، اما به رغم اینکه هر چه از زمان تأسیس صفویه می‌گذشت، چنین افرادی از جمله شیخ بهاء و علامه مجلسی ظهور کردند، بنا به دلایلی چند، همچنان این مهم عملی نشد.

دلیل نخست ریشه در مسائل درونی فکر شیعه داشت. در عصر صفویه نزاع میان متکلمین و فلاسفه از سویی و نزاع فقیهان و صوفیان از سوی دیگر و حتی نزاع فقیهان و فلاسفه از

سوی سوم شدت گرفت و این امر هر چند به تورم و بسط بیشتر فکر شیعه کمک کرد، اما به نوبه خود مانع از تمرکز اندیشه سیاسی شیعه و حرکت به سوی قله قدرت سیاسی شد. **دلیل دوم** ظهور اندیشه اخباری‌گری بود که آن نیز به مسائل درونی فکر شیعه برمی‌گشت. بر اساس اندیشه اخباری‌گری، عقل در استنباط احکام فاقد اعتبار تلقی می‌شد و به این دلیل دست شیعه از استدلال و استنباط به ویژه مسائل مستحدث کوتاه می‌گشت و تنها می‌توانست در دایره احکام منصوص پیشین حرکت داشته باشد.

دلیل سوم به ظهور مانعی خارجی باز می‌گشت. با کمی مسامحه می‌توان گفت که صفویه - که خود رنسانسی ایرانی محسوب می‌شود - هم‌زمان با رنسانس اروپاست. در آن عصر، روابط دیپلماتیک و حتی مذهبی ایران و اروپا بنا به دلایل داخلی و خارجی برقرار می‌شد و روز به روز شدت می‌یافت. این روابط مادامی که بر اساس تعهد طرفین به قواعد بازی سیاست شکل می‌گرفت، مشکلی ایجاد نمی‌کرد، اما از زمانی که اروپا احساس کرد از قدرت برتری نسبت به شرق و از جمله ایران برخوردار است، رعایت چنین شرطی را برای خود الزام‌آور نمی‌دید و به همین علت هم به فکر استثمار کشورهای شرقی افتاد. قدرت برتر نظامی، اقتصادی و سیاسی اروپا وقتی در عهد قاجار به قدرت فرهنگی آن - که روشنفکران حاملان آن بودند - ضمیمه شد، غرب و اندیشه غربی را به چنان مانعی بر سر تداوم و بلکه تطور و تکامل اندیشه شیعی تبدیل کرد که چندین قرن احراز عملی کرسی قدرت سیاسی را توسط آن به تعویق انداخت.

اما مشکلات فوق، یکی پس از دیگری - هر چند با تأخیر نسبتاً طولانی - برطرف شد. اندیشه غربی که در سه مرحله متوالی و هر بار با یک چهره غالب در ایران ظهور کرده بود - در صفویه تا ابتدای قاجار در چهره کلام مسیحی، در ابتدای قاجار تا آستانه مشروطه در چهره سیاسی، اقتصادی و نظامی و در آستانه مشروطه در چهره فکری و نرم‌افزاری - با هوشیاری عالمان دینی و عکس‌العمل مناسب مردم در قبال چهره قاهر و غالب غرب در هر زمان، به سختی کنار زده شد و انقلاب اسلامی خود مهم‌ترین سند گذار ما از کلیت غرب در هر سه

چهره پیش‌گفته می‌باشد. نزاع فقیهان و صوفیان با برتری اندیشه فقیهان، نزاع فیلسوفان و فقیهان با تبیین و تثبیت اندیشه متعالی حکمت متعالیه صدرایی و نزاع فقیهان و اخباریان با ظهور مکتب اصولی علامه وحید بهبهانی خاتمه یافت یا حداقل از شدت آنها کاسته شد.

ظهور «مکتب اصولی» علامه وحید بهبهانی باعث شد تا کمی بعد از وی توسط دو تن از شاگردان باواسطه‌اش به نام‌های میرزای قمی و شیخ جعفر نجفی دو «نرم‌افزار» مهم در اصول و فقه به ترتیب به نام‌های «قوانین» و «جواهرالکلام» تولید شود. این دو نرم‌افزار به بهترین نحو توسط شاگرد صاحب‌جواهر، شیخ انصاری، در دو قالب آموزشی اصولی و فقهی به نام‌های «رسایل» و «مکاسب» بسیار هنرمندانه پی‌ریزی شد. به گونه‌ای که از آن زمان تا کنون به عنوان مهم‌ترین منابع آموزشی اصول و فقه در حوزه‌های علمیه مورد استفاده قرار می‌گیرد. در گام بعدی، شاگرد برجسته شیخ انصاری، میرزای شیرازی بزرگ، با تکیه بر نرم‌افزارها و قالب‌هایی که در اختیار داشت، طرحی بنیادین برای کسب عملی رأس هرم قدرت سیاسی ریخت که بر اساس آن، شاگردان وی در نهضت مشروطه - اعم از رهبران بزرگ مشروطه‌خواه و رهبران مشروعه‌خواه - تا چند قدمی این منصب جلو رفتند. اما، به رغم اینکه آنها توانستند از فضای شاه‌محور صفویه به فضای قانون‌محور مشروطه حرکت کنند، به دلایل زیادی نتوانستند موفق به کسب رأس هرم قدرت سیاسی شوند. فاصله سه ربع قرنیه نهضت مشروطه تا انقلاب اسلامی، فرصتی در اختیار اندیشه سیاسی شیعه قرار داد تا در پیکر غرب (این میهمان ناخوانده) که به تمام قامت خود در ایران - هر چند نه به شکل فعال و یگانه - حضور داشت، تأمل ورزد. انقلاب اسلامی و فلسفه سیاسی آن که در تقابل با جوهره فلسفه سیاسی غرب است، نتیجه این تأمل شد.

در انقلاب اسلامی آخرین حلقه قدرت سیاسی شیعه تکمیل شد و کرسی قدرتی که پنج قرن قبل در صفویه به لحاظ تئوریک در اختیار آن قرار گرفته بود، به لحاظ عملی نیز بدان تسلیم شد. حضرت امام خمینی(ره) با کسب بالاترین جایگاه در هرم قدرت سیاسی، نه تنها کار ناتمام میرزای شیرازی بزرگ را تمام کرد، بلکه با ایجاد «نهادی» جدید، گامی بزرگ در تأسیس

«نظام اسلامی»، کاملاً متمایز از نظام‌های موجود در جهان اسلام سنی و نیز جهان غرب برداشت. با توجه به این سیر، توجه به نکات ذیل حائز اهمیت است:

در این سیر طولانی اندیشه شیعه از دستگاه خلافت به سلطنت و نیز تحولات مهم آن در درون دستگاه سلطنت، سهم جریان روشنفکری - که جریانی کاملاً متأخر و زاییده از شکم جریان غرب بیگانه است - به معنی دقیق کلمه، «هیچ = صفر» می‌باشد و این هشدار است برای اخلاف این جریان که از سویی، چشم‌انداز خود را در خلأ بیگانه از گذشته تاریخی بی‌ریشه خود در این مرز و بوم ترسیم نکنند و از سویی، نسبت به حضور زنده، پررنگ، پویا و رو به جلوی تفکر دینی

پایگاه فطرت، گسترده‌ترین و سهل‌الوصول‌ترین پایگاهی است که می‌تواند دست‌مایه انقلاب اسلامی باشد. به مدد این پایگاه، انقلاب اسلامی می‌تواند حتی در میان کسانی که به لحاظ دینی به غیر از دین ما متدین هستند و یا حتی در میان کسانی که اساساً دینی ندارند نیز اصول خود را تبلیغ کند.

خود را به جاهل و تغافل نزنند و همچنان بر طبل رسوا و پوچ غرب نکوبند. غنای سنت فکری شیعه در ایران اسلامی آن‌قدر هست که پویندگان راهش را بدون هر گونه تردید و دودلی ثابت‌قدم نگه دارد. تنها کسانی در مسیر تولید و پیشرفت سست و ناامید می‌شوند که از سویی، ندانند چه گنجی در اختیار دارند و از سویی، ندانند که آنچه بدان وعده داده می‌شوند سرابی بیش نیست. تلاش مضاعف ما در آینده نباید به راه‌های رفته شده مصروف باشد، بلکه باید با میراثی که از گنجینه سنت شیعی در اختیار ماست، قدم در راه‌های نرفته برداشت. تولید علم جز با شناخت دقیق و کامل این میراث و جزم همت برای گام برداشتن به سوی افق‌های نرفته مقدور نخواهد بود.

نباید پنداشت که ایجاد نظام اسلامی آخرین حلقه‌ای است که از قرن‌ها پیش به دنبال آن بوده‌ایم، بلکه از «نظام اسلامی» تا «تمدن اسلامی» راهی بس بلند و دشوار است. درگیری پایان تاریخ، بی‌شک درگیری تمدنی است. یک نظام نمی‌تواند خود را با یک تمدن درگیر کند، نظام اسلامی باید به تمدن اسلامی منجر شود و آنگاه درگیری تمام عیار خود را با تمدن رقیب (غرب) شروع کند. تا قبل از تولید این تمدن، ناگزیریم در مواردی از باب «اکل میته» هم که شده به برخی ملزومات تمدنی غرب تن بدهیم، همچنان که تاکنون چنین بوده است.

۳) سه سطح تحلیل انقلاب اسلامی

پدیده‌های بزرگ و عظیم را نباید ساده‌انگارانه و تنها با یک کلیشه و قالب تحلیل کرد. تحلیل‌های کل‌گرایانه، جزءگرایانه، موضوع‌محور و... هر کدام نتایجی دارند که در تحلیل‌های دیگر وجود ندارد. هر چه پدیده‌ای بزرگ‌تر باشد، لازم است در سطوح و از زوایای بیشتری تحلیل شود. بی‌شک انقلاب اسلامی یکی از این پدیده‌های بزرگ است و برای تحلیل آن نباید از قالب‌های بسته و غیر قابل اتساع استفاده کرد.^۱ انقلاب اسلامی در سه سطح متفاوت و هر بار با نتایجی متفاوت - و نه متضاد - تحلیل‌پذیر است:

۱ - ۳) در مقیاس تاریخی

در این سطح، پرسش محوری این است که با انقلاب اسلامی در کجای تاریخ ایستاده‌ایم؟ در این مقیاس، انقلاب اسلامی در تداوم انقلاب‌های توحیدی (بعثت انبیای الهی) قرار گرفته و مثل آنها از «پایگاه فطرت» انسانی تحلیل‌پذیر است. توجه به این پایگاه از این حیث ضروری است

۱. برای اطلاع از یکی از کتاب‌هایی که جریان فرهنگی انقلاب اسلامی را تک‌قالبی تحلیل کرده است، ر.ک: سید مصطفی میرسلیم، *جریان‌شناسی فرهنگی بعد از انقلاب اسلامی ایران*، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۴ و برای نقد آن، ر.ک: احمد رهدار، «گفتارهای پریشان»، *فصلنامه ۱۵ خرداد*، دوره سوم، س ۴، ش ۱۲، تابستان ۱۳۸۶، ص ۱۹۳ - ۲۱۶.

که اولاً سنخ دست‌مایه‌ها و اصول اولیه‌ای که مستحدثات درونی آن باید بدان‌ها برگردانده شود، معلوم گردد و ثانیاً چشم‌انداز و افق آینده‌ای که برای آن ترسیم می‌شود، در نسبت با آن اصول اولیه لحاظ شود.

پایگاه فطرت، گسترده‌ترین و سهل‌الوصول‌ترین پایگاهی است که می‌تواند دست‌مایه انقلاب اسلامی باشد. به مدد این پایگاه، انقلاب اسلامی می‌تواند حتی در میان کسانی که به لحاظ دینی به غیر از دین ما متدین هستند و یا حتی در میان کسانی که اساساً دینی ندارند نیز اصول خود را تبلیغ کند. به عنوان مثال؛ پیام عدالت‌خواهی انقلاب اسلامی، دعوت از مستضعفین عالم برای مقابله با استکبار جهانی، کمک به نهضت‌های آزادی‌بخش در سراسر دنیا و... برخی مواردی است که ریشه در فطرت بشر دارد و هر انسانی به راحتی می‌تواند آنها را تصدیق و از این طریق با انقلاب اسلامی ارتباط برقرار کند.

استکبار جهانی با ترفندهای پیچیده و به ویژه به مدد امپراطوری رسانه‌ای خود شاید بتواند بر فطرت انسان‌ها پرده‌ای از غفلت به طور موقت بکشد، اما هرگز نمی‌تواند جان‌مایه‌های فطرت بشری را از بین ببرد. این مسأله امید ما را برای مقاومت در برابر استکبار زیاد می‌کند. در هر حال ما معتقدیم در یک سطح و لایه گسترده همواره می‌توانیم پیام‌های انقلابمان را به گوش مردم دنیا برسانیم. پارادوکس مهم استکبار جهانی و زبان فطرت در این نکته نهفته است که فطرت، زبان گفتگوی جهانی است و استکبار جهانی اگر بخواهد به این زبان سخن بگوید، دیگر مستکبر نخواهد بود و اگر بخواهد به غیر از این زبان سخن بگوید، ناگزیر در سطح وسیعی مخاطبان خود را از دست می‌دهد.

۲ - ۳) در مقیاس ایران اسلامی

در این سطح، پرسش محوری این است که جایگاه انقلاب اسلامی در تحولات تاریخ ایران اسلامی کجاست؟ در این مقیاس، انقلاب اسلامی، پایگاه گذار از دو دستگاه سیاسی خلافت و سلطنت ملاحظه شده است و پایگاه تحلیل آن، «اسلام راستین» (تشیع اثنی‌عشری) خواهد بود.

توجه به این پایگاه از این حیث ضروری است که بدانیم:

اولاً بیداری و تکامل اندیشه جمعی ما رجعت به دستگاه‌های سیاسی گذشته را تا حد قابل توجهی مشکل می‌کند. اگر در دستگاه رضاخان و پیش از آن، برخی از روشنفکران ایرانی به این مسأله توجه می‌داشتند، هرگز سودای بازگرداندن و احیای سلطنت باستانی را در سر نمی‌پروراندند. همچنان که اگر برخی ایرانیان خارج‌نشین نیز بدین مسأله توجه می‌داشتند در تبلیغات سیاسی‌شان وعده بازگشت ولیعهد پهلوی دوم را به ایران نمی‌دادند.

ثانیاً از این پس، سنت راهبر در جامعه ما، بیش از همه، سنت اسلامی خواهد بود و سهم خرده‌سنت‌های برآمده از دیگر دستگاه‌های سیاسی یا هماهنگ با آنها در مجموعه سنت ما اندک خواهد بود. اگر برخی دگراندیشان جامعه ما بدین مسأله توجه می‌داشتند، در طرح‌هایی که به خیال خودشان برای چشم‌انداز حرکت انقلابی ما ترسیم می‌کنند، اهمیت و اعتبار آموزه‌های اسلامی و نهادهای برآمده از آن را - در مقابل آموزه‌های پررنگ مدرن - کم‌رنگ جلوه نمی‌دادند.

ثالثاً توجه به سیر حرکت تاریخی یک اندیشه - به ویژه آنگاه که سیری صعودی باشد - ضمن افزایش امید جامعه برای تولید و توسعه بومی، قضاوت نسبت به توان یک سنت فکری را شفاف‌تر و دقیق‌تر می‌کند. به عنوان مثال؛ اگر بدانیم اندیشه سیاسی ما از پنج قرن قبل تاکنون رو به بالا و کمال بوده است (مثلاً از ۵ به ۱۵ رسیده است) و نیز بدانیم که اندیشه سیاسی رقیب ما (غرب) از همان زمان تاکنون رو به انحطاط بوده است (مثلاً از ۱۹ به ۱۷ رسیده است)، به رغم اینکه می‌دانیم ۱۷ از ۱۵ بالاتر است، نخواهیم گفت که ما عقب‌مانده و غرب پیشرفته است، بلکه دقیقاً عکس آن را خواهیم گفت.

۳ - ۳) در مقیاس ایران معاصر

در این سطح، پرسش محوری این است که انقلاب اسلامی با مهم‌ترین تحولات تاریخ معاصر، چه نسبتی برقرار می‌کند؟ در این مقیاس، انقلاب اسلامی، پایگاه گذار از غرب مدرن ملاحظه

شده است و پایگاه تحلیل آن «ولایت فقیه» می‌باشد. توجه به این پایگاه از این حیث ضروری است که بدانیم غرب جدید به رغم حضور فعال چندسده‌ای خود در ایران نتوانست اصول و شالوده‌ای بنا نهد که بتواند جزئیات فرهنگ خود را بر آن بار کند. این مهم به ما می‌آموزد که در سنت ما پتانسیل بیگانگی با غرب و بلکه گذار از آن حضور دارد. این سنت در عقبه تاریخی ما توسط جریان مرجعیت شیعه که در شکل سیاسی خود عنوان ولایت فقیه به خود می‌گیرد، حفظ و رهبری شده است و انقلاب اسلامی در صورتی می‌تواند غیریت خود را با غرب حفظ و تداوم بخشد که سایه این جریان بر سرش گسترده باشد.

پویایی هر سنتی به بالندگی عناصر محوری آن است، به گونه‌ای که اگر عناصر محوری یک سنت از نشاط و شادابی و بالندگی بیفتند، حتی اگر دیگر عناصر آن همچنان بالنده باشند، باید آن سنت را سنتی میرا و ایستا دانست. با نگاهی کوتاه و اجمالی به عقبه تاریخی‌مان درمی‌یابیم که از زمان صفویه تاکنون که سنت شیعی به نمایندگی نهاد مرجعیت در هسته قدرت سیاسی قرار گرفته است، عنصر مرجعیت، هم به لحاظ ایجابی (تحول درون‌پارادایمی) و هم به لحاظ سلبی (تحول برون‌پارادایمی) سیری رو به کمال داشته است. به عبارت دیگر؛ نهاد مرجعیت به درستی نشان داده است که نماینده واقعی سنت شیعی است و طبیعی است که تداوم و تکامل این سنت بدون پررنگ شدن هر چه بیشتر آن ممکن نخواهد بود. این نهاد، در شکل سیاسی خود در انقلاب اسلامی به نهاد ولایت فقیه مبسوط‌الید تبدیل گشته است که به نوبه خود نماد هویتی جامعه ما شده است و هر چه این نماد قوی‌تر باشد، تمایز ما از غیر ما شفاف‌تر خواهد بود. به تعبیر یکی از محققان معاصر:

ولایت فقیه یک مسأله سیاسی صرف نیست، بلکه یک مسأله معرفتی و هویتی است که تجلی آن را در نظام سیاسی می‌بینیم؛ یعنی در واقع باید کل‌گرایانه به ولایت فقیه نگاه کرد و آن را در نظام و منظومه معرفتی خاص قرار داد. ولایت فقیه در واقع تجلی یک معرفت هماهنگ است؛ نتیجه اتصال و ارتباط بین معرفت‌های وحیانی، عقلانی، اشراقی

و حسی - تجربی است.^۱

۴) انقلاب اسلامی و گذار از غرب

۱ - ۴) ولی فقیه شیعه، پاپ مسیحی و خلیفه سنی

در علم جامعه‌شناسی - که اصول آن بیشتر به توصیف جوامع جدید غربی ناظر است - سخن از نهادهایی هم‌عرض می‌رود که دین یکی از آنهاست. هم‌عرضی دین با نهاد تعلیم و تربیت، خانواده یا اقتصاد، نشان از نحیف بودن آن دارد؛ گو اینکه بر اساس علم جامعه‌شناسی، اجتماع به چندین حصه تقسیم شده و حضور دین تنها در یکی از آن حصه‌ها مجاز شمرده شده است. با این حساب، علم جامعه‌شناسی خود باید به دنبال طرح وجه جامعی برای نهادهای هم‌عرضی باشد که شناسایی کرده است تا داده‌های آنها را در راستای اهداف کلی

تفاوت مهم چالش انقلاب اسلامی با دو چالش پیشین شرق‌شناسی در این است که در دو چالش پیشین، هرگز اصالت غرب زیر سؤال نمی‌رفت، بلکه در پست‌مدرنیسم بی‌آنکه غرب بزرگ‌تر شود حتی رتبه اصالتش تغییر یابد، شرق هم در کنارش اصیل شمرده شده بود و در جهانی شدن نیز، غرب بزرگ‌تر شده و کرانه‌های شرق را نیز در بر گرفته بود.

جامعه‌همانگ کند. اینکه آیا علم جامعه‌شناسی چنین وجه جامعی را معرفی کرده است یا نه، در این نتیجه که در هر حال، دین در این علم در جایگاه این جامعیت قرار ندارد، فرقی نمی‌کند؛ زیرا نهادی که در عرض سایر نهادها عمل می‌کند نمی‌تواند در جایگاه وجه جامع آنها باشد.

۱. عماد افروغ، گفتارهای انتقادی، تهران، سوره مهر، ۱۳۸۵، ص ۱۰۴.

وقتی دین، جایگاه جامعیت خود را از دست بدهد، اصول وجه جامع در نسبت با اهداف جامعه می‌تواند آن را مضیق یا موسع کند و حتی گاه مناسبات دیگر نهادهای هم‌عرض آن را به درونش تسری و تعمیم دهد. در دنیای غرب این امر محقق شد و اقتضائات فرهنگی خاص که در جایگاه وجه جامع نهادهای اجتماعی قرار گرفته بود به نهادهای پنج‌گانه تحمیل شد. در این میان، بیشتر از همه دین و مؤلفه‌های آن رنگ باخت و به رنگ وجه جامع در آمد. اما این کار در غرب، با دو جریان پروتستانیزم و سکولاریسم محقق شد. پروتستانیزم یک پروژه بود و سکولاریسم یک زاویه نگاه که از آن زاویه حتی مقدس‌ترین مقدسات هم فرسایش می‌یافت و به راحتی رنگ سکولار می‌گرفت.^۱ این‌سان بود که در غرب، پروتستانیزم و سکولاریسم به راحتی توانستند دستگاه پاپ را عرفی کنند و جایگاهش را تقلیل و تنزل دهند.

کنار زدن پاپ در غرب مسیحی تنها کار ویژه مدرنیته نبود، بلکه مدرنیته در جهان اسلام اهل سنت نیز به گونه‌ای دیگر باعث کنار زدن دستگاه خلافت شد. مدرنیته در جهان اسلام اهل سنت از طریق نوعی رفورمیسم دینی - سیاسی که بسیار شبیه رفورمیسم دینی اروپایی بود، موفق به تحقق این مهم شد. کمالیسم دستگاه سیاسی جایگزینی بود که مدرنیته از طریق آن دستگاه خلافت را کنار زد. توجه به دلایل مصطفی کمال آتاتورک در اقدام به لغو دستگاه خلافت به خوبی نشان می‌دهد که دستگاه خلافت تنها به این دلیل کنار زده شده است که ساختار سیاسی آن هماهنگ با غرب مدرن نیست و در نتیجه نمی‌تواند با آرمان‌های آن نیز همسو باشد.^۲ در حقیقت، «کمالیسم در گزینش غرب یا اسلام دچار تعارض می‌گردد. این نوع

۱. ر. ک: سعید حجاریان، *از شاهد قدسی تا شاهد بازاری*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰، ص ۷۳.

۲. مهم‌ترین دلیل کمال آتاتورک بر لغو خلافت چنین است:

خلافت سابقاً یک نهاد سیاسی بوده است که فقط در پرتو یک دولت متحد مسلمان معنی پیدا می‌کرد، اما در حال حاضر این امر عملاً ممکن نیست؛ زیرا هدف از ایجاد یک اجتماع سیاسی چند ملیتی، کاری جالب، اما گمراه‌کننده است. دلیل اشتباه بودن این سیاست این است که تنها هویت سیاسی مشروع، همان دولت ملی است. در راه خلافت خون ترک‌ها (نه مسلمانان) ریخته شده است. مسلمین، ترک‌ها را در حمل بار مسئولیت سنگین دفاع از

تعارض سبب می‌شود که برقراری هر نوع پیوند بین فرهنگ اسلامی (که بومی است) و فن‌آوری غربی رد شود و کمالیسم آشکارا از دیگر تلاش‌های معطوف به مدرن شدن در جوامع غیر اروپایی متمایز گردد.^۱

اما مدرنیته - به رغم توفیقش در کنار زدن دستگاه قدرت دینی در غرب و جهان اسلام اهل سنت - در ایران نه تنها نتوانست به کنار زدن دستگاه قدرت دینی منجر شود، بلکه باعث نوعی بیداری دینی از نوع شیعی شد که به نوبه خود، به تحقق آرمانی دیرینه مبنی بر حاکمیت فقیه جامع‌الشرایط (ولایت فقیه) منجر شد. دستگاه سیاسی ولایت فقیه - هر چند در وجه اثباتی خود نتیجه تکامل درونی فقه اجتهادی شیعه در قرون اخیر می‌باشد - در وجه سلبی خود در عصر ما، در جوهر خود متضمن نوعی غیریت شدید با فلسفه سیاسی غرب است که طی چند قرن مبارزه پنهان و آشکار با آن تشدید شده است. مدرنیته در ایران اسلامی نه تنها نتوانست دستگاه قدرت دینی را در خود حل و به نفع خود مصادره کند، بلکه خود نیز به درون آن غلتید و مصادره شد. امروز، دستگاه قدرت دینی در ایران ضمن اینکه در سنتی‌ترین شکل خود شامل «بیت» و «شورای استفتاء» است، همچنان توانسته است نهادهای مدرن را به خوبی مجاری احکام خود قرار دهد.

یکی از علل مهمی که از مصادره قدرت دینی در ایران به نفع مدرنیته مانع شد این بود که در ایران - و برخلاف غرب که در آن، دین در عرض دیگر نهادها حضور اجتماعی داشت - دین فرانهاد بود؛ بدین معنی که نهادهای تعلیم و تربیت، سیاست، اقتصاد و... مستقل از دین وجود نداشتند. البته در جهان اسلام سنی نیز حداقل در سطح نظر، وضع چنین بود، اما به لحاظ تاریخ عینی، دین همواره در ذیل قدرت سیاسی عمل می‌کرد و همین امر باعث می‌شد تا توان

اسلام، تنها گذاشته بودند و حتی در بسیاری موارد علیه ترک‌ها جنگیده بودند. اگر قرار است ترکیه جدید شکل بگیرد، این عمل تنها با تأمین منافع ملی آن امکان‌پذیر است. انجام این کار تنها با رد ایده دولت جهانی، و به طور دقیق‌تر با دست کشیدن از خلافت امکان‌پذیر است. بابی سعید، همان، ص ۷۰ (با تغییر اندک).

۱. همان، ص ۷۱.

دین برای مقابله با تنزل یافتن و مصادره شدن تقلیل یابد. در ساختار قدرت دینی در تشیع، به لحاظ نظری، نماینده عالی دین، در عین حال، نماینده قدرت سیاسی نیز می‌باشد و از این‌رو، میان دین و سیاست هیچ‌گاه تعارضی به وجود نخواهد آمد. به لحاظ تاریخ عینی نیز تشیع برخلاف اهل سنت، هیچ‌گاه حاکمیت سیاسی مستقل از دیانت را - حتی در شرایط خاصی که ناگزیر از همکاری با آن بوده است - مشروع قلمداد نکرده است. این امر بدان کمک کرده است تا به هنگام فراهم شدن فرصت، راحت‌تر بتواند آخرین حلقه استقلال سیاسی خود را به دست آورد.

۲ - ۴) خمینیسیم یا کمالیسم؟

در سده اخیر در مواجهه جهان اسلام با دنیای غرب، دو الگوی رفتاری - نظری از طرف جهان اسلام برای تنظیم نسبتی جدید با غرب ارائه شد: یکی الگویی بود که در جهان تسنن و معطوف به حذف تدریجی دستگاه خلافت مطرح شد و وجه تکاملی خود را نظام سیاسی «کمالیسم» پیدا کرد و یکی الگویی بود که در جهان تشیع و معطوف به افزایش قدرت هر چه بیشتر دستگاه مرجعیت مطرح شد و وجه تکاملی خود را در نظام سیاسی «خمینیسیم» یافت. در مقایسه اجمالی میان این دو الگو، به وضوح درمی‌یابیم که الگوی دوم - برخلاف الگوی اول - تا چه اندازه فعالانه و دارای طرح‌های اثباتی است:

کمالیسم، به دلیل لغزیدن در دام غرب، مانند غرب، فاقد افق تاریخی است. در تمام تحلیل‌های مدرن، افق پایانی تاریخ، نتوانسته است از افق غرب مدرن فراتر رود.^۱ صاحبان تئورهای پایان تاریخ، پایان علم، پایان ایدئولوژی و... نه تنها به همان وضع موجود در غرب

۱. دلیل این امر در این نکته نهفته است که سنت تاریخی مسیحیت تحریف شده فاقد توان لازم برای ایجاد تحول و تکامل اجتماعی بود و غرب جدید - هر چند در ابتدا از دل این سنت بیرون آمد - اما در ادامه تلاش کرد تا پیوندهای خود را با آن بگسلد. امروزه نیز اگر چه در تحلیل‌های پست‌مدرنیستی تلاش می‌شود تا دوباره احیا گردد، اما امید به زایندهی این سنت همان‌قدر واقعی است که امید به زایندهی سنت زرتشتی در ایران اسلامی.

مدرن راضی شده‌اند، بلکه برای ماندن در این وضع و فراتر نرفتن از آن نظریه‌پردازی کرده و دیگران را نیز به رسیدن و ماندن در آن وضعیت دعوت کرده‌اند. در مقابل، خمینیسم دارای افقی تاریخی است که در آن، مناسبات انسانی، علمی، تاریخی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بر محور ادبیات جهان‌بینی تشیع و معطوف به حکومت جهانی حضرت مهدی (عج) رقم می‌خورد. کمالیسم، هرگز به مرحله **نظام‌سازی اسلامی** نرسید. از همین‌رو، وجه اثباتی در آن بسیار لاغر و نحیف است. نظریه‌پردازان اسلام سنی هرگز کمالیسم را اصیل تلقی نکرده و آن را جدی نگرفته‌اند. در مقابل، خمینیسم، تنها جریان فکری اسلامی است که تا مرحله نظام‌سازی تفصیلی رسیده است. در خمینیسم، نهادها، نظام‌ها، ادبیات، روش و غایاتی مطرح شده است که نه مسبوق به سابقه در عالم اسلامی است و نه متناظر غربی دارد. نظام‌سازی وجه سیاست عینی و تمدنی یک فرهنگ است که اگر فرهنگی از ایجاد آن عاجز باشد، بی‌شک در دیگر تمدن‌ها حل خواهد شد. یکی از وجوه مهم نگرانی غرب از انقلاب اسلامی به این مسأله برمی‌گردد که انقلاب اسلامی توانسته است در عرض نظام‌های غربی - و نه فقط در طول آنها - شروع به نظام‌سازی کند.

کمالیسم، هر چند مانند خمینیسم، نوعی گذار از **دستگاه سیاسی خلافت** است، اما نقدهای کمالیسم به خلافت، از سنخ نقدهای مدرن است و بیشتر ناظر به ظلم و استبداد دستگاه خلافت می‌باشد و هیچ‌گاه ناظر به اساس آن نمی‌باشد. این سنخ نقد فقدان اصالت دستگاه کمالیسم و عدم استقلال آن از دستگاه سیاسی غرب را به خوبی نشان می‌دهد. این در حالی است که خمینیسم حاوی اندیشه‌ای است که خود را نه فقط با برخی نتایج و ظهورات دستگاه خلافت، بلکه با اساس آن درگیر می‌کند. خمینیسم اگر چه نسبت به سنخ نقدهای مدرن وارده به دستگاه خلافت بی‌توجه نیست، اما آن سنخ نقد را فرع نقدهای اساسی خود به بنیان‌های مشروعیت‌ساز در دستگاه خلافت قرار می‌دهد. به همین علت است که به رغم اشتراک خمینیسم و کمالیسم در نقد دستگاه خلافت، کمالیسم هرگز به تشیع (که اندیشه بنیادین خمینیسم است) نزدیک نمی‌شود.

۳ - ۴) انقلاب اسلامی؛ چالشی بر تداوم معرفت‌شناسی شرق‌شناسی جهان غرب، به ویژه از قرون موسوم به «عصر استعمار» به مدد دست‌گاه معرفت‌شناسی شرق‌شناسی، جهان را به دو قسمت «من: غرب» و «دیگر: شرق» تقسیم کرده است^۱ که بر اساس آن، «من»، اصیل و «دیگر»، غیر اصیل است. از نیمه قرن بیستم به این سو، معرفت‌شناسی مبتنی بر «تمایز من - دیگر» شرق‌شناسی با سه چالش روبه‌رو شده است:

پست‌مدرنیسم: رسالت بزرگی که شرق‌شناسی برای خود تعریف کرده بود، تقسیم جهان به دو قسمت «غرب» و «غیر غرب» و یا «خود» و «دیگر» بود که اولی دارای اصالت، ارزش، غنا و برتری و دومی دقیقاً برعکس اولی بود و شناخت دومی نیز، تنها در این «غیریت» با اولی بود که ممکن می‌شد؛^۲ بدین معنی که هر چه این غیریت، پرننگ‌تر و در عین حال بی‌اصالت‌تر

۱. در خصوص نسبت میان شرق‌شناسی و شرق باید گفت که شرق‌شناسی، «ضد شرقی» نیست، بلکه «غیر شرقی» است و این غیر بودن هم از دل شرق‌شناسی برآمده است. چه، شرق‌شناسی بر اساس غیریت میان غرب و شرق بنا شده است. البته حائز اهمیت است که این غیریت از آنجا برآمد که میناهایی انسان‌شناختی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و... هستند - که در ضدیت با شرق اند - و در نهایت به ضدیت با شرق می‌انجامد. به همین دلیل است که نوع تحقیقات شرق‌شناسی به نتایج ضدشرقی هم ختم شده است.

۲. یکی از نویسندگان معاصر در این خصوص می‌نویسد:

بی‌تردید، گفتمان شرق‌شناسی، در بستر آنچه لیوتار آن را فراروایت مدرنیته و غرب می‌خواند، شکل گرفته و مشروعیت یافته است. آنچه از رهگذر چنین گفتمانی بر ذهن و روان انسان غربی دیکته شده، امکان و اساسا بایستگی و شایستگی صحبت کردن به جای دیگران بود، و آنچه در متن این فراگفتمان غیر و یا دیگری تعریف شد، صرفاً یک دگر مطلق با فاصله‌ای بعید، کاملاً خارج از قلمرو این فراگفتمان و در یک رابطه تضاد و تخالف ماهوی و مستمر نسبت به آن بود. به اقتضای منطق نهفته در بطن این فراگفتمان، انسان مدرن غربی به تعبیر اسپیواک منزلتی بس رفیع و استعلایی برای خود تصویر و ترسیم کرد و از آن جایگاه به تعریف و بازنمایی خود و دیگران پرداخت و بر اساس یک کنش آگاهانه تاریخی به بیان بامن، تاریخ غرب، تاریخ‌زدایی شد و به مثابه فرآیندی جهانشمول و دربرگیرنده تمامی شئون زندگی اجتماعی بازتعریف شد. هاله‌ای کدر شیوه‌ها و راه‌های متمایز رفتار آدمیان را در همه مکان‌ها و زمان‌ها دربرگرفت و جوامع انسانی به دو دسته تقسیم شدند:

می‌شد، پروسه شرق‌شناسی موفق‌تر بود. پست‌مدرنیسم، نه تنها جهان را به دو نیمه غربی و شرقی تقسیم نمی‌کند و تنها به نیمه غربی آن اصالت نمی‌دهد، بلکه هر کدام از فرهنگ‌های پایین و بالا را در «زیست‌بوم» خویش مورد مطالعه قرار می‌دهد و اصالت می‌بخشد. در حقیقت، پست‌مدرنیسم، محوری‌ترین ادعای مدرنیسم را - که اصالت را تنها به نیمی از جهان (غرب) می‌داد - به چالش می‌کشد. به تعبیر یکی از نویسندگان معاصر:

پسامدرنیست‌ها بر این باورند که دامن‌گفتمان شرق‌شناسی به استراتژی طرد متن آلوده است. بنابراین، در مبادلات فرهنگی جاری در میان فرهنگ‌ها، آنچه معمولاً حادث می‌شود حقیقت و نفس مطلب نیست، بلکه نوعی تشابه است. لذا آنچه در شرق‌شناسی مطرح است از خود شرق دور و مجزاست و اینکه شرق‌شناسی اساساً معنایی دارد، بیشتر به غرب بستگی دارد تا شرق، لذا میان «بازنمایی» و نظم استعماری رابطه‌ای وجود دارد. به رغم این کاستی‌ها و نارسایی‌ها، تردیدی نیست که پسامدرنیسم و جهانی شدن (حداقل در پاره‌ای از خوانش‌های آنان) بنیان‌های نظری و معرفتی شرق‌شناسی را به چالش می‌کشند و درون‌مایه و سویه‌های تئوریک آنان، روایتی متفاوت را از روابط «خود» و «دیگر» و «غرب» و «شرق» به تصویر می‌کشند که در پرتو آن امکان بازنمایی دقیق و حقایق فرهنگی و هویتی، توسط صاحبان آن فرهنگ و هویت، فراهم می‌گردد.^۱

جهانی شدن: جهانی شدن نیز از زاویه‌ای دیگر، معرفت‌شناسی شرق‌شناسی را به چالش کشیده است. ادعای محوری شرق‌شناسی بر «دوگانگی نظام جهانی» استوار بود، این در حالی است که معرفت‌شناسی جهانی شدن درست بر خلاف معرفت‌شناسی شرق‌شناسی بر این باور است که جهان، تنها یک جهانی واحد با فرهنگ و تمدنی واحد است. در حقیقت، در

حذف‌شدگان بیرونی (خارجی) و شبیه‌شدگان درونی. (محمدرضا تاجیک در مقدمه: برایان ترنر، شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم و جهانی شدن، ترجمه محمدرضا تاجیک، تهران، مرکز بررسی‌های استراتژیک، ۱۳۸۱، ص ۱۱).

۱. همان، ص ۲۲.

معرفت‌شناسی جهانی شدن، آن «غیر» و «دیگری» که شرق‌شناسی با نگاه به آن شکل گرفته بود، از بین رفته و در «خود» هضم شده است و اینک همه جهان را «خود» پوشانده است. به تعبیر پروفیسور ترنر:

جهانی شدن بیشتر مباحث شرق و غرب را در مورد شرق‌شناسی غیر ضروری ساخته است. از قرن هفدهم به بعد، شرق‌شناسی مفهوم عمیقی از «دیگری» را در ارتباط با فرهنگ‌های بیگانه مطرح نموده است. در حقیقت این مفهوم از «دیگری»، سنگ‌بنای پروژه انسان‌شناسی را در یک جامعه سنتی گذاشته است. این تجربه مستعمراتی «دیگری»، مسأله مهمی در ارتباط با ایده بزرگ هستی بود که در آن خداوند، وضعیت انسان و حیوان را تعیین کرده است. با در نظر گرفتن جهانی شدن و ظهور سیاست‌های چندفرهنگی به عنوان جنبه مهمی از همه نظام‌های سیاسی، مفهوم غریب بودن جهان، قابل تداوم نیست؛ زیرا «دیگری» بومی شده است.^۱

انقلاب اسلامی: آخرین و در عین حال مهم‌ترین چالشی که معرفت‌شناسی شرق‌شناسی را زیر سؤال برده است، انقلاب اسلامی ایران به ویژه آموزه «صدور» آن می‌باشد. معرفت‌شناسی انقلاب اسلامی بر این ایده استوار است که جهان به دو نیمه «مستضعف» و «مستکبر» یا «حق» و «باطل» تقسیم می‌شود و طبیعی است که در این تقسیم‌بندی، اصالت به جانب حق و مستضعف است و نه باطل و مستکبر. بر این اساس، در گام نخست، غرب مسیحی و استعماری (باطل و مستکبر) در برابر اصالت شرق اسلامی به ویژه نوع شیعی آن (حق و مستضعف) رنگ می‌بازد. انقلاب اسلامی با الگوی عملی‌ای که فراروی جهان معاصر قرار داده است، به وضوح نشان داده که تنها معیار اسلام شیعی است که می‌تواند مرز دو جبهه و جریان مستضعف و مستکبر را مشخص کند. در حقیقت در این تقسیم‌بندی جهان به دو مرز ایدئولوژیک تقسیم شده است و مرز حق به راحتی می‌تواند درون باطل نفوذ کند و آن را فتح نماید. آنچه بیش از پیش این ادعا را اثبات می‌کند و شرق‌شناسی موجود را به چالش

۱. همان، ص ۲۹۸ - ۲۹۹.

می‌کشاند، نفوذ و رشد روزافزون اسلام در مرزهای غربی است که نه تنها معرفت‌شناسی شرق‌شناسی، بلکه معرفت‌شناسی جهانی شدن و به تعبیر دقیق‌تر؛ جهانی‌سازی^۱ را نیز به چالش می‌کشاند. بر این اساس، بر خلاف آنچه جهانی‌سازان ادعا می‌کنند، این «غیر: همان شرق در ادبیات شرق‌شناسی» نیست که در «خود: همان غرب در ادبیات شرق‌شناسی» هضم شده باشد، بلکه همان «خود» شرق‌شناسی است که در «غیر» آن در حال هضم شدن است. تفاوت مهم چالش انقلاب اسلامی با دو چالش پیشین شرق‌شناسی در این است که در دو

چالش پیشین، هرگز اصالت غرب زیر سؤال نمی‌رفت، بلکه در پست‌مدرنیسم بی‌آنکه غرب بزرگ‌تر شود حتی رتبه اصالتش تغییر یابد، شرق هم در کنارش اصیل شمرده شده بود و در جهانی شدن نیز، غرب بزرگ‌تر شده و کرانه‌های شرق را نیز در بر گرفته بود (اصالت غرب، منتشر و فراگیر شده بود). این فقط در

انقلاب اسلامی در درون خود حاوی آموزه‌هایی است که به مدد آنها بهتر از هر آیین و سنت دیگری می‌تواند از غرب گذر کند. مهم‌ترین این آموزه‌ها، آموزه‌های درون‌گفتمان مهدویت شیعی است که یکی از آنها مسأله انتظار است.

۱. طرفداران «جهانی شدن» معتقدند که این پروسه، نتیجه سیر طبیعی تکامل تاریخ می‌باشد و از این‌رو، مخالفت با آن بی‌معنی خواهد بود، اما حقیقت این است که قراین و دلایل موجود زیادی مبین آن است که سیر تحقق این پروسه، نه تنها طبیعی نیست، بلکه پشت آن، تئوری‌هایی آگاهانه و عامدانه خوابیده است و ماهیت آن را از پروسه بودن به پروژه بودن تبدیل می‌کند (برای اطلاع بیشتر؛ ر.ک: احمد رهدار، «جهانی شدن و خروج از تاریخ»، هفته‌نامه نگاه حوزه، شماره‌های ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱). به تعبیر یکی از محققان معاصر، «مرسوم است بسیاری از اسم‌ها را در قالب یک tion بیان می‌کنند. برای مثال به جای Globalism، می‌گویند Globalization، چون ism حالت القایی دارد، اما حالت شدن دارد و مدعی بیان بی‌طرفانه است. درباره جهانی‌سازی رندانه‌تر آن است که بگویم Globalizationism یا «جهانی‌شدن‌گرایی» که یک پروژه تمام‌عیار برای تأمین هر چه بیشتر منافع یک عده است.» (عماد افروغ، همان، ص ۱۴۷).

چالش انقلاب اسلامی بر سر راه معرفت‌شناسی شرق‌شناسی است که اساساً نه تنها اصالت غرب به هیچ‌انگاشته شده و حتی انکار شده است، بلکه برای حل و هضم آن در مجموعه شرق (البته از نوع اسلام شیعی آن)، خیز برداشته شده است. یکی از نویسندگان معاصر در این خصوص می‌نویسد:

نقد و اساسانه پسامدرنیستی، همه‌ای بنیان‌کن از برون و یا حرکتی شالوده‌شکن از درون و بنا نهادن عمارتی کاملاً بدیع نیست، بلکه و اساسی، تار و پود عمارت جدید خود را صرفاً از بنای ویران شده قدیمی به عاریت می‌گیرد. بنابراین، بحث از درانداختن طرحی کاملاً نو، حذف و طرد رادیکال «نظام صدقی» گذشته و تعریف یک گفتمان به مثابه «دگر» گفتمان دیگر نیست، بلکه مناظره بر سر تخریب هر نوع مرکزیت، منطق دوانگار، هویت شفاف و سلسله مراتب ارزشی است. لذا، اصولاً نمی‌باید انتظار داشت که پسامدرنیست‌ها اولاً، حریم گفتمانی خود را خارج از قلمرو فراگفتمان غرب و مدرنیته (به عنوان زیرساخت معرفتی شرق‌شناسی) بسته باشند؛ ثانیاً، «موفق به نشان دادن حاشیه» و «دگر» به جای «متن» و «خود» شده و یا حداقل هویتی واحد برای آنان تعریف کرده باشد. خرده گفتمان‌های پسامدرنیستی نتیجه معرفت‌شناختی مرحله‌ای دیگر از حیات و تحول اندیشه در سرزمین غرب می‌باشند. به بیان دیگر؛ پسامدرنیسم مولود «خود» است، و با بنیان‌های گفتمانی، نظام صدقی و کلمات نهایی «دگر خارجی»، کاملاً بیگانه است. گفتمان اینان، حداکثر دربرگیرنده «دگر داخلی» است و پیامی رهایی‌بخش، برای انسان‌های در حاشیه نگاه داشته شده و طرد شده غریبه ندارند. به بیان دیگر؛ چنانچه از فوکو بپذیریم که هیچ تحلیل بی‌گفتمانی وجود ندارد، اگر طبیعت دنیای مدرن را در نظر بگیریم... تبعاً و طبعاً خواهیم پذیرفت که تحلیل‌های پسامدرنیستی و جهانی شدن نیز از قاعده مستثنی نبوده و امکان رهایی کامل از ساخت ناسالم گفتمان‌های غرب و شرق‌شناسی در مورد سایر گفتمان‌ها را نخواهند

۴ - ۴) انقلاب اسلامی و مصلحت دینی

با مطالعه در تاریخ طولانی و دراز اقوام، درمی‌یابیم که همواره در تاریخ هر قومی چند رویداد مهم رخ داده است؛ رویدادهایی که پس از آنکه اتفاق می‌افتند همه روابط فردی و اجتماعی را در نسبتی جدید قرار می‌دهند و نیز، خود، اتفاق‌آفرین می‌شوند. به عنوان مثال؛ در تاریخ ایران، ورود اسلام به ایران و سقوط بغداد در ۶۵۶ ق و در تاریخ تشیع، واقعه غدیر، نهضت عاشورا، هجرت امام رضا(ع) و ظهور صفویه را می‌توان از این سنخ رویدادها برشمرد. در این میان، واقعه انقلاب اسلامی رویدادی است که به طور حتم می‌توان آن را هم در ردیف میقات‌های تاریخی تشیع و هم در ردیف نقطه‌های عطف مهم تاریخ ایران برشمرد.

ظهور انقلاب اسلامی باعث به هم خوردن همه روابط فردی و اجتماعی و برقراری نسبتی جدید میان آنها شده است. از سویی، ساختار سیاسی ایران که مبتنی بر نظام سلطنتی ۲۵۰۰ ساله بود، فروپاشید و ساختاری جدید مبتنی بر دستگاه مرجعیت و ولایت فقیه روی کار آمد که به نوبه خود، مقتضی و مستلزم مناصب و روابط سیاسی درونی و بیرونی خاص است و از سوی دیگر، جهت‌گیری‌های کلی فردی و اجتماعی که پیش از این - به دلیل نفوذ فرهنگی، سیاسی و اقتصادی غرب در ایران از یک سده قبل - تا حد قابل توجهی معطوف به آمال دنیوی و مادی شده بود، به خود رنگ معنوی گرفت و امور و خواست‌های مادی نیز - بی‌آنکه به هیچ انگاشته شود و مورد غفلت کلی قرار گیرد - در ذیل و به دنبال آن معنی شد.

از آنجا که از یک سده قبل تا پیروزی انقلاب اسلامی، غرب تلاش کرده است تا به مثابه یک سیستم - که به روشنی حاوی نظام اقتصادی، سیاسی و فرهنگی خاص می‌باشد - در ایران

حضور داشته باشد،^۱ و نیز از آنجا که ظهور انقلاب اسلامی میقات و نقطه عطفی بود که همه روابط موجود را تحت الشعاع قرار می‌داد و به هم می‌زد، بیشترین ضربه انقلاب اسلامی معطوف به غرب بود. از همین‌روست که از همان اوان پیروزی انقلاب اسلامی، غرب با تمام قوا و با همه برنامه‌ها و اهداف آن به مخالفت برخاست.

برخی از روشنفکران داخلی با این پندار که چون در ساختار سیاسی پس از انقلاب اسلامی، بسیاری از مؤلفه‌های غرب - از جمله مبنای تفکیک قوا، نظام سیاسی مبتنی بر رأی‌گیری و حاوی احزاب و دیگر نهادهای جامعه مدنی و... - همچنان حضور دارند، و نیز چون بالای سر شورای نگهبان که سند مشروعیت نظام اسلامی است، شورای تشخیص مصلحت نظام قرار گرفته است که کارشناسان آن کارشناسان عرفی و نه ضرورتاً شرعی هستند، بر این باور شده‌اند که نظام سیاسی انقلاب اسلامی - که ادعا می‌شود مبتنی بر میانی، روش‌ها و آموزه‌های دینی است - در مآل و شکل کمال خود نه تنها منافاتی با نظام سیاسی غرب - که مبتنی بر میانی، روش‌ها و آموزه‌های کاملاً عرف‌مدار و انسان‌محور است - ندارد، بلکه خود به شکلی کاملاً درونی^۲ و نه بیرونی و تحمیلی به سوی آن می‌رود.

۱. هر چند به رغم میل حکومت‌ها و دولت‌های وقت، توده مردم دیندار ایرانی، از پذیرش چنین سیستمی ابا داشتند.
 ۲. به عنوان مثال؛ سعید حجاریان بر این باور است که «برخلاف فقه اهل سنت که عمدتاً با قدرت سیاسی درآمیخت و لذا این گزار [از یک دوره به دوره دیگر] را در مدتی طولانی طی کرد، فقه شیعه از این موهبت محروم ماند، تا اینکه ناگهان با پدیده دولت مواجه شد و اکنون باید مسیری طولانی را در مدتی کوتاه طی کند. فقهای ما در شرایطی با تجدد آثار ناشی از آن در ساخت و بافت اجتماعی مواجه شدند که برای انطباق با دوران جدید، به هیچ‌وجه تمهید مقدمات نکرده و دستگاه معرفتی لازم را تدارک ندیده بودند... اساساً همین که یک دستگاه دینی، به سمت تشکیل دولت می‌رود و لازم می‌آید که در حقوق شرعی خود تغییرات لازمه را برای انطباق با شرایط جدید فراهم آورد، باید به لوازم آن نیز ملزم باشد و هاضمه‌ای قوی برای گواردن لقمه‌ای به نام دولت تدارک کند.» به رغم این، وی معتقد است که «فرآیند عرفی شدن، کاتالیزوری است که هضم دولت را در نهاد دین میسر کرده و به نوبه خود هضم دین در نهاد دولت را نیز موجب می‌شود. این روند در عصر جمهوری اسلامی، از آنجا که فرآیندی درون‌زا و خودجوش است بسیار پایدارتر و بازگشت‌ناپذیرتر از فرآیندهای مشابهی است که در

پس از انقلاب اسلامی، دستگاه فقهی ما با دستگاه سیاست (دولت) گره خورد و ناگزیر شد از فقه العباده و فقه المعامله به سوی فقهی حرکت کند که بتواند مبنای تأسیس حقوق عمومی و قانون اساسی قرار بگیرد... امام پس از تأسیس دولت جمهوری اسلامی، سه راه پیش رو داشتند. یک راه این بود که ایشان به تحولات و مقتضیات زمانه بی‌اعتنایی کنند و بر فقه سنتی تصلب بورزند... راه دومی که پیش روی امام بود، بیرون راندن دین از حوزه امور عمومی و منحصر کردن آن در ساحات خصوصی بود؛ یعنی محدود کردن دین به امور عبادی و نظایر آن و سپردن امر حکومت به دست یک دولت کاملاً عرفی. امام هیچ یک از این دو راه را نپذیرفت و به راه سوم رفت: فقه المصلحه.^۱

نکته اینجاست که از نظر این افراد، فقه المصلحه یعنی فقه مبتنی بر عقل عرفی و اگر حضرت امام(ره) فقه المصلحه را پذیرفته باشد، یعنی اینکه در متن نظریه فقهی خود، عرف - که مبنای نظام غربی است - را نیز پذیرفته است. فارغ از اینکه مؤلفه مصلحتی که حضرت امام مطرح می‌کنند باید درون دستگاه نظری خود ایشان فهم و تفسیر شود، نه درون نظام مفاهیم غرب،^۲ باید به عنوان پاسخی نقضی بیان داشت که اگر حقیقت امر همین باشد که این افراد بدان معتقدند - یعنی اگر نظام ولایت فقیه، در مآل خود یک نظام عرفی باشد - در آن صورت، باید غرب نه تنها داعیه درگیری و ستیز را با آن نداشته باشد، بلکه آن را تقویت هم بنماید. این در

پاره‌ای از کشورهای اسلامی در اثر فشار نیروهای محیطی و توسط عناصر بیگانه با دین صورت گرفته است و امروزه عوارض سوء خود را به شکل جنبش‌های سلفی و بنیادگرا بروز می‌دهد.» (سعید حجاریان، همان، ص ۹۱ - ۹۳).

۱. همان، ص ۱۰۷، ۱۰۸.

۲. یکی از تفاوت‌های عمده این دو نوع مصلحت این است که در دستگاه عرفی، تنها منبع تشخیص مصلحت، عقل انسانی (عقلی که بنا به تعریف و فرض اولیه، بریده از وحی و دین است) است، این در حالی است که منبع تشخیص مصلحت در دستگاه دینی، عقل مرتبط با وحی و دین است، به گونه‌ای که عقل در تشخیص مصلحت، ملاک‌های لایتنغیر و ثابت دینی را در نظر می‌گیرد و از آنها عدول نمی‌کند.

حالی است که غرب - از آنجا که بر این باور بوده که بنیان‌ها و نیز خروجی‌های انقلاب اسلامی با کلیت آن خود را درگیر کرده است - با تمام قدرت به مقابله با آن آمده است و مسلماً در تشخیص اصل این تقابل به خطا نرفته است. حال آنکه انقلاب اسلامی خود به مثابه یک سیستم عرضه شده و طبیعتاً همه روابط را در نسبتی جدید تعریف کرده است.

به لحاظ اثباتی نیز، این تصور که هر جا مصلحت باشد، پای عرف و عقل عرفی پیش می‌آید، تصویری باطل است. اساساً در تفکر دینی به لحاظ تشریحی هیچ جایی برای عرف به معنی غیر قدسی آن وجود ندارد. در تفکر دینی، عالم محضر خداست و محضر خدا لابد مقدس است. بر اساس این تفکر، هیچ جایی نمی‌توان یافت که محضر خدا نباشد؛ خداوند در کل هستی حضور دارد و همه اجزای عالم به شکل تشکیکی مجلا و مظهر او هستند. با این حساب، در تفکر دینی، مصلحت - به عنوان یک مسأله معرفت‌شناختی - نمی‌تواند با هستی‌شناسی و جهان‌شناسی آن بیگانه باشد. مصلحت در درون یک نظام و منظومه فلسفی معنی پیدا می‌کند و ساده‌اندیشی است که هر جا مصلحتی شود، بدون ملاحظه نسبت این مصلحت با منظومه فلسفی که محیط بر آن است، قضاوت به عرفی بودنش می‌کند. یکی از محققان معاصر در این خصوص می‌نویسد:

ما باید از نوشدگی استقبال کنیم، به لحاظ اجتماعی نمی‌توانیم فقط به گذشته چشم بدوزیم، اما به لحاظ فلسفی باید سنت‌گرا باشیم؛ یعنی به خدا و یک وجود و یک واقعیت غایی باور داشته باشیم. نوشدگی ما نباید با نگاه فلسفی ما به سنت بی‌ارتباط باشد. اینکه امام(ره) می‌فرمایند: زمان و مکان و نیز شرایط سیاسی و اقتصادی و اجتماعی را در موضوع دخالت دهید، دریچه جدیدی را به روی ما باز می‌کند که توجه به شرایط اجتماعی خود است. توجه به شرایط متغیر اجتماعی نیز در قالب مفهوم مصلحت در نظام ما تعریف شده است. مصلحت، کلید انطباق صحیح و فعال ما با محیط است. بنابراین، آن چیزی که باعث می‌شود ابعاد فلسفی و انتزاعی تجلی بیرونی پیدا کند و در ابعاد سیاسی، اجتماعی و اقتصادی خودش را نشان بدهد و بتواند جهان‌داری کند و کل جهان را مدیریت نماید، به عقلانیت و مصلحتی که در اندیشه امام(ره) بوده

۵ - ۴) انقلاب اسلامی و آموزه انتظار شیعی

انقلاب اسلامی در درون خود حاوی آموزه‌هایی است که به مدد آنها بهتر از هر آیین و سنت دیگری می‌تواند از غرب گذر کند. مهم‌ترین این آموزه‌ها، آموزه‌های درون **گفتمان مهدویت** شیعی است که یکی از آنها مسأله انتظار است. تئوری پردازان غرب - متعلق به هر ایسم و نحله فکری که باشند - کمال حیات انسانی را در مقیاس اجتماعی، در ساحت مدرن ترسیم کرده و خواسته‌اند از آن فراتر روند، حتی پست‌مدرنیسم نیز نه تنها نخواستار است مهم‌ترین ارکان تفکر مدرن از جمله اومانیزم، راسیونالیسم، سکولاریسم و... را نفی کند، برخی در بسیاری از آنها به وجه افراطی‌تر از اندیشه مدرن ایمان آورده است. به عبارت دیگر؛ در نحله‌ها و ایسم‌های غربی، آنچه در وجه کلی آنها مشهود است، تفاوت و نه تضاد است، همه آنها در درون اندیشه مدرن سیر می‌کنند.

در مقابل، **آموزه انتظار شیعی** - به معنی مثبت آن^۲ - که متضمن اعتراض به وضع موجود

۱. عماد افروغ، همان، ص ۱۰۴.

۲. مرحوم دکتر علی شریعتی در مقاله «انتظار مذهب اعتراض» دو نوع انتظار را شناسایی می‌کند:

الف) انتظار منفی که بر اساس آن از سویی، مسلمانان به رکود و جمود دعوت می‌شوند و درک خود را از مسأله انتظار تا سر حد تقاعد و زمین‌گیر شدن تقلیل می‌دهند و سر از تنبلی و تن‌آسایی دنیوی درمی‌آورند و از سویی، دشمنان اسلام برای جلوگیری از هرگونه اعتراض و حرکت مسلمانان استثمار شده، به دفاع از وضع موجود پرداخته و ظلم‌های خود را به تقدیر زمانه حوالت داده و به امید ظهور خودبه‌خود منجی‌ای در آینده، آنها را خانه‌نشین کرده‌اند.

ب) انتظار مثبت که بر اساس آن به آنچه هست و وضع موجود خوانده می‌شود، «نه» گفته می‌شود. چنین انتظاری در بطن خود متضمن اعتراض است و «اگر ملتی که محکوم است، آن را از دست بدهد، محکومیت را به عنوان سرنوشت محتومش برای همیشه پذیرفته است.» انتظار یک ضربه ضد واقعیت حاکم بر جهان است. انتظار یعنی نه گفتن به آنچه که هست. (علی شریعتی، حسین وارث آدم (مجموعه آثار ۱۹)، تهران، قلم، ۱۳۸۱، ص ۲۴۱-۲۹۰).

است، هیچ‌گاه اجازه نمی‌دهد افق حرکت بشریت به ساحت غرب مدرن ختم شود. بر اساس این آموزه، غرب مدرن، مصداق بارز وضع موجود است و باید بدان اعتراض کرد و از آن گذشت. نکته‌ای که راهبر این گذار است و کمتر به اهمیت آن توجه می‌شود، این است که انتظار شیعی مسئله‌ای نیست که تنها دارای بُعد فردی باشد، بلکه ماهیتی جریانی و اجتماعی - تاریخی دارد. به عبارت دیگر؛ انتظار شیعی یک فرهنگ است که همواره از نقطه کانونی خاصی تغذیه می‌شود. منتظرانی که در این جاده انتظار گام برداشته‌اند نیک می‌دانند که راهبر و فرمانده آنها زنده و در کنارشان است. مهم‌ترین تفاوتی که انتظار شیعی با نوع سنی و حتی مسیحی و یهودی آن دارد، در این است که تنها در فرهنگ انتظار شیعی است که شخصی که منتظر آن هستیم، بالفعل زنده و دارای قدرت فرماندهی است. برخلاف انتظار نوع سنی که بر اساس آن، هنوز مهدی موعود(عج) متولد نشده و نیز، برخلاف انتظار نوع مسیحی و یهودی که در آن، موعود مقتول یا به صلیب کشیده شده است و به همین علت، بالفعل، زنده و دارای قدرت فرماندهی نیست. این نکته را برخی از نکته‌سنج‌های غربی خود نیز متوجه شده‌اند. به عنوان مثال؛ هنری کربن - فیلسوف معروف فرانسوی - می‌نویسد:

به عقیده من، مذهب تشیع تنها مذهبی است که رابطه هدایت الهی را میان خدا و خلق همیشه زنده نگه داشته و به طور مستمر و پیوسته ولایت را زنده و پابرجا می‌گذارد. مذهب یهود، نبوت را که رابطه‌ای است واقعی میان خدا و عالم انسانی، در حضرت کلیم ختم کرده و پس از آن به نبوت حضرت مسیح و حضرت محمد(ص) اذعان ننموده و رابطه مزبور را قطع می‌کند و نیز، مسیحیان در حضرت عیسی متوقف شدند و اهل سنت از مسلمانان نیز در حضرت محمد(ص) توقف نموده و با ختم نبوت در ایشان، دیگر رابطه‌ای میان خالق و خلق، موجود نمی‌دانند. تنها مذهب تشیع است که نبوت را با حضرت محمد(ص) ختم شده می‌داند، ولی ولایت را که همان رابطه هدایت و تکمیل می‌باشد، بعد از آن حضرت و برای همیشه زنده می‌داند؛ رابطه‌ای که از اتصال عالم انسانی به عالم الوهی حکایت می‌کند. به عقیده من، همه ادیان بر حق بوده و یک حقیقت

را دنبال می‌کنند و همه ادیان در اثبات وجود این حقیقت زنده مشترک‌اند. آری! تنها

مذهب تشیع است که به زندگی این حقیقت، لباس دوام و استمرار پوشانده است.^۱

نتیجه مهمی که از آموزه انتظار شیعی برمی‌آید، بهترین نوع امید فردی - اجتماعی به آینده تاریخ است. این امید، شیعه را به جلو راه می‌برد و به او اجازه برنامه‌ریزی برای آینده می‌دهد (این خصلت، آینده‌نگری شیعه درست در مقابل برخی آیین‌های مذهبی مثل لائیتیسیت و کنفوسیوس^۲ و جریان‌های فکری، اجتماعی، سیاسی مثل رمانتیسم^۳ است که کمال را در گذشته خود می‌یابند). شاید گفته شود که «در خود غرب نیز کسانی مثل فیوچریست‌ها وجود داشته و دارند که وجه نظر همت خود را به آینده معطوف داشته‌اند و بهترین مؤید این کلام، کتاب‌های متعددی است که به شکل یوتوپایی و در خصوص پیش‌بینی تاریخی نوشته شده‌اند.» باید

۱. محمد متوسل، «مهدویت از دیدگاه مستشرقین»، فصلنامه انتظار، س ۳، ش ۸ - ۹، تابستان و پاییز ۱۳۸۲، ص ۲۴۹.
۲. لائوتسه با کنفوسیوس از انحطاطی که در عصرشان رایج بوده است، رنج می‌برده‌اند و گذشته و تصویری که از آن در ذهن داشتند، به مراتب از عصر خود برتر می‌پنداشته‌اند؛ خاصه در نزد کنفوسیوس که در واقع دوره باستان، تمثلی از عصر طلایی و دوره ثبات و هماهنگی روحی در عالی‌ترین صورت آن تلقی می‌شده است. کنفوسیوس بیشتر به حفظ ارزش‌های کهن و عدم تخطی از آنها دعوت می‌کند، به نحوی که گویی خواه ناخواه هر تغییری نشانی از انحطاط است و فقط براساس صلابت وفاداری به گذشته و نوعی محافظه‌کاری است که می‌توان زیربنای مناسبی برای تمام فضایل فراهم آورد. لائوتسه دوم نیز به عدم تعلق دعوت می‌کند؛ بی‌اعتباری این جهان را باید فهم کرد و حتی المقدور بیش از پیش از آن اعراض داشت تا حدی که بتوان نهایتاً بالکل آن را ترک گفت. (کریم مجتهدی، فلسفه تاریخ، تهران، سروش، ۱۳۸۱، ص ۲۰، ۲۱ (با تغییر اندک)).
۳. در آثار بسیاری از رمانتیک‌ها، حسرت ایام گذشته کاملاً نمایان است. آنها سرخورده از تحولات سهمگین روزگار خویش، بر بال‌های خیال، به گذشته‌های دور و نزدیک سفر می‌کردند و کاخ آرزوهایشان را در اعصار طلایی و بر شالوده شکوه سنت‌های دیرین باز می‌آفریدند. آنها به تاریخ و نهادهای سنتی به دیده گنجینه‌هایی می‌نگریستند که سرشار از حکمت و خرد و ایمانند و می‌پنداشتند که نابسامانی‌ها و آشفتگی‌های زمانه خود را با احیای سنت‌های کهن و بازگشت به وضع سابق درمان و اصلاح توانند کرد. (علی مرتضویان، «رمانتیسم در اندیشه سیاسی»، مندرج در: جمعی از نویسندگان، رمانتیسم (ارغنون، ش ۲)، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۷).

توجه کرد که اندیشه انتظار شیعی تنها در وجه «آینده‌نگری» آن متوقف نمی‌شود، بلکه از سه جهت دیگر با برخی آینده‌نگران غربی زاویه گرفته و متفاوت می‌شود:

آموزه‌های گفتمان مهدویت شیعی تنها به آینده‌نگری اکتفا نمی‌کنند و علاوه بر آن، «آینده‌گرا» نیز هستند؛ یعنی علاوه بر اینکه به آینده می‌اندیشند به سوی آن نیز گام برمی‌دارند. راز مقاومت شیعی در برابر تمدن غرب در همین نکته نهفته است که تمدن غرب، تاریخ را در ساحت خویش می‌خواهد به پایان برساند و آموزه انتظار شیعی که راهبر گذار به سوی آینده است در برابر آن مقاومت می‌کند و خواهان عبور از آن است. این خصلت شیعی باعث شد تا مذهب تشیع از محافظه‌کاری و اندیشه‌ای که به وضع موجود تن می‌دهد، فاصله بگیرد. گام برداشتن به آینده از سوی دیگر نیز باعث شد تا مذهب تشیع هیچ‌گاه در توقف، رکود و جمود نماند و همیشه در حال حرکت به جلو باشد.

انتظار شیعی نه تنها آینده‌نگر و آینده‌گراست، بلکه «آینده‌پرداز» (آینده‌ساز) نیز می‌باشد. انتظار شیعی نمی‌خواهد فقط چشم به سوی آینده و پا در میدان آن داشته باشد، بلکه در صدد پردازش و ساختن آینده مناسب با آرمان‌های غایی خود نیز می‌باشد. از همین‌روست که اندیشه انتظار شیعی حتماً به دنبال حکومت کردن و رهبر شدن است، برخلاف انتظار سنی که نه تنها هیچ‌گاه به دنبال دور زدن حاکمیت بالفعل نمی‌باشد، بلکه حتی معتقد است که مقاومت در برابر حاکم بالفعل - ولو حاکم فاسق - مصداق «شق عصای مسلمین» و در نتیجه «ایجاد هرج و مرج» می‌باشد و حرام است! این خصلت شیعی باعث شده است تا شیعه هیچ‌گاه از برنامه‌ریزی غفلت نداشته باشد. به عبارت دیگر؛ شیعه در حرکت به آینده، فعال و نه منفعل است.

وقتی ذهنیت یک قوم به افقی معطوف شد، ادبیات آن افق را متورم می‌کند. در هیچ مذهبی به اندازه تشیع، ادبیات آینده متورم نیست. در جهان تسنن نظر به اعتقاد خاص آنها به منجی پایان تاریخ مبنی بر متولد نشدن مهدی تاکنون، انگیزه‌ای برای متورم کردن ادبیات آینده وجود نداشته است. به ویژه اینکه به دلیل تعلق ویژه اندیشه شیعه به مهدی و حکومت جهانی او،

نوعی عصبیت مذهبی نیز مانع از آن شده است که اهل سنت بهای لازم به این مسأله بدهند. در جهان غرب نیز، از آنجا که بر این باور تأکید می‌شود که مدرنیته، پایان تاریخ است، افق ذهن انسان مدرن، خود مدرنیته شده است. از همین رو، اگر تورمی هم در ادبیات غرب وجود دارد، در ساحت مدرنیته و نه ساحت گذار از آن می‌باشد. مارکسیست‌ها نیز با فروپاشی کمونیسم، عملاً غرب سرمایه‌داری افق آنها شده است و از آن پس، ساحتی بیش از آن در افق ذهنشان دیدار نشده است. این تنها مذهب تشیع است که با اعتراض به وضع موجود، همواره خواهان حرکت به وضعی مطلوب است؛ وضعی که از پیش حوالتش را در آینده دیده نه در گذشته.