

## فقدان تجدد و رزمجویی ذهنیت عرفانی/ دو جایگاهی در بستر تاریخ معاصر ایران

سعید حاجی ناصری<sup>۱</sup>

استادیار علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

صادق ظفری

دانش آموخته دکتری جامعه‌شناسی سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۲۰ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۳/۱۲)

### چکیده

سال‌های دهه ۴۰ و ۵۰ خورشیدی آغازگاه ظهور روشنفکرانی بود که در مقاله حاضر ذیل مفهوم ذهنیت عرفانی/ دو جایگاهی قرار می‌گیرند؛ روشنفکرانی که بیش از آنکه در پی مفاهیمی همچون نوسازی، مرزهای ملی و اندیشه ترقی باشند، در پی تخریب نهادهای مدرن ناشی از مشروطه برآمدند و در این چالش به ذوب مفاهیم یادشده پرداختند. این روشنفکران (روشنفکران شبه‌مذهبی، روشنفکران چپ و روشنفکران دولتی) نه تنها پیوندی با اندیشه ترقی و مفاهیم مدرن نداشتند بلکه بر اساس مقاله حاضر به دنبال پرورش ایده‌هایی بودند که با تئوری ذهنیت عرفانی/ دو جایگاهی قابل تبیین است. از دیدگاه این نوشتار، روشنفکران و ایرانیان دچار شده به ذهنیت عرفانی/ دو جایگاهی در حوادث آخرین سال‌های دهه ۵۰ - که اوج ظهور این ذهنیت و تسلطش بر سراسر زیست ایرانیان بود - با پذیرش سه گام این ذهنیت (نفی شناخت، ارزش‌های مجازی و دولت مقدس خداگونه) پذیرای شرایط کنونی سرزمین خویش شدند. در نتیجه، مفهوم ذهنیت عرفانی/ دو جایگاهی و شاخصه‌های آن (برگرفته از مباحث ارنست کاسیرر، لوی برول و جولیان جینز) مفهوم محوری پژوهش حاضر است و ذهنیت بخشی از روشنفکران یادشده به سنگ محک آن آزموده خواهد شد تا بتوان به تبیین نگاه این روشنفکران درباره حوادث سال‌های دهه ۴۰ و ۵۰ پرداخت.

### واژه‌های کلیدی

ارزش‌های مجازی، ارنست کاسیرر، جولیان جینز، دولت مقدس خداگونه ذهنیت عرفانی/ دو جایگاهی، لوی برول، نفی شناخت.

## مقدمه

لوی برول، ارنست کاسیرر و جولیان جینز با طرح مباحثی به ذهنیتی توجه کرده‌اند که ویژگی اساسی‌اش متفاوت بودن با ذهن منطقی است؛ ذهنیتی که پیش‌منطقی، اسطوره‌ای و دوجایگاهی نامیده می‌شود، حوادث را در هاله‌ای از ابهام و نیروی جادویی و غیرقابل لمس می‌بیند، روابط را در جهان پیرامون خود نه براساس رابطه علی و تسلسل زمانی و ترتیب وقوع بلکه با نگاهی پر از آمیختگی و آشفتگی می‌نگرد، زمان و مکان و عدد در قاموسش نه براساس کیفیات تحلیل منطقی و ریاضی بلکه بر مبنای قدسیت بنا شده است، مکان و زمان و اعداد مقدس می‌شود و در نهایت هر امر جدیدی او را مشوش، مضطرب، از خود بی‌خود و دل‌آشوب می‌کند و برای رهایی از این وضعیت ناگوار در کوچک‌ترین حوادث زندگی به دنبال صدای مقدسی می‌گردد تا نشان راه و مسیر زندگانی‌اش باشد و اضطراب را پایان بخشد. من با ترکیب سه رویکرد لوی برول، ارنست کاسیرر و جولیان جینز برای تحلیل تاریخ معاصر ایران با تمرکز بر حوادث دهه ۴۰ و ۵۰ و ذهنیت روشنفکران این سال‌ها، مفهوم ذهن عرفانی/دوجایگاهی را بر ساخته‌ام.

## ۱. زاینده‌گی ذهنیت عرفانی/دوجایگاهی

سه ایده محوری در مباحث لوی برول، ارنست کاسیرر و جولیان جینز در ناحیه‌ای به یکدیگر متصل می‌شوند و آن ناحیه، ذهنیتی است پیش‌آگاه، دور از تجربه، سرکوب‌کننده من تمثیلی که هر پدیداری از جهان واقعی را در قالب دوگانه مقدس/نامقدس می‌نشانند و در جست‌وجوی بُعد غیبی و نادیده‌ی هر امری است تا از شنیدن و حس کردن ندای خدایان آرامش یابد. برول شبکه‌ای از رفتار، گفتار و بازنمایی‌های قیابیل را در ساختاری با اصول آمیختگی و نگاه عرفانی سامان می‌بخشد و کاسیرر کیفیت رویکرد اسطوره‌ای را در مقدس/غیرمقدس نمودن سراسر جهان از زمان و مکان تا انسان می‌بیند و جینز علت‌یابی می‌کند و بنیاد این ذهنیت پیش‌منطقی و اسطوره‌ای را که از تجربه‌گریزان و به دنبال امر مقدس است، در ذهن انسان دوجایگاهی می‌یابد. رویه اساسی این ذهنیت تمایز و تقسیم تمام پدیدارهای طبیعی به مقدس/نامقدس تا حدی است که اگر هر شیء بی‌مقدار و هر اتفاق جزئی در زاویه نگاه اسطوره‌ای جای گیرد، لاجرم مقدس خواهد شد:

هر چیزی که اسطوره درک می‌کند، زیر سیطره همین تقسیم‌بندی (به مقدس و غیرمقدس) قرار می‌گیرد و گویی همین تقسیم‌بندی به کل جهان، به شرطی که این کل به‌طور اسطوره‌ای شکل گرفته باشد، تعمیم می‌یابد... تمامی غنا و دینامیسم شکل‌های اسطوره‌ای از تحول همین اعتقاد به بلندی و پستی موجود که در مفهوم امر مقدس بیان شده است و نیز از گسترش فزاینده‌اش به قلمروهای جدید و محتویات تازه آگاهی ناشی می‌شود

(کاسیرر، ۱۳۹۳: ۱۴۷).

محتوای ذهنی تولیدشده در این ساختارِ ذهنی که بنیان روابطش بر مبنای آمیختگی و محتوایش پر از عرفان نگری و هاله‌ای جادویی نهفته است، طبعاً نمی‌تواند برای تحلیل مسائل پیرامون خود به نگاه علی، تسلسل زمانی، تجربه و نگاه واقع‌گرایانه دست یازد و به همین دلیل ذهنیت پیش‌منطقی در مقابل تحلیل سدی نفوذناپذیر است (برول، ۱۳۸۹: ۱۸۷)؛ ذهنیتی که از طریق توهمات شنیداری، آمیختگی زمان و مکان، نگاه عرفانی به پدیدارهای جهان و به ویژه مقدس/نامقدس نمودن امور، بر کنترل رفتارهای انسان تواناست و این مقدس‌سازی را تا عالی‌ترین امور مدنی بشری همچون سیاست و مدیریت بحران‌های جامعه انسانی می‌گسترده و در نهایت به تسخیر پیچیده‌ترین نهاد مدنی و ساختار سیاسی، اقتصادی، مدیریتی یعنی دولت دست می‌یازد.

در این ذهنیت رد پای از آگاهی نیست و اعمال انسان با دستورات توهمی سلسله‌مراتب بالاتر مانند پادشاه یا بت صورت می‌پذیرد و از این‌روی ندای خدایان و توهمات شنیداری ضامن بقای جامعه‌ای با ذهن دوجایگاهی است چراکه پیامد ضعیف‌شدنشان، فروپاشی اجتماعی و افزایش روزافزون استفاده از غیب‌گویان، تفأل، افزایش تعداد بت‌ها، ظهور فرشتگان، دیوان و هر آن چیزی است که بتواند واسطه‌ای میان جامعه و صدای خدایان شود:

در دوران دوجایگاهی، ذهن دوجایگاهی بود که کنترل اجتماع را به‌عهده داشت نه ترس یا سرکوب یا حتی قانون. هیچ جاه‌طلبی شخصی، وجود نداشت، چون انسان‌های دوجایگاهی نه فضای درونی خصوصی داشتند و نه من‌تمثیلی که با آن خلوت کنند. تمام ابتکار عمل در ندای خدایان بود (جینز، ۱۳۹۲: ۲۳۰).

بر این مبنا نظرگاه پژوهشی ما بر یکی از این جریان‌های تطبیقی تقریباً کامل دارد؛ اما تفاوت ایده ما با نظریه برول در اینجاست که در جوامع مورد اشاره او، تنها ذهنیت‌های موجود: (۱) ذهنیت پیش‌منطقی/عرفانی است که با تسلط مطلق بر ذهن تک‌تک افراد جامعه، هیچ فردی امکان خروج از آن را ندارد و یا (۲) در مقابل در غرب، اندیشه‌های عقلانی و منطقی وجود دارد که در آن همزمان دو اندیشه ابتدایی و منطقی حضور دارند اما اندیشه منطقی در آن کاملاً مسلط است. ذهنیت منطقی و در برابرش ذهنیت ابتدایی/اسطوره‌ای، صدای خدایان و در مقابلش ندای عقل؛ هر دو در جامعه غربی امروز حضوری زنده دارند، اما تسلط ذهنیت منطقی چنان است که خودنمایی ذهنیت پیش‌منطقی جلوه‌ای تأثیرگذار بر ساختارها نیافته است، درست برخلاف جوامع ابتدایی که ذهنیت منطقی نه موجود است و نه امکان چالش با ذهنیت ابتدایی دارد. در این مقاله بر این نظریه که ایران در میانه ایستاده است و جریان‌های نوزایی شکست‌خورده‌ی دو قرن اخیر، همگی راهی به‌رهایی از ذهنیت ابتدایی و مسلط کردن ذهنیت خردگرای بوده‌اند ولیک فرجامی جز قیومت بیشتر ذهنیت عرفانی/دوجایگاهی نداشته‌اند. در

هر دو جامعه مورد اشاره برونول، کاسیرر و جینز اساساً نزاعی در میان نیست؛ در غرب نزاع به پایان رسیده است و در جامعه ابتدایی که صدای خدایان فرمان می‌راند، امکان طرح نزاع و درک جایگاه و فاصله خود از ذهن منطقی و اساساً امکان خروج از اندیشه ابتدایی متصور نیست اما در ایران نزاعی در میان است و هزیمت روندهای اصلاحی پیامد نزاع میان دو ذهنیت است. بر این بنیاد مقاله حاضر دو ذهنیت کاملاً مجزا ترسیم می‌کند؛ دو ذهنیت، دو شیوه تفکر، دو فرایند اندیشیدن که پیروزی هریک باید به شکست مطلق دیگری بینجامد. جامعه ایران، جامعه ابتدایی نیست که در آن ذهنیت پیش‌منطقی تسلطی کامل داشته باشد و در مقابل جامعه کاملاً خردگرای هم نیست که در آن ذهنیت منطقی استیلا یافته باشد بلکه هر دو ذهنیت همزمان و با قدرت نمایندگان خود را داشته و دو قرن در تقابل و نزاع با یکدیگر بوده‌اند. تفسیر تاریخ میانه تا اکنون ما، میدان مرگ و زندگی یکی از این دو جریان و سیطره‌جویی یکی بر دیگری است.

از نظر پژوهش پیش رو ذهنیت عرفانی/دوجایگاهی، نگاه پیش‌منطقی، پی‌جویی صدای خدایان و نگاه اسطوره‌ای را حفظ اما ابزارهای متفاوتی را اختیار کرده است چراکه با غلبه ناخواسته مدرنیته در کشورهایمانند ایران که جریان‌های فکری و تاریخی خود را بدون تغییر به دنیای جدید منتقل کرده‌اند، ذهنیت عرفانی/دوجایگاهی بازنمایی‌های خود را در تلفیق با جریان‌های روشنفکری نموده‌ای تازه‌ای بخشیده و سنت متصلب در این ذهنیت نیروی تازه یافته است. از ابتدای دهه ۴۰ تاکنون گسترش گفتمان ضد خرد/نوزایی بدیلی در تاریخ ما نداشته است و این گسترش هم علت است هم معلول؛ علت چالش‌های کنونی و معاصر ما، تمامی تلاقی‌های توسعه و ضد توسعه، بحران‌های مدیریتی و فروپاشی‌های اخلاقی جامعه و اما خود معلولی است بر بستر ایدئولوژی روشنفکرانه که از سال‌های ابتدایی دهه ۴۰ آغاز شد و نسل‌های پس از خود را در ساختار متصلبش به مرحله ذوب‌شدگی رساند.

در نهایت در این مقاله تلفیق میان این سه نگاه و ترکیب میان عرفان‌نگری، نگاه قدسی به جهان و پیروی از ندای خدایان را در مفهوم ذهنیت عرفانی/دوجایگاهی نشان خواهیم داد. انسان‌شناسی این ذهنیت تلفیقی میان ترس از تفکر، اقتدا به سنت مقدس و نگاه دوگانه نهفته است؛ نگاهی قدسی به جهان و پدیدارهای آن که هر امر و شیئی را به دوگانه مقدس/ نامقدس فرومی‌کاهد و برای پیشامدهای روزمره یا مهم زندگی از سنت یا فرمانروای مقدس مددجویی می‌کند و به جست‌وجوی ندای خدا و تأیید خداوند می‌رود تا از اضطراب تفکر و تغییر رهایی یابد. این ذهنیت ندای خداوند را جای تفکر می‌نشانند و چارچوب قدسی را به ساختار دوگانه‌ساز خود تبدیل می‌کند: هر امر قدیم، مقدس و امر جدید نامقدس خواهد بود مگر آنکه به تصرف این ذهنیت درآید و بدین‌ترتیب در یک دور باطل امور جدید را از محتوا و مفهوم

تهی سازد. این ذهنیت در هراس از فرایند تفکر منطقی قرار دارد و نمی‌تواند پذیرای گفت‌وگو و تعامل باشد، چراکه امر حق و مشروع از پیش با ندای خداوند در دستان او قرار گرفته است و در نتیجه نیازی به تفکر، تعامل و فرایند گفت‌وگوی منطقی ندارد.

### ۱.۱. گام اول: نفی شناخت

سازوکار بنیادین ذهنیت عرفانی/دوجایگاهی با حذف من تمثیلی سیاسی خودآگاه و ذوب وجدان فرد در پی ساختن امت حول محور امام<sup>۱</sup> آغاز می‌شود؛ امامی که مرکز صدور حکم مقدس/نامقدس است (شریعی، ۱۳۸۵: الف: ۳۸۴) و بزرگ‌ترین وظیفه گروندگان شناخت اوست. توانایی شناخت و استنباط فقط در دست امام و حواریون امام است و عالمان و حواریون امام مقدس تنها عهده‌دار کشف آن اصول مقدس‌اند و نه ساختن راه‌حل و قوانین تازه؛ از این روی در ذهنیت عرفانی/دوجایگاهی مفهوم استنباط حکم به معنای بیرون آوردن یا کشف حقیقت از قبل موجود مورد توجه است نه ابداع، ایجاد و پایه‌گذاری یک حکم (نصر، ۱۳۸۸: ۲۶۰ و ۲۴۱). بر همین بنیاد بهترین روشنفکران ذهنیت عرفانی/دوجایگاهی کسانی‌اند که بهتر استنباط می‌کنند؛ استنباطی که تنها مربوط به گروه واحد پیشروی ذوب‌شده مبارزی است که حول محور شناخت امام و احکام مقدس شکل گرفته (کاسیر، ۱۳۹۳: ۱۴۷) و تکلیف هدایت مردمان به ساحت بهشت موعود را بر عهده دارند (شریعی، ۱۳۸۵: ب: ۴۸۶، ۴۸۳؛ فردید، ۱۳۸۴). در ذهنیت عرفانی/دوجایگاهی تنها من واقعی؛ من توانا در شناخت جهان و من آگاه از مقدسات و منبع صدور حکم، امام مقدس است و من‌های عرفانی دیگر، تشکیل‌دهنده امت و گروهی‌اند که در اصطلاح روزمره سیاسی می‌توان از آن به خودی تعبیر کرد. جماعت عرفانی (امت) بعد از حلقه حواری امام مقدس، سومین طبقه بهره‌مند از مزایای این دایره بسته‌اند، به همین دلیل در ذهنیت عرفانی/دوجایگاهی سیاست محیط مقدسی است که ورود به آن نیازمند شناخت امام یا التزام به این قدسیت است چراکه تنها با تعهد، التزام و اعتقاد به امر مقدس می‌توان وارد دایره سیاست شد؛ سیاستی که محیط آن آکنده از امور مقدس/نامقدس و قوانین تبیین‌کننده امر مقدس است (شریعی، ۱۳۸۵: الف: ۲۵۴). با حذف من تمثیلی و اعتقاد به توانایی شناخت احکام مقدس توسط حواریونی که انتقال‌دهنده ندای خدا و احکام امام‌اند، من دیگری زاده می‌شود؛ من عرفانی‌ای که فارغ از محدودیت‌ها، امکانات و کمبودها و هر آن چیزی که قابل اندازه‌گیری است، عمل می‌کند. این من مجازی و عرفانی از دنیای واقعیت و پدیدارهای طبیعی جداست و به دنبال آرمان‌شهر عرفانی مقدس امام خود، کالبد طبیعی‌اش را نادیده می‌گیرد، ترقی و توسعه

۱. مفهوم امام در این مقاله برگرفته از سخنان چپ‌گرایانه علی شریعی است و با تفسیر شیعی و اسلامی آن کاملاً متفاوت است.

برایش بی‌معنا و اقتصاد و سیاست و اجتماع امری موقتی است زیرا من عرفانی صغیر در شناخت امیال و غرایز، در راه مقدساتی قرار می‌گیرد که نه تنها با شناخت عینی و علمی منافاتی بنیادین دارند که حتی با امور روزمره نیز ناسازگارند. یک ذهنیت عرفانی در اوج انجام وظایف حلال مقدس عرفانی خود در عرصه سیاسی و اجتماعی، جایی که اعمالش برای بسیاری غیرقابل تحلیل است، وارد فضایی می‌شود که ما می‌توانیم خواب‌واره یا هیپنوتیزم عرفانی بنامیم (شریعتی، ۱۳۸۵: ب: ۱۸۲).

### ۱. ۲. گام دوم: ارزش‌های مجازی

آنگاه که فرد صغیر و ناتوان از شناخت، به دست گروه پیشروان و حواریون امام مقدس هدایت شد و من تمثیلی خویش را در عالم سیاست به تسلیم‌پذیری غیرمنطقی واگذاشت؛ می‌تواند ارزش‌های جدیدی را بپذیرد. ارزش‌های بزرگ‌نمایی شده اسطوره‌ای، با احکامی که ریشه در ندای خدایان دارد و هدفش بهشت موعود است زیرا جهان واقعی، عینی و طبیعی با همه پدیدارهایش مرحله‌گذاری است برای رسیدن به آرمان‌شهر مقدس و تنها کسی می‌تواند از جهان طبیعی و منبع شر گذر کند که ابتدا از من طبیعی و غرایز خویش گذشته و خویشتن خویش را مذاب من عرفانی کند (شریعتی، ۱۳۸۶: ۳۴۸). از این روی مفهوم مقدس/غیرمقدس در تفکر عرفانی سیطره خود را به تمامی ارزش‌ها می‌گسترده و تمامی امور مقدس حول محور مفهوم امام تمرکز می‌یابد، مکان مقدس امام، منظوم فکری مقدس امام، دستورات مقدس امام، سخنان مقدس امام، نگاه مقدس امام، روح مقدس امام، هر شیء، هر گفته، هر مکان و هر انسانی که در این تفکر جای گیرد نمادی مقدس شناخته می‌شود حتی نهادها و قوانینی که باید اجتماعی و ذاتاً عرفی باشند تماماً در الگو و ساختار ارزشی - هنجاری مقدسی سازمان می‌یابند که امام در مرکزش ایستاده است (شریعتی، ۱۳۸۶: ۴۵). در این تفکر آنچه یافت نمی‌شود، اعتبار پدیدارهای طبیعی، اجتماعی، نگاه عینی و رویکرد واقع‌گرایانه به جهان است و از این روی است که تفکر عرفانی انتظام نهادهای اجتماعی و نظم بوروکراتیک را بر نمی‌تابد (قطب، ۱۳۵۹: ۲۱ و ۹). از این دیدگاه زمان و مکان نیز مقدس/غیرمقدس یا عرفانی و غیرعرفانی می‌شود؛ هر آنچه در حیطه تفکر عرفانی بگنجد، تقدس می‌یابد و باید در جهان تفکر عرفانی قرار گیرد. بر همین بنیاد ذهنیت عرفانی/دوجایگاهی نقطه مقابل تفکر ملی است که متعلق به جغرافیایی مشخص، تاریخی و باستانی است، چه آنکه در تفکر عرفانی مرز و مکان خاصی به‌عنوان وطن قابل تعریف نیست، هر جایی که مقدس باشد وطن و مأواست و مکان‌ها بیرون از دایره تقدس فاقد اهمیت‌اند و مفاهیمی مانند توسعه، ترقی، نهادهای بوروکراتیک اداره‌کننده جامعه، مرز و تمامیت ارضی و انسان‌های متعلق به این مرز خاص بیرون از دایره امر مقدس جایگاهی ندارند

(شریعتی، ۱۳۸۶: ۳۴۰، ۳۶۵، ۳۴۲، ۳۵۹). این ذهنیت با نفی مرزهای طبیعی، تاریخی، باستانی و سیاسی کشور فرجامی جز نفی خودآگاهی ملی و غفلت از هویت ملی نخواهد داشت چراکه واگذاری هویت ملی به امتی ایدئولوژیک فرسایش‌گر اندیشه‌ای است که می‌تواند خودآگاهی ملی و هویت ملی را بنا نهاد (شریعتی، ۱۳۸۶: ۴۲؛ ۱۳۶۴: ۳۰ و ۳۲۵؛ نصر، ۱۳۸۸: ۲۴۵). بی‌معنا بودن مرز در این اندیشه آنچنانکه سخنش رفت، آثارش را در سیاست خارجی امت‌گرا نشان خواهد داد چراکه سیاست خارجی و روابط بین‌الملل از دریچه «نظام کفر جهانی» تبیین می‌شود؛ همان دوگانه‌ای که در یک سو حق و نیروی مقدس و در سوی دیگر نیروی باطل و شیطان قرار دارد. نگاه خاص این ذهنیت به مکان، دوگانه مقدس/نامقدس و نادیده انگاشتن مفاهیمی همچون خاک، وطن، ملت و هویت ملی، به زمان نیز تسری یافته و عرفانی می‌شود. مفهوم زمان، تداوم آن و انباشت وقایع و پدیدارهای تاریخی اساساً از دیدگاه عرفانی فاقد اهمیت‌اند و در مقابل آنچه اهمیت می‌یابد و تاریخ حقیقی است، وقایع و اتفاقات مقدسی است که تماماً در جهت ظهور حق و معرفی امام مصروف می‌شود. در این ذهنیت، زمان راستین همان ایام‌اللهی است که صرف مبارزه راه مقدس می‌شود (شریعتی، ۱۳۸۵الف: ۱۰۴).

#### ۱.۲.۱. تقدیس مرگ

پذیرش این امور مقدس/نامقدس به منزله صدای خدایان، زمینه رسیدن به مقدس‌ترین کنش ذهن عرفانی/دوجایگاهی را فراهم می‌کند. در اندیشه عرفانی جدایی میان مرگ و زندگی بدین سادگی رخ نمی‌نماید بلکه مجازی‌ترین و مقدس‌ترین کنش و ارزش ذهنیت عرفانی/دوجایگاهی را که نفی زندگی و تقدیس مرگ است با ساحت سیاست آمیخته، خود را به عالم سیاست می‌کشاند و در دنیای اجتماعی مرزها را درمی‌نوردد؛ مرگی عرفانی که درگاه مقدس و آستانه زندگی واقعی و فضیلت‌مند است (شریعتی، ۱۳۸۵الف: ۱۵۵؛ ۱۳۸۶: ۲۰۳). در این ذهنیت، فرد تنها هنگامی خودآگاه می‌شود که قربانی شود، یعنی من عرفانی را دریابد و این قربانی شدن اوج ذوب‌شدگی است که می‌تواند با انکار همه تجلیات پدیدارهای طبیعی و مقاومت منفعلانه در برابر مدرنیته با همه سازوبرگ‌هایش، در پی ساختن جهان موازی می‌رود و شهید تنها من عرفانی است که بعد از من محوری امام مقدس، این جهان را به بهشت موعود پیوند می‌دهد. او با قربانی کردن خود و نفی همه تمایلاتش، نمونه آرمانی و ایده‌آل انسانی است که تفکر عرفانی برای مبارزه با مدرنیته یا همان شر آموزش می‌دهد و مبارزه کوره پرحرارتی است که از دل آن سربازان گداخته‌شده و تقدس‌یافته ظهور می‌کنند. در ذهنیت عرفانی/دوجایگاهی «تجسد واقعی» (کاسیر، ۱۳۹۳: ۱۲۱) صورت می‌پذیرد و به همین دلیل در تاریخ ترورهای سیاسی معاصر در ایران، تمامی گروه‌های تروریستی خود را در قامت مبارزانی تعریف می‌کنند که زنجیره‌اش به مبارزی کهن و مقدس می‌رسد و در لحظه ترور و در همان‌دم؛ تجسد وقوع می‌یابد و مبارز

خود را در پوسته‌ای از عرفان و بهشت و در مقابل قربانی را شیطان تصور می‌کند (شریعی، ۱۳۸۵ الف: ۱۸۸، ۱۵۷، ۱۵۳). در نتیجه جهان نامقدس تنها زمانی حلال/مقدس خواهد شد که دولت امام مقدس با قربانی شدن مبارزان و تحت سیطره تفکر عرفانی و زعامت امام مقدس تشکیل شود و تنها در این زمان، جهان می‌تواند جایی برای زندگی و سایه کمرنگی از دنیای موازی (بهشت) باشد و شهادت یا همان مرگ مقدس یگانه آستانه‌ای است که می‌توان از طریقش به دنیای موازی و آن بهشت موعود رسید، چراکه «خیال‌انگیز و جان‌بخش است اینجا نبودن» (شریعی، ۱۳۹۱: ۲۷۷).

### ۱. ۳. گام سوم: دولت مقدس خدا گونه

اکنون که ذهن عرفانی/دوجایگاهی ندای خدایان را در پذیرش مقدس/نامقدس لیبک گفته و خود را پیرو حواریون امام مقدس که صدای زنده خداست نموده (شریعی، ۱۳۸۵ الف: ۱۸۸، ۱۵۷؛ ۱۳۸۶: ۳۹۸)؛ باید زمینه را برای ظهور مقدس‌ترین موجود امت فراهم کند تا بهشت موعود تجسم یابد. در این لحظه گروه‌های مبارز سیاسی پیشرو و ذوب‌شده در امام مقدس، در آستانه دنیایی دیگر می‌ایستند و در فرایندی که خواب‌واره عرفانی نامیده می‌شود، به ساحت سیاست و مبارزه برای واژگون کردن ساختار دولت نامقدس وارد می‌شوند. این خواب‌واره دوگانه‌سازی مقدس/نامقدس را تا مرحله حذف رقیب سیاسی و شیطان‌انگاری او پیش می‌برد و در مقابل نیروی سیاسی مشروع را امام مقدس تصور می‌کند و امام خود به تنهایی ساختار مشروع دولت آینده و بی‌نیاز از مفاهیمی چون دولت ملی و ساختار بوروکراتیک است (شریعی، ۱۳۸۵ الف: ۲۵۴؛ ۱۳۸۶: ۳۶۰، بزدی، بی تا ۳۵). اندیشه عرفانی، اوج خود را در مقدس ساختن سپهر سیاست و عالم پدیدارهای سیاسی می‌نمایاند که با مقدمات نفی شناخت و انهدام فردیت، هیچ موجود انسانی قادر به شناخت آن سپهر مقدس نیست، بنابراین تسخیر این حوزه (سیاست) تنها از آن کسانی است که تنها موجود مقدس فراانسانی (امام) را می‌شناسند (شریعی، ۱۳۸۶ ب: ۴۰۹). اما بزرگ‌ترین وسوسه پیروان، شک و تردید در قدسیت امام و عدم احساس تقید نسبت به آرمان او و چون‌وچرا در اجرای دستورهایی است که پیش از آنکه از زبان و قلم امام جاری شده باشد، مهر تأیید الهی یافته و اکنون لغزش پیروان در اجرای فرامین و شک آنها در عملی کردن دستورها؛ بزرگ‌ترین گناه آنان است. آنچنان‌که نفس عدم ابراز احساسات توهین به شخص حاکم است: در این نوع حاکمیت، نفس عدم ابراز احساسات نسبت به شخص حاکم، توهین محسوب می‌شود. حتی سخن ناخوشایندی که قبل از به قدرت رسیدن شخص حاکم کسی بر زبان آورده باشد، جرم محسوب می‌شود. در این حالت است که حاکم خودکامه رفته‌رفته گرفتار نوعی وسواس فکری برای سلطه تام و فراگیر می‌گردد (اشپیر، ۱۳۸۴: ۱۲۵). این تسلیم‌پذیری و سرکوب شک، خواسته نهایی امام مقدس و ساختار حواری او نیست،



چه آنکه به هر اندازه که پیروان بیشتر تسلیم شوند، ایدئولوژی مقدس گسترده‌تر می‌شود؛ رابطه‌ای معکوس که در نهایت با ذوب خویشتن خویش و قربانی کردن من تمثیلی و واگذاری فردیت به ساحت مقدس امام به تکامل می‌رسد. این تکامل بدان معناست که اگر ذهنیت عرفانی/دوجایگاهی در بنیادی‌ترین صورتش نفی شناخت و تحمیل صغارت فکری بر انسان است و در مقابل روشنگری «خروج انسان از صغارتی است که خود بر خویش تحمیل کرده است» (کانت، ۱۷۸۴)، شعار ذهنیت عرفانی/دوجایگاهی فرمان‌بری امام مقدسی است که تنها منبع مشروع قدرت است و رسالتش رازداری و رهبری از بالا و تثبیت مالکیت خداست. در دولت و جامعه آرمانی، زندگانی مؤمنان واقعی تنها با زندگانی امام جریان دارد و اگر امام نباشد، بی‌شک پیروان جایگاه کنونی را نخواهند داشت چراکه امام، پارسایی انقلابی است که روح مقابله با زندگی پست سرمایه‌داری را تا انقلاب نهایی تاریخ در سراسر زندگی مؤمنان جاری و ساری کرده و احکام مقدس منبعث از سنت و مورد تأیید نیروی الهی را که خود مهم‌ترین تجلی آن است، صادر می‌کند. اجرای این احکام و دستورهای مقدس بیش از آنکه نیازمند فن و تکنیک باشد، نیازمند تعهدی خالصانه به امام مقدس و جایگاه اوست، جایگاهی مقدس که هاله‌ای از قدسیت آن را در بر گرفته است و نماد تمام آرمان‌های ایده‌آلی است که خیل حواریون و مبارزان باید در جهت آنها بکوشند، نماد پارسایی انقلابی که رسالت و تکلیف تداوم راه مقدس را که از ابتدای تاریخ آغاز شده است، بر عهده دارد.

اما دولت مقدس خداگونه که امام در جایگاه بلند آن ایستاده است چگونه دولتی است؟ اگر بپذیریم که دولت مدرن آن نهادی است که در قلمرو معین حق انحصار استفاده از زور را دارد (وبر، ۱۳۹۴: ۹۲)، به همین منوال دولت برخاسته از ذهنیت عرفانی خود را هم بر این اساس و هم براساس مقاصدش تعریف می‌کند و به همین علت وجهی دوگانه دارد؛ نخست آنکه ساختار بوروکراتیک و اقتدارگرایی دولت مدرن و استفاده انحصاری مشروع از زور را مورد بهره‌برداری قرار می‌دهد و دیگر آنکه وجهی پیشامدرن به دولت می‌افزاید. در این دولت، سیاست و مشارکت سیاسی نه به معنای تلاش برای سهم شدن در قدرت یا تأثیرگذاری بر توزیع قدرت در میان دولت‌ها یا در میان گروه‌های درون دولت‌ها، بلکه ابتدا فرمان‌برداری از امام و سپس تحرک و فعالیت در حیطه‌ای است که امام مقدس دولت را مجاز به تحرک در آن می‌داند. نوع مشروعیت امام نیز نه از نوع سیطره قانونی، بلکه تلفیقی از گذشته‌جاودان و موهبت الهی (فره) است. به عقیده ما، اندیشه دموکراتیک آشکارا این اصل که همه قدرت حکومت ناشی از مردم است، شکل‌دهنده و بنیاد اداره جامعه است. برخلاف ذهنیت عرفانی که قدرت، منبعث از امام و سهم خاص امام است؛ «دموکراسی سیاسی از این‌رو مشارکت همگان را در قدرت سیاسی می‌پذیرد که پیش از آن برابری اساسی همه انسان‌ها را

پیش‌فرض...» قرار داده است (مانهایم، ۱۳۹۳: ۲۱) اما در ذهنیت عرفانی/دوجایگاهی نه ماهیت حقوقی انسان بلکه تعهد او به مؤسسات این ذهنیت موجب ورود به عرصه سیاسی می‌شود بنابراین مسئله رقابت عادلانه و بدون رانت غیرقابل طرح خواهد بود. در نتیجه ساخت سیاسی منبعث از این ذهنیت در ذات خود نفی رقابت و اعطای رانت برحسب تعهد است. دولت خداگونه که اکنون آثار خود را در سیاست عیان ساخته است، در عرصه اقتصاد نیز به‌مثابه جامعه پدرسالار ناکام و بی‌اراده در توسعه و تجدد است که از عمل به‌عنوان یک ساختار اقتصادی یا نظامی ناتوان است:

این جامعه با اینکه دارای همه ظواهر و آرایه‌های خارجی و ظاهری مدرنیته است، فاقد نیروی درونی، سازمان و آگاهی که ویژگی شکل‌بندی‌های حقیقتاً مدرن است، می‌باشد. نوسازی در این عرصه اغلب فقط مکانیسمی برای ارتقای توسعه‌نیافتگی و آنتروپی اجتماعی است که به‌نوبه خود ساختارها و آگاهی نامتجانس، سنتی و شبه‌عقلانی خاص جامعه پدرسالار جدید را تولید و بازتولید می‌کند (شرابی، ۱۳۹۵: ۳۱).

در حقیقت بنیادگذاری دولت خدا در فوری‌ترین پیامدش، اثرگذاری مخربی بر ساختار اقتصادی و توزیع خدمات عمومی خواهد داشت (یزدی، بی‌تا: ۲۳) چراکه نگاه امام مقدس به اقتصاد نه براساس تعریف منابع به‌عنوان بنیاد ترقی و بهره‌برداری عاقلانه، بلکه بر نفی اقتصاد و تعریف منابع به‌مثابه غنیمت است. از نگاه وبر تا زمانی که «نوع خالص کاریزما در کار است، آنچه مطرود است اقتصاد روزمره سنتی یا عقلایی و کسب درآمد منظم از طریق فعالیت اقتصادی مداوم است... از سوی دیگر، «غنیمت» قهرآمیز یا مسالمت‌آمیز (همراه با زور)، نوع دیگر تأمین حواجی کاریزمایی است» (وبر، ۱۳۹۳: ۴۵۹).

## ۲. روشنفکران عرفانی/دوجایگاهی و بحران دهه ۵۰

از تاریخ اعلام انقلاب سفید تا تحول قطعی مفهوم و تغییر مضمون انقلاب، چالشی حساس میان نیروهای سیاسی در جامعه برقرار بود. در طول سال‌های دهه ۴۰ مفاهیمی چون توسعه، سرمایه‌داری، سرمایه و... از معنای سازنده به معنایی تخریبگر و ضد سنت شناسانده شدند و این نبود جز آنکه یکایک مفاهیم ذیل مفهوم انقلاب تغییر یافته و همراه خود معنای انقلاب را نیز تغییر می‌دادند. در سال‌های اوج رشد و توسعه اقتصادی جلال آل‌احمد «شهرنشینی را به پرداختن به شکم و بعد به زیر شکم خود؛ و برای حصول این دومی، به سر و پز خود» رسیدن (آل احمد، ۱۳۸۵: ۷۷)، شریعتی سرمایه‌داری را «چون داغی آتشین است بر پشت و پهلو مالکش» (شریعتی به نقل از: هاشمی، ۱۳۸۵: ۴۴) و شایگان توسعه را به غروب خدایان و انحطاط فرهنگی (شایگان، ۱۳۷۸: ۱۶۳)؛ و نراقی عصیان نسل جدید را به بیزاری از تمدن تعبیر می‌کردند (نراقی، ۱۳۵۴:

۶، ۱۷) و سید حسین نصر در کوره سنت‌گرایی به دنبال اذکار الهی فراموش شده در رنسانس می‌گشت و اینکه باید نسل جدید را با دین آشنا کرد (نصر، ۱۳۵۲) و مهدی بازرگان آرزوی حکومتی ایده‌آل با مهر معجزه‌آسا را می‌کشید (بازرگان به نقل از: بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، ۱۳۴۱: ۱۲۶). روشنفکری دولتی چون سید حسین نصر علت انحطاط غرب را دوری از ندای مقدس خدا می‌دانست و معتقد بود که باید طبقات جوان این تمدن‌ها به آیین و عقاید دینی خود بازگردانده شوند (نصر، ۱۳۴۸: ۲۵۸) و نباید تذکار الهی را فراموش کرد و باید دانست که غرب بیرون‌آمده از دل مدرنیته در انحطاط به سر می‌برد و غیرمستقیم دولت مدرن در ایران را به باد انتقاد می‌گرفت که باید به سنت خودی رجعت نماید (نصر، ۱۳۵۲)؛ این رجعت شاید بازگشتی به بینش عارفانه ضد علم مدرن و روح آخرت‌نگری داریوش شایگان بود که انتظار آخرت کشیدن و خود را قائم به قیامت دانستن و انقلاب زمینی را وجهی از رستاخیز اخروی پنداشتن را در روح جامعه می‌دید (شایگان، ۱۳۷۸: ۱۶۳). از نگاه او اقتصاد شکوفای دو دهه پایانی دولت پهلوی چیزی نبود جز بیماری تولید که در جامعه مصرف‌گرایی ایجاد کرده و این جامعه مصرفی نتیجه غروب خدایان و انحطاط فرهنگی است (شایگان، ۱۳۷۸: ۱۶۸). جلال آل‌احمد نیز که از درک توسعه، نوسازی و سرمایه‌داری ناتوان و شهرنشینی و توسعه افکار او را مشوش کرده بود، به روستا پناه برد و چون نمی‌توانست به تحلیلی منطقی از عوارض نوسازی و توسعه دست یابد، توسعه را مصداق «خرتوخر شدن» جامعه انگاشته بود (آل‌احمد، ۱۳۸۵: ۷۷). بر همین اساس در پاسخ بدین پرسش که باید به که پناه برد؟ پاسخ را در لزوم اطاعت از اولوالامر و گوهر سنت یافته بود (آل‌احمد، ۱۳۸۵: ۷۷). این سلسله روشنفکران شبه‌بومی و البته غیرملی به بازرگان پدر روشنفکری دینی رسید که معتقد بود ما «مهر معجزه‌آسایی در چپته» داریم و باید حکومت و جامعه را به دست گیریم؛ حکومتی که دولت خداوند (بازرگان به نقل از: بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، ۱۳۴۱: ۱۰۷) و جامعه‌ای که «برای زیستن و فکر کردن توحیدی است که ... زندگی در این جهان با تمام ابعاد جسمانی و روحانی، فردی و اجتماعی‌اش وسیله‌ای برای تربیت انسان در راه نزدیکی او به خداوند است» (بازرگان در: روزنامه کیهان چهارشنبه - ۱۱ بهمن ۱۳۵۷، ش ۱۰۶۲۶). اما آرمان‌گرایی و جست‌وجوی گذشته مقدس بدین‌جا ختم نمی‌شود؛ احسان نراقی در آرزوی زندگی آرام و آسوده گذشته بود، چراکه اصول و معتقداتی که انسان‌ها را هنگام ناراحتی به هم نزدیک می‌کرد از بین رفته و جای آن را هدف‌هایی از قبیل «موفقیت» و «رفاه» گرفته بود (نراقی، ۱۳۵۴: ۱۰۱). «خلاصه این نمونه‌ای است از حالت نگران‌کننده شهرهای جدید. این وضعیت به عصیان، بی‌زاری و نفرت از تمدن تبدیل شده و نسلی سرخورده به‌بار آورده است» (نراقی، ۱۳۵۴: ۶). این نقدها و باورها در شریعتی به اوج خود رسید؛ او معتقد بود که مدینه ماکت جامعه ایده‌آلی (شریعتی، ۱۳۸۸: ۲۷) است که در آن و ملیت و مرزهای جغرافیای و هویت

ایرانی ارزش آنچنانی ندارد، زیرا که انقلاب ما اشتراک افراد را نه در خون می‌بیند، نه خاک، نه تجمع، نه اشتراک در مقصد، نه اشتراک در شکل کار و ابزار آن و نه در تشابه نژاد یا حیثیت اجتماعی و نوع زندگی (شریعتی، ۱۳۸۶: ۳۴۰). در ذهن او هر ثروتی داغی آتشین بود بر پشت و پهلوی مالکش و سخن از ملیت، سرمایه‌داری و توسعه ملی بیهوده و نافرجام می‌نمود چراکه جامعه توحیدی مرزهای ملی را درمی‌نوردید. ابراهیم یزدی نیز معتقد بود که اقتصاد جامعه ایده‌آل روشنفکران انقلابی و شبه‌مذهبی، توسعه‌خواهانه و مدل سرمایه‌داری رقابتی نخواهد بود:

آسمان‌خراش‌های شرکت‌های بزرگ اقتصادی که در دل کشورهای ما چون قارچ‌های بی‌قواره‌ای سر از زمین بیرون آورده‌اند، بانک‌ها، مؤسسات کاپیتالیستی که نمایندگان قدرت‌های سیاسی مسلط بوده و تحت نام سیاست‌های اقتصادی به خرابکاری سیاسی در کشورهای ما مشغول‌اند بت‌هایی هستند که در پشتشان یک باند سازمان‌یافته مخرب مشغول فعالیت است، در هم پاشیدن این بت‌کده‌های قرن بیستم، یعنی پاره شدن شریان نظام شرک جدید و پاره شدن انستیتوسیون‌های کفر (یزدی، بی‌تا: ۳۱).

الگوی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی جامعه پسا انقلابی این روشنفکران، نه دست‌ساز بشر و حاصل خرد منطقی، بلکه آنچنان‌که اعلام کرده بودند، گذشته مقدس و انبان سنت ماست. وابستگی به ندای خدا و ایده‌آل قرار دادن گذشته موهوم و غیرتاریخی مقدس شده و شوق وصال به این جامعه که در سال‌های پیش از «انقلاب سی سال مورد بحث و جست‌وجو قرار گرفته بود» (بازرگان در گفت‌وگو با کیهان چهارشنبه، ۱۱ بهمن ۱۳۵۷، ش ۱۰۶۲۶)؛ ذهنیت عرفانی/دوجایگاهی روشنفکران مبارزان را رها نمی‌نمود چراکه از سه دهه پیش درباره «مسائل اجتماعی، اقتصادی، اداری، سیاسی و ایدئولوژیک...» (بازرگان در گفت‌وگو با کیهان چهارشنبه، ۱۱ بهمن ۱۳۵۷، ش ۱۰۶۲۶) و «مفهوم... حزب خدا» (بنی‌صدر در گفت‌وگو با کیهان، ۱۳۵۷، ۳۳ بهمن، ش ۱۰۶۲۰) به‌عنوان اصول پایه و ضابطه‌ی اداره‌کننده جامعه پساانقلابی به بحث پرداخته بودند.

اینان ناقد توسعه و مدافعان سنت بومی بودند که در طول سال‌های دهه ۴۰ و ۵۰ تعریف خود از انقلاب و هدف از کاربرد مفهوم انقلاب را دانسته و در تدوین مبانی آن جهاد و افری کردند. از انتشار کتاب مرجعیت و روحانیت و ارائه تصویر جامعه ایده‌آل (۱۳۴۱) تا نقد آل‌احمد از سیر حوادث آن سال‌ها (غرب‌زدگی، ۱۳۴۲-۱۳۴۰)، این تقابل‌ها و چالش‌ها تداوم محسوسی داشت. این بازنمایی از یک سو نتیجه حرکت سلبی سید حسین نصر، داریوش شایگان، احمد فردید و احسان نراقی در نقد پایه‌های مفهومی دولت مدرن و مفاهیم ملازم با آن و تقدس بخشیدن به سنت و اصالت سنت بومی و از دیگر سو پیامد حرکت ایجابی آل‌احمد، شریعتی و روشنفکران شبه‌مذهبی در ارائه مفاهیم رادیکال ضد نوسازی و تغییر مفهوم

انقلاب بود که خود را در پذیرش برداشت چپ‌گرایانه و غیرتاریخی از اسلام از سوی توده مردم نشان داد (شایگان، ۱۳۷۸: ۱۶۸؛ میرسپاسی، ۱۳۸۶: ۵۴). سرمنزل فکری روشنفکران انقلابی از یک آبشخور سیراب می‌شد و هدف یکی بود؛ آن هدف نه سازندگی و زندگی، بلکه رجعت به گذشته‌ای مقدس و فرسودن ایده‌های مدرن بود.

### ۳. نتیجه‌گیری

در این پژوهش با تلفیق رویکردهای سه‌گانه لوی برون، ارنست کاسیرر و جولیان جینز و مفاهیمی چون ذهنیت ابتدایی، ذهنیت اسطوره‌ای و ذهن دوجایگاهی، رویکردی در بررسی ذهنیت روشنفکران سال‌های دهه ۴۰ و ۵۰ ارائه شد. شاید مخاطب پژوهش بیندیشد که تنها انقلابیون درگیر ذهنیت عرفانی/دو جایگاهی بوده‌اند، اما پژوهشگر تاریخ می‌تواند در جای‌جای جملات پهلوی دوم در کتاب *انقلاب سفید* و *نشریه اندیشه‌های رستاخیز* رد پای ذهنیت عرفانی/دوجایگاهی را بیابد. پادشاهی که هنگام یادآوری کودتای ۱۲۹۹ از تقدیر و معجزه سخن می‌گفت و توهم دروازه تمدن داشت؛ خود درگیر این ذهنیت بود و گرفتاران این ذهنیت و دلباختگان سنت چون نصر و نراقی را به دایره قدرت برمی‌کشید و هنگامی که کارشناسان از انفجار اجتماعی در سال‌های پایانی دهه ۴۰ سخن می‌گفتند، آنان را تمسخر می‌کرد؛ باری پادشاهی که با معجزه زندگی می‌کرد و حتی ادعا داشت که انقلاب سفید براساس سنن و مذهب ماست، در مواجهه با حوادثی که از سنت مقدس برآمده بود، سخنی برای گفتن نداشت. در نتیجه ذهنیت روشنفکران سال‌های دهه ۴۰ و ۵۰ که بر بنیاد ذهنیتی ضدروشنگری و ضدمشروطه‌خواهی در تعارض با توسعه‌خواهی و ملی‌گرایی بود، به پیروزی و تسخیر دولت مدرن نوپا در ایران رسید. در طول سال‌های پهلوی دوم روشنفکران دولتی، روشنفکران شبه‌مذهبی، گروه‌های خارج از دولت و حتی رهبران سیاسی کشور و شخص محمدرضای پهلوی در سطوح گوناگون درگیر ذهنیت عرفانی/دو جایگاهی بودند. روشنفکران با دوگانه‌سازی‌های مقدس/نامقدس میان غرب و شرق، خودی و غیرخودی، سرمایه‌داری و سوسیالیسم، سرمایه‌دار و کارگر، فقیر و غنی، زندگی و مرگ مقدس و در نهایت تلقی راه توسعه و نوسازی آغازشده در کشور به‌عنوان نسخه‌ای نامقدس و بیگانه نسبت به ارزش‌های بومی، هر آنچه در توان داشتند، برای تعمیق و ژرف‌تر نمودن این دوگانه‌سازی‌ها به‌کار بردند. نگاه قدسی به سنت و تاریخ، انگاشتن هنجارهای کهن به‌مثابه نسخه‌ای مناسب برای جامعه ایران، این نگاه که بنیان نابسامانی‌های جامعه محصول دوری از سنت و گذشته بومی است و این نکته که باید در هر امر جدیدی تأیید سنت و ندای خدایان را یافت، از سوی روشنفکران انقلابی بیان شده بود؛ به‌ویژه با آغاز نوسازی در سال‌های دهه ۴۰ و ۵۰، موج شتابان توسعه

سرمایه‌داری و بورژوازی ملی در ایران و انتقال قدرت از خرده‌سرمایه‌داران به دیگر گروه‌ها ترسی از آینده نمودار شده بود، ترسی که ملازم با کاهش قدرت طبقات سنتی و هنجارها و مناسبات کهن اقتصادی و فرهنگی بود. نگاه قدسی به تاریخ و شوق وصف‌ناپذیر برای رسیدن به گذشته مقدس به‌همراه دوگانه‌سازی‌های مقدس/نامقدس؛ ابزار محکم و برنده‌ای در دست مدافعان هنجارهای کهن و مناسبات سنتی بود تا خود را در موضعی مقدس و دولت مدرن را منبع شر مطلق قرار داده و وعده بازگشت به گذشته مقدس و عصر طلایی موهوم غیرتاریخی را سر دهند و با تسخیر دولت مدرن بازدارنده تخفیف قدرت سنت، گروه‌ها و مناسبات سنتی شوند. این همکاری آگاهانه یا ناآگاهانه و جهل به مناسبات قدرت در جامعه آن روز تحت تأثیر مواضع قدرت‌های بین‌المللی، توهم پهلوی دوم در آستانه دروازه تمدن و تدبیرهای غلط اقتصادی در سال‌های ۱۳۵۵ تا ۱۳۵۷ قرار گرفت و از آنجا که پهلوی دوم خود شخصاً در سطحی متفاوت درگیر ذهنیت عرفانی/دوجایگاهی بود، موجبات تسخیر دولت مدرن را فراهم ساخت. در حقیقت، سلسله حوادث منجر به بحران دهه ۵۰ برآیند فعال شدن حاملان ذهنیت عرفانی/دوجایگاهی (روشنفکران و گروه‌های خارج از دولت مدرن) همراه با آشوبناک شدن فضای جامعه به دلیل مواضع قدرت‌های بین‌المللی، تدابیر غلط اقتصادی و از همه مهم‌تر ذهنیت بیمار پهلوی دوم بود. پهلوی دوم گمان داشت نیرویی مقدس، رهبر و پدر معنوی ایرانیان است، تصویری شبیه به آنچه در حکومت عرفانی/دوجایگاهی برای امام مقدس قابل تبیین است و در جای‌جای سخنانش از لطف خدا به شخص خود سخن می‌گوید، اینک فردی با چنین ذهنیتی چگونه می‌توانست در مقابل آشوب‌ها و زورمندی حاملان و حافظان این تفکر ایستادگی کند؟ او که خود در مواقع اضطراب همیشه پایی برای ترک کشور و فرار از بحران داشت. او به سلطنت رسیدن پدر خود را تقدیر روزگار و معجزه الهی می‌پنداشت و از تبیین عقلانی، منطقی و تحلیل جایگاه نیروهای استراتژیک در آن روزگار ناتوان بود، بر همین اساس پیش‌بینی کارشناسان سازمان برنامه و بودجه در سال ۱۳۵۰ را به سخره گرفت، زیرا او مطمئن بود مردم علیه پادشاه مهربان خود نمی‌شورند، اما نگاه او نه برخاسته از شناخت منطقی و عقلانی، بلکه منبعث از همان نگاه عرفانی/دوجایگاهی به روابط رهبر و پیرو بود. بنابراین انقلاب امری ناگزیر می‌نمود، زیرا ذهنیت عرفانی/دوجایگاهی از فروپاشی پهلوی اول تا پایان پهلوی دوم به سازمان‌دهی نیروهای خود پرداخت، روشنفکران با همان ذهنیت به تغییر مفاهیم، نقد دولت مدرن و تقدیس گذشته همت گماشتند و زمینه ذهنی انقلاب را فراهم آوردند و در این زمان روند اقتصادی موفق پهلوی دوم که با نوسان قیمت نفت در اواسط دهه ۵۰ دستخوش بحران شده بود، با تغییر موقعیت پهلوی دوم در نگاه قدرت‌های بزرگ همزمان شد و آن علت اصلی انقلاب که من ذهنیت عرفانی/دوجایگاهی می‌نامم، بهترین فرصت را برای

تسخیر دولت مدرن پیدا کرد. قدرت و نفوذ این ذهنیت میان مردمان به گونه‌ای بود که مقابله با آن به جنگ و در نهایت هزیمت دولت مدرن می‌انجامید، زیرا روشنفکران و نیروهای خارج از دولت بیش از دو دهه به ترویج مرگ مقدس و ارزش‌های مجازی اقدام کرده بودند و مجال آن نبود که در مقابل این خیل تغییرات ایستادگی کرد؛ آن هم با پادشاهی که نه از سیاست و قدرت که از معجزه و تقدیر سخن می‌گفت.

در نتیجه به‌نظر می‌رسد حوادث دهه ۵۰ با تئوری ذهنیت عرفانی/دوجایگاهی قابل توضیح است؛ همان‌گونه که بررسی کردیم، ذهنیت ابتدایی نمی‌تواند جهان و پدیده‌های طبیعی را آن‌گونه که هست، مشاهده کند و براساس فقدان نگاه واقع‌گرا و منطقی به امور همه چیز را حول پوششی از جادو و نگاه عرفانی می‌بیند؛ نگاهی که کاسیرر در بحث زمان و مکان بررسی می‌کند و خاصیت آن را مقدس/نامقدس نمودن امور می‌یابد، ذهنیتی که به دنبال صدای خدا در هر امری است و برخورد با هر موقعیت نو و اتفاق جدید او را دچار اضطراب و تشویش می‌کند. از نگاه ما جامعه ایرانی در طول سال‌های پهلوی اول و دوم دچار تغییراتی بنیادین شد؛ موقعیتی جدید که با دوران قبل از خود سخت متفاوت بود و در این مسیر گروه‌های خارج از دولت مدرن خود را در آستانه حذف قطعی دیدند که با رشد سرمایه‌داری، رشد طبقات جدید و قدرتمندی دولت مدرن آنان را در بن‌بست و راه نابودی قرار داده بود. در این لحظه، انسان ایرانی متأثر از نوسازی شتابان و بحران اقتصادی سال‌های میانی دهه ۵۰ (که محصول نادیده گرفتن تحقیقات کارشناسان سازمان برنامه و بودجه بود)، فریفته ندای روشنفکران شبه‌مذهبی و تحقق مدینه‌ای جدید و بهشتی بدون اضطراب شد؛ ندایی که توسعه، هویت ملی، دولت مدرن و اداره بوروکراتیک کشور را نامقدس و مدینه یعنی همان جامعه قبیله‌ای و بدوی را می‌ستود. در نتیجه اقتدا به روشنفکرانی که مدینه را ماکت جامعه ایده‌آل و نعش شیخ را همچون پرچم مبارزه با غرب‌زدگی بر بام این کشور می‌دانستند؛ دولت نوینی که پس از مشروطه همچون ثمره تلاش مشروطه‌خواهان، تجار و روشنفکران ملی پدیدار شده بود، درهم شکسته شد. باری باید تلخ‌کامی پیروزی ذهنیت عرفانی/دوجایگاهی را که جوینده صدای خدایان و ناتوان از دیدن واقعیات و فهم منطقی جهان است، در تفسیر بحران‌های دهه ۴۰ و ۵۰ خورشیدی پذیرفت و به سوگ دولت مدرن نشست.

### منابع و مأخذ

۱. اشپیربر، مانس (۱۳۸۴). بررسی روان‌شناختی خودکامگی، ترجمه علی صاحبی، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
۲. آل‌احمد، جلال (۱۳۸۵). غرب‌زدگی، تهران: خرم.
۳. بازرگان، مهدی (۱۱ بهمن ۱۳۵۷). گفت‌وگو با روزنامه کیهان، ش ۱۰۶۲۶.

۴. بازرگان، مهدی؛ مطهری، مرتضی؛ بهشتی، محمدحسین (۱۳۴۱). بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، چ دوم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۵. بنی صدر، ابوالحسن (۳ بهمن ۱۳۵۷). گفت‌وگو با کیهان، ش ۱۰۹۲۰.
۶. جینز، جولیان (۱۳۹۲). خاستگاه آگاهی در فروپاشی ذهن در جایگاهی، ترجمه خسرو پارسا و همکاران، تهران: آگه.
۷. شایگان، داریوش (۱۳۷۸). آسیا در برابر غرب، چ سوم، تهران: امیرکبیر.
۸. شرابی، هشام (۱۳۸۰). پدرسالاری جدید، نظریه‌ای درباره تغییرات تحریف‌شده در جامعه عرب، ترجمه سید احمد موثقی، تهران: کویر.
۹. شریعتی، علی (۱۳۶۹). بازگشت به خویشتن، چ سوم، تهران: نشر الهام.
۱۰. ----- (۱۳۸۵ الف). حسین وارث آدم، چ سیزدهم، تهران: قلم.
۱۱. ----- (۱۳۸۵ ب). چه باید کرد، چ هفتم، تهران: آگه.
۱۲. ----- (۱۳۸۶). علی، چ چهاردهم، تهران: آمون.
۱۳. ----- (۱۳۸۸). مذهب علیه مذهب، چ هشتم، تهران: چاپخش.
۱۴. ----- (۱۳۹۱). هیوط در کویر، چ هشتم، تهران: چاپخش.
۱۵. فردید، سید احمد (۱۳۸۴). «مشروطیت دفع فاسد به افسد»، زمانه، ش ۳۵، ص ۴۴ - ۳۷.
۱۶. قطب، محمد (۱۳۵۹). جاهلیت قرن بیستم، ترجمه محمدعلی عابدی، تهران: انقلاب.
۱۷. کاسیرر، ارنست (۱۳۷۸). فلسفه صورت‌های سمبلیک، ج ۲، اندیشه‌ی اسطوره‌ای، ترجمه یدالله موقن، تهران: هرمس.
۱۸. کانت، ایمانوئل (۱۷۸۴). روشنگری چیست؟، ترجمه یدالله موقن، بازیابی در ۲۶ جولای ۲۰۱۸ از <https://www.mahmag.org/farsi/philostudies.php?itemid=1392>
۱۹. لوی برول، لوسین (۱۳۸۹). در کارکردهای ذهنی در جوامع عقب‌مانده، ترجمه یدالله موقن، تهران: هرمس.
۲۰. مانهایم، کارل (۱۳۹۲). ایدئولوژی و اتوپیا: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت، ترجمه فریبرز محمدی، چ دوم، تهران: سمت.
۲۱. منصور هاشمی، محمد (۱۳۸۵). دین‌اندیشان متجدد: روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان، تهران: کویر.
۲۲. میرسپاسی، علی (۱۳۸۶). روشنفکران ایران: روایت‌های یاس و امید، ترجمه عباس مخبر، چ دوم، تهران: نشر توسعه.
۲۳. نراقی، احسان (۱۳۵۴). غربت غرب، چ دوم، تهران: امیرکبیر.
۲۴. نصر، حسین (۱۳۸۸). معارف اسلامی در جهان معاصر، چ پنجم، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۵. نصر، حسین (۱۳۴۸). «مسئله ایمان و برتری اسلام»، معارف جعفری، ش ۱۰.
۲۶. ----- (۱۳۵۲). «زمینه فکری برخورد فرهنگ و تمدن ایران و غرب»، (۱ تا ۴) یغما، ش ۲۹۹، ص ۲۷۷۳ - ۲۷۷.
۲۷. وبر، ماکس (۱۳۹۳). اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری و مهرداد ترابی‌نژاد و مصطفی عمادزاده، چ سوم، تهران: سمت.
۲۸. ----- (۱۳۹۴). دین، قدرت، جامعه، ترجمه احمد تدین، چ ششم، تهران: هرمس.
۲۹. یزدی، ابراهیم (بی‌تا). دو مقاله درباره اقتصاد اسلامی، بی‌جا.