

کژنگاری در تاریخ معاصر ایران؛ با تأکید بر تحویلی‌نگری مفاهیم سیاسی بررسی موردی؛ مرکز اسناد انقلاب اسلامی

دکتر مجتبی مقصودی*

دکتر شهاب دلیلی**

چکیده

مفاهیم مهمی هم‌چون «حزب»، «سکولاریسم»، «اصلاح‌طلبی»، «تجدیدنظرطلبی»، «انقلاب»، «ناسیونالیسم» و... در تاریخ‌نگاری معاصر در ایران بسیار پرکاربرد و در مواردی با معضلات روش‌شناختی همراه می‌باشد.

تحویلی‌نگری به عنوان مهم‌ترین معضل شناختی، نگرشی است که ارجاع هر پدیدار به امری فراتر از آن و اخذ وجهی از آن شیء به جای کنه آن را پیگیری می‌نماید؛ به نظر می‌رسد با توجه اهمیت تاریخ‌نگاری تحولات سیاسی اجتماعی ایران و آثار پژوهشی در این زمینه، نیاز است تا معضل شناختی «تحویلی‌نگری» مورد پژوهش قرار گیرد؛ لذا این مقاله تلاش دارد تا جایگاه تحویلی‌نگری تاریخی را در برخی از انتشارات مرتبط با تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی جستجو نماید و در این خصوص به بررسی برخی از آثار منتخب مرکز اسناد انقلاب اسلامی به عنوان یکی از مهم‌ترین مراکز تاریخ‌نگاری ایران معاصر می‌پردازد.

این بررسی در تلاش است تا دریابد (سوال اصلی) «توصیف و تبیین مفاهیم سیاسی در تاریخ‌نگاری مرکز اسناد انقلاب اسلامی تا چه حد در دایره تحویلی‌نگری جای می‌گیرد؟». «به نظر می‌رسد (فرضیه اصلی) که رویکرد مرکز اسناد در تاریخ‌نگاری انقلاب

* دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران،

Maghsoodi42@yahoo.com

** دانش‌آموخته دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران (نویسنده
مسئول)، shahabdali@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۲/۱۴ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۵/۲۵

اسلامی، تحت تأثیر خصوصیات ایدئولوژیک، دستخوش تحویلی‌نگری شده است؛ یافته‌های متعدد در این پژوهش فرضیه اصلی را تصدیق می‌دارد.

کلیدواژه‌ها: «تاریخ‌نگاری»، «مرکز اسناد انقلاب اسلامی»، «تحویلی‌نگری»، «مفاهیم سیاسی».

۱. مقدمه

مطالعات تاریخی (اعم از تاریخ‌نگاری و جامعه‌شناسی تاریخی) ابزاری نظری و روش‌شناختی برای مشخص نمودن «هویت تاریخی» یک جامعه است. اگر پذیرفته شود که «هویت» در بردارنده و معرف «کیستی و چیستی» هر فرد و گروهی در بستر زمانی - مکانی، یعنی تاریخ، فرهنگ و جامعه است؛ آن‌گاه جایگاه تاریخی، فرهنگی و اجتماعی اعضای یک جامعه‌ی معین روشن می‌شود و «هویت‌یابی» که از این طریق به دست می‌آید، منجر به «تعلق» تاریخی - فرهنگی و اجتماعی می‌گردد (نجاتی‌حسینی، ۱۳۸۲: ۱۵۴).

تاریخ‌نگاری به عنوان یکی از وجوه هویت فرهنگی و تمدنی هر ملت دارای اهمیت است. زیرا تاریخ‌نگاری هر دوره‌ی تاریخی، منعکس‌کننده‌ی اوضاع سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی آن دوره بوده و مطالعه‌ی آن نه تنها وضعیت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی آن زمان، بلکه شناخت و درک اندیشه‌های حاکم بر فضای فکری آن عصر را به همراه دارد (شرفی، ۱۳۹۱: ۸۸).

به بیان کارل یاسپرس (Karl Jaspers)

پرداختن به تاریخ بدان منظور نیست که حس کنجکاوی آدمی تسکین یابد، یا چیز تازه‌ای بر معلوماتش افزوده شود، بلکه برای این است که خود را بشناسد و به وضعیتش در این جهان و در این زمان - که در آن به سر می‌برد - آگاه گردد. آدمی نخستین بار در آینه‌ی تاریخ می‌بیند که کیست، از کجاست و برای چه زنده است (یاسپرس، ۱۳۷۲: ۴).

در ایران پس از انقلاب اسلامی، مراکز و مؤسسات پژوهش‌های تاریخی متعددی تشکیل گردید که از جمله‌ی آن‌ها می‌توان به مرکز اسناد انقلاب اسلامی، مؤسسه‌ی پژوهش‌های سیاسی، مرکز اسناد و آرشیو ریاست جمهوری، مؤسسه‌ی مطالعات تاریخ معاصر ایران، پژوهشکده‌ی تاریخ اسلام، بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی، مرکز بررسی‌های تاریخی وزارت اطلاعات و ... اشاره کرد.

به همین نسبت در ایران معاصر طیف وسیعی از تاریخ‌نگاری قابل‌شناسایی و طبقه‌بندی است. از تاریخ‌نگاری آرمانی - نوستالوژیک، استعماری، حکومتی - دولتی، ژورنالیستی و نهایتاً علمی را می‌توان نام برد و به تشریح ویژگی، مضمون و محتوا و... هر یک پرداخت (مقصودی، ۱۳۸۰: ۱۱). طبعاً به علت نگرش‌ها، روش‌ها و رهیافت‌های متفاوتی که بر این مؤسسات و جریان‌ها حاکم است، موضوعات و مسائل مختلفی در آن‌ها برجسته می‌شود و یا به درجه‌ای فروکاسته و گاه به حاشیه و فراموشی سپرده می‌شوند.

جامعه‌شناسی تاریخی با نگاهی جامعه‌شناسانه و از فراز تاریخ به هویت انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ می‌نگرد. نگاهی که در آن «تاریخ باهویت» مدنظر پژوهش تاریخی قرار می‌گیرد و هرچه بیشتر از «تاریخ هویت‌گرا» دوری می‌گزیند. لذا تاریخ انقلاب اسلامی هم‌زمان به روش تاریخی و روش مقایسه‌ای و روش‌های علوم اجتماعی نیاز مبرم دارد. در راستای روش علمی و مواجهه‌ی پژوهش‌گرانه با تاریخ‌نگاری و مشخصاً تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی (کمی پیش و پس از وقوع آن)، ارزیابی کاربرد مفاهیم سیاسی در تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی اهمیت دوچندان می‌یابد. بررسی کاربرد مفاهیم سیاسی در تاریخ‌نگاری مرکز اسناد انقلاب اسلامی، به‌عنوان یکی از مراکز مهم تاریخ‌نگاری دوران معاصر در کانون توجه این گزارش قرار داد.

پرسش اصلی ما در این گزارش پژوهشی این است که «توصیف و تبیین مفاهیم سیاسی در تاریخ‌نگاری مرکز اسناد انقلاب اسلامی تا چه حد در دایره تحویلی‌نگری جای می‌گیرد؟». فرضیه ما در اینجا بیان می‌دارد که «به نظر می‌رسد جهت‌گیری‌های مرکز اسناد در تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی، تحت تأثیر خصوصیات ایدئولوژیک، دستخوش تحویلی‌نگری مفهومی شده است».

۲. معرفی مرکز اسناد انقلاب اسلامی و آثار منتخب؛

مرکز اسناد انقلاب اسلامی به‌عنوان مؤسسه‌ی پژوهشی تاریخ انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۶۰ فعالیت خود را آغاز نموده است، اما فعالیت جدی آن به سال ۶۷ بر می‌گردد. عالی‌ترین مرجع سیاستگذاری مرکز اسناد انقلاب اسلامی، هیات امنای آن می‌باشد (تبریزی، ۱۳۸۸: ۱۲۱). در سال ۱۳۷۴ با پیشنهاد هیات امنای این مرکز، حجت الاسلام حسینیان به‌عنوان رییس مرکز اسناد انقلاب اسلامی منصوب گردیدند و تاکنون (۱۳۹۵) عهده‌دار این مسؤلیت می‌باشد (www.irdc.ir).

مجموع آثار منتشر شده در این مرکز در قالب ۲۳ گروه تفکیک شده‌اند که در ادامه به تشریح برخی از حوزه مطالعاتی در هر گروه اشاره می‌نماییم؛

گروه آثار «نهضت اسلامی ایران» در زمینه‌ی مباحث تاریخی، دربرگیرنده‌ی تحلیلی از علل و روند رخداد انقلاب اسلامی می‌باشد. عمده محتوای آثار این گروه بر روی نهضت ملی کردن نفت، نقش عالمان شیعی در پیدایش انقلاب اسلامی، نقش نهضت روحانیون در سال‌های ۱۳۴۱ و ۱۳۴۲، تکاپوی اسلامی شیعی در انقلاب اسلامی، روشنفکر دینی، مرجعیت شیعه و... تمرکز دارد.

آثار گروه «تاریخ معاصر ایران»، با محتوایی درباره‌ی علل و روند رخداد‌های معاصر در انقلاب اسلامی می‌باشد. به نظر می‌رسد تفاوت محتوای آثار این گروه با آثار منتشر شده در گروه «نهضت اسلامی ایران» در تأکید گروه تاریخ معاصر ایران بر روند تاریخی - سیاسی است، در حالی که آثار گروه «نهضت اسلامی ایران» بر اندیشه و صبغه‌ی مذهبی این فرآیند تأکید بیشتر دارد. کتاب‌های این گروه بر نقش علما، حوزه‌ی علمیه، جریان‌های مذهبی - سیاسی، روحانیت در مصاف با انگلیس، مدارس اسلامی، اندیشه‌ها و عملکرد جریان‌های مذهبی تمرکز ویژه دارد.

آثار موجود در گروه «جمهوری اسلامی» در زمینه‌ی تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی (دوران جمهوری اسلامی) تدوین و تنظیم گشته است.

کتاب‌های گروه «اندیشه‌ی سیاسی» در مجموع بر روی مباحث نظری در زمینه‌ی ساختارهای قدرت، نظریه‌های حکومت، تبیین و ارزیابی نظریات مربوط به ولایت فقیه، ساختارهای سیاسی در ایران، سیر تحول مفاهیم علوم سیاسی در ایران، سیر تحول فقه سیاسی و اندیشه‌های وابسته به آن تأکید می‌ورزند. به بیانی دیگر می‌توان آثار حاضر در این گروه را تحت عنوان اندیشه‌ی سیاسی در ایران پس از اسلام شناسایی نمود.

مجموع آثار گروه «جامعه‌شناسی سیاسی» بر روی مباحثی چون؛ طبقات در ایران، فرهنگ سیاسی، رفتارشناسی، فرهنگ سیاسی شیعه، ساخت سیاسی و اجتماعی قدرت، احزاب، جنبش‌های اجتماعی و قومیت‌ها تمرکز دارد.

آثار منتشره در گروه «احزاب و گروه‌های»، بر روی تشکل‌ها و گروه‌ها و احزاب سیاسی در تاریخ معاصر ایران تمرکز دارند. البته به طور تفکیکی از میان این آثار، تعدادی به احزاب و گروه‌های قبل از انقلاب اسلامی و تعداد دیگر به احزاب و گروه‌ها بعد از انقلاب اسلامی اختصاص یافته است.

آثار موجود در گروه «تاریخ انقلاب»، بر گرد مباحثی چون: تاریخ سیاسی تشیع، تلاش‌ها و مبارزات مذهب شیعه در تاریخ و سیاست و تاریخ انقلاب اسلامی می‌باشد. البته اصلی‌ترین آثار موجود در این گروه به نقد کتاب‌های حوزه تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی اختصاص یافته است.

از مجموع ۷۷۹ اثر منتشر شده از سوی مرکز اسناد انقلاب اسلامی، بعضی از آثار تألیفی در حوزه‌ی تاریخ‌نگاری، برخوردار از گزاره‌ها و تحلیل‌های منصفانه هستند. برخی دیگر از آثار منتشر شده، به موضوعات روشن و بی‌مناقشه مربوط می‌گردند؛ مثل ساواک، خاندان پهلوی و یا مجاهدین خلق. کتاب‌هایی در زمینه‌ی دفاع مقدس، شهرهای مؤثر در تحولات انقلاب اسلامی و خاطرات و تاریخ شفاهی شخصیت‌های محترم و مؤثری به چاپ رسیده است، که از چارچوب و سؤالات این پژوهش خارج است.

طی بررسی اولیه در آثار مرکز اسناد انقلاب اسلامی ایران از ۷ گروه از گروه‌های ۲۳ گانه‌ی پژوهشی در این مرکز، ۱۳ اثر انتخاب گردید. دلایل این انتخاب و عدم انتخاب دیگر گروه‌های کتاب شامل «ضرورت تحدید مصادیق این بررسی به منظور ایجاد تسلط و اشراف محقق»، «دوری از بررسی و ارزیابی موضوعات روشن و بی‌مناقشه»، «خارج بودن موضوعات و محتویات بسیاری از آثار گروه‌های انتخاب نشده از سوال این پژوهش»، «کلان بودن موضوعات تاریخی کتاب‌های برگزیده» و «شمول دوره‌ی مورد بررسی این کتاب‌ها با محدوده‌ی موضوعی پژوهش» می‌باشد.

کتاب‌های برگزیده در این پژوهش از گروه کتاب‌های «نهضت اسلامی ایران» شامل «روشنفکری دینی و انقلاب اسلامی» (شیخ‌فرشی، ۱۳۸۱)؛ «بیست سال تکاپوی شیعه در ایران انقلاب اسلامی» (حسینیان، ۱۳۸۷)؛ «چهارده سال رقابت ایدئولوژیک شیعه در ایران» (حسینیان، ۱۳۸۷)؛ از گروه کتاب‌های «تاریخ معاصر ایران» دو اثر شامل «نقش فدائیان اسلام در تاریخ معاصر ایران» (حسینیان، ۱۳۸۴) و «بازخوانی نهضت ملی ایران» (حسینیان، ۱۳۸۵)؛ از گروه کتاب‌های «جمهوری اسلامی ایران» کتاب «شورش اشرافیت بر جمهوریت» (اسماعیلی، ۱۳۸۹)؛ از گروه کتاب‌های «اندیشه سیاسی» سه اثر شامل «نظریه فتنه» (حسینیان، ۱۳۸۹)؛ «روشنفکران دینی و دینداران روشنفکر» (دهقانی، ۱۳۸۶)؛ «بازخوانی دیدگاه‌های سیاسی فقهی آیت‌الله صانعی» (حسینی، ۱۳۹۰)؛ از گروه کتاب‌های جامعه‌شناسی سیاسی دو اثر شامل «فرهنگ سیاسی در ایران» (جعفرپور کلوری، ۱۳۸۹) و «گفتمان‌های حاکم بر دولت‌های بعد از انقلاب» (حسین‌زاده، ۱۳۸۶) و از گروه کتاب‌های «احزاب و

گروه‌ها» دو اثر شامل «جبهه ملی ایران» (صمدی‌پور، ۱۳۸۸) و «۸ سال بحران آفرینی اصلاح‌طلبان» (علوی‌نیک، ۱۳۸۸) برگزیده شده است.

۳. پیش‌شرط‌های روش‌شناسانه در پژوهش‌های تاریخ‌نگاری

در تاریخ‌نگاری قرن بیستم، مکتب فرانسوی آنال، جایگاه مهم روش‌شناختی دارد. در میان روش‌های پژوهش تاریخی، روش تاریخ‌تمام و کامل (Tota History)، اصلی‌ترین روش مکتب آنال است که تقریباً تمام آثار مشهور مورخان این مکتب براساس این روش تدوین و تألیف شده است. منظور از تاریخ‌تمام یا کامل، نه تاریخ کل جهان، بلکه به معنای ادغام همه انواع، روش‌ها و جنبه‌های تاریخ، یک تاریخ پیوسته (یعنی بررسی پدیده‌ای در گستره‌ی زمانی طولانی) و یک رهیافت ساختاری - کارکردی متمرکز بر پیوستگی‌های نظام‌های جامعه است (استنفورد، ۱۳۸۷: ۵۰-۵۱) که تمامی موارد از جمله کاربرد صحیح مفاهیم علوم انسانی در تاریخ‌نگاری را نیز مد نظر خویش قرار می‌دهد.

پیش‌شرط‌های پژوهش تاریخی صحیح بر مبنای رویکرد مکتب آنال شامل «توازن منطقی میان علم و مسئولیت‌های عالم»، «قاعدگی تجاهل»، «جامع‌نگری»، «تقدم دانش مشهود بر دانش مسموع»، «رجوع به همه‌ی مآخذ تا استقرای کامل و دقت در نقل مآخذ و استفاده‌ی درست از آنها»، «پرهیز از فروغلتیدن در دام ایدئولوژی‌های علمی» (ملائتی‌توانی، ۱۳۸۶: ۵۵). و در مقابل موارد نقض پیش‌شرط‌های پژوهش تاریخی صحیح عبارتند از «تحویلی‌نگری» (قراملکی، ۱۳۸۰: ۱۸) و (سیاری، ۱۳۸۸: ۷)، «تاریخ‌نگاری با خصوصیات ایدئولوژیک» (صدقی، ۱۳۹۰: ۲۱ - ۲۲)، (یاوری، ۱۳۷۴: ۱۳۶) و (رجب‌نسب، ۱۳۸۴: ۸۶)، «ارزش‌داوری در تاریخ‌نگاری»، «فقدان درک شرایط تاریخی» (کافی، ۱۳۸۴: ۵۲ - ۵۳) است.

۴. تحویلی‌نگری به مثابه پیش‌شرط‌شناختی در پژوهش‌های تاریخ‌نگاری

در تحویلی‌نگری ذهنیت فرد، مغایر با جهان و واقعیات آن است. جذب یک حوزه از موضوعات و علوم در حوزه دیگر یا حذف آن به نفع حوزه دیگر بیان دیگری از تحویلی‌نگری است. تحویلی‌نگری پدیدارها و مفاهیم را به یکی از زیر مجموعه‌ها و یا اجزای آنها تحلیل می‌برد. تحلیل بردن تمام نظام به یکی از زیر سیستم‌ها و نادیده گرفتن

ارتباط بین زیر سیستم‌ها از دیگر تعاریف الگوی تحویلی‌نگری است (قراملکی و سیاری، ۱۳۸۸: ۹۵). وضعیتی که دانشمندان مسلمان به شکل ساده از آن با عنوان «مغالطه کنه و وجه» نام می‌برند (قراملکی، ۱۳۸۰: ۲۸۹). لذا حصر توجه به یک بعد از هر پدیده و نادیده گرفتن ابعاد دیگر یا ارجاع کلیت پدیده به مجموعه عناصر آن است؛ تحویلی‌نگری با حذف یا صرف نظر از یک حوزه از موضوع در دامنه دیگر، آن را به نفع دامنه دیگر نابود می‌کند. به طور خلاصه می‌توان گفت تعریف و تبیین یک پدیده صرفاً بر مبنای یکی از عناصر، مبانی، لوازم و آثار آن پدیده، کاهش و تحلیل آن پدیده به یکی از امور یاد شده است که تحویلی‌نگری از این از نظر انواع مختلفی دارد (سیاری، ۱۳۸۵: ۱۳). اما دو نوع «مفهومی» و «مؤلفه‌ای» آن که ناظر بر ریشه‌های تحویلی‌نگری‌اند، اهمیت بیشتری دارند (سیاری، ۱۳۸۶: ۳۴).

به این ترتیب تحویلی‌نگری را از عمده‌ترین خطاهای روش‌شناختی در پژوهش و به‌طور کلی در اندیشه دانسته‌اند؛ زیرا که مانع دست‌یابی به دیدگاهی فراگیر درباره مسئله مورد پژوهش می‌شود.

۵. تحویلی‌نگری و تاریخ‌نگاری در مرکز اسناد انقلاب اسلامی

ایدئولوژی، مفاهیم و به تبع آن نظریات را واژگون و متناسب با انتظارات، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خود تعریف و بازنمایی می‌نماید.

در همه‌ی ایدئولوژی‌ها، انسان‌ها و روابط آنها چنان می‌نماید که گویی روی سر خود ایستاده‌اند، یعنی همان‌گونه که در یک تاریخ‌خانه نمودار می‌شوند، این نمود، از روش زندگانی تاریخی آنها نتیجه شده است. دقیقاً همان‌گونه که واژگونی چیزها روی شبکه‌ی چشم، وابسته به چگونگی طبیعت چشم است (کوفمان، ۱۳۸۰: ۱۳).

بر این اساس «خصوصیات ایدئولوژیک» در یک تاریخ‌نگاری عامل و مسبب «کاربرد ناصحیح مفاهیم علوم سیاسی» می‌گردد. لذا در اینجا به بررسی کاربرد برخی مفاهیم هم‌چون «حزب»، «سکولاریسم»، «روشنفکری»، «اصلاح‌طلبی»، «اصلاحات»، «انقلاب»، «تجدید نظر طلبی»، «ناسیونالیسم»، «حکومت اسلامی» در رویکرد تاریخ‌نگاری مرکز اسناد انقلاب اسلامی می‌پردازیم.

تاریخ‌نگاری‌ای که با خصوصیات ایدئولوژیک دست به کاربرد مفاهیم علوم سیاسی و اجتماعی می‌برد، با این اقدام خود، آثار خود را غیرعلمی می‌نماید. آنجا که درخصوص موضوعات مناقشه‌برانگیز تاریخی واجد این خصیصه می‌گردد و درخصوص «نقش فدائیان اسلام در تاریخ معاصر ایران» در کنار نیروهای مذهبی (آیت‌الله کاشانی) و نیروهای جبهه‌ی ملی در واقعه‌ی ترور رزم‌آرا بیان می‌کند:

پس از قتل رزم‌آرا، اختلاف در جبهه‌ی واحد مبارزه آشکار شد. البته این شکاف از قبل قابل پیش‌بینی بود، زیرا اهداف سه نیروی به هم پیوسته یکی نبود: فدائیان اسلام برای اجرای احکام اسلام و برقراری حکومتی اسلامی می‌جنگیدند، آیت‌الله کاشانی برای بیرون راندن انگلیس مبارزه می‌کرد، و جبهه ملی، برای رسیدن به قدرت و برقراری حکومتی لیبرال (حسینیان، ۱۳۸۴: ۵۶).

اصطلاحاتی هم‌چون «حکومت لیبرال» و «حکومت اسلامی» در این رویکرد در عین کاربرد ناصحیح، همراه با خصوصیات ایدئولوژیک می‌باشد. کاربرد ناصحیح این دو مفهوم و تقابل ارزشی‌ای که ایجاد می‌گردد به تاریخ‌نگاری‌ای می‌انجامد که قصد آن دارد که چیستی و کیستی نیروهای جبهه‌ی ملی و نیروهای فدائیان اسلام را دیگرگونه بازنمایی نماید.

مفهوم «حکومت لیبرال» در علوم سیاسی واجد معنا و مفهوم خاص و مشخصی نیست و در ترکیب دیگر مفاهیم هم‌چون دموکراسی، لیبرال دموکراسی و... ساختار معنایی خاصی را مشخص می‌نماید و تعارضی با «هدف» برقراری احکام و ارزش‌های ویژه و خاصی هم‌چون ارزش‌های اسلامی - دینی ندارد. متن مذکور با پیش‌فرض «تباین» میان اسلام و لیبرالیسم به تقابل حکومت اسلامی (فدائیان) و حکومت لیبرال دموکراسی (مصدق) در تاریخ‌نگاری‌اش حکم نموده است.

این رویکرد کمی جلوتر درخصوص اصطلاحی چون «مارکسیسم» می‌نگارد:

مارکسیسم مکتب کارل مارکس فیلسوف و اقتصاددان آلمانی است. مکتب مارکسیسم دارای جهان‌بینی و ایدئولوژی سازمان‌یافته‌ای است که بر مبنای فلسفه‌ی دیالکتیک هگل استوار گردیده است. فلسفه‌ی دیالکتیک همه‌ی پدیده‌های طبیعی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را با دیدی دینامیکی تفسیر می‌کند (حسینیان، ۱۳۸۴: ۴۶۵).

«مارکسیسم» صرفاً مکتب کارل مارکس فیلسوف و اقتصاددان آلمانی نیست. همچنین «مکتب مارکسیسم دارای جهان‌بینی و ایدئولوژی سازمان یافته‌ای» نمی‌باشد و شاخه‌های متعدد و متداخل آن به حدی گسترده است که برخی نحله‌های آن دیگر نحله‌ها را مارکسیست نمی‌داند؛ و همچنین «فلسفه دیالکتیک همه‌ی پدیده‌های طبیعی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را با دیدی دینامیکی تفسیر» نمی‌کند. صرفاً جهت نمونه، در بیانی مختصر ذکر می‌نماییم که

در خصوص وحدت یا تعارض درونی و نیز محتوا و جوهر آن بین مارکسیست‌ها اختلاف نظر وجود داشته است؛ بدین‌سان در طی قرن بیستم انواع گوناگونی از مارکسیسم پدید آمد که در بیشتر موارد حتی از حدود مقصود خود مارکس نیز فراتر رفت. طبعاً از آنجا که نمی‌توان انواع گوناگون و متعارض مارکسیسم را حاصل جمع اندیشه‌های مارکس به شمار آورد؛ بنابراین مارکسیسم بسیار گسترده‌تر از اندیشه‌های مارکس است (بشیریه، ۱۳۷۸: ۲۱).

همچنین «مهم‌ترین مکتب‌های مارکسیستی قرن بیستم حاصل ترکیب وجوهی از اندیشه‌های مارکس و وجوهی از نظریه‌های داروین، اسپینوزا، هگل، کانت، فروید است» (پیشین: ۲۲)؛ همچنین صرفاً مکتب مارکسیسم بر مبنای اندیشه‌های هگل نمی‌باشد و «منطق درونی آن از نقطه‌نظر مکتب‌های فکری دیگر مانند پوزیتیویسم، نئوپوزیتیویسم، علم‌گرایی، ساختارگرایی، اگزیستانسیالیسم وجه آن نگریسته شده است» (پیشین: ۲۲).

تاریخ‌نگاری علمی نیاز به کاربرد اصطلاحات صحیح و دقیق دارد. همراهی علمی چون جامعه‌شناسی، علوم سیاسی و فلسفه با علم تاریخ و تاریخ‌نگاری علمی، لزوم مراجعه به این علوم را دوچندان می‌نماید.

این رویکرد همچنین در خصوص استفاده از اصطلاح «حزب» در تاریخ‌نگاری خود، هرگونه تشکل با جنبه‌ی سیاسی را «حزب» لقب می‌دهد. آنجا که می‌نویسد:

حزب برادران در سال ۱۳۲۱ در شیراز و توسط، آیت‌الله سید نورالدین حسینی هاشمی مشهور به «آسید نورالدین» تأسیس شد. آیت‌الله سید نورالدین شیرازی، شخصیتی ماهیتاً سیاسی و مبارز بود. خود در شیراز حدود را اجرا می‌کرد. به این علت مرحوم سید نورالدین تاریخ تأسیس حزب برادران را ۱۳۰۱ش می‌داند، چون هیئت برادران نور در همان تاریخ تأسیس شده است، ولی طبق اسناد موجود، تاریخ تأسیس حزب حدود سال ۱۳۲۱ است که از چندین هیئت مذهبی در شیراز تشکیل گردید. حزب برادران

اگرچه در استان فارس نیز دارای شعبی بود، ولی بیشترین فعالیت آن در شیراز متمرکز بود. این حزب با ایجاد وحدت و انسجام بین اقشار مذهبی شیراز، در تمام مراسم مذهبی فعالانه عمل می‌کرد (حسینیان، ۱۳۸۷: ۵۵۵-۵۵۸).

نیاز به توجه است که «حزب» اصطلاحی در علوم سیاسی و با تعاریف مشخص و معین می‌باشد. یکی از مورد وثوق‌ترین این تعاریف در خصوص این مفهوم بیان می‌دارد که حزب «گروهی پایدار گروهی از مردم است که دارای عقاید مشترک و تشکیلات منظم‌اند و با پشتیبانی مردم برای به دست آوردن قدرت سیاسی از راه‌های قانونی مبارزه می‌کنند، تعریف می‌گردد» (عالم، ۱۳۷۳: ۳۴۵).

لذا مجموع «چندین هیئت مذهبی» را نمی‌توان حزب نامید، که نه تنها گروهی پایدار در بین آنها مشاهده نمی‌شود (تشکیل در سال ۱۳۰۱ و انحلال در سال ۱۳۳۵) بلکه دارای تشکیلات منظم و پایدار نمی‌باشند و هرگز از راه‌های قانونی در پی کسب قدرت (قدرت در قامت قوه مجریه و یا قوه مقننه) نبوده‌اند. بلکه مجموع چند هیئت مذهبی که «در تمام مراسم مذهبی فعالانه» شرکت داشته‌اند، تشکیلی غیر از حزب است.

دیگر مفهومی که با خصوصیات ایدئولوژیک، سوءکاربرد آن را شاهد می‌باشیم «سکولاریسم» است. این اصطلاح از پرکاربردترین مفاهیم مورد ارجاع مرکز اسناد انقلاب اسلامی در نگارش تاریخ می‌باشد. جهت نمونه آنجا که درباره‌ی این اصطلاح می‌خوانیم:

سکولاریسم در لاتین از ریشه‌ی سکولوم به معنی «اینجا» و «اکنون» می‌آید، یعنی این جهان و نه جهان دیگر پس از مرگ، یعنی این دنیای خاکی و نه دنیای برتر. در واقع سکولاریسم اثبات این جهان و نفی جهان دیگر است، یعنی در پی کامیابی و شناخت این جهان هستیم و به جهان بعد از مرگ و جهان برتر کاری نداریم. در مجموع سکولاریسم هم نفی زهد است و هم اثبات تنعم دنیوی و هم بی‌اعتنایی به آخرت و ماورای طبیعت می‌باشد. سکولاریسم سیاسی معنایش جدا شدن دین از دولت است (صمدی‌پور، ۱۳۸۸: ۲۰۲-۲۰۳).

رویکرد مذکور در ذیل تیترا «سکولاریسم و جبهه‌ی ملی» (پیشین: ۲۰۲) که نمایانگر خصوصیات ایدئولوژیک در نگارش تاریخ است، ارجاع مطالب خود را به یک روزنامه (اعتماد ملی) البته بدون ذکر صفحه، ماه و سال برمی‌گرداند.

حال آنکه طبعاً این اصطلاح به معنای جدایی حوزه‌های جامعه، ارتباطی با معنای لغوی خود ندارد. در این خصوص نصر حامد ابوزید بیان می‌کند که

گفتمان سنتی دینی عمداً و به شکلی هوشمندانه جدایی قدرت سیاسی از دین را با جدایی دین از جامعه و زندگی در هم می‌آمیزد. جدایی نخست، امری ممکن و ضروری است. اما جدایی دوم (جدایی دین از جامعه و زندگی دینداران) توهمی است که گفتمان سنتی دینی آن را در مبارزه علیه سکولاریسم ترویج می‌کند تا سکولارها را متهم به کفر و الحاد نماید. هدف گفتمان دینی سنتی از درآمیختن هوشمندانه این دو مقوله با هم کاملاً آشکار است و بر کسی پوشیده نیست: این که صاحبان منافع، نیروی دین و دولت، یا به تعبیری حاکمیت سیاسی و حاکمیت دینی را یک‌جا داشته باشند (حامدابوزید، ۱۳۸۱: ۵۶)

و بر این اساس است که رویکرد مرکز اسناد انقلاب اسلامی سکولاریسم را «جدایی دین از سیاست» معرفی می‌نماید و آن را در تقابل با اسلام، «سکولاریسم سیاسی یا لیبرال» نام می‌نهد.

این آثار همچنین با کاربرد ناصحیح مفهوم «روشنفکری» در تاریخ‌نگاری دست به «مفهوم‌سازی» در این زمینه می‌زنند و مفاهیمی چون «روشنفکر خویش‌شناس» و «روشنفکر آرمانی شیعی» را ابداع می‌نمایند، آنجا که می‌خوانیم:

روشنفکر خویش‌شناس چون برآمده از جامعه‌ی خویش است، بوم‌مدار است. چون در بین مردم خود زیسته و دغدغه‌ی پاسداشت هویت دارد و ایمان خود را قرین ایمان مردمش می‌کند و از آن‌جایی که اهل تفکر و اندیشه‌ورزی است، عقل متعارف بشری را ملاک انتخاب خویش قرار می‌دهد. پس با جهان بیرون و مقتضیات زمانه هماهنگ است. با حقایق، برخورد ایدئولوژیک نمی‌کند، زیرا حقیقت را بالذات می‌داند که معرفت بشری توان فهم آن را ندارد و سرانجام اینکه آگاه و حریت‌خواه است (دهقانی، ۱۳۸۶: ۳۷).

فارغ از این که کاربرد کلمات عربی (حریت‌خواه) در زمانی که معادل آن (آزادی‌خواه) در فارسی، در دسترس و متداول است برای مخاطب سؤال‌برانگیز می‌باشد؛ سوال که پیش می‌آید آن است که چرا این نحوه کاربرد مفهوم «روشنفکری» مورد استفاده قرار گرفته است؛ غیر از این است که در پی دیگرگونه نشان دادن این جریان در مسیر تاریخ معاصر ایران گام برمی‌دارد. حال آن‌که این مفهوم در گستره آثار موجود دانشگاهی و غیردانشگاهی نسبتاً به دیگر مفاهیم، تعاریف منسجمی را دارا می‌باشد.

آشنایی و رویارویی ایرانیان با اندیشه و آرای عصر مدرن (عقلانیت مدرن، روشنفکری و ... سبب دو نوع برنامه پژوهشی گردید که در یک سو «احیاگران دینی»، دغدغه‌ی زنده نگاه داشتن دین و بازسازی جامعه‌ی جدید براساس شالوده‌های دینی را در سر می‌پروراند و سوی دیگر «روشنفکران دینی»، دغدغه‌ی مدرنیته و بازسازی دین را براساس شالوده‌ی مدرنیته در سر دارند (کاظمی، ۱۳۸۷: ۸). روشنفکران دینی، به بنیادهای مدرنیته باور دارند و عقل نقاد مدرن را سلاح خود در فهم سنت و دین قرار می‌دهند. آن دیگر، عقل را در چارچوب منطق سنتی فهم می‌کند و عقلانیت وجه ممیزه‌ی این دو گروه است (پیشین: ۹). با تکیه بر این مطلب است که بیان می‌شود «جمهوری اسلامی از تلفیق بین دو قرائت احیاگرایانه (اسلام فقهاتی) و ایدئولوژی روشنفکران دهه‌ی ۵۰ پدید آمده؛ بروجردی (۱۳۷۷) بیان می‌دارد که «اشتباه بزرگی است اگر نقش اساسی ایشان را در تمرین مشق‌های سیاسی و ایدئولوژیکی که به انقلاب انجامید مورد مطالعه قرار ندهیم» (بروجردی، ۱۳۷۷: ۳).

از نگاه بروجردی «آنچه در محفل‌های فکری ایران رواج فراوان دارد بحث بومی‌گرایی (Nativist) بود که از اسلام شیعی به مراتب فربه‌تر، همه‌جانبه‌تر و فراگیرتر بود. مطالعه ذهنیات، شناخت و مباحث نخبگان روشنفکری معاصر ایران نشان می‌دهد که ایدئولوژی انقلاب ایران در آغاز منحصرأ «اسلامی» است. به عبارت دیگر، مذهب شیعه یکی از ارکان کلیدی ایدئولوژی انقلاب بوده اما تنها رکن آن نبوده است. انقلاب هم از تعدد علیت‌ها برخوردار بوده و هم از تکثر مشارکت‌ها» (بروجردی، ۱۳۷۷: ۴-۵). حال آن‌که مرکز اسناد در آثار متعدد خویش تنها به بررسی رابطه روشنفکری دینی و انقلاب اسلامی اهتمام دارد.

این رویکرد همچنین در خصوص «اصلاح» و «اصلاح‌طلبی» با کاربردی ناصحیح، در تاریخ‌نگاری خود دچار نگارش ایدئولوژیک شده؛ آنجا که در خصوص محمد عبده می‌خوانیم:

عبده یقین داشت که اگر روشنفکران هواخواه غرب، به قرآن و تاریخ اسلام به روشی که او نمونه‌ای از آن را در آثارش ارائه داده بود، بنگرند. بسیاری از مبانی اجتماعی و سیاسی انقلابی با مبانی اصلاح‌طلبانه‌ای را که به زعم ایشان تنها غرب در کشف آنها کامیاب بوده است، در معارف اسلامی خواهند یافت (دهقانی، ۱۳۸۶: ۵).

حال آن‌که مفاهیمی چون «اصلاح» (reform) با «انقلاب» (revolution) همسان نمی‌باشد و کاربرد برابر نداشته و با توجه به سطور فوق، کاربرد ناصحیح مفاهیم علوم سیاسی و اجتماعی قابل مشاهده می‌باشد.

این رویکرد در ادامه با کاربرد ناصحیح مفاهیمی خاص (مفهوم‌سازی) بیان می‌دارد:

کشورهای استعمارگر اروپایی با تکیه بر مظاهر دروغین عقاید ناسیونالیسم بورژوازی و اشاعه‌ی فرهنگ خاص آن، توانستند ساختار بسیاری از جوامع انسانی را تغییر دهند. سنن، آداب و رسوم و فرهنگ قومیت‌های مختلف متوطن در کشورها را دگرگون سازند، روشنفکران ممالک شرقی را در خط ملی‌گرایی و لیبرالیسم کانالیزه کنند. در این دوران شناخت علمی از قانون‌مندی‌های عام اجتماعی چندان متداول نبود و عقاید فلسفی ناسیونالیسم بورژوازی زندگی لیبرال‌منشانه‌ی غرب، با تبلیغ شعار کاذب (وحدت ملی) و (دموکراسی پارلمانی)، طبقات مختلف‌المنافع جامعه را به وحدتی که پایه‌ی استوار علمی نداشت، دعوت می‌کرد (پیشین: ۶۲).

«ناسیونالیسم بورژوازی»، «خط ملی‌گرایی و لیبرالیسم»، «عقاید فلسفی ناسیونالیسم بورژوازی»، «شعار کاذب وحدت ملی» و «دموکراسی پارلمانی» تمامی نشان‌گر کاربرد ناصحیح این مفاهیم می‌باشد.

«ناسیونالیسم» (Nationalism) یا ملت‌باوری (آشوری، ۱۳۷۳: ۳۱۹) نوعی آگاهی جمعی است، یعنی آگاهی به تعلق به ملت، این آگاهی را آگاهی ملی می‌خوانند. ناسیونالیسم ایده‌ای است که «دولت ملی» را عالی‌ترین شکل سازمان سیاسی می‌داند. ناسیونالیسم، به‌عنوان آگاهی گروهی، حس همبستگی و یگانگی‌ای پدید می‌آورد که از اشتراک در عواملی مانند زبان، ارزش‌های اخلاقی، دین، ادبیات، سنت‌های تاریخی سرچشمه می‌گیرد (پیشین: ۳۲۰).

«بورژوا» نیز در لغت به معنای «فردی از اهل شهر آزاد یا «بورگ» (bourg) را که نه ارباب بود نه دهقان، بورژوا می‌خواندند (پیشین: ۶۷) و در اصطلاح به معنای سرمایه‌داران، پیشه‌وران و دارندگان مشاغل آزاد و در برابر پرولتاریا معنا می‌گرفت (پیشین: ۶۸).

این شیوه‌ی کاربرد مفاهیم تنها زمانی معنا می‌یابد که دریابیم رویکرد مذکور با خصوصیات ایدئولوژیک خود در نگارش تاریخ به دنبال قصد، نیت و مقصودی خاص گام برمی‌دارد. این رویکرد به دنبال آن است که در تقابلی خاص خویش، به دوگانگی‌های شرق و غرب، دین و دنیا، روشنفکر دینی و لائیک و از این دست تفاوت‌ها دامن زده و

تاریخ‌نگاری‌ها سوگیرانه را تدوین نماید. با این اوصاف، مرکز اسناد انقلاب اسلامی در این خصوص بیان می‌دارد:

روشنفکری دینی دقیقاً باید کار خود را از همین نقطه آغاز می‌کرد؛ یعنی مشخص می‌شد که آن‌چه ما در مفهوم ملیت می‌فهمیم، آیا یک معنای ناسیونالیستی است و اساساً ناسیونالیسم چیست. واژه‌ی ناسیون Nation از ریشه‌ی زادن و متولد شدن است که ملاک را از ویژگی‌های ژنتیک و خونی و نژادی گرفته است (شیخ‌فرشی، ۱۳۸۱: ۱۹۸).

و براساس این رویکرد درخصوص دوره‌ی سلطنت پهلوی دوم می‌نگارد:

پایه‌ی دیگر مشروعیت رژیم پهلوی، ناسیونالیسم باستان‌گرا بود. رژیم پهلوی سعی می‌کرد در قالب «شعار ناسیونالیسم مثبت» در مقابل «شعار ملی‌گرایی» ملی‌گرایان و «ایران باستان‌گرایی» در مقابل «اسلام‌گرایان»، مشروعیتی برای خود تعریف و کسب کند. تلاش برای پروراندن این ایدئولوژی و جایگزینی آن با ایدئولوژی‌های دیگر بخش عمده‌ای از وظیفه‌ی ایدئولوگ‌های رژیم بود (صمدی‌پور، ۱۳۸۸: ۱۲۶).

«شعار ناسیونالیسم مثبت» در مقابل «شعار ملی‌گرایی» به چه معناست؟! که در ادامه بیان می‌گردد «ملی‌گرایان و ایران باستان‌گرایی در مقابل اسلام‌گرایان!» این مفاهیم در علوم سیاسی هم‌پوشانی‌های فراوانی با یکدیگر دارند و کاربرد متقابل آنها در مفروض و حالتی متباین صحیح نمی‌باشد.

بر همین سیاق است که درخصوص «روشنفکر دینی» می‌نگارد:

روشنفکران دینی در واقع به نوعی دغدغه‌ی حوزوی و دانشگاهی دارند، قوه‌ی پیشگویی در این دسته از روشنفکران بسیار قوی است و عجیب آن‌که همه‌ی آنان، هم مطرود روشنفکران لائیک و هم مغضوب علمای سنی هستند، چون در آن واحد با دفاعشان از دیانت حقیقی، دشمن دشمنان دین هستند و بنابراین با روشنفکران لائیک تضاد و اختلاف مبنایی دارند» (دهقانی، ۱۳۸۶: ۸۵).

طبعاً «پیش‌بینی» با «پیش‌گویی» تفاوت ماهوی دارد. همانگونه که روشنفکر لائیک با روشنفکر سکولار تفاوت ماهوی دارد. این‌گونه تفکیک قائل شدن‌ها در مفاهیم علوم سیاسی که غالباً بر مبنای مرکزیت دین صورت می‌گیرد؛ دو مقدمه و یک نتیجه به همراه می‌آورد. مقدمه اول کاربرد ناصحیح مفاهیم و مقدمه دیگر، خصوصیات ایدئولوژیک در

نگارش تاریخ و به تبع این دو یک نتیجه خاص می‌شود و آن هم تدوین تاریخ‌نگاری سوگیرانه و ناکارآرایی که به اعتبار و مرجعیت این آثار لطمه وارد می‌نماید.

البته این نحوه تاریخ‌نگاری، در مسیر خود دچار تناقض می‌گردد. آنجا که در جایی بر عدم پذیرش «زمینه» (Context) و «متن» (Text) سخن می‌راند و کمی جلوتر آن را می‌پذیرد. برای نمونه در خصوص «روشنفکر دینی» می‌نگارد:

روشنفکر دینی بر این مبنای نظری استوار است که دین متن است و براساس پیش‌فرض‌ها و سؤالات و اطلاعات و نوع رویکرد نسبت به هر متن، می‌توان تلقی و تصور متفاوتی از آن داشت و پاسخ‌ها و اطلاعات متفاوتی را از آن دریافت کرد. در این‌که هر متنی قابلیت قرائت‌های گوناگون و تفاسیر و تأویل‌های مختلف را دارد، مناقشه‌ای نیست؛ اما آیا متن دانستن دین، بدین معنا خالی از اشکال است؟ متن ادبی را می‌توان به انحای مختلف قرائت کرد و از آن تفسیرهای مختلف به دست داد (پیشین: ۹۱).

و کمی جلوتر یکی از وظایف «دینداران روشنفکر» را این‌گونه بیان می‌دارد:

اگر معتقد باشیم که ایمان عصری وجود دارد، یعنی فهم دینی و معرفت دینی هر دوره‌ای با فهم و معرفت دینی دوره‌ی دیگر فرق دارد و این توطئه و برنامه‌ریزی هیچ‌کس نیست، بلکه مقتضای تحول معرفت بشر در جمیع شئون است و نیز اگر بپذیریم که معرفت دینی برای اینکه قامت نیرومندی داشته باشد و دلپذیر و گره‌گشا باشد، باید تکامل مستمر داشته باشد؛ در آن صورت وظیفه‌ی چهارم دینداران روشنفکر روشن می‌شود و آن، جمع میان خلوص و توانایی است (پیشین: ۱۲۴).

باور به «زمان» و «مکان» (زمینه) و برداشت‌های معرفت دینی به مقتضای تحول معرفت (متن)، نظر به تفاسیر گوناگون و نوعی اجتهاد پویا (در مقابل اجتهاد سستی) است. اما چگونه عمل به این باور در میان روشنفکران دینی مضمون و نزد دینداران روشنفکر مقبول می‌باشد، جای شگفتی دارد. تنها خصوصیات ایدئولوژیک در یک تاریخ‌نگاری است که با کاربرد ناصحیح مفاهیم، توجیه‌کننده این دست یافته می‌باشد. این رویکرد با ویژگی مذکورش در خصوص «علامه محمدحسین نائینی» می‌نگارد:

شیخ محمدحسین نائینی را می‌توان بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز حکومت مشروطه بر پایه‌ی آموزه‌های اسلامی دانست. در خلال همین دوران است که نائینی کتاب مهم خود را درباره‌ی مشروطیت نوشت، این کتاب در تأیید مشروعیّت مشروطه است. بحث

محوری نائینی در این کتاب است که آن را از عبدالرحمن کواکبی در کتاب طبایع الاستبداد اقتباس کرده بود که او هم در حقیقت به نوعی متأثر از کتاب «دل لا تیران ناید» (Tirannide Della) یا استبداد، نوشته‌ی ویتوریو آلفیری نویسنده‌ی ایتالیایی است. آلفیری خود به شدت متأثر از مونتسکیو بود و نفرت عمیقی به استبداد جوامع سنتی، اعم از ملایم و سخت و ابلهانه و هوشمندانه داشت (پیشین: ۲۰۷-۲۰۸).

طبعاً این دعاوی نیاز به ارجاع دارد و فارغ از این مورد؛ اصطلاح «مشروطه مشروع» با «مشروعیت مشروطه» تفاوت ماهوی دارد. مصادره به مطلوب ایدئولوژیک همزمان با کاربرد ناصحیح مفهوم «مشروعیت» در پس «مشروطه»، تاریخ‌نگاری درخصوص علامه نائینی را دیگرگونه جلوه داده است. در اینجا نیز تقابل میان مشروطیت و مشروعیت به سان تقابل میان دینداری و سکولاریسم، دیگرگونه جلوه داده شده است.

این مشخصات درخصوص اصطلاح «فرهنگ سیاسی» در تاریخ‌نگاری مرکز اسناد انقلاب اسلامی نیز مشاهده می‌گردد؛ آنجا که در خصوص انقلاب اسلامی و فرهنگ سیاسی می‌خوانیم:

حاکمیت دین در جامعه که سبب شده فرهنگ سیاسی نیز بالتبع دینی شود. مهم‌ترین محور فرهنگ سیاسی دینی حاکمیت انسان بر سرنوشت اجتماعی خویش است. در چنین فرهنگ دینی انسان‌ها احساس مشارکت در مسائل سیاسی - اجتماعی می‌کنند... با حاکم کردن این ارزش‌ها در احزاب، دولت اسلامی از مبتلا شدن به بسیاری از فرهنگ‌های سیاسی احزاب قبل از انقلاب از جمله برخوردهای خصمانه و حذفی مصون خواهد ماند (جعفرپور کلوری، ۱۳۸۹: ۱۹۴).

فارغ از این که تمام مفاهیم، وقایع، اشخاص و دوره‌های تاریخی در رویکرد تاریخ‌نگاری مرکز اسناد انقلاب اسلامی به دوگانه‌ی «دینی - غیردینی» تفکیک می‌گردد. این خصوصیت ایدئولوژیک در تاریخ‌نگاری سبب شده تا با کاربرد خاص مفاهیم مواجه گردیم؛ آنجا که می‌خوانیم:

اینکه مردم یک نظام «پادشاهی» را برچینند و یک نظام «جمهوری» را بنیان نهند خود نشان از رشد فرهنگ سیاسی آنان دارد. اگر آن رشد فرهنگ سیاسی نبود، هر آینه ملت ایران پس از انقلاب نیز طبق عادت مألوف گذشته‌ی تاریخ ایران به سمت پادشاهی جدیدی کشیده می‌شدند (پیشین: ۲۶۸).

«رشد فرهنگ سیاسی» در مقابل «توسعه فرهنگ سیاسی» معنا و مفهوم خود را دارد. «رشد» بر گسترش کمی فرهنگ سیاسی و «توسعه» بر گسترش و ارتقای کیفی فرهنگ سیاسی دلالت دارد (سیف‌زاده، ۱۳۸۸: ۷۴) و (قوام، ۱۳۸۱: ۶۹-۷۰) و (قوام، ۱۳۷۹: ۱۰۵-۱۰۶). لذا با تغییر سریع، گسترده، بنیادین (انقلاب) شاهد گسترش و ارتقای کمی فرهنگ سیاسی می‌باشیم.

این خصیصه درخصوص نگارش تاریخ پس از انقلاب اسلامی و دولت‌های بر سر کار آمده در این دوره نیز مشاهده می‌شود.

کژکاربردی مفهوم «گفتمان» درخصوص این دولت‌ها و برنامه‌های کلان ایشان به همراه موضع‌گیری ایدئولوژیک در «مفهوم‌سازی»، تاریخ‌نگاری این دوره را براساس واقعیت تاریخی بنا نساخته است. آنجا که درخصوص این دولت‌ها بیان می‌گردد:

«فرآیند مشروعیت‌یابی جمهوری اسلامی، سه گفتمان اصلی را صورت‌بندی کرده است که عبارت‌اند از «گفتمان جوهری»، «گفتمان ابزاری» و «گفتمان «رویه‌ای»» (جعفرپورکلوری، ۱۳۸۹: ۱۵۵).

به باور این رویکرد، دولت موسوی دارای گفتمان جوهری، دولت هاشمی‌رفسنجانی با گفتمان ابزاری و دولت خاتمی با گفتمان رویه‌ای همراه بوده‌اند. عبارات «جوهری»، «ابزاری» و «رویه‌ای» در این خصوص با ویژگی‌های مرکز اسناد انقلاب اسلامی درخصوص این دولت‌ها تطبیق می‌یابد. آنجا که درخصوص دولت نهم و دهم می‌خوانیم: «احمدی‌نژاد با گفتمان «اصول‌گرایی در اندیشه»، نوگرایی در روش، هم‌گرایی در عمل... دارای گفتمان «عدالت و پیشرفت» می‌باشد» (پیشین: ۱۵۷).

پس‌وند «گفتمان» درخصوص دولت‌های قبل از نهم، عباراتی مفهومی و کلی می‌باشد، حال آنکه پس‌وند گفتمان دولت نهم و دهم صفتی مصداقی می‌باشد. این درحالی است که کاربرد اصطلاح «گفتمان» ناصحیح و نابه‌جا می‌باشد.

به بیانی مختصر، «کلیت ساختاردهی شده که از عمل مفصل‌بندی حاصل می‌شود، «گفتمان» (discourse) نام دارد. مفصل‌بندی عبارت است از گردآوری عناصر مختلف و ترکیب آنها در هویتی نو (هوارث، ۱۳۷۷: ۱۶۳) و به عبارت روشن‌تر «هر عملی که منجر به برقراری رابطه بین عناصر شود، به نحوی که هویت این عناصر در نتیجه‌ی عمل مفصل‌بندی تعدیل و تعریف شود، مفصل‌بندی می‌نامیم» (لاکلائو و موفه، ۱۳۹۲: ۱۷۱-۱۷۳)

و کلیت ساخت‌مند حاصل از عمل مفصل‌بندی را گفتمان می‌نامیم» (منوچهری، ۱۳۸۷: ۱۰۸) و (حقیقت، ۱۳۹۱: ۵۹۹).

با تکیه بر مطالب بالا می‌توان دریافت که افزودن مفهوم «گفتمان» به دولت‌های جمهوری اسلامی در این تاریخ‌نگاری ناصحیح است زیرا این دولت‌ها در برنامه‌های خود «مفصل‌بندی» و تعریف تازه از مفاهیم ارائه ندادند و در ساحت و گستره‌ی معنایی «هستی‌شناسی» و «معرفت‌شناسی» حاکمیت جمهوری اسلامی گام برداشته‌اند و گفتمان جمهوری اسلامی صحیح است.

این موضوع بار ارزشی مثبت یا منفی برای دولت‌ها و برنامه‌های ایشان در دوران جمهوری اسلامی ندارد و تنها کاربرد ناصحیح این مفاهیم را در تاریخ‌نگاری مرکز اسناد انقلاب اسلامی بر ما هویدا می‌سازد. کاربرد ناصحیحی که با جانبداری ارزشی همراه است؛ آنجا که در خصوص دولت موسوی (دهه‌ی ۶۰) و دولت هاشمی رفسنجانی این رویکرد با جانب‌داری ایدئولوژیک بیان می‌دارد:

در این مرحله، چون جنگ تازه تمام شده است، آزادی به صورت محدودی وجود دارد؛ اما پس از آن، روند گسترش آزادی یکنواخت نبود، ولی به هر حال رو به تزاید بوده است. همبستگی ملی که در دوره‌ی آقای میرحسین موسوی براساس بسیج نیروهای وفادار - که بیشتر جامعه را شامل می‌شدند - بود، در اوایل این دوره نیز وجود دارد، اما روابط اجتماعی از حالت اجتماعی خارج شده و شکل جامعه به خود می‌گیرد. روحیه‌ی برادری زمان جنگ در این دوره کم‌رنگ شد و الزامات زندگی جامعه‌ای از قبیل قرارداد اجتماعی و برخی اصول شهروندی احیا گشت و وجهه‌ی اقتصادی آن در حال پررنگ‌تر شدن بود (حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۷۲).

کاربرد اصطلاحاتی چون «اجتماعی» (گمنشافت Geminschaft) و «جامعه» (گزلشافت Gesellschaft) در خصوص تفاوت دوره‌ی قبل و بعد از جنگ تحمیلی و مشخصاً دوره‌ی موسوی و هاشمی رفسنجانی به صورتی کژکارکردی مورد استفاده قرار گرفته است.

همچنین «قرارداد اجتماعی» (The Social Contract Theory) که مفهومی در خصوص حرکت از «وضع طبیعی» (State of nature) به «وضعیت قرار اجتماعی» است (عالم، ۱۳۷۳: ۲۰۴)، و در شرح آن می‌خوانیم که «وضع طبیعی را عده‌ای حالتی پیش از اجتماعی شدن و برخی دیگر پیش از سیاسی شدن می‌دانند ولی هرچه بوده باشد، وضعی پیش از پیدایش نهاد حکومت است. وضع طبیعی جامعه‌ای سازمان یافته نبود و در آن هیچ قدرت سیاسی

وجود نداشت تا قوانین و مقررات را وضع کند و به اجرا گذارد» (بشیریه، ۱۳۷۸: ۲۵۴) در این رویکرد به نادرستی مورد استفاده قرار گرفته است؛ با توجه به این توضیح، چگونه می‌توان بیان داشت که پس از پایان جنگ «الزامات زندگی اجتماعی از قبیل قرارداد اجتماعی و برخی اصول شهروندی احیا گشت».

به این ترتیب کژکاربردی مفاهیم علوم سیاسی به شکلی گسترده در تاریخ‌نگاری مرکز اسناد انقلاب اسلامی مشاهده می‌گردد تا آنجا که در اخذ و ارجاع مفاهیم، در این آثار نیز کوتاهی شده است، اشتباهاتی که تمامی دارای خصوصیات ایدئولوژیک می‌باشد. آنجا که در خصوص «هشت سال بحران‌آفرینی اصلاح‌طلبان» (علوی نیک، ۱۳۸۸) می‌خوانیم:

مشارکتی‌ها برای کاستن از حساسیت نسبت به حرکت خود، دوم خرداد را جمع بین دو شیوه‌ی انقلابی و اصلاحی تبیین کردند و آن را در زمره‌ی «جنبش‌های استعلایی» دانستند. ویژگی‌های جنبش دوم خرداد در معنای یک جنبش استعلایی (ترکیب انقلاب و اصلاح) است که به شیوه‌های دموکراتیک رخ می‌دهد (پیشین: ۱۶۱-۱۶۲).

با مراجعه به منبع مورد ارجاع در متن فوق‌الذکر (جلائی‌پور، ۱۳۸۱) درمی‌یابیم که در صفحات مذکور (جلائی‌پور، ۱۳۸۱: ۱۰۵-۱۳۸) بحث در خصوص سه‌گونه جنبش اجتماعی: انقلابی، اصلاحی و استعلایی می‌باشد و نگارنده در خصوص سومین گونه از جنبش‌های اجتماعی بیان می‌دارد که «کارتن‌آش این جنبش‌های نوع سوم را «رفولوشن» می‌نامد که از ترکیب دو واژه رفورم (اصطلاح) و رولوشن (انقلاب) به دست آمده است» (جلائی‌پور، ۱۳۸۱: ۱۳۰). و نگارنده (جلائی‌پور) به عنوان «جنبش‌های استعلایی» از این گونه سوم نام می‌برد. واژه‌ای است که از ترکیب دو واژه اصلاح و انقلاب به دست آمده است.

اما فارغ از این بحث نظری (کاربرد ناصحیح اصطلاح توسط رویکرد مرکز اسناد انقلاب اسلامی) بُعد دیگر این ادعا که توسط رویکرد مذکور انجام گرفته، به خصوصیات ایدئولوژیک این گونه تاریخ‌نگاری باز می‌گردد. جلائی‌پور (پیشین: ۱۳۰-۱۳۱) این تعابیر را بر مبنای کتاب «ده سال بعد» اثر کارتن‌آش و ترجمه شده توسط همایون‌پور در انتشارات نشر فرزانه (آش: ۱۳۷۹: ۱۱ تا ۲۹) بیان می‌دارد و نه تنها از خود ایشان نمی‌باشد که حتی جلائی‌پور بیان می‌دارد که این گونه جنبش‌های اجتماعی هیچ‌گونه ارتباطی با جریان دوم خرداد و حزب مشارکت ایران اسلامی ندارد، آنجا که بیان می‌دارد «تنها افراطی‌ها خواهند

توانست جنبش دوم خرداد را از گونه «اصلاحی» آن دور و به گونه «اصتلابی» نزدیک کنند» (جلانی پور، ۱۳۸۱: ۱۳۶، خط ۱۶).

مشاهده می‌شود تنها خصوصیات و ویژگی‌های ایدئولوژیک در یک متن (در اینجا تاریخ‌نگاری) و از سوی یک مرکز معتبر (در اینجا مرکز اسناد انقلاب اسلامی) می‌تواند سبب گردد که با کاربرد ناصحیح مفاهیم علمی سعی در دیگرگونه جلوه دادن واقعیت داشته باشیم. تا آنجا که در خصوص اعضای «حزب مشارکت ایران اسلامی» این رویکرد عبارت «انصار حزب مشارکت» (علوی نیک، ۱۳۸۸: ۱۶۴) را به کار می‌برد. این عبارت از ساحت یک کلمه، مفهوم و... فراتر می‌باشد و هم‌چون اصطلاحی در ادبیات سیاسی ایران معاصر (پس از انقلاب اسلامی) شناخته شده می‌باشد و پیش‌وند نیروهای موسوم به «حزب‌الله» (انصار حزب‌الله) می‌باشد. فارغ از بار ارزشی این اصطلاح (انصار) کژکاربردی آن بر نیروها و اعضای حزبی دیگر بلاشک با خصوصیات ایدئولوژیک همراه بوده است. رویکردی که سعی دارد همواره در سطر به سطر آثار خود، تمامی نیروهای «اصلاح‌طلب» در دوره‌ی ریاست جمهوری هفتم و هشتم و پس از آن را «تجدیدنظرطلب» خطاب نماید. «تجدیدنظرطلبان» (علوی نیک، ۱۳۸۸: صص ۱۶۵-۱۷۳-۳۰۴، ...)، (حسینی، ۱۳۹۰: ۲۰) و (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۴۵-۴۶-۶۲-۱۷۷-۲۵۲...) اصطلاحی است که در جایگاه «اصلاح‌طلبان» در تاریخ‌نگاری مرکز اسناد انقلاب اسلامی نشانده شده است.

حال آنکه «رویزیونیسم» (revisionism) در گستره‌ی مفاهیم و آثار علوم سیاسی به آرا و عقایدی تعلق دارد که «در نقد مارکسیسم ارتدکس و ارائه تفسیری دیگر از مارکسیسم در جهت تطبیق آن با شرایط متحول سرمایه‌داری» (بشیریه، ۱۳۷۸: ۴۴) باز می‌گردد. کاربرد ناصحیحی که این رویکرد آن را به جای «اصلاح‌طلبی» نشانده است.

این اصطلاح (تجدیدنظرطلبی و تجدیدنظرطلب revisionism)

«در اصل عنوانی بود برای نظریه‌ها و روش سیاسی سوسیالیست‌هایی که در اواخر قرن ۱۹ و سرآغاز قرن بیستم در برخی از نظریه‌های کارل مارکس در مورد جنگ طبقاتی و آینده جامعه‌ی سرمایه‌داری باز نگریستند و به جای انقلاب‌خواهی هوادار تحول آرام از سرمایه‌داری به سوسیالیسم شدند» (آشوری، ۱۳۷۳: ۵۸).

واقعیت نشان می‌دهد که در جدال ایدئولوژیک میان گروه‌های گوناگون کمونیست، هر گروه تجدیدنظرهای خود را در مارکسیسم «تفسیر و بسط خلاق مارکسیسم» و «تطبیق مارکسیسم با شرایط» نام می‌دهد و نظریه‌های رقیبان را «تجدیدنظرطلب» (revision)

می‌شمارد (پیشین: ۵۹). این خصوصیت در تاریخ‌نگاری سبب گشته «اصلاح‌طلبان» به «تجدیدنظرطلبان» تغییر نام پیدا کنند.

حال آنکه «رفورمیست» (اصلاح‌طلب) و «رفورمیسم» (اصلاح‌طلبی reformism) «هواداری از سیاست تغییر زندگی اجتماعی، اقتصادی یا سیاسی اما با روش‌های ملایم و بدون شتاب می‌باشد» (آشوری، ۱۳۷۳: ۷۲). این گرایش تنها در کشورهای ریشه‌دار شده است که نظام پارلمانی و وجود آزادی‌های قانونی امکان دست‌یابی مسالمت‌آمیز به قدرت را فراهم می‌کند. اصلاح‌طلبی، در برابر ارتجاع و محافظه‌کاری قرار می‌گیرد (پیشین: ۷۲).

تاریخ‌نگاری مرکز اسناد انقلاب اسلامی با پافشاری بر جایگزینی و کاربرد ناصحیح مفاهیم به جای یک دیگر همراه بیانی ایدئولوژیک، درخصوص آیت‌الله صانعی بیان می‌دارد:

اما در فضای پس از انتخابات دوم خرداد ۷۶ و روی کار آمدن تجدیدنظرطلبان و ایجاد فضای تساهل و تسامح رفته رفته یکی از مردان آهین انقلاب، مدافع سرسخت مدارا و تساهل گردید و با انتخاب عنوان «مرجع نواندیش» به مفتی اصلاح‌طلبان تبدیل گردید (حسینی، ۱۳۹۰: ۲۰).

فارغ از این موضوع که «ایجاد فضای تساهل و تسامح» در روح متن دارای بار منفی است، همچنان که مفهوم «تجدیدنظرطلبان» این ویژگی را دارد؛ کاربرد اصطلاح «مفتی»^۱ درخصوص آیت‌الله صانعی از لحاظ علمی ناصحیح و از لحاظ اخلاقی ناصواب می‌باشد. این رویکرد در کنار کژکاربرد مفاهیم علمی در علوم انسانی، با تکیه بر خصوصیات ایدئولوژیک خود اقدام به «مفهوم‌سازی» نیز نموده است. آنجا که درخصوص وقایع پس از انتخابات دهمین دوره ریاست جمهوری در سال ۱۳۸۸، تاریخ‌نگاری مرکز اسناد انقلاب اسلامی بیان می‌دارد:

گرچه تلاش جبهه‌ی تجدیدنظرطلب برای انجام پروژه‌ی انقلاب مخملی یا به عبارت دیگر «آنارشسیسم مخملی» در حوادث پس از انتخابات قطعی به نظر می‌رسد، اما نباید فراموش کرد که در این جبهه کسانی هم بودند که به براندازی جمهوری اسلامی از طریق انقلابی تمام عیار می‌اندیشیدند. این واقعیت در بخش فراری جریان تجدیدنظرطلب به وضوح نمایان است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۱۷۷).

اگر کاربرد ناصحیح مفهوم «تجدیدنظرطلب» و دیگر دعاوی مطروحه در این پاراگراف را از نظر بگذرانیم؛ کاربرد اصطلاح «آنارشسیسم مخملی» نه تنها ناصحیح می‌باشد که با تمام

جستجوها و پیگیری‌های انجام شده، این واژه در گستره‌ی «علم» سیاست مسبوق به سابقه نمی‌باشد و بررسی این عبارت امکان‌پذیر نیست.

به نظر می‌آید این عبارت از تلفیق ناصحیح «آنارشسیسم» و «انقلاب مخملی» جعل گردیده است. حال آنکه در علم سیاست، یکی (انقلاب مخملی) به دنبال جایگزینی ساخت سیاسی دیگرگونه به جای ساخت سیاسی کنونی می‌باشد و آن یکی (آنارشسیسم) با «تَحکم و اجبار سازمان‌یافته ناسازگار است» (قادری، ۱۳۸۰: ۶).

حتی با مفروض گرفتن هم‌گامی این تاریخ‌نگاری با اشتباه مصطلح در سطح جامعه، در خصوص کاربرد آنارشسیسم^۱ نیز تلفیق و همراهی آنارشسیسم با انقلاب مخملی، بی‌معنا می‌باشد. در حالی که تاریخ‌نگاری این مرکز بیان می‌دارد:

«البته آنارشسیسم در فلسفه‌ی سیاسی به معنای دیگری دلالت دارد که در اینجا مراد نیست. بلکه مقصود از آنارشسیسم در این متن همان معنای مصطلح و رایج در جامعه است» (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۵۵).

جای بسی تعجب است که نگارش تاریخ و وقایعی‌ای با این اهمیت که دارای ابعاد مناقشه‌برانگیز فراوانی می‌باشد توسط این چنین گزینش اصطلاحاتی و توسط مرکزی با این عظمت تدوین گشته است.

کژکاربردی مفاهیم، مفهوم‌سازی غیرعلمی به همراه «بارش مفهوم» در این تاریخ‌نگاری بیش از پیش اعتبار و مرجعیت این مرکز را مورد خدشه قرار می‌دهد؛ برای نمونه این رویکرد در خصوص وقایع سال ۱۳۸۸ بیان می‌دارد:

رفتار رادیکالیستی و آنارشستی که از سوی جبهه‌ی تجدیدنظرطلب و طبقه‌ی آریستوکرات پشتیبان آن سر زد به وضوح بطلان ادعای دموکراسی‌خواهی این جبهه را نشان داد و معلوم ساخت که منظور آنان از شعارهایی نظیر «دموکراسی»، «جامعه‌ی مدنی» و «توسعه‌ی سیاسی» در طول سال‌های گذشته چه بوده است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۵۲).

کاربرد ده‌ها اصطلاح در کمتر از چند سطر، مخاطب این تاریخ‌نگاری را با سردرگمی میان مفاهیم، تعابیر و اصطلاحاتی تخصصی همراه می‌سازد و نتایجی غیرعلمی و بسیار ساده‌انگارانه به خواننده القا می‌شود؛ همچنین در چند سطر بعد می‌خوانیم:

جامعه‌ی مدنی هم به جامعه‌ای اطلاق می‌شود که در آن نهادهای مستقل از حکومت اسلامی و متمایل به جوامع غربی در آن رشد کنند. در واقع این نهادهای مستقل می‌توانند ارمغان بخش دموکراسی‌های غربی برای این جریان‌های غرب‌مدار باشند. لذا توسعه‌ی سیاسی نیز تنها وقتی معنا می‌یابد که احزاب سکولار در رأس قدرت باشند و نهادهای مدنی غرب‌مدار از استمرار این وضعیت پشتیبانی کنند. همچنین این نهادهای مدنی یا به تعبیر بهتر کمپ‌های سیاسی می‌توانند در دوره‌هایی که احزاب سکولار و نمایندگان آنها در انتخابات شکست می‌خورند، به‌عنوان «گروه فشار» و برای برپایی «انقلاب انتخاباتی» یا «انقلاب مخملی» وارد میدان شوند. نکته‌ی پارادوکسیکال اینجاست که چگونه لیبرالیسم و ایدئولوژی‌های وابسته به جهان سرمایه‌داری، با آن همه محافظه‌کاری که دارند، انقلابی شده‌اند و از انقلاب حمایت می‌کنند؟ پاسخ ساده این است که این پدیده‌ی سیاسی، و نه اجتماعی، اصولاً «انقلاب» نیست بلکه رفتاری آناریشستی اما با اهداف قدرت‌طلبی است (پیشین، ۲۵۳-۲۵۴).

سطور فوق‌الذکر در قسمت «سخن پایانی» بیان شده‌اند. سخن پایانی‌ای که در خصوص تاریخ‌نگاری وقایع پس از انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۸۸ ابراز شده است. این رویکرد در انتها و سخن پایانی در توصیف مفهوم خودساخته‌ی «آناریشیسم مخملی» بیان می‌دارد:

در آناریشیسم مخملی همه چیز فانتزی و مجازی است. نیروهای انقلابی، گروه‌های فشن و سانتی‌مانتال‌اند، نه مردم از خود گذشته و انقلابی واقعی. احساسات آنها عمیق و درونی نیست بلکه هیجانی و مقطعی و زودگذر است. همچنین رسانه‌هایی که آنها را بسیج توده‌ای می‌کنند، رسانه‌های سنتی نیستند بلکه دنیای مجازی اینترنت و رسانه‌های بیگانه به ویژه ماهواره است. حتی خشم و خواسته‌ی آنها نیز واقعی نیست زیرا علت‌های پدیدآورنده‌ی آن هم چندان روشن نیست. به عبارت دیگر، در انقلاب‌های واقعی نیازها و مطالبات جامعه نیازهایی واقعی و ضروری است مانند «نان و معشیت»، «شرف و آزادی» و یا «مذهب و اخلاق». اما در «آناریشیسم مخملی» نیازها تصنعی و ساختگی است (پیشین: ۲۵۶).

«تغییر مفاهیم»، دیگر مواردی است که در کنار «کژکاربردی» و «مفهوم‌سازی»، در رویکرد تاریخ‌نگاری مرکز اسناد انقلاب اسلامی شاهد آن هستیم؛ آنجا که درخصوص «ائتلاف جهانی مبارزه با تروریسم» بعد از حادثه‌ی ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱، این همگرایی جهانی

با عنوان «ائتلاف جنگ» (علوی نیک، ۱۳۸۸: ۵۳۴) خوانده می‌شود. از این دست تغییرات در تاریخ‌نگاری این مرکز فراوان مشاهده می‌شود.

دیگر مفهومی که این رویکرد آن را در نگارش تاریخ به کار برده مفهوم «سکولار» و «سکولاریسم» می‌باشد.

در این تاریخ‌نگاری به صورت متعدد با بیان عباراتی هم‌چون «سکولار - غیرمذهبی» (علوی نیک، ۱۳۸۸: ۵۰۴)، «فضای بین سکولاریسم تا دینداری» و «گذر از هویت سکولاریستی به دینداری» (دهقانی، ۱۳۸۶: ۸۷-۸۸) روبرو می‌شویم؛ این کژکاربردی معضل مهمی در نگارش علمی تاریخ معاصر ایران و جناح‌بندی‌های سیاسی ادوار آن زده است، آنجا که درخصوص این اصطلاح بیان می‌شود:

«با گسترش سکولاریسم در این دوره نه تنها امور مقدس، مقدس‌نماند و استراتژی قداست‌زدایی از دین و سیاست در دستور کار قرار گرفت، بلکه امور محترم مانند «آبروی افراد» نیز رعایت نشد» (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۳۲).

همچنین آنجا که درخصوص «سکولاریسم» در دوره‌ی سلطنت پهلوی می‌خوانیم:

«سکولاریسم و مبارزه با دین که از سیاست‌های مهم حکومت پهلوی بود شکاف بزرگی میان دین و دولت ایجاد نمود و قشر مذهبی را در مقابل تجددخواهان سکولار و لائیک قرار داد» (جعفرپور کلوری، ۱۳۸۹: ۱۶۶).

در اینجا قصد آن را نداریم که به شرح و بسط تئوریک مفهوم «سکولار»، «سکولاریته» و «سکولاریزاسیون» پردازیم و به تشریح اجمالی از این مفهوم بسنده می‌نماییم.

«شیدان وثیق» (۱۳۸۷) در خصوص این مفهوم بیان می‌دارد: «بیش‌تر نظریه‌پردازان ایرانی درباره‌ی سکولاریسم حاوی آشفتگی، اشتباه، اختلاط و التقاطاند» (پیشین: ۱۵۵) و بر همین سیاق است که «دو منطق سکولاریزاسیون و لائیسزاسیون دو فرآیندی که برخلاف تصور نادرست و رایج، هم‌سان نبوده متفاوت، متمایز و گاه متضاداند» (وثیق، ۱۳۸۷: ۱۱۷). وی در ادامه «جنبش برای تحقق «لائسیت» و دولت «لائیک» (غیردینی) را «لائیسزاسیون» می‌نامند. لائیسزاسیون در کشورهای کاتولیک غربی و در تقابل با کلیسای کاتولیک شکل می‌گیرد. در حالی که در کشورهای پروتستان اروپا لائیک، لائیسیت و لائیسزاسیون ناشناخته‌اند. در این رشته از کشورها، فرایند دنیوی شدن، تغییر و تحول دولت و دین - دینی که فاقد کلیسایی مقتدر چون کاتولیسیم است؛ را سکولاریسم می‌نامند» (وثیق، ۱۳۸۷: ۹).

لذا لائیسیته و سکولاریسم با وجود شباهاتی، دو مفهوم، مقوله و پدیدار سیاسی - تاریخی متفاوت‌اند. جدایی دین و دولت (براساس این تفکر) پایان دین نیست بلکه گسترش دین در سطح جامعه با خروجش از حاکمیت سیاسی است. براساس این تعریف، «سکولاریزاسیون، تحول تدریجی، هماهنگ و دنیاگرای دین، دولت و جامعه مدنی می‌باشد (پیشین: ۱۵۶).

با تکیه بر تعاریف و مفاهیم بالا حال بنگریم که رویکرد مرکز اسناد انقلاب اسلامی چگونه برداشت و تعریفی از این مفهوم در تاریخ‌نگاری تحولات سیاسی اجتماعی ایران معاصر ارائه داده است؛ آنجا که بیان می‌دارد، سکولاریسم:

گرایش به جدایی دین از سیاست، ایجاد یک نظام سکولار در ایران و راندن دین از حوزه‌ی سیاسی و عمومی به حوزه‌ی شخصی، از جمله خواسته‌هایی بود که روشنفکران سکولار و لائیک از زمان انقلاب مشروطه به دنبال آن بودند (دهقانی، ۱۳۸۶: ۲۵۱).

یا در جایی دیگر می‌خوانیم:

سکولاریسم به معنای این جهانی در مقابل امر آسمانی آمده است. سکولاریسم در فارسی مساوی با واژه‌ی عرفی کردن به معنای بشری کردن در مقابل الهی بودن آمده است. سکولاریسم در غرب فرآیندی در مقابل حکومت کلیسایی بر مبنای وحی بوده است. تلاش روشنفکران در غرب برای جدا کردن سیاست، حقوق و ارزش‌ها از پشتوانه‌ی قدسی و دینی و زمینی کردن آن‌ها بود که به جدا کردن دین از زندگی اجتماعی مردم و محدود ساختن دین در روابط خصوصی انسان و خدا ختم شد (حسینیان، ۱۳۸۹: ۱۷۰).

کلیت وضعیتی که رویکرد فوق‌الذکر در تاریخ‌نگاری تاریخ معاصر ایران به وجود آورده را می‌توان در قالب مفهوم «تاریخ‌نگاری مغلوب» مفهوم‌بندی نمود که مولفه‌ها و سازوکار آن در نمودار زیر قابل مشاهده است؛

تاریخ نگاری مغلوب	مفاهیم ثانویه	مؤلفه‌های تحویلی نگری	مفاهیم اولیه
تاریخ هویت‌گرا گذر کاربردی مفاهیم مفهوم‌سازی	هر گروه و دسته	تاریخ‌نگاری ایدئولوژیک ارزش‌دآوری در تاریخ‌نگاری مغایرت ذهن پژوهشگر با عین تاریخی تحلیل بردن تمام مفهوم به یک وجه از آن مفهوم	حزب
	مساوی لائیتسیم		سکولاریسم
	هواخواه غرب		روشنفکری
	تجدید نظر طلبی		اصلاح طلبی
	ملت در برابر امت		ناسیونالیسم
	دیگر تعابیر		دیگر مفاهیم

طبعاً خطای فاحش کژکاربردی مفاهیم در موارد مذکور به روشنی قابل مشاهده می‌باشد. کاربردی که در هیچ یک از بررسی‌های خود به کتاب تخصصی‌ای^۳ در خصوص آن مفهوم مراجعه نکرده و یا اگر مراجعه‌ای صورت گرفته به آثار دست‌اول نبوده و نیز ارجاعی در این آثار صورت نگرفته است.

۶. نتیجه‌گیری

در کنار «مرکز اسناد انقلاب اسلامی» و آثار منتشر شده‌ی نویسندگان مطروحه، همواره موسسات و مراکز تحقیقاتی دیگری نیز در ایران حضور داشته و دارند. مراکزی هم‌چون «پژوهشکده امام‌خمينی (ره) و انقلاب اسلامی»، «موسسه‌ی مطالعات تاریخ معاصر ایران»، «دفتر ادبیات انقلاب اسلامی» و...؛^۴ و نیز مراکز تاریخ‌نگاری تحولات سیاسی اجتماعی ایران معاصر و مشخصاً انقلاب اسلامی در خارج از ایران نیز فعالیت دارند که مطرح‌ترین آنها عبارتند از «مرکز تاریخ شفاهی موسسه مطالعاتی ایران» در نیویورک، «مرکز مطالعات خاورمیانه‌ای» در کالیفرنیا، «مرکز مطالعات خاور نزدیک» در لس‌آنجلس، «مرکز مطالعات خاورمیانه‌ای» در دانشگاه پنسیلوانیا، «مرکز مطالعات ایرانی» در دانشگاه دورهام و...^۵.

علی‌القاعده اگر (که «اگر»ی مهم است) تکاپوی تاریخی یک مؤسسه‌ی پژوهشی، بیشتر مصادره به مطلوبی باشد در تأیید باور دل‌خواه و متأثر از نگرش شبه خیالی و فرجام‌گرایانه، اعتبار خروجی آن مورد خدشه واقع می‌شود. درهم آمیختن انگیزه‌ی سیاسی با انگیزه‌ی پژوهشی و پدیدآوردن محصول مغالطه‌ای، تراز تحقیقی یک مؤسسه را مخدوش خواهد ساخت.

کاربرد مفاهیم با «تقابل‌های دو ارزشی» و «دوگانگی‌های متباین» هم‌چون کاربرد حکومت لیبرال مصدقی در برابر حکومت اسلامی فدائیان، شرق دینی در برابر غرب دنیوی، روشنفکر لائیک ملی‌گرا در برابر روشنفکر دینی اسلام‌گرا در تاریخ‌نگاری تحولات سیاسی اجتماعی در ایران معاصر تنها برون‌داد پژوهشی یک مرکز مطالعات تاریخی را از مرجعیت پژوهشگران علمی دور می‌سازد.

با توجه به تعدد مراکز تحقیقاتی و آثار علمی پژوهشی متعدد در خصوص تحولات سیاسی اجتماعی ایران و مشخصاً انقلاب اسلامی، می‌توان دریافت که تصور این موضوع که تنها یک جریان راوی تاریخی در تاریخ‌نگاری در عصر حاضر وجود دارد، غیرعلمی، وهم‌آلود و غیرواقعی می‌باشد و تنها نتیجه آن ضربه به اصل موضوع پژوهش که همان تاریخ سیاسی اجتماعی ایران معاصر است، می‌باشد.

مورخ و مرکز تاریخ‌نگاری که در مطالعات خود دچار «تحویلی‌نگری» شود، منجر به فروکاستن هویت امر تاریخی به جنبه‌هایی خاص می‌گردد؛ جنبه‌های خاص «جانبدارانه‌ی ایدئولوژیک» با «ارزش‌دآوری» خود، تاریخ‌نگاری را به خودی - دیگری سیاسی تقسیم نموده، با «نفوق موضع سیاسی» خاص، تاریخ «هویت‌گرا» را در ظاهر و چهره‌ی پژوهشی علمی ارائه می‌دهد. این ظاهر و چهره‌ی علمی و محتوای معطوف به «تحویلی‌نگری» با «نگرش فرجام‌گرایانه‌ی» خود در تاریخ‌نگاری دست به «مصادره‌ی به مطلوب» تمام اجزای تاریخ، جامعه و سیاست می‌زند.

پی‌نوشت‌ها

۱. آگاهیم که روحانیون علمی در بیان سنتی مذهب‌ان با عنوان «مفتی» شناخته می‌شوند.
۲. در سطح عموم مردم مفهوم «آنارشسیسم» به بی‌حکومتی و هرج و مرج تعبیر می‌گردد.

۳. توضیح آن که مطالب مورد ارجاع درخصوص اصطلاحات علم سیاست، تمامی از کتب دانشگاهی و اساتید برجسته این رشته اخذ گردیده است؛ باری علم تاریخ در مسیر تاریخ‌نگاری خود نیاز به دیگر علوم، از جمله علم سیاست، جامعه‌شناسی، علوم اجتماعی و... دارد.
۴. می‌توان شرح کامل این موسسات و مراکز را در «تبریزی، ۱۳۸۸: ۱۲۲ مشاهده نمود.
۵. می‌توان شرح کامل این موسسات و مراکز را در «نظری و سازمند، ۱۳۸۵: ۱۱۱ - ۱۱۳» مشاهده نمود.

کتاب‌نامه

- استنفورد، مایکل (۱۳۸۷) درآمدی بر فلسفه تاریخ، ترجمه‌ی احمد گل محمدی، تهران: نشرنی.
- اسماعیلی، حمیدرضا (۱۳۸۹) «شورش اشرقیات بر جمهوریت». تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی
- آشوری، داریوش (۱۳۷۳) «دانشنامه سیاسی». تهران: انتشارات مروارید.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷) «روشنفکران ایرانی و غرب». ترجمه‌ی جمشید شیرازی. تهران: طرح نو.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۸) «تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم». ج اول. تهران: نشر نی.
- تبریزی، قاسم و نیک‌بخت، رحیم (۱۳۸۸) «سویه‌های تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی». مجموعه مقالات. تهران: خانه کتاب.
- جعفرپور کلوری، رشید (۱۳۸۹) «فرهنگ سیاسی در ایران». تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- جلائی‌پور، حمیدرضا (۱۳۸۱) «جامعه‌شناسی جنبش‌های اجتماعی». تهران: انتشارات طرح نو.
- حامدابوزید، نصر (۱۳۸۱) «نقد گفتمان دینی». ترجمه‌ی حسن یوسفی اشکوری. تهران: یادآوران.
- حسین‌زاده، محمدعلی (۱۳۸۶) «گفتمان‌های حاکم بر دولت‌های بعد از انقلاب اسلامی». تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- حسینی، امید (۱۳۹۰) «بازخوانی دیدگاه‌های سیاسی - فقهی آیت‌الله صانعی». تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی
- حسینیان، روح‌الله (۱۳۸۷) ۱۴ سال رقابت ایدئولوژیک شیعه، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- حسینیان، روح‌الله (۱۳۸۴) «نقش فدائیان اسلام در تاریخ معاصر ایران». تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- حسینیان، روح‌الله (۱۳۸۹) «نظریه فتنه». تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- حسینیان، روح‌الله (۱۳۸۵) «بازخوانی نهضت ملی ایران». تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- حقیقت، صادق (۱۳۹۱) «روش‌شناسی علوم انسانی». قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- دهقانی، رضا (۱۳۸۶) روشنفکران دینی و دینداران روشنفکر، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

سیف‌زاده، حسین (۱۳۸۸) «پانزده مدل رقیب و بدیل نوسازی، توسعه و دگرگونی سیاسی». تهران: انتشارات قومس.

شیخ فرشی، فرهاد (۱۳۸۱) روشنفکری دینی و انقلاب اسلامی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

صمدی‌پور، سعید (۱۳۸۸) «جبهه ملی ایران». تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۳) «بنیادهای علم سیاست». تهران: نشر نی.

علوی‌نیک، سلمان (۱۳۸۸) «۸ سال بحران‌آفرینی اصلاح‌طلب». تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

فرامرز قراملکی. احد (۱۳۸۰) اخلاق حرف‌های، قم: نشر مجنون.

فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۰) روش‌شناسی مطالعات دینی، مشهد: انتشارات علوم اسلامی رضوی.

قادری، حاتم (۱۳۸۰) «اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم». تهران: انتشارات سمت.

قوام، عبدالعلی (۱۳۷۹) «چالش‌های توسعه سیاسی». تهران: انتشارات قومس.

قوام، عبدالعلی (۱۳۸۱) «سیاست‌های مقایسه‌ای». تهران: انتشارات سمت.

کوفمان، سارا (۱۳۸۰) «تاریک‌خانه‌ی ایدئولوژی». ترجمه‌ی ستاره هومن. تهران: انتشارات زمان.

لکلانو، ارنستو و شانتال موفه (۱۳۹۲) «هژمونی و استراتژی سوسیالیستی» ترجمه‌ی محمد رضایی. نشر ثالث.

مقصودی، مجتبی (۱۳۸۰) تحولات سیاسی و اجتماعی ایران ۵۷ - ۱۳۲۰. تهران: انتشارات روزنه.

ملائی‌توانی، علیرضا (۱۳۸۶) درآمدی بر روش پژوهش در تاریخ، تهران: نشر نی.

وثیق، شیدان (۱۳۷۸) «لانیسیته چیست؟». تهران: انتشارات اختران.

یاسپرس، کارل (۱۳۷۲) «آغاز و انجام تاریخ». ترجمه‌ی محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.

منوچهری، عباس (۱۳۸۷) «رهیافت و روش در علوم سیاسی». تهران: انتشارات سمت.

مقالات

رجب نسب، حمید، نگارش‌های سیاه و سفید، تهران: مجله‌ی زمانه، سال چهارم، شماره‌های ۴۱ و ۴۲، اسفند، ۱۳۸۴.

سازمند، بهاره و نظری، علی اشرف (۱۳۸۵) «مراکز مطالعات ایرانی» راهنمای مراکز پژوهشگران مطالعات ایرانی، چاپ اول، تهران: انتشارات تمدن ایرانی

سیاری، سعیده (۱۳۸۸) «خطای تحویلی‌نگری»، مجله‌ی ادیان و عرفان، شماره‌ی ۱، پاییز، صص ۹۳ - ۱۱۶.

سیاری، سعیده (۱۳۸۵) «از تحلیل‌گرایی دکارت تا تحویل‌نگری مدرنیسم»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، شماره ۴، صفحات ۵۶ تا ۹۸.

سیاری، سعیده و فرامرز قراملکی (۱۳۸۶) «ابعاد و زمینه‌های تحویلی‌نگری در دین پژوهی»، مجله اندیشه نوینی دینی، شماره ۸، بهار، صفحات ۳۳ تا ۵۴.

۹۰ جستارهای تاریخی، سال نهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۷

- شرفی، محبوبه (۱۳۹۱) «تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری، ضرورتها و بایستگی‌ها». فصلنامه علمی پژوهشی تاریخ. سال چهارم. شماره ۱۵. صص ۸۷ - ۱۰۰
- صدقی، ناصر و عارف نریمانی (۱۳۹۰) «چیستی تاریخ‌نگاری ایدئولوژیک»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، دی ماه، شماره ۱۶۴، صص ۱۸ - ۲۳.
- فرامرز قراملکی، احد و سعیده سیاری (۱۳۸۸) «خطای تحویلی‌نگری در دیدگاه الهیات پویشی‌گرفین»، مجله ادیان و عرفان، پاییز و زمستان، سال ۴۲، شماره ۱، صفحات ۹۳ تا ۱۱۶.
- کاظمی، عباس‌وریج (۱۳۸۷) «جامعه‌شناسی تاریخی: روایت، تاریخ و جامعه‌شناسی»، پژوهشنامه‌ی علوم انسانی و اجتماعی، سال چهارم، شماره‌ی چهاردهم.
- کافی، مجید (۱۳۸۴) «در باب جامعه‌شناسی تاریخی»، قم: حوزه و دانشگاه، سال یازدهم، شماره‌ی ۴۲، صص ۶۹ - ۴۱.
- نجاتی‌حسینی، محمود (۱۳۸۲) «واکاوی هویت تاریخی، تاریخ‌نگاری و جامعه‌شناسی تاریخی ایران: ملاحظات نظری و روش‌شناختی»، تهران: فصلنامه‌ی مطالعات ملی، سال چهارم. شماره‌ی ۱. زمستان، صص ۱۵۳ - ۱۹۰.
- هوارث، دیوید (۱۳۷۷) «نظریه‌ی گفتمان» در فصلنامه علوم سیاسی. ترجمه‌ی سید علی‌اصغر سلطانی ش ۲.
- یاوری، نگین (۱۳۷۴) «تاریخ نو و بحران بازنمایی»، فصلنامه‌ی گفتگو، شماره‌ی ۸، تابستان.