

تکوین تعاملی دین و هویت در اندیشه‌ی امام خمینی(ره):

از صورت‌بندی گفتمانی تا تحول انقلابی

رضا خلیلی*

E-mail: Rezakhalili2@yahoo.com

چکیده:

رهیافت گفتمانی، رابطه‌ی دین و هویت در اندیشه‌ی امام خمینی(ره) را بهتر از رهیافت‌های دیگر تبیین می‌کند؛ اما علی‌رغم این قابلیت، کم‌تر به آن توجه شده است. با عنایت به قابلیت مذکور، این مقاله درصدد به‌کارگیری رهیافت گفتمانی برای تبیین رابطه‌ی دین و هویت در اندیشه‌ی امام خمینی(ره) است. بدین‌منظور، نگارنده ابتدا به بررسی مبانی و مؤلفه‌های رهیافت گفتمانی - با نگاهی انتقادی به بینش‌های کلی رایج در علوم انسانی و اجتماعی - پرداخته و سپس رابطه‌ی دین و هویت را در اندیشه‌ی امام خمینی(ره) براساس روابط درون‌گفتمانی و بین‌گفتمانی مورد بررسی قرار می‌دهد. به اعتقاد نگارنده، تکوین اندیشه‌ی امام خمینی(ره) نتیجه‌ی تعامل دین و هویت در گفتمان بازگشت به خویشتن و در رویارویی با گفتمان غرب‌گرایی بوده است. در نتیجه‌ی چنین شرایطی بوده که امام خمینی(ره) با نقش‌آفرینی فکری و عملی خود در گفتمان بازگشت به خویشتن، رویارویی سیاسی - اجتماعی با حکومت غرب‌گرای پهلوی را رقم‌زده و به تکوین گفتمان بازگشت به خویشتن در قالب انقلاب و جمهوری اسلامی نایل می‌شود.

کلید واژه‌ها: گفتمان، غرب‌گرایی، بازگشت به خویشتن، امام خمینی(ره)،

دین، هویت



رابطه‌ی دین و هویت در اندیشه‌ی امام خمینی (ره) تاکنون براساس نگرش‌ها و رهیافت‌های مختلفی مورد بررسی قرار گرفته؛ اما علی‌رغم این‌که رهیافت گفتمانی از قابلیت تبیین بیش‌تری در این زمینه برخوردار است، کم‌تر به آن توجه شده است. با عنایت به اهمیت و ضرورت مذکور، در این نوشتار رابطه‌ی دین و هویت در اندیشه‌ی امام خمینی (ره) با تأکید بر رهیافت گفتمانی مورد بررسی قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر در پاسخ به این پرسش که چه رابطه‌ای میان دین و هویت در اندیشه‌ی امام خمینی (ره) وجود دارد؟ با تأکید بر رهیافت گفتمانی، این فرضیه مورد توجه و بررسی قرار می‌گیرد که تکوین اندیشه‌ی امام خمینی (ره) نتیجه‌ی تعامل دین و هویت در گفتمان بازگشت به خویشتن و در رویارویی با گفتمان غرب‌گرایی بوده است. بدین ترتیب، نقش دین در عرصه‌ی حیات سیاسی - اجتماعی از منظر وی متأثر از تحولی گفتمانی‌ای تلقی می‌شود که اندیشه‌ی بازگشت به خویشتن (هویت اسلامی - ایرانی) را جایگزین اندیشه‌ی غرب‌گرایی (هویت غربی) کرد.

برای فهم چگونگی تکوین نقش دین در اندیشه‌ی امام خمینی (ره) و نسبت آن با گفتمان‌های هویتی، پس از بررسی مبانی معرفتی و مؤلفه‌های رهیافت گفتمانی، از یک‌سو سیر تحول گفتمانی هویت در زمان وی مورد مطالعه قرار می‌گیرد و از سوی دیگر چگونگی تکوین اندیشه‌ی دینی وی در قالب تحول گفتمانی هویت بررسی می‌شود.

۱- رهیافت گفتمانی؛ مبانی و مؤلفه‌ها

به‌طور کلی، برای روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی و انسانی سه پیش کلی می‌توان برشمرد: اول، بینش آنان‌که همه‌ی دانش‌ها را یکی می‌دانند؛ دوم، بینش آنان‌که بر افتراق مطلق دانش‌های طبیعی و انسانی از روزنه‌ی روش تأکید می‌کنند و سوم، بینش کسانی که دیدی دیالکتیکی و تلفیقی دارند (ساروخانی، ۱۳۷۵: ۲۷). هر چند نظریات متنوع و بسیاری در زیرمجموعه‌ی هر یک از این بینش‌ها قرار می‌گیرد؛ اما این سه پیش کلی را براساس مبانی معرفت‌شناختی‌شان می‌توان در قالب اثبات‌گرایی^۱، تأویل‌گرایی^۲ و ساختارگرایی^۳ مورد بررسی قرارداد که رهیافت گفتمانی ضمن این‌که خاستگاه‌های معرفتی خود را از ساختارگرایی می‌گیرد؛ اما هم‌چنان که با اثبات‌گرایی و

1- Positivism

3- Structuralism

2- Interpretationalism

تأویل‌گرایی متفاوت است، با ساختارگرایی نیز تفاوت‌هایی دارد (ر.ک: دالمایر^۱ و مکارتی^۲، ۱۹۷۷).

ساختارگرایی و تأویل‌گرایی، تفاوت‌های بسیاری با هم دارند؛ اما هر دو در مقابل نظریات اثبات‌گرایی قرار می‌گیرند و دیدگاه تاویلی ریشه در نگرش‌های پدیدارشناسانه‌ای دارد که در مقابل نگرش‌های اثباتی، به‌جای ذات بر رابطه تأکید نموده و جایگاه علوم عینی و اثباتی را مورد نظر قرار می‌دهد. بنابراین، رهیافت گفتمانی از یک‌سو با پدیدارشناسی، ساختارگرایی و هرمنوتیک در ارتباط است و از سوی دیگر با آن‌ها تفاوت‌هایی دارد، هم‌چنان‌که با نظریات عینی‌گرا و اثباتی نیز در تقابل است. از این‌رو برای فهم و کاربست این رهیافت و شناخت شباهت‌ها و تفاوت‌های آن با رهیافت‌های دیگر، لازم است ابتدا شناختی مختصر درباره‌ی اثبات‌گرایی، پدیدارشناسی^۳، تأویل‌گرایی و ساختارگرایی پیدا کرده، سپس بر این اساس به بررسی گفتمانی رابطه‌ی دین و هویت در اندیشه امام خمینی (ره) بپردازیم.

براساس دیدگاه اصالت اثبات، برای جهان، اجتماع و انسان خصلتی تغییرناپذیر، از پیش شکل‌گرفته و تحقق‌یافته و عینی تصور شده و تحولات در آن، محصول کنش‌ها و واکنش‌های عینی در همان حوزه است. چنین نگرشی با پذیرش وحدت روش و موضوع میان همه‌ی علوم، به‌طورکلی میان روش مطالعه در علوم اجتماعی و علوم طبیعی تمایز چندانی قایل نیست (پلنت^۴، ۱۹۹۳: ۳۵). روش اثباتی در پی توضیح عینی حیات اجتماعی و انسانی از طریق گردآوری داده‌های عینی برآمده و میان پدیده‌های عینی رابطه‌ای علی‌جست‌وجو می‌کند (پوپر، ۱۳۸۱: ۶۷-۷۰).

علوم عینی و دیدگاه اثباتی در واقع بر معانی و حقایق ذاتی و عینی تأکید دارند و عوامل زبانی و گفتمانی را در معنابخشی به امور و اشیاء نادیده می‌انگارند. به‌عبارت دیگر: «علوم اثباتی معتقد به نوعی فلسفه‌ی ذات یا ذات‌گرایی هستند؛ به این مفهوم که معنا و حقیقت قابل شناخت هر چیزی در خود آن چیز، پیش از آن‌که با چیزهای دیگر در ارتباط قرار بگیرد نهفته است» (بشیریه، ۱۳۷۸: ۱۶).

برخلاف اثبات‌گرایان که معتقدند می‌توان جهان را از طریق تجربه و مشاهده درک کرد و حقیقت یا عدم‌حقیقت یک گزاره را از طریق مشاهده‌ی تجربی سیستماتیک

1- Dallmayr

3- Phenomenology

2- Macarthy

4- Plant



تعیین نمود (مارش و استوکر، ۱۳۷۸: ۳۹) و برای زبان و خودفهمی‌ها و گفتمان، صرفاً نقشی در حد بازتاب واقعیات عینی در نظر می‌گیرند، پدیدارشناسی به‌جای ذات بر رابطه تأکید نموده و معتقد است معنا و حقیقت هر چیزی تنها در ارتباط با چیزهای دیگر شکل می‌گیرد. بر این اساس درمقابل نظریه‌ی بازتاب، نظریه‌ی سازندگی زبان و گفتمان مطرح می‌شود و تصور بر این است که ساختار نهانی زبان، پیشاپیش معانی را تعیین می‌کند. از دیدگاه پدیدارشناسی، حقیقت عینی یا علمی را باید در تجربه‌ی انسانی یا در فعالیت‌های آگاهی انسان زمینه‌یابی کرد (میلز، ۱۹۹۷: ۱۳۶). پدیدارشناسی نشان می‌دهد که جهان پیش از آن‌که موضوع شناخت ما باشد، تجربه‌ای است که در آن زیست می‌کنیم. بنابراین، جهان، تجربه‌ای ذهنی و ازپیش‌بینان و مبتنی بر اصالت شهودی است، نه تجربه‌ای عینی (مهدوی، ۱۳۷۲: ۴۳)، پس معنا را باید در رابطه‌ی ذهن و عین پیش از تجربه پیدا کرد. بنابراین، پدیدارشناسی به‌همان میزان که مقابل نظریه‌ی اثبات‌گرایی است، الهام‌بخش نگرش‌های تأویلی و ساختارگرایی نیز بوده است.

در دیدگاه تأویلی فرض اساسی این است که حیات و کردارهای اجتماعی به‌طور بالقوه به اشکال گوناگون شکل‌پذیرند و به‌وسیله‌ی زبان و خودفهمی‌ها و گفتمان شکل می‌گیرند. در این دیدگاه، به‌طور کلی هدف، کشف معانی و کردارهای زبانی است که داده‌های عینی در متن آن‌ها شکل می‌گیرند و تأویل عمقی؛ یعنی، فراتر رفتن از نگرش‌های ذهنی و خودفهمی‌های سطحی و کشف معانی عمیق بین‌الذهانی که توضیح کردارها از طریق آن‌ها تسهیل می‌شود (ریخته‌گران، ۱۳۷۸).

از دیدگاه تأویل‌گرایی، معنای خارجی، نهانی و متعینی در کار نیست؛ بلکه حقیقت، گفتمانی است و در پرتو آن شکل می‌گیرد (تورفینگ، ۱۹۹۹: ۷۴)؛ هیچ واقعیت غیرگفتمانی و ماقبل‌گفتمانی وجود ندارد. گفتمان نه تنها نمایانگر واقعیت؛ بلکه سازنده‌ی آن است. ارتباط انسان با جهان خارج از طریق گفتمان صورت می‌گیرد و گفتمان در هر عصر نیز توسط ساختارهای گفتمانی تعیین می‌شود: «گفتمان خودساختاری نامریی و ناخودآگاه است که در پس اندیشه‌های منفرد، تئوری‌ها و سخنان روزمره نهفته است» (بشیریه، ۱۳۷۸: ۱۴).

ساختارگرایان نیز همانند پدیدارشناسان و تأویل‌گرایان مبانی معرفت‌شناختی اثبات‌گرایان را مورد تردید قرار می‌دهند؛ اما از سوی دیگر با آن‌ها تفاوت‌هایی نیز دارند. درواقع این نگرش در مقابل هر دو نگرش ذات‌گرایی و ذهن‌گرایی است. ساختارگرایان

بر این عقیده‌اند که معنا را نباید فقط در ساحت ذهن جست‌وجو کرد؛ بلکه معناها باید از دل ساختارهای اجتماعی، تاریخی و فرهنگی استخراج شوند (وندیک^۱، ۱۹۹۸: ۵-۷). ساختارگرایان به جای تأکید بر ذهنیت و فاعل شناسنده، فراگردها و پدیده‌های برون‌ذات، از جمله عوامل و هنجارهای فرهنگی - اجتماعی را مبنای کار خود قرار می‌دهند (ضمیران، ۱۳۷۸: ۶ و ۷).

بر اساس این نگرش، امکان آزادی از زمان و مکان که در پدیدارشناسی مطرح است و از طریق آن، ذات کلی؛ یعنی، همه اشکال و ظهورات ممکن یک امر، قابل تصور است، در ساختارگرایی وجود ندارد؛ زیرا از دیدگاه این‌ها تعین و تحقق خاص یک امر نه محصول سوژه‌ی آزاد و مختار؛ بلکه حاصل ساختارهای معرفتی است (لچت، ۱۳۷۷: ۱۵-۱۵؛ احمدی، ۱۳۷۵: ۱۸۳-۲۰۳).

رهیافت گفتمانی هم‌چنان که از مبانی معرفتی پدیدارشناسی و تأویل‌گرایی برای گنتمانی کردن حقایق و واقعیت‌ها بهره می‌گیرد، از اندیشه‌ی ساختارگرایان درباره‌ی نفی حاکمیت سوژه‌ی انسانی و نگاه متفاوت آن‌ها به تاریخ نیز الهام می‌پذیرد. از این دیدگاه، تاریخ، نقطه‌ی ثقل مشخصی ندارد؛ بلکه عین پراکندگی و فاقد نظم و رشته درونی و ذاتی است، «نظم تاریخ، حاصل تاریخ‌نویسی و گفتمان تاریخی است و مرکزیت و بنیاد واقعیت‌های اجتماعی، محصول گفتمان‌های گوناگون است» (دریفوس و رایینو، ۱۳۷۶: ۱۸۳). این رهیافت، برخلاف اثبات‌گرایی که به دنبال کشف قوانین عام و جهان‌شمول برای دست‌یابی به واقعیت ناب و عینی است، با نگرشی تاریخ‌گرایانه و با تکیه بر تاریخ‌مندی هستی انسان، هرگونه قانون عام و تئوری را رد می‌کند (بزرگی، ۱۳۷۷: ۹) و بدون این‌که در دام نسبی‌گرایی بیفتند، بر گنتمانی بودن واقعیت‌های اجتماعی تأکید می‌نمایند (رورتی^۲، ۱۹۸۲: ۱۶۶).

درواقع رهیافت گفتمانی ضمن تفاوت با هر یک از رهیافت‌های پیشین، حاصل جمع چنین نگرش‌هایی به انسان، علم، جامعه و تاریخ است. این رهیافت، همانند پدیدارشناسی به حوزه‌ی نااندیشیده‌ی مجریان سخن توجه دارد و به عبارتی در این‌جا «صرفاً کلیت‌های معنا بخش، جای خود را به نظام‌های پراکندگی داده‌اند و قواعد استعلایی جای خود را به قواعد تغییر شکل سپرده‌اند» (دریفوس و رایینو، ۱۳۷۶: ۱۸۸). تحلیل‌گر گفتمان نیز همانند پدیدارشناس، ناظری بی‌طرف برای کل کنش‌های کلامی جدی است و با مطالعه‌ی بی‌طرفانه‌ی آثار و پیکره‌های ناگویا و صامت، مانع از



قابل شدن حقیقت و معنا برای همه‌ی گفتارها و احکام جدی است و زبان آن همانند زبان پدیدارشناس، فاقد تاریخ است (فوکو^۱، ۱۹۷۲: ۱۷۵).

درواقع در رهیافت گفتمانی، سوژه‌ی انسانی، حاکمیت و تعیین‌کنندگی خود را از دست داده و در خدمت زبان یا جهان ناخودآگاه زبان قرار می‌گیرد و از آن‌جا که «حکومت عقل در مفهوم اومانستی آن، جای خود را به حکومت ضد اومانستی زبان و گفتمان می‌دهد» (بشیریه، ۱۳۷۸: ۲۴)، انسان نه آفریدگار و مولد گفتمان‌ها؛ بلکه آفریده و محصول آن‌هاست (ایگلتن^۲، ۱۹۹۱: ۲۱۵).

نظریه‌ی سازندگی زبان و گفتمان، نفی هرگونه معنای مشخص و متعین و نیز نفی هرگونه واقعیت بنیادین و پایدار به‌عنوان نتیجه‌ی نگرش گفتمانی به حقایق و واقعیت‌ها - آن‌گونه که مورد نظر تأویل‌گرایان است - در رهیافت گفتمانی نیز مطرح است؛ اما این رهیافت با مسأله‌ی معنا - آن‌گونه که تأویل‌گرایان در نظر می‌گیرند - نیز مشکل دارد؛ چرا که تحلیل‌گر گفتمان نه از درون افق معنا و فهم‌پذیری؛ بلکه بیرون از چنین افقی سخن می‌گوید (تورفینگ، ۱۹۹۹: ۸۵).

دیدگاه گفتمانی - به این معنا - با مفهوم ساخت‌یابی آنتونی گیدنز هم شباهت‌های بسیاری دارد. گیدنز با تأکید بر این مفهوم در تلاش بوده‌است تا دوانگاری ساختار و کارگزار را برطرف کرده و با ترکیب این دو سطح به ظاهر متضاد یا متفاوت، چگونگی تکوین دیالکتیکی ساختار و کارگزار را مورد بررسی و توجه قرار دهد (گیدنز، ۱۹۷۹: ۱۹۷۶)؛ هر چند گسست معرفت‌شناختی‌ای که در دیدگاه گفتمانی مطرح است، فراتر از این رابطه‌ی تکوینی مورد نظر گیدنز است (کسل، ۱۳۸۳: ۱۷۳-۱۷۹) و حتی تفاوت‌های دیگری نیز میان این دیدگاه‌ها وجود دارد.

گفتمان به این معنا و براساس مبانی معرفتی‌ای که مورد بررسی قرار گرفت، با نظریات میشل فوکو تناسب بسیاری دارد (مک دانل، ۱۳۸۱؛ نجف‌زاده، ۱۳۸۲). گفتمان در نگاه فوکو توصیف بیرونی پراکندگی انتظام‌یافته‌ی گزاره‌هایی است که براساس گسست معرفت‌شناسانه از یکدیگر متمایز شده‌اند. این تمایز از یک‌سو حاصل گسست معرفت‌شناختی آن‌ها و از سوی دیگر نتیجه‌ی خود ویژگی آن‌هاست؛ به این معنی که هر گفتمان، ایستمه یا نظام دانایی خود را دارد که در یک عصر خاص به کنش‌های گفتمانی وحدت می‌بخشد.

بدین ترتیب، همان‌گونه که میان گفتمان‌ها گسست و عدم استمرار حاکم است، در درون هر گفتمان نیز پیوستگی و استمرار خاصی وجود دارد. در واقع هر گفتمان هویت جداگانه‌ای دارد که در یک رابطه‌ی غیریت با هویت‌های دیگر بدان تشخیص می‌بخشد (ر.ک: فکالت، ۱۹۷۲؛ ۱۹۷۳؛ ۱۹۷۵).

شکل‌گیری هر گفتمان در عین حال که حاصل کنارهم قرارگرفتن گزاره‌های یکسان است، نتیجه‌ی یک روند بیگانه‌سازی و غیریت نیز هست. در واقع براساس این روند بیگانه‌سازی است که یک هویت جدید شکل گرفته، حدود خود را مشخص کرده و به تثبیت هویت خود در صورت‌بندی گفتمانی و عواملان و کارگزاران اجتماعی می‌پردازد (فیرحی، ۱۳۷۷: ۵۶).

به کارگیری رهیافت گفتمانی در نوشتار حاضر بدین معناست که براساس نظریه‌ی سازندگی زبان و گفتمان و با عنایت به ویژگی‌های مذکور، میان دو گفتمان غرب‌گرایی و بازگشت به خویشتن گسستگی معرفت‌شناختی قابل شده و براساس آن، به چگونگی تکوین نقش دین در اندیشه‌ی امام خمینی (ره) در قالب استمرار و پیوست گفتمانی بازگشت به خویشتن و گسست و غیریت با گفتمان غرب‌گرایی بپردازیم.

۲- تحول گفتمانی هویت

براساس فرضیه‌ی این مقاله، رابطه‌ی تعاملی دین و هویت در اندیشه‌ی امام خمینی (ره) حاصل تحول گفتمانی است که اندیشه‌ی بازگشت به خویشتن را جایگزین اندیشه‌ی غرب‌گرایی کرد. بنابراین، برای آزمون این فرضیه لازم است چگونگی ظهور و تقویت گفتمان غرب‌گرایی و سپس افول حاکمیت فکری و سیاسی آن را شناخته و در مقابل، چگونگی ظهور و تقویت گفتمان بازگشت به خویشتن را که الهام‌بخش اندیشه‌ی امام خمینی (ره) است مورد بررسی قراردهیم.

۲-۱- گفتمان غرب‌گرایی

درک تحولات سیاسی، اجتماعی و فکری ایران معاصر، عمدتاً در پرتو درک چگونگی برخورد با مسأله‌ی «تجدد» یا به عبارتی در نوع رابطه‌ی ما با «غرب متجدد» نهفته است. به همین دلیل است که جدال بر سر تجدد یا چگونگی رابطه‌ی ما با غرب یکی از مهم‌ترین جدال‌های فکری، سیاسی و اجتماعی تاریخ معاصر ایران تلقی می‌شود. مروری بر آرای نخستین نسل از اندیشه‌گران ایرانی تحصیل‌کرده در فرنگ آشکار می‌سازد که آنان در برابر پیشرفت‌های شگرف غربیان و دست‌آوردهای تمدنی آنان،



نگاهی تحسین‌آمیز و متحیرانه داشته‌اند. در واقع روحیه‌ی حسرت و خسران ملی را در میان اغلب این افراد، به دلیل عقب‌ماندگی کشورشان از گردونه‌ی تمدن می‌توان یافت؛ هم‌چنان‌که گرایش به الگوبرداری و تقلید از غرب نیز پاسخ اغلب آن‌ها برای حل این مشکلات بوده است (پوراکیبر، ۱۳۷۵: ۳۹).

افرادی چون عبداللطیف شوشتری، میرزا ابوالحسن خان شیرازی (ایلچی)، سلطان‌الواعظین و آقا احمد کرمانشاهی به‌عنوان نخستین تحصیل‌کردگان ایرانی خارج از کشور، در خاطرات و سفرنامه‌های خود به تحسین و تمجید از پیشرفت و تمدن غرب و لزوم الگوبرداری از آن پرداختند؛ اما این تحسین و تمجید و تأکید بر الگوبرداری، فقط منحصر به آن‌ها نبود و در آثار تحصیل‌کردگان بعدی نظیر فرخ‌خان امین‌الدوله، حاجی پیرزاده، میرزا محمدعلی معین‌السلطنه و... نیز تداوم چنین گرایشی را به‌وضوح می‌توان مشاهده کرد (حائری، ۱۳۶۷: ۲۹۰-۳۰۶؛ قانون‌پرور، ۱۳۷۵: ۳۹-۴۱).

این برتری حاکمیت فکری گفتمان غرب‌گرایی که با ظهور پدیده‌ی منورالفکری معنادار شده بود، به دلیل هم‌دستی استبداد داخلی و استعمار خارجی، به گفتمان مسلط در حاکمیت سیاسی نیز مبدل شد و جریان غالب روشنفکری غرب‌گرای ایران را به سمت نظامی جدید موسوم به "مشروطیت" سوق داد (بهنام، ۱۳۷۵: ۲۱-۳۶).

بررسی آثار روشنفکران غرب‌گرای مؤثر بر شکل‌گیری مشروطیت و تحولات پس از آن نظیر مستشارالدوله، ملک‌خان، طالبوف، آخوندزاده و آقاخان کرمانی به‌خوبی نشان می‌دهد که تجددگرایی، قانون‌خواهی، ملی‌گرایی، عقل‌گرایی و... به سبک غربی، از برجستگی خاصی برخوردار است (تاجیک، ۱۳۷۶). در واقع، حاکمیت فکری گفتمان غرب‌گرایی با نهضت مشروطه و تحولات پس از آن به حاکمیت فکری و سیاسی مبدل شد که تداوم این وضعیت را تا دهه‌های ۱۳۳۰-۱۳۴۰ ه‍.ش که حاکمیت فکری گفتمان غرب‌گرایی رو به افول می‌گذارد و تنها حاکمیت سیاسی آن به حیات خود - تا انقلاب اسلامی - ادامه می‌دهد شاهد هستیم.

گفتمان غرب‌گرایی که در دوران قاجار تکوین یافته بود، در دوران پهلوی‌ها به واسطه‌ی برنامه‌های نوسازی غرب‌گرایانه بیش از پیش ظهور و بروز یافت. در دوران پهلوی‌ها نیز همان عناصر و گزاره‌های گفتمان غرب‌گرایی تداوم یافت؛ غرب‌محوری برنامه‌های نوسازی هم‌چنان حفظ شد؛ غرب هم‌چنان نقطه‌ی ثقل افکار و رفتار نخبگان فکری و سیاسی کشور باقی ماند و مفاهیم غربی چون عقل‌گرایی، آزادی‌خواهی، اومانیسم و... هم‌چنان معنابخش اندیشه‌های آن‌ها شد. با وجود این، چون دولت متمرکز

ملی مجری چنین سیاست‌هایی بود، هویت ملی بیش از گذشته مورد توجه قرار گرفت و بدین ترتیب ناسازگاری تجدد و سنت در قالب ناسازگاری غرب و اسلام نمود یافته و با ترویج اندیشه‌ی جدایی دین از سیاست و امور معنوی از امور دنیوی، اسلام و اسلام‌گرایان بیش از پیش در انزوا و حاشیه قرار گرفتند (صص ۵۶-۶۰).

در مجموع در دوران پهلوی‌ها نیز گفتمان غرب‌گرایی هم‌چنان بر گفتار و کردار نخبگان فکری و سیاسی ایران سایه افکنده بود، چنان‌که حتی پرداختن به فرهنگ و تمدن باستانی را نیز در چنین فضایی باید درک و ارزیابی کرد. شاید بتوان اوج دوران حاکمیت چنین گفتمانی را فاصله‌ی میان جنگ‌های جهانی اول و دوم دانست؛ اما این حاکمیت نمی‌توانست پایدار بماند؛ زیرا هویت خود را در نفی هویتی تعریف کرده بود که از قابلیت فراگیری و از توانایی بسیاری برای جایگزینی گفتمان رسمی حاکم برخوردار بود.

هر چند حاکمیت گفتمان غرب‌گرایی به لحاظ سیاسی تا وقوع انقلاب اسلامی تداوم یافت؛ اما حاکمیت فکری این گفتمان در نتیجه‌ی رواج اندیشه‌ی بازگشت به خویش‌ن اسلامی - ایرانی از دهه‌های ۱۳۲۰-۱۳۴۰ ه‍.ش به چالش‌طلبیده شد و به‌میزانی که حاکمیت پهلوی و وابستگان فکری آن برگفتمان غرب‌گرایی تأکید می‌کردند و برای تثبیت هویت خود، هویت بومی‌گرایان اسلامی - ایرانی را به چالش می‌کشیدند، احکام و گزاره‌های گفتمان بازگشت به خویش‌ن به‌عنوان حوزه‌ی مقاومت در برابر آن تقویت می‌شد، تا جایی‌که در نهایت، حاشیه‌ی گفتمان غرب‌گرایی (گفتمان بازگشت به خویش‌ن) بر متن آن غلبه یافت و حاکمیت سیاسی ابتدایافته بر این گفتمان را نیز به زوال کشاند.

۲-۲- گفتمان بازگشت به خویش‌ن

هرچند گفتمان بازگشت به خویش‌ن مبتنی بر مفاهیم و گزاره‌هایی متفاوت از گفتمان غرب‌گرایی بود؛ اما آغازگاه شکل‌گیری هر دو گفتمان، هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ زمانی، تقریباً مشترک بوده‌است. در واقع، غرب‌گرایی و بازگشت به خویش‌ن دو پاسخ متفاوت به پرسشی واحد، پرسش عقب‌ماندگی، بوده‌اند که از زمان نخستین رویارویی‌های نخبگان فکری و سیاسی ایران با غرب مطرح شدند. در نتیجه‌ی این رویارویی بود که انحطاط و عقب‌ماندگی «ما» در مقابل پیشرفت و ترقی «غرب» مفهوم یافته و به‌دنبال آن، دو گفتمان مذکور یکی بر اساس رجوع به فرهنگ و هویت غربی (غرب‌گرایی) و دیگری با مراجعه به فرهنگ و هویت خودی (بازگشت به خویش‌ن) پدیدار شد. علی‌رغم چنین اشتراک نظری و زمانی، تحولات سیاسی و فرهنگی داخلی



و بین‌المللی از همان آغاز، برتری گفتمان غرب‌گرایی و تبدیل آن به گفتمان مسلط را رقم زد، چنان‌که تقریباً در تمام کشورهای که با این مسأله رویارو بودند - به‌ویژه در کشورهای اسلامی - غرب‌گرایی ابعاد مختلف زندگی فردی و اجتماعی را به‌سرعت فراگرفت و به گفتمان مسلط تبدیل شد (ر.ک: نقوی، ج ۱).

علاوه بر زمینه‌های مساعد داخلی، بهره‌گیری از حمایت‌های استعماری بین‌المللی برای مدت‌ها توانست حاکمیت غرب‌گرایان را تضمین نموده و آن‌ها را در پیشبرد برنامه‌های‌شان یاری دهد؛ اما همین حاکمیت غرب‌گرایان، از یک‌سو ناتوانی و ناکارآمدی گفتمان مذکور را در پاسخگویی به مشکل انحطاط و عقب‌ماندگی نشان داده و از سوی دیگر واکنش طیف مقابل آن‌ها را (در کشورهای اسلامی) برانگیخت تا بدین ترتیب مقارن با افول حاکمیت گفتمان غرب‌گرایی و اعتبارزدایی از آن و در نتیجه رواج گرایش‌های انتقادی نسبت به غرب، گفتمان بازگشت به خویشتن به‌عنوان بدیل و رقیب آن تقویت شده و به‌تدریج زمینه‌ی بروز و ظهور و درنهایت غلبه بر گفتمان غرب‌گرایی را بیابد.

اعتبارزدایی از حاکمیت فکری گفتمان غرب‌گرایی که با رواج گرایش‌های انتقادی نسبت به غرب، به‌ویژه از درون غرب رابطه داشت، تردیدهایی را در اندیشه‌ی متفکران کشورهای در حال توسعه برای تبعیت از الگوی تمدن غربی ایجاد کرد. گرایش انتقادی افرادی چون هایدگر، برگسون، فروم، مارکوزه، سارتر، کامو و... نسبت به تمدن جدید ماشینی غرب و تبعات غیرانسانی آن، عصر طلایی استعمار غرب را پایان داد و به تعبیر قانون به «باز شدن دهان بومی‌هایی که می‌خواهند حرف‌های خودشان را بزنند» (قانون، ۱۳۵۷: ۲) انجامید و منادی این طرز فکر بود که:

تصمیم بگیریم از اروپا تقلید نکنیم، گام‌هایمان را در راهی نو بنهیم و مغزهایمان را در جهتی تازه به کار اندازیم. بکوشیم آن انسان جامع را که اروپا از ساختنش ناتوان مانده، بسازیم (قانون، ۱۳۵۷: ۳۲).

براساس چنین افکار و اندیشه‌های منتقدانه و اعتبارزدایی بود که حرکت‌های ضدعقب‌ماندگی در کشورهای مستعمره به نهضت‌های ضداستعماری مبدل شد و اعتبارزدایی از تمدن صنعتی و استعماری غرب با استعمارزدایی قرین گشت و اعمال و افکار اندیشمندان بسیاری از امه سزر، فرانتس فانون، اوژن یونسکو و... تا سیدجمال، محمدعبده، رشیدرضا، کواکبی، اقبال لاهوری، آل‌احمد، شریعتی، مطهری و... را در رویارویی با گفتمان غرب‌گرایی شکل داد.

با وجود تأثیری که تمام این اندیشه‌ها بر نهضت بازگشت به خویشتن در ایران و



به‌ویژه بر افکار و اعمال امام خمینی (ره) گذاشته است، محتوای دینی این نهضت و خصایص مذهبی آن به‌خوبی نشان می‌دهد که اندیشه‌ی دینی امام خمینی (ره) ثمره‌ی گفت‌وگو با جریان اصلاح‌طلبانه دینی از یک‌سو و گرایش‌های منتقدانه نسبت به غرب از سوی دیگر، از سیدجمال آغاز شد و در انقلاب ۱۳۵۷ به تحقق رسید.

اندیشه‌های اصلاح‌طلبانه و احیاگرانه‌ی سیدجمال در مقابل تفکر غرب‌زدگانی چون سرسیداحمدخان هندی و در دفاع از اسلام اصیل شکل گرفت (نقوی: ۱۰۴ و ۱۰۵). اسلامی که سیدجمال به‌دنبال احیای آن بود، اسلام اصیل و قرآنی و نه اسلام مسخ‌شده و عامیانه بود؛ اسلامی که زنده و پرتکاپو و آموزنده و نکوهش‌گر تسلیم و انزواطلبی است و دستیابی به آن ممکن نیست مگر این‌که ملت‌های مسلمان:

... مانند گذشته، نخست به قواعد اصلی دین خویش برگردند و احکام آن را دقیقاً اجرا کنند و با موعظه‌هایی که برای پاک‌ساختن دل‌ها و مهذب‌نمودن اخلاق و روشن‌کردن آتش غیرت و متحد‌العقول ساختن و بیدارکردن ارواح آنان برای به‌دست آوردن شرف و افتخار گذشته‌ی خویش مؤثر است، مردم را به‌سوی حقایق آن دین هدایت و ارشاد نمایند (اسدآبادی و عبده، بی‌تا: ۹۵).

آن‌چه - از دیدگاه سیدجمال - به ضعف و عقب‌ماندگی مسلمانان دامن زده، فاصله‌گرفتن آنان از تعالیم اولیه و اصیل اسلام است و پاسخ به این مشکلات، تنها در گرو جایگزین ساختن اسلام به‌جای غرب است. درواقع پاسخ او به مشکلات جوامع مسلمان، دقیقاً نقطه‌ی مقابل تفکر غرب‌گرایی است.

اندیشمندان ایرانی نهضت بازگشت به خویشتن، هم مستقیماً تحت تأثیر اندیشه‌های اصلاح‌طلبانه‌ی دینی سیدجمال و شاگردانش بوده و هم به‌واسطه‌ی اقبال لاهوری، خود را هم‌گام و هم‌فکر و بلکه ادامه‌دهنده‌ی راه آن‌ها می‌دانند؛ چنان‌که تأثیر مستقیم یا غیرمستقیم اندیشه‌ی بازگشت به خویشتن را در حرکت‌هایی چون نهضت تنباکو و نهضت جنگل و اندیشه‌های افرادی چون نایینی و مدرس و دیگر مبارزات ضداستعماری و ضداستبدادی می‌توان یافت؛ اما آن‌چه در این مقاله مورد توجه قرار می‌گیرد، تحولاتی است که از دهه‌ی ۱۳۴۰ به‌بعد تحت تأثیر یا به‌واسطه‌ی اقبال، موج جدیدی از اندیشه‌ی بازگشت به خویشتن را در افکار اندیشمندان چون علامه‌ی طباطبایی، مطهری، شریعتی، طالقانی و... و به‌ویژه در افکار و اعمال امام خمینی (ره) به‌عنوان رهبر فکری و عملی انقلاب اسلامی شکل داد (ر.ک: دباشی^۱، ۱۹۹۲).



تداوم اندیشه‌ی بازگشت به خویشتن، از یک‌سو مقارن با رواج اندیشه‌ی انتقادی نسبت به غرب در میان اندیشمندان ایرانی و از سوی دیگر هم‌زمان با تحولات اساسی در ساختار تشیع و در واقع تجدید حیات شیعه بود؛ آن‌هم درست در زمانی که ناکامی برنامه‌های نوسازی غرب‌گرایانه‌ی پهلوی روزبه‌روز آشکارتر می‌شد. از پیوستن این جریان‌ها به یکدیگر بود که حاکمیت فکری گفتمان بازگشت به خویشتن با تحقق انقلاب اسلامی در مصدر حاکمیت سیاسی نیز قرار گرفت.

تلفیقی از این دو جریان (گرایش انتقادی نسبت به غرب و جریان اصلاح‌طلبی دینی) را به‌ویژه در افکار و آثار آل‌احمد می‌توان یافت. آل‌احمد، نقطه‌ی اتصال و پیوند دو گرایش مذکور بود و بدین طریق نقشی به‌سزا در به‌چالش‌طلبیدن اندیشه‌ی غرب‌گرایی داشت؛ اما خود وی فرصتی برای تقریرگفتمان بازگشت به خویشتن به‌صورت جدی نیافت و این حرکت پس از وی با تجدید حیات شیعه در نتیجه‌ی تلاش اندیشمندانی چون شریعتی، مطهری و... تکامل یافت و در اندیشه‌ی امام خمینی (ره) نمود عینی و مصداق واقعی خود را پیدا کرد.

درواقع، نگرش انتقادی نسبت به غرب، تنها یک وجه از اندیشه‌ی بازگشت به خویشتن بود که بیش‌تر جنبه‌ی سلبی داشت و برای به‌چالش‌طلبیدن حاکمیت گفتمان غرب‌گرایی مناسب بود؛ اما آن‌چه حاکمیت گفتمان بازگشت به خویشتن را مسجل کرد، نه این وجه سلبی؛ بلکه وجه ایجابی آن؛ یعنی، احیای دین یا به عبارت صحیح‌تر، تجدید حیات شیعه در ایران بود.

تجدید حیات شیعه در ایران، نتیجه‌ی یک فرایند طولانی بود که از دوران صفویه آغاز شد و به‌ویژه در دوران قاجار به‌دلیل نقش‌آفرینی مرجعیت شیعه در حرکت‌های ضداستعماری، با نگرش انتقادی نسبت به غرب و اندیشه‌ی بازگشت به خویشتن پیوند یافت (هنری لطیف‌پور، ۱۳۷۹: ۱۰۲-۱۰۵).

در دوران قاجار، گرایش غالب در روحانیت شیعه این بود که خارج از نهاد دولت عمل نموده و در صدد تحکیم پایگاه اجتماعی خود در جامعه برآید. در همین راستا بود که تمرکز معنوی روحانیت شیعه در قالب دستگاه مرجع تقلید با تلاش‌های شیخ مرتضی انصاری شکل گرفت (بروجردی، ۱۳۷۷: ۲۷۹) و به تبع این تمرکز معنوی، نوعی تمرکز مالی برای روحانیت شیعه ایجاد شد که امکان حضور مستقل آن را در صحنه‌ی سیاست ممکن ساخت. البته این حضور در صحنه‌ی سیاسی تا پیش از دهه‌ی ۱۳۴۰ و ورود امام خمینی (ره) به عرصه‌ی مرجعیت چندان مشهود نبود؛ اما از آن پس،



روحانیت شیعه به رهبری امام خمینی(ره) نه تنها تفسیری جدید از مکتب تشیع ارایه نمود که با حاکمیت فکری و سیاسی گفتمان غرب‌گرایی در تعارض بود؛ بلکه رهبری نهضتی را نیز به عهده گرفت که با تغییر حاکمیت این گفتمان در صدد ترویج اندیشه‌ی بازگشت به فرهنگ و هویت خودی بود.

قیام ۱۵ خرداد سال ۱۳۴۲ و تحولات پس از آن، آغازگاه اعتبارزدایی از گفتمان غرب‌گرای حاکم، در نتیجه‌ی گسترش اندیشه‌ی انتقادی نسبت به غرب و غرب‌گرایی از یک‌سو و تجدید حیات شیعه و به‌دست گرفتن رهبری نهضت مقابله با گفتمان مذکور از سوی دیگر بود (میرسپاسی، ۱۳۷۷: ۱۲۳ و ۱۲۴)؛ اما آنچه پیش از پیش به تکامل این روند و رویارویی دو گفتمان غرب‌گرایی و بازگشت به خویشتن دامن زد، چیزی جز برنامه‌های نوسازی غرب‌گرایانه‌ی پهلوی که با به‌چالش کشیدن هویت‌های تجدید حیات یافته به آن‌ها تعیین و تشخیص بخشید، نبود.

برنامه‌های نوسازی غرب‌گرایانه‌ی پهلوی و پی‌آمدهای سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی آن، از یک‌سو گفتمان بازگشت به خویشتن را در تعارض با گفتمان غرب‌گرایی تعریف نمود و از سوی دیگر آن را از یک نهضت فکری - فرهنگی به نهضتی سیاسی - اجتماعی تبدیل کرد. آنچه به این مسأله دامن زد، ماهیت تناقض‌آمیز این برنامه‌ها از یک‌سو و پی‌آمدها و واکنش‌های منفی جامعه نسبت به آن‌ها بود.

در نتیجه‌ی تحقق این شرایط، یا به‌عبارت دیگر تکوین این احکام و گزاره‌های گفتمان غرب‌گرایی بود که هویت غربی در تعارض با هویت خودی - به‌ویژه با جوهره‌ی دینی آن - قرار گرفت و گفتمان بازگشت به خویشتن که معنابخش افکار و اعمال بسیاری از مخالفین فکری و سیاسی حاکمیت پهلوی - از جمله امام خمینی(ره) - بود، ابتدا حاکمیت فکری و سپس حاکمیت سیاسی خود را جای‌گزین گفتمان مذکور کرد. تکوین رابطه‌ی دین و هویت در اندیشه‌ی امام خمینی(ره) نیز حاصل جدال این گفتمان‌ها با یکدیگر بود که ذیلاً به آن می‌پردازیم:

۳- تکوین تعاملی دین و هویت در اندیشه‌ی امام خمینی(ره)

امام خمینی(ره) نیز مانند اغلب اندیشمندان گفتمان بازگشت به خویشتن، غرب‌گرایی و غرب‌زدگی را به چالش طلبیده و بازگشت به فرهنگ و هویت دینی را، راه‌حل مشکل عقب‌ماندگی و انحطاط معرفی می‌کرد. به اعتقاد او، اساس و ریشه‌ی مشکل عقب‌ماندگی مسلمانان، خودباختگی و غرب‌زدگی آن‌هاست که در نتیجه‌ی وابستگی فکری و



فرهنگی به غرب حاصل شده است (صحیفه‌ی نور، ج ۱۰: ۵۶) و به همین دلیل است که برای درمان این بیماری سخن از جای‌گزینی «فرم غربی» با یک «فرم اسلامی» می‌گوید:

باید این فرم غربی برگردد به یک فرم اسلامی، تا حالا همه چیزمان را تقریباً باید بگویم غربی بود، همه چیز غربی بود، حالا باید بعد از این که ما دست آن‌ها را کوتاه کردیم... توجه داشته باشیم که خودمان کی هستیم و چی هستیم (ج ۹: ۱۱۰).

افکار و اعمال امام خمینی (ره) - در واقع - ادامه‌ی اندیشه بازگشت به خویشتن است که از سیدجمال آغاز شده و توسط اندیشمندان دینی، به‌ویژه از دهه‌ی ۱۳۲۰ به بعد تقویت شده بود؛ اما نقش امام خمینی (ره) در تکامل این اندیشه از آن جهت حایز اهمیت است که اولاً اندیشه بازگشت به خویشتن وی مبتنی بر بازگشت به خویشتن وجودی (فردی) بود که همین خود، تفاوت‌های بسیاری را به دنبال داشت؛ ثانیاً وی رویارویی غرب‌گرایی و بازگشت به خویشتن را وارد عرصه‌ی مبارزات سیاسی و اجتماعی نمود و بدین ترتیب عهده‌دار نقش رهبری جنبشی سیاسی - اجتماعی شد؛ ثالثاً براساس همین رویارویی دو اندیشه بود که وی در نقش یک ایدئولوگ، به تبیین وضع موجود و ترسیم وضع مطلوب پرداخت و با ارایه‌ی تعبیر ایدئولوژیک از دین در راستای مبارزه با غرب و غرب‌زدگی و مظاهر داخلی و خارجی آن‌ها؛ یعنی، استبداد و استعمار اقدام نمود و بالأخره این‌که با ترسیم الگوی حکومت اسلامی و با درپیش گرفتن مشی مبارزه‌ی انقلابی در راستای جای‌گزینی حکومت مبتنی بر فرهنگ و هویت اسلامی به‌جای حکومت غرب‌گرای پهلوی تلاش کرد.

در واقع، امام خمینی (ره)، رویارویی غرب‌زدگی و بازگشت به خویشتن را در قالب مفاهیم اسلامی به تصویر کشید و در قالب مصادیق سیاسی - اجتماعی به عرصه‌ی عمل کشاند. بر این اساس بود که او از غرب‌زدگی با عنوان «ظلمت و طاغوت» و از غرب‌زدگان با عنوان کسانی که اولیای‌شان طاغوت است و از نور به ظلمات وارد شده‌اند، یاد می‌کرد (ج ۹: ۵۹ و ۶۰). به اعتقاد او، رهایی از این ظلمت و طاغوت جز با بازگشت به فرهنگ و هویت اسلامی میسر نیست:

چاره یا مقدمه‌ی اساسی، آن است که ملت‌های مسلمان و دولت‌ها اگر ملی هستند، کوشش کنند تا وابستگی فکری خود را از غرب بزدایند و فرهنگ و اصالت خود را بازیابند و فرهنگ مترقی اسلام را که الهام از وحی الهی می‌باشد، بشناسانند (ج ۱۰: ۷۹).

در مجموع، شخصیت، اندیشه و کردار امام خمینی (ره) شباهت‌هایی با شخصیت، اندیشه و کردار اغلب اندیشمندان نهضت بازگشت به خویشتن دارد. او همانند آن‌ها

تحول فکری و درونی و بازگشت به فطرت پاک انسانی را تجربه کرده است، همانند آن‌ها مقابله با غرب‌زدگی و احیای فرهنگ و هویت اسلامی را در اندیشه و عمل، پیشه‌ی خود ساخته و برای تکامل نظری اندیشه‌ی آن‌ها و تحقق عملی آن گام برداشته است؛ اما این شباهت‌ها تنها به این دلیل است که گفتمانی واحد (گفتمان بازگشت به خویشتن) معنابخش اندیشه و کردار آن‌ها بوده است، وگرنه میان اندیشه‌ی او و اسلافش تفاوت‌هایی نیز وجود دارد. در واقع گذشته از پیوند اندیشه و عمل که در میان اندیشمندان گفتمان بازگشت به خویشتن تنها منحصر به امام خمینی (ره) است، عمق و غنای اندیشه‌ی او را نیز در میان دیگر همفکرانش نمی‌توان یافت.

هرچند او نیز همانند آن‌ها درصدد چاره‌جویی برای حل مشکل انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمانان است؛ اما مبنای سنجش او برای این انحطاط و عقب‌ماندگی، نه غرب؛ بلکه خود اسلام است. برای وی، علاوه بر یک دگر بیرونی به نام غرب، یک دگر درونی با عنوان اسلام رکود و جمود نیز وجود دارد که دست‌یابی به شناخت آن‌ها جز با بازشناسی اسلام اصیل که دغدغه‌ی اوست، ممکن نبوده است.

وی نه تنها غرب را الگوی شناخت اسلام قرار نداد؛ بلکه - برعکس - اسلام را الگوی شناخت غرب و غرب‌زدگی قرارداد. ملاک و معیار او برای بازشناسی و بازنگری فرهنگ و هویت اسلامی نه ملاک و معیارهای استاندارد غرب؛ بلکه مشخصات اسلام اصیل و ناب بود. امام خمینی، در بازگشت به خویشتن اسلامی هم احیاگر و هم اصلاح‌گر است؛ اما احیاگری و اصلاح‌گری او هرگز برای دست‌یابی به جامعه‌ی ایده‌آل غربی نیست.

در دورانی که غرب الگوی پیشرفت و نوگرایی بود و غربی‌شدن با تمدن و تجدد یکسان تلقی می‌شد، او چنان می‌اندیشید و چنان عمل می‌کرد که درعین حال که با غرب تفاوت‌های بنیادین داشت، تفکر او کاملاً نوگرایانه و نوسازانه جلوه می‌کرد. هرچند امام خمینی (ره) خود را مقید به شعایر و سنت‌های اسلام می‌دانست و علی‌رغم این‌که نظریه‌ی سیاسی‌اش در قالب فقه سنتی اسلامی تدوین شد؛ اما تفکر او را نمی‌توان تفکر سیاسی سنتی شیعه دانست؛ بلکه به تعبیری «بازتفسیری بنیادی و جدید از دکترین سیاسی شیعه» بود (ذوبیدا، ۱۹۸۹: ۱۲۱) که هم اسلام را از حالت تدافعی نسبت به غرب خارج می‌کرد و هم از پیوند مفاهیم غربی با مفاهیم اسلامی اجتناب می‌نمود (سعید، ۱۳۷۹: ۱۳۰). بازگشت به خویشتن امام خمینی (ره)، حاصل شناخت او از خود (خود فردی) و به تبع آن، شناخت از خود اسلامی (خود اجتماعی) است. او با پیوند خویشتن‌شناسی



وجودی (فردی) و خویش‌شناسی اجتماعی و در نتیجه با شناخت خود، هم غرب را می‌شناسد و می‌شناساند و هم در خلال مبارزات سیاسی - اجتماعی خود به ستیز و رویارویی با سلطه‌گری‌های آن برمی‌خیزد. براساس همین خویش‌شناسی است که او در نقش رهبر و ایدئولوگ انقلاب اسلامی به تبیین وضع موجود (گفتمان غرب‌گرایی) و ترسیم وضع مطلوب (گفتمان بازگشت به خویش‌تن) پرداخته و مبارزات سیاسی - اجتماعی خود را در راستای رویارویی حاکمیت‌های سیاسی گفتمان غرب‌گرایی و بازگشت به خویش‌تن قرار می‌دهد.

۱-۳- صورت‌بندی گفتمانی هویت و تکوین ایدئولوژی انقلاب اسلامی

ایفای نقش رهبری فکری، سیاسی و ایدئولوژیک انقلاب اسلامی توسط امام خمینی (ره)، نتیجه‌ی صورت‌بندی گفتمانی بازگشت به خویش‌تن در غیریت با گفتمان غرب‌گرایی است که طی چند مرحله پیوند خویش‌شناسی فردی و اجتماعی، به تصویرکشیدن رویارویی غرب‌زدگی و بازگشت به خویش‌تن در عرصه‌ی مبارزات سیاسی - اجتماعی و تفسیر مکتبی از اسلام و آرایه‌ی تعبیر ایدئولوژیک از دین در راستای مبارزه با مصادیق غرب‌زدگی و غرب‌گرایی و ترسیم وضع مطلوب براساس فرهنگ و هویت دینی تحقق یافت. بر این اساس است که اندیشه و عمل وی، علی‌رغم تفاوت‌های روشی و بینشی با دیگر اندیشمندان این گفتمان، در تمایز با گفتمان غرب‌گرایی و در قالب گفتمان بازگشت به خویش‌تن قرار می‌گیرد.

۱-۳-۱- پیوند خویش‌شناسی فردی و اجتماعی و ایفای نقش رهبری فکری

تأکید امام خمینی بر اندیشه‌ی بازگشت به خویش‌تن تحت تأثیر پیشینه‌ی عرفانی، فلسفی، اخلاقی، فقهی و سیاسی اندیشه‌ی وی بوده است. اگر نظریه‌ی ولایت فقیه را نقطه‌ی تکامل اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی در نظر بگیریم که در قالب گفتمان بازگشت به خویش‌تن تجلی عینی و تحقق عملی یافت، فاصله‌ی خویش‌شناسی وجودی او تا رسیدن به چنین مرحله‌ای در تفکر، سیر تکوین نقش دین در اندیشه‌ی او را به خوبی نشان می‌دهد. هرچند نظریه‌ی حکومت اسلامی وی - در کتاب ولایت فقیه - عمدتاً متکی بر استنباط‌های فقهی - کلامی و استدلال‌های عقلی است؛ اما گرایش اولیه‌ی امام خمینی بیش‌تر عرفان بوده است نه فقه. وی حتی آن‌چه را که سال‌ها بعد در قالب ولایت فقیه به‌عنوان مبنای فکری انقلاب اسلامی مطرح کرد، در آثار عرفانی خود، به‌ویژه در «مصباح الهدایه الی‌الخلافه والولایه» مورد توجه قرار داده بود. در واقع، عرفان به‌عنوان علاقه‌ی

اول وی بود که میان خویشتن‌شناسی وجودی او و اندیشه‌ی بازگشت به خویشتن در قالب ولایت فقیه ارتباط برقرار کرد (ر.ک: البدور، ۱۳۷۸-۱۳۷۹: ۳۱-۳۳؛ مارتین، ۱۹۹۷: ۱۷ و ۱۸).

کتاب مصباح‌الهدایه (۱۳۶۰) به‌عنوان یکی از اولین و برجسته‌ترین آثار عرفانی - فلسفی امام خمینی (ره) متأثر از چنین سنت عرفانی - فلسفی است. در واقع دکترین «انسان کامل» ابن عربی که براساس آن انسان به‌عنوان خلیفه‌الله می‌تواند واسطه‌ی «حق» و «خلق» شود - همان‌گونه که به اعتقاد ابن عربی، پیامبر به‌عنوان یک انسان کامل واجد چنین مرتبه‌ای شد - در ترکیب با بینش شهودی سهروردی و سفرهای چهارگانه ملاصدرا، زمینه‌ساز تبیین اندیشه‌ی ولایت فقیه از منظری عرفانی - فلسفی گردید (به‌عنوان نمونه ر.ک: همان: ۱۴۰-۱۴۳ و ۱۱۶ و ۱۱۷).

مقامی که وی به واسطه خودسازی و خودشناسی عرفانی کسب نمود، در بعد اخلاقی، فلسفی، فقهی و سیاسی نیز به‌دست آورد. اگر «مصباح‌الهدایه»، «سرالصلوه» (۱۳۶۹) و «شرح دعای سحر» (۱۳۷۰) نمونه‌هایی از خویشتن‌شناسی عرفانی وی باشند، او در کتاب «جهاد اکبر یا مبارزه با نفس»، از بعد اخلاقی نیز بر ادامه‌ی راه خود صحه گذاشت (۱۳۷۲: ۶۲)؛ چنان‌که به اعتقاد او جهاد اکبر به‌عنوان جهادی که پاداش آن در مقابله با نفسانیات به‌دست می‌آید، مقدمه‌ی جهاد اصغر و راهی برای رهایی از خودخواهی یا به‌عبارت دیگر سازوکاری اخلاقی برای خویشتن‌شناسی است که به واسطه‌ی آن انسان در یک فرایند دگرسازی نفس، فطرت خدایی خود را می‌شناسد.

مقامی که امام خمینی (ره) در بعد عرفانی و اخلاقی بدان دست یافته بود، در بعد فلسفی نیز با طرح اندیشه‌ی «حکیم - حاکم» به‌عنوان محصول دورانی که در قم فلسفه تدریس می‌کرد، به‌دست می‌آید؛ چرا که او نیز همانند فارابی معتقد بود حکیمی که عقل دارای سرشت الهی را به‌کار می‌گیرد و روح او با عقل فعال متحد است، انسانی است که به همه‌ی آنچه برای دستیابی به سعادت لازم است، علم دارد و بدین‌سان او بهترین حاکم و قانونگذار است (البدور: ۴۱).

علی‌رغم چنین پیشینه‌ی عرفانی، اخلاقی و فلسفی، وی از دورانی که پا به عرصه‌ی حیات سیاسی - اجتماعی نهاد عمدتاً بر فقه تأکید نمود و حتی آثار خود را نیز با این گرایش به رشته‌ی تحریر درآورد. البته پیشینه‌ی مذکور، پشتوانه‌ی نظری و زمینه‌ای برای گسترش ابعاد و سطوح اندیشه‌ی سیاسی وی بود؛ اما شاید به این دلیل که مبارزه‌ی



سیاسی - اجتماعی با گوشه‌گیری عارفانه و پندهای اخلاقی و حتی نظریه‌پردازی‌های فیلسوفانه راه به‌جایی نمی‌برد، وی از دورانی که وارد عرصه‌ی مبارزات سیاسی - اجتماعی شد، بیش‌تر از آن‌ها، بر فقه تأکید نمود و بدین ترتیب بود که خویش‌شناسی فردی او به خویش‌شناسی اجتماعی انجامید و بازیگری فعال و ایفای نقش رهبری وی در گفتمان بازگشت به خویش‌شناسی معنا دار شد.

اگر کتاب کشف‌الاسرار را سر آغاز ورود وی به این عرصه تلقی نماییم، در خواهیم یافت که او چه‌گونه علی‌رغم استفاده از مفاهیم عرفانی، اخلاقی و فلسفی، یک موضع‌گیری فقهی - سیاسی را ترجیح داده و آن را مبنای حرکت خود قرار می‌دهد. اگر وی در آثار عرفانی و اخلاقی، مقابله با خودخواهی و نفسانیات را پیشه کرده و بازگشت به خود انسانی (فطرت خداجوی انسانی) را تعقیب می‌کرد، وقتی پا به عرصه‌ی زندگی سیاسی - اجتماعی می‌گذارد، مبارزه با خودخواهی و نفسانیات، مبارزه با مصادیق خارجی و اجتماعی این مقولات می‌شود و بر همین اساس وی از مبارزه با استبداد (خودخواهی سیاسی) و استعمار سخن به میان می‌آورد. در واقع در اندیشه‌ی امام خمینی (ره)، عارف - حاکم، حکیم - حاکم و فقیه - حاکم همگی از یک اندیشه نشأت گرفته‌اند و این اندیشه چیزی نیست جز بازگشت به خویش‌شناسی که نمود بارز خود را در تلاش برای رویارو قراردادن غرب‌زدگی و بازگشت به خویش‌شناسی در مبارزات سیاسی - اجتماعی وی می‌یابد و از همین طریق است که ایفای نقش رهبری سیاسی وی نیز معنا دار می‌شود.

۲-۱-۳- رویارویی غرب‌زدگی و بازگشت به خویش‌شناسی و ایفای نقش رهبری سیاسی

اگر امام خمینی (ره) در خویش‌شناسی وجودی به این نتیجه رسیده بود که باید با هرچه خودخواهی و نفسانیت است مقابله و مبارزه کرد، در خویش‌شناسی اجتماعی نیز عقیده‌ی او بر این تعلق گرفت که باید از غرب‌زدگی و وابستگی رها شد و فرهنگ و هویت خویش‌شناسی را شناخت. در شرایطی که اسلام روزبه‌روز از صحنه‌ی زندگی سیاسی - اجتماعی و حتی فردی کنار گذاشته می‌شد و رژیم سیاسی حاکم نیز در راستای منافع و تمایلات سکولاریستی‌اش بر سرعت این روند می‌افزود و روزبه‌روز غرب‌زدگی، از خودیگانگی و وابستگی را در قالب سیاست‌های ناسیونالیستی مفرط، شبه‌مدرنیستی و سکولاریستی‌اش جای‌گزین فرهنگ و هویت اسلامی می‌کرد، تنها با مطرح کردن دین در عرصه‌ی سیاسی - اجتماعی بود که می‌شد جلو انحطاط روزافزون جامعه‌ی اسلامی را گرفت. به همین دلیل، امام خمینی (ره) که تحت تأثیر گفتمان بازگشت به خویش‌شناسی مراحل تحول درونی را طی کرده و با گذراندن انقلاب فکری درونی و خویش‌شناسی

عرفانی و اخلاقی به مشخصات یک "انسان کامل" نایل شده بود، وارد عرصه مبارزات سیاسی - اجتماعی شد و در مقابل تلاش حاکمیت پهلوی در راستای محو دین و اندیشه دینی، احیای فرهنگ و هویت اصیل اسلامی را وجهی همت خود ساخت. بی‌تردید روند تحولات سیاسی - اجتماعی پیش و پس از ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ و نیز تحولات فرهنگی در سطح جامعه، به‌ویژه میان روحانیت و روشنفکری که کاملاً تحت تأثیر اندیشه بازگشت به خویشتن بودند، در تقویت چنین جریانی و در تسریع برای دستیابی به چنین هدفی بی‌تأثیر نبود.

حوادثی که در این شرایط رخ داد و به‌ویژه موضع‌گیری امام در مقابل تصویب قانون کاپیتولاسیون، مبارزات ضداستبدادی وی را با مبارزات ضداستعماری پیوند زد و بدین ترتیب مبارزات سیاسی - اجتماعی وی به نمادی از رویارویی دو گفتمان متفاوت مبدل شد که در یک‌سوی این رویارویی، حکومت پهلوی با گرایش‌های غرب‌گرایانه، ناسیونالیسم باستان‌گرایانه و سکولاریستی‌اش قرار داشت و در سوی دیگر آن امام خمینی (ره) به‌عنوان رهبر فکری و سیاسی مخالفین که در واقع سمبل گفتمان بازگشت به خویشتن و نماینده‌ی مخالفت با غرب‌گرایی، ملی‌گرایی ملهم از اندیشه‌ی غربی و مخالفت با جدایی دین از سیاست به تبع اندیشه‌ی غرب‌گرایانه بود.

بدین ترتیب بود که بازگشت به خویشتن امام خمینی (ره) و مخالفت او با غرب‌زدگی، مصادیق اجتماعی خود را پیدا کرد. اگر از نظر وی غرب‌زدگی، ظلمت و طاغوت تلقی می‌شد، اکنون مصداق اجتماعی غرب‌زدگی (یعنی حکومت پهلوی) به این نام خطاب شد و اگر بازگشت به فطرت پاک انسانی مظهر خویشتن‌شناسی فردی او بود، اکنون بازگشت به فرهنگ و هویت ناب اسلامی مصداق اجتماعی همان اندیشه شد. بر همین اساس بود که نفی غرب‌زدگی و خودباختگی، معنایی جز نفی حکومت پهلوی به‌عنوان مصداق اجتماعی آن‌ها و خویشتن‌شناسی، مفهومی جز بازگشت به فرهنگ و هویت اصیل اسلامی نمی‌توانست داشته باشد؛ معنا و مفهومی که با تحول در نگرش به دین و تقویت کارویژه‌های ایدئولوژیک آن قابل تصور بود.

۱-۳- تفسیر مکتبی از اسلام و تعبیر ایدئولوژیک از دین در راستای مبارزه با غرب و غرب‌زدگی
دعوت امام خمینی (ره) برای بازگشت مسلمانان به فرهنگ و هویت اسلامی مستلزم این بود که اسلام، دینی جامع و کامل معرفی شود که به‌عنوان یک مکتب، برای تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی دارای برنامه است:

اسلام برنامه‌ی زندگی دارد. اسلام برنامه‌ی حکومت دارد... اسلام از قبل از تولد انسان شالوده‌ی حیات فردی را ریخته است تا آن وقت که در عائله زندگی



می‌کند؛ شالوده‌ی اجتماع عائله‌ای را ریخته است و تکلیف معین فرموده است، تا آن وقت که در تعلیم وارد می‌شود، تا آن وقت که در اجتماع وارد می‌شود، تا آن وقت که روابطش با سایر دول و ملل هست (صحیفه‌ی نور، ج ۱: ۱۱۹).

براساس همین تفسیر مکتبی از اسلام بود که وی توانایی اسلام را برای اداره‌ی جامعه و نیز نقش روحانیت را برای هدایت جامعه در همه‌ی شؤون و ابعاد به تصویر می‌کشید: *مذهب اسلام از هنگام ظهورش، متعرض نظام‌های حاکم بر جامعه بوده است و خود دارای سیستم و نظام خاص اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی است که برای تمام ابعاد و شؤون زندگی فردی و اجتماعی قوانین خاصی دارد... بنابراین، طبیعی است که مفهوم رهبر دینی و مذهبی بودن، رهبری علمای مذهبی است در همه‌ی شؤون جامعه؛ چون اسلام هدایت جامعه را در همه‌ی شؤون و ابعاد به عهده گرفته است (صحیفه‌ی نور، ج ۴: ۱۶۷ و ۱۶۸).*

به نظر امام خمینی: «اسلام دین افراد مجاهدی است که به دنبال حق و عدالت‌اند. دین کسانی است که آزادی و استقلال می‌خواهند، مکتب مبارزان و مردم ضداستعمار است» (۱۳۷۸: ۴). بر همین اساس است که او با الهام از آموزه‌های تشیع، تعبیری ایدئولوژیک از اسلام عرضه نموده و آن‌ها را در مبارزات سیاسی خود علیه حکومت پهلوی به کار می‌گیرد. امام خمینی (ره) به عنوان یک ایدئولوگ، کارویژه‌های اساسی معرفی اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی انقلابی به خوبی انجام می‌دهد؛ در مرحله‌ی اول به نکوهش وضع موجود و یافتن ریشه‌های نابسامانی و ناروایی متصور می‌پردازد، سپس به ترسیم وضع مطلوب و تعیین اهداف غایی جنبش و وسایل دستیابی به آن‌ها پرداخته و در نهایت دست به عرضه و تبیین تازه‌ای از تاریخ به سود جنبش و ستایش از گذشته‌ی آن می‌زند تا بدین ترتیب سه کارویژه‌ی اساسی ایدئولوژی بسیج (بشیریه، ۱۳۷۴: ۸۲) را انجام دهد.

امام خمینی (ره)، این نقش را با الهام از تعالیم اسلامی و نمادهای اسلام انقلابی و با احیای ابعاد ایدئولوژیک دین ایفا می‌نماید. وی نخستین وظیفه را با تبیین فعالیت‌های نامشروع حکومت‌های دنیوی در دوران غیبت از یک سو و ضرورت حکومت فقها به عنوان نایب امام غایب از سوی دیگر به تصویر می‌کشد. هم‌چنان که او از غرب‌زدگی به عنوان ظلمت و طاغوت و از بازگشت به فرهنگ و هویت دینی به عنوان نور و روشنایی یاد می‌کرد (صحیفه‌ی نور، ج ۹: ۵۹ و ۶۰)، تعبیر او از حکومت‌های دنیوی و قدرت‌های ناروای سیاسی نیز «حکومت طاغوت» بود که به اعتقاد وی «خداوند در قرآن اطاعت از آن‌ها را نهی فرموده و مردمان را به قیام علیه آن‌ها تشویق کرده است» (۱۳۷۸: ۱۳۸). حکومت مطلوب از نظر او نیز حکومت اسلامی در قالب نظریه‌ی ولایت فقیه است که با سرنگونی حکومت طاغوت از طریق یک انقلاب سیاسی امکان‌پذیر است (ص ۲۵).

در راستای چنین هدفی است که وی تبیین تازه‌ای از تاریخ به سود جنبش، در قالب تعبیر ایدئولوژیک از دین، ارایه می‌نماید. برای ورود به این عرصه با استفاده از قیام امام حسین(ع) و مقایسه‌ی وضع موجود با زمان وی، از نهضت عاشورا و فلسفه شهادت، کاملاً در راستای اهداف انقلابی خود بهره می‌گیرد. او با شعار «کل یوم عاشورا و کل ارض کربلا» مبارزه‌ی همیشگی میان ظلم و عدل را به زمان حاضر نیز سرایت داده و حرکت خود را نیز مانند حرکت پیامبر(ص) و امام علی و امام حسین(ع) برای اقامه‌ی حق و عدل معرفی می‌نماید:

امروز مطلب مهم است، از مهماتی است که جان باید پایش داد. همان مهمی است که سیدالشهدا جانش را داد برایش، همان مهمی است که پیغمبر اسلام بیست و سه سال زحمت برایش کشید. همان مهمی است که حضرت امیر(س) هجده ماه با معاویه جنگ کرد. در صورتی که معاویه دعوی اسلام می‌کرد و چه و چه، جنگش چه بود؟ برای این که یک سلطان جائز بود، باید به زمینش بزنند. آن قدر از اصحاب بزرگوارش را به کشتن داد، آن قدر از این‌ها را کشت، برای چه؟ برای این که اقامه‌ی حق و عدل بکند (صحیفه‌ی نور، ج ۵: ۱۶).

با رجوع به این گونه حوادث تاریخی و با بهره‌گیری از مفاهیمی چون «حسینیان و یزیدیان» و «مستضعف و مستکبر» و... است که وی اسلام را به‌عنوان یک ایدئولوژی در راستای مبارزه با غرب‌زدگی و حکومت طاغوت مطرح می‌کند. با این ارجاع‌ها به تاریخ اسلام و سمبل‌های فرهنگ و هویت دینی، او در واقع می‌خواهد رویارویی دو گفتمان غرب‌گرایی و بازگشت به خویشتن را به تصویر بکشد. در ادامه‌ی همین تعبیر ایدئولوژیک از دین است که وی با ترسیم وضع مطلوب براساس الگوی ولایت فقیه، به نفی حکومت پهلوی پرداخته و با در پیش گرفتن مشی مبارزه‌ی انقلابی، در راه تحقق عملی حکومت اسلامی به‌عنوان آخرین حلقه از تکوین نقش دین در زندگی سیاسی - اجتماعی گام برمی‌دارد.

۲-۳- رویارویی حکومت اسلامی (هویت دینی) با حکومت پهلوی (هویت غربی)

لزوم تشکیل حکومت اسلامی، ادامه و نتیجه‌ی منطقی پذیرش جامعیت اسلام از یک سو و تلاش برای غلبه بر مشکل غرب‌زدگی و از خودبیگانگی جوامع اسلامی با رجوع به فرهنگ و هویت اصیل دینی از سوی دیگر بود. در واقع در قیاس با حکومت‌های اسلامی مبتنی براندیشه‌ی بازگشت به خویشتن بود که حکومت غرب‌گرای پهلوی به چالش طلبیده شد و برنامه‌ی مبارزه انقلابی برای جای‌گزینی حکومت اسلامی به‌جای حکومت طاغوت اجتناب‌ناپذیر گردید.



در کتاب ولایت فقیه، نه تنها لزوم تشکیل حکومت، لزوم انقلاب سیاسی، شیوهی حکومت اسلامی و مبانی عقلی و نقلی این شیوهی حکومت بررسی شده؛ بلکه برنامهی مبارزه برای دستیابی به چنین حکومتی نیز مورد توجه قرار گرفته است (ر.ک: صص ۱۱۹-۱۴۲). با طرح این برنامه، در واقع امام خمینی (ره) به عنوان رهبر انقلاب، راه را برای رویارویی حکومت‌های مبتنی بر گفتمان بازگشت به خویشتن و غرب‌گرایی هموار کرد و بدین ترتیب گام در راه تحقق حکومتی نهاد که جز با کشف هویت اسلامی در قالب نظریه‌ی ولایت فقیه یا حاکمیت سیاسی مبتنی بر اندیشه‌ی دینی از یک‌سو و نفی گفتمان غرب‌گرایی دولت پهلوی از سوی دیگر، قابل حصول نبود.

امام خمینی (ره) در واقع سبیل انتظام خواسته‌های مختلف در قالب گفتمانی واحد و در رویارویی با گفتمان حاکم بود. او رهبری کاریزما بود، برای زمانی که چنین رهبری بسیار کمیاب و سخت‌مورد نیاز بود، احیاگر دین بود برای آن‌ها که دغدغه‌ی دین‌داری داشتند، رهبری رهایی‌بخش بود برای آن‌ها که آزادی‌خواه بودند، احیاگر هویت ملی بود برای آن‌ها که استقلال طلب بودند و... اما همه‌ی این کثرت‌ها را در گفتمانی واحد تحقق می‌بخشید که ریشه در فرهنگ و هویت «اسلام» در مقابل «غرب» داشت.

نتیجه‌گیری

تلاش‌های نظری و مجاهدت‌های عملی امام خمینی (ره)، ادامه‌ی تلاش‌های اندیشمندان گفتمان بازگشت به خویشتن و در واقع در راستای تکوین صورت‌بندی این گفتمان بوده است. نگرش او نسبت به غرب، نگرشی انتقادی و نسبت به اسلام، نگرشی احیاگرانه و اصلاح‌طلبانه - همانند اندیشمندان نهضت بازگشت به خویشتن - بوده است. بر همین اساس، به‌میزانی که میان گفتمان معنابخش تلاش‌های وی با گفتمان غرب‌گرایی، گسست معرفت‌شناختی وجود دارد، پیوست و وحدت گفتمانی نیز میان او و دیگر اندیشمندان بازگشت به خویشتن مشاهده می‌شود.

امام خمینی (ره) با کشف هویت اسلامی و حاکمیت دینی در قالب نظریه‌ی ولایت فقیه و با تلاش برای تحقق عملی حکومت اسلامی، در واقع رویارویی دو گفتمان بازگشت به خویشتن و گفتمان غرب‌گرایی را آشکار ساخت و نظام جمهوری اسلامی را بر اساس چنین روابط گفتمانی‌ای بنا کرد. بنابراین، برای فهم و ارزیابی خصایص و رفتارهای این نظام، بایستی نوع روابط آن را با گفتمان غرب‌گرایی، بر اساس دو نگرش عمده یعنی نگرش انتقادی به غرب از یک‌سو و نگرش احیا و اصلاح هویت دینی از سوی دیگر مورد توجه قرار داد.



منابع :

- ۱- احمدی، بابک (۱۳۷۵)؛ *ساختار و تأویل متن*، ج ۱، ج ۳، تهران: مرکز.
- ۲- اسدآبادی، سیدجمال‌الدین و محمد عبده (بی‌تا)؛ *هروه‌الوقت*، ترجمه‌ی زین‌العابدین کاظمی خلخالی، تهران: نشر حجر.
- ۳- البدور، سلمان (۱۳۷۹-۱۳۷۸)؛ «وحدت وجود آیت‌الله خمینی و ولایت فقیه به منزله خویش‌شناسی»، ترجمه‌ی زهرا پورسینا، *نقد و نظر*، سال ششم، ش ۲۱ و ۲۲.
- ۴- بروجردی، مهرداد (۱۳۷۷)؛ *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه‌ی جمشید شیرازی، تهران: فرزانه روز.
- ۵- بزرگی، وحید (۱۳۷۷)؛ *دیدگاه‌های جدید در روابط بین‌الملل*، تهران: نشر نی.
- ۶- بشیریه، حسین (۱۳۷۴)؛ *انقلاب و بسیج سیاسی*، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- ۷- ----- (۱۳۷۸)؛ *دولت و جامعه مدنی؛ گفتمان‌های جامعه‌شناسی*، قم: نقد و نظر.
- ۸- بهنام، جمشید (۱۳۷۵)؛ *ایرانیان و اندیشه تجدد*، تهران: فرزانه روز.
- ۹- پوپر، کارل ریموند (۱۳۸۱)؛ *منطق اکتشاف علمی*، ترجمه‌ی سیدحسین کمالی، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۰- پوراکبر، محمد (۱۳۷۵)؛ «فرهنگ و مدنیت غربی در چشم و دل متفکران ایرانی»، *کیان*، سال ششم، ش ۳۵.
- ۱۱- تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۶)؛ «کلمه نهایی، شکل‌گیری گفتمان‌های هویت در ایران»، *نامه پژوهش*، سال دوم، ش ۷.
- ۱۲- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۷)؛ *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایرانی با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران: امیرکبیر.
- ۱۳- خمینی، روح‌الله (۱۳۶۰)؛ *مصباح‌الهدایه الی‌الخلافة والولایه*، ترجمه‌ی سیداحمد فهری، تهران: پیام آزادی.
- ۱۴- ----- (۱۳۶۹)؛ *سرالصلوه (صلاه‌العراقین و معراج‌السالکین)*، تهران: موسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۱۵- ----- (۱۳۷۰)؛ *شرح دعای سحر*، ترجمه‌ی سیداحمد فهری، تهران: اطلاعات.
- ۱۶- ----- (۱۳۷۲)؛ *جهاد اکبر یا مبارزه با نفس*، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۱۷- ----- (۱۳۷۸)؛ *ولایت فقیه*، ج ۹، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۱۸- ----- (۱۳۶۱-۱۳۷۱)؛ *صحیفه نور*، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- ۱۹- دریفوس، هیوبرت؛ پل رابینو (۱۳۷۶)؛ *میشل فوکو؛ فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک*، ترجمه‌ی حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- ۲۰- ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۷۸)؛ *منطق و مبحث علم هرمنوتیک*، تهران: کنگره.
- ۲۱- ساروخانی، باقر (۱۳۷۵)؛ *روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی*، ج ۱، ج ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲۲- سعید، بابی (۱۳۷۹)؛ *هراس بنیادین*، ترجمه‌ی غلامرضا جمشیدی و موسی عنبری، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۳- ضمیران، محمد (۱۳۷۸)؛ *میشل فوکو؛ دانش و قدرت*، تهران: هرمس.
- ۲۴- فانون، فرانتس (۱۳۵۷)؛ *انقلاب آفریقا، انقلاب جهان*، بی‌نا.
- ۲۵- فیرحی، داود (۱۳۷۷)؛ *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران: نشر نی.
- ۲۶- قانون‌پرور، محمدرضا (۱۳۷۵)؛ «نخستین تماس‌های ایرانیان با فرهنگ غرب»، ترجمه‌ی هومن پناهنده، در: *رویارویی فرهنگی ایران و غرب در دوره معاصر*، تهران: سروش.



- ۲۷- کسل، فیلیپ (۱۳۸۳)؛ چکیده آثار آنتونی گیدنز، ترجمه‌ی حسن چاوشیان، تهران: ققنوس.
- ۲۸- لچت، جان (۱۳۷۷)؛ پنجاه متفکر بزرگ معاصر؛ از ساختارگرایی تا پسا مدرنیته، ترجمه‌ی محسن حکیمی، تهران: خجسته.
- ۲۹- مارش، دیوید و جری استوکر (۱۳۷۸)؛ روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه‌ی امیرمحمد حاجی‌یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- ۳۰- مک‌دانل، دایان (۱۳۸۰)؛ مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: فرهنگ گفتمان.
- ۳۱- مهدوی، یحیی (۱۳۷۲)؛ نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، تهران: خوارزمی.
- ۳۲- میرسپاسی‌آشتیانی، علی (۱۳۷۷)؛ «بحران سیاست غیردینی و ظهور اسلام سیاسی در ایران»، ترجمه‌ی معصومه خالقی، نامه پژوهش، سال سوم، ش ۱۰ و ۱۱.
- ۳۳- نجف‌زاده، مهدی (۱۳۸۲)؛ «گفتمان؛ از صورت‌بندی دانایی تا امر سیاسی»، فصلنامه گفتمان، ش ۷.
- ۳۴- نقوی، علی‌محمد (۱۳۶۱)؛ جامعه‌شناسی غرب‌گرایی، ج ۱، تهران: امیرکبیر.
- ۳۵- هنری لطف‌پور، یدالله (۱۳۷۹)؛ فرهنگ سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- 36- Dabashi, Hamid (1992); *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of The Islamic Revolution In Iran*, New York: University Press.
- 37- Foucault, Michel (1972); *The Archaeology of Knowledge*, A.M.Sheridan Smith (Trans), New York: Panteon Book.
- 38- Foucault, Michel (1973); *The Order of Things: An Archaeology of The Human Science*, New York: Vintage & Rondon House.
- 39- Foucault, Michel (1975); *The Birth of The Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, A.M.Sheridan Smith (Trans), New York: Vintage & Random House.
- 40- Giddens, Antony (1976); *New Rules of Sociological Method*, London: Hutchinson.
- 41- Giddens, Antony (1979); *Central Problem in Social Theory*, Londen: Macmillan.
- 42- Martin, Vanessa (1997); "Knowledge and Political Process", *The Muslim World*, N. 1, P. 1-17.
- 43- Torfing, Jacob (1999); *New Thories of Discourse*, London: Blackwell Publishers.
- 44- Zubaida, Sarni (1989); *Islam: The People and The State*, London: Routledge.
- 45- Mills, Sara (1997); *Discourse*, London and New York: Routledge.
- 46- Vandijk, Teun A. (1998); "The study of discourse", in: *Discourse as Structure and Process*, London: SAGE Publication.
- 47- Dallmayr, F. & T. Mccarthy (1977); "The crisis of understanding", in: *Understanding and Social Inquiry*, Notredame: University of Notredame Press.
- 48- Eagleton, T. (1991); *Ideology: An Introduction*, London: Verso.
- 49- Rorty, R. (1982); *Consequences of Prugmatism*, Hemel Hempstead: Harvester.
- 50- Plant, R. (1993); *Modern Political Thought*, Oxford: Basil Blackwell.