

مهمایی که پاسخ نیافت

(بررسی و نقد نظریه پردازی «بابی سعید» درباره انقلاب اسلامی ایران)

احمد حسین زاده

مقدمه

در طول تاریخ از طرف اندیشمندان و متفکرین غربی در ارتباط با دنیای اسلام و جامعه مسلمین عموماً و پس از انقلاب اسلامی ایران از همان لحظه پیروزی به بعد خصوصاً، نوشته‌های فراوانی تدوین شده است که هر یک در صدد تبیین، بررسی و معرفی جوامع اسلامی به دنیا بوده است؛ لکن تاکنون هیچ یک از اندیشمندان و متفکرینی که در این زمینه قلم به دست گرفته و مطالبی در خصوص اسلام‌خواهی در دنیا، ایران و انقلاب ایران نوشته‌اند، نتوانسته‌اند موضوعات مذکور را به طور دقیق و دور از شائبه‌های نفسانی و سیاسی، اجتماعی و فرهنگی غرب، مورد تحقیق و مطالعه قرار دهند و کمتر کسی را می‌توان یافت که بر این مشکل فائق آمده باشد.

کسانی که در خصوص موضوعات فوق مباحثی مطرح نموده‌اند اکثریت قریب به اتفاق آنان یا دیدگاه غرض ورزانه نسبت به دنیای اسلام و انقلاب اسلامی ایران ابراز داشته‌اند و با همین نگاه به سراغ انقلاب آمده و آن را تجزیه و تحلیل نموده‌اند و یا افرادی وابسته که از حمایت‌های مادی و معنوی سیاستمداران و دولت‌هایی که دشمنی و کینه نسبت به نظام اسلامی داشته‌اند برخوردار بوده‌اند.

هرچند نویسندگان و اندیشمندان منصف و مستقل - کسانی که صرفاً جهت آگاهی‌دادن و تبیین حقیقت در مورد انقلاب ایران و اسلام در طول تاریخ به تحقیق پرداخته‌اند - نیز کم نیستند؛ لکن نوشته‌های آن‌ها نیز به جهت کمبود آشنایی با اسلام و

داشتن مطالعات سطحی و گذرا از مبانی و اصول مسلم اسلامی، چندان قابل استناد و اعتبار نبوده و چنگی به دل نمی‌زنند. در بین این افراد می‌توان از «بابی‌سعید»^۱ نام برد. بابی‌سعید کتب و مقالات متعددی نوشته است و شاید بتوان کتاب «هراس بنیادین، اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی»^۲ را یکی از مهم‌ترین آثار وی دانست که در خصوص انقلاب اسلامی و اندیشه امام خمینی علیه السلام نگاشته شده است.

این پژوهش یکی از معدود آثاری است که به تبیین جامعه‌شناختی و سیاسی اسلام و اسلام‌گرایی از دیدگاه متفکرین غربی پرداخته است. بابی‌سعید در این کتاب نظریه‌پردازی‌های دنیای غرب و برجسب‌زنی‌های آنان را با نگاه دقیق مورد ارزیابی و نقادی قرار می‌دهد و به زعم خود از تجدید حیات اسلام در دنیا و حرکت مسلمین، دفاعی محکم و مبتنی بر عقلانیت و با تکیه بر مبانی منطقی می‌کند و تمامی ناسزاها و تحقیرهایی که در طول دهه‌های گذشته نسبت به اسلام و مسلمین در نقاط مختلف جهان روا داشته شده خنثی می‌گرداند؛ لکن، هیچ نوشته یا نویسنده‌ای خالی از خطا و اشتباه نبوده و بی‌نیاز از ارزیابی و نقادی نیست. بابی‌سعید اگرچه مطالعه این کتاب را بر اهل فکر و نظر توصیه می‌نماید؛ لکن بر کمبودها و نقاط ضعف آن نیز پای می‌فشارد و معتقد است کتاب مذکور حاوی اشکالات اساسی و بنیادی است که بر هر انسان نقاد و تیزبین پوشیده نیست. بر این اساس، در این مقاله تلاش شد با مطالعه انتقادی این کتاب آن را مورد بررسی و ارزیابی قرار دهد.

۱) گزارش اجمالی کتاب

کتاب «هراس بنیادین»، دارای یک مقدمه است که ظهور اسلام‌گرایی و تجدید حیات

۱. استاد جامعه‌شناسی دانشگاه منچستر انگلستان و مدیر مرکز مطالعات جهانی‌شدن.

۲. متن انگلیسی این کتاب در سال (۱۹۹۷م) به چاپ رسیده و در (۱۳۷۹ش) توسط آقایان غلامرضا جمشیدی‌ها

و موسی عنبری ترجمه و از سوی مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران انتشار یافته است.

اسلام در جهان را با عنوان «بازگشت سرکوب شدگان» توصیف و برای تبیین آن از نماد شیخ‌شناسی استفاده می‌کند. وی این نکته را از «دریدا» استفاده نموده است، به این معنا که جریانی در گذشته سرکوب شده و اکنون در غالب بنیادگرایی^۱ تجسم یافته است و این مطلبی است که نویسنده ریشه ترس غربی‌ها را در آن جستجو می‌کند. مؤلف معتقد است که این تجلی ذهنیت اسلامی و تجدید حیات آن در سطح جهانی در میان بسیاری از مردم مایه اضطراب و نگرانی شدید شده است.

پس از مقدمه، کتاب دارای پنج فصل مجزا با موضوعات مرتبط طراحی شده است که ذیلاً به رنوس مباحث هر فصل به طور اجمال اشاره می‌شود:

در فصل اول، بابت سعید بنیادگرایی اسلامی را روشی رایج برای تبیین و تجزیه و تحلیل مجموعه‌ای از رخداد‌های مربوط به جوامع مسلمین می‌داند. وی در این فصل با ارایه چارچوب نظری بنیادگرایی و ضمن معرفی دیدگاه‌های مختلف در خصوص بنیادگرایی، آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد.

در فصل دوم، اندیشه‌هایی درباره اسلام‌گرایی (بازاندیشی در اسلام) مطرح شده که طی آن، فرایند توصیف شرق و سپس اسلام، توسط غرب، از منظر صاحب‌نظران مختلف تشریح شده است.

در فصل سوم، کمالیسم و سیاسی شدن اسلام مطرح شده است که طی آن، تحول نگاه‌های غالب به اسلام از زمان پیامبر ﷺ تا به امروز به اختصار بیان می‌شود. در این فصل، کمال آتاتورک، مبدع گفتمان و تفسیر نوینی از اسلام و ره‌آورد امام خمینی علیه السلام و انقلاب اسلامی ایران و متعاقب آن گسترش جنبش‌های اسلام‌خواهی، منطقی علیه نظامی که وی آن را کمالیسم می‌نامد، معرفی شده است.

در فصل چهارم که «اسلام، مدرنیته و غرب» عنوان گرفته، در مطالعه تطبیقی انقلاب

۱. بنیادگرایی در تعریف عام بر بازگشت به تفاسیر سنتی دینی و واکنش علیه گرایش دنیوی شدن به کار برده شده

ایران و گفتمان مدرن (غربی شدن)، ایده اروپامداری به عنوان مدل توسعه و پیشرفت، متزلزل می‌شود و علل ظهور اسلام‌گرایی تبیین می‌گردد.

در فصل پنجم با عنوان «اسلام‌گرایی و حدود امپراتور نامریی»، به رابطه میان اسلام‌گرایی و اروپامداری پرداخته شده است.

بنیادگرایی یکی از مباحث سیاسی بسیار مهم و تأثیرگذاری است که امروزه بر علیه جریان خیزش مسلمانان در دنیا به کار برده می‌شود. در خصوص آن، تحقیقات، کتب و مقالات زیادی تدوین شده است که هر یک از زاویه‌ای آن را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده‌اند. بابی سعید نیز در این کتاب به بررسی و نقد دیدگاه‌های اندیشمندان و متفکرین غربی در خصوص بنیادگرایی پرداخته است.

این نوشتار ضمن توجه به اصول و چارچوب مورد استناد بابی سعید در کتاب «هراس بنیادین»، به طور اختصار مواد و محتوای نقد و ارزیابی وی را با نگاه انتقادی مورد بررسی و بازبینی قرار داده است.

ب) بررسی انتقادی محتوای کتاب

۱. تبیین نسبی‌گرایانه از اسلام

بابی سعید در این کتاب برای ارائه بحث خود از روش «تحلیل گفتمانی» بهره برده است. روش تحلیل گفتمانی مدعی است در جوامع در هر دوره از حیات‌شان، یک «نظام معنایی» خاصی و مسلط شکل می‌گیرد که برای تحلیل هر دوره ابتداء باید نظام معنایی آن را فهمید. البته در کنار این «نظام معنایی» مسلط، ممکن است یک یا چند نظام معنایی رقیب و فرعی نیز وجود داشته باشند. نظام معنایی مسلط زمانی فرو می‌ریزد که دچار بحران شود و در این زمان، در دسترس‌ترین «نظام معنایی»، جایگزین آن می‌شود.

بابی سعید روش «تحلیل گفتمانی» را به عنوان شیوه تجزیه و تحلیل مجموعه تحولات و رخداد‌های جوامع مسلمین به کار گرفته است. در این روش «اسلام‌گرایی»

به عنوان گفتمان مسلط و اسلام به عنوان دال برتر و واژه‌گان نهایی برای معرفی مسلمین معرفی می‌شود.

یکی از پایه‌های اساسی روش «تحلیل گفتمانی» نسبیّت و مطلق‌انکاری است که بر فضای تحلیل‌های این کتاب نیز حاکم است. معرفی و تبیین اسلام با توجه به مفهوم اسلام‌گرایی به عنوان شاخص و نماد اساسی جوامع مسلمین، به روش تحلیل گفتمانی که نسبی‌گرایی از اصول آن محسوب می‌شود، بابی سعید را گرفتار محذورات لاینحلی نموده است که ذیلاً برخی از آن موارد مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۱. اسلام به مثابه شاخص اسمی برای اسلام‌گرایان

بابی سعید بر اساس روش «تحلیل گفتمانی» معتقد است مسلمین در تبیین و تفسیر تمامی رفتارها، ایده‌ها و آرمان‌ها خود از واژه اسلام استفاده می‌کنند. اسلام در مرکز عمل آنها قرار دارد و به عنوان «واژگان نهایی» آنان بکار می‌رود و برای معرفی خود از آن استمداد می‌جویند و در برابر هرگونه تغییری نسبت به آن از خود واکنش نشان می‌دهند. بابی سعید در توضیح این مطلب می‌نویسد:

زمانی که تعداد فزاینده‌ای از اجتماعات مسلمین در صدد برآمدند تا در آنچه «ریچارد رورتی» آن را «واژگان نهایی» آنها می‌خواند، تغییری را تجربه کنند بسیاری از مسلمانان مصمم شدند هویت‌های شخصی و سرنوشت اجتماعات خویش را با رجوع به زبانی مقتبس از آنچه خود آن را میراث اسلامی می‌خوانند روایت کنند. سازمان‌های سیاسی خواستار آن بودند که جوامع‌شان را کاملاً حول مفاهیم اسلامی موجود سازماندهی کنند. گروه‌های دیگر از تأسیس یک نظام اسلامی حمایت کردند. در کنار فعالیت‌های این گروه‌های سیاسی، در بیست سال اخیر ما شاهد رشد سریع نوشته‌ها و آثاری هستیم که هدفشان تقویت پدیده اسلام است. همچنین شواهدی وجود دارد که حکایت از حضور روز افزون مردم در مساجد و تأکید بیشتر زنان و مردان بر آنچه آن را پوشش اسلامی می‌خوانند می‌کند و اسلام علی‌رغم این که امتی متفرق به نظر می‌آید؛ اما به طور فزاینده روز به روز مرن‌تر و متجلی‌تر می‌شود. (ص ۳)

این معنا به اعتقاد وی به روش «تحلیل گفتمانی» قابل بررسی است به همین جهت «اسلام‌گرایی» را تنها نماد و شاخصی می‌داند که می‌تواند مجموعه رخداد‌های جهان اسلام را تبیین کند. وی معتقد است مسلمین نیز در معرفی عقاید و آرزوهایشان به اسلام و اسلام‌گرایی متوسل می‌شوند و اسلام تنها معیار و ملاک عمل مسلمین است که بر اساس آن هویت و ماهیت‌شان مشخص می‌گردد. بابی سعید در تعریفی که از اسلام‌گراها ارائه می‌دهد می‌نویسد:

به نظر من اسلام‌گرا کسی است که هویت اسلامی خود را در مرکز عمل سیاسی خود قرار می‌دهد. به عبارت دیگر اسلام‌گرایان کسانی هستند که برای تفکر درباره سرنوشت سیاسی خویش از تعبیر اسلامی استفاده می‌کنند و آینده سیاسی خود را در اسلام می‌بینند، البته این مطلب نباید به این معنا گرفته شود که در اسلام‌گرایی اختلاف عقیده وجود ندارد. یعنی اسلام‌گرایی نوعی بنای یکپارچه بدون هیچ‌گونه تنوع یا اختلافات درونی است. اسلام‌گرایان مانند لیبرال‌های بورژوازی پست‌مدرن یا سوسیالیست‌ها یا ملی‌گرایان در باورها و انگیزه‌هایشان یک‌دست نیستند. اسلام‌گرایی یک گفتمان سیاسی است. اسلام‌گرایی گفتمانی است که تلاش می‌کند اسلام را در مرکز نظام سیاسی قرار دهد. اسلام‌گرایی طیفی از رویدادها از پیدایش یک ذهنیت اسلامی گرفته تا تلاشی تمام‌عیار برای بازسازی جامعه مطابق با اصول اسلامی را در برمی‌گیرد. (ص ۲۰)

در ادامه نیز جهت تأیید مطلب فوق از قول «رورتی» نقل می‌کند:

همه افراد وقتی از آنها خواسته می‌شود از امید و آرزوهایشان تبیین‌هایی ارائه دهند، مجموعه‌ای از کلمات و عبارات را دارند که بدان‌ها متوسل می‌شوند. اینها همان «واژگان نهایی» هستند. ما داستان خودمان را به وسیله این واژگان نقل می‌کنیم. آنها به این دلیل نهایی هستند که فراتر از آنها تکرار مکررات، جزیمیت یا سکوت وجود دارد. (ص ۲۰)

نسبیت‌گرایی بابی سعید را در تحلیل اسلام بر پایه دیدگاه وی نسبت به مذهب بهتر می‌توان شناخت. او به کمک استدلال طلال اسد بیان می‌دارد که:

یک تعریف عام از مذهب وجود ندارد به این دلیل که اولاً: عناصر متشکله و روابط آن به

لحاظ تاریخی خاص هستند و ثانیاً: حتی تعریف مذهب خودش محصول تاریخی فرایندهای گفتمانی است. (ص ۱۷)

بنابراین با تعریفی که بابی سعید از مذهب ارائه می‌دهد، هیچ‌گونه اصول و مبانی ثابت برای اسلام نمی‌توان در نظر نمی‌گیرد و این تبیین با اسلام به عنوان یک دین و مذهب هیچ‌گونه سختی ندارد.

به بیان شهید مرتضی مطهری «اسلام دین حقیقت‌گرا و واقع‌گرا است. لغت اسلام به معنای تسلیم است و نشان‌دهنده این حقیقت است که اولین شرط مسلمان بودن تسلیم واقعیت‌ها بودن است. هر نوع عناد، لجاج، تعصب، تقلیدهای کورکورانه، جانب‌دارانه، خودخواهی‌ها از آن نظر که برخلاف روح حقیقت‌خواهی و واقع‌گرایی است از نظر اسلام محکوم و مطرود است»^۱. ایشان معتقد است:

اسلام نام دین خدا است، که یگانه است. همه پیامبران برای آن مبعوث شده‌اند و به آن دعوت کرده‌اند. صورت جامع و کامل دین خدا به وسیله خاتم پیامبران حضرت ختمی مرتبت محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله به مردم ابلاغ شده و نبوت پایان یافت و امروز با همین نام در جهان شناخته می‌شود. تعالیم اسلامی که بوسیله خاتم انبیاء ابلاغ شد به حکم این که صورت کامل و جامع دین خدا است و برای این است که برای همیشه راهبرد بشر باشد، مشخصات و ممیزات خاص دارد. هر یک از این مشخصات معیاری است برای شناخت اسلام، با این معیارها و مقیاس‌ها که هر کدام یک اصل از اصول تعلیمات اسلامی است می‌توان سیمایی از اسلام بدست آورد و هم می‌توان با این معیارها تشخیص داد که فلان تعلیم از اسلام هست یا نیست.^۲

البته نسبت‌گرایی در روش تحلیل بابی سعید وی را به راه شرق‌شناسان و آرونه که معتقدند اسلام در هر طرح‌بندی دارای معنا جدیدی است و با مشاهده نظام‌ها و طرح‌بندی‌های مختلف اسلامی؛ از قبیل، انقلاب اسلامی، نظام اسلامی در عربستان،

۱. مرتضی مطهری، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، ص ۸۷.

۲. همان، ص ۲۳.

لیبی، عراق، افغانستان و ... نمی‌توان از یک اسلام واحد نام برد، نمی‌کشاند و به نظر او اسلام وحدانیت خود را به عنوان یک مفهوم عام و کلی حفظ می‌کند. وی می‌نویسد:

اما باید گفت اسلام علی‌رغم چند معنایی بودنش وحدانیت خود را حفظ می‌کند. (ص ۴۸)

۲-۱. نفی ذات‌گرایی از اسلام

معضل دیگری که بابی سعید در قالب روش تحلیل گفتمانی گرفتار آن شده است نفی هر گونه ذات‌گرایی در معنا و مفهوم اسلام است. این روش چنین اجازه‌ای را به وی نمی‌دهد تا ذات ثابت و لایتغیری برای اسلام قائل شود، در حالی که با مراجعه به آیات و روایات وارده در متون و منابع دینی این نکته نیز قابلیت و اعتبار خود را از دست خواهد داد.

خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: «و الله يقول الحق و هو يهدي السبيل»^۱ و یا در آیه دیگری می‌فرماید: «انما هدىناه السبيل اما شاكرا و اما كفورا».^۲ همان‌طور که مشخص است آیات مذکور بر وجود حقیقت برای اسلام دلالت دارد. چرا که اگر حقیقی ثابت وجود نداشته باشد افراد انسانی چگونه به سوی آن هدایت خواهند شد و اسلام همان حقیقت واحد است؛ لکن راه‌های رسیدن به آن متفاوت است. همان‌گونه که اسلام‌گرایی که همان راه است به لحاظ مصادیق متعدد است؛ لکن هدف و حقیقت که اسلام است، واحد است. بابی سعید اسلام‌گرایی را همان اسلام معرفی کرده است؛ بنابراین اسلام‌گرایی‌های متفاوت بلحاظ مصادیق خارجی نشان از اسلام‌های متعدد و متفاوت ندارد که مؤید تبیین شرق‌شناسی وارونه از اسلام باشد؛ بلکه معرف راه‌های متعدد برای رسیدن به حقیقت است و این خلط و اشتباهی است که بابی سعید از آن عبور کرده و باعث شده بر اساس آن هیچ ذات ثابتی برای اسلام قائل نشود.

۱. احزاب/۴.

۲. انسان/۷۶.

مؤلف در جای جای کتاب از اسلام به عنوان دال برتر نام می‌برد و تمام هدف او نیز تبیین و تثبیت آن ویژگی برای جوامع مسلمین می‌باشد. او در این خصوص می‌نویسد:

اگر دوری‌وار بحث کنیم باید بگوییم که اسلام جمعی از افراد را به وجود می‌آورد که همان جمع به جای آن نیز می‌نشیند؛ یعنی امت مسلمین را پایه‌گذاری می‌کند. اسلام در امر پایه‌گذاری، وسیله‌ای است که بواسطه آن یک اجتماع وحدت و استقرار می‌یابد. به سخن دیگر شالوده‌بندی هویت یک اجتماع تحت عنوان مسلمین در گذشته به مدد استفاده از اسلام به عنوان نقطه مرکزی بوده است. همین امر نیز موجب وحدت این اجتماع شده است. یعنی اسلام نه تنها به عنوان یک دال به این اجتماع ویژه وحدت می‌دهد؛ بلکه نامی است که اجتماع مسلمین به وسیله آن خود را معرفی و تحقق می‌بخشد. آنچه به فعالیت‌های متنوع اسلامی در سراسر عالم، وحدت می‌دهد اهمیت نام اسلام است. (ص ۵۲)

او اگرچه اسلام را دال برتر برای مسلمین معرفی می‌کند و بر آن نیز تأکید فراوانی دارد؛ لکن آن را تنها ابزار و وسیله‌ای برای طرح‌بندی وضعیت‌های مختلف می‌داند و آن را یک امر بدیهی بیان می‌کند و می‌نویسد:

بدیهی است که از اسلام می‌توان به عنوان ابزاری برای طرح‌بندی وضعیت‌های گوناگون استفاده کرده؛ اما این به این معنا نیست که اسلام‌های چندگانه وجود دارد اسلام بی آن که خصلت اصلی خود را از دست بدهد ابزار طرح‌بندی چندین موقعیت و شرایط شده است. (ص ۵۲)

او در رد تبیین شرق‌شناسی وارونه در خصوص اسلام‌های چندگانه، چنین تبیینی را ارائه می‌دهد؛ لکن در تفهیم و اثبات آن عاجز است و دیگر این که در این تبیین هیچ‌گونه معنا و مفهوم و هویت خاصی برای آن قائل نیست و یک امر نسبی و طرفینی بین اسلام و اسلام‌گرایی قائل است و این نگرش را در همه جا حفظ نموده و می‌نویسد:

رابطه بین اسلام و اسلام‌گرایی آن گونه که شرق‌شناسان سنتی می‌گویند مستقیم نیست و آن طور هم که شرق‌شناسان وارونه معتقدند، کاملاً هماهنگ نیست بلکه ساختگی است؛ یعنی

هم اسلام و هم هویت اسلامی گرای هر دو نتیجه تلاش‌های اسلام‌گرایان برای طرح‌بندی اسلام هستند. (ص ۵۵)

بابی سعید در پاسخ به این سؤال که چرا اسلام به عنوان نقطه مرکزی و به عنوان دال برتر مطرح است و در گفتمان‌های پراکنده و متفرق تنها اسلام به عنوان دال برتر عمل می‌کند او آن ویژگی را در ذات و جوهره اسلام نمی‌داند چون اصلاً ویژگی ذاتی برای آن قائل نیست. در این مورد چنین می‌نگارد:

دال برتر، دالی است که دیگر دال‌ها به آن رجوع می‌کنند و در سایه آن وحدت می‌یابند. در واقع هویت آنها را تعیین می‌کند. دال برتر تنها نقطه اقتدار نمادینی است که انسجام مجموعه کلی را تضمین و ثبات می‌بخشد؛ اما چرا اسلام در یک چنین گفتمان‌های پراکنده و متفرق، تنها مفهوم اسلام مانند دال برتر عمل می‌کند؟ علت را نمی‌توان به ذات و جوهره آن نسبت داد؛ زیرا دال برتر، هویت جوهری ندارد؛ اما واجد خصایصی است که به افراد تلقین می‌کند که برخی چیزها را با خود به همراه دارد. (ص ۵۴)

تعبیر از اسلام به عنوان دال برتر از بابی سعید عجیب است چون در تبیینش از اسلام معتقد است دال برتر به همه اسلام‌های متفرق هویت می‌دهد در حالی که خود دارای هویت و جوهره ذاتی نمی‌باشد. او از زی‌زک در تبیین معنای «چیزها» چنین نقل می‌کند:

آن (چیز) فقط مورد توجه اعضای اجتماع است و تنها عامل انسجام بخش و وحدت دهنده است. (ص ۵۴)

اما این عامل انسجام بخش نه هویتی دارد و نه ذاتی و نه قابل درک می‌باشد و تقریباً درک معنای آن محال می‌نماید در این خصوص می‌نویسد:

این چیز به جای دال برتر می‌نشیند؛ زیرا اجتماع را به هم پیوند می‌دهد و اعضای اجتماع نیز به آن باور دارند؛ اما درک معنای آن تقریباً محال است. (ص ۵۴)

او در ادامه اسلام را هم از نظر محتوا و هم بلحاظ هویت و ذات به قدری تنزل و تقلیل می‌دهد که با واژه ملت که دارای مفهوم انتزاعی و یک اصطلاح اجتماعی است یکسان

تلقی نموده. به تعبیر دیگر برای اسلام نیز همانند مفهوم ملت معنا و مفهوم انتزاعی قائل است. این تصور و اندیشه از اسلام و اسلام‌گرایی از اندیشمندی هم چون بابی سعید تعجب‌آور است. این هزینه‌ای است که بابی سعید به خاطر انتخاب روش «تحلیل گفتمانی» در تبیین اسلام باید بپردازد. او در تبیین این معنا و هم سطح تلقی کردن مفهوم اسلام با مفهوم ملت می‌نویسد:

با این توصیف اسلام دال برتر در اجتماعات مسلمین شده است. همان نقشی را که واژه ملت در برخی از جوامع اروپایی بازی می‌کند اسلام نیز برای اجتماع مسلمین ایفا می‌کند. اسلام به تامیت وحدت می‌دهد و نقطه‌ای مرکزی است که اجتماعات را با یکدیگر پیوند می‌دهد. اسلام وحدت می‌دهد و تامیت می‌بخشد، در عین حال مرزهای اجتماع را نیز ترسیم می‌کند. (ص ۵۴)

وی با تکیه بر نفی ذات‌گرایی، رویکرد شرق‌شناسان را این گونه مورد مناقشه قرار می‌دهد که:

رویکرد شرق‌شناسانه به اسلام یک رویکرد ذات‌گرایانه و تاریخ‌نگارانه است که به طور اغراق آمیز با تمرکز بر ویژگی‌های وجودی و ذاتی، گستردگی و تنوع بالای اسلام را ضعیف و کم‌رنگ نشان می‌دهد. (ص ۳۸)

طبق این اصل بابی سعید در تبیین اسلام و اسلام‌گرایی هیچ ذات و جوهره‌ای برای اسلام قائل نیست؛ بلکه اسلام را به گونه‌ای ترسیم و طرح‌بندی می‌کند که معنا و مفهوم آن نسبی و مبتنی بر طرح‌بندی‌های فضای گفتمانی شکل می‌گیرد و هر گونه مفهوم ذات‌گرایانه و تاریخ‌مدارانه و داشتن اصول و مبانی ثابت از اسلام را رد نموده و جوهره ثابتی به آن نسبت نمی‌دهد.

۲. ناتوانی در فهم صحیح اصول و مبانی اسلامی

مطلب دیگری که قابل تذکر و بررسی است، ناتوانی بابی سعید در درک درست از اصول و مبانی اسلام می‌باشد. او اگرچه مطالعاتی نسبتاً منظم در خصوص اصول تاریخی اسلام داشته است؛ لکن از عمق مناسبی برخوردار نمی‌باشند. بابی سعید به

جهت به کارگیری روش «تحلیل گفتمانی» به عنوان تنها شیوه تحلیل و تبیین اسلام‌گرایی، گرفتار برخی لغزش‌هایی گردیده است که بعضی از آنها پایه اعتقادی وی را زیر سؤال برده و برخی دیگر نیز مطالعات و تحقیقاتی که بر اساس آنها تدوین شده است را بی‌اعتبار می‌نماید. بر این اساس مطلب دیگری که در اینجا قابل نقد و بررسی است عدم درک صحیح وی از اصول و مبانی اسلام می‌باشد.

بابی سعید از تجدید حیات اسلام در دنیا، تحت عنوان اسلام‌گرایی نام می‌برد و دیگر بدیل‌ها و تبیین‌هایی که جهت توجیه اسلام‌گرایی آورده شده است را مورد انتقاد قرار داده و در رد آنها از هیچ اقدامی فروگذار نمی‌کند. وی معتقد است هیچ یک از تبیین‌ها نمی‌تواند حرکت مسلمین را توجیه و تبیین نماید الا تعبیر اسلام‌گرایی و برای اثبات این مطلب بنیادگرایی اسلامی که به عنوان یک بدیل مطرح شده است را مورد بررسی و اصول و مبانی آن را مورد مناقشه قرار می‌دهد. جهت روشن شدن نقاط ضعف این بررسی ابتدا به اصول و مبانی بنیادگرایی اسلامی و ارتباط آن با اسلام‌گرایی از دیدگاه وی می‌پردازیم و سپس لغزش‌گاه‌های دیدگاه او را در تبیین آن، مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌دهیم.

۲-۱. اسلام‌گرایی و رابطه آن با بنیادگرایی

بابی سعید برای اینکه اسلام‌گرایی را تبیین نماید، همه تبیین‌های دیگر را به شکلی مورد مناقشه قرار می‌دهد و هیچ یک از آن تبیین‌ها را نمی‌پذیرد. اولین دیدگاهی که وی به مناقشه آن می‌پردازد دیدگاهی است که تجدید حیات اسلام را تحت عنوان بنیادگرایی اسلامی بررسی می‌کند و در صدد است این حرکت را در قالب بنیادگرایی طرح‌بندی و ترسیم نماید. وی در ابتدا خلاصه‌ای از دیدگاه مذکور را ارائه می‌دهد و سپس به نقد آن می‌پردازد.

به اعتقاد بابی سعید این دیدگاه بر این است که رشد و گسترش اسلام، اضطراب فرهنگی، سیاسی و اجتماعی غرب را نشان می‌دهد؛ زیرا رشد بنیادگرایی اسلامی

مفروضاتی را که به ما اجازه می‌دهند غرب را به عنوان الگوی توسعه سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و فکری ببینیم، زیر سؤال برده و شمولیت غرب را به مبارزه می‌طلبند و بر کاستی‌های آن انگشت می‌گذارد و آسیب‌پذیری آن را تبیین می‌نماید و چنین وانمود می‌کند که به نظر می‌رسد بنیادگرایی اسلامی تهدیدگر وضع موجود، هم در سطح بین‌المللی و هم در کشورهای است که بخش قابل توجهی از مردم آن مسلمان هستند. در نتیجه، بنیادگرایی علت دلهره‌های امنیت ملی نه فقط در ملل غیرمسلمان بلکه در اکثر کشورهای مسلمان شده است. این دیدگاه معتقد است بنیادگرایی به چنین اضطرابی دامن می‌زند. بدین‌سان احیای اسلام، سؤالاتی را درباره مرزها و آنچه «میراث عصر اروپا» خوانده می‌شود، ایجاد می‌کند. پیدایش و ظهور آن عامیت غرب را به مبارزه می‌طلبند و بر کاستی‌هایش تأکید می‌کند.

وی برای اینکه بطور عام و کلی بحث کرده باشد و نکاتی از تبیین‌های نظریه‌پردازان بنیادگرایی باقی نمانده باشد می‌نویسد:

هدف من مطالعه موردی بنیادگرایی در یک کشور خاص نمی‌باشد، بلکه برای ارایه تبیین شایسته از دلایل ظهور بنیادگرایی اسلامی نیازمند طرح‌بندی زمینه‌ای هستیم که در آن مظاهر و علل مختلف بنیادگرایی اسلامی انسجامی دارند که نسبت به هر اجتماع خاص مسلمان، منطق وسیع‌تری دارد. پس هدف فراهم آوردن یک روایت مفهومی و نظری است که دلایلی بر ظهور بنیادگرایی اسلامی ارایه دهد. (ص ۶)

بر اساس این دیدگاه، بنیادگرایی اسلامی گرچه به عنوان تنها الگو و مصداق بارز بنیادگرایی و نماد کلی بنیادگرایی در جهان است؛ لکن با این وجود تنها یکی از جنبه‌ها و نمودهای بنیادگرایی جهانی می‌باشد که در دیگر ادیان نیز قابل مشاهده است. بر این اساس بابی سعید معتقد است:

بین بنیادگرایی عموماً و بنیادگرایی اسلامی خصوصاً رابطه تنگاتنگ وجود دارد و برای درک بنیادگرایی اسلامی نیازمند یک نظریه از بنیادگرایی می‌باشیم که به عنوان یک مقوله تحلیلی،

مورد بررسی و مطالعه قرار گیرد. (ص ۱۰)

وی سپس به دیدگاه دو تن از نظریه‌پردازان بنیادگرایی اشاره نموده و می‌نویسد:

گیتاساگال و یووال دیویس از جمله نویسندگانی هستند که با چنین دیدگاهی به بنیادگرایی نگریسته‌اند و آن را به لحاظ شکلی و نمود خارجی دارای خصیصه‌های سه‌گانه زیر می‌داند: ۱. طراحی برای کنترل بدن زنان؛ ۲. شیوه کار سیاسی است که کثرت‌گرایی را رد می‌کند؛ ۳. نهضتی است که به طور قاطع از ادغام دین و سیاست به عنوان ابزاری برای پیش‌برد اهداف خود حمایت می‌کند. (ص ۱۰)

به اعتقاد بابی سعید این دیدگاه قائل است اگر بخواهیم بنیادگرایی را به مثابه یک مفهوم و مقوله تحلیلی مورد بررسی قرار دهیم، باید ویژگی‌های مشترک طرح‌های متعدد بنیادگرایی را به شکل یک نظریه در آورد. این امر مستلزم آن است که خصایص سه‌گانه فوق در میان کلیه اشکال بنیادگرایی مشترک باشد و در اندیشه و عقاید سیاسی دیگر وجود نداشته باشد. در واقع نظریه تحلیلی فوق باید جامع و مانع باشد. یعنی تمامی اشکال مختلف بنیادگرایی را در برگیرد و با دیگر اشکال و عقاید سیاسی نیز تمایز حاصل نماید. وی پس از طرح نظریه مذکور آن را مورد ارزیابی و مناقشه قرار داده و نقاط ضعف آن را تبیین می‌کند.

بابی سعید در نقد ویژگی اول «طرحی برای کنترل بدن زنان» آن را به مسائل حکومت‌داری نسبت می‌دهد و می‌نویسد:

بنیادگرایی را نمی‌توان بر حسب اعمال کنترل بر بدن زنان تعریف کرد، چون حکومت‌داری در هر شکل آن متضمن کنترل بر بدن‌ها، اعم از زن و مرد است. به نظر می‌رسد ساگال و یووال دیویس تصور نسبتاً مبهمی از حکومت‌داری دارند که سبب شده است آنان بگویند تلاش برای اعمال کنترل بر زنان از ویژگی‌های خاص بنیادگرایی است. بر این اساس تنها جوامع مسلمین نیستند که کنترل بدن زنان را واجد اهمیت سیاسی می‌دانند، حتی صرفاً نتیجه فعالیت انواع خاصی از جنبش‌های سیاسی هم نیست. همه حکومت‌ها به نوعی سعی دارند بدن‌ها را کنترل کنند. بر این اساس که نه بنیادگرایی اسلامی بلکه حکومت‌داری واجد یک چنین ویژگی است. (ص ۱۳)

در نقد ویژگی دوم: معتقد است ساگال و یووال دیویس بنیادگرایی را به جای پدیده «جزماندیشی» به کار می‌برند. وی در تعریف آن می‌گوید:

ساگال و یووال دیویس، بنیادگراها را افرادی تلقی می‌کنند که فهم‌شان را صحیح دانسته و خود را در معرض نظام‌های تفکر کثرت‌گرا قرار داده‌اند و خاطرنشان می‌کنند که بنیادگرایی شکل بازگشت به قرآن و شریعت به خود گرفته است. بر این اساس با تفکر کثرت‌گرایی سازگاری ندارد. (ص ۱۴)

بابی سعید معتقد است بسیاری از نویسندگان با این نظر مخالفند و با قاطعیت استدلال می‌کنند که بنیادگرایی به معنای بازگشت به تفاسیر سنتی نیست، بلکه بازنگری نوآورانه و بدیع به متون مذهبی است. جهت تأیید آن به تغییری که در موضع امام خمینی ره بعد از انقلاب اسلامی به وجود آمد استناد می‌کند. با این وصف سعید می‌افزاید:

ساگال و یووال دیویس آن دو نگاهشان به علم سیاست به گونه‌ای است که باعث می‌شد آنان بین سیاست و حقیقت صرفاً رابطه‌ای سطحی و ظاهری ببینند، در حالی که در بنیادگرایی، سیاست درون حقیقت جای دارد و با هم پیوند کامل و غیر قابل تفکیک دارند و رابطه حقیقت و قدرت تفکیک‌پذیر نمی‌باشد. (ص ۱۵)

او در ادامه می‌افزاید:

علاوه بر این که، نظر آنان درباره بنیادگرایان مبتنی بر این که آنان کسانی هستند که عقاید خود را حقیقت دانسته و عقاید دیگران را رد می‌کنند کامل نیست. چون این ویژگی تنها به کسانی که بنیادگرا خوانده می‌شود اختصاص ندارد. چون فقط بنیادگراها نیستند که مدعی اعتقاد به حقیقت هستند بلکه (نازی‌های کمونیست، سوسیالیست‌ها، محافظه‌کاران و ...) همگی ادعا کرده‌اند که سیاست‌هایشان در خدمت حقیقت است. به نظر می‌رسد، ساگال و یووال دیویس بنیادگرایی را به جای پدیده «جزماندیشی» به کار می‌برند؛ اما واقعیت این است که جزماندیشی در تمام جریان‌های زندگی امروزی قابل مشاهده و منحصر به گروه‌هایی که ساگال و یووال دیویس آن‌ها را به عنوان بنیادگرا می‌شناسند نیست. (ص ۱۶)

سومین ویژگی بنیادگرایی در تعریف ساگال و دیویس این است که این جنبش (بنا به

تعبیر رایج خاصه در رابطه با اسلام) سیاست را با دین ادغام کرده است. سعید در این زمینه می‌افزاید:

این دیدگاه فرض می‌کند که یک مرز طبیعی بین دولت و کلیسا وجود دارد، یا باید وجود داشته باشد؛ اما بنیادگرایی این مرز را زیر پا می‌گذارد. در ادامه می‌افزاید مشکل این استدلال این است که، مرز بین مذهب و سیاست در آن کاملاً روشن نیست. این دیدگاه در تعریف خود درباره مذهب متکی بر استفاده از مسیحیت غربی به عنوان الگویی برای ماهیت مذهب می‌باشد. بر اساس این تعریف، استفاده از مفهوم مذهب در اسلام و برداشت متفاوت از آن به بنیادگرایی متهم خواهد شد. (ص ۱۷)

وی در ادامه می‌افزاید:

تعریف آن‌ها از بنیادگرایی تنها زمانی می‌تواند مقبول باشد که بپذیریم مکان مورد بحث آن‌ها یک فضای عام (یعنی جایی که حالت هنجاری حکمفرماست) است و فعالیت بنیادگرایی این وضعیت هنجاری را به هم می‌زند. (ص ۱۸)

بابی سعید در نقد مطلب فوق می‌نویسد:

در این دیدگاه مفهوم بنیادگرایی نه بر انسجام درونی‌اش بلکه بیشتر بر پیش فرض‌های (مشترک) در مورد نقش سیاست، حقیقت و مذهب مبتنی است و ساگال و یووال دیویس در تمایز نهادن میان بنیادگرایی و دیگر طرح‌های سیاسی و فرهنگی بر تصورات عامیانه از سیاست و حقیقت و مذهب که به عقیده آن‌ها اصول بدون اشکال هستند متکی می‌باشند... آن‌ها علی‌رغم این که تلاش می‌کنند مفهومی از بنیادگرایی را ابداع و بسط دهند تنها می‌توانند درک فرهنگی خاصی از بنیادگرایی را به وجود آورند. (ص ۱۸)

بابی سعید پس از نقد و بررسی تبیین‌های مذکور و ارائه نقاط ضعف هر یک از آنها در خصوص اطلاق و شمولیت آن‌ها، معتقد است که دیدگاه‌های مربوطه، از ویژگی یک تئوری عمومی درباره بنیادگرایی به دور هستند؛ لذا ترجیح می‌دهد که به جای بنیادگرایی از «اسلام‌گرایی» بحث کند و معتقد است بنیادگرایی نمی‌تواند تبیین‌کننده

تجدید حیات اسلام باشد و آن را توضیح و تحلیل نماید و از آن به اسلام‌گرایی تعبیر نموده و می‌نویسد:

اسلام‌گرا کسی است که هویت اسلامی خود را در مرکز عمل سیاسی خود قرار می‌دهد. به عبارت دیگر اسلام‌گرایان کسانی هستند که برای تفکر درباره سرنوشت سیاسی خویش از تعبیر اسلامی استفاده می‌کنند و آینده سیاسی خود را در اسلام می‌بینند و در یک نگاه کلی‌تر اسلام‌گرایی گفتمان سیاسی، دارای تنوعات و تفاوت‌های درونی گسترده‌ای است که راهبردهای مختلفی در راستای اسلامی شدن وجود دارد. (ص ۲۰)

بابی سعید پس از تعیین محل نزاع و تعریف اسلام‌گرایی، در ادامه هدف از بررسی اسلامی‌گرایی را در تدوین کتاب چنین تبیین می‌کند:

کار من مرور ادبیات نیست، حتی ذکر خلاصه‌ای از دیدگاه‌های نویسندگان صاحب قلم درباره موضوع هم نیست، بلکه تلاش در جهت تشریح نظم موجود در گفته‌های پراکنده راجع به علل اسلام‌گرایی است و این که روایت‌های مربوط به علل اسلام‌گرایی، پیدایش آن را چگونه توضیح داده‌اند. هدف من نشان دادن منطبق این روایت‌هاست. (ص ۲۱)

سپس در ادامه به بررسی و تبیین دیدگاه‌های موجود درباره علل ظهور بنیادگرایی اسلامی می‌پردازد.

۲-۲. ناتوانی در تبیین صحیح از مفهوم سنت و شریعت

بابی سعید در تبیین معنای بنیادگرایی اسلامی آن را با معنای عام بنیادگرایی که بازگشت به تفاسیر سنتی دینی و واکنش علیه گرایش دنیوی شدن بکار برده شده است که قبلاً به آن اشاره شد، متفاوت دانسته و معتقد است بنیادگرایی اسلامی فراتر از بازگشت به سنت و شریعت می‌باشد و بر کسانی که چنین تعریفی از بنیادگرایان دارند خرده گرفته و خاطر نشان می‌کنند، بسیاری از نویسندگان با این نظر مخالفند و با قاطعیت استدلال می‌کنند که بنیادگرایی به معنای بازگشت به تفاسیر سنتی نیست، بلکه بازنگری نوآورانه

و بدیع به متون مذهبی است. برای تأیید تعریف فوق به تعریف پرواند آبراهامیان از بنیادگرایی اسلامی استناد نموده که وی آن را چنین تعریف کرده است:

اگر لفظ بنیادگرایی به معنای قرائت‌های خشک و بی‌روح متون مذهبی باشد، این مفهوم قابل اطلاق بر بنیادگرایان اسلامی نیست؛ زیرا تفسیر آنها از متون مذهبی جدید و نوآورانه است. (ص ۱۴).

سعید جهت تأیید تعریف فوق به تغییری که در موضع امام خمینی علیه السلام بعد از تشکیل حکومت به وجود آمد استناد می‌کند. معتقد است قبل از آن امام خمینی علیه السلام استدلال کرده بود که فقط کار بست دقیق شریعت مشروع است و فعالیت‌هایی که از سوی شریعت تأیید نشده باشند قابل پذیرش و اجراء نیستند؛ اما بعد از آن دریافت که پایبندی و اجرای کامل به این امر مشکل است. در نتیجه درصدد برآمد بیش از آن که کاملاً مقید به تفاسیر سنتی از شریعت باشد از نیازهای جمهوری اسلامی حمایت کند. این روند در ژانویه ۱۹۶۶م (دی ۱۳۶۷) به اوج خود رسید. هنگامی که امام خمینی علیه السلام در نامه‌ای به رئیس جمهور وقت نوشت:

دولت اختیار دارد هر نوع قرارداد مبتنی بر شریعت میان دولت و مردم را زمانی که آن

قراردادها با منافع مردم یا اسلام ضدیت داشته باشند، به طور یک جانبه لغو کند. (ص ۱۴)

بابی سعید پس از تذکر مطلب فوق در ادامه می‌افزاید چیزی که دین روشن می‌سازد این است که جمهوری اسلامی حق دارد به خاطر منافع امت، بخشی یا کل شریعت را فسخ کند. هیچ سنتی درباره این حکم وجود ندارد. این حکم از هیچ متن مذهبی اخذ نشده است و عملاً تفاسیر را نسبت به منافع دولت در درجه دوم اهمیت قرار می‌دهد.

این نگاه و تبیین از وی حاکی از عدم درک صحیح از اسلام است؛ زیرا صدور چنین احکام و فتاویی نه تنها شریعت و سنت را در درجه دوم اهمیت قرار نمی‌دهد؛ بلکه آن را در رأس اهمیت نهاده و بر عظمت آن می‌افزاید. چنین حکمی نه تنها برگرفته از محتوای دینی؛ بلکه عین دین است. بابی سعید و دیگران که در مورد اسلام اظهار نظر می‌کنند با محتوا و اصول و مبانی اسلام آشنایی بسیار اندک و سطحی دارند که اجازه نمی‌دهد بطور عمیق معنا و مفهوم چنین رأی و فتاویی را درک کنند.

محتوا و مبانی اسلام بقدری غنی و عمیق است که با مطالعات سطحی نمی‌توان در مورد آن قضاوت کرد.

رای و نظر امام خمینی ره در خصوص این موضوع، نه تنها برداشت بدیع و نوآورانه از سنت و شریعت نیست؛ بلکه عین سنت و شریعت است که شارع مقدس به ولی فقیه که مجتهد جامع شرایط و متخصص و آشنای با مبانی اسلام است، اجازه می‌دهد در شرایط مختلف زمانی و مکانی و به اقتضای هر یک از آنها و بنا به نیاز جامعه فتوا داده و رای و نظر خود را بیان نماید و هر آن چه او بگوید همان شرع است.^۱

چنین شأنی را شارع مقدس جز برای مجتهد و متخصص فن قائل نمی‌باشد. بله اگر اجازه چنین برداشتی به غیر اهل فن و به افراد دیگری هم واگذار می‌شد در آن صورت برداشت بابی سعید و هر فرد دیگری که با وی هم فکر می‌بود، قابل توجیه می‌نمود. به نظر می‌رسد وی در این جا گرفتار خطا شده است.

وی در تبیینی که از اندیشه امام خمینی ره پیرامون انقلاب اسلامی ارائه می‌دهد معتقد است:

در سال (۱۸۷۰م) به بعد یک گفتمان تدافعی در جوامع مسلمان رایج شد که می‌خواست دستاوردهای مدرنیته را اصالتاً اسلامی بخواند. انگیزه این گفتمان دفاع از اسلام در برابر پیامدهای حاصل از قدرت جهانی اروپا بود. استدلال آن این بود که در اسلام هیچ خصیصه ذاتی وجود نداشته است که مانع از باز تفسیر آن، همساز با دنیای مدرن شود. این گفتمان تدافعی را می‌توان در آثار محمد عبده، شریعتی، مودودی، اقبال و (روشنفکران و مدافعان اصلاحات امروزی) یافت. آنان که حتی هنگام دفاع از راه حل‌های اسلامی نیز از عناصر این گفتمان تدافعی استفاده می‌کنند. (ص ۱۲۹)

۱. در متون دینی از احکامی که در شرایط خاص زمانی و مکانی و بنا بر ضرورت فرد یا جامعه صادر می‌شود، با عنوان احکام ثانوی نام می‌برد و اجازه و صدور این احکام نیز مبتنی بر منابع و متون دینی (قرآن و سنت) می‌باشد.

وی جهت رد این نظریه در ادامه می‌افزاید:

بر خلاف این‌ها امام خمینی علیه السلام [این گفتمان تدافعی را کاملاً رد کرد. در کار وی هیچ تلاش آشکاری برای پیوند دادن یا حتی پرداختن به مفاهیم سیاسی مرتبط با گفتمان‌های غربی دیده نمی‌شد. تنها با امام خمینی علیه السلام] است که نقش گفتمان غربی به عنوان گفتمان عام دستخوش تزلزل می‌گردد. میان متفکران مسلمان صد ساله اخیر تنها تفکری که قصد گفتگو با گفتمان غربی را ندارد تفکر سیاسی امام خمینی علیه السلام است. (ص ۱۳۰)

سعید معتقد است:

با نظر به اینکه کمالیست‌ها ضروری دیدند که طرح‌هایشان را دائماً برحسب گفتمان غربی شکل دهند تعجب آور است که امام خمینی علیه السلام سعی ندارد خودش را برحسب گفتمان غربی توجیه کند و همان گونه که زبیده اظهار می‌کند امام خمینی علیه السلام [طوری سخن می‌گوید گو اینکه تفکر غربی اصلاً وجود ندارد. (ص ۱۳۰)]

وی اگرچه امام خمینی علیه السلام را در عالم نظر در ردیف اصلاح‌گران و نظریه‌پردازان اصلاحات امروزی قرار نمی‌دهد؛ لکن در عالم عمل و در ارائه تبیین معنا و مفهوم بنیادگرایی، امام خمینی علیه السلام را داخل در آن طیف و گروه قرار می‌دهد. در حقیقت گرفتار تضاد برداشت نسبت به اندیشه امام خمینی علیه السلام گردیده است، اگر اندیشه امام خمینی علیه السلام داخل در تعریف بنیادگرایی قرار دارد، پس امام خمینی علیه السلام بناچار داخل در اندیشه اصلاح‌گران قرار می‌گیرد؛ لکن با تبیین و برداشت دیگر از اسلام و نکته دیگر این که در برداشت اصلاح‌گران و داعیه‌داران اصلاحات در پاسخ به تهاجم مدرنیته معتقدند که سه پاسخ اساسی در ایران نسبت به آن داده شده است:

مراجعه به سنت، تجددطلبی اسلامی و پاسخ سوم اصلاح‌گری قرار دارد. اصلاح‌گری نه آنقدر محافظه‌کارانه است که در بخش سنت قرار گیرد و نه آنقدر ترقی‌خواه که با بخش مدرن سازگار باشد.^۱

۱. مسعود پدram، روشنفکران دینی و مدرنیته، ص ۵۶.

در این تعریف که یک نوع حصر عقلی را نیز در پی دارد، اندیشه امام خمینی علیه السلام بطور ضمنی در طیف اصلاح‌گری قرار دارد و الا حصر بی معناست. در حالی که در تعبیر بابی سعید، امام خمینی علیه السلام جزء این تعریف نمی‌باشد.

۳. تبیین اسلام خلافتی در قالب اسلام ولایی

۳-۱. نهاد خلافت به عنوان نهاد تاریخی - سیاسی

بابی سعید برای رسیدن به هدف خود، ابتدا به تبیین نقش خلافت در تاریخ سیاسی جهان اسلام می‌پردازد و برای تبیین هدف و تأیید فرضیه خود ابتدا با مراجعه به تاریخ خلافت در اسلام، سعی در تبیین و تثبیت جایگاه آن در ادوار و ازمنه گذشته برآمده و ضرورت آن را به تفصیل بررسی می‌کند. وی در بررسی خود در صدد است تا حضور همیشگی آن را با فراز و نشیب‌هایش حفظ کند. اگرچه معتقد است هیچگاه خلافت به عنوان یک نهاد مهم سیاسی به آن توجه نشد؛ لکن این بی‌توجهی باعث نشد او کارکردش را از دست بدهد و برای همیشه الا در مواردی حضورش را حفظ نموده است. در این خصوص می‌نویسد:

غیر از دوره اولیه تاریخ مسلمین (۶۲۲ - ۹۴۵ بعد از میلاد) هیچ‌گاه خلافت به عنوان یک نهاد مهم در تاریخ سیاسی جهان اسلام مطرح نبوده است. غالب تبیین‌ها کاملاً نسبت به آن بی‌توجه هستند و گاهی اوقات در نتیجه حاکمیت این نگرش تواریخ جهان اسلام بندرت به عنوان یک مجموعه منسجم و واحد معرفی و توصیف می‌شوند. منطقه‌ای کردن تاریخ اسلامی، سبب نادیده گرفتن اهمیت خلافت شده است. اگرچه کمی تردید وجود دارد که خلیفه برای بخش اعظم تاریخ اسلام یک مقام تشریفاتی شد؛ اما واضح است که از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله تا سوم مارس (۱۹۲۴ م.) همیشه یک خلیفه وجود داشت. قدرت سیاسی نداشتن خلافت سبب حذف آن به عنوان یک نهاد نشد. (ص ۶۴)

او برای این که اهمیت خلافت را به عنوان یک نهاد سیاسی تبیین نماید می‌نویسد:

ما برای تبیین اهمیت خلافت در دنیای اسلام باید شالوده بندی قدرت را در تاریخ اسلام بررسی

کنیم. (ص ۶۴)

سپس به تبیین آن پرداخته و فرایند شکل‌گیری آن را بررسی می‌نماید.

به نظر وی در زمان پیامبر ﷺ مسأله اقتدار سیاسی ساده بود. تمام اقتدار در پیامبر ﷺ خلاصه می‌شد. شخصیت پیامبر ﷺ بر اسلام سایه افکنده بود. در این اجتماع خود پیامبر ﷺ به عنوان نقطه مرکزی امت نوپا عمل می‌کند. بنای وحدت امت، بیانات و اظهارات پیامبر ﷺ نیست، بلکه خود پیامبر ﷺ است. منظور این نیست که پیام پیامبر ﷺ برای بسیج کردن طرفدارانش اهمیت ندارد، بلکه این پیام‌دهنده است که حامیان را گرد هم جمع می‌کند. در طول این دوره، دال برتر امت اسلامی، اسلام نبود؛ بلکه شخص پیامبر ﷺ بود. زمانی که پیامبر ﷺ زنده بود آنچه می‌گفت و انجام می‌داد اسلام بود. مرکزیت خلافت به عنوان منبع اقتدار و مشروعیت سیاسی، با وفات پیامبر ﷺ آغاز شد. مرگ قانون‌گذار مساوی با تولد قانون است. وفات پیامبر ﷺ اسلام را نهادینه کرد. اجتماع سیاسی برای اینکه بتواند هویت خود را بعد از فوت، نقطه‌ای که هویتش برپایه آن ساخته می‌شود حفظ کند باید بکوشد آن غیبت را نهادینه کند. یعنی نقطه مرکزی آن اجتماع از قانون‌گذار به کار قانون‌گذار یعنی قانون تغییر یابد.

بدین‌سان قانون جای قانون‌گذار غایب را گرفت؛ اما نیاز به قانون، سبب نیاز به مفسران قانون نیز می‌شود. چرا که قانون سخن نمی‌گوید. به بیان دیگر اجتماع نیاز به کسانی دارد که بتوانند آنچه را که قانون‌گذار غایب در مواجهه با شرایط متفاوت انجام می‌داد انجام دهند. بر این اساس پیدایش خلیفه متضمن به رسمیت شناختن مفهوم اسلام به عنوان دال برتر گردید و تنها با غیبت پیامبر ﷺ است که اسلام به نقطه مرکزی اجتماع مسلمین تبدیل می‌شود. چنانچه مرکز اجتماع مسلمین از پیامبر ﷺ به اسلام تغییر یابد این مسأله پیش می‌آید که پایگاه اسلام چگونه باید تثبیت شود؟ چه محتوایی را می‌توان به اسلام نسبت داد و در این وضعیت خود اسلام است که اجتماع مسلمین را انسجام می‌دهد و سپس هویت آن را تعیین می‌کند و برای اینکه این نقطه وحدت‌دهنده از کنترل خارج نشود وجود برخی ساز و کارها ضروری است. این خلیفه است که با تلاشی که خواهد کرد با تثبیت اقتدار جانشین، دال برتر را ترویج و قاعده‌مند سازد.

با این وصف خلافت نتوانست غیبت پیامبر ﷺ را از یاد ببرد، بلکه آن غیبت را بیشتر نشان داد و از آنجا که اقتدار جانشین به اندازه اقتدار پیامبر ﷺ نبود، اجتماع صدر اسلام بر سر مسائلی دچار اختلاف شدند. در این خصوص می‌نویسد:

زمانی که نقطه وحدت دهنده از شارع (قانون‌گذار) به قانون (شرع) تغییر می‌کند، مسائلی بر سر سازگاری با قانون پیدا می‌شود که برای مثال چه کسی شایسته‌تر است در جایگاه پیامبر صحبت کند؟ چه کسی صلاحیت دارد قانون را تفسیر کند؟ چه کسی باید جانشین شود؟ اجتماع صدر اسلام در مورد این مباحث دچار اختلاف شدند.

گروهی (اهل‌تسنن) معتقد بودند که امت مسلمان به منزله یک امت واحد، قادر است در مورد جانشین تصمیم بگیرد و قوانین فرد جانشین نیز باید متناسب با قوانین مرسوم خلفای پیشین در اسلام باشد. دیگر گروه‌ها (عمدتاً شیعیان) استدلال می‌کردند که حق جانشینی باید به کسانی محدود شود که از زمره اولین اسلام آورندگان باشند. اختلاف شیعه و اهل سنت حول این مسئله شکل گرفت این شروع نامیمون آن گونه که قرائن تاریخی نشان می‌دهند سبب شد که اوضاع رو به بدی رود و در نتیجه خلافت سست شد و خلیفه صرفاً یک مقام تشریفاتی گشت. (ص ۶۷)

بابی سعید در ادامه می‌افزاید:

تا زمانی که خلیفه وجود داشت، خلافت مرکز دستگاه سیاسی مسلمین بود و اسلام به عنوان دال برتر با حکومت پیوند داده می‌شد و نهاد خلافت به اسلام ثبات و پایداری نسبی بخشید. (ص ۶۸)

لکن با تمام این اوصاف خلافت نتوانست نقش سیاسی - تاریخی خود را حفظ نماید و سرانجام لغو شد. در این خصوص می‌نویسد:

سرانجام در سوم مارس (۱۹۲۴ م.) به اصرار مصطفی کمال مجلس بزرگ ملی دستگاه خلافت که نقطه مرکزی هویت جهانی مسلمین به شمار می‌رفت را لغو کرد. (ص ۶۸)

مصطفی کمال در لغو آن چنین استدلال نموده است که:

خلافت سابقاً یک نهاد سیاسی بوده است که فقط در پرتو یک دولت متحد مسلمان معنا پیدا می‌کرد؛ اما در حال حاضر این امر عملاً ممکن نیست؛ زیرا از نظر او هدف از ایجاد یک

اجتماع سیاسی چند ملیتی کاری جالب؛ اما گمراه کننده است. دلیل اشتباه بودن این سیاست این است که تنها هویت سیاسی مشروع، همان دولت ملی است. کمال احساس می‌کرد خلافت چیزی ناسازگار با دنیای دولت ملی است و از منظر دنیای متمدن مایه شرم بود؛ لذا خواهان ادامه آن نبود. (ص ۷۰)

و در جای دیگر علت لغو خلافت را از جانب کمال، غربی نبودن آن بیان می‌کند و می‌نویسد:

خلافت قابل اصلاح یا سازمان‌دهی مجدد نبود، بلکه باید کنار زده می‌شد، به دلیل این که خلافت یک نهاد غربی نبود. (ص ۷۱)

براین اساس پایان خلافت نشانه تجزیه نهایی اسلام بود؛ زیرا خلیفه دیگر نمی‌توانست به عنوان نقطه وحدت دهنده، عامل ممانعت از طرح‌بندی‌های گوناگون و نگه دارنده هویت سیاسی اسلام عمل کند.

این امر زمینه سیاسی جدیدی به وجود آورد که در آن حضور اسلام در اجتماعات به حوزه خصوصی برای مثال به مجموعه‌ای از اعمال مذهبی و قوانین حاکم بر پایگاه فردی محدود شد. سعید در ادامه به واکنش‌های مخالف و موافق نسبت به لغو خلافت در دنیای اسلام می‌پردازد و می‌نویسد:

طرفداران کمال با لغو خلافت رابطه مستحکم بین اسلام و اقتدار دولتی را از میان بردند. عمل لغو از سوی آن‌ها بر فعال‌سازی مجدد اسلام تأثیر گذاشت. به این معنا که باز تفسیر کردن دال برتر اسلام به قواعد و برنامه‌های یک نهاد خاص (خلافت) محدود نبود و جداسازی اسلام از دولت زمینه‌ای شد تا یک گفتمان هژمونیک به وجود آید و نیازی به سازگاری با اسلام نبیند. (ص ۷۴)

البته در گفتمان کمالیسم به زعم بابی سعید صحبت از حذف کامل اسلام از حوزه عمومی نبود. با تمام برخوردها و رفتارهای توهین‌آمیز مصطفی کمال مؤلف هنوز اعتقاد ندارد که وی در صدد نابودی اسلام بوده بلکه معتقد است بدنیال راهبرد جدید بوده است و همین‌طور بحث از کنار گذاشتن آن از ترکیه جدید نیز نبود. بر این اساس وی

معتقد است تلاش طرفداران کمال را برای طرح بنه‌ی مجدد اسلام، می‌توان برحسب چهار راهبردی که آن‌ها برای نیل به این هدف به کار گرفتند دریافت:

غیردینی کردن، ملی‌گرایی، مدرن‌شدن و غربی‌شدن. (ص ۷۶)

سپس به تجزیه و تحلیل هر یک از راهبردهای ارائه شده توسط مصطفی کمال می‌پردازد و آنها را بررسی می‌نماید.

۲-۳. بحران کمالیسم و ظهور اسلام‌گرایی

بابی سعید پس از بررسی تاریخی مسئله خلافت به عنوان یک نهاد سیاسی - تاریخی در ادامه به بررسی بحران کمالیسم که در وراء آن ظهور اسلام‌گرایی است می‌پردازد و اسلام‌گرایی را تنها برنده از مشکلات کمالیسم می‌داند و ظهور اسلام‌گرایی را ریشه همه بحران‌های کمالیسم می‌داند. وی بحران کمالیسم را این‌گونه بیان می‌کند

اولاً: رژیم‌های کمالیستی نتوانستند به طور کامل کمالیسم را تحمیل کنند. ثانیاً: کمالیسم نه تنها از یک کشور به کشور دیگر یا از یک رژیم به رژیم دیگر بلکه از یک نهاد به نهاد دیگر نیز فرق می‌کند. با توجه به این تنوعات منطقی و نهادی، ارائه یک تصویر کلی و جامع

از اسلام‌گرایی کاری دشوار است. (ص ۱۰۱)

معتقد است در اکثر اجتماعات مسلمین، کمالیسم برای جلوگیری از ظهور کردن اسلام‌گرایان مخالف، با مشکلات متعددی روبرو است. که این خود بیانگر تضعیف جایگاه کمالیسم به عنوان گفتمان هژمونیک است. اگرچه ظهور اسلام‌گرایان نابرابر و نامنظم است؛ اما آن به صراحت تنها گفتمان نوپای ضد کمالیسم است و بین کمالیسم و اسلام‌گرایی هیچ جریان و بدیل سیاسی مهم دیگر وجود ندارد.

بابی سعید پس از بررسی مشکلات هژمونی کمالیسم می‌نویسد:

تنها از اوائل دهه ۱۹۷۰ است که اسلام نقش مخالفت سیاسی با کمالیسم را آغاز کرد. (ص ۸۶)

او در صدد این مطلب است که با لغو خلافت توسط مصطفی کمال، اسلام خلافت مدار از بین نرفت و دوباره سازگانه‌ی شد و به مخالفت کمالیسم برخاست منتهی در

یک چارچوب دیگر که بابتی سعید می‌خواهد آن را اثبات کند، مبنی بر این که هنوز اسلام خلافتی زنده است و برای تبیین آن متوسل به اندیشه امام خمینی علیه السلام می‌گردد و در صدد تبیین و بررسی آن برمی‌آید و به عنوان یک تجربه مفید از اسلام‌گرایی به تفصیل آن را بررسی می‌کند.

سپس برای تبیین بحث، مبنی بر اینکه چرا اسلام‌گرایی تنها بدیل کمالیسم شد - در حالی که بدیل‌های دیگری همچون لیبرالیسم، سوسیالیسم و ... وجود داشته - و این که چرا آن‌ها موفق نبودند؟ می‌نویسد:

اگر بتوانیم ثابت کنیم که اسلام‌گرایان واقعاً در ضدیت با مدرنیته حرکت می‌کنند آن موقع می‌توانیم نتیجه بگیریم تفاوت اسلام‌گرایی با کمالیسم و دیگر بدیل‌های آن (سوسیالیسم، لیبرالیسم و دموکراتیزاسیون) خصیصه ضد مدرن بودن آن است و می‌توان فهمید که چرا گفتمان‌های دیگر چون سوسیالیسم و لیبرالیسم از بحران کمالیسم سود نبردند. چون همه آن‌ها کاملاً حول اصول مدرنیته سازمان یافته و می‌یابند. (ص ۱۰۳)

وی سپس برای تبیین مطالب فوق به بررسی تضاد بین کمالیسم و اسلام‌گرایی که به منزله تضاد بین مدرنیته و ضد مدرنیته است، به چهره امام خمینی علیه السلام متمرکز می‌شود و معتقد است تفکر سیاسی امام خمینی علیه السلام منسجم‌ترین منطق اسلام‌گرایی است و در واقع به واسطه ایشان است که اسلام‌گرایی از یک مخالف ساده و طرح سیاسی به کنار افتاده، به یک جنبش ضد نظم حاکم تبدیل گردیده است. سپس در ادامه ادگه مدعای خود را بیان می‌کند و می‌نویسد:

اگر کمال آتاتورک را بتوان فردی در صدد اجرای طرح‌های متعدد غربی کردن به حساب آورد، چهره امام خمینی علیه السلام [پایان دهنده به کمالیسم است. (ص ۱۰۵)]

سعید جهت روشن‌تر شدن مطلب فوق به شبهه‌ای که در خصوص اندیشه امام وجود دارد مبنی بر خصیصه ضد مدرن بودن امام خمینی علیه السلام اشاره می‌نماید و می‌نویسد:

یکی از موضوعات اساسی در توصیف‌هایی که از شخصیت امام خمینی علیه السلام شده است خصیصه

ضد مدرن بودن اوست. امام خمینی [ره] را اغلب یک روحانی قرون وسطایی دل از دنیا مدرن و

علاقه‌مند به بازگشت به عصر گذشته توصیف می‌کنند. (ص ۱۰۵)

در این خصوص به دیدگاه برخی اندیشمندان اشاره می‌کند، که نظریه فوق را نقد و رد نموده‌اند، از جمله آن دیدگاه‌ها دیدگاه سامی زبیده است. سامی زبیده این‌گونه تلقیات و توصیفات را مورد نقادی قرار می‌دهد. او معتقد است امام خمینی [ره] را نمی‌توان به راحتی شخصیتی ضد مدرن خواند. به زعم او اندیشه امام خمینی [ره] خارج از مدرنیته نیست، بلکه در واقع در متن مدرنیته قابل فهم است. سعید می‌نویسد:

نوشته‌های دیگر اخیر راجع به انقلاب ایران تلقی زبیده از امام خمینی [ره] را تأیید می‌کند. (ص ۱۰۵)

انقلاب ایران نشان می‌دهد که امام خمینی [ره] نه احیاگر برخی باورهای سنتی گذشته، بلکه ارائه دهنده یک روند سیاسی مدرن است. سپس به بررسی استدلالات زبیده می‌پردازد و می‌نویسد:

نظر کلی زبیده این است که اگرچه امام خمینی [ره] خود را مقید به اعمال و شعارهای سنتی اسلام اعلام می‌کند؛ اما دستاوردهای وی را جز با قراردادن در بافت مدرنیته نمی‌توان درک کرد. نظریه سیاسی امام خمینی [ره] تنها زمانی مفهوم است که آن را در ارتباط با مقوله‌هایی مانند: «مردم» یا «دولت» و نظایر آن که خود محصول تکوین نظریه سیاسی غرب هستند بررسی کرد. به بیان دیگر در نگاه زبیده تنوری سیاسی غرب، پیش شرایط لازم برای حکومت اسلامی امام خمینی [ره] است. (ص ۱۱۰)

او استدلال می‌کند نظریه سیاسی امام خمینی [ره] اگرچه در قالب فقه سنتی اسلامی تدوین یافته؛ اما تکرار صرف تفکر سیاسی سنتی شیعه نیست، بلکه باز تفسیر بنیادی و جدیدی از دکترین سیاسی شیعه است.

معتقد است وجود گفتمان‌های رقیب اسلام‌گرایی را جز برحسب مدرنیته نمی‌توان تبیین کرد؛ لکن نوع رابطه اسلام‌گرایی و مدرنیته و نوع رابطه دیگر گفتمان‌ها با مدرنیته تفاوت بنیادی وجود دارد. یعنی رابطه اسلام‌گرایی با مدرن از نوع دیگری است که باید تبیین گردد. بابی سعید در ادامه می‌افزاید:

به نظر می‌رسد تلقی زبیده از امام خمینی [ره] چنین القا می‌کند که ممکن است شیوه‌های دیگری از فهم مدرن‌شدن وجود داشته باشد. اگر چنین باشد تضاد بین کمالیسم و اسلام‌گرایان دیگر نه بر سر مدرن‌کردن یا مدرن‌نکردن بلکه تضادی بر سر تعقیب نوع راهبرد مدرن‌شدن است. (ص ۱۱۴)

بر اساس تعریف زبیده در خصوص حرکت امام خمینی [ره] اسلام‌گرایی را نوعی مدرنیته سیاسی می‌توان توصیف کرد که از کمالیسم، لیبرالیسم و سوسیالیسم و سایر ایدئولوژی‌ها متفاوت است و به نوعی بین غرب و مدرنیته تمایز می‌گذارد. بر این اساس وی ناچار می‌شود تا در معنا و مفهوم مدرن که با شاخص‌های غربی یعنی (عقلانیت، سکولاریسم و...) شکل گرفته است تصرف می‌کند و در کنار آن متعرض نوع دیگری از مدرن‌شدن می‌گردد و این معنا را در مورد اندیشه امام خمینی [ره] که مصداق مشخص اسلام‌گرایی در دنیاست، بکار می‌برد و معتقد است آن را جز در مفهوم مدرن نمی‌توان تبیین کرد و آن را تنها بدیل برای کمالیسم بیان می‌کند و علت این که چرا اسلام‌گرایی تنها بدیل کمالیسم شد در حالیکه بدیل‌های دیگری همچون لیبرالیسم، سوسیالیسم و ... وجود داشته چرا آن‌ها موفق نبودند؟ خصیصه مدرن بودن آن را گوش زد نموده و به دیدگاه سامی زبیده اشاره می‌کند مبنی بر اینکه امام خمینی [ره] را نمی‌توان به راحتی شخصیتی ضد مدرن خواند. به زعم او اندیشه امام خمینی [ره] خارج از مدرنیته نیست، بلکه در واقع در متن مدرنیته قابل فهم است منتهی با شاخص‌های جدید در حالی که در هیچ جای کتاب به آن اشاره نمی‌کند و صرفاً در حد یک فرضیه آن را طرح می‌کند.

با توجه به تبیین فوق پر واضح است که سعید مفهوم جدیدی از مدرنیته ارائه نموده است در حالی که هیچ‌گونه توضیح و تبیینی ارائه ننموده است. این مطلب اگرچه در نوع خود نکته بدیعی می‌باشد که نیازمند بررسی و تحقیق می‌باشد؛ لکن با هدف مؤلف سازگاری ندارد چون طرح این نکته که اندیشه امام خمینی [ره] در قالب مفهوم مدرنیته قابل فهم است با شاخص‌های جدید که تهدیدگر غرب و مدرنیته باشد حل نخواهد

شد. بر این اساس وی معنای جدیدی از مدرنیته اراده کرده که نمی‌توان بر اساس آن مدرنیته و غرب را به چالش انداخت. در حالی که بخشی از هدف او از تدوین کتاب مذکور پرداختن به نواقص مدرنیته غربی و بیان چالش‌های آن بوده است.

وی سپس به نقص تبیین زبیده اشاره می‌کند مبنی بر اینکه زبیده اصطلاحات مدرن و غرب را به جای یکدیگر بکار می‌برد و از بسط آن ناتوان است. بابی سعید معتقد است اگر بخواهیم تبیین دقیق و درست از اسلام‌گرایی ازایه دهیم باید از بکار بردن غرب و مدرنیته به جای یکدیگر پرهیز نماییم و این دو واژه را مترادف فرض نکنیم و به کارگیری دو اصطلاح غرب و مدرن به جای یکدیگر به جای اینکه همبستگی بین غربی‌شدن و مدرن‌شدن را از بین ببرد، ما را به این نتیجه دعوت می‌کند که بین غرب و مدرنیته تفاوت وجود ندارد و این ترکیب، حکایت از این مغالطه دارد که ریشه در قلب هویت‌های مدرنیته و غرب دارد. تنها با رفع این گونه مغالطه‌هاست که می‌توان تبیینی شایسته‌تر از اسلام‌گرایی ارائه داد.

بابی سعید سپس جهت روشن شدن مفهوم و شکل‌گیری مدرنیته و غرب به تبیین دیدگاه‌های اندیشمندان غربی مانند استوارت هال و خانم اگنس هلر می‌پردازد. هال معتقد است غرب یک هویت ناب واحد را تشکیل نمی‌دهد بلکه در سطوح و گفتمان‌های متعدد عمل می‌کند و دارای کارکردهای نسبتاً مختلف است و چهار حوزه عمده نام می‌برد که مقوله غرب در آن‌ها دور می‌زند و آن‌ها را با هم هماهنگ می‌سازد و خانم اگنس هلر پیوند بین هویت فرهنگی و فعالیت‌های اجتماعی، اقتصادی خاص را به طور مفصل‌تر مورد بررسی قرار می‌دهد و استدلال او بر سه قضیه اساسی استوار است و سپس چنین نتیجه‌گیری می‌گیرد که هال با نظر هلر در خصوص پیوند بین مدرنیته و غرب موافق است و هر دو در تلاشند ببینند که ادغام اروپا و مدرنیته چه تأثیری بر هویت اروپایی گذاشته است.

سعید در ادامه چنین می‌افزاید که بر اساس دیدگاه دو نظریه‌پرداز فوق مدرنیته

گفتمانی حول هویت غربی است. مدرنیته روایتی از بی‌نظیر و استثنایی بودن غرب است که محصول و نتایج تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی غرب است. سپس مدعی است که سعی داشته مدرنیته را از هویت اروپایی جدا کند؛ اما نتوانسته است و معتقد است با توجه به مباحث فوق نمی‌توان غرب را از مدرنیته جدا کرد؛ اما برخی بدیل‌های ممکن وجود دارد که می‌توان اسلام‌گرایی را شاخه‌ای از گفتمان غربی به حساب آورد که در آن صورت باید به بررسی مسائل مرتبط با چگونگی شکل‌گیری اسلام‌گرایی به عنوان بخشی از تمدن غربی پرداخت. بابی سعید معتقد است ترنر چنین کاری را انجام داده است. وی سپس در تبیین رد استدلال زییده در خصوص پایه‌ریزی اسلام‌گرایی بر اساس مدرنیته احتمال دیگری را مطرح می‌کند و آن اینکه اسلام‌گرایی تلاشی برای تبیین مدرنیته‌ای است که حول اروپامداری ساخته نشده است. از این منظر اسلام‌گرایی آن‌گونه که خود اسلام‌گرایان نیز ادعا می‌کند جنبشی آشکار برای انکار غرب به حساب می‌آید نه بخشی از آن.

۳-۳. تئوری امام خمینی علیه السلام تبیین‌گر اسلام ولایتی

همان‌طور که قبلاً نیز اشاره شد بابی سعید از اندیشه امام خمینی علیه السلام برداشت، تحلیل و تبیین دیگری دارد. او در صدد است با استفاده از آن، فرضیه مورد نظر خود را که از ابتدای کتاب به دنبال آن بوده است تأیید نماید. وی برای رسیدن به مقصود خویش در خصوص انقلاب اسلامی ایران با اندکی توضیح و صراحت بیشتر که بیان‌گر مقصودش باشد چنین می‌نگارد:

از همان آغاز، خلافت از حمایت عمومی برخوردار نشد. بسیاری از مسلمانان کاملاً راضی نبودند که به دعای ابوبکر، عمر و عثمان نسبت به علی علیه السلام اولویت داده شود. آنچه گرایش‌های شیعه و سنی را گسترش داد، خارج از این تفاوت ساختاری بنیادی است (یکی از دلایلی که چرا نگرش شیعه نسبت به خلیفه تردید آمیز شده است، همین است). در طول زمان، عناصر زیاد

دیگری شامل آداب گوناگون، اصول قانونی متفاوت و غیره اضافه شدند؛ اما تمایز بنیادی در مرکز باقی ماند. این اختلاف اساسی بین شیعه و سنی با نظریه ولایت فقیه (امام خمینی علیه السلام) به سوی موضعی مشابه با تئوری سیاسی اهل سنت حرکت می‌کند از بین می‌رود؛ زیرا امام خمینی علیه السلام استدلال می‌کند که در فقدان دستورات مستقیم پیامبر صلی الله علیه و آله، بر مسلمین واجب است که تحت حکومت اسلامی زندگی کنند. (ص ۹۲)

بابی سعید در راستای هدف اساسی خود مبنی بر تبیین اسلام‌گرایی ولایی به جای اسلام خلافتی سعی کرده است نظریه ولایت فقیه امام خمینی علیه السلام را که نظریه کاملاً منبعث از تشیع و ولایت معصومین علیهم السلام است را تحریف کند و با نادیده گرفتن تفاوت‌های آن با نظریه اهل سنت آن دو را به یکدیگر نزدیک یا به وحدت برساند. در حالی که بین این دو نگرش تفاوت زیاد بوده و به آسانی نمی‌توان بین آن دو قرابت و نزدیکی ایجاد نمود.

در نظر شیعه در خصوص منصب خلافت (اصطلاح اهل سنت) و ولایت (نزد شیعه) دو نگرش وجود دارد. برخی در مورد جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله اعتقاد به نصب آن از سوی خداوند داشته و مشروعیت آن به خاطر از سوی خدا بودن آن می‌باشد و معتقدند در نظام اسلامی همواره مشروعیت حکومت و حاکم از خداوندی سرچشمه می‌گیرد که مالک انسان‌ها، آسمان‌ها و همه هستی است. پس مشروعیت از جانب خداست. ولی از سوی دیگر برای برقراری حکومت اسلامی پذیرش و مقبولیت مردمی مورد نیاز است. آنچه در صدر اسلام به عنوان بیعت نسبت به امام معصوم علیه السلام یا پیامبر صلی الله علیه و آله و اکنون با عنوان انتخابات برای تائب امام معصوم علیه السلام ولی فقیه انجام می‌گیرد در جهت مقبولیت نظام است نه مشروعیت و چنین نیست که پیامبر صلی الله علیه و آله و امام معصوم علیه السلام یا ولی فقیه برای حکومت و اداره امور مردم یا قانون‌گذاری برای آنها به اجازه و اذن مردم نیازمند باشد. خداوند متعال در قرآن می‌فرماید:

«و ما کان لمؤمن و لا مؤمنة اذا قضی الله و رسوله امر ان یكون لهم الخیرة من امرهم و من یعص

الله و رسوله فقد ضلّ ضلّالاً مبیناً»^۱ (هیچ مرد و زن مومنی زمانی که خدا و رسولش دستوری را برای آنها صادر کرده حق مخالفت با آن را ندارد چنانچه کسی با آن مخالفت کند قطعاً در گمراهی آشکار است).

این آیه شریفه و آیات مشابه دیگر در قرآن بر این نکته تأکید دارند که مردم در امور خودشان نیز باید تابع دستورات خداوند و رسولش باشند نه اینکه پیامبر و امامان معصوم علیهم‌السلام باید درباره اداره امور مردم و تصرفاتی که در مال و جان آنها می‌کنند از مردم اجازه بگیرند. به عبارت دیگر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان معصوم علیهم‌السلام از مالک هستی «و الله ملک السموات و الارض» که مالک انسان هم می‌باشد اذن تکوینی و تشریحی دارند و به اذن مردم نیازی نیست. امام خمینی ره نیز که معمار بزرگ جمهوری اسلامی است چنین دیدگاهی دارند و بارها این نکته را تأکید کرده‌اند که:

ولایت فقیه همان ولایت رسول الله است قضیه ولایت فقیه یک چیزی نیست که مجلس خبرگان ایجاد کرده باشد ولایت فقیه یک چیزی است که خدای تبارک و تعالی درست کرده است همان ولایت رسول الله است.^۲

امام در این فراز از سخن خود به صراحت این نظر را که مشروعیت ولایت فقیه از سوی مجلس خبرگانی باشد که با آرای مردم انتخاب شده‌اند نفی می‌کنند و قاطعانه می‌فرمایند ولایت فقیه یک چیزی است که خدای تبارک و تعالی درست کرده است. امام در کتاب حکومت اسلامی می‌فرماید:

کلیه اموری که به عهده پیغمبران است فقهای عادل موقّف و مأمور به انجام آندند.^۳

و در جای دیگر ولی فقیه را جزء اوصیای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دانسته می‌فرماید:

حقیقت این است که دایره مفهوم وصی نبی توسعه دارد و فقها را هم شامل می‌شود البته وصی

۱. احزاب / ۳۶.

۲. صحیفه نور، ج ۱، ص ۱۷۰ - ۱۷۱.

۳. امام خمینی، حکومت اسلامی، ص ۷۹.

بلافاصل حضرت امیر علیه السلام است و بعد او ائمه می‌باشند و امور مردم به آنها محول شده است در هر حال از روایت می‌فهمیم که فقهاء اوصیای دست دوم رسول اکرم صلی الله علیه و آله هستند و اموری که از طرف رسول الله به ائمه واگذار شده برای آنان نیز ثابت است و باید تمام کارهای رسول خدا صلی الله علیه و آله را انجام دهند. چنانکه حضرت امیر علیه السلام انجام داد.^۱

در جای دیگر نیز می‌فرماید:

همین ولایتی که برای رسول اکرم صلی الله علیه و آله و امام در تشکیل حکومت و اجراء و تصدی اداره هست برای فقیه هم هست.^۲

امام حتی انتخاب رئیس جمهور را نیز که با رأی مستقیم مردم انجام می‌شود در صورتی مشروع می‌داند که با نصب ولی فقیه منصوب از جانب خدا انجام گیرد. از این رو در احکام رؤسای جمهوری پس از تنفیذ رأی مردم سخن از نصب ریاست جمهوری و عدم مشروعیت او بدون نصب ولی فقیه به میان می‌آورند و می‌فرمایند:

اگر به امر خدا نباشد غیر مشروع است. وقتی غیر مشروع شد طاعت است. اطاعت او اطاعت طاعت است. وارد شدن در حوزه طاعت است.^۳

و در مقابل چنین اندیشه و نظر برخی دیگر اعتقاد به نصب و از سوی خدا بودن جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله نداشته و معتقدند انتخاب جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله توسط اهل حل و عقد انجام می‌پذیرد. این دیدگاهی است که عمدتاً از سوی اهل سنت ارائه شده است.

بر این اساس بر فرض این که انقلاب اسلامی دارای ویژگی‌های مدرن باشد، نمی‌تواند مؤید دیدگاه بانی سعید را تأیید نموده و نتیجه دل‌خواه او را تأیید نماید. وی در صدد احیای اسلام خلافت‌مدار است که توسط مصطفی کمال از عرصه سیاسی حذف گردیده است و برای تأیید آن از اسلامی که در صدد تبیین اسلام ولایتی می‌باشد استفاده می‌نماید. بر این اساس پس از بررسی و تبیین نظریه‌های مطرح در خصوص

۱. همان، ص ۸۵-۸۶.

۲. همان، ص ۵۷.

۳. صحیفه نور، ج ۹، ص ۲۵۰-۲۵۵.

اسلام‌گرایی، وی از ارائه راه حل نهایی خودداری نموده چیزی را تحت عنوان پایان راه ارائه نمی‌دهد و شاید بتوان ادعا کرد مهمترین هدف بابی سعید از تألیف این کتاب تأیید و تثبیت مطلب فوق است و این فرضیه یا معمائی است که می‌خواهد پاسخی برای آن بیابد و برای تأیید آن به نظریه امام خمینی علیه السلام و انقلاب اسلامی متوسل می‌گردد و استدلال می‌کند:

نظریه سیاسی امام خمینی علیه السلام اگرچه در قالب فقه سنتی اسلامی تدوین یافته؛ اما تکرار صرف تفکر سیاسی سنتی شیعه نیست، بلکه باز تفسیر بنیادی و جدیدی از دکتترین سیاسی شیعه است. (ص ۱۱۱)

لکن سعید هرگز موفق نمی‌شود فرضیه خود را تأیید نماید و در انتهای مباحث کتاب راه حلی برای آن ارائه نمی‌دهد او می‌خواهد با مرکز زدایی از غرب مشکل اسلام خلافتی را حل نماید. بر این اساس می‌خواهد تبیین جدید دیگری از انقلاب اسلامی داشته باشد؛ لکن به نظر می‌رسد انقلاب اسلامی مصداق مناسبی برای تأیید فرضیه بابی سعید نباشد. برای روشن شدن مطلب مذکور همان طور که اشاره شد او یک نگاه تاریخی نسبتاً منسجم از تاریخ سیاسی اسلام ارائه می‌دهد و به طور مفصل به جایگاه خلیفه و در ذیل آن به اهمیت خلافت در اسلام (البته از دیدگاه اهل سنت) اشاره می‌کند و به طور ضمنی بر عمل کمال آتاترک مبنی بر لغو خلافت خرده می‌گیرد و بخشی از ناتوانی‌های اندیشه وی را متذکر می‌گردد و در درگیری کمالیسم با اسلام‌گرایی، اسلام‌گرایی را فاتح میدان معرفی می‌نماید و در بخشی دیگر از کتاب به تجزیه تحلیل مفاد اصلی برنامه مدرن‌شدن که توسط مصطفی کمال آغاز شد می‌پردازد، او می‌نویسد:

کمالیست‌ها معتقد بودند که برای مدرن‌شدن باید غربی بشوند. هیچ کس نمی‌تواند غربی بشود و در عین حال نیز شرقی باقی بماند. در گفت‌وگو با کمالیستی اسلام مظهر شرق معرفی شد. (ص ۸۰)

در ادامه نیز چنین می‌افزاید:

برای کمالیست‌ها تنها راه فائق آمدن بر تناقض غربی کردن و شرقی کردن، این بود که اسلام را

نماینده شرق معرفی کنند. یعنی از طریق اسلام بود که به شرق شکل داده شد؛ در نتیجه اسلام نشانه هویت شرقی شد. بدینسان طبیعی بود که کمالیست‌ها بپذیرند برای غربی کردن، باید اسلام زدایی کنند، یعنی باید اثر اسلام را بر جوامع‌شان از بین ببرند. تنها با حذف اسلام بود که آنها می‌توانستند بخشی از شرقی بودن خود را انکار کنند و واقعاً غربی شوند. (ص ۸۲)

بابی سعید اگرچه تمام سعی و تلاش خود را مصروف این کرده است که به نحوی بر مشکل اسلام خلافتی فائق آید؛ لکن هیچ‌گاه نتوانست پاسخی روشن و مستدل ارائه نماید. او اگرچه در این تلاش نکات جدید و نوآورانه نسبتاً مناسبی در خصوص بنیادگرایی و شرق‌شناسی و مرکززدایی از غرب را بیان نمود؛ اما هیچ یک از این مفاهیم معمای او را تبیین نکرد و او در پایان راه از ارائه راه حل دلخواه خود باز ماند و نتوانست تبیین درستی از آن ارائه دهد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. گیدنز، آنتونی، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، ج ۱، تهران، مهارت، ۱۳۷۳.
۳. مطهری، مرتضی، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، مندرج در: مجموعه آثار، ش ۲، ج ۸، صدر، ۱۳۷۸.
۴. پدرام، مسعود، روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب، ج ۲، تهران، گام نو، ۱۳۸۳.
۵. خمینی، روح‌الله، صحیفه نور (مجموعه رهنمودهای امام خمینی علیه السلام)، ج ۱، تهیه و جمع‌آوری: مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۶۱.
۶. _____، صحیفه نور، ج ۹، تهیه و جمع‌آوری: مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۶۱.
۷. _____، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، بی‌جا، بی‌تا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی