

امام خمینی (ره) رهبری انقلاب اسلامی در ایران را به‌عهده داشت که تأثیرات گسترده‌ای بر منطقه خاورمیانه اسلامی و جهان اسلام داشته است. در «گفتمان اسلام احیاشده» که او به شکل‌گیری آن کمک کرده و در چارچوب آن سخن می‌گوید، غرب، به‌شیوه‌ای منحصربه‌فرد، بازنمایی و درواقع، غیریت‌سازی شده و تفاوت‌های ذاتی‌اش با شرق و اسلام مشخص شده است. در این مقاله، با بررسی موردی آرای امام خمینی (ره) و آیت‌الله مطهری، نحوه بازنمایی غرب تشریح می‌شود. در این گفتمان، توجه به غرب و غیریت‌سازی آن، جای خود را به خودسازی و خودشناسی به‌ویژه در آرای امام خمینی (ره) می‌دهد. او به‌دنبال گفت‌وگو با نظریه سیاسی و معرفت‌شناسانه غرب نیست، بلکه مفهوم‌سازی و ایده مبتنی بر خودسازی خود را دنبال می‌کند.

■ واژگان کلیدی:

گفتمان اسلام احیاشده، غرب، مدرنیته، نادیده‌انگاری مثبت، امام خمینی (ره)، مطهری، شریعتی، غیریت‌سازی، خودسازی.

بازنمایی غرب در گفتمان اسلام احیاشده

حسین کچویان

دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
kachoian@ut.ac.ir

قاسم زائری

استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
qasem.zaeri@gmail.com

مقدمه

امروزه اسلام، مهم‌ترین چالش فرهنگی - تمدنی و سیاسی - اجتماعی در مقابل غرب است.^۱ با این حال، در آغاز آشنایی مسلمانان با غرب و نیروها و دستاوردهایش، نوعی حیرت و شیفتگی نسبت به غرب در میان مسلمانان وجود داشت و همین امر یکی از عوامل مؤثر در موفقیت قدرت‌های سیاسی و اقتصادی استعماری غرب در سلطه بر این جوامع بود. اما با فرونشستن گردوغبار اولیه، رهبران و متفکران دینی، از وجوه مختلفی، به نقد غرب و دستاوردهایش پرداختند و موجی از بیداری اسلامی، در قالب جنبش‌های استقلال طلبانه یا نهضت‌های آزادی خواهانه، علیه غرب و قدرت‌های استعماری‌اش، در آسیا و آفریقا و به‌ویژه در منطقه خاورمیانه به‌وقوع پیوست. ماحصل این درک انتقادی و گاه ستیزه‌جویانه از غرب، گروه‌های سیاسی و جریان‌های مختلف فکری در جهان اسلام است که مواضع متنوع و عموماً انتقادی نسبت به غرب دارند. «ایران»، یکی از مهم‌ترین کانون‌های سیاسی و عقیدتی در جهان اسلام است که جریان قدرتمند دینی در آن، از همان آغاز، نگاه تردیدآمیزی نسبت به غرب داشته است. آنچه مورد ایران را از سایر بخش‌های جهان اسلام متمایز می‌کند، اولاً و به‌ویژه، رواج فکر شیعی است چراکه تشیع، از حیث فکری و نیز تاریخی، شکلی از مبارزه‌طلبی و مقاومت را در خود و پیروانش پرورانیده است؛ ثانیاً پیشینه درخشان تمدنی ایران در دوره اسلامی و نیز ماقبل آن است که پشتوانه فرهنگی محکمی برای ایرانیان در میان سایر جوامع فراهم آورده است. بر این اساس، نهضت‌ها و جنبش‌های متعدد سیاسی و فرهنگی - اجتماعی در ایران معاصر، نسبت به سایر جوامع اسلامی، جایگاه، معنا و اهمیت متفاوتی پیدا کرده‌اند. انقلاب اسلامی (۱۳۵۷) که به رهبری امام خمینی (ره) به‌وقوع پیوست، نقطه تعالی درک انتقادی ایرانیان نسبت به غرب است. این انقلاب در اوج یک برنامه مدرنیزاسیون و غربی کردن شتابنده به پیروزی رسید و تأثیرات ضدغربی عمیقی در میان مسلمانان و متفکران اسلامی در دیگر نقاط جهان به‌جای گذاشت و تجربه تازه‌ای از مواجهه با غرب در اختیار آنان قرار داد.

طرح مسئله

بر اساس آنچه در مقدمه گفته شد، مواجهه با غرب، نیرومندترین عنصری است که

۱. به‌طور مثال، رجوع در نظریه مشهور «برخورد تمدن‌ها» از ساموئل هانتینگتون و برای دیدن شرح و نقدی از این نظریه رجوع شود به: (امیری وحید، ۱۳۸۶).

حیات معاصر ما را تحت تأثیر قرار داده و می‌توان ادعا کرد که مهم‌ترین مسئله فکری و فرهنگی در «ایران معاصر»، «تجربه غرب» است. مقصود از تجربه غرب، آشنایی ایرانیان با تمدن جدید و تأثیرپذیری از دستاوردهای مادی و معنوی آن است که موجب در هم ریختن، یا دست کم بدگمانی ایرانیان نسبت به سنت‌های فرهنگی و تاریخی خودشان شد. «تجربه غرب» همچنین ناظر بر عمل فعالانه ایرانیان در ردّ و تأیید، یا اصلاح و بازسازی هر آن چیزی است که از تمدن جدید به آنان رسیده است. این تجربه‌ای است که سایر کشورهای غیرغربی نیز با تفاوت‌های کمی و کیفی، با آن مواجه شده‌اند. البته ایران، پیش از این، «تجربه اسلام» را پشت سر نهاده است که آن نیز موجب بازبینی تاریخی و فرهنگی سنت ایرانی زندگی اجتماعی شد. تجربه اسلام، به‌رغم برخی تفسیرهای حاشیه‌ای که منعکس‌کننده دیدگاه‌های افراطی نژادی در دوره جدید هستند، موجب دمیدن روحی تازه در کالبد ایران و رونق و شکوفایی علمی، گسترش سرزمینی، بلوغ فرهنگی و اعتلای تمدنی آن شد. اکنون و از حیث تطبیقی، یک سؤال مهم این است که آیا تجربه غرب نیز برای ایران، به همین ترتیب، مثبت و مفید بوده است یا خواهد بود؟ در این زمینه دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. برخی صاحب‌نظران که در پارادایم موسوم به «پارادایم عقب‌ماندگی» قرار می‌گیرند، بر این باورند که ورود مدرنیته به ایران، موجب توسعه‌یافتگی و به‌ویژه رونق اقتصادی و جدا شدن آن از زندگی سنتی عقب‌مانده پیشین شده است.^۱ اما برخی دیگر مدعی‌اند که مواجهه ایرانیان با غرب مدرن و دستاوردهای فکری و تکنولوژیکش، زمینه از بین رفتن یا تضعیف برخی سنت‌های دیرپای اجتماعی (مانند مناسک دینی یا مناسبات خانوادگی و نظایر آن) را فراهم آورده است. هرچند بحث در مورد این دیدگاه‌ها، مسئله اصلی این مقاله نیست، اما یکی از مهم‌ترین مباحث مطروحه پیرامون «تجربه غرب» در ایران، نحوه بازنمایی «غرب» در ایران است. سؤال اصلی این است که «غرب»، چگونه در ایران، بازنمایی شده است؟ چه تصویری از «غرب»، در ذهن متفکران و نخبگان ایرانی شکل گرفته است؟ این مسئله زمانی اهمیت مضاعف پیدا می‌کند که بدانیم انقلاب اسلامی (۱۳۵۷) در ایران، یکی از مهم‌ترین واقعه‌های سیاسی بوده که از مرزهای ایران فراتر رفته و هم از حیث نظری و هم از حیث عملی، ابعاد جهانی

۱. برای دیدن شرح و نقدی از این پارادایم و نحوه کار روشنفکران ایرانی وابسته به آن، رجوع شود به: آزادارمکی (۱۳۸۱).

یافته است. به طور مثال، مطابق با نظر گلدستون، وقوع انقلاب اسلامی به وقوع آنچه بعدها «چرخش فرهنگی» در نظریه‌های انقلاب نامیده شد، منجر شده است.^۱ این انقلاب، همچنین جهت‌گیری خاص خود را نسبت به «غرب» داشت که عموماً در گفتار رهبران اصلی آن، به‌ویژه امام خمینی (ره) نمود پیدا می‌کند. به‌زعم این مقاله، امام خمینی (ره)، نقطه عطف «اسلام احیاشده»^۲ است که تأثیر عمده‌ای در تغییر نگرش مردم و نخبگان مسلمان نسبت به غرب داشته است. پیشتر سیدجمال‌الدین اسدآبادی، آیت‌الله میرزای شیرازی، آیت‌الله آخوند خراسانی، آیت‌الله شیخ فضل‌الله نوری، آیت‌الله میرزای نایینی، آیت‌الله مدرس، آیت‌الله کاشانی و دیگران، به اقتضای دوره‌های مختلف تاریخ معاصر و در سطوح متفاوت، این گفتمان را نمایندگی کرده‌اند. در این مقاله تلاش می‌شود تا به بررسی نحوه بازنمایی غرب و تصویری که از آن در آرای امام خمینی (ره) و برخی از مهم‌ترین همفکرانش وجود داشته است، بپردازیم. از این میان، به‌طور نمونه، آرای مرتضی مطهری، متاله و اسلام‌شناس معاصر مورد بررسی قرار می‌گیرد. به‌نظر می‌رسد که در این گفتمان و به‌ویژه در آرای امام خمینی (ره)، رویکرد «نادیده‌نگاری مثبت» نسبت به غرب حاکم است که در ادامه تشریح خواهد شد.

۱. برای دیدن توصیفی از نظریه‌های انقلاب و تحولی که با وقوع انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ در این نظریه‌ها رخ داده است، رجوع شود به: خرمشاد (۱۳۸۰).

۲. البته در غرب، اصطلاح «اسلام سیاسی» (Political Islam) به‌کار گرفته می‌شود، به‌طور مثال در ((Roy & Volk, ۱۹۹۶)، (Mandavile, ۲۰۰۷) و (Ayoob, ۲۰۰۸). این اصطلاح، یک پیش‌فرض در خود دارد، بدین‌معنا که «اسلام واقعی» را اسلام بدون سیاست می‌داند که تنها در دوره اخیر و در اثر خودآگاهی سیاسی مدرن یا در نتیجه منفعت‌طلبی گروه‌های دینی و روحانیت اسلامی، تصمیم به‌حضور در حوزه سیاست و در اختیار گرفتن قدرت گرفته است. در اینجا سیاسی شدن اسلام، یک امر عارضی تلقی می‌شود که صاحب‌نظران مختلف سعی کرده‌اند تا آن علل جامعه‌شناختی که زمینه این عارضه را فراهم کرده، شناسایی کنند: فؤاد عجمی از شکست نخبگان غیرمذهبی سکولار، فؤاد عجمی و تدا اسکاچپل از فقدان مشارکت سیاسی، نیکی کدی و مایکل گیلستان از بحران خرده‌بورژوازی و مایکل فیشر از دلارهای نفتی و توسعه نابرابر و نیز اثرات زوال فرهنگی یاد می‌کنند (برای بحث بیشتر رجوع شود به: (سعید، ۱۳۷۹) و (بهروزلک، ۱۳۸۶). اما در واقع امر، اسلام واقعی، اسلامی است که از ابتدای بعثت پیامبر اسلام (ص)، مستقیماً با حوزه سیاست درگیر بوده و به‌طور کلی، وجه تمایز اسلام با دیگر ادیان مانند مسیحیت، همواره اهتمام اسلام به بعد اجتماعی و سیاسی بوده است. رخداد مهم دوره اخیر این است که این اسلام واقعی، دوباره احیا شده و زمینه‌ای برای تبلور یافته است. این درک به مفهوم کمتر رایج «احیایابی اسلامی» (Islamic Revivalism) نزدیک‌تر است و در این مقاله، مورد توجه قرار گرفته است.

هدف و سؤالات پژوهش

بحث در مورد آنچه «تجربه غرب» می‌نامیم و به نحوه مواجهه ایرانیان با غرب مدرن و دستاوردهایش از ابتدای قرن شانزدهم میلادی تا به امروز می‌پردازد، از جمله حوزه‌های پررونق و پرمسئله در ایران و حوزه‌های ایران‌پژوهی و اسلام‌پژوهی معاصر است. هرگونه بحث از بازنمایی غرب در ایران و در شرق، لاجرم باید نسبت به کار ادوارد سعید در «شرق‌شناسی» (سعید، ۱۳۸۲) واکنش نشان دهد. سعید در این کتاب به نحوه بازنمایی «شرق» در غرب و آثار شرق‌شناسان پرداخته است. او شرق‌شناسی را به‌مثابه یک «نهاد تشخیص‌یافته مرجع» معرفی می‌کند که در آن، مستشرقین، به‌عنوان مرجع معرفی و شناخت شرق، خواست و تمایلات استعماری را منشأ اصلی معرفی و بازتعریف شرق قرار دادند. آنها بازتعریف و بازتفسیر خود از دیده‌ها و شنیده‌هایشان از شرق را در قالب منافع قدرت‌های استعماری ارائه می‌کردند. سعید نشان می‌دهد که چگونه «شرقی»، خود، از گفتارهای شرق‌شناسانه غایب است. این مستشرق غربی است که به شرق می‌رود و در بازگشت، «شرق» را بازتعریف می‌کند. اما شرقی، امکان رفتن به غرب و مواجهه مستقیم با غرب را ندارد. شرقی، خود را به‌طور غیرمستقیم و از کانال شرق‌شناسان به غرب معرفی می‌کند، بدون آنکه خودش بخواهد یا از آن آگاه باشد. «شرقی»، در غرب حضوری ندارد و مستشرق، برخلاف میل و اراده‌اش و حتی بدون توجه به آگاهی‌اش، او را معرفی می‌کند. البته سعید، در انتهای کتابش، خوانندگان شرقی را از تلاش برای تأسیس نوعی «غرب‌شناسی» در نقطه مقابل شرق‌شناسی، پرهیز می‌دهد. سؤال اصلی این است که آیا امکان نوعی غرب‌شناسی، به همان سبک «شرق‌شناسی» وجود دارد؟ به نظر می‌رسد که چنین امکانی وجود ندارد، زیرا شرق‌شناسی زمانی ممکن شد که به تصریح سعید، شرقی در غرب حضور نداشت و مستشرقین می‌توانستند شرق و شرقی را به‌مثابه یک شیء (چیز) مورد شناسایی قرار داده و به غربی‌ها معرفی کنند، اما غربی و غرب، دست‌کم، بیش از دو قرن است که مستمراً در شرق حضور دارند و امکانی برای غرب‌شناسی، به‌عنوان نقطه مقابل «شرق‌شناسی» وجود ندارد. از این‌رو هدف این مقاله، تلاش برای نوعی «غرب‌شناسی» نیست، بلکه تلاش دارد تا «غرب» را آن‌گونه که در میان نخبگان و متفکران ایرانی و به‌ویژه در گفتمان اسلام احیاشده امام خمینی (ره) و همفکرانش نمود یافته است، بررسی کند. بر این اساس، سؤالات پژوهش عبارت‌اند از:

۱. «غرب» در «گفتمان اسلام احیاشده»، چگونه بازنمایی شده است؟
۲. آیا این بازنمایی از روند خاصی تبعیت می‌کند؟
۳. این قسم از بازنمایی، چگونه ممکن شده است؟
۴. این بازنمایی در آرای متفکران و چهره‌های اصلی وابسته به این گفتمان، به چه صورت است؟

سوابق پژوهش

در مورد نحوه بازنمایی غرب در آرای متفکران ایرانی، کارهای متعددی صورت گرفته است. هرچند برخی از کارهای فریدون آدمیت از این حیث قابل اعتناست، اما فضل تقدم بحث در این حوزه با عبدالهادی حائری و به‌ویژه کتاب «نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایرانی با دو رویه تمدن بورژوازی غرب» (حائری، ۱۳۶۷) است که به بررسی نوع درک و فهم ایرانیان از «غرب» با تمرکز بر عصر مشروطه پرداخته است. او در این کتاب فهم ایرانیان از دو صورت یا «رویه» غرب، یعنی غرب «کارشناسی» و غرب «استعماری» را تشریح کرده و توضیح می‌دهد که ایرانیان تا سال‌های جنگ جهانی اول، درک و فهمی از وجه «استعماری» غرب نداشتند و بیش از همه وجه «کارشناسی» غرب را که ناظر بر علوم و تکنولوژی مدرن بود می‌شناختند. با این همه، کار حائری نسبت به آنچه در این مقاله دنبال می‌شود، صورت مقدماتی دارد، زیرا بحث او در همان ابتدای دهه ۱۳۰۰ شمسی متوقف می‌شود، حال آنکه دلمشغولی این مقاله، پیگیری بحث در دوره‌های بعدی است. به عبارتی، کار این مقاله، از همان جایی شروع می‌شود که کار حائری پایان می‌پذیرد و البته این کار بر گفتمان اسلام احیاشده متمرکز خواهد بود و از جامعیت کار حائری برخوردار نیست (و در ادامه تشریح خواهد شد). همچنین کار مهرزاد بروجردی (۱۳۷۷) با عنوان «روشنفکران ایرانی و غرب» نمونه دیگری از بحث در مورد بازنمایی غرب در آرای متفکران ایرانی است. او در صفحات آغازین کتاب، طرح خود را این‌گونه بیان می‌کند که: «من پژوهش خود را در مورد تاریخ فکری ایران معاصر، در حیطه یک مثلث فرهنگی محدود ساختم: تأثیر فرهنگ و تمدن غرب، میراث ماقبل اسلامی ایران و برآورد روشنفکران از این دو» (بروجردی، ۱۳۷۷: ۲). او توضیح می‌دهد که «واقعیت نهفته» غرب، با «قابلیت‌های فلسفی، علمی، اقتصادی و نظامی» اش، تأثیر روشن و واضحی بر «شیوه روزمره زندگی و تفکر در ایران» داشته و دارد. او «میراث ماقبل اسلامی» ایران

را «سرچشمه اصلی هویت فرهنگی و فرهنگی» ایرانیان می‌داند و معتقد است که ضلع سوم مثلث فرهنگی‌اش یعنی روشنفکران، «در مقام آفریننده و راویان فرهنگ»، نقش حیاتی در میانجی‌گری و ارتباط بین فرهنگ غربی و میراث ماقبل‌اسلامی دارند. آنچه در همین صفحات نخستین خودش را نشان می‌دهد، چشم‌پوشی بروجردی از میراث و هویت اسلامی ایرانیان است که به راحتی در «مثلث فرهنگی» او گم می‌شود. کما اینکه در ادامه نیز تأکید می‌کند که پس از انقلاب اسلامی، کتاب‌های زیادی در باب شیعه و روحانیت نوشته شده، لکن «در مورد آثار روشنفکران مذهبی غیرروحانی» و نیز «کارکردهای روشنفکران غیرمذهبی (سکولار)» کاری صورت نگرفته است (بروجردی، ۱۳۷۷: ۳). بروجردی، قصد داشته است تا با تحدید موضوع کتابش، تنها به بخشی از عناصر دخیل در تاریخ معاصر ایران بپردازد، ولی همین مسئله، موجب شده است تا او بعد از اسلام گفتمان‌های تاریخی معاصر را نادیده بگیرد. جالب است که کتاب بروجردی با این عبارت آغاز می‌شود که: «انقلاب بهمن ۱۳۵۷ / فوریه ۱۹۷۹ ایران، بی‌شک، حادثه سیاسی زلزله‌آسایی بود که از بازگشت انقلاب‌های مذهبی به صحنه تاریخ مدرن خبر می‌داد» (بروجردی، ۱۳۷۷: ۱)، ولی قصد خود از نگارش این کتاب را تلاش برای روشن شدن این نکته می‌داند که «روشنفکران ایرانی، چگونه در مقابل دگرگونی‌های فرهنگی، اجتماعی - اقتصادی و سیاسی درون جامعه‌شان، بین دهه‌ها ۱۳۳۰ تا ۱۳۷۰ / ۱۹۹۰-۱۹۵۰ واکنش دادند» (بروجردی، ۱۳۷۷: ۲)؛ چنانکه در این مقاله نیز مورد تأکید قرار خواهد گرفت، در این برهه زمانی، حیات فرهنگی و سیاسی - اجتماعی ایران تحت سیطره روزافزون اندیشه دینی، شاهد احیای تفکر اسلامی است. لذا یکی از نقاط افتراق این مقاله با مباحث مطروحه در کتاب بروجردی، این است که در این مقاله، گفتمان اسلام احیاشده با محوریت امام خمینی و همفکران و شاگردانش، موضوع بحث خواهد بود. از این منظر و در ارتباط با موضوع خاص این مقاله، ذبیح‌الله نعیمیان (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با عنوان «نسبت غیریت میان «هویت دینی» و «هویت غربی استعماری» از منظر امام خمینی (ره)» به بحث از دیدگاه امام خمینی نسبت به غرب پرداخته است. محتوای کار وی از دو جهت برای مقاله حاضر مفید است: اولاً تلاش کرده است تا در مجموعه دیدگاه‌های مربوط به هویت در دوره مابعد انقلاب اسلامی، جایگاه متفاوتی به امام خمینی در میان سایر نظریه‌پردازان هویت اختصاص دهد؛ و ثانیاً بر موضع «غیریت» در آرای امام خمینی متمرکز شده که مشابه موضع این مقاله است. با این همه، این

مقاله، تفاوت‌های مهمی با کار وی دارد، از جمله، جهت‌گیری این مقاله، گفتمانی است و تلاش می‌کند با اتکا به بررسی گسترده‌تر تاریخی، موضع امام خمینی را در چارچوب «گفتمان اسلام احیاشده» بررسی کند و از سوی دیگر هرچند او به‌نوعی درصدد توضیح موضع متمایز امام خمینی برآمده است، اما دلیلی برای این موقعیت ممتاز اقامه نمی‌کند یا دست‌کم به تشریح آن نمی‌پردازد.

ملاحظات نظری و روشی: رویکرد نادیده‌انگاری مثبت

گفتمان اسلام احیاشده، متکی به اندیشه دینی است و به نظریه‌پردازی در باب «حکومت اسلامی» و تلفیق دین و سیاست می‌پردازد. این همان خواست تاریخی علمای شیعه است و برای نیل به این مقصود و شکل دادن به جامعه متعالی انسانی، این گفتمان، خود را ناگزیر از بحث در باب مقولات مختلف مرتبط با جامعه‌سازی و تشکیل حکومت می‌داند. محور اصلی در این گفتمان، نظرات امام خمینی در باب «حکومت اسلامی» است و مهم‌ترین همفکران و شاگردان ایشان به بحث در مورد مهم‌ترین گزاره‌ها و قضایای گفتمانی مرتبط پرداخته‌اند. هرگونه بحثی در مورد اسلام و سیاست، نمی‌تواند در چارچوب مرزهای ملی ایران باقی بماند و لاجرم در سطح کلان‌تر رابطه اسلام و غرب قابل پیگیری است. بر این اساس، این پرسش مطرح می‌شود که گفتمان اسلام احیاشده، چه جایگاهی در میان سایر گفتمان‌های اسلام دارد که در کلیت جهان اسلام در دوره معاصر در ارتباط با غرب شکل گرفته‌اند؟ مبنای ما برای بحث از نحوه بازنمایی غرب در گفتمان اسلام احیاشده متکی بر دسته‌بندی نظری بابی سعید (۱۳۷۹) از گفتمان‌های موجود در جوامع اسلامی و ایده او در باب امام خمینی (ره) است. او از دو نوع گفتمان در جوامع اسلامی معاصر یاد می‌کند که در مواجهه با غرب شکل گرفته‌اند: «گفتمان تدافعی» که درصدد بود تا دستاوردهای مدرنیته را «اسلامی» سازد. از منظر این گفتمان، هیچ چیز ذاتی در اسلام وجود ندارد که از بازتفسیر اسلام متناسب با اندیشه و اقتضانات مدرن جلوگیری به عمل آورد^۱ (سعید بابی) (۱۳۷۹: ۱۳۱). او ادامه می‌دهد

۱. از ولی‌الله دهلوی و سیداحمدخان هندی تا محمد عبده، قاسم امین و اقبال لاهوری اولین سرچشمه‌های این جهت‌گیری گفتمانی در جهان اسلام هستند (بنگرید به فراستخواه، ۱۳۷۷). در این میان، تعیین جایگاه گفتمانی سیدجمال دشواری خاص خود را دارد. او از یک‌سو همانند متفکران پیش‌گفته، موضع تدافعی دارد و درصدد اثبات این گزاره است که اسلام با مدرنیته سازگار است (به‌طور مثال بنگرید به: (نوازی، ۱۳۸۸: ۵۱، ۱۱۵ و ۱۳۵))، در عین حال، او موضعی انتقادی

که از ۱۹۲۰ میلادی، گفتمان دیگری در جهان اسلام شکل گرفت که دفاع از اسلام در برابر قدرت‌های جهانی را رسالت خود می‌دانست. برخی نظریه‌پردازان این گفتمان نظیر شریعتی و مودودی که در حکم «ایدئولوگ‌های اصولی گفتمان بنیادگرایی اسلامی» درآمدند، همچنان از مفاهیم گفتمان تدافعی و نیز مفاهیم غربی سود می‌بردند. بابی سعید، امام خمینی را از این دسته خارج می‌کند و معتقد است که «امام خمینی این گفتمان تدافعی را کاملاً رد کرد». امام خمینی تلاش نمی‌کرد تا اسلام را نیز جزئی از فرآیند عمومی پیشرفت و تکامل بداند آن‌گونه که [مهدی] بازرگان با اتکا به رویکرد تکامل‌گرایی می‌پنداشت.^۱ او نمی‌خواست اسلام را «دموکراسی واقعی» توصیف کند یا نشان دهد که اسلام بر سوسیالیسم و نظایر آن برتری دارد. در کار امام خمینی، حتی هیچ تلاشی برای «پیوند دادن یا حتی پرداختن به مفاهیم سیاسی مرتبط با گفتمان‌های ناسیونالیسم، مارکسیسم و لیبرالیسم دیده نمی‌شود» [تأکید از ماست]. از نظر سعید، نتیجه این شده است که تنها با امام خمینی است که «نقش گفتمان غربی، به‌عنوان گفتمان عام [فراورایت غربی] دستخوش تزلزل می‌گردد». سعید تأکید می‌کند که هدف امام خمینی، گفت‌وگو با نظریه سیاسی غرب یا علیه آن نیست (سعید، ۱۳۷۹: ۱۳۰). سعید، امام خمینی را با کمالیست‌ها در ترکیه مقایسه می‌کند. کمالیست‌ها تلاش می‌کردند تا طرح‌های فکری و سیاسی‌شان را متناسب با گفتمان غربی شکل دهند، در حالی که امام خمینی تلاش نمی‌کند تا نظرات خودش را بر حسب گفتمان غربی توجیه کند. سعید به‌نظر زبیده اشاره می‌کند که معتقد بود «امام خمینی طوری سخن می‌گوید گو اینکه تفکر غربی اصلاً وجود ندارد» (سعید، ۱۳۷۹: ۱۳۰). از نظر این دو همین ویژگی است که امام خمینی را از دیگر نظریه‌پردازان اسلامی متمایز می‌کند. آنچه سعید می‌گوید، نیاز به تفسیر بیشتری دارد. به‌نظر می‌رسد نوعی «نادیده‌انگاری مثبت» در رویکرد امام خمینی نسبت به غرب وجود دارد که در ادامه توضیح داده می‌شود. مقدمه این توضیح، به‌کارگیری یک راهبرد تحقیقی است که بر مبنای آن، امام خمینی (ره) در کلیت وسیع‌تر تاریخی و فکری مورد بررسی قرار گیرد. سعید می‌گوید

و توفنده نسبت به غرب استعماری یا برخی تلقیات شرق‌شناسانه از اسلام (از جمله در گفت‌وگوی مشهورش با ارنست رنان) دارد (نوازی، ۱۳۸۸: ۲۳۳) (در بخش‌های دیگر مقاله و در ارتباط با گفتمان اسلام احیاشده، این بخش از دیدگاه‌های او مدنظر است).

۱. برای پیگیری این موضوع در آثار بازرگان رجوع شود به: (بازرگان، م. آ. ۱: ۱۳۷۷) و به‌ویژه در (بازرگان، ۱۳۴۶) و نیز بنگرید به آراء یدالله سبحانی دیگر همفکر او در (سحابی، ۱۳۸۷ و ۱۳۸۳).

که امام خمینی (ره) نسبت به غرب ساکت است، زیرا درباره آن سخن نمی‌گوید، اما این به معنای همراهی با غرب نیست، بلکه اتفاقاً به معنای نفی کامل و دگرسازانه آن و بیان تمایزهای ذاتی‌اش با اسلام است. بررسی‌های تاریخی نشان خواهد داد که امام خمینی (ره)، بخشی از روند کلی‌تر غیریت‌سازی از غرب و مشخص کردن ویژگی‌های ذاتی آن در ایران و در جهان اسلام است و بدان پرداخته خواهد شد.^۱ انجام پژوهشی با موضوع بازنمایی غرب در ایران، مختصات روشی خاص خود را دارد. از یک‌سو لازم است که داده‌ها و شواهد متعدد تجربی فراهم آورده شود و در اینجا از «روش اسنادی» برای استخراج آرای متفکران وابسته به گفتمان اسلام احیاشده استفاده شده است؛ از سوی دیگر فهم نوع و نحوه بازنمایی غرب در ایران، نیازمند بررسی تحولات تاریخی است که استفاده از «روش تاریخی» را به منظور استخراج داده‌ها و جمع‌آوری شواهد تجربی برای توضیح وضعیت و تغییرات گزاره‌های گفتمانی در این کار ضروری ساخته است. آنچه که فوکو «امور غیرگفتمانی» می‌خواند، سهم مهمی در تغییر گزاره‌های گفتمانی دارند و از این رو توضیح تغییر در گزاره‌های گفتمانی مربوط به بازنمایی غرب در ایران، مستلزم بررسی شرایط سیاسی - اجتماعی و نیز تاریخی و بین‌المللی است که زمینه تغییر در این گزاره‌ها را فراهم آورده‌اند. در این بررسی تاریخی، آراء شریعتی جایگاه منحصر به فردی پیدا کرده و مقدمات لازم برای شکل‌گیری تصور گفتمان اسلام احیاشده از غرب را فراهم می‌آورد که در آرای صاحب‌نظران اصلی‌اش مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

تحول تاریخی صورتهای غیریت‌سازی از غرب در ایران: مروری بر شرایط عینی

غیریت‌سازی از غرب در ایران، همواره یک شکل نداشته است. جریان‌های مخالف، منتقد

۱. نعیمیان (۱۳۸۸) بین دو مفهوم «غیریت‌سازی» و «غیریت‌شناسی» تفکیک می‌کند: اولی را به نظریه‌های تحلیل گفتمانی و دومی را به «خودیابی» خاص امام خمینی نسبت می‌دهد. هرچند وی این تفکیک مفهومی، خصوصاً مفهوم دوم را به مرجعی نظری ارجاع نمی‌دهد، اما کلیت دیدگاه وی با جهت‌گیری این مقاله مشابهت دارد: «نهضت اسلامی در روند خود و با تکیه بر خودیابی دینی، سطوح مختلفی از غیریت‌شناسی را تجربه کرده است؛ اما اعلام و تکیه عملی بر غیریت‌های شناسایی شده را نمی‌توان به مثابه غیریت‌سازی دانست» (نعیمیان، ۱۳۸۸: ۱۰۰). از این منظر، غیریت‌سازی مرسوم برای او قسمی «غیریت‌سازی تصنعی» است که باید به «غیریت‌شناسی» تحول یابد (نعیمیان، ۱۳۸۸: ۱۰۰). در این مقاله هم بر فراوی از غیریت‌سازی مورد نظر گفتمان‌شناسی و گذار به «خودسازی» در آرای امام خمینی (ره) تکیه شده است که در ادامه تشریح خواهد شد.

یا موافق غرب، بنابر شرایط تاریخی و میزان درکی که از غرب در هر مقطع داشته‌اند، تصویری از غرب در ایران ارائه کرده‌اند که در دوره‌های تاریخی بعدی، جای خود را به تصویر دیگری داده است. در این تحول، هم شرایط تاریخی ما و هم اقتضات تاریخی خودِ غرب در آن مقطع خاص نقش داشته‌اند. یکی از مهم‌ترین و شاید مؤثرترین این بازنمایی‌ها، غیریت‌سازی از غرب به واسطه نیروهای مذهبی و علمای دینی بوده که البته در دوره‌های مختلف صورت‌های متفاوتی داشته است:

الف غرب مسیحی: اولین صورتِ غرب نزد ایرانیان و بیشتر جوامع اسلامی، «غرب مسیحی» است، زیرا نخستین کوشش‌های قدرت‌های غربی در ایران، از طریق مسیونرهای مذهبی و کشیش‌ها صورت گرفت. هر چند بعدها از شدت دگرسازی مذهبی غرب کاسته شد، اما نزد علمای دینی همواره مورد توجه بود.^۱

ب. غرب استعماری: هر چند ایرانیان، به‌ویژه روشنفکران طرفدار غرب، در ابتدا نسبت به بعد استعماری فعالیت قدرت‌های بزرگ غربی در ایران ناآگاه بودند، اما «غرب استعماری» به‌عنوان صورت دیگری از بازنمایی غرب، به‌سرعت توجه ایرانیان، به‌ویژه علمای دینی و متدینین را به خود جلب کرد.^۲

ج. غرب معرفتی: آنچه در ابتدا بیش از هر چیز، توجه ایرانیان را نسبت به غرب به‌خود جلب کرد، دستاوردهای تکنولوژیک و به‌ویژه جنگ افزار نظامی غرب بود که نمونه مشهور تاریخی آن جنگ‌های ایران و روس و چاره‌جویی عباس میرزا برای مشکل ایرانیان است. اما با گذشت زمان، افکار و اندیشه‌های مدرن نیز وارد ایران شد و صورت تازه‌ای از غرب یعنی غرب معرفتی نزد ایرانیان شکل گرفت. بسیاری از منازعه‌های ایرانیان با غرب در تاریخ معاصر ایران، وجه معرفتی دارد. آیت‌الله شیخ فضل‌الله نوری، نماد کاملی از غیریت‌سازی غرب معرفتی و بیان تفاوت‌های ذاتی آن با اسلام است. شیخ، اساس مخالفت خود با مشروطه‌خواهان غرب‌گرا در جریان انقلاب مشروطه را در «جعل قانون» می‌داند. او تأکید دارد که «جعل قانون، کلاً آم بعضاً منافات با اسلام دارد» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۵۷) و مرادش منشأ قانون‌گذاری است. در تفکر مدرن، قانونگذار «مردم»‌اند، نه «خدا». «عقل انسان» منشأ قانون است و نه «وحی الهی». او نمی‌تواند بپذیرد که در «مملکت اسلامی»، عقل

۱. به‌طور مثال، بنگرید به: (ره‌دار، ۱۳۹۰).

۲. حائری (۱۳۶۷) این غفلت را به‌خوبی ترسیم کرده است. همچنین برای دیدن شرحی از آرای ضد استعماری سیدجمال بنگرید به: موتقی، ۱۳۸۰ و صاحبی، ۱۳۷۵.

جایگزین وحی در قانونگذاری شود، چراکه پیامبر اسلام (ص)، خاتم پیامبران است و «قانون او، ختم قوانین است»؛ بدین معنا خاتم است که «آنچه مقتضی صلاح عباد است، الی یوم‌الصور، به‌سوی او وحی شده» است. از این منظر برای شیخ فضل‌الله، بدیهی است که اعتقاد به وضع قانون در مجلس، «کمال منافات را با اعتقاد به خاتمیت و کمال دین را دارد» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۵۷).

همچنان‌که پیش‌تر گفته شد، گروه‌های مختلف در دوره‌های متفاوت تاریخی، تصویر متفاوتی از غرب در ایران ارائه کرده‌اند که غیریت‌سازی آن به‌واسطه نیروهای مذهبی از آن جمله است. اما حتی غیریت‌سازی غرب هم صورت واحدی نداشته است. به‌طور مثال، در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم، با فعالیت‌های حزب مارکسیست توده، تلاش شد تا صورت تازه‌ای از غرب، در قالب آنچه می‌توان آن را «غرب سرمایه‌داری» نامید در ایران رواج یابد که هرچند موفقیت‌هایی به‌دست آورد، اما با فراگیر شدن گفتمان دینی که به‌ویژه بر غرب استعماری و غرب معرفتی تأکید داشت، به‌حاشیه رفت، ولی تأثیرات ماندگاری بر جریان‌های فکری در ایران داشت. سیدجمال‌الدین اسدآبادی، از جمله اولیه‌ترین متفکران دینی در ایران و جهان اسلام است که هر سه صورت از غرب (مسیحی، استعماری و معرفتی) در آراء او بازنمایی شده است. غیریت‌سازی از غرب در ایران، در برهه‌های مختلف تاریخ معاصر ایران وجود داشته است، اما تنها پس از جنگ جهانی دوم و اشغال ایران به‌وسیله نیروهای متفقین است که غیریت‌سازی غرب، برجستگی خاصی پیدا می‌کند. از شهریور ۱۳۲۰ تا وقوع کودتای مرداد ۱۳۳۲ و شکست نهضت ملی شدن صنعت نفت در ایران، تنها یک دهه زمان لازم است تا جریان‌های فکری متکی بر غیریت‌سازی غرب، به گفتمان‌های فکری مسلط بدل شده و زمینه پیروزی انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ را فراهم کنند. در ادامه شرایط عینی وقوع این چرخش گفتمانی بررسی خواهد شد.

مهم‌ترین عاملی که زمینه را برای غالب شدن غیریت‌سازی غرب فراهم می‌کند، مواجهه عینی و ملموس ایرانیان با «غرب» است. می‌دانیم که ایران هیچگاه مستعمره نشد^۱ و تنها تصویری که ایرانیان از غرب داشتند، آن چیزی بود که از طریق ایرانیان غرب‌رفته یا غربی‌هایی که به ایران رفت‌وآمد داشتند، به گوش می‌رسید. روشنفکران ایرانی

۱. برخی این وضعیت را «وضعیت نیمه‌استعماری» و برخی دیگر «غیراستعماری وابسته» دانسته‌اند (بنگرید به بهنام، ۱۳۷۵).

که به غرب رفته بودند، عموماً متحیرانه و از سر اشتیاق، به توصیف غرب می پرداختند. غربی‌های که به ایران مسافرت می کردند، به‌ویژه بازرگانان، عموماً کالاها و محصولات تجاری را که با تکنولوژی‌های جدید صنعتی در غرب تولید شده بودند، به ایران آورده و موجب خوشحالی و البته حیرت ایرانیان می شدند. در هر حال، تصویری که در این دوره، از غرب در ایران شکل گرفته بود، تصویری مثبت و نجات‌بخش بود: غرب با «علم»، «آزادی»، «پیشرفت»، «نظم» و «قانون» برابر نهاده می شد. البته جریان‌های دینی که به دنبال غیریت‌سازی از غرب و بیان تفاوت‌های ذاتی آن با اسلام بودند، در این مرحله حضور داشتند، اما گفتمان غالب نبودند. هنوز درک ایرانیان از غرب، «آنجایی» و از دور بود، نه «اینجایی» و از نزدیک. آنها اخبار و اطلاعاتی از غرب می شنیدند، اما هنوز درک و مواجهه مستقیمی از آن نداشتند. با ورود نیروهای متفقین و اشغال ایران در جریان جنگ جهانی دوم، حکومت ایران سقوط کرد، ارتش فروپاشید^۱ و شاه اخراج شد، خسارات اقتصادی فراوانی پدید آمد، قحطی شد^۲ و نابسامانی اجتماعی بالا گرفت و تجارت خارجی نابود شد.^۳ ایرانیان، سربازان آمریکایی و انگلیسی متفقین یا بهتر است بگوییم «غربی‌ها» را در کشور خود «می دیدند» و غرور ملی‌شان جریحه‌دار شده بود. گروه‌های مذهبی و روحانیت شیعه که در دوره رضاخان سرکوب می شدند، تجدیدحیات کرده و علیه نیروهای استعماری فعالیت می کردند. نیروهای چپ‌گرای حزب توده، به شدت علیه غرب سرمایه‌داری تبلیغ می کردند. اخبار مربوط به جنگ جهانی دوم و کشتار دهشتناک و خرابی‌های بی‌شمار آن به ایرانیان می رسید. نهضت ملی‌شدن صنعت نفت به‌وقوع پیوست

۱. در شهریور ۱۳۲۰ که نیروهای متفقین به ایران سرازیر شدند، ارتش کمترین مقاومتی نکرد و با نخستین بمباران جزئی هوایی، هراس به‌سرعت به واحدها و ستادهای تشکیلات نظامی سرایت کرد. ارتش از بالا تا پایین فروپاشید. در هشت شهریور «آشوب کامل»ی ارتش ایران را فراگرفته بود؛ تدارکات وجود خارجی نداشت و واحدهای نظامی محل مأموریت خود را ترک کرده بودند (کرونین، ۱۳۸۳: ۸۰).

۲. ایران صحنه مداخله نیروهای متفقین بود و کشور به خط تدارکاتی آذوقه و مهمات به شوروی بدل شده بود. ورود متفقین به ایران باعث شد تا بخش‌های کلیدی اقتصادی، کشاورزی، صنعت، خدمات، بازرگانی خارجی، بودجه عمومی دولت و در یک معنا سطح زندگی مردم به شدت آسیب دیده و دچار اختلال شود. کاهش تولید مواد غذایی از یک‌سو و تقاضای ارتش اشغالگر خارجی از سوی دیگر برای مواد غذایی، به قحطی شدیدی در اکثر مناطق ایران به‌ویژه مناطق آذربایجان و سواحل دریای خزر شد (فوران، ۱۳۷۷: ۳۹۵).

۳. بنگرید به (کدی، ۱۳۶۹: ۱۷۸).

که هدف اصلی و اولیه‌اش، انگلستان یعنی نماد قدیمی غرب در ایران بود^۱ و بالاخره، کودتای مرداد ۱۳۳۲، دولت ملی دکتر مصدق را ساقط کرد. این کودتا با راهبری دو کشور قدرتمند غربی، آمریکا و انگلستان به وقوع پیوست و حتی روشنفکران غرب‌گرای ایرانی را نیز سرخورده کرد. تحولات مربوط به دهه بعد از شهریور ۱۳۲۰ تا مرداد ۱۳۳۲ در ایران، موجب شد تا ایرانیان، درک مستقیم‌تر و «اینجایی» از غرب و قدرت‌های آن داشته باشند: غرب با «توطئه»، «استعمار»، «دخالت» و «جنگ» برابر نهاده شد. غیریت‌سازی از غرب، این بار با نقش‌آفرینی خودِ غربی‌ها در ایران و درک مستقیمی که ایرانیان از آنها داشتند، رو به افزایش نهاد. از مرداد ۱۳۳۲ تا انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، جریان‌های فکری و اجتماعی متعددی در ایران شکل گرفت که یک هدف اصلی و مشترک در میان همه آنها، «غیریت‌سازی» از غرب بود، هرچند در برخی دیدگاه‌های دیگر تفاوت‌هایی با هم داشتند. گفتمان‌هایی نظیر غرب‌زدگی (جلال آل‌احمد)، سنت‌گرایی، اسلام سنتی، مارکسیسم و بازگشت به خویش‌تن (علی شریعتی)، روند غیریت‌سازی را تداوم بخشیدند. فراتر و قدرتمندتر از همه اینها، گفتمان «اسلام احیاشده» قرار دارد که بار دیگر غیریت‌سازی کاملی از غرب و در تمام صورت‌های آن، آنچنان که در کار سیدجمال بود، به عمل آورد و تفاوت‌های ذاتی آن با اسلام را معین کرد. همین روند غیریت‌سازانه از غرب است که بر فضای کلی انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ سیطره دارد و اساساً حکومت پهلوی را به‌عنوان نمادی از غرب، بازنمایی می‌کند.

جایگاه گفتمانی خاص گفتمان «بازگشت به خویش‌تن»

چنان که پیش‌تر گفته شد سعید و زبیده بر این باور بودند که اساساً امام خمینی (ره)، به‌دنبال گفتگو با غرب نبود و به‌گونه‌ای سخن می‌گفت که گویا غرب وجود ندارد. پرسشی که در اینجا شکل می‌گیرد این است که چگونه در گفتمان اسلام احیاشده، غرب به «غیر» تبدیل می‌شود، در حالی که امام خمینی اساساً از غرب سخنی نمی‌گوید؟ پاسخ را باید در تأثیرات دیگر گفتمان‌های موجود در این دوره تاریخی، به‌ویژه گفتمان «بازگشت به خویش‌تن» و آرای شریعتی جست‌وجو کرد. در آرای شریعتی که از حیث شیوه بازنمایی

۱. کاتم می‌نویسد که انگلیسی‌ها تصور می‌کردند که «تقاضای ملی کردن نفت از طرف مذاکره‌کنندگان ایرانی به‌میان کشیده شده است تا دست بالا را گرفته باشند»، اما او تأکید می‌کند که مسئله به این سادگی‌ها نبود؛ «هدف ایرانی‌ها از بین بردن قدرت انگلیسی برای مداخله در امور سیاسی ایران از مجرای کمپانی نفت بود [تأکید از ماست]» (کاتم، ۱۳۷۱: ۲۹۷).

غرب، نزدیک‌ترین رابطه را با گفتمان اسلام احیاشده دارد، غیریت‌سازی غرب به کمال می‌رسد. شریعتی، «خود» اسلامی را به واسطه «غیر» غربی تعریف می‌کند و در بحث از هر مقوله دینی، ابتدا معادل غربی آن را بیان کرده و در نقد و ضدیت آن استدلال می‌کند، سپس، به بیان نظر اسلام در باب آن مسئله می‌پردازد. او رسالت خود را در وهله اول نقد غرب و سپس تلاش برای بیان نظر اسلام می‌داند. عقل و علم^۱، دموکراسی^۲، آزادی^۳ و نظایر آن، مقولاتی هستند که شریعتی در بحث از آنها غیریت‌سازی غرب را به کمال رسانده، به گونه‌ای که برخی معتقدند او از غرب یک «تیپ فرهنگی»^۴ ساخته

۱. شریعتی بین دو نوع «عقل» و به تبع آن دو نوع «علم» تفکیک می‌کند: عقلی که «واقعیت عینی» را درمی‌یابد و عقلی که «حقایق» را درک می‌کند؛ اولی عقلی مجرد منطقی خشک حسابگری است که واقعیات را به مثابه مقدمه‌ای برای رسیدن به اهدافی، موضوع شناخت خود قرار می‌دهد و دومی عقل است که توان فهم «ارزش‌ها و زیبایی‌ها»، «ایمان»، «پرستش» و «حقیقت» را دارد. بر همین اساس، دو نوع علم هم از هم جدا می‌شوند: از نظر او در گذشته (در سنت پیشامدرن)، علم وسیله‌ای بود که انسان را به حقیقت و زیبایی رهنمون می‌کرد و به او کمک می‌کرد تا خودش را بهتر بشناسد، اما بر علم مدرن، منطق خشکی سود و حسابگری حاکم است. در حالی که علمی سنتی، بر مبنای عقل حقیقت‌محور توان فهم حقایق انسانی را دارد و در خدمت مسئولیت، کمال و آگاهی انسانی قرار می‌گیرد، در مقابل، شریعتی از نوعی «اسکولاستیک جدید» سخن می‌گوید که عبارت است از «استخدام و بندگی علم در خدمت سرمایه، ماشین، بورورکراسی» (شریعتی، ۱۳۷۹: ۱۲). او نقد غرب را بدان‌جا می‌رساند که اگر در «اسکولاستیک قدیم»، علم در خدمت کلیسا و «دربار پاپ» بود تا منافع گروه‌های مذهبی را تعیین کند و معیار علمی بودن، تطابق یافته‌ها با منافع کلیسا و اصحاب قدرت بود، اکنون در اسکولاستیک جدید، علم در خدمت سرمایه و در بند بورورکراسی مانده است و «قلاده سرمایه‌داری» بر گردن نهاده، به وسیله‌ای برای «انحطاط»، «ناآگاهی» و «اسارت فکری» انسان‌ها بدل شده است.

۲. شریعتی در بحث از فلسفه سیاسی اسلام ابتدا تلاش می‌کند تا مفهوم «عدالت اجتماعی مبتنی بر قرارداد اجتماعی» را در غرب نقد کند و سپس برای توضیح «عدالت طبیعی» مبتنی بر «توحید»، به مقوله «قسط» در ادبیات دینی - قرآنی بپردازد (شریعتی، ۱۳۷۹: ۲۲۵-۲۲۳). همچنین او دموکراسی در جهان مدرن، را دموکراسی «رأس»ها می‌داند، نه دموکراسی «رأی»ها (شریعتی، ۱۳۷۹: الف-۲۳۲-۲۳۱)، (برای دیدن شرحی از این دیدگاه شریعتی، رجوع شود به: پدرام، ۱۳۸۲: ۱۵۵).

۳. شریعتی، آزادی در دموکراسی‌های لیبرال را «آزادی کاذب» یا «انتخاب جبری» می‌خواند (پدرام، ۱۳۸۲: ۴۷۰). بر این اساس، آزادی در اسلام از «لیبرته» فراتر می‌رود و با مفهوم قرآنی «فلاح» جایگزین می‌شود که مبتنی بر نوعی رشد و تکامل وجودی است (پدرام، ۱۳۸۲: ۱۵۶)، (برای دیدن شرحی از این دیدگاه شریعتی، رجوع شود به: جهانبخش، ۱۳۸۳: ۱۹۷).

۴. شریعتی، «غرب» را مظهر خردگرایی، ماتریالیسم، عینیت‌گرایی و فایده‌گرایی می‌داند و از کنار هم قرار دادن این خصوصیات به «تیپ فرهنگی» غرب پی می‌برد که در دوره‌های مختلف، فلسفی، هنری و نظامی بوده است. در همان حال، از جمع‌گرایی، ذهن‌گرایی و صفات ملکوتی در شرق سخن می‌گوید و به شکلی از تیپ فرهنگی می‌رسد که در بخش‌های مختلف شرق، صوفیانه، روحانی و مذهبی - اسلامی بوده است (بنگرید به: میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۲۰۳-۱۷۱).

و تیپ اسلامی را در نقطه مقابل آن بر ساخته است. در گفتمان شریعتی (بازگشت به خویشستن)، همچنان که سعید می گوید، دلمشغله اصلی غرب است و برای بیان دیدگاه اسلام، از نقد و بررسی مفاهیم غرب استفاده می شود. هر چه به گفتمان اسلام احیاء شده نزدیک تر می شویم، روند غیریت سازی از غرب نیز تکامل پیدا می کند، به گونه ای که در گفتمان اسلام احیاء شده، دیگر نیازی به غیریت سازی از غرب احساس نمی شود. برای این گفتمان، اکنون، غرب یک غیر کامل و تمام عیار است که دیگر نیازی به غیریت سازی آن نیست. از این رو امام خمینی (ره) رسالت اصلی خود را تلاش برای بازیابی و باز شناخت و باز تفسیر «خود» می داند. در واقع، شریعتی چنان غیریت سازی غرب را به کمال رسانده که «غیر» بودن غرب برای گفتمان اسلام احیاء شده، به صورت یک «پیش فرض قبلاً اثبات شده» در آمده است. این گفتمان، خود را از غیریت سازی بی نیاز و بالعکس، نیازمند خود سازی و خود شناسی می داند. نحوه گفتار امام خمینی (ره)، «ایجابی» است و همان طور که سعید و زبیده گفته اند، او در این مرحله، فقط از خود اسلامی سخن می گوید. نعیمیان در فقره ای آورده است:

«منظومه عقلانیتی که امام خمینی (ره) در آن سیر می کند، مفاهیم و آموزه های دینی را مفاهیم و آموزه های بی محتوا و صرفاً انقلابی و قابل یا شایسته باز تفسیر نمی انگارد؛ چه آنکه او انقلابی بودن خود را مدیون مفاهیم و آموزه های ثابت دینی می داند و دین را نیازمند ایدئولوژی مکمل یا ایدئولوژی حرکت آفرین نمی داند» (نعیمیان، ۱۳۸۸: ۹۹).

البته امام خمینی (ره) بنا به ضرورت ها، از جمله رهبری حرکت سیاسی - اجتماعی که منجر به انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ شد، در مورد برخی ابعاد غرب سخن گفته، اما این سخنان ناشی از ضرورت بوده است و گرنه در این گفتمان، پروژه غیریت سازی غرب، دیگر دنبال نمی شود. با این حال، عبور از «غیریت سازی» و رسیدن به «خود سازی» در گفتمان اسلام احیاء شده، یکبارہ رخ نمی دهد.

مرتب بندی غیریت سازی غرب در گفتمان اسلام احیاء شده

هر چند آرای امام خمینی به عنوان رکن اصلی این گفتمان، خصوصاً در دوره های منتهی به انقلاب اسلامی و پس از آن، مبتنی بر خود سازی است، اما روند غیریت سازی غرب نزد سایر کسانی که به این گفتمان تعلق دارند، مرتبه بندی متفاوتی دارد. این مرتبه بندی،

دست کم در دو سطح قابل پیگیری است: اولاً در گذار از مطهری به امام خمینی^۱ و ثانیاً در خود آثار امام خمینی، از «کشف اسرار» (۱۳۲۴) تا «ولایت فقیه» (۱۳۴۹-۱۳۴۸) و دیدگاه‌های وی پس از پیروزی انقلاب اسلامی. در سطح اول، مطهری «نگرش هوشیارانه» ای به غرب دارد. او هرچه که بیشتر به پیروزی انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ نزدیک می‌شویم، همانند شریعتی، با غرب به‌ویژه غرب معرفتی درگیر است و هرچند کارهایش معطوف به خودسازی نیز هست، اما کماکان به غیریت‌سازی از غرب و بیان تفاوت‌هایش با اسلام نظر دارد. او رسالت اصلی خودش را «پاسخگویی به سؤالات» می‌داند^۲ و هدفش از شناخت غرب نیز بالابردن ظرفیت‌هایش برای پاسخ دادن به مسائل و شبهه‌هایی بود که در نتیجه رویارویی اندیشه دینی و غربی پدید آمده بود^۳. بر همین اساس مطهری تلاش می‌کند تا در حوزه‌های مختلف، اندیشه ناب دینی را بازگشایی کرده و از سوی دیگر به‌واسطه طرحی که دنبال می‌کند به پاسخگویی به دیدگاه‌های غربی بپردازد. از این رو در تفکیک دو دسته مسائل، اولاً مسائل هستی‌شناختی و معرفت‌شناسی غرب و دیگری مسائل عینی عملی و روزمره غرب، دسته اول برای او اولویت دارد. به‌طور مثال در بحث از جایگاه دین^۴، مقام

۱. آراء دیگر متفکران انقلابی این دوره نظیر آیت‌الله بهشتی، آیت‌الله مفتح و دیگران نیز در همین طیف قابل جایابی است که بررسی آنها از حدود این مقاله خارج است.
۲. مطهری در فقره‌ای آورده است که «تنها چیزی که در همه نوشته‌هایم آن را هدف قرار داده‌ام، حل مشکلات [فکری] و پاسخ‌گویی به سؤالاتی است که در زمینه مسائل اسلامی در عصر ما مطرح است». او تأکید می‌کند که موضوعات مورد بررسی‌اش، کاملاً با هم مغایرت دارند، ولی هدف کلی آنها یک چیز بوده که همان «پاسخ به مسائل اسلامی عصر ما» است (مطهری، ۱۳۷۷ الف: ۳۸). او جز برای مدت کوتاهی که استادش علامه طباطبایی به‌منظور درمان به لندن رفته بود، به غرب نرفته بود. او «غرب‌رفته» نبود، ولی غرب را از روی آثار متفکران غربی و نیز در جریان نشست و برخاست با صاحب‌نظران ایرانی «غرب‌رفته» و مطالعه آثار ترجمه‌شده متفکران غربی می‌شناخت (علامه طباطبایی نیز از همین طریق و به‌واسطه معاشرت با متفکر فرانسوی، هانری کربن، شناختی از جریان‌های فکری در غرب به‌دست آورده بود).
۳. میرموسوی (۱۳۷۶) در مقاله‌ای به بررسی دیدگاه مطهری در مورد غرب پرداخته و مدعی است که از مجموع نظرات مطهری می‌توان استنباط کرد که دین در عصر ما دو خصیصه عمده دارد: نخست اینکه دین تواناست و در حوزه‌های مختلف دارای ایده و نظر است؛ دوم اینکه اندیشه دینی، «ناب» است (میرموسوی ۱۳۷۶: ۲۸۸) و باید بازگشایی شده، شرح و تفسیر شود.
۴. مطهری از برخی فلاسفه اروپا یاد می‌کند که معتقدند «دین و مذهب هرچه می‌خواهد باشد... امری است مربوط به وجدان شخصی هر فرد... مسائلی نیز که مربوط به وجدان شخصی است، اصلاً خوب و بد و حق و باطل و راست و دروغ ندارد». مطهری به نقد این ایده می‌پردازد و آن را غلط می‌داند و مدعی است که «من به دین به‌عنوان یک راه واقعی برای سعادت بشر معتقدم» (مطهری، ۱۳۷۷ الف: ۱۹).

انسان^۱، آزادی^۲ و نظایر آن، دیدگاه غرب را به چالش کشیده است و در نقدی رادیکال از غرب می‌نویسد: «غرب هم خود را فراموش کرده، هم خدای خود را». در واقع، «غرب خود را تحقیر کرده»، زیرا «توجهش را یکسره به دنیای مادی معطوف کرده» و هدفی جز «چشیدن مادیات» برای خود قائل نیست. نتیجه اینکه «هرچه تمدن توسعه پیدا می‌کند و عظیم‌تر می‌گردد، متمدن به‌سوی حقارت می‌گراید». او می‌گوید که تمدن غرب، «به ساختن هر چیزی قادر است، جز به ساختن انسان» (نعیمیان، ۱۳۸۸: ۱۵-۱۴).^۳ انسان برای رسیدن به کمال، باید آزاد باشد و در میان آفریده‌های خداوند، تنها موجودی است که از امکان کمال و تعالی برخوردار است. با این حال، او از نقد اجتماعی غرب و پرداختن به مشکلات عملی آن، خصوصاً بحران جنسی مبتلا به غرب در دهه هفتاد میلادی^۴، تزلزل بنیان خانواده^۵، حس بیگانگی اجتماعی^۶ شیوع امراض روانی یا آنچه که «بیماری تمدن»

۱. مطهری معتقد است که در فلسفه غرب، «سال‌هاست که انسان از ارزش و اعتبار افتاده» و «تا حد یک ماشین تنزل یافته» و «روح و اصالت آن، مورد انکار واقع شده است». در ادامه می‌گوید که در غرب، «از اشرف مخلوقات بودن انسان، نمی‌توان دم زد»، زیرا اصل اساسی حاکم بر حیات و «وجود جانداران، از جمله انسان» را «اصل تنازع بقا» می‌دانند. همه اصول اخلاقی برآمده از این اصل هستند. او معتقد است که «غرب درباره انسان، دچار تناقض شده است»، زیرا در فلسفه غرب تا آنجا که ممکن بوده است «به حیثیت ذاتی انسان، لطمه وارد شده و مقام انسان پایین آمده است» (مطهری ۱۳۵۸: ۱۶۴-۱۳۴).

۲. مطهری، منشأ آزادی در غرب را «تمایلات و خواسته‌های انسان» می‌داند و معتقد است که آنچه آزادی را محدود می‌کند، آزادی امیال دیگران است. ولی در اسلام، «آزادی، حق انسان به ماهو انسان است، نه حق ناشی از تمایلات افراد» (مطهری، ب ۱۳۷۷: ۳۰۵).

۳. مطهری تأکید دارد که «در اردوی غرب، تکیه بیشتر روی آزادی فردی است» و «لاجرم مساوات» را پایمال کرده است. او آزادی را به‌مثابه یک ارزش متعالی انسانی می‌پذیرد و تلاش می‌کند تا آن را بر مبنای اصل «فطرت» تفسیر کند. از این منظر آزادی وسیله است، نه هدف: وسیله‌ای است برای رسیدن به «کمال» که بر مبنای فطرت قابل تعریف است. آزادی، «کمال وسیله‌ای» است نه «کمال هدفی» (میرموسوی، ۱۳۷۶: ۳۰۳).

۱. مطهری، راه‌حل فرویدی رها ساختن غریزه جنسی برای حل بحران ناکامی جنسی و مسائل اجتماعی ناشی از آن در غرب را مردود دانسته و معتقد است مهم‌ترین پیامد این رویه، از بین رفتن عشق است. او معتقد است که ناکامی، «عوارض وخیم و ناگواری دارد»، ولی «برداشتن قیود اجتماعی، مشکلی را حل نمی‌کند» (مطهری، ۱۳۷۷: ب ۴۲۱-۴۲۰).

۵. از نظر مطهری، یکی از چیزهایی که پایه خانوادگی و محیط خانواده را محکم می‌کند، همین مسئله و مجازات زناکاران است و علت اینکه پایه کانون خانواده در اروپا سست و متزلزل است همین است و امروز در جامعه ما به هر نسبت که از فرنگی‌ها پیروی کنیم کانون خانواده را متزلزل‌تر کرده‌ایم (مطهری، ۱۳۷۷: ج ۹۲).

۶. مطهری می‌نویسد: «مادران نسبت به فرزندان آن چنان که باید احساس محبت نمی‌کنند. همچنین فرزندان نسبت به مادرها و پدرها برادرها نسبت به یکدیگر تا چه رسد به همسایه‌ها نسبت به یکدیگر و همشهری‌ها» (مطهری، ۱۳۹۰: ۲۳۳).

می‌نامد^۱، استعمار ملت‌ها^۲ و نظایر آن غافل نیست. در باب سیاست در جوامع اسلامی نیز مطهری «جدایی دین از سیاست» را توطئه استعمار غرب دانسته و سیدجمال را نخستین کسی می‌داند که معتقد بود برای بیداری مسلمانان، «باید به آنها بفهماند که دین از سیاست جدا نیست»^۳. دیدگاه کلی‌تر مطهری نسبت به غرب این است که: «ما باید به زندگی غربی، هوشیارانه بنگریم. ضمن استفاده و اقتباس علوم و صنایع و تکنیک و پاره‌ای مقررات اجتماعی قابل تحسین و [قابل] تقلید آنها، باید از اخذ و تقلید رسوم و عادات و قوانینی که برای خود آنها هزاران بدبختی به بار آورده است، پرهیز نماییم» (نعیمیان، ۱۳۸۸: ۳۱۷). ملاحظه می‌شود که مطهری هنوز نیم‌نگاهی به غیریت‌سازی از غرب دارد و در برخی از آثارش، با «غرب» درگیری فکری دارد و آن چنان که مثلاً در بحث از «آزادی» دیده شد، در تطابق با شیوه شریعتی^۴ تلاش می‌کند تا ابتدا به نقد غرب بپردازد^۵ و سپس نظر اسلام را بیان کند (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۵). آنچه حائز اهمیت است

۱. به گزارش مطهری «آمارها نشان می‌دهد در کشورهایی که از نظر صنعت بیشتر پیش رفته‌اند و در رفاه مادی بیشتری هستند خودکشی بیشتر است. تحلیل‌ها می‌رساند که جز خلأ معنوی و عدم اشباع شدن روحی مسئله دیگری نیست... آمارها در آنجا بالخصوص نشان می‌دهد که هر چه پیشرفت و رفاه مادی بشر بیشتر می‌شود بر بیماری‌های عصبی و اختلالات روانی افزوده می‌شود... اسم اینها را گذاشته‌اند «بیماری‌های تمدن» (مطهری، ۱۳۹۰: الف: ۲۳۱).

۲. ادعای مطهری این است که «بهره‌کشی و استثمار مردم از نتایج تمدن غرب و آن نیز بر اثر کنار گذاشتن دین و مبانی اخلاق است» (مطهری، ۱۳۹۰: ب: ۲۲).

۳. مطهری رواج مقوله «علمانیت» (سکولاریسم) در جهان اسلام را از ناشی از استعمار می‌داند (مطهری، ۱۳۷۷: ب: ۳۱۲) و تأکید دارد که «تمدن عظیم و حیرت‌انگیز اروپایی که چشم‌ها را خیره و عقل‌ها را حیران کرده»، بنا به اعتراف خود غربی‌ها، «از تمدن باشکوه اسلامی مایه گرفته است» (مطهری، ۱۳۵۸: ۷۴).
 ۴. شریعتی در نقد اگزیستانسیالیست‌ها می‌نویسد: «این مکتب به آزادی مطلق باور دارد و روشن است که آزادی مطلق آدمی را به انحراف و بی‌بندوباری و تجاوز به حقوق دیگران می‌کشاند. از این روی اگزیستانسیالیست‌ها رو به فساد داشتند و به فساد دامن می‌زدند و پلیس به دنبال آنان بود» (شریعتی، ۱۳۷۹: د: ۳۱).

۵. مطهری معتقد است که: «از نظر فلاسفه غرب انسان موجودی است دارای یک سلسله خواسته‌ها و می‌خواهد این چنین زندگی کند. همین تمایلات منشأ آزادی عمل خواهد بود. آنچه آزادی را محدود می‌کند آزادی امیال دیگران است. هیچ ضابطه و چهارچوب دیگری نمی‌تواند آزادی انسان و تمایل او را محدود کند» (مطهری، ۱۳۸۴: ۱۰۰) و نیز می‌نویسد «ارزش‌های انسانی در این مکتب قیمتی بالاتر از اعتبار ندارند و امور قراردادی و موهوم هستند و کارهای اعتباری و قراردادی را انسان‌ها در وسائل و مقدمات کار به‌کار می‌برند نه در هدف» (مطهری، ۱۳۹۰: ج: ۳۵).

۶. او پس از نقد و بررسی مفهوم آزادی در فلسفه سارتر می‌نویسد: «پیغمبران آمده‌اند تا علاوه بر آزادی اجتماعی به بشر آزادی معنوی بدهند و آزادی معنوی است که بیش از هر چیز دیگر ارزش دارد. تنها آزادی اجتماعی مقدس نیست بلکه آزادی معنوی هم مقدس است و آزادی اجتماعی بدون آزادی معنوی میسر و عملی نیست... آزادی معنوی را جز از طریق نبوت انبیاء، دین و ایمان و کتاب‌های آسمانی نمی‌توان تأمین کرد» (مطهری، ۱۳۹۰: د: ۱۵).

اینکه پروژه فکری مطهری، از متن سنت جوشیده و مدرن نیست، او نمی‌خواهد تفسیری مدرن/ غربی از اسلام ارائه دهد، بلکه چنان که پیش‌تر گفته شد درصدد تبیین اندیشه دینی است. همین رویه با کمی تفاوت یا تشابه در آثار دیگر صاحب‌نظران گفتمان اسلام احیاشده نظیر علامه طباطبایی، آیت‌الله بهشتی، آیت‌الله مفتح، آیت‌الله باهنر و دیگران وجود دارد (که به دلیل اختصار متن از شرح آنها صرف‌نظر می‌شود). به‌طور مثال، علامه طباطبایی در بحث از موضع صاحب‌نظران شیفته غرب در ایران و جهان اسلام «نسبت به صدق و صفا و امانت و خوشی و مانند آن که در بین افراد ملل متمدنی (مغرب زمین) مشاهده می‌کنند» دو قسم از تفکر، «تفکر فردی» و «تفکر اجتماعی» را از یکدیگر تفکیک می‌کند و معتقد است داوری نسبت به غرب، نه بر اساس مناسبات فردی افراد با یکدیگر، بلکه بر اساس تفکر اجتماعی غرب و نوع رابطه جوامع غربی با جوامع غیرغربی باید باشد^۱. او از توجه به مسائل عملی نظیر دموکراسی غرب نیز غافل نیست^۲. داوری (۱۳۷۹) در تفسیری از آرای علامه طباطبایی، بر این باور است که اگر از آثار علامه بپرسیم که آیا اسلام به‌عنوان یک کل، با غرب به‌مثابه یک کل، سازگار و قابل جمع است یا نه، پاسخ، یک «نه» قطعی، یقینی و «بلند» است (داوری، ۱۳۷۹: ۶۸)^۳. به‌رغم اینها، برجسته‌ترین وجه فکر علامه

۱. علامه طباطبایی می‌نویسد: «کسی که از تفکر اجتماعی بهره‌مند است، یعنی هیچگاه خود را منفک و مستقل از جامعه نبیند، بلکه منافع خود را جزئی از منافع جامعه بشمارد، چنین فردی خیر و شر جامعه را خیر و شر خود دانسته و هر نوع ویژگی و حالتی از جامعه را وصف و حال خود می‌داند. چنین انسانی، به‌گونه‌ای دیگر می‌اندیشد. او در ارتباط با غیر خود، در درون اجزای جامعه خویش اهتمام نمی‌ورزد، بلکه برای او (نحوه سلوک با) بیرون از جامعه خویش مهم است» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۰۵). بر این اساس، غرب دارای تفکر اجتماعی است (در حالی که متفکران ما فاقد آن هستند) و خطاست اگر مبنای داوری ما در مورد غرب، رفتار فردی غربی‌ها باشد. ملاک داوری باید «شخصیت اجتماعی» غرب و نوع برخورد آنها با دیگر شخصیت‌های اجتماعی در جهان باشد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۰۶).
 ۲. علامه طباطبایی در نوعی شیوه استدلالی که بسیار شبیه به نحوه استدلال آیت‌الله شیخ فضل‌الله نوری است، دموکراسی‌ها را فاقد صلاحیت می‌داند، چراکه تابع هوی و هوس و امیال عمدتاً مادی اکثریت افراد جامعه هستند. به همین دلیل آنها از رهنمون ساختن بشریت به سوی کمال حقیقی خود یعنی «حقیقت» عاجزند - برای دیدن شرحی از این موضوع، بنگرید به: (جهانبخش، ۱۳۸۳: ۱۸۴).
 ۳. داوری شرح می‌دهد که علامه طباطبایی، تمدن غرب را «تمدن دینی» نمی‌داند و معتقد است که برای اجرای احکام دین، باید عوامل مخالف دین را در این تمدن از میان برد. نظام غرب دوام نمی‌آورد، زیرا ضامن قوانین، توحید است و در غرب، توحید نیست. نظام زندگی بشر زمانی دوام می‌آورد که مبتنی بر مصلحت‌بینی‌های عقل مصلحت‌اندیش نباشد و به مرجع و منبعی بیرون از آن متکی باشد. جامعه غرب، نسبت به دیگر جوامع برتری‌هایی دارد، لکن جامعه عادلانه نیست، زیرا جامعه عادلانه، تابع عقل قدسی است و چنین عقلی در غرب محوریت ندارد. داوری از نظرات علامه استنباط می‌کند که «راه تفکر اجتماعی غرب، به دیوار محال می‌رسد» (داوری، ۱۳۷۹: ۷۴) (برای دیدن نقدی به دیدگاه داوری، بنگرید به: آقاجانی، ۱۳۸۱).

طباطبایی، فاصله‌گیری از غیریت‌سازی و توجه بیشتر به خودسازی است. نمونه نوعی این خودسازی، تفسیر معظم «المیزان» مبتنی بر روش تفسیری قرآن به قرآن است که مفسر را عموماً از منابع غیرقرآنی (و از جمله متون غربی) مستغنی می‌کند.^۱ روند خودسازی، در آرای امام خمینی به اوج می‌رسد.

امام خمینی: گذار به خودسازی

آیت‌الله روح‌الله خمینی (ره)، محور گفتمان اسلام احیاشده است، گفتمانی که عموماً حول نظریه سیاسی - اجتماعی وی برای تشکیل «حکومت اسلامی» شکل گرفته است. او رشد اخلاقی توده‌ها و کمال جامعه را تنها از مسیر دین ممکن می‌داند^۲ و در نظریه‌پردازی برای تحقق این مهم، گذاری از غیریت‌سازی به خودسازی در آرای وی دیده می‌شود: او در نخستین اثر اجتماعی‌اش یعنی «کشف اسرار» (۱۳۲۳)، به وجوه مختلف غرب، اعم از قانون، سیاست و اخلاق و علم غربی می‌پردازد، اما به تدریج و در کتاب «ولایت فقیه» (۱۳۴۹)، از سرِ ضرورت، تنها به غرب استعماری می‌پردازد و از آن پس، کاملاً جهت‌گیری خودسازانه را مدنظر دارد.^۳ امام خمینی در کتاب «کشف اسرار»، متأثر از فضای جنگ

۱. البته در این شیوه تفسیری، «سنت» نیز همچنان مبنای تفسیر است (برای بحث بیشتر رجوع شود به: عمیدزنجانی، ۱۳۸۵). مقایسه این شیوه تفسیری با شیوه تفسیری برخی دیگر از مفسران مسلمان معاصر، از جمله سیداحمدخان هندی در «تفسیرالقرآن و هو الهدی و الفرقان»، شیخ محمدعبده در «التوحید»، رشید رضا در تفسیر «المنار»، قاسم امین در «تحریر المراء» یا سیدقطب در «فی ظلال القرآن» و دیگران که کم یا بیش بر اساس مبانی مدرن یا متأثر از آن به تفسیر اسلام و «قرآن» پرداخته‌اند، نشان می‌دهد که این شیوه تفسیری خاص علامه طباطبایی تا چه اندازه خودسازانه و متکی به مبانی قرآن و سنت است.

۲. وحدت (۱۳۸۳) در شرحی بر انسان‌شناسی و جهان‌شناسی امام خمینی آورده است که: امام خمینی در هستی‌شناسی‌اش، حرکت از عالم مادی به سوی قلمرو روحانی را اصل می‌داند که هم باید در فرد و هم در جامعه رخ دهد. از نظر او اسلام بهترین و مؤثرترین وسیله برای انجام این مهم است (وحدت ۱۳۸۳: ۲۲۷). او معتقد است که تنها دین می‌تواند مردم را از چار دیواری جهان مادی به یک فضای غیرمتناهی جهان نورانی غیبی منتقل کند (وحدت ۱۳۸۳: ۲۲۸). از این منظر همه چیز در این عالم، وسیله‌ای است در اختیار انسان تا بتواند مدارج کمال را طی کند و انسان الهی بشود. از حالت بالقوه، به حالت بالفعل نایل شود. در جهان‌بینی آفرینش‌باور امام خمینی، موجودات را چیزی بیرون از خود آنها پدید می‌آورد. وحدت، از وجود «ذهنیت باواسطه» در هستی‌شناسی امام خمینی یاد می‌کند که بر مبنای آن، ذهنیت انسان به واسطه ذهنیت خداوند، مشروط و محدود می‌شود (وحدت ۱۳۸۳: ۲۲۹).

۳. در فاصله بین این دو کتاب، نظریه سیاسی امام خمینی، تکامل یافته و به طور حتم، تحولات سیاسی - اجتماعی ایران و نیز برخی تغییرات در جهان اسلام، بر این روند تأثیرگذار بوده‌اند. نکته دیگری که در اینجا حائز اهمیت است اینکه علاوه بر دو اثر فوق، امام خمینی آثار دیگری نیز دارد که از

جهانی دوم، این سؤال را مطرح می‌کند که «آیا باید [اروپا] را جزء ملل متمدنه به‌شمار آورد؟». در پاسخ می‌گوید: اروپا «جز خون‌خوارگی و آدم‌کشی و کشورسوزی، مرامی ندارد و جز زندگی ننگینِ سرتاسر آشوب و هوسرانی‌های خانمان‌سوز، منظوری در پیش او نیست» (خمینی (امام)، ۱۳۲۴: ۲۷۲).^۱ بعدتر امام‌خمینی، از رژیم پهلوی انتقاد می‌کند که «مظاهر تمدن» را به ایران می‌آورند و آن را «از صورت طبیعی‌اش خارج می‌کنند»، به‌گونه‌ای که «چیز حلال را مبدل به حرام» می‌کنند. او از رادیو و تلویزیون انتقاد می‌کند و معتقد است که استفاده مبتدلی که از مطبوعات، روزنامه‌ها و مجلات و کتب و رادیو و تلویزیون و نظایر آن می‌شود، منجر به فرهنگی می‌شود که «توان اداره کشور» را ندارد و «فکر جوانان را مسموم می‌کند (خمینی (امام)، ۱۳۶۱ الف: ۷۶). امام‌خمینی در فقره دیگری از حکومت پهلوی می‌خواهد که فرهنگ کشور را به علما بسپارد. او در آنجا تأکید می‌کند که «ما [علما و متدینین] باید در رادیوها جا داشته باشیم» و از وزارت فرهنگ می‌خواهد که «دستگاه‌های فرستنده» در اختیار علما قرار دهد (خمینی (امام)، ۱۳۶۱ الف: ۹۸). او تأکید دارد که ما با «تمدن» مخالفت نداریم، ما با «فساد» مخالفیم. در جای دیگری ضمن تأکید بر اینکه می‌خواهیم ارزش‌های اسلامی را حاکم کنیم، تأکید می‌کند که «همه مظاهر تمدن را با آغوش باز قبول داریم، لکن اینهایی که اینها [رژیم پهلوی] دارند، مظاهر تمدن نیست» (خمینی (امام)، ۱۳۶۱ ب: ۱۲۸). امام‌خمینی بین حکومت در اسلام و سایر ادیان با سایر حکومت‌ها تمایز می‌گذارد. او در تلفی دقیق و استواری از وظایف و تکالیف دولت‌های مدرن می‌گوید که «حکومت‌های مادی»، تحت هر رژیمی که باشند، تنها به «مسئله نظم» کار دارند. آنها فقط به این کار دارند که «نظم مملکت‌شان محفوظ باشد» و ظلم و تعدی صورت نگیرد و «اگر خودشان هم یک حاکم

نظر اهمیت، کمتر از دو اثر فوق‌الذکر نیستند. «شرح دعای سحر» و «مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه» (۱۳۱۰)، «معارج السالکین» (۱۳۱۱)، «سراصلوه»، «معراج السالکین و صلاه العارفين»، «آداب الصلوه» (۱۳۲۱)، «شرح حدیث جنود عقل و جهل» (۱۳۲۳)، «جهاد اکبر» (یا مبارزه با نفس) (۱۳۵۱) و «شرح چهل حدیث» (۱۳۵۲) از این جمله‌اند. این کتاب‌ها عموماً وجه عرفانی و اخلاقی دارند و انسان‌شناسی و جهان‌شناسی او را به‌خوبی منعکس می‌کنند.

۱. امام‌خمینی در بیانی که در نظرات علامه طباطبایی نیز قابل شناسایی است، توضیح می‌دهد که: اروپا، با قوانین اسلامی که کانون دادگری و عدالت است، چه نسبتی می‌تواند داشته باشد؟ «آنچه در اروپا هست، سرتاسر بیدادگری‌ها، آدم‌دری‌ها... دیکتاتوری‌ها و خودسری‌هاست» که اسلام از آن بیزار است و قانون عدالت از آن برکنار است. زندگی اروپا، امروزه، «از بدترین زندگانی‌هاست، ولی برخی خود را «در مقابل آنها باخته»‌اند و میزان تمدن را همان می‌دانند که اروپا می‌گوید و این از بزرگترین خطاهاست (خمینی (امام)، ۱۳۲۴: ۲۷۳).

عادلی باشند»، خودشان هم به دیگران - دیگر دولت‌ها - تعدی نکنند. افراد جامعه «در جوف خانه خود» شان هر کاری بکنند، مورد تعرض حکومت قرار نمی‌گیرند، ولی اگر نظم جامعه را به هم بزنند، مورد مخالفت قرار می‌گیرند. ولی حکومت الهی و اسلامی، این‌گونه نیستند. این نوع حکومت‌ها «برای هر کس، در هر جا که هست»، احکام دارند. اگر کسی در خانه‌اش مرتکب خلافی شود، این حرام پنداشته شده است هرچند که حکومت، به تفتیش نپردازد. «حکم داده‌اند که نباید این کار را بکند» (خمینی (امام)، ۱۳۶۱: ۲۳۵-۲۳۴). حکومت‌های بشری حداکثر تلاش‌شان - در صورت موفقیت - این است که «نظم دنیایی» ایجاد کنند. در اسلام و حکومت اسلامی، قدرت مقننه و اختیار تشریح در اسلام، به خداوند متعال اختصاص یافته است، در حالی که در حکومت‌های مشروطه سلطنتی و جمهوری، نمایندگان مردم یا شاه به قانون‌گذاری می‌پردازند. او در «کشف اسرار» نیز آن‌چنان که شیوه استدلالی شیخ فضل‌الله نوری و علامه طباطبایی را به یاد می‌آورد، نقد رادیکالی از فلسفه سیاسی تجدد به‌عمل می‌آورد: در قوانین کشورهای جهان [مانند کشورهای غربی]، چند نفر قانون را وضع می‌کنند که برای همه افراد کشور واجب‌الاطاعه است و اگر عمل نکنند، مجازات می‌شوند. این برخلاف خرد است. هیچکس نمی‌تواند بگوید که قانونی که یک یا چند نفر وضع می‌کنند، برای دیگران لازم‌الاطاعه است. او تأکید می‌کند که قوانینی که انسان وضع می‌کند، به‌مثابه یک «سیاه‌مشق» است که تغییر می‌کند. «احکام هیچکس بر هیچکس [دیگر] نافذ نیست»، مگر حکم خدای جهان که «چون جهان، مخلوق و مملوک اوست»، عقل نیز بر واجب‌الاطاعه بودن حکم او بر همگان، صحه می‌گذارد (خمینی (امام) ۱۳۲۴: ۲۸۸-۲۹۰).

اما در کتاب «ولایت فقیه»، آنچه بیش از همه پیرامون بازنمایی غرب در نظرات امام خمینی جلب توجه می‌کند، مقوله «استعمار» است. او در این کتاب که از قضا خودسازانه‌ترین ایده‌اش را در باب «حکومت اسلامی» مطرح می‌کند، نسبت به ماهیت معرفتی غرب کاملاً بی‌اعتناست و تنها به یکی از مهم‌ترین ابعاد عملی آن یعنی «استعمار» اشاره می‌کند: استعمار و عوامل آنها از جمله مستشرقین «که در خدمت دولت‌های استعمارگر هستند» را مشغول به کار «تحریف حقایق اسلام» می‌داند (خمینی (امام) ۱۳۷۳: ۷).^۱ عمده تلاش استعمارگران در برنامه‌های استعماری‌شان، «ناقص» و «ناتوان»

۱. از نظر امام خمینی، اسلام، دین افراد مجاهدی است که «به دنبال حق و عدالت‌اند». اسلام «مکتب مبارزان و مردم ضداستعمار» است، اما استعمارگران تلاش کرده‌اند تا «خاصیت انقلابی و حیاتی اسلام

نشان دادن اسلام است. او به انقلاب مشروطه ۱۲۸۵ شمسی در ایران اشاره می‌کند که در جریان نگارش قانون اساسی آن، این فکر رایج شد که اسلام، «ناقص است» و با استفاده از «مجموعه‌های حقوقی انگلیس و فرانسه و بلژیک»، کمبودهای آن (قانون اساسی) را برطرف ساختند.^۱ از جمله تبلیغات استعمار این است که اسلام، نظریه‌ای در باب «حکومت» ندارد.^۲ استعمارگران جدایی دین از سیاست را تبلیغ می‌کنند تا «دین را از تصرف در امور دنیا و از تنظیم جامعه مسلمان برکنار سازند و علمای اسلام را از مردم و مبارزه در راه آزادی و استقلال جدا کنند»، چون تنها در این صورت است که می‌توانند بر مردم مسلط شده و ثروت آنها را غارت کنند.^۳ استعمارگران، جهان اسلام اِبه‌طور مثال امپراتوری بزرگ عثمانی^۴ را تجزیه کرده و به‌صورت چندین ملت درآورده‌اند.^۵ مهم‌ترین پیامد برنامه‌های استعمار در کشورهای اسلامی و در ایران، «خودباختگی» است.^۶

را از آن بگیرد». (خمینی (امام)، ۱۳۲۴: ۷-۶). تلقی او از استعمار آگاهانه است و از «نقشه‌هایی» یاد می‌کند که «از چندصدسال پیش کشیده شده» و به‌تدریج در حال اجراست و طراحان آن دارند از آن «نتیجه می‌گیرند» (خمینی (امام)، ۱۳۷۳: ۱۷).

۱. امام خمینی استدلال می‌کند که البته اسلام برای رباخواری، بانک‌داری توأم با رباخوری و پیاله‌فروشی و فحشا، قانون ندارد، چون اساساً آنها را حرام می‌داند و طرد می‌کند. «تحمیل قوانین بیگانه بر جامعه اسلامی»، «منشأ گرفتاری‌ها و مشکلات» شده است (خمینی (امام)، ۱۳۲۴: ۱۴-۱۳).
 ۲. از نظر امام خمینی، این تبلیغات استعماری مدعی‌اند که اسلام، تشکیلات حکومتی ندارد. یا به فرض پذیرش اصل حکومت‌داری در اسلام، استعمارگران می‌گویند که اسلام، «مجری» حکومت ندارد. اسلام فقط قانون‌گذار است و اجراکننده آن را معین نکرده است. او این تبلیغات را که اسلام ناقص و ناتوان است، «جزئی از نقشه استعمار» می‌داند که برای «بازداشتن مسلمین از اساس سیاست و حکومت» طراحی شده است (خمینی (امام)، ۱۳۲۴: ۲۱-۲۰). هدف استعمار از این برنامه‌ها و تبلیغات این است که ما را «عقب‌مانده» نگه دارند تا بتوانند از «سرمایه‌ها» و «مخازن زیرزمینی» و منابع و نیروی انسانی ما سود برند، تا «آنان و عمال‌شان، در کاخ‌های بزرگ بنشینند و آن زندگی مرفه و کذایی را داشته باشند» (خمینی (امام)، ۱۳۲۴: ۱۷).

۳. امام خمینی هشدار می‌دهد که: اگر ما به سیاست‌ها و برنامه‌های استعمارگران کاری نداشته باشیم، آنها نیز با ما کاری ندارند. «آنها اجازه می‌دهند ما هرچقدر که دل‌مان می‌خواهد نماز بخوانیم و ذکر بگوییم. آنها نفت شما را می‌خواهند، به نماز شما چه کار دارند؟ آنها می‌خواهند کشور ما بازار فروش کالاهای آنها باشد»، لذا است که حکومت‌های دست‌نشانده آنها از صنعتی شدن ما جلوگیری می‌کنند یا صنایع وابسته و مونتاژ تأسیس می‌کنند (خمینی (امام)، ۱۳۲۴: ۲۵-۲۳).

۴. توضیح امام خمینی این است که: انگلیس، روسیه، اتریش و دیگر دولت‌های استعماری، متحدشدند و با دولت عثمانی جنگیدند. می‌ترسیدند که شاید فرد صالحی در رأس حکومت عثمانی قرار گیرد و با اتکا به قدرت مردم، بساط استعمار را برچیند. لذا در جنگ جهانی اول آن را به چند کشور کوچک تقسیم کردند که در هر یک، «یک مأمور یا دسته‌ای از مأمورین‌شان» حاکم‌اند (خمینی (امام)، ۱۳۲۴: ۴۲-۴۱).

۵. تأثیر این خودباختگی از نظر امام خمینی این است که: برخی افراد و گروه‌ها (نخبگان) «در برابر پیشرفت مادی استعمارگران» که البته «در نتیجه استعمار و غارت ملل آسیا و آفریقا، ثروت و تجملاتی فراهم آوردند» و به «پیشرفت علمی و صنعتی» دست یافتند، «خود را باختند» (خمینی (امام)، ۱۳۲۴: ۱۹).

دامنه آن به حوزه‌های علمیه دینی نیز رسیده است.^۱ در جای دیگری این مسئله را بسط می‌دهد که «برخی در حوزه‌ها هستند که می‌گویند که ما باید دعا کنیم و «مسئله» [شرعی] بگوییم»، «کاری از دست ما ساخته نیست»^۲. او شکل‌گیری مفهوم «آخوند سیاسی» را یکی از پیامدهای تبلیغات استعماری می‌داند.^۳ استعمار و عمال آن از دو طریق به شکل‌گیری مفهوم «آخوند سیاسی» کمک کرده‌اند: اول، «در ذهن شما وارد کردند که سیاست به معنی دروغ‌گویی و امثال آن است تا شما را از امور مملکتی منصرف کنند و آنها مشغول کار خودشان باشند و شما هم مشغول کار دعاگویی باشید» (خمینی (امام)، ۱۳۷۳: ۱۹۳). دوم، با تبلیغات و تلقینات خود تلاش کرده‌اند اسلام را کوچک و محدود کنند و وظایف فقها و علمای اسلام را به کارهای جزئی منحصر گردانند. به گوش ما خوانده‌اند که «فقها جز مسئله گفتن کاری ندارند و هیچ تکلیف دیگری ندارند»^۴. او از «استعمارزدگی» در حوزه‌های علمیه انتقاد می‌کند که «اینها نقشه‌هایی است که دامنه‌اش به حوزه‌های دینی و علمی هم رسیده است. به طوری که اگر کسی بخواهد راجع به حکومت اسلام و وضع حکومت اسلامی صحبتی کند، باید با تقیه صحبت کند و با مخالفت استعمارزدگان روبرو می‌شود» (خمینی (امام)، ۱۳۷۳: ۱۸). رسالت اصلی

۱. امام خمینی در رویکردی منتقدانه به سلوک بخشی از روحانیت می‌نویسد: «به حوزه‌های علمیه نگاه کنید! آثار همین تبلیغات و تلقینات استعماری را مشاهده خواهید کرد. افراد مهمل و بیکاره و تنبل و بی‌همتی را می‌بینید که فقط مسئله (شرعی) می‌گویند و دعا می‌کنند و کاری جز این از آنها ساخته نیست» (خمینی (امام)، ۱۳۲۴: ۱۹۵).

۲. تأکید امام خمینی این است که «این از تلقینات بیگانگان و سیاست‌های دولت‌های خائن و فاسد است که باید با آن مبارزه کرد. نتیجه تبلیغات سوء چندصدساله استعمارگران است که در اعماق قلوب [طلاب دینی و حوزه‌های علمیه دینی در] نجف و قم و مشهد و دیگر حوزه‌ها وارد شده و باعث افسردگی و سستی و تنبلی گردیده و نمی‌گذارند کاری بکنند. مرتباً عذرخواهی می‌کنند که کاری از ما ساخته نیست» (خمینی (امام)، ۱۳۲۴: ۱۸۹-۱۸۸).

۳. امام خمینی تصریح می‌کند که: «پیغمبر هم سیاسی بود، این تبلیغ سوء را عمال سیاسی استعمار می‌کنند تا شما [روحانیت] را از سیاست کنار بزنند و از دخالت در امور اجتماعی بازدارند و نگذارند که با دولت‌های خائن و سیاست‌های ضدملی و ضداسلامی مبارزه کنید...» (خمینی (امام)، ۱۳۲۴: ۲۵).

۴. امام خمینی می‌گوید که البته برخی افراد خودباخته نیز این ایده را باور کرده و همراه شدند. آنها متوجه نشدند که این یک «نقشه» است تا استقلال را از کشورهای اسلامی بگیرند. این افراد «ندانسته، به بنگاه‌های تبلیغات استعماری و به سیاست آنها و به تحقق هدف‌های آنها کمک کرده‌اند» مؤسسات تبلیغاتی استعماری غرب القا کرده‌اند که «دین از سیاست جداست، روحانیت نباید در هیچ امر اجتماعی دخالت کند و فقها وظیفه ندارند بر سرنوشت خود و ملت اسلام نظارت کنند». افرادی که این ایده را پذیرفته‌اند آرزویی را «که استعمارگران داشته‌اند و دارند و خواهند داشت» محقق کرده‌اند (خمینی (امام)، ۱۳۲۴: ۱۹۵).

۵. به نظر امام خمینی، استعمارگران از «آدم» می‌ترسند، چون اگر آدم پیداشد، خود را باز تولید می‌کند

مسلمانان در این برهه از زمان، مبارزه با آثار فکری و روحی است که ناشی از تبلیغات و تلقینات بیگانگان و سیاست‌های دولت‌های خائن و فاسد است. زیرا استعمارگران برای رسیدن به اغراض شوم خود، به دست عمال سیاسی‌شان، قوانین خارجی و فرهنگ اجنبی را در بین مسلمانان رواج داده و مردم را «غرب‌زده» کردند (خمینی (امام)، ۱۳۷۳: ۵۱).^۱ از نظر امام خمینی، «ما راهی نداریم جز اینکه تشکیل حکومت بدهیم» (خمینی (امام)، ۱۳۷۳: ۴۲)؛ قوانین اسلامی، با هر میزان پیشرفتی که در غرب صورت بگیرد، تعطیل‌بردار نیست^۲ و در انتقادی ذاتی و مبنایی از تمدن غرب که نظرات علامه طباطبایی را به یاد می‌آورد معتقد است که «حل مشکلات اجتماعی و بدبختی‌های آنها [غرب]، محتاج راه‌حل‌های اعتقادی و اخلاقی است»^۳ و با پیشرفت تکنولوژیک، مرتفع

و بر جامعه تأثیراتی می‌گذارد که اساس استبداد و استعمار و حکومت دست‌نشانده‌گی را در هم می‌ریزد. استعمار به دست عمال سیاسی خود، نظامات اقتصادی و ظالمانه‌ای را تحمیل کرده است که توده مردم را به دو دسته ظالم و مظلوم تقسیم می‌کند. در یک طرف، صدها میلیون مسلمان گرسنه و محروم از بهداشت و فرهنگ و در طرف دیگر اقلیت‌هایی از افراد ثروتمند و صاحب قدرت سیاسی که عیاش و هرزه‌گرد و فاسدند (خمینی (امام)، ۱۳۲۴: ۴۳). او تأکید می‌کند که استعمارگران از سیصد - چهارصد سال پیش، «از صفر شروع کردند» تا به وضع موجود رسیدند و برنامه‌های استعماری‌شان به نتیجه رسید. «ما هم از صفر شروع می‌کنیم». ما «از جنجال چند نفر «غرب‌زده» و سرسپرده نوکرهای استعمار»، هراس به خود راه نمی‌دهیم (خمینی (امام)، ۱۳۲۴: ۲۳).

۱. امام خمینی نقش مستشرقین را این‌گونه بر ملا می‌کند: برخی از مستشرقین که عمال تبلیغاتی مؤسسات استعماری هستند، مشغول فعالیت‌اند تا حقایق اسلام را تحریف کرده و وارونه کنند. مبلغین استعماری در هر گوشه‌ای از بلاد اسلامی مشغول و سرگرم به تبلیغات هستند (خمینی (امام)، ۱۳۲۴: ۱۷۶).

۲. امام خمینی از برخی روحانیون که بازیچه استعمار قرار گرفته‌اند، انتقاد می‌کند و تأکید دارد که باید به «معرفی نظریات و جهان‌بینی اسلام» پرداخت (خمینی (امام)، ۱۳۲۴: ۱۱). وی تشکیل حکومت عادلانه اسلامی را در گرو سرنگونی حکومت‌های ظالم و دست‌نشانده استعمارگران می‌داند. ۳. امام خمینی معتقد است که پیشرفت صنعتی، مغایرتی با قوانین اسلامی ندارد و انتقاد می‌کند که «برخی فکر کردند که راه پیشرفت صنعتی این است که که قوانین و عقاید خود را کنار بگذارند». او تأکید می‌کند که «رفتن به کره ماه، چه ربطی دارد به قوانین اسلامی؟». در همان حال می‌گوید که «مگر نمی‌بینید که کشورهای با قوانین و نظامات اجتماعی متضاد توانسته‌اند در پیشرفت صنعتی و علمی و تسخیر فضا با هم رقابت کنند و باهم به پیش روند» (خمینی (امام)، ۱۳۲۴: ۱۹).

۴. امام خمینی تأکید دارد که: آنها به کره مریخ هم بروند، باز از سعادت و فضائل اخلاقی و تعالی روانی عاجزند و قادر نیستند مشکلات اجتماعی خود را حل کنند. چون حل مشکلات اجتماعی و بدبختی‌های آنها محتاج راه‌حل‌های اعتقادی و اخلاقی است و کسب قدرت مادی یا ثروت و تسخیر طبیعت و فضا از عهده حل آنها بر نمی‌آید. ثروت و قدرت مادی و تسخیر فضا، احتیاج به ایمان و اعتقاد و اخلاق اسلامی دارد تا تکمیل شود و متعادل شود و در خدمت انسان قرار گیرد. نه اینکه بالای جان انسان شود» (خمینی (امام)، ۱۳۲۴: ۲۰).

نخواهد شد. در مجموع، غرب از نظر امام خمینی، یک «شاخص منفی» است که کارکرد درست آن برای ایرانیان، «اجتناب از هر آنچه است که غرب انتخاب کرده است» (کچویان ۱۳۸۴: ۱۸۴). البته امام خمینی (ره) عمدتاً از وجه عملی و واقعی با غرب به ویژه غرب استعماری مواجه می‌شود، در حالی که علامه و مطهری، بیش از همه، با غرب معرفتی و از منظر فلسفی مواجه‌اند: «مطهری در مواردی به این رویه [امام خمینی (ره)] نزدیک می‌شود [و معتقد است] که نبایستی با غرب، برپایه نظرات فلاسفه یا ادعاهای نظری‌اش برخورد کرد»، ملاک مواجهه با غرب (در مقوله حقوق بشر)، «اعلامیه حقوق بشر نیست، بلکه همان طرز رفتاری است که غرب کلاً در برابر انسان روا می‌دارد، یعنی کشتن همه عواطف انسانی، به بازی گرفتن همه ممیزات بشری، تقدم سرمایه بر انسان، اولویت پول بر بشر، معبود بودن ماشین، خدایی ثروت، استثمار انسان، قدرت بی‌نهایت سرمایه‌داری» (کچویان ۱۳۸۴: ۱۸۴). یکی از مهم‌ترین نمودهای خودسازانه فکر امام خمینی در مفاهیم مورد استفاده وی متجلی است. همچنان که سعید نیز اشاره کرده است، امام خمینی (ره) حتی از «مفاهیم سیاسی» مدرن نیز برای بیان نظراتش استفاده نمی‌کرد. دارابی (۱۳۸۲) در یک تحقیق نشان داده است که مفاهیم مورد استفاده امام خمینی (ره) خصوصاً در دوره پس از پیروزی انقلاب اسلامی را می‌توان دست کم به سه دسته اصلی تقسیم کرد: مفاهیم تقابلی. این مفاهیم، به منظور تبیین تقابل و تباین، در دوران مبارزات انقلابی مورد استفاده قرار گرفته‌اند: «استکبار - استضعاف»، «کاخ نشین - کوخ نشین»، «شیطان بزرگ - نیروی ایمان»، «جنگ فقر - غنا»، «خودی - اجنبی»، «نه شرقی - نه غربی»، «اسلام ناب محمدی - اسلام آمریکایی»، «آزادی اسلامی - آزادی غربی»، «اسلام منهای روحانیت - اسلام با روحانیت»، «وظیفه - نتیجه»، «روحانیت اصیل - روحانیت درباری»، «تمدن صادراتی - تمدن اسلامی» از جمله مفاهیم تقابلی است؛

مفاهیم تعاملی. این مفاهیم، برای تأکید بر همزمانی دو واژه، به عنوان دو بال برای یک پیکر و برای نشان دادن مکمل و متعامل بودن آن مفاهیم نسبت به یکدیگر به کار می‌روند. «حوزه و دانشگاه»، «علم و تعهد»، «ذخایر فوق الارض و ذخایر تحت الارض»، «احکام

اولیه و احکام ثانویه»، «حکم حکومتی و حکم شرعی» از جمله مفاهیم تعاملی‌اند؛

مفاهیم ابداعی. این دسته از مفاهیم، خاص امام خمینی (ره) بوده و وارد ادبیات سیاسی - اجتماعی ایران شده است: «امت»، «مصلحت»، «طاغوت»، «مجلس خبرگان»، «ارتش بیست میلیونی»، «ولایت فقیه»، «حکومت اسلامی»، «جمهوری اسلامی»، «دانشگاه

اسلامی»، «بسیج»، «یوم‌الله»، «شهید محراب»، «اجتهاد جواهری»، «حج ابراهیمی»، «سیاست اسلامی»، «روز قدس»، «کارخانه انسان سازی» و نظایر آن از جمله مفاهیم ابداعی اوست (دارابی، ۱۳۸۲: ۳۵-۲۵).

ملاحظه می‌شود که این مفاهیم کاملاً دینی و برآمده از سنت «اسلامی» است و به شیوه‌ای منحصر به فرد، غرب را در حاشیه قرار می‌دهند. هم‌چنان که در رویکرد اجتماعی گفتمان اسلام احیاء شده، به‌طور گسترده، از مناسبت‌های مهمی نظیر عاشورا، رمضان، محرم و صفر، حج، شهادت، ولادت‌ها، اعیاد فطر و قربان و نظایر آن استفاده می‌شود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بحث اصلی این مقاله، بازنمایی غرب در گفتمان اسلام احیاء شده و سؤال اصلی آن چگونگی این بازنمایی، روند آن، شرایط امکانی و نیز ظهورات آن در آثار متفکران این گفتمان است. گفته شد که بازنمایی غرب، به‌عنوان بخشی از بحث کلی‌تر «تجربه غرب» در ایران و در جهان اسلام، صورت‌های مختلفی داشته است و تمرکز این مقاله بر نحوه بازنمایی غرب در میان نیروهای دینی و علمای مذهبی است. در میان نیروهای مذهبی نیز بازنمایی غرب، شکل‌های متفاوتی داشته است، اما غالب‌ترین شکل آن، غیریت‌سازی غرب است که در گفتمان اسلام احیاء شده با محوریت امام خمینی (ره) رخ داده است. از حیث تاریخی، از همان ابتدای آشنایی مسلمانان و ایرانیان با غرب، سه صورت از غرب بازنمایی شده است: «غرب مسیحی»، «غرب استعماری» و «غرب معرفتی» که نخستین بار در افکار سیدجمال‌الدین اسدآبادی، هر سه با هم، نمود یافت. در جریان نهضت تنباکو، انقلاب مشروطه، نهضت ملی‌شدن صنعت نفت و نظایر آن، یک یا دو صورت از این صور تجلی داشت، چنان‌که آیت‌الله شیخ فضل‌الله نوری بر صورت معرفتی غرب تأکید داشت و هفتاد سال بعد، همین صورت از غرب در آرای مطهری، علامه طباطبایی و دیگران غیریت‌سازی می‌شود. تأکید سیدجمال بر صورت استعماری غرب، به‌طور ویژه، در آرای امام خمینی (ره) بازتولید می‌شود. رویکرد امام خمینی (ره) به غرب، نادیده‌انگاری مثبت است. او هر چند در آثار اولیه‌اش به وجه معرفتی غرب اشاراتی دارد، اما اساساً غرب را از حیث معرفتی به رسمیت نمی‌شناسد؛ بدین معنی که تلاش او معطوف به پاسخگویی به ایده‌ها و نظریه‌های معرفت‌شناسانه جدید نیست. نزد او دیدگاه اسلامی، به‌مثابه نقطه مقابل دیدگاه غرب، مورد بازخوانی قرار نمی‌گیرد. امام خمینی مفاهیم منحصر به فرد

خاصّ خودش را دارد و در گفتارش، غرب را به بازی نمی‌گیرد. او درصدد نیست که با غرب وارد گفتگو، حتی گفتگوی انتقادی، شود. این رسالت را سایر گفتمان‌ها به‌عهده گرفته‌اند: در واقع، در آستانه وقوع انقلاب اسلامی (۱۳۵۷) که نقطه اوج غیریت‌سازی غرب است، گفتمان‌های متعددی به غیریت‌سازی غرب مشغول بودند و از جمله، علی شریعتی در گفتمان «بازگشت به خویشتن»، غیریت‌سازی غرب را به حد کمال رسانده بود، به‌گونه‌ای که در گفتمان اسلام احیاشده، دیگر نیازی به غیریت‌سازی از غرب و بیان تفاوت‌های آن با اسلام وجود ندارد و اساساً امام خمینی (ره)، به خودشناسی و خودسازی توجه دارد. غرب، در گفتمان شریعتی همه‌جا حاضر است، حاضر است برای اینکه ردّ شود. در اینجا «بدیل» اسلامی هم که ارائه می‌شود، در واقع، تحت‌تأثیر همین واکنش به «غرب» است. با این حال، هرچه از گفتمان‌های دیگر نظیر گفتمان شریعتی به گفتمان اسلام احیاشده نزدیک می‌شویم، نیاز به غیریت‌سازی غرب و توجه به تفاوت‌های ذاتی آن با اسلام از بین می‌رود و شکل خودسازی به خود می‌گیرد. اما این تحول، یکباره رخ نمی‌دهد، بلکه در خود گفتمان اسلام احیاشده نیز ماهیت فرآیندی تکاملی دارد: هرچه از مطهری و دیگر متفکران دوره منتهی به انقلاب اسلامی به امام خمینی (ره) نزدیک می‌شویم، توجه به غرب و بیان تفاوت‌های ذاتی‌اش با اسلام بیشتر رنگ می‌بازد. مطهری قائل به «نگرش هوشیارانه» به غرب است، در حالی که غرب برای امام خمینی یک «شاخص منفی» است. به‌علاوه، در آثار خود امام خمینی (ره) نیز با گذار از کشف‌اسرار (۱۳۲۳) به ولایت فقیه (۹) (۱۳۴۸)، نیاز به غیریت‌سازی کاسته شده و افکار او موضع ایجابی به خود می‌گیرد. امام خمینی (ره)، بیشتر به «تظاهرات» غرب، آن‌هم در مواردی که به اسلام، جامعه اسلامی و مسلمین مربوط است، می‌پردازد. در این دوره، فراگیرترین شکل بازنمایی غرب در آرای امام خمینی، «صورت استعماری» آن است: تغییرات و پیامدهایی که در نتیجه ورود ارزش‌های فرهنگی و تکنولوژی مدرن غربی به ایران پدید آمده است، نظیر فحشا و فساد و بی‌بندوباری اخلاقی و نظایر آن. توجه او به صورت استعماری غرب، به‌منظور شالوده‌شکنی نقشه استعماری «جدایی دین از سیاست» است. او معتقد است که ایده «آخوند سیاسی» و «جدایی دین از سیاست»، هر دو توطئه‌ای است که استعمار، چندصدسال بر روی آنها کار کرده تا در ذهن مسلمانان و به‌ویژه علمای اسلامی وارد کند که کار آنها پرداختن به سیاست نیست. او مقدمات ایده «حکومت اسلامی» را بر مبنای خود اسلامی فراهم می‌کند و منبع گفتمانی‌اش، نه دستگاه‌های ایدئولوژیک مدرن یا

معرفت‌شناسی‌های جدید، بلکه شیوه حکومت‌داری پیامبر اسلام (ص) در مدینه‌النبی است؛ تلاش او برای احیای «خود»، نه تنها در روند منطبق‌سازی با «غرب»، بلکه حتی در فرآیند نقد و واسازیِ غرب هم نیست. تلاش امام خمینی، نه ارائه «بدیل»ی برای غیرِ غربی، که بدین ترتیب لاجرم غرب و توجه به اختصاصاتِ آن را نیز در خود خواهد داشت، بلکه بیانِ خالصِ خودِ اسلامی است. برای امام خمینی، اسلام در مقام «بدیل» ظاهر نمی‌شود، زیرا بدیل، همواره خصائص آنچه که بدیل‌اش می‌شود را در خود دارد. او اگر هم به «غرب» پرداخته، از باب مشکلات عملی و دشواری‌هایی است که غرب، برای مسلمانان و همه مردم جهان ایجاد کرده است.



منابع

۱. آزادارمکی، تقی. (۱۳۸۱). مدرنیته ایرانی، روشنفکران و پارادایم فکری عقب‌ماندگی در ایران. تهران: نشر اجتماع.
۲. آفاجانی، نصرالله. (۱۳۸۱). نقدی بر مقاله «نظر علامه طباطبایی درباره غرب». فصلنامه آموزه. پاییز. شماره اول.
۳. آل‌احمد، جلال. (۱۳۵۶). غربزدگی. تهران: نشر رواق.
۴. امیری وحید، مجتبی [به اهتمام]. (۱۳۸۶). نظریه برخورد تمدن‌ها: هانتینگتون و منتقدانش. مجتبی امیری وحید. تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
۵. الگار، حامد. (۱۳۸۰). ترکیب ابعاد سیاسی و عرفانی در شخصیت امام خمینی. (ره). صدرالدین موسوی. متین. شماره ۱۱. ص ۷-۱۹۶.
۶. بازرگان، مهدی. (۱۳۴۶). بعثت و تکامل. تهران: قلم.
۷. بازرگان، مهدی. (۱۳۷۷). مجموعه آثار. جلد ۱: مباحث بنیادین. تهران: بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.
۸. بروجردی، مهرزاد. (۱۳۷۷). روشنفکران ایرانی و غرب. جمشید شیرازی. تهران: نشر و پژوهش فرزانه‌روز.
۹. بهروزلک، غلامرضا. (۱۳۸۶). اسلام سیاسی و اسلام‌گرایی معاصر. مجله پگاه حوزه. شماره ۲۰۹. خرداد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰. بهنام، جمشید. (۱۳۷۵). ایرانیان و اندیشه تجدد. تهران: نشر و پژوهش فرزانه‌روز.
۱۱. پدram، مسعود. (۱۳۸۳). روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب. تهران: گام نو.
۱۲. ترکمان، محمد. (۱۳۶۲). رسایل، اعلامیه، مکتوبات... و روزنامه شیخ شهید فضل‌الله نوری. جلد اول. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
۱۳. جهانبخش، فروغ. (۱۳۸۳). اسلام، دموکراسی و نوگرایی دینی در ایران. (از بازرگان تا سروش). تهران: نشر گام نو.
۱۴. حائری، عبدالهادی. (۱۳۶۷). نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایرانی با دو رویه تمدن بورژوازی غرب. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۵. خرمشاد، محمدباقر. (۱۳۸۰). بازتاب انقلاب اسلامی ایران در نظریه‌های انقلاب: تولد و شکل‌گیری نسل چهارم ثوری‌های انقلاب. تهران: مجله جامعه‌شناسی ایران. سال پنجم. شماره ۳. (پیاپی ۷). پاییز. تهران: انجمن جامعه‌شناسی ایران.
۱۶. خمینی (امام)، روح‌الله. (۱۳۶۱ الف). صحیفه نور. جلد اول. تهران: دفتر تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۷. خمینی (امام)، روح‌الله. (۱۳۶۱ ب). صحیفه نور. جلد دوم. تهران: دفتر تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

۱۸. خمینی (امام)، روح‌الله. (۱۳۲۴). کشف اسرار. تهران: بی‌نا.
۱۹. خمینی (امام)، روح‌الله. (۱۳۷۳). ولایت فقیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۰. دارابی، علی. (۱۳۸۲). ۲۵ گفتار پیرامون انقلاب اسلامی. (زیر نظر علی دارابی). تهران: نشر هماهنگ.
۲۱. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۷۹). درباره غرب. نشر هرمس. تهران.
۲۲. رهدار، احمد. (۱۳۹۰). غرب‌شناسی علمای شیعه در تجربه ایران معاصر. تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ انسانی.
۲۳. سحابی، یدالله. (۱۳۸۳). خلقت انسان از مبدأ تا مقصد. تهران: نشر پیک آذر سحر.
۲۴. سحابی، یدالله. (۱۳۸۷). قرآن مجید، تکامل و خلقت. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۵. سعید، ادوارد. (۱۳۸۲). شرق‌شناسی. عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۶. سعید، بابی. (۱۳۷۹). هراس بنیادین (اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی). غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۷. شریعتی، علی. (۱۳۷۹الف). مجموعه آثار. جلد ۱۲. تهران: نشر چاپخش.
۲۸. شریعتی، علی. (۱۳۷۹ب). مجموعه آثار. جلد ۲۳. تهران: نشر چاپخش.
۲۹. شریعتی، علی. (۱۳۷۹ج). مجموعه آثار. جلد ۱۳. تهران: نشر چاپخش.
۳۰. شریعتی، علی. (۱۳۷۹د). مجموعه آثار. جلد ۲۵. تهران: قلم.
۳۱. شریعتی، علی. (۱۳۷۹ذ). مجموعه آثار. جلد ۴۹. تهران: قلم.
۳۲. صاحبی، محمدجواد. (۱۳۷۵). سیدجمال‌الدین اسدآبادی (بنیانگذار نهضت احیاء تفکر دینی) تهران، نشر فکر روز.
۳۳. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۷). ترجمه تفسیر المیزان. سیدمحمدباقر موسوی همدانی. جلد چهارم. قم: دفتر انتشارات اسلامی (جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).
۳۴. علیزاده، بیوک. (۱۳۸۵). علامه طباطبایی، فیلسوف نوصدرایی. فصلنامه دین و ارتباطات. سال بیست و نهم. بهار. شماره ۲۹. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۳۵. عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۸۵). روش‌شناسی تفسیر قرآن: مبانی و روش‌های تفسیر قرآن. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۶. فراستخواه، مقصود. (۱۳۷۷). سرآغاز نواندیشی معاصر. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۳۷. فوران‌جان. (۱۳۷۷). مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران (از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی). تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
۳۸. کاتم، ریچارد. (۱۳۷۱). ناسیونالیسم در ایران. فرشته سرلک. تهران: نشر گفتار.
۳۹. کچویان، حسین. (۱۳۸۴). تطورات گفتمان‌های هویتی ایران (ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعدتجدد). تهران: نشر نی.

۴۰. کدی، نیکی. آر. (۱۳۶۹). *ریشه‌های انقلاب ایران*. عبدالرحیم گواهی. تهران: نشر قلم.
۴۱. کرونین، استفانی. (۱۳۸۳). *رضاشاه*. مرتضی ثاقب‌فر. تهران: نشر جامی.
۴۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۵۸). *نظام حقوق زن در اسلام*. تهران: انتشارات صدرا.
۴۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷ب). *مجموعه آثار*. ج ۳. تهران: صدرا.
۴۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). *پیرامون انقلاب اسلامی*. تهران: صدرا.
۴۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷الف). *مجموعه آثار*. ج ۱. تهران: صدرا.
۴۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷ج). *مجموعه آثار*. ج ۴. (آشنایی با قرآن). تهران: صدرا.
۴۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰الف). *فلسفه اخلاق*. تهران: صدرا.
۴۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰ب). *سیری در سیره نبوی*. تهران: صدرا.
۴۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰ج). *فطرت*. تهران: صدرا.
۵۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰د). *آزادی معنوی*. تهران: صدرا.
۵۱. موقفی، سیداحمد. (۱۳۸۰). *سیدجمال‌الدین اسدآبادی (مصلحی متفکر و سیاستمدار)*. قم: بوستان کتاب.
۵۲. میرسپاسی، علی. (۱۳۸۴). *تأملی در مدرنیته ایرانی (بحثی درباره گفتمان‌های روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران)*. جلال توکلیان. تهران: نشر طرح نو.
۵۳. میرموسوی، سیدعلی. (۱۳۷۶). *تجدد و نوگرایی از منظر استاد مطهری*. نامه پژوهش. سال دوم. شماره ۷. زمستان. تهران: مرکز پژوهش‌های بنیادی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۴. نوازی، بهرام. (به اهتمام). (۱۳۸۸). *آراء و اندیشه‌های سیدجمال‌الدین اسدآبادی*. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.
۵۵. نعیمیان، ذبیح‌الله. (۱۳۸۸). *نسبت غیریت میان «هویت دینی» و «هویت غربی استعماری» از منظر امام خمینی*. (ره). *مجله خردنامه همشهری*. شماره ۳۲. ماه مرداد. صفحات ۹۸-۱۰۱. تهران: انتشارات همشهری.
۵۶. وحدت، فرزین. (۱۳۸۳). *رویارویی فکری ایران با مدرنیته*. مهدی حقیقت‌خواه. تهران: نشر ققنوس.

57. Ayoob, Mohammed. (2008). *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*. USA: University of Michigan Press.

58. Mandavile, Peter. G. (2007). *Global Political Islam*. NewYork: Routledge.

59. Roy, Olivier & Carol Volk. (1996). *The Failure of Political Islam*. USA: Harvard University Press.



پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی