

بررسی تطبیقی مدرنیته، عقلانیت و معنویت از دیدگاه امام خمینی علیه السلام و میشل فوکو (با تأکید بر انقلاب اسلامی ایران)

* سید غلامرضا دوازده‌امامی

** پرویز جمشیدی‌مهر

*** نصیبه عبدی‌پور

چکیده

برخی از نظریه‌پردازان، عقلانیت منهای معنویت را یکی از شاخص‌های برجسته مدرنیته می‌دانند. موضوع این مقاله، بررسی مدرنیته، عقلانیت و معنویت از دیدگاه امام خمینی علیه السلام از دنیای اسلام و میشل فوکو از دنیای غرب است. تجربه مدرنیته ثابت کرده است که عقلانیت خودبنیاد انسان بدون وجود معنویت و عالم متافیزیکی، نتوانسته آدمی را به جایگاه اصلی خود برساند. با شکل‌گیری گفتمان انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی علیه السلام، جایگاه فراموش شده معنویت دوباره احیاء شده و این همان چیزی است که میشل فوکو را متأثر کرد. یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که مدرنیته به دلیل حذف معنویت با بن‌بست اساسی مواجه شده و امام خمینی علیه السلام راه برون‌رفت از این بن‌بست را روی آوردن بشر به عالم معنا می‌داند. در این راستا، در مقاله حاضر، از مطالب کتابخانه‌ای و اینترنتی استفاده شده و از روش توصیفی - تحلیلی برای بررسی داده‌ها کمک گرفته شده است.

واژگان کلیدی

امام خمینی علیه السلام، میشل فوکو، مدرنیته، عقلانیت، معنویت، انقلاب اسلامی ایران.

mohsen12emami@yahoo.com

parvizjamshidi197@yahoo.com

abdipourn@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۶/۲۲

*. استاد علوم سیاسی دانشگاه اصفهان.

** کارشناسی ارشد علوم سیاسی.

*** کارشناسی ارشد علوم سیاسی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱/۲۸

مدرنیته به دورانی اطلاق می‌شود که از رنسانس به بعد آغاز شده و با تأکید بر عقل و توانایی انسان در جهت پیشرفت او، به تدریج از عالم متافیزیک بریده و در پیمودن این راه، انسان را به جای خدا نشانده است. امام خمینی علیه السلام با اذعان به دستاوردهای دوران مدرنیته، متذکر می‌شود که این پیشرفت‌ها اگرچه زندگی بشر را از لحاظ فنی بسیار آسان‌تر کرده است، اما در تأمین بخش عظیمی از نیازهای روحی و روانی وی ناکام مانده است. به همین دلیل امام تمدن غرب را دچار بحران دانسته و راه برون‌رفت از آن را توجه به عالم معنا می‌داند. میشل فوکو که از بزرگترین متفکران پست‌مدرن است، در نقد خود از مدرنیته اشاره دارد که دوران مدرن نه تنها انسان را به خوشبختی نرسانده بلکه او را در دایره تنگ عقل و علم تجربی محبوس‌تر کرده است.

دغدغه اصلی نوشتار، این مطلب است که اندیشه‌های میشل فوکو با امام خمینی علیه السلام در نقطه خاصی با هم تلاقی پیدا می‌کنند و آن تلفیق معنویت با عقلانیت برای به کمال رساندن بشر می‌باشد. امام خمینی علیه السلام و فوکو هر دو معتقدند تمدن غرب به دلیل حذف معنویت از زندگی بشر نتوانسته او را به آرامش حقیقی برساند. البته در این زمینه کارهای مختلفی صورت گرفته است. به عنوان مثال مقاله‌ها و کتاب‌هایی مانند *ایران روح جهان بی‌روح و ایرانی‌ها چه رویایی در سر دارند*، از میشل فوکو در ارتباط با ویژگی معنوی انقلاب ایران نوشته شده است. مقاله‌ای با موضوع فوکو و انقلاب اسلامی ایران (معنویت‌گرایی در سیاست) از دکتر محمدباقر خرمشاد در پژوهشنامه متین چاپ شده که در این مقاله به طور مشخص به جنبه معنوی انقلاب ایران از منظر میشل فوکو پرداخته شده و یا مقاله «تبیین مسئله عقلانیت ابزاری، ارتباطی و دینی از دیدگاه امام خمینی علیه السلام و یورگن هابرماس» از محمدرحیم عیوضی و گارینه کشیشیان سیرکی در فصلنامه اندیشه نوین دینی که به انواع عقلانیت از نظر امام خمینی علیه السلام و هابرماس اشاره شده است. این کتاب‌ها و پژوهش‌ها هریک به نحوی به این موضوعات پرداخته‌اند؛ و به نظر می‌رسد در زمینه مورد بحث، کار مشابه‌ای صورت نگرفته باشد.

طرح مسئله و فرضیه: در این پژوهش فرض بر این است که عقلانیت و معنویت دو بال هستند برای سعادت انسان که هرکدام لازم و ملزوم دیگری است. در همین ارتباط، انقلاب اسلامی ایران با پیام بازگشت دوباره معنویت به جهان مدرن باعث جلب توجه افراد زیادی از جمله میشل فوکو شده است. وی با پیام انقلاب ایران همراهی نمود و به همین دلیل در نقطه تلفیق عقلانیت و معنویت، با دیدگاه امام خمینی علیه السلام تلاقی پیدا می‌کند. باید اذعان داشت که بسیاری از متفکران، ضمن برشمردن مزیت‌های مدرنیته، آن را به دلیل حذف معنویت از متن زندگی بشر نقد می‌کنند. آنها راه نجات جهان امروز را بازگشت به ایمان و معنویت می‌دانند.

با آغاز دوران رنسانس، بسیاری از متفکران غرب با نگاهی به تجربه حاکمیت پاپ و کلیسا به نتیجه رسیدند که برای پیشرفت انسان باید فقط به نیروی عقل و علم او تکیه کرد. در این راه هرچه به محک عقل و تجربه آزمایشگاهی انسان نرسد، نفی می‌شود، حتی اگر خدا باشد. حال پس از گذشت چند قرن از این وضعیت، بشر با

مشکلات عدیده‌ای روبه‌رو شده که عقل انسانی از حل آنها ناتوان است. در این مقاله ابتدا به عصر مدرنیته و بحران اصلی آن (معنویت) اشاره و سپس به آرای میشل فوکو در این زمینه و گفتمان انقلاب اسلامی ایران می‌پردازیم. در ادامه به جایگاه عقلانیت و معنویت از دید حضرت امام خمینی علیه السلام پرداخته می‌شود.

یک. مدرنیته و تاریخچه آن

مدرنیته از واژه لاتین modernus مشتق از modo به معنای اخیر گرفته شده است. به نوعی می‌توان آن را تقابل ویژگی‌های کهن و نو، قدیم و جدید نیز تعریف کرد؛ اما در خصوص تاریخ پیدایش، تکوین و تکامل مفهوم مدرن و مدرنیته به‌عنوان یک ایده یا نظریه باید گفت در زمان سقوط امپراطوری روم در قرن پنجم میلادی در بستر فرهنگ غرب ظهور کرد. (نوذری، ۱۳۷۹: ۶۸ - ۶۷) برخی نخستین جوانه‌های پیدایش مدرنیته را به رنسانس قرن دوازدهم نسبت می‌دهند. در این نگاه، برخی تحولات در فلسفه و کلام مسیحی قرون وسطی نقش مهمی ایفا می‌کند.

عده‌ای ظهور انسان‌گرایی، عقل‌گرایی و اندیشه علمی در قرن پانزدهم را نخستین جلوه مدرنیته دانسته‌اند. مدرنیته عصر یا دوره‌ای بوده که نسبت به تاریخ‌مندی خود اشعار و آگاهی دارد. تنها در صورتی می‌توان آنها را حفظ کرد که خود را در مواجهه با خواسته‌های دقیق و سختگیرانه عقل وفق داده و توجیه نمایند. مفهوم مدرن و مدرنیته به‌عنوان یک ایده یا نظریه، در بستر فرهنگ غرب تکوین و تکامل یافته است. بسیاری زادگاه مدرنیته را اروپای غربی و به‌طور کلی در نیمه قرن هجدهم می‌دانند. اگرچه برخی آغاز مدرنیته را در بحث‌ها و روش‌های رنه دکارت در سال ۱۶۳۷ تعیین کرده‌اند؛ اما آنچه مسلم است، مدرنیته یک رخداد ناگهانی نبوده، بلکه در طی فرایند درازمدتی از شروع رنسانس، به‌وقوع پیوسته است.

جنبش‌های روشنگری اواخر قرن هفدهم و ابتدای قرن هجدهم را بهار اصلی مدرنیته قلمداد کرده‌اند. (Shireen, 2009: 1) در این مورد گیدنز معتقد است که مدرنیته به شیوه‌ها و مناسبات مختلف حیات اجتماعی یا سازمان‌های اجتماعی اشاره دارد که تقریباً از قرن هفدهم به بعد در اروپا، پا به عرصه ظهور گذارده‌اند و دامنه نفوذ و تأثیرات آنها به تدریج به سایر نقاط جهان گسترش یافت. (نوذری، ۱۳۷۹: ۱۳) در این رابطه می‌توان مهم‌ترین مؤلفه‌های مدرنیته را عقل‌گرایی، استدلال‌گرایی، تجربه‌گرایی، انسان‌گرایی، سکولاریسم، فردگرایی و غیره دانست. به‌عبارت‌دیگر اساس مدرنیته تحول نگاه انسان به جهان و به خود اوست. (گنجی، ۱۳۷۵: ۸ / ۲۲) بعد از دکارت، هابز هستی را به جهان مادی محدود کرد و منکر هرگونه دخالت نیروی فوق مادی بر دنیای مادی شد. لاگرانژ و لاپلاس از کسانی بودند که متذکر شدند اختلالات منظومه شمسی به‌خودی‌خود حل می‌شود و نیازی به دخالت خداوند نیست. (گلشنی، ۱۳۸۷: ۴)

عقلانیت: فرهنگ لاروس عقل را امری که حس باطنی در آن مدخلیتی ندارد و یا چیزی که با حواس

ظاهره ادراک نشود، تعریف می‌کند. برای مثال عقل الشیء یعنی آن چیز را فهمید و به تدبیر آن پرداخت. (ج۱، ۱۳۷۳: ۱۴۷۳ - ۱۴۷۳)

همچنین، عقل در زبان عرب نگه داشتن، بازداشتن و حبس کردن است. همانند بستن شتر با عقال، همان‌طور که عقال، شتر را از حرکت نابجا باز می‌دارد، نیرویی در جان آدمی وجود دارد که او را از نادانی و لغزش در اندیشه و عمل باز می‌دارد. (شریفی، ۱۳۸۸: ۸۰)

امام خمینی رحمته الله علیه در شرح دعای سحر، عقل را به یک توجیه همان مقام مشیئت و مقام اجمال عالم می‌داند که در محل اش به تحقیق پیوسته است. (امام خمینی، ۱۳۶۶: ۶۰) به عبارت دیگر، امام عقل در انسان را قوه عاقله یعنی قوه روحانیه‌ای می‌داند که به حسب ذات، مجرد و به حسب فطرت، مایل به خیرات، کمالات و داعی به عدل و احسان است؛ و در برابر قوه عقل به قوه واهمه اشاره می‌کند که از لحاظ فطری تا در تحت نظام عقلی نیامده و مسخر در ظل کبریای نفس مجرد نشده، مایل به دنیا می‌باشد. (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۲۱)

البته عقل در نزد فوکو سطح نازلی از عقل در اندیشه امام خمینی است. عقلانیت فوکو محدود به این عالم بوده و راهی به متافیزیک ندارد؛ درحالی که امام عقل را قوه الهی می‌داند. آنچه مسلم است در فضای پست‌مدرن یکی از ایرادهای به مدرنیته، بحث فقدان معنویت و تکیه بر خرد خودبنیاد منتقد که دستاورد مدرنیته بود، نتوانست آرامش و اطمینان را به ارمغان آورد و جامعه امروزی به‌نظر بسیاری از متفکران با بحران معنویت مواجه است. به‌طورحتم، عقلانیت و معنویت می‌تواند بخش زیادی از مشکلات بشر را مرتفع سازد. در واقع، فوکو عقلانیت را با عصر مدرنیته پیوند زده، معتقد است که در تفکر مدرن، متافیزیک به‌تدریج زیر سؤال می‌رود و نشان می‌دهد که تأمل درباره زندگی، کار و زبان تاجایی که این سه به‌عنوان تحلیل‌های کرانمند دارای ارزش هستند، پایان متافیزیک را نشان می‌دهد.

فلسفه زندگی، متافیزیک را به‌عنوان نقابی از توهم محکوم کرده و آن را به‌عنوان شکل بیگانه‌ای از تفکر و نوعی ایدئولوژی محکوم می‌کند؛ اما پایان متافیزیک فقط جنبه منفی رخدادی بسیار پیچیده‌تر در تفکر غرب است و این رخداد ظهور انسان است. عقل مدرن به‌نظر فوکو، رژیم سلطه معرفتی گسترده‌ای ایجاد کرده و سوژه مدرن، خود محصول چنین نظام و سلطه معرفتی و گفتمانی است. از نظر فوکو مدرنیته با رهایی و آزادی نسبتی ندارد، بلکه خود موجد نظام سلطه جدیدی است. عقل نیروی اجبارگر و سلطه‌جویی است که به ابعاد مختلف زندگی نظم و انضباط می‌بخشد. (احمدیان، ۱۳۸۹: ۱۱۷)

باید توجه داشت که قرن هجدهم را قرن روشنایی، روشنگری و عصر عقل می‌نامند. انتظار می‌رفت آرمان عقلانیت که در علم جلوه‌گر شده بود، عرصه همه فعالیت‌های بشر را دربرگیرد. این نکته قابل ذکر است که مراد از عقل در دوره روشنگری، عقل انتقادی است که هیچ چیزی را بدون استدلال و یا از روی ایمان نپذیرفته و ازسوی دیگر نسبت به اقتدار، وحی و سنت نیز مشکوک است. همه تلاش‌هایی که از اواخر قرن پانزدهم شکل

گرفته بود در قرن نوزدهم به ثمر نشست. قرن نوزدهم را می‌توان قرن جمع‌بندی، دسته‌بندی و جهت‌بخشی به فعالیت‌های قرن شانزدهم و هفدهم دانست. آرمان‌های پراکنده قرون گذشته، ثمرات خود را در این دوره می‌دید. ظهور اندیشه‌های کل‌گرا که بر پایه تفسیرهای تاریخی از بشر استوارند، سخن گفتن از سوپراکتیویته و اومانیت و بحث کردن از اصول مشخص مدرنیته از ویژگی‌های قرن نوزدهم می‌باشد. (شجاعی، ۱۳۹۱: ۲۴، ۱۹۸)

بسیاری از صاحب‌نظران، آغاز قرن بیستم را شروع واقعی عصر خرد می‌نامیدند. خردی که با رشد تکنولوژی، پیشرفت‌هایی در زمینه دارو و تغذیه، افزایش طول عمر و سطح زندگی، رشد و توسعه علوم جدید، افزایش نهادهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی همراه بود؛ اما متأسفانه سطح پیشرفت‌های علمی با میزان رشد انسان در بعد اخلاقی و روحی همگام نبود. به همین دلیل سیاست‌های قرن بیستم به بزرگترین شکست تبدیل شدند. (برژینسکی، ۱۳۷۲: ۲۰، ۵۹)

۱. بحران مدرنیته (عقلانیتی بدون معنویت)

بی‌شک جهان مدرنیته به همه وعده‌هایی که در مورد خوشبختی بشر داده بود، عمل نکرده است. جامعه مدرن هرچند که توانست رفاه اجتماعی برای بشر فراهم کند، اما در ایجاد آرامش روحی و روانی او ناکام بوده است. آزادی که وعده داده بودند با حکومت عقل محقق نشد و امید و آرزوی روشنگران جز خواب و خیال نبود. آنان رهایی کامل انسان را در گرو تکامل علمی و دستاوردهای تکنولوژی و گسترش خردباوری می‌دانستند. اما همه اینها نه تنها به آزادی و رهایی آدمی منجر نشد، بلکه به آنچه وبر خرد ابراری خواند که نظارتی بیشتر بر شیوه‌های اجتماعی و فرهنگی زندگی است، انجامید. (احمدی، ۱۳۷۳: ۳۲)

همچنین، رنه گنون معتقد است مردم غرب از حقایق زنده دین، روی‌گردان شده‌اند و تنها ارتباطی خشک و بی‌روح با آن دارند. فیلسوفان قرن نوزده و بیرون آنها، تجدد را در قالب غیردینی مطرح کردند؛ علوم انسانی از سیطره بینش شهودی ملهم از باورهای مذهبی و متافیزیکی خارج شد و علم متکی به خرد تحلیلی غیردینی، جایگزین آن گردید. (کاظمی، ۱۳۷۷: ۱۰۷)

در این روزگار رفتار انسان زمانی از نظر اخلاقی مورد قبول واقع می‌شود که از نظر اقتصادی امکان بروز یافته و دارای قیمت و ارزش باشد. یعنی هر چیزی که سودآور باشد مقام می‌یابد. (برمن، ۱۳۷۹: ۱۳۶)

به نظر می‌رسد از جمله مهم‌ترین نقدهایی که بر مدرنیته وارد می‌شود، فقدان معنویت باشد. در این رابطه، برژینسکی معتقد است نتیجه سردرگمی‌های اخلاقی موجود در قرن بیستم، بحران جهانی معنویت است که در اثر این بحران، حصارهای محکم ایمان جای خود را به شعارهای روز می‌دهد و آموزه‌های جامع، راه را برای باورهای پوچ و نامفهوم باز می‌کند. (برژینسکی، ۱۳۷۹: ۷۰)

به عبارت دیگر، می‌توان گفت مدرنیته به دلیل تمرکز بر بُعد دنیوی و غفلت از جنبه ملکوتی انسان با بحران اساسی روبه‌رو شده است. در این رابطه هوسرل در کتاب بحران معتقد است، بحران جامعه مدرن به علم و

اندیشه خلاصه نمی‌شود؛ بلکه بحرانی جهانی و معنوی است. به عبارت دیگر این بحران تنها مجموعه‌ای از دشواری‌های پراتیک یا فنی نیست؛ بلکه در واقع بحران ارزش‌هاست و می‌توان با تفسیری اجتماعی گفت روزگار نو، روزگار بحران‌هاست. (احمدی، ۱۳۷۳: ۱۳۱)

همچنین، وبر عقلانیت دوره مدرنیته را عقلانیت ابزاری یا عملی می‌داند که لازم ولی ناکافی است. او به نقد عقلانیت ابزاری در دنیای مدرن پرداخت و معتقد بود که اقتصاد سرمایه‌داری، سیاست لیبرال و تحزب نمی‌تواند انسان امروز را نجات دهد. لذا اخلاقیات، دین و ایمان را به یاری طلبید و بر این باور بود اگر ارزش‌ها احیا شوند، زندگی انسان را از این وضعیت نجات خواهند داد. (یزدانی، ۱۳۸۹: ۱۱۶)

بدین ترتیب بشر تحت‌تأثیر این دوره، بسیار منحط شد و در ردیف گونه‌ای از حیوانات قرار گرفت. ژان پل سارتر معتقد است گرچه عالم هدف و غایتی ندارد و هیچ‌درهیچ است، اما در این وادی وحشتناک و تاریک هستی، انسان یگانه موجودی است که نور می‌دهد و عالم را روشن می‌کند. عالم تهی از معناست، اما انسان به‌جای خدا می‌نشیند و اعطای معنا می‌کند. (دینانی، ۱۳۸۳: ۲۲) میشل فوکو اندیشمند فرانسوی است که در این نوشتار سعی شده با کمک نظریات وی به بحرانی که گریبان‌گیر مدرنیته شده بپردازیم. به همین منظور ابتدا مدرنیته از منظر او بررسی می‌شود.

۲. مدرنیته از نگاه میشل فوکو

آثار فوکو را می‌توان به رشته‌های جامعه‌شناسی، تاریخ، فلسفه، علوم سیاسی و روش‌شناسی مرتبط دانست. به‌طور کلی آثار وی را از حیث محتوا به سه بخش عمده می‌توان تقسیم کرد.

الف) آثاری که تحت‌تأثیر هرمنوتیک هایدگر است؛ مانند کتاب *تاریخ جنون* که در سال ۱۹۶۱ نگاشته شد. البته باید توجه داشت که آثار نیچه نیز، بر اندیشه فوکو تأثیرگذار بوده است. از این رو واکنش تند فوکو به هر شکل اقتدار و به سرکوبگری، به‌ویژه آنجا که به یاری دانش مدرن توجیه می‌شوند، بیش از آنکه محصول منش روانی و زندگی خصوصی او باشد، نتیجه مستقیم مطالعه آثار نیچه و هایدگر است. از نظر فوکو قدرت نه در دولت حاکمه (تلقی رایج در علوم سیاسی) و نه در اراده افراد (لیبرالیسم) و نه در قلمرو اقتصادی (مارکسیسم) است، بلکه قدرت در عین حال که هیچ مرکز و جایگاه واحدی ندارد، حضور همه‌جایی دارد. (شجاعی، ۱۳۹۱: ۹۰)

ب) آثاری را که می‌توان در حوزه باستان‌شناسی یا دیرینه‌شناسی معرفتی قلمداد کرد مانند پیدایش درمانگاه در سال ۱۹۶۳ نوشته شد. در واقع فوکو در این آثار به زبان‌های مدرنیته و دستاوردهای آن بر جسم و روح انسان اشاره می‌کند. بدین سان میشل فوکو درصدد انکار سوژه‌باوری برآمد و به نبرد با خردباوری مدرن نیز پرداخته است. در روزگار پیشامدرن نه عاقل آن اعتبار و اقتداری را داشت که در دنیای مدرن امروز دارد و نه انسان در کل چیزی به حساب می‌آمد. انسان عاقل و انسان به‌معنای کلی، زاده روزگار جدیداند. مفاهیمی تازه‌اند که زود از بین رفتند. اگر توهمی هم درباره آنها باقی است، به‌سرعت زوده خواهد شد. (احمدی، ۱۳۷۳: ۲۱۲)

ج) بخش سوم آثار تبارشناسانه وی که به بررسی رابطه گفتمان و معرفت از یکسو و قدرت ازسوی دیگر می‌پردازد. در این بخش می‌توان به کتاب *مراقبت و تنبیه* (۱۹۷۵) و کتاب *نیچه، تبارشناسی و اخلاق* (۱۹۷۶) اشاره کرد. محور اصلی بحث فوکو در تبارشناسی این است که چگونه انسان‌ها به واسطه قرار گرفتن در درون شبکه‌ای از روابط قدرت و دانش، به‌عنوان سوژه و ابژه تشکیل می‌شوند. (تاجیک، ۱۳۷۸: ۹) یکی از ویژگی‌های قدرت از نظر فوکو این است که موضوع آن انسان‌های آزاد می‌باشد. قدرت و تحمیل‌پذیر شدن آن، با توانایی در پنهان‌سازی سازوکارهای قدرت رابطه مستقیم دارد. فوکو اعتقاد دارد، دانش و عقلانیت یکی از مهم‌ترین طرق و وسایل پنهان‌سازی قدرت است. فوکو هرگز به عقل حمله نمی‌کند؛ ولی نشان می‌دهد که قدرت همواره دانش و عقلانیت مناسب خود را در شکل تاریخی آن ایجاد و از طریق آن عمل می‌کند. (فیرحی، ۱۳۷۸: ۲۰)

ازجمله کسانی که بر اندیشه فوکو تأثیر گذاشت، نیچه است. مهم‌ترین آموزه نیچه برای فوکو، بی‌اعتباری دانش‌های منطبق با حقیقت بود. همه دانش‌ها با هم روابط متقابل دارند و هریک به دیگری وابسته است. در کتاب *تولد زندان* به خوبی این ارتباط را نشان می‌دهد. او هدف این کتاب را ارائه تاریخ به‌هم‌پیوسته روح مدرن و قدرت نوین بیان می‌کند. (قادری، ۱۳۷۹: ۱۶۵) میشل فوکو در مورد مدرنیته می‌گوید: «من هرگز به دقت ندانسته‌ام که ما در زبان فرانسوی به چه چیزی مدرنیته می‌گوییم» فوکو هنگامی که از روزگار نو یا مدرنیته حرف می‌زد، دوره‌ای تاریخی یا یکسره مشخصی را در نظر نداشت. به همین دلیل گاه به شیوه روسو هرچه را در تقابل با سنت سده‌های میانه بود، مدرن خواند و گاه واژه مدرن را در حق دگرگونی خاص و مشخص تاریخی به کار می‌برد که پایان سده هجدهم را به آغاز سده نوزدهم وصل می‌کند و به این اعتبار مهم‌ترین رخداد تاریخی‌اش انقلاب فرانسه بود. (احمدی، ۱۳۷۳: ۲۱۰)

در سطح ظواهر، مدرنیته وقتی آغاز می‌شود که انسان شروع به زندگی در ارگانیزم‌اش، درون پوسته سرش و درون اسکلت اندام‌هایش می‌کند. انسان شروع به زندگی در مرکز کاری می‌کند که اصولاً او را تحت کنترل دارد و محصولش از او می‌گریزد. (فوکو، ۱۳۸۹: ۵۳۴)

به عبارت دیگر فوکو نشان داد که خردباوری و ایمان به خردورزی انسان و در کل باور به سوژه، حجابی است که چهره اقتدار را می‌پوشاند. (احمدی، ۱۳۷۳: ۲۱۳) فوکو و اندیشمندی از جنس او سعی در بازبینی و بازخوانی جایگاه انسان امروزی کرده‌اند. انسانی که محصور در اطلاعات و روابط پیچیده و چندجانبه دنیای مدرن شده و به همین دلیل به از خودبیگانگی و عدم‌هویت مبتلا شده است. او به‌عنوان یکی از سرآمدان تفکر پست‌مدرن در نقد سراسری خود بر مدرنیته آن را به‌طور کلی نوعی فرایند بهنجارسازی و یکسان‌سازی و سلطه فزاینده توصیف کرده است.

به‌طور کلی نقد فوکو بر مدرنیته مبتنی بر سنت فکری است که یکانگی و پیوند میان عقل، رهایی و ترقی را نفی می‌کند. میشل فوکو معتقد است که مدرنیته و اندیشه‌های آن، انسان امروزی را از اخلاقیات بیگانه کرده است.

وی در کتاب *نظم‌اشیا* به این نکته اشاره می‌کند که قدرت مدرن، نه تنها از اخلاق جداست، بلکه براساس یکسان‌سازی پیش رفته و در این راه از علم و حتی روانکاوی نیز استفاده کرده است. (شجاعی، ۱۳۹۱: ۱۴۱)

البته باید به این مطلب اذعان داشت که فضای نقد امام خمینی ره و میشل فوکو به عصر مدرن از دو منظر متفاوت ارائه می‌شود؛ بدین‌صورت که امام از دیدگاه سنت و فوکو از منظر پست‌مدرن به نقادی مدرنیته می‌پردازند. به‌طور خلاصه می‌توان گفت مهم‌ترین تفاوت‌ها در این است که از منظر پست‌مدرن هیچ ارزش و حقیقت جهانی و عامی وجود ندارد که بین همه جامعه مشترک و پذیرفته باشد. (ناش، ۱۳۸۹: ۵۷) به همین دلیل در نگرش پست‌مدرن، سنت در کنار خرده روایت‌های دیگر مطرح می‌شود، برخلاف سنت‌گرایی که سنت در آن محوریت دارد.

از سوی دیگر، انتقاد هر دو گرایش فکری به مدرنیته، ناظر به وقایع و پدیده‌های یکسانی است که مولود نگرش مدرن و روشنگری است، ولی درنهایت راه‌حل ارائه شده هر کدام از آنها (سنت‌گرایان و پست‌مدرن‌ها) تفاوت‌هایی دارد که منبعث از تفاوت در هستی‌شناسی‌ای است که سنت‌گرایان اختیار کرده‌اند. پس از اشاره مختصر به آرای میشل فوکو درباره مدرنیته، در ادامه به انقلاب اسلامی ایران از نظر وی پرداخته می‌شود. فوکو انقلاب ایران را نوعی گسست و شکست جریان مدرنیسم توصیف می‌کند؛ به‌عبارت دیگر فوکو در فرایند نقد مدرنیته، از گفتمان انقلاب اسلامی نیز استفاده کرده است.

دو. انقلاب اسلامی ایران از منظر فوکو

تعریفی که فوکو از انقلاب به‌طور کلی می‌کند این است که ابزار و راهی که «سوپرکتیویته» وارد تاریخ شده و به آن حیاتی دوباره می‌بخشد. انقلاب در این معنا، فرصتی را برای اراده معطوف به آزادی فراهم کرده تا در پیوستگی تاریخ، گسستی ایجاد کند و سوپرکتیویته را به شیوه‌ای جدید بازسازی کند. (شجاعی، ۱۳۹۱: ۱۲۰)

نکته جالبی که توجه میشل فوکو را به انقلاب ایران جلب می‌کند این است که محتوای این انقلاب دینی می‌باشد. انقلابی که فوکو آن را نخستین قیام بزرگ بر ضد نظم جهانی موجود (نظمی که نوعی بار سنگین بر پشت همه است) می‌داند که در نوع خود مدرن‌ترین و دیوانه‌ترین صورت شورش است. (فوکو، ۱۳۷۹: ۶۱)

تصویری که فوکو از همان ابتدا از انقلاب ایران داشت، ایدئال فلسفی او بود. وی انقلاب ایران را به‌خاطر خروش یک ملت و اراده جمعی آنان به شکست جریان مدرنیسم تعبیر می‌کند و به همین دلیل اعتقاد دارد که مدرنیزاسیون در ایران ناکام مانده است. (فوکو، ۱۳۷۷: ۴۱) بدین معنی که انقلاب ایران تلاشی است تا سیاست، یک بُعد معنوی پیدا کند. بدین ترتیب از دید فوکو، زبان، شکل و محتوای مذهبی انقلاب اسلامی ایران امری عارضی، اتفاقی و تصادفی نیست. بلکه شیعه دارای مکتب مقاومتی است که در طول تاریخ به ایفای نقش در مقابل ظلم و ستم قدرت‌های حاکمه پرداخته است. (خرمشاد، ۱۳۷۷: ۲۱۴)

نکته جالب توجه اینکه فوکو از اراده‌ای کلی صحبت می‌کند که شبیه اسطوره‌ای سیاسی و ابزاری نظری است که هرگز کسی آن را ندیده است و به اعتراف وی اراده جمعی مثل خدا یا روح است که هرگز کسی نمی‌تواند با آن روبه‌رو شود؛ در اینجا است که فوکو به مکتب اسلام به‌عنوان نیرویی که انقلابیون را با دست‌های خالی در برابر یکی از مدرن‌ترین ارتش‌های دنیا قرار می‌دهد، اشاره می‌کند. (فوکو، ۱۳۷۹: ۵۷) بدین ترتیب، در هسته اصلی گفتمان انقلابی، اسلام به‌مثابه یک دال متعالی نشسته است. محتوای بسیار غنی این گفتمان چنان بود که همه جوانب زندگی آدمی را دربر گرفته و سیاست را همنشین دیانت کرده، هر دو را بر سیمای عرفانی تزئین نموده و هر سه را در کنش اجتماعی به‌منزله تئوری راهنمای عمل نشانده بود. (تاجیک، ۱۳۷۸: ۱۶)

فوکو از جمله نقاط متمایز انقلاب ایران با سایر انقلاب‌های جهان را در این می‌دید که در این انقلاب هیچ‌یک از دو ویژگی کلاسیک حرکت‌های انقلابی معمول یعنی مبارزات طبقاتی یا اقدامات انقلابی طبقه پیشرو وجود نداشت (خرمشاد، ۱۳۷۷: ۲۱۳) و به‌جای آن از اراده جمعی سخن می‌گوید که در چهره مراسم و نمایش‌های مذهبی، مجال طبیعی برای ظهور و بروز یافته و خلاء فقدان گروه‌ها و یا طبقات پیشتاز، حزب حرفه‌ای، انقلابی و ایدئولوژی سیاسی را ترمیم می‌کرد. فوکو درمان درد بشریت قرن بیستم را در معنویت می‌جوید که پرچمدار آن انقلاب اسلامی است. (فوکو، ۱۳۷۹: ۲۱۹)

بی‌تردید آنچه جهان امروز را به‌طور کلی و تمدن غرب را به‌طور خاص دچار بحران کرده، خلأ معنوی و کمبودی است که به گفته فوکو، جهان را بی‌روح کرده است. لذا گفتمان انقلاب اسلامی درصدد ارائه تعریف جدیدی از عقلانیت است. عقلانیتی که در آن معنویت، سهم و جایگاه عظیمی دارد. از نظر فوکو این همان ویژگی اختصاصی انقلاب اسلامی ایران است که آن را از دیگر انقلاب‌ها متمایز کرده و آن را به الگوی جدیدی تبدیل می‌نماید. نوآوری انقلاب ایران در میان سلسله انقلاب‌های موجود، همین جمع بین عقلانیت و معنویت در سیاست است. (خرمشاد، ۱۳۷۷: ۲۲۱)

در این بخش به نظریات و اندیشه‌های امام خمینی علیه السلام در مورد مدرنیته و مهم‌ترین ضعف آن، یعنی کمبود معنویت اشاره می‌شود. این همان جایی است که اندیشه‌های میشل فوکو به حضرت امام علیه السلام نزدیک می‌شود.

سه. مدرنیته و غرب در اندیشه امام خمینی علیه السلام

نکته شایان ذکر اینکه اسلام هیچ‌گاه درب خود را بر روی هر آنچه نیاز داشته، نبسته است. این بسیار ارزشمند است که اسلام هیچ راهی را که مقارن با هر شکلی از توسعه باشد، مسدود نکرده و اشتیاق زیادی دارد تا خود را با آنچه برای پیشرفت نوع بشر در همه جنبه‌های زندگی نیاز دارد، وفق دهد. (Hoballah, 10) از آغاز ارتباط جامعه ما با غرب، عمدتاً سه دیدگاه در این باره مطرح بوده است: یکی غربی شدن بدون قید و شرط که از سوی افرادی چون ملکم‌خان، آقاخان کرمانی و تقی‌زاده آغاز شد. این افراد معتقد بودند که برای پیشرفت، باید سر تا

پا فرنگی شد؛ یعنی علاوه بر علم و تکنولوژی، نظام ارزشی و طرز تفکر و باورهای غربیان را باید اقتباس کرد و هیچ‌گونه دخل و تصرفی را نباید در آن به‌وجود آورد.

دیدگاهی دیگر تمدن جدید را با همه ابعاد و دستاوردهایش، محصول عقل خودبنیاد بشر و انحراف تمام‌عیار او از آموزه‌های وحیانی می‌داند. (نصیری، ۱۳۸۱: ۱۲) بدین معنی که هیچ نیازی به تمدن غرب نیست، حتی اگر دستاورد مثبت داشته باشد.

علاوه بر دو دیدگاه یاد شده، دیدگاه سومی که در مواجهه با غرب مطرح می‌شود بازگشت به خویشتن است. بدین منظور برخلاف نظر گروه اول که همه دستاوردهای غرب را مثبت دانسته و همچنین برخلاف گروه دوم که درصدد نفی همه‌جانبه تمدن غرب بودند، راه سومی را ارائه داده‌اند که قائل به تفکیک جنبه‌های مثبت و منفی غرب می‌باشد. بدین معنی که وجه مادی و ابزارها و ساختارهای معیشتی تمدن غرب را مفید و بلکه لازم می‌داند، اما وجه اعتقادی، فرهنگی و اخلاقی آن را مردود می‌شمارد. (نصیری، ۱۳۸۱: ۱۲)

امام خمینی ره در برخورد با تمدن غرب در این گروه قرار می‌گیرند. نگاه امام به غرب دوسویه است، از یک سو بر وجوه مادی، پیشرفت‌های علمی، تکنولوژی و صنعتی آن تأکید دارند و از سوی دیگر به فساد اخلاقی، از خودبیگانگی، ابتذال و فقدان معنویت آن اشاره می‌کنند. حضرت امام تأکید دارند که ما با تمدن غرب و پیشرفت‌های آن مخالف نیستیم؛ بلکه هدف ما غرب‌زدگی زدایی، پیدایش و زودن اخلاق فاسد غربی و تمام آثار فاسد غربی است.

همچنین، در نامه امام به گورباچف، ضمن اشاره به اینکه کمونیسم را باید در موزه‌های تاریخ سیاسی جهان جستجو کرد، به ناتوانی مارکسیسم برای پاسخگویی به نیازهای واقعی انسان اشاره می‌کند. امام خطاب به گورباچف می‌نویسد:

مشکل اصلی کشور شما مسئله مالکیت و اقتصاد و آزادی نیست، مشکل شما عدم اعتقاد واقعی شما به خداست. همان مشکلی که غرب را هم به ابتذال و بن‌بست کشیده و یا خواهد کشانید. (امام خمینی، ۱۳۶۹: ۱۰)

حضرت امام ضمن برشمردن مزیت‌های علم در غرب، آن را به دلیل محصور بودن در عالم ماده، مرتبه نازلی از معرفت می‌دانند:

دانشگاه‌های غربی - به هر مرتبه‌ای هم که برسند - طبیعت را ادراک می‌کنند، طبیعت را مهار نمی‌کنند برای معنویت. اسلام به علوم طبیعی نظر استقلالی ندارد. اسلام طبیعت را مهار می‌کند برای واقعیت؛ و همه را رو به وحدت و توحید می‌برد، تمام علوم می‌برد که شما اسم می‌برید اینها یک ورق از عالم است؛ آن هم یک ورق نازل تر از همه اوراق. و جمیع علوم طبیعی در قبال علوم الهی بسیار نازل است. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۸)

امام راه سعادت را عبور از جاده معنویت می‌داند:

ما باید کوشش کنیم که مردم را دعوت به معنویات و دعوت به اخلاق اسلامی و آداب فرهنگ اسلامی کنیم. شاید بسیاری گمان کنند که رفاه مادی و دارا بودن در بانک‌ها، اموال، یا دارا بودن زمین‌ها یا پارک‌ها و امثال اینها برای انسان سعادت می‌آورد. این یک اشتباهی است که انسان می‌کند. (همان: ۱۷)

امام با انتقاد از رژیم‌های غیر الهی می‌فرماید که این حکومت‌ها به همه ابعاد وجودی انسان توجه نکرده و فقط سعی در حفظ نظم بازار و مملکت‌شان دارند. ایشان تأکید می‌کنند تنها مکتبی که برای همه جوانب انسان و زندگی او برنامه و قانون دارد، اسلام است. اسلام برای تمام زندگی انسان از روزی که متولد می‌شود تا موقعی که وارد قبر می‌شود، دستور و حکم دارد. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱ / ۲۷۱) بدین ترتیب، انقلاب اسلامی ایران با رهبری امام خمینی علیه السلام در سال ۱۳۵۷ به همه جهانیان ثابت کرد که می‌توان سیاست را با معنویت آشتی داد. انقلاب اسلامی ایران در تقابل با دنیای مدرن، افق جدیدی در دنیای مدرن گشود. انقلاب اسلامی هویت خویش را با رجوع به آرمان‌های انبیا تعریف کرد که در آخرین حلقه آن به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام رسیده بود و استقرار نظام مطلقه فقیه، گامی مهم برای ظهور انسان کامل در آخرالزمان است. (امام‌جمعه‌زاده، ۱۳۹۱: ۶۸)

چهار. عقلانیت از دیدگاه امام خمینی علیه السلام

در هر حال، عقلانیت بحث پیچیده و درعین حال دارای ابعاد، معانی، مدل‌ها و حوزه‌های مختلفی است. عقلانیت در معانی مختلفی به کار رفته که به‌طور مختصر به آنها اشاره می‌شود.

عقلانیت نوعی: این نوع عقلانیت بر توانایی خاص نوع انسان در معقول اندیشیدن و معقول رفتار کردن است. **عقلانیت هنجاری:** این عقلانیت که آن را عقلانیت وظیفه‌شناختی هم می‌گویند عبارت است از انجام وظایف معرفت‌شناختی خاصی که در مقام ارزیابی باور وجود دارند.

عقلانیت ابزاری: عقلانیتی که به بررسی ابزارهایی که ما را به هدف برسانند، اشاره می‌کند. این عقلانیت بسیار محدود بوده و در خصوص اهداف، هیچ‌گونه قدرت و صلاحیتی ندارد.

عقلانیت کل‌نگر: عقلانیتی است که هم قادر به تعیین اهداف مناسب و هم وسیله رسیدن به هدف را تشخیص می‌دهد. عقلانیت مورد تأکید غرب، عقلانیت ابزاری است. در عقلانیت ابزاری که در واقع رویکرد غالب عقلانیت لیبرال است، آنچه عقلانی تلقی می‌شود ابزار است نه هدف. در این معنا عقل را فقط می‌توان خدمتکار یا به قول هیوم برده خواست‌ها و امیال قلمداد کرد. (اصغری، ۱۳۸۶: ۲۱۵، ۲۱۷ و ۲۱۸) اما عقلانیتی که حضرت امام بر آن تأکید دارند از نوع چهارم یعنی عقلانیت کل‌نگر می‌باشد. در این نوع عقلانیت، هدف به‌هیچ‌وجه وسیله را توجیه نمی‌کند؛ یعنی برخلاف عقلانیت ابزاری مورد تأکید غرب، هدف و وسیله هر دو مهم هستند.

بدین‌سان، در مکتب امام جایگاه عقل در سعادت انسان بسیار بالاست و آن را امری الهی می‌داند که

نیازمند زمینه‌سازی برای به فعلیت رساندن آن در جهت هدایت انسان است. امام در کنار عالم عقل از سه عالم دیگر یعنی عوالم نفس، خیال و طبع نام می‌برد که غبار عالم خلق‌اند و نیاز خلق از آن جهت که مخلوق‌اند به آنها وابسته است؛ اما عقل از عالم خلق نیست و به همین دلیل از کدورت‌های^۱ عالم هیولایی^۲ منزّه است و ظلمت‌های عالم ماده و خلق متوجه او نیست. به عبارتی امام عقل را به دلیل الهی بودنش مورد توجه قرار داده و شرط به فعلیت رساندن آن را در جهت سعادت بشر، به اراده فرد می‌داند که از حب شهوت‌های دنیایی بیرون رود و از زندان وحشتناک طبیعت آزاد شود.

در این ارتباط، حضرت امام انسان را که بزرگترین آیه و نشانه خداوند می‌داند، سفارش می‌کند که مبادا نور عقلت را شیطان بگیرد و امر بر تو مشتبه شود تا به خذلان و گمراهی بیفتی و حق را با باطل اشتباه بگیری. (امام خمینی، ۱۳۶۶: ۱۰۶ و ۱۳۵) به بیان دیگر، ارزش انسان در نظر امام به علم و تقوا به‌طور هماهنگ است. «ارزش انسان در لسان انبیا و قرآن به علم و تقواست. علم و تقوا با هم ارزشمندند». (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۷ / ۱۸۵)

لازم به ذکر است که اسلام به‌طور استثنایی هیچ مخالفتی با عقل و استدلال ندارد و دلایل زیادی بر اهمیت عقل و استدلال در اسلام وجود دارد. اولین دلیل اینکه اسلام تأکید زیادی بر جست‌وجوی دانش داشته و آن را وظیفه هر مسلمانی می‌داند و به تفکر عقلانی تشویق می‌کند. دلیل دوم اینکه منابع اصلی اسلام این توانایی را دارند که در شرایط جدید و سوالات جدید پاسخ‌گو باشند؛ و سومین دلیل بر اثبات عقلانی بودن اسلام در شواهد تاریخی است. اسلام واقعی در عصر طلایی خودش، پرورش‌دهنده تفکر عقلانی و تلاش‌های علمی بوده است. (7 - 6: Shireen, 2009) در این مورد، امام خمینی علیه السلام در مورد جایگاه علم و صنعت در دین اسلام می‌فرماید:

بسیاری عقیده دارند چون قرن اتم است، روش‌های اسلام کهنه شده و ادعا می‌کنند که اسلام با نوآوری‌ها مخالف است؛ اما این اتهام ابلهانه است. زیرا اگر مراد از مظاهر تمدن و نوآوری‌ها، اختراعات و صنعت‌های پیشرفته که در تمدن و پیشرفت بشر دخالت دارد، هیچ‌گاه اسلام و هیچ مکتب توحیدی با آن مخالفت نکرده است. آنچه اسلام با آن مخالف است، آن تمدن و تجددی است که تمام فساد و فحشا را آزاد می‌داند. (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۰)

می‌توان گفت امام خمینی علیه السلام در عین پذیرش اجمالی عقلانیت ابزارهای مدرن، حوزه محدودی از حیث اثربخشی را برای آن قائل هستند. از این رو عقلانیت جدید در نظر ایشان برخلاف آنچه در تمدن مدرن رایج است، حوزه‌ای وسیع و بی‌حدومرز نیست؛ چراکه در غرب، اخلاق، ریاضت، سیاست و اقتصاد در ذیل عقلانیت انسان بنیاد

۱. عالم ماده و اجسام؛ نازل‌ترین عالم در عالم ماده و در برابر صورت.

۲. کدورت‌های عالم هیولایی؛ بالقوه بودن، ناقص بودن، آمیخته به ماده، محدود به زمان و مکان.

تعریف می‌شود. امام این نوع عقلانیت را برای تدبیر امور عرفی مانند اقتصاد، صنعت و حل مشکلات روزمره زندگی لازم می‌داند؛ اما برای سعادت و رستگاری کلی جامعه انسانی آن را کافی نمی‌داند. (حسنی، ۱۳۷۸: ۱۳۵) به عبارتی امام عقل را قوه الهی و روحانی تعریف کرده که هدف اصلی آن رساندن انسان به مبدأ خلقت است. به دلیل همین تأکید بر عقلانیت است که امام خمینی علیه السلام شرط اول مجاهده با نفس و حرکت به جانب حق تعالی را تفکر دانسته و بر نقش آن در کمال بشر می‌فرماید:

انسان لافل در هر شب و روزی، مقداری فکر کند که هدف از آفرینش او و تهیه همه امکانات، فرستادن پیامبران و کتب‌های آسمانی چیست؟ (امام خمینی، ۱۳۶۸: ۶)

بنابراین می‌توان از بحث فوق چنین نتیجه گرفت که عقلانیتی که در گفتمان امام مطرح می‌شود، کاملاً با معنویت آمیخته است.

پنج. معنویت در اندیشه امام خمینی علیه السلام

بی‌شک حضرت امام خمینی علیه السلام را باید پرچمدار احیای معنویت در قرن بیستم دانست. ایشان با تأکید بر مکتب اسلام به‌عنوان راهنمای راه خود، مکتبی را ارائه می‌دهد که جامع و فراگیر بوده و همه ابعاد زندگی یک انسان را دربرمی‌گیرد. چون امام خمینی علیه السلام حاکمیت کل هستی را متعلق به خداوند می‌داند و جهت‌گیری اندیشه سیاسی خود را در سایه آن تعریف می‌کند. بنابراین حاکمیت الهی از راه‌های مختلف در حاکمیت سیاسی متجلی می‌شود. (مهاجرنیا، ۱۳۸۷: ۳) امام مکتب اسلام را به دلیل پیوند با وحی الهی از سایر مکاتب کامل‌تر می‌داند که همزمان هم به امور طبیعی و عالم طبیعت و هم به معنویت نظر دارد. «اسلامی که به درد جامعه نرسد، آن اسلامی که به درد حکومت جامعه نرسد، آن اسلامی منزوی است». (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۸ / ۵۲)

در همین ارتباط امام تفاوت مکتب توحیدی اسلام را با مکاتب طاغوتی در تربیت کامل انسان می‌داند: «اسلام مایه سعادت بشر است. اسلام برای انسان‌سازی آمده است. برای این آمده است تا انسان‌ها را از برخلاف طاغوت، از ظلمت به سوی نور برساند.» (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۷ / ۲۹۳) به عبارتی، امام خمینی علیه السلام برای رسیدن انسان به سعادت، دو جهت را لازم می‌داند.

۱. به جهت اول، باید عقل نظری از مقام هیولانی و استعداد قابل قبول نظام عالم و معقولات صرف به مقام فعلیت برسد؛ یعنی عقل هیولانی انسان، از هیولانیت رو به عالم فعلیت گذارد.

۲. جهت دوم مربوط به عقل عملی است، بدین منظور که اعضا و جوارح، اعمال صالحه انجام داده و به کارهایی که مناسب روح و نفس انسانی است، روی آورد. (امام خمینی، ۱۳۶۸: ۱۲۵ - ۱۲۴) ناگفته پیداست امام، عقل را بدون تربیت معنوی ناقص می‌داند.

امام خمینی علیه السلام ریشه و اساس همه عقاید و مهم‌ترین و با ارزش‌ترین اعتقاد مسلمانان را اصل توحید می‌داند.

ایشان می‌فرمایند که اصل توحید به ما می‌آموزد، انسان تنها در برابر ذات اقدس حق باید تسلیم باشد و از هیچ انسانی نباید اطاعت کند، مگر اینکه اطاعت او اطاعت خدا باشد. (ورعی، ۱۳۷۸: ۳۳۳ - ۳۱۷)

از دید امام، اسلام به حکومتی قانونی و عقلی اعتقاد دارد که قوانین آن، قوانین الهی می‌باشند. این نوع حکومت با حکومت دین‌سالاران که عموماً به‌عنوان حکومت کشیشان، کلیسا و پاپ تفسیر می‌شود، متفاوت است. (نصر، ۱۳۸۵: ۱۱۹) در این ارتباط، حضرت امام می‌فرمایند:

اسلام تماشای سیاست است. اسلام را بد معرفی کرده‌اند. من پاپ نیستم فقط روزهای یکشنبه مراسمی انجام دهم و بقیه اوقات برای خودم سلطانی باشم و به امور دیگری کاری نداشته باشم. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱ / ۲۷۰)

در همین ارتباط، امام خمینی رحمته‌الله پیروزی انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ را، پدیده‌ای کاملاً الهی و معنوی قلمداد می‌کنند. امام انقلاب اسلامی را نوعی تحول روحی می‌دانند که در ملت پیدا شد. «من غیر از اینکه بگویم یک معجزه بود و یک اراده الهی، نمی‌توانم اسمی رویش بگذارم. توی ذهن اقشار نمی‌آمد که می‌توان با پاسبان مخالفت کرد». (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۷ / ۲۶۴)

از منظر ایشان، این انقلاب مانند دیگر انقلاب‌های جهان یک نظام سیاسی را ایجاد کرده است؛ اما آنچه آن را خاص و متمایز کرده، انگیزه و هدفی است که در زیر لوای اصل توحیدمحوری دنبال می‌کند. حکومت مورد نظر امام، مصداقی از معنویت گم‌شده در عصر جدید است. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۴۰) امام تمدن اسلامی را محدود به پیشرفت‌های مادی و دنیوی نمی‌داند، بلکه این تمدن را دارای روحی سرشار از ایمان و معنویت می‌داند. امام معتقد است تمدن غرب، اسلام را به‌طور کامل نشناخته و آنان با توجه به درک ناقص خود، آن را تعریف می‌کنند. (فوزی، ۱۳۹۱: ۳۳)

باید خاطرنشان کرد امام درد جامعه امروز بشری را که همان فقدان معنویت است، به‌خوبی تشخیص داده‌اند و می‌فرمایند:

ما و ملت مفتخر است که پیرو مذهبی است که می‌خواهد حقایق قرآنی را که سراسر آن از وحدت بین مسلمین بلکه بشریت دم می‌زند، از مقبره‌ها و گورستان‌ها نجات داده و به‌عنوان بزرگ‌ترین نسخه نجات‌دهنده بشر از جمیع قیودی که بر پای، دست، قلب و عقل او پیچیده است و او را به‌سوی فنا، نیستی و بردگی طاغوتیان می‌کشاند، نجات دهد. (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۳)

نتیجه

دوران مدرنیته با تأکید افراطی بر عقل خودبنیاد منهای دین و معنویت، اگرچه در بُعد مادی و تکنولوژی به پیشرفت‌هایی رسیده، اما نتوانسته پاسخ‌گوی نیازهای روحی انسان باشد. میشل فوکو از جمله اندیشمندان است که به نقد مدرنیته پرداخته است. به‌طور کلی نقد فوکو بر مدرنیته مبتنی بر سنت فکری است که یگانگی

و پیوند میان عقل، رهایی و ترقی را نفی می‌کند. عقل مدرن به‌نظر فوکو، رژیم سلطه معرفتی گسترده‌ای ایجاد کرده و سوژه مدرن خود محصول چنین نظام و سلطه معرفتی و گفتمانی است. لذا گفتمان امام و انقلاب را درمان درد بشریت می‌داند.

حکومت اسلامی با فرمول خاصی جمع اضداد نموده و معنویت و سیاست را در هم می‌آمیزد. با دمیده شدن روح مسیحیایی معنویت، کالبد بی‌جان و بی‌روح سیاست، حیات واقعی خود را باز یافته و افق فراروی بشریت قرار می‌گیرد.

امام خمینی علیه السلام ضمن پذیرش دستاوردهای مادی تمدن غرب، آنها را برای سعادت بشر ناکافی می‌داند و عقلانیت بدون معنویت را دلیل اصلی بحران‌های جهان فعلی می‌داند. عقلانیت در اندیشه امام جایگاه والایی دارد. اما ایشان دایره معنویت را بسی گسترده‌تر از عقلانیت می‌داند. حضرت امام راه خوشبختی بشر را عقلانیت همراه با معنویت می‌داند.

منابع و مأخذ

۱. احمدی، بابک، ۱۳۷۳، *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، تهران، نشر مرکز.
۲. اصغری، محمد، ۱۳۸۶، *عدالت و عقلانیت در فقه و حقوق*، تهران، اطلاعات.
۳. امام خمینی، روح الله، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۴. _____، ۱۳۶۶، *شرح دعای سحر*، ترجمه احمد فهری، تهران، اطلاعات.
۵. _____، ۱۳۶۸، *چهل حدیث*، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۶. _____، ۱۳۶۸، *عدل الهی از دیدگاه امام خمینی علیه السلام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۷. _____، ۱۳۶۹، *آوای توحید (نامه امام خمینی علیه السلام به گورباچف)*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۸. _____، ۱۳۷۳، *ولایت فقیه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۹. _____، ۱۳۷۷، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۰. _____، ۱۳۸۰، *وصیت‌نامه سیاسی - الهی امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۱. امام جمعه‌زاده، سید جواد و هجرت ایزدی، ۱۳۹۱، «بررسی تطبیقی سه مفهوم دانش، قدرت و سیاست در مدینه الهی؛ انقلاب اسلامی و عالم پست مدرن»، *فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی*، سال نهم، ش ۳۱.
۱۲. برژینسکی، زیگنیو، ۱۳۷۲، *خارج از کنترل اغتشاش جهانی در طلیعه قرن بیست و یکم*، ترجمه عبدالرحیم نوه ابراهیم، تهران، نشر اطلاعات.

- ۲۶۰ □ فصلنامه علمی - پژوهشی انقلاب اسلامی، س ۱۲، پاییز ۹۴، ش ۴۲
۱۳. برمن، مارشال، ۱۳۷۹، *تجربه مدرنیته*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، نشر طرح نو.
۱۴. تاجیک، محمدرضا، ۱۳۷۸، *میشل فوکو و انقلاب اسلامی*، تهران، بقعه.
۱۵. جُر، خلیل، ۱۳۷۳، *فرهنگ لاروس (عربی به فارسی)*، ج ۲، ترجمه سید حمید طبیبیان، تهران، امیرکبیر.
۱۶. حسنی، محمد حسن، ۱۳۷۸، *نوسازی جامعه از دیدگاه امام خمینی (ره)*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، مؤسسه چاپ و نشر عروج.
۱۷. خرمشاد، محمدباقر، ۱۳۷۷، «فوکو و انقلاب اسلامی ایران معنویت‌گرایی در سیاست»، *پژوهشنامه متین*، ش ۱، ص ۲۲۴ - ۲۰۹.
۱۸. دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۳، *عقلانیت و معنویت*، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۱۹. شجاعی جوشقانی، مالک، ۱۳۹۱، *درآمدی فلسفی تاریخی به روشنگری (از کانت تا فوکو)*، تهران، نشر علم.
۲۰. شریفی، عباس، ۱۳۸۸، *شریعت و عقلانیت در موج سوم روشنفکری در ایران*، تهران، گام نو.
۲۱. فوزی، یحیی و محمودرضا صنم‌زاده، ۱۳۹۱، «تمدن اسلامی از دیدگاه امام خمینی (ره)»، *فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، سال سوم، ش ۹.
۲۲. فوکو، میشل، ۱۳۷۷، *ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟*، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران، هرمس.
۲۳. _____، ۱۳۷۹، *ایران، روح یک جهان بی‌روح*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
۲۴. _____، ۱۳۸۹، *نظم ایشیا دیرینه‌شناسی علوم انسانی*، ترجمه یحیی امامی، نشر پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۵. فیرحی، داوود، ۱۳۷۸، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (دوره میانه)*، تهران، نشر نی.
۲۶. قادری، حاتم، ۱۳۷۹، *اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*، تهران، نشر طیف نگار.
۲۷. کاظمی، علی اصغر، ۱۳۷۷، *بحران جامعه مدرن: زوال فرهنگ و اخلاق در فرایند نوگرایی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۸. گلشنی، مهدی، ۱۳۸۷، *آیا علم می‌تواند دین را نادیده بگیرد؟*، ترجمه بتول نجفی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی مطالعات فرهنگی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۹. گنجی، اکبر، ۱۳۷۵، *سنت، مدرنیته، پست‌مدرن*، تهران، طلوع آزادی.
۳۰. مهاجرنیا، محسن، ۱۳۸۷، «مبانی عرفانی اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) بر مبنای مصباح الهدایه»، *فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی*، سال چهارم، ش ۱۵، ص ۷۴ - ۵۵.
۳۱. ناش، کیت، ۱۳۸۹، *جامعه‌شناسی سیاسی معاصر*، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران، کویر.

۳۲. نصر، حسین، ۱۳۸۵، *اسلام: مذهب، تاریخ و تمدن*، ترجمه عباس گیلوری، تهران، دبیرش و روزبهان.

۳۳. نصیری، مهدی، ۱۳۸۱، *اسلام و تجدد*، تهران، نشر کتاب صبح.

۳۴. نوذری، حسین علی، ۱۳۷۹، *مدرنیته و مدرنیسم: مجموعه مقالاتی در سیاست فرهنگ و نظریه اجتماعی*، تهران، نقش جهان.

۳۵. ورعی، جواد، ۱۳۷۸، امام خمینی علیه السلام و احیای تفکر اسلامی، تهران، نشر مؤسسه چاپ و نشر عروج.

۳۶. یزدانی، عباس، ۱۳۸۹، «دین و عقلانیت در فلسفه اجتماعی ماکس وبر و نقد آن»، معرفت، سال نوزدهم، ش ۱۵۷، ص ۱۰۶ - ۹۳.

37. Shireen, T., 2009, *Can Islam and Modernity be Reconciled?*, Insight Turkey, Vol. 11, No. 3, 2009, p. 1 - 12.





پښتونستان ښار علمي او مطالعاتي مرکز
پرتال جامع علوم انساني