

تصرف؛ الگوی مواجهه اصیل جمهوری اسلامی با تمدن غربی

سیده محمدحسین متولی امامی*

چکیده

بیش از چند سده است که تمدن غرب، به تدریج خود را به صورت یک تمدن جهانی و همه گیر تبدیل کرده است و فرهنگ همه انسان‌ها در شرق و غرب عالم را به سوی یکسان‌سازی می‌برد. انقلاب اسلامی، نویدگر امکان خروج از سلطه فرهنگی و تمدنی غرب بود و طلعه ظهور تمدنی نوین و گشودگی تاریخی دیگر را نشان داد. خروج از وضع موجود و حرکت به سوی تمدن نوین اسلامی، نیازمند تعیین موضع‌گیری در برابر تمدن موجود غربی است.

نوشتار حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که «الگوی مواجهه جمهوری اسلامی در برابر تمدن غربی چیست؟». بر این اساس، با روش تحلیلی - انتقادی و با رویکرد اسنادی - کتابخانه‌ای درصدد بررسی موضوع و دست‌یابی به پاسخ است. الگوهایی که در جهان اسلام، برای مواجهه با تمدن غربی توصیه شده، حداقل در چهار الگوی: «دفع حداکثری»، «پذیرش حداکثری»، «گزینش» و «تصرف» خلاصه می‌شود. به نظر نگارنده، تصرف، تنهای الگوی اصیل مواجهه جمهوری اسلامی، بلکه دنیای اسلام در برابر تمدن غربی است.

کلیدواژه‌ها

تمدن نوین اسلامی، تمدن غرب، جمهوری اسلامی، تصرف، گزینش، دفع حداکثری
غرب، پذیرش حداکثری غرب.

مقدمه

از دوره قاجار تاکنون که فرهنگ و تمدن غرب، به تدریج در سطوح مختلف زندگی مسلمانان حضور یافته، بزرگ‌ترین سؤال سیاست‌مداران و متفکرین جهان اسلام این بوده است که چه نسبتی می‌توان با دنیای جدید غربی برقرار کرد و چگونه می‌توان به پیشرفت و توسعه اسلامی دست یافت؟ هنگامی که عباس میرزا، فرمانده سپاه ایران در جنگ با روس شکست خورد، این سؤال ذهن او را مشغول کرد که علت عقب‌ماندگی مسلمانان در برابر غرب چیست؟ در طول این سال‌ها، چگونگی مواجهه با دنیای غرب و نسبت کشورهای اسلامی با تمدن جدید، به یک مسأله تاریخی و محوری تبدیل شده و تحولات گسترده‌ای در حاشیه‌گرایی‌های مختلف در قبال غرب ایجاد شده است.

در تاریخ معاصر، فتاوی جهادی، فتاوی تحریم کالاهای خارجی، قضیه مشروطه و رساله‌های سیاسی و الگوهای مختلف اثرگذاری سیاسی علما و روشن‌فکران، همگی در حاشیه‌فهم‌های مختلف از غرب و تجدد شکل گرفت و عالمان شیعی را در قبال جریان روشن‌فکری که موضعی انفعالی در برابر غرب گرفته بود، وادار به مبارزه کرد. عالمان شیعی در تاریخ صدساله اخیر در سه جبهه؛ استعمار خارجی، استبداد داخلی و روشن‌فکری وارد شدند. در تداوم این مبارزه، انقلاب اسلامی رخ داد که بستری برای گشودگی تاریخی جدید در دنیای مدرن بود. شرایطی که انقلاب اسلامی پدید آورد، می‌تواند زمینه ظهور تمدنی متفاوت از زیست‌جهان غربی باشد. این امکان همواره در کنار خود با پرسشی همراه است که چگونه می‌توان زمینه‌گذار از تمدن غربی را فراهم نمود و در همه حوزه‌های زندگی از هژمونی فرهنگ غربی رهید؟ اغلب در پاسخ به این پرسش، ساده‌انگاری و غفلت شده و این تلقی پیدا می‌شود که حقیقت، امری در دسترس و سهل‌الوصول است و با تلاش بیش‌تر می‌توان تمدن نوین اسلامی را بنا کرد. نگرش عمیق به تاریخ تحولات تمدن‌های گذشته و فعلی و توجه به تاریخی‌بودن علم و تمدن، انسان را به این مسیر رهنمون می‌کند که تمدن‌سازی، امری تاریخی است و بسته به حوالت‌های تاریخ و امکان‌های پیش‌روی انسان محقق می‌شود. جمهوری اسلامی نمی‌تواند فارغ از همه فرهنگ‌ها، یک تمدن ناب اسلامی تأسیس نماید. انسان در تاریخ، آزاد و فعال مایشاء نیست و در بستر تحولات اجتماعی، گرایش‌های مردمی و تعامل با فرهنگ‌های دیگر

روبه‌روست. این واقعیت در شرایط وقوع انقلاب اسلامی و سال‌های پس از آن، به خوبی قابل مطالعه است. بنابراین، یکی از محوری‌ترین مراحل تأسیس تمدن نوین اسلامی، توجه به چگونگی تعامل با دیگر فرهنگ‌ها، به‌ویژه تمدن غرب است.

نوشتار حاضر در پی آن است که با مطالعات کتابخانه‌ای و با روش تحلیلی - انتقادی، به این پرسش اساسی و راه‌گشا پاسخ دهد که «الگوی مواجهه جمهوری اسلامی با تمدن غربی چیست؟». به‌نظر می‌رسد که بهترین الگو برای مواجهه جمهوری اسلامی و حتی جهان اسلام با دنیای مدرن، راهبرد «تصرف» و مواجهه فعال با پدیده‌های تمدن رقیب است. این روش موجب می‌شود که از سویی ابعاد اصیل فرهنگ اسلامی - ایرانی حفظ شود و در هاضمه تمدن مدرن از بین نرود و از سوی دیگر، امکان تأسیس تمدن نوین اسلامی را برای جامعه ایرانی، بلکه جهان اسلام فراهم می‌گرداند.

۱. الگوهای مواجهه با تمدن غرب

الگوهای مختلفی برای مواجهه با تمدن‌های رقیب، به‌خصوص تمدن غربی که امروزه صورت جهان‌شمولی پیدا کرده، ارائه شده است. برخی الگوها در عمل، تجربه شده و برخی دیگر، به‌صورت نظری مطرح گردیده و صورت آرمانی برخی گروه‌های اسلامی قرار گرفته است. در ادامه، به چهار الگوی مواجهه جهان اسلام با دنیای مدرن اشاره می‌شود و در پایان اجمالی از شاخص‌های اصلی الگوی تصرف به‌عنوان الگوی مختار بیان می‌شود.

۱-۱. انفعال و پذیرش

تفکر انفعال حداکثری، در برابر غرب، متعلق به جریانی است که در تاریخ معاصر، در اصطلاح با عناوینی مانند: «منورالفکر»^۱ و «روشن‌فکر»^۲ از آن‌ها یاد می‌شود. این دو مفهوم که اولی، ریشه در تفکر روشنگری و نفی مرجعیت دین دارد و دومی، متأثر از اندیشه‌های

1. enlightenment

2. intellectuality

ناسیونالیستی در اوایل دوره رضاخانی شکل گرفت (پارسا، ۱۳۹۱: ص ۱۹) بعدها در قالب مفهوم «روشن‌فکری» به وحدت رسیدند (همان: ص ۲۱) و به جریان‌هایی اختصاص یافتند که پایگاه معرفتی خود را دنیای غرب و تجدد قرار داده‌اند.

از میانه دوره قاجار و به‌ویژه از دورانی که به اصطلاح دوره مشروطیت نام گرفته است، یکی از جریان‌های اجتماعی اثرگذار در ایران، جریان روشن‌فکری بوده که ظهور اجتماعی آن در لژهای فرماسونری دیده شد. این افراد اغلب نه متفکرین و اندیشمندانی که به سطوح عمیق فرهنگ بومی آشنا باشند، بلکه تسخیرشدگان و مبهوتین قدرت غربی؛ یعنی رجال سیاسی، آن هم نه در محیط‌های علمی و آکادمیک، بلکه در سالن‌های پوشیده، آموزش داده می‌شدند. این آموزش‌ها نه فلسفی و نه علمی، بلکه برای تکمیل شبکه‌های قدرت و اقتصاد غرب بود (رائین، ۱۳۵۷: ص ۱۴۸). از این لژها بود که فرهنگ وادادگی و انفعال، به‌عنوان شخصیت روشن‌فکری ایران، بلکه جهان اسلام درآمد. برای نمونه، شخصی مانند میرزا ملکم خان، پدر روشن‌فکری ایران، به صراحت ایرانیان را از تکیه به عقل خود برحذر می‌دارد و با تشبیه نظم غربی به تلگراف، توصیه می‌کند که نظم غرب را مثل تلگراف در ایران نصب نمایید! (ملکم‌خان، ۱۳۲۵: ص ۸۸). سیدحسین تقی‌زاده نیز بعدها اعلام کرد: «صلاح این کشور منوط بر این است که ایرانیان به‌طور کلی از نظر صورت، معنا، جسم و روح باید فرنگی مآب شوند!» (بهمنی، ۱۳۹۱: ص ۱). با همه تنوع و طیف‌بندی این جریان در دهه‌های اخیر، این تفکر هنوز زنده است و ماهیت خود را مجامع حوزوی و دانشگاهی حفظ کرده است. در دوران بعد از انقلاب اسلامی نیز این تفکر در میان برخی متفکران و سیاست‌مداران جمهوری اسلامی زنده ماند. به‌طور مثال، بازرگان، مسیر توسعه غرب را همان راهی تلقی کند که انبیاء جویای آن بودند. در واقع، بشریت همان راهی را که انبیای الهی روی کره خاکی دنبال می‌کردند، خودبه‌خود طی کرده است (بازرگان، ۱۳۴۸: ص ۳۶). از این‌روی او تمدن غرب را تحسین می‌کند و زندگی غربی را می‌ستاید. وی حمام کردن غربی‌ها در صبح‌گاه و گاهی قبل از آفتاب را به‌منزله وضو و غسل، خواندن سرمقاله روزنامه صبح را به‌منزله ادای نماز و رفتن به قمارخانه و میخانه و رقص‌خانه‌شان را بسیار اندک و غیرقابل ملاحظه می‌داند (همان).

بی‌شک چنین نسخه‌ای برای حرکت به‌سوی تمدن نوین اسلامی، قابل قبول نیست؛

چراکه این رویکرد، نه تنها ریشه‌ای در متون دینی و پایگاه اجتهادی عالمان دینی ندارد بلکه باید اساس درگیری تاریخی عالمان دینی با جریان‌های روشن‌فکری را در وادادگی و خودباختگی فرهنگی این تفکر جستجو کرد. در واقع، با این روش، تمامی ابعاد فرهنگ اسلامی-ایرانی و شاخصه‌های هویتی مسلمانان نابود خواهد شد (مطهری، ۱۳۶۸: ص ۱۷۸) و به تعبیر شیخ فضل‌الله نوری، «انفعال در برابر غرب» را به دنبال خواهد داشت (سالور و افشار، ۱۳۸۰: ص ۲۲۹).

۲-۱. طرد کامل

جریان‌هایی که در جهان اسلام با عنوان سلفی از آن‌ها یاد می‌شود، غرب را در کلیت خود انکار می‌کنند. این گروه‌ها با شعار بازگشت به سبک زندگی خلفای سلف، با تمامی مظاهر مدرنیته مقابله حداکثری می‌کنند (بوطی، ۱۴۱۸ق: ص ۱۴۸) این شعارها، در عمل تنها به کشتار مسلمانان و غیرمسلمانان منجر شده و هیچ‌گونه نتیجه مشخص دیگری را به دنبال نداشته است. در میان شیعیان، به ندرت چنین رویکردی دیده می‌شود، اما می‌توان از شخص مهدی نصیری به عنوان طرف‌دار شیعی این رویکرد نام برد (نصیری، ۱۳۸۱: ص ۳۵۱). او معتقد است تنها علوم و مظاهری از تمدن‌های بشری معتبر و قابل استفاده است که ریشه در تعالیم انبیا داشته باشد (همان: ص ۳۵۳) و باید از علومی که انبیا مردم را از آن برحذر داشته و حتی نسبت به آن توصیه‌ای ندارند، پرهیز کرد. حال در شرایطی که امکان خروج از وضعیت تمدنی غرب و گریزی از ابزارهای آن وجود ندارد، باید به میزان «اکل میته» از این علوم و تکنولوژی‌ها استفاده کرد و باید این رویکرد را تا ظهور حضرت حجت ۷ حفظ کرد. در کتاب دوحه احمدیه، این گرایش به مرحوم ملاحسین قلی همدانی هم نسبت داده شده است؛ چنان‌که گفته شده است «آیت‌الله حسین قلی همدانی، از کلیه محبوبات از بلاد کفره اجتناب می‌فرمود و استعمال قند و چای و دخانیات نمی‌کرد؛ حتی آن‌که از اطعمه و شربیه‌ی بازار احتراز می‌کرد» (مهاجری نوایجانی، ۱۳۷۳: ص ۷۹).

به نظر می‌رسد که این رویکرد نیز نمی‌تواند امکان ایجاد تمدن نوین اسلامی را فراهم کند؛ چراکه از سویی حذف تمامی مظاهر تمدن غربی، در زمانه ما امری غیرممکن است و از سوی دیگر، طرح ایجابی مشخصی برای تأسیس تمدنی کاملاً بیرون از میدان اثرگذاری

تمدن غربی به دست نمی‌دهد. در حقیقت این رویکرد، در قرائت سنی، در سطح توهمات و شعارهای توخالی باقی خواهد ماند (نمونه بارز آن، عربستان سعودی است که با شعار سلفی‌گری، تمامی مظاهر دنیایمدرن را پذیرا شده است) و در قرائت شیعی، تحقق تمدن اسلامی در عصر غیبت را غیرممکن دانسته و تنها راه تمدن‌سازی اسلامی را ظهور امام عصر ۷ می‌داند.

۳-۱. گزینش و انتخاب

الگویی که با عنوان گزینش می‌توان از آن یاد کرد، به شکلی مرسوم در میان مسلمانان رواج یافته است (حسنی و دیگران، ۱۳۸۵: ص ۸۵)؛ طرحی که معتقد است باید بخش‌های خوب و قابل‌استفاده تمدن غربی را اخذ کرد و بخش‌های بد و مضر آن را دور ریخت (مطهری، ۱۳۸۰: ص ۱۴). این تلقی با این فرض ایجاد شده است که بخش‌ها و ابعاد مختلف یک تمدن، قابل تفکیک هستند و روابطی که میان عناصر موجود در یک فرهنگ وجود دارد، موزاییکی و یا مکانیکی است. به همین دلیل، این گروه معتقدند که علوم انسانی غرب، از علوم تجربی، فنی و تکنولوژی آن قابل تفکیک است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ص ۱۴۰). برای نمونه سیدجمال‌الدین اسدآبادی تأکید می‌کند که «علم، چیز شریفی است که به هیچ طایفه‌ای نسبت داده نمی‌شود و هرگونه اصلاح وضع مسلمانان با علوم تجربی و مدرن امکان‌پذیر است» (اسدآبادی، ۱۳۵۷: ص ۹۶). این تفکر، در بسیاری از متفکرین جهان اسلام مؤثر افتاد و به یک الگوی کلی مواجهه با تمدن غربی در میان مسلمانان تبدیل شد.

به نظر می‌رسد که تجربه چهل ساله جمهوری اسلامی از یک سو و عمیق‌تر شدن درک ما از مقوله علم و تمدن، مانع از پذیرش چنین الگویی می‌شود؛ چراکه علم و تمدن، امری بریده از فرهنگ و تفکرش نمی‌باشد و تفکیک این امور از یکدیگر، ساده نیست. آشوب موجود در جامعه معاصر ایرانی، به دلیل به هم آمیختن ظهورات تمدن غرب و فرهنگ اسلامی است (متولی‌امامی، ۱۳۹۵: ص ۵۵).

تمدن‌ها، مبتنی بر فرهنگ و باورهای مشخصی شکل می‌گیرند (همان، ۱۳۹۵: ص ۳۵). هر پدیده تمدنی، امری فرهنگی است و ریشه در باورهای خاصی دارد و از این‌روی، تمدن‌ها به‌صورت یک ارگانسم زنده و شبکه به هم پیوسته پدید می‌آیند (رضایی، ۱۳۸۳: ص ۱۱۹).

نتیجه آن که، تمدن‌ها دارای حیثیت و جهت مشخصی هستند و ظهورات یک تمدن، خنثی و بدون جهت‌گیری نیستند. تمدن‌ها، مبتنی بر باورهای مشخصی شکل می‌گیرند و اهداف خاصی را دنبال می‌کنند و از این‌روی، به‌سادگی امکان بهره‌گیری از آن‌ها در جهت‌های دیگر نیست. این‌گونه نیست که آدمی بتواند به‌صورت تفننی و دل‌بخوایی، در هر تمدن و فرهنگی و با استفاده از محصولات دیگر تمدن‌ها، هر هدفی را که مدنظر دارد و هر شکل از زندگی که دنبال می‌کند را تحقق ببخشد. در واقع، این‌گزینه‌ها، پندار مخدر و غفلت‌آوری است که صاحب‌خود را با دست بسته اسیر قدرت تکنیک می‌کند (داوری اردکانی، ۱۳۸۶: ص ۱۵۴). هنگامی که انسان دست به‌گزینه‌ها یا چند مقوله فرهنگی می‌زند، وارد جریان ارتباطات خاص دورن‌فرهنگی شده و ذیل روح حاکم بر آن نظم تمدنی قرار می‌گیرد. تمدن‌ها در جهت اهداف خویش قالب‌گیری شده‌اند و غایت خاصی را دنبال می‌کنند و هر کسی را که در میدان مغناطیس فرهنگی‌شان قرار می‌گیرد، در جهت‌گیری خود قرار می‌دهند. درک این نکته، مبتنی بر درک روابط ارگانیک میان پدیده‌های تمدنی یک فرهنگ است.

این تلقی که ما با خریداری علم و تکنیک از دیگران، می‌توانیم به توسعه دست پیدا کنیم، بسیار ساده‌انگاری است. هیچ‌کس نمی‌تواند عضوی از یک موجود زنده را (مانند شاخه درخت گلابی را) قطع کرده و با چسب، به موجود زنده دیگری (مثل درخت سیب) وصل کند. تنها در صورتی که شاخه درخت گلابی با روشی صحیح و با ملاحظه شرایط، به درخت سیب پیوند زده شود، این پیوند واقعی خواهد بود و میوه جدیدی نتیجه می‌دهد. بنابراین، حتی غربی‌شدن و دست‌یافتن به توسعه هم نیازمند شرایط و زمینه‌های خاص فرهنگی، ظهور عقل تکنیکی و روحیه غربی در جامعه ماست که این هردو وجود ندارد و با تلاش کردن هم به‌دست نمی‌آید (همان: ص ۱۴۴). وجود آخرین و مدرن‌ترین سلاح‌ها و دقیق‌ترین کامپیوترها و مجلل‌ترین اتومبیل‌ها و هواپیماها در بعضی کشورهای به‌اصطلاح توسعه‌نیافته، نشان‌دهنده آن است که خریدن ماشین غیر از افتادن در مسیر توسعه است.

راهی را که دیگران در مسیر توسعه پیموده‌اند، قابل تکرار برای ما نیست و باید راه توسعه، با قدم‌روند گانش و بسته به امکان‌ها و اقتضائات موجود در همان فرهنگ گشوده

شود (همان، ۱۳۸۳: ص ۵۰). تمدن غرب با نگرش دیگری به عالم و آدم ظهور یافته و امکان هرچه بیش تر رفاه، لذت و ابتهاج مادی را در زندگی جهانیان فراهم آورده است (آوینی، ۱۳۸۱: ص ۴۹). به همین دلیل است که مقام معظم رهبری، برای مسیر تکامل جمهوری اسلامی، به اصطلاح «پیشرفت» توجه می‌دهند و لفظ «توسعه» را برای آینده انقلاب اسلامی مناسب نمی‌دانند (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۰۹/۱۰)؛ هم‌چنان که برخی دیگر، از این که دو اصطلاح «ترقی» و «تکامل» در ادبیات سیاست‌گذاران فرهنگی جمهوری اسلامی به یک معنی درک شده، لب به اعتراض گشوده‌اند (آوینی، ۱۳۸۱: ص ۶).

۱-۴. تصرف

هرچند انسان، گرفتار تاریخ و محدود به حوالت‌های آن است، اما توان امکان‌سازی و گشودگی تاریخی را نیز دارد؛ اما باید به لوازم و اقتضائات تاریخی هر حرکتی توجه نماید. الگوی تصرف، از سویی می‌تواند طرحی برای امکان‌سازی و ایجاد شرایط جدید در دل تاریخ باشد و از سوی دیگر، متواضعانه‌تر از دیگر الگوهای تمدنی عمل می‌کند و به محدودیت‌های تاریخی و اجتماعی‌اش توجه دارد. تصرف، الگویی است که به نظر نگارنده، تنها راهبرد مواجهه با تمدن‌هایی است که خود را جهانی و عالم‌گیر کرده‌اند.

رمز تصرف در فرهنگ‌ها و تمدن‌های رقیب، تغییر در روابط حاکم بر شبکه فرهنگی رقیب است. هر فرهنگی که صورت تمدنی پیدا کرده، اساساً دارای روابطی شبکه‌ای و نظام‌واره است (متولی‌امامی، ۱۳۹۵: ص ۲۸) که تنها از طریق منطق مجموعه‌نگری قابل تحلیل می‌باشد (واسطی، ۱۴۲۴: ص ۳۹). در هر مجموعه، عمل کرد اصلی و کارکرد بهینه هر عضو، بستگی به نسبتی دارد که با روابط حاکم بر مجموعه برقرار کرده است. در واقع، نظم بنیادین و روابط حاکم بر مجموعه است که تعیین‌کننده چگونگی حرکت مجموعه خواهد بود و همه اجزا و اعضایش را در منطق مشخص و جهت‌گیری خاصی هماهنگ می‌کند (ریتزر، ۱۳۷۴: ص ۱۲۷). اگر در یک مجموعه، روابط و نظم بنیادین تغییر کند، ذات و هویت آن تغییر کرده و نتیجه‌ای متناسب با نظم نوین به دست خواهد داد. هرچه این تحول دقیق‌تر و نسبت به هدف مورد نظر، بهینه‌تر ساماندهی شود، خروجی و نتیجه آن دقیق‌تر، کارآمدتر

و بهینه‌تر خواهد شد. در عالم تکنیک، همه چیز در یک نظم طراحی شده وارد می‌شود و پیداست که وسایل و ابزار تکنیک و علم و پژوهش و حتی سخنانی که معمولاً راجع به آن گفته می‌شود، از این نظم بیرون نیست (داوری‌اردکانی، ۱۳۸۶: ص ۱۵۲)؛ تنها با تغییر در این نظم است که امکان تصرف ممکن می‌شود.

توجه به این نکته لازم است که هرچند بخش زیادی از عالمان اصیل دینی در طول تاریخ، در قبال دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، رویکرد تصرفی را اتخاذ کرده‌اند، اما شاخص‌های این رویکرد به صورت یک روش خودآگاه مورد توجه نبوده و به عنوان علمی مستقل صورت‌بندی نشده است. آنچه در ادامه می‌آید، اصول کلی اتخاذ رویکرد تصرفی در قبال دیگر تمدن‌هاست که فضای کلی و اجمالی از فقه تمدن‌ساز را به تصویر می‌کشد و با ذکر نمونه‌هایی عملی از این روش در منش عالمان دینی، نشان داده خواهد شد که رویکرد تصرف، امری ابداعی نیست و در منش انسان‌های مؤثر و جامعه‌ساز در طول تاریخ وجود دارد.

۱-۴-۱. تعیین نقطه‌ثقل تصرف

نقطه‌ثقل تصرف، اصطلاحی است که نگارنده برای توضیح مرحله آغازین تصرف انتخاب می‌کند. نقطه‌ثقل تصرف، عاملی محوری، تعیین‌کننده اثرگذار در مجموعه است که با انتخاب دقیق آن، از سویی در برابر نقطه‌ثقل فرهنگ رقیب قرار می‌گیرد؛ «طبق قاعده: لاینتشر الهدی الا من حیث انتشر الضلال» (حائری شیرازی، ۱۳۹۱: ص ۴۶) و از سوی دیگر، به دلیل اهمیت و جایگاه‌اش، ظرفیت و توان دگرگونی بالایی برای ایجاد تغییر روابط در شبکه تمدنی رقیب را دارد. در واقع، نقطه‌ثقل تصرف، باید عامل قابل‌اتکایی برای دگرگونی در انسجام فرهنگ رقیب و ظرفیت مناسبی برای ایجاد شبکه تمدنی مبتنی بر مبانی، اهداف و سیاست‌های فرهنگ بومی را داشته باشد. نقطه‌ثقل این امکان را می‌دهد که زمین جدیدی برای حرکت طراحی شود و مانع از آن است که در زمین دیگران حرکت کنیم. نقطه‌ثقل، توان توسعه شبکه‌ای به سوی هدف مجموعه موردنظر را خواهد داشت و به تدریج و در بستر زمان، شبکه‌ای هماهنگ با خود، به کمک بازوهای کمکی تشکیل می‌دهد. نقطه‌ثقل، پيله‌ای به گرد خویش می‌تند که جهت‌گیری همه عوامل

موجود در فرهنگ بومی را در نظامی جدید و مبتنی بر روابط و نسبت‌های مشخص، به‌سوی هدف مجموعه هدایت می‌کند.

برای تعیین درست نقطه ثقل، تخصص و شناخت دقیق از تمدن رقیب نیاز است؛ چراکه خام‌انگاری و ساده‌بینی در تحلیل تمدن و فرهنگ، منجر به اشتباه در تعیین نقطه ثقل خواهد شد. از این‌رو، لازم است مجتهد و یا سیاست‌گذار اجتماعی، برای تعیین نقطه شروع تصرف، به زمینه فرهنگی مورد نظرش آگاهی کامل و بینش علمی و نخبگانی کافی داشته باشد. برای نمونه، بسیاری از منتقدین ربای بانکی در جمهوری اسلامی، این‌گونه تلقی می‌کنند که مشکل اساسی بانک‌ها، قراردادهای بانکی است؛ در حالی که با شناخت ماهیت پول‌های اعتباری و درک روابط حاکم بر نظام سرمایه‌داری، به‌درستی درک می‌شود که اساساً نقطه بحران، خلق پول اعتباری است و تمامی مشکلات ناشی از تورم، رکود، کاهش تولید ناخالص ملی و... متأثر از خلق پول و حتی تایپ پول‌های اعتباری در بانک است. در واقع، ربای بانکی، در ذات بانک و خلق پول‌های اعتباری نهفته است نه در قراردادهای خرد بانکی. حال با درک درست مشکل، نقطه ثقل پیشنهادی برای تصرف در نظام اقتصادی موجود می‌تواند پول طلا محسوب شود (همان: ص ۴۱). پول طلا، از سویی در برابر نقطه ثقل نظام اقتصادی موجود ربوی تعیین شده است و از اساس، پول اعتباری مرسوم را بی‌اعتبار می‌کند؛ از سوی دیگر، هماهنگی با خلقت الهی و محتوای علوم اسلامی - پولی که ارزش ثابت دارد - معتبر و واقعی است. در صورتی که طلا و نقره، جایگزین پول‌های اعتباری امروز شوند، از سویی انتقال قدرت اقتصادی به فدرال رزرو آمریکا از طریق دلار متوقف می‌شود و از سوی دیگر، شکاف میان فقیر و غنی و انباشت سرمایه متوقف خواهد شد. غرض آن است که تعیین پول با ارزش ثابت، میدان اقتصادی جدیدی را می‌گشاید که از سویی ریشه در مبانی اسلامی دارد و امکان تأمین اهداف اقتصادی اسلام را فراهم می‌کند و از سوی دیگر، نقطه محوری نظام اقتصادی رقیب را نشانه رفته و تمامی روابط حاکم بر نظام سرمایه‌داری را دگرگون می‌کند.

مثال دیگری که برای تعیین نقطه ثقل تصرف می‌توان بدان اشاره کرد و در تجربه تاریخ معاصر ایران نیز عامل تصرف سیاسی تشیع محسوب می‌شده، مقوله «ولایت فقیه» است که در ادامه، در قالب برنامه‌نویسی بدان اشاره می‌شود.

۲-۴-۱. برنامه‌نویسی به کمک بازوهای کمکی

فرآیند تصرف برای رسیدن به تمدن اسلامی، نیازمند درک احکام اسلامی، عناوین کلی و سیاست‌های حاکم بر هر یک از نظام‌های اجتماعی اسلام است. علاوه بر این، اهداف هر نظام اجتماعی باید تعیین شود تا جهت‌گیری کلی برنامه پیشرفت در هر بخشی معلوم باشد. برای نمونه در نظام خانواده، می‌توان گفت که هدف قرآن از خلقت زن و مرد و روابط زوجین، رسیدن به آرامش بیان شده (سوره روم: ۲۱) و سیاست حاکم بر نظام خانواده، تشکیل و تحکیم آن می‌باشد. بازوهای کمکی در تشکیل نظام خانواده هم عبارتند از: احکام ازدواج و انواع آن، وظایف زن و مرد در قبال یک‌دیگر، وظایف مرد و زن در قبال فرزندان، شکل خانواده و تقسیم کارها در تفکر اسلامی، ارث و دیه زن و مرد و... برای تعیین برنامه جنسیت و طراحی نظام جنسی جامعه اسلامی، باید سیاست‌ها و اهداف حاکم بر نظام خانواده موردنظر باشد و همه بخش‌ها با ملاحظه آن‌ها تنظیم شوند. بنابراین، بدون ملاحظه احکام اسلامی و عناوین کلی، نمی‌توان برنامه‌ای کارآمد و حجیت‌آور تدوین کرد و در واقع، این احکام و قواعد، در حکم بازوهای کمکی برنامه‌نویسی عمل خواهند کرد.

بعد از تعیین نقطه‌نقل تصرف، مجتهدی که به کمک کارشناسان تصمیم‌سازی می‌کند و برنامه حرکت ارائه می‌دهد، گام به گام لوازم تحقق نقطه‌نقل تصرف را به کمک بازوهای کمکی دنبال می‌کند. این برنامه، برخلاف نظر برخی از پژوهش‌گران، امری از پیش تعیین شده و سیستمی قابل طراحی پیشینی نیست (واسطی، ۱۴۲۴ق: ص ۱۶)؛ هر چند در عمل، مسیر تصرف به صورت شبکه‌ای طی می‌شود. برنامه‌نویسی باید واقعی و ناظر به محدودیت‌ها و امکان‌ها باشد و برای اجرای احکام دینی، امتداد اجتماعی هر حکم دنبال شود. در واقع، الگویی که در خلاء و به دور از امکان‌ها و موانع اجتماعی، فرهنگی، تاریخی و جغرافیایی طراحی شود، علم عمل نیست. ملاحظه شرایط عمل، بیرون از عمل اجتماعی و به صورت پیشینی ممکن نیست و در حقیقت، طرح حرکت، در مسیر حرکت کامل می‌شود و نیازمند مدیریت تدریجی است؛ حتی می‌توان گفت که رفتار اجتماعی و تعقل در مقولات عملی، معرفت‌زاست و آنچه بیرون از حوزه عمل تصور می‌شود را می‌تواند کاملاً تغییر دهد.

در هر مقطع تاریخی، نقطه‌ثقل تصرف، به کمک بازوهای کمکی‌اش، در جهت تأمین اهداف و سیاست‌های کلان حاکم بر نظام اجتماعی، برنامه‌ای عملی، جامع و ناظر به واقعیت‌ها تولید کرده که این طرح، در دوره‌های دیگر تاریخی قابلیت تطبیق ندارد. هیچ‌یک از فقهای که در طول تاریخ، در زمانه خویش تصرف کرده‌اند، الگوی ذهنی و انتزاعی طراحی نکرده‌اند، بلکه منطبق با شرایط، مدیریت تدریجی و طرح تصرف گام‌به‌گام را دنبال کرده‌اند. برای نمونه، الگوی «سلطنت مأذون» در عصر صفوی، که می‌تواند به‌عنوان طرح تصرف عالمان شیعی در زمانه صفویه شناخته شود (برجی، ۱۳۸۵: ص ۱۴۰)، برنامه‌ای عملی برای تحقق تئوری ولایت فقیه، در شرایط زمانی و مکانی عصر صفوی است. این طرح در حاشیه نقطه‌ثقل سیاسی اسلام در عصر غیبت؛ یعنی «ولایت فقیه» شکل گرفته و تنها منطبق با شرایط عصر صفوی است؛ چراکه از سویی عالمان شیعی در آن زمان، پایگاه اجتماعی چندانی ندارند و از سوی دیگر، به دعوت و استقبال شاهان شیعی به ایران پا گذاشته‌اند (نظری منفرد، ۱۳۸۸: ص ۹۳). در دوره قاجار، عالمان شیعی متکی بر همان نقطه‌ثقل سیاسی، طرح‌های دیگری برای تصرف در زمانه خویش محقق نمودند و الگوی سیاسی متفاوتی تدوین کردند. نکته مهم آن است که همه این طرح‌ها و الگوهای عملی، از سویی امکان تصرف در زمانه را برای عالمان شیعی بیش‌تر نموده و از سوی دیگر، همگی حجیت آور و مستند به منابع دینی می‌باشند. برای نمونه، الگوهایی چون دولت در دولت، نظارت فقیه و حکومت قدر متیقن و سلطنت مشروطه مشروعه و...، همگی طرح‌های سیاسی علمای عصر قاجار و پهلوی، برای تصرف در زمانه است.

در ماجرای انقلاب اسلامی و تشکیل جمهوری اسلامی نیز متناسب با شرایط زمانی و مکانی، طرح‌های تصرفی حضرت امام؛ تغییر می‌کند تا بهترین برنامه، متناسب با ظرفیت‌های اجتماعی آن‌روز جامعه ایران، مبتنی بر ثقل سیاسی ولایت فقیه شکل بگیرد. حضرت امام؛ در اولین اظهارنظرهای‌شان در کتاب کشف الاسرار در سال ۱۳۲۲، مقوله ولایت فقیه را امری نظارتی و هماهنگ با سلطنت معرفی می‌کنند، مجتهدین را صاحب حق سلطنت و حکومت ندانسته و حق نظارت ایشان را تنها برای اجرای احکام و تحقق عدالت معتبر می‌دانند:

ما ذکر کردیم که هیچ فقیهی تاکنون نگفته و در کتابی هم نوشته که ما شاه هستیم

یا سلطنت، حق ماست. آری! همان‌طور که ما بیان کردیم، اگر سلطنتی و حکومتی تشکیل شود، هر خردمندی تصدیق می‌کند که خوب است و مطابق مصالح کشور و مردم است؛ البته تشکیلاتی که بر اساس احکام خدا و عدل الهی تأسیس شود، بهترین تشکیلات است. لکن اکنون که آن را از آن‌ها نمی‌پذیرند، این‌ها هم با این نیمه تشکیلات هیچ‌گاه مخالفتی نکرده و اساس حکومت را نخواستند به هم بزنند و اگر گاهی هم با شخص سلطانی مخالفت کردند، مخالفت با همان شخص بوده، از باب آن بوده که او را مخالف صلاح کشور تشخیص دادند؛ وگرنه با اصل اساسی سلطنت تاکنون از این طبقه مخالفتی ابراز نشده، بلکه بسیاری از علمای بزرگ عالی‌مقام، در تشکیلات مملکتی با سلاطین همراهی‌ها کردند. مانند: خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی و... مجتهدین خیر و صلاح کشور را بیش از همه می‌خواهند (خمینی، بی‌تا: ص ۱۸۶).

امام در همان کتاب، منظور از ولایت فقیه را تشکیل مجلسی از مجتهدین، برای نظارت بر امور سلطنتی و فرآیند تصویب قوانین می‌دانند (همان: ص ۱۹۰). این سخن حضرت امام؛ نشان از شرایطی در اجتماع است که امکان تأسیس حکومت اسلامی را در آن زمان غیرممکن می‌کند؛ اما بعدها که با آگاهی بخشی حضرت امام؛ مردم ایران به سوی مبارزه با شاهنشاهی حرکت کردند، حضرت امام در حاشیه مباحث اجتهاد و تقلید کتاب الرسائل (۱۳۳۱) و کتاب تحریر الوسیله (۱۳۴۳)، از الگوی نظارتی عبور می‌کنند و در مباحث امر به معروف و نهی از منکر کتاب الیبع مکاسب (۱۳۴۸)، به ضرورت تشکیل حکومت اسلامی و بدیهی بودن ولایت فقیه می‌پردازند. ایشان در این بحث تصریح می‌کنند که تمام اختیارات حکومتی معصومین؛ در عصر غیبت به فقهای شیعه منتقل می‌شود و باید برای تشکیل چنین حکومتی تلاش کرد (امام خمینی، ۱۴۱۰، ج ۲: ص ۵۱۳). همه این مسائل، به دور از یک طرح ذهنی پیشینی است و هرچه هست، ثنوری ولایت فقیه است که امام خمینی؛ تلاش می‌کنند متناسب با شرایط زمانه آن را محقق نمایند.

امام خمینی؛ با ملاحظه شرایط ایران و جهان، «نظام جمهوری اسلامی» را پیشنهاد می‌دهند؛ نظامی سیاسی که مبتنی بر ولایت فقیه تأسیس شده و از سویی، ملاحظه بازوهای کمکی ثنوری ولایت فقیه؛ یعنی احکام سیاسی اسلام و قواعد فقهی از جمله: «نفی سبیل»،

«وجوب حفظ نظام»، «احترام مال، جان و آبروی مؤمن» و... را دارد و از سوی دیگر، شرایط سیاسی جهان و نظام‌های سیاسی لیبرال - دموکراسی و کمونیستی نیز مورد توجه است. جمهوری اسلامی، طرح تصرف حضرت امام؛ در زمانه است؛ طرحی که از سوی، مبتنی بر نقطه‌نقل ولایت فقیه استوار شده، از سوی دیگر، به دموکراسی و مشارکت سیاسی مردم پشت نکرده و از سوی دیگر، سه عرصه لیبرالیسم، مارکسیسم و نظام سلطنتی موروثی را نیز کنار زده است. تدوین قانون اساسی ج.ا.ا، تدوین قانون مجازات اسلامی، تشکیل دادگاه انقلاب و تشکیل نهادهایی چون سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، بسیج مستضعفین، نهضت سوادآموزی، جهاد سازندگی، کمیته امداد امام خمینی؛ و... همگی به صورت شبکه‌ای، مبتنی بر نیازهای تدریجی و ناظر به موقعیت، تشکیل شدند تا طرح تصرف سیاسی حضرت امام؛ در هماهنگی با نقطه‌نقل سیاسی‌اش تکمیل شود.

باید توجه داشت هر اثری که نقطه‌نقل تصرف در اولین اقدام می‌گذارد، بازخوردهایی دارد که این بازخوردها، می‌تواند چگونگی گام بعد و کیفیت حرکت را مشخص کند. در این صورت است که برنامه تصرف به تدریج، شرایط را به نفع نقطه‌نقل مرکزی‌اش تغییر می‌دهد و امکان تصرف در زمانه را حداکثری می‌نماید.

الف) استحاله عناصر تمدنی رقیب

قبلاً گذشت که محور تصرف، تغییر در روابط فرهنگی تمدن رقیب به نفع خود است. تغییر در روابط حاکم بر فرهنگ رقیب از جمله تمدن غرب، به این معناست که عناصر فرهنگی و ظهورات تمدنی فرهنگ رقیب، از مدار شبکه ارتباطی درون فرهنگی‌اش خارج شود و نظم جدیدی بر آن حاکم شود. در این نظم جدید فرهنگی که می‌تواند فرهنگ اسلامی باشد، عناصر تمدنی رقیب، ذیل ولایت جدیدی قرار می‌گیرند و نتیجه دیگری را در تناسب با فرهنگ جدید دنبال می‌کنند. به نظر می‌رسد، غرب نیز در فرایند مدرنیزاسیون، از همین روش برای مهار فرهنگ‌های غیر غربی از جمله فرهنگ اسلام بهره جسته است و تاریخ تمدن غرب جدید، شاهدهی بر این مدعاست. برای تقریب به ذهن می‌توان به عناصر مغذی موجود در کود انسانی توجه کرد. اگر کسی، به طور مستقیم کود انسانی را مصرف کند، مسموم و بیمار می‌شود؛ حتی اگر طعم آن را با اسانس و طعم‌دهنده تغییر دهد. تنها در

صورتی استفاده از کود انسانی ممکن است که در ترکیب جدید درخت یا بوته استفاده شود تا میوه مفیدی برای انسان ایجاد شود.

استفاده مستقیم عناصر دیگر فرهنگ‌ها در فرهنگ بومی، موجب بحران و آشوب در فرهنگ مقصد می‌شود و هنر اصلی در تأسیس یک تمدن شکوفا و کارآمد اسلامی در عصر غیبت امام عصر 7، توان استحاله فرهنگ‌های موجود در نظام فکری و فرهنگی خود است. اگر فرهنگ اسلامی و بومی، به‌عنوان فرهنگ شامل، مسیر خویش را مبتنی بر آموزه‌های اسلامی دنبال کند و در همین مسیر، به عناصری از مقولات تمدنی غرب برخورد کرد که امکان بهره‌گیری از آن وجود دارد و یا به دلیل شرایط اجتماعی بر جامعه اسلامی تحمیل شده باشد، باید با تدبیر و ظرافت، آن عناصر، در جهت‌گیری جامعه اسلامی استخدام شوند (آل احمد، ۱۳۵۶: ص ۱۸ و ۱۱۹). هنگامی که عناصر و مؤلفه‌های تمدنی دیگر فرهنگ‌ها، با مدیریت صحیحی وارد شبکه منسجم و طراحی‌شده فرهنگ اسلامی شود، به تدریج در هاضمه جامعه دینی حل شده و از اثر می‌افتد. «با این امکان تکنیک، از مرتبه روح قاهر و حاکم، تا سطح وسایل گذران زندگی پایین می‌آید؛ البته گفتن این حرف‌ها آسان است اما تا قدرت و سلطنت تکنیک در هم شکسته نشود و قهر عالم کنونی فرو نریزد، عالم دیگری پدیدار نشود» (داوری‌اردکانی، ۱۳۸۶: ص ۱۴۵)؛ هرچند ورود به این عرصه، علاوه بر صبر تاریخی، نیازمند ظرافت و خلاقیت است.

البته «اخذ علم و تکنیک و سیاست‌های جدید غربی موقوف به شرایطی است» (همان: ص ۱۶۲). باید فهمید که این عناصر با چه نسبتی در فرهنگ بومی قابل بهره‌گیری هستند و در تناسب با دیگر عناصر فرهنگی چه نتایجی به دنبال دارد. همین که شما معین کردید؛ چه چیز به‌جا و مناسب است و چه چیزی بی‌جا و نامناسب؛ نظام و عالمی جدید پدید می‌آید. در این صورت است که می‌توان علم و تکنیک را از دیگران گرفت و با این رویکرد، نحوه سیر و آثار این علم، تابع عالمی خواهد بود که در آن وارد شده است (همان). بنابراین، گرفتن بخشی از عناصر فرهنگ رقیب، با ذکر و فکر ممکن است؛ اما باید توجه داشت که مفاهیم، مبانی، اهداف و جهت‌گیری و حتی روش، قابل اقتباس از دنیای غرب نیست و پذیرش هر یک از این عناصر، امکان تصرف تمدنی را از بین برده و فرهنگ مقصد را دچار آشوب می‌کند؛ چرا که مبتنی بر این مؤلفه‌هاست که نظم حاکم بر

تمدن رقیب تشکیل می‌شود و هویت فرهنگی آن ظهور می‌یابد.

هنگامی که امام خمینی؛ ضرورت تشکیل حکومت اسلامی را بر محور ولایت فقیه مطرح می‌کنند، در ادبیات سیاسی روز جهان، از سویی، نظام مارکسیستی و از سوی دیگر، نظام لیبرال - دموکراسی به‌عنوان آخرین الگوهای سیاسی رواج دارد. حضرت امام؛ با توجه به امکان بهره‌گیری بیش‌تری از مدل دموکراسی در طرح سیاسی‌اش، بعد از تشکیل نظام جمهوری اسلامی، مشارکت سیاسی مردم را در قالب انتخابات و تحزب، ذیل نظام ولایت تعریف کرده (حقانی، ۱۳۸۵: ص ۱۲۲۴) و تفکیک قوا را که در کشورهای توسعه‌یافته، پازل لیبرال - دموکراسی را کامل می‌کند، در طرح سیاسی خود دخالت می‌دهند. آن‌چه در این هماهنگ‌سازی جدید رخ داد، استفاده حداکثری از ظرفیت مشارکت سیاسی مردم و تفکیک قوا، ذیل نهاد ولایت فقیه و برای تأمین اهداف حاکمیت اسلامی است. در این شرایط، نه می‌توان چنین حکومتی را دیکتاتوری نامید و نه می‌توان اصول دموکراسی را در آن یافت. این طرح تصرف، دستگاه سیاسی نوینی را پدید آورده است که نه با دنیا و ادبیات سیاسی آن قهر می‌کند و نه در روزمرگی و تحمیل فرهنگ سیاسی تمدن غرب، استحاله می‌شود.

در مجموعه مستندهایی که شهید سیدمرتضی آوینی در مؤسسه روایت فتح در دهه هفتاد تدوین می‌کرد، نمونه دیگری از الگوی تصرف در تاریخ انقلاب اسلامی دیده می‌شود. هنگامی که مجموعه روایت فتح، می‌خواهد فضای جبهه‌های جنگ و معنوی بسیجی‌ها را به تصویر بکشد، نمی‌تواند از شاخص‌ها و ملاک‌های سینمایی جهان پیروی کند. آوینی می‌داند که سینما، «توهمی از یک واقعیت» است و تماشاگر، در یک بازی شبیه زندگی شرکت می‌کند (آوینی، ۱۳۹۰: ص ۱۴). سینما در نظر آوینی در سطح تحریک قوای نفس انسانی ایجاد شده و «جذابیت کاذب»، محور فعالیت‌های هنری در عرصه سینما و تلویزیون است. جاذبه کاذب، جاذبه‌ای است که تماشاگر را سحر می‌کند و او را از رجوع به فطرت خویش باز می‌دارد و او را به ورطه تسلیم در برابر وهم و شهوت و غضب می‌کشاند (همان: ص ۱۸). وی، بر این باور است که مخاطب سینما، بخش اعظم وجودش را تسلیم فیلم می‌کند و در آن مستغرق می‌شود. در این استغراق، دچار نوعی غفلت از خویش است که در این نقطه، می‌توان بهترین اثر را بر مخاطب گذاشت (همان) و

سینمای غرب، در همین مرحله به تحریک قوای نفس مشغول می‌شود. با این درک، رویکرد تصرفی آوینی برای تولید برنامه‌های روایت فتح، باید عالمانه و متفکرانه باشد. او باید از سویی، فطرت را احیا کند و از سوی دیگر، نمی‌خواهد با سینما و تلویزیون که به‌عنوان بخشی از زندگی انسان جدید تبدیل شده، قهر کند. از این روی، آثار هنری آوینی، نه شبیه فیلم‌های ملودرام است که تماشاگر انسانی را عاشق‌پیشه و احساساتی فرض کرده، نه شبیه فیلم‌های وسترن که تماشاگر را سلطه‌جو و پرخاشگر ترسیم می‌کند، نه شبیه فیلم‌های تخیلی، ماجراجویانه و کم‌دی است که مخاطب را خیال‌پرور و اهل لغو تربیت می‌کند و نه شبیه فیلم‌های ترسناک است که اتکای اصلی آن بر قوه توهم تماشاگر است. آثار هنری او بر محور تحریک قوای نفس شکل نگرفته و نمی‌خواهد با تکیه بر ضعف‌های نفسانی بشر، مخاطب را تسخیر روانی نماید (همان: ص ۲۱ و ۲۲). وی، به‌دنبال جذابیت‌های مرسوم سینمایی نیست و از این روی هیچ‌گاه صحنه‌های خشن، بدن‌های تکه‌تکه‌شده و صحنه‌های ترسناک جنگ را به تصویر نمی‌کشد. او می‌خواهد سینما و تلویزیون را در فرهنگ انقلاب اسلامی تصرف نماید و از آن، فرهنگ انقلابی و تعالی فطرت را نتیجه بگیرد. در واقع، نقطه‌ثقل تصرف سینمایی آوینی، توجه به فطرت در عرصه سینماست. او با انتخاب صحنه‌هایی از جمع بسیجیان و ترکیب آن با نثرهای عارفانه‌اش، مجموعه‌ای به یادماندنی در تاریخ سینمای انقلاب تولید کرد که نه تنها عرصه تعالی ابعاد معنوی بسیاری از انسان‌ها شد، بلکه عرصه‌ای جدید برای فیلم‌سازان و سینماگران انقلابی قلمداد می‌شود.

در مثالی دیگر، هنگامی که فارابی، قصد دارد فلسفه یونان را در عالم اسلامی بازخوانی کند و در واقع، زمانی که فلسفه اسلامی را تأسیس می‌کند، نمونه‌ای از تصرف فلسفه غرب توسط فرهنگ اسلامی به نمایش گذاشته می‌شود. فلسفه فارابی، فلسفه‌ای است که از اساس، مبانی، اهداف و اصول فلسفی جدیدی را در عالم اسلامی بنا کرده و هنگامی که فارابی به شرح آثار ارسطو می‌پردازد، چندان پای‌بند معانی متن ارسطو نیست، بلکه آرای خود را بیان می‌کند (داوری‌اردکانی، ۱۳۸۲: ص ۱۱). در واقع، فارابی فلسفه را در خلاء وارد نمی‌کند، بلکه آن را در فرهنگی غنی و اسلامی وارد می‌کند که از پیش ساخته شده و تمدنی عظیم بر پایه آن بنا شده است. وارد کردن فلسفه به جهان اسلام، هنر فارابی نیست؛

چراکه کندی قبل از او چنین کرده بود و به شرح آرای یونانی و مفسران اسکندرانی پرداخته بود. اهمیت فلسفه فارابی که به‌عنوان مؤسس فلسفه اسلامی شناخته شد (همان: ص ۱۴)، در رویکرد تصرفی اوست. فارابی، فلسفه یونان را بر اساس اصول تازه‌ای تفسیر کرد و به مدد آن اصول، مسأله نسبت دیانت و فلسفه را مطرح کرد. او برای اولین بار در تاریخ فلسفه، ممکنات را به دو جزء عقلی «وجود» و «ماهیت»، و ماهیات را به مقولات جوهر و اعراض نه‌گانه تقسیم کرد؛ در حالی که مقولات ده‌گانه ارسطو، مقولات وجود است نه مقولات ماهیت. این نحوه تقسیم، نظم بنیادین فلسفه ارسطویی را به‌هم ریخت و مؤدی به طرح بسیاری از مسائل اساسی در فلسفه اسلامی شد (همان: ص ۱۵). این روش تصرفی بعد از فارابی در تاریخ فلسفه ادامه یافت و هرچه می‌گذشت، استحاله فلسفه ارسطویی در فرهنگ اسلامی، شدت یافت. ابن‌سینا، این رویکرد را تکامل یافته‌تر دنبال کرد تا این که در حکمت متعالیه، این رویکرد به اوج خود می‌رسد و آن شیء زائد بیرونی که وارد دنیای اسلام شده بود، از همه جهات رنگ و بوی دینی گرفته و جزیی از تمدن و فرهنگ اسلامی می‌شود. از این‌روست که بعد از ملاصدرا، نحله‌های فلسفی متفاوتی در جهان اسلام نداریم و حکمت متعالیه به‌عنوان بخش از علوم عقلی اسلامی مورد پذیرش همه فیلسوفان اسلامی است.

بنابراین، وقتی عنصری یا عناصری در جهت تکمیل شبکه تصرف، مورد أخذ قرار می‌گیرد، نباید گمان کرد که عنصر یا عناصر أخذشده، به‌ضرورت باید در همان نسبت و جایگاهی در عالم جدید قرار گیرند که در عالم پیشین (فرهنگ مادر) قرار داشته‌اند. توجه به این نکته از این حیث مهم است که به‌عنوان مثال؛ در مقایسه میان کشور خود و کشورهای غربی، مجاز نیستیم از عناصر أخذشده از عالم غربی، انتظار همان کارویژگی را در کشورمان داشته باشیم که در عالم غربی دارند (و دقیقاً اشتباه جریان روشن‌فکری همین جاست)؛ چراکه این عناصر، أخذ در کارآمدی درونی شده‌اند، نه أخذ در جهت (کارآمدی بیرونی)؛ بدین معنی که مثلاً فلان شیء به دلیل کارآمدی‌اش در یک مورد خاص أخذ شده، اما دیگر روابط و کارآمدی‌های آن در فرهنگ قبلی‌اش مورد توجه و نیاز نبوده (مهدی‌زاده بیاتانی، ۱۳۹۶: ص ۵۴) و از این‌روی، نباید سایر روابط و کارکردهای آن را نیز به فرهنگ جدید منتقل کرد.

شرط چنین قابلیت، ایجاد نوعی فضای هژمونیک و نوعی میدان مغناطیسی ویژه است

که هر کسی در شعاع آن قرار گیرد، ناگزیر بار و رنگ آن را بگیرد. در این صورت، هژمونی فرهنگی رقیب شکسته می‌شود و عنصر آخذ شده، در حد یک ابزار و شیء تقلیل پیدا می‌کند و از تعلقات فرهنگ قبلی‌اش بریده می‌شود.

ب) تعیین تدریجی اولویت‌ها

هنگامی که یک مجتهد تمدن‌ساز، با تعیین نقطه ثقل تصرف، شروع به برنامه‌نویسی کرد و مرحله به مرحله، احکام اسلامی و امتداد اجتماعی آن‌ها را دنبال نمود، سطوح مختلفی از تراحم به وجود می‌آید. در علم اصول فقه، ذیل مبحث تقدیم اهم بر مهم، حکمی که در مرحله تراحم نسبت به حکم دیگر مهم‌تر است، مُقَدَّم قرار می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱: ص ۵۸۴). برای فهم حکم مهم‌تر، لازم است فقیه، در کی از اولویت‌های احکام داشته باشد تا بتواند در مراحل تراحم، ملاک قوی‌تر را مقدم دارد. حال، در یک شبکه و مجموعه که عناصر و اعضای متعددی در یک نظم مشخص ترکیب می‌شوند، اولویت و درک ملاک تقدم و تأخر، از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. بنابراین، علاوه بر هدف‌گذاری مجموعه و سیاست حاکم بر آن، فقیه و مجتهد تمدن‌ساز، باید به اولویت‌های احکام و تعالیم دینی توجه کند تا بتواند نظامی منسجم، کارآمد و حجیت‌آور را محقق نماید. با این همه، بخش اصلی درک اولویت‌ها، در مرحله تحقق و عمل باید تعیین شود؛ چراکه در کی پیشینی از آن وجود ندارد (تقی‌زاده طبری، ۱۳۹۵: ص ۴۳) برای نمونه، اگر آموزش جنسی به کودکان و نوجوانان که در «سند توسعه پایدار ۲۰۳۰» مصوب نوامبر ۲۰۱۵ یونسکو به تصویب رسید، در جامعه اسلامی رواج یابد، بهداشت روابط جنسی بالا می‌رود و بیماری‌های مقاربتی به حداقل خواهد رسید. در سوی دیگر ماجرا، با آموزش چنین مسائلی، قبح و زشتی عمل زنا در نظر نوجوانان و جوانان شکسته می‌شود و جرأت بیش‌تری برای چنین عملی در میان قشر جوان پدید می‌آید. اکنون، در تعارض میان افزایش زنا و افزایش بیماری‌های مقاربتی هم‌چون ایدز، کدام‌یک در نظر مجتهد تمدن‌ساز اولویت دارد؟

در این مرحله، مجتهد آگاه، با رجوع به منابع دینی و ملاحظه شرایط اجتماعی، اولویت‌های عمل را به تدریج و ناظر به شرایط سیاسی و اجتماعی تعیین می‌کند و امکان‌های اجتماعی هماهنگی همه بخش‌های جامعه با نقطه ثقل تصرف را بیش‌تر می‌گرداند.

نتیجه‌گیری

بزرگ‌ترین مسأله امروز جمهوری اسلامی و حتی جهان اسلام، چگونگی مواجهه با تمدن غرب و سیطره فرهنگی آن است. هیچ ملت و قومیتی در دوران کنونی، نمی‌تواند بدون نسبت با فرهنگ و تمدن غرب باشد و حتی چگونگی بقاء و شکل توسعه همه جوامع در دوران حاضر، بستگی مستقیم به چگونگی مواجهه با غرب دارد؛ چراکه تمدن غربی به یک تمدن فراگیر و جهانی تبدیل شده و فرهنگ ملت‌های جهان را به‌سوی استحاله در تمدن خود مدیریت می‌کند. حرکت جمهوری اسلامی به‌سوی تمدن نوین اسلامی و تداوم فرهنگ انقلاب اسلامی در تاریخ آیندگان نیز از این قاعده مستثنی نیست و بسته به درک مسئولین و سیاست‌گذاران فرهنگی از غرب و دقت در چگونگی مواجهه ما و دنیای تجدد، آینده انقلاب اسلامی رقم خواهد خورد.

جمهوری اسلامی در تعامل با تمدن غرب، حداقل چهار نسخه تجربه‌شده را پیش‌روی دارد: الگوی طرد کامل غرب که در تفکر سلفیه مشهود است؛ الگوی پذیرش کامل غرب که در جریان روشن‌فکری جهان اسلام، با زبان‌های گوناگونی مطرح شده است؛ الگوی گزینش و انتخاب که در تجربه بسیاری از کشورهای اسلامی از جمله بسیاری از بخش‌های مدیریتی جمهوری اسلامی در چنددهه اخیر تجربه شده است و در نهایت، الگوی تصرف که در رفتار اجتماعی برخی از عالمان شیعی از جمله حضرت امام؛ قابل تبیین است. به‌نظر نگارنده، الگوی تصرف، تنها نسخه ممکن و واقعی، پیش‌روی مدیران جمهوری اسلامی بوده و تمامی نسخه‌های دیگر، یا امکان تحقق عینی ندارد و یا مستقیم و غیرمستقیم موجب استحاله فرهنگ اسلامی در تمدن غربی خواهد شد.

با توجه به آنچه بیان شد، تصرف به‌معنای تعامل فعال و اثرگذار با دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها می‌باشد؛ چنین تعاملی باعث حضور بسیاری از عناصر و ساختارهای دیگر فرهنگ‌ها در تمدن بومی خواهد شد؛ اما باید توجه داشت که این عناصر، دیگر ظرفیت گذشته خود را نداشته و از صورت یک مقوله فرهنگی به یک شیء و ابزار تقلیل یافته و هویت آن تغییر کرده است. بنابراین، باید توجه داشت که تمدن مبتنی بر تصرف، هیچ‌گاه مانند یک تمدن تأسیسی ناب و خالص نخواهد بود و تأسیس تمدن اسلامی تراز اسلام و فارغ از همه فرهنگ‌ها، تنها در عصر ظهور امام‌عصر (عج) ممکن خواهد بود.

کتاب نامه

۱. اسدآبادی، سیدجمال‌الدین (۱۳۵۷)، مقالات جمالیه، به کوشش: ابوالحسن جمالی، تهران: طلوع آزادی.
۲. آل‌احمد، جلال (۱۳۵۶)، غرب‌زدگی، تهران: انتشارات رواق.
۳. آوینی، سیدمرتضی (۱۳۸۱)، توسعه و مبانی تمدن غرب، تهران: نشر ساقی.
۴. _____ (۱۳۹۰)، آیین جادو، ج ۱، تهران: نشر واحد.
۵. بازرگان، مهدی (۱۳۴۸)، راه طی شده، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۶. برجی، یعقوب‌علی (۱۳۸۵)، ولایت فقیه در اندیشه فقیهان، تهران: دانشگاه امام صادق ۷ و انتشارات سمت.
۷. بوطی، محمدسعید رمضان (۱۴۱۸ق)، السلفية مرحلة زمينة مباركة لامذهب اسلامي، بيروت: دارالفکر المعاصر.
۸. بهمنی، محمدعلی (۱۳۹۱)، «مشروطیت ایران و پدیده‌ای به نام تقی‌زاده»، سایت: <http://www.javanonline.ir/fa/news/479042>
۹. تقی‌زاده، طبری (۱۳۹۵)، «سیاست از سیاست‌مدار چه می‌خواهد؟»، بابل، ش ۱.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، چ ۱، قم: اسرا.
۱۱. حائری شیرازی، محمدصادق (۱۳۹۱)، در اسلام پول نباید کار کند، یاسوج: نشر فاطمیه.
۱۲. حسنی، سیدحمیدرضا؛ علی‌پور، مهدی و سیدمحمدتقی موحد ابطحی (۱۳۸۵)، علم دینی؛ دیدگاه‌ها و ملاحظات، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۳. حقانی، موسی (۱۳۸۵)، «بازسازی جمهوریت»، روزنامه همشهری، ش ۲۴۰۷، ۲۶/۱۱/۱۳۸۵.
۱۴. خمینی، سیدروح‌الله (بی‌تا)، کشف الاسرار، بی‌جا.
۱۵. _____ (۱۳۷۸)، صحیفه امام، ج ۷، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی .;
۱۶. _____ (۱۴۱۰)، کتاب البیع، قم: مؤسسه اسماعیلیان.

۱۷. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۶)، فلسفه در دام ایدئولوژی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۸. _____ (۱۳۸۳)، ما و راه دشوار تجدد، تهران: انتشارات ساقی.
۱۹. _____ (۱۳۸۶)، فلسفه در دام ایدئولوژی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۲۰. _____ (۱۳۸۲)، فارابی فیلسوف فرهنگ، تهران: انتشارات ساقی.
۲۱. راین، اسماعیل (۱۳۵۷)، فراموش‌خانه و فرماسونری در ایران، ج ۱، تهران: نشر امیرکبیر.
۲۲. رضایی، عبدالعلی (۱۳۸۳)، تحلیل ماهیت تکنولوژی؛ آسیب‌شناسی علل عقب‌ماندگی تکنولوژیکی جوامع اسلامی، قم: نشر مجنون.
۲۳. ریتزر، جورج (۱۳۷۴)، نظریه جامعه‌شناسی معاصر، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
۲۴. سالور، مسعود و افشار ایرج (۱۳۸۰)، روزنامه خاطرات عین السلطنه، ج ۳، تهران: نشر اساطیر.
۲۵. سوزنجی، حسین (۱۳۸۸)، معنا، امکان و راه‌کارهای تحقق علم دینی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۶. متولی امامی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۵)، بحران تمدنی ایران معاصر، قم: دفتر نشر معارف.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، احیای تفکر اسلامی، تهران: صدرا.
۲۸. _____ (۱۳۸۶)، وحی و نبوت، ج ۱، تهران: صدرا.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶)، انوار الاصول، ج ۱، قم: نشر امام علی بن ابی‌طالب ۷.
۳۰. ملک‌خان، ناظم الدوله (۱۳۲۵ق)، کلیات ملکم؛ مجموعه رسائل، بی‌جا: مطبعه مجلس.
۳۱. مهاجری نواجانی، عبدالحمید (۱۳۷۳)، دوحه احمدیه فی احوال الذریه الزکیه؛ میراث اسلامی ایران، به کوشش: علی میرشریفی، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی .:
۳۲. مهدی‌زاده بیاتانی، حسین (۱۳۹۶)، «اقتباس انحلالی؛ شیوه بهره‌مندی از دستاوردهای تمدن غرب بر پایه اندیشه فرهنگستان علوم اسلامی قم»، پژوهش‌های تمدن‌نوین اسلامی، س ۱، ش ۱.
۳۳. نظری‌منفرد، مهدی (۱۳۸۸)، مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی، تهران: نشر امیرکبیر.
۳۴. واسطی، عبدالحمید (۱۴۲۴ق)، نگرش سیستمی به دین (بررسی هویت استراتژیک دین)، مشهد: موسسه تحقیقاتی، آموزشی اندیشه نور.