

تهاجم فرهنگی و امنیت هستی‌شناختی در گفتمان انقلاب اسلامی ایران

سعید الهیاری / دانشجوی دکتری علوم سیاسی - مسائل ایران، دانشگاه آزاد اسلامی، ایران، شاهرود
 علی محمدزاده / دکتری علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس
 شهروز شریعتی / استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس
 دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲۸ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۰۱

allahyarisa40@gmail.com
 a.mohammadzadeh75@gmail.com
 shariati@modares.ac.ir

چکیده

با پایان جنگ سرد، مفهوم امنیت، فراتر از بعد نظامی آن، به‌ویژه در بعد اجتماعی و با محوریت فرهنگ و هویت در کانون توجه اندیشمندان قرار گرفت. نظریه «امنیت هستی‌شناختی» رویکردی جدید است که توسط جنیفر میتزن در حیطهٔ منازعات موجود در روابط بین‌الملل با تأکید بر ملاحظات هویتی مطرح شد. براین‌اساس، تضاد اجتناب‌ناپذیر فرهنگ غرب با فرهنگ انقلاب اسلامی ایران را باید در میانی هستی‌شناختی این دو فرهنگ سیاسی جست‌وجو کرد. هدف این مقاله شناخت مبانی هستی‌شناسی متعارض فرهنگ غرب با فرهنگ اسلامی است که در فرایند تهاجم فرهنگی قوام می‌یابد. این مقاله درصدد پاسخ به این پرسش است که از منظر هستی‌شناختی، چرا جمهوری اسلامی ایران فرهنگ غرب را به‌مثابهٔ یک فرهنگ مهاجم تصور می‌کند؟ یافته‌های این مقاله با استفاده از آموزه‌های نظریهٔ میتزن نشان می‌دهد که نزاع هستی‌شناختی گفتمان انقلاب اسلامی ایران با غرب متأثر از بی‌اطمینانی و ادراک نامنی در هستی‌شناختی رهبران انقلاب اسلامی در مواجهه با غرب به‌واسطهٔ تقابل مفاهیم عقل و جهل در این دو گفتمان است و هرگونه تأمین امنیت هستی‌شناختی از منظر گفتمان انقلاب اسلامی در این رویارویی، منوط بر حفظ استقلال و هویت فکری و تأکید بر حفظ صورت و محتوای آموزه‌های اسلامی است. روش تحقیق این مقاله، تطبیقی - مقایسه‌ای است که با مقایسهٔ مبانی هستی‌شناسی دو نظام اندیشگی غرب و انقلاب اسلامی، تعارض و ناسازگاری این دو ساحت اندیشگی را آشکار و بر تضمین‌های تأمین امنیت هستی‌شناختی جمهوری اسلامی ایران در روابط با غرب تأکید دارد.

کلیدواژه‌ها: فرهنگ سیاسی، تهاجم فرهنگی، امنیت هستی‌شناختی، تمدن غرب، جاهلیت مدرن.

امنیت، نیاز اصلی و حیاتی جوامع انسانی به‌شمار می‌رود. تا پیش از جنگ جهانی دوم به‌دلیل اینکه عمده تهدیدها در شکل نظامی ظهور و بروز پیدا می‌کرد، مفهوم امنیت تنها در بعد نظامی و سخت‌افزاری تعریف می‌شد؛ اما با آغاز تحولات جدید در عرصه بین‌الملل، باری بوزان، از پایه‌گذاران مطالعات امنیتی مکتب کپنهاگ، با انتقاد از نگاه تک‌بعدی به امنیت، مفهوم امنیت را در پنج بعد نظامی، اقتصادی، سیاسی، زیست‌محیطی و اجتماعی (فرهنگی) مورد مطالعه قرار داد (بوزان، ۱۳۷۸، ص ۱۶-۱۵). در فرایند گسترش مفهوم امنیت در بعد موسع آن، نظریه «امنیت هستی‌شناختی» رویکرد نوینی است که توسط جنیفر میترن در حیطه منازعات موجود در روابط بین‌الملل، با تأکید بر بعد فرهنگی و هویتی امنیت مطرح گردید. با پیروزی انقلاب اسلامی، نظام سیاسی غرب و به‌ویژه آمریکا به‌دلیل تضاد با مبانی گفتمانی انقلاب اسلامی، در تقابل با نظام جمهوری اسلامی ایران قرار گرفت. بسیاری از نویسندگان و محققان، به‌ویژه رهبران انقلاب اسلامی از فرهنگ غرب به‌عنوان جریان فکری مهاجم و متخاصم که ریشه‌های تاریخی دارد، یاد کرده‌اند و همواره بر ضرورت مقابله با نفوذ فرهنگ بیگانه تأکید نموده‌اند. بر مبنای این روایت، پس از پایان جنگ تحمیلی و ناکارآمدی راهبرد نظامی و سخت‌افزاری در برخورد با جمهوری اسلامی، جبهه متحد غرب خط‌مشی مبتنی بر «قدرت نرم» را علیه نظام اسلامی و جامعه ایران در پیش گرفت. رهبر معظم انقلاب اسلامی در توصیف این راهبرد دشمنان، آن را «یک جبهه‌بندی عظیم فرهنگی» که با سیاست و صنعت و پول و انواع و اقسام پشتوانه‌ها همراه است، توصیف کردند که «مثل سیلی راه افتاده تا با ما بجنگد...» (بیانات رهبر انقلاب، ۱۳۶۸/۹/۲۱). از منظر رهبر معظم انقلاب، این رویکرد دشمن، نه‌تنها یک «تهاجم فرهنگی»، بلکه یک «شبیخون فرهنگی، یک غارت فرهنگی و یک قتل‌عام فرهنگی است (بیانات رهبر انقلاب، ۱۳۷۷/۴/۲۲). براین اساس پرسش پژوهش پیش‌روی این‌گونه صورت‌بندی می‌شود: مبانی تهدیدزا و قوام‌بخش در ساخت امنیت هستی‌شناختی انقلاب اسلامی ایران مبتنی بر چه عناصری است؟ و چرا جمهوری اسلامی ایران فرهنگ غرب را یک مهاجم توصیف می‌کند؟ در نوشتار حاضر، نظریه امنیت هستی‌شناختی جنیفر میترن به‌عنوان چارچوب نظری در نظر گرفته شده و براین اساس برای فهم چرایی حساسیت امنیت هستی‌شناختی انقلاب اسلامی لازم است به تبیین ریشه‌های متخاصم‌گفتمان انقلاب اسلامی و مبانی فکری غرب پرداخته شود.

پیشینه پژوهش

در حیطه ادبیات موضوعی نوشتار حاضر، پژوهش‌های متعدد و متنوعی در حوزه امنیت، فرهنگ و تهاجم فرهنگی و تعداد معدودی هم با نگاه هستی‌شناختی به مفهوم امنیت، به رشته تحریر درآمده است. از میان تألیفاتی که ارتباط نزدیک‌تری با موضوع مقاله حاضر دارند، به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد:

کتاب **فرهنگ از منظر مقام معظم رهبری** (سیاهپوش و آقاپور، ۱۳۹۰) به تشریح مفهوم فرهنگ، تبادل فرهنگی و تهاجم فرهنگی از دیدگاه رهبری پرداخته است.

کتاب **تهاجم فرهنگی: ابعاد، ویژگی‌ها، عوامل و زمینه‌ها و راه‌های مقابله با آن** (هدایت‌خواه، ۱۳۷۵) به تشریح مفهوم تهاجم فرهنگی از زوایای مختلف، متناسب با عنوان کتاب پرداخته است.

مقاله «امنیت فرهنگی، مفهومی فراسوی امنیت ملی و امنیت انسانی» (آشنا و اسماعیلی، ۱۳۸۸) با طرح این سؤال که «در جمهوری اسلامی از چه الگوی راهبردی در خصوص امنیت فرهنگی می‌توان بهره برد؟» با اشاره به نظریه‌های مطرح در حوزه مطالعات امنیتی، رویکرد اسلامی به امنیت فرهنگی و انسانی را مورد بررسی قرار داده است.

کتاب **آسیب‌شناسی فرهنگی در ایران** (صالحی امیری، ۱۳۹۱)، با برشماری ۴۳ آسیب در حوزه فرهنگی کشور همراه با پیشنهادهایی درباره عمل براساس اندیشه امام خمینی ره مبنی بر ساخت «انسان فرهنگی» تأکید می‌کند.

مقاله‌ای با عنوان «حفظ هویت اسلامی و امنیت هستی‌شناختی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران از منظر مقام معظم رهبری» (طباطبایی و حجازی، ۱۳۹۵) با برشماری چهار اصل حفظ هویت اسلامی نظام ایران، نفی نظام سلطه، حمایت از مستضعفان و روابط صلح‌آمیز با دولت‌های غیرمحراب، دیدگاه‌های رهبری در سیاست خارجی را منعکس نموده است.

کتاب **ارتباطات و فرهنگ** (اسمیت، ۱۳۹۳) ضمن برشماری ویژگی‌های فرهنگ آمریکایی، اذعان می‌دارد که تهاجم فرهنگی غرب به‌ویژه آمریکا علیه سایر فرهنگ‌ها در حال انجام است و آمریکا هیچ فرهنگ رقیب خود را تحمل نخواهد کرد؛ خصوصاً فرهنگ اسلامی ایرانی را.

آثار دیگری همچون **تهاجم فرهنگی: مجموعه سخنرانی‌های آیت‌الله مصباح یزدی** (۱۳۸۹)؛ مقاله‌های «امنیت هستی‌شناختی و استمرار مناقشه هسته‌ای ایران و غرب» (رستمی و غلامی، ۱۳۹۴)؛ «راهبردهای اجتماعی و فرهنگی امنیت پایدار با تأکید بر گفتمان انقلاب اسلامی» (فاتحی، ۱۳۹۱)؛ «امنیت فرهنگی و راهبردهای کلان آن در حوزه مدیریت فرهنگ» (براتلو، ۱۳۹۱)؛ «بررسی تأثیر فرهنگ بر مقوله امنیت» (رحمتی و دیگران، ۱۳۹۱)؛ «الزامات راهبردی جمهوری اسلامی ایران در مدیریت بحران جنگ نرم» (شربعتی و عظیمی، ۱۳۹۳) و کتاب **امنیت فرهنگی** (طلایی و دیگران، ۱۳۹۲) تحقیقاتی هستند که بر محور مفهوم امنیت فرهنگی در جمهوری اسلامی از منظر مؤلفه‌ها، الزامات، ضرورت‌ها، نقش‌ها و مفاهیم نوشته شده‌اند.

این مقاله از جنبه‌هایی با سایر تحقیقات مشابه متفاوت است و نوآوری‌هایی دارد: اولاً با رویکردی به مطالعه امنیت هستی‌شناختی جمهوری اسلامی پرداخته که بر تحکیم باورهای درونی با بهره‌گیری از نظریه‌میتزن با تمرکز بر چگونگی تأثیر درک از خویشتن، درک و فهم ثابت از هویت فردی، ارجحیت‌ها، اهداف و منافع خود و استراتژی عادی‌سازی به‌منظور کنترل شناختی و معرفتی محیط تهدیدزا و غلبه بر آشفتگی‌ها و اضطراب‌ها، تکیه بر هویت را برای مقابله با تهاجم فرهنگی ضروری می‌داند. لذا از این جهت تمایز نظری با پژوهش‌های مشابه دارد. ثانیاً از نظر روشی نیز این تحقیق با به‌کارگیری روش تطبیقی - مقایسه‌ای ضمن بیان تفاوت‌های دو نظام اندیشگی و فرهنگی غرب، تضمین‌های تدوین راهبرد امنیت فرهنگی جمهوری اسلامی ایران و شیوه‌های مقابله و نیل به امنیت هستی‌شناسی را ملموس‌تر نشان می‌دهد.

روش پژوهش

این پژوهش با استناد به آموزه‌های قرآنی و روایی و دیدگاه‌های رهبران فکری و سیاسی انقلاب اسلامی، به‌ویژه امامین انقلاب، امام خمینی علیه السلام و آیت‌الله العظمی خامنه‌ای، با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای، و با روش تحلیل محتوا و فیش‌برداری، داده‌های نظری را گردآوری می‌کند و سپس با روش تجزیه و تحلیل مقایسه‌ای و با تکیه بر مبانی نظری مقاله داده‌های نظری دو گفتمان غرب و انقلاب اسلامی را تطبیق می‌دهد و تفاوت دو گفتمان را برجسته می‌سازد. در متن تحلیل، تمهیدات دستیابی به امنیت هستی‌شناختی در برابر تهاجم فرهنگی غرب را ارائه می‌نماید. اساس فکر در زمینه مقایسه این است که در این روش، موارد مختلف در کنار هم قرار می‌گیرند و حقایقی از آن در سایه این عمل به دست می‌آید. محقق در این روش حدود فکر، علم، ارزش فلسفی تعالیم، جنبه مدنیت آن، ارزش اغراض و غایات و... را نشان می‌دهد (طاهری، ۱۳۸۱، ص ۱۹۰). بدیهی است با استفاده از روش مقایسه‌ای، تشابهات، تمایزات و تعارضات دو مبانی فکری نمایان می‌شود و شناسایی مبادی تهدید امنیتی تسهیل می‌گردد.

چارچوب نظری: امنیت هستی‌شناختی

نظریه «امنیت هستی‌شناختی»، ایده‌ای متأخر در باب مفهوم امنیت است که ناظر بر منازعات و مناقشات پایدار در روابط بین‌الملل می‌باشد. نظریه امنیت هستی‌شناختی نخستین بار توسط آتونوی گیندر مطرح گردید. این نظریه به منازعاتی می‌پردازد که امنیت هویتی کشورها را از طریق حفظ عزت، شرافت و غرور مذهبی و ملی تضمین می‌نماید. گیندر در کتاب *تجدد و تشخیص*، امنیت وجود انسانی را پردازش نظری می‌کند. از نظر وی، امنیت وجودی نوعی احساس تداوم و نظم در رویدادها، حتی آنهایی که به‌طور مستقیم در حوزه ادراک شخص قرار ندارند، می‌باشد (گیندر، ۱۳۷۸، ص ۳۳۳). در نظریه وجود انسانی گیندر، هویت از جایگاه بالایی برخوردار است. جنیفر میتزن با به‌کارگیری رهیافت نظریه هستی‌شناختی گیندر، این نظریه را در سطح بین‌الملل و با تمرکز بر چگونگی تأثیر درک از خویشتن بر شکل‌گیری «کنش» و «سوژگی» مطرح کرد (میتزن و لارسن، ۲۰۱۷، ص ۵). میتزن معتقد است که: «علاوه بر امنیت فیزیکی یا امنیت ساختار، شکل بنیادین دیگری از امنیت با عنوان امنیت هستی‌شناختی وجود دارد؛ به این معنا که کشورها نیز مانند سایر کنشگران اجتماعی نیاز به درک و فهم ثابت از هویت فردی، ارجحیت‌ها، اهداف و منافع خود دارند و برای هرگونه کنش و اقدامی نیازمند یک هویت تعیین‌کننده هستند» (میتزن، ۲۰۰۴، ص ۳۴۲). میتزن، «بی‌اطمینانی و عدم یقین عمیق» را عامل تهدیدکننده امنیت هستی‌شناختی می‌داند. امنیت هستی‌شناختی ناظر بر مقابله با تهدیداتی است که به فرد امکان و اجازه می‌دهد تا بتواند امید و شهادت خود را در برابر هر نوع شرایط مخرب و تضعیف‌کننده‌ای که شاید در آینده با آن مواجه شود، حفظ کند. در مجموع، این نظریه، بعد دیگری از امنیت را فراتر از مفهوم فیزیکی آن مطرح می‌کند که ممکن است این دو مفهوم در تعارض با یکدیگر باشند؛ یعنی حتی یک رابطه مناقشه‌آمیز نیز می‌تواند تأمین‌کننده امنیت

هستی‌شناختی باشد و کشورها عملاً منازعهٔ پایدار و قطعی را بر وضعیت ناپایدار و عدم قطعیت و اطمینان ترجیح دهند. می‌تزن برای غلبه بر عدم اطمینان و قطعیت از استراتژی عادی‌سازی استفاده می‌کند. از نگاه او عادی‌سازی، عدم قطعیت را دیکال را کنترل و نرم می‌کند؛ محیط تهدیدزا را تحت کنترل شناختی و معرفتی قرار می‌دهد و بنابراین، کنش و اقدام امکان‌پذیر می‌شود. عادی‌سازی، شرایطی را فراهم می‌کند که در آن کنشگران احساس اطمینان شناختی می‌کنند. این استراتژی، بی‌نظمی، اضطراب و آشفتگی ناشی از عدم قطعیت را حل می‌کند و از این طریق کنشگران را مجاز می‌کند تا معنا و مفهوم از خود و هویت را حفظ کنند (می‌تزن، ۲۰۰۴، ص ۳-۴).

این مقاله در ادامه نشان می‌دهد که رویارویی غرب، به‌ویژه نظام سیاسی ایالات متحدهٔ آمریکا با انقلاب اسلامی ایران، در واقع منازعه‌ای معنایی بر پایه‌های تهدید هنجاری است که امنیت هستی‌شناختی دو طرف را به مخاطره انداخته است.

گفتمان غرب در برابر گفتمان انقلاب اسلامی

بر مبنای نظریهٔ امنیت هستی‌شناختی که بر تضمین امنیت هویتی از طریق ملاحظهٔ شرم و حفظ عزت، شرافت و غرور ملی و مذهبی تأکید دارد (گیدنز، ۲۰۰۴، ص ۳۸-۳۹)، می‌توان دریافت که آنچه هویت انقلاب اسلامی و به‌تبع آن، فرهنگ جامعهٔ ایران را تهدید می‌کند، مبانی اندیشگی سازندهٔ تمدن غرب است که به‌عنوان مهم‌ترین «غیر» یا خصومت انقلاب اسلامی تلقی می‌شود؛ چراکه غرب با ساخت زیستی مدرن و نگاه مادی، سبک زندگی آدمی را در ورطه‌ای از محسوسات فرو برده و او را از آنچه آموزه‌های اسلامی، «معقولات» می‌داند، جدا ساخته است.

ابونصر فارابی، از پیشگامان فلسفهٔ اسلامی است که با انتقاد از جریان فکری مادی‌گرا به تبیین موضوع عقل و جهل می‌پردازد و عقل را سرچشمهٔ فضایل و جهل را مولد ردائیل می‌داند. *فارابی* معتقد است انسان‌هایی که معقولات را در جهت درست به کار می‌گیرند، صاحبان فطرت سلیم‌اند که می‌توانند به سعادت نهایی نایل آیند (داوری اردکانی، ۱۳۶۴، ص ۱۲۲). در باور *فارابی* ویژگی کلی مدینه‌های جاهلیه در این است که مردمان، «نسبت به سعادت حقیقی که همانا برائت از ماده و اتصال به جهان غیرمادی است، جاهل‌اند و لذا به جهان مادی آویخته‌اند» (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶، ص ۳۴۳).

محمد قطب نیز از اندیشمندان اسلامی است که از اصطلاح «جاهلیت مدرن» سخن به میان می‌آورد. وی تمدن غرب را در ساحت و ماهیت مشابه ویژگی‌های عصر جاهلیت عربی می‌داند. وی ابتدا با تبیین بُعد هستی‌شناختی جاهلیت، نقطهٔ مقابل اسلام و فرامین شریعت را به‌صراحت جهل می‌داند و می‌گوید: «دستیابی جاهلیت قرن بیستم به علم و دانش سبب فزونی قدرت سرشار مادی شده که به‌وسیلهٔ آن امکان دستیابی به لذایذ مادی فراهم می‌شود و به وسیلهٔ دانشی که در اختیار دارد، همگان را مقهور قدرت خویش ساخته و تظاهر به حق می‌نماید» (قطب، ۱۳۵۹، ص ۷۴).

امام خمینی^ع در بیانات مختلف خود، اصول و مبانی مادی‌گرایانهٔ تفکر غرب را ریشهٔ اصلی مسخ هویت انسان دانسته و سعادت جوامع بشری را در جهان‌بینی توحیدی و ایمان به قدرت مطلق خالق یکتا می‌داند. این معنا را می‌توان در قسمتی از نامه معروف امام^ع به گورباچف و تأکید ایشان به پرهیز از روی آوردن به غرب مشاهده کرد که می‌فرماید:

... و همان طور که موجود مادی به «مجرد» استناد دارد، شناخت حسی نیز به شناخت عقلی متکی است... انسان در فطرت خود هر کمالی را به طور مطلق می‌خواهد و شما خوب می‌دانید که انسان می‌خواهد قدرت مطلق جهان باشد و به هیچ قدرتی که ناقص است، دل نبسته است... قدرت مطلق و علم مطلق باید باشد تا آدمی دل به آن ببندد... (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ الف، ج ۱، ص ۲۲۴).

از منظر امام راحل، چالش اصلی انسان مدرن، در تعریف تک‌ساحتی از انسان است که در آن توسعه مادی به هر قیمتی و با هر هزینه‌ای، از جمله استعمارگری، جنگ‌های عالم‌گیر و ترویج فساد، صورت می‌پذیرد.

آیت‌الله‌العظمی‌خامنه‌ای نیز در بررسی نظام اندیشگی و اعمال سیاسی تمدن غرب، به‌ویژه ایالات متحده آمریکا، همچون محمد قطب از واژه «جاهلیت مدرن» بهره می‌گیرد. با این تفاوت که رهبر انقلاب با روزآمدسازی و تعمیق این مفهوم، با نگاهی اثباتی و تبشیری مسئله ساخت «تمدن نوین اسلامی» را به‌عنوان بدیل مطرح نموده، الزامات و بایسته‌های آن را تدقیق می‌کنند. از منظر آیت‌الله‌العظمی‌خامنه‌ای، بارزترین ویژگی‌های جاهلانۀ غرب شامل جنگ‌افروزی، استیلاء بی‌بندوباری و شهوت‌رانی و تلاش برای به حداکثر رساندن لذات مادی است (بیانات رهبر انقلاب، ۱۳۹۵/۲/۱۶).

رهبر انقلاب در نسبت‌سنجی میان جاهلیت مدرن با علم روز تصریح می‌کنند:

فرق این جاهلیت با جاهلیت صدر اول به‌تعبیر قرآن این است که امروز جاهلیت، مسلح و مجهز است به سلاح علم، به سلاح دانش؛ یعنی علم که مایه رستگاری انسان باید باشد، وسیله‌ای شده است برای تیره‌روزی انسان، برای بدبختی جوامع بشری. آن کسانی که امروز به دنیا دارند زور می‌گویند، با تکیه به فراورده‌های دانش خود است که دارند زور می‌گویند. این سلاخی که دارند، ساخته‌شده و فراورده دانش است؛ ابزارهای اطلاعاتی که دارند، ابزارهای امنیتی که دارند، ابزارهای عظیم تبلیغاتی که دارند، اینها فراورده‌های علم است. همه آنها در خدمت همان شهوت و غضب است (بیانات رهبر انقلاب، ۱۳۹۴/۲/۲۶).

آنچه از فحوای کلام اندیشمندان و رهبران انقلاب اسلامی پیداست، این است که جاهلیت مدرن را بایستی در مبانی فکری گفتمان و سبک زندگی غربی جست‌وجو کرد که در شکل تهاجم فرهنگی و با هدف معنویت‌زدایی از انسان و جامعه در هم‌آوردی ذاتی با انقلاب اسلامی جریان دارد و تهدیدی هنجاری را متوجه آن ساخته است. بنابراین، مذاقه در بنیان‌های اندیشه‌ای تمدن غرب ضروری است.

بنیان‌های اندیشه‌ای تمدن غرب

از منظر تاریخ اندیشه غرب می‌توان گفت، به‌دنبال نهضت پروتستانتیسم که پاسخی به افراطی‌گری‌های انحصارطلبانه، علم‌زدا و عقل‌گریز کاتولیسم بود، مدرنیته نیز مسیر تقریب را پیمود. اندیشه‌های رهبران پروتستانتیسم با اصالت بی‌حدی که برای دنیا و فرد قائل شدند، آدمی را به مسیر جاه‌طلبی‌های مادی سوق دادند؛ چه آنکه در برداشت جدید و وارونه‌ای که از مذهب اراده کردند، پیروزی‌های دنیوی، ثروت و توانگری را به‌عنوان رضایت‌بخاوند تفسیر نمودند (وبر، ۱۳۸۸، ص ۶۷) و به‌دنبال تغییراتی که در

رویکرد مذهبی رخ داده بود، آرام آرام اندیشه‌های دنیاگرایانه، انسان‌مدارانه و توسعه‌طلبانه بر پایه عقل خودنیا شکل گرفت که در آن غایت الهی ریاضتمندانه جای خود را به مادی‌گرایی صرف داد. بدین ترتیب، علم، فناوری، اخلاق، روابط اجتماعی و... در خدمت توسعه بعد جسمانی انسان قرار گرفت تا انسان تک‌ساختی را به خودپرستی و خودبینی و عصیان علیه ادیان الهی متمایل سازد. کوشش انسان مدرن غربی در طلب دنیا تا جایی پیش رفت که به نفی «غیب عالم» و «عالم غیب» روی آورد علم در مشاهده و حس خلاصه گشت و آنچه غیرقابل مشاهده بود، به آسانی انکار شد. با توجه به داستان‌هایی که ریشه در تورات تحریفی دارد، خداوند آگاهی آدمی را نمی‌پسندد (تورات، فصل آفرینش)؛ در نتیجه، دین مانع رشد و توسعه موردنظر مدرنیسم بود. به همین دلیل، پیامبران انسان‌های جاه‌طلبی معرفی شدند که تلاش می‌کردند از طریق تعطیلی خرد، توهمات غیرواقعی را به خورد آدمی دهند. آنچه به‌مثابه عقل و خرد تعریف می‌شود، محاسبه‌گری سود و منفعت این جهانی است؛ چراکه انسان تنها باید در اندیشه فزونی سود و لذت بوده و هیچ اندیشه دیگری در این نگاه نباید راه داشته باشد (جونز، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۸۳). بنابراین به‌جمال می‌توان گفت که در این فرایند، سکولاریسم به‌مثابه پیشی دولایه مشتمل بر فیزیک و متافیزیک، رابطه دین و دنیا را قطع می‌کند. در پی این تحولات اندیشگی، انسان باغی خود را محور قرار می‌دهد و اومانیزم پدید می‌آید. حال که انسان محور شد، عقل او تنها اتکای اوست؛ لذا عقل‌گرایی افراطی، علم‌گرایی و طبیعت‌گرایی ثمره این پیش می‌شود (فدایی مهربانی، ۱۳۹۳، ص ۱۸-۴۰) و گفتمان انقلاب اسلامی، چنین پیش و رویکردی را همان جاهلیت، اما در قالب مدرن آن در نظر می‌آورد. از این‌رو در ادامه، بررسی مصادیق جهل در بنیان‌های هستی‌شناختی و تمدن‌ساز غرب به‌عنوان «غیر» در قیاس با نظام اندیشه‌ای انقلاب اسلامی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

سکولاریسم و امنیت هستی‌شناختی انقلاب اسلامی

برای درک و بسط مفهومی بحث، ابتدا سکولاریسم در مفهوم موسع آن، تعریف می‌شود؛ سپس تفاوت آن با مفهوم زیرمجموعه آن یعنی سکولاریزاسیون نمایان می‌گردد و در پرتو این توضیح بنیادین، بحث توسعه می‌یابد. سکولاریسم در یک تعریف به‌معنای «باور به انتقال مرجعیت از نهادهای دینی به اشخاص یا سازمان‌های غیردینی» است (علیزاده، ۱۳۸۶، ص ۲۵۹). در تعریفی موسع‌تر، سکولاریسم عبارت از: «نگرشی است که براساس آن می‌توان جهان را به‌طور کامل و تنها با استفاده از خود جهان‌شناخت» (میراحمدی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۶). این مفهوم از نظر هستی‌شناسی اصالت را به امور دنیوی و این جهانی می‌دهد و این نوع از هستی‌شناسی که با انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی مناسب خود هماهنگ است، در قبال نوع دیگری از هستی‌شناسی است که صورتی معنوی و دینی دارد (پارسانیا، ۱۳۸۴، ص ۸). از یک منظر، ویژگی‌های عقلانیت سکولاریسم عبارت‌اند از: اکتناع به نقش ابزاری عقل، نفی حقایق ثابت، میسر نبودن فهم حقایق، بی‌اعتمادی به وحی، خودانکایی عقل و اعتماد به عقلانیت عرفی (نفی عقل قدسی و عملی) (فصیحی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۷-۲۶۸). بنابراین، سکولاریسم یک جهان‌بینی و ایدئولوژی است که با روش‌های تجربی و عقلانی از طریق فرایند سکولاریزاسیون به دنبال نهادینه کردن نظام اندیشگی خود است.

چنان که اشاره شد، سکولاریزاسیون یک فرایند است؛ فرایندی تاریخی که در آن، جوامع از سلطهٔ کلیسا خارج شدند و به تدریج تصرفات کلیسا از آن گرفته و به نهادهای مدنی و عرفی سپرده شد (میراحمدی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۶). بنابراین سکولاریزاسیون به فرایند سکولار شدن جامعه در حوزه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی اشاره دارد که با تمهیداتی از طریق نهادها، ایستارها و وهنجارسازی‌های هدفمند محقق می‌شود. از این منظر، سکولاریسم بسیار فراتر از جدایی بین دین و سیاست است. انسان غربی، به دلیل قرائت کاتولیسمی از رابطه دین و دنیا، سکولار بار آمد؛ چراکه در آموزه‌های مسیحی می‌باید «حق قیصر را به قیصر و حق مسیح را به مسیح واگذارید». پس میان آسمان و زمین رابطه‌ای نیست و امر قدسی از امر عرفی به‌طور کامل جداست (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱، ص ۱۴۹). در این حال، دینی که دنیا را طرد می‌کند، نمی‌تواند چالش‌های زیست بشری را پاسخ دهد و بی‌درنگ خود را از زندگی دنیوی منزوی می‌سازد. تفکر فلسفی که از سوی آکوئیناس و آگوستین با عنوان «مدرسیون» شکل گرفت، رویکرد دولایهٔ لاهوتی و ناسوتی داشت که از شهر خدا در آسمان سخن می‌گفت و اینکه مؤمن مسیحی نمی‌تواند آرمان خود را در روی زمین بیابد (فاستر، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۳۵).

در این حال، تحلیل محتوای گفتمان انقلاب اسلامی بیانگر این نکته است که دین در دنیا کارکرد می‌یابد و این به معنای نفی سکولاریسم است؛ زیرا مبنای هستی‌شناختی انقلاب اسلامی یک هستی‌شناسی معنوی است که براساس آن نسبت امر سیاسی با امر قدسی و مذهبی تبیین می‌شود. به تعبیری، در هستی‌شناسی معنوی اصالت به هستی متعالی و قدسی داده می‌شود. در این نگاه، ساختی از هستی که از آن با عنوان «غیب» یاد می‌شود، بر این جهان و عالم، محیط بوده و نسبت به آن معنابخش و تعیین‌کننده است؛ به‌گونه‌ای که غفلت از آن هستی معنوی، مانع از شناخت حقیقت این جهان می‌شود (پارسانیا، ۱۳۸۴، ص ۸). بنابراین در شناخت جهان مادی و دنیوی در همهٔ حوزه‌ها، از جمله ساحت امر سیاسی، شناخت هستی‌شناسی قدسی و متعالی، ضروری و اولی است.

محوریت جهان و عالم دنیوی، ایستار و نوعی طرز تلقی است که سکولاریسم در برابر امر قدسی و هستی‌شناسی معنوی منبعث از دین، برجسته می‌کند. این تفکیک و دوگانگی در همهٔ ابعاد زندگی این جهانی از منظر فلسفهٔ غرب، به‌ویژه در دوپست سال گذشته ترویج شده است. حوزهٔ سیاست و چپستی امر سیاسی به‌شدت متأثر از این دوگانه‌سازی بوده و پیوسته از نزدیک شدن به امر دینی برحذر نگه داشته شده است؛ اما در نگرش اسلامی که امر قدسی محیط بر امر دنیوی و هدایتگر آن است، سیاست و دیانت بدون نسبت و رابطه نیستند.

شهید مطهری نسبت میان دین و سیاست را با نسبت «روح و بدن» و «مغز و پوست» مقایسه کرده، بر لزوم پیوند میان این دو با هم تأکید می‌کند و معتقد است: «اهتمام اسلام به امر سیاست و حکومت و جهاد و قوانین سیاسی، برای حفظ موارث معنوی، یعنی توحید و معارف روحی و اخلاقی و عدالت اجتماعی و مساوات و عواطف انسانی است» (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۲۱). از این‌رو در بیان شهید مطهری، مفهوم موارث معنوی به‌عنوان امری قدسی، نقشی هدایتگر و مصونیت‌بخش دارد.

قرائت امام خمینی^{۳۰} به‌عنوان بنیان‌گذار یک نظام مبتنی بر موازین دینی از اسلام، کاملاً سیاسی است؛ آنجا که می‌فرمایند:

... آن قدر آیه و روایت که در سیاست وارد شده است، در عبادت وارد نشده است. شما از پنجاه و چند کتاب فقه را که ملاحظه می‌کنید، هفت، هشت تایش کتابی است که مربوط به عبادات است؛ باقی‌اش مربوط به سیاسات و اجتماعیات و معاشرات و این‌طور چیزهاست. ما همه آنها را گذاشتیم کنار و یک بُعد را، بُعد ضعیف‌ش را گرفتیم. اسلام را همچو بد معرفی کرده‌اند به ما که ما هم باورمان آمده است که اسلام به سیاست چه؟ سیاست مال قیصر و محراب مال آخوند!... اسلام دین سیاست است؛ حکومت دارد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ الف، ج ۵، ص ۲۱).

لذا با توجه به خاصیت هدایت‌کنندگی و مصونیت‌بخشی دین در امور دنیوی، از جمله امر سیاسی، تلقی غیرسیاسی بودن از اسلام برای امام^{۳۱} غیرقابل قبول و تعجب‌برانگیز است.

اندیشه فلسفی صدرالمتألهین نیز به‌دلیل الهام‌بخشی آن در گفتمان انقلاب اسلامی و به‌ویژه آرای فلسفی امام خمینی^{۳۲} ناظر بر امتزاج دین و سیاست می‌باشد. صدرالمتألهین می‌گوید: «هرگاه سیاست از شریعت اطاعت کند، ظاهر عالم هماهنگ با باطن آن می‌گردد؛ محسوسات در سایه معقولات قرار می‌گیرند و تحرک اجزا به طرف کل و در هماهنگی با کل حرکت می‌کند. رغبت در جهت فاعلیت، و زهادت در جهت منفعلیتی قرار می‌گیرد که محذور به فضل راحت خود و ارتعاب به فضیلت خود انجام می‌دهد» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ص ۴۹۶).

آیت‌الله العظمی خامنه‌ای اندیشه جدایی دین و سیاست را طرحی از سوی استعمارگران می‌داند و می‌گویند:

... کسانی که با چهره طرفداری از دین چنین عنوان می‌کنند که دین نباید به امور سیاسی بپردازد، خبر ندارند که این شگرد جدید تبلیغات استکباری و استعماری علیه حاکمیت اسلام و حیات مجدد اسلام است. البته جدایی دین از سیاست را قرن‌هاست که مطرح می‌کنند. اول، ایادی استبداد، یعنی قدرتمندانی که زمام امور جامعه را مستبدانه در دست داشتند و می‌خواستند آزادانه هر کاری می‌خواهند با ملت و کشور انجام دهند، مطرح کردند و بدیهی است که نمی‌خواستند احکام اسلامی و منادیان احکام اسلامی، در امر حکومت آنها دخالتی بکنند. لذا حکام و سلاطین مستبد، اولین پیشروان فکر انحرافی «جدایی دین از سیاست» محسوب می‌شوند. قبل از استعمارگران و قبل از دشمنان خارجی و قبل از طراحان سیاسی صهیونیسم و دیگران، کسانی که بر این کشور و بر دیگر کشورهای اسلامی، سال‌ها مستبدانه حکومت کردند، مروج و منادی این فکر بودند که دین از سیاست جداست (بیانات رهبر انقلاب، ۱۳۷۵/۲/۱۸).

ایشان همچنین می‌فرمایند: «... جمهوری اسلامی عملاً اثبات کرد و نشان داد که دین در صحنه زندگی انسان‌ها دخالت دارد و دین مقدس اسلام نیامده است تا انسان‌ها در کنج معبدها، فقط به عبادت مشغول شوند» (بیانات رهبر انقلاب، ۱۳۷۲/۳/۱۴).

مطالعه روند تاریخی سکولاریزاسیون و عرفی‌شدن در ایران نشان می‌دهد که این فرایند از مرحله شکل‌گیری (اوایل دوره قاجار و شکست‌های ایران از روس) تا مرحله حاکمیت (دوره پهلوی اول)، همواره بنیان‌های فرهنگی و

هویت اسلامی و ایرانی را تهدید کرده و از این رو شکل‌گیری و پیروزی انقلاب اسلامی را بایستی مرحله برخورد تفکر اسلامی با سکولاریسم دانست. از این منظر، سکولاریسم را می‌توان به‌مثابه «دگر» انقلاب اسلامی و یکی از عوامل مهم تهدید علیه امنیت هستی‌شناختی انقلاب ارزیابی کرد.

اومانیسیم و امنیت هستی‌شناختی انقلاب اسلامی

اومانیسیم در سیر تاریخی خود پس از روی‌گردانی از مسیحیت، بنیاد فرهنگ و تمدن غربی را ساخته است (شفیعی سروستانی، ۱۳۸۸، ص ۳۷). در تفکر اومانستی، اصالت از آن انسان این‌جهانی است. لویک، اومانیسیم را «یک شیوه فکری و حالتی روحی که شخصیت انسان و شکوفایی کامل وی را بر همه چیز مقدم می‌شمارد»، تعریف می‌کند و معتقد است که این معنای اومانیسیم، یکی از مبانی و زیرساخت‌های دنیای جدید به‌شمار می‌آید (لویک، ۱۹۹۸، ص ۵۲۸). در تعریفی دیگر، اومانیسیم «جنبشی فلسفی و ادبی معرفی می‌شود که ارزش یا مقام انسان را ارج می‌نهد و او را میزان همه چیز می‌شناسد و سرشت انسانی و حدود و علایق طبیعت آدمی را موضوع قرار می‌دهد (اباگانو، ۲۰۰۶، ص ۶۹-۷۰). هسته اصلی اندیشه اومانیسیم جدید را «انسان‌مداری» شکل می‌دهد و عرصه‌های مختلف علمی و فلسفی و دینی در غرب متأثر از این اندیشه بوده است. اومانیسیت‌ها با نفی هرگونه حیات ماوراءالطبیعی، معتقدند که انسان موجودی «خودپیدایش» و قسمتی از طبیعت است؛ هرچند دارای ابعاد خاصی چون آزادی می‌باشد. در این بینش، شکافی بین ذهن انسان و بدن او نیست و شخصیت یا روح انسان جایگاه خاصی ندارد و هیچ حق انحصاری یا جایگاه خاصی برای وجود انسانی در عالم به‌صورت کلی نیست و این از اصولی است که همه اومانیسیت‌ها به آن پایبندند (کورتز، ۱۹۹۴، ص ۵۰-۵۱). عدم اعتقاد به غرض و غایت برای کل هستی و تأکید بر وجود نظام مکانیکی و ریاضی برای جهان از سوی اسپینوزا (باربور، ۱۳۹۷، ص ۳۷) نیز مؤید آن است که از نظر اومانیسیت‌ها انسان نه تنها قدرت تسلط بر طبیعت را دارد، بلکه خود، جزئی از طبیعت محسوب می‌گردد. از منظر فلسفی، اصالت فرد و اصالت عقل نیز ثمره رشد تفکر اومانستی است که به‌معنای علم‌گرایی محض و بی‌نیازی از وحی آسمانی می‌باشد. مطابق گفتمان انقلاب اسلامی، افراط اندیشه اومانیسیم در انسان‌محوری و رساندن وی به مقام خدایی، تبعات زاینباری را برای جوامع انسانی در پی داشته است. به بیان بهتر، با آنکه قرآن کریم از انسان به‌عنوان خلیفه‌الله (بقره: ۳۰) یاد می‌کند و با اینکه انسان از دیدگاه قرآن چنان ارزش و مقامی دارد که به فرمان خداوند همه مخلوقات جهان مسخر او هستند (ابراهیم: ۳۲-۳۳)، اما ملاک ارزش و فضیلت انسان، صفای نفس فرد مطیع است که مشتاق جمال ذات الهی بوده و در عبودیت دارای خلوص است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۴۲).

از دیدگاه هستی‌شناختی اومانیسیم، انسان محور همه امور عالم است و در مرکز دایره هستی قرار دارد. امام خمینی^ع با رد تلویحی تفکر اومانستی به‌دلیل نگاه تک‌بعدی به انسان و در مذمت نگرش افراطی غرب، می‌فرماید:

رهبران فکری می‌خواهند جامعه بشری را نظیر یک کارخانه بزرگ صنعتی اداره کنند؛ در حالی که جامعه‌ها از انسان‌ها تشکیل شده است که دارای بعد معنوی و روح عرفانی است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ الف، ج ۵، ص ۴۱۰).

آنچه مقصد ذاتی و غایت بعثت و دعوت انبیاء^{علیهم‌السلام} و مجاهدت و مکاشفت کمال اولیاء^{علیهم‌السلام} است، آن است که انسان طبیعی لحمی حیوانی بشری، انسانی لاهوتی، الهی، ربانی، روحانی شود و وفق کثرت به افق وحدت متصل شود و آخر و اول، پیوند به هم شود و این کمال حقیقت معرفت است» (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ص ۲۹۷).

آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای انسان محوری در اسلام را متمایز از نگاه غربی به انسان می‌داند و می‌فرماید:

... البته انسان محوری در بینش اسلامی، بکلی با اومانیسیم اروپای قرون هجده و نوزده متفاوت است. آن یک چیز دیگر است، این یک چیز دیگر است. آن هم اسمش انسان محوری است؛ اما اینها فقط در اسم شبیه هم‌اند. انسان محوری اسلام، اساساً اومانیسیم اروپایی نیست، یک چیز دیگر است: «اَلَمْ تَرَوْا اَنْ اللّٰهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَاٰتِی الْاَرْضِ» (لقمان: ۲۰). کسی که قرآن و نهج‌البلاغه و آثار دینی را نگاه کند، این تلقی را به خوبی پیدا می‌کند که از نظر اسلام، تمام این چرخ و فلک آفرینش، بر محور وجود انسان می‌چرخد (بیانات رهبر انقلاب، ۱۳۷۹/۹/۱۲).

براین اساس، در انسان محوری اومانیسیم که شالوده تفکر غربی را تشکیل می‌دهد، انسان خود را جایگزین خدا می‌داند، نه جانشین خدا (جوادی آملی، ۱۳۹۳)؛ و بدون شک چنین تلقی از انسان از منظر هستی‌شناختی تهدیدی هنجاری برای امنیت هستی‌شناختی انقلاب اسلامی که بر خدامحوری انسان و عنصر معنویت و اخلاق تأکید دارد، به‌شمار می‌رود. بنابراین نیل به امنیت هستی‌شناختی در برابر غرب، علاوه بر تمهیدات نظامی و سخت‌افزاری، مستلزم به‌کارگیری علم و دانش در راستای رستگاری انسان بر مبنای سرمایه‌های معنوی تمدن و فرهنگ ایرانی اسلامی است. امیدوار ساختن انسان به تضمین نیازهای مادی و معنوی او بر مدار توزیع عادلانه امکانات و منابع است. در این راستا، چگونگی سیاست‌ورزی و مدیریت مجموعه نظام سیاسی که بتواند حیات طیبه مبتنی بر امر قدسی را برای انسان عملاً نهادینه سازد، بسیار حیاتی است: در غیر این صورت، انسان جامعه اسلامی هم همان مسیر انسان غربی را طی می‌کند.

عقل‌خودبنیاد و امنیت هستی‌شناختی انقلاب اسلامی

عقل‌گرایی محض و کافی دانستن عقل انسان برای دریافت حقیقت، در حوزه معرفت‌شناسی و در قالب نظریه‌های عقل‌گرایی دکارت (می‌اندیشیم، پس من هستم) و لایب‌نیتر و نیز تجربه‌گرایی بیکن و لاک با خوش‌بینی افراطی نسبت به توانایی خرد آدمی در یافتن حقیقت، تجلی یافته است و جست‌وجو برای رسیدن به معرفت‌های ماورای طبیعی را تلاشی بیهوده می‌داند. در این نگرش، افراد انسانی، خود معیار شناخت حقایق و ارزش‌ها می‌شوند و معرفت دینی و حقیقت، تحت تأثیر دانش‌های دیگر مثل علوم اجتماعی، طبیعی، فلسفه و علوم انسانی قرار می‌گیرد (سروش، ۱۳۷۳، ص ۴۰۹). براین اساس، اومانیسیت‌ها در بعد هستی‌شناختی هر گونه موجود فراطبیعی، مانند خدا، معاد، فرشتگان و هر عقیده‌ای خارج از دایره عقل و تجربه حسی را جهل و خرافات قلمداد می‌کنند و لازمه یک زندگی ایدئال را آزاد ساختن فکر انسان‌ها از این مفاهیم می‌دانند.

در نظریه سوپراکتیویسم یا ذهن‌گرایی، که از آن به خودبنیادی انسان در هستی تعبیر می‌شود، از منظر هستی‌شناختی، معیار ارزش‌گذاری امور اخلاقی، انسان است. بر این مبنا، دین هم متکی بر انسان است. در اصالت عقل، آنچه کاشف حقیقت است، وحی نخواهد بود؛ بلکه عقل به‌تنهایی می‌تواند کاشف حق باشد. پس از عصر رنسانس، در اصالت عقل ولتری که از سوی نویسندگان دائرةالمعارف در فرانسه به‌کار رفت، مطرح شد که عقل به‌تنهایی و بدون نیاز به غیرخودش، متضمن تحصیل ترقی، آزادی، برابری و سعادت انسان خواهد بود (غفاری، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱-۱۰۵). این در حالی است که برخی اندیشمندان، از جمله کینگزلی مارتین، با استناد به وقوع دو جنگ جهانی اول و دوم، که در زمان حاکمیت ایدئولوژی اومانستی رخ داد، از این شیوه فکری با عبارت «بی‌معنا بودن همه چیز» یاد می‌کند و می‌گوید: اومانسیم در اینجا به نیهیلیسم و پوچ‌انگاری درباره فلسفه حیات انسان می‌رسد و به انسان اجازه می‌دهد که در این وضع فاجعه‌آمیز، هر چه می‌تواند انجام دهد (براون، ۱۳۹۳، ص ۲۴۰-۲۴۳).

در این حال، اسلام برای «عقل» جایگاه رفیع و ارزشمندی قائل است به طوری که بیش از پنجاه مورد، کلمه «عقل با صیغه‌های مختلف در قرآن کریم به‌کار رفته و انسان‌ها را به تعقل فراخوانده است؛ اما به‌دلیل نقص در مراتب وجودی، انسان موجودی جایز‌الخطا تلقی شده که ممکن است صلاح و فساد خود را به درستی تشخیص ندهد. ... وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۱۶). بنابراین، اسلام هرچند که براساس قاعده «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمٌ بِهِ الشَّرْعِ» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۷۵) برای خرد انسان جایگاه ویژه‌ای قائل است، ولی عقل‌گرایی مطلق را - که عقل انسان را بی‌نیاز از قدرت ماورایی می‌داند - مردود می‌شمارد. از این رو اسلام در باب رابطه عقل و دین بر آن است که عقل و دین دو موهبت الهی‌اند که خداوند به بشر ارزانی داشته است و آدمی با عقل و دین می‌تواند به سعادت جاودانه برسد. عقل دین را و دین عقل را تأیید می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۹). از امام حسین علیه السلام منقول است که فرمود: «لَا يَكْمَلُ الْعَقْلُ إِلَّا بِاتِّبَاعِ الْحَقِّ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۸، ص ۱۲۷). لذا از دیدگاه اسلام، شناخت حقایق، از طریق علم و تعقل و حیوانی میسر می‌شود و عقل به‌خودی‌خود از فهم همه حقایق ناتوان است.

از منظر آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای، در ارکان تفکر و تمدن اسلامی، عقلانیت در کنار نوگرایی و سماحت اسلامی قرار می‌گیرد (بیانات رهبر انقلاب، ۱۳۹۰/۱۱/۱۴) و «عقلانیت به مفهوم اسلامی و مقابل جهالت، از پایه‌های اصلی جامعه اسلامی و در عرض ایمان، مجاهدت و عزت است» (بیانات رهبر انقلاب، ۱۳۹۰/۴/۲). ایشان در ارتباط با جایگاه عقل و نسبت آن با دین معتقدند:

اولین کار پیامبر مکرم صلی الله علیه و آله «اثارة» عقل است؛ بر شوراندن قدرت تفکر است؛ قدرت تفکر را در یک جامعه تقویت کردن. این، حلال مشکلات است. عقل است که انسان را به دین راهبرد می‌دهد؛ انسان را به دین می‌کشاند؛ عقل است که انسان را در مقابل خدا به عبودیت وادار می‌کند؛ عقل است که انسان را از اعمال سفیهانه و جهالت‌آمیز و دل‌دادن به دنیا بازمی‌دارد. عقل این است (بیانات رهبر انقلاب، ۱۳۸۸/۴/۲۹).

اما از نگاه رهبری، بین عقل اصیل و تعبیر غربی‌ها از آن تفاوت ماهوی وجود دارد. عقل در تعبیر برخی غربی‌ها، عقل ابزاری و مادی است و ریشه در تفکرات اومانیسیم و نفسانیت دارد (بیانات رهبر انقلاب، ۱۳۸۰/۱۲/۱) و عقل در تعبیر اسلامی، عقلی راه‌گشایی است که ما را به خالق هستی می‌کشد و در کنار منابع اصیل دیگر، همانند وحی الهی قرار دارد. بنابراین به‌منظور ارتقای امنیت هستی‌شناختی در این زمینه، باید بستر همزیستی دو منبع شناخت عقل و وحی، تعیین قلمرو، ضرورت و اولویت‌بخشی این دو منبع در حوزه نظر و عمل و کارآمدی این ابزار شناخت را در هم‌نشینی با یکدیگر در حل مسائل جامعه نشان داد و خوانش عقلانیت ابزاری غرب را به‌چالش کشید. بدیهی است که ناتوانی در انجام این مهم، خود تهدید امنیت هستی‌شناختی جبران‌ناپذیری است.

پلورالیسم و امنیت هستی‌شناختی انقلاب اسلامی

پلورالیسم در وجوه مختلف آن، از مبانی مکتب لیبرالیسم و مدرنیته غربی است. شرایط حاکم بر جهان مسیحیت و انحصارگرایی دینی کلیسا در نیمه قرن بیستم، زمینه پیدایش پلورالیسم یا کثرت‌انگاری نسبت به دین را فراهم ساخت. پلورالیسم دینی، در مقابل وحدت‌نگری، به معنای اعتقاد به راه‌های متعدد و متکثر برای رسیدن به نجات و رستگاری (هیگ، ۱۳۸۷، ص ۶۹)، در ساحت هستی‌شناسی مطرح شد؛ با این ایده که همه دین‌ها چهره‌های یک واقعیت هستند و بنابراین راه‌های مختلف منتهی به یک واقعیت می‌باشند. در بین برخی روشن‌فکران ایرانی، پلورالیسم در قالب ایده تنوع فهم‌های ما از متون دینی و تنوع تفسیرها از تجارب دینی (سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۲-۱۵) تعریف شد. پلورالیسم در حیطه سیاست نیز اداره جامعه را بر عهده عقل کثرت‌اندیش می‌نهد (غروی‌ان، ۱۳۷۶، ص ۷). براساس این نوع از پلورالیسم، اقتدار همگانی در میان گروه‌های متعدد و متنوع، پخش می‌شود و این گروه‌ها به‌عنوان مکمل همدیگر عمل می‌کنند و دولت، تنها به حفظ توازن طبیعی میان آنها بسنده می‌کند (کرباسیان، ۱۳۹۳). بنابراین، حاکمیت مطلق در دست دولت یا هیچ فرد یا نهادی نیست. پلورالیسم فرهنگی، ضمن تأکید بر به‌رسمیت شناختن کثرت و تعدد فرهنگ‌ها، مذاهب و نحله‌های فکری موجود در جامعه، احترام گذاشتن به حقوق مخالفان در حیطه رفتارهای اجتماعی و تحمل اندیشه‌های متعدد همدیگر را مورد توجه قرار می‌دهد (همان)؛ و در حیطه اخلاق، با ساقط کردن جزمیت باورهای اخلاقی و انداختن آن به ورطه تشکیک با اتکا بر شکاکیت، به یک هرج و مرج فکری رسیده است. این نوع پلورالیسم، از نسبی‌انگاری ارزشی و نفی ضوابط عام و ثابت ارتزاق می‌کند و نه تنها به پذیرش تکثر در مرام‌های اخلاقی در مختصات جغرافیایی صحنه می‌گذارد، بلکه در پرتو گذر زمان نیز می‌پذیرد که ارزش‌های اخلاقی رنگ و شکل عوض می‌کنند و کثرت طولی و تنوع تطوری داشته باشند (همان). در حیطه معرفت‌شناختی نیز بر شکاکیت معرفت‌شناختی اتکا دارد و واقعیات را غیر از درک بشری می‌داند و بر آن است که آنچه از راه حس وارد دستگاه ادراک می‌شود، با یک رشته قالب‌های پیش‌ساخته ذهنی، قالب‌گیری می‌شود و رنگ‌آمیزی می‌گردد. به همین جهت، انسان هیچ‌گاه به واقع، آن‌گونه که هست، نمی‌رسد و به‌واسطه همین نسبییت ادعایی موجود در عرصه معرفت، هیچ فرد یا گروهی حق ندارد ایده‌های را به‌عنوان حقیقت مطلق بر دیگران تحمیل کند (همان).

آیات قرآنی افزون بر دلالت بر انحصار دین حق در اسلام «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ۱۹)، به صراحت با نسبیت‌گرایی که از مبانی و پیش‌فرض‌های پولوریسم می‌باشد، در تضاد است و آن را ابطال می‌کند. از دیدگاه قرآن، رسیدن به «حقیقت» امکان‌پذیر است (نحل: ۶۶؛ جاثیه: ۳۲). همچنین قرآن کریم در موارد دیگری مانند دستور به عدم قبول غیراسلام و معرفی اسلام به‌عنوان تنها دین حق (آل عمران: ۸۵؛ بقره: ۱۲۰)، و اسلام دینی برای همهٔ انسان‌ها (سبا: ۲۸؛ اعراف: ۱۵۸؛ تکوین: ۲۷)، بر حقانیت اسلام و بطلان نظریهٔ پولوریسم صحه گذاشته است.

مطابق با مبانی هستی‌شناسی گفتمان انقلاب اسلامی، در شرایطی که گفتمان تمدن غرب با تلاطم اخلاقی مواجه بوده است، آیین‌ها و ادیان مختلف ساختهٔ بشر، با ادعای هدایت انسان به سوی سعادت و کمال مطلوب پدید آمدند؛ به‌طوری‌که هر کدام آیین خود را بر حق می‌دانستند. در این حال، خداوند پیامبرانی را مبعوث نمود تا آیین حق را به بشر ابلاغ کرده، با ادیان انحرافی و باطل مبارزه کنند. امیرمؤمنان علیؑ می‌فرماید:

آن‌گاه که بیشتر افراد بشر عهد و میثاق الهی خویش را شکستند و حقیقت را نشناختند و برای او شریک و انباز برگزیدند و شیاطین آنان را از معرفت خداوند گمراه ساختند و راه عبادت او را قطع کردند، خداوند پیامبرانی را برگزید و از آنان بر وحی و تبلیغ رسالت پیمان گرفت» (نهج‌البلغه، ۱۳۷۹، خطبه اول).

در این حال، علامه طباطبائی در تفسیر آیاتی از قرآن کریم از جمله (صافات: ۱۶۰، انعام: ۷۵، واقعه: ۷۹) در نقد نظریهٔ پولوریسم و کثرت‌های دینی متعارض - که مورد استناد کثرت‌گرایان قرار گرفته است - اختلاف در مراتب قرآنی را اختلاف در عرض نمی‌داند؛ بلکه اختلاف معانی را طولی می‌داند که فهم‌های مختلف آن را درک می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۹۵).

امام خمینیؑ با استناد به دلایل عقلی و نقلی، به‌طور تلویحی مسئلهٔ پولوریسم را مورد توجه قرار داده است. ایشان در تقریر آیهٔ «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (آل عمران: ۸۵) می‌فرماید: «اگر دین دیگری غیر از اسلام می‌آید، این آیه درست نمی‌شد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۳۰۷).

از این تعبیر امامؑ می‌توان دریافت که «اسلام» به‌معنای تسلیم در برابر خدا یا هر دینی نیست؛ بلکه مقصود فقط «دین اسلام» است. امام راحل همچنین با اشاره به حدیث «الْإِسْلَامُ يَعْلُوُّ وَ لَا يُعْلَىٰ عَلَيْهِ» (حرعاملی، ۱۳۷۶، ج ۱۷)، یکی از معانی حدیث مزبور را این معنا ذکر می‌کند که لازمه‌اش گرویدن پیروان ادیان دیگر به اسلام می‌باشد؛ زیرا هرچه عقول بشر ترقی کند و ادراکات آنها زیاد گردد، وقتی به حجج و براهین اسلام نظر کنند، پیش‌نور هدایت آن خاضع‌تر شوند و حتی در عالم غلبه بر آن نکند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۲۰۱).

از منظر آیت‌الله‌العظمیٰ خامنه‌ای، اسلام نظریهٔ پولوریسم را رد می‌کند. ایشان با اشاره به آیهٔ «فَأَنعَمُوا بِمِثْلِ مَا ءَامَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ» (بقره: ۳۷) می‌فرماید: «آنهايي که ترویج می‌کنند که اسلام چون از حضرت موسی و حضرت عیسی تجلیل کرده است، پس قائل به پولوریسم است، به قرآن مراجعه کنند؛ متون اسلامی را ملاحظه کنند. از روی بی‌اطلاعی و از روی غفلت، یک مطلبی را ذکر می‌کنند» (بیانات رهبر انقلاب، ۱۳۹۳/۱۰/۱۹). مطابق آنچه گفته شد، پولوریسم به‌مثابهٔ «جهالت»، در تمام وجوه آن، تهدیدی برای امنیت هستی‌شناختی مبتنی بر توحید به‌شمار می‌رود. از این رو با ابتنا بر هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی قدسی باید با پولوریسم غیربومی و متعارض، به‌ویژه پولوریسم دینی غربی، مقابله کرد.

نتیجه‌گیری

پس از پایان جنگ جهانی دوم، مفهوم امنیت در بعد موسع آن، به‌ویژه بعد فرهنگی و هویتی، مورد توجه اندیشمندان قرار گرفت. در فرایند گسترش مفهوم امنیت، نظریه امنیت هستی‌شناختی، رویکرد جدیدی است که شکل بنیادین دیگری از امنیت را با تأکید بر امنیت هویتی و با محوریت فرهنگ مطرح می‌کند. این نظریه، به تحلیل منازعاتی در روابط بین‌الملل می‌پردازد که ممکن است در بعد فیزیکی، تهدیداتی را در پی نداشته باشد، اما امنیت هویتی کشور را دچار خدشه کند. میترن، «بی‌اطمینانی و عدم یقین عمیق» را عامل تهدیدکننده امنیت هستی‌شناختی می‌داند که از طریق روالمند کردن روابط با دیگران می‌توان بر آن فائق آمد.

این مقاله کوشید تا در چارچوب نظریه امنیت هستی‌شناختی، با برشماری و تحلیل محتوایی مهم‌ترین مؤلفه‌های هستی‌شناسی غرب، و از طرفی شناسایی عناصر امنیت‌زا و قوام‌بخش از منظر گفتمان انقلاب اسلامی، تضمین‌های الگوی راهبردی برای ساخت امنیت هستی‌شناختی جمهوری اسلامی را شناسایی کند. بنابراین، نتیجه بحث در دو سطح صورت‌بندی می‌شود:

الف) شناسایی ریشه‌های تقابل: تخصم بین ایران و غرب را بایستی در هستی‌شناسی متعارض دو طرف از «بودن در جهان» جست‌وجو کرد. مدرنیسم غربی بر مبنای اومانیزم، معنویت‌زدایی و انسان‌گرایی افراطی به‌مثابه اباحی‌گری، نفی غایت برای هستی و نفی حیات اخروی را مورد توجه قرار می‌دهد؛ با ابتدا به عقل خودبنیاد، عقلانیت عرفی و ابزاری را در شناخت حقیقت کافی می‌داند؛ بر مبنای پلورالیسم دینی و معرفتی و اخلاقی، ضمن پذیرش شیوه‌های متکثر نیل به رستگاری و نفی حقیقت مطلق، بر نسبی‌انگاری ارزشی و تنوع اخلاقی صحنه می‌گذارد. فرایند سکولاریزاسیون به‌مثابه ابزاری برای نهادینه‌سازی مبانی تمدن غربی، در ایستارها، هنجارها، کنش‌ها و شیوه‌های زندگی انسان، در قالب تهاجم فرهنگی از سوی غرب به‌کار گرفته شده است که در نهایت منجر به «نبودن» هویت «خود» و بحران معنا در برابر «غیر» خواهد شد. در مقابل، انقلاب اسلامی بر مبنای هستی‌شناسی معنوی و قدسی منبعث از اسلام، از منظر انسان‌گرایی با تکیه بر معنویت و نفی تک‌بعدی بودن انسان، در مسیر روحانی شدن انسان در همه ابعاد وجودی آن به‌مثابه جانشین خداوند در زمین معتقد است. از منظر عقلانیت بر مبنای جهان‌بینی اسلامی، ضمن تأکید بر تفکر و تعقل، دستیازی به سایر مجاری معرفت از جمله وحی و شهود را برای نیل به حقیقت ضروری می‌داند و در تبیین مسائل مستحدثه و دغدغه‌های زندگی روزمره، آنها را به‌کار می‌گیرد. از منظر پلورالیسم اعتقادی، اسلام نیل به حقیقت را امکان‌پذیر دانسته و دین اسلام را دین حق برای همه انسان‌ها معرفی کرده و با این وجود به پیامبران و پیروان آنها احترام گذاشته است. به‌علاوه در بیانات امامین انقلاب با تأسی به آیات قرآن کریم - که در متن اشاره شد - مبنای پلورالیسم اعتقادی و اخلاقی غرب تخطئه شده است. نهایتاً انقلاب اسلامی بر مبنای هستی‌شناسی معنوی، امر قدسی را محیط بر امر دنیوی و هدایتگر آن می‌داند و تبعاً برای امر قدسی و امر سیاسی، وحدت قلمرو قائل است و از این منظر سکولاریسم را نفی می‌کند.

ب) شیوهٔ مقابله و امنیت‌زایی در برابر تهاجم فرهنگی: براساس نظریهٔ میتزن، کنشگر ایرانی نیازمند محیط ادراکی باثبات است و بی‌نظمی و هرج‌ومرج معنایی، می‌تواند کارگزاری آن را به حداقل برساند و منجر به تشتت اهداف آن شود. در این رهگذر، مبانی هستی‌شناسی معنوی انقلاب که به آنها اشاره شد، باید در رسیدن به فهم ثابتی از هویت فردی و اجتماعی، ارجحیت‌ها و داشته‌های فرهنگی و تمدنی خود نزد کنشگر و شهروند ایرانی کمک کند. این مبانی فرهنگی و تمدنی منبعث از اسلام، ارزش‌های ملی و دیدگاه‌های امامین انقلاب برای روال‌مندسازی و عادی شدن، به‌تعبیر میتزن، نیاز به سیاست‌گذاری، استراتژی و هنجارسازی از سوی نهادهای سیاسی، فرهنگی و آموزشی دارد که غایت آن، هدایت جامعه به سمت سعادت و تقرب به ساحت الهی و زیست مؤمنانه می‌باشد. نهادینه شدن وضعیت ترسیم‌شده، عدم قطعیت نسبت به عناصر هستی‌شناسی و وجودی نظام اندیشگی انقلاب اسلامی را بی‌اثر نموده، و محیط تهدیدزا را کنترل می‌کند. همچنین بسترسازی به‌منظور نیل به نهادینه شدن و عادی‌سازی مبانی اندیشگی، خود نیاز به آرامش سیاسی و ترویج گفت‌وگو میان نگرش‌های سیاسی داخل و کارکرد نهادهای آموزشی و فرهنگی و تبلیغی دارد. از منظری دیگر، وفق دیدگاه میتزن، هم‌اوردی، مقاومت و انکار هستی‌شناختی غرب، هرچند در حیطهٔ میدان و با وجود فقدان قدرت و توان لازم برای تحقق آرمان‌های سیاسی، محدودیت و تهدیدهایی را متوجه نظام سیاسی جمهوری اسلامی می‌کند، اما از جهتی می‌تواند امنیت هستی‌شناسی کشور را در برابر فرهنگ غرب تضمین کند.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.
- اسمیت، آلفرد. جی، ۱۳۹۳، *ارتباطات و فرهنگ*، ترجمه طاهره فیضی و همکاران، تهران، سمت.
- آشنا، حسام‌الدین و محمدمصدق اسماعیلی، ۱۳۸۸ «امنیت فرهنگی مفهومی فراسوی امنیت ملی و امنیت انسانی»، *راهبرد فرهنگ*، ش ۵، ص ۷۳-۹۰.
- باربور، ایان، ۱۳۹۷، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- براتلو، فاطمه، ۱۳۹۱، «امنیت فرهنگی و راهبردهای کلان آن در حوزه مدیریت فرهنگی»، *جامعه پژوهی فرهنگی*، دوره سوم، ش ۲، ص ۱-۲۵.
- براون، کالین، ۱۳۹۳، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاطوس میکائیلیان، تهران، علمی و فرهنگی.
- بوزان، باری، ۱۳۷۸، *مردم، دولت‌ها و هراس*، ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- بیانات رهبر معظم انقلاب، در: Khamenei.ir.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۸۴، «سکولاریسم و معنویت»، *علوم سیاسی*، سال هشتم، ش ۳۲، ص ۷-۲۶.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۳، *گفت‌وگو*، ۱۳ اسفند، خبرگزاری رسمی حوزه، <https://www.hawzahnews.com/news/۳۴۵۸۵۸>.
- جونز، ویلیام توماس، ۱۳۸۸، *خدانودان اندیشه سیاسی*، تهران، امیرکبیر.
- حراعلی، محمدین حسن، ۱۳۷۶، *وسائل الشیعه*، تصحیح عبدالرحیم ربانی شیرازی، تهران، اسلامیه.
- داوری اردکانی، رضا، ۱۳۶۴، *ناسیونالیسم، حاکمیت ملی و استقلال*، چ دوم، تهران، پرسش.
- رحمتی، داریوش و دیگران، ۱۳۹۱، «بررسی تأثیر فرهنگ بر مقوله امنیت»، *انتظام اجتماعی*، ش ۴، ص ۱۸۵-۲۱۴.
- رستمی، فرزاد و مسلم غلامی، «امنیت هستی‌شناختی و استمرار مناقشه هسته‌ای ایران و غرب»، *سیاست جهانی*، دوره چهارم، ش ۱، ص ۱۳۵-۱۶۶.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۳، *قصه ارباب معرفت*، تهران، مؤسسه صراط.
- _____، ۱۳۷۶، «صراط‌های مستقیم»، *کیان*، ش ۳۶، ص ۱۲-۱۵.
- سیاهپوش، امیر و علی آقاپور، ۱۳۹۰، *فرهنگ از منظر مقام معظم رهبری*، تهران، مرکز پژوهش‌های فرهنگی اجتماعی صدا.
- شجاعی‌زند، علیرضا، ۱۳۸۱، «چرایی نقض اسلام بر تلقی اسطوره‌ای از نظریه عرفی شدن: بازشناسی عرفی شدن در دو تجربه مسیحی و اسلامی»، *راهبرد*، ش ۲۴، ص ۱۴۶-۱۷۷.
- شریعتی، شهرزاد و محمد عظیمی، ۱۳۹۳، «الزامات راهبردی جمهوری اسلامی ایران در مدیریت بحران جنگ نرم»، *تحقیقات فرهنگی ایران*، ش ۲۷، ص ۱۲۷-۱۴۸.
- شفیعی سروستانی، اسماعیل، ۱۳۸۸، *ثالث مقدس: راز عداوت غرب با اسلام و مسلمانان*، تهران، هلال.
- صالحی امیری، سیدرضا، ۱۳۹۱، *آسیب‌شناسی فرهنگی در ایران*، تهران، ققنوس.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، *ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه*، ترجمه جواد مصلح، تهران، سروش.
- طاهری، ابوالقاسم، ۱۳۸۱، *روش تحقیق در علوم سیاسی*، تهران، قومس.
- طباطبایی، سیدمحمد و امین حجازی، ۱۳۹۵، «حفظ هویت اسلامی و امنیت هستی‌شناختی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران از منظر مقام معظم رهبری»، *رهیافت انقلاب اسلامی*، ش ۳۴، ص ۹۵-۱۱۶.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- طلایی، مرتضی و دیگران، ۱۳۹۲، *امنیت فرهنگی*، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی.

علیزاده، حسن، ۱۳۸۶، *فرهنگ خاص علوم سیاسی*، تهران، روزنه.

غروبان، محسن، ۱۳۷۶، *پلورالیسم دینی و استبداد روحانیت*، قم، یمین.

غفاری، ابوالحسن، ۱۳۸۹، «آشنایی با مبانی فکری و فلسفی فرهنگ غرب»، *معرفت*، ش ۲۳، ص ۱۰۱-۱۰۵.

فانچی، ابوالقاسم، ۱۳۹۱، «راهبردهای اجتماعی و فرهنگ امنیت پایدار با تأکید بر گفتمان انقلاب اسلامی»، *آفاق امنیت*، ش ۱۵، ص ۱۰۱-۱۱۸.

فاستر، مایکل، ۱۳۸۸، *خدائوندان اندیشه سیاسی*، تهران، امیرکبیر.

فدایی مهربانی، مهدی، ۱۳۹۳، *حکمت، معرفت و سیاست در ایران*، تهران، نشر نی.

فصیحی، امان‌الله، ۱۳۸۴، «عقلانیت دینی و سکولار»، *علوم سیاسی*، سال هشتم، ش ۳۲، ص ۲۶۱-۲۸۴.

قطب، محمد، ۱۳۵۹، *جاهلیت قرن بیستم*، ترجمه محمدعلی عابدی، تهران، مرکز نشر انقلاب.

کرباسیان، قاسم، ۱۳۹۵، «پلورالیسم»، پژوهشکده باقرالعلوم، در: pajoohe.ir-pluralism_a-38428.aspx

گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۸، *تجدد و تشخیص*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نشر نی.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۹، *تهاجم فرهنگی: مجموعه سخنرانی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۱، *نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر*، تهران، صدا.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۸الف، *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____، ۱۳۷۸ب، *کشف الاسرار*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۸، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

میراحمدی، منصور، ۱۳۸۴، «سکولاریسم اسلامی و مبانی معرفت‌شناختی آن»، *علوم سیاسی*، سال هشتم، ش ۴، ص ۱۴۵-۱۶۴.

ناظرزاده کرمانی، فرناز، ۱۳۷۶، *اصول و مبادی: فلسفه سیاسی فارابی شرح نظریه مدینه فاضله با تطبیق بر آراء افلاطون و ارسطو*،

تهران، دانشگاه الزهراء.

ویر، ماکس، ۱۳۸۸، *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، جامی.

هدایت‌خواه، ستار، ۱۳۷۵، *تهاجم فرهنگی: ابعاد، ویژگی‌ها، عوامل، زمینه‌ها و راه‌های مقابله با آن*، مشهد، ضریح آفتاب.

هیگ، جان، ۱۳۸۷، *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، علم.

Abbagnano, Nicola, 2006, *Humanism, in Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Paul Edwards, New York, Macmillan Publishing Co.

Giddenz, Antony, 2004, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity.

Kurtz, Paul, 1994, *Toward a New Enlightenment: The Philosophy of Kurtz*, Buliough Vern, Madigan Timothy, London, Transaction Publisher.

Luik, John, 1998, *Humanism, Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Craig (ed), London, Routledge.

Mitzen, Jenifer & Kyle, Larson, 2017, *Ontological Security and Foreign Policy*, Oxford Research Encyclopedia of Politics.

Mitzen, Jenifer, 2004, *Ontological Security in world Politics and Implications for the Study of European Security*, Prepared for the CIDEL Workshop, Oslo.