

واکاوی الگوهای هویتی عرضه شده در پاسخ به مسئله انحطاط در ایران معاصر (با تأکید بر الگوی گفتمان هویتی انقلاب اسلامی)

احمد عزیزخانی^۱

چکیده

در طول قرون متمادی، اسلام به عنوان منبع الهام بخش هویتی در ایران نگرسته می‌شد و در کنار عناصر هویت ساز دیگر، تمدنی را بنا نهاد که در تمامی زمینه‌ها مرجعیت جهانی یافت، اما در سده‌های اخیر این تمدن رو به زوال نهاد. شکست‌های نظامی، سؤال از انحطاط را در جامعه ایرانی مطرح ساخت و پاسخ‌هایی را در قالب الگوهای نظم سیاسی در پی داشت. پاسخ اول که به الگوی مشروطه انجامید؛ با تصور تصرف در مدرنیته، در پی اخذ گونه‌ای از مدرنیته بومی برآمد که به جهت عدم توجه به مبانی معرفت‌شناختی و همچنین، فاصله میان ارزش‌های اسلامی و غربی به شکست انجامید. پاسخ دوم که در ایدئولوژی پهلویسم نمایان شد، با نگاهی حسرت‌نگر به تمدن غربی، در پی انطباق کامل با جهان غرب برآمد که علاوه بر آنکه در فرآیند انطباق‌گزینشی عمل کرده و مشکلاتی چون تمامیت‌خواهی سیاسی را در پی داشت، به جهت اخذ بلاقید تمدن غربی، به مشکل بزرگ تری به نام «مسخ هویت» انجامید. به همین جهت پاسخ سوم به سؤال از انحطاط در قالب الگوی اسلام سیاسی شکل گرفت که به دنبال احیای هویت ایرانی اسلامی از طریق احیاء ارزش‌های اسلامی و غیریت‌سازی با تمدن غرب بود. پژوهش پیش رو که به روش اسنادی و با رویکرد توصیفی-تفسیری انجام شده، در پی واکاوی الگوهای‌های سه‌گانه‌ی فوق به سؤال از انحطاط با محوریت مسئله هویت در ایران معاصر می‌باشد.

واژگان کلیدی: انقلاب اسلامی، اسلام سیاسی، هویت، مشروطه، پهلویسم

۱. استادیار دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران ahmadazizkhani212@gmail.com

۱. مقدمه و بیان مسئله

تمدن ایرانی-اسلامی در سایه آموزه‌های وحیانی اسلام و همچنین بهره‌مندی از تجارب تمدن‌های دیگر، در طول قرون متمادی مرجعیت جهانی یافت. ایرانیان مسلمان در تمامی شاخه‌های علوم سرآمد شدند؛ به گونه‌ای که ثمرات این پیشرفت در عرصه‌های زندگی اجتماعی نمایان شد، اما با هجوم مغول‌ها و در ادامه تسلط اقوام غز بر ایران، نشانه‌های انحطاط این تمدن آشکار شد. این شرایط تا زمان به قدرت رسیدن حکومت صفویه ادامه یافت.

با ظهور حکومت صفویه در ایران، شرایط احیای مجدد تمدن ایرانی-اسلامی فراهم گشت. حاکمان صفوی، ضمن تثبیت مرزهای جغرافیایی و بیرون راندن مهاجمان از فلات ایران، به حمایت دانشمندان در زمینه‌های مختلف چون هنر، ادبیات، معماری، فلسفه و فقه پرداختند و اینگونه به احیای موقت تمدن ایرانی اسلامی همت گماردند، اما با شکست صفویه از افغان‌ها بار دیگر این تمدن در سراسر سیبری سقوط قرار گرفت تا جایی که در دوره قاجاریه قراردادهای استعماری و شکست‌های نظامی، ماهیت این انحطاط را برای جامعه ایران عیان ساخت. در این شرایط سؤال از انحطاط در جامعه ایرانی مطرح شد و پاسخ‌های متعددی را به سمت خود روانه ساخت.

همزمانی انحطاط تمدن ایرانی با شکوفایی تمدن غربی، بسیاری از نخبگان فکری-سیاسی را به این باور رسانید که راه چاره برون‌رفت از وضعیت انحطاط، تصرف در مبانی مدرنیته غربی و یا انطباق کامل با آن است. این خواست درونی مقارن با اقتضانات رشد سرمایه‌داری و همچنین مواجهه با مدرنیته پیش‌رونده شد که نتیجه‌ای جز استحاله فرهنگی و در نهایت هویتی نداشت. مشروطیت و پهلویسم به ترتیب نتایج این رویکرد است که حاصلی جز ناکارآمدی و به ویژه بحران هویت در پی نداشت. در این جاست که مسئله‌ی انحطاط ابعاد هویتی یافت، زیرا همانگونه که یکی از پژوهشگران تأکید می‌کند، هویت تنها در جایی به مسئله بدل می‌شود که چاره کار فراتر از مقدرات تاریخی موجود جامعه به نظر آید و مشکل در امتیاز یا خصایص ویژه «غیر» و خصوصیات «خود» جست و جو شود (کچویان، ۱۳۸۴: ۷۳). به بیان دیگر، پیدایش مسئله هویت، مشروط به تحقق مواجهه با غیر، تحت شرایط جامعه‌شناسی خاصی است. (کچویان، ۱۳۸۴: ۷۵). در اینجاست که گفتمان اسلام سیاسی به مثابه یک گفتمان هویتی و با شعار احیای هویت اسلامی سربرآورد تا همزمان به این دو بحران (ناکارآمدی و هویت) پاسخ

گفته و پاسخی به سؤال از انحطاط مهیا نماید.

پژوهش پیش رو، ضمن پرداختن به مسئله‌ی انحطاط، پاسخ‌های سه گانه فوق را در تاریخ معاصر ایران مورد واکاوی قرار داده و با محوریت پاسخ سوم (واکنش هویتی انقلاب اسلامی) به بررسی اندیشه‌ی امام خمینی در قالب گفتمان اسلام سیاسی خواهد پرداخت.

۲. اهداف و سؤالات پژوهش

پژوهش پیش رو با هدف استخراج و آسیب‌شناسی پاسخ‌های ارائه شده به مسئله‌ی انحطاط در ایران معاصر و نهایتاً، معرفی الگوی مطلوب در این زمینه شکل گرفته است. بر این مبنا، سؤال اصلی این پژوهش آن است که جامعه‌ی ایرانی چه الگوهایی را در مواجهه با مسئله انحطاط ارائه داده است؟

۳. پیشینه تحقیق

در زمینه‌ی موضوع تحقیق پیش رو چندین پژوهش صورت گرفته که از جمله به این موارد می‌توان اشاره کرد: «تطورات گفتمان‌های هویتی ایران؛ ایرانی در کشاکش تجدد و مابعد تجدد»، (کچویان، ۱۳۸۴) که به سیر تطورات گفتمان‌های هویتی ایران از دوره قاجار تا انقلاب اسلامی می‌پردازد. «جدال هویتی گفتمان‌های توسعه در تاریخ معاصر ایران»، (ایزدی و مطهری، ۱۳۹۷) پژوهش دیگری است که به نسخه‌های ارائه شده گفتمان‌های سیاسی ایران پیرامون امر توسعه می‌پردازد. «سیر تحول اندیشه سیاسی ایران با تأکید بر مدرنیته»، (متقی، ۱۳۹۴) اثری است که به جدال گفتمان‌های سیاسی ایران، پیرامون مفهوم مدرنیته می‌پردازد. «تبارشناسی مفهوم هویت در گفتمان‌های سیاسی» (افرا و فیض‌آبادی، ۱۳۹۲) پژوهش دیگری است که به توصیف گذرای تمامی گفتمان‌ها و زیرگفتمان‌های شکل گرفته در تاریخ معاصر ایران از دوره قاجار تا پس از انقلاب اسلامی می‌پردازد. آخرین اثری که در این مجال بدان اشاره می‌کنیم با عنوان «بررسی سیاست هویت در دوره ایران معاصر» به چاپ رسیده است (امیرزاده و بجستانی، ۱۳۹۳).

تمامی آثاری که اشاره رفت، به گفتمان‌های سیاسی و هویتی معاصر ایران از دوره قاجار تا انقلاب اسلامی و حتی پس از آن اشاره داشته‌اند، اما از چند منظر با پژوهش پیش رو تفاوت

ماهوی دارند؛ اول اینکه مفهوم‌پردازی‌های انجام شده، در این پژوهش که خود ناشی از نگاه متمایز به جریان‌های گفتمانی معاصر ایران از جمله جریان تصرفی/تعاملی مشروطه و یا انطباقی/انفعالی پهلو بیسم است، در هیچ یک از این پژوهش‌ها وجود ندارد و دوم اینکه هیچ کدام از این پژوهش‌ها واکنش انقلاب اسلامی را در قالب یک گفتمان هویتی با عنوان اسلام سیاسی و با عناصر گفتمانی ارائه نداده‌اند.

۴. ملاحظیات نظری و مفهومی پژوهش

مطالعه جنبش‌های اجتماعی معاصر ایران از جمله مشروطیت و انقلاب اسلامی، بار دیگر مسئله هویت را برجسته می‌سازد. «سید حسین نصر» بر آنست که برخورد اسلام و غرب، مبدأ شکل‌گیری جنبش‌های اجتماعی اسلامی بوده است. به باور وی پس از اثبات انحطاط مسلمین، پاسخ‌های جوامع مسلمان به این انحطاط، منجر به شکل‌گیری جنبش‌های اجتماعی شد؛ اما فصل مشترک تمامی این جنبش‌ها بازبایی هویت از دست رفته بود (نصر، ۱۳۷۳: ۱۶۶). پس واکاوی مفهوم هویت کلید فهم جنبش‌های اجتماعی اسلامی در تاریخ ایران معاصر است.

به باور «اورین کلاپ» جستجوی جمعی برای هویت که در بطن جنبش‌های اجتماعی نوین رخ می‌دهد، واکنشی به کمبود تعامل و همچنین تلاشی برای بازپس‌گیری هویت‌های از دست رفته است. چنین خصیصه‌ای به ویژه در جنبش‌های اجتماعی مذهبی کاملاً مشهود است (نصر، ۱۳۷۳: ۲۴) بدیهی است که لازمه‌ی چنین فرآیندی، پرهیز از ادغام کامل و همه‌جانبه «خود» در «دیگری» است. به گونه‌ای که عمل جمعی از درون تهی نگردد. در چنین فرآیندی «گذشته»، «خود» و «اینجا» نقش محوری یافته، «حال»، «دیگری» و «آنجا» وضعیتی تبعی می‌یابند. اگر بر ساخت هویتی نیازمند برخی اجزاء «غیر» (جهت کاربست در جهان امروز) است، اما کلیت «دیگری» را نفی می‌کند و نوستالژی بازگشت به گذشته را مفروض می‌گیرد، زیرا بحران‌های «امروز» «خود» را ناشی از تهاجم «دیگری» می‌داند و راه چاره را ترسیم مرزهای هویتی از طریق فاصله گرفتن از دیگری می‌داند. در اینجا است که بعد سلبی ساخت هویت یعنی تعریف غیر جلوه می‌کند. زیرا در ذات جنبش‌ها، نوعی اعتراض به «دیگرانی» که مسئول بی‌عدالتی‌ها و بحران‌های موجود در یک جامعه هستند، مشاهده می‌شود. (Klandermans, 2000: 162-163)

(نلسون ریکاردو) تفاوت عمده جنبش‌های اجتماعی جدید را با جنبش‌های اجتماعی

کلاسیک از بعد ایدئولوژیک می‌داند. به باور وی در جنبش‌های اجتماعی جدید به جای اینکه به مسائل اقتصادی و عینی توجه شود، بر مسائلی چون کیفیت زندگی، سبک زندگی و ادعاهای هویتی تمرکز می‌شود که خروجی آن نگاه ایدئولوژیک جدید خواهد بود (Richardo, 1997: 414). این نگاه جدید، دعاوی احیاگرانه جدیدی را به همراه دارد که با تکیه بر آموزه‌های دینی و بومی، درصدد پاسخ به تهدیدهای پیش روست، تهدیدهایی که روندهای جاری را با مشکل مواجه ساخته و به تعبیر دیگر بحران‌زا بوده‌اند. جنبش‌های اجتماعی - مذهبی درصدد پاسخ به این بحران‌ها، در پی تجدید بنای هویتی جدیدند (Zald, 1982: 321).

این فضایی است که در آن هویت‌های نوین و معانی جدید که حاصل مفصل‌بندی نوینی است، مورد مناقشه قرار گرفته و سنجیده می‌شوند. گفتمان احیاگرایی اسلامی این مفصل‌بندی نوین است که همان‌گونه که ابراهیم برزگر بیان می‌کند؛ حاصل ناکامی جریان‌های غربی است که از عنصر هویت اسلامی غفلت کرده و «خود مسلمان» را در «دیگری غیر مسلمان» (در قالب ملی‌گرایی غربی و غرب‌گرایی) جستجو کردند (برزگر، ۱۳۹۱: ۲۵۸). ناکامی که به گفته ادوارد سعید از سمت «غرب» به تفوق طلبی اپیستمولوژیک منتهی شده و از سمت «شرق» (از جمله جامعه مسلمین) به مسخ هویت انجامیده و حاصلی جز ناکارآمدی در پی نداشته است (سعید، ۱۳۷۱: ۶۴).

از طرفی، اگر هویت را شامل عناصری چون دین، اخلاق، آداب و رسوم، شیوه زیست، ویژگی‌های سرزمینی، پیشینه تاریخی، سنت‌ها، اسطوره‌ها و نهادها بدانیم، باید این ایده را بپذیریم که عناصر سازنده هویت، همان عناصر صورت‌دهنده به تمدن‌ها هستند (مقصودی و تیشه یار، ۱۳۸۸: ۱۴). از این منظر برای ساخت تمدنی نو، ابتدا باید هویتی جدید «برساخت». وجه سلبی این استدلال، عدم تقلید از تمدن «دیگری» جهت ساخت تمدن «خود» است. مسئله‌ای که در دوره‌های «مشروطه» و «پهلویسم» مورد غفلت قرار گرفت اما در انقلاب اسلامی و به ویژه توسط رهبر آن امام خمینی (ره) مورد توجه جدی واقع شد و حاصل آن ساخت گفتمان اسلام سیاسی بود.

۵. روش تحقیق

پژوهش پیش‌رو از روش اسنادی با رویکرد تفسیری بهره برده است. بدین معنا که پژوهش‌گر

داده‌های پژوهشی خود را درباره کنشگران، وقایع و پدیده‌های اجتماعی از بین منابع و اسناد جمع آوری کرده و سپس به توصیف و تحلیل آنها پرداخته است، زیرا اصولاً روش اسنادی مستلزم رویکرد توصیفی-تفسیری است.

در روش تفسیری، ابتدا قلمرو معانی خلق شده توسط کنشگران سیاسی در محدوده تحقیق ترسیم می‌شود و آنگاه روابط سیاسی میان آنها را فهم پذیر می‌کند، زیرا فرض بر آن است که در مطالعات سیاسی خلق معنا با استفاده از انواع منابع زبانی و سایر منابع نمادین جایگاه ویژه ای دارد (سید امامی، ۱۳۹۰: ۴۲). چنین رویکردی برای موضوع پیش روی ضروری است، زیرا کنشگران سیاسی در این سه الگو، دست به خلق معانی و نمادهایی زده‌اند که منجر به ایجاد الگوهای سیاسی متفاوتی شده است.

مسئله بعدی در روش تفسیری آن است که درک هر کنش سیاسی، مستلزم ارجاع آن به مضمونی وسیع‌تر، یعنی دنیای فرهنگی است که آن کنش‌ها در آن رخ داده است (سید امامی، ۱۳۹۰: ۴۳). به همین جهت ادعای ما در این پژوهش آن است که الگوهای ارائه شده در پاسخ به مسئله‌ی انحطاط در سه فضای فرهنگی متفاوت شکل گرفته است. الگوی تصرفی-تعاملی مشروطه که در فضای گذار از سنت به مدرنیته و به تعبیری تمایل به مدرن شدن در چارچوب سنت اسلامی و با امید تصرف در مدرنیته رخ داد، الگوی انفعالی-انطباقی پهلویسم که با عنایت به شکست مشروطه و با تصور انطباق کامل با فرهنگ غربی شکل گرفت و نهایتاً الگوی اسلام سیاسی (انقلاب اسلامی) که علت شکست الگوهای دیگر را فاصله‌گیری از فرهنگ مستقر می‌دانست و ارجاع به فرهنگ اسلامی را چاره‌گذار به توسعه قلمداد می‌کرد.

۶. یافته‌های پژوهش

۱-۶. تمدن غربی و مسئله هویت در ایران معاصر

هجوم مدرنیته به مرزهای ایران بحرانی به نام «هویت» را پیش روی جامعه‌ی ایران نهاد. این هجوم که خود هم معمول و هم علت انحطاط در تمدن ایرانی اسلامی محسوب می‌شود، ایرانیان را با یک واقعیت عریان به نام زوال تمدنی مواجه ساخت. از تبعات دیگر این تهاجم، شکل‌گیری سؤال از انحطاط بود. اینکه عامل این انحطاط چیست؟ و راه برون رفت از آن کدام است؟ فضای فکری نخبگان ایران را در بر گرفت. پاسخ‌هایی که به این پرسش‌ها داده شد،

جریان‌های سیاسی - فکری متنوعی را ایجاد کرد که بر تحولات ایران معاصر، موثر بوده‌اند. برخی روشنفکران مثل فتحعلی آخوندزاده و سید حسن تقی‌زاده، هجوم اعراب به ایران را سرآغاز انحطاط تمدن ایرانی دانسته‌اند و برخی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی و امام خمینی (ره)، استعمار غرب و فاصله گرفتن از ارزش‌های اسلامی را عامل این انحطاط دیده‌اند. مبتنی بر این دیدگاه‌ها، راه‌حل‌ها نیز تبیین شد: اخذ تمدن غربی، بازگشت به اسلام اصیل و فاصله گرفتن از غرب و بومی‌سازی مدرنیته‌ی غربی، راه‌حل‌های ارائه شده جهت احیای تمدن ایرانی اسلامی بوده‌اند. همان‌گونه، که ملاحظه می‌شود؛ جامعه‌ی ایرانی در مواجهه با سؤال از انحطاط و پاسخ‌های آن، دچار بحران هویت شد و محور این بحران هم در نحوه‌ی مواجهه‌ی با تمدن غرب خلاصه می‌شود. در ادامه، به چگونگی این پاسخ‌ها با محوریت مفهوم «هویت» خواهیم پرداخت.

۶-۲. نهضت مشروطه و واکنش تصرفی - تعاملی به مدرنیته

نهضت مشروطه نخستین مواجهه مستقیم بین فرهنگ سنتی و غربی در ایران معاصر بوده است (عنایت، ۱۳۸۰: ۲۸۵). در این مواجهه سه نیروی عمده حضور داشته‌اند، روشنفکران، علمای مذهبی و بازرگانان (آدمیت، ۱۳۵۵: ۲۴۲). همان‌گونه که آشکار است، بازرگانان بیشتر در مقام‌های حامی و مجری، نقش‌آفرین بودند، اما دو نیروی دیگر به لحاظ فکری تأثیرگذار بوده و روند مشروطیت را با همکاری و گاه همفکری به پیش برده‌اند؛ البته این همفکری در میان دو طیف روشنفکران و علما عمومیت نداشته است، به گونه‌ای که در میان طیف اول، روشنفکرانی چون آخوندزاده یافت می‌شود که بر این باور بودند که «شریعت، مشروعیت‌ساز نیست» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۷۱) و به همین جهت با صاحبان شریعت (روحانیون) به مخالفت برخاست و در میان طیف دوم علمایی چون، شیخ فضل‌الله نوری حضور داشتند که مشروطیت را خلاف مبانی مسلم اسلام فرض می‌کردند (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ج اول، ۱۰۷)، اما در مجموع میان این دو طیف همکاری گسترده‌ای شکل گرفت که موجبات پیروزی نهضت مشروطیت را فراهم ساخت.

همکاری میان علما و روشنفکران در حالی شکل گرفت که نقطه‌ی عزیمت هر یک متفاوت از دیگری بود. روشنفکرانی چون میرزا ملکم خان، طالبوف و میرزا آقاخان کرمانی از منظر

مدرنیته به تفسیر دنیای پیرامون خود (حتی شریعت) می‌پرداختند، اما علمایی چون آخوند خراسانی، میرزایی نائینی و آقا نجفی اصفهانی شریعت را محور مباحث خود قرار می‌دادند و دفاع آنها از مشروطیت منظری دینی داشت. علیرغم این تفاوت بنیادین، هر دو گروه با یک ایده‌ی مشترک به مشروطیت می‌نگریستند؛ تصرف در مبانئ مشروطه جهت بومی‌سازی آن. از نگاه علمای مشروطه، قوانین مشروطه مطابق با قوانین شرع مقدس است. آقا نجفی اصفهانی بر آن بود که آنچه که «مشروطیین می‌گویند همان قانون و دستورالعمل خاتم الانبیا، است» (نجفی اصفهانی، ۱۳۷۷: ۴۲۴) و آخوند خراسانی مشروطه را عبارت از «... محدودیت و مشروط بودن ادارات سلطنتی و دوایر به عدم تخطی از حدود و قوانین موضوع بر طبق مذاهب رسمی آن مملکت...» می‌دانست (زرگری نژاد، ۱۳۷۷: ۴۸۵). وی در دفاع از مطابقت مشروطیت و شریعت تا بدانجا پیش رفت که دفاع از مشروطیت را دفاع از دین دانست و جهاد در این مسیر را جهاد در رکاب نبوی اعلام کرد: «... الیوم وقت است که ملت در استیفاء حقوق مغضوبه خود همت نماید، دین مبین و مملکت و وطن اسلامی خود را از تطاول و استیلاء کفر محفوظ [دارد] و ظلمه و جابرین را از فعال مایشاء و حاکم مایرید بودن مسلوب، اساس مشروطیت را استوار و استقلال مملکت و ملت را پایدار کنند... اقدام در این مطلب و مقصد مقدس و بذل جهل و اهتمام در این باب به منزله جهاد در رکاب مبارک نبوی است و مسامحه به منزله خذلان به آن حضرت است» (آخوند خراسانی، ۱۳۷۷: ۴۵۲)

بنابراین مفروض بسیاری از علماء شیعه در دوران مشروطه، مطابقت این نظام با شریعت اسلامی بوده است. اما اینکه یک نظام سیاسی منبعث از مدرنیته‌ی غربی چگونه می‌تواند با شریعت اسلام مطابقت یابد، محل پرسش قرار گرفته است. این مسئله از طرف خود علماء به گونه‌های مختلفی پاسخ داده شده است.

آقا نجفی اصفهانی به عنوان یکی از علماء طراز اول و پیشرو ضمن دفاع تمام‌قد از مشروطه، بر مطابقت آن با شریعت تأکید می‌کرد. وی دلایل این تطبیق را اینگونه بیان کرده است: ۱- قوانین موضوعه مجلس، منافاتی با قوانین شریعت ندارد، به جهت اینکه اولاً بخشی از قوانین پیرامون چگونگی اجرای قوانین شریعت وضع می‌شود و بخش دیگر مربوط به قوانین عرفی است که منافاتی با شریعت مبین ندارد و ثانیاً هیأتی از علماء بر قوانین موضوعه مجلس نظارت دارد تا منافاتی با شرع نداشته باشد. ۲- مشورت شیوه‌ی پیامبران و عقلای هر قومی است که قرآن کریم

در آیات متعدد بر آن تأکید دارد و مجلس محل اخذ آرای عقلانی قوم و در حقیقت محفل شور و مشورت است. ۳- آزادی در محدوده‌ی شریعت با نظام مشروطه تضمین می‌باشد، زیرا در این نظام همه برابرند و تنها موجود برتر خداوند متعال است که این فرض مورد تأیید اسلام است (نجفی اصفهانی، ۱۳۷۷: ۴۳۷-۴۲۷).

از جمله، علمای دیگری که از نظام مشروطه با تکیه بر آموزه‌های اسلامی دفاع می‌کند، علامه نائینی است. وی در کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله» با ارائه شواهدی از آیات و روایات به انتقاد از حکومت استبدادی می‌پردازد و به نوعی به مشروطیت، مشروعیت می‌بخشد (نائینی، ۱۳۸۲). چنین استدلال‌هایی را در آثار علمای دیگر چون حسین المعتمد اهرمی بوشهری در رساله‌ی «احیاء المله» نیز می‌توان یافت (المعتمد اهرمی بوشهری، ۱۳۷۷: ۲۹۲-۲۷۳). اما همانگونه که عبدالهادی حائری بیان می‌کند؛ علمایی چون نائینی به شیوه‌ی اندیشمندان غربی به طرح مباحث خود پرداخته‌اند و تنها شواهدی از آموزه‌های اسلامی برای استدلالات خود بیان کرده‌اند، اما همچنان محتوای ارائه شده، همان مدرنیته غربی است (حائری، ۱۳۶۴: ۲۴۴-۲۳۹). این نکته‌ای است که «علی میرسپاسی» هم بر آن تأکید می‌کند، به باور وی «در آستانه مشروطیت بسیاری از روحانیون شیعه و جوهری از مدرنیته را پذیرفتند، بی‌آنکه این وجوه را علی‌الاصول با حساسیت‌های فرهنگی خود در تراجم ببینند» (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۱۱۲)، به بیان دیگر، علماء مشروطه مبتنی بر آموزه‌های شریعت در پی تصرف در مدرنیته برآمدند. این واکنش تصرفی نه تنها توسط علماء، بلکه توسط بسیاری از روشنفکران عصر مشروطه هم انجام پذیرفت.

همانند علماء این دوره، روشنفکران عصر مشروطه هم به دو دسته‌ی طرفدار تصرف در مدرنیته و مخالف آن تقسیم می‌شدند. در یک طرف مخالفانی همچون فتحعلی آخوندزاده و سید حسن تقی‌زاده قرار داشتند که مشروطیت را نظام آفریده‌ی فلسفه‌ی سیاسی مغرب زمین می‌دانستند که امکان دخل و تصرف در آن نیست (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۷۱) و به همین جهت باید آن را بلاقید پذیرفت (تقی‌زاده، ۱۳۵۳: ۱۸۵). اما در طرف دیگر موافقانی چون ملک‌خان، طالبوف و مستشارالدوله بر این نکته تأکید می‌کردند که بسیاری از الزامات مدرن را می‌توان بر اساس احکام اسلامی بیان داشت (ابوالحسن شیرازی و خواجوی، ۱۳۵۹: ۱۲۱). این دسته از روشنفکران که نقش تاثیرگذارتری در فضای سیاسی ایران داشتند «قصد ویران کردن دین را نداشتند زیرا می‌دانستند که مردم ایران مذهبی بوده و از نتایج از میان رفتن دین آگاهند» (آوری، ۱۳۷۱: ۲۲۳).

ملکم خان که در ابتدا به اخذ بی قید و شرط تمدن غربی باور داشت (ملکم، بی تا: ۱۲۶) و تقلید را عاقلانه ترین شیوه جهت مسیر توسعه می دانست (ملکم، بی تا: ۱۴). رویکرد خود را تغییر داده و به پایه ریزی اصولی همت گمارد که اخذ تمدن غربی را با حساسیت های فرهنگی و دینی جامعه ایران پی می گرفت. به باور وی: «... عصر جدیدی آغاز شده است. سرعت ارتباطات، سهولت سفر و نشر آرا و عقاید به متفکران ایرانی آموخته است که نظمی مبتنی بر اصول اساسی تمدن جدید به وجود آورند. اما اساس این نظم باید با دقت تمام بر موازین اسلامی استوار شود. ما پذیرای تنظیمات و اصطلاحات غربی و تمدن مسیحی نیستیم. همه چیز باید اسلامی باشد» (به نقل از آجودانی، ۱۳۸۳: ۳۷۵)

در مورد انگیزه این تغییر رویکرد دیدگاه های مختلفی بیان شده است. به عنوان نمونه ماشاء الله آجودانی این تغییر رویکرد را واقعی دانسته و پذیرش ارزش های غربی از جانب ملکم را نه تنها با رنگ و لعاب اسلامی، بلکه با محک به ارزش های اسلامی می داند (آجودانی، ۱۳۸۳: ۳۵۴). اما فریدون آدمیت با اشاره به اظهارات خود ملکم منظر دینی اصلاحات پیشنهادی وی را، صوری دانسته و دین را تنها «لفاف» برای عرضه ی «فکر ترقی مادی» می داند (آدمیت، ۱۳۵۱: ۶۴-۶۵). اما انگیزه ملکم هر چه باشد، نتیجه تلاش در جهت تصرف در فکر غربی جهت بومی سازی آن بوده است.

مستشار الدوله و طالبوف اندیشمندان دیگری هستند که در عصر مشروطه در طیف روشنفکری به دنبال تصرف در مشروطه یا به بیان دیگر بومی سازی آن برآمدند. مستشار الدوله در رساله ای با عنوان «روح الاسلام» به حقوق و آزادی های مطروحه در مدرنیته اشاره کرده، اما شواهدی از آیات و روایات برای آن برمی شمرد، تا به بیان خود: «دیگر نگویند فلان چیز مخالف آئین اسلام یا آئین اسلام مانع ترقی و سیویلیزاسیون است» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۵۵). مستشار الدوله در این فقره دو دیدگاه را به چالش می کشد؛ اول متشرعینی که هر تغییری را مخالف شرع مقدس می پنداشتند و غرب زدگانی که ذات اسلام را مخالف ترقی و توسعه فرض می کردند. راه میانه در این بین، پذیرش ارزش های غربی با عنایت به باورهای دینی است. طالبوف تبری اندیشمند دیگری است که از ایده تصرف در مدرنیته دفاع می کند. به باور وی اخذ علم و آئین تمدن جدید غربی نباید جز بر پایه ی قرآن و احکام اسلامی و جز زیر نظر علمای دینی انجام پذیرد (به نقل از: رحمانیان، ۱۳۷۶: ۱۰۷).

در مجموع، اگر از نگاه تقلیل گرایانه افرادی نظیر فریدون آدمیت و لطف الله آجودانی بگذریم که تلاش دو طیف علماء و روشنفکران را تنها در جهت منافع شخصی یا فریب و نیرنگ طیف مقابل دانسته‌اند (آدمیت، ۱۳۶۳: ۴، آدمیت، ۱۳۵۱، ۶۵-۶۴ و آجودانی، ۱۳۸۳: ۱۰۶)، این تلاش‌ها را باید در جهت تصرف در مبنای مدرنیته و استخدام آن و در نهایت بومی سازی نظام سیاسی مدرنیته با توجه به حساسیت‌های فرهنگی و دینی جامعه‌ی ایرانی قلمداد کرد. تلاشی که در پی تأسیس یک هویت مدرن با اقتضانات بومی بود، اما به جهت اختلافات گسترده میان ارزش‌های اسلامی و غربی و همچنین عدم فراهم کردن تمهیدات کافی برای دستیابی به هویتی نوین شکست خورد (اتابکی، ۱۳۹۷: ۲۱۹).

۳-۶. پهلویسم و واکنش انطباقی / انفعالی به مدرنیته

تجربیه‌ی شکست نهضت مشروطه که در پی اصلاحات از قاعده‌ی هرم اجتماعی بود، بخشی از نخبگان فکری و حتی سیاسی را به این باور رسانید که فرایند مدرن‌سازی در یک کشور جهان سومی مثل ایران، باید از رأس هرم آغاز گردد. این دیدگاه (در کنار خواست دولت بریتانیا در به قدرت رسیدن دولت مستبد حامی بریتانیا، به قدرت گرفتن رضا خان میربنج در ایران انجامد. تیمور تاش وزیر دربار رضا شاه این واقعیت را اینگونه بیان می‌دارد: «ایران پس از بیست سال از حکومت به اصطلاح مشروطه، پیشرفت بسیار کمی داشته است و تاکنون حتی نتوانسته است اصول حکومت مشروطه را درک کند. همه چیز باید دوباره از نو شروع شود. کسی وجود دارد [رضاخان] که یک گروه سیاسی [ایران نو] بتواند به دورش حلقه زند و آن کس شاه است. اعلیحضرت آروز دارند ایران در مسیر تجدد و پیشرفت قرار بگیرد و همه کسانی که همین عقیده را دارند باید به گرد او حلقه زندند» (الیوت، ۱۳۸۵: ۱۰۲).

بنابراین، خواست مدرن‌سازی چه از طرف طیف روشنفکر داخلی و چه از سمت قدرت‌های خارجی چون بریتانیا، به ظهور دولتی توتالیتر انجامید که خواسته‌ی فوق را از مسیر تجدد ولی به شیوه‌ای آمرانه دنبال می‌کرد، به گونه‌ای که عنوان «تجدد آمرانه»، بهترین عبارتی است که برای سیاست‌های دوره‌ی رضاخانی می‌توان برگزید. این سیاست‌ها، دو ویژگی اصلی داشت: اول

۱. پژوهشگرانی مانند نیکی کدی (کدی، ۱۳۷۷: ۱۳۸) جان فوران (فوران، ۱۳۸۳: ۳۰۲-۳۱۰) یحیی دولت‌آبادی (دولت‌آبادی، ۱۳۳: ۲۵۱-۲۵۰) و... بر نقش بریتانیا در قدرت‌یابی رضا شاه تأکید کرده‌اند.

انطباق با ارزش‌های غربی و دوم وجه خشونت‌آمیز پیشبرد سیاست‌ها. به بیان دیگر؛ چون فرایند منطبق‌سازی با ارزش‌های غربی نهایتاً، به مسخ هویت بومی می‌انجامد و این امر موافقت‌های اجتماعی را به همراه نداشت، پیگیری این سیاست به شیوه‌ای آمرانه و همراه با خشونت انجام شد. رضا شاه، جهت پیشبرد سیاست منطبق‌سازی خود ابتدا به تأسیس ارتش مدرن و مجهز دست زد، تا بتواند زمینه‌ی پیشبرد سیاست‌های دیگر خود را فراهم سازد (بشیریه، ۱۳۷۸: ۷۰). به باور «ژان پیردیگار»، جذب امکانات مالی و درآمدهای سرشار نفتی دولت وی را قادر ساخت تا کادر افسران نظامی را گسترش دهد، سلاح‌های جدید خریداری نماید، آموزش‌های نو را مبنای نیروهای نظامی قرار دهد و در یک کلام ارتش را تقویت کند (دیگار و دیگران، ۱۳۷۸: ۱۰۲-۱۰۱). پس از تقویت ارتش، رضا شاه فرآیند منطبق‌سازی با ارزش‌های غربی را با پشتوانه‌ی قوای نظامی و به شیوه‌ای آمرانه دنبال کرد. به باور جان فوران، پهلویسم در این مسیر «واقعیت‌های اقتصادی سیاسی و قضایی بسیار زیادی را از غرب گرفت و از لباس و معماری شهری تا قوانین مدنی و کیفری، نظام آموزشی، ایدئولوژی‌های غیر دینی که شکوه دولت و ملت را تبلیغ می‌کردند تا صنایع و تکنولوژی نوین همه از غرب اخذ شد» (فوران، ۱۳۷۷: ۳۷).

پهلویسم با آگاهی از عدم پذیرش سیاست منطبق‌سازی غربی توسط جامعه، به جهت تعارض با ارزش‌های بومی و مسخ هویت ایرانی - اسلامی، ایده باستان‌گرایی را در راستای پر ساختن خلاء هویت بومی دنبال کرد. بر این مبنای، دوره ایران باستان به عنوان «خود» مطرح شد و «اعراب مسلمان»، به عنوان «دیگری» تعریف شدند. اما نکته جالب اینکه، همین ایده نیز در بستر تفکر مدرن مطرح شد.

«رضا ضیا ابراهیمی» با تأکید بر وجه غرب‌گرایانه ایده ناسیونالیسم، بر این نکته تأکید می‌کند که باستان‌گرایی پهلویسم خود بر یک ایده‌ی اروپایی به نام «نژاد آریایی» استوار است که توسط افرادی چون هیتلر و موسولینی، برای مقاصد سیاسی طرح شد و توسط افرادی چون رضا شاه و محمدرضا پهلوی تبعیت شد. بنابراین حتی ریشه‌ی موضوعاتی چون باستان‌گرایی (که در ظاهر به دنبال کسب هویت مستقل از غرب بود) نیز در غرب باید دنبال شود (ضیا ابراهیمی، ۱۳۹۷: ۱۳۲-۱۲۹). از این منظر، علیرغم دیدگاه پژوهشگرانی که ملی‌گرایی و غرب‌گرایی پهلویسم را متناقض می‌دانند (فوران، ۱۳۷۷: ۳۳۷)، این دو عنصر را باید شالوده‌های مشروعیت بخش نظام سیاسی پهلوی دانست که منبعث از ارزش‌های غربی بوده‌اند. محمدرضا پهلوی در

دیدار با «سرآنتونی پارسونز» این واقعیت را اینگونه بیان می‌کند: «... ایرانی‌ها به عنوان قومی آریایی در حقیقت از اعضای خانواده اروپاییان محسوب می‌شوند و این تنها یک تصادف جغرافیایی بوده که باعث شده ایران به جای قرار گرفتن در ملل اروپایی هم خانواده خود، در خاور میانه واقع شود» (ضیا ابراهیمی، ۱۳۹۷: ۱۳۱).

علاوه بر ایده باستان‌گرایی، مدرن‌سازی جامعه و اقتصاد ایران در دوره‌ی پهلویسم به دنبال انطباق ساختارهای اقتصادی ایران با جهان غرب بوده است. این ایده، اقتصاد خودکفای سنتی در ایران را به سمت «سرمایه‌داری کاملاً وابسته» سوق داد که در خوشبینانه‌ترین حالت ایران را به کشور نیمه‌حاشیه‌ای نظام سرمایه‌داری تبدیل کرد (فوران، ۱۳۷۷: ۵۰۶). این شیوه منطبق‌سازی که با رویکردی، متصلب و اقتدارگرا دنبال می‌شد، سامان اقتصادی - اجتماعی جدیدی را ایجا کرد که ویژگی اصلی آن دل‌کندن از دنیای مأموس پیشین (هویت سنتی) و پیوستن به جهانی نامأموس (هویت مدرن) به ضرب تازیانه توتالیتریسم بود. نتیجه این فرآیند مسخ‌هویت ایرانی - اسلامی بود که واکنشی به نام انقلاب اسلامی ایران را به همراه داشت.

۴-۶. الگوی گفتمان اسلام سیاسی امام خمینی و واکنش هویتی به مسئله انحطاط

پیگیری سیاست منطبق‌سازی رادیکال در دوره پهلوی، در تمامی حوزه‌ها به شکست انجامید، به گونه‌ای که روند «منطبق‌سازی غربی» نتوانست از مشکلات مردم ایران بکاهد. علاوه بر ناکارآمدی چنین تفکری، مسخ‌هویت ایرانی - اسلامی پیامد دیگر پیگیری روند منطبق‌سازی غربی بود. در این میان گفتمان اسلام سیاسی امام خمینی و با محوریت ارزش‌های دینی اعتراضی بر علیه جریان‌های غرب‌زده و شبه‌مدرن بوده (زرشناس، ۱۳۸۸: ۲۴) و «بازگشت به خویش‌ن اسلامی» را در قالب گفتمانی نو محور مطالبات خود قرار داد.

به باور حضرت امام برساخت هویتی نو در ایران معاصر باید مبتنی بر بازگشت به خویش‌ن اسلامی باشد (امام خمینی، ۱۳۶۷: ج ۱، ۲۲۷) و اسلام نیز متکی به مفهوم توحید است، بنابراین به هنگام برساخت این گفتمان نو، توحید باید به عنوان یک مفهوم محوری مورد توجه قرار گیرد. اما شکل‌گیری چنین گفتمانی به مانند هر گفتمان دیگر، واجد دو بعد است؛ در بعد اول گفتمان نوظهور نیازمند عناصری جهت اثبات آنچه «هست» می‌باشد تا در پرتوی آن «مای جمعی» شکل بگیرد و در بعد دوم عناصری برجسته می‌شود که آنچه «نیست» را عیان نماید تا رکن دوم

هویت که همان «دیگری» است، چارچوب بندی شود (klandermandans، 162-163:2000) در بعد اول این تلاش فکری (بعد ایجابی)، حضرت امام خمینی (ره) به عنوان معمار این گفتمان نوظهور و در مقام یک عالم دینی، با استخدام عناصر دینی حول مفهوم توحید و تحت عنوان «اسلام ناب محمدی»، گفتمانی نور را چارچوب بندی کرد که در آن مرزهای اسلام توسعه پیدا کرد و باورهای فردی، به ساحت اجتماعیات بسط یافت. در این برساخت نو، مفاهیمی چون استقلال، آزادی و عدالت در پرتو مفهوم توحید معنا یافتند و برآیند آن در ساحت سیاسی، به ایده حکومت اسلامی با مبانی مردم سالاری انجامید. اما این گفتمان نوظهور در بعد دوم (بعد سلبی) با اتکا به قدرت لایزال الهی یا همان توحید، به فرایند غیرت سازی پرداخت و در میان تعریف زنجیره‌ای از غیرت‌ها، غرب را به عنوان غیر اصلی معرفی کرد. اینگونه گفتمان سیاسی حضرت امام (ره) در پرتو اصل توحید مفاهیم خود و دیگری را تبیین کرده و گفتمانی جدید را پایه‌ریزی کرد تا مقدمه‌ای جهت ساخت تمدن نوین اسلامی باشد.

۵-۶. توحید، دال مرکزی گفتمان اسلام سیاسی حضرت امام (ره)

دال مرکزی در هر گفتمان، محور اصلی و معرف زوایای آشکار و پنهان آنهر گفتمان است؛ به گونه‌ای که، مفاهیم و عناصر دیگر به نسبت موقعیت خود با دال مرکزی معنا و مفهوم می‌یابند. از این منظر، تعیین و سپس تجزیه و تحلیل دال مرکزی در هر گفتمان، از جمله گفتمان سیاسی حضرت امام (ره)، امری ضروری است.

با نگاهی اجمالی به آثار حضرت امام (به ویژه آثار فلسفی - عرفانی ایشان) به اهمیت مفهوم توحید در آنها پی می‌بریم. در نگاه ایشان، اصل تمامی عقاید اسلامی، مسئله‌ی توحید است (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۳۸۷)؛ زیرا «هرچه ظهور است، اوست، هوست؛ نه اینکه از اوست...» (امام خمینی، ۱۳۸۴: ۱۵۵). بنابراین، مبدأ هرگونه تفکری پیرامون هستی، انسان و...، ذات باری تعالی است و دیگران تنها تعینات ذات واجب‌اند.

حضرت امام (ره) نفس حقیقی انسان را «مفطور بر توحید» می‌داند (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۲۲). در این نگاه، انسان فطرتاً در طلب حق، به حقیقت مطلق و واحد می‌رسد؛ اما مسیر درک این مطلوب، تمسک به علم منسوب به واحد است؛ زیرا علم به عنوان یک حقیقت وجودی، جهت تعیین خود به واجب‌الوجود می‌رسد. از همین روی، حضرت امام تأکید دارند که «[این]

مکتب‌های توحیدی [هستند که] مردم را تربیت می‌کنند و آنها را از ظلمات خارج می‌کنند و هدایت به جانب نور می‌کنند» (امام خمینی، ۱۳۶۱: ۲۳۸). به‌باور حضرت امام، همه‌ی هستی مظهر ذات باری تعالی است و «انسان کامل»، ظهور تامّ خداوند در مظهری کامل است. وجود چنین انسانی، پیش از هر چیزی برای نشان دادن اسماء و صفات الهی ضروری است و تنها اوست که می‌تواند مظهر اسم اعظم الهی واقع شود (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۶۳۴) و تنها اوست که می‌داند: «حق تعالی حضور در تمام امکانه و احیاز دارد و او را مشاهده کند به علم حضوری در جمیع موجودات...؛ پس حق را حاضر در تمام مراتب وجود ببیند به حسب مقام خود؛ علماً یا ایماناً یا عیناً و شهوداً...» (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۴۸۲). انسان کامل، مفهوم کلیدی در گفتمان سیاسی امام خمینی است. انسان کامل با ارتزاق از ذخیره‌ی علم الهی و با درک حقایق توحیدی، ظرفیت لازم را برای هدایت عقول و اصلاح امور می‌یابد. در این مرحله، او با درک معرفت کردگار و سیر در اسماء و اوصاف حق تعالی، نقش راهبری جامعه را می‌یابد. انسان کامل وظیفه می‌یابد که قطره‌های کثیر عالم امکان را به ذات واحد واجب برساند. این گونه، وحدت در عین کثرت تحقق می‌یابد. از نگاه حضرت امام «ماهیت از مرتبه تنزل وجود، منتزع است؛ لذا در هر حدی از حدود که وجود تنزل نموده، ماهیتی می‌باشد؛ زیرا ماهیت، همان حد تنزل است» (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۳۷۴)، اما این ماهیت تنزل یافته، پس از نزول از عالی به دانی، متحرک از نقصان به کمال هم هست (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۳۷۵)، پس می‌توان ماهیت نازل دانی را با هدایت به مقام عالی رساند؛ اما مسیر هدایت به دست کیست؟ آنچه در مسئله‌ی هدایت اهمیت دارد، دستگیری از سالک و رساندن وی به سرمنزل مقصود است؛ اما هادی باید مشرف بر امور غیب و شهود باشد؛ زیرا مقصود، کامل مطلق است که وجودی منزّه از ماده دارد و معرفت به وی معرفتی مجرد است. بنابراین، آن کس که متولّی هدایت است، باید به معارف الهی عالم باشد و هم او ظرفیت راهبری را می‌یابد. در نگاه حضرت امام، چنین فردی انسان کامل است که واجد اسم اعظم الهی است (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۲۵۹).

در نظر امام خمینی (ره)، خداوند سرچشمه‌ی اصلی و حقیقی معرفت است و از این رو، وحی و آنچه متعلق اوست (انبیاء و ائمه) معتبرترین و موثوق‌ترین منابع دریافت معرفت الهی اند؛ اما در یک رابطه‌ی طولی منابع معرفت - که در رأس آن، شهود باطنی نبی قرار دارد - انسان‌های دیگر به فراخور برخوردار از منابع معرفتی و نزدیکی به منبع معرفت الهی، در درجات و مراتب دیگر

قرار می‌گیرند (حسینی، ۱۳۹۱: ۱۹۷). بنابراین دسترسی به منبع وحی، همیشه (و البته با درجات متفاوت) ادامه دارد و آن کس که به نور نزدیک‌تر است، و جاهت بیشتری برای هدایت و نهایتاً ولایت می‌یابد. از اینجاست که مفهوم ولایت فقیه که ثقل گفتمان اسلام سیاسی مدنظر حضرت امام (ره) است، ظهور می‌کند و ولی فقیه در مقام عالمی که به منابع اسلامی دسترسی دارد، وظیفه هدایت جامعه را به سمت کمال به عهده می‌گیرد.

۶-۶. استقلال، آزادی و عدالت؛ دال‌های شناور گفتمان معیار

چنان‌که بیان شد؛ توحید، دال مرکزی گفتمان سیاسی امام خمینی (ره) است. از طرفی دال‌های شناور، معنا و مفهوم خود را به نسبت دال مرکزی یک گفتمان می‌یابند. بنابراین، آن‌گاه که، سخن از تجزیه و تحلیل دال‌های شناور این گفتمان به میان می‌آید، نسبت آن‌ها را با مفهوم توحید باید سنجید و جایگاه هر کدام را در تفکر توحیدی حضرت امام باید جست. مفاهیم استقلال، آزادی و عدالت، مهم‌ترین دال‌های شناور گفتمان توحیدی حضرت امام هستند. در تفکر توحیدی حضرت امام، سلسله‌ی ممکنات تنها به وجود واجب ختم می‌شود و این سیر، حرکت از دانی به عالی است (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۵۷). بنابراین، وابستگی ممکن، تنها به وجود عالی مطلوب است و استقلال، مربوط به رابطه‌های عرضی سلسله‌ی ممکنات است. پس در نگاه توحیدی ایشان، استقلال عبارت از عدم وابستگی به سلسله ممکنات در عین وابستگی به وجود واجب. آزادی نیز یکی از مفاهیم کلیدی در اندیشه حضرت امام (ره) است؛ اما در یک نگاه گفتمانی، این مفهوم را باید در دستگاه فکری حضرت امام و در کنار مفاهیم دیگر، به ویژه با مفهوم توحید، سنجید. براساس نگاه توحیدی حضرت امام «همگی ذات‌ها و صفت‌ها و مشیت‌ها و اراده‌ها و اثرها و حرکات‌ها، همه از شئون ذات و صفت حق بوده و سایه مشیت و اراده اویند و بروز نور او و تجلی او می‌باشند» (امام خمینی، ۱۳۸۰، ۱۴۸-۱۴۷). بنابراین، مشیت و اراده -که ارکان آزادی‌اند- متعلق به خداوند قادرند و تنها اراده‌ی اوست که پدید آورنده‌ی هستی است؛ و نه تنها اراده‌ی او با هستی عجین است، بلکه اراده‌اش عین هستی است (پس، ۸۲). اما در یک رابطه‌ی طولی ممکن نیز می‌تواند، قادر باشد، به همین جهت ایشان چنین می‌فرمایند: «آزادی یک مسئله‌ی نیست که تعریف داشته باشد. مردم عقیده‌شان آزاد است. کسی الزامشان نمی‌کند که حتماً باید این عقیده را داشته باشید، کسی به شما الزام نمی‌کند که حتماً این راه را باید بروید،

کسی به شما الزام نمی‌کند که این را انتخاب کنی، کسی الزامتان نمی‌کند که در کجا مسکن داشته باشید. آزادی یک چیز واضحی است» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ج ۹: ۸۸).

عدالت مفهوم دیگری است که در گفتمان سیاسی حضرت امام متأثر از توحید سامان می‌یابد. از نگاه ایشان، ذات باری تعالی که عالم علی‌الاطلاق و قادر علی‌الاطلاق و در نتیجه حکیم مطلق می‌باشد، دارای عدالت مطلق است؛ بدین معنا که استحقاق‌ها و استعدادها هر موجودی را برای دریافت وجود یا کمالات وجود، به او عطا فرموده است و همه‌ی ذات هستی در بهره‌مندی از این افاضه‌ی خداوندی، یک‌سان و برابرند و هیچ‌گونه، ظلم و جورری در ساحت ذات مقدس الهی راه ندارد و چون خداوند عادل علی‌الاطلاق است و ذات او عین عدل، آنچه نیز به قلم قدرت او جریان یافته و صادر شده، براساس عدل است. بنابراین، نظام هستی چون براساس عدل به وجود آمده، نظام اتم و احسن است. انسان نیز به منزله‌ی بخشی از جهان هستی، پیرو این نظام احسن و اکمل است. بنابراین باید به اندازه‌ی سعی و جود خود، جلوه‌ای از عدل الهی را در نفس خود ایجاد کند تا به کمال انسانی خویش نائل آید و هم‌زمان، تحقق جامعه‌ی توحیدی را تسریع بخشد (جمشیدی، ۱۳۸۸: ۲۹۳-۲۹۲).

۶-۷. مفصل بندی اسلام سیاسی در گفتمان حضرت امام (ره)

امام خمینی، مبتنی بر عناصر گفتمانی که پیش از این بیان آن گذشت، به مفصل بندی گفتمان اسلام سیاسی می‌پردازد. به باور ایشان، اول اینکه؛ «اسلام دین سیاست است. این نکته برای هر کس که کمترین تدبیری در احکام حکومتی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی اسلام بکند، آشکار می‌گردد» (امام خمینی، ۱۳۷۲: ج اول، ۲۳۴)، دوم اینکه؛ «احکام اسلام محدود به زمان و مکان نیست و تا ابد باقی و لازم الاجراست. تنها برای زمان رسول اکرم (ص) نیامده تا پس از آن متروک شود» (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۲۷-۲۶)، سوم اینکه؛ «این بقا و دوام همیشگی احکام، نظامی را ایجاد می‌کند که اعتبار و سیادت این احکام را تضمین کرده، عهده‌دار اجرای آنها شود؛ چه اجرای احکام الهی، جز از رهگذر برپایی حکومت اسلامی امکان‌پذیر نیست» (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۲۳)، چهارم اینکه «کسی جز خدا حق حکومت بر کسی ندارد و حق قانون‌گذاری نیز ندارد؛ و خدا به حکم عقل باید برای مردم حکومت تشکیل دهد» (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۱۸۴) و پنجم اینکه؛ «خداوند هیچ‌گاه شخص نادان یا ستمگر و تبهکاری را به‌عنوان زمامدار مسلمانان بر نمی‌گزیند و او را بر

سرنوشت و مال و جان آنان حاکم نمی‌کند...؛ و تحقق قانون، تنها به دست حاکمی عالم و عادل میسر است» (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۳۰). بنابراین، یک عالم عادل که آشنا به قوانین الهی باشد، می‌تواند و باید زمام حکومت را به دست گیرد، زیرا؛ همان دلالی که لزوم امامت پس از نبوت را اثبات می‌کند، عیناً لزوم حکومت در دوران غیبت حضرت ولی عصر را دربردارد... لزوم حکومت، به منظور بسط عدالت و تعلیم و تربیت و حفظ نظام جامعه و رفع ظلم و حراست مرزهای کشور و جلوگیری از تجاوز بیگانگان، از بدیهی‌ترین امور است؛ بی‌آنکه بین زمان حضور و غیبت امام و این کشور و آن کشور فرقی باشد. (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۲۴-۲۳) و اگر قوانین الهی متروک بماند یا تنها بخشی از آن که به امور فردی اشاره دارد، اجرا شود، «این کتاب سرنوشت‌ساز [قرآن] نقشی جز در گورستان‌ها و مجالس مردگان نداشته و ندارد» (امام خمینی، ۱۳۸۷: ۱) و این، خلاف حکمت الهی و منافی با هدف بعثت نبی مکرم اسلام (ص) است. از این منظر، اسلام ناب محمدی در گفتمان معیار، اسلامی است که در آن، همه‌ی احکام و قوانین اسلامی در عصر حضور توسط معصومین (ع) یا در عصر غیبت توسط عالمی عادل اجرا شود و هیچ قیدی بر آن (در قلمرو مسائل سیاسی) نباشد.

۶-۸. فرایند غیریت سازی در گفتمان امام خمینی (ره)

چنان‌که در مطالب پیش بیان شد، برای ساخت یک هویت علاوه بر تعریف خود، نیازمند به تعریف دیگری نیز هستیم. به همین جهت حضرت امام به هنگام بازتعریف هویت بومی از این اصل غفلت نکرده و به صورت مشخص غرب را در مقام غیر تمدن اسلامی معرفی می‌کنند. ایشان یکی از علل انحطاط مسلمین را «از خود بیگانگی» آنها می‌دانند، به گونه‌ای که همه چیز را در غرب ببینند (موسوی خمینی، ۱۳۶۱: ۴۲). این در حالی است که: «شرق همه چیز دارد. فرهنگش از فرهنگ غرب بهتر است... فقط تهی‌اش کرده‌اند از خودش... تا شرق خودش را پیدا نکند، تا این گمشده پیدا نشود نمی‌توانیم سر پای خودمان بایستیم. باید از مغزهای ما اسم غرب زدوده شود» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۳۹).

از نگاه حضرت امام (ره) تمدن غرب (در مقام دیگری تمدن اسلامی) تلاش دارد تا از انسان شرقی، موجودی منقاد بسازد تا او را راحت‌تر بپذیرند. این تلاش عمدتاً، دو سویه دارد؛ سویه اول با قدرتمند نشان دادن غربیان و به تبع آن ضعیف پنداشتن دیگران، وحشتی در دل

غیرغربیان می‌نشانند که در خود توانایی تقابل را نمی‌بینند و سویی‌ی دوم تغییرات فرهنگی است که در آن فرهنگ استعماری جایگزین فرهنگ بومی شده و اینگونه، بستر لازم را جهت تداوم روابط استعماری بدون درگیری نظامی فراهم می‌سازد.

حضرت امام در مورد جریان اولی (ایجاد وحشت) می‌فرماید: «افسوس که ما از اروپائیان چنان وحشت کردیم که یکسره خود را باخته و علومی که خود در او تخصص داریم... به سستی تلقی می‌کنیم. گمان کردیم که اگر مملکتی در مسیر طبیعی پیشرفت کرد، در سیر حکمت الهی نیز پیشقدم است و این از اشتباهات بزرگ ما بود (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۳۴).

و اما جریان دوم (جایگزین فرهنگی) از نگاه حضرت امام (ره) در کشور ما، اینگونه دنبال شده است: «اجانب خصوصاً آمریکا در نیم قرن اخیر کوشش داشتند و دارند فرهنگ و برنامه‌های فرهنگی و علمی ما را از محتوای اسلامی - انسانی و ملی خود خالی و به جای آن فرهنگ استعماری - استبدادی بنشانند» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ج ۱۰، ۸۱).

بنابراین، از خود بیگانگی از سویی و استعمار از سوی دیگر عامل انحطاط تمدن اسلامی است. اما راه چاره چیست؟ امام خمینی پاسخ به پرسش انحطاط را در فاصله‌گیری از غرب و بازگشت به خویشتن می‌داند: «چاره یا مقدمه اساسی آن است که ملت‌های مسلمان و دولت‌ها... کوشش کنند تا وابستگی فکری خود را از غرب بزدایند و فرهنگ و اصالت خود را بازیابند و فرهنگ مترقی اسلام را که الهام از وحی الهی است، بشناسند» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۰: ۷۹).

حضرت امام، رسوخ فرهنگ غربی در ایران را آنچنان می‌داند که انسان جدیدی را خلق کرده است. این انسان جدید از فطرت اولیه خود (فطرت پاک دینی) عدول کرده و فطرت ثانویه‌ای (فطرت غیر دینی) در او رخنه کرده که تحولش زمان بر است. به باور ایشان رسوخ فرهنگ غربی موجودیت ما را خدشه دار کرده به گونه‌ای که «به جای موجود شرقی - اسلامی، موجود غربی بر ما تحمیل شده... حالا دیگر طوری شده است که خودمان هم نمی‌توانیم خودمان را بفهمیم» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱: ج ۹، ۲۵-۲۶). و به همین جهت باید «...تنها مقصدمان تحول انسان غربی به انسان اسلامی باشد.» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ج ۱۵، ۳۱۰-۳۰۹). اینگونه حضرت امام با معرفی غرب به عنوان دیگری تمدن اسلامی، رکن دوم گفتمان جدید خود را پایه ریزی کرد.

در پایان، ذکر این نکته ضروری است که علیرغم پیگیری فرایند غیریت‌سازی با غرب در گفتمان امام (ره)، هیچ‌گاه، ایشان گفتمان غرب را به‌تمامه طرد و رد نکردند. امام خمینی (ره)

گفتمان مستقلی را در برخورد با غرب مطرح ساختند که بر مبنای آن وجوه مختلف غرب از همدیگر باز شناخته می‌شود و ضمن اخذ وجوه مثبت آن، سویه‌های منفی طرد و نفی می‌شود (خالقی افکند، ۱۳۷۹: ۴۰). به همین جهت، ایشان تأکید داشتند که «ما با آثار تمدن موافقیم و مایلیم که مملکت ما مجهز به همه آثار تمدن شود» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ج ۵، ۵۰۰). اما، این پذیرش بیشتر در سطح آثار تمدنی غرب باقی می‌ماند و کمتر به ابعاد فرهنگی آن تسری می‌یابد، به همین جهت همچنان غرب و استعمار به عنوان غیر گفتمان امام (ره) باقی می‌مانند. در مجموع گفتمان انقلاب اسلامی با محوریت اندیشه‌های حضرت امام، به تأسیس هویتی نو پرداخت تا مقدمه تأسیس تمدنی نوین را فراهم سازد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

سؤال از انحطاط، بسیاری از اندیشمندان ایران معاصر را به خود مشغول داشته و پاسخ‌های متعددی را به سمت خود روان داشته است. اما در میان پاسخ‌های گوناگون، سه پاسخ موقعیت‌ه‌زمن یافت و هر یک در مقطعی قدرت را به دست گرفت. پاسخ اول که در این پژوهش از آن با عنوان «واکنش تصرفی/تعاملی» یاد شده در پی تعامل با فرهنگ غربی و همچنین، تصرف در مبانی نظری آن بود. این واکنش که طیف وسیعی از اندیشمندان از روشنفکران تا برخی علمای دینی را با خود همراه داشت و در قالب انقلاب مشروطه جلوه‌گر شد، نتوانست نسخه‌ای بومی از نظم سیاسی عرضه کند و به همین جهت توسط بدنه اجتماعی و حتی نخبگانی پس زده شد و نهایتاً شکست خورد.

شکست جریان تصرفی/تعاملی برخی از نخبگان فکری را به این باور رسانید که راه چاره اخذ بلاقید تمدن غربی است. این واکنش که در این پژوهش با عنوان تقلیدی/انطباقی از آن یاد شده و در قالب حکومت پهلوی قدرت را به دست گرفت. دو بحران عظیم را برای جامعه ایرانی در پی داشت. اول بحران هویت و دوم دیکتاتوری؛ حکومت پهلوی با تلاش در جهت انطباق کامل با تمدن غربی و همچنین فاصله‌گذاری عمده با آموزه‌های اسلامی، جامعه را با بحران بزرگی به نام بحران هویت مواجه ساخت. به همین جهت، تلاش کرد تا با تأکید بر ایدئولوژی باستان‌گرایی، پاسخی برای این بحران فراهم نماید که در این زمینه ناموفق بود. همچنین انطباق‌گزینشی فرهنگ غرب و عدم توجه به موضوع توسعه سیاسی بحران دیگری به نام دیکتاتوری را

در حکومت پهلوی ایجاد کرد. وجود این دو بحران به منزله شکست جریان تقلیدی/انطباقی بود و به همین جهت واکنش سوم با تأکید بر ساخت یک گفتمان هویتی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی سر بر آورد. این گفتمان هویتی با عنوان اسلام سیاسی (ضمن تأکید بر اصلی‌ترین آموزه اسلامی یعنی توحید) در قالب انقلاب اسلامی شکل گرفت.

با ظهور انقلاب اسلامی، اسلام سیاسی با محوریت توحید جایگزین گفتمان غرب‌گرای پهلویسم شد. امام خمینی (ره) به مثابه‌ی معمار این گفتمان جدید، گفتمانی را با پشتوانه‌های فلسفی-عرفانی عرضه نمود که در آن، توحید سرمنشأ همه‌ی امور بود و حتی سیاست و حکومت، از آبشخور این اصل بنیادین ارتزاق می‌کرد. بر این اساس، همه‌چیز از آن او، برای او و به سوی اوست و انسان‌ها تنها زمانی به سعادت حقیقی واصل می‌شوند که در مسیر کمال که همان مسیر توحید است، گام نهند. در این فضا، توحید به مثابه‌ی دال مرکزی گفتمان امام خمینی (ره)، منشأ همه‌ی امور است و مفاهیم دیگر همچون استقلال، عدالت و آزادی، به‌عنوان دال‌های شناور به محک توحید معنا می‌یابند. حکومت در این میان، وسیله‌ای برای رسیدن به کمال مطلوب است. در گفتمان سیاسی امام، مقصود اصلی نیل به کمال مطلوب است و انسان کامل پیش برنده جامعه به این مقصود. بنابراین، جامعه کمال‌گرا لاجرم پیرو انسان کامل است. تئوری ولایت فقیه از درون چنین استدلالی استخراج می‌شود. اما گفتمان سیاسی حضرت امام (همانند هر گفتمان دیگر) علاوه بر تبیین آنچه «هست»، به توضیح و تشریح آنچه «نیست» هم نیاز داشت؛ این فرایند که با نام غیریت‌سازی شناخته می‌شود؛ در گفتمان امام با دقت بسیاری پی‌ریزی شده و بر مبنای آن غرب به عنوان غیر گفتمان اسلامی معرفی شد. در نگاه حضرت امام، غرب از طریق دو فرایند تهدید و استحاله، شرق را منقاد خود می‌کند و با تخریب خود باوری شرق، راه توسعه را به روی او می‌بندد. بدیهی است که راه چاره، غیریت‌سازی با غرب و تقویت خودباوری در سایه فرایند بازگشت به خویشتن اسلامی است. انقلاب اسلامی با ایده بازگشت به خویشتن اسلامی به دنبال رسیدن به این دو هدف بوده است.

اینگونه، انقلاب اسلامی در پی یک واکنش هویتی به مسئله‌ی انحطاط دست به تأسیس یک گفتمان نو بنیاد می‌زند که از بعد ایجابی با تأکید بر مفهوم توحید مفصل‌بندی نوینی را در فضای گفتمانی ایران ایجاد می‌کند و از بعد سلبی، با قرار دادن تمدن غرب در جایگاه غیر تمدن اسلامی، فرایند غیریت‌سازی را تکمیل می‌کند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آجودانی. لطف... (۱۳۸۳). علما و انقلاب مشروطیت ایران، چاپ دوم، تهران: اختران
۳. آخوند کاظم خراسانی، ملامحمد (۱۳۷۷). «دستخط» در وسائل مشروطیت، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، چاپ دوم، تهران: کویر
۴. آدمیت، فریدون (۱۳۵۵). ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، پیام.
۵. آدمیت، فریدون (۱۳۴۹). اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران: خوارزمی.
۶. آدمیت، فریدون (۱۳۵۱). اندیشه ترقی و حکومت قانون (عصر سپسالار)، تهران: خوارزمی.
۷. آدمیت، فریدون (۱۳۶۳). فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، چاپ سوم، تهران: پیام.
۸. آقا نجفی اصفهان (۱۳۷۷). مکالمات سفیر و مقیم در: رسائل مشروطیت، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، چاپ دوم، تهران: کویر.
۹. آوری، پیتز (۱۳۷۱). تاریخ معاصر ایران، محمد رفیعی مهر آبادی، تهران: عطایی.
۱۰. ابوالحسن شیرازی، حبیب الله و خواجهی، پیمان (۱۳۹۵). مقدمه ای بر مسیر تطور منور الفکری در ایران، تهران: فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. اتابکی، تورج (۱۳۹۷). کنش گری و کنش پذیری در تاریخ نگاری ملی ایران، ترجمه علی محمد طرفداری، تهران، امیر کبیر.
۱۲. افرا، هادی، فیض آبادی، رضا (۱۳۹۲). «تبارشناسی مفهوم هویت در گفتمان های سیاسی ایران معاصر»، نشریه علوم اجتماعی، شماره یک، صص ۳۲-۱.
۱۳. الیوت، متیو (۱۳۸۵). ایران نو و زوال سیاست های حزبی در دوره رضا شاه، در: تجدد آمرانه؛ جامعه و دولت در عصر رضا شاه، ترجمه مهدی حقیقت خواه تهران: ققنوس.
۱۴. المعتقد اهرمی بوشهری، حسین (۱۳۷۷). «حیاء النله» در: رسائل مشروطیت، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران، کویر.
۱۵. [امام] خمینی، روح... (۱۳۷۲). شرح چهل حدیث، چ سوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام (ره).

۱۶. [امام] خمینی، روح ... (۱۳۸۰). شرح دعای سحر، ترجمه سید احمد فهری، چ دوم، تهران: فیض کاشانی.
۱۷. [امام] خمینی، روح ... (۱۳۸۶). صحیفه نور، چ چهارم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام (ره).
۱۸. [امام] خمینی، روح ... (۱۳۶۱). صحیفه نور، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۹. [امام] خمینی، روح ... (۱۳۷۵). آوای توحید، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام (ره).
۲۰. [امام] خمینی، روح ... (۱۳۵۷). کشف الاسرار، قم: آزادی.
۲۱. [امام] خمینی، روح ... (۱۳۷۱). البیع، چاپ سوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۲. [امام] خمینی، روح ... (۱۳۷۸). وصیت نامه سیاسی - الهی امام خمینی، چاپ پنجم، بی جا: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۲۳. [امام] خمینی، روح ... (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه، به همت سید عبدالغنی اردبیلی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام مقام معظم رهبری.
۲۴. [امام] خمینی، روح ... (۱۳۸۱). شرح حدیث جنود عقل و جهل، ج ۶، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام (ره).
۲۵. امیرزاده، محمد رضا، بجستانی، مجید (۱۳۹۳). «بررسی سیاست هویت در دوره معاصر ایران»، مجله راهبرد، شماره ۷۷، صص ۱۰۶-۷۱.
۲۶. ایزدی، جهانبخش، مطهری، مصطفی (۱۳۹۷). «جدال هویتی گفتمان های سیاسی ایران معاصر»، نشریه سیاست، شماره ۴۸، صص ۸۷۰-۸۵۳.
۲۷. تقی زاده، سید حسین (۱۳۵۳). مجموعه مقالات (جلد چهارم)، زیر نظر ایرج افشار، بی جا، شرکت سهامی افست.
۲۸. خالقی افکنند، علی (۱۳۷۹). امام خمینی و گفتمان غربی، تهران: انجمن معارف اسلامی ایران.
۲۹. دولت آبادی، یحیی (۱۳۳۱). تاریخ عصر یا حیات یحیی، ج جهان، بی جا: ابن سینا.
۳۰. رحمانیان، داریوش (۱۳۸۶). «طالبوف؛ عرب و مجدد» محله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران: سال پنجاه و هشتم، شماره ۲، صص ۱۲۱-۱۰۱.
۳۱. کچویان، حسین (۱۳۸۶). تطورات گفتمان های هویتی ایران؛ ایرانی در کشاکش با تجدد

- و فرا تجدد، چاپ دوم، تهران: نی.
۳۲. عنایت، حمید (۱۳۸۰). اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهالدین خرمشاهی، چاپ چهارم، تهران: خوارزمی
۳۳. متقی، ابراهیم (۱۳۹۴). «سیر تحول اندیشه سیاسی معاصر ایران با تأکید بر مدرنیته»، رهیافت انقلاب اسلامی، شماره ۳۱، صص ۲۳-۴۰.
۳۴. نصر، سید حسین (۱۳۷۳). جوانان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران: طرح نو.
35. Klandermans , Bert (2000) "Identity and protest; How group Identification helps to Over Com Collective action dilemmas", Cooperation in Modern Society, London and New York : Routlege
36. Richardo.A. Nelson (1997) "New Social Movements: A Critical Review", Annual of Sociology , Vol 23.

