

## گفتمان امام خمینی (س) و شالوده شکنی گفتمان غرب‌گرا

آسیه مهدی پور<sup>۱</sup>

علیرضا آقا حسینی<sup>۲</sup>

**چکیده:** پرسشی که این مقاله تلاش دارد پاسخگویی آن باشد اولاً، این است که امام خمینی چه نگرشی نسبت به گفتمان غربگرا دارد، و ثانیاً، اینکه آیا ایشان جایگزینی در مقابل گفتمان غربگرا مطرح می‌کند یا خیر. در پاسخ، با پذیرش این فرض که گفتمان روشنفکران غربگرا تحت تأثیر اندیشه مدرنیته قرار دارد، گفتمان امام خمینی به شالوده شکنی گفتمان غربگرا و در سطحی بالاتر به شالوده شکنی خود بنیانی تفکر غربی می‌پردازد. در شرایطی که هیچ یک از گفتمان‌های مدرنیته قادر نبود پاسخگویی مسائل جامعه ایرانی باشد امام خمینی با احیای گفتمان اسلام‌گرایی و شالوده شکنی از گفتمان غربگرا قرآنتی بدیع از هستی، انسان و دین ارائه داد که می‌توان آن را در قالب گفتمانی که نه ریشه در مدرنیته غربی و تفکر وابسته به آن دارد، و نه متأثر از موج نسبی‌گرایی و نهیلیسم پست مدرنی، و نه سنت‌گرا و نوستالوژیک است، مطرح کرد. این گفتمان، گفتمانی برخاسته از متن اسلامی - ایرانی است که غایتی متعالی برای انسان آشفته و افسرده عصر جدید به ارمغان آورده است و رسیدن به معرفت الهی و انسان کامل را مطرح می‌کند، امری که در گفتمان غربگرا مغفول مانده بود. امام خمینی تقابل‌های دوتایی گفتمان غربگرا نظیر علم/دین، حاکمیت مردم/حاکمیت خدا، ایران/اسلام، عقل/وحی، قانون/شریعت و... پایان داد. در مجموع، ایشان با بازتعریف رابطه هستی، انسان و دین گفتمانی ایجاد کرد که بتواند ضامن سعادت آحاد جامعه باشد.

**کلیدواژه‌ها:** شالوده شکنی، گفتمان امام خمینی، گفتمان غربگرا، مدرنیته غربی، تقابل‌های دوتایی.

۱. e-mail: amahdipoor@yahoo.com

۱. دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

۲. e-mail: alireza.aghahosseini@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

این مقاله در تاریخ ۱۳۹۰/۹/۲۵ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۹۰/۱۲/۱۶ مورد تأیید قرار گرفت.

## مقدمه

در ادوار مختلف، جامعه ایرانی رویارویی‌های زیادی با فرهنگ و تمدن‌های بیگانه داشته است که به نظر می‌رسد برخورد گزینشی، انتقادی و شالوده‌شکنانه فرهنگ و اندیشه ایرانی با غیریت‌ها موجب استحکام مبانی فکری و اعتقادی بیش‌تری شده و در این اثنا آسیب کمتری به ستون‌های فکری و فرهنگی این مرز و بوم وارد شد، اما آنچه در قرن اخیر رخ داد مواجهه اقتباس‌گونه، غیر انتقادی و کاملاً منفعل همراه با تمجید و ستایش از دستاوردهای فکری و تکنولوژیکی غرب بود که زمینه ساز وابستگی و ایمان به خود بنیانی غرب شد. در اینجا ما قصد انکار ابتکارات و پویای‌های موجود در فلسفه و تمدن غرب را نداریم، بلکه جنبه استعلایی و منطق تقابلی آنکه منجر به تولید فراروایت غرب شد مورد توجه است. فراروایتی که بر منطق تقابل‌های دوتایی مبتنی بود و موجب ایجاد نظام سلطه متن غربی بر «دیگری» شد. متن غرب با مرکزیت بخشی به معانی و ارزش‌های خود در مقابل سایر ارزش‌ها، نوعی نظام سلسله مراتبی قطعی از معانی و ارزش‌ها ایجاد کرد که حاصل آن ایجاد نظام سلطه غرب و پذیرش بی‌چون و چرای این فرهنگ مرجع استعلایی شد. اغلب روشنفکران معانی برخاسته از مدرنیته را با همان منطق تقابلی که مدرنیته را در مقابل سنت قرار داد و ما را نماد سنت و سنت را مترادف با اوهام و خرافات می‌دانست پذیرفتند. همچنین مسیر حرکت جوامع را یکسان، یکدست و دارای غایتی مشخص و از پیش تعیین شده دانستند که همانا مدینه فاضله غربی و انسان‌گرایی به معنای مادی با همه ارزش‌های خاص انسان غربی تنها راه سعادت معرفی شد. در واقع فراتر از بعد مادی هستی سپهر دیگری قابل پذیرش و شناسایی نبود. بشر محصول این نوع تلقی از هستی و انسان، بشری سرگردان، آشفته و بی‌معنا و افسرده شد که جنگ‌ها، کشتار، ظلم و بی‌عدالتی قرن بیستم او را دچار تناقض‌هایی بی‌پایان کرد که نهیلیسم و نسبی‌گرایی مفرط را مفری برای این تناقض‌ها یافت.

در پاسخ به نارسایی گفتمان غرب در ایران، اندیشه امام خمینی که بر شناخت چند لایه و چند بعدی حسی، عقلی، شهودی و وحیانی، تأکید دارد عقل خود بنیان مدرنیته و نظام ثنویتی و روح دوگانه‌انگار اندیشه مدرنیته را شالوده‌شکنی کرد و غایت انسان عصر جدید را نه در نهیلیسم و نسبی‌باوری بلکه در خودشناسی و توحید دانست. در این مقاله تلاش شده است تا به دو سؤال ذیل پاسخ دهد:

۱- امام خمینی چه نگرشی نسبت به گفتمان غربگرا دارد؟

## ۲- آیا امام خمینی جایگزینی در مقابل گفتمان غربگرا ارائه داد؟

قبل از ورود به بحث ابعاد شالوده شکنی امام خمینی از گفتمان مدرنیته غربی ضروری است که به هستی شناسی و معرفت شناسی اندیشه امام خمینی پرداخت. در قرن اخیر کمتر اندیشمندی یافت می شود که از گفتمان روشنگری غرب بی بهره بوده و تحت الشعاع شیوه اندیشیدن و نگرستن آن به هستی و انسان قرار نگرفته باشد. امام خمینی در فرایند معماری گفتمان خود ضرورتی در بهره جستن از نظم و نثر غربیان نمی دید، اگر چه بیگانگی با آن را نیز نمی پسندید. همچنین در آثار وی نشان بارزی از گفتمان های روشنگری دو سده اخیر مشاهده نمی شود. هر چند آشنایی با آنان را ضرورتی اجتناب ناپذیر می دانست. امام خمینی این حصار ساختگی را شکست که بنا بر آن «مانباید خودمان را بشناسیم» و نشان داد که عقلانیت جزئی نگر و استعلایی مدرنیته را که به دنبال برتری جویی و افسون زدایی از عنصر دین و ارزش های متعالی انسانی است، باید شالوده شکنی کرد. گفتمان بازگشت به خویشتن امام خمینی معماری نوینی را به نمایش گذاشت که هر گونه باستان گرایی تحت عنوان آریایی گرایی، نگرش استعلایی به تمدن غربی و به حاشیه کشیدن دین در جامعه را مورد شالوده شکنی قرار داد. گفتمان امام خمینی قداست و جهانشمولی الگوهای غربی را که بر مبنای مدرنیته / سنت، که در اینجا مترادف با متمدن / بربر بود، از میان برداشت. او که خود از خلق به سوی حق و از حق به سوی خلق سفر کرده و از کارزار جهاد اکبر گذشته و گام در راه جهاد اصغر نهاده بود، در رفیع ترین منزلت دنیایی خود فارغ از خود شده بود<sup>۱</sup> و از تمام وجوه هستی و انسانی اش قدرت ساطع می شد.

در این مقاله برای نشان دادن جلوه های منطق تقابلی و خودبنیانی فلسفه غرب در گفتمان غربگرا در گام نخست از شالوده شکنی ژاک دریدا به عنوان فعالیت نظری استفاده شده است. در گام بعدی، تقابل های دوتایی موجود در گفتمان غربگرا و ویژگی های آن تبیین می شود، و در ادامه نشان داده می شود که چگونه گفتمان امام خمینی پرده از این مراتب عمودی تقابل های دوتایی برمی گیرد و این نظام تقابلی را که منجر به برتری غرب و به حاشیه فرستادن دین می شود،

۱. اشاره به غزل معروف امام خمینی:

من بخال لب ای دوست گرفتار شدم چشم بیمار تو را دیدم و بیمار شدم

فارغ از خود شدم و کوس انا الحق بزدم همچو منصور خریدار سر دار شدم (امام خمینی ۱۳۸۱: ۱۴۲).

پایان می‌دهد. گفتمان بازگشت به خویشتن اسلامی نیز به عنوان جایگزین گفتمان غربگرا توسط امام خمینی در عرصه نظری و عملی (انقلاب اسلامی) طرح می‌شود.

### بحث نظری

کوشش برای تعریف دقیق شالوده شکنی با روح فلسفه دریدا مغایرت دارد. چرا که اگر هدف تعریف مرزبندی و تعیین کردن حدود و ثغور مفاهیم است، هدف شالوده شکنی درست به عکس، شکستن مرزها و محدودیت‌ها و کشف قلمروهای کشف نشده و به حاشیه رانده شده است. بنابراین مقصود بیان چیستی شالوده شکنی و نه محدود و محصور کردن آن در چهارچوب تعریف و معانی مشخص است.

دریدا در پاسخ به پرسش پروفیسور توشی هیکو ایزتسو<sup>۱</sup> که از او خواسته بود تا در ترجمه واژه deconstruction به زبان ژاپنی به او کمک کند طی پاسخی که به «نامه‌ای به یک دوست ژاپنی»<sup>۲</sup> معروف است چنین نوشت: من نمی‌توانم پاسخ ساده و فرمول‌بندی شده به این سؤال بدهم. در تمام مقالات من تلاش شده است تا از این پرسش دشوار پرهیز کنم (Derrida 1985:4). او با اشاره به اینکه در استفاده از این واژه destruction و abbau هایدگر را مد نظر داشته است، معانی متعدد این واژه را در فرهنگ لغت فرانسوی ذکر می‌کند و پس از آن پیشنهاد می‌کند که به گونه‌ای سلبی به معنای این واژه نزدیک شویم. یعنی به جای اینکه بگوییم deconstruction چیست؟ بگوییم deconstruction چه چیزی نیست. دریدا می‌گوید از جمله معانی مختلف ذکر شده می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: کنش تخریب به چینه‌ساختار واژگان در یک جمله، گشودن و وسازی اجزای یک کل، باز کردن و پیاده کردن یک ماشین، ترتیب ایات را به هم ریختن، خود ویرانی، ساختار از دست دادن، فروپاشی از درون و باز شدن و تجزیه شدن و لایه رویی ساختارها (دریدا ۱۳۸۱:۳۴).

بنابراین برای دانستن چیستی شالوده شکنی به تاسی از دریدا، ابتدا به آنچه شالوده شکنی نیست پرداخته می‌شود: شالوده شکنی روش نیست، بدین معنا که آن را به عنوان یک تکنیک در چند قاعده و قانون خلاصه کرد و بتوان به شیوه‌ای عملگرایانه و در همه جا به کار بست. شالوده شکنی

1. Izutso

2. Letter to a Japanese friend

یک روش و متد خاص تحویل پذیر نیست، چرا که هر شالوده شکنی حادثه‌ای منحصر به فرد است. شالوده شکنی حتی یک عمل و عملیات نیز نیست. بدین ترتیب شالوده شکنی حتی آنچه بتوان انجام داد نیز نیست. یا اینکه شالوده شکنی کار یک مفسر عالی که به سراغ متن بیاید و آن را به شیوه‌ای خاص بررسی کند نیز نیست (Derrida 1993:273). شالوده شکنی یک شیوه نقادی صرف و منفی‌نگرانه نیز نیست، حتی نام یک علم بی‌عیب و نقص نیست.

شالوده شکنی نامی است که همانند سایر نام‌ها در یک زنجیره معنا می‌یابد. دریدا معتقد است که وقتی او این کلمه را برگزید یا وقتی این کلمه خود را بر او تحمیل کرد، هرگز گمان نداشت این چنین اوج و شیوعی بیابد (Derrida 1993:270). شالوده شکنی یک مکتب پوچ‌گرایی نیست، شالوده شکنی نه ختم شدن به هیچی، بلکه گشوده شدن به سوی دیگری است. دریدا حتی اتهام نسبی‌گرایی را رد می‌کند (Smith 2005:14). دست آخر شالوده شکنی ضد فلسفه هم نیست. با وجود اینکه دریدا فلسفه و مسائل آن را به چالش می‌کشد، اما کار وی را به معنای واقعی کلمه نمی‌توان ضد فلسفه نامید. دریدا بیان می‌کند که: «من معتقدم که یک فیلسوف هستم و می‌خواهم یک فیلسوف بمانم و این مسئولیت فلسفی چیزی است که به من فرمان می‌دهد» (دریدا و دیگران ۱۳۸۵: ۱۶۹-۱۶۸).

بعد از شرح آنچه شالوده شکنی نیست، به بررسی آنچه شالوده شکنی است، پرداخته می‌شود. شالوده شکنی شیوه‌ای جدید از تجزیه و تحلیل است که طی آن دریدا خود بنیانی فلسفه متافیزیک غربی را به چالش می‌کشد و نشان می‌دهد که چگونه این خود بنیانی و خود اتکایی موجودیت خودش را به قیمت پنهان سازی و امداری خویش به غیریت‌ها تدوین می‌سازد (Derrida 1976:43). از این نظر، شالوده شکنی یک اسلوب تحلیلی است که در نگاه اول، مؤید یک جانبه‌گرایی تمام عیار قوانین و قواعد خود بنیان است (Gasche 1974:121)، ولی در نگاه دوم بیانگر این حقیقت است که آنچه خود بنیاد فرض شده است در تعارض با غیریتی است که برای تدوین و تعریف خویش بدان وابسته است (Derrida 1988:148). شالوده شکنی شرایط هر گونه مبنا و معیار پایدار را در مدنیت غرب دستخوش تزلزل می‌کند و به مبنا و معیار ماهیتی گذرا و موقتی می‌دهد. بنابراین شالوده شکنی نفی یک جانبه‌گرایی و از سوی دیگر باز شدن امکان‌های متعدد است (آقا حسینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۲۳).

شالوده شکنی تسلط و تحکم عمودی و خشونت بار متن بر حاشیه را به برخورد و تقابل افقی متن و حاشیه مبدل می‌کند. اگر هدف دریدا از شالوده شکنی را واسازی متافیزیک حضور و منطق تقابلی فلسفه غرب که از افلاطون به بعد تداوم داشته است بدانیم، به این معنی که هر وجودی از تضاد آن با وجودی مقابل آن تعریف می‌شود و در واقع رابطه بین دو سوی قطب عامل حرکت و تکامل محسوب می‌شود، مرکز محوری، برتری یک قطب بر قطب مقابل و نفی دیگری از ویژگی‌های این منطق محسوب می‌شود که دریدا با منطق چند قطبی یا به تعبیر خود «هم این هم آن» را جایگزین این منطق تقابلی می‌کند. دریدا همواره در نوشته‌های خود از عبارات «از سویی و از سوی دیگر» استفاده کرده به طوری که دومی اولی را نفی کرده اما تناقض به این شکل باز مانده که دوسوی هر تناقض به طور همزمان در حال کنش است.

باربارا جانسون مترجم کتاب *زایش معنی* دریدا، این اثر را چیزی کمتر از یک انقلاب در منطق معنی نمی‌داند. در اثر دریدا منطق مکمل «هم این هم آن»، نظم تقابل‌های قطبی متافیزیکی را از هم می‌گسلد. انسان به جای گزاره «الف مخالف ب است» با گزاره «ب هم مکمل الف است» و جایگزین آن روبرو می‌شود. دیگر الف و ب نه مخالف یکدیگرند و نه مساوی. دریدا منطق یا این یا آن را شالوده شکنی می‌کند (Derrida 1993: xvii).

دریدا مصرانه می‌گوید که نه تنها متون بلکه اعمال، ورزش‌ها، روابط و محصولات فرهنگی را هم می‌توان شالوده شکنی کرد تا پیچیدگی‌ها و تنش‌های درونی آنها به طور کامل عیان شود (فی ۱۳۸۴: ۲۳۰). به عنوان مثال این تعارض‌ها را در نظر بگیرید: مرد در برابر زن، سفید پوست در برابر سیاه پوست، استعمارگر در برابر استعمار شده، عاقل در برابر دیوانه، متمدن در برابر بربر، در این مثال‌ها همیشه اصطلاح یا واژه اول واژه یا اصطلاح برتر و دارای امتیاز است. در این موارد شالوده شکنی می‌کوشد نشان دهد چگونه مرزهای مفهومی روشن که طرحی معنایی را می‌سازند به آن روشنی‌ها هم نیستند. شالوده شکنی خصوصاً می‌خواهد نشان دهد چگونه چنین تقابل‌هایی ندانسته به یکدیگر تبدیل می‌شوند یا به هم سرریز می‌کنند. طرح‌های معنایی، علی‌رغم انسجام ظاهریشان، غالباً منطق مفهومی حاکم بر خودشان را پریشان می‌کنند. معتقدان به شالوده شکنی می‌گویند که معنا همیشه مغشوش، خلط شده، مرتباً در نوسان، فروپاشنده و سرریز کننده به مقولات اندیشه و عمل است (فی ۱۳۸۴: ۲۳۲-۲۳۱).

شالوده شکنی نقاب از چهره حقیقی متن برمی گیرد و میزان وابستگی یک جانبه گرایبی موجود در متن را نسبت به غیریت‌ها مشخص می‌کند. هر متنی در متن بودن خود متمم و مکملی<sup>۱</sup> دارد که نه تنها شرط موجودیت و هویت یک جانبه‌گرایانه متن است بلکه در همان حال شرط امکان نداشتن شکل‌گیری آن می‌باشد (آفاحسینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۱۱۷).

از نظر دریدا هیچ چیز خارج از متن وجود ندارد<sup>۲</sup>. او معنای متن را به کل هستی بسط می‌دهد و تمام هستی از جمله تاریخ و فرهنگ را متن واره<sup>۳</sup> ساخته است (Derrida 1976:158). جف بنینگتن<sup>۴</sup> در تبیین شالوده شکنی می‌گوید: شالوده شکنی آن چیزی نیست که ما تصور کنیم، این موضوع با زبان سروکار ندارد بلکه با متن در ارتباط است. متن از این نظر عبارت است از مجموعه‌ای از نشانه‌ها، آثار یا جای پا که بر جای مانده و قابل خواندن است. حال باید پرسید چه مناسبتی میان متن و حضور وجود دارد. بنینگتن اینطور پاسخ می‌دهد: حضور و متن در پیوندی متباین قرار می‌گیرند. یعنی هر جا متن هست حضور نمی‌تواند تحقق پذیرد. زیرا متن به اعتبار غیاب پدید آورنده است که استقرار می‌یابد. بنابراین می‌توان گفت لحظه کنونی اساساً بر اساس حفظ و بقای آغاز و نشانه‌های لحظه‌های پیشین قوام می‌پذیرد (ضمیران ۱۳۸۶: ۴۶).

با کمک شالوده شکنی می‌توان نشان داد که چگونه متن غربی برای پایداری و دوام خود، حاشیه را نادیده گرفته و به گونه‌ای یک جانبه، تجویزی و خطی، مسیری انعطاف ناپذیر را تعیین می‌کند و همگان را به گام نهادن در این مسیر تحریض می‌کند. در ظاهر متن غربی که عقلانیت، نوسازی، سامان و دگرگونی جوامع سنتی برای رسیدن به یک جامعه مدرن و پیشرفته به گونه‌ای آرام و جذاب خود را نشان می‌دهد، در لایه‌های درونی آن بازی معنادار دو قطب حاشیه و متن و درگیری مداوم آنها برای تولید معنا در جریان است به گونه‌ای که بدون یکی دیگری بی‌معنا است. ویژگی دیگری که در شالوده شکنی اهمیت دارد این است که اگر چه متن‌ها می‌توانند در پاره‌ای از امور مشترک همپوشانی‌های گفتمانی پیدا کنند لیکن تعلق هر متنی به باورهای مشترک خود و صورت‌بندی دو قطب متن و حاشیه، اصل اجتناب ناپذیر در منطق شالوده‌شکنی است

- 
1. supplement
  2. "There is nothing outside of the text".
  3. textualization
  4. Jeff Benington

(Staten 1984:150). شالوده شکنی نشان می‌دهد که هر متنی در متن بودن خود از اصول، قواعد و هنجارهایی پیروی می‌کند، یعنی هر متنی بر بنیاد و خاطره ازلی خود معنا و مفهوم می‌یابد و قواعد و اصول یک متن نمی‌تواند به متن‌های دیگر راه یابد. اگر چه لفظ جدا شده از یک متن می‌تواند در متن‌های دیگر پی‌بندی و مفصل‌بندی شود، اما معنا و مفهوم لفظ نه بر مبنای متن قبلی بلکه بر اساس منطق و قواعد متن جدید هویت‌یابی می‌شود.

نمی‌توان اشیاء، امور، متون، سنت‌ها، باورها، نهادها و جوامع را یک‌بار و برای همیشه تعریف کرد. مفاهیم همواره تمایل به گذر کردن از مرزهایی دارد که در لحظه حاضر محدودشان می‌کند. بنابراین شالوده شکنی توجه کردن و گشوده شدن به سوی (دیگری) است. همچنین متزلزل ساختن معیارهای ثابت و پایدار و استعلایی و طرح معیارهای گذرا و نیز واژگونی تقابل‌های دوتایی و در نتیجه پذیرش اصل عدم قطعیت معانی است که می‌توان به کمک آن تقابل‌های دوتایی گفتمان غربگرا مدرنیته/سنت، علم/دین، ایران باستان/اسلام و... را شالوده شکنی کرد. این شالوده شکنی از منطق تقابلی غرب در گفتمان امام خمینی رخ می‌دهد. گفتمان امام خمینی پیروی از الگوهای غربی را برای دستیابی به سعادت و رفاه بشری، به دلیل عدم توجه به عناصر مهمی چون ارزش‌های دینی و حاکمیت الهی ناقص می‌داند و از روابط پنهان و پیچیده نظام سلطه — که بر محوریت فرهنگ مرجع غرب استوار است — پرده‌برداری می‌کند.

### ویژگی‌های گفتمان غربگرا در ایران

آغاز آشنایی ایرانیان با غرب در دوره قاجار منجر به شکل‌گیری اندیشه ترقی خواهی در ایران شد. متفکران و روشنفکران ایرانی در شرایطی با دنیای مدرن فکری و تکنولوژیکی غرب آشنا شدند که جامعه ایران عصر قاجار سال‌ها از دگرگونی فکری و پیشرفت تکنولوژیکی و اقتصادی دور مانده بود. این بستر فضایی برای شکل‌گیری گفتمان غربگرا — که در صدد مقایسه منفعلانه و سلبی جامعه ایرانی با جامعه غربی است — فراهم ساخت. تحولات سریع ناشی از انقلاب‌های علمی و صنعتی موجب شد تمدن غرب گوی سبقت را از سایر رقبای خود بریابد و این بستر آغاز شکل‌گیری پوشش برای یافتن کیستی و کشف هویت انسان غربی شد. در ارتباط با پیدایش نگرش پوزیتیویستی به انسان و هستی، وجهی از انسان محوری و دین‌زدایی به عنوان مبنای نگرش انسان عصر جدید و مرزبندی هویت قرار گرفت. این مرزبندی جدید سرحدات خود را در مقابل شرق



وحیانی و دینی تعریف کرد. غربی‌ها مرزبندی غربی و شرقی را تقریر کردند و چون غرب خودش را از منظری استعلایی می‌دید، نگاه مسلط را به دست آورد و خودش را برتر دانست و نقطه مقابل را غیر عقلانی، غیر متمدن، خرافی، دیورده و... معرفی کرد. این شروع فعالیت استعماری در ابعاد نرم افزاری و سخت افزاری بود. در ایران به دلیل نبودن مراکز و مراجع علمی مدرن در دوره قاجار که بتواند از منظر فکری به شالوده شکنی یا نقد نگرش استعلایی و فلسفه خود بنیان غرب پردازد از یک سو و غلبه تکنولوژیکی و صنعتی غرب موجب شد که روشنفکران ایرانی، غرب را نماد تمدن، عقلانیت، علم، پیشرفت، قانون، آزادی و خلاصه همه خوبی‌ها بدانند. در این بستر است که گفتمان غربگرا شکل می‌گیرد و تلاش می‌کند هویت خود را از همان منظری ببیند که غرب برای او تدارک دیده است ببیند (آقا حسینی و ذاکر اصفهانی ۱۳۸۵: ۵). البته متن گفتمان غربگرا یک دست نبوده و به وسیله یک مؤلف نگاشته نشده است، بلکه نویسندگان گوناگونی دارد که در برخی مختصات و عناصر گفتمانی با هم اشتراک داشتند. در اینجا بررسی تنوع روایت‌های موجود در این گفتمان مطرح نیست بلکه عناصر و ویژگی‌های سازنده چنین گفتمانی که سال‌های زیادی بر جامعه ایرانی سایه انداخته بود مورد توجه است:

۱- تقابل مدرنیته و سنت (غربگرایی): مدرنیته غربی با ترسیم خط تمایز میان سنت و مدرنیته و تلاش برای عدول از نظم سنتی که آن را بر خلاف محاسبات علمی و عقلانی یافت، به تمایز سازی عمودی و استعلایی دامن زد که تقابل‌هایی همچون ماده/روح، علم/دین، غرب/شرق، متمدن/وحشی و مانند آن را به شکلی عادی و طبیعی جلوه داد که باز خورد آن مرکزیت بخشی به الگوی مدرنیته غربی و القای فراروایتی است که سایرین برای سامان سیاسی، فرهنگی، اقتصادی ناگزیر باید بدان تشبث جویند.

در مواجهه با مدرنیته غربی طیفی از روشنفکران ایرانی به مقایسه متن ایرانی در مقابل متن غربی به عنوان یوتوپای عصر جدید پرداختند که عموماً دستاورد آن مرزبندی مطلق و تغییر ناپذیر میان مدرنیته و سنت شد. گفتمان غربگرا با پذیرش بی قید و شرط روایت غربی و متضاد دانستن ذات شرقی با ذات غربی، با ساده انگاری به فکر غربی کردن ایران افتادند. گفتمان غربگرا نقد اروپایی‌ها را از سنت‌های شرقی پذیرفتند بی آنکه خود از درون به تحلیل و نقد سنت‌های ایرانی و اسلامی پردازند.

در وضعیتی که تعلق هر متنی به باورهای مشترک خود و صورت‌بندی دو قطب متن و حاشیه امری طبیعی است و لفظ جدا شده از یک متن نمی‌تواند با مدلول ثابت و از پیش تعیین شده به متن‌های دیگر راه یابد، گفتمان غربگرا تقابل میان مدرنیته و سنت را به متن ایرانی تحمیل کرد و اساساً به مدرنیته محوریت و اصالت بخشید. هر چند در ظاهر متن مدرنیته غربی، عقلانیت، اصالت علم، و سامان و دگرگونی جوامع سنتی برای رسیدن به یک جامعه مدرن و پیشرفته به گونه‌ای آرام و جذاب خود را نشان می‌دهد، در لایه‌های درونی آن بازی مدرن معنا دار دو قطب حاشیه و متن و درگیری مداوم آنها برای تولید معنا در جریان است به گونه‌ای که یکی بدون دیگری بی‌معناست. پوشیده ماندن این ویژگی از چشم گفتمان غربگرا موجب ناتوانی آن در امر هویت بخشی به دال‌ها و عناصر خود و در نتیجه عدم در برگیری و گستره محدود آن به طیف و قشر خاصی شد.

۲- تقابل علم و دین (سکولاریسم): تقابل علم و دین و اصالت بخشی به علم در گفتمان غربگرا از ویژگی خودبنیانی فلسفه غرب و روح دوگانه انکار یا منطق تقابل‌های دو تایی ناشی می‌شود که تلاش می‌کند هویت خود را به قیمت پنهان ساختن و بی‌توجهی به نقش حاشیه یا قطب دوم این تقابل، یعنی دین، نشان دهد. در واقع این تقابل نشأت گرفته از نگرش پوزیتیویستی و ماتریالیستی مدرنیته غربی است که هر آنچه با دلایل علمی اثبات شده قابل اعتنا و علمی است و هر قضیه‌ای که نتوان با دلایل علمی اثبات کرد باید از زندگی بشر کنار گذاشته شود. این نگاه دین را خارج از دلایل اثباتی و در نتیجه غیر قطعی و غیر علمی به معنای خرافه پرستی، کهنه پرستی و سدّ راه ترقی و تکامل جوامع قلمداد می‌کرد. مدرنیته غربی خداوند را از صدرنشینی جامعه خلع می‌کند و علم را به جای آن می‌گمارد و باورهای دینی را با ارفاق به درون زندگی شخصی تبعید می‌کند (تورن ۱۳۸۵: ۳۱).

روشنفکران غربگرا به انکار نقش دین در زندگی سیاسی و اجتماعی پرداختند و آن را مترادف با واپس‌گرایی و خرافه پرستی دانستند. به عنوان مثال، کسانی مانند آخوند زاده، آقا خان کرمانی و ..... دین اسلام را مظهر افراط‌گرایی مذهبی<sup>۱</sup> و سدّ راه تمدن دانستند. آخوندزاده در مکتوبات کمال الدوله تحت تأثیر فلسفه مادی و مقوله جدایی ارزش از علم و نیز منطق تقابل علم و دین،

1. Fanatysm

بحث پروتستان‌تسم اسلامی را طرح می‌کند و به صراحت می‌گوید: «عصر معجزه و کشف کرامات گذشته است» (آخوندزاده ۱۳۵۵:۱۳).

این نوع نگاه دامنگیر علمای دینی به عنوان حامیان عرصه دین نیز می‌شود و گفتمان غربگرا در راستای مخالفت با دین، روحانیان را نماد کهنه پرستی و مقاومت در مقابل مظاهر مدرنیته تلقی می‌کنند. این برخورد متعصبانه نسبت به دین به مرحله دین ستیزی، لاهوت زدایی و به حاشیه بردن ارزش‌ها و اعتقادات دینی در جامعه ایرانی شد. آخوندزاده تا جایی پیش رفت که منکر نزول وحی به پیامبر اسلام<sup>(ص)</sup> شد و همه احکام عبادی شریعت مانند خمس، حج، نماز، روزه و... را بیهوده دانست. او خطاب به عالمان دین نوشت:

*ای عالمان دین، چرا بیچاره عوام را از نعمت پروردگار عالم محروم می‌سازید؟ چرا عیش او را تلخ می‌کنید؟ چرا نمی‌گذارید علوم و صنایع پا بگیرد؟ دنیا محل اقتباس است. اما بدانید جهنم و بهشت مسلمانان هر دو در شمار لغویات است. در واقع جهنم خود مجلس وعظ و اعظ است (آدمیت ۱۳۴۹:۲۰۰).*

۳- تقابل ایران باستان و اسلام (ناسیونالیسم باستان گرا): عنصر مهم دیگر گفتمان غربگرا ناسیونالیسم باستان گرا یا به تعبیری آریایی گرایی است. اسلام در متن گفتمان غربگرا به مثابه پدیده‌ای تحمیلی به سرزمین کوروش و داریوش و سرزمین هخامنشیان و ساسانیان نگریسته می‌شود که هدفی جز آلوده کردن اصالت و هویت شفاف این مرز و بوم را نداشت. ناسیونالیسم این دوره ایران از جلوه‌های مدرنیسم و محصول فلسفه جدید است و چون باطن اومانستی دارد با دین قابل جمع نیست. این نگرش سطحی و مقلدانه از ناسیونالیسم ابزار و محملی ایدئولوژیک در دست جریانی برای مقابله با دین است. گفتمان غربگرا در همین راستا به تبلیغ گذشته جعلی و تحریف آمیز تحت عنوان باستان گرایی و در واقع ایران شناسی پرداخت. ترویج آداب و رسوم زردشتی، تغییر الفبای فارسی، تاریخ نگاری شاهنشاهی و اسطوره شناسی از جمله راهکارهای این گفتمان بود (آقا حسینی و ذاکر اصفهانی ۱۳۸۵:۲۶۸). روشنفکران غربگرا در جستجوی هویتی تازه به گذشته‌های دور، غلو درباره ایران باستان و فر و فرزاندگی آریایی را در کانون توجه قرار دادند. متأثر از آرمان‌های مدرنیته و ناسیونالیستی اروپایی در پی حل معمای خویش بودند. برخی مانند آخوندزاده، آقاخان کرمانی، تقی زاده، کسروی، هدایت و... سرمنشأ افول فرهنگی و اجتماعی و عقب ماندگی‌های ایران را در اعراب و حمله آنان به ایران و گسترش اسلام تحلیل کردند.

بدین ترتیب جامعه به دو سلسله متضاد تقسیم شد، در یک طرف ایرانیان اصیل که «خودی» تعریف می‌شدند و در سوی دیگر، اسلام‌گرایان، ارتجاع سیاه، مردمان غافل، مجرمین خشونت‌پیشه و بیگانگانی که اعضای نامطلوب خانواده و تهدیدی برای «خودی‌ها» محسوب می‌شدند. گفتمان غربگرا روابط تقابلی عمودی سرحدات مدرنیته و سنت را ثابت، یک جانبه و طبیعی قلمداد می‌کرد. این در حالی است که بر خلاف ظاهر هر متن که دارای فضایی با ثبات و آرام است اما در لایه‌های درونی متن بازی معنادار دو قطب حاشیه و متن و درگیری مداوم آنها برای تولید معنا در جریان است به گونه‌ای که یکی بدون دیگری بی‌معناست.

### گفتمان امام خمینی و شالوده شکنی گفتمان غربگرا

تقابل گفتمان غربگرا با اسلام و وجه غیر مادی و شهودی جامعه ایرانی موجب شد که این گفتمان نتواند با نظام صدقی جامعه ایران انطباق یابد. گفتمان امام خمینی در ظرفیت‌ها، امکانات و استعدادها دستگاه فلسفی، سیاسی و اجتماعی غرب تردید ایجاد کرد. او با مطالعه دقیق تاریخ یک‌صد ساله ایران متوجه شد که ظرفیت‌ها و استعدادهای دستگاه فلسفی و سیاسی غرب در ایران به طور کامل به فعلیت رسیده و دیگر چیز جدیدی برای عرضه کردن ندارد. امام خمینی به مثابه یک فیلسوف سیاسی بازتاب حاکمیت اندیشه‌های تجدد و غرب‌گرایانه را تحلیل کرد و متوجه شد که تکیه بر چنین اندیشه‌هایی نتایج مثبتی برای فرهنگ و تمدن ایران اسلامی به ارمغان نیاورده است. برای امام خمینی تاریخ ایران در دوره معاصر چیزی فراتر از سایه‌های مبهم آرزوهای سرکوب شده و بر باد رفته یک جامعه ریشه دار تاریخی نبود که با بستن عقل و تعطیلی تفکر در این جامعه و رواج تقلیدهای سطحی، قدرت تفکر و اندیشه و خلاقیت و از همه مهم‌تر استعدادهای طبیعی و خدادای آن را از بین برده بودند به گونه‌ای که آرمان‌های روشنفکران این مرز و بوم آن بود که بلاد فرنگستان منتی نهاده و در ذیل تاریخ غربی جایی هم برای این تیره آریایی نگون بخت از تمدن عقب مانده باز کنند (نامدار ۱۳۸۳: ۱۴).

تکوین اندیشه امام خمینی نتیجه تعامل دین و هویت در گفتمان بازگشت به خویشتن و رویارویی با گفتمان غربگرایی بوده است. بدین ترتیب، نقش دین در عرصه حیات سیاسی — اجتماعی از منظر وی متأثر از تحول گفتمانی تلقی می‌شود که اندیشه بازگشت به خویشتن

[اسلامی] را جایگزین اندیشه غربگرایی کرد (خلیلی ۱۳۸۵: ۴). به همین دلیل امام خمینی از جایگزینی «فرم غربی» با فرم اسلامی سخن به میان می‌آورند:

*باید این فرم غربی برگردد به یک فرم اسلامی. تا حالا ما همه چیزمان را تقریباً باید بگوییم غربی بود؛ همه چیز غربی بود. حالا باید، بعد از اینکه ما دست آنها را کوتاه کردیم، ... توجه داشته باشیم که ما خودمان کی هستیم و چی هستیم (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۹: ۵۰۱).*

گفتمان بازگشت به خویشتن اسلامی تقابل‌های مدرنیته/سنت، علم/دین، ایران باستان/اسلام را شالوده شکنی می‌کند و نشان می‌دهد که گفتمان غربگرا چگونه تحت تأثیر فلسفه خودبنیان مدرنیته رابطه متن با حاشیه را پنهان ساخته و در واقع با شالوده شکنی پرده از روابط تحکم آمیز و مرکز‌گرای مدرنیته غرب برداشته می‌شود. امام خمینی با شالوده شکنی این تقابل‌ها نشان می‌دهد که گسست معرفتی غرب و شرق چقدر عمیق و جدی است و تا چه حد نگاه مادی به هستی، انسان و دین می‌تواند شکننده و ناکام باشد. گفتمان امام خمینی احیای روح سنت بود که همانا بازگشت به ارزش‌های متعالی انسانی در پرتو تعالیم توحیدی است. این گفتمان به دیگری و حاشیه اعتبار می‌بخشد و نشان می‌دهد که بازی متن/حاشیه نه مطلق و ثابت بلکه شکننده و در گسست و عدم تداوم است. به این معنی که اگر گفتمان غربگرا تلاش کرد که هویت اسلامی و ارزش‌ها و باورهای متعالی را تحت تأثیر اندیشه جدایی علم از ارزش به حاشیه کشاند، این رابطه پایدار نبوده بلکه به دلیل وابستگی حیات متن به حاشیه این نظام عمودی و سلسله مراتبی دگرگون می‌شود. از آنجایی که انسان دارای دو بعد معنوی و ظاهری است به اعتقاد امام تمدن غرب غرق در طبیعت دنیا و جنبه ظاهری انسان شده است و التفاتی به ماورای عالم و آدم ندارد و خیال می‌کند انسان غیر از اینکه می‌خورد و می‌خوابد، چیز دیگری نیست و عالمی و رای عالم مشهود و عینی در کار نیست (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۱۰). ایشان در جای دیگر می‌فرمایند:

*انسان اختصاصاتی دارد که سایر موجودات ندارند. یک مرتبه باطن، یک مرتبه عقلیت، یک مرتبه بالاتر از مرتبه عقل، در انسان بقوه هست. از اول در سرشت انسان هست که این انسان از عالم طبیعت سیر بکند تا برسد به آنجایی که و هم ماها نمی‌تواند برسد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۱۷۵).*

با توجه به دیدگاه امام خمینی در مورد مراتب انسان که آن را ماورای طبیعت و عالم الهیت می‌دانند در نتیجه عقل مادی قادر نیست به تمام نیازها و ابعاد مختلف وجودی انسان پاسخ بدهد،

اگر ابعاد و مراتب وجودی انسان در همان بعد طبیعی و مرتبه مادی خلاصه می‌شد، ما هم با گفتمان مدرنیته هم آواز می‌شدیم؛ زیرا تدبیر حیوانی طبیعت، راهی است که انسان مادی نیز خود آن را درک می‌کند. از نظر امام خمینی شناخت طبیعت تنها کافی نیست و حدود طبیعت محدود و ناکافی است:

فرض کنید یکوقتی همه خصوصیات عالم طبیعت را انسان بفهمد و همه چیزهایی که مربوط به کمال طبیعت است و ترقیات در طبیعت، اینها را هم انسان کشف بکند، لکن حدش حد طبیعت است، بیشتر نیست (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۱۸۷-۱۸۶).

اما چنان که امام خمینی بیان داشته‌اند انسان دارای مراتب بالاتر است، ولی انسان تنها می‌تواند همین مرتبه طبیعت را که از همه مراتب وجود او نازل‌تر است، درک کند؛ زیرا فعلاً در همین عالم طبیعت قرار دارد و محسوسات آن را می‌تواند درک کند و اگر بخواهد به مراتب بالاتر پی ببرد، به چیزی فراتر از عقل مادی نیازمند است و انسان با تعلیم و تعلم، با فلسفه و علم صرف، نمی‌تواند به مراتب بالاتر دست پیدا کند، بلکه به نیرویی بالاتر از عقل که معنویت و تجرد باطنی است، نیازمند است و این نیرو بدون تربیت انبیا حاصل نمی‌گردد. امام خمینی علمای طبیعت را به دلیل اتکای بر عینیات و ظواهر ناتوان در تربیت و سعادت انسان می‌داند و تأکید می‌کند:

انبیا آمدند تا این انسان را به آن مراتبی که کسان دیگر، علمای طبیعت، نمی‌توانند این مراتب را اطلاع پیدا کنند و تربیت کنند انسان را، آن مراتب را تربیت بدهد و نمو و ارتقا بدهد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۱۷۶-۱۷۵).  
انبیاء آمده‌اند که آن همه احتیاجات انسان را، هرچه احتیاج دارد انسان، برای انسان بیان کنند که انسان اگر عمل بکند به سعادت تمام می‌رسد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۱۹۰).

انسان دارای قوه‌شناسانده‌ای فراتر از عقل مادی نیز می‌باشد و آن مرتبه تجرد نفسانی است که محصول آن شناخت شهودی است. از آنجایی که امام خمینی برای انسان و عالم ابعادی فراتر از ابعاد مادی آن قائل است، عقل انسان را در کشف عوالم بالاتر، بدون هدایت منبع و حیانی و ارشاد پیامبران و شهود تجرد باطنی، ناقص می‌داند و علاوه بر ساحت عقلانی انسان، ساحتی بالاتر از عقل نیز برای او قائل است که با هدایت و تربیت انبیا حاصل می‌گردد (خالقی افکنده ۱۳۷۹: ۵۴).

عقل گرایی در مدرنیته به دلیل اتکایی که بر حس و تجربه داشت تنها انعکاسی از ماده به مفهوم عام بود. بنابراین در قالب علم گرایی تجلی یافت و بر مبنای اومانیزم و عقل گرایی جدید، هدف دانش نیز به شناخت قوانین طبیعت برای تسخیر آن و تحصیل قدرت هر چه بیش تر منحصر شد.

امام خمینی تقابل علم/ ارزش و علم / دین را مغایر با فطرت انسانی می داند و معتقد است هدف علم نه تسخیر طبیعت و به بردگی کشیدن ارزش های انسانی بلکه هدف علم تعالی انسان است، وی از بعد شهودی و ارزشی حیات انسانی را که در این تقابل پنهان مانده مورد اهمیت قرار می دهد. از دیدگاه امام خمینی غرب در مادیت و نگرش این جهانی عالم طبیعت غرق شده است: «غرب هم غرق در طبیعت دنیا است و هیچ ملتفت به ماورای طبیعت نیست» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۱۰).

لذا پیشرفت و تمدن آنها نیز پیشرفت در انسانیت، اخلاق و معنویت نیست بلکه پیشرفتی است که به انحطاط بشریت می انجامد. «... اما پیشرفت قتاله؛ پیشرفتی که بشر را به نیستی دارد می رساند» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۴۰).

امام خمینی اهمیت حضور دین در زندگی انسان را تا جایی می داند که دین را برنامه زندگی انسان و مبتنی بر نیازها و خواسته های انسانی می داند، تا آنجایی که همه عرصه ها از جمله سیاست را نیز پوشش می دهد:

*اسلام فقط عبادت نیست؛ فقط تعلیم و تعلم عبادی و امثال اینها نیست. اسلام سیاست است. اسلام از سیاست دور نیست. اسلام، یک مملکت، یک حکومت بزرگ به وجود آورده است؛ ... و اسلام از هیچ چیز غافل نیست*  
(امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۶: ۲۰۰).

امام خمینی ملی گرایی به معنای تقابل ایران قبل از اسلام با اسلام را رد می کند و این دو گانه انگاری را متأثر از تسلط اندیشه های استعماری برای ایجاد تفرقه مسلمانان می داند. وی وطن و زادگاه را محترم می شمارد و می گوید:

*...حب وطن، حب اهل وطن و حفظ و حدود کشور مسأله ای است که در آن حرفی نیست... و آن ملی گرایی که به دشمنی بین مسلمین و شکاف در صفوف مؤمنین منجر می شود برخلاف اسلام و مصلحت مسلمین و از*

حیله‌های اجانب است که از اسلام و گسترش آن رنج می‌برند. (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۳: ۲۰۹).

این نوع نگرش متأثر از تفکر قرآنی است که در آن واحدهای جمعی به عنوان شناسایی اقوام و گروه‌ها معرفی می‌شود «خداوند شما را در گروه‌ها و قبایل مختلف قرار داد تا یکدیگر را بشناسید» (حجرات: ۱۳). امام تأکید می‌کند: «در اسلام اساساً نژاد مطرح نیست، عربی و عجمی و سایر گروه‌ها ابدأ مطرح نیست» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۹: ۲۷۳).

همچنین، ملی‌گرایی را به عنوان تفاله جاهلیت تهدید بزرگی برای اسلام می‌داند:

بدانید که نژاد آریا و عرب از نژاد اروپا و آمریکا و شوروی کم ندارد و اگر خودی خود را بیابد و یأس را از خود دور کند و چشمداشت به غیر خود نداشته باشد، در درازمدت قدرت همه کار و ساختن همه چیز را دارد... به شرط اتکال به خداوند تعالی و اتکا به نفس، و قطع وابستگی به دیگران و تحمل سختیها برای رسیدن به زندگی شرافتمندانه (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۴۱۷).

امام خمینی گفتمان غربگرا را که در صدد احیای نمادهای باستانی و نفی اسلام بود، رد می‌کند و آن را خواسته یا ناخواسته در خدمت اهداف استعمارگران می‌داند. از نظر وی این نوع رویکرد، تقابل با اسلام و نژاد پرستی است:

آن چیز مهمی که دول اسلامی را بیچاره کرده است و از ظل قرآن کریم دارد دور می‌کند، آن قضیه نژاد بازی است. این نژاد ترک است، باید نمازش را هم ترکی بخواند! این نژاد ایران است باید الفبایش هم چه جور باشد! آن نژاد عرب است، عروبت باید حکومت کند نه اسلام! نژاد آریایی باید حکومت کند نه اسلام! ... این نژاد پرستی، که در بین آقایان حالا دارد رشد پیدا می‌کند و زیاد می‌شود و دامن می‌زنند به آن، تا ببینیم به کجا برسد... همین نژاد بازی که اسلام آمد و قلم سرخ روی آن کشید، و مابین سیاه و مابین سفید، مابین ترک و مابین عجم ... هیچ فرقی نگذاشت، و فقط میزان را تقوا، میزان را از خدا ترسیدن، تقوای واقعی ... میزان را این طور قرار داد... قضیه نژاد بازی یک ارتجاعی است. آقایان ماها را مرتجع می‌دانند! لکن دارند به ۲۵۰۰ سال قبل - قهقرا - بر می‌گردند؛ ما مرتجعیم؟! (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱: ۳۷۷-۳۷۸).



امام خمینی با رد هر گونه نژاد پرستی، قبیله گرایی، قومیت گرایی به عنوان شیوه تفکر و عملکرد و به مثابه ایدئولوژی علمی، فرهنگ اصیل اسلامی را که توانایی ساختن انسان‌هایی مستقل و کشوری قدرتمند را دارد، عنصر اصلی و کلیدی هویت ملی ایرانیان می‌داند و معتقد است که تکیه بر فرهنگ اصیل اسلامی می‌تواند به بازیابی هویت خود و تکوین اعتماد به نفس ملی و بنای تفکر مستقل بیانجامد.

### گفتمان بازگشت به خویشتن اسلامی

گفتمان بازگشت به خویشتن در مقابل گفتمان غربگرا از یک سو تحت تأثیر موج جدید جهان سوم گرایی کسانی چون فرانتس فانون<sup>۱</sup>، امه سزر<sup>۲</sup> و... شکل گرفت، جهان سوم گراها مبانی فکری خود را مرهون موج انتقادی برخاسته از درون غرب بودند که به مکتب انتقادی موسوم است و نسبت به برخی مبانی فکری و عملکرد مدرنیته انتقادهای فلسفی و اجتماعی تندی دارد. انتقاد نسبت به ماشینیسیم، دیکتاتوری دیوان سالاری، عقلانیت ابزاری، از خودبیگانگی، سلطه، و... از جمله مؤلفه‌های مکتب انتقادی بود که در اندیشه روشنفکران موج جهان سوم گرا بازتاب داشت. در کنار این بستر روشنفکران ایرانی از ناتوانی گفتمان غربگرا در ایجاد پیشرفت و نیز عدم استقلال و تقابل شدید آن با دین اسلام دچار تردید شدند، در چنین فضایی است که برخی بحث بازگشت به خویشتن را سرلوحه حرکت خود برای مقابله با استبداد داخلی و مطامع استعماری قرار دادند. در دهه ۱۳۴۰ گروه موسوم به «نیروی سوم» خلیل ملکی از آغازگران بازگشت به خویشتن بودند که راه خود را از حزب توده به دلیل وابستگی به سیاست‌های شوروی جدا کردند (میرسپاسی ۱۳۸۹: ۱۷۶). حرکت گروه خلیل ملکی به دلیل بی‌توجهی به جایگاه قدرتمند دین در لایه‌های سیاسی و اجتماعی تداومی نداشت. اما این حرکت توسط کسانی چون جلال آل احمد و علی شریعتی با رجوع به نقش تعیین کننده دین، جانی دوباره یافت و در میان قشر دانشگاهی متعهد توانست موج جدیدی از خودباوری را پرورش دهد. اما گفتمان بازگشت به خویشتن زمانی به عنوان گفتمان مسلط جایگاه خود را پیدا کرد که امام خمینی با شالوده شکنی ساختار جزمی و استعلایی گفتمان غربگرا، همه آحاد جامعه را نسبت به اعتبار و قدرت اسلام در یافتن جایگاه

1. Frantz Fanon
2. Aime Fernand David Cesaire

شایسته خویش آگاهی بخشید. امام خمینی به عنوان اندیشمندی آگاه به مبانی دینی و اندیشه اسلامی و نیز آشنا به مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی غرب، طرحی نو در خودباوری و احیای ارزش‌های اسلامی افکند که به الگویی الهام بخش برای مسلمانان جهان تبدیل شد.

گفتمان غربگرا به دلیل مغایرت عناصر آن با روح متن ایرانی - اسلامی و به حاشیه بردن اهمیت ارزش‌های معنوی اسلامی، تحت تأثیر فلسفه خودبنیان مدرنیته، مشروعیتی در لایه‌های اجتماعی به دست نیامد. امام خمینی در حالی به تجدید مرزهای روشنفکری مطلوب خود مبادرت می‌ورزید که از یک طرف پیشینه روشنفکری در ایران به دلیل تمایل به غرب یا سقوط در ورطه غربگرایی دستاوردهای مورد انتظار و حتی مورد ادعا را حاصل نکرده بود و از طرف دیگر، اعتماد به مدرنیته هیچ‌گاه قرین موفقیت ارزیابی نگردیده بود. در چنین شرایطی سخن از احیای خویش‌تنی اسلامی به میان آمد. در واقع این گفتمان در نظام دانایی غیر بومی ریشه داشت و انطباق چندانی با نظام صدقی ملت مسلمان ایران نداشت.

توجه به علم دینی، الهی یا قدسی و احیای معنویت در ساحت روابط انسانی و اجتماعی و نیز عزت‌مداری، استقلال طلبی و رهایی انسان از مادی‌گری مدرن و رسیدن به سعادت معنوی عصاره گفتمان بازگشت به خویش‌تنی اسلامی است (افروغ ۱۳۸۷: ۳۳).

قرائت امام خمینی از بازگشت به خود اسلامی به عنوان یک راهکار عملی برای رهایی از وابستگی به غیر و بی‌هویتی و بازیابی یک هویت اصیل اسلامی بود:

چاره، و یا مقدمه اساسی آن است که ملت‌های مسلمان و دولت‌ها اگر ملی هستند کوشش کنند تا وابستگی فکری خود را از غرب بزایند و فرهنگ و اصالت خود را بیابند، و فرهنگ مترقی اسلام را - که الهام از وحی الهی می‌گیرد - بشناسند و بشناسانند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۰: ۳۹۵).

اما از نظر ایشان بازگشت به اصالت اسلامی با واپس‌گرایی مغایرت داشت. از این روست که ایشان در پاسخ به شاه می‌گفت:

ما مرتجع نیستیم به این معنا که شما می‌گویید؛ ما با آثار تمدن مخالف نیستیم؛ اسلام با آثار تمدن مخالف نیست (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱: ۲۹۴). شما مرتجع هستید که تاریخ فعلی ما را برگردانید به تاریخ ۲۵۰۰ سال قبل و تاریخ‌گیرها؛ این ارتجاع است (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۲۱۱).

امام خمینی علی‌رغم اینکه علم و تمدن عاری از معنویت و دین را مورد شالوده شکنی قرار می‌دهد اما خلاقیت و نوآوری بشر در زمینه تکنولوژی را بر اساس اسلام می‌داند:

اگر مراد از مظاهر تمدن و نوآوردها، اختراعات و ابتکارات و صنعتهای پیشرفته که در پیشرفت و تمدن بشر دخالت دارد، هیچ‌گاه اسلام و هیچ مذهب توحیدی با آن مخالفت نکرده و نخواهد کرد بلکه علم و صنعت مورد تأکید اسلام و قرآن مجید است (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۴۰۶).

گفتمان امام خمینی الگوهای استعلایی غربی که خود را تنها راه پیشرفت و یگانه مسیر اجتناب ناپذیر کشورهای شرقی تحمیل می‌کردند مورد پرسش قرار می‌دهد و نشان داد که نمی‌توان از الگوی غربی که اسلام را به عنوان نماد واپس‌گرایی و عامل عقب‌ماندگی می‌داند، پیروی کرد. ایشان مطرح کردن دین به عنوان غیریت گفتمان غربگرا را در راستای اهداف استثماری جوامع غربی دانستند و نسبت به مطامع استعمار اعلام بیداری کردند:

آن وقتی که اروپایی‌ها راه پیدا کردند به ممالک شرق و دیدند که یک طعمه خوبی است ممالک شرق و برای بلعیدن این طعمه مطالعات کردند، این مسائل پیدا شده است... ای جوانهای ما، بیدار بشوید! بدانید نقشه‌ها چه است، برای چه شما را می‌خواهند دور کنند از اسلام (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۳۱۸، ۳۳۰).

از منظر گفتمان امام خمینی ملل آسیا و آفریقا و به تعبیری عام‌تر شرقی‌ها با مشاهده تجملات و ثروت کشورهای استعمارگر دچار خود باختگی و نوعی پذیرش بی‌چون و چرای قواعد و عقاید غربی شدند. نتیجه این مواجهه خود فراموشی هویتی شد. امام خمینی بازگشت به هویت اسلامی را تنها راه چاره در مواجهه با هژمونی غرب دانستند:

اگر سران کشورهای اسلامی از اختلافات داخلی دست بردارند و با اهداف عالیّه اسلام آشنا شوند و به سوی اسلام گرایش پیدا کنند، این‌گونه اسیر و ذلیل استعمار نمی‌شوند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲: ۳۲۳). دولت‌های ممالک اسلامی در عمل به قرآن، اسلام و بیرون رفتن از قید استعمار و بودن در خدمت ملت اسلام؛ مسئولیتهایی که در عصر حاضر شاید از اعصار گذشته بیشتر باشد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲: ۴۶۰).

امام خمینی اصالت و سندیتی را کشف کرد که تمدن استعلایی غرب و روح شرق شناسی غربی، عقلانیت غرب را استعلایی و جهانشمول ارزیابی می‌کرد اما ایشان با معماری انقلاب اسلامی مهر ابطال بر این جهانشمولی عقلانیت غربی زد و اصالت و سندیت منحصر به فرد شرقی [اسلامی] و ایرانی را به نمایش گذاشت (آقا حسینی و ذاکر اصفهانی ۱۳۸۵: ۸).

بابی سعید در زمینه غیریت سازی گفتمان امام خمینی با گفتمان شاه از یک طرف و با گفتمان غرب از طرف دیگر می‌نویسد:

تا زمان استقرار رژیم [امام] خمینی، تصور می‌شد که اسلام‌گرایی صرفاً یک گفتمان اعتراضی است که شانس دستیابی به قدرت سیاسی را ندارد، اما موفقیت [امام] خمینی این تصور را ایجاد کرد که راه دستیابی به قدرت سیاسی، لزوماً نیازمند افتادن در قالب گفتمان کمالیسم نیست، برعکس به محض به قدرت رسیدن [امام] خمینی، مرکزیت و قطعیت گفتمان غربی مورد تردید قرار گرفت. در واقع این تشکیک نسبت به جایگاه غرب است که گفتمان‌های اروپا مدار را تضعیف کرده است. [امام] خمینی برای تبیین طرح سیاسی خویش، بی‌آنکه به نظریه سیاسی غرب متوسل شود، توانست شاه را از قدرت براندازد و جمهوری اسلامی را پایه‌ریزی کند. در نتیجه وی توانست از روابط خصومت‌آمیزی که گفتمان‌های کمالیستی بین اسلام و غرب ایجاد کرده بود، استفاده کند و اسلام را به منزله دال برتر نظم سیاسی جدید معرفی کند. کمالیسم اسلام را نماد رکود و عقب ماندگی یعنی نشانه غیر غربی (و سپس غیر مدرن) در جوامع خود خوانده است. در حالی که [امام] خمینی اسلام را هم نماد مخالفت با نظام‌های کمالیستی و نشانه مخالفت با قدرت جهانی غرب می‌دانست (سعید ۱۳۷۹: ۱۷۲).

از نظر امام خمینی پیروزی انقلاب اسلامی را نمی‌توان در قالب تحولات ظاهری و غلبه بر قدرت‌های بزرگ استبدادی و طاغوتی تقلیل داد بلکه انقلاب اسلامی تحولی فراتر و گسترده‌تر از تحولات سیاسی و اجتماعی برای بشر به ارمغان آورد:

من کراراً این مطلب را گفته‌ام که این نهضت یک تحولاتی آورده است که آن تحولات، تحولات روحی و انسانی است که در نظر من بسیار اهمیتش بیش‌تر از این پیروزی در مقابل شاه سابق و قدرتهای بزرگ است. در ظرف یک مدت کوتاهی، ملت ما متحول شد، به حسب نوع، از یک حالی به یک

حال مقابل او ... این تحول روحی یک تحولی بود که اعجاب آور و هیچ

نمی‌شد اسمی روی این گذاشت (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۹: ۴۰۵، ۴۰۶).

بنا بر این بازگشت به خویشتن امام خمینی فراروایت غربگرایی را شالوده شکنی کرد و نظام معنایی نوینی را تولید کرد که تقابل مدرنیته و سنت را اساساً مورد پرسشی عمیق قرار داد و نشان داد که این تقابل‌های نشأت گرفته از متن مدرنیته پوششی برای به چالش کشیدن اسلام و علما به عنوان یکی از ستون‌های مستحکم هویت فرهنگی - سیاسی است. ویژگی‌ها و عناصر گفتمان بازگشت به خویشتن اسلامی امام خمینی را می‌توان در چند عنصر خلاصه کرد:

۱- شالوده شکنی از منطق تقابلی مدرنیته (مدرنیته/سنت، علم/دین، ماده/روح)؛

۲- نگرستن و باور به اسلام به مثابه یک دال متعالی در قلمرو و عرصه مباحث اجتماعی و

سیاسی؛

۳- اندیشیدن به کلمه نهایی بومی (اسلامی) برای بیان امیدها و آمال و بودن‌ها و شدن‌ها، حال و

آینده و تعریف و باز تعریف خویش؛

۴- تقریر دیگری از «خود» و «دیگری» و تعریف مجدد غرب به جای عرب (اسلام) به عنوان

«دیگری».

### نتیجه‌گیری

گفتمان غربگرا به بازتولید تقابل‌هایی از جمله مدرنیته / سنت، علم / دین و ایران باستان / اسلام اهتمام ورزید که بیانگر ایمان راسخ روشنفکران غربگرا به فراروایت مدرنیته غربی است. گفتمان غربگرا منطق تقابلی و سلسله مراتب عمودی را بازتولید کرد که اساساً در ستیز با سنت‌ها و ارزش‌های دینی و اسلامی قرار داشت. بنابراین عقلانیت شناختی و منطق مادپگری و اثباتی مدرنیته خود را در مقابل ارزش‌های معنوی و دینی جامعه یافت و هر گونه آموزه و اندیشه‌ای را که متناسب با علوم جدید و اثباتی نباشد غیر علمی، غیر مدرن و غیر متمدن دانست. در واقع بازی تقابل‌های دوتایی و معانی قطعی گفتمان مدرنیته بر اندیشه و روح جامعه ایرانی سایه افکنده بود که هر گونه نسخه غیر غربی برای درمان نابسامانی‌های جامعه ایرانی را انکار کرده و پیروی بی‌چون و چرا از اندیشه و ارزش‌های مدرنیته را اجتناب ناپذیر می‌دانست. در این شرایط گفتمان امام خمینی با شالوده شکنی تقابل‌های عمیقی که گفتمان غربگرا باز تولید کرده بود، مرزهای هویتی را که

غرب تولید کرد بر هم زد و از نظام سلطه و سلسله مراتب فکری و ارزشی مدرنیته پرده برداشت. این گفتمان نشان داد گفتمانی در جامعه ایرانی - اسلامی مورد پذیرش و مشروعیت واقع می‌شود که نشأت گرفته از روح خردورزی متعالی باشد. به این معنا که عناصر گفتمانی آن با نظام صدقی جامعه مسلمان همخوانی داشته باشد. گفتمان بازگشت به خویشتن اسلامی امام خمینی با شالوده شکنی منطق تقابلی مدرنیته یعنی مدرنیته/سنت، علم/دین، ماده/روح و.... پرده از تلاش عامدانه و ظریف فلسفه خود بنیان غرب برای به حاشیه بردن «دیگری» یعنی قطب دوم هر یک از این تقابل‌ها و طرح سامان دادن کشورهای غیرمدرن به منظور اهداف توسعه طلبانه و تحکیم نظام سلطه دربرمی‌گیرد. گفتمان غربگرا که تحت تأثیر منطق تقابلی به دنبال کم‌رنگ کردن نقش دین در فضای گفتمانی جامعه ایرانی است، با ظهور گفتمان امام خمینی دچار از هم گسیختگی بیش‌تری می‌شود. در واقع گفتمان امام خمینی به شالوده شکنی تقابلی مدرنیته/سنت (غربگرایی)، علم/دین (سکولاریسم) و ایران باستان/اسلام (ناسیونالیسم باستان‌گرا) در گفتمان غربی می‌پردازد و این تقابل‌ها را خط بطلان می‌کشد.

### منابع

- قرآن کریم
- آقا حسینی، علیرضا. (۱۳۸۵) «شالوده شکنی: عبور از فراروایت‌ها راهکاری برای بازاندیشی نظام هویت‌ها»، مجموعه مقالات توسعه فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ و علیرضا ذاکر اصفهانی. (۱۳۸۵) «ایران شناسی (گفت‌وگو با علیرضا آقا حسینی و علیرضا ذاکر اصفهانی)»، ماهنامه اندیشه و تاریخ سیاسی ایران معاصر، سال پنجم، شماره ۴۳.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی. (۱۳۵۵) مقالات فارسی، گردآورنده حمید محمدزاده، تهران: انتشارات نگاه.
- آدمیت، فریدون. (۱۳۴۹) اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران: انتشارات خوارزمی.
- افروغ، عماد. (۱۳۸۷) «مبانی و قلمرو احیاگری دینی امام خمینی»، دانش سیاسی، سال چهارم، شماره ۳۵-۳۴.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۱) دیوان امام: سروده‌های حضرت امام خمینی (س)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ و نشر عروج، چاپ سی و هفتم.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۵) صحیفه امام، (دوره ۲۲ جلدی) تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.

- تورن، آلن. (۱۳۸۵) *تقدّم مدرنیته*، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: انتشارات گام نو، چاپ سوم.
- خالقی افکند، علی. (۱۳۷۹) *امام خمینی و گفتمان غرب*، تهران: انجمن معارف اسلامی ایران.
- خلیلی، رضا. (۱۳۸۵) «تکوین تعاملی دین و هویت در اندیشه امام خمینی<sup>(د)</sup>؛ از صورت بندی گفتمانی تا تحول انقلابی»، *فصلنامه مطالعات ملی*، شماره ۲۶.
- دریدا، ژاک و دیگران. (۱۳۸۵) «حرفهایی درباره واسازی و عملگرایی»، *مجموعه مقالات دیکانستراکشن و عملگرایی*، ترجمه شیوا رویگران، تهران: انتشارات گام نو.
- دریدا، ژاک. (۱۳۸۱) *مواضع*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
- سعید، بابی. (۱۳۷۹) *هراس بنیادین: اروپا مداری و ظهور اسلام گرای*، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ضیمران، محمد. (۱۳۸۶) *ژاک دریدا و متافیزیک حضور*، تهران: انتشارات هرمس، چاپ اول.
- فی، برایان. (۱۳۸۴) *فلسفه امروزی علوم اجتماعی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: انتشارات طرح نو.
- میر سپاسی، علی. (۱۳۸۹) *تأملی در مدرنیته ایرانی*، ترجمه جلال توکلیان، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ سوم.
- نامدار، مظفر. (۱۳۸۳) «امام خمینی، انقلاب اسلامی و شالوده شکنی گفتمان‌های رسمی در حوزه سیاست (۲): تحول مفاهیم و پیش فهم‌های معرفتی و تاریخی»، *فصلنامه ۱۵ خرداد*، شماره ۲.
- Derrida, Jacques. (1976) *Of Grammatology*, G.c. Spivak, Batimor MD: Jhon Hopkins University.
- \_\_\_\_\_ . (1985) "Letter to a Japanese Friend", *Derrida and Difference*, David Wood and Pobert Bernasconi, Warwick:Parousia Press
- \_\_\_\_\_ . (1988) *Limited Inc*, Groff, Evanston: Northwestern University Press.
- \_\_\_\_\_ . (1993) *Dissemination*, translated by Barbara Johnson, Chicago: University of Chicago Press.
- Gasche, Rodolphe. (1974) *The Tain of the Mirror*, London: Harvard University Press.
- Smith, James. (2005) *Jacques Derrida a Live Theory*, London and New york: Continnum.
- Staten, Henry. (1984) *Wittgenestein and Derrida*, University of Nebraska Press.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.