

بازنمایی غرب در گفتمان سیاسی علی شریعتی

مهسا ادیبی*

مجید توسلی**، سید محمدعلی تقوی***

چکیده

نحوه مواجهه با غرب یکی از مولفه‌های اصلی فضای اندیشه‌ای ایران است که وقوع انقلاب اسلامی ایران نیز محصول همین دغدغه‌مندی می‌باشد. شریعتی در قالب پارادایم نقد غرب‌زدگی سعی داشت تا با خلق معناها و مضامین جدید برگرفته از عناصر سنتی، مذهبی، اسطوره‌ای و مدرن به ارائه تصویری از غرب در چارچوب گفتمان سیاسی خود بپردازد که دارای جلوه‌ای متمایز از قبل باشد. در این مقاله از آموزه‌های مطالعات پسااستعماری و بطور مشخص دو مفهوم غیریت و دیگری‌سازی به عنوان چارچوب نظری استفاده شده و روش تحلیل گفتمان لاکلائو و موفه نیز به مثابه روش مورد استفاده قرار گرفته تا به این سوال پاسخ داده شود که غرب در گفتمان سیاسی شریعتی چگونه بازنمایی شده است؟ یافته‌های این مقاله نشان می‌دهد وی از طریق مکانسیم بازنمایی و غیریت‌سازی به ترسیم یک مرز هویتی میان «ما»ی ایرانی و «دیگری» غربی پرداخته و به تولید تصویری از غرب اقدام کرده که واجد دلالت‌کننده‌هایی چون امپریالیست، استثمارگر، شیطان، ظالم و مستکبر می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: علی شریعتی، گفتمان، بازنمایی، غرب، پسااستعماری، غیریت‌سازی

* دکترای علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم تحقیقات تهران (نویسنده مسئول)،
msh_adibi@yahoo.com

** دانشیار علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، tavasoli@gmail.com

*** دانشیار علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، smataghavi@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۱۴

Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

۱. مقدمه

در مطالعات مربوط به جنبش‌ها و نهضت‌های اسلامی، اساساً انقلاب اسلامی ایران را که در ۱۹۷۹ میلادی (۱۳۵۷ ه.ش) رخ داد، یک انقلاب ضدغربی با ماهیت اسلامی-شیعی می‌دانند (امیراحمدی و پروین، ۱۳۸۱؛ کدی، ۱۳۹۲؛ آکسوورتی، ۲۰۱۳؛ بوکان، ۲۰۱۲، دباشی، ۱۹۹۲) انقلابی که تلاش داشت تا با خلق ماهیتی جدید، از مفهوم غرب واسازی کرده و آن را به‌حاشیه براند. این مقاله به تبارشناسی از پیدایش و ظهور گفتمان ضدغربی در درون انقلاب اسلامی به منزله‌ی یکی از حوزه‌ها و منظومه‌های نمادین از جهان فرهنگی ایران معاصر می‌پردازد. در این نگاه به گفتمان شریعتی، عناصر زبانی (نشانه‌ها و نظام دلالتی، نمادها و استعاره‌ها) از طریق روش تحلیل گفتمان، واکاوی می‌شود و عناصر غرب‌ستیزی برجسته و آشکار می‌گردند. این مقاله به دنبال راهی است تا گفتمان شریعتی را از زاویه‌ای متفاوت کالبدشکافی کند، و در ضمن به جنبه‌های «پنهان» در درون این گفتمان و «عناصر بیگانه - ستیزی» در آن به گونه‌ای مستند بپردازد. وجه تمایز این مقاله با سایر پژوهش‌های انجام شده بکارگیری آموزه‌ها و اصول تحلیلی مطالعات پسااستعماری^۱ است. این مطالعات که ریشه در چرخش فرهنگی-زبانی اندیشه فلسفی در اواسط قرن بیستم و در رویکرد پسااستخارگرایی دارد، سعی در شناسایی محورهای مقاومت و مبارزه با فرهنگ مهاجم دارد. این نوشتار با کاربست این رویکرد بدنبال ترسیم افق‌هایی راهگشا به منظور نمایاندن زوایای جدیدی از گفتمان سیاسی علی شریعتی است.

معنایی که ما از غرب تا به امروز در جهان پساانقلابی خویش در ایران دریافته‌ایم ریشه در بازنمایی ایدئولوگ‌های انقلاب اسلامی دارد. ایشان با اندیشه‌ورزی و تولید معنایی در باب غرب شناخت و رویکرد ما را به غرب تغییر داده و در مسیر آموزه‌های خود قرارداده‌اند و خواه ناخواه به خلق چارچوب‌هایی دست زده‌اند که کنش‌های حاکمیتی و دولتی نیز در قالب آنها شکل گرفته و انجام می‌شود. بنا براین این پژوهش در صدد واکاوی مفهوم «غرب» و نحوه بازنمایی آن در گفتمان سیاسی علی شریعتی به عنوان یکی از اصلی‌ترین نظریه پردازان انقلاب اسلامی می‌باشد. اطلاق نظریه پرداز انقلاب اسلامی به علی شریعتی، به جهت تأثیر موثر و مستقیم وی بر فرآیند متنی و ایده‌پردازی در حوزه انقلاب است شریعتی با خلق مفاهیمی همچون مقاومت و مبارزه با غرب به مثابه یک «دیگری» توانست موتور انقلاب را از منظر اندیشگی تقویت نماید و با طرح و تکمیل

گفتمان «بازگشت به خویشتن» راه درمان غرب زدگی (را که قبلاً توسط اندیشمندانی از جمله آل احمد بیان شده بود) ارائه کرد (حسینی زاده ۱۳۸۶، ۱۸۷).

گفتمان بازگشت به خویشتن علی شریعتی به مثابه یک گفتمان مقاومت و پسااستعماری، دریچه‌ای تازه در نگاه ایرانیان به غرب را در «منظومه فرهنگ‌های گفتمانی جامعه ایرانی» گشود. این گفتمان در یک محیط سرکوب‌گر و غیرسیاسی شده به سراغ «زبان» به مثابه یک سلاح پنهان ولی کارآمد رفت و از درون «سخن‌ها» یس فرهنگ تازه‌ای را آفرید. فرهنگی که تبدیل به جزئی از حیات فرهنگی مردم و جامعه ایران شد و نظام معنایی هویت ایرانی را رنگ و زبانی متفاوت بخشید. شاخص‌ترین ویژگی گفتمان‌های اجتماعی پسااستعماری همچون غرب زدگی و بازگشت به خویشتن دهه‌های ۳۰ تا ۵۰ شمسی را باید در ایجاد یک فضای گفتمانی جست‌وجو کرد. از درون این فضای گفتمانی، یک «فرهنگ قطبی‌نگر» و «مرزبندی شده‌ای» متولد شد که به دنبال بازتعریف مرزهای هویتی خویشتن ایرانی در تفاوت با غرب (بیگانه) بود. در حقیقت «مرزسازی‌ها» (بازتعریف مرزهای هویتی) و «حصارکشی» (دیوار آهنین هویتی) پیوسته با حضور فرهنگ گفتمانی «بازنمایی مفرط» بود که امکان ظهور و بازتولید پیدا کرد آنچه به‌وضوح در گفتمان شریعتی نمود یافته است.

در هر فرهنگی یک سری دوگانگی‌سازی یا چندگانگی‌سازی نسبت به «ما» در برابر «آنها» وجود دارد. مثلاً «ما» انسان ملی در برابر «آنها» بیگانه غیرملی یکی از این دوگانه‌سازی‌ها به شمار می‌آید که با ظهور دولت‌های ملی و نظام جهانی برجستگی یافت و بخش مهمی از فرهنگ ملی و هویت ملی را تشکیل داد؛ و در مقابل پدیده‌ای مثل «بازنمایی» قرار دارد که این دوگانگی‌سازی یا چندگانگی‌سازی در آن جنبه‌ی مطلق و کاملاً قطبی پیدا می‌کند.

در واقع پدیده‌ی «غیریت‌سازی (بازنمایی) غرب» مهم‌ترین ویژگی گفتمان‌های اجتماعی پسااستعماری سال‌های ۳۲ به بعد است که با برجسته کردن نظام معنایی کهن الگویی و سرمایه‌های فرهنگی جامعه ایرانی در قالب «گفتمان‌های ابزاری مدرن» به تولید فرهنگ بومی و تداوم آن امکان بخشید.

بر همین اساس با تاثیر از این فضا در گفتمان سیاسی شریعتی مرزهای هویتی سیاسی - اقتصادی که در در مقابل غرب ترسیم شد، براساس جایگاه واقعی سیاسی و اقتصادی «ما» و «آنها» تعریف نشد، بلکه با توجه به موقعیت گفتمان و غیریت‌سازی موجود

در آن ترسیم شد و معنا یافت. شریعتی در گفتمان خود از طریق پیوند بین دلالت‌کننده‌های گوناگون و بازسازی یک منظومه گفتمانی، قدرت و توانایی زبان و نشانه‌های آن را در قابل پذیرش کردن مرزهای سیاسی «ما» و «آنها» به روشنی نشان داد.

با بیان این مقدمه دغدغه اصلی نگارندگان این مقاله، پاسخ به این سوال خواهد بود که: شریعتی چگونه از طریق غیریت‌سازی به بازنمایی غرب در گفتمان سیاسی خود پرداخته و در این مسیر از چه رویکردهایی تاثیر پذیرفته است؟

در ادامه لازم است برخی از مفاهیم نظری مورد استفاده در پژوهش تبیین شود. یکی از این مفاهیم «بازنمایی»^۲ است. استوارت هال، فرهنگ را چیزی جز «معناهای مشترک» یا «مجموعه‌ی مفاهیم، تصاویر و تصورات مشترک» نمی‌داند؛ که این دارایی مشترک بنیاد زندگی اجتماعی است زیرا برقراری ارتباط فقط به واسطه‌ی معناهای مشترک یا شیوه‌های نسبتاً همسان فکر و احساس درباره‌ی جهان امکان‌پذیر است (هال، ۱۳۹۱، ص ۱۰). اما سوال مهمی که از این تعریف برمی‌آید این است که این «معنا» چگونه تولید و منتشر می‌شود. چکیده پاسخ هال به این پرسش این است که معانی از طریق «بازنمایی» خلق و منتشر می‌شود (هال، ۱۳۹۱، ص ۱۰). نظریه‌پردازان متعددی که رولان بارت و میشل فوکو پیش‌قراولان آنها هستند معتقدند معنایی که به واسطه نظام بازنمایی تولید و منتشر می‌شوند پیوند تنگاتنگی با مناسبات قدرت پیدا می‌کنند. بازنمایی‌ها از طریق مشروعیت‌بخشی یا مشروعیت زدایی، در خدمت تحکیم یا تخریب مناسبات قدرت قرار می‌گیرند. همچنین بازنمایی موضوع مطالعات پسااستعماری نیز هست. این که چگونه غربی‌ها در یک نظام بازنمایی خاص در قالب فعالیت آکادمیک و شبه علمی به نام «شرق‌شناسی»^۳ مردمان غیرغربی و غیرخودی را ضعیف‌تر و فرودست‌تر محسوب کرده و به استعمار و استثمار آنها در طول دهه‌های درازدامن تاریخی پرداختند.

در مطالعات فرودستان که بخشی از مطالعات پسااستعماری است داستان بازنمایی ازسوی شرقی‌ها و غیرغربی‌ها روایت می‌شود. مطالعات پسااستعماری لزوم تأمل در دانش نوینی را گوشزد می‌کند که آفریده ایستادگی خلاقانه در برابر گفتمان‌های استعماری و اعتراض بخردانه نسبت به آنهاست تا بدین سان جهان و روایت‌های آن را در سطحی گسترده و از دریچه‌ای متفاوت و انتقادی بنگرد و شیوه‌های خاص تلقی از واقعیت، فرهنگ، بازنمایی و دانش را مطالعه می‌کند. هدف این دسته از مطالعات پسااستعماری «مقاومت، دگرگونی، مخالفت، سرپیچی و سرانجام پایان دادن به همه‌ی شکل‌های سلطه‌ی

بین‌الفرهنگی» است (اشکرافت، ۱۳۹۵، ص ۲۶). مطالعه و بررسی نحوه بازنمایی غرب در گفتمان علی شریعتی در محدوده مطالعات فرودستان قابل طبقه‌بندی است. به گونه‌ای که می‌توان استدلال کرد شیوه‌ی بازنمایی و «دیگری»‌سازی به شکل «غیر» در لایه‌های معنایی تولید شده در گفتمان سیاسی وی قابل مشاهده است.

از منظر روش‌شناسی در این پژوهش از روش تحلیل گفتمان ارنستو لاکلاو^۴ و شانتال موفه^۵ بهره‌گیری می‌شود. زیرا این نوع از تحلیل گفتمان دقایق گفتمانی غیریت‌ساز و چگونگی بازنمایی را با رفتن به لایه‌های عمیق‌تر معنایی و بسترهای تاریخی متن به طور دقیق‌تری روشن می‌سازد.

علت انتخاب این نوع از تحلیل گفتمان، جهت‌گیری سیاسی این رویکرد تحلیلی است که همخوانی و پیوند مهمی در خوانش مطالعات پسااستعماری از گفتمان^۶ دارد. با کار بست این دریافت روشی، تحلیل گفتمان با مطالعات پسااستعماری پیوند خورده و یک چارچوب روشی بدیع را تحت عنوان «تحلیل گفتمان پسااستعماری» پدید می‌آورد که متمرکز بر هویت‌های آستانه‌ای و چندپاره از مردمان فراموش شده توسط ساز و کارهای گفتمانی غربی است. این روش در باب سرآمدان و نظریه پردازان کشورهای غیرغربی که در برابر هویت غربی مبادرت به صورت‌بندی هویتی «حقیقی» و «اصیل» کرده بودند کاربرد دارد. چیزی که مهرزاد بروجردی از آن به «بومی‌گرایی» یاد می‌کند (بروجردی، ۱۳۸۴، ص ۲۵). بومی‌گرایی در باورهای عمیق چون مقاومت در برابر فرهنگ غیر، ارج نهادن به هویت اصیل و راستین قومی خویش و آرزوی بازگشت به سنت فرهنگی آلوده نشده‌ی بومی ریشه دارد. گفتمان سیاسی علی شریعتی نیز در قالب همین روند بومی‌گرایی فهمیده و تحلیل می‌شود. بر این اساس با اتخاذ روش تحلیل گفتمان پسااستعماری لایه‌های عمیق متنی گفتمان‌های علی شریعتی در برابر گفتمان غربی مورد بررسی قرار گرفته و ساز و کار مفصل بندی^۷ آنها از غرب تحلیل می‌شود.

۲. فضای گفتمانی انقلاب اسلامی

انقلاب ایران در بهمن ۱۳۵۷ پیروز شد.

زمان انقلاب، زمان گسست و زمان بازگشت بود. زمان انقلاب، زمان گسست از گذشته و بازگشت به زمان مطلوب بود. همین ویژگی خاص انقلاب است که فضای انقلابی را از فضای قبل و بعد از آن متمایز می‌کند. فضای انقلاب، فضای تحول و

دیالکتیک است و این تحول به همه‌کس و همه چیز سرایت می‌کند. گسست از گذشته و حرکت به سمت وضعیت مطلوب، کنش‌ها و گفتمان‌ها را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد. این شرایط و فضا همه چیز را تحت تاثیر خود قرار می‌دهد. یک نظم تازه از درون این بی‌نظمی شروع به رشد و نمو می‌کند؛ و پایه‌های نظام قدرت جدید و فرهنگ رسمی آن را بازتولید می‌کند (ادیب‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۱۰۶-۱۰۷).

اما از سویی دیگر انقلاب ایران و فضای استعاری به وجود آمده پس از آن، وام‌دار یک مقاومت و تلاش متن محور بود که بیشتر یک «متن گفتاری بسیج‌گر» بوده است. این ویژگی بسیج‌کننده بودن انقلاب اهمیت بسیاری دارد؛ چرا که

انقلاب اسلامی ایران ماحصل شکاف و تعارض بین یک جامعه توده‌ای و قدرت سیاسی سرکوبگر بود. قدرتی که به گونه‌ای شکننده و سست بر روی این جامعه توده‌وار سوار بود؛ این بدان معنی است که جامعه توده‌ای، از سطح وسیعی از گروه‌های انسانی و توده‌های بسیج‌پذیر برخوردار است (کمالی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۸).

و بسیج این توده‌ها در این جدال، برای گروه‌های سیاسی - اجتماعی برآمده از فضای انقلابی اهمیتی حیاتی داشت. گفتمان انقلاب اسلامی از طریق تسلط دلالت‌کننده «غرب‌زدایی» و دلالت‌کننده «امپریالیسم ستیزی» معنا یافت و در این رابطه از «بازگشت به خویشتن» شریعتی بهره فراوان برده است چرا که شریعتی به نقد از فرهنگ سیاسی سکولار، به خاطر آنکه، فرهنگ اسلامی ایران را نادیده می‌گرفت، تداوم بخشید و سخت کوشید تا یک ایدئولوژی شیعی مدرن و فراگیر را که متضمن خصایصی اصیل است، جایگزین ایدئولوژی‌های سکولار غربی موجود کند. نوشته‌ها و سخنرانی‌های شریعتی حاوی نظریه‌ای اخلاقانه در باب ایدئولوژی اسلامی است. او متنفذترین روشنفکر شیعه مخالف در دهه ۱۳۵۰ بود (میرسپاسی ۱۳۸۴، ۲۰۰). شریعتی در قالب همین رویکرد تجویزی، ایده «بازگشت به خویشتن» را در برابر غرب‌زدگی مفرط از یک سو و غرب از سوی دیگر مطرح می‌سازد که او را به یکی از ایدئولوگ‌های انقلاب اسلامی تبدیل کرد.

غرب ستیزی و استکبارستیزی از جمله جهت‌گیری‌هایی است که رفتار و کنش جمهوری اسلامی ایران را در حرکت‌های بین‌المللی و داخلی آن تعیین می‌کند. این امر ماحصل تلاش‌های نظریه پردازانی است که مفهوم غرب را در گفتمان خویش «دیگری» سازی کرده و سعی در واسازی مفهوم مسلط‌شده‌ی آن داشتند. در ادامه سعی می‌شود این بازنمایی و

دیگری سازی را در گفتمان سیاسی شریعتی به عنوان یکی از اصلی ترین ایدئولوژی‌های انقلاب مورد بررسی قرار داد.

۳. گفتمان سیاسی شریعتی

از آغاز دهه چهل، پهلویسم^۱ بیش از پیش چهره‌ای سرکوب‌گر، سکولار و غرب‌گرا را از خود به نمایش گذاشت. این سیاست‌ها هر یک غیر خود را بازسازی کرده و به تقویت گفتمان‌های ضد خودشان یاری رساند. استبداد و غرب‌گرایی، آزادی و بومی‌گرایی را تقویت کرد و سیاست‌های ضد مذهبی، گفتمان سستی را به بازسازی خود واداشت و آن را به سوی رادیکالیسم و سیاسی شدن هدایت کرد. این گونه بود که پهلویسم خود به پیدایش گفتمان اسلام سیاسی (گفتمانی که یکی از متفکران اصلی آن شریعتی بود) یاری رساند. بومی‌گرایی در این سالها در واکنش به سیاست‌های غرب‌گرایانه‌ی دولت، و نیز تحت تاثیر جریان‌های انتقادی در اندیشه غربی اوج گرفت.

در عرصه نظری نیز در این دوران اندیشمندان ایرانی از جمله آل احمد و فرید چندان اشتیاقی به تمدن غرب از خود نشان نمی‌دادند و نوعی بومی‌گرایی توأم با انتقاد از تمدن غرب و ستایش از فرهنگ ایرانی جامعه روشنفکری این دوره را فراگرفته بود. بومی‌گرایی در این سالها در واکنش به سیاست‌های غرب‌گرایانه‌ی دولت و نیز تحت تأثیر جریان‌های انتقادی در اندیشه غربی اوج گرفت. به عنوان مثال سیر فکری فرید در فلسفه غرب امتدادی است از گوستاولوبون و برگستون و نیچه تا هایدگر (علیخانی و دیگران، ۱۳۹۰، ج ۱۵: ۴۳). وی با تفسیری ژورنالیستی و سوسیالیستی به رسم زمانه با گرایش به مذهب و دیانت و نحوی شرق‌گرایی، کتاب غربزدگی را منتشر ساخت و آل احمد را تحت تاثیر قرار داد. (علیخانی و دیگران ۱۳۹۰، ۴۳: ۱۵). داریوش شایگان در ایامی متاخر به صورتی دیگر همین وجهه نظر حکمی را بر مبنای فلسفی اشراقی کربنی در کتاب آسیا در برابر غرب عرضه کرد و سیدحسین نصر نیز با مقالات و کتاب‌های خود به آتش آنها در ستیز با غربزدگی دامن زد. نکته شگفت‌انگیز در رویدادهای آن عصر این است که هرکس از ظن خود به طرح مسئله غربزدگی می‌پرداخت. همه بر مدار تفکر فریدیدی و هایدگری گردآمده بودند، اما چیزی می‌نوشتند که شاید غیرمستقیم یا مستقیم ربطی به اوضاع واقعی جامعه ایران، سرنوشت آینده اش پیدا می‌کرد. از این نظر آنچه در آثار جلال آل احمد با رویکردی سوسیالیستی مذهبی و انتقاد روبنایی فرانکفورتی مشاهده می‌کنیم راه ویرانی

نظام سلطنت را به نحوی در قلمرو و روشنفکری که مدت‌ها با توجیه نظام مدرن ضرورت آن را مستقیم و غیرمستقیم توجیه کرده بود فراهم و مهیا کرد (علیخانی و دیگران ۱۳۹۰، ۴۴:۱۵).

شور و شوق غربی شدن که در دوره رضاشاه به اوج خود رسیده بود، اینک اندک اندک فروکش می‌کرد و تقلید از غرب جای خود را به انتقاد از تمدن و فرهنگ غربی و ستایش از فرهنگ بومی داد. بومی‌گرایی که بیشتر در شیفتگی به مذهب، سنت‌های شیعی و عرفان و تصوف ایرانی جلوه‌گر می‌شد و گاه نیز به ورطه‌ی باستان‌گرایی و زرتشتی‌گری درمی‌غلطید، به بی اعتبار کردن گفتمان‌های غربی کمک کرد و در عمل به رشد اسلام‌گرایی یاری رساند. از جمله این متفکران که در زمان قاجار به قلم‌فرسایی پرداختند می‌توان به میرزافتحعلی آخوندزاده و میرزاآقاخان کرمانی اشاره نمود که از با تأثیرپذیری از مفاهیم مدرنی همچون ناسیونالیسم و معادل سازی آن با مفاهیمی از دوران باستان همچون کیش، زبان، سرزمین مشترک و خودآگاهی تاریخی که ریشه در اندیشه زرتشتی‌گری داشت به نقد تأثیرات حضور غرب در کشورهای اسلامی پرداختند.

۴. ایدئولوژی اسلامی: بستر بازگشت به خویشتن در برابر غرب‌زدگی

در این شرایط بود که شریعتی نظریات خود را با تأکید بر «بازگشت به خویشتن» مطرح کرد. جوانان ایرانی مخاطبان اصلی آثار شریعتی هستند. در نوشته‌های او به خصوص به دو گروه توجه می‌شود: یکی، دانشجویان محرومی که به طبقه متوسط سنتی تعلق دارند و دیگری، زنان تحصیل کرده‌ای که دارای سوابق سنتی‌تری هستند (اخوان کاظمی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۳). بسیاری از این دانشجویان به ناگزیر احساس می‌کنند که برای تحقق تغییرات اجتماعی و شاید هم انقلاب بایستی وارد کارزار شوند، اما سوابق و علایق دینی و فرهنگی آنها، برای ورود به چنین مبارزه‌ای، مانع ایجاد می‌کند.

ایدئولوژی اسلامی شریعتی یک تئوری تغییر رادیکال را عرضه می‌کند که بنیادی دینی دارد. مطابق این تئوری، یک مسلمان حقیقی، می‌باید برای فروپاشاندن نظم اجتماعی موجود، به مبارزه برخیزد. آن قدرت انقلابی که شریعتی از آن سخن می‌گوید، از یک ایدئولوژی با منشأ بومی نشأت می‌گیرد و نه از ایدئولوژی‌های بیگانه غربی، شریعتی با پیوند برقرارکردن میان گفتمان بازگشت به اصل و ایدئولوژی انقلابی، می‌کوشد بر تضادهای درونی نسلی از جوانان مسلمان فائق آید. با این همه، پروژه‌ی او عملاً، به نظریاتی که مبلغ

وجود شکافی مطلق میان غرب و اسلام شیعی هستند، شباهتی ندارد و برعکس، به دیالوگ میان این دو می‌اندیشد و هدف اصلی آن، خلق ایدئولوژی مدرن انقلابی، متناسب با بافت ایرانی است.

این دستاورد شریعتی، می‌بایست در کنار پروژه‌ی بزرگتر او، که عبارت از سازگار کردن تجربه مدرن سازی با زندگی سنتی ایران است، فهمیده شود. او بر آن است تا خصلتی پویا به اسلام ببخشد و از این طریق، حفظ و پیروزی - آن را در زمانه مدرن تضمین کند. شریعتی در یکی از سخنرانی‌هایش - با نام «فاجعه‌های جدید» - به روشنی نقاط ضعف اشکال رایج مدرنیته را نشان می‌دهد:

فاجعه‌های جدید که به انحطاط و مسخ انسان منجر می‌شوند، بر دو دسته کلی قابل تقسیم‌اند: اول، نظام‌های اجتماعی و دوم نظام‌های فکری. در میان این دو نظام اجتماعی ظاهراً متضادی که انسان جدید را دربر گرفته است و یا دعوت به دربرگرفتن می‌کند، آنچه به روشنی محسوس است، فاجعه‌ی فراموش شدن انسان به عنوان یک ذات اصیل ماوراء مادی است. هر دو نظام اجتماعی سرمایه داری و کمونیسم - هرچند در دو «شکل مختلف» انسان را به عنوان یک «حیوان اقتصادی» تلقی می‌کند... آنچنان که حتی معجزه ماشین و تکنولوژی جدید - که باید انسان را از اسارت در کار مادی رها می‌کرد و اوقات فراغت او را افزون می‌ساخت - کاری از پیش نمی‌برد... و انسان در میان این سرسام جبری سرعت، هر روز محکمتر، غرق‌تر و از خودبیگانه‌تر می‌شود و نه تنها دیگر جایی برای رشد ارزشهای معنوی و کرامات اخلاقی و طلوع استعدادات قدسی او نیست، بلکه سراپا غرق شدن در تلاش برای مصرف مادی؛ و مصرف برای تلاش مادی و فروریختن در یک مسابقه دیوانه وار در تجمل و تفنن، ارزشهای سنتی اخلاقی وی را نیز دستخوش تعطیل و زوال کرده است (شریعتی، ۱۳۷۹، ص ۵۶)

عبارات فوق نشان‌دهنده دلمشغولی عمده‌ی شریعتی درباره وضعیت «روح» انسانی (علی‌الخصوص روح انسان ایرانی) در مدرنیته است و اینکه ایدئولوژی و فرهنگ ماتریالیستی غربی، این روح را نابود می‌کند. او میان هجوم فرهنگی و هجوم ایدئولوژیکی غرب تفاوت چندانی نمی‌بیند و بر بهم پیوستگی بنیادین نظام‌های فکری و اجتماعی تاکید دارد. از نظر او ایدئولوژی طلایه‌دار فرهنگ است و کمونیسم و سرمایه‌داری هر دو ایدئولوژی‌هایی هستند که از یک بنیان فرهنگی ماتریالیستی - الحادی دفاع می‌کنند؛ شریعتی اعتقاد دارد که

این تنها ایدئولوژی اسلامی است که می‌تواند از یک انتخاب فکری صرف به جایگاهی ارتقا یابد که به نیازهای وجود شناختی بشریت پاسخ گوید. معیار حقانیت اندیشه «بازگشت به خویش» جنبه وجودشناختی آن است. ایدئولوژی اسلامی حقانیت خود را - که فراسوی عقل و دلیل است- از این معیار وجود شناختی به دست می‌آورد (میرسپاسی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۴).

به عبارت دیگر اعتبار وجودشناختی یک ایدئولوژی، از اتکای آن به سرچشمه‌های اصیل فرهنگی به دست می‌آید. ایدئولوژی مجموعه ای ایستا از عقاید اعمال شده بر توده‌ها نیست، بلکه روندی پویاست که پی‌درپی در عمل بازتولید و بازسازی می‌شود. «در عمل» یعنی آن گونه که مردم فکر می‌کنند، رفتار می‌کنند، و خود و روابطشان با جامعه را می‌فهمند. نتیجه اینکه «فرهنگ»، «ایدئولوژی» و «خدا»، همه در یک نیروی واحد مستحیل می‌شوند. خدا نقش مهم و بی‌نظیری در اقتدار غایی و منحصر بفرد جنبش‌های توده‌ای ایفا می‌کند. ایدئولوژی منعکس کننده این اقتدار است. شریعتی در یکی از درس‌هایش، تحت عنوان «جامعه‌ی ایده‌آل»، حرکت‌های توده‌ای را چنین توصیف می‌کند: «در یک جامعه، افرادی که ایمان و هدف مشترکی دارند، هماهنگ با هدف‌شان در جهت نیل به پیشرفت متحد می‌شوند و به سمت هدف مشترک (جامعه‌ی بی‌طبقه توحیدی) حرکت می‌کنند» (شریعتی، ۱۳۸۱، ص ۶۹). او به این نکته توجه می‌دهد که این اتحاد، نه همچون فاشیسم حول محور «خون یا خاک» است، و نه همچون کمونیسم به خاطر «سهیم شدن در منافع مادی» است. این اتحاد همچنین در بنیان خود شباهتی به لیبرالیسم غیرمسئول و بی‌هدف ندارد «که ملعبه نیروهای اجتماعی معارض باشد» (شریعتی، ۱۳۸۱، ص ۶۹). در یک سخنرانی دیگر، تحت عنوان «انسان در تضاد میان مارکسیسم و مذهب» او درباره یک راه حل اسلامی برای مساله مدرنیته و غرب توضیح می‌دهد:

به روشنی آشکار است که در مرز پایان یک دوران و آغاز یک عصر نوین قرار گرفته‌ایم. دورانی که در آن تمدن غربی و ایدئولوژی کمونیست هر دو از رستگاری انسان عاجز مانده‌اند و سرنوشت او را به فاجعه کشانده‌اند و «روح جدید» از هر دو سرخورده‌است، و آغاز عصری که می‌رود تا در جست‌وجوی فلاح انسان، راه دیگری را تجربه کند و جهتی دیگر را پیش گیرد. جهتی که در آن انسان گوهر وجودی خویش را نجات دهد و بر سقف این طبیعت که اکنون روح و نور خویش را از دست داده‌است، فانوس قدیمی خورشیدی را بیاویزد که در پرتو آن، انسان بیگانه شده

از خویش چشم به فطرت خود دوزد و خود را بازیابد و راه فلاح را بازبیند. در این حیات و حرکت نوین، اسلام مقام بزرگی دارد (شریعتی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۰-۱۱۱)

به رغم دوگانگی آشکاری که شریعتی میان اسلام و غرب می‌بیند، عناصر «انقلابی» را هم‌زمان، هم از ایدئولوژی غربی و هم از سنت شیعی اخذ می‌کند. او هیچگاه در این باره تردیدی ندارد که نمادگرایی شیعه مدافع برخی از مولفه‌های «غربی» است و این نکته را چنان اظهار می‌دارد که گویی تشیع منبع حقیقی این مولفه‌ها بوده است و غرب صرفاً نسخه تنزل یافته‌ای از آنها را ارائه کرده است. به عنوان مثال، مارکسیسم، ایده‌های انقلابی خود را از اسلام وام گرفته است: «آن ایده‌های انقلابی درست همان چیزی است که مارکسیست‌ها از اسلام آموخته‌اند» (شریعتی، ۱۳۷۴، ص ۲۳). نوشته‌های شریعتی را می‌توان از جمله آثار احیاگرایانه به حساب آورد. گذشته از گفتگویی که شریعتی سعی می‌کند میان تشیع و ایدئولوژی غربی برقرار کند، تلاش دیگر او، «احیا»ی گرایش‌هایی در اسلام است که البته برخی، احتمالاً، هرگز در آن وجود نداشته است. «او با زبانی سنتی - نمادین درباره‌ی نیازهای جدید مردم سخن می‌گوید. شریعتی خود را یک ایدئولوگ مدرن شیعی می‌داند که به آینده تعلق دارد و برای نیل به پیشرفت تکنولوژی و استقلال ملی در برابر غرب مبارزه می‌کند» (میرسپاسی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۶).

۵. مصائب غرب برای جامعه ایرانی

شریعتی از مصایب ناشی از هجوم غرب به جامعه‌ی ایرانی سخن می‌گوید، اما معمولاً به سلطه غرب بر ایران، تنها به مثابه یک پدیده‌ای سیاسی یا اقتصادی نگاه نمی‌کند. بی‌گمان او از کابوس غرب بهره می‌گیرد تا به افراد و طبقاتی در جامعه‌ی ایرانی حمله کند و آنها را متهم کند در برابر ایدئولوژی باطل و شیوه‌ی غلط زندگی غربی تسلیم شده‌اند. شریعتی با بسط گفتمان «غرب زدگی»، تلقی‌ای تاریخی در باب زوال معنوی ایران ارائه می‌دهد. براساس این تلقی، او معتقد است که هجوم غرب، جامعه‌ای را از پای انداخته که به خاطر قرن‌ها دوربودن و انحراف از اسلام حقیقی، خود، از قبل در ورطه‌ی انحطاط افتاده بوده است. اسلام تحریف شده‌ای که در درجه‌ی اول ایران (و همه مسلمانان) را به انحراف کشانده، به اندازه‌ی ایدئولوژی‌هایی که توجیه‌گر تعدی غرب هستند، زیان‌بار است و برای مقابله با هر دوی اینها، به بازگشت به «اسلام حقیقی» نیاز است. در گفتمان شریعتی، اسلام تحریف شده و غرب زدگی، مظاهر خود را به تدریج در

رژیم پهلوی، ایدئولوژی‌های غربی و روحانیت محافظه‌کار و فرسوده می‌یابد. بدینگونه شریعتی در بنای گفتمان سیاسی دهه ۱۳۵۰، مهمترین نقش را ایفا می‌کند: گفتمانی که حول محور دوگانه‌ی اصیل بودن / بی ریشه بودن در جامعه‌ی ایران می‌گردد.

در هر فرهنگی یک‌سری دوگانگی‌سازی یا چندگانگی‌سازی نسبت به «ما» در برابر «آنها» وجود دارد. مثلاً «ما»ی انسان ملی در برابر «آنها»ی بیگانه‌ی غیرملی یکی از این دوگانه‌سازی‌ها به شمار می‌آید که با ظهور دولت‌های ملی و نظام جهانی برجستگی یافت و بخش مهمی از فرهنگ ملی و هویت ملی را تشکیل می‌دهد. اما در مقابل پدیده‌ای مثل «بازنمایی» قرار دارد، که این دوگانگی‌سازی یا چندگانگی‌سازی در آن جنبه‌ی مطلق و کاملاً قطبی پیدا می‌کند.

این قطبی شدن امری اصلی و کاملاً طبیعی دانسته می‌شود. بر این اساس گفتمانی شکل می‌گیرد که در آن برخی نهادها، کردارهای اجتماعی و نهادی، همراه با ویژگی‌های فرهنگی تبعیض‌آمیز، از تأیید عموم برخوردار می‌شوند و عموم رغبت بیشتری به آنها نشان می‌دهند. در مقابل، ارزش‌ها و نهادها و کردارهای وابسته به فرهنگ‌های دیگر همگی یکسره رد می‌شوند. (معینی علمداری، ۱۳۸۰، ص ۱۱۳).

در واقع پدیده‌ی «غیریت‌سازی (بازنمایی) غرب» مهم‌ترین ویژگی گفتمان‌های اجتماعی پساستعماری سال‌های ۳۲ به بعد است که با برجسته کردن نظام معنایی کهن الگویی و سرمایه‌های فرهنگی جامعه ایرانی در قالب «گفتمان‌های ابزاری مدرن» به تولید این فرهنگ و تداوم آن امکان بخشیدند.

۶. ناسیونالیسم: ایدئولوژی غیرساز غرب

ناسیونالیسم را هر گونه که تعریف و تفسیر کنیم، می‌بایست به این حقیقت بدیهی و غیرقابل انکار و همچنین بسیار مهم توجه کنیم که این مفهوم در طول تاریخ و در یک بستر زمانی و مکانی مشخص و مبتنی بر اندیشه‌ای خاص شکل گرفته و به حیات خود ادامه داده‌است. لذا اگر بخواهیم آن را در مکانی غیر از آنچه که به آن وابسته است به‌کارگیریم، می‌بایست مولفه‌های آن را دوباره مورد بازبینی و در صورت لزوم تغییر، قراردهیم. شریعتی این مساله را تحت عنوان «جغرافیای حرف» مطرح می‌کند:

در مسائل اجتماعی به منطق خود حرف نباید زیاد نگاه کرد، بلکه به جغرافیای حرف باید متوجه بود. ما گاه در شرق قربانی حرفی شدیم که همان [حرف] در غرب ملتی را زنده کرده است. گاه یک «ایسمی» بوده که در یک دوره تاریخی در غرب باعث نجات غرب از بردگی بوده، باعث وحدت غرب بوده، همان را در یک مرحله تاریخی خاصی وارد شرق کرده و مطرحش کردند و همان حرف باعث تجزیه و تفرقه و ذلت مشرق زمین شده است (شریعتی ۱۳۶۰، ۴۸۹).

شریعتی ناسیونالیسم را یک «پدیده دیالکتیکی» می‌داند که ریشه شکل‌گیری آن را باید در مساله‌ای به‌مثابه پاسخ جستجو نمود. «ناسیونالیسم، یک واقعیت ثابت ابدی نیست، پدیده‌ای دیالکتیکی است. بدین معنی که هنگامی ناسیونالیسم پدید می‌آید که در معرض نفی و کتمان قرار می‌گیرد یا تحقیر می‌شود و تحقیر خود یک نوع نفی و کتمان ارزش‌ها است» (شریعتی ۱۳۸۹، ۳۴۴-۳۴۷). با همین نگاه است که شریعتی، ناسیونالیسم در ایران را طراحی می‌کند و معتقد است که دیگر امروزه مبانی ناسیونالیسم دیگر اصالت خاک و خون و یا تعصب قومی و نژادی و از همه مهمتر برتری جویی‌های ملی نیست و همانطور که اشاره شد ناسیونالیسم به‌ویژه در ایران زمانی به اوج خود می‌رسد که در مقام پاسخ به نافی خویش بر می‌آید:

در تاریخ ایران، ناسیونالیسم در برابر هجوم اسلام خاموش است اما در سلطنت اموی پدیدار می‌شود و جان می‌گیرد. زیرا اسلام تنها به نوع تفکر و اعتقاد مذهبی کار داشت و نیز شکل اجتماعی و سیاسی و روابط گروهی و فردی ایران را میخواست تغییر دهد در حالیکه رژیم بنی‌امیه با تکیه بر عربیت و تفاخر نژادی، به تحقیر ملت و انکار ارزشهای فرهنگی و مفاخر ملی تاریخ ایران کوشید و ملت ایران را در برابر ملت عرب قرار داد. عرب در حالی که میکوشید ملیت ایرانی را نفی کند، آن را خلق کرد (شریعتی ۱۳۸۹، ۳۴۹).

شریعتی ناسیونالیسم غربی را مترادف با نژاد پرستی معرفی کرده و معتقد است ناسیونالیسم در معنای حقیقی آن یک واقعیت انسانی و یک حقیقت اجتماعی در میان انسانهاست که نه تنها عامل برتری جویی قومی و تنازعات ملی نیست بلکه عامل تفاهم و تعارف میان ملت‌هاست.

امروز که یک بینش و پیوند جهانی وجود دارد، چه طور می‌شود از ملیت حرف زد و به آن معتقد بود؟! این ناسیونالیسمی که امروز من و امثال من بدان معتقدند، ناسیونالیسم

یا ملیتی نیست که بر ضد نهضت جهانی آغاز شده اند، فرورفتن در خویش نیست، دورماندن از جهان نیست، بریدن از همدردها و هم‌فکرهای که در چارچوب ملیت من نیستند، نیست. بلکه بر عکس ناسیونالیسمی که من به آن معتقدم تکیه بر شخصیت و فرهنگی و معنوی خودی است، این دو یکی نیست و آن کسی که به خصوصیت نژادی و قومی خودش تکیه می‌کند، مسلمان نیست، یک مسلمان نمی‌تواند چنین اعتقادی داشته باشد، این جاهلیت است، این فاشیسم است. اما آن کسی که به فرهنگ و معنویت و شخصیت اجتماعی خودش تکیه میکند، یک کار انسانی در مرحله بشری انجام می‌دهد (شریعتی ۱۳۶۰، ۷۴-۷۱).

۷. بیگانگی محصول غرب‌زدگی

شریعتی با اشاره به مهم‌ترین کارکرد استعمار در شرق (به‌ویژه در جریان مدرنیته)، به ازبین‌بردن همه چیز از جمله اخلاق، فرهنگ و مذهب و جایگزین کردن دو اصل یعنی «اصالت سود» و «اومانیزم» به جای همه آنها توسط غرب، بیگانگی در همه سطوح به‌ویژه در وادی مذهب که به مسخ آن انجامید را مطرح می‌کند و معتقد است که:

انسان جدید دیگر نه به علم و نه به مذهب و نه به هیچ چیز دیگری اعتقاد ندارد و حاصل این امر چیزی جز بدبینی، سقوط ارزش‌ها، پوچی، بی‌اعتقادی نسبت به هستی، فقدان هدف در جهان و معنی در حیات و رسالت در انسان و همچنین بی‌ایمانی نسبت به تمدن نیست ... (شریعتی ۱۳۵۹، ۲۹:۲). انگار قدرتی مرکب از همه عوامل و امکانات مادی و معنوی، پنهان و گاه آشکار، هیاتی را مأمور کرده است، از قوی‌ترین و زبده‌ترین فلاسفه تاریخ، جامعه‌شناسان، مردم‌شناسان، فیلسوفان، متخصصان علوم انسانی، دین‌شناسان، روانشناسان اجتماعی، سیاستمداران، شرق‌شناسان، اسلام‌شناسان، قرآن‌شناسان، فقیهان، متخصصان حکمت و عرفان و ادبیات اسلامی، آشنایان با سنت‌های اجتماعی، خصائص روحی و فکری مردم خاورمیانه، نقطه‌های ضعف و حساسیتهای عاطفی و گرایش‌های خاص رفتار اجتماعی و طبقاتی، نقش شخصیتها، ظاهرها، قالبها، قدرتها، در این توده‌ها و نظامها ... تا با مطالعه دقیق و علمی محیط و مردم و شناخت عمیق اسلام، اسلام را به دقیق‌ترین معنی کلمه "وارونه" سازند، چه، به روشنی پیداست که سخن از انحطاط و دگرگونی طبیعی یک مذهب نیست بلکه در اسلام، آنچه روی داده است "وارونگی" است و آنچه دقیق که نمیتواند تصادفی باشد و زاده عوامل ناخودآگاه طبیعی در تاریخ و در برخورد با

فرهنگهای بیگانه و یا تحت تأثیر جنبش های قومی و طبقاتی و سنتی و به ویژه ملت‌هایی که به اسلام آمده اند، بلکه چنین مینماید که بسیار آگاهانه و پخته و کامل این وارونگی در اسلام روی داده است به گونه ای که مترقی ترین ابعاد اعتقادی یا عملی آن، به صورت منحنی ترین عوامل ضد اجتماعی درآمده است (شریعتی ۱۳۶۰، ۱۰-۱۱)

زمانی که یک ملت، هویت تاریخی و فرهنگی اش به خطر می افتد، واکنشی در خلاف جهت و به صورت بازیابی هویت (تهدید شده) و مقاوت در برابر مسخ آن صورت می گیرد. این ویژگی در باب مذهب نیز صادق است به طوری که زمانی کسانی بخواهند مذهب یک جامعه را مسخ کنند و از اهمیت تأثیرگذاری آن بکاهند، نوعی «خودآگاهی مذهبی» در جامعه شکل میگیرد که به رشد و قوام و ثبات آن بیش از گذشته می انجامد.

از همین رو است که شریعتی بر بازشناسی اسلام و دمیدن روح خود آگاهی در کالبد جامعه از خود بیگانه شده اسلامی تأکید می کند.

...تنها راه چاره این است که این روح مسیحایی در این کالبدی که نیمش فلج شده است و فاسد و نیمش پوک، دماغ بی روح که «حمله اش باد باشد دمدم» آگاهانه دمیده شود تا هم نسل سرگردان و بیگانه با خویش و بریده از همه ریشه های معنوی و فرهنگی ای که به شخصیت انسانی یک ملت قوام و قوت می بخشد به خویش و به خویشستن فرهنگی و اصالت تاریخی و اخلاقی خویش باز آید و به «خودی» و خود آگاهی رسد و در برابر جهان و زندگی، از این نهیلیسم خطرناک و عقب‌گرای پوچ و خلاء روحی و حیرت و یاس فکری و فلسفی، به یک جهان روشن و باز و مسئولیت بخش توحیدی راه یابد و در برابر غول موحش غرب که هم شاخ میزند و هم افسون می کند و او را در زیر یک بمباران شدید و همه جانبه فرهنگی و فکری و ذوقی و اخلاقی گرفته، تا پس از تسخیر معنوی و عقلی و تخلیه روحی و انسانی وی و فلج شدن قدرت متفاوت منطقی و نیروی نقد و تشخیص و قضاوت و ارزیابی و سنجش و «انتخاب و ابداع» - و در یک کلمه سقوط معنوی وی - به تسخیر اقتصادی - سیاسی اش که دیگر آسان و آرام صورت می گیرد، بپردازد. بدین طریق با بازیافتن مجدد خویشستن متلاشی و تجدید حیات معنوی و فرهنگی اش، بتواند بایستد و بماند و بر روی پاهای خویش برود و انسانیت در هم شکسته اش تجدید گردد و از سوی دیگر، در متن جامعه، مذهب بدان گونه که غالباً تبلیغش می کنند عامل فلج شدن عقل است و انباشتن ذهن و انحطاط اراده و یاس و بدبینی اجتماعی و اصلاحی و توجیه وضع و تسلیم و تحمل و تقویت

موهوم پرستی و خرافات و خوکردن به تکرار مکررات نا معقول و اعمال و عادات نامفهوم و برانگیختن ترسها و تزلزلهای بی اساس و کینه‌ها و محبت‌های بی ثمر و مشغول بودن به دوستها و دشمنهای معلوم یا مجهول و بالاخره سرگرم شدن به آنچه نیست و یا لازم نیست و غافل ماندن از آنچه هست و لازم هست ... در چنین فاجعه ای تنها عامل اعجاز‌گری که مذهب تخدیر و جهل و فقر و تسلیم را میتواند از عمق روح و متن زندگی بزدايد مذهب است. تنها و تنها مذهب ... و تاریخ بشر همه حکایت جهاد مذهب علیه مذهب‌ها است و نه مذهب علیه بی مذهبی‌ها ... یک روشنفکر واقعیت‌پذیر میدانند که بنابراین تنها راه جدا کردن اسلام منحط و منجمد از عمق ذهن و اعماق زندگی مردم، دمیدن و جانشین کردن اسلام راستین و حیات بخش نخستین است ... آنچه باید آغاز شود یک انقلاب فکری، یک رنسانس اسلام است؛ نهضت فرهنگی و اعتقادی بر اساس عمیق‌ترین مبانی اعتقادی مان و با غنی‌ترین تجربه‌ها و سرمایه‌های معنوی و انسانی‌یی که در اختیار داریم و در یک کلمه: "اسلام!" (شریعتی ۱۳۶۰، ۳۵۸-۳۵۶).

با توجه به همین کارویژه‌های مذهب است که شریعتی، مذهب را به مثابه خود آگاهی که بالاترین درجه آگاهی و مهم‌ترین ابزار رهایی از بیگانگی به‌ویژه در جوامع مسلمان است، در نظر می‌گیرد:

... مذهب را من در یک کلمه خودآگاهی میدانم در برابر فلسفه و علوم و صنعت که آگاهی‌اند و روشنفکر را کسی که نسبت به زمان، جامعه، تقدیر تاریخی، روابط، جبهه‌گیری‌ها، جهت‌ها، سرنوشت گروهی خویش، آگاهی دارد و در یک کلمه "وضع" یا "حیثیت" جمعی خویش را وجدان میکند و آن همان است که اسلام "فطرت" مینامد (شریعتی ۱۳۸۱، ۳۲۹).

خودآگاهی مذهبی هر چند از فرد آغاز می‌شود اما پیامد جمعی (اجتماعی) آن، خودآگاهی اجتماعی و ملی است که هویت مذهبی جامعه‌ای را مشخص کرده و به‌وجود می‌آورد. شریعتی نیاز جوامع اسلامی به شناخت اسلام را مقوله‌ای فراتر از یک وظیفه دینی معرفی می‌کند و یکی از دلایل و علائم از خودبیگانگی را از دست دادن قدرت تشخیص و شهامت و استقلال معنوی و اخلاقی انسان در یک جامعه اسلامی معرفی کرده و معتقد است که:

امروز شناختن اسلام تنها به عنوان یک وظیفه دینی یا شعبه‌ای از مذهب شناسی نیست، بلکه راهی نیز است به آشنایی با تمدنی بزرگ و تاریخی غنی و پر از شگفتی و یافتن علل یا علت ارتقا و انحطاط جامعه‌های کنونی ما و بالاخره رسوخ در روح جامعه و وجدان حقیقی مردمی که ما در قبال سرنوشتمان احساس مسئولیت میکنیم و از این رو به شناخت دقیق و همه جانبه اسلام نیازمندیم (شریعتی ۱۳۶۰، ۲:۲۵۲).

۸. نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش بر آن بود تا از لایه‌ها و وجوه مغفول مانده‌ی گفتمان انقلاب اسلامی که همانا نحوه‌ی غیریت‌سازی و بازنمایی غرب در اندیشه علی شریعتی به عنوان یکی از ایدئولوگ‌های انقلاب اسلامی بود، رونمایی شود.

«بازگشت به خویشتن» گفتمان اصلی شریعتی برای نسلی بود که از استبداد به تنگ آمده بود، لیبرالیسم را به دلیل سیاست‌های امپریالیستی و استعماری دولت‌های غربی و ابتذال اخلاقی این جامعه‌ها شایسته سرزنش می‌دانست و مارکسیسم را، به دلیل ماهیت ماتریالیستی و ضدیتش با مذهب، نکوهش می‌کرد، و در عین حال، به مذهب سنتی موجود و روحانیان نماینده آن چندان علاقه‌ای نشان نمی‌داد. منظور شریعتی در گفتمان بازگشت خویشتن، بازگشت به اسلام به عنوان یک ایدئولوژی انقلابی و نجات‌بخش بود. این تفسیر در فضای سیاسی دهه ۵۰ برای نسل جوان ایرانی شیفته انقلاب و تغییر، جذابیتی فراوان داشت.

شریعتی موفق شد، در فضای پر تب و تاب دهه‌ی ۵۰، جریان‌های گوناگون فکری و سیاسی با گذشتن از غرب و گفتمان‌های غرب‌مدار، بازگشت به اسلام و فرهنگ شیعی را به عنوان راه حل مشکلات جامعه ایران مطرح کند.

مهمترین کارکرد گفتمانی «بازگشت به خویشتن» علی شریعتی تولید یک قطب «اصیل» در مقابله با قطب «غیراصیل» و بازنمایی غرب به عنوان این قطب «غیراصیل» بود. در واقع غرب در این نظم گفتمانی ذاتی بیگانه یا ذات خویشتن ایرانی بازنمایی شده بود. از دیگر ویژگی‌های هویتی در گفتمان شریعتی «ساختار لایه‌های هویتی به هم پیوسته و زنجیره‌ای» است. این ساختار امکانی برای ترکیب دال‌های هویتی است، دال‌هایی که مرزهای هویتی سوژه‌های گفتمان را بازتعریف می‌کنند و موقعیتی پیچیده را فراهم می‌کند تا لایه‌های هویتی متعددی در یک پیوستار و زنجیره‌ای به هم پیوسته در یک گفتمان خاص

معنا پیدا کنند. گفتمان «حاشیه‌گرایی» که مرزهای هویتی سیاسی-اقتصادی را برجسته می‌کند، یکی از اجزای گفتمانی همین «ساختارهای پیچیده» است. مرزهای هویتی پیشین هر کدام لایه‌ای بر هویت سوژه‌های گفتمان ضدقدرت افزوده‌اند و مرزهای هویتی سیاسی-اقتصادی نیز «لایه‌های هویتی» دیگری به آن اضافه کرده است. کارکردهای اصلی گفتمان حاشیه‌گرایی، تمایز مرکز و حاشیه، نفی مرکز و نفی سلطه‌گری و استثمار و آن و اصالت دادن به حاشیه است.

مرزهای هویتی سیاسی-اقتصادی که در گفتمان شریعتی در مقابل غرب ترسیم شد، صرفاً نه براساس جایگاه واقعی سیاسی و اقتصادی «ما» و «آنها» تعریف شد، بلکه با توجه به موقعیت گفتمان و غیریت‌سازی موجود در آن صورت گرفت. در گفتمان شریعتی، براساس موقعیت ضدقدرت گفتمان و غیریت‌سازی‌هایی که از غرب (خصوصاً آمریکا) صورت گرفته بود، غرب به منزله یک غیریت «امپریالیست»، «سرمایه‌داری استعمارگر»، نماد «ظلم» و «ظالم» در مقابل مظلومین، استثمارشدگان و زحمت‌کشان و از این قبیل جای داشت که «ما»ی گفتمان به شمار می‌آید.

پی‌نوشت‌ها

1. Post-Colonial Studies
2. Representation
3. Orientalism
4. Ernesto Laclau
5. Chantal mouffe
6. Discourse
7. Articulation

۸. پهلویسم ایدئولوژی حکومتی، محمدرضا شاه در دهه ۴۰ و ۵۰ بود وی برای ساخت این ایدئولوژی از عناصری مثل انقلاب سفید، ناسیونالیسم، شاهنشاهی، عرف‌گرایی، شبه بومی‌گرایی، شبه مذهب‌گرایی و شبه دموکراسی خواهی بهره برد.

کتابنامه

- ادیب زاده، مجید (۱۳۸۷). زبان، گفتمان و سیاست خارجی، تهران: نشر اختران
- اشکرافت، بیل؛ گریفیث، گاریث؛ تیفن، هلن (۱۳۹۵). فرهنگ اصطلاحات پسااستعماری، ترجمه حاجی علی سپهوند، تهران: انتشارات آریاتبار
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۸۴). روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: فرزانه روز
- حسینی زاده، سیدمحمدعلی. (۱۳۸۶). اسلام سیاسی در ایران. قم: انتشارات دانشگاه مفید قم.
- شریعتی، علی (۱۳۷۴). ما و اقبال مجموعه آثار، ج ۵، تهران: الهام
- شریعتی، علی (۱۳۷۵). خودسازی انقلابی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات الهام
- شریعتی، علی (۱۳۷۹). جهان بینی و ایدئولوژی، تهران: شرکت سهامی انتشار
- شریعتی، علی (۱۳۸۱). بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی، چاپ هفتم تهران: انتشارات الهام و بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی
- شریعتی، علی (۱۳۶۰). چه باید کرد، مجموعه آثار ۲۰. تهران: دفتر تنظیم و نشر آثار شریعتی.
- شریعتی، علی (۱۳۸۹). بازگشت به خویش، مجموعه آثار ۴. تهران: دفتر تنظیم و نشر آثار شریعتی.
- علیخانی، علی اکبر و همکاران. (۱۳۹۰). اندیشه سیاسی متفکران مسلمان. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
- کمالی، مسعود (۱۳۸۱). جامعه مدنی، دولت و نوسازی در ایران معاصر، ترجمه ی کمال پولادی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران
- معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۱). موانع نشانه شناختی گفتگوی تمدن‌ها، تهران: مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها و نشر هرمس
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۴). تأملی در مدرنیته ایرانی، ترجمه جلال توکلیان، تهران: طرح نو
- هال، استوارت (۱۳۹۱). معنا، فرهنگ و زندگی اجتماعی، ترجمه احمدگل محمدی، تهران: نشر نی
- اخوان کازمی، بهرام (۱۳۹۳). نظریه‌پردازی و نظریه عدالت در اندیشه شریعتی، پژوهشنامه انقلاب اسلامی، دوره ۴، شماره ۱۳، زمستان ۱۳۹۳، صص ۹۹-۱۱۸.