

بازنمایی غرب در گفتمان سیاسی علی شریعتی

مهسا ادیبی*

مجید توسلی**، سیدمحمدعلی تقوی***

چکیده

نحوه مواجهه با غرب یکی از مؤلفه‌های اصلی فضای اندیشه‌ای ایران است که وقوع انقلاب اسلامی ایران نیز محصول همین دغدغه‌مندی است. شریعتی، در قالب پارادایم نقد غرب‌زدگی، سعی داشت تا با خلق معناها و مضامین جدید برگرفته از عناصر سنتی، مذهبی، اسطوره‌ای، و مدرن به تصویری از غرب در چهارچوب گفتمان سیاسی خود ارائه دهد که جلوه‌ای متمایز با قبل داشته باشد. در این مقاله از آموزه‌های مطالعات پسااستعماری و به‌طور مشخص دو مفهوم «غیریت» و «دیگری‌سازی»، به‌منابۀ چهارچوب نظری، استفاده شده است و روش تحلیل گفتمان لاکلائو و موفه نیز روش استفاده‌شده قرار گرفته است تا به این سؤال پاسخ داده شود که غرب در گفتمان سیاسی شریعتی چگونه بازنمایی شده است. یافته‌های این مقاله نشان می‌دهد او از طریق مکانسیم بازنمایی و غیریت‌سازی، با ترسیم یک مرز هویتی میان «ما»ی ایرانی و «دیگری» غربی، تصویری از غرب ارائه کرده است که دلالت‌کننده‌هایی چون امپریالیست، استثمارگر، شیطان، ظالم، و مستکبر را داراست.

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

* دکترای علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و 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

۱. مقدمه

در مطالعات مربوط به جنبش‌ها و نهضت‌های اسلامی اساساً انقلاب اسلامی ایران را که در ۱۹۷۹ میلادی (۱۳۵۷ه.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 کند و آن را به حاشیه براند. این مقاله پیدایش و ظهور گفتمان ضدغربی در درون انقلاب اسلامی به‌منزله یکی از حوزه‌ها و منظومه‌های نمادین از جهان فرهنگی ایران معاصر را تبارشناسی می‌کند. 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 می‌شود. این مقاله به‌دنبال راهی است تا گفتمان شریعتی را از زاویه‌ای متفاوت کالبدشکافی کند و درضمن جنبه‌های «پنهان» در درون این گفتمان و «عناصر بیگانه‌ستیزی» در آن به‌گونه‌ای مستند را بررسی کند. وجه تمایز این مقاله با سایر پژوهش‌های انجام‌شده به‌کارگیری آموزه‌ها و اصول تحلیلی مطالعات پسااستعماری Post-Colonial Studies است. این مطالعات، که ریشه در چرخش فرهنگی - زبانی اندیشه فلسفی در اواسط قرن بیستم و در رویکرد پسااستخارگرایی دارد، در شناسایی محورهای مقاومت و مبارزه با فرهنگ مهاجم سعی دارد. این نوشتار با کاربرد این رویکرد به‌دنبال ترسیم افق‌هایی راه‌گشا به‌منظور نمایاندن زوایای جدیدی از گفتمان سیاسی علی شریعتی است.

معنایی که ما از غرب تا به امروز در جهان پساانقلابی خویش در ایران دریافته‌ایم در بازنمایی ایدئولوگ‌های انقلاب اسلامی ریشه دارد. ایشان با اندیشه‌ورزی و تولید معنایی در باب غرب شناخت و رویکرد ما را به غرب تغییر و در مسیر آموزه‌های خود قرار داده است و خواه‌ناخواه چهارچوب‌هایی خلق کرده‌اند که کنش‌های حاکمیتی و دولتی نیز در قالب آن‌ها شکل گرفته است و انجام می‌شود. بنابراین این پژوهش درصدد واکاوی مفهوم «غرب» و نحوه بازنمایی آن در گفتمان سیاسی علی شریعتی، به‌مثابه یکی از اصلی‌ترین نظریه‌پردازان انقلاب اسلامی، است. اطلاق نظریه‌پرداز انقلاب اسلامی به علی شریعتی به‌دلیل تأثیر مستقیم ایشان بر فرایند متنی و ایده‌پردازی در حوزه انقلاب است. شریعتی با خلق مفاهیمی چون مقاومت و مبارزه با غرب، به‌مثابه یک «دیگری»، توانست موتور انقلاب را از منظر اندیشگی تقویت کند و با طرح و تکمیل گفتمان «بازگشت به خویش» راه درمان غرب‌زدگی را که قبلاً اندیشمندانی، از جمله آل‌احمد، بیان کرده بودند ارائه کرد (حسینی‌زاده 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 منزله 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 مثل غرب‌زدگی 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 «مرزبندی‌شده‌ای» متولد شد که به دنبال بازتعریف مرزهای هویتی خویشتن ایرانی در تفاوت با غرب (بیگانه) بود. درحقیقت «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 که به وضوح در گفتمان شریعتی نمود یافته است.

در هر فرهنگی دوگانگی‌سازی‌ها یا چندگانگی‌سازی‌هایی نسبت به «ما» در برابر «آن‌ها» وجود دارد. مثلاً «ما»ی انسان ملی در برابر «آن‌ها»ی 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 درمقابل پدیده‌ای مثل «بازنمایی» قرار دارد که این دوگانگی‌سازی یا چندگانگی‌سازی در آن جنبه مطلق و کاملاً قطبی پیدا می‌کند.

درواقع پدیده «غیریت‌سازی (بازنمایی) غرب» مهم‌ترین ویژگی گفتمان‌های اجتماعی پسااستعماری سال‌های ۳۲ به بعد است که با برجسته‌کردن نظام معنایی کهن‌الگویی و سرمایه‌های فرهنگی جامعه ایرانی، در قالب «گفتمان‌های ابزارسازی مدرن»، به تولید فرهنگ بومی و تداوم آن امکان بخشید.

بر همین اساس، با تأثیر از این فضا در گفتمان سیاسی شریعتی مرزهای هویتی سیاسی — اقتصادی، که درمقابل 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 قابل‌پذیرش کردن مرزهای سیاسی «ما» و «آن‌ها» به روشنی نشان داد.

با بیان این مقدمه دغدغه اصلی نگارندگان این مقاله پاسخ به این سؤال خواهد بود که شریعتی چگونه از طریق غیریت‌سازی غرب را در گفتمان سیاسی خود بازنمایی کرده است و در این مسیر از چه رویکردهایی تأثیر پذیرفته است.

در ادامه لازم است برخی از مفاهیم نظری مورد استفاده در پژوهش تبیین شود. یکی از این مفاهیم «بازنمایی» Representation است. استوارت هال فرهنگ را چیزی جز «معناهای مشترک» یا «مجموعه مفاهیم، تصاویر، و تصورات مشترک» نمی‌داند که این دارایی مشترک بنیاد زندگی اجتماعی است؛ زیرا برقراری ارتباط فقط به واسطه معناهای مشترک یا شیوه‌های نسبتاً هم‌سان فکر و احساس درباره جهان امکان‌پذیر است (هال ۱۳۹۱: ۱۰). اما سؤال 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 (همان). نظریه پردازان متعددی، که رولان بارت و میشل فوکو پیش‌قراولان آن‌هایند معتقدند، معنایی که به واسطه نظام بازنمایی تولید و منتشر می‌شوند پیوند تنگاتنگی با مناسبات قدرت پیدا می‌کنند. بازنمایی‌ها از طریق مشروعیت‌بخشی یا مشروعیت‌زدایی در خدمت تحکیم یا تخریب مناسبات قدرت قرار می‌گیرند. هم‌چنین بازنمایی موضوع مطالعات پسااستعماری نیز هست. این‌که چگونه غربی‌ها در یک نظام بازنمایی خاص در قالب فعالیتی آکادمیک و شبه‌علمی، به‌نام «شرق‌شناسی»، Orientalism مردمان غیرغربی و غیرخودی را ضعیف‌تر و فرودست‌تر محسوب کرده است در طول دهه‌های طولانی تاریخی آن‌ها را استعمار و استثمار کردند.

در مطالعات فرودستان، که بخشی از مطالعات پسااستعماری است، داستان بازنمایی از سوی 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 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 پایان‌دادن به همه شکل‌های سلطه بین‌فرهنگی» است (اشکرافت ۱۳۹۵: ۲۶). مطالعه و بررسی نحوه بازنمایی غرب در گفتمان علمی شریعتی در محدوده مطالعات فرودستان قابل‌طبقه‌بندی است. به‌گونه‌ای که می‌توان استدلال کرد شیوه بازنمایی و «دیگری»‌سازی به‌شکل «غیر» در لایه‌های معنایی تولیدشده در گفتمان سیاسی او مشاهده‌شدنی است.

از منظر روش‌شناسی در این پژوهش از روش تحلیل گفتمان ارنستو لاکلاو Ernesto Laclau و شانتال موفه Chantal mouffe 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 به‌طور دقیق‌تری روشن می‌کند.

علت انتخاب این نوع از تحلیل گفتمان جهت‌گیری سیاسی این رویکرد تحلیلی است که هم‌خوانی و پیوند مهمی در خوانش مطالعات پسااستعماری از گفتمان Discourse دارد. با کاربست این دریافت روشی تحلیل گفتمان با مطالعات پسااستعماری پیوند خورده است و یک چهارچوب روشی بدیع را با عنوان «تحلیل گفتمان پسااستعماری» پدید می‌آورد که متمرکز بر هویت‌های آستانه‌ای و چندپاره از مردمان فراموش‌شده توسط سازوکارهای گفتمانی غربی است. این روش درباب سرامدان و نظریه‌پردازان 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: 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 آلوده‌نشده 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 بررسی و سازوکار مفصل‌بندی Articulation 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 همه کس و همه چیز سرایت می‌کند. گسست از گذشته و حرکت به سمت وضعیت مطلوب کنش‌ها و گفتمان‌ها را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد. این شرایط و فضا همه‌چیز را تحت‌تأثیر 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: ۱۰۶-۱۰۷).

اما از سوی دیگر انقلاب ایران و فضای استعاری به‌وجودآمده پس از آن وام‌دار یک مقاومت و تلاش متن‌محور بود که بیش‌تر یک «متن گفتاری بسیج‌گر» بوده است. این ویژگی بسیج‌کننده‌بودن انقلاب اهمیت بسیاری دارد، چراکه

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

و بسیج این توده‌ها در این جدال برای گروه‌های سیاسی - اجتماعی برآمده از فضای انقلابی‌اهمیتی حیاتی داشت. گفتمان انقلاب اسلامی از طریق تسلط دلالت‌کننده «غرب‌زدایی» و دلالت‌کننده «امپریالیسم‌ستیزی» معنا یافت و در این رابطه از «بازگشت به خویشتن» شریعتی فراوان بهره برده است؛ چراکه شریعتی به نقد از فرهنگ سیاسی سکولار، از آن رو که 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 خلاقانه 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 غرب زدگی مفرط ازیک‌سو و غرب ازسوی‌دیگر مطرح می‌کند و همین او را به یکی از ایدئولوگ‌های انقلاب اسلامی تبدیل کرد.

غرب‌ستیزی 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 نظریه‌پردازانی است که مفهوم غرب را در گفتمان خویش «دیگری»‌سازی کردند و سعی در واسازی مفهوم مسلط‌شده آن داشتند. در ادامه سعی می‌شود این بازنمایی و دیگری‌سازی را در گفتمان سیاسی شریعتی، به‌منزله یکی از اصلی‌ترین ایدئولوگ‌های انقلاب، بررسی شود.

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 هریک غیرخود را بازسازی کرد و به تقویت

گفتمان‌های ضدخودشان یاری رساند. استبداد و غرب‌گرایی آزادی و بومی‌گرایی را تقویت کرد و سیاست‌های ضدمذهبی گفتمان سنتی را به بازسازی خود واداشت و آن را به‌سوی رادیکالیسم و سیاسی‌شدن 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 غرب‌گرایانه دولت و نیز تحت‌تأثیر جریان‌های انتقادی در اندیشه غربی اوج گرفت.

در عرصه نظری نیز در این دوران اندیشمندان ایرانی، از جمله آل احمد و فردید، 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 غرب‌گرایانه دولت و نیز تحت‌تأثیر جریان‌های انتقادی در اندیشه غربی اوج گرفت. برای مثال، سیر فکری فردید در فلسفه غرب امتدادی است از گوستاولوبون و برگستون و نیچه تا هایدگر (علیخانی و دیگران ۱۳۹۰: ج ۱۵، ۴۳). او با تفسیری ژورنالیستی و سوسیالیستی، به رسم زمانه، با گرایش به مذهب و دیانت و نحوی شرق‌گرایی، کتاب غرب‌زدگی را منتشر کرد و آل احمد را تحت‌تأثیر قرار داد (همان). داریوش شایگان در ایامی متأخر به‌صورتی 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 مسئله غرب‌زدگی را مطرح می‌کرد. همه بر مدار تفکر فردیدی و هایدگری گرد آمده بودند، اما چیزی می‌نوشتند که شاید غیرمستقیم یا مستقیم ربطی به اوضاع واقعی جامعه ایران، سرنوشت آینده‌اش، پیدا می‌کرد. از این نظر آن چه در آثار جلال آل احمد با رویکردی سوسیالیستی مذهبی و انتقاد رونیایی فرانکفورتی مشاهده می‌کنیم راه ویرانی نظام سلطنت را به نحوی در قلمرو روشن‌فکری، که مدت‌ها با توجیه نظام مدرن ضرورت آن را مستقیم و غیرمستقیم توجیه کرده بود، فراهم و مهیا کرد (همان: ۴۴).

شور و شوق غربی‌شدن، 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 پیش‌تر در شیفتگی به مذهب، سنت‌های شیعی، و عرفان و تصوف ایرانی جلوه‌گر می‌شد و گاه نیز به ورطه باستان‌گرایی و زرتشتی‌گری درمی‌غلطید، به بی‌اعتبار کردن گفتمان‌های غربی کمک کرد و در عمل به رشد اسلام‌گرایی

یاری رساند. از جمله این متفکران، که در زمان قاجار قلم‌فرسایی کردند، می‌توان به میرزافتحعلی آخوندزاده و میرزاآقاخان کرمانی اشاره کرد که با تأثیرپذیری از مفاهیم مدرنی چون ناسیونالیسم و معادل‌سازی آن با مفاهیمی از دوران باستان چون کیش، زبان، سرزمین مشترک، و خودآگاهی تاریخی، که ریشه در اندیشه زرتشتی‌گری داشت، تأثیرات حضور غرب در کشورهای اسلامی را نقد کردند.

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 شریعتی‌اند. در نوشته‌های او به‌خصوص به دو گروه توجه می‌شود: یکی دانشجویان محرومی که به طبقه متوسط سستی تعلق دارند و دیگری زنان تحصیل‌کرده‌ای که دارای سوابق سستی‌تری‌اند (اخوان کاظمی ۱۳۹۳: ۱۰۳). بسیاری از این دانشجویان ناگزیر احساس می‌کنند که برای تحقق تغییرات اجتماعی و شاید هم انقلاب باید 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 باید 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 پیوندبرقرارکردن میان گفتمان بازگشت به اصل و ایدئولوژی انقلابی، می‌کوشد بر تضادهای درونی نسلی از جوانان مسلمان فائق آید. با این همه پروژه او عملاً به نظریاتی، که مبلغ وجود شکافی مطلق میان غرب و اسلام شیعی‌اند، 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 باید در کنار پروژه بزرگ‌تر او، که عبارت از سازگارکردن تجربه مدرن‌سازی با زندگی سستی 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 تقسیم‌شدنی‌اند: اول، نظام‌های اجتماعی و دوم، نظام‌های فکری. در میان این دو نظام اجتماعی ظاهراً متضادی، که انسان جدید را در بر گرفته است، و یا دعوت به در برگرفتن می‌کند، آنچه به روشنی محسوس است فاجعه فراموش‌شدن انسان به مثابه یک ذات اصیل ماورای مادی است. هر دو نظام اجتماعی سرمایه‌داری و کمونیسم، هر چند در دو «شکل مختلف» انسان را به منزله یک «حیوان اقتصادی» تلقی می‌کند، آن‌چنان‌که حتی معجزه ماشین و تکنولوژی جدید، که باید انسان را از اسارت در کار مادی رها می‌کرد و اوقات فراغت او را افزون می‌کرد، کاری از پیش نمی‌برد... و انسان در میان این سرسام جبری سرعت هر روز محکم‌تر، غرق‌تر و از خود بیگانه‌تر می‌شود و نه تنها دیگر جایی برای رشد ارزش‌های معنوی و کرامات اخلاقی و طلوع استعدادات قدسی او نیست، بلکه سراپا غرق‌شدن در تلاش برای مصرف مادی و مصرف برای تلاش مادی و فروریختن در یک مسابقه دیوانه‌وار در تجمل و تفنن ارزش‌های سستی اخلاقی او را نیز دست‌خوش تعطیل و زوال کرده است (شریعتی ۱۳۷۹: ۵۶).

عبارات فوق نشان‌دهنده دل‌مشغولی عمده شریعتی درباره وضعیت «روح» انسانی، به‌خصوص 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 به‌هم‌پیوستگی بنیادین نظام‌های فکری و اجتماعی تأکید دارد. از نظر او ایدئولوژی طلایه‌دار فرهنگ است و کمونیسم و سرمایه‌داری هر دو ایدئولوژی‌هایی‌اند 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 وجودشناختی 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 وجودشناختی به‌دست می‌آورد (میرسپاسی ۱۳۸۴: ۲۰۴).

به عبارت دیگر اعتبار وجودشناختی یک ایدئولوژی از اتکای آن به سرچشمه‌های اصیل فرهنگی به‌دست می‌آید. ایدئولوژی مجموعه‌ای ایستا از عقاید اعمال‌شده بر توده‌ها نیست، بلکه روندی پویاست که پی‌درپی در عمل بازتولید و بازسازی می‌شود. «درعمل» یعنی آن‌گونه 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 منحصربه‌فرد جنبش‌های توده‌ای ایفا می‌کند. ایدئولوژی منعکس‌کننده این اقتدار است. شریعتی در یکی از درس‌هایش، با عنوان «جامعه ایدئال»، 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 (جامعه بی‌طبقه توحیدی) حرکت می‌کنند» (شریعتی ۱۳۸۱: ۶۹). او به این نکته توجه می‌دهد که این اتحاد نه هم‌چون فاشیسم حول محور «خون یا خاک» است و نه هم‌چون کمونیسم به‌خاطر «سهیم‌شدن در منافع مادی» است. این اتحاد هم‌چنین در بنیان خود به لیبرالیسم غیرمسئول و بی‌هدف شباهتی ندارد «که ملعبه نیروهای اجتماعی معارض باشد» (شریعتی ۱۳۸۱: ۶۹). در یک سخنرانی دیگر، با عنوان «انسان در تضاد میان مارکسیسم و مذهب» او درباره یک راه‌حل اسلامی برای مسئله مدرنیته و غرب توضیح می‌دهد:

به‌روشنی 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 سرخورده است 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 داده است، فانوس قدیمی خورشیدی را بیاویزد که در پرتو آن انسان بیگانه‌شده از خویش چشم به فطرت خود دوزد و خود را بازابد و راه فلاح را بازبیند. در این حیات و حرکت نوین اسلام مقام بزرگی دارد (شریعتی ۱۳۷۵: ۱۱۰-۱۱۱).

با وجود 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 مؤلفه‌های «غربی» است و این نکته را چنان اظهار می‌دارد که گویی تشیع منبع حقیقی این مؤلفه‌ها بوده است و غرب صرفاً نسخه‌تزل یافته‌ای از آن‌ها را ارائه کرده است. برای 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: ۲۳). نوشته‌های شریعتی را می‌توان از جمله آثار احیاگرایانه به حساب آورد. گذشته از گفت‌وگویی که شریعتی سعی می‌کند میان تشیع و ایدئولوژی غربی برقرار کند، تلاش دیگر او «احیای گرایش‌هایی در اسلام است که البته برخی احتمالاً هرگز در آن وجود نداشته است.» (او با زبانی سنتی - نمادین درباره نیازهای

جدید مردم سخن می گوید. شریعتی خود را یک ایدئولوگ مدرن شیعی می داند که به آینده تعلق دارد و برای نیل به پیشرفت تکنولوژی و استقلال ملی در برابر غرب مبارزه می کند» (میرسپاسی ۱۳۸۴: ۲۰۶).

۵. مصائب غرب برای جامعه ایرانی

شریعتی از مصائب ناشی از هجوم غرب به جامعه ایرانی سخن می گوید، اما معمولاً به سلطه غرب بر ایران تنها به مثابه یک پدیده‌ای سیاسی یا اقتصادی نگاه نمی کند. بی گمان او از کابوس غرب بهره می گیرد تا به افراد و طبقاتی در جامعه ایرانی حمله کند و آن‌ها را متهم کند در برابر ایدئولوژی باطل و شیوه غلط زندگی غربی تسلیم شده‌اند. شریعتی با بسط گفتمان «غرب زدگی»، تلقی‌ای تاریخی در باب زوال معنوی ایران ارائه می دهد. براساس این تلقی او معتقد است که هجوم غرب جامعه‌ای را از پای انداخته است که به خاطر قرن‌ها دور بودن و انحراف از اسلام حقیقی خود، از قبل، در ورطه انحطاط افتاده بوده است. اسلام تحریف شده‌ای که در درجه اول ایران (و همه مسلمانان) را به انحراف کشانده است، به اندازه ایدئولوژی‌هایی که توجیه گر تعدی غرب‌اند زیان بار 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 محافظه کار و فرسوده می یابد. بدین گونه شریعتی در بنای گفتمان سیاسی دهه ۱۳۵۰ مهم ترین نقش را ایفا می کند: گفتمانی که حول محور دوگانه اصیل بودن/ بی ریشه بودن در جامعه ایران می شود.

در هر فرهنگی دوگانگی سازی یا چندگانگی سازی‌هایی نسبت به «ما» در برابر «آن‌ها» وجود دارد. مثلاً «ما»ی انسان ملی در برابر «آن‌ها»ی بیگانه غیرملی یکی از این دوگانه سازی‌ها به شمار می آید که با ظهور دولت‌های ملی و نظام جهانی برجستگی یافت و بخش مهمی از فرهنگ ملی و هویت ملی را تشکیل می دهد. اما در مقابل پدیده‌ای مثل «بازنمایی» قرار دارد که این دوگانگی سازی یا چندگانگی سازی در آن جنبه مطلق و کاملاً قطبی پیدا می کند.

این قطبی شدن امری اصلی و کاملاً طبیعی دانسته می شود. بر این اساس گفتمانی شکل می گیرد که در آن برخی نهادها، کردارهای اجتماعی، و نهادی، هم‌راه با ویژگی‌های فرهنگی تبعیض آمیز، از تأیید عموم برخوردار می شوند و عموم رغبت بیش تری به آن‌ها

نشان می‌دهند. درمقابل، ارزش‌ها و نهادها و کردارهای وابسته به فرهنگ‌های دیگر همگی یک‌سره رد می‌شوند (معینی علمداری ۱۳۸۰: ۱۱۳).

درواقع پدیده «غیریت‌سازی (بازنمایی) غرب» مهم‌ترین ویژگی گفتمان‌های اجتماعی پسااستعماری سال‌های ۳۲ به بعد است که با برجسته‌کردن نظام معنایی کهن‌الگویی 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 باید به این حقیقت بدیهی و انکارناشدنی و هم‌چنین بسیار مهم توجه کنیم که این مفهوم درطول تاریخ و در یک بستر زمانی و مکانی مشخص و مبتنی بر اندیشه‌ای خاص شکل گرفته و به حیات خود ادامه داده است. ازاین‌رو اگر بخواهیم آن را در مکانی غیر از آن چه که به آن وابسته است به کار گیریم، باید مؤلفه‌های آن را دوباره بازبینی کنیم و درصورت لزوم تغییر دهیم. شریعتی این مسئله را با 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 است، باعث وحدت غرب بوده است، همان را در یک مرحله تاریخی خاصی وارد شرق کردند و مطرح‌ش کردند و همان حرف باعث تجزیه و تفرقه و ذلت مشرق‌زمین شده است (شریعتی ۱۳۶۰: ۴۸۹).

شریعتی ناسیونالیسم را یک «پدیده دیالکتیکی» می‌داند که ریشه شکل‌گیری آن را باید در مسئله‌ای به‌مثابه پاسخ جست‌وجو کرد. «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 درمقام 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، درحالی‌که 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، درحالی‌که می‌کوشید ملیت ایرانی را نفی کند، آن را خلق کرد (شریعتی ۱۳۸۹: ۳۴۹).

شریعتی ناسیونالیسم غربی را مترادف با نژادپرستی معرفی کرده است و معتقد است ناسیونالیسم در معنای حقیقی آن یک واقعیت انسانی و یک حقیقت اجتماعی در میان انسان هاست، 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 برضد نهضت جهانی آغاز شده‌اند، فرورفتن در خویش نیست، دورماندن از جهان نیست، بریدن از هم‌دردها و هم‌فکرهایی که در چهارچوب ملیت من نیستند نیست؛ بلکه برعکس 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 از بین بردن 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 به هستی،

فقدان هدف در جهان و معنی در حیات و رسالت در انسان و هم‌چنین بی‌ایمانی نسبت به تمدن نیست ... (شریعتی ۱۳۵۹:۲:۲۹). انگار قدرتی مرکب از همه عوامل و امکانات مادی و معنوی پنهان و گاه آشکار هیأتی را مأمور کرده است از قوی‌ترین و زنده‌ترین 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 گرایشات 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 آن‌چنان دقیق که نمی‌تواند تصادفی باشد و زاده عوامل ناخودآگاه طبیعی در تاریخ و در برخورد با فرهنگ‌های بیگانه و یا تحت تأثیر جنبش‌های قومی و طبقاتی و سنتی و به‌ویژه ملت‌هایی که به اسلام آمده‌اند، بلکه چنین می‌نماید که بسیار آگاهانه و پخته و کامل این وارونگی در اسلام روی داده است، به گونه‌ای که مترقی‌ترین ابعاد اعتقادی یا عملی آن، به صورت منحط‌ترین عوامل ضداجتماعی درآمده است (شریعتی ۱۳۶۰: ۱۰-۱۱).

زمانی که یک ملت هویت تاریخی و فرهنگی‌اش به خطر می‌افتد واکنشی درخلاف جهت و به صورت بازیابی هویت (تهدیدشده) و مقاومت در برابر مسخ آن صورت می‌گیرد. این ویژگی درباب 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 می‌انجامد. از همین رو است که شریعتی بر بازشناسی اسلام و دمیدن روح خود آگاهی در کالبد جامعه از خودبیگانه‌شده اسلامی تأکید می‌کند.

...تنها راه چاره این است که این روح مسیحایی در این کالبدی، که نیمش فلج شده است و فاسد و نیمش پوک، دماغ بی‌روح، که «حمله‌اش باد باشد دم‌به‌دم»، آگاهانه دمیده شود تا هم نسل سرگردان و بیگانه با خویش و بریده از همه ریشه‌های معنوی و فرهنگی‌ای، که به شخصیت انسانی یک ملت قوام و قوت می‌بخشد، به خویش و به خویشتن فرهنگی و اصالت تاریخی و اخلاقی خویش باز آید و به «خودی» و

خودآگاهی رسد و در برابر جهان و زندگی از این نهیلیسم خطرناک و عقب‌گرای پوچ و خلأ روحی و حیرت و یأس فکری و فلسفی به یک جهان روشن و باز و مسئولیت‌بخش توحیدی راه یابد و در برابر غول موحدش غرب، که هم شاخ می‌زند و هم افسون می‌کند و او را در زیر یک بمباران شدید و همه‌جانبه فرهنگی و فکری و ذوقی و اخلاقی گرفته است تا پس از تسخیر معنوی و عقلی و تخلیه روحی و انسانی او و فلج‌شدن قدرت متفاوت منطقی و نیروی نقد و تشخیص و قضاوت و ارزیابی و سنجش و «انتخاب و ابداع» و در یک کلمه سقوط معنوی‌اش به تسخیر اقتصادی - سیاسی‌اش، که دیگر آسان و آرام صورت می‌گیرد، بپردازد. بدین طریق با بازیافتن مجدد خویشتن متلاشی و تجدید حیات معنوی و فرهنگی‌اش بتواند بایستد و بماند و بر روی پاهای خویش برود و انسانیت در هم شکسته‌اش تجدید شود و ازسوی دیگر، در متن جامعه مذهب، بدان گونه که غالباً تبلیغش می‌کنند، عامل فلج‌شدن عقل است و انباشتن ذهن و انحطاط اراده و یأس و بدبینی اجتماعی و اصلاحی و توجیه وضع و تسلیم و تحمل و تقویت موهوم‌پرستی و خرافات و خوگردن به تکرار مکررات نامعقول و اعمال و عادات نامفهوم و برانگیختن ترس‌ها و تزلزل‌های بی‌اساس و کینه‌ها و محبت‌های بی‌ثمر و مشغول‌بودن به دوست‌ها و دشمن‌های معلوم یا مجهول و بالاخره سرگرم‌شدن به آنچه نیست و یا لازم نیست و غافل‌ماندن از آنچه هست و لازم هست ... در چنین فاجعه‌ای 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 مذهب‌هاست و نه مذهب علیه بی‌مذهبی‌ها ... یک روشن‌فکر واقعیت‌پذیر می‌داند که بنابراین تنها راه جداکردن اسلام منحط و منجمد از عمق ذهن و اعماق زندگی مردم دمیدن و جان‌سپین کردن اسلام راستین و حیات‌بخش نخستین است ... آنچه باید آغاز شود یک انقلاب فکری، یک رنسانس اسلام است؛ نهضت فرهنگی و اعتقادی براساس عمیق‌ترین مبانی اعتقادی‌مان و با غنی‌ترین تجربه‌ها و سرمایه‌های معنوی و انسانی‌ای که در اختیار داریم و در یک کلمه: «اسلام» (شریعتی ۱۳۶۰: ۳۵۸-۳۵۶).

باتوجه به همین کارویژه‌های مذهب است که شریعتی مذهب را به مثابه خودآگاهی که بالاترین درجه آگاهی و مهم‌ترین ابزار رهایی از بیگانگی، به ویژه 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، هرچند از فرد آغاز می‌شود، اما پیامد جمعی (اجتماعی) آن خودآگاهی اجتماعی و ملی است که هویت مذهبی جامعه‌ای را مشخص می‌کند و به وجود 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 ازدست‌دادن قدرت تشخیص و شهامت و استقلال معنوی و اخلاقی انسان در یک جامعه اسلامی معرفی می‌کند و معتقد است که:

امروز شناختن اسلام تنها به مثابه یک وظیفه دینی یا شعبه‌ای از مذهب‌شناسی 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 درقبال سرنوشت‌مان احساس مسئولیت می‌کنیم و از این رو به شناخت دقیق و همه‌جانبه اسلام نیازمندیم (شریعتی ۱۳۶۰: ۲:۲۵۲).

۸. نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش بر آن بود تا از لایه‌ها و وجوه مغفول‌مانده گفتمان انقلاب اسلامی، که همانا نحوه غیریت‌سازی و بازنمایی غرب در اندیشه علی شریعتی، به‌منزله یکی از ایدئولوگ‌های انقلاب اسلامی، بود رونمایی شود.

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

شریعتی موفق شد در فضای پر تب و تاب دهه ۵۰ جریان‌های گوناگون فکری و سیاسی با گذشتن از غرب و گفتمان‌های غرب‌مدار بازگشت به اسلام و فرهنگ شیعی را به‌مثابه راه‌حل 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 مثابه 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 ضد قدرت 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 آن و اصالت دادن به حاشیه است. مرزهای هویتی سیاسی - اقتصادی، که در گفتمان شریعتی در مقابل غرب ترسیم شد، صرفاً نه بر اساس 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، بر اساس موقعیت ضد قدرت 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

۱. پهلویسم ایدئولوژی حکومتی محمدرضا شاه در دهه ۴۰ و ۵۰ بود. او برای ساخت این ایدئولوژی از عناصری مثل انقلاب سفید، ناسیونالیسم، شاهنشاهی، عرف‌گرایی، شبهه‌بومی‌گرایی، شبهه‌مذهب‌گرایی، و شبهه‌دموکراسی‌خواهی بهره برد.

کتاب‌نامه

اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۹۳)، *نظریه‌پردازی و نظریه عدالت در اندیشه شریعتی*، پژوهش‌نامه انقلاب اسلامی، دوره ۴، ش ۱۳.

- ادیب‌زاده، مجید (۱۳۸۷)، *زبان، گفت‌وگو، و سیاست خارجی*، تهران: اختران.
- اشکرافت، بیل؛ گاریث گریفیث، و هلن تیفن (۱۳۹۵)، *فرهنگ اصطلاحات پسااستعماری*، ترجمه حاجی علی سپهوند، تهران: آریاتبار.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۸۴)، *روشن‌فکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: فرزانه روز.
- حسینی‌زاده، سیدمحمدعلی (۱۳۸۶)، *اسلام سیاسی در ایران*، قم: دانشگاه مفید.
- شریعتی، علی (۱۳۶۰)، *چه باید کرد؟ (مجموعه آثار ۴۰)*، تهران: دفتر تنظیم و نشر آثار شریعتی.
- شریعتی، علی (۱۳۷۴)، *ما و اقبال (مجموعه آثار)*، ج ۵، تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۷۵)، *خودسازی انقلابی*، تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۷۹)، *جهان بینی و ایدئولوژی*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- شریعتی، علی (۱۳۸۱)، *بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی*، تهران: الهام و بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی.
- شریعتی، علی (۱۳۸۹)، *بازگشت به خویشتن (مجموعه آثار ۴)*، تهران: دفتر تنظیم و نشر آثار شریعتی.
- علیخانی، علی‌اکبر 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 کمال پولادی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۱)، *موانع نشانه‌شناختی گفت‌وگوی تمدن‌ها*، تهران: مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی 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 احمد گل محمدی، تهران: نی.