



نقش امام خمینی علیه السلام در نوسازی سیاسی ایران

محمدعابدی اردکانی *

مفهومی عرضه شده در بخش اول، چگونگی کمک و خدمت امام خمینی علیه السلام به نوسازی سیاسی ایران مشخص شده است.

مقدمه

تا اواسط دهه ۱۹۶۰، مهم‌ترین مفروض نظریه‌پردازان نوسازی سیاسی، که در متون توسعه به عنوان «نسل نخست توسعه» شناخته می‌شوند، آن بوده است که «همواره و لزوماً

چکیده

هدف این مقاله، بررسی و ارزیابی نقش امام خمینی علیه السلام در نوسازی سیاسی ایران از طریق بازنگری در مفهوم نوسازی سیاسی و روابط میان سنت و تجدد در فرآیند نوسازی سیاسی است. برای دستیابی به این هدف، مقاله به دو بخش عمده تقسیم شده است. در بخش نخست - که ارائه یک چارچوب نظری و مفهومی است - ابتدا مفهوم و شاخص‌های نوسازی سیاسی روشن شده است و سپس رابطه بین سنت و تجدد مورد بازنگری قرار گرفته است. در بخش دوم نیز با توجه به چارچوب نظری و

* - محمدعابدی اردکانی، عضو هیأت علمی دانشگاه یزد، گروه علوم اجتماعی.

سنت و تجدد در تقابل و تعارض با یکدیگر قرار دارند». از نگاه آنها، تنها راه دستیابی به توسعه، نفی ارزش‌ها و فرهنگ سنتی و مذهب است. اما از این زمان به بعد، بنا به پاره‌ای دلایل - به ویژه خیزش جنبش‌های مذهبی تجدیدنظر طلب در بسیاری از مناطق غیر غربی، بروز و ظهور قیام‌های ملی و ضد استبدادی، دوام و پایداری احساسات قومی به عنوان پایه‌های هویت جمعی و دستیابی به پیشرفت و موفقیت اقتصادی قابل ملاحظه چند کشور آسیای شرقی (مخصوصاً ژاپن) به رغم بهره‌مندی از ارزش‌ها و جهت‌گیری‌های فرهنگی و توجه به سنت‌ها - درستی و اعتبار این مفروض تردید شده است و یافته‌های بعضی از نظریه‌پردازان نو سازی در کشورهایی چون هند و چین و ژاپن و بعضی از مراکز آفریقایی نشان داده‌اند که: «همواره و لزوماً چنین نیست که سنت و تجدد در تقابل و تعارض با یکدیگر باشند».

حادثه سقوط رژیم «شبه مدرنیست» پهلوی به رهبری شخصیتی که مهم‌ترین ویژگی‌اش وفاداری و تمسک به «سنت» و ارزش‌های مذهبی بود، بار دیگر بر اعتبار و اهمیت آن یافته‌ها و این مفروض اخیر افزود. در نتیجه، برای بسیاری از ناظران و پژوهشگران، این سؤال مهم و اساسی دوباره مطرح شد که: «چگونه ممکن است در عصری که مذهب و امورات سنتی رنگ باخته است، یک شخصیت روحانی معتقد و وفادار و عامل به سنت‌ها و ارزش‌های دینی موفق شود تا آرمان‌ها و عقاید سنتی را برای اهداف مدرن دگرگون سازد؟!»

۱- بازنگری در مفهوم نو سازی سیاسی و رابطه سنت و تجدد

۱-۱- مفهوم نو سازی سیاسی و شاخص‌های آن

از اواسط دهه ۱۹۵۰ که بُعد سیاسی نو سازی مورد توجه دانشمندان سیاسی قرار گرفت تا به امروز، از نو سازی سیاسی تعاریف متعددی صورت گرفته است. یکی از این تعاریف از آن «رابرت ا. پکینهام» (Robert A. Packenham) است. وی نو سازی سیاسی را این طور تعریف می‌کند: «اصولاً کارکردی از یک نظام اجتماعی است که مشارکت‌های مردمی را در فرآیندهای حکومتی و سیاسی در تمام سطوح آسان می‌سازد و پرکردن شکاف‌های منطقه‌ای، مذهبی، کاستی، زبانی، قبیله‌ای یا شکاف‌های دیگر را تسهیل می‌کند»^(۱)

اگر پکینهام در تعریف نو سازی سیاسی، بر مشارکت‌های مردمی تأکید می‌کند، «راجتی کوتری» بر مفهوم «بسیج» انگشت می‌گذارد. از نظر وی، نو سازی سیاسی عبارت است از: «تحول سازمان‌هایی است که از طریق آنها منابع و انگیزه‌ها را می‌توان بر طبق نیازها و فرصتهای جامعه بسیج کرد و سامان داد و به سمت دستیابی به اهداف و اغراض هدایت نمود. در این معنا، نهادینه

کردن فرآیندها و رویه‌ها، فعالیت‌های هدفمند، بسیج افشار اجتماعی متفاوت در درون نظام سیاسی، و تحول جهت‌گیری‌های عاطفی نسبت به سیاست، همگی بخشی از یک فرآیند واحد و یکسان‌اند، هر چند که بی‌شک آنها ابعاد مختلف این فرآیند را به نمایش می‌گذارند»^(۲)

«نیتل و رابرتسون»، نو سازی را به صورت یک اصطلاح نسبی‌گرا و ذهنی به کار می‌برند. از نظر آنها، نو سازی به فرآیندی اطلاق می‌شود که به کمک و از طریق آن، نخبگان ملی به طور موفقیت آمیزی شأن و جایگاه حقارتشان را کاهش می‌دهند و به سمت تعادل با ملل جاافتاده و برخوردار از مقام منزلت بالا حرکت می‌کنند.^(۳)

اکثر اندیشمندان به جای تعریف نو سازی سیاسی، شاخصهای آن را مشخص کرده‌اند. برای مثال لئونارد بایندر از چهار شاخص «کارایی»، «تعقل عملی»، «سازمان»، و «همبستگی» و یکپارچگی ایدئولوژیک رهبران و پیروان^(۴)؛ لوسین پای و جیمز کلن از سه شاخص «انفکاک ساختاری»، «الزامهای برابری»، «ظرفیت همگون کننده»^(۵)؛ ساموئل هانتینگتون از چهار شاخص «عقلانی کردن»، «دمکراتیزه شدن»، «بسیج»، و «مشارکت»^(۶)؛ آلوندو پاول از شش شاخص «رجحان فعالیت‌های دسته‌جمعی بر فردگرایی»، «میزان همبستگی با نظام سیاسی»، «روابط سیاسی بر مبنای اعتماد متقابل»، «تنوع ساختاری»، «فرهنگی دنیوی»، «سطح بالای استقلال نظامهای فرعی»^(۷)؛ و اس. ان ایزنشتاد از چهار شاخص «ساختار سیاسی متنوع و تخصصی»، «گسترش روزافزون دامنه فعالیت‌های قانونی و اداری و سیاسی و نفوذ و رخنه آنها به درون تمام حوزه‌های جامعه»، «عدم تمرکزگرایی در سیاست و توزیع اقتدار سیاسی در کلیه بخشهای جامعه»، و «تضعیف نخبگان سنتی»^(۸)، نام برده‌اند.

مطابق این تحقیق، با توجه به سه تعریف انتخابی بالا از نو سازی سیاسی و شاخص‌های یاد شده، نو سازی سیاسی، فرآیندی است که از طریق آن نخبگان، با هر نوع ایدئولوژی سیاسی، در صدد تفسیر ارزش‌های بومی (ملی، فرهنگی یا مذهبی) به گونه‌ای برمی‌آیند که: هویت‌سازی فردی و اجتماعی، حس اعتماد به نفس، بازگرداندن روحیه جرات و شجاعت مردم، احساس مشارکت در حیات اجتماعی و سیاسی، بسیج مردمی، و ایجاد و گسترش نهادهای سیاسی عقلانی و تخصصی و تفکیک یافته را در پی داشته باشد.

۱-۲- بازنگری در رابطه سنت و تجدد

مکتب نو سازی کلاسیک یا اولیه (نسل نخست توسعه) که تا اواسط دهه ۱۹۶۰ حاکم بر فنون توسعه بود، بر پایه چند



مفروض استوار است که هر یک را باید سفسطه‌هایی تلقی کرد بدون مبنا و اساس منطقی و واقعی. به همین دلیل، همگی آنها خدشه‌پذیر و قابل ایرادند. در اینجا، مهم‌ترین این مفروضات را برشمرده، به طور خیلی گذرا آنها را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.^(۹)

۱-۲-۱- جوامع در حال توسعه یا سنتی، جوامعی بدون تغییرند این مفروض قابل قبول نیست زیرا نمی‌توان تصور کرد که یک جامعه سنتی همواره ثابت و لایتغیر بوده، میان شرایط قبلی‌اش با اوضاع فعلی آن تغییری دیده نمی‌شود. برعکس، آنچه امروزه مشاهده می‌گردد و به آن عنوان «جامعه سنتی» داده می‌شود، اغلب خود محصول و فرآورده‌ای از تغییر است.^(۱۰)

گاسفیلد برای نشان دادن سفسطه‌آمیز بودن مفروض بالا و مشکلات کاربردی آن، از جامعه هندوستان شاهد می‌آورد. از نظر او، در طی قرون متمادی، فتوحات و تصرفات قدرتهای خارجی و رشد جنبشهای اجتماعی و فرهنگی بر منش و خصلت زندگی خانوادگی، اعتقاد و عمل مذهبی، و ساختار اجتماعی هندوستان اثر گذاشتند. تمدن اسلامی جایگزینهای حیاتی و مهمی برای کاست و دستجات سیاسی فراهم کرد. هم چنین تأثیر فرهنگ و نهادهای بریتانیایی خیلی زیاد بوده است. حتی نظام کاستی هندوستان به هیچ وجه یک نظام بسته و ثابت و بدون تغییر نبوده است. تصور هندوستان به عنوان جامعه‌ای غیرصنعتی در کشاورزی نیاز به تجدیدنظر دارد.^(۱۱)

۱-۲-۲- جامعه سنتی دارای ساختار اجتماعی یکدست و متجانس است

جامعه مدرن یا سنتی هیچ کدام مجموعه متجانسی نیستند. همان گونه که جوامع صنعتی نوین نظامهای گوناگونی را به نمایش می‌گذارند، کشورهای در حال توسعه نیز تحول خود را از شالوده‌های مختلفی آغاز می‌کنند و به دنبال هدف‌های متفاوتی هستند. بدین ترتیب، جوامع سنتی حتی اگر نوعاً متفاوت از جوامع مدرن باشند، ممکن است در رابطه با میزان انتقالشان از سنت به تجدد یا میزان تسهیل این انتقال تا حد زیادی با یکدیگر متفاوت باشند. از جامعه به اصطلاح اولیه گرفته تا جامعه باسواد - فدراسیون‌های قبیله‌ای، نظام‌های پاتریمونیال، نظام‌های امپراتوری همچون امپراتوری عثمانی و هندوستان و ایران و روم، دولت شهرها، و بسیاری دیگر از انواع جوامع - همگی سنتی محسوب می‌شوند.^(۱۲)

۱-۲-۳- فرهنگ سنتی مجموعه‌ای یکدست و سازگار از هنجارها و ارزشهاست

شاید اولین کسی که این مفروض را مورد انتقاد قرار داد، «ماریون لوی» بود. او انتقاد خود را در رابطه با جریانات متفاوت نوسازی در چین و ژاپن مطرح کرد.^(۱۳) کار لوی توسط «آپتر» دنبال شد. وی در مقاله‌ای به مقایسه دو کشور غنا و اوگاندا پرداخت و توضیح داد که چگونه بعضی از سنت‌ها مانع فرآیند نوسازی می‌شوند و بعضی دیگر تسهیل کننده آن هستند.^(۱۴)

بنابراین، نوع و میزان اثرگذاری سنت‌ها بر روند حرکت اجتماعی در جوامع گوناگون - و حتی در عناصر درونی یک جامعه خاص - متفاوت است. به همین دلیل «میلتن سنیگر»، «برنارد کوهن» و «سیرینیواس» برخلاف ماکس وبر معتقدند که آئین هندو مانعی در راه نوسازی هندوستان نیست، زیرا در داخل آئین هندو نظام‌های ارزشی متنوعی وجود دارند و معتقدات و عبادات مذهبی نیز ممکن است تغییرات اساسی پیدا کند.^(۱۵)

۱-۲-۴- اشکال و قالب‌های سنتی و مدرن همواره در تعارض و تقابل با یکدیگر قرار دارند: سنت و تجدد مانعه‌الجمع هستند.

انتزاع کردن «جامعه سنتی» به صورت گونه‌ای جدا از یک مجموعه تاریخی و فرهنگی خاص، به منزله فراموش کردن تنوع محتوای سنت‌های خاصی است که بر قبول، رد یا درهم آمیختگی اشکال نوگرایی اثر می‌گذارند. «آمبر» در مقاله خود، برخلاف الگوهای رفتاری توسعه سیاسی و جامعه مدرن در نظریه پارسونز (احساساتی نبودن، جهت‌گیری اکتسابی، نفع شخصی، انفکاک ساختاری، و کارکردهای معین، و عام‌گرایی) نشان می‌دهد که شاخص‌های توسعه سیاسی حتی در پیشرفته‌ترین مردم این منطقه، مبتنی بر «قبیله‌گرایی»، «عاطفه‌گرایی»، «خاص‌گرایی»، و «جمع‌گرایی» است.^(۱۶) حتی مهم‌تر و جالب‌تر از مورد «آمبر»، مطالعاتی است که «جیمز آبنکن» در مورد ژاپن، «ف زویگ و دگرانیک» در مورد جوامع اروپایی و «م هارینگتون» و «گ کلکو» در مورد آمریکا انجام داده‌اند، زیرا این مطالعات نشان می‌دهند که ویژگی‌های خاص‌گرایی، نسبت‌گرایی، و اختلاط فرهنگی به طور بارزی در جوامع توسعه یافته فوق نیز وجود دارند.^(۱۷)

با توجه به ملاحظات بالا، معلوم می‌شود که دوشاخگی یا دوگانگی متصور در مفروض یاد شده، در واقع جنبه ذهنی و انتزاعی دارد و در عالم واقعیت و عینی، تمام جوامع خصلت ترکیبی و انتقالی دارند یعنی عناصری از هر دو نوع آرمانی سنتی و مدرن در آنها به چشم می‌خورد. به عبارت دیگر، در عالم واقع، این امکان وجود دارد که از یکسو نهادها یا نیروهای سنتی



یکدیگر ترکیب می‌شود و یکی در دیگری رخنه و نفوذ و تراوش می‌کند و در عالم عمل و واقع، مستقل و جدا از یکدیگر نیستند. هر آن چه که امروز برچسب «مدرن» یا «نو» می‌خورد، دیروز «کهنه» یا «سنتی» بوده است و هر آن چه امروز «سنتی» یا «کهنه» است، دیروز «مدرن» یا «نو» بوده است.

۲- امام خمینی و نوسازی سیاسی ایران

اکنون با توجه به چهارچوب نظری و مفهومی ارائه شده، به ارزیابی نقش امام خمینی در نوسازی سیاسی ایران می‌پردازیم. این نقش امام را باید در دو مرحله متفاوت ولی مرتبط با یکدیگر مورد بررسی قرار داد. در مرحله نخست، مهم‌ترین «استراتژی (= راهکار)» وی، «مبارزه سخت و بی‌امان با رژیم استبدادی و وابسته پهلوی به قصد سرنگونی آن» بود که در سه سطح تبلور یافت: ابتدا حمله به دولت، سپس حمله به شخص شاه و سرانجام ضدیت با اصل نظام شاهنشاهی. در این مرحله، امام برای بسیج و متحد ساختن مردم بر ضد رژیم شاه و ایجاد حس اعتماد به نفس و بازگرداندن جرأت و روحیه شجاعت و زدودن آثار ترس از آنها، از دو تاکتیک استفاده کردند: ۱- بازسازی نماد انتظار یا مهدویت، و ۲- بازسازی نماد شهادت یا نهضت کربلا، به عبارت دیگر از آرمان‌ها و عقاید سنتی، بهره‌برداری نوین و عقلانی نمودند.

در مرحله دوم، مهم‌ترین راهکار امام تأسیس دولتی بود که به رغم ریشه داشتن در سنت (اصل ولایت فقیه)، برخوردار از نهادها و تأسیسات مدرن (نظام پارلمانی، مشارکت مردمی از طریق انتخابات و بسیج، نظام شورایی، و سازمان‌های مختلف تخصصی و عقلانی سیاسی) است.

اگر در مرحله نخست امام، برای پیشبرد راهکار خود از تاکتیک‌ها و شیوه‌هایی استفاده کردند که اساساً ریشه در حوزه «کلام» و «عرفان» دارند؛ در مرحله دوم برای تحقق یافتن راهکار خویش از تاکتیک‌ها و ابزارهایی بهره گرفتند که مبتنی بر «فقه» هستند. مهم‌ترین این تاکتیک‌ها و شیوه‌ها عبارتند از: «اجتهاد»، در نظر گرفتن عنصر «مصلحت» در زمان و مکان، و عنصر «عقلانیت». بدین ترتیب، در این مرحله نیز جدیت امام خمینی در عقلانی کردن و گسترش پایه‌های سازمانی زندگی سیاسی ایران، توان وی برای استفاده مؤثر از خود و وقت و منابع، و ظرفیت شگفت‌انگیز وی در ابداع و سازندگی و تأسیس نهادهای جدید، بار دیگر بیانگر آن است که چگونه جزء دیگری از سنت، که منعکس‌کننده سخت‌کوشی و ریاضت‌کشی این جهانی مذهب اسلام است، در خدمت اهداف مدرن قرار می‌گیرد و به سبک و شیوه نوین عمل می‌کند.

عملکرد مدرن داشته باشند. و از سوی دیگر، سنت در جوامع مدرن استمرار یابد.^(۱۸)

۱- ۲- ۵- فرآیند نوسازی فرآیندی غیرتاریخی و تک خطی و جبری است

مطابق این مفروض، در جهان یک راه رشد بیشتر وجود ندارد و آن راهی است که در غرب اتفاق افتاد و عین آن هم در سایر کشورها تکرار خواهد شد. بنابراین باید منتظر فروپاشی جامعه سنتی در کشورهای در حال توسعه بود.^(۱۹)

پایه نظری این «یکسان‌انگاری» مفروض یاد شده، اساساً به این بحث برمی‌گردد که ذهن انسان‌ها یکسان است و خردمندی و توانایی عقل انسان در همه فرهنگ‌ها و تمدن‌ها یکی است و ما همه نیازهای مشترکی داریم و ذهن انسان و یا تاریخ اجتماعی و مادی انسان از حیث تکامل، تابع قانون کلی است که در همه جا تکرار می‌شود. سرنوشت تاریخ جوامع شباهت‌های بسیاری با هم دارند و از این رو می‌توان به علمی دست یافت که احکامش قابل تعمیم باشد و یا می‌توان به نظریه عمومی در باب جامعه و تاریخ دست یافت.^(۲۰)

بر این مفروض نظریه پردازان نوسازی اولیه، از جهات و دیدگاهی گوناگون انتقادات جدی و اساسی وارد شده است. وجه مشترک تمام این انتقادات آن است که فرآیند نوسازی، فرآیندی چندخطی و تاریخی است؛ نمی‌توان تنوعات و شرایط متفاوت سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی کشورهای در حال توسعه را نادیده گرفت. نگرش تک‌خطی و جبری به نوسازی اساساً جنبه «غرب محوری» دارد و حاصل خود بزرگ‌بینی و احساس برتری و غرور در غربی‌ها و نگاه پست و زبون و تحقیرآمیز به شرقی‌هاست.^(۲۱)

از مجموع این بحث می‌توان به این نتیجه کلی و مهم دست یافت که «رابطه میان سنت و تجدد، رابطه «دیالکتیکی» است نه رابطه «دوگانگی» یا «دوشاخگی»، بدین معنا که سنت و تجدد در

۱-۲- امام خمینی و بهره‌برداری نوین از سنت برای مقابله با شاه اهمیت سنت‌های مذهبی در ایران بیش از آن است که از چشم پژوهشگران پنهان بماند. حتی تشریفات و آداب و رسوم ملی (به استثناء عید نوروز که مظهر همبستگی عمومی است) در مقابل نمادها و شعائر دینی رنگ می‌بازند. در حقیقت، این نمادگرایی سنتی است که الگوی عملی برای کنش اجتماعی و الگوهای جهت رفتار سیاسی فراهم می‌سازد و آن را مستقر و تثبیت می‌کند.

به رغم این کارکرد مهم سنت، تفسیر علما و روحانیون از آن یکسان و یکدست نبوده است و بنا به دلایل عدیده در مقاطع مختلف تاریخی، اشکال متفاوتی به خود گرفته و استفاده‌های متفاوتی از آن شده است؛ گاهی از آنها استفاده منفی شده و به «همنویایی سیاسی» انجامیده است؛ و گاه نیز از آنها بهره‌برداری مثبت شده، به «انقلاب سیاسی» منجر گشته است. بدین ترتیب، گرچه سنت‌های مذهبی به طور بالقوه انقلابی و حرکت آفرینند، لیکن در مرحله عمل، گاه از آنها برداشت و استفاده انقلابی و عقلانی شده است و گاه استفاده انفعالی و ارتجاعی.

برجسته‌ترین نمادهای سنتی، یکی نماد «انتظار» یا «مهدویت» و دیگری نماد «شهادت» و «حادثه کربلا» است. در زیر نشان خواهیم داد که چگونه امام خمینی از دو نماد بالا که قبلاً تفسیر و استفاده انفعالی و ارتجاعی از آنها شده بود، در مبارزه با رژیم شاه بهره‌برداری انقلابی و این جهانی کرد.

۱-۱-۲ امام خمینی و بهره‌برداری نوین از نماد انتظار

کیفیت ذاتی نهفته در این نماد، به گونه‌ای است که هم می‌تواند به عنوان یک نظریه بالقوه انقلابی به فعالیت و عمل‌گرایی در حوزه سیاست و اقدامات انقلابی و ضدیت با حکام ستمگر وقت منجر شود و هم به پذیرش منفعلانه وضع موجود یا سکوت در برابر آن و تقدیرگرایی بیانجامد.

تا قبل از امام خمینی، برداشت اکثر علماء و روحانیون از اصل انتظار، انفعالی و محافظه‌کارانه بود. در نتیجه، نوعی بی‌اعتنایی و لاقیدی نسبت به اوضاع و احوال سیاسی و پرهیز از هرگونه دخالت در سیاست را به دنبال داشت. اکثر شیعیان به جای شورش علیه دولتهایشان ترجیح می‌دادند نسبت به سیاست بی‌تفاوت باشند و دخالت در سیاست را شایسته نفوس لایبالی و جاه‌طلب می‌پنداشتند. هم چنین به جای ارتقای جنبه مبارزه و جنگ‌جوئی، بر بُعد تقدیرگرایی تأکید می‌کردند. حداکثر نتایج عملی این نگاه به انتظار، برخی تضادها و درگیری‌های سنتی جامعه و علمای شیعی با حکومت‌های موجود بود و هیچ‌گاه به مبارزه فعال، فراگیر و بنیادی در جهت سرنگونی حاکمیت‌های

موجود مبدل نشد. بدین ترتیب، اعتقاد به مهدویت نه یک فعالیت سیاسی بلکه فرمولی برای عدم تحرک بود و بسیاری از علمای شیعه غالباً بیش از آن که بخواهند رژیم‌های غیرمذهبی را غیرمشروع کنند، به آنها مشروعیت می‌بخشیدند.^(۲۲)

به طور کلی، می‌توان نگرش علماء و روحانیون متقدم نسبت به مسئله انتظار را به چند قسم تقسیم کرد: گروهی با طرح موضوع خلیفه‌الله و انسان کامل و هم چنین نقشی که حجت الهی در عالم هستی دارد، تنها به جنبه «فراطبیعی» حضرت مهدی (عج) توجه کرده، از سایر جنبه‌ها غفلت ورزیدند.^(۲۳) گروهی دیگر، توجه خود را تنها به جنبه «طبیعی» آن وجود مقدس معطوف ساخته و ضمن مطرح کردن نقشی که آن حضرت به عنوان امام و پیشوای مردم به عهده دارد، هیچ‌گونه مسئولیتی را در زمان غیبت متوجه مردم ندیدند و تنها تکلیف مردم را این دانستند که برای فرج آن حضرت دعا کنند تا خود بیایند و امور مردم را اصلاح کنند.^(۲۴) عده‌ای هم ضمن توجه به جنبه فراطبیعی و طبیعی وجود حضرت مهدی، تمام هم و غم خود را متوجه آن کردند که به ملاقات با او نائل شوند.^(۲۵) گروه چهارمی نیز بودند که به شکل افراطی‌تر همان برداشت گروه دوم را مطرح ساختند. آنها قائل بر این بودند که نه تنها نباید جلوی معاصی و گناهانی که در جامعه وجود دارد بگیریم بلکه باید به آنها دامن هم بزیم تا زمینه ظهور حضرت حجت هر چه بیشتر فراهم شود.

به رغم بعضی تفاوت‌ها در دیدگاه‌های فوق، نتیجه عملی و سیاسی آنها تقریباً یکسان بود: کناره‌گیری از سیاست و رضایت دادن به وضع موجود یا توسل به تقدیرگرایی و گاه نیز همکاری و سازش با رژیم‌های غیرمذهبی.



برخلاف رویهٔ قبلی، امام خمینی نماد انتظار را به عنوان ابزاری برای دگرگون کردن وضع موجود، مبارزه سرسختانه و بی‌امان برضد رژیم استبدادی و ستمگر پهلوی و استعمار آمریکا، بسیج توده‌ای، احیای هویت اسلامی و بازگشت به خویش، ایجاد حس اعتماد و عزت نفس در ایرانیان و مقابله با روحیهٔ خودباختگی و احساس حقارت و ترس در مقابل فرهنگ و تمدن غربی به کار گرفتند. بدین ترتیب، برداشت انفعالی و عوامانه قبلی از انتظار، به یک سبک اساساً عمل‌گرا و به لحاظ سیاسی معنادار و فعال یا به عبارت دیگر به «فعال‌گرایی سیاسی تهاجمی» مبدل شد: «همه ما انتظار فرج داریم و باید در این انتظار، خدمت کنیم. انتظار فرج، انتظار قدرت اسلام است و ما باید کوشش کنیم تا قدرت اسلام در عالم تحقق پیدا کند و مقدمات ظهور آن ان‌شاءالله فراهم شود.»^(۲۶)

با این نگاه تازه به مسئله انتظار است که امام خمینی تمام دیدگاه‌های یاد شدهٔ قبلی را پررود شمردند. در مخالفت با گروهی که تکلیف مردم در زمان غیبت را تنها دعا برای تعجیل فرج حضرت مهدی می‌دانند، گفتند: «بعضی‌ها انتظار فرج را به این می‌دانند که در مسجد، در حسینیه و در منزل بنشینند و دعا کنند و فرج امام زمان را از خدا بخواهند. اینها مردم صالحی هستند که یک همچو اعتقادی دارند - به تکالیف شرعی خودشان هم عمل می‌کردند - لکن همین، دیگر غیر از این کاری از شان نمی‌آمد و فکر این مهم که یک کاری بکنند نبودند.»^(۲۷) به همین ترتیب، امام، کسانی را که معتقدند در زمان غیبت مردم تکلیفی ندارند به شدت سرزنش می‌کردند و تأکید داشتند که تا جایی که برایمان مقدور است باید تمام ظلم‌ها و جورها را از عالم برداریم. البته امکان برچیدن آنها به طور کامل وجود ندارد، ولی لااقل می‌توان مقدمات کار را فراهم ساخت.^(۲۸)

اما مخالفت و خشم شدیدتر امام متوجه گروه چهارم است: «یعنی خلاف ضرورت اسلام، خلاف قرآن نیست این معنا که ما دیگر معصیت بکنیم تا حضرت صاحب بیاید! ... ما برخلاف آیات شریف قرآن دست از نهی از منکر برداریم، دست از امر به معروف برداریم و توسعه بدهییم گناهان را برای این که حضرت بیاید ... به حسب رأی این جمعیت که بعضی‌هایشان بازیگرند و بعضی‌هایشان نادان، این است که ما باید بنشینیم و دعا کنیم به صدام. هر کس نفرین به صدام کند خلاف امر کرده است، برای این که حضرت دیر می‌آیند ... ما باید دعاگوی آمریکا باشیم و دعاگوی شوروی باشیم.»^(۲۹)

با چنین نگاهی به نماد انتظار است که امام خمینی یک حرکت رهایی‌بخش برضد رژیم شاه تدارک دید. نقطهٔ عطف

این حرکت، قیام ۱۵ خرداد است که در ابتدای دههٔ ۴۰ به وقوع پیوست. امام به کمک این بخش از سنت و با تفسیر دوبارهٔ آن، رژیم پهلوی را ستمگر و نامشروع و غیرعادل خواند، زیرا به ناحق و غاصبانه حکومت را که در اصل شایستهٔ معصوم و در غیبت او سزاوار فقیه است از آن خود ساخته بود. این در حالی بود که کج‌فهمان، اصل انتظار که امام آنها را «مقدس مآبان و تحجرگرایان بی‌درد و عافیت طلب کم‌شعور» یاد می‌کنند، به بهانهٔ این که «هرگونه اقدامی جهت ایجاد حکومت قبل از ظهور امام زمان باطل است»، با دستگاه تبلیغاتی شاه هم‌صدا شده بودند و هرگونه مبارزه را حرام می‌دانستند و تفکر «شاه سایه خداست»، «باگوش و پوست نمی‌توان در مقابل توپ و تانک ایستاد»، «ما مکلف به جهاد و مبارزه نیستیم»، «جواب خون مقتولین را چه کسی می‌دهد؟»^(۳۰)، ترویج می‌کردند. امام گلولهٔ حيله و مقدس مآبی و تحجر آنها را به گلولهٔ زخم زبان و دورویی تشبیه می‌نماید که هزار بار بیشتر از باروت و سرب، جگر و جان را می‌سوزاند و می‌دراند.^(۳۱)

بدین ترتیب، امام خمینی بدون این که عقیده به مهدویت و انتظار را کنار گذارند، تلاش کردند تا آن را از محتوای غیرسیاسی و منفی‌اش تهی و خلع کنند و شیعیان را به ضدیت با استبداد شاه و تشکیل دولت اسلامی فراخوانند.

۲- ۱- ۲- امام خمینی و بهره‌گیری نوین از نهضت کربلا
گرچه داستان کربلا که مرکز ثقل آن شهادت امام حسین علیه السلام به عنوان «سیدالشهداء» است یکی بیش نیست، لیکن تفاسیر و برداشت‌های علماء و روحانیون از آن متفاوت بوده است. در نگاه سنتی به عاشورا:

۱- برجسته‌ترین انگیزه قیام امام حسین علیه السلام شفاعت از امت و پالودن گناهان از طریق گریستن بر شهادت وی و یارانش است؛ ۲- سوگواری و «گریستن» برای امام، به ویژه در دست آوردن دل امام و جلب نظر او و در نتیجه تضمین تحقق امیال و خواسته‌های فرد مؤثر است؛ ۳- رابطهٔ امام حسین علیه السلام با خدا و قدرت ناشی از این رابطه که در اختیار اوست بیش از رفتار، فضائل، آرمان‌ها و ارزش‌های حضرت که مربوط به شخص اوست، اهمیت دارد و ۴- قیام امام کاملاً جدا از اهداف سیاسی و برپائی حکومت بود.^(۳۲)

برخلاف اکثر متقدمان که تفسیری انفعالی و آن‌جهانی از قیام کربلا و نماد شهادت ارائه دادند، تفسیر امام خمینی از آن، تفسیر عقلانی و این‌جهانی و عمل‌گرا و انقلابی است. از نظر وی:

۱- قیام امام حسین یک اقدام کاملاً سیاسی بود که حضرت

شرعاً خود را مکلف به آن می‌دانست: «...
 آنهایی که خیال می‌کند که حضرت سیدالشهداء
 برای حکومت نیامده [اشتباه می‌کنند] خیر،
 اینها برای حکومت آمدند.» (۳۳)

۲ - از آن جا که قیام امام حسین علیه السلام
 معطوف به «کنش سیاسی» بود، لذا جنبه
 «گریختی» داشت. بنابراین، حکومت یک اقدام
 کاملاً انتخابی به تشخیص خود حضرت بود و
 عملاً راه برای سازش با دشمن نیز برای او باز
 بود.

۳ - به رغم بازبودن راه، این سازش
 برخلاف مصالح اسلام و جامعه اسلامی بود. در
 نتیجه، حسین علیه السلام با آگاهی و اختیار کامل، قیام
 را به عنوان ادای یک تکلیف شرعی شروع کرد: «امام حسین علیه السلام
 نیروی چندانی نداشت و قیام کرد. او هم اگر نفوذالله تبیل بود
 می‌توانست بنشیند و بگوید تکلیف شرعی من نیست که قیام کنم
 ...» (۳۴)

۴ - قیام امام یک حجت شرعی و الگوی عملی و فقهی
 برای همه دوره‌ها و تمام سرزمین‌هاست و نه تکلیفی مختص آن
 حضرت: «سیدالشهداء وقتی می‌بیند که یک حاکم ظالمی،
 جائری در بین مردم دارد حکومت می‌کند تصریح می‌کند که ...
 باید مقابلش بایستد و جلوگیری کند هر قدر که می‌تواند ... قیام
 بکند و خونس را بدهد تا این که این ملت را اصلاح کند، تا این
 که علم یزید را بخواباند ... مگر - ما - خونمان رنگین تر از خون
 سیدالشهداء است.» (۳۵)

هنر و عظمت امام خمینی علیه السلام در آن است که توانستند با
 توسل به این اصول اعتقادی، ترس و هراس را از دل‌های مردم
 ایران بردایند و آنها را به هویت ملی خویش بازگردانند، در آنها
 احساس عزت و اعتماد به نفس ایجاد نمایند و سرانجام آنها را به
 مبارزه برضد رژیم شاه بسیج و متحد کنند. بی‌دلیل نیست که
 آغاز قیام وی (۱۵ خرداد) در روز عاشورا و نقطه اوج آن باز در
 ماه محرم و روزهای تاسوعا و عاشوراست.

بدین ترتیب، امام خمینی از همان ابتدا، سبک مبارزه
 سیاسی خود را همان سبک «مبارزه امام حسین علیه السلام با یزید»
 برگزیدند و حضرت را به عنوان یک الگوی عملی برای
 مخالفت با رژیم شاه انتخاب کردند:

«ناراحت و نگران نشوید، مضطرب نگردید، ترس و
 هراس را از خود دور کنید. شما پیرو پیشوایانی هستید که در برابر
 مصائب و فجایع صبر و استقامت کردند، که آن چه ما امروز



می‌بینیم، نسبت به آن چیزی
 نیست. پیشوایان بزرگوار ما، حوادثی چون
 روز عاشورا و شب ۱۱ محرم را پشت سر گذاشتند

و در راه دین خدا یک چنان مصائبی را تحمل کردند. شما امروز
 چه می‌گوئید؟ از چه می‌ترسید؟ برای چه مضطربید؟ عیب است
 برای کسانی که ادعای پیروی از حضرت امیر علیه السلام و امام
 حسین علیه السلام را دارند در برابر این نوع اعمال رسوا و فضاحت آمیز
 دستگاه حاکمه خود را بیازند.» (۳۶)

توسل امام به این شیوه مبارزه برضد رژیم، در بیداری و
 بسیج مردم و ایجاد اعتماد به نفس و جرأت در آنها بسیار مؤثر
 بود، به طوری که بعد از سخنرانی تاریخی وی در بعدازظهر
 عاشورا، که مصادف با ۱۳ خرداد ۴۲ بود و منجر به دستگیری و
 زندانی شدن وی گشت، هزاران نفر از توده‌های مردمی در یک
 حرکت خود جوش و بدون برنامه‌ریزی قلبی در قالب هیأت‌های
 سینه‌زنی و عزاداری با سردادن شعارهای «یا مرگ یا خمینی»،
 «مرگ بر شاه» و «دروغ بر خمینی» به خیابان‌ها ریختند و خشم و
 نفرت خود را نسبت به رژیم پهلوی ابراز داشتند، هر چند که قیام
 آنها به قیمت مجروح و شهید و دستگیر شدن دهها نفر از آنها
 تمام شد. بعد از آزادی امام از زندان همین سبک مبارزه ادامه
 یافت، حتی دستگیری مجدد وی و تبعید به خارج، سبک مبارزه
 او را نه تغییر داد و نه سست کرد.

نکته ظریف مورد تأکید امام، به ویژه در اواخر دهه ۴۰ و
 اوایل دهه ۵۰، آن است که بین سلطنت و اسلام هیچ‌گونه پیوند
 و رابطه آشتی‌جویانه وجود ندارد و عمده‌ترین هدف قیام
 حسین علیه السلام مقابله با خطر سلطنتی کردن حکومت توسط معاویه و



که عمده‌ترین کارکرد آن «همنوایی سیاسی» است با «حسین علی‌علیه» به عنوان یک الگو» که مهم‌ترین کارکردش «انقلاب سیاسی» است، در هم آمیخته به این منظور که از یک طرف «استراتژی بقاء» تضمین شود و از طرف دیگر، «استراتژی مقابله»^(۴۱)

۲-۲- امام خمینی و بهره‌برداری نوین از سنت در تأسیس یک دولت مدرن

اگر امام خمینی با استفاده عقلانی و عمل‌گرا از دو اصل «شهادت» و «انتظار» به عنوان دو «نشانه» یا دو جزء «سنت» توانستند نظام موجود را در هم شکنند و انقلاب را به ثمر رسانند، هم سو با به کارگیری بخش دیگری از سنت به ویژه عنصر «عقلانیت» و «مصلحت»، موفق به ایجاد نظام جدیدی بر پایه نظریه «ولایت فقیه» شد که آمیزه‌ای از دو ویژگی «دینی» و «مردمی» یا «سنت» و «مدرن» را در خود دارد و در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز انعکاس یافته است.

۲-۲-۱- امام خمینی و معنای جدید ولایت فقیه

آموزه یا نظریه «ولایت فقیه» برای نخستین بار در کتاب کشف‌الاسرار امام مطرح شد. بار دیگر تقریباً سی سال بعد در کتاب «ولایت فقیه» یا «حکومت اسلامی»، این نظریه به طور مفصل و با جزئیات توسط ایشان شرح داده شد که این اقدام را باید نوعی تطور سیاسی اندیشه امام تلقی کرد، زیرا اگر در اثر نخست، ولایت فقیه را به معنای رهبری و حکومت مستقیم علماء در نظر نمی‌گیرد،^(۴۲) هدف اصلی امام در کتاب دوم، طرح حکومت اسلامی به جای حکومت شاه است. البته امام خمینی فقط به بیان نظریه ولایت فقیه اکتفا نکردند بلکه در عمل از آن برای سرنگونی شاه و بسیج مردم و بیداری هویت اسلامی آنها استفاده کردند و در مقابل مخالفان استدلال نمودند که «... اینها [مخالفان] می‌گویند [اگر حکومت دست فقیه باشد] دیکتاتوری پیش می‌آید ... اینها نمی‌دانند که حکومت اسلامی حکومت دیکتاتوری نیست ...^(۴۳) فقیه مستبد نمی‌شود. فقیهی که این اوصاف را دارد عادل است ... او جلوی خلاف‌ها را می‌خواهد بگیرد...»^(۴۴)

یزید بود.^(۳۷) بی‌جهت نیست که امام، راهپیمایی بزرگ و بی‌نظیر مردم در تاسوعا و عاشورای سال ۱۳۵۷ را به منزله رفتارندومی جهت عزل شاه و نفی حکومت سلطنتی تلقی کرد. در این دو روز، مردم به جای انجام مراسم عزاداری به سبک سنتی سابق، این مراسم را به سبک و سیاق جدید برگزار کردند. البته بعد از پیروزی انقلاب که طبیعتاً شرایط دگرگون شده بود و مسئله بقای نهضت و حفظ نظام برای امام از اهمیت زیادی برخوردار بود، بعد آن جهانی و احساسی و درونگرایی قیام کربلا مورد تأکید ایشان قرار گرفتند، بی‌آن که جنبه این جهانی و عمل‌گرایی آن را نادیده بگیرند. به همین دلیل، اعلام کردند که مراسم عزاداری حسین علی‌علیه به همان صورت سنتی در گذشته برگزار گردد. برای مثال، یکی از محورهای مورد تأکید ایشان، توجه به «گریه» برای حسین بود: «گریه کردن بر شهید، نگهداشتن، زنده نگهداشتن نهضت است ... ما تا ابد هم اگر برای سیدالشهداء گریه بکنیم، برای سیدالشهداء نفعی ندارد، برای ما نفع دارد. همین نفع دنیایی‌اش را حساب کنید، آخرتش سرچای خودش ... همین جهت روانی مطلب را که قلوب را چطور به هم متصل می‌کنند»^(۳۸) [در نظر بگیرید].

تأکید امام بر گریه برای سیدالشهداء هرگز به معنای نادیده گرفتن نتایج سیاسی و عملی آن نبود: «... مسأله، مسأله گریه نیست ... مسأله، مسأله سیاسی است که ائمه با همان دیدالهی که داشتند می‌خواستند که این ملت‌ها را با هم بسیج و یکپارچه کنند ...»^(۳۹)، «ما ملت گریه سیاسی هستیم. ما ملتی هستیم که با همین اشک‌ها سیل جریان می‌دهیم و خرد می‌کنیم سدهایی را که در مقابل اسلام ایستاده است ... گریه چیز خوبی است ...»^(۴۰)

بدین ترتیب، امام خمینی از یک سو برای بسیج و اتحاد مردم برضد رژیم شاه بر جنبه عمل‌گرایی و عقلانی و این جهانی قیام امام حسین تأکید کرد و از سوی دیگر، جهت حفظ نظام بعد از انقلاب و استمرار آن، بر بعد آن جهانی و احساسی و درون‌گرایی آن، انگشت گذاشت بی‌آن که جنبه نخست آن را نادیده بگیرند. به عبارت دیگر، «حسین علی‌علیه به عنوان یک شفیع»

به رغم این دفاع نظری و عملی جدی امام خمینی از ولایت فقیه، در سال‌های اول پس از پیروزی انقلاب (۱۳۶۰ - ۱۳۵۸) آن چه هدف نظام اسلامی اعلام شد، اجرای احکام اسلام (احکام اولیه) و رعایت رساله در سطح حکومت بود. گرچه امام به «اسلام رساله‌ای» اشاره‌ای نداشتند، اما قشر قابل توجهی از روحانیون بر این باور بودند و حتی به مالیات گرفتن دولت نیز اعتراض کردند.^(۴۵)

اما پس از استقرار و تثبیت کامل نظام جمهوری اسلامی، در عمل پاره‌ای مشکلات پیش آمد که مهم‌ترین آنها اختلاف رأی میان نمایندگان مجلس شورای اسلامی و نهاد شورای نگهبان بود؛ بعضی از مهم‌ترین مصوبات مجلس به استناد این که با قانون شریعت یا قانون اساسی در تعارض است، مورد تأیید آن نهاد قرار نمی‌گرفت. دو نمونه از این مصوبات، یکی قانون مربوط به زمین بود که به دولت اجازه می‌داد املاک را کد و بایر را به منظور توزیع دوباره زمین به نفع افراد فاقد زمین مصادره کند؛ و دیگری قانون کار بود. هر دو مورد در مجلس به تصویب رسید (سال ۱۳۶۰) ولی موادی از آن توسط شورای نگهبان رد شد.

امام در برخورد با مشکلاتی از این قبیل، کم‌کم به فکر استفاده از احکام ثانویه چون عسر و حرج و ضرر افتادند. فتح‌الباب این جریان، نامه رئیس مجلس شورای اسلامی به ایشان در تاریخ ۱۳۶۰/۷/۲۰ و درخواست وی از امام برای ارائه نظر در مورد بعضی از قوانین موقت مصوب مجلس بود. امام در پاسخ با «استفاده از ابزار ضرورت»، به مجلس اجازه تصویب و اجرای این گونه موضوعات را صادر فرمودند مشروط بر موقت بودن آن.^(۴۶)

اما با پیشرفت زمان و مواجه شدن با مشکلات و مسایل جدید دیگری در میدان عمل، معلوم شد که صرف عنوان «ضرورت» نمی‌تواند پاسخ‌گوی مشروعیتی باشد که دولت برای اعمال حاکمیت خود و اداره جامعه به آن نیازمند است. به همین دلیل بود که موضوع مصلحت در کنار ضرورت مورد توجه جدی قرار گرفت.

یکی از بارزترین نمونه این مشکلات، قانون کار بود که سال‌ها بین مجلس و شورای نگهبان رد و بدل می‌گشت تا این که عاقبت وزیر کار وقت طی استفتائی از امام درباره این که «آیا دولت می‌تواند در حال یا حتی نسبت به قراردادهای گذشته شروط الزامی را در واحدهای تولیدی و خدماتی برقرار سازد؟» سؤال کرد. امام در پاسخ گفتند: «در هر دو صورت، چه در گذشته و چه حال دولت می‌تواند شروط الزامی را مقرر نماید.»^(۴۷)

سپس دبیر شورای نگهبان، آیت‌الله صافی، طی نامه‌ای از امام در مورد حدود نظریه فوق سؤال کرد که پاسخ امام^(۴۸) نتوانست وی را قانع کند؛ در نتیجه نه تنها به استعفای وی منجر گشت، بلکه باعث شد که هفته بعد رئیس جمهور و امام جمعه وقت تهران، آیت‌الله خامنه‌ای، نیز در خطبه‌های نماز جمعه چنین اظهار داشتند که منظور امام از این که دولت می‌تواند هر شریعتی را بر دوش کارفرما بگذارد تنها شروطی است که در چهارچوب احکام پذیرفته شده اسلام است و نه فراتر از آن.^(۴۹)

امام خمینی در قبال این سخترانی، موضع شدیدی گرفتند و طی نامه‌ای به تاریخ ۱۳۶۶/۱۰/۱۶ در پاسخ وی به طور مبسوط در مورد اختیارات حکومت اسلامی نوشتند. برای اولین بار از لفظ «ولایت مطلقه» فقیه سخن به میان آوردند. تأکید اصلی ایشان در این نامه آن بود که اختیارات حکومت بسیار فراتر از چهارچوب احکام فرعی الهیه است زیرا در غیر این صورت حکومت الهیه و ولایت مطلقه و مفوضه به نبی اسلام ﷺ یک پدیده بی‌معنا و محتواسست و پیامدهای ناخوشایندی دارد که هیچ کس نمی‌تواند ملترم به آنها باشد.^(۵۰) امام بعد از این نامه فرمان تشکیل «مجمع تشخیص مصلحت نظام» (۱۳۶۶/۱۱/۱۷) را صادر کردند و در آن فرمان بار دیگر تأکید نمودند که «مصلحت نظام از امور مهمه‌ای است که گاهی غفلت از آن موجب شکست اسلام عزیز می‌گردد.»^(۵۱)

از این روند، برمی‌آید که تأکید امام بر ولایت مطلقه فقیه برخلاف تصور بعضی، نه به معنای «حکومت‌های مطلقه»^(۵۲) در متون علوم سیاسی و نه به معنای «حکومت‌آخوندها»، بلکه به معنای یک حکومت عقیدتی است و تابع اصول مشخص است که مشروعیت آن نیز به مقدار التزام آن به اصول مزبور است. از سوی دیگر، بیانگر این حقیقت مهم است که مطلقه بودن ولایت فقیه یک ضرورت عقلی است و ولایت فقیه، اگر مطلق نباشد قابل اجرا نیست. به عبارت دیگر، دستیابی به دولت مدرن بدون مطلقه بودن ولایت فقیه امکان ندارد. بی‌جهت نیست که حتی کلیه حکومت‌های لائیک نیز به این معنا مطلقه‌اند، یعنی دارای اختیارات حکومتی هستند.

خلاصه کلام آن که، قید «مطلقه» یک قید عقلی است و به معنای داشتن تمام اختیاراتی است که معصوم در حکومت‌داری دارد. به عبارت دیگر، منظور از ولایت مطلقه فقیه آن است که حدود اختیارات ولی فقیه را نداشتن «عصمت» محدود نمی‌کند. کسانی که در امر حکومت‌داری، اختیارات حاکم را محدود می‌کنند، ماهیت حکومت را نمی‌شناسند و لازم است در مورد مقوله مهم «حاکمیت» و «قدرت‌برین» دولت قدری بیشتر تعمق و

تفکر کنند. بدین ترتیب روندی که منجر به طرح نظریه ولایت مطلقه فقیه از سوی امام خمینی گشت، نه تنها با دولت مدرن منافات ندارد بلکه اساساً مؤید و مؤکد آن است.

۲-۲-۲- امام خمینی و مشارکت سیاسی مردمی

یکی از بهترین نشانه‌های مردمی بودن دولت جدید بعد از انقلاب، نه تنها تصریح قانون اساسی بر حاکمیت مردمی بلکه تأکید مکرر امام خمینی بر مشارکت سیاسی توده‌ها نیز می‌باشد. امام برای رفع هرگونه ابهام، از همان ابتدای فرآیند دولت سازی، تأکید کرد که تغییر از نظام پادشاهی به «جمهوری اسلامی» حتماً باید به رأی عمومی گذاشته شود.^(۵۳) حتی یکی از دلایل تأکید ایشان مبنی بر انتخاب نام «جمهوری اسلامی» و نه عناوین دیگر، آن است که به نظر او در خود اسلام «دموکراسی» وجود دارد و نیازی نیست که از بیرون قیدی به آن اضافه شود: «این مسأله [انتخاب نام دیگری غیر از جمهوری اسلامی] ... این توهم را در ذهن می‌آورد که اسلام محتوایش خالی است. لذا احتیاج به این است که یک قیدی پهلوش بیاورد...»^(۵۴)

اهمیت انتخابات و رأی عمومی در نظر امام، بار دیگر در رابطه با انتخاب اعضای مجلس خبرگان و همه‌پرسی از مردم در مورد قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران عیان می‌شود. وقتی بعضی‌ها فشار می‌آوردند که ایشان خود، اعضای مجلس خبرگان را تعیین کنند، زیر بار نمی‌روند و می‌فرمایند: «میزان، رأی ملت است...»^(۵۵) جایگاه شورا و اصالت رأی مردم از نگاه امام چنان عمیق است که از تصدیق صلاحیت رئیس جمهوری و واجد شرایط بودن او، که مطابق قانون اساسی برای دوره اول به عهده ایشان گذاشته شده بود، صرف نظر می‌کنند و آن را به ملت محول می‌سازند.^(۵۶) و وقتی پیشنهاد می‌شود که رئیس جمهور با رأی مجلس یا به طریقه دیگری انتخاب شود، می‌فرمایند مردم باید در سرنوشت خود دخالت مستقیم داشته باشند.^(۵۷)



شاید اوج توجه ایشان به رأی مردم در آن جایی بود که زمزمه می‌شد که روحانیت تهران به طور متمرکز برای کل شهرستانها نامزد نمایندگی مجلس معرفی کند که با مخالفت جدی ایشان مواجه شد و فرمودند که هر شهرستان کاندیداهای خود را خود معرفی کنند.^(۵۸) در سال ۱۳۶۲، وقتی که امام شنیدند در بعضی از دانشگاه‌ها گفته شده که «دخالت در انتخابات، دخالت در سیاست است و این حق مجتهدین است»، موضع‌گیری شدیدی کرده و ضمن تصریح بر این اصل که «انتخابات در انحصار هیچ‌کس نیست، نه در انحصار احزاب است، نه در انحصار گروه‌هاست»،^(۵۹) اظهار داشتند:

«تا حالا می‌گفتند که مجتهدین در سیاست نباید دخالت بکنند این منافی با حق مجتهدین است، آن جا شکست خورده‌اند حالا عکسش را دارند می‌گویند. این هم روی همین زمینه است، این که می‌گویند انتخابات از امور سیاسی است و امور سیاسی هم حق مجتهدین است، هر دویش غلط است ... این طور نیست که انتخابات را باید چند تا مجتهد عمل کنند. این معنا دارد که مثلاً یک دویست تا مجتهد در قم داشتیم و یک صد تا مجتهد در جاهای دیگر داشتیم، اینها هم بیایند انتخاب کنند، دیگر مردم بروند کنار؟!»^(۶۰)

هم چنین امام در دیدار با نماینده پاپ پل ششم که برای وساطت آزادی‌گروگان‌های آمریکایی به ایران آمده بود بر این مطلب تأکید کردند که: «... ما تابع آراء ملت هستیم، ملت ما هر طوری رأی داد ما هم از آنها تبعیت می‌کنیم، ما حق نداریم ... که به مسلمان یک چیزی را تحمیل بکنیم.»^(۶۱)

شاهد مهم دیگری که بیان‌گر اهمیت نظر امام به حقوق و آزادی‌های سیاسی و مدنی مردم و نگرانی وی از ناامنی و قانون شکنی است، نامه ایشان خطاب به قوه قضائیه و تمام ارگانهای اجرائی در ۱۳۶۱/۹/۲۴ است که به «فرمان ۸ ماده‌ای» معروف است. امام در این فرمان، با جدیت و تأکید زیاد خواستار آزادی و امنیت اجتماعی و حقوق مدنی و سیاسی ملت توسط دست‌اندرکاران دولتی به ویژه قوه قضائیه، می‌شود.^(۶۲)

اصرار و تلاش ایشان برای تأسیس مجلس شورای اسلامی و تبدیل آن به یک سازمان سیاسی مستقل و توده‌ای، بار دیگر بیان‌گر اهمیت و ارزشی است که امام برای مشارکت مردمی و آرای ملت قائل بودند. ایشان تمام تلاش و همت خود را به کار گرفت که مجلس ایران، مجلسی باشد که بتواند آزادانه و بدون دخالت و فشار و به دور از تشریفات زیاد و دستور از بالا تصمیم بگیرد. لذا به مردم اطمینان می‌دهند که مجلس در دوره بعد از انقلاب، تکرار همان مجالس گذشته نیست: «مجلس امروز مثل



جهان، به ویژه در دهه هفتاد و هشتاد، صورت گرفته، از میزان صحت و اعتبار این مفروضات روز به روز کاسته شده است. اکنون وضعیت مجموع کشورهای هند، ژاپن، ایران، و بسیاری از کشورهای دیگر در آسیای جنوب شرقی، آفریقا و آمریکای لاتین، بیانگر آن است که رابطه بین سنت و تجدد یک رابطه «دو قطبی» یا «دو شاخه» نیست، بلکه رابطه‌ای «دیالکتیکی» است و یکی در دیگری می‌جوشد و می‌تراود. بنابراین، تفکیک «سنت» و «تجدد» تنها جنبه تحلیلی دارد و به خاطر دست‌یابی به هدف‌های تحلیلی است و گرنه در عالم واقعیت این کار ممکن نیست و سنت و تجدد در هم تنیده شده‌اند و تفکیک ناپذیرند.

فهرست منابع و مآخذ

1. Mazrui Ali A., «From Social Darwinism to Current Theories Modernization: Tradition Of Analysis», *World Politics*, Vol.21, No.1 (October 1968), P.72.
2. Kothari, Rajin, «Tradition and Modernity Revisited», *Government and Opposition*, No.3 (1968), pp.290-291.
3. Nettl, J.P., and Robertson, Roland, «International system and the Modernization of Societies», (New York: Basic Books, 1968).
- ۴- لئونارد بایندر، «ایدئولوژی و توسعه سیاسی»، نقل شده در: نوسازی جامعه (مجموعه مقالات)، گردآوری شده توسط: رحمت‌الله مراغه‌ای (تهران: انتشارات جیبی، ۲۵۳۵)، ص ۳۰۵.
5. Pye, Lucian W., «Introduction», in Pye (ed), *Communications and Political Development* (Princeton: Princeton University Press, 1963), P16; Coleman, J.S., *The Development Syndrome: Differentiation Equality - Capacity*, in L.Binder, J.S.Coleman, and Others (eds.) *Crises and Sequences in Political Development*. Princeton: N.J.: Princeton: N.J.: Princeton University press, 1971) pp.74-75.
6. Huntington, Samuel P., *Political Development and political Decay*, *World Politics*, XVII (April 1965), pp.387-388.
7. Almond, Gabriel A., Powell, C. Bingham, Jr., *Comparative Politics: A Developmental Approach* (Boston: Little, Brown and Co, 1978), pp.363-370.
8. Eisenstadt, S.N., *Tradition, Change, and Modernity* (London: Sydney: Toronto: JHN Wiley and

مجلس‌های سابق نیست که در یک محل در بسته و سر بسته‌ای بین خودشان صحبت بشود و بعد هر کدامشان را خواستند منتشر کنند و هر کدام را نخواستند نکنند. مجلس امروز مستقیماً منتشر می‌شود مسائلش...» (۶۲)

نتیجه‌گیری

در این مقاله، چگونگی کمک و خدمت امام خمینی به نوسازی سیاسی ایران ارزیابی و بررسی شد. این کمک و خدمت، همان طور که دیدیم، در دو مرحله کلی صورت گرفت. در مرحله نخست، ایشان با بهره‌گیری از بعضی اجزای سنت (توسل به دو نماد یا اصل «انتظار» و «شهادت» و تفسیر نوین و عقلانی از آنها) موفق به بازگرداندن جرأت و اعتماد به نفس به منظور بسیج و اتحاد مردم برضد استبداد داخلی و استعمار خارجی و رهبری یک «انقلاب سیاسی» شدند.

در مرحله دوم، امام بار دیگر با تفسیر عقلانی و نوین از جزء دیگر سنت (عنصر «مصلحت» و «عقلانیت» و آموزه «ولایت فقیه»)، قادر به ایجاد و استقرار یک دولت مستقل و مدرن گشت که شامل سازمان‌ها و تأسیسات سیاسی امروزی از قبیل نهاد پارلمان، ریاست جمهوری، انتخابات و شوراهای می‌شود و تا حدودی زیاد امکان مشارکت سیاسی در آن، هم از طریق انتخابات و هم به شیوه بسیج، وجود دارد.

این ملاحظات دال بر آن است که امروز دیگر نمی‌توان به صحت و اعتبار مفروضات مکتب نوسازی اولیه یا کلاسیک که تا اواسط دهه ۱۹۶۰ حاکم بر متون توسعه بود، امیدوار ماند. در واقع از این زمان به بعد، دوره طلایی این مکتب به پایان رسیده و با توجه به تحولات فرهنگی و اخلاقی و مذهبی که در سطح

۱۹ - این طرز فکر را برای مثال می‌توان در آثار زیر به وضوح

مشاهده کرد:

Inkeles, Alex, Smith, David H., *Becoming Modern: Individual Change*, (Mas: Harvard University Press, 1974); Lerner, Danial, *The Passing Of Traditional Society* (London: The Free Press Of Clenae, Collier-Macmillan Ltd., 1985; Rostow, W.W., *The Stages Of Economic Growth: a Non-Communitis Manifesto*. (Cambridge: Camberidge University. Press.1960.)

۲۰ - بشیریه، حسین، «یکسان‌انگاری، یکنانگاری، دیالکتیک تاریخی و مسائل توسعه سیاسی در ایران»، فرهنگ توسعه، شماره ۱۷، سال چهارم (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۴)، ص ۳.

۲۱ - جهت آشنایی بیشتر با انتقادات وارده بر این مفروض، رجوع کنید به:

Gellner, Ernest, *Thought and Change* (London: Weidenfled and Nicolson, 1969), P.139; Smith Anthony D., *Theories Of Nationalism* (London: Grald Duckworth and Co.Ltd., 1971); Smith, Anthony D., «Theories and Types Of Nationalism», *Notes Critiquise, European Journal Of Sociology*, Vol.X, Nol(1969), pp.119-132.

۲۲ - جهت اطلاع بیشتر در این باره رجوع کنید به: آجدانی، لطف‌الله، «مبانی اندیشه سیاسی علماء در عصر قاجاریه و مشروطیت»، نگاه نو، شماره ۲۴ (اردیبهشت ۱۳۷۴)، ص ۲۶، ۳۰؛ همچنین بنگرید به:

Arjomand, Said Amir, *The Shadow Of God And the Hidden Imman: Religion, Political Order, And Societal Change in Shiite-Iran from the Beginning To 1890* (Chicago: University Of Chicago Press, 1984); Shikholslami, *from Religious Accomodation To Religious Revolution: The Transformation of Shiism In Iran* In Ali Banuazizi and Myron Weiner (eds.) *The State, Religion and Ethnic Politics, Pakistan, Iran, and Afghanistan* (Karachi: Vanguard Books (PVT)Ltd, 1987). pp227-230.

۲۳ - شفیمی سروستانی، ابراهیم، در انتظار موعود (تهران: مؤسسه

فرهنگی یاسر، بی‌تا)، ص ۵

۲۴ - همان؛ هم چنین نگاه کنید به: قائمی، علی، نقش سازندگی

انتظار (بی‌جا: انتشارات یاسر، بی‌تا)، ص ۳۲-۴۰.

۲۵ - برای مثال نویسنده منبع زیر در دفاع از این دیدگاه به ذکر

Sonds, 1973), pp.24,48,49,74.

۹ - جهت اطلاع در مورد جزئیات این مفروضات و انتقادات وارده بر آن، رجوع کنید به: عابدی اردکانی، محمد، «دوشاخگی سنت و تجدد یا دیالکتیک سنت و تجدد»، دانشور، شماره ۱۷، سال پنجم (پائیز ۱۳۷۶) صص ۴۵-۵۳؛ بانو عزیزی، علی، «جایگاه سنت و تجدد در توسعه»، ترجمه محمد عابدی اردکانی، فرهنگ توسعه، شماره ۱۸، سال چهارم (خرداد و تیر ۱۳۷۴) صص ۱۲-۱۸.

۱۰ - جهت اطلاع بیشتر در این باره، رجوع کنید به:

Gusfield, Joseph R., «Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in The Study Of Social Chenge» *American Journal Of Sociology*, Vol.72, January 1967, P.353; Eisenstadt, Op.Cit.P.153.

11. Gusfield, Op.Cit., P.353.

12. Eisenstadt, Op.Cit., pp.101-102.

۱۳ - جهت آشنایی با جزئیات نظریه انتقادی لوی بنگرید به:

Levy, Marion J., *Patterns (Structures) Of Modernization and Political Development*, *Annals Of The Americun Academy*, Vol. 358 (March 1965), pp.20-40.

۱۴ - جهت آشنایی با جزئیات نظریه آپتر، رجوع کنید به:

Apter, David E., «The role Of Traditionalism in The Political Modernization Of Chana and Uganda» in Apter (ed.), *Some Conceptual Approches To The Study of Modernization* (New Jersey: Prentice - Hall, INC., Egnlewood Cliffs, 1968), P.113-136.

۱۵ - جهت اطلاعات بیشتر در این باره، رجوع کنید به: سینگر، میلتن، «نوسازی معتقدات دینی» نقل شده در: مراغه‌ای، پیشین، صص ۲۱-۲۲.

16. Anber, P., «Modernization and Political Dis integration; Nigeria and The Ibos» *Journal Of Modern African Studies*, vol.5, 1967.

۱۷ - منوچهری، عباس، «تقابل سنت و مدرنیسم»: مروری تحلیلی بر متون توسعه، خاورمیانه، شماره ۱، سال دوم (بهار ۱۳۷۴)، ص ۸۹.

۱۸ - برای آشنایی با عملکرد مدرن نهادهای سنتی و حضور سنت در جوامع مدرن، رجوع کنید به:

Rudolph, Liloyd Susanne, Rudolph, Hoeber, *The Modernity Of Tradition: Political Development in India* (Chicago: University Of Chicago Press, 1967.)

- جزئیات و چگونگی ملاقات با امام زمان پرداخته است: ابطحی، حسن، ملاقات با امام زمان (عج) (قم: نشر حاذق، ۱۳۷۴).
- ۲۶- امام خمینی، صحیفه نور، ج ۷، ص ۲۵۵.
- ۲۷- همان، ج ۲۰، ص ۱۹۶.
- ۲۸- همان، ص ۱۹۷-۱۹۹.
- ۲۹- همان، ص ۱۹۷.
- ۳۰- عبارات داخل گیومه عین گفته‌های امام خمینی است، رجوع کنید به: امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۹۲.
- ۳۱- همان.
- ۳۲- جهت آشنایی بیشتر با دیدگاه سنتی به قیام کربلا، رجوع کنید به:

Ayoub, Mahmoud, Redemptive Suffering In Islam: A Study Of The Devotional Aspects Of Ashura in Twelver Shiism (The Uague: Mouton Pudlsher, 1978), pp.142-143; Thaiss, Gustav, «Religious Symbolism and Change: The Drama of Husain», Ph.DS. dissertation (Washington University, St Louis 1973), P.160-170.

- ۴۳- مصاحبه امام با خبرنگاران مسلمان مقیم انگلستان و خبرنگاران آفریقایی و آسیایی در تاریخ ۵۸/۹/۲۶، نقل شده در: صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۳۷، ۳۸.
- ۴۴- همان، ص ۱۳۳.
- ۴۵- قاضی زاده، کاظم، «جلوه‌هایی از توجه به زمان و مکان در اجتهادات فقهی امام خمینی»، حضور، شماره ۱۶ (پائیز و تابستان ۱۳۷۵)، ص ۴۸.
- ۴۶- جهت اطلاع از مفادنامه رئیس مجلس و پاسخ امام رجوع کنید به: امام خمینی، صحیفه نور، ج ۱۵، ص ۱۸۸.
- ۴۷- همان، ج ۲، ص ۱۶۳.
- ۴۸- جهت اطلاع از مفاد پاسخ امام، رجوع کنید به: همان، ص ۱۶۵.
- ۴۹- روزنامه جمهوری اسلامی ۱۳۶۶/۱۰/۱۲، ص ۹: نقل شده در قاضی زاده، پیشین، ص ۴۹.
- ۵۰- جهت اطلاع از جزئیات و متن کامل پاسخ امام رجوع کنید به: امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۷۱-۱۷۰.
- ۵۱- همان، ص ۱۷۶.
- ۵۲- امام خمینی در کتاب ولایت فقیه تأکید کرده‌اند که حکومت اسلامی (ولایت مطلقه فقیه) یک حکومت مشروطه و نه مطلقه است و تفاوتش با مشروطه‌های لیبرال در نوع شرط و شروط است. حکومت اسلامی، مشروط به رعایت احکام الهی و حقوق شرعی مردم است نه مشروط به ضوابط غیردینی. جهت اطلاع بیشتر رجوع کنید به: امام خمینی، ولایت فقیه (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۷۳)، ص ۳۳-۳۴.
- ۵۳- امام خمینی، صحیفه نور، ج ۵، ص ۱۴۶-۱۴۷، ۱۹۷ و ۲۰۷.
- ۵۴- مصاحبه امام با فالاجی در تاریخ ۵۸/۶/۲۱، نقل شده در: همان، ج ۹، ص ۸۸ نیز مقایسه کنید با: همان، ج ۵، ص ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۳.
- ۵۵- همان، ج ۷، ص ۱۲۲، نیز مقایسه کنید با: ص ۱۱۳ و ۱۱۷.
- ۵۶- همان، ج ۱۱، ص ۱۸۷.
- ۵۷- قادری، علی، «امام خمینی در پنج حوزه موقت سیاسی»، حضور، شماره ۱۸ (زمستان ۱۳۷۴)، ص ۱۳۰.
- ۵۸- همان، ص ۱۳۱.
- ۵۹- امام خمینی، صحیفه نور، ج ۱۸، ص ۲۵۲.
- ۶۰- همان، ص ۲۴۶-۲۴۵، نیز مقایسه کنید با: ص ۲۵۲.
- ۶۱- همان، ج ۱۰، ص ۱۸۱، نیز مقایسه کنید با: ۲۸.
- ۶۲- جهت اطلاع از مفاد کامل نامه رجوع کنید به: همان، ج ۱۷، ص ۱۰۷-۱۰۵.
- ۶۳- همان، ج ۱۹، ص ۲۳۴.

- ۳۳- امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۹۰.
- ۳۴- همان، ج ۱، ص ۱۷۴.
- ۳۵- همان، ج ۲، ص ۲۰۸.
- ۳۶- سخنرانی امام در تاریخ فروردین ۱۳۴۲، رجوع کنید به: همان، ج ۱، ص ۳۸.
- ۳۷- جهت اطلاع بیشتر از نظر امام در این باره، رجوع کنید به: امام خمینی، قیام عاشورا در کلام و پیام امام خمینی (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳)، ص ۳۱.
- ۳۸- امام خمینی، صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۲۱۸.
- ۳۹- همان، ج ۱۳، ص ۱۵۳.
- ۴۰- همان، ص ۱۵۶؛ نیز مقایسه کنید با: همان، ج ۱۶، ص ۲۰۷-۲۰۸.
- ۴۱- ماری هگلاند، در مقاله‌ای این دو جنبه قیام عاشورا با دو کارکرد متفاوت آن را توضیح داده است. بنگرید به: هگلاند، ماری، «دو تصور از حسین علیه السلام: همنوایی و انقلاب در یک روستای ایران»، ترجمه محمد عابدی اردکانی، حضور، شماره ۲۷.
- ۴۲- از این عبارت امام می‌توان به این حقیقت پی برد که وی مشارکت روحانیون را به معنای رهبری و حکومت مستقیم علماء در نظر نمی‌گیرد: «... این که می‌گویند حکومت باید به دست فقیه باشد نه آنست که فقیه باید شاه و وزیر و سرلشکر و سپاهی باشد، بلکه فقیه باید نظارت در قوه تقنینیه و در قوه مجریه مملکت داشته باشد.» رجوع کنید به: امام خمینی، کشف الاسرار (بی تا: انتشارات ظفر، ۱۳۲۳)، ص ۲۳۲.