

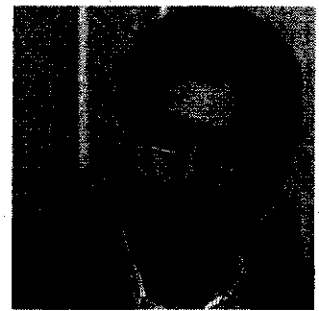
## مقدمه

از طریق آموزه‌ها و آموخته‌های سیاسی گذشتگان، با سیاست به مفهوم علم و هنر حکومت، علمی که به شکل، تشکیلات و مدیریت یک دولت یا بخشی از یک دولت و مقررات ناظر بر روابط آن با دولت‌های دیگر می‌پردازد؛ راهی برای حکومت بر جوامع متشکلت از طریق روندی شامل بحث و بری از خشونت غیر لازم، حرکت دادن انسان‌ها، انسان‌های دیگر را، تخصیص اقتدارآمیز ارزش‌ها، رشته‌ای گسترده از وضعیت‌ها که با وجود آن که هدف‌های مردم در آن متفاوت‌اند، همه برای دستیابی به هدف‌های مشترک با هم همکاری می‌کنند و نیز در مواردی که تنازع دارند به رقابت با یکدیگر بر می‌خیزند، علم فرمانروایی بر کشورها، فن و علم فرمانروایی بر جوامع انسانی، رابطه فرماندهی و فرمان‌بری و خدمات حکومت خوب، کارهای مشترک به مقتضای حکمت، خودآگاهی انسان نسبت به محیط، جامعه، سرنوشت و زندگی مشترک خود و جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند و به آن وابسته است، علم پرداختن به قدرت و چگونگی توزیع آن و چانه‌زنی بی‌پایان برای تأثیر نهادن بر سیاست‌های حکومت، آشنا هستیم.

این فرزندان، همچنین به ما آموخته‌اند که به اجتماع به مثابه یک کلیت سامان یافته بنگریم؛ کلیتی که باید خود را به مثابه شی‌ای دارای نوعی موجبیت که قابل توصیف و تعریف است، جلوه دهد؛ کلیتی که سرشار از همگونی‌ها، همپوشانی‌ها، هم‌زبانی‌ها، هم‌دلی‌ها، هم‌هویت‌ها، هم‌سرنوشتی‌ها و هم‌مراهمی‌ها است؛ کلیتی با متن (خودی) و حاشیه (دگر) مشخص؛ کلیتی با صورت‌بندی شفاف، سازوکارهای مشخص و ساختار و کارکرد از پیش تعیین و تشخیص یافته؛ و بالاخره، کلیتی که خود پاره‌ای از طبیعت تعریف می‌شود.

در عصر ما، بسیاری از اندیشمندان پسامدرن با تیر آموزه‌های جدید خود به شکستن بت‌های پندار سنتی و مدرن پرداخته‌اند و حریم هر بتخانه معرفتی را آلوده ساخته‌اند. آنان این عصر را عصر "عبور" نامیده‌اند: عبور از حصار نظام‌های معرفتی - اندیشگی سنتی و مدرن و گذار به سوی افق‌های نظری متفاوت. بسیاری از اندیشمندان این عصر، با حساسیت‌شان در مورد "غیر" (Other)، تمایز (difference) ("میشل فوکو) و "هویت‌های کدر و پیوندی (blur-hybrid-identities) ("همی بابا)؛ بی‌اعتقادی و شکاکیت نسبت به کلان-روایت‌ها (incredulity toward meta-narratives) ("لیوتار)؛ "سازه‌زدایی و واسازی متافیزیک حضور (deconstruction of metaphysics of presence) ("دریدا)، "مرکزیت‌زدایی غرب (decentralization of the West) ("یانگ و لاکلاو) و تعالی‌زدایی از هر "دال" و "مدلول" خاص (لاکان)، اعلام بازی گروهک‌ها (دلوز)، از جاکنی سیاست (بودریار)، مرکزیت‌زدایی از دولت و طبقه (موفه و لاکلاو)، هجمه‌ای بنیان‌کن و شالوده‌شکن علیه هر نوع فرا-گفتمانی را در عرصه سیاست و اجتماع آغاز کرده‌اند.

نظام اندیشگی آنان، همچنین با "تمامیت"، "وحدت"، "عامیت"، "فراگیری" و... بیگانه می‌نماید؛ تمایز (difference) و "کثرت" را می‌پسندد؛ از تبدیل "جامعه" به "متن" و محیط "بین‌الملل" به محیط "بین‌امتن" سخن می‌گوید؛ از فروپاشی رابطه میان "خودی" و "دگر"، "درون" و "برون" بحث می‌کند؛ بر آمیختگی و در هم رفتگی فرهنگ‌ها و گفتمان‌ها تأکید می‌ورزد؛ موجودیت "فاعل شناسا" و استمداد "بازنمایی" آن را به شدت به مخاطره می‌اندازد و خبر از مرگ انسان (سوبژه) می‌دهد؛ بر گسست‌ها و پیوست‌های بلاانقطاع، "هویت‌های کدر و ناخالص (blur identities)، "مرزهای لرزان و بی‌ثبات، آیین‌های صدقی محلی (truth regime)، "دنیای وانموده (simulation) و "حاد واقعیتی (hyperreality)، "اصرار می‌ورزد؛ بسیاری از آموزه‌ها و باورهای متداول و مسلط علمی و معرفت‌شناختی، از جمله جهان شمولی نظریه‌ها و قابلیت اثبات علمی را مورد تشکیک قرار می‌دهد؛ بر ناهمگونی‌ها تأکید می‌کند، به جای واحد تحلیل زمانی - مکانی "همه جا" و "همیشه"، واحد "همین جا" و "هم اکنون" را محور تحلیل خود قرار می‌دهد؛ با تأکید بر "کثرت" فرهنگ‌ها، بررسی عامیت را رها می‌کند و بررسی "محلی (local)" را اصیل و عملی می‌انگارد؛ با به پرسش کشیدن دستاوردهای علمی، متدلوژیک و اجتماعی مدرنیته و روشنگری، به "واسازی (de-construction)، "ترکیب‌زدایی (de-composition)، "تعریف‌زدایی (de-difinition)، "کل‌زدایی (de-totalization) (de-center)، "مرکز‌زدایی (de-center)، "راز‌زدایی (de-mystification)، "و... از تمامی دیدها و بینش‌های متداول همت می‌گمارد؛ رویکردی گفت‌وگو گرایانه و دگرگویانه (heterologue) را به تصویر می‌کشد که در بستر آن، تاریخ به مثابه یک متن عمومی (دریدا) و یا نوشتنی (بارتز) و متنی



خاتمی، اجتماع و سیاست  
محمد رضا تاجیک

در سپهر اندیشه سیاسی خاتمی، جامعه مردمان جایگزین جامعه توده‌ای می‌شود. جامعه مردمان، زیستگاه مردمی آگاه است که آزادند دیدگاه‌های گوناگون خود را ابراز کنند و مسائل را برای بحث و تصمیم‌گیری مطرح نمایند

خاتمی، برغم این که پذیرفته است تاریخ انسان، تاریخ آزادی است و تنها فهم تاریخ به مثابه میدان تجلی آزادی است که می‌تواند گذشته را بر ما مفتوح و ما را از آن بهره‌مند سازد، اما در عین حال، تأکید می‌ورزد که یکی از فاجعه‌های بزرگ تاریخ بشر این است که دینداری با آزادی روبروی هم قرار بگیرند، که در این صورت، هم دین زیان می‌کند، هم آزادی و هم انسانی که شایسته این است که هم دیندار باشد و هم آزادی‌خواه

گشوده و آمیخته با ابهام که خود در برگرفته متون بی‌شماری است و خواننده مستمراً و به گونه‌ای فعال در حال بازنویسی آن است و فاقد مرکزیتی واحد و اصلی بنیادین و به مثابه یک بینامتن (intertextual)، جلوه‌گر می‌شود. افزون بر این، پدیدآورندگان نظام اندیشگی جدید بر بسط مفهوم فرآیندهای تثبیت در زندگی روزمره و تأثیر فرهنگ‌های مصرفی عامه بر نظام‌های فرهنگی، مانند کم‌رنگ کردن تمایز بین فرهنگ پایین و فرهنگ بالا تأکید می‌کنند؛ با مقوله‌ای به نام "گسست رادیکال"، به دیده تردید می‌نگرند؛ دیدگاه سنتی ساختارهای بسته و مرکز‌گرا را زیر سؤال می‌برند؛<sup>۱۱</sup> بر بی‌ثباتی و اقتضایی بودن مضمون ساختاری تعاملات اجتماعی تأکید می‌ورزند؛ انسان عقلانی و یکدست، یا طبقه، یا سوزنه جنسیتی را که محمل یا منبع نمود هویت باشد، نمی‌پذیرند؛ عضویت در یک مقوله (به مثابه سوزنه‌های خاص) را ملول ابزارهای مقوله‌بندی کردن می‌دانند و از این رو، هویت را اساساً امری حادث، موقتی و اکتسابی (نه معین) می‌دانند؛ بنیان‌های نظری آموزه‌های اجتماعی و سیاسی ارتدکسی را همچون طبقه‌گرایی (classism)، جوهرگرایی (essentialism)، اقتصادگرایی (economism)، تقلیل‌گرایی (reductionism)، عام‌گرایی (universalism)، دولت‌گرایی (stateism)، و اعتقاد به انقلاب نهایی، منطق دوانگار (binary opposition)، زیرساخت و روساخت، جزمیت تاریخی و... را به چالش می‌کشند.

در این فضای گفتمانی، اندیشه سیاسی خاتمی چه جایگاه نظری‌ای به خود اختصاص می‌دهد؟ آموزه‌های سیاسی او، در کدامین جغرافیای معرفتی قابل تأمل و تعمق هستند؟ آیا می‌توان او را پدیدآورنده گفتمانی نو در عرصه مباحث اجتماعی و سیاسی دانست؟

جغرافیای معرفتی اندیشه سیاسی خاتمی اندیشه سیاسی خاتمی، صرفاً در پهنه جغرافیای مشترک میان "سنت و مدرن"، "دیانت و سیاست"، "قدرت و معنویت"<sup>۱۱</sup>، "قدرت و نظارت"،<sup>۱۲</sup> "جامعه مدنی و مدینه‌النبی"<sup>۱۳</sup>، "دین و دموکراسی"<sup>۱۴</sup>، "تغییر و ثبات"<sup>۱۵</sup>، "آزادی و عدالت"<sup>۱۶</sup>، "آزادی و دین"<sup>۱۷</sup>، "آزادی و قانون"<sup>۱۸</sup>، "فرد و جمع"<sup>۱۹</sup>، "کثرت و وحدت"<sup>۲۰</sup> و "اکثریت و اقلیت"<sup>۲۱</sup> قابلیت تئوریزه شدن دارد. اما چنین گفتمانی، چگونه و از چه راهی وحدت

و محدوده خود را به دست می‌آورد؟ برای پاسخگویی به این سؤال، به فوکو و لاکلاو رجوع می‌کنیم و از یکی از محوری‌ترین مفاهیم آنان در خصوص گفتمان، با عنوان "انتظام در پراکندگی" (regulation in dispersion) و "نقطه کانونی" (nodal point) بهره می‌بریم. به گمان فوکو، سازواری و سامان یافتگی گفتمان، نه بر اساس اصلی واحد برحسب سوزنه مشخص، نه برحسب معیاری مشترک از تولید معنا و نه به واسطه پایداری مفاهیم به کار رفته در آن و نه با ارجاع به درون مایه عمومی، بلکه بر بنیان قواعد مترتب بر تمایزها و پراکندگی‌ها شکل می‌گیرد. او سازواری گفتمان به این شیوه را انتظام در پراکندگی می‌نامد. از منظر لاکلاو نیز گفتمان‌ها به مثابه سیستمی مترتب بر پراکندگی عمل می‌کنند. آنچه به این پراکندگی انتظام و وحدت می‌بخشد، حضور یک "نقطه کانونی یا گرهی" است.

در فضای گفتمانی خاتمی، برای یافتن این قواعد مترتب بر تمایزها و پراکندگی‌ها و این نقطه کانونی که مجموعه پراکنده فوق را به هم گره می‌زند و هویتی واحد را شکل می‌دهد، باید به "اسلام" و "مردم‌سالاری دینی" رجوع کرد. در گفتمان سیاسی او، "مردم‌سالاری دینی" به مثابه یک میدان گفتمانیت (field of discursivity)، عرصه تجمیع و وحدت این بازی‌های مختلف معرفتی تعریف شده و به عنوان یک گفتمان هژمونیک، به گزاره‌های خود وجهه‌ای جدی بخشیده است. در این جا، می‌توان به ژیزیک برگشت و مدعی شد در اندیشه سیاسی خاتمی، "اسلام" بی‌آن که خصلت اصلی خود را از دست بدهد، ابزار طرح بندی چندین موقعیت و شرایط می‌شود.<sup>۲۲</sup> در واقع، به بیان ژیزیک، میدان گفتمانیت با مداخله نقاط پوشش دهنده، وحدت و انسجام می‌یابد. عناصر مختلفی که سازنده میدان گفتمانیت هستند، هویتی مطلق ندارند، بلکه هویت آن‌ها به وجودشان درون یک مجموعه ارتباطی بستگی دارد. معانی آن‌ها نه با ارجاع به معنای مطلقشان، بلکه در ارتباط با دال‌های دیگر معین می‌شود. نقطه پوشش دهنده، به میدان گفتمانیت تأمیت می‌بخشد (یعنی به آن وحدت می‌دهد و مرزهایش را مشخص می‌کند) و به این سان یک ساخت معنادار به وجود می‌آورد. به بیان ساده‌تر، اجتماع با ساخت بندی تعدادی از "عناصر اعلا-ایدئولوژیکی (proto-ideological elements)" (دال‌های شناور) درون یک حوزه واحد با محوریت

یک نقطه مرکزی، شکل می‌گیرد. این حلقه از معانی، عناصر دیگر را تثبیت می‌کند، شناور بودنشان را تضمین می‌کند و به این سان به مجموعه کلی، معنا می‌بخشد. دال‌های شناور، هویت خود را در مجموعه‌ای از معانی که تحت پوشش نقطه گرهی هستند، به دست می‌آورند. به عبارت دیگر، معنای کنونی عناصر را با معنای گذشته آن‌ها هماهنگ می‌سازند. این نقطه، با هماهنگ ساختن معانی عناصر به لحاظ تاریخی، میدان گفتمانی را سازمان می‌بخشد.

در این بافت گفتمانی، تار و پود نوعی "منظر و مشرب سیاسی خاکستری" در هم تنیده می‌شود که از یک سو، منطبق "کلام محور" (Logocentrism) و "دوگانگ متضاد" (Binary opposition) را بر نمی‌تابد؛ از نفرت و شینایی پرهیزی می‌کند؛ گسست و پیوست‌های رادیکال معرفتی را نمی‌پسندد؛ از غوطه ور شدن در نظام‌های اندیشگی سیاه و سفید امتناع می‌ورزد و از جانب دیگر، قرائتی شالوده شکنانه و واسازانه از اسلام ارائه می‌دهد؛ اسلام را به مثابه یک دال برتر (Master Signifier) و نقطه گرهی و کانونی در قلمرو و عرصه مسائل و مباحث اجتماعی-سیاسی مطرح می‌کند (غنا) مفهومی و محتوایی چنین دالی، تمامی زوایا و زمینه‌های زندگی آدمی را در بر گرفته،<sup>۳۳</sup> سیاست را همنشین دیانت کرده،<sup>۳۴</sup> هر دو را با سیمایی عرفانی تزئین نموده و هر سه را در کنش اجتماعی در منزلت "تئوری راهنمای عمل" نشانده است؛ "کلمات رقیق" را برای توضیح و تفسیر "کلمات غلیظ" به کار می‌گیرد؛<sup>۳۵</sup> گفتمان مدرنیته و دموکراسی را از حصار معرفتی غرب رهایی می‌بخشد؛ فراگفتمان‌های انسدادطلب، تمامت طلب و متصلب دینی را به چالش می‌کشد؛<sup>۳۶</sup> "واقعیت‌ها" را کنار "آرزو"ها می‌نشانند؛ امنیت و آرامش جامعه را در سیمای "مصونیت"، "آزادی"، و "کثرت" و نه "محدودیت"، و "تک صدایی" به تصویر می‌کشد؛ و در یک کلام، بر سیاستی نه بر مبنای زور و منفعت و سود، بلکه بر بنیان اندیشه معنویت و فرهنگ، تأکید می‌ورزد.

در متن این گفتمان، موضوعات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، به مثابه امور مستحدثت مورد بحث قرار می‌گیرند.<sup>۳۷</sup> از این دریچه، اگر موضوعی مستحدثت است، باید به این نکته توجه داشت که زمان و مکان<sup>۳۸</sup> چه تأثیری در آن دارد.<sup>۳۹</sup> افزون بر این، همان گونه که در بستر گفتمان امام، اسلام، دینی تعریف شده بود که "سیاستش در عبادتش... و عبادتش در سیاستش مدغم است"<sup>۴۰</sup>، احکام

اخلاقی هم سیاسی است.<sup>۴۱</sup> قدرت، در یک رابطه سازواره با معرفت (دینی-عرفانی) تعریف شده بود؛ دین پیامبر (اسلام) رسالت "وارد کردن، یک بعد معنوی در زندگی سیاسی را، کاری کردن که این زندگی سیاسی، بر خلاف همیشه، به جای آن که ممانعی در مقابل معنویت باشد، ظرف آن و طفیان آن باشد."<sup>۴۲</sup> بر دوش گرفته بود؛ مذهب هم به مثابه فناوری تولید و اعمال قدرت، هم به عنوان "راه" و "هدف"، و نیز در نقش شناسنده حقیقت در حوزه سیاسی جلوه‌گر شده بود؛ نوعی همگرایی و تقارن بین نیازهای افراد به تغییرات و دگرگونی‌های نظری با مکتب اسلام تعریف و ترسیم شده بود، در گفتمان خاتمی نیز "سیاست اخلاقی" جایگزین "اخلاق سیاسی" گشت و "قدرت" در هاله‌ای از مناسبات و روابط انسانی قرار گرفت. من معتقدم اگر از نگاه فرهنگ به زندگی انسان نگاه کنیم، همه این مفاهیم عالی (آزادی، حقوق بشر و حق حاکمیت بشر بر سرنوشت خویش)، در عمل و زندگی واقعی انسان، در جایگاه خود قرار می‌گیرد. بیاییم یک بار از منظر فرهنگ و معنویت و اندیشه به سیاست و زندگی انسان نگاه کنیم؛ بیاییم به آزادی سیاست از سلطه زور بیندیشیم تا در سایه آن، انسان را آزاد کنیم؛ بیاییم کاری کنیم که سیاستمداران ما، خردمندان و فرهنگ دوستان و آزادی خواهان باشند؛ بیاییم طرحی نو درافکنیم و بر پایه علم و دین و معنویت و فرهنگ، بشر را به همزیستی، تسامح و احترام متقابل به یکدیگر فراخوانیم.<sup>۴۳</sup>

در سپهر اندیشه سیاسی خاتمی، همچنین "جامعه مردمان" جایگزین "جامعه توده‌ای" می‌شود. جامعه مردمان، زیستگاه مردمی آگاه است که آزادند دیدگاه‌های گوناگون خود را ابراز کنند و مسائل را برای بحث و تصمیم‌گیری مطرح نمایند. میلز (Mills) چنین جامعه‌ای را در تقابل با جامعه‌ای قرار می‌دهد که در آن، مسائل را دستکاری می‌کنند و بسته بندی شده بیرون می‌دهند و به مردم دیکته می‌کنند که به چه چیزی بیندیشد.<sup>۴۴</sup> در همین فضای اندیشگی، "جامعه‌النهی" نیز جایگزین (حداقل در پاره‌ای از جهات و عرصه‌ها) "جامعه مدنی" در معنای غربی آن<sup>۴۵</sup> می‌شود.

از منظر او، مدینه الگوی جامعه فاضله انسانیت است که در چارچوب آن، بندگی خدا با حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش جمع شده است؛ تعهد انسان به فضائل الهی و انسانی با اختیار انسان و آسودگی او منافاتی ندارد؛ معنویت و زهد با تلاش

برای برخورداری عزیزانه و عادلانه از مزایای دنیا، همخوان و همسوست؛ استبداد فردی و گروهی و حتی دیکتاتوری اکثریت و کوشش در جهت اضمحلال اقلیت، در آن جایی ندارد؛ انسان از آن جهت که انسان است، مکرم و معزز است و حقوق او محترم شمرده می‌شود؛ شهروندان در تعیین سرنوشت خود و نظارت بر اداره امور و بازخواست از متصدیان امر، صاحب حقدند؛ حکومت خدمتگزار مردم است، نه ارباب آنان و نه سلطه‌گر است نه سلطه‌پذیر.<sup>۴۶</sup>

در چنین جامعه‌ای، "باید اختلاف‌ها را پذیرفت"<sup>۴۷</sup> زیرا چنین جامعه‌ای بیش از هر چیز، یک جامعه مشارکتی است که بر مبنای تحمل یکدیگر و همزیستی مسالمت‌آمیز اخلاقی و قانونی احاد مختلف جامعه و حقوق و وظایف مشخص شهروندان و سازمان‌ها و نهادها تشکیل و استقرار یافته است.

... در جامعه مدنی، سازوکار گردش جامعه در اثر مشارکت، همکاری، همدلی و انتخاب مردم خواهد بود... افراد یا گرایش‌ها و سلاقی و منافع مختلف می‌توانند دور هم جمع شوند و خواسته‌های خود را تعریف کنند و دقیقاً بدانند در چه جایگاهی قرار دارند، چه می‌خواهند و چه حقی دارند و برای احقاق این حق باید چه راه‌هایی را طی کنند. این هاست که جامعه را پویا، به هم پیوسته و جهت‌دار می‌سازد.<sup>۴۸</sup>

چنین جامعه‌ای، همچنین جامعه‌ای است که "در آن آزادی در پناه قانون وجود خواهد داشت، منتهی قانونی که آزادی را به رسمیت بشناسد... آزادی بدون قانون یعنی هرج و مرج، قانون بدون آزادی یعنی استیلا و سلطه یک جانیه بر جامعه"<sup>۴۹</sup> او می‌افزاید:

"وقتی می‌گویم آزادی، یعنی آزادی مخالفه والا اگر همه کسانی که با قدرت هستند و با قدرت و کسانی که بر سر قدرت هستند موافقت، آزاد باشند، این که آزادی نیست... هنر یک حکومت این نیست که مخالف خود را از صحنه خارج کند، هنر حکومت این است که حتی فرد مخالف را وادار کند که در چارچوب قانون عمل کند. در این جا یک حق متقابل میان دولت و مردم ایجاد می‌شود."<sup>۵۰</sup> در نگاهی فراگیرتر، می‌توان گفت در اندیشه سیاسی خاتمی، دین، آزادی و عدالت، سه پایه اساسی یک زندگی سعادتمند هستند. خاتمی، برغم این که پذیرفته است "تاریخ انسان، تاریخ آزادی است و تنها فهم تاریخ به مثابه میدان تجلی آزادی است که می‌تواند گذشته را بر ما متقون و ما را از

آن بهره مند سازد<sup>۳۱</sup>، اما در عین حال، تأکید می‌ورزد که "یکی از فاجعه‌های بزرگ تاریخ بشر این است که دینداری با آزادی روبروی هم قرار بگیرند، که در این صورت، هم دین زیان می‌کند، هم آزادی و هم انسانی که شایسته این است که هم دیندار باشد و هم آزادی‌خواه"<sup>۳۲</sup>.

خاتمی، نوعی تفکیک میان مشروعیت رهبران سیاسی و نظام سیاسی قائل است.<sup>۳۳</sup> وی ایجاد و اجماع مردمی نسبت به نظام را نه در "پیروی از دستورات یا اجبار و فقدان انتخاب"، سنت یا پذیرش بدون اندیشه و بر حسب عادت، "بی تفاوتی و انفعال"، "پذیرش مصلحت گرایانه"، "پذیرش ابزاری یا رضایت و موافقت مشروط"، بلکه در "موافقت هنجاری"، "موافقت هنجاری آرمانی" (آن چیزی که مردم یک جامعه در شرایط آرمانی، برای مثال، در شرایطی که تمام دانش مورد نیاز و نیز همه فرصت‌های لازم برای کشف شرایط و نیازمندی‌های دیگران مهیاست، موافقت می‌کردند که انجام دهند)، جست و جو می‌کند.

وی، همچون پل ریکور، مجذوب و شیفته چندگانگی است و معتقد است بحث و گفت‌وگو با اندیشه‌های گوناگون، امری است ممکن و ضروری. بازتاب ایده "توافق تعارضی" (conflictuel consensus) در زمینه اندیشه فلسفی و تجربه سیاسی، در گفتمان وی به روشنی دیده می‌شود. توافق تعارضی، در بیان ریکور، حاصل بلاواسطه برخوردی فکری و تجربی میان صورت‌های گوناگون عقاید در فضای عمومی دموکراسی است. به اعتقاد خاتمی، گفت‌وگو از آن رو مطلوب است که مبتنی بر آزادی و اختیار است. در گفت‌وگو نمی‌توان هیچ فکری را به طرف مقابل تحمیل کرد. در گفت‌وگو، باید به وجود مستقل و حیثیات فکری، اعتقادی و فرهنگی مستقل طرف گفت‌وگو احترام گذاشت.<sup>۳۴</sup>

با برداشتی آزاد از هابرماس، گفتمان سیاسی خاتمی را می‌توان گفت‌مانی مبتنی بر عقلانیت و اخلاق ارتباطی دانست؛ عقلانیتی که بر گفت‌وگو و مفاهیم بین‌الادّهانی و حق انتخاب آزاد و غیر اجباری آدمیان تأکید می‌ورزد؛ عقلانیتی که نویددهنده جامعه‌ای فارغ از سلطه عناصر نظام وحشت و جو ناامنی و بی‌اعتمادی در گفتار و کردار و رفتار است؛ عقلانیتی که مبتنی بر تلاشی مستمر برای درک یکدیگر است؛ عقلانیتی که بر پایه فرصت‌های برابر برای طرفین گفت‌وگو، همسازی، و نه همسانی فرهنگی و همزیستی مسالمت‌آمیز واحدهای ملی، استوار است.

گفتیم که در تقاطع میان اندیشه‌های سیاسی و آموزه‌های اجتماعی خاتمی، مقوله‌ای به نام "مردم سالاری دینی" نهفته است. به عبارت دیگر، مردم سالاری دینی را می‌توان به عنوان چکیده نظام اندیشگی (سیاسی-اجتماعی) خاتمی مورد بحث قرار داد. از منظر خاتمی، "مردم سالاری"، تنها برساخته گفتمان غرب نیست، بلکه ریشه در سرزمین معرفتی اسلام نیز دارد. او بر این عقیده است که با اندکی تأمل و تعمق و تفکر در "متن" و "رونوشت" اصیل اسلامی،<sup>۳۵</sup> می‌توان به زیباترین، لطیف‌ترین، غنی‌ترین و انسانی/اخلاقی‌ترین چهره این مفهوم دست یافت. از نظر او:

حق حاکمیت مردم، منافاتی با حق حاکمیت خدا ندارد، بلکه در طول آن است... مردم، مستقیم و یا غیرمستقیم، حاکم اصلی هستند، قدرت‌های اعتباری و منصب‌ها ناشی از اراده مردم است، اگر حکومت و حاکمیت منبث از مردم است، نظارت مستمر مردم بر حاکمیت نیز شرط تداوم این حق است... تنها منبع قدرت سیاسی و اجتماعی، مردم هستند؛ یا منبع قدرت و حاکمیت خداست، اما حق حاکمیت را به مردم واگذار کرده است. این روایتی از اسلام است که در این انقلاب پذیرفته شده است.<sup>۳۶</sup>

این بیان، البته به آن معنا نیست که در سپهر اندیشه سیاسی خاتمی می‌توان به تعریف و تحدید مشخصی از مفهوم دموکراسی رسید، زیرا با اندکی تأمل در نظام اندیشگی وی در می‌یابیم مفهوم دموکراسی، از یک سو، به یک "دال تهی" (Empty signifier) و در عین حال لبریز از معانی (Rich of meaning) دلالت می‌کند. آنچه به این دال (مفهوم) معنا می‌دهد، همسینینی آن با مدلولی (مصادیقی) خاص است. به عبارت دیگر، رابطه دال دموکراسی با مدلول (هایش)، یک رابطه قراردادی (نه جوهری) است و بنابراین، هویت مفهومی به نام دموکراسی، یک برساخته گفت‌مانی است. اما از جانب دیگر، به نظر می‌رسد او پذیرفته است که تمامی تعاریف دموکراسی چیزی مشترک دارند اما لازم نیست این عنصر مشترک را به عنوان ساختار تغییرناپذیری از مقولات در نظر آوریم. در این جا، او به آموزه "شبهات خانوادگی" ویتگنشتاین نزدیک می‌شود که بر اساس آن، به جغرافیای مشترک میان این تعاریف به صورت شبکه‌ای از ویژگی‌های متداخل و نه فلان "ذات ثابت" نگریسته می‌شود.

اما، با این وجود، با قرار گرفتن در فضای گفتمان سیاسی خاتمی، می‌توان: (۱) این نظریه را که دین

(اسلام) به علت خصیصه‌ها و ویژگی‌های ذاتی خود نمی‌تواند پذیرای هیچ گونه مناسبات و روابط مردم سالارانه باشد، بی‌بنیان اعلام نمود<sup>۳۷</sup>؛ (۲) این نظریه را که نظام "مردم سالار" در میان ما نروید، محصول سرزمین دیگری است و امکان افشاندن بنر آن در سرزمین ما وجود ندارد با چالش جدی مواجه نمود؛ (۳) این نظریه را که می‌توان میان این دو مفهوم (یا گفتمان)، بدون هیچ تصرفی در نظام معانی و نظام مدلولی آنان، نوعی رابطه اینهمانی ایجاد کرد، نیز (به عنوان یک نظریه سطحی و ساده انگارانه) مردود دانست؛ (۴) از تصرف پوزش طلبانه (مصادره به مطلوب کردن) آن توسط برخی از شبه روشنفکران دینی و یا دین سالاران شبه دموکراتیک ممانعت به عمل آورد؛ (۵) یک نظام مردم سالار در چارچوب نظام صدقی (truth regime) دینی (اسلامی) تعریف کرد که با مقتضیات زمانه و روح دین همخوانی داشته باشد؛ (۶) دموکراسی را مدارا با دیگر اندیشمندان فرض کرد، نه دست کشیدن از عقاید خویش (مدارا، با اعتقادورزان است نه با اعتقادات)؛ (۷) دین و دموکراسی را مقتضی و ملازم یکدیگر تعریف کرد و اظهار کرد دین بدون دموکراسی و دموکراسی بدون دین، جز به تباهی و گمراهی انسان و جوامع انسانی ره نمی‌برد.<sup>۳۸</sup>

ابعاد خارجی (فراملی) اندیشه سیاسی خاتمی فراخانی اندیشه سیاسی خاتمی، تنها در قلمرو سیاست داخلی محدود نماند و تمامی سرای سیاست جهانی را عرصه فراگیری گفتمانی خود قرار داد. از جمله دقایق ناظر بر سیاست خارجی (فراملی-جهانی) گفتمان سیاسی خاتمی می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

- پذیرش اصولی وجود اختلافات ایدئولوژیک و ارزش‌ها و هنجارهای متفاوت بین کشورهای مختلف؛

- به رسمیت شناخته شدن منافع ملی و ایران در امور منطقه‌ای و بین‌المللی در کنار سایر بازیگران منطقه‌ای و جهانی؛

- نفی هرگونه سلطه‌پذیری و سلطه‌گری؛

- حل و فصل اختلافات و منازعات میان کشورها به صورت مسالمت‌آمیز و بدون توسل به زور و جنگ و خشونت؛

- ابتدای روابط براساس احترام و منافع متقابل با سایر کشورها؛

- ضرورت اصلاح ساختار قدرت در سطح بین‌المللی براساس عدالت و برابری همه کشورها؛

- تغییر و تحول گفتمان قدرت حاکم بر نظام

بین الملل و سرمشق هدایت کننده روابط بین المللی. خاتمی، در پرتو سیاست تنش زدایی و اصل همزیستی مسالمت آمیز، تلاش کرد با پذیرش تکثرگرایی بین المللی در سیاست خارجی به جای پیروی از الگوی تقابل و تعارض با الگوی همکاری و همزیستی با سایر کشورها، منافع ملی ایران را تأمین کند. در اندیشه سیاسی وی، احترام به حقوق تمامی ملت‌ها و دولت‌ها و همچنین افراد به اعتبار انسان بودن آنان، باید به عنوان یکی از اصول اساسی سیاست خارجی در می‌آمد. این امر به معنای رسیدن به صلح واقعی و جامعه مدنی جهانی است؛<sup>۴۹</sup> اولین شرط برای رسیدن به صلح واقعی شناسایی حقوق برابر برای تمامی انسان‌هاست. ما نیاز به ایجاد یک جامعه مدنی جهانی داریم که در آن تمامی انسان‌ها مساوی و از حقوق برابر بهره‌مند هستند. اینان اصولی هستند که جایگزین نزاع و خونریزی می‌گردند... و صلح جهانی تنها در این حالت پدیدار خواهد آمد.<sup>۵۰</sup>

منطق جامعه مدنی جهان حکم می‌کند کشورها حقوق یکدیگر را به رسمیت بشناسند و روابط خود را بر پایه احترام متقابل بی‌ریزی کنند، چون جامعه مدنی بین المللی از رابطه‌ای که مبتنی بر سلطه و عدم احترام دوجانبه باشد، شکل نمی‌گیرد. فراتر از این، پای‌بندی و تعهد نسبت به جامعه مدنی و دموکراسی در داخل، مستلزم اعتقاد به جامعه مدنی جهانی و مردم‌سالاری بین المللی است؛ همان گونه که در داخل، جامعه مدنی خارج از قدرت دولت منافع و مطالبات افراد و گروه‌ها را پیگیری می‌کند، در عرصه بین المللی نیز ظهور جامعه مدنی و مردم‌سالاری برای تأمین منافع و مصالح همه ملت‌ها و کشورها ضروری است. از مهم‌ترین الزامات جامعه مدنی جهانی، نظم سیاسی مهمتی بر برابری و احترام متقابل است که فارغ از قدرت برتر و هژمونی یک یا چند بازیگر بین المللی است. در صورتی جامعه مدنی جهانی متصور است که تمامی کشورها با حقوق مساوی و احترام متقابل در همزیستی با یکدیگر اهداف خود را تعقیب و تأمین کنند. بر این اساس خاتمی در اجلاس هزاره سران ملل متحد در نیویورک در سال ۱۳۷۹ تصریح می‌کند که:

«بپذیریم مردم‌سالاری که در سطح درونی یک ملت به عنوان ضابطه پذیرفته شده، در عرصه بین المللی نیز معیار زندگی نوین شود. همچنان که جامعه مدنی جهانی نباید هیچ حکومت خودکامه بریده از ملت خویش را برتابد و مصالح خاص بازدهای قدرت و قدرت‌های مسلط را به مصالح

بشری ترجیح دهد... به این سان، ساختار قدرت در سطح بین المللی را نیز باید اصلاح کند.<sup>۴۹</sup> در نظم نوینی که با تغییر و اصلاح ساختار و توزیع قدرت در سطح بین المللی حاصل می‌شود، همه ملت‌ها و کشورها باید از حقوق و احترام یکسان و همسانی به دور از هرگونه تبعیض و دوگانگی برخوردار باشند. «جامعه جهانی که شهروندان... ملت‌های برخوردار از حق حرمت مساوی هستند، باید شرایطی فراهم آورد تا فرهنگ‌ها و تمدن‌های متنوع با حفظ هویت خویش، در تعامل مشترک بتوانند جهانی معنوی و انسانی برخوردار از آزادی و پیشرفت برای همه بشریت سازند.<sup>۵۰</sup> احترام متقابل و تساوی حقوق نه تنها در روابط دوجانبه کشورها باید به عنوان یکی از اصول اساسی روابط بین الملل و سیاست خارجی مطرح نظر قرار گیرد، بلکه فراتر از آن باید مبنای تعامل و مناسبات بلوک‌های قدرت در سطح بین المللی نیز باشد. از جمله تنظیم روابط در جنوب و رابطه جنوب-شمال باید بر این مبنا صورت پذیرد.

برای گفت‌وگوی جنوب- جنوب که نوعی گفت‌وگوی درون خانواده است، نیازمند تقویت هویت جمعی خود و محکم کردن پایه‌های استقلال و هم‌نوایی فکری، سیاسی هستیم و گفت‌وگوی جنوب- شمال را باید بر اساس فلسفه نو دگرگونی‌های بین المللی یعنی کثرت‌گرایی و تساوی حقوق و حیثیت ملت‌ها و نفی قیومیت و به صورت مباحث میان تمدن‌ها و فرهنگ‌ها برای رسیدن به تفاهم بیشتر و نیز به سوی صلح و عدالت واقعی و فراگیر سازمان دهیم.<sup>۵۱</sup>

با ظهور «جامعه مدنی» به عنوان گفتمان غالب در عرصه سیاست داخلی، خاتمی گفت‌وگوی تمدن‌ها را به عنوان گفتمان غالب در عرصه سیاست خارجی ارائه کرد. مبنای سیاست خارجی او، «گفت‌وگو به جای تعارض» است.<sup>۵۲</sup> در کلام وی مقصود از گفت‌وگو، روندی است هدف‌دار و در عین حال نسبی که حد فاصل بین تفاهم و تضاد باشد. در این حالت، فرهنگ و گفت‌وگوی فرهنگی می‌تواند وسیله‌ای باشد برای یافتن ارزش‌های مشترک که مبنای عمل است. در عین حال، گفت‌وگوی فرهنگی زمینه‌ای است برای اشاعه گفت‌وگو به دیگر حوزه‌های تعاملی، نظیر سیاست و اقتصاد.

بر این اساس، مبنای گفت‌وگوی تمدن‌ها، به عنوان یک نظریه صلح محور، بر اساس سه اصل کلی گفت‌وگو و مفاهیم، شکوفایی انسان (به جای کاربرد مفهوم پیشرفت تاریخی)، آزادی و فرهنگ معنوی

**خاتمی، در پرتو سیاست تنش زدایی و اصل همزیستی مسالمت آمیز، تلاش کرد با پذیرش تکثرگرایی بین المللی در سیاست خارجی به جای پیروی از الگوی تقابل و تعارض با الگوی همکاری و همزیستی با سایر کشورها، منافع ملی ایران را تأمین کند**

قرار دارد. هدف از این امر کسب دو غایت کلی است، یکی جهانی فارغ از قطب‌بندی‌های تضادآور و دیگری رسیدن به مفهوم جامعه مدنی جهانی که صلح جهانی را به دور از مؤلفه‌های سنتی سیاست به ارمغان می‌آورد. هر دو این مفاهیم در نهایت به شکوفایی انسان که محور تاریخ است، می‌انجامند:

... علیرغم سختی‌ها و مصیبت‌ها، مسیر زندگی بشر به سوی رهایی و آزادی است و این تقدیر و سنت تغییر‌ناپذیر خداوند است و مطمئناً بداندیشی و زشتکاری برخی از بندگان او، نمی‌تواند تقدیر خلدوند و مسیر تاریخ را دگرگون کند... از والاترین دستاوردهای این قرن، پذیرش ضرورت و اهمیت گفت‌وگو و جلوگیری از کاربرد زور، توسعه دستاوردهای این قرن، زمینه‌های فرهنگی، اقتصادی و سیاسی و تقویت مبانی آزادی و عدالت و حقوق انسانی است. استقرار و توسعه مدنیت چه در صحنه کشورها و چه در پهنه جهانی در گرو گفت‌وگو میان جوامع و تمدن‌ها با سلاطین، آراء و نظرات متفاوت است. اگر بشریت در آستانه هزاره و قرن آتی، تلاش و همت خود را بر نهادینه کردن گفت‌وگو و جایگزینی خصومت و ستیزه‌جویی با تفاهم و گفت‌وگو، استوار سازد دستاورد ارزشمندی برای نسل آتی به ارمغان آورده است.<sup>۵۴</sup>

#### سخن آخر

نظریه سیاسی در چه عالمی امکان‌پذیر خواهد بود؟ آیا برلین، پاسخ می‌دهد: تنها در عالمی که غایات با یکدیگر برخورد می‌کنند، نظریه سیاسی ممکن می‌شود.<sup>۵۴</sup> خاتمی، پاسخی متفاوت دارد. او، سیاست را فرایند "انتخاب" و "رقابت سالم" می‌داند و معتقد به تحدید، توزیع قدرت سیاسی و نظارت و کنترل مستمر بر آن است. او بر سیاستی که نه بر مبنای قهر و زور یا منفعت و سود، بلکه بر بنیان اندیشه، معنویت و فرهنگ استوار باشد، تأکید می‌ورزد.<sup>۵۵</sup>

خاتمی، یک اندیشه‌ورز اسلامگرای سیاسی است، اما نه می‌توان اندیشه‌های وی را در چارچوب گفتمان اسلامگرایان عصبیت محور و ایدئولوژی مناری طبقه بندی کرد که از گفتمان خود یک فراگفتمان ساخته‌اند و آن را بر منزلتی استعلائی و جهان شمول نشانده‌اند و به حقیقت و واقعیتی جز آنچه در نزد ایشان است، قائل نیستند و نه می‌توان اندیشه‌های سیاسی او را در قالب روشنفکران "پوزش طلبی" مورد مطالعه قرار داد که در گوشه‌ای نشست‌اند و تور معرفتی خود را پهن کرده‌اند تا دقایق زیبا و غنی و مدرن غربی را

صید و مصادره به مطلوب کنند.

در نگاهی فراگیرتر، اندیشه سیاسی خاتمی را نه می‌توان در چارچوب یافته‌های مدرن و نه در قالب تافته‌های پسامدرن طبقه‌بندی نمود. او منتقد جدی پاره‌ای از دقایق فراگفتمان مدرنیته است، اما این رویکرد انتقادی او، نه از موضع "خرده-گفتمان"‌های پسامدرنیستی، بلکه از منظر یک روشنفکر دینی است:

"... این کلمه (مدرنیته) شامل مفاهیم متعددی نظیر مفاهیم فلسفی، هنری، علمی، تاریخی و اخلاقی می‌شود. وجه جامع همه این مفاهیم عبارت است از زلزله‌ای که در ارکان وجود و تفکر انسان در اواخر قرون وسطی اتفاق افتاد. زلزله‌ای که مدار حرکت انسان و جهان را عوض کرد. انسان و جهان (تا آن‌جا که متأثر از افکار انسان است) در روزگار ما، نتیجه مدار "مدرن" پس از قرون وسطی است. این مدار نو در آن زمان‌ها "مدرن" نامیده می‌شد و امروزه ما آن را رنسانس می‌خوانیم... رنسانس، همچنان که بعضی از متفکران گفته‌اند، تنها خواستار تجدید حیات فرهنگ یونان نبود؛ آنچه مقصد اصلی رنسانس بود، عبارت بود از مطرح کردن دین با زبانی تازه و فکری جدید. رنسانس انسان دینی را به شکلی تعریف می‌کرد که به جای عزلت‌گزیدن از جهان به قصد تحقیر و سرکوب آن، به آن روی آورد. وجود انسان دینی مورد قبول انسان، بر جهان گشوده است، چنان که جهان نیز آغوش خود را بر او می‌گشاید و گشایش و گشودگی متقابل جهان و انسان اصلی‌ترین نکته رنسانس است که بالذات حادثه‌ای است دینی و برای حفظ و اصلاح و اشاعه دین و نه ضد و مخالفت آن. اما این حادثه عظیم در ادامه سیر تاریخی خود، سرنوشتی کاملاً مفایر با نیت اولیه خود پیدا کرد. گشایش جهان تبدیل به قهر و غلبه و سلطه بر آن شد. قهر و غلبه‌ای که محدود به طبیعت نماند و آتش آن دامن جوامع انسانی را نیز گرفت. آنچه بعدها در تاریخ اجتماعی و سیاسی اروپا استعمار نام گرفته نتیجه تسری نسبت سلطه جویانه انسان از طبیعت و علوم طبیعی به انسان و علوم انسانی است و از این جاست که نمی‌توان بدون اتخاذ موضعی انسانی و اخلاقی، ماجرای مدرنیته را ملاحظه و مطالعه نمود. انتقاد از مدرنیته از موضع و زاویه‌ای که من مطرح می‌کنم، عمیقاً با آنچه منتقدان معروف آن، مخصوصاً در حوزه فلسفه، مطرح کرده‌اند، تفاوت دارد. کسی که می‌خواهد شاخه‌ای از یک درخت را اره کند نباید، شاخه‌ای را که خود روی آن ایستاده است، قطع کند. نحوه انتقاد بعضی از متفکران

**اگرچه آموزه‌های پسامدرن در سپهر اندیشه سیاسی خاتمی به گونه‌ای صریح مورد نقد قرار نمی‌گیرند، اما بی‌تردید، در چارچوب مکتب سیاسی او، جایی برای رادیکالیسم نظری، حتی در نوع پسامدرنیستی آن نیست**

فیلسوف روزگار ما از مدرنیته درست شبیه مثالی است که بیان کردم. ایشان با نفی هر گونه حجیت و مرجعیت عقل آن را یا به سلاحی تبدیل می‌کنند که همه چیز را در هم می‌شکنند و از جمله خودش راه، و یا آن را به سلاحی کند و زنگ زده و فرسوده تبدیل می‌کند که فقط می‌تواند ارزش موزه‌ای داشته باشد. بدون حجیت عقل و البته بدون شناخت حدود آن، نمی‌توان از عقل به مثابه سلاحی انتقادی استفاده کرد. انتقاد خرد محض - (که فصلی جدید در فلسفه غربی گشود) و می‌تواند به معنی انتقاد خرد محض از چیزها و مفاهیم و همچنین انتقاد از خرد محض باشد - وقتی امکان تحقق می‌یابد که خرد دارای حجیت باشد. بدون حجیت عقل ... نمی‌توان از حیاتی‌ترین مسائل سیاسی - نظیر حقوق بشر، صلح، عدالت و آزادی - تصویر و تصویری درست داشته باشیم و در راه استقرار آن بکوشیم.<sup>۵۶</sup>

اگرچه، آموزه‌های پسامدرن در سپهر اندیشه سیاسی خاتمی به گونه‌ای صریح مورد نقد قرار نمی‌گیرند، اما بی‌تردید، در چارچوب مکتب سیاسی او، جایی برای رادیکالیسم نظری، حتی در نوع پسامدرنیستی آن نیست. گفتمان سیاسی وی، سرشار از مفاهیمی همچون "اصالت"، "هویت"، "ثبات"، "حقیقت"، "شمولیت"، "عامیت"، "معنویت"، "حرمت"، "شفافیت"، و... است. در یک کلام، می‌توان گفت نظام اندیشگی خاتمی، تافته و بافته‌ای است از بازی‌های مختلف زبانی (سنتی، مدرن و پسامدرن) که به اقتضای "منظر" و "ساخت" و "ساحت" گفتمانی او، با یکدیگر در یک رابطه قاعده‌مند و همگرا قرار گرفته‌اند و نوعی همزیستی مسالمت‌آمیز میان آنان برقرار شده است.

پانوش‌ها:

۱. تانسی، استیون: مقدمات سیاست، ترجمه هرمز همایون پور، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱، صص ۳۹-۴۲.
۲. دوورژه مورس: اصول علم سیاست، ترجمه ابوالفضل قاضی شریعت‌پناهی، تهران، نشر دادگستر، ۱۳۷۶، ص ۱۱.
۳. محمدرضایی، ابونصر: احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوچ، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸، ص ۱۰۷.
۴. کواکبی، سیدعبدالحمن: طبیعت استبداد، ترجمه عبدالحسین میرزای قاجار، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳، ص ۲۰۹.
۵. شریعتی، علی: تاریخ ادیان، تهران، انتشارات انجمن اسلامی دانشجویان صنعتی، ۱۳۴۸، ص ۱۱.
۶. شوارتس منتل، ج. ج: ساختارهای قدرت در آمدی بر علم سیاست، ترجمه مرکز تحقیقات سیاسی دانشگاه امام صادق، تهران، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸، ص ۱۷.
۷. نش، درکیت: جامعه شناسی سیاسی معاصر: جهانی شدن، سیاست، قدرت، ترجمه محمدتقی دلفروز تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۰، ص ۳۵.
۸. نتیجه قهبری این گونه نگرش (تعریف جامعه در حکم پاره ای از طبیعت)، عبارت است از: کنار گذاردن سخاوتمندانه عناصر مزاحم به غریبال روش؛ تقلیل و تحلیل تفاوت طبیعت و جامعه در سطح "درجه" و نه در سطح نوع؛ نگرستن از "بیرون" در حوادث و نه از "درون"؛ کاوش "تماشاگرانه" و نه "بازیرگرانه"؛ نشان "علت کاوی" به جای "معناکاوی"؛ قانع شدن به "تصرف" امور و نه "فهم" آنان؛ دیدن آدمیان همچون اجزای فیزیکی که به نیروهای کور شهوت و غضب به این سو و آن سو می روند و از اعتبار کردن و اختیار ورزیدن در آن‌ها خبری نیست. (ن. ک. لیتل، دانیل: تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی به فلسفه علم الاجتماع، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۲، صص ۱۸-۱۷).
۹. Difference در اندیشه دریدا ترکیبی است از differ (تفاوت داشتن) به علاوه to defer (به تعویق انداختن). معنای اول نشانگر تمایز یا فاصله مکانی (spacing) و معنای دوم بیانگر تمایز یا فاصله زمانی (temporalization) است.
۱۰. (Derrida ۲۸۹۱, p. ۷-۸) به عبارت دیگر، واژه مذکور در عین حال دارای دو وجه همزمانی (synchronic) و در زمانی (diachronic) است.
۱۱. به نظر من تنها شیوه‌ای که موجب می شود فساد قدرت تا حدود زیادی مهار شود، تلفیق میان معنویت و قدرت است. (خاتمی، سیدمحمد: احزاب و شوراها، تهران، طرح نو، ص ۲۲).

۱۲. قدرت بی مهار قطعاً فساد به بار می آورد. خاتمی، سید محمد: مردم سالاری، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰، ص ۴۷.
۱۳. ... جامعه مدنی مورد نظر ما، از حیث تاریخی و مبانی نظری، ریشه در "مدینه النبی" دارد. خاتمی، سیدمحمد: جامعه مدنی از نگاه اسلام، در نسبت دین و جامعه مدنی، تهران، مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، ۱۳۷۹، ص ۱۷۹.
۱۴. ... با توجه به این که جامعه ما یک جامعه دینی است و اکثریت مردم ما به دین پایبند هستند، اگر احساس نکنند این موازین دموکراسی و مردم سالاری از متن عقیده شان برمی آید، آن را خیلی راحت تر پیاده خواهند کرد. خاتمی، سید محمد: انسان، ملتقای مشرق جان و مغرب عقل، تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ص ۸۸.
۱۵. خاتمی به ما می گوید: طرد و نفی دین و زندگی مبتنی بر سکولار یا بهانه ناسازگاری دین با واقعیت‌های در حال تغییر و یا در مقابل آن انکار کردن واقعیت‌ها و به طبل ارتجاع کوبیدن، هر دو دیدگاه‌های نادرستی هستند: سخنرانی در همایش گفت‌وگوی تمدن‌ها، مقر سازمان ملل در نیورک، روزنامه ایران، ۲۷ مرداد ۱۳۷۹.
۱۶. تجربه بشری به ما آموخته است که زندگی سعادتمند باید روی سه پایه استوار باشد: دینداری، آزادی و عدالت؛ گفت‌وگوی خاتمی با شبکه سی.ان.ان.
۱۷. پیام ما به دنیای امروز توأم کردن دین با آزادی است. ... خاتمی، سیدمحمد: مردم سالاری دینی، تهران، انتشارات طرح نو، ص ۲۹.
۱۸. ... آزادی به معنی آزادی مدنی و آزادی سیاسی ملازم با قانون است؛ خاتمی، سیدمحمد: خاتمی و دانشگاه تهران، دفتر نشر و پخش معارف، ۱۳۸۱، ص ۱۱۷.
۱۹. ... ما از موضع حکمت معنوی خود، تعارض میان لیبرالیسم فردگرایانه با سوسیالیسم جمع‌گرایانه را سطحی و عارضی می‌دانیم؛ خاتمی، سید محمد: انسان، ملتقای مشرق جان و مغرب عقل، تهران، مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۹، ص ۹۷.
۲۰. ... این امر، ایجاب می‌کند که امت، یکپارچگی و وحدت را در عین پذیرش تکرر مذهبی و نحله‌ای قومی و غیره رواداری و بردباری در درون خانواده و استواری، مقاومت و برخورد عقلانی با دیدگران را مدنظر قرار دهد؛ خاتمی، سید محمد: انسان، ملتقای مشرق جان و مغرب عقل، ص ۱۰۴.
۲۱. ... نه دیکتاتوری اکثریت را می‌پذیریم و نه دیکتاتوری اقلیت را؛ خاتمی، سیدمحمد: انسان، ملتقای مشرق جان و مغرب عقل، ص ۲۳۳.
۲۲. به گزاره‌های زیر دقت نمایید:

وحی ریشه‌اش ثابت است، اما یک چشمه جوشانی برای همه عصرها و همه نسل‌هاست. مادام که در این چشمه اندیشه خود را می‌شوئیم و نو می‌کنیم. گذشته داشتن به این معنا نیست که آنچه گذشتگان گفته‌اند و هر گونه تلقی از عادت‌های ذهنی تخیل شده بر جامعه را که احیاناً رنگ دین گرفته است، بپذیری. به این ترتیب باید به نقد بپردازیم و راه آن هم جز این نیست که بین مایه‌های اصلی ریشه‌دار که ریشه در وحی الهی دارد، با آنچه که به نام دین و به نام سنت‌های اجتماعی در جوامع حاکم است، تفکیکی قائل شد، خاتمی، سید محمد: سخنرانی، روزنامه انتخاب، ش ۹۷، ص ۲.

۲۳. اسلام مکتبی است که بر خلاف مکتب‌های غیر توحیدی در تمام شئون فردی و اجتماعی و مادی و معنوی و فرهنگی و سیاسی و نظامی و اقتصادی دخالت دارد (صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۶۵).

۲۴. ... اسلام تماش سیاست است. ... سیاست مدن از اسلام سرچشمه می‌گیرد (صحیفه نور، ج ۱، ص ۶۵).

۲۵. با بهره‌ای آزادانه از اندیشه رورتی (Rorty) ۱، آموزه‌های فلسفی و گفتمان‌های سیاسی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: آنهایی که در عرصه اجتماع و سیاست از ورای کلمات غلیظ (Thick words) (تظنیر: "سوسیالیسم"، "دموکراسی"، "لیبرالیسم"، "انقلاب"، "عقل" و...) به کلمات رقیق (Thin words) (همچون: "حقیقت"، "خوب"، "بد"، "عدالت" و...) می‌نگرند، و کسانی که هرم اندیشه دسته نخست را سر و ته کرده و نقطه عزیمت معرفت‌شناسانه خود را کلمات رقیق قرار داده اند. در حالی که رویکرد نخست به اخلاقی سیاسی می‌اندیشد، و از منظری سکولار و عقلایی به امر سیاست می‌نگرد، نگرش دوم "سیاست اخلاقی" را مرام خود می‌داند و طراحی و متحقق کردن جامعه‌ای منطبق بر اصول و موازین دینی و عقل همخوان و همساز با شریعت را در ثقل گفتمان سیاسی خود قرار می‌دهد. در جایی که اولی به نتیجه می‌اندیشد و در مسیر نیل، بدان بهره جستن از هر وسیله‌ای را مباح و جایز می‌شمارد، دومی خود را به انجام "وظیفه" در کادر ضابطه و با بهره جستن از ابزار مشروع، موظف می‌داند. زمانی که از منظر نخست، هنجارها و ارزش‌ها همه زمینه و زمان پرورده‌اند و در بستر گفتگویی خاص معنا می‌یابند از دیدگاه دوم، ارزش‌ها هویت و شأنی مستقل و ماورای ظرف زمان و مکان دارند. آن‌گاه که در رویکرد نخست "قدرت" به مثابه هدف سیاست و سیاستمدار مورد بحث قرار می‌گیرد، در رهیافت دوم بدان (قدرت) بیش از منزلتی ابزاری، ارزشی نمی‌شود. خاتمی و اندیشه سیاسی وی را می‌توان در فضای گفتمانی دوم طبقه بندی کرد.

۲۶. دقایق سازنده و پردازنده گفت‌وگوهای سیاسی او، همچون آزادی، تنوع اندیشه، دموکراسی، تکرار هویتی و جامعه چند صدایی، تحمل دگر، سیاست اخلاقی، حاکمیت الگوها، اقتدار معنوی، جامعه مدنی، قانون‌گرایی، گفت و گو، تسامح و تساهل، احترام متقابل، نیز تماماً دلالت بر همین منظر و مشرب دارند.

۲۷. ن. ک. به سید محمد خاتمی، احیاگر حقیقت دین، تهران، مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، ۱۳۸۰.

۲۸. خاتمی در کتاب نیم موج می‌نویسد: نقش زمان و مکان در شناخت اسلامی که امام و مطهری‌ها معرف آن بودند و امروز می‌خواهیم مبنای نظامان باشد، تعیین‌کننده است. راه ما راه قرآن است و راهی که قرآن می‌نمایاند، از همه راه‌ها محکم‌تر و استوارتر است: ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم. اما از این نکته ظریف غفلت نکنیم که پاسخی که قرآن به ما می‌دهد، متناسب با مسائلی است که ما به قرآن عرضه می‌داریم و انسانی که در زمان خود به سر می‌برد مسائلی دارد که انسان دیگر که ذهن او متعلق به زمان‌های دیگر است از آن مسائل اصلاً تصویری ندارد تا در صدد حل آن‌ها برآید خاتمی، سید محمد: نیم موج، تهران، سیمای جوان، ۱۳۷۸، ص ۷۷.

۲۹. خاتمی در جای دیگر تصریح می‌کند: وحی ریشه‌اش ثابت است؛ اما یک چشمه جوشانی برای همه عصرها و همه نسل‌هاست. ما دم به دم در این چشمه، اندیشه خود را می‌شوئیم و نو می‌کنیم. گذشته داشتن به این معنا نیست که آنچه گذشتگان گفته‌اند و هر گونه تلقی از عادت‌های ذهنی تحمیل شده بر جامعه را که احیاناً رنگ دین گرفته است، بپذیری. بدین ترتیب باید به نقد پردازیم و راه آن هم جز این نیست که بین مایه‌های اصلی ریشه‌دار که ریشه در وحی الهی دارد، با آنچه که به نام دین و به نام سنت‌های اجتماعی در جوامع حاکم است، تفکیکی قائل شد (خاتمی، سیدمحمد: سخنرانی، روزنامه انتخاب، ش ۹۷، ص ۲).

۳۰. صحیفه نور، ج ۳، ص ۱۲۰.

۳۱. همان، ج ۱۳، ص ۲۳.

۳۲. رنتزو، گوتولو، معنویت سیاسی، ص ۱۲۱، در میشل فوکو: یادداشت‌های ایران.

۳۳. همان.

۳۴. شوارتس منتل ج. ج. ساختارهای قدرت: درآمدی بر علم سیاست، ترجمه مرکز تحقیقات سیاسی دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸، ص ۴۳.

۳۵. جامعه مدنی‌ای که ما خواستار استقرار و تکامل آن در درون کشور خود هستیم و آن را به سایر کشورهای اسلامی نیز توصیه می‌کنیم، به طور ریشه‌ای و اساسی با جامعه مدنی‌ای که از تفکرات فلسفی یونان و تجربیات سیاسی روم سرچشمه گرفته و یا گذر از قرون وسطی در دنیای متجدد، هویت و جهت ویژه خود را یافته است، اختلاف ماهوی دارد؛ اگرچه الزاماً در همه نتایج و علائم، میان این دو نباید تعارض و تخالف وجود داشته باشد (خاتمی، سید محمد: جامعه مدنی در نگاه اسلام، در نسبت دین و جامعه مدنی، تهران، مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، ۱۳۷۹، ص ۱۷۸).

۳۶. ن. ک. خاتمی، سید محمد: جامعه مدنی از نگاه

اسلام، در نسبت دین و جامعه مدنی، تهران، مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، ۱۳۷۹.

۳۷. خاتمی، سخنرانی در سمینار ائمه جمعه و جماعات کشور، ۱۳۷۷/۲/۲۸.

۳۸. خاتمی، سخنرانی در مراسم روز کارگر، ۱۳۷۷/۲/۹.

۳۹. خاتمی، سخنرانی در مراسم بزرگداشت سالروز دوم خرداد، ۱۳۷۷/۳/۲.

۴۰. همان.

۴۱. گفت‌وگو فرهنگی - سیاسی خاتمی، ص ۷۶.

۴۲. خاتمی، گفت‌وگو با شبکه سی.ان.ان، ۱۱ دی ۱۳۷۶.

۴۳. برای فهم روشن‌تر این تفکیک در اندیشه خاتمی، به نظرات هانتینگتون در این عرصه توجه کنید: هانتینگتون معتقد است در دموکراسی‌ها مشروعیت رهبران معمولاً بستگی به این دارد که تا چه حد می‌توانند انتظارات گروه‌های اصلی رأی‌دهنده را برآورده سازند، یعنی به حدود اقدام آن‌ها. اما مشروعیت نظام به روال کار بستگی دارد، به توانایی رأی‌دهندگان در انتخاب حاکمان از طریق انتخابات. وقتی فرمانروایانی که بر سر کار می‌آیند، در مقام اجرا یا شکست رو برو می‌شوند، مشروعیت خود را از دست می‌دهند، در نتیجه در انتخابات شکست می‌خورند و حاکمان دیگری جای آنان را می‌گیرند. از دست رفتن مشروعیت اجرایی حاکمان منجر به تجدید و تأیید و تصویب مشروعیت نظام بر مبنای روال کار می‌شود. اما در نظام‌های اقتدارگرا، بر خلاف نظام‌های تک حزبی، نمی‌توان بین مشروعیت حاکمان و مشروعیت رژیم فرقی گذاشت. اجرای بد و اقدام نامناسب، هم به مشروعیت حکمرانان لطمه می‌زند و هم به مشروعیت نظام. خاتمی، سخنرانی در دانشگاه فلورانس ایتالیا.

۴۴. با توجه به این که جامعه ما یک جامعه دینی است و اکثریت مردم ما به دین پایبند هستند، اگر احساس بکنند این موازین دموکراسی و مردم‌سالاری از متن عقیده‌شان برمی‌آید، آن را خیلی راحت‌تر پیاده خواهند کرد. خاتمی: انسان، ملتقای مشرق جان و مغرب عقل، تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ص ۸۸.

۴۵. خاتمی، سخنرانی در دیدار با اعضای ستاد انتخابات ریاست جمهوری در یزد، ۸ آبان ۱۳۷۶.

۴۶. امام خمینی تأکید می‌نماید: اسلام یک دین مترقی و دموکراسی به معنای واقعی است و آن رژیمی که ما می‌خواهیم تأسیس کنیم، یک همچو رژیمی است و با این رژیم‌هایی که الان هستند تفاوت دارد. احکام اسلام احکامی است که بسیار مترقی است و متضمن آزادی‌ها و استقلال و ترقیات و همه انحاء دموکراسی است. محتوای اسلام همه آن معانی است که در عالم - به خیال خودشان - دموکراسی می‌گویند. اسلام همه این واقعیتها را دارد و ملت ما هم برای همه این واقعیتها جنگیده‌اند. (امام خمینی: اسلام ناب در کلام و پیام امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی، ص ۱۷).

۴۸. در نگاه ارتجاعی به دین، به سرنوشت و حرمت بشر و نوآوری بی‌اعتنایی می‌شود. این دیدگاه و نیز دیدگاه کنار گذاشتن دین از سرنوشت جامعه، سکولاریسم، تمام تجربیات ملت ایران در صد سال گذشته را با ناکامی‌های فراوانی روبه‌رو کرده است و اگر به آن بی‌توجهی کنیم، انقلاب اسلامی نیز شکست خواهد خورد (خاتمی،

سخنرانی در دیدار اعضای شورای مرکزی دفتر تحکیم وحدت، ۱۳۷۹).

۴۹. اطلاعات: ۷۹/۶/۱۷، ص ۲.

۵۰. همان.

۵۱. اطلاعات: ۱۳۷۷/۷/۶، ص ۷.

۵۲. شاه عالم: تغییر پارادایم سیاست خارجی ایران در دوران خاتمی، ترجمه و تلخیص نادر پورآخوندی، ماهنامه سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، پیش شماره دوم، صص ۶۳-۶۴.

۵۳. سخنرانی ریاست جمهوری در مجمع عمومی سازمان ملل متحد، ۲۸ شهریورماه ۱۳۷۸.

۵۴. Berlin I.: 'Does political theory still exist', in Concepts and Categories Oxford: Oxford University Press, ۱۹۸۰, p. ۱۴۹

۵۵. خاتمی، سخنرانی در مراسم افتتاح یازدهمین نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران، ۱۳۷۷/۲/۲۹.

۵۶. خاتمی، سیدمحمد: انسان، ملتقای مشرق جان و مغرب عقل، تهران، مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۹، صص ۹۷-۹۹.