

دو فصلنامه علمی مطالعات بیداری اسلامی، دوره نهم، شماره اول (پیاپی ۱۷)، بهار و تابستان ۱۳۹۹

نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۰۷ صص: ۲۳۳-۱۹۹

## تأثیر گفتمان امام خمینی بر بیداری اسلامی

گارینه کشیشیان سیرکی<sup>۱</sup>

### چکیده

بیداری اسلامی یکی از پدیده‌های چند دهه اخیر است که در کشورهای اسلامی اتفاق افتاده و تحولات بسیاری را در جوامع مسلمانان ایجاد نموده است. این تحول عظیم تحت تأثیر اندیشه‌های قوی و تأثیرگذار بوده است. یکی از این اندیشه‌های تأثیرگذار که موجب تحولات بسیاری در جهان گردید؛ اندیشه و گفتمان امام خمینی (ره) است. وی با رهبری یک انقلاب اسلامی و با تغییر حکومت ستمشاهی به جمهوری اسلامی و همچنین ده سال رهبری این جمهوری نوپا توانست تأثیرات بسیاری بر بیداری اسلامی در سایر نقاط دنیا و در بین کشورهای مسلمان و حتی کشورهای مستضعف غیرمسلمان داشته باشد. در این مقاله گفتمان امام خمینی با بهره‌گیری از نظریه گفتمانی لاکلاو و موف ارزیابی شد. هدف مقاله بررسی چگونگی تأثیرگذاری اندیشه امام بر بیداری اسلامی بود؛ یافته‌ها حاکیست که امام با نقادی مدرنیته و تمدن جدید، و نیز با برجسته‌سازی تمدن ایرانی اسلامی، با تأکید بر مفاهیمی مانند استقلال، آزادی و اسلام ناب محمدی؛ و همچنین با حاشیه‌رانی تمدن مدرن غربی، با انتقاد از مدرنیته، انتقاد از عقلانیت ابزاری غربی و همچنین با انتقاد از مفهوم آزادی غربی، به حاشیه‌رانی این تمدن پرداخته و الگویی برای بیداری اسلامی و انقلابی برای سایر کشورها و ملت‌های مظلوم و ستمدیده جهان ترسیم نمودند.

**واژه‌گان کلیدی:** گفتمان امام خمینی، بیداری اسلامی، برجسته‌سازی تمدن ایرانی اسلامی، نقادی مدرنیته، نقادی عقلانیت ابزاری.

<sup>۱</sup> گروه علوم سیاسی و روابط بین الملل، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)  
g.keshishyan71@gmail.com 000-0001-8645-7295



## مقدمه

در میان اندیشمندان مسلمان دیندار نوگرا، امام خمینی برجسته‌ترین فردی است که با هوشیاری ویژه‌ای، با دریافت جامع از دین، با استفاده از معارف دست اول قرآن کریم و اهل بیت(ع) و نیز با تلفیق تجارب گذشته و با درک تاریخی از الزام‌ها و تحولات جامعه؛ در شرایط مناسب تاریخی و در جهت رفع شکاف‌ها و گسست‌های جامعه و نیز در جهت ایجاد پیوند بین فرهنگ و تفکر جامعه‌ی معاصر و فرهنگ و تفکر جامعه‌ی اسلامی به احیای دیانت اسلام در وجوه سیاسی و اجتماعی، فردی و جمعی، مادی و معنوی و تجدید حیات اسلام همت گماشت.

وی از مهم‌ترین افرادی است که در بیداری اسلامی تأثیرگذار بوده و اندیشه‌ها و افکارش در سرتاسر جهان و بخصوص در دنیای اسلام پراکنده شده است. در همین راستا، یکی از کاربردی‌ترین نظریات وی که تأثیرگذاری اندیشه ایشان را چندین برابر نمود؛ نگاه امام به مقوله مدرنیته است. عمده‌ترین دلایلی که باعث می‌شود نگاه امام به مدرنیته بسیار با اهمیت باشد؛ و نیز انتقادات امام بسیار تاریخ ساز نماید، ویژگی‌هایی است که به شخص ایشان به عنوان یک متفکر تعلق دارد. ویژگی‌هایی که از یک سو اندیشه و سیره‌ی عملی ایشان را به عنوان نقطه‌ی عطف اندیشه و تفکر دینی نوگرا مطرح می‌کند و از سوی دیگر از ایشان در عین اینکه یک متفکر مسلمان است؛ یک «متفکر معاصر جریان‌ساز و اثرگذار» می‌سازد.

برخی از عمده‌ترین این ویژگی‌ها عبارتند از:

- ۱- ایشان برجسته‌ترین اسلام‌شناس معاصر بود که به متون معارف دینی اشراف داشته و شناخت خود را مستقیماً از منابع معتبر و دست اول اسلامی به دست می‌آوردند.
- ۲- درکی عمیق و جامع‌الاطراف از اسلام داشتند و اسلام را در ابعاد فردی و جمعی، عبادی و اعتقادی، سیاسی و اجتماعی به عنوان یک مکتب جامع می‌شناختند.

۳- بالاترین سمت دینی - در بین مسلمانان - یعنی مرجعیت دینی را داشتند که پشتوانه‌ی مشروعیت و مقبولیت دیدگاه‌های اسلامی ایشان برای اکثریت افراد جامعه‌ی اسلامی بود.

۴- وی همچنین یکی از بزرگترین انقلاب‌های اجتماعی - سیاسی معاصر را رهبری کردند، که بازتاب این انقلاب تا سال‌های سال در کشورهای دیگر اسلامی قابل مشاهده است.

۵- ایشان در جامعه‌ی معاصر به مدت ده سال رهبری سیاسی - اجتماعی و دینی یک جامعه اسلامی را عهده‌دار بودند و به همین دلایل ذکر شده، با پدیده‌ها، ابزارها و شیوه‌های جامعه‌ی جدید و دستاوردهای تمدن غرب مواجه بودند.

همچنین به الزامات و نیازهای جامعه‌ی معاصر آشنایی و آگاهی داشتند و به لحاظ مسئولیت اجتماعی و سیاسی ناگزیر از اتخاذ موضع مسئولانه در هر مورد بودند، و این مواضع در آثار مکتوب و غیرمکتوب وسیعی که از ایشان بجا مانده؛ منعکس است.

برخورد انتقادی با مدرنیته، مدرنیسم و مدرنیزاسیون جامعه، یکی از موضوعات بسیار مهم از نگاه امام خمینی است. زیرا پاسخ برخی از مهم‌ترین مسائل اجتماعی و سیاسی امروز جامعه‌ی ما، در گرو نوع برخوردی است که جامعه، نخبگان و اندیشمندان ما با موضوع مدرنیته یا مدرنیسم داشته‌اند. مدرنیته به‌عنوان فضای فکری اندیشمندان معاصر در نوع جهت‌گیری فکری آنها بی‌تأثیر نبوده و امام خمینی(ره) نیز به‌عنوان یک متفکر مسلمان معاصر نظرات خود را در این زمینه بیان کرده‌اند؛ همین نوع نگاه امام است که تأثیر زیادی بر مسأله بیداری اسلامی داشته است.

نگاه کلی امام در رابطه با مسأله‌ی «جدید» نگاهی عالمانه و روشنفکرانه است، تا جایی که امام در رابطه با یکی از مهم‌ترین مسائل اسلامی که فقه است اینچنین نظر می‌دهند: ایشان ضمن اعتقاد به روش سنتی فقه از پویایی آن سخن می‌گویند و تأکید می‌کنند که: «در مورد روش تحصیل و تحقیق حوزه‌ها، معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستند و تخلف از آن را جایز نمی‌دانند. به نظر ایشان، اجتهاد به همان سبک صحیح است، ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست،

زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند. از منظر امام، مسأله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به ظاهر، همان مسأله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام، ممکن است حکم جدیدی پیدا کند.

یکی از تمایزهای عمده‌ی بین علمای دینی اصلاح‌گر و احیاگر از یک سو و سایر علمای دینی از سوی دیگر همین نکته است که علاوه بر ناب ماندن و خالص بودن اسلام، بر توانایی آن برای مواجهه با پدیده‌های تازه نیز تأکید و اصرار دارند. همانطور که امام در این خصوص نگرانی و حساسیت خویش را چنین ابراز می‌دارد که به مسئولین می‌گویید، باید تمام سعی خودتان را بنمایید که خدای ناکرده اسلام در پیچ و خم‌های اقتصادی، نظامی، اجتماعی و سیاسی متهم به عدم قدرت اداره‌ی جهان نگردد. [حتی بعد از مسلط شدن گفتمان امام این جملات نشان دهنده‌ی تقویت این گفتمان و تأکید بر دال مرکزی توسط امام که همانا اسلام است، می‌شود.]

امام با بیان چنین سخنان و با چنین تحلیل‌هایی بود که توانستند گفتمان خود را چه در ایران و چه در بین سایر مسلمانان و همچنین بین کشورهای مستضعف‌بگسترانند و باعث بوجود آمدن حرکت‌ها و نهضت‌هایی در جهت بیداری اسلامی شدند. در این مقاله با تأکید بر گفتمان انتقادی امام خمینی و یا بهره‌گیری از روش گفتمان مفصل‌بندی لاکلاو و موف؛ در پی پاسخگویی به این سؤال خواهیم بود که چگونه گفتمان امام خمینی بر بیداری اسلامی تأثیرگذار بود؛ و فرضیه مدنظر ما این است که امام خمینی با نقادی مدرنیته و تمدن جدید، بدنبال معرفی آلترناتیو دیگری بودند و با آشکار نمودن جلوه‌های مختلف اسلام در حکومتداری اعلام نمودند که این جایگزین همانا اسلام ناب محمدی(ص) است که در کشورهای اسلامی مختلف به بیداری اسلامی انجامید.

## ۱- پیشینه تحقیق

در زمینه موضوع مقاله حاضر، تحقیقات بسیار زیادی انجام شده است، که هر کدام به جنبه‌هایی از موضوع کلی بیداری اسلامی پرداخته‌اند، بعنوان مثال، محمودی در مقاله‌ای تحت عنوان «بررسی جنبش‌های بیداری اسلامی با رویکرد آسیب شناسانه»، که در سال ۱۳۹۸ به چاپ رسیده،

به موضوع بیداری اسلامی پرداخته ولی تأکیدی بر گفتمان امام خمینی، نداشته است، بهرامی مقدم و حیدری در سال ۱۳۹۷ در مقاله «بررسی فرآیند بیداری اسلامی در جهان اسلام در پرتو انقلاب اسلامی، کمتر به تأثیرگذاری اندیشه امام خمینی به طور خاص پرداخته‌اند. گراوند و سوری در سال ۱۳۹۷ در مقاله‌ای با عنوان، «بازتفسیر هویت اسلامی در گفتمان سیاسی امام خمینی (ره) بیداری جامعه و وقوع انقلاب اسلامی ایران» به جنبه‌های داخلی بیداری اسلامی توجه نموده و به بعد فرامرزی آن تأکید نموده‌اند. جهانگیر و ملکی در سال ۱۳۹۴ در مقاله خود «بیداری اسلامی، ریشه‌ها و زمینه‌ها»، میرزاده، در سال ۱۳۹۳ در مقاله‌ای تحت عنوان «اندیشه انتقادی و بیداری اسلامی»، هزاوه‌ای در سال ۱۳۹۱ در پژوهش خود با عنوان «انقلاب اسلامی، بیداری اسلامی و آینده اسلام سیاسی در منطقه»، ملکوتیان نیز در سال ۱۳۹۱ در مقاله‌ای با عنوان «بیداری اسلامی و راه‌های تداوم آن، با بهره‌گیری از انقلاب اسلامی» هر کدام به نوبه خود به جنبه‌هایی از بیداری اسلامی پرداخته‌اند، ولی پژوهش‌های عنوان شده با مقاله حاضر تفاوت‌های بسیاری داشته و همپوشانی ندارند، بنابراین ضرورت نگارش این مقاله احساس شد.

## ۲- چارچوب نظری

گرایش عمومی علوم اجتماعی و اندیشه‌ی سیاسی در قرن بیستم و به ویژه پس از جنگ جهانی دوم در نظریه‌پردازی، میراث نظریات مدرنیستی و پوزیتیویستی بوده است و روش‌شناسی علوم اجتماعی مدرن پس از جنگ جهانی دوم محصول ترکیب غربی از روش‌های کمی تجربی «جزئی‌گرا» مبتنی بر علوم رفتاری، روش‌های تحلیلی، روش اصالت کارکردی و سیستمی بود.

ولی در دهه‌ی ۱۹۷۰ بحث‌های انتقادآمیز نسبت به علوم اجتماعی مدرن، تحت عناوین پست-مدرنیته، فراساختارگرایی، نظریه‌ی تأویل و فلسفه‌ی زبان رواج یافت. (چیلکوت، ۱۳۷۷: ۱۳) در پس این تغییرات و با تحول اندیشه‌ی مدرنیته به پست مدرنیته شاهد تحول در عرصه‌ی روش-شناسی هستیم؛ به‌موجب این تحول روش‌های متکی بر عقل و علم مجرد برای کلیت بخشیدن به

مقوله‌ی شناخت ادراکی و استدلالی (علت و معلولی، جبری، مکانیکی) به تدریج اعتبار خود را از دست دادند و زمینه برای نسبی‌گرایی فراهم شد.

در این دوران پرحادثه و شگفت‌انگیز ضرورت بازبینی مفاهیم، بازاندیشی الگوها و روش‌ها و صیقل دادن به بینش‌ها، کاملاً محسوس است. (بالی‌چلندر، سال تحصیلی ۸۵ - ۱۳۸۴) همچنین سنت عقل‌گرایی اندیشه مدرن در عصر روشنگری با تجربه‌گرایی پیوند خورده و این باور مطرح می‌شود که همه‌ی اندیشه‌ها و شناخت انسانی از طبیعت و جهان اجتماعی تنها در صورتی معتبر است که مبتنی بر واقعیات تجربی باشد. (چالمرز، ۱۳۷۰: ۱۵۲)

عصر مدرن عصر معرفت‌های درجه دوم (از منظر بیرون به جهان نگریستن) بود و به همین لحاظ به همه چیز با نگاه انتقادی نگریسته می‌شد. دامنه‌ی این نقادی آنقدر وسیع بود که حتی خودش را هم مورد نقادی قرار داد. به عبارت دیگر تناقضاتی که میان آرمان مدرنیته و واقعیت مدرنیته پیدا شد، موجبات بحران در مدرنیته را فراهم آورد. این بحران در سطح آگاهی در قالب نظریه‌های انتقادی بروز کرد. (بشیریه، ۱۳۷۶: ۴۳۴)

در مجموع گفته می‌شود که دو نوع نقد از مدرنیته صورت گرفته که عبارتند از:

نقدهای بیرونی و نقدهای درونی.

نقدهای بیرونی که بیشتر از سوی اندیشمندان پست مدرن مطرح می‌شود، بسیاری از مؤلفه‌های مدرنیته را مورد نقادی قرار می‌دهد. ولی در نقدهای درونی، برخی از اندیشمندان ضمن پذیرفتن برخی از مؤلفه‌های مدرنیته، خواهان نقد و بررسی و تغییر مؤلفه‌هایی از مدرنیته هستند. امام خمینی اندیشمند معاصر مسلمان مورد مطالعه‌ی ما در این مقاله از جمله نقادان درونی مدرنیته است ولی وی نقد بیرونی نیز به مدرنیته دارد. در گذار از اندیشه‌ی مدرنیته به اندیشه‌ی پست مدرنیته بسیاری از عناصر معرفت‌شناسی اندیشه‌ی مدرنیته به چالش کشیده می‌شود. این امر موجب بازبینی،

بازاندیشی و تعریف مجدد بسیاری از مفاهیم در عرصه‌ی علوم اجتماعی و اندیشه‌ی سیاسی می‌شود.

به طور کلی می‌توان گفت آنچه که امروز تفکر (گفتمان) پست مدرن شناخته می‌شود، آمیزه‌ای است از نگرش‌های ساختارگرا و هرمنوتیکی، ولی ریشه‌های عمیق‌تر تفکر پست مدرن را باید در جنبش رمانتیک و ضد روشنگری در اروپا یافت. (بشیریه، ۱۳۸۰: ۳۰۱) اندیشه‌ی پست مدرنیته، شکل تکامل یافته‌ای از اندیشه‌ی مدرنیته است که با تأثیرپذیری از ذهنیت انتقادی و آزادی‌طلب مدرنیته، عقاید، اصول و آرمان‌های فلسفی، علمی و زیبایی شناختی و جهان‌بینی اندیشه‌ی مدرن را مورد نقد، سنجش و ارزیابی قرار می‌دهد. بنابراین اندیشه‌ی پست مدرنیته را می‌توان به نوعی همان اندیشه‌ی انتقاد از مدرنیته نامید. با این تفاوت که این بار پروژه‌ی مدرنیته است که هدف اساسی انتقاد است.

اگرچه پست مدرنیته از دیدگاه اکثر اندیشمندان، محصول تاریخی مدرنیته محسوب می‌شود؛ ولی بسیاری از برداشت‌های پایه‌ای را که به عنوان شاخصه‌های مدرنیته مطرح بودند، در هم شکسته است. اگر مدرنیته دوران اطمینان، قطعیت، عمومیت، یکپارچگی و همراه با امید نیل به رهایی و ترقی بود؛ پست مدرنیته دوران عدم اطمینان، تردید، تفاوت، تنوع، به همراه عدم اعتماد به آینده و مسیر آینده و تردید جدی در مورد رهایی و ترقی بود. به عبارت دیگر در گذر از اندیشه‌ی مدرنیته به اندیشه‌ی پست مدرنیته در عرصه‌ی علوم اجتماعی، بسیاری از مؤلفه‌های معرفت-شناختی اندیشه‌ی مدرنیته، مانند ادعای جهان شمولی، انسان‌محوری، عقلانیت، حقیقت‌محوری، تمرکز محوری، ادعای هژمونی و ایدئولوژیک بودن فرو می‌ریزد. بنابراین هیچکس نمی‌تواند ادعا کند که آن چیزی که نزد اوست هم شفاف، هم ناب و هم جهان شمول است. (Howarth, 2013: 104)

البته نباید تصور کرد که بین مدرنیته و پست مدرنیته پرده آهنین یا دیوار چین وجود دارد. (بزرگی، ۱۳۷۷: ۱۴۰) بر طبق منطق تاریخ هیچ گسست کاملی ممکن نیست. تاریخ محصول

ترکیبات پیچیده‌ای است. از همین رو وضعیت پست‌مدرنیته سنتزی از سنت و مدرنیسم و محصول متفاوتی از حال و گذشته‌هاست و خصوصیات بدیعی از آن خود دارد. وضعیت پست‌مدرنیته به یک معنای اساسی، اجرای پروژه‌های مدرنیته به نحوی پیراسته‌تر از ناخالصی‌های تاریخ است. (گنجی، ۱۳۷۵: ۴۸)

به طور خلاصه پست‌مدرنیته را می‌توان چنین تعریف کرد؛ مدرنیته به علاوه‌ی آگاهی از نارسایی‌های آن، و همچنین به نقل از وین هادسون برای پست‌مدرنیته می‌توان مفاهیمی مانند آخرین مرحله‌ی مدرنیته، تعمیق مدرنیته، رویگردانی از مدرنیته، بحران مدرنیته و نقد مدرنیته را در نظر گرفت. (بزرگی، ۱۳۷۷: ۱۴۱)

در قرن بیستم می‌توان گفت که مهم‌ترین انتقادات بر مدرنیته از جانب اصحاب مکتب فرانکفورت و اندیشمندانی مانند تئودور آدورنو، ماکس هورکهایمر، هربرت مارکوزه و یورگن هابرماس مطرح شد. به طور کلی مکتب فرانکفورتی‌ها در پی نمایاندن تناقضات درونی تفکر عقلانی در طی تاریخ فلسفه‌ی غرب هستند. اصحاب مکتب فرانکفورت برآنند که به واسطه‌ی ظهور وجه تولید سرمایه‌داری و تحول در مفهوم عقل روشنگری، مدرنیته دچار دگرگونی بنیادینی شده است. (Roderick, 1986: 34)

از نگاه آنان، تکنولوژی و مدرنیته‌ی سرمایه‌دارانه ناقوس مرگ فردیت را به صدا درآورده است و موجب پیدایش جامعه‌ای تک بعدی (یا به قول هربرت مارکوزه، تک‌ساحتی) شده است که در آن امکان هیچگونه رهایی و دگراندیشی وجود ندارد.

به نقل از مکتب فرانکفورتی‌ها، درتجدد سرمایه‌دارانه؛ عقل بر ضد عقل، روشنگری به فریب، آزادی به سلطه، و ترقی به صورت بازگشت به تحجر تغییر ماهیت داده‌اند. (قجری، سال تحصیلی



همچنین آنان باور دارند که عقل مدرن؛ متافیزیک، اخلاق و ارزش‌ها، مقام و منزلت حقیقی، کمال و هدف‌نهایی انسان، و نیز کیفیت، مفاهیم انتزاعی، جواهر و اعراض، و در کل معنا و معنویت را از یاد برده است، و صرفاً بر مبنای حسابدگری و ارزیابی‌های مادی، مشاهدات عینی و تجربی عمل می‌نماید. همچنین وظیفه و کارکرد عقل و علم، صرفاً طراحی و تحقق سودانگاره‌ای اهداف و دستیابی به سود حداکثر بوده و واقعیت درونی و عقل نظری، تحت‌الشعاع واقعیت بیرونی و عقل عملی واقع شده و تعادلی بین این دو حوزه برقرار نشده و هر نوع معرفت مابعدالطبیعی و غیرتجربی، معرفت کاذب تلقی شده و مردود شمرده می‌شود.

در ایران نیز، در رابطه با تمدن جدید و مدرنیته؛ بین تحصیلکردگان و علماء و نخبگان سنتی ایرانی سه موضع متفاوت قابل مشاهده و ارزیابی است: یکی از این مواضع پذیرش کامل مدرنیته، دیگری نفی کامل و دیدگاه سوم یا تلفیقی، پذیرش نقادانه و انتخاب‌گر است. در این میان دسته‌بندی‌های سه‌گانه‌ای ایجاد شد که می‌توان از جریان روشنفکرانه‌ی وابسته به مارکسیسم، روشنفکران ملی‌غریب‌گرا و معاند با مذهب و روشنفکران وابسته به سنت دینی و علمای اسلامی احیاگر و اصلاح‌گر نام برد.

امام با توجه به سخنان و موضع‌گیری‌های مختلفشان در گروه سوم از این تقسیم‌بندی‌ها قرار می‌گیرند؛ یعنی موضع ایشان در قبال تمدن جدید، مدرنیته و مدرنیزاسیون، موضع پذیرا، اما نقاد و انتخاب‌گر است. در واقع دیدگاه امام در این زمینه دیدگاه تلفیقی و تعاملی است و با نوآوری خلاقانه، تمدن جدید را با نقادی کامل پذیرا هستند.

امام در پاسخ به دو دسته‌بندی قبلی با نگاهی انتقادی مواضع ذیل را اتخاذ می‌نمایند که در این مقاله در صدد مشخص کردن مواضع امام از منظر انتقادی خواهیم بود.

### ۳- روش شناسی تحقیق

یکی از روش‌های کیفی که اندیشمندان علوم سیاسی برای بررسی مفاهیم و تحول آن مورد توجه قرار می‌دهند، روش تحلیل گفتمان لاکلا و موف است. امکان استفاده از دانش تحلیل گفتمان در عرصه‌های مختلف علوم سیاسی کاملاً منتفی نیست و با حذف جوانب ناهم‌ساز آن می‌توان از این روش برای تجزیه و تحلیل پژوهش‌های سیاسی استفاده نمود. کاربرد رویکرد تحلیل گفتمان در حوزه سیاست، افق‌های تازه‌ای را پیش روی ما می‌گشاید و نتایج روش‌شناختی و نظری مهمی را به بار می‌آورد. (حجازی و بهرامی، ۱۳۹۸: ۱)

نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موف در کتاب هژمونی و استراتژی سوسیالیستی از جمله نظریات جدیدی است که با بسط نظریه معنایی متشکل از مجموعه‌ای از مفاهیم به هم مرتبط و ایجاد ساختاری نظامند از آنها توانسته به تبیین، تحلیل عملکرد پدیده‌های اجتماعی - سیاسی و نیز ارتقای ظرفیت پیش‌بینی، پیش‌گویی و تحول‌آفرینی در جوامع دست یازد. تحلیل گفتمان در بعد نظریه معنایی ریشه در زبان‌شناسی ساختارگرای سوسوری و در جهت نظریه اجتماعی، نظریه‌ای ترکیبی است و ریشه در اندیشه‌های افرادی مانند دریدا، فوکو، مارکس و گرامشی دارد. (مقدمی، ۱۳۹۰: ۹۱)

از نظر لاکلا و موف، هر عمل و پدیده‌ای برای معنادار شدن باید گفتمانی باشد. فعالیت‌ها و پدیده‌ها وقتی قابل فهم می‌شوند که در قالب گفتمانی خاص قرار گیرند. هیچ چیزی به خودی خود دارای هویت نیست، بلکه هویتش را از گفتمانی که در آن قرار گرفته است کسب می‌کند. همانطور که هوارث می‌گوید: «برداشتی که لاکلا و موف از گفتمان دارند مؤید شخصیت رابطه‌ای هویت است. معنای اجتماعی کلمات، گفتارها، اعمال و نهادها را با توجه به بافت کلی‌ای که اینها خود بخشی از آن هستند می‌توان فهمید. هر معنایی را تنها با توجه به عمل کلی‌ای که در حال وقوع است و هر عملی را با توجه به گفتمان خاصی که آن عمل در آن قرار دارد، باید شناخت.

با اتخاذ چنین دیدگاه پساساختگرایانه‌ای، لاکلا و موف سعی کرده‌اند با کلیه دیدگاه‌های جوهرگرایانه و مبنایگرایانه مخالفت کنند. آنها با محتمل و مشروط دانستن همه هویت‌ها و پدیده‌های اجتماعی، به نفی هرگونه عینیت‌گرایی و قطعیت‌گرایی ناشی از دیدگاه‌های اثباتگرا، عقلگرا و استعلایی پرداخته‌اند.

در این صورت، جهان اجتماعی تنها در قالب گفتمان‌ها قابل فهم است و خارج از قلمرو گفتمان هیچ حقیقت بنیادین و قابل فهمی وجود ندارد. این گفتمان‌ها هستند که گزاره‌های درست و نادرست را تولید می‌کنند و عاملان و نهادهای اجتماعی را وا می‌دارند براساس این گزاره‌ها عمل کنند. (هوارث، ۱۳۷۷: ۱۷۶)

اگرچه لاکلا و موف رابطه‌ای بودن نظام نشانه‌شناختی گفتمان را از سوسور وام گرفته‌اند، اما ثابت بودن رابطه دال و مدلول را نمی‌پذیرند و در این خصوص از دریدا تبعیت می‌کنند. دریدا دوگانگی دال و مدلول سوسور را درهم می‌شکند و زبان را مجموعه‌ای از دال‌های بدون مدلول می‌پندارد؛ دال‌هایی که معنایشان را به هنگام کاربرد به دست می‌آورند. در واقع در شرایط مختلف مدلول‌های مختلفی به دال منتسب می‌شوند و اینکه یک دال خاص متضمن چه مدلولی است همواره مورد مناقشه است؛ برای مثال، می‌بینیم که در ایران قبل و بعد از انقلاب دال‌های "لیبرال"، "ولایت"، "آزادی"، "قانون"، "نظارت"، و غیره با معانی مختلفی بکار گرفته شده‌اند و همواره بر سر اینکه مدلول منتسب به آنها چیست یا چه باید باشد اختلاف نظر بوده است. (هوارث، ۱۳۹۷: ۳۴)

لاکلا و موف توانستند با به کار بستن مفهوم دریدایی نشانه در نظریه گفتمان، امکان تبیین مناقشات سیاسی را فراهم آورند. بعلاوه، همه نشانه‌های مفصل‌بندی شده در یک گفتمان از ارزش برابر برخوردار نیستند و به انواع مختلفی تقسیم می‌شوند. مهمترین این نشانه‌ها دال مرکزی است؛ دال مرکزی نشانه ممتازی است که نشانه‌های دیگر حول آن انسجام می‌یابند. (Howarth,

هژمونی یک گفتمان مبتنی بر انسجام معنایی دال‌های دیگر حول دال مرکزی است. در صورتی که یک گفتمان موفق شود با اتکا بر دال مرکزی خود مدلول‌های مد نظر خود را به دال‌های گفتمانش نزدیک کند، یا به عبارت دیگر، نظام معنایی مطلوب خویش را در ذهنیت جمعی اجتماع، هر چند بطور موقت، تثبیت کند و رضایت عمومی را جلب کند، آن گفتمان هژمونیک می‌شود. اما در صورتی که گفتمان رقیب بتواند به کمک سازوکارهای مختلف این نظام معنایی را شالوده‌شکنی کند و ساختارهای معنایی شکل گرفته در ذهنیت جمعی مردم را درهم بریزد آنگاه این گفتمان هژمونی‌اش را از دست می‌دهد. (Howarth, 2000: 63)

بنابراین موفقیت گروه‌های سیاسی به توانایی‌شان برای تولید معنا بستگی دارد. در نتیجه، نظریه گفتمان لاکلا و موف، معنا، سیاست و اجتماع را با هم ترکیب می‌کند و یکجا به تحلیل آنها می‌پردازد. نقطه حرکت این نظریه از اجتماع به سوی معنا در به نقد کشیدن مارکسیسم نهفته است. لاکلا و موف از طریق قرائت انتقادی مارکسیسم سنتی و به کمک ربط دادن یافته‌هایی که از نظریه مارکسیستی به دست آورده‌اند با مباحثی که در خصوص شیوه‌های تشکیل معنا و مفهوم گفتمان داشته‌ایم، سعی کرده‌اند نظریه گفتمانی به دست دهند که برای تبیین کل امور اجتماعی و به ویژه امور سیاسی کارآیی داشته باشد. در این مقاله سعی شده است تا با بهره‌گیری از مفاهیم گفتمانی لاکلا و موف به بررسی اندیشه امام(ره) و تأثیر گذاری آن بر موضوع بیداری اسلامی پرداخته شود. (Howarth, 2014: 32)

#### ۴- موضع امام در قبال روشنفکران غرب‌گرا با تأکید بر گفتمان انتقادی امام:

به نقل از امام خمینی(ره)، «هیچ ملتی نمی‌تواند استقلال پیدا کند الا اینکه خودش، خودش را بفهمد و تا زمانی که ملت‌ها خودشان را گم کرده‌اند و دیگران را به جای خودشان نشانده‌اند، نمی‌توانند استقلال پیدا کنند. کمال تأسف است که کشور ما حقوق اسلامی و قضای اسلامی و فرهنگ اسلامی دارد، و این فرهنگ و حقوق را نادیده گرفته به دنبال غرب است. چنان غرب در نظر یک قشری از این ملت جلوه کرده است که گمان می‌کنیم غیر از غرب، دیگر هیچ چیز نیست. این وابستگی فکری، عقلی و مغزی غربی، منشاء اکثر بدبختی‌های ملت‌ها و ملت ما نیز

هست.» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۱: ۱۸۶) [در گفتمان انتقادی امام این نوع جملات غیرت-سازی امام با غرب است و آن را می‌توان به عنوان غیر خارجی معرفی کرد، برخی گفتمان‌ها غیر خارجی نیز دارند، که در مورد گفتمان امام غرب و شرق به عنوان غیر خارجی مطرح شده بودند.] همچنین امام در مورد جریان مارکسیستی چنین موضع‌گیری می‌نماید:

«... ما حتی برای سرنگون کردن شاه با مارکسیست‌ها همکاری نخواهیم کرد. من به هواداران خود گفته‌ام که این کار را نکنند. ما با طرز تلقی و مفاهیم آنها مخالف هستیم، و می‌دانیم که آنها از پشت به ما خنجر می‌زنند؛ و اگر روزی به قدرت برسند، رژیم دیکتاتوری برقرار خواهند کرد که مخالف حقوق اسلام است...» (موسوی خمینی، ج ۲: ۴۵) [در اینجا غیرت‌سازی گفتمان امام با شرق یا همان جریان مارکسیستی مطرح می‌شود، که این نیز از غیرهای خارجی گفتمان انتقادی امام است و استفاده از واژه دیکتاتوری برای بیان گفتمان دیگری در مقابل گفتمان خودی لحاظ شده است]

همچنین امام در جای دیگری نکته‌ای را مطرح می‌کنند که ضمن معرفی جریان نخبگان سنتی و مواضع منفی آنها در قبال مدرنیته، یکی از علل اتخاذ موضع منفی توسط آنان را اینچنین مطرح می‌کنند:

«مخالفت روحانیون و نخبگان سنتی با بعضی از مظاهر تمدن در گذشته، صرفاً به جهت ترس از نفوذ اجانب بوده است. احساس خطر از گسترش فرهنگ اجنبی، خصوصاً فرهنگ مبتذل غرب موجب شده بود که آنان با اختراعات و پدیده‌های مختلف برخورد احتیاط‌آمیز کنند. علمای راستین از بس که دروغ و فریب از جهان‌خوااران دیده بودند به هیچ چیزی اطمینان نمی‌کردند و ابزاری از قبیل رادیو و تلویزیون در نزدشان مقدمه ورود استعمار بود، لذا گاهی حکم به منع استفاده از آنها را می‌دادند. آیا رادیو و تلویزیون در کشورهایی چون ایران وسایلی نبودند تا فرهنگ غرب را به ارمغان آورند؟ و آیا رژیم گذشته از رادیو و تلویزیون برای بی‌اعتبار کردن عقاید مذهبی و نادیده گرفتن آداب و رسوم ملی استفاده نمی‌نمود؟» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج

۲۱: ۹۰] در این قسمت نیز استفاده از واژه‌هایی مانند جهانخواران و فرهنگ اجنبی غیریت‌سازی با گفتمان‌های غرب و شرق است]

موضع امام در مقابل روشنفکران و نخبگان ملی که غیرمعاند با دیانت اسلام بودند و یا کسانی که تعلق خاطر به اسلام نیز داشتند ولی دین را بیشتر در حوزه‌ی اعمال فردی رعایت می‌کردند و دین را از سیاست جدا می‌دانستند، نیز موضع انتقادی بود ولی با ملایمت بیشتر، آنها را دعوت به اسلام و راه ملت مسلمان می‌نمودند. (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ۲۷۰) [یکی دیگر از گفتمان‌های موجود در زمانی که گفتمان امام مطرح شد گفتمان ملی‌گرا بود ولی چون آنها هم با گفتمان پهلویسم در ستیز بودند در واقع دارای دشمن مشترک با گفتمان امام بودند؛ دلیل اینکه گفتمان ملی‌گرا نتوانست به گفتمان مسلط تبدیل شود؛ یکی نداشتن رهبری مشخص و قدرتمند مانند گفتمان امام و دیگری در دسترس نبودن این گفتمان بود، در صورتیکه گفتمان امام از قابلیت در دسترس بودن و مردمی بودن برخوردار بود]

امام نظراتشان با علمای احیاگر و مصلح و روشنفکران وابسته به سنت دینی همسان بود و مواضع آنها را تأیید می‌کرد؛ و موضع امام در قبال مدرنیته، موضع پذیرش همراه با نقد و انتخاب بود.

## ۵- نقد امام به مدرنیته:

امام برای نقد مدرنیته، معیارهایی را مدنظر داشتند که به سه معیار مهم اشاره خواهیم نمود، داشتن همین معیارها توسط امام بود، که بر جریان‌ها و نهضت‌های مسلمان سراسر دنیا اثر گذاشت و آنان نیز با بهره‌گیری از دیدگاه‌های امام خمینی راه بیداری اسلامی را طی نمودند. این معیارهای سه‌گانه عبارتند از:

۱- تعالیم و احکام اسلام

۲- مصالح جامعه، کشور و مردم

۳- عدم وابستگی و استقلال،

که در رابطه با هر یک از معیارها و شاخص‌های امام؛ شاهد مثالهایی آورده خواهد شد.

## ۱-۵- تعالیم و احکام اسلام:

از دیدگاه امام خمینی اسلام اصلی‌ترین معیار نقد و انتخاب در قبال مدرنیته است. به نظر وی «اسلام همه چیز است.» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵: ۱۶۷) [تأکید بر دال مرکزی]

و در جای دیگری می‌گویند: «نظر ما، که ملت هم با آن موافق است، این است که ... یک جمهوری اسلامی ... در ایران مستقر بشود و احکام اسلام آن طور که هست اجرا گردد، و همه‌ی مطالب ایران و نظام آن برطبق خواست‌های اسلامی جریان پیدا کند.» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۱۱۶)

بنابراین یکی از معیارهای نقد امام از مدرنیته، تطابق موارد یا حداقل عدم تضاد آنها با اسلام است. تأکید بر اسلام و آن هم اسلام ناب محمدی (ص) باعث الگوبرداری سایر کشورهای اسلامی از گفتمان امام شد.

## ۲-۵- مصالح جامعه، کشور و مردم:

بدیهی است از نظر امام این معیار با معیار اصلی که اسلام است تناقض ندارد. امام معتقد است اسلام مصلحت جامعه است و مغایر با مصالح مردم و جامعه نیست. (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۸۴) [یکی دیگر از دال‌های گفتمان امام مصلحت است]

در عین حال همان‌گونه که خواهد آمد امام بر مصلحت جامعه و کشور تکیه‌ی بسیار کرده است، و اصولاً احکام ثانویه و احکام حکومتی مدنظر امام، که حتی می‌تواند فراتر از چارچوب اولیه اسلام باشد، مبتنی بر مصلحت جامعه، کشور، مردم و توانایی اسلام برای اداره و پاسخگویی به نیازهاست. در همین راستا امام اشاره می‌کند: «روابط خارجی ما بر اساس حفظ آزادی، استقلال و حفظ منافع و مصالح اسلام و مسلمین است.» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۲۳۶) در فراز دیگری نیز می‌فرماید: «سیاست ما همیشه بر مبنای حفظ آزادی، استقلال و حفظ منافع مردم است که این اصل را هرگز فدای چیزی نمی‌کنیم.» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۴۹)

همچنین در رابطه با تشکیل حکومت جمهوری اسلامی می‌گوید: «حکومت آینده هیچ تعهدی جز در برابر ملت و حفظ منافع و مصالح آنها ندارد.» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴: ۱۷۷ و ۱۹۲ و ۲۳۶) که مشخص می‌شود مصالح جامعه، کشور و مردم از مهم‌ترین معیارهای امام در برخورد با مدرنیته و نقد از آن است. این معیار نیز بر اندیشه بیداری اسلامی بسیار تأثیرگذار است.

### ۳-۵- عدم وابستگی و استقلال:

یکی دیگر از معیارهای امام در خصوص موضع ایشان در قبال پدیده‌های جدید ناشی از مدرنیته و نیز تمدن غرب، موضع عدم وابستگی است. با توجه به سابقه تاریخی رابطه‌ی سلطه‌جویانه‌ی غرب با کشور ما، امام همواره به غرب با حفظ حساسیت خاص نسبت به خدشه‌دار شدن استقلال کشور نگاه کرده است. این نکته را ایشان با صراحت در مصاحبه‌های مختلف بیان کرده است. [غیریت‌سازی گفتمان امام با غرب به عنوان غیر خارجی]

در جواب سؤال خانم اورینا فالاجی که از امام می‌پرسد؛ به نظر شما، فکر نمی‌کنید که در ما (غرب) چیزهای خوبی هم باشد؟ امام جواب می‌دهند:

«بله، بله چیزهای خوبی هم هست، ولی وقتی ما مارگزیده هستیم از ریسمان سیاه و سفید هم باید بترسیم و شما ما را خیلی گزیده‌اید و خیلی زیاد و برای مدت زیادی هم ما را فقط به صورت یک بازار مصرف دیده‌اید و بس. چیزهای خوب مثل پیشرفت مادی را برای خودتان نگه داشتید. آری، خیلی رنج و بدیهای زیادی از غرب کشیده‌ایم و اکنون دلایل بسیاری داریم که از غرب بترسیم.» (موسوی خمینی، ۱۳۶۲: ۳۶۳)

این معیار نیز خود به نحوی وابسته به معیارهای پیشین است. زیرا اولاً اسلام تحت سلطه بودن مسلمانان را نفی کرده است و ثانیاً وابستگی بر خلاف مصالح کشور و مردم است. (حسنی، ۱۳۷۸:



اینک پس از ذکر معیارهای نقد امام از مدرنیته به ذکر مواردی می‌پردازیم که موضع امام را موضعی پذیرا، اما نقاد معرفی خواهد کرد.

امام با تکیه بر معیارهای ذکر شده، مدرنیته و دستاوردهای آن را همواره مورد نقد قرار می‌دادند و در برخی موارد اگر با معیارها ناسازگار و یا متضاد بوده‌اند تفکیک کرده و دست به انتخاب می‌زدند، مواردی را پذیرفته و مواردی را نفی می‌کردند.

البته تأکید امام به مواردی از مدرنیته است که با اسلام، مصالح جامعه، و نیز مردم منافات و تضاد نداشته باشد امام در یکی از مصاحبه‌های خویش ضمن قبول و تأیید مدرنیزاسیون، انتقاد از آن را در رژیم پهلوی با ذکر برخی مصادیق مطرح می‌کند و آن را مورد نقد قرار می‌دهد. ایشان بیان می‌کند: «بازسازی و نوسازی کشور قطعاً مورد تأیید و از برنامه‌های ماست. آنچه را که شاه به نام مدرنیزه کردن انجام داده، جز خرابی و ویرانی به بار نیاورده است. نفت این طلای سیاه را حراج کردن و در عوض کشور را پر از آهن پاره نمودن، مدرنیزه کردن است؟! به کمک چند صد کارخانه، صنایع مونتاژ وابسته را رواج دادن مدرنیزه کردن است؟! دهها هزار مستشار نظامی را با هزینه‌های سرسام‌آور، بر ارتش و بر مقدرات مملکت مسلط کردن مدرنیزه کردن است؟! و...» (موسوی خمینی، صحیفه، ج ۳: ۴۸) [اعلام مواضع بر اساس کردار گفتمانی زبانی امام قابل ارزیابی است، که بر بیداری اسلامی در سرتاسر جهان اثرگذار بود].

همچنین امام در جای دیگری می‌گوید: «ما خواستار یک اقتصاد سالم و غیر وابسته هستیم... هرگز اجازه نمی‌دهیم تا هستی ما را غارت کنند. ما در تمام زمینه‌های اقتصادی یک انقلاب واقعی خواهیم کرد. امر کشاورزی در حکومت ما از اولویت خاصی برخوردار است ... در زمینه‌ی صنعت با ایجاد صنایع مادر از صنایع مونتاژ جلوگیری به عمل می‌آوریم ... اقتصاد ما یک اقتصاد مستقل و سالم و ملی است، بر اساس تأمین اساسی‌ترین نیازهای مردم محروم و ستمدیده‌ی ایران، نه فقط یک اقتصاد مصرفی.» (طلیعه‌ی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۲: ۳۳۳ - ۳۳۲) [استفاده از واژه‌های

اقتصاد مستقل، سالم و ملی بعنوان قطب مثبت برای برجسته ساختن گفتمان «خودی» و استفاده از واژه‌ی مصرفی در قطب منفی برای به حاشیه راندن گفتمان «دیگری» در این جملات مطرح است. آنچه در خصوص پذیرش نقادانه و انتخابگرانه‌ی امام در مقابل مدرنیته و مدرنیزاسیون آمد، بیشتر بیان مواضع کلی ایشان بود.

در ادامه موضع امام را در قبال اصلی‌ترین و عمده‌ترین ایده‌ها، ابزارها و نهادهای مدرنیته بیان خواهیم کرد، تا با استخراج آراء ایشان، موضع کلی را بسط دهیم. در رابطه با مدرنیته و مدرنیزاسیون امام مفاهیم ذیل را مورد بررسی قرار می‌دهند و نظرات خود را در این موارد با مقایسه‌ی تمدن جدید مطرح می‌نمایند که با چه قسمت‌هایی موافقت و چه قسمت‌هایی را مورد انتقاد قرار می‌دهند؛ وجوه عمده‌ی مدرنیته از نظر امام عبارتند از:

- عقلانیت و نوع نگاه به عقلانیت در حوزه‌ی فرهنگی مدرنیته

- توسعه اقتصادی در حوزه‌ی اقتصادی مدرنیته

- و توسعه سیاسی در حوزه‌ی سیاسی مدرنیته

که امام توسعه‌ی سیاسی را تحت سه عنوان دموکراسی، آزادی و برابری مورد بررسی قرار می‌دهند؛ بنابراین به این موارد یعنی عقلانیت، توسعه‌ی اقتصادی، و توسعه سیاسی، یعنی دموکراسی، آزادی و برابری از نگاه امام خواهیم پرداخت و انتقادات ایشان را از مدرنیته و مدرنیزاسیون بیان خواهیم نمود تا نحوه تأثیر کلام امام را بر بیداری اسلامی شاهد باشیم.

## ۶- نگاه امام به عقلانیت:

امام در رابطه با پدیده‌های مدرنیته، موضع خاصی در قبال عقلانیت دارند، ولی موضع ایشان در مقابل سطوح مختلف عقلانیت متفاوت است. در مجموع امام عقلانیت را می‌پذیرند ولی سطح

عقلانیت مادی، تکنیکی یا ابزاری را برای جامعه کافی نمی‌دانند و آن را مورد انتقاد قرار می‌دهند. به نظر امام این جنبه از عقلانیت چون تکیه بر مادیات دارد و جنبه‌ی مادی عقلانیت است، مورد قبول جامعه‌ی اسلامی نیست و امام دو سطح دیگر از عقلانیت را مطرح می‌کند.

سطح دوم عقلانیت مطرح شده از نظر امام که نگارنده آن را عقلانیت ممیزه نامگذاری کرده است، سطحی است که فارغ از چگونگی وسایل نیل به هدف در مسائل اقتصادی و سیاسی، به بررسی اهداف کلی‌تر اقتصادی و سیاسی می‌پردازد و اهداف درست را از نادرست تمیز می‌دهد. از نظر امام تعقل این سطح با پیوند خوردن به دیانت اسلام به کمال می‌رسد. به نظر امام عقلانیت نوع اول یا عقلانیت ابزاری، برای سعادت و بهروزی کلی جامعه‌ی انسانی کافی نیست.

سطح سوم از عقلانیت به نظر امام به مسائل ریشه‌ای و سئوالات اساسی بشر می‌پردازد. سئوالاتی مانند اینکه: از کجا آمده‌ایم، در کجا هستیم، چگونه باید باشیم، چه باید بکنیم و به کجا می‌رویم؟ در این سطح نیز عقلانیت با کمک دیانت می‌تواند به پاسخ‌ها دست یابد، سطح سوم از عقلانیت از نظر امام عقلانیت دینی نامیده می‌شود.

در واقع نقد به مدرنیته، انتقاد از ایدئولوژی عقل باوری است. نقدی که به پیامدهای این باور می‌تازد؛ به علم و علم‌گرایی تجربی، به عقل ابزاری، تکنولوژی صرف و ... (احمدی، ۱۳۷۴: ۱۹)

امام با در نظر گرفتن سطوح مختلف عقلانیت افراد را به کسب علوم و فنون جدید سفارش می‌کند ولی شرط آن را تهذیب نفس و کسب معنویات می‌داند. همچنین در تمامی موارد تأکید امام بر سه معیار اصلی یعنی تطابق با اسلام، مصالح جامعه و مردم و نیز عدم وابستگی و تأکید بر استقلال خلاصه می‌شود. اما در ذیل پذیرش و انتقاد از عقلانیت به دو نکته یعنی تخصص و تعهد اشاره می‌نمایند و می‌فرمایند:

«دولت بدون گزینش اشخاص متعهد و متخصص در رشته‌های مختلف موفق نخواهد شد و دولتمردان در گزینش همکاران به کاردانی و تعهد آنان و بهتر خدمت کردن آنها به کشور و در

منافع ملت بودن آنان تکیه کنند ... نه بر دوستی و آشنایی و حرف شنوی بی تفکر و تأمل که این رویه موجب ناکامی در خدمت به کشور است.» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۹: ۱۰۸) همین بیان نیز الگویی برای بیداری اسلامی خواهد بود.

مطلبی که امام بر آن‌ها تأکید دارد، از مصادیق عقلانیت اداری جدید است و آن ضابطه‌گرایی است به جای رابطه‌گرایی، شایسته‌سالاری است در مقابل خویشاوندسالاری؛ امام همچنین در انتقاد از مدرنیته به علم آن دانشمندانی خرده می‌گیرد که باعث ساختن سلاح‌های کوبنده می‌شوند و خطر عالم فاسد را از سایر خطرات بیشتر می‌داند. بنابراین می‌توان گفت که امام در مجموع در مقابل عقلانیت مدرن موضع پذیرا و نقاد درونی داشتند و به نقادی ابعاد مختلف این عقلانیت می‌پرداختند. در جایی که عقلانیت خدشه‌ای بر انسانیت و کرامت انسانی وارد می‌کند و معنویات را زیر سؤال می‌برد، دیگر مورد پذیرش امام نیست.

## ۷- نگاه امام به توسعه‌ی اقتصادی:

امام خمینی، توسعه‌ی اقتصادی به عنوان حوزه‌ی عملی معیشت و زندگانی مردم را با اهمیت می‌نگرند و شاخص‌هایی نظیر اهمیت کشاورزی، ارزش کار و کارگر، رفاه عمومی، فقرزدایی، محرومیت زدایی، رسیدگی به مسکن و معیشت مستضعفان و خودکفایی در صنعت را مطرح می‌کنند.

البته امام سه نقد اساسی بر توسعه‌ی اقتصادی دارند؛ که به عنوان سه نگرانی از سوی ایشان مطرح می‌شود.

نقد اول آنکه توجه به اقتصاد و توسعه‌ی اقتصادی به افراط در دنیاگرایی تبدیل نشود و اهداف متعالی انسان فراموش گردد و همه‌ی اهتمام جامعه معطوف به دنیا، اقتصاد و آنچه امام از آن به رفاه زدگی تعبیر می‌کنند، شود و در نتیجه آرمان‌ها و اصول انقلاب اسلامی که ناظر بر اهداف متعالی است؛ دستخوش کم‌توجهی قرار گیرد و رفاه اقتصادی و دنیاگرایی جایگزین آنها گردد.

نقد دوم ایشان آن است که برای نیل به توسعه‌ی اقتصادی، به بیگانگان وابسته شویم. زیرا با وقوف به اینکه توسعه‌ی اقتصادی نیازمند تکنولوژی جدید است و تکنولوژی جدید در اختیار جوامع غربی است، نگران چگونگی دستیابی به تکنولوژی است، به گونه‌ای که انتقال تکنولوژی موجب وابستگی نگردد. از این رو بخش عمده‌ای از سخنان ایشان در حوزه‌ی فرهنگ و اقتصاد، در نکوهش وابستگی و دعوت به خودباوری و اتکا به خود ایراد شده است.

نقد سوم امام معطوف به این نکته است که توسعه‌ی اقتصادی به طبقاتی شدن شدید جامعه بینجامد و در بردارنده‌ی نتایجی که توده‌ی مردم از آن برخوردار گردند نباشد و به تعبیر دیگر، نگران توسعه‌ی اقتصادی بدون عدالت اجتماعی هستند. [مطرح شدن عدالت به‌عنوان یکی دیگر از دال‌های گفتمان امام در اینجا مد نظر است].

در واقع امام عقلانیت‌انگیزی و علاقه به مادیات را مورد نکوهش قرار داده و عقیده دارند که: هدف‌های اقتصادی نباید در طول هدف‌های سطح بالاتر قرار گیرد و خود مستقلاً نباید هدف نهایی حیات اجتماعی انسان باشد. بلکه باید کنش‌های اقتصادی با انگیزه‌های فرامادی به کنش‌های الهی پیوند بخورد. امام در عین پذیرش توسعه‌ی اقتصادی اشاره می‌کنند:

«مکتب اسلام یک مکتب مادی نیست، یک مکتب مادی، معنوی است که مادیات را در پناه معنویت قبول دارد. اسلام برای تهذیب انسان و برای انسان‌سازی آمده است. (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۷: ۶) همچنین امام با رفاه‌طلبی و افراط در مصرف مخالفت کرده و مسئولین را به پرهیز از آن فرا می‌خوانند، در جایی که می‌گویند: «برنامه‌ریزی در جهت رفاه متناسب با وضع عامه‌ی مردم توأم با حفظ شعائر و ارزش‌های کامل اسلامی و پرهیز از تنگ‌نظری‌ها و افراط‌گرایی‌ها و نیز مبارزه با فرهنگ مصرفی که بزرگترین آفت یک جامعه‌ی انقلابی است.» را ضروری می‌دانند. (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱: ۳۸) این موضوع بسیار مورد توجه کشورهای اسلامی و بخصوص اقشار ضعیف و مستضعف این کشورها واقع شده و آنان را به سمت بیداری اسلامی رهنمون شد.

انتقاد دیگر امام از مدرنیته، انتقاد از سرمایه‌داری است و ایشان سرمایه‌داری را مخالف عدالت اجتماعی معرفی می‌نمایند: «یکی از اموری که لازم به توصیه و تذکر است، آن است که اسلام نه با سرمایه‌داری ظالمانه و بی‌حساب و محروم‌کننده‌ی توده‌های تحت ستم و مظلوم موافق است، بلکه آن را به طور جدی در کتاب و سنت محکوم می‌کند و نیز مخالف عدالت اجتماعی می‌داند...» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱: ۲۰۰) [استفاده از واژه‌هایی چون ظالمانه، بی‌حساب و محروم-کننده‌ی توده‌های تحت ستم در واقع برای به حاشیه‌رانی گفتمان غیر صورت می‌گیرد که در اینجا غیرخارجی مد نظر است].

به نظر امام: «اسلام ... اقتصاد را به صورتی سالم و بدون وابستگی، به نفع همگان، در جهت رفاه همه‌ی مردم، با اهمیت به مستمندان و ضعیفان بارور می‌کند و برای رشد بیشتر کشاورزی و صنعت و تجارت کوشش می‌کند.» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۹: ۲۰۴) [استفاده از واژه‌هایی مانند سالم، بدون وابستگی، به نفع همگان و برای رفاه مردم برای برجسته‌سازی گفتمان خودی توسط امام به کار رفته است].

## ۸- نگاه امام به توسعه سیاسی:

توسعه سیاسی همواره با آسیب‌ها و چالش‌های گوناگونی مواجه بوده است. منشأ یکی از چالش‌های اساسی آن در جامعه ما، درک نادرست از نسبت توسعه سیاسی با سیاست مدرن است. در واقع اگر درک درست و معناداری از رابطه این دو مقوله وجود نداشته باشد، ممکن است بین طرفداران توسعه سیاسی با کارگزاران سیاست، منازعه و معارضا به وجود آید و آثار و پیامدهای ناگوار آن، علاوه بر کارگزاران این دو حوزه سیاسی، دامن جامعه را نیز فراگیرد. منازعه این دو گروه، پیش و بیش از هر چیز، به برداشت نادرست از کار ویژه و اهداف متقابل این دو حوزه بازمی‌گردد، به این معنا که آزادیخواهان بدون توجه به اهداف و کارویژه‌های سیاستمداران، عملکرد آن‌ها را فقط در راستای اهداف و آرمان‌های خود می‌پسندند و سیاستمداران نیز بدون توجه به اهداف و کارویژه‌های آزادی خواهان، عملکرد آن‌ها را صرفاً در جهت اهداف خود

برمی‌تابند. این نگاه یک سویه از طرف این دو گروه، کم‌وبیش در مقاطعی از تاریخ تحولات سیاسی ایران، خود را به‌طور مؤثر نشان داده و به یکی از آسیب‌های جدی فرایند توسعه سیاسی در ایران تبدیل شده است. (وفائی، ۱۳۹۳: ۷۵) در این مقاله به بررسی نظر امام خمینی (ره) در مورد توسعه سیاسی و ابعاد آن خواهیم پرداخت و به این موضوع اشاره خواهیم کرد که اندیشه امام چگونه بر بیداری اسلامی اثرگذار بوده است.

### ۱-۸- نگاه امام به دموکراسی

امام دموکراسی را که به معنای «اتکای حکومت برخواست و تأیید (اکثریت) مردم است» می‌پذیرند، اما در مقام نقد، این مفهوم را دچار تحول می‌نمایند و مفهوم جدیدی از آن را مبتنی بر دیانت پدید می‌آورند که با دموکراسی به مفهوم غربی آن تفاوت اساسی پیدا می‌کند. این تحول و تفاوت درافزودن یک مبنای جدید برای مشروعیت بر مفهوم دموکراسی است و آن «التزام حکومت‌کنندگان بر دیانت اسلام است». در این مفهوم مردم حکومت‌کنندگانی را بر می‌گزینند یا رضایت به حکومت آنان می‌دهند که اولاً واجد صفات مورد نظر اسلام برای حاکم باشند و ثانیاً بر مبنای دیانت اسلام حکومت نمایند. وجه تفاوت این مفهوم از دموکراسی با مفهوم غربی همانا مبنای دینی حکومت است و وجه تشابه آن اتکای به مردم و آراء آنان؛ بدین ترتیب امام ضمن قبول نقش «تأیید» و «خواست» مردم، به منظور نهادی کردن این «خواست و تأیید» نهادهای جدید مربوط به دموکراسی را نیز می‌پذیرند.

امام برای تحقق «دینی بودن» حکومت، محتوا و مضمون نهادها را نیز «اسلامی» می‌خواهند و همپای توجه و تأکید بر مردمی ماندن حکومت، بر اسلامی و دینی بودن حکومت نیز پافشاری می‌کنند و عدول از آن را موجب سلب مشروعیت می‌دانند، همچنان که غیرمردمی شدن حکومت را نیز موجب دیکتاتوری و استبداد و سلب مشروعیت می‌دانند. بنابراین چنین به نظر می‌رسد که امام برای مشروعیت دو پایه قائلند. همچنان که مشروعیت را با دو معنای مکمل مد نظر دارند. یکی معنای حقانیت یا شرعیت و دیگری معنای مقبولیت و تبعیت شدن؛ پایه‌ی شرعیت، التزام به

دیانت اسلام است و پایه‌ی مقبولیت و تبعیت خواست و تأیید مردم (اکثریت)، لذا مشروعیت بر پایه‌ی التزام به اسلام و خواست و تأیید مردم، توأمان تحقق می‌یابد. (حسنی، ۱۳۷۸: ۱۸۴)

امام خمینی با پذیرش عنصر اصلی و کلیدی دموکراسی یعنی اتکای به مردم (اکثریت) همراه با التزام عملی حکومت به دیانت اسلام، الگوی جدیدی از یک «نظم» سیاسی ارائه می‌دهند. نظمی سیاسی که هم به آرای مردم متکی است و هم بر مبنای عمل، مقررات، قوانین، جهت‌گیری‌ها و اهداف آن اسلام است. [متصل نمودن دال مهم و شناور مردم به دال مرکزی اسلام]

امام به عنوان یک متفکر اسلامی، اسلام را موافق با دموکراسی می‌دانند و در نتیجه مخالفتی با آن ندارند، ولی در نقد از دموکراسی شرایطی را برای آن مشخص می‌کنند که دموکراسی منجر به استبداد اکثریتی نشود. [نسبت دادن استبداد اکثریتی به دموکراسی‌های غربی برای به حاشیه‌رانی گفتمان غیر خارجی از طرف امام مد نظر بوده است].

از نظر امام چون مردم مسلمان هستند، آراء، انتخاب، خواست و اراده‌ی آنان نیز به طور طبیعی بر اسلام تعلق خواهد گرفت و تناقضی بین خواست مردم مسلمان و «مبتنی بر اسلام بودن» نظام سیاسی وجود نخواهد داشت، بلکه بر عکس اگر حکومت، اسلام را مبنای کار قرار ندهد، مردم آن را نخواهند پذیرفت. (حسنی، ۱۳۷۸: ۲۰۵)

امام به عنوان مدافع مردمی بودن حکومت و معتقد به نقش تأیید اکثریت مردم در مشروعیت حکومت بر نظارت مردم نیز تأکید دارد و آن را تضمین‌کننده‌ی امنیت جامعه می‌داند. ایشان همچنین بر شاخصهای دموکراسی اعم از حق رأی، حق نمایندگی، دستگاه قانونگذاری، انتخاب رئیس قوه‌ی مجریه توسط مردم و استقلال قوه‌ی قضائیه و حاکمیت قانون تأکید دارند؛ ولی تمامی این موارد را در سایه‌ی تعالیم اسلام و رعایت مصالح جامعه و مردم می‌پذیرند. [برخی از دال‌های گفتمان امام مانند حق رأی، حق نمایندگی، انتخاب رئیس قوه مجریه توسط مردم، استقلال قوه‌ی قضائیه و حاکمیت قانون مواردی هستند که مردم کشورهای اسلامی نیز با استناد به گفتمان امام از



آن‌ها سود جسته و در رژیم‌های استبدادی و استعماری به پیگیری حقوق و آزادی‌های خود پرداخته‌اند.]

## ۲-۸- نگاه امام به آزادی:

امام خمینی ضمن پذیرش، جانبداری و حمایت از آزادی، به ویژه آزادی‌های سیاسی و اجتماعی، که لازمه‌ی مردمی بودن حکومت و از پیش‌فرض‌های مهم توسعه‌ی سیاسی است، انتقاد خود را به آزادی از نوع غربی که طبق نظر ایشان با بی‌بند و باری، فساد و فحشا توأم است، ابراز می‌دارد و آن را با ملاک و معیار قرار دادن «تعالیم و احکام اسلام» رد می‌کند. [مطرح کردن واژه-هایی مانند بی‌بندوباری، فساد و فحشا برای آزادی نوع غربی در گفتمان امام برای به حاشیه‌رانی گفتمان غیر است.] (کشیشیان سیرکی، ۱۳۹۶: ۲۴۵)

امام نه تنها آزادی را می‌پذیرند؛ بلکه به آن تعلق خاطر دارند و در طول دوران مبارزه‌ی سیاسی آن را یکی از اهداف مبارزه‌ی خود اعلام می‌دارند. (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۵۸، ۴۹، ۸۹، ۱۹۰ و نیز ج ۴: ۶۶، ۷۳، ۹۶، ۱۸۶)

ایشان آزادی مورد نظر خویش را در چارچوب مصالح جامعه و تعالیم اسلام و قوانین جامعه که خود قوانین مبتنی بر اسلام، نیازها و مصالح جامعه هستند مطلوب می‌دانند، و بین آزادی و توطئه و تخریب جامعه تفاوت قائل می‌شوند و توطئه، فساد، خرابکاری، فحشا، بی‌بندوباری و... را ممنوع می‌دانند. [ایجاد معنا توسط مطرح کردن آزادی در چارچوب مصالح جامعه و تعالیم اسلام توسط امام برای برجسته‌سازی گفتمان خودی و استفاده از واژه‌هایی مانند توطئه، فساد، خرابکاری، فحشا و بی‌بندوباری برای به حاشیه‌رانی گفتمان‌های غیر داخلی و خارجی مطرح گردیده است.]

امام می‌گویند که در هر جامعه‌ای محدودیت‌هایی برای آزادی وجود دارد. آنچه از جامعه‌ای به جامعه‌ی دیگر متفاوت است، میزان، نوع، شدت و ضعف این محدودیت است. محدودیت‌های مورد نظر امام در رابطه با آزادی به دو دسته باز می‌گردند. یکی محدودیت‌هایی که ناظر بر مصالح

جامعه، مردم و حفظ ثبات نظام اجتماعی - سیاسی است و دیگری محدودیت‌های منبعث از التزام حکومت و جامعه به دیانت اسلام است.

ایشان نسبت به شاخصهای آزادی مانند وجود مطبوعات و رسانه‌های گروهی، احزاب و انتقاد از حکومت نیز با معیارهای «مصلح جامعه» و «تعالیم اسلام» موافق هستند و آنها را در چارچوب رعایت دو معیار مذکور مورد حمایت قرار می‌دهند.

امام همچنین وجود انتقاد را لازمی آزادی بیان می‌دانند و می‌گویند: بدون انتقاد در جامعه، آزادی بیان تحقق نخواهد یافت. امام آزادی بیان و انتقاد را بعنوان یک نعمت و یک هدیه‌ی الهی می‌دانند. (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۱۷۰) در صورتی که قصد توطئه و تخریب در آن وجود نداشته باشد. به نظر امام انتقاد ابزاری است که هم به وجود آورنده‌ی آزادی بیان و نیز کنترل‌کننده و محدود کننده‌ی آن است.

### ۳-۸- نگاه امام به برابری:

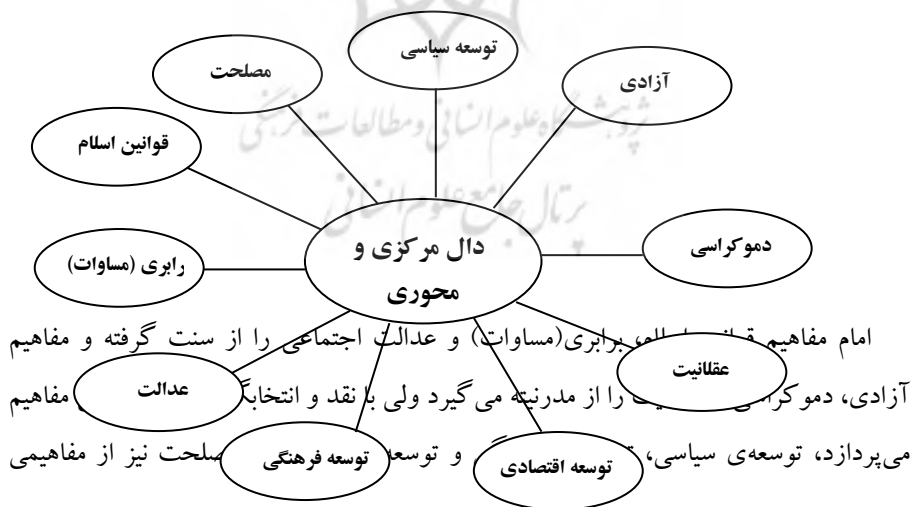
برابری نیز مانند آزادی، از مفاهیمی است که در رابطه با دموکراسی قرار دارد و از پیش فرض‌های توسعه‌ی سیاسی به شمار می‌رود. ایده و مفهوم برابری اگر چه در مدرنیته به عنوان یک ایده و مفهوم جدید، مبنای اندیشه و عمل اجتماعی قرار گرفت، ولی از نظر تعالیم اسلامی و در نتیجه از دیدگاه امام خمینی (ره) به عنوان یک متفکر اجتماعی مسلمان و یک اندیشمند سیاسی، پدیده‌ای جدید نیست.

البته شاید بتوان گفت از نظر مبنای عمل اجتماعی و سیاسی قرار گرفتن، به ویژه در پهنه‌ای گسترده در اندیشه و عمل امام خمینی پدیده‌ی جدیدی است که بر اساس عمل کشف و «احیای» تعالیم دینی توسط ایشان صورت گرفته است. لذا بر خلاف ایده‌ها و مفاهیم قبلی که عناصر ابداعی آنها بیشتر است، تمایز کمتری بین دیدگاه امام نسبت به برابری (مساوات) با آنچه مدرنیته منادی آن است وجود دارد و بخش اصلی این تمایز نیز در ملاک و معیار تقوا و پرهیزگاری و پاکی باطن

است، که نزد امام خمینی ملاک امتیاز معنوی انسانهاست. از نظر امام و نیز سایر متفکران مسلمان هر چه انسان با تقوی تر باشد در نزد خداوند متعال از جایگاه والاتری برخوردار است. در اندیشه‌ی برابری در مدرنیته چنین امتیازی یا وجود ندارد، یا دست کم به‌طور آشکار بیان نشده است. چنانچه امام صریحاً بیان می‌کنند که: «اسلام تمام تبعیض‌ها را محکوم نموده و برای هیچ گروهی ویژگی خاصی قرار نداده و تقوا و تعهد اسلام تنها کرامت انسان‌هاست و در پناه اسلام و جمهوری اسلامی حق اداره‌ی امور داخلی و محلی و رفع هرگونه تبعیض فرهنگی، اقتصادی و سیاسی متعلق به همه‌ی قشرهای ملت است.» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۰: ۱۹۷)

در واقع امام با پذیرش اصول کلی مدرنیته به نقد و انتقاد از آن می‌پردازد و در جایی که بتواند آن‌ها را با تعالیم اسلام و مصالح جامعه تطبیق دهد، آنها را می‌پذیرد، ولی در مواردی که این مسأله امکان‌پذیر نباشد؛ با بهره‌گیری از تعالیم اسلام و با معیار قراردادن مصالح جامعه و مردم آنها را متحول می‌سازد. در همین راستا مدل گفتمانی امام خمینی بر اساس الگوی لاکلاو و موف به این شرح مطرح می‌گردد.

### نمودار (۱) مدل گفتمانی امام بر اساس الگوی لاکلاو و موف (نگارنده)



است که در گفتمان امام به صورت مفصل‌بندی شده به کار می‌رود. (کشیشیان سیرکی، ۱۳۸۸: ۲۷۲)

## نتیجه‌گیری

آنچنان‌که در مقاله اشاره شد، بیداری اسلامی یکی از پدیده‌های قرن حاضر است که در بین کشورهای اسلامی اتفاق افتاده و موجبات تحولات بسیاری بوده است. بیداری اسلامی تحت تأثیر عوامل مختلفی شکل گرفته، که بی تردید یکی از عوامل تأثیرگذار بر بیداری اسلامی اندیشه و نیز گفتمان امام خمینی(ره) و گفتمان انقلاب اسلامی ایران بوده است. امام خمینی(ره) یکی از متفکران برجسته و تأثیرگذار دهه‌های اخیر است که حتی می‌تواند به عنوان یکی از چهره‌های تأثیرگذار در قرن بیستم مطرح گردد. امام در مورد جامعه، حکومت، آداب، سنن، و پدیده‌های مختلف نظرات و اندیشه‌هایی را در سخنرانی‌ها و آثار مکتوب خود بیان می‌دارند، که هر کدام می‌تواند بر جوامع دیگر و ملت‌های دیگر اثر گذاشته و برای آن‌ها ترسیم‌کننده راه آینده باشد.

امام در برخورد با پدیده‌های مختلف؛ چه در مقابل سنن کهنه و چه در مقابل پدیده‌های مدرن؛ اقدام به موضع‌گیری حسب نو یا کهنه و قدیمی بودن پدیده‌ها نمی‌نماید؛ بلکه ملاک اجرایی ایشان فی‌نفسه در صحیح یا ناصحیح بودن پدیده‌هاست، یعنی اینکه امام به هر پدیده تحت عنوان اینکه درست است یا نادرست، نظر داشته و دست به انتخاب می‌زند، نه بر حسب نو یا کهنه بودن پدیده‌ها؛ امام به همان طریق که در مقابل سنن کهنه دست به پالایش و تصحیح می‌زند متقابلاً در برابر مدرنیته به نقادی، گزینش و آفرینش می‌پردازد.

در باور امام به عنوان یک متفکر دینی، ارزش‌ها و سنن دینی وجود دارد که در گذر زمان کهنه می‌شود و چنانچه در طی قرون آمیخته با پیرایه‌های اجتماعی، سیاسی و محیطی گردند در قالب پالایش و تصحیح توسط اسلام‌شناسان آگاه به مقتضیات زمان و مکان تحت معیارهای ناب دینی اصالت وجودی خود را می‌یابند. همچنین با بررسی مؤلفه‌های پست مدرنیته می‌توان استنتاج کرد که کدام موارد آن‌ها از نظر امام غیرقابل قبول خواهد بود.

امام خمینی (ره) با اهمیت دادن به فرد و جامعه و در نظر گرفتن این هر دو، به نوعی از واضعان اندیشه‌ی تعامل‌گرایی اسلامی محسوب می‌شوند. تفاوت امام با تعامل‌گرایان دیگر مانند گیدنز، هابرماس و بوردیو در این است که ایشان به جای دیدگاه اومانستی راجع به انسان، با در نظر گرفتن کرامت انسانی، برای فرد و انسان مقام خلیفه الهی در نظر می‌گیرد و ارزش بسیار والایی برای انسان قائل می‌شود، و با تکیه به این جمله که «یدالله مع الجماعة» به جامعه و با هم بودن و نیز به وحدت بین مسلمانان اشاره می‌نماید و بر آن تأکید دارد.

البته امام بجز نگاه تعامل‌گرایانه بین فرد و جامعه، یا کنش و ساختار، در سایر اندیشه‌هایشان نیز با بهره‌گیری از اندیشه‌ی تعاملی و تأکید بر معیار حد وسط، بین دیدگاه‌های مختلف تلفیق ایجاد می‌نمایند.

امام بجای تکیه بر دلایل عقلی یا دلایل نقلی، تلفیقی از دلایل عقلی و نقلی را با هم می‌پذیرد و بجای تأکید بر مشروعیت الهی (مشروعیت با نصب بی‌واسطه) و یا مشروعیت مردمی (مشروعیت با نصب با واسطه)، به تلفیقی از این دو نظر یعنی مشروعیت الهی - مردمی (مشروعیت با نصب بی‌واسطه و نصب با واسطه) اعتقاد دارد؛ که در واقع در بین اندیشمندان معاصر مسلمان یکی از کامل‌ترین نظریات را مطرح می‌نمایند. همین دیدگاه تعامل‌گرای امام است که می‌تواند بسیاری از نگاه‌ها را به سوی خود جلب کند.

امام خمینی به انتقاد از مدرنیته می‌پردازد، اما در عین حال بسیاری از نظرات پست‌مدرن‌ها با نظرات امام سازگاری ندارد و امام آنها را مورد انتقاد قرار می‌دهد. خردگریزی پست‌مدرنیته، تفوق تخیل و احساس بر عقل، نفی واقع‌نمایی علوم، طرح مرگ سوژه و عدم توجه به انسان، شکاکیت اخلاقی، گسست تاریخی، رد اخلاق قانونمند چه به شکل سنتی و چه به شکل مدرن، بدگمانی نسبت به قدرت، نفی حقوق طبیعی و اعتقاد به نوعی آنارشیزم، مخالفت با پارلماناریسم و نقش احزاب، تباهی معاهدات اجتماعی، نقادی فضای همگانی مدرن و حوزه‌ی عمومی مواردی از نظرات پست‌مدرن‌ها هستند که با اندیشه‌های امام در تضاد هستند. در این راستا می‌توان اذعان

داشت که، امام با بهره‌گیری از تفکر انتقادی که خود همیشه مؤکد این امر بودند؛ مؤلفه‌هایی از سنت، مدرنیته و پست‌مدرنیته را مورد انتقاد قرار می‌دهند.

در نقد مدرنیته، طبق استنادات به قول و فعل امام در زمینه‌های مختلف، می‌توان امام را در معرفت‌شناسی اجتماعی در اندیشه‌های اسلامی، یکی از نقادان مدرنیته معرفی کرد. در مجموع امام از مدرنیته، نقدهای ذیل را انجام می‌دهد:

نقادی امام به عقلانیت سطح اول یا عقلانیت ابزاری و مطرح کردن سطوح دیگر عقلانیت به دلیل ناکافی بودن این نوع عقلانیت برای جامعه؛ [نظرات امام در این رابطه شباهت‌هایی به نظرات یورگن هابرماس اندیشمند بزرگ قرن بیستمی و متفکر نسل دومی مکتب فرانکفورت دارد].

امام عقلانیت را در سه مرحله در نظر می‌گیرد، مرحله‌ای اول که تقریباً همان عقلانیت ابزاری و تکنیکی است به نظر امام کافی نیست و مورد انتقاد قرار می‌گیرد. در عقلانیت نوع دوم مطرح شده از سوی امام یا عقلانیت سطح دوم این موضوع مطرح می‌شود که چگونه می‌توان بین اهداف درست و نادرست تمیز قائل شد، نگارنده این نوع عقلانیت را در نزد امام به عقلانیت ممیزه تعبیر می‌کند و عقلانیت نوع سوم از نظر امام نیز تحت عنوان عقلانیت دینی مطرح می‌شود و پاسخگوی سئوالات اساسی بشر است. اینکه بشر از خود می‌پرسد؛ از کجا آمده‌ام؟ در کجا هستم؟ چگونه باید باشم؟ چه باید بکنم؟ و به کجا می‌روم؟ به نظر امام دستیابی به سطوح دوم و سوم از عقلانیت به حوزه‌ی معنویات و فرامادیات اختصاص دارد.

امام عقلانیت ابزاری - تکنیکی را برای جامعه کافی ندانسته و مورد انتقاد قرار می‌دهند. زمانیکه امام از جماعت تحت عنوان آحاد مردم یاد می‌کنند و معتقدند که تمامی افراد واجد شرایط باید در تعیین سرنوشت خود و مملکت خود نقش داشته باشند و از این موضوع تحت عنوان حق و تکلیف نام می‌برند؛ معتقدند که در سطح عقلانیت ممیزه است که انسان‌ها درست را از نادرست تمیز می‌دهند و می‌توانند انتخاب نمایند. همین دیدگاه امام تأثیر بسزایی بر بیداری اسلامی داشته است، دخالت مردم در سرنوشت خویش که امام خمینی با برگزاری referendum ۱۲ فروردین ۱۳۵۸،

این موضوع را در سیره عملی خود نیز به اثبات می‌رسانند، و جمهوری اسلامی را به رفراوندوم می‌گذارند.

نقادی از صنعتی شدن به صورتی که انسانیت انسان‌ها با مشکل مواجه شود و نیز نقادی از مصرف‌گرایی و افراط در مصرف؛ [نظرات امام در این زمینه بی‌شابهت به نظرات هربرت مارکوزه متفکر مکتب فرانکفورتی در کتاب انسان تک‌ساحتی نیست.] امام در این زمینه مردم و مسئولین را به پرهیز از افراط در مصرف و رفاه‌طلبی فرا می‌خواند. امام همچنین در رابطه با سرمایه‌داری نیز انتقادی وارد نموده و آن را ظالمانه، بی‌حساب و محروم‌کننده‌ی توده‌های تحت ستم و مظلومین، معرفی می‌کند.

نقادی از علم و تکنولوژی در صورتی که در خدمت بشر و منافع معنوی نباشد؛ [در این قسمت نظرات امام شباهت بسیاری به نظرات تنودور آدورنو و ماکس هورکه‌ایمر دیگر متفکران مکتب انتقادی فرانکفورت دارد.]

نقادی از دموکراسی که به استبداد اکثریتی تبدیل شود و گنجاندن موازین اسلامی و احکام اسلام در آن، نقادی از آزادی نوع غربی و مخالفت با فساد، فحشا و بی‌بندوباری و جایگزین کردن آزادی با احترام به مصالح جامعه و بهره‌گیری از موازین اسلام و نیز انتقاد از برابری بدون در نظر گرفتن تقوا و پرهیزگاری انسان‌ها و بدون در نظر گرفتن استعدادها و آنان، و نیز انتقاد از رابطه‌گرایی در برابر ضابطه‌گرایی که این نقد بیشتر بر جوامع سنتی وارد است. [در واقع این معناسازی‌ها دو قطب را مشخص می‌کنند؛ قطب مثبت یا گفتمان خودی که برجسته‌سازی می‌شود و قطب منفی یا گفتمان دیگری (غیر یا رقیب) که به حاشیه رانده و یا حذف می‌شود.] همه این اندیشه‌ها و نیز گفتمان امام با دال مرکزی اسلام ناب محمدی و اسلام انقلابی که دال‌های شناور آن، انقلاب، استقلال، آزادی، رأی مردم، قرآن، مشروعیت، قانون، عدالت، برابری، وحدت کلمه و ... هستند؛ در افکار سایر مسلمانان اثر گذاشته و موجبات بیداری اسلامی را فراهم می‌آورد. تأکید امام خمینی بر قانونمندی و قانونگرایی، ضمن تأکید بر اجرای قانون توسط هرکسی به نحو

احسن، بسیار حائز اهمیت است و ایشان تدوین قانون اساسی را عامل تداوم پیروزی انقلاب و ضامن استقلال کشور می‌دانستند.

فرامگانی و فرازمانی بودن اندیشه‌های امام به عنوان یک اندیشمند مسلمان معاصر، جایگاهی را برای وی ایجاد می‌نماید، که اندیشه‌های امام مورد توجه بسیاری از اندیشمندان دیگر در اسلام و غرب قرار گرفته و صدها کتاب، مقاله و آثار ارزنده‌ای در این زمینه تدوین می‌گردد. ملت‌های بسیاری با الگو قرار دادن اندیشه امام، دست به انقلاب و ایجاد تحول و دگرگونی در شرایط خود زده‌اند که تأکید بر تأثیر اندیشه امام بر بیداری اسلامی دارد.



## منابع و مأخذ

- احمدی، بابک (۱۳۷۴)، **مدرنیته و اندیشه انتقادی**، تهران: نشر مرکز.
- بالی چلندر، مختار (۱۳۸۴)، **بررسی مفهوم قدرت از دیدگاه اندیشمندان مدرن و پست مدرن**، پایان‌نامه کارناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.



بزرگی، وحید (۱۳۷۷)، **دیدگاه‌های جدید در روابط بین‌الملل: تأویل شناسی، پسانوگرایی، نظریه انتقادی**، تهران: نشر نی.

بشیریه، حسین (۱۳۷۶)، **تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم**، مارکسیسم، تهران: نشر نی.  
بشیریه، حسین (۱۳۸۰)، **تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، لیبرالیسم و محافظه کاری**، تهران: نشر نی.

بهرامی مقدم سجاد، حیدری، مهدیه (۱۳۹۷)، «بررسی فرآیند بیداری اسلامی در جهان اسلام در پرتو انقلاب اسلامی ایران»، **دوفصلنامه مطالعات بیداری اسلامی**، سال هفتم، شماره ۱۳، بهار و تابستان، صص ۱۳۳-۱۱۱.

جهانگیر، کیامرث، ملکی، حسن (۱۳۹۴)، «بیداری اسلامی، ریشه‌ها و زمینه‌ها»، **مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی**، دوره ۴۵، شماره ۲، تابستان، صص ۲۸۹-۳۱۰.

چالمرز، آلن، اف (۱۳۷۰)، **چیستی علم**، سعید زیباکلام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.  
چیلکوت، رونالد (۱۳۷۷)، **نظریه‌های سیاست مقایسه‌ای**، ترجمه وحید بزرگی و علیرضا طیب، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.

حجازی، سیدنصراله و وحید بهرامی (۱۳۹۸)، «کاربست روش تحلیل گفتمان لاکلا و موف در رشته علوم سیاسی»، **فصلنامه روش شناسی علوم انسانی**، سال ۲۵، شماره ۹۹، تابستان، صص ۱-۱۸.

حسینی، محمدحسن (۱۳۷۸)، **نوسازی جامعه از دیدگاه امام خمینی**، تهران: نشر عروج.  
طلیعه انقلاب اسلامی (۱۳۶۲)، **مصاحبه‌های امام خمینی در نجف، پاریس و قم**، تهران: مرکز نشر دانشگاهی و ستاد انقلاب فرهنگی.

قجری، عاطفه (۱۳۸۲)، **نقد عقلانیت مدرن از دیدگاه اندیشمندان مکتب فرانکفورت**، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.

کشیشیان سیرکی، گارینه (۱۳۸۸)، **مطالعه تطبیقی مفهوم مشروعیت سیاسی در اندیشه‌های امام خمینی (ره) و یورگن هابرماس**، رساله دکتری، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.

کشیشیان سیرکی، گارینه (۱۳۹۶)، **از مشروعیت سیاسی تا نقد مدرنیته**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام و نشر عروج.

گراوند، مجتبی، سوری ایرج (۱۳۹۷)، «بازتفسیر هویت اسلامی در گفتمان سیاسی امام خمینی (ره) بیداری جامعه و وقوع انقلاب اسلامی، **دوفصلنامه علمی مطالعات بیداری اسلامی**، سال هفتم، شماره ۱۳، بهار و تابستان، صص ۳۸-۷.

- گنجی، اکبر (۱۳۷۵)، **سنت، مدرنیته و پست مدرن**، تهران: انتشارات صراط.
- محمودی، اعظم (۱۳۹۸)، «بررسی جنبش‌های بیداری اسلامی با رویکرد آسیب‌شناسانه»، **دوفصلنامه علمی مطالعات بیداری اسلامی**، دوره هشتم، شماره ۱۶، پاییز و زمستان.
- مقدمی، محمدتقی (۱۳۹۰)، «نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موف و نقد آن»، **مجله معرفت فرهنگی اجتماعی**، سال دوم، شماره دوم، بهار، صص ۹۱-۱۲۴.
- ملکوتیان، مصطفی (۱۳۹۱)، «بیداری اسلامی و راه‌های تداوم آن (با بهره‌گیری از تجربیات انقلاب اسلامی)»، **پژوهش‌های انقلاب اسلامی**، دوره ۱، شماره ۲، صص ۱۷۲-۱۵۱.
- موسوی خمینی، امام روح‌الله (۱۳۶۲)، **طلب و اراده**، احمد فهری، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- موسوی خمینی، امام روح‌الله (۱۳۷۸)، **صحیفه امام**، دوره ۲۲ جلدی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
- میرزاده، فرامرز (۱۳۹۳)، «اندیشه انتقادی و بیداری اسلامی»، **فصلنامه سیاست**، دوره ۴۴، شماره ۴، زمستان، صص ۷۴۱-۷۲۳.
- وفائی، خسرو (۱۳۹۳)، «توسعه سیاسی و سیاست مدرن: آسیب‌ها و چالش‌های توسعه سیاسی در ایران معاصر»، **فصلنامه تخصصی علوم سیاسی**، سال دهم، شماره ۲۹، صص ۷۵-۹۰.
- هزاوه‌ای، سیدمرتضی (۱۳۹۱)، «انقلاب اسلامی، بیداری اسلامی و آینده اسلام سیاسی در منطقه»، **پژوهشنامه انقلاب اسلامی**، دوره ۲، شماره ۴، پیاپی ۴، پاییز، صص ۱۴۳-۱۱۳.
- هوارث، دیوید (۱۳۷۷)، «نظریه گفتمان»، ترجمه علی اصغر سلطانی، **فصلنامه علوم سیاسی**، سال اول، شماره دوم، پاییز، صص ۱۵۶-۱۸۳.
- هوارث، دیوید (۱۳۹۷)، **نظریه گفتمان**، ترجمه احمد صبوری، تهران: انتشارات آشیان.
- Howarth, D (2000). **Discourse**. Open University Press. 9780335200719
- Howarth, D., Norval, AJ. and Stavrakakis, Y (2000). **Discourse Theory and Political Analysis Identities, Hegemonies and Social Change**. Manchester University Press. 0719056640. 9780719056642
- Howarth, DR. (2013). **Poststructuralism and After**. Palgrave Macmillan UK. 9781349443215
- Howarth, D (2014). **Ernesto Laclau: Post-Marxism, Populism, and Critique**. Routledge Taylor & Francis. 978-0-415-87087-0
- Roderick, Rick (1986). **Habermas and the Foundations of Critical Theory**, Duke University Press



پروژه پژوهشی  
پرتال جامع علوم انسانی  
مطالعات فرهنگی