

فلسفه عمل سیاسی در اندیشه امام خمینی و انقلاب ایران باتکیه بر نظریه هانا آرنت

حمید بصیرت منش

استادیار گروه تاریخ انقلاب، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران

Basirat1341@yahoo.com

فرهاد نام برادرشاد (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری تاریخ انقلاب اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران

Farhad.1363@gmail.com

چکیده

بازتوصیف دولت‌سازی در ایران و تبیین نقش عمل سیاسی، اراده جمعی و آزاد انقلابیون با توسل به نظریه‌های کلاسیک دولت بهتر نمایانده می‌شود. زمینه‌های اندیشگی و فرهنگی شکل‌گیری انقلاب اسلامی و تأسیس جمهوری ویژه آن، همخوانی با نظریه کلاسیک «کنش سیاسی» هانا آرنت دارد. تبیین‌های راست‌گرایانه آرنت از انقلاب و روند شکل‌گیری آنها در زمره تبیین‌های اخلاقی و اندیشه‌ای شناخته شده است که می‌کوشد نوعی تبیین و تفسیر از اندیشه کنش جمعی منتج به انقلاب را ارائه دهد. این پژوهش چگونگی شکل‌گیری و تداوم منطقی و تاریخی عمل سیاسی در انقلاب ایران را با کمک بیانات امام خمینی (ره) پیگیری می‌کند و اینکه چگونه عاملیت خلاقانه جمعی، هدف تأسیس آزادی را تعقیب می‌کرد.

بر پایه یافته‌های این مطالعه، کنش سیاسی امری همدلانه، خودجوش و تجلی اراده متعهدانه افراد برای تأسیس آزادی، مقاومت در برابر سلطه و رسیدن به رهایی است. کنش سیاسی بر شیوه عمل و چهارچوب یک جامعه سیاسی و الگوی یک دولت اثر می‌گذارد، عرصه سیاست و قدرت را موازنه می‌بخشد و عمل کنشگران در عرصه عمومی را به مثابه حرکت اراده جمعی به سوی فضایی آرمانی معرفی می‌کند. دولت در چنین تعریفی، هویتی متکامل در راستای میل درونی انسان‌ها است.

واژگان کلیدی: آزادی، فردیت، عمل سیاسی، قدرت، امام خمینی.

مقدمه

انقلاب ایران در تلاش برای استقلال حقیقی، نفی استعمار و عدم گرایش به مکاتب فکری کشورهای استعمارگر، گفتمان اسلام سیاسی و بازگشت به اسلام را مطرح کرد و هدف خود را پیاده‌سازی حکومت اسلامی در قالب دولت اسلامی ارائه داد. انقلاب اسلامی، مؤلفه‌های مختلفی از درون مایه ارزشی خود از جمله آزادی، رهایی انسان، عمل خلاقانه و خودجوش، عاملیت جمعی و... را به جهانیان شناساند و در خدمت تأسیس بدیلی (اخلاقی) نوین از نظم در جهان جدید بود. کنش‌های در جهت پیوند مجدد مردم با خود جمعی که شبه‌مدرنیته پهلوی را از ایشان دور کرد و می‌خواست و می‌خواهد آزادی‌طلبی‌اش را به تأسیس یک دولت مدرن برای دین پیوند زند. لزوماً همه کنش‌های سیاسی عصر انقلاب خودآگاه نبوده و همین ضمیر ناخودآگاه و رازآلود برخی ارزش‌ها، باعث اقدام و عمل جمعی علیه دستگاه حاکمه پهلوی گردید. زمینه‌های شکل‌گیری چنین کنش سیاسی خلاقانه‌ای و تداوم حضور این عاملیت جمعی که در نهایت به وحدت در اقدام علیه دستگاه حاکمه گردید، مسئله این پژوهش است و می‌کوشد تحولات درونی و اندیشه‌ای که زمینه را برای قیام ملت آماده کرد، تبیین کند. پرسش محوری که این پژوهش با آن روبروست این است که چگونه کنش‌های سیاسی متعهدانه و مردمی، اندیشه قیام را پرورش و به شکل‌گیری وحدت در قیام منتهی ساخت و عرصه سیاست و جریان‌های منتسب به آن را به سوی خود کشاند؟ چگونه در این بستر فضای عمومی را برای حرکت به سوی آرمان‌ها و انقلاب آماده و قبضه قدرت را میسر کرد؟

اهمیت چنین پژوهش‌هایی در این است که به جای تکرار تبیین‌های ساختاری از شکل‌گیری قیام مردمی علیه دستگاه حاکمه پهلوی، کنش‌های منفرد خودجوش برآمده از سر تکلیف مذهبی و میهنی و سرایت اندیشه قیام را از حوزه‌های خصوصی به عرصه عمومی و جمعی واکاوی می‌کند و ظرفیت و نقش هر یک از عاملین را بر اساس توانایی‌های منحصر ایشان می‌سنجد و می‌کوشد شبکه پیچیده روابط محتمل ولی با هدف یکسان را بازنمایی کند. به زبان ساده‌تر، جوشش چشمه‌های اعتراض، قیام و کنش آشکار سیاسی علیه حکومت پهلوی که در اواخر عمرش به بی‌ثباتی سیاسی و اقتصادی نیز دچار شده بود را به تصویر می‌کشد.

پیشینه پژوهشی

کتاب **هانا آرنت و نقد فلسفه سیاسی** اثر منصور انصاری در رابطه با تشریح این نظریه کلاسیک راهنمای محققان است. انصاری در مقاله «بازجست تفکر در اندیشه آرنت» در مجله **جستارهای سیاسی معاصر** به تفسیر آرای آرنت پرداخته است. دوگانه حیات ذهن و حیات عمل در آثار آرنت مورد توجه وی بوده و اینکه چگونه آرنت نظریه سیاسی را در بین فلسفه و سیاست مطرح می‌کند. سیدجواد طاهایی در **اندیشه دولت مدرن** در چند فصل از کتاب به فلسفه عمل سیاسی آرنت پرداخته و در اهمیت آن به عنوان یک نظریه برای تبیین انقلاب اسلامی ایران قلم‌فرسایی کرده است.

سیدجواد طاهایی، در ذیل چند فصل از کتاب **اندیشه دولت مدرن** «عمل»‌های دست جمعی افراد سازنده یک جامعه تاریخی با حفظ تفرد و آزادی را مورد نظر قرار داده است و اینکه چه میزان از این مفاهیم در انقلاب ایران متصور است.

حمدالله اکوانی در مقاله «دو روایت امر سیاسی و الگوی دولت در اندیشه متفکران دوره میانه اسلامی» به اهمیت عمل سیاسی در نظر اندیشمندان مسلمان متقدم پرداخته است. اکوانی، دو روایت اندیشمندان غربی از امر سیاسی را مقایسه و الگوی آن را در جریان اخلاق‌نویسی فلسفی و اندرزنامه‌نویسی دوره میانه اسلامی ردیابی و طرح موضوع دولت را از نظر اندیشمندان توصیف کرده است. رهیافت‌های اندیشمندان معاصر به امر سیاسی از جمله علی شریعتی و امام خمینی در آثار مختلفی مورد بحث بوده و مورد رجوع این مطالعه است.

شارحان و مفسران اندیشه‌های هانا آرنت، جنبه‌ها و مفاهیم مختلف و منفردی از وی را مورد نظر قرار داده و به بسط آنها به شیوه و رهیافت فلسفی پرداخته‌اند. این پژوهش برخلاف آثار حاضر و دیگر مفسران آرای آرنت، با دریافت بینش راست‌گرایانه وی و ردیابی زمینه‌های راست‌گرایی در آثار اندیشمندان و رهبر انقلاب، به طور مشخص به شکل‌گیری کنش سیاسی و آثار تداوم آن در ایران می‌پردازد و الگوی نظریه کنش سیاسی را تا استقرار دولت در انقلاب ایران کاوش می‌کند. نقطه تمایز این پژوهش در پرداختن به استدلال‌های مختلف این نظریه به صورت یک پیکره واحد گفتمانی و برقراری ارتباط و دریافت آن در بین انقلابیون ایران است. بر همین اساس، این مطالعه با رویکرد تحلیلی و تبیینی و بر پایه تلفیقی از منابع اندیشه‌ای و تاریخ‌نگارانه، بازسازی و بازنمایی عمل سیاسی از شکل‌گیری تا طرح دولت نوین در ایران را پیگیری می‌کند.

چهارچوب نظری پژوهش

هانا آرنت (۱۹۰۶-۱۹۷۵م) فیلسوف سیاسی معاصر در نیویورک، بخشی از حلقه تأثیرگذار نویسندگان و روشنفکران بود که حول مجله پارتیزان ریویو^۱ گرد آمدند (پاسرین دنتروس، ۱۳۹۳: ۱۴). آرنت در دانشگاه شیکاگو و مدرسه تحقیقات اجتماعی نیویورک استاد فلسفه سیاسی بود و کتاب‌های متعددی از جمله ریشه‌های تمامیت‌خواهی، وضع بشر، حیات ذهن و... را به رشته تحریر درآورد. وی از مفسران فلسفه مکتب اصالت وجود^۲ آلمان بود و نوعی گرایش مذهبی نیز داشت.

زیر بنای فلسفه آرنت در مهمترین اثر وی وضع بشر^۳ (مطالعه‌ای که مقولات بنیادی زندگی وقف عمل را بررسی می‌کند) بر سه مفهوم بنا شده است: زحمت (تقلا)؛ کار؛ کنش (عمل). دو مفهوم اول درواقع در راستای طبیعت و متابولیسم انسانی‌اند. زحمت و کار در راستای زنده نگه‌داشتن بدن انسان هستند. پس از مرگ عموماً چیزی از آنها باقی نمی‌ماند (انصاری، ۱۴۰۰: ۱۱). به نظر آرنت فقط کنش است که خصوصیتی انسانی و تعاملی دارد و روابط انسان‌ها بر مبنای آن است. اگرچه زحمت و کار شرط و مقدمات ضروری هستند، ولی پس از فراغت از آنها، انسان‌ها در تعامل برای «برابری و آزادی» گرد هم می‌آیند تا با «گفتارها و کردارهای سترگ» دست به عمل بزنند (انصاری، ۱۴۰۰: ۱۲). روایت وضع بشر ریشه در خوانش فیلسوفان سیاسی از تجربه زیسته سیاسی دولت‌شهرهای یونان و آرای فلاسفه یونان است؛ از مهم‌ترین مشخصه‌های این تفکر آمیختن سیاست و اخلاق است و قلمرو سیاسی را قلمرو اخلاقی می‌پندارد (اکوانی، ۱۳۹۷: ۶). آرنت نسبت به امور بشر نوعی باور راست‌گرایانه دارد. از مشخصه‌های راست‌گرایان اعتقاد به ثبات یا بازگشت به اشکال گذشته حکومت و همچنین اعتقاد به دین به عنوان عنصر ثبات‌دهنده یا عامل اخلاقی در سیاست است. محدودیت دخالت دولت در حفظ نظم و پذیرش نیروهای مردمی، آزادی فرد و تجدید موارث فرهنگی و گرایش به گسترش حیطه نفوذ و قدرت ملی نیز از آمل این طیف فکری معرفی می‌گردد (آشوری، ۱۳۵۴: ۷۷). اگرچه بستر اصلی اندیشه آرنت را انسان‌شناسی دینی نمی‌توان نامید؛ ولی اطمینان دینی نهفته در کلامش را از

1. Partisan Review.

2. Existentialism.

3. The Human Condition.

رساله اش «اگوستین قدیس» و فلسفه یونانی به عاریت می‌گیرد (پاسرین دنتروس، ۱۳۹۳: ۱۳). فلسفه «کنش سیاسی» همان اراده و فضیلت انقلابی است. کنش سیاسی آزاد به مثابه آرمان اصلی انقلاب، به معنی فرارفتن از طبیعت به تاریخ برای رسیدن به بهزیستی و رفاه است که خود آرمان عصر مدرن می‌باشد (بوبری، ۱۴۰۰: ۱۲)؛ به عبارت دیگر، اقدام، تهور، حضور در عرصه عمومی و تجربه عمل آزاد سیاسی در ارتباط با آن است. «سیاست» در مرکز تفکر آرنت قرار دارد. سیاست در این برداشت به عملی ارادی گفته می‌شود که ناشی از «انتخاب عقلانی معطوف به مصلحت مدنی» است (فیرحی، ۱۳۸۹: ۳۲۱). مفهوم «کنش» اقدام خودجوش بدون خودباختگی و مستحیل شدن در فرهنگ غیر تعریف می‌شود و آن نیز ناشی از اراده آزادانه افراد است. همین مفهوم، عمل و اساس فلسفه سیاسی آرنت است. در رأس مفاهیمی که امکان «آغاز کردن» از آن ناشی می‌شود، قدرت است. قدرت ناشی از وحدت جامعه و از هم‌زمانی تاریخی و دیالوگ مستمر آحاد مردم و حاصل حق جمعی توده‌هاست و معطوف به بازیافت و بازتولید حوزه‌های فراموش شده تجربه ملت‌هاست (آرنت، ۱۳۸۹: ۳۰۵). قدرت می‌تواند صورت انقلابی به خود بگیرد و یا حتی می‌تواند در طی قراردادی انتزاعی و غیر حقوقی به هیأت اداره‌کننده جامعه تفویض گردد (لوکس، ۱۳۷۱: ۹۸-۹۲). «فلسفه عمل سیاسی» عمدتاً حاوی اصل عمل حماسی یا قهرمانانه توده‌هاست. توده‌های این نظریه نه از جنس توده‌های غیرسیاسی جوامع مدرن و نه حتی از شهروندان کم‌شمار و نخبه سیاست‌اند، بلکه شهروند یک جامعه تاریخی‌اند که اغلب زمینه و زمانه را از حضور ملموس خود آکنده و دریافته‌اند (طاهایی، ۱۳۸۱: ۲۵۳). عمل جمعی حماسی، رخدادی ستایش‌برانگیز و قابل تأمل است؛ چرا که حاوی این حقیقت است که انسان‌ها در قالب جمعیتی مشخص، اما با حفظ فردیت آزاد خود، مصدر تحول اموری می‌شوند که خصلتاً جمعی، بنابراین باشکوه و از این‌رو، شایان ماندگاری است. همین حقیقت است که آرنت اصطلاح «بزرگ و تابناک» را برای چنین عمل سیاسی که ختم به انقلاب می‌گردد، به کار می‌برد (آرنت، ۱۳۸۹: ۳۱۲).

مفاهیم آزادی، فردیت، عمل سیاسی جمعی، قدرت و خود انقلاب که از مراحل شکل‌گیری انقلاب‌ها در این ایده هستند در انقلاب اسلامی ایران نیز قابل بررسی‌اند. منبع درک قیاسی ما در توصیف این مفاهیم از انقلاب ایران، آرای امام خمینی خواهد بود. وجه پنهان و البته با اهمیت امام، ایدئولوگ بودن وی است (فوزی، ۱۳۸۸: ۱۷). تلقی امام نسبت به انقلاب ایران نیز نوعی تلقی راست‌گرایانه همراه با کاربست ابزار انقلابی شیعه است که در راستای بازگرداندن

نظم دیرین امور یا هماهنگ‌سازی چنین نظمی است که بوسیله سکولار شدن سریع و پیامد شبه‌مدرنیته پهلوی تهدید شده بود. تلاش برای بازگشت به زمانی که امور همان گونه بود که می‌بایست باشد (قریشی، ۱۳۹۸: ۲۲۸).

۱. شکل‌گیری اندیشه‌ی کنش سیاسی

۱-۱. عمل سیاسی

عمل سیاسی یکی از مفاهیم کلیدی نظریه‌ی سیاسی است که آرنت در مورد آدمی به کار می‌برد و فلسفه‌ی خود را بر مبنای آن استوار می‌سازد (اسماعیل‌زاده، ۱۳۸۶: ۱). عمل کردن در عام‌ترین معنایش دلالت بر پیش‌قدم شدن و آغاز کردن، دارد. چنین عملی با سخن گفتن و گفتار انکشاف می‌یابد. عمل بدون همراهی گفتار را می‌توان در فیزیک جسمانی درک کرد. این کردار و عمل تنها از طریق گفتار شفاهی ربط و مناسبت می‌یابد و کیفیت این عمل زمانی که انسان‌ها با یکدیگرند، برجستگی می‌یابد (آرنت، ۱۳۸۹: ۲۸۱-۲۷۸). آرنت با متمایز کردن عمل^۱ از ساختن^۲ و پیوند دادن عمل با آزادی، تکثر و نشان دادن ارتباط آن با سخن و یادآوری، مفهومی از سیاست را بیان می‌کند که در آن می‌توان به شیوه‌ای تازه و اصیل به پرسش‌های مربوط به معنا و هویت پرداخت (پاسرین‌دنتروس، ۱۳۹۳: ۳۱). این مفهوم همبسته با خرد، سخن، آزادی و خلاقیت در زندگی است. در واقع بستر معناشناختی آن مفاهیمی چون «یگانه بودن»، «جدید بودن» و «غیرمنتظره بودن» را توصیف می‌کند (طاهایی، ۱۳۸۱: ۲۱۲).

لازمه‌ی عمل در نظر آرنت، معصومیت و گونه‌ای عدم هوشیاری معرفی می‌گردد؛ زیرا اندیشه‌ورزی، گاه موانع آزار دهنده‌ای در مسیر



1. Praxis.

2. Poiesis.

اقدام جمعی پدید می‌آورد. به سخن دیگر، عمل‌کننده نمی‌تواند نتیجه و پیامد عمل خود را تعیین یا تنظیم کند و نتیجه را نمی‌تواند حدس بزند (بوربوری، ۱۴۰۰: ۱۱). خصلت نظم‌پذیری و غیرقابل پیش‌بینی بودن عمل آزادانه انسان، سرشت انقلاب و انسان را رقم می‌زند. چنین عملی در مقابل کنش و رفتار مقید قرار دارد (بشیریه، ۱۳۹۰: ۱۳۵-۱۳۲). با این حال هرکس نگاه خاص خود را به این عرصه دارد و از مجموع این اعمال پیش‌بینی ناپذیر، شبکه‌ای پیچیده از روابط محتمل حاصل می‌شود که محصول خلاقانه است (بوربوری، ۱۴۰۰: ۱۱)؛ بنابراین عمل سیاسی، جمعی، پیش‌بینی ناپذیر و تا حدی ناخودآگاه و فارغ از دغدغه‌های فیزیکی و طبیعی است. متن عمل سیاسی، پس از آن که از قید ضرورت‌های طبیعی رهانیده شد، محرک انسان آزاد است. رزشمندی فلسفه عمل سیاسی در نظر آرنست این است که هر شهروندی را در به کارگیری توانایی‌های عاملیتش پرورش و ظرفیت‌هایش را برای داوری و به دست آوردن حدی از تأثیرگذاری سیاسی به وسیله عمل جمعی قادر می‌سازد (پاسرین دتروس، ۱۳۹۳: ۱۹). در انقلاب‌ها هر عاملی فرآیندی را آغاز می‌کند و وارد شبکه پیچیده‌ای از اعمال و رویدادهایی می‌شود که عاملان دیگر در آن نقش دارند. نتیجه آن که، حاصل عمل را هرگز نمی‌توان از روی قصدهای هر عامل دیگری پیش‌بینی کرد. هر عملی تعدادی نامتناهی از اعمال و عکس‌العمل‌ها را به راه می‌اندازد که به معنای حقیقی پایانی ندارد.

عمل آزادانه برای امام خمینی، از نقطه نظر عینی مشخصی شروع نمی‌شود. عمل در فحوای امام، جمعی و قاطعانه معرفی می‌شود و مردم را نیز به درک چنین ضرورتی فرا می‌خواند. این کار را با مفاهیمی چون «هشیاری انقلابی»، «به پا خواستن»، «تکلیف داشتن» و ... به کار می‌برد. در تفکر ایشان عمل، اصولاً سیاسی است؛ چرا که در سطح جمعی و حماسی به کمال می‌رسد.^۱ در واقع امام خمینی به گونه‌ای تقدم عمل بر نظریه پیشینی متعهد بود. برجسته‌ترین مثال در این سخن است: «همه چیز در قیام لله است. قیام لله معرفت الله می‌آورد» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۸: ۱۲۶). از نظر شریعتی نیز: «شرایط یک مؤمن حقیقی درستکار، نه صرفاً ایمان به خداوند، بلکه اقدام عملی در راه حق است و در عرصه انقلاب همواره تعریف کفر و دین، تعریف به عمل است، نه تعریف ذهنیت» (شریعتی، ۱۳۹۴: ۱۵۶-۱۵۵). بر همین اساس، عمل سیاسی از نیازهای حوزه خصوصی محسوب نمی‌گردد، بلکه برای ظهور و بروز، اصلی‌ترین ظرفیت‌های

۱. ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷: ۴۳۹ و ج ۱۰: ۳۹۴.

انسانی در عرصه عمومی و جمعی است. چنین خواستی در بیان امام اراده بر پیاده کردن احکام عالیه اسلامی است. این بیان ایشان به نوعی بر پیش‌بینی ناپذیری نیز تأکید دارد؛ چرا که قیام جلوه‌ای از آزادی و قابلیت ابداع و تغییر شرایط و موقعیت‌ها از طریق استمرار آن است. آزادی خود محصول عمل به اراده اخلاقی است. حس تکلیف شرعی و میهنی برای عمل نیز از آزادی برمی‌خیزد. اساساً انسان آزاد، احساس تکلیف می‌کند؛ به عبارت دیگر، آزادی، حرکت قوه به فعل عمل است. چنین تعریفی از عمل سیاسی، نوعی اقدام بر ضد الیناسیون^۱ (از خود بیگانگی) است. «ملت‌هایی چون ایران تنها با بازگشت به ریشه، میراث ملی و فرهنگ مردمی و عمل خود می‌توانند بر الیناسیون اجتماعی چیره شوند» (شریعتی، ۱۳۵۳: ۲۹-۲۸).

قول معروف «ملت همیشه در صحنه»، عظمت عمل سیاسی آزادانه و انتخابی آحاد یک ملت تاریخی واحد را بازتولید می‌کند. امام اصرار دارد که خیزش انقلاب را به اراده آگاهانه مردم نسبت دهد. در این باره، عبارات بسیار زیادی را می‌توان شاهد آورد. در بیان امام «عمل»، عمل جمعی متعهدانه و هوشیارانه، هر لحظه در تبلور است و در هر عبارت جاری است. این عمل هم مبتنی بر خلاقیت و انتخاب شخصی آحاد ایرانی است و هم دسته جمعی است (طاهایی، ۱۳۸۱: ۲۶۳). انقلاب زاینده عملی سنجیده و مبتنی بر قصد و هوشیاری و برای آزادی است که لزوماً ناشی از ضرورت تاریخی و رشد ارگانیکی نیست (کالورت، ۱۳۹۵: ۱۳۷).

۲-۱. عرصه عمومی عمل سیاسی

پیش شرط عمل سیاسی و ارتباطی تاریخی از همزیستی است که آن نیز فقط می‌تواند بر بستری از یک محیط فیزیکی شکل بگیرد. آرت، از دو مفهوم فضای مشاجره‌ای^۲ و فضای انجمنی^۳ استفاده می‌کند: مفهوم مشاجره‌ای، بازنمایی فضایی است که در آن شکوه اخلاقی، سیاسی و قهرمانی نمود یافته است و مبدل به فضای رقابتی شده که در آن شخص برای به رسمیت شناخته شدن، برتری یافتن و مورد تحسین واقع شدن به رقابت می‌پردازد (حاجی آقا و پاک‌نیا، ۱۳۹۷: ۷۱). فضای انجمنی، عرصه‌ای است که در هر زمان و هر مکان که انسان‌ها به کنش‌ورزی

1. Social alienation
2. Agonistic Space.
3. Associational Space.

بپردازند، ظهور می کند (حاجی آقا و پاک نیا، ۱۳۹۷: ۷۲). دوگانه عرصه مشاجره‌ای و انجمنی حاکی از تأکید بر (کنش) عمل و عاملیت، آزادی و قدرت انحلال امر سیاسی است که در رژیم توتالیتار نه تنها امکان نمود نمی‌یابد، بلکه تکثر در حوزه خصوصی و عمومی را از بین می‌برد (آرنت، ۱۳۸۹: ۱۰۶).

کتاب وضع بشر دو مشخصه را برای قلمرو عمل سیاسی ارائه می‌دهد:

اول: در درون جهان پدیدار واقع شده است. هر آنچه که در عموم پدیدار می‌گردد و از سوی همگان دیده می‌شود. دوم: جهان مشترکی است که هم زمان نقطه فصل و نقطه وصل انسان است (حاجی آقا و پاک نیا، ۱۳۹۷: ۷۳). قلمرو عمومی پیشاموجود نیست، بلکه نیازمند ساخته شدن است. فضای عمومی علاوه بر آن که فضای ظهور خصایل جمعی همچون وحدت است، محل تغلیظ هویت نیز هست. عمل سیاسی به دلیل خصلت جمعی خود، مستلزم وجود عرصه‌ای عمومی است و بدان منجر می‌شود. در این مدل، فضای عمومی جایی است که آزادی می‌تواند تبلور یابد.

در انقلاب اسلامی ایران فضای انجمنی مصداق بیشتری دارد. امام اصطلاحاتی چون «مملکت کهنسال» و «ملت بزرگ» (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶: ۲۶۶-۲۶۱) را استفاده می‌کند که معنای هویت تاریخی چنین فضای عمومی را تقویت می‌کند. معنای عینی‌تر افزایش هویت در بیان امام، به‌طور عمده در قالب مفاهیمی همچون استقلال، عزت و آزادی از قید استعمار متبلور می‌شود (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۲۲۹). هویت چنین فضایی برای افراد ناظر و خارج از چنین عرصه سیاسی، راحت‌تر قابل درک است.

چنین عرصه‌ای، جدا از آن که انعکاسی از تحولات روحی افراد است، معطوف به عمل جمعی شناخته می‌شود. تعداد دفعاتی که امام از «ایران» و «ملت ایران» استفاده می‌کند جای تردید نمی‌گذارد که ایران و مرزهای ایران می‌تواند همان مرزهای فضای عمومی باشد؛ بنابراین، عرصه عمومی انقلاب اسلامی عبارت از دو موضوع بی‌نهایت پراهمیت (سرزمین و مردم ایران) است که می‌توانند به صورت واحد در نظر گرفته شوند. تغلیظ هویت یا معنای تاریخی ایران در زمان حال، در قالب رویکردهای تازه‌ای به جهان در انسان انقلاب اسلامی ظهور می‌یابد (طاهایی، ۱۳۸۱: ۲۷۰).

نفوذ مدرنیته در ایران کارکردهای طبیعی، تاریخی و مشخصه‌های هویتی را دچار اختلال کرد. شاید بتوان گفت ایران و ایرانیت را هم دچار مسئله کرد. ارزش‌های دینی زیر سؤال رفته و

حتی دین را یکی از موانع ورود به دنیای نوین معرفی می‌کرد (هودشتیان، ۱۳۸۰: ۱۷۱). در چنین فضای عمومی‌ای، نیاز به حضور دائمی «افراد» و «انقلابیون» احساس می‌گردد. کسانی که به طور مشترک می‌بینند و می‌شنوند و به احساس مشترک نیز نایل می‌آیند و هویت شیعی را تغلیظ می‌کنند. گفتار که وسیله‌ای برای ترغیب است، موجب می‌شود افراد از خودشان و از واقعیت فضایی که آنها را در بر گرفته است، دلگرم شوند. «ما» تقویت می‌شود. عمل در حوزه عمومی به تبلور می‌رسد و وحدتی را به کمال می‌رساند که خود در ابتدا از سطحی بسیط‌تر از آن ناشی می‌شده است؛ بنابراین، فضای عمومی انقلاب ایران گویای دو نتیجه افزایش هویت جمعی افراد و افزایش وحدت آنان است. وحدتی بی‌سابقه در قیام که مبتنی بر بازاندیشی‌هایی عمومی بر تجربیات واقعی عمل سیاسی، مخصوصاً در تاریخ صدسال پیش از خود بود. فضای درونی و عمومی انقلاب اسلامی، فضای ظهور ارزش‌ها، تفکرات و هنجارهایی است که بی‌تردید در پیش از آن بی‌سابقه و پیش‌بینی‌ناپذیر بود.

نباید فراموش کرد که ایران صرفاً محیط فیزیکی و عینی برای فضای عمومی انقلاب اسلامی است. عرصه عمومی انقلاب محیطی غیرفیزیکی هم دارد. عمل سیاسی دسته‌جمعی، به خلق فضایی عمومی انجامید که دستاوردی تدریجی نبود. فضای عمومی انعکاس روان‌شناسانه و تحولات درونی بود. دستاورد چنین فضای عمومی، هم در محیط فیزیکی و هم در فضای روحی ایرانیان عبارت بود از «قیام» و درست‌تر آن «قیام ملت». مردم هر بار با حضور در صحنه، وحدت آرمانی و اصولی خود را به یکدیگر می‌نمایاند و خود را از اتحادی که خلق کرده بودند، مطمئن می‌ساختند.

۳-۱. سامان‌یابی قدرت

به عقیده آرنست قدرت «در ذات جوامع سیاسی جای دارد. هر جا مردم گرد هم آیند و متفقاً عمل کنند، قدرت پدید می‌آید» (آرنست، ۱۳۵۹: ۶۸) و سر جمع همه تبلورات عمل سیاسی ظهور یافته در فضای عمومی است که قرار است حافظ آن گردد. قدرت یک برآیند روان‌شناسانه از تعامل آزاد کنشگران و عاملان است. عمل کردن هماهنگ برای هدفی عمومی و سیاسی همان چیزی است که آن را قدرت می‌شناسند که حاصل پرداختن جمعی و بر رضایت و اقتناع عقلانی مبتنی است (پاسرین دنتروس، ۱۳۹۳: ۴۷). به واقع در عرصه عمومی، رابطه‌ای آزاد و برابر میان شهروندان ایجاد می‌گردد که در خصوص اهداف و علایق صحبت می‌کنند. در این اشتراک

عقاید، نیرویی از این گفتگو حاصل می‌شود که قدرت تولید می‌کند (انصاری، ۱۴۰۰: ۱۳).

قدرت در عین حال که خصلت فرد نیست، فی‌نفسه مستقل از جمعیت و رقم افراد هم هست. قدرت گرچه ویژگی گروه است، اما رقم گروه همیشه دارای اهمیت نیست. قدرت بالقوه یک اقلیت ممکن است به مراتب بیشتر از آن که در نتیجه شمارش تعداد اعضای آن در سنجش افکار عمومی انتظار می‌رود. انسجام درونی گروه، عامل افزایش قدرت بیرونی است؛ در واقع این عصبیت و قدرت عملی است که از وحدت یک گروه ناشی می‌شود و ممکن است اسباب غلبه بر جمعیت یا گروهی شود که با وجود گستردگی و فزونی، فاقد انسجام درونی باشند. مشروعیت قدرت از اجتماعات انسانی ایجاد می‌گردد و در جایی است که آدم‌ها با هم هستند؛ یعنی توافق اولیه انجمنی که عمل اجتماعی و سیاسی را پی‌ریزی می‌کند و هرگاه افراد به صورت هماهنگ از طریق یکی شدن قول و عمل همگام شوند، بازتأیید می‌شود. به سخن دیگر، قدرت با باورهای مشترکی حفظ می‌شود که از فرآیند مشورت منصفانه و بی‌قید و شرط به‌دست می‌آید. این مؤلفه، فقط در جایی نتیجه می‌دهد که سخن و عمل از هم منفک نگردیده باشند (آرنست، ۱۳۸۹: ۳۰۵-۳۰۷). قدرت همیشه بالقوه است. لحظه جاری شدن آن، تحت اختیار و برنامه‌ریزی نیست. قدرت علاوه بر بالقوه بودن، غیرقابل اندازه‌گیری و تغییر دادن است و برخلاف زور و نیرو قابل اتکا نیست. نیرو کیفیت طبیعی یک فرد است، ولی قدرت در بین انسان‌ها هنگامی که با یکدیگر عمل سیاسی می‌کنند، خلق می‌گردد.

فروریختن ناگهانی قدرت، انقلاب را به صحنه می‌آورد و این نشان می‌دهد که اطاعت مردم در امور مدنی - یعنی قوانین - از حکمرانان و نهادها و غیره فقط جلوه برونی پشتیبانی و تصویب آنهاست (آرنست، ۱۳۶۳ الف: ۲۴۵). پشتیبانی مردم است که به نهادهای کشور قدرت می‌بخشد و این پشتیبانی چیزی نیست جز تداوم رضایتی که در وهله اول ایجاد قوانین به‌وجود آورده است (لوکس، ۱۳۷۱: ۹۳). در چنین هنگامی قدرت به سمت فضای عمومی مستقلی که مردم برای خود با همراهی رهبران خود می‌آفرینند، حرکت می‌کند. انقلاب جلوه چنین قدرتی است.

گفتار و مفاهمه و روابط درون ذهنی میان اقوام ایرانی عمیقاً نهادینه شده است. عمل نیز محصول ذهنیت واحد اقوام است؛ لاجرم قدرت، به عنوان ثمره وحدت کلام و عمل سیاسی خودجوش، جمعی هوشیارانه در متن زیست جمعی ایرانیان از گذشته موجود بوده است. جامعه ایرانی ویژگی‌های یک جامعه خالق قدرت را به طور بالقوه در خود داراست. قدرت، مایه اصلی حیات فعال و ارزنده یک گروه یا ملت است. همیشه وجود دارد، ولی در مواردی صراحت

بیشتری دارد. زمانی از «ملت کهنسال» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۱۰) سخن گفته می‌شود، قدرت مفهوم «بزرگ و تابناک» به خود می‌گیرد. شکل‌گیری قدرت به نوعی است که در یک ظرف زمانی و مکانی خاص قرار می‌گیرد. فعلیت قدرت زمانی عملی می‌گردد که کلام و عمل از هم منفک نشده باشند (آرنت، ۱۳۸۹: ۳۰۵). امام چنین تلقی را نسبت به تعداد افراد نظامی دستگاه پهلوی داشت که با وجود تعداد افراد و ابزار زیاد، فاقد اعمال قدرت در برابر مردم بودند و صرفاً با خشونت به دنبال شکستن صفوف بودند. امام قدرت را از آن مردم و در راستای خواسته‌های ایشان تعریف می‌کند (صحیفه امام، ۱۳۸۹، ج ۳: ۲۴۱).

امام خمینی در مقابل کسانی که معتقد بودند برای قیام قدرت ندارند، معتقد است که بالعکس برای قدرت باید قیام کرد. قدرت قیام وقتی بخواهد انضمامی شود، اندیشهٔ اعتراض می‌آفریند. سرکوب اعتراض اندیشهٔ اعتراضی را از بین نخواهد برد.

يك ملت است. قضیه يك حزب و يك - نمی‌دانم - جبهه و يك - عرض بکنم - جمعیت نیست؛ يك ملت است که الآن می‌گوید نه. در مقابل «نه» ملت، نه سرنیزه کارگر است، نه تانک کارگر است، نه توپ کارگر است، نه تشرهای تو خالی کارتر و نمی‌دانم کرملین! (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴: ۳۷۶).

حمایت مردم است که به نهادهای کشور قدرت می‌دهد و این حمایت صرفاً رضایتی است که از همان آغاز قوانین به وجود آمده است و تا زمانی این حمایت هست آن قوانین نیز حاکم خواهند بود. زمانی حمایت از نهادها برداشته شود، مسیر قدرت منحرف می‌گردد و مبدل به اعتراض و عصیان می‌گردد تا زمانی که در نهادهای همراه خود آرام می‌گیرد.

۲. غایت فلسفهٔ عمل سیاسی

۱-۲. تجلی آزادی

در بحث از اهداف انقلاب، آزادی در معانی مختلفی به کار می‌رود. نوعی از آزادی که برای «رهایی»^۱ از سلطه و اجبار است را «آزادی منفی» می‌نامند که به معنی رهایی فرد از قید و بند و عدم وجود موانع بر سر راه بیان آزاد خواسته‌ها و نیازهای اوست. در برابر این تعریف، آرنت از

1. Liberation.

نوعی آزادی حقیقی و مثبت^۱ نام می‌برد که لازمه آن کنش جمعی است و از زندگی خصوصی به حوزه عمومی و عمل جمعی با دیگران ختم می‌گردد و آن را در روایتی مثبت (آزادی برای) می‌شناسد (بوربوری، ۱۴۰۰: ۹). آزادی مثبت در حق انتخاب آگاهانه، استقلال فکری و اخلاقی فرد تحقق می‌یابد که مهم‌ترین مظهر آن مشارکت در زندگی و امر سیاسی است. آزادی در این معنا تنها در رژیم‌های خاصی تحقق می‌یابد. آزادی عمومی شامل حقوقی است که برای افراد نوعی استقلال و خودسامانی از زمینه‌های مختلف زندگی اجتماعی را تأمین می‌کند و این حقوق از لحاظ رشد شخصیت انسانی ضروری است (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۷۰: ۵). آزادی منفی یا همان «رهایسی»، — از جمله رهایی از حکومت خودکامه — منجر به آزادی انسان از قید و بند طبیعت و مقتضیات آن می‌شود؛ ولی این آزادی حقیقی و مثبت است که فرصت انتخاب فعالانه و خودجوش را میسر می‌کند و به خلق کنش سیاسی جمعی در فضای عینی و عمومی و در نهایت به انقلاب منجر می‌گردد. یکی از مشخصه‌های چنین تعریفی از آزادی، اقتدارگریزی آن است. چنین تعریفی در ذات خود، بعضاً ملازم با نقد گذشته است (فیرحی، ۱۳۸۹: ۳۱۰). هدف غایی انقلاب، ایجاد نظم نوین سیاسی است که در آن آزادی مثبت فرد را تضمین کند.

آزادی در سیاست به تجلی می‌رسد و در آن به کمال می‌رسد؛ این کمال عبارت از یک شروع تازه عمل جمعی که طی آن انسان‌ها می‌توانند «واقعیت خاص خود را تأسیس کنند». واقعیت جمعی انسانی، مستلزم عمل خودجوش و پیش‌بینی‌ناپذیر است. چنین تعریفی از آزادی، معنایی غنی‌تر از آن چه آزادی در فحوای مکتب اصالت وجود دارد، می‌یابد. آرنت آزادی سیاسی را به معنای توسعه در نظر می‌گیرد و آن را تبلوری از روابط و مناسبات اجتماعی می‌بیند که برای کسب آن راهی جز مبارزه نیست و آنچه بدون پیکار به دست آید، ارزشی ندارد (اشپربر، ۱۳۶۳: ۱۳۷-۱۳۰).

مفهوم آزادی فردی در اندیشه آرنت در تناظر با تصور آگوستینی از مؤمن مسیحی است: هبوط کرده‌ای که می‌خواهد ضمن طلب کردن و فراخواندن هم‌وضعیتی‌های خود، برای کاهش آلامش، هر چه قدر ممکن است جایگاه عالی‌تری را برای نوع خود در زمین فراهم آورد. همچنان که می‌تواند عضوی از جامعه ایمانی - باشد؛ چرا که مخاطب پیام ایمان، فرد است؛ اما نتیجه عینی این خطاب و پذیرش ایمان، همواره جمعی است یا معطوف به آن است. رفتار مؤمن، مصداق دو چیز، یعنی رهایی از طبیعت و ظرفیت یا آزادی برای اقدام است. آزادی، امکان عمل فردی معمولی

1. Freedom.

اما مؤمن است. چنین فردی می‌تواند «آغازگر» باشد (طاهایی، ۱۳۸۱: ۲۱۰). نمی‌توان توصیف کرد تا چه حد فرد می‌تواند مستقل از دیگران و خودمختار و خودجوش باشد و چگونه عوامل بیرونی ناخودآگاه بر کردار، کنش و منش وی اثر می‌گذارند (بوربوری، ۱۴۰۰: ۸).

تلقی امام خمینی از آزادی به عنوان رهاورد عمل سیاسی مبتنی بر هر دو تعریف آن، یعنی آزادی به مفهوم رهایی از فرهنگ استعمار و نوع حقیقی و مثبت آزادی را در تأسیس انقلابی اخلاقی می‌یافت. برای امام خمینی آزادی چیزی است در ارتباط با نیروهای خارجی و بیگانه و مفهوم استعمار مطرح است: «مردم ایران وحشی نیستند... وحشیها آنها هستند که استقلال و آزادی را از اینها گرفته‌اند» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۲۶ و ۴۳). به واقع، ایشان آزادی را با آزادگی یعنی آزاد بودن ملت از اسارت ابرقدرت‌ها و سپس امکان عمل بر وفق اراده عمومی مترادف می‌داند. این همان آزادی مثبت و آزادی برای عمل است (طاهایی، ۱۳۸۱: ۲۶۱). وجه غالب آزادی برای ایشان در جهت‌گیری آن به سمت آینده است. «زندگانی که در آن آزادی نباشد زندگانی نیست. زندگانی که در آن استقلال نباشد و همه کار بکنند برای استفاده دشمنها، این زندگانی نیست» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷: ۴۱۹). دیگر علمای بزرگ اسلام نیز پیش از این آزادی را رها بودن از قید تحکیمات طاغوت معرفی کردند (نائینی، بی‌تا: ۱۲۱). از نظر امام نیروهای خارجی مانع می‌شوند که ملت ایران استقلال خود را به دست بیاورد و جوانان آن با فرهنگ خودی تربیت شوند تا صنایع ایشان غارت نشود؛ بر این اساس، ملت ایران باید آزادی خود را از اجانب به دست آورد تا خودش بر خودش حاکم باشد. ایشان آزادی دوره پهلوی را که با عنوان «اعطا کردیم آزادی را...» قابل پذیرش نمی‌داند و آزادی اعطایی را آزادی حقیقی نمی‌شناخت. آزادی از آن مردم است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۴۰۶) و آزادی باید در کنار معنویت باشد (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷: ۵۳۴). برداشت دیگر امام از آزادی، برداشتی مثبت و معطوف به امکان عمل یا مساعدت امور برای اقدام دسته‌جمعی است. اصطلاح «آزادی» رساننده همین معناست (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۲: ۳۲). خصلت مثبت آزادی در نظر امام خمینی زمانی احراز می‌گردد که او آزادی را در تناظر با مدنیت و آرامش و نقطه مقابل توحش می‌داند و حتی این حق را برای مردم لازم می‌داند که برای آزادی فداکاری کنند و آزادی را مهمترین پیامد انقلاب ایران معرفی می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۱: ۹).

۲-۲. هویت‌مندی افراد

آزادی هم‌چنان‌که ویژگی اساسی انسانی است، می‌تواند شأن افرادی باشد که فردیت خود را به نفع گروه‌بندی‌ها و جمعیت‌های انتزاعی از دست نداده‌اند؛ بنابراین گسترش فردیت خود نوعی گسترش آزادی است. رابطه فردگرایی و آزادی اصل تکثر و تعداد است. به واقع آزادی در دو سطح فردی و عمل خودانگیخته جمعی آشکار می‌شود. تأکید بر آزادی در فلسفه آرنست تا جایی است که وی مشروعیت انقلاب را در کسب آن دانسته و به عبارت دیگر انقلابی را مشروع می‌داند که به آزادی جامعه عمل پیوشاند (خوش‌بین سروستانی و ماهر، ۱۳۹۵: ۲۴). انقلاب طلب آزادی است و انقلابیون کسانی هستند که در برابر خودکامگی، برای آزادی می‌جنگند (کالورت، ۱۳۹۵: ۱۳۶).

فردگرایی، بنا به ضرورت در جمع متجلی می‌گردد. گروه انسانی، می‌تواند هویت‌مند باشد؛ اما این هویت، نه حالتی آنی، بلکه خصیصه فرآیندی، در جریان و در زمانی دارد و برای آن ساخته شده است که آزادی را نمایش دهد. مفهوم فرد در فلسفه آرنست هنگامی که تحلیل‌هایش را انضمامی‌تر می‌کند، کمرنگ می‌شود و جای خود را به افراد کنش‌مند و عمل‌کننده مرتبط با یکدیگر می‌دهد. نقطه قوت این ایده در این است که کلیت هویت‌مندی افراد را در حالت آزادانه، نه فقط «از» ضرورت‌های طبیعی و تجریدات ذهنی، بلکه «برای» عمل در نظر می‌گیرد. در واقع آزادی «از» طبیعت و ذهنیت، پیش‌زمینه آزادی «برای» عمل است (فولادوند، ۱۳۹۵: ۱۲۰). انسان فردگرایی که من‌عالی‌اش را در عمل دسته جمعی بیابد، در جمع به تعالی می‌رسد. عمل سیاسی با تحقق آزادی تعریف می‌گردد. با این حال آزادی در ابتدا صفت فرد است و عمل سیاسی از سوی افراد صورت می‌گیرد و نه جامعه. موضوع اولیه عمل و آزادی فرد است. فردگرایی امام خمینی را در سه شیوه می‌توان دریافت: مالکیت، تکالیف شرعی فرد و صیانت نفس. امام «افراد» را به وحدت می‌خواند:

يك نفر به اندازه يك نفر قدرت دارد؛ این يك نفر وقتی پهلویش نفرها واقع شد، جمعیت از آن [پدید می‌آید] مثل يك قطره است که وقتی که قطره‌های دیگر به آن متصل شد سیل پیدا می‌شود؛ وقتی سیلها با هم متحد شدند دریا درست می‌شود. این قطره‌ها خیال نکنند، انسانها خیال نکنند که خوب، از من که کاری بر نمی‌آید! نخیر، از شما و من ... هر کدام به اندازه خودمان، به اندازه يك نفر، کار از ما می‌آید و به اندازه‌ای که از ما کار می‌آید مسئول هستیم (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷: ۱۰۷-۱۰۶).

تفرد آحاد شیعه در انقلاب اسلامی از نظر امام دور نبود و بر تکالیف جمعی این افراد تأکید می‌کرد. هویت فردی به اعتقاد وی هیچگاه نباید قربانی انتزاعی یا روحانی یک گروه جمعی شود. دوگانه فردگرایی و عمل آزادانه جمعی در انقلاب اسلامی حکایت‌گر میل به آزادی فردی و میل به عمل جمعی است.

۳. الگویی برای دولت نوین

۳-۱. دموکراسی انجمنی (شورایی)

آرنت، تداوم و تضمین انقلاب و قدرت انقلابی را در شوراها و تشکل‌های مردمی خودجوش می‌بیند و به‌طور مشخص به احزاب و پارلمان خوش‌بین نیست. آزادی باید از طریق شکل جدیدی از حکومت یعنی نظام شوراها پدید آید (آرنت، ۱۳۶۶: ۷۱). به عقیده وی، شوراهاى خودجوش همیشه هنگامی در صحنه تاریخ ظاهر می‌شوند که ملتی برای چند روز، چند هفته یا چند ماه این فرصت را پیدا می‌کنند تا از عقل بشری و سیاسی خود پیروی کنند، بی‌آنکه لگامش به دست حزب یا حکومتی بیفتد (آرنت، ۱۳۶۳: ۳۵۳). نتیجه آن که عقل سیاسی هر ملت مترصد فرصتی است تا خود را بنماید. از این منظر شوراهاى (انجمن‌های) خودجوش شکل اولیه قدرت ملت درک می‌شوند. در نظر گرفتن انسان‌ها به عنوان عضو دسته‌ای انتزاعی - مثل احزاب و طبقات - به معنای کاهش اختیارات و امکان عمل آزادانه از سوی آنان است. بویژه میزان قدرت گرفتن احزاب در تناسب با کاهش آزادی افراد است. در حالی که مبدأ نظام حزبی، پارلمان است، شوراها فقط و فقط از راه عمل یکپارچه و از طریق خواست‌های خودجوش و خودانگیخته ملت به وجود می‌آیند (طاهایی، ۱۳۸۱: ۲۳۸).

نظام، دموکراسی یا اقدام شورایی (انجمنی) آرنت (قصیم، ۱۳۸۵: ۳۲۲) در جهت تنوع و حضور اقوام در دولت و سرشکن کردن آن در میان همه آحاد ملت است. وجه مشخصه اصلی این نظام در این نهفته است که سعی دارد تک تک افراد بطور بلا مانع، وسیع و مستقیم در آن عاملیت سیاسی داشته باشند (قصیم، ۱۳۸۵: ۳۲۳). نظام شورایی، روحی کاملاً مردم‌گرایانه دارد. به سخن دیگر، گذار از نظام تحمیل است به نظام مردمی یا شورایی داوطلبانه. نوعی خودانگیختگی واقعی که بلاواسطه از عمل بر می‌خیزد، نه از منافع یا تئوری‌ای که در خارج از این عمل قرار دارند. شوراهاى انقلابی مردمی و خودجوش از نظر آرنت بمانند «شکل اولیه قدرت ملت» معرفی می‌گردند. چنین شوراهاىی ضد پارلمان نیستند، بلکه عرضه‌کننده نوعی دیگر از نمایندگی

و عرضه قدرت آحاد ملت‌اند (طاهایی، ۱۳۸۱: ۲۳۸). شوراها بر حسب ماهیت خود، مخالف احزابی که برحسب منافع مادی یا ایدئولوژی‌های مختلف هستند، می‌باشند. خواست تشکیل چنین نمایندگانی از عقل سیاسی و جمعی ملت نشأت می‌گیرد. چنین شوراهای مردمی حاوی این درس بزرگ هستند که هیچ اندیشه‌ای نمی‌تواند جای تجربه سیاسی و ضرورت اراده جمعی و عمل سیاسی را بگیرد یا بر آن مقدم گردد. بقای یک دموکراسی سالم و سرزنده، مشروط به امکان تداوم شوراهایی است که در سطوح زیرین‌تر اجتماعی توسط افراد و در جریان تعامل خلاقانه و آزادانه آنان پدید آمده باشد. در چنین نظامی، مردم را در تنوع خودشان باید پذیرفت. شوراها باید در امر عمومی حضور داشته باشند و اینکه دایرمدار نبوده و قدرت و سیاست در دست گروه خاصی تجمع حاصل نکند. فهم حداکثری این قاعده ما را وادار می‌کند که چنین نظامی را مدل گفتگو محور توصیف کنیم که در راستای منافع و آزادی‌های اقوام ایرانی است که انگیزه حضور و مشارکت خودجوش حداکثری را در آنها ایجاد می‌کند.

برداشت از دموکراسی شورایی یا انجمنی را در گذشته و ریشه‌های انقلابی ایران می‌توان ردیابی کرد که بی‌شبهت به دموکراسی انجمنی مورد نظر آیت‌الله نائینی در دولت مشروطه ایرانی نیست. نائینی، مکانیسم اصلاح (ایجاد و استمرار) دولت را در دموکراسی انجمنی می‌بیند. انجمن‌های سیاسی و محلی نه تنها آغازکننده رسمی مشارکت مدنی در ایران معرفی می‌شوند، بلکه در پیروزی انقلاب مشروطه و پی‌ریزی احزاب و اتفاقات بعدی نقش فعال داشتند (فیرحی، ۱۳۹۵: ۵۴۳). از نظر وی انجمن‌ها نباید صرفاً سیاسی باشند، بلکه فعالیت‌های علمی و فرهنگی هم باید در راستای آن افزوده شود (فیرحی، ۱۳۹۵: ۵۴۴). در دموکراسی انجمنی، تهران مرکز انجمن‌ها یا شوراهاست و این نظام به‌مثابه حکمرانی محلی دیده شده است. برداشت نائینی به «نظام انجمنی» آرنست بسیار نزدیک است.

امام خمینی در باب ضدیت با برخی احزاب و همدلی با انجمن‌های داوطلبانه بیانات روشنی دارد. ایشان با توجه به کارنامه احزاب سیاسی در ایران، حزب را محل انقلاب و کار آن را پراکنده کردن مردم انقلابی از یکدیگر و باعث تفرقه جامعه می‌دید و زمینه شکل‌گیری برخی از این احزاب را به نفوذ فرهنگ غربی متصل می‌کند و استمرار عقیدتی آنها را با یاری استعمارگران ممکن می‌بیند. شدت کراهت امام از احزاب سیاسی، با شدت ستایش ایشان از نهادهای انقلابی داوطلبانه قابل مقایسه است (طاهایی، ۱۳۸۱: ۲۹۱). احتمالاً اگر برخی گروه‌های سیاسی با فعالیت‌های تبلیغی خود، انحصار مفهوم «شوراها» را در دست نمی‌گرفتند و آن را به ابزاری

سیاسی برای فشار بر دولت جوان انقلاب نمی‌ساختند، شاید می‌توانستیم میزان تحسین بیشتری از امام نسبت به تجربه شوراهای خودجوش محلی و شهری در انقلاب ملاحظه کنیم؛ شوراهایی که در مواردی سریعاً مبدل به نهادهای انقلابی گردیدند. چرا که عناصر سازنده شوراهای همان ایرانیانی بودند که بی‌واسطه احزاب و ایدئولوژی‌های نوین آنها با رهبر انقلاب پیمان بسته بودند و نیروی پیشبرنده آن محسوب می‌شدند.

شوراهای نمونه‌عالی برآمده از قدرت عمل انقلاب بودند که قربانی درگیری‌های گروه‌های سیاسی مختلف، بخصوص احزاب چپ گردیدند که مسیر عرصه عمومی و جای‌نمایی قدرت انقلابی عوض کرد و به‌جای مردم و جمعیت‌های خودجوش در دستان دولت قرار گرفت. تصورات و نفوذ شدید ایدئولوژی در شوراهای و از شوراهای، واقعیت و کارایی آنها را محدود کرد. شوراهای خودجوش و متعهدی که تا پیش از انقلاب پیشبرنده اهداف و ایجادکننده محیط و عرصه عمومی انقلاب محسوب می‌شدند، با موانع مختلف برای حضور اثرگذار در پساانقلاب مواجه گشتند و آن خط سیر حضور قدرتمند همیشگی دچار نوسان گردید. اگرچه ممکن است سهمی از خصلت دسته‌جمعی و داوطلبانگی عمل سیاسی جمعیت‌های خودجوش تحلیل رفته باشد، ولی هر زمان که عرصه عمومی را برای خود آماده می‌بینند، دوباره ابراز حضور و به تبع، ابراز قدرت می‌کند. افراد چند سال یک بار قدرت سیاسی و خودجوش خود را به صورتی نمادین اعمال می‌کنند؛ اما با تضعیف چنین گروه‌های داوطلبانه‌ای، عمل سیاسی جمعی هوشیارانه نیز تضعیف می‌گردد و وحدت جامعه دچار خدشه می‌شود یا حداقل با توجه به شرایط پیشروی داخلی و جهانی بازتولید نمی‌گردد و آحاد جامعه از سرمایه وحدت گذشته به تدریج دور می‌شوند و سیاست از امری واحد و مبتنی بر اجماع عقل جمعی خارج می‌گردد.

۲-۳. شکل‌گیری دولت

زمینه‌های فراجزبی، تفهیمی، خلاقانه و تجویزی بودن نظریه فلسفه عمل سیاسی درخصوص دولت باعث گردید این تفکر سیاسی و نتایج فلسفه عمل سیاسی در باب دولت را در زمره نظریه‌های اخلاقی دولت بشناسیم. مارکس رسیدن به نیاز طبیعی را زمینه رسیدن به آزادی معرفی می‌کرد (محمدزاده، ۱۳۸۳: ۳). به عقیده اورتگایی گاست، 'جامعه طبیعی بر اساس خون و

1. José Ortega y Gasset.

تبار و قومیت استوار است، حال آن که دولت پدیده انضمامی دیگری است و نمی‌توان آن را به ملیت، نژاد، قومیت و زبان تقلیل داد. دولت، طرحی برای عمل و برنامه‌ای برای همکاری است. دولت نه هم‌تباری، نه یگانگی زبانی، نه وحدت جغرافیایی، نه نزدیکی محل زیست یا... هیچ یک نیست. دولت امری مادی، بی‌تحرك، تثبیت شده و محدود شده نیست، بلکه پویایی ناب است؛ اراده معطوف به انجام عملی به‌طور مشترک است (گاست، ۱۳۸۷: ۱۱۷). شکل‌گیری دولت برای انجام عمل مشترک است. وقتی فلسفه عمل سیاسی مشترک ناپدید شود، نژاد و زبان و مرزهای طبیعی که به ظاهر بنیاد مادی دارند، دیگر سودی نخواهند داشت. حتی آنچه ظاهراً بنیاد مادی دولت به نظر می‌رسد، یعنی اشتراک در زبان و تبار، خود فرآورده تاریخی هستند که به‌واسطه پیدایش و عمل دولت قوام یافته‌اند. همگونی نسبی در تبار و زبان که کشورهای امروزه از آن بهره‌مند هستند، خود نتیجه وحدت سیاسی پیشین است. پس نه خون و نه زبان هیچ یک دولت ملی را پدید نمی‌آورد، بلکه دولتی ملی است که ناهمسانی‌های حاصل از تبار و زبان را کاهش می‌دهد (طاهایی، ۱۳۸۱: ۲۴۵) و این مصداق توصیف هدف کنش سیاسی انقلابیون ایران است.

در این نظریه، روح یا اساس دولت پس از هر بار حضور حماسه‌وار انسان‌ها در صحنه (سیاست) یا انتخابی بزرگ از سوی ملت، خلق می‌شود؛ اما مرحله بعدی آن که تثبیت یا تعیین دولت است، مسکوت می‌ماند. به واقع، قدرت هنوز به آستانه تشکیل یک دولت نرسیده است. اندیشه آرنز یک پروژه ناتمام دولت است. این به خاطر سوءظن وی به امکان تداوم آزادی در متن ساختارهای نهادینه دولتی است؛ چرا که اگر به نحوی از انحاء تفکر، عمل را محدود و مقید نکند و در ستایش آزادی و خودانگیختگی بی‌مهار عمل انسانی به راه افراط برویم، عواقب آن «آزادی مورد استفاده قرار گرفته» در جهان مدرن و انقلابات و نیز در پیشرفت‌های تکنولوژی محسوس خواهد بود (بردشا، ۱۳۹۹: ۱۴۶). از نظر وی علم و تکنولوژی به نحو مخاطره‌آمیزی به خلق صورت‌های تازه از زندگی نزدیک شده است. عمل کردن به نیابت و نمایندگی، افراد را به توده‌ها و رهبران را به عوام‌فریبان تبدیل می‌کند.

دلیل مسکوت ماندن تثبیت و تعیین دولت در این نظریه آن است که اگر پس از تحول بزرگ یا حضور حماسی ملت که واقعیتی بزرگ و در عین حال شکننده است، رخوت، صورت‌گرایی و روزمرگی حاصل آید و دولت یا حزب، نمایندگی تحول و انحصار تفسیر آن را در دست گیرد، منتج به آشفتنگی خواهد شد و قدرت عمل سیاسی خلاقانه منحرف خواهد گشت.

تداوم شکست شوراهاى انقلابى و استمرار ناکامى‌ها در استقرار دولتى که خود ترجمان ناب قدرت باشد، موجب مى‌گردد که آرنت در باب شکل‌دهى و سازوکار دولت چندان نیندیشد. به همین دلیل فلسفه عمل سیاسى، فلسفه ماهیت و منشأ دولت است و فاقد نظریه همه‌جانبه درباره تعیین و تثبیت همیشگی دولت است. «منشأ» دولت مى‌تواند بوسیله اراده خلاق افراد (آزادى) و «ماهیت» دولت از سوى اعمال قهرمانانه یک ملت تاریخی واحد تعریف شود. فلسفه عمل، بی‌تردید در باب عملکرد یا «شکل دولت» فاقد تعریف است (طاهایی، ۱۳۸۱: ۲۴۳) ولى آینده انقلاب در صورتی تضمین خواهد شد که عدالت و آزادى همراه یکدیگر حفظ گردند (مطهرى، ۱۳۶۲: ۵۱).

فهم نظریه دولت در بیانات امام خمینی، آمیزه‌ای از دو عنصر تاریخ دولت ایرانى و تداوم مذهب تشیع است. این نظریه نیز بیشتر متوجه ماهیت دولت است و نه شکل و سازوکار عملکرد آن. همچنان که در بیانات رسمی دین اسلام مستفاد از قرآن مجید هم ماهیت حکومت و دولت مورد پیگیری است، نه شکل و سازمان خاص آن. تفسیر دولت در فحوای کلام امام همان عمل آگاهانه جمعی و داوطلبانه هویت به سمت تکامل تاریخی و تعقلی خود است. امام خمینی با ملاحظه عمل جمعی خودجوش ملت، به گونه‌ای از باهم بودگی انسانی و نظریه دولت مشارکتی را مطرح کرد که در تقابل با شکل سلطنتی و دیوان‌سالارانه و نخبه‌گرایانه پیش از آن بود. در فلسفه سیاسى امام، ماهیت دولت در تعابیر مختلف به کار رفته است؛ ابتدا دولت را «مشروطه» معرفی مى‌کند.

حکومت اسلامى نه استبدادى است و نه مطلقه؛ بلکه «مشروطه» است. البته نه مشروطه به معنای متعارف فعلی آن که تصویب قوانین تابع آرای اشخاص و اکثریت باشد. مشروطه از این جهت که حکومت‌کنندگان در اجرا و اداره مقید به يك مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم معین گشته است. «مجموعه شرط» همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت و اجرا شود. از این جهت حکومت اسلامى «حکومت قانون الهی بر مردم» است (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۴۲-۴۱).

مفروض مشروطه برای امام، اتکای آن به قانون است. ایشان دولت را مشروطه مى‌دانند؛ چرا که قانون الهی بر آن حاکم است، مشروط به همان احکام و قوانین اسلام؛ از این جهت حکومت قانون الهی بر مردم است (رکابیان و لکزایی، ۱۳۹۵: ۱۳۳). امام به حضور و مداخله مردم در دولت و امر مملکت‌داری و مطالبه مسائل اساسی از دولت معتقد است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج

۶: ۵۲۹). مردم می‌توانند از هر چیز که در جامعه برخلاف مسیرش توسط دولت در جریان باشد، انتقاد و از دولت مطالبه کنند. مشارکت در سیاست‌گذاری، تدوین قانون و... تکلیف همه آحاد و افراد است.

مردم را در امور شرکت بدهید، در تجارت شرکت بدهید، در همه امور شرکت بدهید. مردم را در فرهنگ شرکت بدهید،... البته نظارت لازم است، انتقاد هم لازم است، لکن کارشکنی نکنید. (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۰: ۵۶).

درواقع امام انتظار داشت که باید دولت پساانقلاب برنامه‌ها و فعالیت‌هایش به اطلاع مردم برسد و به دنبال حمایت‌های مردمی بوده و لازم است مردم با بخش عمده آنان بتوانند همیشه در صحنه بمانند.

نتیجه‌گیری

کنش سیاسی، نوعی نظریه منشأ و ماهیت دولت و مدافع سرسخت کنش همیشگی، فعالانه و همدلانه افراد است. طرفدار حقوق بنیادی بشر که در آنها علاوه بر حق زندگی، آزادی بیان، حق عمل و نظر را نیز گنجانده است. این نظریه فلسفه تحولات جمعی آزادانه (خلاقانه) را تفسیر می‌کند که در آن هویت فردی انسان هیچگاه زایل نمی‌شود. ابتدای این نظریه بر این است که کنش سیاسی در عرصه عمومی تعالی‌گرا و وابسته میل قلبی و همدلی انسان‌ها شکل می‌یابد و رشد می‌کند. این عرصه عمومی، هویتی متکامل معرفی می‌شود که در راستای میل درونی انسان‌ها بر پا شده است. بر این اساس، قلمرو این کنش، با قلمرو اخلاق در یک بستر هستند. از این منظر، کنش سیاسی امری است که عاملیت و عاملین آن را به هم نزدیک می‌کند و امکان گفتگو، هم‌پذیری و اجماع در اندیشه را فراهم می‌آورد. اهمیت فلسفه عمل سیاسی در این است که هر شهروندی را در به کارگیری توانای‌های عاملیت و پرورش ظرفیت‌هایش برای تأثیرگذاری سیاسی و اقدام جمعی پیش‌بینی‌ناپذیر قادر می‌سازد و توصیف‌گر شبکه‌ای پیچیده از روابط محتمل است که عاملین را از قید ضرورت طبیعی می‌رهاند.

هر برداشت از کنش سیاسی و آثار آن متضمن تجویز و مترتب بر گونه‌ای خاص از الگوی دولت می‌گردد. نوع کنش سیاسی بر نوع دولت و سازمان مخصوصش اثر می‌گذارد. پویایی چنین عمل خلاقانه‌ای تا زمانی است که مردم فضا و عرصه عمومی خودجوش و متعهدانه بودن عمل خود را مثبت و در مسیر آزادی ببینند. این ایده بر ارزش و اهمیت فعالیت‌های مدنی، تداوم

شوراها، انجمن‌ها و مشورت جمعی درباره موضوعاتی که بر اجتماع سیاسی اثر می‌گذارند، تکیه دارد و انقلاب را حاصل عاملیت همدلانه و آزاد افراد می‌شناسد.

انقلاب اسلامی ایران، پدیده‌ای خصلتاً جمعی و ناظر بر جامعه‌ای واحد است، در واقع گونه‌ای تولید تاریخی از سوی متغیرهای داخلی ایران است. تبلوری تازه از پیوند عمیق بین تاریخ و اندیشه امامت و تولیدی فرهنگی از اندیشه قهرمانی ماندگار امامان شیعه که محرک و سازمان‌دهنده عاملیت جمعی گردید. عمل سیاسی در این تعریف برای ظهور ظرفیت‌های عالی انسانی و پیاده کردن احکام عالی انسانی معرفی می‌گردد. برای ظهور چنین ظرفیتی باید مردم را در تنوع خودشان پذیرفت. کنش سیاسی در این معنا منتج به ایجاد فضایی تضمینی برای ادامه عمل برخاسته از میل درونی و تعهد ایمانی می‌گردد. با توجه به نظرات امام خمینی هرگاه دولتی بخواهد کارآمد باشد باید از گسترش حوزه فعالیت خود بکاهد و با مشارکت دادن مردم در اداره امور، باعث زنده ماندن عمل سیاسی فعال و خودجوش شود و رابطه مردم و دولت به شکل نظارتی و تعاملی استمرار یابد. همچنین برنامه‌های دولتی باید به اطلاع مردم برسد و به دنبال آن حمایت‌های مردمی در پی آن بیاید. لازم است ملت یا بخش عمده آنان بتوانند «همیشه در صحنه» باشند. بر همین اساس، امام به نوعی نظریه دولت مشارکتی و شورایی قائل بود که پاسخ‌گوی بافت تاریخی و متغیرهای قومی و جغرافیایی خاص ایران نیز بود. دخالت، حمایت و آگاهی مردم در حیطه عملکرد دولتی، باید تا بدان حد باشد که اساساً مهر مردم بر آن خورده شود. شکلی که شاید بتوان دولت را انجمنی و شورایی نامید. چنین دولتی تنظیم‌کننده روابط عاملین سیاسی و اجتماعی و در عین حال مشروط به هماهنگی‌ها میان آنهاست.

منابع

۱. آرنت، هانا. (۱۳۸۹)، وضع بشر. ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
۲. _____ . (۱۳۶۶)، انقلاب مجارستان و امپریالیزم توتالیتر، ترجمه کیومرث خواجهها، تهران: روشنگران.
۳. _____ . (۱۳۶۳ الف)، انقلاب، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات خورازمی.
۴. _____ . (۱۳۶۳ ب)، توتالیتاریزم، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات جاودان.
۵. آشوری، داریوش. (۱۳۵۴)، فرهنگ سیاسی، تهران: چاپ کتیبه.
۶. اسماعیل زاده، سیدعظیم. (۱۳۸۶)، «دیدگاه‌های آرنت در مقوله انقلاب»، روزنامه جام جم، ۱۳۸۶/۱۱/۱۷.
۷. اشپیرر، مانس. (۱۳۶۳)، نقد و تحلیل جباریت، ترجمه کریم قصیم. تهران: انتشارات دماوند.
۸. اکوانی، حمدالله. (۱۳۹۷)، «دو روایت امر سیاسی و الگوی دولت در اندیشه متفکران دوران میانه اسلامی»، فصلنامه دولت پژوهی. سال چهارم، شماره ۱۶، صص ۳۸-۱.
۹. امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۳۴ق)، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ بیست و نهم.
۱۰. _____ . (۱۳۸۹)، صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۱. _____ . (۱۴۰۰)، «بازجست تفکر در اندیشه سیاسی هانا آرنت، درهم شدن وضع بشری و حیات ذهن»، جستارهای سیاسی معاصر، سال دوازدهم، شماره یک، صص ۲۳-۱.
۱۲. بردشا، لی. (۱۳۹۹)، فلسفه سیاسی هانا آرنت، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: فرهنگ نشر نو.
۱۳. بشیریه، حسین. (۱۳۹۰)، لیبرالیسم و محافظه‌کاری، تهران: نشر نی.
۱۴. بوربوری، خشایار. (۱۴۰۰). «مفهوم آزادی و قدرت در نظریه سیاسی آرنت». تهران: مجموعه مقالات اولین کنفرانس حقوق علوم سیاسی و علوم انسانی. / <https://civilica.com/doc/12117550.doc>.
۱۵. پاسرین دنتروس، ماوریتسیو. (۱۳۹۳)، هانا آرنت، ترجمه مریم خدادادی، تهران: ققنوس.
۱۶. حاجی آقا، رحیم و پاک‌نیا، محبوبه. (۱۳۹۷)، «تبیین جایگاه حوزه عمومی و امر سیاسی در اندیشه آرنت»، رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی. دوره دهم، شماره ۱، صص ۸۳-۶۲.
۱۷. خوش‌بیان سروستانی، امین و مهرو ماهر. (۱۳۹۵)، «بررسی مقایسه‌ای تئوری هانا آرنت با

- انقلاب اسلامی در خصوص انقلاب»، مطالعات علوم سیاسی، حقوق و فقه، دوره ۲، شماره ۳، صص ۲۲-۳۰.
۱۸. رکابیان، رشید و لکزایی، نجف. (۱۳۹۵)، «نظریه دولت مطلوب در اندیشه امام خمینی (ره)»، پژوهشنامه انقلاب اسلامی، سال ششم، شماره ۱۹، صص ۱۴۱-۱۲۱.
۱۹. شریعتی، علی. (۱۳۵۳)، تمدن و تجدد، تهران: انتشارات چاپخش.
۲۰. _____ . (۱۳۹۴)، اسلام‌شناسی. درس چهاردهم. تهران: انتشارات قلم.
۲۱. _____ . (۱۳۸۱)، اندیشه دولت مدرن، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۲. طباطبایی مؤتمنی، منوچهر. (۱۳۷۰)، آزادی‌های عمومی و حقوق بشر، تهران: انتشارات دانشگاه.
۲۳. فوزی، یحیی. (۱۳۸۸)، اندیشه سیاسی امام خمینی، قم: نشر معارف.
۲۴. فیرحی، داود (۱۳۸۹)، دین و دولت در عصر مدرن، جلد اول، تهران: نشر رخداد نو.
۲۵. _____ . (۱۳۹۵)، آستانه‌ی تجدد، در شرح تنبیه الامه و تنزیه المله، تهران: نشر نی.
۲۶. قریشی، فردین. (۱۳۹۸)، «سه چالش روش‌شناختی تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی»، مجموعه مقالات نقد روش‌شناسی تاریخ‌نگاری انقلاب، به کوشش حسن حضرتی، تهران: صص ۲۴۰-۲۲۱.
۲۷. قصیم، رحیم. (۱۳۸۵)، «خسونت و قدرت در فلسفه سیاسی هانا آرت»، مجله بخارا، نوبت زمستان، شماره ۵۸، صص ۳۳۶-۳۱۳.
۲۸. کالورت، پیترو. (۱۳۹۵)، انقلاب و ضدانقلاب، ترجمه حمید قانع، تهران: انتشارات آشیان.
۲۹. گاست، خوزه اورتگایی. (۱۳۸۷)، طغیان توده‌ها، ترجمه داود منشی‌زاده. تهران: اختران.
۳۰. لوکس، استیون. (۱۳۷۱)، قدرت: فراانسانی یا بشر مطلق، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی.
۳۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۲)، پیرامون انقلاب اسلامی، تهران: صدرا.
۳۲. نائینی، میرزاحمدحسین. (بی‌تا)، تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، با مقدمه سیدمحمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۳۳. هودشتیان، عطا. (۱۳۸۰)، مدرنیته، جهانی شدن و ایران، تهران: چاپخش.