

# مؤلفه های گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی

حجت‌الله ایوبی\*

## مقدمه

نگره‌های مختلف، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و...، در یک نکته هم داستاند و آن اینکه انقلاب منشأ تحول شگرف در روابط سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی یک جامعه است. انقلاب، تحولی بنیادین در جوامع محسوب می‌شود و پیامدهای مختلفی را در عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی به همراه دارد. حاصل هر انقلابی، ایجاد ساختارهای جدید، نهادهای نو، بازتولید مفاهیم جدید و حاکمیت نمادهای فرهنگی تازه می‌باشد.

پیامدهای انقلاب و دگرگونی‌های حاصل از آن به حدی است که در دهه نخست انقلاب به عنوان گسست از گذشته و تاریخ نمایان می‌شود. اگر چه حقیقت آن است که همان گونه که منتسکیو می‌گفت: این گسست در عین پیوست است و تاریخ یک جامعه پیوستاری پر فراز و نشیب را تشکیل می‌دهد. برای آنکه در صدد ابرام یا نقص این فریضه باشیم، به این برداشت اکتفا می‌کنیم که حجم تحولات حاصل از انقلاب به اندازه‌ای است که شائبه گسست از تاریخ را به اذهان متبادر می‌سازد.

## یک انقلاب یک گفتمان

استین روکان محقق معروف نروژی و صاحب آثار ارزشمند در سیاست تطبیقی، انقلاب را یکی از عوامل مهم و تاریخی در تغییر بنیادین روابط اجتماعی دانسته و بر این باور است که انقلاب، با دگرگون نمودن شکاف‌های اجتماعی و ایجاد شکاف‌های اساسی جدید و ساختاری در جامعه، صف‌آرایی‌ها و تعارضات جدیدی در جامعه می‌شود و

\*. دکتر حجت‌الله ایوبی؛ رئیس دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع)

آرایش نیروهای اجتماعی و سیاسی را بر محور خواسته‌های جدید سامان می‌دهد.

روکان شکاف‌های اساسی را متغیّر اصلی توضیح دهنده ماهیت ستیزهای اجتماعی و تشکلهای مدنی در جامعه می‌داند و احزاب و تشکلهای را سخنگوی شکاف‌های اساسی موجود در جامعه می‌داند.<sup>۱</sup> به عبارت دیگر، روکان بر این باور است که شکاف‌های اساسی موجود در جامعه، نوع مطالبات و شیوه بیان آن‌ها را تعیین می‌کند و تأثیر شگرفی بر گفتمان‌های اصلی حاکم بر هر جامعه دارد.

گفتنی است که شکاف یا گسست، به هر تضاد و ستیزی اطلاق نمی‌شود. آن دسته از تعارضات که ریشه در بطن جامعه دارند و به تعبیر روکان «ساختاری»<sup>۲</sup> بوده و در جامعه نهادینه می‌شوند، شکاف نامیده می‌شوند. چنین شکاف‌هایی ریشه در تاریخ جوامع دارند و بیشتر برخاسته از انقلاب‌های بزرگ اجتماعی می‌باشند.

پیوند میان انقلاب‌ها و شکاف‌ها، ترجمان دیگری از پیوند میان انقلاب‌ها و همیاری‌های اجتماعی است و انقلاب‌ها گفتمان‌های جدیدی را به همراه خواهند داشت. روکان برای اثبات مدّعی خود، تاریخ اروپای غربی را به عنوان شاهد می‌آورد و نظریه شکاف‌های چهارگانه اساسی خود را مطرح می‌کند. روکان می‌کوشد اروپای غربی را به صورت یکپارچه مورد مطالعه قرار دهد و مهم‌ترین گفتمان‌های دوران‌های مختلف این جوامع را به تصویر بکشد.

او چهار شکاف اساسی را در اروپای غربی بر می‌شمرد که در انقلاب‌های مهم این جوامع نهفته هستند.

انقلاب نخست به قرن ۱۵ و ۱۶ بر می‌گردد که از آن به انقلاب ملی تعبیر می‌شود. انقلاب ملی منشأ دو شکاف مهم در اروپای غربی است که روکان آن‌ها را شکاف دین و دولت و شکاف مرکز و پیرامون می‌نامد. این دو شکاف که هر دو فرهنگی هستند، تا قبل از قرن ۱۹ مهم‌ترین شکاف‌های اروپای غربی محسوب می‌شوند و تعارضات و مطالبات اجتماعی بر محور آن‌ها شکل می‌گیرد. این گسست منشأ همه تحولات و تعارضات اجتماعی چندین قرن اروپای غربی محسوب می‌شوند و با ایجاد مطالبات هویتی، پیکارهای خشن و خونینی را در این جوامع رقم زده‌اند.<sup>۳</sup>

جریان‌های فکری، روشنفکری، تشکلهای و سازمان‌هایی که سخنگوی این دو شکاف هویتی هستند، این مطالبات را در قالب ادبیات و مفاهیم مخصوص آن سامان

داده‌اند و گفتمان خاص این دوران در نتیجه این تعارضات شکل گرفته است. گفتمان غالب در این دوران اساساً فرهنگی است و همبستگی اجتماعی و ملی در مقابل نیروهای گریز از مرکز یکی از گفتمان‌های مسلط و غالب این دوران می‌باشد. نیروهای مذهبی و قومی در مقابل دولت، گفتمان خاص خود را شکل داده‌اند و همگرایی و رواگرایی، مهم‌ترین گفتمان نیروهای فکری و سیاسی این دوران را رقم می‌زند.

با وقوع انقلاب دوم، یعنی انقلاب صنعتی، انقلابی در شکاف‌های اجتماعی پدید آمد و گسست‌های جدیدی شکل گرفت که روکان آن‌ها را شکاف دارندگان و کارگران و شکاف شهر و روستا می‌نامد. این دو شکاف جدید حاصل از انقلاب صنعتی، برخلاف دو شکاف پیشین، صبغه اجتماعی و به ویژه اقتصادی دارند و نوع مطالبات اجتماعی را دگرگون نمودند. در دوران ماقبل انقلاب صنعتی، خواسته‌ها و مطالبات اجتماعی بیش‌تر جنبه فرهنگی داشت و گفتمان همبستگی ملی، تمرکزگرایی، تقویت دولت‌هلی، مخالفت با گروه‌گرایی را به همراه داشت. در این دوران توجه به حقوق شهروندی و مدنی، اگر چه مطمح نظر است، ولی در مقابل گفتمان «همبستگی ملی» رنگ می‌بازد.

با این حال بعد از انقلاب صنعتی، مطالبات جدید شکل می‌گیرد و نیروهای هویتی گریزان از مرکز، جای خود را به طبقات اقتصادی و اجتماعی می‌دهند که با چانه‌زنی و گفتگو در صدد به حداکثر رساندن سود و به حداقل رساندن هزینه‌های خویش می‌باشند و گفتمان فرهنگ محور جای خود را به گفتمانی اقتصاد محور می‌دهد. گفتمان جدید «سود محور» دارای مؤلفه‌های جدیدی است که دموکراسی لیبرال نماد بارز آن است. در این گفتمان، فرد محوری<sup>۴</sup>، خردگرایی<sup>۵</sup>، شهروندی<sup>۶</sup>، کاهش تمرکزگرایی دولت<sup>۷</sup> مجموعه به هم پیوسته‌ای را تشکیل می‌دهند.

حاصل آنکه هر انقلابی نه تنها سامان سیاسی جدیدی را به همراه دارد و به تعبیر ساموئل هانتیگون<sup>۸</sup> «نظم جدیدی» را به ارمغان می‌آورد، بلکه مجموعه به هم پیوسته‌ای از مفاهیم، واژه‌ها و ادبیات جدیدی را به همراه خود می‌آورد و گاهی شعاع این گفتمان جدید مرزهای جغرافیایی یک کشور را در می‌نوردد و دامنه تأثیر آن تا فراسوی مرزهای دیگر کشورها نیز کشیده می‌شود.

نگاهی گذرا به انقلاب‌های بزرگ جهان نشان می‌دهد که این انقلاب‌ها، افزون بر تحولات سیاسی - اجتماعی و تغییر و دگرگونی ساختارها، گفتمان جدیدی را مطرح

نمودند. به عنوان نمونه انقلاب کبیر فرانسه، نظام‌های سلطنتی و به ویژه پاتریمونالی را سخت به چالش طلبید و با ایجاد گفتمان جدیدی که می‌توان آن را گفتمان مردم سالاری و یا جمهوریت نامید، انقلابی بزرگ در ادبیات سیاسی و اجتماعی آفرید و زبان و ادبیات روشنفکری را سخت تحت تأثیر خود قرار داد. حقوق بشر، چپ و راست، شهروندی، برابری، برادری، آزادی، جامعه مدنی و...، مؤلفه‌های اساسی این گفتمان جدید را تشکیل می‌دهند.

انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ شوروی را باید انقلابی در گفتمان‌های حاکم بر قرن بیستم دانست. ادبیات جدید و گفتمان انقلابیون بلشویک به سرعت از مرزها عبور کرد و زبان و ادبیات مشترک بسیاری از روشنفکران و انقلابیون جهان در اروپا و آمریکای لاتین و بسیاری از کشورهای شرقی گردید. مؤلفه‌های اساسی این گفتمان جدید را شکاف میان فقیر و غنی، نبرد مبارزات طبقاتی، مبارزه با امپریالیسم، حاکمیت طبقه پرولتاریا، مالکیت اشتراکی و لغو حاکمیت خصوصی و مانند آن تشکیل می‌دهد. انقلاب ۱۹۴۹ چین را باید انقلابی درون گفتمانی نسبت به گفتمان انقلابیون بلشویک دانست.

در این مختصر درصدد بررسی گفتمان‌های انقلاب‌های بزرگ جهان نیستیم و تنها به این نتیجه‌گیری بسنده می‌کنیم که هر انقلابی نه تنها سازمان‌ها و ساختارهای جدیدی را خلق می‌کند و بسیاری از عادات و سنن گذشته را خرق می‌نماید، بلکه گفتمان جدیدی را با خود متولد می‌کند که ابعاد آن می‌تواند مرزهای جغرافیایی را به سرعت در نوردد.

انقلاب اسلامی ایران که به اعتراف جمله محققان و پژوهشگران بی‌طرف، بزرگ‌ترین حادثه نیمه دوم قرن بیستم می‌باشد<sup>۱</sup>، نه تنها نظام پاتریمونالی را سست و لرزان نمود، بلکه گفتمان جدیدی را ایجاد کرد که در ادبیات سیاسی انقلابیون جهان مؤثر واقع شد و به ویژه مسلمانان جهان را سخت تحت تأثیر قرار داد.

حکومت مردم‌گرای دینی، استقلال، مبارزه با طاغوت و استکبار جهانی، دفاع از محرومین و مستضعفین، امت اسلامی، دفاع از پابره‌نه‌ها، مقابله با کوخ‌نشینی، برابری و مساوات، مجموعه‌ای از مفاهیم را تشکیل می‌دهند که در جریان انقلاب اسلامی وارد ادبیات سیاسی شد و در مجموع گفتمان واحدی را تشکیل داد که این گفتمان جدید در پارادایم خاصی قابل فهم است که می‌توان آن را پارادایم «اسلام

سیاسی»<sup>۱۰</sup> نامید. پارادایم اسلام سیاسی، پارادایم‌های مسلط قرن بیستم را به چالش طلبیده است و به عنوان خط بطلانی بر یکی از مهم‌ترین پارادایم‌های قرن بیستم، یعنی پارادایم «توسعه‌گرا» تلقی می‌شود.

### اسلام سیاسی، دموکراسی لیبرال: دو پارادایم، دو گفتمان

توماس کوهن نظریه را مبتنی بر یک پارادایم می‌داند. پارادایم از نظر کوهن، به مجموعه مفروضات لازم و اجتناب‌ناپذیر یک تئوری یا نظریه که لازمه شکل‌پذیری و توسعه آن می‌باشند، اطلاق می‌شود. پارادایم‌هایی که نظریات بر آن مبتنی هستند. اگرچه وجودشان ضروری است، ولی به دشواری قابل نشان دادن هستند و وجودشان معمولاً مورد غفلت است.<sup>۱۱</sup>

کوهن تغییر پارادایم‌ها را نشانه انقلاب علمی می‌داند و معتقد است با تغییر پارادایم‌ها، نظام پرسش‌های علمی، مفاهیم، واژه‌ها و زبان میان مسائل دگرگون می‌شود. به عنوان مثال با تغییر پارادایم‌های مربوط به رفتارشناسی سیاسی و به ویژه رفتار رأی‌دهی این تحول در پرسش‌ها، ادبیات و واژه‌های جدید به خوبی نمایان است. به عنوان مثال پس از مطرح شدن پارادایم اقتصاد محور<sup>۱۲</sup> تبیین رفتار رأی‌دهندگان که اصطلاحاتی چون، بازاریابی، عرضه (برنامه‌های احزاب و گروه‌ها)، تقاضا (مطالبات و خواسته‌ها)، مشتری (رأی‌دهنده)، خرید (رأی دادن) و ... مطرح شدند و پرسش‌های جدیدی که پیش‌تر ناظر بر خواسته‌ها و مطالبات زمان رأی‌دهی مردم است مصطلح گردید و از این پس گفتمان و ادبیات جدیدی برای تحلیل رفتار و رأی‌دهی شکل گرفت که با گذشته بسیار متفاوت است.

نمونه‌های فراوان دیگری در حوزه‌های مختلف علمی وجود دارد که به خوبی نشان می‌دهد که با شکل گرفتن یک پارادایم جدید، گفتمان جدیدی هم شکل می‌گیرد و زبان نو و واژه‌های تازه‌ای برای بیان و تحلیل مسائل به وجود می‌آیند. با تحلیل سیستمی، واژه‌ها و پرسش‌های جدیدی نظیر جعبه سیاه، داده، نهاده، بازخورد، ثبات، پاسخگویی و ...، به ادبیات علوم اجتماعی افزوده شده است.

انقلاب اسلامی ایران پارادایم جدیدی را مطرح نمود که اگر چه در تفکر درون دینی تا حدی ناشناخته بود ولی کلید واژه‌ها و ادبیات آن کم‌تر رواج داشت. از این پارادایم

جدید بسیاری از متفکران و اندیشمندان غربی به «اسلام سیاسی» یاد کرده‌اند و برخی هم بر آن نام «خمینیسیم» نهاده‌اند. «خمینیسیم» یا «اسلام سیاسی» و یا هر نام دیگری که برای این پارادایم و یا حتی نظریه انتخاب نماییم، دارای پرسش‌ها، مفروضات و مؤلفه‌های نظری و گفتمانی خاصی است که در نوشتار حاضر به برخی از مؤلفه‌های آن اشاره می‌کنیم.

## گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی: مبانی و مؤلفه‌ها

### ۱- این جهانی بودن دین: پیوند دین و دنیا

جدایی بیان قلمرو دین و قلمرو سیاست و آن جهانی کردن دین، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های مدرنیته سیاسی به مفهوم غربی آن می‌باشد. در جدال میان پادشاهان و کلیسا، سرانجام شعار معروف «سهم قیصر به قیصر و سهم پادشاه را به پادشاه دهید، پیروز شد».

دین آن جهانی شد و کلیسا از ادعاهای سیاسی خود دست برداشت و قلمرو سیاست از قلمرو مذهب جدا شد.

سکولاریسم و لانیسته فرجام کشمکش چندین و چند ساله کلیسا و دولت در غرب بود. این تجربه که در ظرف زمان و مکان و با توجه به ویژگی‌های دین مسیحیت در دنیای مسیحیت و غرب دلایل خاص خود را دارد، به سرعت به شرق نیز سرایت نمود و بسیاری از روشنفکران، نویسندگان و فعالان سیاسی که مقهور پیشرفت علمی و تکنولوژیک غرب بودند، تنها راه جبران عقب‌ماندگی را در تقلید بی‌چون و چرا از غرب دیدند. در این میان آن جهانی کردن دین که زاینده شرایط سیاسی و اجتماعی و به تعبیر برتراند بدیع برخی حوادث اتفاقی و «مضحک تاریخی»<sup>۱۳</sup> است و هیچ ارتباطی با واقعیت‌های تاریخی دیگر جوامع ندارد نیز کورکورانه مورد تقلید قرار گرفت و بسیاری از روشنفکران شعار جدایی دین از دولت را در کشورهای اسلامی سردادند و به تدریج، غربی شدن دین (سکولاریسم) و قرائت غالب در جوامع اسلامی شد.

از این رهگذر دین اسلام هم به سرنوشتی مشابه دین مسیحیت دچار شد و نقش سیاسی خود را در بسیاری از جوامع و از جمله جامعه ایران از دست داد. به طوری که قرآن در مراسم عروسی و عزا مورد استفاده واقع می‌شد و جامعه متدینین به

گوشه‌های مساجد رانده شده بودند. مبارزین و مجاهدین مسلمان در نقاط مختلف جهان از مفاهیم و واژه‌های مبارزاتی مارکسیسم بهره می‌جستند و ادبیات کمونیستی، ادبیات مساوات‌طلبی مبارزه با صلح و امپریالیسم تلقی می‌شد و مجاهدین مسلمان هم تحت تأثیر گفتمان مارکسیستی و بلشویکی بودند.

در چنین شرایطی، امام خمینی (ره) «اسلام سیاسی» را که «اسلام ناب محمدی» می‌نامید احیاء کرد و با بیان یکی بودن عرصه سیاست و دین و «این جهانی کردن» دین، اسلام را به متن جامعه و سیاست باز گرداند. واژه‌های مهجور مانده ادبیات سیاسی اسلام و فرهنگ قرآنی نظیر شهادت، جهاد، مقاومت، مبارزه با طاغوت و ظلم، ستم و... دوباره احیاء شد.

این گفتمان جدید شور جدید در جوامع اسلامی ایجاد کرد و خیزش اسلامی عالمگیر شد. ادبیات عاریتی و گفتمان تحمیلی مارکسیست‌ها مبارزه و واژه‌های به عاریت گرفته از مارکس، لنین، هربرت مارکوزه، مائو تسنه دونک، جای خود را به واژه‌ها و مفاهیم اصیل، بومی و ریشه‌دار در تاریخ تمدن اسلامی داد و گفتمان جدید اسلامی که در پارادایم، «اسلام سیاسی» و یا «خمینیسم» به خوبی قابل فهم است جهان‌گیر شد و جنبشی را در دهه‌های پایانی قرن بیستم ایجاد کرد که از آن به «بنیادگرایی»<sup>۱۴</sup>، «اصول‌گرایی» و «اسلام‌گرایی» و مانند آن یاد می‌شود.

این در حالی است که «پارادایم توسعه‌گر» جدایی دین از سیاست را سرنوشت محتوم همه نظام‌های سیاسی می‌داند و بر مبنای میزان جدایی این دو حوزه و درجه این جهانی شدن دین، نظام‌های سیاسی را براساس میزان توسعه درجه‌بندی می‌کند.<sup>۱۵</sup> لوسین پاس، تفکیک ساختاری، بالا رفتن توان بسیج و توان ادامه حیات را «شرط توسعه سیاسی» می‌داند و لازمه تفکیک ساختاری را تخصصی شدن حوزه‌های مختلف زندگی سیاسی و اجتماعی و کار و شیوه‌های سیاسی از دین می‌داند.<sup>۱۶</sup>

گابریل آلموند، درهم تنیده شدن امور دینی و سیاسی را دلیل عدم تخصصی شدن حوزه‌های سیاسی دانسته و از آن به عنوان «فقدان تفکیک و تنوع» یاد می‌کند.<sup>۱۷</sup>

روست با الگو قرار دادن دموکراسی لیبرال و غربی، که رشد شاخص‌های سنجش میزان توسعه‌یافتگی جوامع را در قالب هشت شاخص (سه شاخص سیاسی) و (پنج شاخص اقتصادی) ارائه می‌نماید تا میزان عقب‌افتادگی از نمونه آرمانی مورد نظر غرب

به صورت کمی سنجیده شود.<sup>۱۸</sup>

ادوارد شیلر<sup>۱۹</sup> با پذیرش اصل غرب محوری در توسعه سیاسی، به تقسیم‌بندی رژیم‌های سیاسی می‌پردازد و دموکراسی سیاسی (Political democracies) را در مقابل چهار رژیم سیاسی دیگر (دموکراسی قیومیتی، الیگارشسی مدرنیست، الیگارشسی توتالیتر، الیگارشسی‌های سنتی) قرار می‌دهد و این دموکراسی را که مبتنی بر سکولاریسم و مدرنیته است، سرنوشت محتوم بشریت می‌داند.

گابریل آلموند نیز در کتاب معروف خود تحت عنوان «سیاست تطبیقی، تفکیک نقش‌ها، استصلاح خرده سیستم‌ها و درجه سکولاریسم را به عنوان محک میزان و سطح توسعه سیاسی معرفی می‌کند.<sup>۲۰</sup>

در چنین شرایطی که پارادایم «توسعه‌گرا» بی‌همتا می‌نماید، انقلاب اسلامی ایران به پیروزی می‌رسد و گفتمان و پارادایم جدیدی را به دنیا عرضه می‌کند که پارادایم «مسلط را به چالش جدی» طلبیده و بار دیگر اندیشه حکومت دینی و یکی شدن دین و دنیا و پیوند دین و سیاست را نه تنها مطرح می‌کند بلکه آن را به حکومت می‌رساند.

## ۲- دولت دینی: حق‌مداری و خدا محوری

محور دوم چالش بین اسلام سیاسی، پارادایم دموکراسی لیبرال در مبنای مشروعیت حکومت است. نظام سیاسی توسعه یافته که در قالب دولت - ملت‌های غربی تجلی یافته، مبنی بر قرار داد است و مشروعیت خود را از آراء اکثریت کسب می‌کند. ماکس وبر این مبنای جدید مشروعیت را، مشروعیت قانونی - عقلانی می‌نامد. گفتنی است دولت - ملت‌های غرب با گفتمان عقلانی ایجاد امنیت تشکیل شدند و به این بهانه توانستند گروه‌های مختلف اجتماعی تشنه امنیت مانند فئودال‌ها و بورژواها را به خود جلب نمایند و به تدریج با همین گفتمان عقلانی، به تشکیل قشون و ارتش اقدام نموده و با اخذ مالیات جهت حفظ امنیت، بدنه دیوان سالاری دولتی توسعه یافته و دولت - ملت‌های جدید به تدریج شکل گرفتند.<sup>۲۱</sup>

از این دیدگاه، دولت - ملت‌های غربی وظایف (فونکسیون) شخصی را برعهده دارند و مکلف به پاسخگویی به نیازهای آنی و لازم مردمند. این در حالی است که دولت



اسلامی که بنیادهای نظری آن را در قالب نظریه ولایت فقیه توسط بنیانگذار انقلاب پی ریزی شده است، مبنای مشروعیت حکومت را الهی می‌داند و برای تحقق پیدا کردن حاکمیت الهی رضایت مردم و اکثریت هم لازم است.

تفاوت حکومت، مشروعیت در نظام اسلامی با نظام آرمانی پارادایم توسعه گرا در این است که دولت، مسؤول است و خود را برای خوشبختی و سعادت واقعی جامعه، دارای رسالتی الهی می‌داند و جلب آراء به هر قیمتی را روانه می‌داند. مبنای مشروعیت در حکومت اسلامی و تفاوت آن با غرب، موضوع بحثی عمیق و طولانی است که در این مختصر نمی‌گنجد، و تنها به بیان تفاوت اصلی آن دو پارادایم بسنده می‌کنیم.<sup>۲۲</sup>

### ۳- شهروند دولت شهر اسلامی: تکلیف محوری، کمال جویی...

محور دیگر چالش بین دو نظام، سیاسی، تلقی مختلفی است که در پارادایم از «فرد» و رابطه او با حکومت دارند. نظام سیاسی مطلوب و جهان شمول از منظر متفکران توسعه گرا، مبنی بر «فردگرایی» است. فردگرایی که به تعبیر لویی دومان<sup>۲۳</sup> موتور محرک ایدئولوژی‌های مدرن غرب است، به معنای محور قرار دادن فرد است. فردگرایی، انسان را به جای خدا می‌نشاند و لذت محوری و تحصیل سود فردی را آخرین آرمان حکومت قرار می‌دهد.

تونیس<sup>۲۴</sup> با تقسیم جوامع به گزل شافت (اجتماع) و گماین شافت (جامعه)، تعارض میان جامعه سنتی و مدرن را به تصویر می‌کشد. از دیدگاه او اجتماع بر اصالت جمع، روابط سنتی و نسبی و خویشاوندی و... استوار است. در صورتی که جامعه، سود محور است و بر محور فردگرایی شکل می‌گیرد. در جامعه انسان‌ها به دنبال به حداکثر رساندن سود خویش هستند و موتور محرکه این جوامع، سود جویی و التذاذ است.

ماکس وبر<sup>۲۵</sup> جامعه را حاصل مدرنیسم دانسته و دولت مدرن را بر آن استوار می‌داند. از دیدگاه وبر تشکل‌های مدنی به ویژه احزاب سیاسی، ریشه در گماین شافت دارند چرا که فردگرایی، ترجمان آزادی و برابری است و احزاب سیاسی، اجتماعی از انسان‌های هم سودند که داوطلبانه برای به حداکثر رساندن سود خود با هم اجتماع نموده‌اند.

اما در جامعه‌ای که «اسلامیسم» بر آن استوار است، فرد، از اهمیت و احترام ویژه‌ای

برخوردار بوده و خلیفه خدا در زمین به شمار می رود. فردگرایی مثبت، مورد پذیرش است. حفظ حرمت و کرامت انسانی به عنوان یکی از مهم‌ترین وظایف دولت اسلامی است. افراد رابطه‌ای نظارتی بر حکومت دارند و تنها موضوع مقررات، دستورات نیستند و نظارت عمومی و همگانی به عنوان یکی از اصول مسلم و پذیرفته است و شهروندان نظام اسلامی موظفند به حسن اجرای امور نظارت داشته باشند.

به بیان دیگر همان‌گونه که گابریل آلموند می‌گوید فرهنگ مشارکت، در این جامعه نیز فرهنگ مشارکتی است نه تبعی؛ با این تفاوت که مشارکت در نظام دموکراسی غربی، برای به حداکثر رساندن سود شخصی است. در صورتی که در نظام اسلامی، مصالح جمعی بر مصالح فردی مقدم است.

جامعه اسلامی بر خلاف گزل شافت (اجتماع)، جامعه غیر آزادی مبتنی بر پیوندهای خونی و خویشاوندی و مانند آن نیست، بلکه مبتنی بر عقیده است و عقیده هم ریشه در اختیار و انتخاب انسان‌ها دارد. از سوی دیگر جامعه اسلامی، از اصول حاکم بر گماین شافت (جامعه) هم فاصله می‌گیرد و لذت محوری و سودجویی را محور فعالیت‌های بشری قرار نمی‌دهد. انسان از این منظر از منافع آنی و لذت‌های زودگذر فاصله می‌گیرد و نگاه به مصالحی برتر و بالاتر دارد. منافع هم نوعان و هم کیشان و دفاع از ارزش‌ها و آرمان‌های بالاتر از فرد، موتور محرک شهروند نظام اسلامی است. شهروند مسلمان در حصار تنگ سود و ضعف مادی نمی‌گنجد و به دوردست‌ها نگاه دارد.

بنابراین نظام اسلامی چهره‌ای دیگر از فرد و شهروند را معرفی می‌کند که نه در گماین شافت و نه در گزل شافت نمی‌گنجد. چرا که چهره‌ای جدید از فرد و روابط اجتماعی است. فرد در عین اینکه در اوج عظمت و ارزش است و جانشین خدا بر زمین نامیده می‌شود، محور عالم وجود نیست و ارزش‌های برتر از او نیز وجود دارد. این فرد در مسیر این ارزش‌های عالی گام برمی‌دارد و هدف و جهت حرکت او بسیار فراتر از شهروند نظام سیاسی لیبرال است. این چهره و این گونه روابط اجتماعی به کلی فراموش نشده بود و انقلاب اسلامی با طرح پارادایم جدیدی تحت عنوان «اسلامیسم»، نه تنها شکل جدیدی از حکومت، بلکه چهره‌ای از شهروند را عرضه می‌نماید که مفهوم شهروندی در نظام مطلوب توسعه‌گرایان را به چالش می‌طلبد.<sup>۲۶</sup>

#### ۴- آرمان شهر دینی: حکومت جهانی و شهروند فراملی

هر مکتب سیاسی، جامعه آرمانی و «اتوپیا»ی خاص خود را مطرح می‌کند. نظام سیاسی توسعه‌یافته که نظام آرمانی توسعه‌گرایان است نظامی است که در آن خواست بیش‌ترین درصد مردم تأمین شود چرا که همان‌گونه که آلن تورن در کتاب دموکراسی چیست؟ می‌نویسد، دموکراسی واقعی عبارت است از تضمین بیش‌ترین درصد خواسته‌های مردم.<sup>۲۷</sup>

مارکسیسم، جامعه آرمانی را حکومت طبقه پرولتاریا می‌داند و جامعه بی طبقه، فرجام و نمونه کامل جامعه معرفی شده توسط پایه‌گذاران مارکسیسم است.

جامعه آرمانی اسلام، جامعه‌ای مبتنی بر عدالت است و عدالت به معنای بازگرداندن حقوق صاحبان حق به آن‌هاست. در این جامعه به جای حکومت اکثریت، یا طبقه پرولتاریا، مستضعفین وارث زمین می‌باشند و به حقوق از دست رفته خود خواهند رسید. نظام اسلامی آرمانی، نظامی است که در آن احکام و قوانین الهی بدون کم و کاست و نقص پیاده می‌شوند، و با توجه به رشد فرهنگی جامعه، مردم با رضایت خاطر به احکام الهی تن در می‌دهند. از ویژگی‌های نظام اسلامی آرمانی که توسط امام عصر(عج) تحقق پیدا خواهد کرد، این است که امنیت کامل بر زمین برقرار خواهد شد و همگان احساس امنیت و آرامش خواهند نمود.

دموکراسی بر شهروند ملی استوار است و نظام دموکراسی آرمانی، نظامی است که در آن همه صحبت‌ها و تعلق‌های قومی، نژادی و مذهبی در مقابل پیوند به دولت رنگ می‌بازد و تنها یک تعلق پیوند همبستگی اجتماعی را تضمین می‌نماید و آن هم پیوند دولت ملی است.

برتراند بدیع<sup>۲۸</sup>، محقق و نویسنده ایرانی الاصل فرانسوی، در کنفرانسی پیوندهای مختلف موجود در یک جامعه را برمی‌شمرد و هر می از پیوندهای مختلف (پیوند به گروه‌های مختلف، پیوند قوی، پیوند خویشاوندی، پیوند به خانواده، پیوند به دولت ملی) را بر می‌شمرد. از دیدگاه بدیع، پیوند به دولت در رأس هرم کلیه پیوندها قرار می‌گیرد و دیگر پیوندها باید در طول پیوند به دولت ملی باشد نه در عرض آن. در صورت به وجود آمدن تعارض میان این پیوندها، پیوند به دولت ستیزی گریز از مرکز، دولت ملی را به

چالش خواهد طلبید. به بیانی دیگر، آرمان شهر دموکراسی غربی بر از بین رفتن کلیه پیوندها و تعلقات و وابستگی‌ها به دولت ملی استوار است.

در صورتی که آرمان شهر نظام اسلامی، مفهومی جدید از شهروندی را ارائه می‌کند. این آرمان شهر، قبل از آن که بر دولت ملی استوار باشد، بر جامعه‌ای از انسان‌های هم عقیده (امت) استوار است. نگاه شهروند آرمان شهر اسلامی، از مرزهای جغرافیایی فراتر می‌رود و به فراسوی مرزها نظر دارد. او شهروند یک جامعه جهانی است. شهروند جهانی که امروز در اندیشه‌های جهانی شدن (گلوبالیسم) مطرح است با تفاوت‌های بنیادین در آرمان شهر نظام سیاسی اسلام طراحی شده است.

امروزه جهانی شدن در پارادایم توسعه گرا معنا می‌شود و به مفهوم حاکمیت لیبرالیسم بر جهان می‌باشد. جهانی شدن بر این بینش فرضی استوار است که نظام سیاسی، اجتماعی و فرهنگی لیبرالیسم، جهان شمول است و دموکراسی لیبرال، اقتصاد بازار، سکولاریسم و فردگرایی سرنوشت محتوم جوامع است. جهانی شدن به این معنا باز تولید مفاهیم اساسی پارادایم توسعه گراست و به همسان سازی فرهنگی و سیاسی نظر دارد و به حق برخی از اندیشمندان آن را<sup>۲۹</sup> «فتووالیسم نوین» «استعمار جدید» و «امپراتوری جدید آمریکا و غرب» نامیده‌اند. این درحالی است که آرمان شهر اسلامی بر اصل مهم و معروف و جعلناکم قبائل و شعوباً لتعارفوا... بنا نهاده شده است و حکومت جهانی منافاتی با تنوع و تکثرهای قومی و قبیله‌ای و پلورالیسم فرهنگی ندارد. به بیان دیگر، حکومت جهانی بر مبنای وحدت در عین کثرت بنا شده است. احترام به سنت‌ها و آداب و رسوم جوامع مختلف تا آنجا که خلاف اصول مسلم دینی نباشد، سنتی است که اسلام از بدو پیدایش مروج آن بوده و حتی بسیاری از قوانین اسلامی، امضای سنت‌های موجود است.

نیم‌نگاهی به راه و رسم و فرهنگ ملل مختلف اسلامی، این پلورالیسم و کثرت‌گرایی فرهنگی را به خوبی نشان می‌دهد و ملل مختلف، قوانین الهی را بسا سنن خویش هماهنگ یافتند. البته حدود الهی، ترک محرّمات و انجام واجبات، وحدت فرهنگی و رفتاری را بر این کثرت و تنوع حاکم نموده است.

از همین جا می‌توان به خوبی دریافت که گلوبالیسم (جهانی شدن) به تدریج جنبه‌ای استعمارگونه به خود گرفته و به نوع جدیدی از جهان‌گشایی تبدیل شده است.

در صورتی که حکومت جهانی و آرمانی اسلام، بر احترام به فرهنگ‌های مختلف و پذیرش تنوع آن‌ها استوار است.

##### ۵- تحرک سیاسی: وظیفه محوری، معنویت خواهی

یکی از مؤلفه‌های هر پارادایم سیاسی، به تحرک و نقش بازیگران و عوامل اجتماعی مربوط می‌شود. هر پارادایم به حسب برداشتی که از تحرک سیاسی دارد، گفتمان خاص خود را برای مشارکت، اقدام، مبارزه و ستیز سیاسی داراست. از نگاه مارکسیستی، مبارزه و تحرک سیاسی، ریشه در تضادهای طبقاتی دارد و خودآگاهی طبقاتی، شرط لازم آن است. موتور محرکه تاریخ از دیدگاه مارکسیست‌ها، تضاد و تعارض‌های طبقاتی است. از این دیدگاه هر نظامی (برده داری، فئودالی، کاپیتالیستی، سوسیالیستی) حاوی یک تضاد درونی است و این تضاد بین دو طبقه حاکم و محکوم شکل می‌گیرد و به تدریج اوج گرفته و سرانجام منجر به تحرک اجتماعی شده و نظام را دستخوش تغییر و دگرگونی انقلابی خواهد نمود.

مارکس در تحلیل تضادهای موجود در بطن نظام کاپیتالیستی، این تضاد را در میان طبقه بورژوا و پرولتاریا ترسیم می‌کند و معتقد است تضادهای دیگر به تدریج رنگ می‌بازد و این تضاد اصلی به اوج خود خواهد رسید و طبقه عظیم کارگر، علیه طبقات اندک کاپیتالیست خواهد شورید و بایک انقلاب کارگری، نظام سرمایه داری به پایان خواهد رسید. نظام بدون تضاد، نظامی است که در آن مالکیت خصوصی از بین رفته و پرولتاریا به قدرت رسیده است.<sup>۳۱</sup>

در پارادایم توسعه‌گرا و در چارچوب دموکراسی لیبرال، تحرک سیاسی بر مبنای به حداکثر رساندن منفعت می‌باشد.

تحلیل عقلانی (راسیونال) که از اندیشه‌های ماکس وبر الهام گرفته شده است، سود و زیان مادی را مبنای اقدام و تحرک سیاسی قرار می‌دهد. از این دیدگاه، افراد درصدد به حداکثر رساندن سود خود می‌باشند و در صورتی اقدام به تحرک سیاسی خواهند نمود که در محاسبه عقلانی خود، به این نتیجه رسیده باشند که سود اقدامشان بیش از هزینه‌ای است که می‌پردازند.

آنتونی دانفر در سال ۱۹۵۷، در کتاب «تحلیلی اقتصادی از دموکراسی»<sup>۳۲</sup> پارادایم

اقتصاد محوری را برای رفتار سیاسی به وضوح تشریح نمود. از این دیدگاه، اقدام سیاسی، مبارزه، شرکت در اعتصاب، حضور در راهپیمایی، اقدامات انقلابی، رأی‌دهی و... با عقلانیت اقتصادی و ابزاری قابل ارزیابی است و شرکت در یک اقدام، به معنای تصور کنش‌گر از سود بیشتر آن است.

اوفرله<sup>۳۳</sup>، اولسون<sup>۳۴</sup>، سیلر<sup>۳۵</sup>، و بسیاری دیگر از محققان جامعه‌شناسی سیاسی، با چنین رویکردی می‌کوشند تحرک سیاسی را تفسیر و تبیین و رفتار سیاسی را تحلیل نمایند. در چنین پارادایمی، گفتمان کاملاً اقتصادی شکل می‌گیرد و کلید واژه‌های این گفتمان را مفاهیمی نظیر عرضه، تقاضا، مشتری، خرید، سود، زیان، هزینه و... آن تشکیل می‌دهد.

پارادایم «اسلام سیاسی» مبنایی کاملاً متفاوت برای تحرک سیاسی معرفی می‌کند. این مبنا در طول انقلاب اسلامی در ادبیات سیاسی امام خمینی(ره) به خوبی نمایان است. در این پارادایم، مبارزه، مشارکت سیاسی، رأی‌دهی و... با تضاد طبقاتی و عقلانیت اقتصادی و ابزاری قابل تحلیل نمی‌باشد. کنش‌گر نظام اسلامی، تکلیف محور است و حق‌مدار، نه سودجو و اقتصاد محور. مبارزه با «نظام سلطه» و تلاش برای حاکمیت حق، یک تکلیف الهی است<sup>۳۶</sup> و بر خلاف پارادایم اقتصاد محور، سود و منفعت مادی به هیچ‌وجه نمی‌تواند توجیه‌کننده کنش یا اقدام باشد.

«انجام تکلیف الهی»، «جلب رضایت خدا» و «دفاع از ارزش‌های الهی» برخی از واژگانی هستند که بسیج توده‌ها را در قبل و بعد از انقلاب اسلامی به همراه داشت. از منظر امام خمینی(ره)، بازیگران نظام اسلامی، مأمور به نتیجه نیستند و به دنبال انجام تکلیف می‌باشند. چنین منطقی نه با نگرش تضاد طبقاتی قابل فهم است و نه در پارادایم اقتصاد محور قابل تحلیل می‌باشد. این گفتمان تنها در پارادایم اسلام سیاسی قابل فهم است؛ چرا که هر انقلابی مبتنی بر یک پارادایم است و هر پارادایمی گفتمان خاص خود را به همراه دارد و پارادایم اسلام سیاسی و دموکراسی لیبرال، دو پارادایم کاملاً متفاوتند و هر یک، گفتمان خاص خود را دارند، گفتمانی که تنها در پارادایم خود قابل فهم است.

## پی‌نوشتها:

1. ROKKAN Stein, Citizen, Elections, Parties, Uninvestis for laget, OSLo, 1970.
2. SEILER Daniel· Louis, Partis at familles politiques, paris, PUF, Thémis, 1980, chap.1.  
۳. در این باره، ر.ک:  
ایوبی حجت ا...: پیدایی و پایایی احزاب سیاسی در غرب، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۹ و...
4. Individualisme
5. Rationalisme
6. sityzenshipe یا citoyenneté.
7. Decentalisme
8. HUNTINGTON SAMUEEL *political order in changing societies*, New Haven, 1968 , P.226.  
HUNGTGTON Samuel, " political devepbment and political decay" *words politics*, VOL. XVLL,n° 3 ,AVRIL 1965, P.386 - 430.  
tyzenshipe citoyennete .
- ۹ - حکیم صدیقی در این باره می‌گوید: «انقلاب اسلامی نهضتی دینی و الهی بود که به گونه‌ای شگفت آور توانست در اندک زمانی کوتاه، امواج توفنده و خروشان آن از مرزهای جغرافیایی فراتر رفته، جهان معاصر علی‌الخصوص دنیای اسلام را متأثر از درخشش انفجار نورانی خود کند.» به نقل از: راه انقلاب «مجموعه مقالات پژوهشی در باره انقلاب اسلامی»، جلد اول، نشر هماهنگ، ۱۳۷۸.
- ۱۰ - بسیاری از پژوهشگران غربی اسلامی مطرح شده توسط انقلاب اسلامی و امام خمینی (ره) را، «اسلام سیاسی» نامیده‌اند و برخی نظیر اولیویه روآ کوشیده‌اند این پارادایم را ناتوان و شکست خورده نشان دهند.  
برنارد لوئیس، برتراند بدیع، لویی گرده و بسیاری از این نویسندگان از این مکتب به عنوان «خمینیسیم» یاد کرده‌اند.
11. KUHN Thomas, *la structure des révqlutins scientifiques*, (1962) , trad., Paris, Flammarion, 1972.  
۱۲ - در این باره، ر.ک:  
ایوبی حجت ا...، مشارکت انتخاباتی علل و انگیزه‌ها در: ایوبی و جمعی از مؤلفان (به اهتمام علی علیخانی) مشارکت سیاسی، نشر سفیر، ۱۳۷۷.
13. BADIE Bertrand, HERMET GUY, *Politique comparée*, Paris , PUF, 1990, P.134 - 137.
14. Foudamentalisme
15. BADIE Bertrand, HERET GUY, OP. cit. , chap.1
16. PYE Lucien, s.VERBA, *Political culture and political development*, princeton, 1965, P13.
17. ALMOND Gabriel A. "ADEVELOPMENTAL APPROACH 60 POLITICAL SYSTEMS", *WORLD POLITICS*, XVII, 1965 P.183 - 214.
18. RUSSETT B.M.,ed., *World Handbook of political and Social Tndicators*, New Haven, 1968.
19. SHILS Edvard , *politicaldevelopment in the new states*, comparative studies in the society and History, vol. 2 1960.
20. ALMOND G.A. , G.B.POWELL , *Comparative politics. A Developing Areas*. princeton. 1960 .

21. BRAUD Philippe, *Sociologie politique*, paris, L.G.D.I , 4 ed , 1998, pp 90 - 112  
۲۲- در این باره ر.ک:  
مجموعه مقالات پژوهشی «راه انقلاب پیشین، جلد دوم، صص ۱۱ - ۱۳۱».
- 23 - Dumon Louis, *Eesai sur l'individualisme*, Paris, Le seuil , 1983.  
۲۴-  
25 - WEBER MAX, *Economic et société*, Paris, Plon, tom I, 1971.  
۲۶- در این خصوص، ر.ک:  
فاضلی قادن: *انسان دینی و جامعه دینی از منظر اقبال لاهوری*، کتاب نقد، شماره ۹ و ۱۰، زمستان ۱۳۷۷، بهار ۱۳۷۸، صص ۱۰۷-۲۰۲.
- 27 - TOURAINE Alain. *Quest \_ ce gue la drmoctatie2*. Paris, Fayara, 1994.  
۲۸- برتراند بدیع: کنفرانس «تعارضات خشن: علل و انگیزه‌ها»، دانشگاه لیون، فرانسه، زمستان ۱۳۷۵.
- 29 - DUTRISAC Robert . (*la mondialisation un nouveau féodalisme*) , congré's de l' Association international de science politique 2000.  
۳۰- مجتهدزاده، پیروز: جهانی شدن، سخنرانی در دانشگاه تربیت مدرس، پاییز ۱۳۷۹.
- 31 - Marx Karl, *le captial*, trad. frangis, livre I, kome III E'dition sociales 1969,p.87 et suiv
- 32 - DOWNS AThony, *An Economie Theory of Democrazy* New toru , Harper, 1957.
- 33 - OFFERLE' MICHEL, *les partis partis politiques*, Paris, puf , 1995.
- 34 - Olson m., *logique de Laction collective*, Paris , puf . 1978.
- 35 - SEILER DANIL, *luis ., Paris politiques*, Paris, armand colin, 1995.
- ۳۶- در این باره، ر.ک: قنبریان محسن: «انتخابات، حق یا تکلیف؟»، کتاب نقد، پیشین، صص ۲۶۳-۲۷۸.