

امام خمینی علیه السلام و مواجهه با مفاهیم مدرن و سنتی با تأکید بر مفهوم آزادی

مرتضی شیرودی *

چکیده

مقاله به دنبال پاسخ به این سؤال است که امام خمینی علیه السلام چگونه مفاهیمی چون آزادی و مشتقات آن را در دستگاه معنایی سنت اسلامی (فکری - دینی) وارد کرده و با آن مواجه شده است؟ فرضیه مقاله این است که احتمالاً روش بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیلسی امام، مبتنی بر یکسان دیدن مفاهیم مدرن و سنتی در صورت و تغایر آنها در سیرت است. کنکاش‌های اولیه نیز نشان می‌دهد روش معظم‌له در قالب کاربست ابزار اجتهاد و دین، مبتنی بر یکسان‌پنداشتن مفاهیم مدرن و سنتی در صورت (شباهت در شکل) و مغایر دانستن آن دو، در سیرت است.

واژگان کلیدی

امام خمینی علیه السلام، بومی‌سازی، روش‌شناسی، مفاهیم مدرن، گفت‌وگو و انقلاب اسلامی.

m.r.shirody@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۰/۶/۱۰

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی.

تاریخ دریافت: ۹۰/۲/۲۹

مقدمه

این مقاله، برای پاسخ به سؤال و سنجش فرضیه خود، ابتدا به ارائه چارچوب نظری روش تحلیل گفتمان می‌پردازد. در ارائه این روش، تنها سازه‌های اصلی آن، معرفی می‌شود، زیرا به گمان نگارنده، برای پاسخ به سؤال و آزمایش فرضیه، سازه‌های روش تحلیل گفتمان شایستگی کافی دارد. در گام بعدی، مفهوم آزادی و مشتقات آن، که در گفته‌ها و نوشته‌های حضرت امام خمینی علیه السلام به کار رفته و برای رسیدن به روش بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی است، بررسی می‌شود. سپس میزان انطباق روش تحلیل گفتمان با روش بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی امام خمینی علیه السلام مطرح می‌شود. این موضوع، میزان توانایی روش تحلیل گفتمان را در توضیح روش بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی امام، نشان می‌دهد و سرانجام، نتایج این انطباق، برای پاسخ به سؤال و آزمایش فرضیه، بررسی می‌شود.

چارچوب نظری

همان‌گونه که ادوارد سعید نوشته است:

شرق‌شناسی درک نخواهد شد، مگر آنکه به صورت یک گفتمان... مطالعه شود
(سعید، ۱۳۸۲: ۱۸)

گفتمان نیز درک نمی‌شود، مگر اینکه عناصر اصلی و یا واژگان کلیدی و یا به گمان لاکلا، ویژگی‌های آن شناخته شود. سازه‌های اصلی گفتمان عبارتند از:

۱. مفصل‌بندی: مفصل‌بندی، چیزی است که موجب می‌شود عناصر مختلفی کنار هم گرد آیند، با هم ترکیب شوند و با این گردآوری و ترکیب، هویتی نو بیافریند. (هوارث، ۱۳۷۷: ۱۶۳)

به عقیده لاکلا و موف مفصل‌بندی عبارتست از:

هر عملی را که منجر به برقراری رابطه‌ای بین عناصر شود، به نحوی که هویت این عناصر در نتیجه عمل مفصل‌بندی تعدیل و تعریف شود (حقیقت، ۱۳۸۵: ۵۱۰)

یا

هر کنشی که به برقراری رابطه بین عناصر گوناگون بینجهد، به گونه‌ای که هویت آنها در اثر این کنش تغییر کند. (تاجیک، ۱۳۷۹: ۱۴۰)

۲. هژمونی: «آتونیو گرامشی» هژمونی را به عنوان یک فرآیند سیاسی که عناصر مختلف را به هم گره می زند، در مباحث مربوط به مارکسیسم وارد کرد تا بتواند به واسطه آن، انسجام طبقات در موقعیت منززل را توضیح دهد. «فرکلاف» با تعریف هژمونی به «سلطه یکی از طبقات بر کل جامعه»، توضیح روشن تری از کاربرد هژمونی در سنت مارکسیستی عرضه می کند. (فرکلاف ۱۳۸۱: ۱۰۱) در همه آنچه گرامشی و فرکلاف نیز گفته اند، هژمونی، همان رفتار یا عمل استیلاجویانه، هژمونیک و با قدرت و اقتداری است که خواسته خود را بر دیگران تحمیل می کند.

۳. قابلیت دسترسی و اعتبار: دال های شناور، «نشانه هایی هستند که به هیچ گفتمانی وابسته نیستند و گفتمان های مختلف تلاش می کنند تا به آنها به شیوه خاص خود، معنا ببخشند». (همان) هر گفتمانی بتواند میزان بیشتری از دال های شناور را جذب و به آنها در نظام معنایی خویش، هویت ببخشد، از قابلیت دسترسی بیشتر و از امکان هژمونیک فراوان تری برخوردار است. کامیابی گفتمان، به قابلیت اعتبار آن نیز وابسته است، به این معنا که: اصول و پیشنهادات گفتمان با هنجارها و ارزش های اجتماعی تضاد نداشته یا میزان این تضاد، اندک و یا از بیشترین هماهنگی با آن برخوردار باشد. (حقیقت، ۱۳۸۵: ۵۱۶-۵۱۴)

۴. عناصر و وقته ها: عناصر، همان دال های شناورند و مانند آنها، هنوز در قالب یک گفتمان قرار نگرفته اند. عناصر، نشانه هایی اند که چون معنای آنها در قالب گفتمان جدید قرار نگرفته اند، تثبیت نشده اند؛ از این رو، گفتمان ها درصد جذب و معنادگی به آنها هستند. لاکلا و موفه عناصر را به شکل دیگری تعریف کرده اند و در این تعریف، هر تفاوت موجود بین دو یا چند گفتمان را عنصر نامیده اند. در عوض، وقته ها عناصر یا دال های شناوری اند که جذب یک گفتمان می شوند و درون آن، مفصل بندی می شوند و بدین سان، به هویتی تازه اما موقت دست می یابند. (منوچهری، ۱۳۸۶: ۱۰۲)

۵. زنجیره هم ارزی و تفاوت: در فرآیند مفصل بندی، وقته ها و نشانه ها با یکدیگر ترکیب می شوند و زنجیره هم ارزی را می آفرینند. با شکل گیری زنجیره هم ارزی، وقته ها که پیش از این، به تنهایی چندان معنایی نداشتند، معنا می یابند و در مقابل نشانه های بار معنایی مخالف و متضاد، قرار می گیرند. زنجیره هم ارزی، هم دال بر تکثر و هم مؤید وحدت است؛ زیرا دال ها و

عنصرهای متکثر را در پیکره واحد در کنار هم می‌نشانند، تفاوت‌های آن‌را می‌پوشاند و به آنها انتظام و انسجام می‌بخشد. در زنجیره هم‌ارزی، خوی‌ها و خصایص‌های متفاوت و متغایر رنگ می‌بازند و یا بی‌اثر می‌شوند؛ نه اینکه از بین بروند. (همان)

۶. دال مرکزی: هسته اصلی و نقطه کانونی هر منظومه گفتمانی و یا هر دستگاه معنایی را دال مرکزی می‌سازد. بدون دال مرکزی، دال‌های شناور، عنصرهای سرگرداند و وقته‌ها بی‌هویت، سامان نمی‌یابند، جذب نمی‌شوند و هویت نمی‌پذیرند. دال مرکزی، محور و قطری است که دیگر نشانه‌ها دور آن جمع می‌شوند، در اطرافش باقی می‌مانند و نظم می‌گیرند. این نوع از دال‌ها، از چنان جاقبه و نیرویی برخوردارند که می‌توانند هم خود را نگه دارند و هم دیگران را از پرکندگی نجات دهند. در واقع، «دال مرکزی به‌حالتی اشاره دارد که معنای نشانه به‌حالت انجماد درآمده است»؛ از این‌رو، دال مرکزی به‌تنهایی، معنابخش و هویت‌ساز است. (حقیقت، ۱۳۸۵ الف: ۱)

۷. حوزه گفتمانگی: محفظه و فضایی که معانی بالفعل و بالقوه یک‌منظومه گفتمانی را در خود جای می‌دهد، یک‌حوزه گفتمانگی است. چنین فضا و محفظه معنایی و مفهومی از یک‌سو، مفصل‌بندی، هویت‌بخشی و هم‌ارزی وقته‌ها، دال‌های شناور و عناصر مرتبط را فراهم می‌آورد و از سوی دیگر، وقته‌ها، دال‌ها و عناصر غیرمرتبط را طرد می‌کند. بدین‌سان، یک‌حوزه گفتمانگی از حوزه گفتمانگی دیگر، قابل تفکیک و متمایز می‌شود. هیچ‌حوزه گفتمانگی همواره ثابت و پایدار نیست، به این دلیل که: قابلیت دسترسی و اعتبار هر گفتمانی، نسبی است و به‌تأثیر از شرایط اجتماعی تغییر می‌کند. (مک‌داتل، ۱۳۸۰: ۵۵ و ۵۶)

۸. ازجاشدگی: هر گفتمانی با یک یا چند غیر، روبه‌روست. گفتمان‌ها، هم با این غیرها شناخته می‌شوند و هم از سوی آنها تهدید می‌شوند. ازجاشدگی، همان غیر یا غیرهایی است که ظاهر می‌شوند و میل به نابودسازی نظم موجود و گفتمان حاضر دارند؛ از این‌رو، از یک‌طرفه جامعه را با بحران روبه‌رو می‌کنند و از طرف دیگر، می‌کوشند مبنای شکل‌دهی به‌هویت و گفتمان جدید شوند. در نتیجه، «ازجاشدگی، هر چند متضمن نوعی تغییر است، اما تغییری که جهت آن از پیش مشخص نیست». (مارش و استوکر، ۱۳۸۴: ۲۰۷ و ۲۰۸) هرچه بی‌قراری اجتماعی بیشتر باشد، میل به‌پرکندگی و ازجاشدگی بیشتر است.

۹. **ضديت يا خصومت:** هرچيزی که در ارتباط با غير هويت می‌يابد، معنای ضديت يا خصومت در نظريه گفتمان است. معنای اين سخن آن است که:

لشيا دارای ذات و هويت ثلثتی نيستند و تنها در ارتباط با ديگری و ضديتی که با آن برقرار می‌کنند، هويت می‌يابند. (حقيقت، ۱۳۸۵: ۵۲۰)

ضديت يا خصومت اولاً بدون هرگونه جهت‌گيري از پيش تعيين شده است و از اين رو، نتايج آن، پيش‌بینی ناپذير است؛ ثانياً پديده و امری بيرونی است و برخلاف ازجاشدگی، نه از درون بلکه از خارج، یک‌گفتمان را تهديد می‌کند؛ ثالثاً علاوه بر اينکه مانع از تثبيت گفتمانی است، سازنده هويت و عامل انسجام گفتمانی است.

۱۰. **مشروط و محتمل بودن:** روابط اجتماعی، مشروط و محتمل‌اند. مشروطی و محتملی روابط اجتماعی به معنای آن است که ساختارها و گفتمان‌ها، ضرورت و قطعيت ندارند. وجود ضديت و خصومت از بيرون و وجود ازجاشدگی از درون، روابط اجتماعی را آسیب‌پذير و پيش‌بینی‌ناپذير می‌کنند؛ روابط اجتماعی‌ای که ساختارها و گفتمان‌ها بخشی از آن به‌شمار می‌روند.

نتايجی از اين گفته‌ها به دست می‌آيد، از جمله: ساختارها و گفتمان‌ها همواره بی‌ثبات‌اند؛ همه‌چيز در حوزه تصادف و امکان قرار دارند؛ جوامع هميشه طبيعتی باز و گشوده دارند؛ گفتمان، از برتری همونیک دائمی بی‌بهره است. (عضدانلو، ۱۳۸۰: ۱۶)

نتيجه اينکه گفتمان‌ها يا به تعبير لاکلا و موفه «اسطوره‌های اجتماعی»، مبین بی‌قراری‌ها يا بحران‌های اجتماعی‌اند؛ بنابراین، گفتمان‌ها دو فضا دارند: فضای بازنمايه‌شده (فضای اجتماعی و واقعی) و فضای نمايه‌شده (فضای آرمانی و استعاری). وقتی گفتمانی سلطه می‌يابد، از شکل استعاری به شکل عینی درمی‌آيد و ضعف و قوت‌هايش به تدریج آشکار می‌شود. بين ظهور تا سقوط یک‌گفتمان، سه مرحله گسترش بحران و تضعيف گفتمان مسلط، رقابت گروه‌ها در حل بحران، و برتری یک‌گفتمان بر ديگران روی می‌دهد. با اين وصف، گفتمان، یک‌روش است؛ از آن‌رو که شيوه و تدبیري برای شناخت حقيقت است. (همان)

روش‌شناسی امام علیه‌السلام در بومي‌سازي مفاهيم مدرن سياسي با تأکيد بر مفهوم آزادي
هيچ‌گونه دسته‌بندي از مفاهيم مدرن سياسي در گفته‌ها و نوشته‌های امام صورت نگرفته و

نیز همهٔ واژگان جدید سیاسی به‌کاررفته از سوی امام یک‌جا گردآوری نشده است؛ از این‌رو، هرگونه تلاش در این زمینه، به‌ویژه تلاش معطوف به انتخاب مفاهیم سیاسی در دستگاه معنایی حضرت امام، می‌تواند به ارتقای درک روش بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی معظمله کمک کند. البته گنجاندن تمام آثار امام در یک‌مقاله، برای رسیدن به مفاهیم سیاسی و تبیین روش بومی‌سازی مفهومی نه ممکن و نه لازم است؛ بلکه کوشیده‌ایم با انتخاب و بررسی مفهوم آزادی و مشتقات آن، نتایج را به تمام عرصه‌های سیاسی یا دیگر واژگان سیاسی مدرن و سنتی تعمیم دهیم:

امام، آزادی و اصلی‌ترین مفهوم سیاسی مدرن

در آغاز و مقدمهٔ بحث تبیین مختصر مفهوم آزادی از آن نظر ضرورت دارد که آزادی از مفاهیم کثیر المعناست. واژه آزادی در زبان فارسی، از ریشهٔ واژه اوستایی آزانه یا آزاتیه و به معنی رهایی، خلاصی، آزامردی و ... و در زبان عربی به معنای حریت، اختیار، اراده و ... آمده است. همچنین این کلمه در زبان لاتین، معادل «Freedom» و «Liberty» به‌کار می‌رود. آزادی در پاسخ به این سه سؤال شکل می‌گیرد: آزادی از چه کسی؟ آزادی از چه چیزی و یا چه کسی؟ آزادی برای چه هدفی؟ بر این اساس، آزادی یعنی: آزادی فرد یا افرادی از قید فرد یا افراد دیگر برای انجام دادن کار و رفتاری خاص یا آزادی انسان تا جایی که دیگری در کار او دخالتی نداشته باشد و یا صاحب اختیار و ارباب خود بودن. (لویین، ۱۳۸۰: ۱۲۷) حضرت امام خمینی علیه السلام با آزادی به این مفهوم، بدین‌گونه روبه‌رو می‌شود:

دستگاه جبار که برای احدی از افراد ملت، آزادی قایل نیست و سال‌هاست سلب آزادی از ملت را وسیلهٔ مقاصد خود قرار داده، گمان کرده به‌سلب آزادی بتواند ملت مسلمان را اغفال کند تا مقاصد شوم اسرائیل را اجرا کند. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۴۰ / ۳۶۴)

در این سخن که اولین سخن حضرت امام دربارهٔ آزادی در نخستین سال‌های دهه چهل است، آزادی دوجنبه دارد: جنبهٔ اول، آزادی از نوعی است که انسان در آن، آزاد خلق می‌شود و خدا انسان را در تسلط بر خود، مال، جان و ناموسش، مختار کرده است. این انسان، در مسکن و

خوردن و آشامیدن البته تا مرز عدم مغايرت با قوانين الهی، آزاد است. (همان: ۲۸۷ / ۱) در اين جنبه، منشأ همه آزادی‌ها و آزادی‌های انسان، خداست (همان) و اسلام تنها ضامن آزادی است. (همان: ۳ / ۴۴۳) در جنبه دوم، آزادی را بدون اشاره به خدا و اسلام، به‌میان می‌آورد:

علمای اسلام در صدر مشروطيت، در مقابل استبداد سپاه ايستادند و برای ملت، آزادی گرفتند. (همان)

در اینجا، آزادی معنایش را از غير می‌گیرد، غيری که ریشه در دين ندارد و البته تعاریفی هم با دين ندارد. (همان: ۲۸۶ / ۱) در اين صورت، ممکن است يک مسلمان برای آزادی، به‌جس برود، به او لھانت شود و يا فحش بشنود، ولی اينها برای دين نيست؛ بلکه برای خود آزادی است. مصداق‌های اين جنبه از آزادی، قدرت در انتخاب وکيل، توانایی در نصب اشخاص، دخالت ملت در اداره امور، توانایی مطبوعات در برملا ساختن جرایم حکومت جور و... است. (همان: ۲ / ۱۲۵) ترکیب بُعد الهی و زمینی آزادی هم در جملاتی مانند: «آزادی ملت اسلام و دفع ظلم دستگاه‌های جبار و نوکران استعمار» (همان: ۴۳۹) خودنمایی می‌کنند. آزادی غير از وجه دين - نادين، به‌گونه‌ای ديگر، در گفته‌های حضرت امام معنا می‌یابد: منشأ معنایی آزادی، درونی است و از درون، مایه می‌گیرد؛ نه از درون معنوی، بلکه از درون مادی. مرزهای جغرافیایی، از جلوه‌های درون‌مایه فیزیکی (مادی) است. بی‌شک، حدود سرزمینی، هم از بُعد متافیزیکی و البته بیشتر، از بُعد مادی بهره دارد. اشاره حضرت امام به «نمی‌خواهند ما در بين ملت آزاد باشیم و گویندگان ما آزاد باشند»، (همان: ۱۲۶) مؤید آزادی به‌مفهوم قدرت عمل یک‌ملت در چارچوب مرزهای جغرافیایی است. بی‌ترديد، اشاره او به «نظامی که هستی ملت را به‌باد فنا داده و تمام آزادی‌ها را از او سلب کرده است» (همان: ۳ / ۷۲) نخواهد بود. همچنین به معنای ملتی که بدون آزادی، در یک‌خاک و در یک‌ميهن می‌زیند، نيست. آزادی در «سلب آزادی مطبوعات و دستگاه‌های تبلیغاتی و اجبار آنها بر خلاف مصالح کشور» (همان: ۲ / ۱۲۵) گره می‌خورد و در «تجاوز به حقوق مردم و سلب آزادی‌های فردی و اجتماعی» (همان) قانون اساسی ایران، نقض می‌شود. آزادی به‌مفهوم سرزمینی یا به‌معنای آنچه که یک‌ملت می‌خواهد یا از سوی رژیم سرسپرده به‌اجانب، در یک‌کشور صورت می‌گیرد یا از سلطه نظامی،

مخابراتی و جاسوسی بیگانگان بر اراضی مملکت پدید می‌آید، نیست. (همان) به‌هر روی، آزادی در مفهوم سرزمینی - غیرسرزمینی، به‌قدرت عمل و محدودیت اقدام ملتی و کشوری در داخل یک‌سرزمین، اشاره دارد.

آزادی بی‌حد و حصر نیست. حد و حصر آزادی را قانون اساسی ترسیم می‌کند. قانون اساسی، میثاق و شرطی است که ملتی با حاکمانش دارد. با وجود قانون اساسی، هر آنچه برخلاف آن عمل شود و به‌حوزه‌های عملیاتی راه یابد، ناقض آزادی‌های فردی و اجتماعی است؛ بی‌آنکه فرقی بکند چه کسی آن را نقض کرده است. در این مورد، اجازه سرمایه‌گذاری به‌اجانب، مسلط کردن آنها بر شئون مملکت، غارت ذخایر نفتی به‌اسم حاکمیت ملی، کوتاه کردن دست ملت از فعالیت‌های اقتصادی، مصونیت دادن به‌بیگانگان و کارگزاران آنها، دخالت شاه در امور و قوای کشور و... مخالفت با قانون اساسی، مغایر با آن و مابین با آزادی است. (همان)

حضرت امام نیز، با کنار هم قراردادن چندبارۀ استبداد و آزادی، عنصر سومی را خلق می‌کند که عمل به قانون اساسی و یا تخلف از آن در جمهوری اسلامی است. نباید «در عصری که ملت‌ها یکی پس از دیگری از زیر یوغ استعمار خارج می‌شوند و استقلال و آزادی خود را به‌دست می‌آورند» (همان: ۳ / ۱۰۰) و یا ملت ایران در نیمۀ اول دهۀ پنجاه «با همه فشارها و قلدری‌ها، طلیعۀ به‌دست آوردن آزادی و رهایی از قید استعمار» (همان) بود، همپایی و معاونت استعمار با استبداد را نادیده گرفت. همزادی و هم‌لهی استعمار و استبداد در تاریخ ایران، در تضاد آن‌دو با قانون اساسی تبلور یافته است. بدین‌سان، حضرت امام با معیار عمل به قانون اساسی و تخلف از آن، آزادی را با شرط - بلا شرط ساخته است.

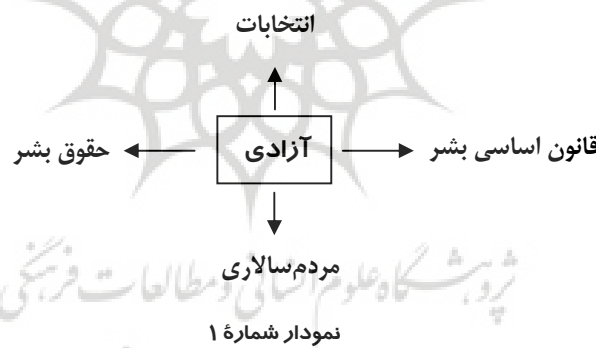
خلاصه اینکه، آزادی، یا از دین ریشه می‌گیرد یا از درونه‌های سرزمینی، مایه می‌ستانند و یا با قانون اساسی سنجیده می‌شود که در نتیجه، آزادی را مثبت و منفی (همان: ۸ / ۳۹ و ۵۱۷) و یا محدود و نامحدود (همان) می‌کند. به‌بیان دیگر، با دقت در آنچه از امام‌خمينی علیه‌السلام درباره آزادی نقل کردیم، می‌توان دریافت که مردم (جمهوری)، حقوق (حقوق بشر)، خط (قانون اساسی) و گزینش (انتخابات) چهار ضلع‌اند که آزادی را تولید و البته آزادی نیز آنها را بازتولید می‌کند.

آزادی در گفتمان حضرت امام‌خمينی علیه السلام مفصلی است که دیگر واژگان مدرن سیاسی، همچون جمهوری را گرد هم می‌آورد، به‌گونه‌ای که بدون آزادی، فهم درستی از جمهوریت مورد نظر امام به‌دست نمی‌آید.

ازسوی دیگر، بار هژمونیک آزادی به آن است که سلطه آن، بر همه واژه‌های مدرن سیاسی به‌کاررفته توسط امام دیده می‌شود؛ به‌طوری که ارزش هر واژه مدرن مورد استفاده امام را می‌توان با آزادی سنجید. نمی‌توان کتمان کرد آزادی، دال مرکزی همه مفهیمی است که امام در نظام جمهوری اسلامی گنجانید. واژه‌هایی مانند انتخابات، حقوق بشر و قانون اساسی، بدون آزادی، در دستگاه معنایی امام مفهومی ندارد. چنین مفهومی از آزادی، با استقلال فردی و عمومی همراه است و با ظلم و استبداد داخلی و خارجی ضدیت دارد.

امام‌خمينی علیه السلام و مشتقات مفهوم مدرن آزادی

مقصود از مشتقات آزادی، تعدادی از واژه‌های سیاسی است که آزادی بدون آن، بی‌معناست. از این دسته از واژه‌ها می‌توان به انتخابات سیاسی، قانون اساسی، حقوق بشر و مردم‌سالاری (مطابق نمودار شماره ۱) اشاره کرد که در ایران بعد از انقلاب اسلامی، مفهومی مذهبی (انتخابات شرعی، قانون اساسی محمدی، حقوق بشر اسلامی، مردم‌سالاری دینی) یافته است که در چارچوب گفتمان سیاسی حضرت امام‌خمينی علیه السلام قابل تحلیل است:



۱. شرع الهی؛ مفصل‌بندی آزادی و انتخابات

انتخابات، از وجوه آزادی و آزادی دال مرکزی دموکراسی و وجه ممیز دموکراسی از

دیکتاتوری است، از این رو، حضرت امام در مصاحبه با نشریه لوموند، رژیم شاه را رژیم دیکتاتوری دانست؛ زیرا رژیم شاه آزادی‌های فردی را پایمال کرد، انتخابات واقعی را از بین برد و رسانه‌های گروهی را نابود ساخت. (همان: ۳ / ۳۶۸) در واقع، امام رابطه معناداری بین مشروعیت حاکمیت و آزادی انتخابات، برقرار می‌کند و نتیجه می‌گیرد: «انتخابات آزاد با برقرار بودن قدرت شیطانی شاه، امری موهوم» (همان) و خیال است و معتقد بود: «تا [زمانی که] قدرت شیطانی شاه و دار و دسته او برقرار است، مردم نمی‌توانند حتی یک‌وکیل، انتخاب کنند». (همان: ۴۳۳)

بنابر این، امام ادعای کارتر را مبنی بر اینکه علت به هم ریختن اوضاع ایران در نیمه دهه پنجاه، اعمال دموکراسی تند و قاطع توسط شاه است رد می‌کند و انتخابات و مجالس دوره پهلوی را دموکراسی نمی‌داند. در واقع، امام بر دموکراسی دیگری تأکید داشت که در آن، انتخاب نمایندگان مجلس، حق مسلم ملت است و این حق، چیزی نیست که دموکراسی غرب داده باشد، بلکه حقی است که همه عالم می‌گویند و بر این موضوع چنین تأکید می‌کند:

این حق مسلم و معلومی است [است] که هیچ‌کس نمی‌تواند لکار بکند که این حق، حق ملت است. (همان: ۴ / ۷۳)

انتخاب شدن و انتخاب کردن که اساس دموکراسی‌هاست، حقی است که هر انسانی دارد و ربطی به دموکراسی غربی ندارد؛ گرچه دموکراسی غربی بر آن تکیه کرده و آن را در قالب انتخابات، متجلی ساخته است.

نیروی جذب‌کننده‌ای که امام برای پیوند (مفصل‌بندی) واژه‌های مدرن سیاسی همچون آزادی و انتخابات به‌کار برده، چیست؟ پاسخ این پرسش با رجوع به مفهوم مدرن به‌کاررفته در دستگاه معنایی ایشان، از جمله: ناسیونالیسم، جمهوری، دموکراسی و ... قابل دسترس است. برای مثال، امام، اقلیت‌های قومی مانند: لر، کرد، ترک، بلوچ عرب و ... را نه از طریق منفعتهای رفاهی، اقتصادی، تجاری، خیابان‌کشی، آبدسازی و ... بلکه با لزار عزت و شرفه روضه و گریه، عدالت، روحانیت، شهادت‌طلبی و فدکاری، (همان: ۸ / ۵۲۷ و ۵۲۸) انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی و خلاصه، اسلام و ایمان، به هم ملحق می‌کند و بر این باور

است که قلیت‌های قومی در صورتی که به دلیل نیازهای غیر الهی دور هم جمع یا مفصل‌بندی شوند، کار به فصل (دعوا) و نه وصل (دوستی) می‌انجامد.

اگر مفصل‌بندی قومیت‌ها با ابزارهای مادی صورت پذیرد، آن هم در جامعه ایرانی مسلمان که هیچ‌گاه منفعت‌های اقتصادی در آن، یک پارچگی تولید نکرده است، جدکنندگی جای انسجام اجتماعی را می‌گیرد. پذیرش بی‌معنایی ملیت بدون اسلام، (همان: ۱۰ / ۱۲۳ و ۱۲۴) هم دلیل ذاتی دارد و هم عرضی. ذاتی به این دلیل که اسلام تنها با چیزی همخوان است که از آسمان بر زمین فرود آمده شد. عرضی آنکه، فقط در پرتو مفصل‌بندی با آموزه‌های الهی، امری پایدار و باقی می‌ماند. از این رو، اولاً مرز دینی مهم‌تر از مرز سرزمینی در اندیشه امام است و حدود مرزی در چنبره اسلام هویت می‌یابد؛ ثانیاً دفاع از ملت (وجوب عقلی) وجوب شرعی پیدا می‌کند؛ همان‌گونه که انتخابات و آزادی هم تنها در پرتو اسلام، وجه شرعی می‌یابد. (همان)

۲. آیین محمدی؛ دال مرکزی آزادی و قانون اساسی

کیفیت رول‌پت قوای سه‌گانه، از مسایل مهمی است که نظر اندیشمندان را در قرون جدید به خود جلب کرده که نتیجه آن، تدوین قوانین اساسی در کشورهای مختلف جهان است. اصطلاح قانون اساسی در اواخر قرن هجدهم و در نتیجه انقلاب‌های فرانسه و آمریکا معمول شد و به کشورهایمانند ایران سرایت کرد. (آقابخشی و فشاری‌راد، ۱۳۷۹: ۱۳۰ و ۱۳۱) امام با مفهوم قانون اساسی به سه گونه روبه‌رو شد: ۱. بارها اجرای قانون اساسی ۱۲۸۵ / ۶ / ۱۹۰ را از شاه مطالبه می‌کند، (امام خمینی، بی‌تا: ۱۸۶) بدون آنکه قانون اساسی، تعبیر اساسی یابد. این شیوه تا قبل از مدل جدید حکومتی امام (حکومت اسلامی) ادامه می‌یابد. ۲. قانون اساسی پیشین، کنار گذاشته نمی‌شود، بلکه پالایش می‌شود. در این پالایش، تنها مقداری که موفق با قانون اسلام است، حفظ و بقیه حذف می‌شود. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۵ / ۱۷۰) ۳. در مرحله سوم، برخورد نرم امام درباره قانون اساسی مشروطه پایان می‌یابد و قاطعانه قانون اساسی را به دلیل آنکه رژیم ایران را سلطنتی می‌داند و سلطنت هم از نظر مردم، مردود است، از اعتبار ساقط می‌داند (همان: ۴ / ۳۰) و از تدوین قانون اساسی ای دفاع می‌کند که «در آن کلیه حقوق و آزادی‌ها و فرصت‌های رشد و تعالی و استقلال این ملت، بر مبنای موازین اسلامی» (همان: ۷ / ۴۸۲) باشد؛ تنها چنین قانونی

«ضامن حقوق همه افراد است». (همان) در واقع، اسلامی در جمهوری اسلامی، به معنای
 لبتنای آن بر قانون اساسی اسلامی است؛ از این رو، قانون اساسی عبارت است از قانون اسلام.
 (همان: ۵ / ۱۷۰)

امام با کدام دال مرکزی، مفاهیم مدرن سیاسی همچون آزادی و قانون اساسی را سامان
 می‌دهد؟ یا واژگان نو را حول چه عنصری جمع می‌کند؟ از نوع رویارویی امام با واژه‌های
 مدرنی مانند جمهوری، می‌توان رلهی برای پاسخ به سؤال مذکور یافت و سپس آن را تعمیم
 داد. در واژه مدرنی مانند جمهوری، امام بر تهی کردن درونه‌های غربی آن و افزودن مایه‌های
 اسلامی به آن تأکید می‌کند. ایشان این روش را به‌همه واژه‌های جدید به‌کارگرفته همچون
 قانون اساسی، تسری داده است. بنابراین، تعجبی ندارد که وی بدون اسلام، هیچ واژه‌ای را
 نپذیرد (همان: ۷ / ۴۶) و تنها بر اعتبار مردم مسلمان در یک نظام جمهوری انگشت بگذارد
 و فقط همین مردم را صاحب حق بدانند و از طریق پروسه‌های انتخاباتی، مشارکتی و رقابتی
 (همان: ۴ / ۳۶۳) به‌گزینش کارگزاران از جنس همین مردم، بپردازند و تعیین سرنوشت
 سیاسی را به این مردم بسپارند.

در این زمینه، مثال انتخاب مردمی رئیس جمهوری و مشروعیت‌بخشی به این انتخاب از
 سوی ولی فقیه، بسیار گویاست. به‌طور خلاصه باید گفت که بر پایه اسلام / دال مرکزی،
 جمهوری دمکراتیک با پادشاهی استبدادی هیچ تفاوتی ندارد. در جمهوری، احزاب سیاسی،
 سندیکاهای کارگری و مطبوعات اجتماعی حول اسلام اعتبار می‌یابند، از این رو، نام حکومت،
 جمهوری اسلامی می‌شود. بهر روی، اسلام است که حزب، سندیکا و جریده را در قالب
 جمهوری، جمع می‌آورد و به آن شخصیت می‌دهد. تبدیل اسلام به دال مرکزی، صرفاً به دلیل
 نظم‌بخشی به دیگر واژگان صورت نمی‌گیرد، بلکه تعیین اسلام به عنوان دال مرکزی،
 ایجادکننده تقوای انسانی، عدالت اجتماعی (همان: ۳) و استقلال سیاسی نیز هست که قوام و
 دوام جامعه به آن است. اسلام (اسلام شیعی)، مرکز دایره‌ای است که دیگر عناصر سازنده
 یک نظام جمهوری، قمرهای آن به‌شمار می‌روند. (همان) قانون اساسی یکی از این قمرهاست
 که بدون دال مرکزی، محلی از اعراب در گفتمان امام ندارد.

۳. آموزه‌های اسلامی؛ هژمونی آزادی و حقوق بشر

اندیشه حمایت از حقوق بنیادین بشر، پس از جنگ جهانی دوم به اوج خود رسید که به تصویب اعلامیه حقوق بشر منجر شد و به تدریج، حقوق بشر را به یکی از خواسته‌های دنیای معاصر درآورده است. (جانسون، ۱۳۷۸: ۱۵۴ - ۱۴۹) ولی آیا حقوق بشر که حق آزاد بشر است، در ایران و در کلام امام هم همین مفهوم را تبلور بخشیده است؟

کارتر با شعار حقوق بشر در آمریکا و دولت‌های دوست آن کشور، به میدان انتخابات آمد، اما این شعار، کمی پس از دستیابی وی به کرسی ریاست جمهوری آمریکا، دست‌کم در ایران با چالش‌های عملیاتی و نظری روبه‌رو می‌شود. انتقاد یا حمله امام به حقوق بشر کارتر، علاوه بر اینکه تفاوت‌های عمده دو گفتمان غرب‌گرا و اسلام‌مدار را تصویرسازی می‌کرد، چالش با حقوق بشر کارتری را نشان می‌داد؛ زیرا امام به انتقاد نظر کارتر می‌پردازد که در آن، عزاداری همراه با اظهار انزجار و «پیاده‌روی» (امام‌خمينی، ۱۳۷۸: ۵ / ۲۴۲ و ۲۴۳) (رلهپیمایی) آرام مردم در تاسوعا و عاشورای سال ۱۳۵۷ بر ضد حکومت شاه را محکوم می‌کرد و آن را مسبب امر شاه به کشتار مردم در روز بعدش می‌دانست؛ در حالی که امام معتقد بود مردم حق دارند تظاهرات آرام برگزار کنند و برای تعیین سرنوشت خود تلاش کنند، سخن بگویند و شعار بدهند. مخالفت کارتر با این حقوق، امام را متعجب و او را مجبور می‌کند با لحنی پرسش‌گر ایانه، این‌گونه حقوق بشر وی را نفی کند و به مسلخ ببرد:

[آیا] اعلامیه حقوق بشر در منطق کارتر این است که بشر همچو حقی ندارد که سرنوشت خودش را تعیین کند؟ (همان)
آیا ایشان از اعلامیه حقوق بشر این را فهمیده‌اند که نه هیچ‌کس آزاد نیست در این معنا؟ یا در خصوص ایران ایشان این نظر را دارند؟ (همان)

هژمونی حاکم بر روش بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی امام در واژگانی همچون آزادی و حقوق بشر نیز اسلامی است. فضای چیره بر مفاهیم در روش‌شناسی حضرت امام‌خمينی علیه‌السلام، تنها اسلام است و اسلام، بر همه واژگان مدرن سیاسی مورد استفاده ایشان سلطه مفهومی دارد. اسلام می‌کوشد خود را بر قالب‌های سرد و بی‌روح مفاهیم مدرن سیاسی غرب تحمیل کند. فضای احاطه‌کننده دایره وسیع مفاهیم مدرن، نگرش‌های اسلامی است

(همان: ۵ / ۴۶۸) و تنها با ابزارهای اسلامی می‌توان وارد این مفاهیم شد و آنها را درک کرد. مجموعه واژگان، در حال و هوای اسلامی غوطه‌ورند و به‌همین دلیل، واژه‌های مدرن حتی در شکل و قیافه، پسوند و یا پیشوند اسلامی می‌گیرند و حوزه گفتمانی نیز، البته اگر آن‌را گسترده‌تر از هژمونی بدلیتم، متأثر از اسلام است. (همان: ۶ / ۴۹۴)

بنابراین، گفتمان امام‌خمینی در عرصه واژگان مدرن سیاسی و... بدون اسلام درک‌ناپذیر است. (همان: ۷ / ۴۶) این موضوع، کاملاً در مسایل حقوق بشر وضوح دارد. در واقع، حقوق بشر در نگاه اسلامی امام، با منافع مردم مسلمان پیوند دارد و همیشگی است؛ زیرا اسلام دائمی است. این حقوق، از حقوق اولیه هر انسانی است و فرقی نمی‌کند این انسان، کدام انسان است؛ از چه ملیتی برخوردار باشد؛ در منطقه سوق الجیشی است یا در مکانی غیراستراتژیک؛ کوچک است یا بزرگ؛ زن است یا مرد. معیار سنجش حقوق بشر، عقل است. اندیشمندان دنیا، حق بشر بر این حقوق را تأیید می‌کنند. انسان حق دارد هرگونه حکومتی را بخواهد، چه این حکومت، سلطان داشته باشد و چه رئیس‌جمهور. اسلام و امام این انتخاب را حق بشری می‌دانند که آزاد است.

۴. وجه دینی؛ ضدیت در آزادی و مردم‌سالاری

جمهوری، نوعی حکومت است که ریاست کشور با رأی مستقیم یا غیرمستقیم مردم برگزیده می‌شود و دوران تصدی او، محدود است. جمهوری، گاه به‌معنای حکومتی است که تنها درجاتی از مردم‌سالاری را دربردارد. اما مراد امام از جمهوری یا مردم‌سالاری چه بوده است؟ در باورهای آستانه انقلاب امام، شکل حقوقی رژیم آینده ایران، اهمیتی نداشت، بلکه «محتوای آن مهم» (همان: ۴ / ۳) بود. چنین نظامی، جمهوری اسلامی نام گرفت و امام معتقد بود: برخلاف رژیم سلطنتی موروثی غیرانتخابی شاه، متضمن اسلام و ضامن رسیدن به جامعه‌ای «سرشار از استعدادها، تقوای انسانی و عدالت اجتماعی» (همان) است. این رژیم، موافق آزادی، دربردارنده منافع مجموع جامعه و مقید به‌شئون اجتماعی است و به‌عقاید قلبیتهای مذهبی احترام می‌گذارد. (همان)

امام در طرح اولیه نظام جمهوری اسلامی، از احزاب سیاسی و سندیکاهای کارگری سخن

نمی‌گوید ولی کمی بعد، زویا و ویژگی‌های دیگری از نظام سیاسی آینده ایران را به‌میان می‌آورد، از جمله: برقراری مجلس ملی مرکب از منتخبان واقعی مردم برای اداره امور مملکت، رعایت و احترام به حقوق اقلیت‌های مذهبی، احترام متقابل به کشورهای خارجی و دوری از ظلم‌کردن و ظلم‌پذیری. (همان: ۲۴۴) جمهوری اسلامی مورد نظر، متکی به آرای عمومی (همان: ۲۴۸) بود و شکل نهایی آن تنها با خواست همگانی، تعیین می‌شد. این ویژگی‌ها، ترکیبی از شکل و محتوا را نشان می‌داد ولی تأکید امام همچنان بر مظلوف (اسلامی) بود تا ظرف (جمهوری).

معیار ضدیت آزادی با استبداد و ملاک تمییز مردم‌سالاری نادرین با دینی، اسلام است. بدین‌سان، امام‌خمينی علیه السلام ظرفیت دین را در تن‌دادن به‌بزارها و اندیشه‌های مدرن، با حفظ اصالت‌های سنتی به‌نمایش گذاشت. بهر روی، این تحول، تحولی در دو عرصه اندیشه نظری و عمل سیاسی بود که در نوع خود، در دوره معاصر، بی‌نظیر است. بنابراین، نمی‌توان و نباید ادعای سیدجواد طباطبایی به‌ناتوانی اندیشه سیاسی اسلام و ایران در فهم ماهیت دوران جدید را به‌دلیل تعلق به‌قدیم، جدی گرفت.

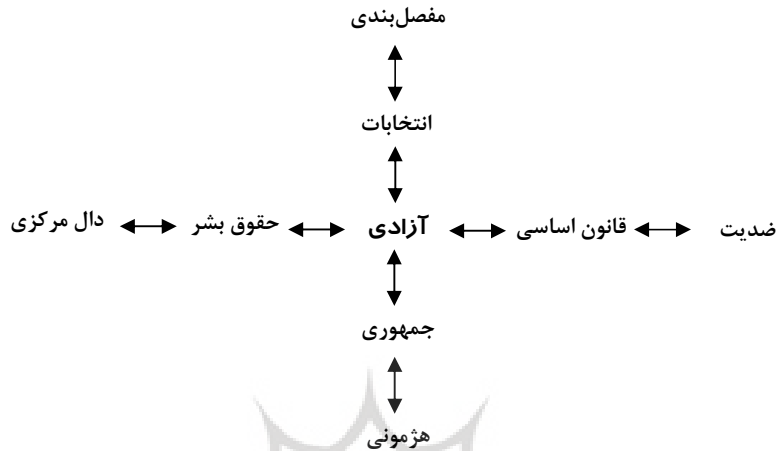
امام با درک ماهیت مفاهيم مدرن سیاسی تنها آنها را در صورت پذیرفت و نشان داد که در اندیشه سیاسی اسلامی - ایرانی اندیشیدن و درک تجدد غایب نیست، (طباطبایی، ۱۳۶۷: مقدمه) بلکه واقعیت‌های بیرونی و پیرامونی را با عینک مخصوص به‌خود، یعنی با اسلام می‌بیند و بر پایه میزان حضور ندانستن اسلام در آن، با آن ضدیت می‌یابد. دلیل مخالفت قاطع امام با پیشنهاد جمهوری دموکراتیک و تأکید بر جمهوری اسلامی، عنصر خصومت است؛ زیرا امام با هر چه دشمن اسلام است، ضد است.

نتیجه‌ای که در این بخش می‌توان به‌آن اشاره کرد، عبارت است از اینکه گسترش انطباق روش تحلیل‌گفت‌مان در حوزه‌سازهای دیگری، مانند قابلیت دسترسی و اعتبار، محتمل و مشروط، هم‌ارزی و تفاوت نیز تأییدکننده این نتایج است. بنابراین می‌توان گفت:

الف) روش حضرت امام در بومی‌سازی مفاهيم مدرن سیاسی مبتنی بر یکسان‌پنداشتن مفاهيم مدرن و سنتی در صورت (شباهت در شکل) و مغایر دانستن آن‌دو، در سیرت است. (پاسخ سؤال اصلی)

ب) معظمله با بزار اجتهاد و در قالب دین به بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی دست‌زده است. این اقدام در سال‌های ۱۳۳۶ - ۱۳۴۰ صورت گرفت، ولی به دلیل شباهت‌های بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی قبل و بعد آن، نتایج به دست آمده، قابل تعمیم به قبل و بعد این دوره است. (ثبات فرضیه اصلی)

مباحث پیشین را می‌توان در نمودار شماره ۲ تصویرسازی کرد:



یافته‌ها

مراد از یافته‌ها، نکاتی است که مستقیماً از این مقاله به دست نمی‌آید، بلکه با تأمل در مطالب آن و بازبینی پشت پرده‌های آن، حاصل می‌شود. بخشی از این یافته‌ها عبارتند از:

۱. امام با پذیرش مفاهیم مدرن سیاسی در ظاهر که به معنای پذیرش دموکراسی و متعلقات آن به عنوان دستاورد بشری بود، زمینه حضور فعال دین به طور عام، اسلام به شکل خاص و شیعه به صورت اخص در دنیای با حاکمیت لیبرالیسم و کمونیسم را فراهم کرد. این امر، دو پیامد داشت: اول، هویت بخشی دینی - ملی به ایرانیان و دوم، نوید بازسازی تمدن مسلمانان. البته این اقدام امام، سوالات و بهاماتی داشت که دوستانی را پرکننده و دشمنانی را بی‌سلاح کرد و البته با توجه جدی مرکز علمی و ... روبه‌رو نشد.

این مسئله، از انگیزه‌های نگارنده در بررسی این موضوع بوده است، ولی پاسخ‌گویی به سوالات و بهامات، نیازمند بازنگری در تجربیات عملی و ذخایر دینی است و بارها تأکید

مقام معظم رهبری بر بومی‌سازی علوم انسانی که به‌گمان این مقاله، بومی‌سازی، مفاهیم مدرن سیاسی مقدم بر آن است، از یک‌سو، ضرورت توجه حیاتی به‌موضوع بومی‌سازی، و از سوی دیگر، ناکافی بودن اقدامات گذشته حتی انقلاب فرهنگی در سال‌های نخستین انقلاب اسلامی را نشان می‌دهد. بنابراین، گفتمان سیاسی امام، یک‌زنجیره هم‌ارزی است که عرصه‌های سیاست‌گذاری تا بومی‌سازی مفاهیم را دربرمی‌گیرد و در عین حال، تفاوتی عمیق با عالم سیاست غربی را به‌تصویر می‌کشد.

۲. امام برای ممانعت روشنفکران سکولار و دینی و بازداشتن علمای شیعه و سنی از تعدد فهم مفاهیم سیاسی، مرتب بر منظور خویش از مفاهیمی که به‌کار می‌برد، تأکید می‌کرد. امام از مفاهیمی همچون انتخابات، قانون اساسی، رفاندوم و همه‌پرسی، مجلس نمایندگان و ... فراوان استفاده کرده است تا از تشتت آرا و نه از تضارب آن، جلوگیری کند و راه را برای رسیدن به‌مقصد و مقصود، یعنی اسلام، هموار کند.

امام، سال‌های مبارزه و قدرت را یک‌فرصت طلایی می‌دید که تنها راه احیای دین بود. این اقدام، شبیه اقدامات فراوان در صدر اسلام همچون صلح حدیبیه، بیعت با خلفا و صلح با معاویه از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله، امام علی علیه السلام و امام حسن علیه السلام بود. به این ترتیب، اسلام می‌ماند و پس از آن، باید منتظر فرصتی بود تا امکان اصلاح مفاهیم دینی پدید آید.

به‌نظر می‌رسد فرصت این کار فراهم شده است تا با بازنگری در گذشته، ضمن فراهم‌آوری از ظرفیت‌های استفاده‌نشده دانش سنتی، امکان استفاده از علوم جدید با اصالت‌دهی به‌سنت، ورق بخورد. در واقع، وضع گذشته، از جاشدگی‌هایی را به‌تصویر می‌کشد که میل و نیاز به‌ثبات جدید را به‌ضرورت تبدیل کرده است.

۳. آنچه امام در عرصه مفاهیم سیاسی پدید آورد، انحراف از شیعه نیست، بلکه هویداسازی ظرفیت‌های بازنا یافته و یا بازنشده شیعه به‌علت فشارها و در حاشیه بودن چند صدساله است که تنها از امامی ساخته بود که مرجعیت سیاسی و دینی داشت. ادامه این معنا، نیازمند پذیرش روزافزون مشروعیت آیت‌الله خامنه‌ای در دویزد مرجعیت سیاسی و دینی است که بحمدالله به‌سرعت در حال فراهم شدن است.

مراد از مرجعیت سیاسی و دینی، سخن‌گویی و هدایت‌گری فرادستی و فراملی است.

لکزایی، این هم‌راهی را در عصر صفوی بین روحانیان و پادشاهان ترسیم می‌کند که در نهایت به تضعیف نهاد مرجعیت و نفع نهاد سلطنت منجر و کارها، کم‌نتیجه رها شد. (لکزایی، ۱۳۸۶: ۲۰)

درواقع، امام بیشتر به‌تنه حکومت نوپای خویش توجه کرد اما اکنون با برقراری بیشترین ثبات سیاسی پس از انقلاب اسلامی، بومی‌سازی در همه عرصه‌ها از جمله مفاهیم سیاسی، جای ریشه‌دوانی دارد. میزان تحول مفاهیم سیاسی در دوره امام بسیار بالا بود، ولی با گسترش انقلاب اسلامی و فروپاشی نظام‌های کمونیستی و حکومت‌های لیبرالی، این تحول به انقلابی عظیم نیاز دارد. شاید به‌همین دلیل است که انقلاب اسلامی در بُعد سیاسی توفیق یافت، اما در بُعد فرهنگی، جای کار بسیاری باقی مانده است. خلاصه اینکه، حوزه گفتمانی امام، اسلام است؛ البته اسلامی که تصویری صحیح از آن را در قرن اخیر به‌میان آورد.

۴. شریعتی با تفکیک تشیع به تشیع ساکت صفوی و تشیع قیام‌گر علوی، مرزی را نهاد که با وجود برخی رگه‌های صحت، از ترکیب عناصر تشیع علوی برای قیام برضد ظلم ناتوان بود، اما امام مرزی بین مفاهیم از نظر صوری ترسیم نکرد، بلکه تفکیک آن دو را در سطح نگهداشت و در عمق به‌نهادینه‌سازی مفهومی سیاسی بر پایه اسلام پرداخت. هدف از این کار، آن بود که نمی‌خواست با توجه به نقش بنیادین زمان و مکان در روش در همه سطوح، نزاعی را دامن بزند که جمع‌کردن و یا کنترل آن، ناممکن باشد و بنیان‌ها را آسیب‌پذیر کند. درحقیقت، او به جای نقد بی‌رحمانه، نقد منصفانه را برگزید. هدف از این نقد، پذیرش نکته‌های برجسته و مثبت این مفاهیم و نفی منفی‌های آن بود و شاید بتوان این شیوه را همان‌گونه که لکزایی در موضوع رول‌بند علم شیعی با سلاطین صفوی به‌کار برده، و له‌مگر ایانه نامید. (همان: ۱۹) و اگرایی یعنی نپذیرفتن معنای مفاهیم مدرن و ناکارآمدی مفاهیم سنتی و هم‌گرایی به‌معنای پذیرش توانایی قالب‌های مفاهیم مدرن و ظرفیت مفاهیم سنتی در نو شدن است.

امام خمینی علیه السلام رویکردی را نسبت به غرب مطرح می‌سازد که کم‌بیش با کلیت فرهنگ ما سازگار و هم‌هنگ است. چنین رویکردی، با نفی غرب‌بهر مبنای شاخص‌ها و اصول نظری آن چون لومنیسم، ماده‌گرایی و سکولاریسم،

نلسیونالیسم، اصالت فرد و سلطه محور، به طرح احیای شریک و قیام و ایستادگی مردمش در برابر غرب با توکل بر مبدأ جهان هستی و با اتکالی به خود می‌پردازد (جمشیدی، بی تا: ۶)

بدین سان، می‌توان گفت مؤلفه‌های فرهنگ غرب در گفتمان سیاسی امام، در حکم عنصرند و برخی دیگر به‌عنوان وقته است.

۵. درحقیقت، می‌توان شیوه عمل امام را گفتمان اصلاح انقلابی نامید که با گفتمان انقلابی یا اصلاحی متفاوت است. در این گفتمان، غلبه با سرشت انقلابی شیعه و سرشت اصلاحی غربی است. امام، نه از وضع موجود راضی بود و نه ناراضی، ولی تقیه را به‌کار نمی‌گیرد؛ زیرا دوران تقیه در مفاهیم را سپری شده می‌داند. او زمانی به تقیه روی آورد که نمی‌توانست به روشنی، عمق قصد خویش از ولایت فقیه را در کشف اسرار بازگوید و زمانی این‌کنه را به‌عالی‌ترین درجه در زمان حیاتش می‌رساند که مدتی پس از آن به‌دیار باقی می‌شتابد. هدف او حفظ اساس اسلام و احیای آن بود. در احیای آن، راه به‌مدارا می‌برد. نباید دچار اشتباه شد که در مفهوم‌سازی امام، یکسری امور ثابت و یکسری امور غیرثابت وجود دارد. توحید (مبدأ)، فرجام (معاد) انسان (خلیفه‌الله) و ... از امور ثابت و مصلحت‌زمانه، مقتضیات مکانی، ضروریات حکومتی و ... از امور متغیر آن به‌شمار می‌آید. (همان: ۲۱)

۶. امام به‌ولگان قدیم به‌نگاه امروزی و به‌مفاهیم مدرن که در یک‌دوره پانصدساله پس از رنسانس پدید آمد، از زاویه علایق امروزی می‌نگریست. هر اندیشمندی چاره‌ای ندارد جز اینکه با معضل زمان درآویزد و با عینک امروزی به‌موضوع نگاه کند. البته این موضوع هم ایراد است و هم نه. ایراد از آن‌رو که تحول تاریخی مفاهیم نادیده گرفته می‌شود و ایراد نیست، به‌این دلیل که هر اندیشمندی با معضلات حال روبه‌روست. (احمدی، ۱۳۷۴: ۱۷ - ۱۵)

روش امام، روش اجتهادی بر پایه مبانی و اصول فقه شیعی است که در آن، به‌وضع واضح، متن مفاهیم و مقصود واضعان نیز توجه می‌شود که البته احتمال خطا در آن هست، ولی این اصول، از وجود حقیقتی ثابت در سنت دفاع می‌کنند.

تکیه روش اجتهادی به‌منابع سنتی همچون قرآن، عقل و اجماع، برخلاف تصور معمول، سبب افزایش تفکر و اندیشه می‌شود. البته تلفیق آن با روش تحلیل گفتمان می‌تواند، اولاً

بحران موجود در گفتمان موجود رویکرد غرب‌گرایانه به‌مفاهیم را نشان دهد؛ ثانیاً گفتمان‌های موجود در حاشیه را به‌طور غیرمستقیم توضیح دهد و ثالثاً توانایی و ناتوانی گفتمان مورد استفاده در تشریح بحران موجود را نشان دهد. (لکزایی، ۱۳۸۶: ۲۲ و ۲۳)

۷. یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های امام، تعیین معناست؛ همان‌گونه که در علوم انسانی نیز مهم‌ترین مسئله است. در تعیین معنا مؤلف، متن و مفسر دیده می‌شوند که خود اینها از قدرت، تاریخ، دین و سنت برمی‌خیزند. براساس نحل‌های سنتی هرمنوتیکی همچون «شلایرماخر»، معنا در قصد و نیت مؤلف است و آن‌دو در پرتو قلمرو زبان و اندیشه قابل درک است. در اینجا محقق خود را جای مؤلف قرار می‌دهد و با عینک وی به‌مفاهیم می‌نگرد. به‌این ترتیب، امام بهتر از مؤلفان به‌عمق زبان‌یار مفاهیم مدرن برای بشر پی برده است.

بر پایه نحل‌های (Schleirmacher, ۱۹۹۸: ۹) مدرن هرمنوتیکی مانند گادامر، در فهم امام از مفاهیم، دو قطب وجود دارد. در یک‌سو، گذشته یا سنت به‌عنوان واقعیتی مهم در فهم او از خود و جهان، تأثیر دارد و در سوی دیگر، شرایط جدیدی که مرتب تغییر می‌کند و ناکارآمدی سنت را نشان می‌دهد، امام را مجبور می‌کند در معنای مفاهیم گذشته تجدید نظر کند؛ مانند آنچه حمید عنایت در مورد تقیه گفته است. البته رابطه امام نه پذیرش مطلق و نه رد مطلق (Gadamer, ۱۹۹۴: ۱۸) و در فرهنگ گفتمانی، مشروط و محتمل است.

۸. گفتمان امام در مقوله مفاهیم، گفتمان سیاسی تغلبی نیست که در پی حفظ وضع موجود براساس جمله مشهور «الحق لمن غلب» باشد و به‌آسیب‌هایی که مفاهیم مدرن سیاسی ایجاد می‌کند، بی‌توجه باشد. امام وضع بد مفاهیم را نمی‌پذیرد و به‌آسیب‌زنی این مفاهیم اعتقاد دارد. امام برخلاف گفتمان سیاسی تغلبی، به‌استیلا، قهر، شوکت و غلبه مفاهیم مدرن سیاسی تن نمی‌دهد و این کار امام، اصلاً شباهتی با اقدام سلوک الملوک ندارد. (روزبهان خنجی اصفهانی، ۱۳۶۲: ۸۲ - ۷۹)

گفتمان امام، یک‌گفتمان سیاسی اصلاحی است که ضمن حفظ اصول و ارزش‌های دینی، با توجه به شرایط زمان و مکان پیش می‌رود و خود را در برابر واقعیت‌های موجود بیگانه نمی‌کند و با بهبود شرایط بر اقدامات اصلاحی خود می‌افزاید. درواقع، این قدمتی از مقوله قدر

مقدور و دفع افسد به فاسد است که البته در آن، اصولی مانند تقدم لهم بر مهم، عدالت اجتماعی، برخورد اجتهادی و... دخالت دارد. شیوه امام در برخی از مقاطع، به ویژه قبل از به قدرت رسیدن، این گونه بوده است. (امام خمینی، بی تا: ۱۸۶)

در این گفتمان، همکاری و هم‌رلهی از باب «بما لا یرضی صاحبه» نیست. گفتمان سیاسی انقلابی در صدد تغییر کامل اوضاع است، آن هم بر پایه رجوع مستمر به دین. هدفه تبدیل جامعه جاهلی مانند به جامعه مدنی مانند است. در این روش، خیر دنیا و آخرت از درون مفاهیم خواسته می‌شود. این گفتمان، در صدد رفع نابسامانی‌های مادی و معنوی فردی و اجتماعی است. این امر، بر فرض وجود آسیب‌های فردی و اجتماعی استوار است که با اجتهاد توجیه و رفع می‌شود. امام، طرفدار تقیّه زمانی نبود که همه عصر غیبت را در تقیه ببیند؛ بلکه گاه از تقیّه موردی پیروی کرده است و آن، زمانی است که خطر جانی، مالی، عرضی و... وجود داشته باشد. پس این تقیه، مشروط و محتمل به شرایط است.

۹. امام ترکیب گفتمان اصلاح و انقلاب را برگزید و البته این موضوع، در گذشته علمای شیعی سابقه داشت. ایشان برای مفاهیم مدرن، مشروعیت شرعی قایل نیست، بلکه به آن مشروعیت عرفی می‌دهد. گفتمان امام دارای یک هسته مرکزی به نام اسلام و نیز دارای انسجام است. بخش‌های مختلف، حول اسلام می‌چرخند و از نظر هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و فرجام‌شناسی، مبتنی بر اسلام است. این گفتمان گسست نیز ندارد، بلکه تابع زمان و مکان و کارآمد است. نزاع بین مفاهیم جدید و قدیم، مسلم است، چون از دو جنس و از دو ماهیت‌اند؛ مانند نزاع مفهوم امامت و خلافت و جمهوری اسلامی با لیبرال دموکراسی، مسجد و کاخ. امام، هم در پی اصیل ماندن بود (اصیل بودن) و هم زندگی در زمانه (عصری بودن).

در مجموع، می‌توان گفت نظریه امام با نظریه گفتمان گادامری، هم‌سنخی زیادی ندارد؛ زیرا هم، فراروایتی است و هم تاریخی. اجتهاد امام، کارکردی شبیه گفتمان دارد که تحول‌خواه است، اما این دو در پیش‌فرض‌ها متفاوتند. اجتهاد امام، بیشتر فارغ از قدرت سیاسی است، ولی نظریه گفتمان، اسیر آن؛ اجتهاد بر قدرت و گفتمان بر دانش غلبه دارد؛ در اجتهاد، دین در متن است، ولی در گفتمان همیشه این‌گونه نیست. (لک‌زایی، ۱۳۸۶: ۶۴ - ۶۲)

۱۰. امام معنای مفاهیم مدرن و سنتی را نزد واضعان جستجو می‌کرد تا مقصود آنان از

- تهران، سمت.
۸. تاجیک، محمدرضا (به کوشش)، ۱۳۷۹، *گفتمان و تحلیل گفتمان (مجموعه مقالات)*، تهران، فرهنگ گفتمان.
۹. جانسون، گلن، ۱۳۷۸، *اعلامیه جهانی حقوق بشر و تاریخچه آن*، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران، نشر نی.
۱۰. جمشیدی، محمدحسین، «غرب و مبانی فکری آن در اندیشه امام خمینی علیه السلام»، بخش اول، *روزنامه قدس*، مندرج در: noorportal.ne.
۱۱. *مطلوب از منظر امام خمینی علیه السلام»، فصلنامه حکومت اسلامی*، شماره ۱۴، مندرج در: Porsojoo.info.
۱۲. حقیقت، سیدصادق، ۱۳۸۵ الف، «تحلیل گفتمانی انقلاب اسلامی»، *مجموعه مقالات کنفرانس بین المللی انقلاب اسلامی و چشم انداز آینده*، تهران، انتشارات بین المللی الهدی.
۱۳. *روشنشناسی علوم سیاسی، قم، انتشارات دانشگاه مفید*.
۱۴. رجایی، فرهنگ، ۱۳۷۲، *معرکه جهان بینی ها در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان*، تهران، نشر احیا.
۱۵. روزبهان خنجی اصفهانی، فضل الله، ۱۳۶۲، *سلوک الملوك*، تصحیح و مقدمه محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی.
۱۶. سعید، ادوارد، ۱۳۸۲، *شرق شناسی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ سوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۷. بیابی، سعید، ۱۳۷۹، *هراس بنیادین*:

- اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبري، تهران، دانشگاه تهران.
۱۸. طباطبایی، سیدجوادی، ۱۳۶۷، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۱۹. عضدانلو، حمید، ۱۳۸۰، *گفتمان و جامعه*، تهران، نشر نی.
۲۰. فرکلاف، نورمن، ۱۳۸۱، *نظریه انتقادی گفتمان*، تهران، مرکز نشر رسانه‌ها.
۲۱. گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۸، *تجدد و تشخص*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نشر نی.
۲۲. لکزایی، نجف، ۱۳۸۶، *چالش سیاست دینی و نظم سلطانی با تأکید بر اندیشه و عمل سیاسی علمای شیعه در عصر صفوی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۳. لوین، اندرو، ۱۳۸۰، *طرح و نقد نظریه لیبرال دموکراسی*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، سمت.
۲۴. مارش، دیوید و جری استوکر، ۱۳۸۴، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۲۵. مکدائل، دایان، ۱۳۸۰، *مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان*، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران، فرهنگ گفتمان.
۲۶. منوچهری، عباس، ۱۳۸۶، *رهیافت و روش در علوم سیاسی*، تهران، سمت.
۲۷. هوارث، دیوید، ۱۳۷۷، «نظریه گفتمان»، ترجمه سیدعلی اصغر سلطانی، *فصلنامه علوم سیاسی*، شماره ۲، پاییز ۱۳۷۷.

۲۸. Gadamer, Hans, ۱۹۹۴, *Georg Truth and Method*, trans.by joel Weinsheimer and Donald G.Marshal, Newyork.
۲۹. Levin, H. M, ۱۹۸۱, *The identity crisis of educational planning*, Newyork, Harvard ,educational-review.
۳۰. Schleirmacher, Friedrich, ۱۹۹۸, *Hermeneutis and Criticism*, London, Brans by Andrew Bowie, Cambridge.





پښتونستان ښار علمي او مطالعاتي مرکز
پرتال جامع علوم انساني