

## رویکرد به سنت در جدال با مدرنیسم در گفتمان تاریخی امام خمینی (ره)

مرتضی شیرودی<sup>۱</sup>

### چکیده

امام خمینی (ره) پرتلاش‌ترین عالم دینی در مواجهه با مفاهیم مدرن سیاسی است. اما او چگونه این مفاهیم مدرن سیاسی را طی سال‌های ۱۳۴۰ تا ۱۳۶۰ در دستگاه معنایی سنت اسلامی وارد یا عرضه کرده است؟ بررسی‌های اولیه نشان می‌دهد روش امام خمینی (ره) با به کارگیری ابزار اجتهاد و دین، مبتنی بر یک‌سان پنداشتن مفاهیم مدرن و سنتی در صورت (شباهت در شکل) و معایرت دانستن آن دو، در سیرت است. این مقاله می‌کوشد در پاسخیابی به سؤال این نوشتار؛ تحقیق را در چارچوب نظریه گفتمان دنبال کند، زیرا، گمان می‌رود: نظریه گفتمان، قادر است بر اساس مؤلفه‌های بنیادی چون: دال مرکزی، استیلا یا هژمونی، قابلیت دسترسی و اعتبار، ضدیت، از جاشدگی و ... مطالب وسیع و پراکنده‌ای که در فرآیند بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی در دستگاه معنای امام وجود دارد را تحلیل نماید. هدف آن است که توانایی سنت در مقابله با مدرنیسم نشان داده شود. ارائه و عرضه روشی نو و جدید در تحلیل و توصیف مسائل سیاسی تحت عنوان سنت معطوف به سنت، مهم‌ترین یافته این مقاله است.

### واژگان کلیدی

امام خمینی (ره)، سنت، مدرنیسم، گفتمان، انقلاب اسلامی.

۱. استادیار مرکز مطالعات علوم سیاسی پژوهشکده علوم اسلامی امام صادق (ع). رایانامه: dshirody@yahoo.com  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۷/۸ تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۹/۱

## مقدمه

جدال سنت و مدرنیسم در ایران، به اواسط دوره قاجار به بعد بر می‌گردد. در این دوره، غرب‌گرایی در داخل و تجاوزطلبی از خارج به همراه ضعف حکومت و ملت در نیل ترقی و پیش‌رفت و تأمین نیازهای جامعه، باعث شد که مباحثی جدی در عرصه توانایی مفاهیم مدرن یا سنتی در تبیین وضع موجود و نیل به وضع مطلوب در گرفت. بدیهی بود با توجه نقش بنیادی مفاهیم در مباحث نظری، تبیین رابطه مفاهیم مدرن و سنتی، وضعیت این دو در صحنه عمل را مشخص می‌ساخت. اما این دعوا پایان نپذیرفت و به دوره‌های بعد هم کشیده شد؛ تا این که امام خمینی (ره) پا به عرصه فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی نهاد. ایشان نخست با کاربست اجتهاد، به تبیین رابطه مفاهیم مدرن سیاسی و مفاهیم سنتی پرداخت و نتایج حاصل از آن را با مستقر بخشی نظام جمهوری اسلامی به صحنه عملیاتی وارد نمود.

این نوشتار جهت دستیابی به پاسخ سئوال و سنجش فرضیه، نخست به عرضه چارچوب رهیافت گفتمان می‌پردازد و البته تنها سازه‌های اصلی آن معرفی می‌شود. در گام بعدی، برخی از واژه‌های مدرن سیاسی که در گفته‌ها و نوشته‌های امام خمینی (ره) به کار رفته، برای نیل به روش بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی، مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و سپس، میزان انطباق روش تحلیل گفتمان با روش بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی امام به میان می‌آید، این موضوع، میزان توانایی روش تحلیل گفتمان را در تشریح روش بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی امام، نشان می‌دهد و سرانجام، نتایج حاصله از این انطباق سنجی، برای عرضه پاسخ به سئوال و آزمایش فرضیه واری می‌شود.

## چارچوب نظری

همان‌گونه که ادوارد سعید نوشته است:

شرق‌شناسی درک نخواهد شد مگر آن که به صورت یک گفتمان ... مطالعه شود،  
(تاجیک، ۱۳۷۹: ۴۵)

گفتمان هم درک نمی‌شود مگر این که عناصر اصلی و یا واژگان کلیدی و یا به زعم لاکلا، ویژگی‌های آن شناخته گردد. (حقیقت، ۱۳۸۵: ۸۹) از روش تحلیل گفتمان تعاریف زیادی صورت گرفته از جمله: گفتمان، یعنی موضوعات، به گونه‌ای سازمان داده شود که خود سخن بگویند. از جمله نحله‌های گفتمان عبارتند از: نظریه ساختارگرایی استراوس

مبتنی بر تعمیم ساختار حاکم بر زبان به فعالیت‌های اجتماعی، دیرینه‌شناسی فوکو مبین بررسی رابطه دانش و قدرت و تبارشناسی او، معرف بررسی قدرت و حقیقت، گفتمان لاکلاو و موف با تأکید بر درک کل دنیا از طریق گفتمان. مفاهیم کلیدی گفتمان عبارتند از: مفصل‌بندی یا عامل پیوند دهنده عناصر پراکنده، هژمونی یا تحمیل استیلاجویانه بر رفتار، قابلیت دسترسی، قابلیت اعتبار، عناصر یا دال‌های متمایز کننده گفتمانی از گفتمان دیگر، وقته‌ها یا همان عناصر تثبیت شده در یک گفتمان، دال مرکزی مانند شاه در گفتمان شاهنشاهی، ازجاشدگی یا همان غیرتهدیدکننده از درون بر خلاف ضدیت و خصومت و سرانجام مشروط و محتمل بودن به معنای عدم قطعیت هر گفتمان. (عضدانلو، ۱۳۸۰: ۱۲۳)

روش مقاله حاضر در کاربست روش گفتمان در بررسی مواجهه امام خمینی (ره) با مفاهیم مدرن سیاسی اتکای بر ساختار آن در تحلیل روش بومی‌سازی امام خمینی (ره) و پرهیز از محتوای مبتنی بر نسبیت آن است. (فرکلاف، ۱۳۸۱: ۹۱؛ مارش و استوکر، ۱۳۸۴: ۶۲؛ مک دائل، ۱۳۸۰: ۲۳۴؛ منوچهری، ۱۳۸۶: ۱۴۱؛ هوارث، ۱۳۷۷: ۱۰۵)

### امام خمینی (ره) در مواجهه با سنت و مدرنیسم

در گفته‌ها و نوشته‌های امام، هیچ‌گونه دسته‌بندی از مفاهیم مدرن سیاسی صورت نگرفته، همان‌گونه که همه واژگان جدید سیاسی به کار رفته از سوی امام نیز یک‌جا گردآوری نشده است، این موضوع، انتخاب مفاهیم مورد اشاره را با دشواری مواجه می‌سازد ولی گمان می‌رود، هرگونه تلاش در این زمینه، به خصوص تلاش معطوف به انتخاب مفهوم سیاسی در دستگاه معنایی حضرت امام، می‌تواند به ارتقای درک روش بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی ایشان کمک نماید. البته جست‌جو در همه آثار امام در نیل به مفاهیم سیاسی و تبیین روش بومی‌سازی مفهومی در مجال یک مقاله، نه ممکن است و نه لازم، بلکه کوشیده‌ایم، به انتخاب مفاهیم و سرانجام تعمیم نتایج آن به عرصه عمومی‌تر دست زنیم:

#### ۱. رأی‌گیری

انتخابات، از وجوه ممیزه دموکراسی دیکتاتوری است. حضرت امام در مصاحبه با نشریه لوموند، رژیم شاه را یک رژیم، دیکتاتوری دانست به این جهت که رژیم شاه آزادی‌های فردی را پایمال کرد، انتخابات واقعی را از بین برد و رسانه‌های گروهی را نابود

ساخت. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۴۳) با این وصف، دولت پهلوی، در تابستان ۱۳۵۷ و قبل از ماه مبارک رمضان، به چند منظور، وعده برگزاری انتخابات آزاد داد:

- جلوگیری از افشاء هرچه بیشتر جنایات رژیم در ماه مبارک رمضان در مساجد و مجامع اسلامی؛

- نگاه‌داری شاه از تعرض گویندگان و پرخاش جوانان غیور اسلامی؛ (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۸۲)

- نمایش قانونی انتخابات در دنیا. امام بدون آن که اصل انتخابات را نفی کند از گویندگان مذهبی و سخنرانان دینی (روحانیان) می‌خواهد «شدیدا از آن احتراز کنند». (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۸۲) زیرا امام رابطه معناداری بین مشروعیت حاکمیت و آزادی انتخابات، برقرار می‌کند و نتیجه می‌گیرد: «انتخابات آزاد با برقرار بودن قدرت شیطانی شاه، امری موهوم» (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۸۲) و خیال است و بر آن بود: «تا [زمانی که] قدرت شیطانی شاه و دار و دسته او، برقرار است، مردم نمی‌توانند حتی یک وکیل، انتخاب کنند.» (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۸۲)

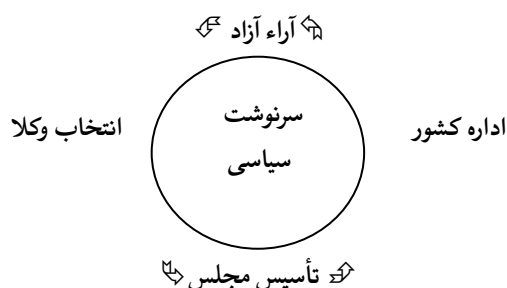
نکته دیگر، نیت‌ها و هدف‌های برگزارکنندگان انتخابات است که موضع امام در باره انتخابات را تعیین می‌کرد. به بیان روشن‌تر، اگر غیر از شاه، کسانی از مردم و یا از نمایندگان مردم به برقراری انتخابات اهتمام می‌ورزیدند، دلیلی برای مجادله امام با انتخابات وجود نمی‌داشت. اگر هدف از برگزارکنندگان انتخابات تغییر مسیر اصلی نهضت اسلامی مردم نبود، مخاصمه با آن، معنایی نمی‌یافت. اگر انتخابات به وسیله‌ای جهت پوشاندن فجایع و جنایات حکومت شاه، تبدیل نمی‌شد، بهانه‌ای در مناقشه با آن پیدا نمی‌گشت. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۸۷)

امام به آن دلیل با انتخابات شاهی مخالف است که مدعیان انتخابات، کوشش داشتند «با این نغمه‌های شیطانی، شاه را حفظ کنند و بساط سوء استفاده را ادامه و رونق دهند و غارت‌گران بین‌المللی را در چپاول مخازن کشور کمک کنند.» (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۱۱۳) زمانی که عده‌ای کوشیدند، رژیم شاه را با شعار شاه، سلطنت کند نه حکومت، حفظ نمایند، به حربه انتخابات آزاد روی آوردند اما امام، آن را به دلیل آن که اعلیحضرت همایون پشت سرش بود، رد کردند. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۳، ۳۷)

سابقه تاریخی انجام انتخابات غیرآزاد در ایران پهلوی، از علت‌های دیگری بود که امام را در برابر انتخابات شاه قرار می‌دهد. امام به یاد نداشت در تمام مدت سلطنت پهلوی‌ها،

مجالسی که حق مردمند، شکل گرفته باشند. از اول سلطنت پدر و پسر، هیچ‌گاه مردم بر سرنوشت خود، حاکم نبودند. در این دوره طولانی، حتی یک انتخابات صحیح و آزاد برگزار نشد. انتخاباتی که مردم خودشان بروند و رأی خود را به صندوق بیندازند، انجام نشد. لذا، وکلایی به مجلس راه یافتند، وکلای ملت نبودند بلکه با دستور این و آن، وکیل شده‌اند و گاه لیست نمایندگان از سفارتخانه‌ها می‌آمد و شاه مجبور به تأیید آن بود. (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲، ۱۷۵-۱۷۴) بنابراین، امام هیچ‌یک از انتخابات گذشته پهلوی را آزاد نمی‌دانست. مجدداً می‌گوییم به آن دلیل که شاهان پهلوی، قانونی نبوده‌اند، بنابراین، طرح انتخابات آزاد و غیرآزاد در دوره پهلوی‌ها بی‌معنا بوده است. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۳، ۳)

بنابراین واقعیت‌ها، امام ادعای کارتر مبنی بر این که علت به هم ریختن اوضاع ایران در نیمه دهه ۱۳۵۰، اعمال دموکراسی تند و قاطع توسط شاه است را رد می‌کند و انتخابات و مجالس دوره پهلوی را دموکراسی نمی‌داند. در واقع، امام بر دموکراسی دیگری، تأکید داشت و در آن دموکراسی، انتخاب نمایندگان مجلس، حق مسلم ملت است و این حق مسلم، چیزی نیست که دموکراسی غرب داده باشد بلکه، حقی است که همه عالم می‌گویند که باید همه ملت داشته باشند و این موضوع را چنین مورد تأکید قرار می‌دهد: "این حق مسلم و معلومی [است] که هیچ‌کس نمی‌تواند انکار بکند که این حق، حق ملت است." (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۱۷۵) انتخاب شدن و انتخاب کردن که اساس دموکراسی را می‌سازد، حقی است که هر انسان دارد و ربطی به دموکراسی غربی ندارد گرچه دموکراسی غربی بر آن تکیه کرده و آن را در قالب انتخابات، متجلی ساخته است. یعنی امام به یک دموکراسی واقعی و انسانی باور داشت که در آن، انتخابات یک اصل اساسی است. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۱۷۵) تصویری که امام از دموکراسی ارائه می‌کند به دموکراسی انسانی می‌ماند زیرا دموکراسی در نگاه امام به این معناست که مردم از آزادی در ارائه آرای خویش برخوردار باشند، وکلای مردم بر اساس همین رأی ملت، به مجلس راه یابند، سرنوشت مملکت را همین وکلا به دست گیرند، حق انتخاب کردن نمایندگان، حق به مجلس فرستادن نمایندگان مردم و حق در اختیار گرفتن سرنوشت مردم توسط نمایندگان ملت را قانون اساسی به رسمیت می‌شناسد. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۱۷۵)



اگر انتخابات این‌گونه صورت گیرد، برخلاف دوره پهلوی‌ها، مردم نمایندگان خود را می‌شناسند و اسمش را می‌دانند. از فرازهای کوتاه سخنان امام بر می‌آید که او با انتخابات موافق است و تنها با انتخابات نامی و فرمایشی که برای فریب مردم ایران و جهان است و در آن، مطامع حکومتی و نه منافع ملی به صورت آشکار و پنهان مد نظر است، به مخالفت بر می‌خیزد. ساختار و سازمان انتخاب و انتخابات، مورد تعرض امام نیست بلکه با نیت و هدف انتخاباتی که در آن به خواست مردم توجهی نمی‌شود، در تعارض است.

## ۲. قانون پایه

قانون اساسی عبارت از اصول و مقرراتی است که نظام حکومتی و اساس قوای اداره کننده کشور را تعیین می‌کند یا قانونی است که چگونگی حکومت، حدود و اختیارات آن، حقوق و وظایف افراد را معلوم می‌سازد. در واقع، قانون اساسی، مجموعه اصول و قواعدی است که نوع حکومت، قوای حاکم، اختیارات هر یک و روش‌ها و سیاست‌های کلی اداره یک حکومت را نشان می‌دهد. قانون اساسی هر کشور بر حسب شرایط اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و ... هر کشور با کشور دیگر، متفاوت است. این قانون بیان‌گر باورها و آرزوهای کسانی است که آن را تدوین کرده‌اند. کیفیت روابط قوای سه‌گانه از مسائل مهمی است که طی قرون جدید نظر اندیش‌مندان را به خود جلب کرده که حاصل آن، تدوین قوانین اساسی در کشورهای مختلف جهان است. اصطلاح قانون اساسی در اواخر قرن هجدهم و در نتیجه انقلاب‌های فرانسه و امریکا معمول شد و به کشورهای چون ایران سرایت کرد. (آقابخشی و افشاری راد، ۱۳۷۶: ۱۳۱-۱۳۰)

مواجهه امام با مفهوم قانون اساسی به سه گونه صورت گرفت:

۱. کراراً اجرای قانون اساسی ۱۹۰۶/۱۲۸۵ را از شاه مطالبه می‌کند. شاید اگر شاه تن به اجرای قانون اساسی می‌داد، امام در سال ۱۳۴۸ حکومت اسلامی که در آن ولی فقیه بر جای شاه بنشیند را به میان نمی‌آورد. در مدل حکومتی امام، لااقل به آن‌گونه‌ای که در

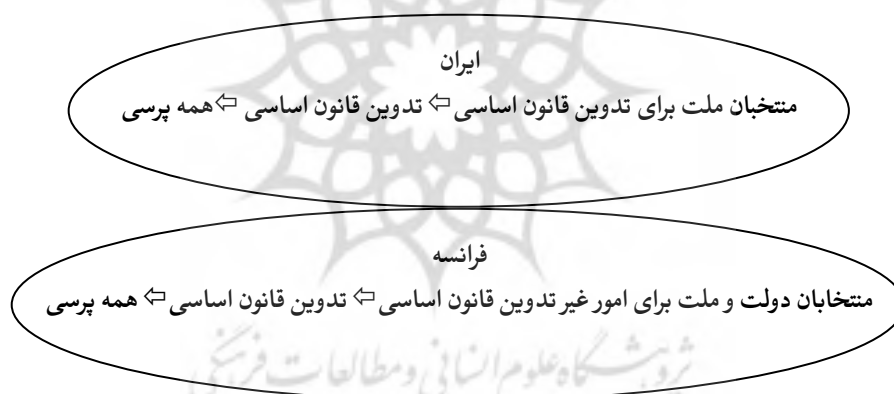
کشف اسرار مطرح است، شاه و سلطنت تنها زیر نظر ولی فقیه قرار می‌گیرند بدون آن که قانون اساسی تغییر یابد. این شیوه، تا قبل از مدل جدید حکومتی امام، ادامه می‌یابد؛ گرچه شاه در دی ۱۳۵۷ به اهمیت تسلیم شدن به قانون اساسی برای بقاء پی‌برد.

۲. قانون اساسی پیشین، کنار گذاشته نمی‌شود بلکه پالایش می‌شود. در این پالایش، تنها مقداری از آن که موافق با قانون اسلام است، حفظ و مابقی، حذف می‌گردد. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۴، ۲۱) آن بخشی که باقی می‌ماند، متمم قانون اساسی مشروطه بود. در متمم این قانون، آمده بود، "هر قانونی که برخلاف قوانین شرعیه باشد، قانون نیست." (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۴، ۱۲۲) شرعی سازی قوانین، به روی کار آمدن انسان‌های صالح می‌انجامید. (همان) هدف از مطالعه قانون اساسی و کنار نهادن چیزهای مخالف اسلام، متناسب کردن آن با زندگی فعلی است. (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۴، ۱۶۰) اقدام به تناسب‌سازی، قانون جدیدی را می‌آفرید که شباهت‌هایی با قانون اساسی پیشین داشت. امام، قانون اساسی قبلی را قانونی می‌دانست که بسیاری از مواردش، به زور وارد آن شده است. با این وصف، بر آن بود تا زمانی که مردم برخلاف آن رأی ندهند، به قوت خویش باقی است. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۵، ۲۸)

۳. در مرحله سوم، نرمش امام درباره قانون اساسی مشروطه پایان می‌پذیرد و قاطعانه قانون اساسی را به دلیل آن که رژیم ایران را سلطنتی می‌داند و سلطنت هم از نظر مردم، مردود شده است، از اعتبار ساقط می‌داند. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۴، ۱۱۳) از تدوین قانون اساسی دفاع می‌کند که در آن کلیه حقوق و آزادی‌ها و فرصت‌های رشد و تعالی و استقلال این ملت بر مبنای موازین اسلامی باشد، (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۶، ۲۶۸) تنها چنین قانونی ضامن حقوق همه افراد است. (همان) در واقع، اسلامی در جمهوری اسلامی، به معنای ابتدای آن بر قانون اساسی مبتنی بر اسلام است، لذا، قانون اساسی عبارت است از قانون اسلام (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۴، ۲۱)

حضرت امام، قانون اساسی ۱۳۵۸ ایران را قانونی بر پایه اسلام می‌دانست و لذا، در مقابل زمزمه‌های مخالف با آن، احساس خطر می‌کند، به میدان می‌آید و طرح مسائل علیه قانون اساسی را توطئه می‌شمارد. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۷، ۱۱۳) این واکنش ناشی از آن بود که قانون اساسی را همان قانونی می‌دید که خدا فرموده است. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۴، ۱۲۲) به همین جهت، با دخالت حقوق‌دانان‌های غربی و یا خود غربی‌ها در تهیه، تنظیم و تدوین قانون اساسی به شدت مخالفت می‌کند و آن‌ها را فاقد صلاحیت در این زمینه

می‌داند و تأکید می‌نماید: «ما می‌خواهیم قانون اسلامی بنویسیم». (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۷، ۱۲۱) با این وصف، هیچ‌گاه درصدد تحمیل خواسته‌های خود برای گنجاندن موارد خاصی در قانون اساسی برنیامد، بلکه اول دستور تهیه پیش‌نویس قانون اساسی را به شورای انقلاب می‌دهد، سپس از دولت موقت می‌خواهد که آن را در دسترس عموم مردم قرار دهد و بعد با تشکیل مجلس مؤسسان (مجلس خبرگان تدوین قانون اساسی) و تصویب، به فراندوم گذاشته شود، فرآیندی که حتی در برخی از کشورهای دموکراتیک جهان هم صورت نگرفته است و لذا نتیجه می‌گیرد: «هیچ دموکراسی بالاتر از این نیست که یک مطلبی در اختیار مردم دو دفعه [مجلس مؤسسان و فراندوم] قرار بگیرد» (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۷، ۱۷۴) و در ایران حتی بهتر از فرانسه که قانون اساسی را که منتخبان مردم نوشتند به همه پرسشی گذاشتند و اضافه می‌کند: «در دنیا و در فرانسه مهد دموکراسی عرضه دوباره قانون اساسی دارای سابقه است». (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۷، ۱۷۵-۱۷۴)



با آن که ظاهراً به امام گفته بودند پس از تصویب مجلس خبرگان، نیازی به همه پرسشی نیست لکن، برای تثبیت و تحکیم آن، به فراندوم گذاشته شد، (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۶، ۱۱۴) یعنی برای قواره‌ای که سابقه چندان در ایران نداشت و اصولاً ریشه در غرب داشت تا این اندازه از سوی عالی‌ترین مرجع شیعه، انگشت تأیید گذاشته می‌شود و البته نام قانون اساسی اسلام بر آن می‌گذازد. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۷، ۱۳۱) از نکات مهم آن است که امام بسیار می‌کوشد تا قانون اساسی زودتر به سرانجام برسد تا اولاً کشور بدون قانون اساسی اداره نشود و ثانیاً طولانی شدن منجر به خسته شدن مذهبیبون و تن دادن به الگوهای غربی نگردد. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۷، ۱۴۶)



### ۳. آزادی

واژه آزادی در زبان فارسی، از ریشه واژه اوستایی آزاتیه یا آزاتیه و به معنی رهایی، خلاصی، آزادمردی و...، در زبان عربی به معنای حریت، اختیار، اراده و... آمده است، و این کلمه در زبان لاتین، معادل Freedom و Liberty به کار 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 انسان تا آنجا آزاد است که دیگری دخالت در کار او نداشته باشد و یا صاحب اختیار و ارباب خود بودن (لوین، ۱۱۸: ۱۳۸۰ - ۱۲۷) اما با آزادی به این مفهوم چگونه مواجهه می‌شود.

"حکومت ستمگر که برای احدی از افراد ملت، آزادی قائل نیست و سال‌هاست سلب آزادی از ملت را وسیله مقاصد خود قرار داده، گمان کرده به اسم آزادی بانوان می‌تواند ملت مسلمان را اغفال کند تا مقاصد شوم اسرائیل را اجرا کند." (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۴۹) در این سخن که اولین سخن حضرت امام درباره آزادی در نخستین سال‌های ۱۳۴۰ است، آزادی ذو جنبین است در جنبه 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 گردانیده است. این انسان، در مسکن، در نوشیدن و در خوردن البته تا مرز عدم مغایرت با قوانین الهی، آزاد است. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۶۸) در این جنبه، منشأ همه آزادی‌ها و آزادگی‌های انسان، خداست (همان) و اسلام تنها ضامن آزادی است. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۲۵۳) در جنبه دوم: آزادی را بدون اشاره به خدا و اسلام، به میان می‌آورد: «علمای اسلام در صدر مشروطیت در مقابل استبداد سیاه ایستادند و برای ملت آزادی گرفتند.» (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۲۵۳) در این‌جا، آزادی معنایش را از غیر می‌گیرد، غیری که ریشه در دین ندارد البته، تغییری با دین هم ندارد. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۸۱) در این صورت، اگرچه یک مسلمان ممکن است برای آزادی، به حبس برود، مورد اهانت قرار گیرد یا فحش بخورد اما حبس رفتن، اهانت شدن و فحش خوردنش برای دین نیست بلکه برای خود آزادی است. مصداق‌های این جنبه از آزادی، قدرت در انتخاب و کیل، توانایی در نصب اشخاص، دخالت ملت در اداره امور، توانستن مطبوعات در بر ملا ساختن جرایم حکومت ستمگر است. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۱۳۳) ترکیب بعد الهیاتی و زمینی آزادی هم در جملاتی چون: "آزادی ملت اسلام و دفع ظلم دستگاه‌های جبار و نوکران استعمار" (امام

خمینی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۱۸۶) خودنمایی می‌کنند.

آزادی غیر از وجه دین - نادین، به گونه‌ای دیگر، در فرمایشات حضرت امام، معنا می‌یابد. بدین صورت: منشأ معنایی آزادی، درونی است و از درون، مایه می‌گیرد نه از درون معنوی بلکه از درون مادی. مرزهای جغرافیایی از جلوه‌های درون مایه فیزیکی (مادی) است. بی‌تردید، حدود سرزمینی، هم از بعد متافیزیکی و البته، بیش‌تر از بعد مادی، بهره دارد. اشاره حضرت امام به "نمی‌خواهند ما در بین ملت آزاد باشیم و گویندگان ما آزاد باشند." (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۱۳۴) دلیل آزادی به مفهوم قدرت عمل یک ملت در چارچوب مرزهای جغرافیایی است. بی‌تردید اشاره او به "نظامی که هستی ملت را به باد فنا داده و تمام آزادی‌ها را از او سلب کرده است،" (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۲۱۲) تهی از ملتی که در یک خاک و در یک میهن می‌زیند، نخواهد بود. آزادی در "سلب آزادی مطبوعات و دستگاه‌های تبلیغاتی و اجبار آن‌ها بر خلاف مصالح کشور" (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۲۱۳) با مصلحت‌های کشور ایران گره می‌خورد و در "تجاوز به حقوق مردم و سلب آزادی‌های فردی و اجتماعی" (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۲۱۳) قانون اساسی ایران نقض می‌شود. آزادی به مفهوم سرزمینی یا به معنای آن‌چه را که یک ملت می‌خواهد یا از سوی رژیم سرسپرده به اجانب، در یک کشور صورت می‌گیرد یا از طرف سلطه نظامی، مخابراتی و جاسوسی بیگانگان بر اراضی مملکت پدید می‌آید. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۲۱۳) به هر حال، آزادی در مفهوم سرزمینی - غیرسرزمینی، به قدرت عمل و محدودیت اقدام ملتی و کشوری در داخل یک سرزمین، اشاره دارد.

آزادی بی‌قد و قواره نیست. قد و قواره آزادی را، قانون اساسی ترسیم می‌کند. قانون اساسی، میثاق و شرطی است که ملتی با حاکمانش می‌نهد. با وجود قانون اساسی، هر آن‌چه بر خلاف آن عمل شود و به حوزه‌های عملیاتی بیاید، ناقض آزادی‌های فردی و اجتماعی است، بی‌آن‌که فرقی بکند چه کسی به نقض آن دست زده باشد. در این راستا، اجازه سرمایه‌گذاری به بیگانگان، مسلط کردن آن‌ها بر شوون مملکت، غارت ذخایر نفتی به اسم حاکمیت ملی، کوتاه کردن دست ملت از فعالیت‌های اقتصادی، مصونیت دادن به بیگانگان و دست نشانده‌گان آن‌ها، دخالت شاه در امور و قوای کشور و ... مخالفت با قانون اساسی، مغایرت با قانون اساسی و مابینت با آزادی دارد. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۲۱۳) حضرت امام نیز، با کنار هم قراردادن چندباره استبداد و آزادی، عنصر سومی را خلق می‌کند که عمل به و یا تخلف از قانون اساسی است.

نباید "در عصری که ملت‌ها یکی پس از دیگری از زیر یوغ استعمار خارج می‌شوند و استقلال و آزادی خود را به دست می‌آورند" (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۲۱۵) و یا ملت ایران در نیمه اول دهه ۱۳۵۰ "با همه فشارها و قلدری‌ها، طلیعه به دست آوردن آزادی و رهایی از قید استعمار" (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۲۱۶) بود، همپایی و معاونت استعمار با استبداد را نادیده گرفت. همزادی و همراهی استعمار و استبداد در تاریخ ایران، در تضاد آن دو با قانون اساسی تبلور یافته است. بدین سان، حضرت امام با معیار عمل به و تخلف از قانون اساسی، آزادی را با شرط- بلا شرط ساخته است.

خلاصه این که آزادی یا از دین ریشه می‌گیرد یا از درونه‌های سرزمینی، مایه می‌ستاند و یا با تراز قانون اساسی، سنجیده می‌شود و در نتیجه، آزادی را مثبت و منفی (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۲۴۳) و یا محدود و نامحدود (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۲۵۰) می‌سازد. خدا(دین)، خاک(سرزمین) و خط(قانون اساسی) سه ضلع اند که آزادی را تولید و البته، آزادی نیز آن سه را بازتولید می‌کند.



#### ۴. حقوق بشر

حقوق بشر، حقوقی بنیادین و انتقال ناپذیر است که برای حیات نوع بشر، اساسی است. اندیشه تدقیق و حفظ حقوق بشر، قدمتی به درازای تمدن انسانی دارد، مانند منشور حقوق بشر کوروش پس از فتح بابل در سال ۵۳۸ ق.م. در دوران جدید، اروپا و آمریکا، با فراهم‌آوری اعلامیه درخواست حقوق (۱۶۲۸ در انگلستان) اعلامیه حقوق بشر و شهروند (۱۷۸۹ در فرانسه) و اعلامیه استقلال (۱۷۷۶ در آمریکا) و ... از پیش‌تازان حقوق بشر

بوده‌اند. اندیشه حمایت از حقوق بنیادین بشر، پس از جنگ جهانی دوم به اوج خود رسید که منجر به تصویب اعلامیه حقوق بشر گردید، لذا، پس از آن، حقوق بشر به یکی از مهم‌ترین موضوعات در حقوق بین‌الملل معاصر تبدیل شد. اسناد جهان شمول متعددی بر مدون کردن این حقوق کوشیده‌اند و در بسیاری از کشورها نهادها و کمیته‌هایی برای پی‌گیری این موضوع در نظر گرفته شده و یا حتی وزارت‌خانه‌ای با عنوان حقوق بشر، پدید آمده و نهایتاً، در سازمان ملل نیز، تلاش‌های جدیدتر، منجر به ایجاد شورای حقوق بشر به عنوان یکی از ارکان سازمان ملل متحد گردید، شورایی که با اختیارات اجرایی گسترده‌تری از گذشته خود (کمیسیون حقوق بشر) عمل می‌کند و در نتیجه، حقوق بشر را به یکی از خواسته‌های دنیای معاصر درآورده است. (جانسون: ۱۳۷۸: ۱۵۴-۱۴۹) آیا حقوق بشر در ایران و در کلام امام هم همین مفهوم را تبلور بخشیده است؟

کارتر با شعار پراکندن حقوق بشر در امریکا و دولت‌های دوست آن کشور، به میدان انتخابات آمد اما این شعار، اندکی کوتاه پس از دست‌یابی وی به کرسی ریاست جمهوری امریکا، لااقل در ایران با چالش‌های عملیاتی و نظری روبه‌رو می‌شود. انتقاد یا حمله امام به حقوق بشر کارتر، علاوه بر این که تفاوت‌های عمده دو گفتمان غرب‌گرا و اسلام‌مدار را تصویرسازی می‌کرد، چالش با حقوق بشر کارتری را نشان می‌داد، زیرا امام به از انتقاد ابراز نظر کارتر می‌پردازد که طی آن، انجام عزاداری توأم با اظهار انزجار و "پیاده روی" (امام خمینی: ۱۳۶۱: ج ۴، ۷۳) (راهپیمایی) آرام مردم علیه حکومت شاه در تاسوعا و عاشورای سال ۱۳۵۷ را محکوم می‌کرد و آن را مسبب امر شاه به کشتار مردم در روز بعد می‌دانست، در حالی که امام بر آن بود مردم حق دارند، تظاهرات آرام برگزار نمایند و برای تعیین سرنوشت خویش تلاش کنند، سخن بگویند و شعار بدهند. مخالفت کارتر با این حقوق، تعجب امام را در سخن برمی‌انگیزد و او را وامی‌دارد، با لحنی پرسش‌گرایانه، 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؟" (امام خمینی: ۱۳۶۱: ج ۴، ۷۳) "آیا ایشان از اعلامیه حقوق بشر این را فهمیده‌اند که نه هیچ کس آزاد نیست در این معنا؟ یا در خصوص ایران ایشان این نظر را دارند؟" (امام خمینی: ۱۳۶۱: ج ۴، ۷۳) پیش از این، چون این مورد، امام بارها از شیوه: "گرفتن ابزار از دشمن و کوبیدن بر سر او" مانند استفاده از قانون اساسی مشروطه، در مبارزه علیه شاه بهره گرفته بود اما، هدف امام "سیاسی کاری" نبود، بلکه در این‌گونه موارد به راستی و با

اعتقادی عمیق، اسلام را واجد راستین حق آزادی فردی، حق انتخاب سیاسی، حق مشورت جمعی و ... می‌دید اما در هیچ‌یک از این حقوق، قالب‌های بومی و وطنی ارائه نکرد، شاید از این‌رو که، از تجربه درست بشر می‌توان با درستی در راه درست بهره برد.

حقوق بشر در نگاه اسلامی امام، با منافع ملی پیوند دارد یعنی با منافع ملی خدشه‌دار یا کم اهمیت نمی‌شود، بلکه همیشگی و دائمی است. این حقوق، از حقوق اولیه هر انسانی است. فرقی هم نمی‌کند این انسان، کدام انسان باشد، تفاوتی نمی‌کند از چه ملیتی برخوردار باشد. مهم نیست انسان، در منطقه سوق‌الجیشی است یا در یک مکان غیراستراتژیک، کوچک است یا بزرگ و زن است یا مرد. معیار سنجش و یافتن حقوق بشر، عقل است. عقل و عقلای دنیا، حق بشر بر این حقوق را، تأیید کرده و در مورد ایران امروز هم، تأیید می‌کنند. انسان محق است که هرگونه حکومتی را بخواهد، چه این حکومت، دارای سلطان باشد و چه رئیس‌جمهور. چنین حقوقی را باید همه دولت‌ها تصدیق کنند زیرا مهم، خواست و نظر مردم است. خواست مردم، حق است لذا، اگر: "شاه خیلی هم، مرد صالحی ... باشد، خیلی هم، آدم صحیحی باشد، خیلی هم، خدمت‌گزار به مردم باشد ... [ یا فرض کنیم] ایشان می‌خواهد مملکت را مستقل کند، ایشان می‌خواهد مملکت را به تمدن نو برساند ..." (امام خمینی: ۱۳۶۱: ج ۴، ۷۴-۷۳) باز اهالی یک مملکت حق دارند که بگویند و یا بخواهند این خدمت‌گزار و این انسان صالح، نباشد و خود آن فرد هم، وقتی با چنین اوضاعی مواجه می‌شود، باید به حقوق مردم (بشر) احترام بگذارد و کنار برود. حاکم حق ندارد به بهانه این که مردم نمی‌فهمند، فرمان‌روایی خود را تداوم بخشد. زمانی اقدام مردم در انتخاب حاکمی از سوی آن حاکم، حق به شمار می‌آید، مخالفت مردم با او، حق است. آن فرد، چه در دوره ثبات حاکمیتش و چه در دوره بی‌ثباتی حاکمیتش، باید حرف و سخن مردم را حق بداند و بدان عمل نماید. به هر روی، حقوق بشر با جلادی، خون‌ریزی، با کشتار مردم و با حمایت از دولت‌های دست‌نشانده خون‌ریز و جلاد، مغایر است. (امام خمینی: ۱۳۶۱: ج ۴، ۱۰۷-۱۰۶)

تصویری که ارائه شد، جنبه اثباتی حقوق بشر است. وجه دیگر آن، به انکار غصب حکومت از سوی فردی یا حزبی، زندانی کردن جوانان بی‌گناه، اهر کردن پای آنان در حبس و همراهی با ظالم و ستم‌کار می‌پردازد. بعد دیگر، جنبه استنکاری حقوق بشر، از سوی امام با تأکید بر وجوه حقوق بشری اسلام، صورت می‌گیرد. در این وجوه اسلامی، حبس است ولی به محبوس، با احترام برخورد می‌شود و نیز، حبس به ناحق صورت

نمی‌گیرد بلکه مجرمین، به حبس می‌روند، خلاصه "حبس‌های ما هم مثل حبس‌های سابق نیست." (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۵، ۲۳۶) تفاوت این و آن حبس، در شکل نیست بلکه در ماهیت و سرشت است. امام از "فریاد و ابشرا" از دست‌گیری و زندانی کردن دژخیمان دولت "دست‌نشانده" شاه، انتقاد می‌کند و این مسأله را یادآور می‌شود که حقوق بشر آن است که به ما اعتراض کنند که چرا این‌ها را نگاه داشتیم؟ و چرا دژخیمان شاه را همان روز اول نکشتیم؟ (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۵، ۲۳۶)

حقوق بشر اقتضا می‌کند که ما آن‌ها را همان روز اول کشته باشیم برای این که مجرمند و معلوم است که این‌ها، مجرم هستند. آن که باید برای او وکیل گرفت، آن که باید به ادعای او گوش کرد، او متهم است نه مجرم" (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۵، ۲۳۶) نکته این است که در هر دو رژیم (نظام شاهنشاهی و نظام اسلامی) کشتن است اما در یکی، علت کشتن، مخالفت و مبارزه با شاه است و در دیگری، علت کشتن، ارتکاب جنایت و خیانت نه بر اساس معیار هوای نفس و سلیقه شخصی بلکه بر مبنای عقل و شرع. این همان تفاوت ماهوی است که در دو حقوق بشر کارتری و خمینی وجود دارد یعنی تفاوت در درون و نه تفاوت در بیرون.

تفسیر امام از حقوق بشر آن است که اعدام مجرمین، از مصادیق حقوق بشر و به نفع حقوق بشر است البته در صورتی که مجرمیت آنان به اثبات برسد یعنی مجرم نیاز به محاکمه ندارد. "اعتقاد ما این است که مجرم محاکمه ندارد و باید کشت" (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۵، ۲۳۶) زیرا محاکمه او، پیش از دستگیری و از سوی مردم، انجام شده است و لذا، وقتی مجرمی دستگیر می‌شود، بلافاصله بعد از اثبات هویتش، باید کشته شود. جرم این مجرمین، کشتن بشر و بشرهایی است که حق زیستن داشتند.

خلاصه این که در مقوله حقوق بشر، بشری که نگاه به آسمان ندارد، خود را از خدا بی‌نیاز می‌بیند، در تشخیص نیازهایش، فقط به خود تکیه می‌کند از حقوق برخوردار است اما به خطا می‌رود ولی امام می‌کوشد تصویر دیگری از حقوق ارائه کند که سرشت انسانی - اسلامی دارد.

## ۵. حکومت

۴۰

جمهوری، نوعی حکومت است که در آن ریاست کشور با رأی مستقیم یا غیرمستقیم مردم برگزیده می‌شود و دوران تصدی او، محدود است. جمهوری، گاه به معنای حکومتی است که تنها درجاتی از مردم‌سالاری را در بردارد. در این صورت، بسیاری از

دیکتاتوری‌های سلطنتی و غیرسلطنتی با درجات اندکی از مردم‌سالاری، به این اسم (جمهوری) نامیده می‌شوند، اما اغلب، حکومت جمهوری به معنای حکومت غیرسلطنتی است. جمهوری به این معنا به چهار دسته تقسیم می‌شوند:

- جمهوری‌های دموکراتیک غربی که ریشه در انقلاب‌های قرن هجدهم و نوزدهم دارند.

- دولت‌هایی که در نام جمهوری‌اند اما در عمل، رژیم‌های نظامی و پلیسی بر آن‌ها حکومت می‌کنند.

- جمهوری‌های دموکراتیک توده‌ای که بر دیکتاتوری پرولتاریا استوارند. (آشوری، ۱۳۷۴: ۵۴)

- جمهوری دموکراتیک اسلامی که اسلام را به عنوان محتوا در قالب جمهوریت، عرضه می‌نماید. پاکستان، اولین کشور با نظام جمهوری اسلامی است و بعد از آن و از لحاظ تاریخی، جمهوری اسلامی موریتانی، جمهوری اسلامی ایران و جمهوری اسلامی افغانستان، قرار دارند. مراد امام از جمهوری و جمهوری اسلامی که آن را نخستین بار در ۲۲ مهر ۱۳۵۷ و پس از آن، بارها به کار برد، چیست؟

در باورهای در آستانه انقلاب امام، شکل حقوقی رژیم آینده ایران، اهمیتی نداشت، بلکه "محتوای آن مهم" (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۱۵۹) بود. چنین نظامی، جمهوری اسلامی نام گرفت و او بر آن بود برخلاف رژیم سلطنتی موروثی غیرانتخابی شاه، متضمن اسلام و ضامن نیل به جامعه‌ای "سرشار از استعدادها، تقوای انسانی و عدالت اجتماعی" (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۱۵۹) است. این رژیم، موافق آزادی، دربردارنده منافع مجموع جامعه و مقید به شؤون اجتماعی است و به عقاید اقلیت‌های مذهبی احترام می‌گذارد، (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۱۶۰) اما امام در طرح اولیه نظام جمهوری اسلامی، سخنی از احزاب سیاسی و سندیکاها کارگری نمی‌کند. اندکی بعد، زوایا و یا ویژگی‌های دیگری از نظام سیاسی آینده ایران را به میان می‌آورد که برقراری یک مجلس ملی مرکب از منتخبین واقعی مردم برای اداره امور مملکت، رعایت و احترام به حقوق اقلیت‌های مذهبی، احترام متقابل نسبت به کشورهای خارجی و پرهیز از اعمال ظلم و دوری‌گزینی از پذیرش ظلم، (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۲۵۶-۲۵۵) از آن جمله است. جمهوری اسلامی مورد نظر، متکی به آرای عمومی (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۲۶۰) تصویر می‌شد و شکل نهایی آن تنها با خواست همگانی، تعیین می‌شد. این ویژگی‌ها، ترکیبی از شکل و محتوا را نشان می‌داد

ولی تأکید هم‌چنان بر مظلوف بود تا ظرف، اما چرا امام شفاف‌تر از این در باره جمهوری اسلامی سخن نمی‌گفت؟ بی‌تردید، تحریک نکردن غرب یا زمینه‌سازی پذیرش راحت‌تر جمهوری اسلامی برای همه و یا نفس جدیدالموضوع بودن و عوامل دیگر را باید در پاسخ‌یابی به این سؤال، مورد بررسی قرار داد.

با بحرانی‌تر شدن اوضاع و با قوت‌گرفتن سقوط قریب‌الوقوع شاه، امام چنین به خلق بیش‌تر ابعاد نظام سیاسی جمهوری اسلامی می‌پردازد این نظام دقیقاً همه آن چیزهایی را که از مردم ایران دوره پهلوی گرفته شد مانند اسلام و استقلال را باز می‌ستاند و به تصفیه وزارتخانه‌ها، حذف قوانین تحمیلی و حذف مواد مربوط به سلطنت مشروطه می‌پردازد. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۲۶۴) بنابراین، درک این موضوع: "امروز در جهان، آن چیزی که مقصود ما از جمهوری اسلامی است، دیده نمی‌شود." (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۲۸۰) چندان دشوار نمی‌نمود، زیرا در جمهوری اسلامی، کارگزاران نمی‌توانند با سوء استفاده از مقام، ثروت بیندوزند. نمی‌توانند برای خود امتیاز اجتماعی قائل شوند. نمی‌توانند برخلاف ضوابط اسلامی، عمل نمایند و باید به آراء عمومی احترام بگذارند. باید مانع از تسلط اجانب بر سرنوشت مردم گردند. باید مطبوعات در نشر حقایق آزاد باشند. موضوع آزادی احزاب سیاسی البته منوط به رعایت مصالح مردم و ضوابط اسلام را برای بار اول به مجموع ویژگی‌های نظام جدید می‌افزاید و بدین سان، جمهوری اسلامی را به قواره‌های غربی جمهوری، نزدیک‌تر می‌سازد. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۲۸۰) این همه تأکید بر شکل در فضای امروزین، تعجب برانگیز است و در فضای زمانه انقلاب، شگفت‌انگیز، لیکن، این حجم وسیع شکل‌سازی از نظام جدید، در مصاف با یک کلمه اسلام، خاک می‌شد، مظلوفی که از ظرفش بیرون می‌ریخت و تصور می‌شد، تاب تحمل از دست می‌دهد.

انتخاب جمهوری به عنوان یک نظام سیاسی از سوی امام که قبل و بعد طرح آن در شعارهای مردم و پیش و پس از به میان آمدن شعار معروف "استقلال، آزادی و جمهوری اسلامی"، ظاهراً اقتباسی از غرب می‌نمایند اما این که مردم اختیار انتخاب کارگزاران خویش را داشته باشند، در نگاه و باور امام، یک امر عقلی است و لذا "هر عاقلی این مطلب را قبول دارد که مقدرات هر کسی، باید دست خودش باشد." (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۳، ۱۴۱) از این رو است که در جمهوری، مردم حق دارند که نه بگویند و کارگزاران خاطی را دیگر باره، برنگیزند. لازم است برای درک بیشتر مسأله به این نکته اشاره می‌شود که حضرت امام در مواجهه و در پاسخ به سؤالات غربی‌ها و دیگر خارجی‌ان، بیشتر



بر قالب و در هنگامه طرح موضوع با مردم ایران از درون مایه‌های نظام جمهوری اسلامی سخن می‌گوید. باید به این نکته بسیار اندیشید که تا پیش از طرح جمهوری اسلامی، امام کراراً بر حکومت اسلامی تکیه می‌کرد که از نظر ساختار شکلی به کلی با جمهوری اسلامی تفاوت داشت. اگر هیچ دلیلی بر گزینش یا تأثیر ساختار جمهوری اسلامی از غرب و عقل در دست نباشد، دست برداشتن امام از حکومت اسلامی که در آن، انتخاب ریاست کشور و به تعبیر امام، ولایت‌فقیه با مردم نبود، کافی است. شاید اگر سیل سؤالات خبرنگاران خارجی و اغلب غربی از نظام سیاسی ایران نبود و اگر امام در ماه‌های منتهی به پیروزی انقلاب اسلامی در یک کشور جمهوری (فرانسه) نمی‌زیست، به طرح و سپس استقرار نظام جمهوری اسلامی نمی‌رسید.

خلاصه این که جمهوریت (متکی به آرای مردم) و اسلامیت (مبتنی بر ضوابط اسلام) (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۳، ۲۷)، جمهوری اسلامی را تدارک دیده و برای ارجعیت بخشیدن هر یک بر دیگری، نمی‌توان وجهی در اندیشه امام یافت، همان‌گونه که نمی‌توان وجه عاریه گرفته یا تأثیر پذیرفته شده جمهوریت از غرب را نادیده گرفت، در واقع، "جمهوری به همان معنایی است که [در] همه‌جا جمهوری است." (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۳، ۱۴۵)

زمانه حضرت امام، زمانه سیدجمال‌الدین و آیت‌الله نائینی نیست، گرچه با آن، قرابت‌های بسیار دارد. دروه شیفتگی به غرب به افول می‌گراید، آل‌احمد در غرب‌زدگی، احتضار مدرنیته را فریاد می‌زند، واکنش‌ها در برابر فرهنگ سرزمین‌های شمالی (اروپای غربی و امریکای شمالی) خود را به رخ می‌کشد، تأثیر نخبگان سکولار تنزل می‌یابد، اعتبار گروه‌ها و احزاب غرب مدار، رو به کاهش می‌گذارد، الگوی توسعه لیبرال دموکراسی، از های و هوی می‌افتد و تضادهای فی‌مابین اسلام و غرب، فزونی می‌گیرد. همه این‌ها و همه آن‌ها که بدان اشارتی نشده، وضعیت تازه‌ای را در مواجهه علمای دینی و امام خمینی با مفاهیم مدرن سیاسی پدید آورد. نکته دیگری که به تأسیس شرایط جدیدی در عرصه مفاهیم مدرن سیاسی انجامید. شخصیت دینی و جایگاه مذهبی امام خمینی است که از جهات متعدد با شخصیت و جایگاه اسدآبادی و نائینی، متفاوت بود. هر سه از عالمان دینی بودند، به بقای و کارآمدی مذهب می‌اندیشیدند، از خطرات غرب بر دین و مذهب آگاهی داشتند و تنها امام در جایگاه مرجعیت قرار گرفت، فقط او به میدان عمل سیاسی راه یافت.

## نتایج

در صفحات گذشته به چند موضوع زیر پرداختیم:

۱. تحلیل گفتمان یک فن و روش جدید در مطالعه متون، رسانه‌ها و فرهنگ‌هاست. در این روش، محقق بر آن است که رابطه بین مؤلف، متن و خواننده را نشان دهد و مشخص کند چه زمینه‌ها و عوامل اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و... در تولید گفتمان تأثیر دارند. در این روش، تحلیل‌گر از بافت متن (شکل و ساختار) فراتر می‌رود و وارد بافت موقعیتی متن (شرایط و ابعاد ایدئولوژیک) می‌شود و به تحلیل آن می‌پردازد. در واقع روش تحلیل گفتمان سعی می‌کند که نشان دهنده معانی نهفته در ذهن مولف باشد.

۲. بخش عمده آن‌چه را که در این فصل گذشت، اشاره به مفاهیم مدرنی است که حضرت امام به کار گرفته است، البته تنها مفاهیمی را از حضرت امام برگزیده‌ام و کوشیده‌ام که با پرداختن به آن، به سؤال تحقیق (امام چگونه مفاهیم مدرن سیاسی را طی سال‌های ۱۳۴۰ تا ۱۳۶۰ در دستگاه معنایی سنت اسلامی (فکری - دینی) وارد کرده است؟) پاسخ دهیم. همان‌گونه که پیش از این اشاره کرده‌ایم، مفاهیم انتخاب شده بر "مشت نمونه خروار" و بر قاعده "انتخاب و تعمیم" استوار است.

۳. فضای حاکم بر دو بخش پیشین و یا جهت‌گیری آن دو، حرکت و راه یافتن به پاسخ به سؤال اصلی بوده است. آن‌چه به دست آمده این است که روش امام خمینی (ره) در بومی‌سازی مفاهیم مدرن در قالب آموزه‌های دینی و به وسیله اجتهاد شیعی صورت گرفته که طی آن، مفاهیم مدرن و سنتی در شکل یک‌سان دیده شده اما در سیرت، متفاوت و این تفاوت، نوعی تغایر نصف (قالب) به نصف (محتوا) را نشان می‌دهد. (فرضیه) روش امام نشان از آن دارد که عالمان دینی چون او، با کاربست اجتهاد و در چارچوب اسلام به بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی پرداخته‌اند، اما این تلاش‌ها، گویای عرضه اولیه پاسخ به سؤال و ارائه تست مقدماتی فرضیه است. پاسخ‌های جامع‌تر و تست‌های قطعی‌تر را باید پس از انطباق روش تحلیل گفتمان با روشی که امام در بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی برگزیده است ارائه کرد.

همان‌گونه که پیش‌تر عرضه شد مفصل بندی، خمیرمایه‌ای است که عناصر پراکنده را در کنار هم می‌نهد، به ترکیب آن‌ها می‌پردازد و سرانجام، ماهیتی جدید پدید می‌آورد. (هوارث، ۱۳۷۷: ۱۰۵) مفصل بندی، یک ابزار عملی است که با جر و تعدیل هویت عناصر مختلف، به پیوند زنی بین عوامل متعدد دست می‌زند که حاصل آن، خلق یک سرشت تازه

است که در عین حالی که با تک تک هویت عناصر مرتبط است ولی از آن‌ها جداست. یا هر کششی که به اتصال دهی بین عناصر گوناگون بینجامد به شکلی که هویت آن‌ها در اثر این کشش، تغییر کند، مفصل بندی روی داده است. (هوارث، ۱۳۷۷: ۱۰۵) در این نگاه، لیبرالیسم در مؤلفه لیبرالی، کمونیسم در سازه‌های کمونیستی و ... مفصلند. (هوارث، ۱۳۷۷: ۱۰۵) مفصل بندی با مفهوم هژمونی نزدیک است. هژمونی یک فرآیند است که طی آن عناصر مختلف به هم گره می‌خورند. هژمونی، سلطه‌ای (فرکلاف، ۱۳۸۱: ۱۰۱) است که طبقه‌ای را بر طبقه دیگر، برتری می‌بخشد و یا هویتی است که کارگزاران سیاسی - اجتماعی را در موقعیت دستور دادن قرار می‌دهد. (حقیقت، ۱۳۸۵: ۵۱۳) بنیاد هژمونی است که شیوه‌ها تغییر می‌دهد، پروژه‌ها را به خدمت می‌گیرد و بدین‌سان، ساختارهای معارض را در معرض خطر قرار می‌دهد. (فرکلاف، ۱۳۸۱: ۲۰۹-۲۰۸) خلاصه این که هژمونی همان منش (رفتار) یا اقدام سلطه‌گرایانه‌ای است که با قدرت و اقتدار خواسته خود را بر دیگران تحمیل می‌کند.

عمود خیمه هر چرخه گفتمانی (دستگاه معنایی) دال مرکزی است که با آن، مولفه‌های بی‌شخصیت، سامان می‌پذیرند، جذب می‌گردند و هویت می‌یابند. مفصل بندی و هژمونی در کنار دال مرکزی قرار دارند. دال مرکزی، بنیادی است که بقیه وقته‌ها دور آن گرد می‌آیند و انطباق پیدا می‌کنند. ویژگی اساسی دال مرکزی به توانایی بالا در نگه دارندگی خود و دیگر نشانه‌های مرتبط و متصل و جلوگیری از پراکندگی عنصرها است. نقطه انجامامد یا تثبیت کننده (حقیقت، ۱۳۸۵: ۵۱۷) عنصرها و وقته‌های پراکنده، دال مرکزی است که با فهم آن، راه برای درک حوزه گفتمانی مشخص می‌شود. (حقیقت، ۱۳۸۵: ۲) حوزه گفتمانی، فضایی است که همه تشکیل دهنده‌های یک گفتمان را در خود جای می‌دهد و معنا می‌بخشد. این محفظه معنایی، از یک سو، مفصل بندی، سلطه‌گری، دال مرکزی و هویت بخشی به آن‌ها در یک مجموعه معنایی مرتبط را فراهم می‌آورد و از دیگر سو، مفصل بندی، هژمونی، دال مرکزی و هویت‌های غیرمرتبط و بیگانه را نفی می‌کند. به این نحو، یک گفتمان یا یک حوزه گفتمانی دیگر تمیز داده می‌شود. (عضدانلو، ۱۳۸۰: ۱۷-۱۶)

وجه مشترک مفصل بندی، هژمونی، دال مرکزی و حوزه گفتمانی، هویت است. هویت، وسیله شناسا و ابزار حقیقت است (هویت لغوی) و آن چیزی است که در پاسخ آن چیست؟ می‌آید. فروید، برآیند Id (نهاد) و Superego (فراخود) را Ego (خود) یا هویت

می‌نامد. (هویت فردی) ارتباط Self (من) با Other (دیگری) منجر به Me (ما) یا همان هویت می‌شود. (برزگر، ۱۳۸۸: ۵۷) هویت گاه به خودآگاهی یک گفتمان در رابطه با دیگر گفتمان اشاره دارد. (هویت جمعی) در حقیقت، آن چه یک گروه انسانی یا یک دسته مفاهیم را معنا می‌دهد به گونه‌ای که تفاوت آن با دیگر گروه‌ها و دسته‌ها را پدید آورد، هویت است. (گیدنز، ۱۳۷۸، ۱۱۱)

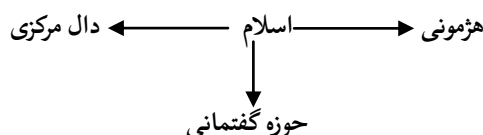
نیروی کشنده‌ای که امام برای پیوند زدن (مفصل‌بندی) واژه‌های مدرن سیاسی به کار برده، چیست؟ پاسخ این سؤال با رجوع به هر مفهوم مدرن به کار رفته در دستگاه معنایی او، قابل دسترسی است از جمله: ناسیونالیسم، جمهوری و دموکراسی. امام اقلیت‌های قوی چون: لر، کرد، ترک، بلوچ، عرب و ... را نه از طریق منفعت‌های رفاهی، اقتصادی، تجاری، خیابان‌کشی، آبادسازی و ... بلکه با ابزار عزت و شرف، روضه و گریه، عدالت، روحانیت، شهادت‌طلبی و فداکاری، (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۸، ۷۱-۷۰) انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی و خلاصه، اسلام و ایمان به هم ملحق می‌کند و بر این باور است، اقلیت‌های قومی در صورتی که به دلیل نیازهای غیر الهیاتی دور هم جمع یا مفصل‌بندی شوند، کار به فصل (دعوا) و نه به 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، جداکنندگی را جای انسجام اجتماعی می‌نهد. پذیرش بی‌معنایی ملیت بدون اسلام، (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۹، ۲۰۳) هم دلیل ذاتی دارد و هم عرضی. ذاتاً بدان جهت که اسلام تنها با چیزی هم‌خوان است که از آسمان بر زمین فرود آمده شد. عرضاً آن که 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) جمع آمده از اسلام، وجوب شرعی پیدا می‌کند. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۹، ۲۰۳)

امام با کدام دال مرکزی، مفاهیم مدرن سیاسی را سامان می‌دهد؟ یا واژگان نو را حوال چه عنصری جمع می‌کند؟ از نوع مواجهه امام با واژه‌های مدرنی چون جمهوری، می‌توان راهی برای پاسخ به سؤال فوق یافت و سپس آن را تعمیم داد. در واژه مدرنی مانند جمهوری، تأکید امام بر تهی کردن درونه‌های غربی آن و افزودن مایه‌های اسلامی به آن است. او این روش را به همه واژه‌های جدید به کار گرفته، تسری داده است، بنابراین، جای تعجب نیست که وی بدون اسلام هیچ واژه‌ای را نپذیرد (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۲،

۱۵۹) و تنها بر اعتبار مردم مسلمان در یک نظام جمهوری انگشت بگذارد و فقط همین مردم را صاحب حق بداند و از طریق پروسه‌های انتخاباتی، مشارکتی و رقابتی (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۲۸۰) به گزینش کارگزاران بپردازد و تعیین سرنوشت سیاسی را به این مردم بسپارند. در این زمینه، مثال انتخاب مردمی رئیس جمهوری و مشروعیت بخشی به این انتخاب او از سوی ولی فقیه، بسیار گویا است. اجمالاً بر پایه اسلام، دال مرکزی، جمهوری دمکراتیک با پادشاهی استبدادی هیچ تفاوتی ندارد. در جمهوری، احزاب سیاسی، سندیکاها، کارگری و مطبوعات اجتماعی حول اسلام اعتبار می‌یابند، از این رو، نام حکومت، جمهوری اسلامی می‌شود. به هر 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 نظم بخشی به دیگر واژگان صورت نمی‌گیرد بلکه تعیین اسلام به عنوان دال مرکزی موجب تقوای انسانی، عدالت اجتماعی، (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۱۵۹) استقلال سیاسی نیز است که قوام و دوام جامعه به آن است لذا، اسلام البته اسلام شیعی مرکز دایره‌ای است که دیگر عناصر سازنده یک نظام جمهوری، قمرهای آن به شمار می‌روند. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۱۵۹)

هژمونی حاکم بر روش بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی امام هم اسلامی است. فضای سیطره یافته بر مفاهیم، تنها اسلام است و اسلام، سلطه مفهومی بر همه واژگان مدرن سیاسی دارد و می‌کوشد خود را بر قالب‌های سرد و بی روح مفاهیم مدرن سیاسی از غرب آمده تحمیل کند. اتمسفر احاطه کننده دایره وسیع مفاهیم مدرن، نگرش‌های اسلامی است (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۴، ۲۳۴) و تنها با ابزارهای اسلامی می‌توان وارد مفاهیم شد. مجموعه واژگان، در حال و هوای اسلامی غوطه‌ورند و از این رو است که واژه‌های مدرن حتی در شکل و قیافه، پسوند و یا پیشوند اسلامی می‌گیرند و حوزه گفتمانی هم البته اگر آن را گسترده‌تر از هژمونی بدانیم، متأثر از اسلام است. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۵، ۲۵۸) گفتمان امام خمینی چه در عرصه واژگان مدرن سیاسی و ... بدون اسلام درک ناپذیر است. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ج ۶، ۷۵) نمودار زیر مبین چنین نتیجه‌ای است:

مفصل بندی



بسط انطباق روش تحلیل گفتمان در حوزه سازه‌هایی دیگری چون ضدیت و خصومت، قابلیت دسترسی و اعتبار، محتمل و مشروط، هم ارزی و تفاوت، مؤید نتیجه مذکور است. بنابراین می‌توان گفت که:

الف) روش حضرت امام در بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی مبتنی بر یک‌سان پنداشتن مفاهیم مدرن و سنتی در صورت (شباهت در شکل) و مغایرت دانستن آن دو، در سیرت است. (پاسخ سؤال اصلی)

ب) معظم له با ابزار اجتهاد و در قالب دین به بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی دست زده است. این اقدام طی سال‌های ۱۳۴۰ تا ۱۳۶۰ صورت گرفته اما به دلیل شباهت‌های بومی‌سازی مفاهیم قبل و بعد آن، نتایج به دست آمده از قابلیت تعمیم به قبل و بعد دوره مذکور برخوردار است.



## منابع

۱. امام خمینی(ره)، *صحیفه نور*، ج ۱ - ۹، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۱.
۲. آشوری، داریوش، *دانشنامه سیاسی، فرهنگ و اصطلاحات و مکتب‌های سیاسی*، تهران: مروارید، ۱۳۷۴.
۳. آقابخشی، علی و افشاری راد، *مینو، فرهنگ علوم سیاسی*، تهران: چاپار، ۱۳۷۹.
۴. برزگر، ابراهیم، *روان‌شناسی سیاسی*، تهران: سمت، ۱۳۸۸.
۵. تاجیک، محمدرضا (به اهتمام)، *گفتمان و تحلیل گفتمان (مجموعه مقالات)*، تهران: فرهنگ گفتمان، ۱۳۷۹.
۶. جانسون، گلن، *اعلامیه جهانی حقوق بشر و تاریخچه آن*، ترجمه: محمدجعفر پوینده، تهران: نشرنی، ۱۳۷۸.
۷. حقیقت، سیدصادق، *روش‌شناسی علوم سیاسی*، قم: انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۵.
۸. سعید، بیابی، *هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی*، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۹. عضدانلو، حمید، *گفتمان و جامعه*، تهران: نشرنی، ۱۳۸۰.
۱۰. فرکلاف، نورمن، *نظریه انتقادی گفتمان*، تهران: مرمز نشر رسانه‌ها، ۱۳۸۱.
۱۱. گیدنز، آنتونی، *تجدد و تشخیص*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران: نشرنی، ۱۳۷۸.
۱۲. لوین، اندرو، *طرح و نقد نظریه لیبرال دموکراسی*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت، ۱۳۸۰.
۱۳. مارش، دیوید و استوکر، جری، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۴.
۱۴. مک دانل، دایان، *مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان*، ترجمه حسین علی نوذری، تهران: فرهنگ گفتمان، ۱۳۸۰.
۱۵. منوچهری، عباس، *رهیافت و روش در علوم سیاسی*، تهران: سمت، ۱۳۸۶.
۱۶. هوارث، دیوید، "نظریه گفتمان"، ترجمه سیدعلی اصغر سلطانی، فصل نامه علوم سیاسی، شماره ۲ (پائیز ۱۳۷۷).