

عوامل مانایی و پویایی یک اندیشه سیاسی (مطالعه موردی: اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام)

محمد رضا ملایی*

چکیده

یک اندیشه سیاسی برای دوام آوردن در عالم اندیشه‌ها، باید مانا و پویا باشد؛ مانایی و پویایی یک اندیشه سیاسی در صورتی محقق می‌شود که علاوه بر لحاظ سه لایه وجودی انسان در مقام تکوین، در فضای گفتمانی هم بتواند نظریه‌های رقیب را به چالش بکشد و این امر میسر نیست مگر اینکه در مقام تکوین، جامعیت داشته باشد. برای اثبات این فرضیه، از تحلیل اندیشه سیاسی در دو مقام ثبوت - بر اساس الگوی انسان‌شناسی حکمت متعالیه - و مقام اثبات - بر اساس روش تحلیل گفتمان - استفاده می‌کنیم و این الگو، بر اندیشه امام خمینی قابل تطبیق است. در انتها خواهیم دید بر خلاف مدعی زوال، اندیشه سیاسی شیعه با فرآیند تکاملی مواجه بوده و این تکامل در اندیشه سیاسی امام خمینی به بلوغ می‌رسد و پا به عرصه عمل و مدیریت جامعه می‌گذارد.

واژگان کلیدی

زوال اندیشه سیاسی، مانایی و پویایی اندیشه سیاسی، اندیشه سیاسی امام خمینی، اندیشه سیاسی.

طرح مسئله

در میان اندیشه‌های سیاسی مسلمین، اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام جزو معدود اندیشه‌هایی است که در عینیت خارجی، ظهور و بروز کامل یافته و به مرحله دولت‌سازی رسیده است و در نتیجه، توجه نخبگان جامعه را به خود جلب کرده است. بیشتر اندیشه‌های سیاسی در جهان اسلام، نتوانسته‌اند تا بدین حد، مورد توجه نخبگان - چه به صورت سلبی و چه به صورت ایجابی - قرار گیرند. دلیل این اتفاق، لزوماً غلط بودن آن اندیشه‌ها نیست بلکه ممکن است به دلیل همه‌جانبه نبودن، آن اندیشه به محاق رفته باشد. ما در این نوشتار بر آن هستیم تا نشان دهیم چه عواملی باعث می‌شود یک اندیشه سیاسی بتواند خود را برای مدت مدیدی در منظر نخبگان یک جامعه قرار دهد. این عوامل را در دو سطح «تکوین اندیشه» و «برونداد خارجی» آن تحلیل می‌کنیم. برخی از اندیشه‌ها هرچند در مقام تکوین، جامعیت دارند ولی فرصت و ابزار لازم برای دیده شدن را نداشتند. اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام از جمله اندیشه‌هایی است که هم در مقام تکوین اندیشه، جامعیت دارد و هم ابزار و فرصت لازم برای کنار زدن نظریه‌های رقیب را در یک جدال گفتمانی به دست آورد. لذا بعد از بررسی عوامل مانایی و پویایی یک اندیشه سیاسی به عنوان مطالعه موردی، اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام را به صورت اجمالی و گذرا تحلیل می‌کنیم.

پژوهش‌هایی درباره مؤلفه‌های مانایی انقلاب اسلامی، یا تأملات پیرامون پویایی اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام و یا بررسی ظرفیت حکمت متعالیه در ایده‌پردازی سیاسی صورت گرفته است ولی هیچ‌کدام از منظر رهیافتی که این مقاله براساس آن حرکت می‌کند به خود «اندیشه سیاسی» نپرداخته‌اند؛ بلکه یا درصدد صورت‌بندی الگوی مدنظر مقام معظم رهبری درباره مؤلفه‌های مانایی انقلاب هستند (جمال‌زاده، باباهدادی و فیضی، ۱۳۹۷)؛ یا اینکه به کیفیت ظهور اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام پرداخته‌اند (نجف لک‌زایی، ۱۳۸۲)؛ یا اینکه از ظرفیت‌های حکمت متعالیه برای تولید اندیشه سیاسی سخن گفته‌اند. (عطارزاده، ۱۳۸۷)

آنچه ما در این پژوهش به دنبال آن هستیم پاسخ به این سؤال است که چه عوامل اندیشه‌ای باعث می‌شود یک اندیشه سیاسی، فرصت ظهور و بروز در عینیت اجتماعی را پیدا کند و سپس از رهگذر پاسخ به این سؤال، به دنبال جوابی برای این پرسش هستیم که (قطع نظر از بستر تاریخی) چه چیزی باعث شد اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام فرصت عرض اندام در مقیاس جهانی را پیدا کند؟ برای پاسخ به این سؤال، ابتدا باید چستی اندیشه سیاسی را مورد بحث قرار دهیم و سپس از طریق بررسی عوامل مانایی و پویایی یک اندیشه سیاسی، به جواب سؤال فوق پردازیم.

شایان ذکر است که مسئله این پژوهش، یافتن عوامل مانایی و پویایی یک اندیشه سیاسی و تطبیق

آن بر اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام در خط سیر تکاملی اندیشه سیاسی شیعه است؛ طبیعی است که دلالت التزامی این تطبیق، عدم توانایی دیگر اندیشه‌های سیاسی شیعه برای دولت‌سازی و درگیر شدن با رقبای سیاسی در عرصه اندیشه است و چون پرداختن به این مدلول التزامی به صورت تفصیلی، مقاله را از مسیر اصلی خود منحرف می‌کند لذا از بررسی موردی آن صرف‌نظر می‌کنیم هرچند این ادعا که اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام - علاوه بر شرایط زمینه‌ای و تاریخی - توانست وارد مرحله نظام‌سازی و دولت‌سازی شود، قابل‌انکار نیست. آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد، تحلیلی از چرایی این اتفاق در عرصه اندیشه - و نه بستر خارجی و انضمامی - است.

توجه به این نکته ضروری است که دو دیدگاه زیر، رقیب اصلی مدعای این پژوهش است:

دیدگاهی که معتقد است دلیل خاصی برای اینکه اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام مبنای سیاست‌ورزی ایران اسلامی باشد، وجود ندارد. بلکه در تاریخ اندیشه‌های سیاسی مسلمین، نظریه‌های مختلفی در مورد حاکمیت ارائه شده که هر کدام می‌تواند مبنای عمل سیاسی دولت اسلامی در ایران باشد. (کدیور ۱۳۸۷: ۸)

دیدگاهی که بر این باور است که اندیشه سیاسی در اسلام بعد از فارابی رو به زوال است. (طباطبایی ۱۳۸۳: ۲۴۹) لازمه چنین نگاهی، به‌طور طبیعی این خواهد بود که هیچ‌دلیل عقلی قابل‌ذکری برای دفاع از مبانی جمهوری اسلامی در حال حاضر وجود ندارد و بلکه آنچه به‌عنوان مبانی نظری جمهوری اسلامی قابل‌ذکر است در واقع نمی‌تواند یک اندیشه سیاسی باشد.

در این پژوهش خواهیم دید که نه‌تنها ما با زوال اندیشه سیاسی در اسلام و ایران مواجه نبودیم؛ بلکه با فرآیند تکاملی آن مواجه هستیم و به همین دلیل، اندیشه امام خمینی علیه السلام به‌درستی مبنای حکومت در جمهوری اسلامی قرار گرفته است.

روش و چارچوب نظری تحقیق

روش تحقیق، استنباطی و تحلیلی است. در این پژوهش، از دو چارچوب نظری استفاده شده است:

در وهله اول، به سراغ ارزیابی اندیشه سیاسی براساس انسان‌شناسی حکمت متعالی می‌رویم و براساس آن، سعی در تحلیل جامعیت و عدم‌جامعیت یک اندیشه سیاسی بر مبنای لایه‌های وجودی انسان براساس این مکتب فلسفی، خواهیم داشت. استفاده از این رویکرد، به‌دلیل ارائه تصویری جامع از هستی انسان از یک‌سو و ارتباط مستقیم مقوله اندیشه سیاسی با انسان‌شناسی از سوی دیگر است. اکثر اندیشه‌های سیاسی مطرح، متأثر از مبانی کلان انسان‌شناسی و جهان‌شناسی است. هابز، لاک و روسو،

براساس دیدگاه خاصی که نسبت به ذات انسان دارند، اندیشه سیاسی خویش را ساماندهی می‌کنند. (کمالی گوکی و زمانی‌راد، ۱۳۹۵: ۱۲۱) میراث فلسفی ما از این جهت بسیار قابل استفاده است و با توجه به ظرفیت بالای حکمت متعالیه و محتوای غنی آن در رابطه با انسان‌شناسی و ابعاد وجودی انسان، می‌توان از آن برای غنا بخشیدن به ساختار یک اندیشه سیاسی بهره برد. از آنجا که بخش اصلی و مقوم یک اندیشه سیاسی، مبانی انسان‌شناسی آن است؛ (بشیریه ۱۳۶۹: ۱۹۳) لذا استحکام و مانایی و پویایی یک اندیشه سیاسی می‌تواند معلول انسان‌شناسی قوی آن باشد.

بر اساس این، جامعیت و عدم‌جامعیت یک اندیشه سیاسی را از منظر توجه یا عدم‌توجه به «ابعاد وجودی انسان بر مبنای حکمت متعالیه» مورد ارزیابی قرار می‌دهیم. انسان‌شناسی مطرح در حکمت متعالیه، این ظرفیت را دارد تا به‌عنوان یک معیار، جهت تحلیل و یا حتی تولید یک اندیشه سیاسی، مورد استفاده قرار گیرد.

در مقام اثبات - یعنی میدان کارزار اندیشه‌ها - از روش گفتمان لاکلا و موف استفاده خواهیم کرد. به‌نظر می‌رسد در مقام تضارب اندیشه‌ها و چگونگی نزاع آنها با یکدیگر، گفتمان لاکلا و موف تحلیل مناسبی از کشمکش اندیشه‌ها برای توسعه بخشیدن به «خود» و رسوب‌زدایی از «غیر» ارائه می‌کند و می‌توان براساس آن، میزان موفقیت و عدم‌موفقیت یک اندیشه در اعتبارزدایی از رقیبان خویش را تحلیل کرد، ارزیابی نمود و نشان داد که یک اندیشه سیاسی چگونه می‌تواند اندیشه‌های رقیب را در میدان رقابت به چالش بکشد.

از آنجا که یکی از ادعاهای اصلی این مقاله، پیرامون عوامل مانایی و پویایی یک اندیشه سیاسی شکل می‌گیرد و با توجه به اینکه مهم‌ترین بخش پویایی و مانایی یک اندیشه، ناظر به تقابل با اندیشه‌های رقیب و اعتبارزدایی از آنهاست، استفاده از روش گفتمان لاکلا و موف این ظرفیت را در اختیار ما می‌گذارد تا با توجه به غنا و ضعف بنیادین یک اندیشه سیاسی - که در مرحله قبل، براساس انسان‌شناسی حکمت متعالیه مورد ارزیابی قرار گرفته است - توانایی و عدم‌توانایی آن اندیشه در میدان رقابت را تحلیل کنیم و به‌عنوان مثال نشان دهیم که چرا اندیشه‌های سیاسی صرفاً فقهی، از قابلیت کمتری برای اعتبارزدایی از «غیر» و رسوب‌زدایی از مبانی آن «غیر» برخوردار هستند.

تعریف مفاهیم

قبل از ورود به بحث، لازم است به تعریف برخی مفاهیم بپردازیم:

منظور از مانایی و پویایی یک اندیشه سیاسی، «مقاومت آن اندیشه در عرصه نزاع با دیگر اندیشه‌های رقیب و حتی به چالش کشیدن آنها» و «ظرفیت آن اندیشه برای حل بحران‌های نظری و

عملی جامعه» است. ما در این نوشتار به دنبال پاسخ به این سؤال هستیم که چه عواملی باعث می‌شود یک اندیشه سیاسی این ظرفیت را پیدا کند تا به هم‌وردی با اندیشه‌های رقیب بپردازد و چرا برخی از اندیشه‌های سیاسی، چنین قدرتی را پیدا نکردند و توان درگیری با چالش‌های نظری و عملی در عرصه مدیریت جامعه را ندارند؟

اما مفهوم دیگری که در این مقاله با آن سروکار داریم، «زوال اندیشه سیاسی» است. این مفهوم می‌گوید در دوره اسلامی به دلیل اختلاط و امتزاج فلسفه یونانی با مبانی دینی، اندیشه سیاسی و در یک نگاه کلی‌تر، اندیشه فلسفی راه انحطاط را پیموده و در نهایت، اندیشه سیاسی در اسلام و ایران، به شامگاه زوال و امتناع رسیده است. طبیعی است که برای خروج از این معضل باید سره فلسفه یونانی را از ناسره مبانی دینی جدا کرد و قامت خدنگ حکمت را از کمند شریعت رهانید و بر «ارتباط نسنجیده میان عقل و نقل» پایان داد. (طباطبایی ۱۳۸۳: ۲۴۹ به بعد)

در این مقاله، در مقابل ادعای زوال، از مفهوم تکامل استفاده شده و ادعا می‌شود که تنها راه برون‌رفت از زوال اندیشه سیاسی پیوند مبانی فلسفه سیاسی با محتوای فقه سیاسی است و اتفاقاً ظهور اندیشه‌های صرفاً فقهی، مهم‌ترین عامل رکود اندیشه سیاسی در جهان اسلام می‌باشد. لذا به جای ادعای زوال اندیشه سیاسی در ایران اسلامی، می‌توان از عدم بلوغ و تکامل اندیشه سیاسی در ایران اسلامی سخن گفت. البته این وضعیت نه تنها به سوی اضمحلال نیست بلکه یک فرآیند تکاملی را طی می‌کند.

چیستی اندیشه سیاسی

شاید بتوان گفت اندیشه سیاسی هم‌زاد بشر است؛ زیرا هر جامعه‌ای هرچند متشکل از دو نفر باشد بر سر تقسیم منابع و نیز تشخیص اهم و مهم در استفاده از این منابع و ... نیاز به همفکری دارند. این همفکری در بستر اختلاف نظر است که هر اجتماعی دچار آن هست و خواهد بود. اینجاست که صحبت از تدبیر منزل و تدبیر شهر می‌آید. این همفکری‌ها به هر نتیجه‌ای برسد در فضای چگونگی اعمال قدرت در روابط انسان‌ها صورت می‌گیرد و قدرت مهم‌ترین مقوله‌ای است که سیاست را قوام می‌دهد. با این فرض می‌توان گفت هر نوع تأمل و تفکر در باب قدرت - اعم از منابع، فاعل، شکل و غایت قدرت - اندیشه سیاسی نام دارد. برای اینکه یک تأمل و تفکر را اندیشه سیاسی بنامیم، لازم نیست تمام ابعاد متصور در مورد قدرت را پاسخ داده باشد بلکه حتی واکاوی یک بعد از ابعاد قدرت نیز در قالب اندیشه سیاسی قابل بررسی است و بر همین اساس است که اشعار هومر را مبنای تحلیل اندیشه سیاسی وی قرار می‌دهند. (حقیقت، خورشیدی و خورشیدی، ۱۳۹۷) حال آنکه یقیناً وی یک اندیشه سیاسی که ناظر به تمام ابعاد قدرت باشد ارائه نداده است. با این وصف می‌توان گفت «نخستین فردی که کلمه‌ای مانند «پدر» و یا عبارتی مثل

«انسان نباید ...» را به زبان راند اولین اندیشمند سیاسی است.» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۵)

اندیشه سیاسی اما خود بر انواعی است. ما با فلسفه سیاسی، کلام سیاسی، اخلاق سیاسی و فقه سیاسی مواجه هستیم که هرکدام از آنها از شاخه‌های اندیشه سیاسی است؛ زیرا در هرکدام از آنها حول مفهوم قدرت نظریه‌پردازی می‌شود و به‌صورت گزاره‌های عقل عملی و یا نظری پیرامون مفهوم قدرت، گزاره‌هایی تولید می‌گردد.

برخی تمایز این شاخه‌ها را بیشتر به موضوع می‌دانند؛ مثلاً موضوع فلسفه سیاسی و فقه سیاسی را واحد می‌دانند و تمایز این دو را در روش یا نهایتاً در منابع، معرفی می‌کنند. (پارسانیا، ۱۳۹۵: ۱۲۲) مثلاً اشتراوس در تمایز بین کلام سیاسی و فلسفه سیاسی می‌گوید «آنچه ما از کلام سیاسی می‌فهمیم تعلیمات سیاسی است که از وحی الهی ناشی می‌شود. فلسفه سیاسی محدود است به آنچه در دسترس ذهن بشر بی‌بهره از امداد وحی قرار دارد.» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۶)

بر اساس آنچه بیان شد؛ موضوع کلام سیاسی و فلسفه سیاسی، «تعلیمات سیاسی» است ولی در کلام سیاسی از وحی و تفسیر متن استفاده می‌شود و در فلسفه سیاسی از عقل و روش عقلی. این نگاه در تمایز بین فقه سیاسی و فلسفه سیاسی نیز می‌تواند تطبیق شود. ولی به‌نظر می‌رسد تمایز این شاخه‌ها با توجه به نیازهای انسان قابل فهم باشد. ابتدا این مسئله را پیش فرض می‌گیریم که اندیشه سیاسی، مقسم شاخه‌هایی مانند فلسفه سیاسی، فقه سیاسی، اخلاق سیاسی و کلام سیاسی است. یعنی ما در عرض این شاخه‌ها، گرایش مستقلی به نام اندیشه سیاسی نداریم. اندیشه سیاسی یا در قالب فلسفه سیاسی و یا در قالب فقه سیاسی و ... ارائه می‌شود. نکته مهم دیگر آنکه اندیشه سیاسی همزاد بشر بود. بشر از ابتدا سعی در تحلیل و ترسیم روابط قدرت بوده و البته به این تحلیل و ترسیم نیاز داشت. احتمالاً در ابتدا به تبیین بسیطی از روابط و مناسبات قدرت پرداخت و بیش از آن نیاز نداشت. اما بسط و گسترش و تعمیق اندیشه سیاسی در گذر تاریخ منجر به بروز شاخه‌های فوق شده است.

در حال حاضر ما با فقه سیاسی، فلسفه سیاسی، اخلاق سیاسی و کلام سیاسی مواجه هستیم. تکوین چنین شاخه‌هایی بیشتر از آنکه متأثر از روش باشد متأثر از نیاز انسان است. یعنی آدمی با توجه به ابعاد وجودی و هستی‌شناسی خود، به تولید فلسفه سیاسی، فقه سیاسی و اخلاق سیاسی اقدام کرد. توضیح این مطلب بدین‌گونه است که آدمی در رابطه با قدرت با سه نوع سؤال مواجه است:

نوع اول، سؤالاتی است که به چیستی و چرایی قدرت و متعلقات پیرامونی آن - مانند انسان، جامعه، آزادی و عدالت و دولت و امنیت و ... - مرتبط است؛ این سؤالات را می‌توان با مسائل عقل نظری مقایسه کرد که به هستها و نیستها می‌پردازد و به اراده آدمی مربوط نمی‌شود. هر جوابی که به این نوع سؤالات داده شود - با هر روشی و از هر منبع معرفتی - منجر به تولید فلسفه سیاسی می‌شود.

نوع دوم، سؤالاتی است که به چگونگی قدرت و متعلقات آن و به بیان دیگر به تعامل رفتاری انسان با قدرت مرتبط است یعنی سؤال‌هایی که از منظر باید‌ها و نباید‌های رفتاری نسبت به مقوله قدرت، انسان، جامعه، آزادی، عدالت و ... مطرح می‌شود. جوابی که به این سؤالات داده می‌شود مستقیماً به کنش رفتاری یک جامعه سیاسی منجر خواهد شد. می‌توان گفت این سؤالات ناظر به رفتار انسان در حوزه امر سیاسی است. می‌توان این سؤالات را با مسائل عقل عملی تنظیم کرد و جواب به این سؤالات با هر روشی و از هر منبعی، منجر به تولید فقه سیاسی در اسلام و یا حقوق سیاسی در غرب شده است. نکته قابل توجه، بنا کردن این دسته از سؤالات بر سؤالات نوع اول است. یعنی ابتدا سؤال می‌شود آزادی چیست؟ سپس سؤال می‌شود آن آزادی که چستی‌اش تبیین شد چگونه محقق می‌شود و دولت چه وظیفه‌ای در مقابل آن دارد و

اما آدمی علاوه بر دو نوع سؤال فوق، سؤالاتی دیگر دارد که مرتبط با حالات نفسانی و روحی او در مقابل پدیده‌های پیش رویش است. یکی از این پدیده‌ها هم مسائل مرتبط با سیاست؛ مانند قدرت، آزادی، امنیت، عدالت و ... می‌باشد. در این سنخ از سؤالات از بایسته‌ها و نبایسته‌های رفتاری نسبت به این مسائل، سؤال نمی‌شود بلکه احساسات انسان و حالات نفسانی او در تعامل با مسائل سیاسی مورد سؤال واقع می‌شود. پاسخ به این پرسش‌ها، اخلاق سیاسی را شکل داد. هر جوابی که به این سؤالات داده شود - با هر روشی و از هر منبعی - در واقع، ذیل اخلاق سیاسی قرار می‌گیرد.

این سه نوع پرسش در مکاتب فکری مختلف می‌تواند به گونه‌های متفاوتی مطرح شود. مثلاً در مکاتب حس‌گرایی این سه دسته از سؤالات اگر با ابزار حس و قواعد آن قابل تبیین باشند مورد بررسی قرار می‌گیرند در غیر این صورت از حیز انتفاع ساقط خواهند بود. همچنین اگر به جدایی دانش از ارزش معتقد باشیم (پارسانیا، ۱۳۹۲) شکل و شمایل این دسته‌بندی فرق می‌کند و به‌صورتی کاملاً متفاوت در می‌آید؛ به عبارت دیگر در مکاتبی که عقل و ادراک عقلی، به سخره گرفته می‌شود و مقوله ارزش از اساس انکار می‌گردد و نسبی‌گرایی محض بر ادراک و عمل، هیمنه می‌افکند، دیگر اسمی از اندیشه سیاسی نخواهد بود؛ بلکه علمی به نام علم سیاست تولید می‌شود که عبارت است از: «آن نوع تحقیقات درباره امور سیاسی که با الگوی علوم طبیعی هدایت می‌شود». (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۷) در این نگاه حس‌گرا و ارزش‌گریز، فلسفه سیاسی یا غیرعلمی است و یا غیرتاریخی و یا هر دو. (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۳)

تقریباً تمام آموزه‌های اندیشمندان سیاسی - به غیر از کسانی که رویکردهای حسی را در تحقیقات خود ترجیح می‌دهند و به جدایی دانش از ارزش معتقدند - ذیل یکی از این سه پرسش قرار می‌گیرد؛ یعنی وقتی توماس هابز، جان لاک و ژان ژاک روسو از وضع طبیعی سخن می‌گویند. (پولادی، ۱۳۸۲:

۳۶، ۵۳ و ۱۰۶) یا زمانی که راولز از عدالت لیبرالی دم می‌زند (لسناف، ۱۳۸۰: ۳۶۳) می‌توان گفت ناظر به فلسفه سیاسی، تحقیق می‌کند.

همچنین وقتی افلاطون از مدینه فاضله سخن می‌گوید و فیلسوف را شاه می‌کند تا مردم را به حقیقت راهنمایی کند؛ (ردهد، ۱۳۷۳: ۲۷) یا وقتی ارسطو، آموزه‌های افلاطون را با واقعیت درگیر می‌کند (ردهد، ۱۳۷۳: ۴۷) و یا وقتی ماکیاولی، ارزش‌های آسمانی را به پایین می‌کشد و فضیلت را در دنیای مادی جستجو می‌کند؛ (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۵۰) ناظر به فلسفه سیاسی، تولید محتوا می‌کنند. البته این فلسفه سیاسی مبنای حقوق سیاسی خواهد شد و دستورالعمل‌هایی را در حوزه رفتار در پی خواهد داشت.

با توجه به پرسش اصلی این نوشتار، دو نتیجه مهم می‌توان از مطالب فوق گرفت:

یک اندیشه سیاسی منسجم و کامل، اندیشه‌ای است که تمام ابعاد وجودی انسان را - یعنی احساسات و رفتار و تعلقات او را - در حوزه امر سیاسی پوشش دهد و یا حداقل، مبانی و اصول فلسفه سیاسی که می‌تواند مبنای رفتار سیاسی باشد را دربر گرفته باشد.

تنها در صورت وجود چنین انسجامی، می‌توان انتظار داشت یک اندیشه سیاسی در عرصه بین‌رشته‌ای اندیشمندان سیاسی هم‌اوردطلبی کند.

در ادامه، این دو نتیجه را که مهم‌ترین دلیل، مانایی و پویایی یک اندیشه سیاسی می‌تواند باشد تحت دو عنوان عامل ثبوتی مانایی یک اندیشه سیاسی و عامل اثباتی مانایی یک اندیشه سیاسی پیگیری می‌کنیم.

۱. عامل ثبوتی مانایی و پویایی یک اندیشه سیاسی

یک اندیشه سیاسی برای اینکه بتواند استحکام و دوام داشته باشد باید در مقام تکوین بتواند در قالب یک نظام شبکه‌ای، پاسخ‌گوی روابط احتمالی قدرت و مناسبات دولت و وظایف حکومت - و هر آنچه مرتبط با سیاست است - باشد. البته لازم نیست به صورت فعلی، تمام پاسخ‌های سؤالات ممکن‌الوقوع را از ابتدا بدهد؛ بلکه آنچه از یک اندیشه سیاسی انتظار می‌رود این است که قالب و چارچوبی از نظام اندیشه‌ای را فراهم آورد که هر سؤال اساسی از سنخ اندیشه سیاسی را بتواند در بطن خود تحلیل کرده و پاسخی - ایجابی یا سلبی - بدهد.

اما چرا باید از یک اندیشه سیاسی انتظار چنین جامعیتی داشته باشیم؟ چرا یک اندیشه سیاسی در صورت فقدان چنین جامعیتی محکوم به فراموشی است؟

جواب این سؤال را باید در چگونگی ابعاد انسان جستجو کرد. آدمی از سه لایه وجودی عقل و بدن و نفس^۱ برخوردار است که هر کدام از این لایه‌ها می‌توانند با اموری که به نوعی با سیاست در ارتباط

۱. منظور از نفس در اینجا همان خیال انسان است که از آن تعبیر به عالم مثال می‌شود.

هستند، تعامل داشته باشد. این انسان، هم رفتار سیاسی دارد و هم احساسات مرتبط با حوزه سیاست در نفس او متبلور می‌شود و هم پرسش‌ها و تفکراتی در حوزه هست‌ها و نیست‌های سیاسی - مانند چیستی عدالت، ظلم، آزادی، انسان‌شناسی و ... دارد. لذا جامعه متشکل از آحاد انسانی، در سه حوزه فلسفه سیاسی، فقه یا حقوق سیاسی و اخلاق سیاسی نیاز به برنامه و نظام خواهد داشت. اگر برای یک اجتماع سیاسی فقط بایدها و نبایدهای سیاسی - یعنی فقه و یا حقوق سیاسی - تبیین شود ولی مبانی این دستورالعمل‌ها - که در فلسفه سیاسی تبیین می‌شود - ارائه نگردد، آن جامعه یا به دستورالعمل‌های مذکور گردن نمی‌نهد و با بحران اطاعت مواجه می‌شود و یا در صورت امتثال، در آینده‌ای نزدیک به پرسش از چرایی اطاعت از این دستورالعمل‌ها خواهد رسید و واضح است که پرسش از چرایی اطاعت، پرسشی است از سنخ فلسفه سیاسی. (تیندر، ۱۳۷۴: ۸۱)

اگر اندیشمندی به سؤالات مطرح در حوزه فلسفه سیاسی فقط پاسخ دهد؛ باز هم با مشکل عدم‌جامعیت مواجه خواهد شد، زیرا آموزه‌های فلسفه سیاسی او برای تحقق عینی در جامعه، نیاز به دستورالعمل دارد که نبود این دستورالعمل عینی، باعث می‌شود تولیدات او در عرصه فلسفه سیاسی از ساحت عقل پایین‌تر نیاید.

با توجه به مطالب فوق، می‌توان گفت اگر اندیشمندی در عرصه اندیشه‌ورزی سیاسی، نتواند دستگاهی فکری ارائه دهد که در پاسخ به سؤالات مطرح - چه سؤالات بالفعل و چه سؤالات بالقوه - برای یک جامعه سیاسی، پویا باشد محکوم به زوال خواهد بود. مهم‌ترین دلیل برای اثبات این ادعا، نیاز انسان به این سه شاخه است؛ زیرا این سه شاخه - فلسفه سیاسی، فقه سیاسی و اخلاق سیاسی - با توجه به ابعاد وجودی انسان رشد و نمو یافته‌اند. به‌عنوان مثال اگر یک جامعه اسلامی، فقط به فقه سیاسی توجه کند و از فلسفه سیاسی و اخلاق سیاسی غافل شود به‌طور طبیعی، توسط رقبای سیاسی‌اش در این دو حوزه - فلسفه سیاسی و اخلاق سیاسی - مورد هجوم قرار می‌گیرد و به تدریج، آحاد آن جامعه سیاسی دچار تردید در لزوم اطاعت از دستورات فقه سیاسی خواهد شد و یا مفهوم آزادی و عدالت توسط جبهه رقیب به‌گونه‌ای دیگر تبیین می‌شود و در نتیجه شخص مسلمان در منتج‌شدن دستورات فقه سیاسی به عدالت و آزادی مردد خواهد شد؛ و حتی نسبت به اخلاقی بودن دستورات فقه سیاسی تشکیک خواهد کرد؛ زیرا مبانی و معیارهای اخلاقی بودن یک فتوی، اگر توسط جبهه خودی تبیین و مبرهن و مدلل نشود توسط جبهه رقیب مورد تشکیک واقع می‌شود.

اگر در یک جامعه، فقط به فلسفه سیاسی توجه شود ولی به راهکارهای عملی کردن تولیدات آن فلسفه سیاسی توجه نشود، آن جامعه دچار سردرگمی در حوزه عمل خواهد شد؛ زیرا هرچند محتوای

فلسفه سیاسی، مبانی بنیادین یک اندیشه سیاسی را تشکیل می‌دهد ولی یک جامعه در هر لحظه احتیاج به دستوری برای عمل کردن دارد که این دستورات از فقه یا حقوق سیاسی مطالبه می‌شود. اگر یک اندیشه سیاسی نتواند عرصه‌های موردنیاز یک واحد سیاسی را تأمین کند به‌طور طبیعی ناکارآمدی آن اندیشه در عرصه مدیریت سیاسی آن جامعه خود را نشان می‌دهد.

اگر یک اندیشه سیاسی، خود را فقط در قالب یکی از شاخه‌هایش مانند فقه سیاسی ارائه کند به‌طور طبیعی توان هموردی با اندیشه‌های رقیب را - که به‌صورت شبکه‌ای، تمام ابعاد وجودی انسان را پوشش می‌دهد - نخواهد داشت و محکوم به زوال خواهد بود. این زوال، هم سرنوشت محتوم فلسفه سیاسی است که حقوق یا فقه سیاسی در پی ندارد و البته به اخلاق سیاسی نیز نمی‌پردازد و هم سرنوشت فقه یا حقوق سیاسی است که مبانی فلسفه سیاسی خود را در معرض افکار و اندیشه عالمان سیاست نمی‌گذارد. این مشکل، ناظر به مرحله تکوین اندیشه سیاسی و عالم ثبوت است.

۲. عامل اثباتی مانایی و پویایی یک اندیشه سیاسی

یک عامل دیگر برای مانایی یک اندیشه سیاسی در عالم اثبات، می‌توان ارائه کرد که به‌نوعی، متأثر از عامل ثبوتی - یعنی لزوم جامعیت یک اندیشه سیاسی نسبت به ابعاد وجودی انسان - است. در عالم اثبات ما با برخورد اندیشه‌ها پس از تکوین و شکل‌گیری آنها مواجه هستیم. نزاع اندیشه‌ها به گونه‌های مختلفی قابل‌تصویر است. به‌نظر می‌رسد برای ترسیم فضای درگیری اندیشه‌ها می‌توان از گفتمان لاکلا و موف - که به‌عنوان یک روش برای نظریه‌پردازی سیاسی و نیز شناخت نظریه سیاسی موردنظر است - استفاده کرد.

نکته قابل‌توجه اینکه؛ خصلت عام و بین‌رشته‌ای روش تحلیل گفتمانی لاکلا و موف، رویکردی پست‌مدرن در روش تحقیق است که با مفروضات اثبات‌گرایانه در تضاد می‌باشد. لذا این روش تحلیل، آسیب‌هایی می‌تواند داشته باشد؛ زیرا بر نسبت‌گرایی و نفی هرگونه مبنای ثابت برای معرفت بشری تأکید می‌کند و به همین دلیل در معرض نقد اندیشمندان اثبات‌گرا و میناگرا که رویکردی ذات‌گرایانه در تحقیقات خود دارند، قرار می‌گیرد. ولی ما از این روش برای نظریه‌پردازی و تکوین یک اندیشه استفاده نمی‌کنیم؛ بلکه قصد ترسیم نزاع بین اندیشه‌ها توسط این گفتمان را داریم لذا آسیب مذکور، متوجه ما نخواهد بود.

به‌صورت خیلی مختصر می‌توان از گفتمان لاکلا و موف این‌چنین گزارش داد که در هر گفتمان، یک دال مرکزی وجود دارد که دال‌های شناور پیرامون خود را هویت و معنا می‌بخشد. به‌عنوان مثال در اندیشه سیاسی امام خمینی ره، نظریه ولایت فقیه می‌تواند یک دال مرکزی تلقی شود که دیگر عناصر

مرتبط با قدرت را هویت و معنا می‌دهد به صورتی که یک ساختار و نظام سیاسی، پیرامون این دال مرکزی شکل می‌گیرد که تماماً متأثر از مفهوم ولایت فقیه است. اما نکته لازم در ترسیم و تبیین گفتمان لاکلا و موف، لزوم وجود «غیر» در هویت‌یابی یک گفتمان - اعم از دال مرکزی و دال‌های شناورش - است. وجود و هویت یک گفتمان، ناشی از بیرون آن است. این «بیرون» یا «غیر»، نقش اصلی را در هویت‌بخشی و فعلیت‌یافتن گفتمان‌ها ایفا می‌کند و هیچ گفتمانی بدون غیریت‌سازی ایجاد نمی‌شود. با این وصف می‌توان گفت هویت‌ها و گفتمان‌ها به دلیل وجود خصومت و وابستگی به «غیر»، متزلزل‌اند. «غیر»، هم شرایط امکان و ایجاد هویت را فراهم می‌آورد و هم آن را تهدید می‌کند و در معرض نابودی قرار می‌دهد. (س. ص. حقیقت، ۱۳۹۱: ۵۹۸)

روش تحلیل گفتمان، عناصر و مؤلفه‌های دیگری هم دارد؛ ولی بنیاد اصلی این روش تحلیل، تمرکز بر دال مرکزی، دال‌های شناور و عنصر «غیر» است. بقیه ویژگی‌ها و خصوصیات این روش تحلیل، از این سه نشأت می‌گیرند. یکی از مفاهیمی که از این سه خصوصیت فوق ناشی می‌شود، مفهوم رسوب‌زدایی و بی‌نظمی است. در روش تحلیل گفتمان، هیچ‌وقت گفتمان رقیب که همان «غیر» است حذف نمی‌شود؛ بلکه قابلیت دسترسی ندارد و از جامعه بین‌رشته‌ای، فاصله می‌گیرد.

در کشاکش نزاع دو گفتمان، آن گفتمانی پیروز می‌شود که در فضای بی‌نظمی و رسوب‌زدایی عناصر و دال‌های شناور، بتواند آنها را تحت دال مرکزی خود جمع کرده و معنا دهد. در این صورت گفتمان‌های دیگر کم‌رنگ و در حاشیه گفتمان مستقر، به حیات خود ادامه می‌دهند.

بنا بر آنچه بیان شد؛ اگر یک گفتمان در حاشیه بخواهد گفتمان مسلط و مستقر را کنار بزند ابتدا باید رسوب‌زدایی کند. یعنی ابتدا باید نظم حاکم بر عناصر شناور را که توسط دال مرکزی گفتمان حاکم تأمین شده به هم ریزد و آنها را از حالت رسوب‌شدگی در اذهان، رها کند. در این صورت گفتمان مسلط دچار بحران شده و هر گفتمان رقیبی که قابلیت دسترسی بیشتری داشته باشد از این قابلیت برخوردار است که این عناصر شناور را به نفع دال مرکزی خود جذب کرده و آنها را معنی دهد و یک نظم نوین را بر این عناصر حاکم کند و در نتیجه، این دال‌ها را در جامعه بین‌رشته‌ای رسوب دهد.

با این توضیح مختصر می‌توان به یک عامل مهم از عوامل مانایی یک اندیشه سیاسی اشاره کرد. یک اندیشه سیاسی برای اینکه بتواند در عالم بین‌رشته‌ای، خود را بر آحاد جامعه انسانی تحمیل کند باید از ظرفیت بالایی جهت رسوب‌زدایی گفتمان‌های رقیب برخوردار باشد. علاوه بر آن باید توان معنادهی و هویت‌بخشی به عناصر و دال‌های شناور در فضای بی‌نظمی را دارا باشد و البته در غیریت‌سازی نیز توانا باشد. این ظرفیت البته وقتی برای یک اندیشه سیاسی فراهم می‌آید که در مقام ثبوت، به صورت یک

نظام کامل که تمام ابعاد وجودی انسان را پوشش می‌دهد ظاهر گردد. در غیر این صورت، یک فقه سیاسی که مجرد از فلسفه سیاسی و حتی اخلاق سیاسی باشد توان رسوب‌زدایی از گفتمان رقیب را ندارد و حتی اگر گفتمان رقیب به هر دلیلی دچار بی‌نظمی گردید باز هم نمی‌تواند قابلیت دسترسی داشته باشد؛ زیرا بسیاری از عناصر شناور، نیاز به هویت‌یابی در منظومه فلسفه سیاسی دارند، مانند چیستی عدالت، آزادی، قدرت و ...، اینها مفاهیمی هستند که در فقه سیاسی پاسخی نمی‌یابند.

با این وصف، حتی اگر یک فقه سیاسی بتواند به تنهایی، گفتمان مسلط را به چالش بکشد ابزار لازم برای جمع کردن دال‌های شناور را پیرامون دال مرکزی خود ندارد و حتی اگر بر فرض چنین اتفاقی رخ دهد به راحتی توسط گفتمان‌های دیگر در اندک زمانی، رسوب‌زدایی شده و به کنار می‌رود.

اندیشه سیاسی شیعه در فرآیند تکامل

با توجه به سه عامل پیشین که به‌عنوان عوامل مانایی و حتی پویایی یک اندیشه سیاسی مطرح شد به راحتی می‌توان چرایی به ثمر نشستن اندیشه امام خمینی علیه السلام در میان انبوه اندیشه‌های سیاسی علمای اسلامی را تحلیل کرد.

نگارنده بر این باور است اندیشه سیاسی در جهان تشیع از آغازین روزهای خود یک منحنی را طی کرده و همیشه در اوج نبوده است. از زمان غیبت تا ظهور صفویه و از ظهور صفویه تا مشروطه و پس از آن تا انقلاب اسلامی، ما شاهد فعالیت‌های اندیشه‌ای علمای شیعی در حوزه امر سیاسی هستیم.

به راحتی می‌توان پذیرفت که اندیشه سیاسی علمای شیعی تا زمان صفویه بیشتر رویکرد سلبی داشتند و اهتمام آنها در نفی مشروعیت از حکومت‌های معاصر خودشان بود. تنها در عصر صفویه، وجهه ایجابی اندیشه سیاسی روی خود را نشان داد. (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۳۷۴) البته در همان عصر صفویه نیز جوهره اندیشه سیاسی شیعه فقط در زمانه محقق کرکی آن‌هم در تعامل با شاه طهماسب آشکار شد؛ یعنی آن هنگام که شاه طهماسب، پذیرفت مبنای اصلی مشروعیت حاکمیت در نزد شیعه، ولایت خداوند متعال است که به پیامبر صلی الله علیه و آله و پس از ایشان به امامان معصوم علیهم السلام و در عصر غیبت به فقها تفویض شده است (علی‌خانی و همکاران ۱۳۹۰: ۶ / ۷۳) و لذا ولایت محقق کرکی را پذیرفت و در واقع مشروعیت عمل سیاسی خود را در چهارچوب فقه سیاسی شیعه، تأمین کرد. (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۸۳) اندیشه سیاسی پس از صفویه با توجه به اوضاع نابسامان سیاسی که پیدا کرد از حضور فعال خود کاست، ولی با سرمایه‌ای که پس از حضور فعال در زمان صفویه به دست آورد؛ (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۸۸ - ۸۶) توانست زمینه‌ساز جنبش مشروطیت شود. ولی به نظر می‌رسد اندیشه سیاسی شیعه در این هنگام هنوز به ظرفیت

لازم برای تقابل همه‌جانبه با دستاوردهای فکری غرب در حوزه امر سیاسی نرسیده است. نشانه این ادعا را می‌توان در همراهی ابتدایی عالمان شیعی با شعارهایی دانست که توسط منورالفکرهای تغذیه‌شده از غرب ارائه می‌شد. (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۲۱۳)

به‌نظر می‌رسد آنچه در هیاهوی جریان مشروطیت، باعث شد عالمان شیعی به نوعی با شکست مواجه شوند شکست گفتمانی اندیشه سیاسی شیعه از گفتمان رقیب بود. گفتمان رقیب که به‌طور مشخص از سوی سفارت‌های خارجی پشتیبانی می‌شد؛ برای عناصر مشخص یک اندیشه سیاسی، تعریف داشت. این در حالی بود که در میان عالمان شیعی، اندیشه سیاسی جامع به‌صورت یک نظام شبکه‌ای هنوز شکل نگرفته بود. به بیان دیگر، هر چند مبانی فلسفی و عرفانی یک اندیشه سیاسی جامع در دسترس عالمان شیعی بود؛ ولی خروجی فکر سیاسی آنها بیشتر در چارچوب فقه سیاسی بود.

اگر عالمان شیعی در عصر مشروطیت، تعاریف مشخصی از آزادی، عدالت، امنیت و ... داشتند و اگر انسان‌شناسی سیاسی مشخصی را ارائه کرده بودند در مواجهه با شعارهای روشن‌فکران عصر مشروطه، این‌گونه با آنها همراهی نمی‌کردند. این همراهی خوش‌دلانه با شعارهای زیبای غربی، ناشی از عدم تلفیق مبانی فلسفی و عرفانی و فقهی در حوزه امر سیاسی است.

نگاشتن کتاب *تنبيه الأئمه و تنزيه المله* توسط محقق نایینی نیز در همین راستا قابل تحلیل است. آنچه باعث جمع‌آوری این کتاب توسط مؤلف شد سرنوشت تلخ مشروطه بود - نه پی بردن به تفاوت بنیادین هستی‌شناسی و انسان‌شناسی شیعه با غرب - که تمام عالمان شیعی را به‌نوعی سرخورده کرد. خود مرحوم نایینی در ابتدای این کتاب تصریح می‌کند که علت پیشرفت غرب، اخذ تعالیم نورانی اسلام است. (نایینی، ۱۳۸۲: ۳۷ - ۳۶) همین نگاه باعث می‌شود وقتی روشن‌فکران مشروطه در مقابله با استبداد قاجار، سخن از آزادی و اهمیت انسان و مجلس شورای ملی و ... بر زبان می‌رانند گروه‌های مذهبی این شعارها را شعارهای خود دانسته و حتی برای آنها توجیه شرعی درست کنند؛ غافل از اینکه این شعارها فقط از الفاظ مقدسی استفاده می‌کنند ولی توسط فلسفه‌ای غیرالهی پشتیبانی می‌شوند. (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۲۱۴)

غرب در مشروطه با ایجاد فضای تردید در اذهان مردم و نیز ایجاد پرسش‌هایی که برای مردم آن زمان جدید بود به‌راحتی توانست دال‌های شناوری همچون عدالت، آزادی، حقوق مردم، امنیت و ... را حول دال مرکزی خود سامان‌دهی کند و زمینه را برای روی کار آوردن یک نیروی گوش به فرمان همچون رضا خان فراهم کند.

قبل از مشروطه نیز با اندیشه‌های صرفاً فقهی یا فلسفی مواجه هستیم؛ لذا اندیشه سیاسی جامعی که

میانی فلسفه سیاسی آن در فقه سیاسی تأثیر گذارد و حتی اخلاق سیاسی متناسب با خود ارائه دهد تا قبل از امام خمینی علیه السلام به سادگی قابل شناسایی نیست. البته لازم نیست چنین اندیشه سیاسی جامعی توسط یک نفر ارائه شود؛ به عبارت دیگر اگر تعامل علمی فلاسفه اسلامی با فقهاء به طور کامل برقرار بود و از داده‌های یکدیگر به خوبی استفاده می‌کردند، انتظار بروز یک اندیشه سیاسی جامع حتی در زمان محقق کرکی هم دور از انتظار نبود. ولی به دلایلی چند، این داد و ستد علمی میان فلاسفه و عرفا از یک سو و فقها از سوی دیگر اتفاق نیفتاد بلکه به مرور شقاق و تقار بین این دو زیاد و زیادت‌تر شد. این شقاق و تقار، خود به نوعی باعث رکود کارایی در اندیشه سیاسی شد؛ رکودی که در قالب بروز اندیشه‌های سیاسی تک‌بعدی شاهد هستیم.

این ادعا که شقاق و تقار میان تولیدات سیاسی فلاسفه با تولیدات فقه سیاسی منجر به عدم‌توانایی اندیشه سیاسی شیعه در نزاع گفتمانی با غرب در زمان مشروطه شد در تقابل شدید با ادعای زوال اندیشه سیاسی در ایران است. ادعای زوال اندیشه سیاسی در میان عالمان دینی نه از جهت مخلوط کردن فلسفه سیاسی با آموزه‌های دینی است بلکه از جهت افتراق میان این دو است. در ادامه، تقریری بسیار اجمالی بر نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران خواهیم داشت تا امکان طرح ادعای مطرح در این نوشتار سهل‌تر گردد. در نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران، ادعا می‌شود امتزاج فلسفه یونانی با مبانی دینی باعث شده تا اندیشه سیاسی در ایران، به بن‌بست برسد و در نهایت، اندیشه سیاسی در ایران به شامگاه خود و زوال برسد. همان‌طور که اشاره شد؛ دلیل این زوال نیز امتزاج فلسفه سیاسی شکل‌گرفته در یونان با مبانی دینی اسلام است. با این وصف تنها راه برون‌رفت از این بن‌بست نظری، پیراستن ساحت فلسفه سیاسی یونانی از مبانی دینی است تا بدین وسیله، ارتباط نسنجیده میان عقل و نقل به پایان رسد. (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۲۴۹ به بعد)

درواقع می‌توان گفت صاحب این ادعا، از تکوین دانش سیاسی در بستر نص دینی - قرآن و روایت - و نیز مصبوغ شدن عقل یونانی به معارف وحیانی اسلام، احساس خطر می‌کند. لذا با دانشی به اسم فقه سیاسی به‌طور معمول سر ستیز داشته و آن را اوج بن‌بست اندیشه سیاسی می‌داند. گویا بر این باور است که پای عقل نباید به چیزی زنجیر شود.

تقریباً تمام مقدمات استدلال صاحب نظریه زوال، مورد مناقشه قرار گرفته و حتی مقدمات بعیده این ادعا نیز مورد خدشه است. (تقوی، ۱۳۸۴: ۱۷۱ به بعد) ولی آنچه مورد نظر ماست تقابل صریح با ادعای زوال اندیشه سیاسی در ایران است به این صورت که از قضا اگر اندیشه سیاسی، در بُعد رفتاری و نیز احساسات سیاسی تحلیل و دستورالعملی نداشته باشد به زوال می‌رود.

صاحب این ادعا، غلطیدن فلسفه سیاسی در دامن شرع را منجر به زوال آن می‌داند؛ حال آنکه از نظر واقعیت تاریخی، فلاسفه پس از ابن‌سینا زمینه‌های پیوند مبانی فلسفی با فقه سیاسی را به وجود آوردند ولی از قضا، فقهای ما به این زمینه‌ها توجهی نکردند و عملاً، فقه سیاسی و فلسفه در تعامل با یکدیگر قرار نگرفتند. همین امر باعث شد اندیشه‌های سیاسی یک‌بعدی در میان عالمان شیعی رواج پیدا کند که یا فلسفه سیاسی محض است (به‌عنوان نمونه رک: فراتی، ۱۳۷۸) و یا فقهی محض می‌باشد. همین تک‌بعدی بودن نیز بن‌بست‌های نظری به وجود می‌آورد که باعث می‌شود یک اندیشه سیاسی نتواند خود را بر گفتمان رقیب مسلط کند. (به‌عنوان نمونه رک: علی‌خانی و همکاران، ۱۳۹۰: ۶/۹۳)

برای پیروزی بر گفتمان رقیب باید ابتدا از نظم درونی آن گفتمان، رسوب‌زدایی کرد و آن را دچار بی‌نظمی نمود. یک فقه سیاسی به‌تنهایی چگونه می‌تواند مبانی انسان‌شناسی و هستی‌شناسی هابز، لاک، روسو، هگل و ... را به چالش بکشد؟ یک فقیه سیاسی صرف، چگونه می‌تواند با هابز بر سر پرسش از ذات انسان گفتگو کند؟ در طرف مقابل، یک فلسفه سیاسی محض چگونه می‌تواند دستاورد حقوقی فلسفه سیاسی غرب را به چالش بکشد؟ تنها وقتی این امر میسر است که یک اندیشه سیاسی جامع در دسترس باشد.

جامعیت اندیشه سیاسی امام خمینی

این جامعیت در امام خمینی علیه‌السلام به وقوع پیوست و در وجود او، مبانی فلسفی، نتایج خود را در فقه سیاسی یافت و باید و نبایدهای فقه سیاسی، آبخور فلسفی خود را پیدا کرد و حتی اخلاق سیاسی نیز از درون این دستگاه سربرآورد. امام خمینی علیه‌السلام توانست با نشانیدن فلسفه در کنار فقه، هم شرح جنود عقل و جهل را با تقریری فلسفی بنویسد و هم ولایت مطلقه فقیه را از دل روایات فقهی بیرون آورد؛ کاری که به ادعای بیشتر فقیهان، نشدنی است. اما امام خمینی علیه‌السلام با توجه به مبانی حکمت متعالیه و نیز عرفان، به‌راحتی، دلالت متون روایی را بر ولایت مطلقه فقیه استظهار می‌کند.

کسی که در مباحث مهم فلسفه سیاسی همچون آزادی، قدرت، برابری، حکومت آرمانی، عدالت و مشروعیت، مبنای خاصی اتخاذ کرده باشد متون وحیانی (کتاب و سنت) را - به شکل خودآگاهانه یا ناخودآگاهانه - در قالب خاصی می‌فهمد. (س. ص. حقیقت، ۱۳۹۵: ۱۹) مطابق نگرش صدرایی، ولایت فقیه، بسط‌یافته نبوت و امامت و تجلی ولایت است. در نگاه سلسله‌مراتبی حکمت متعالیه، با همان ضرورت که «نبوت» در وجه سیاسی و تربیتی‌اش توجیه می‌شود، امامت نیز توجیه می‌شود و با همان ضرورت، ولایت فقیه هم توجیه می‌شود. (لکزایی، ۱۳۸۷: ۱/۴۵۹)

حال می‌توان به پاسخ این پرسش رسید که چرا از میان این حجم از اندیشه‌های سیاسی معاصر، اندیشه امام خمینی ره مبنای حاکمیت در جمهوری اسلامی قرار گرفت. برخی به دلیل عدم درک درست از مباحث اندیشه سیاسی، در جهت تقویت این پرسش، اندیشه سیاسی امام خمینی ره را در کنار ده‌ها اندیشه سیاسی دیگر علمای شیعی می‌نشانند (کدیور، ۱۳۸۷) و به‌طور ضمنی درصدد هستند این نکته را القا کنند که هیچ ترجیحی میان این اندیشه‌ها وجود ندارد و بلکه فقط اغراض سیاسی در انتخاب اندیشه سیاسی امام خمینی ره به‌عنوان مبنای حاکمیت در جمهوری اسلامی می‌تواند دخیل باشد. این در حالی است که تقریباً هیچ‌کدام از اندیشه‌های سیاسی عالمان شیعی، قدرت رسوب‌زدایی از گفتمان سیاسی غرب را نداشت.

اندیشه سیاسی امام خمینی ره واجد تمام ابزارهای لازم برای به چالش کشیدن نه‌تنها اندیشه سیاسی رقیب بلکه کل نظام دانایی و اپیستمه غرب است. او معرفت‌شناسی برگرفته از حکمت صدرایی و عرفان شیعی را مبنای اندیشه‌ورزی خود قرار می‌دهد و نظم موجود را به‌شدت دچار پرسش‌های بنیادین می‌کند؛ پرسش‌هایی که پاسخ به هرکدام از آنها بنیان‌های فلسفی و نیز حقوقی غرب را تکان می‌دهد. امام خمینی ره در منظومه فکری خود مستقیماً به سراغ این سؤال «که چه کسی باید حکومت کند؟» نمی‌رود؛ او هستی‌شناسی‌ای دارد که انسان در آن هستی‌شناسی به‌گونه‌ای متفاوت از نظام فلسفی غربی فهمیده می‌شود؛ وی پس از انسان‌شناسی صدرایی و عرفانی خود، به سراغ فقه می‌آید و بعد از واکاوی ادله نقلی می‌گوید:

قضیه ولایت فقیه یک چیزی نیست که مجلس خبرگان ایجاد کرده باشد. ولایت فقیه یک چیزی است که خدای تبارک و تعالی درست کرده است. همان ولایت رسول‌الله هست. (امام خمینی، بی‌تا: ۱۰ / ۳۰۸)

اندیشه سیاسی امام خمینی این توانایی را به او می‌دهد که به‌جای هضم شدن در گفتمان رقیب، آن را وادار کند که از خود دفاع کند. به همین دلیل است که گفتمان سیاسی غرب پس از انقلاب، به‌شدت بر مبنای نرم‌افزاری انقلاب متمرکز شده‌اند.

برخی از خروجی‌های اندیشه سیاسی امام خمینی ره، محصول فقه سیاسی ایشان نیست. مثلاً در نظام فکری امام خمینی ره انسان، یا تحت ولایت طاغوت است یا تحت ولایت‌الله تبارک و تعالی (امام خمینی، بی‌تا: ۱۲ / ۳۵۷) و این رفت و برگشت، به حالات نفس آدمی برمی‌گردد و اینکه کدام یک از جنود عقل و جنود جهل در مملکت وی پیروز می‌شوند. به همین منظور، شرح حدیث عقل و جهل را می‌نگارد. امام خمینی ره به دلیل همین جامعیت اندیشه سیاسی که محصول فلسفه، فقه و اخلاق اسلامی است توانست تمام عناصر لازم برای ساختار نرم‌افزاری یک حاکمیت را فراهم آورد و حتی جامعه علمی ایران را به این دغدغه برساند که علم، می‌تواند پسوند دینی هم داشته باشد.

انقلاب فرهنگی که پس از انقلاب سیاسی ایران اتفاق افتاد، ناشی از عدم تناسب معرفت‌شناسی اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام به‌عنوان اندیشه مبنا در حرکت انقلاب با معرفت‌شناسی علوم انسانی دیگر در دانشگاه‌های ایران بود. قدرت و جامعیت اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام اصحاب علم را - چه در حوزه و چه در دانشگاه - به زحمت انداخت. تا قبل از انقلاب، کمتر در اذهان اصحاب حوزه و دانشگاه، پرسش از امکان علم دینی شکل می‌گرفت. ولی بعد از انقلاب، این پرسش، به جان عالمان این مرز و بوم افتاد و حتی مخالفان امکان علم دینی نتوانستند از مقابل این سؤال بی‌تفاوت عبور کنند. علت به وجود آمدن این پرسش، حاکم شدن یک اندیشه سیاسی متفاوت در کشور بود؛ اندیشه سیاسی‌ای که از راه‌های دیگری برای درک حقیقت سخن می‌گفت.

از ویژگی‌های بسیار مهم اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام پویایی آن است. به‌عبارت دیگر اندیشه سیاسی امام می‌تواند وضع موجود را تحلیل کند و وضع مطلوب را هم ترسیم کند. اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام هم می‌تواند انسان را و هم جامعه را تحلیل کند. به‌عنوان مثال براساس انسان‌شناسی‌ای که ارائه می‌کند؛ هشت مدل انسان را به تصویر می‌کشد و نشان می‌دهد که مشکل هر کدام، چیست. (موسوی الخمینی، ۱۳۷۷: ۱۴۹) همچنین می‌تواند از انواع سیاست‌ها سخن بگوید و عیب هر کدام به همراه راه‌حل رفع آن عیب را نیز ارائه دهد. (علی‌خانی و همکاران، ۱۳۹۰: ۶/۱۱۹)

چنین اندیشه نظام‌مندی، قائم به شخص نیست بلکه می‌تواند فارق از مؤلفش، پویا باشد و متحول گردد و سؤال‌های جدیدی را در خود حل کند و جواب دهد.

این همه به برکت ارتباط برقرار کردن میان فلسفه، فقه و اخلاق در حوزه امر سیاسی است که در نهاد امام خمینی علیه السلام محقق شد.

نتیجه

در این مقاله به نتایج زیر دست یافتیم:

یک اندیشه سیاسی برای تحقق در عرصه عینیت اجتماعی، علاوه بر تأمین جواب برای پرسش‌های بنیادین (فلسفه سیاسی)، نیاز به دستورات عمل‌های حقوقی (مانند فقه سیاسی) و توجه به اخلاق سیاسی هم دارد.

نقطه قوت اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام، همین جامعیت در سه بُعد مذکور است.

اگر الگوی اندیشه‌ورزی امام خمینی علیه السلام را کنار گذاریم اکثر قریب به اتفاق اندیشه‌های سیاسی عالمان دینی از فقدان جامعیت رنج می‌برند.

جامعیتِ اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام باعث شده ظرفیتِ به چالش کشیدنِ گفتمان‌های رقیب در عرصه سیاست‌ورزی را پیدا کند و از دال‌های شناور آنها به نفع دال مرکزی خویش، رسوب‌زدایی کند. یکی از معضلاتِ کنونی جمهوری اسلامی، عدم توجه به این ظرفیتِ فراگیر در اندیشه سیاسی ایشان می‌باشد؛ به طوری که دیگر ابعاد اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام مغفول مانده است. به عنوان مثال، نظریه ولایت فقیه، که مهم‌ترین آموزه ایشان در حوزه فقه سیاسی است، مبنای تصمیم‌گیری در جمهوری اسلامی واقع شده اما دیگر ابعاد اندیشه سیاسی ایشان که در قالب فلسفه سیاسی و نیز اخلاق سیاسی صورت‌بندی می‌شود، مورد نظر قرار نگرفته است؛ لذا بعد از گذشتِ نزدیک به سی سال از رحلتِ ایشان، ادعای این همانی ولایت فقیه با ولایت رسول‌الله صلی الله علیه و آله، در اذهان برخی، آموزه‌ای بسیار نامأنوس، تلقی می‌شود. به گمان نگارنده، کلیت اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام با توجه به خصوصیت‌هایی که دارد می‌توانست در قالب حکمتِ عملی برای حکمتِ متعالیه مطرح شود، استمرار یابد و متحول گردد ولی توجه صرف به بُعد فقهی ایشان، مانع چنین توسعه و پویایی گردیده است.

منابع و مأخذ

۱. اشتراوس، لئو، ۱۳۷۳، *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. امام خمینی، روح‌الله، بی‌تا، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۳. بشیریه، حسین، ۱۳۶۹، «مسائل اساسی در فلسفه سیاسی»، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، ش ۲۵.
۴. پارسانیا، حمید، ۱۳۹۲، *حدیث پیمانه؛ پژوهشی در انقلاب اسلامی*، قم، دفتر نشر معارف.
۵. پارسانیا، حمید، ۱۳۹۵، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، کتاب فردا.
۶. پولادی، کمال، ۱۳۸۲، *تاریخ اندیشه سیاسی در غرب: از ماکیاوولی تا مارکس*، تهران، نشر مرکز.
۷. تقوی، سید محمد ناصر، ۱۳۸۴، *دوام اندیشه سیاسی در ایران*، قم، بوستان کتاب.
۸. تیندر، گلن، ۱۳۷۴، *تفکر سیاسی*، ترجمه محمود صدری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. جمال‌زاده، ناصر، محمدباقر باباهادی، و رضا فیضی، ۱۳۹۷، «مؤلفه‌های مانایی انقلاب اسلامی در منظومه فکری مقام معظم رهبری (مدظله العالی)»، *جامعه‌شناسی سیاسی جهان اسلام*، ۱۲ (۶)، ص ۱۰۵-۲۸.
۱۰. حقیقت، دکتر سید صادق، مهدی خورشیدی، و محمد خورشیدی، ۱۳۹۷، «خاستگاه قدرت در اندیشه سیاسی در غرب (با تکیه بر ایلید هومر)»، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، ۳۱۰-۳۱۱ (۳۳)، ص ۶۱-۴۶.

عوامل مانایی و پویایی یک اندیشه سیاسی (مطالعه موردی: اندیشه سیاسی امام خمینی) □ ۴۳

۱۱. حقیقت، سید صادق، ۱۳۹۱، *روش‌شناسی علوم سیاسی*، قم، انتشارات دانشگاه مفید.
۱۲. حقیقت، سید صادق، ۱۳۹۵، *سیاست اندیشی* (در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی)، تهران، کویر.
۱۳. ردهد، برایان، ۱۳۷۳، *اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو*، ترجمه مرتضی کاخی و اکبر افسری، تهران، نشر آگه.
۱۴. لک‌زایی، شریف، ۱۳۸۷، *سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه*، ج ۱، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۵. طباطبایی، سید جواد، ۱۳۸۳، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، کویر، چ دوم.
۱۶. علی‌خانی و همکاران، ۱۳۹۰، *اندیشه سیاسی متفکران مسلمان*، ج ۶ و ۱۹، تهران، پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۷. فراتی، عبدالوهاب، ۱۳۷۸، *اندیشه سیاسی سید جعفر کشفی*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۸. کدیور، محسن، ۱۳۸۷، *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*، تهران، نشر نی.
۱۹. کمالی‌گوکی، محمد، و حجت‌زمانی راد، ۱۳۹۵، «ماهیت دولت و مبانی تأسیس آن در فلسفه سیاسی هابز و لاک در روایتی پارادایمی»، *علوم سیاسی - دانشگاه آزاد کرج*، ۳۴ (۱۲)، ص ۱۱۹ - ۴۴.
۲۰. لسناف، مایکل ایچ، ۱۳۸۰، *فیلسوفان سیاسی قرن بیستم*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشر کوچک.
۲۱. عطارزاده، مجتبی، ۱۳۸۷، «تحرك و پویایی در ایده نظام سیاسی و اندیشه صدرایی»، *علوم سیاسی*، سال یازدهم، ش ۳ (پیاپی ۴۳).
۲۲. موسوی‌الخمنی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۷، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۳. نایینی، محمد حسین، ۱۳۸۲، *تنبیه الامة و تنزیه المله*، قم، بوستان کتاب.
۲۴. لک‌زایی، نجف، ۱۳۸۲، «تأملی بر پویایی اندیشه سیاسی امام خمینی»، *زمانه*، ش ۹.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی