

حضرت 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 سیاسی 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 یکسان پنداشتن 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، گفتمان و انقلاب اسلامی.

m.r.shirody@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۰/۶/۱۰

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه تحقیقات اسلامی.

تاریخ دریافت: ۹۰/۲/۲۹

مقدمه

این مقاله، برای پاسخ به سؤال و سنجش فرضیه خود، ابتدا به‌ارائه چارچوب نظری روش تحلیل گفتمان می‌پردازد. در ارائه این روش، تنها سازه‌های اصلی آن، معرفی می‌شود، زیرا به‌گمان 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 به‌کار 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 به‌صورت یک‌گفتمان... مطالعه شود.
(سعید، ۱۳۸۲: ۱۸)

گفتمان نیز درک نمی‌شود، مگر اینکه عناصر اصلی و یا واژگان کلیدی و یا به‌گمان 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) به‌عقیده لاکلا و موف مفصل‌بندی عبارتست از:

هر عملی را که منجر به برقراری رابطه‌ای بین عناصر شود، به‌نحوی 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 بینجامد، به‌گونه‌ای که هویت آنها در اثر این کنش تغییر کند. (تاجیک، ۱۳۷۹: ۱۴۰)

۲. هژمونی: «آنتونیو 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 متزلزل را توضیح دهد. «فرکلاف» با تعریف هژمونی به «سلطهٔ یکی از طبقات بر کل جامعه»، توضیح روشن تری از کاربرد هژمونی در سنت مارکسیستی عرضه می کند. (فرکلاف، ۱۳۸۱: ۱۰۱) در همهٔ آنچه گرامشی و فرکلاف نیز گفته اند، هژمونی، همان رفتار یا عمل استیلاجویانه، هژمونیک و با قدرت و اقتداری است که خواستهٔ 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 در صدد جذب و معنادهی به آنها هستند. لا کلا و موف، 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. زنجیرهٔ هم ارزی و تفاوت: در فرایند مفصل بندی، وقته ها و نشانه ها با یکدیگر ترکیب می شوند و زنجیرهٔ هم ارزی را می آفرینند. با شکل گیری زنجیرهٔ 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 خصلت‌های 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 سرگردان‌اند 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 جاذبه و نیرویی برخوردارند که می‌توانند هم خود را نگه دارند و هم دیگران را از پراکندگی 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 یک منظومه گفتمانی را در خود جای می‌دهد، یک حوزه گفتمانگی است. چنین فضا و محفظه معنایی و مفهومی از یک سو، 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، یک حوزه گفتمانگی از حوزه گفتمانگی دیگر، قابل تفکیک و متمایز می‌شود. هیچ حوزه 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. (مک‌دانل، 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 به‌نابودسازی نظم موجود و گفتمان حاضر دارند؛ از این‌رو، از یک طرف، 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 به‌پراکندگی و ازجاشدگی بیشتر است.

۹. **ضدیت یا خصومت:** هر چیزی که در ارتباط با غیر هویت می‌یابد، معنای ضدیت یا خصومت در نظریه گفتمان است. معنای این سخن آن است که:

اشیا دارای ذات و هویت ثابتی نیستند و تنها در ارتباط با دیگری و ضدیتی که با آن برقرار می‌کنند، هویت می‌یابند. (حقیقت، ۱۳۸۵: ب: ۵۲۰)

ضدیت یا خصومت اولاً بدون هرگونه جهت‌گیری از پیش تعیین‌شده است و از این‌رو، نتایج آن، پیش‌بینی ناپذیر است؛ ثانیاً پدیده و امری بیرونی است و برخلاف ازجاشدگی، نه از درون بلکه از خارج، یک‌گفتمان را تهدید می‌کند؛ ثالثاً علاوه بر اینکه مانع از تثبیت گفتمانی است، سازنده هویت 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 قطعیت ندارند. وجود ضدیت و خصومت از بیرون و وجود ازجاشدگی از درون، روابط اجتماعی را آسیب‌پذیر و پیش‌بینی‌ناپذیر می‌کنند؛ روابط اجتماعی‌ای که ساختارها و گفتمان‌ها بخشی از آن به‌شمار می‌روند. نتایجی از این گفته‌ها به‌دست می‌آید، از جمله: ساختارها و گفتمان‌ها همواره بی‌ثبات‌اند؛ همه‌چیز در حوزه تصادف و امکان قرار دارند؛ جوامع همیشه طبیعتی باز و گشوده دارند؛ گفتمان، از برتری هژمونیک دائمی بی‌بهره است. (عضدانلو، ۱۳۸۰: ۱۶)

نتیجه اینکه گفتمان‌ها یا به‌تعبیر لاکلا و موف، «اسطوره‌های اجتماعی»، مبین بی‌قراری‌ها یا بحران‌های اجتماعی‌اند؛ بنابراین، گفتمان‌ها دو فضا دارند: فضای بازنمایه‌شده (فضای اجتماعی و واقعی) و فضای نمایه‌شده (فضای آرمانی و استعاری). وقتی گفتمانی سلطه می‌یابد، از شکل استعاری به‌شکل عینی درمی‌آید و ضعف و قوت‌هایش به‌تدریج آشکار می‌شود. بین ظهور تا سقوط یک‌گفتمان، سه‌مرحله گسترش بحران و تضعیف گفتمان مسلط، رقابت گروه‌ها در حل بحران، و برتری یک‌گفتمان بر دیگران روی می‌دهد. با این وصف، گفتمان، یک‌روش است؛ از آن‌رو که شیوه و تدبیری برای شناخت حقیقت است. (همان)

روش‌شناسی امام علیه السلام در بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی با تأکید بر مفهوم آزادی
هیچ‌گونه دسته‌بندی از مفاهیم مدرن سیاسی در گفته‌ها و نوشته‌های امام صورت نگرفته و

نیز همهٔ واژگان جدید سیاسی به کاررفته از سوی امام یک‌جا گردآوری نشده است؛ از این رو، 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 یک مقاله، 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 کثیرالمعناست. واژه آزادی در زبان فارسی، از ریشهٔ واژهٔ اوستایی آزاتِه یا آزاتیه و به معنی رهایی، خلاصی، آزادمردی و ... و در زبان عربی به معنای حریت، اختیار، اراده و ... آمده است. همچنین 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 آزادی انسان تا جایی که دیگری در کار او دخالتی نداشته باشد و یا صاحب اختیار و ارباب خود بودن. (لویس، ۱۳۸۰: ۱۲۷) حضرت امام خمینی علیه السلام با آزادی به این مفهوم، بدین گونه 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 به اسم آزادی بانوان می‌تواند ملت مسلمان را اغفال کند تا مقاصد شوم اسرائیل را اجرا کند. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۴ / ۳۶۴)

در این سخن که اولین سخن حضرت امام دربارهٔ آزادی در نخستین سال‌های دههٔ 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 مغایرت با قوانین الهی، آزاد است. (همان: ۱ / ۲۸۷) در این جنبه، منشأ همه آزادی‌ها و آزادگی‌های انسان، خداست (همان) و اسلام تنها ضامن آزادی است. (همان: ۳ / ۴۴۳) 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. (همان)

در اینجا، آزادی معنایش را از غیر می‌گیرد، غیری که ریشه در دین ندارد و البته تغایری هم با دین ندارد. (همان: ۱ / ۲۸۶) در این صورت، ممکن است یک مسلمان برای آزادی، به حبس برود، به او اهانت شود و یا فحش بشنود، ولی اینها برای دین نیست؛ بلکه برای خود آزادی است. مصداق‌های این جنبه از آزادی، قدرت در انتخاب وکیل، 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 غیر از وجه دین - نادین، به گونه‌ای دیگر، 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 بین ملت آزاد باشیم و گویندگان ما آزاد باشند»، (همان: ۱۲۶) مؤید آزادی به مفهوم قدرت عمل یک‌ملت 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» (همان: ۳ / ۷۲) نخواهد بود. همچنین به معنای ملتی که بدون آزادی، در یک خاک و در یک میهن می‌زیند، نیست. 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 به مفهوم سرزمینی یا به معنای آنچه که یک‌ملت می‌خواهد یا از سوی رژیم سرسپرده به اجانب، در یک کشور 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 مباین با آزادی است. (همان)

حضرت امام نیز، با کنار هم قراردادن چندباره 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 نیمه اول دهه پنجاه «با همه فشارها و قلدری‌ها، طلیعه به‌دست آوردن آزادی و رهایی از قید استعمار» (همان) بود، همپایی و معاونت استعمار با استبداد را نادیده گرفت. همزادی و همراهی 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 - بلاشرط ساخته است.

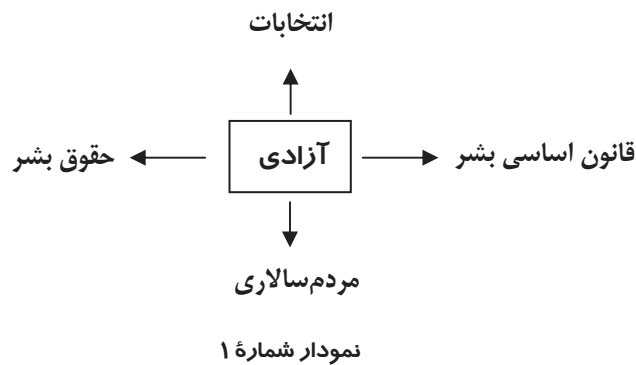
خلاصه اینکه، آزادی، یا از دین ریشه می‌گیرد یا از درونه‌های سرزمینی، مایه می‌ستاند و یا با قانون اساسی سنجیده می‌شود که در نتیجه، آزادی را مثبت و منفی (همان: ۸ / ۳۹ و ۵۱۷) و یا محدود و نامحدود (همان) می‌کند. به‌بیان دیگر، با دقت در آنچه از امام خمینی علیه السلام درباره آزادی نقل کردیم، می‌توان دریافت 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 امام خمینی علیه السلام مفصلی است که دیگر واژگان مدرن سیاسی، همچون جمهوری را گرد هم می‌آورد، به گونه‌ای که بدون آزادی، فهم درستی از جمهوریت مورد نظر امام به دست نمی‌آید.

از سوی دیگر، بار هژمونیکی آزادی به آن است که سلطه آن، بر همه واژه‌های مدرن سیاسی به کاررفته توسط امام دیده می‌شود؛ به طوری که ارزش هر واژه مدرن مورد استفاده امام را می‌توان با آزادی سنجید. نمی‌توان کتمان کرد آزادی، دال مرکزی همه مفاهیمی 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.

امام خمینی 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 امام خمینی 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)

بنابراین، 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 [که هیچ‌کس نمی‌تواند انکار 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 حذب‌کننده‌ای که امام برای پیوند (مفصل‌بندی) واژه‌های مدرن سیاسی همچون آزادی و انتخابات به کار برده، چیست؟ پاسخ این پرسش با رجوع به هر مفهوم مدرن به کاررفته 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 منافع‌های رفاهی، اقتصادی، تجاری، خیابان‌کشی، آبادسازی و ... بلکه با ابزار عزت و شرف، روضه و گریه، عدالت، روحانیت، شهادت‌طلبی و فداکاری، (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 اقلیت‌های قومی در صورتی که به دلیل نیازهای غیرالهی 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، یک‌پارچگی تولید نکرده است، جداکنندگی 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 روابط 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 افشاری‌راد، ۱۳۷۹: ۱۳۰ و ۱۳۱) امام با مفهوم قانون اساسی به سه گونه روبه‌رو شد: ۱. بارها اجرای قانون اساسی ۱۲۸۵ / ۱۹۰۶ را از شاه مطالبه می‌کند، (امام خمینی، بی تا: ۱۸۶) بدون آنکه قانون اساسی، تغییر 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 موافق 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: ۳۰۴) و از تدوین قانون اساسی‌ای 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 ابتدای 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 راهی 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 به همه واژه‌های جدید به کار گرفته همچون قانون اساسی، تسری داده است. بنابراین، تعجبی ندارد که وی بدون اسلام، هیچ واژه‌ای را نپذیرد (همان: ۷ / ۴۶۰) 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 (همان: ۴ / ۳۶۳) به گزینش کارگزاران از جنس همین مردم، بپردازند و تعیین سرنوشت سیاسی را به این مردم بسپارند.

در این زمینه، مثال انتخاب مردمی رئیس‌جمهوری و مشروعیت‌بخشی به این انتخاب از سوی ولی فقیه، بسیار گویاست. به طور 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. 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 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 به شمار 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، دست کم 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» (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۵ / ۲۴۲ و ۲۴۳) (راهپیمایی) آرام مردم در تاسوعا و عاشورای سال ۱۳۵۷ برضد 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 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؟ (همان)
آیا ایشان از اعلامیه حقوق بشر این را فهمیده‌اند که نه هیچ‌کس آزاد نیست در این معنا؟ یا درخصوص 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 امام خمینی علیه السلام، 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 بدانیم، متأثر از اسلام است. (همان: ۶ / ۴۹۴)

بنابراین، گفتمان امام‌خمینی در عرصه واژگان مدرن سیاسی و... بدون اسلام درک‌ناپذیر است. (همان: ۷ / ۴۶۰) این موضوع، کاملاً در مسایل حقوق بشر وضوح دارد. درواقع، 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 به‌جامعه‌ای «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 اقلیت‌های مذهبی احترام می‌گذارد. (همان)

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

نمی‌گوید ولی کمی بعد، زوایا 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 به‌آرای 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 نادینی با دینی، اسلام است. بدین‌سان، امام خمینی رحمته الله علیه ظرفیت دین را در تن‌دادن به‌ابزارها و اندیشه‌های مدرن، با حفظ اصالت‌های سنتی به‌نمایش گذاشت. به‌هر 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.

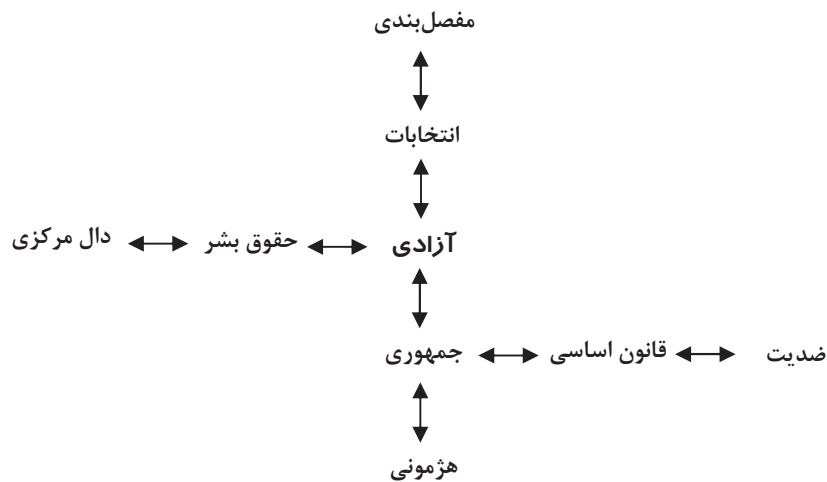
امام با درک ماهیت مفاهیم مدرن سیاسی تنها آنها را در صورت پذیرفت و نشان داد که در اندیشه سیاسی اسلامی - ایرانی اندیشیدن و درک تجدد غایب نیست (طباطبایی، ۱۳۶۷: مقدمه)، بلکه واقعیت‌های بیرونی و پیرامونی را با عینک مخصوص به‌خود یعنی با اسلام می‌بیند و بر پایه میزان حضور نداشتن اسلام در آن، با آن ضدیت می‌یابد.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

نتیجه‌ای که در این بخش می‌توان به‌آن اشاره کرد، عبارت است از اینکه گسترش انطباق روش تحلیل گفتمان در حوزه سازه‌های 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 مفاهیم مدرن سیاسی مبتنی بر یکسان‌پنداشتن مفاهیم مدرن و سنتی در صورت (شباهت در شکل) و مغایر دانستن آن‌دو، در سیرت است. (پاسخ سؤال اصلی)

ب) معظم‌له با ابزار اجتهاد و در قالب دین به بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی دست‌زده است. این اقدام در سال‌های ۱۳۶۰ - 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. (اثبات فرضیه اصلی)

مباحث پیشین را می‌توان در نمودار شماره ۲ تصویرسازی کرد:



یافته‌ها

مراد از یافته‌ها، نکاتی است که مستقیم 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 ابهاماتی داشت که دوستانی را پراکنده و دشمنانی را بی‌سلاح کرد و البته با توجه جدی مراکز علمی و ... روبه‌رو نشد.

این مسئله، از انگیزه‌های نگارنده در بررسی این موضوع بوده است، ولی پاسخ‌گویی به سوالات و ابهامات، 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 به موضوع 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، رفراندوم 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 به مقصد 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 به سنت، ورق بخورد. درواقع، وضع گذشته، از جاشدگی‌هایی را به‌تصویر می‌کشد که میل و نیاز به ثبات جدید را به‌ضرورت تبدیل کرده است.

۳. آنچه امام در عرصه مفاهیم سیاسی پدید آورد، انحراف از شیعه نیست، بلکه هویداسازی ظرفیت‌های بازنیافته 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 دُو بُعد 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 آن‌را 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 آن‌دو 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 جمع کردن و یا کنترل آن، ناممکن باشد و بنیان‌ها را آسیب‌پذیر کند. درحقیقت، او به‌جای 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 روابط علم شیعی با سلاطین صفوی به‌کار برده، واهم‌گرایانه نامید. (همان: ۱۹) واگرایی یعنی نپذیرفتن معنای مفاهیم مدرن و ناکارآمدی مفاهیم سنتی و همگرایی به معنای پذیرش توانایی قالب‌های مفاهیم مدرن و ظرفیت مفاهیم سنتی در نو شدن است.

امام خمینی ره رویکردی را نسبت به غرب مطرح می‌سازد که کمابیش با کلیت فرهنگ ما سازگار و هماهنگ است. چنین رویکردی، با نفی غرب بر مبنای شاخص‌ها و اصول نظری آن چون اومانیسیم، ماده‌گرایی و سکولاریسم،

ناسیونالیسم، اصالت فرد و سلطه محوری، به طرح احیای شرق و قیام و ایستادگی مردمانش در برابر غرب با توکل بر مبدأ جهان هستی و با اتکای به خود می پردازد. (جمشیدی، بی تا: ۶)

بدین سان، می توان گفت مؤلفه های فرهنگ غرب در گفتمان سیاسی امام، در حکم عنصرند و برخی دیگر به عنوان وقفه است.

۵. درحقیقت، می توان 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 به کار نمی گیرد؛ زیرا دوران تقیه در مفاهیم را سپری شده می داند. او زمانی به تقیه روی آورد که نمی توانست به روشنی، عمق قصد خویش از ولایت فقیه را در کشف اسرار بازگوید و زمانی این کنه را به عالی ترین درجه در زمان حیاتش می رساند که مدتی پس از آن به دیار باقی می شتابد. هدف او حفظ اساس اسلام و احیای آن بود. در احیای آن، راه به مدارا می برد. نباید دچار اشتباه شد که در مفهوم سازی امام، یکسری امور ثابت و یکسری امور غیر ثابت وجود دارد. توحید (مبدأ)، فرجام (معاد) انسان (خلیفه الله) و ... از امور ثابت و مصلحت زمانه، مقتضیات مکانی، ضروریات حکومتی و... از امور متغیر آن به شمار می آید. (همان: ۲۱)

۶. امام به واژگان قدیم به نگاه امروزی و به مفاهیم مدرن که در یک دوره پانصدساله پس از رنسانس پدید آمد، از زاویه علایق امروزی می نگریست. هر اندیشمندی چاره ای ندارد جز اینکه با معضل زمان درآویزد و با عینک امروزی به موضوع نگاه کند. البته این موضوع، هم ایراد است و هم نه. ایراد از آن رو که تحول تاریخی مفاهیم نادیده گرفته می شود و ایراد نیست، به این دلیل که هر اندیشمندی با معضلات حال روبه روست. (احمدی، ۱۳۷۴: ۱۷ - ۱۵)

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

تکیه روش اجتهادی به منابع سنتی همچون قرآن، عقل و اجماع، برخلاف تصور معمول، سبب افزایش تفکر و اندیشه می شود. البته تلفیق آن با روش تحلیل گفتمان می تواند، اولاً

بحران موجود در گفتمان موجود رویکرد غرب‌گرایانه به مفاهیم 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. مؤلف، متن و مفسر در تعیین معنا دیده می‌شوند که خود اینها از قدرت، تاریخ، دین و سنت برمی‌خیزند. براساس نحله‌های 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 به مفاهیم می‌نگرد. به این ترتیب، امام بهتر از مؤلفان به‌عمق زیان‌بار مفاهیم مدرن برای بشر پی برده است.

بر پایه نحله‌های (Schleirmacher, 1998: 9) 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, 1994: 180) 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. در واقع، این اقدامی از مقوله قدر

مقدور و دفع افسد به فاسد است که البته در آن، اصولی مانند تقدم اهم 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 همراهی از باب «با لایرضی صاحبه» نیست. گفتمان سیاسی انقلابی درصدد تغییر کامل اوضاع است، آن هم بر پایه رجوع مستمر به دین. هدف، تبدیل جامعه جاهلی مانند به جامعه مدنی مانند است. در این روش، خیر دنیا و آخرت از درون مفاهیم خواسته می شود. این گفتمان، درصدد رفع نابسامانی های مادی و معنوی فردی و اجتماعی است. این امر، بر فرض وجود آسیب های فردی و اجتماعی استوار است که با اجتهاد توجیه و رفع می شود. امام، طرفدار تقیه زمانی نبود که همه عصر غیبت را در تقیه ببیند؛ بلکه گاه از تقیه 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 می دهد. گفتمان امام دارای یک هسته مرکزی به نام اسلام و نیز دارای انسجام است. بخش های مختلف، حول اسلام می چرخند و از نظر هستی شناسی، انسان شناسی و فرجام شناسی، 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 ماهیت اند؛ 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، می توان گفت نظریه امام با نظریه گفتمان گادامری، هم سنجی زیادی ندارد؛ زیرا هم، فراروایتی است و هم تاریخی. اجتهاد امام، کارکردی شبیه گفتمان دارد که تحول خواه است، اما این دو در پیش فرض ها 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 این گونه نیست. (لک زایی، ۱۳۸۶: ۶۴ - ۶۲)

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

این مفاهیم را بفهمد. (هرمنوتیک شلایرماخری) از این رو، او در صدد هم‌افق شدن با معنای مفاهیم غربی بود. ایشان مفاهیم را نه در لفظ، بلکه در معنا، پی می‌گرفت و لفظ را با انتقال به معنا می‌یافت. (دلالت تصویری) او در پی دریافت اراده جدی متکلم از مفهوم و کشف معنای مورد نظر گوینده بود. (دلالت تصدیقی) امام در تلاش بود لفظ را بر معنا مطابقت دهد تا حقیقت آن را دریابد. (دلالت مطابقی) روش مورد نظر ایشان، هر دو روش دریافت معنای بافتی (ذاتی و درونی) و زمینه‌ای (زمانی و مکانی) بود. سروکار داشتن با نشانه‌های زبانی، احتمال خطا در دستیابی به معنا را افزایش می‌دهد، ولی با اشراف امام به علوم قدیم و جدید به ویژه علوم زبانی چون ادبیات، منطق و... احتمال آن، اندک و غیرقابل توجه است. در دریافت او از مفاهیم، مدارک و متون دینی، اصل و منبع است، نه سلیقه شخصی؛ از این رو، کار امام، از یک منظومه فکری و حوزه گفتمانی، حکایت دارد. (همان: ۵۲ - ۴۱)

منابع و مأخذ

۱. آشوری، داریوش، ۱۳۷۴، *دانشنامه سیاسی: فرهنگ و اصطلاحات و مکتب‌های سیاسی*، تهران، مروارید.
۲. احمدی، بابک، ۱۳۷۴، *حقیقت و زیبایی*، تهران، نشر مرکز.
۳. امام خمینی علیه السلام، سیدروح‌الله، بی تا، *کشف اسرار*، بی جا، بی نا.
۴. _____، ۱۳۶۱، *صحیفه نور*، جلد ۹ - ۱، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
۵. _____، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، جلد ۸ - ۱ و جلد ۱۰، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۶. برزگر، ابراهیم، ۱۳۸۸، *روان‌شناسی سیاسی*، تهران، سمت.
۷. تاجیک، محمدرضا (به کوشش)، ۱۳۷۹، *گفتمان و تحلیل گفتمان (مجموعه مقالات)*، تهران، فرهنگ گفتمان.
۸. جانسون، گلن، ۱۳۷۸، *اعلامیه جهانی حقوق بشر و تاریخچه آن*، ترجمه محمدجعفر

پوینده، تهران، نشر نی.

۹. جمشیدی، محمدحسین، «غرب و مبانی فکری آن در اندیشه امام خمینی علیه السلام»، بخش اول، «روزنامه قدس»، مندرج در: noorportal.ne.
۱۰. جمشیدی، محمدحسین، «حکومت مطلوب از منظر امام خمینی علیه السلام»، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۱۴، مندرج در: Porsojoo.info.
۱۱. حقیقت، سیدصادق، ۱۳۸۵ الف، «تحلیل گفتمانی انقلاب اسلامی»، مجموعه مقالات کنفرانس بین‌المللی انقلاب اسلامی و چشم‌انداز آینده، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.
۱۲. _____، ۱۳۸۵ ب، روش‌شناسی علوم سیاسی، قم، انتشارات دانشگاه مفید.
۱۳. رجایی، فرهنگ، ۱۳۷۲، معرکه جهان‌بینی‌ها در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان، تهران، احیا.
۱۴. روزبهان خنجی اصفهانی، فضل‌الله، ۱۳۶۲، سلوک الملوک، تصحیح و مقدمه محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی.
۱۵. سعید، ادوارد، ۱۳۸۲، شرق‌شناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ سوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۶. بیابی، سعید، ۱۳۷۹، هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران، دانشگاه تهران.
۱۷. طباطبایی، سیدجواد، ۱۳۶۷، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۱۸. عضدائلو، حمید، ۱۳۸۰، گفتمان و جامعه، تهران، نشر نی.
۱۹. فرکلاف، نورمن، ۱۳۸۱، نظریه انتقادی گفتمان، تهران، مرکز نشر رسانه‌ها.
۲۰. آقابخشی، علی و مینو افشاری‌راد، ۱۳۷۹، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، چاپار.

۲۱. گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۸، *تجدد و تشخیص*، 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.
28. Gadamer, Hans, 1994, *Georg Truth and Method*, trans. by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal, Newyork.
29. Levin, H. M, 1981, *The identity crisis of educational planning*, Newyork, Harvard ,educational-review.
30. Schleirmacher, Friedrich, 1998, *Hermeneutis and Criticism*, London, Brans by Andrew Bowie, Cambridge.