

امکان و دلالت‌های مدخلیت «اسلام» در شکل‌گیری «انقلاب اجتماعی»
(پاسخ به نقدهایی درباره تجربه معرفتی - تاریخی امام خمینی + در انقلاب اسلامی)

* مهدی جمشیدی

** مجتبی زارعی

چکیده

در این مقاله، یکی از روایت‌ها و خوانش‌های متجددانه از انقلاب اسلامی ایران و فاعلیت امام خمینی + در آن، نقد و ابطال شده است. در بخش نخست، اشکال ناسازگاری دو مفهوم «اسلام» و «انقلاب» حل شده که مشتمل بر سه بحث است: عدم اجتماع «اسلام» و «انقلاب» به دلیل تعلق آن‌ها به دو جهان معنایی متفاوت، محافظه‌کاری اسلام و نیروهای اجتماعی آن و ساختارگرایی قدسی‌مآب برخاسته از باور به قضا و قدر. آن‌گاه اشکال منشأ و ماهیت گفتمان «اسلامی سیاسی» بررسی شده است. پرسش اصلی مقاله این است که آیا برداشت‌های متجددانه و مبتنی بر علوم انسانی سکولار، از دو مفهوم انقلاب و اسلام سیاسی، با آن چه که در انقلاب اسلامی و تفکر و عمل امام خمینی محقق شده است، تناسب و تطابق دارد؟ در چارچوب تحلیل‌های نظری و تجربی، این نتیجه حاصل شده است که مطالعه انقلاب اسلامی و فاعلیت سیاسی امام خمینی در قالب رویکردهای تجدیدی، موجبات تحریف حقیقت و ماهیت انقلاب اسلامی را فراهم می‌کند.

واژگان کلیدی

انقلاب اسلامی ایران، امام خمینی +، اسلام سیاسی، تجدید، سکولاریسم.

مقدمه

تماس فکری و فرهنگی جامعه ایران با غرب متجدد که از اواسط دوره قاجار به این سو واقع شد، شکل‌گیری

m.jamshidi.60@gmail.com

zareei@modares.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۶/۲۲

*. عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.

** استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۳/۹

تدریجی طبقه اجتماعی «روشنفکری» را به دنبال داشت. روشنفکری در ایران، تفاوت ماهوی با روشنفکری غربی نداشت و درحقیقت، برگردانی قشری و خام‌اندیشانه از آن بود؛ بی‌آنکه هیچ‌گونه ابداع و خلاقیتی در گفته‌ها و نوشته‌های روشنفکران وطنی به چشم بخورد. این طبقه اجتماعی، تمام روندها و تحولات جامعه ایران را در چارچوب مفاهیم و گزاره‌هایی درک و فهم می‌کرد که از روشنفکران غربی آموخته بود، بلکه فراتر از این، جامعه را جامعه‌ای می‌انگاشت که چاره‌ای به‌جز گذار از «جهان سنت» به «جهان تجدد» ندارد.

«معیارنگاری غرب متجدد» ویژگی خاص نسل‌های اول و دوم روشنفکران ایرانی نبود، بلکه روشنفکران کنونی نیز همچنان در همان قالب‌های معرفتی می‌اندیشند و تجویز می‌کنند، با این تفاوت که اکنون، جامعه ایرانی را در موقعیتی بنیابینی سنت و تجدد و در حال «گذار از سنت به تجدد» تصویر می‌کنند. متأسفانه حتی وقوع انقلاب اسلامی ایران، در سال ۱۳۵۷ شمسی نیز بسیاری از این نیروهای روشنفکر را از باورهای جزمی و غیرحقیقی‌شان جدا نکرد. بلکه آنها این انقلاب دینی تمام عیار را نیز در چارچوب نظریه گذار از سنت به تجدد، تفسیر و معنا کردند و یا ماهیت دینی آن را مخدوش و متناقض قلمداد نمودند.

با اینکه انقلاب اسلامی به‌مثابه یک واقعیت اجتماعی و خارج از قلمرو مباحثات و مناقشات نظری بی‌پایان، خاستگاه‌ها و دلالت‌های شفاف و آشکاری داشت و هر ذهن منصف و واقع‌بینی را به‌سوی متفاوت بودن حرکت و صبرورت جامعه ایران با اقتضائات تجدد سوق می‌داد، اما روشنفکران با تفسیر به رأی و تحریف این واقعیت، ماهیتی دلبخواهانه برای آن ساختند تا بتوانند همچنان، اعتبار نظریه‌ها و مفروضات تجددآبانه خود را حفظ کنند. از این جمله، تحلیل داریوش آشوری از درون‌مایه‌ها و مفاد انقلاب اسلامی که به‌طور کلی، بر تلقی متجددانه از انقلاب اسلامی و رهبری امام خمینی علیه‌السلام و اسلام به‌مثابه ایدئولوژی این انقلاب است. در واقع، به‌جای اینکه این انقلاب اجتماعی بزرگ، مبنای سنجش صحت و روایی نظریه‌ها و مفاهیم انقلاب انگاشته شود و به واقعیت عینی، مفروضات پیش‌ساخته‌ای تحمیل نشود، مسیری معکوس پیموده شده و فهم‌هایی از این انقلاب عرضه شده که آنها را تأیید و تکرار کنند.

ضعف توضیح نظری آشوری و روشنفکران دیگری همچون او این است که غرب متجدد و تحولات آن و مفاهیم و نظریه‌های بر ساخته آن را، جهان‌شمول و عام می‌پندارند و آنها را به واقعیت‌های خاص و بومی ما - که بر خلاف واقعیت‌های اجتماعی غربی، ماهیت دینی و قدسی دارند - «تعمیم» می‌دهند. این تعمیم ناروا، خصوصیت عینیت و بی‌طرفی از چنین تصویری می‌زداید. انقلاب اسلامی، یک واقعیت اجتماعی غنی و پرمایه است که می‌توان با تکیه بر آن، «مفهوم‌سازی» و «نظریه‌پردازی» کرد، نه اینکه مفاهیم و نظریات فقیر و اقلیمی را بر آن تحمیل نمود و ساخت‌ها و سطوح عمده‌ای از آن را مغفول نهاد.

انقلاب اسلامی، گونه‌ای واقعیت اجتماعی بود که به سبب تکیه ذاتی و جوهری بر «دین»، به‌طور کامل از خارج از سپهر سلطه فکری و فرهنگی غرب متجدد رخ داد. این انقلاب، هرگز در امتداد تاریخ سکولار

تجدد قرار نداشت، بلکه کلیت آن را به چالش طلبید و تاریخ متفاوتی را آغاز کرد. انقلاب اسلامی از بستر تاریخ حیات آرمان‌های دینی و قدسی برمی‌خاست، حال آنکه تجدد، ماهیتی سکولار دارد که جز در حاشیه زندگی شخصی، حیات دینی را بر نمی‌تابد. ابزارهای نظری و مفهوم سکولار نیز که پرورده متفکران سکولار غرب هستند، نمی‌توانند این انقلاب را تبیین کنند و برای آن معنای موجه و منطقی بیابند. به همین دلیل است که روشنفکران وطنی همچون آشوری، که قائل به اصالت تجدد هستند و تاریخ آن را عام و فراگیر می‌شمارند، در مقام فهم انقلاب اسلامی و نهضت قدسی امام خمینی ره دچار «لغزش‌های بزرگ» می‌شوند و این انقلاب را نه آن‌گونه که بوده، بلکه «اغشته به تجدد» یا حامل «تناقض‌ها و تعارض‌های درونی» تصویر می‌کنند.

داریوش آشوری در مقاله‌ای با عنوان «سکولاریسم خزانده»، به بحث و کندوکاو درباره برخی مقولات مهم معطوف به انقلاب اسلامی کرده که حامل مضامین نظری درخور تأملی است. (آشوری، ۲۰۰۹: ۱۲ - ۱) در این میان، نگارنده بر آن است که دعاوی و درون‌مایه‌های اصلی آن را برگرفته و آنها را در معرض نگاه انتقادی خویش قرار دهد. در بخش نخست این مقاله، به نخستین ایده‌وی که دلالت بر ناسازگاری دو مفهوم «اسلام» و «انقلاب» دارد می‌پردازیم که البته مناقشه نوپیدی نیست و وی سال‌ها پیش از این نیز، آن را بیان کرده بود. آشوری قائل به آن است که تعبیر «انقلاب اسلامی»، یک تعبیر متنافی الاجزا و ناهمگراست؛ به این معنی که نمی‌توان مفهوم «انقلاب» را در کنار مفهوم «اسلام» نشانند و به اتحاد و اتفاق آنها حکم داد. وی برای این مدعای خود، سه دلیل اقامه کرده است که از پی می‌آید.

در این پاره دوم از بحث، نظریات وی درباره گفتمان اسلام سیاسی که عمدتاً دربردارنده مناقشاتی در زمینه منشأ و ماهیت آن است را با دیده انتقادی می‌نگریم و تحلیل می‌کنیم. آشوری در مقاله خود، گفتمان اسلام سیاسی را از سه زاویه مورد انتقاد قرار داده است: یکی اینکه گفتمان اسلام سیاسی، محصول خوانش هرمنوتیکی از آیین اسلام است؛ دیگر اینکه گفتمان یاد شده، حامل خشونت‌ورزی و ستیزه‌جویی است؛ و همچنین اینکه اسلام سیاسی با وجود دعاوی قدسی و استقلال‌طلبانه، متأثر از ساختار دولت مدرن است.

یک. مناسبات میان دو مفهوم «اسلام» و «انقلاب»

۱. عدم اجتماع «اسلام» و «انقلاب» به دلیل تعلق آنها به دو جهان معنایی متفاوت

نخستین دلیلی که وی برای اثبات ناهمسازی و تضاد دو مفهوم «اسلام» و «انقلاب» ارائه می‌کند این است که اسلام به‌عنوان یک دین، به «جهان سنت» تعلق دارد؛ حال آنکه «انقلاب» واقعیتی است که در جهان سنت، هیچ‌گونه سابقه و پیشینه‌ای ندارد و در بستر تاریخی و فرهنگی تجدد، امکان تحقق داشته است. به این ترتیب، چون مفهوم «انقلاب» در متن «جهان تجدد» شکل گرفته و نسبتی با جهان‌های دیگر ندارد، نمی‌توان از هم‌نشینی و همگرایی این مفهوم دفاع کرد و ایده‌ای را به‌عنوان «انقلاب اسلامی» مطرح ساخت. افق‌های تاریخی و فرهنگی این دو مفهوم، کاملاً متفاوت و غیرقابل جمع‌اند.

به نظر می‌رسد نقد منطقی این تلقی، متوقف بر دستیابی به تعریف مشخص و دقیقی از مفهوم انقلاب است؛ یعنی باید درنگ کرد که انقلاب به مثابه یک واقعیت اجتماعی، واجد خصوصیت‌ها و اوصافی است که نمی‌توان برای آن در جهان سنت، نظیر و نمونه‌ای یافت؟ به درستی گفته‌اند که تعداد تعاریف انقلاب از تعداد انقلاب‌های رخ داده، بیشتر است. انقلاب اجتماعی، یک واقعیت اجتماعی کمیاب و نادر است؛ چراکه وقوع آن محتاج گرد آمدن شرایط و علل گوناگون است که در عالم واقع، کمتر در یک نقطه تاریخ به یکدیگر می‌رسند. با این حال، بسیاری از این تعاریف، دارای ابعاد و عناصر مشترک هستند که گویا اجزای ذاتی و هسته‌ای انقلاب را می‌آفرینند و قابل انفکاک از آن نیستند. نگارنده در اینجا، تنها به بیان همین ابعاد و عناصر مشترک می‌پردازد تا یک تصویر بین‌الذهانی و عمومی از انقلاب اجتماعی به دست آید. (نگاه کنید به: استانفورد، ۱۳۶۹؛ تیلور، ۱۳۸۸؛ فوران، ۱۳۸۴؛ تیلی، ۱۳۸۵؛ بشیریه، ۱۳۷۲؛ جمشیدی، ۱۳۹۰)

خصوصیت (الف): انقلاب اجتماعی، چنانچه کامیاب شود، به وقوع «دگرگونی اجتماعی» منجر می‌شود؛ به این معنی که نظام نو، جایگزین نظام پیشین می‌شود. بنابراین انقلاب اجتماعی، «طلبیدن ذهنی و عملی دگرگونی» است و تحقق دگرگونی، ضرورتاً با آن متلازم نیست. طلبیدن ذهنی و عملی دگرگونی، جنبش اجتماعی خواهان انقلاب را پدید می‌آورد؛ اما چون بسیاری از این قبیل جنبش‌ها به وقوع انقلاب منتهی نمی‌شود، تعداد جنبش‌های انقلابی از تعداد انقلاب‌ها کمتر است.

خصوصیت (ب): متعلق و موضوع دگرگونی و تحول در انقلاب، «ساخت یا نظم اجتماعی» است که خُرده‌نظام سیاسی، تنها بخشی از آن است. بنابراین، دامنه دگرگونی در انقلاب، کل نظام اجتماعی را دربرمی‌گیرد و به این سبب، انقلاب، نوعی ساختار شکنی اساسی و بنیادی (رادیکال) در سطح جامعه به‌شمار می‌آید.

خصوصیت (ج): انقلاب، تحولی مسالمت‌آمیز و در چارچوب قانون نیست، بلکه از «روش‌های خشونت‌آمیز» و یا دست کم «غیرقانونی» بهره می‌گیرد تا به اهداف خود دست یابد؛ چراکه ساخت سیاسی مستقر نمی‌تواند نظاره‌گر شوریدن و عصیان کردن عده‌ای بر ضد خویش باشد و در مقابل این رفتار، واکنشی نشان ندهد. از این رو، بر قدرت قهریه خود تکیه می‌کند و به دنبال آن، نیروهای انقلاب نیز به این روش رو می‌آورند.

خصوصیت (د): «مشارکت و بسیج توده‌ای مردم»، از عناصر قطعی انقلاب است. انقلاب به شکل‌گیری جنبش‌های اجتماعی نیاز دارد؛ زیرا انقلاب، تحول از پایین و جمعی است و به‌واسطه تحركات و تکاپوهای عصیان‌آلود در بدنه اجتماعی، پیش می‌رود. تحولاتی که برخاسته از گروه‌های نخبگان اقلیتی نیروهای سیاسی، نیروهای نظامی، یک طبقه اجتماعی محدود و ... هستند را نمی‌توان انقلاب خواند. به این ترتیب، انقلاب یک صورت و شکل از کنش جمعی گسترده است. نتیجه‌ای که از این ایده به دست می‌آید آن است که انقلاب، یک تحول ساختاری منقطع از «اراده و آگاهی عاملیت‌های انسانی» نیست. در گام نخست، باید خواست و میل به تغییر نظم اجتماعی، در اذهان اکثریت مردم رسوب کند و تثبیت شود. آن‌گاه این عصیان‌گرشی و ذهنی، به عصیان رفتاری و عینی پیوند داده شود تا جنبش انقلابی پدید آید.

خصوصیت (ه): همهٔ جوامع در همهٔ دوره‌های تاریخی، سطوحی از تغییر و تحول را تجربه می‌کنند. در واقع، تغییر و تحول، یک جزء اجتناب‌ناپذیر و ذاتی از جهان اجتماعی است. آنچه موجب می‌شود انقلاب به‌عنوان نوعی تغییر از سایر اقسام تغییرات اجتماعی تفکیک شود - علاوه‌بر خصوصیات یادشده - «شتاب تغییر» است؛ به‌گونه‌ای که انقلاب را «تغییر دفعی و ناگهانی» (و نه تدریجی) نظم اجتماعی معنا کرده‌اند.

خصوصیت (و): گفته شد که در انقلاب، مطالعهٔ تغییر و دگرگونی بنیادی وجود دارد. روشن است که این امر، مبتنی بر دو پیش‌فرض است، یکی برخورداری توده‌های مردم از نقدها و اعتراض‌های اساسی نسبت به وضع و نظم اجتماعی موجود؛ دیگری دستیابی به صورتی ذهنی و فرضی از وضع و نظم اجتماعی مطلوب. این هر دو، دلالت بر اتکای انقلاب بر ایدئولوژی دارد؛ چراکه این ایدئولوژی است که هم موجبات شکل‌گیری انتقاد از وضع موجود را فراهم می‌کند و هم آرمان‌ها و ایدئال‌ها را فرارو می‌نهد. بنابراین، ایدئولوژی - و یا مکتب و یا منظومهٔ فکری راهنمای عمل - را باید یکی از عمده‌ترین خصوصیت‌های انقلاب‌های اجتماعی قلمداد کرد. البته ایدئولوژی‌ها مراتب و درجات مختلفی دارند: ممکن است تفصیلی و جامع و شفاف باشند، و ممکن است کلی و ناقص و مبهم باشند. هر اندازه «ایدئولوژی» در یک انقلاب، رقیق‌تر و ضعیف‌تر باشد، «شور و هیجان» جای وسیع‌تری را اشغال خواهد کرد و ضریب «علت» نسبت به «دلیل» در شکل‌گیری انقلاب، افزایش خواهد یافت. حضور و مشارکت توده‌های مردم در انقلاب، وابسته به انگیزه است و انگیزه‌هایی که مردم را برای همراهی و فاعلیت توجیه می‌کند، یا از سنخ دلیل است و یا از سنخ علت؛ یعنی از ایدئولوژی سرچشمه می‌گیرد و یا از احساس.

این خصوصیات عمده‌ترین اجزاء و عناصر انقلاب هستند که در تعاریف نظریه‌پردازان و تحلیل‌گران انقلاب‌ها، بیان شده است. حال باید تأمل کرد که آیا در چارچوب این تلقی از انقلاب، می‌توان به تغییرات اجتماعی‌ای در جهان سنت اشاره کرد که این‌گونه باشند؟ اگر نگارنده، قلمرو بحث را محدود سازد و فقط در تاریخ سدهٔ نخست اسلام، مصادیقی از این مفهوم را جستجو کند، حداقل به دو نمونه دست می‌یابد. مطهری در بخشی از کتاب «آیندهٔ انقلاب اسلامی ایران»، از نهضت اجتماعی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در دورهٔ صدر اسلام، به‌عنوان «انقلاب اسلامی صدر اسلام» یاد می‌کند (مطهری، ۱۳۸۹: ۵۷) و انقلاب اسلامی مردم ایران را با آن مقایسه کرده و حتی انقلاب اسلامی معاصر را پرتو و سایه‌ای از آن معرفی می‌کند. (همان: ۱۲۵)

شاید این اشکال مطرح شود که تعریف وی از انقلاب به‌عنوان یک واقعیت اجتماعی، با تعاریف رسمی در حوزهٔ جامعه‌شناسی انقلاب تفاوت دارد که به چنین نتیجه‌ای رسیده است، اما این‌گونه نیست. تعریف وی از انقلاب با تعاریف اصلی انقلاب، اشتراکات و شباهت‌های اساسی دارد و تقریباً یکسان است. مطهری، انقلاب را طغیان و عصیان آگاهانه و ارادی حداقل اکثریت مردم بر ضد نظم اجتماعی موجود برای عبور به نظم اجتماعی مطلوب که موجب تغییر بنیادی ساخت جامعه می‌شود، معنا می‌کند. (همان: ۵۹، ۷۱، ۱۳۱ و ۲۷۵)

این تعریف، واجد همان خصوصیات پنج‌گانه‌ای است که در بالا از آن سخن رفت.

می‌توان گفت انقلاب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دارای سه مرحله بود: در مرحله ابتدایی، ایشان دعوت الهی خود را که با ارزش‌های حاکم بر نظم اجتماعی جاهلی، تعارض عمیق داشت، آشکار ساخت. به دنبال این دعوت، عده‌ای به ایشان گرویدند و در این شهر، فشارهای اجتماعی را تحمل کردند. در مرحله دوم، پیامبر به مدینه هجرت کرد و در آن یک نظام اجتماعی بسته و محدود را برپا کرد که مشتمل بر خُرده‌نظام سیاسی نیز بود. در نهایت، ایشان توانست شهر مکه را فتح و قدرت سیاسی را در تمام شبه‌جزیره عربستان در اختیار خود بگیرد. به این واسطه، ارزش‌های مستقر در نظم اجتماعی، به صورت کلی تغییر کردند و «جامعه جاهلی» به «جامعه اسلامی» تبدیل گشت. در این نهضت یا جنبش اجتماعی، هم شوریدن و عصیان ورزیدن وجود داشت، هم تغییر بنیادی ساخت جامعه، هم خشونت در قالب جنگ‌ها و نزاع‌ها، هم همراهی جمع بسیاری از مردم و هم سرعت تغییرات بسیار زیاد بود.

قیام امام حسین علیه السلام در سال شصت و یک هجری را نیز باید نوعی انقلاب اجتماعی شمرد که البته در مراحل آغازین متوقف ماند و محقق نشد. آن حضرت به دنبال تبدیل کردن خُرده‌نظام سلطنتی به خُرده‌نظام امامتی و همچنین ایجاد تغییر در ساخت ارزشی جامعه به واسطه رجوع به ارزش‌های اصیل اسلام بودند و در این مسیر، جمع بسیاری از مردم با ایشان هم‌رأی گشتند. اگرچه سرکوب‌گری قدرت سیاسی، توده‌های مردم را از تداوم همراهی با جنبش انقلابی منصرف ساخت و انقلاب به غرض خود دست نیافت. اگر انقلاب‌های ناکام را نیز گونه‌ای انقلاب بدانیم - که بحسب اغلب تعاریف رسمی باید بدانیم - بدون شک، قیام امام حسین علیه السلام یک انقلاب اجتماعی بوده است.

اما فارغ از این شواهد تاریخی، چنانچه از زاویه نظری و منطقی به بحث بنگریم، پرسش مهمی نمایان می‌شود که پیش‌فرض نهفته در ایده عدم اجتماع اسلام و انقلاب، به دلیل تعلق داشتن آنها به دو جهان معنایی متفاوت را به چالش می‌کشد و این پرسش آن است که بر فرض عدم وقوع تاریخی تغییر اجتماعی از نوع انقلاب در جهان سنت، آیا می‌توان امتناع منطقی وقوع را نتیجه گرفت؟ به عبارت دیگر، از این گزاره که «انقلاب اجتماعی در جهان سنت به وقوع نپیوسته است»، نمی‌توان نتیجه گرفت که «وقوع انقلاب اجتماعی در جهان سنت، از لحاظ منطقی، محال بوده است». این دو گزاره، هیچ تلازم منطقی یا ربط علی با یکدیگر ندارند. اشکال سومی که به ایده «عدم اجتماع اسلام و انقلاب به دلیل تعلق داشتن آنها به دو جهان معنایی متفاوت» وارد است این است که هر آنچه در جهان تجدد، تولد یافته، جوهره الحادی و دین‌ستیزانه ندارد که به کار بستن آن در جهان دینی، ناممکن باشد. به بیان دیگر، همه واقعیت‌های جهان تجدد، حامل بار ارزشی - خواه مثبت و خواه منفی - نیستند. بر تمام پاره‌ها و ابعاد تجدد، حکم واحد راندن خطاست؛ چراکه هم‌سنخ و هم‌گون نیستند. اوصاف پنج‌گانه‌ای که برای انقلاب اجتماعی برشمردیم، با اوصاف جهان سنت، هیچ‌گونه اصطکاک و تعارضی ندارند که غیرقابل جمع با یکدیگر انگاشته شوند. صرف تعلق داشتن نظری و عینی

انقلاب به جهان تجدد، نشانه ناسازگاری آن با دین نیست و اثبات این ادعا، دلیل مستقلى مى‌طلبد که آشورى از بيان آن غفلت ورزیده است.

۲. محافظه‌کارى اسلام و نیروهای اجتماعى آن

دلیل دیگری که آشورى برای اثبات متنافى‌الاجزاء بودن تعبیر «انقلاب اسلامى» مطرح کرده، این است که دین اسلام، چه در مقام نظر و چه از جهت تاریخى، محافظه‌کار و منفعل است و انقلاب و انقلابى‌گرى را برنمى‌تابد. محافظه‌کارى نظرى اسلام به این معناست که فاقد آموزه‌های «محرک»، «بسیج‌زا» و «جنش‌آفرین» است و محافظه‌کارى تاریخى اسلام، دلالت بر آن دارد که نیروهای اجتماعى وفادار به این آیین، حداقل در دوره معاصر، یا خُرده‌نظام سیاسى مستقر ساخته‌اند و یا حتى گاه، همکاری در درون قدرت را برگزیده‌اند.

اما پاسخ محافظه‌کارى نظرى اسلام این است که در اسلام آموزه‌هایی وجود دارد که مؤلّد خیزش و هجوم و طرد است، و از آن جمله مى‌توان به «جهاد» و «امر به معروف و نهی از منکر» اشاره کرد. این قبیل آموزه‌ها قادرند در پیروان، روحیه چالش‌گرى و مبارزه‌خواهى را ایجاد کرده و در راستای عبور از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب، آنها را به تلاش، به تحرک و پویایی تشویق کنند. به این سبب است که گفته مى‌شود «اسلام، یک دین انقلابى است.» (مطهرى، ۱۳۸۹: ۹۰) درواقع، اسلام واجد چند عنصر مرتبط با انقلاب اجتماعى است:

یکی اینکه تعالیم اسلام منحصر به «رابطه انسان با خداوند» نیست و نمى‌توان آن را در «معنویات محض»، خلاصه کرد. بلکه اسلام دربردارنده سلسله‌ای از احکام و آموزه‌های اجتماعى است که نشانگر «جامعیت» و «چندضلعى بودن» آن است. دیگر اینکه آیین اسلام، علاوه بر اینکه در پیروان خود احساس «مسئولیت» و «تعهد» نسبت به نظم اجتماعى مى‌آفریند و آنها را در خلوت معنوی و فردى منحصر نمى‌سازد، تنها از روش‌ها و سازوکارهای نرم و مسالمت‌آمیز نیز برای جامعه‌پردازی دفاع نمى‌کند، بلکه آنجا که اصلاح‌گرى و تشکیل جامعه اسلامى، متوقف بر «شوریدن» و «عصیان ورزیدن» باشد، با آموزه‌های خود مسیر کنش‌گرى انقلابى را هموار مى‌سازد.

آموزه امر به معروف و نهی از منکر از دو جهت با انقلاب اجتماعى ارتباط دارد: یکی اینکه تعابیر «معروف» و «منکر»، به ترتیب نمایانگر «ارزش‌ها» و «ضد ارزش‌ها» در اسلام هستند که دامنه وسیعی دارند. (مطهرى، ۱۳۸۷ الف: ۱۵۹) دیگر اینکه «امر» و «نهی»، صرفاً ناظر به کلام و بیان نیست، بلکه مشتمل بر هر نوع کنشى است که به مثابه یک ابزار و وسیله، ما را به غایبات اسلامى سوق مى‌دهد. (همان) این آموزه، انسان مسلمان را به مبارزه مستمر با فسادها و تباهی‌ها دعوت مى‌کند، (مطهرى، ۱۳۸۷ ب: ۱۲۳) به صورتی که اجازه نمى‌دهد وی در مقابل وضعیت نامطلوب، سکوت اختیار کند و تمکین نماید.

امر به معروف و نهی از منکر، محافظه‌کارى و تسلیم و خاموشى را نفى و به انقلابى‌گرى و طغیان و چالش‌طلبى توصیه مى‌کند. (همو، ۱۳۸۹: ۹۱ - ۹۰) البته نباید از این واقعیت غفلت کرد که با وجود غنى بودن

آیین اسلام از تعالیم و آموزه‌های انقلاب‌زاد، در مقطع پیش‌انقلاب، تفسیر و برداشتی غیرحماسی و منفعلانه از اسلام شایع گشته بود (همو، ۱۳۸۷ج: ۱۸۰) و حتی قاعده اجتماعی امر به معروف و نهی از منکر، متروک و مهجور شده بود. از این رو، مصلحان اجتماعی اندکی در جامعه اسلامی در این مقطع ظهور کردند. (همو، ۱۳۸۷ ج: ۱۰۰) اما محافظه‌کاری تاریخی بدان معناست که اگرچه اسلام در مقام نظر، از آموزه‌های انقلابی برخوردار است، اما نیروهای اجتماعی مسلمین و به‌ویژه طبقه اجتماعی روحانیت، در پوسته انفعال و بی‌تحریکی خزیده و قدرت تولید انقلاب را ندارد. نگارنده این مسئله را فقط در چارچوب دوره تاریخی معاصر بررسی می‌کند و از داوری درباره وضعیت نیروهای اجتماعی مسلمان در سایر ادوار، اجتناب می‌ورزد.

انقلابی‌گری و رویکرد سیاسی در میان کنش‌گران طبقه روحانیت در دوره تاریخی اخیر، یک «سنت»، «جریان» یا «قاعده» نبوده است. امام خمینی علیه السلام بارها تصریح کرده که در این برهه، حضور سیاسی و اجتماعی روحانیت، نه یک فضیلت، بلکه یک امر مذموم و مایه طعن و تحقیر بوده است. در واقع، حوزه‌های علمیه به دانشکده‌های فقه و اصول فقه تبدیل شده بودند که هم از نظر معرفتی و علمی و هم از نظر اجتماعی و سیاسی، در حالت انزوا و گسستگی از فضای پیرامون خود به سر می‌بردند. مطالعه تفکر و روحیه شخصیت‌های طراز اول و عالی حوزوی در آن دوره به روشنی نشان می‌دهد که چنانچه شخص امام خمینی علیه السلام مصمم به ایجاد انقلاب نمی‌بود، حتی تا چندین دهه پس از آن نیز کمترین تحرک و خیزشی از سوی حوزه‌های علمیه بروز نمی‌کرد. بنابراین، پاره‌ای از تحلیل و تبیین انقلاب اسلامی ایران، قطعاً وابسته به عاملیت ایشان است که با نگاهی استثنایی و بی‌نظیر، تاریخ معاصر را در بستر متفاوتی افکند. (همو، ۱۳۸۹: ۵۱)

اما اینکه تصور کنیم امام خمینی علیه السلام در حوزه و در میان نیروهای روحانیت، یک «استثنا تاریخی» بوده، برداشتی است که با واقعیت همخوان نیست. در دوره‌های تاریخی پیش از دوره ایشان، شخصیت‌های برجسته و مبارزی بوده‌اند که همچون ایشان، معتقد به تلاش سیاسی و انقلابی‌گری و تحرک عینی در عرصه نظام‌سازی بوده‌اند و پاره‌ای از آنها، به موفقیت‌هایی نیز دست یافتند. به صورت خاص می‌توان گفت در دو سده اخیر، تمام و یا دست‌کم اغلب حرکت‌ها و خیزش‌های سیاسی در ایران، یا از طرف نیروهای روحانیت شکل گرفته و یا با استقبال و مشارکت آنها توأم بوده است. از این جمله، نهضت تنباکو، مبارزات و مجاهدات سید جمال‌الدین اسدآبادی، نهضت ملی شدن نفت و ... است.

این واقعیت قابل انکار نیست که بخش‌هایی از حوزه، هیچ‌گاه با امام خمینی علیه السلام همراه نشدند و مخالفت با وی را در پیش گرفتند؛ اما این گفته به آن معنی نیست که ایشان در حوزه، فاقد حامی و هوادار بود. این حلقه شاگردان روحانی و وفادار ایشان بودند که در مدتی که ایشان در تبعید به سر می‌بردند، پرچم مبارزه و انقلابی‌گری را به‌دست گرفتند و به تولید آگاهی انقلابی در مردم پرداختند و مجال ندادند شعله انقلابی‌خواهی در مردم خاموش گردد. بنابراین، چه در دوره پیش از امام خمینی علیه السلام و چه در دوره خود ایشان،

هرگز این‌گونه نبود که تمام حوزه، از جریان مبارزهٔ سیاسی و انقلاب‌خواهی برکنار باشند تا بتوان امام خمینی علیه السلام را یک استثناء قلمداد کرد و به این واسطه، میان دین و روحانیت از یک طرف، و نهضت سیاسی و انقلابی‌گری از طرف دیگر، گسست و شکاف تصور کرد.

اسلام به‌عنوان یک دین، در ذات و سرشت خود با سیاست و مبارزه آمیخته است و جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و نظام‌سازی اجتماعی و به‌دست‌گیری قدرت سیاسی را تجویز می‌کند، و روحانیت نیز در عمل، میدان‌دار تحرکاتی از این دست بوده و اغلب، در صف مقدم آنها قرار داشته و نفس هدایت و رهبری را برعهده گرفته است.

۳. ساختارگرایی قدسی‌مآب برخاسته از باور به قضا و قدر

اشکال دیگری که آشوری به‌گونه‌ای تلویحی و اشاره‌ای از آن سخن گفته و آن را دال بر ناسازگاری اسلام و انقلاب انگاشته، وجود آموزه «قضا و قدر» در اسلام است. این آموزه، نوعی ساختارگرایی قدسی‌مآب را توجیه می‌کند؛ یعنی این اعتقاد را در ذهن رسوب می‌دهد که تحولات و دگرگونی جهان اجتماعی در اختیار خداوند است و اراده و آگاهی و عاملیت‌گری انسان، تأثیری برجا نمی‌نهد.

رویدادهای جهان، از آن جهت که وقوع آنها در علم و مشیت الهی، قطعیت و حتمیت یافته است، محکم شده به قضای الهی هستند، و از آن جهت که حدود و اندازهٔ انسان تعیین شده است، تثبیت شده به تقدیر الهی‌اند. (مطهری، ۱۳۹۰ الف: ۵۲) اعتقاد به اینکه اعمال انسان وابسته به قضا و قدر الهی است، مستلزم جبر نیست. این اعتقاد آنگاه به جبر می‌انجامد که قضا و قدر را جایگزین ارادهٔ انسان کنیم، حال آنکه ممتنع است که خداوند بدون واسطه، در رویدادهای جهان و سرنوشت انسان مؤثر باشد؛ زیرا خداوند، وجود هر موجودی را فقط از راه علل و اسباب خاص او ایجاد می‌کند. قضا و قدر الهی چیزی جز سرچشمه گرفتن نظام سببی و مسببی جهان از علم و ارادهٔ الهی نیست. لازمه قبول اصل علیت نیز این است که سرنوشت هر موجودی با علل متقدمهٔ خود بستگی داشته باشد. (همان: ۵۶)

انسان در طول زندگی خود، همواره در معرض انتخاب‌هایی قرار دارد که از میان آنها، باید یکی را برگزیند و در اینجا است که او به اراده و فکرش رجوع می‌کند. (همان: ۵۸ - ۵۹) علاوه بر این، قضا و قدر الهی، علتی است در طول علل طبیعی نه در عرض آنها؛ چرا که تمام علل و اسباب، برخاسته از اراده و مشیت خداوند است. از این رو، ناصواب است که پنداشته شود اگر عمل انسان به خداوند نسبت داده شود، قابل انتساب به انسان نیست و اگر عمل انسان به خودش نسبت داده شود، خارج از قلمرو اقتدار خداوند است. کنش‌های انسان در عین اینکه متکی به ارادهٔ خود اوست، وابسته به خداوند نیز هست. خداوند به همهٔ اشیاء، قدرت تأثیر و اثر می‌بخشد، اما این قدرت با وجود آنکه حقیقی است، اما ذاتی و استقلالی نیست. (همان: ۱۰۳ - ۱۰۶) به‌صورت خلاصه، نسبت دادن کنش‌های اختیاری انسان به خداوند، تعارضی با نسبت دادن آنها به خود انسان

ندارد؛ زیرا این دو استناد، در طول یکدیگر قرار دارند نه در عرض هم. به این سبب، با یکدیگر ناسازگاری ندارند. در قرآن کریم، آیات زیادی وجود دارد که به برخورداری انسان از اراده آزاد تصریح می‌کند:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَهُمْ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ. (رعد / ۱۱)

در حقیقت، خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد، تا آنان حال خود را تغییر دهند.

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ. (روم / ۴۱)

به سبب آنچه دست‌های مردم فراهم آورده، فساد در خشکی و دریا نمودار شده است؛ تا [سزای] بعضی از آنچه را که کرده‌اند، به آنان بچشانند. باشد که بازگردند.

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ. (کهف / ۲۹)

و بگو حق از پروردگارتان [رسیده] است. پس هر که بخواهد بگردد و هر که بخواهد انکار کند.

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا. (دهر / ۳)

ما راه را به او نشان دادیم؛ خواه شاکر باشد و پذیرا گردد یا ناسپاس.

این آیات، سرنوشت انسان را به آگاهی و انتخاب خود او پیوند داده و به این ترتیب، برای وی مسئولیت نیز تعریف شده است. انسان مسلمانی که مقید و متعهد به این آموزه‌هاست، میان تجویز و تقدیر الهی و تدبیر خویش، شکافی نمی‌بیند و می‌داند که خداوند از طریق عاملیت‌گری مختارانه او، سرنوشت جامعه را طراحی می‌کند.

دو. منشأ و ماهیت گفتمان «اسلام سیاسی»

۱. زاده شدن گفتمان اسلام سیاسی از روش‌شناسی هرمنوتیکی

آشوری بر این باور است که اسلام به مثابه یک متن، از «قدرت هرمنوتیکی» فراوانی برخوردار است؛ به گونه‌ای که می‌توان از گزاره‌ها و درون‌مایه‌های آن، خوانش‌ها و قرائت‌های گوناگون و حتی متضادی ارائه نمود. این قابلیت معرفتی اسلام سبب شده است تا در مقام استنباط و تعبیر، هواداران انقلاب و کشمکش اجتماعی بتوانند افکار و ایده‌های خود را به آن تحمیل و منتسب کنند. به این ترتیب، وی تصریح می‌کند که سیاسی شدن کامل اسلام در دوره اخیر، از زهدان الهیت سیاسی حاوی هرمنوتیک دینی زاده شده است. او از کتاب *کشف اسرار امام خمینی* علیه السلام به عنوان یکی از نمونه‌های کلاسیک رشد هرمنوتیک کاملاً سیاسی اسلام و مانیفست اسلام سیاسی یاد می‌کند و می‌گوید امام خمینی علیه السلام توانست با تکیه بر سازوکارهای هرمنوتیکی، خوانش کاملاً سیاسی خود را از اسلام، به آیات و روایات نسبت داده و صورت تفصیلی و استدلال‌بندی شده‌ای از آرای خود را به نگارش درآورد.

پیش‌فرض‌های نظری این تلقی، ناصواب است. اولاً هرگز چنین نیست که تمام گزاره‌های اسلامی، فاقد معنای مشخص و قابل وصول باشند و به این سبب بتوان به آنها هر معنایی را نسبت داد. بلکه حجم در خور

توجهی از این گزاره‌ها، واجد معنای عیان و صریح‌اند که تکثر برداشت در آنها راه ندارد. در قرآن کریم آمده است که آیات الهی مشتمل بر «محکمت» و «متشابهات» است. آیات محکم، آن دسته از آیات قرآن کریم هستند که معنای واحد و صریحی دارند و نمی‌توان دو یا چند معنا را به آنها نسبت داد. آیات متشابه نیز آیاتی هستند که می‌توانند محل تفاسیر و برداشت‌های متنوع قرار گیرند. اما قرآن کریم تأکید می‌کند که مغرضان و بیماردلان، به جای رجوع به آیات محکم و اصل‌انگاری آنها، به آیات متشابه رجوع کرده و آنها را دلبخواهانه و مبتنی بر مقاصد و تمایلات خود، معنا می‌کنند. (آل عمران / ۷) براساس این آیات باید گفت: اولاً همه آیات قرآن، پذیرای تفاسیر گوناگون نیستند، بلکه دسته‌ای از آیات، معنای «واحد» و «آشکار» دارند؛ ثانیاً آیات متشابه را نمی‌توان به صورت دلخواه تفسیر کرد، بلکه باید آنها را در چارچوب معانی برخاسته از محکمت، تحلیل کرد.

گذشته از نفی «قرائت‌پذیری حداکثری و بی‌ضابطه» که قرآن کریم دلالت بر آن دارد، سنت و منطق تولید معرفت دینی نیز با روش‌شناسی هرمنوتیکی، همخوانی ندارد؛ زیرا با روش‌شناسی هرمنوتیکی نمی‌توان به معنای حقیقی و اصیل گزاره‌های اسلامی دست یافت. از این‌رو، متفکران و صاحب‌نظران مسلمان به آن متوسل نمی‌شوند. قواعد و اصولی که برای «اجتهاد» پیش‌بینی شده است، مجال «تفسیر به رأی» - دخالت دادن تمایلات شخصی در فهم دین - را به دین‌پژوه نمی‌دهد.

حال باید تأمل کرد که آیا استنباطات و تحلیل‌های امام خمینی علیه السلام در کتاب *کشف اسرار*، خوانشی هرمنوتیک‌وار از آیات و روایات اسلامی است که با حقیقت آنها سازگاری ندارد و در واقع، نوعی «تفسیر به رأی» یا «اجتهاد به رأی» است برای مصادره کردن «اسلام» به نفع «سیاست» و «سیاست‌ورزی»؟ در پاسخ باید گفت: اولاً استنباط‌های ایشان از آیات و روایاتی که در کتاب *کشف اسرار* نقل گردیده، بر قواعد عقلایی و منطقی تکیه دارد و در هیچ‌جا احساس نمی‌شود که ایشان قصد آن دارد که ذهنیت خویش را بر متون و مدارک اسلامی تحمیل کند. این آیات و روایات، دلالت روشن و مستقیم بر برخورداری آیین اسلامی از مضامین و احکام سیاسی دارد. ثانیاً، این نوع برداشت و تفسیر، یک واقعیت شاذ و منحصر به امام خمینی علیه السلام نیست، بلکه بسیاری از اسلام‌شناسان برجسته در دوره‌های پیش و پس از ایشان، چنین نظری داشته‌اند.

به این ترتیب، نمی‌توان ادعا کرد که «تلقی سیاسی از اسلام»، مبتنی بر رویکرد هرمنوتیکی معنابخشی به متن است و از این‌رو، با الهیت اسلامی ناسازگار است. الهیت اسلام، مستقل از فهم و خوانش ما، «مضامین و دلالت‌های سیاسی» برجسته و انکارناپذیر دارد و این گفته با رجوع بی‌طرفانه به متون اسلامی، به اثبات می‌رسد. علاوه بر این که در قرآن کریم، حاکمیت سیاسی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله - مطرح شده، در عمل نیز از واضحات تاریخ صدر اسلام است که ایشان به‌واسطه تشکیل حکومت دینی، «رهبری سیاسی» جامعه اسلامی را برعهده گرفت و در تمام شئون و ساحات آن مداخله نمود. پس از ایشان، حضرت علی علیه السلام به‌عنوان «ولی الامر»، در چنین جایگاهی قرار گرفت.

همچنین بیش از ده روایت معتبر وجود دارند که ثابت می‌کنند در دوره غیبت امام معصوم علیه السلام، شیعیان در امور سیاسی خویش - از جمله قضاوت در اختلافات - باید به «فقیه عادل» رجوع کنند. امام خمینی علیه السلام در کتاب *کشف‌السرار* از این نشانه‌ها سخن گفته و آنها را دال بر «آمیختگی ذاتی اسلام با سیاست» انگاشته است. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ۲۳۶ - ۲۲۹ و ۲۸۱) بدیهی است که این استنباط و استنتاج، صواب و رواست. اسلام از آغاز پیدایش، با سیاست و اجتماع، پیوند داشت، اما به تدریج، گرفتار امواجی از «سکولاریسم» گردید که سیاست را ساحت مستقل از آن تعریف کرد و دین را به حاشیه زندگی و عرصه‌های غیر رسمی‌اش سوق داد. از این جهت، امام خمینی علیه السلام وجوه و اضلاع سیاسی را به اسلام، «اللقاء» و «تحمیل» نکرد، بلکه آن را «احیا» و «اقامه» مجدد نمود. ایشان امری را به اسلام، اضافه و ضمیمه نکرد، بلکه امر مغفول و مهمجوری از آن را بازگرداند و محقق ساخت. به عبارت دیگر، ایشان محیی «سنت» بود، نه واضع «بدعت».

خطای دیگر آشوری آن است که تصور کرده امام خمینی علیه السلام، اسلام را در سیاست منحصر ساخته و دیگر ابعاد و اضلاع آن را نادیده انگاشته است. حال آنکه ایشان عقیده داشته که اولاً از نظر کمی، حجم معارف سیاسی و اجتماعی اسلام از معارف شخصی‌اش بسیار بیشتر است و ثانیاً از نظر کیفی، حکومت از احکام اولیه و اصلی اسلام است. از این ایده نمی‌توان فروکاهیدن معارف اسلام را به ساحت سیاست نتیجه گرفت.

۲. خشنونت‌ورزی و ستیزه‌جویی گفتمان اسلام سیاسی

آشوری در بخش‌های مختلف مقاله خویش، اصرار می‌ورزد که گفتمان اسلام سیاسی، به صورت کلی مبتنی بر قهر و غلبه و نزاع و کشمکش است و قصد آن داشته و دارد که با زبان خشم‌آلود و نفرت‌محور، با جملات سخن بگوید. او می‌گوید اسلام سیاسی (یا اسلام بنیادگرا)، شکل زندگی اجتماعی تمدن مدرن را به چالش می‌کشد و آن را تهدیدی برای اسلام اصیل و ناب می‌انگارد. از این رو، به خود حق می‌دهد که از ابزار ترور و وحشت‌زایی و جنگ‌افروزی برای مقابله استفاده کند. البته وی در عمل، تنها به توصیه اسلام سیاسی به «خسونت با کافران و مرتدان» به عنوان مصداقی از نظر خود اشاره می‌کند.

نکته نخست آن است که گفتمان اسلام سیاسی، داعیه‌داران گوناگونی دارد که نمی‌توان بر همه آنها، حکم واحد راند و آنها را یک سنخ قلمداد کرد. چگونه می‌توان دعاوی ایدئولوژیک و به اصطلاح اسلامی سلفی‌های تفکیری و متجمد را در کنار دعاوی احیاگرانه امام خمینی علیه السلام نشانند؟! از این رو، آشوری دچار مغالطه تعمیم خاص به عام شده است؛ به این معنی که احکام و اوصاف مترتب بر یکی از گونه‌های اسلام سیاسی را به سایر گونه‌های آن سرایت داده است. آری، سخن آشوری درباره گفتمان اسلام سیاسی از نوع سلفی‌های تکفیری، کاملاً صواب و رواست؛ اما گفتمان اسلام سیاسی که امام خمینی علیه السلام بیان کرده، خصایص متفاوت و مستقلاً دارد.

گفتمان اسلام سیاسی برخاسته از نظرات امام خمینی علیه السلام، خواهان جنگ‌افروزی و خون‌ریزی نبود و به خسونت و ستیز، اصالت نمی‌داد. اما در عین حال، در برابر «سلطه‌طلبی» و «زیاده‌خواهی» دولت‌های غربی و

به صورت کلی تمدن مغرب زمین، تمکین نمی‌کرد و سر تسلیم و تعظیم فرو نمی‌آورد؛ بلکه در عالم نظر و فکر، مبتنی بر رویکرد تهاجمی نسبت به بن‌مایه‌های معرفتی تمدن غرب بود و در عالم عمل و واقع، هیچ «تهدید» و «تحقیر»ی را بی‌پاسخ نمی‌نهاد.

غرب در دوره پیش از انقلاب اسلامی، پروژه «استعمار» را در ایران دنبال می‌کرد و در دوره پس از وقوع آن، نه تنها از گذشته تاریخ خویش اظهار ندامت نکرد، بلکه با زبان استکباری و سلطه‌جویی با انقلاب اسلامی روبه‌رو گردید. حال آیا «مقاومت» و «ایستادگی» در برابر این رویه را باید «خشونت‌ورزی» و «ستیزه‌جویی» تعبیر کرد؟ مسئله اساسی این است که غرب به هیچ‌رو نمی‌خواهد موجودیت انقلاب اسلامی و گفتمان اسلام سیاسی برخاسته از آن را به رسمیت بشناسد و در همین راستا، از «توطئه‌افکنی» و «خصومت‌ورزی» و «سنگ‌اندازی»، دست نمی‌شویید. آیا «تهاجم» را با «تهاجم» پاسخ گفتن و از «تهدیدهای مستمر» نهراسیدن و پهنه «مبارزه» و «مقاومت» را خالی نکردن، مذموم و نکوهیده است یا شیطنت‌ها و خیانت‌های دولت‌های غربی که اخلاق و آزادی و کرامت انسان را فدای منافع زیاده‌خواهانه خویش می‌کنند؟

مطلب دیگر این است که برخورداری گفتمان اسلام سیاسی از لایه‌های سخت و ستیزه‌جویانه، در «تعالیم و معارف آیین اسلام» ریشه دارد و محصول «بدعت‌گذاری» و «تفسیر به رأی» نیست. هم در قرآن کریم و هم در سیره عملی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام شواهد و دلالت‌های روشنی برای اثبات حقانیت این رویکرد وجود دارد. باین حال، مطالعه فرآیند شکل‌گیری و تحقق انقلاب اسلامی نشان می‌دهد که گفتمان اسلام سیاسی برخاسته از ایده‌های امام خمینی رهبر، توصیه اولی و اصلی به خشونت و جهاد نکرده و نمی‌کند. ایشان در طول حدود پانزده سال مبارزه و کشمکش با حکومت پهلوی دوم، روش‌های مسالمت‌آمیز و نرم همچون «سخنرانی»، «بیانیه»، «تظاهرات» و ... را تجویز کرد به «قیام مسلحانه» دعوت نکرد (اگرچه منع شرعی برای این اقدام وجود نداشت).

۳. دو پارگی و ناهمسازی درونی ایده «حکومت دینی»

آشوری معتقد است اگرچه امام خمینی رهبر در علوم مدرسی اسلامی، عالیم بود، ولی در شناخت ساختارهای سیاسی و اقتصادی و فرهنگی دولت مدرن، عامی بود. از این رو، تلاش کرد تا تجربه‌های مدرنیته را جذب کند و آنها را به خدمت غایات و مقاصد دینی بگمارد، حال آنکه این صورت‌بندی، حاوی تناقضات بسیار است. او می‌افزاید با وجود اینکه گفتمان اسلام سیاسی، خود را در نقطه مقابل تاریخ مدرن تعریف می‌کرد و از موقعیت بنیادگرایی دینی، به ارزش‌های سکولار غربی می‌تاخت، اما در عمل، فقر و تهی‌مایه‌گی نظری خود را با رجوع به دستاوردهای مدرنیته جبران نمود. از آن جمله این است که امام خمینی رهبر، «رکن اصلی ساختار دولت مدرن» را که «نظریه تفکیک قوا» است، پذیرفته و به ایده حکومت دینی، ضمیمه کرد. بنابراین، از نظر او علاوه بر اینکه «انقلاب اسلامی» - همچنان که گفته شد - یک مفهوم متنافی الاجزاء

است، «حکومت دینی مبتنی بر تفکیک قوا» نیز از دوپاره‌گی و تشتت درونی رنج می‌برد و نمی‌تواند نمایانگر اصالت و استقلال که گفتمان اسلام سیاسی مدعی آن است، باشد.

پیش‌فرض نظری آشوری در این انتقاد آن است که آیین اسلام به سبب ماهیت «قدسی» و «الهی» خویش، با هیچ‌یک از نهادها و نظریه‌های غربی که «سکولار» هستند، قابل جمع نیست. به این سبب، گفتمان اسلام سیاسی نمی‌تواند هم مدعی ضدیت با غرب و محصولات سکولار آن باشد و هم در عمل، بخش‌ها و اضلاعی از آن را برگرفته و به‌کار بندد. این پیش‌فرض، صواب و بجا نیست. نه امام خمینی ره و نه هیچ‌یک از مغزهای اندیشنده انقلاب اسلامی - از جمله مرتضی مطهری - بر این باور نبودند که الحاد و مادی‌گری غرب، در تمام عناصر و اجزاء آن رسوخ یافته و از این‌رو، غرب را باید به‌طور کلی، نفی و طرد کرد و از هیچ‌کدام از فرآورده‌های آن استفاده نکرد. بخش‌هایی از محصولات مدرنیته، «عاری از مضامین ایدئولوژیک» اند و یا حداکثر از «دلالت‌های ایدئولوژیک عَرَضی و بیرونی» برخوردارند؛ چراکه نتیجه یافته‌های «تجربه» یا «عقل» هستند. این بخش‌ها را می‌توان در ساخته و پرداخته کردن «حکومت دینی» به‌کار گرفت؛ زیرا آیین اسلام علاوه بر «نقل»، برای احکام تجربه و عقل نیز حجیت و اعتبار قائل است و آنها را کنار نمی‌گذارد. نظریه «تفکیک قوا»، از این دست است.

نظریه کلاسیک «تفکیک قوا» را مونتسکیو در کتاب *روح القوانین* - که در سال ۱۷۴۸ میلادی منتشر شد - مطرح کرد. ضرورت توزیع قدرت در حکومت، وی را به‌سوی دفاع از ایده تفکیک قوا سوق داد، نه هندسه‌پردازی حکومت براساس تفاوت در تکالیف و نقش‌ها. (عالم، ۱۳۸۶: ۳۲۳ - ۳۲۵؛ کلوکسو، ۱۳۹۲: ۴۳۸ - ۴۳۹) او دریافت که چنانچه حکومت را بر پایه مسئولیت‌های سه‌گانه‌اش تقسیم کند، منطقی‌ترین و موجه‌ترین راه را برای توزیع قدرت یافته است. آن سه مسئولیت عبارتند از: وضع قانون، اجرای قانون، داورى در اختلافات. البته امام معصوم یا فقیه عادل، به سبب برخورداری از عدالت و تقوا، قدرت سیاسی را به خدمت اغراض شخصی خود نمی‌گمارند و حقوق و آزادی دیگران را ضایع نمی‌سازند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۳۷ - ۱۳۴) همچنین نباید از این واقعیت غفلت ورزید که آیین اسلام، «شکل» و «الگو»ی خاصی برای حاکمیت سیاسی، پیش‌بینی نکرده، بلکه آن را به اقتضائات و ضرورت‌های سیال و دگرگون شونده هر دوره تاریخی واگذار کرده است. (مطهری، ۱۳۹۰: ۸۴ - ۸۵)

البته از این واقعیت نیز نباید غفلت ورزید که گفتمان‌های سیاسی، با اینکه تشخص و استقلال دارند و یک واحد و مجموعه متفاوت انگاشته می‌شوند، اما نسبت به یکدیگر اشتراکات و شباهت‌هایی نیز دارند و این حالت، نافی تشخص و استقلال آنها نیست. این قبیل اشتراکات و شباهت‌ها، یا در پاره‌ای از مفاهیم و گزاره‌ها است و یا در برخی اجزاء درونی برخی از مفاهیم و گزاره‌ها. بنابراین، هیچ‌گونه الزام و ضرورت منطقی وجود ندارد که براساس آن بتوان ادعا کرد که شرط تمایز گفتمان‌ها نسبت به یکدیگر، اختلاف فراگیر و تام و تمام آنها با

یکدیگر است. میان‌گفت‌های اسلام سیاسی و گفتمان‌های سکولار برخاسته از تجدد، ممکن است برخی مطابقت‌ها و هم‌خوانی‌ها وجود داشته باشد و تمام مواضع و نظریات، یکسره و به‌طور کلی، مغایر نباشند.

نتیجه

یکم. «انقلاب اسلامی ایران» و «زعامت امام خمینی ره» در آن، خارج از چارچوب‌ها و اقتضائات «تجدد» محقق شده است و هرگز نمی‌توان براساس مفاهیم و گزاره‌های برخاسته از «علوم انسانی سکولار» آنها را فهم و درک نمود. در عمل مشاهده شد که هرگاه این «واقعیت‌های قدسی و دینی»، از منظر نظریه‌های تجددی مطالعه شده‌اند، یا دچار «تحریف ماهوی» گردیده‌اند و یا این نظریه‌ها، آنها را «متناقض» و «متنافی‌الاجزاء» تصویر کرده و به این واسطه، به انهدام مسئله مورد مطالعه رسیده‌اند. به‌جای اصل انگاشتن نظریه‌های علوم انسانی سکولار و تلاش در راستای عرضه‌خوانش متجددانه از انقلاب اسلامی ایران و زعامت امام خمینی ره، باید این واقعیت‌های عینی را اصیل قلمداد نمود و در نظریه‌های سکولار که قادر به ارائه توضیح و تبیین نظری نیستند، تجدیدنظر کرد. اگر «نظریه» باید حاکی از «واقعیت اجتماعی» باشد و آن را روایت کند، چنانچه میان نظریه و واقعیت، اصطکاک و تعارضی رخ داد، این نظریه است که باید «اصلاح» و «ابطال» شود، نه واقعیت عینی.

دوم. زمان کشف و وضع یک مفهوم، همیشه مصادف با زمان وقوع و تحقق خارجی مصداق یا مصادیق آن نیست، بلکه ممکن است نمونه‌های عینی متعددی از یک مفهوم در دوره پیش از وضع آن مفهوم، وجود داشته باشد؛ اما متفکران برای این نمونه‌های عینی، جعل لفظ و اصطلاح نکرده باشند. بنابراین، نمی‌توان ادعا کرد که چون وضع مفهوم انقلاب اجتماعی، به دوره تجدد و فضای علوم انسانی سکولار بازمی‌گردد، نمی‌توان در دوره‌های تاریخی پیشین، نمونه‌ها و مصادیقی برای آن یافت؛ همچنان‌که از وضع مفهوم فرهنگ، یکی دو سده پیش نمی‌گذرد، اما فرهنگ به‌عنوان یک واقعیت عینی، از آغاز زندگی انسان وجود داشته و محصول دوره تاریخی اخیر نیست. از طرف دیگر، نمی‌توان تعریف‌های محدود و تنگ‌دامنه و متناسب با اقتضائات تجدد از مفهوم انقلاب ارائه کرد تا آنچه که از سنخ انقلاب در دوره‌های تاریخی گذشته بوده، منتفی و از دامنه بحث برکنار شود. انقلاب اجتماعی، یک مفهوم صوری است که می‌تواند مضامین و جهت‌گیری‌های گوناگونی را دربرگیرد و در جهان‌های معنایی متفاوتی رخ بدهد.

(سوم). امام خمینی ره که رهبری انقلاب اسلامی ایران را برعهده داشت، در تفکر و عمل خویش، بر آیین اسلام تکیه داشت و نسبت ایشان با غرب متجدد، نسبتی انتقادی بود. انقلاب اسلامی ایران، محصول تلفیقی از سنت و تجدد و یا گذار از سنت به تجدد نبود، بلکه از متن معارف و آموزه‌های اسلام برمی‌خاست؛ هرچند اگر در تجدد، وجوه و ابعاد مطلوبی نیز در میان بود، بهره‌گیری موردی و جزئی از آنها را روا می‌دانست.

ادبیات و جهت‌گیری امام خمینی علیه السلام در انقلاب اسلامی، ریشه در فرهنگ عمیق و غنی اسلامی داشت، نه علوم انسانی سکولار. از طرف دیگر، خوانش ایشان از اسلام، خوانشی راستین و عاری از هرگونه تفسیر به رأی و تحریف بود. وی قائل به انگاره «اسلام ناب محمدی» بود و کمترین تصرف بدعت‌آلود را در دین الهی بر نمی‌تابید. اسلام امام خمینی علیه السلام که در انقلاب اسلامی، تجلی و تعین یافت، خلوص مطلق داشت و مستند به نص قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم و ائمه اطهار علیهم السلام بود.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آشوری، داریوش، ۲۰۰۹، «سکولاریسم خزنده»، مقاله ارائه شده در کنفرانس پس نشست سکولاریسم در دانشگاه یورک تورنتوی کانادا، تارنمای رادیو زمانه.
۳. امام خمینی، روح‌الله، ۱۳۶۱، *کشف اسرار*، تهران، هدایت.
۴. بشیریه، حسین، ۱۳۷۲، *انقلاب و بسیج سیاسی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۵. تیلور، استلن، ۱۳۸۸، *علوم اجتماعی و انقلاب‌ها*، ترجمه علی مرشدی‌زاد، تهران، دانشگاه شاهد.
۶. تیلی، چارلز، ۱۳۸۵، *از بسیج تا انقلاب*، ترجمه علی مرشدی‌زاد، تهران، پژوهشکده امام خمینی علیه السلام و انقلاب اسلامی.
۷. جمشیدی، مهدی، ۱۳۹۰، *بنیادهای اجتماعی وقوع انقلاب اسلامی در نظریه علامه مطهری*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۸. عالم، عبدالرحمن، ۱۳۸۶، *بنیادهای علم سیاست*. تهران، نی.
۹. فوران، جان، ۱۳۸۴، *نظریه پردازی انقلاب‌ها*، ترجمه فرهنگ ارشاد. تهران، نی.
۱۰. کلوسکو، جورج، ۱۳۹۲، *تاریخ فلسفه سیاسی (۳): از ماکیاوولی تا متسکیو*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نی.
۱۱. مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۶، *نظریه سیاسی اسلام*، ج ۲، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۷ الف، *حماسه حسینی*، ج ۲، تهران، صدرا.
۱۳. _____، ۱۳۸۷ ب، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (۲): وحی و نبوت*. تهران، صدرا.
۱۴. _____، ۱۳۸۷ ج، *علل گرایش به مادی‌گری*. تهران، صدرا.
۱۵. _____، ۱۳۸۹، *آینده انقلاب اسلامی ایران*. تهران، صدرا.
۱۶. _____، ۱۳۹۰ الف، *انسان و سرنوشت*، تهران، صدرا.
۱۷. _____، ۱۳۹۰ ب، *ختم نبوت*، تهران، صدرا.