

نقش توحید در صورت‌بندی گفتمان سیاسی امام خمینی علیه السلام

احمد عزیزخانی*

چکیده

مفهوم توحید در اندیشه اسلامی یک مفهوم محوری است به گونه‌ای که مفاهیم دیگر چون معاد، نبوت و امامت در پرتو اصل توحید معنا می‌یابند. ادعای این پژوهش بر آن است که اندیشه سیاسی - الهی امام خمینی علیه السلام نیز از جهان بینی توحیدی مستخرج است. پژوهش پیش رو با روش توصیفی - تحلیلی و در چارچوب نظریه گفتمان، به ماهیت توحیدی گفتمان سیاسی امام خمینی علیه السلام پرداخته است. یافته‌های این پژوهش بیانگر آن است که توحید به مثابه دال مرکزی گفتمان سیاسی حضرت امام ویژگی‌های خاصی به گفتمان مطروحه توسط ایشان بخشیده است که در بعد ایجابی به برداشت‌های متفاوتی از اندیشمندان سیاسی دیگر نسبت به مفاهیم آزادی، عدالت و استقلال انجامیده و در بعد سلبی به مرزبندی با هر چه غیر خداست، منجر شده که نتیجه آن خود باوری و خود اتکایی است.

واژگان کلیدی

امام خمینی علیه السلام، توحید، گفتمان سیاسی، غیریت‌سازی، اندیشه سیاسی.

مقدمه

اگر انقلاب اسلامی را پوشش درونی یک ملت جهت بازتعریف «خود» در مقابل «دیگری» بدانیم، اندیشه حضرت امام بن‌مایه چنین پوششی است. اما آنچه در این بازتعریف مهم است، ساخت گفتمانی نو با مفصل‌بندی جدید است. از آنجاکه این ساخت نو بر بازگشت به خویشتن اسلامی تأکید دارد، (امام خمینی، ۱۳۶۷: ۱ / ۲۲۷) متکی بر مفهوم توحید شکل گرفته است. بنابراین به هنگام بازطراحی این نقشه، توحید باید به‌عنوان یک مفهوم محوری مورد توجه قرار گیرد. اما شکل‌گیری چنین گفتمانی به مانند هر گفتمان دیگر، واجد دو بعد است. در بعد اول گفتمان نوظهور نیازمند عناصری جهت اثبات آنچه «هست» می‌باشد تا در پرتوی آن «مای جمعی» شکل بگیرد و در بعد دوم عناصری برجسته می‌شود که آنچه «نیست» را عیان نماید تا رکن دوم هویت که همان «دیگری» است چارچوب‌بندی شود. (klandermand, 2000: 162-163)

در بُعد اول این تلاش فکری (بعد ایجابی)، حضرت امام خمینی رحمته‌الله به‌عنوان معمار این گفتمان نوظهور و در مقام یک عالم دینی، با استخدام عناصر دینی حول مفهوم توحید و تحت عنوان «اسلام ناب محمدی»، گفتمانی نو را چارچوب‌بندی کرد که در آن مرزهای اسلام توسعه پیدا کرد و باورهای فردی، به ساحت اجتماعیات بسط یافت. در این برساخت نو، مفاهیمی چون استقلال، آزادی و عدالت در پرتو مفهوم توحید معنا یافتند و برآیند آن در ساحت سیاسی، به ایده حکومت اسلامی با مبانی مردم‌سالاری انجامید، زیرا همان‌گونه که «جان اسپوزیتو» و «جان وال» تأکید می‌کنند، جهان‌بینی توحیدی در اسلام بر حاکمیت خدا و خلافت نوع بشر تأکید دارد که براساس این، ظرفیت‌های مردم‌سالاری افزایش می‌یابد؛ چون تمامی انسان‌ها در برابر حاکمیت مطلق خدا، برابر نگرسته می‌شوند. (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۲: ۵۵) اما این گفتمان نوظهور در بعد دوم (بعد سلبی) با اتکا به قدرت لایزال الهی یا همان توحید، زنجیره‌ای از غیریت‌ها و نفی‌ها را ایجاد کرد که از نفس اماره آغاز شده و تا استکبار جهانی امتداد می‌یافت؛ این‌گونه گفتمان سیاسی حضرت امام در پرتو اصل توحید مفاهیم خود و دیگری را تبیین کرده و گفتمانی جدید را پایه‌ریزی کرد. پژوهش پیش‌رو به چگونگی برساخت این گفتمان خواهد پرداخت.

چارچوب نظری

به باور ارنستو لاکلاو، گفتمان به‌مثابه حوزه‌ای است که مجموعه‌ای از نشانه‌ها در آن به‌صورت شبکه تعاملی درمی‌آیند. در چنین وضعیتی، نشانه‌های درون یک گفتمان ضمن ارتباط شبکه‌ای، حول یک

نقطه مرکزی تثبیت می‌شوند. «دال مرکزی» همین مرکز ثقل است که دیگر عناصر را به یک وحدت معنایی می‌رساند. به بیان دیگر، دال مرکزی نشانه‌ای ممتاز است که نشانه‌های دیگر معنایشان را از ارتباط با این نقطه کانونی به دست می‌آورند. به عنوان نمونه، «توحید» دال مرکزی گفتمان اصیل اسلامی است که مفاهیمی چون «نبوت»، «امامت» و «معاد» معانی خود را به میزان نسبتی که با آن برقرار می‌کنند، کسب می‌نمایند. در ادبیات گفتمانی به این فرایند مفصل بندی گفته می‌شود. به باور هوارث، مفصل بندی به گردآوری عناصر مختلف و ترکیب آنها در هویتی نو اشاره دارد. (هوارث، ۱۳۷۷: ۱۶۳) به بیان دیگر هر عملی که به برقراری رابطه بین عناصر بینجامد، به نحوی که هویت این عناصر در نتیجه این عمل تعدیل و تعریف شود، مفصل بندی نامیده می‌شود. (لاکلاو، ۱۳۷۷: ۵۷) بنابراین، گفتمان‌ها که حاصل عمل مفصل بندی‌اند، نتیجه ارتباط عناصر پراکنده و گاه فاقد معنا حول یک حوزه معنایی جدید هستند.

علاوه بر عمل مفصل بندی که به لحاظ ایجابی منجر به شکل گیری یک گفتمان می‌شود، توجه به سوبیه‌های سلبی، جهت تعیین مرزهای یک گفتمان نیز ضروری است. این کار معمولاً از طریق تعریف «غیریت‌ها» ممکن می‌گردد. در نگاه یورگنسن و فیلیپس، گفتمان کلیتی است که در آن هر نشانه‌ای در قالب یک بعد و به واسطه رابطه‌اش با دیگر نشانه‌ها تثبیت شده است؛ اما این عمل، از طریق طرد سایر معناهایی که نشانه می‌توانست داشته باشد، انجام می‌گیرد. (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۲: ۵۷)

نظریه گفتمان از این دو منظر (مفصل بندی و غیریت سازی) چارچوب مناسبی جهت تحقیق پیش‌روست، زیرا در گفتمان سیاسی حضرت امام مفاهیمی چون «آزادی»، «عدالت» و «استقلال» حول مفهوم «توحید» مفصل بندی شده و به تناسب آن معنا می‌یابند؛ همچنین در این گفتمان به فرایند غیریت سازی توجه خاصی شده و مفاهیمی چون «نفس اماره»، «استبداد» و «استعمار» به مثابه غیرهای این گفتمان توحیدی معرفی شده‌اند.

۱. توحید، دال مرکزی گفتمان معیار

دال مرکزی در هر گفتمان، محور اصلی و معرف زوایای آشکار و پنهان آن هر گفتمان است؛ به گونه‌ای که مفاهیم و عناصر دیگر، به نسبت موقعیت خود با دال مرکزی معنا و مفهوم می‌یابند. از این منظر، تعیین و سپس تجزیه و تحلیل دال مرکزی در هر گفتمان، از جمله گفتمان سیاسی حضرت امام، امری ضروری است.

با نگاهی اجمالی به آثار حضرت امام (به ویژه آثار فلسفی - عرفانی ایشان) به اهمیت مفهوم توحید در آنها پی می‌بریم. در نگاه ایشان، اصل تمامی عقاید اسلامی، مسئله توحید است؛

(امام خمینی، ۱۳۷۸: ۳۸۷) زیرا «هرچه ظهور است، اوست، هوست؛ نه اینکه از اوست...». (امام خمینی، ۱۳۸۴: ۱۵۵) بنابراین، مبدأ هرگونه تفکری پیرامون هستی، انسان و ... ذات باری تعالی است و دیگران تنها تعینات ذات واجب‌اند.

امام خمینی علیه السلام از قول محقق داماد بیان می‌کند که آنچه مقدر بودن اشیا را تضمین می‌کند (در مقابل قادر بودن ذات واجب)، و آن چیزی که علت واقعی برای صحت وقوع اشیا در تحت قدرت ربوبی و جویی است، همان طبیعت امکان ذاتی اشیاست. پس هرآنچه بالذات ممکن است و امکان در حقیقت ذات اوست، در سلسله استناد، به حضرت باری قیوم واجب منتهی می‌شود؛ و خود آن شیء و همه آنچه وجودش بر آنها متوقف است، از ممکناتی که در سلسله طولی وجود این ممکن قرار گرفته‌اند، همگی به خدای سبحان استناد دارند. (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۵۷) از این منظر، جهان متکثر اعیان، به دلیل امکان ذاتی‌شان - که به تبع خود، فقر ذاتی آنها را به همراه دارد - وابسته به وجود برترند تا اینکه سلسله ممکنات به ذات واجب برسد. پس تکثر ماهیات، بالضروره به وجود واحد ختم می‌شود و این‌گونه است که «هرچه ظهور است، اوست و هوست.»

حضرت امام نفس حقیقی انسان را «مفطور بر توحید» می‌دانند. (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۲۲) در این نگاه، انسان فطرتاً در طلب حق، به حقیقت مطلق و واحد می‌رسد؛ اما مسیر درک این مطلوب، تمسک به علم منسوب به واحد است؛ زیرا علم به عنوان یک حقیقت وجودی، جهت تعین خود به واجب‌الوجود می‌رسد. از همین روی، حضرت امام تأکید دارند که «[این] مکتب‌های توحیدی [هستند که] مردم را تربیت می‌کنند و آنها را از ظلمات خارج می‌کنند و هدایت به جانب نور می‌کنند.» (امام خمینی، ۱۳۶۱: ۲۳۸)

امام خمینی بنا بر معرفت‌شناسی حکمت متعالیه، معتقد به یگانگی علم و وجودند و همان‌گونه که برای وجود، وحدت حقیقیه قائل‌اند، علم را هم دارای وحدتی از این حیث می‌دانند. در واقع، امام با تأسی به نظریه «اصالت وجود»، علم و معرفت را نوعی وجود و به عبارت دیگر خود وجود می‌دانند و بر مساوقت این دو تأکید می‌کنند. (سادات حسینی، ۱۳۹۲: ۹۱) از نگاه ایشان:

علم از افضل کمالات و اعظم فضایل است؛ چه که آن از اشرف اسمای الهیه و از صفات موجود بماهوموجود است و نظام وجود و طراز غیب و شهود، به برکت علم منتظم شده؛ و هر موجودی تحققش به این حقیقت شریفه زیادتر بوده، به مقام مقدس حق و مرتبه قدسی واجبی نزدیک‌تر است؛ بلکه علم و وجود مساوق هستند و هر جا شعاع هستی افتاده، به همان اندازه شعاع نور علم افتاده است. (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۲۵۹)

به باور حضرت امام، همه هستی مظهر ذات باری تعالی است و انسان کامل، ظهور تامّ خداوند در مظهري کامل است. وجود چنین انسانی، پیش از هر چیزی برای نشان دادن اسماء و صفات الهی ضروری است و تنها اوست که می‌تواند مظهر اسم اعظم الهی واقع شود. (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۶۳۴) و تنها اوست که می‌داند:

حق تعالی حضور در تمام امکانه و احیاز دارد و او را مشاهده کند به علم حضوری در جمیع موجودات...؛ پس حق را حاضر در تمام مراتب وجود ببیند به حسب مقام خود؛ علماً یا ایماناً یا عیناً و شهوداً ... (همان، ۴۸۲)

انسان کامل، مفهوم کلیدی در گفتمان سیاسی امام خمینی علیه السلام است. انسان کامل با ارتزاق از ذخیره علم الهی و با درک حقایق توحیدی، ظرفیت لازم را برای هدایت عقول و اصلاح امور می‌یابد. در این مرحله، او با درک معرفت کردگار و سیر در اسماء و اوصاف حق تعالی، نقش راهبری جامعه را می‌یابد. انسان کامل وظیفه می‌یابد که قطره‌های کثیر عالم امکان را به ذات واحد واجب برساند. این‌گونه، وحدت در عین کثرت تحقق می‌یابد. بنابراین، انسان کامل مظهر معرفت الهی و متولی ارشاد عقول و قلوب انسان‌ها به سمت حقایق عظمی است که از این منظر، نقش راهبری اجتماعی یافته، مقام ولایت می‌یابد. وی که مظهر تجلی مقام واحدیت است، با تکیه بر فطرت خداجوی انسان‌ها، آنها را بر وفق اراده احدیت رشد می‌دهد و از این منظر، مربی انسان‌هاست. به همین دلیل، حضرت امام بر آن بود که «اساس عالم بر تربیت انسان است». (امام خمینی، ۱۳۷۸ ج ۱۴، ۱۵۳) و طبیعتاً متولی و مربی این مسیر تربیت، انسان کامل است.

همان‌گونه که بیان شد، توحید، دال مرکزی گفتمان امام خمینی علیه السلام است و چنان که در مطالب بعدی بیان می‌شود، با تکیه بر این اصل، ابعاد دیگر اندیشه ایشان، از جمله تأکید بر استقلال، عدالت، آزادی و باور به ولایت فقیه، توجیه‌پذیر است.

۲. استقلال، آزادی و عدالت؛ دال‌های شناور گفتمان معیار

چنان که بیان شد، توحید، دال مرکزی گفتمان سیاسی امام خمینی علیه السلام است. از طرفی دال‌های شناور معنا و مفهوم خود را به نسبت دال مرکزی یک گفتمان می‌یابند. بنابراین، آن‌گاه که سخن از تجزیه و تجلیل دال‌های شناور این گفتمان به میان می‌آید، نسبت آنها را با مفهوم توحید باید سنجید و جایگاه هر کدام را در تفکر توحیدی حضرت امام باید جست. در ادامه، به بررسی سه دال شناور محوری در اندیشه حضرت امام با ابتدای بر تفکر توحیدی ایشان خواهیم پرداخت.

یک. استقلال

استقلال یک مفهوم کلیدی در دیدگاه حضرت امام است. نگاه خاص ایشان به این مفهوم، ویژگی‌های خاصی نیز بدان می‌بخشد که در ادامه بدان می‌پردازیم.

تعریف مفهوم استقلال: در تفکر توحیدی حضرت امام، سلسله ممکنات تنها به وجود واجب ختم می‌شود و این سیر، حرکت از دانی به عالی است. (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۵۷) بنابراین، وابستگی ممکن، تنها به وجود عالی مطلوب است و استقلال، مربوط به رابطه‌های عرضی سلسله ممکنات است. پس در نگاه توحیدی ایشان استقلال عبارت از عدم وابستگی به سلسله ممکنات در عین وابستگی به وجود واجب. توضیح این مطلب این‌گونه است که ابنای بشر به دلیل فقر ذاتی‌شان - که مربوط به ماهیت امکانی آنهاست - به نسبت وجود و عدم، علی‌السویه‌اند و تنها لطف واجب، ظرفیت وجودی به آنها بخشیده است و از این منظر، تمام هستی خود را مدیون واجب‌الوجوداند؛ اما میان دیگر موجودات ممکن، چنین رابطه‌ای برقرار نیست. وجود هیچ ممکنی، وابسته به وجود دیگر نیست؛ و بنابراین، هر ممکنی مستقل از ممکن دیگر است. از این منظر، وجود ممکن، وابسته به وجود واجب، و مستقل از وجود ممکنات است. این نگرش به ظاهر پارادوکسیکال، تنها با دیدگاه توحیدی و عرفانی حضرت امام قابل توجیه است و تفکر پیرامون مفهوم استقلال در اندیشه حضرت امام، بدون نگرش توحیدی ناممکن، بلکه ناصواب است.

هدف از استقلال: حضرت امام براساس دیدگاه توحیدی خویش، استقلال را هدیه‌ای الهی می‌داند که خداوند متعال ما را به وسیله آن امتحان می‌کند. (همان: ۴۸۹) اینکه ما با نفس اماره و طاغوت‌های زمانه به مبارزه برخیزیم و سبیل حق بیوییم یا اینکه خود را ذلیل و خوار ممکنات به‌ظاهر قدرتمند (و بالذات فقیر) کنیم، امتحانی است که تنها بندگان صالح و مخلص خدا در آن پیروزند. بر این مبنا استقلال (به معنای فوق‌الذکر) لازمه کمال انسانی است و در این میان این اسلام است که زمینه چنین نگاهی را مهیا می‌سازد. به‌باور حضرت امام «مکتب نجات‌بخش اسلام، کفیل سعادت همه‌جانبه بشر، و هادی سبیل خیر در دنیا و آخرت، و حافظ استقلال و آزادی ملت‌ها، و مربی نفوس، و مکمل نقیصه‌های نفسانی و روحانی، و راهنمای زندگی انسان است. (امام خمینی، ۱۳۶۷: ۱ / ۲۲۷) پس هدف از استقلال کمال انسانی در ابعاد فردی و اجتماعی است.

از نگاه حضرت امام تأکید بر استقلال در اسلام، در بعد فردی مومنین را از اطاعت طواغیت رهانیده و انسان‌های حق طلب و آزاده را می‌پروراند و در بعد اجتماعی ملت‌ها را از وابستگی به قدرت‌های بیگانه و تسلیم در برابر آنها بر حذر می‌دارد. حضرت امام این عدم‌وابستگی به بیگانگان را

از آموزه‌های اسلامی استنباط می‌کنند: ایشان در این زمینه چنین می‌فرمایند:

بنیاد دیگر اسلام، اصل استقلال ملی است. قوانین اسلام تصریح دارند که هیچ ملتی و هیچ شخصی حق مداخله در امور کشور ما را ندارد اما رژیم این استقلال را از ما گرفته و بر باد داده است. (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۴ / ۲۴۳)

دو مفهوم «استقلال» و «اسلام»، چنان در نگاه حضرت امام الفت یافته‌اند که توجه به یکی بدون عنایت به دیگری، بی‌معنا و بلکه ناممکن است. البته در این میان، اسلام موقعیت محوری دارد و استقلال به تبع آن، موجودیت می‌یابد. ایشان در این باره می‌فرمایند:

ما اسلام را می‌خواهیم که اسلام آزادی به ما بدهد، نه آزادی منهای اسلام. آنها استقلال منهای قرآن را می‌خواهند؛ ما قرآن را می‌خواهیم. ما اگر تمام آزادی‌ها را به ما بدهند، تمام استقلال‌ها را به ما بدهند و بخواهند قرآن را از ما بگیرند، نمی‌خواهیم. (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۷ / ۴۸۶)

همچنین، ایشان بارها در بیانات خویش دو مفهوم اسلام و استقلال را توأمان به کار برده و حراست از این دو را وظیفه آحاد مسلمین دانسته‌اند؛ (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۲ / ۲۲۸) گویی اسلام به مثابه یک منظومه معانی، حول دال مرکزی توحید، به مفاهیمی چون استقلال معنا می‌بخشد و آنها را در یک چهارچوب گفتمانی به کار می‌بندد و این همان دیدگاه گفتمانی حضرت امام پیرامون مفاهیمی چون استقلال است.

نگاه فلسفی - کلامی حضرت امام به مفهوم استقلال و به ویژه تبیین آن در پرتو مفهوم توحید، به گفتمان سیاسی وی نیز شکل خاصی می‌بخشد. در گفتمان سیاسی امام، استقلال جایگاه ویژه‌ای می‌یابد. ایشان از دو منظر به مفهوم استقلال در عرصه سیاسی نظر دارند. از بعد سلبی حضرت امام علیه السلام بر استقلال کشور از سلطه بیگانگان تأکید می‌کنند تا جایی که این مسئله را یکی از اهداف اصلی انقلاب تلقی می‌کنند (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۱۴ / ۱۳۵) اما از بعد ایجابی بر تقویت کشور در ابعاد اقتصادی، فرهنگی و سیاسی تأکید می‌کنند و این تقویت درونی را لازمه عدم وابستگی به استعمار می‌دانند. (همان: ۹ / ۴۳۹ - ۴۳۸) این‌گونه حضرت امام ضمن تفسیر مفهوم استقلال در سایه توحید، آن را به‌عنوان یکی از مفاهیم محوری در گفتمان سیاسی خویش معرفی می‌کند.

دو. آزادی

یکی از مفاهیم کلیدی در اندیشه امام مفهوم آزادی است؛ اما در یک نگاه گفتمانی، این مفهوم را باید

در دستگاه فکری حضرت امام و در کنار مفاهیم دیگر به‌ویژه با مفهوم توحید سنجید. البته واژه آزادی از جمله مفاهیمی است که دارای معنایی سهل و ممتنع است که دلیل اصلی آن کثرت معانی است. به همین جهت ابتدا باید معنای مختار حضرت امام از این واژه را روشن ساخت.

تعریف آزادی: در نگاه حضرت امام علیه السلام، آزادی، حد وسط جبر و اختیار است و این امر به صواب نزدیک‌تر است؛ زیرا: «آن کس که به تفویض قائل است، ممکن را از محدوده‌اش بیرون کشیده و به سرحد واجب بالذات رسانده است؛ و آن کس که قائل به جبر است، حضرت واجب تعالی را از مقام والایش تا حدود امکان پایین آورده [است]...». (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۷۶ - ۷۵) پس:

آن کس که فعل را به خلق نسبت دهد و به خیال تنزیه، حق را از خلق منعزل و برکنار از فعل خلق بداند، چنین کس قاصر است... و در جمع مغضوب علیهم، داخل و در بند کثرت‌هاست بدون توحید؛ و آن که فعل را به حق نسبت دهد با عدم حفظ کثرت، او هم گمراه است... و در صف ضالین است. (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۴۸ - ۱۴۷)

پس آزادی از نگاه حضرت امام نه در بند «جبر زمانه» است و نه «رها» از قیود؛ آزادی، امکان‌گزینش میان ممکنات با عنایت به خواست ذات واجب تعالی است.

اهمیت آزادی: از نگاه حضرت امام «اسلام سرمنشأ تمام آزادی‌ها[ست]». (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۱ / ۲۸۶) همچنین آزادی حقی است که خداوند در فطرت آدمی به ودیعت نهاده و از این منظر، امانتی الهی است. (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۸ / ۳۷) بنابراین، آزادی، مخلوق الهی و عطیه‌ای به بندگان مخلص خداست و از این منظر، منشأ آزادی اصل توحید است؛ اما مختصات این گفتار در گفتمان حضرت امام چیست؟ تفاوت آزادی توحیدی از نگاه ایشان با آزادی غیرتوحیدی در چیست؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، نگاهی به آرای فلسفی - عرفانی ایشان راه‌گشاست.

براساس نگاه توحیدی حضرت امام «همگی ذات‌ها و صفات‌ها و مشیت‌ها و اراده‌ها و اثرها و حرکت‌ها، همه از شئون ذات و صفت حق بوده و سایه مشیت و اراده اویند و بروز نور او و تجلی او می‌باشند». (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۴۸ - ۱۴۷) بنابراین، مشیت و اراده - که ارکان آزادی‌اند - متعلق به خداوند قادرند و تنها اراده اوست که پدید آورنده هستی است؛ و نه تنها اراده او با هستی عجین است، بلکه اراده‌اش عین هستی است؛ (یس / ۸۲) اما در یک رابطه طولی، ممکن نیز می‌تواند قادر باشد، به قدرت واجب؛ و در اینجاست که آزادی با نگاه توحیدی معنا می‌یابد.

حدود آزادی: اصولاً بحث حدود آزادی یکی از مباحث مهم و اختلاف برانگیز در تاریخ علم بشری بوده است. این مبحث به‌ویژه در قرون اخیر اهمیت ویژه‌ای یافته و در غرب اندیشمندانی چون

جان لاک، آیزایا برلین و... بدان پرداخته‌اند و مفاهیمی چون «آزادی مثبت» و «آزادی منفی»، «آزادی از» و «آزادی برای» و ... در همین راستا شکل گرفته است. (ر. ک: لسناف: ۱۳۸۵) در این میان دیدگاه حضرت امام «امر بین الامرین» است.

تأمل در اندیشه حضرت امام پیرامون مفهوم آزادی این موضوع را آشکار می‌کند که ایشان هم به مفهوم «آزادی از» باور دارند و هم به مفهوم «آزادی برای». در بعد آزادی از، طیف وسیعی از موضوعات مورد تأکید حضرت امام است. به باور ایشان انسان‌ها در پذیرش عقیده، انتخاب مسیر زندگی و ... آزادند.

آزادی یک مسئله‌ای نیست که تعریف داشته باشد. مردم عقیده شان آزاد است. کسی الزامشان نمی‌کند که حتما باید این عقیده را داشته باشید، کسی به شما الزام نمی‌کند که حتما این راه را باید بروید، کسی به شما الزام نمی‌کند که این را انتخاب کنی، کسی الزامتان نمی‌کند که در کجا مسکن داشته باشید. آزادی یک چیز واضحی است. (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۹ / ۸۸)

آزادی از هوای نفس بعد دیگر باور حضرت امام به آزادی منفی است. ایشان هوای نفس را دشمن اصلی انسان‌ها می‌داند (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۱۷۱) و بر این مسئله تأکید می‌کند که آزادی از انانیت، عز ربوبی را به همراه دارد و به تعبیر دیگر «آنچه در عبودیت از انانیت مفقود شود، در ظل حمایت و ربوبیت، آن را می‌یابد». (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۹)

وجه دیگر آزادی از، در نگاه حضرت امام به موضوع استبداد و استعمار باز می‌گردد. به باور ایشان اسلام مومنین را از استبداد رهایی می‌بخشد (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۷ / ۱۳۵) زیرا به مؤمنین می‌آموزد که همه (حتی انبیا الهی) در مقابل ذات احدیت از خود چیزی ندارند. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ۴ / ۱۹) پس انسان‌ها تنها باید در برابر خداوند سر تعظیم فرود آرند و از اغیار آزاد گردند. از طرفی تهذیب اخلاقی منجر به خودسازی شده و این امر به خودباوری و رهایی از استعمار خواهد انجامید. (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۷ / ۲۶۰)

همان‌گونه که بیان شد حضرت امام به هر دو جنبه آزادی عنایت داشت. به باور ایشان «آزادی نمی‌تواند به معنای رهایی انسانی از هرگونه دخالتی، ولو از سوی خدا و دین خدا باشد.» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۱۶ / ۴۵۳) «انسان دین‌دار به قوانین الهی احترام می‌گذارد، و اصولاً هدف تشریح قوانین اسلام برقراری نوعی نظم اجتماعی آزاد و عادلانه است که باعث پرورش انسان‌های مهذب می‌شود.» (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۶۳) از این منظر آزادی در اسلام خود غایت نهایی نبوده بلکه ابزاری در جهت سیر

تکامل بشری است. به همین جهت آزادی انسان‌ها برای تامین هدفی والاتر به نام تکامل موضوعیت دارد. در این معنا، ابنای بشر از اغیار آزاد، و در بند الهیات‌اند؛ تا جایی که محک آزادی، رهایی از غیر و گرفتاری در بند الهی است. از همین رو، حضرت امام آزادی را عطیه‌ای الهی می‌دانند که «خدای تبارک و تعالی ما را به این آزادی امتحان می‌کند» که «ببیند با این آزادی ما چه می‌کنیم. با آزادی رفتاری می‌کنیم خداپسند یا سوءاستفاده از آزادی می‌کنیم». (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۶ / ۴۵۶)

تبیین درست آزادی یکی از دل‌مشغولی‌های حضرت امام بوده است. در همین راستا، ایشان همواره آزادی بی‌قیدوبند را مطرود دانسته، حتی آن را مانع تحقق آزادی حقیقی می‌دانستند. به باور ایشان، [غربی‌ها] می‌خواهند «آزادی ما را با آزادی سلب کنند و آزادی حقیقی را از ما بگیرند». (امام خمینی، ۱۳۶۱: ۱۱ / ۱۵۰)

از نگاه حضرت امام اگر در کنار مفهوم آزادی از، به آزادی برای توجه نشود، آزادی به اسارت می‌انجامد زیرا اسارت نفس، نخستین رهاورد چنین آزادی مطلق است که خود مقدمه‌ای برای وابستگی‌های بیرونی است؛ (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۱۶ / ۴۵۳) پس در نگاه ایشان آزادی واقعی آزادی از نفسانیات، آزادی از اغیار (آزادی از) و پیوستن به اغیار (آزادی برای) است. این نوع آزادی «آزادی در حدود ضوابط است...؛ در حدود قواعد و قوانین...» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۶ / ۴۴۶) بنابراین ایشان هم به «آزادی از» اغیار باور دارند و هم «آزادی را برای» نیل به کمال مطلوب می‌پذیرند.

این نگاه حضرت امام به مفهوم آزادی (که از ابتدای آزادی بر توحید حاصل شده) نگرش سیاسی ایشان را نیز شکل داده و در جاهایی که دو مفهوم آزادی و سیاست به هم نزدیک می‌شوند، خود را عیان می‌سازد. به عنوان مثال موضوعاتی چون آزادی بیان، آزادی عقیده، آزادی در نقد مسئولین، تکرار احزاب و... موضوعاتی است که در اندیشه ایشان با تفسیر مفهوم آزادی در پرتو توحید تبیین می‌شود. حضرت امام ضمن تأکید بر آزادی عقیده آن را تا جایی معتبر می‌دانند که توطئه‌ای در کار نباشد. (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۵ / ۱۴۰ - ۱۳۹) به آزادی مطبوعات احترام می‌گذارند، تاجایی که مطبوعات مسیری جدای از اهداف ملت نداشته باشند و توطئه نکنند (همان: ۷ / ۵۳۶ - ۵۳۵) و انتقاد را هدیه‌ای الهی برای همه از جمله مسئولین می‌دانند. (همان: ۲۰ / ۴۵۲ - ۴۵۱) بنابراین ایشان با احترام به مقوله آزادی در پرتو توحید، گفتمان سیاسی خویش را سامان می‌بخشند و سه مفهوم آزادی، سیاست و توحید را در یک قاب به تصویر می‌کشند.

سه. عدالت

عدالت از منظر امام خمینی، عصاره «تمام فضایل باطنیه و ظاهریه و روحیه و قلبیه و نفسیه و

جسمیه است» (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۱۴۷) و به بیان دیگر عصاره همه خوبی‌هاست. بنابراین، عدالت یک مفهوم محوری در گفتمان سیاسی حضرت امام است که به‌طور ویژه باید نسبت آن را با مفهوم توحید به‌عنوان دال مرکزی گفتمان ایشان سنجید.

در نگاه حضرت امام دو مفهوم اسلام و عدالت چنان به هم‌دیگر وابسته‌اند که «قوانین اسلام اگر عملی شود، حاصل آن عدالت اجتماعی است». (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۵ / ۷۱) براساس این، بسط عدالت، یکی از اهداف اصلی اسلام است؛ تاجایی که قرآن کریم هدف از بعثت انبیا را بسط عدالت دانسته است. (حدید / ۲۵)

رویکرد توحیدی حضرت امام کمال‌گراست و عدالت را موجب مهار جامعه و نهایتاً اصلاح آن می‌داند. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۶ / ۱۶۲) بنابراین، عدالت به انسان یاری می‌رساند تا در مسیر کمال و سعادت حرکت کند؛ زیرا در جایی که نشان از عدالت نیست، نشانی از سعادت و صلاح و خیر و راستی نیز وجود ندارد. پس سعادت انسان در گرو تحقق عدالت در همه ابعادش در جامعه است (جمشیدی، ۱۳۸۸: ۱۹۳) و تنها عدالت است که انسان را به کمال مطلوب می‌رساند. توجه حضرت امام به مقوله عدالت تا آنجاست که سیاست را با توسعه عدالت یک‌سان می‌پندارد. به باور ایشان، سیاست یعنی «اجرای قوانین بر معیار قسط و عدل». (امام خمینی، ۱۳۸۷: ۲۱ / ۴۰۵)

از نگاه ایشان، ذات باری تعالی که عالم علی‌الاطلاق و قادر علی‌الاطلاق و در نتیجه حکیم مطلق می‌باشد، دارای عدالت مطلق است؛ بدین معنا که استحقاق‌ها و استعدادها هر موجودی را برای دریافت وجود یا کمالات وجود، به او عطا فرموده است و همه ذات هستی در بهره‌مندی از این افاضه خداوندی، یک‌سان و برابرند و هیچ‌گونه ظلم و جور در ساحت ذات مقدس الهی راه ندارد؛ و چون خداوند عادل علی‌الاطلاق است و ذات او عین عدل، آنچه نیز به قلم قدرت او جریان یافته و صادر شده، براساس عدل است. بنابراین نظام هستی چون براساس عدل به‌وجود آمده، نظام اتم و احسن است. انسان نیز به‌منزله بخشی از جهان هستی، پیرو این نظام احسن و اکمل است؛ بنابراین باید به‌اندازه سعه وجودی خود، جلوه‌ای از عدل الهی را در نفس خود ایجاد کند تا به کمال انسانی خویش نائل آید و هم‌زمان تحقق جامعه توحیدی را تسریع بخشد. (جمشیدی، ۱۳۸۸: ۲۹۳ - ۲۹۲) به‌همین دلیل بیان می‌شود که در اندیشه امام عدالت در ارتباط با توحید معنا می‌یابد و گفتمان ایشان را باید نوعی گفتمان توحیدی عادلانه دانست.

این نگاه حضرت امام به عدالت، گفتمان سیاسی ایشان را نیز قوام می‌بخشد. اهمیت عدالت در نگاه حضرت امام تا بدان‌جاست که حکومت اسلامی را مساوی با حکومت عدل می‌داند.

(امام خمینی، ۱۳۸۶: ۳ / ۵۰۹) و عدالت را جزء ویژگی ذاتی زمامدار اسلامی معرفی می‌کنند (همان: ۸ / ۲۶۸) تاجایی که اگر رهبر اسلامی عنصر عدالت را با خود نداشته باشد، مشروعیت لازم جهت هدایت جامعه اسلامی را به همراه ندارد. این گونه عدالت در اندیشه سیاسی امام علیه السلام چنان جایگاه رفیعی می‌یابد که به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی در کنار فقاقت، به رکن اساسی نظریه ولایت فقیه در اندیشه ایشان تبدیل می‌شود. (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۷۹)

۳. مفصل‌بندی گفتمان سیاسی امام خمینی در قالب اسلام سیاسی

آنگاه که صحبت از اندیشه سیاسی حضرت امام می‌شود، پیوستگی دین و سیاست به‌عنوان رکن این اندیشه رخ می‌نماید. اینکه دین و سیاست می‌توانند موجبات رشد کمالات انسانی را فراهم کنند نیز تالی‌تلی این اندیشه است. حال پرسش اصلی این است که آبخور چنین تفکری کجاست؟ چه نوع نگاهی به سیاست می‌تواند چنان بسیط و جامع بنگرد که دین را سیاسی و یا سیاست را دینی ببیند؟ پاسخ این پرسش را در نوع نگاه حضرت امام به هستی و انسان باید جست. اینکه جایگاه انسان در هستی چگونه است و غایت وی کجاست، روشن‌گر مسیر سیاست از دیدگاه ایشان است.

از دیدگاه حضرت امام «در اسلام، همه امور مقدمه انسان‌سازی است... انبیا آمده‌اند تا بشر را هدایت کنند به راهی که همه در آن سیر کنند و همه انسان صحیح و کامل بشوند». (امام خمینی، ۱۳۶۷: ۱۳ / ۵۲) بنابراین هدف بعثت انبیا هدایت انسان به سمت کمال است و کمال مطلق نیز همان خداوند قادر متعال است؛ اما آیا پویش این مسیر، تنها با محرکه‌های بیرونی (انبیا و ائمه علیهم السلام) است یا اینکه نیروهای درونی انسان نیز به کمال مطلق گرایش دارند؟

حضرت امام علیه السلام همواره بر این نکته تأکید داشتند که «انسان به‌حسب فطرت اصلی و جبلت ذاتی، عاشق کمال تام مطلق... است؛ و این از فطرت‌های الهیه است که خداوند تبارک و تعالی مفسور کرده است بنوع انسان را بر آن». (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۱۲۷) همچنین بنی‌آدم مفسور است بر «فطرت تنفر از نقص، و انزجار از شر و شقاوت». (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۷۷ - ۷۶) از طرفی، «متوجه‌آلیه فطرت باید «واحد» و «احد» باشد؛ زیرا که هر کثیر و مرکبی ناقص است؛ و کثرت، بی‌محدودیت نمی‌شود؛ و آنچه ناقص است، مورد تنفر فطرت است». (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۱۸۵) پس انسان فطرتاً به سمت کامل واحد متمایل، و از کثیر ناقص متنفر است؛ اما انسان مسیر فطرت خود را چگونه می‌پیماید؟

از نگاه حضرت امام «ماهیت از مرتبه تنزل وجود، منتزع است؛ لذا در هر حدی از حدود که وجود تنزل نموده، ماهیتی می‌باشد؛ زیرا ماهیت، همان حد تنزل است». (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۳۷۴) اما این

ماهیت تنزل یافته، پس از نزول از عالی به دانی، متحرک از نقصان به کمال هم هست؛ (همان: ۳۷۵) پس می‌توان ماهیت نازل دانی را با هدایت و از مسیر تربیت، به مقام عالی رساند؛ اما مسیر هدایت به دست کیست؟

آنچه در مسئله هدایت اهمیت دارد، دستگیری از سالک و رساندن وی به سرمنزل مقصود است؛ اما هادی باید مشرف بر امور غیب و شهود باشد؛ زیرا مقصود، کامل مطلق است که وجودی منزله از ماده دارد و معرفت به وی معرفتی مجرد است. بنابراین، آن کس که متولی هدایت است، باید به معارف الهی عالم باشد و همو ظرفیت راهبری را می‌یابد. در نگاه حضرت امام، چنین فردی انسان کامل است که واجد اسم اعظم الهی است:

بدان که علم، از افضل کمالات و اعظم فضایل است؛ چه که آن از اشرف اسمای الهیه و از صفات موجود بماهوموجود است و نظام وجود و طراز غیب و شهود، به برکت علم متنظم شده؛ و هر موجودی تحققش به این حقیقت شریفه زیادتر بود، به مقام مقدس حق و مرتبه قدس واجبی نزدیک‌تر است. (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۲۵۹)

بنابراین، هر آن کس که با تکیه بر علم الهی به ذات مقدس نزدیک‌تر شود، قابلیت هدایت می‌یابد و ولایت متعلق اوست. از آنجاکه علم ذومراتب است، کسب مراتب عالی هم ذومراتب است و تا عالی‌ترین سطح ادامه می‌یابد. مقصد علم، معرفت الله و نهایت فنای در کمال مطلق است؛ به‌گونه‌ای که عالم - که در این مرحله به صورت انسان کامل درآمده - بزرگ‌ترین نشانه حق تعالی است و با علم به غیبت و شهود، باب معرفت و هادی سُبُل خواهد بود. به‌باور حضرت امام:

... انسان کامل، مَثَلِ اعلاى الله است و بزرگ‌ترین آیه و نشانه او، و کتاب روشن الهی و خبر باعظمت (نبأ عظیم) است؛ و اوست که به صورت حق تعالی آفریده شده و با دو دست قدرت الهی انشا شده؛ و خلیفه خداست بر خلق او و کلید باب معرفت خدای تعالی است. (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۹۱)

انسان کامل، شاهبیت اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام است. اگر انسان در یک سیر نزولی از عالی (واجب بالذات) به دانی (ممکن بالذات) خلق شده باشد، بار دیگر هوای صعود به اعلی درجات وجود و درنهایت فنای در واجب‌الوجود را در سر دارد. این اندیشه که فطری هر بشری است، او را بر آن می‌دارد تا آن کس را که این راه را پیموده، والی خود قرار دهد تا تحت هدایت وی مسیر کمال را بییماید. در اینجاست که ولایت به توحید گره می‌خورد و سیاست، اسلامی می‌شود:

چون فطرت، فنای در کمال مطلق را خواهد، حصول آن حقیقت - که حقیقت ولایت است - حصول فنای در کمال مطلق است؛ پس حقیقت ولایت نیز از فطریات است] و از این جهت است که در روایات شریفه، «فطرة الله التي فطر الناس عليها» را گاهی تفسیر فرموده به فطرت معرفت و گاهی به فطرت توحید و گاهی به فطرت ولایت و گاهی به فطرت اسلام. (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۱۰۰)

توجه به عنصر هدایت در اندیشه سیاسی امام، تا بدانجاست که ایشان سیاست را مترادف با هدایت و راهبری جامعه در همه ابعاد انسانی می‌دانند. (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۱۳ / ۴۳۲) اندیشه سیاسی حضرت امام در این بخش، گریته‌برداری از اندیشه عرفانی و سیروسلوک خاص او با خدای خویش است. امام هوشیارانه و خودآگاهانه الگوی راه عرفانی و تجربیات گران‌بهای خویش را در این باب به الگوی سیاسی خویش تعمیم داده است. در این الگو، باید دانست که انسان مسافری است که مقصدی دارد؛ اما طی این مسیر می‌تواند و باید جمعی انجام پذیرد. (برزگر، ۱۳۹۰: ۲۹۷ - ۲۹۶) طبیعی است که طی مسیر، نیازمند راهبری داناست که انسان کامل در اندیشه حضرت امام، چنین نقشی را دارد. بحث بعدی در اندیشه سیاسی حضرت امام، میزان و محدوده ولایت انسان کامل است. به باور ایشان:

... عشق متعلق به سلطنت محدوده نیست؛ بلکه عشق، سلطنت مطلقه در نهاد انسان است و از محدودیت متنفر و گریزان است و خود نمی‌داند؛ و پرواضح است که سلطنت مطلقه از سنخ سلطنت‌های دنیوی مجازی، بلکه اخروی محدود نیست...؛ و انسان، طالب سلطنت الهیه و علم و قدرت الهی است و پدیدآورنده خود را خریدار است... (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۸۲)

بنابراین ولایت انسان کامل، بسیط و جامع است و همه ابعاد وجودی انسان را (مادی و معنوی) شامل می‌شود؛ زیرا وی عالم به علم الهی و عارف به سیرالی‌الله است و اوست که صراط مستقیم را می‌شناسد و توانایی راهبری مادی و معنوی ابنای بشر را دارد. ولایت مطلقه، حاصل چنین نگاهی است. از نگاه حضرت امام اسلام دینی جامع و کامل است که «هم دنیا دارد، هم آخرت دارد. اسلام همه بعدها را نظر به آن دارد. حکومت اسلامی مثل حکومت‌های دیگر نیست که فقط به یک بعد نظر داشته باشد». (امام خمینی، ۱۳۶۷: ۱۳ / ۱۸۰) بنابراین در حکومت اسلامی، همه ابعاد زندگانی انسان، هم دنیوی و هم اخروی، تحت چتر ولایت در می‌آید و هدایت جامعه، بر دو بال ماده و معنا صورت می‌پذیرد. اما پرسش دیگر آن است که آیا ولایت سیاسی مختص به انسان کامل یا همان انبیا و ائمه است یا انسان‌های دیگر را نیز می‌تواند شامل شود؟

در نظر امام خمینی علیه السلام، خداوند سرچشمه اصلی و حقیقی معرفت است و از این رو وحی و آنچه متعلق اوست (انبیاء و ائمه علیهم السلام) معتبرترین و موثق‌ترین منابع دریافت معرفت الهی‌اند؛ اما در یک رابطه طولی منابع معرفت - که در رأس آن، شهود باطنی نبی قرار دارد - انسان‌های دیگر به فراخور برخورداری از منابع معرفتی و نزدیکی به منبع معرفت الهی در درجات و مراتب دیگر قرار می‌گیرند. (حسینی، ۱۳۹۱: ۱۹۷) بنابراین دسترسی به منبع وحی، همیشه (و البته با درجات متفاوت) ادامه دارد و آن کس که به نور نزدیک‌تر است، وجاهت بیشتری برای هدایت و نهایتاً ولایت می‌یابد.

از سویی اولاً «اسلام دین سیاست است. این نکته برای هر کس که کمترین تدبیری در احکام حکومتی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی اسلام بکند، آشکار می‌گردد»؛ (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۱ / ۲۳۴) ثانیاً «احکام اسلام محدود به زمان و مکان نیست و تا ابد باقی و لازم‌الاجراست. تنها برای زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله نیامده تا پس از آن متروک شود»؛ (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۲۷ - ۲۶) ثالثاً «این بقا و دوام همیشگی احکام، نظامی را ایجاب می‌کند که اعتبار و سیادت این احکام را تضمین کرده، عهده‌دار اجرای آنها شود؛ چه اجرای احکام الهی، جز از رهگذر برپایی حکومت اسلامی امکان‌پذیر نیست»؛ (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۲۳) رابعاً «کسی جز خدا حق حکومت بر کسی ندارد و حق قانون‌گذاری نیز ندارد؛ و خدا به حکم عقل باید برای مردم حکومت تشکیل دهد»؛ (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۱۸۴) و خامساً «خداوند هیچ‌گاه شخص نادان یا ستمگر و تبهکاری را به‌عنوان زمامدار مسلمانان بر نمی‌گزیند و او را بر سرنوشت و مال و جان آنان حاکم نمی‌کند ... و تحقق قانون، تنها به‌دست حاکمی عالم و عادل میسر است». (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۳۰)

بنابراین، یک عالم عادل که آشنا به قوانین الهی باشد، می‌تواند و باید زمام حکومت را به‌دست گیرد؛ چراکه همان دلایلی که لزوم امامت پس از نبوت را اثبات می‌کند، عیناً لزوم حکومت در دوران غیبت حضرت ولی عصر علیه السلام را دربردارد ... لزوم حکومت، به‌منظور بسط عدالت و تعلیم و تربیت و حفظ نظام جامعه و رفع ظلم و حراست مرزهای کشور و جلوگیری از تجاوز بیگانگان، از بدیهی‌ترین امور است؛ بی‌آنکه بین زمان حضور و غیبت امام و این کشور و آن کشور فرقی باشد. (همان: ۲۴ - ۲۳) و اگر قوانین الهی متروک بماند یا تنها بخشی از آن که به امور فردی اشاره دارد، اجرا شود، «این کتاب سرنوشت‌ساز [قرآن] نقشی جز در گورستان‌ها و مجالس مردگان نداشته و ندارد». (امام خمینی، ۱۳۸۷: ۱) و این، خلاف حکمت الهی و منافی با هدف بعثت نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله است.

بنابراین، اسلام ناب محمدی در گفتمان معیار، اسلامی است که در آن، همه احکام و قوانین اسلامی در عصر حضور توسط معصومین علیهم السلام یا در عصر غیبت توسط عالمی عادل اجرا شود و هیچ قیدی بر آن (در قلمرو مسائل سیاسی) نباشد.

گفتمان معیار و فرایند غیریت‌سازی

هر گفتمان برای تعریف خود، نیازمند به تعریف دیگری نیز است. بیان مرزهای هویتی یک گفتمان، افزون بر مشخص نمودن آنچه هست، به تعیین آنچه «نیست» هم نیاز دارد؛ زیرا هویت، همواره امری جمعی است که از رابطه پیوسته افراد در اجتماع در قالب‌هایی چون تعامل یا تعارض ایجاد می‌شود و دوام می‌یابد. (لارنا و دیگران، ۱۳۸۷: ۳۱) در تعامل، عمدتاً آنچه هویت یک گفتمان باید باشد، مورد معامله قرار می‌گیرد و مفهوم «خود» شکل می‌گیرد؛ اما در تعارض، مفهوم «دیگری» شکل می‌گیرد که رکن دوم ساخت هویت هر گفتمان است.

به نظر می‌رسد ستون‌های تعریف «دیگری» در گفتمان سیاسی حضرت امام را بتوان از آموزه‌های اسلامی استخراج کرد؛ اصولی چون تبری، نهی‌ازمنکر و براءت از مشرکین، اصول اعتقادی اسلامی‌اند که بنیادهای غیریت‌سازی گفتمان ایشان را فراهم می‌سازند. (آجیلی، ۱۳۸۹: ۲۱۹) در این اصول، بیش از آنکه بر ایجاب تکیه شود، بر سلب تأکید شده است، که البته رهاورد هر دو، تأسیس گفتمانی اسلامی است. در ادامه، به فرایند غیریت‌سازی در گفتمان سیاسی حضرت امام که برآمده از باورهای اسلامی به‌ویژه اصل توحید است، خواهیم پرداخت.

۱. من مستعلی، غیردرون‌زا

در گفتمان توحیدی حضرت امام خالق و مالک کون و مکان تنها خداست و دیگران در ضل قدرت اویند. «قدرت او است که همه‌چیز را فراگرفته و بر همه‌چیز چیره شده و موجودات از آن جهت که خودشان هستند، شیئی‌تی ندارند و وجودی ندارند تا چه رسد به کمالات وجود»؛ (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۵۹) پس ورای همه موجودات خالق مستغنی است و دیگران شائیت صفت «مستعلی» را ندارند. زیرا موجودات به واقع «وجود ندارند، بلکه وجه او و عباد تکوینی و استظلالی هستند و این‌چنین وجودی، مستقل بودنش مستحیل و محال است». (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۵۱۴ - ۵۱۳)

از دیدگاه حضرت امام «یکی از فطرت‌هایی که تمام عاقله بشر بر آن مخمورند، به‌طوری‌که در تمام افراد این نوع، احدی را برخلاف آن نتوان یافت، تواضع و فروتنی و تعظیم پیش عظیم و بزرگ است». (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۳۵۴) اما همیشه فطرت در انسان غالب نیست و گاهی فطرت الهی انسان محجور مانده و همین مسئله سنگ بنای استعلائی انسانی می‌شود. در چنین شرایطی نسیان انسان بر وی فائق آمده و خود را جای خدا می‌نشانند. در اینجا است که انسان «به هیچ مرتبه‌ای از مراتب قانع نگردد و برای به دست آوردن مقصد خود حاضر است با تمام نوامیس الهیه و شرایع حقه مخالفت و دشمنی کند». (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۸۴ - ۸۳)

چنین انسانی سرچشمه ردایل و مبدأ شرور است؛ به ویژه اگر حاکمیت سیاسی یابد. در چنین شرایطی آثار تخریبی نفسی که خود را مستعلی پندارد، بسیار زیاد خواهد بود، زیرا خود را حاکم مطلق می داند. به همین جهت در جای جای آثار و بیانات حضرت امام، توصیه به تهذیب نفس را مشاهده می کنیم.

به باور ایشان « تمام جنگ های عالم از این انانیت انسان پیدا می شود، مؤمن ها با هم جنگ ندارند. اگر جنگی باشد بین دو نفر، بدانند که مؤمن نیستند ... جنگ های عالم همه اش جنگ های انانیت است ». (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۲۴) به همین جهت ایشان همواره توصیه به تهذیب نفس داشتند و انسانیت و تفاخر را سرچشمه هر بدی می دانستند تا جایی که هوای نفس را نه تنها دشمن انسان، بلکه دشمن ترین دشمن ها می دانند. (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۱۷۱)

نکته مهم در اندیشه حضرت امام، تأکید ایشان بر دوری از انسانیت و خودبینی به منزله تحقیر نفس آدمی نیست، بلکه این تعظیم تنها در برابر وجود عظیم است و ذلّ عبودی به همراه خود عزّ ربوبی را به همراه دارد. دیدگاه توحیدی حضرت امام همواره کمال انسان را در اتصال به کمال مطلق می داند. بدیهی است که در چنین شرایطی کمال اصیل برای انسان توهمی بیش نیست؛ اما از طرفی هرچه انسان به خداوند قادر متعال نزدیک شود، قابلیت بیشتری می یابد، تا جایی که انسان کامل (که هضم و جذب در کمال مطلق است) «خلیفه خدا در زمین و نشانه او در همه عوالم است» و «کریم ترین آیات الهی و بزرگترین حجت های اوست». (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۹۴)

انسان متعادل همزمان که خود را «مخلوق ضعیف بی مایه ای» می داند، (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۸۸) بر آن است که «باید فخر عالم امکان در خلاصه کون و مکان و معلم اسماء و صفات ... و از آیات باهرات باشد». (همان) پس او نه خود را ایستاده بر فراز عالم هستی و دیگران را ذلیل و خوار خود می داند، و نه در برابر دیگران پست و فرومایه و ضعیف است. به واقع برساخت سوژه ای متعادل ره آورد تفکر پیشروی حضرت امام است.

۲. نفی طاغوت و استبداد در گفتمان حضرت امام

انسان در گفتمان حضرت امام نسبت به واجب و در یک رابطه طولی، وابسته است اما نسبت به دیگر ممکن ها و در یک رابطه عرضی آزاد است. از این منظر اعمال اراده یک ممکن بر ممکن دیگر باطل است مگر اینکه این اعمال اراده مبتنی بر قوانین وضع شده توسط واجب باشد. رابطه اول (ممکن بر ممکن مبتنی بر قواعد غیر الهی) در گفتمان معیار طاغوت نامیده شده و نفی و طرد شده است. چنین دیدگاهی مأخوذ از اصل توحید است.

به باور حضرت امام «این اصل [توحید] به ما می‌آموزد که انسان در برابر ذات اقدس حق باید تسلیم باشد و از هیچ انسانی نباید اطاعت کند، مگر اینکه اطاعت او اطاعت خدا باشد». (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۵ / ۳۸۷)

حضرت امام رژیم‌های طاغوتی را «قدرت‌های سیاسی ناروایی که در سراسر وطن اسلامی» اعمال قدرت می‌کنند، معرفی می‌کند. (امام خمینی، بی‌تا: ۱۵۰) زیرا منشا قدرت آنها غیر الهی است. به همین جهت ایشان بیان می‌دارند که چون تمامی قدرت‌ها از خداست و تمام بود و نمود از اوست، لذا بر عابدان و سالکان است که «جز قدرت حق، قدرتی را نپذیرند». (همان: ۸ / ۱۹۵)

از نگاه حضرت امام یکی از نتایج حکومت طاغوت استبداد است و به عکس حاکمیت حق همواره از استبداد گریزان است. به باور ایشان اصولاً هیچ گاه «رژیم اسلامی با استبداد جمع نمی‌شود». (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۴ / ۱۴۷) چون حاکم اسلامی تنها براساس موازین دینی حکم می‌راند و نه رأی شخصی و از طرفی مؤمنین هم حکومت نامشروع و ظالم را نمی‌پذیرند و استبداد را بر نمی‌تابند.

باور فوق نتیجه‌ای بسیار اساسی به همراه دارد. حکومت حق به جهت تقید به قوانین الهی از استبداد گریزان است اما حکومت نامشروع و غیر الهی همواره در معرض آسیب استبداد است، زیرا نفسی که در برابر قدرت لایزال الهی تسلیم نباشد، سرکش شده و هیچ موجودیتی را به رسمیت نمی‌شناسد؛ چنین فردی به احتمال زیاد استبداد را پیشه خود می‌سازد. از این بالاتر این است که رویارویی با حق و حقیقت قساوت را افزون می‌سازد که نتیجه‌ای جز فساد و تباهی در زمین نخواهد داشت. (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۳۹۹)

به همین جهت امام خمینی همواره بر این نکته تأکید داشتند که این اسلام است که مانع استبداد می‌شود نه اینکه شیوه‌ای از استبداد به نام «استبداد اسلامی» ایجاد شود. (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۷ / ۱۳۵) در مجموع می‌توان گفت که اسلام با تسلیم افراد در برابر قوانین الهی، بت استبداد آنها را شکسته و تعظیم در برابر حق و حقیقت را تضمین می‌کند اما کفر با سرکشی در برابر حقیقت، گام اول طغیان را برداشته و خود را آماده سرکشی‌ها و ظلم‌های بعدی می‌کند که ظلم به ملت و استبداد ره‌آورد چنین مسیری است.

۳. استعمار، غیر گفتمان امام خمینی

استعمار در لغت به معنای طلب آبادانی کردن و آبادانی خواستن و در اصطلاح به معنای دست درازی و اعمال نفوذ و مداخله دولت‌های قوی در کشورها و سرزمین‌های دولت‌های ضعیف به بهانه آبادی و عمران و به قصد استفاده از منابع ثروت آنهاست. (رضوی، ۱۳۷۴: ۸۸) بنابراین در یک رابطه

استعماری طرف قوی طرف ضعیف را کاملاً تحت سلطه خود درمی آورد و با نفوذی که در ارکان طرف تحت سلطه می‌یابد، آن را به ورطه نابودی می‌کشانند. این در حالی است که در ادبیات دینی هرگونه راه تسلط کافران بر مسلمانان بسته فرض شده و شریعت اسلام چنین تسلطی را بر نمی‌تابد. (نساء / ۱۴۱) بنابراین اصول گفتمان حضرت امام که برگرفته از آموزه‌های دینی است هم قاعده‌تاً چنین نفوذی را نفی کرده و به‌عنوان «غیر» خود محسوب می‌کند. البته این غیریت‌سازی آن‌قدر برجسته بوده که به‌ویژه در تاریخ معاصر ایران شواهدی را برای آن می‌توان یافت، از جمله اشاره به این قاعده (نفی سبیل) در حکم تحریم تنباکو توسط مرحوم میرزای شیرازی؛ ولی به هر تقدیر این مسئله در گفتمان حضرت امام هم برجستگی خاصی می‌یابد.

حضرت امام در موضوع استعمار یک‌بار دیگر با تکیه بر اصل توحید دست به غیرت‌سازی می‌زند. در گفتمان معیار تمامی قدرت‌ها ذیل قدرت الهی قرار می‌گیرند و آنکه اراده‌اش محل تأثیر است، تنها خدای واحد قهار است. بنابراین در گفتمان معیار ترس از «دیگری قدرتمند» که مبنای یک رابطه استعماری است، بی‌معنا شده و تابوی قدرت‌های ظاهری فرو می‌ریزد. در چنین شرایطی اتکاء مؤمنین تنها به خداوند متعال بوده و با تقویت قوای درونی مرعوب قدرت‌های استعمارگر نمی‌شوند. حضرت امام در این رابطه چنین می‌فرماید:

اگر شماها مذهب شدید، قشر دانشگاهی، قشر علما مذهب شدند، اگر مملکت مذهب شد، مملکت مذهب زیر بار ظلم نمی‌رود، زیر بار استعمار نمی‌رود. همه این مفاسد برای این است که فاسد هستند... اگر مذهب باشند نه وعده دیگران در آنها تأثیر می‌کند نه ارباب دیگران درشان تأثیر می‌کند. (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۷ / ۲۶۰)

بنابراین یک رابطه مستقیم میان تهذیب فردی و اجتماعی و مبارزه با استعمار و عمران و آبادانی واقعی کشورهای اسلامی وجود دارد. تا زمانی که مسلمانان با تهذیب نفوس خود و با اتکا به قدرت خداوند اراده‌های خود را تقویت نکنند، توانایی تقابل با قدرت‌های استعماری را نخواهند داشت. پس در ابتدا تحول درونی نیاز است تا از رهگذر تربیت صحیح و مبتنی بر تعلیمات دینی، انسان‌هایی قوی ایجاد شود و سپس از قید و بند استعمار رهایی یابند. (امام خمینی، ۱۳۸۶: ج ۱۰، ۷۷) این‌گونه توحید در اندیشه امام خمینی انسان‌ها را به مقابله با استعمار رهنمون می‌سازد.

نتیجه

با ظهور انقلاب اسلامی ایران، اسلام سیاسی با محوریت توحید جایگزین گفتمان سکولار سلطنت‌طلب شد. امام خمینی به‌مثابه معمار این گفتمان جدید، گفتمانی را با پشتوانه‌های فلسفی -

عرفانی عرضه کرد که در آن، توحید سرمنشأ همه امور بود و حتی سیاست و حکومت از آبخشور این اصل بنیادین ارتزاق می‌کرد. بنابراین توحید به‌مثابه دال مرکزی گفتمان امام خمینی، منشأ همه امور است زیرا از نگاه او اصل تمامی عقاید اسلامی، مسئله توحید است و مفاهیم دیگر همچون استقلال، عدالت و آزادی، به‌عنوان دال‌های شناور به محک توحید معنا می‌یابند.

در مفهوم استقلال امام خمینی بر این باورند که تنها وجود واجب است که قائم به ذات است و تمامی ممکنات وابسته به اویند، امام این وابستگی در یک رابطه طولی و از ممکن به واجب مقدر است و رابطه میان ممکنات، رابطه‌ای مستقل است. به‌همین جهت مؤمنین در حیطه فردی مستقل از ممکنات بوده و زیر بار ظلم طواغیت نمی‌روند و در حیطه جمعی استقلال خود را از قدرتهای جهانی حفظ می‌کنند. در مفهوم دیگر یعنی آزادی هم دیدگاه توحیدی امام خمینی ساری و جاری است. ایشان آزادی را حقی می‌داند که خداوند در فطرت آدمی به ودیعت نهاده و از این منظر، امانتی الهی است. بنابراین آزادی، مخلوق الهی و عطیه‌ای به بندگان مخلص خداست، پس منشأ آزادی اصل توحید است؛ و نهایتاً عدالت نیز مفهوم تبعی است که در سایه توحید معنا می‌یابد.

از نگاه حضرت امام، ذات باری تعالی دارای عدالت مطلق است و چون خداوند عادل علی‌الاطلاق است و ذات او عین عدل، آنچه نیز به قلم قدرت او جریان یافته و صادر شده، براساس عدل است. بنابراین، نظام هستی چون براساس عدل به‌وجود آمده، نظام اتمّ و احسن است. انسان نیز به‌منزله بخشی از جهان هستی، پیرو این نظام احسن و اکمل است؛ بنابراین باید به اندازه سعه وجودی خود، جلوه‌ای از عدل الهی را در نفس خود ایجاد کند تا به کمال انسانی خویش نائل آید و هم‌زمان تحقق جامعه توحیدی را تسریع بخشد. درمجموع «توحید» رکن اساسی گفتمان سیاسی حضرت امام است. در گفتمان سیاسی امام، مقصود اصلی، نیل به کمال مطلوب است و انسان کامل پیش‌برنده جامعه به این مقصود؛ بنابراین جامعه کمال‌گرا لاجرم پیرو انسان کامل است. تئوری ولایت فقیه از درون چنین استدلالی استخراج می‌شود. اما گفتمان سیاسی حضرت امام (همانند هر گفتمان دیگر) علاوه بر تبیین آنچه «هست»، به توضیح و تشریح آنچه «نیست» هم نیاز دارد؛ این فرایند که با نام غیریت‌سازی شناخته می‌شود در گفتمان امام با دقت بسیاری پی‌ریزی شده و مأخوذ از جهان‌بینی توحیدی ایشان بوده است. براین‌اساس هرکس که ذل عبودی را فراموش کرده و خود را در مقام عز ربوبی نشاند، غیر است؛ چه این غیر خود انسان باشد و یا دیگری. این‌گونه تعریف ابعاد هویت (خود و دیگری) در گفتمان سیاسی حضرت امام تغییر کرده و فضایی جدید پیش‌روی گفتمان‌های سیاسی قرار داده است. چنین تفسیری، سپهر اندیشه بشریت را دگرگون کرده است.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

۱. آجیلی، هادی، ۱۳۸۹، *صورت بندی گفتمان اسلامی در روابط بین الملل*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۲. احمدی، بابک، ۱۳۸۵، *معمای مدرنیسم*، تهران، مرکز، چ ۴.
۳. اسپوزیتو، جان و جان وال، ۱۳۹۲، *جنبش های اسلامی معاصر (اسلام و دموکراسی)*، ترجمه شجاع احمدوند، تهران، نشر نی، چ ۴.
۴. امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۵۷، *کشف الاسرار*، قم، آزادی.
۵. امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۶۱، *صحیفه نور*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶. امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۶۱، *صحیفه نور*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۷. امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۷۱، *البیع*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ ۳.
۸. امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۷۲، *شرح چهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۳.
۹. امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۷۲، *کلمات قصار، پندها و حکمت ها*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۰. امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۷۵، *آوای توحید*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۱. امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۷۸، *وصیت نامه سیاسی - الهی امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۵.
۱۲. امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۸۰، *شرح دعای سحر*، ترجمه سید احمد فهری، تهران، فیض کاشانی، چ ۲.
۱۳. امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۸۱، *تقریرات فلسفه*، به همت سید عبدالغنی اردبیلی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۴. امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۸۱، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۶.
۱۵. امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۸۶، *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۴.

۱۶. برزگر، ابراهیم، ۱۳۹۰، *استعاره صراط در اندیش سیاسی سید قطب*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۷. خالقی افکند، علی، ۱۳۷۹، *امام خمینی و گفتمان غربی*، تهران، انجمن معارف اسلامی ایران.
۱۸. ساراپ، ۱۳۸۲، *راهنمای مقدماتی به پسا ساختارگرایی و پسا مدرنیسم*، ترجمه محمدرضا تاجیک، تهران، نشر نی.
۱۹. فرکلاف، نورمن، ۱۳۷۹، *تحلیل انتقادی گفتمان*، ترجمه شایسته پیران و دیگران، تهران، مرکز مطالعات و پژوهش‌های رسانه‌ها.
۲۰. مارش، دیوید و جری استوکر، ۱۳۷۸، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیرمحمد حاجی‌یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۲۱. مک دانل، دایان، ۱۳۸۰، *مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان*، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران، فرهنگ گفتمان.
۲۲. هوارث، دیوید، ۱۳۷۷، «نظریه گفتمان»، ترجمه سید علی اصغر سلطانی، *فصلنامه علوم سیاسی*، ش ۲.
۲۳. یورگنسن، ماریال و فیلیس، لوئیز، ۱۳۹۲، *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی، چ ۳.
24. *Oxford dictionary*, 2000, New York: oxford university press.
25. Klandermans, Bert, 2000, "Identity and protest; How group Identification helps to Over Com Collective action dilemmas", *Cooperation in Modern Society*, London and New York: Routlege.