

نواندیشی دینی و تعالی سیاسی در گفت‌وگو امام خمینی ره

علی اشرف نظری*

چکیده

در این مقاله، پس از فهم جایگاه عناصر درون‌گفتمانی اندیشه حضرت امام، تلاش می‌شود تا عناصر درون‌گفتمانی هویت اسلامی - شیعی در متن فرایند انقلاب اسلامی درک شود و دریابیم که رهبر و معمار کبیر این انقلاب چگونه توانست با بهره‌گیری از نص شریعت اسلامی و وقایع مندرج در متن زندگی سیاسی - اجتماعی، نوعی تحرک و بسیج سیاسی را در راستای آرمان‌های هویتی خود ایجاد کند. در ادامه، برخی از این مفاهیم را که به عنوان مفاهیمی محوری و کانونی در تبیین گفتمان هویتی حضرت امام نقش داشته‌اند، مورد تأمل قرار می‌دهیم.

واژگان کلیدی

امام خمینی ره، نوگرایی دینی، انقلاب اسلامی، غیبت و انتظار.

nazarian2004@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۱/۹/۱۵

*. استادیار علوم سیاسی دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۹۱/۶/۱۵

مقدمه

هر گفتمان هویتی واجد عناصری است که با در کنار هم قرار گرفتن این عناصر، مبانی و الگوهای کنش سیاسی امکان‌پذیر می‌شود. در واقع، واضعان هر گفتمان باید برای هدایت عاملان و پیروان آن گفتمان به تبیین و تدقیق مفاهیم و عناصر درون‌گفتمانی خویش بپردازند تا با ایجاد نوعی ایضاح مفهومی، تمایز با مفاهیم گفتمان‌های دیگر و جلوگیری از سرریز شدن عناصری بیگانه در گفتمان خود دو نتیجه را به طور هم‌زمان به ارمغان آورد:

اولاً، با ترسیم خطوط گفتمان هویتی مورد نظر و با تبیین زوایا و ابعاد هویتی خودی، به اصطلاح «چارچوب» و «الگوی» مورد نظر برای عمل ارائه می‌شود؛

ثانیاً، با ایجاد تمایز و مرزبندی، با وجود اثرپذیری از گفتمان دیگر و تأثیر در آن، حوزه‌های خطوط هویتی خود را با چنان دقتی ترسیم می‌کند تا مانع ورود عناصر مفهومی بیگانه، ناکارآمد و «التقاطی» شود.

از این رو، یکی از دشوارترین و پیچیده‌ترین مراحل طرح‌ریزی و در انداختن یک گفتمان هویتی، تبیین عناصر و مؤلفه‌های درون آن گفتمان است. واضعان و پردازشگران هر گفتمان باید با دقت و درکی عمیق و همه‌جانبه، ضمن در انداختن چارچوب‌های کنش و عمل سیاسی در حال حاضر، آرمان‌ها و چشم‌اندازهای آتی حرکت را نیز مدنظر قرار دهند تا در آینده نوعی سکوت یا بن‌بست مفهومی پدید نیاید.

به طور کلی، عناصر درون‌گفتمانی منظومه فکری امام خمینی علیه السلام را می‌توان چنین برشمرد: بازگشت به خویشتن و سنت‌های بومی، شهادت‌طلبی و ایثار، غیبت و انتظار، ضدیت با استبداد و طاغوت، دفاع از حکومت مستضعفان و دستیابی به استقلال، عدالت‌جویی، امت‌گرایی. در این مقاله، پس از فهم جایگاه عناصر درون‌گفتمانی اندیشه امام خمینی علیه السلام، تلاش می‌شود عناصر درون‌گفتمانی هویت اسلامی - شیعی در متن فرایند انقلاب اسلامی درک شود و دریابیم که رهبر و معمار کبیر این انقلاب چگونه توانست با بهره‌گیری از نص شریعت اسلامی و وقایع مندرج در متن زندگی سیاسی - اجتماعی، نوعی تحرک و بسیج سیاسی را در راستای آرمان‌های هویتی خود ایجاد کند. در ادامه، برخی از این مفاهیم را که به عنوان مفاهیمی

محوری و کانونی در تبیین گفتمان هویتی امام خمینی علیه السلام نقش داشته‌اند، مورد تأمل قرار می‌دهیم. در پایان نتیجه و دستاوردهای بحث ارائه خواهد شد.

بازگشت به خویشتن

انقلاب درونی این ملت موجب شد این انقلاب پدید آید. امام خمینی علیه السلام در این باره می‌فرمایند:

پیروزی را ما باید از انقلاب درونی جستجو کنیم و تا این معنا حاصل نشود، انقلاب‌ها یک انقلاب‌های تحویل قدرت از او به قدرت دیگر است و وضع برای ملت همان جور که بوده، باشد. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۴۷۹/۱۹)

یکی از عناصر محوری و کانونی گفتمان انقلاب اسلامی، «بازگشت به خویشتن» و «اصالت دادن به سنت‌های بومی» است. در بحبوحه انقلاب اسلامی، مسئله محوری پیش روی جامعه، چگونگی ارجاع‌یابی و مرکزیت دادن به مبانی و مؤلفه‌های هویت‌بخش اسلامی و حفظ و استمرار آنها بود؛ اینکه چگونه می‌توان در پرتو بازتعریف خویش، متفاوت با عناصر تشخص و هویت‌یابی در گفتمان رسمی پهلوی، به باز یابی هویت اصیل مناسب با فضا و زمانه تاریخی خویش پرداخت. در واقع، همه اشکال اظهارنظرها و ابراز احساسات جمعی، شامل تظاهرات، اعتصاب‌ها، شعارها، اعلامیه‌ها، اشعار و سرودهای انقلابی و سخنرانی‌های سیاسی و مذهبی، دربرگیرنده مطالبات هویتی‌ای بود که در آن، نوعی احساس و ادراک و از همه مهم‌تر ضرورت بازگشت به خویشتن به چشم می‌خورد.

اهمیت و جایگاه این عنصر، زمانی در گفتمان هویتی انقلاب اسلامی بیشتر درک می‌شود که این انقلاب بیش از هر خصلت دیگر، خود را «انقلابی فرهنگی» (ذوعلم، ۱۳۷۹: ۳۵ - ۳۲) معرفی کرد؛ انقلابی که درصدد است با طرح ارزش‌های متعالی اسلامی و بخشیدن کارکرد ارجاعی به میراث فرهنگی اسلام در تشخص و هویت‌یابی، به پی‌بندی و استقرار گفتمان هویتی متمایز مبادرت ورزد. از این منظر، بازگشت به خویشتن به معنای «بازیابی هویت گمشده» (رجایی، ۱۳۷۶: ۱۸۹) و احیای شأن و مقام اسلامی - ملی در جامعه بود که اصالت خود را از چهارده قرن تاریخ و میراث شیعه می‌گرفت؛ نوعی از بازگشت و رجوع به خویشتن

که به عنوان یک پاسخ فرهنگی، فکری و سیاسی به گفتمان‌های هویتی غیربومی، بر مفاهیمی نظیر اصالت، اعتبار، مقبولیت و حقیقت در جهت ایجاد هویت سیاسی دینی تأکید می‌ورزید؛ اصالت در سنن و آموزه‌های دینی، اعتبار و مقبولیت در جامعه و برخورداری از یک حقیقت یا ذات مقدس الهی.

بنا به تعبیر ارنست گلنر، در این وضعیت، «شاخ و برگ دادن به سنت بومی از اشتیاق به حفظ عزت نفس سرچشمه می‌گیرد، از آرزوی رسیدن به هویتی که از بیگانه اخذ نمی‌شود، از احتراز تقلید صرف، از میل به درجه دو نبودن و از بازتولید نکردن الگوی بیگانه». (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۱۴۳) از این رو، مسئله بازگشت به خویشتن، در مواجهه و مقابله با گرایش‌های جهان‌گرایانه و سلطه‌طلبانه «مدرنیته غربی»، به مثابه نوعی واکنش فرهنگی در راستای بومی و محلی کردن مؤلفه‌های هویتی، براساس آنچه خود داشتیم، بود. در نتیجه «آنچه که در انقلاب اسلامی به عنوان بازگشت به خویشتن مطرح شد، نوعی واکنش و مبارزه علیه ابعاد وارداتی هویت غربی بود که منجر به گسترش نابسامانی‌های فرهنگی، از خودبیگانگی و مخدوش شدن هویت اسلامی - ایرانی شده بود». (هادیان، ۱۳۷۵: ۲۱) کندوکاوی در میراث، سنن، تجارب و زندگی اجتماعی گذشته که با نفی «از خودبیگانگی» به عنوان یک موج هویتی فراگیر، تمام سرزمین‌های آفریقایی از سوی روشنفکرانی نظیر (فرانتس فانون، امه سزر، جولوس نایرره)، آسیایی (نظیر لئوپولد و گاندی) و آمریکایی (نظیر مارتین لوتر کینگ) را درنوردید.

مسئله بازگشت به خویشتن، در اینجا بیشتر بازگشت به فرهنگ خویش بود که به عنوان راه حلی در برابر بحران هویت عارض شده بر پیکره جامعه، در نظر گرفته می‌شد؛ نوعی بازگشت به سنت‌ها و رویه‌های احیاشده که به صورت نو تجدید نظر و احیا شده‌اند و می‌توانند به عنوان «سنت‌های معنوی شرق» در برابر تجدد غرب قرار گیرند. در واقع، در بحبوحه انقلاب اسلامی، مسئله محوری مبتنی بر این ایده بود که تنها راه حفظ و استمرار هویت اسلامی - ایرانی، بازگشت به فرهنگ اسلامی و تلاش برای تأسیس نظامی سیاسی بر پایه آرمان‌ها و ایده‌های اصیل اسلامی است. واضعان و حاملان این گفتمان، عقیده داشتند که تنها هویت اسلامی می‌تواند گفتمان رسمی رژیم پهلوی را به بن‌بست بکشاند و تعارض‌های

ناشی از آن را برطرف کند و از سوی دیگر، هویت ایرانی - اسلامی را در برابر نفوذ هویت‌های «غیر» حفظ کند. یکی از تحلیل‌گران انقلاب اسلامی در این باره می‌نویسد:

ایرانیان با قیام خودشان، به خود گفتند - و این شاید روح قیامشان باشد - : ما به طور قطع باید این رژیم را تغییر دهیم، باید کارکنان فاسد را تغییر دهیم، ما باید همه چیز را در کشور، اعم از تشکیلات سیاسی، نظام اقتصادی و سیاست خارجی را تغییر دهیم، اما به ویژه باید خودمان را تغییر دهیم. باید شیوه بودنمان و رابطه‌مان با دیگران، با چیزها، با ابدیت، با خدا کاملاً تغییر کند و تنها در صورت این تغییر ریشه‌ای در تجربه ماست که انقلاب ما انقلاب واقعی خواهد بود. (فوکو، ۱۳۷۹: ۶۰)

در منظومه فکری امام خمینی علیه السلام، به عنوان خالق و پردازشگر گفتمان، «خودآگاهی»، «خویش‌تن‌یابی» و «بازگشت به خویش‌تن» مفاهیمی محوری بودند. ایشان بر این اعتقاد بودند که لازمه بروز یک انقلاب عمیق اجتماعی - ارزشی، تربیت و پرورش نسلی از مردان و زنان خودآگاه است که ادراکی صحیح درباره وضعیت و جایگاه تاریخی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی داشته باشند. امام با تأکید بر این مسئله می‌فرماید:

انَّ اللهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ، یک واقعیتی است و دستوری؛ واقعیت به این معنا که تغییراتی در ملتی، یک قومی حاصل بشود، این منشأ یک تغییرات تکوینی، تغییرات جهانی، تغییرات موسمی می‌شود؛ و دستور است به این که تغییراتی که شما می‌دهید تغییراتی باشد که آن تغییرات دنبالش یک تغییراتی به نفع شما باشد. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۹ / ۴۷۹)

از دیدگاه امام، عامل بهرروزی و استقلال یک کشور و مانع گسترش سلطه‌طلبی قدرت‌های بزرگ را باید در خودیابی و خویش‌تن‌جویی دانست؛ زیرا «هیچ نحو استقلالی حاصل نمی‌شود، الا اینکه ما خودمان را بشناسیم». (همان: ۲۲۹/۱) امام وابستگی فکری را موجب «ازخودبیگانگی» و «غریزدگی» می‌دانست که هر دو، از جهل به استعدادهای فعلی خود و ناآگاهی از هویت فرهنگی و میراث تاریخی و پشتوانه شخصیت ریشه‌دار تاریخی خویش، برمی‌خیزد. به نظر وی، آنچه استعمارگران با ملل تحت سلطه و عقب‌نگه داشته شده

انجام داده‌اند و می‌دهند، تزریق و ترویج بی‌هویتی فرهنگی، بی‌ریشگی تاریخی و فقر و نیازمندی به دیگران است. (فوزی، ۱۳۸۴ ب: ۱۰۴) بنابراین، امام بر این باور بود که تا استقلال فکری برای ملتی حاصل نشود، استقلال در ابعاد دیگر حاصل نخواهد شد. «مادامی که ملت‌ها خودشان را گم کردند و دیگران را به جای خود نشانند، استقلال نمی‌توانند پیدا کنند». (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۲ / ۴)

از نظر امام خمینی علیه السلام، عنصر اصلی و کلیدی بازگشت به خود، توجه به عنصر فرهنگ است؛ فرهنگ اصیل اسلامی که قابلیت ایجاد انسان‌های مستقل، توانا و سالم را دارد.

بی‌شک بالاترین و والاترین عنصری که در موجودیت هر جامعه دخالت اساسی دارد، فرهنگ آن جامعه است. اساساً فرهنگ هر جامعه، هویت و موجودیت آن جامعه را تشکیل می‌دهد. سعادت و تیره‌روزی جوامع، وابسته به فرهنگ آنهاست. ترقی و سقوط نیز که حرکت جامعه به سمت سعادت یا سیر نزولی یا قهقرای به طرف بیچارگی است، سرچشمه در فرهنگ دارد. (همان: ۱۵ / ۱۶)

بر اساس چنین تصویری، در رأس همه اصلاحات، «اصلاح فرهنگ» (همان: ۱۰ / ۵۵) نهفته است، زیرا «بزرگ‌ترین مؤسسه‌ای است که ملت را یا به تباهی می‌کشد یا به اوج عظمت و قدرت می‌کشد». (همان: ۶ / ۲۵۲)

بنابراین، وقتی مسئله بازگشت مطرح است، نوعی رجعت فرهنگی به هویت اصیل اسلامی مدنظر است که به عنوان «هدف تمام کوشش انبیا»، درصدد بازگرداندن انسان‌ها به «همان جهت توحیدی الهی» بوده است. امام خمینی علیه السلام در پرتو تعبیری نظیر «شخصیت ایرانی - اسلامی»، «انسان اسلامی»، «آدم اسلامی»، «موجود شرقی اسلامی»، «مغز شرقی»، «انسان خودی»، «انسان ایرانی - اسلامی» بر این نکته تأکید دارند که باید با نفی از خودبیگانگی، تمام تلاش‌ها را برای معرفی «خود واقعی» به کار گرفت. از محتوای سخنان ایشان می‌توان دریافت که منظور از این «خود»، نوعی «خود فرهنگی» است که مرکزیت آن را یک فرهنگ اسلامی - انسانی تشکیل می‌دهد. (فوزی، ۱۳۸۴ الف: ۹۲ و ۹۳) بازتاب چنین اندیشه‌ای را می‌توان در این سخن یافت:

مسلمین باید اسلام را پیدا کنند. اسلام از دستشان فرار کرده بود. ما الان اسلام

را نمی‌دانیم چیست؟ این قدر به مغز ما خوانده است این غرب و این جنایت کارها که ما اسلام را گمش کردیم. تا اسلام را پیدا نکنید، نمی‌توانید اصلاح شوید. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۰ / ۴۴۸)

در نتیجه، بازگشت به خویشتن به عنوان نقطه ثقل گفتمان هویتی انقلاب اسلامی، مبتنی بر نوعی تلقی فرهنگی از اسلام است که در آن، تکیه بر فرهنگ اصیل، انسانی، سالم و مستقل خود، لازمه خودشناسی و رفع از خودبیگانگی عارض شده از سوی غرب است؛ نوعی دعوت که در آن «اساساً فرهنگ هر جامعه هویت و موجودیت آن جامعه را تشکیل می‌دهد» (همان: ۱۵ / ۱۶۰) و تکیه بر فرهنگ اسلام، شرط درک هویت خود و ایستادن بر روی مبانی هویتی خویش است. پیام امام خمینی علیه السلام در این باره چنین است:

بر فرهنگ اسلام تکیه زنید و با غرب و غرب‌زدگی مبارزه نمایید و روی پای خود بایستید و بر روشنفکران غرب‌زده و شرق‌زده بتازید و هویت خویش را دریابید. (همان: ۱۳ / ۸۳)

معنای اصلی چنین پیامی «عوض شدن فکر» و کنار گذاشتن خودکم‌بینی، کاهش عزت نفس، گم‌گشتگی، یأس و باور نداشتن خود است که در نتیجه فراموشی هویت اسلامی، بر جامعه عارض شده است.

نفی غرب‌گرایی و تلاش برای دستیابی به استقلال

تا حالا همه چیزمان را تقریباً باید بگوییم غربی بود ... بر همه ماست که از این غرب‌زدگی بیرون بیاییم و افکارمان را عوض بکنیم ... وضعیت فرهنگمان عوض بشود. (همان: ۹ / ۵۰۱)

یکی از زوایای هویتی مندرج در گفتمان انقلاب اسلامی، اعتراض به سلطه بیگانگان و نفی غرب‌گرایی است. حتی برخی از تحلیل‌گران نظیر حامد الگار، نیکی کدی و یان ریشار بر این نکته تأکید داشته‌اند که میان رشد و توسعه اعتراضات مذهبی و سلطه بیگانگان بر منافع ملی کشور، رابطه دوجانبه و معناداری وجود داشته است. (برومیرژه، ۱۳۸۴: ۱۶۵) در تحلیل محتوای شعارهای انقلابیان نیز می‌توان شواهدی یافت که بخشی از اعتراضات آنان متوجه

غرب و انتقاد از آن بوده است؛ نظیر شعارهایی: «نه شرقی، نه غربی، جمهوری اسلامی»، «ما به رژیم اسلامی می‌گوییم بله - ولی به امپریالیسم و کمونیسم نه»، «مردم، علیه هر نوع نظام ظالمی، چه کمونیسم و چه امپریالیسم متحد شوید». این شعارها بیشتر به اظهار طرد و استنکاف دوگانه‌ای دلالت دارد که در آن هرگونه تسلیم و فرمانبرداری از این یا آن نسخه، و قرائت از یک جهان فکری - فرهنگی واحد، یعنی غرب، نفی می‌شود. (یاوری، ۱۳۸۴: ۸۹)

بنابراین، نفی و طرد غرب که به طرق مختلف و تعابیر گوناگون از سوی نظریه‌پردازان انقلاب اسلامی مطرح شد، ناشی از اتخاذ نوعی رویکرد هویتی خاص بود که در آن، خط تمایز صریحی میان «خود» و «دیگری» (غرب) کشیده می‌شد؛ (Keddie, 1995: 108-109)

نوعی نفی و طرد که با ارزش‌زدایی و «اعتبارزدایی»^۱ از گفتمان هویتی غرب، در صدد ایجاد فضا و پشتوانه متفاوتی از مفاهیم خاص خود بود. به تعبیر بهتر، واکنش‌های هویتی برآمده در متن انقلاب اسلامی، واکنشی به بحران هویت ناشی از روند غربی‌سازی و شبه‌مدرنیزاسیون عصر پهلوی بود که در دو بعد داخلی و خارجی، به صورت استیلای اقتصادی غرب، سلطه‌گری و توسعه‌طلبی سیاسی، نفوذ فرهنگی، نوگرایی ناقص یا سطحی، تضعیف خانواده گسترده، مهاجرت گروه‌های روستایی به شهرها، از دست رفتن هم‌بستگی اجتماعی، ضعف اراده و باور ملی، اغتشاش در انسجام ارزشی جامعه و ... خود را نشان می‌داد.

هویت برآمده از متن و گفتمان انقلاب اسلامی، قبل از همه چیز مدرنیته موجود یا به تعبیری مظاهر مدرنیزاسیون در ایران را دگره‌هویتی خود تعریف کرد و گفتمان پهلوی را بیش از آنکه معلول عملکرد نخبگان نظام سیاسی بداند، ماحصل مداخلات و منافع قدرت‌های بزرگ و در رأس آنها آمریکا دانست. به تعبیری می‌توان گفت انقلاب ایران، اخلاقی را تبلیغ می‌کرد که در نقطه مقابل نظام سرمایه‌داری قرار داشت. (تاجیک، ۱۳۸۳: ۱۸۷)

نفی غرب و گفتمان هویتی برآمده از آن، واکنش طبیعی کسانی بود که در معرض یک هژمونی کلیت‌گرایانه قرار گرفته بودند که در صدد بود با نوعی یکپارچه‌سازی و نگرش عام، هویت‌های «خاص» آنها را تضعیف و محو سازد. (Akhavi, 1987) در واقع، مکانیسم نفی

1. Loss of Credibility.

غرب به عنوان یک «دیگری» فرصتی فراهم می‌آورد تا حفاظت و حراست از ابعاد ساختاری هویت «خودی» (بومی) امکان‌پذیر شود و مجال خالص‌سازی و پالایش عناصر هویتی از استیلای همه‌جانبه ارزش‌های غربی فراهم گردد. بر این اساس، میشل فوکو در انقلاب ایران، امکان مقاومتی معنوی را در برابر تجدد می‌دید که سرشتی متفاوت با انقلاب‌های چپ در جهان داشت و می‌توانست سراسر نظام و گفتمان‌های برآمده از تجدد حاکم بر آن را درهم شکند و از آن فراگذرد و سرانجام، «سیاستی معنوی» یا «سیاست معنویت» را در مقام بدیلی برای سیاست سکولار غربی پیش نهد. (Afary, 2004: 15) از این رو، نفی غرب که به علت مشخص مخالفت و دشمنی آن با اسلام مطرح می‌شود، با دو هدف صورت می‌گیرد: (یاوری، ۱۳۸۴: ۱۰۵)

اولاً، پس‌زدن ارزش‌ها، رفتارها و نمادهای غربی که جای اصول، ارزش‌ها و رفتارها و نمادهای اسلامی را گرفته‌اند؛

ثانیاً، ترفیع و ارتقای جایگاه فرهنگ دینی که با اصلاحات صورت‌گرفته در آن، توانایی لازم برای رقابت با فرهنگ غربی را یافته است.

بر اساس این تلقی، نفی غرب و «غرب‌زدگی» (کچویان، ۱۳۸۴: ۱۴۲ - ۱۳۷) واکنش طبیعی روشنفکران و دین‌مدارانی بود که هدف خود را مبارزه با استیلای هویتی غرب و پی‌نهادن بنیان‌های هویتی خاص خود می‌دانستند. در چارچوب این نوع نگاه به معضل خود یا بحران هویت است که گفتمان هویتی این دوره، برای واسازی و مشروعیت‌زدایی از گفتمان هویتی غرب، به جعل و وضع مفاهیمی نظیر «غرب‌زدگی»، «غربی‌مآبی»، «التقاطی‌گری»، «فُکلی‌مآبی»، «ازخودبیگانگی»، «ابسورد»^۱ و «الیناسیون»^۲ روی می‌آورد. همه این مفاهیم به وضعی اشاره دارد که «خود»، تحت تأثیر شیفتگی یا جذب «دیگری» قرار گرفته و هویت اصلی خویش را نفی یا گم کرده است. بنابراین، باید تلاش کرد که با رفع «خودفراموشی»، به خویشتن اصیل خویش رجوع کرد. حتی مفاهیمی نظیر ملی‌گرایی (ناسیونالیسم) نیز به عنوان ترسیم‌کننده حدود جغرافیایی دولت - کشورها در این وضعیت مورد نقد و چالش قرار می‌گیرند؛ زیرا این انشعاب‌ها و تمایزهای جغرافیایی در مقابل این تصور اسلامی قرار می‌گیرد

1. Obsord.
2. Elination.

که «مرز کشور اسلامی عقیده است، نه حدود جغرافیایی یا قراردادی». (فوزی، ۱۳۸۴ ب: ۹۹) از دیدگاه امام خمینی علیه السلام نیز غرب و تجدد غربی از نظر ماهیت فرهنگی و ماهیت سیاسی آن مورد انتقاد قرار می‌گیرد. از آنجا که فرهنگ هر جامعه هویت و موجودیت آن جامعه را تشکیل می‌دهد، تجدد غرب بیش از هر چیزی به دلیل محدودیت‌های ذاتی‌اش، یعنی نفی معنویت و حصر هویت انسانی در جهان طبیعت، مورد انتقاد قرار می‌گیرد؛ وضعیتی که موجب شده است با نادیده گرفتن زمینه‌های فرهنگی - انسانی هویت، میل به خشونت، سلطه و آثار فن‌آورانه نظامی و جنگ‌افروزی و کشتار را منعکس کند. (کچویان، ۱۳۸۴: ۱۸۵ - ۱۷۳) امام، انحراف مبنایی تجدد را در این می‌داند که با فراموشی خدا و ماورا، باعث شده است انسان در هویت تنگ و محدود مادی‌اش محصور گردد و در نتیجه خود حقیقی‌اش به فراموشی سپرده شود. (همان: ۱۸۶) از نظر سیاسی نیز تلاش غربی‌ها برای سلطه و استیلای سیاسی و تحمیل کاپیتولاسیون، غرب را در موضعی قرار می‌دهد که برای استمرار سلطه خویش، درصدد «از خود بی‌خود کردن»، «از میان تهی کردن» (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۹ / ۲۵) و «در غفلت گذاشتن» جهان سوم برمی‌آید:

در طول تاریخ، در این سده‌های آخر کوشیده‌اند تا ملت‌های جهان سوم خواب باشند، غافل باشند و توجهشان به شخصیت خودشان نباشد و شخصیت خودشان را اصلاً وابسته به غیر بدانند. (همان: ۱۷ / ۳۰۵)

در تحلیل نهایی، امام خمینی علیه السلام درباره تأثیرات و پیامدهای نفوذ غرب در کشورهای جهان سوم می‌فرماید: «آنچه می‌توان گفت ام‌الامراض است، امواج روزافزون فرهنگ اجنبی استعماری است.» (همان: ۱ / ۱۶۱) ایشان غرب‌زدگی را از زلزله بدتر دانسته و معتقدند که مرز میان اسلام و کفر را نیز همین تمایز غرب و شرق تشکیل می‌دهد. (همان: ۱۱ / ۱۹۲) در اندیشه امام، غرب‌زده‌ها و اجنبی‌ها انسان‌هایی میان‌تهی و مخالف تحقق حاکمیت اسلامند و درصدد به‌پا کردن آشوب در مملکت هستند. (همان) تنها راه برون‌رفت از چنین وضعیتی، بازگشت به خویشتن و احیای هویت ملی و تقویت آن است؛ زیرا صرفاً با تحقق چنین امری می‌توان ضمن حفظ قدرت و استقلال، مانعی فراروی هرگونه سلطه خارجی قرار داد:

از آنجا که طی چندین دهه، مدرنیزاسیون صوری و تجددگرایی، با وابستگی و نفی هویت و به عبارتی ساده‌تر با نوکری بیگانه عجین شده بود، برای اندیشه‌ها و زبان‌های هویت‌یاب، نوعی گریز از این‌گونه تجددگرایی را نیز ایجاب می‌کرد. لذا تا آنجا که به مناسبات استعماری و مدرنیزاسیون وابسته باز می‌گشت، غرب‌گریزی و غرب‌ستیزی نیز جوهره اجتناب‌ناپذیر این هویت‌یابی بود. (حاضری، ۱۳۸۰: ۱۹۷)

ضدیت با استکبار، امپریالیسم، سلطه فرهنگی، استضعاف و سلطه اقتصادی، از مصادیق عینی چنین تحرکی علیه مدرنیسم غربی بود که برخلاف گذشته که بیشتر در قالبی ملی‌گرایانه تبلور می‌یافت، صورتی مذهبی یافته بود. بنا بر این تصور، جامعه ایدئال و احیاشده، جامعه‌ای است که غرب را مرجع تشخیص و هویت‌یابی قرار نمی‌دهد، بلکه با زدودن ناپاکی‌ها و فسادهای عارض شده بر پیکره جامعه، درصدد کشف خویشتن، غلبه بر غرب‌گرایی و «احیای هویت اصیل» دینی خود است. (Najmabadi, 1987: 203) امام علیه السلام در تقریر گفتمان خود از «کلمات نهایی‌ای»^۱ بهره می‌جست که در میراث معرفت‌شناختی و روشنفکری غرب، ریشه نداشت. به تعبیر «سامی زبیدا»، امام به گونه‌ای می‌نوشت که گویی اساساً اندیشه غرب وجود نداشت؛ (تاجیک، ۱۳۷۷: ۷۰) زیرا در اندیشه وی، غرب به دلیل از دست دادن ارزش‌ها و مبانی اخلاقی، حتی اگر به کره مریخ هم برود، شایسته الگوبرداری نیست. (امام خمینی، ۱۳۵۰: ۱۹ و ۲۰) به همین دلیل است که برای درمان بیماری غرب‌زدگی و خودباختگی، از جایگزینی «فرم غربی» با یک «فرم اسلامی» سخن می‌گوید:

باید این فرم غربی برگردد به یک فرم اسلامی، تا حالا همه چیزمان را تقریباً باید بگوییم غربی بود، همه چیز غربی بود، حالا باید بعد از اینکه ما دست آنها را کوتاه کردیم... توجه داشته باشیم که خودمان کی هستیم و چی هستیم. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۹ / ۱۱۰)

آرمان شهادت طلبی و ایثار

یکی از ویژگی‌های محوری انقلاب اسلامی، بهره‌گیری از عناصری است که یادآور نمادها و

1. Final Vocabulary.

حماسه‌های ایثارگرایانه و فداکاری مبتنی بر ایمان باشد. برنارد لوئیس در این باره می‌نویسد: «پیشینه اندیشه‌ها و اقدامات انقلاب اسلامی از طریق یادها و نمادهاست که باید مورد مطالعه قرار گیرد و تنها در این صورت است که احتمال درک آن وجود دارد». (دی لی، ۱۳۷۸: ۹۷)

این نمادگرایی مذهبی و برتری شعائر اسلامی که رفتارهای مذهبی، نظیر بزرگداشت امام علی علیه السلام یا امام حسین علیه السلام را در بر می‌گرفت، نقش مهمی در پیشرفت جامعه فردی و تقویت اجتماع بر عهده داشت. در واقع، در سنت شیعی، «چارچوب نمادین و آیینی حماسی» (Keddie and Hogland, 1986: 113) وجود دارد که در فرایند انقلاب اسلامی، به عنوان مجموعه‌ای از شعائر و آرمان‌های مقدس، برای حقانیت و مشروعیت حرکت و انکار و طرد مبانی هویتی رژیم پهلوی و اعتراض علیه آن، به کار گرفته می‌شد. شهادت و ایثارگری محوری‌ترین مفهوم در این زمینه بود که با بهره‌گیری از نوعی تمثیل مذهبی در آن، ماهیتی نمادین و تحرک‌آفرین به خود می‌گرفت.

با اذعان به این نکته که شهادت به هیچ‌وجه مفهومی نیست که فقط مورد توجه و علاقه شیعه باشد و این مفهوم، دارای ارزش مشترکی برای تمام مسلمانان است، اما این ارزش صرفاً در تشیع، اهمیت و منزلت خاصی کسب کرده است و این جایگاه خاص، به واسطه احترام و قداستی است که برای شهادت امام حسین علیه السلام قائل می‌شوند. «شیعیان این واقعیت را که امام حسین علیه السلام جان خود را بر سر پیمان و ایمانش فدا کرد و شهید شد، نه چون واقعه تاریخی صرف، بلکه به عنوان حقیقتی ژرف، مستمر و روحانی ارج می‌گذارند». (الگار، ۱۳۶۰: ۲۲)

بنابراین، درهم آمیختن دو موضوع اصلی حرکت امام حسین علیه السلام یعنی نفی قدرت سیاسی ظالم و ایمان به فضیلت شهادت، تشیع را به زیور مقاومت مبارزه‌جویانه‌ای آراسته است که کمتر در میان سایر مذاهب اسلامی به چشم می‌خورد. (Algar, 1972)

بر اساس چنین الگوی عملی از شهادت که در حرکت امام حسین علیه السلام و سایر ائمه دیده می‌شود، شیعیان در سراسر تاریخ سیاسی خود، در مواجهه با قدرت‌های نامشروع و فاقد حقانیت، دارای الگویی نمادین بوده‌اند که بر اساس آن، ایثار، فداکاری و گذشتن از جان خویش در راه حق، نوعی فضیلت و ارزش اجتماعی تلقی می‌شده است. بازتاب چنین تصویری

از کنش و عمل سیاسی را برای شهادت، می‌توان در شعارهای انقلابیان آن مقطع نیز یافت که با بهره‌گیری از شعارهایی نظیر «حسین، حسین شعار ماست / شهادت افتخار ماست»، «کل یوم عاشورا / کل ارض کربلا»، «جهاد شیوه ماست / شهادت ایده ماست»؛ درصد محوریت بخشیدن به حرکت و جهادی مقدس علیه «طاغوت» و «کفر» بودند؛ مفاهیمی که بیانگر نوعی رویارویی میان دو جبهه ایمان و کفر و حقیقت و باطل هستند. تحلیل مسائل و مباحث عمده در بحث شهادت امام حسین علیه السلام و واقعه کربلا، مجموعه و شبکه‌ای از کلمات و واژگان متضاد را رویاروی هم قرار می‌دهد: مشروعیت علوی‌ها در مقابل نامشروع بودن اموی‌ها، عدالت در مقابل ظلم و ستم، هویت اصیل در برابر هویت منحط. نیکی کدی در مقاله‌ای با عنوان «تفکر معاصر شیعی» می‌نویسد:

در دوره‌هایی که مردم از نظر سیاسی ناراضی هستند، در داستان‌های تعزیه‌ای که برای امام حسین علیه السلام و یا حضرت علی علیه السلام برپا می‌شود، نمونه مبارزه حق با باطل و ظلم را مشاهده می‌کنند و این موضوع غالباً از نظر سیاسی انعکاس آشکار پیدا می‌کند. (کدی، ۱۳۷۷: ۲۷۶)

در این رویکرد، شهادت و فداکاری دیگر همچون آیین ساده‌ای از محنت و غم یا بزرگداشت عزا و ماتم یا یک آیین و مراسم فرقه‌ای نیست، بلکه رفتاری مثبت و کرداری برجسته از اعتراض، رد، انکار، قیام و شورش است. شهادت به معنای رفتاری قاطعانه است که باید در برابر دولت نامشروع به واقعیت بپیوندد و مفاهیمی نظیر «تقیه» و «صبر» باید جای خود را به «حرکت» و «عصیان» علیه ظلم دهد. بر اساس این تحلیل، انکار و رد رژیم پهلوی و اعتراض علیه آن، از طریق به‌کارگیری مجموعه‌ای از استعاره‌ها اظهار می‌شد که در آن، عوامل و شخصیت‌های برجسته سیاسی انقلاب به کنش‌گران و کارگزاران کربلا تشبیه می‌شدند. (خرمشاد، ۱۳۸۴: ۷۹)

امتناع تزلزل‌ناپذیر امام خمینی علیه السلام در سازش با شاه، برای مؤمنان شیعی که درس شهادت را در مکتب امام حسین علیه السلام آموخته بودند جاذبه داشت. امام با «ایجاد یک تکنولوژی موفق انقلاب» که ناشی از درک عمیق فرهنگ شیعه بود، به مردم آموخت هر چهل روز یک بار از

مراسم عزاداری شهدای تظاهرات‌های پیشین و همچنین تعطیلات مذهبی، به عنوان فرصت‌هایی برای اعتراضات جدیدی که هر بار گسترده‌تر از مرتبه پیش بود، استفاده کنند.

ایشان از پیروان خود می‌خواستند تا در مقابل سربازان شاه، خود را برای شهادت عرضه کنند؛ زیرا می‌دانستند با توجه به رسوخ ارزش‌های مذهبی مشترک در میان نیروهای مسلح، مرگ (این افراد در نتیجه اقدام نظامیان) به تدریج روحیه نیروهای مسلح را در هم می‌شکند و نهایتاً توانایی قهریه رژیم سلطنتی را نابود می‌کند. (دفرنوزو، ۱۳۷۹: ۹۹)

لیلی عشقی نیز در این باره می‌نویسد:

آنچه مردم را در جریان این انقلاب به پیش می‌برد، فرهنگی بود که از کربلا و بزرگداشت سالیانه آن شکل گرفته و تداوم یافته بود؛ چرا که در لحظات تب‌آلودی که پس از سقوط شاه پیش آمد، جمالتی به این صورت بر دیوارها نقش بسته بود: «کل یوم عاشورا و کل ارض کربلا». در واقع، انقلاب تکرار عاشورا تصور می‌شود؛ یعنی اجرای دوباره همان حادثه. ارتش شاه به منزله ارتش یزید و مردم به مثابه «پیروان» امام حسین علیه السلام در نظر گرفته می‌شدند. (عشقی، ۱۳۷۹: ۱۰۱)

تصاویر و استعاره‌های برگرفته از واقعه کربلا، همراه با آیین و مراسم‌های مربوط به آن، فهم واقعیات اجتماعی را برای افراد امکان‌پذیر می‌کرد و هم‌زمان، ابزار و وسیله‌ای برای فهم و تحلیل واقعیات اجتماعی و نیز ایجاد الگوهای عملی مبارزه بود. کربلا به مثابه یک گفتار و زبان، آیین و آداب، سنت و عادات ریشه‌دار و حاضر در اندیشه و عمل فرد شیعی، تجربه واقعیت را بر اساس ملاک‌ها و ارزش‌گذاری‌های ذهنی، امکان‌پذیر می‌ساخت. به تعبیر بهتر، «کربلا یک صحنه ماتم یا حادثه‌ای غم‌بار نیست، کربلا یک مدرسه است و نه یک قبرستان». (خرمشاد، ۱۳۸۴: ۷۹) در نتیجه، حماسه کربلا و شهادت امام حسین علیه السلام و یاران او، مجموعه لغات، واژگان و نیز آیین و آدابی را تشکیل می‌دهد که نیروهای اعتراضی بالقوه موجود را فعال کرده و در حرکت بزرگ اعتراضی در چارچوب مبارزات اجتماعی، جهت مبارزات را معنادار ساخته، تبیین می‌کند و از آن به «سیاست روحانی و معنوی»^۱ تعبیر

1. Spiritual Politics.

می‌شود. (Afary and Anderson, 2004) فوکو در تحلیل خود برای روزنامه «کورییر دلا سرا» در این باره می‌نویسد:

امسال (آذر ۱۳۵۷) روز دوم دسامبر، ماه محرم آغاز می‌شود. در این ماه، ایرانیان برای شهادت امام حسین علیه السلام عزاداری می‌کنند ... این ماه زمانی است که مردم در اوج از خودگذشتگی، باکی ندارند که به کام مرگ بروند. یک مشاور آمریکایی امیدوار است که اگر ماه محرم را مقاومت کنیم، همه چیز را می‌توان نجات داد، وگرنه همه چیز از دست می‌رود. وزارت خارجه آمریکا هم منتظر سالگرد شهادت امام شهید است. (خوشروزاده، ۱۳۸۰)

متأثر از چنین رویکردی، در جنبش انقلابی سال‌های ۱۳۵۶ و ۱۳۵۷، الگوی عمیقاً ریشه‌دار شهادت در تشیع که هزاران تن از ایرانیان را کفن‌پوش رودرروی گلوله‌های نظامیان پیش می‌برد، عامل مهمی در تضعیف روحیه سربازان حکومت و فرار آنها از خدمت بود. در آذر ۱۳۵۷ که مراسم ماه محرم آغاز شد، حرکت عظیم برآمده از این مراسم، به هجوم علیه رژیم غیرمذهبی پهلوی مبدل شد. (Hiro, 1996: 193) بنابراین، سبک و شیوه مبارزه انقلابیان، مؤید آن بود که آنچه موجب حرکت و بسیج سیاسی آنها می‌شود، تصورات و برداشت‌هایی است که از مبانی و عناصر مذهب خود، همچون شهادت، ایثار، تحرک و انقلاب دارند. در راستای چنین هدفی است که امام خمینی علیه السلام تبیین تازه‌ای از تاریخ مطرح می‌کند که بتواند پشتوانه‌های فکری - اعتقادی لازم را برای ارائه تعبیری ایدئولوژیک از قیام و حرکت، تأمین کند. او با شعار «کل یوم عاشورا و کل ارض کربلا»، مبارزه همیشگی میان ظلم و عدل را به زمان حاضر نیز سرایت داده است و حرکت خود را مانند حرکت پیامبر صلی الله علیه و آله، امام علی علیه السلام و امام حسین علیه السلام برای اقامه حق و عدل معرفی می‌کند: (خلیلی، ۱۳۸۰: ۲۱)

امروز مطلب مهم است، از مهماتی که جان باید پایش داد. همان مهمی که سیدالشهدا جانش را داد برایش، همان مهمی که پیغمبر اسلام بیست و سه سال زحمت برایش کشید. همان مهمی که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام هجده ماه با معاویه جنگ کرد، در صورتی که معاویه دعوی اسلام می‌کرد و چه و چه، جنگش چه بود؟ برای اینکه یک سلطان جائز بود، باید به زمینش بزند. آن قدر

از اصحاب بزرگوارش را به کشتن داد، آن قدر از اینها کشت، برای چه؟ برای اینکه اقامه حق و عدل بکند.

در نتیجه، در جریان تعریف و تئوریزه کردن هویت اسلامی - شیعی، نمادها و الگوهای کاملی نظیر امام علی علیه السلام و امام حسین علیه السلام به منابعی برای تحرک و بسیج سیاسی تبدیل می‌شدند؛ زیرا نام امام علی علیه السلام در پیوند با مفاهیمی مانند عدالت، شجاعت، ساده‌زیستی، فروتنی، مردم‌داری، صداقت، جوانمردی و بی‌اعتنایی به مادیات و امور دنیوی از جمله قدرت، امکان مقایسه رفتار هر حکومتی با این معیارها را فراهم می‌آورد. در حالی که شخصیت والای امام علی علیه السلام، ارزیابی‌کننده حاکمان و نفی‌کننده حاکمان ناصالح است، حماسه امام حسین علیه السلام الگوی واکنش در برابر حکومت حاکمان ناصالح و معیار رفتار انقلابی است. این کیفیت، ناشی از همراهی نام آن حضرت با عاشورا و کربلاست. (حسینی، ۱۳۸۲: ۵۳)

مفهوم غیبت و انتظار

مفهوم انتظار در فرایند انقلاب اسلامی به گونه‌ای بازتعریف شد که دیگر به معنای «امید به برقراری حاکمیت عدل در آینده و رستگاری انسان با مداخله الهی» نیست؛ بلکه انتظار، «آمادگی روحی و عملی و اعتقادی برای اصلاح، انقلاب و تغییر وضع جهان» است. همین‌طور غیبت نیز دیگر به معنای سلب مسئولیت اجتماعی نیست، بلکه به معنای مسئولیت مردم در تعیین سرنوشت، ایمان، رهبری، زندگی معنوی و اجتماعی خود و تعیین رهبری است که بتواند جانشین امام علیه السلام باشد. (کشاوری شگری، ۱۳۷۹: ۱۷۷ و ۱۷۸)

در واقع، اصرار علما برای محدود کردن قانونی قدرت شاه، به معنای آن بود که مبارزه سیاسی برای بهبود شرایط در جوامع شیعه جایز است و نباید تنها موقوف به ظهور امام غایب گردد و تا فرا رسیدن آن روز، مردم خود می‌توانند برای استقرار یک نظام عادلانه حکومتی قیام کنند. این نوع تصور و ادراک جدید از مفهوم انتظار در عصر غیبت، در مقابل دیدگاه‌هایی قرار می‌گرفت که با تأکید بر اصل نامشروع بودن حکام دنیوی، افراد را به پذیرش تقدیر و سرنوشت و رضادادن به قضا و قدر ناشی از پذیرش حکومت‌های نامشروع، دعوت می‌کردند. استاد شهید، مرتضی مطهری در بازتعریف مفهوم «انتظار» می‌نویسد:

گونه اول، انتظاری که سازنده و نگهدارنده است، تعهدآور است، نیروآفرین و تحرک‌بخش به گونه‌ای است که می‌تواند نوعی عبادت و حق‌پرستی شمرده شود و دوم، انتظاری که گناه است، ویرانگر است، اسارت‌بخش است، فلج‌کننده است و نوعی «باحیگری» باید محسوب گردد. این دو نوع انتظار فرج، معلول دو نوع برداشت از ظهور عظیم مهدی موعود علیه السلام است و این دو نوع برداشت به نوبه خود از دو نوع بینش درباره تحولات تاریخی ناشی می‌شود. (مطهری، ۱۳۵۷: ۷ و ۸)

این نوع تحول در نوع نگرش به مفاهیم، به معنای احیای ارزش‌های عقیدتی و سیاسی به منظور تحرک‌آفرینی در جامعه و بیانگر نوعی حرکت از مبانی ایدئالیستی صرف، به ابعاد جامعه‌شناختی دین اسلام بود که بر اساس آن، باید با فراهم کردن «دکترینی عقلانی»، از فرصت‌های حداقل پیش‌رو، برای استقرار نظام الهی بهره جست، نه آنکه تا انتظار تحقق شرایط آرمانی، احکام و اصول شریعت اسلامی تعطیل شود؛ چنان‌که امام خمینی علیه السلام در کتاب «ولایت فقیه» خاطر نشان می‌سازد که «نسبت اجتماعیات قرآن با آیات عبادی آن از نسبت صد به یک هم بیشتر است». (وحدت، ۱۳۸۲: ۲۳۳) این تحولات مفهومی و تلاش‌های صورت گرفته در این راستا، منجر به تحولات عقیدتی و سیاسی در جهان تشیع به منظور حرکت در راستای ایجاد حکومت اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه شد. (Calder, 1982: 4)

عدالت‌طلبی و برابری‌جویی

یکی از عناصر محوری مندرج در دستورالعمل سیاسی نیروهای مذهبی، وعده اجرای عدالت اقتصادی اسلام بود. این وعده به ویژه برای ایرانیانی که سال‌ها از نظر اقتصادی، ناتوان و از نظر سیاسی و اجتماعی، منزوی شده بودند، اهمیت بسیاری داشت. ایران زمان شاه، از لحاظ اقتصادی - اجتماعی به دو قطب غنی (مستکبر) و فقیر (مستضعف) تقسیم می‌شد که عده‌ای توانسته بودند با انباشت بیش از حد ثروت، بر توده‌های وسیع مردم حکومت کنند. حاملان گفتمان انقلاب اسلامی، به گروه‌های اجتماعی وعده برپایی عدالت اقتصادی را می‌دادند که این وعده، نقش مهمی در فروپاشی جامعه زمان شاه داشت. (فارسون و مشایخی، ۱۳۷۹: ۱۶۶) لقب «امام مستضعفین» که به امام خمینی علیه السلام اعطا شد، نشانه مؤثری در احیای اندیشه ظهور حضرت مهدی علیه السلام در برپایی عدالت بود. ساده‌زیستی امام خمینی علیه السلام، دوری از ثروت‌اندوزی

و بیان ساده و بلیغ ایشان، با این لقب هماهنگ بود. (درج، ۱۳۷۹: ۲۸۷) امام خمینی علیه السلام با تقسیم جامعه به دو طبقه مستضعفین و مستکبرین، همواره خاطرنشان می‌کردند «آنهایی که در طول تاریخ محرومیت کشیده‌اند، در جمهوری اسلامی نباید محروم بمانند». (همان: ۲۸۸) امام خمینی علیه السلام با استفاده از نمادگرایی سیاسی و ارائه تصاویر و نمادهایی که در فرهنگ سیاسی مردم ریشه داشت و نیز با تکیه بر پیام‌های مساوات‌طلبانه آیین تشیع که جامعه بی‌طبقه توحیدی را وعده می‌داد، توانست طیف گسترده‌ای از اقشار محروم و متوسط جامعه ایران را با خود همگام و هماهنگ سازد. به همان نسبت که خاندان سلطنتی و وابسته‌های آنان، افرادی فاسد، شرور و رشوه‌خوار معرفی می‌شدند، محرومان و مظلومان، افرادی معصوم و دارای صفات و ارزش‌های والای انسانی شناخته می‌شدند که این امر، اعتماد به نفس جدیدی را در میان این طبقه به وجود آورده بود. امام، ریشه اصلی استضعاف و بی‌عدالتی را «امپریالیسم» و دست‌نشانندگان آن می‌دانستند که «نظم اقتصادی غیرعادلانه‌ای» را بر مسلمانان تحمیل کرده‌اند:

از طریق این دست‌نشانندگان سیاسی بود که آنها بر مردم حاکم شدند. امپریالیسم‌ها نظم سیاسی غیرعادلانه را نیز بر ما تحمیل و از این طریق ملت را به دو گروه ستمگر و ستم‌دیده تقسیم کرده‌اند. صد میلیون مسلمان گرسنه، محروم از همه اشکال بهداشت و تحصیلات هستند. در حالی که اقلیتی از ثروتمندان و قدرتمندان با افراط و بی‌بند و باری و فساد زندگی می‌کنند. (معدل، ۱۳۸۲: ۱۶۸)

در طرح نظری امام خمینی درباره دولت اسلامی، حکومت وظیفه دارد که برای زدودن آثار بی‌عدالتی، نظم و عدالت را از بالا تأمین کند، «امانت‌دار مردم باشد، مردم به او اطمینان داشته باشند و بتوانند سرنوشت خود را به دست او بسپارند ... و در پناه او و پناه قانون، آسوده‌خاطر به کارها و زندگی خود ادامه دهند». (وحدت، ۱۳۸۲: ۲۳۹) بر این اساس، محوری‌ترین وظیفه دولت برای تحقق عدالت، رفع استضعاف از مظلومان و مستضعفان است که حق با آنهاست.

آزادی

در سال‌های دهه ۱۳۵۰ با توجه به تجارب پیشین که ممکن نبودن تحقق آزادی در چارچوب

نظام سلطنتی را اثبات کرده بود، امام خمینی علیه السلام تحقق آزادی را در گرو نفی مطلق این نظام می‌دانستند و مردم نیز به پیروی از ایشان، آرمان آزادی و رهایی از سلطه شاه را از طریق براندازی نظام سلطنت تعقیب کردند. به این ترتیب، آزادی‌خواهی دین‌باورانه، یکی از مؤلفه‌های اعتقادی - تاریخی انقلاب معرفی شد. (حاضری، ۱۳۷۸: ۱۹۵) امام خمینی علیه السلام نیز با تأکید بر ضرورت حفظ آزادی در نظام آینده (جمهوری اسلامی)، حکومت را مبتنی بر آزادی و عدالت اجتماعی معرفی کردند. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۲ / ۲۵۹) ایشان در توضیح اصل آزادی فرمودند:

خدا انسان را آزاد خلق کرده است و انسان را مسلط بر خودش و بر مالش و جانش و بر نوامیسش خلق فرموده. امر فرموده که مسلط است انسان، آزاد است انسان، هر انسانی در مسکن آزاد است، در مشروب و مأکول، آنچه خلاف قوانین الهیه نباشد، آزاد است، در مشی آزاد است. (همان: ۱ / ۶۱)

بنابراین، آنچه در این تصور از آزادی معنا می‌یابد، آزادی به اقتضای حدود شرعی و حرکت در چارچوب «قوانین الهی» است که متمایز از آزادی غربی است:

آن آزادی که در غرب است یک قدری فحشاست که هر جوری دلشان می‌خواهد عمل کنند، در شهوات هیچ قیدوبندی نباشد. آزادند هر طور دلشان می‌خواهد در فحشا غوطه‌ور شوند، باید بدانیم که آزادی به شکل غربی آن، که موجب تباهی جوانان و دختران و پسران می‌شود، از نظر اسلام و عقل محکوم است. (همان: ۲۱ / ۱۹۵)

در این چارچوب، آزادی به معنای تعیین حدود عمل بر پایه شریعت است که نسبتی وثیق با فضایل و ارزش‌های انسانی دارد و در عرصه عمومی به صورت حق مشارکت در قدرت عمومی معنا پیدا می‌کند؛ زیرا افراد بر اساس اصولی مانند امر به معروف و نهی از منکر می‌توانند در حوزه عمومی مشارکت جویند و بر آن اثر بگذارند. آزادی تشکل‌ها و احزاب، آزادی در مخالفت و اعتراض، انتقاد از حاکمان و ارشاد آنان و اموری از این قبیل، همه بر این اساس پذیرفته می‌شود. (میرموسوی، ۱۳۸۴: ۳۹۶)

نتیجه

در فرایند انقلاب اسلامی، مسئله محوری پیش روی جامعه، چگونگی ارجاع‌یابی و مرکزیت

دادن به مبانی و مؤلفه‌های هویت‌بخش اسلامی و حفظ و استمرار آنها بود؛ اینکه چگونه می‌توان در پرتو بازتعریف خویش، متفاوت با عناصر تشخیص و هویت‌یابی رژیم پهلوی، به بازیابی هویت اصیل مناسب با فضا و زمانه تاریخی خویش پرداخت. در واقع، همه اشکال اظهارنظرها و ابراز احساسات جمعی، شامل تظاهرات، اعتصاب‌ها، شعارها، اعلامیه‌ها، اشعار و سرودهای انقلابی و سخنرانی‌های سیاسی و مذهبی، دربرگیرنده مطالبات هویتی‌ای بود که در آن، نوعی احساس و ادراک و از همه مهم‌تر، ضرورت بازگشت به خویشتن به چشم می‌خورد. مسئله بازگشت به خویشتن، در اینجا بیشتر بازگشت به فرهنگ خویش بود که راه‌حلی در برابر بحران هویت عارض شده بر پیکره جامعه، در نظر گرفته می‌شد؛ نوعی بازگشت به سنت‌ها و رویه‌های احیاء شده که می‌توانند به عنوان «سنت‌های معنوی» اسلام، در برابر تجدد غرب قرار گیرند. در منظومه فکری امام خمینی ره، به عنوان خالق و پردازشگر گفتمان، «خودآگاهی»، «خویشتن‌یابی» و «بازگشت به خویشتن»، مفاهیمی محوری بودند. ایشان معتقد بودند که لازمه بروز یک انقلاب عمیق اجتماعی - ارزشی، تربیت و پرورش نسلی از مردان و زنان خودآگاه است که ادراکی صحیح درباره وضعیت و جایگاه تاریخی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی داشته باشند.

منابع و مأخذ

۱. الگار، حامد، ۱۳۶۰، *انقلاب اسلامی در ایران*، ترجمه مرتضی اسعدی و حسن چیدری، تهران، قلم.
۲. امام خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۵۰، *حکومت اسلامی*، تهران، بی‌نا.
۳. _____، ۱۳۷۸، *صحیفه نور*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴. برومیرزه، کریستین، ۱۳۸۴، «اسلام و انقلاب در ایران؛ چند اثر و نشانه برای قرائت و تحلیل»، در: *اندیشمندان علوم اجتماعی و انقلاب اسلامی ایران*، گردآوری و ترجمه محمدباقر خرمشاد، تهران، انتشارات باز.
۵. تاجیک، محمدرضا، ۱۳۸۳، «روایت غیریت و هویت در میان ایرانیان» تهران، *فرهنگ گفتمان*.

۶. _____، ۱۳۷۷، «امام، قدرت و گفتمان»، نامه پژوهش، شماره ۸، بهار ۱۳۷۷.
۷. حاضری، علی محمد، ۱۳۸۰، «انقلاب و اصلاح» در: *اصلاحات و پرسش‌های اساسی (مجموعه مقالات)*، به کوشش محسن آرمین، تهران، مؤسسه نشر تحقیقات ذکر.
۸. _____، ۱۳۷۸، «هویت تاریخی و انسان‌شناسی انقلاب؛ عامل مغفول تبیین‌های انقلاب اسلامی»، *پژوهشنامه متین*، تابستان / پاییز ۱۳۷۸.
۹. حسینی، حسین، ۱۳۸۲، «فرهنگ شیعی و کاریزها در انقلاب اسلامی ایران (۱۳۵۶ و ۱۳۵۷)»، *مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، شماره ۱۳۷ و ۱۳۸.
۱۰. خرمشاد، محمدباقر، ۱۳۸۴، *اندیشمندان علوم اجتماعی و انقلاب اسلامی ایران*، تهران، باز.
۱۱. خلیلی، رضا، ۱۳۸۰، *دیرینه‌شناسی مبانی فکری انقلاب اسلامی در اندیشه‌های آل احمد، شریعتی و امام خمینی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی.
۱۲. خوشروزاده، جعفر، ۱۳۸۰، «بررسی انقلاب اسلامی ایران به مثابه یک جنبش جدید اجتماعی»، در: *فصلنامه اندیشه انقلاب اسلامی*، شماره صفر، زمستان ۸۰.
۱۳. دراج، منوچهر، ۱۳۷۹، «مردم‌گرایی و شیوه صنفی در فرهنگ سیاسی ایران پس از انقلاب»، در: *فرهنگ سیاسی در دوره جمهوری اسلامی ایران*، نوشته سمیح فارسون و مهرداد مشایخی، ترجمه معصومه خالقی، تهران، انتشارات باز.
۱۴. دفرونزو، جیمز، ۱۳۷۹، *انقلاب اسلامی ایران از چشم‌انداز نظری*، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران، انتشارات باز.
۱۵. دی. لی، رابرت، ۱۳۷۸، «انقلاب اسلامی و اصالت»، ترجمه مهرداد وحدتی دانشمند، *فصلنامه حضور*، دوره دوم، شماره نهم.
۱۶. ذوعلم، علی، ۱۳۷۹، *انقلاب و ارزش‌ها*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۷. رجایی، فرهنگ، ۱۳۷۶، *معرکه جهان‌بینی‌ها (در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان)*، تهران، شرکت انتشارات احیاء کتاب، چاپ دوم.

۱۸. عشقی، لیلی، ۱۳۷۹، *زمانی غیر زمان‌ها*، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، باز.
۱۹. فارسون، سمیح و مهرداد مشایخی، ۱۳۷۹، *فرهنگ سیاسی در دوره جمهوری اسلامی ایران*، ترجمه معصومه خالقی، تهران، باز.
۲۰. فوزی، یحیی، ۱۳۸۴ الف، «امام خمینی و هویت ملی در ایران»، در: *فرهنگ و هویت ایرانی*، به کوشش مریم صنیع اجلال، تهران، انتشارات تمدن ایرانی.
۲۱. _____، ۱۳۸۴ ب، «هویت ملی در ایران و آسیب‌شناسی آن از دیدگاه امام خمینی علیه‌السلام»، *پژوهشنامه متین*، شماره ۲۶، بهار ۱۳۸۴.
۲۲. فوکو، میشل، ۱۳۷۹، *روح یک جهان بی‌روح*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاندیده، تهران، نشر نی.
۲۳. کچویان، حسین، ۱۳۸۴، *تطورات گفتمان‌های هویتی در ایران: ایران در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد*، تهران، نشر نی.
۲۴. کدی، نیکی آر، ۱۳۷۷، *ریشه‌های انقلاب ایران*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، انتشارات حکم.
۲۵. کشاورز شکری، عباس، ۱۳۷۹، «ایدئولوژی انقلاب اسلامی، ایدئولوژی شیعه و باز تفسیر آن»، *پژوهشنامه متین*، شماره ۸، پاییز ۱۳۷۹.
۲۶. مطهری، مرتضی، ۱۳۵۷، *قیام و انقلاب مهدی علیه‌السلام از دیدگاه فلسفه تاریخ*، تهران، صدرا.
۲۷. معدل، منصور، ۱۳۸۲، *طبقه، سیاست و ایدئولوژی در انقلاب*، ترجمه محمدسالار کسرائی، تهران، باز.
۲۸. میرسپاسی، علی، ۱۳۸۴، *تأملی بر مدرنیته ایرانی*، تهران، طرح نو.
۲۹. میرموسوی، سیدعلی، ۱۳۸۴، *اسلام، سنت و دولت مدرن*، تهران، نشر نی.
۳۰. وحدت، فرزین، ۱۳۸۲، *رویارویی فکری ایران با مدرنیته*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.

۳۱. هادیان، ناصر، ۱۳۷۵، «نظریه تدا اسکاچپول و انقلاب اسلامی»، *مجله راهبرد*، شماره ۹، بهار ۱۳۷۵.

۳۲. یآوری، نوشین، ۱۳۸۴، «نفی غرب و استراتژی هویتی در ایران»، در: *اندیشمندان علوم اجتماعی و انقلاب اسلامی*.

33. Afary, Janet and Kevin B. Anderson, 2004 "The Seduction of Islamism" , *New Politics*. Vol. 10, no.1, summer 2004.
34. Akhavi, Shahrough, 1987 "Iran: Implementation of an Islamic State". In: *Islam in Asia : Religion , Politics and Society*, Ed. John Esposito, New York: Oxford University Press.
35. Algar, Hamid, 1972, "The Oppositional Role of Ulama in Twentieth Century Iran", in: *Scholars, Saints and Sufis : Muslim Religions Institution Since 1500*, ed by Nikkie R.Keddie, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
36. Calder, Norman, 1982, "Accommodation and Revolution in Imami sh'i Jurisprudence", *Middle Eastern Studies*, No 18.
37. Hiro, Philip, 1996, *Dictionary of Middle East*, London: McMillan Press.
38. Keddie, Nikki R. and Eric Hogland, 1986, *The Iranian Revolution & The Islamic Republic*, Syracuse university press.
39. Keddie, Nikki R. , 1995, *Iran and the Muslim World: Resistance and Revolution*, New York: New York university press.
40. Najmabadi, Afsanneh, 1987, "Iran's Turn To Islam: From Modernism To a Moral Order", *The Middle East Journal*, Volume 41. n0 2. spring.

