

نقش زندگی سیاسی در رهبری و شناخت سیاسی امام خمینی علیه السلام

غلامرضا خواجه سروی^۱
سید محمود هاب نازاریان^۲
مهدی شاهین^۳

چکیده

رابطه سیاست با زندگی اجتماعی دوسویه و متقابل است. یکی از طرف‌های مهم در این ارتباط، نخبگان و رهبران سیاسی هستند که نه در خلأ بلکه در یک محیط واقعی اجتماعی سیاسی پرورش یافته و فعالیت می‌کنند. اصولاً زندگی اجتماعی سیاسی به مثابه پدیده‌ای انضمامی، شناخت رهبران از خودشان و محیط پیرامون‌شان را شکل می‌دهد. در اینجا، سیاست نه پدیده‌ای ایدئالیستی، بلکه موضوعی است که وجه انضمامی و تجربی آن مقدم است. در این پژوهش، این موضوع را در ارتباط با یکی از مهم‌ترین رهبران سیاسی قرن بیستم میلادی بررسی می‌کنیم که نظام دینی بی-سابقه‌ای را پایه‌گذاری کرد. در این چارچوب باید بررسی کنیم که زندگی اجتماعی سیاسی امام خمینی، آن‌گونه که واقعا موجود بوده است، چه تأثیری بر شکل‌گیری ایده‌های سیاسی و نیز مبارزات و فعالیت‌های سیاسی ایشان، چه قبل و چه بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، داشته است. همچنین باید اهمیت این قضیه را در رهبری سیاسی امام خمینی در تاریخ معاصر ایران در نظر بگیریم. بر این اساس، پرسش مرکزی این پژوهش این است

۱ عضو هیئت علمی و دانشیار گروه علوم سیاسی در دانشگاه علامه طباطبائی
Khajehsarvy@yahoo.com
۲ دانشجوی دکتری در علوم سیاسی با گرایش جامعه‌شناسی سیاسی در دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده
مسئول)
S.m.v.nazaryan@gmail.com
۳ عضو هیئت علمی و دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه لرستان
Shahin.m@lu.ac.ir
تاریخ دریافت: ۹۷/۱۱/۲۰
تاریخ پذیرش: ۹۸/۹/۲۰

که چگونه زندگی سیاسی و شناخت سیاسی به رهبری سیاسی امام خمینی در ایران معاصر شکل داده است؟ در پاسخ، فرضیه پژوهش چنین است که زندگی سیاسی امام خمینی از طریق موقعیت او در هستی اجتماعی و سیاسی اش به ایده اصلی حکومت اسلامی به شکل ولایت فقیه شکل داده است که تنها نمودها و جزئیات آن در اثر جابجایی در سلسله مراتب قدرت سیاسی و تأسیس نظام جمهوری اسلامی و رهبری این نظام تغییر کرده است.

واژگان کلیدی

شناخت سیاسی، امام خمینی، زندگی اجتماعی سیاسی، هستی سیاسی، حکومت اسلامی، ولایت فقیه.

۱. بیان مسئله

دنیای سیاست در رأس زندگی اجتماعی انسان هم دارای وجه ذهنی است و هم انضمامی. رابطه سیاست با زندگی اجتماعی دوسویه و متقابل است. انسان‌ها در زندگی اجتماعی و سیاسی خود هم دست به کنش‌گرند و هم کنش پذیر. یکی از طرف‌های مهم در این ارتباط، نخبگان و رهبران سیاسی هستند که حتی زندگی اجتماعی سیاسی انسان را مُتعیّن می‌کنند. این رهبران نه در خال بلکه در یک محیط واقعی اجتماعی سیاسی پرورش یافته و فعالیت می‌کنند. در سیر حوادث تاریخی، همچون انقلاب‌ها و برساخت شدن نظم جدید، ابعاد مهمی از ذهنیت و اندیشه سیاسی رهبران سیاسی داری تقدیمی هستی شناختی بر نظامی سیاسی است که رهبری آن را در دست می‌گیرند. به عبارت بهتر، نظرورزی سیاسی آنان مقدم بر فعل سیاسی ایشان جهت کنش‌های دگرگون‌ساز، نظیر انقلاب، است. اصولاً زندگی اجتماعی سیاسی به مثابه پدیده‌ای انضمامی از موضع‌گیری ایدئولوژیک رهبران و نخبگان سیاسی کاملاً متأثر می‌شود و حتی ممکن است مُتعیّن گردند. این پدیده انضمامی به شناخت رهبران از خودشان و محیط پیرامون‌شان شکل می‌دهد. در اینجا، سیاست نه پدیده‌ای ایدئالیستی، بلکه موضوعی است که وجه انضمامی و تجربی آن احتمالاً هم تقدم شناختی دارد و هم تقدم وجودشناختی. با این وجود، راه پیوند رهبر سیاسی در فردیت‌اش با دنیای سیاست در موضع‌گیری شناختی آن‌هاست. این موضع سبب رویارویی آنان با واقعیت‌های موجود می‌شود. این قضیه در کنش‌های خلاقانه رهبران سیاسی دارای شأن نظریه‌پردازی اهمیت افزون‌تری دارد.

در این چارچوب، هر فعالیت فکری معطوف به سیاست از دو مبنای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی برخوردار است. در این بین، موضع معرفتی است که رهبران را در مواجهه با دنیای سیاست بیرون از خود قرار می‌دهد و نگرش آنان را در عرصه سیاسی فعال می‌کند؛ از این رو، سبب شکل‌گیری رابطه‌ای شناختی در فعالیت سیاسی می‌شود که ارزش‌های معرفتی خاصی را در ساخت سیاسی مسلط می‌کند. بنابراین آنچه که رهبر سیاسی، به‌خصوص رهبری دارای شأن نظریه‌پردازی مجزا، در زندگی واقعی فردی و جمعی خود و دیگران تجربه می‌کند، سبب می‌شود که هم او و هم نظام سیاسی تحت امرش به فرزندان زمانه خویش تبدیل شوند. فرزند زمان بودن هم به ایده‌های رهبر سیاسی در حکومت کردن شکل می‌دهد و هم در بازشناسی مردم تحت حکومت از سیاست پیرامون-شان نفوذ می‌کند.

این بحث بر کلیت بافت زندگی انسان و نحوه تعامل افراد با یکدیگر تأثیر عمیقی بر جای می‌گذارد. این تأثیر در زندگی امروزی ایرانیان جاری و ساری است. در جریان وقوع انقلاب اسلامی و تأسیس جمهوری اسلامی، امام خمینی در جایگاه رهبر و نظریه‌پردازی سیاسی و دینی (توأم) عمل می‌کرد. فقاقت ایشان از یک سو در سیاست عملی و تجربی کاملاً فعال بود و از سوی دیگر، ضمن تأملات مختلفی به نظرورزی در عالم سیاست می‌پرداخت. این اندیشه به واقعیت ذهنی‌ای شکل می‌داد که در صدد دگرگونی واقعیت عینی بود. واقعیت عینی نیز زندگی فردی و گروهی ایشان و تمام نیروهای موثر در ساخت اجتماعی و پوشش تحولات اجتماعی و سیاسی ایران شامل می‌شد. این واقعیت کاملاً متأثر از وضع رهبری و زندگی سیاسی امام خمینی بوده است. ایشان در وضعیتی شناختی در چارچوب اندیشه و تأملات سیاسی و دینی خویش قرار داشت که مسئولیت سیاسی عملیاتی کردن ایده حکومت اسلامی در زندگی سیاسی ایرانیان را متجلی می‌کرد. این وضع شناختی به ارزش‌های مسلط در ساخت سیاسی ج.ا نیز شکل می‌داد. این موضوع یک ارزش معرفتی را در ساخت سیاسی ایران مسلط کرد که موجد آگاهی سیاسی در قالبی ایدئولوژیک شد که هم می‌توانست در شکل‌گیری آن ایدئولوژی مؤثر باشد و هم خودش حاصل آن آگاهی ایدئولوژیک به حساب آید. این خود مبین اهمیت جامعه شناختی رهبری امام خمینی در زندگی اجتماعی سیاسی معاصر ایرانیان است.

وضعیت زندگی سیاسی امام خمینی در دوران پس از انقلاب اسلامی به کلی تغییر کرد و از موضع اپوزیسیون به موضع قدرت سیاسی رسمی جابجا شد. این جابجایی بدین معنا نبود که قدرت گرفتن ایشان در سلسله‌مراتب سیاسی و استقرار در رأس هرم قدرت سیاسی به تغییری بنیادی در ایده‌ها و

روش‌های حکومتداری ایشان منجر شود. ایده‌های امام خمینی برای حکومت کردن و اداره زندگی سیاسی ایرانیان اساساً ریشه در تجربه‌های ایشان از زندگی سیاسی اجتماعی فردی و جمعی‌ای داشت که در دوران مبارزه سیاسی و دوری از قدرت سیاسی شکل گرفته بود. در این اوضاع بود که ایده‌های اصلی ایشان برای به دست گرفتن قدرت سیاسی به تدریج قوام می‌گرفت. این پایه‌های تئوریک، اما، در موضوعات مختلفی و در جزئیاتی تغییر کردند که فقط نتیجه تغییر تجربه عملی‌ای در زندگی سیاسی بود که از جابجایی در سلسله مراتب رسمی قدرت سیاسی ناشی می‌شد.

جابجایی در سلسله مراتب قدرت سیاسی بدین معناست که نقش و جایگاه افراد و اعضای مختلف جامعه در هستی اجتماعی و سیاسی‌شان دگرگون می‌شود. اعضای عادی جامعه باید هنجارهای جدیدی را در نظام دیوان سالاری و نیز نظام روابط روزمره و سیاسی خودشان مراعات کنند. نخبگان اجتماعی و سیاسی و فرهنگی نیز در فضای هنجاری و ارزش رسمی جدیدی قرار می‌گیرند که با موازین آن باید تعاملات و خواسته‌ها و فعالیت‌های حرفه‌ای خود را تطبیق دهند. این وضع به معنای دگرگونی بنیادی در شرایط زیست اجتماعی سیاسی است. اما این تأثیر فقط یک سوپه نیست؛ بلکه ممکن است خود سیاست و ایده‌های رهبر سیاسی نیز در مصادیق مختلفی تغییر کند یا دست به نوآوری در ایده‌های حکومتداری بزند. بنابراین سیاست نیز ممکن است در روند جابجایی و استقرار رهبر سیاسی نیز به اشکال مختلف تغییر کند.

این قضایا بدان معناست که رهبری سیاسی امام خمینی در تاریخ معاصر ایران هم از زندگی سیاسی‌اش، هم پس و هم پیش از انقلاب اسلامی، تأثیر پذیرفته و هم از طریق شناخت سیاسی منبعث از منابع مختلف هدایت شده است. بدین ترتیب، نقش و اهمیت زندگی سیاسی و معرفت سیاسی در شکل‌دهی به رهبری سیاسی ایرانیان از سوی امام خمینی برجسته می‌شود. با این توضیحات، پرسش اصلی این پژوهش از این قرار است که:

پرسش اصلی

چگونه زندگی سیاسی و شناخت سیاسی به رهبری سیاسی امام خمینی در ایران معاصر شکل داده است؟

فرضیه

فرضیه پژوهش این گونه طرح می‌شود که زندگی سیاسی امام خمینی از طریق موقعیت او در هستی

اجتماعی و سیاسی‌اش به ایده اصلی حکومت اسلامی به شکل ولایت فقیه شکل داده است که تنها نمودها و جزئیات آن در اثر جابجایی در سلسله مراتب قدرت سیاسی و تأسیس نظام جمهوری اسلامی و رهبری این نظام تغییر کرده است.

۲. بحث نظری

معرفت شناسی سیاسی: معرفت شناسی نظریه‌ای در باب معرفت یا دانش است؛ نظریه یا معرفتی درباره‌ی روش یا پایه‌ی دانش؛ نظریه‌ای که بیان می‌کند: چطور انسان به معرفت از جهان اطراف خود دست یافته، یا دست خواهد یافت؟ چطور آن‌چه را که می‌دانیم، می‌دانیم؟ «معرفت شناسی بنیانی فلسفی برای ایجاد انواع معرفت را که ممکن است بتوانیم کسب کنیم مهیا ساخته و معیاری است برای این که تصمیم بگیریم چطور معرفت می‌تواند به درستی به صورت منطقی سنجیده شود» (محمدپور، ۱۳۸۹: ۴۳-۴۴).

پژوهش فلسفی درباره‌ی مفهوم «دانستن» [دانسته/معرفت] و جست‌وجوی راه‌های مناسب برای باور کردن هر سخنی و کشف حقیقت (صدق/راستی) را اپیستمولوژی (معرفت شناسی) می‌گویند. معرفت شناسی یکی از رشته‌های اصلی فلسفی است؛ چرا که دو موضوع از مهم‌ترین موضوعات کاوش‌های فلسفی را با یکدیگر پیوند می‌زند: ما و جهان. دانستن راه پیوند ما و جهان است، البته نه این که تنها راه باشد، اما راه بسیار مهمی است. شاید ویژگی اصلی معرفت این باشد که معرفت حالتی است که ما را در یک رویارویی شناختی با واقعیت قرار می‌دهد (زاگزبسکی، ۱۳۹۲: ۱۱-۱۴).

موضوع معرفت شناسی عبارت است از علم و شناخت، البته مقصود مطلق علم و آگاهی است به این معنی که معرفت شناسی شناخت بشری شامل تصور، تصدیق، علم حضوری و علم حضوری می‌شود. در اندیشه اسلامی موضوع اصلی معرفت شناسی حقیقت مطلق و در اندیشه معاصر غرب آگاهی موجه نامیده می‌شود. در معرفت شناسی ده موضوع اصلی مورد بحث قرار می‌گیرد: ۱- طبیعت؛ ۲- میل و قدرت طبیعی بشر به علم؛ ۳- اصول یا مبادی علم؛ ۴- علم در ارتباط با سایر احوال انسانی؛ ۵- قلمرو علوم انسانی؛ ۶- طبقه‌بندی علم طبق تنوع متعلقات آن؛ ۷- مقایسه علم بشری با سایر انواع علم؛ ۸- کاربرد و ارزش علم؛ ۹- روش انتقال علم؛ ۱۰- کمی یا کیفی بودن علم (حقیقت، ۱۳۸۷: ۲۶-۲۷؛ ۵۸).

شناخت معرفت سیاسی، ناشی از طرز تعیین وضع مناسبات کارکردی بین شناخت و جامعه و نقطه شروع و نحوه این تعیین است. در جامعه شناسی معرفت دو دسته عوامل ذهنی و عینی بر روی

شکل‌گیری اندیشه سنجیده می‌شوند، عوامل ذهنی بیشتر به صورت مبانی فلسفی شامل مسائل هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناختی است و در مباحث عینی بیشترین توجه به عوامل محیطی و اقتضایات زمانی و مکانی می‌شود (آشتیانی، ۱۳۹۰: ۱۰۰؛ پارسانیا، ۱۳۸۷: ۹۸). هر گفتمان در زمینه‌های وجودی مشتمل بر هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی نضج می‌گیرد. علاوه بر آن، باید زمینه‌های وجودی غیر معرفتی مانند انگیزه‌های شخصی یا تجربیات زیستی و اجتماعی شامل عوامل اقتصادی، سیاسی، نظامی یا ایدئولوژیک مورد تحلیل قرار گیرد (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۱۰ و ۱۷).

معرفت سیاسی در قالب رهبری سیاسی نمود می‌یابد. همان‌گونه که برگر و لاکمن گفته‌اند «وقتی چیزی معرفت است که کنشگری آن را معرفت بدانند. معرفت هر آن چیزی است که انسان فکر می‌کند واقعی است. وقتی از معرفت سخن می‌گوییم با معنایی سروکار داریم که با سازوکار اجتماعی ساخته می‌شود» (کنوبلاخ، ۱۳۹۱: ۲۹۹). در آرای برگر و لاکمن آمده است «شکل تعریف واقعیت معرفت نامیده می‌شود یا با عنوان معرفت دارای اعتبار است. درک شوتس از معرفت نیز همین بود: بخش‌هایی از واقعیت که از طرف اعضای گروه با عنوان واقعیت تعریف می‌شوند یا این-که اعضای گروه اعتقاد داشته باشند که آن‌ها واقعیت هستند، عناصر معرفت را تشکیل می‌دهند» (کنوبلاخ، ۱۳۹۱: ۲۳۰؛ برگر و لاکمن: ۱۳۸۷). این نوع معرفت به شکلی عملی و با حضور فرد در روندهای واقعی سیاست شکل می‌گیرد. این بدان معناست که «حضور فرد در دنیای واقعیت‌ها منوط به کنش او و تأثیرگذاری بر این دنیا است» (کنوبلاخ، ۱۳۹۱: ۲۲۰). در مجموع، معرفت سیاسی در جایگاه کنشی تاریخی و سیاسی و اجتماعی مطرح است؛ چراکه در روندی عملی و با مختصات تاریخی خاصی در فرایندهای متمایز سیاسی کسب شده و تغییر می‌کند. این معرفت، محصول نهایی کنش‌ها و روابط متقابل است که در فرایندهای متمایز تاریخی سیاسی شکل می‌گیرند.

زندگی سیاسی و معرفت سیاسی: نکته اساسی در بحث ما این است که معرفت، آن‌گونه که مدنظر ماست، به عنوان پدیده‌ای جامعه‌شناختی مطرح است که در قالب نیرو و رهبری اجتماعی سیاسی نمود می‌یابد. همان‌گونه که در مباحث برگر و لاکمن نیز آمده است «معرفت، به اصطلاح، مقوله‌ای است در زندگی روزمره. وقتی چیزی معرفت است که کنشگری آن را معرفت بدانند. معرفت هر آن چیزی است که انسان فکر می‌کند واقعی است. بنابراین، ممکن نیست معرفت علمی ادعا کند که معرفت را در انحصار خود دارد. معرفت، همان‌طور که شوتس نشان داد، بر اساس معنا ساخته می‌شود. معنا حاصل روندهای نمونه‌سازی کاملاً انتزاعی در آگاهی و روندهای بدنی

مرتبط با آن هاست. وقتی از معرفت سخت می‌گوییم با معنایی سروکار داریم که با سازوکار اجتماعی ساخته می‌شود. معرفت آن معنایی است که عینی شده است، انتقال‌پذیر است و می‌تواند درونی شود. معنا به منزله پدیده‌ای درونی شده، صرف‌نظر از اینکه تا چه میزان دقیق، معین، روشن و مطمئن باشد، معناست؛ معنا به منزله پدیده‌ای عینیت یافته شکلی بین‌الذهانی است که از آن با عنوان معنای عینی یاد می‌شود» (کنوبلاخ، ۱۳۹۱: ۲۹۹).

همان‌طور که در آرای برگر و لاکمن نیز آمده است «شکل تعریف واقعیت معرفت نامیده می‌شود یا با عنوان معرفت دارای اعتبار است. درک شوتس از معرفت نیز همین بود: بخش‌هایی از واقعیت که از طرف اعضای گروه با عنوان واقعیت تعریف می‌شوند یا این که اعضای گروه اعتقاد داشته باشند که آن‌ها واقعیت هستند، عناصر معرفت را تشکیل می‌دهند. به این ترتیب، معرفت با «اعتقاد»^۱ یا «منظور داشتن»^۲ تفاوت ماهوی ندارد، مگر با شاخص تصویب اجتماعی» (کنوبلاخ، ۱۳۹۱: ۲۳۰). این قضایا بدین معناست که شناخت اعضای جامعه و به ویژه رهبری سیاسی منبعث از زندگی واقعی آن‌ها و موقعیتی است که در چارچوب هستی اجتماعی و سیاسی آنان مشخص می‌شود. این هستی اجتماعی و سیاسی هم روش و هم محتوا و کیفیت درونی اندیشه و معرفت سیاسی را متأثر می‌کند. همچنان که برگر و همکاران‌اش می‌گویند «تمایز عمده‌ای بین نظام شناختی^۳ و روش شناختی^۴، در هر مورد از آگاهی خاص وجود دارد؛ اصطلاح نخست به چیستی و اصطلاح دوم به چگونگی تجربه آگاهی اشاره دارد» (برگر و همکاران، ۱۳۸۷: ۲۸). از جمله نظریه پردازان برجسته‌ای که به این موضوع در شکل‌گیری اندیشه‌های سیاسی پرداخته است، توماس اسپرینگر است.

اسپرینگر، مدل خود را به شکل مبسوط در کتاب *فهم نظریه سیاسی* شرح داده است. او در این کتاب چنین می‌نویسد: نظریه‌های سیاسی صرفاً یک علاقه دانشگاهی نیستند، بلکه شدیداً به موضوعات علمی و روزمره سیاست مربوط می‌شوند. درست است که نظریه‌پرداز سیاسی تا حدی برای ارضای تمایلات شخصی خود، یعنی برای درک جهانی که در آن زندگی می‌کند می‌نویسد، اما تا حد زیادی هم برای بهره‌برداری عملی مخاطبان خود قلم می‌زند. تقریباً تمام نظریه‌پردازان سیاسی به‌روشنی باور دارند که عمل به رهنمودهای آنان اوضاع را بهتر می‌کند. پس هدف نظریه‌های سیاسی این است که جهان سیاست را برای ما قابل فهم کند تا با آن هدایت بشویم، یک نقشه جغرافیایی از سیاست برای ما رسم می‌کند تا به ما بگوید کجا هستیم و چه راهی ما را به مقصد مورد

1 . Glauben

2 . Meinen

3. Organization of knowledge

4 . Congnitive Style

نظرمان می‌رساند. به نظر اسپرینگز کار فکری نظریه‌پردازان و خصوصاً نظریه‌پردازان سیاسی دارای الگوی خاصی است. آن‌ها عموماً با مشاهده بی‌نظمی در زندگی سیاسی و اجتماعی آغاز می‌کنند. البته بعضی وقت‌ها هستند نظریه‌پردازی که از وضع موجود راضی باشند و صرفاً کنجکاوی فکری آنان را بر آن داشته که بنیان‌های نظم موجود را بررسی کنند؛ به گفته اسپرینگز چنین نظریه‌پردازی استثنای هستند. اکثر نظریه‌پردازان آثار خود را در زمانی نگاشته‌اند که واقعاً احساس می‌کردند جامعه‌شان دچار بحران است.

بعد از اینکه مشکل به خوبی شناسایی شد، نظریه‌پرداز نمی‌تواند آرام بگیرد، بلکه باید ریشه مشکل را پیدا کند. باید به مطالعه دقیق در علل بی‌نظمی و کارکرد نادرست اوضاعی که مشاهده کرده است بپردازد. کشف علل و موجبات معمولاً خیلی مشکل و دشوار است. در قدم بعدی طبیعتاً نظریه‌پرداز جامعه‌ای را تصویر می‌کند که در آن مشکل یا معضل سیاسی به شیوه مؤثری مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته و با آن برخورد شده است. او در این مرحله معمولاً تخیلات خود را به خدمت می‌گیرد و می‌کوشد تصویر یک نظم را که در زمان او وجود ندارد، به تصویر بکشد. در نهایت نوبت به مرحله ارائه راه‌حل می‌رسد. پس از شناسایی شکست‌های نظام سیاسی، پس از تشخیص علل شکست‌ها و پس از ترسیم تصویر نظام سیاسی احیاء شده، نظریه‌پرداز به احتمال زیاد پیشنهادات عملی ارائه می‌کند. نظریه‌پرداز طبعاً توصیه‌هایی برای اعمال سیاسی ارائه می‌دهد که به نظر او به بهترین وجهی مشکل مطرح شده را حل و فصل می‌کند. نظریه‌پرداز گاهی به صورت صریح و روشن و گاه به صورت سرپوشیده راه‌حل‌های خود را مطرح می‌کند (اسپرینگز، ۱۳۹۲: ۲۱-۸۳).

۳. زندگی و معرفت‌شناسی سیاسی در اندیشه و رهبری امام خمینی:

در قالب اندیشه سیاسی امام خمینی، ادراک واقعیت در آگاهی سیاسی ایشان ربط وثیقی با پژوهش‌های دینی و جایگاه ایشان در مقام یک فقیه و پژوهشگر علوم دینی دارد. این مقام حرفه‌ای به موقعیت او در هستی اجتماعی و سیاسی اش شکل می‌داد و در جایگاه یک فعال سیاسی دینی از سایر فعالین سیاسی و اجتماعی متمایزش می‌کرد. این امر می‌تواند عاملی برای بروز آگاهی سیاسی در نظام معرفت‌شناختی ایشان باشد. این آگاهی به معنای دسترسی مستقیم ذهنی است به آن‌چه که مبنای رفتار و کنش اجتماعی _ سیاسی می‌باشد. به همین دلیل است که اصولاً ادراک ایشان از واقعیت عینی، یعنی «واقعیت به صورتی که نهادها آن را تعریف و تبیین می‌کنند» (برگر و لوکمان، ۱۳۸۷: ۲۰۰)، از دریچه علوم دینی، فقهی و کلامی صورت می‌گیرد. به همین دلیل است که

ارجاعات متعدد تاریخی و فقهی ایشان به متون مقدس و سیره زندگی معصومین در تحقیقات و فعالیت‌های سیاسی ایشان فراوان است.

هستی اجتماعی و سیاسی امام خمینی باعث شده بود که ایشان از ابتدای دوران مبارزات طولانی سیاسی خود در متن حیات سیاسی قرار داشته باشند. در حاشیه نبودن ایشان در زندگی سیاسی باعث می‌شد که ایده‌ها و نقدهای سیاسی او نیز حساسیت‌های هرم قدرت سیاسی را برانگیخته کند. اما با وجود آیت الله العظمی بروجردی، شرایط برای افزایش حوزه فعالیت سیاسی ایشان، همچون سایر مبارزین و فقها، وجود نداشت. این دو عامل سبب می‌شدند که تا دهه ۱۳۴۰ خورشیدی موقعیت امام خمینی در بین مبارزین و فعالین سیاسی ایران همچنان در نوسان باشد و موقعیت برتر را نداشته باشند. این موقعیت باعث می‌شد که ایشان بحران جامعه و زمانه خود را از رویکردی بیرونی و همواره به شکلی سیاسی مطرح کند که مبتنی بر خاصیت و تعهد به خصوصی برای سیاست و حکومت بود. ایشان در دهه بیست در کتاب «کشف الاسرار» طرح ابتدایی ولایت مطلقه فقیه و حکومت اسلامی ارائه کرد و بعدها در *البیع و مکاسب* و *ولایت فقیه پایه‌ریزی* کرد. در *کشف الاسرار* این‌گونه بر حکومت فقها تأکید و بر حقانیت آن استدلال شد که «آن‌ها که روایت سنت و حدیث پیغمبر می‌کنند، جانشین پیغمبرند و هرچه برای پیغمبر از لازم بودن اطاعت و ولایت و حکومت ثابت است، برای آن‌ها هم ثابت است، زیرا که اگر حاکمی کسی را جانشین خود معرفی کند، معنایش این است که کارهای او را در نبودنش او باید انجام دهد» (کشف الاسرار: ۱۸۸).

ایران شناسی فرانسوی، یان ریچارد، نیز در مقاله‌ای با عنوان «تفکر معاصر شیعی» ضمن پرداختن به نظرات امام خمینی در *کشف الاسرار*، می‌نویسد: «به نظر [آیت‌الله] خمینی تنها حاکمی که می‌تواند با قسط بر ایران حکومت کند، کسی است که از طرف مجتهدین باتقوا و آشنا به احکام الهی بدون توجه به هواها و فشارهای نفسانی انتخاب شود. سلطنت را باید منکوب کرد؛ زیرا که به غیر از سلطنت خدا، همه سلطنت‌های دیگر مخالف منافع مردم و مستضعفین می‌باشد. و سوی قانون الهی همه قوانین دیگر پوچ و بی‌فایده‌اند.» حکومتی که مبتنی بر قوانین اسلامی بوده توسط فقهای مذهبی کنترل شود، بر تمام حکومت‌های دنیا رجحان خواهد داشت (اخوان کاظمی، ۱۳۷۷: ۶۳-۶۶). البته در زمان نوشتن کتاب *کشف الاسرار* ضمن این که حکومت فقها، حکومتی مطلوب ارائه شده، حکومت سلطنتی و مشروطه از باب ضرورت پذیرفته شده است. در حالی که در سال‌های پس از آن با تدوین کامل‌تر اندیشه‌ی ولایت فقیه امام، سایر انواع حکومت مردود شناخته شده است. در کتاب ولایت فقیه یا حکومت اسلامی با شئون و اختیارات فقیه که ترجمه‌ی بحث ولایت فقیه از کتاب

البیع امام است، آمده است: «اقامه‌ی حکومت و تشکیل دولت اسلامی بر فقیهان عادل، واجب کفایی است» و «اگر یکی از فقیهان زمان به تشکیل حکومت توفیق یافت، بر سایر فقها لازم است که از او پیروی کنند». در دهه‌های بعدی «تفاوت عمده آن چه وی در بحث ولایت فقیه مطرح کرد با نظر علمای پیشین در به فعلیت رساندن این نظریه، صبغه سیاسی بخشیدن به آن و وجوب تشکیل حکومت اسلامی بر اساس آن بود» (ساداتی‌نژاد، ۱۳۸۸). این تفسیر خاص از متن اسلام بود که مبنایی برای شکل‌گیری نظم جدید در سطح اجتماعی و حاکمیت آن در ساخت سیاسی را فراهم بود. آنچنان که از موقعیت امام خمینی در زندگی اجتماعی و تاریخی سیاسی معاصر ایران، در جایگاه یکی از اعضای طبقات و لایه‌های اجتماعی بالا و روحانی ساختار اجتماعی ایران، آشکار می‌شود، ایشان همواره از زمان ورود به عرصه مبارزه سیاسی تا دوران پیروزی انقلاب و سقوط نظام شاهنشاهی، دغدغه محوری مشروعیت عقلی و شرعی نظام سیاسی را به عنوان مسئله‌ای محوری در زندگی سیاسی به همراه داشتند که بحرانی اجتماعی نیز ایجاد می‌کرد. همین مسئله و تشخیص بحران بود که هم منطق برخورد حکومت پهلوی با نهاد روحانیت و رهبری دینی مردم زائل کرد و چشم‌انداز داوم آن را از بین برد. «امام در تصویر کردن حکومت‌ها همواره دو مقصود را دنبال می‌کند، یکی این که تصویری از یک دولت ایده‌آل را مجسم سازد و دوم این که وضع دولت‌های موجود را تجزیه و تحلیل کند. او در آثار مختلف خود ضمن مطالبی که درباره حکومت‌ها بیان کرده است تصویری از یک دولت ایده‌آل را به وجود می‌آورد. در این راستا او همواره حکومت دولت‌مردانی که به آن درجه از کمال رسیده‌اند که می‌توانند مصالح عام جامعه را همواره بی‌غرض و بی‌نظر ملاحظه و کاملاً درک کنند؛ یعنی حکومت معصومین را مدنظر قرا می‌دهد. در عین حال در نظر او مادام که این هدف ایده‌آل و این غایه‌المراد بشری در سرلوحه مرام دولت‌هایی که عملاً با آن‌ها روبه‌رو هستیم قرا نگیرد، تصور وجود یک دولت به مفهوم صحیح، نه به مفهوم اعم آن، اساساً غیرممکن است. امام معتقد است که وجود حکومت‌هایی بی‌غرض و بی‌نظر فقط جنبه ایده‌آل ندارد؛ بلکه در عالم واقعیت هم یافت می‌شود؛ یعنی بوده‌اند انسان‌های بی‌غرضی که مصالح شخصی خود را فدای مصالح عام ساخته‌اند؛ زیرا در بعضی از آن‌ها ملکه‌ای وجود داشته است به نام ملکه عصمت و عدالت که خودخواهی نفس‌پرستی که منجر به متلاشی شدن ایده‌آل‌های سیاسی می‌گردد را زیر پا گذاشته و از آن مصونیت یافته‌اند. بنابراین بایستی در جامعه ما هم باشند افرادی که دارای همان ملکه‌ها بوده و بتوانند ایده‌آل‌های سیاسی را از متلاشی شدن نجات دهند» (مهاجرینیا، ۱۳۸۹: ۳۶۳-۳۶۵).

این، بحرانی بود که امام خمینی در تشخیص خود بر آن مٌصبر بود و نوعی تداوم را در هستی

اجتماعی و سیاسی ایشان و در نتیجه در شناخت او درباره زندگی سیاسی و نهایتاً رهبری سیاسی و تأسیس نظام سیاسی جدید نمایان کرد. به عبارتی، زندگی سیاسی و هستی اجتماعی و سیاسی امام خمینی از طریق شکل دادن به کم و کیف شناخت سیاسی او به کیفیت رهبری سیاسی او در تاریخ معاصر ایران ویژگی‌های متمایزی بخشید. این قضیه به افق نظری و زمینه شناختی در اندیشه امام خمینی مربوط می‌شود که محور اصلی این پژوهش است. به تعبیری نظری «هر شناخت ویژه پس زمینه‌ای (به تعبیر پدیدارشناختی یک افق) دارد. یعنی شناسایی هر پدیده مشخص مستلزم در نظر گرفتن یک چارچوب ارزیابی کلی است. همین‌طور، اصلاقی تعاریف متفاوت از واقعیت به زندگی روزمره نیازمند نوعی سازمان‌دهی کلی است. به بیان دیگر، فرد برای معنابخشی به زندگی به طور کلی به تعاریف فراگیر واقعیت نیاز دارد. این تعاریف جامع برای حفظ یکپارچگی جامعه و، در این مورد، برای تداوم هر موقعیت اجتماعی خاص ضروری‌اند. آن‌ها با هم جهان‌نمادین فرد یا جامعه را می‌سازند» (برگر و همکاران، ۱۳۸۷: ۲۸). تعاریف امام خمین از سیاسی و حکومت و موضع شناختی او هم واقعیت موجود را تعریف و تبیین و می‌کرد هم واقعیتی که بعدها قرار بود ساخته و عیان شود. این تعاریف بهم به زندگی سیاسی خود او، در مقام نظریه‌پرداز و نیز فعالی سیاسی، معنا می‌داد و هم کلیت زندگی سیاسی ایرانیان و نیز زندگی سیاسی توده‌ها و نقش آن‌ها در سیاست. بنابراین، به نظر می‌رسد که معرفت هم سرچشمه‌ای فردی در ذهن فردی رهبر فقید جمهوری اسلامی دارد و هم منبعی اجتماعی و سیاسی در تجربیات و زندگی اجتماعی سیاسی او در جایگاه یک کنشگر و بازیگر سیاسی اجتماعی برجسته. گرچه ممکن است که منشأ معرفت در فرد و ذهنیت او باشد، اما این به معنای گسست تام اجتماعی و تاریخی نیست؛ زیرا این معرفت در ارتباطی عمودی با تاریخ گذشتگان و هم‌پیمانی با برخی نقل ایده‌ها، کنش‌ها، رفتارها و نقلیات اسلاف شکل می‌گیرد. این موضوع در روند بروز تحولات اجتماعی و سیاسی تغییر می‌کنند و فضاهای حیاتی ایده‌های سیاسی را منقبض یا منبسط می‌کنند.

به تدریج و با وقوع تحولات اجتماعی و سیاسی مختلف در ساختار اجتماعی و سیاسی ایرانی، موقعیت نیروهای اجتماعی و سیاسی، به خصوص روحانیت و شخص امام خمینی که مهم‌ترین نیروی آینده جامعه بودند، در هستی اجتماعی و سیاسی‌شان تغییر کرد که وضعیت متفاوتی را هم در زندگی سیاسی و هم شناخت سیاسی آن‌ها ایجاد می‌کرد. «شکل‌گیری گفتمان‌های متفاوت در جامعه، ناشی از این واقعیت است که ایران در سال‌های میان انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی، دگرگونی‌های اقتصادی و اجتماعی عمده‌ای را تجربه کرده است؛ این دگرگونی‌ها شامل روند

شهرنشینی و صنعتی شدن، گسترش نظام‌های آموزشی و ارتباطی، ایجاد دولت دیوان‌سالار متمرکز، بهبود جایگاه و موقعیت طبقات جدید و به ویژه طبقه روشنفکر و پرولتاریای صنعتی، کاهش شمار و اهمیت طبقات متوسط سنتی و به ویژه خرده بورژوازی بازار و نیروهای مذهبی متعهد به آن می‌باشد. مهم‌تر از همه این که دگرگونی‌های اجتماعی اقتصادی از یک سو، وابستگی‌های پدر ارثی میان اربابان قدیمی و پیروان خود را تضعیف و از سوی دیگر، آگاهی طبقاتی بخش‌های جدید جمعیت و به ویژه طبقه روشنفکر و پرولتاریای شهری را تقویت کرد. به بیان کوتاه، پیوندهای عمودی قبیله‌ای و طایفه‌ای و فرقه‌ای کم‌کم به وابستگی‌های افقی طبقاتی تبدیل شد» (آبراهامیان، ۱۳۸۵: ۶۵۴؛ ازغندی، ۱۳۸۶: ۳۰-۱۵۰). همچنین از نظری تاریخی و اقتصادی در دوران ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ در نتیجه گسترش نوسازی و غربی کردن کشور، وضع خرده بورژوازی ایران رو به افول رفت و همین خود نفوذ مذهبی روحانیون بر بازار را تشدید کرد. همچنین سیاست‌های نوسازی دولت پهلوی به مثابه موتور اصلی انقلاب اسلامی، دو پیامد مهم داشت که عبارت بودند از: «۱. تضعیف جامعه سنتی و طبقات ماقبل سرمایه‌داری؛ ۲. ایجاد زمینه‌های ظهور جامعه توده‌ای از طریق اصلاحات ارضی و اقتصادی، گسترش شهرنشینی، مهاجرت و غیره» (بشیریه، ۱۳۸۷: ۷۷). به این‌ها باید خصلت توده‌ای جامعه وقت ایران، نفوذ عمیق مذهب و غلبه کمی طبقات ماقبل مدرن و سنتی را افزود که ساخت اجتماعی را بسیار مستعد پذیرش ایدئولوژی نجات‌بخش، رهبری مذهبی و بسیج سیاسی می‌کرد. بدین ترتیب، در جامعه و سیاست وقت ایران از جاشدگی‌ها^۱ و بی‌قراری‌هایی وجود داشتند که تقویت‌کننده گفتمانی خاص در پویش تحولات اجتماعی و سیاسی بودند. از طرفی دیگر، خستگی مردم از مدرنیته ناقص که توسط دولت پهلوی ایجاد شد منجر به شکل‌گیری دستگاه معنایی و مفهومی جدیدی شد که و بارزترین وجه آن شامل بازگشت به سنت بود (احمدوند، ۱۳۸۴: ۳۱۹).

در کنار این عوامل، در چند دهه پیش از انقلاب اسلامی، روحانیون غیرسیاسی فاقد عنصر ایدئولوژی^۲ بودند و نیازی هم به آن احساس نمی‌کردند. با رحلت آیت‌الله بروجردی، امام خمینی به‌عنوان مجتهد و مبارزی سیاسی خود را در جایگاه نظریه‌پرداز و رهبر مبارزات انقلابی با نظام

۱. «از جاشدگی‌ها حوادثی هستند که حاصل رشد خصومت و ظهور غیریت و تکثر در جامعه‌اند. آن‌ها حوادثی‌اند که نمی‌توانند توسط نظم گفتمانی موجود نمادپردازی شوند و لذا می‌کوشند آن را متلاشی کنند» (منوچهری، ۱۳۸۷: ۱۱۴).

۲. از لحاظ نظری، ایدئولوژی‌های انقلابی "استدلال‌های خودپسند بازیگران سیاسی مشخص" هستند (Skocpol, 1985: 91). آنان موجد مبارزان قدرت می‌شوند که کارگزاران انقلابی‌اند که تصدیق‌کننده وجود و مأموریت آن‌ها در جامعه است، مسئولیت‌هایشان را طراحی می‌کند و بر اعمال ضروری در جهت تصرف قدرت دلالت می‌کند (Moadel, 1992: 356).

پهلوی معرفی کرد. در این زمان (از دهه ۱۳۴۰ به بعد) شرایط اجتماعی، تاریخی و اقتصادی برای یک مبارزه سیاسی آشکار و تمام عیار، هرچند به طور غیرواضح، در حال فراهم شدن بود. رژیم محمدرضا شاه با اقدامات اقتصادی و اصلاحات ارضی خود هم سبب تشکیل یک بورژوازی وابسته را فراهم کرد و هم قدرت اجتماعی و اقتصادی خرده بورژوازی و طبقات بالای زمین‌دار را تضعیف و تخریب کرد. این عامل باعث فقدان تکیه‌گاه و پایگاه محکم اجتماعی برای نظام سیاسی می‌شد که در زمان‌های حساس و بحرانی به دفاع از آن برخیزد. پس شرایط مناسب برای سیاسی شدن هرچه بیشتر روحانیون و پیشرو بودن آن در انقلاب موجود بود. بدین ترتیب به نظر می‌رسد که دگرگونی‌های زندگی سیاسی و اجتماعی ایرانیان به سمتی پیش می‌رفت که در اهداف تعیین شده حکومتی مشخص نبودند؛ زیرا نتیجه نهایی این دگرگونی‌های به گسترش فضای حیاتی عمل و تسلط سیاسی سنت و ایده‌های دینی سنتی حکمرانی منجر می‌شد.

این تغییر در فضای حیاتی عمل سیاسی دینی سنتی موجب می‌شد تا دغدغه امام خمینی درباره عملکرد حکومت و مشروعیت سیاسی نظام سیاسی نیز با اقبال اجتماعی بیشتری مواجه شود و بتواند نیروهای اجتماعی سنتی را به عنوان حاملان‌اش به سمت خود جذب کند. بنابراین به نظر می‌رسد که ممکن است ایدئولوژی انقلاب اسلامی را، به رهبری امام خمینی، واکنشی تئوریک به وضع انضمامی‌ای تلقی کرد که تحولاتی نوسازانه به سبک غربی و شبه غربی را به جامعه سنتی ایران تزریق می‌کرد. این وضع، زمینه مناسبی را برای غلبه آگاهی سیاسی نخبگان دینی‌سیاسی در بین توده‌های مردم می‌ساخت. این آگاهی اگرچه که عموماً از سوی نخبگان دینی و با قرائت به خصوصی از اسلام ظهور کرده بود؛ اما در بین توده‌ها مشترک بود و آگاهی سیاسی توده‌ها را هم ایجاد می‌کرد و هم جهت می‌داد. در این چارچوب، آگاهی معرفت سیاسی مشترک نخبگان دینی سیاسی و توده‌های مردم مبتنی بر یک آگاهی ایدئولوژیک دینی بود. این ایدئولوژی و آگاهی، همچنین سبب وضوح نظری بیشتری در مباحث سیاسی و فقهی و دقت در موضع‌شناختی می‌شد؛ زیرا موجودیت یک نیروی حامل اجتماعی و ورود عینی به زندگی اجتماعی سبب جسارت و پرده‌نپوشیدن از دیدگاه‌های دقیق و سراسر سیاسی می‌شود. بنابراین در سال‌های پس از طرح مباحث کتاب کشف الاسرار و با تدوین کامل‌تر اندیشه‌ی ولایت فقیه امام، سایر انواع حکومت مردود شناخته شده است. در کتاب ولایت فقیه یا حکومت اسلامی با شئون و اختیارات فقیه که ترجمه‌ی بحث ولایت فقیه از کتاب البیع امام است، آمده است: «اقامه‌ی حکومت و تشکیل دولت اسلامی بر فقیهان عادل، واجب کفایی است» و «اگر یکی از فقیهان زمان به تشکیل حکومت توفیق یافت، بر سایر فقها لازم است

که از او پیروی کنند». در دهه‌های بعدی «تفاوت عمده آنچه وی در بحث ولایت فقیه مطرح کرد با نظر علمای پیشین در به فعلیت رساندن این نظریه، صبغه سیاسی بخشیدن به آن و وجوب تشکیل حکومت اسلامی بر اساس آن بود» (ساداتی‌نژاد، ۱۳۸۸). این تفسیر خاص از متن اسلام بود که مبنایی برای شکل‌گیری نظم جدید در سطح اجتماعی و حاکمیت آن در ساخت سیاسی را فراهم کرد و زندگی سیاسی ایرانیان به مسیری جدید انداخت.

با شکل‌گیری چنین موقعیتی در زندگی اجتماعی سیاسی ایرانیان، امام خمینی به وضوح مبنای اصلی مشروعیت سیاسی را در قالب حاکمیت قانون الهی توصیف می‌کرد و آن را در وجود ولی فقیه متبلور می‌دانست. این دغدغه هم حیات سیاسی رسمی را در بر می‌گیرد و هم حیات سیاسی غیررسمی را. در این چارچوب، مبنای مشروعیت فعالیت سیاسی اسلام‌گرایان در دوران پهلوی از زاویه تلاش برای استقرار قانون الهی مشروع است، عملکرد نظام شاهنشاهی پهلوی را قانون الهی نامشروع می‌کند و انقلاب سیاسی و ساختن یک نظام سیاسی جدید نیز در راستای استقرار قانون الهی و حاکمیت آن مشروع است. بر این مبنا او می‌نویسد: «حاکم و فقیه اولاً باید احکام اسلام را بداند و ثانیاً عدالت داشته باشد، از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار باشد؛ عقل همین را اقتضا دارد؛ زیرا حکومت اسلامی، حکومت قانون است، نه خودسری و نه حکومت اشخاص بر مردم. اگر زمامدار مطالب قانونی را نداند، لایق حکومت نیست؛ چون اگر تقلید کند قدرت حکومت شکسته می‌شود و اگر نکند، نمی‌تواند حاکم و مجری قانون اسلام باشد. و این مسلم است که «الفقهاء حکام علی السلاطین». سلاطین اگر تابع اسلام باشند، باید به تابعیت فقها در آیند و احکام را از فقها بپرسند. در این صورت، حکام حقیقی همان فقها هستند. پس بایستی حاکمیت رسماً به فقها تعلق بگیرد، نه به کسانی که به علت جهل به قانون مجبورند از فقها تبعیت کنند» (خمینی، ۱۳۷۵: ۶۰). این رویکرد به معنای تداوم تاریخی حق حکومت فقها و اعمال قدرت دینی در عرصه سیاسی است.

یکی از مهم‌ترین مصادیق تداوم تاریخی حق حکومت در اندیشه سیاسی امام خمینی، شناخت و نظرات رسمی ایشان در مورد مسائل حکومت است که با اجتهاد در متون و منابع گوناگون نقلی و غیرنقلی (مانند عقل) استخراج شده‌اند. آنچه که در این روش مهم است، این است که اصولاً اجتهاد روشی است که در پیوند تنگاتنگ با زندگی اجتماعی سیاسی قرار دارد و اساساً برای حل معضلات و پیچیدگی‌های تاریخی زندگی اجتماعی و سیاسی به وجود آمده است. به عبارت بهتر، سیاست مدار و فقیه مجتهد ناگزیر از پیوند با زندگی واقعاً موجود در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی است. از همین منظر است که امام خمینی نیز، با داشتن مبانی و پایه‌های عمیق اسلامی و شیعی، نظریه ولایت فقیه

را در مقام یک مجتهد و فعال سیاسی طراز اول مطرح کرد و آن را پاسخی برای بحران جامعه زمان خود قلمداد کرد. مهم‌ترین بحث در این باره مربوط به حکومت اسلامی و ولایت فقیه است. «طرح این مباحث، یک مرحله استعلایی نسبت به نظریات و دیدگاه‌های علمای گذشته در خصوص نگاه به حکومت و نقش فقها و عالمان در همکاری با رژیم‌های موجود است. این بحث زمانی نگارش یافت که امام در تبعید بود. نکته‌ای که در این سال‌ها امام بر آن‌ها تأکید و افری کرده، این است که اسلام منحصر به عبادات و اخلاقیات نیست، بلکه تمام احکام آن، دارای مضمون و محتوای سیاسی و اجتماعی است» (شاهین و نازاریان، ۱۳۹۵). او بر این باور بود که این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم صلی الله علیه و آله بیشتر از حضرت امیر علیه السلام بود یا اختیارات حکومتی حضرت امیر علیه السلام بیشتر از فقیه است باطل و غلط است. البته فضائل حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله بیش از همه عالم است و بعد از ایشان فضائل حضرت امیر علیه السلام از همه بیشتر است. لکن زیادی فضائل معنوی اختیارات حکومتی را افزایش نمی‌دهد. همان اختیارات ولایتی که حضرت رسول اکرم و دیگر ائمه در تدارک سپاه و بسیج، تعیین ولات استانداران، گرفتن مالیات و صرف آن در مصالح مسلمانان داشته خداوند همان اختیارات را برای حکومت فعلی قرار داده است. همان‌طور که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله مأمور اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام بود و و خداوند او را رئیس و حاکم مسلمین قرار داده و اطاعتش را واجب شمرده است، فقهای عادل هم بایستی رئیس و حاکم باشند و اجرای احکام کنند و نظام اجتماعی اسلامی را مستقر گردانند (موسوی خمینی، ۱۳۷۵: ۶۴ و ۹۲).

اهمیت این قضیه تا بدان‌جا است که ایشان معتقدند: «اختیارات حکومت منحصر در چارچوب احکام الهی نیست، حکومت یکی از احکام اولیه و مقدم بر تمامی احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است در موقعی که آن قراردادهای مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک‌جانبه لغو نماید. حکومت می‌تواند هر امری را، چه عبادی و چه غیرعبادی که جریان آن مخالف مصالح است، مادامی که چنین است، جلوگیری کند. ولی فقیه فراتر از حیطه شرع می‌تواند بر اساس مصلحت نظام حکم وضع نماید. این حکم نه تنها مانند دیگر احکام شرعی لازم‌الاتباع و واجب‌الاطاعه است بلکه در صورت تزاحم، مقدم بر همه احکام شرعی فرعیه است» (موسوی خمینی، ج ۱۳۶۱، ۲۰: ۱۷۰ و ۱۷۴). بنابراین فعالیت سیاسی و ایفای نقش رهبری سیاسی به یکی از مطلوب‌ترین راه‌حل‌های بحران جامعه تبدیل می‌شوند که مشابه فعالیت‌ها و نقش‌های سیاسی و سبک رهبری پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه است. در این چارچوب، حکومت یک پدیده عمومی و دارای کارکردهای عامی است که توسط افراد به خصوصی، در اینجا

روحانیون، باید اداره شود.

حضرت امام در رابطه با سبک رهبری خود متأثر از الگوهای اسلامی بوده و خود را در واقع مجری این الگوها می‌دانست. از این رو سبک رهبری او را باید یک الگوبرداری موفق از سبک رهبری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین تلقی نمود. این شکل از رهبری سیاسی دارای در رابطه با معیارهای مطلوبیتی است که عبارتند از:

الف) داشتن علوم شرعی و عرفی بهینه شده با مقتضیات زمان: حضرت امام تأکید خاصی بر این مفهوم داشتند که رهبری یک جامعه اسلامی آنگاه از پویایی لازم و کافی برخوردار خواهد بود که آن رهبر از لحاظ علوم شرعی فقیه بوده و در عین حال کاملاً عالم به مقتضیات مکان و زمان روزگار خود باشد. بنابراین یکی از معیارهای مطلوبیت رهبری از دیدگاه امام هوشیاری خاصی است که اسلام بر آن تأکید دارد.

ب) در اولویت بودن مصلحت اسلام و در مرتبه بعدی نظام اسلامی: حضرت امام به تبعیت از حضرت علی علیه السلام تأکید خاصی بر ضرورت حفظ مصلحت‌های اسلامی داشته و اعتقاد داشتند هر شخص و یا موضوعی می‌تواند فدای این مصلحت گردد. حضرت امام اعتقاد داشتند سبک رهبری وقتی می‌تواند مورد تأیید اسلام باشد که این اصل را همواره مدنظر خود داشته باشد. در غیر این صورت سبک رهبری زمانی که به سوی سبک دیپلماتیک در معنای عرفی آن در جامعه امروز تمایل پیدا کند از دیدگاه حضرت امام نه تنها مطرود بوده بلکه حتی به طور مقطعی نیز استفاده از آن مقبول نمی‌باشد.

ج) تکیه مشروط بر مردم: از دیدگاه حضرت امام، حکومت اسلام در صورت پشتیبانی مؤثر و آگاهانه مردم است که می‌تواند تجلی پیدا کند و رهبری اسلامی در آن عملی شود. از این رو حضرت امام بعد از رعایت مصالح اسلامی، اهتمام خاصی به مردم و پشتیبانی از آن‌ها داشته‌اند. بنابراین باید گفت سبک مطلوب رهبری از دیدگاه امام، سبکی است که در عین حال، مردمی هم باشد؛ ولیکن باید توجه داشت که پشتیبانی و حمایت مردمی تا آنجا در سبک رهبری اسلامی مقبول است که همراه با اصل ولایت فقیه باشد، در غیر این صورت اگر تمامی مردمی که تحت رهبری اسلامی قرار دارند به هر علت خواستار امری شوند که از نظر ولی فقیه غیر اسلامی است، رهبر اسلامی حق قبول آن را به بهانه حفظ تکیه‌گاه مردمی خود ندارد. در نهایت باید گفت معیار مطلوبیت رهبری از دیدگاه حضرت امام، رهبری است که اسلامی - علمی و عرفی بوده باشد به شرط آنکه ابعاد علمی و عرفی آن همواره تابع و زیر مجموعه بُعد اسلامی آن باشد (واعظی، ۱۳۷۹: ۱۸۰ تا ۱۸۱).

با توجه به مشخصات رهبری سیاسی و دغدغه و بحران تشخیص داده شده در اندیشه امام خمینی، این حکومت به معنای حکومت شخص فقیه نیست. بلکه به معنای نوعی حکومت قانون است که همزمان حکومتی تئوکراتیک و مبتنی بر اصول کلامی و دینی است. «حکومت اسلام، حکومت قانون است... قانون اسلام یا فرمان خدا بر همه‌ی افراد و بر دولت اسلامی حکومت نام دارد. همه‌ی افراد از رسول اکرم گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد تا ابد تابع قانون خداوند تبارک و تعالی که در لسان قرآن و نبی اکرم بیان شده است (هستند). در این حکومت حکم الهی بر رئیس و مرئوس متبع است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۵: ۵۴-۵۵). این حکومت به نوعی هم مشروط و دارای قید و بند است. «مشروطه از این جهت که حکومت‌کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم معین گشته است. مجموعه شرط همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت و اجرا شود. از این جهت حکومت اسلامی حکومت قانون الهی بر مردم است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۵: ۵۲-۵۳). این گزاره‌ها علاوه بر اینکه مبین وضع هستی اجتماعی و سیاسی امام خمینی هستند، نشانگر زمینه و نظام معنایی کنش‌هایی هستند که پس از پیروزی انقلاب اسلامی، روند تغییر و تحول در تاریخ سیاسی ایران را ادامه دادند.

بسیاری از جامعه‌شناسان استدلال می‌کنند که کنش را فقط می‌توان در زمینه یک نظام معنایی خاص یا صورت‌بندی گفتمانی به‌عنوان عقلایی یا غیر عقلایی در نظر گرفت. در واقع کنش‌های نمادین و تشریفات مذهبی برای سیاست حائز اهمیت می‌باشند (Edelman: 1964). در جریان انقلاب اسلامی، این نظامات معنایی و گفتمانی در غالب یک ایدئولوژی خاص نخبه‌گرا عرضه شد و در قالب‌های مخصوص کنشی، واکنشی و عملکردی معطوف به بسیج سیاسی خاص توده‌ها و حذف و حاشیه‌نشینی سایرین در حیات سیاسی ایران عینیت یافت. بنابراین، هویت نخبگان و توده‌ها، در زندگی سیاسی تازه، تنها در این چارچوب قابل ارائه بود و هرکسی که خارج از این قالب قرار می‌گرفت به حاشیه‌نشینی یا اخراج از عرصه‌های رسمی قدرت سیاسی محکوم می‌شد. این قالب از راه تأثیری که در شکل‌دهی به هویت نخبگان داشت، چرخش خاص نخبگان در جریان تحولات پس از پیروزی انقلاب اسلامی و نقش این نخبگان در نظام‌سازی، نهادسازی و تثبیت این نظام سیاسی نو و نهادهای برآمده از آن را هدایت کرد. این فرایند شکل‌گیری و تثبیت نسبی ایدئولوژی و هویت خاص اسلامی به گونه‌ای از سوی توده‌ها مقبول افتاده بود که کیفیتی به خصوص را در فضای تازه انقلابی حاکم بر جامعه مدنی برانگیخت.

بسیاری از نظریات امام خمینی در حوزه اجتماعیات و سیاسیات از طریق اجتهاد در منابع دینی

حاصل شده است. او با تفکر اجتهادی خود به زمان و مکان توجه می‌نماید و معتقد است: «یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی، نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌ها است» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱: ۶۱). زمان و مکان، دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند. مسائلی که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر، همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست، اجتماع و اقتصاد یک نظام، ممکن است حکم جدیدی پیدا کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱: ۹۸). بر همین مبنا ایشان در آستانه تشکیل حکومت اسلامی، فرمود: «ممکن است دموکراسی مطلوب ما با دموکراسی-هایی که در غرب هست، مشابه باشد، اما آن دموکراسی‌ای که ما می‌خواهیم به وجود آوریم، در غرب وجود ندارد؛ دموکراسی اسلام کامل‌تر از دموکراسی غرب است». وی معتقد بود که «حکومت جمهوری اسلامی مورد نظر ما از رویه پیامبر اکرم و امام علی الهام خواهد گرفت و متکی به آرای عمومی ملت می‌باشد و نیز شکل حکومت با مراجعه به آرای ملت تعیین خواهد گردید؛ به پا داشتن حکومت جمهوری اسلامی مبتنی بر ضوابط اسلام، متکی به آرای ملت» (خمینی، ۱۳۶۱، ج ۳: ۱۳ و ۲۷). وی در جای دیگری اضافه می‌کند که ما خواستار جمهوری اسلامی می‌باشیم؛ جمهوری فرم و شکل حکومت را تشکیل می‌دهد و اسلامی یعنی محتوای آن فرم قوانین الهی (خمینی، ۱۳۶۱، ج ۴: ۱۲۹ و ۱۵۷)

این گونه از حکومت ریشه‌هایش در حوادث تاریخ اسلام و احادیث و متون مقدس است که اصولی مهم در نظام معرفت‌شناختی اندیشه امام خمینی را می‌سازند. وی بر این باور است که در «روایات ائمه همچون قرآن از مسیر قرآن سرچشمه کامل علم لدنی رسول اکرم که از طرح وحی الهی و علم ربانی است» (خمینی، ۱۳۸۱: ۵). امام خمینی معتقد بود قرآن مرکز همه عرفان‌ها و مبدأ همه معرفت‌ها است (خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۹: ۴۳۸).

مطابق مسئله‌شناسی به خصوص امام خمینی؛ مشروعیت نظام سیاسی برطبق حاکمیت قانون الهی توصیف می‌شود و در وجود ولی فقیه قابل ارائه است. از این‌رو، می‌نویسد: «حاکم و فقیه اولاً باید احکام اسلام را بداند و ثانیاً عدالت داشته باشد، از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار باشد؛ عقل همین را اقتضا دارد؛ زیرا حکومت اسلامی، حکومت قانون است، نه خودسری و نه حکومت اشخاص بر مردم. اگر زمام‌دار مطالب قانونی را نداند، لایق حکومت نیست؛ چون اگر تقلید کند قدرت حکومت شکسته می‌شود و اگر نکند، نمی‌تواند حاکم و مجری قانون اسلام باشد. و این مسلم است که «الفقهاء حکام علی السلاطین»، سلاطین اگر تابع اسلام باشند، باید به تابعیت فقها در آیند و احکام را از فقها بپرسند. در این صورت، حکام حقیقی همان فقها هستند. پس بایستی حاکمیت رسماً

به فقها تعلق بگیرد، نه به کسانی که به علت جهل به قانون مجبورند از فقها تبعیت کنند» (خمینی، ۱۳۷۵: ۶۰).

فرق اساسی حکومت اسلامی با حکومت‌های مشروطه سلطنتی و جمهوری در این است که نمایندگان مردم یا پادشاه در این گونه رژیم‌ها قانون‌گذاری می‌کنند، در صورتی که قدرت مقننه و اختیار تشریح در اسلام به خداوند متعال اختصاص یافته است. شارع مقدس اسلام یگانه قدرت مقننه است. هیچ کس حق قانون‌گذاری ندارد و هیچ قانونی جز حکم شارع را نمی‌توان به مورد اجرا گذاشت. ایشان در تعیین جایگاه ولی فقیه، که زعامت نظام را بر عهده دارد، می‌گوید: «فقهای جامع-الشرایط از طرف معصومین نیابت در تمام امور شرعی و سیاسی و اجتماعی دارند و تولی امور در غیبت کبری موکول به آنان است» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۹: ۲۳۷). و در جای دیگر توضیح می‌دهند که مفهوم رهبری دینی، رهبری علمای مذهبی است در همه شئون جامعه (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۸: ۴۲). در این حکومت، حق حاکمیت در مورد ولی فقیه در ادامه حق حاکمیت پیامبر و ائمه معصومین است. وقتی حقی به ولی فقیه داده شود که اوامر ولایی صادر نماید و الزام سیاسی نماید و نیز مردم را به اطاعت از خود وا دارد، به این معنا نیست که از روی میل و هوس خویش، امر و نهی کند. اطاعت از ولی فقیه، تنها در جایی واجب است که طبق احکام خدا و مصالح انسان‌ها و در چارچوب ارزش‌های الهی، امر و نهی صادر کند (خراسانی، ۱۳۸۸: ۱۹).

در «ولایت فقیه» می‌آورد که «ولایت فقیه از موضوعاتی است که تصور آن‌ها موجب تصدیق می‌شود و چندان به برهان احتیاج ندارد. به این معنی که اگر کسی احکام و عقاید اسلامی را حتی اجمالاً دریافته باشد چون به ولایت فقیه برسد و آن را به تصور در آورد بی‌درنگ تصدیق خواهد کرد و آن را ضروری و بدیهی خواهد شناخت» (خمینی، ۱۳۷۵). ایشان در ارجاعاتی نقلی و تاریخی این-گونه بیان کرده است که «ما مکلفیم در امور سیاسی دخالت کنیم؛ مکلفیم شرعاً؛ همان‌طور که پیغمبر می‌کرد؛ همان‌طور که حضرت امیر می‌کرد» (صحیفه امام، ج ۱۵: ۱۷). این قضیه به رابطه شناختی و جایگاه سوژه و ابژه شناخت در معرفت‌شناسی اندیشه امام خمینی نیز مربوط می‌شود. در این چارچوب، تبعیت از منابع کسب معرفت و صدق آن‌ها برای نیروهای اجتماعی سیاسی اولویتی بی‌قیدوشرط دارد. سوژه سیاسی در رأس هرم قدرت سیاسی دارد و قانون نیز مشروعیت آن را رسمی کرده است. این «سوژه به ابژه می‌اندیشد» (زاگزبسکی، ۱۳۹۲: ۱۴). سایر نیروهای اجتماعی سیاسی و واقعیت عینی زندگی ایرانیان، چه عوامل داخلی موثر بر آن و چه عوامل خارجی، در حکم ابژه شناخت واقع می‌شوند. این نیروها همه به یکسان دارای موقعیت ابژه در رابطه‌ی معرفت‌شناسانه

هستند و کمیت و کیفیت آن‌ها اثری در این رابطه ندارد. بنابراین، به نظر می‌رسد که رابطه شناختی رسمی در زندگی سیاسی ایرانیان از یک سوژه و تعداد معتناهی ایزه شناختی برخوردار است که همگی در یک قالب وحدت‌بخش به فعالیت سیاسی می‌پردازند. به نظر می‌رسد که این قضیه همان باشد که امام خمینی بارها با عنوان وحدت کلمه و اتحاد از آن یاد می‌کرد. وی «مسلمانان را به مثابه دست واحد و دارای مسئولیت یکسان دانسته و تبعیض و نژادپرستی میان ملت‌های مسلمان را حرکتی غیراسلامی می‌دانست» (صحیفه امام، ۲/۲۱۰) ایشان معتقد بود هدف از تشکیل حکومت اسلامی ایجاد وحدت و برابری بوده و هیچ نژادی بر دیگر اقشار برتری ندارد (صحیفه امام، ۱۳/۴۴۵). در جایی دیگر می‌فرماید که «امروز قدرت دارید برای این که حفظ کنید اسلام را و حفظ کنید مصالح کشور را ... اگر مسامحه کنید، مسئول هستید پیش خدای تبارک و تعالی» (صحیفه امام، ج ۱۲: ۱۸۲).

یکی از خصوصیات کار امام خمینی این است که نه تنها عالمی استدلالی و نظریه‌پرداز بود، بلکه کنش‌های انضمامی خود را نیز در جهت تبدیل این استدلال به واقعیتی عینی و جزئی هدایت می‌کرد؛ به گونه‌ای که ابتدا بر اساس نظریه‌پردازی نوع حکومت اسلام را ترسیم کرد و سپس در کنشی کم سابقه، آن را عملیاتی کرد. از این رو، پس از انقلاب اسلامی می‌کوشد مبانی خود را در ساختار سیاسی جمهوری اسلامی به اجرا در آورد و از طریق اعمال ولایت در موارد گوناگون همچون انتخاب فقهای شورای نگهبان برای نظارت بر مصوبات قوه مقننه، تنفیذ حکم رئیس‌جمهوری در قوه مجریه و انتخاب رئیس قوه قضائیه، مشروعیت نظام سیاسی را با مبنای اجتماعی مقبولیت آن پیوند زد. در پیام امام در مردادماه ۱۳۵۸ خطاب به اعضای مجلس خبرگان، این دو عنصر و چگونگی تلفیق این دو عنصر به روشنی مشهود است: «بر هیچ کس پوشیده نیست که انگیزه این انقلاب و رمز پیروزی آن، اسلامی بوده [است] و ملت ما در سراسر کشور، جمهوری اسلامی را خواستار شدند و در فرآیند بی‌سابقه با اکثریت آرا به جمهوری اسلامی رأی دادند و دولت‌های اسلامی و غیراسلامی دولت ایران را به عنوان جمهوری اسلامی به رسمیت شناختند» (نامدار، ۱۳۷۶: ۲۱۹).

از جمله شواهدی که در آثار ایشان نظریه نصب را تأیید می‌کند، به دلایل عقلی و نقلی در کتاب *البیع و نیز ولایت* می‌توان اشاره کرد. وی در استدلال عقلی خود بر ولایت فقیه، به ادله امامت عامه اشاره کرده، می‌نویسد: «هر آن چه دلیلی امامت است، عین همان ادله، دلیل لزوم حکومت بعد از غیبت ولی امر است». علاوه بر دلیل عقلی ولایت در چارچوب قاعده لطف، امام خمینی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ به دلایل نقلی هم در اثبات نظریه نصب اشاره می‌کند. استناد او مقوله عمر بن خطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ است: «جعلته حاکماً

علیکم» به نقل از امام معصوم به اعتقاد امام، حاکم در این جا اعم از قضاوت است و فقیه در هر دو مورد قضاوت و ولایت ولی امر و حاکم است (خمینی، ۱۳۷۵). بر این میناست که اساساً حکومت کردن و زمامداری در اسلام یک تکلیف الهی است که فرد در مقام حکومت و زمامداری، گذشته از وظایفی که بر همه مسلمین واجب است، یک سلسله تکالیف سنگین دیگری نیز بر عهده اوست که باید انجام دهد (خمینی، ۱۳۷۰، ج ۳: ۸۵).

استقبال متقابل مردم از انقلاب اسلامی و رهبری امام خمینی در نظام جدید سیاسی و نیز پذیرش تجربی و نظری امام خمینی در ارتباط با نقش مردم در سیاست و انقلاب سبب می‌شد تا پس از پیروزی انقلاب اسلامی و در بین نیروهای انقلابی، گروه اصلی انقلابی، یعنی روحانیون مبارز به رهبری آیت‌الله خمینی و شاگردانش، از اقتدار لازم برخوردار شدند. منظور از اقتدار، قدرت و نیروی تغییر وضعیت موجود، یعنی توانایی تخریب ساختارهای قدیم و قدرت ایجاد ساختار جدید است به نحوی که مردم این ساخت جدید را بپذیرند. اقتدار و تخریب وضع موجود در عالم نظر و عمل مبتنی بر ولایت فقیه و قدرت فائقه آن در عرصه سیاسی بود. با عرضه این نظریه، «آیت‌الله خمینی بر فراز نظریه سنتی شیعه قرار گرفت. با این حال هدف اساسی نه تضعیف آن سنت بلکه تشدید و تقویت آن در شرایط جدید بود. در حقیقت نظریه ولایت مطلقه فقیه به معنی دولتی شدن (نه صرفاً سیاسی شدن) نظریه ولایت در نزد شیعه بوده است. بدین سان کارویژه اصلی ولایت فقیه پاسداری از مصالح حکومت اسلامی تلقی می‌شود و در این کار لزوماً مشروط و مقید به شرع و قوانین دینی نخواهد بود» (بشیریه، ۱۳۸۷: ۹۰-۹۱). همان گونه که امام خمینی بیان می‌کند «همان‌طور که پیغمبر اکرم ﷺ مأمور اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام بود و خداوند او را رئیس و حاکم مسلمین قرار داده بود و اطاعتش را واجب شمرده بود، فقهای عادل هم بایستی رئیس و حاکم باشند و اجرای احکام کنند و نظام اجتماعی اسلام را مستقر سازند» (خمینی، ۱۳۷۵: ۶۴ و ۹۶). همچنین وی معتقد بود که «اختیارات حکومت محصور در چارچوب احکام الهی نیست. حکومت یکی از احکام اولیه و مقدم بر تمامی احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک‌جانبه لغو نماید. ولی فقیه فراتر از حیطة شرع می‌تواند بر اساس مصلحت نظام حکم وضع نماید. این حکم نه تنها مانند دیگر احکام شرعی لازم‌الاتباع و واجب‌الاطاعه است بلکه در صورت تراحم، مقدم بر همه احکام شرعیه‌ی فرعیه است» (خمینی، ۱۳۷۲: ۱۷۰-۱۷۴). این احکام ابتکاری و اجتهادی و سیاسی به ویژگی انسانی سیاست برجستگی می‌دهد و از این طریق موجب تمایز آن می‌شود. این ویژگی

بدین معناست که دگرگونی‌های زندگی سیاسی اجتماعی مبتنی بر نقش و کارکرد و عمل عوامل انسانی در فرایندهای مختلف تعاملات اجتماعی و سیاسی است. این موضوع سبب تبلور ویژگی‌های متمایز و خاص عوامل انسانی سیاست در زندگی سیاسی بدان گونه می‌شود که به شکل فعلی ظهور می‌یابند؛ چراکه دگرگونی سیاسی، همچون مبارزه انقلابی و تأسیس نظام سیاسی جدید، یک ساخت^۱ انسانی تلقی می‌شود که منشأ آن نیز در تعاملات و روابط بین افراد انسانی و خصوصیات فردی و جمعی آن‌هاست.

در این چارچوب است که در بررسی عوامل عینی علاوه بر بررسی عوامل اجتماعی، نقش کارگزاران در وقوع انقلاب و انسجام آن از اهمیت وافری برخوردار است. انقلاب ۱۳۵۷ ایران مانند بسیاری از انقلاب‌ها، چندین گروه، طبقه و حزب و با عقاید گوناگون را که مخالف رژیم کهنه بودند متحد و مؤتلف ساخت که پس از سقوط نظام قبلی چندان دوام نیاورد. انقلاب ایران ویژگی‌های متمایزی داشت؛ به ویژه، نقش رهبری منحصر به فرد روحانیون. برخی از انقلاب‌ها دارای ایدئولوژی مذهبی بوده‌اند؛ اما حکومت روحانیون پس از انقلاب پدیده جدیدی بود (کدی^۲، ۱۳۸۳: ۱۵). گفتمان انقلابی اسلام‌گرا می‌باشد. تأثیر این گفتمان انقلابی در تحولات معاصر به حدی شگرفی بوده است (اسپوزیتو^۳، ۱۳۸۸: ۱۵) که نیروهای روحانی و حوزوی تا پیش از ورود امام خمینی به عرصه مبارزات عملی و تئوریک با نظام پهلوی، علاقه و تمایل چندانی برای این کار نداشتند. پیش از این، روحانیت در وضعیتی قرار داشت که مایکل فیشر^۴ آن را «حمله و دفاع» نامیده است. «دفاع از آن‌چه به آرامی در فرآیند مدرنیزاسیون از بین می‌رفت و حمله به آن‌چه بیرون از حوزه رخ می‌داد و به شکل گنوسی یا قهر با جهان خارج آشکار می‌شد» (فراتی، ۱۳۹۰: ۱۰۳). در این رابطه، آن‌چه اهمیت دارد به بافت و ساختار قدرت روحانیون و مجتهدین مربوط می‌شود که همواره در ورای قدرت سیاسی، حضور داشته است و موقعیت هستی اجتماعی و سیاسی آنان را به گونه‌ای شکل می‌دهد که قدرت اثرگذاری‌شان بیش از اثرپذیری‌شان است. این قدرت در عین حال، ابتدا به ساکن، سیاسی نبود و در ساخت اجتماعی مستقر شده بود. بر این اساس روحانیون «صرفاً قدرتی معنوی و اجتماعی داشتند و سرچشمه قدرت آنان نیز در قرابتشان به نصوص دینی و توانایی آنان در تفسیر متون مذهبی و در پی آن نفوذ اجتماعی در میان مردم ریشه داشت» (فراتی، ۱۳۹۰: ۳۷).

این وضع هستی شناختی در زندگی واقعاً موجود سیاسی و اجتماعی سبب می‌شد که نخبگان

1. Construction
2. Nikki Keddie
3. John Esposito
4. Michael Fisher

روحانی یک شاکله خاص اجتماعی را در بین خود و در ارتباطشان با سایر بخش‌های ساخت اجتماعی به وجود آورند که در عین برخورداری از امتیازاتی ویژه، به‌خوبی از دیگران متمایز می‌شدند. به تعبیر فیختر^۱ «نهاد روحانیت یک ترکیب یا هیئت است که رفتار و کرداری متمایز و متعدد از سایر نهادها دارد» و به قول^۲ پارسونز این «کارکرد و رفتار را طبق ساختاری منظم و پویا اجرا می‌کرد» (ساروخانی، ۱۳۷۵: ۴۰۲).

بدین ترتیب و با بحثی که ارائه شد، به نظر می‌رسد که ساخت انسانی و اجتماعی وضع و جایگاه روحانیت، به ویژه امام خمینی به عنوان برجسته‌ترین روحانی سیاسی فعال در اسقاط نظام شاهنشاهی و تأسیس و استقرار نظام جدید جمهوری اسلامی، دارای وصفی هستی‌شناختی که موقعیت آنان را در زندگی اجتماعی و سیاسی ایران شکل می‌داده است. این خصوصیات سبب می‌شد که ویژگی‌های انسانی و ساختاری زندگی سیاسی در جریان مبارزات انقلاب و برسازی نظام سیاسی جدید در یک ارتباط متقابل به شناخت سیاسی شکل و جهت دهند و زمینه ضروری عمل سیاسی در جایگاه رهبری منحصر به فرد را برای امام خمینی فراهم کنند. برخی از این خصوصیات عبارتند از:

۱. هر چه داعیه سیاسی و اجتماعی مذهب بیشتر باشد، احتمال دخالت روحانیون در زندگی سیاسی بیشتر می‌شود؛
۲. هر چه روحانیون یک مذهب به عنوان یک نیروی سیاسی از نظر تاریخی، موقعیت ممتاز و قوت بیشتری داشته باشند احتمال دخالت مستقیم و قدرتمندانه آنان در سیاست بیشتر است؛
۳. هر چه امکان تعبیر و تفسیرپذیری مذهب و تطبیق آن با شرایط متحول تاریخی بیشتر باشد، توانایی روحانیون برای دخالت مستقیم در سیاست بیشتر است؛
۴. هر چه نهادهای مذهبی سازمان یافته‌تر و منسجم‌تر باشند، توانایی روحانیت برای دخالت در سیاست بیشتر است (بشیریه، ۱۳۸۶: ۲۲۲)؛
۵. استقلال روحانیون از سایر طبقات و اقشار جامعه نسبت به نظام سیاسی؛
۶. منابع درآمدی مستقل (ازغندی، ۱۳۸۵: ۴۹)؛
۷. میزان سازماندهی، وحدت و اشتراک منافع در درون طبقه؛
۸. سطح سازمان‌دهی و جهت‌گیری ایدئولوژیک و وحدت با طبقات پایین به ویژه طبقه کارگر؛
۹. میزان قدرت یا نفوذ دیگر طبقات اجتماعی و جهت‌گیری ایدئولوژیک آنان؛
۱۰. میزان همبستگی و تداخل دیگر طبقات (بشیریه، ۱۳۸۶: ۱۲۷)؛

1. fikhter

2. Talcott Parsons

۱۱. عاملان سیاسی این گفتمان دارای انسجام، گستره و امکانات و رهبری قدرتمندتری نسبت به سایر گفتمان‌ها بودند (قجری، ۱۳۸۸: ۱۲۵)؛
۱۲. تلاش کارگزاران سیاسی آن در فرآیند طرد و برجسته‌سازی و در دسترسی و اعتبار بیشتر آن نسبت به سایر گفتمان‌ها (قجری، ۱۳۸۸: ۱۲۵).

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که در متن این پژوهش توصیف و مشاهده شد، هدف ما بررسی اجزای درونی اندیشه سیاسی امام خمینی و نظام معرفت‌شناختی آن نبود. هدف این پژوهش تمرکز بر نقشی بود که زندگی سیاسی امام خمینی ممکن بود بر نظام معرفتی در اندیشه ایشان و در نهایت بر چگونگی و شکل و جهت رهبری سیاسی‌اش در جریان مبارزات انقلابی و تأسیس و تثبیت نظام جدید جمهوری اسلامی داشته باشد. آن چنان که مشخص شد، جایگاه امام خمینی، به عنوان عضوی از قشربندهی اجتماعی روحانیت، در زندگی سیاسی ایرانیان به او این امکان را می‌داد که همواره موضعی انتقادی در برابر نظام شاهنشاهی اتخاذ کند. در اوایل دوران فعالیت سیاسی‌اش هرچند که نظام موجود را کاملاً نفی نمی‌کند و سایر نظام‌های سیاسی بدیل موجود را همی می‌پذیرد؛ اما ایده‌های اولیه شکل-گیری نظریه و نظام ولایت فقیه را در آثارش آشکار کرده بود. جایگاه وی در هستی اجتماعی و سیاسی ایران به او این امکان را می‌داد که از وضع موجود و واقعیت سیاسی بالفعل فراتر برود. همین موقعیت هستی‌شناختی است که نظام معرفتی او را نیز شکل و جهت داده است. قرار گرفتن در یک خانواده غیرمحرور و متوسط با زمینه روحانی، آموزش‌های روحانی و دینی قوی در زمینه‌های فقه، کلام، فلسفه، عرفان و سیاست دینی عاملی بود که زمینه و موقعیت امام خمینی در ساختار اجتماعی و سیاسی ایران را شکل و جهت می‌داد و شناختی سیاسی را به شکلی دینی و مذهبی و در قالب اسلامی شیعی دوازده امامی شکل می‌داد. این موقعیت قاعدتاً می‌بایست فعالیت و نهایتاً رهبری سیاسی ایشان در جریان مبارزات انقلابی را به سمت وسویی ببرد که با پیروزی انقلاب اسلامی و استقرار نظام جدید جمهوری اسلامی آشکار شد. اما این شکل از شناخت سیاسی و رهبری سیاسی ثابت و یکنواخت نمی‌ماند؛ زیرا جابجایی در قدرت و استقرار امام خمینی در رأس هرم قدرت سیاسی، در جایگاه رهبری نظام سیاسی، هستی سیاسی ایشان را دگرگون کرد و در نتیجه زندگی عینی سیاسی ایرانیان و نیز خود او را تغییر داد. در کنار این‌ها، تجربه‌های مبارزات انقلابی و نیز تحولات و کشمکش‌های سیاسی در جریان انقلاب و تسلط بر نظام جدید سیاسی سبب می‌شد که برخی ایده-

های کم‌سابقه و جدید در تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی و شیعی ظهور کند که برخی از آن‌ها از این قرار بودند: ابتکار تأسیس مجمع تشخیص مصلحت نظام، مشروعیت نقش سیاسی مردم در تأسیس و استقرار و تثبیت نظام سیاسی، مشروعیت نقش سیاسی پارلمان و قانون‌گذاری به شکل موضوعه، تقسیم قدرت سیاسی در سلسله مراتب یک نظام سیاسی دینی مشروع، حق حکومت ولایت فقیه و در عین حال انحصاری نبودن حضور روحانیت و نیاز به کمک متخصصان غیردینی.

در مجموع، چه به لحاظ نظری و چه به لحاظ بررسی ارتباط زندگی سیاسی و شناخت سیاسی در اندیشه و رهبری سیاسی امام خمینی، اگرچه منشأ نمایان معرفت و اندیشه در فرد و ذهنیت اوست؛ اما این به معنای گسست کامل از زمینه و افق و میانی اجتماعی و تاریخی آن اندیشه نیست؛ زیرا این معرفت در ارتباطی عمودی با تاریخ گذشتگان و هم‌پیمانی با برخی نقلیات اسلاف شکل می‌گیرد. همچنین نتیجه مهم‌تری که این چارچوب معرفتی از این ارتباط عمودی به دست می‌دهد یک گزاره نسبتاً بدیع با عنوان «ولایت فقیه» است که به نوعی مستخرج از همان ارتباط با تاریخ گذشتگان است که با تحولات جامعه ایران در قرن بیستم میلادی تصادم پیدا کرده است و تاریخ ایران معاصر را به جلو می‌راند.

منابع

۱. آبراهامیان، یرواند، (۱۳۸۵)، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران: نی.
۲. ازغندی، علیرضا، (۱۳۸۶)، *تاریخ تحولات اجتماعی و سیاسی ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۵۷)*، تهران: سمت.
۳. اخوان کاظمی، بهرام، (۱۳۷۷) *قدمت و تداوم نظریه ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه امام خمینی*، دفتر مطالعات و بررسی‌های سیاسی، چاپ اول. صص ۶۷-۶۳.
۴. اکبری، (بهار و تابستان ۱۳۸۲)، *فصلنامه نقد و نظر*، سال هشتم، شماره ۲۹ و ۳۰.
۵. اسپرینگز، توماس، (۱۳۹۲)، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگی رجایی، تهران: آگه.
۶. برگر، پیتر و لاکمن، توماس، (بهار ۱۳۸۷)، *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. برگر، پیتر و برگر، بریجیت و کلنر، هانسفرید، (۱۳۸۷)، *ذهن بی‌خانمان*، ترجمه رضا ساوجی،

چاپ دوم، تهران: نی.

۸. بشیریه، حسین، (۱۳۸۷)، *موانع توسعه سیاسی در ایران*، تهران: آگه.
۹. حقیقت، سید صادق، (پاییز ۱۳۸۷)، *روش‌شناسی علوم سیاسی*، چاپ دوم، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۱۰. خراسانی، رضا، (پاییز ۱۳۸۸)، *چیستی الزام سیاسی در فلسفه سیاسی اسلام؛ فصلنامه علوم سیاسی*، شماره ۴۷، سال دوازدهم.
۱۱. زاگزیسکی، لیندا، (۱۳۹۱)، *معرفت‌شناسی*، ترجمه کاوه بهبهانی، تهران: نشر نی.
۱۲. زمانی، محسن، (۱۳۹۱)، *آشنایی با معرفت‌شناسی*، تهران: انتشارات هرمس.
۱۳. ساداتی‌نژاد، سیدمهدی، (۱۳۸۸)، *تحول مفهوم مشروعیت در فقه سیاسی شیعه در ایران*، فصلنامه اندیشه نوین دینی، شماره ۱۷، تابستان.
۱۴. شاهین، مهدی و سیدمحمدوهاب نازاریان، (۱۳۹۵)، *اندیشه سیاسی امام خمینی و تحول تئوکراتیک در نظم سیاسی جامعه مدنی*، تهران: مرکز الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، مجموعه مقالات پنجمین سمینار ملی الگوی پیشرفت.
۱۵. فراتی، عبدالوهاب، (۱۳۹۰)، *روحانیت و سیاست: مسائل و پیامدها*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۶. قجری، حسین علی و شجاعی‌زند، علیرضا، (۱۳۸۸)، *تحلیلی بر گفتمان سیاسی امام خمینی در انقلاب اسلامی*، پژوهشنامه متین، فروردین و اردیبهشت، شماره ۹۰ و ۹۱.
۱۷. کنوبلاخ، هوبرت، (۱۳۹۱)، *مبانی جامعه‌شناسی معرفت*، ترجمه کرامت‌الله راسخ، تهران: نشر نی.
۱۸. لک‌زایی، نجف، (۱۳۸۳) *سیر تطوّر تفکر سیاسی امام خمینی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۹. محمدپور، احمد (۱۳۸۹)، *روش در روش*، تهران: جامعه‌شناسان.
۲۰. محمدی، منوچهر، (زمستان ۱۳۸۰)، *مردم‌سالاری دینی در نظام جمهوری اسلامی یا تئوکراسی*، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران: شماره ۵۴.
۲۱. منوچهری، عباس (به اهتمام)، (۱۳۸۷)، *رهیافت و روش در علوم سیاسی*، تهران: سمت.
۲۲. موسوی خمینی، روح‌الله، *کتاب البیع*، مطبوعه مهر، قم، بی‌تا.

۲۳. _____، (۱۳۷۲)، *صحیفه نور*، جلد دوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۴. _____، (۱۳۷۵)، *ولایت فقیه*، تهران: نشر امیر کبیر.
۲۵. _____، (۱۳۶۱)، *صحیفه نور*، جلد اول، تهران: مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
۲۶. _____، (۱۳۶۱)، *صحیفه نور*، جلد چهارم، تهران: مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
۲۷. _____، (۱۳۶۱)، *صحیفه نور*، جلد سوم، تهران: مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
۲۸. _____، (۱۳۶۱)، *صحیفه نور*، جلد بیستم، تهران: مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
۲۹. _____، (۱۳۶۱)، *صحیفه نور*، جلد هجدهم، تهران: مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
۳۰. _____، (۱۳۶۱)، *صحیفه نور*، جلد نوزدهم، تهران: مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
۳۱. _____، (۱۳۶۱)، *صحیفه نور*، جلد بیستم، تهران: مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
۳۲. _____، (۱۳۷۰)، *صحیفه نور*، جلد بیست و دوم، تهران: وزارت ارشاد و سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
۳۳. _____، (۱۳۷۲)، *جهاد اکبر*، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی.
۳۴. _____، (۱۳۷۸)، *صحیفه امام*، جلد دوازدهم، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی.
۳۵. _____، (۱۳۷۸)، *صحیفه امام*، جلد پانزدهم، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی.
۳۶. _____، *کشف الاسرار*، بی تا، بی جا.
۳۷. مهاجرنیا (به اهتمام)، محسن، *اندیشه سیاسی متفکران اسلامی*، جلد سوم: فقه سیاسی شیعه، قم، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۹.
۳۸. نامدار، مظفر، (۱۳۷۶)، *مبانی مکتب‌ها و جنبش‌های سیاسی شیعه در صد سال اخیر*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۹. واعظی، سید کمال، (۱۳۷۹)، *ساختار رهبری و مدیریت در سیره عملی و نظری حضرت امام*

خمینی ره، منتشر شده در مجموعه مقالات نهمین سمینار سیره نظری و عملی حضرت امام

خمینی ره، خرداد.

40. _ Edelman, M, *The Symbolic Uses of Politics*, Urbana, III, University of Illinois, 1964.
41. _ Skocpol, Theda, *Cultural Idioms and Political Ideologies in the Revolutionary Reconstruction of State Power: A Rejoinder to Sewell*, Journal of modern History, 1985.
42. _ Moadel, mansoor, *Ideology as Episodic Discourse: The case of Iranian Revolution*, American Sociological Review, VoI, 57, No 3, 1992.

