

# امام خمینی؛ گفتمان تجدّد اسلامی

## مقدمه

گسست از سنت اقتدار و طرحی برای تأسیس نظم جدید بر بنیاد آموزه‌های دین، ویژگی عمده تجدّد اسلامی در حوزه فکر سیاسی است، و هر پژوهنده تاریخ اندیشه در تمدن اسلامی، چنین تجدید بنایی را در سیمای نظام «جمهوری اسلامی» چونان نتیجه پیکار الهی - سیاسی امام خمینی (ره) ملاحظه می‌کند.

روشن است که سرچشمه‌های سنت ستیزی و نوگرایی اسلامی و مکنون در بنیاد نظام جدید بگونه‌ای است که هرگز نمی‌توان بر پایه سنت‌های فلسفی بزرگی چون فارابی، ابن سینا و صدرالمتألهین از یک سوی، و بخش عظیمی از میراث فقه شیعه از سوی دیگر، توجیهی نظری بر وجود آن در هفت اقلیم تفکر اسلامی تدارک نمود. لاجرم

باید سراغ اندیشه‌ای در آثار امام (ره) رفت که با تهافت همان سنت به طرحی از نظم و تمدن جدید توفیق یافته و طلوع گونه‌ای خاص از تجدد اسلامی - سیاسی را نوید داده است.

اما، هرچند که مشاهده یا لمس این «تفاوت» میان اندیشه امام (ره) و سنت سیاسی مسلمین کار چندان دشواری نیست، لیکن توضیح علمی این دگردیسی آغاز شده در «گفتمان سیاسی شیعه» نیز آسان نمی‌نماید. بنابراین، آن چه در این مختصر می‌آید، نه توصیف همه وجوه این تحول، بلکه صرفاً بخشی از خصایص منطقی گفتمان جدید است.

به هر حال، اگر این فرض درست باشد که؛ اندیشه امام (ره)، یا به طور کلی تجدد اسلامی، در واقع، به معنای آغاز نوعی تجدد - اگر نه خروج کامل - از سنت سیاسی گذشته است، شاید بتوان با تکیه بر «تحلیل گفتمانی»، تمایزات اساسی آن را با ارکان تفکر قدیم اسلامی برجسته نموده، و مقدمات نظری برای تحلیل فهم جدید امام (ره) از نصوص دینی فراهم نمود.

### مختصات تجدد اسلامی

وقتی سخن از نوگرایی و تجدد در جامعه اسلامی است، در واقع، دو مفروض اساسی را به همراه دارد؛ نخست آنکه روند یا پروژه تجدد الزاماً یک خطی و منحصر به الگوی تجدد سکولار و غربی نیست. و با توجه به خصائص قیاس ناپذیری (incommensurability) و تکثر و ترجمه ناپذیری (untranslatability) قهری فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، تعمیم خصایص پدیده‌های نوگرایانه در فرهنگی چون فرهنگ غرب بر دیگر تمدن‌ها، موانع نظری و عملی فراوانی دارد؛ ثانیاً فرهنگ اسلامی نشان داده است که ضمن حفظ ارزشهای اساسی دین، توان نظری گسترده‌ای برای تولید یا حداقل انطباق با بسیاری از عناصر و الزامات زندگی و سیاست مدرن را دارد. تحولات سده اخیر در فرهنگ سیاسی اسلامی از یک سو، و بخصوص تلاشهای نوگرایانه حضرت امام به عنوان یکی از مهمترین نمایندگان اجتهاد اسلامی از سوی دیگر، عدم

تعارض دین و تجدد، و فراتر از آن مختصات منحصر به فرد تجدد در جامعه اسلامی را نشان می‌دهد. درست به همین دلیل است که به نظر می‌رسد که سخن از «تجدد اسلامی» خالی از مبانی و خاستگاه‌های نظری نمی‌باشد. در سطور ذیل، برخی مختصات تجدد اسلامی را با تکیه بر آثار حضرت امام (ره) و به اجمال مورد اشاره قرار می‌دهیم.

## ۱- آزادی اسلامی

نخستین ویژگی تجربه تجدد، طرح «آزادی» و مشخصه اقتدارگرای آن است. آزادی چیزی است که در ذات خود، بعضاً ملازم با نقد گذشته است. می‌توان گفت که وجه غالب مفهوم آزادی، جهت‌گیری آن به سمت آینده است و چنان ساخته شده است که نفوذ عظیمی در دگرگونی سنت‌ها و سازماندهی مجدد آنها بر اساس الزامات حال و آینده دارد. بدین ترتیب، هرچند آزادی مغایر با مطلق سنت نیست، اما بازسازیهای گسترده‌ای نیز در همان سنت‌ها ایجاد می‌کند. لیکن آنچه در تجدد اسلامی ملحوظ است، بنیاد آزادی و بازاندیشی در سنت‌های گذشته، بر اساس اسلام و نصوص اسلامی است. امام خمینی (ره) یکی از مهمترین اهداف مبارزه خود را مبارزه برای آزادی معرفی می‌کند و می‌گوید؛ «زندگانی که در آن آزادی نباشد، زندگانی نیست. زندگانی که در آن استقلال نباشد... اینکه زندگانی نیست».<sup>(۱)</sup>

در عین حال اضافه می‌کند که؛

«اگر تمام آزادی‌ها را به ما بدهند و تمام استقلالها را بدهند و بخواهند قرآن را از

ما بگیرند، ما نمی‌خواهیم ما بیزار هستیم از آزادی منهای قرآن، ما بیزار هستیم از

استقلال منهای اسلام».<sup>(۲)</sup>

نکات و اظهارات فوق، ماهیت و جهت آزادی در تجدد اسلامی را نشان می‌دهد. حضرت امام (ره) به عنوان یک مجتهد شیعی در حالی که در جست و جوی آزادی است اما هرگز بین دین و آزادی تمایزی نمی‌افکند بلکه معتقد است که آزادی با تمام ویژگی‌های خاص خود، در درون اسلام نهفته است و باید ظرافت‌ها و ظرفیت‌های آن را کشف و اجرا کرد. امام به عنوان یک جمع‌بندی از مفهوم آزادی اسلامی می‌فرماید:

«اسلام هم آزادی دارد اما آزادی [به معنای] بی‌بند و باری نه، آزادی غربی ما نمی‌خواهیم، بی‌بند و باری است این... آزادی‌ای که ما می‌خواهیم، آزادی در پناه قرآن ما می‌خواهیم، استقلال می‌خواهیم، آن استقلالی که... اسلام بیمه‌اش کند.»<sup>(۳)</sup>

امام خمینی (ره) در ادامه تحلیل خود درباره نسبت اسلام با آزادی اشارات بسیار ظریفی دارد. وی در مصاحبه‌ای با اورینا فالاجی، در پاسخ به این سؤال که چرا در طراحی نظام سیاسی بعد از انقلاب اسلامی روی کلمه «دموکراتیک» خط کشیده و نوشته‌اند «جمهوری اسلامی» نه یک کلمه بیشتر و نه یک کلمه کمتر، توضیح می‌دهد که افزودن قید دموکراتیک به اسلام ممکن است این توهم را ایجاد کند که محتوای اسلام خالی از دموکراسی است در حالی که در اسلام همه چیزها (از جمله آزادی و دموکراسی) به نحو بالاتر و مهمترش هست.<sup>(۴)</sup>

بنیانگذار جمهوری اسلامی با تکیه بر تحلیل فوق از آزادی و تجدید اسلامی، در پیامی به مناسبت سومین دوره انتخابات مجلس شورای اسلامی، تأکید می‌کنند که؛ «بارها گفته‌ام مردم در انتخابات آزادند و احتیاج به قیّم ندارند و هیچ فرد و گروه و دسته‌ای حق تحمیل فرد و یا افرادی را به مردم ندارند. جامعه اسلامی ایران که با درایت و رشد سیاسی خود جمهوری اسلامی و ارزش‌های والای آن و حاکمیت قوانین خدا را پذیرفته‌اند و به این بیعت و این پیمان بزرگ وفادار مانده‌اند، مسلم قدرت تشخیص و انتخاب‌کنندگی اصلح را دارند. البته مشورت در کارها از دستورات اسلامی است... ولی هیچ‌کس نباید توقع داشته باشد که دیگران اظهار نظر و اظهار وجود نکنند.»<sup>(۵)</sup>

عبارت فوق هرچند طولانی است، اما تمایز و فاصله قطعی «گفتمان تجدید اسلامی»، و امام خمینی به عنوان بزرگترین نماینده آن را، با دو الگوی تجدید اروپایی و نیز سنت قدیم اسلامی، بوضوح نشان می‌دهد. ضمن پرهیز از مشکلات مکنون در آزادی و تجدید غربی، به طور ضمنی و بنیادی اقتدارگرایی مکنون در سنت اسلامی را نیز به چالش می‌خواند. در اندیشه امام، همه مردم هم برابرند و هم قدرت تشخیص و انتخاب و اظهار

نظر و اظهار وجود دارند، مجلس خانه مردم و امید مستضعفین است که بر همه ارکان دولت و سیاست نظارت دارد.

اما فارابی به عنوان بزرگترین نماینده فلسفه سنتی اسلام که تأثیر قاطعی بر مجموعه فرهنگ سیاسی مسلمانان دارد، انسان‌ها را کاملاً نابرابر و بیشتر آنان را مردمانی نیازمند ریاست و قیمومت می‌داند. به نظر فارابی، فطرت همه انسان‌ها، برای قبول معقولات و تشخیص مصالح خود آمادگی ندارد. اشخاص انسان، بالطبع، باقوای متفاضل و استعدادهای متفاوت خلق شده‌اند. بنابراین، در حالی که دیگر انسان‌ها در زندگی درست نیازمند رئیس اول و حاکم علی‌الاطلاق هستند، «رئیس اول، هیچ حاجتی در هیچ چیزی به انسان‌های دیگری ندارد که او را ارشاد نمایند.»<sup>(۶)</sup>

ابن سینا نیز به تبع فارابی، و بر خلاف تجدد اسلامی که در اندیشه امام (ره) اشاره شد، نگاه اقتدارگرا و نابرابرانه به نظم سیاسی دارد. بوعلی تأکید می‌کند که:

«[خداوند] با فضل و رحمت خویش بر مردمان منت نهاد و آنان را در عقل‌ها و

اندیشه‌هایشان نابرابر آفرید، همچنان که در دارایی و منازل و رتبه‌های [اجتماعی]

متفاوت نمود. زیرا در برابری احوال و نزدیکی توانایی‌هایشان فساد نهنفته است

که آنان را به نابودی سوق می‌دهد.»<sup>(۷)</sup>

روشن است که اندیشه‌های فارابی و ابن سینا، و به طور کلی، سنت سیاسی مبتنی بر آن اندیشه‌ها، که سال‌های سال بر زندگی سیاسی مسلمانان سلطه داشت، نه تنها تمایز آشکار با اندیشه‌های پیش‌گفته از حضرت امام (ره) دارد بلکه آشکارا در تقابل با آن قرار گرفته است. بگونه‌ای که معادله مردم / قدرت سیاسی را معکوس می‌کند. اکنون به مورد دیگری از ویژگی‌های تجدد اسلامی اشاره می‌کنیم.

## ۲- تقدّم مردم و جامعه بر دولت

دومین ویژگی تجدد اسلامی، که با امام خمینی طرح و تأسیس شد، تقدّم مردم و جامعه بر دولت اسلامی است. در حالیکه در سنت سیاسی و گذشته تاریخ اسلام، این دولت و حاکم بود که بر جامعه تقدّم رتبی و وجودی داشت. پرسش‌ها و برداشتهایی که

به اقتضای فارابی و ابن سینا در مجموعه فلسفه، کلام و فقه اسلامی، درباره سرشت قدرت سیاسی طرح شده و به سنت متبع مسلمانان بدل شده بود، همگی با تکیه بر تقدم دولت و حاکم بر مردم و جامعه، صیغه اقتداری داشت. به عنوان مثال، رئیس مدینه در اندیشه معلّم ثانی، همواره مقدم بر مدینه بوده و وجود و دوام شهر و نظام سیاسی قائم به او بود. در این اندیشه هرگاه اتفاق بیفتد که رئیس مدینه فاقد صلاحیت‌ها و شایستگی لازم باشد، مردمان شهر و جامعه قادر نخواهند شد فضیلت و موجودیت شهر را مطابق تشخیص جمعی خود حفظ نمایند و «قهرّاً طولی نخواهد کشید که آن مدینه و جامعه تباہ و فنا گردد». زیرا که مردمان جامعه در ذات و فطرت خود ناتوان از آن هستند که به جای رئیس مدینه و درست همانند او به تدبیر امور پردازند.<sup>(۸)</sup>

مطابق این سنت سیاسی، ریاست جامعه بطور طبیعی از صلاحیت بسیاری از اعضای جامعه خارج است. زیرا ریاست فقط به دو چیز تحقق می‌یابد؛ یکی آنکه به طور فطری و طبیعی مهیا و آماده ریاست باشد، و دوّم بواسطه هیأت و ملکه خاص ارادی که قهرّاً برای کسی حاصل می‌شود که بالطبع چنین فطرت ریاست را دارد.<sup>(۹)</sup> بدین سان رئیس جامعه در سنت فکری و گذشته مسلمانان نه تنها مقدم بر مدینه است بلکه ویژگیهای منحصر به فردی دارد که او را ظلّ الله فی الارض می‌کند.

برخلاف تصور سنتی فوق درباره نسبت حاکم و مردم در جامعه اسلامی، ملاحظه آثار به جای مانده از امام (ره) درست معادله‌ای عکس معادله سنتی فوق را نشان داده است. در اندیشه حکومتی امام، مردم آشکارا مقدم بر دولت است؛ «مردم دارای چنان رشد دینی سیاسی مطلوب می‌باشند»<sup>(۱۰)</sup> که «مسلم قدرت تشخیص و انتخاب اصلح را دارند».<sup>(۱۱)</sup> و «در چنین اوضاعی هیچ فرد و گروهی و هیچ نهاد و سازمان و حزب و دفتر و تجمعی نمی‌تواند در حوزه انتخابات دیگران دخالت نماید».<sup>(۱۲)</sup>

حضرت امام (ره) نمایندگانی را که این چنین توسط مردم برگزیده شده‌اند، خلاصه و عصارة ملت معرفی می‌کند.<sup>(۱۳)</sup> و درباره نسبت و رابطه مردم با ولی فقیه به عنوان رکن و اساس جمهوری اسلامی می‌نویسد:

«اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادل را برای رهبری حکومتشان

تعیین کنند، وقتی آن‌ها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد، قهری او مورد قبول مردم است. در این صورت او ولیّ منتخب مردم می‌شود و حکمش نافذ است.» (۱۴)

### ۳- توان گسست از حافظه جمعی سنت

تجدّد اسلامی که با امام خمینی (ره) طرح شده است، در صورتی می‌توانست و می‌تواند توفیق تداوم یابد که «بتواند» با فاصله گرفتن از حافظه جمعی (collective Memory) حاکم بر حوزه‌های فکر دینی از ناحیه سنت، به شالوده‌شکنی آن حافظه سنتی پردازد. و قادر باشد که به جای حافظه جمعی حاکم بر نهادهای مذهبی، اندیشه خود، یا هویت فکر سیاسی جدیدالظهور را چونان معیار مشروعیت دینی جایگزین نماید.

سنت سیاسی ما، به هر حال، واجد یک حافظه جمعی ویژه است که جریان‌های مختلف فکر سیاسی را در خود ادغام نموده و با هویت کلی خاصی که دارد، حوزه‌های دینی را نیز تحت شعاع خود قرار داده و می‌دهد. صورت‌بندی معینی از اندیشه درباره دین و سیاست ارائه می‌دهد. این سنت، به همراه حافظه‌ای که ایجاد کرده است یک فرایند اجتماعی فعال بوده و هست که بطور مداوم به باز تولید گذشته پرداخته و در تلاش مستمر به تفسیر و بازپرداخت هویت سنتی اقدام می‌کند. سنت، به دلیل همین ویژگی ارزشی، غیریت ساز و محدودکننده است که تجدّد اسلامی ایجاد شده توسط حضرت امام را با موانع بزرگی از درون سنت دینی و حوزه‌های علمیه مواجه می‌کرد.

حافظه جمعی سنت اگر با تلاش شالوده‌شکنانه و نقّادی بنیانگذاران فکر جدید همراه نباشد، کوشش برای تعیین ویژگی‌ها، عناصر، و به طور کلی هویت تجدّد اسلامی نیز، بویژه در قلمرو امر سیاسی-اجتماعی، بسیار دشوار خواهد بود. حضرت امام (ره) به روشنی می‌دید که تثبیت هویت جدید اسلامی تنها از طریق پنهان کردن و انکار تدریجی احتمالات معنایی مکنون در سنت قابل تحقق است. وی به همین لحاظ، تفکر سنتی جدایی دین از سیاست در حوزه‌های علمیه را، سنتی هرچند پایدار، اما اندیشه‌ای

انحرافی و نامرتبط با روح اسلام معرفی می‌کند و می‌نویسد:

«وقتی شعار جدایی دین از سیاست جا افتاد و فقاقت در منطق ناآگاهان غرق شدن در احکام فردی و عبادی شد و قهراً فقیه هم مجاز نبود که از این دایره و حصار بیرون رود و در سیاست و حکومت دخالت نماید».<sup>(۱۵)</sup>

فقره فوق، معنای مهمی از دیدگاه «تحلیل گفتمانی» دارد. بیان امام حکایت از سلطه بلامنازع حافظه جمعی سنت بر آحاد متفکران و اندیشمندان دین پژوه دارد. «تا جایی که دخالت در سیاست دون شأن فقیه و ورود در معرکه سیاسیون تهمت وابستگی به اجانب را به همراه می‌آورد».<sup>(۱۶)</sup> حضرت امام با اشاره به سلطه این سنت (جدایی دین و سیاست) و حافظه جمعی برخاسته از آن، اضافه می‌کند که؛ «این از مسایل رایج حوزه‌ها بود که هر کس کج راه می‌رفت متدین تر بود. یادگرفتن زبان خارجی کفر و فلسفه و عرفان گناه و شرک به شمار می‌رفت».<sup>(۱۷)</sup>

به هر حال، چنان‌که تلاش‌های امام (ره) نشان می‌دهد، ظهور هویت جدید نتیجه همین انکار و ابرام‌های متوالی در مواجهه با سنت است. همین انکار و ابرام‌های متوالی است که موجبات تمایزها و مرزگذاری‌های ممتد را بین سنت‌گرایی اسلامی از یک سو، و تجدّد اسلامی از سوی دیگر فراهم می‌کند. امام (ره) با اصرار فراوان در ادامه پیام خود می‌افزاید:

«البته هنوز حوزه‌ها به هر دو تفکر آمیخته‌اند و باید مراقب بود که تفکر جدایی دین از سیاست از لایه‌های تفکر اهل جمود به طلاب جوان سرایت نکند».<sup>(۱۸)</sup>

بدین ترتیب، حضرت امام (ره) کوشش می‌کند فهم جدیدی از نصوص و اندیشه دینی، در حوزه سیاست و اجتماع عرضه نماید که بسط منطقی و سلطه اجتماعی آن، لاجرم، اندیشه‌ها و تفسیرهای سنتی از اسلام و سیاست را به حاشیه رانده و پنهان می‌کند. و بر بیگانه‌سازی و نفی فهم سنتی از مجموعه حوزه‌ها و تحقیقات دین‌شناسانه می‌پردازد.



#### ۴- نفی گذشته گرایی و مرجعیت مطلق متقدمان

یکی دیگر از خصایص تجددگرایی اسلامی، نفی تقلید از آراء اجتهادی گذشتگان است. اندیشه سنتی روش شناسی خاصی دارد. این اندیشه، اعتقاد به برتری و مرجعیت متقدمان را اصل بنیادین تفکر و زندگی قرار می‌دهد، و بر مبنای این اصل، فضل تقدّم پیشینیان را دلیل بر تقدّم فضل آنان تلقی می‌کند که به ضرورت، بهتر از متأخرین و طبعاً انسان‌های امروز می‌فهمیده‌اند.

این برداشت از سنت، و مرجعیت مجتهدان و اجتهادات متقدم، آرمان خود را در نظریه‌ها و متون گذشته می‌بیند و اصرار می‌کند که هرگونه احیاء و تذکری جز از مجرای بازگشت به اعلام الاولین ممکن نیست. اما حضرت امام (ره)، ضمن احترام به گذشتگان و تأکید بر حفظ طریقه مشایخ معظم که حافظان فقه سنتی چونان ارث سلف صالح بودند، بر شرایط جدید زندگی و تبعاً اجتهاد مناسب زمان و مکان تأکید می‌کند. بنیانگذار جمهوری اسلامی در وصیت نامه الهی - سیاسی خویش که در بهمن ۱۳۶۱ نگاشته شده، با اشاره به اهمیت فقه سنتی می‌نویسد:

«و لازم است علماء و مدرسین محترم نگذارند... حوزه‌های فقهی و اصولی از طریقه مشایخ معظم که تنها راه برای حفظ فقه اسلامی است منحرف شوند... و فقه سنتی که ارث سلف صالح است و انحراف از آن سست شدن ارکان تحقیق و تدقیق است محفوظ گردد و تحقیقات بر تحقیقات اضافه گردد.»<sup>(۱۹)</sup>

حضرت امام (ره) در نامه‌ای به تاریخ آبان ۱۳۶۷ می‌نویسند:

«مهم شناخت درست حکومت و جامعه است که بر اساس آن نظام اسلامی بتواند به نفع مسلمانان برنامه ریزی کند... و همین جا است که اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها کافی نمی‌باشد.»<sup>(۲۰)</sup>

عبارت فوق آشکارا مرزبندی‌ها و فاصله جویی امام نسبت به «مرجعیت مطلق متقدمان» در قلمرو فکر دینی را نشان می‌دهد. سرانجام حضرت امام در اسفند ۱۳۶۸ ضمن تأکید بر فقه سنتی و اجتهاد جواهری، تبیین دقیق‌تری از ملاک‌های مرزبندی با گذشتگان ارائه می‌کند. وی توضیح می‌دهد که «مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه

داشته باشد... زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند».<sup>(۲۱)</sup>

بدین سان، حضرت امام با تکیه بر «نسبت احکام اجتهادی با زمان و مکان» مقدمات نظری نفی هرگونه گذشته گرایی، و تقلید و مرجعیت متقدمان را تدارک می‌کند. زمان و مکان موجب ظهور روابط ویژه‌ای در سیاست و اجتماع و اقتصاد هر نظام حکومتی می‌شوند. و بدین لحاظ که این گونه روابط حاکم بر زندگی خصایص منحصر به فرد و بعضاً قیاس ناپذیر دارند، و از طرف دیگر نیز احکام اجتهادی مبتنی بر این روابط... می‌باشند، لاجرم باید به قیاس ناپذیری ذاتی و غیر قابل تقلید و تعمیم بودن احکام اجتهادی حکم نمود. نتیجه این نگرش، ظهور عقلانیت جدید اسلامی است که بیش از آنکه گذشته‌گرا باشد، ناظر به مسائل و مصالح حال و آینده است. بیش از آنکه ناظر به ثبات و سکون باشد، روی مفاهیم تغییر و تحول در حکمت عملی تأکید می‌نماید.

## ۵- ظهور مفهوم جدیدی از دولت اسلامی

در این سطور فرصت آن نیست که تفصیلی از این مفهوم جدید آورده شود. اما، نکات پیش گفته شاید مهمترین خصائص تجدید اسلامی - شیعی، بمثابه گفتن جدیدی است که توسط امام خمینی (ره) طرح و با جدیت تعقیب می‌شده است. نکات فوق، همچنین پایه‌های فکری چنان مفهومی از دولت اسلامی را تشکیل می‌دهند که نه تنها از دیدگاه غرب دولتی کاملاً جدید و ناشناخته است، بلکه از زاویه سنت اسلامی نیز مفهومی بی‌بدیل، خاص و قیاس ناپذیر می‌نماید. از این حیث، وقتی از حضرت امام پرسیده می‌شود که مفهوم «جمهوری اسلامی» را جهت توضیح بیشتر با دیگر دولت‌های موجود در امروز و گذشته مقایسه کند، امام بی‌آنکه شباهتی را ذکر کند، تأکید می‌نماید که «جمهوری اسلامی... در وقتی که عمل شود، دنیا خواهد فهمید که چیست».<sup>(۲۲)</sup>

بدین سان دولت جدید امام از یک سوی دولتی کاملاً خاص و قیاس ناپذیر است و از سوی دیگر متکی بر تعریف جدیدی از هویت اسلامی است. در گفتن «جمهوری اسلامی» معنای اجتماعی - سیاسی کلمات، کلام، اعمال و نهادهای مورد نظر امام (ره) همه در رابطه با زمینه‌ای کلی فهمیده می‌شوند که هر کدام از آن اعمال و نهادها، جزئی از

کلیت دولت جدید را تشکیل می دهند. هر بخشی از اندیشه‌ها و توصیه‌های امام فقط در رابطه باگفتمان خاص «جمهوری اسلامی» قابل فهم است. بنابراین، ما فقط در صورتی قادر به فهم، تبیین و ارزیابی طرح سیاسی امام بمثابه یک امر یا جریان سیاسی هستیم که توان توصیف عمل و چنان گفتمان و نظریه‌ای را که عمل سیاسی امام در درون آن رخ داده است، داشته باشیم.

به هر حال، تجدّدگرایی امام اسلوبی خاص از تفکر درباره دین و سیاست در دنیای جدید را نشان می دهد که او خود عناصری از این نظام فکری - سیاسی را بطور «نسبتاً» روشن ارائه داده است. اما این نکته که چگونه می توان از همین اشارات امام، دانشی منسجم و قابل تعلیم استخراج نموده، و ماهیت قدرت سیاسی در نظام جدید التأسیسی چون جمهوری اسلامی را مورد ارزیابی قرار داد؟ دانشی که خصلت بین الازدھانی داشته باشد؟ از جمله پرسشهای اساسی است که هر جستجوگر راه از کلام امام را با چالش‌های جدی و در عین حال امیدآفرین مواجه می کند. امید است که ویژه نامه حاضر در آمدی هرچند کوتاه بر این تلاش بزرگ باشد.

والله ولی التوفیق

سردبیر

## پی نوشت‌ها:

۱. در جست و جوی راه ازکلام امام (تهران، امیرکبیر ۱۳۶۳) دفتر هفدهم و بیستم، ص ۳۱۹.
۲. همان.
۳. همان، ص ۳۲۱.
۴. همان، ص ۳۲۷.
۵. صحیفه نور (تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹) جلد بیستم، ص ۱۹۴.
۶. ابونصر فارابی، *السیاسة المدنیة*، تحقیق فوزی متری نجار (بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۳) صص ۷۴-۷۹.
۷. ابن سینا، *رسالة فی السیاسة*، صص ۲-۴. و نیز بنگرید به:  
- ابوعلی سینا، *الهیات شفا* (قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴) ص ۴۳۵ به بعد.
۸. ابونصر فارابی، *آراء اهل المدینة الفاضله*، تحقیق علی ابو ملحم (بیروت: دارالهلل، ۱۹۹۵) صص ۱۱۸-۱۲۶.
۹. همان، صص ۱۱۸-۱۱۹.
۱۰. صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۰۱.
۱۱. همان، ص ۱۹۴.
۱۲. همان، ص ۱۰۱.
۱۳. همان، ص ۱۴.
۱۴. همان، جلد ۲۱، ص ۱۲۹.
۱۵. *منشور روحانیت*، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۹۱.
۱۶. همان.
۱۷. همان.
۱۸. همان، ص ۹۲.
۱۹. همان، ص ۱۸۹.
۲۰. همان، ص ۴۷.
۲۱. همان، ص ۹۸.
۲۲. در جست و جوی راه ازکلام امام، پیشین، ج هفدهم و بیستم، ص ۲۰۳.