

امام خمینی(ره) و نحوه بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی

مرتضی شیروودی^{*۱}

محمدسجاد شیروودی^۲

چکیده

هدف: هدف از این تحقیق نشان دادن: ۱. واکنش علمای معاصر به مفاهیم مدرن سیاسی با تمرکز بر امام خمینی(ره)؛ ۲. ابداع روش بومی‌سازی دینی مفاهیم مدرن سیاسی توسط امام خمینی(ره)؛ ۳. نحوه بومی‌سازی دینی مفاهیم مدرن سیاسی در صیانت از مفاهیم سنتی سیاسی از سوی امام خمینی(ره) از مهم‌ترین اهداف این مقاله است.

روش‌شناسی پژوهش: روش این تحقیق نیل به اهداف فوق، روش انتخابی، مدل مفهومی دموکراسی است که در آن، مفهوم دموکراسی در اندیشه سیاسی امام خمینی(ره) استخراج و سپس برخی از مهم‌ترین واژگان مدرن سیاسی از باب مشتق از خروار، در آن قالب، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

یافته‌ها: یافته‌های پژوهش نشان می‌دهند که مواجهه عالمان دینی دوره معاصر خاصه امام خمینی(ره) با ابزار اجتهاد و در قالب دین صورت گرفته است و روش امام خمینی(ره) در این چارچوب، مبتنی بر یکسان‌پنداشتن مفاهیم مدرن و سنتی در صورت (شباهت در شکل) و مغایرت دانستن آن دو، در سیرت است.

نتیجه‌گیری: روش منحصر بفرد امام خمینی(ره) منجر به: ۱. تأسیس و تداوم نهضت اسلامی و بعد، جمهوری اسلامی بر اساس استراتژی ارجحیت سیرت اسلامی بر صورت غربی؛ ۲. فراهم آمدن عبور از سیرت اسلامی و صورت غربی به صورت و سیرت اسلامی در دوره زعامت آیت الله خامنه‌ای.

کلیدواژه‌ها: بومی‌سازی، مفاهیم مدرن سیاسی، مفاهیم سنتی سیاسی، امام خمینی(ره)

Email: dshirody@yahoo.com

۱- دانشیار علوم سیاسی مرکز پژوهشی تمدن اسلامی و دین پژوهی پیامبر اعظم(ص)، قم (نویسنده مسئول)

Email: m.s.shiroody@gmail.com

۲- استادیار علوم سیاسی دانشگاه افسری و تربیت پلیس امام حسن مجتبی(ع)، تهران

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۴

مقدمه

در ۱۵۰ سال گذشته، ایران گرچه تماماً مستعمره نبوده اما آماج سنگین‌ترین تهاجم امواج غرب قرار داشته است. در این سال‌های طولانی، دولت، مردم و نخبگان در سه جبهه تضاد، توافق و تنزل (بی‌تفاوتی) را برگزیدند. در جبهه تضاد، گاه جنگ فیزیکی مانند میرزا کوچک‌خان و گاه جنگ اندیشه‌ای بود و امام خمینی(ره) به دلیل قوت و قدرت اندیشه اسلامی و به تأسی از سیدجمال و نائینی در مقام جدال اندیشه‌ای با غرب برآمد و در این راه، نخست به بازسازی مفاهیم سیاسی که کلیدواژه ورود به عرصه سیاست است، دست زد.

آنچه امام خمینی(ره) بدان دست زد از یک سو ریشه در صدر اسلام و اقدامات پیامبر اکرم(ص) داشت که رسالتش را با تبلیغ در مکه آغاز کرد و زمانی که بر پایه آموزه‌های تبلیغی مکه حکومتش را در مدینه بنا نهاد، برای حفاظت از آن مجبور به جنگ شد و از سوی دیگر، نشان‌دن نظام سیاسی بر پایه شالوده‌های مفاهیم بازسازی شده مبتنی بر ارزش‌های دینی می‌تواند به افزایش پایداری آن در صحنه سیاسی کمک کند.

برای نشان دادن جدال اندیشه‌ای امام خمینی(ره) با مفاهیم مدرن سیاسی که نخستین معبر ورود اندیشه غرب به ایران معاصر به زعم نویسندگان این مقاله به‌شمار می‌رود و نیز برای ارائه تصویر اقدامات امام در این زمینه، از مدل مفهومی دموکراسی سود برده‌ایم. در این راستا، ابتدا دموکراسی در اندیشه سیاسی امام بومی‌سازی شده و بر پایه آن به بررسی نحوه هضم مفاهیم مدرن سیاسی در دستگاه دینی امام خمینی(ره) پرداخته‌ایم.

برای نشان دادن نحوه بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی امام خمینی(ره) در چارچوب مدل مفهومی دموکراسی واژه‌های زیادی را می‌توان مورد بحث قرار داد مانند احزاب، انقلاب، توسعه، حقوق بشر و ... اما در میان انبوه واژه‌های قابل بحث، قانون، دولت، آزادی و جمهوری را برگزیدیم که واژه‌های پرکاربردتری‌اند. نتایج حاصل از این واژه‌ها به واژه‌های مشابه قابل تعمیم است.

مدل مفهومی

مطالب پیش‌رو در یک چارچوب و مدل مفهومی جریان دارد. همه آنچه را درباره جدال مفاهیم مدرن و سنتی در نگاه امام خمینی(ره) مورد بررسی قرار گرفته در قالب دموکراسی است اما دموکراسی نه به معنای متداول بلکه به معنایی که در دستگاه معنایی امام خمینی(ره) شکل می‌یابد. در واقع، امام خمینی(ره) بارها از دموکراسی به‌مثابه شکلی برای حکومت سخن گفته است اما دموکراسی مورد نظر امام از چه ویژگی‌هایی برخوردار است؟ نخستین ویژگی: «مردم آزادند» (اخوان کاظمی، ۲۰۰۱: ۲۰). «هم در بیان عقاید و هم در اعمال آن» (همان) این بدان معنا است که امام در برشمردن بُعد دموکراتیک جمهوری اسلامی، بر عنصر آزادی، انگشت می‌گذارد. به نظر می‌رسد، آزادی، اولین و اصلی‌ترین رکن در دموکراسی امام خمینی(ره) را

تشکیل می‌دهد. بُعد دیگر دموکراسی، دوری‌گزینی از اختناق است و چون اختناقی در آن نیست، مردم، ترسی از حکومت ندارند. به‌علاوه، در آن، از سازمان امنیت، خبری نیست تا مردم از آن بترسند و نیز، دولت به مردم زور نمی‌گوید (همان). ابتدای بر قانون، ویژگی دیگر دموکراسی در نزد امام است. در دولت برآمده از دموکراسی، خلافی صورت نمی‌گیرد و نیز، شرکت و برگزاری رفراندوم، مصداق برجسته انتخابات و مشارکت سیاسی است.

دموکراسی در کاربست امام، در الفاظ، تغایری با دموکراسی غربی ندارد. هر دو، بر آزادی تکیه می‌کنند، از دیکتاتوری تبری می‌جویند و بر استقرار قانون پای می‌فشارند، پس، منازعه در صورت الفاظ نیست بلکه، جدال در لایه‌های زیرین کلمات جریان می‌یابد، زیرا: آزادی در دموکراسی امام، از نوع اسلامی است (معمار، ۲۰۰۸: ۳۸). آزادی واقعی، تنها در اسلام است. هیچ مذهبی و هیچ ملتی، همانند اسلام، به عرضه آزادی نپرداخته است، البته، آزادی تا زمانی جاری و ساری است که در آن، توطئه علیه اسلام و مسلمانان ایرانی در کار نباشد. لذا: «آن دموکراسی که در اسلام است، در سایر جاها نیست» (همان). دموکراسی مطروحه در سایر جاها، فقط هیاهو، سروصدا و تبلیغات است، در نتیجه، در دموکراسی آمریکا، انگلیس و شوروی، نه این که آزادی وجود ندارد، بلکه مملو از دیکتاتوری‌اند. در واقع «همه دیکتاتورند» (همان)؛ و هدف آن‌ها، فریب توده‌ها از طریق بازی با کلمات است در حالی که هدف اسلام، ملاحظه «طبقه ضعیف» (همان)؛ و ارتقای آن به «طبقه توحیدی» (همان) است. در مجموع این‌که: «[اگر] تحت لوای اسلام نباشی، دموکراسی را نمی‌توانیم آن طوری که صحیح است، به آن عمل کنیم» (همان).

در قالب چنین دموکراسی‌ایی، قانون، دولت، آزادی و جمهوری نه در صورت بلکه در سیرت، معنای دیگری می‌یابد از این‌رو، با بررسی قانون، دولت، آزادی و جمهوری به‌مثابه مشت نشانه خوار، این نتیجه به‌دست می‌آید که امام خمینی(ره) بدون ضدیت با اشکال مدرن سیاسی به جنگ با شر است مفاهیم فوق و مفاهیم مشابه می‌رود. بررسی دقیق‌تر این کلمات در اندیشه امام خمینی(ره) که از این پس می‌آید در جهت تأیید همین یافته کلیدی و مهم است.

پیشینه پژوهش

تحقیقاتی که در زمینه بومی‌سازی مفاهیم صورت گرفته است را به چند دسته تقسیم می‌کنم: مفهومی: دسته‌ای از منابع، تنها به بحران مفاهیم علوم سیاسی و به ناتوانی علوم سیاسی در حل این بحران، اشاره دارند. دلایل بحران، نحوه مواجهه غلط مفاهیم قدیم با مفاهیم جدید، تأثیرگذاری و تأثیرپذیری متقابل و... از دیگر موضوعات گفت و گو در این دسته از منابع است. کتاب آبادیان (۲۰۰۹) و آجودانی (۱۹۹۹) از مهم‌ترین منابع دسته فوق، به‌شمار می‌روند. از اشکالات مهم آثاری که در این دسته قرار می‌گیرند آن است که: تنها به ارائه یک گفت و گوی مفهومی پرداخته‌اند، بدون آن‌که به ارائه روشی در بومی‌سازی مفاهیم بپردازند که با شرایط زمانه، انطباق داشته باشد.

روشی: آثاری دیگری که به موضوع بومی‌سازی پرداخته‌اند، از یک سو، بحران در روش‌شناسی در علوم سیاسی ایران را تأیید می‌کنند و از سوی دیگر، تنها اجمالی از روش بومی‌سازی برخی از اندیشمندان تاریخ معاصر را به میان آورده‌اند، از جمله این گونه از آثار باید به سه اثر رجایی (۲۰۰۱)، حقیقت (۲۰۰۷) و شیرودی (۲۰۱۵) اشاره کرد. منابعی که به شیوه روشی به مقوله بومی‌سازی اشاره کرده‌اند از ایرادات مهمی چون: جزئی نگری توأم با کلی نگری به موضوع بومی‌سازی، برخوردارند یعنی گاه به اندیشمندی چون امام خمینی(ره) اشاره می‌کنند (جزئی) و گاه مباحثی کلی درباره بومی‌سازی را مطرح کرده‌اند. مصداق‌یابی: یک دسته دیگر از منابع معطوف به بومی‌سازی، در تلاش‌اند مباحث نظری خویش در مورد بومی‌سازی را با مسأله ایران انطباق دهند و با واکاوی عوامل ناتوانی بومی‌سازی مفاهیم، مدلی برای خروج از بحران بومی‌سازی مفاهیم پیشنهاد نمایند. آثار میلانی (۲۰۰۲) و اشتریان (۲۰۰۰) در این عرصه قرار دارند. چند اشکال و ایراد بر آثار مبتنی بر مصداق‌یابی وارد است از جمله: این آثار مدل‌هایی را برای خروج از بن‌بست‌های بومی‌سازی ارائه می‌کنند اما این مدل‌ها، چنان کلی‌اند که قابلیت انطباق خود با شرایط ایران معاصر را از دست می‌دهند. به بیان دیگر، راهی عملیاتی برای انطباق مفاهیم غربی به ایران نمی‌گشایند.

تئوری‌سازی: برخی از منابعی که در مورد بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی نگاشته شده‌اند، به نوعی تئوری‌سازی و ارائه نظریه‌ایی فراتر از دعوای مفاهیم مدرن و قدیم دست زده‌اند که البته آن‌ها را می‌توان در تجزیه و تحلیل بومی‌سازی مفاهیم به کار برد. مجدداً تأکید می‌کنم که این دسته از منابع هم، همانند منابعی که پیش از این، مورد بررسی قرار گرفت، غیرمستقیم به مسأله بومی‌سازی پرداخته‌اند. طباطبایی (۲۰۰۱) و فیرحی (۱۹۹۹) را می‌توان در این بخش قرار داد. در منابع فوق که به نوعی در تئوری‌سازی بومی‌گرایی مفاهیم مدرن سیاسی به کار می‌آیند، جایگاه بومی‌سازی مفاهیم مدرن، گم شده است. دلیل این مسأله آن است که دایره بحث و گفت و گوی این دسته از منابع، گسترده‌تر از بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی در تاریخ معاصر ایران است به‌علاوه، روش بومی‌سازی مفاهیم امام خمینی(ره) را نمی‌کاود. نتایجی که از بررسی دسته‌های مختلف آثار فوق به دست می‌آید، عبارت است از: هیچ یک از این دسته‌های آثار، اولاً، به روش بومی‌سازی امام خمینی(ره) نمی‌پردازند و ثانیاً، هیچ یک از آن‌ها در صدد ارائه الگوی جدیدی برای بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی با دور انداختن معایب و بهره‌گیری از مزیت روش‌های پیشین بومی‌سازی مفاهیم، نبوده‌اند از این‌رو، به نظر می‌رسد مطالعه روش‌شناسی بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی در امام خمینی(ره) از توجیه منطقی و علمی برخوردار است.

اول. قانون اساسی اسلام

قانون اساسی عبارت از اصول و مقرراتی است که نظام حکومتی و اساس قوای اداره کننده کشور را تعیین می‌کند یا قانونی است که چگونگی حکومت، حدود و اختیارات آن، حقوق و وظایف افراد را معلوم می‌سازد. در واقع، قانون اساسی، مجموعه اصول و قواعدی است که نوع حکومت، قوای حاکم، اختیارات هر یک و

روش‌ها و سیاست‌های کلی اداره یک حکومت را نشان می‌دهد. قانون اساسی هر کشور برحسب شرایط اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و... هر کشور با کشور دیگر، متفاوت است. این قانون بیانگر باورها و آرزوهای کسانی است که آن را تدوین کرده‌اند. کیفیت روابط قوای سه‌گانه از مسائل مهمی است که طی قرون جدید نظر اندیشمندان را به خود جلب کرده که حاصل آن، تدوین قوانین اساسی در کشورهای مختلف جهان است. اصطلاح قانون اساسی در اواخر قرن هجدهم و در نتیجه انقلاب‌های فرانسه و آمریکا معمول شد و به کشورهای چون ایران سرایت کرد (آقابخشی و افشاری‌راد، ۲۰۰۸: ۱۳۱).

مواجهه امام با مفهوم قانون اساسی به سه گونه صورت گرفت:

۱- کرارا اجرای قانون اساسی ۱۳۴۸ حکومت اسلامی که در آن ولی فقیه بر جای شاه بنشیند را به میان نمی‌آورد. در مدل حکومتی امام، لااقل به آن گونه‌ای که در کشف اسرار مطرح است، شاه و سلطنت تنها زیر نظر ولی فقیه قرار می‌گیرند بدون آن که قانون اساسی تغییر یابد. این شیوه تا قبل از مدل جدید حکومتی امام، ادامه می‌یابد گرچه، شاه در دی ۱۳۵۷ به اهمیت تن دادن به قانون اساسی برای بقا پی برد (سعیدی نژاد، ۲۰۱۸: ۱۰).

۲- قانون اساسی پیشین، کنار گذاشته نمی‌شود بلکه پالایش می‌شود. در این پالایش، تنها مقداری از آن که موافق با قانون اسلام است، حفظ و مابقی، حذف می‌گردد (حسن‌پور و ربانی، ۲۰۲۲: ۱۲). آن بخشی که باقی می‌ماند، متمم قانون اساسی مشروطه بود. در متمم این قانون، آمده بود، «هر قانونی که برخلاف قوانین شرعیه باشد، قانون نیست» (همان: ۱۵). شرعی‌سازی قوانین، به روی کار آمدن صلحا و آدم‌های صالح می‌انجامید. هدف از مطالعه قانون اساسی و کنار نهادن چیزهای مخالف اسلام، متناسب کردن آن با زندگی فعلی است (همان: ۱۷). اقدام به تناسب سازی، قانون جدیدی را می‌آفرید که شباهت‌هایی با قانون اساسی پیشین داشت. امام، قانون اساسی قبلی را قانونی می‌دانست که بسیاری از مواردش، به زور وارد آن شده است. با این وصف، بر آن بود تا زمانی که مردم برخلاف آن رأی ندهند، به قوت خویش باقی است (همان، ۱۱).

۳- در مرحله سوم، نرمش امام در باره قانون اساسی مشروطه پایان می‌پذیرد و قاطعانه قانون اساسی را به دلیل آن که رژیم ایران را سلطنتی می‌داند و سلطنت هم از نظر مردم، مردود شده است، از اعتبار ساقط می‌داند (خلیلی، ۱۹۹۹: ۲۲)؛ و از تنظیم، تدوین و تحریر نوعی از قانون اساسی حمایت می‌نماید که «در آن کلیه حقوق و آزادی‌ها و فرصت‌های رشد و تعالی و استقلال این ملت بر مبنای موازین اسلامی» (همان: ۱۵) باشد، فقط این شکل از قانون «ضامن حقوق همه افراد است» (همان). در واقع، اسلامی در جمهوری اسلامی، به معنای ابتدای آن بر قانون اساسی مبتنی بر اسلام است، لذا، قانون اساسی عبارت است از قانون اسلام (همان: ۱۳).

امام، قانون اساسی ۱۳۵۸ ایران را قانونی بر پایه اسلام می‌دانست و لذا، در مقابل زمزمه‌های مخالفت با آن، احساس خطر می‌کند، به میدان می‌آید و طرح مسائل علیه قانون اساسی را توطئه می‌شمارد (خلیلی،

۱۹۹۹: ۱۷). این واکنش ناشی از آن بود که: قانون اساسی را همان قانونی می‌دید که خدا گفته است (همان: ۱۱). به همین جهت، با دخالت حقوقدانان‌های غربی و یا خود غربی‌ها در تهیه، تنظیم و تدوین قانون اساسی به شدت مخالفت می‌کند و آن‌ها را فاقد صلاحیت در این زمینه می‌داند و تأکید می‌نماید: «ما می‌خواهیم قانون اسلامی بنویسیم» (امام خمینی، ۱۹۹۹، ج ۴: ۴۲۹). با این وصف، هیچ‌گاه در صدد تحمیل خواسته‌های خود برای گنجاندن موارد خاصی در قانون اساسی برنیامد، بلکه اول، دستور تهیه پیش‌نویس قانون اساسی را به شورای انقلاب می‌دهد، سپس از دولت موقت می‌خواهد که آن را در دسترس عموم مردم قرار دهد و بعد با تشکیل مجلس مؤسسان (مجلس خبرگان تدوین قانون اساسی) و تصویب، به فرآیند گذاشته شود، فرآیندی که حتی در برخی از کشورهای دموکراتیک جهان هم صورت نگرفته است و لذا نتیجه می‌گیرد: «هیچ دموکراسی بالاتر از این نیست که یک مطلبی در اختیار مردم دو دفعه [مجلس مؤسسان و فرآیند دوم] قرار بگیرد» (همان: ۴۱۱). او با اشاره به این بهتر بودن وضع ایران نسبت به فرانسه که قانون اساسی نوشته شده منتخبان مردم و دولت نه تنها قانون اساسی تهیه شده منتخبان مردم به همه‌پرسی گذاشته شدند، اضافه می‌کند: به هر روی، در دنیا و در فرانسه مهد دموکراسی^۱، عرضه دوباره قانون اساسی دارای سابقه است (همان: ۴۱۵).

با آن که ظاهراً به امام گفته بودند: پس از تصویب مجلس خبرگان، نیازی به همه‌پرسی قانون اساسی نیست لکن، برای تثبیت و تحکیم آن، به فرآیند^۲ گذاشته شد (بصیرت منش، ۲۰۰۰: ۵۲). یعنی برای قواره‌ای که سابقه چندانی در ایران نداشت و اصولاً ریشه در غرب داشت تا این اندازه از سوی عالی‌ترین مرجع شیعه، انگشت تأیید گذاشته می‌شود و البته نام قانون اساسی اسلام بر آن می‌گذارد (همان: ۶۸). از نکات مهم آن است که امام بسیار می‌کوشد تا قانون اساسی زودتر به سرانجام برسد تا اولاً: کشور بدون قانون اساسی اداره نشود و ثانیاً: طولانی شدن منجر به خسته شدن مذهب‌یون و تن دادن به الگوهای غربی نگردد (همان: ۷۵).

دوم. دولت دینی و قانون

دولت نهادی است که به انجام کارویژه‌های اساسی نظام سیاسی چون: ایجاد نظم در داخل، حفاظت جامعه در برابر خطرهای خارجی و... را برعهده دارد (رهبر، ۲۰۱۶: ۱۰). به این تعریف، باید اضافه کرد: دولت کامل‌ترین بخش نظام سیاسی با برخورداری از مناسب‌ترین شرایط برای کنش‌های اجتماعی است و نیز، دولت یک سیستم حقوقی منتج از یک نظام قانونی با کسب مشروعیت از اصل حاکمیت قانون است (بدیع، ۲۰۱۱: ۱۲). در درک مفهوم دولت، توجه به نقش اجتماعی، ساخت سازمانی، قدرت قانونی، آرایش اداری، رفتار سیاسی و... ضرورت می‌یابد (ماکاریک، ۱۹۹۳: ۱۸). دولت به این معنا، آن‌گونه که وینسنت می‌گوید: «پدیده نسبتاً متأخری است که سابقه‌اش به قرن شانزدهم برمی‌گردد» (وینسنت، ۲۰۱۰: ۷۹).

1. democracy

2. Referendum

در گفته‌های امام، دولت معانی بسیار دارد، دولت به معنای عالی‌ترین مرجع برآوردن نیازهای مردم و برجسته‌ترین عامل برگرفتن مشکلات ملت است. در این نگاه، دولت، از خصلت اجرایی برخوردار است که مسئولیتش، خانه‌سازی، راه‌سازی، زاغه‌زدایی، محرومیت رومی و امثالهم است (امام خمینی، ۱۹۹۹، ج ۷: ۲۷۴). این معنا، رایج‌ترین معنا از دولت است (همان: ۱۱). گاه، دولت، با انتساب به قید و پسوندی چون موقت، معنای خاص (اشاره به دولت موقت بازرگان) می‌یابد. چنین دولتی، متزلزل است، انتقالی است و وظیفه‌اش بیش از آن که عمرانی و اقتصادی باشد، سیاسی است و این وظیفه سیاسی، کنار نهادن نهادهای حکومتی گذشته از طریق برگزاری رفراندوم نام جمهوری اسلامی، برگزاری انتخابات مجلس مؤسسان تدوین قانون اساسی و مجلس شورای ملی (اسلامی) بود (همان، ج ۶: ۱۵۹)؛ که به استقرار یک دولت دائمی منتهی می‌شد (همان، ج ۷: ۲۷۴). کاربرد دولت به جای حکومت نیز، در سخنان امام مشهود است اما کارویژه‌های یکسانی را برای دولت و حکومت برمی‌شمارد (همان، ج ۶: ۱۵۹). در این چند قسم، دولت نقش‌کننده کار پیدا می‌کند. اما امام یک گام فراتر از آن، نظارت را نیز بر دولت، بار می‌کند (همان، ج ۶: ۳۵). دولت بازیگری چون پدر است که تنها به کنترل اوضاع می‌پردازد البته این نظارت، از مقوله نظارت استصوابی نه استطلاعی است. دولت در نزد امام، تنها یک نهاد عملیاتی باقی نمی‌ماند بلکه نهادی است نیازمند مشروعیت و مشروعیتش، با ملت‌ها گره می‌خورد. دولت‌ها زمانی از پشتیبانی مردم (مشروعیت) برخوردار می‌شوند که آسایش را برای مردم به ارمغان آورند (همان، ج ۵: ۳۲). این نگاه به دولت، نگاه به خمیرمایه‌های درونی است و آن، چیزی است که ابن‌خلدون، عصیبت، نام می‌نهد. یعنی، دولت پیوند دهنده است و اعتبارش را از پیوند زدن مردم به هم به‌دست می‌آورد. به واقع، مجلسی که غیرمردمی باشد و دولتی و شاهی را که چنین مجلسی برگزیند، غیرقانونی و یاغی است به آن دلیل که، به انتخاب مردم نیست و چون به انتخاب مردم نیست، به نارضایتی می‌انجامد. یعنی دولت همان معنایی را می‌یابد که در غرب دارد نه آن دولتی را که غرب برمی‌آورد و یا از آن حمایت می‌کند. دولت باید رنگ بومی داشته باشد و با خواسته‌های بومیان گره بخورد، در این معنا، دولت تنها صدای ملت است (همان: ۴۱).

دولت موقت که در گام نخست، وظیفه‌اش گذر از وضع گذشته و ورود به وضعی بهتر در آینده است اگر به تغییرماهوی پردازد و تنها به تعویض چهره‌ها بسنده نکند، وجه ماهیتی در اندیشه امام می‌یابد و لذا، عنوان «دولت موقت اسلامی» (همان، ج ۵: ۵) پیدا می‌کند. این دولت مسئول انتقال از یک «قدرت شیطانی» (همان، ج ۶: ۱۵۹) به قدرت انسانی و الهی است. دولت مورد نظر امام هم «متکی به آراء ملت است [هم] متکی به حکم خداست» (همان، ج ۵: ۷). صرف نظر از این که سهم اتکای به رأی ملت بیشتر است یا حکم خدا، اصرار بر وجه قانونی در سیمای دولت، آن را به دولت‌های مدرن شبیه می‌سازد. امام تصویری از دولت ارائه می‌کند که بر یک مجلس غیررسمی (غیرقانونی) استوار نباشد از یک شاه غیررسمی (غاصب) نشأت نگیرد و تنها بر مردم بنا شود. نباید غافل شد که مراد امام از مردم، مردم مسلمان ایران است. یعنی، دولتی

را که مردم مسلمان برمی‌گزینند، دولت است و قانونی است. به علاوه، چنین برشی به مفهوم دولت، بار دیگر درونه‌های دولت در نگاه امام را پیش و روی ما قرار می‌دهد و آن این که دولت بیش از آن مفهوم شکلی - زمینی بیابد، محتوایی الهی - مردمی یافته است، از این رو است که: «حکومت باید با قانون خدایی که صلاح کشور و مردم است، اداره شود» (خدایی، ۲۰۰۶: ۱۷). چرا امام هرگونه همکاری با دولت پهلوی را منع می‌کند؟ مردم را به قیام علیه و سرنگونی آن فرا می‌خواند؟ اما مخالفت و اطاعت از دولتی را که انقلاب فراهم آورد را بر همه حرام و تکلیف شرعی می‌کند؟ آیا ساختارهای دولت قبل و بعد انقلاب، تفاوت اساسی از هم یا با هم داشت؟ آیا کارکردهای رفع نیازهای مردمی آن دو متضاد با هم بود؟ خیر بلکه به آن دلیل که: دولت شاه، دولت طاغوت، دولت در خدمت کفر و دولت در مسیر اجانب بود (امام خمینی، ۱۹۹۹، ج ۵: ۵۷). از این رو: «اطاعت از شاه مخلوع و دولت یاغی، حرام است در قانون و حرام است در شرع» در عوض، دولت انقلاب، خدمتگزار به مردم، عمل کننده به اسلام، حامی مستمندان و فقرا است (همان: ۲۳۷). بنابراین، امام با دولتی که ماهیت غربی دارد، مخالف است نه با دولتی که صورتش، اقتباسی از غرب است و دولت تا زمانی که ابزاری برای تأمین منافع ملی و اجابت خواسته‌های مردم است، مشروع است.

سوم. آزادی و حریت

در زبان و ادبیات فارسی، واژه آزادی از ریشه کلمه اوستایی آزاتیه یا آزاتیه و به مفهوم رهایی، خلاصی، آزادمردی و در ادبیات و زبان عرب به معنای حریت، اختیار و اراده نام برده شده است. اما در زبان انگلیسی این واژه معادل آزادی^۱ و آزادی^۲ به کار رفته و در کل آزادی در پاسخ به پرسش‌هایی مانند: آزادی از چه فردی و چه کسی؟ آزادی از چه چیزی و یا چه کسی؟ آزادی برای چه منظور و هدفی؟ در نهایت آزادی یعنی ارباب خود بودن و صاحب اختیار می‌باشد (حائری، ۱۹۹۵: ۱۱۰).

دیدگاه بنیانگذار انقلاب اسلامی ایران، در خصوص آزادی به این شرح است: «دستگاه جباری که سال‌هاست سلب آزادی از آحاد مردم نموده برای هیچ یک از آنان، چیزی قائل نیست، تصور نموده به اسم آزادی بانوان می‌تواند مقاصد شوم اسرائیل را اجرا و ملت مسلمان را اغفال کند» (امام خمینی، ۱۹۹۹، ج ۱: ۴۹). در دیدگاه امام که حدوداً سال‌های ۱۳۴۰ ایراد شده، آزادی یک مفهوم دوجنبتین یا دو وجهی می‌باشد، در نگاه اول، آزادی به شکل انسان آزاد مطرح و پروردگار عالم، انسان را بر جان، مال و ناموس خود مختار و مسلط داشته است تا در این مسیر خوردن، آشامیدن و مسکن و ... تا حد عدم مغایرت با قوانین شرعی، آزاد و مختار باشد (همان: ۶۸). در این نگاه، ریشه آزادی انسان، پروردگار عالم است پیامبر گرامی اسلام (ص) ضامن این نوع نگاه می‌باشد (همان: ۲۵۳). در نگاه دوم، آزادی بدون در نظر گرفتن اسلام، قرآن و اساساً خداوند مطرح می‌شود: «عالمان اسلامی در آغاز دوره مشروطیت برای گرفتن آزادی مردم، مقابل استبداد

1. Liberty
2. Freedom

سیاه ایستادگی نمودند». در چنین وضعیتی، معنای آزادی از غیری که در دین ریشه‌ای ندارد، گرفته می‌شود و طبیعتاً با آن مغایرت دارد (همان: ۸۱).

در این شکل، شاید یک فرد مسلمان برای دریافت آزادی مسیری مانند اهانت، فحش، حبس و ... را تجربه نماید اما این دشواری‌های صرفاً جهت دریافت آزادی نمی‌باشد. نشانه‌های این نوع نگاه، توانایی و قدرت در نصب افراد، قدرت و اختیار در انتخاب وکیل، دخالت و حضور ملت در اداره و مدیریت امور و برملا ساختن خیانت‌ها و جرائم حکومت فاسد را به همراه دارد (همان: ۱۳۳). انسجام و ترکیب بعد الهیاتی و زمینی آزادی هم در عباراتی مانند: «دفع ظلم دستگاه‌های جبار و نوکران استعمار و آزادی ملت اسلام» خودنمایی می‌کنند (همان: ۱۸۶). آزادی به جزء نگاه‌های فوق در فرمایشات امام خمینی(ره) با شکل دیگری نیز محقق می‌گردد: مأخذ و منشأ مفهومی و معنایی آزادی، درونی است و باید گفت، قوام آن از درون می‌باشد. سرزمین‌ها و مرزهای جغرافیایی از نماهای درون مایه مادی (فیزیکی) و جلوه‌ها است، بدون تردید، حدود و ثغور جغرافیایی، هم از بُعد متافیزیکی و هم الهیاتی، بیشتر از وجه مادی است. اشاره و توجه امام به «نمی‌خواهند گویندگان ما آزاد باشند و ما در بین ملت آزاد باشیم» (همان: ۱۳۴). مؤید مفهوم آزادی به معنای قدرت عمل یک ملت در قالب و قواره مرزهای جغرافیایی است. بدون تردید اشاره امام به «نظامی که تمام آزادی‌های انسان را از او سلب و هستی ملت را به باد داده» (همان: ۲۱۲)، تهی از ملتی است که در یک جغرافیای خاص زندگی می‌نماید، نیست.

آزادی بی‌قید و شرط نمی‌باشد، میزان قد و قواره آزادی را، قانون اساسی یعنی مهم‌ترین قانون یک کشور ترسیم و شکل می‌دهد و با این قانون، هر چیزی مغایر با آن عمل گردد، نقض کننده آزادی‌های افراد و اجتماع است، بدون آن که تفاوتی بکند در این که چه کسی به نقض و خدشه‌دار کردن آن دست یافته باشد (همان: ۱۸۳). امام، با کنار هم قرار دادن استبداد و آزادی، عنصر دیگری را که مخالفت از قانون اساسی و یا عمل به قانون اساسی را خلق می‌نماید. نباید «در عصری که ملت‌ها یکی پس از دیگری از زیر یوغ استعمار خارج می‌شوند و استقلال و آزادی خود را به‌دست می‌آورند» (همان: ۲۱۵)؛ و یا ملت و مردم ایران در نیمه نخست دهه ۱۳۵۰ «با همه فشارها و قلدری‌ها، طلیعه به‌دست آوردن آزادی و رهایی از قید استعمار» (همان: ۲۱۶) بود، همراهی و همگامی استعمار و استبداد را نادیده گرفت و یا فراموش کرد. همروی و همزادی استعمار و استبداد در تاریخ جمهوری اسلامی ایران، در تغایر و تضاد آن دو با قانون اساسی تجسم و تجلی یافته است. به این صورت، امام با معیار و وزنه عمل به قانون اساسی و تخلف از آن، آزادی را بلاشرط و با شرط گردانیده است. در نهایت این که، آزادی یا از درونه‌ها یا مایه‌های داخلی سرزمینی، مایه و شکل می‌گیرد و یا از دین(اسلام) ریشه و قوام می‌گیرد و یا با تراز و ترازوی قانون اساسی، سنجیده می‌شود، نتیجه این که، آزادی را مثبت و منفی (همان: ۲۴۳) و یا محدود و نامحدود (همان: ۲۵۰) می‌سازد. خدا(دین)، خاک(سرزمین) و خط(قانون اساسی) سه ضلع‌اند که آزادی را تولید و البته، آزادی نیز، آن سه را بازتولید

می‌کند. شاید بتوان این بحث را با جمله‌ای از روزنتال^۱ جمع کرد: «در زبان سیاسی اسلامی برای آزادی از واژه حریت استفاده می‌شود که در نقطه مقابل عبودیت [غیرخدا] قرار دارد و در دو معنا به کار می‌رود یکی در معنای رهایی از هر آمریت دنیایی و دیگری رهایی از تمنیات درونی برای وسوسه‌های مادی» (روزنتال، ۱۹۸۵: ۷۵).

چهارم. جمهوری اسلامی

جمهوری، حکومتی است که در آن، عالی‌ترین مقام اجرایی کشور با رأی مردم چه مستقیم و چه غیرمستقیم ملت و مردم انتخاب می‌گردد و دوره مسئولیت و تصدی او، محدود و حدود است. جمهوری، گاهی به معنا و مفهوم حکومتی خواهد بود که فقط درجات و میزانی از مردم‌سالاری را در بردارد. در این صورت، بسیاری از دیکتاتوری‌های سلطنتی و غیرسلطنتی با درجات اندکی از مردم‌سالاری، به این اسم (جمهوری) نامیده می‌شوند، اما اغلب، حکومت جمهوری به معنای حکومت غیرسلطنتی است. جمهوری به این معنا به چهار دسته تقسیم می‌شوند: ۱- جمهوری‌های دموکراتیک غربی که ریشه در انقلاب‌های قرن هجدهم و نوزدهم دارند. ۲- دولت‌هایی که در نام جمهوری‌اند اما در عمل، رژیم‌های نظامی و پلیسی بر آن‌ها حکومت می‌کنند. ۳- جمهوری‌های دموکراتیک توده‌ای که بر دیکتاتوری پرولتاریا^۲ استوارند. ۴- جمهوری دموکراتیک اسلامی که اسلام را به‌عنوان محتوا در قالب جمهوریت، عرضه می‌نماید. پاکستان، اولین کشور با نظام جمهوری اسلامی است و بعد از آن و از لحاظ تاریخی، جمهوری اسلامی موریتانی (Mauritania)، جمهوری اسلامی ایران و جمهوری اسلامی پاکستان، قرار دارند (آشوری، ۱۹۸۷: ۱۷۰). مراد امام از جمهوری (امام خمینی، ۱۹۹۹، ج ۱۵: ۲۸۹) و جمهوری اسلامی که آن را نخستین بار در ۲۲ مهر ۱۳۵۷ و پس از آن، بارها به کار برد، چیست؟ در ببحوجه انقلاب اسلامی، امام خمینی (ره)، صورت و شکل حقوقی حکومت آینده ایران، ارزش و اهمیتی نداشت، بلکه «محتوای آن مهم» (همان: ۱۵۹) بود. چنین نظام و حکومتی، جمهوری اسلامی نام گرفت و امام بر آن بود، برخلاف رژیم پادشاهی و سلطنتی و موروثی غیرانتخابی شاه، دربردارنده اسلام و متضمن نیل به کشور و جامعه‌ای «سرشار از استعدادها، تقوای انسانی و عدالت اجتماعی» است. این حکومت، همراه و موافق آزادی، دربردارنده منافع مجموع مردم و جامعه، مصالح و پایبند به مقدرات اجتماعی است و به عقاید و آراء اقلیت‌های مذهبی و دینی احترام می‌نهد (همان: ۲۶۸)؛ ولی امام در طرح نخست نظام جمهوری اسلامی، اشاره یا سخنی از احزاب سیاسی، دستجات، انجمن‌های کارگری و سندیکاها نمی‌کند. کمی بعد از آن، زوایا، مختصات و ویژگی‌های دیگری از حکومت سیاسی آتی ایران را مطرح می‌کند که برقراری و استقرار یک مجلس ملی دربردارنده منتخبین واقعی و حقیقی مردم برای اداره و مدیریت امور مملکت و کشور، احترام و رعایت حقوق اقلیت‌های دینی و مذهبی، احترام متقابل نسبت به دول خارجی و دوری جستن از اعمال جور و پرهیز از پذیرش ظلم (همان: ۲۵۵) از آن جمله است. جمهوری اسلامی مدنظر،

1. Rosenthal
2. proletariat

متکی و مبتنی به آرای همگانی تصویر می‌گردید و نمایش داده می‌شد و شکل و صورت نهایی آن فقط با خواست و نظر همگانی، مشخص و تعیین می‌گشت. این مختصات، ترکیب و معجونی از شکل و محتوا را نشان می‌داد ولی تأکید همچنان بر مطروف بود تا ظرف، اما چرا امام شفاف‌تر از این در باره جمهوری اسلامی سخن نمی‌گفت؟ بی‌تردید، تحریک نکردن غرب یا زمینه سازی پذیرش راحت‌تر جمهوری اسلامی برای همه و یا نفس جدید الموضوع بودن و عوامل دیگر را باید در پاسخ‌یابی به این سؤال، مورد بررسی قرار داد. با بحرانی‌تر شدن اوضاع و با قوت گرفتن سقوط قریب الوقوع شاه، امام، چنین به خلق بیشتر ابعاد نظام سیاسی جمهوری اسلامی می‌پردازد: این نظام دقیقاً همه آن چیزهایی را که از مردم ایران دوره پهلوی گرفته شد، مانند: اسلام و استقلال را باز می‌ستاند و به تصفیه وزارتخانه‌ها، حذف قوانین تحمیلی و حذف مواد مربوط به سلطنت مشروطه می‌پردازد (همان: ۲۶۴). بنابراین، درک این موضوع: «امروز در جهان، آن چیزی که مقصود ما از جمهوری اسلامی است، دیده نمی‌شود» (همان: ۲۸۰). چندان دشوار نمی‌نمود، زیرا: در جمهوری اسلامی، کارگزاران نمی‌توانند با سوء استفاده از مقام، ثروت بیندازند. نمی‌توانند برای خود، امتیاز اجتماعی قائل شوند، نمی‌توانند برخلاف ضوابط اسلامی، عمل نمایند و باید به آراء عمومی احترام بگذارند. باید مانع از تسلط اجانب بر سرنوشت مردم گردند. باید مطبوعات در نشر حقایق آزاد باشند. موضوع آزادی احزاب سیاسی البته منوط به رعایت مصالح مردم و ضوابط اسلام را برای بار اول به مجموع ویژگی‌های نظام جدید می‌افزاید و بدین‌سان، جمهوری اسلامی را به قواره‌های غربی جمهوری، نزدیک‌تر می‌سازد. این همه تأکید بر شکل در فضای امروزی، تعجب برانگیز است و در فضای زمانه انقلاب، شگفت‌انگیز، لیکن، این حجم وسیع شکل‌سازی از نظام جدید، در مضاف با یک کلمه اسلام، خاک می‌شد، مطروفی که از ظرفش بیرون می‌ریخت و تصور می‌شد، تاب تحمل از دست می‌دهد.

انتخاب جمهوری به‌عنوان یک نظام سیاسی از سوی امام که قبل و بعد طرح آن در شعارهای مردم و پیش و پس از به میان آمدن شعار معروف «استقلال، آزادی و جمهوری اسلامی» ظاهراً اقتباسی از غرب می‌نمایند اما این که مردم اختیار انتخاب کارگزاران خویش را داشته باشند، در نگاه و باور امام، یک امر عقلی است و لذا «هر عاقلی این مطلب را قبول دارد که مقدرات هر کسی، باید دست خودش باشد» (امام خمینی، ۱۹۹۹، ج ۳: ۱۴۱). از این‌رو است که: در جمهوری، مردم حق دارند که نه بگویند و کارگزاران خاطی را دیگر باره، انتخاب نکنند. لازم است برای درک بیشتر مسأله به این نکته اشاره کنم که: امام در مواجهه و در پاسخ به سؤالات غربی‌ها و دیگر خارجی‌ها، بیشتر بر قالب و در هنگامه طرح موضوع با مردم ایران از درون مایه‌های نظام جمهوری اسلامی سخن می‌گوید. باید به این نکته بسیار اندیشید که تا پیش از طرح جمهوری اسلامی، امام کراراً بر حکومت اسلامی تکیه می‌کرد که از نظر ساختار شکلی به کلی با جمهوری اسلامی تفاوت داشت. اگر هیچ دلیلی بر گزینش یا تأثیر ساختار جمهوری اسلامی از غرب و عقل در دست نباشد، دست برداشتن امام از حکومت اسلامی که در آن، انتخاب ریاست کشور و به تعبیر امام، ولایت فقیه با مردم نبود، کافی است. شاید اگر سیل سؤالات خبرنگاران خارجی و اغلب غربی از نظام سیاسی ایران نبود و اگر امام در ماه‌های منتهی به پیروزی انقلاب اسلامی در یک کشور جمهوری(فرانسه) نمی‌زیست، به طرح و

سپس استقرار نظام جمهوری اسلامی نمی‌رسید! شاید! خلاصه این‌که: جمهوریت^۱ (متکی به آرای مردم) و اسلامیت (مبتنی بر ضوابط اسلام) (همان: ۲۷) جمهوری اسلامی را تدارک دیده و برای ارجحیت بخشیدن هر یک بر دیگری، نمی‌توان وجهی در اندیشه امام یافت، همان‌گونه که نمی‌توان وجه عاریه گرفته یا تأثیر پذیرفته شده جمهوریت از غرب را نادیده گرفت، در واقع، «جمهوری به همان معنایی است که [در] همه جا جمهوری است» (همان: ۱۴۵)، و این جمهوری متکی به قوانینی است که گروهی از افراد جامعه برای تمامی آن وضع می‌کنند.

جمهوری ما نشان‌گر اسلام است، افکار فتنه‌جویان، خام است.

تحلیل و بررسی؛ ضدیت با سرشت‌های غربی

تحقیق و پژوهش، بر بی‌طرف ماندن محقق و پژوهشگر حداقل تا پیش از سخن آخر، تأکید دارد اما روش تفسیری چون برخی دیگر از روش‌ها، هیچ پژوهش و پژوهشگری را بی‌طرف نمی‌داند و اشاره می‌کند که پژوهش یک فعالیت اجتماعی و پژوهشگر یک انسان اجتماعی است که تأثیرپذیر و تأثیرگذار است. به عبارتی، تحقیق و مابه‌ازای آن، هم ارزش اجتماعی تزریق می‌کند و هم تزریق می‌شود. اخلاق بخش مهمی از رفتار و کردار پژوهش و پژوهشگر را می‌سازد و او نمی‌تواند بی‌توجه به و بی‌تأثیر از آن، پروژه‌ای را سامان دهد. پژوهش می‌تواند به سمت بی‌طرفی برود ولی نمی‌تواند از هواداری، دوری‌گزیند. در سنت‌گرایی معطوف به سنت، سنت بی‌طرف شمرده نمی‌شود بلکه از همان آغاز، سوءگیری دارد. سنت‌های دینی همانند ارزش‌های اجتماعی بر دو سوی پژوهش تأثیر می‌گذارند که البته درجه تأثیرگذاری آن بیش از تأثیرپذیری‌اش است از آن‌رو که مقدس یا نزدیک به آن به حساب می‌آید. سنت در عادات اجتماعی رسوخ و در اظهار نظرها خودنمایی می‌کند و نیز، پیوند وثیقی با ارزش‌های اجتماعی برقرار می‌سازد. پیوند سنت با وحدانیت، نبوت، امامت و ولایت را نباید نادیده گرفت (آخوندی، ۲۰۲۲: ۱۸). سنت منشأ آسمانی دارد ولی در زمین جریان یافته است و به دلیل زمینی شدن، آسیب پذیرفته است. دو تفاوت بین دو جانب‌داری فعال تفسیرگرایان و سنت‌گرایان وجود دارد که یکی درستی تأثیرگذاری مؤثر بر تحقیق در سنت‌گرایی و غلط بودن در آن یکی است و دیگری، منشأ زمینی و آسمانی آن دو است.

امام در اظهار نظرهای خویش چگونه تأثیرپذیری از سنت شیعی را به نمایش گذاشته است؟ پاسخ به این سؤال را با رویکرد منتقدانه وی به غرب پی می‌گیریم. غرب به هر معنایی و نیز، غرب‌زدگی یا غرب‌گرایی و دیگر مشتقات آن، غیری‌اند برای سنت مورد نظر امام با همه اجزایش از جمله روش بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی، زیرا غرب‌زدایی که ضد غرب‌زدگی است با غرب‌زدگی بیشتر قابل درک و فهم است. از جهت مکانی نیز، موضوع دیگری قابل تأمل است و آن‌که غرب‌زدایی در دستگاه بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی امام، خاستگاهی در سنت شرقی و در اینجا سنت اسلامی (شیعی) دارد و اما هم در شرق و هم البته در غرب

بازتاب می‌یابد و آن دیگری، زادگاهش غرب است ولی در شرق به بار می‌نشیند. غرب‌زدگی به معنای شیفتگی دنیای صنعتی (کچوئیان، ۲۰۰۴: ۷۵)، و دلدادگی به جریان استعماری است و این دنیا(ی صنعتی) و آن جریان(استعماری)، زهر و یا ضدی است که پراکنده می‌گردد و غرب‌زدایی به پادزهر و پادضد آن مبدل می‌شود. غرب‌زدگی غروب آفتاب و نور(معنویت) و یا رویکردی تاریخی و فرهنگی متفاوت از شرق و مفاهیم مرتبط به آن را نشان می‌دهد. مهم‌تر از آن: اگر غرب‌گرایی / غرب‌زدگی / غرب‌باوری (زرشناس، ۲۰۰۲: ۲۵) و مانند آن در جامعه ایران دوره حیات امام شکل نمی‌گرفت، آن دیگری چنین تولدی نمی‌یافت. از این جهت، زاد و بوم غرب‌زدایی، ایرانی است که غرب در آن لانه می‌کند. سرانجام، غرب‌زدایی مفهومی است که هم با غرب‌زدگی شناخته می‌شود و هم، مبین محتوای غرب‌زدگی است اما محتوای غرب‌زدگی محتوای غرب‌زدایی نیست، چون که غرب‌زدایی در نگاه تیزبین امام، بر استقلال، آزادی، صنعت، هویت و ... سنت اسلامی استوار است و غرب‌زدگی، وابستگی، خفقان، مونتاژ، دنیاگرایی و ... را وجه همت خویش ساخته است (عالمی، ۲۰۲۰: ۱۰).

روشنفکر، مفهومی دو رویه است اما در نزد امام، رویه دوم (بومی) آن کمتر از رویه اول (دیگری) است، شاید بدان روی که: روشنفکری از غرب سربرآورده و در شرق و در ایران انتشار یافته است، پس از دنیای غریبه آمده و لفظی عجیب می‌نماید. وقتی می‌گوییم: روشنفکری(غربی) مهمانی ناخوانده است، هم در ظاهر و هم بار و بنه‌اش، غیروطنی است. با خود فقط صنعت نیآورده بلکه فکر و اندیشه بومی‌اش را به بومیان سرزمین‌های غیر، تحمیل و یا به ارمغان برده است و عقل ابزاری را جای شرع الهی و الحاد زمینی را جای دین آسمانی و در مجموع در جای سنت، نشانده است. واژه مدرن روشنفکر امروز و منورالفکر دیروز، از چندین سوء معنای خصم و از جهات دیگر، معنی پاد خصم است. خصم‌های روشنفکری این گونه است: قدرت الهی را درک نمی‌کند، آداب مذهبی مردم را نمی‌پذیرد، عقاید آسمانی مردم را نمی‌فهمد، قدرت مردمی برآمده از خدا را در نمی‌یابد و ... (همان: ۱۲)؛ این خرده خصم‌ها که از خصم بزرگ‌تر روشنفکر به معنای منورالفکری بیرون می‌آید، مفهوم دینی روشنفکر را تهدید می‌کند که به عالم و آدم، باورهای ماوراء زمینی دارد. امام بر آن بود که چنین خصومت‌ها، ضدیت‌ها و غیریت‌های روشنفکری غربی مآبانه، ره به جایی نمی‌برد به این دلیل که روشنفکر دینی از ریشه‌داری مستحکمی در سنن مذهبی برخوردار است، به علاوه روشنفکری:

- عاقل نیست و در طول تاریخ ایران معاصر و به دلیل دوری از آموزه‌های دینی، اغلب مانع پیشرفت‌های ملت بوده است.

- از پیوستن به مردم و باورهای آنان خودداری می‌کند و خود را مستهلك می‌نماید.

- قدرت خدا و قدرت روحانیت به سنتی ریشه‌دار را نفی می‌کند و با آن در تعارض است.

- اهل تن دادن به سختی و جنگ با دشمنان مردم نیست و ... (همان).

نتیجه این سخن این است که روشنفکر غرب‌زده یا منورالفکری به معنای غرب‌زدگی از بن‌مایه‌های ضعیف اجتماعی برخوردار است. پاد خصمی روشنفکر غربی، در روشنفکری دینی تبلور می‌یابد. پادزهری

روشنفکری دینی، بدین علت است که تکیه بر مردم دارد و آن دیگری، ضد اسلام است. روشنفکر بومی، با مردم است و این یکی، بر مردم است، افزون بر آن، روشنفکر اسلامی رنج‌دیده، حبس رفته و درد کشیده و... است در حالی که در نقطه مقابل، رنج بسیار نبرده‌اند، حبس فراوان نرفته‌اند و درد زیاد نکشیده‌اند. اولی‌ها از مرگ هراسان نیستند، نگاه بدبینانه به مردم ندارند. خلاصه این که مفهوم روشنفکر از سوی امام در بار معنایی روشنفکر غربی نه روشنفکر دینی جلوه‌گر شده است از آن‌رو که امام به تأثیر از سنت اسلامی - شیعی نمی‌توانست قاعده نفی سیل را نادیده انگارد و نیز به تأثیر از تجربه اجتماعی کشور اسلامی - شیعی ایران و ... روشنفکر را در کسوت وابستگان به غرب یافته بود و لذا در سخن گفتن در باره آنان، از همان آغاز، سوگیری داشته است.

حقوق بشر با خاستگاه غیربومی و در نگاه امام، فاقد جهت و سوگیری الهی است و این جهت و سوگیری غیرالهی، از پیش تعیین شده و در فرآیند و برآیند آن، روی نداده است. حقوق بشر با منشأ غیربومی نیز، در باور امام، چنین است، زیرا واضعان حقوق بشر غرب خاستگاه (ساداتی‌نژاد، ۲۰۲۰: ۱۴) از همان آغاز، آن را بر اصالت انسان و نه خدا، پدید آوردند. همچنین، برخلاف ضدیت که نتایج آن در دشمنی با دیگری، قابل پیش‌بینی نیست، حقوق بشرنویسان، نتایج حقوق بشر را پیش‌بینی کرده و آن را در آرامش و آسایش بشر، خلاصه نموده‌اند اما امام بر آن بود که این گونه نشده به‌ویژه در عرصه عمل. تأکید فراوان امام بر تناقضات حقوق بشری کارتری در ایران سال‌های انقلاب، نشان از ضدیت آن با آسایش انسان ایرانی دارد (همان: ۱۰). حقوق بشر دموکرات خواهان آمریکایی، مانع از تثبیت حقوق بشر دینی نگردید گرچه آن را به چالش‌های ضعیفانه کشاند. نکته دیگر، این مفهوم (حقوق بشر غربی) به دلیل عدم تثبیت در فضای بومی ایران، به تثبیت حقوق بشر امام خمینی (ره) کمک کرد. همان‌گونه که پیش از این، اشاره شد، تفسیرگرایان، هر برداشت برآمده از هر ارزش اجتماعی را از هویت مستقل و حقانیت برخوردار می‌دانند که آن، رفتارهای چندگانه و معارض را دامن می‌زند (امامی، ۲۰۰۷: ۱۱)؛ یعنی گاهی به نعل و گاهی به میخ می‌زند و این موضوع، مؤید این نکته است که این حقوق، فاقد ثبات هویتی است و در درون با بحران و یا لاقبل با چالش‌های هویتی روبه‌رو است، از این‌رو است که ذات حقوق بشر لیبرالیستی^۱، دفاع از حق نیست. با این وصف، حقوق بشر یک قالب غیری است که ظرفیت پذیرفتن محتوای غیرغربی، درونی و سنتی را دارد. غرب‌زدگی، روشنفکری غربی و حقوق بشر باختری، همگی غیراند و دیگری و دیگرانی‌اند که بر بازیگر و بازیگران و در این جا، بر غرب‌زدایی، روشنفکری دینی و حقوق بشر اسلامی، تأثیر می‌گذارند و با آن به خصومت می‌پردازند. دلیل این خصومت، آن است که ریشه در ارزش‌هایی دارد که بومی و یا سنتی نیست. به هر روی، امام بر پایه عنصر جانبداری فعالانه در روش تفسیری و بر اساس سوگیری مؤثر در روش سنت‌گرایی معطوف به سنت، خنثی نیست بلکه بر پایه ارزش‌های دینی به موضع‌گیری می‌پردازد این موضع‌گیری نه در پایان، بلکه پیش از آن، جریان می‌یابد. نمی‌توان غیر از این انتظار داشت زیرا هیچ انسانی

نمی‌تواند فارغ از ارزش‌های زیست اجتماعی‌اش راه برود، سخن بگوید یا تحقیق کند بلکه همان‌گونه که برخی گفته‌اند، راه رفتن، سخن گفتن و تحقیق کردن بدون جهت‌گیرهای راست و چپ، انقلابی و اصلاحی و ... تأثیر منفی و مثبت نمی‌نهد و در پی خویش، حرکت و عمل نمی‌آفریند. تأثیر فرایندی، یک سوبه نیست. بدان معنا که سنت دینی یا ارزش اجتماعی اثرگذار در بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی، در پی وقوع عمل بومی‌سازی، تأثیر بومی‌سازی را بر خود حس می‌کند (پارسانیا، ۲۰۰۹: ۱۶). جمهوری اسلامی مفهومی است بومی شده متأثر از سنت‌های اسلامی - شیعی اما خود بر سنت اسلامی - شیعه در عرصه نوع حکومت و شیوه سیاست تأثیر می‌گذارد تا حدی که به ظاهر تأکید می‌کنم به ظاهر به شکل بدعتی نو ظهور می‌کند. طی سال‌های ۱۳۴۰ تا ۱۳۶۰ مفاهیم سنتی به کار رفته در دستگاه بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی امام، از مزاحمت درونی دور نبود و هرچه به سال پیروزی انقلاب نزدیک شده‌ایم از ضریب خطر آفرینی درونی در بومی‌سازی مفاهیم کاسته شده است.

روح نتایج برشمرده گذشته (همسانی در قالب‌ها و صورت‌ها + مرکزیت دال سیرت و شریعت) ابزاریت مفاهیم مدرن سیاسی را در روش بومی‌سازی امام، نشان می‌دهد. در این روش، مفاهیم مدرن سیاسی، ابزاریت‌اند که از قابلیت انتقال محتوای بارشده اسلامی، بهره دارند. به بیان دیگر، امام، صورت واژه‌های مدرن سیاسی را در اسلام نمی‌دید اما بر آن بود که این واژه‌ها، قادرند، معناهای اسلامی، حمل کنند. شاید بتوان برای شفاف‌تر کردن موضوع مورد اشاره، به این جمله مشهور سیدجمال الدین اشاره کرد: «در غرب مسلمان نیست، اما اسلام است و در شرق، مسلمان هست ولی از اسلام خبری نیست». به نظر می‌رسد که محتوابخشی به واژه‌های مدرن به دلیل آرامش بخشی به مجموعه مفاهیم به کار رفته در دستگاه معنایی امام است. بدین شکل، مفاهیم بومی شده از هیجان، اضطراب و تشویش برخوردار نخواهند بود در حالی که مفاهیم مدرن سیاسی به ظاهر بومی یا شبه بومی شده (بومی نشده) استرس‌های مفهومی پدید می‌آورند یعنی: در هم، چفت و بست نمی‌شود و یک دستگاه معنای به هم پیوسته را عرضه نمی‌کند. از دریچه دیگر، باید گفت که: تکیه و تأکید امام بر مفاهیم مدرن سیاسی، نوعی استفاده ابزاریت از آن برای معناست به این معنی که این واژه‌ها بدان جهت به کار رفته می‌شد که بین گوینده و شنونده، ارتباط برقرار می‌کرد. در جامعه‌ای که طی چند دهه و بر اساس آنچه ادوارد سعید گفته است، مفاهیم غربی مرتب پمپاژ شده است، غیر از آن، مفاهیم البته با نگاه ابزاریت نمی‌تواند با مخاطب خود رابطه برقرار نماید. به واقع، کاربرد توأمان معنای سنتی و قالب مدرن به آن دلیل است که باید از طریق ذائقه مدرن مردم راهی به درون آن‌ها باز کرد (علینی و بستانی، ۲۰۲۲: ۱۷).

مرور دوباره بر یافته‌های تحقیق، پاسخ به سؤالات و سنجش فرضیه‌ها را بدین صورت عرضه می‌کند: با بررسی دقیق در تاریخ معاصر، سه پاسخ به این پرسش: «چگونه عالمان دینی، مفاهیم مدرن سیاسی مواجه شده‌اند؟ و یا چگونه آنان به بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی دست زده‌اند؟» ارائه شده است:

۱- روش اولویت بخشی مدرنیسم^۱ بر سنت یا تحمیل سنت بر مدرنیسم را سیدجمال الدین اسدآبادی به کار گرفت و پس از او، هوادارانی در میان عامه و خاصه یافت اما دولتش مستعجل بود و رفت. ۲- ارجحیت مدرنیسم بر سنت اسلامی- ایرانی، روش آیت‌الله محمدحسین نائینی در بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی بود. گرچه او بر تفوق مدرنیسم بر سنت، رضا نداشت و با استدلال‌های دینی(سنتی) به مواجهه مفاهیم مدرن سیاسی آمد ولی خود را در برابر واقعیت‌های سلطه امور مدرن، مجبور به عقب‌نشینی دید. ۳- یکسان بینی و جدا انگاری آن دو (سنت- مدرنیسم) در صورت و سیرت، نوترین روش بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی از سوی علمای دینی بعدی است. در این روش، تجربه بشری و واقعیت‌های پیرامونی در جوار وحی الهی و آرمان‌های درونی نهاده می‌شود و مفاهیم تازه‌ایی پدید می‌آید که در عین کثرت، وحدت را تصویر می‌کنند (پاسخ سؤال اصلی) نوشته موجود با این فرضیه اصلی: «نحوه مواجهه عالمان دینی با مفاهیم مدرن سیاسی و روش بومی‌سازی آن‌ها در قالب اجتهاد و از زاویه شریعت صورت گرفته است» روبه‌رو است. جمال الدین الحسینی (سیدجمال الدین اسدآبادی) یک عالم دینی است که گرچه لقب آیت‌الله ندارد ولی اغلب او را فراتر از آیاتی (آیت‌الله) چون محمدحسن الحسینی (آیت‌الله میزای شیرازی مرجع تقلید شیعیان) برده‌اند و یا لاقلاً، تأثیرش بر روش و منش عالمان شیعی و سنی بعدی، هنوز حس می‌شود. او از دریچه اجتهاد دینی و از زاویه شریعت اسلامی و درچارچوب نگاهی تاریخی، آرمانی، فرهنگی، محافظه کاری و ذهنی (مؤلفه‌های سازنده رهیافت سنتی) به مواجهه مفاهیم مدرن سیاسی رفته است. آیت‌الله نائینی و عالمان دیگر چون: سید با نگاه دینی به این موضوع (بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی) نگریده‌اند اما، نتایج کارشان به دلایل متعدده از جمله سیطره عمیق تر مرکز بر پیرامون، تقدم مدرنیسم بر سنت و با فروکشی هژمونی امپریالیستی^۲، تأخر آن را به ارمغان آورده است.

امام خمینی(ره) در دوران و شرایط متفاوت از سید (جمال الدین اسدآبادی) و علامه (آیت‌الله محمدحسین نائینی) می‌زیست و نیز، با آن‌ها از جهات کثیره‌ایی مانند اعتباریت دینی فرق داشت. به‌علاوه، تجربه آن دو در مواجهه با مفاهیم مدرن سیاسی و دگرگونی اوضاع زمانه راه دیده بود لذا، در بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی با هسته مرکزی اسلام، به راهی دیگر رفت و آن، حفظ نماهای مدرن و پوچ‌سازی خمیرغریبه درونی و باردارسازی درون با مایه‌های اسلامی است. بررسی روش بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی در واژه‌هایی چون جمهوری اسلامی، ناسیونالیسم دینی، اسلام دموکراتیکی، مشروطه شرعی و مجلس شورای اسلامی، نشان از یکی دیدن واژگان کهن و نوین در قد و قواره و دو تا انگاشتن آن‌ها در اندرونی است و این، پاسخی است که سؤال فرعی: «امام چگونه واژگان نو سیاسی را در دهه ۱۳۴۰ تا ۱۳۶۰ در دستگاه معنایی سنت اسلامی (فکری-دینی) خویش وارد کرد؟» می‌یابد.

نگاه به واکنش(پاسخ)ها به کنش‌ها (سؤالات فرعی و اصلی) مؤید آن است که متدولوژی امام در مواجهه با مفاهیم تازه سیاسی، نوعی بوم یا بومی‌گرایی جدید است که در آن، دو بخش درون / اندرون، داخل / خارج،

1. Modernism
2. imperialist

فرم/ محتوا و ... به چشم می‌خورد که هر یک به راه خود می‌روند به گونه‌ایی که نه صورت بر سیرت مقدم و نه سیرت بر صورت متأخر است. آن دو، ظاهری برابر و یکسان اما در محتوا دوگانه‌اند و البته درون محتوایی، بیشتر از قالب، تأثیر می‌آفرینند. مقتضیات زمانی، امکانات مکانی، ملاحظات سیاسی و ... خالق چنین روشی است اما انعطاف‌پذیری اسلام در قواره‌های مصلحتی، دلالت بیشتری در زادن آن دارد. این سخن، گواه‌های بسیار دارد مثلاً: دولت در دستگاه معنایی امام خمینی(ره)، سخت‌افزاری بی‌روح است که با نرم‌افزار دینی، جان می‌گیرد و تنها تا زمانی مشروع است که وحیانی است و هم چنین انتخابات، مطبوعات، اعتصابات و ... پسوند دینی غیرآشکار و درون مایه اسلامی می‌یابد.

نتیجه‌گیری

قانون اساسی هر کشور برحسب شرایط اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و ... هر کشور با کشور دیگر، متفاوت است. این قانون بیانگر باورها و آرزوهای کسانی است که آن را تدوین کرده‌اند. کیفیت روابط قوای سه‌گانه از مسائل مهمی است که طی قرون جدید نظر اندیشمندان را به خود جلب کرده که حاصل آن، تدوین قوانین اساسی در کشورهای مختلف جهان است.

مواجهه امام با این مفهوم قانون اساسی به سه گونه صورت گرفت:

۱- کرارا اجرای قانون اساسی ۱۹۰۶/۱۲۸۵ را از شاه مطالبه می‌کند، شاید اگر شاه تن به اجرای قانون اساسی می‌داد، امام در سال ۱۳۴۸ حکومت اسلامی که در آن ولی فقیه بر جای شاه بنشیند را به میان نمی‌آورد.

۲- قانون اساسی پیشین، کنار گذاشته نمی‌شود بلکه پالایش می‌شود. در این پالایش، تنها مقداری از آن که موافق با قانون اسلام است، حفظ و مابقی، حذف می‌گردد (حسن‌پور و ربانی، ۲۰۲۲: ۱۲). آن بخشی که باقی می‌ماند، متمم قانون اساسی مشروطه بود. در متمم این قانون، آمده بود، «هر قانونی که برخلاف قوانین شرعیه باشد، قانون نیست».

۳- در مرحله سوم، نرمش امام در باره قانون اساسی مشروطه پایان می‌پذیرد و قاطعانه قانون اساسی را به دلیل آن که رژیم ایران را سلطنتی می‌داند و سلطنت هم از نظر مردم، مردود شده است، از اعتبار ساقط می‌داند.

امام، قانون اساسی ۱۳۵۸ ایران را قانونی بر پایه اسلام می‌دانست و لذا، در مقابل زرمه‌های مخالف با آن، احساس خطر می‌کند، به میدان می‌آید و طرح مسائل علیه قانون اساسی را توطئه می‌شمارد. از نکات مهم آن است که امام بسیار می‌کوشد تا قانون اساسی زودتر به سرانجام برسد تا اولاً: کشور بدون قانون اساسی اداره نشود و ثانیاً: طولانی شدن منجر به خسته شدن مذهب‌یون و تن دادن به الگوهای غربی نگردد.

دولت در نزد امام، تنها یک نهاد عملیاتی باقی نمی‌ماند بلکه نهادی است نیازمند مشروعیت و مشروعیتش، با ملت‌ها گره می‌خورد. دولت مورد نظر امام هم «متکی به آراء ملت است [هم] متکی به حکم خداست».

امام با معیار و وزنه عمل به قانون اساسی و تخلف از آن، آزادی را بلاشروط و با شرط گردانیده است. در نهایت این که، آزادی یا از درونه‌ها یا مایه‌های داخلی سرزمینی، مایه و شکل می‌گیرد و یا از دین (اسلام) ریشه و قوام می‌گیرد و یا با تراز و ترازوی قانون اساسی، سنجیده می‌شود. روشنفکر غرب‌زده یا منورالفکری به معنای غرب‌زدگی از بن‌مایه‌های ضعیف اجتماعی برخوردار است. پاد خصمی روشنفکر غربی، در روشنفکری دینی تبلور می‌یابد. پادزهری روشنفکری دینی، بدین علت است که تکیه بر مردم دارد و آن دیگری، ضد اسلام است.

طی سال‌های ۱۳۴۰ تا ۱۳۶۰ مفاهیم سنتی به کار رفته در دستگاه بومی سازی مفاهیم مدرن سیاسی امام، از مزاحمت درونی دور نبود و هر چه به سال پیروزی انقلاب نزدیک شده‌ایم از ضریب خطر آفرینی درونی در بومی سازی مفاهیم کاسته شده است. امام، صورت واژه‌های مدرن سیاسی را در اسلام نمی‌دید اما بر آن بود که این واژه‌ها، قادرند، معناهای اسلامی، حمل کنند. شاید بتوان برای شفاف‌تر کردن موضوع مورد اشاره، به این جمله مشهور سیدجمال الدین اشاره کرد: «در غرب مسلمان نیست، اما اسلام است و در شرق، مسلمان هست ولی از اسلام خبری نیست».

References

- Abadian, Hossein (2009). *Old Concepts and New Thought: Introduction to Iran's Constitution*, Tehran, Kavir.
- Adjudani, Masha Allah (2008). *Iranian Constitution*, Tehran, Akhtaran Publishing.
- Afsharirad, Mino; Aghabakhshi, Ali Akbar (1999). "Culture of Political Sciences", Tehran, Chapar Publishing.
- Akhundi, Mojtabi (2022). "Traditionalism from opinion to practice", *Marafet Cultural and Social Quarterly*, No.3: 109-126.
- Akhwan Kazemi, Bahram (2001). *Imam Khomeini (RA) and Democracy*, Tehran, book review.
- Alami, Abdul Raouf (2019). "The language of religion and the Qur'an from the perspective of Imam Khomeini and Western philosophers", *Quarterly Journal of Comparative Studies of the Qur'an and Hadith*, No. 15: 93-115.
- Alini, Ahsan; Bastani, Ahmed (2022). "Comparative evaluation of Edward Said and Michel Foucault's views and ideas about power and its mechanisms", *Fazlnameh Political and International Approaches*, No. 1: 253-276.
- Ashtarian, Kiyomarth (2000). "Localization of political science in Iran", *Journal of Faculty of Law and Political Science, University of Tehran*, No. 47: 111-128.
- Ashuri, Dariush (1987). *Political encyclopedia*, Tehran, Marvarid.
- Badie, Bertrand (2011). *Berg-Schlosser Dirk, Morlino Leonard*. *International Encyclopedia of Political Science*, SAGE. Philipps-University Marburg, Germany.

- Baisarat Menesh, Hamid (2000). *Contemporary history of Iran from the time of Imam Khomeini (RA)*, Tehran, Institute for editing and publishing works of Imam Khomeini (RA).
- Emami, Seyedkavos (2007). "Research in political science, positivist, interpretive, and critical approaches", Tehran, Research School of Cultural and Social Studies.
- Erwin Isak Jakob Rosenthal (1985). *Islam in the modern national state*, Cambridge 1965; idem, *Political thought in medieval Islam*, Westport, Conn.
- Firhi, Daoud (1999). "Tradition and modernity, two models of epistemology in the analysis of Muslim political knowledge", *Naqd wa Nazar Magazine*, No. 5: 3-4.
- Hachikat, Sadegh (2016). "Validity measurement of modern political concepts", *Journal of Political Science*, No. 38: 131-142.
- Haeri, Abdul Hadi (1995). *Political and social freedoms from the point of view of thinkers*, Tehran, University Jihad.
- Hasanpour, Arash; Rabbani, Ali (2022). "The ideal society in the thought of Imam Khomeini", *Islam and Social Sciences*, year 14, number 27: 17-37.
- Imam Khomeini (1999). *The Book of the Imam*, Tehran, Imam Khomeini (PBUH) Editing and Publishing Institute, Volumes 1, 3, 4, 5, 6, 7 and 15.
- Kechouian, Hossein (2013). "Hermeneutics and Islam", *Fazlnameh Rekhlash Andisheh*, No. 48: 9-12.
- Khodayi, Syed Ali-Akbar (1999). "Islamic government and government from Imam Khomeini's point of view", *Hozur Quarterly*, No. 58: 38-52.
- Makaryk Irene Rima (1993). *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*, Toronto, University of Toronto Press.
- Memar, Rahmatullah (2008). "A comparative study of the theories of liberal democracy and religious democracy from the perspective of Imam Khomeini (RA)", *Matin Research*, No. 38: 98-121.
- Milani, Abbas (2002). *Modernism and anti-modernism in Iran*, Tehran, Akhtaran publishing house.
- Parsania, Hamid (2009). "Indigenization of Sociology", *Quarterly Journal of Cultural and Social Knowledge*, No. 1: 7-16.
- Rahbar, Abbas Ali (2015). "The government and the optimal political security model in religious society", *Dolat Research Quarterly*, No. 5: 101-133.
- Rajaei, Farhang (2010). "Method in Islamic Political Thought," *Journal of Political Science*, No. 16: 331-359.
- Sadatinejad, Seyyed Mohammad (2019). "Peace and human rights research in the legal system of Imam Khomeini (RA)", *Islamic Peace Research Quarterly*, No. 3: 17-40.
- Saeedinejad, Akbar (2017). "Politics in Imam Khomeini's Thoughts", *Huzoor Magazine*, No. 98: 26-42.
- Shiroudi, Morteza (2014). *Indigenous theorizing, opportunities and challenges*, Qom, Zamzam Hedayat.
- Tabatabaei, J.Ed (2001). *A preface on the theory of decline of Iran*, Tehran, Negah Masares publication.
- Vincent, Andrew (2010). *State theories, translated by Hossein Bashirieh*, Tehran, Nashrani.

-
- Zarshenas, Shahriar (2011). “Postmodernism in philosophy and literature”, Fiction Literature Quarterly, No. 61: 6-7.