

محدوده‌های منازعه دو گفتمان جهانی شدن و اسلام سیاسی با تأکید بر آرای امام خمینی ره و سید قطب

* مرتضی شیروودی

** علی عنبر

چکیده

دو گفتمان جهانی شدن و اسلام سیاسی برای هژمون ساختن هویت و مفصل‌بندی خود که به معانی خاصی از نشانه‌های مطرح در ساحت زندگی می‌انجامد، تلاش می‌کنند اما محل‌های نزاع بین آن دو در نگاه امام خمینی ره و سید قطب همچنان مبهم باقی مانده است؛ لذا با این سؤال مواجهیم که محدوده‌های منازعه دو گفتمان جهانی شدن و اسلام سیاسی با تأکید بر آرای امام خمینی ره و سید قطب کدام است؟ به نظر می‌رسد دو گفتمان مذکور در جنس حاکمیت، عدالت، مشارکت، رقابت و نظایر آن در تضاد با هم‌اند. غرض این مقاله آن است تا با نشان دادن محدوده‌های منازعه، ناسازگاری آنها را در صورت و سیرت تصویرسازی کند.

واژگان کلیدی

امام خمینی ره، سید قطب، منازعه، گفتمان، جهانی شدن، اسلام سیاسی.

dshirody@yahoo.com

*. استادیار پژوهشگاه امام صادق ع.

** کارشناس ارشد تاریخ معاصر کشورهای اسلامی جامعه المصطفی ع.

تاریخ پذیرش: ۹۳/۵/۱۴

تاریخ دریافت: ۹۳/۳/۶

مقدمه

هویت گفتمان جهانی شدن بر محوریت نشانه مرکزی نئولیبرالیسم شکل می‌گیرد و زنجیره‌ای از منطق هم‌ارزی را ایجاد می‌کند. تمایز جهانی شدن که در بیرون از آن شکل می‌گیرد با صورت‌بندی گفتمان اسلام سیاسی نفی می‌شود. در مورد گفتمان اسلام سیاسی نیز، دو رویه ایجابی - سلبی / تمایز - تشابه برای تثبیت موقت هویت گفتمان مطرح است. هر دو گفتمان، نیازمند غیریت‌سازی و وجود گفتمان رقیب هستند. اینجاست که رقابت بر سر معنادگی به نشانه‌ها شکل می‌گیرد.

فرض بر آن است که امروزه گفتمان جهانی شدن به عنوان گفتمان مسلط مطرح است؛ زیرا دال‌ها و نشانه‌های سیاست بین‌الملل گرد دال مرکزی این گفتمان معنا می‌شوند و توانسته به تصور اجتماعی تبدیل گردد. گفتمان جهانی شدن فرایند غیریت‌سازی را با نفی معانی محتمل در گفتمان‌های رقیب دیگر از جمله اسلام سیاسی سامان می‌بخشد. هژمونی گفتمان جهانی شدن یعنی نئولیبرال، همواره با مقاومت همراه است و این مقاومت، بیان‌گر عدم قطعیت گفتمان و زوال‌پذیری آن است. بحث محوری گفتمان اسلام سیاسی ضدیت با هژمونی گفتمان، یعنی نئولیبرالیسم است. به گفته بای سعید، همه گفتمان‌های اسلام‌گرایی حکایت‌گر ناتوانی منطق اروپامداری (غربی) در اداره مؤثر طرح‌های خود است. (سعید، ۱۳۷۹: ۱۷۹) از سوی دیگر، اسلام سیاسی نیز نقش «غیر» ساز را برای گفتمان جهانی شدن دارد. بنابراین، اگر گفتمان اسلام سیاسی بتواند مفهوم‌ها و نشانه‌ها را به گونه‌ای که قابلیت اعتبار داشته باشد و در دسترس نیز باشد، مفصل‌بندی کند، هژمونی گفتمان مسلط را از بین خواهد برد. منازعه مستمر میان دو گفتمان رقیب بر سر معنادگی به دال‌هایی چون حاکمیت، قانون‌گذاری، عدالت، حقوق بشر، آزادی و غیره موجب شده است که در این مقاله به بررسی این دال‌ها در گفتمان اسلام سیاسی و گفتمان جهانی شدن بپردازیم. این رقابت، سیاست بین‌الملل معاصر را شکل می‌دهد.

چارچوب نظری

همان‌گونه که ادوارد سعید نوشته است: «شرق‌شناسی درک نخواهد شد مگر آنکه به صورت یک گفتمان ... مطالعه شود». (سعید، ۱۳۸۲: ۱۸) گفتمان هم درک نمی‌شود، مگر اینکه

عناصر اصلی و یا واژگان کلیدی و یا به زعم لاکلا، ویژگی‌های آن شناخته گردد. سازه‌های اصلی گفتمان عبارتند از:

۱. مفصل‌بندی: مفصل‌بندی آن چیزی که موجب می‌شود عناصر مختلفی کنار هم گرد آیند، با هم ترکیب شوند و با این گردآوری و ترکیب، هویتی نو بیافریند. (هوارث، ۱۳۷۷: ۱۶۳) لاکلا و موف نیز «هر عملی را که منجر به برقراری رابطه‌ای بین عناصر شود، به نحوی که هویت این عناصر در نتیجه عمل مفصل‌بندی تعدیل و تعریف شود»، مفصل‌بندی نامیده‌اند. (حقیقت، ۱۳۸۵: ۵۱۰) یا بر هر کنشی که به برقراری رابطه بین عناصر گوناگون بینجامد «به گونه‌ای که هویت آنها در اثر این کنش تغییر کند»، مفصل‌بندی نام نهاده‌اند. (تاجیک، ۱۳۷۹: ۱۴۰)

۲. هژمونی: آنتونیو گرامشی، هژمونی را به عنوان یک فرآیند سیاسی که عناصر مختلف را به هم گره می‌زند، وارد مباحث مربوط به مارکسیسم کرد تا بتواند به واسطه آن، انسجام طبقات در موقعیت متزلزل را توضیح دهد. فرکلاف با تعریف هژمونی به سلطه یکی از طبقات بر کل جامعه، توضیح روشن‌تری از کاربرد هژمونی در سنت مارکسیستی عرضه می‌کند. (فرکلاف، ۱۳۸۱: ۱۰۱) در همه آنچه گرامشی و فرکلاف هم گفته‌اند، هژمونی، همان رفتار یا عمل استیلاجویانه، هژمونیک و با قدرت و اقتداری است که خواسته خود را بر دیگران تحمیل می‌کند.

۳. قابلیت دسترسی و اعتبار: دال‌های شناور «نشانه‌هایی هستند که به هیچ گفتمانی وابسته نیستند و گفتمان‌های مختلف تلاش می‌کنند تا به آنها به شیوه خاص خود، معنا ببخشند». (همان: ۱۰۲) هر گفتمانی بتواند بیشترین دال‌های شناور را جذب و به آنها در نظام معنایی خویش، هویت ببخشد از قابلیت دسترسی بیشتر و از امکان هژمونیک فراوان‌تری برخوردار است. کامیابی یک گفتمان به قابلیت اعتبار آن نیز وابسته است. به این معنا که اصول و پیشنهادات گفتمان با هنجارها و ارزش‌های اجتماعی تضاد نداشته، یا میزان این تضاد اندک و یا از بیشترین هماهنگی با آن برخوردار باشد. (حقیقت، ۱۳۸۵: ۵۱۶ - ۵۱۴)

۴. عناصر و وقته‌ها: عناصر، همان دال‌های شناورند و همانند آنها، هنوز در قالب یک گفتمان قرار نگرفته‌اند. عناصر، نشانه‌هایی هستند که معنای آنها به علت اینکه در قالب یک گفتمان جدید قرار نگرفته‌اند، تثبیت نشده‌اند. از این رو، گفتمان‌ها درصدد جذب و معنادگی به آنها می‌باشند. لاکلا و موف، عناصر را به شکل دیگری تعریف کرده‌اند و در این تعریف، هر تفاوت موجود بین دو یا چند گفتمان را عنصر نامیده‌اند. در عوض، وقته‌ها عناصر یا دال‌های

شناوری‌اند که جذب یک گفتمان می‌شوند و در درون آن، مفصل‌بندی می‌گردند و بدین سان، به هویتی تازه اما موقت دست می‌یابند. (منوچهری، ۱۳۸۶: ۱۰۲)

۵. زنجیره هم ارزی و تفاوت: در فرآیند مفصل‌بندی، وقته‌ها و نشانه‌ها با یکدیگر ترکیب می‌شوند و زنجیره هم ارزی را می‌آفرینند. با شکل‌گیری زنجیره هم‌ارزی، وقته‌ها که پیش از این، به تنهایی چندان معنایی نداشتند، معنا می‌یابند و در مقابل نشانه‌های با بار معنایی مخالف و متضاد، قرار می‌گیرند. زنجیره هم ارزی، هم دال بر تکرار است و هم مؤید وحدت؛ زیرا دال‌ها و عنصرهای متکثر را در یک پیکره واحد در کنار هم می‌نشانند، تفاوت‌های آن را می‌پوشانند و به آنها انتظام و انسجام می‌بخشد. در زنجیره هم‌ارزی، خوی و خصلت‌های متفاوت و متغایر رنگ می‌بازند و یا بی‌اثر می‌شوند نه اینکه از بین بروند. (همان: ۱۰۳)

۶. دال مرکزی: هسته اصلی و نقطه کانونی هر منظومه گفتمانی و یا هر دستگاه معنایی را دال مرکزی می‌سازد. بدون دال مرکزی، دال‌های شناور، عنصرهای سرگردان و وقته‌های بی‌هویت، سامان نمی‌یابند، جذب نمی‌شوند و هویت نمی‌پذیرند. دال مرکزی محور و قطری است که سایر نشانه‌ها حول آن جمع می‌شوند، در اطرافش باقی می‌مانند و نظم می‌گیرند. این نوع از دال‌ها، از چنان جاذبه و نیرویی برخوردارند که می‌توانند هم خود را نگه دارند و هم دیگران را از پراکندگی نجات دهند. در واقع، «دال مرکزی به حالتی اشاره دارد که معنای نشانه به حالت انجماد درآمده است»، لذا دال مرکزی به تنهایی، معنابخش و هویت‌ساز است. (حقیقت، ۱۳۸۶: ۵۴۰)

۷. حوزه گفتمانگی: محفظه و فضایی که معانی بالفعل و بالقوه یک منظومه گفتمانی را در خود جای می‌دهد، یک حوزه گفتمانگی است. چنین فضا و محظه معنایی و مفهومی از یک سو، مفصل‌بندی، هویت‌بخشی و هم ارزی وقته‌ها، دال‌های شناور و عناصر مرتبط به هم را فراهم می‌آورد و از سوی دیگر، وقته‌ها، دال‌ها و عناصر غیرمرتبط را طرد می‌کند. بدین سان، یک حوزه گفتمانگی از حوزه گفتمانگی دیگر قابل تفکیک و تمیز می‌گردد. هیچ حوزه گفتمانگی همواره و همیشه از وجه ثابت و پایدار برخوردار نیست؛ به آن دلیل که قابلیت دسترسی و قابلیت اعتبار هر گفتمانی، نسبی است و به تأثیر از شرایط اجتماعی تغییر می‌کند. (مک دانل، ۱۳۸۰: ۵۶ - ۵۵)

۸. ازجاشدگی: هر گفتمانی با یک یا چند غیر، مواجه است. گفتمان‌ها با این غیرها

شناخته می‌شوند و هم از سوی آنها، مورد تهدید قرار می‌گیرند. ازجاشدگی همان غیر یا غیرهایی است که ظاهر می‌شوند و میل به نابودسازی نظم موجود و گفتمان حاضر دارند و لذا از یک طرف، جامعه را با بحران مواجه می‌کنند و از طرف دیگر، می‌کوشند مبنای شکل‌دهی به هویت و گفتمان جدید شوند. در نتیجه، «ازجاشدگی هر چند متضمن نوعی تغییر است اما تغییری که جهت آن از پیش مشخص نیست». (مارش و استوکر، ۱۳۸۴: ۲۰۸ - ۲۰۷) هرچه بی‌قراری اجتماعی بیشتر باشد میل به پراکندگی و ازجاشدگی بیشتر است.

۹. ضدیت یا خصومت: هر چیز در ارتباط به غیر هویت می‌یابد، معنای ضدیت یا خصومت در نظریه گفتمان است. معنای این سخن آن است که «اشیاء دارای ذات و هویت ثابتی نیستند و تنها در ارتباط با دیگری و ضدیتی که با آن برقرار می‌کنند، هویت می‌یابند». (حقیقت، ۱۳۸۵: ۵۲۰) ضدیت یا خصومت اولاً: فاقد هرگونه جهت‌گیری از پیش تعیین شده است و لذا نتایج آن، قابل پیش‌بینی نیست؛ ثانیاً: یک پدیده و امر بیرونی است و برخلاف ازجاشدگی نه از درون بلکه از خارج، یک گفتمان را تهدید می‌کند؛ ثالثاً: علاوه بر اینکه مانع از تثبیت گفتمانی است، سازنده هویت و عامل انسجام گفتمانی است.

۱۰. مشروط و محتمل بودن: روابط اجتماعی، مشروط و محتمل‌اند. مشروطی و محتمل بودن روابط اجتماعی به معنای آن است که ساختارها و گفتمان‌ها، ضرورت و قطعیت ندارند. وجود ضدیت و خصومت از بیرون و وجود ازجاشدگی از درون، روابط اجتماعی که ساختارها و گفتمان‌ها بخشی از آن به شمار می‌روند را آسیب‌پذیر و پیش‌بینی‌ناپذیر می‌کنند. نتایجی چند از این گفته‌ها، به دست می‌آید. از جمله: ساختارها و گفتمان‌ها همواره بی‌ثبات‌اند؛ همه چیز، در حوزه تصادف و امکان قرار دارند؛ یک گفتمان، از برتری هژمونیک دائمی بی‌بهره است و جوامع همیشه از طبیعتی باز و گشوده برخوردارند. (عضدانلو، ۱۳۸۰: ۱۶)

نتیجه اینکه گفتمان‌ها یا به تعبیر لاکلا و موف، اسطوره‌های اجتماعی از یک سو، مبین بی‌قراری‌ها یا بحران‌های اجتماعی از سوی دیگرند. پس گفتمان‌ها، واجد دو فضا هستند: فضای بازنمایه شده (فضای اجتماعی و واقعی) و فضایی نمایه شده (فضای آرمانی و استعاری)، اما وقتی یک گفتمان سلطه می‌یابد از شکل استعاری به شکل عینی در می‌آید و ضعف و قوت‌هایش به تدریج آشکار می‌گردد. بین ظهور تا سقوط یک گفتمان سه مرحله گسترش بحران و تضعیف گفتمان مسلط، رقابت گروه‌ها در حل بحران و برتری یک گفتمان

بر دیگران روی می‌دهد. با این وصف، گفتمان یک روش است؛ از آن رو که شیوه و تدبیری است برای شناخت حقیقت. (همان: ۱۷)

گفتمان جهانی شدن و اسلام سیاسی، محدوده‌های منازعه با تأکید بر آرای امام

خمینی رحمته‌الله و سید قطب

احتمالاً اساسی‌ترین محل‌های نزاع دو گفتمان در پرتو حاکمیت سیاسی، قانون‌گذاری، امت، عدالت و صلح، اقتصاد عمومی، فرهنگ عمومی و مؤلفه‌های دموکراسی به شاخه‌های مشارکت، رقابت، حقوق بشر و آزادی بیان روی دهد:

۱. دال حاکمیت سیاسی: گفتمان جهانی شدن غرب، اسلامیزه کردن سیاست و زندگی اجتماعی توسط اسلام‌گرایان را مهم‌ترین مانع بر سر راه توسعه و نوسازی در بلاد اسلامی می‌داند و بدین ترتیب، از سویی ناکارآمدی شیوه نوسازی و توسعه غربی در جامعه‌های اسلامی را به دوش اندیشه اسلام‌گرایی و گفتمان اسلام سیاسی می‌اندازد و از سوی دیگر، نبود ظرفیت و توانمندی برنامه‌های اسلام سیاسی و در دسترس نبودن آن را مورد تأکید قرار می‌دهد. (العلوانی، ۱۳۸۰: ۲۱)

در مقابل، در گفتمان اسلام سیاسی صورت‌بندی هویت بر تمایزگذاری از سیاست سکولار با عنوان غیر و دشمن و به کارگیری نشانه‌های خاص در مفصل‌بندی این گفتمان استوار می‌شود. از مهم‌ترین موضوعات اندیشه سیاسی اسلامی که می‌تواند مباحث مهمی را به خود اختصاص داده و تأثیرات عینی سیاسی اجتماعی داشته باشد، بحث ایمان و آخرت است؛ در حالی که بر اساس شاخص‌ها و موضوعات علم سیاست و «اندیشه سیاسی» رایج و موجود، ربطی بین ایمان و آخرت و بین نظریه‌ها و اندیشه‌های سیاسی دیده نمی‌شود و چه بسا غریب هم باشد.

روشن‌ترین دلیلی که برای نفی آن ارتباط قابل ذکر است، اینکه سیاست برای سامان دادن زندگی این دنیای مردم و حیات قبل از مرگ است، در حالی که ایمان به خدا و آخرت، برای آن دنیا و حیات پس از مرگ است. بنابراین، دو موضوع جدا از هم هستند، اما در گفتمان دینی، نه تنها دنیا و آخرت از هم جدا نیستند، بلکه بخش مهم‌تر حیات انسان، پس از مرگ است که در این دنیا رقم می‌خورد. پس آن نوع نگاه، ساده کردن و ساده دیدن موضوع است؛ چون نمی‌توان به صرف عدم فهم و درک از شاخص ایمان به خدا و آخرت، آن را حذف کرد و به آن نپرداخت.

اگر اجازه دهیم بحث ایمان به خدا و آخرت نه در فضای اندیشه سیاسی غرب و با سنجه‌های آن، بلکه در فضای خودش مطرح شود، خواهیم دید آثار و تبعات فراوان سیاسی اجتماعی خواهد داشت. می‌توان نمونه بارز این آثار را در فهم و تلقی اسلام‌گرایان سیاسی از دال‌های جهاد و شهادت مشاهده کرد؛ زیرا بدون ارجاع به دال ایمان و آخرت و سعادت معنوی، این امر قابل فهم نخواهد بود.

امام خمینی علیه السلام در سخنان خود همیشه به ایمان به خدا و آخرت و سعادت معنوی انسان تأکید داشتند و می‌فرمایند:

اسلام و حکومت اسلامی پدیده الهی است که با به کار بستن آن سعادت فرزندان خود را در دنیا و آخرت به بالاترین وجه تأمین می‌کند و قدرت آن دارد که قلم سرخ بر ستمگری‌ها و چپاولگری‌ها و فسادها و تجاوزها بکشد و انسان‌ها را به کمال مطلوب خود برساند و مکتبی است که برخلاف مکتب‌های غیرتوحیدی، در تمام شئون فردی و اجتماعی و مادی و معنوی و فرهنگی و سیاسی و نظامی و اقتصادی دخالت و نظارت دارد و از هیچ نکته، ولو بسیار ناچیز که در تربیت انسان و جامعه و پیشرفت مادی و معنوی نقش دارد فروگذار ننموده است؛ و موانع و مشکلات سر راه تکامل را در اجتماع و فرد گوشزد نموده و به رفع آنها کوشیده است، باید مرتب به انسان یادآوری بشود. توجه کنیم که ما کجا هستیم، چه کار داریم می‌کنیم، هدف چیست؟ هدف، فلاح است؛ نجات است، باید به فکر زندگی حقیقی بود، که این زندگی حقیقی شروع خواهد شد؛ حالا دیر یا زود، برای همه ماها، چند روز دیگر، چند ساعت دیگر، چند سال دیگر؛ بالاخره آن زندگی حقیقی با مرگ مادی و جسمانی آغاز خواهد شد. هدف این است که آنجا را آباد کنیم؛ همه اینها مقدمات است. توجه به زرق و برق دنیا انسان را از آن احساس انسانی‌اش می‌برد، یک حیوان می‌شود که در بین مردم راه می‌رود. کوشش کنید معنویت را تقویت کنید در بین این ملت. (امام خمینی، ۱۳۶۹: ۱۷ / ۲۱۸)

بنابراین، اسلام سیاسی بر خلاف گفتمان نئولیبرالیسم، بین آنچه مذهبی است و به خدا تعلق دارد و آنچه دنیایی است و به مردم تعلق دارد، تفاوت و جدایی نمی‌اندازد. این امر، بیانگر معنادگی خاص به مفهوم حاکمیت بوده و ناشی از این اصل بنیادین است که حاکمیت از آن خداوند است و قدرت حاکم تنها می‌تواند به نمایندگی از خدا و نایب او حکومت کند.

از منظر سید قطب به اقتضای «لا اله الا الله» هیچ حاکمیتی جز برای خدا نیست و هیچ شریعتی جز شریعت خدا و هیچ سلطه‌ای برای کسی نیست؛ زیرا هر گونه سلطه از آن خداست. (سید قطب، ۱۴۱۵: ۲۶ - ۲۵) بر این اساس مفهوم حاکمیت الهی در دیدگاه قطب بر دو پایه قرار دارد:

الف) عبودیت تنها برای خدا و رهایی از حاکمیت بشر یا سلطه طاغوت‌ها است که شامل همه نظام‌های دموکراتیک - سوسیالیست و سکولار می‌شود.

ب) اجتهاد در اموری از شریعت است که نصی درباره آن در دست نیست. هر چند مشروعیت این اجتهاد نیز منوط به سیادت حاکمیت الهی و عمل به شروط آن است. از این جهت که صاحب آن (مجتهد) قداستی از سنخ قداست قدرت دینی کلیسا که روزگاری در اروپا حاکم بود، کسب نکند. این حاکمیت، سعادت دنیوی و معنوی را هدف خود قرار داده است. تسلیم بندگان برای آفریدگار بندگان و رها کردن آنان از عبادت بندگان به عبادت محض خدا که این خود با خارج کردن آنان از سلطه بندگان به لحاظ حاکمیت و قوانین و ارزش‌ها و سنت‌ها به سوی سلطه خدا و حاکمیت و شریعت او در همه شئون زندگی میسر است. (همان: ۷)

۲. دال قانون‌گذاری: در مفصل‌بندی گفتمان اسلام سیاسی، در هم آمیختگی امر دنیوی و دینی، به تلفیق دو حوزه زندگی عمومی و خصوصی می‌انجامد. بنابراین، مذهب نه تنها موضوع وجدان و آگاهی فردی است، بلکه وظیفه‌ای اجتماعی نیز هست. (هانتز، ۱۳۸۰: ۵۶) در این تلفیق، دوگانگی امور شرعی و سیاسی کنار نهاده می‌شود. شریعت امری ابدی و تغییر ناپذیر است بنابراین اعتقاد به یکتا بودن راه حق و جزم‌گرایی یکی از خصلت‌های اسلام‌گرایان سیاسی می‌شود. همچنین قانون‌های بشری تنها در چارچوب قانون‌های کلی اسلام که ریشه در وحی دارد، اعتبار پیدا می‌کند.

در نظر سید قطب، مردم آن قدر صلاحیت ندارند که اداره امور آنان به خودشان واگذار گردد. ایشان در اشاره به همین موضوع می‌گوید:

باید زندگی بشر به طور کامل به خدا بازگشت کند و انسان‌ها در هیچ یک از امور خود و در هیچ بعد از ابعاد زندگی، خودسرانه حکم نکنند، بلکه باید به حکم خدا رجوع و از آن پیروی کنند. (سید قطب، ۱۴۱۵: ۲۶ و ۴۹)

به نظر امام خمینی علیه السلام نیز انسان‌ها به سبب ضعف وجودی خویش بایستی تابع قوانین الهی باشند.

ضرورت اجرای احکام که تشکیل حکومت رسول اکرم را لازم آورده منحصر و محدود به زمان آن حضرت نیست و پس از رحلت رسول اکرم علیه السلام نیز ادامه دارد. برای اینکه در جامعه فساد پیش نیاید چاره‌ای نیست جز تشکیل حکومت اسلامی و اجرای قوانین اسلامی. (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۳۰)

بنابراین، در اینجا منازعه میان گفتمان اسلام سیاسی و لیبرالیسم بر تقدم و اصالت قانون بشری و الهی است. گفتمان جهانی شدن با الهام از اندیشه لیبرالیسم بر تقدم اراده و خواست فرد حکم می‌کند و قانون‌گذار را به عنوان فرد طبیعی قابل نقد و تردید می‌داند. این گفتمان توافق و قرارداد اجتماعی را مبنای رفتار و اداره جامعه می‌داند و از سوی دیگر، در جانب مقابل اصالت قانون الهی قرار می‌گیرد و این اصالت الهی در گفتمان رقیب، «اسلام سیاسی» را به چالش می‌کشد. در گفتمان اسلام سیاسی، قانون الهی ثابت تغییرناپذیر و پایدار بوده و از جامعیت و کمال برخوردار است. این قانون هم تأمین کننده سعادت اخروی انسان است و هم برآورنده نیازهای مادی او؛ لذا بر قانون‌های بشری تقدم و حاکمیت دارد.

از این رو در دیدگاه سید قطب، حاکمیت خدا در سیادت شریعت او تجسم می‌یابد که «هر آنچه در شریعت او آمده معطوف به تنظیم زندگی بشر است ... و این در اصول اعتقاد و اصول حکمت و اصول اخلاق و اصول رفتار... و نیز اصول معرفت تجسم می‌یابد». (سیدقطب، ۱۴۱۵: ۱۲۴) همچنین سید قطب با تأکید که بر حاکمیت خدا دارد، اصرار می‌ورزد که به بهانه تعارض شرع با مصلحت بندگان نباید بر شرع (حاکمیت) شورش کرد.

زیرا مصلحت بشر در شرع خدا تضمین شده است ... پس اگر روزی انسان‌ها چنین به نظرشان آمد که مصلحتشان در مخالفت با چیزی است که خدا برایشان تشریح کرده، به وهم افتاده و ... کافر شده‌اند ... کسی که ادعا می‌کند مصلحت (در آنچه که او به نظرش می‌آید) مخالفت شریعت خداست، نباید پس از آن، آئی هم خود را بر این دین و از اهل این دین بداند. (همان: ۹۶)

سید قطب اعتقاد دارد شریعت اسلامی بر چهار ویژگی استوار است که آن را بر ایجاد

جامعه اسلامی توانا می‌سازد:

نخست، ساخته‌خدايي است که ماهیت آفریده‌هایش را می‌شناسد و شریعت او متناسب با مقومات (عناصر) بشری و عمومی مشترک و اصول ثابت فطرت است؛ دوم، این شریعت در شکل مبادی کلی و عامی آمده است که اجرا شدن و انشعاب در جزئیات نوشونده و احوال متغیر را برمی‌تابد؛ سوم، این مبادی عام شامل همه مبانی حیات انسانی (فرد و جامعه و دولت و روابط بین‌المللی و زندگی سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و حقوقی) می‌شود؛ چهارم، مبادی اجتماعی‌ای که شریعت بر پایه آنها قرار دارد، پیشرو است و بشریت را به جلو حرکت داده است و هنوز هم بر ایفای این نقش تواناست؛ زیرا همواره از اوضاع اجتماعی موجود پیشی گرفته است. (سید قطب، ۲۰۰۴: ۹۱)

بنابراین، شریعت و قانون الهی مرزهای اعتبار قانون بشری را روشن می‌کند و معیار بودگی توافق بشری در گفتمان لیبرالیسم را بی‌اعتبار اعلام می‌کند.

۳. دال امت: جهان‌شمولی گفتمان اسلام سیاسی به پایه‌گذاری جامعه واحد مسلمانان می‌اندیشد و به قرار گرفتن مفهوم امت در مفصل‌بندی این گفتمان می‌انجامد. اندیشمندان اسلام سیاسی سخن از دارالاسلام می‌گفتند که مفهوم دینی - سیاسی و نظامی داشت، سپس از امت اسلام و حوزه اسلام یاد می‌کردند و پس از انحلال خلافت به هیچ پیوندی جز پیوند دین به عنوان بنیان‌گذار این هویت وسیع نمی‌نگریستند. افزون بر آن، رابطه تمدن واحدی را می‌دیدند؛ یعنی اسلوب و شیوه‌ای از زندگی که اسلام، بنیان‌گذار آن بود. (جعیط، ۱۳۸۱: ۳۲)

از دیدگاه سید قطب، اسلام جز دو نوع از جوامع را نمی‌شناسد:

جامعه اسلامی و جامعه جاهلی. جامعه اسلامی جامعه‌ای است که اسلام در ابعاد عقیده، عبادت، شریعت، نظام، رفتار و سلوک در آن پیاده می‌شود، نه آن جامعه‌ای که در بردارنده گروهی از مردم باشد که خود را مسلمان می‌نامند ولی قانونشان، شریعت اسلام نیست؛ جامعه جاهلی هر جامعه‌ای غیر از جامعه اسلامی است. (سید قطب، ۱۴۱۵: ۱۰۳)

همچنین، سید قطب اعتقاد داشت جامعه اسلامی به عکس نظام‌های غربی که به تناسب شرایط تاریخی معینی پدید آمده‌اند، از آغاز پیدایی‌اش مبتنی بر شریعت الهی کاملی است. به

عقیده سید قطب، تعارض کامل بین دو ایده و دو انگاره و دو جامعه و دو حقیقت به نام اسلام و جاهلیت، ایمان و کفر، حق و باطل، خیر و شر، حاکمیت خدا و حاکمیت بشر و خدا و طاغوت وجود دارد و هیچ راهی هم برای مصالحه و وساطت بین این دو طرف وجود ندارد از این جهت، هیچ کدام از این دو، جز با از میان برداشتن دیگری بقا نمی‌یابد. (همان: ۱۵۸)

هر چند گفتمان جهانی شدن، با به چالش کشاندن دولت ملی و فرسایش حاکمیت ملی هم سویی بیشتری با دال امت دارد، ولی به دلیل آنکه مفهوم امت بیشتر دارای بن مایه فرهنگی است، تحت تأثیر سیاست فرهنگی گفتمان مسلط قرار گرفته و به استحاله ماهیت و محتوا تهدید می‌شود.

۴. دال‌های دموکراسی: در سیاست معاصر، دال‌هایی چون مشارکت مردمی، رقابت، حقوق بشر، ارزش‌های بشری و آزادی بیان در حوزه منازعه گفتمانی دو گفتمان رقیب قرار دارد. گفتمان جهانی شدن دال سیاست را از مضمون دینی آن تخلیه می‌کند و الگوی سکولار را به عنوان چهره اصلی سیاست در زندگی جهانی انسان مطرح می‌کند. گفتمان اسلام سیاسی بین امر دینی و دنیوی سیاسی و مذهبی ترکیب کرده و بازنمایی سیاست از منظر لیبرالیسم را به حاشیه می‌راند.

سید قطب در اندیشه خود با هرگونه سازش با دموکراسی مخالفت می‌کند و مخالف دموکراتیک خواندن اسلام بود. وی در تفسیر سوره شوری می‌نویسد: «دموکراسی که به عنوان یک شکل حکومت از مدت‌ها قبل از غرب ورشکسته شده، چرا باید به خاورمیانه وارد شود؟» (تمیمی، ۱۳۸۰: ۲۸)

سید قطب، به طور قاطع هرگونه سازش و توازن بین دین و تمدن جدید را رد می‌کند و تمدن جدید را جاهلیتی می‌نامد که باید نابودش کرد. (سیدقطب، ۱۴۱۵: ۱۳۵)

در اینجا برای توضیح تمایز این دال به بررسی تجربه حکومت ایران به عنوان یک نمونه تحقق یافته از حکومت اسلامی با حاکمیت الهی در قالب رهبری و هدایت اندیشه امام خمینی علیه السلام می‌پردازیم.

۴-۱. مشارکت مردمی: هر دو گفتمان، مفهوم مشارکت مردم را در مفصل‌بندی خود به کار گرفته و به آن معنا می‌بخشند. در گفتمان جهانی شدن، مشارکت مردمی در قالب دموکراسی و بر اصالت حق فرد و تقدم خواست جمعی در الگوی لیبرال دموکراسی وانموده می‌شود. ولی در گفتمان اسلام‌گرایی سیاسی مشارکت مردمی تنها با استناد به حاکمیت الهی و در چارچوب قانون شریعت معنا می‌یابد.

اساس و پیش فرض انسان شناختی امام خمینی علیه السلام، اومانستی نبود. بنابراین، نظریه ولایت مطلقه فقیه را مطرح کرد که مبتنی بر نیاز انسان‌ها به ولی و ارشادگر است. ایشان در کتاب ولایت فقیه می‌گوید: «باید مردم را رشد فکری و سیاسی داد. باید گفت که چگونه حکومتی می‌خواهیم؛ زمامدار و متصدی آن امور حکومتی ما باید چگونه باشند و چه رفتار سیاسی را در پیش بگیرند». (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۱۷۸)

ایشان در سخنرانی خود در بهشت زهرا که در تاریخ دوازدهم بهمن ماه ۱۳۵۷ ایراد شد، می‌گوید:

هر کسی سرنوشتش با خودش است. مگر پدرهای ما ولی ما هستند؟ مگر آن اشخاصی که در صد سال پیش از این، هشتاد سال پیش از این بودند، می‌توانند سرنوشت ملتی را که بعدها وجود پیدا می‌کنند آنها تعیین بکنند؟ ما آزادیم که قوانین و نوع حکومت مورد نظرمان را خودمان انتخاب کنیم. (امام خمینی، ۱۳۶۹: ۱۲ / ۶)

امام خمینی معتقد بود که جامعه موظف است حکومت اسلامی را انتخاب کند و به رهبری و هدایت فقها تمکین کند. اینکه مردم با مشارکت خود در تعیین نوع نظامی به جز نظام ولایت فقیه مؤثر باشند در اندیشه امام پذیرفته نیست. مشارکت مردمی در مرتبه‌ای پس از نصب الهی فقها به رهبری جامعه، مطرح است. به طور نمونه امام خمینی علیه السلام در مباحث و اختلافات مربوط به تشکیل مجلس مؤسسان، با تشکیل این مجلس به شکل گسترده، مخالفت می‌نماید. این در شرایطی بود که اگر مجلس مؤسسان به شکلی گسترده و مرکب از نمایندگان تعداد بیشتری از گروه‌های جامعه تشکیل می‌گردید، می‌توانست به آنچه خواست مردم است نزدیکتر باشد. امام علیه السلام معتقد بود که «پیشنهاد مجلس مؤسسان برای ائتلاف وقت بوده (همان: ۸ / ۲۰۴) و مال کسانی است که در رفراندوم شکست خوردند». (همان: ۱۹۸) از نظر ایشان، مطلب باید زود تمام می‌شد و مملکت یک مملکت اسلامی می‌گردید. (همان: ۲۱۲)

همچنین در زمان رفراندوم برای جمهوری اسلامی، امام علیه السلام در برابر کسانی که پیشنهاد جمهوری دموکراتیک اسلامی برای نظام آینده را می‌دهند اعلام می‌کند: «جمهوری غربی است این غربزدگی‌ها را کنار بگذارید. ملت ما خون داده است تا جمهوری اسلامی وجود

پیدا کند نه جمهوری دموکراتیک که غربی است». (همان: ۶ / ۳۶۲) هرچند ایشان تعیین نظام سیاسی را با آراء خود مردم می‌دانستند و طرح جمهوری اسلامی را به آراء عمومی واگذار کردند (همان: ۳ / ۵۲) و در دیدار با گروهی از زنان می‌گوید: «شما باید در همه صحنه‌ها و میدان‌ها آنقدری که اسلام اجازه داده، وارد باشید. مثل انتخابات ... فرقی بین شما و دیگران در سرنوشتان نیست». (همان: ۱۸ / ۲۶۳) اما شاید بتوان گفت که نگاه امام خمینی علیه السلام به رأی مردم، نگاهی مردم‌گرایانه باشد تا نگاهی مردم‌مآبانه؛ زیرا رأی مردم تا جایی که به تأیید جمهوری اسلامی بپردازند، امری پسندیده و مورد تأیید ایشان خواهد بود. ایشان تعیین کننده بودن رأی مردم را امری مفید و حیاتی می‌داند ولی تاجایی که این آراء تأیید کننده و بر محور حکومت فقها و اسلام باشد. ایشان می‌گوید: «باید اساس را مردم و فکر مردم قرار داد و باید به فکر مردم بود، نه دولت‌ها. زیرا مردم توده با حق موافقتند». (همان: ۱۵ / ۱۹۰)

بر اساس اندیشه امام خمینی علیه السلام مردم شرعاً موظف بودند تنها خواستار نوع حکومتی باشند که از نظر ایشان مشروع است و حاکمیت مردمی دارای حقی در انتخاب نوع حکومت نیست. (همان: ۷ / ۴۵۵) ایشان هر کس را که جمهوری بخواهد، دشمن می‌داند.

هر کس جمهوری را بخواهد دشمن ماست. هر کس جمهوری دموکراتیک بگوید این دشمن ماست برای اینکه این اسلام را نمی‌خواهد ما اسلام را می‌خواهیم ما آزادی و استقلالی که اسلام توی آن نباشد، نمی‌خواهیم. (همان: ۶ / ۳۶۲)

همچنین امام خمینی علیه السلام در بیانات خود، کسانی را که به انحصار تعیین حاکم جامعه از میان روحانیت انتقاد داشتند، متهم به دشمنی با روحانیت می‌کند:

قلم اینها همان سرنیزه سابق است. این منحرفین اینهایی که از اسلام هیچ اطلاعی ندارند اینهایی که با اسلام مخالف هستند، در مجلسشان گفتند که این مجلس خبرگان باید منحل شود و دیگران هم دست زدند. اینها از مجلس خبرگان می‌ترسند برای اینکه می‌خواهد ولایت فقیه را اثبات کند ... اینکه می‌گویند دیکتاتوری پیش می‌آید؛ نه این است که ندانند، اینطور نیست لکن اینها از اسلام متنفرند ... ولایت فقیه یک چیزی نیست که مجلس خبرگان ایجاد کرده باشد ولایت فقیه یک چیزی است که خدای تبارک و تعالی درست کرده است همان ولایت رسول‌الله است و اینها از ولایت رسول‌الله هم می‌ترسند. (همان: ۱۰ / ۳۱۸ - ۳۰۶)

بنابراین، در مبحث مشارکت مردمی، امام خمینی علیه السلام به ویژه دراوایل انقلاب بارها بر اعتبار رأی مردم تأکید می‌کنند. ایشان در تمام طول عمر خود در سال‌های پس از انقلاب، به تشویق مشارکت گسترده مردم می‌پردازد و این شاید بیشترین فرصت برای دموکراسی در اندیشه امام باشد، ولی در تحلیلی نهایی و همان‌طور که در کتاب ولایت فقیه به صراحت اشاره می‌کند، برپایی حکومت را تکلیف فقها می‌داند. امام خمینی علیه السلام بسیار بر مشارکت تأکید دارد: اما نه مشارکت مؤثر. نفس مفهوم ولایت انتصابی مطلقه فقیه که امام خمینی علیه السلام به ویژه در اواخر عمرشان بر آن تأکید می‌کردند انسان‌ها را فارغ از شأن اجتماعی و نوع عقایدی که دارند، دارای قدرت تشخیص و توانایی اداره خویش و جامعه خویش نمی‌داند.

۲-۴. رقابت سیاسی: در گفتمان اسلام سیاسی رقابت تنها در میان گروه‌های مکتبی و معتقد به اسلام فقهاتی اعتبار دارد و خارج از این دایره، کسی را اجازه و حق رقابت نیست. به طور کلی در دیدگاه امام خمینی علیه السلام، عدم اهلیت مردم نسبت به درک احکام الهی و صلاح خویش، باعث می‌شود که ایشان نظارت بر اعمال ولی فقیه و سیاست‌های او را نیز خارج از حوزه صلاحیت شهروندان بدانند. پیامدهای همه اینها، به زیر سؤال رفتن «آزادی تأثیرگذاری سیاسی» شهروندان می‌انجامد.

همچنین امام خمینی علیه السلام شان خاصی برای روحانیت جدا از مردم عادی قائل بودند. ایشان می‌گویند: «چنانچه روحانیون نباشند شما را باز به غرب می‌کشند. قانون شما را غربی می‌کنند. همان مسایل سابق را برای شما پیش می‌آورند از این جهت آنها باید نظارت کنند.» (همان: ۹ / ۲۲۵) همچنین در جای دیگر می‌فرمایند:

من از اول که در این مسائل بودم و کم‌کم آثار پیروزی داشت پیدا می‌شد، در مصاحبه‌هایی که کردم این کلمه را گفته‌ام که روحانیون شغلشان یک شغل بالاتر از این مسائل اجرایی است و اگر چنانچه اسلام پیروز شود، روحانیون می‌روند سراغ شغل‌های خودشان، لکن وقتی که ما آمدیم و وارد در معرکه شدیم دیدیم که اگر روحانیون را بگوییم که بروید سراغ مسجدها، این کشور به حلقوم آمریکا یا شوروی می‌رود. ما تجربه کردیم و دیدیم که اشخاصی که در رأس واقع شدند و از روحانیون نبودند، در عین حالی که بعضی‌شان هم متدین بودند، از باب اینکه آن راهی که ما می‌خواستیم برویم، آن راه، با سلیقه آنها

موافق نبود. لہذا چون آنجا دیدیم کہ ما نمی‌توانیم در همه جا یک افرادی پیدا بکنیم کہ صدرصد برای آن مقصدی کہ این ملت ما برای آن، جوان‌هاشان را دادند و اموال‌شان را دادند، نمی‌توانیم پیدا کنیم، ما تن دادیم به اینکه رئیس‌جمهورمان از علما باشد و گاهی رئیس‌فرض کنید کہ نخست‌وزیرمان ہم همین طور و در جاهای دیگر ہم کہ قبلاً گفته بودیم، بنا نداریم اینطور باشد و الان ہم عرض می‌کنم هر روزی کہ ما فهمیدیم کہ این کشور را یک دسته از این افرادی کہ روحانی نیستند، به آنطور کہ خدای تبارک و تعالی فرموده است، اداره می‌کنند، روحانیان تشریف می‌برند سراغ شغل روحانی بزرگ خودشان و نظارت بر امور. (همان: ۱۶ / ۲۱۱)

۳-۴. حقوق بشر: دال حقوق بشر نیز در حوزه گفتمان‌گونی قرار دارد و هر دو گفتمان رقیب تلاش می‌کنند تا آن را در مفصل‌بندی خود قرار داده و به آن معنا بخشند. اسلام سیاسی، دال حقوق بشر را گرفته و از این راه آن را در محوریت اصالت قانون الهی معنا می‌بخشد. در دیدگاه امام خمینی، حکومتی می‌تواند ادعا کند کہ حقوق بشر را حفظ می‌کند کہ دولتش مبتنی بر یک عقاید الهی دینی باشد؛ بنابراین احترام و اعتبار حقوق بشر، ثانوی است و بر محوریت حق الهی و حقوق ناظر به رابطه خدا و انسان معنا می‌یابد، ولی در گفتمان لیبرالیسم حقوق بشر خود امری اصیل است کہ برای هر قانون دیگری مورد توجه قرار می‌گیرد. هر یک از دو گفتمان از یک سو تلاش می‌کند تا معنای نشانه حقوق بشر را در مفصل‌بندی خود مسلط سازد و معنای نشانه در مفصل‌بندی رقیب را حاشیه براند.

یکی از مسائل حقوق بشر در گفتمان اسلام سیاسی، جنبه برابری است. به همین سبب یکی از مباحث مهم در اندیشه اسلام‌گرایان سیاسی، مربوط به برابری شهروندان عادی است کہ می‌بایست با توجه به ارزش‌ها و آموزه‌های اسلامی اجرا شود و ناظر به سعادت دنیوی و اخروی جامعه باشد. در نظر امام خمینی علیه السلام آن دسته از شهروندان کہ به ایدئولوژی‌هایی به جز ولایت فقیه معتقدند، از بسیاری از حقوقی کہ در اعلامیه جهانی حقوق بشر مطرح شده، محرومند و از حق تشکیل حزب سیاسی، مصونیت در برابر توقیف خودسرانه، حق تحصیل و فعالیت علمی آزادانه، حق برابر برای کار و اشتغال و نیز ابراز آزادانه عقیده برخوردار نیستند. برای نمونه، ایشان اعضای گروه‌های سیاسی مخالف را از حق برابر با سایر شهروندان در تصدی مناصب دولتی محروم می‌کنند. «یک رئیس، یک معلم را کہ می‌بینید کمونیستی است

بیرونش کنید از دانشگاه در دولت ما غیر مذهبی‌ها نقشی ندارند». (همان: ۸ / ۱۴۱)

همچنین با صدور فرمان انقلاب فرهنگی در دانشگاه‌ها، ایشان بسیاری از دانشجویان و اساتید را از تحصیل و فعالیت علمی باز می‌دارند.

باید انقلاب اساسی در تمام دانشگاه‌های سراسر ایران به وجود آید تا اساتیدی که در ارتباط با شرق یا غرب‌اند، تصفیه گردند و دانشگاه محیطی سالمی شود برای تدریس علوم عالی اسلامی، در دانشگاه‌ها مسلمانان مبارز و متعهد باید آنجا باشند و دیگری هم که تصفیه می‌شوند، باید جایشان را افراد مسلمان مبارز غیر منحرف گذاشت. (همان: ۱۲ / ۸۵)

این دیدگاه امام خمینی علیه السلام با دیدگاه‌های دیگر اسلام‌گرایان سیاسی همخوانی دارد. برای نمونه، موضع سید قطب در قبال اهل کتاب نیز موضع تند و شدیدی است و معتقد است آنچه مانع رهایی درونی آنان می‌شود، وجود نظام‌های طاغوتی است؛ از این رو به محض فروپاشی و سرنگونی این نظام‌ها، آنان خود به خود درک خواهند کرد که پیش از این، در گمراهی به سر می‌بردند و به زودی با نور اسلام هدایت خواهند شد اما تا آن زمان باید جزیه بپردازند و از برابری کامل برخوردار نباشند و به تبع آن، حق بر عهده گرفتن مناصب حکومتی را در دولت اسلامی ندارند. (سیدقطب، ۱۴۱۵: ۱۱۴)

۴-۴. آزادی بیان: در اسلام، آزادی اصل اولی در خلقت انسان است که در همه حوزه‌های زندگی دنیایی و آخرتی او جلوه‌گر است. با این همه، آزادی در گفتمان اسلام سیاسی، تفاوتی بنیادین با آزادی در گفتمان جهانی‌شدن دارد؛ چراکه آزادی در گفتمان نئولیبرالیسم، مطلق و نامحدود است و جز با آزادی دیگران نمی‌توان آن را محدود کرد ولی مرزهای آزادی در گفتمان اسلام سیاسی را قانون و شریعت الهی ترسیم و تحدید می‌کند. معنادهی به دال آزادی همواره در حوزه منازعه دو گفتمان اسلام سیاسی و جهانی‌شدن قرار دارد. گفتمان اسلام سیاسی، آزادی را بر محوریت دال حاکمیت الهی معنا می‌بخشد، در حالی که در گفتمان جهانی‌شدن با جوهره لیبرالیستی، آزادی بر محوریت حاکمیت انسان و اصالت توافق اجتماعی معنا می‌یابد.

مثلاً در مبحث آزادی بیان، گفتمان اسلام سیاسی معتقد است که آزادی باید مقید به ارزش‌های اسلامی باشد. هرچند امام خمینی در ابتدای امر در پاسخ به این سؤال که در جمهوری اسلامی حقوق اقلیت‌های مذهبی نژادی و سیاسی چه خواهد بود؟ و آیا حزب

کمونیست آزاد خواهد بود، می‌گویند:

اسلام بیش از هر دینی و بیش از هر مسلکی به اقلیت‌های مذهبی آزادی داده است، آنان نیز از حقوق طبیعی خودشان که خداوند برای همه انسان‌ها قرار داده است، بهره‌مند می‌شوند. ما به بهترین وجه از آنان نگهداری می‌کنیم. در جمهوری اسلامی کمونیست‌ها نیز در بیان خود آزادند. (امام خمینی، ۱۳۶۹: ۴ / ۴۶)

ما قول می‌دهیم به شما که در حکومت اسلامی همه و همه آزاد و همه و همه به حقوق حقه خودشان خواهند رسید. (همان: ۶ / ۴۳۶)

مارکسیست‌ها و سایر گروه‌ها نیز در بیان مطلب خود آزاد خواهند بود. (همان: ۴۷)

اما توضیح این آزادی پس از انقلاب مشخص می‌شود. امام خمینی، خطاب به نویسندگان

چپ می‌گوید:

آقایان به خود بیایید ... چرا خودتان را در بین ملت ضایع می‌کنید چرا خودتان را از ملت جدا می‌کنید ... چرا هر روز، کاری می‌کنید که جوان‌های غافل از شما متأثر بشوند و بروند در دانشگاه و آن کارها را بکنند. (همان: ۱۰ / ۳۷۶)

آقایانی که از آزادی اسم می‌آورند ... اینها آزادی را درست بیان نمی‌کنند یا نمی‌دانند در هر مملکتی آزادی در حد قانون است ... مردم آزاد نیستند که قانون را بشکنند ... مملکت ایران اسلامی است و قوانین ایران، قوانین اسلام است ... (همان: ۷ / ۵۳۵)

روزنامه‌ها آزاد نیستند که به مقدسات مردم توهین کنند ... اینهایی که فریاد از آزادی می‌زنند، اینها غریزه‌اند، آزادی غربی می‌خواهند. (همان: ۵۳۶)

همچنین در سخنانی دیگر می‌فرماید:

اما اشتباهی که ما کردیم که به طور انقلابی عمل نکردیم و مهلت دادیم به این قشرهای فاسد و دولت و ارتش و پاسداران هیچ یک از اینها عمل انقلابی نکردند و انقلابی نبودند. اگر ما از اول که رژیم فاسد را شکستیم و این سد بسیار فاسد را خراب کردیم به طور انقلابی عمل کرده بودیم، قلم تمام مطبوعات را شکسته بودیم و تمام مجلات فاسد و مطبوعات فاسد را تعطیل کرده بودیم و رؤسای آنها را به محاکمه کشانده بودیم و حزب‌های فاسد را ممنوع اعلام کرده بودیم و رؤسای آنها را به سزای خودشان رسانده بودیم و

چوبه‌های دار را در میدان‌های بزرگ برپا کرده بودیم و مفسدین و فاسدین را دور کرده بودیم، این زحمت‌ها پیش نمی‌آمد. من از پیشگاه خدای متعال و از پیشگاه ملت عزیز عذر می‌خواهم ... اگر ما انقلابی بودیم اجازه نمی‌دادیم اینها اظهار وجود کنند، تمام احزاب را ممنوع اعلام می‌کردیم فقط یک حزب و آن، حزب الله، حزب مستضعفین ... دادستان انقلاب موظف است مجلاتی که بر ضد مسیر ملت و توطئه‌گر است تمام را توقیف کند و نویسندگان آنها را دعوت کند به دادگاه و محاکمه کند کسانی را که توطئه می‌کنند و اسم حزب روی خودشان می‌گذارند، رؤسای آنها را بخواهد و آنها را محاکمه کند. (همان: ۹ / ۲۸۱)

با توجه به مطالبی که گذشت، به نظر می‌رسد امام خمینی علیه السلام به گونه خاصی از سیاست حکومت‌داری معتقد است و در اندیشه ایشان فرصت‌ها و محدودیت‌هایی برای دموکراسی وجود دارد.

این سیاست، دارای برخی خصلت‌هاست که آن را محدود می‌کند. در حکومت‌داری مورد نظر امام خمینی علیه السلام، حاکمیت از آن مردم نیست، بلکه مطلقاً از آن خداست که او نیز، آن را به ترتیب، به پیامبر، ائمه و فقها سپرده است و این در تضاد با اصل حاکمیت مردمی در دموکراسی است. حاکمیت مردمی تا جایی معتبر است که مؤید حکومت اسلامی فقها و قوانین اسلام باشد، لذا می‌توان گفت که ایشان در بسیاری از مصاحبه‌های پاریس و نیز سخنرانی‌های اوایل انقلاب از اعتبار و رأی مردم سخن به میان آورده‌اند و نیز در برخی برهه‌ها در مشی عملی خویش از جمله به فراندوم گذاشتن اصل نظام جمهوری اسلامی در دوازده فروردین ۱۳۵۸ و نیز مشارکت دادن بعضی نیروها در قدرت، دارای نوعی مرام مشارکت‌محور بوده‌اند، ولی در مواردی نیز از جمله برخورد با منتقدان ولایت فقیه و طرفداران جمهوری دموکراتیک، مدارای کمتری از خود نشان داده و با مخالفان تمرکز قدرت در دستان ولی فقیه برخورد بسیار تندی می‌کنند.

در بحث آزادی نیز امام خمینی علیه السلام معتقد است که آزادی باید مقید به اسلام باشد. این خود دارای دو جنبه خواهد بود؛ اول اینکه آزادی سیاسی مردم تا آنجا است که بتوانند قوانین و حکومت «غیر اسلامی» را انتخاب «نکنند»، اما این آزادی را نخواهند داشت که قوانین و مدل حکومتی غیر فقهی و غیر اسلامی را برای خویش برگزینند. جنبه دوم این است که

آزادی محدود به مصالح مردم می‌باشد. مصالح مردم نیز از سوی شرع و اسلام مشخص می‌شود که تنها متولیان و کارشناسان شرع نیز فقها هستند. بنابراین به جز فقها، کسی صلاحیت فنی لازم برای تشخیص مصالح جامعه را ندارد. امام در مباحث حقوق بشر و برابری، معتقد است که فقها به سبب صلاحیت فنی که در علم فقه و تشخیص قوانین و سیاست‌های مورد صلاح جامعه دارند، دارای حق ویژه‌ای برای حکومت هستند و در حقیقت، یگانه گروه اجتماعی خواهند بود که حق حکومت کردن را دارا هستند. ایشان در عمل بیش از آنکه به اصل رقابت دموکراتیک توجه داشته باشند به مشارکت گسترده و میلیونی توجه داشتند.

۵. دال عدالت و صلح: دال صلح و عدالت از دیگر نشانگان مورد منازعه گفتمان‌های رقیب می‌باشد. صلح و عدالت نزد همگان نیکو، مثبت و دوست‌داشتنی است. عدالت، شاخص مهم جامعه مطلوب است که امام خمینی به آن، چنین اشاره می‌کند:

در حقیقت مهم‌ترین وظیفه انبیاء برقرار کردن یک نظام عادلانه اجتماعی از طریق اجرای قوانین و احکام است که البته با بیان احکام و نشر تعالیم و عقاید الهی ملازمه دارد. (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۷۷)

سید قطب نیز برای از میان برداشتن ناعدالتی و فقر در جامعه اسلامی، تکافل اجتماعی را کارگشا می‌داند و عدالت اجتماعی را مبتنی بر سه پایه می‌داند: آزادی درونی متکی بر رهایی از ارزش‌های مال و جاه و حسب و نسب و شهوات، برابری انسانی، مسئولیت و تعهد اجتماعی مبتنی بر نظام زکات و احسان و تربیت اخلاقی. (سیدقطب، ۱۴۱۵: ۲۹)

هر دو گفتمان، خود را پاسدار و حافظ صلح و عدالت و گفتمان رقیب را دشمن و خصم آن بازنمایی می‌کند، ولی منازعه بر سر معنادگی به این دال‌ها می‌باشد. صلح یعنی چه؟ عدالت چیست؟ صلح، وضعیت ثبات و امن مورد نظر گفتمان است. وضعیتی که برای گفتمان مسلط صلح و همراه با عدالت وانموده می‌شود برای گفتمان تحت انقیاد، ناعادلانه و تبعیض‌آلود است، لذا او دشمن صلح و عدالت در معنای گفتمان مسلط است؛ زیرا همواره درصدد شورش علیه گفتمان مسلط برای رهایی از هژمونی آن می‌باشد. به هر ترتیب، مفهوم عدالت در گفتمان اسلامی مفهومی سازنده و مهم است که در حوزه سیاست و اجتماع نیز دارای پیامدهای جدی است؛ به گونه‌ای که برخی از اندیشمندان مسلمان، دال آزادی انتخاب و رفتار

را با استناد به مفهوم عدل در گفتمان اسلامی توضیح داده‌اند. (عتوم، ۱۹۹۸: ۵۴)

گفتمان اسلام سیاسی با کاربست نشانه عدالت در پیکره‌بندی خود، به بازنمایی کاستی‌ها و نقایص گفتمان جهانی شدن پرداخته و گفتمان رقیب را از اینکه نتوانسته این مفهوم را مورد توجه قرار دهد، به نقد می‌کشد. در گفتمان جهانی شدن، عدالت از دل‌نگرانی‌های بشر به شمار نمی‌آید و لذا در صورت‌بندی آن گفتمان جایگاهی ندارد؛ بلکه به جای آن، دال آزادی و رقابت می‌نشیند؛ زیرا نظام سرمایه‌داری بر مبنای رقابت آزاد استوار است و عدالت از راه رقابت آزاد، تأمین می‌گردد. نشانه عدالت، همچنین الگوی اقتصاد اسلامی را از اقتصاد آزاد و لیبرال متمایز می‌کند.

در مبحث صلح، گفتمان اسلام سیاسی بر مفهوم تکلیف تأکید کرده و دال تکلیف‌گرایی را در صورت‌بندی خود به کار برده است. در گفتمان رقیب، نشانه حق جایگزین تکلیف می‌شود. بنابراین، مفهوم دعوت از نشانه‌هایی است که به گفتمان اسلامی هویت می‌بخشد. دعوت، بیانگر اهتمام اسلام سیاسی به بسط و گسترش ارزش‌ها و باورهای اسلامی است که در مرحله اول از راه گفتگوی سازنده و با شیوه استدلالی و اقناعی دنبال می‌شود، سپس با نشانه جهاد عمل می‌کند. در اندیشه سید قطب، اسلام در کلیت خود تأمین‌کننده صلح جهانی است و با دستورات خود، زمینه‌های جنگ و ستیز را از میان بر می‌دارد. وی بین دو واژه جهاد و جنگ، تمایز قایل می‌شود و جنگ را نزاع‌هایی بر سر تصاحب زمین و کسب منافع مادی می‌داند، حال آنکه جهاد برای حاکم ساختن اراده خداوند در زمین و به صلاح آوردن جوامعی است که در گمراهی به سر می‌برند لذا دارای ارزشی والایی می‌باشد. (سیدقطب، ۱۴۱۵: ۵۸)

در مقابل گفتمان رقیب، برای برجسته ساختن نگرانی و چهره ترسناک گفتمان اسلام سیاسی، دال دعوت و جهاد را به جهت‌گیری خصمانه و خشونت‌بار گره می‌زند و گفتمان اسلام سیاسی را همراه جنگ و تعارض دائمی با دیگر گفتمان‌ها بازنمایی می‌کند. مفهوم تروریسم یا دفاع مشروع، عملیات انتحاری یا عملیات استشهادی نیز از نشانه‌هایی است که در مفصل‌بندی‌های متفاوت گفتمانی برای یک کنش و واکنش به کار گرفته می‌شود.

۶. دال اقتصاد عمومی: بحث اقتصاد نیز در حوزه گفتمان‌گونگی دو گفتمان اسلام سیاسی و جهانی شدن قرار دارد. هر دو گفتمان برای مسلط کردن وانموده‌های خود در سطح جهانی تلاش می‌کند. جهانی شدن، الگوی اقتصاد بازار و مبتنی بر اصول لیبرالیسم اقتصادی را الگوی کارآمد معرفی کرده و آن را به عنوان الگوی مسلط و بی‌بدیل در اقتصاد جهانی

بازنمایی می‌کند. در برابر، گفتمان اسلام سیاسی نبود عدالت و برابری در الگوی اقتصاد لیبرال را بر جسته کرده و آن را به حاشیه می‌راند تا الگوی اقتصاد اسلامی را به متن بکشاند. از نظر سید قطب، اسلام برابری اقتصادی به معنای لفظی‌اش را تحمیل نمی‌کند؛ زیرا کسب ثروت تابع استعدادهای نابرابر است. بنابراین، عدالت مطلق اقتضای تفاوت در رزق را دارد که در آن برخی از انسان‌ها بر برخی دیگر برترند و البته عدالت انسانی‌ای در آن حاکم است که با فراهم آوردن فرصت‌های برابر برای همگان تحقق می‌یابد؛ از این رو، در برابر فرد، نه حسب و نسب و نه اصل و جنس و نه هیچ یک از قیود دیگر، هیچ کدام مطرح نیست. مالکیت فردی در نظر سید قطب، اساساً وظیفه‌ای اجتماعی است که فرد به نیابت از جامعه‌ای که خداوند آن را در روی زمین جانشین خود قرار داده است، حیازت (ثروت‌هایی) را به عهده می‌گیرد و مالکیت او مطابق با ضوابط و معیارهایی مانند عدم افراط و تفریط است. (سید قطب، ۲۰۰۴: ۱۸۰)

۷. دال فرهنگ مردم: در حوزه فرهنگی، لیبرالیسم مدعی آن نیست که انحصار ارزش‌های فرهنگی را دنبال می‌کند ولی بر این نکته تأکید دارد که ارزش‌های لیبرال، عام و جهانی است و جامعه‌های بشری روز به روز و هر چه بیشتر به آن روی می‌آورند. گفتمان اسلام سیاسی مدعی جهانشمولی ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی اسلام است. در دیدگاه سید قطب، اسلام نمی‌تواند وضعیتی که نیمه اسلام و نیمه جاهلی است را بپذیرد. حقیقت یکی است و اگر چیزی درست نیست پس باید باطل باشد و ترکیب و همزیستی حقیقت و باطل محال است. (انصاری، ۱۳۹۲: ۲ / ۱۰۹) بنابراین، اسلام در ذات خود دین جهانشمول است و ترتیب فراگیری ارزش‌های خود را مطرح می‌کند. لیبرالیسم نیز، پس از سقوط مارکسیسم خود را تنها الگوی جهان و بی‌بدیل می‌داند. بنابراین، هر دو گفتمان در پی جهانشمول ساختن ارزش‌های فرهنگی ویژه خود هستند.

نتیجه

در این بحث، مقاله به بررسی نقاط تمایز برای بازنمایی دال و نشانه‌های بین دو گفتمان جهانی شدن و اسلام سیاسی پرداخت و توانست با ترسیم منطق تمایز و زنجیره هم‌ارزی دو گفتمان، محورهای مورد منازعه را شناسایی کند.

دال‌ها و نشانه‌های مربوط به حوزه سیاست، فرهنگ و اقتصاد در حوزه گفتمان‌نگی گفتمان‌های مدعی جهانشمولی قرار دارد. گفتمان‌های جهانی شدن و اسلام سیاسی بر سر

معنادهی به دال‌های شناور حوزه‌های یاد شده با هم به منازعه و رقابت می‌پردازند. در حوزه سیاست، ماهیت سیاست از منظر ارتباط یا عدم ارتباط با مذهب و امور معنوی، دال دموکراسی، صلح، حقوق شهروندی و حقوق بشر، محور منازعه گفتمانی به منظور معنادهی به این نشانه‌ها محسوب می‌شود.

در حوزه اقتصاد، سخن از کارآمدی، سودمندی و توانمندی این یا آن الگوی اقتصادی کانون گفتگو است. هر دو گفتمان تلاش می‌کنند تا نقایص و کاستی‌های گفتمان رقیب را برجسته کرده و ضعف‌های خود را کتمان کنند.

دال‌های شناور حوزه فرهنگ به مسئله ارزش‌ها، باورها و هنجارهای اجتماعی اشاره دارد که گفتمان جهانی‌شدن، آن را بر محور دال مرکزی نئولیبرالیسم مفصل‌بندی می‌کند و در گفتمان اسلام سیاسی بر محوریت حکومت اسلامی معنا داده می‌شود. سیالیت و بی‌ثباتی دال‌ها با هژمونیک شدن گفتمان، به انسداد می‌رسد. در سیاست جهانی، همواره نشانه‌ها و مفاهیم یاد شده را به کار می‌بریم، اما معانی آن، نه ذاتی و نه الزاماً به وسیله ما ایجاد شده‌اند. دال‌هایی همچون دموکراسی، کثرت‌گرایی سیاسی، آزادی‌های مدنی و سیاسی، حقوق بشر و اقتصاد آزاد با رویکرد اومانستی و نئولیبرال در مفصل‌بندی گفتمان جهانی شدن قرار دارند که از سوی گفتمان رقیب اسلام سیاسی به عنوان دال‌های غیر دینی و ناسازگار با اندیشه اسلامی طرد و نفی می‌گردید.

جهانی شدن به عنوان گفتمان غالب، سیطره گفتمان نئولیبرالیسم غربی را نه امر ذاتی، دائمی و اجتناب‌ناپذیر، بلکه ناشی از بازنمایی جهان سیاست با رجوع به دال مرکزی نئولیبرالیسم تحلیل می‌کند. بنابراین، موضوع اصلی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا گفتمان اسلام سیاسی می‌تواند مفهوم‌ها و نشانه‌های خود را به گونه‌ای که قابلیت اعتبار داشته باشند و در دسترس نیز باشند، در مفصل‌بندی خود تثبیت کند و هژمونی گفتمان مسلط را از بین بردارد؟ یا اینکه تحت تأثیر گفتمان مسلط جهانی شدن، به صورت‌بندی تازه‌ای از دال و نشانه‌ها روی می‌آورد تا از این راه خود را در متن زندگی سیاسی معاصر نگه دارد؟

منابع و مأخذ

۱. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۶۹، *صحیفه نور*، تهران، وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی، ج ۳، ۴، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸.
۲. _____، ۱۳۵۷، *ولایت فقیه، حکومت اسلامی*، تهران، امیرکبیر.
۳. انصاری، منصور، ۱۳۹۲، «پیدایش و گسترش اسلام سیاسی»، *دایره المعارف جنبش‌های اسلامی*، ج ۲، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۴. تاجیک، محمدرضا، ۱۳۷۹، *گفتمان و تحلیل گفتمان (مجموعه مقالات)*، تهران، فرهنگ گفتمان.
۵. جعیط، هشام، ۱۳۸۱، *بحران فرهنگ اسلامی*، ترجمه غلامرضا تهامی، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.
۶. حقیقت، سیدصادق، ۱۳۸۵، *روش‌شناسی علوم سیاسی*، قم، انتشارات دانشگاه مفید.
۷. _____، ۱۳۸۶، «تحلیل گفتمانی انقلاب اسلامی»، *مجموعه مقالات کنفرانس بین‌المللی انقلاب اسلامی و چشم‌انداز آینده*، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.
۸. سعید، ادوارد، ۱۳۸۲، *شرق‌شناسی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۹. سعید، بابی، ۱۳۷۹، *هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام سیاسی*، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. سید قطب، ۱۴۱۵، *معالم فی الطریق*، قاهره، دار الشروق.
۱۱. _____، ۲۰۰۴، *نحو مجتمع اسلامی*، قاهره، دار الشروق.
۱۲. عتوم، محمد عبدالکریم، ۱۹۹۸، *النظریه السیاسیه المعاصره للشیعه*، قم، دار البشیر.
۱۳. تمیمی، عزام، ۱۳۸۰، «سید قطب و مودودی در چالش با انگاره دموکراسی»، ترجمه منصور میراحمدی، *پگاه حوزه*، ش ۲۸.
۱۴. عضدانلو، حمید، ۱۳۸۰، *گفتمان و جامعه*، تهران، نشرنی.
۱۵. العلوانی، طه جابر، ۱۳۸۰، «تکثرگرایی؛ از اصول تا بازنگری»، ترجمه مسعود زنجانی، *فصلنامه راهبرد*، شماره ۲۱.
۱۶. فرکلاف، نورمن، ۱۳۸۱، *نظریه انتقادی گفتمان*، تهران، مرز نشر رسانه‌ها.

۱۷. مارش، دیوید و جری استوکر، ۱۳۸۴، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.

۱۸. مک دانل، دایان، ۱۳۸۰، *مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان*، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران، فرهنگ گفتمان.

۱۹. منوچهری، عباس، ۱۳۸۶، *رہیافت و روش در علوم سیاسی*، تهران، سمت.

۲۰. هانتز، شیرین، ۱۳۸۰، *آینده اسلام و غرب*، ترجمه همایون مجد، تهران، مرکز گفتگوی تمدن‌ها.

۲۱. هوارث، دیوید، ۱۳۷۷، «نظریه گفتمان»، ترجمه سیدعلی اصغر سلطانی، *فصلنامه علوم سیاسی*، شماره ۲، پاییز.