

بررسی جهان مفهومی «سنت» در اندیشه امام خمینی (ره)

قاسم زائری^۱

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

زینب اعلمی

کارشناس ارشد علوم اجتماعی دانشگاه تهران

نظریه های اجتماعی مکتب امام

(علمی - پژوهشی)

دوره ۳، شماره ۲ پاییز و زمستان ۱۳۹۲

صفحه های ۱۶۱-۱۹۰

پذیرش: ۹۴/۶/۱

دریافت: ۹۴/۳/۱۵

چکیده

امام خمینی (ره) راهبری انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ را به عهده داشت. او در بافت گفتمانی مواجهه تاریخی متجددین و متدینین با «سنت» با فراتر رفتن از جهت گیری های «نفی سنت» و «بازگشت به سنت» از یک سو و «تکرار سنت» از سوی دیگر، جهت گیری «احیای سنت» را پایه ریزی و تقویت کرد. وی همچنین از دوگانه توسعه ای «سنت-تجدد» فراتر رفته و ضمن «نادیده انگاری مثبت» غرب، منطق نقد درونی سنت را مورد توجه قرار داده است. بر اساس یافته های پژوهش حاضر، امام خمینی (ره) به عنوان یک دیندار چه در مقام راهبری یک انقلاب سیاسی و اجتماعی بزرگ، و چه در مقام یک کنشگر معمولی زندگی روزمره، در بافت چندوجهی سنت عمل کرده است: نخست «سنت دینی» که خود به «سنت الهی - تکوینی (سنت الله)» و «سنت فقهی - تشریحی» تفکیک پذیر است، و دیگری «سنت زندگی» که به «سنت زندگی مسلمانان» (و تقسیم بندی های خردتر «سنت تاریخی صدر اسلام» و «سنت اجتماعی مسلمین») و «سنت زندگی غیرمسلمین» (و تقسیم بندی های خردتر «سنت های باستانی و ادیان پیش از اسلام» و «سنت مستکبرین») تقسیم پذیر است. چنین تنوعی در درک از سنت، ضمن اینکه تجدد را نه به عنوان امری مستقل بلکه به عنوان یکی از اشکال سنت زندگی لحاظ کرده و امام خمینی (ره) را از مشکلات بعدی درگیری نظری و عملی با تجدد مبرا می کند، به وی اجازه می دهد بخش هایی از سنت را به طور نامتقارنی با اتکاء به سایر بخش های آن، مورد نقد و بازسازی قرار دهد.

کلیدواژه ها: انقلاب اسلامی، امام خمینی (ره)، اسلام احیاء شده، سنت دینی، سنت زندگی، سنت اجتماعی مسلمین، سنت مستکبرین، تجدد.

۱. پست الکترونیکی نویسنده رابط: qasem.zaeri@ut.ac.ir

مقدمه و بیان مسئله

بحث درباره ماهیت «سنت» و نحوه مداخله آن در جهان اجتماعی و زندگی افراد، مسئله دائمی و مهم علوم اجتماعی بوده و هست. علم اجتماعی از یک سو به مطالعه افرادی می‌پردازد که آگاهانه یا ناآگاهانه، عامل «سنت» را در عمل روزانه‌شان دخالت می‌دهند. از سوی دیگر هر چند ظاهراً پیدایش علم اجتماعی جدید مبتنی بر «سنت‌زدایی» و تبیین فرایند «گذار از سنت» بوده، اما در واقع، خود این علم نیز وامدار سنت است: «اگر به لحاظ نظری، تاریخ تجدد را از آغاز تا پایان آن دنبال کنیم» و مدعاهای نظریه‌پردازان اولیه جامعه‌شناسی را مورد بررسی قرار دهیم، «به‌روشنی در می‌یابیم که بنیان این مرحله آغازین از تجدد نیز به کمک سنت‌ها و ارزش‌های دینی استقرار یافته و پی‌ریزی می‌شود» (کچویان، ۱۳۸۹: ۴۴). از حیث تاریخی نیز جریان‌های فکری و سیاسی متعددی در دوران معاصر، مبنای خود را بازگشت به سنت‌ها قرار داده و زمینه‌ساز تحولات اجتماعی و فرهنگی مهمی در جهان شده‌اند. در این میان انقلاب دوران‌ساز اسلامی ۱۳۵۷ با رهبری امام خمینی (ره) یکی از مهم‌ترین نمونه‌های رجوع به سنت است که «در اوج یک برنامه مدرنیزاسیون و غربی کردن شتابنده به پیروزی رسید و تأثیرات ضدغربی عمیقی در میان مسلمانان و متفکران اسلامی در دیگر نقاط جهان بر جای گذاشت» (کچویان و زائری، ۱۳۹۱: ۸). دیدگاه‌های مختلفی درباره ماهیت انقلاب اسلامی و نظریه‌راهنده آن وجود دارد: برخی به اعتبار غیبت نیروها و طبقات جدید و نقش آفرینی محوری نیروهای سنتی به ویژه روحانیون، آن را انقلابی سنتی (فوزی، ۱۳۷۸)، و گروهی دیگر به اعتبار نقش آفرینی ایدئولوژی و ایدئولوژیک شدن تشیع آن را انقلابی مدرن (کشاورز شکری، ۱۳۸۲)، و بعضی متفکران متأخرتر به اعتبار فراتر رفتن از الگوها و بن‌مایه‌های مدرن آن را آغازگاه انقلاب‌های پست‌مدرن (خرمشاد، ۱۳۷۷ و خوشروزاده، ۱۳۸۵) نامیده‌اند. از حیث نظریه‌پردازی و به‌طور خاص در مورد دیدگاه امام خمینی (ره) نیز تفسیرهای متفاوتی وجود دارد: برخی پژوهشگران نظیر فیرحی (۱۳۷۸) معتقدند که امام خمینی با شالوده‌شکنی گفتمان و اندیشه سنتی، قدم در جهان مدرنیته نهاده، و با تلفیق اسلام و مدرنیته، به مقام نظریه‌پردازی «تجددگرایی اسلامی» رسیده است؛ گروه دیگری از مفسران نظیر غروی‌ان (۱۳۷۸) نیز استفاده امام خمینی از مفاهیمی نظیر جمهوریت یا مردم‌سالاری را «از روی اضطرار یا برای مجادلهٔ احسن و یا برای خلع سلاح کردن و فریب دشمنان» قلمداد کردند و معتقدند که بنیان اومانیستی چنین مفاهیمی نمی‌توانسته است با رویکرد خدامحور امام خمینی سازگاری یابد. برخی صاحب‌نظران نظیر شایگان (۱۳۷۳) نیز درباره «سنت ایدئولوژیک‌شده» سخن گفتند و با تمایز گذاشتن بین «اسلام» و «انقلاب»، این دو را متعلق به دو کهکشان متفاوت دانستند و معتقدند که وقتی سنت به هم‌آوردی با اندیشه‌های جدید می‌رود، لاجرم «از میدان نبرد ایدئولوژی سر بر می‌آورد». چنان که ملاحظه می‌شود دیدگاه فوق‌الذکر درباره ماهیت انقلاب

اسلامی و نیز آراء سیاسی و اجتماعی امام خمینی (ره) همگی در دوگانه «سنت-تجدد» به تحلیل پرداخته و در اشکال مختلفی آن را تابعی از تحولات تجدد و اقتضائات آن قلمداد کرده‌اند. در حالی که امام خمینی (ره) به صراحت تأکید کرده است: «شک نباید کرد که انقلاب اسلامی ایران از همه انقلاب‌ها جداست» و این تفاوت را «هم در پیدایش و هم در کیفیت مبارزه و هم در انگیزه انقلاب و قیام» دانسته است. وی در فراروی آشکاری از دوگانه توسعه‌ای سنت-تجدد، انقلاب اسلامی را «یک تحفه الهی و هدیه غیبی» می‌داند که «از جانب خداوند منان بر این ملت مظلوم و غارت‌زده عنایت شده است» (خمینی، ۱۳۸۵: ۴۰۲). روشن است که توضیح یک پدیده اجتماعی به‌عنوان «هدیه غیبی» در قالب مفاهیم و تعبیر علوم اجتماعی میسر نیست، و این بیانگر دستگاه مفهومی و نظری متفاوت امام خمینی (ره) برای توضیح شرایط اجتماعی و تحولات تاریخی است. پژوهش حاضر ضمن تشریح روندهای متفاوت تفسیر از سنت در میان صاحب‌نظران و متفکران در دوره منتهی به انقلاب اسلامی نشان می‌دهد که امام خمینی (ره) بر مبنای ایده «احیای سنت»، بدون اتکاء به ملاک‌های بیرونی تجددی و فقط با اتکاء بر امکانات و اقتضائات درونی سنت، به توضیح شرایط اجتماعی و تاریخی و راهبری انقلاب اسلامی پرداخته است. برای این کار ضمن مروری بر منظومه نظری «سنت» در حوزه فلسفه علوم اجتماعی، از الگوی «روش‌شناسی بنیادین» (پارسانیا، ۱۳۹۲) استفاده می‌شود.

پرسش اصلی پژوهش

بر اساس مباحث مذکور، پرسش اساسی پژوهش حاضر این است که امام خمینی (ره) به عنوان رهبر انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، چه تفسیری از سنت دارد؟ هدف پژوهش حاضر توضیح نحوه مواجهه امام خمینی با سنت و فراهم کردن مبنایی از آن برای نظریه‌پردازی و نیز عمل سیاسی-اجتماعی است. تاکنون به دلیل به چالش کشیده شدن نظامات تجدد به‌وسیله انقلاب اسلامی، مهم‌ترین موضوع مورد علاقه پژوهشگران در پژوهش‌های پیشین، تعیین نسبت انقلاب اسلامی و رهبری آن با تجدد و نیروهایش بوده و هست، و فقط در حاشیه و به‌طور ثانویه درباره برخی وجوه مواجهه و تفسیر امام خمینی از سنت صحبت شده است. از جمله بابت سعید (۱۳۸۹) که در کتاب *هراس بنیادین (اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی)* به مقایسه نحوه مواجهه متفاوت امام خمینی (ره) با غرب در قیاس با سایر گفتمان‌های فکری در جهان اسلام پرداخته است، و حسین کچویان و قاسم زائری (۱۳۹۱) که در مقاله *بازنمایی غرب در گفتمان اسلام احیاء‌شده* به بررسی نحوه بازنمایی «غرب» در دیدگاه امام خمینی (ره)، علامه طباطبایی و شهید مطهری پرداخته‌اند. محمدحسن حسنی (۱۳۷۸) نیز در کتاب *نوسازی جامعه از دیدگاه امام خمینی (س)* با شناسایی عقلانیت، توسعه اقتصادی، دموکراسی، برابری و آزادی به‌عنوان عناصر اصلی و بنیادی نوسازی و نوگرایی، موضع امام خمینی (ره) را در قبال هر یک

از آن‌ها تشریح کرده است. اما در یکی از مشابه‌ترین کارها به موضوع بررسی حاضر، رسول بابایی (۱۳۸۲) در پایان‌نامه‌ای با عنوان *امام خمینی (س) و شالوده‌شکنی گفتمان سنتی* به بررسی «رویکرد گفتمانی امام خمینی [ره] درباره سنت و تجدد به ویژه سنت» پرداخته است. وی با مفروض گرفتن ایده «تجددگرایی اسلامی» (فیرحی، ۱۳۷۸) تلاش کرده است نشان دهد که امام خمینی (ره) در «گفتمان سنتی» نمی‌گنجد، و با بررسی مفاهیمی نظیر «جمهوریت»، «انقلاب»، «جایگاه زنان» و «مصلحت نظام» در آراء امام خمینی (ره) نتیجه گرفته که وی با شالوده‌شکنی گفتمان سنتی به طرح این مفاهیم پرداخته است. هر چند موضوع پایان‌نامه فوق به موضوع پژوهش حاضر نزدیک است و از یافته‌های آن نیز بهره خواهیم برد، اما ظاهراً وی نیز از دوگانه سنت-تجدد عبور نکرده و بیش از «سنت» به «سنتی» توجه کرده است؛ و گویا شالوده‌شکنی امام خمینی (ره) نه برای عبور از «سنتی» به «سنت» بلکه گذار از «سنتی» به «تجدد» بوده است که در هر حال گفتمانی توسعه‌ای و امری مدرن محسوب می‌شود.

ملاحظات نظری و روشی

در جهان جدید آراء متعددی درباره ماهیت «سنت» مطرح شده، هر چند که غلبه بر رأی پوزیتیویستی اصحاب علوم اجتماعی است که بعدها مبنای نظریه‌های توسعه نیز قرار گرفت. مطابق با قانون مراحل سه‌گانه آگوست کنت، اعتبار و ارزش علم اثباتی، با نفی و حذف جهان‌های الهیاتی و فلسفی به اثبات می‌رسد. او تکامل را در گذر از سنت دنبال می‌کند و «سیر تاریخ را حاکم نهایی در این زمینه قرار می‌دهد» (کچویان، ۱۳۸۲: ۱۲). بر همین اساس جامعه‌شناسی بر مبنای حذف سنت و تأیید تجدد شکل می‌گیرد. شک به سنت، مهم‌ترین ویژگی این دیدگاه است که البته این نیز خود در «شک دکارتی» و آموزه فیلسوفان جدید مبنی بر لزوم خلاصی از سنت و مرجعیت پیشینیان، و شالوده‌ریزی معرفت بر اساس بنیانی جدید ریشه دارد (واعظی، ۱۳۹۰: ۲۳۸). از این رو، دوگانه سنت-مدرن با اشکال ظلمت-نور و جهل-عقل برابر نهاده می‌شود، و در آراء دورکیم (مکانیکی-ارگانیکی)، تونیس (اجتماع-جامعه)، و پارسونز (متغیرهای الگویی دوتایی)، و وبر (کنش‌های غیرعقلانی در برای کنش عقلانی) تکرار می‌شود. همین فهم در نظریه‌های «نوسازی» و «توسعه» مبنای قرار می‌گیرد و بر اساس آن هر چیزی که تجدد نیست، «سنتی» است. در واقع در گفتمان توسعه‌گرایی علوم اجتماعی، «سنتی» از بار ارزشی برخوردار است و در مرتبه‌ای پایین‌تر از مدرن قرار دارد و راه رسیدن به دومی، حذف و محو اولی است. سنت «لاشئ رفتار» و فاقد معناست و تکرار آن از سر عادت است، و گرنه وجود آن در نظم عقلایی جدید، بی‌معناست. رویکرد مارکسیستی، البته با حفظ تفاوت‌های اساسی‌اش با رویکرد جامعه‌شناختی، همین جهت‌گیری در خصوص سنت را حفظ می‌کند: «سنت‌ها در جهت منافع برخی و به

ضرر بقیه طراحی شده‌اند»، اما این سنت‌های ساختگی، به وسیله افراد جامعه «طبیعی» قلمداد می‌شوند و البته این همان «آگاهی کاذب»ی است که باید افشاء و برملا شود (بتریگ، ۱۳۸۴: ۳۲۳-۵).

با نقد رویکرد پوزیتیویستی توسعه‌گرا به سنت و پیدایش کاستی‌های آن، تفسیر اصحاب هرمنوتیک فلسفی درباره سنت مطرح گردید. هایدگر با تأکید بر «بودن ما در جهان»، و اینکه سنت «هر آن چیزی است که از گذشته انسان (دازاین) که گذشته قوم و نسل او نیز هست به او منتقل می‌شود و بر او غالب است»، راه را برای ارج نهادن به سنت در آراء گادامر باز کرد. گادامر نسبت به هایدگر موضع معرفت‌شناسانه‌تری درباره سنت اتخاذ کرد: سنت، به مثابه پیش‌داوری، پیش‌فرض و مرجعیت برای فهم است که راهی برای فراتر رفتن از آن وجود ندارد. ما همواره در سنت زندگی می‌کنیم: «فهم عبارت است از مشارکت در جریان سیال سنت در لحظه‌ای که گذشته و حال به هم می‌آمیزند» (پالمر، ۱۳۷۷: ۲۰۵). حتی عقل نیز برآمده از سنت است، و برخلاف رویکرد پوزیتیویستی توسعه‌ای، نمی‌توان این دو را در یک دوگانه در مقابل یکدیگر قرار داد. در دو دهه آخر قرن بیستم میلادی رواج رویکردهای اجتماع‌گرایانه بار دیگر اهمیت «سنت» و مداخلیت آن در نحوه زندگی افراد انسانی را مورد تأکید قرار داد. به اعتقاد مک‌اینتایر به عنوان شاخص‌ترین چهره اجتماع‌گرایان، که از منظر اخلاق به بحث درباره سنت نزدیک شده است، هرگونه اخلاقی فقط در متن سنت می‌تواند معنادار باشد. او بر خلاف رویکردهای اثباتی، سنت را امری پویا و عقلایی و انعطاف‌پذیر دانسته است. در واقع مک‌اینتایر بدین ترتیب راه خود را از تلقی محافظه‌کارانه از سنت که متکی بر «حفظ سنت» است، جدا می‌کند (زائری، ۱۳۸۴: ۴۶۴).

بحث درباره سنت، نفعاً یا اثباتاً در کانون نظریه‌پردازی مدرن قرار داشته و پس از یک دوره طولانی نفعی مطلق، تلاش برای بازآفرینی سنت در دستور کار قرار گرفت. به این معنا قرن بیستم، قرن اعاده حیثیت از سنت است. مجموع این نظریه‌پردازی‌ها به تناسب شرایط تاریخی جوامع غیرغربی، راهی جوامعی نظیر ایران شد و نه تنها به فضای فکری بلکه به رویه‌های عمل سیاسی و اجتماعی نخبگان و جنبش‌های اجتماعی شکل داد. در ایران نیز به ویژه در آستانه وقوع انقلاب اسلامی، طیف متنوعی از جهت‌گیری‌های مدرن موافق و مخالف «سنت» در مقابل یکدیگر صف‌آرایی کردند. به این ترکیب دیدگاه‌های دینی هوادار سنت را نیز باید افزود. انقلاب اسلامی در چنین بافتی به وقوع پیوست و امام خمینی (ره)، رأی خود درباره نحوه مواجهه با سنت را در چنین شرایط زمینه‌ای شکل داده است که در ادامه تشریح خواهد شد.

روش پژوهش

در پژوهش حاضر برداشتی کلی از الگوی «روش‌شناسی بنیادین» (پارسانیا، ۱۳۹۲) را به کار خواهیم گرفت که در آن، بر عوامل وجودی معرفتی و عوامل وجودی غیرمعرفتی پیدایش یک مسأله علمی و فکری تأکید می‌شود. در واقع تکوین نظریه، «علاوه بر آنکه مرهون زمینه‌های فلسفی، معرفت‌شناختی و یا زمینه‌های معرفتی مربوط به سایر علوم است»، از «پیشینه تاریخی علمی که در بستر آن شکل گرفته» نیز بهره می‌برد. «حضور نظریه‌های پیشین و ذخیره معرفتی درون یک علم و تطوراتی که دانش در مسیر تلاش‌های عالمان گذشته داشته»، و نیز «نقدها و نقص‌هایی که بر نظریات گذشتگان در درون علم وارد شده» از جمله عوامل وجودی مؤثر بر پیدایش یک نظریه جدید هستند. در واقع «بسیاری از نظریاتی که در اثر تلفیق نظریات قبلی درون یک علم پدید می‌آیند، محصول تطورات درونی همان علم‌اند» (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۱۶). یک نظریه پس از پیدایش «در تعامل با محیط معرفتی و اجتماعی» اش قرار می‌گیرد و با آثاری که پدید می‌آورد به خلق «زمینه‌های وجودی معرفتی و غیرمعرفتی، تاریخی» جدید منجر می‌شود و می‌تواند «مسائل علمی» و «نظریات علمی» جدید پدید آورد (همان، ۲۱). در پژوهش حاضر، ضمن دسته‌بندی آرای صاحب‌نظران ایرانی درباره «سنت» در دوره منتهی به انقلاب اسلامی، درباره پیشینه تاریخی، ذخیره معرفتی و نیز نقصان‌های پیشین که به شکل‌گیری رأی امام خمینی (ره) پیرامون سنت کمک کرده است، بحث خواهد شد.

یافته‌های پژوهش

مواجهه با سنت تا قبل از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷

تاریخ مواجهه با سنت تا قبل از وقوع انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ را می‌توان در دو دسته‌بندی اصلی ذکر کرد: یکی مواجهه متجددین با سنت، و دیگر مواجهه متدینین با سنت. هر چند امام خمینی شیوه احیاگرانه خاص خود را در مواجهه با سنت دارد، اما در ضمن در بافتی عمل می‌کند که نگرش‌های متنوع متجددانه و متدینانه دیگری نیز نسبت به سنت وجود دارد.

الف) مواجهه متجددین با سنت

از همان آغاز آشنایی مسلمانان (و در اینجا ایرانیان) با تجدد و نظامات و نظریات آن، دسته‌ای از نخبگان نسبت به سنت دینی زندگی در جوامع خود مسأله‌دار شدند. در ایران نحوه مواجهه این نخبگان با سنت را از حیث تاریخی تا مقطع انقلاب اسلامی می‌توان در دو مرحله شناسایی کرد. البته باید تأکید کرد که در هر دو مرحله، نگرش به سنت از منظر تجدد است، و حتی اگر وجوه مثبتی در سنت دیده می‌شود، نه به خاطر رجحان یا بازشناسی حقیقت سنت، بلکه به دلیل اقتضات تاریخی آن مرحله خاص از تجدد است.

یک. نفی سنت

از آشنایی نخبگان ایرانی با تجدد تا شکست نهضت ملی شدن نفت، جهت‌گیری غالب نزد نخبگان متجدد ایرانی، طرد و نفی سنت است. جهت‌گیری نوسازانه پوزیتیویستی در پیوند با ایدئولوژی ملت‌گرایانه از یکسو و رویکرد مارکسیستی از سوی دیگر توجیه‌گر و راهنمای عمل نخبگان در این مرحله است. انتقاد از «تقدیرگرایی اسلامی» و «تسلیم در برابر قدرتهای زمینی در تاریخ ایران»، تبدیل اعراب و اسلام به «دیگری» ایرانیان، «تمجید از معتزله» به‌عنوان اولین عالمان دینی منتقد به مذهب به‌ویژه در اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، (وحدت، ۱۳۸۲) و ایده «پروتستانیتسم اسلامی»، طرح «اسلام بدون روحانیت»، تمسخر معجزه و وحی و کرامت و در یک کلام درخواست «رهایی از آزادگی دینی و عبودیت الهی» توسط آخوندزاده (پارسانیا، ۱۳۸۹)، نمونه‌هایی از معارضه با سنت به ویژه سنت اسلامی نزد منورالفکران است. در مواردی مانند ملک‌خان نیز که دین کمی اعتبار خود را بازمی‌یابد، صرفاً متظاهرانه و به‌منظور تلاش برای نزدیکی به روحانیون و بهره‌گیری از توان اجتماعی و عقیدتی‌شان برای رواج امر جدید در ایران و کاستن از مخالفت‌هاست (همان، ۱۸۶). اگر دیانت اعتباری هم داشته باشد، ارزش آن به حدودی فراتر از محدوده‌های اخلاقی نمی‌رود، اما در محدوده اخلاق نیز خردگرایی اثبات‌گرایانه منورالفکران فقط تا جایی که دین امکان عرض‌اندام می‌دهد که در تعارض با تجدد قرار نگیرد. به عبارت دیگر، از آنجایی که تجدد اصل است، اگر سخنی هم از اخلاق دینی یا آیه‌ای اخلاقی مطرح شود، از چیزی فراتر از تأیید اصل حکایت نمی‌کند (مجتهدی، ۱۳۷۹: ۱۸۱-۲۰۰) و (کچویان، ۱۳۸۵: ۸۵). با این وصف نباید تصور کرد که در اندیشه آن‌ها معضل اصلی در عدم دستیابی به هویت غربی، چیزی جز «دین و سنت بومی» بوده است. «تسلیم بی‌قید و شرط در برابر غربی‌ها»، «اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی» و «از فرق سر تا نوک پا فرنگی شدن» شاخص‌های این مرحله از مواجهه متجددین با سنت است. مارکسیست‌ها همانند لیبرال‌ها اعتباری برای سنت قائل نبودند، با این تفاوت که این بی‌اعتباری نزد آن‌ها مضاعف بود: لیبرال‌ها به دلیل تعلقات ملت‌گرایانه عموماً وجهی از سنت که پایه قومی یا ملی داشت را می‌پذیرفتند و ارج می‌نهادند، البته فقط زمانی که در قالب تجدد بازسازی می‌شد و منافاتی با اقتضائات تجدد نمی‌یافت. اما مارکسیست‌ها اساساً به دلیل باور به هویت واجد جهانی، توجه به چنین سنت‌هایی را انحراف ایدئولوژیک و خود این سنت‌ها را برساخته‌های کاذب سرمایه‌داری جهانی می‌دانستند (پارسانیا، ۱۳۸۶: ۴۵ و ۴۶) و (کچویان، ۱۳۸۵: ۱۰۸). پس از دو جنگ جهانی و حضور ویرانگر نیروهای استعمارگر در ایران که حقیقت تجدد برای متجددین ایرانی ملموس‌تر و عینی‌تر شد، رویکرد افراطی طرد و رد تعدیل یافت و در آنچه ملت‌گرایی لیبرال در جریان ملی شدن صنعت نفت خوانده می‌شود، سنت دیگر با خشونتی که در کلام و رفتار منورالفکران اولیه وجود داشت، طرد و نفی نمی‌شود؛ بلکه به نحو سکولاری از بعد هنجاری‌اش تهی می‌شود و به ابزاری در خدمت ملت‌گرایی لیبرال و

وسیله‌ای برای تقویت وفاداری نسبت به آن بدل می‌شود (کجویان، ۱۳۸۵: ۱۱۰) و (سیاوشی، ۱۳۸۶: ۶۷).

دو. بازگشت به سنت

مجموعه‌ای از رخداد‌های داخلی نظیر کودتای آمریکایی ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ یا قیام پانزده خرداد ۱۳۴۲ و برخی تحولات بین‌المللی نظیر جنبش‌های استقلال‌طلبانه و ضداستعماری مابعد جنگ جهانی در کشورهای جهان سوم و اسلامی، و پیدایش جریان‌های انتقادی نسبت به تجدد در خود غرب، همگی موجب تمایل نیروهای متجدد ایرانی از نگرش خوشبینانه اولیه نسبت به تجدد به سمت جهت‌گیری‌های انتقادی نسبت به تجدد و عملکرد آن شد. در این مرحله روشنفکران ایرانی عمدتاً به جهت‌گیری پوزیتیویستی ناب یا مارکسیسم ارتدوکسی موضع انتقادی می‌گیرند و با تمسک به رویکردهای «انتقادی» نوپدید مارکسیستی یا هرمنوتیکی یا سنت‌گرایانه در غرب، به بحث درباره سنت می‌پردازند. این مواضع انتقادی موجب تعدیل دیدگاه وی نسبت به سنت و در مواردی شعار بازگشت به سنت می‌شود. در واقع دهه چهل و پنجاه شمسی در ایران، دوره اعاده حیثیت از سنت در میان روشنفکران ایرانی است. البته روشن است که این بازگشت تحت تأثیر خیزش دینی ملت ایران به رهبری علمای دینی نیز هست، اما عمدتاً ناشی از اقتضانات تازه تجدد در مرحله پسااستعماری و جریان بی‌اعتنایی به سنت‌های غیرغربی در دوره استعمار است. علی شریعتی، جلال آل احمد و مهدی بازرگان نمونه‌های این فضای تازه هستند، هرچند کمی دورتر باید از داریوش شایگان، سید فخرالدین شادمان، احسان نراقی، احمد فردید و سیدحسین نصر نیز نام برد. ظاهراً هدف اولیه این گروه احیاء و رشد سنت و هویت اسلامی است، اما در نهایت این کار با حذف اختصاصات دین یا بازتفسیر آن به قصد سازگاری آن با تجدد انجام می‌شود (کجویان، ۱۳۸۵: ۱۴۶). در مواردی نیز متفکران یادشده علاوه بر بکارگیری روش‌شناسی مدرن و اتکاء به منطق تجددی، مبانی معرفتی خود را از آراء متفکران مسلمان نظیر اقبال لاهوری، سیدقطب، ابوالاعلی مودودی در سایر کشورهای اسلامی یا آراء مستشرقینی نظیر لویی ماسینیون و هانری کربن اخذ می‌کنند (پارسا، ۱۳۹۱: ۶۱). اگرچه اندیشمندان این دوره خواستار احیای سنت‌ها به ویژه سنت‌های اصیل اسلامی بودند، اما برداشت آن‌ها از سنت و نیز نوع مناسب بازگشت به خود اصیل و بومی را نه بر اساس منطقی برخاسته از سنت، بلکه منطبق با منطقی تجددمحور و تحت تأثیر فلسفه و جامعه‌شناسی غربی خواستار بودند. منطق تجددی و علوم اجتماعی حاکم بر این نظریه‌ها موجب شده است که در بسیاری از موارد، معرفت دینی در سطح علوم تجربی محض تنزل یابد، چنانکه غالب آثار بازرگان درباره تفسیر قرآن و سنت دینی و نیز تفسیر از سنت و اجتهاد در دیدگاه شریعتی، نشانه‌های آشکاری از این گونه تحلیل را به همراه دارد، البته این گونه خطا در آثار متأخر جلال آل احمد کمتر

است. گرچه او به دلیل ناآشنایی با علوم عقلی اسلامی نمی‌توانست همراهی و همکاری شناخت سنتی و معرفت عقلی و حسی را تبیین کند، ولی در مجموع سنت را هر چند در شکل اساطیری و غیرتوحیدی آن در برابر علوم حسی تحسین کرد. همچنین در میان روشنفکران مذکور فقط در آثار وی نوعی تقدس و اصالت فراتجربی و فوق استقرایی برای سنت دیده می‌شود (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۳۴۶).

ب) مواجهه متدینین با سنت

تا قبل از پیدایش تجدد، سنت‌های مختلف زندگی در جهان وجود داشتند که هر یک با وجود مراوده و ارتباط با سایر سنت‌ها و فرهنگ، از خودبسندگی برخوردار بودند. این سنت‌های عمدتاً دینی یک نظام کامل و خودبسندگی زندگی فردی و اجتماعی بودند که در نتیجه توسعه و گسترش سنت زندگی تجددی غربی، نظامات آن‌ها به چالش کشیده شد و به حاشیه رفتند. سنت زندگی مسلمانی یکی از این سنت‌هاست که بیشترین مقاومت را در حفظ و ارتقای نظامات خود داشته است. در ایران نیروهای دینی هیچگاه از حوزه تحولات تاریخی و فکری معاصر ایران غایب نبوده و در بیشتر موارد نقش راهبردهای داشته‌اند. مواجهه متدینین با سنت در ایران را می‌توان در دو جهت‌گیری اصلی خلاصه کرد:

یک. تکرار سنت

دسته‌ای از متدینین که آن‌ها را با عنوان «علمای سنتی» یاد می‌کنیم، قائل به اقتدار سنت هستند و آن را دارای ماهیتی فرازمان و فرامکان می‌دانند که بی‌نیاز از انطباق با مسائل زمانه است. سنت که در اینجا به معنای سنت فقهی است، از پیشینیان به زمان حال انتقال یافته است و منبع اصلی عمل فردی و جمعی است. عقل در برابر نقل، رجحانی ندارد و صرفاً منبعی در کنار سایر منابع فقهی است. نزد برخی علمای سنتی که گرایش اخباری قوی‌تری دارند، سنت یگانه منبع اصیل است و عقل در صورت انطباق با آن، محل اعتنا خواهد بود: همه مسایلی که آدمیان تا روز قیامت به آن‌ها نیاز دارند، نزد اهل بیت (ع) مخزون و مکتوب است و راهی جز مراجعه عموم مردم به اخبار و سماع از معصومین (ع) وجود ندارد. این بدین معناست که اداره زندگی بر ارتکازات عقل و هر آنچه که بر مدار سنت (به معنای خاص فقهی آن) نچرخد، نشانه عقب‌ماندگی و کوفتن درب این و آن است (فراتی، ۱۳۸۹: ۲۷۴ و ۲۷۵). علمای سنتی نظیر آیت‌الله دهرسخی، آیت‌الله صدیقین اصفهانی، آیت‌الله رستگار جویباری و سایرین معتقد به اصالت عصر نبوی هستند و با تأکید بر حفظ احکام و آموزه‌های اسلامی در همان صورت ناب و نخستین آن، از پذیرش امکان تحول در موضوعات و مصادیق احکام و تأثیر شرایط زمان و مکان در اجتهاد پرهیز می‌کنند. به نحوی که گاه قائل به برتری همان قالب‌های اقتصادی و

اجتماعی عصر نزول وحی و فی‌المثل برده‌داری می‌شوند. برخی از گرایش‌های سنتی‌تر معتقدند که اسلام خواهان حفظ مناسبات، دانش و فناوری موجود در عصر نزول وحی بوده است و همه تحولات بعدی زندگی مسلمانان را نوعی دوری از جامعه مطلوب اسلامی می‌دانند.^۱ آن‌ها حتی معتقد به اصالت جغرافیا یا مکانی هستند که روایات و آیات اسلامی در آن نزول یافته است: تقریباً همه آیین‌ها، احکام و سنت‌های جاری در مناطق مختلف به آیین‌ها، احکام و سنت‌های جاری در جغرافیای زندگی معصوم (ع) تقلیل‌پذیر است و عرف رایج در آن بر عرف رایج در سایر محیط‌های جغرافیایی اصالت و ترجیح دارد (سبحانی، ۱۳۸۵ و فراتی، ۱۳۸۹: ۲۷۵). از این رو، درخواست آن‌ها برای بازگشت به «سنت‌های عصر نبوی و معصومین (ع)» نه فقط یک بازگشت معنوی، بلکه بازگشتی تمام‌عیار با همه وجوه و تعینات مادی و تاریخی آن است. چنین تحلیلی از سنت فقهی نزد سنتی‌ها موجب می‌شود تا به تمنای حفظ خلوص و پالوده داشتن دین از آراء و هواهای بشری، از امور عرفی و اجتماعی و سیاسی دور بمانند: اسلام از حقایق پنهان و امور مسلم الهی خبر می‌دهد و دانش‌های بشری جملگی بر حدس‌ها و احتمالات ذهنی استوارند و به مسائل جزئی و تحول‌پذیر می‌پردازند. بر همین اساس نحوه مواجهه علمای سنتی با تجدد را می‌توان از حیث تاریخی مرحله‌بندی کرد: آن‌ها در اوان ورود تجدد به جهان اسلام، غالباً به طرد آن پرداخته و هر پدیده جدیدی را انحرافی از دین دانسته‌اند. با غلبه تجدد و حضور سهمناک آن در زندگی مسلمین، علمای سنتی سکوت اختیار کردند و و از دخالت در امور اجتماعی و سیاسی دوری جستند و فقط به حفظ سنت مشغول شدند. به تدریج با گسترده‌تر شدن حضور فناوری و دستاوردهای تجدد در زندگی مسلمین، آن‌ها با خارج کردن موضوع‌شناسی از قلمرو شریعت و اجتهاد، بهره‌گیری از دانش و فناوری جدید را ضرورتاً و تا جایی مجاز دانستند که با اخلاق و عمل به احکام دینی در تعارض نباشد و این مورد اخیر نوعی «سکولاریسم عملی» است که به جداسازی ساحت دین از حیات اجتماعی بشر منجر می‌شود (سبحانی، ۱۳۸۵: ۲۸۸).

دو. احیای سنت

از آغاز مواجهه علما و نیروهای دینی در ایران با تجدد و نظامات آن، گروهی از متدینین فعالانه به دنبال به فعلیت درآوردن ظرفیت‌های سنت در شرایط جدید بودند. رخدادهای سیاسی و اجتماعی از نهضت تحریم تنباکو تا انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی همگی

۱. برای مثال آیت‌الله سید محمود دهرخی در «النساء فی الاسلام» در قبال وضعیت کنونی زن مسلمان، به دنبال نجات زنی است که فقط در مناسبات و عرف مدینه‌النبی یافت می‌شود، مناسباتی که مرد بر زن اشراف کامل دارد، زن باید همواره خود را در اختیار مرد قرار دهد، حتی اگر سوار بر شتر باشد و بدون اجازه او حتی در مراسم دفن پدرش، حق خروج از منزل ندارد و دست آخر چون مدینه‌النبی حکومت‌داری و ریاست زن را تجربه نکرده است، زن کنونی نیز حق ورود به این عرصه‌ها را ندارد (فراتی، ۱۳۸۹: ۲۷۷).

عرصه‌هایی است که این دسته از علما و متدینین در بستر آن‌ها به دنبال «احیای سنت» بوده‌اند. مجموع تلاش‌های علمایی نظیر میرزای شیرازی، شیخ فضل‌الله نوری، آیت‌الله نائینی تا آیت‌الله بروجردی و امام خمینی (ره) همگی و البته با توجه به اقتضات تاریخی و فرهنگی اقداماتی برای به فعلیت درآوردن وجوهی از سنت است که تاکنون به دلیل غبار زمانه یا دسیسه‌های دشمنان یا انحرافات عقیدتی، به فراموشی سپرده شده یا دگردیسی یافته است. بدین معنا عدم موفقیت این دسته از متدینین در ایجاد جامعه‌ای مشابه جامعه عصر نبوی بیش از آنکه از رویکرد عقیدتی آن‌ها ناشی شود، در ارتباط با عوامل اجتماعی و شرایط خاص زمانی و مکانی قابل تحلیل است. اعتقاد و تأکید بر ابعاد اجتماعی-سیاسی دین و تلاش برای احیای سنت پیش از ظهور امام زمان از جمله تمایزهای این رویکرد نسبت به اندیشه علمای سنتی است. با این حال تا پیش از آغاز نهضت انقلاب اسلامی و غلبه رویکرد انقلابی، اندیشه رایج در حوزه‌های علمیه را جریانی تشکیل می‌داد که به جای تأیید و همراهی نهضت امام خمینی (س)، به کناره‌گیری از عرصه سیاست و تمرکز بر ابعاد عبادی و فقهاتی دین اهتمام داشت. در حقیقت آن‌ها تا قبل از شکل‌گیری انقلاب اسلامی، احیای عملی سنت‌های اسلامی را پیش‌بینی نمی‌کردند و معتقد بودند شرایط فکری و اجتماعی مردم ایران، اقتضای چنین تحولی را ندارد. غلبه چنین برداشتی از وضعیت فکری-اجتماعی مردم ایران بیش از هر چیز تحت تأثیر اندیشه‌ها و عقاید آیت‌الله نائینی در شرایط پس از مشروطه است. میرزای نائینی که کتاب مهم *تنبيه‌الامة و تنزيه‌المله* را به نگارش درآورده بود، در مبانی فقهاتی و سنت تشریحی، کاملاً مبتنی بر رویکرد اصولی (در مقابل رویکرد اخباری) عقل‌گرای شیعی می‌اندیشید، اما وی در آگاهی از وقایع و حوادث دوران خود نتوانست نظریه‌اش را مبتنی بر مبانی حقیقی فرهنگی و اجتماعی جامعه دوران خود تنظیم کند، چنانچه وی از حضور و تأثیر فکری جریان‌های مدرن و تفسیر سکولارشان از مفاهیم آزادی و برابری در جریان مشروطه غفلت کرد و شکست مشروطه و بازگشت استبداد را به معنای شکست حرکت ایجابی و فعال مذهب دانست و از آن پس به همان سیاست منفی و سلبی بازگشت که عالمان دینی در بخش عظیمی از تاریخ گذشته خود از سر ناامیدی و عجز در قبال حکومت‌های غیرشرعی در پیش می‌گرفتند. بدین طریق درسی که میرزا نائینی از مشروطه آموخته بود و راهی که او برگزید، پس از او در مرجعیت شیعه و از جمله در بین شاگردان او به تدریج مقبول افتاد و به انزوای مرجعیت شیعه در عرصه سیاسی منجر گردید (پارسا، ۱۳۸۶: ۵۵).

تفسیر سنت از منظر امام خمینی (ره)

همان‌طور که بیان شد، علما و نیروهای دینی در تاریخ معاصر ایران همواره بخش فعال و اثرگذاری از تحولات سیاسی و اجتماعی بوده‌اند. یکی از جریان‌های متأخر که در

پیدایش و تداوم انقلاب اسلامی ایران نقش بسزایی داشت، رویکردی است که از آن با عنوان «اسلام احیاشده»^۱ (کچویان و زائری، ۱۳۹۱) یاد می‌کنیم. اگرچه ذیل این رویکرد از اندیشمندانی مانند علامه طباطبایی، شهید مطهری، آیت‌الله مصباح، آیت‌الله جوادی آملی و غیره می‌توان نام برد، اما نقطه تعالی و اوج آن را در اندیشه امام خمینی (س)^۲ باید جست و جو کرد. امام خمینی نه تنها در مقام نظر به احیای سنت‌های اصیل اسلامی معتقد بود، بلکه با درک صحیحی از شرایط اجتماعی و فرهنگی مردم ایران توانست عملاً به ایده‌پردازی و طراحی نظام اسلامی دست یابد. در واقع تفسیر «عقل‌گرایانه» و «اجتماع‌گرایانه» این جریان از سنت، تمایز آن‌ها نسبت به «علمای سنتی» است. از سوی دیگر برخورداری از درکی صحیح درباره شرایط و اوضاع اجتماعی مردم ایران منجر به عملی‌سازی رویکردهای عقیدتی آن‌ها در رابطه با احیای سنت‌های عصر نبوی شد. موضوعی که غالب علما و متدینین تا پیش از وقوع انقلاب اسلامی درباره آن درک متناسبی نداشتند. از این منظر بازنمایی سنت در اندیشه امام خمینی (س)^۳ اهمیت خاصی می‌یابد. اگرچه تعریف و فهم اولیه وی از سنت مطابق با رویکرد رایج در مکتب اسلامی^۴ است، لکن تأکید بر وجوهی از آن که مورد غفلت واقع شده بود یا اصلاح و حذف برخی از وجوه بدعت‌آمیز آن منجر شده است مواجهه‌ای متفاوت با سنت رخ دهد. در ادامه به تشریح این رویکرد در مواجهه با انواع سنت می‌پردازیم:

۱. البته برخی برای بیان این جریان که امام خمینی (ره) در رأس آن قرار دارد، از اصطلاح «اسلام سیاسی» (Political Islam) استفاده می‌کنند. این اصطلاح یک پیش فرض در خود دارد، بدین معنا که اسلام واقعی را اسلام بدون سیاست می‌داند که فقط در دوره اخیر و در اثر خودآگاهی سیاسی مدرن یا در نتیجه منفعت‌طلبی گروه‌های دینی و روحانیت اسلامی، تصمیم به حضور در حوزه سیاست و در اختیار گرفتن قدرت گرفته است. اما در واقع اسلام واقعی اسلامی است که از آغاز بعثت پیامبر اسلام (ص)، به طور مستقیم با حوزه سیاست درگیر بوده و به طور کلی، وجه تمایز اسلام با سایر ادیان مانند مسیحیت، همواره اهتمام اسلام به بعد اجتماعی و سیاسی بوده است. رخداد مهم دوره اخیر این است که این اسلام واقعی، دوباره احیا شده و زمینه‌ای برای تبلور یافته است (کچویان و زائری، ۱۳۹۱: ۱۰).

۲. این واژه در فرهنگ و اندیشه اسلامی از معانی مشخص و ویژه‌ای برخوردار است. اگرچه در معنای لغوی سنت به معنای «شیوه، روش و مسلمات فرد، گروه یا مکتبی» است، اما در معنای اصطلاحی انواع مختلفی را شامل می‌شود. بدین معنا اصطلاح سنت یا بیانگر سنت‌های تکوینی است که سنت الهی را افاده می‌کند، نه بشری. یعنی خداوند آن را به منزله قاعده و رویه‌ای عملی در نظام هستی و تاریخ به جریان انداخته است یا سنت‌های اجتماعی را در نظر دارد. در این معنا سنت بیانگر قواعدی است که انسان‌ها خود برای حیات اجتماعی اختیار می‌کنند. حال این قواعد یا مبتنی بر عرف و رسوم اجتماعی در جوامع مختلف است که در فرهنگ و ملل مختلف متفاوت است و یا مبتنی بر قواعد دینی و تشریحی است که توسط خدا وضع شده و به واسطه انبیا و اولیا به مردم انتقال داده می‌شود (سنت فقهی-تشریحی).

یک. سنت دینی

مقصود در اینجا قواعد و شیوه‌هایی است که خداوند وضع کرده است. این سنت‌ها یا مرتبط با عالم طبیعت و تکوینی و یا قوانینی هستند که از جانب خدا و به واسطه اولیاء، برای مردم و مسیر زندگی آنها تعیین شده است.

الف) سنت الهی - تکوینی (سنت‌الله)

مقصود از سنت‌الله همان توصیفی است که در قرآن کریم مکرر بیان شده است. به عبارت دیگر سنت تکوینی خدا را در عالم خلقت نشان می‌دهد، سنت‌هایی که هیچ تبدیل و تغییری در آنها رخ نخواهد داد و وقوع آنها قطعی و از پیش تعیین شده است. در حقیقت در اینجا سنت در دیدگاه امام خمینی (ره) همان «سنت‌الله آلتی قدخلت من قبل و لن تجد لسنت‌الله تبدیلاً» (سوره فتح/ آیه ۲۳) است. سنت‌هایی که در طول تاریخ جاری بوده است و به دلیل عمومیت داشتن، می‌توان از آنها عبرت گرفت. امام خمینی (ره) در بسیاری موارد سنت‌های الهی را یادآور می‌شود. ایشان بیش از هر چیز بر نقش سنت‌های الهی در پیروزی انقلاب اسلامی تأکید کردند. تأکید امام خمینی (ره) بر اجرایی شدن این سنن الهی در جامعه ایران تا حدی بود که در یک کلام انقلاب اسلامی ایران را متکی بر امور غیبی و نصرت‌های الهی می‌دانست: «این را همه باید بدانیم که هر چه هست از طرف خداست ... من احساس می‌کنم که بسیاری از مسائل بود که بدون این که ما بفهمیم صورت می‌گرفت، این جور نبود که ما نقشه‌ای کشیده باشیم برای این کار و این نبود جز این که خدا هدایت می‌کرد» (خمینی، ۱۳۷۶: ۳). «سنت یاری رساندن خدا مؤمنین را» و کسانی که «قیام‌الله» می‌کنند (خمینی، ۱۳۸۵ پ: ۳۷)، «سنت نصر به رعب» در وقوع انقلاب اسلامی و همچنین جنگ تحمیلی (خمینی، ۱۳۸۵ ح: ۴۸، ۱۳۸۵ ذ: ۱۳۹، ۱۳۸۵ خ: ۳۴۹، ۱۳۸۵ ژ: ۲۹۴)، از جمله سنت‌هایی است که امام خمینی (ره) به طور مکرر درباره آنها صحبت کردند.

به اعتقاد امام خمینی (ره) نحوه مواجهه با سنت تکوینی بدین گونه است که خود را معرض سنت‌های نصرت الهی قرار بدهیم. وی معتقد است که اگر در راه خدا قیام کنید، خداوند طبق سنت تغییرناپذیر خود شما را مورد عنایت و یاری قرار می‌دهد و طبق سنت الهی در این مسیر شکست معنا ندارد، چه کشته بشویم و چه بکشیم، پیروزیم (خمینی، ۱۳۸۵ ت: ۳۱۴، ۱۳۸۵ ث: ۲۴۶، ۱۳۸۵ ب: ۱۲۴). از سوی دیگر از در معرض قرار گرفتن برخی دیگر از سنن الهی باید دوری کرد، مانند سنت‌هایی که تغییر در نعمت‌های الهی ایجاد می‌کند. از این رو امام خمینی (ره) مردم را به شکر نعمت «انقلاب اسلامی» و استقلال فرا می‌خواند و معتقد است اگر از این مسیر برگردیم، خدا نیز کسانی دیگر را جایگزین ما خواهد کرد و عنایات خود را از ما دریغ خواهد نمود (خمینی، ۱۳۸۵ ح: ۱۳۰).

ب) سنت فقهی - تشریحی

منظور در اینجا همان سنت تشریحی الهی است که از طریق انبیا و اولیاء خدا به عنوان قوانین لازم‌الاجرا برای یکتاپرستان عموماً و مسلمین خصوصاً وضع شده است. این سنت نیز اگرچه از جانب خداوند ابلاغ گردیده است و دارای مراتبی از ثبات در اصول است، اما به دلیل منطبق بودن آن با عالم ماده و دنیا از پویایی و تغییرپذیری کافی برخوردار است. سنت فقهی در معنای عام خود همه احکام و مقررات الهی را شامل می‌گردد که با استفاده از عقل و نقل شناخته می‌شوند، اعم از اینکه به صورت کتاب آسمانی در دسترس بشر قرار گرفته باشد، یا اینکه از طریق حدیث قدسی توسط پیامبر یا امام به دیگران ابلاغ شده باشد، یا آنکه از طریق گفتار، رفتار یا تقریر معصوم در معرض اطلاع دیگران قرار گیرد. شاهد عمومیت معنای سنت نسبت به همه موارد یادشده، شمول و عمومیت مقابل آن یعنی «بدعت» است که عدول از همه موارد فوق را شامل می‌شود (پارسانیا، ۱۳۸۵: ۳۶-۳۷).

مراد از سنت فقهی مذکور در کلام امام خمینی (ره) با اصطلاح «سنت رسول‌الله» و «سنت انبیاء و اولیا» بیان شده است. انقلاب اسلامی ایران از دل این سنت بر می‌خیزد و از دید امام خمینی (ره) احیاء و سپس حفظ این سنت از وظایف مؤمنین از جمله مردم ایران است. به اعتقاد وی این وظیفه مؤمنین است که اگر متوجه شدند بدعتی در داخل دین در حال وقوع است، باید برای احیای سنت رسول قیام کنند. ایشان بارها قیام ملت ایران را در راستای قیام امام حسین و هر دو را برای احیای سنت انبیا و اولیا دانسته‌اند (خمینی، ۱۳۸۵ ب: ۳۲۵، ۱۳۸۵ پ: ۲۸۳). از جمله ظرفیت‌های سنت فقهی که امام خمینی (ره) به آزادسازی آن‌ها می‌پردازد، تبیین شرایط حکومت اسلامی در قالب نظریه «ولایت فقیه» است. در این منظر ایده «ولایت فقیه» چنان در سنت ناب ریشه دارد که «هرکس عقاید و احکام اسلام را حتی اجمالاً دریافته باشد، آن را ضروری و بدیهی خواهد شناخت» (خمینی، ۱۳۷۳: ۹). همچنین بسیاری دیگر از تشکیلات و ایده‌های مرتبط با جمهوری اسلامی نیز که در نزد بسیاری از تحلیلگران آثار امام خمینی (ره)، وجوه تجددمحور وی را نشان می‌دهد^۱، به مدعای خود امام خمینی (ره) کاملاً نشأت گرفته از تاریخ اسلام و سنت فقهی جاری در آن هست.

۱. از جمله می‌توان گفتمان تجدد اسلامی فیرحی را بیان کرد. براساس این نظر که پس از تفکیک و تفاوت قائل شدن بین «تجدد» و تجدد سکولاری و غربی و تبیین سنت در معنای مصطلح جامعه‌شناختی و منفی آن، به این نتیجه می‌رسد که امام‌خمینی (ره) پرچمدار گفتمان تجدد اسلامی است (فیرحی، ۱۳۷۸). مدعای امام‌خمینی (ره) مبنی بر ایده‌پردازی از دل سنت و تاریخ صدر اسلام نادیده انگاشته می‌شود. در واقع امام‌خمینی (ره) با اباداشتن از اینکه از مفاهیم سیاسی مدرن بهره گیرد، برای غالب اعمال و وقایع مرتبط با انقلاب اسلامی توجیه‌های سنتی ذکر کرده است. برای نمونه شکل‌گیری بسیج را منطبق بر وقایع صدر اسلام دانسته است: «قضیه بسیج همان مسئله‌ای است که در صدر اسلام بوده است، وقتی جنگ می‌شد، طوایف مختلف می‌آمدند و به جنگ می‌رفتند و این مسئله جدیدی نیست و در اسلام سابقه داشته‌است» (خمینی،

سنت فقهی، دستگاه معرفتی است که بر اساس قوانین و دستورات الهی و توسط پیامبران و پس از آن‌ها به واسطه علما و فقها در طول تاریخ اسلام جریان یافته است. در حقیقت در غالب موارد در نظر امام خمینی (ره) علما و فقها در مسیر فقهی خود، مسیر انبیا را طی کردند و حتی در شرایطی که اکثریت مردم دچار انحراف و جدایی از حقیقت اسلام ناب شدند، این قشر از جامعه از خط اولیا فاصله نگرفتند. به اعتقاد ایشان «اگر فقهای اسلام، از صدر اسلام تا حالا نبودند، الان ما از اسلام هیچ نمی‌دانستیم. این فقها بودند که اسلام را به ما شناساندند» و تأکید دارند که «اسلام تا آخر احتیاج دارد به این علما، این علما اگر نباشند، اسلام از بین می‌رود»^۱ (خمینی، ۱۳۸۵ ز: ۲۱۹). به اعتقاد امام خمینی (ره) ضعف‌ها و عملکردهای سوء فقها (در برخی موارد) موجب نشده است که اسلام و فقه به آن صورت که باید به دست ما نرسد (خمینی، ۱۳۸۵ ز: ۱۱۳). از دیدگاه امام خمینی (ره) این سنت پس از «صدر اسلام»^۲ در میان علما و فقها و در کتب و کتابخانه‌ها دست نخورده باقی ماند و دیگر نتوانست مانند آن دوران در زندگی روزمره مردم تجلی یابد.^۳ شاید به همین دلیل است که ایشان تا پایان عمر شریفشان بر حفظ و تدریس فقه در حوزه‌های علمیه به همان طریق سنتی تأکید داشتند و هیچ گونه «تغییر و تحول انقلابی» را در این زمینه جایز ندانستند (خمینی، ۱۳۸۵ ش: ۱۹۰). در حقیقت مشکلات جامعه مسلمین در اجرایی نکردن سنت فقهی، به ویژه پس از صدر اسلام بوده است و «سنت اجتماعی» مردم در مسیر متفاوتی رقم خورده است.

دو. سنت زندگی

سنت به این معنا همان روشی است که جوامع انسانی در زندگی اجتماعی و در مقام عمل، خود آن را بر می‌گزینند و مراد نه دستورهای تشریحی، بلکه سلوکی است که انسان‌ها در اعمال اختیاری خود آن را برگزیده‌اند. چنین روشی گاه مطابق دین آسمانی است و گاه نیست و از آن

۱۳۸۵ ف: ۲۲۰). تفسیر امام‌خمینی (ره) از مفاهیم آزادی، دموکراسی، جمهوری، انقلاب، صدور انقلاب اسلامی و غیره نیز کاملاً در چارچوب گفتمان سنت قرار دارد.

۱. البته چنانچه در ادامه به تفصیل بیان می‌گردد، امام‌خمینی (ره) در برخی موارد علما و روحانیت را سخت مورد انتقاد قرار داده‌اند. اندیشه انتقادی امام در این مورد را ذیل «سنت اجتماعی مسلمین» مطرح کرده‌ایم، زیرا اولاً این انتقادات فقط به قشری از روحانیون و حوزویان برمی‌گردد و در نظر امام غالب علما از این اتهام‌ها بری هستند و دوم اینکه محتوای انتقادات از همان جنسی است که مسلمین به‌طور کلی در سنت اجتماعی خود به آن دچار شده‌اند.

۲. امام خمینی (ره) اصطلاح «صدر اسلام» را غالباً برای اشاره به دوران پیامبر (ص) و حکومت امیرالمؤمنین (ع) و گاهی برای اشاره به وقایع عاشورا و یاران فداکار امام حسین (ع) نیز به کار برده است.

۳. امام در این زمینه می‌فرماید: «باید توجه کنید که اسلام همان است که از صدر اسلام تاکنون فقها آن را حس کرده‌اند. در بعضی موارد، قدرت داشته‌اند و پیاده کرده‌اند و در بیشتر موارد، دست نخورده در قرآن و اخبار و کتاب‌های فقه موجود است» (خمینی، ۱۳۸۵ ز: ۳۲۱).

منحرف شده است. در این معنا سنت به آنچه مورد توجه جامعه‌شناسان و پژوهشگران اجتماعی است، نزدیک می‌شود، اگرچه هیچ‌گاه دقیقاً در معنای مورد نظر اهالی علوم اجتماعی به کار نمی‌رود. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان به تبیین مقصود از سنت در این معنا پرداخته‌اند: «نخست اینکه کلمه دین در قرآن کریم، عبارت است از سنتی اجتماعی که در جامعه عملی می‌شود، دیگر اینکه سنت‌های اجتماعی یا دین حق و فطری است که همان اسلام است یا دین تحریف شده از دین حق و راه کج و معوج از راه خدا» (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۱۸۹ و ۱۹۰).

الف) سنت زندگی مسلمانان

اگر سنت فقهی را همان طریقه کسب معرفت یا دستگاه دانشی دین معرفی کنیم، اصطلاح «سنت زندگی مسلمین» ناظر به جنبه‌های عملی و نحوه اجرای دین در زندگی مسلمانان است. از آنجایی که به اعتقاد امام خمینی (ره) زندگی مسلمانان در برخی دوران به فرهنگ آرمانی نزدیک تر بوده و در سایر دوره‌ها از آن فاصله جدی گرفته است، این معنا از سنت در دو بخش قابل بررسی است:

سنت تاریخی صدر اسلام

اگرچه در دوره‌های مختلف پس از ظهور اسلام، مسلمین گونه‌های مختلفی از سنت را در میان خود بر جای گذاشتند، لکن طبق نظر امام خمینی (ره)، دوره صدر اسلام، به لحاظ نزدیک شدن فرهنگ واقعی مسلمین به فرهنگ آرمانی، درخشان‌ترین دوران در میان جوامع اسلامی تاکنون بوده است. ذکر بیش از ۵۰۰ مرتبه از وقایع صدر اسلام و توجه به لزوم اطلاع مردم از این وقایع فقط در صحیفه امام آشکارا بیانگر خاص بودگی این مقطع تاریخی نزد وی است. در ضمن ایشان آرزوی خود را مبنی بر تشکیل حکومتی مشابه با حکومت‌های پیامبر و امام علی (علیهما السلام) علناً بارها بیان کرده‌اند: «ما حالا آرزوی این را داریم که حکومت ما شباهتی به حکومت صدر اسلام پیدا کند» (خمینی، ۱۳۸۵، ۵۰۴، ۱۳۸۵، ۳۹۴، ۱۳۸۵، ج: ۱۳۲، ۱۳۲، ۱۳۸۵، ۵۰ و ۲۷۴، ۱۳۸۵، ج: ۱۱، ۱۳۸۵، خ: ۲). یا به تعبیر دیگر بازگشت به صدر اسلام را هدف تشکیل جمهوری اسلامی دانسته‌اند: «و ماها که در اینجا هستیم، همه یک کلام داشته باشیم و او اسلام، جمهوری اسلامی، برگشت به صدر اسلام [باشد]» (خمینی، ۱۳۸۵، ج: ۵۱). با این وصف امام خواستار بازگشت به سنت بود. به اعتقاد ایشان اگر سنت فقهی، کامل اجرا گردد، اسلام کمبودی ندارد و طرح جامع و کاملی است که نیازی به تکمیل توسط

ایدئولوژی‌های جدید در آن وجود ندارد.^۱ به اعتقاد وی اولین بار دموکراسی در صدر اسلام اجرا گردیده است و تاکنون نیز دموکراسی واقعی‌ای به غیر از آن در جهان رخ نداده است (خمینی، ۱۳۸۵ ب: ۳۲۵). طرح‌ریزی نظام اسلامی بر اساس وقایع صدر اسلام در نظر امام خمینی تا بدان حد است که موضوعی مانند «صدور انقلاب» نیز باید مطابق صدور اسلام در دوره پیامبر (ص) شکل گیرد (خمینی، ۱۳۸۵ ع: ۹۳). همچنین ایشان اقشار و طبقات مختلف اجتماعی دوران انقلاب اسلامی را با «صدر اسلام» مقایسه کرده است. در واقع، صدر اسلام الگوی مناسبی برای جامعه امروز ایران اسلامی است.^۲ الگویی که بانوان ما باید تلاش کنند مانند بانوان صدر اسلام، جوانان ما مانند جوان‌های صدر اسلام، مسئولین ما مانند مسئولین، ارتش ما مانند ارتش و سردارهای جبهه مانند سردارهای آن دوران باشند (خمینی، ۱۳۸۵ ت: ۲۳۹، ۱۳۸۵ ج: ۲۰۷، ۱۳۸۵ ت: ۳۰۹، ۱۳۸۵ ج: ۱۲۵).^۳

از تعبیر امام خمینی (ره) استنباط می‌شود که ایشان برتری دوره صدر اسلام را نسبت به سایر ادوار زندگی مسلمانان، در مطابقت بیشتر با سنت تشریحی و فقهی قلمداد کردند، به ویژه این موضوع که اسلام در این دوران در وجه اجتماعی و سیاسی آن بروز یافته بود (وجود حکومت‌های قدرتمند و عزت‌بخش مسلمین به ویژه در دوران پیامبر (ص) و امیرالمؤمنین (ع) و نیز حضور عملی دین در همه وجوه زندگی اجتماعی) اهمیت ویژه‌ای به آن دوران بخشیده است. از همین حیث، الگو شناخته شدن آن دوران در اندیشه ایشان بیشتر یک الگوپذیری روشی است و ناظر به مصادیق فردی یا تأیید همه گروه‌ها و اندیشه‌های موجود در آن دوران نیست. به اعتقاد ایشان عدم پیروی مسلمانان از ائمه معصومین در دوران پس از پیامبر (ص) و شکل‌گیری حکومت‌هایی توسط حاکمان جائز، بیشترین ضربه را به جامعه مسلمین پس از صدر اسلام وارد کرد.

از دیدگاه امام خمینی (ره) برای بازگشت و پیروی از سنت‌های جاری در صدر اسلام، مردم باید تحول روحی یابند که این امر جز از «دست غیب الهی» و «عنایت امام زمان» حاصل

۱. برای نمونه ایشان با جدیت با عنوان «جمهوری اسلامی دموکراتیک» نیز مخالفت می‌کنند. از سوی دیگر معتقدند واژه جمهوری بیانگر نحوه انتخاب مسئولین است که این نیز کاملاً در دل سنت اسلامی جای دارد و با «بیعت مسلمین در صدر اسلام» همخوانی دارد (خمینی، ۱۳۸۵ ش: ۴۵۹).

۲. البته ایشان با اشراف به این مسئله که پیامبر اکرم و امیرالمؤمنین هم به دلیل دشمنی‌های صورت گرفته نتوانستند آنچه دلخواه و مدنظرشان بود، در حکومت‌ها اجرایی کنند، حکومت‌های صدر اسلام را بهترین حکومت‌های «قابل الگوبرداری» در جهان تا زمان کنونی می‌دانند (همان، ۱۳۸۵ ف: ۶).

۳. همچنین برای داشتن جامعه‌ای مشابه با جامعه صدر اسلام باید پایگاه‌های اجتماعی ما از جمله مساجد و مراکز نماز جمعه مانند آن دوره به فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی اقدام نمایند (همان، ۱۳۸۵ ج: ۱۸۴) و (همان، ۱۳۸۵ ژ: ۳۷).

نخواهد شد (همان، ۱۳۸۵ ت: ۵۴). این بازگشت یک بازگشت معنوی و اخلاقی است.^۱ همچنین رویکرد عملگرایانه و برخورد هستی‌شناسانه امام خمینی (ره) با سنت‌ها، در سنت تاریخی صدر اسلام نمود مشخصی می‌یابد، بدین معنا که وی بیش از تأکید بر وجوه معرفت‌افزای آن، درگیر کردن مردم و زندگی روزمره آن‌ها با این سنت‌ها را مورد تأکید قرار داده است. برای نمونه ایشان رمز پیروزی مسلمین را در صدر اسلام و هر دوران دیگری، عمل به سنت‌ها و تحول روحی در آن‌ها دانسته‌اند، نه آموزش فلسفه و عرفان و اسلام‌شناسی. به اعتقاد ایشان «چنین روحیه فداکاری، یعنی همان روحیه‌ای که در زمان رسول الله برای مردم پیدا شده بود و در ظرف نیم قرن مسلمین را بر تقریباً دنیای آن روز غلبه داد، این روحیه در ملت ما پیدا شده بود که خودشان را با شوق و اشتیاق می‌خواستند فدا بکنند. آنچه ما را غلبه داد این روحیه بود؛ فلسفه نبود، جهان بینی نبود، اسلام‌شناسی نبود؛ هیچ این حرف‌ها نبود» (خمینی، ۱۳۸۵ ت: ۴۹۲ و خمینی، ۱۳۸۵ ج: ۳۹).^۲

امام خمینی (ره) پروژه بازگشت به سنت تاریخی صدر اسلام را تا روزهای آخر حیات خود دنبال کرد. ایشان پس از گذشت حدود ۴-۵ سال از پیروزی انقلاب اسلامی، خبر از تحقق آرزوی خود در سال‌های پیش از انقلاب و حتی فراتر از آن می‌دهد.^۳ زیرا ملت ایران از مردم صدر اسلام و دوره حکومت پیامبر اکرم نیز پا فراتر نهاده و به فرهنگ آرمانی نزدیک‌تر شده‌اند؛ «ملت ایران از صدر تاریخ عالم تا حالا نبوده. بهترین عصرها در اسلام، عصر رسول اکرم است. در عصر رسول اکرم، آن وقت که مکه بودند، حکومتی در کار نبود. آن وقتی که

۱. امام خمینی (ره) در خصوص چگونگی انطباق دنیای کنونی با جامعه صدر اسلام به تفکیک ارزش‌های مادی و معنوی می‌پردازد و فقط ارزش‌های معنوی را برای ایجاد یک حکومت میزان می‌داند. ایشان می‌فرمایند: «ارزش‌های معنوی ارزش‌های همیشگی هستند که قبل از صنعتی‌شدن کشورها، ضمن و بعداً در آن نیز وجود داشته و دارد. عدالت ارتباطی به این امور ندارد. قسم دیگر اموری است مادی که به مقتضای زمان فرق می‌کند، در زمان سابق یک‌طور بوده و بعد رو به ترقی رفته است تا به مرحله کنونی رسیده است؛ و بعد از این هم بالاتر خواهد رفت... آنچه میزان حکومت و مربوط به اجتماع و سیاست است؛ ارزش‌های معنوی است» (خمینی، ۱۳۸۵ خ: ۱). امام خمینی (ره) به دفعات و طرق مختلف به ترویج «اخلاق صدر اسلام» پرداختند. اخلاق و روحیه‌ای که منجر شد با داشتن نیرو و جمعیت کم در کمتر از نیم قرن نیمی از مردم جهان را به اسلام سوق دهند و بدون داشتن سلاح‌های مادی و قدرت‌های سخت‌افزاری دو امپراتوری بزرگ ایران و روم را مغلوب کنند (همان، ۱۳۸۵ ت: ۱۳۶، ۱۳۸۵ ج: ۱۶۶، ۱۳۸۵ ج: ۳۸، ۱۳۸۵ خ: ۱۸۳).

۲. از دیدگاه امام خمینی (ره) رمز پیروزی مسلمین در صدر اسلام اتکاء به خدا و عدم وابستگی به هیچ قدرتی غیر از نیروی ایمان و اسلام بود، البته «اجتماع مسلمین» و عدم پراکندگی آن‌ها نیز در صدر اسلام از قوت‌های مهم آن‌ها محسوب می‌شود (خمینی، ۱۳۸۵ خ: ۴۸۰).

۳. امام خمینی (ره) می‌فرماید: «بحمدلله، مردم ما همه آگاه و مهیا هستند و شما می‌بینید این ارتشی‌ها و پاسدارها و بسیج و سایر نیروها در جبهه چه می‌کنند. آن‌ها وقتی می‌خواهند به خط مقدم بروند، انگار که به حجله عروسی می‌روند و حتی صدر اسلام هم این چنین وضعی را کمتر به خود دیده است» (همان، ۱۳۸۵ ت: ۳۴).

۴. همچنین می‌توانید رجوع کنید به: (خمینی، ۱۳۸۵ ز: ۴۶۷، ۱۳۸۵ ت: ۱۵۲).

مدینه آمدند و باب حکومت باز شد، شما می‌دانید که همین مقدس مآب‌های مکه و مدینه و همین افرادی که اظهار ارادت می‌کردند، با پیغمبر چه می‌کردند؟... شما مثل این پاسدارهایی که اشک می‌ریزند برای اینکه بروند به جبهه و شهید بشوند، کجا سراغ دارید؟ بگویید. صدر اسلام از یک عده معدود انگشت‌شماری که بگذرید، دیگر این‌ها قابل مقایسه با این پاسدارهای ما ... نیستند» (همان، ۱۳۸۵: ز: ۱۳۸).

سنت اجتماعی مسلمین

سنت اجتماعی مسلمین، «سنتی بازمانده از زمان یا منحرف‌شده را نمایندگی یا بازنمایی می‌کند» (کچویان، ۱۳۸۵: ۱۷۱) که ناظر به اوضاع اجتماعی مسلمین پس از دوره‌های درخشان صدر اسلام است. به اعتقاد امام خمینی (ره) سنت اجتماعی مسلمین فقط در صدر اسلام منطبق با سنت فقهی بوده است و «دست‌های ناپاک و عقل‌های ضعیف موجب شد که بعد از رسول الله و صدر اسلام کم‌کم مردم را از آن مسائل اصلی که در نظر اسلام بوده است، منحرف کنند و مردم را متوجه به فقط یک مسائل جزئی بکنند و در مسائل عمومی کلی که کشورهای اسلامی به آن احتیاج دارند بی‌طرف باشند و احياناً هم مخالف باشند» (خمینی، ۱۳۸۵: ز: ۳۸۹). اگرچه امام خمینی (ره) کلیت سنت اجتماعی شیعیان را زیر سؤال نمی‌برند، اما به دلیل به وجود آمدن برخی از بدعت‌ها در میان این گروه، بیش از آنکه در مقام دفاع از این سنت برآید، در غالب موارد، از سرسخت‌ترین منتقدان سنت اجتماعی در جوامع مسلمین محسوب می‌شود.^۱ با این حال «دایره نقد امام از سنت دینی به گونه‌ای نیست که همه آن را در برگرد یا اینکه بنیان‌های معرفت‌شناختی یا وجودشناختی آن را هدف قرار دهد» (کچویان، ۱۳۸۵: ۱۸۱).

ویژگی اصلی این سنت غلط از منظر امام خمینی (ره) حذف بعد سیاسی - اجتماعی دین (سکولاریسم) و عدم توجه به جامعیت و کمال آن است (کچویان، ۱۳۸۵: ۱۷۱). امام خمینی (ره) که مدافع سنت ناب بود، ایجاد چنین بدعتی را دسیسه دشمنان و نیز نتیجه کج‌فهمی و کوتاه‌فکری مسلمانان و روحانیون مدافع این رویکرد دانسته‌اند. به اعتقاد ایشان رواج این تفکر دامن فقها و حوزه‌های علمیه را نیز به خود آلوده کرده بود: «تا جایی که دخالت در سیاست دون شأن فقیه و ورود در معرکه سیاسیون تهمت وابستگی به اجانب را به

۱. امام خمینی (ره) در مواجهه با «سنت اجتماعی» با شریعتی و آل احمد و سایر نظریه‌پردازان گفتمان بازگشت به سنت، به نقاط مشترکی می‌رسند (کچویان، ۱۳۸۵: ۱۷۳). به‌عنوان نمونه در انتقادات علیه روحانی‌نماها و آخوندهای درباری، نزدیکی مشابهی به انتقادهای شریعتی در آن می‌بینیم تا جایی که بعضاً می‌گویند «این‌ها از خطرناک‌ترین دشمنان اسلام و مسلمین هستند» (خمینی، ۱۳۸۵: ج: ۴۸۸-۴۸۹) یا آنجایی که این سخن را مطرح کردند که آن قدر که اسلام از این مقدسین روحانی‌نما ضربه خورده است، از هیچ قشر دیگری نخورده است (همان، ۱۳۸۵: ص: ۲۷۳-۲۹۳).

همراه می‌آورد» (خمینی، ۱۳۸۵ ص: ۲۷۸). به اعتقاد وی تلاش مستشرقان و استعمار فکری غرب و شرق در ایجاد و تقویت چنین اندیشه‌ای در جامعه مسلمین بی‌اثر نبوده است (همان، ۱۳۸۵ ز: ۳۸۹).

راحت‌طلبی و رفاه‌گرایی، دوری و اجتناب از ظواهر تجدد، تقدس‌مایی، سطحی‌نگری، عوام‌زدگی (خمینی، ۱۳۸۵ ص: ۲۷۹ و ۱۳۸۵ پ: ۲۱۶ و ۱۳۸۵ ع: ۵۲۲) از دیگر ویژگی‌های منفی سنت اجتماعی مسلمین نزد امام خمینی (ره) است. به اعتقاد ایشان سنت اجتماعی مسلمین چنان از سنت فقهی مطلوب بازمانده است که لازم است مفاهیم ضروری و بدیهی مانند «ولایت فقیه» مورد استناد و استدلال قرار بگیرد: «اینکه امروز به ولایت فقیه چندان توجهی نمی‌شود و احتیاج به استدلال یافته، علتش اوضاع اجتماعی مسلمانان عموماً و حوزه‌های علمیه خصوصاً می‌باشد» (خمینی، ۱۳۷۳: ۹).

شایان ذکر است که امام خمینی (ره) برای اصلاح سنت اجتماعی، چشم به غیر (از جمله امتیازات غرب) نمی‌دوزد، بلکه اصلاح سنت اجتماعی را از دل سنت ناب دینی می‌جوید. همچنین نباید دید انتقادآمیز امام خمینی (ره) را به معنای رد همه سنت‌های اجتماعی مسلمین تلقی نمود و آن را باید تا حدی از وجه رویکرد اصلاح‌گرایانه وی تحلیل کرد. زیرا وی و سایر صاحب‌نظران «اسلام احیا شده» به این موضوع معتقدند که در این چهارده قرن از حضور اسلام در جامعه ایران «تاریخ ما، ادبیات ما، سیاست ما، قضاوت و دادگستری ما، فرهنگ و تمدن ما، شئون اجتماعی ما و بالاخره همه چیز ما با این دین توأم بوده است. [همچنین] ما در این مدت خدمات ارزنده و فوق‌العاده و غیر قابل توصیفی به تمدن اسلامی نموده‌ایم» (مطهری، ۱۳۷۸: ۵۳). تأیید برخی از آداب و رسوم و سنن حسنه پیش از انقلاب توسط امام خمینی (ره) همچون نحوه برگزاری مراسم‌های محرم و صفر مؤید این موضوع هست (خمینی، ۱۳۸۵ ز: ۳۳۰).

ب) سنت زندگی غیرمسلمین

از دیدگاه امام خمینی (ره) و سایر صاحب‌نظران اسلام احیاء شده استنباط می‌شود که به صرف غیراسلامی بودن سنت‌ها، نباید آن‌ها را از میان مردم حذف کرد، بلکه با توجه به عمق و تأثیر آن‌ها در میان مردم و نیز میزان وفاق یا ضدیت آن‌ها با رویکردهای اسلامی می‌توان آن‌ها را مورد بررسی و اصلاح قرار داد و در برخی موارد به جامعه بازگرداند. اندیشه امام خمینی (ره) در این زمینه را در دو بخش می‌توان بررسی کرد:

سنت‌های باستانی ایران و ادیان پیش از اسلام

دسته‌ای از سنت‌ها مربوط به دوره ماقبل ظهور اسلام و متعلق به ادیان پیشین است که هر چند غیراسلامی هستند، اما به دلیل تعلق‌شان به قلمرو ادیان، امکان پیدایش نوعی قرابت بین آن‌ها و

باورهای اسلامی وجود دارد. در واقع در رویکرد احیای سنت، تحت تأثیر شیوه عمل رسول‌الله (ص) در صدر اسلام، دو نوع مواجهه با سنت‌های پیشین قابل شناسایی است: یکی از بین بردن سنت‌های غلط (چنانچه رسول‌الله (ص) رویه‌های تحقیرآمیز جاهلیت نسبت به زنان را بی‌اعتبار کرد)، و دیگری حفظ کالبد سنت و دمیدن محتوا و روحی تازه در آن (نظیر بازسازی مناسک حج مشرکین با ظهور اسلام) (خامنه‌ای، ۱۳۷۷). مواجهه امام خمینی (ره) با سنت‌های باستانی ایران از همین قسم است. فی‌المثل امام خمینی (ره) عید نوروز را «عید ملی» می‌داند نه «اسلامی»، و معتقد است که هر چند «اسلامی نیست، لکن اسلام هم مخالفتی با او ندارد». در واقع «بعضی از اعمال خوب در آن [نوروز] انجام می‌شود که مورد تأیید اسلام است» (خمینی، ۱۳۸۵، ژ، ۲۱۵). در واقع امام خمینی (ره) در «پیام نوروزی سال ۱۳۶۳» در رویکردی شالوده‌شکنانه تعریف جدیدی از «عید» بیان کرد که با خودسازی و «ریاضت‌های ایمانی» پیوند دارد: روز عید، برای اهل معرفت «روز لقاء» است. عید برای آن‌ها پس از ریاضت و غلبه بر نفس، «یوم ورود» است بر حضرت حق. در واقع «عید» در منطق دینی و اسلامی، بازتابی از اعمال انسانی است که فقط به واسطه آن اعمال پیدا می‌شود (خمینی، ۱۳۸۵، س، ۳۹۵). بنابراین «اعیاد اسلامی» ماهیت جهانشمول دارند و «ملی» به معنای تعلق به یک سرزمین یا قوم و گروه خاص نیستند. از این رو، او آرزو می‌کند که نوروز با اعمال عبادی به «عید واقعی» و به «تغییرات روحی» در مردم ایران منجر شود (خمینی، ۱۳۸۵: ۳۲۵). روشن است که امام خمینی (ره) با پذیرش سنت «نوروز» و ارسال «پیام تبریک نوروزی» برای مردم، خواهان تغییر محتوای مناسک اجتماعی و عادات تاریخی نوروز و جایگزین کردن تعالی و تحول روحی به جای آن‌هاست.^۱

سنت مستکبرین

سیره، روش و مسلک کفار و معاندین اسلام، در طول تاریخ، روند و سیر مشابه و مشخصی داشته است، به گونه‌ای که با مطالعه تاریخ می‌توان به اصول مشترکی در سنت کفار (در اینجا کفار در معنای اصطلاحی غیرمسلمانان اعم از اهل کتاب یا بی‌دین است) رسید. شناخت و آگاهی از سنت‌های اجتماعی آن‌ها به ویژه آنجا که در تقابل با اسلام و مستضعفان برمی‌خیزند، می‌تواند در مواجهه صحیح در برخورد مسلمین با آن‌ها مؤثر باشد. امام خمینی (ره) نیز در برخورد با سنت‌های این گروه، با تأکید بر دوری از تشابه به سیره و سنت آن‌ها، شناخت مسلک و شیوه تقابل‌شان با مستضعفان را لازم دانسته است. برای نمونه ایشان «سنت سیئه از بین بردن علما» برای «استثمار مستضعفان» را سیره‌ای از صدر اسلام تاکنون دانسته‌اند که «مستکبرین» بارها به آن متوسل شده‌اند (خمینی، ۱۳۸۵: ۴۲۵). اینکه امام خمینی (ره) «روحیه

۱. به پیروی از همین منطق امام خمینی (ره)، دیگر وابستگان به رویکرد احیای سنت نیز به بحث ایجابی درباره مناسبت‌هایی نظیر «شب یلدا» یا «چهارشنبه‌سوری» پرداخته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۷۵۸-۷۵۴).

استکبار^۱ را مهم‌ترین ویژگی اجتماعی و رفتاری در میان دشمنان اسلام در جهان متجدد و غرب کنونی دانسته و نماد بارز آن را در مرکز تجددگرایی یعنی جهان غرب و به‌ویژه آمریکا تعریف کرده‌اند. بیانگر اهمیت مفهوم مذکور در تحلیل امام خمینی (ره) از سنت جهان غرب است. همچنین موضوع فوق بیانگر این است که ایشان غرب را از دریچه اسلام نگریسته بود، نه آن‌چنان که روشنفکران از دریچه خود به آن می‌نگرند. سنت مستکبرین نزد امام خمینی (ره) ناظر به گروه، قشر یا جامعه مشخصی نیست، بلکه هر فرد، جامعه یا حکومتی که روحیه‌ای استکباری داشته باشد، در این دایره قرار می‌گیرد. چنانچه ایشان در سخنان مختلفی از شرق کمونیستی و غرب امپریالیستی گرفته تا طرفداران اسلام آمریکایی را با اصطلاح مذکور خطاب قرار داده است (خمینی، ۱۳۸۵: ۱۲۰). اگرچه جهان غرب کنونی نماد بارز آن معرفی می‌گردد.

به اعتقاد امام خمینی (ره) «استکبار، نافرمانی و سرکشی حاصل از کبر است» و «از جنود جهل و شیطان» است که مبتنی بر ویژگی «کمال طلبی دنیایی» است که غایت خلقت را در مادی انگاری و ظواهر عالم ماده جست‌وجو می‌کند (خمینی، ۱۳۷۷: ۳۹۸). به همین دلیل سنت و سیره مستکبرین در نزد امام خمینی (ره) تا اعماق فرهنگ تجدد نفوذ کرده و در نهایت همین دوری از فطرت الهی و معنوی انسان در جامعه غربی آن را به انحطاط کشیده است. به عقیده ایشان غرب در مادیت و نگرش این جهانی و عالم طبیعت غرق شده است: «غرب هم غرق در طبیعت دنیا است و هیچ ملتفت به ماورای طبیعت نیست» (خمینی، ۱۳۸۵ ب: ۱۰) و از این رو، پیشرفت و تمدن آن‌ها نیز پیشرفت در انسانیت، اخلاق و معنویت نیست، بلکه پیشرفتی است که به انحطاط بشریت می‌انجامد: «... پیشرفت کرده‌اند، اما پیشرفت قتاله؛ پیشرفتی که بشر را به نیستی دارد می‌رساند» (همان، ۴۰). از این رو، امام خمینی (ره) با تعبیر به ظاهر تمدن‌گرایانه غربی از جمله «آزادی»، «حقوق بشر»، «حقوق زنان»، «تمدن»، «دموکراسی»، «علم مدرن» و غیره به مقابله برخاسته و آن‌ها را در معنای غربی‌اش صرفاً آلتی برای تقویت استکبار

۱. «استکبار» شیوه تفکر و منش عملی قدرتمندان زر و زور و در اصطلاح قرآنی خصلتی از کفر است که با سلطه‌گری و خودبزرگ‌بینی، دیگران را ضعیف پنداشته و آن‌ها را زیر سلطه خود درآورده‌اند. سابقه استکبار را بایستی در آغاز خلقت بشر جست‌وجو کرد که شیطان با استدلال خودپسندانه و تمرد خود، به آن دست بازیده و همواره این خصلت شیطانی و استکباری به‌عنوان مرتبه‌ای از کفر در طول تاریخ بشر وجود داشته است (جعفری و قربی، ۱۳۹۲: ۷۲-۷۳). اینکه جهان غرب کنونی محل تجلی این ویژگی منفی در دیدگاه امام خمینی (ره) قرار گرفته است نیز برگرفته از عصیان و سرکشی انسان در مقابل ماهیت کبريایی الهی و غلبه رویکرد اومانیستی و انسان‌گرایی در مبانی فلسفی آن است که این کبر و خودبزرگ‌بینی، در همه ابعاد سیاسی، فرهنگی و اجتماعی غرب خود را بروز داده است.

جهانی و تسلط بر فرهنگ شرقی و اسلامی دانسته است^۱. مسئله تعدی و تجاوز به حقوق سایر ملت‌ها از جمله مهمترین ویژگی‌های غرب مستکبر نزد امام خمینی (ره) است.^۲ به اعتقاد ایشان از جمله تبلیغات استعمار این است که اسلام نظریه‌ای درباره حکومت ندارد. آن‌ها جدایی دین از سیاست را تبلیغ می‌کنند تا «دین را از تصرف در امور دنیا و از تنظیم جامعه مسلمانان برکنار سازند و علمای اسلام را از مردم و مبارزه در راه آزادی و استقلال جدا کنند». زیرا فقط در این صورت می‌توانند بر مردم مسلط شوند و ثروت آن‌ها را غارت کنند (خمینی، ۱۳۲۴: ۲۳).

امام خمینی (ره) در «مواجهه با سنت‌های جهان غرب»، بیش از غرب‌شناسی سلبی از روش «غرب‌شناسی اثباتی» (ره‌دار، ۱۳۸۴) و ارائه رویکردهای اسلامی جایگزین بهره برده است. از این منظر «توجه به غرب و غیریت‌سازی آن، جای خود را به خودسازی و خودشناسی» داده است. در حقیقت امام خمینی (ره) در مواجهه با سنت کفار و جهان غرب، رویکرد «نادیده‌انگاری مثبت» را اتخاذ کرده است. «او به دنبال گفت‌وگو با نظریه سیاسی و معرفت‌شناسانه غرب نیست، بلکه مفهوم‌سازی و ایده مبتنی بر خودسازی خود را دنبال می‌کند» (کچویان و زائری، ۱۳۹۱: ۷). بدین طریق وی رسالت اصلی خود را تلاش برای بازیابی و بازتفسیر سنت ناب دینی دانسته است.

امام خمینی (ره) هیچ‌گاه درصدد نبوده است به طور مستقیم درباره غرب اظهارنظر کند، مگر اینکه سخن درباره غرب به تبیین بیشتر وی از یک مسئله دینی و اسلامی کمک کرده باشد. به همین علت، به جز برخی دیدگاه‌های ایشان درباره غرب که در کتاب *کشف‌السرار* (۱۳۲۳) بیان شده است، سخنان ایشان درباره غرب به طور پراکنده و عمدتاً در سخنرانی‌های وی ذکر شده است. برای مثال در زمانی که امام خمینی (ره) در نجف اشرف، اصول یک حکومت اسلامی مطلوب را تبیین و ترسیم می‌کرد که محصول آن تلاش‌ها در دو کتاب *البیع* (۱۳۴۰-۱۳۳۵) و *ولایت فقیه* (۱۳۴۹) گردآوری شده است، ادبیات حاکم سیاسی متشکل از مفاهیمی مانند احزاب، پارلمان، رأی‌گیری، دموکراسی و غیره بوده، اما هیچ یک از مفاهیم مذکور حتی یک بار در این دو کتاب استفاده نشده است. بلکه امام خمینی (ره) مفاهیم کلیدی اندیشه سیاسی خود را برآمده از ادبیات دینی تنظیم کرد که از جمله آن‌ها می‌توان مسجد،

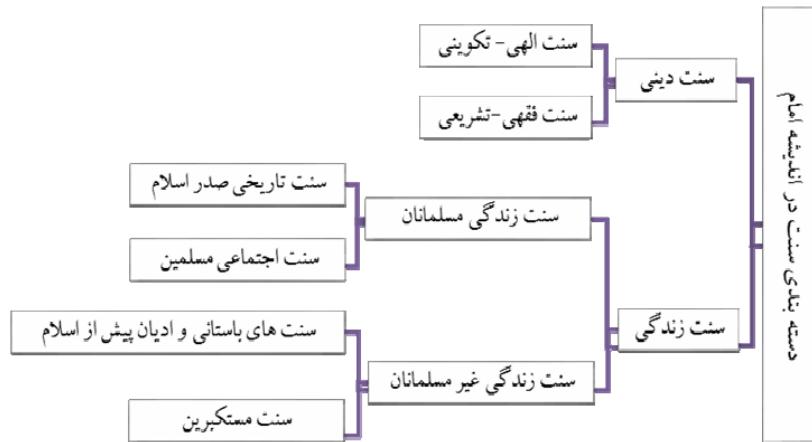
۱. البته همان‌طور که بیان گردید، مفاهیم مذکور از آن‌جهت که مسایلی انسانی تلقی می‌شوند، مورد توجه امام‌خمینی (ره) قرار گرفته است، اما فقط در صورتی مورد پذیرش قرار می‌گیرند که ذیل سنت تشریحی و تاریخی صدر اسلام قابل تبیین باشند و بکارگیری این مفاهیم توسط ایشان سمت‌وسوی دینی و اسلامی دارد.

۲. «مستکبرین منحصر نیستند... به رؤسای جمهور، منحصر نیستند به دولت‌های ستمگر. مستکبر یک معنای اعمی دارد یک مصداقش اجانب هستند که تمام ملت‌ها را ضعیف می‌شمارند و مورد تجاوز و تعدی قرار می‌دهند. یک مورد هم همین دولت‌های جائر، سلاطین ستمگر که ملت‌های خودشان را ضعیف می‌شمارند و به آن‌ها تعدی می‌کنند» (خمینی، ۱۳۸۵ ب: ۴۸۸).

هیئت‌های مذهبی، بیعت، شورا، مستضعفین و غیره را نام برد. در ساختار سیاسی نیز نظام مبتنی بر ولایت فقیه، نظامی منحصر به فرد بود و در هیچ جای دنیای معاصر امام خمینی (ره) معادل نداشت. نهادهای هماهنگ و تشکیل‌دهنده این نظام نیز منحصر به فرد بود. برای مثال در هیچ نظام سیاسی، نهادهای کمیته امداد، جهاد سازندگی، دادگاه ویژه روحانیت، سپاه، بسیج، بنیاد مستضعفین و غیره معادل ندارند (ره‌دار، ۱۳۸۴: ۴).

در مجموع منظومه مفهومی سنت در اندیشه امام خمینی را می‌توان بر اساس نمودار ذیل

ترسیم کرد:



نمودار ۱. دسته‌بندی سنت در اندیشه امام خمینی (ره)

جمع بندی و نتیجه‌گیری

انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ که به راهبری امام خمینی (ره) به پیروزی رسید، متکی بر ظرفیت‌های سنت، و در پی بازگرداندن ارزش‌های دینی و الهی به حوزه سیاسی و اجتماعی بود. پژوهش حاضر درصدد نشان دادن نحوه مواجهه امام خمینی (ره) با سنت، و چگونگی تفسیر وی از آن است. از بررسی آراء امام خمینی (ره) استنباط می‌شود که وی در امتداد روند تاریخی مواجهه متفکران ایرانی با سنت، از دو دسته جهت‌گیری عبور کرده است: وی با کناره‌گیری از جهت‌گیری‌های متجددانه «نفی سنت» و «بازگشت به سنت»، و نیز جهت‌گیری متدینانه «تکرار سنت»، راه «احیای سنت» را در پیش گرفت و تلاش کرد با اتکاء به امکانات درون سنت، به احیای آن بپردازد. بررسی حاضر با اتکاء به زمینه‌های وجودی معرفتی و غیرمعرفتی نشان داد که امام خمینی (ره) با استفاده از ذخیره معرفتی هزار ساله فقه اسلامی و شیعی، پیشینه تاریخی نظریه‌اش را غنا بخشید، و با الگوسازی از سنت تاریخی صدر اسلام به پیرایش سنت اجتماعی مسلمین پرداخت و با اتکاء به معرفت شهودی و سنت‌های نصر الهی، انقلاب اسلامی و جنگ تحمیلی را رهبری کرد.

امام خمینی (ره) با بیان تفسیری واقع‌بینانه درباره سنت‌ها، نه تنها معتقد به امکان احیای سنت دینی پیش از ظهور امام زمان بود، بلکه آن را از وظایف مسلمین نیز قلمداد می‌کرد. وی همچنین مواجهه‌ای فعال با سنت‌های غیردینی داشت و در خصوص آن‌ها هیچ‌گاه موضع انفعال نداشت. بدین ترتیب در اندیشه امام خمینی (ره)، سنت‌های غیرمسلمین یا در تعارض و تقابل با سنت‌های دینی قرار می‌گیرند (مانند سنت مستکبرین) که حذف یا نادیده انگاشته می‌شوند و یا قابلیت اصلاح توسط سنت‌های دینی را دارند، بدین صورت که روح و محتوای دینی در قالب سنت‌های باستانی و غیردینی در جامعه عرضه می‌شود.

امام خمینی (ره) از دوگانه توسعه‌ای سنت-تجدد فراتر رفته و به جای آن، از دوگانه‌های «سنت-بدعت»، «ارتجاع-تمدن»، «تمدن-توحش»^۱ و «سنت سیئه-سنت حسنه» و نظایر آن بهره برده است. در حالی که برای اصحاب علوم اجتماعی، سنت‌ها بر اساس میزان مغایرت‌شان با تجدد دسته‌بندی و ارزیابی می‌شوند؛ و اصحاب هرمنوتیک و مارکسیست آن را در ارتباط با تاریخ و گذشته فهم می‌کنند و سنت‌گرایان، دایره دینی بودن آن را تا حد خداناباوری و برخی دیگر از اندیشه‌های التقاطی می‌گسترانند (نصر، ۱۳۸۸: ۴۸). به اعتقاد امام خمینی منبع اعتباربخشی به سنت، دین است و ایشان با اتخاذ رویکردی ارزشی و هنجاری درباره سنت، اعتبار یا بی‌اعتباری آن را در ارتباط با دین اسلامی مورد سنجش قرار داده است. از این رو حتی سنت تاریخی صدر اسلام به‌عنوان الگو برای جامعه اسلامی امروزی، نه از حیث تعلق تاریخی آن (برخلاف رویکرد گادامری به سنت تاریخی)، بلکه به دلیل انطباق بیشتر آن با سنت تشریحی و فقهی دین معتبر دانسته می‌شود.

علاوه بر این، ظاهراً مواجهه امام خمینی (ره) با سنت، نوعی مواجهه هستی‌شناسانه و متفاوت از دیدگاه معرفت‌شناسانه هرمنوتیک‌هاست. وی نقش سنت در معنای زندگی روزمره را به‌طور وسیعی درک کرده است و بر نقش «سنت‌های نصر الهی» در جریان پیروزی انقلاب اسلامی و جنگ تحمیلی و تلاش برای توضیح عمومی آن برای مردم، تأکید می‌کند. همچنین اهتمام عملی امام خمینی (ره) به اجرای «سنت فقهی» به واسطه تشکیل حکومت اسلامی، منطبق‌سازی نهادهایی نظیر بسیج، سپاه، مساجد و رخدادهایی نظیر مشارکت اجتماعی زنان، شهادت‌طلبی رزمندگان، صدور انقلاب اسلامی و نظایر آن با «سنت تاریخی صدر اسلام» و تلاش در الگوسازی عملی از آن دوران و نیز توجه مشخص به بعد استکباری و استعماری سنت متجددین که منش عملی قدرتمندان را به نمایش می‌گذارد، تأییدی بر مدعای مذکور است. بدین طریق وی برای احیای سنت‌های حسنه، درگیر کردن

۱. برای نمونه رجوع کنید به (خمینی، ۱۳۸۵، الف: ۲۸۵ و ۲۸۸، همان، ۱۳۸۵، ب: ۲۰۰ و همان، ۱۳۸۵، ص: ۴۱۳)

۲. برای نمونه رجوع کنید به (خمینی، ۱۳۸۵، ت: ۱۵، ۱۳۸۵، ث: ۶، ۱۳۸۵، ج: ۱۰۰ و ۳۰۹)

مردم در این سنت‌ها در زندگی روزمره را بیش از تأکید بر وجوه معرفت‌افزای آن مورد تأکید قرار می‌دهد.^۱

روش‌شناسی انتقادی امام خمینی (ره) در خصوص سنت نیز از ویژگی‌های متمایزی برخوردار است. امام خمینی (ره) فقط با اصلاح و بازسازی برخی از سنت‌ها توانست انقلاب اسلامی را رهبری و هدایت نماید. وجه غالب این پیرایش و اصلاحات، به سنت‌های اجتماعی مسلمین مربوط است. این بعد از سنت مورد انتقاد جدی امام خمینی (ره) بود، اما این انتقاد به هیچ عنوان شالوده‌شکنانه و ریشه‌ای نیست، زیرا امام خمینی (ره) معضلات اجتماعی مسلمین را ذاتی اسلام و مسلمین نمی‌دانست، بلکه معتقد بود آنها تحت تأثیر شرایط اجتماعی و پیرامونی به ویژه فرهنگ و تبلیغات استعماری پدید آمده است. با این وصف، تعالیم ناب اسلامی که در «سنت فقهی» به ارمان گذاشته شده است و نیز ارائه الگویی تاریخی از «سنت مسلمانان صدر اسلام»، معیارهایی است که امام خمینی (ره) با استفاده از آنها به بازسازی سنت اجتماعی مسلمین پرداختند. در ضمن، تأکید امام خمینی بر برخی جنبه‌های مغفول در «سنت فقهی»، در نظر و عمل منجر به افزایش کارآمدی، انعطاف‌پذیری و پویایی سنت شده است. باید توجه داشت که این امر فقط با استفاده از سازوکارهای موجود در خود سنت فقهی میسر شده است، از جمله تأکید امام خمینی (ره) بر اصولی مانند اجتهاد کارساز و فعال، اهمیت نقش عقل در کنار سایر منابع چهارگانه سنت، توجه به مقتضیات زمان و مکان و ویژگی‌های هر عصر، اصل مصلحت اسلام و مسلمین، اصل تقدم اهم بر مهم و غیره موجب می‌شود سنت اسلامی با پویایی و انعطاف از شکل‌گرایی دور شود و از قابلیت انطباق با شیوه‌ها و ابزارها و نهادهای جدید برخوردار گردد. اینکه در برخی موارد امام خمینی (ره) اجتهاد مصطلح حوزه‌ها را کافی ندانسته است (خمینی، ۱۳۸۵: ۱۷۷ و ۱۷۸) به همین موضوع مربوط می‌شود. بدین ترتیب مشخص می‌شود که امام خمینی (ره) در حین احیای سنت‌ها، به بازسازی آنها نیز پرداخت. باید توجه داشت که این نقد درون سنتی به سنت‌ها توسط امام خمینی (ره) به پارادوکس منجر نخواهد شد، زیرا سنت‌ها در اینجا در ارتباط با حقیقت مطلق دینی اعتبار کسب می‌کنند و از مرجعیت به معنای گادامری آن برخوردار نیستند. همچنین این

۱. البته باید توجه داشت اسلام عمل‌گرایانه در نزد امام خمینی (ره) با اسلام عمل در آراء متفکری نظیر شریعتی فاصله بسیاری دارد که در نهایت به نتایج متفاوتی منجر می‌شود: «اسلام عمل‌گرایانه» در نزد شریعتی، در نهایت به تفسیری دنیاگرایانه و نتیجه‌گرایانه (پراگماتیستی) منجر می‌شود، در حالی که نگاه امام خمینی (ره) به این موضوع ریشه در باور توحیدمحور و عمل‌تکلیف‌محور وی دارد که به هیچ وجه از درک عرفانی امام خمینی (ره) نسبت به عالم منقطع نبوده است. اگر امام خمینی (ره) تشکیل حکومت اسلامی را یگانه راه احیای دین می‌دانند، در واقع آن را هدفی میانی برای برپایی و بسط اندیشه توحیدی در جهان قلمداد می‌کنند: «برنامه ما، در حکومت اسلامی مبنی بر توحید است» (خمینی، ۱۳۸۵: پ: ۱۲۱) یا می‌فرماید: «حکومت فلسفه عملی برخوردار با شرک و کفر و ... را تعیین می‌کند» (خمینی، ۱۳۸۵: ص: ۲۱۸).

روش‌شناسی انتقادی متمایز، مسأله تقید و دست و پاگیر بودن آن را در جامعه اسلامی رفع کرد و به پویایی و تحرک آن منجر گردید.

همچنین رویکرد نادیده‌انگارانه امام خمینی (ره) در مواجهه با «سنت مستکبرین» بیانگر گذار از غیریت‌سازی به خودسازی در روند انقلاب اسلامی و پس از آن است. بدین طریق سنت - برخلاف جریان مدافع بازگشت سنت - در مقام دفاع قرار نمی‌گیرد، بلکه در غالب موارد موضعی تهاجمی به بدعت (و سایر امور خارج از خود) دارد.

منابع

بابایی، رسول (۱۳۸۲). امام خمینی و شالوده‌شکنی گفتمان سنتی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.

بابی، سعید (۱۳۷۹). هراس بنیادین (اروپامداری و ظهور اسلام گرایی)، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران: دانشگاه تهران.

پارسانیا، حمید (۱۳۹۲). نظریه و فرهنگ (روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی)، راهبرد فرهنگ، ۶(۲۳).

_____ (۱۳۹۱). انواع و ادوار روشنفکری (با نگاه به روشنفکری حوزوی)، قم: کتاب فردا.

_____ (۱۳۸۶). هفت موج اصلاحات (نسبت تئوری و عمل)، قم: بوستان.

_____ (۱۳۸۹). حدیث پیمان‌ه (پژوهشی در انقلاب اسلامی)، قم: نشر معارف.

_____ (۱۳۸۵). سنت ایدئولوژی علم، قم: بوستان کتاب.

پالمر، ریچارد (۱۳۷۷). علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس. تریگ، راجر (۱۳۸۴). فهم علم اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران: نی.

جعفری، علی اکبر و قربی، سید محمد جواد (۱۳۹۲). راهبردهای مقابله با سلطه فرهنگی نظام استکبار در اندیشه سیاسی امام خمینی، پژوهشنامه انقلاب اسلامی (دانشگاه همدان)، ۳ (۹).

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱). مفاتیح الحیات، قم: اسراء.

حسینی، محمدحسن (۱۳۷۸). نوسازی جامعه از دیدگاه امام خمینی، تهران: عروج. خامنه‌ای، حضرت آیت‌الله سیدعلی (۱۳۷۷). بیانات در دیدار زائرین و مجاورین حرم مطهر رضوی، بازیابی شده در تاریخ ۱ فروردین ۱۳۷۷، دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای،

farsi.khamenei.ir

خرمشاد، محمدباقر (۱۳۷۷). فوکو و انقلاب اسلامی ایران: معنویت‌گرایی در سیاست، متین، ۱. تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

خمینی، امام روح الله (۱۳۷۳). ولایت فقیه، حکومت اسلامی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

_____ (۱۳۲۴). کشف اسرار، تهران: بی‌نا.

_____ (۱۳۵۷). تفسیر سوره حمد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

_____ (۱۳۷۶). امام به روایت امام، به کوشش غلامعلی رجایی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

_____ (۱۳۸۲). شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

_____ (۱۳۸۵ الف). صحیفه امام، جلد ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

_____ (۱۳۸۵ ب). صحیفه امام، جلد ۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

_____ (۱۳۸۵ پ). صحیفه امام، جلد ۵، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

_____ (۱۳۸۵ ت). صحیفه امام، جلد ۶، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

_____ (۱۳۸۵ ث). صحیفه امام، جلد ۷، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

_____ (۱۳۸۵ ج). صحیفه امام، جلد ۸، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

_____ (۱۳۸۵ چ). صحیفه امام، جلد ۹، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

_____ (۱۳۸۵ ح). صحیفه امام، جلد ۱۰، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

_____ (۱۳۸۵ خ). صحیفه امام، جلد ۱۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

_____ (۱۳۸۵ د). صحیفه امام، جلد ۱۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

_____ (۱۳۸۵ ذ). صحیفه امام، جلد ۱۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

- _____ (ع. ۱۳۸۵). صحیفه امام، جلد ۱۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- _____ (ر. ۱۳۸۵). صحیفه امام، جلد ۱۵، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- _____ (ز. ۱۳۸۵). صحیفه امام، جلد ۱۶، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- _____ (ژ. ۱۳۸۵). صحیفه امام، جلد ۱۷، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- _____ (س. ۱۳۸۵). صحیفه امام، جلد ۱۸، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- _____ (ف. ۱۳۸۵). صحیفه امام، جلد ۱۹، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- _____ (ش. ۱۳۸۵). صحیفه امام، جلد ۲۰، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- _____ (ص. ۱۳۸۵). صحیفه امام، جلد ۲۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- _____ (۱۳۷۷). شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، مؤسسه عروج.
- خوشروزاده، جعفر (۱۳۸۵). میشل فوکو و انقلاب اسلامی، رهیافتی پسامدرنیستی از منظر تحلیل گفتمان، پژوهشنامه متین، سال هشتم، ۳۱ و ۳۲.
- رهدار، احمد (۱۳۸۴). غرب‌شناسی اثباتی (قسمت اول)، مجله پگاه حوزه، ۱۶۰.
- زائری، قاسم (۱۳۸۴). بحران اخلاق مدرنیت و نظریه اخلاق مک ابتتایر، راهبرد، ۳۶.
- سبحانی، محمدتقی (۱۳۸۵). درآمدی بر جریان‌شناسی اندیشه اجتماعی دینی در ایران معاصر (۱)، مجله نقد و نظر، ۴۳ و ۴۴.
- سیاوشی، سوسن (۱۳۸۰). لیبرال ناسیونالیزم در ایران، ترجمه علی محمد قدسی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۳). ایدئولوژیک شدن سنت، ترجمه مهرداد مهربان، کیان، ۱۹.
- غروی، محسن (۱۳۷۸). بنیان‌های حکومت در اندیشه بنیان‌گذار جمهوری اسلامی، کیهان فرهنگی، ۱۵۶.
- فرازی، عبدالوهاب (۱۳۸۹). روحانیت و تجدد با تأکید بر جریان‌های فکری-سیاسی حوزه علمیه قم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- فوزی، یحیی (۱۳۷۸). مذهب و توسعه در ایران: بررسی سه دیدگاه پس از انقلاب اسلامی ایران، متین، ۱(۲).
- فیرحی، داود (۱۳۷۸). امام خمینی؛ گفتمان تجدد اسلامی، نشریه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم، ۵.
- کچویان، حسین و زائری، قاسم (۱۳۹۱). بازنمایی غرب در گفتمان اسلام احیاشده، راهبرد فرهنگ، ۲۰.
- کچویان، حسین (۱۳۸۵). تطورات گفتمان‌های هویتی ایران، ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد، تهران: نشر نی.
- _____ (۱۳۸۲). حق‌محوری تجدد و تکلیف‌مداری سنت، علوم سیاسی، ۲۲.
- کشاوری شکری، عباس (۱۳۸۲). تبیین انقلاب اسلامی از دیدگاه تدا اسکاچپول، متین، ۱۹، ۹۷-۱۱۸، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- مجتهدی، کریم (۱۳۷۹). آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و مؤسسه تاریخ مطالعات معاصر ایران.
- موسوی همدانی، سید محمدباقر (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۸). مجال گفتگو، مصاحبه‌گران: علیرضا رضایت و غلامرضا دادخواه، اطلاعات حکمت و معرفت، ۶، ۴۷-۵۰.
- واعظی، اصغر (۱۳۹۰). پیش‌داوری و فهم در هرمنوتیک فلسفی گادامر، راهبرد، ۲۰(۶۰)، ۲۳۵-۲۵۳.
- وحدت، فرزین (۱۳۸۲). رویارویی فکری ایران با مدرنیت، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.