

فرایند غیریت‌سازی در گفتمان سیاسی امام خمینی(ره)

احمد عزیزخانی *

چکیده

تعریف «دیگری» برای بازشناسی «خود»، ضرورتی انکارناپذیر جهت بازسازی و بازشناسی هر «هویتی» است؛ در این میان اندیشه‌های امام خمینی(ره) به‌مثابه یک چارچوب هویت‌ساز برای هر فرد مسلمان، توجهی ویژه به فرایند ساخت دیگری یا «غیریت‌سازی» داشته است. تحقیق پیش‌رو درصدد بازشناسی این فرایند در گفتمان سیاسی امام خمینی(ره) برآمده و غیریت‌های تعریف‌شده در اندیشه ایشان را که مبتنی بر اصل اسلامی توحید بوده، بازتعریف کرده است. این غیریت‌ها که از نفس سرکش آدمی تا استکبار جهانی را شامل می‌شود، هویتی جدید برای انسان مسلمان به ارمغان می‌آورد که هم‌زمان زندگی زمینی و آسمانی بشر را دنبال می‌کند.

کلیدواژگان: امام خمینی، هویت، گفتمان، غیریت‌سازی.

مقدمه

اگر انقلاب اسلامی را پویش درونی یک ملت جهت بازپس‌گیری هویت ازدست‌رفته خود در مقابل امواج مدرنیسم بدانیم، اندیشه حضرت امام بن‌مایه چنین پویشی است. از این منظر، عنصر هویت‌یابی در اندیشه ایشان برجسته می‌شود. تأکید بر بازگشت به خویشتن اسلامی، مرکز ثقل تفکرات حضرت امام است (بنگرید به: امام خمینی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۲۷). اما شکل‌گیری هویت، مانند هر گفتمان دیگری، واجد دو بعد است: در بعد اول، هویت نیازمند عناصری جهت آنچه «هست» می‌باشد تا در پرتو آن «مای جمعی» شکل بگیرد؛ در بعد دوم عناصری برجسته می‌شود که آنچه «نیست» را عیان نماید تا رکن دوم هویت که همان «دیگری» است چارچوب‌بندی شود (klandermans, 2000, p162-163). مطالعه بعد دوم یا همان روند غیریت‌سازی در اندیشه حضرت امام، موضوع پژوهش پیش‌روست.

بررسی این موضوع از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است؛ زیرا همان‌گونه که مارش و استوکر تأکید می‌کنند، این غیریت‌ها هستند که مرزهای یک گفتمان را با گفتمان دیگر ترسیم می‌کنند و اگر غیرهای یک گفتمان تغییر کند، ماهیت آن دگرگون می‌شود (مارش و استوکر، ۱۳۷۸، ص ۲۰۵). از این منظر بررسی روند غیریت‌سازی در گفتمان سیاسی حضرت امام به‌عنوان گفتمان معیار، ضرورتی انکارناپذیر است.

گفتمان معیار و فرایند غیریت‌سازی

واژه «گفتمان»^۱ که سابقه آن در برخی منابع به قرن ۱۴ میلادی می‌رسد، از واژه فرانسوی «diskoor» و لاتین «us-discurs» به‌معنای گفتگو، محاوره، گفتار، و از واژه «discurrer» به‌معنای طفره رفتن، از سر باز کردن، تعلل ورزیدن و ... گرفته شده است (مک دائل، ۱۳۸۰، ص ۱۰). همچنین این واژه به‌معنای مکالمه و نیز صحبت جدی آمده است (oxford dictionary, 2000, p.119) به اعتقاد کریس بالدیک، گفتمان در معنای زبان‌شناختی، مطالعه و تجزیه و تحلیل ارتباط، همبستگی و پیوندهای موجود میان جملات در گفتمان‌های نوشتاری و کلامی است (مک دائل، ۱۳۸۰، ص ۲۱). بنابراین گفتمان در معنای اولیه به چارچوبی بیشتر از جمله توجه دارد و معانی

متن را در ساختاری تنیده با کلیت آن جستجو می‌کند. اما در زبان‌شناسی کلاسیک، واژه‌ها معنای خود را نه به واسطه ارجاع به واحدی بزرگ‌تر (متن یا جهان خارج)، بلکه از طریق رابطه‌ای که میان خود در درون نظام زبانی برقرار می‌کنند، به دست می‌آورند. این رابطه بیانگر جایگاه خاصی است که واژه در برابر واژه‌های دیگر برای همیشه کسب نموده است. (سوسور، ۱۳۷۸، ص ۱۲۶). به همین جهت یورگنسن و فیلیپس بر این باورند که در نگرش ساختارگرایانه به زبان، نشانه‌های زبانی، معانی‌شان را از تفاوت‌شان با دیگران اخذ می‌کنند؛ یعنی از قرار گرفتن در جایگاه خاصی که دیگری در آن جایگاه نیست. اما دیدگاه پساساختارگرایانه - از جمله نظریه گفتمان - بر آن است که نمی‌توان معنا را بدون ابهام و برای همیشه تثبیت کرد؛ معانی از طریق عرف، مذاکره و مجادله ساخته و تثبیت شده و در نهایت به چالش کشیده می‌شوند، و این مسئله به معنای پیوند متن با فرامتن است که گفتمان بر آن تأکید دارد (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۲، ص ۵۵).

دیوید هوارث بر این باور است که نظریه گفتمان به بررسی نقش اعمال و عقاید اجتماعی معنادار در زندگی سیاسی می‌پردازد. این نظریه، روشی را که نظام معنایی (گفتمان) طرز آگاهی یافتن مردم از نقش‌هایشان در جامعه را شکل می‌دهند، بررسی می‌کند و به تجزیه و تحلیل شیوه تأثیرگذاری این نظام‌های معنایی یا گفتمان‌ها بر فعالیت‌های سیاسی می‌پردازد (هوارث، ۱۳۷۷، ص ۱۵۶). از این منظر، نظریه گفتمان علاوه بر اینکه به شکل‌گیری معنا در ارتباط با عوامل درون‌زبانی و برون‌زبانی (زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی و موقعیتی) اشاره دارد (فرکلاف، ۱۳۷۹، ص ۸)، بر خودآگاهی عاملین سیاسی و چگونگی تأثیرگذاری بر نقش‌هایشان نیز می‌پردازد. به بیان دیگر، گفتمان به بسترهای شکل‌گیری معنا اشاره دارد و عاملین سیاسی را از این بسترها آگاه می‌سازد تا نقش‌های سیاسی خود را به خوبی باز یابند و جایگاه خود را در تحولات گفتمانی و تغییرات اجتماعی بشناسند. در چنین فضایی، تصمیمات سیاسی به گونه‌ای شفاف‌تر و معقول‌تر گرفته شده و حوادث به دست فاعلین رقم می‌خورد، نه اینکه سیلاب حوادث، عاملین اجتماعی را به منفعلانی منزوی بدل سازد.

اما آنچه نویسنده را در این پژوهش بر آن داشت تا از چارچوب نظریه گفتمان بهره برد، توجه این نظریه به فرایند غیریت‌سازی است. به باور هوارث، ایجاد و تجربه غیریت‌های اجتماعی که در نظریه گفتمان بر آن تأکید می‌شود، از سه جنبه امری محوری برای نظریه گفتمان است: نخست

اینکه، ایجاد یک رابطه خصمانه که در بیشتر موارد منجر به تولید یک دشمن یا دیگری می‌شود، برای تأسیس مرزهای سیاسی امری حیاتی است. دوم اینکه، شکل‌گیری روابط خصمانه و تثبیت مرزهای سیاسی، امری محوری برای تثبیت بخشی از هویت صورتبندی‌های گفتمانی و کارگزاران اجتماعی است. سوم اینکه، تجربه ضدیت نمونه‌ای است که حدودی بودن هویت را نشان می‌دهد (مارش و استوکر، ۱۳۷۸، ص ۲۰۵). بنابراین تعریف غیر برای تثبیت گفتمان امری ضروری است.

همان‌گونه که بیان شد، هر گفتمان جهت تعریف خود، در ابتدا نیازمند تعریف دیگری است و بیان مرزهای هویتی یک گفتمان، علاوه بر مشخص نمودن آنچه هست، به تعیین آنچه «نیست» هم نیاز دارد؛ زیرا هویت همواره امری جمعی است که از رابطه مداوم افراد در اجتماع در قالب‌هایی چون تعامل یا تعارض ایجاد شده و دوام می‌یابد (لارنا و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۳۱). در تعامل عمدتاً آنچه هویت یک گفتمان باید باشد، مورد معامله قرار می‌گیرد و مفهوم «خود» شکل می‌گیرد؛ اما در تعارض، مفهوم «دیگری» شکل می‌گیرد که رکن دوم ساخت هویت هر گفتمان است.

به‌نظر می‌رسد ستون‌های تعریف «دیگری» در گفتمان معیار را بتوان از آموزه‌های اسلامی استخراج کرد. اصولی چون تبری، نهی از منکر و براءت از مشرکین، اصول اعتقادی اسلامی است که بنیادهای غیریت‌سازی گفتمان معیار را فراهم می‌سازند (آجیلی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۹). در این اصول بیش از آنکه بر ایجاب تکیه شود، بر سلب تأکید شده که البته رهاورد هر دو، تأسیس گفتمانی اسلامی است. در ادامه به فرایند غیریت‌سازی در گفتمان معیار مبتنی بر آرای امام خمینی (ره) که برآمده از باورهای اسلامی، به‌ویژه اصل توحید است، خواهیم پرداخت.

۱. من مستعلی، غیر درون‌زا

همان‌گونه که بیان شد، در گفتمان توحیدی حضرت امام خالق و مالک کون و مکان تنها خداست و دیگران در ظل قدرت اویند. «قدرت اوست که همه چیز را فراگرفته و بر همه چیز چیره شده و موجودات از آن جهت که خودشان هستند، شیئیستی ندارند و وجودی ندارند، تا چه رسد به کمالات وجود» (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۹)؛ پس ورای همه موجودات، خالق مستغنی است و

دیگران شأنیت صفت «مستعلی» را ندارند؛ زیرا موجودات به‌واقع «وجود ندارند، بلکه وجه او و عباد تکوینی و استظلالی هستند و این‌چنین وجودی، مستقل بودنش مستحیل و محال است» (همو، ۱۳۸۱ الف، ص ۵۱۴-۵۱۳).

از دیدگاه حضرت امام، «یکی از فطرت‌هایی که تمام عائله بشر بر آن مخمورند، به‌طوری‌که در تمام افراد این نوع، احدی را برخلاف آن نتوان یافت، تواضع و فروتنی و تعظیم پیش عظیم و بزرگ است» (همان، ص ۳۵۴). اما همیشه فطرت در انسان غالب نیست و گاهی فطرت الهی انسان محجور مانده و همین مسئله سنگ بنای استعلای انسانی می‌شود. در چنین شرایطی، نسیان انسان بر وی فائق آمده و خود را جای خدا می‌نشانند. در اینجاست که انسان «به هیچ مرتبه‌ای از مراتب قانع نگردد و برای به‌دست آوردن مقصد خود حاضر است با تمام نوامیس الهیه و شرایع حقه مخالفت و دشمنی کند» (همان، ص ۸۴-۸۳). چنین انسانی سرچشمه رذایل و مبدأ شرور است؛ به‌ویژه اگر حاکمیت سیاسی یابد. در چنین شرایطی آثار تخریبی نفسی که خود را مستعلی پندارد، بسیار زیاد خواهد بود؛ زیرا خود را حاکم مطلق می‌داند. به همین جهت در جای‌جای آثار و بیانات حضرت امام، توصیه به تهذیب نفس را مشاهده می‌کنیم. به باور ایشان، «تمام جنگ‌های عالم از این انانیت انسان پیدا می‌شود. مؤمن‌ها با هم جنگ ندارند؛ اگر جنگی باشد بین دو نفر، بدانند که مؤمن نیستند ... جنگ‌های عالم همه‌اش جنگ‌های انانیت است» (همو، ۱۳۷۸، ص ۱۲۴). به همین جهت ایشان همواره انانیت و تفاخر را سرچشمه هر بدی می‌دانستند؛ تا جایی که هوای نفس را نه‌تنها دشمن انسان، بلکه دشمن‌ترین دشمن‌ها می‌دانند (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۷۱).

نکته مهم در اندیشه حضرت امام اینک، باید بدانیم تأکید ایشان بر دوری از انانیت و خودبینی به‌منزله تحقیر نفس آدمی نیست، بلکه این تنها تعظیم در برابر وجود عظیم است و ذل عبودی به همراه خود، عز ربوبی را به همراه دارد. دیدگاه توحیدی حضرت امام همواره کمال انسان را در اتصال به کمال مطلق می‌داند. بدیهی است که در چنین شرایطی، کمال اصیل برای انسان توهمی بیش نیست. اما از طرفی هرچه انسان به خداوند نزدیک‌تر شود، قابلیت بیشتری می‌یابد؛ تا جایی که انسان کامل (که هضم و جذب در کمال مطلق است) «خلیفه خدا در زمین و نشانه او در همه عوالم است» و «کریم‌ترین آیات الهی و بزرگ‌ترین حجت‌های اوست» (همو، ۱۳۸۰، ص ۱۹۴).

انسان آنگاه که در ظل توجه الهی مقام خلیفه الهی می‌یابد، واجد اختیارات و توانایی‌های گسترده‌ای می‌شود که نه تنها او را دلیل نمی‌سازد، بلکه او را عزیز می‌گرداند. در این صورت خطری نیز از جانب وی متوجه هم‌نوعانش نیست؛ زیرا روحش پالوده و نفسش صیقل خورده و تابع فرامین خالق یکتاست؛ پس هیچ‌گاه انسانی تمامیت‌خواه نبوده و خطری از جانب وی متصور نیست. چنین انسانی هم‌زمان عزیز و ذلیل و ضعیف و قوی است: عزیز در برابر مردم و قوی در مقابل ظلم و همچنین ضعیف و ذلیل در برابر خداوند. به همین جهت رهاورد چنین تفکری، انسانی متعادل است. حضرت امام در این باره می‌فرماید:

«کسی که با قدم عبودیت سیر کند و داغ ذلت بندگی را در ناصیه خود گذارد، وصول و عز ربوبیت پیدا کند. طریق وصول به حقایق ربوبیت، سیر در مدارج عبودیت است و آنچه در عبودیت از انانیت مفقود شود، در ذل حمایت و ربوبیت آن را می‌یابد تا به مقامی می‌رسد که حق تعالی سمع و بصر و پای او شود» (همو، ۱۳۷۰، ص ۹).

انسان متعادل هم‌زمان که خود را «مخلوق ضعیف بی‌مایه‌ای» می‌داند (همان، ص ۸۸)، بر آن است که «باید فخر عالم امکان در خلاصه کون و مکان ... و معلم اسما و صفات ... و از آیات باهرات باشد» (همان). پس او نه خود را ایستاده بر فراز عالم هستی و دیگران را ذلیل و خوار خود می‌داند، و نه در برابر دیگران پست و فرومایه و ضعیف است. چنین انسانی جایگاه خود را در هستی می‌داند: نه برای خود در برابر خداوند متعال دستگاه مستقل قائل است و خودکامگی می‌کند، و نه در برابر اتفاقات منفعیل بوده و خود را به جریان روزگار می‌سپارد. در واقع ساخت سوژه‌ای متعادل، رهاورد تفکر پیش‌روی حضرت امام است. ساخت چنین سوژه‌ای آنگاه اهمیت خود را نشان می‌دهد که به سردرگمی این موضوع در فلسفه غرب و عواقب چنین سردرگمی‌ای بپردازیم.

فلسفه مدرن غرب با انتقاد به فلسفه کلاسیک پیرامون ساخت انسانی تمامیت‌خواه از طریق ادعای انحصار حقیقت در دستان عقل فیلسوف، پای به میدان نهاد؛ اما با تأکید بیش از حد بر عقل بشری، تنها عقلانیت را از ماورا جدا ساخت و تبدیل به قدرتی شد که به قول بودریا «بیش از پیش به‌عنوان تعالی تجریدی همه قدرت‌ها» شناخته می‌شود (بودریا، ۱۳۷۸، ص ۲۳). بر این اساس، مدرنیته فلسفه را از آسمان به زمین کشانید، اما جایگاه عقل آدمی را همچنان متعالی نگاه داشت. مدرنیسم با جدا کردن عقلانیت از ماورا از یک طرف و ترفیع جایگاه آن از طرف دیگر، اولاً

منابع عقلانیت پیشامدرن چون حقوق و قانون طبیعی و اندیشه وحیانی را از انسان باز پس گرفت؛ ثانیاً نه‌تنها چیزی جایگزین آن نکرد، بلکه عقل را بر فراز طبیعت قرار داد. از این منظر انسانی مستعلی ساخت که اوامر خود را از فراز طبیعت بر زیردستان خود نازل می‌ساخت. این انسان مستعلی و پرنخوت، مورد اعتراض فیلسوفان پست‌مدرن قرار گرفت.

در نگاه فلسفه پست‌مدرن، تأکید بیش از حد بر جایگاه عقل نتیجه‌ای جز دیکتاتوری و تمامیت‌خواهی ندارد. در چنین نگاهی، شناخت مطلق منجر به هلاکت می‌شود (فوکو و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۳۹۱). بنابراین شرط زیست سعادت‌مندان، عدم باور به انسان استعلایی و شناخت حقیقت مطلق است. اما نفی سوژه استعلایی در باور پست‌مدرن، حالت رادیکال به خود گرفته و نه‌تنها به نفی امکان کشف حقایق، بلکه به انکار واقعیت انجامید؛ تا جایی که جیانی واتیمو بر این باور است که در جوامع کنونی سمبل‌ها جای واقعیت‌ها را گرفته‌اند (بودریار، ۱۳۷۸، ص ۵۸-۵۷)؛ حتی بالاتر از این، فوکو بر این باور بود که «انسان اختراعی است که چندان زمانی از ساخته شدنش نمی‌گذرد و به پایان عمر خود هم نزدیک شده است» (احمدی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۲).

بدیهی است که هیچ‌کدام از این رویکردها به انسان (مدرنیسم و پست‌مدرنیسم) نمی‌تواند سعادت را به بشر هدیه کند: اولی موجب فرجه شدن بیش از پیش عقل بشری بدون اتکا به مبانی‌ای چون وحی شد که رهاورد آن فجایع بزرگی چون جنگ‌های جهانی اول و دوم و کشته شدن ده‌ها میلیون انسان شد؛ دومی نیز در اعتراض به وضعیت موجود هستی بشر را در معرض انقراض قرار داد و انسانی را ساخت که آمادگی بیشتری جهت پذیرش ظلم و ستم دارد. اما در این دنیای وانفسا، حضرت امام بر انسانی تأکید می‌کند که با تکیه بر آموزه‌های اسلامی، ضمن ایجاد بستر مناسب جهت رشد ذهن، با تأکید بر نابسندگی عقل آدمی، لگامی بر آن زده و او را در صراط مستقیم قرار می‌دهد.

از این منظر، «خود» که در صورت عدم تهذیب و دوری از خدا می‌تواند به «دیگری» خطرناکی تبدیل شود، با صیقل درونی و پیوستن به دریای بی‌کران توحید، بخشی از هویت فرد می‌شود. این‌گونه «من مستعلی» به‌مثابه غیری که از درون فرد بازتولید می‌شود، با لگام توحید به «خود» اسلامی تبدیل می‌شود.

۲. نقد عقل ولنگار در گفتمان معیار

در یکی از غیریت‌هایی که در اندیشه حضرت امام نقش برجسته‌ای ایفا می‌کند، عقل بدون اتصال به وحی است. اگر توحید و پیوستن به ذات حق، عین سعادت و کمال است، دوری از وی و تکیه بر عقل فردی عین شقاوت و تیره‌بختی است. بر مبنای آنچه در مطالب پیش گفته بیان شد، می‌توان چنین فهمید که از دیدگاه حضرت امام، انسان به‌عنوان یک ممکن در صورت اعلام استقلال از ذات واجب، از پست‌ترین حیوان‌هاست؛ زیرا وی باید بداند که وجودش وابسته به واجب است و بنابراین استقلالش بالضرورة برابر با فنا و نابودی است. پس انسان موجودی است که وجود و کمالش به غیر (واجب) وابسته است. بنابراین ابتدا باید وجود واجب را شناخت و سپس در پی اتصال به او برآمد. از طرفی چون شناخت واجب گستره‌ای از علوم غیب و شهود را دربر می‌گیرد، منابع شناخت نیز باید فراتر از منابع حسی و عقلی رفته و وحی را نیز دربر گیرد.

امام خمینی(ره) در نامه تاریخی خود به گورباچف، حس، عقل و وحی را سه منبع اصلی شناخت می‌دانند که انسان را به کمال مطلق رهنمون خواهند شد (بنگرید به: امام خمینی، ۱۳۷۵). بنابراین علاوه بر حس و عقل که منابع درونی شناخت‌اند، وحی نیز به‌عنوان منبع شناخت بیرونی به رسمیت شناخته می‌شود. از نظر ایشان آرمان اصلی وحی، ایجاد معرفت برای بشر، به‌ویژه شناخت حق تعالی و سایر حوزه‌هایی است که عقل بشر بدون ارجاع به آن، امکان دسترسی به آنها را ندارد (جمشیدی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۳-۱۲۲).

به باور حضرت امام:

«انسان اگر به همین حد طبیعت بود و بیشتر از این چیزی نبود، دیگر احتیاج به اینکه یک چیزی از عالم غیب برای انسان فرستاده بشود تا انسان را تربیت کند ... نبود. لکن چون انسان مجرد از این عالم طبیعت، یک حقیقتی است؛ همین خود خصوصیتی که در طبیعت هست، دال بر این است که یک ماورایی، یک ماورایی از این برای این طبیعت هست؛ چون انسان یک ماورایی دارد و به‌حسب براهین که در فلسفه ثابت است، ماورای این طبیعت در انسان هست و انسان دارای یک عقل بالامکان مجرد [است] و بعد هم مجرد تام خواهد شد. تربیت آن ورق که

ورق معنوی انسان است، باید کسی این تربیت را بکند که علم به آن طرف، علم حقیقی به آن طرف داشته باشد» (امام خمینی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۸۸).

از طرفی این عالم حقیقی تنها از طریق وحی حاصل می‌شود. در واقع تنها وحی است که می‌تواند ادراک را متصل به منبع حقیقی معرفت کند (همو، ۱۳۷۸، ص ۴۱۴)؛ زیرا «هرچه عقول بشر ترقی کند و ادراکات آنها زیادتر گردد، وقتی به حجج و براهین اسلام نظر کنند، پیش نور هدایت آن خاضع‌تر شوند» (همو، ۱۳۷۹، ص ۲۰۱) و درمی‌یابند که پای عقلانیت در مسیر کمال مطلق لنگ است و جهت راهبری نیاز به راهنمایی وحی دارد.

دیدگاه توحیدی حضرت امام در باب معرفت‌شناسی دو پیامد مهم دارد: اول اینکه، معرفت حقیقی را ذیل معرفت‌الله می‌نشانند که از جنس معارف ماورایی است؛ دوم اینکه، مسیر نیل به این معارف را هم‌زمانی و هم‌زمانی عقل و وحی می‌داند. از این منظر عقل نمی‌تواند به‌تنهایی معرفت حقیقی را دریابد، بلکه به جهت خلق ثانوی‌اش، ذیل معارف وحیانی جای می‌گیرد. البته در این منظومه، معرفت حسی هم جایگاه خاص خود را دارد؛ اما این منابع سه‌گانه در یک رابطه طولی و با ارجحیت وحی و سپس عقل تعریف می‌شوند.

به‌عنوان مثال، قرآن کریم انسان‌ها را دعوت می‌کند که به شتر نگاه کنند و پیرامون خلقت آن تعقل کنند (غاشیه، ۱۷). در این مثال، خداوند متعال حس بینایی را دعوت می‌کند که با همراهی عقل بشری به نحوه خلقت شتر و در نهایت خالق آن پی ببرند. در این مثال تنها وجود خدا قابل اثبات است، اما برخی صفات و اسما و دیگر شئون الهیه را ثابت نمی‌کند؛ از این رو جهت نیل به این معارف می‌توان به منبع وحی تمسک جست.

تأکید بر معرفت‌شناسی اسلامی توسط حضرت امام در حالی است که معرفت‌شناسی مدرن با نفی معارف ماورایی، در ابتدا معرفت را به عناصر محسوس تقلیل داد (Bacon, 2006, p.29)؛ کانت، ۱۳۶۲، ص ۴۰۰-۳۹۹ و سپس اصل وجود حقیقت یا امکان نیل به آن را رد کرد (ساراپ، ۱۳۸۲، ص ۱۰۶) و از این رهگذر نه‌تنها انسان را به جهان ماده محدود ساخت، بلکه باب کمال وی را که همان وصول به معرفت‌الله است، مسدود کرد. به همین جهت امام خمینی (ره) همواره تأکید داشتند که قوانین آسمانی اسلام که از مبدأ وحی صادر شده، تمام شئون زندگی آدمی را دربر

می‌گیرد و ضامن سعادت و کمال زندگی اوست (امام خمینی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۵۵). لازمه چنین موضوعی، تسلیم در برابر اوامر الهی است و قطعاً و لنگاری نتیجه‌ای جز خسران و شقاوت ندارد. «تسلیم یکی از صفات نیکوی مؤمنین است که به واسطه آن طی مقامات معنویه و معارف الهیه شود و کسی که تسلیم پیش حق و اولیای خدا شود ... زود به مقصد می‌رسد. از این جهت بعضی از عرفا گویند که مؤمنین از حکما نزدیک‌تر به مقصد و مقصود هستند؛ زیرا که آنها قدم را جای پای پیامبران می‌گذارند و حکما می‌خواهند با فکر و عقل خویش سیر کنند» (همو، ۱۳۸۱، ص ۴۰۲).

در مجموع ولنگاری عقل و عدم تمکن آن به وحی که منجر به اندیشه‌های اومانیستی می‌شود، «غیر» گفتمان معیار بوده و فاصله گرفتن از آن جهت باقی ماندن در فضای گفتمان معیار ضروری است.

۳. نفی استبداد در گفتمان معیار

چنان‌که در مطالب پیشین بیان شد، انسان در گفتمان معیار در یک رابطه طولی به واجب، وابسته است؛ اما نسبت به دیگر ممکن‌ها و در یک رابطه عرضی، آزاد است. از این منظر اعمال اراده یک ممکن بر ممکن دیگر باطل است، مگر اینکه مبتنی بر قوانین وضع شده توسط واجب باشد. رابطه ممکن بر ممکن غیر الهی در گفتمان معیار «استبداد» نامیده شده و نفی و طرد شده است. چنین دیدگاهی مأخوذ از اصل توحید است.

به باور حضرت امام «این اصل [توحید] به ما می‌آموزد که انسان در برابر ذات اقدس حق باید تسلیم باشد و از هیچ انسانی نباید اطاعت کند، مگر اینکه اطاعت او اطاعت خدا باشد» (همو، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۳۸۷).

قید «هیچ» در جمله فوق مطلق بوده و هر انسانی را شامل می‌شود:

«عالم از اعلایین تا اسفل السافلین جلوه حق جلّ و علا و در قبضه قدرت اوست و هیچ موجودی از روحانیون ملا و انبیای معظم و اولیای مکرم تا اشقیای خود چیزی ندارند، بلکه چیزی نیست جز آنکه به جلوه او نورانی و هست شود» (همو، ۱۳۶۱، ج ۱۹، ص ۴).

به همین جهت ایشان بیان می‌دارند که چون تمامی قدرت‌ها از خداست و تمام بود و نمود از اوست، بر عابدان و سالکان است که «جز قدرت حق، قدرتی را نپذیرند» (همان، ج ۸، ص ۱۹۵). در نتیجه هیچ‌گاه «رژیم اسلامی با استبداد جمع نمی‌شود» (همو، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۴۷)؛ چون حاکم اسلامی تنها براساس موازین دینی حکم می‌راند، نه رأی شخصی، و از طرفی مؤمنین هم حکومت نامشروع و ظالم را نمی‌پذیرند و استبداد را برنمی‌تابند.

باور فوق، نتیجه‌ای بسیار اساسی به همراه دارد. حکومت حق به‌جهت تقید به قوانین الهی از استبداد گریزان است، اما حکومت نامشروع و غیر الهی همواره در معرض آسیب استبداد است؛ زیرا نفسی که در برابر قدرت لایزال الهی تسلیم نباشد، سرکش شده و هیچ موجودیتی را به رسمیت نمی‌شناسد؛ چنین فردی به احتمال زیاد استبداد را پیشه خود می‌سازد. از این بالاتر اینکه، رویارویی با حق و حقیقت، قساوت را افزون می‌سازد که نتیجه‌ای جز فساد و تباهی در زمین نخواهد داشت. حضرت امام این روند را این‌گونه بیان می‌کند:

«چون فطرت انسانی قبول حق کند، استسلام برای او حاصل شود، و چون فطرت محتجب شود و خودبین و خودخواه شود و در تحت تأثیر عوامل طبیعت واقع شود، از حق و حقیقت گریزان شود و صلابت و قساوت در آن پیدا شود و در نتیجه استکبار کند و از حق سرکشی نماید» (همو، ۱۳۸۱، ص ۳۹۹).

به همین جهت امام خمینی (ره) همواره بر این نکته تأکید داشتند که این اسلام است که مانع استبداد می‌شود، نه اینکه شیوه‌ای از استبداد به‌نام «استبداد اسلامی» ایجاد شود: «شما ملت ایران به‌واسطه اینکه متشبث به ایمان شده‌اید، توجه به خدا کرده‌اید، همه با هم به اسلام متوجه شده‌اید، احکام اسلام را خواستید، خدا شما را نجات داد و نجات می‌دهد؛ نجات داد از این سد بزرگ استبداد ...» (همو، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۱۳۵).

در مجموع می‌توان گفت که اسلام با تسلیم افراد در برابر قوانین الهی، بت استبداد آنها را شکسته و تعظیم در برابر حق و حقیقت را تضمین می‌کند؛ اما کفر با سرکشی در برابر حقیقت، گام اول طغیان را برداشته و خود را آماده سرکشی‌ها و ظلم‌های بعدی می‌کند، که ظلم به ملت و استبداد، رهاورد چنین مسیری است. به همین جهت حضرت امام، اسلام را مانع بزرگ در برابر

استبداد می‌دانند و بر نفی همه‌جانبه مفهوم استبداد تأکید می‌کنند. بدین ترتیب مفهوم استبداد در گفتمان معیار در زنجیره غیریت‌سازی قرار گرفته و حتی از ظلمت‌های بزرگ دانسته می‌شود. «ایمان به خدا باعث می‌شود که مؤمنین در نور خدا غرق شوند. ظلمت‌های استبداد، ظلمت‌های اختناق، ظلمت‌های وابستگی به غیر، ظلمت‌های ظلم؛ مؤمنین از این ظلمت‌ها نجات پیدا می‌کنند» (همان).

۴. استعمار، غیر گفتمان معیار

استعمار در لغت به معنای طلب آبادانی کردن و آبادانی خواستن و در اصطلاح به معنای دست‌درازی و اعمال نفوذ و مداخله دولت‌های قوی در کشورها و سرزمین‌های دولت‌های ضعیف به بهانه آبادی و عمران و به قصد استفاده از منابع ثروت آنهاست (رضوی، ۱۳۷۴، ص ۸۸). بنابراین در یک رابطه استعماری، طرف قوی طرف ضعیف را کاملاً تحت سلطه خود درمی‌آورد و با نفوذی که در ارکان طرف تحت سلطه می‌یابد، آن را به ورطه نابودی می‌کشانند. این در حالی است که در ادبیات دینی هرگونه راه تسلط کافران بر مسلمانان بسته فرض شده و شریعت اسلام چنین تسلطی را بر نمی‌تابد (بنگرید به: نساء، ۱۴۱). بنابراین اصول گفتمان معیار که برگرفته از آموزه‌های دینی است نیز قاعداً چنین نفوذی را نفی کرده و به‌عنوان «غیر» خود محسوب می‌کند. البته این غیریت‌سازی آن‌قدر برجسته بوده که به‌ویژه در تاریخ معاصر ایران شواهدی برای آن می‌توان یافت؛ از جمله اشاره به این قاعده (نفی سبیل) در حکم تحریم تنباکو توسط مرحوم میرزای شیرازی؛ ولی به هر تقدیر، این مسئله در گفتمان حضرت امام برجستگی خاصی می‌یابد.

حضرت امام در موضوع استعمار، یک بار دیگر با تکیه بر اصل توحید دست به غیریت‌سازی می‌زند. در گفتمان معیار، تمامی قدرت‌ها ذیل قدرت الهی قرار می‌گیرند و آن‌که اراده‌اش محل تأثیر است، تنها خدای واحد قهار است. بنابراین در گفتمان معیار، ترس از «دیگری قدرتمند» که مبنای یک رابطه استعماری است، بی‌معنا شده و تابوی قدرت‌های ظاهری فرو می‌ریزد. در چنین شرایطی، اتکای مؤمنین تنها به خداوند متعال بوده و با تقویت قوای درونی، مرعوب قدرت‌های استعمارگر نمی‌شوند. حضرت امام در این رابطه چنین می‌فرماید:

«اگر شماها مهذب شدید، قشر دانشگاهی، قشر علما مهذب شدند، اگر مملکت

مهذب شد، مملکت مهذب زیر بار ظلم نمی‌رود، زیر بار استعمار نمی‌رود. همه

این مفسد برای این است که فاسد هستند ... اگر مذهب باشند، نه وعده دیگران در آنها تأثیر می‌کند، نه ارباب دیگران درشان تأثیر می‌کند» (امام خمینی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۲۶۰).

بنابراین یک رابطه مستقیم میان تهذیب فردی و اجتماعی و مبارزه با استعمار و عمران و آبادانی واقعی کشورهای اسلامی وجود دارد. تا زمانی که مسلمانان با تهذیب نفوس خود و با اتکا به قدرت خداوند، اراده‌های خود را تقویت نکنند، توانایی تقابل با قدرت‌های استعماری را نخواهند داشت. پس در ابتدا تحول درونی نیاز است تا از رهگذر تربیت صحیح و مبتنی بر تعلیمات دینی، انسان‌هایی قوی ایجاد شود و سپس از قید و بند استعمار رهایی یابند:

«اول خودتان را اصلاح بکنید، اول مذهب بشوید و تعلیمات اسلامی را که برای آدم‌سازی است، آن تعلیمات را عمل به آن بکنید و بعد هم جوان‌ها را تربیت کنید که ما بعد از یک مدتی متحول بشویم به یک انسان‌هایی که اسلام می‌خواهد، نه یک انسان‌هایی که استعمار می‌خواهد» (همان، ج ۱۰، ص ۷۷).

از نگاه حضرت امام، استعمار تلاش دارد تا از انسان شرقی، موجودی منقاد بسازد تا مردم مستعمرات را به یک پویش درونی جهت پذیرش استعمار وادارد. این تلاش عمدتاً دو سو دارد: از یک سو اول با قدرتمند نشان دادن استعمارگران و به تبع آن ضعیف پنداشتن مستعمرات، وحشتی در دل مردم مستعمره می‌نشانند که در خود توانایی تقابل را نمی‌بینند؛ در سویی دیگر تغییرات فرهنگی است که در آن فرهنگ استعماری جایگزین فرهنگ بومی شده و این‌گونه بستر لازم جهت تداوم روابط استعماری بدون درگیری نظامی فراهم می‌شود.

حضرت امام در مورد جریان اول (ایجاد وحشت) می‌فرماید:

«افسوس که ما از اروپاییان چنان وحشت کردیم که یکسره خود را باخته و علمی که خود در او تخصص داریم ... به سستی تلقی می‌کنیم. گمان کردیم که اگر مملکتی در مسیر طبیعی پیشرفت کرد، در سیر حکمت الهی نیز پیش‌قدم است و این از اشتباهات بزرگ ما بود» (همو، ۱۳۵۷، ص ۳۴).

جریان دوم (جایگزین فرهنگی) نیز از نگاه حضرت امام در کشور ما این‌گونه دنبال شده است:

«جانب - خصوصاً آمریکا - در نیم قرن اخیر کوشش داشتند و دارند فرهنگ و برنامه‌های فرهنگی و علمی ما را از محتوای اسلامی - انسانی و ملی خود خالی و به‌جای آن فرهنگ استعماری - استبدادی بنشانند» (همو، ۱۳۸۶، ج ۱۰، ۸۱).

بنابراین نفوذ جریان استعمار به‌ویژه در ایران، کاملاً فرهنگی و به‌صورت جنگ نرم می‌باشد. از این‌رو تلاش‌های ما برای مقابله نیز باید در همین راستا شکل بگیرد؛ زیرا به تعبیر حضرت امام «استبداد الان رفته است از بین ... لکن استعمار باز ریشه‌هایش هست، یعنی توطئه‌هایش هست الان...» (همو، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۴۲۴). بنابراین همان‌گونه که مقام معظم رهبری نیز تأکید فرموده‌اند، تهاجم فرهنگی علیه کشور ما همچنان ادامه دارد و مقابله با آن، جزو اصلی‌ترین وظایف ما به‌شمار می‌رود.

نکته شایان ذکر اینکه، با وجود حضور استعمار و در مجموع کشورهای غربی در زنجیره‌های نفی گفتمان معیار، حضرت امام هیچ‌گاه گفتمان غرب را به‌صورت کامل طرد و رد نکرد. ایشان گفتمان مستقلی را در برخورد با غرب مطرح ساختند که بر مبنای آن وجوه مختلف غرب از همدیگر باز شناخته می‌شود و ضمن اخذ وجوه مثبت آن، جنبه‌های منفی طرد و نفی می‌شود. (خالقی افکنده، ۱۳۷۹، ص ۴۰). به همین جهت ایشان تأکید داشتند که «ما با آثار تمدن موافقیم و مایلیم که مملکت ما مجهز به همه آثار تمدن شود» (همان). اما این پذیرش بیشتر در سطح آثار تمدنی غرب باقی می‌ماند و کمتر به ابعاد فرهنگی آن تسری می‌یابد. به همین جهت همچنان غرب و استعمار به‌عنوان غیر گفتمان معیار باقی می‌مانند.

زنجیره‌های هم‌ارزی

همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، گفتمان‌ها علاوه بر نیاز به غیریت‌ها جهت تعریف اینکه با چه کسانی نیستند، به زنجیره‌های هم‌ارزی هم نیازمندند تا نشان دهند با چه کسانی هستند. در واقع زنجیره هم‌ارزی، افراد و موضوعات با ویژگی‌های مشابه را کنار هم قرار می‌دهد. همچنین تلاش می‌کند تفاوت‌های درونی گروه را کم‌رنگ کند و از طرف دیگر با بهره‌گیری از زنجیره تفاوت‌ها (غیریت‌ها)، این هویت‌ها را در مقابل هویت‌های منفی «دیگری» قرار دهد.

گفتمان معیار به‌عنوان یک گفتمان سیاسی، زنجیره هم‌ارزی خود را ذیل دو مفهوم «مؤمنین» و «مستضعفین» چارچوب‌بندی می‌کند. در ادامه به‌تفکیک هر کدام از این دو مفهوم را بررسی خواهیم کرد.

۱. مؤمنین

گفتمان توحیدی امام خمینی(ره) تأکید خاصی بر موحدین و مؤمنین به‌عنوان ارکان این گفتمان دارد. بر مبنای اندیشه حضرت امام که مأخوذ از اندیشه‌های اسلامی است، مؤمنین برادر یکدیگرند (همان، ج ۶، ص ۴۱۹) و باید به امور همدیگر اهتمام ورزند؛ در غیر این صورت از دایره اسلام خارج خواهند شد (همو، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۴۱). بنابراین در گفتمان معیار، مؤمنین در زنجیره هم‌ارزی قرار گرفته و بالاتر از آن، متحد می‌شوند.

سخن حضرت امام پیرامون مفهوم «مؤمن» اختصاص به یک مکان جغرافیایی یا حتی مذهب ندارد، بلکه هر آن کس که در کره خاکی دین اسلام اختیار کرده است را شامل می‌شود.

«پیروزی نهایی وقتی است که اسلام با همه ابعاد و با همه احکامش در ایران پیاده شود و پیروزی بالاتر آنکه، در همه اقطار عالم اسلامی حکومت کند... خداوند ولی مؤمنین است و آنها را از ظلمات خارج می‌کند و به دریای نور وارد می‌کند ... شما مؤمنین، شما جوانان مؤمن ایرانی، پاکستانی [و] سایر اقشار که ایمان دارید، خداوند وعده فرموده است که شما را از همه ظلمت‌ها، از همه گرفتاری‌ها خارج کند و به نور برساند، آن‌هم نور الهی» (همان، ج ۷، ص ۲۹۳).

ایشان همچنین در مصاحبه با حسنین هیکل، بر وسعت جهانی مفهوم مؤمن تأکید کرده و تمامی ملت‌های مسلمان را ذیل این مفهوم می‌نشانند:

«آرزوی بزرگ ما این است که ملت‌های دیگر هم با ما متصل بشوند و همان‌طور که اسلام دستور داده است که مؤمنین اخوه هستند، همان مسائل پیش‌روی ملت‌ها باشد» (همان).

بدیهی است که از چنین دیدگاهی، مسئله وحدت تحت مفهوم ایمان استخراج می‌شود و ایمان نیز معنایی بسیط‌تر و گسترده‌تر یافته و نگاهی فرامذهبی به آن می‌شود. بنابراین هر آن کس که به خداوند واحد ایمان داشته و رسولش را بپذیرد و همچنین قرآن را به‌عنوان کتاب هدایت‌بخش بپذیرد، در زنجیره هم‌ارزی گفتمان معیار جای می‌گیرد.

نکته آخر اینکه، با ایجاد ارتباط میان مؤمنین و مستضعفین از نظرگاه حضرت امام، ضمن بسط یافتن مفهوم مؤمنین به مستضعفین و در نهایت توسعه زنجیره هم‌ارزی گفتمان معیار، جغرافیای مفهوم گفتمان معیار از دنیای اسلام به کل جهان گسترده می‌شود.

«در تمام ادوار مؤمنین عبارت از این طبقه مقابل مستکبرین بودند که آنها دارای قدرت‌های فوق‌العاده [بودند]. زمان حضرت موسی مؤمنین عبارت از یک دسته‌ای بودند در مقابل فرعون و قدرت‌های فرعون و در آیه می‌فرماید [آل عمران / ۱۶۴] که از خودشان، از خود مؤمنین، یعنی از این طبقه پایین به اصطلاح، خداوند منت بر آنها گذاشته که از این، همین طبقه مؤمن‌ها، مقابل مستکبرین که طبقات بالا بودند ... می‌ایستادند» (امام خمینی، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۱۶۸).

۲. مستضعفین

زنجیره هم‌ارزی در گفتمان معیار - چنان‌که بیان شد - از مؤمنین به مستضعفین تسری می‌یابد. حضرت امام بارها در میان گفتار خویش مؤمنین و مستضعفین را هم‌عرض دانسته و آنها را در زنجیره هم‌ارزی گفتمان معیار قرار می‌دهد. بر این اساس، مؤمنین همواره در زمره مستضعفین بوده و کافران که همیشه همان مستکبران بوده‌اند، زنجیره متفاوت را تشکیل می‌داده‌اند. به باور حضرت امام:

«تمامی ادیان آسمانی از بین توده‌ها برخاسته است و با کمک مستضعفین بر مستکبرین حمله برده است. مستضعفین در همه طول تاریخ به کمک انبیا برخاسته‌اند و مستکبرین را به جای خود نشانده‌اند. در اسلام پیغمبر اکرم از بین مستضعفین برخاست و با کمک مستضعفین، مستکبرین زمان خودش را آگاه کرد یا شکست داد. مستضعفین در تمام ادیان حق دارند» (همان).

تأکید بر مفهوم مستضعف در گفتمان معیار چنان برجسته است که حضرت امام، انقلاب اسلامی را نهضت مستضعف در مقابل مستکبر می‌داند؛ به همین جهت این انقلاب می‌تواند و باید الگوی تمامی مستضعفین عالم در مقابل مستکبرین قرار گیرد:

«باید این نهضت در تمام عالم - نهضت مستضعف در مقابل مستکبر - در تمام عالم گسترده شود. ایران مبدأ و نقطه اول و الگو برای همه ملت‌های مستضعف

[باشد]؛ ملت‌های مستضعف ببینید که ایران با دست خالی و با قدرت ایمان و با وحدت کلمه [و] تمسک به اسلام، در مقابل قدرت‌های بزرگ ایستاد و قدرت‌های بزرگ را شکست داد ... در تمام اقشار عالم مسلمین به پا خیزند، بلکه مستضعفین به پا خیزند. وعده الهی که مستضعفین را شامل است و می‌فرماید که ما منت بر مستضعفین می‌گذاریم که آنها امام بشوند در دنیا و وارث باشند [قصص، ۵]» (امام خمینی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۲۹۲).

دیدگاه حضرت امام پیرامون حمایت از مستضعفین و مقاومت در برابر مستکبرین، هشداری است به آنان که تقابل با استکبار را خلاف عقلانیت و ناممکن می‌دانند. از نگاه توحیدی امام خمینی(ره)، دست قهر قادر متعال، همواره با مستضعفان است و دست خالی آنان را جبران می‌کند. در مقابل، قدرت ظاهری مستکبران یک قدرت پوشالی است که باید به چالش کشیده شود. مستضعفان عالم با قرار گرفتن در یک زنجیره هم‌ارزی توان فائق آمدن بر مستکبران را دارند؛ چنان‌که وقوع انقلاب اسلامی ایران، اثبات‌گر این مدعاست. مستضعفان همیشه پیروزند؛ زیرا «خداوند همیشه با مستضعفان است و حق همواره بر باطل غلبه کرده و ایمان همیشه فائق شده است» (همان، ص ۸۹). بنابراین دست کشیدن از مستضعفین و روی‌کردن به مستکبرین، خلاف اراده الهی و به‌تبع، اهداف عالی انقلاب است.

نتیجه

روند غیریت‌سازی در گفتمان معیار، مأخوذ از جهان‌بینی توحیدی حضرت امام بوده و هر آنچه را که مقابل اراده احدیت قرار گیرد، برنمی‌تابد. بر این اساس، هر آن کس که ذل عبودی را فراموش کرده و خود را در مقام عز ربوبی نشانند، غیر است؛ چه این غیر خود انسان باشد یا دیگری. بدین ترتیب تعریف ابعاد هویت (خود و دیگری) در گفتمان سیاسی حضرت امام تغییر کرده و فضایی جدید پیش‌روی گفتمان‌های سیاسی قرار داده است. چنین تفسیری سپهر اندیشه بشریت را دگرگون کرده و آثاری را به همراه خواهد داشت که برخی از آنها به شرح ذیل‌اند:

۱. «خود» در اندیشه حضرت امام در پیوند با خداست و با تعاریف دیگر از خود در هویت‌های زمینی کاملاً متفاوت است. از این منظر، گفتمان جدیدی به اندیشه بشری عرضه شده است که به انسان به صورت هم‌زمان ماهیتی «متافیزیکال» و «فیزیکال» می‌بخشد.
۲. ترسیم روند غیریت‌سازی در اندیشه حضرت امام، ظرفیت‌های لازم را جهت بسط مفاهیمی چون استقلال و آزادی فراهم می‌سازد؛ زیرا انسان را تنها به ذات حق وابسته دانسته و از اغیار آزاد می‌سازد.
۳. قرار دادن نفس مستعلی در ردیف غیرها، انسانی مهذب، پالوده و با اراده‌ای آهنین می‌سازد که می‌تواند سنگ بنای جوامع مسلمان گردد؛ زیرا هم از فسادهای مسیر توسعه برکنار است و هم اراده لازم را جهت انجام کارهای بزرگ دارد.
۴. هم‌ردیفی مفهوم «غیر» با «غیر خدا» در اندیشه حضرت امام، به تقویت دوگانه امت/امام در مقابل ملت/دولت می‌انجامد؛ زیرا زنجیره تفاوت گفتمان معیار را به سطح کافرین ارتقا می‌بخشد. این مسئله می‌تواند موجبات تغییرات گسترده در جهان اسلام، به‌ویژه بستر لازم برای تقویت «جغرافیای مقاومت» را فراهم سازد؛ زیرا در این تعبیر، فرازوی از مرزهای ملی امری ضروری است.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- آجیلی، هادی، صورت‌بندی گفتمان اسلامی در روابط بین‌الملل، تهران: دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۸۹.
- احمدی، بابک، معمای مدرنیسم، چ ۴، تهران: مرکز، ۱۳۸۵.
- امام خمینی، سید روح‌الله، آداب الصلوه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۷۰.
- _____، آوای توحید، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۷۵.
- _____، تقریرات فلسفه، به همت سید عبدالغنی اردبیلی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۸۱ الف.

- _____ ، شرح چهل حدیث، چ ۲۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹.
- _____ ، شرح چهل حدیث، چ ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۷۲.
- _____ ، شرح حدیث جنود عقل و جهل، چ ۶، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۱.ب.
- _____ ، شرح دعای سحر، ترجمه سید احمد فهری، چ ۲، تهران: فیض کاشانی، ۱۳۸۰.
- _____ ، صحیفه نور، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۱.
- _____ ، صحیفه نور، ج ۱، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.
- _____ ، صحیفه نور، تهران مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۸۶.
- _____ ، کشف الاسرار، قم: آزادی، ۱۳۵۷.
- _____ ، وصیت‌نامه سیاسی - الهی امام خمینی، چ ۵، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۷۸.
- بودریا، ژان، سرگشتگی نشانه‌ها، ترجمه مانی حقیقی، چ ۲، تهران: مرکز، ۱۳۷۸.
- جمشیدی، محمدحسین، اندیشه سیاسی امام خمینی، چ ۲، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۸.
- خالقی افکند، علی، امام خمینی و گفتمان غربی، تهران: انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۷۹.
- رضوی، سید امیر، فرهنگ فارسی امید، تهران: فؤاد، ۱۳۷۴.
- ساراپ، مادان، راهنمای مقدماتی به پساساختارگرایی و پسامدرنیسم، ترجمه محمدرضا تاجیک، تهران: نشر نی، ۱۳۸۲.
- سوسور، فردینان، دوره زبان‌شناسی عمومی، ترجمه کورش صفوی، تهران: هرمس، ۱۳۷۸.
- فرکلاف، نورمن، تحلیل انتقادی گفتمان، ترجمه شایسته پیران و دیگران، تهران: مرکز مطالعات و پژوهش‌های رسانه‌ها، ۱۳۷۹.
- فوکو، میشل و دیگران، از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چ ۷، تهران: نشر نی، ۱۳۸۸.

-
- کانت، امانوئل، **سنجش خرد ناب**، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- لارنا، انریک و دیگران، **جنبش‌های نوین اجتماعی**، ترجمه سید محمدکمال سروریان و علی صبحدل، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۷.
- مارش، دیوید و جری استوکر، **روش و نظریه در علوم سیاسی**، ترجمه امیرمحمد حاجی‌یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸.
- مک دانل، دایان، **مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان**، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: فرهنگ گفتمان، ۱۳۸۰.
- هوارث، دیوید، «نظریه گفتمان»، ترجمه سید علی‌اصغر سلطانی، **فصلنامه علوم سیاسی**، شماره دوم، پاییز، ۱۳۷۷.
- یورگنسن، ماریال و لوئیز فیلیپس، **نظریه و روش در تحلیل گفتمان**، ترجمه هادی جلیلی، چ سوم، تهران: نشر نی، ۱۳۹۲.
- Bacon, Francis, **The Advancement of Learning**, DoDo press, 2006.
- Klandermans, Bert, "**Identity And Protest; How Group Identification Helps To Over Com Collective Action Dilemmas**", Cooperation in Modern Society, London and New York: Routledge, 2000.
- **Oxford dictionary**, New York: oxford university press, 2000.