

پیشگفتار

ویژگی بارز اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، مسئله‌آفرینی تمدن و تفکر مغرب‌زمین است. این مسئله‌آفرینی در دو وجه واقعیت عملی زندگی یا طرح پرسشهای اندیشه سیاسی و مطالبه پاسخ جدید است. بیت‌الغزل فهم این قید «معاصر بودن» همین زایش تمدن غرب و غربی‌سازی یا تلاش برای غربی‌شدن جهان غیرغرب است. از این رو، قید معاصر صرفاً در یک هموزی با تمدن جدید غرب برای جهان اسلام قابل فهم است. طبعاً آغاز دوره معاصر برای مناطق و کشورهای جهان اسلام متفاوت بوده است.

در فرایندی تعاملی، مفاهیمی از اندیشه‌های سیاسی اسلام به گونه‌ای درون‌زاد، قدرت باروری و زاینده‌گی خود را برای توصیف و توضیح پدیده‌های سیاسی و الهام‌بخشی به زندگی سیاسی نشان داده‌اند. طرح این مفاهیم به منزله بلوکهای آگاهی‌بخش، در خلأ و در انزوای از واقعیت‌های عینی ملی و بین‌المللی صورت نمی‌گیرد. بنابراین، در یک فرایند و روند معکوس مفاهیمی از جهان اسلام به جهان معاصر سرریز می‌شود و مباحث نظری یا واقعیات عملی را سامان می‌دهد. صراط از مفاهیم مهم در این زمینه است.

اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) بر محوریت صراط مستقیم، اندیشه سیاسی را در ایران، جهان اسلام و حتی بنا به اظهار صاحب‌نظرانی برجسته از مغرب‌زمین، وارد مرحله‌ای جدید کرده است و بر خلاف فرایند چندصدساله مسلط سکولاریسم در جهان در فرایندی معکوس، الگویی الهام‌بخش از رابطه دین و سیاست برای ایجاد تغییرات اجتماعی، نظام‌سازی سیاسی و استمرار آن بر مبنای این ایده در طول چند دهه گذشته همواره اندیشه‌سازی کرده است. این اثر محصول بیش از یک دهه کار پژوهشی عمیق در آثار امام خمینی (ره) و استخراج بیش از بیست‌وپنج هزار فیش تحقیقاتی است. لازم می‌دانم صمیمانه‌ترین قدرشناسی خویش را نثار همه سرورانی کنم که در خلق این اثر مؤثر بوده‌اند. از شمار فراوان استادان ارجمندی که بی‌تردید در جهت‌گیری و غنی‌سازی این تأملات نقشی تعیین‌کننده داشته‌اند و در گفت‌وگوهایی در این باب از آنان چیزهایی فراوان آموختم. از سرکار خانم عزیزی و آقای عزیزی که زحمت حروف‌چینی بر دوششان بوده است. از همکاران دلسوز و زحمت‌کش سازمان «سمت» در همه سطوح و از سرکار خانم سیده زیبا بهروز که ویرایش اثر را بر عهده داشته‌اند و از کارکنان ارجمند مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) که کار تطبیق ارجاعات متن اولیه از «صحیفه نور» به «صحیفه امام» را انجام داده‌اند و از همه دوستانی که در این مختصر مجال ذکر نامشان نیست و بی‌تردید «نامشان بر جریده عالم ثبت است» صمیمانه و خاضعانه تشکر می‌کنم. ناگفته پیداست که مسئولیت هرگونه نارسایی بر عهده اینجانب است. قلم بی‌تابی می‌کند نمی‌توانم از رنج و زحمات بی‌حساب همسر و خانواده‌ام که معنای شغل 24 ساعته دانشگاهی و تحقیقاتی را به خوبی درک کرده‌اند، یادی نکنم. بی‌تردید همه افراد پیش‌گفته در موفقیت کتاب حاضر - در ششمین جشنواره بین‌المللی فارابی ویژه تحقیقات علوم انسانی و اسلامی (آبان 1391) به عنوان کتاب برگزیده بخش بزرگسال گروه علمی مطالعات انقلاب اسلامی و امام خمینی - به نوعی سهم داشته‌اند. امید آنکه این وجیزه، توشه محقق و همه همراهان پیش‌گفته در «قرارگاه ابدیت» باشد.

ابراهیم برزگر

دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی

دانشگاه علامه طباطبایی

مقدمه

سرشت اندیشه سیاسی ویژگی‌های خاص دارد. شاید بتوان برخی از اجزای این سرشت را به شرح ذیل برشمرد: (1) ماهیت میان‌رشته‌ای. ماهیت اندیشه سیاسی میان‌رشته‌ای و ترکیبی از عناصر وام‌گرفته از معرفت‌شناسی، فلسفه، اقتصاد، جامعه‌شناسی، زبان‌شناسی، حقوق، روان‌شناسی و جز آن است. (2) بهره‌گیری از استعاره و تشبیه تئوریک. این ویژگی متضمن نوعی تشبیه بنیادی و اساسی است به‌طوری‌که در یک بررسی مقایسه‌ای مشاهده می‌شود که در ساختار اندیشه سیاسی و تفکر غربی، استعاره نقش مهمی ایفا می‌کند به‌گونه‌ای که در سرشت غالب آنها یک استعاره، تمثیل و تشبیه تئوریک نهفته است. استعاره‌های غارِ افلاطون، جنگ همه علیه همه لویاتانِ هابز، ساختمان (زیربنا و روبنای) مارکس، اعصابِ دویچ، ابرها و ساعت‌های پوپر و ایستون، دریای بی‌پایانِ آکشات و تشبیه‌های ارگانیک و ماشینی ... گواه صدق این مدعاست. این استعاره‌ها کارکردهای گوناگون توصیف، تبیین پدیده‌های پیچیده، توصیه‌های هنجاری، فراهم‌سازی مبانی تولید اندیشه و پرورش استدلال و قالب‌ریزی محتوای اندیشه را بر عهده دارند.

بنابراین استعاره‌ها در نظریه‌پردازیها و سرشت اندیشه سیاسی غرب نقش داشته‌اند و در باب آن مطالعات بسیاری انجام شده است. مسئله این است که در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی، استعاره‌ها چه کارکردی دارند؛ چنان‌که در یک بررسی مقایسه‌ای با اندیشه سیاسی غرب این نقصان و خلأ نظری جلب توجه می‌کند.

قرآن با ارتقای واژه «راه مادی» و عینی به سطح معنوی، اسلام را به صراط مستقیم تعبیر کرده و هدایت به آن صراط را غایت نزول قرآن و رسالت انبیا دانسته است. حضور آن در سوره حمد که عصاره و چکیده کل قرآن کریم است و آیه «اهدنا الصراط المستقیم» که قرائت آن در نمازهای یومیه واجب است و تکرار آن در مناسبت‌های دیگر جنبه کاربردی این سوره را آشکار می‌کند.

افزون بر آن، این صراط مستقیم در بخش آرمان‌شناسی جایگاه‌یابی می‌شود و با مفهوم مهم غایت در اندیشه سیاسی غرب کلاسیک و قرون وسطا و اسلام مرتبط است؛ زیرا هر راهی به غایتی ختم می‌شود که در پایان راه در انتظار رهرو است. در باب مفهوم غایت در اندیشه سیاسی نیز بررسی مستقلی انجام نشده است. این صراط در گفتار و نوشتار و حتی عناوین کتب و جهت‌گیریهای فکری و سیاسی و رفتاری متفکران مسلمان نمودار شده است، این درخواست همیشگی و کنش‌گفتاری هدایت به صراط مستقیم و طلب دوری و برائت از راه مغضوبین و ضالین در کانون توجه متفکران مسلمان چگونه در سیاست جلوه‌گر می‌شود؟ آیا صراط و بسامدها و متعلقات آن، که در اندیشه متفکران اسلامی از جمله امام خمینی (ره) نمودار است، به مثابه یک استعاره نظری و محوری توجیه‌پذیر است و نوعی الگوی اندیشه‌ورزی در دوره معاصر را می‌نمایاند؛ به‌ویژه آنکه «راه» استعاره مذهبی جهانی است و دغدغه «در صراط بودن» در کانون توجه ادیان، مذاهب و حاملان آنهاست.

مدعا یا فرضیه تحقیق عبارت است از اینکه: استعاره صراط در جهت‌دهی به اندیشه‌ورزی سیاسی امام خمینی (ره) نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. این نقش تعیین‌کننده یا هدایت‌گر در دو محور شرح و بسط داده

می‌شود: اول آنکه استعاره صراط در قالب‌ریزی محتوای (باطنی، 1367: 110-113) اندیشه سیاسی متفکر نقش تعیین‌کننده دارد؛ یعنی متفکر برای انتقال مضامین حاضر و آماده خود از قالب‌های بیانی و تعابیر راهی بهره می‌جوید. افزون بر آن، در محور دوم صراط محور مضمون‌آفرینی، زاینده‌گی و الهام‌بخشی، اندیشه متفکر جهت‌دهی پیشینی می‌شود و می‌توان تفسیری راهی از اندیشه وی به‌دست داد. فعلیت یا عنصر ناگفته اندیشه وی، دغدغه دایم استوار بودن بر صراط مستقیم است.

از سوی دیگر، برخورد جهان اسلام با تمدن جدید و مستحدث غرب، مسلمانان را متوجه شکاف و فاصله عقب‌ماندگی خود با غرب کرد؛ آنان از خواب غفلت بیدار شدند و از وضعیت جدیدی آگاهی یافتند که دیگر نمی‌توانند همچون گذشته به راه خود ادامه دهند (تقابل سنت با مدرنیسم) (حلبی، 1371: 38). قدرت این وضعیت چنان بود که مسلمانان را با «پرسشهای تحمیلی» و «پاسخها و واقعیت‌های تحمیلی» روبه‌رو ساخت، چگونه و چرا این فاصله عقب‌افتادگی و پیشرفت در کاروان واحد بشری ایجاد شد و غرب صدر قافله و شرق و جهان اسلام ذیل قافله شد؟ چگونه این فاصله افزایش یافت؟ چرا این فاصله تاکنون جبران نشده است؟ چگونه می‌توان از افزایش این فاصله جلوگیری کرد؟ یا به جبران آن پرداخت و آیا راه میان‌بری وجود دارد؟ به کدامین راه باید رفت؟ آیا باید از همان راهی رفت که غربیان رفته‌اند و راه غربی شدن را برگزید یا آنکه با اتکا به راههای بومی اسلامی و سنتی نیز می‌توان به توسعه و جبران عقب‌افتادگی پرداخت؟ گویی «حیرت» و سرگردانی و راهیابی عمیق‌ترین مفهومی است که ویژگی دوران معاصر جهان اسلام و جهان سوم را توصیف می‌کند.¹ از این رو، مصداق صراط و بحران شناخت آن در عصر اندیشه سیاسی کلاسیک که در قالب درون‌دینی بین رقیبان شیعه و سنی در جریان بود، در عصر جدید به صورت گفت‌وگوی برون‌دینی تغییر سطح می‌دهد. چنین بود که جهان اسلام در مسئله «انحطاط» که یکی از محورهای اندیشه سیاسی اسلام معاصر است (قادری، 1378) بر سر دوراهی «غرب‌گرایی» و «اسلام‌خواهی» قرار گرفت. جریان غرب‌گرایی² در اشکال متنوع ایدئولوژیهای سوسیالیسم، کمونیسم یا ناسیونالیسم عربی، ایرانی یا ترکی متجلی شد.³ بنابراین، در این رهگذر به روایت «حمید عنایت» حتی ناسیونالیسم نیز شعبه‌ای از جریان قدرتمند غرب‌گرایی و پژواک پیام و راه انقلاب فرانسه است (عنایت، 1358: 20). جریان دوم، جریان اصلاح‌طلبی دینی بود که با قهرمانانی چون سیدجمال، عبده و کواکبی آغاز شد که بر هویت دینی و اسلامی تأکید می‌ورزید و می‌کوشید تا با بازگشت به صراط مستقیم اسلام و پاکسازی اسلام از غبار ضلالت قرون علاوه بر اینکه شکاف صراط اسلام و سبیل جهان اسلام را برطرف کند به توسعه و پیشرفت نیز دست یابد؛ زیرا از این دیدگاه، وارد شدن در صراط دقیقاً قرار گرفتن در مدار سمت‌گیری به سوی غایت است؛ غایت

1. عناوین کتب نظریه‌پردازان مسلمان به‌روشنی بیانگر این امر است: احمد امین. *لماذا تأخر المسلمون و تقدم غیرهم*، محمد غزالی. *سرتاخر العرب و المسلمین*، محمد غزالی. *الطریق هنا، ابوحنس الندوی*. *ماذا خسّر العالم بانحطاط المسلمین*، شکیب ارسلان. *لماذا تأخر المسلمون و لماذا تقدم غیرهم*، زین‌العابدین قربانی. *علل پیشرفت مسلمین و انحطاط مسلمین*، حیرت‌نامه، (سفرنامه ایلچی) فریدون آدمیت. *اندیشه ترقی و حکومت قانون*، مودودی. *الاسلام فی مواجهة التحديات المعاصرة*، احمد عروه. *الاسلام علی مفترق الطرق*. «صد سال سرگردانی» در داوری، 1384: 89-105.

2. westernism

3. بنگرید به کتاب *مسائل‌المحسنین* از طالبوف که حتی با اصطلاح صراط مستقیم، غرب‌گرایی را مکرراً توصیه می‌کند (1356: 25 و 133) و نیز عبدالکریم هاشمی‌نژاد، *راه سوم بین کمونیسم و سرمایه‌داری*، تهران، فراهانی، 1348.

هستی و غایت انسان. از این رو، بی‌درنگ «انسان» به سعادت دنیا و آخرت و «جامعه» به عمران دنیا و آخرت و تمدن‌سازی نوین اسلامی می‌رسد. چنین است که استعاره صراط از دو محور واقعیت‌های عینی و زمینه‌های ذهنی به «جریان‌شناسی» اندیشه سیاسی اسلام معاصر پیوند می‌خورد و مقوله صراط مستقیم باب می‌شود. از این زاویه، صراط در اندیشه سیاسی معاصر، جریانی از اندیشه سیاسی در اسلام می‌شود؛ شاید نظیر کاری که خودروی در گرایشهای سیاسی در جهان عرب (1369) انجام داده است.

با این همه، بی‌تردید جریان اصلاح‌طلبی اسلامی متأثر از جریان غرب‌گرایی است؛ زیرا موج سیل بنیان‌کن غربی آنچنان عظیم بود که هم پرسش‌تحمیلی و هم پاسخ‌تحمیلی را دیکته کرد. قدرت انتخابی برای رفتن به راه غرب یا نرفتن به راه غرب باقی نگذاشت، حتی فرصت انتخاب نفاذانه و تمیز میان ایدئولوژی و تکنولوژی یا فرهنگ و صنعت را به آنان نداد، بلکه جهان اسلام را پیش از آنکه فرصت اندیشه و انتخاب داشته باشد در مقابل عمل انجام‌شده قرار داد و سوار بر قطار تمدن خود به راه خود برد! حتی فریاد قهرمانان اصلاح در سوت این قطار گم شد و به جایی نرسید. راه اسلام‌گرایی تنها زمانی راه غالب شد که راه غربی با غلبه خود، اندیشه‌ها، احساسات و عواطف اسلامی مسلمانان را جریحه‌دار کرد. در چنین تصویری از واقعیت، استعاره صراط مستقیم خصیصه بارزی است که در جریان‌شناسی اندیشه سیاسی اسلامی نمایان می‌شود.

در واقع، در بستر این جریان‌شناسی است که متفکر موردی ما یعنی امام خمینی (ره) چهره می‌نماید. وی «جریان‌ساز» مهم اندیشه اصلاح دینی جهان اسلام نوین است و می‌تواند به خوبی نماینده‌ای شایسته برای جریان جنبشهای اسلامی معاصر باشد. «قرائت راهی» و «صراطی از اندیشه سیاسی وی و نیز بررسی «تعابیر راهی» در زبان سیاسی ایشان مدلی از کل اندیشه و زبان سیاسی اسلام به دست می‌دهد. بنابراین، دوراهی اسلام یا غرب به مثابه دو راه رقیب تلقی می‌شود که هرگز در میانه راه (منتصف‌الطریق) به یکدیگر نمی‌رسند؛ زیرا اصولاً این دو راه، دوراهی جاویدان در مدار تاریخ بشری و در طول رسالت انبیاست و به دو مقصد گوناگون ختم می‌شود: راه خدا یا راه شیطان، سبیل‌الله یا سبیل‌الطاغوت، صراط مستقیم تا راه ضالین و مغضوبین و مقتضای راهیابی به صراط مستقیم، برائت از راه ضالین غربی (لیبرالیسم) و مغضوبین شرقی (کمونیسم) است. بنابراین کارکرد استعاره صراط در اندیشه‌ورزی متفکر موردی در دو محور کلان کارکرد «قالبریزی محتوای اندیشه» (زبان سیاسی) و نیز «بازتاب آن در اندیشه و محتوای اندیشه» بررسی می‌شود. کارکرد اول در واقع کارکرد بیانی یا شیوه بیانی (اسالیب‌البیان) و کارکردی انتقالی در انتقال پیام به مخاطبان است. استعاره در اینجا مجرای هدایت و انتقال پیام است. در حالی که در کارکرد استعاره در اندیشه‌ورزی و نظریه‌پردازی، کارکرد آن در توصیف، توضیح و تبیین و احياناً آینده‌نگری پیش‌بینی یا جنبه پرورش استدلال و قوه خلاقیت و باروری و مضمون‌آفرینی و طبقه‌بندی داده‌ها و وحدت‌بخشی به اجزای پراکنده یا جنبه هنجاری (به مفهوم فلسفی آن نه جامعه‌شناسی آن) دارد و به باید‌ها و نبایدها و راه‌حل‌شناسی و آرمان‌شناسی نیز می‌پردازد.

بنابراین، صراط سرچشمه جوشان اندیشه و پرورش استدلال و نیز جویبار و کانال هدایت آن اندیشه به مخاطبان است. محقق می‌کوشد نقش استعاره مذهبی و جهانی «راه» را که تقریباً در همه ادیان و مذاهب به

کار رفته است،⁴ در بستری سیاسی در دو محور کلان «اندیشه سیاسی» و «زبان سیاسی» و در متفکر جریان ساز مهم «آشکار سازد» و نشان دهد که به رغم صراحت نداشتن آنان، در پس اذهان این متفکر موردی استعاره صراط نقش و کارکردی تعیین کننده داشته است. محقق ضمن اقرار به وجود «کل اولیه» و نقش آن در شناخت و جداسازی و استخراج اجزاء، اذعان می کند که چهارچوب نظری حاضر و آماده ای وجود ندارد، که «راه رفته ای» حداقل در اندیشه سیاسی باشد، تا بدان توسل جوید. بنابراین راه ناهموار است و «کل ثانویه» در یک جریان طولانی گام به گام کشف و تئوریزه و دستگاه مند می شود. بر اساس این دو محور کلان، می توان استعاره یا تشبیه نظری صراط را در محورهای فرعی (یا طبقات) چندگانه ذیل به تصویر کشید:

طبقه اول، نقش صراط در «زبان سیاسی» یا قالب ریزی محتوای پیام در اندیشه سیاسی متفکر است. در این محور، صراط همچون جامه ای بر اندیشه موجود پوشانده و در سبک نوشتار، گفتار و طبقه بندی داده ها و در «تعابیر راهی» متفکر آشکار می شود. به عبارت دیگر، محتوای اندیشه در مجرا و قالب کلمات کلیدی کلمه کانونی صراط توزیع می شود. در این محور، محقق می کوشد حضور صراط (راه) در زبان و زبان سیاسی متفکر را آشکار کند. در این طبقه یا گام، وجه غالب مطالب «زبان سیاسی» است و در آن تعابیر راهی محوری عمدتاً مورد بحث است، اما این اجزای پراکنده کل به هم پیوسته ای را پدید نمی آورند.

طبقه دوم، یک نگرش دوگانه به زبان سیاسی و محتوای سیاسی است. اجزای استخراج و طبقه بندی شده در قالب گروه های فرعی دارای تأثیر متقابل و همورزی اند و در درون نظامی معین یک «کل» را می سازند و در مجموع القاکننده نوعی نظم فکری و نگرش کلی متفکر است. بنابراین اجزاء و کلمات کلیدی راهی و زیرمجموعه های راه یک دستگاه تصویری بزرگ می سازند که به شدت دستگاه مند است. بنابراین، در این محور هم تعابیر راهی (زبان) و هم محتوا و کل محل کلام است.

طبقه سوم، یک «تفسیر راهی» از محتوای اندیشه متفکر به دست می دهد. در واقع در این بخش، غلبه با محتوای اندیشه متفکر است و محتوا با «تفسیری راهی» همراه می شود؛ برای مثال، محقق می کوشد رابطه سلسله مراتبی مقولات خداشناسی، هستی شناسی (غایت هستی)، انسان شناسی (غایت فطری) و راه شناسی (غایت راه) را آشکار و لزوم همسویی، و تناسق عناصر چندگانه «راه زندگی» نظام هستی، نظام خلقت انسان و فطرت و غایت انسانی را هویدا یا رابطه آن را با «واقع» باز نماید. در این محورها کارکرد صراط در «فهم»، «تحلیل»، «توصیف»، یا راه حل شناسی و آرمان شناسی یا راه های «تغییر واقع» کندوکاو می شود. بنابراین، طبقه اول شامل «تعابیر راهی» است و غلبه با زبان و زبان سیاسی است؛ در طبقه دوم هم زبان و هم محتوا محل کلام است و اجزاء و کلمات کلیدی یک کل دستگاه مند را می سازند؛ در طبقه سوم غلبه با محتوای اندیشه متفکر است (نه زبان) و «تفسیری راهی» از اندیشه متفکر ارائه می شود.

تعریف مفاهیم

اندیشه سیاسی

اندیشه سیاسی در قالب تعابیر گوناگون ارائه شده است. در این اثر، زمینه های اجتماعی و فکری حاکم بر روزگار این متفکر و کنش گفتاری وی که در صدد تأثیرگذاری بر واقعیات و انگیزش سیاسی مخاطبان خود بوده است

4. Bernard Lewis, 1991, *The Political Language of Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, p. 91.

بررسی می‌شود. از این‌رو، زبان سیاسی ساده و سهل‌الفهم مخاطبان و تقلیل‌گرایی اندیشه در افق فهم کنش‌گران و توده‌های مردمی و در یک کلام اندیشه سیاسی برای هدایت به سوی خدا و بُعد عملگرایی آن مهم بوده است. بنابراین، در اینجا وجه غالب «اندیشه سیاسی» به مفهوم «نظریه سیاسی» نیست، بلکه بیشتر به مفهوم خصلتی «هنجاری» است.⁵ اندیشه سیاسی در خدمت «رفتن» در راه خداست.

استعاره و مفهوم صراط و غایت

استعاره صراط با مفهوم «غایت» و غایت‌مندی در فلسفه سیاسی کلاسیک غرب زمینه‌های مشترکی دارد. در واقع «غایت»، «منتهاالیه» راه و صراط است که برای کل هستی یا انسان یا نباتات و جانداران و اشیاء در نظر گرفته شده است. هر راهی غایتی دارد که وجه تسمیه‌ای بدان می‌دهد. در صبغه دینی آن، راه خدا یا راه طاغوت/راه شیطان از جمله محورهای راه‌شناسی است. راه خدا راهی است که به غایت خداوندی و راه طاغوت یا شیطان راهی است که به طاغوت یا شیطان ختم می‌شود. در واقع راه خدا، راه منحصر به فردی است که رهرو را به غایت خود می‌رساند و راه طاغوت یا راه شیطان کژراهه‌ها و بیراهه‌هایی است که رهرو را به غایت شایسته و کمال مطلوب وی نمی‌رساند. راه خدا یا راه انبیا برای بشر همان ادیان الهی و هدایت تشریحی خداوند برای انسان در مقام عصا هستی و عنصر مرکزی است. این راه خدا یا صراط مستقیم اسلام در هارمونی کامل با غایت هستی و غایت انسانی است. در چنین پیش‌فرضی «اندیشه سیاسی» به مثابه صراط و راه تصور می‌شود و با جستجوی ابعاد وجه شباهتهای این دو، اندیشه سیاسی قابل فهم و بسط می‌شود. همان‌گونه که در هر راهی، موانعی سد راه می‌شوند، در قرآن نیز از رقیبان، مخالفان و دشمنان سد راه خدا با بسامدهای «صد عن سبیل‌الله» و «اضلال عن سبیل‌الله» تعبیر می‌شود. هر چند صراط فقط 45 بار در قرآن به کار رفته است که از این تعداد 34 بار آن صراط مستقیم است و در مجموع در دو معنای صراط مستقیم اسلام و پل صراط در آخرت به کار رفته است، اما باید مترادفات و متعلقات صراط در قرآن و اندیشه متفکر به همراه آن بررسی شود. برای مثال، واژگان هدایت و ضلالت، غوايه، اعوجاج، منهج، شریعت، طریق، سبیل، سبیل‌الله، سبیل‌السلام، سبیل‌الطاغوت و دهها و بلکه صدها واژه دیگر در دور اول یا در دور دوم مستقیم یا غیرمستقیم و با هزاران پیوند بدان متصل می‌شوند و یک کل نظام‌مند بر محور کلمه کانونی صراط می‌سازند.

زبان سیاسی اسلام

از دیگر مفاهیم کلی در این پژوهش «زبان سیاسی» است. یکی از محورهای این پژوهش «قرائت راهی» از اندیشه سیاسی اسلام است. در این محور، صراط محور مضمون‌آفرینی و تولید اندیشه و دستمایه اندیشه‌ورزی و پرورش قوه استدلال است؛ اما محور دیگر این تحقیق بررسی زبان سیاسی اندیشه سیاسی اسلام بر محوریت صراط است. در این راستا، جایگاه «تعابیر راهی» و قالب‌ریزی پیام و محتوا و مظهر اندیشه بر مبنای ظرفهای بیانی و اسلوبهای راهی صراط است. تعابیر راهی در واقع نظیر بررسی‌هایی است که با عنوان درسی «تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی» صورت گرفته است و در آن شیوه‌ها و گونه‌های اثرپذیری واژگانی، گزاره‌ای، گزارشی، تفسیری، تصویری و ساختاری زبان از قرآن و حدیث بررسی می‌شود؛ اما در اینجا بسیار جزئی‌تر و صرفاً به

۵. برای مقایسه ر. ک: بشیریه، 1376، 14-18 و نیز:

Heywood, 1997: pp. 40-41; Rodee, 1983: p. 7.

صراط محدود می‌شود (راستگو، 1376). از این‌رو، «زبان سیاسی» و رهیافت زبان‌شناختی به اندیشه سیاسی دارای جایگاه مرکزی در این نوشتار است.

مفهوم هدایت

مفهوم «هدایت» به مثابه یک «کنش گفتاری» با استعاره صراط رابطه‌ای اصیل یافته است. متعلق «هدایت» قصد اصلی مؤلف قرآن کریم، صراط و راه است. این مفهوم علاوه بر هدایت تکوینی فطری در باب انسان به صورت هدایت تشریحی انبیا نیز موضوعیت یافته است. اسلام، راه و هدایت به مقصد اصلی قرآن است. هدایت به صراط شامل امور دنیوی و سیاست و مادیات و نیز امور مربوط به آخرت، دیانت و معنویات است. از این جهت «سیاست» با مفهوم «هدایت» هم‌ارز و نوعی عینیت بین آنها برقرار می‌شود. از این‌رو، سیاست به منزلت و شأنی پیامبری ارتقا می‌یابد. به دیگر کلام مفاهیم هدایت و غایت صراط به نوعی سیاست هم‌زاد می‌انجامد: سیاست معطوف به قدرت در مقابل سیاست معطوف به هدایت و فضیلت.

اهداف کاربردی

- بررسی استعاره و استعاره صراط در اندیشه سیاسی و نشان دادن این امر که تا چه حد می‌توان صراط را استعاره‌ای محوری در اندیشه‌ورزی سیاسی اسلامی دانست.
- تلاش برای ارائه رهیافتی نو در تحلیل اندیشه سیاسی اسلام و در نظریه‌پردازی بر مبنای استعاره و استعاره «صراط»، در اندیشه سیاسی اسلام و بررسی نسبت زبان و اندیشه سیاسی اسلامی در متفکر مورد بحث و زبان سیاسی اسلام و کاربرد یافته‌ها در درس «اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)» و نیز درس «اندیشه سیاسی در اسلام معاصر» به‌ویژه که امام خمینی (ره) جریان‌ساز مهم در دوره معاصر است.⁶
- کاربرد زبان سیاسی در سبک نوشتاری و گفتاری مؤلفان و متفکران اندیشه سیاسی و قالب‌ریزی محتوای اندیشه سیاسی و پیام خود.

گفتاری در روش

روش تحقیق،⁷ ترکیبی از «روش تحلیل محتوا و روش تفسیری» و روش‌های داده‌بنیاد و «مطالعات میان‌رشته‌ای» است. با تکیه بر آنها به سازماندهی و چهارچوب‌سازی استعاره «صراط» در متون و اندیشه متفکران مورد بحث پرداخته می‌شود.

روش تحلیل محتوا

توضیح بیشتر آنکه از روش تحلیل متن یا محتوا و یافتن نظم فکری و اندیشه متفکر به صورت قدم به قدم استفاده شده است. موريس دوورژه روش «تحلیل متن» را روش کلاسیک نامیده است (دوورژه، 1367: 104). نحوه اجرای آن نیز به این صورت است که درباره متن، سؤالاتی مطرح می‌کنیم و به جستجوی جواب آن می‌پردازیم و به تعبیر علی (ع) در تفسیر قرآن، از متن مورد نظر استنتاج می‌کنیم و او را به نطق و سخن

6. همواره مودودی، سیدقطب و امام خمینی (ره) سه بنیان‌گذار اصلی جنبش‌های انقلابی اسلامی معاصر معرفی شده‌اند:

Choueiri: *Theoretical Paradigms of Islamic Movements*, 1993. pp. 103-116.

7. جالب آنکه مفهوم «متدلوژی» یا روش‌شناسی رابطه نزدیکی با «راه» دارد. روش از لغت متد (Method) از ریشه یونانی متا (Meta) به معنی در طول و «ادوس» (Odos) یعنی «راه» گرفته شده و مفهوم آن در «پیش گرفتن راهی» برای رسیدن به مقصد است. ر. ک: ادواردز، پل، روش علمی: 165؛ علم‌شناسی فلسفی، ترجمه عبدالکریم سروش، 1372: 155.

وامی داریم. موریس دوورژه درباره این روش می‌نویسد: «به‌طور کلی، برای تحلیل سندها دو نوع روش را می‌توان از هم متمایز ساخت. یکی روشهای کلاسیک که کم‌وبیش از تحلیل ادبی یا تاریخی مشتق شده‌اند. دیگری، روشهای تازه‌ای که بر پایه‌های کمی استوارند ... روشهای کلاسیک ژرفانگر هستند. هدف این روشها، تحلیل عمقی سندهاست. روشهای کمی بیشتر پهنانگر هستند» (همان).

دوورژه دو نوع سند را از هم متمایز می‌کند: سندهایی که اطلاعاتی درباره واقعیتها می‌دهند و سندهایی که خودشان به صورتی واقعیت‌اند. خاطرات سیاسی مردان سیاست که به نقل رویدادهایی می‌پردازد که در آنها نقش داشته‌اند، یا اخبار مندرج در روزنامه‌ها درباره واقعیت از نمونه‌های اسناد نوع اول، به نظر وی بر همین اساس، روشهای تحلیلی تاریخی برای این نوع سندها به کار برده می‌شوند (طالب، 1369: 187-191). اعلامیه انتخاباتی یا برنامه خاص جزئی در زمره اسناد نوع دوم به‌شمار می‌روند. بنابراین دوورژه اولی را در حیطه بررسی روش «تحلیل محتوا» و دومی را در حیطه روش «تحلیل متن» قرار می‌دهد (همان و کیوی، 1373: 116). (نیک‌گهر، 1373: 222-227) اما در مجموع هر دو روش با عنوان عام روش تحلیل محتوا در کتب روش تحقیق ذکر می‌شوند (طالب، 1369: 191).

روش تحلیل متن رابطه بین مشاهده و نظر (رجوع به متن و نتیجه‌گیری درباره هر مطلب) رابطه‌ای دوسویه و مکرر است؛ یعنی با طرح سؤال، جستجو در متن آغاز می‌شود و پس از مطالعه متن، ممکن است بعضی قسمت‌های آن، معنی قسمت‌های دیگر را تغییر دهند. «باردن» یکی از کارکردهای مهم تحلیل محتوا را کارکرد اکتشافی آن می‌داند. در این روش «چهارچوب تحلیل» تعیین نشده است و کار را با تکیه به متن و برای روشن کردن ویژگی‌های آن آغاز می‌کنند. برخلاف روش بسته که در آن از یک چهارچوب نظری یا تجربی، برای تحلیل استفاده می‌شود، در روش اکتشافی چهارچوب نظری محصول کشف متغیرهای اصلی در روابط درونی آنها با یکدیگر است (باردن، 1375: 28، 111 و 112).

روش تحلیل متن نزد اصولیان از فقهای شیعه بیش از همه جا تکمیل و تدقیق و در قالب قواعد کلی علم اصول فقه، قاعده‌مند شده است؛ برای مثال در کتب اصول فقه گفته می‌شود که در تحلیل متن باید «قرائن متصله و منفصله» را در نظر گرفت. اولاً باید به قرائن متصله توجه کرد، و هر جمله یا جملات را در گفتار یا نوشتاری کامل قرار داد به گونه‌ای که مفهوم آن نیز در آن مجموعه کلی معنی یابد و نباید عمل معناداری بدون توجه به قالب انجام گیرد. مثلاً «لاتقربوا الصلوة» به‌طور منفک ملاحظه نشود، بلکه «وانتم السکاري» (سوره نساء/43) در جمله بعد از آن نیز باید دیده شود. ثانیاً از آنجا که هر سخن در شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی خاص بیان شده است و غالباً بی‌ارتباط با آنها نیست، باید به قرائت تاریخی متن و شأن و سبب نزول آن نیز توجه کرد. این مسائل همگی در شمار «قرائن منفصله» در حوزه علم اصول فقه قرار می‌گیرد.

فراتر از آن استخراج دیدگاه تئوریزه‌شده هر متفکر در باب موضوعات متنوع در قالب نظریه باید با «مجموعه‌نگری» و نظام‌مندی همراه باشد؛ یعنی صرفاً به مشاهده و بررسی برخی از متون متفکر بسنده نکرد و به‌ویژه کل محتوای پیام و گفتار وی را در بوتۀ شکار داده‌ها و داوری قرار داد و خصوصاً به آخرین نظریه‌های متفکر توجه کرد. از اینجاست که برخی دیگر از اصطلاحات علم اصول فقه در کار تجزیه و تحلیل

متن به کار می‌آید که بسیار اهمیت دارد و نمایانگر «دور دوم» محقق و حرکت دائمی محقق میان کل و جزء است. مانند توجه به «عام و خاص»، «مطلق و مقید»، «ناسخ و منسوخ» که برای فهم نظریه نهایی هر متفکر ضروری است؛⁸ برای مثال در باب دخالت مستقیم روحانیون در سیاست نظیر ریاست جمهوری، نظر اولیه امام که شاید حدود 20 سال بر این نظر پایدار بوده‌اند، این است که برای روحانیون چنین شأنی را نه قائل بودند و نه به مصلحت روحانیون می‌دانستند؛ اما بعد از برپایی نظام اسلامی و بعد از مسئله‌دار شدن اولین نخست‌وزیر و اولین ریاست جمهوری اسلامی، نظر خود را تعدیل و با صراحت آن را بیان می‌کند. در واقع نظر نپذیرفتن مسئولیت اجرایی روحانیون «منسوخ» و پذیرفتن مسئولیتهای سیاسی برای روحانیون دیدگاه «ناسخ» - هرچند در قالب حکم ثابت - ایشان است.

در روش «تحلیل متن» محقق می‌کوشد تا خطوط اصلی متن را شناسایی و خطوط فرعی را بدانها پیوند دهد تا نظم فکری مؤلف/متفکر در باب موضوع بررسی را دستگاه‌مند سازد. تحلیل متن که به تعبیر دوورژه روشی کلاسیک و عملی فکری است و تحلیل درونی متن بر پایه‌های عقلانی استوار می‌شود (دوورژه، 1367: 104)، در صورت حفظ بی‌طرفی و فاصله‌گیری از ارزشهای خود و دخالت ندادن آن در تحقیق، «عینیت تحقیق» نیز محقق خواهد شد. به منظور دستیابی به عینیت بیشتر، در این پژوهش کوشش شده است در بررسی هر موضوع، با نوشتار و گفتار خود متفکر، نظریه یا کلام و پیام دیگر ایشان در جای دیگر توضیح داده شود. به‌ویژه در مواردی که وی در باب یک موضوع واحد، موضع‌گیریهای متفاوتی دارند (مانند مثال پیش‌گفته در باب دخالت اجرایی روحانیون). برای فهم این تضادها به خود متن نوشتار و گفتار مضبوط ایشان رجوع و علت تفاوت از کلام خود متفکر استخراج می‌شود. این کار به عینیت تحقیق می‌افزاید (حسینی، 1379: 105-109). ضمن آنکه در کلام و پیام خود متفکر احتمالاً به شرایط زمانی و مکانی متفاوت دو اظهار نظر مخالف اشاره می‌کند. از این‌رو، دو متن نوشتاری متفاوت به دو متن اجتماعی متفاوت ارجاع داده شده، یا اینکه محقق خود این قرائت تاریخی را برجسته ساخته است.

روش تحلیل محتوا، روشی است که محقق با تمسک بدان در صدد آن است که دریابد اولاً متفکر یا مؤلف و گوینده و فرستنده پیام چه اندیشه‌ها و دیدگاههایی دارد؛ ثانیاً دریابد که قصد وی از صدور پیام چیست و چه عللی دارد؟ مخاطبان وی چه کسانی‌اند؟ و فراتر از آن در عمل چه نتایجی عاید شده است؟ و در مجموع محقق در صدد کشف معنای اصلی پیام است.⁹

دلایل تحلیل محتوا را مطالعه ارتباطات می‌داند که به منظور توصیف رفتار اجتماعی و آزمون فرضیه مدون در مورد آن اجرا می‌شود. به عبارت دیگر، تحلیل محتوا یک روش پژوهشی است که به صورت منظم و عینی برای توصیف کمی ارتباطات به کار برده می‌شود. در هر ارتباطی سه عنصر اساسی پیام، فرستنده پیام و

8. برای بررسی کاربرد روش تحلیل محتوا در اندیشه امام خمینی (ره) ر. ک: مؤلف گمنام، «روش تحقیق پیرامون نظرات امام خمینی (ره)»، مجله نور علم، شماره 7، 1368: 161-164. اورعی، غلامرضا، اندیشه امام خمینی (ره) درباره روش تغییر جامعه، مشهد: مؤسسه انتشاراتی سوره، 1373. رضایی، احمد، «اندیشه اجتماعی در آیین آمار»، حضور، شماره 12، 1374: 225-243.

9. بنگرید: عزتی، مرتضی، روش تحقیق در علوم اجتماعی: کاربرد در زمینه مسائل اقتصادی، تهران: انتشارات دانشگاه تربیت مدرس، 1376: 23-231. سرمد، زهره، عباس بازرگان و الهه حجازی، روشهای تحقیق در علوم رفتاری، تهران: آگه، 1376: 132-134. و نیز: طالب، مهدی، پیشین، 189.

گیرنده پیام وجود دارد. در این روش با کدگذاری منظم متن به واحدهای تحلیل، ویژگیهای متن یا تأثیر آن بر مخاطب بررسی می‌شود (دلاور، 1384: 275-277).

معمدنژاد تجزیه و تحلیل محتوا را روشی برگرفته از «تفاسیر مذهبی» می‌داند و این تفاسیر را بهترین نمونه‌های این نوع تجزیه و تحلیل می‌شمارد. هر پیام دو بُعد دارد: فرستنده پیام (پیام‌دهنده) و گیرنده پیام یا مخاطبان پیام (پیام‌گیرنده). در باب «اندیشه و خط‌مشی پیام‌دهنده»، می‌توان به دو روش تحقیق کرد: الف) بررسی جنبه نموداری: در این بررسی شخصیت، حالات عاطفی و ایدئولوژی فرستنده پیام/متفکر در کانون تحقیق قرار می‌گیرد؛ ب) بررسی «جنبه ابزاری: بدین معنا که پیام همانند ابزاری برای تأثیرگذاری و نفوذ بر «پیام‌گیرنده» به کار گرفته می‌شود» (معمدنژاد، 1356: 51-52). هر نوشتار ترکیبی از این دو جنبه نموداری از اندیشه متفکر و ابزاروارگی کنش گفتاری به منظور تأثیرگذاری بر مخاطبان است؛ مثلاً خاطرات شخصی افراد، اصولاً جنبه نموداری دارد و افشاگر اندیشه‌های پنهان آنان است. درحالی که «آگهی‌های تجاری» بیشتر دارای جنبه ابزاری است؛ به‌گونه‌ای که حتی اشعار تبلیغاتی که محاسن یک کالا را در قالب شعر معرفی می‌کند، نمی‌تواند بازتابی از حالات روحی و درونی شاعر باشد. بنابراین، در این تحقیق، در کنار پرداختن به جلوه‌های نموداری، یعنی کشف کانونهای علایق، سلیقه‌ها و سمت‌گیریهای باوری جلوه‌های ابزاری و بُعد کنش گفتاری وی نیز کاوش می‌شود.

«تحقیق در جهت پیام‌گیرنده» و بررسی همبستگی بین «پیام» و «پیام‌دهنده» از دیگر محورهاست. طبیعی است که پیام‌گیرنده صرفاً نمی‌تواند منفعل و مانند مومی در دست‌گوينده باشد؛ زیرا زمینه‌های روحی خواننده و شنونده در این باره بسیار مهم است تا آنجا که حتی ممکن است تأثیر معکوس [انتظار پیام‌دهنده] داشته باشد (همان: 57-58). در باب تعریف، شیوه‌ها و اصول تجزیه و تحلیل محتوا برنارد برلسون در جمله‌ای کوتاه می‌گوید: در تجزیه و تحلیل محتوا، ویژگی «مقداری بودن» که در آن کمیت واژگان مهم است و نشان‌دهنده کانون توجه متفکر تلقی می‌شود، محل انتقاد است؛ چرا که گاه ممکن است یک مضمون کمیاب و نه چندان تکرارپذیر، بیش از مضمونهای تکراری، روشن‌گر و افشاکننده باشد. همچنین در این روش به اوضاع و احوال کلی پیام (قرائن منفصله) کم‌توجهی یا بی‌توجهی می‌شود. چارلز اوزگود برای غلبه بر این انتقادات می‌گوید: هدف این روش آن نیست که معلوم کند چه کلمه‌ها و نمادها و مضمون‌هایی بیش از همه در یک پیام یا متن تکرار می‌شوند، بلکه در صدد آن است که مشخص کند چه رشته‌هایی این عناصر (پراکنده) را به یکدیگر «همبسته» می‌کند. آیا عناصر مذکور به سوی هم جذب می‌شوند (همگرایی) یا یکدیگر را دفع می‌کنند؟ (واگرایی) (همان: 77-80). اما به هر حال، «تجزیه و تحلیل فراوانی» در تعیین سلسله‌مراتب بین واحدها، مضمونها و مقوله‌ها نقش مهمی دارد؛ زیرا مضامین مهم، مراکز علائق و کانونهای توجه را شناسایی و افشا می‌کند (همان: 92-94).

«سنجش و ارزش‌گذاری» مقوله مکمل «روش تجزیه و تحلیل محتوا» است. برای بررسی کامل محتوا و ارائه نتیجه‌گیریهایی لازم، باید علاوه بر «متن» به «عوامل خارجی» آن نظیر «عناصر ارزش‌گذاری» توجه کرد. برای مثال، درجه اهمیت و اعتبار مطلبی که در صفحه اول روزنامه چاپ می‌شود پیش از مطالب صفحات دیگر است. فراتر از آن «تیتراگذاری مطالب» جهت‌گیری اداره‌کنندگان آن نشریه را آشکار می‌کند (همان: 307-338).

گال و همکاران نیز روش تحلیل محتوا را علاوه بر پژوهشهای کمی، در پژوهشهای کیفی نیز کاربردی می‌دانند و نمونه‌هایی در این باب ارائه می‌کنند. شناسایی و تعیین اسناد؛ طرح سؤالات و فرضیه‌ها؛ تحلیل محتوای نمونه‌ای از اسناد و مقوله‌بندی و تعیین واحدهای تجزیه و تحلیل و اجرای تحلیل محتوا و تفسیر آن که جزو مراحل کار برمی‌شمارد (گال و همکاران، 1386: 617-623). منادی نیز مطالعه متن، تفسیر متن و بررسی ارتباط آن با همه پرسشها و فرضیه‌ها را با مراحل اول و دوم و تحلیل دقیق‌تر هر پاسخ به طور جداگانه را مرحله سوم می‌داند. بدین منظور باید واژه‌های مهم و کلیدی متن شناسایی و در کنار آن یادداشت شود. تاروپود و قالب متن شناخته شود و در مرحله آخر جمع‌آوری واژه‌ها و دسته‌بندی و شمارش آنها انجام شود. پس از کنار هم قرار دادن این واژه‌ها، تفکر و نوع نگاه نویسنده یا گوینده متن به موضوع شناخته می‌شود (منادی، 1385: 23-24).

داود فیض در مراحل تحلیل محتوا تهیه «پرسشنامه معکوس» را مهم می‌داند. همان چیزی که فهرست واژگان اصلی و فرعی برای کدگذاری متن نامیده می‌شود، تهیه این پرسشنامه از طریق مطالعات اکتشافی اولیه صورت می‌گیرد. «وجه تسمیه پرسشنامه معکوس» از آن روست که در تحلیل محتوا، پژوهشگر کل داده‌ها را آماده دارد و صرفاً باید آنها را تحلیل کند؛ یعنی لزومی به جمع‌آوری اطلاعات از طریق تنظیم و ارسال پرسشنامه نیست، بلکه اطلاعات آماده است و پرسشنامه‌هایی برای تحلیل داده‌های موجود تنظیم می‌شود که هر یک حاوی مقولات و واحدهای تحلیل است. مقولات و واحدهایی که در خدمت و ارتباط نزدیک با فرضیه‌های پژوهشی است (فیض، 1380: 149). نکونام وجه تسمیه آن به پرسشنامه معکوس را به این جهت می‌داند که بر خلاف دیگر روشهای تحقیق که نخست سؤالاتی را آماده می‌کنند و بعد به پاسخ دادن به آنها می‌پردازند، در آن پاسخها مهیاست، لذا به طرح سؤالات پرداخته می‌شود (نکونام، 1389: 319). بی‌مناسبت نیست در اینجا به نکته‌های تجربی و بخشی از شواهد ملموس در به‌کارگیری تکنیک اشاره شود که خود به مثابه یافته‌های تحقیق از حیث روش شناختی می‌باشد. اولین نکته اینکه استناد به شواهدی که حاوی بسامدها و متعلقات صراط است، صرفاً در مواردی بوده، که از حیث مفهومی افاده معنایی کرده است. بنابراین صرفاً به ظاهر کاربرد لفظ صراطی اکتفا نشده است. در متن حاضر نیز به‌ویژه در محور زاینده‌گی اندیشه به شواهد دارای بار مفهومی توجهی خاص شده است. مثلاً برای کسب دیدگاه امام در باب «وحدت» علاوه بر توجه به جملات حاوی واژه «وحدت»، به عوامل وحدت، چیستی و رابطه آن با صراط نیز پرداخته شده است.

مهم‌تر از همه مواردی است که در عبارت‌پردازی متفکر موردی ما امام خمینی (ره)، تعبیری را که دال بر «محوریت» و اهمیت کمی یا محتوایی آن است استخراج کرده‌اند. بدین ترتیب محقق فقدان امکانات و نبود دستیار و گروه تحقیقاتی خود را تا حدود زیادی در به‌نمایش گذاشتن حجم فراوانی داده‌ها در مواردی جبران کرده است. بنابراین در مواردی که متفکر مورد بحث، مطلب خود را در شکل قاعده‌ای کلی و شامل همه عصرها و نسلها، زمانها و مکانها، بیان می‌کند در واقع راه میان‌بری برای رسیدن محقق اثبات قاعده و کلی و تکرارپذیر بودن آن نکته در اندیشه متفکر است. این نکته می‌تواند از دستاوردهای پژوهشی جالب روش تحلیل محتوا در این پژوهش باشد.

در گفتار و نوشتار امام خمینی (ره) مواردی هست که کار محقق را در نشان‌دادن حجم فراوانی مطالب در

اندیشه متفکر تسهیل می‌کند. همچون مواضعی که وی با تعابیر کلی و قاعده‌گویی، مطالب و اندیشه‌ها و برداشتهای خود را بیان می‌کند یا استفاده از تعبیر راهی «هر قدمی» که از حیث روش تحلیل متن و محتوا واجد اهمیت است: «شما ببینید در هر قدمی که برداشتیم و ملت برداشت برای تحکیم حکومت، در آن قدم شروع شد به مخالفت» (صحیفه امام، 1358/10/20، ج 12: 95). در مواضع دیگری امام با کاربرد قیودی مثل «من بارها گفته‌ام» خود بر تکراری بودن این مطلب و کمیت اهمیت آن اشاره می‌کند: «من بارها گفته‌ام و هم‌اکنون هشدار می‌دهم که اگر شق ستم‌کشیده و افریقا به خودشان متکی نباشند، تا ابد گرفتارند. بیایید روی پای خودتان بایستید و بر غرب بتازید و آنان را از میدان به در کنید» (همان، 1358/11/22، ج 12: 147).

در کتاب جایگاه زن از دیدگاه امام، پیشقدمی و پیشتازی زنان در انقلاب اسلامی در قالب دهها فیش به تصویر کشیده شده است اما تنها با یک فیش «کراراً گفته‌ام...» می‌توان محوریت و انبوه فراوانی آن در کلام و پیام امام را به اثبات رساند: «بانوان را در این نهضت پیشقدم می‌دانم و کراراً گفته‌ام که بانوان حق بیشتری بر اسلام دارند.» (همان، ج 7: ص 96)

همچنین در بخشهای دیگر از کلام وی، کاربرد قید «عمده این است» و نیز «من کراراً عرض کردم»، جایگاه برجسته و قانونی و نیز تکرارپذیری خبر را در گفتار و نوشتار او نشان می‌دهد: «عمده این است که شما دو جهت را در نظر بگیرید که من کراراً عرض کردم، یکی اعتماد به خدای تبارک و تعالی که وقتی که برای او بخواهید کار بکنید به شما کمک می‌کند، راه را برای شما باز می‌کند. در هر رشته که هستید راههای هدایت را به شما الهام می‌کند و یکی اتکال به نفس، اعتماد به خودتان» (همان، 1362/8/1، ج 18: 189).

سرانجام آنکه متفکر «تغییر راه» و مسیر از سوی دشمن را با قید «مسئله بسیار مهمی است» به کار می‌برد و جایگاه کیفی و کمی آن را در گفتار و نوشتار و اندیشه‌اش آشکار می‌کند؛ زیرا تغییر راه از اساس، کار را ویران می‌کند و مسئله‌ای زیربنایی است: «غفلت از این نکنید که یک وقت شما را بدون اینکه توجه داشته باشید، از آن مسلک اصلی و مقصد اصلی باز دارند، و متوجه کنند به یک مقصد دیگری، از آن راهی که می‌خواستید بروید، شما را برگردانند به یک راه دیگری، این یک مسئله بسیار مهمی است که اگر ما این غفلت را بکنیم و از آن راه برگردیم به یک راه معوجی، اساس مطلب از دست ما می‌رود... اساس مطلب در معرض خطر است» (همان، 1358/10/19، ج 12: 89).

روش تحلیل متن یا تحلیل محتوا با روش تئوریزه کردن¹⁰ یا «داده‌بنیاد»¹¹ رابطه برقرار می‌کند. در این روش فرض بر این است که نظم و دستگاه‌مندی و رابطه معنادار میان اجزای آن وجود دارد و محقق باید در صدد کشف این نظم و رابطه میان متغیرها و تعامل میان این اجزاء و مخرج مشترک‌گیری میان آنها باشد و متن را به لحاظ نظری چهارچوب‌بندی کند. در روش تئوریزه کردن محقق لزوماً برای فهم و تفسیر واقعیت یا اندیشه متفکر به نظریه‌ای خاص توسل نمی‌جوید، بلکه او صرفاً متغیرهای گوناگون ذی‌ربط در مقوله را دستگاه‌مند و تئوریزه می‌کند و نظم فکری متفکر را کشف و بیان می‌کند. لورنس باردن روش اکتشافی در تحلیل محتوا را در مقابل روش بسته موجود در چهارچوبهای نظری قرار می‌دهد (باردن، 1357: 111-112).

10.theorization

11.grounded theory

اورعی در این باب می‌گوید: «روش تحلیل متن برای فهم نظرات نویسنده یا گوینده بر این فرض استوار است که صاحب اثر در ذهن خود، «نظم فکری» نسبت به موضوعات طرح شده داشته است؛ اما برای پرورش بیان و تئوریک و طبقه‌بندی شده مطالب خود، انگیزه‌های نداشته است» (اورعی، 1373: 27). این نظم فکری که اظهار نشده است، اساس بینش وی در اظهار نظر در هنگامی است که با سؤالی مواجه می‌شود یا اساس بینش در زمانی است که وی قصد تصمیم‌گیری و عمل در قبال رخداد یا حادثه‌ای دارد. محقق یا مفسر سعی می‌کند از این جلوه‌ها به نظم فکری و نظریه و اندیشه صاحب اثر پی ببرد.

همین روش «تئوریزه کردن» و «روش تحلیل متن» تا حدود زیادی در کار ایزوتسو مشاهده می‌شود. وی در توضیح «روش معنی‌شناختی» خود می‌گوید: «می‌خواهم کاری کنم که قرآن به زبان خود سخن بگوید.» تفاوتی که بین روش ایزوتسو و مفسران مسلمان وجود دارد در این است که ایزوتسو علاوه بر توجه به متن و تفسیر آیه به آیه قرآن کریم، به واقعیات و مردم‌شناسی قومی و فرهنگی و زبان‌شناسی قومی نیز توجه می‌کند. «معنی‌شناسی بدان صورت که من می‌فهمم تحقیق و مطالعه‌ای تحلیلی در باب کلمات کلیدی زبان است به منظور شناخت جهان‌بینی قومی آنان» از این زاویه زبان وسیله‌ای برای تصور و تفسیر جهانی است که قومی را احاطه کرده است (همان: 4). بنابراین روش معنی‌شناختی ایزوتسو نیز نوعی روش تحلیل متن یا محتواست که در کنار آن به واقعیات و مردم‌شناسی قومی و فرهنگی و زبان‌شناسی قومی نیز توجه شده است. محقق بر این اساس مراحل را طی کرده است. ابتدا به استخراج کلمات کلیدی قرآن که در ساختن جهان‌بینی قرآنی نقش مهمی دارند، پرداخته است؛ سپس به «کلمه کانونی» این کلمات کلیدی که کار سازماندهی بر محور آن صورت می‌گیرد، توجه کرده است و آنگاه با شکل‌گیری دستگاه یا «شبکه تصویری بزرگ» یا «میدان معنی‌شناختی بزرگ» یا «جهان‌بینی قرآنی» که محصول فرایند پیش‌گفته است، کار محقق به پایان می‌رسد.

روش تفسیری

از دیگر روش‌های مرتبط به پژوهش حاضر، روش «هرمنوتیک» است. در اینجا قصد ورود به دریای معارف هرمنوتیک نیست؛ بلکه ضمن بیان شاخه‌ها و چهارچوب کلی، بر مباحث کاربرد هرمنوتیک در متن و ابعاد تکنیک و روش‌های عملی آن، تمرکز می‌شود. از این رو عمده بحث به روایت هرمنوتیک کلاسیک سنتی و رمانتیک با قرائت شلایرماخر محدود می‌شود.

اصطلاح هرمنوتیک از «هرمنواین» به معنای تفسیر کردن اشتقاق یافته است و پیوندهای ریشه‌شناختی با هرمس (Hermes) خدای یونانی، پیام‌آور خدایان و الهه رمزها دارد. از نظر بعضی، این پیوند ساختار و سرشت سه‌گانه عمل تفسیر را بازتاب می‌کند که عبارت است از: 1) علامت، پیام یا متنی از یک منبع، 2) یک میانجی یا مفسر (هرمس) تا آن را به 3) تعدادی از پیام‌گیران منتقل کند. بنابراین سؤالات سه‌گانه‌ای در تفسیرگرایی طرح می‌شود: 1) سرشت یک متن چیست؟ 2) منظور از فهم یک متن چیست؟ 3) چگونه [متن] از طریق پیش‌فرضها و عقاید (افق فکری و ذهنی) پیام‌گیران متن فهمیده و تفسیر می‌شود؟ (الیاده، 1370: 48).¹²

12. این مقاله ترجمه بخش مربوط به Hermenautics از دایرةالمعارف دین (Religion The Encyclopedia of)، 1978، ج 6 است.

وی چهار طریق برای تفسیرگرایی نو برمی‌شمارد که هر کدام از آنها در یکی از زمینه‌های متن، علوم انسانی، فهم انسانی و مفاهیم کاربرد دارد: (1) هرمنوتیک به منزله کاوشی در تفسیر متون که مبتکر آن شلاپرماخر است. (2) هرمنوتیک به منزله مبنایی برای علوم فرهنگی در مقابل علوم طبیعی (تفهم در مقابل تبیین) که مبتکر آن دیلتای و ادامه‌دهنده آن وبر است. (3) ابتکار هرمنوتیک به منزله تأملی در باب شرایط هر فهم که کاربرد آن در معرفت‌شناسی از آن گادامر و در هستی‌شناسی از آن هایدگر است. (4) هرمنوتیک به منزله شیوه کار تحلیلی و واسطه‌ای که وی آن را مرهون مکتوبات ویتگنشتاین در آثار متأخرش می‌داند (همان: 86-90).

پالمر نیز ضمن ارائه شش تعریف از علم هرمنوتیک که ترتیب زمانی نیز دارند، انواع آنها را به شرح زیر ارائه کرده است: (1) علم هرمنوتیک به منزله تفسیر کتاب مقدس؛ (2) به منزله روش‌شناسی عام لغوی؛ (3) به منزله علم هرگونه فهم زبانی؛ (4) به منزله روش‌شناسی علوم انسانی؛ (5) به منزله پدیدارشناسی وجود و پدیدارشناسی فهم وجود؛ (6) به منزله نظام‌های تفسیر، هم متذکرانه و هم بت‌شکنانه که برای رسیدن به معنای نهفته در اسطوره‌ها و نمادها، استفاده می‌شود. در واقع هریک از این تعاریف به «سویه» یا رویکرد مهمی از مسائل تفسیر اشاره می‌کند: جنبه تفسیری کتاب مقدس، جنبه لغوی، جنبه علمی، جنبه مربوط به علوم انسانی، جنبه وجود و جنبه فرهنگی. پالمر هرمنوتیک شلاپرماخر را «علمی» معرفی می‌کند؛ تعبیری که تا حدودی گمراه‌کننده است. شاید مقصود وی اشاره به کوشش شلاپرماخر برای «نظام‌مند کردن» و مبناسازی کلی آن باشد (پالمر، 1377: 41).

بنابراین از نظر تاریخی، مطالعه عالمانه دین و نیز، پیدایش هرمنوتیک نو با سنت پروتستانسیسم پیوند تنگاتنگی یافته است؛ در حالی که مسیحیان ارتدکس و کاتولیک آن را نوعی تفسیر بیگانه تلقی می‌کردند. شلاپرماخر، پایه‌گذار تفسیرگرایی و نیز پروتستانسیسم لیبرال، نقش مهمی در مصالحه این روش با دین داشته است. در نتیجه، وی نه تنها جایگاه «ایمان» را از اعتقاد به «تجربه» انتقال داد، بلکه مبانی نوعی دانش توصیفی از دین را وضع کرد (الیاده، 1370: 85).¹³

لیتل در باب چهارچوب کلی مباحث هرمنوتیک، روشهای تحقیق را به دو بخش روشهای تجربی (تبیین) و روشهای غیرتجربی تقسیم می‌کند (لیتل، 1373: 113-140). در این محور، هرمنوتیک، فلسفه زبان (زبان‌شناسی) و پدیدارشناسی را می‌گنجاند. از این‌رو، روش هرمنوتیک روش تحقیق غیرتجربی و به تعبیری فلسفی است.

منوچهری ضمن ارائه تقسیم‌بندی‌هایی که از علوم دقیقه و علوم فرهنگی شده است، می‌گوید: آنچه در علوم فرهنگی و انسانی بر آن تأکید می‌شود، ترجیح شیوه تفسیر بر شیوه تبیین است. هرمنوتیک در یک صدسال اخیر بر حوزه‌های گوناگون فلسفه، جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، الهیات، تاریخ، جامعه‌شناسی تاریخی، نقد ادبی، نظریه سیاسی، فلسفه سیاسی تأثیر گذاشته است. عنصر اصلی در شیوه هرمنوتیک توجه به «معنا» به جای «علت» است. از این‌رو به جای «علت‌یابی» در صدد «معناکاوی» و به جای توضیح رابطه بین متغیرها، به «فهمیدن» معنای یک پدیده توجه دارد و برخلاف شیوه‌های تجربی به «مشاهده» اکتفا

13. برای ملاحظه نسبت آن با متون دینی بنگرید: سلمان‌پور، 1383: 63-84.

نمی‌کند بلکه به آنچه در درون یک پدیده و در پس ظاهر یک واقعه نهفته است، می‌پردازد. هرمنوتیک یا به نیت مؤلف و کنشگر توجه دارد یا به باورهایی که ذهن یک مؤلف و کنشگر را شکل می‌دهند. زبان، فضای زندگی، تجربه زندگی و تفسیر آنها، از عناصر اصلی روش هرمنوتیک است (منوچهری، 1379: 120-125). وی انواع هرمنوتیک را در دو بخش هرمنوتیک روشی و هرمنوتیک فلسفی گونه‌شناسی می‌کند و در باب سیر تحول هرمنوتیک، سه خط سیر را دنبال می‌کند: 1) تحول از «روش» به «هنجار» در هرمنوتیک هابرماس؛ 2) تحول از «روش» به «فهم» مجرد و فلسفه وجودی در فهم وجود هستی در هرمنوتیک هایدگر؛ 3) تحول از روش فهم «متون» (متون مقدس شلایرماخر) به روش فهم (عمل چون متن) مانند هرمنوتیک پل ریکور که وی اساساً رفتار و تاریخ را به مثابه «متن» می‌بیند. متن را به یک مدل تبدیل می‌کند و همان شیوه‌های فهم متون را در فهم آنان نیز تفسیر می‌دهد. بنابراین درحالی که متن در هرمنوتیک شلایرماخر با مفهوم Content برابری می‌کند، در هرمنوتیک پل ریکور با مفهوم Text معادل می‌شود. به نظر ایشان، هرمنوتیک متن و نوشته را در آثار شلایرماخر، اسکینر و هرش می‌توان مطالعه کرد و از آنها الهام گرفت. بنابراین، هرمنوتیک که در آغاز خصلتی متدولوژیک و روشی داشته درحال حاضر، جایگاه آن از «روش» به «محتوا» تغییر یافته است و به جای آنکه در خدمت فهمیدن باشد، خود به محتوا و نظریه تبدیل شده است. فلسفه، خصلتی هرمنوتیک پیدا کرده، فلسفه اجتماعی هرمنوتیک پا به عرصه ظهور گذاشته است (منوچهری، 1379: 19). به باور وی رابطه هرمنوتیک به مثابه شیوه دیدن و پرداختن به علوم انسانی در غرب درون‌پارادایمی است؛ درحالی که رابطه هرمنوتیک با علوم انسانی در جهان اسلام و ایران برون‌پارادایمی است. با این همه، منوچهری با ریشه‌یابی واژه هرمنوتیک و تعریف واژگانی آن، کارکرد هرمنوتیک را عام می‌داند: «تبدیل بیگانه به آشنا»، «تبدیل پنهان به آشکار»، «تبدیل سرکوب شده به آزاد شده». این سرکوب شده گاه در متن است گاه در جامعه، گاه در انسان و گاه در روابط کشورها و به حاشیه کشاندن کشورهای جنوب و حاشیه‌ای. بنابراین، کار هرمنوتیک «تبدیل بیگانه یا پنهان یا سرکوب شده به آشنا، آشکار شده و آزاد شده است» (همان: 31).

در پژوهش حاضر، گرایش و قرائت هرمنوتیک سنتی شلایرماخر را به چند دلیل ترجیح داده‌ایم¹⁴؛ زیرا اولاً شلایرماخر به درستی «پدر علم هرمنوتیک جدید محسوب می‌شود و نظریه‌پردازان متأخر هرمنوتیک همگی مدیون اویند» (پالمر، 1377: 108). بنابراین هم جریانهای هرمنوتیک مبتنی بر فقه‌الغله در قرن نوزدهم و هم اصحاب هرمنوتیک فلسفی قرن بیستم، مرهون تفکرات او هستند (ریخته‌گران، 1378: 66). یا دیلتای، شلایرماخر را کانت هرمنوتیک لقب داده است (الیاده، 1370: 86) و ثانیاً وی هرمنوتیک را در فضایی دینی به کار برده است و نزدیکی بیشتری با متفکر موردی ما دارد. متفکر مورد بحث ما بر این باور است که خداوند برای هدایت انسانها، قرآن را بر پیامبر (ص) نازل کرده است. چنین پیش‌فهمی با گرایشهای تندرو هرمنوتیک تناسبی ندارد، در واقع شلایرماخر، دیلتای و هرش، در گرایش سنتی یا رومانیتیک بر این اعتقادند که مفسر

14. در کاربست تکنیکهایی نظیر دور هرمنوتیک یا تفسیر مضاعف و سایر موارد مشابه اول آنکه «اصل احتیاط» در دین پژوهشی رعایت شده است (مصباح یزدی، 1388، ص 9-35). دوم آنکه هرمنوتیک سازگار با متن متفکران مسلمان شناسایی شده است. سوم آنکه با این «مفروض»ها به کار گرفته شده است: 1) حقیقتی وجود دارد. 2) آن حقیقت قابل دست‌یابی است. چهارم آنکه هرمنوتیک تنها یکی از روشهاست، در کنار آن از روشهای دیگر هم استفاده شده است.

می‌تواند با اتخاذ روش صحیح به مقاصد مؤلف و حقیقت عینی دست یابد. درحالی که تفسیر در گرایش میانه‌رو کسانی چون گدامر، ریکو و بتی، عملی خلاقانه است که میان مفسر از یک سو و مؤلف (یا متن) از سوی دیگر برقرار می‌شود. در این گرایش حقیقت دست‌نیافتنی است، بلکه در بهترین حالات نوعی «پیوند افقها» میان مفسر و مؤلف ایجاد می‌شود که دقیقاً نه از آن مؤلف است و نه از آن مفسر. در گرایش تندرو افرادی چون نیچه، هایدگر، مابعد ساختارگرایانی چون فوکو و دریدا قرار دارند. ایده کلی در این گرایش آن است که حقیقتی وجود ندارد و همه روایتها از معانی یک متن، احتمالی و نسبی است. در نهایت در گرایش انتقادی، افرادی چون هابرماس و اتو اپل¹⁵ قرار می‌گیرند (باقری، 1376: 66). دلیل مهم دیگر ترجیح قرائت شلایرماخر در باب کاربرد هرمنوتیک در متن نوشتار است نه هرمنوتیک در علوم انسانی یا موارد مشابه¹⁶ و تحقیق حاضر نیز به تجزیه و تحلیل متن می‌پردازد.

شلایرماخر را مبتکر این رشته می‌دانند. به نظر وی، مسئله بنیادین در فهم هر متنی، به‌وجود آوردن شرایط پایه‌ای و روان‌شناختی و دستوری لازم است و فقط از رهگذر زبان، می‌توان به معنا و مقصود شخصی دیگر دست یافت. میرچا الیاده، نظریه هرمنوتیک شلایرماخر را در دو کانون عمده بررسی می‌کند: فهم دستوری یا نبوغ خلاق وی. از این‌رو مقوله‌ای روان‌شناختی است و باید بتوان از روش همدلی و نسیان خود، خود را در جای مؤلف قرار داد و بدین ترتیب فضای روحی روانی اجتماعی او را بازسازی کرد (الیاده، 1370: 86). در تفسیر نوع دستوری کار مفسر بررسی رابطه گفتار با زبان است؛ یعنی درک جایگاه الفاظ و توصیف گزاره‌ها، درحالی که در نوع روانی در بررسی گفتار به عناصر اندیشه و ذهنیت اندیشگر پرداخته می‌شود (احمدی، 1370: 524). با فهم اوضاع و احوال فرهنگی و تاریخی مؤلف و درک ذهنیت منحصر به فرد وی، مفسر به شناختی بهتر از شناخت مؤلف نسبت به خودش دست می‌یابد. در چنین دریافتی، هدف از تفسیر، کشف نیت مؤلف است ولی طرفداران فروید، مارکسیستها، ساخت‌گرایان و ساخت‌شکنان بر این باور بودند که یک متن ادبی، پس از مرگ مؤلف آن، دارای حیاتی مستقل از مؤلف است و فهم آن هیچ ارتباطی با پی‌بردن به نیتهای مؤلف در هنگام تألیف اثرش ندارد یا رابطه بین آن دو اندک است.

پالمر «هرمنوتیک شلایرماخر» را هرمنوتیک عامی می‌داند که اصول آن مبنای هر نوع تفسیر متن به‌شمار می‌آید. این برداشت از «علم هرمنوتیک عام» را وی برای نخستین بار به مثابه «مطالعه فهم» تعریف کرد. فهم کامل نظریه شلایرماخر در گرو آشنایی اجمالی با کار «ولف» و «آست» است. شلایرماخر برخلاف «ولف» بر این باور خود تأکید می‌ورزید که علم هرمنوتیک عام و «صناعت فهم» است. علمهای تخصصی هرمنوتیک خاص برای فهم متون مختلف وجود ندارد. این فن و «صناعت» در ذاتش یکی است، چه متن سند حقوقی باشد و چه کتاب مقدس دینی یا اثر ادبی (پالمر، 1377: 95).

شلایرماخر سپس اصول فن آن را شرح می‌دهد و اولین اصل آن را «فهم در مقام عملی بازسازی‌کننده» بیان می‌کند. شلایرماخر «فهم» در مقام فن را عبارت از دوباره تجربه کردن اعمال ذهنی مؤلف متن می‌داند. عمل فهم عکس تصنیف و تألیف است؛ زیرا «فهم» کار خود را از متن یا بیان پایان‌یافته

15. Otto Apel

16. برای بررسی بیشتر ر. ک. نیوتن. ک. ام، «هرمنوتیک»، ترجمه یوسف اباذری، فصلنامه ارغنون، شماره 4، 1374: 187-195؛ همتی، همایون، «شلایرماخر و هرمنوتیک»، کتاب نقد، شماره 6 و 5، 1375: 154-161 و ریخته‌گران، 1378: 60-65.

آغاز می‌کند؛ در واقع به نقد ژنتیکی اثر می‌پردازد و تمام راههایی را می‌پیماید که مؤلف پیموده است، نه صرفاً شکل نهایی متن را که دارای خط سیر مستقیمی است و از مقدمه آغاز و به نتیجه‌گیری ختم می‌شود (اسدالهی تجرق، 1376: 11-13). هدف از فهم، بازسازی حیات ذهنی مؤلف است. تفسیر و هرمنوتیک مرکب از دو سویه درهم‌کنش است: «نحوی» و «روان‌شناختی» (در معنای وسیع‌تر لفظ، حیات روانی مؤلف بر همه چیز محیط است). اصلی که این بازسازی چه نحوی چه روان‌شناختی را ممکن می‌سازد اصل دُور هرمنوتیکی است. از این‌رو، شلایرماخر از اصل اول خود یعنی «بازسازی» به اصل دوم یعنی «دور هرمنوتیک» منتقل می‌شود (پالمر، 1377: 97).

دور هرمنوتیکی

فهم اساساً عملی ارجاعی است، هر مطلبی را با مقایسه آن با دانسته‌های پیشین خود می‌فهمیم. عمل فهم بر وحدتهایی نظام‌مند یا دُورهای برخاسته از اجزاء استوار است. این دور، کل است، از این‌رو جزء را تعریف می‌کند و اجزاء نیز با یکدیگر «دور» را شکل می‌دهند؛ برای نمونه، کل جمله دارای «وحدت» است. معنای یک کلمه را با ملاحظه آن در رجوع به «کل جمله» می‌فهمیم و متقابلاً معنای کل جمله نیز به معنای تک‌تک کلمات وابسته است. بنابراین کل و جزء در تعاملی دیالکتیکی به یکدیگر معنا می‌بخشند. «چون فهم دُوری است و در این دُور است که معنا معلوم می‌شود، آن را «دور هرمنوتیکی» می‌نامیم» (همان: 98).

بنابراین مفهوم دور هرمنوتیکی متضمن تناقضی منطقی است؛ یعنی توقف فهم کل بر جزء (اجزاء) و توقف فهم جزء بر کل. شلایرماخر وقتی که فهم را تا اندازه‌ای امری مقایسه‌ای و تا اندازه‌ای امری شهودی و تا اندازه‌ای امری حدسی ملاحظه کرد، جایی برای عنصر شهود گذاشت. بنابراین، کل و اجزاء را با هم می‌فهمیم. به عبارت دیگر، وی قائل به نوعی «دانش قبلی یا دور هرمنوتیکی» در سطح واسطه گفتار (زبان) و نیز در سطح مطلب گفتار (موضوع) است. از حیث زبانی وی قائل به حیطة‌ای مشترک بین گوینده (مؤلف) و شنونده (خواننده یا مفسر) می‌شود؛ بنابراین، باید دارای زبان مشترک باشند. آیا سخن گفتن از عشق برای کسی که عشق را نشناخته است یا سخن گفتن از لذات دانش‌آموختن برای کسی که آن را رد می‌کند، بیهوده نیست؟ بنابراین هرکس باید تا اندازه‌ای با موضوع مورد بحث آشنا باشد و این همان دانش قبلی لازم برای فهم است که بدون آن دور هرمنوتیک تحقق نمی‌یابد. این پیش‌دانسته همان «کل اولیه»‌ای است که در بدو تحقیق در ذهن محقق یا مفسر است. بدون درکی کلی از تفکر متفکر یا مؤلفی، مثلاً کی‌یرکگور، نیچه یا هایدگر، تک‌تک گفته‌ها یا حتی تمامی آثار مؤلف برای ما نامفهوم است و با ما سخن نمی‌گویند و گاه جمله‌ای واحد و تئوریک، هر مطلبی را روشن و گویا می‌کند که تا پیش از این در کلی معنادار سازگاری نداشته است. به همین دلیل است که گفته می‌شود «آن کلی» است که مؤلف یا متفکر درباره آن سخن گفته است.

پس کاربرد دور هرمنوتیکی فقط در سطح «زبانی» نیست، بلکه در سطح «مطلب» موضوع گفتگو نیز عمل می‌کند. زبان و موضوع گفتار گوینده و شنونده باید مشترک باشد. اصل دانش قبلی یا دور هرمنوتیکی در زبان و محتوا عمل می‌کند. بنابراین، از این نقطه به بعد شلایرماخر از تفکیک دو نوع تفسیر هرمنوتیکال زبانی‌نحوی یا روان‌شناختی و تفکری را اصل دیگر خود تلقی می‌کند. وی به جداسازی سپهر زبان از سپهر تفکر اقدام می‌ورزد. اولی را تفسیر نحوی و دومی را تفسیر فنی و سپس «روان‌شناختی» نامیده است. تفسیر

نحوی یا زبانی مقوله‌ای عام است و بر اساس قوانین عینی و عام انجام می‌شود. درحالی که تفسیر روان‌شناختی مقوله‌ای معطوف به شخص و فرد خاص است و در طلب تفرد مؤلف و نبوغ خاص اوست. بنابراین، لزوماً جنبه عمومی ندارد و منحصر به فرد مؤلف است که باید مفسر بدان نزدیک شود و به همدلی روان‌شناختی با وی دست یابد. تفسیر نحوی، امری عام و سلبی است؛ درحالی که تفسیر روان‌شناختی جنبه شخصی و ایجابی دارد.

بنابراین، به گفته شلایرماخر: «به همان‌سان که هر کلامی نسبتی دوسویه دارد، هم با کل زبان و هم با مجموع تفکر گوینده، به همان‌سان نیز در مقام فهم کلام، دوسویه موجود است. فهم آن کلام از آن حیث که چیزی برآمده از زبان است و فهم آن کلام از آن حیث که امری «واقع» در تفکر گوینده است» (پالمر، 1377: 99). از همین‌روست که شلایرماخر برای عنصر حسی و مقایسه‌ای و نیز شهودی جایی باز می‌کند. مفسر تفرد مؤلف را با رجوع به زبان عام دوره متفکر و به شیوه ایجابی و شهودی و تجربه مستقیم خود می‌فهمد. البته هریک از این دو نوع تفسیر در تعامل¹⁷ و علاوه بر آن، روشنگری کل و جزء برای هر دو جنبه تفسیر اساسی است و دور هرمنوتیکی در درون هر دو اتفاق می‌افتد. بنابراین، در تفسیر نحوی توجه به زبان ساختار جملات و توجه به دیگر آثار موجود در همین نوع ضروری است؛ همان‌سان که تفرد مؤلف و اثر (در تفسیر روان‌شناختی) نیز باید در متن واقعیات بزرگ‌تر زندگی او و در تباین با زندگی و آثار دیگران ملاحظه شود.

غایت علم هرمنوتیک، «بازسازی تجربه ذهنی» مؤلف متن است. البته نباید این بار تجربه کردن را «تحلیل روانی» مؤلف دانست، بلکه بازسازی تفکر خود آن شخص است از طریق تفسیر گفته او؛ یعنی با استنطاق و استشهادهای از گفته‌های خود متفکر، خطوط کلی و فرعی اندیشه وی را دستگاه‌مند و نظام‌مند می‌کند؛ مسئله‌ای که در تحقیق حاضر بسیار راهگشاست. به نظر شلایرماخر در تفسیر روان‌شناختی به رویکردی اساساً شهودی نیاز است. محقق می‌تواند از هر دو روش «مقایسه‌ای» و «حدسی» استفاده کند: در روش حدسی، شخص خود را در جای دیگر (مؤلف) می‌گذارد تا تفرد (و عمل ذهنی) او را مستقیماً درک کند، البته هدف نهایی «متن» است نه مؤلف؛ درحالی که در رویکرد نحوی فقط از روش مقایسه‌ای استفاده می‌شود و مفسر از عام به سوی جزئیات متن پیش می‌رود (پالمر، 1377: 100). بنابراین، تفسیر نحوی وی به «هرمنوتیک زبان محور» و تفسیر روان‌شناختی وی به «هرمنوتیک فاعلیت محور» انجامیده است. روش هرمنوتیک در نظر وی، «مشیر به کوششی است برای رفتن به پس گفته تا نیات و اعمال ذهنی مؤلف آن معلوم شود» (همان: 107).

بنابراین در قالب دور هرمنوتیکی می‌توان مباحث شلایرماخر را به شرح زیر جمع‌بندی کرد:

- قاعده کلی دور هرمنوتیکی این است که کل را از روی اجزاء و بخشها و اجزاء را از روی کل درک می‌کنیم. یک سر فهم «کل» و سر دیگر آن جزء یا اجزاء است. از ترکیب و تلفیق شناخت و فهم اجزاء، فهم کل حاصل می‌شود و مجدداً شکل‌گیری فهم کل، فهم اجزاء را روشن‌تر می‌کند.
- دور هرمنوتیکی با «دور باطل» متفاوت است. در دور باطل فهم الف بر فهم ب و فهم ب بر فهم الف

17. Ronald Bontekoe: *Dimensions of the Hermeneutic Circle*: Humanities Press, 1996, p. 30.

متوقف است. اما در دور هرمنوتیکی، کل و جزء در هر دور تکراری، متحول و فربه می‌شوند؛ یعنی در دور باطل، کل و جزء تغییر نمی‌یابند؛ اما در دور هرمنوتیکی، کل و جزء به‌طور مرتب تغییر می‌کنند و در واقع با اطلاعات بیشتر و جدیدتری روبه‌رو می‌شوند.

- دور هرمنوتیکی فقط «یک‌بار» صورت نمی‌گیرد، بلکه این رفت‌وبرگشته‌ها مکرر در ذهن مفسر و محقق انجام می‌شود تا زمانی که ذهن وی به رضایت و فهم قابل قبول برسد. بنابراین، «کل» در شروع کار با کل در مراحل بعدی متفاوت است. زمانی دور به پایان می‌رسد که گردش اطلاعات جدیدی در رفت‌وبرگشته‌ها صورت نگیرد (بنتکو، 1996: 3-4).

- در شیوه تفسیر دستوری، سخن متفکر را از طریق زبان وی و در شیوه روان‌شناختی یا فنی، سخن وی را در میان‌رشته‌های قابل فهم می‌سازیم. تفسیر دستوری درصدد فهم زبان قالب‌ریزی بیانی مؤلف و تفسیر فنی یا روان‌شناختی درصدد فهم شیوه تفکر و اندیشه وی است. دور هرمنوتیک ممکن است بین این دو قطب تفسیر دستوری و تفسیر روان‌شناختی نیز رخ دهد؛ یعنی اطلاعات و بینش ناشی از یکی در فهم و روشنگری دیگری مفید واقع شود. هر چند تفسیر دستوری به عینیت نزدیک‌تر و تفسیر روان‌شناختی ذهنی‌تر است، در مجموع این دو تفسیر باید در فهم نهایی به سازگاری برسند.

- به‌طور جزئی‌تر درباره دو قطب روان‌شناختی و دستوری می‌توان در دو تاکتیک پیشگویی (روان‌شناختی) و مقایسه‌ای (دستوری) بحث کرد؛ یعنی تفسیر روان‌شناختی به شیوه قراردادن خود به جای متفکر یا مؤلف می‌کوشد تا قصد مؤلف را از آن متن دریابد. چون این کار بسیار دشوار است و صرفاً به مطالعه شخصیت و آثار وی خلاصه نمی‌شود، سعی می‌کند به همدلی با متفکر یا مؤلف دست یابد. همچنین در تفسیر دستوری به شیوه مقایسه‌ای دست بزنییم؛ یعنی با مقایسه مؤلف یا آثار او با آثار مشابه، وجوه تشابه و تفاوت را بارز و برجسته و آشکار کنیم و به اطلاعات جدیدی دست یابیم. نکته مهم این است که بین روش روان‌شناختی قرار دادن خود به جای مؤلف و پیشگویی از یک سو و روش مقایسه‌ای در تفسیر دستوری از سوی دیگر نیز دور هرمنوتیکی جاری است و با رفت‌وبرگشته‌های ذهنی میان این دو، همواره اطلاعات افزایش می‌یابد تا زمانی که این دور نیز به پایان و سکون برسد (شلایرماخر، 1998: 163 و 92-93).

- محصول نهایی این فرایند «بازسازی دیدگاه متفکر و مؤلف» است.

منوچهری در اثر خود دور هرمنوتیکی را در دو معنا به کار می‌گیرد: اول به معنای اینکه در هر فهم، پیش‌فهمی وجود دارد؛ زیرا هر فهمی دربردارنده فهم قبلی است. هیچ فهمی بدون «پیش‌فهم» نیست. همان‌سان که سؤال کردن ظاهراً بر بی‌اطلاعی حمل می‌شود، اما خود مبتنی بر نوعی دانایی است. معنای دوم دور هرمنوتیکی این است که فهم هیچ جزئی بدون توجه به کل به دست نمی‌آید. در حالی که روش‌های طبیعت‌گرا جزء‌نگر هستند، دور هرمنوتیکی به معنای ضرورت دست یافتن به جزء و کل و حال و گذشته در رابطه با یکدیگر است. پس فهم «کل» از شناخت «اجزاء» حاصل می‌شود و اجزاء نیز متقابلاً با رجوع به کل فهمیده می‌شوند (منوچهری، 1387: 58). البته به نظر برخی، در جزء‌نگری علوم طبیعی به ظاهر در رابطه کل و جزء در مباحث هرمنوتیکی، تأکید اصلی بر کلیت و جامعیت پدیده مورد بررسی است. به این معنا که هیچ روشی بدون دستیابی به کلیت نمی‌تواند، معنای اجزاء یا عناصر را دریابد (بدری و حسینی‌نسب، 1386: 115).

امیلیو بتی (1890-1968) نیز هماهنگ با تلقی هرمنوتیک شلایرماخر و دیلتای، هدف تفسیر را رسیدن به فهم می‌داند. فهم نیز عبارت از درک ذهنیت و روان فرد دیگر است. پس تفسیر به امید رسیدن به ذهنیت و دنیای روانی فرد بیگانه صورت می‌پذیرد. بتی برای تفسیر سه ضلع قائل است: مفسر، اظهارات معنادار و ذهنیتی که در این قالبها و اظهارات متجسد شده است. درک ذهنیت نویسنده از طریق تفسیر اظهارات معنادار و روان بیگانه نویسنده صورت می‌گیرد. بتی فرایند هرمنوتیکی تفسیر را پیمودن مسیر خلق اثر می‌داند؛ با این تفاوت که در اینجا عکس مسیر پدیدایی اثر پیموده می‌شود. در آفرینش اثر، ذهنیت و مقاصد صاحب اثر نقطه آغاز است، اما در تفسیر، وصول به آن ذهنیت و مقاصد نقطه پایانی است. بتی چهار قاعده برای تفسیر بیان می‌کند که دو قانون آن درباره اثر (ابژه) و دو قانون درباره مفسر (سوژه) است:

1. اصل استقلال هرمنوتیکی موضوع که بر مبنای آن اثر باید در ارتباط با ذهنیتی که در آن متبلور شده است، تفسیر شود.

2. اصل «تمامیت» و «سازگاری معنا» که بر ارتباط جزء و کل و لزوم توجه به نقش و تأثیر متقابل کل و جزء در فرایند تفسیر تأکید می‌کند. معنای جزء باید سازگار با تمامیت اثر باشد و هر جزء از موضوع فقط با توجه به کلیت و تمامیت معنایی فهم شود. در اینجا نیز کل مهم‌تر می‌شود.

3. اصل «فعلیت فهم» که مطابق آن مفسر مجبور به ردیابی مجدد فرایند ذهنی برای خلق اثر در ذهن خودش است (پیمودن مسیر معکوس مؤلف در ذهن مفسر). این قانون بر دخالت فعلیت دنیای ذهنی مفسر در عمل فهم تأکید می‌کند.

4. اصل تناسب معنایی در فهم یا «هماهنگ‌سازی»، که مفسر را موظف می‌کند تا فعلیت ذهنی خویش را با آنچه از موضوع دریافت می‌کند، در بیشترین سازگاری و هماهنگی قرار دهد (آیت‌اللهی، 1385 به نقل از بتی، 1962: 57-85).

در باب کاربرد هرمنوتیک در پژوهش حاضر، از چند زاویه می‌توان کلام را بسط داد: اولاً از روش روان‌شناختی شلایرماخر برای درک متفکرشناسی در اندیشه امام خمینی (ره) استفاده کرد. مقوله‌ای که شلایرماخر با مفهوم «نسیان» محقق و مفسر از آن یاد می‌کند؛ یعنی فرد باید در جریان شناخت، خود را فراموش کند تا به معنای مستتر در دیگری برسد، فراموشی خود از این دیدگاه، به معنای ذوب شدن در دیگری است؛ یعنی مفسر در «بازتولید» و بازسازی جریان ذهنی مؤلف/متفکر، با قرار دادن خویش در جای دیگری سعی کند، به بازسازی شرایطی بپردازد که نویسنده در آن جای داشته و تولید اثرش در آن شرایط فراهم شده است. از این‌رو، مفسر با روش همدلی باید ارزشهای حاکم بر زمان مؤلف را دریابد. دنیای نفسانی را بشکافد و در نهایت بتواند خود را جای او نهد (ساروخانی، 1369: 21). در پژوهش حاضر نیز می‌توان از این روش همدلی با متفکر برای کشف عناصر و نقاط تاریک مانده، استفاده کرد. در بررسی اندیشه امام خمینی (ره) باید از دریچه و جهان‌نگرش او وارد شد و به تحلیل و ارزیابی سؤال پژوهش پرداخت و به نوعی شهود دست یافت و باید بدین وسیله بر عینیت پژوهش افزود.

برخلاف روش تحلیل محتوا (نوع کمی نه کیفی) که عمدتاً در محدوده واژگان سیر می‌کند؛ در روش هرمنوتیک، مفسر بر فراز واژه‌ها حرکت می‌کند و به پس و ورای ظاهر می‌رود و باطن را می‌کاود و به جست‌وجو در بطون و لایه‌های زیرین و پنهان متن می‌پردازد. از ظاهر متن عبور می‌کند و به باطن متن وارد

می‌شود. در روش تحلیل محتوا، غلبه با جنبه کمی است، در حالی که در روش هرمنوتیک غلبه با جنبه کیفی است. روش تحلیل متن و محتوا بیشتر صبغه علمی و تجربی دارد، اما خصلت روش هرمنوتیک بیشتر فلسفی و غیرتجربی و ابطال‌ناپذیر است. روش تحلیل متن و محتوا جنبه تکنیکی و فنی دارد، در حالی که روش هرمنوتیک، جنبه روش‌شناختی و بُعدی معرفت‌شناختی پیدا می‌کند. در روش تحلیل محتوا، عمدتاً بین افق‌های زمانی شکاف وجود ندارد؛ زبان مؤلف و مفسر مشترک است؛ اما در روش هرمنوتیک بین افق‌های این دو شکاف وجود دارد و زبان مشترکی میان‌شان نیست. اما به هر تقدیر در هر دو روش، بر دستگاه‌مند کردن و ارائه قرائتی منسجم از متن و کشف نظم فکری به‌طور گام‌به‌گام و تشخیص مرکز متن و کانون توجه متفکر مؤلف تأکید می‌شود.

از سوی دیگر غیرتجربی بودن روش هرمنوتیک، و ابطال‌ناپذیری آن، فرصتی به محقق در ارائه قرائتی از متن می‌دهد که لزوماً تنها و آخرین قرائت نیست. قرائتی که صراط را در مرکز متن و اندیشه متفکر قرار می‌دهد و بر محور آن اندیشه متفکر را سازماندهی می‌کند. فراتر از آن مفهوم «دور هرمنوتیک» در اندیشه سیاسی اسلام در حالی ویژه تجلی می‌کند؛ زیرا در این اندیشه، برخلاف اندیشه سیاسی غرب، «مواد پیشینی» و متون وحی جایگاهی بسیار تعیین‌کننده دارد.

بنابراین، در بررسی هر اندیشمند سیاسی اسلام، ابتدا باید در «دور اول»، پیش‌دانسته‌های وی در هریک از مقولات مورد پژوهش از دیدگاه قرآن کریم یا احادیث معصوم استخراج شود. پس از استخراج تلقی قرآنی متفکر از مقوله موردی، در «دور دوم» باید موضوع را در اندیشه سیاسی متفکر بررسی کرد. در «دور اول» مسئله عمدتاً از دخل و تصرفات ذهنی مؤلف / متفکر است و به تعبیری اهل نظر درباره مطلب تا حدود زیادی اتفاق نظر دارند؛ در حالی که در «دور دوم»، موضوع و تلقی قرآنی وارد دستگاه ذهنی اندیشمند می‌شود، وی آن را از آن خود می‌سازد و تولیدات فکری را بر مبنای آن شکل می‌دهد و سازماندهی نظری می‌کند. سپس آن را با مسائل معاصر و روز خود تطبیق می‌دهد. در دور اول، بر محک‌های وحیانی تأکید می‌شود؛ در حالی که در دور دوم، مواد خام وحیانی دستمایه اندیشه‌ورزی در دستگاه تصویری اندیشمند قرار می‌گیرد، و او با آنها می‌اندیشد و سنتزی جدید می‌آفریند. در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی که از آن به عنوان «کتاب‌های تکوین» یاد می‌کند از روش تفسیری بهره می‌گیرد. در این روش، برای کلام خداوند، پیامبر (ص) و ائمه اطهار و نیز کتاب تکوین به معنای ظاهری، لایه‌های باطنی قائل می‌شوند و عارف موظف است که با تهذیب نفس و جهد نظری، معانی را که در گورستان پوست الفاظ مدفون‌اند، بیرون کشد.¹⁸

کنش گفتاری

از دیگر روش‌هایی که در موضوعاتی از نوع اثر حاضر کارایی دارد، روش «کنش گفتاری»¹⁹ است. پیوند کنش گفتاری با هرمنوتیک در تأکید مشترک آنان بر فهم و کشف «نیت مؤلف» است که در این مختصر، اشاره‌ای کلی بدان می‌شود. هدف آشنایی اولیه و کلی با این مقوله و احیاناً الهام‌گیری از تکنیک آن و کاربست آن در برخی از محورهای مطالعاتی زبان‌شناختی ممکن است به جای بررسی واژه‌ها و جملات، به کاربرد زبان یعنی

18. امام خمینی (ره)، «شرح دعای سحر»، ترجمه سیداحمد قهری، تهران، اطلاعات، 1373: 105-109. برای بررسی نحوه استفاده سیدقطب از روش تفسیری ر. ک: علوی‌نژاد، حیدرعلی، «اصول تفسیر متون قرآنی در فی ضلال القرآن»، پژوهش‌های قرآنی، شماره 7، 1375: 80، 85.

19. speech act

کنشهای گفتاری محدود شود؛ مانند چگونگی اطلاع‌دهی، پرسش، امر، هشدار، نصیحت و پیشنهاد، بیان اندیشه و نیز کنشهای پیچیده‌تری چون توضیح، گزارش، اجرای نمایش، دکلمه، استدلال و جز آن؛ از آنجا که این دسته از فعالیتها (کنشهای زبانی) در قالب واژه‌ها و جملات بیان می‌شوند و از همین طریق نیز امکان درک می‌یابند، در بررسی آنها الزاماً به مطالعه واژه‌ها و جملات نیز نیاز است (بورشه و دیگران، 1377: 99).

جان سرل و کنش گفتاری. سرل مباحث زبان را به سه شاخه تقسیم می‌کند. مباحث صدق و کذب

در «فلسفه زبان» نوع اول از مباحث زبانی است. در نوع دوم، سؤال اساسی این نیست که چه نسبتی میان معنا و صدق وجود دارد؟ بلکه این است: نسبت بین معنا و کاربرد، یا معنای الفاظ و مقاصد گوینده از اظهاراتش چیست؟ به عبارت دیگر، وقتی کسی از زبان استفاده می‌کند، قضیه دو جنبه دارد: جنبه موردی و جنبه فاعلی؛ یکی درباره رابطه زبان با گوینده است و دیگری درباره رابطه زبان با آنچه گوینده در «مورد» آن صحبت می‌کند [جهان]. در جنبه فاعلی، به نیت و مقاصد استفاده‌کننده از زبان می‌پردازیم و می‌پرسیم این گفته‌ها برای چیست؟ گوینده در آنچه می‌گوید چه کارهایی انجام داده است؟

این دو گرایش، دو شاخه اصلی فلسفه زبان را تشکیل می‌دهند و تاریخچه و متفکران شاخصی دارند. چهره‌های شاخص شاخه اول، یعنی بررسی رفتار لفظی، عبارت‌اند: از ویتگنشتاین ثانویه و آستین و رایل و شاید گرایس؛ در شاخه دوم یعنی بررسی زبان با جهان، راسل، ویتگنشتاین اولیه، کواپن، دیویدسن (مگی، 1371: 298) از چهره‌های اصلی‌اند؛ و آثار چامسکی و کنش و واکنش زبان‌شناختی و فلسفه و بررسیهای نحوی و دستوری او از جمله آثار برجسته تحول سوم است.²⁰

مفهوم محوری در دومین رشته تحول زبانی، «کنش گفتاری» است؛ مجموعه‌ای از بررسیهای فعل یا کنش که در زمینه مقاصد و نیت گوینده است. عنوان کتاب «سرل» نیز همین «اعمال گفتاری» است. فکر اصلی آن این است که جمله چیزی نیست که به خودی خود معنا داشته باشد. آدیان جمله‌ها را همیشه در اوضاع واقعی [در ارتباط با واقعیتها] و برای مقصودی تولید می‌کنند. بنابراین، معنای جمله را تنها زمانی می‌توان فهمید که مقاصد استفاده‌کننده از زبان در اظهار آن فهمیده شود.

سرل در توضیح مفهوم «فعل گفتاری» می‌گوید: مردم وقتی با هم وارد مفاهمه یا تبادل معنا می‌شوند، خواه شفاهی خواه کتبی، به اعمالی مبادرت می‌کنند مانند خبر دادن از چیزی، پرسیدن، دست‌دادن، پوزش‌خواستن، تشکر کردن، تبریک گفتن یا توضیح دادن. آستین ادعا می‌کرد که در حدود هزار فعل و عبارت فعلی در انگلیسی برای نامیدن این‌گونه اعمال گفتاری وجود دارد. به نظر سرل متنوع‌ترین مسائل در فلسفه زبان، اعمال گفتاری است. فعل گفتاری کوچک‌ترین واحد معنا و مفاهمه انسانی است و تحقیق در آن به بسیاری از زمینه‌های دیگر مانند فرق معانی حقیقی و معانی استعاری هم سرایت می‌کند (مگی، 1374: 301-302).

«افعال گفتاری» نتیجه کاربردی کردن زبان ملهم از ویتگنشتاین بود. ولی او اگر بود، فکر ساختن نظریه عام درباره افعال گفتاری را نمی‌پسندید؛ زیرا به گمانش کل این کار قطعاً به کژنمایی پیچیدگیها و ظرافتهای

۲۰. برای بررسی محتوایی این شاخه و جنبه‌های سیاسی آن ر. ک: فردریک نیومایر، جنبه‌های سیاسی زبان‌شناسی، ترجمه اسماعیل فقیه، تهران، نشر نی، 1378.

زبان می‌انجامد (همان: 306). اصطلاح «فعل گفتاری» را بعضی از زبان‌شناسان ساختاری از قبیل بلوم‌فیلد از دهه 1930 به کار بردند. ولی معنای جدید آن، اختراع آستین بود. مثالی که وی برای اعمال گفتاری زد این بود که وقتی در «مراسم عقد»، کشیش از داماد می‌پرسد: «آیا این زن را به همسری قانونی می‌پذیری؟» و داماد پاسخ می‌دهد: «بله می‌پذیرم» این لفظ و عبارت جزئی از صیغه عقد است، نه توصیف آن. به عبارت دیگر، بنا نیست که اظهار او وصف چیزی، صادق یا کاذب باشد [مطابق رهیافت اول] بلکه وقتی او این جمله را اظهار می‌کند، عملی انجام می‌دهد که در این مورد بخشی از کل عمل ازدواج است. بعد آستین یادآور طبقه‌ای از اظهاراتی است که بیش از آنکه گفتار باشند، کردارند. وقتی من می‌گویم: «قول می‌دهم» یا «شرط می‌بندم» یا «سپاسگزارم» یا «به شما تبریک می‌گویم» در هر مورد به واقع، عملی انجام می‌دهم، فعلی در اظهار نظر من آمده است (همان: 303). آستین این‌گونه اظهارات را «اظهارات کرداری»²¹ نامید.

آستین ضمن آنکه همه اظهارات و گفتارها را از نوع «اظهارات کارکردی» یا کنش و عمل گفتاری می‌داند، آنها را به دو دسته تقسیم می‌کند:

1. عمل مضمون در سخن:²² آنچه مشتمل بر حکم کردن و دستور دادن و اظهار و تشکر و توضیح و غیره است.

2. عمل برانگیخته به وسیله سخن:²³ تأثیرهایی که اظهارات ما بر دیگران می‌گذارد، مانند معتقد یا قانع کردن، سرگرم کردن یا عصبانی کردن آنها (مگی، 1374: 304).

ریکور در توضیح کلام آستین آن را به سه بخش تقسیم کرده است:

1. فعل نفس گفتار: کار اولی است که گوینده انجام می‌دهد و آن بیان جمله‌ای معنادار است.
 2. فعل ضمن گفتار: کار دومی است که گوینده با اظهار جمله‌اش به مخاطب منتقل می‌کند؛ مانند امر، نهی.
 3. فعل بعد گفتار: کار سومی است که گوینده انجام می‌دهد و مخاطب را به کاری وامی‌دارد.
- در جمله «در را ببند»، مخاطب به بستن در وادار می‌شود و از آن جهت «فعل بعد گفتار» نامیده می‌شود که این فعل بر گفتار مترتب است (قائمی‌نیا، 1380: 41)؛ برای مثال، در «قول دادن»، باید اول جمله‌ای باشد که نشان‌دهنده انجام دادن عملی در آینده باشد. دوم در گوینده باید قصدی بر انجام آن عمل وجود داشته باشد. سوم اینکه قول مستلزم ایجاد اجبار برای گوینده در انجام دادن آن عمل است. قول دادن نوعی تعهد قراردادی بین گوینده و شنونده ایجاد می‌کند (لیتل‌جان، 1384: 212).

اسکینر و کاربرد کنش گفتاری در اندیشه سیاسی. به نظر اسکینر مؤلف هرچه می‌نویسد «کنش گفتاری» است. وی بدین وسیله قصد تأیید یا تکذیب، یا تثبیت یا تضعیف و برهم زدن یا هدایت داشته است. مؤلف اصالت دارد و محوری است. مهم این است که این متن چیست و در پاسخ به چه چیزی نوشته شده است. نقطه آغاز وی سوژه و متن است. سؤال وی این است که متفکر چرا این حرف را زد؟ این چرایی یک چرایی پسینی است نه پیشینی. از این حرف و نوشته به بعد محل کلام است. پاسخ چرایی نوشته، از دل همین مواد مشاهده‌شدنی و همان بعد از ادای حروف باید استنباط شود نه قبل از ادای کلام یا نگارش

21. performative utterances or performatives

22. illocutionary acts

23. perlocutionary acts

نوشته؛ مثلاً برای استنباط اینکه شخصی محافظه کار است یا رادیکال، باید نوشته او را از این زاویه بررسی کرد که آیا با نوشتار یا گفتارش قصد برهم زدن وضع موجود را داشته است (رادیکال) یا آنکه خواستار حفظ وضع موجود بوده است (محافظه کار). از نظر اسکینر، همه چیز نیت‌مند و در چهارچوب کنش گفتاری است. رهیافت وی در بررسی اندیشه سیاسی کنش گفتاری است، و آن گفتاری است که گوینده را به انجام عملی انجام‌ننده متعهد می‌کند. قولی است که فرد را به انجام دادن عملی متعهد می‌کند در عین حال کاری فیزیکی انجام نشده یا هنوز انجام نشده است. رد کردن، پذیرفتن، مقابله کردن، ارائه راه و طریق همگی اشکال «کنش رفتاری» است؛ اسکینر عملاً این اصول کنش گفتاری را در بررسی اندیشه سیاسی ماکیاولی به کار برده است. وی در کتاب ماکیاولی خاطر نشان می‌کند که مجادلات فکری زمانه ماکیاولی را نمی‌توان نادیده گرفت؛ در فهم اندیشه ماکیاولی همه چیز «نیت‌مند» است.²⁴

در باب نحوه ارتباط بحث کنش گفتاری با پژوهش حاضر، باید توجه داشت که مفهوم «هدایت» کنشی گفتاری است و راه و صراط مستقیم، استعاره‌ای است که در قالب «کنش گفتاری هدایت» نهفته است. بدین ترتیب «راه» با «کنش گفتاری هدایت» رابطه برقرار می‌کند. هدایت، مقصد اصلی مؤلف قرآن کریم بوده است که خود مؤلف یعنی خداوند تبارک و تعالی با صراحت تمام بدان پرداخته است: «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ». هدایت در واقع همان راهنمایی است.

با تفکیک هدایت به هدایت زبانی و تشریحی «به معنای نشان دادن راه و مسیر» و هدایت به معنای «ایصال به مطلوب» یعنی دست فرد را گرفتن و او را به مقصد رساندن، مطلب را دقیق‌تر می‌توان فهمید. در واقع در هدایت دوم یعنی «ایصال به مطلوب»، کاری فیزیکی هم صورت می‌گیرد؛ اما در ارائه نشانی راه مستقیم و هدایت نبوی صرفاً الفاظی ادا شده است و این همان «کنش گفتاری» است.

اگر گفتار، نوشتار و قول را متضمن عملی بدانیم که هنوز روی نداده است، «کنش گفتاری» خواهد بود. بنابراین، باید و نباید قولی و امر و نهی، هشدارها و توصیه‌ها، استدلال، تعهد دادن و خود را مکلف یا مسئول دانستن، مواظبت بر سوء برداشت نکردن دیگران از سکوت یا کلام خود، همگی در ذیل کنش گفتاری قرار می‌گیرند. اگر امام کسی یا موضع وی را تأیید می‌کنند، این تأیید خود کنش گفتاری است؛ یعنی اگر وی نیز در چنان موقعیتی قرار می‌گرفت، به همان کار دست می‌زد. اگر آرزویی یا داعایی می‌کند، این دعاها و آرزوها دقیقاً کنش گفتاری است؛ مانند آرزوی شهادت‌طلبی امام علی (ع) یا دعاهاى امام خمینی (ره) در اواخر سخنرانیها. اگر امام خمینی (ره) به دفعات می‌گوید: «اللهم قد بلغت» یا «من دارم با گفتن تکلیف را از دوش خود برمی‌دارم» چنین عباراتی دال بر یک کنش گفتاری است. با «گفتن»، که در واقع شکل فیزیکی ندارد، امام عملی انجام داده و بار مسئولیت را از دوش خود برداشته و بر دوش مخاطبان مکلف خود گذاشته‌اند؛ کنش گفتاری، نوشتار یا گفتاری است که هنوز به مرحله عمل درنیامده است اما قصد تأثیرگذاری بر روند حوادث و واقعیات و اعمال را دارد؛ یعنی نوشتار و گفتار معطوف به واقع است؛ انتظار عملی را دارد؛ هرچند عمل هنوز تحقق عینی نیافته است؛ اعتقاد، تفکر و برنامه‌ریزی است که در قالب زبان و قاعده‌مندی کنشهای گفتاری تجلی می‌یابد.

۲۴. اسکینر، 1372: 8-9 و نیز: Skinner, 1978.

این اثر در دو فصل «مباحث در زمینه‌های نظری»، «صراط در اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)» و نتیجه‌گیری، سازماندهی شده است. در فصل اول به گوشه‌ای از مباحث و زمینه‌های نظری موضوع اشاره شده است. این زمینه‌ها هرچند مستقیم به موضوع صراط در اندیشه‌ورزی سیاسی نمی‌پردازد، به دلیل بهره‌مستقیم و غیرمستقیم روشی با بهره‌محتوایی آن در غنی‌سازی تحقیق ذکر شده است. در فصل دوم درباره‌اندیشه و زبان امام خمینی (ره) در سه بخش مستقل بحث شده است. در بخش اول تعابیر راهی، در بخش دوم چهارچوب معنی‌شناختی صراط در زبان و اندیشه و در بخش سوم قرائت راهی از اندیشه یا نقش استعاره صراط در نظام اندیشه سیاسی ایشان بررسی شده است.