

مبانی تأسیس سیاست و گذار به جامعه سیاسی از دیدگاه امام خمینی (ره)

دکتر آوات عباسی

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
awat.mazda@gmail.com

چکیده

در این مقاله منطوق و بنیاد آرای سیاسی امام خمینی از دیدگاه نظری اندیشه سیاسی تبیین خواهد شد. در این راستا پس از تبیین وضعیت (یا بحران) پیش از تأسیس سیاست، دلایل، چگونگی و غایت ورود به جامعه سیاسی و تأسیس سیاست در آرای ایشان بررسی خواهد شد. بررسی منشأ و مبنای گذار از وضع نامطلوب به جامعه مطلوب، و همچنین نتایج آرای ایشان برای تنویر یا شکل نظام سیاسی بخش دیگر این مقاله خواهد بود. در این پژوهش پس از تبارشناسی مبانی نظریه سیاسی امام خمینی در تاریخ فقهی و سیاسی شیعی، نشان داده شده این نظریه بر پایه دیدگاه‌های معرفت‌شناسی، جهان‌بینی، انسان‌شناسی و سعادت‌شناسی ایشان طرح شده است.

کلید واژه‌ها: امام خمینی، وضعیت نخستین، جامعه سیاسی، غایت تأسیس سیاست.

مقدمه

بررسی منطقی و بنیاد آرای سیاسی امام خمینی (۱۳۶۸-۱۴۲۸ ه.ش) از یک سو به دلیل تنوع آثار ایشان در سنت‌های مختلف اندیشه اسلامی مانند فقه، کلام، فلسفه، اخلاق، تفسیر و عرفان و از سوی دیگر به ویژه به دلیل تلاش و موفقیت ایشان در تأسیس یک نظام سیاسی اهمیت بسیاری در مطالعات اندیشه سیاسی ایران و اسلام دارد. این مقاله فراتر از ارائه گزارشی توصیفی از زندگی، آثار و آرای امام در پی آن است بتواند تبیینی نظری مبتنی بر امر واقع از اندیشه سیاسی ایشان ارائه دهد. در اینجا پس از استنباط آنچه می‌توان «وضع نخستین» یا وضعیت پیش از تأسیس سیاست در آرای امام خمینی نامید، دلایل، چگونگی و غایت ورود به جامعه سیاسی از دیدگاه ایشان مورد بررسی قرار گرفته است. پس از آن بر پایه‌ی دیدگاه‌های نظری امام در مورد چگونگی گذار به جامعه سیاسی، شکل یا تنواری نظام سیاسی مورد نظر ایشان مورد بحث قرار گرفته است. آنچنان که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته دیدگاه‌های سیاسی امام پیشینه‌ای در تاریخ فقهی شیعی داشته و از سوی دیگر، مبتنی بر دیدگاه‌های معرفت‌شناسی، جهان‌بینی، انسان‌شناسی و سعادت‌شناسی ایشان طرح شده است.

وضع نخستین: پیش از تأسیس سیاست

برای درک سرچشمه ورود به جامعه سیاسی باید توجه را به وضعیتی جلب کرد که انسان‌ها پیش از ورود به جامعه سیاسی در آن هستند. به نظر امام انسان‌ها توسط خداوند و با فطرتی الهی و پاک آفریده شده‌اند (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۴: ۳۳-۳۲). از این رو فطرت اصلی‌ای انسانی بر حب کمال و جمال است و خداخواه و خدایین است (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۳: ۴۲۰). نفس انسانی که جهت‌دهنده‌ی حرکت و اندیشه انسان است در خلقت خداوند چون آینه‌ای مصفا و خالی از هر گونه کدورت و ظلمت آفریده شده است (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۳: ۲۷۰). به نظر امام فطرت و نفس الهی «قوه عاقله روحانی‌ای» است که در انسان همچون یک استعداد قرار داده شده است؛ این قوه منبث از عقل اول می‌باشد، عقل اول عقل مخلوق از عالم ارواح است که خداوند از نور خود و طرف راست عرش آفریده است. این قوه‌ی عاقله به نظر ایشان قوه‌ی روحانی‌ای است که به حسب ذات مجرد و به حسب فطرت مایل به خیرات و کمالات و داعی به عدل و احسان است (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۳: ۲۱-۱۹).

انسان همچنین ذاتاً جهت حفظ حیات‌اش با سه قوه‌ی واهمه، غضبیه و شهویه خلق شده است (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱۴). با تولد او در این عالم قوای ظاهره‌ی نفس او که گوش، چشم، زبان، شکم، فرج، دست و پا می‌باشند ظهور می‌یابند (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۵). این نفس انسانی گرچه مفطور الهی و جمیع عقاید حقه است، ولی با ولادت و قدم گذاشتن در این عالم از آنجا که انسان ولیده‌ی همین عالم طبیعت است و مادر او همین دنیا و اولاد این آب و خاک است حب این دنیا و در نتیجه تمایلات و شهوات حیوانی تحت رهبری «وهم» در او نشو و نما می‌یابد (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱۲۲ و ۱۶۸)^۱. به نظر امام با این نشو و نما، قوای واهمه، غضبیه و شهویه که در ممالک سببعه‌ی ظاهره‌ی نفس منتشر هستند دیگر تنها در تصرف قوه‌ی عاقله روحانیه نیستند بلکه «وهم» در برابر این «قوه‌ی عاقله‌ی روحانیه» تلاش می‌کند سلطان قوای ظاهره و باطنه‌ی نفس شود. از این‌رو با ولادت انسان در این عالم (مادی) وجود او که در زمان خلقت تنها وجوه باطنی و ملکوتی بود با وجوه دنیوی آغشته می‌شود، در نتیجه انسان در این عالم موجودی می‌شود مرکب از دو عالم ملکوتی و دنیوی. وجوه باطنی و غیبیه او جنودی رحمانی و عقلانی دارد که وی را جذب به ملکوت اعلی و دعوت به سعادت می‌کند، اما وجوه دنیوی وی که بدن اوست جنودی شیطانی و جهلانی دارد که او را جذب به ملکوت سفلی و دعوت به شقاوت می‌کند (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۵). از این‌رو انسان اگرچه در ضمیر ناخودآگاه خود فطرتاً خدایی است اما بنا بر شرایط و محدودیت‌های خود از ابتدای ورود به این عالم بالفعل حیوانی می‌شود، و در تحت هیچ میزان جز شریعت حیوانات، که اداره‌ی شهوت و غضب است، نیست (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱۶۸). به نظر ایشان با حاکم شدن وهم بر قوای ظاهره و باطنه‌ی نفس، این قوا لشکر شیطان می‌شوند و لشکر رحمان و جنود عقل روحانیه رخت از نشئه‌ی ملک و دنیای انسان در می‌کشند و هجرت می‌کنند (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶). زیرا به نظر ایشان مرآت مصفای نفس در مواجهه با عالم کدورت و ظلمت و دار طبیعت به واسطه‌ی مخالف بودن آن با جواهر ذات نفس که از عالم نور است، کم‌کم کدورت طبیعت در او اثر می‌کند و او را ظلمانی و کدر می‌کند و غبار و زنگار طبیعت وجه مرآت ذات

۱. بر این اساس، امام در *تقریرات فلسفه* در مورد مراتب انسان آورده: «قوایی که انسان دارد، به ترتیب در انسان حاصل می‌شود؛ جلوتر از همه، قوه شهوت حاصل می‌گردد؛ مثلاً بچه‌ای که متولد شد، شهوت در او جلوتر از قوای سه گانه دیگر است و لذا بالطبع مایل به باطل است...» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۶۵).

او را فراگیرد، تا آنکه نفس از جنس سجین می‌گردد (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۳: ۲۷۱-۲۷۰). در این صورت تمام مراتب حق زیر پای هواهای نفسانیه پایمال می‌گردد و متابعت از تمایلات نفسانیه و حیوانیه نمی‌گذارد حق به هیچ‌یک از مراتب جلوه کند و در نتیجه کدورت و ظلمت هوای نفس تمام انوار عقل و ایمان را خاموش می‌کند (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱۶۹). به نظر امام چنین انسانی بدتر از هر حیوان دیگری در شهوت، درندگی و شیطنت می‌شود؛ زیرا حیوانات دیگر حدود شیطنت، شهوت و سبعیت‌شان محدود است اما انسان بنابر آنکه در خلقت از همه بالاتر است در شهوت و غضب و شیطنت نیز نامتناهی است و هیچ حیوانی به افسارگسیختگی او نمی‌رسد تا آنجا که همه چیز را برای خودش می‌خواهد و همه کس را فدای خودش می‌خواهد (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۱: ۴۵۰-۴۴۹).

ورود به جامعه سیاسی و غایت تأسیس سیاست

وضعیت [نخستین] انسان با ولادت در این عالم دنیوی بنابر نشو و نما یافتن «وهم» و جدال آن با «قوه‌ی عاقله‌ی روحانیه» در او وضعیت نامطمئن است؛ در چنین وضعیتی بنابر جذب شدن برخی انسان‌ها به جنود شیطانی و جهلانی و جوهی دنیویشان و در نتیجه افسارگسیختگی حیوانی آنها در شهوت و غضب، وضعیت جنگ حاکم است. در این وضعیت هر کس همه چیز را برای خودش می‌خواهد و خیر و سعادت همه انسان‌ها پیگیری نمی‌شود. از دیدگاه اندیشه سیاسی ورود به جامعه سیاسی با حاکم شدن قوانین و مقررات بر اجتماع انسان‌ها و اطاعت همه افراد از این قوانین به هدف تشکیل جامعه‌ای که در آن جنگ و خشونت انسان‌ها با یکدیگر وجود نداشته باشد امکان‌پذیر می‌شود. چنین دیدگاهی را می‌توان در آرای امام نیز یافت؛ تعبیر «ولادت ثانویه» انسان توسط ایشان در واقع بازتاب چنین تحولی در حیات انسانی است که با حاکم شدن قوانین و مقرراتی برای خروج از وضعیت نخستین و ورود به جامعه سیاسی انجام می‌پذیرد (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱۶۹). در واقع اگر ولادت اولیه انسان‌ها در این عالم دنیوی موجب افسارگسیختگی حیوانی آنها در شهوت و غضب می‌شود، نتیجه‌ی ولادت ثانویه انسان که بنابر «عزم» خود وی امکان می‌یابد صلح میان انسان‌هاست. اما پرسشی که در اینجا طرح می‌شود آن است که انسانی که با ورود به این عالم تنها تابع شریعت حیوانات است، و از سوی دیگر، به دلیل لشکر شیطانی و جهلانی و جوه دنیوی‌اش در وی وجوه پیش برنده به

سوی شقاوت وجود دارد، چگونه می‌تواند متوجه چنین قوانین و مقرراتی باشد؟ به نظر می‌رسد سرچشمه‌ی شکل‌گیری چنین توجهی در انسان‌ها را از دیدگاه امام می‌باید در تمایل ذاتی انسان به حفظ نوع [حیاتش] (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱۴)، تمایل اجتماعی بودن انسان (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۴۷۶) و از سوی دیگر، در کمال جوایی فطری وی که در ناخودآگاه اوست و در واقع بازتاب وجه دیگر وجود وی که حد و مرتبه‌ی مافوق حیوانی‌اش است جستجو کرد (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱۸۴-۱۸۳؛ ۱۳۷۳: ۸۰).

اما منشأ این قوانین و مقررات که موجب گذار اجتماع انسانی به یک جامعه سیاسی می‌شود از کجاست؟ غایت این قوانین و مقررات و در نتیجه غایت تأسیس سیاست و تشکیل جامعه سیاسی چیست؟ وظیفه و شأن سیاست در رابطه با این غایت چیست؟ آنچه مسلم است آن است که از دیدگاه امام خود انسان نمی‌تواند بنیان‌گذار این قوانین و مقررات باشد، زیرا انسانی که به دلیل جنود شیطانی و جهلانی وجوه دنیوی‌اش آنچه را عقلانی می‌پندارد معمولاً چیزی جز وهم و تصورات خیالی او نیست، شهوت و غضب دارد، شیطنت و خدعه دارد، منافع شخصی خود را می‌خواهد، احاطه به همه‌ی جهات و خصوصیات ندارد و از خطاکاری و غلط‌اندازی و اشتباه مأمون نیست، چه بسا حکمی کند که بی‌طرف و عادلانه نباشد و به ضرر همه مردم تمام شود (ر.ک.به: امام خمینی، بی‌تا: ۱۸۲). در برابر آن به نظر ایشان قانون‌گذار باید کسی باشد که از نفع بردن و شهوترانی و هواهای نفسانی و ستم‌کاری برکنار باشد و درباره‌ی او احتمال این‌گونه چیزها نرود (ر.ک.به: امام خمینی، بی‌تا: ۲۹۱). از دیدگاه امام این وجود مطلق که عالم به همه‌ی مصالح است و هم مهربان به همه‌ی افراد است و هم غرض و مرض ندارد و هم دستخوش عوامل [گوناگون] نیست، خدای جهان است (ر.ک.به: امام خمینی، بی‌تا: ۱۹۱). از آنجا که دلیل اصلی بحران در وضعیت نخستین، ورود تمایلات و شهوات حیوانی عالم دنیوی در وجود انسانی با ولادت اولیه انسان است، از دیدگاه ایشان مقصد اصلی این قوانین (شریعت) الهی توجه دادن فطرت انسان‌ها به کمال مطلق و قوه‌ی عاقله‌ی روحانیه، و مقصد تبعی آن تنفر دادن فطرت انسان‌ها از شجره‌ی خبیثه‌ی دنیا و طبیعت که ام‌النقایص و ام‌الامراض است می‌باشد (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۷۳: ۷۹). این شریعت الهی در مقابل شریعت حیوانی که انسان‌ها در ولادت اولیه‌شان تابع آن هستند، راه و مسیری است که خداوند طبق لطف خویش برای گذار انسان‌ها از وضعیت نامطمئن نخستین در اختیار آنها قرار داده است. بر همین اساس

امام در تعریف «عزم» آن را بناگذاری و تصمیم بر ترک معاصی توسط انسان مجاهد و عزم وی بر اینکه ظاهر و صورت خود را انسان عقلی و شرعی کند معنا می‌کند. این انسان شرعی به نظر ایشان عبارت است از انسانی است که موافق مطلوبات شرع رفتار نماید (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۸-۷)^۱. در واقع انسان‌ها با اطاعت از شریعت الهی «قوهی عاقله روحانیه» را بر قوای واهمه، غضبیه و شهویه خود حاکم می‌کنند. با این اطاعت «وهم» تحت تصرف عقل روحانی و شرع درآمده و مملکت وجود انسان رحمانی و عقلانی می‌شود و شیطان و جنودش از آن رخت بر می‌بندند (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶). چنین جامعه انسانی که از مجموعه افراد مایل به خیرات و داعی به عدل و احسان تشکیل شده یک جامعه مطلوب و دور از جنگ و دشمنی انسان‌ها با یکدیگر و در نتیجه دور از بحران‌ها و نواقص وضعیت نخستین است. از دیدگاه امام وظیفه و شأن جامعه سیاسی برای رسیدن به چنین جامعه‌ی مطلوبی همچون وظیفه و شأن یک مربی و معلم، تربیت کردن انسان‌هاست. با تربیتی که نفس انسان‌ها از آلودگی‌ها تزکیه شود اختلافات و جنگ‌ها برداشته می‌شود (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۴: ۳۹۲-۳۸۸).

پس، انسان [که] حیوانی بالفعل است در ابتدای ورود به این عالم، و در تحت هیچ میزان جز شریعت حیوانات... نیست... و اگر تحت تأثیر مربی و معلمی واقع نشود، پس از رسیدن به حد رشد و بلوغ یک حیوان عجیب و غریبی شود... گوی سبقت از سایر حیوانات و شیاطین ببرد، و از همه قویتر و کاملتر در مقام حیوانیت و شیطنت شود. (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱۶۸)

انسان از طریق تزکیه نفس یا جهاد با نفس، صلح را در برون می‌سازد؛ از این‌رو امام خمینی جهاد با نفس را جهاد بزرگ می‌نامید و آن را از کشته شدن در راه حق تعالی بالاتر می‌دانست (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۴). در این جهاد بزرگ انسان با اطاعت از شریعت الهی قوای ظاهره‌ی نفس را از اطاعت «وهم» آزاد کرده و تحت فرمان «حق» قرار می‌دهد (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶). از دیدگاه امام انسان بنا بر آنکه در خلقت از همه موجودات بالاتر است همچنان که می‌تواند در شهوت و غضب و شیطنت تا تقریباً لامتناهی برود (ر.ک.به: امام خمینی،

۱. به نظر امام منزل عزم متفاوت با آن چیزی است که شیخ الرئیس در اشارات تحت عنوان «اراده»، به عنوان اول درجات عارفین معرفی کرده است. به نظر ایشان منزل «عزم» پس از منزل تفکر برای انسان مجاهد پیش می‌آید. «عزم» جوهره‌ی انسانیت و میزان امتیاز انسان است، و تفاوت درجات انسان به تفاوت درجات عزم اوست (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۷).

۱۳۸۵، ج ۱۱: ۴۴۹)، قابلیت‌اش برای تربیت شدن نیز لامتناهی است تا آنجا که می‌توان به انسان کامل (الهی) در محضر خدا تبدیل شود (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۳۶ - ۶۳۵). در این مقام، انسان به کون جامع و آیینی تمام‌نمای همه‌ی اسماء و صفات الهیه، و به مثل‌اعلای الله تبدیل می‌شود (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۶: ۸۹):

مبدأ سفر روحانی بیت مظلمه نفس است، و منازل آن مراحل و مراتب آفاق و انفس است، و غایت آن ذات مقدس حق است به جمیع اسماء و صفات در ابتدای امر برای انسان کامل... پس در این حال [انسان سالک] از خود بی‌خود شود و محو کلی برایش حاصل شود و صعق مطلق رخ دهد، پس حق در وجود او کارگر شود و به سمع حق بشنود و بصر حق ببیند و به ید قدرت حق بطش کند و به لسان حق نطق کند، و به حق ببیند و جز حق نبیند... (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۵۹۱ - ۵۹۰).

این هجرت، هجرت از خود به خدا [است]... «بیت» نفس خود انسان باشد، طایفه‌ای هستند که خارج شدند، هجرت کردند از «بیت»‌شان، از این بیت ظلمانی، از این نفسانیات: مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ؛ تا رسیدند به آنجایی که «أَدْرَكَهُ الْمَوْتُ»؛ به مرتبه‌ای رسیدند که دیگر از خود چیزی نیستند، «موت مطلق»، و اجرشان هم عَلی الله است؛ اجر دیگری [در کار نیست]، دیگر بهشت مطرح نیست، دیگر نعمات مطرح نیست، فقط الله است، آنکه از «بیت نفسانیتش» خارج شد، حرکت کرد و مهاجرت کرد الی الله و الی الرسول الله - که آن هم الی الله است - ... دیگر از خودش هیچ نیست، هر چه هست از اوست، ... اجرش هم عَلی الله است. (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۱۱۸)

این وظیفه‌ی تربیتی در تزکیه‌ی نفس انسان‌ها برای رسیدن به اوج خداوند در واقع غایت سیاست است غایتی که جامعه سیاسی بنابر وظیفه‌ی تربیتی که بر عهده دارد می‌بایست در مسیر آن گام بردارد.^۱ این سیاست از دیدگاه امام «سیاست الهی» نامیده می‌شود که در برابر سیاست حیوانی یا «سیاست شیطانی» که تنها به یک بعد یعنی بعد حیوانی و مادی انسان، رفاه او در این عالم، توجه دارد قرار می‌گیرد (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۵: ۲۵۰ - ۲۴۶؛ ۱۳۸۵، ج ۱۳: ۴۳۵ - ۴۳۱).

۱. بازتاب این ایده‌ی سیاسی را می‌توان در سروده انقلابی «فردا که بهار آید... آزاد و رها هستیم... در اوج خدا هستیم...» در سال‌های ۱۳۵۷ و ۵۸ پیگیری کرد.

شکل یا تنواره نظام سیاسی از دیدگاه امام خمینی

در دیدگاه ایشان چگونگی گذار از وضع نخستین به جامعه سیاسی با حاکم شدن شریعت الهی بر اجتماع انسانی میسر می‌شود. از این‌رو از دیدگاه حقوق سیاسی می‌توان گفت در دیدگاه امام قدرت قانون‌گذاری [قوه‌ی مقننه] برترین قدرت تنواره‌ی نظام سیاسی است. این مهم تا آنجاست که در دیدگاه ایشان ماهیت نظام سیاسی بستگی به جایگاه و وضعیت قدرت قانون‌گذاری [قوه‌ی مقننه] دارد. بر این اساس، ایشان از سه نوع حکومت: حکومتی که قدرت قانون‌گذاری [قوه‌ی مقننه] در اختیار نمایندگان مردم است، حکومتی که قدرت قانون‌گذاری [قوه‌ی مقننه] در اختیار یک فرد [پادشاه] است و حکومتی که قدرت قانون‌گذاری [قوه‌ی مقننه] تنها در دست خداوند است، نام برده است (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۶ الف: ۴۴). بدیهی است بنابر آنچه در بالا آمد از دیدگاه امام نظام سیاسی که در آن قدرت قانون‌گذاری و اختیار تشریع تنها بر خداوند اختصاص یافته بهترین نظام سیاسی و در واقع حکومت مشروع است. امام این حکومت مشروع را حکومت قانون الهی بر مردم، حکومت خدا و یا حکومت اسلامی می‌نامید. (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۶ الف: ۴۴)

کسی جز خدا حق حکومت بر کسی ندارد و حق قانون‌گذاری نیز ندارد و خدا بحکم عقل باید خود برای مردم حکومت تشکیل دهد و قانون وضع کند اما قانون همان قوانین اسلام است... که این قانون برای همه و برای همیشه است. (امام خمینی، بی‌تا: ۱۸۴)

در این راستا خداوند پیامبر را برای در اختیار نهادن این قوانین به سوی انسان‌ها فرستاده است:

خدای تبارک و تعالی به وسیلهٔ رسول اکرم قوانینی فرستاد که انسان از عظمت آنها به شگفت می‌آید. برای همهٔ امور قانون و آداب آورده است. برای انسان پیش از آنکه نطفه‌اش منعقد شود تا پس از آنکه به گور می‌رود، قانون وضع کرده است. (امام خمینی، ۱۳۷۶ الف: ۱۲)

غایت این قوانین و مقررات و همچنین مبعوث شدن انبیاء پیرو آنچه در بالا تحت عنوان غایت تأسیس سیاست آمد تربیت انسان‌ها برای رسیدن آنها به خداوند است:

انبیا آمدند این افسار گسیخته را مهارش کنند و بیاورند تحت ضوابط و بعد از اینکه مهار شد، راه نشان بدهند برای اینکه تربیت بشود، یک تربیتی که برسد به آن کمالاتی که

تا آخر برای او سعادت است. (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۱: ۴۵۰)

پیغمبر مأمورند که مردم را دعوت کنند به ربّ رسول... و قرآن برای همین آمده است و اسلام برای همین آمده است که تربیت کند انسانها را که اگر تربیت برایشان نباشد، از همه حیوانات درنده تر [و] مودیتر است... همه انبیا که آمدند، برای تربیت این موجودند که اگر سر خود باشد عالم را به هم می‌زند... کار مهم انبیا این است که مردم را برسانند به آن نقطه کمال و سایر کارها وسیله است. غایت کمال مطلق است... این طور نیست که انبیا برای دنیا آمده باشند. دنیا یک وسیله ای است برای کمال. (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۲: ۴۲۶-۴۲۳)

در دیدگاه امام پس از نبی، امام معصوم^(ع) و در عصر غیبت، فقیه جامع‌الشرایط عاملین ولادت ثانویه انسان و مسئولین تربیت انسان‌ها برای گذار به جامعه سیاسی هستند. در دیدگاه شیعی این نقش بنابر جایگاه آنها در دسترسی به احکام الهی میسر شده بود؛ انبیا از طریق وحی، امامان معصوم^(ع) به وسیله الهام برخاسته از قوه قدسی که خداوند در آنها به ودیعه نهاده، و فقها به دلیل فقه‌شان^۱ از احکام الهی و استنباط احکام شرع امکان دسترسی به احکام الهی را پیدا می‌کنند:

شرایطی که برای زمامدار ضروری است... پس از شرایط عامه، مثل عقل و تدبیر، دو شرط اساسی وجود دارد که عبارتند از: ۱- علم به قانون؛ ۲- عدالت... چون حکومت اسلام حکومت قانون است، برای زمامدار علم به قوانین لازم می‌باشد... «قانوندانی» و «عدالت» از نظر مسلمانان شرط و رکن اساسی [زمامداری] است. (امام خمینی، ۱۳۷۶، الف: ۴۸-۴۷)

بر این اساس، ایشان فقه را تئوری کامل اداره‌ی انسان و اجتماع از گهواره تا گور [در عصر غیبت] می‌دانستند (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱: ۲۸۹). در دیدگاه امام نقش رهبری- تربیتی نبی، امامان معصوم^(ع) و فقها در جامعه سیاسی، امانت از طرف خداوند و بنابر ضرورت حاکم کردن شریعت الهی بر اجتماع انسانی همچون میزانی برای گذار از وضعیت (بحرانی) نخستین است. از این‌روست که از دیدگاه ایشان این حکومت مشروع (مطلوب) نه حکومت نبی، امام^(ع) و یا فقیه بلکه «حکومت قانون» نامیده شده است:

۱. فقه در قرآن به معنای تعمق، فهم عمیق و تدبیر است. ر.ک. به: سوره انعام آیه ۶۵ و ۹۸؛ سوره اسراء آیه ۴۴ و ۴۶ و سوره منافقون آیه ۳-۷.

حکومت اسلام حکومت قانون است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خداست و قانون فرمان و حکم خداست. قانون اسلام، یا فرمان خدا، بر همه افراد و بر دولت اسلامی حکومت تام دارد. همه افراد، از رسول اکرم گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد تا ابد تابع قانون هستند، همان قانونی که از طرف خدای تبارک و تعالی نازل شده و در لسان قرآن و نبی اکرم بیان شده است... حضرت رسول اکرم هر وقت مطلبی را بیان یا حکمی را ابلاغ کرده‌اند، به پیروی از قانون الهی بوده است... یگانه حکم و قانونی که برای مردم متبع و لازم‌الاجراست، همان حکم و قانون خداست... رأی اشخاص، حتی رأی رسول اکرم، در حکومت و قانون الهی هیچ گونه دخالتی ندارد: همه تابع اراده الهی هستند. (امام خمینی، ۱۳۷۶: الف: ۴۵-۴۴)

شما از ولایت فقیه نترسید، فقیه نمی‌خواهد به مردم زورگویی کند... در اسلام قانون حکومت می‌کند... (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۰: ۱۰)؛ (۳۱۰)

حکم قانون است، غیر از قانون الهی کسی حکومت ندارد. برای هیچ‌کس حکومت نیست، نه فقیه، و نه غیر فقیه، همه تحت قانون [الهی] عمل می‌کنند... (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۰: ۳۵۳)

چنانکه از دیدگاه امام استنباط می‌شود اگرچه قانون‌گذاری (و یا قوه‌ی مقننه) مهم‌ترین قدرت و همچنین عامل گذار از وضع نخستین به جامعه سیاسی است، اما برای سعادت بشر تنها قانون‌گذاری کافی نیست، بلکه پس از تشریح قانون باید قوه‌ی مجریه‌ای برای اجرای آن وجود داشته باشد (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۶: الف: ۲۶-۲۵). از نظر حقوق سیاسی از دیدگاه امام غیر از کارگزاری قدرت قانون‌گذاری (قوه‌ی مقننه) توسط نبی و امام معصوم^(ع)، مسئولیت قوای دیگر نظام سیاسی یعنی قوه‌ی قضائیه و مجریه نیز بر عهده‌ی ایشان بوده است (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۶: الف: ۲۶-۲۵). به عنوان نمونه، امام در رساله‌ی *بدايع الدرر في قاعده نفی الضرر رسالت اطلاع‌رسانی احکام الهی، اداره کردن کشور (سلطان مأذون از خداوند) و قضاوت* را از شئون و مناصب پیامبر دانسته است (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۲: ۱۰۸-۱۰۵ به نقل از فیرحی، ۱۳۹۳: ۲۷۳).

[پیامبر] تشکیل حکومت داده و به اجرای قوانین و برقراری نظامات اسلام پرداخته و به اداره جامعه برخاسته است؛ والی به اطراف می‌فرستاده؛ به قضاوت می‌نشسته، و قاضی

نصب می‌فرموده؛ سفرایی به خارج و نزد رؤسای قبایل و پادشاهان روانه می‌کرده؛ معاهده

و پیمان می‌بسته؛ جنگ را فرماندهی می‌کرده. (امام خمینی، ۱۳۷۶ الف: ۲۶)

به نظر امام اگر پیامبر در امور مهمی مانند سیاست [قوه مجریه] و قضاوت [قوه قضائیه] - والعیاذ بالله - اهمال می‌نمود، تشریح او [قوهی مقننه] ناقص بود موضوعی که مخالف خطبه‌ی پیامبر در *حجة الوداع* مبنی بر اکمال دین و اتمام نعمت است (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۶ ب: ۲۵-۲۲). اما اگر جایگاه قدرت قانون‌گذاری [قوهی مقننه] در عصر غیبت بنا بر ضرورت حاکم بودن احکام الهی بر جامعه انسانی جهت گذار به جامعه سیاسی و جایگاه فقها در استنباط این احکام الهی بدون تردید است، در مورد قدرت‌های دیگر تنواری نظام سیاسی به‌ویژه حکومت [قوه مجریه] اشکالی در دوره غیبت وجود داشته است. البته خداوند پیامبر اسلام را برای خلافت و مطلق حکومت اعم از قضا و غیر آن، نصب کرده و بدین سان او از جانب خداوند سلطان بر بندگان است... و بعد از پیامبر نیز امامان شیعه یکی پس از دیگری سلطان و حاکم بر بندگان هستند و بر اساس روایات و اصول مذهب شیعه در این باره تردیدی نیست. اشکال در امر قضا و حکومت در دوره‌ی غیبت است (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۶ ب: ۲۰-۱۹).

چنانکه در ادامه در رابطه با پیشینه‌ی فقهی نظریه‌ی سیاسی امام خمینی خواهد آمد تفسیر این اشکال در نزد فقهای شیعی بیش از آنکه مربوط به شکل نظام سیاسی مطلوب در عصر غیبت باشد به دلیل زمینه و شرایط تاریخی - سیاسی بوده است. شرایطی که موجب تفکیک قوا و تقسیم وظایف نظام سیاسی میان فقها و دیگران شده بود. از این بابت تنوع آرائی در دیدگاه امام در مورد نظام سیاسی وجود دارد که نه در قوهی قانون‌گذاری (و حتی قضائی) بلکه در مسئولیت قوهی مجریه است. این دیدگاه موجب می‌شود با توجه به جایگاه قوهی مقننه در نظریه‌ی سیاسی امام این تنوع آراء را نه در ماهیت نظام سیاسی (مطلوب)، که همان حاکم بودن شریعت الهی بر جامعه و کارگزاری فقها در این امر است، بلکه در شکل نظام سیاسی بدانیم. اگرچه در نهایت مشروعیت ریاست فرد غیر از فقیه بر قوهی مجریه اگر سلطان باشد به انتخاب و اذن مجتهد و اگر بنا بر رأی جمهور مردم باشد به امضاء و تنفیذ فقیه میسر می‌شود؛ موضوعی که خاستگاه آن به دیدگاه بعدی امام در مورد نظام سیاسی مطلوب در عصر غیبت، یعنی در اختیار داشتن امر حکومت (قوهی مجریه) و قضاوت (قوه قضائیه) در دست فقها همچون نبی و

امام معصوم^(ع) باز می‌گردد! امام در کشف/سرار از دو قوه‌ی مقننه و مجریه به عنوان قوای یک نظام سیاسی نام می‌برد. در این دیدگاه کارگزاری قوه‌ی مقننه که در اختیار خداوند و در واقع همان شریعت الهی است، بر عهده مجتهدان است و قوه‌ی مجریه یا دولت بر عهده‌ی شاه نهاده شده است. اما بنابر جایگاه قدرت قانون‌گذاری (قوه‌ی مقننه) به عنوان برترین قدرت تنواری سیاسی در اندیشه‌ی سیاسی امام، این دو قوه دارای جایگاه قدرت یکسانی در تنواری نظام سیاسی نیستند. اگرچه در دیدگاه ایشان در جامعه سیاسی نبایست این دو قوه از هم جدا و بی‌ارتباط با هم باشند؛ تعبیری که ایشان در مورد این ارتباط و نسبت آنها با یکدیگر می‌آورد نسبت چشم (قوه‌ی مقننه) و پا (قوه‌ی مجریه) است. به نظر ایشان بی‌چشم بخواهد راه برود به چاه فنا می‌افتد، چشم‌دار بی‌پا هم با آنکه راه را می‌بیند نمی‌تواند به مقصد برسد (ر.ک. به: امام خمینی، بی‌تا: ۲۱۳). بنابر آنچه در بالا آمد برتری با قدرت قانون‌گذاری است، نهادی که اعضای آن مجتهدان دین‌دار هستند. آنها هم وظیفه‌ی استنباط قوانین و مقررات الهی حاکم بر جامعه و هم وظیفه انتخاب شاه (دولت- قوه مجریه) و نظارت بر وی را بر عهده خواهند داشت (ر.ک. به: امام خمینی، بی‌تا: ۱۸۵). اما پس از کشف/سرار در دیگر آثار امام تجمیع سه قوه‌ی شریعت اسلامی، اجرای سیاسیات و قضاوت همچون آنچه ایشان برای نبی و امام^(ع) به عنوان شرایط اکمال دین و اتمام نعمت خوانده بودند برای فقیه نیز مصداق پیدا کرد:

در زمان غیبت ولیّ امر و سلطان عصر - عجل الله تعالی فرجه الشریف - قائم مقام آن حضرت در اجرای سیاسیات (حدود و تعزیرات) و تمام آنچه برای امام علیه‌السلام می‌باشد، مگر جهاد ابتدایی، نواب عام آن حضرت می‌باشند و آن‌ها فقهای هستند که جامع شرایط فتوا و قضاوت باشند (امام خمینی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۵۴۸).

۱. دیدگاه امام در مورد تعیین مهندس بازرگان به عنوان نخست وزیر نیز جدا از این برداشت نبود: «...من که ایشان [مهندس بازرگان] را حاکم کردم، یک نفر آدمی هستم که به واسطه ولایتی که از طرف شارع مقدس دارم، ایشان را قرار دادم... ملت باید از او اتباع کند، یک حکومت عادی نیست، یک حکومت شرعی است... مخالفت با این حکومت مخالفت با شرع است، قیام بر علیه شرع است، قیام بر علیه حکومت شرع جزایش در قانون ما هست، و جزای آن بسیار زیاد است... قیام بر ضد خداست...» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۶: ۵۹). «...این دولتی که تعیین شده است و به ولایت شرعی تعیین شده است و یک حکومت شرعی است... حکومت شرعی لازم‌الاتباع، همه کس واجب است بر او که از این حکومت اتباع کند. نظیر اینکه مالک اشتر را که حضرت امیر - سلام الله علیه - می‌فرستاد یک جایی و منصوبش می‌کرد... آقای مهندس بازرگان حکومت شرعی را دارد از قِبَل من؛ و بر همه واجب است که اطاعتش بکنند...» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۶: ۶۹).

قانونگذاری به تنهایی سعادت بشر را تأمین نمی‌کند. پس از تشریح قانون بایستی قوه مجریه‌ای به وجود آید... اسلام همان‌طور که قانونگذاری کرده، قوه مجریه هم قرار داده است. «ولی امر» متصدی قوه مجریه هم هست... (امام خمینی ۱۳۷۶ الف: ۲۶).

در دیدگاه امام زمام‌داری فقیه بر اساس علم فقیه به قوانین [شریعت اسلامی] با توجه به استدلال ایشان در مورد اینکه حکومت اسلام حکومت قانون است اثبات می‌شد (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۶ الف: ۴۸)، از این‌رو زمانی که امکان حکومت فقیه مهیا بود دیگر حکومت سلطان معنا نداشت:

و این مسلم است که الفقهاء حکام علی السلاطین. سلاطین اگر تابع اسلام باشند، باید به تبعیت فقها درآیند و قوانین و احکام را از فقها بپرسند و اجرا کنند. در این صورت حکام حقیقی همان فقها هستند؛ پس بایستی حاکمیت رسماً به فقها تعلق بگیرد؛ نه به کسانی که به علت جهل به قانون مجبورند از فقها تبعیت کنند. (امام خمینی ۱۳۷۶ الف: ۴۹)

در واقع بنابر آنچه در رابطه با چگونگی گذار به جامعه سیاسی از طریق حاکم کردن شریعت الهی آمد زمام‌داری فقیه در عصر غیبت نیز بدیهی بود:

ولایت فقیه از موضوعاتی است که تصور آنها موجب تصدیق می‌شود، و چندان به برهان احتیاج ندارد. به این معنی که هر کس عقاید و احکام اسلام را حتی اجمالاً دریافته باشد چون به ولایت فقیه برسد و آن را به تصور آورد، بی‌درنگ تصدیق خواهد کرد و آن را ضروری و بدیهی خواهد شناخت. (امام خمینی ۱۳۷۶ الف: ۹)

هر چند این موضوع به نظر ایشان نمی‌توانست از طرف شارع اعلام نشده باشد، زیرا عدم تکلیف شکل حکومت در عصر غیبت همچون نقص در قانون‌گذاری اسلام معنی می‌شود، این مهم بنابر آنچه در بالا در رابطه با ضرورت و اهمیت حاکم شدن شریعت الهی همچون معیار گذار به جامعه سیاسی آمد مشروعیت‌دهنده‌ی ولایت فقیه به عنوان عامل گذار جامعه انسانی از وضع نامطلوب به جامعه مطلوب بود. از این‌رو از دیدگاه ایشان قانون‌گذاری اسلام ناقص می‌نماید اگر تکلیف امت در دوره‌ی غیبت معین نشده باشد. چرا که با توجه به تحریم رجوع مردم به سلطان جائز و بنابر ضرورت عدم اهمال در جعل منصب حکومت و قضاوت بین مردم و همچنین ادله‌ی ناظر بر شأن فقه و فقیه می‌توان به این قدرت متیقن رسید که فقیه عادل و عالم به قضا و سیاست دینی همان حاکم مشروع در دوره‌ی غیبت است؛ از این‌رو قضاوت و

بلکه مطلق حکومت از منصب فقیهان است و تمام آنچه برای نبی و وصی از باب حکومت و ولایت در امور سیاسی و حسیبه ثابت است، همان شئون برای فقیه نیز ثابت است (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۶ ب: ۲۵-۲۲ و ۳۸-۳۹؛ ۱۳۷۹، ج ۲: ۶۲۷ و ۶۶۴).

پیشینه‌ی فقهی نظریه سیاسی امام خمینی

چنین مبنا و نظری برای گذار جامعه انسانی از وضعیت نامطلوب به جامعه مطلوب، با حاکم شدن شریعت الهی بر جامعه، دیدگاه مشترک سنت اندیشه سیاسی اسلامی است. مورد اختلاف در این رابطه در نزد جریان‌های مختلف فقه شیعی و اهل سنت را می‌بایست بیشتر در رابطه با منابع شریعت الهی، شیوه دستیابی و کارگزاران آن جستجو کرد. به نظر محمد ابن ادریس شافعی (۲۰۴-۱۵۰ ه.ق)، فقیه مشهور اهل سنت، نص وحی [قرآن کریم]، گفتار و کردار پیامبر اسلام و رأی صحابه از منابع قوانین و مقررات حاکم بر جامعه محسوب می‌شدند (ر.ک. به: شافعی، بی تا: ۹۲-۹۱ به نقل از فیرحی، ۱۳۹۳: ۲۳۹؛ ابوزید، ۱۹۹۶: ۶۶ و ۱۱۲ به نقل از فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۳۶ و ۲۴۱). از دیدگاه آنها، گفتار و کردار پیامبر و رأی صحابه در نسبت با کلام الهی اعتبار داشتند. از دیدگاه این متفکران در حالی که نبی به خاطر جایگاهش در رابطه با دریافت‌کننده کلام الهی مشروعیت کارگزاری قوانین و مقررات الهی را داشت، پس از وی، عالمان به منابع بالا مصداق بارز «أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»^۱ و کارگزاران شریعت الهی در قد نبی بودند. از همان ابتدا تفاوت دیدگاهی در مورد جایگاه عالمان دینی وجود داشت، برخی که به اهل حدیث مشهور شدند شیوه این کارگزاران در حاکم کردن شریعت الهی را تنها بر پایه‌ی نقل این منابع می‌دانستند، اما گروهی دیگر که به اهل رأی مشهور شدند برای این کارگزاران جایگاهی عقلی در استنباط شریعت الهی قائل شده بودند. برای اهل حدیث اعتبار قائل شدن برای استنباط عقلی عالمان دینی ابهامی در مورد اعتبار قائل شدن برای عقل انسانی در برابر نص صریح کلام الهی و یا گفتار و کردار پیامبر و رأی صحابه ایجاد می‌کرد. در این میان شافعی فقیه مشهور اهل سنت راهی میانه در این جدال برگزید وی در حالی که اجتهاد عقلی عالمان دینی یا فقیهان را به عنوان منبع چهارم قوانین و مقررات حاکم بر جامعه معرفی کرد اما آن

۱. آیه ۵۹ سوره نساء: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ».

را تحت عنوان قیاس (شرعی) در مرتبه‌ای پس از سه منبع بالا و تماماً تابع آنها دانست (برای دیدگاه شافعی ر.ک. به: یاسین، ۱۹۹۸: ۵۰ به نقل از فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۳۴). در دیدگاه شیعی، منابع قوانین و مقررات حاکم بر جامعه، همچون مبنای گذار از وضع نامطلوب به جامعه مطلوب، کتاب خدا، سنت پیامبر و اقوال ائمه طاهرين دانسته شد (ر.ک. به: شیخ مفید، ۱۴۱۳، ج ۹: ۲۸ به نقل از فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۸۵). در واقع متفاوت با دیدگاه اهل سنت، در دیدگاه شیعی حاکم کردن شریعت الهی بر جامعه پس از نبی اول بار به عالمان دینی سپرده نشد، زیرا با حضور امام معصوم^(ع)، وی کارگزار شریعت الهی در جامعه مسلمین پس از پیامبر محسوب می‌شد. در اندیشه شیعی بنابر قاعده‌ی لطف و عدالت الهی در استمرار علم الهی، گفتار و کردار امام معصوم^(ع) همچون پیامبر اسلام در برابر خطاپذیری انسان دارای منبعی الهی و خطاناپذیر است (ر.ک. به: میلانی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۱ و ۲۲ به نقل از فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۷۹؛ علامه حلی، بی تا: ۴ به نقل از فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۷۹؛ صبحی، ۱۹۹۱: ۷۲-۷۱ به نقل از فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۸۰). شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ ق.) به روشنی امامان^(ع) را همچون انبیاء، معصوم و جانشین آنها در تنفیذ احکام الهی و اجرای حدود و حفظ شریعت و «تأدیب» مردم می‌دانست (ر.ک. به: شیخ مفید، ۱۴۱۳، ج ۴: ۶۵ به نقل از فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۷۹). اما در زمان غیبت امام (عج)، فقهای شیعه وظیفه‌ی بیان احکام شریعت که نزد آنان به امانت واگذار شده را بر عهده داشتند (ر.ک. به: شیخ مفید، ۱۴۱۳، ج ۹: ۲۸ به نقل از فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۸۴). چنانکه ابی‌اصلاح حلبی (-۳۷۴ ۴۴۷ ق.) بیان می‌داشت مهم‌ترین ویژگی این فقها که موجب می‌شد در امور عمومی تصرف نمایند اطلاع یا دانش آنها از احکام الهی بود (ر.ک. به: حلی، بی تا: ۴۲۷-۴۲۱ به نقل از فیرحی، ۱۳۸۳: ۹۳). بر پایه این مهم بود که شیخ جعفر کاشف‌الغطاء (۱۲۲۷-۱۱۵۴ ق.) حتی دانش فقها به احکام الهی را هم ردیف نبوت و امامت قرار می‌داد. به نظر وی از آنجا که تنها قوانین و مقررات الهی و در نتیجه سلطه خداوند مشروعیت داشت، تنها نبی، امام معصوم^(ع) و کسی که عالم به احکام الهی باشد می‌توانستند همچون امانت‌دار خداوند، بر مردم ولایت داشته باشد (ر.ک. به: کاشف‌الغطاء، بی تا: ۳۷ به نقل از فیرحی، ۱۳۸۳: ۹۴). تا آنجا که برای درک زمینه فکری دیدگاه امام به عنوان یک فقیه اصولی اهمیت دارد می‌توان گفت در فقه شیعی اختلاف دیدگاهی در مورد منابع شریعت الهی و همچنین جایگاه عالمان دینی تحت عنوان دو جریان اخباریون و اصولیون (مجتهدین) وجود داشت. آنچنان که فیرحی جمع‌بندی کرده در دیدگاه

مشترک اخباریون، احکام الهی متناهی و دگرگون ناپذیر است، از دیدگاه آنها جزئیات همه این احکام در همه زمان‌ها و مکان‌ها در نزد ائمه معصوم^(ع) محفوظ است و ایشان این احکام را از طریق اخبار و احادیث در دسترس شیعیان قرار می‌دهند (فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۷۶-۲۷۵). از این نظر اخباریون اجتهاد عالمان دینی را تخریب دین دانسته و جایگاه علما را تنها نقل اخبار [کتب اربعه]^۱ می‌دانستند (ر.ک. به: استرآبادی، بی‌تا: ۱۸ و ۴۱-۴۰، ۱۵۴-۱۵۳ به نقل از فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۷۲). در دیدگاه فقیه اخباری مشهوری مانند ملا محمدامین استرآبادی (م ۱۰۳۶ ق.) قرآن نخستین اصل تشریح است، اما استنباط احکام از آیات قرآنی تنها برای معصومان اهل بیت^(ع) امکان‌پذیر است (ر.ک. به: استرآبادی، بی‌تا: ۴۷ به نقل از فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۷۱). در برابر آن، در دیدگاه اصولیان احکام غیرمتناهی است؛ به نظر ایشان وظیفه عالمان دینی استنباط احکام مسائل نامتناهی از اصول متناهی می‌باشد. از این‌رو آنها متفاوت با اخباریون، اجماع و دلیل عقل را نیز در کنار قرآن و سنت منابع احکام [قوانین و مقررات حاکم بر جامعه] دانستند (ر.ک. به: فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۷۸-۲۷۶). در فقه شیعی اجماع به معنی اتفاق علما بر حکمی شرعی که کاشف از رأی معصوم^(ع) باشد در نظر گرفته می‌شود. آنچنان که سید مرتضی علم‌الهدی تأکید می‌کرد اجماع مورد اعتماد نه اجماع عامه مسلمانان بلکه اجماع خواص است، نه اجماع جاهلان بلکه اجماع علما و آن هم آن دسته از علمایی است که در احکام شرعی آرای مضبوط و مشهوری داشته باشند (ر.ک. به: علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۷-۱۴ به نقل از فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۸۸). نکته مهم در رابطه با دیدگاه جریان اصولیون (یا مجتهدین) در مورد ادله عقلی آن است که به نظر آنها بنا بر خطاپذیری انسانی، عقل مستقل از وحی اعتباری در کشف احکام نداشته در نتیجه تنها یافته‌های عقلی مجتهدان [نه عامه] که دانش فقهی و اطلاع از کتاب و سنت دارند مشروعیت دارد: عقل‌ها مجال و قدرت آن را ندارند که منع یا اباحه چیزی را بیان کنند که حکم منع یا اباحه آن باید از طریق وحی وارد شود. ولی عقل هرگز منفک از سمع [وحی] نیست، و اگر خداوند عقلاء را حتی برای یک لحظه از وحی و سمع محروم کند، در واقع آنان را ناگزیر نموده است که در استفاده از عقل خود گرفتار شر و خطا شوند، و بی‌آنکه

۱. کتب اربعه، پراهمیت‌ترین کتاب‌های حدیثی است، شامل: الکافی (گردآوری توسط محمد بن یعقوب کلینی)، من لایحضره الفقیه (گردآوری توسط شیخ صدوق)، تهذیب الاحکام و الاستبصار فیما اختلف من الاخبار (گردآوری توسط ابو جعفر محمد بن حسن طوسی مشهور به شیخ طوسی یا شیخ الطایفه).

راهی برای شناخت امور مباح از ممنوع داشته باشند، دچار حیرتی شوند که سزاوار حکمت خدا نیست (ر.ک. به: شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف، ج ۹: ۴۳؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ ب: ۴۴-۴۵ به نقل از فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۸۶).

از این رو آنچنان که محمدباقر وحید بهبهانی (م ۱۲۰۵ ق.) تصریح می‌کرد در استنباط احکام شرعی تنها ظن مجتهد که از جهد و تلاش بسیار حاصل شده حجت است (ر.ک. به: وحید بهبهانی، ۱۴۱۶: ۳۹-۴۱ و ۹۷ به نقل از فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۹۳).^۱ در این ارتباط شهید ثانی (۹۶۵-۹۱۱ ق.) تحقق اجتهاد را مشروط به شناخت عالمان دینی از علم کلام، اصول فقه، صرف و نحو و زبان عرب و اصول چهارگانه کتاب، سنت، اجماع و عقل می‌دانست (ر.ک. به: عاملی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۲۳۶ به نقل از فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۹۴). از این رو از دیدگاه وی نیز جامعه شیعی به دو گروه عالم قادر به فهم احکام و عامی عاجز از شناخت احکام تقسیم می‌شد (ر.ک. به: عاملی، ۱۴۰۹: ۱۸۴ به نقل از فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۹۵). از دیدگاه وی حضور مجتهد عالم عادل در دوره‌ی غیبت که امت برای احکام شرعی اعم از عبادات، معاملات و سیاست به وی مراجعه نمایند ضروری بود (ر.ک. به: عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹۳ به نقل از فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۹۶). وی در مورد چگونگی استخراج احکام از ادله شرعی توسط مجتهدین آورده: مجتهد ابتدا به کتب فقهی مراجعه نموده و پس از شناخت موارد اجماعی و اختلافی در کتاب‌های فقهی، همه آن مسائل را به اصل و مأخذ آنها بازگرداند. پس اگر حکم آن از کتاب خداوند، از راه نص یا از طریق اجتهاد ثابت شود مقصود مجتهد حاصل شده است. در غیر این صورت، لازم است که به سنت پیامبر یا امامان رجوع کند... هرگاه مجتهد به حکم صریح در سنت امامیه دسترسی پیدا کرد، البته به مقصود رسیده است... پس اگر مجتهد حکمی از احکام زندگی را در کتاب و سنت، نه به صراحت و نه به اجتهاد و تفریع پیدا نکرد، البته به ادله عقل رجوع کند (ر.ک. به: عاملی، ۱۴۰۹: ۱۸۹ به نقل از فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۹۴).

از این رو در فقه شیعی علم به احکام الهی [یا تابع احکام الهی بودن] شرط مشروعیت حاکم سیاسی و همچنین ملاک تقسیم حکومت‌ها به حکومت‌های خوب و بد تحت عنوان‌های حکومت‌های مشروع و غیرمشروع دانسته شده‌اند. تا آنجا که حکمرانی سلاطین تنها زمانی که

۱. درباره‌ی استدلال‌های مختلف پیرامون دلایل حجیت «ظن مجتهد»، ر.ک. به: آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۳۱۵-۳۰۸ به نقل از فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۹۴.

به اذن مجتهد هر عصر که نایب امام^(۲) قلمداد می‌شد و ولایت عام داشت اعتبار پیدا می‌کرد. می‌توان بازتاب این دیدگاه را در خطبه‌ی شاه طهماسب صفوی (۹۳۱-۹۸۴ ق.) خطاب به محقق کرکی (۹۴۰ ق.)، مجتهد اصولی مشهور، جستجو کرد: «تو شایسته‌تر از من به سلطنت هستی، زیرا تو نایب امام^(۳) می‌باشی و من کارگزار تو بوده و به امر و نهی تو عمل می‌کنم» (برای متن خطابه، ر.ک. به: اصفهانی‌الخوانساری، بی‌تا، ج ۴: ۳۶۱ به نقل از فیرحی، ۱۳۸۳: ۳۱۹).

با وقوع انقلاب مشروطه در ایران و حضور گروه‌هایی غیر مجتهدین مانند منورالفرکان، اصناف، تجار، شاهزادگان و غیره در تنظیم نظامنامه‌ی اساسی به عنوان قوانین و مقررات حاکم بر جامعه به نظر می‌رسد چالشی در تاریخ اندیشه سیاسی و حقوقی ایران در مورد چگونگی گذار به جامعه سیاسی انجام شده است؛ چالشی که متأثر از نظریه پردازان حقوق اساسی جدید روند و میزان دیگری برای گذار به جامعه مطلوب پیشنهاد می‌داد. اگرچه شیوه‌ی استدلالی منورالفرکان ایرانی تفاوتی با نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی و حکومت مدنی مانند مونتسکیو، جان لاک و روسو داشت و بیشتر سعی می‌کردند برای قانون و پارلمان جدید توجیهاتی در سنت بیابند اما آنچنان که فقها و مجتهدان سنت مدار در یافته بودند قانون و پارلمان جدید تطابقی با سنت فقه شیعی نداشت. با وجود قانون الهی همچون معیاری برای گذار به جامعه مطلوب و همچنین مشخص بودن روند حاکم شدن احکام الهی بر جامعه در سنت فقه شیعی، درک علما از بحران ایران نه نبود قانون و نیاز به تأسیس نهاد قانون‌گذاری بلکه تابع نبودن دولت و حکومت از قوانین الهی بود. امام نیز بنابر ضرورت اعلام نظر در مورد حکومت مشروطه که به‌ویژه پس از انقلاب مشروطه همچون یک حکومت مطلوب در اندیشه سیاسی و حقوقی ایران وارد شده بود، حکومت مشروطه را حکومت مقید و مشروط به قانون الهی تعریف کردند:

حکومت اسلامی هیچ یک از انواع طرز حکومت‌های موجود نیست. مثلاً استبدادی نیست، که رئیس دولت مستبد و خودرأی باشد... حکومت اسلامی نه استبدادی است و نه مطلقه؛ بلکه «مشروطه» است. البته نه مشروطه به معنی متعارف فعلی آن که تصویب قوانین تابع آرای اشخاص و اکثریت باشد. مشروطه از این جهت که حکومت‌کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم معین گشته است. «مجموعه شرط» همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت و اجرا

شود. (امام خمینی، ۱۳۷۶: الف: ۴۴-۴۳)

چنین تعبیری از مشروطه در دیدگاه امام بی‌ارتباط با دیدگاه ایشان در مورد خاستگاه قوه مقننه نبود. آنچنان که پیش‌تر اشاره کردیم از دیدگاه ایشان قانون‌گذار غیر خدا نباید باشد، چون عقل حکم می‌کند که قانون‌گذاری وظیفه‌ی خداست و هیچ‌کس چنین وظیفه‌ای ندارد و حق قانون‌گذاری هم ندارد (ر.ک. به: امام خمینی، بی‌تا: ۲۹۱). از این‌رو از دیدگاه ایشان منشأ قوانین و مقررات حاکم بر جامعه قوه‌ی تقنینیه‌ی خدای جهان است نه قوه‌ی تقنینیه افکار پوسیده‌ی بشر. زیرا مطمئناً خدای جهان هم می‌تواند مثلاً اروپاییان و یا ایرانیان قانون وضع کند، و هم اینکه مصالح کشور را بهتر از امثال میلیسپوها^۱ تشخیص می‌دهد (ر.ک. به: امام خمینی، بی‌تا: ۱۹۱). در غیر این صورت به نظر ایشان باید خدای عادل را وظیفه شناس و خائن بدانیم، [زیرا] چه خیانت بالاتر از آن است که این همه گروه‌های گوناگون و جمعیت‌های خودسر را به‌جان هم بیندازد و برای آنها یک قانون خردمندانه قرار ندهد و با سکوت به آنها اجازه‌ی خودسری و خونخواری و بیدادگری و ستم‌کاری بدهد (ر.ک. به: امام خمینی، بی‌تا: ۲۹۱). چنین دیدگاهی در دیگر آثار امام از جمله آثار عرفانی ایشان نیز تکرار شده بود. به عنوان نمونه، در شرح دعای سحر آورده‌اند که اگر در اسماء الهیه اسم الله کامل‌ترین اسماء است، و در مظاهر اسماء، انسان کامل است که کامل‌تر از همه مظاهر است، و در میان شرایع شریعت او [الله] کامل‌تر است، و کمال شریعت او با ولایت است و نسبت شریعت او به دیگر شریعت‌ها مانند نسبت خود اوست به دیگر صاحبان شرایع و مانند نسبت اسم جامع است به سایر اسماء، پس شریعت او در تحت دولت اسم «الله» است که حکومتش ابدی و ازلی است (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۶: ۹۱ و ۱۰۲).

چنانکه مشخص است چنین دریافتی از قوانین و مقررات حاکم بر جامعه، و همچنین حکومت مشروطه بنا بر سنت تفکر شیعی قابلیت توجیه داشت، از این‌رو به نظر مجتهدان سنت مدار تابع بودن دولت و حکومت به قانون الهی موجب ایجاد عدالت در جامعه می‌شد. از این‌رو آنها در خواست اصلی مردم و علما در انقلاب مشروطه را نه قانون و نهاد قانون‌گذاری بلکه عدالت و عدالت‌خانه می‌دانستند. به عنوان نمونه، به نظر محمدحسین بن علی اکبر تبریزی، نویسنده‌ی رساله‌ی *کشف المراد من المشروطه والاستبداد*، (تبریزی، ۱۳۷۴) زمانی که عقلای طبیعین

۱ ۱۹۵۵-۱۸۸۳ حقوق‌دان و کارشناس مالی امریکایی بود که در سال‌های ۱۹۲۷-۱۹۲۲م. و ۱۹۴۵-۱۹۴۲م. برای اصلاح مالیه به استخدام دولت ایران درآمد.

ورندهای منتظر در کمین به همراهی بعضی از سفهای اهل دین درخواست قاطبه‌ی مردم عدل خواه را از طرف سلطان مقرون به اجابت دیدند، بدین خیال که ترقی مملکت منوط به رفت استبداد در مشروطه شدن دولت است لفظ مشروطه را به ذهن مردم انداختند (تبریزی، ۱۳۷۴: ۱۳۱-۱۳۰). به نظر تبریزی در امضای فرمان مشروطیت نیز مقصود شاه، علما و مردم از مشروطه، مجلسی بود که احکام آن همان شرع نبی و مشتمل بر امر به معروف و نهی از منکر و رفع ظلم و اعانه ملهوف و ترویج دین و نشر عدل مابین مسلمین باشد، حال آنکه این مجلس موجود آن مجلس موعود نیست بلکه در این مجلس قرآن خدا را کهنه خوانده و پی قانون جدید فرانسه می‌گردند (تبریزی، ۱۳۷۴: ۱۱۸ و ۱۲۶). از دیدگاه تبریزی استنباط می‌شود که دریافت وی از قانون‌گذاری بشری چیزی جز همان وهم و تصورات خیالی توهمات انسانی که به دلیل جنود شیطانی و جهلانی وجوه دنیوی‌اش دعوی آن را پیدا کرده نیست. از این رو وی با طرح دوگانه‌هایی مانند «کعبه و مجلس پارلمنت»، «قرآن و قانون [بشری]» و «احکام نبوی و نظامنامه اساسی» تأکید می‌کرد برای کسانی که معتقد به قرآن هستند شایسته و روا نیست که فریب چند نفر شیطان انسان نما را خورده به جای کعبه مجلس پارلمنت قرار دهند و عوض قرآن، قانون بخواهند و احکام نبوی را کهنه خوانده و نظامنامه اساسی مطالبه کنند (تبریزی، ۱۳۷۴: ۱۲۵). فرازهای زیر از این فقیه دوره مشروطه می‌تواند به روشنی دیدگاه انتقادی سنت را در مورد قوه مقننه جدید [قانون‌گذاری بشری] به عنوان عامل گذار به جامعه مطلوب نشان دهد:

اگر مقصود [مشروطه] آن است که همان احکام شریعت مدونه را از روی تقلید به مجتهد جامع‌الشرایط، عمل و اجرا نمایند دیگر و کلا و مبعوثین در مجلس شورا جمع شده به مشورت همدیگر قانون نوشتن و اکثریت آراء را جهت دانستن خلاف و بی‌قاعده خواهد بود... و اگر مقصود از مشروطه آن است که و کلا و مبعوثین در مجلس شورا جمع شده به اتفاق یا به اکثریت آراء قانونی وضع کرده و اسم او را قانون اساسی بگذارند بعد او را بفرستند به اتاق اجرا تا بر طبق او عمل نمایند... در این صورت مخالف با شرع خواهد بود، زیرا از ادله‌ی احکام ما [شیعیان] نه شوری و نه اکثریت آراء دلیل شمرده نشده، بلی اجتماع علما که کاشف از قول و رضای معصوم باشد او حجت است نه اجماع کتاب فروش و سبزی فروش و بقال و علاف و نعلبند. (تبریزی، ۱۳۷۴: ۱۳۲)

در نتیجه برای محمدحسین تبریزی نهایت مشروطه که منجر به عدالت در جامعه می‌شد

حاکم شدن شریعت الهی و اطاعت سلطان از آن بود. از این رو در نهایت بنابر ضرورت زمانه، اندیشه سلطان عادل مأذون از جانب فقیه جامع الشرایط را به عنوان شکل مطلوب حکومت در نظر داشت (تبریزی، ۱۳۷۴: ۱۳۵). از دیدگاه وی این مجلس تشکیل شده نه قوه‌ی مقننه بلکه یک مجلس شور و مشورت [شورا] که زیر نظر مجمعی از علمای حقه ربانی که شرایط اجتهاد و واجد صفات نیابت از امام دوازدهم (عج) هستند قرار دارد (تبریزی، ۱۳۷۴: ۱۳۹). شیخ ابوالحسن نجفی مرنندی نیز در رساله‌ای با عنوان دلایل براهین الفرقان فی بطلان قوانین نواسخ محکمات القرآن با توجه به ضرورت مذهب امامیه در غاصبیت حکومت‌های غیرشرعی در زمان غیبت امام زمان (عج)، هم مشروطه و هم حکومت مستبده را باطل و خلاف حق می‌دانست اما سلطنت مستبده را بر خلاف مشروطه در تعارض با دین نمی‌دانست. زیرا به نظر وی طبیعت و وجدان و عقل و شرع از رأی اکثریت که پایه مشروطیت است، متنفر است و پیروی از اکثریت به نظر صریح آیات قرآن باطل است (نجفی مرنندی، ۱۳۷۴: ۲۲۵). وی همچنین انتخاب نمایندگان مجلس را با انتخاب هفتاد نفر نماینده قوم بنی اسرائیل که می‌خواستند خدا را ببینند و اقدام به امری محال نمایند تشبیه می‌کرد و می‌نوشت که این نمایندگان مشروطیت نیز می‌خواهند قانونی وضع کنند که ناسخ قانون قرآن خدا باشد (نجفی مرنندی، ۱۳۷۴: ۲۰۶). چنین دریافتی از مشروطه به عنوان میزانی برای تعیین حدود برای شاه و وزیران در چهارچوب شریعت الهی و در نتیجه ایجاد عدالت در جامعه مورد توجه شیخ فضل‌الله نوری مجتهد مشهور این دوره نیز قرار داشت. در برابر آن به نظر سیدمحمد طباطبایی مشروطه چیزی است که برای پادشاه و وزیران حد و حدودی تعیین می‌کند که نتوانند هر طور خواستند با ملت رفتار نمایند مشروطه آزادی کامل برای ملت می‌آورد و برای همه کارهای دولتی و ملتی و شرعی، قانون و حدودی معین خواهد کرد (ترکمان، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۷۲؛ زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۱۸). اما شیخ فضل‌الله نوری در چهارچوب سنت فقه شیعی تعریفی متفاوت از تعریف طباطبایی داشت، از این رو در پاسخ وی می‌نویسد:

اما فوایدی که برای مشروطه برشمردید و آن اینکه برای پادشاه و وزیران حدودی معین می‌شود بسیار نیکو است ولی این که فرمودید آزادی کامل برای ملت خواهد بود، این

۱. نجفی مرنندی به آیاتی مانند: «أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (انعام: ۳۷)؛ «وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (مائده: ۱۰۳) اشاره می‌کند (ر.ک. به: نجفی مرنندی، ۱۳۷۴: ۲۰۵).

سخن از نظر اسلامی باطل و کفر است و آزادی کامل که هر فرد برای هر کاری آزاد باشد چنین آزادی در اسلام نیست و اینکه فرمودید قانونی وضع خواهد شد اول این که قانون ما مسلمین در هزار و سیصد و اندی سال قبل وضع شده است و اگر هم برای تنظیم و اصلاح روابط اجتماعی و اداری قانونی نوشته شود باید مطابق با شریعت اسلامی باشد و اما این سخن که فرمودید برای شرع حدی معین خواهد شد، بدانید که برای شرع و دین حدی نیست. (ترکمان، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۷۲؛ زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۱۸)

آنچنان که شیخ فضل‌الله نوری در چهارچوب سنت فقه شیعی بحث می‌کرد با توجه به ضرورت حاکم شدن شریعت الهی بر جامعه انسانی، حاکمیت دینی و سیاسی از آن معصوم بود و در زمان غیبت این وظیفه به نصب عام به فقیه جامع‌الشرایط می‌رسید. اما عروض عوارض و حدوث سوانح موجب دور شدن از این ایده‌آل و تقسیم دو امر احکام دینی و اعمال قدرت و امنیت میان فقیه و سلطان شده بود که در واقع به نحوی از دیدگاه حقوق سیاسی جدید تبیین‌کننده اصل تفکیک قوا از نظر شیخ نیز بود. بر اساس این اصل، سلطان قوه‌ی اجرایی احکام اسلام که توسط علما تبیین می‌شد قلمداد می‌گردید (نوری، ۱۳۷۴، الف: ۱۶۴-۱۶۳). به نظر شیخ نیابت فقیه از امام معصوم نیابت عام و شامل امور سیاسی و دینی می‌شد و تصرف غیر در آن موجب غصب حق محمد و آل او قلمداد می‌شد و سلطان و دولت و اجرای آن از عدلیه و نظمیه و سایر حکام، فقط مجری احکام صادره از مجتهدین بودند (ترکمان، ۱۳۶۲، ج ۲: ۳۶۰). در واقع آنچه امام خمینی در کشف/سرار در مورد تقسیم وظایف [و یا تفکیک قوا] میان مجتهدان و شاه نوشته بود بنابر چنین زمینه‌ی سیاسی و فکری که شیخ فضل‌الله نوری در مورد عروض عواض و حدوث سوانح طرح می‌کرد قابل درک است. به نظر امام:

ما که می‌گوئیم حکومت و ولایت در این زمان با فقهاء است نمی‌خواهیم بگوئیم فقیه هم شاه و هم وزیر و هم نظامی و هم سپور است بلکه می‌گوئیم همانطور که یک مجلس مؤسسان تشکیل میشود از افراد یک مملکت و همان مجلس تشکیل یک حکومت و تغییر یک سلطنت میدهد و یکی را سلطنت انتخاب میکند و همان طور که یک مجلس شورا تشکیل می‌شود از یک عده اشخاص معلوم الحال و قوانین اروپائی یا خوددراری را به یک مملکت که هیچ چیز آنها مناسب با وضع اروپا نیست تحمیل میکنند... اگر یک همچو مجلسی از مجتهدین دیندار که هم احکام خدا را بدانند و هم عادل باشند... تشکیل

شود و انتخاب یکنفر سلطان عادل کنند که از قانونهای خدائی تخلف نکنند... بکجای نظام مملکت برخورد می‌کند و همینطور اگر مجلس شورای این مملکت از فقهای دیندار تشکیل شود یا بنظارت آنها باشد چنانچه قانون هم این را می‌گوید بکجای عالم برخورد میکند (امام خمینی، بی تا: ۱۸۵).

به نظر می‌رسد تفاوت دیدگاه امام با اندیشه سنت در آنجاست که با توجه به ورود اندیشه‌ی مجلس شورا در اندیشه سیاسی معاصر این استنباط قوانین و مقررات حاکم بر جامعه و همچنین انتخاب و نظارت بر سلطان را بر عهده‌ی شورایی از مجتهدان قرار داده است. به هر حال، این عروض عوارض و حدوث سوانح که موجب چنین تکفیک و تقسیم وظایفی در عصر غیبت شده بود آنچنان که پیش‌تر سیدجعفر دارابی کشفی (۱۲۶۷-۱۹۱۱ ق.) بیان کرده بود به جهت ممانعت از معارضه سلاطین با علما و مجتهدین، و در نتیجه جلوگیری از به وجود آمدن فتنه و هرج و مرج در جامعه بود. در حالی که بنا بر تعبیری که کشفی از این دو قوه داشت در امام معصوم هر دو رکن سلفی و علم دین و اوضاع رسول جمع بوده است؛ از این رو مطلوب برای نایب امام معصوم نیز تجمیع هر دو رکن بود (برای دیدگاه کشفی، ر.ک. به: فیرحی، ۱۳۸۳: ۹۸). می‌توان از دیدگاه حقوق سیاسی جدید رکن سلفی را همان قوه مجریه و رکن علم و اوضاع رسول را مرتبط با قوه مقننه و قضائی دانست. همچنان که اشاره شد چنین دیدگاهی مورد توجه شیخ فضل‌الله نوری و امام خمینی نیز قرار داشت، به نظر شیخ فضل‌الله پیش از حدوث این سوانح نبوت و سلطنت یعنی احکام دینی و اعمال قدرت و شوکت و امنیت در وجود مبارک نبی اکرم و در خلفای آن بزرگوار مجتمع بوده است (نوری، ۱۳۷۴: الف: ۱۶۴-۱۶۳). با این همه علی‌رغم چنین تقسیم وظایفی، نه سلطان (و نه مجلس) نمی‌توانستند به اختیار خود در امور عامه یعنی اموری که مربوط به تمام رعایای مملکت است قانون وضع کنند (نوری، ۱۳۷۴: ۱۸۴). در واقع به نظر مشروعه‌خواهان جعل قانون تنها مخصوص خدا و معصومین^(ع) بود، و دعوی آن توسط سلطان و یا نمایندگان مردم منافات با اسلام داشت (نوری، ۱۳۷۴: ۱۷۶). از دیدگاه مشروعه‌خواهان آنچنان که بر عامه متدینین معلوم بود این قوانین [الهی] مختص به عبادات نبود بلکه مشتمل بر جمیع مواد سیاسی نیز می‌شد (نوری، ۱۳۷۴: ۱۷۵). غیر از آن به نظر آنها انسان‌ها قادر به وضع قوانین نبودند و دعوی آنها بر وضع قانون به حکم قانون الهی نیز کفر محسوب می‌شد، زیرا این دعوی انکار خاتمیت پیغمبر می‌توانست قلمداد شود

(نوری، ۱۳۷۴: ۱۷۵). بر پایه‌ی این دیدگاه، آنچه‌ان که در سنت فقه شیعی نیز مشخص است، از دیدگاه مشروعه‌خواهان وظیفه‌ی فقیه و مجتهد نیز تنها محدود به استنباط و کشف حکم معصوم بود نه قانون‌گذاری؛ وظیفه آنها [فقها] منحصر به آن است که احکام کلیه که مواد قانون الهی است از چهار دلیل شرعی استنباط فرمایند و به عوام برسانند و آن چهار، قرآن و اخبار و اجماع و عقل است. آن هم به نحو مخصوصی که مقرر شده و عمده آن است که باید ملاحظه فرمایند که در مقام استنباط قیاس و استحسان را دخالت ندهند چون که در شرع امامیه حرام است که روی استحسان و قیاس تعیین احکام الهیه بنمایند (نوری، ۱۳۷۴: ۱۷۷).

بنابر این دیدگاه، کتاب *مسالك المحسنين* که در آن به مفاهیمی مانند حاکمیت مردم، قانون، قانون اساسی، پارلمان و رژیم مشروطه پرداخته شده بود توسط مشروعه‌خواهان ضاله تشخیص داده شد و نویسنده آن یعنی طالبوف با آنکه فردی معتقد به اسلام در سطح مسائل فردی بود تکفیر شد (نوری، ۱۳۷۴: ۱۸۰-۱۷۹ همچنین ر.ک. به: حائری، ۱۳۶۴: ۵۴). زیرا از دیدگاه سنت قانون نویسی [بشر] معنی نداشت؛ به نظر شیخ فضل‌الله نوری مسلمانان و طایفه امامیه با در اختیار داشتن بهترین و کامل‌ترین قوانین که همان قانون الهی است نیازی به جعل قانون نداشتند (نوری، ۱۳۷۴: الف؛ ۱۵۴؛ ۱۳۷۴: ۱۷۵). بدیهی است بنابر جایگاه قانون الهی در گذار اجتماع انسانی از وضع نخستین به جامعه سیاسی، چنین دیدگاه انتقادی در مورد جایگاه مجلس و یا پارلمان جدید مورد تأکید امام نیز قرار داشت:

آیا دانش خدا این زمان کمتر است و اروپائیان و اعضاء مجلس و پارلمانها از خدا بهتر قانون‌سازی می‌کنند که آنها را بخودشان واگذاشته، یا آنکه با بشر لج کرده و خود را وظیفه‌دار قانون و دادگستری نمیدانند؟ اینها همه بر خلاف قانون خرد است پس ناچار باید گفت این قانون [الهی-اسلام] که پس از او بحکم ضرورت قانونی نیامده امروز هم برای همه بشر قانون است و باید عملی باشد. (امام خمینی، بی‌تا: ۳۰۸).

به نظر شیخ فضل‌الله نوری و مشروعه‌خواهان رفع گرفتاری‌های این دنیا، و در واقع گذار از جامعه نامطلوب به جامعه مطلوب، در داشتن نظامنامه بود اما نظامنامه اسلامی که همان قانون شریعت بود که هزار و سیصد و اندی در میان ما بوده است (رضوانی، ۱۳۶۳: ۵۰). از این‌رو در نامه‌ای که شیخ به آقاجفی، روحانی مشهور در اصفهان، نوشته استقرار مشروطیت را به اجرا شدن شریعت الهی که مدت‌ها معطل مانده معنا می‌کند. از این‌رو پیشنهاد می‌دهد این مجلس

«مجلس سلطنت جدید بر قوانین شرعیه» نامیده شود (نجفی، ۱۳۹۰: ۲۰۶-۲۰۵؛ کسروی، ۱۳۶۳: ۲۸۷). همچنان که مشخص است مجلس مورد نظر شیخ فضل الله نوری نه قوه‌ی مقننه بلکه یک مجلس مشورتی حاکم و ناظر بر ادارات دولتی بود. اعضای این مجلس نه همه مردم بلکه به نظر ایشان تنها مرکب از جمعی از وزراء، تجار محترم، علما و فضلا و اشراف با بصیرت و دور از اغراض نفسانی و دلسوز به مصالح دولت و ملت بودند (ترکمان، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۳۲-۱۳۰). نکته مهم آنکه شیخ انجام این امر را نه از باب وکالت بلکه از باب ولایت می دانست و از سوی دیگر به نظر وی این مجلس تنها در حوزه امور عرفی که قبلا در اختیار سلطان بود حق تصویب مصوباتی را داشت. از سوی دیگر شیخ مشروعیت مصوبات این مجلس مشورتی را منوط به تطابق آن با موازین شریعت می دانست. از این رو وی پیشنهاد تأسیس انجمنی نظارتی با عنوان «انجمن ملی» داشت که در هر عصری انجمنی از مجتهدین طراز اول قوانین موضوعه مجلس را به دقت ملاحظه و مذاکره نمایند تا اگر مخالف با احکام شرعیه باشد عنوان قانونیت پیدا نکند (کسروی، ۱۳۶۳: ۳۱۷). برخی از مجتهدین این دوره مانند بهبهانی و طباطبایی اگر چه ابهامی در ضرورت مخالفت مصوبات مجلس شورا با موازین شرعی نداشتند اما بر آن بودند که علمای ناظر جزو مجلس باشند و از این رو نیازی به تأسیس نهادی مانند انجمن ملی علمای ناظر خارج از مجلس نمی دیدند (آدمیت، ۱۳۵۵: ۴۱۴). چنین برداشتی از مجلس شورا نه به عنوان قوه‌ی مقننه بلکه به عنوان مجلس شور و مشورت در مورد مصالح کشور مورد توجه امام نیز قرار داشت. نهایت این مجلس به نظر ایشان وفق دادن مصالح کشور با کلیات قانون‌های آسمانی بود (ر.ک. به: امام خمینی، بی تا: ۱۹۱). از دیدگاه ایشان در حکومت اسلامی به جای «مجلس قانون گذاری»، «مجلس برنامه ریزی» وجود دارد که برای وزارت خانه‌های مختلف در پرتو احکام اسلامی برنامه ترتیب می دهد (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۶ الف: ۴۴). غیر از آن، دیدگاه امام در رابطه با نهادی مانند شورای نگهبان را می توان در ادامه دیدگاه «انجمن نظارتی یا انجمن ملی» مورد نظر شیخ در دوره مشروطه پیگیری کرد:

شما [شورای نگهبان] باید ناظر بر قوانین مجلس باشید، و باید بدانید که به هیچ وجه ملاحظه نکنید. باید قوانین را بررسی نمایید که صد درصد اسلامی باشد... آنچه که باید در نظر گرفته شود خداست، نه مردم. اگر صد میلیون آدم، اگر تمام مردم دنیا یک طرف بودند و شما دیدید که همه آنان حرفی می زنند که بر خلاف حکم قرآن است بایستید و

حرف خدا را بزیند و لو اینکه تمام بر شما بشورند. انبیا هم همین طور عمل می‌کردند؛ مثلاً موسی در مقابل فرعون مگر غیر از این کرد؟ مگر موافقی داشت؟ (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۳: ۵۳)

تا آنجا که برای درک زمینه فکری و فقهی آرای امام خمینی اهمیت دارد چنین دیدگاهی در مورد قانون الهی و جایگاه مجلس شورا را می‌توان در آرای آیت‌الله خالصی‌زاده (۱۳۴۲-۱۳۶۷ ش.)، فقیه مشهور هم عصر امام نیز جستجو کرد. وی سرچشمه بدبختی بشر را سرپیچی از قوانین اسلام و عمل به قوانین موضوعه می‌دانست؛ قوانینی [الهی] به نظر وی طبق قاعده‌ی لطف از طرف خداوند برای سعادت بشر فرستاده شده بود (خالصی‌زاده، بی‌تا: ۲۶ و ۲۹). از دیدگاه وی بشری که مقهور احساسات، دارای غضب و شهوت و واهمه و خیال و طمع و حرص و آز و حب و بغض است، بشری که نمی‌تواند نسبت به سایر موجودات بی‌طرف و عادلانه قضاوت کند قانونی هم که وضع می‌کند جَبت و طاغوت محسوب می‌شود. همچنین به نظر وی قانون‌گذاری بشر ایجاد اختلاف مابین افراد بشر خواهد کرد، از این‌رو خرابی و اضمحلال و فساد که شامل تمام عالم شده و مولد جنگ گردیده نتیجه همین اختلاف قوانین است. از این‌رو به نظر وی کسی که علاقه به سعادت جامعه‌ی بشری داشته باشد قبل از هر چیز باید کوشش کند که قوانین موضوعه‌ی بشر را از صفحه‌ی وجود بردارد (خالصی‌زاده، بی‌تا: ۲۶-۲۵). بر پایه‌ی چنین درکی از قوانین الهی و قوانین بشری نهایت جایگاهی که آیت‌الله خالصی‌زاده برای مجلس شورای ملی قائل بود نه قوه مقننه بلکه در درجه اول نهادی برای جلوگیری از تجاوز زمام‌داران از قوانین اسلامی و دوم پیاده کردن قوانین شرعی در عمل بود (خالصی‌زاده، بی‌تا: ۳۲). بر پایه‌ی جایگاه قانون الهی، همچون معیاری برای رساندن جامعه انسانی به سعادت، از دیدگاه او نیز تنها نبی، امامان معصوم^(ع) و پس از آنها فقها که قادر به استنباط احکام شرعی هستند، اشخاص واجد شرایط برای حکومت و اداره‌ی مملکت قلمداد شدند:

شیعه معتقدند که علم و زاهدترین و باتقواترین امت بعد از پیامبر باید حاکم باشد و این صفات به ائمه اثنی عشر^(ع) منحصر است و بعد از آنها باید به نسبت اعمل و داناتر و پرهیز کارتر و علاقه‌مندتر تمام امت به قوانین اسلام و اجرای آن حاکم باشد... اشخاص واجد شرایط را شیعه، فقها می‌نامند و آنها فقط حق حکومت و اداره مملکت را دارند. (خالصی‌زاده، بی‌تا: ۱۸)

مبانی نظری اندیشه سیاسی امام خمینی: مشروعیت جامعه سیاسی

دیدگاه امام در مورد دلایل، چگونگی و غایت ورود به جامعه سیاسی و تأسیس سیاست بر پایه‌ی دیدگاه جهان‌بینی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و سعادت‌شناسی ایشان طرح شده است. از نظر وی عالم به دو قلمرو مراتبی طبیعت و ماورای طبیعت تقسیم می‌شود، در این دسته‌بندی عالم طبیعت در منتهی‌الیه عالم وجود واقع شده است (به‌عنوان نمونه ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۷۵: ۵۳ و ۲۴۵؛ ۱۳۷۲: ۳۷، ۴۶، ۵۰؛ ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۱۵؛ ۱۳۸۵، ج ۴: ۱۷۶-۱۷۵). هر دو این قلمرو و در واقع تمام عالم آفریده‌ی خالق حکیم است که بر اساس نظم و شریعتی متقن که همان «حق» و «صراط مستقیم» است قرار دارد (به‌عنوان نمونه ر.ک.به: امام خمینی ۱۳۷۱: ۱۹۸-۱۹۶ و ۶۴۰؛ ۱۳۷۵: ۲۲؛ ۱۳۸۴: ۴۸۱). از این‌رو از دیدگاه ایشان عالم از وحدتی برخوردار است به‌طوری که اگر یک ذره و یا یک پرکاهی از مرتبه‌ای که دارد جابه‌جا شود و یا یک برگگی از آن حدی که دارد تجافی بنماید، مستلزم انقلاب در سرتاسر عالم است و نمی‌شود یک ذره‌ی وجودی را قلع کرد (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۵۸۵). زیرا همه‌ی عالم، اسماء خداست، و همه موجوداتی که در عالم هستند نشانه و تجلی حق تعالی هستند (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۷۰: ۲۴۳-۲۴۲؛ ۱۳۸۱، ج ۱: ۸۰-۷۵)، خدایی که خود کمال مطلق و جمال مطلق است (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱۸۴)، بدیهی است که تجلی وی نیز دارای همان جلوه باشد (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۷۵: ۲۵-۲۲):

پس از آنکه در روح اسم تدبیر کنی و در حقیقت آن تفکر نمایی و دفتر سلسله وجود را مطالعه نموده و آن را سطر به سطر بخوانی شاید به اذن خدای تعالی و حسن توفیقش از برای تو کشف شود که سلسله وجود و مراتب آن، و دایره شهود و مدارج و درجات آن، همگی اسماء الهی می‌باشند، زیرا اسم به معنای علامت است و هر آنچه از حضرت غیب، قدم به عالم وجود گذاشته علامتی است از برای خالق خود و مظهری است از مظاهر پروردگارش (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۱۱۰).

چنانکه از نظر امام استنباط می‌شود آیه‌ی «لِلَّهِ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» تبیینی از این پیوستگی عالم با ذات مقدس حق تعالی است (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۷۰: ۲۴۵؛ ۱۳۷۵: ۱۰۱ و ۱۱۳). از این‌رو چنانکه آیه‌ی «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» نیز نشان می‌دهد، همه عالم به سوی این کمال و جمال مطلق در تربیتی تکوینی رهسپار هستند (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۷۰: ۲۶۲؛ ۱۳۷۵: ۴۱).

۱۳۸۱، ج: ۱؛ ۷۵؛ ۱۳۸۵، ج: ۱۳؛ ۴۵۵). انسان نیز موجودی جدا از این عالم نیست، مخلوق همین خداوند و درون این فلسفه وجودی آفرینش قرار دارد؛ از این رو انسان نیز می‌بایست با قدم نهادن در صراط مستقیم و جوه مختلف حیات خود را با «حق» که خاستگاه نظم و نظام عالم است هماهنگ سازد. اما انسان بنابر آنکه موجودی صاحب اختیار است در تربیتی تشریحی به سوی کمال و جمال مطلق رهسپار است. این تربیت تشریحی که انسان می‌بایست بر باید و نبایدهای فردی و اجتماعی خود حاکم سازد، شریعتی است که بنابر پیوستگی همه عالم با هم، بر پایه «حق» و در نتیجه هماهنگ با «نُورِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»، توسط خداوند برای ولادت ثانویه انسان‌ها و در واقع سعادت این جهانی و رستگاری ابدی آنها آفریده شده است (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۰؛ ۲۶۵؛ ۱۳۷۵؛ ۴۵-۴۴ و ۲۴۲؛ ۱۳۸۶؛ ۱۷۲). انسان به‌عنوان موجودی صاحب اختیار اگر شریعت الهی را بر باید و نبایدهای فردی و اجتماعی خود حاکم سازد هماهنگ با تمام عالم هستی به سوی کمال و جمال مطلق الهی گام برداشته است. از این رو به عالم نور و نشئه بهجت و سرور و نعمت‌های سرمدی و لذت‌های جاویدانی می‌رسد (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۰؛ ۳۵). و حرکت بر خلاف این شریعت الهی موجب دور شدن انسان از راه سعادت و افتادن در راه شقاوت و جهنم می‌شود (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۱؛ ۱۱؛ ۱۳۸۱، ج: ۳؛ ۱۲۱). از نظر امام طریقه و محل دریافت شریعت الهی توسط «چشم دل» و در «قلب» آدمی است؛ چرا که تسلیم که حظ قلب است، غیر از علم است که حظ عقل است. ممکن است انسان به برهان عقلی اثبات عقاید حقه کند ولی این عقاید را ایمان نگویند و او را مؤمن نخوانند، بلکه باید چشم دل باز کند و بصیرت ملکوتی داشته باشد (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۱؛ ۳۸)؛ از این رو تنها درک عقلانی این باید و نبایدها کافی نیست، بلکه انسان می‌بایست این مدرکات را با مجاهدت به قلبش برساند (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۵، ج: ۱۱؛ ۳۸۲). از دیدگاه امام انسانی می‌تواند به این مهم نایل آید که نفس را تزکیه داده و قلبش را با آب حیات و رحمت حق شستشو داده باشد. پس از آن است که در دلش چراغی روشن می‌شود و در باطن‌اش نوری فروزان می‌شود (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۰؛ مقدمه ۱۴، ۱، ۳۴ و ۷۶). ایشان این انسان نیک را با صفاتی مانند انسان الهی، انسان کامل، انسان مؤمن و مؤمن واقعی، انسان با فضیلت، مذهب مستقل، انسان خدمت‌گزار، انسان در محضر خدا، انسان متعهد، انسان قرآنی و انسان عادل معرفی کرده است (به‌عنوان نمونه ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۶ الف: ۲۹). در واقع انسانی که با ولادت اولیه‌اش در این

عالم مادی از فطرت و قوه عاقله‌اش که از نور خداوند است دور شده، با پیروی از شریعت الهی که همان نور خداوند و عقل اول از عالم ارواح است سعی می‌کند به کمال آفرینش خود در آغاز باز گردد. در برابر آن اگر انسان مسیری خلاف این شریعت الهی پیش گیرد در واقع بر خلاف نظم و نظام هستی گام برداشته و رو به سوی ضلالت نهاده است. در این مسیر به نظر امام تمام مراتب حق زیر پای هواهای نفسانیه پامال می‌شود و متابعت از تمایلات نفسانیه و ملایمات حیوانیه نمی‌گذارد حق به هیچ یک از مراتب در انسان جلوه کند و در نتیجه کدورت و ظلمت هوای نفس تمام انوار عقل و ایمان رحمانی را خاموش می‌کند (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱۶۹). امام این انسان بد را با صفاتی مانند انسان مادی، انسان ناقص، انسان بی‌ایمان، انسان وحشی، انسان فاسد، انسان وابسته، انسان طاغوتی و انسان غافل یاد کرده است. اما این شریعت الهی با توجه به خطاپذیری انسان که از ویژگی‌های انسان در وضع نخستین است، از طریق ابزارهای شناختی مانند عقل، حس و یا تجربه انسانی قابل شناخت نیست بلکه تنها از طریق وحی قابل دریافت است. از این رو خداوند چنانکه اقتضای عدالت وی می‌باشد، انبیا را برای اظهار این راه الهی (شریعت) و تربیت و رهبری انسان‌ها به سوی آنها فرستاده است (نمونه ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۰: ۲۶۵-۲۶۴؛ ۱۳۷۵: ۱۱۰، ۱۳۰-۱۲۲؛ ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۳۷). امکانی که پس از ختم نبوت، توسط امامان (ع)، و پس از امام معصوم (ع) توسط فقهای شیعی بنابر امکان‌های دسترسی‌شان به شریعت الهی میسر می‌شود (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۴۲۰). به نظر امام انسان‌ها با اطاعت از شریعت الهی از شریعت حیوانی که در ولادت اولیه تابع آن هستند بیرون می‌آیند، با تزکیه و تهذیب نفس انسان‌هاست که جامعه انسانی نیز جامعه‌ای عادل و دور از بحران می‌شود و اختلافاتی که در سراسر دنیا بین همه بشر است از بین می‌رود؛ زیرا اختلافات میان انسان‌ها ریشه‌اش همین طغیانی است که در نفس‌هاست (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۴: ۳۹۳-۳۸۹). این موضوع هماهنگ با آنچه در بالا در رابطه با غایت تأسیس سیاست در دیدگاه امام تحت عنوان وظیفه‌ی تربیتی و پرورشی سیاست آورده‌ام می‌باشد.

منابع

- قرآن
- آخوند خراسانی، (۱۴۰۹) *کفایة الاصول*، قم: آل البيت.
- آدمیت، فریدون. (۱۳۵۵) *ایدئولوژی نهضت مشروطیت*، تهران: پیام، جلد ۱.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۹۹۶) *الامام الشافعی و تأسیس الایدئولوجیه الوسطیه*، قاهره: مکتبه مدبولی.
- استرآبادی، محمدامین. (بی تا) *الفوائد المدینه*، قم: دارالنشر لاهل البيت.
- اصفهانی الخوانساری، محمدباقر. (بی تا) *روضات الجنات*، قم: مکتبه اسماعیلیان.
- تبریزی، محمدحسین. (۱۳۷۴) «کشف المراد من المشروطة والاستبداد»، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، *رسائل مشروطیت*، تهران: انتشارات کویر.
- ترکمان، محمد. (۱۳۶۲) *رسائل، اعلامیه های مکتوبات... و روزنامه شهید فضل الله نوری*، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، جلد ۲.
- حائری، عبدالهادی. (۱۳۶۴) *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*، تهران: امیر کبیر.
- حلبی، ابی الصلاح. (بی تا) *الکافی فی الفقه*، اصفهان: مکتب امیرالمؤمنین^(ع).
- خالصی زاده، محمد. (بی تا) *کشف الاستار، جواب به اسرار هزارساله*، تهران.
- خمینی، روح الله. (بی تا). *کشف اسرار*، بی جا.
- (۱۳۷۰) *آداب الصلوة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ع).
- (۱۳۷۱) *شرح چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ع).
- (۱۳۷۳) *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ع).
- (۱۳۷۵) *تفسیر سوره حمد*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ع).
- (۱۳۷۶) *الایة ولایت فقیه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ع).
- (۱۳۷۶) *الاجتهاد والتقلید*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ع).
- (۱۳۷۹) *کتاب البیع*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ع).
- (۱۳۸۱) *تقریرات فلسفه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ع)، جلد ۳.
- (۱۳۸۲) *بدائع الدرر فی قاعده نفی الضرر*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ع).
- (۱۳۸۴) *تحریر الوسیله*، ترجمه علی اسلامی و قاضی زاده، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، جلد ۱.
- (۱۳۸۵) *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ع).
- (۱۳۸۶) *شرح دعای سحر*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ع).
- رضوانی، هما. (۱۳۶۳) *لوايح آقا شيخ فضل الله نوری*، تهران: نشر تاریخ ایران.
- زرگری نژاد، غلامحسین. (۱۳۷۴) *رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)*، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران: کویر.

- شافعی، محمد بن ادريس. (بی تا) الرسالة، تحقیق احمد محمد شاکر، بیروت: المكتبة العلمیه.
- شیخ مفید. (۱۴۱۳ هـ) التذکره باصول الفقه، تحقیق مهدی نجف، قم: المؤتمر المفید.
- (۱۴۱۳ هـ) اوابیل المقالات، تحقیق ابراهیم انصاری، قم: المؤتمر العالمی الشیخ المفید.
- (۱۴۱۳ هـ) الرسالة الاولى فی الغیبه، تحقیق علاء آل جعفر، قم: المؤتمر المفید.
- صبحی، احمد محمود. (۱۹۹۱) نظریه الامامه لدى الشیعه الاثنی عشریه، بیروت: دار النهضة العربیه.
- عاملی، زین الدین بن علی. (۱۳۶۴) الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، اصفهان: مکتبه امیرالمؤمنین (ع).
- (۱۴۰۹) رسالة الاقتصاد والارشاد الی طریقه الاجتهاد، ضمیمه حقایق الایمان، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- علامه حلی. (بی تا) الالفین الفارق بین الصدق و المین فی امامه علی (ع)، نجف: چاپ سنگی.
- علم الهدی، سیدمرتضی. (۱۴۰۵) رسائل الشریف المرتضی، به کوشش سید احمد حسینی، قم: دار القرآن.
- فیرحی، داود. (۱۳۸۳) قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
- (۱۳۹۳) فقه و سیاست در ایران معاصر؛ تحول حکومت داری و فقه حکومت اسلامی، تهران: نشر نی، چاپ اول.
- کاشف الغطاء، شیخ جعفر. (بی تا) کشف الغطاء عن مبهمات شریعه الغراء، اصفهان: انتشارات مهدوی.
- کسروی، احمد. (۱۳۶۳) تاریخ مشروطه ایران، تهران: امیر کبیر.
- میلانی، سیدعلی حسینی. (۱۳۷۶) شرح منهاج الکرامه فی معرفه الامامیه، تألیف علامه حلی، قم: میراث مکتوب هجرت.
- نجفی، موسی. (۱۳۹۰) حکم نافذ آقانجفی، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- نجفی مرندی، ابوالحسن. (۱۳۷۴) «رساله دلائل براهین الفرقان فی بطلان قوانین نواسخ محکّمات القرآن»، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، در رسائل مشروطیت، تهران: کویر.
- نوری، شیخ فضل الله. (۱۳۷۴ الف) «رساله حرمت مشروطه»، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر.
- (۱۳۷۴ ب) «تذکره الغافل و الارشاد الجاهل»، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر.
- وحید بهبهانی، محمدباقر. (۱۴۱۶) الرسائل الاصولیة، قم: مؤسسه وحید بهبهانی.
- یاسین، عبدالجواد. (۱۹۹۸) السلطه فی الاسلام، بیروت: المركز الثقافه العربی.

