

نسبت‌سنجی رهبری و واقعیت سیاسی در نظام معرفتی اندیشه امام خمینی

سید عبدالوهاب نازاریان

دانشجوی دکتری دانشگاه علامه طباطبائی

s.m.v.nazaryan@gmail.com

مهدی شاهین

استادیار دانشگاه لرستان

shahin4382@yahoo.com

محمدعلی نظری

دانشجوی دکتری پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

m.a.nazaey@gmail.com

چکیده:

تحولات سیاسی مستقیماً زیر تأثیر چارچوب‌های معرفتی کنشگران در روند تجربیات و زندگی واقعی در جامعه و سیاست هستند. رهبری را می‌توان مهم‌ترین کنشگر در پویای تحولات سیاسی دانست. اهمیت رهبری در صورت تقابل هم‌زمان شأن رهبری سیاست و نظریه‌پرداز سیاسی مسجل می‌شود. امام خمینی این دو شأن هم‌زمان را داشت. قالب‌های معرفتی و روند رهبری سیاسی ایشان این امر را پیش‌رو می‌گذارد که هم واقعیت برای تطابق با الگوی معرفتی ایشان تغییر کرد و هم بخش‌هایی از الگوی معرفتی و رهبری با واقعیت‌های سیاسی معاصر تطابق یافته‌اند. به همین دلیل به مشروعیت مشارکت مردم در سیاست و برسازی مردم‌سالاری دینی رأی داده‌اند. این وضعیت سبب تغییر نظام معرفتی ایشان و بدنه نیروهای سیاسی، ساختارسازی و تغییر نهادی در سیاست، تقسیم سیاسی معرفت و نوعی تنوع و تفاوت در آگاهی سیاسی شده است. در این چارچوب، مسئله محوری این پژوهش به نسبت رهبری و واقعیت سیاسی در نظام معرفتی امام خمینی مربوط می‌شود. پرسش اصلی ما این است که چگونه نظام معرفتی اندیشه امام خمینی به رهبری ایشان و روند تحولات عینی سیاسی ایران و واقعیت آن شکل و جهت می‌داده است. عمده‌ترین پاسخ ما نیز این است که نظام معرفتی معطوف به سیاست در تعامل با فرایند عملی و واقعی استقرار جمهوری اسلامی، با کمک به تشکیل ساختارهای نهادی جدید، تقسیم و ساختار سیاسی تقسیم معرفت به ذخایر معرفتی نظام سیاسی و نخبگان انقلابی جمهوری اسلامی شکل داده و از این طریق روند تحولات عینی را شکل می‌داده است.

واژگان کلیدی: معرفت سیاسی، رهبری سیاسی، مردم‌سالاری دینی، واقعیت سیاسی، حکومت اسلامی، ولایت فقیه.

مقدمه و بیان مسئله

تحولات سیاسی همواره در روندهای واقعی، و نه امور انتزاعی، زندگی انسان رخ می‌دهد. یکی از مهم‌ترین جنبه‌های واقعیت زندگی سیاسی مربوط به رهبری سیاسی جوامع انسانی است. این رهبری همواره هم بخشی بسیار مهم از روندها و واقعیت‌های سیاسی را تشکیل می‌دهد و هم خودش بر این تحولات سیاسی اثرگذار و واقعیت‌ساز است. در ایران معاصر، وقوع انقلاب اسلامی یک تحول بنیادین محسوب می‌شود. هر تحول سیاسی، به‌ویژه از نوع انقلاب و برسازی نظام سیاسی جدید، خواه‌ناخواه نیازمند رهبری‌ای است که در ارتباطی متقابل با واقعیت زندگی سیاسی عمل می‌کند. انقلاب اسلامی واقعیتی بود که روندهای واقعی آن هم رهبری انقلاب و نظام جمهوری اسلامی را متأثر می‌کرد و هم از رهبری امام خمینی تأثیر می‌پذیرفت. در تحولات این‌چنینی طبیعتاً نیروهای انقلابی و رهبری از ایده‌هایی برخوردارند که، از یک طرف، معرفت آن‌ها نسبت به روندها و تحولات سیاسی و، از طرف دیگر، تحولات و تغییر واقعیت‌های سیاسی عینی را متأثر و دگرگون می‌کند. این معرفت‌های همراه با رهبری، چه در نگرش نهادی و چه در نگرش فردی، با نوعی آگاهی مختص به خود و جهت دهنده به تحولات بعدی همراه است.

اصولاً واقعیت‌های سیاسی فضایی مهم و حیاتی را در زیست‌جهان روزانه و روندهای واقعی زندگی سیاسی ایرانیان به خود اختصاص داده‌اند. این امر به طبع تأثیر مهمی از جانب رهبری سیاسی می‌پذیرد. این رهبری در دوران جمهوری اسلامی، با توجه به جایگاه واقعی، نهادی و رسمی آن در سلسله‌مراتب سیاست، اهمیت افزون‌تری یافته است. انقلاب اصولاً یک فعالیت عملی است که روندهای واقعی و عملی آن می‌تواند فعالیت‌ها و فضاها را فکری و معرفتی فعالین و رهبران انقلابی را نیز تغییر دهد. این امر می‌تواند فرم و محتوای آگاهی در نزد رهبران سیاسی را متأثر کند. علاوه بر این، نظام‌های معرفتی که انقلابیون با خود وارد روندهای واقعی زندگی سیاسی می‌کنند بر جوانب مختلف معرفت عامیانه و آگاهی سیاسی اعضای عادی جامعه اثر می‌گذارد. البته با توجه به تقدم این تغییرات در معرفت و آگاهی سیاسی، تمرکز ما بر رهبری سیاسی امام خمینی و فضاها را معرفتی معطوف به سیاست در اندیشه ایشان است. از آنجاکه تحولات بعد از انقلاب قابل پیش‌بینی دقیق نبوده‌اند امکان اثرگذاری آن‌ها بر چارچوب‌های معرفتی معطوف به سیاست در نزد رهبران سیاسی وجود دارد.

این امر می‌تواند حتی آگاهی سیاسی را هم در نزد رهبر و هم در نزد پیروان وی متأثر کند و جهت‌هایی پیش‌بینی‌نشده به آن بدهد. در جریان انقلاب اسلامی، از آنجاکه کاریزمای شخصی امام خمینی به رابطه‌ویژهای بین ایشان با پیروان و فعالین سیاسی و توده‌های مردم شکل داده بود، هر نوع تغییر در فضای معرفتی و احیاناً تغییرات مختلف در نظام معرفت‌شناسی معطوف به سیاست می‌توانست فضای کلی زندگی سیاسی و روندهای عینی تاریخ سیاسی معاصر ایران را متأثر کرده و حتی جهت دهد. این قضیه معطوف به غلبه‌ی جنبه‌ی عمل‌گرایانه معرفت معطوف به سیاست در نزد رهبران سیاسی است. بنابراین اهمیت بررسی چارچوب‌ها و فضاهای معرفتی معطوف به سیاست در نزد رهبری انقلاب اسلامی، امام خمینی، روشن است چراکه هم‌نخبگان و فعالین رسمی و غیررسمی سیاست و هم توده‌ها و آگاهی آن‌ها و در نتیجه روند تحولات عینی سیاسی را متأثر کرده و جهت می‌دهد. البته این امر به‌طور عام به مفهوم سیاست می‌پردازد و به‌طور خاص وارد مقوله امر سیاسی نمی‌شود.

در این چارچوب، دغدغه محوری پژوهش حاضر کندوکاو در نظام معرفتی اندیشه سیاسی امام خمینی است. تمرکز اصلی بر فرم و محتوایی از معرفت، در چارچوب اندیشه امام خمینی، است که معطوف به سیاست و تحولات سیاسی ایران در یک دهه رهبری ایشان است. می‌خواهیم این موضوع را بررسی کنیم که چه ارتباط متمایز و خاصی بین رهبری و معرفت سیاسی در اندیشه سیاسی امام خمینی می‌توان یافت. اما از آنجاکه رهبری ربط وثیقی با واقعیت سیاسی دارد، نظام معرفتی معطوف به سیاست می‌بایست رهبری را به‌عنوان مهم‌ترین واقعیت، که در ارتباط متقابل با سایر واقعیت‌های و فرایندهای زندگی سیاسی است، واکاوی کند. از این طریق می‌توان تفاوت‌ها و تنوعاتی را واکاوی کرد که در ذخیره‌های معرفتی ایرانیان بروز کرده و تحولات اجتماعی و به‌خصوص سیاسی را پیش می‌برد. بدین ترتیب پرسش اصلی پژوهش نیز به‌صورت نیز طرح می‌گردد:

پرسش اصلی

چگونه نظام معرفتی اندیشه امام خمینی به رهبری ایشان و روند تحولات عینی سیاسی ایران و واقعیت آن شکل و جهت می‌داده است؟

فرضیه

نظام معرفتی معطوف به سیاست در اندیشه امام خمینی، در تعامل با فرایند عملی و واقعی انقلاب و استقرار نظام جمهوری اسلامی، با کمک به تشکیل ساختارهای نهادی جدید، تقسیم و ساختار سیاسی تقسیم معرفت به ذخایر معرفتی نظام سیاسی و نخبگان انقلابی شکل داده و از این طریق روند تحولات عینی را شکل و جهت می‌داده است.

اشارات مفهومی و نظری

معرفت و معرفت‌شناسی بیش و پیش از هر چیز در پژوهش‌های فلسفی و به‌عنوان نوعی دانش فلسفی مطرح بوده‌اند. به همین دلیل مباحث فلسفی حول آن‌ها را باید مقدم دانست. اصولاً «معرفت نوعی دانش و علم (در معنای موسع) نسبت به عالم بیرون از ذهن و شامل رابطه‌ی بین سوژه و اُبژه‌ی شناسا می‌شود. به‌طور کلی می‌توان به سه مورد استعمال معرفت یا علم^۱ اشاره کرد. مورد اول، معرفت به این، علم به این‌که. در اینجا متعلق معرفت، یک قضیه است.^۲ مورد دوم، به معنای «علم از راه آشنایی» و «معرفت از راه آشنایی»^۳ است که به آن Knowing a person نیز گفته می‌شود. مورد سوم، به معنای «دانستن این‌که چگونه»^۴ است» (ملکیان، ۱۳۸۰: ۱۶). معرفت به رابطه‌ی سوژه‌ی سیاسی با اُبژه‌ی شناسا شکل می‌دهد. «رابطه‌ی بین سوژه و اُبژه یک رابطه‌ی شناختی است. سوژه به اُبژه می‌اندیشد نه این‌که صرفاً آن را با حواس خود لمس کند صرفاً احساس و عاطفه‌ای به آن داشته باشد» (زاگزبسکی، ۱۳۹۲: ۱۴).

هر نوع پرداختن به مفهوم معرفت لزوماً معرفت‌شناسی را به ذهن می‌کند. معرفت‌شناسی نظری‌های در باب معرفت یا دانش است؛ نظریه یا معرفتی درباره‌ی روش یا پایه‌ی دانش؛ نظری‌های که بیان می‌کند: چطور انسان به معرفت از جهان اطراف خود دست می‌یابد. «اصولاً نظریه معرفت یا معرفت‌شناسی عبارت از مطالعه و تحقیق در سرشت، منابع، قلمرو، محدودیت‌ها و نحوه مواجه کردن شناخت آدمی است و موضوع آن، معرفت به طور مطلق می‌باشد» (واعظی، ۱۳۸۸: ۱۰). زاگزبسکی می‌گوید

1. Knowledge
2. Knowing _that
3. Knowledge by Acquaintance
4. Knowing _ How

پژوهش فلسفی درباره‌ی مفهوم «دانستن» و جست‌وجوی راه‌های مناسب برای باور کردن هر سخنی و کشف حقیقت (صدق / راستی) را اپیستمولوژی (معرفت‌شناسی) می‌گویند (زاگربسکی، ۱۳۹۲: ۱۱). همان‌طور که حقیقت می‌گوید موضوع این شاخه از دانش عبارت است از علم و شناخت، البته مقصود مطلق علم و آگاهی است به این معنی که معرفت‌شناسی شامل تصور، تصدیق، علم حضوری و علم حضوری می‌شود. در اندیشه اسلامی موضوع اصلی معرفت‌شناسی حقیقت مطلق و در اندیشه معاصر غرب آگاهی موجه نامیده می‌شود (حقیقت، ۱۳۸۷: ۲۶-۲۷).

علاوه بر این‌ها، معرفت‌شناسی اجزایی درونی نیز دارد که مقومات درونی‌اش را می‌سازند. مقومات درونی معرفت شامل صدق، باور و توجیه می‌شود. صادق بودن به معنای داشتن حالات ذهنی^۱ دارای محتوای گزاره‌ای است که نسبت به وضعیت امور جهان کذب نباشد، فرایند کسب آن توهمی نباشد و نسبت به امور جهان صادق باشد. صادق بودن برای معرفت داشتن لازم است اما قطعاً کافی نیست. شخص باید حال ذهنی‌ای درباره‌ی محتوای گزاره‌ای داشته باشد تا به او معرفت نسبت داده شود. برای این امر شخص باید به معرفت باور داشته، به این معنا که اگر شخصی به گزاره‌ای خاص باور دارد آنگاه شخص به همین گزاره باور دارد. این باور، شخص را نسبت به صدق محتوای آن متعهد می‌کند. علاوه بر این، دلیل و / یا نحوه‌ی کسب معرفت هم در معرفت داشتن مؤثر است. کسی که باور صادقی دارد، تنها در صورتی واجد معرفت دانسته می‌شود که آن باور صادق را به نحوی و / یا به دلایلی کسب کرده باشد که تضمین کند صدق باور او اتفاقی نیست. برای این منظور، باور باید موجه و از غایت معرفت، که همان صدق است، برخوردار باشد. موجه بودن معرفت بدین معناست که توجیه شخص برای باور به گزاره‌ای خاص معرفتی است، اگر توجیه او احتمال صدق آن گزاره را افزایش دهد. بر این اساس، اگر شخصی به گزاره‌ی خاص معرفت داشته باشد، آنگاه توجیهی معرفتی برای باور به آن گزاره دارد (زمانی، ۱۳۹۱: ۱۹-۲۷).

این اوصاف، یعنی معرفت و معرفت‌شناسی مطابق تعاریف و توصیفات ذاتی مطابق نگرشی فلسفی، هرچند ضروری اما معطوف به هدف ما نیست. در این پژوهش، معرفت در معنایی عام‌تر و جامعه‌شناختی‌تر در نظر است. این نکته اساسی به این دلیل است که ما درصدد واکاوی عناصر معرفتی عام در نزد رهبر انقلاب هستیم و گزاره‌ها و

مفاهیم انتزاعی - فلسفی برای این منظور کافی نیستند. در اینجا معرفت معطوف به سیاست اهمیت دارد. این معرفت هم فرم و محتوایی سیاسی دارد و هم در فرایند فعالیت و تحولات سیاسی، که سوژه در آن درگیر است، ظهور می‌یابد؛ و به همین دلیل «معرفت سیاسی» خوانده می‌شود. در این معرفت، دنیای سیاست به مثابه ابژه تلقی می‌گردد. این معرفت نه از نوع معرفت عالمان علم سیاست و اندیشه سیاسی بلکه از نوع ایده‌هایی است که رهبران و فعالان سیاسی نسبت به دنیای سیاست پیرامونی کسب می‌کنند. این معرفت به ذخیره معرفت سیاسی جامعه شکل می‌دهد و ساختارهای نهادی و سیاسی تقسیم معرفت را تعیین تکلیف می‌کند.

معرفت سیاسی در قالب رهبری سیاسی نمود می‌یابد. همان گونه که برگر و لاکمن گفته‌اند «وقتی چیزی معرفت است که کنشگری آن را معرفت بداند. معرفت هر آن چیزی است که انسان فکر می‌کند واقعی است. وقتی از معرفت سخن می‌گوییم با معنایی سروکار داریم که با سازوکار اجتماعی ساخته می‌شود» (کنوبلاخ، ۱۳۹۱: ۲۹۹). این امر به زیست جهان و واقعیت‌های زندگی اجتماعی - سیاسی مربوط می‌شود که موضوع مستقیم این پژوهش نیست، بلکه معرفت از دیدگاه کنشگر مدنظر است. همان طور که در آرای برگر و لاکمن آمده است «شکل تعریف واقعیت معرفت نامیده می‌شود یا با عنوان معرفت دارای اعتبار است. درک شوتس از معرفت نیز همین بود: بخش‌هایی از واقعیت که از طرف اعضای گروه با عنوان واقعیت تعریف می‌شوند یا این که اعضای گروه اعتقاد داشته باشند که آن‌ها واقعیت هستند، عناصر معرفت را تشکیل می‌دهند» (کنوبلاخ، ۱۳۹۱: ۲۳۰؛ برگر و لاکمن: ۱۳۸۷).

این نوع معرفت به شکلی عملی و با حضور فرد در روندهای واقعی سیاست شکل می‌گیرد. این بدان معناست که «حضور فرد در دنیای واقعیت‌ها منوط به کنش او و تأثیرگذاری بر این دنیاست» (کنوبلاخ، ۱۳۹۱: ۲۲۰). معرفت سیاسی‌ای که از این طریق شکل گرفته و تحت تأثیر متقابل واقعیت سیاسی قرار دارد به تنوعی تاریخی در ذخیره‌های معرفتی منتج می‌شود. این تنوع می‌تواند عامل مهمی برای بروز دگرگونی‌های سیاسی باشد. در این چارچوب می‌توان این نکته را بررسی کرد که ذخیره‌های معرفتی در اثر رهبری سیاسی چه تفاوت‌ها و تنوعاتی را در فرم و محتوای خود تجربه کرده‌اند. اهمیت این قضیه از آنجاست که می‌تواند چگونگی روند و دگرگونی‌های سیاسی را تعیین کند. رهبری سیاسی در تحولات انقلابی می‌تواند نوعی

ایدئولوژی به‌خصوص را بر ساخت سیاسی مسلط کند که علاوه بر معرفت سیاسی، چرایی، چگونگی و جهت حضور در سیاست را مشخص می‌کند. این امر جایگاه، موقعیت و حتی محتوای فضای آگاهی سیاسی را به خود اختصاص می‌دهد. در نتیجه حدود حضور و کنشگری نخبگان و توده‌ها در سیاست نیز مشخص می‌شود. این قضیه با تغییرات مربوط به ذخایر معرفتی مرتبط است.

ذخیره معرفتی پیش‌ازاین با عنوان «ذخیره معرفت اجتماعی» در آثار نویسندگانی چون کنوبلاخ بررسی شده است. وی می‌گوید منظور از «ذخیره معرفت اجتماعی» واقعیت اجتماعی نیست که نماینده‌ی نمادین کل جامعه باشد. این مفهوم بیانگر ساختارهایی است که به تقسیم اجتماعی معرفت اشاره دارند. تقسیم معرفت در ارتباط با ساختارها نهادی جامعه قرار می‌گیرد بی آن‌که حوزه‌های آن‌ها در یکدیگر تداخل داشته باشند (کنوبلاخ، ۱۳۹۱: ۲۲۴-۲۲۵). این قضایا را می‌توان در مورد معرفت سیاسی در ابعاد ذخیره معرفت سیاسی، تقسیم سیاسی معرفت و ساختار سیاسی و نهادی تقسیم معرفت در نظر گرفت. این امر بدان جا منتهی می‌شود که امکانات ذهنی و اجتماعی رهبر سیاسی برای ترویج و جاگیری نهادی فضای معرفتی خود و برسازی چارچوب‌های جدید سیاسی و ایدئولوژیک را مورد توجه قرار دهیم. به‌هرحال با توجه به هدف این پژوهش، امکانات ذهنی رهبری سیاسی مدنظر ماست. بررسی این امکانات ذهنی نیز نیازمند پیش‌زمینه و نگرشی جامعه‌شناختی است که در پس پشت پژوهش واقع می‌شود.

به نظر می‌رسد در بین رهیافت‌های جامعه‌شناسی و علم سیاست، تعامل‌گرایی نمادین نزدیکی و هم‌پوشانی بیشتری با اهمیت تئوریک مطلب مدنظر ما دارد. مهم‌ترین مشخصات تئوریک این رهیافت شامل «تعهد به راهبرد طبیعت‌گرایانه‌ی تحقیق؛ در نظر گرفتن زندگی اجتماعی به‌عنوان یک فرایند نه ساختار یا نظام، و مهم‌تر از همه، علاقه به ساخت و انتقال معانی اجتماعی در و به‌وسیله‌ی تعامل فرد و گروه» (کاف و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۸۶). در چارچوب این رهیافت، فرد در مقابل آن «دیگری عام» واکنش نشان می‌دهد؛ یعنی واکنش او به برداشتی است که از نظرات کلی، نمونه و غالبی که دیگران نشان می‌دهند، دارد. درک نگرش دیگران از طریق «نمادهای معنی‌دار» مشترک بین اشخاص ممکن می‌شود (کاف و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۸۹). در روند تحولات سیاسی، نمادهای معنی‌دار مشترک بین نخبگان سیاسی هرگز نمی‌توانند به

موضع‌گیری معرفتی رهبری سیاسی بی‌اعتنا باشند. نمادهای معنی‌داری به ایجاد، حفظ و یا تغییر و گسترش یک شناخت خاص کمک می‌کند. نمادها و نمودهای عینی آن‌ها، که در نهادسازی تبلور می‌یابند، تجربیات و واقعیت‌های یکسانی را با محتوای واحد در دسترس فعالین سیاسی قرار داده و سبب اتحاد معرفتی نخبگان و جهت‌گیری واحد آن‌ها در پویش تحولات سیاسی می‌شود.

در چارچوب تعامل‌گرایی نمادین، تحقیق به‌جای آن‌که با مفاهیم دارای تعریف انتزاعی آغاز کند بایستی در وهله‌ی اول مطلع شود که چگونه موقعیت‌ها به‌وسیله‌ی افراد درگیر در آن‌ها تجربه می‌شود. نظریه‌پردازان این رهیافت چشم‌اندازی خرد را پذیرفته‌اند و در پی این هستند که موقعیت‌ها را آن‌گونه که به نظر افراد مستقیماً درگیر در آن می‌آید، ببینند. بدین ترتیب آن‌ها بیشتر می‌خواهند بفهمند چگونه و چرا کنشگران چیزها را به شیوه‌ای که عمل می‌نمایند، درمی‌یابند. (کاف و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۹۲-۱۹۳). یکی از بهترین راه‌های دستیابی به این‌که چگونه موقعیت‌ها و واقعیت‌های زندگی و تحولات سیاسی توسط افراد تجربه و درک می‌شود، دقت در فضاهای معرفت‌شناختی آن‌هاست. با توجه به جایگاه راهبردی رهبری سیاسی در ایران، اهمیت فهم چگونگی درک و تجربه‌ی رهبر انقلاب آشکار می‌شود.

درمجموع، معرفت سیاسی به‌مثابه‌ی کنشی تاریخی، سیاسی و اجتماعی مطرح است؛ چراکه در روندی عملی و با مختصات تاریخی خاصی در فرایندهای متمایز سیاسی کسب شده و تغییر می‌کند. این معرفت محصول نهایی کنش‌هایی است که در فرایندهای متمایز تاریخی شکل می‌گیرند؛ هم حاصل کنش‌های افراد است و هم کنش‌ها و روابط افراد را در سطوح مختلف شکل می‌دهد. این معرفت نه‌فقط به‌عنوان محصول فعل کنشگر سیاسی بلکه خودش به‌مثابه اصل کنش مطرح است. معرفتی که این‌گونه شکل می‌گیرد هم از اجزای سازنده‌ی وجود کنشگر و حیات سیاسی اوست و هم از اجزای سازنده‌ی کنش اوست. بدین ترتیب، معرفت‌شناسی در این پژوهش نه در فضای فلسفی با تعاریف و توصیفات ذاتی معرفت، بلکه فراتر از آن می‌رود و با ورود به فضاهای انضمامی زندگی اجتماعی از صرف قالب‌های ذهنی - انتزاعی و تئوریک فراتر و در نسبت با روند تحولات تاریخی و سیاسی ظهور می‌کند. بنابراین، معرفت نه امری ذاتی در نظریه سیاسی یک رهبر، بلکه امری فرارونده از آن است و در نسبت و رابطه با زندگی اجتماعی - سیاسی نظریه‌پردازی نمایان می‌شود که شأن رهبری سیاسی را

نیز در زندگی انضمامی و واقعی جامعه بر عهده دارد.

رهبری و واقعیت سیاسی در معرفت‌شناسی اندیشه امام خمینی

همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره شد معرفت، در قالب این پژوهش، نه در معنای فلسفی و انتزاعی، بلکه بدان معنا در نظر است که واقعیت به فهم و ادراک رهبری سیاسی درمی‌آید. این، معرفت و واقعیتی است که از دیدگاه فردی رهبری و در جریان عمل سیاسی شکل می‌گیرد. امام خمینی به‌عنوان رهبر جمهوری اسلامی، شأنی هم‌زمان به‌عنوان متکلم، فقیه و پژوهشگر علوم دینی دارد. این شأن عاملی برای شکل‌گیری خاص آگاهی سیاسی در چارچوب نظام معرفت‌شناختی ایشان و تعاملش با واقعیت‌های تجربی، در قالب رهبری سیاسی جامعه، بوده است. این آگاهی به معنای دسترسی مستقیم ذهنی به پایه‌های رفتار و کنش اجتماعی - سیاسی می‌باشد. این ادراک و آگاهی از دریچه‌ی علوم دینی، فقهی و کلامی صورت می‌گیرد. بدین منظور، ارجاعات متعدد تاریخی و فقهی به متون مقدس و سیره‌ی زندگی معصومین در تحقیقات و فعالیت‌های سیاسی ایشان فراوان است.

به نظر می‌رسد که معرفت، آن‌گونه که در زندگی اجتماعی و سیاسی ظهور می‌کند، هم می‌تواند سرچشمه‌ای فردی در ذهن فرد داشته باشد و هم منبعی اجتماعی در تجربیات و زندگی اجتماعی - سیاسی کنشگران. از منظری تاریخی، زندگی و محیط اجتماعی - سیاسی به سه برهه‌ی گذشته، حال و آینده تقسیم می‌شود و نسبت به آن‌ها تلاش‌هایی معرفت‌شناسانه صورت می‌گیرد. در این چارچوب، پرسش‌هایی در مورد امکان دستیابی به معرفت در این سه زمان مطرح می‌شود. این‌که آیا اصلاً معرفت نسبت به گذشته و آینده یکسان است؟ و اصولاً چه تفاوتی نسبت به معرفت در این سه زمان وجود دارد؟ مطابق محتوای آثار امام خمینی، معرفت هم نسبت به گذشته در دسترس است و هم احتمالاً نسبت به امور حادث در آینده روندی مشابه دارد. معرفت نسبت به سه زمان مذکور از شباهت‌های اساسی برخوردار است؛ به‌طوری‌که تفاوت ماهوی ندارند و روندهای سیاسی در گذشته، حال و آینده شبیه و یکسان هستند. وی «همه دستاوردهای گران‌بهای علمای شیعه از عصر غیبت تا دوران معاصر را به‌عنوان بنیادهای اساسی تکوین اندیشه، میراث پایدار معرفت سیاسی و استحکام شأنیت تاریخی نظریه‌های خود پذیرفت که نتیجه این پذیرش نیز بینش تاریخی پرقدرتی بود

که امام خمینی را با میراث گذشته شیعیان در حوزه اندیشه و جامعه پیوند می‌زند» (نامدار، ۱۳۷۶: ۲۰۲-۲۰۳)

یک مورد مهم در این قضیه، شناخت و نظرات امام در مورد حکومت است، که علاوه بر روش اجتهادی، از نقلیات مهمی بهره‌مند است. مهم‌ترین بحث در این باره مربوط به حکومت اسلامی و ولایت فقیه است. وی این مبحث را در *کشف‌الاسرار، البیع و المکاسب* پایه‌ریزی کرد. در *کشف‌الاسرار* این گونه بر حقانیت حکومت فقها استدلال شد که «آن‌ها که روایت سنت و حدیث پیغمبر می‌کنند، جانشین پیغمبرند و هر چه برای پیغمبر از لازم بودن اطاعت و ولایت و حکومت ثابت است، برای آن‌ها هم ثابت است» (*کشف‌الاسرار*: ۱۸۸). در همین راستا امام از «مقبوله عمر بن حنظله»، که پیش از ایشان نیز مورد استفاده بوده است، بهره می‌برد. «این حدیث همچنان در دفاع از اعتبار و صلاحیت مجتهدان نقل می‌شود، در واقع آیت‌الله خمینی به آن به‌عنوان دلیلی بر اثبات حکومت علما و فقها استناد می‌کند» (عنایت، ۱۳۸۰: ۲۹۴).

بسیاری از نظریات امام خمینی در حوزه اجتماعیات و سیاسیات از طریق اجتهاد در منابع دینی حاصل شده‌اند. به نظر می‌رسد «امام به‌عنوان سیاست‌مداری عمل‌گرا^۱ و مجتهدی که مقتضیات زمان و مکان را مورد توجه قرار می‌دهد؛ فردی است که به ویژگی‌های اجتماعی، روانی و سیاسی مردم ایران اشراف دارد و از قواعد این زمینه آگاه است» (امام‌جمعه‌زاده و مهرابی، ۱۳۹۴: ۱۲۳-۱۲۴). او با عطف توجه به زمان و مکان در قالب ذهنیتی اجتهادی معتقد است: «یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی، نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌ها است» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱: ۶۱). عناصر زمان و مکان آن‌چنان در اجتهاد تعیین‌کننده‌اند که حتی می‌تواند به مشروعیت نوعی دموکراسی و مردم‌سالاری مبتنی بر اصول دینی نیز رأی دهد. بر همین مبنا ایشان در آستانه تشکیل حکومت اسلامی، فرمود: «ممکن است دموکراسی مطلوب ما با دموکراسی‌هایی که در غرب هست، مشابه باشد، اما آن دموکراسی‌ای که ما می‌خواهیم به وجود آوریم، در غرب وجود ندارد؛ دموکراسی اسلام کامل‌تر از دموکراسی غرب است». وی معتقد بود که «حکومت جمهوری اسلامی

۱. امام خمینی از جمله کسانی است که می‌توان او را عمل‌گرا، نه به مفهوم پراگماتیستی آن نامید. تلاش برای بالفعل کردن نظریه ولایت فقیه، در کنار اعتقاد ایشان به معرفت همراه با عمل، مؤید این مدعاست. به بیان ایشان: ادراک عقلانی می‌بایست با عمل معقوله همراه باشد. ایمان خالی از عمل به ایمان شیطان می‌ماند و کمال انسانی از طریق عقل عملی میسر می‌گردد (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۳/ ۳۴۱).

مورد نظر ما از رویه پیامبر اکرم^(ص) و امام علی الهام خواهد گرفت و متکی به آرای عمومی ملت می‌باشد و نیز شکل حکومت با مراجعه به آرای ملت تعیین خواهد گردید؛ به پا داشتن حکومت جمهوری اسلامی مبتنی بر ضوابط اسلام، متکی به آرای ملت» (خمینی، ۱۳۶۱، ج ۳: ۱۳ و ۲۷). وی در جای دیگری اضافه می‌کند که ما خواستار جمهوری اسلامی هستیم؛ جمهوری فرم و شکل حکومت را تشکیل می‌دهد و اسلامی یعنی محتوای آن فرم قوانین الهی (خمینی، ج ۴، ۱۳۶۱: ۱۲۹ و ۱۵۷). این گزاره‌ها به گونه‌ای معرفت سیاسی ارجاع می‌دهند که، از منظر علم سیاست و با نگاهی جامعه‌شناختی، معطوف به کنش ارزشی است؛ زیرا «کنش‌ها زمانی معطوف به ارزش هستند که کنشگران بدون در نظر گرفتن پیامدهای قابل پیش‌بینی آن‌ها، بر اساس تعهدات خود نسبت به چیزی که از نظر آنان مطابق وظیفه، ندای دینی یا تقواست، آن‌ها را به‌جا آورند» (بشیریه، ۱۳۸۶: ۵۹).

امام بر این باور بود که این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم^(ص) بیشتر از حضرت امیر^(ع) بود یا اختیارات حکومتی حضرت امیر^(ع) بیشتر از فقیه است باطل و غلط است. البته فضائل حضرت رسول اکرم^(ص) بیش از همه عالم است و بعد از ایشان فضائل حضرت امیر^(ع) از همه بیشتر است. لکن زیادی فضائل معنوی اختیارات حکومتی را افزایش نمی‌دهد. همان اختیارات ولایتی که حضرت رسول اکرم و دیگر ائمه داشته خداوند همان اختیارات را برای حکومت فعلی قرار داده است. فقهای عادل هم بایستی رئیس و حاکم باشند و اجرای احکام کنند و نظام اجتماعی اسلامی را مستقر گردانند (موسوی خمینی، ۱۳۷۵: ۶۴ و ۹۲). این برداشت‌ها باید در زمینه نظریه اجتهادی امام مدنظر باشند. در چارچوب این نظریه، اسلامی بودن حکومت و اقدام فقها برای برقراری حکومت اسلامی اولویت می‌یابد. اهمیت این امر تا بدان جا است که ایشان معتقدند «اختیارات حکومت منحصر در چارچوب احکام الهی نیست، حکومت یکی از احکام اولیه و مقدم بر تمامی احکام فرعیه است. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است در موقعی که آن قراردادهای مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک‌جانبه لغو نماید. حکومت می‌تواند هر امری را که جریان آن مخالف مصالح است جلوگیری کند. ولی فقیه فراتر از حیطة شرع می‌تواند بر اساس مصلحت نظام حکم وضع نماید» (موسوی خمینی، ج ۲۰، ۱۳۶۱: ۱۷۰ و ۱۷۴). وی با تلقی عنصر «مصلحت» به‌عنوان مقوم نظریه «ولایت مطلقه فقیهان»، در پاسخ به کسانی که محدوده حکومت

را در چارچوب شریعت می‌دانستند، یادآور می‌شود که حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول‌الله است، یکی از احکام اولیه اسلام است؛ و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است» (خمینی؛ ۱۳۶۹، ۷۰؛ در حقیقت، ۱۳۸۹).

این قضیه در کنار مشروعیت شرعی قانون‌گذاری و قانون موضوعه‌ی انسانی اجتهاد را پیش می‌برد. در همین راستا «در نظریه اجتهادی امام خمینی با تکیه بر عنصر مصلحت، صدور احکام حکومتی تجویز و گستره‌ی قانون‌گذاری فراخ‌تری مطرح شده است. باوجوداین، نکته‌ی مهم در این نظریه این است که فراخ‌تر شدن گستره‌ی قانون‌گذاری بشری، نتیجه‌ی اجتهاد وی و در واقع راهکاری شرعی تلقی می‌شود و به همین دلیل در این نظریه نسبت به نظریه‌های پیشین، تلاش بیشتری برای رفع دوگانگی شریعت و قانون موضوعه‌ی بشری صورت می‌گیرد» (میراحمدی، ۱۳۸۸: ۱۴۰). بدین گونه از طریق اجتهاد است که مشروعیت هرگونه قانون‌گذاری غیرشرعی و مطابق مقتضیات واقعی زندگی سیاسی حاصل می‌شود. این وضعیت بدان معناست که اجتهاد به‌مثابه عنصری محوری در مؤلفه‌های معرفت و عمل سیاسی در اندیشه و رهبری امام خمینی جای دارد. اهمیت محوری این موضوع را می‌توان در تجربیاتی دانست که از محل واقعیت‌های زندگی سیاسی معاصر امام خمینی حادث شده‌اند. با تحولات و پس‌رفت‌های جوامع مسلمان، به‌ویژه ایران، نگرش‌های اصلاحی جدید شکل گرفت که امام خمینی نیز رهبری را تداوم آن واقعیت شکل می‌داد. «تجربه انحطاط اجتماعی و ضرورت مقابله با آن از یک‌سو، و نگرش مثبت به ساخت دولت جدید و ضرورت انطباق احکام اسلام با آن از سوی دیگر، از ویژگی‌های گفتمان اصلاحی در سده معاصر تلقی می‌شود. توجه به نقش زمان و مکان در اجتهاد که امام خمینی تأکید کرد، را در همین راستا می‌توان ارزیابی کرد. وی معتقد بود که زمان و مکان، دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند. مسائلی که در قدیم دارای حکمی بوده است، به‌ظاهر، همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست، اجتماع و اقتصاد یک نظام، ممکن است حکم جدیدی پیدا کند؛ بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد. (حقیقت، ۱۳۸۹: ۲۵۶؛ خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱: ۹۸). مطابق الگوی معرفتی و رهبری سیاسی امام، یکی از مسائل نهادی در بحث حکومت به عدم حکومت فقها و عالمان دینی در جامعه‌ی اسلامی برمی‌گردد. اصولاً

نهادها با کنش‌های انسانی تداخلی گریزناپذیر دارند. به همین دلیل، فعالیت‌های نظری و سیاسی امام خمینی به‌ناچار با نهادهای سیاسی موجود متداخل و مسئله‌ساز می‌شد. اصولاً نهادها راهکار عملیاتی، انضمامی شده و نمونه‌ی مسائل سیاسی‌اند که در روند تحولات و فرایند برهم‌کنش‌های اجتماعی - سیاسی و مطابق شاخص‌های نظام اولویت سیاسی برسازی می‌شوند. تأملات معرفتی و سیاسی امام خمینی ارتباط مستقیمی با این گزاره داشت، چون چالش‌های ایشان در برابر نظم نهادی شاهنشاهی و سپس استقرار حکومت اسلامی با پذیرش تقریباً عام اجتماعی و سیاسی همراه بود. پذیرش اجتماعی این رهبری و نگرش معرفتی همراه آن از سویی به دلیل نوعی استقبال اجتماع - سیاسی از نظرورزی اصلاحی تشیع، به‌خصوص در ایران، و از سوی دیگر به دلیل ابتکارات مجتهدانه‌ای بود که امام در معرفت و رهبری سیاسی خود ایجاد می‌کرد و از این طریق از واقعیت تحولات سیاسی جا نمانده، آن را متأثر می‌کرد. این قضیه یکی از عوامل سرزندگی سیاسی نسبی شیعه در تاریخ معاصر است. «سرزندگی شیعه در درجه اول با توجه به بعضی امکانات که مطابقت با تحولات اجتماعی و سیاسی دارد تبیین می‌گردد. اساسی‌ترین این امکانات، اجتهاد است، که طرح و تدبیری برای تکمیل منابع فقهی و بالقوه تعبی‌های انقلابی در برابر قدرت‌های دنیوی است. نظامی عقیدتی که بدین‌سان عقیده و اجتهاد آزادانه‌ی فردی را حتی در مسائل دارای اهمیت درجه دوم هم تصویب می‌کند، آشکارا توانایی بیشتری برای انطباق با مسائل پیش‌بینی‌نشده در منابع دارد. شک نیست که فقط در میان شیعه است که اجتهاد دوشادوش عمل و اعتقاد پیش می‌رفته است» (عنایت، ۱۳۸۰: ۲۷۵-۲۷۶). این هم‌زمانی عمل و اعتقاد در هماهنگی معرفتی و رهبری امام در عرصه‌ی سیاست نظری و عملی نمونه‌ای بی‌سابقه عرضه می‌کرد. این نمونه، نظام سیاسی‌ای را برپوش تحولات سیاسی ایران مسلط کرد که مبتنی بر نظریه ولایت‌فقیه و حکومت فقهی مجتهد است.

هرچند عدم حکومت فقها و علمای دینی معضل اصلی جامعه مسلمان تلقی شده و با رهبری مطلقه‌ی فقیه مجتهد وارد مسیر حل آن می‌شویم، اما این به معنای حکومت شخص فقیه نیست؛ بلکه نوعی حکومت قانون با فرمی تئوکراتیک و مبتنی بر اصول کلامی - دینی است. «حکومت اسلام، حکومت قانون است. قانون اسلام بر همه‌ی افراد و بر دولت اسلامی حکومت نام دارد. همه‌ی افراد تا ابد تابع قانون خداوند که در لسان قرآن و نبی اکرم^(ص) بیان شده است (هستند)» (موسوی خمینی، ۱۳۷۵: ۵۴-۵۵). این حکومت

دارای شروط و قیدوبند متمایزی است. «مشروطه از این جهت که حکومت‌کنندگان مقید به یک مجموعه شرط هستند. مجموعه شرط همان احکام و قوانین اسلام است. از این جهت حکومت اسلامی حکومت قانون الهی بر مردم است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۵: ۵۲-۵۳). این گزاره‌ها در دستگاه معرفتی امام خمینی اهمیت اساسی دارند و جهت، فرم و محتوای متفاوت حکومت در اسلام شیعی را با دیگر رهیافت‌ها نشان می‌دهد. «تفاوت حکومت‌ها با یکدیگر بستگی به این دارد که «قدرت برین» به چه شخصی نسبت داده می‌شود. قدرت برین به هرکسی که تفویض شد، آن را طبق قانون الهی باید به کار برد. دارندگان قدرت تفویض شده حق ندارند قدرت خود را به دلخواه و بی‌توجه به مفاد قانون به کار اندازند که اگر چنین کردند به این معنی است که فرضاً دولتی غاصب به جای دولت حق به وجود آمده است» (شاهین و نازاریان، ۱۳۹۵).

البته، همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره شد، این امر به معنای حکومت مستقیم و علی‌الاطلاق روحانیت نیست. اما در هر صورت، حکومت می‌بایست از قوانین شرعی اسلامی عدول نکند. بدین منظور امام از نظارت الزام‌آور روحانیت و فقاقت سخن می‌گوید. در همین راستا «امام خمینی در آستانه انقلاب، بارها اعلام کرده که روحانیون در امور اجرایی مداخله نخواهند کرد و صرفاً به رسالت اصلی خود خواهند پرداخت؛ یعنی تبلیغ دین و هدایت‌گری اجتماعی. وظیفه‌ی روحانیون از نظر ایشان صرفاً نظارت بر قوانین خواهد بود و شورایی از علما بر جمهوری اسلامی نظارت می‌کنند و روحانیت نقش ارشاد و هدایت دولت را بر عهده خواهد داشت. در مجالس آینده، روحانیون به عنوان عضو کامل یا ناظر حضور خواهند داشت؛ اما مجالس در انحصار روحانیون نخواهد بود.» (خمینی، ۱۳۸۷: ۴۳۲، ۴۸۲؛ فراتی، ۱۳۹۰: ۱۱۳).

در این چارچوب، مؤلف‌های مبنایی برای حضور معرفتی و عملی روحانیت و ولایت فقیه در زندگی سیاسی فراهم می‌شود که ساختار نهادی و تقسیم معرفت سیاسی را نیز متأثر می‌کند. در این ساختار، روحانیت به دلیل برخورداری از معرفت سیاسی ضروری، مبتنی بر اصول دین و شریعت، از صلاحیت کافی برای نظارت بر دولت و تقسیم و توزیع معرفت سیاسی - دینی برخوردار است. با این وجود، از آنجاکه معرفت خودش نوعی کنش محسوب می‌شود بدون دخالت عملی روحانیت در سیاست ناقض غرض خود بوده و موفق به نهادینه کردن معرفت سیاسی مورد نیاز و تقسیم نهادی آن نمی‌شود. بر همین مبناست که «در بیانات رهبر فقید انقلاب «هدایت دولت» نه

به معنای نظارت ولی فقیه، بلکه مستلزم نوعی مداخله‌ی روحانیت در امور مملکتی بود. در واقع، مفهوم نظارت فقیه در اندیشه امام متضمن دخالت در مسائل حساس کشور و دخالت در قدرت و جلوگیری از انحرافات بود که بدون حق ولایت، غیرمعقول به نظر می‌رسید. ایشان می‌گوید از اجزای حکومت نخواهم بود؛ لکن «دخالت» در امور مملکت و «هدایت دولت‌ها» را باید بکنم. روحانیت باید کنترل کند. نمی‌گذارد نخست‌وزیرش، رئیس‌جمهورش، هرکجا ظلمی ببیند، روحانی نقش دارد بر این که جلوی او را بگیرد. نمی‌خواهد دولت باشد، اما خارج از دولت نیست؛ یعنی نمی‌خواهد برود کاخ نخست‌وزیری بنشیند و کار نخست‌وزیری بکند. غیردولت نیست، برای این که نخست‌وزیر اگر پایش را کنار بگذارد، این جلوی او را می‌گیرد» (خمینی، ۱۳۸۷، ج ۵: ۴۱۲؛ فراتی، ۱۳۹۰: ۱۱۳-۱۱۴). ایشان در ارجاعی نقلی و تاریخی می‌گوید: «ما مکلفیم در امور سیاسی دخالت کنیم؛ مکلفیم شرعاً همان‌طور که پیغمبر می‌کرد؛ همان‌طور که حضرت امیر می‌کرد» (صحیفه امام، ج ۱۵، ۱۷). این وضعیت با بهره‌گیری از متون دینی و تاریخ سیاسی اسلام سبب می‌شود که معرفت سیاسی در اندیشه ایشان حالتی پیشینی داشته و ارتباط کمتری با واقعیت عینی معاصر در جهت هماهنگی ادراکی با آن دارد. مطابق این امر، حکومت نه در سطح فقهی بلکه به سطح امور کلامی ارتقا یافته و از حقوق غیرقابل اغماض فقها محسوب می‌شود.

بنابراین گزاره‌ها نوعی نهاد سیاسی و نظارتی بی‌سابقه در روندهای سیاسی جامعه ایرانی وارد می‌شود که نه تنها در ایران که در سیاست رسمی جهانی نیز کم‌سابقه است. این نهادسازی از آن جهت است که امام حکومت را به نوعی در زمره حقوق روحانیون می‌داند و باید در نگارش قانون اساسی و نهادسازی آن حضوری کامل داشته باشند. وی خطاب به روحانیون می‌گفت «این حق، حق شماسه؛ قانون اسلام را اسلام‌شناس باید نظر بدهد. در همه‌ی مسائلی که به نظر تان می‌رسد باید در این قانون اساسی باشد طرح کنید» (خمینی، ۱۳۸۷، ج ۸: ۲۱۹). این نظارت اصولاً مبتنی بر معرفتی سیاسی است که از اصول دینی نشئت گرفته و عرصه سیاست را جهت می‌دهد. این حضور و عمل سیاسی البته به معنای انحصار بر حضور و عمل دیگران در ساحت عمومی سیاست نیست. چراکه «روحانیت برخلاف گروه‌های فشار و احزاب سیاسی که اراده‌ای معطوف به قدرت دارند، از جمله اقشار تأثیرگذار بر عرصه سیاست است که الزاماً قصدی برای دستیابی به قدرت سیاسی ندارد» (فراتی، ۱۳۹۰: ۱۱۷) و لُب مطلب در نظارتی است که

با مبنایی معرفتی و از پایین و سطوح اجتماعی بر دولت اعمال می‌شود. منشأ این نوع حکومت در حوادث تاریخ اسلام، احادیث و متون مقدسی است که مبنای نظام معرفت‌شناختی امام خمینی هستند. وی باور دارد که در «روایات ائمه همچون قرآن از مسیر قرآن سرچشمه کامل علم لدنی رسول اکرم که از طرح وحی الهی و علم ربانی است» (خمینی، ۱۳۸۱: ۵). از دید وی قرآن مرکز همه عرفان‌ها و مبدأ همه معرفت‌ها است (خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۹: ۴۳۸). از نظر ایشان کیفیت نزول قرآن از طریق علم حصولی، قابل دستیابی نیست. امام اولیا و معرفت از طریق کشف و شهود می‌توانند کیفیت آن را بدانند ولی باید دانست که این امر جز با وساطت و دستگیری پیامبر اکرم حاصل نمی‌شود (خمینی، ۱۳۷۲: ۳۲۲). این‌ها مؤلفه‌ها و اصول تئوکراتیک معرفت و رهبری حکومتی را نشان می‌دهد که امام رهبر آن بود. در قالب این مؤلفه‌ها، اصل ولایت فقیه محوری است که با ایجاد تعادلی متمایز در بین شرع و عقل در درون ساخت سیاسی، فضای فعالیت کنشگران بر مبنای نظم سیاسی و اجتماعی قدرت را فراهم می‌کند. این اصل بر مبنای حاکمیت خداوند و منوط بودن مشروعیت حکومت به قوانین دینی و الهی قرار دارد.

امام خمینی مشروعیت نظام سیاسی را مطابق حاکمیت قانون الهی و در وجود ولی فقیه قابل ارائه می‌داند. از این رو، می‌نویسد: «حاکم و فقیه اولاً باید احکام اسلام را بداند و ثانیاً عدالت داشته باشد، از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار باشد؛ عقل همین را اقتضا دارد؛ زیرا حکومت اسلامی، حکومت قانون است، نه خودسری و نه حکومت اشخاص بر مردم. اگر زمامدار مطالب قانونی را نداند، لایق حکومت نیست؛ چون اگر تقلید کند قدرت حکومت شکسته می‌شود و اگر نکند، نمی‌تواند حاکم و مجری قانون اسلام باشد. و این مسلم است که «الفقهاء حکام علی السلاطین». سلاطین اگر تابع اسلام باشند، باید به تابعیت فقها درآیند و احکام را از فقها بپرسند. 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» (خمینی، ۱۳۷۵: ۶۰). بدین ترتیب، معرفت نسبت به ایده‌های ضروری برای دانش و عمل سیاسی (رهبری)، برای لایه‌های خاصی از سطوح اجتماعی و حرفه‌های جامعه قابل کسب است.

درعین حال، مطابق آنچه در متون نظری امام یافت می‌شود، معرفت همواره

قابل دستیابی نیست و اموری باعث اختلال در کسب آن می‌شوند. از منظر ایشان «حجاب‌های معرفت دو نوع هستند، یا ظلمانی‌اند یا نورانی‌اند، کلیه امور دنیوی اگر موجب توجه انسان به دنیا و غفلت از خداوند متعال شود، باعث حجت ظلمانی می‌شود، اگر دنیا وسیله توجه حق و راه رسیدن به آخرت باشد حجاب‌های ظلمانی به حجت نورانی مبدل می‌شود» (خمینی، ۱۳۷۲: ۴۶). یک وقت ما واقعیت را به حسب ادراکاتی که داریم حساب می‌کنیم وضعش چطور است، یک وقت ما از واقعیات به حسب عقل چیزی برداشت می‌کنیم و یک وقت از واقعیات به حسب مقام قلب چیزی برداشت می‌کنند و یک وقت مقام شهود و این‌طور معمایی در کار است (خمینی، ۱۳۵۷: ۱۶۰). بر اساس مبانی نو صدرایین، که امام خمینی نیز به‌نوعی در این زمره است، متعلق شناخت، یک وجود منبسط است که واجد سه مرتبه مادی، مثالی و عقلی است، به گونه‌ایی که مرتبه مادی و مثالی از اعراض و شئون مرتبه عقلی هستند، فاعل شناسا نیز به تناظر به عالم عینی یک وجود بسیط می‌تواند با حرکت اشتدادی دارای سه مرتبه حس، خیال و عقل گردد. فاعل شناسا در مرتبه ظهور که قرار دارد، متعلق همان مرتبه از ظهور را درک می‌کند. همچنین، تعریف حقیقی در علم حصولی و ماهیات مطرح است، و ذاتیات شی همان عقل است (اکبری، ۱۳۹۲: ۴۹). امام خمینی همچون ملاصدرا علم واقعی را شهود کامل (حضور ماهیت معلوم نزد عالم) می‌داند. امام که اندیشه‌اش، به لحاظ فلسفی، مبتنی بر تفکر نو صدرایین است، به شناخت مرحله‌ای اعتقاد داشتند، بدین منظور، شناخت از طریق حس شروع شده و توسط استدلال عقلی سنجیده و به وسیله شهود به کمال مطلق دست می‌یابد. نکته‌ی افتراق میان این دو نظر مربوط به مرحله‌ی رسیدن به شناخت در تفکر امام خمینی و توجه شدید به روش عرفانی است. در شیوه معرفتی وی، انسان با توجه به فطرت پاکش در جست‌وجوی حقیقت است، انسان در عالم طبیعت نظام هستی را به وسیله اولین منبع شناخت حس می‌کند، و با استدلالات عقلانی آن را واکاوی کرده و از طریق شهود به یقین دست می‌یابد. باید توجه داشت که جایگاه وحی به عنوان منبع بیرونی در رسیدن به معرفت از جایگاه والایی برخوردار است. امام مانند فیلسوفان اسلامی معتقد بود حس انسان مُدرک است، اما کافی نیست و نقصان ادراک حسی به وسیله عقل جبران می‌شود. عقل نه تنها ادراک می‌کند و حقیقت امور را درمی‌یابد؛ یعنی از طریق تفکر و تعقل، صاحب عقل به آگاهی و شناخت می‌رسد، عقل همراه با اختیار

انسان به او قدرت گزینش و انتخاب می‌دهد و در نتیجه انسان اراده می‌کند و با اراده خود برمی‌گزیند. آنگاه به آنچه گزینش کرده است، به‌وسیله قلب ایمان می‌آورد. بر این اساس ادراک عقلی، مقدمه شهود قلبی است. این رابطه با یکدیگر متعامل هستند. وقایع تاریخی گذشته به‌عنوان تجربه در اختیار انسان هستند تا از طریق آن به تجربه دست یابد. وحی به‌عنوان یک راه بیرونی برای شناخت مورد تأکید است. امام معتقدند انسان کامل در نتیجه اتصال ادراک و شناخت فطری و طبیعی انسان یعنی عقل و حس و قلب با ادراک و شناخت ماورای طبیعی یعنی وحی حاصل می‌شود، پیامبران و امامان معصوم، مصداق بارز دارنده این نوع معرفت هستند. امام معتقد است تنها راه شناخت یقینی و اعتمادپذیر شهود است و شیوه استدلالی و عقلی را چوبین می‌داند. او هیچ‌گاه در معرفت حقیقی پیش‌فرض بی‌خدایی را نمی‌پذیرد و آن را باطل می‌داند. با توجه به محوریت گزاره‌های نقلی در مباحث امام خمینی، در مورد علوم نقلی و موقعیتش در مباحث معرفت‌شناسی باید گفت که علوم نقلی در زمره علوم حضوری دسته‌بندی می‌شوند. آنچه در بین معرفت‌شناسان متواتر است این است که «علوم حضوری و نقلی در زمره معرفت در بحث معرفت‌شناسی قلمداد نمی‌شوند و علم حصولی است که عنوان معرفت را می‌یابد. معرفت‌شناسی آنچه را که از نقلیات حاصل می‌شود، اصلاً علم نمی‌داند بلکه آن را رأی، عقیده و باور موجه می‌داند، زیرا شرط سوم علم (صدق) را الزاماً ندارد» (ملکیان، ۱۳۸۰: ۲۹). این امر، نکته‌ای بجاست. اما آنچه برای کار ما اهمیت دارد معرفت و عناصر تشکیل‌دهنده‌ی آن در معنایی موسع‌تر و جامعه‌شناختی است که مطابق آن رویکرد شناختی رهبری سیاسی، نسبت به مسائل سیاسی جامعه، در رأس هرم قدرت سیاسی مدنظر است. بر این اساس هر رهبر سیاسی، و اصولاً هر انسانی در زندگی سیاسی، دارای باورهایی مبنایی در فعالیت‌های خود است که توجیه‌کننده‌ی آن‌هاست. همچنین، در اینجا بحث این نیست که اصولاً نظام شناختی اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی را معرفت می‌دانیم یا خیر، بلکه نکته‌ی اساسی این است که به‌هر حال گون‌های از شناخت را، در معنای کاملاً موسع کلمه، ارائه می‌کند که مبنای نگرش، کنش و تعامل آن با روند تحولات اجتماعی - سیاسی است. این امر، چارچوب هنجاری تعیین‌کننده‌ی کنش‌های ساخت سیاسی را ارائه می‌کند که به‌نوبه‌ی خود در شکل بروز کنش‌ها و واکنش‌های نیروهای رسمی و غیررسمی در زندگی اجتماعی - سیاسی ایرانیان کاملاً اثرگذار است.

گزاره‌های متعدد معرفت‌شناسانه‌ای که در مورد مفاهیم سیاسی نظیر حکومت، جمهوری، آزادی، عدالت و استقلال در اندیشه سیاسی امام یافت می‌شود در دوران قبل از انقلاب صدق قابل‌توجهی، از لحاظ موجودیت حکومت اسلامی، ندارد. ایشان برای صدق از یک‌سو به موارد و حوادث تاریخی اسلام در دوران معصومین، و از سوی دیگر به متون مقدس ارجاع می‌دهد. در این شرایط، نظام شناختی تفکر با نظروری و ارجاع به تاریخ گذشته، نظام سیاسی موجود و حاکمیت آن را به چالشی معرفت‌شناسانه فرامی‌خواند. این دوران مساوی است با عدم حضور در هرم قدرت سیاسی و به همین دلیل، توجیه‌گری‌های معرفتی مرتبط با دنیای سیاست درصدد چالش با واقعیت عینی، سلب مشروعیت از وضعیت بالفعل سیاست و ارائه‌ی بدیل بود. کنش‌های معرفتی شکل‌دهنده به فعالیت‌های سیاسی، در این دوران، خارج از خطوط ارتباطی مشروعیت‌بخش ساخت سیاسی شکل می‌گرفت. اما پس از انقلاب این قضیه برعکس می‌شود، زیرا این معرفت و کنش مرتبط با آن خودش به عامل یکسان‌ساز در خطوط مواصلاتی نیروهای اجتماعی - سیاسی با ساخت سیاسی نوظهور و مشروعیت آن تبدیل می‌شود. در این شرایط با حضور در رأس هرم قدرت سیاسی، واقعیت عینی در جهت تطابق با واقعیت ذهنی تغییر کرد. در نتیجه، معرفت‌شناسی امام به‌عنوان اساس توجیه‌گری معرفتی و مشروعیت رسمی نظام سیاسی وارد عرصه سیاسی شد. با پیروزی انقلاب و عملیاتی شدن اهداف نظری امام خمینی برای تشکیل حکومت اسلامی می‌توان از صدق گزاره‌های معرفتی ایشان صحبت کرد؛ زیرا ایشان خود به‌مثابه حاکم اسلامی به‌طور مستقیم و کامل قدرت سیاسی و تعیینات آن را در دست می‌گیرد. در همین چارچوب می‌توان از مردم‌سالاری نیز صحبت کرد. چالش‌هایی که در طرح بحث مردم‌سالاری بروز می‌کند به‌وضوح چالش‌های معرفت‌شناسانه هستند. زیرا هم مبانی معرفتی امام خمینی نسبت به سیاست و مشروعیت حضور و عمل مردم از اصول دینی گرفته شده و هم «پرسش از امکان استنتاج معرفت معتبر و موجه از دین نسبت به مؤلفه‌های مردم‌سالاری، پرسشی معرفت‌شناختی است» (میراحمدی، ۱۳۸۸: ۸۰). از دیدگاه اسلام، «سالار بودن» مردم محدود می‌باشد. سالار بودن مردم در نظریه‌ی مردم‌سالاری دینی سرشتی مقید و محدود دارد. در چارچوب مبانی و حقوق الهی، انسان به‌عنوان خلیفه و امانت‌دار الهی از حق مشارکت در تأسیس اقتدار و تصمیم‌گیری برخوردار می‌گردد. این حق در چارچوب خلافت و امانتی است که

خداوند برای انسان به رسمیت شناخته است. در این نظریه، اقتدار جمعی و مشارکت مردمی محدود به حقوق الهی است. بر اساس «حدود الهی» تبلور «حقوق الهی» تلقی می‌شود و مهم‌ترین محدودیت مؤلفه‌های مردم‌سالاری دینی، حدود الهی به حساب می‌آید. در این چارچوب، در صورتی سالار بودن و حاکمیت مردم در نظام سیاسی تحقق می‌یابد که حقوق و منافع آنان محور نظام سیاسی قرار گیرد. بنابراین، حقوق و منافع مردم به‌عنوان دومین عامل محدودکننده‌ی اقتدار و مشارکت در نظریه مردم‌سالاری دینی نشئت گرفته از جوهر مردم‌سالاری است. در صورتی که حقوق و منافع مردم رعایت نشود، اطلاق مردم‌سالاری بر نظام سیاسی درست نیست. نظام مردم‌سالاری دینی سرشتی دوگانه و درعین حال منسجم و یکپارچه و مبتنی بر دو رکن حقانیت الهی و عقلانیت مشورتی دارد. بنابراین این نظام با این دو رکن ماهیتی الهی - بشری می‌یابد (میراحمدی، ۱۳۸۸: ۱۲۰-۱۳۰).

طرح مردم‌سالاری دینی از آن‌رو ضرورت دارد که یکی از مهم‌ترین واقعیت‌های سیاسی جمهوری اسلامی، که تفاوت بارزی با تاریخ طولانی ایران دارد، همین طرح و تسلط مردم‌سالاری دینی است که حاصل نظام معرفتی و رهبری سیاسی امام خمینی است. این مردم‌سالاری هم ناشی از مواجهه امام با روند تحولات و واقعیت‌های گریزناپذیر حضور مردم در برسازی نظام جمهوری اسلامی است و هم منبعث از مبانی دینی، کلامی و فقهی معرفت‌شناسی ایشان. در این نظام، دین جایگاهی محوری در معرفت‌شناسی سیاسی دارد. «مقصود از جایگاه معرفت‌شناختی دین، جایگاهی است که دین به‌عنوان منبع معرفت‌شناختی به دست می‌آورد که قابل صورت‌بندی در «الزام نظام سیاسی به دین» است. نظام سیاسی در نظریه‌ی مردم‌سالاری دینی ملتزم به رعایت دین می‌باشد» (میراحمدی، ۱۳۸۸: ۱۳۴). اهمیت سیاسی و معرفت‌شناختی دین در جمهوری اسلامی تا حد نهادسازی در قالب «نهاد رهبری دینی - سیاسی» اوج گرفته است. نهادی که بالاترین و کامل‌ترین قدرت را در این نظام به خود اختصاص می‌دهد. در کنار نهادهایی که مشارکت مردم را مهیا کرده و اصولاً مشروعیت و رسمیت آن‌ها به مشارکت و رأی مردم است، «نهاد رهبری دینی» دومین نهاد و الزام نهادی جایگاه دین در فرایند اجرایی به شمار می‌آید. این نهاد بالاترین نهاد نظام سیاسی است که ضرورت اجرای دین و تضمین دینی بودن نظام سیاسی، ضرورت آن را آشکار می‌سازد. از آنجاکه نظام مردم‌سالاری دینی، نظامی دینی است و مهم‌ترین

وظیفه‌ی چنین نظامی اجرای دین است، وجود نهاد رهبری دینی در رأس نظام سیاسی گریزناپذیر می‌باشد. مشروعیت سیاسی این نهاد نیز گرو انتخاب مبتنی بر عقلانیت مشورتی مردم است. اگرچه مردم با انتخاب خود هیچ‌گونه نقشی در حقانیت‌بخشی به وی را ایفا نمی‌کنند و به همین تنها مجاز به انتخاب فرد و احد شرایط مکنون در متون دینی هستند. اما حقانیت مذکور وی تنها از طریق انتخاب مردم متصف به مشروعیت است و وی مجاز به اعمال قدرت می‌گردد» (میراحمدی، ۱۳۸۸: ۱۵۶-۱۵۷). در تأیید واقعیت مردم‌سالاری دینی در صحیفه امام خمینی و اژه مردم ۹۹۶۰ بار تکرار شده و این خود بیانگر نقش و جایگاهی است که رهبری انقلاب برای همه مردم فارغ از قشربندی‌های اجتماعی قائل است. در این و اژه مراد از مردم همان قدر که شامل کارگران می‌شود، روحانیون، معلمین و دانشجویان را نیز شامل می‌گردد و از همین منظر است که انقلاب اسلامی "آحاد جامعه بشری را به‌دوراز هرگونه تعلق مذهبی، قومی، نژادی و زبانی" مخاطب خود قرار می‌دهد (تاجیک و درویشی، ۱۳۸۳: ۱۴۷). در همین راستا امام می‌فرمایند: حکومت‌ها خودشان را جدا ندانند از مردم. رؤسا این‌طور نباشد که بروند هرکس در هر جایی یک ریاستی داشت، بخواهد اعمال قدرت بکند؛ اعمال ریاست بکند؛ مردم را پایین‌تر بداند؛ با مردم رفتاری بکند که رفتار یک مثلاً زورمند خیلی کذا است با دیگران. اسباب این می‌شود که مردم از آن جدا بشوند؛ مردم فرار کنند از مالیات. دو نفر داشته باشند (خمینی، ۱۳۸۶: ۸ / ۲۳۲-۲۳۳). همه ملت از دولت‌اند و دولت هم از ملت است. دولت و هرچه متعلق به دولت است، خدمت‌گزار ملت است و ملت هم پشتیبان دولت، و تا این هماهنگی میان همه قشرها هست، آسیب نخواهد دید این جمهوری اسلامی (خمینی، ۱۳۸۶: ۱۶ / ۳۸۸). این گزاره‌ها در زمره‌ی اصول مورد نیاز برای پیشبرد تمدن اسلامی هستند. از دیدگاه امام خمینی شاخص‌های این تمدن عبارت‌اند از: مذهب، قانون، آزادی، وجود احزاب، استقلال و تقسیم کارهای اجتماعی (فوزی و صنم‌زاده، ۱۳۹۱: ۲۳). به‌وضوح مشخص است که این شاخص‌ها از فضاهای معرفتی و رهبری سیاسی امام خمینی قابل استنتاج‌اند.

نتیجه‌گیری

در متنی که از پیش‌رو گذشت تلاشمان بر این بود که جایگاه واقعیت‌های سیاسی را از یک‌طرف در نظام معرفتی معطوف به سیاست و از طرف دیگر در چارچوب‌های

رهبری سیاسی امام خمینی بسنجیم. مطابق آنچه بررسی شد به نظر می‌رسد که مبانی دینی، کلامی و شرعی معرفت از منظر امام خمینی هم به رهبری سیاسی ایشان جهت می‌دهد و هم واقعیت‌ها را ارزیابی و برای تغییر آن‌ها تلاش می‌کند. مهم‌ترین واقعیتی که در دوره پیش از انقلاب اسلامی معرفت‌شناسی امام خمینی با آن مواجه بود مربوط به حکومت شاهنشاهی و حکومت روحانیت و یا نظارت روحانیت بر ساخت سیاسی بوده است. بر این اساس ارزیابی ایشان از این وضعیت، مطابق واقعیتی تاریخی مستخرج از نقلیات و زندگی معصومین^(ع)، این است که این واقعیت قابل تعامل و اصلاح نیست و باید برای برپایی و شکل‌گیری حکومت اسلامی اقدام عملی کرد. بدین ترتیب نوعی آگاهی مبتنی بر اصول کلامی، فقهی و فلسفی برای امام شکل می‌گیرد که مطابق آن باید واقعیت موجود دگرگون گردد. بنابراین کنش‌های ایشان، به‌مثابه رهبر تام انقلاب و جمهوری اسلامی، و سایر نیروهای سیاسی باید معطوف به اصلاح واقعیت‌های سیاسی و تطابق آن‌ها با نظام‌های معرفتی اسلامی و دینی باشد. در این چارچوب، امام خمینی به دلیل نگرشی عملی از توصیفات زندگی سیاسی معاصر و تاریخ زندگی معصومین و ذکر نقلیات عبور کرده و به سطح تجویز و هنجارمندی در تحولات سیاسی وارد می‌شوند. به همین دلیل او علاوه بر نظریه‌پردازی سیاسی، در قامت یک فیلسوف و فقیه توأمان ظاهر می‌شود. به عبارتی، باید گفت که نگرش و زندگی عملی و تجربیات سیاسی ایشان به فرم و محتوای معرفت و کنش سیاسی و درنهایت آگاهی سیاسی ایشان جهت می‌دهد. در همین راستاست که حدی از حکومت‌های عرفی، با عنوان جمهوری و مردم‌سالاری نیز از مشروعیت وجودی برخوردار می‌شوند و ایشان قائل به آن می‌شوند.

نظام معرفتی و رهبری سیاسی امام خمینی به شکلی عمل می‌کرد که نیروهای اجتماعی - سیاسی ناهمگن را زیر یک چتر معرفتی و عملی سیاسی و احد متحد و قابل جمع می‌کرد. از سوی دیگر نیز ایشان به توده‌های مردم به‌مثابه حامیان نظام اسلامی توجه به خصوصی داشتند. روند واقعی تحولات سیاسی نیز به‌گونه‌ای پیش رفت که این دو مورد تحقق یافت و سطح سوژه‌ی سیاسی به سطوح غیر فردی و جمعی انتقال یافت. این شرایط همچنین موجب تغییر و تنوع در ذخیره‌های معرفتی‌ای می‌شد که تجربیات منحصربه‌فردی را پیش‌روی کنشگران مختلف سیاست در ایران می‌گذاشت. یکی از مهم‌ترین این تغییرات به بحث مردم‌سالاری مربوط می‌شد که

می‌توان ادعا کرد مهم‌ترین تغییر واقعی ایجاد شده بر اثر انقلاب تحت رهبری امام خمینی بوده است. آنچه این نظام را به لحاظ معرفتی متمایز می‌کند این است که مطابق الگوی معرفتی امام مؤلفه‌های احتمالاً عرفی و دموکراتیک مردم‌سالاری به حدود و حقوق الهی محدود می‌شود. این حدود از جمله مهم‌ترین مؤلفه‌های دینی و معرفت سیاسی محسوب می‌شوند که ضمانت معرفت‌شناختی لازم را برای حفظ فرم و محتوای دینی - اسلامی نظام سیاسی مهیا می‌کند.

منابع

- اکبری (بهار و تابستان ۱۳۸۲)، *فصلنامه نقد و نظر*، سال هشتم، شماره ۲۹ و ۳۰.
- امام جمعه‌زاده، سید جواد و راضیه مهرابی کوشکی (پاییز ۱۳۹۴)، «الگوی اعتماد سیاسی با تأکید بر دیدگاه امام خمینی، با استفاده از تئوری زمین‌های (GT)»، *فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی*، سال دوازدهم، شماره ۴۲.
- برگر، پیتر و توماس لوکمان (بهار ۱۳۸۷)، *ساخت اجتماع واقعیت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۶)، *جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران، نشر نی، چاپ چهاردهم.
- تاجیک، محمدرضا و فرهاد درویشی (پاییز ۱۳۸۳)، «آرمان‌های انقلاب اسلامی در عصر جهانی شدن، چالش‌ها و واکنش‌ها»، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، سال پنجم، شماره سوم.
- حقیقت، سید صادق (پاییز ۱۳۸۷)، *روش‌شناسی علوم سیاسی*، قم، انتشارات دانشگاه مفید، چاپ دوم.
- _____ (بهار ۱۳۸۹)، *مبانی اندیشه سیاسی در اسلام*، تهران، نشر سمت، چاپ دوم.
- خراسانی، رضا (پاییز ۱۳۸۸)، «چیستی الزام سیاسی در فلسفه سیاسی اسلام»، *فصلنامه علوم سیاسی*، شماره ۴۷، سال دوازدهم.
- زاگزیسکی، لیندا (۱۳۹۱)، *معرفت‌شناسی*، ترجمه‌ی کاوه بهبهانی، تهران، نشر نی.
- زمانی، محسن (۱۳۹۱)، *آشنایی با معرفت‌شناسی*، تهران، انتشارات هرمس.
- شاهین، مهدی و محمد وهاب نازاریان (۱۳۹۵)، «اندیشه سیاسی امام خمینی و تحول تئوکراتیک در نظم سیاسی جامعه مدنی»، *مجموعه مقالات پنجمین سمینار ملی الگوی پیشرفت*، تهران، مرکز الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت.
- عنایت، حمید (۱۳۸۰)، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ چهارم.
- فراتی، عبدالوهاب (۱۳۹۰)، *روحانیت و سیاست: مسائل و پیامدها*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه

فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- فوزی، یحیی و محمودرضا صنم‌زاده (زمستان ۱۳۹۱)، «تمدن اسلامی از دیدگاه امام خمینی»، *فصلنامه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، سال سوم، شماره ۹.

- کاف، ای. سی، شاروک، دبلیو. دبلیو و دی. دبلیو فرانسیس (۱۳۸۸)، *چشم‌اندازهایی در جامعه‌شناسی*، ترجمه بهزاد احمدی و امید قادرزاده، تهران، نشر کویر.

- ملکیان، مصطفی (تابستان ۱۳۸۰)، *درس‌گفتارهای معرفت‌شناسی*، ویرایش عباس خسروی فارسانی، تهران، کتابخانه دانشگاه امام صادق.

- موسوی خمینی، روح‌الله، *کتاب‌البيع*، مطبوعه مهر، قم، بی‌تا.

- _____ (۱۳۷۲)، *صحیفه نور*، جلد دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- _____ (۱۳۷۵)، *ولایت‌فقیه*، تهران، نشر امیرکبیر.

- _____ (۱۳۶۱)، *صحیفه نور*، جلد اول، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.

- _____ (۱۳۶۱)، *صحیفه نور*، جلد چهارم، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.

- _____ (۱۳۶۱)، *صحیفه نور*، جلد سوم، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.

- _____ (۱۳۶۱)، *صحیفه نور*، جلد بیستم، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.

- _____ (۱۳۶۱)، *صحیفه نور*، جلد هجدهم، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.

- _____ (۱۳۶۱)، *صحیفه نور*، جلد نوزدهم، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.

- _____ (۱۳۶۱)، *صحیفه نور*، جلد یستم، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.

- _____ (۱۳۷۰)، *صحیفه نور*، جلد بیست و دوم، تهران، وزارت ارشاد و سازمان مدارک فرهنگی

انقلاب اسلامی.

- _____ (۱۳۷۲)، *جهاد اکبر*، تهران، مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی.

- _____ (۱۳۷۸)، *صحیفه امام*، جلد دوازدهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- _____ (۱۳۷۸)، *صحیفه امام*، جلد پانزدهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- _____، *کشف‌الاسرار*، بی‌تا، بی‌جا.

- _____ (۱۳۸۶)، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.

- میراحمدی، منصور (۱۳۸۸)، *نظریه مردم‌سالاری دینی*، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.

- نامدار، مظفر (۱۳۷۶)، *مبانی مکتب‌ها و جنبش‌های سیاسی شیعه در صد سال اخیر*، تهران، پژوهشگاه

علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- واعظی، احمد (۱۳۸۸)، «ابعاد معرفت‌شناختی فلسفه سیاسی اسلام»، *فصلنامه علوم سیاسی*، شماره ۴۸.