

## مختصات «نص شناختی» امام خمینی (ره) و تأثیر آن بر اندیشه فقهی - سیاسی

غلام حسن مقیمی\*

مکانیزم اجتهاد پویای امام خمینی (ره) به گونه‌ای است که ضمن ایجاد پیوند قاعده‌مند با منابع (کتاب، سنت، اجماع و عقل) با دو عنصر زمان و مکان نیز پیوند منطقی دارد و از تضارب آنها احکام مربوط به زندگی سیاسی و اجتماعی را استنباط می‌کند. اگرچه ساخت‌های اجتماعی زمان و مکان موجب می‌شود تا فقیه در بستر اجتماعی محیط و واقعیت‌ها روزمره زندگی سیاسی (روابط قدرت) محصور شود، از منظر فقیه نظریه‌پرداز تنها عنصر حاکم بر تولید اندیشه سیاسی «حقانیت و برتری نصوص دینی» است. آنچه موجب می‌شود روش اجتهادی امام با سبک‌های متداول متفاوت شود، رویکرد دین‌شناختی و نص‌شناسی می‌باشد. فرضیه این تحقیق آن است که نگاه اجتماعی، نظام‌وار، سیستمی، کلی و جامع امام به نصوص دینی موجب شده است تا استنباطات فقهی - سیاسی ایشان نیز اجتماعی، سیستمی، جامع و درنهایت حکومتی شود؛ برای مثال وی حکومت را جزئی از دین و از احکام اولیه می‌داند. پیامد این نگاه آن است که اسلام بدون «حکومت ولایی» ناقص می‌شود. در این نوشتار بر اساس روش کل‌نگرانه و فرانگرنه فلسفه مضاف، تلاش خواهیم کرد تا مؤلفه‌های نص‌شناختی امام خمینی (ره) را استخراج، کالبدشکافی و تأثیر آن را بر اندیشه سیاسی - فقهی نشان دهیم.

**واژگان کلیدی:** نص‌شناختی، اندیشه سیاسی - فقهی، امام خمینی (ره)، فقه حکومتی، نظام‌وار، جامع‌نگری.

\*. دکتری علوم سیاسی و پژوهشگر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

## ۱. مقدمه

محیط بیرونی (زمان و مکان) در اجتهاد پویا درکنش تعاملی هدفمند با محیط درونی (نصوص) قرار می‌گیرد. در بحث حقانیت نصوص که از مباحث کلامی و اعتقادی می‌باشد، سیادت امر و نهی‌های خداوند، پیامبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام مفروض گرفته می‌شود؛ چون پیامبر اکرم ﷺ و معصومین علیهم‌السلام انسان‌های کاملی‌اند که به منبع غیرمتناهی متصل‌اند (الموسوی الخمینی؛ ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۳۲۰). تنها آنان هستند که می‌توانند سعادت همه‌جانبه بشر را تأمین کنند (همان، ص ۵۴۴).

شیوه اجتهادی حضرت امام از این لحاظ همان شیوه اجتهادی صاحب جواهری است؛ چون هر دو، اعتبار استنباطات فقهی را در گرو عدم مخالفت با نصوص دینی می‌دانند. بدین لحاظ هر دو خروج از سلطه نصوص را همانند دیگر فقها اجتهاد در برابر نص تلقی می‌نمودند. از منظر امام مهم‌ترین پیش-فرض‌های اجتهاد علاوه بر حقانیت و برتری نصوص نسبت به قوانین عرفی و عقلی، خاتمیت، جامعیت، جهانی و سیستمی بودن نصوص است.

روش اجتهاد از مجرای تحقیق در اصل صدور نصوص (اطمینان از حدوث آن از جانب معصوم از طریق علم رجال) و تفحص در جهت صدور (اطمینان از عدم بیان خبر در شرایط تقیه) و نیز تحقیق در دلالت صدور (از طریق علمی همچون ادبیات، علم اصول و...) در جستجوی فهم احکام مسائل جاری است. نصوص در شیوه اجتهادی امام، با واقعیات زندگی سیاسی زمانه، رابطه منفصلانه ندارد، بلکه موضوعات مستحدثه با شیوه اجتهادی پویا، بازسازی، درونی و بومی می‌شوند. از این حیث نصوص نیز همانند موضوعات احکام با زمان و مکان، ارتباط ماهوی می‌یابد و درنهایت فرهنگ سیاسی شهروند مسلمان را بازسازی می‌کند. این فرایند وقتی به انباشت نظریات سیاسی در عرصه‌های مختلف جامعه مدنی و نظام سیاسی می‌رسد، زمینه تکوین و شکل‌گیری تمدن اسلامی - فقهی را فراهم می‌کند.

از این رو می‌توان گفت نصوص گزاره‌های فراتاریخی‌ای هستند که از طریق روش عقلانی اجتهاد، با بشر تاریخی ارتباط برقرار می‌کند (نصر، ۱۳۸۰، ص ۳۶).

این یکی از اعجازهای زبان قرآن و متون دینی است که قابلیت و استعداد فراتاریخی کردن گزاره‌های تاریخی را با روش عقلانی دارد. البته اگر غیر از این بود، نصوص فراتاریخی غیرخواننده می‌شد و در پی آن از تنهایی دق می‌کرد و در لابه‌لای انبوهی از متون تاریخی دیگر دفن می‌شد.

البته نصوص قرآنی در هر زمانی مفسران و مخاطبان خاص خودش را دارد که فرد اکمل آن انسان‌های کاملی‌اند که امام زمان (زمان‌شناس کامل) خودشان هستند؛ از این رو از منظر حضرت امام، علمای اسلام «به حسب مراتب وجودشان و به حسب مراتب کمالشان برداشت‌هایی {از نصوص و قرآن} دارند» (الموسوی الخمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۴۳۰). «نسخه تربیت انسان، قرآن است» (همان). اگرچه آنهایی که به‌طور کامل قرآن را فهمیدند «من خوطب به» بودند (مجلسی، ج ۲۴، ص ۲۳۷)، در عصر حرمان از معصوم مطمئن‌ترین مکانیزم برای دستیابی به احکام الهی شیوه اجتهاد پویا از مجرای نصوص است.

## ۲. مفاهیم

در دانش فقهی سیاسی، با اصطلاحات متفاوت و مرکبی مواجهیم که یک جزء آن واژه نص و جزء دیگرش موضوع و عنصر سوم آن روش است. برای شناخت واژه نص و واژگان‌های مترادف آن (حکم و منابع) مباحثی قابل طرح است که تبیین آنها راه را برای فهم مؤلفه‌های نص‌شناختی امام هموارتر می‌کند.

### ۲-۱. مفهوم نص

نص در لغت به معنای کمال، غایت شیء (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۳۶۹. این‌منظور، ج ۷، ص ۹۷) لفظ دارای ظهور در یک معنا و بدون احتمال خلاف (معین، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۴۷۴. فرهنگ‌نامه اصول فقه، ۱۳۸۹، ص ۶۷۵) می‌باشد؛ به تعبیر دیگر مراد از نص، هر لفظ و کلامی است که دلالت آن بر معنایش روشن و آشکار باشد (دهخدا، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۰۰۰).

هر کلام صریحی که واضح و آشکار باشد، نص نامیده می‌شود. در اصطلاح درایه، کلام صریح‌الدلاله را نص گویند که احتمال خلاف و تأویل نباشد (جمعی

از پژوهشگران، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۹۲-۲۹۴). نص در اصطلاح اصولی دو کاربرد دارد: ۱. کتاب و سنت در مقابل اجماع و قیاس؛ مثلاً گفته می‌شود «این آیه یا روایت بر مسئله شورا یا ولایت دلالت دارد، اگرچه معنایش ظاهر باشد نه نص». ۲. لفظی که دلالتش بر معانی خود به حدی روشن باشد که احتمال معنای دیگری داده نشود (فرهنگ‌نامه اصول فقه، ۱۳۸۹، ص ۶۷۵. مشکینی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۳۲-۲۳۳. مظفر، اصول الفقه، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۳).

از مجموع معنای لغوی و اصطلاحی فوق روشن می‌شود بین معنای لغوی و اصطلاحی چندان اختلاف نیست. بین آنها تناسب و هماهنگی است. بنابراین مراد از نصوص در این پژوهش مجموعه منابع و مدارک دینی‌ای است که اندیشه و فکر سیاسی به وسیله آنها اظهار و بیان شود به گونه‌ای که در دلالت بر مقصود و معنای خود صریح باشد و احتمال خلاف در آن راه نیابد؛ مانند آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (نساء: ۵۸. ر.ک: ارسطو، ۱۳۹۱) که با توجه به روایات مرتبط «امانت» دال بر ضرورت انتصاب شایستگان در مناصب سیاسی و حکومتی است یا دلالت فقره انتهایی روایت امام باقر (علیه السلام) (لا تصلح الامانة الا لرجل فيه ثلاث خصال: ورعٌ يحجزه عن معاصي الله، حلمٌ يملك به غضبه، حسن الولاية على من يلي حتى يكون لهم كالوالد الرحيم)<sup>۱</sup> بر حکمرانی خوب، کریمانه و مشفقانه که در سال‌های اخیر تحت عنوان (Good Governance) مورد توجه محافل سیاسی واقع شده است.

## ۲-۲. مفهوم منابع

منبع در لغت به معنای سرچشمه، اصل، بیخ (دهخدا، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۸۲۱)، منشأ (معین، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۴۳۷۷) آمده است. در اصطلاح فقهی، مراد همان معنای لغوی است؛ به عبارت دیگر مراد از منابع منشأ و سرچشمه‌ای است که

۱. امامت (رهبری و ولایت) جز برای مردی که دارای خصلت‌های سه‌گانه باشد شایسته نیست: پرهیزکاری و ورعی که او را از گناه الهی باز دارد، حلم و بردباری که بدان وسیله خشم خود را تحت کنترل درآورد، حسن حکمرانی و سرپرستی نسبت به مردمی که امانت آنها را به عهده دارد تا جایی که نسبت به آنان همانند پدری مهربان باشد (محمدبن یعقوب کلینی، کافی، ج ۱، ص ۴۰۷).

گزاره‌های فقهی و اجتهادی (اعمّ از احکام وضعی و تکلیفی) از آن استخراج می‌شوند؛ بنابراین سرچشمه گزاره‌های سیاسی فقهی، جایی است که به شارع مقدس منسوب است.

در مورد منابع فقه، بین فقها، دیدگاه‌های متعددی به چشم می‌خورد: اول از نظر تعداد منابع که برخی (همانند اخباری‌ها) به کتاب و سنت منحصر کردند. عده‌ای از فقهای امامیه در عرض کتاب و سنت از عقل نام برده‌اند. گروهی دیگر در عرض کتاب و سنت، سیره عقلا را (همانند فاضل تونی) افزوده‌اند. دوم از نظر تفسیر منابع برخی عقل و سیره عقلا را منبعی در عرض کتاب و سنت نمی‌دانند؛ بلکه ابزار و کاشف از آن دو می‌دانند. در این صورت عقل منبع احکام فقه سیاسی نیست؛ بلکه روش استنباط است. اما برخی دیگر برای آن خصلت عرضی و استقلالی قایل‌اند. جوادی آملی در این باره می‌نویسد: «اگر با برهان عقلی، حکمی از احکام فقه، حقوق، اخلاق، سیاست و مانند آن ثابت شود، نباید گفت این حکم بشری است، در قبال حکم الهی... چون عقل و نقل هر دو کاشف از اراده الهی‌اند. تنها در جایی می‌توان گفت که آن حکم بشری است که برهانی در کار نباشد... از ظنون غیرمعتبر... باشد» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۴۱).

پیامد طبیعی این دیدگاه آن است که در هنگام تعارض احکام قطعی عقل با حکم شریعت، حکم قطعی عقلی بر عموم یا اطلاق ادله شرعی مقدم می‌شود. این مطلب (نگاه استقلالی یا آلی) نسبت به سیره عقلا هم صادق است. امام در این باره می‌گوید: «در حجیت سیره عقلا، صرف عدم ثبوت ردع کفایت می‌کند و لازم نیست امضای معصوم و عدم ردع وی را اثبات کنیم» (الموسوی الخمینی، ۱۳۸۵، ص ۳۰). پیامد مهم سیاسی اجتماعی این دیدگاه الزام‌آور بودن احکام سیره عقلا و نیز لزوم مراجعه به آرای عمومی در اداره جامعه است (ضیایی‌فر، ۱۳۸۵، ص ۲۶-۳۱).

البته در چپستی منابع و مصادر اجتهاد بین مذاهب اسلامی اختلاف نظر است. فقهای امامیه کتاب، سنت، عقل و اجماع (اخباری‌ها تنها کتاب و سنت و برخی فقط سنت) را منبع اجتهاد می‌دانند. فقهای حنفی کتاب، سنت متواتر،

اقوال صحابه، اجماع صحابه، قیاس، استحسان و نظر عرف را از منابع اجتهاد می‌شمرند و فقهای مالکی کتاب، سنت، اجماع اهل مدینه، مصالح مرسله، قول صحابی غیرمستند به رأی و قیاس منصوص‌العله را. فقهای شافعی نیز کتاب، سنت، اجماع، قیاس مستنبط‌العله، قیاس تشبیه، تمثیل و فتاوی صحابه را از منابع اجتهاد دانسته‌اند (جناتی، ۱۳۷۰، ص ۳-۴. همو، ۱۳۷۲، ص ۲۴).

علاوه بر عنوان‌های فوق، علما (اعمّ از امامیه و اهل سنت) به لحاظ واژه‌شناسی تعابیر دیگری همانند طریق، دلیل، مدرک، اماره، حجت نیز دارند که مراد از آنها در اصول فقه، امکان وساطت آن در انتساب احکام فقه سیاسی به شارع مقدس است. آخرین نکته قابل ذکر آنکه قرآن به عنوان نص قطعی‌الصدور در رأس منابع قرار دارد؛ ولی از آنجاکه قرآن کتاب صامت است، نیازمند ناطق (سنت) به عنوان مفسر است. در استقلالی یا آلی‌بودن سایر منابع (عقل، اجماع، عرف یا بنای عقلا) اختلاف است (صرامی، ۱۳۸۷، ص ۵، ش ۱۷، ص ۵۳-۶۱). اما پذیرش آنها پیامدهای مهمی در آرا و اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) دارد که در جای خود باید مورد تأمل قرار گیرد.

### ۲-۳. مفهوم حکم

در آثار فقهای شیعه و نیز حقوقدانان (همانند قوانین اساسی، مدنی و کیفری) واژه حکم در کنار واژه حق، کاربرد زیادی دارد. استعمال و کاربرد واژه حکم در معانی متفاوت<sup>۱</sup> موجب پیچیدگی مفهوم آن شده است. از آنجاکه احکام سیاسی و اجتماعی از جمله بحث‌های کلیدی در پژوهش حاضر است، لازم است موارد استعمال آن احصا، معنای هر کدام بررسی و وجوه اشتراک و افتراق آنها را تجزیه و تحلیل کنیم.

حکم به ضم حاء در لغت به معنای اتقان، استوار، پابرجا، ثبوت و استحکام می‌باشد؛ مانند «حکمت الشی فاستحکم ای صار محکماً» (محکم گردید) یا «احکمت الشی بالالف اتقنته فاستحکم». بر همین اساس رأی حاکم و قاضی را از

۱. استعمال آن در موارد مختلف، آن قدر زیاد است که آن را به صورت لفظ مشترک لفظی مبدل کرده است.

آن نظر که نفوذناپذیر و به‌آسانی خدشه‌ناپذیر است، حکم گفته‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۱۲. جعفری لنگرودی، ۱۳۸۳، ص ۳۶۲).

بنابراین منع به معنای «منع از ظلم» یا «منع از اصلاح» (ابن فارس، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ذیل واژه حکم) یا «داوری به عدل» (ابن‌منظور، ج ۷، ص ۹۷) که برخی از اهل لغت آن را مفهوم اصلی واژه حکم دانسته‌اند، صحیح نیست؛ چون این‌گونه معانی از لوازم مفهوم حکم است (خلیلی، ۱۳۹۰، ش ۶۰، ص ۱۰۴). حکم در اصطلاح به معنای اثبات امری برای امر دیگر یا نفی امری از امر دیگر است (فرهنگ‌نامه اصول فقه، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱)؛ از این رو نسبت و رابطه بین موضوع و محمول را (مثل «است» در قضیه روز روشن است) حکم می‌گویند. چنانچه ثبوت نسبت مورد اذعان و اعتراف شارع باشد، حکم شرعی می‌نامند (گرچی، ۱۳۶۴، ش ۱، ص ۲۹. تهانوی، ۱۹۹۶م، ص ۶۳۹). حکم به تناسب استعمال آن در علوم مختلف، معانی اصطلاحی گوناگونی دارد که در ذیل به آن می‌پردازیم تا جایگاه آن در مباحث این پژوهش و نیز نسبت آن با نص روشن گردد.

### ۳. ویژگی‌های نص‌شناختی امام

پس از مرور اجمالی به مباحث مفهومی نص‌شناختی و جایگاه مهم آن در شیوه اجتهادی امام، زمینه بحث مبنایی‌تر فراهم شده است. از منظر ایشان، نصوص دینی دارای یک سلسله خصوصیات است که تبیین و تنقیح آن پیش‌نیاز ورود به روش اجتهادی وی در مورد اندیشه سیاسی است. نگاه خاص ایشان به دین موجب شده است تا بستر لازم برای پیوند منطقی چهار عنصر دین، جامعه، رهبری و دولت بیشتر فراهم شود و عملاً دین، حضور مؤثرتری در میدان سیاست بیابد.

نکته مهم دیگری که در اینجا وجود دارد، آن است که زمانی که از زاویه معرفت‌شناسی به بحث «نص» می‌پردازیم، باید این نکته را در نظر بگیریم که بحث «نص‌شناسی» از جمله معارف درجه دومی است. معارف درجه دوم معارفی‌اند که ناظر به معارف درجه اول باشند. این معارف معمولاً با پسوند «شناسی» یا با پیشوند «فلسفه» همراه‌اند. اگر «نص» و «موضوع» را یک

معرفت درجه اول در نظر بگیریم، نص‌شناسی، موضوع‌شناسی احکام فقهی و روش‌شناسی شیوه اجتماعی امام خمینی (ره) معرفت درجه دومی خواهند بود. بر این اساس، بحث از نص‌شناسی و موضوع‌شناسی امام مشعر به این معناست که مشاهده و نگاه امام به نصوص و موضوعات سیاسی مسبوق به پیش‌فرض‌هایی است که بدون فهم آن، امکان درک صحیح اندیشه سیاسی ایشان مشکل است؛ به عبارت دیگر مطابق تئوری فانوسی در فلسفه علم، هر مشاهده‌ای مسبوق به فرضیه‌ای (نظریه‌ای) است (پوپر، ۱۳۷۵، ص ۱۸۶. همو، ۱۳۸۳. همو، ۱۳۷۸، ص ۳۴) که مشاهدات محقق را هدایت می‌کند.

از این رو وقتی نظریه و پیش‌فرض‌ها درباره دولت، جامعه و انسان عوض شود، معنای دولت و مفاهیم مندرج در آن نیز عوض می‌شود. به نظر می‌رسد مفاهیم جدید مدرن که از جهان مدرنیسم وارد ایران شد و عملاً به مسئله سیاسی ایران مبدل شد، در دستگاه فکری و اجتهادی امام خمینی (ره) تفسیر خاصی یافتند که با قرائت‌های دیگر فقها، بعضاً تفاوت شکلی و ماهوی دارد. بر این اساس اندیشه سیاسی امام به یک معنا (با توجه به رویکرد موضوع‌شناختی و نص‌شناختی) فراتر رفتن از گذشته (الزامات تفکر سیاسی در فقه صاحب جواهری) است. گوهر اندیشه سیاسی امام منوط به فهم این پیش‌فرض‌هاست. در واقع بالندگی نظریه سیاسی امام و نیز نوشتن پی در پی آن در معرفت‌های درجه دومی آن است که با پسوند «شناسی» (نص‌شناسی، موضوع‌شناسی، دولت‌شناسی، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی) همراه است؛ به عبارت روشن‌تر زندگی سیاسی اجتماعی مردم ایران با نگاه درجه اولی به منابع و نصوص تغییر نکرده است، بلکه با نگاه درجه دومی امام و شاگردان وی تغییر کرده است.

### ۱-۳. رویکرد حداکثری به دین

کارویژه و اهداف دین چیست و برای کدام یک از نیازهای بشر از جانب خداوند نازل شده است، امروزه در مباحث کلام جدید، تحت عنوان گستره شریعت، قلمرو دین و انتظار بشر از دین طرح می‌شود (خسروپناه، ۱۳۸۲. جوادی آملی، ۱۳۸۰. نصری، ۱۳۸۳).



واقع مطلب آن است که عصری نمودن، زمانی و مکانی کردن آموزه‌های دینی، مفهومی قدیمی (فقط الفاظ آن جدید شده است) است که همواره از زمان‌های گذشته تا امروز در ادبیات فقها و اندیشمندان مطرح بوده است؛ اگر چه تفاسیر و قرائت‌ها متفاوت بوده است. در یک نگاه اجمالی و کلی می‌توان این تفاسیر را به سه رویکرد تقسیم کرد:

**دیدگاه اول، نگاه حداقلی به دین است.** این دیدگاه در اشکال سنتی (جهان اسلام) و متجدد (جهان غرب) هم در ادوار گذشته و هم در عصر حاضر، ظهور و بروز داشته است. لازمه این تفسیر، تقلیل دین در محدوده احکام فردی و عبادی است. این دیدگاه که (در تاریخ معاصر غرب) خاستگاه آن به تحولات روشنفکری و اصلاحات مذهبی اروپا بر می‌گردد، عملاً منجر به «راهبرد سکولاریسم» در اندیشه سیاسی غرب شده است. هگل اصرار داشت دین باید در بستر زمان و الزامات آن حرکت کند و خود را با آن سازگار کند (هگل، [بی‌تا]، ص ۱۴۲-۱۴۵) یا اصلاح دینی‌ای که لوتر و کالون در خصوص رابطه انسان و خدا مطرح کردند که لازمه آن به حاشیه‌رفتن دین و واگذاری عرصه سیاست به عقل عرفی بوده است. این روند (جریان نگاه حداقلی به دین) در سال‌های بعد، موجب چرخش حکومت از حاکمیت متعالی به متعارف شد.

این دیدگاه در جهان اسلام، هم در بین روشنفکران مذهبی و هم در میان برخی روحانیان، طرفداران زیادی دارد؛ برای مثال علی عبدالرازق مصری با وجود پرورش یافتن در حوزه دینی مصر، کتاب الاسلام و اصول الحکم را تدوین می‌کند که هنوز هم با گذشت بیش از هشتاد سال در بین روشنفکران سکولار دنیای اسلام طرفدار دارد. آنچه برای این تحقیق مهم است آن است که چگونه عالمان دنیای اسلام بر اساس متون اسلام و با استناد به نصوص دینی (از موضع درون‌دینی) به تضادی تئوریک در نسبت دین و سیاست (جدایی یا وحدت) می‌رسند (مظفری، ۱۳۸۷، ش ۵).

**دیدگاه دوم، نگاه حد وسطی دارد.** این دیدگاه سعی دارد القا کند اسلام اصول کلی سیاست و اجتماع را طرح کرده است و امور جزئی مدیریت اجتماعی و سیاسی را به عقل عرفی و تخصصی واگذار نموده است. این رویکرد

که امروزه تحت عنوان «سکولاریسم اسلامی» مطرح است، سعی نموده است راه میانه را بییماید. سکولاریسم اسلامی ایده‌ای است که در پاسخ به مسئله دولت‌سازی مدرن در برابر اندیشه (حکومت دینی) مطرح شده است (میراحمدی، ۱۳۸۷، فصل سوم). مقصود از سکولاریسم اسلامی پذیرش سازگاری اسلام و سکولاریسم و طرح ایده جدایی گوهر دین از نهاد دولت است نه جدایی دین از سیاست (همان، ص ۱۴). این دیدگاه اگرچه مرجعیت دین در سیاست را می‌پذیرد؛ ولی دچار «تقلیل‌گرایی در عرصه دین» است؛ چون دین را صرفاً متکفل اصول کلی سیاسی دانسته و در تعلیمات سیاسی که عمدتاً از مجرای فقه سیاسی قابل استنباط است، انکار نموده است؛ کما اینکه در مفهوم سکولاریسم هم یک نوع تقلیل‌گرایی را ملاحظه می‌کنیم؛ چون سکولاریسم به معنای جدایی دین از سیاست است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۷) ولی سکولاریسم اسلامی این جدایی را نمی‌پذیرد، بلکه قایل به تفکیک و جدایی دین از دولت است.

**دیدگاه سوم، تفسیر حداکثری از دین است.** امام خمینی(ره) از میان دیدگاه‌های فوق، دیدگاه سوم را می‌پذیرد. ایشان در تفسیر اسلام می‌گوید:

از اسلام و بعثت رسول اکرم ﷺ برداشت‌های مختلفی است به حسب آن چیزهایی که در برداشت کننده موجود است... گمان نباید شود که اسلام آمده است برای اینکه این دنیا را اداره کند یا آمده است فقط برای اینکه مردم را متوجه به آخرت بکند یا آمده است که [فقط] مردم را آشنای به معارف الهیه بکند. محدود کردن، هرچه باشد خلاف واقعیت است (الموسوی الخمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۴۲۰-۴۲۲).

نگاه حداکثری امام به دین، موجب شده است ایشان بین دین و سیاست (در تمامی شئون عناصر سیاست) رابطه این‌همانی برقرار کنند: «اسلام دین سیاست است با تمام شئونی که سیاست دارد. این نکته برای هر کسی که کمترین تدبیری در احکام حکومتی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی اسلام بکند، آشکار می‌گردد. پس هر که را گمان بر این برود که دنیا از سیاست جداست نه دین را شناخته و نه سیاست را» (همو، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۲۳۴).

از این رو از منظر امام دین را نباید به یک سلسله‌گزاره‌های توصیفی و اخلاقی یا اصول کلی تنزل داد. هدف و مأموریت دین نه تنها گرایش‌های انسان را در عرصه اخلاق، عرفان و ملکات نفس پوشش می‌دهد؛ بلکه بینش وی را در عرصه تفکر و اندیشه و نیز گُنش و رفتار وی را از مجرای احکام تکلیفی سامان می‌دهد.

### ۲-۳. نگاه سیستمی به نصوص (کل منسجم مرتبط به هم)

نظر به اینکه موضوعات و نیازهای انسان، سیستمی و از ویژگی کل مرتبط به هم و شبکه‌ای برخوردار است (با علم به اینکه نصوص دین ناظر به پدیده‌های واقعی و نیازهای عینی انسان است)، می‌توان گفت نصوص و مکتب اسلام نیز سیستمی و از ویژگی کل منسجم و مرتبط به هم برخوردار است. امام خمینی (ره) با اذعان به مطلب فوق می‌فرماید: «مذهب اسلام از هنگام ظهورش متعرض نظام‌های حاکم در جامعه بود و خود دارای سیستم و نظام خاص اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی است» (همان، ج ۵، ص ۳۸۹). البته امام پا را فراتر می‌گذارد و این سیستم را کامل و جامع (دین حداکثری) می‌داند:

اسلام... مکتبی است که برخلاف مکتب‌های غیرتوحیدی در تمام شئون فردی، اجتماعی، مادی، معنوی، فرهنگی، سیاسی، نظامی و اقتصادی دخالت و نظارت دارد و از هیچ نکته و لو بسیار ناچیز که در تربیت انسان و جامعه، پیشرفت مادی و معنوی نقش دارد فروگذار ننموده است (همو، ۱۳۷۹، ج ۲۱، ص ۴۰۲-۴۰۳). انسان غیرمحدود است... و نسخه تربیت انسان که قرآن است غیرمحدود است... همه چیز است (همان، ج ۱۲، ص ۴۲۲).

بنابراین چون شارع مقدس، نصوص را ناظر به هدایت انسان در کل تاریخ وضع کرده است، باید اذعان کرد قانونگذار اسلام نخست موضوعات و مسائل بشر را در کل تاریخ مشاهده کرده، سپس احکام آنها را در بستری از ارتباطات منسجم و سیستمی وضع کرده است؛ از این رو گزاره‌های دینی چون ماهیت جامع و کل منسجم دارند، در عین فراتاریخی بودن ناظر به امور تاریخی هم هستند. غایت و رسالت چنین دینی، ارتقای افق موضوعات تاریخی و وقایع

زندگی سیاسی اجتماعی به افقِ نصوصِ فراتاریخی است تا در یک فرایند تکاملی، انسان اجتماعی و نیز دولت مطلوب اسلامی تحقق عینی یابد:

شما وقتی اسلام را ملاحظه می‌کنید به حسب ابعاد انسانیت، طرح دارد، قانون دارد... یکی از ابعاد انسان، بعدی است که در این دنیای مادی می‌خواهد معاشرت بکند، در این دنیای مادی می‌خواهد تأسیس دولت بکند... اسلام این را هم دارد (همان، ج ۶، ص ۴۱). این از خصوصیات کتاب آسمانی ماست که هم باب معرفت را باز کرده است تا حدودی که در حد انسان است (همان، ج ۱۷، ص ۴۳۴).

یکی از ویژگی‌های سیستم، عدم امکان تفکیک عناصر آن است؛ به محض جدا شدن یک عنصر از درون سیستم، نه تنها آن عضو، کارایی خود را از دست می‌دهد، بلکه سیستم نیز معیوب و کارآمدی مطلوب خودش را از دست می‌دهد؛ برای مثال انسان یک کل منسجم (سیستم) است. حال اگر کلیه یا قلب یا هر عضوی از عناصر بدن را جدا کنیم، به تنهایی (بیرون از سیستم بدن) نمی‌تواند کارویژه خودش را انجام دهد؛ مضافاً اینکه انسان بدون کلیه یا دست از انجام کارکرد مطلوب خود باز می‌ماند. نصوص و احکام اسلام نیز چنین است؛ اگر احکام اجتماعی و حکومتی و... را از اسلام جدا نماییم، دچار نقص می‌شود؛ از این رو «نصوص و احکام اسلام، تجزیه‌بردار نیستند». تجزیه آن موجب اختلال در کل سیستم و مکتب اسلام می‌شود. از منظر امام درک چنین نصوصی، نیازمند دیدگاهی کل‌نگر و همه‌جانبه است؛ خصوصاً با لحاظ این نکته که عناصر سیستم یک نوع وابستگی متقابل و تعاملی همدمند دارند. «به همین دلیل است که اندیشه سیاسی امام چند بعدی است». امام داشته‌های علمی خود را به تناسب ابعاد اسلام، متکثر کرده بود. وی مستجمع علوم متعدد (فقه سیاسی، کلام‌سیاسی، فلسفه سیاسی عرفان، جامعه‌شناسی) بود. تجمیع دانش‌های متعدد این امکان را برای ایشان فراهم کرد تا «تفسیر وی نسبت به نصوص دینی جامع و سیستمی» شود و اسلام را تنها از یک منظر و زاویه تفسیر نکند.

بدین لحاظ نصوص دینی فرایندی مستمر و فراتر از هر افق تاریخی خاص است؛ پلی است بین وقایع تاریخی روزمره به همراه انواع نابسامانی‌ها با فردای بایسته و مطلوب انسانی که سرشار از نیکویی‌ها و فضیلت‌هاست. این فرایند با ادعاهای بشری ولو با ادعای خیرخواهی و عدالت‌خواهی قابل مقایسه نیست. البته از نگاه ایشان، آثار عدالت اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حکومتی اسلام تنها با عملیاتی کردن کامل آن قابل درک است:

اسلام نه با سرمایه‌داری ظالمانه و بی‌حساب و محروم‌کننده توده‌های تحت ستم و مظلوم موافق است، بلکه آن را به‌طور جدی در کتاب و سنت محکوم می‌کند و مخالف عدالت اجتماعی می‌داند... و نه رژیم‌های مانند رژیم کمونیستی و مارکسیسم لنینیسم است که با مالکیت فردی مخالف و قایل به اشتراک می‌باشد... بلکه اسلام یک رژیم معتدل... است که اگر به حق به آن عمل شود چرخ‌های اقتصاد سالم به راه می‌افتد و عدالت اجتماعی که لازمه یک رژیم سالم است، تحقق می‌یابد (همان، ج ۲۱، ص ۲۹۲).

نگاه فوق به این قاعده و اصل مهم (نگاه سیستمی) معطوف است که اجزای یک سیستم، هماهنگ، لازم و ملزوم و در ترابط متقابل حول هدفی خاص می‌باشند.

خلاصه آنکه اسلام علاوه بر آنکه دین حداکثری است و در تمامی حوزه‌ها و نیازهای مورد انتظار بشر دستورالعمل دارد، به لحاظ ساختار درونی کل منسجم هم است؛ لذا امکان تفکیک عناصر آن وجود ندارد و در صورت تفکیک عناصر آن، کارایی و کارکرد آن دچار آسیب می‌شود.

### ۳-۳. نگاه حکومتی و ولایتی به نصوص (گذر از فقه فردی به فقه حکومتی)

امام در موارد مختلف دین را عین سیاست و سیاست را عین دین تلقی کردند. در جایی دیگر سیاست را همان هدایت و دین را همان صراط مستقیم و هدایت دانسته و نیز در جایی دیگر سیاست را مختص جایگاه نبوت، امامت و ولایت ذکر می‌کنند:

دیانت همان سیاستی است که مردم را از اینجا حرکت می‌دهد و تمام چیزهایی که به صلاح ملت است و صلاح مردم است، آنها را از آن راه می‌برد که صلاح است که همان صراط مستقیم است (همو، ج ۱۳، ص ۲۱۸). سیاست این است که جامعه را هدایت کند و راه ببرد. تمام مصالح جامعه را در نظر بگیرد... و این مختص به انبیاست، دیگران این سیاست را نمی‌توانند اداره کنند، پس مختص به انبیا و اولیا و به تبع آن به علمای بیدار اسلام (همان، ص ۸).

عبارت فوق مبین این نکته مهم است که وی در تعریف و تفسیر سیاست و دین، آن را یک کل منسجم می‌بیند که در مرکز و رأس آن، ولایت قرار دارد. این تلقی از نصوص دینی و اسلام، آثار و پیامدهای بسیار مهمی در اندیشه سیاسی دارد؛ چون نه تنها جایگاه اسلام را از عرصه فردی و عبادی ارتقا می‌دهد بلکه جنبه سیاسی و حکومتی آن را بسیار برجسته می‌کند و به تبع آن عنصر حکومت را مقدم بر تمامی احکام فرعی می‌نماید. عبارت امام در این باره صریح است: «حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله ﷺ است یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است» (همان، ج ۲۰، ص ۴۵۲).

این اهمیت تا بدانجا می‌رسد که برخی از صاحب‌نظران، مراد امام از عبارت «الاسلام هو الحكومة بشؤونها و الاحکام قوانین الاسلام و هی من شؤونها، بل الاحکام مطلوبات بالعرض و اموری لاجرائها و بسط العدالة» (همو، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۳۳) را این چنین تفسیر نمودند که اجرای احکام مقصد بالعرض و حکومت مقصد اصلی است (میرباقری، ۱۳۹۱/۱۲/۹). ولی به نظر می‌رسد مراد امام از عبارت فوق (اسلام چیزی جز حکومت نیست و احکام برای حکومت مطلوبات بالعرض است)، نه آن است که اسلام غیر از حکومت، ابعاد دیگری ندارد یا اینکه اجرای احکام مقصد اصلی حکومت نباشد، بلکه کلام امام در اینجا ناظر به اهمیت موضوع حکومت از حیث تقدم اهم بر مهم است. از یک منظر دیگر شاید بتوان گفت که ماهیت و حقیقت اسلام، همان حکومت با تمامی شئون و لوازم آن است یا به تعبیری دیگر شاید بتوان گفت احکام، قوانین اجرایی حکومت

اسلامی برای یک هدف بالاتری‌اند و لذا نسبت به آن هدف غایی (که احکام در پی تحقق آن هستند) مطلوب بالعرض‌اند؛ چون هدف اسلام تحقق عینی عدالت و جاری‌نمودن آن در زوایای زندگی و روابط اجتماعی است. علت چنین تفسیری از حکومت به یک نکته مهم در عرصه سیاست و حکومت برمی‌گردد و آن این است که قدرت و دولت وقتی تحقق عینی بیابد، به شکل شبکه‌ای (سیستمی - نهادی) و مویرگی عمل می‌کند؛ یعنی خواسته و ناخواسته قلمرو خود را در تمامی عرصه‌های زندگی فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی گسترش می‌دهد. حال اگر حکومت، ماهیت اسلامی و عادلانه داشته باشد، لازمه عینی آن نهادینه و جریانی‌شدن عدالت و دیگر ارزش‌ها در تمامی عرصه‌های زندگی است.

بدین لحاظ عبارت فوق یک بیان کلیدی است که کلیت نظریه حضرت امام در باب حکومت و احکام را نشان می‌دهد. امام حکومت و ولایت (در مقایسه با دیگر احکام اولیه) را اصل و دیگر احکام را فرع و از شئون حکومت می‌دانند. بنابراین احکام، قوانین اجرایی و از شئون حکومت می‌گردد. خلاصه آنکه تحقق چنین حکومتی، تحقق اسلام به معنای عام خودش است؛ چون حکومت و ولایت همان «نصوص به نطق درآمده در کالبد زمان و مکان» است؛ به عبارت دیگر اسلام دو ظهور و تجلی دارد؛ یک ظهور آن، ظهور و نزول لفظی است و ظهور دوم آن، ظهور و تجلی عینی (خارجی) است. ظهور لفظی آن، همان صدور احکام است و ظهور و تجلی عینی اسلام همان حکومت اسلامی؛ یعنی اجرای احکام توسط ولایت در درون حکومت است. این معنا و مفهوم از بیان امام در موضوع غدیر نیز قابل درک است:

قضیه غدیر، قضیه جعل حکومت است، این است که قابل نصب است... و لهذا می‌بینیم که در عرض صوم و صلاة و امثال اینها می‌آورد و ولایت مجری اینهاست. مسئله، مسئله حکومت است... این حکومت... در روز عید غدیر برای حضرت امیر ثابت شد (الموسوی الخمینی، ۱۳۷۹، ج ۲۰، ص ۲۷-۳۰).

چنانچه از فقره فوق و فقره پیشین قابل استنباط است، امام از منظر اجرایی و تحقق عینی احکام حکومت، ولایت و اسلام را مرادف هم می‌گیرد. از آنجاکه هدف اسلام چیزی جز تحقق عینی عدالت (عدالت در تمام مراتب انسانیت) نیست (همان، ج ۱۲، ص ۲۰۷) و این عدالت نیز جز از مجرای حکومت (نصب ولایت) (همان، ج ۲۰، ص ۲۷) امکان تحقق خارجی ندارد، ماهیت و حقیقت اسلام (الاسلام هو الحکومة) (همو، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۳۳) چیزی جز حکومت نخواهد شد.

از اینجا می‌توان یک معنای دیگر را نیز استخراج کرد و آن اینکه همان‌گونه که تجسم عینی قرآن در عترت و ولایت است، تجسم عینی کارویژه ولایت هم در تحقق حکومت دینی به معنای دقیق کلمه است؛ یعنی اگر شرایط تحقق نصب ولایت (مقبولیت مردمی و حضور سیاسی فعال آنان) در جامعه اسلامی فراهم شود، آن‌گاه می‌توان شاهد تأسیس حکومت دینی‌ای بود که لازمه آن جریان‌یافتن احکام الهی در درون مناسبات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی خواهد بود. این همان هدف و غایت ولایت و حکومت است که امام خمینی (ره) از عبارات فوق اراده کرده است. اگر مفهوم و تفسیر فوق را بپذیریم، باید بگوییم هدف از خلقت، خلافت و ولایت انسان به معنای خاص (انسان کامل) و هدف از جعل و نصب ولایت، تحقق عینی اسلام در قالب حکومت دینی است؛ چون حکومت دینی چیزی جز نصوص نهادینه‌شده در متن زندگی نیست.<sup>۱</sup> با این تعبیر می‌توان گفت معنای زندگی، چیزی جز حاکمیت ولایی نیست و حاکمیت ولایی هم چیزی جز حضور تجسم عینی احکام اسلام در متن زندگی سیاسی-اجتماعی نیست؛ به همین علت است که از منظر امام، حکومت جایگاهش از احکام اولیه بالاتر و بر همه احکام، حکومت (به معنای اصولی) دارد و مقدم است؛ چون این ولایت و حکومت که اسلام بر

۱. حکومت نشان‌دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی... است» (امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۹۸).



آن بنا شده،<sup>۱</sup> همان «حکومت ولایی» است که از شئون پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام است (الموسوی الخمینی، ۱۳۷۹، ج ۲۰، ص ۴۵۲) و پس از آن به علمای بیدار اسلام منتقل می‌شود (همان، ج ۱۳، ص ۸) و الا مقام معنوی آنان نه قابل نصب است (همان، ج ۲۰، ص ۲۷) و نه قابل مقایسه با مقام معنوی فقهاست. بر طبق این تفسیر، پیامبر ﷺ (از جهت مقام و شأن حکومتی) اگر صرفاً مجری نصوص و احکام اولیه باشد، ولایت (حکومت وی) نه تنها مشکل اجرایی پیدا می‌کند، بلکه لغو و بی‌معنا می‌شود؛ چون پیامد و لازمه آن تصرف در منزلی است که (مثلاً در خیابان کشی) در چارچوب احکام فرعیه نیست یا جلوگیری از ورود و خروج ارز و صدها مثال دیگر که از اختیارات دولت است، از حیطه اختیارات حکومت خارج می‌شود (همان، ص ۱۷ و ج ۲۱، ص ۳۴).

ثمره بسیار مهم دیگر این رویکرد آن است که نه تنها احکام حکومتی مقدم بر احکام فردی و اولیه می‌گردد، بلکه حکومت به حکم اولی، حق تصرف در امور عمومی را می‌یابد و تا وقتی که حکومت در مصلحت‌سنجی خود آن را لازم بداند، تداوم می‌یابد و لذا ایشان تصریح می‌کنند که:

باید عرض کنم حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله ﷺ است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است... حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک‌جانبه لغو کند... آنچه که گفته شده است که شایع است، مزارعه و مضاربه و امثال آنها را با آن اختیارات از بین خواهد رفت، صریحاً عرض می‌کنم که فرضاً چنین باشد، این از اختیارات حکومت است و بالاتر از آن هم مسائلی است که مزاحمت نمی‌کنم (همان، ج ۲۰، ص ۱۷۰).

۱. عن ابی جعفر علیهما السلام قال: بُنی الاسلام علی خمس؛ علی الصلاة و الزکاة و الصوم و الحج و الولاية و لم یناد بشيء کما نودی بالولاية (محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج ۲، ص ۱۸).

شاید یکی از علل تقدم فقه و احکام حکومتی بر «فقه و احکام فردی» در این نکته مهم نهفته باشد که چون بخشی از موضوعات سیاسی- اجتماعی احکام (از حیث مصداق و بعضاً از حیث مفهوم) از خصلت متغیر بودن برخوردارند و نیز نصوص و احکام اولیه عمدتاً از خصلت «ثبات» برخوردارند، در مقام اجرا چاره‌ای جز توجه به الزامات زمان از جانب حکومت نیست؛ به تعبیر دیگر حکومت دینی الزاماً باید در شرایط سیال و اقتضائات زمان و مکان حاکمیت خود را اعمال نماید که لازمه آن انعطاف احکام است. البته لازمه چنین حکومتی وجود فقهای است که هم در عرصه حکم‌شناسی و هم موضوع‌شناسی صاحب‌نظر باشند. امام نه تنها این دو حوزه را جدا نمی‌کند، بلکه آنها را درهم تنیده می‌بیند و معتقد است که انجام مأموریت ولایت فقهی (مقام سرپرستی و اجرایی) را نمی‌توان با انفکاک از مسائل جاری و سیاست‌های حاکم بر جهان به سرانجام رساند (همان، ج ۲۱، ص ۹۸).

خلاصه آنکه رویکرد حکومتی و سیاسی امام به‌گونه‌ای است که آنچه (در مقام تعارض) تقدم دارد نهاد حکومت و احکام حکومتی است نه دیگر احکام شرعی؛ چون آنچه موجب قرب و کمال حقیقی انسان در متن زندگی فردی و اجتماعی می‌شود به واسطه «حکومت دینی با اختیارات موسع» تحقق می‌یابد. از این رو در سیر تحقق و اجرای دستورهای شارع، حکومت و ولایت امام اصل است؛ چون هدف شریعت (عدالت اجتماعی، اقتصادی و...) جز از مجرای حکومت ولایتی قابل تحقق نیست. در نتیجه در عرصه حکومت، حکم حکومتی حاکم، اصل و مقدم بر نصوص اولیه است؛ چون احکام در هنگام تعارض، تابع ولایت امام است. شاهد آن سیره امام علی علیه السلام در قضیه جنگ صفین است که فرمود: به دسیسه دشمن که قرآن‌ها را بالای نیزه‌ها قرار داده است اعتنا نکنید. ولی چند لحظه بعد (وقتی مالک اشتر به چند قدمی خیمه معاویه رسید) می‌فرماید: به مالک اشتر بگویید برگردد. اگر جنگیدن با دشمن حکم (نص - اولیه) است، پس چرا دستور می‌دهند که برگردد؟ در اینجا در هر دو مورد (جنگ و عقب‌نشینی)، دستور امام و ولی، مقدم شده، چرا؟ چون حکم امام (ولایت و حکومت) از حکم اولیه، مهم‌تر و مقدم است. «حکم حکومتی»

دایرمدار امام و ولی (ملاک حکم) است (میرباقری، ۹۲/۱/۱۸. کشی، ۱۳۴۸، ج ۱، ص ۲۰۵)

بنابراین اقتضای نگاه حکومتی و ولایی به نصوص، تقدم و اصل بودن فقه حکومتی و احکام حکومتی بر «فقه فردی و احکام فردی» است؛ و الا اداره امور عمومی در فتنه‌ها و مسائل پیچیده خصوصاً در عصر جهانی‌شدن و ارتباطات پیچیده عصر ما غیرممکن خواهد بود؛ به تعبیر امام در غیر این صورت، فقه متهم به عدم کارایی در اداره جامعه و جهان می‌شود (الموسوی الخمینی، ۱۳۷۹، ج ۲۱، ص ۲۸۹).

پیامد دیگر این رویکرد آن است که حکومت فراتر از ساختار اعتباری مبتنی بر «قرارداد اجتماعی» می‌گردد؛ چون مبتنی بر غایتی است که از درون گزاره‌ها و نصوص فراتاریخی بر آمده است. در اینجا، مأموریت کلان حکومت صرفاً امنیت و رفاه نیست بلکه مرز امنیت و رفاه را در می‌نوردد و افق آن را با هدف نصوص (عدالت و زندگی فضیلت‌مدارانه) هم‌افق می‌کند. طبق این نگاه، «حکومت» بستر جریان اراده عمومی و نیز اراده الهی از مجرای نصوص است. بنابراین همان‌گونه که در بحث انسان‌شناسی، قوه عقل وظیفه تعادل‌بخشی را در مناسبات قوای درونی انسان (غضبیه، شهویه، وهمیه و خیالیه) بر عهده دارد، در بحث جامعه‌شناسی نیز حکومت کارویژه اعتدال را (در میان قوای سیاسی و اجتماعی) از مجرای مدیریت فقهی (عقلانیت معطوف به فقه) دارا می‌باشد. از آنجاکه ابزار اعتدال چیزی جز قوانین و خطابات شرعی نیست، ولایت و حکومت تنها راه جریان‌یافتن عدالت و دیگر ارزش‌های الهی در درون مناسبات اجتماعی و سیاسی است. امام در این باره می‌فرماید: «امامت قوه جریان قانون است که مقصود اصلی از دین و قانونگذاری است» (همو، [بی‌تا]، ص ۱۳۵). «مهم‌ترین وظیفه انبیا برقراری یک نظام عادلانه اجتماعی از طریق اجرای قوانین و احکام است» (همو، ۱۳۷۹، ص ۲۱). «قضیه غدیر، قضیه جعل حکومت است... با اقامه ولایت یعنی با رسیدن حکومت به دست صاحب حق، همه این مسائل حل می‌شود... ولایت اصلش مسئله حکومت است (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۳۵).

### ۳-۴. نگاه قانونی به نصوص و خطابات شرعی (نظریه خطابات قانونی)

چهارمین ویژگی و نوآوری امام در عرصه «نص‌شناختی» که آثار مهمی در مکتب اجتهادی ایشان داشته است، رویکرد «خطاب قانونی» در قبال رویکرد «خطاب انحلالی» است: «لأن الأحكام الشرعية مجعولة على الطريق الكلّي الذي عبّرنا عنه بأنّه أحكام قانونية أو خطابات قانونية» (سبحانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۶۶). «امام خمینی (ره) به عنوان نخستین پایه‌گذار نظریه خطاب قانونی (ساعدی، ۱۳۸۸، ش ۲۶، مقیمی، س ۳، ش ۴۲) دامنه این بحث را وسعت بخشید و تلاش نمود تا در زمینه‌های فقهی و اصولی از آن بهره جوید» (ساعدی، ۱۳۸۸، ش ۲۶). این نظریه، مبتنی بر بحث منطق و اصول است که قضایای منطقی و احکام، از جهت موضوع یا جزئی است (خوانساری، ۱۳۶۹، ص ۴۱، مظفر، ۱۳۷۷، ص ۱۳۸) (قضیه یا خطاب شخصی) یا کلی. کلی نیز به دو قسم تقسیم می‌شود؛ یا حکم بر خود کلی بار می‌شود یا بر افراد کلی. حکم بر خود کلی نیز دو قسم دارد. اگر موضوع قضیه کلی طبیعی باشد، قضیه طبیعی و اگر موضوع، کلی عقلی باشد قضیه عامه می‌باشد. اگر حکم بر افراد کلی باشد یا کمیت در آن مشخص شده که قضیه محصوره (سوره) والا مهمله است. به دنبال این تقسیم‌بندی، مشهور فقها و اصولیین معتقدند خطابات شرعی محصوره حقیقیه (خطابات انحلالی) است؛ ولی امام خمینی (ره) معتقد است خطابات شرعی خطابات طبیعیه حقیقیه (خطابات قانونی) است.

اما مسئله و سؤال اصلی در کیفیت توجه خطابات شرعی سیاسی به مکلفین (شهروندان) است؛ آیا نصوص و خطابات شرعی به صورت انحلالی متوجه مکلفین (هر فرد به شکل مستقل مورد خطاب است) می‌شود یا اینکه خطاب به شکلی کلی طبیعی و قانونی همه مکلفین را خطاب قرار می‌دهد. دیدگاه امام خمینی (ره) بر آن است که خطابات و نصوص شرعی متوجه طبیعت مکلف (طبیعت از آن حیث که طبیعت است، بدون هیچ قیدی برای موضوع خطاب) است. ذات طبیعت موضوع خطاب است و لذا دلالت خطاب بر افراد کثیر باید از راه دیگر ثابت شود (مرتضوی لنگرودی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۳۲۲). امام خمینی، (۱۴۲۱ق). اگر از منظر کلی به خطابات دینی نگاه کنیم؛ درمی‌یابیم

خطاب‌ها به دو گونه است: ۱. شخصی (متوجه فرد یا افراد با ویژگی خاص است و شامل بقیه مکلفان نیست؛ مثل خطباتی که فقط متوجه پیامبر اکرم ﷺ بود؛ همانند «یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک»). ۲. کلی (متوجه شخص خاص نیست) دربردارنده حکم شرعی برای همه است. اما سؤال ما در احکام و خطابات کلی سیاسی است که به چه نحوی (انحلالی یا قانونی) متوجه همه مکلفین است. در نظریه قانونی، خطاب منحل در افراد نیست. ما خطابات شخصی کثیره نداریم، بلکه خطاب به ذات و طبیعت انسان متوجه است، بدون آنکه به خطابات کثیره منحل شود. خطاب به نحو عام مجموعی است نه عام استغراقی؛ برای مثال در چنین خطباتی (مثل امر به قسط و عدل) «یا ایها الذین آمنوا»، «یا ایها الناس»، «اقسطوا ان الله یحب المقسطین» (حجرات: ۹) و «و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل» (نساء: ۵۸). فرد فرد شهروند موضوع خطاب نیستند، بلکه موضوع این خطابات کلیت طبیعت انسان به عنوان شهروند جامعه سیاسی مورد خطاب است. هر گونه قیود اعم از عجز، قدرت، علم و جهل مکلفین خارج از آن است. در مرتبه خطاب، هیچ قیدی لحاظ نشده است و لذا قیودات فوق را باید از قراین دیگر کشف کرد: «ان الأحکام الصادرة من الشارع کلیة قانونیة متوجهة إلى جمیع المکلفین - العالم منهم و الجاهل، القادر منهم و العاجز - غایة الأمر ان العقل یحکم بمعذوریة العاجز و الجاهل القاصر فی المخالفة، و لیس ذلك تقيیداً لحکم الشارع» (تقوی اشتهاردی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۲۵).

ادله امام خمینی(ره) بر نظریه قانونی، وجدان سلیم، ظهور خطابات و حکمت خداوند است. وی استدلال می‌کند که وقتی شارع مقدس می‌تواند در ضمن یک امر کلی همه مکلفین خود را مورد خطاب قرار دهد، انحلال آن در فرد فرد، عملی لغو است و شارع عمل لغو مرتکب نمی‌شود. مضافاً اینکه ظاهر خطابات شارع ظهور در این واقعیت دارد که شارع خصوص طبیعت مکلف را

اراده کرده است. قیودات و احوال مختلف مکلف، در خطاب اخذ نشده است.<sup>۱</sup> در واقع شارع مقدس در خطابات خود شیوه خاصی را اختراع نکرده است؛ بلکه از روش عرف عقلا پیروی می‌کند (تقوی اشتهاردی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۲۵). نظریه خطابات قانونی، آثار و ثمرهای سیاسی مهمی دارد که به اجمال به آن اشاره می‌شود:

۱. خطاب قانونی به دنبال بیان حکم و قانون عام است. تطبیق آن بر موارد آن، کار عقل است؛ چون تطبیق، یک امر موضوع‌شناختی است. از طرف دیگر اگر خطاب، عمومی و اجتماعی باشد متوجه حکومت می‌شود؛ برای مثال وقتی در مسئله دزدی، آیه شریفه می‌فرماید «فاقطعوا ایدیهم» (مانده: ۳۸) یا در مسئله اصلاح بین دو ملت و دولت می‌فرماید: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأْضَلُّوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأْضَلُّوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسَطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (حجرات: ۹) مراد از اوامر در آیات فوق (فاقطعوا، اصلحوا، فقاتلوا و اقسطوا) خطابات و قوانین کلی اجتماعی-سیاسی‌اند که متوجه فرد به‌ماه‌فرد نیست؛ چون اجرای آن توسط افراد موجب اختلال در نظم اجتماع می‌شود؛ از این‌رو خطابات فوق ناظر به نهادهای حکومتی است. اساساً در عرف عقلا، خطابات عمومی که انجام آن توسط فرد موجب اختلال نظام می‌شود، انصراف به حکومت پیدا می‌کند. بنابراین شارع مقدس، اجرای آنها را به کلیت فرد (تک تک افراد بنحو انحلالی) متوجه نکرده است، بلکه به کلیت جامعه سیاسی (دولت) به نحو خطاب قانونی موکول می‌کند؛ از این‌رو موضوع خطاب در خطابات فوق، فرد نیست، بلکه حکومت است.

۲. سنخ و عمل سیاسی به‌گونه‌ای است که خطابات شرعی سیاسی باید قانونی باشد. عمل اجتماعی، در شبکه ارتباطی خود در درون یک سیستم

۱. ابوالقاسم مقیمی، «نظریه الخطابات القانونیه»، فصلنامه فقه اهل بیت، ش ۴۲، ص ۳. همچنین نظریه خطاب انحلالی منجر به عدم فعلیت احکام نسبت به حالت سهو و نسیان و در پی آن لغویت حدیث رفع پیش می‌آید. و نیز این نظریه موجب تقید احکام بر عالم و نیز عدم شمول احکام به کفار می‌شود.

منسجم معنا دارد. عمل سیاسی فرد در درون نظام سیاسی، دارای استقلال است و مستقلاً قابل مطالعه است؛ ولی با توجه به اینکه عمل سیاسی هویت اجتماعی دارد، نمی‌تواند صرفاً فعل یک فرد باشد، بلکه حاصل کنش و واکنش‌های تعریف‌شده در درون نهاد حکومت است؛ شبیه واجب‌های مرکب همانند نماز که دارای خم‌شدن و افعال دیگر است. خم‌شدن در شبکه ارتباطی نماز به همراه چند فعل دیگر، هویت رکوع و درنهایت هویت مجموعی نماز را ایجاد می‌کند؛ یعنی رکوع هویت مستقل ندارد؛ هویت آن در درون نظام و سیستم نماز حاصل می‌شود. فعل سیاسی نیز چنین است؛ یعنی تشکیل حکومت اسلامی و اقامه قسط در جامعه سیاسی مجموعاً یک تکلیف بیش نیست؛ ولی تکلیفی مرکب، نظام‌مند و سیستمی است که به اجزای بسیاری تجزیه و هر شهروندی جزئی از این تکلیف را برعهده دارد؛ یعنی تکلیف کلی به تکلیف شخصی (به تعداد افراد) تقسیم نمی‌شود. یک تکلیف و خطاب است که بین افراد تجزیه شده است (حسنی، ۱۳۸۸، ش ۱۹).

مثال دیگر فردی در روز انتخابات ریاست‌جمهوری کاغذی را داخل صندوق رأی می‌اندازد. این حرکت در ظاهر یک حرکت فیزیکی فردی است؛ ولی در درون یک شبکه اجتماعی و سیاسی یک رأی اجتماعی و حکومتی (مشارکت سیاسی) است؛ یعنی آن کاغذ در عین هویت فردی، یک هویت اجتماعی نیز دارد که در مجموعه ساختار و شبکه روابط سیاسی خود، یک کنش سیاسی جمعی - حکومتی را رقم می‌زند؛ چون سرنوشت کلی جامعه و حکومت با آن رقم می‌خورد. در واقع حکم به رأی‌دادن، (خطاب قانونی و خوب رأی) به صورت کلی و نیز ساختاری به اجزای خود تعلق می‌گیرد. هر فرد مکلف در آن ساختار، سازه‌ای از حکم را انجام می‌دهد و در قبال آن مسئولیت دارد. در چنین ساختاری انجام حکم به صورت برنامه‌ریزی‌شده بر همگان واجب (نه به صورت وجوب عام استغراقی و نه به صورت واجب کفایی) است. بدین لحاظ، واجب برنامه‌ریزی‌شده (که تقسیم کار در آن مفروض است) بر اساس نظریه خطابات قانونی (نه خطاب انحلالی) قابل تحلیل است (همان، ص ۵۵-۵۶). چون عدم انجام ولو یک نفر، موجب نقص در برنامه می‌شود.

۳. از منظر امام(ره) خطابات قانونی در مقام خطاب هیچ قیدی ندارند؛ بنابراین قید علم و قدرت در مرتبه خطاب لحاظ نشده است. ایشان علم و قدرت را شرط تنجز می‌داند (عجز و جهل عذر عقلی است)، شرط فعلیت حکم نمی‌داند (سبحانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۲۹). لازمه آن، این است که اگر شک در تکلیف کرد نمی‌تواند اصل برائت جاری کند، بلکه باید احتیاط کند؛ چون اشتغال یقینی برائت یقینی می‌طلبد؛ برای مثال در وجوب مبارزه با ظلم، اگر شک در قدرت داشت، نمی‌تواند اصل برائت را جاری کند و از مبارزه دست بردارد. چون قطعاً حکم مبارزه فعلیت یافته بود، باید آن قدر مبارزه کند تا احراز شود که قدرت نیست.

### ۳-۵. نگاه دوساحتی به نص و امر سیاسی

چگونگی تعریف سیاست در تعیین «امر سیاسی» بسیار مؤثر است؛ برای مثال زمانی امر سیاسی بر مبنای دو انگاری امر عمومی در مقابل امر خصوصی تعریف می‌شد؛ به طوری که امر شخصی فاقد جنبه‌های سیاسی در نظر گرفته می‌شد و امر سیاسی صرفاً در عرصه عمومی تعریف‌شدنی بود. اما امروزه در اندیشه مدرن، آزادی فردی و حقوق فردی بسیار برجسته شده است، به نحوی که هر امر شخصی، سیاسی و عمومی نیز تلقی می‌شود (معینی علمداری، ۱۳۸۶، ص ۶).

امام خمینی(ره) نیز برخلاف دیدگاه سنتی (که سیاست را بر اساس سرشت دولت و مناسبات حاکمیت تعریف می‌کردند) سیاست را «دو وجهی» می‌داند؛ ترکیبی از حقوق و تکالیف شهروندی و دولتی، که هر دو از مجرای دین کسب مشروعیت می‌کنند. در اندیشه امام، حق و تکلیف به نوعی در هم تنیده شده‌اند؛ لذا وی دین را متضمن مردم‌سالاری می‌دانست. وی اظهار می‌دارد که «در اسلام دموکراسی مندرج است» (الموسوی الخمینی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۲۳۴) یا تأکید می‌کند «اسلام تمامش سیاست است» (همو، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۷۰).

لازمه منطقی این نگاه، «دو وجهی شدن امر سیاسی» است. تبلور این دیدگاه را در اصطلاح «جمهوری اسلامی» که نظریه حکومتی (حکومت



مطلوب) ایشان است، می‌توان دید. ایشان نظریه دو وجهی امر سیاسی خود را در عرصه قوه مقننه به وسیله دو نهاد «مجلس شورای اسلامی» و «شورای نگهبان» و در عرصه قوه مجریه به وسیله مکانیزم رأی مردم و تنفیذ رأی مردم توسط ولی فقیه نهادینه کرد. مجلس شورای اسلامی با کپسوله‌نمودن درخواست‌های مردم، همانند حلقه واسطه، حقوق شهروندان را از مجرای شورای نگهبان (تکالیف شرعی) به قدرت سیاسی مرتبط می‌کند، بنابراین می‌توان گفت ایشان، هم در عرصه اندیشه سیاسی و هم در عرصه نظام‌سازی سیاسی، رویکرد دو وجهی داشتند.

بدین لحاظ دو مفهوم‌های (جمهوریت و اسلامیت، مقبولیت و مشروعیت، واقعیت و آرمان، حق و تکلیف، دولت و ولایت) اندیشه سیاسی وی اگرچه در ظاهر پارادوکس‌نما و متناقض‌نماست؛ ولی رویکرد نص‌شناختی وی به‌گونه‌ای است که همه آنها را درهم‌آمیخته می‌بیند. روش امام برای ایجاد تعامل منطقی میان دو مفهوم‌های فوق، اجتهاد پویاست. وی موضوعات سیاسی - تاریخی را که در بستر الزامات زمان و مکان (در قالب جمهوریت، حقوق عمومی، مشارکت سیاسی، جامعه مدنی و دیگر مفاهیم مدرن) رخ می‌نمود، با روش اجتهادی خود به نصوص دینی عرضه و از تضارب آن دو، اوامر سیاسی الزام‌آور دو وجهی را استنباط و آنها را وارد عمل سیاسی مکلفین کرد.

بنابراین علت دو وجهی بودن امر سیاسی به ماهیت نصوص سیاسی و نیز شیوه اجتهادی امام (برآمده از آموزه‌های اسلامی) معطوف است که تلاش دارد تا افق واقعیات متغیر زندگی سیاسی را به افق نصوص فراتاریخی پیوند زند. اگرچه این پیوند و تعامل بسیار دشوار است؛ ولی در عصر حرمان معصوم، تنها راهبرد خروج از چالش واقعیت و آرمان و نیز حق و تکلیف است. در هر صورت ارتباط میان آن دو، یکی از گلوگاه‌های بحث‌انگیز اندیشه سیاسی امام و در عین حال پیچ تاریخی زندگی سیاسی ایران پس از انقلاب اسلامی است.

آخرین نکته که ذکر آن در اینجا بی‌مناسبت نیست، آن است که در مباحث حق و حکم، حق و تکلیف، معانی و مفاهیم مختلفی مطرح است. باید بین مباحث صرفاً حقوقی و فقهی حق و حکم با مباحث فلسفه حقوقی، فلسفه

فقهی و فلسفی حق و تکلیف تمایز قایل شد. حق در مباحث فقهی - حقوقی (کاتوزیان، ۱۳۷۳، ص ۱) به معنای حق شخصی (امتیاز) است. حق وقتی در مقابل حکم می‌آید به معنای توان و امتیاز است، اما وقتی در مقابل تکلیف می‌آید به معنای «امتیاز بر» یا «حق بر» (صرامی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۵). (مثل زوجه که حق نفقه دارد و در مقابل آن، تکلیف زوج قرار دارد) کسی یا چیزی است؛ همچنین «حق داشتن» که در فلسفه حقوق غربی، همراه با افکار آزادی خواهانه و حقوق بشر به وجود آمد، با «حق بودن» که در برابر باطل است، فرق دارد؛ چون اولی در سطح روابط اجتماعی مطرح است و دومی در سطح ارزشی طرح می‌شود. همچنین اباحه، حق حیات، حق آزادی در اصطلاح حقوق مدرن حق شمرده می‌شود؛ ولی در فقه جزء احکام است و لذا قابلیت انتقال و ارث را ندارند و کسی نمی‌تواند آن را از خود ساقط کند. بنابراین عنوان «حق و حکم» بیشتر رنگ فقهی و حقوقی دارد؛ ولی عنوان «حق و تکلیف» بیشتر صبغه فلسفه حقوقی، فلسفه فقهی و کلامی (به معنای عام) که شامل فلسفه‌های غیراسلامی هم می‌شود، دارد. البته با این فرق که منبع «حق و حکم» و نیز «حق و تکلیف» به کتاب و سنت (اراده الهی نه اراده عمومی) معطوف است (همان، ص ۳۲-۴۸).

خلاصه آنکه مراد این پژوهش از حق و تکلیف، حقوق متقابل مردم و حکومت است؛ بنابراین انسان‌ها (شهروندان) در برابر حکومت ذی‌حق‌اند. این حق از منظر امام هم فطری است، از حقوق هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشد (الموسوی الخمینی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۴۲). و هم نقلی است، «خدای تبارک و تعالی به ما حق نداده است، پیغمبر اسلام ﷺ به ما حق نداده است که ما به مسلمانان یک چیزی را تحمیل بکنیم» (همان، ج ۱، ص ۱۸۱). حقوق متقابل پیش‌گفته حاکی از دو وجهی بودن امر سیاسی است.

## نتیجه

به نظر می‌رسد آنچه سبک و روش اجتهادی امام را در مورد مسائل سیاسی متمایز کرد، علاوه بر رهیافت موضوع‌شناسی، به رویکرد دین‌شناختی و نص‌شناختی ایشان مرتبط است. نگاه اجتماعی، جامع، سیستمی و حکومتی امام به اسلام و نصوص دینی موجب شده است تا استنباط‌های فقهی - سیاسی وی صبغه حکومتی به خود بگیرد؛ از این رو وی حکومت را از احکام اولیه اسلام تلقی می‌کند؛ به عبارت دیگر رویکرد امام به اسلام و نصوص دینی به گونه‌ای است که دیدگاه وی را فراتر از فقه فردی می‌برد و به نظریه فقه حکومت اسلامی سوق می‌دهد. از منظر امام، حقیقت اسلام همان حکومت با تمام شئونش و احکام اسلام همان قوانین اجرایی حکومت اسلامی است. از منظر حضرت امام، حکومتی بودن یکی از اوصاف مهم نصوص دینی است که لازمه آن گرایش روش اجتهادی امام به فقه حکومتی است؛ یعنی فقه ایشان حتی فراتر از فقه‌الحکومه است.

از طرف دیگر نصوص همان گزاره‌های فراتاریخی‌اند که توسط اجتهاد پویا با واقعیات تاریخی شهروندان مسلمان پیوند منطقی می‌یابد. بدین لحاظ آرمان‌های فراتاریخی با واقعیات تاریخی و نیز حقوق و تکالیف مردم با حقوق و تکالیف حاکمیت، هم‌افق می‌شود که لازمه آن دو وجهی شدن امر سیاسی است.

## کتابنامه

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

- آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۱۷ق)، *کفایة الاصول*، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- ابن بابویه، محمدبن علی (۱۳۶۳)، *اکمال الدین و اتمام النعمه*، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ابن فارس (۱۴۰۶ق)، *معجم اللغة العربیة*، ج ۲، بیروت: مؤسسه الرساله.
- ابن فیومی (۱۴۲۵ق)، *مصباح المنیر*، بیروت: مکتبه العصر.
- ابن منظور (۱۳۸۵)، *لسان العرب*، تهران: معهد العلوم الانسانیة.
- پوپر، کارل (۱۳۷۵)، *حدسها و ابطالها*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- تقوی اشتهاودی، حسین (۱۳۷۶)، *تنقیح الاصول*، *تقریر اباحت الاستاذ الاعظم روح الله الموسوی الامام الخمينی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
- جعفری لنگرودی، جعفر (۱۳۸۳)، *ترمینولوژی حقوق*، تهران: گنج دانش.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰)، *منابع اجتهاد*، تهران: انتشارات کیهان.
- جناتی، محمدابراهیم، «نقش زمان و مکان در اجتهاد»، *کیهان*، ش ۱۴۹۵۸.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰)، *انتظار بشر از دین*، قم: مرکز نشر اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، *نسبت دین و دنیا: بررسی و نقد نظریه سکولاریسم*، قم: مرکز نشر اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، *ولایت فقیه، ولایت فقاهت و عدالت*، قم: نشر اسراء.
- چالمرز، آلن فرانسیس (۱۳۷۸)، *چیستی علم، درآمدی بر مکاتب علم شناسی*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۲)، *کلام جدید*، تهران: معارف.
- خلیلی، اصغر (۱۳۹۰)، «مفهوم شناسی واژه حکم در فقه سیاسی»، *فصلنامه حکومت اسلامی*، ش ۶۰.
- خوانساری، محمد (۱۳۶۹)، *منطق صوری*، ج ۲، تهران: آگاه.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳)، *لغت نامه*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رجحان، سعید (۱۳۹۰)، «فقه حکومتی و لوازم آن در دوره پس از استقرار حکومت اسلامی»، *مجموعه گفتارهایی در فقه سیاسی*، به اهتمام: اصغر آقا مهدوی و احمد علی قانع، تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
- زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ج ۹، بیروت: دارالفکر.
- ساعدی، جعفر (۱۳۸۸)، «نظریه خطاب قانونی»، *فصلنامه فقه اهل البيت (علیهم السلام)*، شماره ۲۶.

- سبحانی، جعفر (۱۳۸۱)، *تهذیب‌الاصول*، (تقریرات اصول امام خمینی)، ج ۳، تهران: نشر آثار امام خمینی (ره).
- صرامی، سیف‌الله (۱۳۸۷)، «منابع فقه در قرآن کریم»، *مجله فقه و حقوق*، س ۵، ش ۱۷.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، *حق، حکم و تکلیف: گفتگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه*، قم: پژوهشگاه فقه و حقوق.
- ضیایی فر، سعید (۱۳۸۵)، *پیش‌درآمدی بر مکتب‌شناسی فقهی*، قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، *درآمدی بر رویکرد حکومتی به فقه*، قم: بوستان کتاب.
- عمید، حسن (۱۳۶۹)، *فرهنگ عمید*، ج ۷، تهران: امیرکبیر.
- فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد (۱۴۱۴ق)، *ترتیب‌العین*، قم: اسوه.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۳)، *مقدمه علم حقوق*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- الکشی، محمدبن عمر (۱۳۴۸)، *رجال الکشی*، مشهد، دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۰)، *اصول کافی*، ج ۱، قم: موعود اسلام.
- گرجی، ابوالقاسم (۱۳۶۴)، «حق و حکم و فرق میان آنها»، *نشریه حق (مطالعات حقوقی و قضایی)*، ش ۱.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۴)، *بحارالانوار*، قم: کتابفروشی اسلامی.
- محمدعلی بن تهنوی (۱۹۹۶م)، *موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، ج ۱، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- مرتضوی لنگرودی، محمدحسن (۱۳۷۶)، *جواهرالاصول (تقریرات اصول امام خمینی)*، ج ۴، تهران: نشر آثار امام خمینی (ره).
- مشکینی، علی (۱۴۱۳ق)، *اصطلاحات اصول*، قم: دارالهادی.
- مظفر، محمدرضا (۱۴۲۰ق)، *اصول‌الفقه*، ج ۱ و ۲، قم: نشر حوزه علمیه قم.
- مظفری، آیت (۱۳۸۷)، «چرایی نگاه متضاد به رابطه دین و سیاست نزد عبدالرازق مصری و امام خمینی»، *فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی*، ش ۱۵.
- معین، محمد (۱۳۷۱)، *فرهنگ فارسی*، ج ۴، چ ۸، تهران: امیرکبیر.
- معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۹)، *روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مقیمی، ابوالقاسم (۱۳۸۷)، «نظریه الخطابات القانونیه»، *فصلنامه فقه اهل‌البیت (ع)*، ش ۴۲، س ۳.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۵)، *دائرة‌المعارف فقه مقارن*، قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب (ع).
- الموسوی الخمینی، روح‌الله (۱۳۶۱)، *صحیفه نور*، تهران، مرکز اسناد و مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.

- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۵)، کتاب البیوع، تهران: وزارت ارشاد.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، تحریر الوسیله، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶)، رساله فی الاجتهاد و التقليد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۱ق)، کتاب الطهاره، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
- \_\_\_\_\_ [ابی تا]، کشف اسرار، قم: آزادی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
- میراحمدی، منصور (۱۳۸۷)، سکولاریسم/اسلامی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- میرباقری، درس خارج، میان‌فقه حکومتی، درس ششم، سایت فرهنگستان علوم اسلامی قم، ۱۳۹۱/۱۲/۹.
- نصر، حامد ابوزید (۱۳۸۰)، معنای متن (مفهوم النص): پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
- هگل، ر.گ. و [ابی تا]، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران: دانشگاه شریف.



## مختصات (معرفة النص) للإمام الخميني (ره) وتأثير ذلك على الرؤية الفقهية - السياسية

غلام حسن مقيمي<sup>١</sup>

الخلاصة:

لقد كانت آلية الإجتهد المتحركة للإمام الخميني (ره) بشكل أوجدت معها جسر إتصال وإرتباط مباشر مع مصادر (الكتاب، السنة، الإجماع، والعقل) وكذلك حققت الغرض المطلوب بين عنصرى الزمان والمكان وجعلت هناك علاقة منطقية وشفافة بينهما، وكان (ره) يستنبط من تضاربهما الأحكام المتعلقة بالحياة السياسية والاجتماعية. ومع إن الهياكل والأطر الاجتماعية للزمان والمكان توجب الى حصر الفقيه فى الحدود الاجتماعية والمحيط والحقائق التى تلامس الحياة السياسية (علاقات القوة) فتكون عملية التنظير من منظاره هى العنصر الوحيد الحاكم والمهيمن فى إيجاد الرؤية السياسية «أحقية وتفوق النصوص الدينية» يعنى التفوق على سائر العناصر الأخرى. ومن هنا يكون الأسلوب الإجتهدى للإمام (ره) يختلف مع الأساليب المعمول بها من حيث معرفة الدين ومعرفة وتشخيص النص. ونظرية هذا البحث والدراسة هو إن الرؤية الاجتماعية والمسيرة والمنظومة والكلية والجامعة للإمام بالنسبة الى النصوص الدينية جعلت من استنباطه الفقهى - السياسى يختزل العناصر والقواعد الاجتماعية والمنتظمة والجامعة والشمولية وفى النهائى الحكومية، فعلى سبيل المثال لا الحصر نرى إن سماحته يؤمن بأن الحكومة جزء من الدين وأركانه ومن الأحكام الأولية ولاشك فإن ما يترتب على ذلك هو إن الإسلام من دون ركيزة ومبدأ «الحكومة الولائية» يبقى ديناً ناقصاً ومبتوراً وسعت هذه الدراسة ومن خلال الأستفادة من الاسلوب الجامع والفلسفى الى استخراج عناصر ومقومات معرفة النص للإمام الخميني (ره) والعمل على تحليلها وبالتالي تأثيرها فى مسيرة الرؤية السياسية - والفقهية العامة.

المصطلحات المحورية: معرفة النص، الرؤية السياسية - الفقهية، الإمام الخميني (ره)، الفقه الحكومى، الميسر، الكلى.

## The Religious-Text Features in Imam Khomeini's Views and Their Influence on the Jurisprudential-Political Thought

Gholam Hassan Moqimi<sup>1</sup>

### Abstract

The mechanism of Imam Khomeini's dynamic ijtihad, besides developing a systematic relationship with the sources (the Qur'an, tradition, consensus and wisdom), enjoys a logical link with time and space and hence extracts the regulations for the political and social life out of them. Although the social structures of time and space limit the jurists within the context of the social environment and the realities of everyday political life (power relations), the only element for the jurist theoreticians to develop political thoughts is "the legitimacy and supremacy of religious texts".

The distinctive characteristic in Imam Khomeini's Jurisprudential approach is its being based on religious texts. The present research assumes that Imam Khomeini's social, systematic and comprehensive view toward the religious texts has caused his jurisprudential-political deductions to be social, systematic and comprehensive, as well. For instance, he considers the governance as a component of religion and among the primary rules. The consequence of such a view is that Islam will be deficient without "the ruling of the religious leader". This article is based on a holistic approach which reaches beyond the additive philosophy and it tries to extract the religious-text features in Imam Khomeini's view and study their influence on the political-jurisprudential thoughts.

**Keywords:** study of religious text, political-jurisprudential thought, Imam Khomeini, governmental jurisprudence, systematic, comprehensiveness

---

1. Ph.D. candidate of political science, and researcher in the Research Institute of the Islamic Sciences and Culture.