

مشروعیت سیاسی در حاکمیت مبتنی بر دلیل عقل بارویکردی به مبانی فکری امام خمینی (س)

حسین صمدیار^۱

اصغر عربیان^۲

سید ابوالقاسم نقیعی^۳

چکیده: مشروعیت از قدیمی‌ترین و اساسی‌ترین مباحث نظام‌های سیاسی است. مسئله مشروعیت بدان دلیل اهمیت دارد که دوام نظام‌های سیاسی به آن وابسته است؛ لذا هر حکومتی می‌کوشد مشروعیت خود را مستحکم کند تا دچار سستی نشود. از طرفی در اندیشه سیاسی امام خمینی عنصر عقل بسیار برجسته است؛ لذا ایشان در بحث مشروعیت سیاسی حاکمیت نیز مهم‌ترین ادله را دلیل عقل می‌دانند. حتی در بحث شاخص‌های شیوه اجتهادی امام، مؤلفه دلیل عقل در مشروعیت سیاسی ایشان، بسیار برجسته می‌نماید. مبانی فقهی و اصولی امام خمینی یکی از عوامل اثرگذار در اندیشه سیاسی ایشان محسوب می‌شود. بسیاری از مباحث بدیعی که ایشان در فقه سیاسی ارائه کرده‌اند، به دلیل بهره‌گیری از دلیل عقل در استفاده از منابع است. در کارکردی دیگر، در نگاه امام خمینی با دلیل عقل می‌توان قواعد فقهی را با مستحذات و مسائل روز تطبیق داد. کشف بسیاری از قواعد فقهی و کاربرد آن‌ها در بُعد سیاسی نتیجه کارکرد عقلی امام است؛ بنابراین امام در شناخت مناطات و ملاکات احکام در روش عقلی خود به تحلیل و

۱. دانش‌آموخته دکتری رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

E-mail: hosseinsamadyar@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

E-mail: a.arabian42@gmail.com

۳. دانشیار گروه فقه و حقوق خصوصی، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران.
E-mail: naghibi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۵/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۴

پژوهشنامه متین / سال بیست و دوم / شماره هشتاد و نه / زمستان ۱۳۹۹ / صص ۸۳-۵۵

تطبیق مسائل حادث روز با قواعد فقهی می پردازد و بدین سان نظریه سیاسی ولایت مطلقه فقیه و برپایی نظام حکومتی اسلامی شکل می گیرد.

کلیدواژه‌ها: مشروعیت سیاسی، حاکمیت، دلیل عقل، مبانی فکری، امام خمینی.

۱. مقدمه

مشروعیت یکی از قدیمی ترین و اصولی ترین مسائل نظام های سیاسی و از ویژگی های عمده حاکمیت ها محسوب می شود. باید میان اقتدارات حکومت با نظام حقوقی رابطه وجود داشته باشد. این ارتباط که پایه و اساس سلطه حکومت است، از این لحاظ مهم است که مشروع یا نامشروع بودن قدرت حکومت را با آن می سنجند. حقیقت این است که حاکمیت هنگامی مشروعیت دارد که عامه آن را بپذیرند. قبول عامه و رضای آنان درجات و مراحل دارد و تا زمانی که نشانی از استتکاف کامل از اجرای احکام حکومت وجود نداشته باشد، همچنان حاکمیت مشروع خواهد ماند (بوشهری ۱۳۸۵: ۴۴-۴۳).

هر اندیشه مباحث گوناگونی دارد که تعدادی از آن ها، مباحث اساسی و برجسته آن اندیشه محسوب می شوند. این مباحث اصلی پایه گذار بسیاری از مسائل جدید هستند. نظریه سیاسی امام خمینی - به عنوان یکی از متفکرین و فقهای بزرگ اسلامی - در میان مبانی فکری و آرای او در دوران معاصر جایگاه ویژه ای دارد. از زمان طرح مسئله ولایت فقیه مباحث متعددی طرح شده است و هنوز هم ادامه دارد. یکی از این مباحث برجسته، موضوع مشروعیت است که همواره نظرات متفاوتی درباره آن مطرح شده است و می شود.

مسئله این است که مشروعیت در مبانی فکری و آرای امام خمینی چگونه مبتنی بر دلیل عقل است. در این باره مباحث مختلفی قابل طرح است که به استفاده بهتر از دلیل عقل کمک می کند. در این تحقیق سعی شده است تا مبانی فکری و آرای امام خمینی درباره مشروعیت سیاسی و رابطه آن با دلیل عقل به شایستگی بررسی شود. بدین منظور مبانی فکری، نظرات و همچنین متون فقهی استدلالی و اصولی ایشان بر اساس روش تحلیل محتوا مطالعه شد.

مسائل قابل بحث در این تحقیق این است که نظر امام خمینی درباره مشروعیت سیاسی حاکمیت چیست؟ نگاه ایشان به دلیل عقل چگونه است؟ ایشان برای عقل چه نقشی در

اثبات مبانی فکری و آرای خود درباره مشروعیت سیاسی حاکمیت قائل هستند؟
با اینکه پژوهش‌های علمی در خصوص مشروعیت سیاسی حاکمیت و همچنین دلیل عقل انجام شده است، ولی در مورد مبانی فکری و آرای امام خمینی درباره مشروعیت سیاسی حاکمیت مبتنی بر دلیل عقل، تحقیقات گسترده‌ای صورت نگرفته است. با توجه به این خلأ، هدف نگارنده تبیین و ارائه پاسخ مناسب به پرسش‌ها و ابهامات موجود است. در این تحقیق ابتدا مبانی فکری و آرای امام خمینی درباره مشروعیت سیاسی حاکمیت بیان گشته، همچنین دلیل عقل از دیدگاه امام خمینی توضیح داده شده، سپس ارتباط بین این دو بحث و بررسی شده است. سرانجام نتیجه کلی تحقیق در قسمت پایانی آمده است.

۲. تعاریف

۲-۱. تعریف مشروعیت

مشروع در قانون مدنی (ماده ۲۱۷) عمل مطابق با قانون و در فقه عمل مطابق با شریعت اسلام را گویند (جعفری لنگرودی ۱۳۷۶: ۶۵۳). در بیان تعریف مشروع گفته‌اند که هر چه در شرع مستند داشته و از ادله (کتاب، سنت، عقل، اجماع) نیز قابل استخراج باشد، مشروع است (جعفری لنگرودی ۱۳۸۸: ۶۴۹). همچنین مشروع را عملی دانسته‌اند که مطابق قوانین شرع اسلام باشد (جعفری لنگرودی ۱۳۸۱: ۳۳۷۲).

مسئله مشروعیت نیز به معنای توجیه عقلی اعمال قدرت حاکم است و اینکه حاکم برای اعمال قدرت خود چه مجوزی دارد و مردم چه توجیه عقلی برای اطاعت از حاکم ارائه می‌کنند. مشروعیت متضمن توانایی نظام سیاسی در ایجاد و حفظ این اعتقاد است که نهادهای سیاسی موجود مناسب‌ترین نهادها برای جامعه هستند. مشروعیت ارتباط نزدیکی با مفهوم تعهد و التزام به فرمان‌برداری دارد (وینست ۱۳۹۴: ۶۷).

در ادامه برخی از دیدگاه‌ها در خصوص مفهوم مشروعیت بیان می‌شود:

۱) قدرت با تکیه بر حقوق قانونمند می‌شود و آرام آرام روند حقانی شدن را می‌پیماید. البته بین قانونی بودن قدرت و حقانی بودن آن تفاوت وجود دارد. قانونی بودن حکومت، به معنای تطابق آن با موازین، مقررات و احکام حقوقی است ولی حقانیت آن زمانی پذیرفته می‌شود که اساس رژیم یا قدرت فرد زمامدار، با نظریه

قدرت مورد نظر اکثریت سازگار باشد؛ برای مثال در فرانسه هنگام جنگ جهانی دوم، حکومت ویشی^۱ با رأی بالای مجلس ملی فرانسه به ریاست مارشال پتن^۲ به قدرت رسید، لذا قانونی بود؛ ولی در نگاه بسیاری از فرانسویان مشروعیت نداشت. در مقابل حکومت در تبعید شارل دوگل^۳ برحسب معیارهای آن زمان قانونی نبود؛ ولی ازلحاظ اکثریت قاطع فرانسویان حقانی و مشروع به شمار می آمد (قاضی ۱۳۸۳: ۲۵).

(۲) دولت قانونمند با حمایت از کارکرد قدرت و تغییر آن به صورت یک هنجار، آن قدرت را مشروع خواهد کرد. دولت هنگامی که با حقوق منطبق می شود، در واقع خود را تحت آمریت نظم عینی قرار می دهد و بدین ترتیب بازتابی از جامعه خواهد بود. فرمانروایان با پنهان شدن در پس حقوق و دور نگه داشتن قدرت خویش از اعتراضات، ویژگی های حقوق را به شخصیت خویش منتقل می کنند. از این منظر دولت قانونمند عاملی ضروری برای گونه ای از مشروعیت بخشی محسوب می شود و آن مشروع سازی قانونی - عقلانی است که در آن اقتدار فرمانروایان و در نگاهی کلی تر مجموعه نهادهای دولت، بر پایه شالوده قانونی استوار گردیده است (شوالیه ۱۳۷۸: ۶۹).

(۳) در مورد قدرت عالی این سؤال همیشه مطرح است که آیا برای تشکیل دولت صرف قدرت مادی کافی است یا اینکه لازم است قدرت در نگاه عامه نیز مقبولیت داشته باشد. این همان نظریه مشهور مشروعیت است که از مسائل مهم حقوق اساسی و جامعه شناسی است. علمای جامعه شناسی معتقدند همان گونه که برای تشکیل دولت، جمعیت و سرزمین باید هریک دارای ویژگی خاصی باشد، در کنار آن دو، قدرت عالی نیز که عنصر دیگر تشکیل دهنده دولت است، باید در انظار عموم مشروعیت داشته باشد (طباطبایی مؤتمنی ۱۳۸۶: ۳۹).

-
1. Vichy
 2. Maréchal Pétain
 3. Charles de Gaulle

۴) قدرت فرمانروایان زمانی مشروعیت خواهد داشت که به موجب قانون، عمومی، کلی و غیرشخصی باشد. چنین قدرتی را قدرت قانونی گویند؛ هرچند که اعمال آن در دست شخصی به نام فرمانروا قرار گیرد و البته این قدرت مربوط به دولت است، نه افراد. در حقوق اساسی از قدرت تحت عنوان حکومت یاد می‌شود (هاشمی ۱۳۹۰: ۱۳۹).

۵) میان قدرت حکومت با نظام حقوقی باید رابطه باشد. این رابطه که پایه و اساس سلطه حکومت است، از این لحاظ مهم است که مشروع یا نامشروع بودن قدرت حکومت با آن سنجیده می‌شود. حاکمیت هنگامی نامشروع است که قدرتی خودسر و بی‌ارتباط با مفهوم حقوقی شناخته شده باشد و خود به تنهایی کنترل امور را به دست گیرد.

مفهوم حقوقی‌ای که به قدرت مشروعیت می‌بخشد، باید منبعی پذیرفته شده داشته باشد. این منبع را برخی در الهی بودن حاکمیت، بعضی در سابقه و ریشه‌های تاریخی، برخی در مفروضات به اثبات نرسیده مانند قرارداد اجتماعی و گروهی در لیاقت و شایستگی حکمرانان می‌دانند. حقیقت این است که حاکمیت هنگامی مشروع است که عامه مردم آن را بپذیرند. البته قبول عامه و رضایت آن‌ها درجات و مراحل دارد و تا زمانی که عدم رضایت عمومی به استتکاف کامل از اجرای احکام حکومت نینجامد، حکومت همچنان مشروع خواهد ماند (بوشهری ۱۳۸۵: ۴۳).

۲-۲. تعریف حاکمیت

با توجه به لزوم همراهی قدرت و آزادی، کارکرد حقوق اساسی آن است که بین این دو عنصر از طریق تنظیم قدرت و تضمین آزادی رابطه منطقی برقرار سازد. این قدرت مهار شده -درعین حال لازم- در یک چهارچوب حقوقی، با عنوان حاکمیت اعمال می‌شود. گرچه این روند عرصه را بر آزادی طبیعی افراد تنگ می‌کند؛ اما وجود آن برای جلوگیری از هرج و مرج ضروری است. به این ترتیب باید گفت که حاکمیت به معنای صلاحیت اعمال قدرت در قلمرو جغرافیایی معین و مشخص است (هاشمی ۱۳۹۰: ۹۷).

ژان بُدن^۱ فیلسوف و حقوق‌دان برجسته فرانسوی اولین کسی است که در سال ۱۵۷۶م در اثر خود به نام شش کتاب دربارهٔ جمهوری حاکمیت را تعریف کرد. وی می‌گوید: «حاکمیت عبارت است از قدرت فرمانروایی و اجبار اتباع به اطاعت از دولت، بدون آنکه خود از هیچ شخصی در روی زمین فرمان ببرد یا تحت اجبار قرار گیرد. این حاکمیت با قدرت حاکمه بیشتر به منزلهٔ آن است که عناصر دولت را به هم متصل می‌سازد...» (عاملی ۱۳۴۶: ۲۷۹).

ژان بُدن نخستین علامت و نشانهٔ قطعی حاکمیت را قدرت وضع قانون می‌داند. در نگاه او اولین نشانهٔ حاکمیت پادشاه زمامدار وضع قانون است، بدون آنکه محتاج به جلب موافقت مقام و قدرت دیگری باشد؛ زیرا پادشاهی که مجبور باشد قوانین را با موافقت دیگری وضع کند، خود تابع است، نه متبوع. به نظر ژان بُدن حاکمیت را نمی‌توان با قوانین موضوعه از بین برد و فقط قانون الهی و قانون طبیعت است که اختیارات حاکم را محدود می‌سازد (هاشمی ۱۳۹۰: ۹۸-۹۷).

۳. مشروعیت حکومت اسلامی از منظر فقها و امام خمینی

محمدجواد عاملی نویسندهٔ کتاب مفتاح الکرامه، محقق کرکی، محمدحسن نجفی صاحب جواهرالکلام، محقق نراقی و امام خمینی از جمله فقهای بوده‌اند که به منشأ الهی مشروعیت تأکید داشته‌اند. دلیل عقلی آن‌ها - از جمله امام خمینی - بر این مدعا، آن بوده است که همهٔ موجودات - همچنین انسان - مملوک خدا هستند و تنها او حق تصرف در مملوک خود را دارد و هرکسی غیر از خدای متعال نیازمند اذن اوست. نتیجه اینکه:

(۱) حکومت و ولایت بر امور جامعه به عهده کسانی است که ارادهٔ تشریحی و اذن الهی را احراز کرده باشند؛

(۲) خداوند امور دینی و دنیایی مردم را مهمل و بدون دستور نگذاشته است؛

(۳) انسان‌ها باید در همه شئون، زندگی خود را تحت تصرف تکوینی و تشریحی خدا قرار دهند.

پس حکومت در اسلام پایگاه توحیدی دارد و این منصب از آن خدا و کسانی است که به اذن و اراده او، آن را برعهده گرفته باشند و آنها تنها انبیا و امامان معصوم^(ع) و فقهای جامع الشرایطند؛ لذا مردم دخالتی در اصل مشروعیت سیاسی آنها ندارند و تنها در قوام و فعلیت قدرت سیاسی آنان دخیل هستند (ابراهیمی ۱۳۷۸: ۶۰-۵۸).

۴. دلیل عقل و مشروعیت سیاسی از دیدگاه امام خمینی

عنصر عقل در اندیشه سیاسی امام خمینی بسیار پررنگ و برجسته است. در بحث مشروعیت سیاسی حاکمیت نیز مهم ترین ادله امام عقل است و ادله نقلی صرفاً مؤید آن به شمار می رود (امام خمینی ۱۳۸۰ ج ۲: ۶۲۴، ۶۲۲، ۶۲۰).

در هر صورت برای اثبات اینکه منشأ مشروعیت حکومت اسلامی، تنها به نصب و تعیین الهی است، امام به ادله کتاب، سنت و عقل تمسک می جوید. در اینجا به برهان عقلی امام می پردازیم:

از منظر امام، اصل بر عدم ولایت کسی بر کس یا افراد دیگر است (مرتضوی لنگرودی ۱۳۷۶ ج ۱: ۵۱). در ادله قرآنی و روایی پیش گفته معلوم شد که پیامبر اکرم (ص) و امامان معصومین^(ع) و نیز فقهای جامع الشرایط استثنا شده و از جانب شارع مقدس نصب شده اند؛ اما اکنون سؤال این است که آیا نصب و مشروعیت الهی را با برهان عقلی که یکی از منابع فقهی محسوب می شود، می توان ثابت کرد؟ امام خمینی در استنباط از عقل چگونه تحلیل می کنند؟

ادله عقلی امام خمینی در خصوص منشأ مشروعیت، به سه دسته قابل تقسیم است: برخی از آنها کلامی است؛ یعنی همان ادله ای^۱ که نبوت و امامت را ضروری و واجب می دانند، همان ادله، دلالت بر نصب و مشروعیت الهی ولی فقیه جامع الشرایط دارد (امام خمینی ۱۳۸۰ ج ۲: ۶۲۶-۶۲۳، ۶۱۹). از این رو امام مسئله ولایت را امتداد مسئله نبوت و امامت می داند. دسته دوم ادله عقلی محض هستند؛ یعنی کلیه مقدمات آن عقلی است. دسته سوم ادله عقلی - نقلی اند.

۱. مانند قاعده لطف.

خلاصه آنکه مسئله مشروعیت چه کلامی-عقلی باشد و چه قرآنی-روایی، در هر صورت مقوله‌ای دینی - اسلامی است و بی‌ارتباط با مباحث فقهی و اجتهادی نیست؛ زیرا عقل چنان که در اصول فقه آمده، از منابع قوی حکم شرع است؛ به عبارت دیگر اگرچه مباحث کلامی و عقلی از احکام کلی بحث می‌کند و مُدرک احکام جزئی - همانند فقه - نیستند، ولی احکام عقلی از باب «کَلِّمًا حَكْمًا بِه الْعَقْل حَكْمًا بِه الشَّرْع» به مثابه حکم قطعی یکی از منابع غنی و قوی دین است و بسیاری از مبانی که سند استنباط احکام فقهی فروع اخلاقی و حقوقی است، از آن استخراج می‌شود. پس اگر برهان عقلی بر ضرورت ولایت فقیه عادل اقامه شد، چنین دلیلی شرعی است و چنان مدلولی حکم شارع خواهد بود که از طریق عقل کشف شده است. این ادله عبارتند از:

۱-۴. اصل حکمت الهی و برهان نظم

یکی از ادله عقلی محض امام خمینی تمسک به حکیم بودن خداوند و عدم اهمال نیازهای ضروری انسان است. دلیل حکمت الهی در نگاه ایشان به شرح ذیل است:

۱. خداوند حکیم است (امام خمینی ۱۳۸۰ ج ۲: ۶۱۹):
۲. «بی‌نظمی و پریشانی امور مسلمانان امری نکوهیده و ناپسند است» (امام خمینی ۱۳۶۵: ۲۳) و خداوند راضی به آن نیست؛
۳. «پرواضح است که حفظ نظام و سد طریق اختلال، جز به استقرار حکومت و وجود حاکم در جامعه تحقق نمی‌پذیرد» (امام خمینی ۱۳۶۵: ۲۳) و «حفظ نظام جز با وجود والی و حکومت به انجام نخواهد رسید» (امام خمینی ۱۳۸۰ ج ۲: ۶۱۹):
۴. «افزون بر آن حفظ مرزهای مسلمین از تهاجم و حفظ مسلمین از غلبه متجاوزین در دیدگاه عقل و شرع واجب است. ترک این امور از جانب حکیم صانع معقول نیست» (امام خمینی ۱۳۸۰ ج ۲: ۶۱۹):
۵. «احکام اسلام محدود به زمان و مکان نیست و تا ابد لازم‌الاجرا است» (امام خمینی ۱۳۹۴: ۲۶) نیز «مجموعه قانون برای اصلاح جامعه کافی نیست. برای اینکه قانون مایه اصلاح و سعادت بشر شود، به قوه اجرائیه و مجری احتیاج دارد» (امام خمینی ۱۳۹۴: ۲۵):

۶. هم بر اساس عقل و هم نقل، والی باید عالم به قوانین (فقیه) و عادل در میان مردم و اجرای احکام باشد؛ بنابراین امر حکومت به عهده فقیه عادل نهاده می شود و هموست که صلاحیت ولایت مسلمین را دارد (امام خمینی ۱۳۸۰ ج ۲: ۶۲۴)؛

۷. نتیجه اینکه از خداوند حکیم و واضع قوانین به دور است که در انتظام امور مسلمانان اهمال کرده باشد (امام خمینی ۱۳۸۰ ج ۲: ۶۱۹) و شخص فقیه، عادل و مدبر را برای تشکیل حکومت در عصر غیبت منصوب نکرده و منشأ مشروعیت حکومت دینی را به وی مشروط نکرده باشد.

۲-۴. ضرورت اجرای احکام دین در عصر غیبت امام معصوم (ع)

دومین دلیل عقلی را می توان به شکل ذیل تقریر کرد:

الف) «مجموعه قانون برای اصلاح جامعه کافی نیست. برای اینکه قانون مایه اصلاح و سعادت بشر شود، به قوه اجرایی و مجری احتیاج دارد» (امام خمینی ۱۳۹۴: ۲۵).

ب) از سوی دیگر اجرای احکام تنها با برپایی حکومت اسلامی امکان پذیر است (امام خمینی ۱۳۸۰ ج ۲: ۶۱۹).

ج) افزون بر آن «باقی ماندن این احکام، مقتضی حکومت و ولایتی است که ولایتی قوانین الهی را حفظ کند و متکفل اجرای آن گردد» (امام خمینی ۱۳۸۰ ج ۲: ۶۱۹).

د) قوانین و احکام اسلامی، علاوه بر فقاہت، مستلزم تسلط به آن و نیز داشتن صفت عدالت و آشنایی با امور حکومت داری است (امام خمینی ۱۳۸۰ ج ۲: ۶۲۳).

ه) هم بر اساس عقل و هم نقل، والی باید عالم به قوانین (فقیه) و عادل در میان مردم و در اجرای احکام باشد؛ بنابراین امر حکومت به عهده فقیه عادل نهاده می شود و هم اوست که صلاحیت ولایت مسلمین را دارد (امام خمینی ۱۳۸۰ ج ۲: ۶۲۴).

و) در نتیجه عقل حکم می کند که اجرای قوانین و احکام اجتماعی که شارع مقدس نازل کرده است، نیازمند مجری متناسب با آن است؛ ازین رو تنها مجری مناسب و صلاحیت دار برای اجرای احکام فوق، فقیه جامع الشرایط است. پس زمانی که به معصوم (ع) دسترسی نداریم، حتماً باید سراغ فقیه جامع الشرایط برویم؛ چون خداوند او را برای تشکیل حکومت اسلامی نصب کرده است.

خلاصه آنکه ادله عقلی بر انتصاب فقیه - اعم از ادله عقلی مستقل یا ادله عقلی غیرمستقل (مرکب از عقل و نقل) - بسیار زیاد است؛ برای مثال علاوه بر دو مورد ذکرشده فوق می توان به قاعده لطف، اصل اجرای عدل و دفع ظلم، ماهیت اجتماعی و حکومتی احکام اسلام (امام خمینی ۱۳۹۴: ۲۸)، ضرورت ایجاد وحدت در جامعه اسلامی (امام خمینی ۱۳۹۴: ۳۶)، لزوم نجات مردم مظلوم جهان (امام خمینی ۱۳۹۴: ۳۷)، ضرورت رجوع به متخصص، لزوم حاکمیت اصلح، اصل نزول تدریجی، انحصار حاکمیت به خداوند و واگذاری آن‌ها به افراد خاص (امام خمینی ۱۳۹۴: ۴۵-۴۴) و اصل عدم ولایت (مرتضوی لنگرودی ۱۳۷۶ ج ۱: ۵۱) نیز اشاره کرد.

در هر صورت اگرچه امام خمینی به ادله نقلی تمسک ویژه‌ای داشت؛ اما مهم‌ترین دلیل ایشان برای حکومت ولایی و مشروعیت الهی آن، عقل است؛ به نحوی که تصور آن را موجب تصدیق می‌داند (امام خمینی ۱۳۸۰ ج ۲: ۶۲۷) و تمامی ادله نقلی را مؤید دلیل عقل می‌دانستند (امام خمینی ۱۳۸۰ ج ۲: ۶۲۰)؛ از این رو در بحث شاخص‌های شیوه اجتهادی امام مؤلفه عقل در مشروعیت سیاسی ایشان بسیار برجسته و پررنگ است (مقیمی ۱۳۹۵: ۳۰۲-۲۹۸).

۵. ادله فقهی مشروعیت سیاسی از دیدگاه امام خمینی

۱. کتاب؛

۲. سنت؛

۳. عقل (مقیمی ۱۳۹۵: ۳۰۲-۲۷۸).

۶. مبانی و اصول حکومت از دیدگاه امام خمینی

مبانی و اصولی که به نظر می‌رسد ساختار حکومت از دیدگاه امام خمینی مبتنی بر آن‌ها باشد، عبارتند از:

۱. اصل جامعیت دین (مبنای کلامی - عقلی) (ر. ک. به: امام خمینی ۱۳۹۳ ج ۴: ۲۹)؛

۲. اصل اجتهاد لازم (مبنای فقهی) (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۰۴؛ ۱۳۹۳ ج ۲۱: ۴۲۴-۴۲۶)؛

۳. اصل لزوم حکومت (مبنای عقلی) (امام خمینی ۱۳۷۸: ۱۸۹-۱۸۷)؛

۴. اصل مقدمه واجب (مبنای اصولی) (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲: ۲۵۱)؛
۵. قاعده لطف (مبنای کلامی) (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱: ۲۵۸)؛
۶. اصل امامت و رهبری (مبانی کلامی) (امام خمینی ۱۳۹۴: ۲۱، ۲۵-۲۰).

۷. اصل لزوم حکومت (مبنای عقلی) از دیدگاه امام خمینی

همواره بر اصل ضرورت حکومت در فقه سیاسی شیعه تأکید شده است. از این رو در اعصاری که امکان اقامه حکومت نبوده است؛ به سبب مصالح کل اسلام و مسلمانان، فقها با اصل حکومت‌های ناقص برای کاهش ظلم مضاعف همکاری می‌کردند. امام خمینی در این باره معتقد بودند «اگر ورود بعضی از علما مثلاً در بعضی از امور دولت‌ها موجب اقامه واجبی یا واجباتی یا موجب ریشه کن کردن منکری یا منکراتی شود و محذور مهم‌تری مانند هتک حیثیت علم و علما و تضعیف اعتقادات مردم ضعیف نداشته باشد، [وارد شدن در این امور] به‌طور کفایی واجب است» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱: ۵۳۸).

بر همین مبنا ایشان در کتاب کشف اسرار از همراهی‌های بسیاری از علمای بزرگ عالی‌مقام در تشکیلات مملکتی با سلاطین یاد می‌کند (امام خمینی ۱۳۷۸: ۱۸۷)؛ مثلاً تأییدیه نائینی نسبت به مشروطه، به سبب کاهش فشار و ستم بر مردم بوده است؛ یعنی حکومت مشروطه مرتبه نازل حکومت ولایت فقهی یا نیایی است که نسبت به حکومت استبدادی ترجیح دارد. در هر صورت از دیدگاه امام عقلاً اجرای احکام فردی و اجتماعی اسلام که اهمّ واجبات است، بدون حکومت ولایی غیرممکن است (امام خمینی ۱۳۹۳ ج ۲: ۳۵۹). در واقع امام خمینی با الهام از معصومان، مسئله تشکیل حکومت و حفظ نظام را یک اصل می‌داند (مقیمی ۱۳۹۴: ۲۴۴).

۸. حکومت اسلامی مبتنی بر دلیل عقل در اندیشه سیاسی امام خمینی

در توضیح پیرامون دلیل عقلی ضرورت حکومت اسلامی، اشاره‌ای کوتاه پیرامون اصل کارایی عقل اجتناب‌ناپذیر است. کارایی‌های عقل به دو قسم کلی استقلالی و غیراستقلالی منقسم می‌گردد.

منظور از کاربرد استقلالی عقل آن است که در کنار کتاب و سنت، دلیل حکم شرعی

قرار گیرد. بدین نحو درمی‌یابیم که مبانی عقلی - نظری ملازمه حکم عقل و شرع وجود دارد؛ لذا به قاعده معروف «کُلُّ ما حکم به العقل حکم به الشرع» رهنمون می‌گردیم و مقدمات لازم جهت کشف حکم شرعی از مجرای دلیل عقل فراهم می‌گردد. مبتنی بر همین بنیاد اصولی امام خمینی در کتاب کشف اسرار، با استناد به مستقالات عقلیه برای ضرورت حکومت اسلامی به مثابه حکومت مبتنی بر قصود شارع استدلال کرده‌اند (امام خمینی ۱۳۷۸: ۱۸۴-۱۸۳).

از سوی دیگر ایشان با عنایت به ماهیت احکام اسلامی یا غیرمستقالات عقلیه در کتاب ولایت فقیه چنین توضیح می‌دهد که: «با دقت در ماهیت و کیفیت احکام شرع درمی‌یابیم که اجرای آن‌ها و عمل به آن‌ها مستلزم تشکیل حکومت است و بدون تأسیس یک دستگاه عظیم و پهناور اجرا و اداره نمی‌توان به وظیفه اجرای احکام الهی عمل کرد» (امام خمینی ۱۳۹۴: ۳۰).

۹. مبانی اندیشه سیاسی امام خمینی

اندیشه سیاسی منطقی و کارآمد اندیشه‌ای است که ضمن دارا بودن اصول ثابت، منعطف نیز باشد؛ بنابراین با توجه به اینکه مشکلات انسان در عرصه سیاست و زندگی و در بستر زمان نو می‌شود و بعضاً شرایط و امکانات نیز در شرایط یکسانی - در بستر زمان - قرار ندارند؛ در نتیجه بایسته است اندیشمند سیاسی متناسب با شرایط و امکانات زمان اهداف معقول تعیین کند و روش‌های مشخصی برای دستیابی به آن اهداف در نظر بگیرد. بر همین اساس است که از اندیشه‌های سیاسی متفکران با دیدگاه‌های مختلف در درون یک مکتب فکری سخن می‌گوییم و نیز از تحول اندیشه سیاسی یک متفکر در بستر زمان صحبت می‌کنیم (لک زایی ۱۳۹۴: ۱۹۶-۱۹۵). قواعد و اصولی که به نظر می‌رسد اندیشه سیاسی امام خمینی مبتنی بر آن‌ها باشد، عبارتند از:

۱. اصل تکلیف (امام خمینی ۱۳۹۳ ج ۱۲: ۳۲۲، ج ۱۵: ۷۰)؛
۲. قاعده تبعیت احکام از مصالح و مفاسد (سبحانی تبریزی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۳۲، ۲۵۷، ج ۳: ۶۲۱، ۷۶)؛
۳. اصل مصلحت (امام خمینی ۱۳۹۳ ج ۱: ۲۹۳، ج ۱۰: ۴۰۷)؛

۴. اصل حفظ نظام (امام خمینی ۱۳۸۰ ج ۲: ۶۱۹؛ ۱۳۶۵: ۲۳)؛
۵. اصل دعوت و گسترش اسلام (امام خمینی ۱۳۹۳ ج ۱: ۲۳۸؛ ۱۳۹۳ ج ۱: ۳۱۰)؛
۶. اصل نفی سبیل (امام خمینی ۱۳۹۳ ج ۴: ۹۱)؛
۷. اصل تقدیم اهم بر مهم (امام خمینی ۱۳۹۳ ج ۱۷: ۵۰۸)؛
۸. اصل عمل به قدر مقدور (امام خمینی ۱۳۹۳ ج ۴: ۴۰۸؛ ج ۱۵: ۱۰۸)؛
۹. قاعده «المیسور لایسقط بالمعسور» (امام خمینی ۱۳۷۲ ج ۲: ۳۹۷)؛
۱۰. اصل عدالت (امام خمینی ۱۳۹۳ ج ۳: ۳۰۴؛ ج ۹: ۴۲۵-۴۲۴)؛
۱۱. اصل ضرورت حکومت (امام خمینی ۱۳۹۴: ۲۵)؛
۱۲. اصل ولایت الهی (امام خمینی ۱۳۹۳ ج ۱۲۱، ۲۱: ۲۳۸)؛
۱۳. اصل تدریج (امام خمینی ۱۳۹۳ ج ۱۹: ۴۵)؛
۱۴. اصل در نظر گرفتن مقتضیات زمان و مکان (امام خمینی ۱۳۹۳ ج ۲۱: ۲۱۷، ۲۸۹)؛
۱۵. قاعده لاضرر ولا ضرار فی الاسلام (سبحانی تبریزی ۱۳۸۱ ج ۳: ۴۸۸)؛
۱۶. قاعده مقابله به مثل (امام خمینی ۱۳۹۳ ج ۱۹: ۲۹)؛
۱۷. المعروف عرفاً کالمشروط شرطاً (امام خمینی ۱۳۷۷: ۹۸-۹۷)؛
۱۸. تبعیة العمل للنیة (امام خمینی ۱۳۸۸: ۱۵۷)؛
۱۹. وفای به عهد (امام خمینی ۱۳۹۳ ج ۲: ۴۱۱؛ ۱۳۸۰ ج ۲: ۴۲۹)؛
۲۰. قاعده حرمت کمک بر گناه (ر. ک. به: امام خمینی ۱۳۹۳ ج ۱: ۴۲۰، ۹۱)؛
۲۱. اصل عدم ولایت افراد بر یکدیگر (مرتضوی لنگرودی ۱۳۷۶ ج ۱: ۵۱)؛
۲۲. قاعده رجوع جاهل به عالم (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱: ۱۱-۱۰)؛
۲۳. قاعده الأسلام یُجَبّ ما قبله (امام خمینی ۱۳۹۳ ج ۱۹: ۴۴)؛
۲۴. قاعده الضرورات تبيح المحظورات (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲: ۱۸۰)؛
۲۵. قاعده نفی عسر و حرج (امام خمینی ۱۳۹۳ ج ۲۰: ۳۳۴)؛
۲۶. ملازمة بین حکم عقل و حکم شرع (مرتضوی لنگرودی ۱۳۷۶ ج ۳: ۲۰۵)؛
۲۷. تقیه (امام خمینی ۱۳۹۳ ج ۱: ۸۱۷)؛
۲۸. مشورت در امور دنیوی و غیر وحیانی (امام خمینی ۱۳۹۳ ج ۲۱: ۴۲۲)؛
۲۹. عدم تبعیض (امام خمینی ۱۳۹۳ ج ۷: ۷۸)؛

۳۰. وجوب تعظیم شعائر الهی و حرمت اهانت به آن‌ها (امام خمینی ۱۳۹۳ ج ۱: ۳۱۳)؛
۳۱. تألیف قلوب (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱: ۳۸۱)؛
۳۲. قاعده درء (ر. ک. به: امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲: ۴۸۶)؛
۳۳. قاعده الزام (امام خمینی ۱۳۹۳ ج ۱: ۱۱۶)؛
۳۴. تولی و تبری (امام خمینی ۱۳۹۳ ج ۳: ۳۲۲)؛
۳۵. قاعده سلطنت (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲: ۲۱۷)؛
۳۶. قاعده احسان (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲: ۶۰۱)؛
۳۷. قاعده من له الغنم فعليه الغرم (امام خمینی ۱۳۸۰ ج ۴: ۶۱۸-۶۱۷)؛
۳۸. قاعده صلح (امام خمینی ۱۳۹۳ ج ۵: ۲۸۸)؛
۳۹. حرمت جان مسلمان (امام خمینی ۱۳۹۳ ج ۱۵: ۱۱۶)؛
۴۰. قاعده مقدمه واجب (مرتضوی لنگرودی ۱۳۷۶ ج ۳: ۲۳۳)؛
۴۱. اصل اجتهاد (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۰۴؛ ۱۳۹۳ ج ۲۱: ۴۲۶-۴۲۴).

۱۰. نقش مبانی فقهی و اصولی در اندیشه سیاسی امام خمینی

مبانی فقهی و اصولی امام خمینی یکی از عوامل مهم و اثرگذار در اندیشه سیاسی ایشان است تا آنجا که بدون شناخت این مبانی نمی‌توان اندیشه سیاسی امام را به نیکی دریافت. فقه سیاسی و اندیشه سیاسی امام خمینی مبتنی بر نگرش فقهی و اصولی ایشان است که خود از دیدگاه عقل‌گرایانه اصولیون تأثیر پذیرفته است.

شایان ذکر است از همان آغاز، فقهای شیعه به دو گروه اخباری و اصولی تقسیم شدند. درحالی‌که اصولیون بر حجیت عقل پای می‌فشردند، از این سو اخباریون ملازمه عقل و شرع را مردود دانسته، بر استنباطی متصلب از احکام اسلام - که هیچ‌گونه انعطافی متناسب با زمان و مکان نداشت - تأکید می‌ورزیدند. از سوی دیگر اصولیون خود نیز در خصوص حدود توانایی‌های عقل، جایگاه عرف، اهمیت ظن و همچنین نقش زمان و مکان در استنباط احکام شرعی، اختلاف نظرهایی داشتند؛ اختلافاتی که موجب برخوردهای متفاوت آن‌ها با موضوعات سیاسی و اجتماعی می‌شد.

امام خمینی یکی از فقهای اصولی شیعه است که مبانی اصولی وی بر استنباطات و

چگونگی مواجهه ایشان با وقایع مستحدثه (جدید) و همچنین بر اندیشه سیاسی ایشان تأثیری بسزا دارد (فوزی ۱۳۹۵: ۹۴-۸۶). اصولاً برای شناخت اندیشه سیاسی امام باید به اختصار با دیدگاه اصولیون شیعه آشنا شد که در ادامه به آن می پردازیم.

الف. پذیرش حجیت عقل

اصولیون شیعی عقل را در کنار کتاب، سنت و اجماع یکی از منابع چهارگانه استنباط احکام شرعی می دانند. این فقها بین عقل و شرع رابطه ای ناگسستنی قائلند که به آن «قاعده ملازمه عقل و شرع» می گویند؛ بدین بیان که هرچه عقل بدان حکم کند، شرع نیز طبق آن حکم خواهد کرد و هر آنچه شرع حکم کند، عقل نیز آن را تأیید می کند. در فقه اسلامی افزون بر اینکه عقل می تواند حکم قطعی داشته باشد، می تواند کاشف از قانون شرعی نیز باشد و احکام را مقتید یا محدود کند یا تخصیص و تعمیم دهد. عقل در قوانین اسلام و نزد بیشتر فقهای اسلامی، دارای سه جایگاه مهم بدین شرح است:

۱. داوری نسبت به متون و احکام دینی: در نزد محققان اسلامی در طول قرون گذشته، این اصل پذیرفته شده که احادیث را با محک عقل می توان سنجید؛ بدین معنا که اگر با عقل مخالفت داشته باشد، اعتباری ندارد.

۲. کشف قوانین شرع: از آنجا که اسلام بر شناخت های عقلانی صحه می نهد، لذا شریعت قوانینی را می پذیرد که عقل آن را قبول داشته باشد. شمار زیادی از فقها معتقدند چنانچه عقل، مصلحت یا مفسده یک قانون را درک کند، نظرش معتبر است. متخصصان حقوق اسلامی در مباحث متنوع فقهی، به احکام مستقل عقلی توجه کرده اند؛ مانند حفظ نظام، حرمت کمک به گناه، امر به معروف و نهی از منکر و حرمت کم فروشی.

۳. تفسیر شریعت: سهم دیگر عقل در شریعت، امکان دخالت آن در تفسیر قوانین شرع است. شرع نقش عقل را در تفسیر شریعت پذیرفته است. از این رو عقل در بسیاری از موارد می تواند با استنباط مصالح و مفاسد قوانین، درباره حیطه گسترش آنها از نظر سعه، ضیق و اطلاق و تقییدشان نظر بدهد.

این اعتقاد به عقل پیامدهایی دارد چون وجوب اجتهاد، امتناع از قبول بدون قید نقد

روایات و احادیث، منع تقلید از گذشتگان و توجه به ظرف زمان و مکان در اجتهاد. از سویی دیگر این باور در پویایی فقه شیعی - از جمله دیدگاه فقهی امام خمینی در برخورد شرایط جدید - نیز نقش مهمی ایفا می‌کند (فوزی ۱۳۹۵: ۹۴-۸۶).

ب. اجتهاد و نقش زمان و مکان در آن

اجتهاد از ویژگی‌های فقه‌های اصولی است که آنان را برای رویارویی با مسائل مهم جدید توانمند کرده است. این اصل نوعی توانایی علمی است که شخص اصولی بر اساس آن مسائل را استنباط می‌کند.

امام خمینی همواره با تأکید بر ضرورت احیای اجتهاد برای حل معضلات کشور، معتقد بود اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها ناکافی است (امام خمینی ۱۳۹۳ ج ۲۱: ۴۲۶ - ۴۲۵) و به همین دلیل باید به تأثیرات زمان و مکان در اجتهاد توجه بیشتری کرد (امام خمینی ۱۳۷۷: ۱۵). این نگرش در اندیشه سیاسی امام و همچنین توانمندی ایشان در ارائه راه حل برای مشکلات کشور (بعد از انقلاب) تأثیری شگرف داشت (فوزی ۱۳۹۵: ۹۴-۸۶).

ج. نقش بنای عقلا و عرف در تعیین مصادیق حکم شرعی

در شریعت اسلامی هم سیره و روش عقلا و هم عرف در تعیین موضوع بسیاری از مباحث فقهی و حقوقی نقش مهمی دارد؛ برای مثال در بخش معاملات از قبیل خرید و فروش، صلح و اجاره، قوانین شرعی بر اساس «ارتکازات عقلایی» استخراج و استنباط می‌گردد (مگر موارد محدودی که شرع روش آن‌ها را نمی‌پسندد). از این رو بیشتر قوانین شرعی در این زمینه جنبه امضایی دارد.

امام خمینی در این باره معتقد است اگر ائمه (ع) مخالف سیره‌های جدید بودند، بی شک بیان می‌کردند؛ زیرا آن‌ها آگاه به حال و آینده‌اند؛ بنابراین همه سیره‌هایی که در بیان عرف عقلا در زمان غیبت رایج می‌شود، مورد تأیید ائمه است، مگر آن‌هایی که مردود شمرده شده باشند (امام خمینی ۱۳۷۷: ۸۱؛ ۱۳۷۵: ۱۳).

این موضوع در اندیشه سیاسی امام خمینی بی‌تأثیر نیست؛ آن گونه که سبب شده است، وی بسیاری از امور عرفی و سیره‌های جدید را بپذیرد و آن‌ها را مغایر شریعت نداند (فوزی ۱۳۹۵: ۹۴-۸۶).

د. مبتنی بودن احکام و قوانین اسلامی بر ایجاد مصلحت و دفع مفسد

احکام و قوانین اسلام با مصالح و مفسد واقعی پیوند دارد و تابع آنهاست. از سویی این مصالح و مفسد، همه در یک درجه قرار ندارد. از این رو در مواردی که این مصالح و مفسد با یکدیگر تزامن داشته باشند، کارشناسان فقه اسلامی با توجه به درجه اهمیت مصالح و ملاک‌های ترجیح و برتری هریک از آنها، مصالح مهم‌تر را برمی‌گزینند. در تفکر اصولیون شیعه، بسیاری از راهکارها به بنای عقلا و مصالح تعیین شده آنها واگذار شده است؛ امری که مصلحت‌اندیشی، واقع‌گرایی و انعطاف‌پذیری این گروه را در مواجهه با شرایط جدید آسان‌تر کرده و به آنها قدرت انطباق بیشتری داده است.

امام خمینی در سیره عملی خود نیز در موارد مختلف، امور را به شوراهای، مجامع و متخصصان ارجاع می‌داد و احکام کارشناسی شده را تأیید می‌کرد؛ چنان‌که برخی از اختیارات خود را در مقام ولی فقیه، به مجلس تفویض کرد (امام خمینی ۱۳۹۳ ج ۱۵: ۲۹۷).

ه. تأکید بر احکام اولیه، ثانویه و حکومتی

اصولیون شیعی احکام را به اولیه، ثانویه و حکومتی تقسیم می‌کنند. این امر انعطاف‌پذیری آنها را در مواجهه با مسائل مختلف فزونی می‌بخشد. به اعتقاد آنها از آنجا که شارع مقدس حکیم است و تمام کارهایش - از جمله وضع مقررات و قوانین - بر پایه مصالح و مفسد فرد و جوامع انسانی است، هرگاه در موضوعی مصلحتی نهفته باشد که تحصیل آن برای مکلف لازم است، حکم وجوب می‌دهد و هرگاه مفسده‌ای در آن باشد که مکلف باید از آن دور بماند، حکم حرمت صادر می‌کند. فقها این نوع حکم را حکم واقعی اولی و موضوعات آن را نیز عناوین اولیه می‌گویند.

چنانچه شرایط و حالات ویژه‌ای سبب شود مکلف نتواند به احکام واقعی اولی عمل کند، شارع حکم دیگری در آن باب مقرر می‌دارد که از آن به حکم واقعی ثانوی و از موضوعاتش نیز به عناوین ثانویه یاد می‌شود. بر پایه نظر این گروه در شرایطی همچون عسر و حرج، اضطرار، ضرر و ضرار، عهد و پیمان، مقدمه واجب و حفظ نظام، می‌توان از احکام ثانویه استفاده کرد که تعیین تحقق این شرایط به عقل واگذار شده است. این بحث زمینه لازم را برای اجرای انعطاف‌پذیر احکام در حکومت اسلامی فراهم می‌آورد. در واقع

از همین روست که اندیشه سیاسی امام خمینی در حوزه عمل سیاسی بسیار قدرتمند است. در فقه اسلامی نوع دیگری از احکام نیز وجود دارد که به آن‌ها حکم حکومتی می‌گویند. برخی صاحب‌نظران احکام حکومتی را اساساً در طول احکام اولی و ثانوی دانسته‌اند. در این دیدگاه حکم حکومتی در محتوای خود، خارج از دو حکم اولی و ثانوی نیست و تفاوت آن‌ها در مصدر جعل حکم حکومتی است. در حقیقت دستور اجرای هریک از دو قسم مذکور، با عنایت به مصالح و مقتضیات انجام می‌گیرد.

به‌طور کلی مبنای حکم حکومتی، تشخیص مصلحت در نظر حکومت است. حکومت اسلامی هنگامی حکمی را مقرر می‌کند که مصلحتی در جعل آن ببیند؛ مصلحتی که با پیروی از احکام اولیه تأمین نمی‌شود. تشخیص مصلحت نیز به کمک مشاوران و کارشناسان خبره صورت می‌گیرد. اعتقاد به مصلحت و تبعیت احکام از مصالح یا دفع مفساد، پیش‌فرض مسلمی در کتب فقهی و اصولی شیعه است. از دیدگاه فقهای امامیه، احکام شرعی بر اساس مصالح و مفساد واقعی و نفس‌الامری است و هیچ حکمی یافت نمی‌شود که در جعل آن، مفسده یا مصلحتی لحاظ نشده باشد. این مصالح و مفساد در واقع همان ملاک‌ها و علل احکام است و احکام نیز دایره مدار آن‌هاست.

بر این اساس اگر حاکم عقلاً بتواند برخی مصالح را درک کند، می‌تواند موضوعات احکام را بر پایه مصالح موجود تغییر دهد که این امر در حوزه سیاسی و اندیشه سیاسی امام خمینی کاربرد بسیار دارد. به گفته امام «حاکم اسلامی می‌تواند در موضوعات، طبق صلاح مسلمین یا صلاح حوزه حکومتی خود عمل کند. چنین اختیاری استبداد به رأی نیست، بلکه عمل کردن طبق صلاح خیر است؛ پس در واقع نظر حاکم مانند عمل او تابع مصلحت است» (امام خمینی ۱۳۸۰ ج ۲: ۶۱۹). عمل به این مصلحت از نظر شارع، عمل به شریعت است (فوزی ۱۳۹۵: ۹۴-۸۶).

و. نقش اصول عملیه و قواعد فقهی در انعطاف‌پذیری برداشت‌های فقهی

اصولون شیعه در مواردی که حکم الهی را کشف نکنند، از اصولی استفاده می‌کنند که به اصول عملیه معروف است. این اصول که در همه ابواب فقه استفاده می‌شود، بدین قرار است:

- اصل برائت؛ یعنی ذمه ما بری است و تکلیفی نداریم.
- اصل احتیاط بدین معناست که ما باید به احتیاط عمل کنیم تا اگر درحقیقت تکلیفی هست، انجام داده باشیم؛
- اصل تخییر؛ یعنی ما اختیار داریم یکی از دو امر را به میل خود انتخاب کنیم؛
- اصل استصحاب نیز به این مفهوم است که آنچه بوده، بر حالت اولیه خود باقی است و خلافش نیامده است.

همچنین در متن شریعت اسلامی سلسله قواعد و قوانینی وضع شده که نقش آن‌ها کنترل و تعدیل قوانین دیگر اسلام است؛ برای مثال قواعد «لا حرج» و «لا ضرر» بر سراسر قوانین اسلامی حکومت می‌کند و هر قانونی را که موجب به‌سختی افتادن مردم یا ضرر به آن‌ها شود؛ متعادل می‌کند. درحقیقت اسلام برای این اصول و قواعد کلی، نسبت به سایر قوانین و مقررات، حق و توقائل شده است؛ مثلاً هرچند اسلام مالکیت اشخاص را محترم شمرده، صاحب مال را در استفاده از آن آزاد دانسته است؛ درعین حال از سویی تمام تصرفات مالک را محکوم «لا ضرر» قرار داده است؛ یعنی حاکم به وسیله این اصل می‌تواند از هرگونه استفاده از ملک که به زیان دیگران و برخلاف مصلحت اجتماعی باشد، جلوگیری کند. درمجموع این اصول و قواعد، به انعطاف‌پذیری برداشت‌های فقهی در خصوص مسائل جدید اجتماعی و سیاسی کمک می‌کند (فوزی ۱۳۹۵: ۹۴-۸۶).

ز. حوزه فراغ و اباحه

بر اساس نگرش فقها بسیاری از اعمال انسان محکوم به یکی از چهار تکلیف و جوب، حرمت، استحباب یا اکراه است که فرد مکلف باید بر پایه آن‌ها عمل کند. درعین حال حوزه دیگری نیز وجود دارد که فقها از آن به حوزه مباحات یاد می‌کنند که خالی از حکم شرعی بوده، آدمی در آن حیطه به خود واگذار شده است. برخی فقها بر این باورند که اباحه را خداوند وضع کرده است و به همین دلیل اصل اعطای این آزادی نیز حکمی شرعی است. پاره‌ای دیگر معتقدند اباحه نیازمند جعل نیست؛ از همین رو بدین حوزه، حوزه فراغ یا ما لانصّ فیه نیز گفته می‌شود.

به‌رحال نتیجه این دو آن است که در تفکر اصولیون، بسیاری از راهکارها به بنای

عقلا و مصالح تعیین شده آن‌ها واگذار شده است؛ امری که مصلحت‌اندیشی، واقع‌گرایی و انعطاف‌پذیری این گروه را در مواجهه با شرایط جدید آسان‌تر کرده و بدان‌ها قدرت انطباق بیشتری داده است (فوزی ۱۳۹۵: ۹۴-۸۶).

۱۱. دلیل عقل در اندیشه‌های اصولی و سیاسی امام خمینی

بی‌گمان عقل در فقه و اندیشه‌های اصولی و سیاسی امام نقش و جایگاه ویژه‌ای دارد. ایشان بر اساس مبانی اصولی مذکور به استنباط و تفقه در دین پرداخته و متأثر از این روش به اندیشه و نظریه سیاسی خاصی دست‌یافته‌اند. امام هرچند به کفایت و جامعیت عقل به‌عنوان منبعی برای استنباط احکام معتقد بودند ولی آن را ملازم با حکم شرع می‌دانستند. ایشان قاعده ملازمه عقل و شرع را فقط بر سلسله علل و مبادی احکام - مثل مصالح و مفاسد - مؤثر می‌دانستند و نه بر سلسله معالیل (معلول‌ها) احکام - مثل اطاعت و عصیان؛ چراکه اگر قاعده ملازمه شامل معلول‌ها هم بشود و عقل به وجوب و حرمت اطاعت و عصیان حکم کند؛ و بر اساس قاعده «کُلُّ ما حکم به العقل، حکم به الشرع» شرع هم به وجوب طاعت و حرمت عصیان حکم کند؛ در این صورت لازم است که یک معصیت بر دو معصیت و یک اطاعت بر دو اطاعت شامل شود و این موافق حکم عقل نیست.

امام با توجه به همین جایگاهی که برای عقل در ملازمه با شرع قائل هستند، از عقل به‌عنوان ابزاری برای تحلیل کتاب و سنت بهره می‌جویند. بسیاری از مباحث بدیعی که ایشان در فقه السیاسه و بعدها در نظریه سیاسی‌شان بیان کرده‌اند، ناشی از بهره‌گیری از کارکرد عقل در مقام استفاده از منابع است و در کارکردی دیگر این عقل به تطبیق قواعد فقهی با مستحدثات و مسائل روز می‌پردازد. کشف بسیاری از قواعد فقهی چون قاعده مصلحت، قاعده لا ضرر، قاعده عدالت و کاربرد آن‌ها در بُعد سیاسی، نتیجه کارکرد عقل تحلیلی امام است (حسینی ۱۳۹۴: ۱۴).

تمام این کارکردهای عقلانی برخاسته از روش اصولی امام است که در رفتار، گفتار و موضع‌گیری و عمل سیاسی ایشان تجلی می‌یابد. در واقع امام از عقل به‌عنوان روشی استفاده می‌کند که برای تشخیص صغرای قواعد فقهی به آن استناد می‌شود. این مسئله خصوصاً در حوزه نظر و عمل سیاسی کارکرد و کاربرد دارد؛ بنابراین امام در شناخت مناظرات و ملاکات

احکام و اصول حاکم بر آن - چون اصل حسن و قبح عقلی و اصول دیگر - در روش عقلی خود به تحلیل و تطبیق مسائل حادث روز با قواعد فقهی می پردازند و بدین سان نظریه سیاسی ولایت مطلقه فقیه و برپایی نظام حکومتی اسلام را ارائه می دهند (حسینی ۱۳۹۴: ۱۴).

۱۲. عملکرد دلیل عقل در اندیشه و فقه سیاسی امام خمینی

برحسب کارکرد سه عملکرد را می توان برای عقل تصور کرد:

۱. **عقل منبع:** منبع بودن عقل برای استنباط احکام سیاسی بر اساس یکی از فرض های

ذیل قابل تصور است:

الف) دین برای اداره جامعه بشری ناکافی است؛ زیرا دین تنها به بخشی از زندگی مردم نظر انداخته است و سایر جنبه های زندگی را خود انسان باید در پرتو عقل بشناسد. این ضرورت برای رجوع به عقل، خود یک حکم عقلی است؛ یعنی عقل رجوع به خود را به عنوان منبعی برای دستیابی به حکم مناسب در مواردی که دین بدانها نپرداخته است، ضروری می داند؛ اما از آنجا که اندیشه ناکافی بودن دین نادرست است - این مطلب قابل اثبات است - منبع انگاشتن عقل نیز بی پایه و غیر منطقی است. امام خمینی به کفایت و جامعیت عقل معتقد بود، ولی عقل را - به معنایی که بیان شد - منبع نمی دانستند.

ب) دین برای اداره زندگی و جامعه بشری کافی است؛ اما دین در برخی حوزه ها از جمله سیاست به تشریح حکم نپرداخته و آن را به عقل واگذارده است. جامع و کافی بودن دین در این فرض، از آن نظر است که با لحاظ کردن عقل و اعتبار بخشی به آن، برخی از حوزه ها بدان واگذار شده است. طبق این فرض، ضروری می نماید که اولاً ملاک نیازمندی به عقل مشخص گردد؛ ثانیاً موضوعات نیازمند به حکم عقل مشخص شود.

بر اساس شواهد و قرائن، امام این فرض را نیز قبول نداشتند، بلکه از دیدگاه ایشان شارع مقدس تمام احکام را ارائه کرده است (امام خمینی ۱۳۸۰ ج ۲: ۶۱۷). ایشان به صراحت بارها این مضمون را تکرار کرده اند که اسلام برای تمام مراحل زندگی بشر برنامه و حکم ارائه داده است (امام خمینی ۱۳۹۴: ۲۶)؛ بنابراین امام خمینی منبع

انگاشتن عقل را نیز قبول ندارند.

ج: دین برای اداره زندگی بشر کافی و کامل است و احکام لازم را در تمامی حوزه‌ها ارائه داده اما به دلیل آنکه میان حکم شرع و عقل تلازم برقرار است، در برخی موارد که حکم شرع به ما نرسیده است، می‌توان از عقل مدد گرفت و آن را منبع قرار داد، ولی اگر این فرض را پذیرفتیم، باید ببینیم که در چه قلمروی تلازم وجود دارد؟ (مرتضوی لنگرودی ۱۳۷۶ ج ۳: ۲۰۵)

فرض اول و دوم مبتنی بر عدم کفایت و جامعیت دین و فرض سوم مبتنی بر کفایت و جامعیت آن است. می‌بینیم که فرض سوم مانند برخی میان دو فرض نخست است. به دیگر سخن فرض دوم از یک سو، با فرض اول در این نکته مشترک است که می‌پذیرد شارع در حوزه‌هایی دست به تشریح زده است و با همین فرض در این نکته اختلاف دارد که شارع به حوزه‌های یادشده توجه کرده، به آن‌ها اهمیت داده و حق تشریح را بر عهده عقل گذاشته است. از سوی دیگر فرض دوم با فرض سوم در این مسئله اتفاق نظر دارد که کفایت شرع مبنا قرار گرفته است، ولی با آن در مورد معنای کفایت اختلاف نظر دارد. در فرض دوم کفایت از گذر تفویض تأمین می‌شود و در فرض سوم کفایت بر دخالت مستقیم شرع در حوزه‌های زندگی مبتنی شده است.

به‌طورکلی هر سه فرض در منبع قرار دادن عقل برای استنباط احکام اشتراک دارند، با این تفاوت که فرض اول جایگاه مذکور را برای عقل ذاتی، فرض دوم آن را تفویضی و فرض سوم آن را تلازمی می‌شمارد.

اگر بپذیریم که امام فرض سوم را مورد نظر داشته‌اند؛ این پرسش مطرح می‌شود که آیا ایشان همانند بسیاری دیگر، عقل را در حوزه اندیشه سیاسی غیر کارآمد می‌شمارند و آن را محدود می‌کنند؟ پاسخ این پرسش منفی است؛ زیرا امام عقل را در قلمروی گسترده، فعال و سازنده در جایگاه دریافت و مهم‌تر از آن تطبیق می‌نشانند.

۲. عقل دریافتگر: چنین عقلی با ابزار تحلیل به سراغ کتاب و سنت می‌رود. تحلیل‌هایی

این عقل برای دریافت اندیشه‌های سیاسی، به دو دسته قابل تقسیم است:

الف) تحلیل تاریخی: امام برای تحلیل کتاب و سنت از عقل بهره می‌گرفتند و آن را به تاریخ متوجه می‌کردند تا از تاریخ حقایق را بشناسد و با توجه به روند تاریخ

به کتاب و سنت بازگردد و از کتاب و سنت اندیشه سیاسی خود را به دست آورد؛ بنابراین ایشان در استفاده از عقل و بهره‌گیری از تاریخ محدودیتی قائل نبودند و بدیهی است بسیاری از دست‌مایه‌هایی که عقل باید در اختیار داشته باشد، در تاریخ نهفته است. امام راحل به همان اندازه که در فقه عبادی یا قضایی و مانند آن از عقل کمک می‌گرفتند، به همان اندازه و بلکه بیشتر در زمینه مسائل سیاسی از آن بهره می‌جستند. از این رو عقل به عنوان یک قوه در اختیار ایشان عمل می‌کرد.

البته این سخن به معنای منبع بودن عقل نیست، بلکه کارکرد عقل در مقام استفاده از منابع است؛ بنابراین همان‌گونه که از سیره ایشان مشهود است، امام در بسیاری از مباحثی که تا زمان ایشان کمتر مطرح بود، سخنانی نو در قالب فقهی ارائه کرده‌اند؛ بلکه ایشان عقل را بیش از آنچه در فقه المعاملات مطرح است، در فقه السیاسه دخالت داده‌اند.

ب) تحلیل اصولی: حرکت بر پایه قواعد و اندیشه‌های اصولی موجب می‌شود که فقیه با آنچه در کتاب و سنت آمده سروکار داشته باشد. نتیجه این درگیر شدن دریافت اندیشه از هر دوی این منابع است. طبیعی است اندیشه‌های اصولی هرچه بیشتر، دقیق‌تر و عقلانی‌تر باشد، دریافت اندیشه به گونه‌ای درست‌تر انجام می‌گیرد. باید به سراغ اندیشه‌های اصولی امام رفت. در این زمینه نباید فقط به اندیشه‌های مدون ایشان بنگریم؛ بلکه باید دایره دیدمان را وسعت بدهیم و به اندیشه‌های غیرمدون اصولی ایشان نیز توجه کنیم تا دریابیم که در مجموع چگونه به فقه سیاسی پرداخته‌اند و این فقه چگونه در جامعه تحول ایجاد کرده است.

۳. عقل تطبیق‌گر: منظور از تطبیق‌گری تطبیق قواعد فقهی - سیاسی بر موارد آن است.

این قواعد فقهی خود نتیجه کارکرد عقل در یافت‌کننده (عقل تحلیلی) است.

ابتدا عقل با ابزارهای تحلیلی قواعد فقهی را از کتاب و سنت استخراج می‌کند، آنگاه نوبت به کارکرد دیگر عقل می‌رسد که همان تطبیق است. بخشی از نبوغ و ابتکار امام را در فقه سیاسی باید در این دانست که ایشان به حوادث و مسائل روز در برخی قاعده‌های فقهی پرداختند. نبوغ و ابتکار از آن جهت که وی واقعیت ملاک‌های به‌ظاهر کلیشه‌ای و سخت را که در قواعد مطرح بود، به‌درستی می‌شناخته است؛ لذا آن‌ها را در مسائل روز ردگیری

می کرده و سرانجام هریک را زیر پوشش قاعده‌ای فقهی جای داده است و این یعنی توانایی تطبیق قواعد جاودانه فقهی بر مسائل روز.

در این زمینه دو کار باید کرد: یکی آنکه قواعد فقهی سیاسی مطرح نزد امام را کشف کرد؛ همچون قاعده مصلحت، قاعده عدالت، قاعده مشورت، قاعده لاضرر در بُعد سیاسی و ده‌ها قواعد دیگر. این قواعد نتیجه کارکرد عقل تحلیلی امام است؛ و دیگر آنکه باید به تطبیق قواعد استخراجی امام در مسائل روز همت گماشت که نتیجه کارکرد عقل تطبیقی اوست. هریک از این دو کارکرد عقل، عقلانیتی توانمند را در فقه سیاسی رقم می‌زند که امام از آن بیشتر از هر فرد دیگری بهره‌مند بوده است. این دو کارکرد عقلانی در فقه سیاسی امام نانوشته است. باید به درون رفتارها و موضع‌گیری‌ها و گفتارهای او در صحنه عمل سیاسی رفت و با نگاهی عمیق به دسته‌بندی آن‌ها پرداخت و آنگاه جامعه حوزوی و دانشگاهی را از نتایج آن سیراب کرد.

در حوزه سیاست ممکن است کسی تصور کند برخی از منابع اسلام - مثل کتاب و سنت - قواعد فقهی و سیاسی فراوانی ارائه کرده‌اند که ممکن است بسیاری از آن‌ها تاکنون کشف یا ارائه نشده باشد. در این محدوده هرچند ممکن است فقیه از عقل به نحو شایانی استفاده کند؛ اما این به معنای آن نیست که عقل خود منبع مستقلى است، بلکه از عقل برای تشخیص صغریات قواعد فقهی استفاده می‌شود و در واقع یک روش است؛ روشی برای صغراشناسی، نه مصدری برای استنباط. اگر فرض را بر آن بگذاریم که قواعد فقهی که کتاب و سنت در حوزه سیاست ارائه کرده‌اند، دامنه وسیعی دارد که باید آن را کشف کرد، در این صورت دست عقل در تشخیص باز می‌شود. بر این اساس تشخیص مصلحت به معنای رجوع به عقل نیست، بلکه رجوع به قاعده مصلحت است و برای رجوع به چنین قاعده‌ای طبیعی است که با ابزار عقل به سراغ صغریات مسئله برویم تا ببینیم در چه جایی مصلحت وجود دارد.

ممکن است برخی با عرضه این دیدگاه چنین نتیجه بگیرند که از نظر عقلی نمی‌توان برای سیاست جایگاه ویژه‌ای در نظر گرفت و از آن به‌عنوان منبع استنباط استفاده کرد، بلکه همان مقدار که عقل در عبادات، معاملات، اخلاقیات و دیگر حوزه‌های فقهی کاربرد دارد، در زمینه سیاست نیز به همان مقدار نقش دارد؛ با این تفاوت که در زمینه اخیر رجوع به

عقل برای استفاده ابزاری از آن است تا قواعد فقهی فراوانی که در این زمینه وجود دارد با مسائل عینی تطبیق داده شود و معلوم گردد که کدام دیدگاه درست است. این بدون مراجعه به مبانی کلامی امکان پذیر نیست؛ حتماً باید مبانی کلامی را به دست آورد تا معلوم شود که اسلام در مسائل جامعه به صورت جزئی دخالت کرده یا به صورت کلی قواعدی را بیان داشته است. اگر به صورت کلی مطالبی بیان شده باشد، هر موضوعی زیر مجموعه یکی از این قواعد قرار می گیرد. در این صورت مراجعه به عقل به معنای آن نیست که عقل را به عنوان منبع استنباط استقلال بخشیده ایم.

امام با اعتقاد به دیدگاه دوم - ارائه قواعد کلی - گستره فراخی در استفاده از عقل ترسیم می کردند. در اندیشه سیاسی ایشان بهره گیری از عقل دامنه وسیعی دارد. البته این استفاده در چهارچوب قواعد فقهی بوده است. بر این اساس ایشان به فقه سیاسی به شکل قاعده مندی می نگرستند.

اگر از این زاویه به فقه سیاسی امام بنگریم، به قواعد فقهی - سیاسی فراوانی برمی خوریم که در ذهن ایشان فعال بوده اند، هرچند بر زبان نیاورده باشند. به یقین این کار - استخراج قواعد سیاسی فقه در نزد امام - هم تحولی نوین در فقه ایجاد می کند، هم انسجامی ستودنی را نسبت به اندیشه های امام فراروی ما به تصویر می کشد؛ همچنین بابی جدید از امام پژوهی را برای جامعه امروز باز می کند. گفتنی است در این زمینه دو کار باید انجام داد: از یک طرف قواعد فقهی سیاسی امام را کشف کرد؛ و دیگر آنکه دریابیم که امام چگونه و در چه حوزه ای این قواعد را تطبیق داده و میان این روابط چه نسبتی را برقرار می دانسته است (مبلغی ۱۳۷۹: ۳۱).

۱۳. نتیجه گیری

امام خمینی با تکیه بر بنیان دینی حکومت و اینکه حکومت ابزار اجرایی قانون الهی در زمین است و تحقق جلوه ای از حاکمیت اوست، در بسیاری از آثار فقهی خود به مشروعیت الهی اشاره کرده است (امام خمینی ۱۳۹۳ ج ۱۰: ۳۱۰). ایشان با ارائه نظریه ولایت فقیه آغازگر فصل جدیدی در فقه امامیه شد که می توان بازنگری واقع بینانه در ابعاد فردی و توجه خاص به ابعاد اجتماعی و حکومتی فقه را مهم ترین مشخصه آن دانست و این گونه دلیل عقل

بیش از پیش مورد توجه دانشمندان شیعی قرار گرفت. امام در کتاب ولایت فقیه: حکومت اسلامی خویش با استدلال به لزوم وجود نهادهای اجرایی و ضرورت اجرای احکام اسلام و ماهیت و کیفیت قوانین اسلام (احکام مالی، دفاع ملی، احقاق حقوق و جزایی) و لزوم وحدت بین امت اسلام و ضرورت قیام علما برای نجات مردم مظلوم و محروم همچین با استناد به سنت رسول اکرم (ص) و رویه امیر مؤمنان علی (ع) و... بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت تأکید کرده، می نویسد: «اکنون که دوران غیبت امام (ع) پیش آمده و بناست احکام حکومت اسلامی باقی بماند و استمرار پیدا کند و هرج و مرج روا نیست، تشکیل حکومت لازم می آید. عقل هم به ما حکم می کند که تشکیلات لازم است» (امام خمینی ۱۳۹۴: ۵۱-۵۰). ایشان در کتاب البیع نیز در این باره می گوید:

احکام اسلامی، اعم از قوانین اقتصادی و سیاسی و حقوقی است که تا روز قیامت باقی و لازم الاجرا است و اجرای آن جز از طریق برپایی حکومت اسلامی امکان پذیر نیست؛ زیرا در غیر این صورت در جامعه هرج و مرج، اختلال و بی نظمی - که نزد خدا و خلق امری قبیح و ناپسند است - بر همه امور مستولی خواهد شد. همچنان که حفظ مرزهای کشور اسلامی از هجوم بیگانگان و جلوگیری از تسلط تجاوزگران بر آن نیز عقلاً و شرعاً واجب است و جز با تشکیل حکومت اسلامی میسر نیست (امام خمینی ۱۳۸۰ ج ۲: ۶۱۹).

از مجموع آنچه از امام خمینی به عنوان دلیل عقلی ذکر شد، می توانیم به طور خلاصه چنین گزارش دهیم:

(۱) ضرورت حکومت اسلامی به دلایل متعدد و از جمله اجرای احکام اسلام و جلوگیری از هرج و مرج، از نیازهای بدیهی مسلمانان و از واضحات عقل است و از حکمت خالق مدبر و حکیم به دور است که در این امر اهمال کرده، از آن غافل مانده باشد؛

(۲) قاعده عقلی تخصیص بردار نبوده، مخصوص زمان و مکان خاصی نیست؛ لذا همان دلایلی که لزوم امامت را اثبات می کند، عیناً به لزوم حکومت در عصر غیبت نیز اشاره داد؛

(۳) طبیعت طرز حکومت اسلامی که حکومتی مبتنی بر قانون است، اقتضا می کند

که زمامدار آن دو صفت علم به قانون و پابندی به عدالت را در خود داشته باشد. (۴) از مقدمات پیش گفته نتیجه می‌گیریم که ولایت فقیه عادل در عصر غیبت و تصدی و سرپرستی جامعه اسلامی از سوی وی، امری کاملاً مشروع است؛ لذا اگر فقیه جامع‌الشرایطی به پا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را دارد که رسول اکرم (ص) در امر اداره جامعه داشت؛ پس بر همه لازم است که از او اطاعت کنند.

منابع

- ابراهیمی، عبدالجواد. (۱۳۷۸) منشأ مشروعیت حکومت اسلامی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۶۵) شؤون و اختیارات ولی فقیه، ترجمه مرتضی شفیعی شکیب (ترجمه مبحث ولایت فقیه از «کتاب البیع»)، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ . (۱۳۷۲) انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۷۵) التعادل و التراجیح، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- _____ . (۱۳۷۷) الاجتهاد و التقليد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- _____ . (۱۳۷۸) کشف اسرار، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۸۰) البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۸۵) تحریر الوسیله، ترجمه علی اسلامی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۸۸) آداب الصلوة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۹۳) صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام

- خمینی.
- _____ (۱۳۹۴) ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ بیست و نهم.
 - بوشهری، جعفر. (۱۳۸۵) حقوق اساسی (حکومت)، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ اول.
 - جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۷۶) ترمینولوژی حقوق، تهران: کتابخانه گنج دانش، چاپ هشتم.
 - _____ (۱۳۸۱) مبسوط در ترمینولوژی حقوق، تهران: کتابخانه گنج دانش، چاپ دوم.
 - _____ (۱۳۸۸) وسیط در ترمینولوژی حقوق، تهران: کتابخانه گنج دانش، چاپ اول.
 - حسینی، مریم السادات. (بهار ۱۳۹۴) «مبانی، نتایج و تمایزات روش شناسی اصولی اندیشه سیاسی امام خمینی»، پژوهش نامه انقلاب اسلامی، شماره ۱۴.
 - سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۸۱) تهذیب الأصول (تقریر اباحت الإمام الخمینی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
 - شوالیه، ژاک. (۱۳۷۸) دولت قانونمند، ترجمه حمیدرضا ملک محمدی، تهران: نشر دادگستر، چاپ اول.
 - طباطبایی مؤتمنی، منوچهر. (۱۳۸۶) حقوق اساسی، تهران: نشر میزان، چاپ دوازدهم.
 - عاملی، حشمت‌اله. (۱۳۴۶) مبانی علم سیاست، تهران: انتشارات ابن سینا.
 - فوزی، یحیی. (۱۳۹۵) اندیشه سیاسی امام خمینی، قم: دفتر نشر معارف، چاپ اول.
 - قاضی، ابوالفضل. (۱۳۸۳) بایسته‌های حقوق اساسی، تهران: نشر میزان، چاپ شانزدهم.
 - لک زایی، نجف. (تابستان ۱۳۹۴) اندیشه سیاسی امام خمینی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.

- مبلّغی، احمد. (بهار ۱۳۷۹) «عقلانیت در اندیشه و فقه سیاسی امام خمینی»، حضور، شماره ۳۱.
- مرتضوی لنگرودی، محمد حسن. (۱۳۷۶) **جواهر الأصول**، تقریرات اباحت امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- مقیمی، غلامحسین. (۱۳۹۴) **اندیشه سیاسی امام خمینی**، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- _____ (۱۳۹۵) **کارآمدی روش اجتهادی امام خمینی در تولید اندیشه فقهی - سیاسی**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- وینست، اندرو. (۱۳۹۴) **نظریه‌های دولت**، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، چاپ یازدهم.
- هاشمی، سید محمد. (۱۳۹۰) **حقوق اساسی و ساختارهای سیاسی**، تهران: نشر میزان، چاپ اول.