

مؤلفه‌های روش اجتهادی امام خمینی و نقش آن در تولید اندیشه سیاسی و پاسخ به مسایل سیاسی

غلام حسن مقیمی^۱

تاریخ پذیرش ۹۳/۱۱/۱۵

تاریخ دریافت ۹۳/۰۸/۱۱

چکیده

در اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی(ره)، حجیت و مشروعیت زندگی سیاسی منوط به مطابقت وقایع و پدیده‌های سیاسی با نصوص دینی است. اما پرسش این نوشتار آن است که نصوص دینی چگونه با مسایل و موضوعات متغیر و پدیده‌های سیاسی ناپایدار ارتباط برقرار می‌کنند؟ به عبارت دیگر، چگونه نص ثابت با عمل و رویدادهای زمانی و مکانی متغیر، پیوند منطقی پیدا می‌کند؟ روش اجتهادی امام خمینی(ره) دارای چه شاخص‌هایی برای کارآمدی فقه در عرصه‌ی نظر و عمل سیاسی است؟ ادعای این تحقیق آن است که روش اجتهاد پویای حضرت امام، ظرفیت تولید احکام الزام آور سیاسی (از تضارب نص و زندگی سیاسی) را دارا می‌باشد. در این مقاله تلاش می‌شود تا با بررسی ویژگی‌ها و مؤلفه‌های روش اجتهادی امام(ره)، میزان تأثیر آنها را در تولید دانش سیاسی فقهی، مورد تأمل قرار گیرد.

واژگان کلیدی: «روش اجتهاد»، «امام خمینی»، «اندیشه‌ی سیاسی»، «مسایل

سیاسی»

^۱. استادیار علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم(ع)، hm_135183@yahoo.com

مقدمه

پرسش مهم این مقاله آن است که؛ آنچه شیوه‌ی اجتهادی امام خمینی (ره) را متمایز از سبک اجتهادی مصطلح و صاحب جواهری نموده است چیست؟ به راستی اجتهاد پویا در اندیشه سیاسی امام چه معنا و مؤلفه‌هایی دارد؟ آیا امام با طرح «نقش زمان و مکان در اجتهاد» از فقه سنتی و صاحب جواهری عبور کرده است و یا به غنای آن افزوده است؟ مؤلفه‌ها و ویژگی‌های آن چیست؟ سبک اجتهادی امام چه نسبتی با علوم انسانی و نیز تولید اندیشه سیاسی و پاسخ به مسایل مستحدثه سیاسی دارد؟ اینها بخشی از سؤالاتی است که دغدغه‌ی این تحقیق می‌باشد.

به نظر می‌رسد آنچه سبک و مدرسه اجتهادی امام را متمایز نموده است، ورود پر رنگ عقل و دو عنصر زمان و مکان به «شیوه اجتهادی صاحب جواهر» باشد. بدین لحاظ اجتهاد پویای حضرت امام، عبارت است از: «فهم خردمندانه احکام دینی در بستر شرایط زمان و مکان»، به تعبیر دیگر وقتی آگاهی زمانی در مقام فهم موضوعات احکام، به کار می‌رود، روز آمدی آموزه‌های دینی تأمین می‌شود. بدین لحاظ، از یک سو حذف این دو عنصر (زمان و مکان) در مقام فهم دین، برابر با تحجر و تجمّد است و از سوی دیگر، تحمیل این دو عنصر بر متون دینی نیز، برابر با التقاط و تجدد (به تعبیر قرآنی تحریف الکلم عن مواضعه) است. طی چند سده اخیر، دین همواره از یکی از این دو رویکرد یعنی تجمّد و تجدد آسیب دیده است. (صادقی رشاد، ۱۳۸۱: ۱) این تحقیق بر این باور است که روش اجتهادی امام خمینی (ره) از دو آسیب فوق، مصون است.

مفاهیم

۱- مفهوم اندیشه سیاسی

واژه‌ی اندیشه به معنای تفکر، تعقل، تأمل (معین، فرهنگ فارسی) است که نوعی ارتباط ذهنی و فکری با متغیرهای عینی جامعه دارد. در اصطلاح «هر گونه تفکر یا تلاش ذهنی را که بلحاظ منطقی؛ منسجم، دارای مبنا و چارچوب بوده و موجه باشد،

اندیشه» (فوزی، ۱۳۸۴: ۱۳-۱۴) می‌نامند. بدین لحاظ انسجام درونی، هدفمند بودن، قانون‌مند بودن و توجیه‌کننده منطقی روابط عینی جامعه، از جمله مهمترین ویژگی‌های مفهوم اندیشه می‌باشد.

واژه‌ی سیاست؛ از ریشه ساس، یسوس گرفته شده است و معانی آن عبارت است از: حکومت، سیاست، تنبیه، پرورش، اداره کردن، اصلاح کردن، تدبیر کردن و... است. (دهخدا، لسان العرب و قاموس اللغة ذیل ساس) اما در اصطلاح؛ گرچه تعریف جامع و مانع سیاست امری مشکل است، اما می‌توان ادعا نمود که فهم درست مفهوم سیاست در گرو فهم وظایف و غایت حکومت‌ها در فرهنگ‌ها و مکاتب مختلف است. از این رو تعریف سیاست در مکاتب لیبرالی، سوسیالیستی و دینی کاملاً متفاوت است. همان طوری که در حاکمیت‌های سکولار غایت حکومت صرفاً مدیریت معیشت مردم است در حاکمیت‌های دینی؛ هدف حکومت، معطوف به هدایت و سعادت بشر در زندگی اخروی و دنیوی است. امام خمینی نیز سیاست را با توجه به غایت آن به معنای؛ مدیریت معطوف به هدایت جامعه سیاسی بر اساس مصالح و باورهای مردم توسط افراد واجد شرایط تعریف می‌کند. (مقیمی، ۱۳۸۶)

اگر اندیشه به معنای تفکر منسجم و هدفمند و سیاست به معنای رابطه مبتنی بر قدرت و یا تدبیر معطوف به هدایت جامعه باشد، آنگاه اندیشه سیاسی به چه معناست؟ واژه‌ی اندیشه سیاسی ناظر به تفکری است که متصف به سیاست است اما در اصطلاح؛ مجموعه باورهای فلسفی، کلامی، فقهی، اخلاقی، تجربی گفته می‌شود که به تدبیر زندگی سیاسی آدمیان معطوف است؛ بنابراین اندیشه سیاسی ضرورتاً دارای پیش فرض معرفتی و ارزشی است. در واقع اندیشه منسجم، بدون مبنای فرهنگی و هنجاری، وجود ندارد. و لذا برخی اندیشه سیاسی را، تلاش ذهنی منسجم، دارای مبنای و چارچوب دانسته و آن را مجموعه عقایدی که به شیوه‌ی عقلانی در پی سازمان دادن به زندگی سیاسی است، تعریف نموده‌اند. (فوزی، ۱۳۸۴: ۱۴)

بدین‌سان اندیشه سیاسی دو سر طیف علمی و مهم دارد. از یک طرف از مبانی معرفتی و فرهنگی که مجموعه‌ای از باورها و هنجارهای پذیرفته شده‌ی جامعه سیاسی است، ارتزاق می‌نماید و از سوی دیگر با نظریات جامعه‌شناسی، که مجموعه‌ای از راه حل‌های علمی معطوف به مسایل و بحران‌های (اسپرینگز، ۱۳۶۵: ۶۰-۴۳) سیاسی - اجتماعی است، مرتبط است. بدین لحاظ هنر اندیشمند یا فقیه سیاسی؛ ایجاد تعامل

منطقی، عقلانی و منسجم، بین دو حوزه باورها و بحران‌ها، نظری و عملی، ذهن و عین، حقایق و واقعیت‌ها، اعتقادات و الزامات زمان، جامعه آرمانی و جامعه زمینی، است.

۲- مفهوم مسایل سیاسی

واژه‌ی مسایل جمع مسأله به معنای حاجت، مطلب (معین، فرهنگ فارسی) موضوع، امر مشکل، معضل و نیز به معنای پرسش در باره‌ی مسایل شرعی (عمید، فرهنگ فارسی) می‌باشد. در حقیقت تبیین موضوع یا مسأله برای محقق به «چیستی مسأله» (ماهیت شناسی)، «چگونگی مسأله» (ساختار شناسی و روند شناسی)، «چرایی موضوع» (دلایل وجودی و بقای پدیده)، معطوف است. بدون پاسخ به سه پرسش فوق فهم و درک از مسأله بسیار مشکل است. (حافظ نیا، ۱۳۹۲: ۹۷-۹۸) از آنجا که یکی از حوزه‌های مطالعاتی اندیشه سیاسی- فقهی، بحث از مسایل سیاسی است مراد ما از مسایل سیاسی، مجموعه موضوعات و پرسش‌هایی هستند که در خصوص موضوعات و پدیده‌های سیاسی مطرح می‌باشند.

خلاصه آنکه مراد از مسایل سیاسی در این پژوهش مسایل و موضوعات احکام سیاسی است که مجتهد در پی پاسخ فقهی آن است.

۳- مفهوم «اجتهاد»

اجتهاد از ریشه «جهد» مصدر باب افتعال (پذیرش و مطاوعه) به معنای تلاش توأم با دشواری و مشقت است. (لسان العرب، المعجم المفهرس الفاظ الکتب الاربعه و فرهنگ لغت عمید، ذیل ماده جهد) در اصطلاح فقه، به معنای استنباط مسایل شرعی از قرآن یا حدیث می‌باشد. (عمید، فرهنگ فارسی) همچنین در فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصولی این گونه تعریف شده است: «نیروی علمی پایدار که انسان به کمک آن بتواند تحصیل حجت و احکام شرعی فرعی کند.» (ولایی، ۱۳۸۰: ۳۸)

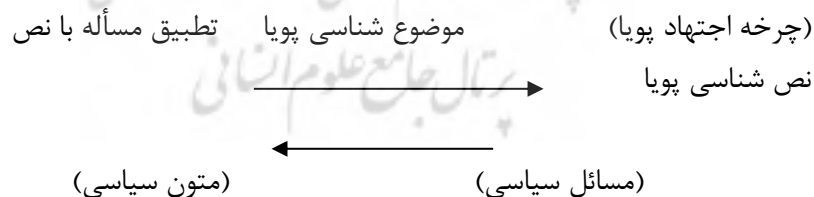
واژه‌ی اجتهاد در لسان فقهاء، استعمال و کاربردهای متعدد دارد، که می‌توان آنها را به سه دسته، گونه شناسی کرد:

اول؛ به معنای «فعل» و «فرآیند» استنباط احکام شرعی: از این منظر بُعد روشی اجتهاد برجسته است. این رهیافت؛ اجتهاد را به مثابه چارچوبی از قواعد فرض می‌کند که در یک فرآیند روشمند به استنباط حکم شرعی می‌پردازد.

دوّم؛ به معنای «ملکه نفسانی» و قوه ادراکی پایدار: در این دسته از تعاریف، به بُعد

نفسانی و قوه‌ی پایدار اجتهادی فقیه تأکید می‌شود. در این نگرش، اجتهاد ملکه‌ای است که مجتهد در اثر تکرار و مداومت، توان پایدار نسبت به ردّ فروعات احکام بر اصول و منابع «انما علينا القاء الاصول و علیکم ان تفرعوا» (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۶۲) را کسب می‌کند. سوّم؛ فعل قاعده‌مند و ملکه نفسانی معطوف به شناخت زمان و مکان: امام خمینی در تعریف اجتهاد هر دو مفهوم فوق الذکر را بکار برده‌اند. در کتاب اجتهاد و تقلید می‌فرماید: «هو تحصيل الحکم الشرعی المستنبط بالطرق المتعارفه لدى اصحاب الفن او تحصيل العذر کذلک» (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۵۶۸) که به مفهوم اول ناظر است؛ و نیز در همین کتاب می‌فرماید: «له ملکه الفقه و الاجتهاد» و یا در جای دیگر می‌فرماید: «قوة المعرفة و ملکه الاستنباط» (همان: ۲۷-۳۱) که ناظر به پذیرش تعریف ملکه نفسانی است. لکن آنچه امام را از دو تلقی پیشین جدا می‌کند، اضافه کردن دو واژه‌ی زمان و مکان به معنای اجتهاد متداول است. وی درباره‌ی تأثیر دو کلید واژه‌ی زمان و مکان در اجتهاد می‌فرماید: «زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند». (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲۱: ۲۷۵)

بدین لحاظ از منظر امام، صرف تسلط بر «قواعد فقه سیاسی» و داشتن «ملکه نفسانی اجتهاد»، نمی‌تواند فقیه را در عرصه زندگی سیاسی - اجتماعی، صاحب نظریه سیاسی نماید؛ چرا که «روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام، ممکن است حکم جدیدی» (همان) را اقتضاء کند. یعنی موضوع حکم فقهی را نمی‌شود از روابط اجتماعی و حکومتی‌اش منفک کرد و آلا مفهوم و ماهیت واقعی آن، از چشم فقیه دور مانده و ذیل ادله و نصوص حقیقی خودش قرار نمی‌گیرد و عملاً، اجتهاد کارآمدی خودش را در پاسخ به مسایل زمان از دست می‌دهد.



چنانچه در نمودار آمده است سه مؤلفه‌ی مهم در شیوه اجتهادی حضرت امام در خور توجه هست که این مقاله فقط به ویژگی‌های روش اجتهادی حضرت امام می‌پردازد و دو مؤلفه دیگر را به فرصت دیگر موقوف می‌نماید.

ارتباط روش اجتهاد با دانش سیاسی جدید

با نگاه اجمالی به روش اجتهاد می‌توان گفت: «روش استنباط دانش فقهی» با «علوم انسانی و دانش سیاسی جدید»، ارتباط و اشتراکاتی (قوامی، ۱۳۹۲: ۲) دارند که احصاء آنها در فهم شیوه اجتهادی امام خمینی (ره) و نقش آن در تولید اندیشه سیاسی کمک مؤثری می‌کند.

۱- ارتباط با «موضوع حکم»

موضوع فقه سیاسی؛ افعال مکلفین (شهروندان) و موضوع دانش سیاسی جدید نیز کنش انسان مدنی است. این تشابه، زمینه‌ی دیالک و تعامل روشی و علمی دو حوزه فوق را (فقه سیاسی و علوم سیاسی جدید) نزدیک‌تر می‌کند. چون دغدغه‌ی هر دو، رفتار سیاسی و اجتماعی انسان مدنی در بستر و فرآیند «زندگی سیاسی و حکومت» است.

۲- ارتباط با «حکم» (باید و نبایدهای سیاسی)

غایت اصلی اجتهاد پویا، صدور احکام الزام آور سیاسی به منظور ساماندهی مطلوب زندگی سیاسی مکلفین است. غرض دانش سیاسی و انسانی نیز کشف نظریه‌های سیاسی و اجتماعی به منظور توسعه مطلوب و ارتقای سطح زندگی است. اگرچه به دلیل تفاوت مبانی (در علوم انسانی مدرن و علوم انسانی فقهی) ما شاهد دو مدینه‌ی فاضله متفاوت هستیم، ولی داشتن آرمان، چشم انداز و هدف، از تشابهات و اشتراکات آن دو است؛ چرا که علوم انسانی لزوماً مسبوق به ارزش و باور است. (چالمرز، ۱۳۷۸) خواه این آرمان‌ها و ارزش‌ها فراتاریخی و متعالی باشند و یا این اهداف آرمانی، از متن واقعیات تاریخی و زندگی متعارف استخراج شوند. هرچه که باشد، هیچ منافاتی در امکان تولید دانش سیاسی مبتنی با باورهای دینی، از مجرای روش اجتهاد را ندارد.

۳- ارتباط در «مسأله محوری»

نقطه‌ی عزیمت دانش فقه سیاسی، مسایل جاری و مستحدثه است؛ کما اینکه نقطه آغازین نظریات علوم انسانی و سیاسی، ناظر به مسایل مبتلابه انسانی و پدیده‌های سیاسی است. در واقع رمز تحول، تکامل، پیشرفت و پویایی هر دو، به نوعی مدیون «مسأله محوری» و عدم جمود در موضوعات قدیمی و غیرکاربردی است. پرهیز از مباحثات بی حاصل بر مدار موضوعات انتزاعی و مدرسه‌ای، از جمله تشابهات و اشتراکات

آن دو (دانش مبتنی بر اجتهاد پویا و دانش سیاسی جدید) است. روش «مسأله محوری» در اجتهاد پویا، دو پیامد مهم: «کارآیی» و «اثربخشی» را به دنبال دارد؛ چون مجتهد سیاسی، کارش را با «مشکل عملی یا نظری» آغاز می‌کند و در گام بعدی مشکل را به «مسأله» تبدیل و پس از تشخیص دقیق مسأله و صورت‌بندی آن، اقدام به «کشف حکم آن» می‌کند. (قراملکی، ۱۳۸۵: ۱۳۴-۱۲۹) بنابراین ماهیت و اساس کار روش اجتهاد، «مسأله محوری» است. چون علم فقه اساساً مبتنی بر پرسش و پاسخ است. به سئوالاتی پاسخ می‌دهد که از آن پرسیده شود. به عنوان مثال، زمانی سئوالات سیاسی با محوریت نظریه «سلطان عادل بود»، پاسخ هم در حول «احکام سلطانی» سامان یافت و در سال‌های بعدی سئوالات بر محور نظریه‌ی «مشروطیت» و هم اکنون بر محور نظریه «جمهوریت» است که پرسش‌ها و پاسخ‌ها، در حول نظریه‌ی حکومت جمهوری اسلامی چرخش کرد. بدین لحاظ، سلطان عادل و یا جمهوری شدن تولیدات علمی دانش سیاسی فقهی، بعضاً از ناحیه مسایل مبتلابه، مقتضیات زمان و چگونگی کاربست دستگاه اجتهادی در مواجهه با مسایل تاریخی مرتبط با آن است.

۴- سیالیت و ناپایداری

موضوع فقه سیاسی و علوم سیاسی جدید، عمل سیاسی سیال است چون حوزه‌ی عمل و افعال مکلفین، به تبع زمان و مکان امور متغیر هستند می‌توان گفت هر دو دانش؛ به اعتبار تغییر پذیری موضوعشان، سیال و ناپایدار هست. زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند، مسأله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسأله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام، ممکن است حکم جدیدی پیدا کند. (امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۷: ۲۲۵) بنابراین لازمه‌ی اجتهاد سیاسی، شناخت عمل سیاسی و موضوعات سیاسی متحول و ناپایدار است. از آنجا که ماهیت امور سیاسی ناپایدار است احکام سیاسی آنها، به تناسب موضوع آن، تغییر می‌کند.

۵- دانش سیاسی چند وجهی

اجتهاد سیاسی از دو منبع نصوص فراتاریخی و واقعیات تاریخی تغذیه می‌کند (و لذا آرمان‌گرایی واقع بین است)؛ کما اینکه علوم سیاسی مدرن از ارزش‌های لیبرالی (اشمیث، ۱۳۹۲، ص ۱۰) و اومانستی فراتاریخی و واقعیات تاریخی انسان مدرن تغذیه می‌کند. اگرچه یکی، صبغه‌ی دینی و الهی و دیگری صبغه‌ی غیردینی و متعارف دارد ولی هر دو

از دو منبع ارزشی خاص خود تغذیه می‌نمایند که لازمه‌ی آن «دو ساحتی شدن دانش سیاسی» است.

اما آنچه مهم است آن است که اجتهاد سیاسی می‌تواند با جایگزینی گزاره‌های دینی بجای آرمان‌های اومانستی، کاستی‌ها و نقص‌های ارزشی علوم انسانی جدید را جبران کند. و دو حوزه سیاسی به ظاهر متناقض (حوزه واقعیت‌ها و حوزه ارزش‌ها) را هم‌نشین ساخته و میان آنها آشتی معنادار و منطقی ایجاد کند.

مولفه‌ها و شاخص‌های روش اجتهادی امام(ره)

نگاه خاص و عمیق امام به روش اجتهاد، موجب شده است تا همگام با تحولات زمان و مکان، مکانیزم اجتهاد نیز مسیر تکامل را طی کند. بی‌تردید این تکامل زمینه‌ی حضور فعال‌تر و مؤثرتر دین را در عرصه «نهاد رهبری»، «نهاد دولت»، «جامعه مدنی» و «مردم»، فراهم کرده است؛ چرا که شیوه‌ی اجتهادی امام به مثابه روش (معرفت درجه دومی) تأثیر مستقیم بر روی قرائت وی از مفاهیم جدید سیاست و حکومت داشته است.

اجتهاد و «امر سیاسی چند وجهی» (تولید اندیشه سیاسی چند ساحتی) خروجی احکام اجتهاد پویا را هر گونه بنگریم، ماهیت چند ساحتی در حوزه عمومی دارد. زیرا مبنای دستگاه اجتهادی امام از دو منبع «نص» و «زمان» تغذیه و در نهایت آن دو را با هم گره می‌زند.

تبلور احکام سیاسی چند وجهی در شیوه اجتهادی امام را می‌توان در ماهیت ترکیبی امر سیاسی در: معنوی و مادی، اخروی و دنیوی، فردی و اجتماعی، آرمانی و واقعی، دین و دولت، حق و تکلیف، جمهوریت و اسلامیت، مقبولیت و مشروعیت، و... ردیابی کرد. اهمیت و حساسیت مفاهیم دو وجهی فوق، تا بدانجاست که عده‌ای، اندیشه سیاسی وی را پارادوکسیکال تفسیر کرده‌اند. ولی با کالبدشکافی شیوه اجتهادی و تفسیر کلامی-فقهی وی از نصوص دینی، می‌توان پاسخ مبنایی و فقهی اشکال فوق را دریافت.

از منظر حضرت امام ترکیب فوق، علاوه بر مبنای فقهی، ریشه در ابعاد وجودی انسان(کلام) هم دارد. لازمه‌ی انسان چند وجهی: ارسال مربی چند بُعدی، نزول نصوص و احکام الزام آور اجتماعی چند وجهی است.

انسان غیر محدود است و مربی انسان غیر محدود است و نسخه تربیت انسان که

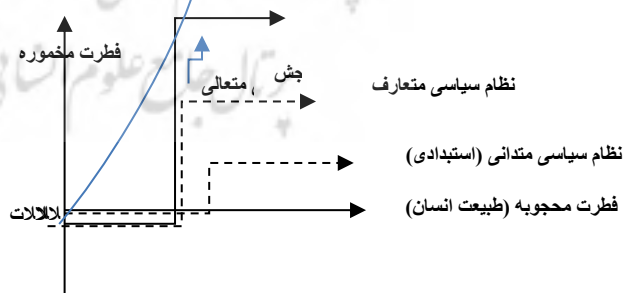
قرآن است غیر محدود است. نه محدود به عالم طبیعت و ماده است، نه محدود به عالم غیب است. (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۲: ۴۲۲)

اسلام... در تمام شئون فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، فرهنگی و سیاسی و نظامی و اقتصادی دخالت و نظارت دارد. از هیچ نکته ولو بسیار ناچیز که در تربیت انسان و جامعه و پیشرفت مادی و معنوی نقشی دارد فروگذار نموده است. (همان، ج ۲۱: ۴۰۳-۴۰۲)

[اسلام] به حسب ابعاد انسانیت، طرح دارد، قانون دارد... یکی از ابعاد انسان بُعدی است که در این دنیای مادی می‌خواهد معاشرت کند، در این دنیای مادی می‌خواهد تأسیس دولت بکند... اسلام این را هم دارد (همان، ج ۶: ۴۳-۴۱) انبیاء برای سعادت بشر مبعوث شده‌اند، یعنی سعادت همه جانبه‌ی بشر. (همان، ج ۵: ۵۴۴)

بنابراین نقطه‌ی عزیمت «امر سیاسی چندوجهی»، به انسان‌شناسی و به تبع آن به دین‌شناسی امام خمینی (ره) معطوف است. تفسیر وی از انسان، تفسیری ذوابعاد (طبیعت و فطرت) است و از آنجا که نصوص دینی برای تربیت، هدایت و تکامل همه جانبه انسان در متن وقایع زمانی و مکانی نازل شده است، در نتیجه گزاره‌های دینی هم دو وجهی است.

لازمه‌ی چنین دیدگاهی، حکومت و نظام سیاسی دو ساحتی به معنای عام خودش است. به عبارت دیگر حکومت از منظر وی تتوکرسی بریده از زندگی متعارف و الزامات زمان و مکان نیست تا از سرشت طبیعی انسان غفلت نماید و نیز بریده از فطرت مخموره نیست تا در دامن زندگی متعارف و بعضاً متدانی سقوط کند. بلکه بلحاظ ساختاری و محتوایی دو وجهی و مطابق با فطرت انسان است.



از این رو، برخلاف انسان‌شناسی متعارف که انسان را تک ساحتی قرائت می‌کند

(مارکوزه، ۱۳۵۸: ۲۰۱) و براساس آن به مهندسی سیاسی حکومت و دولت می‌پردازد، امام تلقی دو ساحتی از انسان ارائه می‌دهد و براساس آن فقه سیاسی ایشان نیز چند وجهی می‌شود.

اجتهاد پویای امام و «نگاه پر رنگ به زمان و مکان»

زمان و مکان و نقش آن در اجتهاد سیاسی و تولید فقه سیاسی، یکی دیگر از ابتکارات و در عین حال از عرصه‌های ناشناخته روش اجتهادی امام است. اگر چه طرح دو مؤلفه زمان و مکان و نقش آن در استنباط احکام الزام آور سیاسی و نیز تولید نظریه سیاسی، از جمله نوآوری‌های فقهی امام در زندگی سیاسی‌اش است ولی بیان صریح و مدوّن آن، بیشتر در اواخر عمر پر برکت وی مطرح شد. طرح نظریه‌ی مالکیت در دولت اسلامی در تاریخ ۶۶/۸/۳، توضیح حدود اختیارات حکومت اسلامی در تاریخ ۶۶/۹/۱۶ و ۶۶/۹/۲۶ و نیز تبیین دقیق‌تر نظریه ولایت مطلقه فقیه در مورخ تاریخ ۶۶/۱۰/۱۶ از جمله مهم‌ترین مواردی بود که ایشان به طور جزئی‌تر و مصداقی وارد بحث آن شدند و پرسش‌های بسیاری را در این زمینه، فراروی فقها و اندیشمندان علوم سیاسی قرار دادند. بدین ترتیب چنین بحث‌هایی که به دلیل عدم تأسیس حکومت شیعی، تا آن زمان مجال تحقیق و تتبع فقهی قرار نگرفته بود، به تدریج وارد دروس خارج فقه سیاسی و حکومتی شد.

۲-۱. مفهوم زمان و مکان

«زمان» در لغت به معنای وقت و «مکان» به معنای محل است. ولی در اصطلاح، این دو بر حسب کاربرد در علوم مختلف، معانی متفاوتی دارند. مثلاً در علم جغرافیا براساس طول و عرض جغرافیایی سنجیده می‌شود و از مقدار حرکت وضعی و انتقالی زمین بحث می‌شود. یا در فلسفه «زمان و مکان» معنای خاص خودش را دارد. همچنین در نجوم که براساس حرکت اجرام آسمانی و روز و شب محاسبه می‌شود، معنا و مفهوم دیگری دارد.

منظور از زمان و مکان در این پژوهش، معنای جغرافیایی، نجومی و یا فلسفی آن نیست، بلکه معنای عرفی آن است. مراد، مجموعه شرایط و خصوصیات زمانی و مکانی است که محصول روابط اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی حاکم بر جوامع می‌باشد. یعنی «زمان» و «محیطی» که موضوع احکام سیاسی و اجتماعی در آن قرار می‌گیرد، بر

مفهوم یا مصادیق موضوعات احکام فقهی - سیاسی تأثیر و آنها را تغییر می‌دهد. این تغییر به گونه‌ای است که؛ یا مصادیق موضوع حکم را دست‌خوش قبض و بسط می‌کند و یا حتی گاهی مفهوم موضوع را بکلی عوض می‌کند، به نحوی که «موضوع» جدید می‌شود. (امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۲۱: ۹۸؛ مطهری، ۱۳۷۸: ۱۸۳-۱۸۱؛ سبحانی، ۱۳۷۶: ۲۴۹) شهید مطهری در این باره می‌گوید: «مقتضیات زمان، یعنی مقتضیات محیط و اجتماعی و زندگی بشر» (مطهری، ۱۳۷۸: ۵۳) کما اینکه امام خمینی (ره) در این باره تصریح دارند: زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند... بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، همان موضوع اولی که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد، مجتهد باید به مسایل زمان خود احاطه داشته باشد. (امام خمینی، ج ۲۱، ۱۳۷۶: ۹۸)

۲-۲. مواضع «تأثیرگذاری زمان و مکان» در اجتهاد

تأثیرپذیری دانش و احکام استنباطی از «زمان و مکان» به شکل و صور مختلف قابل ردیابی و بحث است. در ذیل تلاش می‌کنیم تأثیرگذاری آن را در عناصر و مؤلفه‌های مختلف «اجتهادپویای امام» دنبال کنیم.

اولین موضع تأثیرگذاری زمان و مکان در استنباط اجتهادی و فقه سیاسی، تأثیر در مصداق عینی و خارجی موضوع حکم است. در واقع، گذر زمان و یا تغییر محل و مکان، باعث می‌شود در مصداق خارجی احکام سیاسی و اجتماعی تغییر و تبدل ایجاد شود. مثلاً حکومت مطلوب در گذشته «سلطنت عادل» و بعد «مشروطه سلطنتی» بود ولی الآن بواسطه تحولات گوناگون زندگی سیاسی، مصداق خارجی آن تبدیل به «جمهوری اسلامی» یا «مردم سالاری دینی» شده است. نظیر این مسأله مشهور که؛ اگر سگ در نمک‌زار قرار گیرد و در گذر زمان تبدیل به نمک گردد، حکم حرمت آن مبدل به حلیت می‌شود.

دومین موضع تأثیر زمان و مکان در اجتهاد سیاسی، تأثیر در تغییر مفهوم موضوع حکم است؛ بدین معنا که ماهیت و ذات عینی و خارجی موضوعات سیاسی، اجتماعی تغییر نمی‌کند، بلکه تلقی و اعتبار عرف و عقلا، بواسطه‌ی زمان و محیط جغرافیایی، متفاوت می‌شود و لذا موضوع توسعه پیدا می‌کند. بعنوان مثال، امام در مسأله خرید و فروش خون می‌فرماید: چون در زمان ما برای آن منفعت عقلایی و عرفی (بخلاف زمان قدیم) متصور است، حلال است. (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۱۸۳-۱۸۲) یعنی گاهی موضوع بلحاظ

خارجی و عینی تغییر نمی‌کند تا ملموس و تجربی باشد بلکه معنا و مفهوم آن در درون شبکه‌ای از «روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی... واقعاً موضوع جدیدی می‌شود که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد». (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲۱: ۲۸۹) کما اینکه در نامه خویش به مجمع تشخیص مصلحت نظام، خطاب به شورای نگهبان بیان می‌کنند که؛ نقش زمان و مکان در استنباط احکام فقهی و به تبع آن در «نوع تصمیم‌گیری‌های حکومتی تعیین کننده است». (همان: ۲۱۸)

سومین موضع تأثیرگذاری زمان و مکان در اجتهاد تنظیمی و سیاسی، تأثیر در «ملاک» احکام سیاسی اجتماعی است. در اینکه تغییر ملاک احکام (مفسده و مصلحت) موجب تغییر حکم شرعی می‌شود تردیدی نیست. مثلاً در زمانی، عملی ملاک و مفسده ملزومه‌ای داشت ولی الآن ندارد و یا عملی در گذشته مصلحت ملزومه‌ای داشت ولی الآن ندارد. طبعاً چنین تغییری، سبب تغییر احکام شرعی است. ولی سخن در شناخت و کشف ملاکات احکام شرعی و در مرحله بعد یقین در تغییر ملاک آن است. به نظر می‌رسد اگر بتوان راهی برای کشف و اطمینان در تغییر ملاک احکام یافت، امام خمینی با آن مخالفتی نداشته باشند. (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲۱: ۲۸۹)

چهارمین موضع تأثیرگذاری زمان و مکان در استنباط‌های فقهی در عرصه اندیشه سیاسی، تأثیر آن در عوارض عناوین احکام ثانوی احکام است. یعنی گاهی مقتضیات زمان و مکان برای دولت اسلامی یا شهروندان، الزامات و ضرورت‌هایی را تحمیل می‌کند که مجبور می‌شوند دست از احکام اولیه بردارند و متوسل به احکام ثانوی شود.

یکی از قانون‌های عمومی که اسلام گذاشته است، یک طور قوانینی است که برای مراعات توده، موکل بر قانون‌های دیگر، خدا قرار داده مانند قانون حرج و قانون ضرر و اضطرار و اکراه و امثال آنها، این قوانین ناظر به قوانین دیگر است برای مراعات حال مردم، اسلام با گذراندن این گونه قانون‌ها، مراعات مقتضیات زمان‌ها و کشورها و اشخاص را به طور کافی کرده است. (امام خمینی: ۳۱۵)

البته از قرائن و سخنان امام فهمیده می‌شود که مراد ایشان از نقش زمان و مکان در اجتهاد، فراتر از آن است؛ چون مکرر بیان می‌نمودند که راه عناوین ثانوی برای اداره کشور و پاسخ به نیازهای دولت اسلامی کافی نیست. (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲۱: ۲۸۹ - ۲۹۷)

پنجمین موضع تأثیرگذاری زمان و مکان در استخراج احکام فقهی در حوزه مسایل

سیاسی، تأثیر آن در احکام حکومتی است. به نظر می‌رسد این قسمت همانند قسمت اول و دوم، در مراد و دیدگاه امام، جایگاه پررنگ‌تر و محوری داشته باشد. در واقع در اینجا یک مؤلفه واسطه‌ای مهم به نام «مصلحت نظام» وجود دارد که تأثیر جدی در تغییر موضوعات حکومتی دارد. اگرچه عنصر مصلحت نظام، اهمیت فوق العاده دارد ولی آنچه بر روی مؤلفه «مصلحت عمومی و حکومت» تأثیر دارد، دو مؤلفه‌ی زمان و مکان است. بنابراین برگشت همه‌ی امور تأثیرگذار بر استنباطات احکام سیاسی و حکومتی نهایتاً به مقتضیات زمان و مکان معطوف است.

تذکری پدران به اعضای عزیز شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند، چرا که یکی از مسایل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌ها است. (همان، ج ۲۱: ۲۱۸-۲۱۷) ششمین موضع تأثیرگذاری زمان و مکان در احکام فقهی در عرصه آراء سیاسی، تأثیر در روش و شیوه‌ی اجتهادی است. این بحث را امام در بحث اجتهاد و تقلید بیان نموده است. (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۱۳۵ به بعد). علوم و عوامل متعددی ممکن است در تغییر شیوه و روش اجتهاد سیاسی و به دنبال آن استنباط فقهی تأثیر داشته باشد، همانند علوم پایه‌ای، مثل کلام و فلسفه یا علوم روشی و ابزاری مثل، علم اصول و قواعد فقهی و نیز تحولات علمی در برخی رشته‌ها، مثل علوم سیاسی، علوم اجتماعی و علوم اقتصادی و نیز میزان آشنایی فقیه از آنها که در فهم موضوع شناختی مجتهد تأثیر جدی دارند. به عنوان مثال وقتی امام می‌خواستند نظریه‌ی حکومتی خودشان را اعلام کنند، «جمهوری اسلامی» را مطرح کردند. در حالی برخی از فقهای هم عصر ایشان «حکومت عدل اسلامی» و دیگر اشکال را معتقد بودند و از استعمال واژه‌ی جمهوری به علت عدم آشنایی با علوم سیاسی متعارف سر باز می‌زدند؛ ولی امام همچنان تأکید می‌کردند که: من به جمهوری اسلامی رأی می‌دهم نه یک کلمه کم‌تر و نه یک کلمه بیشتر. (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۳۲۴: ۳۵۳)

بی‌تردید فهم و آگاهی‌های سیاسی و اجتماعی ایشان نقش جدی در علوم مقدماتی، روشی و شیوه اجتهادی امام در شناخت موضوعاتی همانند «جمهوریت»، «آزادی»، «پارلمان» و «تفکیک قوا» برای ارائه نظریه سیاسی و حکومتی، داشته است.

به طور کلی مراد حضرت امام از تأثیر زمان و مکان، هم در مؤلفه‌ی موضوع‌شناسی و هم مولفه‌ی نص‌شناسی و هم روش‌شناسی قابل بررسی و تأمل است، که هر کدام از

آنها نیازمند بحث مجزا و مستوفی است. ولی به طور خلاصه، مراد اصلی وی از تأثیر زمان و مکان در اجتهاد، عرف عقلای جوامع و نیز روابط حاکم بر سیاست، فرهنگ و اقتصاد در عرصه حکومت اسلامی و نظام بین‌المللی بوده است.

۲-۳. موارد استفاده امام از عنصر «زمان و مکان»

یکی از اموری که ما را در شناخت بیشتر مراد امام از تأثیر زمان و مکان در اجتهاد کمک می‌کند، استقراء مواردی است که امام به طور جزئی و مصداقی، نظریه‌ی اجتهادی خود را بر آنها تطبیق داده‌اند. هدف ما در این قسمت، تتبع اجتهادی نیست بلکه مروری اجمالی و فهرست‌وار در مواردی است که به پژوهش حاضر مرتبط است.

اولین مورد، مربوط به فروش اسلحه به دشمنان دین است. حضرت امام (برخلاف نظر مشهور) فروش اسلحه به دشمنان اسلام را به زمان صلح وابسته نمی‌داند. بلکه در اجتهاد و استنباط فقهی خود، به نقش زمان و مکان تمسک می‌کند و معیار آن را مصلحت اسلام و مسلمانان به تشخیص حاکم اسلامی می‌داند.

در فروش اسلحه به آنان (دشمنان اسلام) حتماً باید مصالح اسلام و مسلمانان و مقتضیات زمان رعایت شود و تصمیم‌گیری درباره فروش و عدم فروش به صلاح‌دید حاکم اسلامی وابسته است. (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۲۲۸)

بنابراین در شیوه اجتهادی امام، «فروش اسلحه به مخالفین و دشمنان اسلام»، امری ثابت نیست تا فقط اختصاص به زمان حضور معصوم داشته باشد بلکه وابسته به مصلحت اسلام و مصلحت نظام در بستر زمان دارد؛ یعنی حکم جواز یا عدم جواز فروش، از شئون دولت و حکومت اسلامی است. ایشان با توجه به «ضابطه فرازمان و فرامکان» (امام خمینی، ۱۳۶۵: ۱۸۳) بودن مسأله فوق، پا را فراتر از فروش می‌گذارد و موضوع بخشیدن اسلحه را هم مطرح می‌کند.

بدان که فروش اسلحه به دشمنان دین از امور سیاسی است که تابع مصالح روزگاران است. چه بسا که مصالح مسلمانان مقتضی فروش اسلحه، بلکه بخشیدن آن به گروهی از کفار باشد؛ مانند آنکه دشمن مقتدری بر حوزه اسلامی حمله کرده و راهی برای دفع، غیر از مسلح این کفار نیست، در حالیکه مسلمانان از جانب این گروه ایمن هستند. در این صورت برای دفاع از حوزه اسلامی واجب است به این گروه اسلحه داده شود. (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۱۵۲)

از این رو ایشان اعلام می‌کنند که در این مسأله، ضابطه و ملاک فقهی کلی و ثابت

وجود ندارد «به طور کلی مسأله فروش سلاح به دشمنان از شوون حکومت و دولت است و ضابطه [ای کلی و ثابت] ندارد، بلکه تابع مصالح روز و مقتضیات زمان است.» (همان: ۱۵۳)

دومین نمونه‌ای که امام با توجه به عنصر زمان و مکان، به استنباط فقهی پرداختند به تحدید یا توسعه برخی از موضوعات مبتلابه دولت اسلامی (مانند حکم حکومتی درباره تحدید یا ازدیاد نسل، تحدید مالکیت مشروع، تحدید یا توسعه اخذ مالیات و کیفیت مصرف خمس) برمی‌گردد.

به عنوان نمونه، امروز در اقتصاد دنیا دو تفسیر در مورد مالکیت شخصی (مارکسیستی: محدودیت و لیبرالیستی: نفی محدودیت) وجود دارد. مشهور فقها قائل به عدم تحدید مالکیت خصوصی هستند. «تنها تحدید» از منظر آنان ادای حقوق واجب می‌باشد. اما امروزه یکی از آسیب‌های مخرب آن، که زندگی بشر را دچار چالش جدی نموده است، انحصار مالکیت و شکاف فقیر و غنی است. هم اکنون این شکاف طبقاتی به گونه‌ای شده است که اقلیت اندک، سرمایه کل کشور و بعضاً دنیا را به خود اختصاص داده‌اند. امام خمینی (ره) ضمن نفی انباشت سرمایه در دست اقلیت، میزان مالکیت خصوصی و انباشت سرمایه را به تناسب زمان و مکان از اختیارات دولت و حکومت اسلامی شمرده‌اند.

مالکیت بدان صورت که در آمریکا مطرح است، اصولاً در اسلام وجود ندارد. اسلام مالکیت را قبول دارد ولی قوانینی در اسلام می‌باشد که مالکیت را تعدیل می‌نماید. (امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۳: ۱)

در اسلام اموال مشروع محدود به حدودی است و زائد بر این معنا، اگر فرض کنیم که یک کس اموالی هم دارد خوب اموالش هم مشروع است؛ لکن اموال اموری است که حاکم شرع، فقیه، ولی امر تشخیص داد که این به این قدر که هست نباید این قدر باشد، برای مصالح مسلمین می‌تواند تصرف کند... ولایت فقیه یعنی چه، یکی اش هم تحدید این امور است. (همان، ج ۱۰: ۱۳۸)

حضرت امام در خصوص نقش زمان و مکان در احکام حکومتی با توجه به مصلحت نظام، به جواز تحدید نسل (همان، ج ۴: ۳۹) منع استفاده بی حد و حصر از انفال مانند بریدن درخت‌های جنگل و تصرف زمین‌های منابع طبیعی (همان، ج ۲۱، ص ۳۴) قرار دادن شرایط الزام آور دولت در معامله افراد با همدیگر (همان، ج ۲۰: ۱) مطالب مهمی را متذکر شدند.

اگر چه امام همه آنها را از طریق حکم حکومتی و مصلحت اسلام ثابت می‌کردند ولی همه آنها منوط به یک ملاک و معیار دیگر یعنی مقتضیات زمان و مکان برمی‌گردد. در واقع استنباط فقهی امام از مجرای الزامات زمان و مکان به منزله امر کلیدی در فهم موضوعات احکام (چه به لحاظ مفهومی و چه مصداقی) و نصوص دینی، بوده است.

سومین نمونه از موارد استعمال عنصر زمان و مکان در استنباط اجتهادی امام خمینی (ره)، مرتبط با تقیه است. ایشان برخلاف فقهای مشهور، روایات تقیه خوفی را (با توجه به مذاق شارع و نیز دسیسه‌ها و نقشه‌های قدرت‌های بزرگ استعماری)، به گونه‌ای دیگر تفسیر می‌کند و قاعده «حکومت ادله تقیه بر ادله محرّمات و واجبات» را در مورد خطر دین نمی‌پذیرد و حفظ دین را مقدم بر حفظ جان و مال می‌دانند.

اگرچه ظاهر ادله تقیه و ادله نفی حرج و ادله رفع، اینگونه است و این ادله بر ادله محرّمات و واجبات حاکم است، ولی کلام در مواردی است که ممکن است بگوییم استثناء شده است و یا دلیل بر استثنا آن دلالت دارد. از آن جمله بعضی از واجبات و محرماتی است که در دیدگاه شارع و متشرعه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، مثل هدم کعبه و رد بر اسلام و قرآن و یا تفسیر انحرافی از دین به طوری که مطابق الحداد و مفسد مذهب باشد در این موارد حکومت ادله نفی حرج، از مذاق شرع به دور است. (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۱۷۷)

ایشان در جای دیگر ضرورت شکستن تقیه در عصر خودشان را بواسطه برنامه‌های شوم دولت‌های استبدادی و استعماری واجب می‌دانستند.

گاهی وقت‌ها تقیه حرام است. آن وقتی که انسان دید دین خدا در خطر است نمی‌تواند تقیه کند. آن وقت باید هرچه بشود، برود. (امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۷: ۳۸)

مطلق ضرر و لو ضرر جانی باشد، موجب رفع تکلیف نمی‌شود. (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۴۳۴)

امام همچنین برخلاف دیدگاه مشهور، حفظ دین را از اصول می‌دانند و لذا تقیه خوفی را شامل آن نمی‌دانند. «تقیه در فروع است، در اصول نیست. تقیه برای حفظ دین است، جایی که دین در خطر بود جای تقیه نیست، جای سکوت نیست». (امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۷: ۳۸)

ایشان همچنین تصریح می‌کند که ظاهر روایات تقیه، مربوط به شرایط زمانی و مکانی گذشته بوده که شیعیان در اقلیت کامل بوده و اگر تقیه نمی‌کردند مذهب شیعه

در معرض زوال و نابودی قرار می‌گرفت. (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۲۴۴) در واقع امام فلسفه وجودی جعل روایات تقیه را ناظر به اصل دین و حفظ مذهب فقه جعفری می‌دانست.

۳. روش اجتهادی امام و «نگاه پر رنگ به عقل»

عنصر «عقل» همانند عنصر «زمان و مکان» از دیرباز در استنباط فقهی فقهای شیعه جایگاه ویژه‌ای داشته است. فقیهان اصولی شیعه از عقل به دو شیوه بهره می‌برند: یکی بشکل استقلالی در «مستقلات عقلیه»، که در آن از روش قیاس منطقی با دو مقدمه (صغری و کبری) عقلانی، به کشف احکام مبادرت می‌ورزند، مثل حکم عقل به حسن و قبح موضوعی (مثل عدل و ظلم) و سپس حکم عقل به (قاعده و ملازمه) اینکه هر آنچه عقل حکم می‌دهد با حکم شرع مطابق است (مظفر، ۱۴۲۰ق: ۲۰۷ و ۲۹۳)؛ دوم به شکل آلی و غیر استقلالی در «غیر مستقلات عقلیه» که در آن، یکی از مقدمات قیاس منطقی، عقلی و مقدمه دیگر نقلی است. مانند اینکه شرع به اجرای احکام اجتماعی و سیاسی اسلام حکم می‌کند و بنا به حکم عقل، انجام ذی المقدمه فوق منوط به انجام مقدمه (تأسیس حکومت اسلامی) است. کاربرد آلی و غیراستقلالی عقل در حوزه احکام، در: بحث تعارض ادله، «الدلیلان اذا تعارضا تساقطا»، در بحث تزامم دو حکم، در بحث مفهوم‌گیری از ادله و نیز در بحث تقييد برخی ادله توسط عقل قابل ردیابی است. همانند تقييد عمومیت روایات مربوط به فروش اسلحه به دشمنان اسلام، که امام خمینی(ره) در مورد آن فرمودند این موضوع تابع مصالح اسلام و به تشخیص دولت اسلامی است. (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۱۵۲)

خلاصه آنکه در عصری که ما در آن زندگی می‌کنیم تنها منبع تحصیل دانش سیاسی (در محافل سکولاریستی) عقل می‌باشد. از این رو بحث از جایگاه عقل در «اجتهاد سیاسی» ضمن آنکه لغزش‌های عقلانیت سکولار را باز نمایی می‌کند، موجب کارآمدی فقه استنباطی در حل مسائل مستحدثه جامعه اسلامی می‌شود.

بدین لحاظ می‌توان گفت؛ اجتهاد شیعی از لحاظ پیدایش و سیر تحول، روندی را طی نموده است که در هر دوره، کاربرد عقل و سیره عقلا، در آن پررنگ‌تر شده است. این فرایند توسط امام خمینی(ره) با توجه به تأسیس حکومت و الزامات نظری و عملی آن، از برجستگی خاصی برخوردار شده است. ایشان در موارد زیادی از امور جاری دولت اسلامی، این‌گونه بیان می‌کند:

مطابق با اعتبار عقلایی و موافق با بنای دولت‌هاست... و اسلام در این امور سیاسی و

امثال آن چیزی برخلاف نزد عقلاست نیاورده است. (امام خمینی، ۱۳۶۵: ۲۴)
امور عقلایی که از اول امر و پیش از شریعت وجود داشته است در تثبیت، به جعل الهی و تشریح نیاز ندارند و اگر اظهار نظری از جانب شارع نسبت به آن صورت گیرد، اظهار نظری امضایی و تأییدی خواهد بود نه تأسیسی. (همان: ۵۸)

چنانچه از عبارات فوق استنباط می‌شود امام در خصوص نسبت اجتهاد و عقل، فرقی بین عقل (خواه استقلالی و خواه آلی) و سیره عقلا (خواه استقلالی و خواه آلی) قایل نمی‌شوند. اگرچه در نگاه آلی، عقل و نیز سیره عقلا، به مثابه روش است نه منبع استنباط احکام، یعنی به عنوان راهی برای کشف رأی و نظر معصوم تلقی می‌شود. بر این اساس (بلحاظ روشی) آنچه اعتبار دارد نظر معصوم است و سیره‌ی عقلا، صرفاً راه کشف رأی معصوم است. و لذا امام خمینی (ره) بیان می‌کند که: «در حجیت سیره عقلا، صرف عدم ثبوت ردع کفایت می‌کند و لازم نیست امضای معصوم و عدم ردع وی را اثبات کنیم» (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۱۳۰) و یا می‌فرماید: «اسلام در اداره امور کشور و رعایت مصالح ملت‌ها مطابق با اعتباریات عقلایی عمل می‌کند و آن را حجت می‌داند مگر در آن مواردی که مفسده داشته است». (امام خمینی، ۱۳۶۵: ۲۴)

نگاه پر رنگ عقلایی وی به مسایل سیاسی، پیامدهای مهمی در استنباطات فقهی داشته است. اوج آن را می‌توان در لغو یک طرفه قرارداد توسط دولت و نیز در پاسخ به نامه دبیر شورای نگهبان که می‌نویسد: لازمه شرط الزامی از طرف دولت، از بین رفتن نظامات اقتصادی و اجتماعی از قبیل مزارعه، اجاره، تجارت و سایر موارد می‌شود، چنین پاسخ می‌دهد:

آنچه گفته شده است که شایع است، مزارعه و مضاربه و امثال آنها، 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. (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲۱: ۴۵۲)

خلاصه آن که کاربست عنصر عقل و سیره عقلا، در شیوه اجتهادی امام بسیار پر رنگ و برجسته است. «بدین لحاظ عنصر عقل در حوزه‌های مختلف تولید اندیشه سیاسی و استنباط احکام سیاسی الزام آور، چراغ راه مهمی برای امام بوده و فقه سیاسی وی را کارآمدتر و پویا نموده است.

شاید علت عدم پویایی سبک اجتهادی بسیاری از فقها، عدم فرق گذاشتن میان

احکام عبادی و احکام سیاسی و معاملات باشد. امام برخلاف اجتهاد مصطلح که فرد محور است و عنصر «زمان»، «مکان»، «عقل» و «مصلحت»، در آن نقش برجسته ندارد، ایشان میان احکام سیاسات و احکام عبادی تفاوت قایل می‌شود و استنباط در احکام باب عبادات (بخلاف سیاسات) را تعبدی می‌داند و دقت‌های عقلایی را در آن جایز نمی‌داند. چون عقل به چون و چراي آن دسترسی ندارد. شیوه استنباط وی در امور اجتماعی و سیاسی متفاوت از امور تعبدی است (فاضل لنکرانی: ۱۰) از منظر امام، نگاه شریعت نسبت به امور عرفی و عقلایی زندگی سیاسی، بیشتر نگاه اصلاحی و امضایی، (نه تأسیس) است. (امام خمینی، ۱۳۶۵: ۵۸) از منظر وی «شارع حکیم قصد بر هم زدن تمدن انسانی را نداشته و مانع پیشرفت زندگی انسان‌ها نیست» (امام خمینی، ۱۳۶۹، ج ۴: ۵۴) چون عقل غایات اجتماعی و دنیایی را می‌فهمد و می‌تواند مستقلاً و یا به کمک شرع به احکام قطعی یا اطمینان آور دسترسی پیدا کند.

۴. اجتهاد سیاسی امام و «حضور پررنگ عنصر مصلحت» در آن

گفتمان اجتهادی امام را باید حاوی دسته‌ای از مفاهیم دانست که علی‌رغم اتقان معنایی و کاربردی آن در استنباطات فقهی علماء پیشین، در اندیشه و عمل ایشان حضور پررنگ‌تری دارد. مفاهیم همچون «عقل»، «زمان و مکان» و «مصلحت» از جمله آنهاست.

از طرف دیگر، جامعیت امام در عرصه نظر و عمل، در سه ساحت «نظریه انقلاب اسلامی»، «نظریه حکومت اسلامی» و «نظریه مدیریت راهبردی اسلامی» موجب شد تا شیوه اجتهادی ایشان، دانشی را تولید کند که کاربردی‌تر و کارآمدتر باشد. و از این طریق زمینه حضور مؤثرتر شریعت را در وضعیت سیال و متغیر زمان فراهم نماید.

۴-۱. مفهوم مصلحت

«مصلحت» در لغت بر وزن «مفعله» از ماده «صلاح» در مقابل «فسد» به معنای منفعت به بکار رفته است. (شرتونی، ۱۹۹۲م، ص ۳۴۵؛ ابن منظور، ۱۳۸۵: ۳۸۴) دهخدا آن را رعایت مقتضای زمان و مکان (دهخدا، ۱۸۵۶۶) فیومی آن را به معنای خیر (ابن فیومی، ۱۴۲۵ق: ۳۴۵) گرفته است.

معنای اصطلاحی مصلحت، متناسب با مفهوم لغوی آن، عبارت است: تأمین مصلحت عمومی، خیر عمومی، مقاصد شارع، هدف و منفعتی که شارع برای بشر در نظر گرفته

است می‌باشد. این مقاصد و منافع عبارتند از حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال، از این رو هر آنچه به یکی از این پنج اصل منتهی شود مصلحت و غیر از آن را مفسده گفتند. (غزالی، ۱۳۰۲ق: ۱۴۰؛ قمی، ۱۳۰۳ق: ۸۵)

۴-۲. اقسام مصلحت

مصلحت به معنای منفعت، خیر و حکمت؛ تقسیم‌بندی گوناگونی دارد. به لحاظ رویکرد و خاستگاه به: کلامی، فلسفی و فقهی تقسیم می‌گردد. (افتخاری، ۱۳۸۴: ۶۰-۵۰) از جهت زمانی به: مصلحت ثابت (دائمی) و متغیر (موقت) تقسیم می‌شود. (طباطبایی ۱۳۴۱: ۸۳) به لحاظ مخاطب و دامنه آن به: مصالح فردی و عمومی تقسیم می‌شود. از حیث مراحل کاربردی به سه مرحله؛ جعل و تشریح، استنباط فقهی و مرحله امثال و اجرای احکام، قابل تقسیم است. از حیث اعتبار شرعی به: «مصالح معتبر» (شارع مقدس دلیل اعتبار آن را بیان کرده است)، «مصالح غیر معتبر» (شارع مفسده آن را ذکر کرده است مثل شرب خمر) و «مصالح مرسله» (شارع نسبت به آن سکوت کرده است) تقسیم شده است، مصالح مرسله خود به سه نوع: «ضروری» (مقصود و هدف اصلی شارع بر حفظ آن است. مثل حفظ دین، جان و عقل) «حاجیه» (جعل حکم براساس نیازهای متداول جامعه، نه ضروری جامعه مانند احکام بیع و اجاره) «تحسینی» (احکامی که رعایت آن موجب کمال است) تقسیم می‌شود. مصالح مرسله در فقه اهل سنت یکی از منابع استنباط احکام محسوب می‌شود. (ارسطا، ش ۱۰، سال ۱۳۷۴: ۸ و فقیهی، ۱۳۹۱: ۱۸۸) از آنجایی که این پژوهش بر روی شیوه اجتهادی و فقه سیاسی امام متمرکز است، تقسیم‌بندی اول را برمی‌گزینیم و بر روی «مصلحت فقهی» تمرکز خواهیم کرد.

۴-۳. مصلحت فقهی

ساحت فقهی مصلحت، جایگاه مهم و قابل توجهی در چارچوب تحقیق حاضر دارد. اگرچه فقهای شیعه به دلیل عدم دسترسی به قدرت و مراکز تصمیم‌گیری سیاسی، فرصت و زمینه تدوین فقه سیاسی بر مبنای قاعده مصلحت را نیافتند ولی مباحث مصلحت در باب‌های جهاد، صلاه جمعه، تعزیرات، امر به معروف و نهی از منکر و تقیه، قابل ردیابی است.

از آنجا که از منظر امام، فقه تئوری اداره امور فرد و جامعه از ابتدا تا پایان زندگی است (امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۲۱: ۹۸) و متکفل تأمین نیازهای حکمی فرد، جامعه و حکومت

در زندگی دنیوی در عرصه سیاسی است (همان) فقیه می‌تواند در روش اجتهاد به عنوان علمی کاربردی و عملی، از قاعده مصلحت بهره فراوان ببرد. بنابراین در ساحت «مصلحت فقهی» در پی آن نیستیم که آیا احکام تابع مصلحت و منفعت ذاتی و نفس الامری (کلامی و فلسفی) است یا نه؟ بلکه ضمن مفروض گرفتن آن، در پی آن هستیم که چگونه می‌توان مصلحت عمومی جامعه اسلامی را حفظ کرد. آنچه از شیوه اجتهادی امام در حوزه نظر و عمل فهمیده می‌شود، بیانگر آن است که وی از مؤلفه مصلحت به عنوان مرجعی معتبر در استنباط احکام سیاسی استفاده می‌کرده است. به عبارت دیگر مصلحت کلامی و فلسفی در مقام توصیف هستی شناختی احکام سیاسی است ولی مصلحت فقهی در مقام تجویز باید و نبایدهای گنش و رفتار سیاسی، با توجه به مقاصد و گزاره‌های دینی است. از این رو مراد از مصلحت، مصالح عرفی صرف که افراد یا دولت‌ها در پی آن هستند نیست. چون دانش فقه که از مجرای روش اجتهاد تولید می‌شود، تلاش دارد تا مصالح عرفی را که در درون وقایع تاریخی، رخ می‌نمایند با نصوص دینی پیوند منطقی دهد.

۴-۴. کارویژه و پیامدهای مصلحت فقهی

کاربرد و کارایی مصلحت در دانش فقه سیاسی را، در مواضع متعدد می‌توان ردیابی کرد. به تعبیر دیگر اندیشه سیاسی امام و نظریه حکومتی وی در موارد ذیل با «مصلحت» مرتبط است.

۴-۴-۱. ولایت سیاسی فقیه (مصلحت سنجی ولایی)

از جمله مبانی فقهی اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) نظریه ولایت مطلقه فقیه است که رابطه بسیار نزدیکی با «مصلحت» دارد. از منظر ایشان پیامبر اکرم (ص) دارای سه شأن مجزا بوده است:

احدها النبوة و الرسالة، ای تبلیغ الاحکام الالهیه من الاحکام الوضعیة و التکلیفیة؛ ثانیها، مقام السلطنة و الرئاسة و السیاسة، لانه سلطان من قبل... تعالی... و ثالث المقامات، مقام القضاة. (امام خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۵۰)

از منظر امام، مقام سلطنت و ولایت سیاسی‌ای که به فقهای جامع شرایط منتقل

می‌شود، اداره امور عمومی مسلمانان، براساس مصالح عمومی است. همان اختیارات و ولایتی که حضرت رسول(ص) و دیگر ائمه صلوات‌الله‌علیهم، در تدارک و بسیج سپاه، تعیین ولایت و استانداران، گرفتن مالیات و صرف آن در «مصالح مسلمانان» داشتند، خداوند همان اختیارات را برای حکومت فعلی قرار داده است. (امام خمینی، ولایت فقیه، [بی‌تا]: ۵۵).

اندیشه حاکم جامعه اسلامی نیز، همچون عمل او تابع «مصالح مسلمین» است. (امام خمینی، ۱۳۶۵: ۴۶۱) ولایت فقهی که بر خلاف «مصلحت جامعه» عمل می‌کند، ساقط است اصل اولی در هر ولایتی این است که مقید به مصلحت باشد. (امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱۰: ۲۹)

البته در نظریه «حکومت ولایی امام»، مصالح عمومی و مصالح دینی باهم جمع می‌شوند. در نگاه امام، اساس حکومت اسلامی رعایت «مصلحت اسلام و مسلمین است» از این رو؛ چنانچه گذشت، حکومت سرشتی دو ساحتی دارد. به عبارت دیگر، «منافع ملی و مصالح دینی» توأمان، موضوع نصب الهی فقهای جامع الشرایط است. بنابراین اولین کاربرد و مجال برای طرح مقوله «مصلحت»، جریان نصب ولی فقیه جامع الشرایط است که متضمن مصالح عمومی جامعه اسلامی است. در واقع فلسفه «مشروعیت حاکمیت ولی» به همین شرایط (فقاہت، عدالت، مدیریت و رعایت مصالح عمومی) معطوف است. از این رو، از منظر امام «یک فرد اگر اعلم در علوم معهود حوزه‌ها هم باشد، ولی نتواند «مصلحت جامعه» را تشخیص دهد... این فرد در مسایل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی‌توان زمام جامعه را به دست گیرد». (همان، ج ۲۱: ۴۷)

۴ - ۴ - ۲ . ساختار حکومت (مصلحت سنجی سازمانی)

دومین کاربرد و پیامد مقوله مصالح در سیاست، تأثیر آن در ساختار و شکل حکومت اسلامی است. از منظر امام قالب و شکل حکومت، تابع مقتضیات زمان و مصالح عمومی است. در واقع جمهوری اسلامی، بلحاظ محتوایی تابع اصول ثابت اسلامی است ولی بلحاظ شکل، تابع دستاوردهای علمی و تجربی بشری (مشارکت سیاسی مردم، پذیرش سیستم تفکیک قوا، تدوین قانون اساسی، آزادی مدنی) یعنی «جمهوری» است.

ما خواستار جمهوری اسلامی هستیم. جمهوری فرم و شکل حکومت را تشکیل

می‌دهد و اسلامی یعنی محتوای آن فرم که قوانین الهی است. (همان، ج ۴، ص ۱۵۷) چه بسا شیوه‌های رایج اداره مردم در سال‌های آینده تغییر کند. (همان، ج ۲۱: ۸۸)

ایشان تصریح می‌کند که منظور ما از جمهوری، همان جمهوری متداول در دنیاست (همان، ج ۲: ۳۵۱؛ و ج ۳، ۴۱، ۷۲، ۱۰۷) ساختار پیشنهادی امام به گونه‌ای است که حکومت با نظارت مردم و نهادهای مدنی در تعامل است. مردم به طور مستقیم و غیرمستقیم در شبکه قدرت حضور فعال دارند و این بهترین روش برای تأمین مصالح عمومی است. به عبارت دیگر از دیدگاه امام، ساختار حکومت برای تأمین مصالح عمومی (با لحاظ اجتهاد سیاسی) دائماً باز است. بدین لحاظ مصلحت سنجی سازمانی، می‌تواند ساختار و شکل حکومت را براساس تحولات زمانی و مکانی، دستخوش تغییر کند.

۴ - ۴ - ۴ . مقاصد شریعت (ملاک مصلحت سنجی)

از جمله مواردی که می‌توان ردپای مصلحت را در مباحث فقهی، به شکل قاعده‌مند ملاحظه کرد، بحث مقاصد شریعت است که در فقرات پیشین به آن اشاره شده است. در واقع «مصالح عمومی» در عرصه زندگی سیاسی دنیوی، که ارتباط بیشتری با «مصالح ضروری» پنج‌گانه (حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال) دارد، مصالحی هستند که مشروعیت خود را از منابع (کتاب، سنت و عقل) کسب می‌کنند. بدین لحاظ مقاصد شریعت از جمله مهم‌ترین ملاک و معیار برای صدور «احکام مصلحتی» و نیز «گُنش سیاسی مصلحتی» هستند. در واقع مصلحت سنجی عمومی، وسیله‌ای برای بقا و حفظ دین در بستر زندگی اجتماعی و سیاسی می‌باشد.

نتیجه‌گیری

روش «اجتهاد پویای امام» به مدد جامعیت خود، اوج نمایش توانمندی و کارآمدی فقه در تولید اندیشه سیاسی و پاسخ به مسایل مستحدثه سیاسی است. امام خمینی را می‌توان آغازگر عصری دانست که مباحث سیاسی - اجتماعی شیعه، هم در نظر و هم در عمل به شکوفایی تازه‌ای رسید. دلیل این امر به حضور و ظهور فعال ایشان در پنج ساحت: (۱) مبارزات سیاسی - فقهی، (۲) تولید اندیشه سیاسی - فقهی، (۳) ایجاد انقلاب اسلامی مبتنی بر فقه سیاسی، (۴) تأسیس دولت فقهی، (۵) مدیریت فقهی و رهبری راهبردی جمهوری اسلامی، بوده است.

اما آنچه در این بین نقش محوری در گفتمان سیاسی امام داشت، تولید دانش فقه

سیاسی از مجرای اجتهاد بوده است. روش اجتهادی امام دارای مفاهیم و مؤلفه‌های کلیدی مهمی است. این مفاهیم، مبنای شکل‌دهی نظریه سیاسی کارآمدی شده است که از آن تحت عنوان «نظریه حکومت اسلامی» یاد می‌شود. مؤلفه‌های فوق که از آنها تحت عنوان «زمان و مکان»، «عقلانیت» و «مصلحت» نام برده شده، اگرچه در تاریخ اجتهادی پیشین عناصر جدیدی نبودند ولی تفسیر ویژه و جامع ایشان از آنها، موجب شده است تا ایشان در عرصه روش اجتهادی، صاحب مکتب جدیدی شود. که مهم‌ترین ویژگی آنها عبارتند از:

اولاً: مؤلفه‌های فوق در تولید تفکر سیاسی از مجرای روش اجتهاد، نقش مهم و پر رنگ‌تری داشته است.

ثانیاً: تفسیر ایشان از زمان و مکان و نیز مصلحت و عرف عقلا به گونه‌ای است که به وادی عرفی‌گرایی و نیز تحجر نشده است. بلکه عناصر متعارف زندگی سیاسی مدرن را از مجرای «اجتهاد» با «شریعت» و منابع اصیل اسلامی پیوند منطقی زد.

ثالثاً: آنچه در خیزش دانش فقهی امام در خور توجه است، اتصال آراء سیاسی - فقهی امام با عمل سیاسی در تأسیس و مدیریت حکومت جمهوری اسلامی بوده است. شیوه اجتهادی امام، صرفاً یک دستگاه فکری و روش علمی نبوده است تا تولید اندیشه سیاسی انتزاعی کرده باشد بلکه به علت تأسیس و مدیریت فقهی نظام اسلامی، نسبت به عملیاتی کردن نظریه حکومتی خود، اهتمام ورزید. از این رو اندیشه ایشان هم در نظر وهم در عمل به کمال مطلوب خود رسیده است.

منابع

۱. ابن فیومی، (۱۴۲۵)ق، مصباح المنیر، بیروت: مکتبه العصر.
۲. ابن منظور، لسان العرب، (۱۳۸۵)، تهران: معهد العلوم الانسانیه.
۳. ارسطا، محمدجواد، سال (۱۳۷۴)، «دولت و مصلحت»، فصلنامه علوم سیاسی، پیش شماره، ش ۱۰.
۴. اسپریگنز، تامس، (۱۳۶۵)، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگاه.
۵. اشمیث، کارل، (۱۳۹۲)، مفهوم امر سیاسی، ترجمه سهیل صفاری، تهران: نشر نگاه معاصر.
۶. افتخاری، اصغر، (۱۳۸۴)، مصلحت و سیاست؛ رویکردی اسلامی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۷. امام خمینی، (۱۳۶۸)، الرسائل، ج ۲، قم: اسماعیلیان.
۸. امام خمینی، کشف اسرار، قم: آزادی، [بی تا].
۹. امام خمینی، ولایت فقیه، تهران: [بی نا].
۱۰. امام خمینی، (۱۳۶۱)، صحیفه نور، تهران: مرکز اسناد و مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
۱۱. امام خمینی، (۱۳۷۴)، المکاسب المحرمه، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۱۲. امام خمینی، (۱۳۷۶)، الاجتهاد و التقليد، تهران: نشر آثار امام.
۱۳. امام خمینی، (۱۳۷۹)، تحریر الوسیله، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۱۴. امام خمینی، (۱۳۷۹)، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۱۵. امام خمینی، (۱۳۷۹)، کتاب البیع، ج ۵، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۱۶. امام خمینی، (۱۳۷۴)، المکاسب المحرمه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۱۷. چالمرز، آلن فرانسیس، (۱۳۷۸)، چیستی علم، درآمدی بر مکاتب علم شناسی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت.
۱۸. حافظ نیا، محمدرضا، (۱۳۹۲)، مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی، تهران: سمت.
۱۹. حر عاملی، (۱۴۱۴)، وسائل الشیعه، ج ۲۷، قم: مؤسسه آل البیت (ع).
۲۰. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، ج ۱۲، ص ۱۸۵۶۶.
۲۱. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۶)، الموجز فی اصول الفقه، ج ۲، قم: مدیریت حوزه علمیه.

۲۲. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۱)، تهذیب الاصول، ج ۳، تهران: نشر آثار امام.
۲۳. شرتونی، سعید، (۱۹۹۲)، اقرب الموارد، ج ۱، بیروت: مکتبه لبنان.
۲۴. صادقی رشاد، علی اکبر، «اجتهاد موجود و اجتهاد مطلوب»، مجله پژوهشی و حوزه، ش ۱۲، سال ۱۳۸۱.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۴۱)، بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۶. عمید، حسن، (۱۳۶۹)، فرهنگ فارسی، تهران: امیرکبیر.
۲۷. غزالی، محمد، (۱۳۰۲)، المستصفی عن علم الرسول، ج ۱، قم: دار الذخیر.
۲۸. فقیهی، مهدی، (۱۳۹۱)، شکوه کارآمدی فقه سیاسی، قم: زمزم هدایت.
۲۹. فوزی، یحیی، (۱۳۸۴)، اندیشه سیاسی امام خمینی، قم: نشر معارف.
۳۰. قراملکی، احمد، (۱۳۸۵)، روش مطالعات دینی، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۳۱. قمی، میرزا ابوالقاسم، (۱۳۰۳)، قوانین الاصول، ج ۲، تهران: نشر علمیه اسلامی.
۳۲. قوامی، صمصام الدین، (۱۳۹۲)، فقه الاداره، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۳. مارکوزه، هربرت، (۱۳۶۲)، انسان تک ساحتی، ترجمه محسن سویدی، تهران: امیرکبیر.
۳۴. «مجموعه آثار امام خمینی و حکومت اسلامی»، مصاحبه با آیت ا... فاضل لنکرانی.
۳۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸)، مجموعه آثار، ج ۱، تهران: صدرا.
۳۶. مظفر، محمدرضا، (۱۴۲۰)، اصول الفقه، ج ۲، قم: نشر حوزه علمیه قم.
۳۷. معین، محمد، (۱۳۷۱)، فرهنگ فارسی، تهران: امیرکبیر.
۳۸. مقیمی، غلام حسن، (۱۳۸۴) «سیاست؛ رمزگشایی از یک مفهوم پر ابهام»، فصلنامه علوم سیاسی، سال هشتم، شماره ۲۹.
۳۹. ولایی، عیسی، (۱۳۸۰)، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، تهران: نشر نی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی