

# مفهوم نظریه ولایت فقیه

اشاره

تویدی نیست که نظریه ولایت فقیه موضوعی محوری در گفتار سیاسی ایران بعد از انقلاب بوده است. اما غالب کسانی که درباره این نظریه سخن گفته‌اند، کوشیده‌اند تا اعتبار کلامی - فقهی این نظریه و نیز بنیادهای مشروعیت بخش آن را در نصوص دینی بیابند و آن را از منظری درون دینی اثبات کنند. در این چشم‌انداز تدوین نظریه ولایت فقیه توسط امام خمینی، احیای یک باور دینی بوده است. اما به نظر می‌رسد که این نظریه از منظری بیرونی و به‌عنوان یک نظریه سیاسی کمتر مورد کاوش و تحلیل قرار گرفته است. مقاله‌ای که پیش روست، اثر زنده یاد دکتر حمید عنایت است که گرچه در همان سالهای نخست انقلاب به رشته تحریر درآمده، اما بی تردید، هنوز هم در میان تلاشهای پراکنده‌ای که در این زمینه صورت گرفته، قابل توجه است. دکتر عنایت با دیدی علمی، نظریه ولایت فقیه را مورد تحلیل قرار داده است. از نظر عنایت، روایت امام خمینی از نظریه ولایت فقیه در سنت تفکر سیاسی اسلام، روایتی بدیع و نوآورانه است و اهمیت آن بیشتر از این حیث است.

برپای جمهوری اسلامی به دنبال انقلاب سال ۱۹۷۹-۱۹۷۸ در ایران، حادثه‌ای یگانه و بی‌پیشینه در تاریخ طولانی ایران به‌شمار می‌رود. البته نمونه‌هایی از این جریان را می‌توان در پیوندهای نزدیکی که بین دین و دولت وجود داشته یا در تلاشهایی که برای مشروعیت بخشیدن به قدرت سیاسی به کمک اندیشه دینی به عمل می‌آمده، یافت. در این زمینه، پیشگام جمهوری اسلامی همانا دولت صفویه در قرن ۱۶ و ۱۷ بود که هدف آشکارش آن بود که آیین و مذهب خاصی از اسلام، یعنی مذهب شیعه اثنی‌عشری را کیش رسمی ایرانیان کند و سازمان پیچیده نظامی و نهادها و مناصب دولتی آن طوری طراحی شده بود که حاکمان و فرمانروایان موقت دولتی تحت امر و تابع مقامات روحانی قرار گیرند. مرغ اندیشه و خیال را می‌توان باز هم دورتر پراند تا برسد به دوران ایران قبل از اسلام، یعنی به عصر امپراتوری ساسانیان (۶۳۷-۲۲۴ میلادی) که حکومت آن نمونه‌ای است بسیار نزدیک و متناظر از حکومت‌های مبتنی بر عقیده (ایدئولوژی) در عصر جدید.

اما آنچه رژیم سیاسی را که به دنبال انقلاب اسلامی در ایران برپا شده از این نمونه‌های پیشین متمایز می‌سازد، مفهومی است که بیش از آنکه به ماهیت نظام سیاسی آن معطوف باشد به شخص یا اشخاصی مربوط می‌شود که به شیوه‌ای انحصاری صلاحیت آن را دارند که فرمانروایان یا اختیارداران نهایی آن نظام سیاسی به‌شمار روند. آن مفهوم اینک به «ولایت فقیه» ترجمه و اصطلاح شده که به معنای ولایت «فقیهان» است - و نه چنان‌که گاه گفته می‌شود، ولایت «علمای الهیات یا متکلمین» (تئولوژیست) - به این دلیل ساده که کلام و فقه (یا حقوق اسلامی) دو نظام و سامان مختلفند که ای بسا گاه باهم به اختلاف و نزاع در می‌آیند. هرچند مفهوم ولایت فقیه در حوزه

حقوق اسلامی اصل و ریشه‌ای طولانی دارد، اما صورت کامل آن در نظرگاه سیاسی رهبر دینی ایران، یعنی آیت‌الله روح‌الله [امام] خمینی شناخته و تعریف شده است.

قائلین به ولایت فقیه را می‌توان بین فقیهان بزرگ شیعه در قرون اولیه و قرون میانی نیز یافت که مؤثرترین و مهمترین ایشان احياناً کرکی است که به «محقق ثانی» مشهور است (متوفی ۱۵۳۴ میلادی). اگر به یاد آوریم که کرکی شیخ الاسلام دوران شاه‌طهماسب و عنصر قدرتمندی در دولت صفویان بوده است، این امر بیشتر قابل فهم است. اعتقاد جازم کرکی به ولایت فقیه<sup>۲</sup> با سایر آرا و نظرهای اصلی او پیوندی استوار دارد که از آن جمله است عقیده عمل‌گرایانه او به اصل امر به معروف و نهی از منکر که به نظر وی تکلیف بدون قید و شرط هر مسلمانی است، بدین معنی که حتی کسانی که اطلاع لازم از مبانی دینی ندارند، نمی‌توانند از این وظیفه شانه خالی کنند و موظفند برای تضمین پایبندی مسلمانان به اصول دینی و رعایت آنها، با تمام توان به وظیفه امر به معروف و نهی از منکر قیام و اقدام کنند.

اما آنچه [امام] خمینی را به عنوان یک اندیشمند دینی یگانه و منحصر می‌سازد، مدعای اوست که فقیه صرفاً یک مقام عالی‌رتبه در کنار سایر مقاماتی که ستون فقرات دولت را می‌سازند، نیست بلکه ناظر عالی، قاضی و ولی حکومت است. اهمیت انقلاب ایران تا حدودی ناشی از این حقیقت است که این خواسته قدیمی پاره‌ای از متدینان پرشور و تند را برآورده است. اما شگفت آنکه انقلاب در مقطعی از تاریخ ایران اتفاق افتاد که به دو دلیل کمتر از هر موقع دیگر موردانتظار بود: نخست به این دلیل که روند نوسازی یا غربگرایی در ایران با همه خیطها و افولها و عدم توازنهایش چنان جلو رفته بود که بازگشت به آنچه به گمان عده‌ای یک خط تاریخی به شمار می‌رود - یعنی پیروی سیاست از دین - بعید می‌نمود. دوم به این دلیل که گرچه اندیشه دینی میان ایرانیان شیعه مذهب در طول آخرین دهه حکومت شاه انگیزش فوق‌العاده‌ای داشت، اما بسی دور بود از اینکه بتواند اجماع و اتفاق نظر همگانی را در مورد امکان‌پذیری یا رجحان حکومت فقیهان برانگیزد. بسیاری از علمای برجسته دینی از آرا و نظرهای یکی از فقیهان بزرگ قرن نوزدهم، یعنی شیخ مرتضی انصاری (متوفی ۱۸۶۴) جانبداری می‌کردند و هنوز هم می‌کنند. جا دارد نظرهای شیخ مرتضی انصاری را به اختصار بررسی کنیم تا بخشی از نوآوریهای آرا و عقاید [امام] خمینی معلوم شود.

## پیشینیان [امام] خمینی

هدف و مقصد اصلی شیخ انصاری در مباحثی که طرح می‌کند، این است که وظایف فقیه را تعریف و تعیین نماید تا اینکه از منابع مشروعیت منصب خود به عنوان فقیه طرحی به‌دست دهد. شیخ برای فقیه این وظایف را برمی‌شمرد: اول، افتاء، یعنی اجازه اعلام نظر

# ز دیدگاه امام خمینی

حمید عنایت  
ترجمه سعید محبی

صحت اعمال مردم موكول و مشروط به اذن او باشد، با این استدلال که «نظر او در واقع سبب عمل خود اوست». صورت دوم آنکه ولی خود مستقلاً عمل نمی‌کند، بلکه چون صحت اعمال و اقدامات دیگران موكول و وابسته به اجازه اوست، اعمال ولایت می‌کند، با این استدلال که نظر وی شرط عمل دیگران است». پیداست که در این دو صورت یا مفهوم، تداخل وجود دارد. مثلاً وقتی شخصی از جانب حاکم اجازه می‌یابد که موقوفات را اداره کند، به یک معنی به‌عنوان جانشین یا نماینده حاکم مستقل عمل می‌کند و در معنای دیگر می‌توان

حقوقی یا فتوی درباره «فروع دینی و امور استنباطی»؛ دوم ولایت به معنای فصل خصومت یا حکمیت برای حل و فصل منازعات مردم، و سوم ولایت برای تصرف در اموال و انفس مردم. شیخ انصاری در زمینه دو وظیفه نخست اختلاف‌نظری بین علما نمی‌بیند و از این رو وارد بحث در جزئیات آنها نمی‌شود. اما سومین وظیفه فقیهان به نظر او مقوله‌ای مجادله‌آمیز و اختلافی است و محتاج دقت نظر است. شیخ می‌گوید برای «ولایت» یکی از دو صورت را می‌توان تصور کرد؛ یکی آنکه ولی (فقیه) بالاستقلال عمل کند، صرف‌نظر از اینکه



گفت کسی است که هیچ‌گونه اختیاری از خود ندارد و به صورت وابسته به حاکم عمل می‌کند.

شیخ انصاری تردید نمی‌کند که شکل اول ولایت اختصاص دارد به پیامبر و جانشینان او در رهبری مردم که در سنت شیعی، امامان معصوم هستند، زیرا مطابق آیات قرآن (مثلاً آیه ۵۹ سوره نساء) به مسلمانان فرمان داده شده که از خداوند، پیامبر و اولوالامر اطاعت کنند و در حدیث نبوی نیز آمده است که پیامبر متصدی و ولی مؤمنین است [التبی اولی بالمؤمنین من انفسهم]. برحسب نظر شیخ، ولایت مطلقه بر مردم چه در امور دنیوی و چه در امور معنوی در صلاحیت و اقتدار امامان است، اما امور شرعی و جزئیات (حدود و تعزیرات) اقدام در مورد کسانی که از بعضی حقوق محرومند (صغار) و حل و فصل موضوعات پیش‌بینی نشده یا «حوادث واقعه» در زمان غیبت امام معصوم مشخصاً به عهده فقیهان به نیابت نهاده شده است. به این ترتیب، آنچه عملاً برای فقها می‌ماند، بقیه‌ای از امر ولایت است، به این معنی که فقط در بعضی از اقتدارات می‌توانند اعمال نظر نمایند و آن هم در مورد عده‌ای از مسلمانان که به علل گوناگون قادر نیستند شخصاً امور خود را اداره کنند، مثل صغار، محجورین، بیماران و ذینفع موقوفات عامه (موقوف علیهم در وقف عام).

دو جنبه از استدلالات شیخ انصاری از حیث مباحثی که امروزه درباره همخوانی و انطباق‌پذیری ولایت فقیهان با دموکراسی در ایران وجود دارد، از اهمیت ویژه برخوردار است: نخست تلاش او برای نشان دادن ضعف این استدلال که چون امامان معصوم در همه زمینه‌های زندگی دنیوی و معنوی واجب‌الاطاعه هستند، فقیهان نیز شایسته چنین اطاعتی می‌باشند. دوم، اعتقاد وی به اینکه علی‌الاصول

هیچ شخصی جز پیامبر و امامان، اجازه اعمال ولایت بر دیگران ندارد.

وجود پاره‌ای اشارات مشاجره‌آمیز در بیانات شیخ انصاری حکایت از این می‌کند که در عصر او نظره‌های مخالفی وجود داشته که برای فقیهان صلاحیت اقدام به‌عنوان حافظ و ناظر مسلمانان در اموری بسیار بیشتر از آنچه مورد قبول شیخ بوده، قائل بودند. در تأیید این گمان باید به این واقعیت اشاره کرد که علما در عصر او تازه شروع کرده بودند به تحریک احساسات عمومی علیه تجاوزهای روس‌ها و انگلیسی‌ها به ایران و نیز اینکه بازار مباحث کلاسی و فقهی بسی داغ و رایج بوده است. اما انصاف آن است که به دنبال شکستهای ایران از روس‌ها به سال ۱۸۲۸ که علما هم تا حدودی مقصر شمرده می‌شدند، جانبداران ولایت فقیه علی‌القاعده باید بیشتر در موضع دفاعی افتاده باشند تا ادعا و اثبات.

### زمینه اسلامی وسیعتر ولایت فقیه

هرچند نظرات و مدعیات [امام] خمینی در مورد حق فقهی به‌عنوان حاکمان صالح، در تاریخ اندیشه سیاسی شیعه چندان نو و بدیع به‌شمار نمی‌آید، اما حکایت از احیای غیرمنتظره مباحث کهنی می‌کند که مدت‌ها مسکوت مانده بود. به‌هر حال اگر کسی بخواهد ایدئولوژی حاکم در ایران امروز را بفهمد، باید استدلالات و آرای [امام] خمینی را به دقت مطالعه کند. اگرچه در این نوشته به منابع دیگر هم مراجعه کرده‌ام، اما مهمترین منبع من درباره نظره‌های [امام] خمینی کتابی است به اسم نامه‌ای از امام موسوی، کاشف‌الغطاء که به سال ۱۳۵۷ منتشر شده و پیروان ایشان به‌عنوان «بیانیه انقلاب اسلامی» از آن استفاده می‌کنند. در بخشهای بعدی این مقاله، مفاد

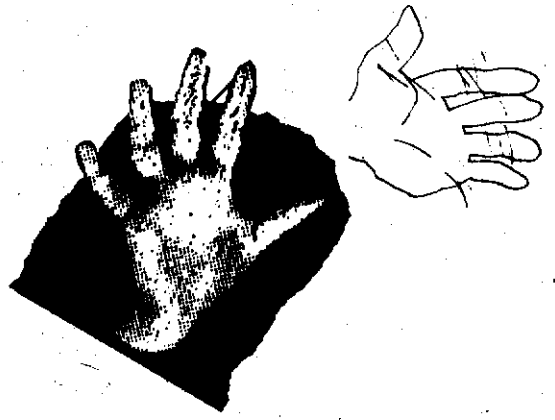
این کتاب را در چارچوب گرایشهای وحدت‌طلبانه اسلام مدرن مورد بحث و توجه قرار می‌دهیم تا بتوان اقبال فوق‌العاده‌ای را که به بسیاری از اندیشه‌های ایشان بین مسلمانان شیعه و سنی چه در ایران و چه خارج از ایران شده است، تبیین و توضیح داد.

یک نکته را در همین آغاز بحث روشن کنیم. در بررسی [امام] خمینی از مسأله «ولایت» تمام اختلاف‌نظرهایی که ایشان با شیخ انصاری دارند، به طبقه‌بندی ساده‌ای از مفهوم ولایت کاهش می‌یابد: ولایت یا تکوینی است یا اعتباری. ولایت تکوینی مقام والایی است که خاص پیامبر و امامان مضموم است، در حالی که ولایت اعتباری تکلیف اجتماعی و سیاسی فقهاست برای «حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس». <sup>۵</sup> یکی از نتایج مهم این تقسیم‌بندی این است که در عین حال که جایگاه سیاسی فقها را ارتقا می‌دهد، از القای اینکه فقها موجوداتی ماورایی‌اند نیز اجتناب می‌ورزد. بدین‌سان، نظریه [امام] خمینی به نظرگاه سنتیان نزدیکتر می‌شود. به گفته [امام] خمینی «ولایت، یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس، یک وظیفه سنگین و مهم است، نه اینکه برای کسی شأن و مقام ماوراءالطبیعی بوجود بیاورد و او را از حد انسان عادی بالاتر ببرد. به عبارت دیگر، ولایت مورد بحث یعنی حکومت و اجرا و اداره، برخلاف تصویری که خیلی افراد دارند، امتیاز نیست بلکه وظیفه‌ای خطیر است». <sup>۶</sup> این بیان در رد نظری است که بعضی شیعیان غیرمتخصص و عوام و نیز منتقدین غربی یا سنی ایشان دارند، مبنی بر اینکه «آیات عظام» یا مراجع تقلید فوق انسان هستند، و واجد خصلتی هستند که آنها را تقریباً تالی تلو امام معصوم قرار می‌دهد. البته همان‌طور که بعداً خواهیم گفت، از سال ۱۹۷۸ به بعد اوضاع و احوال و شرایط قدرت سیاسی در ایران نوعی فضاوی روانی را ترویج کرد که بیشتر متناسب است با جایگاه فوق طبیعی داشتن فقها.

دکترین ولایت فقیه حاکی از این عقیده است که حکومت اسلامی بهترین شکل دولت است. بسیاری از مضکران اصول‌گرای اسلامی در عصر حاضر نیز از این عقیده جانبداری کردند که از میان ایشان رشیدرضا (از سوره)، محمدالغزالی (از مصر) و ابوالاعلا مودودی (از پاکستان) به‌خوبی شناخته شده‌اند. <sup>۷</sup> اگرچه برخلاف آنها [امام] خمینی یک فقیه شیعی است، اما در نظریه وی در مورد وظیفه ایجاد حکومت اسلامی هیچ جنبه خاص شیعی یا فرقه‌ای وجود ندارد، زیرا نظر ایشان هم مبتنی است بر همان مبانی‌ای که دیگران اتخاذ کرده‌اند، کما اینکه همانند الغزالی عقیده دارد که اجرای پاره‌ای از مهمترین دستورات و اوامر دینی بدون برپایی یک دولت اسلامی ممکن نیست، مانند دفاع از سرزمین و خاک مسلمانان، جمع‌آوری صدقات و مالیات اسلامی و اجرای سیستم جزایی اسلام (حدود و دیات). <sup>۸</sup> [امام] خمینی، هم‌زمان با این متفکرین معتقد است که حفظ و بقای وحدت مسلمانان، چه از طریق بازپس‌گیری اقتدار مسلمانان از بیگانگان، یا بیرون راندن مزدوران و نوکران داخلی ایشان منحصراً موکول است به ایجاد حکومت اسلامی که منافع مسلمانان را به طور جدی و حقیقتاً نصب‌العین خود قرار دهد. <sup>۹</sup> ایشان با عقیده مودودی نیز همراه است که چنین حکومتی فقط از راه انقلاب برپا شدنی است، <sup>۱۰</sup> اما برخلاف وی، [امام] خمینی توصیفی نظام‌واره (سیستماتیک) از «انقلاب اسلامی» به‌دست نمی‌دهد. البته نظرها و سخنان پراکنده ایشان این نکته را روشن می‌کند که با این عقیده



کتاب شماره ۳۳



ایشان، فقط توسط فقیهان می‌تواند تأمین و ارائه شود. درست است که در شیعه، «فقیه» به‌عنوان کسی که در زمان غیبت امام معصوم ولی و نگاهبان جامعه است، واجد جایگاه و موقعیتی به مراتب مهم‌تر از آنچه نزد اهل سنت - تحت عنوان حافظان و ناظران جماعت - وجود دارد، می‌باشد؛ نیز درست است که مبانی شرعی که [امام] خمینی برای اثبات نظرش اتخاذ می‌کند، همه مأخوذ از منابع شیعی است، اما این نظر که فقط فقیهان هستند که می‌توانند در حکومت اسلامی رهبری صحیح و بی‌عیب و نقصی ارائه کنند، اختصاص به شیعه ندارد. بین متفکرین متجدد اسلامی، رشیدرضا همین عقیده را در مجموعه آثارش در مورد خلافت، ابراز داشته است و در طرحی که از حکومت اسلامی ارائه کرده، بالاترین مقام بعد از خلیفه را (که خود باید مجتهد باشد، یعنی کسی که بتواند مستقلاً نظر دهد) مختص برگزیدگان مورد احترام جامعه یا «اهل حل و عقد» می‌داند که نمایندگان واقعی مسلمانان به‌شمار می‌روند. رشیدرضا پس از برشمردن اوصافی که این برگزیدگان باید دارا باشند، بر افول قدرت سیاسی «علما» در مصر، تونس، هند و ترکیه انگشت حسرت می‌گردد و آرزو می‌کند که بار دیگر جایگاه رفیع خود در اداره امور جامعه اسلامی را فراچنگ آورند. آنگاه در ترسیم منظری نزدیکتر از این نکته اشارت‌آمیز در موطن خود، پیکره نحیف رهبری علمای سنی را در برابر محبوبیت و مردمی بودن مجتهدین شیعه در اندامی سترگ و اطاعت‌ناپذیر آن به مقایسه می‌گذارد و تحرک و جنب و جوش ایشان را، چنان‌که در رهبری نهضت تنباکو به سال ۱۸۹۲ در ایران و نیز قیام شیعیان عراق به سال ۱۹۲۰ از خود نشان دادند، به زبان تحسین می‌ستاید.<sup>۱۳</sup>

[امام] خمینی در اثبات و دفاع از نقش فقیهان بیش از این اصرار می‌ورزد و خواست وی در مورد ایشان به مراتب صریح و دقیق‌تر از آن است که رشیدرضا یا مودودی در نظر دارند. وی فقیهان را نه در لباس ساده‌مسأله‌گویان یا نصیحت‌پردازانی مرافق و موافق، بلکه در چهره صاحبان اصلی قدرت می‌بیند. او به‌خوبی می‌داند که چنین جایگاه فرمانروایانه برای فقیهان به‌دست نمی‌آید، مگر اینکه شریعت به صورت قانون مسلم و لازم‌الاجرای کشور درآید. بدین‌قرار، در حالی که رشیدرضا و مودودی تمایل داشتند که با استفاده از اجتهاد و سایر ابزارهای تسهیل‌کننده زمینهای برای اجرای بعضی قوانین غیردینی و دنیوی (سکولار) فراهم کنند، [امام] خمینی با جسارت اعتقادی که داشت بالصرّاحه می‌گفت شریعت «تنها» قانون است و وضع قوانین بشری فقط تا جایی که تدابیری عملی برای اجرا و تحقق احکام الهی باشد، مجاز و مشروع است.<sup>۱۴</sup> این طرز فکر، قوانین موضوعه بشری را هرچه هم که معقول و درست وضع شده باشد، فاقد هرگونه خصیصه الزام‌آور و اجرایی ذاتی می‌داند و آنها را تابع تصویب و تأیید فقیهان می‌شمرد.

این اندیشه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مصوب نوامبر ۱۹۷۹ حرمت و قداستی یافته است (اصول ۱۰۷ تا ۱۱۲ فصل هشتم قانون اساسی) و قدرت زیادی به رهبر یا ولی‌امر که به لسان قانون اساسی باید «فقیهی شجاع، عادل، مدیر و مدبر» که «دارای مقبولیت عامه» باشد، اعطا شده است. از جمله حقوق و اختیارات خاص رهبری عبارت است از نصب اعضای شورای نگهبان که بررسی و نظارت بر مصوبات مجلس از حیث انطباق با موازین شرعی، در شمار وظایف آن است.

مودودی که چنین انقلابی معنوی، تدریجی و مسالمت‌جویانه خواهد بود موافق نیست، بلکه آن را حرکتی سیاسی، تند و قهرآمیز می‌داند، ولو اینکه هدف غایی آن اصلاح و تهذیب معنوی انسان است. گرچه هر رژیم سیاسی فاسد که در خدمت منافع بیگانه باشد، شایسته است که هدف چنین انقلابی قرار گیرد، اما رژیم‌های سلطنتی از آنجا که ذاتاً ضداسلامی‌اند و با اساسی‌ترین مبانی ایمان، یعنی اینکه حکومت متعلق به ذات پروردگار می‌باشد در تعارضند، به وجه شاخصتری در آماجگاه آن قرار می‌گیرند.<sup>۱۵</sup>

اما تا آنجا که [امام] خمینی مباحث خود را بر این مبانی و در چارچوب کلی شریعت استوار و تبیین می‌کند، هر مسلمانی می‌تواند مخاطب نظرهای سیاسی او با لحن و لسان انقلابی‌ای که دارد، باشد بدون اینکه از مرز حساسیتهای فرقه‌ای بین مسلمانان تخطی یا آن را تحریک کند. از این حیث، افکار ایشان به جریان مسلط در اندیشه سیاسی اسلامی متعلق است. این مطلب بویژه ناظر به مراحل نخستین انقلاب اسلامی است و در آن دوره بیشتر صدق می‌کند، یعنی وقتی که افکار و آرای ایشان کمتر صریح بود و همواره شمار وحدت‌مسلمین و ضرورت و اصالت آن را مطرح می‌کرد. ولی به موازات اینکه انقلاب هرچه بیشتر به قهر و خشونت می‌گرایید و با مخالفت‌های داخلی مواجه و درگیر می‌شد، انتقادات از ناحیه سنیان هم از آرای [امام] خمینی گسترده‌تر می‌شد، منتها اینها بیشتر انتقاداتی سیاسی بود تا دینی، و عمدتاً بر بعضی پیامدهای ضددموکراتیک حکومت فقیهان تأکید می‌ورزید. اما معدود نقدهای دینی که از نظریه ولایت فقیه که در سال ۱۹۷۹ منتشر و مطرح می‌شد، بیشتر متوجه شکل‌بندی عقلانی و فکری نظریه ایشان به‌عنوان یک شیعه بود، یعنی کسی که به اصولی همچون معصومیت امامان شیعه، غیبت امام دوازدهم شیعیان و نیز انکار و رد حق خلفای نخستین، یعنی ابوبکر، عمر و عثمان به‌عنوان خلیفه و جانشین پیامبر پایند و معتقد است. اما این انتقادات هیچ‌گونه ارتباط مستقیمی با عقیده [امام] خمینی به حکومت اسلامی ندارد.<sup>۱۶</sup> در واقع هرگاه بین منافع سیاسی ایران و رژیم‌های سنی مذهب تعارض منفعتی پیش آمده، این قبیل خرده‌گیریها و انتقادات هم در عرض و عمق گسترده‌تری مطرح می‌شود.

چنان‌که پیش از این گفتیم، جسورانه‌ترین مشارکت و نقشی که [امام] خمینی در مباحث جدید درباب حکومت اسلامی داشته، عبارت است از تأکید وی بر این نکته که ماهیت چنین حکومتی چندان در ساختار آن یا تکلیف حکمرانان آن به تبعیت از شریعت نیست، بلکه بیشتر در کیفیت و ویژگی رهبری آن است که به‌نظر

گرچه فقط یکی از اعضای شورای نگهبان توسط مقام رهبری و از بین فقها منصوب می‌شوند (و نیم دیگر را مجلس با پیشنهاد شورای عالی قضایی و از بین حقوقدانان مسلمان انتخاب می‌کند. ر.ک. اصل ۹۱ قانون اساسی) <sup>۱۵</sup> پیداست که مجموعه شورای نگهبان نمی‌تواند قوانینی را که خلاف منویات رهبری باشد، تصویب و تأیید کند.

هیچ کدام از این شروط و تدابیر با هیچ یک از عقاید اساسی عامه مسلمانان از هر فرقه و گروهی که باشند معارضه و مباحثی ندارد، زیرا در هیچ فرقه یا گروه اسلامی علما علی‌الاصول ممنوع از اتخاذ و اشتغال به رهبری نشده‌اند. حتی تعظیم و احترامی که [امام] خمینی به شعایر و نمادهای شیعی مانند عاشورا که یادبود شهادت امام حسین <sup>۱۶</sup> فرزند و وصی امام علی <sup>۱۷</sup> به دست ستیان روزگار خود است، یا در باب اصل انتظار ظهور حضرت مهدی <sup>۱۸</sup> می‌کند، لزوماً نسخه ایشان را در مورد حکومت اسلامی در نظر سنتی‌مذهبان از ارزش نمی‌اندازد. چنین است، زیرا اولاً این نمادها و مفاهیم در چشم بسیاری از ستیان نیز اگر نه مقبول و متبع، دست کم محمود و محترم است، و ثانیاً این شعایر با ماهیت و اساس حکومت اسلامی مورد نظر [امام] خمینی هیچ برخورد و معارضه‌ای ندارند. طرفه آنکه، اگر هم ایرادی شرعی بر نظریه ایشان در مورد حکومت اسلامی اقامه شده، همان‌طور که هم‌اینک خواهیم دید، از جانب پاره‌ای علمای شیعی - و نه سنی - بوده که با تفسیر وی از مبانی و منابع شرعی اختلاف نظر دارند. <sup>۱۷</sup> بخشی از ادله و مباحث [امام] خمینی فی‌الواقع معطوف است به انتقاد تاریخی از علمایی که در خدمت حاکمان بودند و تکلیف و مسئولیت خود را به عنوان حافظان خود آگاهی و شعور مسلمانان فراموش کرده بودند؛ <sup>۱۸</sup> انتقادی که هیچ فرد متدین مخلصی نمی‌تواند با آن مخالف باشد. اما افزون بر آن، [امام] خمینی احادیثی را از پیامبر و ائمه نقل و استناد می‌کند که در آنها از علما به عنوان «وارثان پیامبران» [العلماء ورثة الانبیاء] یا «سنگره‌های اسلام» و «معمدان ملائکه» نام برده شده است. ایشان همچنین به این آیه مشهور از قرآن کریم استشهد می‌کند که به مسلمانان فرمان می‌دهد «از خداوند و رسول اکرم و اولی الامر اطاعت کنید». (سوره نساء، آیه ۵۹) و بالاخره به دو حدیث مشهور ارجاع می‌کند که موسوم است به روایت عمر بن حنظله و روایت ابی خدیجه که از امام ششم حضرت صادق <sup>۱۹</sup> نقل شده و شیعیان را از مراجعه و تظلم نزد حاکمان جور منع کرده است. <sup>۲۰</sup>

نتیجه‌ای که [امام] خمینی از همه این منابع و سایر مآخذ اسلامی استنباط و استخراج می‌کند، این است که جز امتیاز انحصاری دریافت وحی، همه مسئولیتها و اختیاراتی که پیامبر داشته است پس از غیبت امام دوازدهم به علما واگذار و منتقل شده است. <sup>۲۱</sup> دو روایت ابن حنظله و ابی خدیجه حاوی مضمونی شدیداً ضد سنی است، اما تفسیری که ایشان از آنها و نیز سایر احادیث به دست می‌دهد و استنتاجی که در پایان از مجموع مباحث خود ارائه می‌کند، فارغ از هرگونه معارضه و جمله‌ای علیه ستیان است.

#### نقد ولایت فقیه از دیدگاه تشیع

نقدهای شیعی مسلکی که از نظریه ولایت فقیه شده، هم از دیدگاه دینی است و هم از منظر غیردینی (سکولار)؛ هم از موضع راست است و هم چپ؛ هم عالمانه است و هم عوامانه. اما در این مقاله

ناگزیریم هم خود را متوجه آن گروه از انتقادها کنیم که حداقل با بعضی فروض و مبانی اساسی نظریه [امام] خمینی همراه و موافقت و خود را وقف اسلام و ایمان به آن کرده‌اند و اسلام را نظامی جامع و مشتمل بر اخلاق و معنویت، قانون و حکومت و نیز روحی سنجیده در برابر تهدید اصالت و تمامیت سیاسی و معنوی مسلمانان، می‌دانند. زیرا فقط منتقدانی که با مبانی نظریه وی هم‌باند می‌توانند با آرا و عقاید او تماس حاصل کنند و گفت‌وگویی معقول و پردوام را فراهم سازند. غیردینی‌اندیشان (سکولاریست‌ها) یا چپ‌گرایان که موضوعیت و ربطی برای دین در سیاست مدرن قائل نیستند یا محافظه‌کارانی که از شور انقلابی که در تعالیم [امام] خمینی وجود دارد طفره می‌روند، با انتقادات خود در واقع باعث استحکام عقیدتی بیشتر بین پیروان ایشان و نیز طرح هر چه مؤکدتر و مضمرانه‌تر نظریه وی می‌شوند.

باری، نمونه خوبی از نقدهای نیکخواهانه از مفهوم ولایت فقیه را می‌توان در کتاب کوچک اما پرمایه محمدجواد مغنیه، متفکر و نویسنده برجسته لبنانی یافت که آثار او در زمینه فقه شیعه، تفسیر و اندیشه سیاسی بین روشنفکران شیعه ایرانی تأثیر فراوانی داشته است. طرح تجدیدطلبانه‌ای که وی از مسأله امتناع و انکار شیعیان در طول تاریخ در سازش با حاکمان مستبد به دست داده، الهام‌بخش بسیاری از نویسندگان و گویندگان مذهبی در مقابله‌ای بود که به وضعیت موجود در ایران قبل از انقلاب داشتند. <sup>۲۱</sup>

مغنیه نسبت به [امام] خمینی و انقلاب ایران بانگاهی سراسر تحسین می‌نگرد و نظر او درباره ایشان هنگامی که این حدیث را از امام هفتم نقل می‌کند که فرموده: «مردی از شهر قم قیام خواهد کرد که مردم را به قسط می‌خواند و مردمی به او می‌پیوندند که همچون آهن استوارند، با هیچ طوفانی از پای در نمی‌آیند، خستگی ناپذیرند و در تلاش و هم‌تشان بی‌دریغند و به خداوند متکی‌اند» <sup>۲۲</sup>، لحن و ارتفاعی ماورایی می‌یابد. وی انقلاب ایران را نشانه‌ای از پیروزی ایمان دینی بر قدرت نظامی می‌داند و این ادعای بعضی از ناسیونالیست‌های عرب را که گفته‌اند ایرانیان با برپایی یک رژیم انقلابی بر اساس دین بهانه‌ای به دست صهیونیست‌ها داده‌اند که ضرورت وجود دولت اسرائیل را به صورت اصالت یهود توجیه کنند واهی می‌داند. به نظر مغنیه این استدلال فنانده آن است که کسی بگوید مسلمانان باید از پیروی عدالت خودداری کنند، زیرا ممکن است مخالفین را تحریک کند که بیشتر سراغ شیطان و نادرستی بروند و آنها را ترویج کنند. <sup>۲۳</sup> وی حتی مخالف استدلالی است که پاره‌ای از مسلمانان سکولار یا شبه‌سکولار در رد فریضه ایجاد دولت اسلامی مطرح می‌کنند و برای نمونه به آیه ۸۸ سوره غاشیه استناد می‌جویند که پیامبر را بر حذر می‌دارد که بر مسلمین سبطه‌ای ندارد (لست علیهم بمصیطر) و می‌گوید که این آیه مکی است و مربوط به دوران وحی در مکه است که پیامبر هنوز هنوز قدرت سیاسی به دست نیاورده بود و از این رو ناگزیر بود با احتیاط و حزم بیشتر عمل کند. <sup>۲۴</sup>

با این همه و با وجود نظرهایی از این قبیل، مغنیه از مخالفان نظریه ولایت فقیه است که از دید او عبارت است از مساوق و مساوی پنداشتن مقام ولایت که از امور معمولی دنیوی است، با مقام عصمت امام. نظرگاه وی در این باب را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد: هیچ انسانی حکومت یا ولایتی بر انسان دیگر ندارد، مگر اینکه به موجب یک امر صریح قرآنی یا یک سنت صحیح و اصیل مقرر

۶  
پایان

شده باشد. وظیفه فقها عبارت است از استنباط احکام دینی از منابع و تدوین و تنظیم آن به صورتی که برای عموم قابل درک باشد. فقیه فقط برای مسائل جدید می‌تواند احکام جدیدی استخراج کند. یعنی امور مستحدثی که پیشینیان از فقها آن را ملاحظه و به آن التفات نکرده باشند. اما این سخن بدین معنی نیست که فقیه معاصر نسبت به اخلاف خود برتری یا اولویتی دارد، بلکه صرفاً به آن معنی است که هر فقیهی در دنیایی متفاوت از دیگر فقها زندگی می‌کند. سپس این روایت را از حضرت صادق نقل می‌کند که فرمودند: «علم هر روز و هر شب در تحول است، روز به روز، ساعت به ساعت. حکم هر چیز که در مورد آن اختلاف نظری بین افراد وجود داشته باشد، در کتاب خدا آمده است اما فکر آدمی آن را نمی‌یابد.»<sup>۲۵</sup> بنابراین برتری هر عالم دینی (فقیه) در آن است که احکام مناسب عصر و زمانه خاص خود را استنباط و ارائه کند.

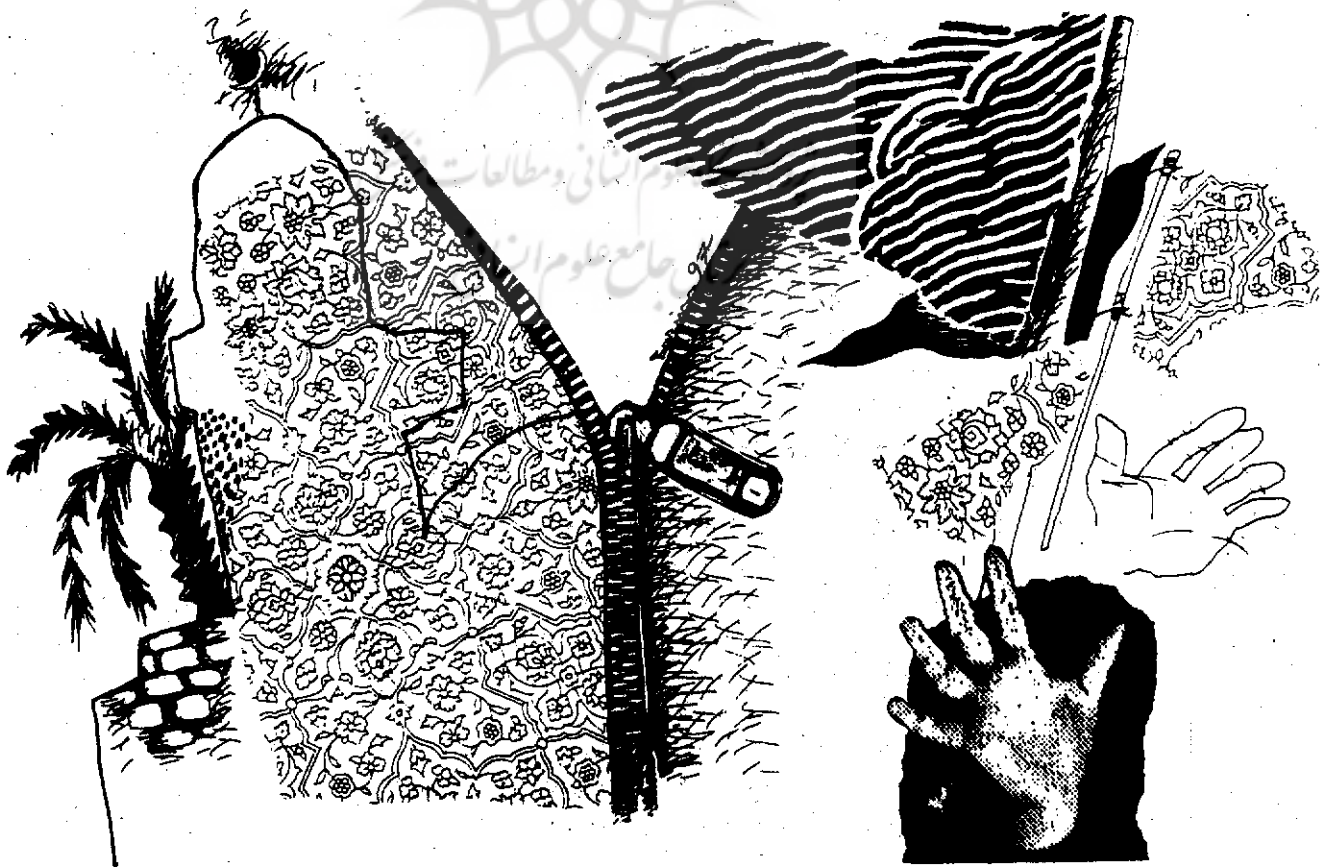
مغنیه، در این بیان فی الواقع یکی از قواعد معروف مکتب اصولیین شیعه اثنی عشری را تکرار می‌کند که مطابق آن باید از مجتهد زنده تقلید شود. از این نظرگاه، اگر مقام فقیه با مقام امام معصوم مقایسه شود، روشنتر می‌گردد. امام معصوم بر همه مردم ولایت دارد، خواه عالم باشند و خواه عامی و سخنان وی همان اعتباری را دارد که وحی الهی. اما فقیه که یک انسان دنیایی (غیرمعصوم) است، در معرض هوای نفس، فراموشی یا اشتباه است و چه بسا تحت نفوذ و نوسانات احساسات شخصی‌اش قرار گیرد و قضاوتها و آرای او لامحاله با محیط و اوضاع و احوال اجتماعی - اقتصادی زمانه‌ای که در آن زندگی می‌کند، شکل می‌گیرد. بدین قرار، گرچه فقیه صلاحیت و نیز وظیفه دارد که در پاره‌های شئون زندگی اجتماعی مانند وقف عام

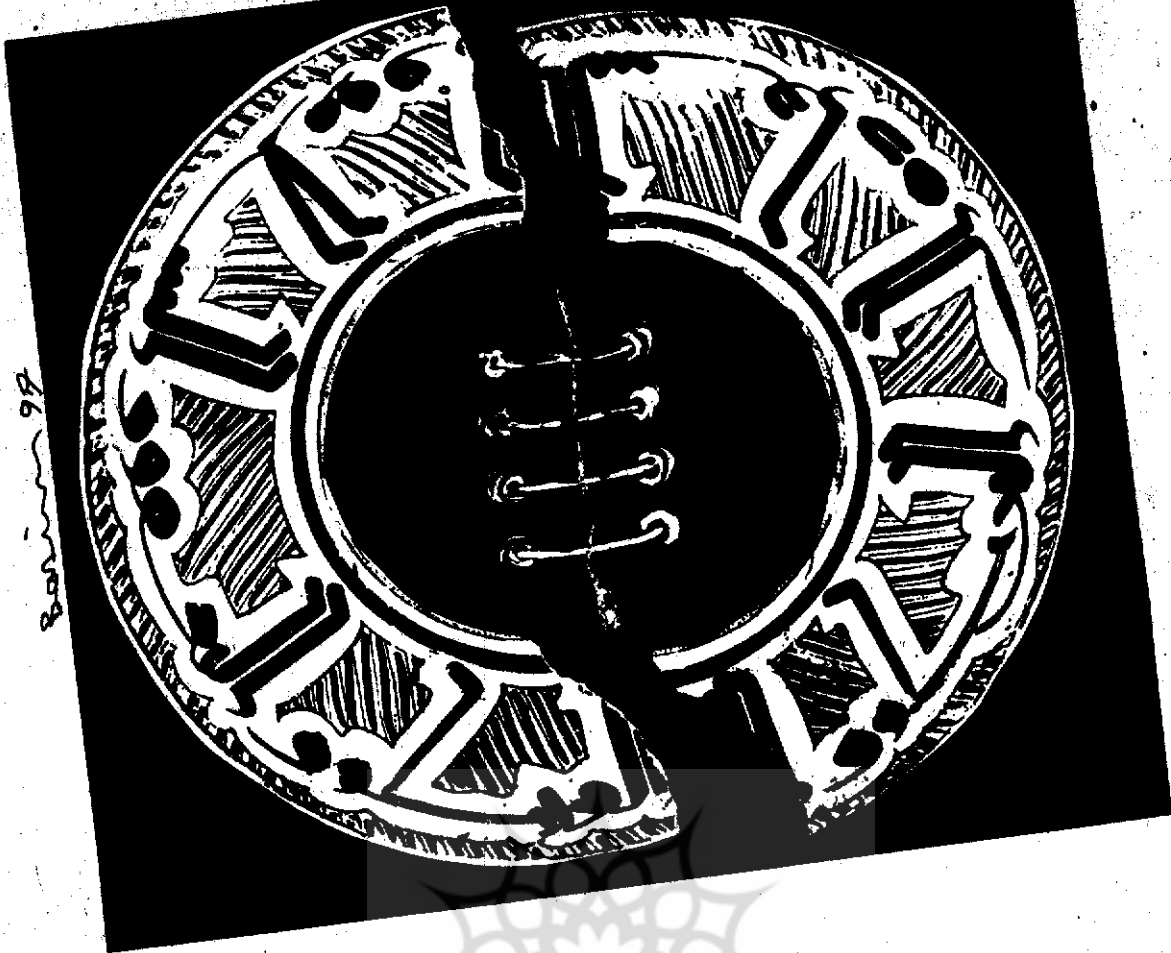
و نسبت به بعضی از مسلمانان مانند مجبورین یا متوفی بلاوارث، مداخله و اقدام کند، اما نمی‌توان گفت در کلیه شئون زندگی اجتماعی مردم و نسبت به همه مسلمانان ولایت دارد. همان‌طور که پیش از این دیدیم، شیخ انصاری نیز همین نظر را دارد و مغنیه هم یادآوری می‌کند که شماری دیگر از صاحب‌نظران برجسته مانند سیدمحمد بحرالعلوم و میرزای نائینی با این عقیده موافقت.<sup>۲۶</sup>

افزون بر منتقدانی مانند مغنیه، متفکرین شیعی دیگر هم هستند که عقیده دارند اگر هم علما بخشی از وظایف سیاسی و معنوی پیامبر را به ارث برده باشند، فقط جزء معنوی آن است. این متفکرین قبول دارند که حدیث ابن حنظله و ابی‌خدیجه صلاحیت و الزام فقها برای ایفای نقش به‌عنوان قاضی را اثبات می‌کند، آنها حتی موافقت که وظیفه علمای دین است که قیام و اقدام نمایند و در موقع بحران یا آشوب و هرج و مرج وارد عمل شوند و جامعه را از بی‌نظمی نجات دهند، اما از سوی دیگر عقیده دارند که در شرایط عادی فقها نباید مستقیماً وارد امور سیاسی شوند، و الا بدون تردید دچار آلودگی‌های اصحاب قدرت می‌شوند و حتی ممکن است به‌خاطر کمبودها و نواقص رژیم سیاسی، مخاطب انواع سرزنش‌ها نیز قرار گیرند.<sup>۲۷</sup>

### عمل‌گرایی [امام] خمینی

[امام] خمینی در آثار و مکتوبات خود این قبیل انتقادات را ملحوظ داشته و به تردیدهایی که عده‌ای در مورد تخصص فنی و توانایی حرفه‌ای علمای دینی در اداره امور مملکت روا می‌داشتند، واقف بوده است. پاسخی که ایشان به سبک قدیمی جدل به همه این خرده‌گیریها بر دهد این است که بی‌معنی است که علما را وارث و





فائق آید و آن را تحت الشعاع قرار دهد. [امام] خمینی در انتقال به اصرار بعضی به ظواهر عبادی و دینی که مانع از سیاسی شدن رهبری دینی شده، می‌گوید «ما مکلف هستیم اسلام را حفظ کنیم. این تکلیف از واجبات مهم است. حتی از نماز و روزه واجب‌تر است.»<sup>۲۹</sup> ایشان در یک جا که مواضع و برخورد شریح را که قاضی کوفه در عهد خلفای راشدین بود (۶۶۱-۶۳۲ میلادی) بحث و محکوم می‌کند، از وی به‌عنوان «آخوند» یاد می‌کند که در زبان فارسی اصطلاحی است که قبلاً برای نامیدن مبله‌های شیعه به‌کار می‌رفت، ولی امروزه معنای سخیفی را القا می‌کند و به افراد قشری و متحجر اطلاق می‌شود. در همین راستا از نوع رهبری دینی سنتی با لسان رد و تحقیر یاد می‌کند، زیرا باعث شده یا علمای دینی را از مداخله در امور دنیا و تنظیم جامعه مسلمانان برکنار کنند یا آلت دست حاکمان قرار گیرند.<sup>۳۰</sup>

غلبه سیاست در اندیشه‌های مذهبی [امام] خمینی است که او را از سایر رهبران دینی شیعی در دوران گذشته و معاصر متفاوت می‌سازد.<sup>۳۱</sup> ایشان خطاب به علمای دینی می‌گوید: «البته مسائل عبادی اسلام را باید یاد بدهید، اما مهم مسائل سیاسی اسلام است، مسائل اقتصادی و حقوقی اسلام است. اینها محور کار ما بوده و باید باشد.» و در جای دیگری نیز می‌گوید: «بسیاری از احکام عبادی اسلام منشأ خدمات اجتماعی و سیاسی است. عبادت‌های اسلامی اصولاً توأم با سیاست و تدبیر جامعه است. مثلاً نماز جماعت و اجتماع حج و جمعه در عین معنویت و آثار اخلاقی و اعتقادی خاسته از سیاست است. اسلام این‌گونه اجتماعات را فراهم کرده تا... مسلمین برای مشکلات سیاسی و اجتماعی خود راه‌حلهایی

جانشین پیامبر بدانیم، بدون اینکه اعتبار و نیز تکلیف ایشان به‌عنوان رهبران سیاسی مردم را به رسمیت بشناسیم. ایشان این استدلال را قبول ندارند که علمای دینی فاقد تخصص تکنوکراسی و توانایی اداره کشور باشند و آن‌را به بدگویان نسبت می‌دهد و انگشت اشارت خود را به سوی حکمرانان بی‌خاصیت و بی‌صلاحیت مسلمانان هم در زمان حال و هم در گذشته نشان می‌دهد و می‌گوید: «عده‌ای مرتب عذر می‌آورند که این کارها از ما ساخته نیست، اما این افکار غلط است. مگر آنها که اکنون در کشورهای اسلامی امارت و حکومت دارند، چکاره‌اند که آنها از عهده برمی‌آیند و ما بر نمی‌آیم؟»<sup>۳۲</sup> کدامیک از آنها پیش از فرد متعارف و معمولی لیاقت دارد؟ بسیاری از آنها اصلاً تحصیل نکرده‌اند. حاکم حجاز کجا و چه تحصیل کرده؟ رضاخان اصلاً سواد نداشت و سرباز بی‌سوادی بیش نبود. در تاریخ نیز چنین بوده است. بسیاری از حکام خودسر و مسلط، از لیاقت اداره جامعه و تدبیر ملت و علم و فضیلت بی‌بهره بوده‌اند. اما در مقام مقایسه و بالعکس، «آنچه مربوط به نظارت و اداره عالی کشور و بسط عدالت بین مردم و برقراری روابط عادلانه میان مردم می‌باشد، همان است که فقیه تحصیل کرده است.» به‌علاوه «تحصیلات و داشتن علوم و تخصص در فنون [فقط] برای برنامه و برای کارهای اجرایی و اداری لازم است که ما هم از وجود این نوع اشخاص استفاده می‌کنیم.»<sup>۳۳</sup>

این مباحث به این نتیجه می‌انجامد که مخالفت با حکومت فقیهان به هر حد و میزانی که باشد باز هم نمی‌تواند بر ضرورت قطعی مداخله جدی علمای دین به‌منظور حفظ اسلام در برابر معارضه‌ای در دو جانبه، یعنی هجوم غرب از بیرون و افول ارزشهای دینی از درون

این جلوه‌های عمل‌گرایی ایشان بسیار جالب است، البته نه به این دلیل که از یک مقام روحانی صادر شده، بلکه بیشتر به خاطر آنکه با سوابق ایشان شناخت دارد. ایشان معلم فلسفه اسلامی بوده‌اند، یعنی نظام فکری که به اعتبار کناره‌گیری تعالی‌جویانه‌اش از سیاست، مشهور و شناخته شده است. افزون بر این، تمایل و کششی که [امام] خمینی به تصوف دارد و برداشت عرفانیش از اسلام امر واضحی است و انعکاس آن را می‌توان در تعریض‌هایی دید که به ماتریالیسم می‌کند و یا در پاسخی مشاهده کرد که به آن گروه از منتقدین می‌دهد که نگرانند اشتغال تمام عیار به علایق مذهبی پیشرفت اقتصادی و تکنولوژیکی جامعه را با مانع مواجه کند.

اما از آن جهت که این عمل‌گرایی با سابقه فکری ایشان در تعارض است، سیمای چشمگیری دارد؛ سابقه‌ای که عمیقاً ریشه در تفکر سنتی دارد. به‌عنوان یک انقلابی، [امام] خمینی به‌نحوی سازش‌ناپذیر می‌خواهد که همه کسانی که با رژیم قلمی ایران از نظر سیاسی، اداری یا فرهنگی همکاری داشتند، مجازات شوند، اما از موضع یک مرجع دینی شیعی، تصویر متفاوتی ارائه می‌کند، بدین معنی که در راستای موازینی که علمای بزرگ سلف وضع کرده‌اند، از آن منطبق حقوقی جانبداری می‌کند که در حقوق جزای اسلامی وجود دارد و اصل را بر برائت شخص در برابر اتهامات غیرعادلانه می‌گذارد. این نکته به‌صورت واضحتر در مباحث علمی ایشان در مورد «حکومت از قبل حاکم جائز» که از مضامین قدیمی در اندیشه سیاسی اسلام است، نیز به‌دست می‌آید. گرچه مقامات انقلابی در ایران در بیان محکومیت بدون استثنای همه همکاران رژیم پهلری اغلب به سخنان [امام] خمینی به‌عنوان رهبر انقلاب اسلامی و بنیانگذار جمهوری اسلامی استناد می‌جویند، اما خود ایشان در ارزیابی حق و باطل از دیدگاه فقهی به مراتب پروسواس‌ترند و با قید تفکیک سخن می‌گویند و به‌جای صدور یک حکم کلی در مورد تمام کسانی که از جانب سلطان جائز مسئولیتی قبول کرده‌اند، ایشان را برحسب انگیزه‌ها و دواعی که داشته‌اند، چنین طبقه‌بندی می‌کنند: اول، کسانی که برای حفظ شئون و آزادی عمل مؤمنین عمل کرده‌اند. دوم، کسانی که هم برای این مقصود و هم برای حفظ زندگی شخصی خود عمل کردند. سوم، کسانی که صرفاً به منظور تأمین زندگی شخصی عمل کرده‌اند. چهارم، افرادی که برای همکاری و تحکیم قدرت حاکم اقدام کرده‌اند. عمل سه‌گروه اول قابل اغماض است؛ اما گروه چهارم مرتکب گناه کبیره شدند زیرا کسانی‌اند که به هر شکلی به تحکیم حاکم مستبد کمک رسانده‌اند.<sup>۲۲</sup>

[امام] خمینی گامی فراتر نیز می‌نهد و می‌گوید اصطلاح جائز یا ظالم مبهم است و لذا قبل از تعیین مصداق، باید تعریف و تبیین شود. به نظر ایشان چهار گروهند که ممکن است این تعبیر نسبت به ایشان صدق کند: اول، مجرمین معمولی مانند سارقین یا قاطعان طریق. دوم، سلاطین و حکامی که موازین عدالت را نقض کنند. سوم، مدعیان کذاب جانشین پیامبر (متنبیان) و چهارم، غاصبین مقام امامت معصوم، یعنی سلسله‌های سنتی مذهب بنی‌امیه و بنی‌عباس. در نظر ایشان حرمت کارکردن برای گروه اول و سوم و چهارم محل تردید نیست، ولی به توضیح و تشریح وضع گروه دوم می‌پردازد و می‌گوید: علاوه بر مسأله نیت، احتمال شیعه‌بودن این حکام را باید در نظر گرفت. به‌علاوه، باید بین مقامات و مناصب عالی دولتی و مشاغل

کوچک و پایین تفکیک قائل شد، بدین معنی که صاحبان مشاغل پایین را می‌توان معفو داشت، اما قبل از صدور هر گونه حکمی دز مورد مقامات عالی‌حکام جور و ظلمه، باید رفتار و عملکرد ایشان مورد بررسی و تدقیق قرار گیرد.<sup>۲۵</sup>

محتوای تعالیم و نظرهای [امام] خمینی تا حد وسیعی به همان سبک سنتی است، اما روشی که ایشان برای تبیین و تبلیغ نظرهای خود استخدام کرده‌اند، چه قبل از رسیدن به قدرت و چه پس از آن، مردم‌پسند و انقلابی است. این نکته را می‌توان در زمینه‌های مختلف مشاهده کرد - در خطابها و خواسته‌های ایشان از توده‌های مردم، در تأکیدی که بر ضرورت رعایت خواسته‌های مردم دارد و در موضع سازش‌ناپذیر و بی‌پروایی که در برابر کسانی که دشمن اسلام می‌داند، اتخاذ کرده است. بدگوییهای ایشان از امپریالیسم امریکا و صهیونیسم و نیز حملاتی که به سرمایه‌داران و توانگران می‌کند، جنبه نظری ندارد، بلکه به عمل معطوف است. از این حیث ایدئولوژی ایشان یک ایدئولوژی انقلابی محسوب می‌شود و به‌همین لحاظ توانست افکار و اذهان بسیاری از مسلمانان خارج از ایران را نیز به خود جلب کند. علاوه بر این، بیانات ایشان که عمل‌گرایی سیاسی و علیه افراط در امور عبادی باعث دلگرمی و تشویق بسیاری از مبارزاتی شد که آن را پشتیبان نظر خود می‌دانستند و ظواهر عبادی را تابعی از انگیزه‌ها و اهداف بلند سیاسی می‌شمردند. این گونه مواضع و سخنان [امام] خمینی برای بسیاری از مسلمانان تندرو در ایران، مهم و کارساز بود، یعنی کسانی که همبستگی با السالوادور برایشان خیلی مهمتر بود تا همبستگی با مردم افغانستان، زیرا در نظر ایشان مبارزه با امپریالیسم امریکا مهمتر از واژه از تجاوزگری اتحاد جماهیر شوروی [سابق] بود.

علی‌رغم همه این انتقادات تند که [امام] خمینی از حکام جور می‌کند و زبان انقلابی که به‌کار می‌برد، کاملاً پیداست که سیستم حکومتی که ایشان پیشنهاد می‌کنند از مفهوم حکومت اسلامی که مودودی ارائه می‌کرد، دموکراتیک‌تر نیست. گرچه هدف چنین حکومتی، حکومت برای مردم است، اما مسلماً حکومت توسط مردم نیست. همین نکته، انسجام اندیشه سیاسی [امام] خمینی را نیز نشان می‌دهد، زیرا این در ذات هر حکومت هر می شکل است که اگر نه در ماهیت، دست‌کم در شکل وابسته به رأس هرم است و از همین رو هر گونه مفهوم منافع ملی را، بجز آنچه رهبران تعیین و تعریف یا تصویب می‌کنند، ممنوع می‌داند. [امام] خمینی می‌نویسد: «ولایت فقیه از امور اعتباری عقلانی است، زیرا واقعیتی جز جعل ندارد، مانند جعل (قراردادن و تعیین) قیم برای صغار. قیم ملت با قیم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد.»<sup>۲۶</sup> منتها مطابق طرح ایشان از ولایت فقیه دو ضمانت اجرا یا نگهدارنده برای عدم سوء استفاده فقها از قدرت پس از احراز منصب سیاسی وجود دارد: یکی شخصیت اخلاقی و معنوی خود ایشان که علاوه بر دانش دینی یکی از شروط حکومت است، و دوم آنکه مطابق اعتقادات شیعی، هیچ فقیهی دارای «ولایت مطلق» بر سایر فقها نیست و نمی‌تواند فقیه دیگری را نصب یا عزل کند. «در این معنی، مراتب و درجات نیست که یکی در مرتبه بالاتر و دیگری در مرتبه پایین‌تر باشد. یکی والی و دیگری والی‌تر باشد.»<sup>۲۷</sup>

اما پس از تأسیس جمهوری اسلامی ایران، اجرای این اصل در عمل با مشکلاتی مواجه شد. مخالف بودن با نظرهای یک فقیه که



شخصیتی دینی در بین سایر فقها و همتایان خود است، به اعتبار مجاز بودن اختلاف عقیده در امور ثانویه یک چیز است، و مخالفت با آرای او در حالی که به عنوان رئیس دولت عمل می‌کند، چیز دیگر. البته مواضع [امام] خمینی در مکتوبات فارسی و عربی ایشان در این خصوص متفاوت است. در کتاب الیچ ایشان که به زبان عربی است و حدود ده سال قبل از پیروزی انقلاب نوشته شده، بالصراحه به اولویت فقیه‌ی که در موقعیت حاکم سیاسی نشسته نسبت به دیگر فقها، تصریح شده است.<sup>۳۸</sup>

بر حسب نظر مفسرین وفادار آرای [امام] خمینی، احکام و فتاوی چنین فقیه حاکمی دو نوع است: نوع اول صرفاً ناظر است به تکالیف و فرائض مسلم دینی بدون اینکه متضمن حکم جدیدی باشد که قبلاً وجود نداشته و در واقع کاشف از نظر شارع است (حکم کاشف) در حالی که نوع دوم احکامی است که حاکم فقیه بر اساس تشخیص و استنباط شخصی خود صادر می‌کند و آن را به مصلحت یا به نفع مردم می‌داند ولو اینکه هیچ‌گونه پشتوانه یا سابقه دینی نداشته باشد (حکم ولایتی). نمونه نوع اول، مثل اعلام رؤیت هلال ماه برای آغاز ماههای قمری و نمونه دوم مانند تعیین قیمت کالا و ارزاق. احکام نوع اول برای سایر فقها الزام‌آور نیست و آنها می‌توانند نظری مخالف حاکم فقیه داشته باشند، معذالک حاکم به نیت حل مناقشات می‌تواند در قوانینی که مربوط به حکومت است قائل بر استثناء شود، در غیر این صورت مناقشات تا ابد حل نشده می‌ماند. ولی احکام نوع دوم همواره لازم الاجراست: به خاطر حفظ وحدت مسلمین و نظم عمومی جامعه، برای همه حتی فقیه‌ی که مخالف آن باشد لازم است که از آن پیروی کند.<sup>۳۹</sup>

به طور کلی، استدلال [امام] خمینی در مورد ضرورت تبعیت فقهای که حکومت را در دست ندارند یا غیرسیاسی‌اند از فقیه حاکم بیش از آنکه صرفاً حقوقی یا مبتنی بر منابع سنتی دینی نیست، بلکه عمل‌گرایانه است. افزون بر این، اگر چیز نو یا بی‌سابقه‌ای در آرای ایشان در باب ولایت باشد، بیشتر همین ضرورت اولویت و برتری یکی از فقها (فقیه حاکم) بر دیگر فقیهان است، تا نفس حکومت فقها.

رهبری سیاسی در جمهوری اسلامی، در واقع مبتنی بر نظرها و آرای است که ایشان در کتاب الیچ خود ابراز کرده است. گرچه «مرجعیت» سایر فقهای جامع‌الشرایط مصون مانده است، اما در مسائل سیاسی، احکام ولایتی [امام] خمینی است که اغلب فائق است. بدین قرار، سیستمی که در ایران متولد شده فی‌الواقع نوعی «اتوکراسی» است که مشکل می‌تواند با «جمهوری طلبی» یا دموکراسی چنان‌که در غرب فهمیده می‌شود، همسو شود. اما دوگانگی که [امام] خمینی در نهاد مرجعیت قائل شده و آن را به دوگونه سیاسی و دینی منقسم کرده، سیستم حکومت ایران را قادر ساخته که اصل تکرر و اختلاف نظر حقوقی و فقهی را که همواره یکی از نقاط برجسته تشیع بوده است، زنده نگه دارد. معذالک به تدریج که سیستم حقوقی جمهوری اسلامی در ایران، در راستای انطباق با آرا و طرز فکر [امام] خمینی و شناگردانش در بناب اسلام اسلامی می‌شود، مضایقی که در این دوگانگی کار کرده مرجعیت وجود دارد نیز بیشتر می‌شود؛ بدین معنی که فشارهای بیشتر و بیشتری بر مقامات و مراجع مذهبی وارد می‌شود که از مخالفت

با احکام ایشان اجتناب ورزند تا اجتماع و امت اسلامی محفوظ بماند.

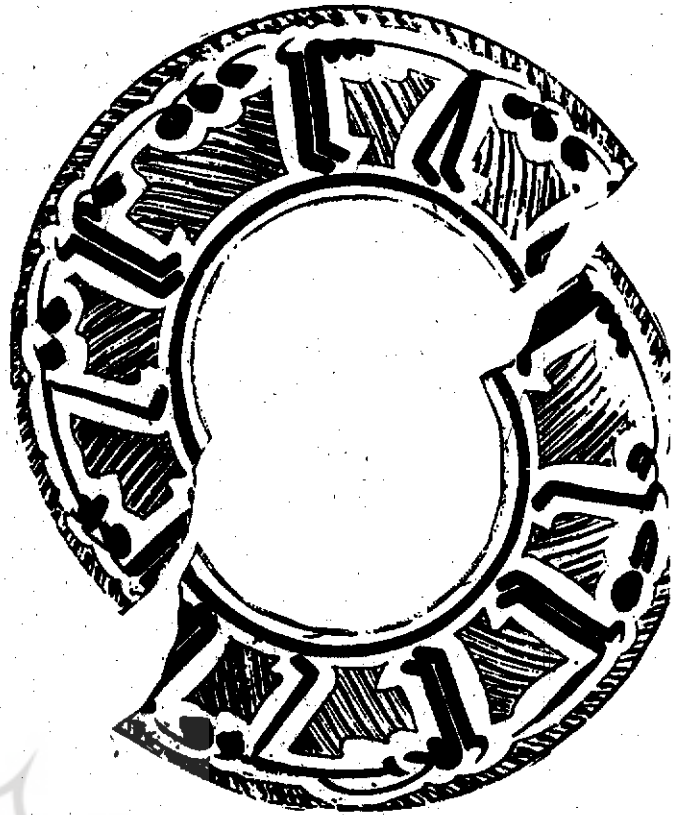
نظر [امام] خمینی پیامدهای کلامی نیز دارد که از جنبه‌ها و صبغه سیاسی یکسره خالی نیست که یکی از آنها تصدیق، اگرچه رد و نفی یکی از اصول عقاید عامه شیعه یعنی مسأله انتظار ظهور حضرت مهدی<sup>۴۰</sup> است. چنان‌که مشهور است، نه تنها منتقدین بلکه حتی بعضی از مدافعان روشنفکر شیعی، مسأله انتظار را یکی از علل اصلی انفعال سیاسی پیروان آن در طول تاریخ دانسته‌اند. عامه شیعیان معمولی انتظار را این‌گونه می‌فهمند که تحقق واقعی عدالت چه به معنای عدالت جهانی و چه به مفهوم اجتماعی و حقوقی، منحصرأ مشروط به ظهور امام غایب است و فرج ایشان هنگامی انجام می‌شود که جهان پر از ظلم و جور شده باشد. [امام] خمینی بدون اینکه عقیده به مهدویت را وانهد، می‌کوشد آن را از محتوای سیاسی منفی‌اش تهی و خلع کند، یعنی شیعیان را به تشکیل دولت اسلامی فرا می‌خواند و آشکارا این عقیده عامه را سخیف می‌خواند که عدالت حضرت مهدی<sup>۴۱</sup> هنگامی فائق می‌شود که سراسر جهان مملو از ظلم و جور شده باشد.<sup>۴۲</sup>

بدین سان، اندیشه‌های سیاسی [امام] خمینی بعضی از مهمترین اختلاف نظرهای بین شیعه و سنی را از بین می‌برد و شکاف بین آن دو را با این بیان کاهش می‌دهد که ماهیت اصلی تشیع چیزی نیست جز اعتراض موجه آن به نقضانی که خلیفه اول از حیث یکی از شروط اولیه خلافت، یعنی علم دین داشتند. درخواست ایشان از شیعیان که بر ضد بی‌عدالتی قیام کنند و حکومت اسلامی برپا نمایند، متضمن رد این رویه است که شخص باید عقاید خود را به طریق مناسب مخفی کند (تقیه) و نیز متضمن رد برداشت عوامانه از مسأله انتظار است. بدین ترتیب ایشان عملاً از دو رویه و رفتار شیعی که از ماه‌های اصلی مباحث دینی و مجادلات سنیان با شیعیان است، انتقاد می‌کند.

البته تقریب موفقیت‌آمیز تشیع و تسنن تا حدودی موکول است به اینکه این افکار تا چه حد در نوشته‌های متفکرین آینده شیعه و سنی پرورده شود. اما با توجه به تجربه اسلامی که در ایران رخ داده، چنین تقریبی به همان اندازه موکول است به عواملی مانند واقعیات سیاسی و اجتماعی غیرنظری که در عمل پیش آید، مانند تعارض ناسیونالیسم ایرانی و عربی، معارضه رژیم اقلیت علوی در سوریه با مخالفان سنی مذهب آن دولت (تازه صرف نظر از بعضی اختلافات اساسی که بین علویان و شیعیان اثنی‌عشری در سوریه وجود دارد) و بالاخره کشمکش‌های بین شیعیان محروم با زمینداران بزرگ سنی در لبنان.

### از تئوری تا عمل

علی‌رغم نفوذناپذیری و مایه‌های نظری ضدکمونیستی که در توصیف و تفسیر [امام] خمینی از حکومت اسلامی وجود دارد، در مقایسه با نظرهای مودودی، نشانی از محافظه‌کاری اقتصادی در خود ندارد. برعکس، طرح تئوری اقتصادی که در آثار [امام] خمینی آمده است، نوعی سوسیالیسم اسلامی است که دفاع جاننداری از حقوق و منافع مستضعفان و محرومان می‌کند. برعکس نظریه‌های اسلام التقاطی، ایشان افکار را دائر بر مبارزه فراگیر با فسق و هرزگی، فساد مالی و اختلاف طبقاتی، به یک برنامه رفورم و اصلاح سیستماتیک تبدیل و



خمینی، خیلی زود متوجه رده‌های پایتتر رژیم قبلی مانند افراد پلیس، نظامیان و کارمندان دون پایه نیز شد تا جایی که به سراسر زندگی اجتماعی مردم سرایت کرد. در چنین جو سیاسی و روانی، اجرای سیاست اسلامی کردن سیستم حقوقی از طریق کنار گذاشتن آیین دادرسی و مفاهیم عدالت به سبک غربی، طبعاً شدنی است. البته در اینجا نیز نفوذ افکار [امام] خمینی آشکار و شاخص است؛ ایشان از سالها قبل در ۱۳۲۰ روشهای دادگستری غیردینی (سکولار) را با لحن شدیدی محکوم کرده بود و آن را به علت کندی کار، آیین دادرسی وقت‌گیر و اعمال مجازاتهای بدون فایده مردود می‌دانست:

تنها اگر قانون نصاب و حیات و حدود اسلام یکسال عمل شود تخم بیدادگرها و دزدیها و بی‌عفتی‌های خانمانسوز از کشور برچیده می‌شود. کسی که بخواهد دزدی را از جهان بردارد باید دست دزد را به بریدن کوتاه کند و گرنه با این حبسهای شما، کمک کاری به دزدان و دزدی کردن است. ۱۱

صلابتی که در این قاطعیت و در این اعتقاد به خودکفایی مفهوم دینی عدالت نهفته، از همان زمان پیروزی انقلاب خود را به خوبی معرفی کرده است: صدها نفر به حکم دادگاههای انقلاب اعدام شدند و احکام این دادگاهها اغلب مستند بود به یکی از آیات مشهور قرآن کریم که می‌فرماید:

همانا کفر کسانی که با خدا و رسول او به جنگ برخیزند و در زمین به فساد کوشند جز این نباشد که آنها را به قتل رسانند یا به دایم کنند یا دست و پایشان به خلاف بگردانند یا با نفی و تبعید، از سرزمین صالحان دور کنند. ۱۲

مفسرین ماضی این آیه را ناظر به قاطعان طریق می‌دانستند، اما محاکم انقلابی با تمسک به تفسیری ضعیف و دور آن را مجوز مجازاتهای بزرگ برای انواع مجرمین از مقامات بالای رژیم سابق، شکنجه‌گران و مختلسین اموال عمومی و توطئه‌گران سیاسی گرفته تا مجرمین عادی به‌شمار می‌آوردند.

منبع و مجوز شمول این آیه به این مجرمین خاص نظر «فقیهی» است که به‌عنوان دادستان انقلاب عمل می‌کند. البته فقط مسائل جزایی و کیفری نیست که مطابق با نظریه ولایت فقیه تعیین و اجرا می‌شود، بلکه تمام نهادهای بزرگ قانونگذاری، قضائی و آموزشی جمهوری اسلامی هم باید تحت رهبری مستقیم آن به تنظیم درآیند و عمل کنند. در سطح قانونگذاری، قبلاً به نهاد شورای نگهبان اشاره کردیم. مهمتر از آن مجلس است که علی‌رغم تفاوتی که درون سازمان آن با سایر نهادها هست (بجز اعضای غیرمسلمان آن)، در وفاداری استوار و عدول‌ناپذیرش به افکار و تعالیم [امام] خمینی یکدست و متحد است. نهاد قضائی اصلی کشور یعنی شورای عالی قضائی متشکل از پنج عضو است که سه عضو آن از بین قضات عادل و متدین توسط کلیه قضات کشور انتخاب می‌شوند و دو عضو دیگر آن رئیس دیوان عالی کشور و دادستان کل است (اصل ۱۵۸ قانون اساسی) که باید مجتهد باشند و از بین فقها انتخاب می‌شوند. وظیفه شورای عالی قضائی عبارت است از ایجاد تشکیلات لازم در دادگستری و تهیه لوایح قضائی متناسب جمهوری اسلامی و استخدام قضات عادل و شایسته که خود مشتمل است بر قضات مذهبی. ۱۳

ترجمه نمی‌کند تا ناگزیر نشود بین اسلام و اندیشه‌های اقتصادی جدید تلفیق و آشتی برقرار نماید.

اما طرز فکر ایشان در مسائل اجتماعی این‌گونه نیست، بویژه در مورد حقوق زنان که نظریه‌های وی شبیه نظریه‌های مودودی و بلکه محافظه‌کارانه‌تر از اوست. محافظه‌کاری اجتماعی [امام] خمینی را به‌طور روشنتر و صریحتر می‌توان در نظرهای ایشان در زمینه جزایات اسلام (حدود) مشاهده کرد. اگر الغزالی و مودودی دلایلی می‌آورند که اجرای حدود الهی تا زمان فراهم شدن و تحقق همه لوازم و مقتضیات حکومت اسلامی معوق بماند، نه [امام] خمینی و نه دولت اسلامی وی چنین مهلت و فرصتی برای مجرمین قائل نمی‌شوند. البته در این خصوص، به این نکته هم باید توجه کرد که فلسفه جزایات اسلامی در جمهوری اسلامی ایران عمدتاً ناشی از ضرورت‌هایی است که به حکم وجود اوضاع انقلابی در کشور پیش آمده، یعنی خطر همدستی و همکاری مخالفین داخلی با دشمنان خارجی که موجودیت رژیم نوپای ایران را تهدید می‌کند، و همچنین ناشی از میل به انتقام است که لازمه گریزناپذیر هر انقلابی است. این انتقام‌جویی ابتدا متوجه سران، وزراء، ژنرال‌های نظامی، مدیران دستگاههای ارتباط جمعی بود، اما برخلاف آموزشها و افکار [امام]



مسأله آموزش و پرورش کشور نیز تحت بررسی و بازرسی شورای عالی انقلاب فرهنگی است که متشکل است از افراد مکتبی و وظیفه آن عبارت است از بازسازی کلیه جنبه‌های فرهنگ و آموزش در راستای موازین اسلامی. مهمترین اقدام این شورا بستن دانشگاهها بود که با هدف بازسازی برنامه دروس دانشگاهی، بازنویسی کتابهای درسی و پاکسازی هیأت علمی و آموزشی از عناصر ضد اسلامی انجام شد.

در سطح اجرایی و عملی نیز ارگان‌های متعددی، چه رسمی و چه غیررسمی وجود دارد که مستقیم و غیرمستقیم در تضمین استمرار حکومت ولی فقیه می‌کوشند، مانند سپاه پاسداران انقلاب که عملاً کار پلیس را انجام می‌دهد، ولی به ارتش نیز کمک می‌کند و گروههای غیرمنظم که برای مقابله با هرگونه تهدید علیه انقلاب تشکیل شده‌اند و نیز انجمنهای اسلامی که به صورت هسته‌های طرفداران جمهوری اسلامی در انواع سازمانها و واحدهای دولتی و غیردولتی وجود دارند. علاوه بر آن، سه سازمان وجود دارد که وظیفه آنها بسیج عمومی برای حوادث فوق‌العاده سیاسی، اقتصادی و آموزشی است: جهاد سازندگی، جهاد دانشگاهی و بسیج مستضعفین. و بالاخره حزب جمهوری اسلامی تأسیس شده که قدرت تشکیلاتی و ایدئولوژیکی است که پشت دستگاههای مملکتی عمل می‌کند.

در پایان باید به یاد داشت که نظریه ولایت فقیه متضمن ویژگی دموکراسی رسمی نیز هست، زیرا فقیه مقام و موقعیت خود را

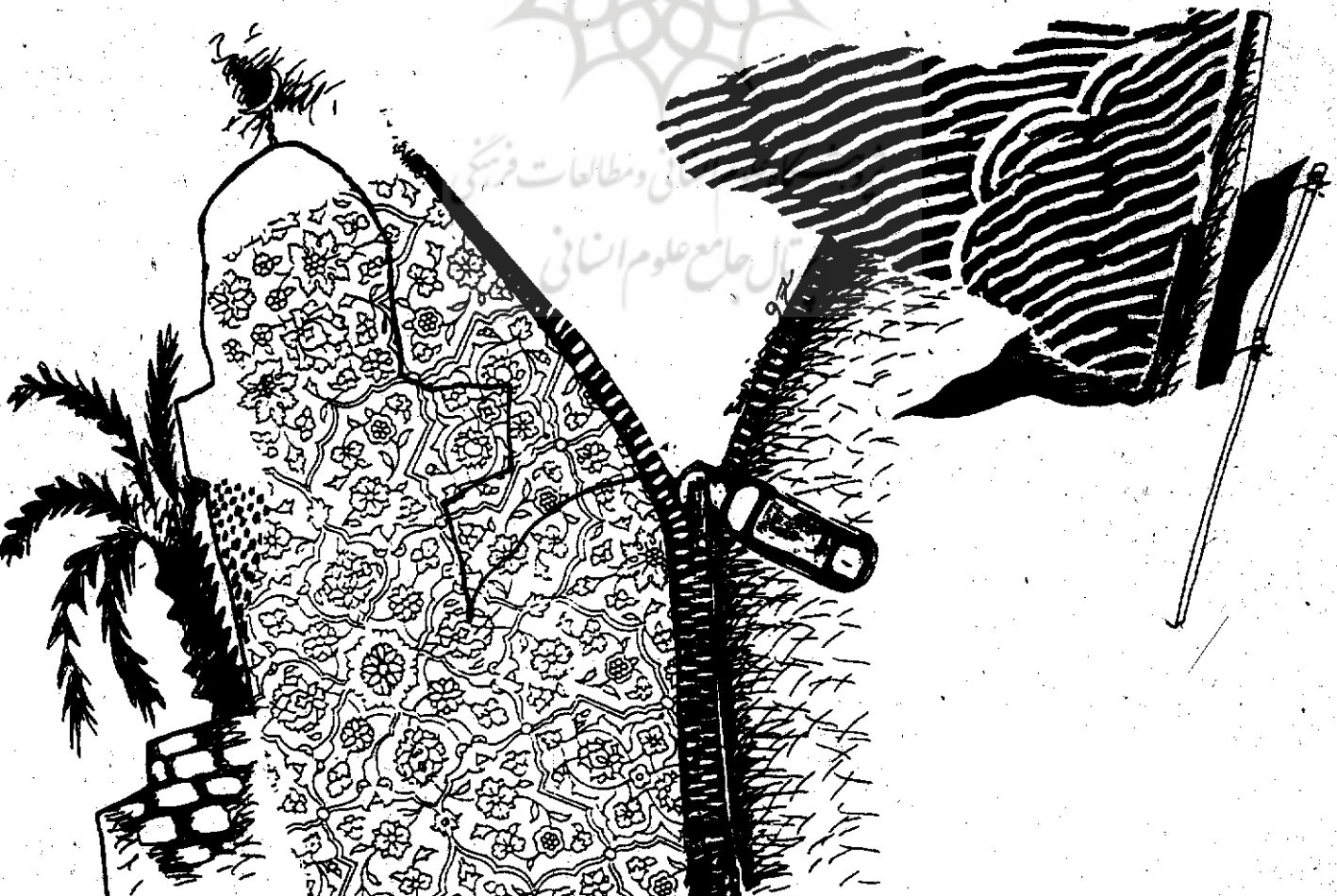
به‌واسطه تصمیم و رأی مقامات بالاتر یا از طریق انجمنهای انتخاباتی مخفی به‌دست نمی‌آورد، بلکه به واسطه اشتهار و اعتباری که از رهگذر اعتماد مردم به او در امور مالی و نیز حل مناقشات تحصیل نموده سرچشمه می‌گیرد. این ویژگی دموکراتیک به‌واسطه موقعیتهایی که پس از انقلاب برای بیان و اعلام خواسته عمومی پیش آمده، مانند رفراendum تشکیل جمهوری اسلامی و انتخابات مجلس خبرگان تدوین قانون اساسی و همچنین ریاست جمهوری و مجلس، تقویت شده و گسترش یافته‌است. معذک، هرچه هم که انسان در ذکر این گرایشهای دموکراتیک سخاوتمند باشد، باید دلایل و شواهد مخالف آن را که فقها با عملکرد خود به‌جای گذاشتند نیز در نظر گرفته شود. این عملکردها مبتنی بر فرضی است که قدرتی برتر از قدرت هر حاکم مدرن [برای فقیهان] قائل می‌شود، زیرا فعلاً نه‌تنها واجد قدرت سیاسی فراگیر هستند، بلکه برخلاف آنچه [امام] خمینی در ابتدای کار می‌خواست یا اعلام کرد، دارای امتیازات ویژه و انحصاری روحانی نیز شده‌اند.

#### یادداشتها

\* این مقاله در کتاب زیر که «انستیتو مسائل بین‌المللی انگلستان» منتشر کرده و حاوی مجموعه مقالات متفکرین حوزه اندیشه سیاسی از کشورهای مختلف اسلامی است، چاپ شده است:

*Islam in the political process, ed. by James p. Piscatori, Cambridge University Press, London 1983(3rd ed. 1986)PP. 160-180.*

1. See *Tadhktrat al-muluk (A Manual of Safavid Administration)*, translated and explained by V. Minorsky (London, Luzac, 1943).



PP. 41-3; Jean Aubin, *Etudes Safavides I, Sah Isma'il et les notables de l'Iraq persan*, Journal of the Economic and Social History of the Orient, 2(1959), esp. 180-6.

2. Alt Ibn, Abd al-Ali al-Karaki, *Qat'at al-Ildjaj f' hill al-kharaj*, in *Kalimat al-rida iyyat wa'l-kharaj iyyat* (Tehran, 1313 [1895]; Cf. Sayyid Husayn Modarresi Tabataba'i, *Ashna, i ba chand nuskhah-iyat khatti* (Qum, 1396 [1976]), P. 274; for Karaki's administrative involvement, see Wilfred Madelung, *Shilte Discussions on the Legality of the Kharaj*, in Rudolph Peters (ed.), *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Europeenne des Arabisants et Islamisants* (Leiden, E. J. Brill, 1981), pp. 193-202.

۳. برای ملاحظه برداشتهای معاصر و نو از آرای محقق کرکی، ر.ک: سیداحمد طیبی شستری، *فتیحه*، *اثر معروف و نهی از منکر*، تهران (۱۳۵۰) ص ۱۰۱.

۴. شیخ مرتضی انصاری، *کتاب المکاسب*، تبریز (۱۳۷۵ قمری)، ص ۱۵۶ - ۱۵۵.

۵. این طبقه‌بندی سابقه‌ای طولانی دارد و به مکتب اشراقی در فلسفه اسلامی برمی‌گردد که ایرانیان در آن نقش شاخصی داشته‌اند. بعضی از فقها نیز همین تقسیم‌بندی را با مختصر تفاوتی در نامگذاری ارائه کرده‌اند. از نظر ایشان ولایت بر دو نوع است: تکوینی و تشریحی. ولایت تکوینی مختص پیامبر است، اما ولایت تشریحی با فقهاست. ر.ک: محمد مقیمی، *ولایت از دیدگاه مرجعیت*، تهران (بدون تاریخ) که در آن نظرهای فقهای ایرانی در موضوع ولایت به اختصار آمده است. نیز ر.ک: [امام] خمینی، *مصباح‌الهدایه الی دارالخلافة و الولاية*، ترجمه از عربی سیداحمد فهری، تهران پیام آزادی (۱۳۶۰).

۶. [امام] خمینی، *نامه‌ای از امام موسوی کاشف‌الغطاء*، تهران (۱۳۵۶) ص ۶۴-۶۵. این کتاب به نام حکومت اسلامی نیز در سطح وسیعی منتشر شده است.

۷. برای ملاحظه نظرهای این متفکرین در مورد حکومت اسلامی، مراجعه کنید به کتاب نگارنده به اسم *اندیشه سیاسی اسلام معاصر*، لندن، انتشارات مکمیلان، ۱۹۸۲. (از این کتاب دو ترجمه فارسی در دست است. یکی به قلم بهاء‌الدین خرمشاهی که انتشارات خوارزمی چاپ کرده و دیگر ترجمه ابوطالب صارمی که انتشارات امیرکبیر در مجموعه اندیشه و اجتماع منتشر کرده است. مترجم).

۸. محمد الغزالی، *من هنا نعلم*، چاپ قاهره (بدون تاریخ) ص ۵۹-۵۵. این کتاب به انگلیسی نیز ترجمه شده است با این مشخصات: *Our Beginning in Wisdom, Translated by Ismail el-Farugi, New York (Octagon Book, 1975) P. 25-28.*

۹. [امام] خمینی، مرجع پیشین، ص ۴۲-۴۱.

۱۰. همان مرجع، ص ۳۹. مقایسه کنید با ابوالاعلا سودودی، *روفتد انقلاب اسلامی* (انگلیسی) چاپ لاهور، ۱۹۵۵.

۱۱. [امام] خمینی، مرجع پیشین، ص ۵۶-۵۵ و نیز ص ۲۰۷-۲۰۴. ایشان در این کتاب هرگونه همکاری با سلطان جائز را نامشروع دانسته، اما در کتاب قبلی‌شان به اسم *کشف‌الامور* از بسیاری علمای شیعی زمانهای قبل نقل می‌کند که قبول شغل از حاکم ولو عادل نباشد، با قصد اصلاح سیستم سیاسی از دزون، بلامانع است ( *کشف‌الامور*، ص ۲۲۸-۲۲۷).

۱۲. ر.ک: من جمله به عبارات «*اخوان الجمهوریون*» سودان با این مشخصات *See, inter alia, the tract of Al-Ikhwān Al-Jumhuriyyun (Republican Brothers of the Sudan), entitled Al-Khumayni yu'akhkhir aqarib al-sa'a (Omdurman, December 1979), especially PP. 36-7; also Fitna Iran (April 1979).*

۱۳. محمدرشیدرضا، *الخلافة و الامامة العظمی*، چاپ قاهره (۱۹۲۲) ص ۶۰.

۱۴. [امام] خمینی، مرجع پیشین، ص ۵۲.

۱۵. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، آبان ۱۳۵۸.

۱۶. [امام] خمینی، مرجع پیشین، ص ۱۸۱.

۱۷. برای ملاحظه نمونه‌ای از این قبیل ایرادات، ر.ک: ناصر کاتوزیان، *پایه به مجلس خورگان (قانون اساسی)*، کمیسیون آموزش جنبش (بدون تاریخ) بویژه ص ۱۶-۱۲.

۱۸. [امام] خمینی، مرجع پیشین، ص ۱۱ و ۲۳.

۱۹. همان مرجع، ص ۱۴۳-۷۴.

۲۰. همان مرجع، ص ۱۶۰ به بعد، نیز ص ۳۰.

۲۱. نمونه‌هایی از آثار مغنیه که به فارسی ترجمه شده، عبارت است از: *این است آئین وهابیت*، ترجمه سیدابراهیم علوی (۱۳۵۱)، *شیعه و زمامداران خودم*، ترجمه نصطفی زمانی (۱۳۴۳).

۲۲. محمد جواد مغنیه، *الخمینی و الدولة الاسلامیه*، بیروت، دارالعلم للملایین، (۱۹۷۹) ص ۳۸. این پیش‌بینی از جانب بعضی پیروان [امام] خمینی در ایران نیز مطرح شده است. ر.ک: محمدرضا حکیمی، *تفسیر آفتاب*، تهران (۱۳۵۸) ص ۲۳۷.

۲۳. مغنیه، مرجع پیشین ص ۳۴-۳۳.

۲۴. همان مرجع، ص ۱۴-۱۳.

۲۵. همان مرجع، ص ۵۳-۵۲.

۲۶. همان مرجع، ص ۶۴-۶۲. مغنیه مباحث و نظرهایی دقیقتر از آنچه نقل کردیم نیز دارد، اما در اینجا مجال نقل همه آنها نیست. مهمترین نقطه‌نظر و توجه او در مورد حکومت فقیهان این است که اگر چنین حکومتی به ظلم رو کند، به مراتب بدتر از رژیم خداناباستان عادل خواهد بود. (همان مرجع، ص ۷۲). مقایسه کنید با اثر دیگر وی بنام *فقه امام جعفر صادق* چاپ بیروت دارالعلم للملایین (۱۹۶۶) ج ۵، ص ۲۳۷.

۲۷. در این زمینه مطالبی از جانب بعضی از رهبران دینی، بویژه کسانی که در مراحل اولیه پیروزی انقلاب اسلامی مشارکت داشتند ابراز شده است، مانند سیدمحمود طالقانی، سیدکاظم شریعتمداری و سید ابوالفضل زنجانی. در مورد نظرهای طالقانی و شریعتمداری رجوع کنید به کتاب مغنیه به اسم *الخمینی و الدولة الاسلامیه*، ص ۷۴ نیز ۱۱۷-۱۱۲.

۲۸. [امام] خمینی، مرجع پیشین، ص ۱۸۹.

۲۹. همان مرجع، ص ۸۷. نیز مقایسه کنید با ص ۱۷۴.

۳۰. همان مرجع، ص ۲۳.

۳۱. به‌عنوان پیشگامان عمل‌گرایان اسلامی در تشیع تجددطلب، می‌توان از کسانی مانند سیدجمال‌الدین اسدآبادی یا افغانی (متوفی ۱۸۹۷) یکی از پایه‌گذاران تجددگرایی (مدرنیسم) اسلامی، نیز سیدابوالقاسم کاشانی (متوفی ۱۹۶۲) که رهبر مذهبی اصلی در جنبش ملی‌شدن صنعت نفت ایران (۱۳۳۰-۱۳۲۹) بود، نام برد. البته سیدجمال، فقه به معنای خاص کلمه نبود و کاشانی هم از نظر علمی و مرجعیت فقهی جایگاهی مانند [امام] خمینی نداشت.

۳۲. [امام] خمینی، مرجع پیشین، ص ۱۷۴ و ۱۷۹.

۳۳. برای نمونه، ر.ک: *معراج السالکین و صلوة الماروفین* در «ایدانامه استاد شهید مرتضی مطهری»، ویرایش عبدالکریم سروش، تهران (۱۳۶۰)، نیز به حواشی [امام] خمینی بر *فصوص الحکم* ابن عربی.

۳۴. [امام] خمینی، *المکاسب المحرقة*، قم، (۱۳۸۱ قمری)، ج ۲، ص ۱۲۴ به بعد، نیز ص ۱۳۷.

۳۵. مرجع پیشین، ص ۱۰۶ و در مورد تعریف «حکام جور» ص ۹۳-۹۴.

۳۶. [امام] خمینی، *نامه‌ای از امام موسوی کاشف‌الغطاء*، ص ۶۵.

۳۷. همان مرجع، ص ۶۷.

۳۸. [امام] خمینی، *المکاسب المحرقة*، پیشین.

۳۹. همان.

۴۰. [امام] خمینی، *نامه‌ای از امام موسوی کاشف‌الغطاء*، ص ۶۷.

۴۱. [امام] خمینی، *کشف‌الاسرار*، ص ۲۷۴.

۴۲. سوره مائده، آیه ۳۳.

۴۳. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، آبان ۱۳۵۸.