



An analysis of Imam Khomeini's attitude towards the concept of modern government

Abdul Wahab Forati *

Received on: 22/08/2021

Accepted on: 04/04/2022

Abstract

The modern state is one of the topics whose context has been less studied from a jurisprudential point of view. Usually, our jurists have spoken more about the necessity of the government than about the old and new contexts of the government. It seems that they have taken its meaning for granted and have not had a jurisprudential reflection on it. But a review of Imam Khomeini's works shows that he noticed the changes in the traditional context of the state - the royal order - and paid attention to it in his political theory. Among Imam Khomeini's jurisprudential literature, there are two arguments that link his theological discussions to the new nature of government; One is legal speeches and the second is empty fields of text. Something that can be seen before him in some works of later jurists such as Mirza Naeini. Perhaps reflecting on the context of the modern state from this perspective can make the thoughtless parts of the state in our jurisprudential literature more believable and establish a path to the relationship of Islamic civilization with such a state. Undoubtedly, every plan of Islamic civilization must have its relationship with the state. Define modern and choose an epistemological position towards it. Maybe this article can do that.

Keyword: modern government, legal speeches, primary debauchery, areas devoid of the text of the old government.

* Associate Professor of Islamic Culture and Thought Research Institute Iran, Qom.
(Corresponding Author
Forati129@yahoo.com



تحلیلی بر نگرش امام خمینی به مفهوم دولت مدرن

عبدالوهاب فراتی*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱/۱۵

چکیده

دولت مدرن از جمله موضوعاتی است که کمتر بافت آن از منظرگاه فقهی مورد مذاقه قرار گرفته است. معمولاً فقیهان ما بیش از آن که از بافت قدیم و جدید دولت سخن بگویند بیشتر درباره‌ی ضرورت آن سخن گفته‌اند. انگار مفهوم آن را بدیهی دانسته و درباره‌ی آن تأملی فقهی نداشته‌اند. اما مروری بر آثار امام خمینی نشان می‌دهد که ایشان متوجه تغییرات بافت سنتی دولت-نظم سلطانی- بوده و در نظریه سیاسی خود به آن توجه نموده است. در میان ادبیات فقهی امام خمینی دو بحث وجود دارد که مباحث دولت شناسی او را به ماهیت جدید دولت مرتبط می‌سازند؛ یکی خطابات قانونیه و دوم حوزه‌های خالی از نص. چیزی که پیش از ایشان نیز در برخی از آثار فقهای متاخر همانند میرزای نائینی مشاهده می‌شود. شاید تامل به بافت دولت مدرن از این منظر بتواند بخش‌های نااندیشیده شده دولت در ادبیات فقهی ما را باورتر سازد و راهی به سوی نسبت تمدن اسلامی با چنین دولتی را برقرار سازد. بی‌تردید، هر طرحی از تمدن اسلامی باید رابطه‌ی خود با دولت مدرن را تعریف و در قبال آن موضعی معرفتی برگزیند. شاید این مقاله بتواند چنین کند.

کلمات کلیدی: دولت مدرن، خطابات قانونیه، اباحه اولیه، حوزه‌های خالی از نص دولت قدیم.

* دانشیار گروه سیاست پژوهشکده نظام‌های اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، جمهوری اسلامی،

ایران، قم. (نویسنده مسئول)

بیان مسئله

امام خمینی در سال ۱۳۴۸ رسماً از جایگزینی حکومت فقیه به جای سلطنت ایرانی سخن گفت و خواهان چنین تغییری از مسیر یک «انقلاب سیاسی اسلامی» شد. بدون تردید، سخن امام خمینی درباره‌ی حکومت صالح یا حکومت دینی، طرح یک آرمان بود و الگوی روشنی از یک ساختار متعین دولت نداشت. به همین دلیل، همواره این پرسش مطرح شده است که ایشان چه تصویری از این حکومت داشتند؟ و چه ساختاری برای آن تعریف می‌کردند؟ نیازی به توضیح نیست که هر بحثی از حکومت اسلامی در ایران پس از انقلاب اسلامی، پیوند نزدیکی با اندیشه‌های امام خمینی دارد و اساساً تصویر او از حکومت اسلامی است که به ساختار جمهور اسلامی تبدیل شده است. از نظر ایشان، فقیه عادل تمام آنچه متعلق به پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) در امور مربوط به سیاست و حکومت است را بر عهده‌دارند و هرگونه فرقی نامعقول می‌نماید» (امام خمینی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۲۲۶) اما منظور ایشان از واژه‌ی حکومت در این عبارت چیست و چه تصویری از ماهیت و حدود حکومت وجود دارد؟ خود امام خمینی توضیح خاصی در این باره ندارد و اصولاً نیز هیچ‌یک از فقها در ایران امروزه نیز بحث روشنی درباره‌ی موضوع شناسی دولت ندارند. فارغ از این که آیا تبیین موضوعی مثل حکومت، از وظائف سازمانی دستگاه‌های اجتهادی است یا نه؟ که خود محل مناقشه‌ی فقیهان است. به نظر می‌رسد تصویری که فقهای شیعه از ماهیت و سرشت «حکومت» فقیه دارند، قطعاً در نگرش آنان به حکومت دینی و نحوه‌ی تعاملش با عناصری از دولت مدرن تأثیر به‌سزایی نهاده است. در اینجا بدون اینکه قصدی بر تحلیل همه‌جانبه تصاویر مذکور از بافت حکومت دینی داشته باشم تنها می‌کوشم تصویر امام خمینی از اندیشه‌ی دولت مدرن را تبیین و سپس تحلیل نمایم.

۱. روش و چارچوب پژوهش

این مقاله به‌غیر از روش توصیفی، می‌کوشد موضع امام خمینی از بافت دولت قدیم و جدید را به فهم خود درآورد. توجه به مساله فهم و تفسیر، ناخواسته پای مباحث تفسیری به این مقاله باز می‌کند و می‌تواند ما را در تفسیر فهم آن فقید از این دولت یاری رساند. البته بهره‌مندی ما از روش‌های تفسیری بیش از آنکه استفاده‌ای کامل باشد بیشتر تکنیکی است تا بتواند بخشی از

ماهیت چنین تفسیرهایی را توضیح دهد. در مرحله‌ی بعد و در تداوم چنین توجهی به‌پیش داوری‌ها، روش این پژوهش توصیفی - تبیینی است؛ زیرا در پی ارائه‌ی گزارش و روایتی مبسوط و ساختاریافته از نگرش امام خمینی درباره‌ی دولت مدرن است. در واقع دیدگاه امام خمینی، معطوف به «تبیین» دولت مدرن می‌باشد، اما مقاله‌ی حاضر معطوف به «توصیف» آن تبیین درباره‌ی دولت مدرن است. به همین دلیل، نگارنده تلاش می‌کند در این روایت گری، همواره نسبت به نظرات امام در باب دولت مدرن وفادار باشد و به هیچ رو از چارچوب تفکر ایشان خارج نشود و اضافات خود را تنها به دو حوزه محدود کند؛ یکی ساختاربنندی و دیگری بسط. در مقام ساختاربنندی، عمده‌ی اهتمام نگارنده متوجه این مطلب است که از یک‌سو، ساختار طراحی شده، منطقی به نظر آید و از سوی دیگر، این ساختار به محتوا و مضمون نظریات یکایک آنان، گزندگی وارد نسازد و تحمیلی بر آنها روا ندارد.

۲. پیشینه‌ی تحقیق

پیش‌ازاین تحقیق، برخی از مؤلفین نیز درباره‌ی نگرش امام خمینی به بافت دولت، آثار خوبی تولید کرده و در این باره تاملات مهمی داشته‌اند. به‌عنوان مثال می‌توان به «اسلام، سنت و دولت مدرن» سید علی میر موسوی و نیز «فقه و سیاست» داوود فیرحی اشاره کرد که هریک از ماهیت دولت از نظرگاه امام خمینی سخن گفته‌اند. نوآوری این مقاله بیشتر به بیان و تبیین ظرفیت‌های اندیشه‌ی امام خمینی جهت اقامه‌ی دولت دینی در نظامی جدید است. این نظم که سامانه‌ای غیر از نظم سلطانی دارد، می‌تواند دین را در دوره‌ی جدید زنده نگه دارد. این ایده درست در نقد نائینی‌گرایی جدید قرار دارد که امروزه در برخی محافل مذهبی مطرح می‌شود. علاوه بر این، این اثر یک گام توانسته است دولت را به‌عنوان بدیهی‌ترین مفهوم در گفت‌وگوهای پیشین فقیهان را به مساله قابل‌بحث تبدیل کند و تأثیر عبور ساده‌ی آنان از مفهوم دولت را گوش زد نماید. درنهایت این مقاله کوشیده است تا راه‌حل مشکلات کنونی جمهوری اسلامی را نه بازگشت به نائینی‌گرایی جدید بلکه امام خمینی بدانند که ظرفیت‌های بسیاری جهت ساماندهی حکومت دینی در قالبی غیر از نظم سلطانی دارد.

۳- نظریه خطابات قانونیه و دولت مدرن

«خطابات قانونی» در اصول فقه در کنار برخی دیگر از آراء امام خمینی همانند «ولایت مطلقه فقیه» و نیز «صفات الهی در عرفان» از جمله اختصاصات (لنکرانی، بی‌تا، ص ۱۵۸) آن فقید است که تأثیرات مهمی در اندیشه و عمل او نهاده است. (بروجردی، ۱۳۹۴) اما آنچه بیش از همه بر نگرش امام خمینی به سیاست و دولت مدرن تأثیر نهاده است، «خطابات قانونیه» است که پیش از ایشان کمتر کسی از فقها به طرح آن نپرداخته است. (فرهادیان، ۱۳۹۵، ص ۱۰۹) این نظریه به‌عنوان خطابات قانونی معروف شده است، ولی برخی از آن به نظریه عدم انحلال خطابات قانونی یاد می‌کنند؛ چون اصل وجود خطابات قانونی به معنای خطباتی که کلی و عام است و در قالب قضایای حقیقی بیان می‌شود، محل بحث و گفت‌وگو نیست و نزد همه‌ی اصولیان مسلم است که غالب احکام شرعی در این قالب تشریح و ابلاغ می‌شود. آنچه محل گفت‌وگو است انحلال یا عدم انحلال این‌گونه قضایا به لحاظ افراد مکلف است. مشهور اصولیان یک خطاب قانونی را قابل تجزیه به خطباتی شخصی به تعداد افراد و اشخاص مورد تخاطب می‌دانند. ولی امام خمینی آن را غیرانحلالی و غیرقابل تجزیه می‌دانند. البته به جزء خطابات قانونیه، امام خمینی در بحث «حوزه‌های خالی از نص» نیز به تبع از میرزای نائینی راهی به‌سوی «اراده آزاد انسان در تعیین سرنوشت خویش» گشوده است که در ادامه‌ی بحث خطابات قانونیه به آن خواهیم پرداخت. امام خمینی در بحث از خطابات قانونیه، برخلاف نگرش‌های سنتی به فقه که نسبت مردم با شارع مقدس را نسبت عبد و مولی می‌دانستند، چنین نسبتی را به رابطه قانون‌گذار با شهروندان تشبیه می‌کند که امروزه در دولت‌های عرفی وجود دارد. معمولاً در چنین رویه‌هایی، قانون‌گذار بدون اینکه خصوصیات تک‌تک افراد را در نظر بگیرد، حکم خود را متوجه عنوان عامی می‌کند تا شامل همه‌ی افراد در همه حالات و خصوصیات باشد. البته اگر فردی در مقابل چنین قانونی عاجز باشد عقلاً معذور است و جزایی در پی ندارد. این نشان می‌دهد که خطابات قانونی همانند حسن و قبح عقلی مربوط به عناوین عام است و منحل به تک‌تک مصادیق نمی‌شود. از این رو، خطابات قانونی مقید به قادر به تکلیف نیستند و نمی‌توان به هنگام تردید در قدرت ایفای تکلیف، برائت جاری کرد و از انجام آن عمل، صرف‌نظر نمود.

«یکی از آثار نظریه خطابات قانونی آن است که اصل مبارزه امام علیه شاه بر اساس

آن تبیین می‌شود. یعنی اگر ما نمی‌دانیم که می‌توانیم شاه را سرنگون کنیم و حکومت اسلامی تشکیل دهیم، باین حال موظفیم حکومت اسلامی تشکیل دهیم و تشکیل آن مقدم بر همه احکام شریعت حتی نماز است. از نظر ایشان، ولایت به‌عنوان خطابی عام، در روایات اسلامی، به معنای تشکیل حکومت است. روایات تصریح می‌کنند که ولایت از مسائل دیگر مهم‌تر است و باید سعی کنیم تا حکومت اسلامی را تشکیل دهیم. اینکه اگر نمی‌توانیم این حکومت را تشکیل دهیم آیا تکلیف نداریم؟ امام پاسخ می‌دهند: اگر نتوانیم باز هم تکلیف داریم و اگر قدرت نداریم، معذوریم ولی تلاش در راه آن، تلاش در راه ادای تکلیف محسوب می‌شود.» (بروجردی، پیشین)

درواقع، اقامه‌ی حکومت دینی در روایات اسلامی، عنوان عامی است که سرشتی قانونی دارد و ما موظف به تحقق آن به طرق مختلف ایم و لو اینکه هم اکنون قادر به آن نباشیم. اما آنچه به هنگام تأسیس چنین حکومتی اهمیت بیشتری می‌یابد تبدیل شدن رابطه «فقیه» و «مردم» به رابطه «قانون» و «شهروند» که خود نتیجه خطابات قانونیه است. البته در ادبیات امام راحل به‌جای کلمه شهروند از واژه‌ی ملت به کرات استفاده شده که کاملاً معنایی جدید دارد و هرگز به مفهوم رعیت تأویل نمی‌رود. به سخنی دیگر، از درون این گونه خطابات، مفهوم «شهروند» متولد می‌شود که در حوزه عمومی واجد حقوقی است و باید توسط حاکم رعایت شود و البته به هنگام تزامم میان حقوق خود و مردم، مصلحت را رعایت نماید نه اینکه حق خود را مقدم بدارد. (سید حسن خمینی، ۱۳۹۵) البته حقوقی که در اینجا متولد می‌شود، حقوق عمومی ناشی از «تکالیفی» است که در خطابات قانونیه یا عامه شرعی وجود دارند و می‌توانند در کنار حقوق عمومی ناشی از «حق» مردم راهی به سوی پذیرش دولت مدرن در اندیشه فقهی بگشایند و بدین گونه، مشکل فقیهان مشروطه را برطرف نمایند. در انقلاب مشروطه، عالمانی مثل میرزای نائینی، حقوق عمومی مردم را تنها از مسیر «حوزه‌های خالی از نص» به رسمیت می‌شناختند. در این حوزه، چون بیان شرعی وجود نداشت و طبعاً تکلیفی متوجه مؤمنان نمی‌شد؛ مردم حق داشتند آزادانه در حوزه عمومی تصمیم بگیرند و بدین گونه سرنوشت حوزه عمومی را متأثر از حقوق خود نمایند. اما وجود بیانات تکالیفی (شرعی در پاره‌ای دیگر از همین عرصه عمومی، همواره مردم را مردد می‌کرد که یا به حقوق خود تکیه کنند و یا به تکالیف شرعی توجه نمایند. این تردید، همان گسلی بود که عالمان

مشروطه نتوانسته بودند آن را برطرف نمایند و مردم را از دوگانگی مذکور رهایی بخشند. بی‌تردید، این نظریه خطابات قانونیه امام خمینی بود که توانست چنین خلأی را پر کند و حقوق ناشی از تکالیف را در کنار حقوق ناشی از حق مردم در حوزه‌های خالی از نص را به هم‌نشینی رساند. بر اساس این نظریه، انسان مسلمان هم به اعتبار حق شرعی و هم به اعتبار تکلیف شرعی این حق را پیدا می‌کند که حاکمش را انتخاب کند (فیرحی، الف، ۱۳۹۵) و بدین گونه پایه‌های اولیه‌ی دولت مدرن در اندیشه‌ی فقهی را بارور نماید.

۳-۱. امام خمینی و انواع خطابات شرعی

هم چنان‌که جلوتر خواهیم گفت، امام خمینی ضمن تقسیم خطابات شرعی به دودسته خطابات شخصی و خطابات قانونی، نوع دوم را به دو گونه مهم تقسیم می‌کرد که عبارت‌اند بودند از؛ (۱) خطابات قانونی مثل امریه معروف و نهی از منکر و پرداخت خمس و زکات که نیازی به نهاد حکومت ندارند و مؤمنان می‌توانند در غیاب چنین نهادی به انجام آن‌ها همت گمارند. (۲) خطابات مطلقه مثل لزوم برقراری نظم و امنیت اجتماعی که بدون نهاد قضاوت و سیاست تحقق نمی‌یابند. در این گونه خطابات، مردم متولیان چنین نهادی را با شروطی انتخاب می‌کنند تا مفاد چنین خطابات را عملی سازند. این انتخاب که برخاسته حق منبعث از تکلیف است، در کنار سایر حقوق برآمده از فقدان نص می‌تواند شکل‌گیری سیاست و دولت مدرن را که تنها بر حقوق شهروندان تکیه می‌زند را تسهیل بخشد.

«تقریباً از سال ۱۲۸۵ هجری تا الآن که حدود ۱۱۵ سال از آن می‌گذرد فقه شیعه به تدریج آماده شد تا مفهوم حقوق عمومی را در حوزه حکومت بپذیرد. همین پذیرش بود که در ادبیات مرحوم نائینی راه را به یک نوع مردم‌سالاری یعنی مشروطه باز کرد. اما تئوری مرحوم نائینی ناقص بود و احتیاج به کامل شدن داشت، علت نقص مذکور نیز این بود که حکومت در فقه مشروطه حکومتی دوگانه بود. یعنی شریعت را دست مداران و حقوق را دست شهروندان می‌داد. در این دوره حتی دادگاه‌های ما دو مدل، یعنی یکی دادگاه‌های شرعی و دیگری دادگاه‌های عرفی بود. نه دولت می‌توانست در حوزه شریعت ورود پیدا کند

و نه شریعت در حوزه دولت وارد می‌شد. اما اتفاق مهمی که در ادبیات امام خمینی رخ داد، این بود که قانون یکی شد. به این معنی که هم شریعت و هم رأی مردم در جایی مثل مجلس به قانون تبدیل و تصویب می‌شود و بعد از آن لازم‌الاجرا می‌شد. بنابراین علمای بلاد نمی‌توانستند این قانون را نقض کنند. لذا بحث خطابات قانونی با مفهوم قانون گره خورد و تبعاً چیزی به نام انسان مسلمان شهروند که حقوقی دارد، پیدا شد. و بدین گونه راه به سوی دموکراسی در فقه بازگردید.» (همان)

این که چگونه خطاب‌های قانونی راه را به دموکراسی باز می‌کنند؟ سؤال مهمی است که باید بدان پاسخ داده شود. اجمالاً می‌توان گفت مردم تنها در جایی می‌توانند برای وضع قانون و یا اجرای امورات خود نماینده برگزینند که در آنجا حقوقی شناخته شده داشته باشند. اما در فرضی که مردم فاقد چنین حقوقی باشند و خطابات عام شارع مقدس یا به شخص «حاکم اسلامی» منحل شوند و یا به «تک‌تک افراد» در چنین شرایطی نه مفهوم شهروندی متولد می‌شود و نه آنان از چنین اختیاراتی در این حوزه برخوردار می‌شوند. از این رو، خطابات قانونیه ظرفیت رشد دموکراسی و برداشت مردم‌سالارانه از فقه را دارند و می‌توانند در کنار حوزه‌های خالی از نص، وجه دموکراتیک دولت دینی را تقویت نمایند. (حقیقت، ۱۸ اسفند، ۱۳۹۴) در واقع، آنچه در ذیل نظریه خطابات قانونیه رخ داد آن بود که زین پس حکومت بیش از آنکه به‌طور خالص حکم باشد حق به شمار آمد و به مردمی که تکلیف داشتند دولت تشکیل دهند حق داده شد تا فردی را که قرار است بر آنان حکومت کند را انتخاب کنند. این نشان می‌داد که در خطابات قانونیه پتانسیل‌های خوبی وجود دارد که حقوقی برای مردم در حوزه عمومی به رسمیت شناسد و نقش آنان در چنین حوزه‌ای را برجسته‌تر سازد. در ادامه به بررسی بیشتر نظریه خطابات قانونی از منظر امام خمینی و نقش آن‌ها در تقویت وجه مردم‌سالارانه فقه خواهیم پرداخت.

۳-۲- فقه و سرشت خطابات قانونیه

همچنان که پیش‌ازاین نیز بیان شد، امام خمینی به اقتضای تجربه‌ی قانون‌گذاری عرفی و مدرن، خطابات شرعی را به دو گونه تقسیم کرده است؛ خطابات شخصی و خطابات قانونی. آیت‌الله فاضل لنکرانی (۱۳۱۰-۱۳۸۶) که نظریه استادش را کاملاً قبول دارد، از این خطابات با عنوان؛ (۱)

خطابات جزئی متوجه تک تک مکلفین و ۲) خطابات کلی متوجه برای عموم مخاطبین، یاد می‌کند. لنگرانی (لنگرانی، ۱۳۱۰ق، ج ۲، ص ۳۵۰-۳۴۵)، مراد از خطاب شخصی، خطابی است که متکفل بیان حکم شرعی برای مخاطب معینی است مثل خطاب به پیامبر (ص)؛ در آیه شریفه «یا ایها النبی بلغ ما انزل الیک من ربک» (مائده، ۶۷) و نیز خطاب به موسی (ع) در آیه؛ «اذهب الی فرعون انه طغی» (طه، ۲۴). این در حالی است که خطابات قانونی به عناوین عام و موضوعات کلی است. این نوع خطاب متکفل بیان احکام برای جمیع مکلفین است و فرد معینی، مخاطب آن نیست. به همین دلیل نیز به زمان و مکان یا افراد و صنف خاصی مقید نیست. هدف از خطابات قانونی، نه تحریک همه‌ی مخاطبین و مکلفین، بلکه انجام یا ترک یک امر در جامعه مکلفین است. مانند؛ «یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود» (مائده، ۱) و نیز «یا ایها الناس کلوا مما فی الارض حلالا طیباً» (بقره، ۱۶۷) و امثال این‌ها. مخاطب در این آیات، بدون ملاحظه‌ی خصوصیات فردی که مکلفان را از هم جدا می‌سازد، همه مردم یا مؤمنان‌اند. در این‌گونه آیات، خطاب شارع به خطاب‌های متعدد و به‌اندازه‌ی مکلفین، منحل و گسترده نمی‌شود؛ چراکه کثرت و فراوانی از ناحیه‌ی مکلفین حاصل می‌شود نه از تکلیف. این امر بدین خاطر است که موضوع در خطابات احکام، عام و کلی است و در آن خصوصیات و صفات شخصی هر فرد در نظر گرفته نمی‌شود و حقیقت تشریح، جعل احکام برای موضوعات کلی است تا هرکس از احکام مطلع گردد به آن‌ها عمل کند و فرقی بین حاضر و غایب یا قادر و عاجز و عالم و جاهل نیست. (فرهادیان، پیشین، ص ۱۱۰-۱۱۱) از این‌رو، نظریه‌ی خطابات قانونیه پاسخ امام خمینی به این پرسش است که آیا خطابات شرعیه ای که از طریق آن‌ها احکام شرعی اثبات می‌شود، اصالتاً متوجه افراد است یا جامعه؟ از نظر ایشان، این خطابات اصالتاً متوجه جامعه است و اراده‌ی تشریحی شارع مقدس، عبارت از اراده انجام تکلیف از سوی مکلف و برانگیختن او برای عمل به تکلیف نیست، بلکه اراده‌ی قانون‌گذاری و جعل احکام «علی نحو العموم» است.

«ان اراده التشریحیه لیست اراده اتیان المکلف و انبعائه نحو العمل و اِلّا یلزم فی

الإرادة الإلهیه عدم انفکاکها عنه و عدم امکان العصیان، بل هی عبارة عن إرادة

التقنین و الجعل علی نحو العموم» (مومنی، ۱۳۹۵، ص ۹)

همین معنا را می‌توان در تقریر یکی از عبارات معروف ایشان نیز به دست آورد: «کلّ حکم کلیّ

قانونی فهو خطاب واحد متعلق لعامّة المکلفین، بلا تعدّد و لا تکتّر فی ناحیة الخطاب؛ بل التعدّد و الکثرة فی ناحیة المتعلّق» (همان) در واقع تأکید بر «عدم تعدّد در ناحیه خطاب» از آن رو است که خطاب متوجه یک نقطه است و آن عنوان «جامعه» یا «عامه مکلفین» است.

«این نوع تفسیر از خطاب‌های شرعی با شیوه‌ی کلی و رایج در خطابات عرفی نیز سازگار است. مثلاً سخنران هنگام ایراد سخن، پیامش را متوجه عموم حاضران می‌کند با این اینکه می‌داند یا احتمال می‌دهد میان آن‌ها افراد ناشنوا و غافل وجود داشته باشد. شارع مقدس هم در خطابات خود شیوه‌ای جدا از عرف برگزیده است؛ چرا که ارتباطش با مردم و دعوتش متوجه آن‌ها بوده و اگر راه دیگری اتخاذ می‌کرد، آن را بیان می‌نمود.» (همان)

روشن است که این تفکیک میان انواع خطابات، نتایج بسیاری در حوزه‌ی قضاء و سیاست دارد. پیش از امام خمینی فرض عموم فقها این بود که خطابات عمومی شارع مقدس می‌بایست به گونه‌ای به خطابات شخصی یا صنفی انحلال یابند. در نتیجه فقها در جستجوی شخص یا صنف خاصی بودند که مراد خطابات عامه شرعی بوده باشند. به عنوان مثال می‌توان به برداشت آیه ۳۵ سوره نساء اشاره کرد؛

«و ان خفتم شقاق بینهما فابعثوا حکما من اهله و حکما من اهلها ان یریدا اصلاحا یوفق الله بینهما ان الله کان علیما خبیرا؛ یعنی و اگر از دشمنی و جدایی میان آن دو بیم دارید، داور از خانواده شوهر و داور از خانواده زن تعیین کنید. اگر آنها خود بخواهند به نوعی میانشان آشتی برقرار شود، خداوند میان آن دو به وسیله داوران سازگاری ایجاد خواهد کرد، چراکه خدا به حال آنان دانا و به کارشان آگاه است.» (نساء، ۳۵)

این آیه از جمله آیات الاحکام است که حاوی خطاب عام است. اما چه کسی یا صنفی به دلیل بیم از جدایی زوجین باید چنین داورانی را انتخاب کند، تا میان آنها حکمیت نماید؟ می‌توان مفروضات متعددی را مطرح کرد که عبارت‌اند از: شهروندان، مؤمنان، خویشان زوجین، خود زوجین، حاکم و حکومت. (فیرحی، ۱۳۹۳، ص ۳۲۶-۳۲۷) آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی از میان این فرض، حکومت را برگزیده است؛ چرا که او تنها کسی است که حق و قدرت شرعی تعیین

داوران را دارد. حتی امتناع و مخالفت زوجین با چنین انتخابی نمی‌تواند بر مشروعیت اقدام حاکم در این باره سایه افکند. (مکارم شیرازی، ۱۴۳۲ه، ج ۳، ص ۳۹۸-۳۹۹) در اینجا، آیت‌الله مکارم شیرازی یکی از خطابات عام را به گونه‌ای به مخاطب خاص یعنی حاکم تحلیل برده است. البته مفروض چنین تحلیلی نیز آن است که خطابات عام و کلی فاقد مبادی مستقلی‌اند و باید بر مبنای اساس خطابات شخصی تفسیر شوند. این در حالی است که امام خمینی روایت دیگری از این گونه خطابات دارد. از نظر ایشان خطابات قانونی مبادی و ماهیت مستقلی از خطابات شخصی دارند و قابل انحلال و تحلیل به دیگری نیستند. مطابق این دیدگاه، «قانون‌گذاری در شریعت و مجالس مقننه عرفی» منطوق واحدی دارد و آن هم عبارت است از جعل حکم بر عناوین و موضوعات تا این که همگان، اعم از حاضر و غایب به فرض اطلاع و فقدان عذر متعارف، بدان عمل کنند. (امام خمینی، ۱۳۹۷ف، ص ۱۳) اینک اگر با ابزار تحلیلی خطابات قانونیه به ارزیابی مجدد آیه مذکور برگردیم مخاطب عمومی این آیه، تمام مؤمنان یا شهروندان خواهند بود و نه حاکم شرعی آن گونه که در تحلیل آیت‌الله مکارم شیرازی گذشت. از این رو، خطاب عمومی، خطاب واحدی برای همگانند و برای همه آنان حجیت دارند و در قالب خطاب واحد، عموم مکلفان از گذشته تا آینده را فرا می‌خوانند. (لنگرودی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۴۰۱) علت نام‌گذاری خطابات عمومی به قانونیه نیز به همین دلیل است که شاکله‌ی خطابات عام با ساختار حاکم بر قوانین اجتماعی و عرفی یکی است و هر دو از قواعد یکسانی پیروی می‌کنند. نتایجی که خطابات قانونیه می‌تواند در برداشته باشد عبارت‌اند از:

۱. نخستین نتیجه‌ی این بحث، تفکیک خطابات عمومی شریعت از خطابات شخصی است که بافتی متفاوت از هم دارند. از این رو، خطابی مثل «صل» یعنی نماز بخوان با خطاب دیگری مثل «یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام» متفاوت است و ما می‌بایست جهت فهم خطابات قانونی از امکانات استعاره‌ی مکنون در قوانین موضوعه در حوزه‌ی عمومی استفاده کنیم.
۲. دومین نتیجه‌ی نظریه خطابات قانونیه، همسانی ماهوی خطابات قانون موضوعه و شریعت است. دیگر برخلاف ادبیات دوره‌ی مشروطه در ایران، از دوگانه شریعت و قانون سخن نمی‌رود، بلکه از دو نوع قانون شرعی و قانون عرفی، سخن می‌رود. معنای این سخن آن است که شریعت نه در مقابل قانون بلکه قسمی از قانون است. در واقع قانون، قانون است و لوازم و

الزامات خاص خود را دارد؛ اما همین قانون، به اعتبار منشأ و خاستگاه به دو قسم تقسیم می‌شود؛ قانون شرع و قانون موضوعه. (فیرحی، همان) البته تشبیه خطابات عمومی به قانون عرفی می‌تواند دو پیامد بسیار مهم در پی داشته باشد:

«الف. این امکان وجود دارد که هرگاه اشیاء و اموری خالی از عنوان قانونی باشد خالی از حکم شرعی‌اند. بدین‌سان، اصل اولی در جامعه دینی، به فرض عدم ابلاغ حکم شرعی، برائت است. روشن است که بین دو اصل برائت و آزادی رابطه روشنی وجود دارد و یکی از نتایج دیگر آن است. ب. نکته دوم اینکه، همواره قانون موضوعه در زمینه تاریخی خاص، طرح و تصویب می‌شود اما به محض تصویب، برای همیشه ارتباط آن با زمینه تاریخی قطع شده، هم‌زمان برای شهروندان، مجریان و قضات، تا زمانی که قانون است لازم‌الاجرا است. احکام شرعی و خطابات عامه شریعت نیز تا زمانی که خود شارع صریحاً نسخ نکرده باشد، حکم قانونی الزامی دارد و تاریخمندی صدور یک حکم منافاتی با الزام دائم آن در غیر تاریخ و جغرافیای تشریح نخواهد داشت. بدین‌سان، خطابات عامه شرعی از زمینه‌ی تاریخی خود فراتر می‌رود و شامل همه‌ی مؤمنان در هر جغرافیا و تاریخ است. اما حجیت این خطاب‌ها در هر زمان و مکان مشروط به اطلاع از حکم شرعی، توانایی و غیره است.» (همان، ص ۳۳۵)

۴- حوزه‌های خالی از نص و مشروعیت یافتن حقوق مردم

پیش‌ازاین اشاره شد که امام خمینی در عرض نظریه‌ی خطابات قانونیه، نگرشی خاص در حوزه‌های خالی از نص دارد که می‌تواند بنیانی برای احترام نهادن به «اراده آزاد انسان» در شکل‌دهی دولت دینی قرار گیرد. مراد از حوزه «مما لانس فیه» اشاره به گستره‌ای از زندگی دارد که در آن بیانی از شارع مقدس وجود ندارد و به عبارتی درباره‌ی آن «سکوت» اختیار کرده است. در نهج‌البلاغه آمده است: «به‌راستی خداوند فرائضی بر شما واجب نموده و آنها را ضایع نکنید و حدودی را مقرر نموده و از آنها عبور ننمایید. و شما را از چیزهایی نهی کرده که آنها را رعایت کنید و به خاطر شما از چیزهایی سکوت کرده که هرگز از باب فراموشی نبوده است و شما در این

موارد خود را به دشواری و تکلف نیندازید.» (نهج البلاغه، ص ۲۲۵) این روایت که در بسیاری از منابع روایی ما نیز آمده است، نشان می‌دهد که شارع مقدس تعمداً در برخی از موارد به منظور تسهیل بر بندگان خویش بیانی نفرموده است. به عبارتی دیگر، این روایات نشان می‌دهند که احکامی از امور زندگی انسان، به رغم اقتضای ذاتی شان، به دلیل آسان‌گیری ابلاغ نشده و با اغماض شارع مقدس به حوزه تریخیص و اباحه رانده شده‌اند. غرض از مصلحت تسهیل، مصلحت نوعی نزد شارع است که در مقام مزاحمت، بر مصلحت واقع ترجیح و تقدم می‌یابد. به سخنی دیگر، ادله تریخیص کاشف از انصراف شارع مقدس، به لحاظ تسهیل از حکم واقعی است. حتی اگر چنین حکمی در واقع وجود داشته باشد. (مصطفی خمینی، همان، ص ۳۳۴) نتیجه‌ی چنین مصلحتی در شریعت، احترام نهادن به اراده و اختیار انسان است که یکی از منابع تولید «حق» در اندیشه شیعه به شمار می‌رود. حق به انسان این توانایی می‌دهد که خود بر اساس آنچه مصلحت می‌داند عملی را انجام دهد، یا آن را ترک نماید. معمولاً گستره مواردی که شریعت درباره‌ی آنها بیانی دارد، روشن است و فقیه می‌تواند مجموعه مضبوطی از آنها را در اختیار مؤمنان قرار دهد. غیر از این موارد، حوزه‌های خالی از نص به شمار می‌روند که منبعی عظیم برای تولید حق قلمداد می‌گردند. مواردی مثل «شکل و شیوه حکومت»، «معاهدات تجاری» و «قوانین موضوعه» از جمله این مواردند که شارع مقدس درباره‌ی آنها سکوت نموده است؛ به همین دلیل سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که متولی قانون‌گذاری در این موارد کیست؟ مشهور فقها معتقدند که متولی این‌گونه موارد، مردم و نه حاکم اسلامی‌اند و اگر قرار است الزامی در این حوزه بیان شود نه از جانب حاکم بلکه از ناحیه خود مردم انجام می‌گیرد. تنها الزام از ناحیه‌ی شارع مقدس، همانا رعایت عموماً «الزام به وفای عهد» با قید عدم مغایرت با احکام منصوص شریعت است. در چنین مواردی هرگز نباید تصور کرد که احتمالاً حکمی واقعی وجود داشته و ما باید از باب اصل «اشتغال الذمه» عملی را به میل خود انجام ندهیم و احتیاط اقتضاء می‌کند که تصمیم درباره‌ی آن را به «حاکم اسلامی» واگذار کنیم، چرا که این بخش از زندگی، حوزه‌ی برائت عقلیه و طبعاً قلمرو رخصت‌های عقلی است و نیازی به تدارک وجه شرعی عمل خود نداریم.

جاری شدن اصل «برائت عقلیه» و قاعده «قبیح عقاب بلا بیان» در حوزه‌های خالی از نص، نتایج گسترده‌ای در حوزه‌ی زندگی مسلمانی در دوره‌ی غیبت دارد. طبق این برداشت از رابطه‌ی انسان

و خداوند، سه نکته عمده برای هر انسان مسلمان اهمیت پیدا می‌کند. نخست آن‌که، دایره‌ی زندگی انسان فراخ‌تر از دایره‌ی احکام قطعی شرعی است و بدین‌سان زندگی مؤمنان به دو حوزه واجد حکم شرعی و منطقه فارغ از حکم شرعی تقسیم می‌شود. دوم آنکه، منطقه دوم، حوزه برائت و رخصت‌هاست و هیچ حکم احتمالی وجود ندارد. و بالاخره نکته سوم آن است که اقتضای دولت مدرن در کشورهای اسلامی جعل قانون در همین حوزه مباحات اصلی است. طبیعی است که جنس این قوانین البته تغییر و تبدل آنها به اعتبار زمان و مکان است. در چنین شرایطی، تنها راه مشروعیت قانون و قانون‌گذاری، نه «ولایت شرعی اولی الامر» و «حاکم شرعی» بلکه همان «حقوق و قراردادهای مدنی» در حوزه عمومی است که از طریق انتخابات و توافق همگانی مسلمانان تدارک می‌یابد. بدین‌سان، اختیار و انتخاب مردم در حوزه‌های خالی از نص، در دوره غیبت حدفاصل و تنها نیروی محرکه‌ای تلقی می‌شود که موجب پیوند ثابت و متحرک، یعنی احکام ثابت شریعت و احکام متغیر (قوانین موضوعه) می‌شود. (همان)

۵. نظریه‌ی حق الطاعه و مشروط شدن دولت مدرن

در مقابل نظریه‌ی مشهور که در موارد «سکوت» شارع مقدس، بر «ترخیص» مؤمنان تأکید و به اراده آزاد او احترام می‌نهند، سید محمدباقر صدر (۱۳۵۰-۱۴۰۰ ق) معتقد است که مولویت خداوند تعالی نه تنها شامل تکالیف معلوم می‌شود بلکه تکالیف احتمالی را در برمی‌گیرد. (صدر، ۱۴۲۰هـ، ص ۳۹) این نظریه که به «حق الطاعه» شهرت یافته است، تبیین‌کننده‌ی اصل عملی اشتغال الذمه است که در بالا نیز بدان اشاره شد. مفاد این اصل چنین است: هر تکلیفی که وجودش احتمال دارد و اذنی از سوی شارع به ترک آن ثابت نشده است، تکلیف متجز (قطعی) است و بر عهده‌ی مکلف می‌باشد و مرجع و ملاک این برداشت نیز همان حق الطاعه مولی است که حتی تکالیف‌های ظنی و احتمالی را نیز شامل می‌شود و این اصل مستند عام برای فقیه است که جز در برخی حالات ویژه قابل‌رفع نیست. (صدر، ۱۴۰۵هـ، ص ۳۴ و ۳۵) درواقع صدر برخلاف مشهور فقها که حکم تشریحی را منوط به «بیان» و «وصول» می‌دانند و در صورت تردید در بیان تکلیف، به اقتضای قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان، حکم به برائت و نفی تکلیف می‌کنند، مدعی ثبوت مولویت و در نتیجه تکلیف در موارد مظنون، و حکم به تکلیف در موارد مظنون، و حکم به احتیاط در

حوزه‌های این چنین است. این بدین معنی است که او تلاش می‌کند به گونه‌ای حوزه‌های خالی از نص را با احکام مولوی شرعی، پر کند و گستره‌ای خالی از نص باقی نگذارد. نتیجه‌ی چنین رویکردی آن است که شهید صدر، راه «مشروعیت قانون و قانون‌گذاری» از مجرای حقوق و قراردادهای در حوزه عمومی را می‌بندد و «مشروعیت قانون مدرن» را نه از طریق انتخابات و توافقات مدنی مسلمانان بلکه از طریق ولایت شرعی اولی الامر و حکم شرعی می‌داند.

«منطقه الفراغ نه تنها دلیل بر نقصان شریعت و اهمال احکام برخی رخدادهای جدید نیست بلکه نشانگر قدرت شریعت در انطباق و مواجهه با عصرهای مختلف است. زیرا شریعت منطقه الفراغ را از باب نقصان و اهمال رها نکرده است بلکه برای چنین منطقه‌ای احکام مختص آن را دارد تا با اعطای صلاحیت قانون‌گذاری (تشریح ثانوی) برحسب موقعیت، تا به هرکدام از مسائل جدید، صفت تشریح اصیل و خاص آن را ببخشد و دلیل اعطای چنین صلاحیت و اختیار جعل قانونی به ولی امر، برای پر کردن منطقه الفراغ، نص قرآن «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم (نساء، ۵۹) است. و حدود منطقه الفراغی که گستره صلاحیت‌های اولی الامر است، بر اساس همین نص قرآنی، هر فعل مباح تشریحی است که بنا به طبیعتش مباح می‌باشد. پس، هر چیزی که نص شرعی بر وجوب و حرمتش نیست، ولی امر حق جعل احکام ثانوی دایره منع یا امر دارد. بدین سان هرگاه امام - حاکم - فعلی را بنا به طبیعت خود مباح است منع کند، چنین فعلی حرام می‌شود و اگر امر کند، واجب می‌گردد. و اما افعالی مانند ربا، تحریمش دلیل شرعی دارد و خارج از صلاحیت امر ولی امر قرار دارد. همچنانکه فعلی که وجوب شرعی دارد مثل نفقه همسر، ولی قادر به منع آن نخواهد بود. زیرا اطاعت اولی الامر مفروض به حدودی است که با اطاعت خداوند و احکام عامه شریعت تعارض نداشته باشد. (صدر، ۱۴۱۷هـ، ص ۶۹۱-۶۹۸)

عبارت فوق، تمام دغدغه‌ی شهید صدر در تدارک مشروعیت نسبت به قوانین موضوعه دولت، از طریق اختیارات اولی الامر / حاکم اسلامی در منطقه الفراغ را توضیح می‌دهد. گویی صدر با همان مشکل عدم مشروعیت جعل قانون توسط مجلس و دولت‌های عرفی مواجه است و در تقلا

یافتن راه‌حلی برای خروج از این بحران است که شیخ فضل‌الله نوری (۱۳۲۷-۱۲۵۹ ق) در نهضت مشروطه مواجه بود. (فیرحی، همان، ص ۲۱۴) شیخ هم معتقد بود که «اصل این ترتیب و قانون اساسی و اعتبار به رأی اکثریت آراء، اگرچه در امور مباحه بالاصل، هم باشد، چون بر وجه قانون التزام شده و می‌شود، حرام تشریعی و بدعت در دین است» (زرگری نژاد، ۱۳۸۷، ص ۲۶۴) مقایسه‌ی این دو عبارت نشان می‌دهد که مشکل هر دو، همان جعل قانون در امور مباحه بالاصل یا منطقه الفراغ تشریعی است با این تفاوت که شیخ فضل‌الله نوری با توجه به منع شرعی اولی، حکم به تحریم قانون اساسی مشروطه و به‌طورکلی، جعل هر نوع قانون الزام‌آور در این امور می‌دهد، اما شهید صدر با آگاهی از ضرورت جعل قانون در دولت مدرن، می‌کوشد مشروعیتی را برای قانون‌گذاری در امور مباح بالاصل تدارک نماید. (فیرحی، همان، ص ۲۱۵)

اما همچنان که برخی از تحلیل‌گران اندیشه سیاسی تأکید می‌کنند، راه‌حل شهید صدر به اقتدارگرایی حاکم اسلامی و ناگزیر، به تجهیز سازمانی اقتدارگرایانه از دولت دینی منتهی می‌شود. مساله‌ای که شاگرد ممتاز ایشان، یعنی سید کاظم حائری آن را به‌خوبی توضیح داده است. همچنان که در پیشین گفته شد حائری با تکیه بر «نقص ذاتی اجتماع بما هو اجتماع» جامعه را ناقص می‌داند که توانی در اداره‌ی خود ندارد؛ به همین دلیل نیازمند ولی امر است. او با تکیه بر چنین استنباطی، انتخابات و قانون‌گذاری را تنها در صورتی مشروع می‌داند که ولی فقیه آن را تأیید نماید؛ چرا که در صحت انتخابات دلیلی از سنت و کتاب نداریم و این فقیه است که دلپش را می‌سازد. (حسینی حائری، ۱۳۷۷، ص ۹-۱۵)

۶. امور مباحه بالاصل و بازگشت مردم به قدرت

برخلاف نظریه‌ی «حق الطاعه» که تلاش می‌کرد حوزه‌ای خالی از نص وانگذاورد و از طریق تولید «احکام ثانویه» در «امور مباحه بالاصل» یا همان «منطقه الفراغ التشریعی»، به حیات نص تداوم بخشد؛ عالمان دیگری همچون میرزای نائینی و امام خمینی نظرگاه دیگری در این باره دارند. از نظر آنان، حوزه‌های خالی از نص، تنها ظرفیتی است که می‌توان آن را به‌عنوان بخش بزرگی از حوزه عمومی به شمار آورد و در آنجا «حق» آدمی را به رسمیت شناخت و بدین گونه به سمت توسعه حقوق فرد مسلمان در حوزه رخص تمایل پیدا کرد. حال که شارع مقدس، خود، در این‌گونه

موارد؛ سکوت اختیار کرده و بیانی نفرموده است، نباید مناطق فراغ تشریح را به گونه‌ای با احکام مولوی شرع پر کرد و بدین گونه سر از اقتدارگرایی در بافت دولت دینی درآورد. این بدین معناست که آدمی در چنین حوزه‌هایی، می‌تواند به اراده‌ی آزاد خویش عمل کند و خود، در این باره تصمیم بگیرد. به همین دلیل، میرزای نائینی معتقد بود فقه اسلامی، حد و حدودی دارد و مابقی آن به مردم واگذار شده است. کار فقیه استنباط حکم در منطقه الفراغ نیست و نباید با تولید احکام ثانویه چنین گستره‌ای را پر نمود. حوزه «ممالانص فیه» که همان امور نوعیه می‌باشند فاقد حکم‌اند و ما می‌توانیم به شرط «عدم مخالفت با نصوص شرعی»، خود به وضع قوانینی درباره‌ی زندگی سیاسی همت گماریم. وضع قوانین که امروز در دنیای مدرن در قالب «قانون اساسی» و از طریق «مجلس شوری» تحقق می‌یابد می‌تواند جبران‌کننده‌ی عنصر عصمت در عصر غیبت شود. (نائینی، ۱۳۸۲، ص ۴۷ و ۴۸) به همین دلیل، از نظر نائینی، اساس سیاست هر قوم و ملتی «منوط به قیام امارتشان است به نوع خودشان» و الا جهات امتیازیه و ناموس اعظم دین و مذهب و شرف استقلال وطن و قومیتشان به کلی نیست و نابود خواهد بود، هرچند به اعلی مدارج ثروت و مکت و آبادانی و ترقی مملکت نائل شوند.» (همان، ص ۳۲) این نشان می‌داد که نائینی تنها دولتی را مشروع می‌دانست که برآیند رضایت و مداخله‌ی نوع مردم در امور نوعی باشد. مردم نیز با توافقی که با والی / حاکم در این حوزه می‌بندند، می‌توانند به نقش خود در زندگی سیاسی رسمیت بخشند و بدین گونه بر سرنوشت سیاسی خود مسلط گردند. این توافق که مشمول عموم آیه شریفه «اوفوا بالعقود» است عقدی لازم شمرده می‌شود و می‌تواند مبنای مهمی در حوزه عمومی قرار گیرد. همچنان که گفته شد نائینی، قانون اساسی که تجلی‌بخش توافق میان مردم و حاکم است را جایگزین ممکن‌ی از مقام عصمت در صیانت دولت از خطا و چونان عاملی بازدارنده از تبدل دولت ولایتیه به استبداد در دوره‌ی غیبت می‌دانست. (همان، ص ۹۰) مجلس نیز که تجلی اراده‌ی مردم است، علاوه بر تنظیم دخل و خرج کشور، به جعل قانون در حوزه‌های خالی از نص می‌پردازد. البته قانون‌گذاری در امور غیرمنصوص در عصر غیبت با اذن احتیاطی مجتهد نافذ الحکومه مشروعیت می‌یابد. (همان، ص ۱۳۳-۱۳۴)

عطف به چنین نگرشی به حوزه‌های خالی از نص، امام خمینی نیز همانند میرزای نائینی قائل به احترام نهادن به اراده آزاد انسان در چنین قلمرویی بود، اما پیشنهاد میرزای نائینی یعنی توافق بین

مردم و والی نپذیرفت؛ چرا که از نظر ایشان، چنین توافقاتی، شکننده و مردم، توانی در ملزم کردن والی / حاکم به تعهداتش را ندارند؛ به همین دلیل، ایشان تصمیم‌گیری در این موارد را از نه از باب توافقات مدنی بلکه از باب تمسک به «سیره و بناء عقلاء» صحیح می‌دانستند. در واقع، مردم در اموری که بیانی از سوی شارع مقدس نمی‌یابند؛ به روشی جهت تدبیر زندگی خود تمسک جویند که عقلای عالم در این موارد چنین می‌کنند. بناء عقلاء «عبارت است از استمرار عمل و روش عمومی عقلاء بما هم عقلاء در محاورات، معاملات، و سایر مناسبات و هنجارهای اجتماعی که بدون توجه به دین یا فرهنگ و یا ملیت خاصی در طول زمان شکل می‌گیرد.» (اصغری، ۱۳۸۴، ص ۷) از این رو؛ در بناء عقلا، عملی مفید و معقول در میان عقلاء تکرار شده است. این تعریف که ظاهراً با تعریف عرف عام یکی است (نائینی، ۱۴۰۶ه، ص ۱۹۳) اما به نظر می‌رسد با وجود عرف‌های «بد» و «غیرمشروع» مانند بیع ربوی و نکاح شغار؛ عرف ممکن است خوب یا بد باشد، لیکن بناء «عقلا بما هم عقلاء» نشان می‌دهد که در بنائات عقلایی به مفید و معقول بودن سیره و روش مورد عمل توجه لازم نشان داده شده است. در بنائات عقلایی، عملی در میان مردم یا جمیع عقلاء از هر ملت و مذهبی (اعم از مسلمان و غیرمسلمان) تکرار می‌شود و به دلیل عدم ردع شارع مقدس از آن؛ مورد توجه قرار می‌گیرد. حجیت و دلالت بناء عقلاء نیز به امضاء و تقریر شارع بازمی‌گردد که گاه به صورت صریح و گاه در قالب سکوت یا عدم ردع رخ می‌دهد. البته برخی در حجیت بناء عقلاء احراز چنین تأییدی را منوط به این می‌دانند که معصوم (ع) کاملاً از آن آگاه و به شکلی با آن موافقت کرده باشد. از این رو، معاصرت و در مرئی و مسمع بودن سیره عقلایی شرط است. این در حالی است که امام خمینی بناء عقلا را منوط به چنین شرطی نمی‌کند و بنائات عقلایی در روزگار جدید را مورد امضای شارع می‌داند. ایشان در بحث جواز تقلید و چگونگی حجیت آن می‌فرماید که سیره عقلا در رجوع به کارشناسان و اهل خبره، در دانش‌ها و علوم مختلف استقرار یافته است. آنگاه در ایراد به این بناء یعنی رجوع جاهل به عالم می‌گویند که اجتهاد در زمان معصومین، نهایتاً با اجتهاد در روزگار ما تفاوت دارد. اجتهاد در عصر حاضر، مانند فلسفه و ریاضیات از علوم نظری است، اما در عصر ائمه، اجتهاد صرفاً رجوع مردم به روایان حدیث بوده است و نه مباحث فنی و اصولی و کلامی که در عصر ما لاجرم بین دانشمندان مطرح است:

«فان علم الفقه اصیح فی اعصارنا من العلوم النظریه التي لاتقتصر عن العلوم الرياضیه

و الفلسفیه فی حین کان فی اعصار الائمہ من العلوم الساذجہ البسیطہ» (امام

خمینی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۹-۱۳۰)

نتیجہ‌ی مهمی که امام خمینی از مقایسه‌ی اجتهاد در عصر حاضر با اجتهاد در زمان اهل بیت (ع) می‌گیرد آن است که بناء عقلا در رجوع جاهل به عالم در زمان ما، از بنائات جدید و مستحدث است که متصل به عصر معصوم (ع) نبوده است. در روزگار ما باب علم مسدود است و جاهل به کسی مراجعه می‌کند احکام را به‌طور ظنی و تنها با تمسک به فنون اجتهاد به دست می‌آورد. درحالی که در عصر ائمه علیهم السلام باب علم برای فقیه باز بود و فقیه آن عصر به راحتی یا به سختی می‌توانست به نظر امام علیه السلام دسترسی پیدا کند.

«و ان الائمہ قد علموا بان علماء الشیعہ فی زمان الغیبہ و حرمانهم عن الوصول الی

الامام... لامحاله یرجع عوام الشیعہ الی علمائهم... فلولا ارتضائهم بذالك كان علیهم

الردع، اذ لافرق بین السیره المتصله الی زمانهم و غیرها مما علموا.» (همان)

یعنی ارتکازی بودن رجوع جاهل به عالم آن قدر برای همه روشن است که ائمه می‌دانستند که در آینده در میان شیعیان چنین سیره‌ها و روش‌هایی، تأسیس و استقرار پیدا می‌کند. پس اگر به ظهور و تکوین این گونه بنائات، اعتقادی نداشتند قطعاً نظر مخالف خود را بیان و اعلام می‌کردند و چون ردع و منعی از این روش‌ها و سیره‌ها نکرده‌اند؛ بنابراین همه روش‌های عقلایی که در عصر غیبت امام معصوم علیه السلام شکل می‌گیرد و رواج می‌یابد مورد تأیید و امضای ائمه علیهم السلام است مگر سیره‌هایی که مانند قمار و شراب و یا بیع الربوی مردود اعلام شده است. نتیجه مهمی که از بیانات امام خمینی (ه) می‌توان به دست آورد، آن است که حجیت بناء عقلاء نیازی به هم‌زمانی آن با حضور معصوم (ع) ندارد و امام معصوم به هر صورت از وجود این قبیل سیره‌ها و بنائات آگاه است چه معاصر باشد و چه نباشد. این آگاهی حتی نسبت به بنائات و سیره‌های آینده، طریقی برای اثبات و احراز «عدم ردع» نیز می‌باشد؛ چرا که در صورت ردع معصوم، خبر آن به همه می‌رسید. (فیض، ۱۳۷۴، ص ۲۰۶-۲۰۷) از نظر امام خمینی رحمه الله علیه:

«اماراتی که بر زبان اصحاب و دانشمندان محقق ما جاری می‌شود، همه از امارات

عقلایی‌ای هستند که عقلاء در معاملات و سیاسات و کلیه امورشان بر آنها تکیه و

عمل می‌کنند و در غیر این صورت یعنی در صورت عدم توجه و اعتنا به آن

امارات عقلایی، گرفتار اختلال نظام می‌شوند و چرخ آسیای حیات اجتماعی مختل می‌گردد. (مرعشی، ۱۳۷۳، ص ۱۰۲)

اهمیت و جایگاه بنائات عقلایی در نگرش اصولی امام خمینی به قدری زیاد است که ایشان در کتاب «انوار الهدایه» که تعلیقه ای بر «کفایه الاصول» مرحوم آخوند خراسانی است حجیت چنین بنائاتی را ذاتی می‌داند. یعنی سیره‌ای که فقدانش موجب اختلال در نظام می‌شود حجیتی ذاتی دارد و معنا ندارد شارع به آن حجیت بخشیده باشد. بناء عقلا روشی عقلایی است و شارع نیز به‌عنوان یکی از عقلا به آن عمل کرده است. (امام خمینی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۵-۱۰۶) معنای صحت این بنائات آن است که مردم برای برقراری نظام معیشتی و اقتصادی خودشان، چگونه و طبق چه الگویی آن را برقرار کنند؟ آزادند تا خود به سیره‌های مفید و معقول در این باره عمل کنند. البته به شرطی که به احدی ظلم نشود و حق کسی پایمال نگردد و حدود شریعت رعایت گردد. آیت‌الله محمدهادی معرفت که یکی از شارحان مکتب سیاسی امام خمینی، می‌افزاید:

«شارع مقدس در تنظیم جوامع بشری در ابعاد مختلف، ایجاد نظم و جعل مقررات را به عرف موکول کرده است. مراد از عرف همان جوامع متمدن دنیا است اعم از اینکه مسلمان باشند یا نباشند و مراد از مقررات آن است که عرف عقلایی جهان، آن را به‌عنوان اصول عقلایی پذیرفته باشند، مانند مرزهای جغرافیایی، نظام حقوقی رفت‌وآمد، نظام بانکی، سیاست‌های بین‌المللی و... معاملات را شرع وضع نکرده است.» (معرفت، ۱۳۷۳، ص ۶۳)

مفهوم چنین نظری آن است که شارع دست عرف و عقلا را در امور مربوط به زندگی سیاسی و تدبیر امور اجتماعی باز گذاشته است و مردم می‌توانند خود در حوزه‌ای که شریعت سخن صریحی ندارد به بنائات عقلایی تمسک جویند. علت سکوت شارع در چنین مواردی هم، رحمت بر مردم است. خداوند در موارد بسیاری سکوت نموده تا مردم به تکلف نیفتند و راحت زندگی کنند. این موضوع که در ادبیات فقها به «مصلحت تسهیل» تعبیر می‌شود چیزی است که از نظر افرادی مثل امام خمینی منطقه الفراغ را به میدانی از اراده‌های آزاد انسان تبدیل می‌کند. منطقه الفراغ که خود به معنای میدان‌های آزاد حقوقی یا فقهی است که شارع در آن حکم تأسیسی و یا امضایی ندارد به آدمی اجازه می‌دهد تا درباره‌ی زندگی خود تصمیم بگیرد و راهی به‌سوی اعمال اراده خود

بازنماید. بر این اساس غالب بنائات عقلایی که در زمینه‌ی مصالح نوعیه شکل می‌گیرد و عقلا در آن روش و سیره‌ها بما هم عقلا مشی می‌کنند مورد تأیید یا دست‌کم محل سکوت شارع است و ردعی در آن بناءها دیده نمی‌شود. نظری به قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که به تأیید امام خمینی رسیده است گویای این حقیقت است. پذیرش نهاد مجمع تشخیص مصلحت نظام در نظریه حکومتی امام خمینی در اعتبار بناء عقلاء نقش مهمی دارد. در واقع نهاد مصلحت‌زمینه‌ی پذیرش آن بخش از سیره‌ها و بناهای عقلایی را که با ظواهر شرعی سازگار نیست یا سازگاری و موافقت آن مورد اختلاف است؛ فراهم می‌کند. بنابراین سیره‌های مستحدث که دارای مصلحت بوده عمل به آن‌ها لازم است هرچند با برخی از اطلاعات تعارض داشته باشد. علاوه بر این موارد، در «منطقه العفو» در بسیاری از موارد مثل شکل و رژیم حکومت، روابط بین دولت‌ها و حقوق بین‌الملل عمومی و خصوصی، بناء عقلا حاکم است. به همین دلیل امام خمینی در پاسخ خبرنگار روزنامه لوموند فرانسه که «حضرت عالی می‌فرمایید که بایستی در ایران، جمهوری اسلامی استقرار پیدا کند و این برای ما فرانسوی‌ها چندان مفهوم نیست. زیرا که جمهوری می‌تواند بدون پایه مذهبی باشد. نظر شما چیست؟ آیا جمهوری شما بر پایه سوسیالیسم است؟ مشروطیت است؟ بر انتخاباتی استوار است؟ دموکراتیک است؟ چگونه است؟» فرمود:

«اما جمهوری، به همان معنایی است که همه‌جا جمهوری است. لکن این جمهوری بر یک قانون اساسی‌ای متکی است که قانون اسلام است. اینکه ما جمهوری اسلامی می‌گوییم برای این است که هم شرایط منتخب و هم احکامی که در ایران جاری می‌شود این‌ها بر اسلام متکی است، لکن انتخاب با ملت است و طرز جمهوری هم همان جمهوری است که همه‌جا هست.» (امام خمینی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۴۱۰)

اینکه این جمهوری همان جمهوری در همه‌جاست به معنای آن است که آن فقید سیره عقلایی روزگار خویش را مبنی بر اینکه «جمهوری» بهترین شکل جابجایی و نظارت بر قدرت سیاسی را پذیرفته است. تکرار عبارت «مثل سایر جمهوری‌ها» که در دیگر بیانات مبارک امام خمینی نشان می‌دهد که وی بناء عقلاء را در نوع حکومتی که برخواهد گزید معتبر دانسته است. شهید مطهری نیز که برداشت یکسانی از اندیشه‌ی استاد خویش دارد، دو روز قبل از فروردین ۱۲ فروردین

۱۳۵۸ در یک مصاحبه‌ی تلویزیونی تأکید می‌کند که کلمه‌ی جمهوری شکل حکومت را مشخص می‌کند و کلمه‌ی اسلام محتوای آن را، اما حکومت جمهوری یکی از اشکال متعدد حکومتی در دنیا است که در بسیاری از کشورها وجود دارد. جمهوری از نظر مرتضی مطهری یعنی «حکومت عامه» که در آن حق انتخاب با مردم است. مضافاً، این حکومت «موقت» است و نمی‌گذارد گروهی به‌طور دائم بر مردم حکومت کند. دلیل چنین موضوعی نیز به این مساله بازمی‌گردد که از نظر شهید مطهری «نتیجه اعتقاد به خدا پذیرش حکومت مطلقه افراد نیست و حاکم در برابر مردم مسئولیت دارد. بلکه تنها اعتقاد به خداست که حاکم را در برابر اجتماع مسئول می‌سازد و افراد را در برابر حاکم دارای حق می‌گرداند و استیفای حقوق را یک وظیفه لازم شرعی معرفی می‌کند.» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۴۴۲-۴۴۸). مراد امام خمینی و برخی از شاگردانش از مفهوم جمهوری این بود که مردم در حوزه‌ای که نص اسلامی، دلالتی آشکار ندارد؛ ذی‌حق‌اند و اراده آنان می‌تواند در مشروعیت بخشی و نوع حکومتی که برمی‌گزینند تأثیر به‌سزایی نهند. همین برداشت از سخنان امام خمینی را آیت‌الله هاشمی رفسنجانی چنین بیان می‌کند:

«امام مبنای فقهی‌شان و همه چیزشان این بود که حکومت اسلامی بدون حضور مردم نمی‌شود. اگر مردم راضی نباشند این حکومت انجام نمی‌شود و یک روایتی من از زمان امام شنیدم. آن موقع نپرسیدم که سندش کجاست. بعداً خودم رفتم و سندش را پیدا کردم. روایت جالبی است که مبنای استدلال امام بود البته خیلی بیش از این‌هاست ایشان هم منابع فقهی و قرآنی فراوان دارند و این روایت هم خیلی صریح است و نقشی که امام به مردم می‌دادند و من آن روایت را یادداشت کردم و از کتاب کشف المحجّم سید ابن طاووس که یکی از علمای بسیار با ارزش قرن هفتم ماست و شخصیت بسیار عظیمی است... حضرت علی بن ابیطالب می‌فرماید: یک روز پیغمبر در همان روزهایی که عرض کردم پیغمبر مهموم و نگران آینده بود در سال آخر عمرش آن را به علی بن ابی‌طالب گفته. یابن ابی‌طالب لک و لا امتی. این بعد از غدیر است یعنی تو ولی این امت هستی و ولایت مال توست چیزی که خدا به تو داده است. بعد می‌فرماید: فان ولوک فی عافیة و اجمعوا علیک بالرضا فقم بامرهم. اگر دیدی این مردم راضی بودند و آمدند

تو را قبول کردند به تو این سمت را دادند با اجماع البته اجماع نسبی است تمام نمی‌شود. یعنی به اندازه کافی و لااقل اکثریت آنها جمع شدند دور شما اگر آمدند شما بپذیر و متولی امر شو و کارشان را اصلاح کن و ادامه بدهید... و آن اختلافوا علیک اگر دیدی اختلاف کردند و نیامدند آن مقداری که باید بیایند با تو وان اختلافوا علیک فدعهم ولشان کن بما فیہ بگذار کاری که می‌خواهند بکنند خودشان می‌دانند. وان الله سیجعل لک مخرجاً. و خداوند برای تو راهی پیدا می‌کند که به اهدافت برسی. این روایت از روایات معتبر است. ناقل آن‌هم و سند معتبری راهم ارائه می‌کند سیدبن طاووس» (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۸)

جذب عنصر مردمی در نظریه سیاسی امام خمینی که به نوعی فاصله گرفتن از نظم سلطانی در نگرش‌های سنتی از دولت است؛ نشان می‌دهد که امام راحل، آشکارا اسلام شیعی را با مفاهیم مدرن هم‌نشین کرد و راه را به سوی عناصر دموکراتیک در نظام سیاسی شیعی باز نمود. این هم‌نشینی آن‌چنان محکم و استوار بود که علاوه بر توصیه‌های کتبی و شفاهی ایشان، به‌عنوان سند حقوقی در قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز ثبت شد و از اصول لایتغیر آن محسوب گردید. در اصل ۱۷۷ قانون اساسی، نظام مقدس جمهوری اسلامی بر دوپایه قواعد و موازین شرعی و نیز اتکای به رأی مردم معرفی شده است. در نظام پیشنهادی امام خمینی، عناصر جمهوریت نظام یعنی؛ قانون/ مردم/ آزادی با عناصر اسلامیت نظام یعنی؛ شریعت/ فقیه/ نظارت ترکیب شده‌اند که الزامات معرفتی و سیاسی مهمی به دنبال دارند. این عناصر به‌گونه‌ای ترکیب شده‌اند که نمی‌توان تفسیری غیر دموکراتیک از نظریه سیاسی امام خمینی ارائه داد و نه هم می‌توان توضیحی مغایر اسلام از مفهوم «جمهوری» تدارک نمود. گرچه دشواری ترکیب آن دو عنصر در یک نظریه‌ی منسجم، کاری دشواری است و خود می‌تواند منشأ بروز جریان‌ها و جناح‌های سیاسی در فهم سنتز پیشنهادی امام خمینی را فراهم آورد؛ اما مشکل بودن مساله؛ به معنای پیچیدگی ویژه‌ی اندیشه امام راحل نیست، بلکه به‌طورکلی ناشی از پیچیدگی جهان اسلام در مواجهه با مدرنیته و دستاوردهای آن است.

نتیجه‌گیری

مروری بر آثار امام خمینی نشان می‌دهد که امام خمینی تغییرات حاصله در بافت دولت جدید- از

دوره‌ی مشروطه به این سو- را درک و در پی دریافتی از آن در تاملات فقهی خویش بوده است. در واقع او به درستی می‌دانست که دولت قدیم یا همان نظم سلطانی تناسبی برای دوره‌ی جدید ندارد و برای اقامه دولت دینی باید طرحی متناسب با شرایط جدید تدوین کند. به همین دلیل او دو مسیر متفاوت را برای ورود مباحث فقهی با دولت مدرن تشخیص داده است؛ یکی همان حوزه‌های خالی از نص- که نائینی هم در تنبیه الامه به همان راه‌رفته بود- و دوم خطابات قانونیه که برای اولین بار در اندیشه فقهی ایشان مورد توجه قرار گرفته بود. شاید این دو مسیر تنها سناریوهایی باشند که بتوانند اندیشه‌ی شیعه را به دموکراسی متصل نمایند و بدین گونه از حقوق مردم دفاع کرد.

منابع

الخمينی، السيد مصطفی (۱۴۱۸هـ)، *تقریرات فی الاصول*، ج ۷، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

معرفت، محمدهادی (۱۳۷۳)، *اقتراح، مجله نقد و نظر*، شماره ۱.

اصغری، سید محمد (۱۳۸۴)، *بناء عقلاء، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، شماره ۷۰.

المرتضوی اللنگرودی سید محمدحسین (۱۳۷۹)، *جواهرالاصول، تقریرات دروس امام خمینی*، تهران، موسسه تنظیم و نشر امام خمینی.

امام خمینی، روح‌الله (۱۳۸۷)، *صحیفه امام*، ج ۴، تهران، موسسه عروج.

امام خمینی، روح‌الله (۱۳۸۵)، *الرسائل*، ج ۲، رساله الاجتهاد و التقليد، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

امام خمینی، روح‌الله (۱۳۷۲)، *انوار الهدایه فی التعلیقہ علی الکفایه*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

امام خمینی سید روح الله (بی تا)، موسوی، کتاب الخلل فی الصلاه، قم، چاپخانه مهر.

امام خمینی، روح الله (۱۴۱۰ق)، البیع، قم، نشر اسماعیلیان.

بروجردی، مسیح (۱۳۹۴)، نشست علمی: «خطابات قانونی و کاربرد آن در علم سیاست از دیدگاه امام خمینی»، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

حسینی حائری، سید کاظم (۱۳۷۷)، سیاست و حکومت، فصل نامه علوم سیاسی، سال اول، شماره یک.

حقیقت، سید صادق (۱۳۹۴)، «خطابات قانونیه» و «کمند هرمنوتیک»، به نقل از: <https://neelofar.org/۱۸۱۲۹۴>

خمینی، سید حسن (۱۳۹۵)، حکومت دینی و حقوق مردم از منظر امام خمینی، همایش بین المللی حکومت دینی و حقوق مردم، تهران، پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی.

زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۸۷)، رسائل مشروطیت، تهران، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۷ق)، اقتصادنا، تحقیق عبدالکریم ضیاء و دیگران، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، شعبه خراسان.

صدر، سید محمدباقر (۱۴۲۰ق)، قاعده لاضرر و لاضرار، تقریر سید کمال حیدری، قم، دار الصادقین للطباعه و النشر.

صدر، سید محمدباقر (۱۴۰۵ق)، دروس فی علم الاصول، ج ۲، بیروت، دارالمنتظر.

فاضل لنکرانی، محمدجواد (بی تا)، تبیین نظریه امام خمینی در خطابات قانونی، در سلسله نشستهای علمی مدرسه تخصصی فقه امام خمینی، دفتر اول، قم، مرکز تخصصی فقه.

فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۹۰)، *تفضیل الشریعه*، الجزء الثاني، تهران، موسسه عروج.

فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۳۰ق)، *دراسات فی الاصول*، تقریر: صمد علی موسوی، چاپ اول، ج ۳، قم، مرکز فقه ائمه الاطهار.

فرهادیان، عبدالرضا (۱۳۹۵)، *خطابات قانونیه از دیدگاه امام خمینی و مشهور اصولیان*، تهران، موسسه چاپ و نشر عروج.

فیرحی، داود (۱۳۹۱)، *فقه و سیاست در ایران معاصر*، فقه سیاسی و فقه مشروطه، تهران، نشر نی.

فیرحی، داود (۱۳۹۵)، «خطابات قانونیه و حقوق مردم»، همایش بین المللی حکومت دینی و حقوق مردم، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

فیض، علی رضا (۱۳۷۴)، *مبایذ فقه و اصول، مبایذ فقه و اصول*، انتشارات دانشگاه تهران.

لنکرانی، محمد فاضل (۱۳۱۰ق)، *تفضیل الشریعه*، الجزء الثاني، الطهاره قم، حوزه العلمیه قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

مرعشی، سید محمدحسن (۱۳۷۳)، *اقتراح، مجله نقد و نظر*، شماره ۱.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، *مجموعه آثار*، ج ۱۶، تهران، صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶)، *انوار الفقاهه*، کتاب النکاح، ج ۳، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

مومن قمی، محمد (بی تا)، *خطابات قانونیه و اثرات آن*، دفتر اول قم، مدرسه تخصصی فقه امام خمینی.

مومنی، عابدین (۱۳۹۵)، *شرح و تبیین نظریه خطابات قانونیه امام خمینی (س)*، ناشر موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

- نائینی، محمدحسین (۱۳۸۲)، تنبیه الامه و تنزیه المله، تصحیح سید جواد ورعی، قم، بوستان کتاب.
- نائینی، محمدحسین (۱۴۰۶ ق)، فوائد الاصول، ج ۳، تقریر محمدعلی کاظمی خراسانی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۸)، خطبه‌های نماز جمعه تهران، پایگاه اطلاع‌رسانی آیت‌الله رفسنجانی.

References

- Al-Khomeini, Al-Sayyid Mustafa (1418 AH), Lectures on Principles, vol. 7, Tehran, Imam Khomeini Publishing House.
- Maaref, Mohammad Hadi (1373), Iqtrah, Journal of Criticism and Opinion, No.1.
- Asghari, Seyed Mohammad (2005), Bana Aqla, Journal of the Faculty of Law and Political Science, No.70.
- Al-Mortazavi Al-Langroudi Seyyed Mohammad Hassan (1379), Jawahar al-Asul, Imam Khomeini's lectures, Tehran, Imam Khomeini Publishing House.
- Imam Khomeini, Ruhollah (2008), Sahifa Imam, vol. 4, Tehran, Ascension Institute.
- Imam Khomeini, Ruhollah (2006), Al-Rasa'il, vol. 2, Treatise on Ijtihad and Imitation, Tehran, Imam Khomeini Publishing House.
- Imam Khomeini, Ruhollah (1372), Anwar al-Hedayeh in the commentary on Al-Kifayah, Tehran, Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini (RA).
- Imam Khomeini Seyyed Ruhollah (unpublished), Mousavi, Kitab al-Khall fi al-Salah, Qom, Mehr Printing House.
- Imam Khomeini, Ruhollah (1410 AH), Al-Bayy, Qom, Ismailian Publishing.
- Boroujerdi, Masih (2015), Scientific Conference: "Legal speeches and its

application in political science from the perspective of Imam Khomeini", Tehran, Institute of Humanities and Cultural Studies.

Hosseini Haeri, Seyed Kazem (1998), Politics and Government, Political Science Quarterly, First Year, Number One.

Haghighat, Seyed Sadegh (2015), "Legal Addresses" and "Hermeneutic Belt", quoted from; 181294/ <https://neeloofar.org>

Khomeini, Seyyed Hassan (2016), Religious Government and People's Rights from Imam Khomeini's Perspective, International Conference on Religious Government and People's Rights, Tehran, Imam Khomeini Research Institute and the Islamic Revolution.

Zargarinejad, Gholam Hossein (2008), Essays on Constitutionalism, Tehran, Institute for Research and Development of Humanities.

Sadr, Seyyed Mohammad Baqir (1417 AH), Economics, research by Abdul Karim Zia and others, Qom, Islamic Propaganda Office, Khorasan Branch.

Sadr, Seyyed Mohammad Baqir (1420 AH), the rule of no harm and no harm, the report of Seyyed Kamal Heydari, Qom, Dar al-Sadiqin for printing and publishing.

Sadr, Seyyed Mohammad Baqir (1405 AH), Lessons in the Science of Principles, vol. 2, Beirut, Dar al-Montazer.

Fazel Lankarani, Mohammad Javad (unpublished), Explaining Imam Khomeini's theory in legal speeches, in the series of scientific sessions of Imam Khomeini's specialized school of jurisprudence, first office, Qom, specialized center of jurisprudence.

Fazel Lankarani, Mohammad (1390), Tafzil al-Shari'a, second part, Tehran, Ascension Institute.

Fazel Lankarani, Mohammad (1430 AH), Studies in Principles, Report: Samad Ali Mousavi, first edition, vol. 3, Qom, Center for the Jurisprudence of the Imams.

- Farhadian, Abdolreza (2016), Legal speeches from the perspective of Imam Khomeini and the famous fundamentalists, Tehran, Orouj Publishing

Institute.

Farihi, Davood (2012), Jurisprudence and Politics in Contemporary Iran, Political Jurisprudence and Constitutional Jurisprudence, Tehran, Ney Publishing.

Farihi, Davood (2016), "Legal Addresses and People's Rights", International Conference on Religious Government and People's Rights, Tehran, Imam Khomeini Research Institute and the Islamic Revolution.

- Feyz, Alireza (1374), Principles of Jurisprudence and Principles, Principles of Jurisprudence and Principles, University of Tehran Press.

Lankarani, Mohammad Fadhil (1310 AH), Tafzil al-Shari'a, the second part, the purification of Qom, the seminary of Qom, the school of Islamic knowledge.

Marashi, Seyed Mohammad Hassan (1373), Iqtrah, Journal of Criticism and Opinion, No. 1.

- Motahari, Morteza (2011), Collection of works, vol. 16, Tehran, Sadra.

Makarem Shirazi, Nasser (2007), Anwar al-Fiqh, Kitab al-Nikah, vol. 3, Tehran, Imam Khomeini Publishing House.

Momen Qomi, Mohammad (Bita), legal speeches and its effects, the first office of Qom, Imam Khomeini School of Jurisprudence.

Momeni, Abedin (2016), Explanation and Explanation of the Theory of Imam Khomeini's Legal Addresses.

Naeini, Mohammad Hussein (2003), Punishment of the nation and purification of the nation, edited by Seyyed Javad Varej, Qom, Book Garden.

Naeini, Mohammad Hussein (1406 AH), Benefits of Principles, Volume 3, Report by Mohammad Ali Kazemi Khorasani, Qom, Islamic Publishing Foundation.

Hashemi Rafsanjani, Akbar (2009), Friday prayer sermons in Tehran, Ayatollah Rafsanjani information base.