



Revolution Studies
Volume 02, No.04, Autumn & Winter 2024- 5 (Serial 4)

**Imam Khomeini's Idea of Velayat-e Faghih as a Move from Osuli
Jurisprudence to Jurisprudential Mysticism**

Mansour Tabiee¹

Doi:10.22034/fademo.2025.497990.1070

Ali Mozafarisi²

Abstract

This article attempts to study the relationship between mysticism and politics in the Imam's thought and the role played by mystical ideas in his political perspective. By searching for the Imam's intellectual sources and the figures who influenced him - especially Ayatollah Shahabadi - we have shown that the form of the idea of the Velayat-e Faghih is more indebted to mystical ideas than to jurisprudence. We have also depicted the Imam's encounter with newly discovered or innovative matters in the field of politics. Such an image is evidence of a new way of mysticizing politics that we do not see in the past. We have made it clear that the Imam, under old concepts such as the perfect human being and civilized politics, has introduced a new plan for building society that is profoundly different from the ancient teachings. In this plan, new details have been taken from the ancient intellectual systems that allow these teachings and ideas to be present in the new world and to keep up with developments. And this article mainly deals with these details.

Keywords: Imam Khomeini, perfect human being, mysticism, Shahabadi, Velayat-e Faghih

1. Associate Professor of Sociology, Faculty of Social Sciences, Shiraz University, Shiraz, Iran. (Corresponding author). m.tabiee@shirazu.ac.com

1. PhD student in sociology, Faculty of Social Sciences, Shiraz University, Shiraz, Iran
alimozafarisirjani@gmail.com

Received: 2024/ 09/ 20

Approved: 2024/ 12/ 05

<https://trs.ri-khomeini.ac.ir/>

ایده‌والات فقیه امام خمینی به منزله کوچ از فقه اصولی به عرفان فقیهانه

منصور طیبی^۱

علی مظفری^۲

Doi: 10.22034/fademo.2025.497990.1070

چکیده: پیوند میان آموزه‌های کلامی، فقهی و عرفانی با جنبش‌های سیاسی در جوامع مسلمان در بسیاری از تحقیقات محل توجه بوده است. از این منظر، مطالعه آثار امام خمینی، رهبر انقلاب اسلامی ایران، همچنان که به لحاظ سیاسی مهم است، در خصوص اعتقادات کلامی، عرفانی و آرای فقهی نیز لازم است. در این مقاله، سعی شده است عقاید عرفانی امام که در طرح نظم سیاسی او، اثرگذار بوده‌اند، مطالعه شوند. پرسش اصلی این است که قرائت عرفانی امام از آموزه ولایت فقیه، چگونه با بنیادهای دولت مدرن نسبت برقرار می‌کند. در رسیدن به پاسخ، نخست با مطالعه منابع فکری امام و چهره‌هایی که بر او نفوذ داشته‌اند، نشان داده‌ایم که ایده «ولایت فقیه»، بیش از فقه، به اندیشه‌های عرفانی‌ای شباهت دارد که استاد امام، شاه‌آبادی، بدان‌ها باور داشت. سپس مواجهه ایده ولایت فقیه امام با مستحذات را در ساحت سیاست، تصویر کرده‌ایم. چنین تصویری گواه شیوه‌ای جدید از عرفانی کردن سیاست است که در گذشتگان مشاهده نمی‌کنیم. روشن کرده‌ایم که امام، تحت مفاهیم کهنی چون انسان کامل و سیاست مدن، طرحی تازه را برای جامعه و نظم‌بخشی به آن، پیش نهاده است و راهی نو برای پیوند سیاست با الهیات در میان آورده است. روش این پژوهش مطالعه کتابخانه‌ای است و با مطالعه اسناد، سعی شده توصیفی از تبار فکری امام و شیوه تأثیرپذیری او از قداما ارائه شود. به این منظور در بساخت مفاهیم محوری، از تیپ ایدئال‌سازی وبر کمک گرفته‌ایم؛ و در توصیف وجه اندیشگانی ارتباط ولایت فقیه با دولت مدرن از لئو اشتراوس وام گرفته‌ایم.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی، انسان کامل، عرفان، شاه‌آبادی، ولایت فقیه.

۱. دانشیار جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. (نویسنده مسئول).
m.tabiee@shirazu.ac.com

۲. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.
alimozafarisirjani@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۳۰

دوفصلنامه انقلاب پژوهی | سال دوم، شماره ۴ | پاییز و زمستان ۱۴۰۳ | صفحات ۲۵۴-۲۳۱

<https://trs.ri-khomeini.ac.ir/>

نسبت دین اسلام با سیاست موضوعی است که از دیرباز محل بحث و پژوهش علمی و موجب ایجاد مناقشات سیاسی-اجتماعی در حوزه عمومی بوده است (Salvatore, 2016). در چنین پژوهش‌هایی، از نسبت سیاست با کلام، فقه، عرفان سخن به میان می‌آید و در خصوص ویژگی‌های منحصر به فرد زیرمجموعه‌های دین اسلام نظیر شیعه، سنی، اسماعیلیه و... تحقیق صورت می‌گیرد. پیداست که هرچه حدود تحقیق‌ها تنگ‌تر شوند و در باب عقاید و اندیشه‌های گروه‌های کوچک‌تری پژوهش شود نتایج دقیق‌تر خواهند بود؛ براین اساس کاویدن تبار تاریخی تک آموزه‌ها و حلاجی صورت‌بندی خاص این آموزه‌ها نزد فرد یا افرادی معین و سپس تصویر کردن نسبت این آموزه‌ها با ساحت سیاست، در شناخت تصویر بزرگ‌تری که در آن سیاست و دین به هم می‌پیوندند، مفید خواهد بود؛ لذا در مقاله فعلی آموزه ولایت فقیه نزد امام خمینی برای چنین مطالعه‌ای برگزیده شده است.

ایده ولایت فقیه اگر نگوئیم سنگ بنای اصلی که یکی از بنیادهای قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران است (خواجهداد، ۱۴۰۲)؛ از این رو پژوهش در خصوص حدود این ایده نزد امام خمینی موضوع پراهمیتی است. به علاوه می‌توان در اهمیت چنین پژوهشی به این اشاره کرد که در بسیاری مجادلات میان سیاست‌مداران امروزی ایران، بر سر حدود مداخله ولی فقیه در سیاست، به آرای امام ارجاع داده می‌شود و اغلب بدین نظر هستند که تفسیر صحیح، دقیق و معتبر این ایده، در سخنرانی‌ها و مکتوبات امام خمینی حضور دارد (فضائلی و طیرانی، ۱۳۹۳)؛ بدین قرار به سبب نفوذ ایده ولایت فقیه در سال‌های نزدیک به انقلاب ۱۳۵۷ و به سبب تأثیرات مداوم آن بر ایران پسا انقلابی، پژوهش درباره آن ضرورت دارد. در مطالعه مفاهیمی سنتی نظیر ولایت فقیه که در دوره مدرن به حضور خود ادامه داده‌اند، می‌توان از چهارچوب سنت و معارف قدمایی فراتر رفت و از رشته‌های گوناگون علوم انسانی یاری گرفت. درباره «ولایت فقیه» می‌دانیم اصطلاحی است که حداقل از دوره صفویه و متعاقب پیوند یافتن بیشتر عرفان و تشیع در این دوره، مورد استفاده علمای دینی بوده است (بلباسی و کلاتری، ۱۳۹۷)؛ اما حضور مؤثر آن در ساحت رسمی سیاست و سایه انداختن آن بر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران پس از انقلاب سال ۱۳۵۷، به این راهبر شده است که فقط علمای دین بدان مشغول نباشند و اهل تخصص در رشته‌های گوناگون علوم انسانی از آن پرسش کنند؛ به سبب تنوع شاخه‌های نوین در علوم انسانی و به این علت که معارف سنتی نیز بسیار وسیع و متنوع هستند؛ پرسش‌هایی از این دست، ناگزیر خصلتی میان رشته‌ای یافته‌اند.

مقاله فعلی نیز به دنبال بازخوانی ایده ولایت فقیه با استفاده از مفاهیمی است که در فلسفه سیاسی مدرن کاربرد دارند. ناچار پژوهش ما پیونددهنده دو زمینه است: سنت و مدرن. در سوی سنتی به آموزه‌ها، معارف و مفاهیم مقبول علمای دین شیعه، نظر می‌اندازیم و کوشش می‌کنیم که شکل خاصی از تلفیق معارف قدمایی که ایده ولایت فقیه را بر ساخته است، تصویر کنیم و در سوی مدرن خواهیم کوشید توضیح دهیم اگر این شکل خاص، به زبان فلسفه مدرن ترجمه شود، چه تصویری از دولت به دست می‌دهد. فاصله میان این دو نظام مفهومی که با تسامح سنت و مدرن نامیده می‌شوند تا آن اندازه است که تدقیق مفاهیم و تأمل در مبانی از الزامات چنین پژوهشی هستند.

برخلاف فرض گسست بنیادین میان سنت و مدرن، در این تحقیق سنت را در مقام یکی از نیروهای شکل‌دهنده به مدرنیته لحاظ می‌کنیم که خاصه بر ذهنیت گروه‌ها و افراد اثر می‌گذارد و درک آن‌ها از مناسبات جدید را سمت‌وسو می‌بخشد (Misyurov, 2022)؛ چرا که این پژوهش درباره ایده ولایت فقیه نزد امام خمینی است؛ بنابراین نخست باید به توصیف این ایده از نگاه او دست‌زینم. در این کار، اغلب به تألیفات امام می‌پردازیم و گاه بنا به اقتضائات پژوهشی، از سخنرانی‌های او کمک می‌گیریم. در چنین توصیفی است که اندیشه‌های امام به اقتضائات عصر او پاسخ می‌دهند و مرز قاطع میان سنت و مدرن از میان برمی‌خیزد.

نگرش مرسوم دیگر در خصوص سنت، آن است که به ایستایی آن رأی دهیم؛ رأیی که در این تحقیق آن را نادرست دریافته‌ایم. در اینجا وام‌دار کاسیرر هستیم. او در تألیفات متعدد نشان داده است که تفکر سنتی به‌هیچ‌روی در دوره مدرن ناپدید نشده است و مداوم در حال تغییر و انطباق خویش با جهان است (Bockrath, 2023). این نظر از آنجا در تحقیق ما جلب نظر می‌کند که اغلب اهل حوزه، نسبت شاگرد و استادی را تا حد ممکن محترم می‌شمارند و به‌صراحت در رد آرای اساتید خویش کتاب نمی‌نویسد. این شکل از حرمت نهادن در نگاه اول به ایستایی سنت اشاره می‌کند و می‌گوید که با کاویدن تألیفات اهل حوزه، چندان نمی‌توان به تغییرات پی برد. چنان‌که گفتیم، تحقیق حاضر خلاف این مفروض را نشان می‌دهد. در این مقاله برای نشان دادن تحولات اندیشگانی امام، درعین حال که آرای اساتید فقه و عرفان او را ترسیم کرده‌ایم به تفاوت آرای او با این اساتید هم پرداخته‌ایم؛ بنابراین نشان داده‌ایم که در پشت ایستایی ظاهری، دگرگونی‌های ناگفته و ضمنی در کار هستند و مقایسه دقیق، ما را به این تحولات رهنمون می‌شود.

در این تحقیق یکی از اهداف، ترجمان ایده ولایت فقیه به زبان نظریه سیاسی مدرن و

برگرداندن این آموزه به مفاهیم مرتبط با دولت-ملی است. در اینجا از چهارچوب مفهومی لئو اشتراوس بهره گرفته‌ایم؛ و سعی کرده‌ایم خوانش لئو اشتراوس از مفاهیمی چون «خیر جمعی»، «سیاست» و «ملت» را مبنا بگذاریم. بر بنیاد این شبکه مفهومی، سعی ما این بوده است که میان جهان سنت و مدرن پل بزنیم. کاری که فراخور تحقق ولایت فقیه به‌عنوان ایده‌ای برآمده از سنت و تحقق یافته در عصر جدید است.

روش‌شناسی پژوهش ما، مطالعه کتابخانه‌ای است و در آن با رجوع به تألیفات امام خمینی در خصوص «ولایت فقیه»، تحلیل و تطبیق این ایده با آرای اساتید امام، به توصیف این ایده دست‌زده‌ایم؛ چون که در توصیف سعی شده است این آموزه به زبان فلسفه سیاسی مدرن ترجمه شود، ناگزیر تحلیل از سویی و تطبیق میان مفاهیم از سوی دیگر، پژوهش ما را به پیش برده است. بدین قرار در گزینش و برجسته کردن جوانب ایده ولایت فقیه، چهارچوب گزینشگری ما، آن چیزهایی خواهند بود که در فلسفه سیاسی مدرن محل توجه هستند. از آنجا که تعریف دولت مدرن در این تحقیق برگرفته از لئو اشتراوس است و از آنجا که در شاکله بخشی به مفاهیم از تیپ ایدئال‌سازی و بر کمک گرفته‌ایم، این نکته حائز اهمیت است که در تفسیر متون تا حد امکان سعی شده است که متون با نوعی گشودگی خواننده شوند و از تحمیل مفروضات بدان‌ها اجتناب شود (Акаев, 2022).

۱. ادبیات تحقیق و تدقیق مفاهیم

بنا به آنچه گفته شد، مبنای تحلیل، توصیف و تطبیق در تحقیق فعلی مفهومی خواهند بود که اجازه فهم‌پذیر کردن سنت را فراهم می‌آورند. نخست مفاهیم سنتی که زمینه پژوهش را شکل می‌دهند، با تکیه بر ابعاد سیاسی آن‌ها و چشم‌پوشی از دیگر وجوه آن‌ها تعریف می‌شوند. چنین شیوه‌ای از تعریف مفاهیم، قرابتی جدی با تیپ ایدئال‌سازی و بر خواهد داشت که در آن بنا به پرسش محقق، شکل‌هایی از کنش‌های اجتماعی به نحوی اغراق‌شده‌تر از آنچه در واقع هستند، تعریف می‌شوند و امکان فهم عقلانی کنش‌های اجتماعی و پدیدارهای تاریخی را فراهم می‌آورند (ویر، ۱۳۹۲، ص. ۱۴۱)؛ بنابراین چشم‌پوشی از بسیاری جنبه‌های تاریخی عرفان، تصوف و فقه و ساکت گذاشتن تاریخ‌تطور این مفاهیم تمهیدی است روش‌شناسانه تا بتوانیم آرای امام را در فردیتشان طرح کنیم.

عرفان نظری لفظی عام برای مکتوباتی است که در آنها از معرفت به اسما، صفات و افعال الهی سخن می‌رود و بر بنیاد چنین معرفتی، تفسیری خاص از هستی پیشنهاد می‌شود (انصاری،

۱۳۷۲، ص. ۱۲). فرد می‌تواند عالم به علم عرفان نظری باشد بی‌آنکه در سلسله خاصی عضویت داشته باشد و از فردی خاص پیروی کند، همچنین عرفان عملی راجع است به سیر و سلوک فرد و سخن در آن، از مقامات و منازل است که عارف در طلب فنا، بدان‌ها می‌رسد، در آنها منزل می‌کند یا که از آنها می‌گذرد (انصاری، ۱۳۷۲، ص. ۱۱). باورمندان چنین آموزه‌هایی، به افراد، اجتماع و جهان در کلیتش نگاهی خاص می‌اندازند و به مقتضای آن، کنش‌های متمایز نشان می‌دهند.

چنین منظومه نظر و عملی را تصوف یا عرفان نام داده‌ایم؛ اما در تعریف آن‌ها به طریقی که وبر سنخ‌های آرمانی را می‌سازد، می‌توان گفت که فردی که عارف تلقی می‌شود، در وهله اول معتقد به نوعی هستی‌شناسی مراتبی است. او خود را قادر می‌بیند که از مرتبه پایین هستی که عبارت از زندگی دنیوی باشد، آغاز کند و به تدریج با کنش‌هایی - در عرفان عملی از آن‌ها بحث می‌شود - به مراتب بالاتر رسد. در این سیر آخرین و اعلاترین مرتبت، فناء الهی است؛ بنابراین تیپ ایدئال عارف، بنا به آموزه‌های خویش دست به کنش می‌زند و در کنشگری به دیگر عوامل و مسائل نظر ندارد؛ لذا آموزه‌های عرفان مقدم و راهبر عمل عارف هستند و تحقیق در این آموزه‌ها اصل پژوهش فعلی خواهد بود؛ شیوه‌ای که به تقریب نزدیک به همان شکل از پژوهش است که وبر در کتاب روح سرمایه‌داری و اخلاق پروتستانیسم در خصوص آموزه‌های پروتستان‌ها به انجام رسانید و در آن سیمای آموزه‌های پروتستان‌ها و شاخه‌های این زیرمجموعه مسیحیت را ترسیم کرد و سپس توانست میان این آموزه‌ها و کنشی که سرمایه‌دارانه نامیده بود، قرابت انتخابی بجوید. در این تحقیق تمرکز ما بر آموزه‌های مرتبط با ولایت فقیه است و بخش دوم پژوهش وبری در اینجا موضوعیت نخواهد داشت.

۲۳۵

در این مقاله عمده مباحث، حول آموزه‌های نظری پذیرفته شده برای امام و نسبت آنها با سلوک صوفیانه او می‌گردد. هرچند پیداست که چنین تفکیکی - میان نظر و عمل - از متن واقع بر نمی‌آید و صرفاً ابزاری است برای میسر ساختن مطالعه؛ بدین قرار اگر در پاره‌ای موارد در این مکتوب، لفظ عرفان و تصوف باهم یا به جای یکدیگر می‌آیند، برآمده از دشواری و نادقیق بودن تمایز گذاری این دو است.

اکنون به تعریف واژه‌ای دیگر در عنوان مقاله، یعنی سیاست می‌پردازیم. در فلسفه سیاسی، بنا به تعریف لئو اشتراوس، سیاست، ساحتی است مستقل و خود بنیاد که در آن خیر جمعی^۱ معیار سنجش و غایت عمل و نظر است (Strauss, 1988). ابهام در واژه خیر،

1. common good

پدیدآور مجادله‌هایی است که فیلسوفان و ادوار فلسفه را از هم متمایز می‌کند؛ برای مثال در فلسفه سیاسی سقراط، ارسطو و افلاطون؛ زیرا پولیس (دولت‌شهر) واحد سیاسی راستین به شمار می‌آید و آن را چونان امری برآمده از طبیعت^۱ لحاظ می‌کنند، خیر پولیس، به مدد تبعیت از نظم طبیعی حاصل می‌آید (Strauss & Cropsey, 1987, pp. 3). نزد فیلسوفان سیاسی مدرن از آنجا که واحد تحلیل، دولت-ملت‌های جدید هستند که آن‌ها را محصول قرارداد انسان‌ها-نه امری طبیعی-می‌دانند، آنگاه تعریف خیر دچار تحول می‌شود. لئو اشتراوس، در تعریف دولت-ملی به این باور است که این واحد سیاسی صرفاً با اتکا بر اقتدار سیاسی برپای نمی‌ایستد و در شکل‌دهی و قوام آن دو عامل مهم دیگر دخیل هستند: همگونی فرهنگی و بنیادهای اخلاقی (Agnew, 2017). به عقیده او قوانین حاکم بر دولت‌های ملی باید تابع بنیادهای اخلاقی این جوامع باشند. با چنین تعریفی از دولت مدرن، می‌توانیم از نظام‌های اخلاقی گوناگون که در فرهنگ‌های مشترک حضور دارند، انتظار داشته باشیم که با خود مدلی از دولت-ملی را به صورت ناآشکار یا آشکار داشته باشند؛ بنابراین می‌توان دولت-مدرن را تیپ ایدئالی فرض گرفت که بنا به همگونی‌های فرهنگی و ارزش‌های اجتماعی مقبول جمعیتی که در مرزهای مشخص گردآمده‌اند، یعنی ملتی معین، واحدی سیاسی را بنا می‌کند. در ادامه تحقیق، مراد از دولت مدرن اشاره به چنین مجموعه‌ای است و چون در سطح ایده‌ها به تحقیق می‌پردازیم وجه اخلاقی و بعد فرهنگی آن محل تأکید خواهند بود. از آنجا که نزد فیلسوفان اسلامی به‌ویژه پس از ملاصدرا تمایزی ماهوی میان عرفان نظری و حکمت نظری لحاظ نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰)، با تأمل در تقسیم‌بندی‌های حاکم بر ساحت فلسفه اسلامی می‌توان به جایگاه سیاست در عرفان نظری واقف شد. در این چشم‌انداز معمولاً مباحث عرفان نظری را استدلالی می‌شمارند؛ زیرا فلسفه را نیز صرفاً زمین استدلال فرض می‌کنند، تفاوتی چشم‌گیر میان این دو نمی‌بینند.

در فلسفه اسلامی و متون عرفانی، سیاست را چیزی جدا از حوزه اخلاق نمی‌دانستند. چنان‌که می‌دانیم در تقسیم‌بندی شاخه‌های فلسفه، بر آن بودند که حکمت را دو ساحت است؛ نظری و عملی. از سیاست در ذیل حکمت عملی، بحث می‌کردند. حکمای اسلامی به این اندیشه قائل بودند که تحت عنوان حکمت عملی، سه زیرمجموعه بانام‌های اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن قرار می‌گیرند (سجادی، ۱۳۷۵، ص. ۳۰۰). این سه زیرشاخه حکمت عملی، سرشتی واحد با دامنه‌ای متفاوت داشتند، یعنی اگر اخلاقی زیستن را در

1. physis

زندگی فرد لحاظ می‌کردیم در حوزه «اخلاق» قرار داشتیم و اگر دامنه را فراخ‌تر و هم‌ارز خانواده می‌گرفتیم به تدبیر منزل قدم نهاده بودیم و با گسترش پهنه تحلیل به شهر و جامعه، به سیاست مدن رسیده بودیم (فاضل تونی، ۱۳۸۶، ص. ۲۸۶).

امام خمینی نیز مشابه چنین نظری را در خصوص این سه حوزه ابراز می‌کند و باور دارد که اخلاقی شدن میسر نمی‌شود مگر با برپا داشتن مبتنی بر اخلاق هر سه بخش. به عبارتی از نظر ایشان، فرد مقید به تهذیب اخلاق نمی‌تواند در شهری فارغ از سیاست اخلاقی زندگی کند. در خصوص این نکته، امام چنین می‌نویسد: «و باید دانست که هریک از این مراتب ثلاثه انسانی که ذکر شد به‌طوری به هم مرتبط است که آثار هریک به دیگری سرایت می‌کند، چه در جانب کمال یا طرف نقص» (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص ۳۸۷).

۲. پیشینه پژوهش

در خصوص ایده ولایت‌فقیه مقالات، کتب و نشریات متفاوتی تا امروز به طبع رسیده‌اند. با تسامح می‌توان این پژوهش‌ها را در دو دسته کلی جای داد؛ دسته‌ای که بر فقهی بودن این آموزه تأکید کرده‌اند و دسته‌ای که به ریشه گرفتن این آموزه از عرفان، قائل بوده‌اند. دسته نخست، غالباً به متون فقهی و استدلال‌های فقها در دفاع از ایده ولی فقیه اشاره می‌کنند و امام رافقی می‌شمارند که برای احیای این آموزه یا بازآرایی آن در عصر جدید از مرجعیت خود کمک گرفت (اختری‌نژاد، ۱۳۹۸؛ جلالی و دیگران، ۱۴۰۱؛ وفایی فرد و میراحمدی، ۱۳۹۷). ضعف این استدلال در آن است که هم‌عصر و پیش از امام، فقیهان برجسته‌ای حضور داشته‌اند که عمده آن‌ها از این اصل دفاع نکرده‌اند و گاه آن را خلاف مبانی فقهی ارزیابی کرده‌اند. از سوی دیگر در این تحقیقات، قدرت بسیج‌گری آموزه‌ها و وجه پررنگ ایمانی آن‌ها در نظر نیامده است؛ یعنی ایده‌ای نظیر ولایت‌فقیه که بر انقلابی اجتماعی به نحوی عمیق مؤثر بوده و در سال‌های پس از انقلاب بسیاری افراد را بسیج کرده است همسنگ بسیاری احکام فقهی به شمار آمده که بسیاری از آن‌ها مهجور هستند و بسیاری به آداب و رسوم اجتماعی شبیه‌اند. مدعای اصلی ما این است که باور امام به آموزه‌های عرفانی بیش و پیش از جایگاه فقهی او در برآمدن نظریه ولایت‌فقیه اثر گذاشته است. اشاره به این نکته؛ اما در این اندازه امری تازه نیست؛ چراکه برخی دیگر نیز چنین گفته‌اند؛ برای مثال زریاب خوبی که از شاگردان امام بوده است، نخستین کسی است که ولایت‌فقیه را بیش از ریشه داشتن در فقه، برخاسته از ایده ولایت تکوینی در عرفان می‌داند. او در این باب چنین می‌نویسد: «او در این بنای عرفانی دینی که

خود معمار آن بود برای ائمه اثنا عشر مقامی بسیار بالا و فرا انسانی قائل بود که نه تنها هدایت و ولایت شرعی را بر عهده دارند، بلکه ولایت مطلقه تکوینی را نیز دارا هستند که البته خود این ولایت تکوینی منبعث از مقام احدیت است. فقهای شیعه از آن مقام الهی مستفیض هستند و این معنی اساس ولایت فقیه را در نظر او تشکیل می‌دهد» (زریاب خوبی، ۱۳۷۴، صص. ۱۹-۲۲). نظیر عقاید زریاب را در تحقیقات دیگر مشاهده می‌کنیم. رودگر با اتکا به طرح اسفار اربعه صدرای، بر این باور است که بازگشت از سفر سوم و رهسپار سفر چهارم شدن، فرد را شایسته نشستن بر مسند ولایت می‌سازد (رودگر، ۱۳۹۶). جوادی آملی نیز از دیگر کسانی است که ولایت امام را جامع ولایات فقهی، عرفانی و حکمی معرفی می‌کند. از نظر او امام از تابعان حکمت صدر است که در آن ولایت به صرف فقه‌دانی به کسی سپرده نمی‌شود و فرد باید جامع فقه اصغر و اکبر باشد تا بدان جایگاه رسد (جلیلی خامنه، ۱۴۰۰، ص. ۳۵).

آن‌طور که پیداست سخن زریاب بیش از سایرین، بر آنچه امام در کتاب ولایت فقیه و سایر تألیفاتش گفته است، صدق می‌کند؛ اما موشکافی بیشتر بر ناتمامی چنین وصفی گواهی می‌دهد؛ زیرا نقش‌پردازی عرفان در ایده ولایت فقیه کم و کیفی دارد که صرفاً با ایده ولایت تکوینی توضیح‌پذیر نیست. از این گذشته، سیاست و نحوه مواجهه با امور مستحدثه در تألیفات امام، جایگاهی خاص یافته‌اند که بی‌عنایت به این جایگاه، شرح تازگی اندیشه امام میسر نیست.

پاره‌ای دیگر از پژوهش‌ها که در این دسته جای می‌گیرند، جزئی‌تر و با دقت در یک یا چند مفهوم مشخص به مطالعه وجه عرفانی ولایت فقیه پرداخته‌اند، در غالب این مطالعات دو ضعف عمده مشاهده می‌شود؛ یکی آنکه مفاهیم عرفانی نظیر انسان کامل، حضرات خمس و اسفار اربعه را با معانی ثابت و غیر تاریخی فرض کرده‌اند و بدون دقت در شیوه خاص بازتعریف آن‌ها نزد امام به کاربرده‌اند و از این‌رو فردیت نگاه امام را توضیح نداده‌اند (بهرامی قصرچی و هاشمی، ۱۳۹۴؛ شب‌بویی و قمی‌اویلی، ۱۳۹۹). یا آنکه مفاهیم را همان‌طور که در سنت تعریف شده به دایره پژوهش وارد کرده‌اند و از مبانی متفاوت سنت و مدرن غفلت کرده‌اند و از این‌رو تعارض میان بنیادها را نادیده گذاشته‌اند (کاظمیان‌سورکی و دیگران، ۱۳۹۸؛ لک زایی و باقری، ۱۳۹۲). در این مقاله تلاش خواهد شد که به این نکات نظر انداخته شود و نسبت سیاست با آرای عرفانی امام، روشن شود؛ به بیان دیگر دو گام اساسی در این تحقیق برمی‌داریم؛ نشان می‌دهیم فقهایی که از ولایت فقیه گفته‌اند، مقصودی متمایز با امام خمینی داشته‌اند و پیوند آنها با عقیده امام چندان استوار نیست سپس نشان داده

خواهد شد که عرفان در آثار امام، به شکلی خاص و متفاوت با گذشته، با سیاست پیوند یافته است که روشن کردن این سیاق مهم‌ترین وظیفه این مقاله است.

۳. فقهای پیش از امام و ایده ولایت‌فقیه

در بخشی که به مفاهیم اصلی در این مقاله پرداخته شد، معلوم شد که لئو اشتراوس بر این باور است که نظم‌های اخلاقی اگر به فرهنگ مشترک پیوند خورند و بتوانند واجد اقتداری سیاسی شوند، دولت‌های ملی را می‌سازند؛ براین اساس باید پرسید که آموزه ولایت‌فقیه در برپاداشتن نظام جمهوری اسلامی ایران، بر کدام نظم اخلاقی تکیه داشته است. برای پاسخ به این پرسش، نخست به این خواهیم پرداخت که آیا فقه را می‌توان کلیتی اخلاقی یا به بیان دقیق‌تر نظمی اخلاقی لحاظ کرد. در پیمودن این مسیر، مباحث این بخش در ساختن تیپ ایدئال از فقه به کار گرفته خواهند شد و این تیپ ایدئال، امکان داوری در خصوص بهره‌مندی فقه از نظمی اخلاقی را فراهم می‌آورد.

برخی بر این نظرند که ایده ولایت‌فقیه، قرن‌ها در میان فقیهان شیعه رواج داشته است و امام با طرح مجدد این ایده، رأی قدیمی را در میان گذاشته است که اغلب فقها، به‌صراحت یا به تلویح، بدان باور داشته‌اند (ضابط، ۱۳۷۸)؛ از این رو نیاز است قدری در آرای فقیهان پیش از امام به جستجو بپردازیم تا ببینیم حد تأثیر و شیوه اثرپذیری امام از فقهای پیش از خود به چه صورت بوده است.

به لحاظ تاریخی، مهم‌ترین دوره از نظر نقش‌آفرینی علمای شیعه در ساحت رسمی سیاست و قرار گرفتن آن‌ها در کنار پادشاهان و حاکمان، دوره صفویه است. در سایه حکومت صفویان و بیشتر برای تصدی مناصب سیاسی، نزاعی پر دامنه میان دو جریان فقهی، یعنی اصولی‌ها و اخباری‌ها، آغاز شد که سده‌ها ایران را دستخوش صف‌آرایی‌هایی با عناوین مختلف کرد. همچنین با قدرت گرفتن صفویان و یاران آن‌ها که صوفی مسلک بودند، پای عقاید عارفانه نیز به این منازعه باز شد. به ایجاز در خصوص کشاکش میان اصولی‌ها، اخباری‌ها و اهل عرفان می‌دانیم در طول ۲۳۵ سال حکومت صفویان، این اخباری‌ها بودند که نخست، هم‌پیمان با جریان‌های صوفی، بر رقیبان اصولی فائق آمدند و سپس درصدد حذف هم‌پیمان‌های دیروز، یعنی اهل عرفان، برآمدند و با موفقیت آن‌ها را نیز به حاشیه راندند.

پیروزی اخباری‌ها، با حمله افغان‌ها به ایران و متعاقب آن حکومت نادرشاه - که رویکردی خصمانه با علما داشت - و حکومت کریم‌خان زند - که چندان عنایتی به علما نداشت - متزلزل شد. با گذر از این دوره‌های بی‌ثبات و پرمخاطره، بار دیگر علمای اصولی به صحنه باز گشتند و

در سال‌های سلطنت فتحعلی شاه توانستند پس از کشاکش‌هایی خونین، اخباری‌ها را شکست دهند و حمایت شاهان قاجار را به سمت خویش جلب کنند؛ به این ترتیب اصولی‌ها، رابطه‌ای مستحکم با شاهان قاجار شکل دادند و به تدریج نفوذشان در سیاست را گسترش بخشیدند. در این دوره بود که اصولیون به تدریج و با اجازه حاکمان قاجار، خود را در جایگاهی یافته بودند که می‌توانستند، علاوه بر اداره محاکم شرعی، حکم جهاد صادر کنند و به پشتوانه بهره‌مندی از موقوفات و خمس و زکات تا حدی مستقل از سلطان نقش‌آفرینی کنند (طباطبایی فر، ۱۳۹۴، ص. ۳۹۲).

با پیروزی قاطع علمای اصولی بر رقیبان اخباری‌شان در دوره قاجار (ثواب و آزادبخت، ۱۳۸۸)، معضلی جدی پیش‌روی اصولی‌ها قرار گرفت: آن‌ها که هر حکومتی - به‌استثنای حکومت پیامبر(ص) و ائمه معصوم - را فارغ از نحوه به قدرت دست یافتنش، حکومت جور می‌شناختند باید همکاری خود را با حاکمان قاجاری و جاهت می‌بخشیدند (رنجبر و مشکوریان، ۱۳۸۹). از این منظر تلاش ملا احمد نراقی که برخی او را مبدع ولایت فقیه دانسته‌اند (مددوحی، ۱۳۸۱)، کوشش عالمی اصولی بود تا از چنین موقعیت تناقض‌آمیزی، اصولیان را به درآورد. او در عائد پنجاه و چهارم از کتاب عوائدالایام موقعیت عالمان را چنین وصف می‌کند: «فائتی قد رأیت المصنِّفین یحیلون کثیرا من الأمور إلی الحاکم فی زمن الغیبه و یؤلونه فیها و لا یدکرون علیه دلیلا و رأیت بعضهم یدکرون أدله غیر تامه و مع ذلک کان ذلک أمرا مهمّا غیر منضبط فی مورد خاص» (نراقی، ۱۳۷۵، ص. ۵۲۰) به عقیده نراقی، اگر که علما بسیاری از وظایف حکومتی را بر عهده شاهان گذارده‌اند، این خود حاکی از نقش عالمان دینی به‌عنوان میراث‌داران ولایت پیامبر(ص) و ائمه (ع) است.

نراقی می‌گوید عالمان زمانه‌اش آنجا که اقتدار کافی دارند مجلس قضا برپا می‌کنند؛ تعزیر و حد دینی را به اجرا می‌گذارند؛ اوقاف عامه را به متولی می‌سپارند؛ اختیار مصرف مال یتیم و مجانین را در دست می‌گیرند؛ و خمس را تقسیم می‌کنند. همچنین می‌گوید که این عالمان، دلیل فقهی برای اقدامات خود ندارند و کوشش من آن است که چنین اقداماتی را به لحاظ فقهی موجه سازم (نراقی، ۱۳۷۵، ص. ۵۲۰)؛ بدین ترتیب ملا احمد، گرچه حدود اختیارات فقیهان را فراخ و هم‌ارز با حاکمان در نظر آورده؛ اما به‌صراحت از حکمرانی فقیهان یاد نمی‌کند. در واقع نراقی خواسته است نقش‌آفرینی عملی فقیهان که در دوره او قابل مشاهده بود، موجه سازد. سخن نراقی بیش از آنکه مردمان را به پیروی از فقها بخواند، قصد دارد که موقعیت فقیهان در عصر قاجار و همکاری کم‌سابقه آنها با حکومت را مشروع کند. در اینجا

فقیه به توجیه پسینی اعمال اهل شرع، روی آورده است و چیزی تازه به عنوان نظمی اخلاقی یا منظومه‌ای از ارزش‌های سیاسی را پیش نهاده است.

با انقلاب مشروطه و طرح خواسته‌هایی جدید از جانب مردم که مشروط کردن نقش پادشاه و به تبع آن نقش علمای هم‌رأی نراقی، اساسی‌ترین آن‌ها بود (آدمیت و ناطق، ۱۳۵۶، ص. ۳۰۲)، تلاش‌های فقهی تازه‌ای برای تعامل با اوضاع اجتماعی جدید صورت گرفت. در میان علمای پذیرنده مشروطه، میرزای نائینی با نگارش کتاب تنبیه‌الامم و تنزیه‌الملئ، شیوه‌ای در توجیه نظام مشروطه پیش گرفت که بنا بدان، فقه باید مداخلات سیاسی خویش را محدود می‌کرد و منطقه‌ای مستقل را برای سیاست فرض می‌کرد. از نظر او، در مسائلی که نصی برای آن‌ها نداشته باشیم، لزومی ندارد که تابع رأی فقیهان باشیم؛ و باید به این اندازه بسنده کرد که قوانین وضع شده، ناقض احکام اولیه باشند (ابوالقاسمی دهاقانی و ورعی، ۱۳۹۴). اینجا نیز فقه، نظمی اخلاقی را ایجاد نمی‌کرد و حتی در امور تازه پیدای سیاسی، به این بسنده می‌کرد که رأی صاحب‌نظران آن عرصه را پذیرا شود. از طرف دیگر، سرآمد فقهای مخالف مشروطه، شیخ فضل‌الله، دایره اختیار فقیه را وسیع‌تر از میرزای نائینی تعریف می‌کرد و به این باور بود که تنها زمامداری - که شامل اقدامات برای نظم و نسق جامعه بود - بیرون از نفوذ فقها قرار می‌گیرد. او درباره زمامداری نیز بر این نظر بود که مشروعیت قوانین، منوط به هم‌خوانی آنها با دستورات فقهی است (ابوالقاسمی دهاقانی و ورعی، ۱۳۹۴). به این تقدیر، حتی در این نگرش، از نظمی اخلاقی - سیاسی سخن به میان نمی‌آمد.

از مطالب پیشین این نتایج به دست می‌آیند:

- فقه را نمی‌توان نظمی اخلاقی فرض کرد.

۲۴۱

- فقه به دنبال توجیه و توضیح اموری است که واقع شده‌اند، بنابراین شأنی پسینی دارد.

- فقه در ساحت سیاست حداکثر می‌تواند واضح قوانین جزئی برای رتق وفتق امور باشد.

در تعریف فقه به‌عنوان تیپ ایدئال می‌توان گفت که فقه مجموعه‌ای - نه نظامی - از

احکام وابسته به واقعیات هر دوره و هر موقعیتی است که شأنی پسینی دارد و در داوری

به‌صورت جزئی‌نگرانه عمل می‌کند و از ارزش‌های متنوع اخلاقی به تناسب زمانه و موقعیت

می‌تواند بهره‌گیرد؛ از این رو می‌توان گفت که در طرح نظام اخلاقی - سیاسی، فقه حداکثر

می‌تواند ابزاری کارآمد باشد نه موجد نظم و کلیت.

شاهدی دیگر که نشان می‌دهد ایده ولایت فقیه امام نمی‌تواند از دل فقه بیرون آید،

استدلال‌های عبدالکریم حائری یزدی، استاد فقه امام و مؤسس حوزه علمیه قم، در رد ایده

ولایت فقیه است. او در رساله‌ای می‌کوشد تا نشان دهد فقیهان را نمی‌رسد که در اموری برای خویش، حق تصرف قائل شوند که ائمه معصومین از دخالت در آن‌ها صرف نظر کرده‌اند. باور حائری یزدی آن است که لفظ ولایت، صرفاً امور حسبیه را دربر دارد و تعمیم آن به ولایت عامه و مطلقه، اساسی فقهی ندارد. حائری یزدی در جایی از رساله‌اش، استدلالی را نفی می‌کند که جایگاه امام را فرای احکام دینی فرض می‌گیرد: «چنین مفروضی به این معناست که احکام دینی فرع وجود ائمه‌اند و امام می‌تواند مال کسی را از او بازستاند و عقد زناشویی میان دو فرد را ملغی اعلام کند» (حائری یزدی و اراکی، بی‌تا، صص. ۱۶-۱۵).

در اینجا اشاره به حدود اختیاری که امام برای ولی فقیه در نظر می‌گیرد و فاصله معنادار نگاه امام از استاد خویش، مفید خواهد بود. درباره این امر، امام خمینی می‌گوید:

ما اگر فرض بکنیم که یک کسی اموالی هم دارد که خیر، اموالش هم مشروع است، لکن اموال طوری است که حاکم شرع، فقیه، ولی امر تشخیص داد که این به این قدر که هست نباید این قدر باشد، برای مصالح مسلمین او می‌تواند قبض کند و تصاحب کند و یکی از چیزهایی که مترتب بر ولایت فقیه است و مع‌الأسف این روشنفکرهای ما نمی‌فهمند که ولایت فقیه یعنی چه، یکیش هم تحدید این امور است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص. ۴۸۱).

بنا بر همه آنچه برشمرده شد، ایده ولایت فقیه از درون فقه امکان پدیدار شدن نداشت و در تبیین آن باید بر دیگر منبع فکری امام یعنی عرفان، نظر انداخت؛ به بیان دیگر درون نوشته‌های فقهی، بحثی از واحد سیاسی مشخص که امت باشد، نحوه ساخته شدن آن، مشروعیت این واحد، خیری که این واحد می‌جوید و اختیار فقیه در تشکیل چنین واحدی به میان نیامده بود. امام برای طرح ایده امت - که واحد سیاسی مطلوب او بود - نیازمند بهره‌گیری از منظومه‌ای بود بانام تصوف.

۲۴۲

۴. عرفان و امام

تصوف و سیاست، در ۱۴ قرن که از ظهور اسلام می‌گذرد، روابطی پنهان و آشکار داشته‌اند. آموزه‌های عرفان گاه به نفع حاکمان و برای سرکوب مخالفانشان اقامه شده‌اند و گاه برانگیزاننده قیام‌هایی علیه حکومت‌ها بوده‌اند. نمونه‌های نزدیک نقش‌پردازی سیاسی اندیشه‌های عرفانی را در قیام شاه اسماعیل صفوی و قزلباشان حامی او (قاسمی گنابادی، ۱۳۸۷، ص. ۵۴) و جنبش بابیه در عصر ناصری می‌توان به نظاره نشست (اسحاقیان درچه، ۱۳۸۷).

بر ذهنیت امام خمینی نیز به‌عنوان کنشگر و رهبری سیاسی، آنچه از آغاز تا فرجام زندگی‌اش اثرگذار بود عرفان و فلسفه آمیخته به عرفان بود. درباره این نکته، حائری یزدی چنین می‌گوید: «امام خمینی علاقه‌ای به فلاسفه مشاء و منطق نداشت. درس اسفار ایشان بسیار جاذبه عرفان داشت. عرفان را هم پیش آقای شاه‌آبادی به‌خوبی خوانده بودند و دائماً هم مشغول مطالعه کتب ابن عربی و غیره بودند؛ لذا به اسفار هم از نظر ابن عربی نگاه می‌کردند، نه از نظر ابن‌سینا و فارابی» (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص. ۳۵۷). این علاقه امری گذرا و محدود به دوره‌ای خاص از عمر امام نماند و پس از نشستن ایشان بر مسند رهبری در سال‌های پس از انقلاب، همچنان ادامه یافت تا آنجا که حتی در نامه به گورباچف آن‌هم یک سال پیش از وفاتشان، تفسیر راستین دین اسلام را متجلی در آموزه‌های ملاصدرا و ابن عربی می‌شناسند و از محی‌الدین ابن عربی، با لفظ بزرگ‌مرد یاد می‌کنند.

۱-۴. شاه‌آبادی و طرح دوگانه اخوت و ولایت

چنان‌که می‌دانیم آموزگار اصلی امام در مباحث عرفانی، میرزا محمدعلی شاه‌آبادی بود. امام در نوشته‌هایش با احترامی خاص و با گزاره‌هایی چون «شیخنا العارف الکامل الشاه‌آبادی» یا «شیخ عارف کامل روحی فدا» از شاه‌آبادی یاد می‌کند که بیانگر عمق رابطه امام با اوست. بر مبنای چنین ملاحظه‌ای، پرداختن به آرای میرزای شاه‌آبادی به‌ویژه در باب سیاست، از جمله لازمه نزدیک شدن به چیزی است که آن را عرفان سیاسی امام می‌خوانیم.

شاه‌آبادی از عارفانی بود که اصلاح اجتماع و مشارکت در سیاست را مهم می‌انگاشت؛ و بر آن بود که جامعه مسلمانان را از دام عقب‌ماندگی و استعمارشدن برهاند. او در کتاب شذرات المعارف، اصل جامعه را، دین می‌شمارد و معتقد است که علت ناتوانی جامعه اسلامی در جهان جدید، دور شدن افراد این جامعه، خاصه حاکمان آن، از اسلام راستین است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، صص. ۲۷-۲۶). به عقیده شاه‌آبادی آن‌ها که ابعاد اجتماعی اسلام را نادیده می‌انگارند و فقط برای آن حیثی فردی قائل می‌شوند، موجب ضعف جوامع مسلمان شده‌اند (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص. ۴۳).

در چشم‌انداز سیاسی امام نیز بنیاد برپایی جامعه، دین است و جامعه راستین، واحدی است که بر مبنای آخرین دین الهی، یعنی اسلام، بنا شده است. نخستین چیزی که جلب نظر می‌کند، فرض کلیتی است به نام جامعه اسلامی که در زمانه مخالفت امام با حکومت پهلوی، در دوره حیات شاه‌آبادی و حتی تا قرن‌ها قبل به شکل امتی واحد وجود نداشت؛ به بیان دیگر نزد این دو، جامعه اسلامی حقیقتی پنداشته می‌شد که با ظهور محمد(ص) پدیدار شده بود؛

اما به سبب اختلافات قومی، شکل‌گیری مرزها و فساد حکومت‌ها، اجازه ظهور کامل نیافته بود. کلیتی که امام و شاه‌آبادی از آن سخن می‌گفتند، باید که در آینده ایجاد می‌شد و از این نظر به پروژه‌ای برای تأسیس نظم سیاسی شبیه بود. البته نظمی سیاسی که اساس آن، چنان‌که گفتیم نظمی اخلاقی به نام دین اسلام بود.

در نگاه این دو، بنیاد جامعه راستین، حقیقتی فراتاریخی است که فراز و نشیب‌ها و شکست و پیروزی‌ها، در آن تغییری نمی‌دهند؛ حقیقتی که جایگاهی ثابت در هستی دارد و آن را ولایت محمدیه می‌خوانیم. در توضیح این مفهوم لازم است اشاره‌ای به مبحث ولایت نزد ابن عربی کنیم تا از این طریق مبنای نگاه شاه‌آبادی و سرشت‌سازی آن در اندیشه شاگردش، روح‌الله خمینی، آشکار شود. شیخ مکی می‌گوید ابن عربی انواع ولایت را چهار گونه می‌داند که سه گونه اول، ذیل ولایت محمدی قرار می‌گیرند و آخرین نوع از آن انبیای دیگر است:

۱. جامع تصرف صوری و معنوی و همچنین مقرون خلافت باشد.

۲. جامع تصرف صوری و معنوی باشد و مقرون به خلافت نباشد.

۳. فقط تصرف معنوی بر او حمل شود.

۴. ولایت سایر انبیا.

مکی تصرف صوری را به سلاطین منتسب می‌سازد. همچنین از این امر یاد می‌کند که علی(ع) و سایر خلفای راشدین به تصرف صوری و معنوی همراه با خلافت دست‌یافته بودند و پس از علی - که خاتم ولایت نوع اول است - معاویه و دیگران صرفاً ملوک بودند نه چیزی بیشتر (۱۳۶۴، ص. ۷۳).

حال اگر به گفته‌های شاه‌آبادی بازگردیم، درمی‌یابیم که او خلافت را پایان‌یافته نمی‌انگارد. برای او پیوند با ولایت، به منزل پدیدارشدن سیاست الهیه یا همان خلافت است. به‌زعم شاه‌آبادی حفظ دو پایه، مرام اسلام است: یکی حفظ حکومت مطلقه قرآن و دیگر حفظ ولایت مطلقه مهدی صاحب‌الزمان (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص. ۵۲). اگر به مقصود اصلی شاه‌آبادی نظر اندازیم درمی‌یابیم که حکومت مطلقه قرآن، لفظی است که مراد نویسنده از آن، اجرای احکام فقهی است و در خصوص ولایت مطلقه صاحب‌الزمان نیز شاه‌آبادی، حفظ آن را منوط به استوار کردن دو اصل می‌داند: [اصل] اول، بسط معارف و حقایق دیانت در حدود ممالک اسلامی که به‌منزله خیط (نخ) نبوت و ولایت و ارتباط به مقام مقدس ایشان و اجتناب از خلطه و آمیزش با اجانب ... دوم، توسعه اجتماعات مذهبی برای ارتباط و دوستی

متدینین با یکدیگر که به منزلهٔ خیط اخوت است (شاه آبادی، ۱۳۸۶، ص. ۵۳) از نظر شاه‌آبادی تاروپود جامعهٔ اسلام، ولایت و اخوت هستند؛ جامعه در منظر عمودی، به سبب پیوند با ولایت برپای ایستاده است و از منظر افقی، آنچه از این جامعه راستین محافظت می‌کند، پیوند برادرانه میان مسلمانان است که آن را اخوت می‌نامد. بنابر نظر شاه‌آبادی، اصلی که جامعه اسلامی بر پایهٔ آن شکل می‌گیرد اسلام است و اصل اسلام ولایت محمدیه است که امروز در وجود امام زمان تجلی یافته است. امام در باب ولایت هم‌رأی استاد خویش است. او در تعلیقات بر شرح فصوص الحکم قونوی می‌نویسد:

فَالدَّوْلُ مَخْتَلِفَةٌ بِاخْتِلَافِ الْأَسْمَاءِ وَالشَّرَائِعِ مَتَكَثَّرَةٌ بِتَكَثُّرِ الْحَقَائِقِ الْغَيْبِيَّةِ الْأَسْمَائِيَّةِ
و صاحب‌المقام الأقدم الأحد في التجلي الأقدس و مقام جمع الأسماء في
الحضرة الواحديَّة هو النَّبِيُّ الْخْتَمِيُّ الَّذِي لَهُ الْأَوْلِيَّةُ وَالْآخِرِيَّةُ وَالظَّاهِرِيَّةُ وَالْبَاطِنِيَّةُ
و ممَّا ذكرنا يسقط كثير من كلمات الشَّارح الفاضل و على ذلك يمكن ان يكون
الأمم في قوله: لأختلاف الأمم هي الأمم الأسمائية و الملل و النحل هما اللذان في
الحضرة الأعيان (امام خمینی، ۱۴۰۶، ص. ۴۶).

یعنی تمایز امت‌ها، سرچشمه گرفته از تمایز اسامی باری تعالی است، هر جایی اسمی با اقتضائات خویش تجلی یافته و امت‌های گوناگون پدید آورده است. امام باور دارد که ولایت محمدیه جامع اسماء الله و شریعت محمدی آخرین شریعت است؛ از این رو جستجو در تاریخ اسلام و قیام حضرت محمد(ص)، برای او به معنای فهم جوانب تجلی کامل ولایت محمدی است. در دیدگاه امام، اگر حضرت حکم رانده، جهاد کرده، احکام روزه و حج را بیان داشته است، همگی این امور از لازمه‌های جلوه‌گری ولایت محمدیه بوده‌اند؛ پس بر امت ایشان است که شریعت او را همواره محترم شمرند و دیگر شئون حیات او را حافظ و یاریگر باشند.

۲۴۵

۲-۴. قدسیت‌بخشی به امور حسیه و امور شخصی: سیاست تمامیت طلب

نکته آن است که در منظومهٔ فکری امام و میرزای شاه‌آبادی، اتصال به اصل ولایت، به تنهایی تضمین‌کنندهٔ بقای اسلام نیست. شاه‌آبادی برقراری جامعه اسلامی را منوط به تمهیداتی از جمله سامان دادن اقتصاد، نشر مجلهٔ دینی، اتحاد علما، ایجاد شرکت برای رونق تجارت، اعطای وام قرض‌الحسنه و از این دست موارد می‌داند (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، صص. ۶۵-۵۴)؛ از این رو باور دارد که در اجرا و برپای داشتن دو اصل اساسی اسلام، تن دادن به اقتضاهای زمان ضرورت دارد.

از نظر او چون ولایت پذیرفته شود و امتی ذیل آن ولایت ایجاد شود، هر آن اقدام که به تقویت امت بیانجامد مقوم سیاست الهیه است. نکته‌ای بس مهم که دست حاکم در چنین مجموعه‌ای را برای پذیرش امور جدید و قداست بخشی به آنها باز می‌گذارد. برای مثال حاکم چون دریابد که حفظ این دو اصل را برگزاری انتخابات یا رواج فناوری تقویت می‌کند این دو تمهید از حظی قدسی بهره‌مند می‌شوند. شاه‌آبادی نتیجه استدلال‌هایش را چنین می‌گوید: تشریح احکام الهیه چون از جهت مصالح و مفاسد واقعیه است، قوانین اسلام خواهد بود و چون تدبیر در جریان همان مصالح و عدم ظهور همان مفاسد بوده باشد، سیاست الهیه است و گاهی که مصلحت در نفس احکام باشد، حقیقتاً تدبیر در اجرای حکم مولویت و لزوم اطاعت و انقیاد برای اوست و لذا این قسمت از احکام نیز سیاست الهیه است برای ترقیات عباد با ارتباط و اتصال به آن مقام عالی (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص. ۶۹).

در جای دیگر شاه‌آبادی احکام اصلی اسلام را هم واجد جنبه سیاسی تشخیص می‌دهد و دین اسلام را اساساً سیاسی باز می‌شناساند: اغلب احکام واقعیه نیز مشتمل است بر سیاست؛ مثل طهارت و صوم و صلوات و زکات و حج و جهاد و لذا می‌توان علی‌التحقیق گفت که دین اسلام، دین سیاسی است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص. ۷۰)؛ بنابراین دایره سیاست الهیه و تصمیم‌سازی حاکم در چنین نظامی چنان فراخ در نظر می‌آید که چیزی از آن بیرون نمی‌ماند. به حاکم این اختیار داده می‌شود که حج و نماز و روزه را هم از منظر انطباق با سیاست الهیه ارزیابی کند. گویی اگر فردی از امت بخواهد حج به‌جای آورد این حاکم است که به او می‌گوید در این زمان حج او تقویت دین است یا تضعیف آن. سیاست الهیه چون کلیتی جلوه می‌کند که سایه‌اش بر سر تمامی احکام فقهی و تلاش‌های روزمره شهروندان گسترانیده می‌شود. اگر سیاست الهیه به اجرا درآید، امر قدسی جریان می‌یابد و اگر تمامی احکام اجرا شوند بی‌عنایت به چنین سیاستی، گویی قدسیت تعطیل است.

امام خمینی نظیر چنین اعتقادی را در کتاب ولایت فقیه ابراز داشته است:

ما معتقد به «ولایت» هستیم؛ و معتقدیم پیغمبر اکرم (ص) باید خلیفه تعیین کند و تعیین هم کرده است. آیا تعیین خلیفه برای بیان احکام است؟ بیان احکام خلیفه نمی‌خواهد. خود آن حضرت بیان احکام می‌کرد. همه احکام را در کتابی می‌نوشتند و دست مردم می‌دادند تا عمل کنند. اینکه عقلاً لازم است خلیفه تعیین کند، برای حکومت است. ما خلیفه می‌خواهیم تا اجرای قوانین کند (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۲۰).

به گمان امام، برای آنکه امت بر پای بماند و چون واحدی منحصر به فرد جلوه کند نیاز

به تأسیس حکومت است: «اما برای اینکه وحدت امت اسلام را تأمین کنیم، برای اینکه وطن اسلام را از تصرف و نفوذ استعمارگران و دولت‌های دست‌نشانده آن‌ها خارج و آزاد کنیم، راهی نداریم جز اینکه تشکیل حکومت بدهیم» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۳۶).

۳-۴. حکومت فقها موجد اخوت

حکومت شرط لازم برای پدیدارشدن و بقای امت است؛ اما امت چیزی نیست که بر اساس و بنیاد حکومت بنا شود. امت آن چیزی است که به‌صرف حضور ولایت - که گفتیم به لحاظ هستی‌شناسانه همواره حاضر است - شکل می‌گیرد. در واقع حکومت ابزاری است برای پدیدار شدن و دوام امت و شأن آن چیزی نیست بیش از این؛ از این‌رو واحد سیاسی راستین فرای حکومت و مردمی است که ذیل حکومت قرار دارند. این واحد سیاسی همیشه حاضر و فراتاریخی، توانسته است با بعثت پیامبر شکلی عینی بگیرد و وظیفهٔ همیشگی هر حکومتی آن است که خویشتن را در اختیار اصل امت، یعنی ولایت قرار دهد.

بنا به عقاید عرفای شیعه مذهب، ولایت همچنان که شأنی هستی‌شناسانه دارد، در وجود امامان شیعه تجلی می‌یابد. در زمانهٔ غیبت امام زمان نیز این ولایت در وجود این امام قرار دارد و هستی از ولایت و انسان کامل نماینده این ولایت، یعنی امام، هیچ‌گاه خالی نخواهد بود. در زمانی که انسان کامل غایب از انظار است، پدیدار شدن اصل ولایت به این منوط است که افراد بنا به مشترکاتی کنار هم بمانند. این مشترکات همان چیزهایی هستند که رابطهٔ اخوت میان افراد را تقویت می‌کنند؛ بنابراین کسانی می‌توانند اخوت میان جامعه راستین، یعنی جامعه مسلمانان را رقم زنند که قوانینی برخاسته از عرف این جوامع را در میان آن‌ها به اجرا گذارند.

۲۴۷

نمایندگان این عرف مشترک، در چشم امام فقیهان هستند. فقها لازم است که اجتماعاً یا انفرادی برای اجرای حدود و حفظ ثغور و نظام، حکومت شرعی تشکیل دهند. این امر اگر برای کسی امکان داشته باشد، واجب عینی است و گرنه واجب کفایی است، در صورتی هم که ممکن نباشد، ولایت ساقط نمی‌شود؛ زیرا از جانب خدا منصوبند (امام خمینی، ۱۳۸۱، صص. ۵۳-۵۲). در اینجا نیز می‌بینیم که امام، اصل را ولایت می‌داند و از آنجا که فقها برپادارندهٔ یکی از الزام‌های پدیدار شدن ولایت، یعنی اخوت هستند، به نقش آن‌ها نیز این شأن قدسی را نسبت می‌دهد. باید دانست که معیار صحیح و خطای احکام فقهی از این منظر، خدمت‌رسانی آن‌ها به اصل اخوت است و اگر حکمی فقهی جامعه مسلمانان را چندپاره کند، این حکم را نمی‌توان مشروع تلقی کرد، حتی اگر این حکم به درستی استنباط شده باشد. در عین حال اخوت مفهومی

است که پیوند میان جامعه و سیاست را نیز تعریف می‌کند و اگر سیاست‌مداری بخواهد اصولی وضع کند که اخوت میان مسلمانان را افزون کند، از دریچه نظریه ولایت، قدمی در راستای تقویت اخوت برداشته است؛ بنابراین اخوت و رابطه برادرانه اساس نظر اجتماعی امام است که در آن جامعه مجموعه‌ای از افراد با خواست‌های گوناگون می‌تواند باشد تا آنجا که این خواست‌ها رابطه برادرانه افراد را تضعیف نکند.

۴-۴. تبیین ایدئال ولایت‌فقیه و نسبت آن با سیاست مدرن

به بیانی دیگر، در فلسفه سیاسی امام، واحد سیاسی راستین، امت است و این امت پدید نمی‌آید مگر با اتصال به امر قدسی. حلقه وصل به امر قدسی و بنیان امت، انسان کامل است که در مقام رهبری امت می‌تواند احکام فقهی و حکومتی را به اقتضای نیازهای امت و در راستای تقویت اخوت تغییر دهد. در واقع فقه ابزاری خواهد بود در دست انسان کامل که با آن، گروه‌ها و افراد را به هم متصل می‌سازد و بین آن‌ها اخوت را برقرار می‌کند. در غیبت انسان کامل، وظیفه و هدف اصلی حفظ امت است؛ به این معنا که امت بودن افراد و جمعیت‌ها حفظ شود و مفاهیم دیگری نظیر ملت، طبقه، قوم برای آن‌ها اصل هویت‌بخش و مقدم بر هویت امتی قرار نگیرد. به این تعبیر، ولی فقیه کسی است که مسئولیت اصلی او حفظ امت است، حتی اگر حفظ این امت به شرط عدول از احکام فقهی باشد؛ بنابراین ولی فقیه می‌تواند درجایی که فقه ناتوان از هم‌خوانی با عرف است و ناتوان از تحکیم روابط میان امت است، این نقیصه را برطرف کند و از تصلب فقه جلوگیری می‌کند. خیر جمعی‌ای که در اینجا مقدم بر همه چیز خواهد بود، حفظ امت اسلام است و از این رو فقه مادامی که به این خیر خدمت می‌رساند، مقدس خواهد بود و به محض اینکه چنین خدمتی را عرضه نکند، می‌توان از آن عدول کرد.

۲۴۸

فردیت افراد، عرف، فرهنگ و سایر ویژگی‌ها تا آن اندازه پذیرفته می‌شود که به امت بودن لطمه نزنند. برای مثال اگر در دوره‌ای حفظ امت منوط به این باشد که آزادی‌های فردی بیشتری اعطا شود، مصلحت آن است که بستری آزادتر فراهم شود و هر کس که جلوی این مصلحت بایستد حتی با تکیه بر احکام فقهی، خلاف اصل قدسی اقدام کرده است؛ و اگر دوره‌ای امت بودن در گروی آزادی‌های فردی و سلب مالکیت باشد، آنگاه با تکیه بر هدف متعالی امت بودن، می‌توان همه این امتیازات را سلب کرد. دموکراسی، آزادی‌های فردی، حق مالکیت و همه آن چیزهایی که بنیادهای جهان مدرن به شمار می‌آیند، در اینجا، از دریچه خدمتی که می‌توانند به امت بودن بکنند، قضاوت می‌شوند و سیاست نیز به همین طریق شأنی ابزاری می‌یابد که در بهترین حالت هم‌راستا با امت بودن است؛ به این ترتیب

می‌توان گفت که تمامی مظاهر سیاست مدرن، ابزار تلقی می‌شوند و مباحث مشروع حول این شکل می‌گیرند که کدام از این مظاهر را بپذیریم تا امت بودن ما تقویت شود. در چنین دیدگاهی، پذیرش الزاماتی که به ظاهر خلاف احکام دینی هستند، به این شرط بسته است که تشخیص داده شود این الزامات اخوت میان افراد را تقویت می‌کنند.

کنش‌های سیاسی در نظام ولایت فقیه، رو به سوی ارزش امت بودن دارند و می‌توان آن‌ها را در دسته کنش‌های معطوف به ارزش وبر جای داد (وبر، ۱۳۹۳، ص. ۵۱). گویی امت بودن ارزشی است که همه کنش‌ها مادامی که به سوی آن باشند مشروع انگاشته می‌شوند؛ چون امت بودن، ارزشی است بسیار تفسیرپذیر و بسته به زمان و مکان و موقعیت، با هر تفسیر جدیدی، این ارزش می‌تواند به حضور خویش ادامه دهد؛ بنابراین می‌تواند در طول تاریخ، به کنش‌های سیاسی و مدل‌هایی از حکومت روی آورد که اساس آن‌ها باهم در تعارض یا تضاد است؛ برای مثال می‌تواند گاهی از پادشاهی استبدادی، گاهی از دموکراسی، گاهی از الیگارشی حمایت کند و این چنین اقداماتی را در تعارض با یکدیگر نداند.

ایده ولایت فقیه با تکیه بر ارزش بسیار تفسیرپذیر امت بودن، امکان تطبیق بسیار بالایی از خود نشان می‌دهد؛ اما چون مدلی از حکومت را پیش نمی‌نهد و بنیادهای مفهومی روشن و خدشه‌ناپذیر بر نمی‌گزیند، هر گونه گفتگوی انتقادی را منتفی می‌سازد؛ زیرا در هر گفتگوی انتقادی لازم است که تناقض ناپذیری را اصل بگیریم یا اینکه یک یا چند تفسیر را مرجع بحث قرار دهیم. از این منظر این ایده را تا حدی می‌توان شبیه آن چیزی دانست که لوی برول آن را ذهنیت پیش منطقی می‌نامد و یکی از ویژگی‌های بنیادین آن را بی‌عنایتی به اصل عدم تناقض می‌شمارد (Lévy-Bruhl, 2018).

نتیجه‌گیری

چنان که در بالا گفته شد، امام خمینی به تبعیت از استاد خویش، شاه‌آبادی، سیاست را به منزله سیاست الهیه بازمی‌شناسد. این نگاه، سیاست را چون امری کلی، قدسی و قدسیت بخش درمی‌یابد که فقه را درون خویش جای می‌دهد و آن را به مثابه ابزاری برای تحقق مقاصد خویش - که همان مقاصد انسان کامل است - به کار می‌بندد. این فقه است که ذیل ولایت فقیه، تعریف جدید می‌یابد و باید که خود را هماهنگ با نیازهای چنین نظامی سازد. در حقیقت امام توانسته است با تأکید بر لفظ «اخوت» که پیش از او، شاه‌آبادی از آن سخن گفته بود، به این نکته برسد که فقه به عنوان زبان عرف و پیوند ساز میان افراد در جوامع

مسلمان، می‌تواند جامعه‌ای مبتنی بر اخوت را سامان دهد و از این نظر که اخوت شرط پدیدار شدن ولایت است، باید که حکومت به‌عنوان اصلی‌ترین واحد قانون‌گذار و مسلط بر مناسبات اجتماعی در دست فقیهان قرار گیرد.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.
مشارکت نویسندگان: نویسندگان به تنهایی در آماده‌سازی مقاله نقش داشته‌اند.
تعارض منافع: بنا بر اظهار نویسندگان در این مقاله هیچ‌گونه تعارض منافی وجود ندارد.
تعهد کپی‌رایت: طبق تعهد نویسندگان حق کپی‌رایت رعایت شده است.

منابع

- آدمیت، فریدون و ناطق، هما. (۱۳۵۶). *افکار اجتماعی-اقتصادی سیاسی*. تهران: نشر آگاه.
- مکی، محمد بن مظفرالدین محمد. (۱۳۶۴). *الجانب الغربي: فی حل المشكلات الشیخ محی‌الدین ابن عربی*. مصحح نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
- ابوالقاسمی دهاقانی، نرجس و ورعی، سید جواد (۱۳۹۴). بررسی تطبیقی قانون‌گذاری در آرا «شیخ فضل‌الله نوری» و «میرزای نائینی». *فقه و اصول*، ۴۷(۴)، ۷۲-۵۵.
<https://doi.org/10.22067/fiqh.v47i23.34612>
- اسحاقیان درچه، جواد (۱۳۸۷). جنبش سیاسی بایه و آموزه‌های مهدویت (اهداف، راه کارها و پیامدها). *انتظار موعود*، ۸(۲۴)، ۲۰۸-۱۸۵.
<http://noo.rs/a9rv2>
- انصاری، قاسم (۱۳۷۲). مبانی عرفان و تصوف. دانشگاه پیام نور.
- بلباسی، میثم و کلانتری، ابراهیم (۱۳۹۷). مدل‌های حکومت قابل طرح بر اساس نظریه ولایت فقیه با تأکید بر اندیشه علمای شیعه از عصر صفویه تا دوره معاصر، جستارهای سیاسی معاصر، ۹(۴)، ۳۰، ۱۳۲-۱۰۳.
<https://doi.org/10.30465/CPS.2019.3535>
- بهرامی قصرچمی، خلیل و هاشمی، سید رضا. (۱۳۹۴). نقش و جایگاه عرفان در اندیشه سیاسی امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۱۷(۶۷)، ۷۲-۴۹.
dor: 20.1001.1.24236462.1394.17.67.3.7
- ثواقب، دکتر جهانبخش و آزادبخت، سروش (۱۳۸۸). پیامدهای دو جریان اصولی‌گری و اخباری‌گری در سازمان روحانیت و تحولات دوره قاجاریه. *تاریخ ایران و اسلام*، ۳(۵)، ۱۳۸-۱۰۱.
<http://noo.rs/NMGYr>

- جلالی، سیدمجتبی، جلالی، سیدحسن و صفی شلمزاری، سعید. (۱۴۰۱). رابطه عقلانیت و مشروعیت در اثبات ولایت فقیه با تأکید بر آرا و اندیشه های امام خمینی. *مطالعات انقلاب اسلامی*، ۱۹(۷۱)، ۶۸-۴۷. doi: 20.1001.1.20085834.1401.19.71.3.9
- جلیلی خامنه، مهدی. (۱۴۰۰). مناسبات فقه و عرفان از منظر امام خمینی. واژه پرداز اندیشه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). مرزهای میان عرفان نظری و فلسفه. تهران: نشر اسراء.
- حائری یزدی، شیخ عبدالکریم و اراکی، محمدعلی. (بی تا). رساله ولایت فقیه.
- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۸۴). جستارهای فلسفی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۸۰). شرح چهل حدیث (اربعین حدیث). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ ۲۴.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۸۹). صحیفه امام. تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۱). ولایت فقیه (حکومت اسلامی). تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۴۰۶). تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الانس». مؤسسه پاسدار اسلام.
- خواجه داد، هادی (۱۴۰۲). مبانی مشروعیت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. *مطالعات حقوق*، ۶(۳۷)، ۱۱۹-۱۱۱. <http://noo.rs/Xd4jc>
- رنجبر، محمد علی و مشکوریان، محمدتقی (۱۳۸۹). مواجهه محقق کرکی با استقرار حاکمیت صفوی در عصر شاه اسماعیل اول. پژوهش های تاریخی، ۲(۸)، ۱۳۶-۱۰۷.
- ۲۵۱ <http://noo.rs/B7JNY>
- رودگر، محمد جواد. (۱۳۹۶). مبانی عرفانی اندیشه سیاسی امام خمینی. سیاست متعالیه، ۵(۱۸)، ۱۰۷-۱۲۴. <http://noo.rs/dYanS>
- زریاب (خویی)، عباس. (۱۳۷۴). زندگانی من. تحقیقات اسلامی، ۱۰(۳۷-۳۸)، ۵۶-۱۹.
- سجادی، جعفر (۱۳۷۵). فرهنگ علوم فلسفی و کلامی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- شاه آبادی، محمدعلی (۱۳۸۶). شذرات المعارف. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شب بویی، حمیدرضا و قمی اویلی، محمد. (۱۳۹۹). تبیین فلسفی عرفانی الگوی انسان کبیر در نظریه ولایت فقیه امام خمینی رضوان الله علیه. عقل و دین، ۱۲(۲۲)، ۱۲۸-۱۱۳.
- <http://noo.rs/QXhh4>

- ضابط، حیدررضا. (۱۳۷۸). امام خمینی قدس سره: امام خمینی و احیای اندیشه تاریخی ولایت فقیه. مشکوة، ۱۸ (۶۵-۶۲)، ۲۰-۶. <http://noo.rs/CjJ0V>
- طباطبایی فر، سید محسن (۱۳۹۴). نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه (دوره صفویه و قاجاریه). تهران: نشر نی.
- فاضل تونی، محمد حسین (۱۳۸۶). حکمت قدیم (طبیعیات): مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی. مطبوعات دینی.
- فضائی، سیده مریم و طیرانی، مریم‌السادات (۱۳۹۳). نگاهی کاربردشناختی به کلام امام خمینی در مورد اصل ولایت فقیه؛ بررسی انواع پیش‌انگاری‌ها. پژوهشنامه انقلاب اسلامی، ۳ (۱۰)، ۱۱۳-۱۳۲. <http://noo.rs/nfCNY>
- قاسمی گنابادی، محمد قاسم (۱۳۸۷). شاه اسماعیل نامه. (جعفر شجاع کیهانی، مصحح). تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- کاظمیان سورکی، ابوذر؛ رودگر، محمدجواد و ابراهیمی‌پور، قاسم. (۱۳۹۸). جامعه‌گرایی با محوریت عرفان اسلامی در اندیشه امام خمینی قدس سره. حکومت اسلامی، ۲۴ (۹۴)، ۱۵۶-۱۲۹. <http://noo.rs/tgl2o>
- لک‌زایی، نجف و باقری، علی‌اکبر. (۱۳۹۲). مرکزیت معنایی ولایت سیاسی فقیه در اندیشه سیاسی امام خمینی و جایگاه مردم در آن. پژوهش‌های انقلاب اسلامی، ۲ (۶)، ۷۰-۴۹. <http://noo.rs/IEi2O>
- ممدوحی، حسن (۱۳۸۱). ولایت فقیه و نراقی. فقه اهل بیت، ۸ (۲۹)، ۷۸-۶۱. <http://noo.rs/l45cB>
- نراقی، ملا احمد (۱۳۷۵). عوائد الایام فی بیان قواعد الأحکام. تهران: مؤسسه بوستان کتاب.
- وبر، ماکس. (۱۳۹۳). اقتصاد و جامعه. ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی‌نژاد و مصطفی عمادزاده، تهران: انتشارات سمت.
- وبر، ماکس. (۱۳۹۲). روش‌شناسی علوم اجتماعی. ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر مرکز.
- وفایی‌فرد، فرهاد و میراحمدی، منصور. (۱۳۹۷). تحلیلی بر ماهیت نظریه ولایت فقیه امام خمینی. سیاست متعالیه، ۶ (۲۰)، ۹۲-۷۵. <https://doi.org/10.22034/SM.2018.30970>
- Agnew, J. (2017). The tragedy of the nation-state. *Territory, Politics, Governance*, 5(4), 347350-. <https://doi.org/10.108021622671.2017.1357257/>
- Акаев, С.А. (2022). Intellectual Virtues of Historians of Political Philosophy Leo

•
Strauss's Approach. *Диалог Со Временем*, (81), 117- 130.

<https://doi.org/10.21267/aquilo.2022.81.81.008>

- Bockrath, F. Time, *Duration and Change: A Critique of Theories of Pure Movement* (pp. 209- 260). Springer Nature Switzerland.

10.10077-40590-031-3-978/

Lévy-Bruhl, L. *How Natives Think: (Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures)*. Translated by Lilian A. Clare, Martino Fine Books, 2015.

- Misyurov, N. (2022). Tradition and Rationality. *Сибирский Философский Журнал*, 20(1), 3751-. <https://doi.org/10.2520551-37-1-20-2022-7517-2541/>

-Salvatore, A. (2016). *The Sociology of Islam: Knowledge, Power, and Civility: Salvatore/Sociology*. John Wiley & Sons, Inc.

-Strauss, L. (1988). *What is political philosophy? and other studies* (University of Chicago Press ed). University of Chicago Press.

-Strauss, L. & Cropsey, J. (eds.). (1987). *History of political philosophy* (3rd ed). University of Chicago Press.

