

مبانی و قلمرو احیاء دینی امام خمینی (ره)

دکتر عماد افروغ*

تاریخ دریافت: ۸۶/۱۱/۰۹

تاریخ پذیرش: ۸۷/۰۲/۰۴

چکیده

در این مقاله با مروری کلی بر مفهوم احیا و احیاءگری، دستاورد امام در این خصوص در دو سطح خارجی و داخلی بررسی می‌شود. به‌طور خاص، در سطح خارجی به احیای خدا در ساحت خردورزی و احیای معنویت در ساحت روابط اجتماعی و در سطح داخلی به بازگشت روح واقعی دین و احیای همراه با نوآوری و جوه سیاسی دین در قالب رهبری انقلاب اسلامی، نظریه‌پردازی آن و تشکیل نظام جمهوری اسلامی با ارائه فلسفه سیاسی جدید «جمهوری اسلامی» به عنوان تعریفی جدید از مشروعیت و مفاهیم مرتبط حقوق انسانی در ساحت‌های مختلف آن اشاره خواهد شد. وجه مقبولیت مشروعیت یا قانونی بودن یک نظام مستقر، عدم تحمیل رأی به مردم و شرعیت نظارت آن‌ها بر حکام از جمله حقوق مورد اشاره در این مقاله است و در نهایت، به نقش زمان و مکان در روش اجتهادی امام و مفروضات و دلالت‌های آن با استناد به آرای ایشان و تفاسیر صاحب‌نظران به عنوان زمینه دیگر احیا اشاره خواهد شد.

واژگان کلیدی

مبانی احیای دینی، قلمرو احیای دینی، کل‌گرایی توحیدی، تحجر، مشروعیت، شرعیت دوسویه، ولایت فقیه، مصلحت، زمان و مکان، احیاءگری فقهی

مقدمه

در این مقاله کوشش خواهد شد تا ضمن مروری کلی بر مفهوم احیاگری و احیاگری دینی، وجه احیاگری دینی در اندیشه امام مشخص شود. به عبارت دیگر، به طرح پرسش‌هایی از قبیل موضوع احیا، ویژگی‌های احیاگر موردنظر، یعنی امام خمینی(ره) و مبانی فلسفی و هستی‌شناختی ایشان در این احیا، پرداخته و پاسخی اجمالی عرضه می‌شود.

وقتی سخن از احیا می‌شود، باید به این نکته اساسی توجه داشت که در احیا قرار نیست اتفاقی بدیع و نوظهور و بدون سابقه و صبغه تاریخی از یک سو، و قابلیت‌های جوهری متعلق احیا از سوی دیگر رخ دهد؛ منظور از احیاگری دینی نیز طرح مجدد و مغفول دین در عرصه‌های مختلف و متناظر با جوهره و صبغه تاریخی آن است. بر این اساس، در امر احیا، ذهن ناخواسته به سوی یک حیات مجدد یا زنده شدن پس از یک مرگ و یک خزان، بیداری پس از خفتگی، حرکت و جنبش بعد از سکون و رکود و یا در مسیر اصلی قرار گرفتن پس از یک انحراف مشخص، بازگشت روح به جسم بی‌روح یا بازگشت روح حقیقی به روح منحرف، هدایت می‌شود. به تعبیر علامه طباطبایی، مقصود از احیا، رویاندن زمین بعد از خزان و خمودی آن در زمستان، پس از فرا رسیدن بهار و آمدن باران‌های بهاری و رشد و نمو گیاهان بعد از یک دوره سکون است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۲، ص ۴۳۳).

با تمثیل می‌توان احیای دینی را نیز نمونه‌ای از رویش مجدد دین پس از یک خزان و خمودی زمستانی با بارش باران بهاری معرفتی و دینی دانست. به نظر نویسنده، نوع نگاه امام(ره) به دین و اسلام به‌ویژه در ابعاد سیاسی، حکومتی و اجتماعی با پشتوانه فلسفی، عرفانی، کلامی، فقهی و مستند به برخی از آرای پیشینیان، همچون بارش بهاری بود که جانی تازه در کالبد بی‌روح تفاسیر غالب از دین دمید و با انحراف‌زدایی از تفاسیر موجود و ارائه تفسیری بدیع، بار دیگر اسلام و دلالت‌های مختلف سیاسی و اجتماعی آن را در دوران جدید، دست‌کم به مثابه یکی از گفتمان‌های غالب احیا کرد. ضمن اینکه انحراف‌زدایی از دین و طبعاً احیاگری، ضرورتی همیشگی است. به نظر می‌رسد با توجه به شکل‌گیری و تراکم تفاسیر و نحله‌های مختلف انحرافی دینی

وظیفه امام بسیار خطیر بوده است. هرچند مرجعیت تقلید و سوابق مبارزاتی ایشان، وجود روحانیان متعهد و حوزه‌های علمیه مستقل با گرایش اصولی در اجتهاد و وجهه اسلامی - شیعی قاطبه مردم، فرصتی را برای امام رقم می‌زد، تفاسیر و برداشت‌های متعارف غلط و همراه با خرافه و تحجر و جمودگرایی برخی از این گروه‌ها، مانعی مضاعف را پیش روی اهداف و رسالت امام (ره) قرار می‌داد. در این بین، جماعتی حوزوی و آشنا با پیام اسلام، آگاه و ناآگاه، اسلام را از روح اصلی خود دور کرده بودند. طبیعی است که امام باید تلاشی مضاعف کند، هم با این تفاسیر غلط و اسلام به ظاهر روحانی و معنوی و «روحانیان وابسته و مقدس‌نما و تحجرگرا» مقابله کند و هم در جهت بسط و نشر جوهره و پیام حقیقی اسلام بکوشد.

۱. چارچوب مفهومی

با توجه به جایگاه هستی‌شناسی به‌طور عام و انسان‌شناسی به‌طور خاص در تحلیل اندیشه متفکران و مصلحان اجتماعی و سیاسی، به نظر می‌رسد بهترین چارچوب مفهومی برای تحلیل و تبیین احیاءگری دینی امام خمینی (ره) و مبانی و ابعاد و قلمرو آن، به‌رغم اعتراف به نوآوری‌ها و ابتکارات و بسط تفکر و اندیشه صدرایی توسط امام (ره)، هستی‌شناسی یا حکمت متعالیه صدرایی و قابلیت انبساط آن با دلالت‌های سیاسی، انسانی و اجتماعی خاص آن باشد. تلاش شده است تا با استفاده و ملهم از حکمت متعالیه سیاسی و مبانی کل‌گرایی توحیدی و مدعیات انسان‌گرایانه و جامعه‌گرایانه آن، قلمرو، مبانی، ابعاد و ویژگی‌های احیاءگری امام خمینی (ره) تبیین شود. اصالت و اشتداد وجود، تنویدزدایی در ابعاد مختلف از جمله فرد و جامعه، دنیا و آخرت، ذهن و عین، حکمت نظری و حکمت عملی، دین و سیاست، اختیار انسانی و اصالت و اعتبار بخشیدن به جامعه از مؤلفه‌های اساسی صدرایی تأثیرگذار بر اندیشه احیاءگری امام خمینی (ره) در قالب تشکیل حکومت، اختیارگرایی و کل‌گرایی سیال و منعطف، توجه به مصالح روزمره و نیازهای متحول و متغیر و حتی طرح جمهوری اسلامی است که به تفضیل در مورد آن بحث خواهد شد.

۱-۱. احیای دین در ساخت خارجی

امام در جهت احیای دین و به‌طور خاص در دو سنگر داخلی و خارجی تلاش‌ها و طبعاً دستاوردهایی داشت؛ به نظر می‌رسد دستاوردهای بیرونی و حرکت احیاگرانه امام تحت‌الشعاع ابعاد داخلی و چالش‌های مرتبط با آن قرار گرفته و چندان مورد توجه و عنایت واقع نشده است. دست‌کم، در وجوه بازگشت خدا در ساحت خردورزی و طرح مقولاتی از قبیل علم دینی، الهی یا قدسی و احیای معنویت در ساحت روابط انسانی و اجتماعی و حتی توجه به مقولاتی از قبیل حقوق فرهنگی و بومی‌گرایی در طرح‌های مرتبط با تحولات و تغییرات اجتماعی علاوه بر عزت‌مداری، استقلال‌طلبی و رهایی‌بخشی می‌توان ردپای تأثیر اندیشه‌های امام (ره) و انقلاب اسلامی را جستجو کرد. به یک معنا و با توجه به اتفاقات تاریخی غرب بعد از نوزایی (رنسانس) و مبانی هستی‌شناختی و معرفتی این تحولات، امام با طرح «اصل‌گرایی» و توحیدگرایی خود در ساحت خردورزی و دیگر فعالیت‌های بشری، بار دیگر انسان و انسان‌گرایی را احیا و زنده کرد.

توضیح آنکه نوزایی با اصل‌زدایی و طرح خدامردگی خود به‌ظاهر انسان را به جای خدا می‌نشاند، غافل از آنکه این خداکشی به مرگ انسان و انسان‌گرایی خواهد انجامید. تجلی این انسان‌زدایی و ساختارشکنی از انسان را می‌توان در نیهیلیسم و هیچ‌انگاری منطقی و طبیعی نیچه در یک دوره تاریخی و پست‌مدرنیسم در دوره دیگر جستجو کرد. ژان پل سارتر و داستایوفسکی (داستایوفسکی به نقل از جمادی، ۱۳۸۵، ص ۳۲۰) به زیبایی هرچه تمام ضرورت‌ها و توالی زنجیره‌ای رابطه منطقی اومانیزم و اصل‌زدایی را تبیین کرده‌اند. این دو اندیشمند حوزه فلسفه وجودی (یا اگزیستانسیال)، بر این باورند که انسان باید مسئول سرنوشت خویش باشد و خود زمام امور خویش را به دست بگیرد، اما برای این کار باید مسیر از پیش تعیین‌شده و غایبات متصور را از انسان و مسیر حرکت او زدود، برای غایت‌زدایی از بشر نیز راهی جز انکار ذات و سرشت انسان در پیش نیست و برای ذات‌زدایی از بشر نیز هیچ مفری جز اصل‌زدایی و خدازدایی از انسان متصور نیست. خدا را بزداييد تا انسان از ذات و غایت از پیش

تعیین شده و طراحی شده خود آزاد و مسئول سرنوشت خویش گردد و اباحه‌گرایی سکه رایج گردد.

امام دوشادوش دیگر احیاگران بار دیگر و با طرح اصل‌گرایی توحیدی خود به انسان‌گرایی روحی تازه دمید و آن را به مسیر اصلی خود بازگرداند و با این کار، احیاگر و مجدد خداگرایی در ساحت خردورزی و علم‌ورزی و معنویت‌گرایی در ساحت روابط انسانی و اجتماعی گردید. طبیعی است که نقش امام (ره) و انقلاب اسلامی در کنار تلاش سایر اندیشمندان در آشنای و مشرف به تحولات معرفتی و اجتماعی و تاریخی غرب نقشی برجسته و عیان است. حتی به گونه‌ای می‌توان ردّ این بازگشت را در نوع نگاه به رابطه و پیوند اخلاق و سیاست در نامه جنگ طلبانه ۵۸ تن از شبه‌روشن‌فکران آمریکایی باز یافت. آنان نیز در این نامه معتقد به پیوند اخلاق و سیاست‌اند و می‌گویند که باید سپهری گسترده به نام دین و اخلاق، مشروعیت لازم را برای سیاست رقم زند. در این نامه نیز می‌توان به کرات شاهد ادبیات و مضمونی دینی بود. اگر تفوق نوع نگاه دینی و ملهم از تأثیر انقلاب اسلامی و حواشی و زمینه‌های مرتبط با آن نبود، ادبیات و مضمون مزبور، آن هم توسط روشن‌فکران سکولار چه توجیه و محملی می‌توانست داشته باشد؟

۲-۱. احیای دین در ساخت داخلی

اما در بُعد داخلی که به طور قطع، نمی‌تواند بی‌ارتباط با بُعد خارجی باشد، نباید ضمن توجه به موضوع احیای امام (ره) در زمینه اندیشه حکومت اسلامی و مبانی کلامی-فقهی امام (ره) در این خصوص، از مبانی هستی‌شناسی فلسفی و عرفانی امام (ره) در پیدایش انقلاب اسلامی و اهداف آن و حتی بازتاب آن بر نظریه کلامی-فقهی ایشان غفلت ورزید. درست است که غالباً احیای امام را در توجه به ابعاد سیاسی احکام اسلامی می‌دانند و امام نیز اسلام را به یک معنا حکومت با تمام شئون و لوازم آن می‌دانند:

«اسلام، حکومت با همه شئون آن است و احکام، قوانین اسلام است که شأنی از شئون آن می‌باشد بلکه احکام مطلوب بالعرض هستند و ابزاری

برای پیاده کردن حکومت و گسترش عدالت می‌باشند» (خمینی، ۱۳۷۹- الف، ج ۲، ص ۴۷۲).

اما تأکید ایشان بر اهمیت حکومت اسلامی، اولاً به معنای نادیده گرفتن اهداف اخلاقی و معنوی در اندیشه ایشان نیست و ثانیاً- به نظر نویسنده- بدون یک اصل مبنایی هستی‌شناسی فلسفی که به گونه‌ای در اندیشه‌های ایشان ناظر به یک کل‌گرایی توحیدی و صدرایی است، نمی‌توان نوع نگاه ایشان را به حکومت توجیه و تأویل کرد. در خصوص ابعاد اخلاقی و معنوی پنهان در حکومت اسلامی، ایشان باصراحت می‌فرمایند:

«تمام تشکیلاتی که در اسلام از صدر اسلام تا حالا بوده است و تمام چیزهایی که انبیاء از صدر خلقت تا حالا داشتند و اولیای اسلام تا آخر دارند، معنویات اسلام است، عرفان اسلام است، معرفت اسلام است، در رأس همه امور این معنویات واقع است. تشکیل حکومت برای همین است، البته اقامه عدل است، لکن غایت نهایی معرفی خداست و عرفان اسلام» (خمینی، ۱۳۷۹- ب، ج ۲۰، ص ۱۷۰).

۲. مبانی هستی‌شناسی (فلسفی و عرفانی) و انسان‌شناسی احیاءگری دینی

بدون تردید نگاه جامع ایشان به اسلام و حکومت اسلامی و اقدام به انقلاب توسط ایشان نمی‌تواند تنها به نگرش فقهی و کلامی ایشان بدون توجه به لایه‌های زیرین‌تر اندیشه‌ای ایشان برگردد. قطعاً نوع نگاه هستی‌شناسی ایشان و به عبارتی، کل‌گرایی توحیدی و صدرایی و عدم گرایش و اعتقاد به ثنویت در ساحت‌های شناختی اعم از وحیانی، اشراقی، عقلانی، حسی و رفتاری و ساحت‌های مختلف فردی-اجتماعی، دنیوی-اخروی، ذهنی-عینی و قائل بودن به ارتباط بین حکمت نظری و حکمت عملی و مشرب اصالة‌الوجودی ایشان در تقابل با مشرب اصالت بخشیدن به ماهیت در فهم اندیشه و مدیریت سیاسی و نوع نگاه ایشان به مفاهیم و مقولات اجتماعی-سیاسی، هرچند تفصیلی‌تر و بدیع‌تر، بسیار مؤثر است.

به علاوه، تقریباً این نکته مورد اتفاق همگان است که امام تنها یک چهره سیاسی و مبارز و مرجع تقلید قائل به مبارزه و برپایی حکومت اسلامی نبود. امام در کنار وجه بارز فقهی و اجتهادی (که آن هم از نوآوری‌ها و احیاءگری‌های امام (ره) می‌تواند به شمار آید)، فیلسوف و عارفی متأله نیز بودند و از این منظر نیز می‌توان انقلاب اسلامی را انفجار نور و سلوک عارفانه و مرحله یا سفر چهارم صدرایی تفسیر کرد. حضرت آیت‌الله جوادی آملی در مقام تشریح ولایت حکیم قرآنی در برابر ولایت فقیه در فقه اصغر می‌گوید:

«حکمت در قرآن کریم به معنای رایج آن که در قبال فلسفه است، نمی‌باشد. بر این اساس، فقه، اخلاق، حقوق و مسائل نظری هم حکمت است و جامع این‌ها حکمت کامله است. مجموع فقه اصغر و فقه اکبر، حکمتین نام دارد و حکیم کامل کسی است که جامع این علوم باشد. آن حکیم کامل که از او به مثابه رابط میان ائمه و توده مردم [به تأسی از ملاصدرا در مبدأ و معاد] یاد می‌کنند، دارای ولایت فقیه است. ما نباید توقع داشته باشیم که به مسائل ولایت فقیه در فقه اصغر از منظر حکمت متعالیه پاسخ بگوییم بلکه باید ولایت فقیه جامع بین الفقه الاکبر و الاصغر را از حکمت متعالیه انتظار داشته باشیم» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۵).

تصور نمی‌کنم در صدرایی بودن نظام فلسفی امام (ره) تردیدی بوده باشد و تقریباً این امر مورد اتفاق آشنایان با آرای فلسفی ایشان است؛ برای نمونه، در باب ارجحیت اصالت وجود نسبت به اصالت ماهیت به فرازی از کتاب «تقریرات فلسفه» ایشان اشاره می‌کنیم:

«... و بالاخره هر ماهیتی مستقل و غیرمربوط به دیگری است و تمام عالم از متباینات بالذات تشکیل می‌یابد و همه یا واجب می‌باشند و یا ممکن، و فقط اسمی از واجب و ممکن به طور تشریفاتی مطرح خواهد بود، این‌ها همه نتیجه اصالت ماهیت است، ایها الموحّد المقدّس!

اما اگر به اصل شریف اصالت وجود قائل باشیم، چنان که برهان به ناچار عقل را به آن مؤمن می‌کند و آن اینکه تمام اسماء و صفات مصداقاً

عین واحد بوده و حقیقت واحده می‌باشند و به جز یک هویت بسیطه چیز دیگری نیست و هرچه از او صادر شود، از ذات او صادر می‌شود، چون اراده، عین ذات و تمام ذات است، پس هر چیزی که با اراده صادر می‌شود، از تمام ذات صادر می‌شود و آنچه از تمام ذات صادر می‌شود، از لوازم ذات است؛ لازم، عین مراد و مراد، عین لازم است و لزوم بین ذات و مراد آن چنان شدید است که اشد از آن، لزومی متصور نیست؛ چون مراد از لوازم، اراده است و اراده هم که عین تمام الذات است، پس مراد، عین لازم ذات است. نه اینکه ذات، چیزی باشد و اراده هم چیزی باشد تا لازم اراده، عین لازم ذات نباشد....

... بنا بر اصالت وجود، چون اراده و علم، عین ذات است، پس هرچه از ذات صادر شود، صدورش از روی علم و اراده است. این اصل یک اصل شریف و ام‌الاصول است که آن را اصالت وجود گفته‌اند و اصول دیگر این باب، فرع این اصل می‌باشند» (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، صص ۵۵۶-۵۵۷).

امام در باب وحدت هستی - که به تعبیر نویسنده ناظر به اصل مبنایی کل‌گرایی توحیدی و در واقع، لایه زیرین هستی‌شناسی فلسفی امام (ره) است - می‌فرماید:

«عالم از وحدتی برخوردار است، به طوری که اگر یک ذره و پرکاهی از مرتبه‌ای که دارد، جابه‌جا شود و یا یک برگگی از آن حدی که دارد، تجافی بنماید، مستلزم انقلاب در سرتاسر عالم است و نمی‌شود یک ذره وجودی را قلع کرد، مگر اینکه انقلاب سرتاسر نظام اتم لازم می‌آید، برای اینکه بین موجودات علیت و معلولیت برقرار است و بین آنها اشد مراتب ارتباط وجود دارد و اصلاً ارتباط حقیقی فقط بین علت و معلول است» (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، صص ۵۸۵-۵۸۶).

نگاه یکپارچه و مرتبط به عالم و غیرتقلیل‌گرا و غی ثنویت‌گرا را می‌توان حتی در نوع نگاه امام (ره) به عقل نظری و عقل عملی و ارتباط بین این دو - که ناشی از بسط حکمت متعالیه و کل‌گرایی توحیدی در نزد ایشان است - جستجو کرد:

«گفته‌اند: برای انسان یک عقل نظری است که آن ادراک است، و یک عقل عملی است که کارهای معقوله را عملی می‌کند.

ولی ما می‌گوییم: در هر دو، عمل لازم است و عقل نظری به عقل عملی برمی‌گردد، چنان که عقل عملی به عقل نظری برمی‌گردد، و در نظری هم که درک و علم است، عمل لازم است. آنچه در قرآن از آن به ایمان تعبیر شده، غیرعلم است، علم به مبدأ و معاد و غیر آن‌ها، ایمان نیست و گرنه ایمان شیطان می‌بایست بهتر باشد و حال آنکه کافر است، چون خدا می‌فرماید: "وكان من الكافرين" (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۴۱).

امام به تأسی از حرکت جوهری و آرای فیلسوفان گذشته، از جمله ملاصدرا، جایگاهی ویژه برای انسان قائل است و از تعبیری هم چون «عصاره هستی»، «کوچک‌شده عالم»، «عصاره همه موجودات»، «فشرده تمام عالم»، «مجموعه همه عالم» و امثال ذلک استفاده می‌کند. چون علاوه بر نگرش صدرایی ایشان، دیدگاه امام (ره) نسبت به انسان به بحث‌های بعدی ما کمک می‌کند؛ برای نمونه، به دو عبارت از کتاب «آداب الصلوة» ایشان اشاره می‌شود که هم مؤید گرایش صدرایی به حرکت جوهری و هم بیانگر جایگاه ویژه انسان در نظام فلسفی، عرفانی و طبعاً سیاسی-حکومتی ایشان است.

طبعاً این جایگاه خاص، اقتضای مدیریتی ویژه و تکریم انسان در این مدیریت و پرهیز از نگاه‌های ارباب-رعیتی و تحمیلی و اجبارانه دارد که می‌تواند جلوه‌ای دیگر از احیاءگری در اندیشه امام (ره) را روشن کند. جلوه‌ای که می‌توان منبع و سرچشمه آن را در آیات قرآنی و سیره عملی پیامبر اکرم (ص) و حضرت علی (ع) در طول ولایتشان، جستجو کرد.

«چون تربیت نظام عالم ملک از فلکیات و عنصریات و جوهریات و عرضیات آن، مقدمه وجود انسان کامل است و در حقیقت این ولیده، عصاره عالم تحقق و غایة‌القصوای عالمیان است و از این جهت آخر ولیده است، و چون عالم ملک به حرکت جوهریه ذاتیه متحرک است و این حرکت ذاتی استکمالی است، به هر جا منتهی شد، آن غایت خلقت و نهایت سیر است، و

چون به طریق کلی نظر در جسم کلّ و طبع کلّ و نبات کلّ و حیوان کلّ و انسان کلّ افکنیم، انسان آخرین ولیده‌ای است که پس از حرکات ذاتیه جوهریه عالم به وجود آمده و منتهی به او شده، پس دست تربیت حق تعالی در تمام دار تحقق به تربیت انسان پرداخته است و "الانسان هو الاول والآخر" (خمینی، ۱۳۷۰، ص ۲۶۲).

«انسان تا منزل حیوانیت با سایر حیوانات هم قدم بوده و از این منزل دو راه در پیش دارد که با قدم اختیار باید طی کند: یکی منزل سعادت، که صراط مستقیم ربّ العالمین است - انّ ربّی علی صراطٍ مستقیم - و یکی راه شقاوت که طریق معوجّ شیطان رجیم است» (خمینی، ۱۳۷۰، ص ۲۶۵).

بدون تردید با همین مقدمه کوتاه می‌توان رگه‌های احیاگری امام(ره) از یک سو، و شاخه‌های انحراف را از سوی دیگر، مشخص کرد. بی‌توجهی به ابعاد سیاسی اسلام و ضرورت حکومت اسلامی برای اقامه حدود و احکام الهی، تحجر، جمودگرایی بر ظواهر، اخباری‌گری و تفکرات اشعری‌مسلمی و ضد فلسفه و عرفان در قالب‌ها و عبارات مختلف و اقشاری از روحانیان می‌تواند از مظاهر مختلف انحراف در دین باشد که در منشور روحانیت امام(ره) به خوبی از بخش عمده آن‌ها از جمله «روحانیان وابسته و مقدس‌نما و تحجرگرا» پرده‌برداری شده است.

۳. تحجر و مقدس‌مآبی در قالب جدایی دین از سیاست

در این منشور امام ضمن اشاره به جایگاه پراهمیت روحانیان به مثابه حاملان امانت وحی، کاشفان حقیقت تفقّه، پایگاه محکم اسلام در برابر حملات، انحرافات و کجروی‌ها، تکیه‌گاه محرومان، مخالفت با سرمایه‌داران، خصوصیات چون قناعت، شجاعت، صبر، زهد، طلب علم، عدم وابستگی به قدرت‌ها، احساس مسئولیت در برابر توده‌ها و غنی بودن و ابتکار حوزه‌ها از نظر منابع و شیوه‌های بحث و اجتهاد، به مذمت روحانیان وابسته، مقدس‌نما و تحجرگرا که به تعبیر ایشان «کم هم نبودند و نیستند» می‌پردازند و ضمن اشاره به دو راه ضربه زدن استکبار به روحانیت و حوزه‌ها، یعنی ارباب و زور و خدعه و نفوذ، راه اول را کارگر ندانسته و راه دوم که «القای شعار

جدایی دین از سیاست» باشد، را «تا اندازه‌ای کارگر» دانسته‌اند؛ به گونه‌ای که به تعبیر ایشان، «دخالت در سیاست دون شأن فقیه و ورود در معرکه سیاسی‌ها تهمت و ابستگی به اجانب» را به همراه داشته است. امام (ره) «تهمت و ابستگی و افترای بی‌دینی» را تنها متوجه اغیار ندانسته و «ضربات روحانیت ناآگاه و آگاه وابسته» را به مراتب کاری‌تر از اغیار می‌دانند (خمینی، ۱۳۸۳، ص ۱۵).

ایشان به تبعات جا افتادن جدایی دین از سیاست و محصور شدن فقاقت در احکام فردی و عبادی، از جمله فضیلت بودن حماقت روحانی در معاشرت مردم اشاره کرده و می‌گویند:

«به‌زعم بعضی افراد، روحانیت زمانی قابل احترام و تکریم بود که حماقت از سراپای وجودش بیبارد والا عالم سیاس و روحانی کاردان و زیرک، کاسه‌ای زیر نیم‌کاسه داشت. و این از مسائل رایج حوزه‌ها بود که هر کس کج راه می‌رفت، متدین‌تر بود. یاد گرفتن زبان خارجی، کفر و فلسفه و عرفان، گناه و شرک به شمار می‌رفت. در مدرسه فیضیه فرزند خردسالم، مرحوم مصطفی از کوزه‌ای آب نوشید، کوزه را آب کشیدند؛ چرا که من فلسفه می‌گفتم. تردیدی ندارم اگر همین روند ادامه می‌یافت، وضع روحانیت و حوزه‌ها، وضع کلیساهای قرون وسطی می‌شد که خداوند بر مسلمین و روحانیت منت نهاد و کیان و مجد واقعی حوزه‌ها را حفظ نمود» (خمینی، ۱۳۸۳، صص ۶-۷).

امام در هشدار به طلاب جوان مبنی بر اینکه پرونده تفکر «مقدس‌ان روحانی‌نما» همچنان باز است و شیوه مقدس‌مآبی و دین‌فروشی عوض شده است و «شکست‌خوردگان دیروز، سیاست‌بازان امروز شده‌اند»، اضافه می‌کنند:

«دیروز «حجتیه‌ای»ها مبارزه را حرام کرده بودند و در بحبوحه مبارزات تمام تلاش خود را نمودند تا اعتصاب چراغانی نیمه شعبان را به نفع شاه بشکنند، امروز انقلابی‌تر از انقلابیون شده‌اند! «ولایتی»های دیروز که در سکوت و تحجر خود آبروی اسلام و مسلمین را ریخته‌اند، و در عمل پشت پیامبر و اهل بیت عصمت و طهارت را شکسته‌اند و عنوان ولایت برایشان جز

تکسب و تعیش نبوده است، امروز خود را بانی و وارث ولایت نموده و حسرت ولایت دوران شاه را می‌خورند!» (خمینی، ۱۳۸۳، ص ۹).

۴. شبهه تصلب‌گرایی

طبیعی است که اشعری‌مسلمانان و ظاهرگرایان نمی‌توانند انقلابی عمیق با پشتوانه فلسفی - عرفانی صدرایی و ولایت فقه الاکبر و الاصغر ناشی از آن را به‌خوبی درک کنند. اما سؤالی که پیش می‌آید، این است که آیا این کل‌گرایی توحیدی و ولایت فقیه برخاسته از آن بیانگر نوعی تمامیت، تصلب، تکلیف‌گرایی، سلب اختیار و مسئولیت از انسان و مبتنی بر رابطه ارباب- رعیتی بین ولی و مولی‌علیه نخواهد بود؟ اگر پشتوانه نظم ولایی، کل‌گرایی توحیدی و نگرش معطوف به ولایت انسان کامل است، آیا این یک نگرش هدایت‌محور و تکلیف‌گرای صرف با فاصله‌گیری از نگاه حق‌مدار به انسان را رقم نمی‌زند؟ نسبت بین نظم ولایی و حق‌محوری و مسئولیت انسان چیست؟ سؤال اساسی‌تر مربوط به رابطه نگرش صدرایی و درک ولایی امام با فلسفه اجتماعی و سیاسی معطوف به «جمهوری اسلامی» و مفاهیمی از قبیل «حق»، «جمهوریت»، «آزادی»، «مردم‌سالاری» و غیره است، آیا ردّ مفاهیم فوق را می‌توان به تفصیل در آرای حکیمان گذشته جستجو کرد؟ اصولاً ردّ فوق را کجا باید جستجو کرد؟ در روابط مفهومی صرف و یا علاوه بر روابط مفهومی می‌توان در متونی مشخص نیز مفاهیم مزبور را جستجو کرد؟ این متون کدام است و آیا امام به عنوان نظریه‌پرداز انقلاب اسلامی، پیام‌آور سخنی بدیع و تازه نیز بوده‌اند و یا توری تازه در منابع اسلامی پهن و مطالبی بدیع کشف کرده‌اند؟

به‌طور قطع، تصریح ملاصدرا مبنی بر مختار بودن انسان و این عبارت که «فالمختاریه مطبوعه فیه، اضطراریه له» (مختاریت در طبع انسان قرار داده شده و اضطراری وجود او گشته است) (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۸۱) و همچنین، مختار بودن انسان از دیدگاه امام خمینی (ره)، نمی‌تواند زمینه‌ساز جبرگرایی اجتماعی و سیاسی باشد و طبعاً رابطه امام و امت را نمی‌توان یک رابطه جبرگرایانه از بالا به پایین، یکسویه و متصلب تفسیر کرد. نمی‌توان تنها تجلی مختارگرایی انسانی را در پذیرش ارادی فرامین

الهی رهبران دینی تفسیر کرد و از وجه غیرتحمیلی بودن این فرامین و آیاتی از قبیل «لا اکراه فی الدین» و «افانت تکره الناس حتی یكونوا مؤمنین» (یونس: ۹۹) و مضامین غیراجباری آموزه‌های دینی در راستای کرامت انسانی و مختار بودن او چشم پوشید و غفلت کرد.

در غیر این صورت، انسان مطلوب، انسانی مطیع، متقاد، منسک‌گرا و تابع بی‌چون و چرای ولایتی خواهد بود که هیچ درکی نسبت به مبانی و جایگاه آن ندارد. این درک از انسان مطلوب، علاوه بر اینکه با اصول و قواعد اسلامی همچون «حق متقابل»، «امر به معروف و نهی از منکر»، «اصل مشورت» و «النصیحة لائمة المسلمین» منافات دارد، با فلسفه وجودی انسان و مختار بودن وی نیز ناسازگار است. حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) در بیان حق متقابل می‌فرماید:

«ای مردم، همانا من بر شما حقی دارم و شما نیز بر من صاحب حق هستید و اما حق شما بر من این است که از نصایح و تأمین رفاه زندگی و تعلیم و آموزش شما کوتاهی نوزم و اما حق من بر شما این است که به بیعت و پیمان خود وفادار باشید و در حضور و غیاب، اهل نصیحت باشید و وقتی شما را فرامی‌خوانم، اجابت کنید و آن‌گاه که دستور می‌دهم اطاعت کنید» (امام علی (ع)، خطبه ۳۴).

حضرت امام (ره) در عبارات مختلفی علاوه بر تصریح بر مقولاتی از قبیل نظارت و امر به معروف و نهی از منکر - که به آن خواهیم پرداخت - بر وجه غیرتحمیلی و غیراجباری مدیریت اسلامی نیز تأکیدی ویژه دارند:

«اکثریت هرچه گفتند، آرای ایشان معتبر است ولو به خلاف، به ضرر خودشان باشد. شما ولی آن‌ها نیستید که بگویید این به ضرر شماست، ما نمی‌خواهیم بکنیم. شما وکیل آن‌ها هستید، ولی آن‌ها نیستید....»

شما آن مسائلی که مربوط به وکالتتان است و آن مسیری که ملت ما دارد، روی آن مسیر راه را بروید، ولو عقیده‌تان این است که مسیری که ملت رفته خلاف صلاحش است، خوب، باشد. ملت می‌خواهد این طور بکند، به

ما و شما چه کار دارد؟ خلاف صلاحش را می‌خواهد. ملت رأی داده، رأیی که داده، متبّع است» (خمینی، ۱۳۷۹- ب، چ ۲، ج ۹، ص ۳۰۴).
و در جای دیگر و در خصوص عدم تحمیل رأی فردی بر دیگری- مگر در موارد بسیار نادر و استثنایی- می‌فرمایند:

«در جمهوری اسلامی جز در موارد نادری که اسلام و حیثیت نظام در خطر باشد، آن هم با تشخیص موضوع از طرف کارشناسان دانا، هیچ کس نمی‌تواند رأی خود را بر دیگری تحمیل کند، و خدا آن روز را هم نیاورد» (خمینی، ۱۳۷۹- ب، چ ۲، ج ۲۱، ص ۱۴۲).

۵. جایگاه مردم و شرعیت دوسویه در نظام ولایی

اینکه امام(ره) تصریح دارند که نمی‌توان در نظام ولایی، رأیی را ولو صواب تحمیل کرد، بر پایه چه پیش‌فرض انسان‌شناسی است؟ اگر در نظام ولایی قرار باشد تا همه مطیع ولی امر یا به تعبیر عرفا مطیع انسان کامل باشند، دیگر عدم تحمیل چه توجیه و محملی دارد؟ به‌طور قطع، اگر بپذیریم که در نظام ولایی، ولی فقیه ولایت تام و به یک تعبیر، مطلقه (نه به تعبیر ناظر به گستردگی دایره فقه) دارد، طبعاً مردم در یک چنین نظامی، افرادی هستند که باید به‌صورتی ارادی و داوطلبانه تن به هرگونه تشخیص و صلاح‌دید و در نتیجه، تحمیل و اجباری بدهند. اما چرا امام بحث را این‌گونه خشک، متصلب، غیرسیال، یکسویه، از بالا به پایین و آمرانه نمی‌بینند؟ ریشه این نگرش منعطف و سیال در کجاست؟ در مختار دیدن انسان که طبعاً از مبانی فلسفی ایشان است؟ در توجه به مبانی عقلی- فلسفی و ملزومات آموزه‌هایی از قبیل امر به معروف و نهی از منکر، قاعده مشورت، قاعده النصیحة لائمة المسلمین و حق متقابل که طبعاً بر هستی‌شناسی‌های خاصی استوار است؟ در توجه عمیق به سیره نظری و عملی اداره کشور توسط بزرگان و پیشوایان دین از جمله حضرت پیامبر اعظم(ص) و حضرت امیر(ع)؟ در فلسفه سیاسی موردنظر امام که خود را در قالب «جمهوری اسلامی» به مثابه تعریفی جدید از مشروعیت و دوماً فله‌ای بودن آن (حقانیت و مقبولیت) بازنمایی

می‌کند؟ در شرعیت دوسویه فرمان رهبری و نظارت مردمی در دیدگاه ایشان؟ و یا در تمامی موارد مرتبط ذکر شده؟

به نظر نویسنده ردّ تمام موارد ذکر شده را می‌توان در اندیشه امام (ره) جستجو کرد؛ اولاً تردیدی در جایگاه ویژه مردم در فلسفه سیاسی امام (ره) نیست، ترکیب جمهوری اسلامی به عنوان مبنای مشروعیت در نظام جمهوری اسلامی به قدر کافی بیانگر این جایگاه است. به نظر می‌رسد امام (ره) در پاسخ به سؤال دیرینه مشروعیت «از چه کسی باید اطاعت کرد»، معتقدند از فردی که هم برخوردار از ویژگی خاص و منطبق با نص (علم، عدالت، کفایت و صلاحیت) باشد و هم مقبول و مورد رضایت عامه باشد. طبعاً اگر مشروعیت را نه به معنای شرعیت یا حقانیت بدانیم و آن را قانونیت یک نظام مستقر تعریف کنیم، در اندیشه ایشان، نظامی قانونی است که هم وجه حقانی، شرعی و اسلامی آن در قالب ویژگی‌های اشخاص حاکم و محتوای حکومت لحاظ شده باشد و هم این افراد مورد قبول و رضایت مردمی باشند. طبعاً عطف به این فلسفه سیاسی نمی‌توان در استقرار قانونی یک نظام و با استناد به حقانیت و شرعیت افراد دست به کودتا زد و خود را به مردم تحمیل کرد. به علاوه قواعد ناظر بر ویژگی‌های اشخاص و محتوای حکومت که به گونه‌ای مشتمل بر آموزه‌های دینی حقوق متقابل و مشورت و امر به معروف و نهی از منکر و امثال آن است، اجازه تحمیل و تعدی را به حکام نمی‌دهد. طبعاً با توجه به این مبنای مشروعیت، مختار بودن انسان و قواعد مزبور و رسالت‌مدار بودن انسان در اجرا و تحقق فرامین و احکام اسلامی و نظارت بر حسن اجرای آنها، قیود و محدودیت‌هایی در مدیریت اسلامی تعیین می‌شود که باید به آنها توجه کرد. توجه به اصول ناظر به نظارت مردمی و رسالت‌مدار بودن انسان در زمینه اجرا و نظارت، بابت تازه در خصوص مفهوم حقانیت و شرعیت می‌گشاید که می‌تواند ره‌گشای مدیریت مطلوب و موجه در نظام اسلامی باشد. معمولاً تا پای شرعیت به میان می‌آید، اذهان متوجه شرعیت فرمان و نگاه‌ها به بالا دوخته می‌شود؛ چرا نظارت‌های مردمی با محوریت شرع و آموزه‌های وحیانی - عقلی و مصالح روزمره، شرعی نباشد؟ قطع نظر از رضایت عامه - که یکی از ارکان مشروعیت یا قانونی بودن نظام سیاسی به شمار می‌رود - چرا نظارت‌های مردمی با محوریت فوق، شرعی و حقانی نباشد؟ به نظر

می‌رسد به همان میزانی که شرعیت رهبری با شروط خاص خود شرعی است، نظارت‌های مردمی نیز شرعی و حقانی است و اگر بنا به فرمایش‌ها و اظهارهای امام(ره) در جاهای مختلف، فرمان رهبری با سه واسطه خدا، رسول خدا(ص) و امام زمان(عج) شرعی می‌شود، اصل نظارت مردمی قطع نظر از محتوای آن، یا اذن و واسطه نمی‌خواهد یا تنها اذن و واسطه‌اش خداست.

در این صورت است که نظام ولایی - برخلاف تصور غلط برخی از مفسران - نظامی پویا، دوسویه، سیال، مردمی، متوجه مصالح مردمی و واجد شرعیت دوسویه فرمان و نظارت است. اکنون به برخی از سخنان امام(ره) در خصوص مشروعیت و قواعد ناظر به نظارت و امر به معروف و نهی از منکر و ملزومات آن اشاره می‌کنیم. امام(ره) در خصوص جایگاه ولایت فقیه و مبنای عقلی و روایی آن و اینکه این ولایت در طول ولایت خدا، نبی اکرم(ص) و امام معصوم(ع) قرار دارد و اینکه اولاً و بالذات حکم و فرمان احدی درباره شخصی دیگر نافذ نیست، می‌فرماید:

«آنچه عقل خداداده حکم می‌کند، آن است که تأسیس حکومت به طوری که بر مردم به حکم خرد لازم باشد، متابعت و پیروی از آن، از کسی روا و به جاست که مالک همه چیز مردم باشد و هر تصرفی در آن‌ها بکند، تصرف در مال خود باشد و چنین شخصی که تصرف و ولایتش در تمام بشر به حکم خرد، نافذ و درست است خدای عالم است که مالک تمام موجودات و خالق ارض و سماوات است. پس هر حکمی که جاری کند، در مملکت خود جاری کرده و هر تصرفی بکند، در داده خود تصرف کرده است. و اگر خدا به کسی حکومت داد و حکم او را به توسط گفته پیغمبران لازم‌الاطاعه دانست، بر بشر نیز لازم است از آن اطاعت کنند و غیر از حکم خدا و یا آنکه خدا تعیین کرده، هیچ حکمی را بشر نباید بپذیرد» (خمینی، ۱۳۲۷، صص ۱۸۱-۱۸۲).

اما همان‌گونه که پیشتر هم اشاره شد، امام(ره) در خصوص جایگاه مردم عبارات مختلف و شگفت‌انگیزی دارند، علاوه بر موارد مورد اشاره پیشین و تحلیلی که از آن‌ها

به دست داده شد، امام (ره) در خصوص جایگاه مردم در استقرار و تثبیت و حتی قانونی بودن نظام اسلامی می‌گویند:

«اگر حکومت مشروعیت الهی [شرعیت] داشته باشد ولی مقبولیت مردمی نداشته باشد، فقیه عملاً موفق به تشکیل حکومت نشده و قدرت اجرایی ندارد. اما اگر مقبولیت مردمی وجود داشت بر فقهای دیگر واجب است از او اطاعت کنند» (خمینی، ۱۳۷۹- الف، ج ۲، صص ۴۶۵-۴۶۶).

البته حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) نیز عبارتی دارند که می‌توان آن را به گونه‌ای خاستگاه نظری دیدگاه امام (ره) تفسیر کرد:

«به خدایی که دانه را کفید و جان را آفرید، اگر این بیعت‌کنندگان نبودند، و یاران، حجت بر من تمام نمی‌نمودند، و خدا علما را نغموده بود تا ستمکار شکم‌پاره را بر نتابند و به یاری گرسنگان ستم‌دیده بشتابند، رشته این کار را از دست می‌گذاشتم و پایانش را چون آغازش می‌انگاشتم» (امام علی (ع)، خطبه ۳).

امام در جایی دیگر و باصراحت هرچه تمام می‌فرمایند:

«این همان جمهوری اسلامی است که تمام امور آن در همه مراحل، حتی رهبری آن بر اساس آرای مردم بنا شده است. این نقش برای مردم بالاتر از مشاوره است؛ زیرا مشاوره با استقلال رهبر و امام منافات ندارد. ولی در این نظریه مردم در عرض رهبر و شریک او هستند که طبعاً اذن و رضای هر دو معتبر است» (خمینی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۵).

و اما در مورد جایگاه نظارت و امر به معروف و نهی از منکر و ملزومات آن از جمله نقادی و اظهارنظر و بیان شجاعانه و آزادانه رأی، عبارات پرمغز و ره‌گشایی دارند که به آن اشاره می‌شود:

«هر فردی از افراد ملت حق دارد که مستقیماً در برابر سایرین، زمام‌دار مسلمین را استیضاح کند و به او انتقاد کند و او باید جواب قانع‌کننده بدهد، در غیر این صورت، اگر به خلاف وظایف اسلامی خود عمل کرده باشد،

خودبه‌خود از مقام زمام‌داری معزول است و ضوابط دیگری وجود دارد که این مشکل را حل کند» (خمینی، ۱۳۷۹- ب، چ ۲، ج ۵، ص ۴۰۹)؛

«نباید ماها گمان کنیم که هرچه می‌گوییم و می‌کنیم، کسی را حق اشکال نیست. اشکال بلکه تخطئه یک هدیه الهی است، برای رشد انسان‌ها» (خمینی، ۱۳۷۹- ب، چ ۲، ج ۲۰، ص ۱۷۰)؛

«وقتی یک کشوری ادعا می‌کند که جمهوری اسلامی است و می‌خواهد جمهوری اسلامی را متحقق کند، این کشور باید همه افرادش آمر به معروف و ناهی از منکر باشند» (خمینی، ۱۳۷۹- ب، چ ۲، ج ۱۲، ص ۲۴۵)؛

«همه باید نظر خودشان را بدهند و هیچ‌کدام هم برایشان حتی جایز نیست که یک چیزی را بفهمند و نگویند. باید وقتی می‌فهمند، اظهار کنند. این موافق هر که باشد، باشد، مخالف هر که هم باشد، باشد» (خمینی، ۱۳۷۹- ب، چ ۲، ج ۱۳، ص ۱۰۲).

به‌طور قطع، نظام اسلامی چارچوب و قیودی دارد که حاکم بر ارتباط و تعامل دوسویه امام و امت است و قرار نیست به نام انتقاد و آزادی بیان هر فعل و رفتاری مباح باشد. ما نیز آن‌گاه که سخن از شرعیت دوسویه به میان آوردیم و از شرعیت فرمان و شرعیت نظارت سخن گفتیم، پای محوریت شرع و مصالح تعریف‌شده مردمی و فطری- عقلی را به میان آوردیم. مصالحی که یا مورد تأیید شرع باشد و یا شرع مخالف آن نباشد. امام(ره) نیز در خصوص قیود اجتماعی- سیاسی انتقاد می‌فرماید:

انتقاد به‌جا و سازنده باعث رشد جامعه می‌شود. انتقاد، اگر به حق باشد، موجب هدایت دو جریان می‌شود. هیچ‌کس نباید خود را مطلق و مبرای از انتقاد ببیند. البته انتقاد غیر از برخورد خطی و جریانی است. اگر در این نظام کسی یا گروهی خدای ناکرده بی‌جهت در فکر حذف یا تخریب دیگران برآمد و مصلحت جناح و خط خود را بر مصلحت انقلاب مقدم بدارد، حتماً پیش از آنکه به رقیب یا رقبای خود ضربه بزند، به اسلام و انقلاب لطمه وارد کرده است» (خمینی، ۱۳۷۹- ب، چ ۲، ج ۲۱، ص ۱۷۹).

نکته قابل توجه این است که امام (ره) در این فرمایش خود ضمن عنایت به سازنده بودن نقد و میرا ندانستن افراد از نقد، دو قید مرتبط عدم حذف و تخریب دیگران از صحنه انقلاب و عدم ارجحیت منافع و مصالح جناحی بر انقلاب را ذکر می‌کنند که باید مورد نظر منتقدان قرار گیرد. اما نمی‌توان پیشاپیش به نام نقد غیرسازنده یا تخریب‌گر یا ضدانقلابی از بروز و ظهور نقدهای سازنده جلوگیری کرد. سازندگی و به‌جا بودن نقد قواعد و ملاک‌های بیناذهنی و سنجش‌پذیر خودش را دارد که باید پس از طرحش مورد داوری قرار گیرد. به علاوه طبیعی است جامعه‌ای که به استقبال نقد و نقادی می‌رود، باید خود را آماده پیامدها و ملزومات آن نیز بکند. هیچ ضمانتی وجود ندارد که نقدها همواره سازنده و ارزشمند باشند، چه بسا در میان نقادهای سازنده و به‌جا، نقدهای غیرسازنده و حتی تخریب‌گر نیز ظهور کند که باید با سعه‌صدر و برخورد قاعده‌مند و روشمند به آن نیز پاسخ داد.

به عبارت دیگر، نمی‌توان به نام مقابله با نقدهای مخرب، از ظهور و بروز نقدهای سازنده با لطایف‌الحیلی خودداری کرد. باید شرایط سیاسی و اجتماعی و روانی جامعه به گونه‌ای باشد که احساس امنیت لازم برای طرح آرا و دیدگاه‌ها و نقدها برای آحاد و اقشار مختلف جامعه وجود داشته باشد و حتی‌الامکان قیود و محدودیت‌ها درونی افراد شده باشد. نباید با توجیحات مختلف و تفاسیر غلط از نظام ولایی، انسان و جامعه ساکت، صامت، راکد و خمود را مظهر انسان و جامعه مطلوب و به‌اصطلاح ولایت‌مدار بدانیم و از وجه پرسش‌گری و نقادی و اعتراض و فریاد انسان و جامعه مطلوب غافل شویم. چگونه می‌توان جامعه بیدار و آگاه به حقوق حقه خود را با سکوت و طبعاً یأس پیوند داد. جامعه اگر امید می‌خواهد، باید به استقبال فریاد و اعتراض و نقادی برود و اگر طالب یأس و نومیدی است، باید پذیرای سکوت و خمودگی باشد؛ چون امید با فریاد و یأس با سکوت همراه و عجین است. نمی‌توان از یک طرف مردم را به امید و از طرف دیگر، به سکوت فراخواند. استاد شهید مرتضی مطهری (ره) در کتاب «آینده انقلاب اسلامی ایران» می‌گویند:

«اسلام خصوصیتش این است که به مردم خودش حس پرخاشگری و حس مبارزه و حس طرد و نفی وضع نامطلوب را می‌دهد. جهاد و امر به معروف

و نهی از منکر- هر کدام در جای خود- [این روحیه و حس را در افراد ایجاد می‌کند.]، امر به معروف و نهی از منکر یعنی اگر وضع حاکم وضع نامطلوب و غیراسلامی بود، تو نباید تسلیم وضع [موجود] بشوی و تمکین وضع [موجود] بکنی؛ تو باید برای طرد، نفی و انکار این وضع جهت برقرار ساختن وضع مطلوب و ایده‌آل کوشش کنی. جهاد هم همین‌طور است...» (مطهری، ۱۳۸۶، صص ۹۰-۹۱).

«اسلام می‌گوید معترض باش، مهاجم باش، قیام کن، شورش کن و وضع نامطلوب موجود را در هم بریز تا وضع مطلوب را به وجود بیاوری، و الا نشستن و ناراضی بودن، از آن طرف هم آه کشیدن و آرزومند بودن [کافی نیست]. با آرزو چیزی به انسان نمی‌دهند. از آن طرف هم می‌گوید طلب و سعی و کوشش» (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۱۲۰).

بنابراین در نظام ولایی، اختیارات رهبر همان قدر شرعی است که نظارت مردمی و قواعدی هم چون امر به معروف و نهی از منکر، النصیحة لائمة المسلمین، مشورت و ابراز عقیده و نظارت و نقادی در امور مربوط به سرنوشت روزمره سیاسی و اجتماعی. طبعاً در این راستا فریاد و اعتراض دینی و ناظر به حقوق حق مردم نیز شرعی و الهی است. بنابراین، یک جامعه اسلامی برخلاف تصور نسبتاً غالب، صرفاً یک جامعه مطیع و منقاد ولو در قالب‌هایی چون تقلید و تعبد نیست بلکه جامعه‌ای سرزنده، پرسش‌گر، نقاد، آگاه به حقوق و تکالیف خود و دیگران است. جامعه‌ای مملو از انسان‌های مختار که باید پاسخ‌گوی انتخاب‌ها و اراده‌های سعادت‌آمیز و شقاوت‌آمیز خود باشند و در مسیر انتخاب بین خیر و شر یا سعادت و شقاوت، انتخاب و آزادی عمل لازم را داشته باشند. در جامعه‌ای دینی نمی‌توان رأی ولو صواب را به جامعه تحمیل کرد. نمی‌توان به زور افراد را بهشتی کرد. حضرت امیرالمؤمنین (ع) چه زیبا فرموده‌اند که «لاری اصلاحکم با فساد نفسی»، من به قیمت تباهی خود و سلب آزادی از شما، نمی‌خواهم شما را به صلاح و فلاح برسانم؛ چون شما این مسیر را باید آزادانه و با اختیار طی کنید و من در برابر شما و خدا باید به دلیل این سلب اختیار و طبعاً استبداد پاسخ‌گو باشم.

شایان ذکر است حتی در موارد احکام حکومتی که پای اختیار ولی فقیه به میان می‌آید، در آنجا هم پای مصلحت عامه و طبعاً مشورت با کارشناسان و خبرگان به میان می‌آید و در آنجا هم شائبه و شبهه تحمیل رأی شخصی و طبعاً استبداد منتفی است. «حکومت اسلامی در همه شئون و جنبه‌های خود از قانون الهی الهام و نشئت می‌گیرد؛ هیچ‌یک از کارگزاران حکومتی در اسلام نمی‌توانند به نظر و رأی خود مستبد باشند بلکه همه آنچه در حکومت می‌گذرد، باید بر طبق قانون الهی باشد، حتی اطاعت از کارگزاران حکومت. البته حاکم اسلامی می‌تواند در موضوعات طبق صلاح مسلمین و با صلاح حوزه حکومتی خود عمل کند. چنین اختیاری، استبداد به رأی نیست بلکه عمل کردن طبق صلاح و خیر است. نظر حاکم، مانند عمل او تابع مصلحت است» (خمینی، ۱۳۷۹- الف، ج ۲، ص ۴۶۲).

اما سؤال اساسی مربوط به ضوابط و اصول کلی تشخیص این مصالح است. سیف‌الله صرامی به سه ضابطه اشاره می‌کند: یک. این مصالح باید در طول احکام شریعت باشد؛ دو. رعایت قانون اهم و مهم در آن شده باشد. عقلایی بودن این اصل (اهم و مهم) مانع از آن است که کسی با آن مخالف باشد و سه. رعایت جهات کارشناسی و تخصصی در زمینه مربوط شده باشد. به تعبیر وی هر جا که مرجعیت تشخیص مصالح مطرح است، تأکید امام (ره) بر رعایت خبرویت و کارشناسی است (صرامی، ۱۳۷۴، ص ۳۵۸).

هر چند که در شرایط کنونی در باب دو مقوله حق و مصلحت و به‌ویژه مصلحت، چالش‌ها و مناقشاتی وجود دارد، اما به نظر می‌رسد تمام مناقشات موجود، مربوط به عدم رعایت اصول فوق و برخورد تقلیل‌گرایانه، گروهی، سیاسی، غیرروشنمند و غیرقاعده‌مند با آن است (افروغ، ۱۳۸۶- الف، صص ۳۵-۴۴).

طبعاً با تصویری که امام از ولایت فقیه و شیوه مدیریت اسلامی به دست می‌دهند، تنها خدا بر انسان ولایت دارد و حکم احدی بر دیگری نافذ نیست مگر با اذن و واسطه الهی. راز و رمز ضد استبدادی بودن ولایت فقیه نیز در خدامحور بودن آن است و اینکه ولی فقیه تنها مجری قوانین الهی با رعایت ضوابط مربوط و سازوکارهای تعریف‌شده

است و برخلاف برخی تفاسیر که این ولایت را شخصی، ولو عرفانی و باطنی قلمداد کرده و مطلقه بودن را دائرمدار شخصی بودن این ولایت تفسیر می‌کنند، باید گفت که با توجه به تفسیر صحیح مطلقه بودن که ناظر به گستردگی فقه در اسلام است، این مطلقه بودن به هیچ وجه ناظر به اختیارات شخصی و فردی ولی فقیه نیست. اتفاقاً این ولایت به شدت مقید است. مقید به اخلاق، قانون و احکام شرعی، مصالح عامه و نظارت مردمی و خبرگان است. حضرت امام(ره) در خصوص رأی شخصی رسول اکرم(ص) می‌گویند:

«رأی اشخاص، حتی رأی رسول اکرم(ص) در حکومت و قانون الهی هیچ‌گونه دخالتی ندارد، همه تابع اراده الهی هستند» (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۴۵).

۶. زمان و مکان و احیاء فقهی

علاوه بر محورهای مورد اشاره احیاء فقهی که معطوف به وجه سیاسی و حکومت‌مداری اسلام، توجه به ابعاد الهی و معنوی در ساحت خردورزی و روابط اجتماعی، نگاه کرامت‌محور به انسان و عدم تحمیل رأی به او، حقوق ویژه انسان‌ها و مردم در قالب فلسفه سیاسی جدید و ابداعی «جمهوری اسلامی» و حقوق نظارتی مردم و نگاه دوسویه شرعی (فرمان و نظارت) و تعامل فعال و سیال امام و امت در نظام اسلامی است، و قطع نظر از پشتوانه هستی‌شناسی و فلسفی و عرفانی این احیاء فقهی، می‌توان احیاء فقهی مرتبط دیگر را در نقش زمان و مکان در روش اجتهادی امام جستجو کرد که البته خود بحثی مستوفی، مستقل و تخصصی را می‌طلبد. ایشان در عبارتی باصراحت به نقش تعیین‌کننده زمان و مکان در اجتهاد اشاره می‌کنند:

«زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که

قهرماً حکم جدید می‌طلبید، مجتهد باید با مسائل زمان خود احاطه داشته باشد (خمینی، ۱۳۷۹- ب، چ ۲، ج ۲۱، ص ۹۸).

نویسنده معتقد است که توجه به این مقوله، بیانگر تفسیر خاص امام (ره) از فلسفه اجتماعی و مفهوم جامعه و نوع تعامل و رابطه‌اش با دین است که طبعاً بازتابی روی حق‌محوری و جمهوریت‌محوری و طرح جمهوری اسلامی در اندیشه امام (ره) داشته است که در جایی مستقل به آن پرداخته شده است (افروغ، ۱۳۸۶- ب).

کوتاه‌سخن اینکه توجه به شرایط زمانی و مکانی مؤثر بر موضوع و طبعاً حکم آن، ریشه در نگاه خاصی به جامعه و طبعاً رابطه و تعامل آن با دین دارد. حسب این نگاه نه دین را می‌توان همان جامعه و نه جامعه را همان دین تفسیر کرد، به‌ظاهر عطف به این نگاه باید جامعه نیز در جاهایی برای خود موضوعیت داشته باشد که امام (ره) بر اهمیت شرایط زمانی و مکانی در فهم موضوعات اصرار می‌ورزند. شاید رابطه‌ای مبتنی بر عموم و خصوص من وجه با نقش نهایی و پراهمیت دین در بیان احکام و تعیین جهات نهایی. به نظر می‌رسد حسب این نگاه بتوان مفهوم مصلحت را نیز در اندیشه امام (ره) پی‌گرفت.

نویسنده علاوه بر دغدغه مستقلی که در خصوص مفهوم جامعه و شرایط و تحولات زمانی و مکانی و جایگاه آن در اندیشه امام و تأثیرش بر مفاهیمی از قبیل جمهوریت، مصلحت و غیره داشت، فرصتی به دست آورد تا مروری نسبتاً تفصیلی بر مجموعه چهارده جلدی «همایش اجتهاد و زمان و مکان» داشته باشد.

آنچه در مجموع، از جمع‌بندی این مقالات به دست می‌آید، این است که برخی از اندیشمندان معتقدند که مراد از زمان تحولی است که در جنبه‌های گوناگون زندگی اجتماعی، در مقطعی از زمان، تحت تأثیر عواملی در فقه راه می‌یابد و اثر چشمگیری به جای گذاشته و مردم را به راه نوی رهنمون می‌گردد و انگیزه اصلی پویایی در فقه نیز این است که هر پرسش، پاسخ مناسب خود را به دست آورد (فیض، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۵۸).

آنچه بیش‌تر مشمول دخالت‌های زمانی و مکانی و در «تیررس زمان و مکان» قرار می‌گیرد، احکام عرفی و بنای عقلایی است و گرنه در اصول و فروع و اخلاقیات، زمان

و مکان چندان مؤثر و فعال نیست. به عبارت دیگر، احکام عرفی و بنای عقلایی قبل از اسلام و از روزی که مردم برای خود جامعه و جمعیت تشکیل داده‌اند، وجود داشته و همواره در سیر تحول جوامع بشری به صورتی متحول و پویا وجود خواهند داشت. به تعبیر ایشان، شارع مقدس درباره سنن و اعراف (عرف‌ها)، احکام مولوی ندارد و هرگاه در این زمینه احکامی به صورت امر و نهی و غیر آن آمده است، احکام ارشادی هستند که ما را به حکم عقل راهنمایی می‌کنند. بیع و شراء، اجاره، مصالحه، مزارعه، مساقات، مضاربه و به طور کلی، همه معاملات و مبادلات جزء این دسته از احکام شمرده می‌شوند (فیض، ۱۳۷۴، ج ۳، صص ۱۶۵-۱۶۶).

از این منظر و البته با «مسامحه»، زمان و مکان، تعبیر دیگری از «عرف و سنت عقلا» می‌شود و پویایی فقه در سایه عمل به دلیل عقل و عرف عقلا میسر می‌گردد، و اگر آن دو را از فقه بگیرند، فقه را خلع سلاح کرده و رکود و جمود را بر آن تحمیل کرده‌اند (فیض، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۸).

اما در برابر این دیدگاه نسبتاً مشخص و تعریف‌شده، دیدگاهی تفصیلی‌تر و تا حدودی متفاوت وجود دارد که دایره شمول تحولات زمانی و مکانی را تنها منحصر به احکام معادلی نمی‌داند. حسب این دیدگاه، مُراد از زمان و مکان، شرایط، خصوصیات و ارتباطات جدیدی است که در اثر مرور زمان و تغییر مکان‌ها بر افراد و جامعه حاکم می‌شود و همچنین، مراد برداشت‌های مختلفی است که فقیه در اثر ارتباط با علوم جدید بشری از ادله و منابع فقیه به دست می‌آورد. تغییر شرایط و به وجود آمدن خصوصیات جدید و طبعاً عناوین و احکام جدید مشمول یکی از دو حالت زیر است:

«اول. تغییر خود موضوع یا یکی از قیود آن به نحوی که صلاحیت برای

تبدیل به حکم را داشته باشد (مثل حکم امام(ره) درباره شطرنج)؛

دوم. به وجود آمدن نیازها و ضرورت‌های جدید که در گذشته به

عنوان یک نیاز و ضرورت اجتماعی مطرح نبوده است، مثل نیازهای جدید

علم پزشکی از قبیل تشریح مرد و پیوند اعضای او به انسان زنده و همچنین،

ضرورت‌های اقتصادی مثل بیمه و بانک و بانکداری.

به علاوه، همان گونه که اشاره شد، ممکن است فقیه، قطع نظر از نیازها و ضرورت‌های جدید، به سبب وسعت اطلاعات علمی و ارتباط با علوم جدید بشری، برداشت جدیدی از ادله و منابع فقهی، مبتنی بر همان مبانی اساسی اجتهاد بنماید» (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۴، ج ۳، صص ۶۰-۶۱).

در این دیدگاه، ضمن آنکه عنصر زمان و مکان در علوم نظری حقیقی، هیچ تأثیری ندارد، به عنوان یک قاعده کلی پذیرفته می‌شود که جمیع علوم اعتباری مانند فقه، متأثر از این عنصر مهم است و البته برخلاف نظر پیشین بین مقوله مؤثر بودن زمان و مکان و امور دیگری مانند عرف و بنای عقلا تفاوت وجود دارد که به آن اشاره می‌شود: یک. همان گونه که شهید صدر تصریح می‌کند، در عرف یک نحوه گرایش و میل عمومی نهفته است که همان سبب به وجود آمدن روش و عملی در بین عامه مردم می‌شود، در حالی که در مسئله زمان و مکان همیشه این چنین نیست بلکه در برخی اوقات حوادث غیرمترقبه اجتماعی به وجود می‌آید که هیچ گرایش و میل عمومی نسبت به آن وجود ندارد.

توضیح آنکه شهید صدر در «المعالم الجدیده» می‌نویسد:

عرف، میل و گرایش عمومی انسان است - چه دیندار و چه بی‌دین - به امری از امور، در جهتی معین که با شرع مخالفتی نداشته باشد. خلاصه اینکه عرف عبارت است از روش عمومی مردم که از مصلحت‌اندیشی سرچشمه گرفته و برای حفظ فرد و جامعه سامان یافته باشد؛ چه در محاورات، یا معاملات و چه دیگر روابط اجتماعی و در صورتی معتبر است که برخوردی با شرع پیدا نکند، و در این موقع، عرف صحیح و پسندیده‌ای است، مثل اینکه هر نادانی برای کسب آگاهی به دانا رجوع می‌کند، و هر بیماری برای معالجه و به دست آوردن سلامت نزد پزشک می‌رود. مردم، این راه و روش‌ها را برای حفظ نظم و بقای جامعه خود لازم و ضروری می‌دانند (صدر، به نقل از فیض، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۸).

دو. مسئله عرف مربوط به عامه مردم و غالب افرادی است که در یک مجتمع همزیستی دارند، در حالی که مسئله زمان و مکان علاوه بر اینکه نوعاً در مورد جامعه نقش اساسی دارد، در مورد فرد و شخص معین نیز آثار روشنی به دنبال دارد.

سه. مسئله زمان و مکان در برخی از موارد و مصادیقش، مرتبط با حفظ دین و صیانت آن از زوال است و این مسئله ارتباطی با عرف ندارد (مثل تعطیلی حج در زمان امام(ره) به مدت سه سال). شاید بتوان گفت در چنین مواردی حتی وجوب حج مخدوش می‌شود و احکام شرعی در مقابل مسئله حفظ دین محکوم‌اند و این موضوع بر همه آن‌ها حکومت دارد. بنابراین، می‌توانیم بگوییم در برخی از موارد، مقتضیات زمان و مکان این حکومت را به فعلیت می‌رساند.

چهار. در برخی از موارد، موضوعی در روابط حاکم بر اجتماع، حکم دیگری پیدا می‌کند که هیچ ارتباطی با عرف ندارد.

پنج. در مواردی، عرف نقش بسزایی دارد که مسئله زمان و مکان در آن موارد تأثیری ندارد؛ مثلاً عرف در فهم ظهورات کلمات و لغات نقش اساسی دارد، در حالی که زمان و مکان در این امر بیگانه است.

بنابراین، نسبت بین مسئله عرف و مسئله زمان و مکان عموم و خصوص من وجه است (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۴، ج ۳، صص ۶۶-۶۷).

در این دیدگاه بین مسئله زمان و مکان با مسئله مستحدثه نیز تفاوت وجود دارد: «در برخی از مسائل، مکان نقشی اساسی در تغییر موضوع ایفا می‌کند، در حالی که از مسائل مستحدثه به شمار نمی‌رود و در کتب قوم مطرح شده است. مثل مسئله خرید آب در بیابان که دارای ارزش و مالیت است، اما در غیر بیابان ارزش و مالیت ندارد و قابل خرید و فروش نیست یا مسئله خرید و فروش خون که فقهای گذشته آن را نفی کرده‌اند، اما اکنون به جهت وجود منفعت موردنظر عقلاً، معامله آن را تجویز کرده‌اند. این مسئله قبلاً در کتاب‌ها عنوان شده است و از مسائل مستحدثه نیست» (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۷۰).

نویسنده مقاله «ولایت فقیه و پویایی در استنباط احکام» با ارائه مباحثی مقدماتی به تشریح دیدگاه امام(ره) در خصوص دو عنصر زمان و مکان می‌پردازد. وی در مقدمه خود می‌گوید که در شریعت، رفتارهای انسانی، توأم با شرایط و ویژگی‌های خاصی مدنظر قرار می‌گیرد و محکوم به حکمی خاص می‌شود. این شرایط به عنوان «قیود

موضوع» تعیین‌کننده دایره مصادیق موضوع قانون است. این قیود به دو دسته تقسیم می‌شود: ویژگی‌های داخلی موضوع (ویژگی‌ها و شرایط نهفته در ذات اشیاء، مثل آشامیدنی مست‌کننده حرام است) و ویژگی‌های خارجی، به شکل طولی در بستر زمان و عرضی در گستره مکان. این ویژگی‌ها همیشه تابع عرف حاکم بر جامعه است و با تحول آن دستخوش تغییر و تحول می‌گردد؛ مثل فروش خون که به دلیل عدم ترتب فایده‌ای عقلایی و معتنابه بر آن، در عصر امام معصوم (ع) حرام شد (سید حسینی، ۱۳۷۴، ج ۵، صص ۱۱۶-۱۱۷).

وی با اشاره به جایگاه بررسی قیود موضوع و تعیین حدود آن در استنباط احکام، مبنای امام خمینی (ره) در زمینه استنباط قیود موضوع را حاوی عنصری متحول و پویا در روش استنباط می‌داند که مقتضی تحول و پویایی در موضوعات و در نتیجه احکام است. توضیح آنکه در نگاه نخست، دو راه برای تعیین قیود موضوع قابل تصور است: اول. تصریح شارع مقدس در کتاب و سنت، مثل حرام بودن بازی با شطرنج مشروط به هدف بُرد و باخت و دوم. بررسی محققانه و جامعه‌شناسانه نسبت به ویژگی‌های خارجی موضوع در زمان صدور حکم، مثل فروش خون که اگر به گفتار معصوم (ع) اکتفا کنیم، چیزی جز حرمت مطلق به دست نمی‌آید، اما با دقت و مطالعه و واکاوی بیشتر معلوم می‌گردد که تکیه امام معصوم (ع) بر تفاهم عرفی بوده که هیچ نفع قابل توجهی بر خون مترتب نبوده است. به نظر ایشان، از دیدگاه امام خمینی (ره) اجتهاد تام و کامل سنتی که در عین حال، پویا نیز است، به اجتهادی گفته می‌شود که از هر دو روش استنباط برای درک دقیق حدود و قیود موضوعات احکام استفاده شود. از نظر ایشان، اجتهاد صحیح فقط در صورتی محقق می‌شود که مجتهد دارای دید وسیع در زمینه شناخت جامعه و روحیات افراد آن باشد تا با توجه کامل به وضعیت عصر امام معصوم (ع) قادر به فهم صحیح موضوعات احکام باشد. امام خمینی (ره) حذف روش دوم را از روش‌های استنباط موضوعات احکام، به معنای جمود و تحجری که منجر به انزوای اسلام خواهد شد، می‌دانند.

با پذیرش روش دوم، به‌خصوص به عنوان یک اصل اجتهادی، بسیاری از احکامی که به‌ظاهر دارای اطلاق بوده، مقید شده است و در بستر شرایط مختلف زمانی و

مکانی، متحول و پویا می‌شوند؛ برای مثال، فتوای برخی از فقها به حرمت موسیقی به‌طور مطلق، صرفاً به این دلیل بوده است که روش دوم را نپذیرفته و به آن توجه نداشته‌اند (سید حسینی، ۱۳۷۴، ج ۵، صص ۱۱۸-۱۲۲).

طبعاً با این مقدمات نتیجه‌گیری نهایی نویسنده محترم در خصوص وجوب عقلی ولایت فقیه معقول به نظر می‌رسد:

«ولایت فقیه، فقط ولایت در تعیین مصادیق بر اساس ضروریات حکومتی نیست بلکه ولایت بر تغییر احکام اجتماعی اسلام در موارد ضروری است و به این معنا، ضرورت عقلی دارد، و چون موضوعیت یافتن آن فقط در سایه تشکیل حکومت اسلامی معقول است، پس تشکیل حکومت اسلامی به وسیله "ولی فقیه" نیز واجب عقلی خواهد بود» (سید حسینی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۵۰).

نویسنده مقاله «امام خمینی(ره)، حکومت و خاستگاه ثبات و تغییر در احکام» با اشاره به جایگاه عنصر زمان و مکان در احکام سلطانی و حکومتی و تأکید بر محوریت مصالح عالی نظام و جامعه اسلامی و تقدم آن بر سایر مصالح، موارد عدول از الزامات اولیه شرعی را بسیار نادر و استثنایی دانسته است:

«از شیوه حکومت پیامبر اکرم(ص) و امیرالمؤمنین(ع) و نیز رهنمودهای ائمه(ع) به‌خوبی استفاده می‌شود که دست کشیدن از الزامات شرعی در جهت استیفای مصالح اجتماعی به‌ندرت اتفاق افتاده و یا زمینه آن به وجود می‌آید. چنان که روش امام راحل(قدسره) در حل معضلات نظام و جامعه نیز تأکیدی است بر همین حقیقت. بنابراین، آنچه در این نوشته پی‌گیری شد، تنها ناظر به مقام «ثبوت» است، اما در مقام «اثبات» در خصوص نادیده گرفتن الزامات اولیه شرعی، طبیعی است که نیازمند جامع‌نگری ویژه و تشخیص بجا و تدبیری شایسته است و مهم تشخیص صحیح موضوع برای انطباق صحیح و بجای احکام سلطانی است» (مرتضوی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۷۴).

نتیجه گیری

در این مقاله تلاش شد تا بر پایه هستی‌شناسی یا حکمت متعالیه صدرایی و با اعتراف به نوآوری‌ها و ابتکارات و انبساط تفکر صدرایی توسط حضرت امام (ره)، مبانی و ارکان اساسی احیاءگری دینی و قلمرو آن تحلیل شود. باور به اصالت و اشتداد وجود، نفی ثنویت، مختار دیدن انسان و اصالت قائل شدن برای جامعه، این قابلیت را دارد که هم نگرش امام (ره) در خصوص پیوند دین و سیاست و تشکیل حکومت را تبیین کند و هم تحلیلی واقعی از نوع نگاه مدیریت اسلامی به مختار بودن انسان و عدم تحمیل رأی به او و توجه به شرایط متحول و متغیر زمانی و مکانی و بازتاب آن بر نیازهای جامعه و حتی طرح مفهوم «جمهوری اسلامی» به مثابه پاسخی نو به سؤال کهن مشروعیت یا قانونیت یک نظام سیاسی به دست دهد. در مجموع، احیای خدا در ساحت خردورزی و احیای معنویت در ساحت روابط اجتماعی، بازگشت روح حقیقی اسلام و احیای همراه با نوآوری و جوه سیاسی دینی در قالب تشکیل نظام جمهوری اسلامی و مفاهیم مرتبط با فلسفه سیاسی جدید و نوظهور، سرعت دوسویه فرمان و نظارت، توجه به نیازهای متحول انسانی و اجتماعی در قالب احکام حکومتی و مصلحت و توجه زمان و مکان و تأثیر شرایط اقتصادی، سیاسی و اجتماعی از موارد مورد بحث احیاءگری دینی امام در قلمرو ابعاد مختلف آن است.

کتابنامه

قرآن کریم.

نهج البلاغه امام علی (ع).

افروغ، عماد (۱۳۸۶- الف)، مناقشه حق و مصلحت، تهران: انتشارات سوره مهر.

همو (۱۳۸۶- ب)، انقلاب اسلامی و مبانی بازتولید آن، تهران: انتشارات سوره مهر.

جمادی، سیاوش (۱۳۸۵)، زمینه و زمانه پدیدارشناسی، تهران: ققنوس.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، «سیاست متعالیه، سیاستی جامع»، سیاست متعالیه از نظر

حکمت متعالیه، دفتر اول، نشست‌ها و گفت‌وگوها، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

خمینی، امام روح الله (۱۳۲۷)، کشف الاسرار، تهران: کتاب‌فروشی علمیه اسلامی، چاپ سوم.

همو (۱۳۶۲)، در جستجوی راه امام از کلام امام، تهران: امیرکبیر، دفتر نهم.

- همو (۱۳۷۰)، *آداب الصلوه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- همو (۱۳۷۹- الف)، *البيع*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ج دوم.
- همو (۱۳۷۹- ب)، *صحیفه نور*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ دوم، جلد ۲۰.
- همو (۱۳۸۱)، *ولایت فقیه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ دوازدهم.
- همو (۱۳۸۳)، *منشور روحانیت*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- سیدحسینی، سید صادق (۱۳۷۴)، «ولایت فقیه و پویایی در استنباط احکام»، مجموعه مقالات همایش، نقش زمان و مکان در اجتهاد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ج پنجم.
- صرامی، سیف‌الله (۱۳۷۴)، «مبانی احکام حکومتی از دیدگاه امام خمینی (ره)»، مجموعه مقالات همایش نقش زمان و مکان در اجتهاد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ج هفتم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳)، *تفسیر المیزان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فاضل لنکرانی، محمدجواد (۱۳۷۴)، «زمان و مکان و علم فقه»، مجموعه مقالات همایش نقش زمان و مکان در اجتهاد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ج سوم.
- فیض، علیرضا (۱۳۷۴)، «فقه و اجتهاد در بستر زمان و مکان»، مجموعه مقالات همایش نقش زمان و مکان در اجتهاد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ج سوم.
- مرتضوی، سید ضیاء (۱۳۷۴)، «امام خمینی (ره)، حکومت و خاستگاه ثبات و تغییر در احکام»، مجموعه مقالات همایش نقش زمانی و مکانی در اجتهاد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ج ششم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶)، *آینده انقلاب اسلامی*، تهران: انتشارات صدرا.
- ملاصدرا (بی‌تا)، *تفسیر القرآن الکریم*، به اهتمام و تصحیح محمد خواجه‌جوی، قم: بیدار، ج هفتم.