

پایگاه فلسفی امام خمینی (ره) در کتاب کشف اسرار

نجمه کیخا*

چکیده

مدعای اصلی مقاله حاضر این است که امام خمینی در کتاب کشف اسرار از پایگاهی فلسفی برخوردار است و پرسش‌های مطرح شده از سوی نویسندگان کتاب اسرار هزار ساله را بر مبنای فلسفه‌ی خویش پاسخ داده است. مبنای فلسفی مورد بحث در مقاله ی کنونی، نحوه ی ارتباط نفس و بدن در حکمت متعالیه است که امام خمینی در آثار فلسفی خویش به آن پرداخته است. بر اساس این قاعده، نفس علیرغم تعیین کنندگی و برتری، از خود بدن پدید می آید و به آن وابسته است. این ارتباط در اندیشه امام خمینی به ارتباط میان شریعت و سیاست تعمیم داده شده است. سیاست نیازمند شریعت و شریعت نیز محتاج سیاست است. براساس این مبنا می توان توضیح داد که چرا امام خمینی به رغم جائر دانستن حکومت‌های عصر غیبت، از همکاری با حکومت موجود دفاع می‌کند؟ چرا ایشان معتقد به حکومت اسلامی است؟ چرا معتقد است که مردم باید برای ایجاد حکومت اسلامی اقدام کنند؟ اما شاید یکی از مهم‌ترین فواید بررسی مبانی فلسفی امام خمینی در برهه زمانی دهه بیست شمسی این باشد که مواضع عملی و نظری ایشان نه فقط بر اساس جو سیاسی و اجتماعی و فکری حاکم بلکه منبعث از مبانی فکری وی تحلیل می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی، کشف اسرار، نفس و بدن، قانون، انقلاب.

۱. مقدمه

کتاب کشف اسرار توسط امام خمینی در ابتدای دهه ۱۳۲۰ هجری شمسی نگارش شده است. هدف اصلی از تألیف این اثر پاسخ به پرسش‌های مطرح شده از سوی حکمی

* استادیار گروه علوم و اندیشه سیاسی دانشگاه شهید بهشتی. n_keikha@sbu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۸/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۲۱

زاده است و موضوعات مطرح شده در کتاب براساس پرسش‌های مطرح شده انتخاب شده است. امامت، قانون، روحانیون و حکومت از مهم‌ترین مباحث طرح شده در این کتاب است. روح اندیشگی این زمانه که دوران پس از نهضت مشروطیت در ایران است، بر محور بحث‌هایی چون مقایسه قانون اسلام و قانون مدرن، جمهوریت، بیان میزان کارآمدی قوانین اسلام، زعامت سیاسی و مرجعیت دینی پیشوایان دینی و امثال این موارد می‌گردد. حتی در میان عالمان دینی مطرح آن زمان نیز نقدهایی مشابه نقدهای حکمی زاده به برخی مباحث دینی طرح شده است. برای نمونه حاج اسدالله ممقانی در رساله‌ی «مسلك الامام فی سلامه الاسلام» انتقاداتی را به مصارف خمس و زکات، مجالس روضه و امثال آن وارد نموده است اما او جایگاه روحانیت و اندیشه سیاسی علمای عصر را نفی نمی‌کند. (مقمقانی، ۱۳۶۲) شریعت سنگلجی نیز به رغم طرح بحث قرآن‌گرایی و نگارش کتاب کلید فهم قرآن، نقدهایی به برخی باورهای مذهب تشیع همچون شفاعت، توسل به ائمه و ... وارد نمود (سنگلجی، بی تا). امام خمینی نیز قبل از کتاب کشف اسرار در مکتوبات دیگری که به شکل نامه منتشر شد به نقد دیدگاه افرادی مانند کسروی که نقدهایی به مذهب شیعه وارد نموده بود پرداخت. علاوه بر امام خمینی افرادی مانند خالصی زاده نیز به نقدهای کسروی پاسخ داده بودند (خالصی زاده، ۱۳۸۶) و ... بنابراین در این دوره‌ی زمانی بازار نقد به ویژه در بحث نقد مذهب و نشان دادن کارایی دین در دوره معاصر گرم بود.

قضاوت در باب این دوره زمانی، در سال‌های اخیر بیش از گذشته صورت می‌گیرد. اغلب این قضاوت‌ها در صددند از رهگذر تبیین این دوره که منازعات اسلام‌گرایان سیاسی با نقادین اسلام سیاسی و نیز طرفداران مدرنیسم غربی زیاد است، دلایلی برای چگونگی روند حکومت در ایران در سال‌های بعد و به ویژه دوره‌ی جمهوری اسلامی بیابند. برای نمونه در نقد بحث از جامعیت دین اسلام، برخی معتقدند دلایل اسلام‌گرایان سیاسی ناقص و ضعیف ارائه شده است. برای نمونه «تأکید بر جامعیت احکام شرعی اسلام و انحطاط کشورهای اسلامی که هواداران اصلاح دینی نمی‌توانستند آن را نفی کنند» از تناقض‌های این اندیشه برشمرده شده است. بنابر این نظر، اسلام‌گرایان نتوانستند عوامل غیر سیاسی و درونی انحطاط جهان اسلام را توضیح دهند. مطالب آنان «از تکرار این بحث کلی که همه ادیان محدود به زمان بوده‌اند و تنها اسلام با نیازهای همه‌ی اعصار سازگار بوده است فراتر نمی‌رود» (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۱۸۵-۱۸۶) برخی نیز نقش و تأثیر جو اجتماعی به ویژه تأثیر اندیشه‌های غرب بر انتخاب ایده حکومت

اسلامی را پررنگ تر از سایر موارد نشان داده‌اند. به عبارتی در این تحلیل‌ها فعالیت سوژه شناخت یا فاعل شناسا تولید کننده دانش موافق با قدرت سیاسی نیست بلکه «مبارزه‌هایی که از خلال آنها می‌گذرند و ساختار قدرت / دانش از آنها شکل می‌گیرد، حوزه‌های احتمالی و اشکال نهایی دانش و اندیشه دینی را تعیین و تولید می‌کند» (فیرحی، ۱۳۹۳: ۱۷). در این تحلیل، قدرت نقش بیشتری در تولید دانش دارد «روابط قدرت در رابطه با مفهوم دانش و تولیدات فکر دینی در جهان اسلام صرفاً نقش تسهیل کننده یا منع و محدود کننده ندارند. روابط قدرت فقط به این بسنده نمی‌کنند که به دانش‌های مؤسس در تمدن اسلامی مدد رسانده و موجب اشاعه آنها گردند و یا آنها را محدود یا باطل نمایند... بلکه هیچ سازه و پیکره‌ای از دانش نمی‌تواند بدون بهره‌گیری از یک نظام ارتباطی مقررات آموزش و تحقیق، اسناد و مدارک علمی، انباشت و توزیع اطلاعات که توسط دولت انجام می‌شود، شکل بگیرد» (همان: ۱۸). بر اساس این تحلیل طرح بحث حکومت اسلامی از سوی اسلام‌گرایان بیش از هر چیز در چارچوب روابط قدرت موجود قابل فهم است. این دیدگاه می‌کوشد در کنار توجه به فاعل شناسا و نقش جریان‌ات فکری مؤثر بر ذهن مؤسس یک نظریه، تحولات روابط قدرت را نیز از نظر دور ندارد؛ چنان تحول قدرتی که تنها در ابعاد جامعه شناسانه موجود در نهادهای خرد و خارج از قدرت سیاسی خلاصه نمی‌شود بلکه بیش از هر چیز بازتاب دهنده رقابت موجود بر سر قدرت و انعکاس اختلاف نظرهای عمیق‌تری چون دفاع از سنت و هویت اسلامی در برابر مدرنیته‌ی غرب و نقد سیاست‌های رضاخانی بوده است؛ بنابراین نتیجه می‌گیرد «جنبش‌های ضد استبدادی به ویژه نوع مذهبی آن از دهه بیست تا کنون، در چنان شرایط تاریخی - استعماری زاده شده‌اند که مجبور بوده‌اند هویت خود را در غیریت سازی با غرب خصوصاً غرب سرمایه‌داری ببینند. بدین سان دو اتفاق مهم در ذهن انسان مسلمان ایرانی رخ داده است؛ یکی طرد و نفی غرب؛ و دیگری ایجاد این همانی بین غرب استعمارگر و اندیشه تجدد که نهادهای دمکراتیک بخش مهمی از آن است. در نتیجه اسلام‌گرایی سیاسی معاصر که عکس‌العملی بر دوگانه استبداد-استعمار بود، چهره ضد غربی و لاجرم ضد دمکراتیک یافت و در این ساختار و غالب نهادینه شد». در نهایت این نتیجه گرفته می‌شود که «دمکراسی ستیزی این اندیشه نه از مردم ستیزی آن بلکه از غرب ستیزی این جنبش ناشی می‌شد» (فیرحی، ۱۳۹۴: ۲۴۸).

برخی نویسندگان غربی مانند آنتونی بلک نیز هم راستای دیدگاه قبل معتقد است امام خمینی سیاست زدایی از اسلام را به نفوذ امپریالیسم غربی به عنوان بخشی از برنامه کلی امپریالیسم برای ممانعت از مسلمانان در فعالیت سیاسی و ایجاد حکومت اسلامی نسبت داد (بلک، ۱۳۸۵: ۵۳۰).

مدعای اصلی مقاله حاضر این است که امام خمینی از پایگاهی فلسفی برخوردار است و پرسش‌های مطرح شده را بر مبنای فلسفه‌ی خویش پاسخ داده است. براساس این مبنا می‌توان توضیح داد که چرا امام خمینی به رغم جائر دانستن حکومت‌های عصر غیبت، از همکاری با حکومت موجود دفاع می‌کند؟ چرا ایشان معتقد به حکومت اسلامی است؟ چرا معتقد است که مردم باید برای ایجاد حکومت اسلامی اقدام کنند؟ اما شاید یکی از مهم‌ترین فواید بررسی مبانی فلسفی امام خمینی در برهه زمانی دهه بیست شمس‌ی این باشد که مواضع عملی و نظری ایشان نه بر اساس جو سیاسی و اجتماعی و فکری حاکم بلکه منبعث از مبانی فکری وی تحلیل می‌گردد. نگارنده در مقاله کنونی، نقش عوامل سیاسی و اجتماعی در موضع‌گیری‌های سیاسی اندیشمندان مسلمان را نفی نمی‌کند، اما معتقد است نادیده گرفتن مبانی فلسفی و فکری این اندیشمندان و معطوف کردن تمامی توجهات به تحولات تاریخی و استعماری، نگاه جامع و بنیادینی را ارائه نخواهد داد. از این رو به تحلیل موضع‌گیری‌های امام خمینی در کتاب کشف اسرار بر اساس مبانی فلسفی وی می‌پردازد.

۲. ارتباط نفس و بدن

نحوه‌ی خاص ارتباط نفس و بدن یکی از مباحث مهم در فلسفه سیاسی اسلامی است. برخی آن را در حکم شاه کلیدی برای فهم اندیشه سیاسی اسلامی می‌دانند (طوسی، ۱۳۹۰)؛ فتح‌اللهی (۱۳۸۵) و لک زایی (۱۳۹۱) این بحث به دنبال نفی تک‌ساحتی بودن انسان و دوگانه دانستن ماهیت نفس و بدن مطرح می‌شود. در این تلقی، دوگانه بودن ماهیت نفس با مجرد بودن نفس و مادی بودن بدن تبیین می‌شود. طبق مباحث فلسفی که امام خمینی نیز در کتب فلسفی خویش شرح و بسط داده است، نفس انسان مجرد است و حدود نه دلیل بر اثبات این امر اقامه شده است. پس از اثبات تجرد نفس، مهم‌ترین پرسش این است که نفس مجرد چگونه با بدن مادی ارتباط برقرار می‌کند. امام این پرسش را با بحث حدوث جسمانی نفس توضیح می‌دهد. از نظر وی ارتباط نفس با بدن ذاتی است یعنی برخلاف گمان عده زیادی از افراد، نفس از

خارج و جای دیگری به بدن ملحق نمی‌شود، بلکه عناصر طبیعی بدن آن گاه که در مسیر تکامل و ترقی قرار گیرد واجد حرکت جوهری می‌شود. به عبارتی، زمانی که نطفه مراحل خود را از تکه‌ای گوشت به علقه و سپس مضغه طی نمود و با پدید آمدن لمسی ضعیف در آن از افق نباتی خارج و وارد افق حیوانی گردید، نفسی ضعیف در انسان پیدا می‌گردد که تعلق فطری فراوان به طبیعت دارد. بنابراین با پیدا شدن اولین مرتبه تجرد که لمس است، نفس تولید می‌شود. نفس کاملاً مولود طبیعت و به عبارتی «جسمانی الحدوث» است و از جایی دیگر به بدن ضمیمه نمی‌شود. هر اندازه تعلق صورت (نفس) به ماده (بدن) کم‌تر شود به همان اندازه مستقل می‌گردد تا جایی که دیگر نیازی به ماده ندارد و موت طبیعی رخ می‌دهد. با ضعف ماده و قوت گرفتن نفس، مزاج رو به تنزل می‌رود، قوه نفسانی زیاد شده و قوه عاقله بیشتر می‌گردد. وقتی وجهه تجردی نفس به انتها رسید نفس از بدن مستقل می‌شود و در این حالت برخلاف اول امر، که نفس محتاج بدن بود، بدن محتاج نفس می‌گردد (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۶۶ و ۷۳).

نفس و بدن با یکدیگر ارتباط ذاتی و اتحادی دارند. نفس گرچه در ابتدای امر موجود نیست و نسبت به بدن مادی تأخر دارد اما نحوه‌ی وجود بدن و صورت آن را معین می‌کند؛ نمی‌توان وجود انسان را از نحوه‌ی وجود داشتن او جدا کرد؛ همان گونه که نمی‌توان سفیدی را از جسم سفید رنگ جدا کرد، به همین ترتیب نیز نمی‌توان نفس را از بدن حتی پس از این که نفس کاملاً به ساحت تجرد دست یافت، جدا نمود؛ به این نوع ارتباط، ترکیب اتحادی نفس و بدن گفته می‌شود. این ارتباط به تعبیر ملاصدرا از نوع رابطه‌ی میان بنا و ساختمان و یا رابطه میان باغبان و باغ نیست که هر یک وجودی مجزا از دیگری دارد و پس از اتمام کار، ارتباطش با ساختمان پایان می‌یابد، بلکه نفس انسان همچنان نیازمند بدن باقی می‌ماند و قوام آن با قوای حسی و طبیعی بدن است. به عبارت فلسفی، بدن در فعلیت خود محتاج به نفس و نفس در تشخیص خود در عالم جسمانی محتاج بدن است. نوع وابستگی آنها به یکدیگر از نوع فعلیت و وجود است زیرا در روند کمال وجودی از هم بهره می‌برند (یوسفی، ۱۳۹۰: ۱۴۷-۱۸۰).

مادی بودن نفس در ابتدای پیدایش و ترکیب اتحادی او با بدن مادی، برخی عوارض ماده را برای همیشه در وجود وی حفظ می‌کند. از جمله خواص ماده، داشتن قوه و استعداد است و به جهت همین قوه داشتن می‌تواند حرکت کند و مراحل مختلفی را طی نماید. به این ترتیب نفس می‌تواند مراحل مختلفی را طی کند و از مراتب متنوعی

نیز برخوردار شود. در تمامی این مراحل نفس با قوا و نیروهای همان مرتبه رابطه‌ی اتحادی را برقرار می‌کند به گونه‌ای که در مرتبه حس، عین حس می‌شود و در مراتب بالاتر و مجرد، عین همان مرتبه می‌گردد. جالب‌تر این که با عبور از هر مرحله و رسیدن به مرحله جدیدتر، تمامی ویژگی‌های مراتب قبل را در خود حفظ کرده و به همراه می‌آورد؛ از این رو می‌تواند تکثر حقایق، نیروها و قوای مختلف بدن را در وجود خود جمع کند و به قول فلاسفه وحدتی در عین کثرت و کثرتی در عین وحدت باشد. به این ترتیب زمانی که به مراتبی فراتر از جسم دست می‌یابد، همچنان خواص و ویژگی‌های مرتبه جسمانی را نیز دارد. با ایجاد تحول در بدن، نفس نیز متحول می‌شود و با تغییر در نفس، بدن متأثر می‌شود. برای مثال تحریک قوه‌ی غضب که قوه‌ای نفسانی است سبب ایجاد سرخی در صورت که جسم انسان است می‌شود و بیماری جسمی بر کارکرد عقلانی و نفسانی او تأثیر می‌نهد.

منظور از کثرت‌ها در مرتبه مادی عالم که نفس باید از آنها بگذرد و به وحدت برسد، هم کثرت‌های جسمانی انسان و هم کثرت‌های خارج از ذات انسان شامل موجودات عالم طبیعت با همه لوازم و مقتضیات آن است. کثرت‌های موجود در طبیعت شامل حیات جمعی و همه تعاملات اجتماعی و سیاسی انسان و لوازم آن از قبیل شرعی و وضعی بشر مربوط به تدبیر منزل، شهر و کشور است (طوسی، ۱۳۹۳: ۵۶)

مباحث نظری حکمت متعالیه که در این نوشته یکی از موارد آن در قالب رابطه نفس و بدن مورد بررسی قرار گرفت، در قالب الگوهایی برای سیاست عملی به کار برده می‌شود. به عبارتی، مبانی فلسفی نمی‌تواند مستقیماً در سیاست عملی به کار رود؛ زیرا مفاهیم فلسفی از سرشت سیاست بحث می‌کنند (پزشکی، ۱۳۹۵). این اندیشمند سیاسی است که جهان ذهنی خود را مطابق فلسفه‌ای که بدان دل بستگی دارد می‌سازد و سپس جهان عینی را هماهنگ با آن تحلیل می‌کند و بازسازی می‌نماید. در این تحلیل ذهنی، مفاهیم فلسفی در قالب الگوهایی که قابلیت معادل سازی با واقعیات را دارد در می‌آید. ذکر مثال و تشبیه نمودن مفاهیم سیاسی و اجتماعی به عناصر عینی و ملموس که در آثار این اندیشمندان فراوان است در این راستا ارزیابی می‌شود. برای نمونه رابطه و نسبت میان بدن و نفس در نسبت بین سیاست و شریعت معادل یابی می‌شود. سیاست، بدن و شریعت، نفس آن است. تمامی مناسبات میان نفس و بدن، میان شریعت و سیاست نیز جستجو می‌شود. ملاصدرا رابطه‌ی این دو را رابطه‌ی جان و بدن و نیز رابطه‌ی مولا و عبد می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۴۲۳-۴۲۴).

در کتاب کشف اسرار، از این دو به عنوان با هم بودن دو قوه‌ی مادی و معنوی یاد شده است. این دو نباید از هم جدا شوند و هیچ یک نباید تضعیف گردد؛ ضعف یکی به زیان دیگری است. امام خمینی از این منظر در کتاب کشف اسرار جدا کردن روحانیت از دولت و مردم را یک خطای بزرگ می‌بیند و می‌نویسد:

«خطای دیگر دولت بدبین کردن توده به روحانیت بود که بواسطه آن تفکیک قوه روحیه و مادیه از یکدیگر گردید و زیان‌های کمرشکن به کشور وارد شد از دست دادن این قوه معنوی و مادی کار مملکت را عقب انداخته و تا این دو قوه را برنگردانیم به همین حال هستیم (کشف اسرار، ۱۹۰).

مناسبات میان نیروی مادی و معنوی جامعه با یکدیگر با ارتباط میان دو قوه مجریه و مقننه مقایسه شده است. به هر میزانی که قوه مقننه بزرگ و قوی و محکم باشد، تا زمانی که قوانین آن به درستی اجرا نشود ثمری نخواهد داشت. به تعبیر امام خمینی «نه قانون تنها می‌تواند بشر را اداره کند و نه با زور فقط کاری از پیش می‌رود» (همان: ۲۱۳). وی این رابطه را به نسبت میان چشم و پا تشبیه می‌کند. چشم که همان قوه مقننه است، حتی اگر راه درست را تشخیص دهد اما به تنهایی نمی‌تواند حرکت کند و پا که در نقش قدرت محرکه و اجرایی است، بدون راهنمایی چشم نمی‌تواند جهت صحیح را پیدا کند. «این دو قوه باید به هم مرتبط و در پیوند باشند... چون این دو به هم پیوند شدند و تشکیل یک بنیه دادند کار انجام می‌گیرد» (همان: ۲۱۳).

از دیگر مثال‌هایی که ارتباط میان قوه معنوی و مادی را روشن می‌سازد، تشبیه مقام روحانی به چراغ (همان: ۲۱۴) و پزشک روح (همان: ۲۱۶) است. بر این اساس کسی که خود را بی‌نیاز از نیروی معنوی و روحانی می‌داند به خرگج کوبی تشبیه شده است که نمی‌تواند راه درست را ببیند و حرکت وی در مسیر سعادت و کمال نیست و دور خود می‌چرخد (همان: ۲۱۹). از نظر متفکرین صدرایی، این دو قوه باید با هم باشند تا هر دو به کمال خود برسند. سیاست محتاج شریعت است همان گونه که شریعت نیازمند سیاست است. سیاست می‌تواند زمینه‌ساز تحقق عینی و اجتماعی شریعت شود چنان که سیاست دولت صفویه بر این امر قرار گرفت که زمینه‌ای فراهم نمایند تا با همراهی علمای داخل و خارج از ایران آموزه‌های تشیع را رسمیت بخشیده و رواج دهند.

شریعت پس از تشکیل یک سیاست صوری و استقرار یک نظام اجتماعی، کار خود را در محدوده‌ای سیاسی آغاز می‌کند و جامعه را به سویی راهنمایی می‌کند که خیر و

صلاح حقیقی در آن است و سیاست صوری از آن غافل است. سیاست زمینه‌ها و شرایطی را فراهم می‌کند که شریعت می‌تواند خلق و هستی بیابد. قدرت یافتن شریعت در عالم خیال صورت می‌گیرد و وجود مادی ندارد. قدرت سیاسی مادی در مسیر رشد خود به عالم خیال که از جنبه‌ی تجردی برخوردار است منتهی می‌شود و زمینه‌های تحقق و پذیرش شریعت فراهم می‌شود. سیاست به عالم جسم و حس متعلق است اما شریعت به عالم خیال تعلق دارد و غیر مادی است.

۳. اهمیت روشی دین و روحانیت برای حکومت

براساس نوع رابطه‌ای که میان نفس و بدن برقرار است و تطبیق این رابطه به نسبت میان شریعت و سیاست، شریعت خاستگاه تمامی کنش‌های سیاسی است و ممکن نیست شریعتی وجود داشته باشد اما مبدأ کنش‌های سیاسی نگردد. بر این اساس دولت نیازمند نیروی معنوی است. حتی اگر دولت اعتقادی به دین نداشته باشد، فایده‌ی دین و روحانی برای جامعه حکم می‌کند که این مقام معنوی را در جامعه حفظ کرده و قدرتمند نماید. به تعبیر امام، «دولت اگر با دین هم کار نداشته باشد باز باید روحانی را تقویت کند و بر نفوذ او بیفزاید» (همان: ۲۰۵). دین سبب ارتقای زندگی دنیایی انسان می‌گردد. نوعی تحول روحی در انسان و جامعه پدید می‌آورد به گونه‌ای که ادراک انسان از مرحله‌ی حسی و مادی صرف فراتر رفته و به امور انتزاعی‌تر که خاصیت اجتماعی‌تر و بیناذهنی دارند نزدیک می‌شود؛ مردم تنها خود را نمی‌بینند بلکه اهدافی فراتر از منفعت شخصی و خانوادگی خویش مانند حفظ میهن، خدمت به هم و وطنان و دیگر انسان‌ها را نیز جستجو می‌کنند. به تعبیر امام خمینی دین به زندگی مادی حیات می‌بخشد. زندگی حیوانی را تبدیل به زندگی انسانی می‌کند، زندگی پست و بی‌شرفانه را به زندگی پر افتخار تبدیل می‌کند و خصائلی در نفس انسان پدید می‌آورد که نمی‌توان با سایر امور آنها را ایجاد نمود (همان: ۲۳۳-۲۳۶). این تحلیل اشاره به دیدگاهی در فلسفه‌ی صدرایی دارد که سیاست را فرمانبردار شریعت و نسبت سیاست با شریعت را نسبت عبد با مولا می‌داند. به دنبال آن، اگر سیاست تابع شریعت شود، جامعه انسانی به سمت وحدت حرکت می‌کند، انسان از شر امور آزار دهنده خلاص می‌شود و با عادات پسندیده‌ای که دین در جامعه ایجاد می‌کند به فضایی دست می‌یابد که هر روزش از روز قبل بهتر گردد. اما اگر سیاست از شریعت فرمان نبرد احساس بر عقل حاکم می‌شود و اخلاص در عمل از بین خواهد رفت. در این صورت دولت‌مردان

جامعه به منافع و مصالح عمومی جامعه بی توجهی می‌کنند و بی عدالتی حاکم می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۳۶۶).

وظیفه شناسی و داشتن وجدان کاری یکی از نتایج توجه به دین است. امام بر اساس تجربیات زندگی خویش انسان‌های دین‌دار و افرادی که مرتبط با روحانیت بوده‌اند را وظیفه شناس‌تر می‌داند. این افراد جرائم کم‌تری مرتکب می‌شوند، کم‌تر به زندان افتاده‌اند، فداکاری و میهن پرستی در آنها بیشتر است. هم وظیفه اداری خود را بهتر انجام می‌دهند، هم در موقع کار بیشتر خدمت می‌کنند و هم از کینه بری و از خیانت به هم میهنان بیشتر احتراز می‌کند (امام خمینی، بی تا: ۲۴۷-۲۴۸). به تعبیر صدرای شیرازی «شریعت انسان را به عالم الوهی تذکر می‌دهد و او را از انحطاط به سوی شهوت و غضب و عواقب آنها دور می‌سازد» (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۳۶۵).

تأثیر نهادن دین در پیشرفت و سامان کشور در گرو ارج نهادن آن است و این امر نیز زمانی میسر است که جایگاه افراد مرتبط دین ارج نهاده شود. به تعبیر امام خمینی:

«قیمت حرف در نظر انسان به قدر قیمت صاحب حرف است و این جبلت و فطرت در نوع بشر است که حرف هر چه درست باشد اگر از کسی که در نظر او ارجی ندارد شنید در روح او تأثیر ندارد... تشریفات در روح انسان آثار خیلی روشنی دارد... باید احترام روحانی را خیلی منظور کنیم و دولت هم به آنها کمک احترامی دهد... برای آنکه دولت اگر بفهمد محتاج احترام کردن به آنها است» (امام خمینی، بی تا: ۲۰۶).

بر این اساس به نظر امام همراهی روحانیت با دولت سبب حفظ استقلال مملکت و عظمت کشور در مقابل سیاست‌های خارجی و حفظ امنیت و آرامش در داخل کشور، ... قدرت یافتن ارتش کشور و... می‌شود.

۴. تحلیل قانون

امام خمینی از جمله اندیشمندانی است که پس از طرح قانون در فضای مشروطیت و بعد از آن به بحث قانون پرداخت. به نظر می‌رسد دیدگاه امام خمینی در این زمینه نسبت به دیگر دیدگاه‌ها از جامعیت بیشتری برخوردار است (فیرحی، ۱۳۹۴ب) به طور کلی بحث قانون از مباحث چالشی اندیشمندان آن دوره بوده؛ زیرا در تفکر مدرن که قانون معیار عمل است، توسط خود انسان کشف می‌گردد و بر اراده مردم متکی است در حالی که در اسلام گرچه قانون میزان عمل است اما قانون همان قواعد شریعت

است. در غرب قانون در چارچوب دولت و با مرجعیت دولت وضع می‌شود اما دولت اسلامی باید در چارچوب قواعد شریعت قانون‌گذاری نماید. بر این اساس برخی نویسندگان نتیجه گرفته‌اند که شرع مقدم بر دولت است و قانون خارج از دولت ساخته می‌شود. اکثر نظریه‌های دولت در فقه شیعه وظیفه اصلی دولت را اجرای احکام فقه دانسته‌اند (خراسانی، ۱۳۹۰: ۶۰).

فقه مشروطه قانون را به دو نوع عرفی و شرعی تقسیم می‌نمود. قانون شرعی از نص شرعی استخراج می‌شد اما قانون عرفی در حوزه‌ای خارج از منصوصات شرعی بود؛ با این حال شرط مهم آن این بود که بر خلاف نصوص شرعی نباشد؛ به عبارتی برخلاف دیدگاه‌های اخباری، بر مبنای مطابقت کامل با احکام شریعت نبود تا دست و پای قانون‌گذار بسته باشد بلکه عدم مغایرت با احکام شریعت در آن کفایت می‌نمود. تشخیص دهنده‌ی اصلی احکام و قوانین عرفی عموم مردم بودند که نمایندگان منتخب از سوی مردم چنین کاری را انجام می‌دادند. چیزی به اسم حقوق عمومی به خود مردم واگذار شده بود اما تکلیف شرعی را شریعتمداران مشخص می‌کردند. این دو در بسیاری موارد مانند تعیین حاکم جامعه، با هم تداخل داشتند؛ یعنی تعیین حاکم از سویی از حقوق شهروندان جامعه است و از سوی دیگر حاکم جامعه انتصابی است و در حوزه اختیار مردم قرار ندارد. در ادبیات امام خمینی قانون یکی شد و شریعت و حق مردم در انتخاب کردن در جایی مثل مجلس به قانون تبدیل و سپس اجرایی می‌شود. (فیرحی، ۱۳۹۴ب)

امام خمینی قوانین عرفی و اهمیت اراده عمومی را پذیرفته است و در جای جای کتاب کشف اسرار تلاش می‌کند تا نشان دهد هر آنچه مرسوم شده، توسط بسیاری از کشورها به کار گرفته شده و یا با تعریف و تمجید رو به رو گشته است، لزوماً عقلانی و پذیرفتنی نیست. به عبارتی وی دغدغه این امر را دارد که نشان دهد گرچه حکومت قانونی و مردمی عقلاً پذیرفتنی است و قواعد فلسفی اثبات درستی این نوع حکومت‌ها منطقی است، اما لزوماً همه‌ی حکومت‌هایی که با نام مشروطه و جمهوری و قانون شناخته می‌شوند، به معنای کامل و صحیح از حکمرانی شایسته برخوردار نیستند. نمونه‌ی کوچک آن ایران است. مبنای اصلی نقد امام خمینی را در دو نکته می‌توان جستجو نمود:

نکته‌ی نخست این که در بحث ارتباط نفس و بدن، روح یک بدن از آن خود آن بدن است و هیچ گاه روح یک فرد به بدن‌های دیگر تعلق نمی‌گیرد. روح به تدریج و پا به

پای بدن رشد می‌یابد و فعلیت می‌پذیرد. هیچ‌گاه صورت فعلیت یافته نمی‌تواند روح ساخته و پرداخته دیگری را که متناسب با بدن دیگری رشد کرده بپذیرد و با آن همگام شود. روح یک جامعه را نمی‌توان به جامعه دیگر الصاق کرد (لک‌زایی، ۱۳۹۱: ۷۲) بنابراین قوانین موجود در فرانسه و بلژیک و دیگر کشورها در مورد ایران قابل اجرا نخواهد بود.

نقد دوم امام خمینی بر قوانین موجود حکومت‌های آن زمان این است که تنها متکی بر خرد و تجربه بشری است. بشر به تنهایی ناقص است، مانند جسمی بدون روح که در فقدان روح به فساد و نابودی می‌گراید. قوانین بشری نیز نباید در گسست از نصوص شرعی که در حکم روح برای قوانین عرفی است وضع شود. بشر در گسست از قوانین الهی درگیر قوای جسمی و مادی خویش است که وی را به سوی جلب منافع و سود بیشتر برای خود ترغیب می‌کند. البته قوانین الهی از نظر امام خمینی کاملاً مطابق قواعد خرد است. هر چه قوانین عرفی تبعیت بیشتری از قواعد الهی نماید خردمندانه‌تر است و هر چه فاصله این دو قانون از هم بیشتر گردد، قوانین عرفی، عقلانیت و فضیلت کم-تر و استبداد، جباریت و رذیلت بیشتری خواهد داشت. هر چه بر حکمت و خردمندی حکومت افزون شود، دستیابی به مدینه فاضله سهل‌تر می‌شود. مدینه فاضله خردمندانه‌ترین نوع حکومت است و بنابراین بیشترین وفاق را با قوانین الهی دارد. در این حکومت مصلحت همه افراد تأمین می‌شود.

بر اساس مبنای فلسفی مورد نظر امام خمینی، قانون خوب دارای ویژگی‌هایی است: از جمله ویژگی‌های قانون خوب جامعیت آن است یعنی هر دو بعد مادی و معنوی زندگی بشر را پوشش می‌دهد (امام خمینی، بی تا: ۳۱۱). قانون خوب دو بعدی بودن انسان و دو بعدی بودن حیات وی در این دنیا و سرای بعد از مرگ را در نظر دارد. این مطلب مطابق آرای فلسفی ثابت شده است. امام معتقد است مطابق رأی فلاسفه برای انسان دو زندگانی است و برای هر یک ساز و برگ و ابزاری است. این مطلب به تعبیر وی در فلسفه اعلا و قرآن و انبیا ثابت است که ساز و برگ آن جهان را نیز باید اینجا تهیه کرد». ساز و برگ زندگی معنوی، دعوت به توحید و تقوی و ساز و برگ زندگی مادی، ایجاد نظم و حیات اجتماعی و تمدن است.

از جمله ویژگی‌های دیگر قانون خوب این است که هر چه کشور پیشرفت کند و مسیر توسعه را بپیماید قانون نیز به دنبال آن ترقی می‌کند. همان‌گونه که با رشد بدن و کمال قوای بدنی، روح وی نیز قدرت می‌گیرد، با پیشرفت و توسعه‌ی کشور، قوانین کشور

که برآمده از جامعه است، تعالی می‌یابد. برای نمونه در قوانین مالی اسلام، هر چه کشور رو به ترقی می‌گذارد مالیات آن به صورت مضاعف افزایش می‌یابد؛ به این صورت که مطابق تغییراتی که در شرایط افراد و کشور پدید می‌آید انواع مختلف مالیات وجود دارد. برخی مالیات‌ها مانند خمس و زکات، مالیات اراضی خراجیه، جزیه و دریافت ارث افراد بدون وارث مربوط به شرایط عادی است و همیشگی است. برخی مالیات‌ها مربوط به زمانی است که آرامش کشور اسلامی با تهاجم بیگانگان یا وقوع انقلاب خارجی یا داخلی با اخلال مواجه می‌شود و دولت احساس می‌کند مالیات همیشگی و ثابت نمی‌تواند آرامش را به کشور بازگرداند، در نتیجه تا زمانی که کشور به حالت عادی بازگردد حتی اگر شده است با قرض کردن از مردم یا به صورت مالیات غیرمستقیم فوق العاده و البته با تقسیم عادلانه از مردم کمک می‌گیرد (همان: ۲۵۵-۲۵۸). بنابراین چنین قانونی همان گونه که اشاره شد کشتی دارد که خود به دنبال احتیاجات بزرگ می‌شود.

نمونه‌ی دیگر قوانینی که مطابق شرایط مختلف تطبیق می‌یابد، قانون نظام اجباری است. قانون نظام اجباری در شرایط صلح اختیاری است اما گاه به بسیج عمومی می‌رسد؛ به این صورت که اسلام دو گونه نظام دارد: نوع نخست نظام اختیاری است که خاص مواقعی است که در کشور آرامش برقرار است یعنی بر حسب مقتضیات زمان، دولت نه مهاجم است و نه مدافع. در چنین مواقعی باید شهروندان جامعه به یادگیری فنون جنگی ترغیب شوند. مثلاً در اوقات بیکاری برای تعلیمات نظامی جمع شوند و به صورت تفریحی و اختیاری این کار را انجام دهند (همان: ۲۴۵).

به طور خلاصه قانون خوب از درجه‌ای از انعطاف برخوردار است و تغییرات اقتصادی، امنیتی و فرهنگی کشور را نیز در نظر دارد. گرچه کلیت قانون قابل نسخ نیست و در همه زمان‌ها و مکان‌ها اجرا می‌شود (همان: ۲۹۲). از این رو متصلب نیست و قدرت خود تنظیمی دارد. ظرفیتی در قوانین الهی وجود دارد که اگر به طور دقیق و درست اجرا شوند، هر دو بعد توسعه‌ی مادی و معنوی را تأمین می‌کند؛ چنین خاصیتی نیازمند شناخت مصالح و حقایقی است که توسط عقل انسانی فهم نمی‌شود. تکیه‌ی صرف بر عقل بشر در قانون‌گذاری، توسعه‌ی همه جانبه را نتیجه نخواهد داد. سرگذشت مشروطیت و جمهوری در ایران قبل از انقلاب و وضعیت آشفته‌ی پس از جنگ جهانی در کشورهای اروپایی که به نظر امام خمینی غالباً رژیم‌های انتخاباتی داشتند ثابت می-

کند که قوانین بشری به تنهایی راه گشا نیست و قوانین بشری در فقدان معیارهای الهی حتی می‌تواند زیان رسان باشد (همان: ۳۱۱).

غیر قابل نسخ بودن و ثبات در کلیت قوانین اسلام از یک سو و سازگار بودن با شرایط و مقتضیات جدید از دیگر سو، قوانین شرعی و عرفی را نیازمند و مکمل یکدیگر می‌سازد که یکی بدون دیگری ناقص است. قوانین عرفی عامل روزآمدی و کارآمدی قوانین شرعی است. از آنجا که امام خمینی همراهی قوانین عرفی و لزوم رجوع به کارشناسان مسائل اجتماع و اقتصاد و سیاست را جزیی از قوانین الهی می‌داند، از دو نوع قانون نام نمی‌برد بلکه تنها از قانون الهی نام می‌برد. ایشان در این زمینه می‌نویسد:

«قانون ثبت و بانک و مانند آنها اگر مخالف با قانون اسلام شد که قانون نیست و اگر مخالف نشد و در نظام یا ترقیات کشور دخالت دارد دولت می‌تواند مطابق صلاح کشور آنها را به جریان بیندازد اگرچه اسمی از آنها در قانون اسلام نباشد... اکنون باید کارشناسان دینی که علمای اسلامند نظر کنند هر یک از این تشکیلات که مخالف قوانین اسلامی نبود و کشور به آن نیازمند بود در تشکیل آن موافقت کنند... ابدأ قانون اسلام با این گونه ترقیات مخالفت نکرده و قوانین اسلامی با هیچ یک از پیشرفت‌های سیاسی و اجتماعی مخالف نیست» (همان: ۲۹۵).

به عبارت دیگر، بحث از لزوم وجود قواعد عرفی در کنار قواعد شرعی که در زمان مشروطه و به ویژه در آثار علامه نایینی بحثی نوپدید محسوب می‌شد در نظریه سیاسی امام خمینی پذیرفته شده و به طور روشنی تبیین شده است.

از جمله موارد دیگری که رد پای قاعده فلسفی ارتباط نفس و بدن و برآمدن نفس از بدن را نشان می‌دهد، پایداری قانون و عمل به آن است. برای آن که روحیه قانون پذیری ایجاد شود و قانون توسط شهروندان جامعه با اهمیت جلوه کند و مراعات شود نیازمند شرایطی است که اغلب مرتبط با جامعه و سیاست است. قانون باید صلاح و خیر عمومی را تأمین کند. قانون‌گذار نباید خود از زیر بار قانون در برود بلکه باید در عمل به قانون راهنمای مردم باشد. مردم باید درستکار بودن قانون‌گذار را به یقین دریابند و بدانند صرفاً به دنبال سود شخصی خود نیست و بدانند اگر برای نمونه به قوانین مالی عمل می‌کنند و مالیات می‌دهند، پول مالیات در راه رفع مشکلات کشور خرج می‌شود و تنها به کیسه‌ی زمامداران نمی‌رود (امام خمینی، بی تا: ۲۴۹). اگر مردم ببینند کارمندان دولت و مأمورین شهربانی و ارتش وظیفه اخلاقی خود را انجام می‌دهند، احتیاجات اداری را رفع می‌کنند و حفظ جان و مالشان از دزد و غارت‌گر می‌

نمایند و حفظ انتظامات داخلی می‌کنند، عظمت کشور را تأمین و حفظ تعدیات اجانب می‌کنند با کمال میل مالیات خود را می‌دهند (همان: ۲۴۹). عمل نکردن به قانون تقصیر قانون‌گذاران و زمامداران است و نباید از مردم توقع داشت با ایمان و عقیده، حاصل زحمت خود را در جیب خیانتکاران بریزند (همان: ۳۰۰-۳۰۱). این گزاره‌ها نشان می‌دهد الهی بودن قانون به تنهایی کافی نیست و دولت به عنوان بدنه‌ی قانون الهی باید با آن سازگار گردد. همان گونه که رشد و سلامتی بدن ضامن سلامتی و بقای روح است، قوانین الهی نیز با وجود دولت و سیاست سالم امکان اجرا و کارآمدی خواهد داشت. از این رو امام خمینی از شاه می‌خواهد که تخلف از قانون را بر خود روا ندارد و خود را مطیع قانون بداند. شاه باید مملکت را از خود و خود را از مملکت بداند و عهده‌دار حفظ جان و مال و ناموس و شرف توده باشد نه آن که سلطنت را وسیله شهوت‌رانی و غارت‌گری‌ها کند و جان و مال و ناموس کشور را به باد فنا دهد (همان: ۲۳۳). به عبارتی شاه نمی‌تواند هر کاری انجام دهد و هر سیاستی خواست اجرا نماید اما ادعا کند طرف‌دار جمهوری است و به فکر صلاح کشور است. اتحاد میان سیاست و اهداف انسانی آن همچون اتحاد نفس و بدن باید حفظ شود. از این رو شاه نباید به دولت و مردم به مثابه ابزاری بنگرد که منافع شخصیش را تأمین نماید؛ وی بایستی به معنای صریح کلمه احساس تعلق به ملت و دولت نماید و نیازمندی به ملت را احساس نماید؛ تنها در این صورت است که به فکر ملت خواهد بود.

۵. تجویز انقلاب

مطابق قاعده نفس و بدن، حیات مادی و معنوی انسان از هم جدا نیست بلکه شکوفایی بعد معنوی انسان ناشی از ابعاد مادی وجود او است. نفس انسان از بدو امر مادی است و سپس تعالی می‌یابد. توانایی‌های جامعه نیز چنین است و دولت مانند یک مربی است که باید زمینه رشد جامعه را به صورت تدریجی و تشکیکی فراهم نماید و آن را ارتقا دهد. در گذشته فلاسفه نفس را همان عقل می‌دانستند که فاقد احساسات و عواطف و تمایلات انسانی بود اما در حکمت متعالیه نفس چیزی بین عقل و جسم است و دارای مراتبی است. نفس در یک مرتبه عقل است و در مرتبه‌ای دیگر احساس و عشق و در مرتبه‌ای دیگر غضب و شهوت است. حضور نفس در هر یک از مراتب یکسان است. نفس به همان اندازه که احساس درد و ناراحتی می‌کند به همان اندازه می‌تواند فکر کند یا خشمگین شود. همان گونه که شکل‌گیری نفس حالتی پلکانی دارد و از نازل‌ترین

مراحل آغاز می‌شود و مسیر تعالی را می‌پیماید، جامعه نیز چنین است. از نازل‌ترین شکل حیات اجتماعی آغاز و به بالاترین مراحل ارتقا می‌یابد (کیا شمشکی، ۱۳۹۰: ۳۷۱). این مراحل بالا حالت تجردی می‌یابد. یعنی در آغاز افراد جامعه به منافع مادی شخصی و خانوادگی خود می‌اندیشند و به تدریج که رشد می‌یابند اندیشیدن به وضعیت کسانی که خارج از دایره قبیله و محله آنها هستند و شاید بیشتر آنها را تاکنون ندیده‌اند نیز مهم می‌شود. تصور وجود کلیتی همچون کشور و دولت و داشتن حس وطن دوستی، رعایت قوانین اجتماعی و رضایت به تنبیه در قبال تخلفی از آن درجات بالاتر رشد جامعه است. امام خمینی در بحث پذیرش ظلم به این امر اشاره می‌کند که ظلم هر چقدر دایره‌ی محدودتری دارد و ملموس‌تر است، قبح بیشتری دارد اما وقتی دایره‌ی آن وسیع می‌شود پذیرش آن راحت‌تر صورت می‌گیرد. «وقتی دایره ظلم کوچک است مرتکب ظالم و مجرم و کار، جرم تشخیص داده می‌شود اما چون دایره ظلم وسعت یافت و با آدمکشی جفت شد همه نام‌ها عوض شد» (امام خمینی، بی تا: ۱۸۰). در حالی که «... بشر هر چه زورمند باشد و دارای قدرت و سلطنت باشد عقل حکم او را حق نمی‌داند و بی‌جهت نمی‌پذیرد و سلطنت او را ظالمانه و بی‌خردانه می‌داند (همان: ۱۸۳). اما از آنجا که جامعه به چنین رشدی در عقلانیت نرسیده است، از حاکمان ظالم و قوانین غیر عقلانی اطاعت می‌کند.

نه تنها نحوه‌ی عمل نمودن به قانون بلکه مقبولیت و مشروعیت حکومت نیز امری اجتماعی است. عدم درک اجتماعی امور کلی و غیر مادی سبب عدم مقاومت و انفعال در برابر آن می‌شود. زیستن در جامعه‌ای که به ستم‌پذیری خو گرفته است، پذیرش حکومت‌های مستبد و ستمگر را آسان می‌سازد. اموری مانند استبداد و حکومت ظالمانه مذموم است اما مردم به جهت تکرار و عادت به چنین حکومت‌هایی و به علت ترس و هراس از ایستادگی، چنین حکومت‌هایی را پذیرفته‌اند. حتی فرمان شاه را هم‌پایه‌ی فرمان خداوند می‌دانند و قوانین بی‌اساس آنها را با وجود تمام غارتگری‌ها و خونریزی‌ها می‌پذیرند. به زعم امام خمینی، حتی در حکومتی مانند مشروطه که مجلس و انتخابات دارد باز هم اکثر مردم از آمدن و گذشتن دوره انتخابات و حدود اختیارات و کلا چیزی نمی‌دانند (همان: ۱۸۱).

در نگاه امام خمینی تشکیلات سیاسی موجود در زمانه او که در حکم بدن و جسم هستند، مشکلات زیادی داشتند. به گونه‌ای که به تعبیر وی دست به سوی هر کس دراز می‌کنیم می‌بینیم خلاف مصالح کشور و توده است، عمال دیکتاتوری خون مردم را می‌-

مکند، وضع وزارت و وکالت خراب است، مجالس تئاتر و سینماها و مجالس رقص و اختلاط زنان با جوان‌های شهوتران برپاست، روزنامه نویسان بی‌خرد همراه حکومتند، استفاده از کلاه لگنی و عادات اخلاقی ناستوده اجانب مایه افتخار است، استعمال مشروبات الکلی و مسکرات، رشوه خواری و کیسه بری و ... فراوان است (همان: ۲۳۴-۲۳۵). حتی قوانین صحیح نیز در چنین شرایطی عملی نیست. برای نمونه دولت با این وضع نمی‌تواند مالیات را آن‌طور که در قانون اسلام است بگیرد. به تعبیر او تشکیلات امروزی هیچ‌یک تشکیلات دولت اسلامی نیست (همان: ۲۵۵). نه تنها تشکیلات موجود نادرست و سیاست بیمار است بلکه در جهت بهبود نیز قرار ندارد و هر روز بدتر از گذشته می‌شود. در چنین شرایطی بیماری جسمی سیاست در حدی است که هر کس وارد تشکیلات آن شود نمی‌تواند کاری از پیش ببرد و به وظایف خود عمل کند (همان: ۲۵۴). حتی رفتن یک شخص روحانی در این تشکیلات او را از روحانیت ساقط می‌کند و از اهمیت سخنان او پیش توده مردم کاسته می‌شود (همان: ۲۵۳). در چنین شرایطی امام توصیه می‌کند که باید این کشور همه چیزش عوض شود تا روی اصلاح به خودش بگیرد و گرنه فاتحه آن را باید خواند (همان: ۲۸۶). چنین وضعیتی در اصطلاح فلاسفه مدینه جاهلی است؛ در چنین مدینه‌ای انسان‌ها گرفتار کثرت‌ها و حوائج جسمانی‌اند و از درک مصالح کلی و خیرات جمعی عاجزند. مردم منافع نفسانی و لذات جسمانی را بر مصالح نظام و جامعه بشری ترجیح می‌دهند. این وضعیت حاصل دور ماندن از جنبه‌ی روحانی زندگی است (طوسی، ۱۳۹۳: ۲۰۲).

پیشنهاد امام بر اساس قاعده نفس و بدن این است که هم مردم و هم دولت و قدرت سیاسی موجود تغییر یابد. دولت و تشکیلات سیاسی موجود (به عنوان جسم و بدن) باید به سمتی حرکت کند که معنویت و شریعت (به عنوان روح) به آن ملحق گردد. حتی در خلقت انسان نیز چنین باید شرایط مساعدی داشته باشد تا نفس از آن پدید آید و الا قبل از اتمام مراحل جنینی از چرخه حیات خارج می‌گردد. بر این اساس امام خمینی معتقد است که باید دولت، دینی و روحانی شود نه این که روحانیت، دولت بشود. دولت باید به سمتی برود که یک نفر روحانی بتواند در آن کار کند نه این که مقام دینی وارد دستگاه فاسد و خراب دولتی شود. وی همچنین در باب تحول در مردم نیز می‌نویسد «اگر مالاها در بین توده مردم نفوذ معنوی پیدا کنند شماها را از پشت میزهای جیب بری برداشته عناصر صالحه به جای شماها می‌گذارند شاید خدا خواست و ملت خواب‌زده ایران روزی بیدار شد تا تکلیف شماها برای همیشه معلوم شود (امام

خمینی، بی تا: ۲۴۰). یا در جای دیگری تصریح می‌کند که با خواست خدا به همین زودی دینداران با مشت آهنین مغز بی‌خرد آنها را پریشان خواهند کرد و اساس شهوترانی آنها را بر سر آنها خراب خواهند نمود (همان: ۲۸۳). توجه به این نکته جالب است که برخلاف اغلب اندیشمندان مسلمان که تا این زمان تغییر سیاسی را تنها با تغییر در اخلاق حاکمان سیاسی ممکن می‌دیدند، امام خمینی با تأثیر پذیری از فلسفه متعالیه اصلاح نفس حاکمان و شهروندان را با یکدیگر مورد نظر قرار می‌دهد.

به طور کلی در بحث انقلاب می‌توان گفت امام از سویی معتقد است بایستی تشکیلات مادی و مردم تدریجاً رشد یابد و از وضعیت نازل و اولیه حیاتی خارج شود تا تشکیلات سیاسی مطلوب ایجاد گردد و از سوی دیگر ایجاد تحول را از طریق ارتباط این بدنه مادی با بدنه معنوی یعنی دین و عالمان دینی می‌داند. نیروی دین حس کرامت، وظیفه شناسی و قانون پذیری را در شهروندان جامعه بیدار می‌کند. هر چه این ارتباط بیشتر باشد، رشد اجتماعی و سیاسی جامعه بیشتر می‌شود و مردم به سمت ایجاد تغییر حرکت خواهند کرد. اگر دولت در جهت مطالبات رشد یافته مردم حرکت ننماید امکان وقوع انقلاب زیاد است در غیر این صورت اصلاحات تدریجی دولت مانع وقوع انقلاب خواهد بود.

۶. تحلیل دلایل همکاری علما با حاکمان جائر

ابتنای نفس بر بدن به این معنا است که باید شرایط برای پذیرش شریعت و حکومت شرعی فراهم باشد. آمادگی دولت و توده مردم مقدمه‌ی حضور دین در جامعه را فراهم می‌کند. مهم‌ترین نقش دولت عمل به قوانین و خدمت به توده مردم است تا به این وسیله دل مردم را به دست آورد. یک دولت موفق و کارآمد دل مردم را به دست می‌آورد و آنان را با خود همراه می‌کند تا بتواند نقش‌های اجرایی خود را در جامعه انجام دهد (امام خمینی، بی تا: ۱۸۹). بنابراین با چنین دولتی باید همراهی نمود تا بتواند به وظایف مهم خود در زمینه سازی برای ایجاد زیست مؤمنانه افراد جامعه عمل کند. از این رو همراهی علما با دولت‌های موجود و همکاری با آنان توجیه عقلانی و حتی شرعی پیدا می‌کند.

امام معتقد است علما و اندیشمندان مسلمان به اهمیت نقش دولت در بقای حیات اجتماعی واقف بودند و با وجود این که اندیشه‌های سیاسی آنان به عرصه سیاست عملی وارد نشد، هیچ‌گاه نخواستند اساس دولت و تشکیلات سیاسی و اجتماعی را بر

هم ریزند. به تعبیر امام خمینی حتی هنگامی که حکومت را جائزانه تشخیص می‌دادند باز با آن مخالفت نمی‌کردند و در صدد لغو یا اختلال در نظام‌های موجود بر نمی‌آمدند؛ زیرا وجود همان نظام پوسیده را از نبودنش بهتر می‌دانستند (همان: ۱۸۶). ورود آنها برای جلوگیری از فساد و برای اصلاح حال کشور و مردم نه تنها خوب بلکه واجب بود (همان: ۲۲۷). از این رو است که آنان در شرایطی که امکان تأسیس نظام بهتری نبود و حکومتی جائز وجود داشت، حتی با وجود تمامی بدرفتاری‌های دولتیان و سلاطین و فشار و شکنجه‌ای که از سوی آنان وارد می‌آمد، هرگز بحثی از حکومت و حق فقیه در اداره جامعه به میان نمی‌آوردند. آنان هیچ‌گاه نگفته‌اند حکومت حق ما است بلکه بسیاری از علمای بزرگ عالی مقام مانند خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی، محقق ثانی، شیخ بهایی، محقق داماد و مجلسی در تشکیلات مملکتی با سلاطین همراهی کرده‌اند (همان: ۱۸۷). همچنین افرادی مانند میرزا محمد تقی شیرازی علیه استعمار انگلیس جنگیده‌اند (همان: ۱۸۹). برخی از اصحاب و دوستان خاص ائمه مثل علی بن یقظین، محمد بن اسماعیل بن بزیع و عبدالله نجاشی والی اهواز شغل دولتی داشته و مورد تأیید و تمجید امامان ما بودند (همان: ۲۲۸-۲۲۹). مخالفت‌هایی که گاه از سوی برخی از علما با سلطان شنیده شده است مخالفت با برخی رفتارهای خلاف مصلحت کشور از سوی شخص حاکم بوده نه ایستادگی و مخالفت با اساس حکومت و سلطنت (همان: ۱۸۶). ایشان تصریح می‌کند:

«اگر کسی تکذیب کند وضع حکومت را که این حکومت‌ها جائزانه است و کسی تا زمان دولت حق نمی‌تواند آنها را اصلاح کند چه ربطی دارد به این که حکومت عادلانه نباید تشکیل داد بلکه اگر کسی اطلاعی از اخبار ما داشته باشد می‌بیند که همیشه امامان شیعه با آن که حکومت‌های زمان خود را حکومت ظالمانه می‌دانستند و با آنها آن‌طورها که می‌دانید سلوک می‌کردند در راهنمایی برای حفظ کشور اسلامی و در کمک‌های فکری و عملی کوتاهی نمی‌کردند... اینها هر وقت ممکن شده با شمشیر و هر گاه نشده با قلم و زبان از حکومت‌های اسلامی بی‌آنکه طمعی در کار باشد یا خود خیال حکومت و منصبی داشته باشند با هر کوششی شده است تأیید کرده و می‌کنند. در عین حال که تشکیلات را بدترین تشکیلات می‌دانند که همین‌طور هم هست، از هیچ‌گونه همراهی برای حفظ حکومت اسلامی دریغ ندارند و در موقع امتحان هم امتحان داده‌اند» (همان: ۲۲۶).

شرط اصلی همراهی و همکاری با دولت دو امر است: نخست حفظ مصلحت عمومی افراد جامعه به گونه‌ای که جلب رضایت مردم از هر امری بالاتر باشد و دوم عمل دولت به قانون پذیرفته شده‌ی موجود در جامعه. حفظ مصلحت عمومی به این معنا است که حفظ مصلحت حکومت‌گران و یا بیگانگان برتر از حفظ مصالح مردم قرار نگیرد. عمل به این دو شرط تحت عنوان «وظیفه شناسی» بیان شده است. وظیفه شناسی شرط خدمت به دولت و همکاری با آن است. به بیان امام خمینی:

«دولت اگر وظیفه شناس باشد و تشکیلات اگر بر طبق حکم خرد و اساس حکومت اسلامی و کارمندان دولت اگر وظیفه شناس باشند و دزد و قاچاق نباشند و بر طبق قانون رسمی مملکت که قانون اسلام است رفتار کنند نه آن دولت ظالم است و نه آن کارمندان اعانت به ظلم و ظالم کرده‌اند» (همان: ۲۳۹).

منظور از دزد و قاچاق بودن دولت، ترجیح منافع شخصی بر مصالح عمومی است. همچنین از جمله مصادیق دولتی که نباید با او همراهی نمود این است که آن دولت به جای خدمت به شهروندان و حفظ مصلحت عمومی جامعه، به بیگانگان خدمت کند و خون مردم خود را برای جلب رضایت اجانب بریزد. نمونه‌ی عینی آن کشتن مردم در مسجد گوهرشاد و کشف حجاب اجباری رضاخان و غارت و چپاول مردم است (همان: ۳۳۹). امام خمینی رضاخان را کارگزار بیگانگان و منصوب از سوی آنان می‌دانست که به جهت داشتن ویژگی‌هایی همچون سواد کم و تهور و بی‌باکی برای اجرای خواسته‌های آنان در ایران مناسب تشخیص داده شد. بنابراین کارهایی که رضاخان در دوران پادشاهی خود انجام داد در جهت مصالح بیگانگان بود نه حفظ مصالح عمومی کشور و همکاری با چنین حکومتی نه تنها ناروا بلکه کفر است.

البته امام خمینی بر مبنای روایاتی از ائمه و فتاوی علمایی مانند شیخ مرتضی انصاری معتقد است همکاری با دولت به دو صورت می‌تواند انجام شود: یا برای رسیدن به ثروت و جایگاهی در قدرت (مصلحت شخصی) و یا برای کمک به مردم و رفع ستمگری‌های موجود (مصلحت عمومی). نوع دوم نه تنها منع نشده بلکه در زمره عبادات و دارای جزای نیکو است (همان: ۲۲۸-۲۲۹). «هر کس وظیفه شناس باشد یعنی برای خدمت به توده و کشور و رفع ظلم از ستمدیدگان در کارهای دولتی وارد شود گرچه دولت کفر باشد جایز است و گاهی نیز لازم و واجب می‌شود» (همان: ۲۴۷).

۷. نتیجه گیری

امروزه در تحلیل‌های مختلفی که از نحوه شکل‌گیری ایده حکومت اسلامی در دوره معاصر ایران صورت می‌گیرد، نقش و تأثیر جو اجتماعی موجود بر انتخاب ایده حکومت اسلامی و دیگر مواضع اسلام‌گرایان پررنگ‌تر از سایر موارد نشان داده می‌شود. نوشته حاضر تلاش نمود نشان دهد واکنش‌های امام خمینی در برابر تحولات سیاسی اجتماعی جامعه بر مبنایی فلسفی قرار دارد که همواره ثابت است و تداوم این دیدگاه را بعد از کشف اسرار در دیگر آثار امام خمینی نیز به وضوح می‌توان ملاحظه نمود. در پژوهش کنونی، قاعده فلسفی ارتباط نفس و بدن و تأثیر آن در اندیشه امام خمینی بررسی و تحلیل شد. بر اساس این قاعده فلسفی، اهمیت دین در زندگی اجتماعی، نحوه وجود قانون، تجویز انقلاب و دلایل همکاری علما با حکومت‌های موجود از نظر امام خمینی مورد بحث قرار گرفت. این پژوهش تصویری از اندیشه امام خمینی ارائه می‌دهد که ضمن توجه به انعطاف قانون و موقعیت‌های زمانی و مکانی مختلف، از مبنایی معقول و قابل قبول پیروی می‌کند.

کتاب‌نامه

- اردبیلی، عبدالغنی، تقریرات فلسفه امام خمینی (۱۳۸۱)، ج ۳، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، کشف اسرار (بی تا)، بی جا، بی نا.
- بلک، آنتونی (۱۳۸۵)، تاریخ اندیشه سیاسی اسلام (از عصر پیامبر تا امروز)، ترجمه: محمد حسین وقار، تهران، انتشارات اطلاعات، ج ۴.
- پزشکی، محمد (۱۳۹۵)، «حکمت صدرایی، الگوی فلسفی علم سیاست»، حکمت اسلامی، سال سوم، شماره سوم، پاییز.
- خالصی زاده، محمد (۱۳۸۶)، رسائل سیاسی، تدوین اسلام دباغ، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- خراسانی، رضا (۱۳۹۰)، «نسبت شریعت و قانون در فقه سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، سال چهاردهم، شماره پنجاه و چهارم، تابستان.
- سنگلجی، شریعت (بی تا)، اسلام و رجعت، تهران، بی نا.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۵)، نظریه حکومت قانون در ایران (مبانی نظریه مشروطه خواهی)، تهران، مینوی خرد.
- طوسی، سید خلیل الرحمان (۱۳۹۵)، درآمدی بر فلسفه سیای صدرالمتلهین، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

پایگاه فلسفی امام خمینی (ره) در کتاب کشف اسرار ۶۷

فتح اللهی، محمدعلی (۱۳۸۵)، «دلایل سیاسی - اجتماعی اقبال به فلسفه صدرالمتهالین»، سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه؛ نشست ها و گفت و گوها، جلد دوم، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

فیرحی، داود (۱۳۹۳)، دین و دولت در عصر مدرن، ج ۱، تهران، رخ داد نو، چ ۲.

فیرحی، داود (۱۳۹۴)، فقه و سیاست در ایران معاصر، ج ۲، تهران، نشر نی، چ ۲.

فیرحی، داوود، (۱۳۹۴ ب) «نظریه خطابات قانونی امام خمینی (ره) تئوری مرحوم نائینی (ره) که منجر به مشروطه شد را کامل کرد»، feirahi.ir

کیاشمشکی، ابوالفضل (۱۳۹۰)، «پیوند فلسفه و سیاست»، سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه: نشست ها و گفتگوها، دفتر دوم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

لک زایی، شریف (۱۳۹۱)، «شریعت و سیاست در حکمت متعالیه»، فصلنامه اسراء، شماره ۱۳، تابستان.

ملاصدرا، (۱۳۸۵)، الشواهد الربوبیه، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران، سروش.

ممقانی، اسدالله (۱۳۶۳)، به کوشش محمد صادق سجادی، تهران، نشر تاریخ ایران.

یوسفی، محمدتقی (۱۳۹۰)، «رابطه ی نفس و بدن در نگاه ملاصدرا»، فصلنامه معرفت فلسفی، شماره ۳۴، زمستان.