

## مبانی کلامی مناسبات اخلاق و سیاست در اندیشه امام خمینی (ره)

(ارائه مقاله در بخش دانشجویی کنگره)

محمد عارف فصیحی دولتشاهی<sup>۱</sup>

### چکیده

نوشتر حاضر در پی پاسخگویی به این سؤال اساسی است که منظومه کلامی - معرفتی امام خمینی چه بازتاب و تأثیری بر مناسبات اخلاق و سیاست در اندیشه ایشان داشته است؟ این مقاله بر آن است که از طریق کندوکاو در منظومه کلامی حضرت امام (ره)، در جستجوی پاسخ بر آمده و به فرضیه‌اش دست یابد. بر اساس هرمنوتیک کلامی و جامعه‌شناختی معرفتی امام (ره)، اخلاق و سیاست نسبتی وثیق پیدا می‌کنند.

مناسبات دوسویه و ژرف اخلاق و سیاست در اندیشه حضرت امام هم از منظر نظریه امامت قابل اثبات و بررسی است و هم از منظر نظریه ولایت فقیه. در نظریه امامت، اخلاق و سیاست دست‌کم در دو مسئله اساسی با هم در تناسب قرار می‌گیرند: یکی در مسئله ویژگی‌های امام است؛ زیرا حضرت امام (ره) قانون‌دانی را که همان افضلیت علمی می‌باشد و نیز عدالت داشتن را که در نظر ایشان همان برخورداری از کمال اعتقادی، اخلاقی و سیاسی می‌باشد از ویژگی‌های بارز "امام" می‌داند. مسأله دوم در شئون و کارویژه‌هایی است که ایشان برای "امام" قابل می‌شود.

نتیجه مستقیم این مسئله آن است که اخلاق و سیاست در افق واحد قرار می‌گیرند. آن حضرت کارویژه‌های "امام" را نیز علاوه بر آن‌که اعتقادی و عبادی می‌داند اخلاقی و سیاسی نیز فرض می‌کند که باز هم رابطه معنادار و دوسویه‌ای میان اخلاق و سیاست برقرار می‌شود. رابطه وثیق اخلاق و سیاست در عناصری چون اراده و عدل تحت تأثیر نگرش کلامی حضرت امام به تجلی‌نهایی خود می‌رسد. زیرا در این نگرش، سیاست اخلاقی همان قوت اراده و مالکیت نفس است. بدین ترتیب اخلاقی شدن سیاست در گرو ساخت انسان و جامعه‌ای با اراده متمرکز است. سیاست اخلاق‌زدا به انسان و جوامع مسلوب‌الاراده بازگشت پیدا می‌کند.

از سویی دیگر بارزترین مصادق حُسن و قبح در نگرش کلامی حضرت امام عدل و ظلم است. حضرت امام آن‌جا که از عدل و عدالت سخن به میان می‌آورد آن‌ها را سرسلسله همه فضیلت‌ها در خداوند، هستی و جوامع فرض می‌کند و آن‌گاه که از ظلم یاد می‌کند آن را ریشه همه رذیلت‌ها در نظر می‌گیرد. از دیدگاه امام (ره) سیاست صحیح سیاستی است که واجد همه خوبی‌ها و عاری از هرگونه زشتی‌ها و پلیدی‌هاست؛ چنان‌چه سیاست شیطانی آمیخته با هرگونه منکرات و پلشتی‌ها و به دور از هرگونه خوبی‌ها و زیبایی‌ها می‌باشد.

واژگان کلیدی: امام خمینی، اخلاق و سیاست، امامت، ولایت فقیه، عدل، اراده، حُسن و قبح

۱ - دانش آموخته حوزه علمیه و دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه تهران

## طرح مسئله و بیان سؤال تحقیق

مبانی کلامی امام خمینی (ره)، یعنی مجموعه اعتقادات دینی که از طریق عقل و استدلال پذیرفته شده است، شامل مباحثی همچون: توحید، معاد، امامت، عدل و بحث انتظار بشر از دین و مباحث دیگر اعتقادی از قبیل حُسن و قُبْح عقلی، جبر و اختیار می‌باشد که این اعتقادات تأثیر بسیار مهمی بر اندیشه‌های اخلاقی و سیاسی امام خمینی (ره) و بر تفسیرهای وی از چگونگی رابطه اخلاق و سیاست برجا گذاشته است. به طوری که بدون توجه به این گرایش و علقه کلامی، امکان تبیین دقیقی از اندیشه‌های اخلاقی - سیاسی امام خمینی (ره) و نیز رابطه‌ای که میان سیاست و اخلاق برقرار می‌کند ممکن نیست. حال این سؤال مطرح می‌شود که مبانی کلامی - معرفتی امام خمینی چه بازتابی بر مناسبات اخلاق و سیاست در اندیشه ایشان داشته است؟ در این مختصر نخست منظومه معرفتی - کلامی حضرت امام (ره) که برخاسته از اندیشه ناب شیعی است، بررسی و آن‌گاه از این منظر، رابطه اخلاق و سیاست در آیین ضمیر ایشان تبیین می‌گردد.

فرضیه ابتدایی و احتمالی این نوشتار این است که نسبت وثیق اخلاق و سیاست تحت تأثیر مبانی کلامی امام خمینی (ره) صورت گرفته است.

بدین ترتیب، در پژوهش حاضر، مبانی کلامی حضرت امام خمینی (ره) به عنوان متغیر مستقل، و همبستگی و پیوستاری بهینه اخلاق و سیاست به عنوان متغیر وابسته در نظر گرفته شده است.

## روش تحقیق

روش به کار رفته در این پژوهش توصیفی - تحلیلی است. در این نوشتار تلاش به عمل آمده است علاوه بر توصیف اندیشه‌های کلامی حضرت امام، از الگوی تفسیر و تحلیل محتوا نیز بهره برده شود. شیوه گردآوری اطلاعات متناسب با ماهیت پژوهش، کتابخانه‌ای و اسنادی می‌باشد.

## هدف تحقیق

هدف علمی پژوهش، پاسخگویی به سؤال اساسی و اثبات فرضیه تحقیق است. اگر نگارنده بتواند به سؤال اساسی تحقیق پاسخ مناسب و درخور ارائه کند به مهم‌ترین دغدغه‌های خود جامه عمل پوشانده و به هدف نهایی‌اش دست یافته است. از منظر اهداف کاربردی، ارائه پاسخ صحیح به این پرسش می‌تواند چشم‌انداز جدیدی در مسائل سیاسی و حکومت‌داری قرار دهد. اندیشه کلامی امام خمینی (ره) که در واقع زیرساخت اندیشه‌های دیگر وی است در چارچوب اندیشه کلامی شیعه قرار دارد و اندیشه شیعه نیز از کلام سیاسی شیعه خصوصاً از دو اصل «عدل» و «امامت» الهام گرفته است. استوارسازی کلام سیاسی شیعه بر ستون‌های عدل و امامت، باعث شده است که اندیشه شیعه از جمله اندیشه امام خمینی (ره)، سمت و سوی خاص پیدا کند. و آن‌گاه که «عقلانیت» و عناصر دیگری چون حسن و قبح عقلی و... بر این هندسه معرفتی افزوده می‌شود کلام و اندیشه سیاسی شیعه را از میان خیل کثیری از اندیشه‌ها و نحله‌های کلامی برجسته و ممتاز می‌سازد.

## منظومه معرفتی - کلامی امام خمینی

### الف) امامت

یکی از عناصر مهم منظومه کلامی شیعه و امام خمینی (ره) «امامت» است. اساساً اعتقاد به اندیشه امامت نقش محوری را در تفکر سیاسی - اخلاقی شیعیان ایفا می‌کند. شیعه معتقد است که امامت همچون نبوت یک منصب الهی و تداوم آن است. و همچنین معتقد است همان وظایفی را که انبیا، به عهده داشتند امامان نیز به عهده دارند. امام خمینی (ره) در مورد هدف بعثت انبیا معتقد است: در حقیقت مهم‌ترین وظیفه انبیا که از جانب خدا مبعوث شدند، برقرار کردن یک نظام عادلانه اجتماعی از طریق (اجرای) قوانین و احکام اسلام جهت زمینه‌سازی برای تربیت انسان الهی است (امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۷۰)

امام خمینی (ره) در مورد فلسفه امامت می‌گوید: «امامت که شغل حفظ قانون و بیان آن و تعلیم به مردمان است.» (امام خمینی، کشف اسرار، ص ۱۲۷).

در برخی سخنان دیگر آورده‌اند: «امامت قوه جریان قانون است که مقصود اصلی از دین و قانون‌گذاری است. از این جهت بی‌امامت، قانون‌گذاری لغو و بیهوده است» (همان: ۱۳۵). امام خمینی (ره) که از پایگاه شیعی به امامت می‌نگرد، معتقد است امامت بر اساس نص و نصب است. در دیدگاه ایشان بر اساس ادله عقلی و شرعی، "امام" می‌بایست از جانب خداوند گزینش شود: «خدای تعالی از راه وحی، رسول اکرم (ص) را الزام کرد که فوراً همان‌جا وسط بیابان امر خلافت را ابلاغ کند. پس رسول اکرم (ص) به حکم قانون و تبعیت از قانون، حضرت امیرالمؤمنین (ع) را به خلافت تعیین کرد، نه به این خاطر که دامادش بود... بلکه چون مأمور و تابع حکم خدا و مجری فرمان خدا بود» (امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۴۵).

استدلالاتی که امام برای اثبات امامت و وجوب آن بر خداوند مطرح کرده است دو صورت دارد: اول ضرورت و اثبات نیاز انسان‌ها به رئیس و حکومت؛ دوم، ضرورت نصب امام از جانب خداوند. در این مورد امام خمینی (ره) می‌فرماید: «ما که به ولایت معتقدیم و به این که رسول اکرم (ص) تعیین خلیفه کرده و خدا او را واداشته تا تعیین خلیفه کند و "ولی‌امر" مسلمان را تعیین کند، باید به ضرورت تشکیل حکومت معتقد باشیم» (همان: ۲۱).

با توجه به نقش محوری "امام" در کلام سیاسی شیعه و امام خمینی (ره)، "امام" دارای ویژگی‌ها و صفاتی است که او را از دیگران ممتاز نموده و موجب برجسته شدن نظریه امامت در کلام شیعی می‌گردد. صفات "امام" به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف) صفاتی که لازم است امام فی نفسه بدان متصف باشد.

ب) صفاتی که از حیث تولیت و تدبیر امور جامعه بر او لازم است. مهم‌ترین صفاتی که از حیث نخست بر امام لازم است، عبارت‌اند از: معصوم بودن و افضل بودن و صفات حیثیت اخیر عبارت‌اند از: اعلم بودن و اشجع بودن (شیخ طوسی، ۱۳۴۹: ۱۸۰).

### ب) ولایت فقیه

یکی دیگر از عناصر منظومه معرفتی - کلامی شیعه و امام خمینی(ره) «ولایت فقیه» است. در پی تحولات عصر غیبت و طولانی شدن انتظار، مباحث زیادی در کلام سیاسی امامیه درباره وضعیت سیاسی عصر غیبت مطرح شده است. بسیاری از فقهای شیعه ولایت فقیه را سازوکار مناسب برای مدیریت دینی و سیاسی - اجتماعی شیعیان در نظر گرفته‌اند؛ لکن تفاوت امام خمینی(ره) با فقهای گذشته در این است که آنان ولایت فقیه را به زمره مباحث فقهی به شمار می‌آورند؛ اما امام خمینی(ره) بر ابعاد کلامی آن تأکید کردند. یکی از بزرگان در این زمینه چنین می‌نویسد:

«سالیان متمادی سپری شده بود که در طی آن رابطه فقیه و مردم، رابطه محدث و مستمع بود. این تحجر فکری به دست توانای اصولیین توانمند خصوصاً مرحوم بهبهانی رخت بریست و اجتهاد و تفکر اصولی زنده شد. رابطه فقیه و مردم به رابطه مرجع تقلید و مقلد مبدل شد. سالیانی بر این وضع گذشت کم‌کم مسئله ولایت فقیه در لابه‌لای کتاب‌های فقهی به صورت رسمی طرح شده و خود را نشان داد. اگر امثال مرحوم نراقی مسئله ولایت فقیه را مطرح کردند آن را در محور فقه به عنوان یکی از مسائل فقهی مطرح کرد امام راحل کاری که در محور فقه انجام دادند این بود که دست ولایت فقیه را که تا آن زمان مظلوم واقع شده بود گرفته از قلمرو فقه بیرون آورده و در جایگاه اصلی خود که علم کلام است نشانند، آن‌گاه این مسئله را با براهین عقلی شکوفا کردند. امام راحل رابطه بین مرجع و مقلد را به رابطه امام و امت ارتقا داد» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۴۰-۲۴۱). بدین ترتیب در اندیشه کلامی امام خمینی(ره)، ولایت فقیه استمرار نبوت و امامت است. امام خمینی(ره) تمامی دلایلی را که درباره نبوت و امامت عامه اقامه می‌کند، در زمان غیبت درباره ولایت فقیه نیز مطرح می‌کند.

دیدگاه کلامی امام خمینی(ره) در تفسیر متون دینی در مقام استنباط فقهی و استخراج گزاره‌های سیاسی تأثیر اساسی داشته است. برای نمونه، ایشان در تفسیر روایت «العلما ورثه الانبیا» می‌آورند: لازمه این که فقها وارثان پیامبران‌اند... این است که تمام آنچه برای پیامبران ثابت است به فقها انتقال می‌یابد (امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲: ۶۴۵).

و نیز درباره حدیث «الفقهاء امناء الرسل» آورده‌اند: مفاد سخن پیامبر «الفقهاء امناء الرسل» این است که فقها در تمام شئون پیامبر(ص) به ویژه زعامت و رهبری امت و گسترش عدالت اجتماعی با تمام مقدمات، اسباب و لوازم آن جانشینان وی هستند. پس امین پیامبر(ص) در تمام شئون وی است و شأن پیامبر صرفاً بیان احکام نیست تا فقیه فقط در این شأن امین باشد؛ بلکه مهم و مقصود اصلی اجرای احکام است و امانت در اجرای احکام آن است که آن‌ها را آن گونه که مقرر شده اجرا کنند(همان: ۶۳۴). به هر تقدیر، نگاه کلامی امام خمینی(ره) به مسائل فقهی نقش تعیین‌کننده داشته و نتایج مهمی را در عرصه فقه سیاسی شیعه به همراه داشته است. مهم‌تر دانستن مرجعیت سیاسی، اعتقاد به نقش پُر رنگ «مصلحت جامعه»، پیدایی دید حکومتی در اجتهاد و فقاوت و از همه مهم‌تر ارتقای عنصر ولایت فقیه در منظومه کلامی و معرفتی شیعه، نمونه‌هایی از تأثیر گرایش‌های کلامی حضرت امام(ره) در فقه سیاسی وی است.

### ج) عدل

عنصر مهم دیگر در منظومه کلامی و معرفتی شیعه و امام خمینی (ره) «عدل» است. عدل در این دیدگاه، عنصر فعال و ارزنده‌ای است که تمامی فعالیت‌ها و تصمیم‌گیری‌های شیعیان را در عرصه تحولات اجتماعی - سیاسی روشن و هدایت می‌کند. در نگاه امام (ره) که همان نگاه ناب شیعی است، عدل یک مفهوم فراگیر و گسترده است که از تکوین تا تشریح، از آسمان تا زمین و از خدا تا بشر را در بر می‌گیرد (صحیفه امام، ج ۳: ۳۰۴).

امام (ره) عدالت را به عنوان برجسته‌ترین صفت پروردگار و شامل جمیع کمالات معرفی نموده و آن را ویژگی تمام افعال الهی ذکر می‌نماید (امام خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل: ۱۴۷). از دیدگاه ایشان، اسم اعظم الهی در دو اسم حاکم و عادل تجلی می‌نماید. از نظر امام (ره)، خداوند هم در بُعد تکوین، یعنی خلق و تدبیر عالم و هم در بُعد تشریح، یعنی قانون‌گذاری برای بشر و ارسال رسل عادل مطلق است و برقراری عدالت در نظر امام (ره) به عنوان خواست خدا معرفی شده است (جمشیدی، ۱۳۷۱: ۴۴۹).

امام خمینی (ره) بر اساس اندیشه کلامی شیعه عدالت را بسیار با اهمیت تلقی می‌کند. از این‌رو، در تمام منصب‌های اجتماعی به جست‌وجوی آن بر می‌آید: «اسلام، خدایش عادل است... و معصوم، امامش هم عادل و معصوم است؛ قاضی‌اش هم معتبر است که عادل باشد؛ فقیهش هم معتبر است که عادل باشد؛ شاهد طلاقش هم معتبر است که عادل باشد؛ امام جماعتش هم معتبر است که عادل باشد؛ امام جمعه‌اش هم باید عادل باشد. از ذات مقدس کبریا گرفته تا آخر. زمامدار باید عادل باشد. ولاتشان هم باید عادل باشند...» (صحیفه امام، ج ۳: ۳۰۴). عنصر عدل یا عدالت در نگرش امام خمینی (ره) در ردیف ارزش‌های برتر معنوی از قبیل توحید و جهاد (همان، ج ۱: ۱)، از امور فطری و عقلانی (امام خمینی، شرح جنود عقل و جهل: ۱۴۷)، از جنود عقل (همان: ۲۷۹)، هدف بعثت انبیا (صحیفه امام، ۱۳۸۵، ج ۱۵: ۲۱۳)، زمینه‌ساز توسعه و ایجاد محیط امن (همان، ج ۲۰: ۱۱۶) و شاخص حکومت اسلامی معرفی شده است.

بدین سان، عدالت، محوری‌ترین عنصر در منظومه کلامی امام خمینی (ره) به شمار می‌آید؛ به گونه‌ای که هیچ‌گونه بدیلی برای آن قابل تصور نیست و براساس هیچ یک از ملاحظات (فقهی-کلامی) نمی‌توان آن را نادیده انگاشت و طبیعی است چنین نگاه به عدالت، در جهت‌گیری سیاسی و اجتماعی نظام سیاسی مطلوب ایشان، نقش مؤثری ایفا می‌کند.

### د) اراده

یکی از عناصر مهم منظومه کلامی شیعه و امام خمینی (ره)، اراده است. مسئله اراده یا جبر و اختیار هر چند از فروعات عنصر عدل است، لکن به دلیل آنکه این عنصر در انسان‌شناسی کلام شیعی و امام خمینی حایز اهمیت زیادی است و نیز از این‌رو، که تأسیس مکاتب کلامی نظیر مکتب اشعری، معتزلی و امامی در تمدن اسلامی تا حدودی ناشی از اختلاف نظر آنان درباره ماهیت و ویژگی‌های انسان است، این مسئله را عنصر جداگانه در نظر گرفتیم.

مسئله جبر و اختیار جایگاه مهمی را در اندیشه کلامی به خود اختصاص داده است. چنان‌که اشاره شد یکی از موارد اختلاف نحله‌های کلامی مسئله جبر و اختیار بوده است. سؤال اساسی در بحث جبر و اختیار این است که آیا انسان کارهایی که انجام می‌دهد مجبور و مقهور دیگران است یا این که اختیار انجام کارها به او واگذار شده و هیچ‌کس در فعالیت‌ها و تصمیم‌گیری‌های انسان دخالتی ندارد و او کاملاً مختار و مستقل است؟ امام خمینی (ره) در کتاب "طلب و اراده" مبانی این بحث را طرح نموده و ضمن تبیین محل نزاع، دیدگاه خود را بیان کرده است. معتزله بر آنند که هر چه از آدمی صادر می‌شود اختیاری و مخلوق خود انسان است. خداوند را صرفاً اعطاکننده این اختیار می‌دانند. از این رو، اعمال آدمی همه به واسطه اراده آزاد او به گونه استقلالی محقق می‌شود. از آن طرف اشاعره معتقدند که خلق به طور کلی از تأثیر برکنارند و هم تأثیرات بدون واسطه به خدای تعالی مستند می‌شود. امام (ره) دو نظریه کلامی جبر و تفویض را رد می‌کند و تأکید را بر محوریت اراده انسانی، در عین عدم استقلال وجودشناختی آن می‌گذارد: موجودات امکانی مؤثر هستند، لکن نه به‌طور استقلال بلکه آنان را فاعلیت و علیت و تأثیر هست، لکن نه به‌گونه‌ای که مستقل و مستند در فاعلیت و علیت و تأثیر باشند. (امام خمینی، الطلب و الاراده: ۷۲).

عزم و اراده و تصمیم و قصد از افعال نفسی است و مانند شوق و محبت نیستند که از امور انسانی باشند. پس مبدأ اراده و تصمیم خود نفس است. نفس، یا همان علم و شعوری که در مرتبه دانش می‌باشد اراده و قصد را ایجاد می‌کند. (همان: ۵۵).

امام خمینی (ره) نه جبر مطلق و نه اختیار مطلق را می‌پذیرد؛ بلکه به پیروی از امامان معصوم «لاجبر و لاتفویض بل امر بین الامرین» معتقد به نظر میانه است. بدین سان، انسان در انجام کارهایش نه در جبر مطلق دست و پا می‌زند و نه از اختیار مطلق برخوردار است. بلکه گستره آزادی انسان حقیقتی میان این دو است. در اعتقاد امام (ره) عنصر اراده و اختیار یکی از ویژگی‌های اساسی انسان است و راه سعادت و شقاوت انسان از این طریق ترسیم می‌شود (امام خمینی، تقریرات فلسفه، ج ۱، ص ۲۹۹).

در هرمنوتیک کلامی امام خمینی (ره) که می‌توان از آن به هرمنوتیک اراده یا کلام عملی تعبیر کرد، انسان به عنوان مهم‌ترین و برترین موجود آفریده خداوند متعال و به دلیل برخورداری از قوه نطق و خرد و بهره‌مندی از عنصر اختیار و آزادی، از توان تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری و انتخاب مسیر زندگی برخوردار است. در واقع، انسان، خود اساس شکست‌ها و موفقیت‌ها، سعادت‌ها و شقاوت‌ها است (صحیفه امام، ج ۱۴، ص ۳۰۶).

از نظر امام، انسان بر سر دوراهی است. «یک راه راه انسانیت است، که این راه صراط مستقیم است. صراط مستقیم یک سرش به طبیعت است، یک طرفش به الوهیت... اختیار با شماست که این دو راه را اختیار کنید.» (همان، ج ۸، ص ۳۲۷). بدون تردید، نه جبر، بلکه اراده انسانی (کلام عملی) است که وصول به الوهیت را ممکن می‌سازد.

### حُسن و قُبْح عقلی و ملازمه عقل و شرع

یکی از عناصر مهم و اساسی در منظومه معرفتی - کلامی شیعه و امام خمینی (ره)، اعتقاد به حسن و قبح ذاتی و عقلی است (بجنوردی، ۱۳۷۱: ۵۴-۵۵). مسئله حسن و قبح ذاتی از مباحث مهم کلام است. مباحث مستقلات و استلزامات عقلی در اصول فقه نیز بر همین مسئله استوار است. و همان‌گونه که برخی از دانشمندان گفته‌اند این مسئله از مبادی احکام نیز به شمار می‌رود (کلانتر، بی‌تا: ۲۴۵)، بدین ترتیب، حسن و قبح عقلی، در حوزه فرهنگی اسلامی، پایه و اساس بسیاری از گزاره‌های عقیدتی - کلامی فقهی و اصولی دانسته شده است. دانشمندان شیعی مسئله حسن و قبح عقلی را که یک بحث کلامی بود وارد اصول کردند. از این رو حسن و قبح را در فقه و اصول به عنوان مناطات و ملاکات احکام شناختند و گفتند: در میان ملاکات و مناطات، آنچه عقل از همه بدیهی‌تر و روشن‌تر درک می‌کند حسن عدالت و احسان و قبح ظلم و عدوان است. بدین ترتیب، حسن و قبح عقلی یک عنصر پذیرفته شده در فرهنگ شیعی است. لکن جمهور اشاعره معتقد است تا زمانی که امر و نهی از طرف شارع نیامده برای افعال عقلاً حکمی نیست. از این رو، آنان حسن و قبح را تابع شرع دانسته و می‌گویند: «الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبیحه الشارع» (فخر رازی، ۱۴۱۲ق: ۱۲۳). چون کلام اشعری یک کلام جدلی و نه برهانی بود، به اقتضای آن فقه شافعی نیز در برابر گرایش عقلی موضع سرسختانه اتخاذ نمود و بر تقدم نص بر عقل در زندگی سیاسی حکم نمود. غزالی که از یک سو اندیشه‌های کلامی وی بر مبانی اشعریت و از سوی دیگر بر ستون فقه شافعی استوار است، در این زمینه می‌نویسد:

«ان الحكم عندنا عبارة عن خطاب الشارع اذا تعلق بافعال المكلفين... فان لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فالحكم، فلهذا قلنا: العقل لا يحسن ولا يقبیح ولا یوجب شکر المنعم، ولا حکم لافعال قبل ورود الشرع» (غزالی، ۱۳۳۲ق: ۳۶).

«در اعتقاد ما حکم همان خطاب شارع است. تا زمانی که این خطاب متوجه انسان نشود او تکلیفی ندارد. از این رو است که ما می‌گوییم خوبی و بدی را باید از شرع آموخت و عقل در این زمینه حکمی ندارد. همچنین شکر منعم از نظر عقل واجب نیست.»

در مقابل اشاعره، امامیه معتقد به حسن و قبح ذاتی افعال است تا جایی که محقق نائینی و فاضل تونی انکار آن را مخالف وجدان و ضرورت دانسته‌اند (خویی، ۱۳۷۷: ۱۶۱). میرزای قمی، کاشف‌الغطاء و مرحوم مظفر حکم عقل را تأسیسی و حکم عقل را ارشاد و تأکید برای حکم عقل در نظر گرفته‌اند (میرزا ابوالقاسم، ۱۲۷۵ه: ۲۵۸). یکی از دانشمندان معاصر نیز اعتقاد دارد: اگر حسن و قبح شرعی باشد لازم است حسن و قبح شرعی و عقلی هر دو متفی و بی‌اساس گردد. مثلاً وقتی پیامبری از قبح کذب خبر دهد و صدق را حسن شمارد، احتمال می‌دهیم که او خود در این گفتار کاذب است (سبحانی، ۱۳۸۲: ۷۱). درک حسن و قبح عقلی و ذاتی افعال در بسیاری از روایات شیعی به عقل مستقل نسبت داده شده است. (کلانتر، بی‌تا)

بدین ترتیب، اعتقاد به حسن و قبح عقلی افعال، عنصر مهم در منظومه کلامی شیعه به شمار می‌رود. امام خمینی (ره) نیز در این چارچوب، معتقد به حسن و قبح ذاتی عقلی بوده و دلیل شرعی را به عنوان تأیید و

تأکید ذکر می‌کند. حضرت امام در کتاب "البیع" بعد از اقامه دلیل عقلی بر لزوم حکومت اسلامی، تعلیم و تربیت، اقامه عدالت، رفع ظلم و حفظ ثغور، مرقوم فرموده‌اند:

آنچه ذکر کردیم از واضحات عقل است، لزوم حکومت برای گسترش عدالت، تعلیم و تربیت، حفظ نظم، رفع ظلم، سد ثغور و منع از تجاوز اجانب، از واضح‌ترین احکام عقول است، بدون تفاوت بین زمانی با زمانی دیگر یا سرزمین دیگر، با این همه دلیل شرعی نیز به این مطلب دلالت دارد (امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲: ۶۲۰).

در دیدگاه امام (ره)، همان‌گونه که عدالت، تعلیم و تربیت، حفظ نظم،... از واضح‌ترین احکام عقول به حساب می‌آید، حکومت اسلام که وظیفه گسترش عدالت، تعلیم و تربیت،... را به عهده دارد نیز از احکام مستقل عقل به شمار می‌رود. پس بی‌حکومتی به حکم عقل ناپسند است؛ چنان‌که تأسیس و تشکیل حکومت به حکم عقل امری پسندیده است.

نکته قابل تأمل و در خور بیان این است که حسن و قبح دارای سه معنی است (مظفر، ۱۳۷۰: ۲۱۹). آنچه مورد انکار اشاعره و پذیرش شیعه و امام خمینی (ره) قرار گرفته و مبنای اخلاق جاودانی را شکل می‌دهد، حسن و قبح به معنای فعلی است که فاعل آن از نظر عقلاً مورد ستایش و یا نکوهش باشد نه به معنای کمال و نقص و سازگاری و ناسازگاری با طبع. توضیح این‌که حسن و قبح گاه به معنای سازگاری و ناسازگاری با طبع است که آن را ملائمت و منافرت می‌خوانند؛ برای مثال گفته می‌شود این منظره حسن (زیبا) و آن منظره قبیح (زشت) است. در افعال گفته‌اند به هنگام گرسنگی غذا خوردن نیکو است و به هنگام تشنگی آب خوردن نیکو است. در این معنا اشاعره با عدلیه اختلاف ندارند، این نوع حسن و قبح از نظر اشعریان هم عقلی است (همان منبع). گاه به معنای کمال و نقص است. حسن و قبح در این معنا نیز صفت برای افعال اختیاری و متعلقات آن‌ها است یا به آن‌ها استناد داده می‌شود؛ برای مثال شجاعت چون موجب کمال است حسن و ترس چون موجب ضعف و تردید و نهایتاً باعث نقص در جان آدمیان است زشت شمرده می‌شود. اشعریان در این معنا از خوب و بد و عقلی بودن آن‌ها با عدلیه موافق‌اند. ابن تیمیه نیز بر همین باور است (ابن تیمیه، ۱۴۱۸ق: ۱۸۶).

گاه حسن و قبح به معنای فعلی است که فاعل آن از نظر عقلاً مورد ستایش یا فعلی است که از نظر عقلاً مستحق نکوهش است. این معنا مورد نزاع اشاعره و عدلیه است. اشاعره معتقدند درک این معنا از حیثه توانایی‌های عقل خارج است ولی عدلیه قایل به درک عقلی آن هستند و به آن تحسین و تقبیح عقلی یا ملازمات عقلی یا دلیل عقلی می‌گویند. عدلیه معتقد است بعضی از افعال در ذات خود نیکو هستند و بعضی دیگر زشت. و شارع نیز همین نیکویی یا زشتی ذاتی را درک می‌کند، و بر طبق همان‌ها حکم می‌کند؛ یعنی شارع امر نمی‌کند مگر به آنچه ذاتاً نیکو است و نهی نمی‌کند مگر آنچه ذاتاً زشت و بد است: «ان الله یامر بالعدل و الاحسان و نهی عن الفحشاء و المنکر» (نحل: ۹۳).

پذیرش حسن و قبح عقلی در فرهنگ و کلام شیعه ملازمه بین حکم عقل و شرع در فقه را به همراه داشته و باعث شده است که فقه شیعه نیز فقه عقلی‌نگر باشد. از نظر فقهای شیعه از جمله امام خمینی (ره)، عقل در



موارد گسترده‌ای از احکام، ملاکات (فلسفه‌های احکام) آن‌ها را درمی‌یابد. ادراک ملاکات احکام توسط عقل نگاه به روح و مجموعه شریعت و توجه به اهداف و مقاصد شارع نقش مؤثری ایفا می‌کند. و بدون دقت و اندیشه در مقاصد شریعت و غفلت از مجموعه نظام، هرگونه استنباط و به اصطلاح عملیه الاجتهاد که با کمک عقل امکان‌پذیر است راه به مقصود نخواهد برد. امام خمینی (ره) همان‌گونه که حسن و قبح عقلی را می‌پذیرد، معتقد به توان عقل بشر در درک ملاکات احکام است. او با ملاحظه اهداف و مقاصد شریعت به ملازمه عقل و شرع می‌رسد. بدیهی است که این ملازمه بدون اعتقاد به حسن و قبح عقلی افعال و باور به قدرت و صلاحیت عقل قطعی در کشف ملاک‌های احکام شرع ممکن نیست؛ برای مثال امام معتقد است حيله، حرمت ربا را از بین نمی‌برد. اگر در آیات و روایات مربوط ربا را شامل می‌شود، روشن می‌گردد که با تغییر عنوان و عبارات، نمی‌توان چیزی را که در واقع ربا است حلال کرد (امام خمینی، ج ۵: ۵۳۱). امام خمینی (ره) ربا را نوعی ظلم و در تعارض با اهداف شریعت می‌داند. این چیزی است که عقل نیز آن را درک می‌کند. بدین ترتیب، امام خمینی (ره) از حسن و قبح عقلی، به ملازمه عقل و شرع می‌رسد. مفاد قاعده ملازمه عقل و شرع که نتیجه حسن و قبح عقلی است، در فرهنگ شیعی و اندیشه امام خمینی (ره) دست‌کم می‌تواند بیانگر این نکته باشد که پاره‌ای از احکام وجود دارد که عقل به طور مستقل از نص به آن حکم می‌کند و نوعی تفکیک اگر چه به شکل ظاهر بین حکم عقل و شرع وجود دارد که بین آن‌ها ملازمه برقرار می‌شود نه این‌که دلیل عقلی در چارچوب شرع و مستند به ادله نقلی حکمی را بیان کند آن‌گونه که اشاعره می‌گویند.

شافعی معتقد است که احکام شرع یا از نص گرفته می‌شود یا حمل بر نص می‌گردد (ابوزهره، بی تا: ۷۵). دلیل عقلی نزد اشاعره نیز یک سلسله برداشت‌ها و استنتاج‌هاست که مجتهد از نصوص به دست می‌آورد و بدون وسیله در پی ارجاع مورد غیرنص به منصوص است؛ لکن شیعه عقل را یک سلسله علوم و معارف قطعی مستقل از شرع می‌داند که مجتهد از آن در موارد منصوص و غیرمنصوص بهره می‌گیرد. نقطه اشتراک اشاعره و امامیه در این است که احکام عقلی و نیز استنتاج‌ها باید مورد تأیید شارع باشد. اما اهل سنت معتقد است چون شارع چنین امری را اجازه داده مورد تأیید است؛ ولی شیعه و امام خمینی (ره) دست‌کم از راه ملازمه تأیید شارع را به دست می‌آورد. بنابراین، این‌که شیخ طوسی، ابوالحسن اشعری و برخی از معتزله عقل را به مجموعه‌ای از علوم خاص تفسیر کرده‌اند مقصود خاص دارند. مقصود ابوالحسن اشعری و پیروانش از علوم خاص فقط معرفت‌های بدیهی عقل نظری است [مانند اجتماع نقضین] زیرا آنان اساساً به حسن و قبح ذاتی افعال و آگاهی فطری انسان‌ها از این‌ها عقیده دارند و از سوی دیگر، منظور شیخ طوسی و معتزله از علوم خاص، علاوه بر معرفت‌های بدیهی عقل نظری، معرفت‌های بدیهی عقل عملی نیز هست. مرزبندی اشاعره و عدلیه در همین نکته اساسی نهفته است. پس عقل نظری و عملی دو چیز نیستند؛ بلکه دو مرتبه از یک حقیقت است. امام خمینی (ره) در این مورد می‌فرماید:

«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 بر می‌گردد؛ چنان‌که

عقل عملی هم به عقل نظری برمی‌گردد و در نظری هم که درک و علم است، عمل لازم است» (امام خمینی، تقریرات فلسفه، ج ۳: ۳۴۱).

به هر تقدیر، عقل و شرع دو خط متوازی نیستند؛ بلکه دو خط متفق‌اند. اگر در عقل تعارضی یافته‌اند و یا رقابتی میان آن‌ها توهم شده است، عیب از آدمی است و اگر نه این دو مقام در حقیقت و نفس‌الامر بر یکدیگر انطباق کامل دارند. البته عقل از نظر رتبی در دیدگاه شیعه و امام خمینی (ره) مقدم بر شرع است و شرع احکام عقل را تأیید می‌کند. ایمان به صدق نبی تنها در صورتی میسر است که به حکم عقل در باب حسن صدق و قبح کذب حکم کنیم و گرنه بطلان شریعت و بعثت را ثابت کرده‌ایم. بدین ترتیب به زوال وحی، عقل زایل نیست چرا که هنوز منابع دیگری، در اختیار دارد؛ اما به زوال عقل، وحی و منابع دیگر مهمل نهاده می‌شود؛ زیرا مفهوم نمی‌افتد. پس ما به وسیلهٔ تور وحی و تور عقل به صید نمی‌رویم بلکه با تور عقل دریاهای شریعت، طبیعت و جامعه و تاریخ را به صید می‌پردازیم (مردی‌ها، ۱۳۸۰: ۱۶۶).

### تأثیر نگرش کلامی امام خمینی (ره) در مناسبات اخلاق و سیاست

تأثیر نگرش کلامی امام خمینی (ره) بر تفسیر وی از چگونگی اخلاق و سیاست با در نظر داشتن عناصر منظومهٔ معرفتی - کلامی ایشان بدین شرح قابل ذکر است:

#### ۱- امامت

امامت از نظر امام خمینی (ره) همان تعیین نگهبان از برای دین است. (امام خمینی، آیین انقلاب اسلامی: ۱۲۵). از آن‌جا که دین در نظر امام خمینی (ره) جامع اعتقادات، اخلاقیات و سیاست است، "امام" نیز به عنوان نگهبان دین باید جامع موارد سه‌گانه فوق باشد و گرنه نمی‌تواند از مرزهای عقیدتی اخلاقی و سیاسی دین دفاع و حراست نماید. بدین ترتیب، اخلاق و سیاست در دیدگاه جامع امام خمینی (ره) با وساطت عنصر «امامت» با هم متحد می‌گردد. پس حلقهٔ ارتباطی اخلاق و سیاست همان عنصر امامت است که در علم کلام شیعی از اهمیت و جایگاه اساسی برخوردار است. تلاقی دو وجهی اخلاق و سیاست با وساطت نظری فلسفه و کلام امام در دو صورت امکان وقوع پیدا می‌کند: یکی در ویژگی‌ها و خصلت‌هایی که امام خمینی (ره) برای حاکم و زمامدار اسلامی در نظر می‌گیرد و دیگری در شئون و کارویژه‌هایی که برای امام قایل می‌شود.

#### ۱-۱ تلاقی اخلاق و سیاست در ویژگی‌ها و خصلت‌های امام

امام خمینی (ره) برای جانشینی پیامبر صفاتی را بر می‌شمارد که در آن‌ها اخلاق و سیاست به یکدیگر مرتبط شده و نسبتی وثیق پیدا می‌کند. امام خمینی (ره) پس از شرایطی همچون عقل و تدبیر، دو شرط اساسی را برای حاکم اسلامی بیان می‌کند: اول آنکه حاکم و خلیفه باید احکام اسلام را بداند؛ یعنی قانوندان باشد (فضیلت علمی)، ثانیاً عدالت داشته و از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار باشد و دامنش را به معاصی و گناه آلوده نکند (امام خمینی، ولایت فقیه: ۴۸-۴۹). در جای دیگر اوصاف زیر را برای "امام" در نظر می‌گیرد: گفته خدا و پیامبر را بی‌کم کاست بداند و در جریان انداختن قانون‌های خدایی نه خطاکار و غلط‌انداز باشد و نه خیانت‌کار و دروغ‌پرداز و ستمکار و نفع‌طلب و طماع و نه ریاست‌خواه و جاه‌پرست و نه خود از

قانون تخلف کند و نه مردم را به تخلف وادار می‌کند. نه در راه دین و خدا از خود و منافع خود دریغ کند (امام خمینی، کشف اسرار، ص ۱۳۴). بعد نتیجه می‌گیرد: این معنای امامت‌دارای این اوصاف در تمام امت به شهادت تواریخ معتبره و اخبار متواتره از سنی و شیعه غیر از علی بن ابی طالب بعد از پیامبر چنین اوصافی نداشت. (همان جا).

بنابراین، در نگرش کلامی امام اخلاق و سیاست در اوصاف و خصلت‌های حاکم اسلامی پیوند اساسی پیدا می‌کند. آن‌گاه که وارد بحث مصداقی و عینی می‌گردد امام علی (ع) را کسی می‌داند که در آن حضرت، اخلاق و سیاست هر دو گرد آمده بود. از این منظر، امام علی (ع) مظهر اسم جمع الهی و دارای اسماء و صفات الهی است.

از نظر امام خمینی (ره)، امام علی (ع) جامع صفات متناقض است: انسانی که در عین حالی که زاهد و بزرگ‌ترین زاهد است، جنگجو و بزرگ‌ترین جنگجو است در دفاع از اسلام. این‌ها در افراد عادی جمع نمی‌شود، آن‌که زاهد است، به حسب افراد عادی جنگجو نیست آن‌که جنگجو است زاهد نیست (صحیفه امام، ج ۱۹: ۶۴).

در نگرش امام خمینی (ره)، امام مهدی (ع) کسی است که با ظهورش، سیاست و حکومت را کاملاً اخلاقی و عادلانه خواهد کرد؛ چیزی که حتی پیامبر در زمان خودش موفق نشد آن را در تمام مراتب انسانیت اجرا کند. آن‌کس که به این معنا موفق خواهد شد و عدالت را در تمام این مراتب اجرا می‌کند دولت مهدوی است (امام خمینی، آیین انقلاب اسلامی: ۱۳۴-۱۳۶). پس در معنایی که امام خمینی (ره) برای امامت در نظر می‌گیرد، شرایط و ویژگی‌هایی که برای حاکم ذکر می‌کند در همه آن‌ها اخلاق و سیاست در شعاع گسترده با هم مرتبط شده و نسبتی وثیق پیدا می‌کند.

## ۲-۱ تلاقی اخلاق و سیاست در شئون و کارویژه‌های امام و امامت

امام خمینی (ره) همان شئونی را که برای نبوت قائل است که همان مرجعیت دینی، اخلاقی و سیاسی است امامت را نیز دارای این شئون و کارویژه‌ها معرفی می‌کند. یکی از شئون پیامبر و نبوت تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره است. "امام" نیز دارای این شئون است. استدلال امام خمینی (ره) این است که قوانین اسلامی تعطیل‌پذیر یا منحصر و محدود به زمان یا مکان نیست. اگر کسی این حرف را بزند بر خلاف ضروریات اعتقادی اسلام است. بنابراین، چون اجرای احکام پس از رسول اکرم (ص) و تا ابد ضرورت دارد، تشکیل حکومت بدون دستگاه اجرا و اداره که همه جریانات و فعالیت‌های افراد را از طریق اجرای احکام تحت نظام عادلانه درآورد، هرج و مرج به وجود آید و فساد اجتماعی، اعتقادی و اخلاقی پدید می‌آید (امام خمینی، ولایت فقیه: ۲۷). بنابراین، همان‌گونه که پیامبر (ص) ساماندهی اعتقادی، اخلاقی و سیاسی مردم را به عهده داشتند، "امام" نیز دارای این شئون و کارویژه‌های اساسی است. برقراری نظام عادلانه که مهم‌ترین شان امام معصوم در اندیشه امام خمینی (ره) است، نقش اساسی در پیشگیری از فساد اجتماعی، اعتقادی و اخلاقی دارد.

## ۲- ولایت فقیه

ولایت فقیه در دستگاه کلامی امام خمینی (ره) عنصر برجسته‌ای است که اخلاق و سیاست را با هم گره می‌زند. ارتباط اساسی اخلاق و سیاست در عنصر ولایت فقیه از دو منظر قابل بررسی و اثبات است: از منظر شرایط و اوصاف «ولی فقیه» و از منظر شئونات و کارویژه‌های ولایت فقیه. در زیر تلاقی دو وجهی اخلاق و سیاست در پرتو ولایت فقیه از دو زاویه مذکور بررسی می‌گردد.

### ۲-۱ رابطه اخلاق و سیاست با توجه به اوصاف ولی فقیه

از منظر امام همان شرایط و اوصافی که حاکم و خلیفه اسلامی بعد از رسول اکرم (ص) برای تصدی حکومت باید داشته باشد، ولی فقیه نیز باید واجد این شرایط باشد. امام (ره) معتقد است در دوره غیبت کسانی باید عهده‌دار حکومت شوند که عالم به احکام و قوانین و در اجرای آن عادل باشند. از دیدگاه امام این خاصیت که عبارت از علم قانون و عدالت است در عده بی‌شماری از فقهای عصر ما موجود است. اگر با هم اجتماع کنند می‌توانند حکومت عدل را در عالم تشکیل دهند (همان: ۵۰).

بنابراین، نظریه شیعه در مورد طرز حکومت و این‌که چه کسانی باید عهده‌دار آن شوند، در دوره رحلت پیغمبر تا زمان غیبت واضح است. به موجب آن، "امام" باید فاضل و عالم به احکام و قوانین و در اجرای آن عادل باشد (همان: ۴۹).

عدالت داشتن از نظر امام (ره)، یعنی این‌که از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار باشد و دامنش به معاصی آلوده نباشد (همان‌جا). پس با توجه به شرایط و اوصاف حاکم در عصر غیبت در اندیشه امام (ره)، اخلاق و سیاست نسبتی وثیق پیدا می‌کنند. این نسبت در عبارت زیر بیشتر قابل مشاهده است:

آن اوصافی که در ولی فقیه است با آن اوصاف نمی‌شود پایش را یک قدم غلط بگذارد؛ اگر یک کلمه دروغ بگوید. یک کلمه، یک قدم برخلاف بگذارد، آن ولایت را دیگر ندارد. فقیهی که این اوصاف را دارد عادل است؛ عدالتی که یک کلمه دروغ او را از عدالت می‌اندازد، یک نگاه به نامحرم او را از عدالت می‌اندازد (صحیفه امام، ج ۱۱: ۴۶۴). عدالت در اندیشه امام (ره) که عصاره و شاه‌بیت فضایل و اوصاف دیگر حاکم اسلامی در عصر غیبت است، ویژگی خاصی به نظام اسلامی می‌بخشد و آن اخلاقی و عادلانه بودن این نظام است. وصف عدالت که در تعبیر امام خمینی (ره) از آن به مراقبت درونی تعبیر می‌شود، بهترین راه برای مهار قدرت سیاسی از کشیده شدن به فساد است. امام خمینی (ره) هر چند تفسیر جدیدی از وصف عدالت ارائه نداده است، لکن چون آن را با تقوا و تهذیب نفس قرین ساخته است پیوستگی و پیوستاری اخلاق و سیاست را در ولایت فقیه نشان می‌دهد.

### ۲-۲ رابطه اخلاق و سیاست در شئونات و کارویژه‌های ولی فقیه

از نظر امام (ره) برای فقیه عادل جمیع آنچه برای پیامبر (ص) و ائمه (ع) ثابت است، از آنچه که به حکومت و سیاست برمی‌گردد، محقق است فرق گذاردن [بین پیامبر و ائمه و فقیه] معقول نیست (امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲: ۶۲۶).

در اندیشه کلامی شیعه و امام خمینی(ره)، تقسیم سه‌گانه‌ای از شئون معصوم ارائه داده شده که عبارت‌اند از: *شأن تبلیغ احکام الهی، شأن حکومت و زمامداری و شأن قضاوت* (همان، ص ۶۳۳). لکن در استمرار شئون فوق در دوران غیبت دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد که این دیدگاه‌های کلامی باعث پیدایش گرایش‌های مختلف فقهی نیز شده است. گروهی تنها شأن قضاوت را در عصر غیبت قابل استمرار دانسته‌اند (حر عاملی، ۱۳۶۷، ج ۲۷: ۱۶). برخی دیگر علاوه بر شأن قضاوت شأن تفسیر شریعت را نیز قابل انتقال دانسته‌اند (خوانساری، بی تا، ج ۵: ۴۱۱). عده‌ای دیگر شأن قضاوت (فصل خصومت - اجرای حدود) و نیز تفسیر شریعت را نیز قابل استمرار دانسته‌اند (غروی تبریزی، بی تا: ۴۲۴). گروهی دیگر همه شئون و وظایف "امام" را که برای وی به عنوان منصب امامت در مقام اداره جامعه ثابت شده است در عصر غیبت قابل انتقال به فقیه دانسته‌اند؛ مگر این که دلیل خاصی بر عدم انتقال منصب خاص دلالت کند. امام خمینی(ره) در این مورد چنین می‌آورد:

از تمام آنچه گفته شد به دست می‌آید که فقیه تمام اختیارات "امام" را دارد مگر این که در موردی دلیلی دلالت کند که این اختیار به عنوان ولایت امام نیست؛ بلکه به جهات شخصی به خاطر شرافت امام(ع) است؛ اگر شأنی به عنوان ولایت و حکومت است لکن دلیل خاص بر اختصاص آن به "امام" و عدم شمول آن نسبت به دیگران دلالت کند، همان‌طور که درباره اختیار فرمان جهاد ابتدایی این‌گونه معروف است، اگر چه جای بحث در آن نیز هست. بدین ترتیب از نظر امام، فقیه همان‌گونه که به تفسیر عالمانه شریعت می‌پردازد و احکام تبلیغی، حکومتی و قضایی را استخراج، بیان و تفسیر می‌کند، به اجرای آن‌ها نیز می‌پردازد. اجرای احکام بدون تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره ممکن نیست. اگر هدف از بیان احکام مهار عادلانه و اخلاقی جامعه است، از دید امام(ره)، این امر در سایه برقراری نظم مطلوب، یعنی ولایت فقیه امکان‌پذیر می‌گردد. پس فقیه در عصر غیبت همان‌گونه که مرجعیت دینی - اخلاقی دارد، مرجعیت سیاسی نیز دارد. به نظر امام فقیه به کسی اطلاق می‌شود که نه فقط عالم به قوانین و آیین دادرسی اسلام بلکه عالم به عقاید و قوانین و نظامات و اخلاق باشد؛ یعنی دین‌شناس به تمام معنای کلمه باشد (امام خمینی، ولایت فقیه: ۷۸). اگر دین‌شناسی به معنای وسیع کلمه شأن فقیه است، تشکیل حکومت برای اجرای احکام اسلام نیز جزء شأن فقیه است و اگر نه بیان و تبلیغ احکام بدون تشکیل حکومت به معنای منسوخ شدن اسلام است (همان: ۷۲-۷۳).

### ۳- اراده

بحث اراده، اختیار و آزادی ارتباط مستقیم و وثیقی با معارف و علوم انسانی به خصوص اخلاق و سیاست دارد؛ زیرا سیاست و اخلاق عرصه تصمیم‌گیری و انتخاب از میان راه‌حل‌های گوناگون است. انتخاب راه‌حل مناسب و عقلانی، برای حل مشکلات و تعارض‌ها میان راه‌حل‌های گوناگون، مستلزم اختیار، انتخاب و مسئولیت‌پذیری است که خود مستلزم نفی اجبار، اثبات اختیار و اراده برای انتخاب‌کننده و سیاست‌گذار است. یکی از صاحب‌نظران در این زمینه می‌گوید:

«تمام علوم مربوط به موضوع انسان از قبیل علوم روانی با اقسام گوناگونش و علوم اقتصادی و حقوقی، یا اخلاقی، سیاسی، دینی و... موقعی می‌توانند خود را برای بهره‌برداری کامل آماده سازند که مسئله آزادی و مجبور بودن انسان به طور نهایی حل و فصل شده باشد... اگر این موضوع حل نشود مثل بنای ساختمان، سیاست و حقوق و اقتصاد روی بنیاد مجهولی است...» (جعفری، ۱۳۸۲: ۵).

بدین ترتیب با سلب اراده و اختیار از انسان، اساس بسیاری از علوم و معارف از جمله اخلاق و سیاست فرو می‌ریزد؛ زیرا یکی از معیارهای عمل اخلاقی و سیاسی، ارادی یا اختیاری بودن عمل است. اگر عمل اخلاقی و نیز فعل سیاسی مسبوق به اراده و اختیار انسان نباشد، فاقد هرگونه ارزش و اعتبار است. امام خمینی(ره) با اتکا به هرمنوتیک کلامی خود که می‌توان از آن به هرمنوتیک اراده تعبیر کرد، معتقد است همان‌گونه که تهذیب نفس و مبارزه با قدرت درونی معطوف به اراده انسان است، هرگونه عمل سیاسی و ایستادگی در برابر قدرت‌های بیرونی سلطه‌گر مسبوق به اراده و اختیار انسان است. از دید امام خمینی(ره) ملاک اخلاقی برای عمل انسانی از یک سو خیر و شر و از سوی دیگر سعادت و جودی‌شان است. این سعادت و شقاوت در عمل سیاسی نیز قابل تصور است. امام خمینی(ره) به روشنی رابطه بین اخلاق (سعادت و شقاوت، خیر و شر)، سیاست (هدایت، قدرت) و کلام (اراده انسانی) را تبیین می‌کند. در این ارتباط می‌گوید: «زندگی در دنیای امروز زندگی در مدرسه اراده است و سعادت و شقاوت هر انسانی به اراده همان انسان رقم می‌خورد» (صحیفه امام، ج ۲۱: ۱۳۷).

بنابراین، با محوریت کلام و اراده، اخلاق و سیاست نسبتی وثیق پیدا می‌کند.

حضرت امام بر اساس تفکر کلامی خود از یک سو کارهای سیاسی و اخلاقی را به اراده و مشیت خداوند بازگشت می‌دهد و از سوی دیگر اراده و تلاش انسان‌ها را مؤثر در اخلاق و سیاست و سرنوشت جامعه می‌داند. بیان صریح‌تر این مسئله در کتاب *طلب و اراده* آمده است؛ آن‌جا که ضمن استناد به آیه «*مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ*» (نسا: ۷۶)، آنچه از نیکی‌ها به تو می‌رسد، از طرف خداست و آنچه از بدی به تو می‌رسد، از سوی خود توست... نتیجه می‌گیرد که در عین حالی که آیه مذکور منشأ سیئات را نفس آدمی می‌داند (امام خمینی، *الطلب و الاراده*: ۳۹)، لکن حسنه و سیئه را من عندالله می‌داند. امام(ره) معتقد است آثار و کارها هم به خدا نسبت داده می‌شود و هم به صاحبان آثار و افعال. لکن در عین حال هر چه نیکی و زیبایی و کمال و سعادت است همگی از خدای متعال است و خدای تعالی به نیکی‌ها و زیبایی‌ها و کمال و سعادت اولی‌تر است تا صاحبان آثار و افعال و هر چه بدی و زشتی و نقص و شقاوت است به خود صاحبان آن اعمال باز می‌گردد و اینان به این بدی‌ها، زشتی‌ها، نقص‌ها و شقاوت‌ها اولی‌ترند تا خدای تعالی. پس نیکی‌ها به حسب ذات از خداست و به طور عرضی به ممکنات نسبت داده می‌شود و بدی‌ها به حسب ذات از ممکنات است که به خدای تعالی به طور عرضی نسبت داده می‌شود (همان‌جا).

نظریات سیاسی و اخلاقی امام خمینی(ره) نیز در واقع از نظریات کلامی و فلسفی ایشان تأثیر پذیرفته است. امام خمینی(ره) عمل اخلاقی و سیاسی را همان‌گونه که به خود انسان‌ها نسبت می‌دهد آن‌ها را به اراده

خداوند نیز مربوط می‌سازد. موفقیت انسان‌ها را در کسب فضایل اخلاقی و پیروزی‌های سیاسی از ناحیه خداوند و نابسامانی‌های اخلاقی و سیاسی را از ناحیه خود انسان می‌داند.

به هر حال رابطه اخلاق و سیاست تحت تأثیر نگرش و هرمنوتیک کلامی امام (ره) به تجلی نهایی خود می‌رسد. و این ارتباط را در چند محور می‌توان توضیح داد:

### ۳-۱ سیاست اخلاقی نشانه قوت اراده

از نظر امام (ره) قدرت فی نفسه خنثی و فاقد جهات مثبت و منفی است؛ لکن این پتانسیل را دارد که اخلاقی و غیراخلاقی گردد. متغیر اصلی و عامل تعیین کننده در این زمینه اراده انسان است. از این رو، دید امام (ره) در اخلاقی شدن سیاست در ساخت انسان با اراده متمرکز می‌گردد. زیرا اگر انسان ساخته شود گفتار، افعال، تقریر و سکوت او اخلاقی می‌گردد؛ وقتی انسان ساخته شد همه چیز الهی می‌گردد. امام خمینی (ره) اراده را از صافی تهذیب و تربیت انسان عبور می‌دهد. انسان خودساخته از نظر ایشان از اراده قوی برخوردار است که در هنگام مواجهه با قدرت کنترل خود را از کف نداده و یا دچار غرور و تغییر حالت نمی‌گردد: «قدرت اگر در دست انسان کامل باشد کمال برای ملت‌ها ایجاد می‌کند (صحیفه امام، ج ۱۸: ۲۰۶). طرف دیگر معادله این است که اگر قدرت به دست افرادی که دارای اراده ضعیف است برسد قدرت غیراخلاقی و فسادآفرین می‌گردد: «قدرت خودش یک کمال است، خدای تبارک و تعالی قادر است لکن چنانچه قدرت به دست اشخاص فاسد برسد، همین کمال را به فساد می‌کشاند» (همان‌جا). در جای دیگر می‌گوید:

«من از آقای بنی‌صدر می‌خواهم که مابین قبل از ریاست جمهور و بعد از ریاست جمهور در اخلاق روحی‌شان تفاوتی نباشد، تفاوت بودن دلیل بر ضعف انسان است» (همان، ج ۱۲: ۱۴۱).

بنابراین، اخلاق و سیاست در اراده قوی نسبت وثیق می‌یابد و در اراده‌های ضعیف این نسبت دچار گسست و بی‌بنیادی می‌گردد.

### ۳-۲ فضیلت اخلاقی - سیاسی، نتیجه اراده و مالکیت نفس

مسئله اراده و مالکیت نفس ارتباط تنگاتنگ با موضوع بحث یعنی اخلاق و سیاست دارد؛ خصوصاً افعال سیاسی و اخلاقی که از انسان صاحب اراده صادر شود. امام خمینی (ره) برای این که سیاست را اخلاقی بسازد به مسئله اراده و مالکیت نفس عنایت ویژه‌ای دارد. از این رو به دولتمردان توصیه می‌کند که قبل از همه چیز بر نفس خود تسلط داشته باشند: «باید همه بدانند و دولتمردان بیشتر بدانند که تا در خود فرو می‌روند انسان نیستند. وقتی که خود را فراموش کردند در مقصد عالی انسانی فرو رفتند، انسان بزرگ‌اند و همه موجودات این طور هستند و همه انسان‌ها این طور هستند و این غایت خلقت است و غایت مقصد انبیا هست» صحیفه امام، ج ۱۴: ۱۵۶).

بنابراین، فضیلت اخلاقی - سیاسی، نتیجه اراده و مالکیت نفس است؛ چنانچه هرگونه انحراف و خطا نتیجه در خود فرو رفتگی و عدم تسلط بر نفس است. این دیدگاه با دیدگاه علی (ع) قرابت زیادی دارد. علی (ع) می‌فرماید: حالت گناه حالت از دست دادن مالکیت نفس است. انسان غیرمهذب و بازیچه شهوات عملاً مسلوب‌الاراده است. چنانچه حالت تقوا، حالت مالکیت نفس است. انسان با تقوا در اختیار یک قدرت

بیرون از خود واقعی نیست بلکه همه چیز در مالکیت و اختیار اوست. «الاولیٰ الخطایا خیل شمس حمل علیها راکبها» «الا و اِنَّ التَّقْوٰی مطایا ذلل» (نهج البلاغه).

### ۳-۳ اراده و تحول اخلاقی، عامل انقلاب

از نظر امام (ره)، انقلاب اجتماعی - سیاسی، تجلی انقلاب درونی افراد است. تا زمانی که در اراده و در حیات اقشار ملت تغییری رخ ندهد، انقلاب به وقوع نمی‌پیوندد. اگر جامعه از حالت ترس به شجاعت و از خودبینی به خداخواهی، از یأس و بدبینی به امید و خوش‌بینی تغییر روحیه بدهد، وقوع انقلاب حتمی می‌گردد. امام (ره) در این زمینه می‌فرماید:

«این دعایی که در تحویل سال وارد شده است، تحقق پیدا کرد در ملت ما: «یا مُقَلَّبَ الْقُلُوبِ وَ الْاَبْصَارِ، یا مُدَبِّرَ اللَّیْلِ وَ النَّهَارِ، یا مُحَوِّلَ الْحَوَالِ وَ الْاَحْوَالِ، حَوِّلْ حَالَنَا الی احْسَنِ الْحَالِ.» این تحقق پیدا کرد؛ یعنی، متحول شد حال ما از آن خوف به یک قدرت، از آن ضعف به یک قدرت بزرگ، از آن خوف‌ها به یک شجاعت. تمام گرفتاری‌ها را همه از یادشان رفت. تمام خودبینی‌ها، همه از بین رفت. یک‌دفعه یک ملت سی و چند میلیونی از یک حالی که در طول مدت شاهنشاهی این‌ها داشتند و در این آخر تقویت شده بود، روح یأس و روح بدبینی و روح ترس و این‌ها که جرأت نمی‌کرد یک آدم در داخل منزل خودش راجع به ساواک - فرضاً - راجع به اعلی‌حضرت همایونی! باشد، تو داخل منزلش، پیش اولادش جرأت نمی‌کرد یک کلمه بگوید؛ پسر از پدر می‌ترسید؛ پدر از پسر، برادر از برادر. این چی بود؟ این کی بود که ما را این‌طور شجاع کرد؟ ما بعد از آن همه ترس و خوفی که همه‌مان داشتیم، چه شد که یک‌دفعه متحول شدیم به یک روح‌های شجاع؟» (امام خمینی ۱۳۸۵: ج ۱۲: ۳۸۶-۳۸۷)

### ۴- روحیه عزت‌طلبی

از نظر امام (ره) روحیه عزت و شخصیت‌طلبی اساس بسیاری از تعلیمات اخلاقی در زندگی فردی و سیاسی انسان است. انسانی که دارای عزت‌نفس است، همان‌گونه که در زندگی فردی تن به ذلت و گناه نمی‌دهد، در زندگی اجتماعی - سیاسی نیز در خود احساس عزت و شخصیت کرده و کار غیراخلاقی انجام نمی‌دهد: «حق این‌که به دولت ناسزا گفته شود، نیست. شما بزرگ‌تر از این هستید که حرفی که مناسب شما نیست بزنید.» (صحیفه امام، ج ۱: ۱۲۰). بنابراین، روح عزت‌نفس در تعلیمات اخلاقی و سیاسی انسان تأثیرگذاری عمیقی دارد. انسان که در زندگی فردی و اجتماعی با عزت زندگی می‌کند از هرآنچه رنگی از ذلت و حقارت داشته باشد دوری می‌گزیند.

### ۵- رد ذلت‌ها و شکست‌های انسان سیاسی

امام (ره) تمام بدبختی‌ها و نارسایی‌های انسان سیاسی را از عدم تهذیب و خودسازی می‌داند. ایشان معتقد است عدم تهذیب در رفتارهای سیاسی سیاستمداران جلوه‌گر می‌شود و موجبات شکست تعلیمات سیاسی آنان را فراهم می‌کند. انسان سیاسی غیرمتهذب اولاً در درون خود شکست خورده است؛ زیرا هوای نفس زمام



او را از درون در دست گرفته است و ثانیاً در تعلیمات خارجی نیز جز شکست سرنوشتی ندارد: زیربار ظلم رفتن، مثل ظلم کردن، از ناحیه "عدم تزکیه" است (همان، ج ۱۸: ۴۹۹).

بنابراین، خطاهای انسان سیاسی، نقش اصلی در گرفتاری‌ها و ناکامی‌های او دارد. بر اساس تفکرات کلامی ایشان، انسان سیاسی بالذات عامل کلیه نابسامانی‌ها و نارسایی‌هاست و آن بالعرض به خداوند نسبت داده می‌شود.

### ۶- فضیلت‌ها و پیروزی‌های انسان سیاسی

همان‌گونه که رذیلت‌های انسان سیاسی، شکست‌های او را در عرصه سیاست و اجتماع رقم می‌زند، فضیلت‌های انسان سیاسی، نقش مؤثری را در پیروزی او در این عرصه ایفا می‌کند. بر اساس مبانی کلامی امام (ره)، در گزینه اول این شکست اصالتاً به انسان و بالعرض به خداوند منتسب می‌گردد. در گزینه دوم این پیروزی در سایه کسب فضیلت اصالتاً به خداوند و بالعرض به انسان مربوط می‌گردد. برای مثال، امام خمینی (ره) معتقد است شجاعت را که یک فضیلت اخلاقی است خداوند به انسان سیاسی داده است: «ویژگی مهم این انقلاب این است که مردم خودشان انقلاب کردند... خود این‌ها بودند که انقلاب کردند و کار را انجام دادند، نه من می‌توانم یک همچو کاری بکنم، نه افراد دیگر می‌توانند یک همچو کاری بکنند. خداست که دل این‌ها را قوی کرد و آن‌ها را دلشان را ضعیف کرد. آنها ترسیدند از شما با همه ساز و برگ که داشتند و شما نترسیدید از آنها با مشت خالی، انقلاب واقع شد.» (همان ج ۱۵: ۱۰۰-۱۰۱).

بدین ترتیب، امام خمینی (ره) انقلاب اسلامی را جلوه‌ای از اراده خداوند می‌داند اراده‌ای که در شکل تقویت دل، شجاعت و اراده انسان‌های پاک به تجلی می‌رسد.

### ۷- حُسن و قُبْح عقلی

مسئله حسن و قبح عقلی هر چند از مسائل و موضوعات اساسی علم کلام است، لکن می‌توان از آن در بسیاری از علوم و معارف انسانی مانند اخلاق، اصول، فقه، حقوق و سیاست نیز بهره گرفت. بنابراین، پذیرش یا رد حسن و قبح عقلی در کلام بازتاب گسترده‌ای در بقیه شاخه‌های علوم انسانی دارد. مسئله حسن و قبح عقلی نخستین بار در فلسفه یونان مجال طرح پیدا کرد و بعداً متکلمان، فقیهان و علمای اخلاق نیز از آن در کلام، فقه و اخلاق بهره گرفتند. فلاسفه یونان حکمت را به دو شاخه نظری و عملی تقسیم کردند و در شاخه دوم پیرامون سه موضوع اساسی گفت‌وگو می‌کردند: سیاست مدن، تدبیر منزل و اخلاق. هدف فلسفه یونان از اخلاق، تبیین و جداسازی کارهای زشت از کارهای نیکو بود. آنان برای شناخت حسن و قبح اخلاقی و سیاسی، از عقل و خرد بهره می‌گرفتند. به جز ارسطو که از روی واقع‌بینی معترف بود که معنای خوبی از نظر اخلاقی و سیاسی در عمل فرق می‌کند؛ زیرا در سیاست، چگونگی خوبی تابع مقتضیات و اوضاع و منافع خاص هر کشور است. بنابراین، معنای خوبی در همه‌جا یکسان نمی‌تواند باشد (ارسطو، ۱۳۵۰).

افلاطون و بقیه معتقد بودند که چون خوبی از مجموع دانشوری، خردمندی، پاکیزگی خوی و برومندی تن پدید می‌آید، یگانه و مطلق است؛ اما نقطه اشتراک همه آنان درک حسن و قبح اخلاقی و سیاسی با دانش و خردمندی است.

با طلوع آفتاب عالم‌تاب اسلام، متکلمان اسلامی، حسن و قبح عقلی را که از حکمای یونان به عاریت گرفته بودند در زمینه شناخت افعال الهی و صفات فعل او استفاده کردند. امروزه کاربست حسن و قبح، حوزه وسیع از معارف و علوم اسلامی را فراگرفته است؛ به گونه‌ای که با رد آن پایه‌های بسیاری از علوم فرو می‌ریزد. بی‌اعتقادی به حسن و قبح عقلی در حوزه کلام دارای این پیامد است که مسائلی از قبیل شکر منعم، عدل و حکمت، حسن تکلیف، حسن هدایت، قبح اضلال، قبح عقاب بلا بیان، قبح و تکلیف مالایطاق و... مفهوم حقیقی خود را از دست می‌دهد. در مجموع عقیده به عدم حسن و قبح عقلی در حوزه کلام، این خواهد بود که در عزت و ذلت، سعادت و شقاوت، هیچ معیار و منطقی برای خداوند نبوده و هیچ مبنای عقلی و اخلاقی در کار او نباشد برای این که هر چه او می‌کند، در ملک خویش است، اگر همه جهانیان را نابود کنند کرده است (غزالی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۳۲۶).

به دلیل مبنا بودن کلام برای بسیاری از علوم، بی‌اعتقادی به حسن و قبح عقلی در این شاخه از دانش، بی‌اعتنایی به این مسئله اساسی را در بقیه معارف اسلامی نیز به همراه خواهد داشت. تأثیر بی‌اعتقادی به حسن و قبح در اصول و فقه این است که باب ملازمات و استلزامات عقلی بسته شده و از این رو، استنباط احکام الهی با انسداد و امتناع مواجه می‌گردد. در واقع با انکار حسن و قبح عقلی، اجتهاد که همان تلاش فکری و کوشش عقلایی برای استخراج و استنباط احکام شرعی و موضوعات و مسائل مستحدثه از راه منابع شرعی است ممکن نمی‌شود. با انکار حسن و قبح عقلی، مصالح و مفاسد احکام، قاعده ملازمه، حجیت ظواهر، تعادل و تراجم، وجوب مقدمه واجب، امتناع اجتماع امر و نهی، قاعده لاضرر، عسر و حرج، دفع افسد به فاسد، اهم و مهم و از همه مهم‌تر قاعده عدالت که ارتباط مستقیم و وثیقی با موضوع بحث ما دارد و خود مبنای صدور بسیاری از احکام در جریان اجتهاد است، از بین خواهد رفت.

پیامد بی‌اعتقادی به حسن و قبح عقلی در حوزه اخلاق این است که ارزش‌های اخلاقی بر بنیان‌های ثابت بر پایه‌های امور متغیر بنا گردد. این امر افزون بر آن که اندیشه ثابت و دوام گزاره‌های اخلاقی را به پندار و توهم می‌کشاند، باعث می‌شود که بسیاری از ارزش‌های اخلاقی از مطلق، عمومی و جاودانه بودن بیرون آمده و رنگ نسبیت به خود بگیرد.

در حوزه سیاست نیز انکار حسن و قبح عقلی پیامدهای ناگواری را تحمیل خواهد کرد. در این صورت، اعتماد به عقل جمعی تخصصی در تصمیم‌گیری‌ها و سیاست‌گذاری‌ها و گشایش عرصه عمومی برای مشارکت همگانی و توسل به ابزار گفت‌وگو به جای قوه قهریه در حل و فصل مسائل سیاسی - اجتماعی و مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی دولت در قبال شهروندان و نمایندگان عقل جمعی رخت بر می‌بندد و در مجموع پیامد و نتیجه عقیده به عدم حسن و قبح عقلی و ذاتی در حوزه سیاست به این نتیجه منتهی می‌شود

که هرآنچه حاکمان و دولتمردان انجام دهند نیکوست؛ هرچند عقلای جامعه آن را بد و ناخوش به حساب آورند.

از آن طرف پذیرش حسن و قبح عقلی پیامدها و تأثیرات مثبتی را در حوزه معارف انسانی از جمله اخلاق و سیاست به همراه خواهد داشت. برخی از نتایج مثبت اعتقاد به حسن و قبح عقلی در حوزه اخلاق و سیاست، عقل‌گرایی در اخلاق و سیاست، ابتنای اخلاق و سیاست بر اصول ثابت و ماندگار، یگانه و مطلق بودن فضیلت‌های انسانی، کاربری فضائل اخلاقی در تدبیر جمعی انسان‌ها و آزادی انسان‌ها در تصمیمات اخلاقی و سیاسی است. بدین ترتیب، پذیرش و رد حسن و قبح عقلی دارای پیامد سلبی و ایجابی در حوزه معارف از جمله اخلاق و سیاست است. آنچه به بحث ما مربوط می‌شود پذیرش حسن و قبح عقلی در حوزه اخلاق و سیاست و تأثیر آن در چگونگی رابطه اخلاق و سیاست است. سؤال اساسی این است که پذیرش حسن و قبح عقلی در حوزه کلام چه تأثیری بر تفسیرهای امام خمینی(ره)، از چگونگی رابطه اخلاق و سیاست داشته است؟

پیش از آنکه به این سؤال پاسخ درخور داده شود خوب است به این نکته اشاره شود که امام خمینی(ره)، هر چند بحث مستقل و منسجمی در رابطه با حسن و قبح عقلی ندارد لکن تفسیری که از عقل ارائه می‌دهد و نیز از آنجا که عقل نظری را به عقل عملی ارجاع می‌دهد می‌توان گفت که امام(ره)، همچون بقیه دانشمندان شیعی، معتقد به حسن و قبح عقلی است. امام در تعریف عقل آورده است: «قوة روحانیه‌ای است که به حسب ذات مجرد و به حسب فطرت، مایل به خیرات و کمالات و داعی به عدل و احسان است» (امام خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۱). از سوی دیگر امام(ره) عقل نظری را به عقل عملی برمی‌گرداند (امام خمینی، تقریرات فلسفه، ج ۳، ص ۳۴۱). بنابراین، عقل در تفسیر امام، همان قوه ادراکی است که به بودها و نبودها، هست‌ها و نیست‌ها مربوط می‌گردد و هم چیزی است که بایدها و نبایدهای اخلاقی، فقهی، حقوقی و سیاسی (حکمت عملی) را درک می‌کند. پس این‌که امام میان عقل نظری و عملی تفکیک نمی‌کند و آن را از هم جنس نوع علم و اندیشه می‌داند و هم از سنخ عمل و کوشش فرض می‌کند و نیز آن را داعی به عدل و احسان می‌داند، روشن می‌شود که امام معتقد به درک حسن و قبح عقل است.

بارزترین مصداق حسن و قبح عقلی در حوزه اخلاق و سیاست در اندیشه امام(ره)، عدل و ظلم است. چنانچه نزاع فرقه‌های کلامی چون اشاعره و عدلیه نیز به مسئله عدل الهی و حسن و قبح عقلی برگشت پیدا می‌کند. امام خمینی(ره)، بر اساس معتقدات شیعی خود باور دارد که درک حکم عقل در زمینه عدل و ظلم امری استقلالی است؛ یعنی عقل بدون استمداد از شرع در حسن عدالت و قبح ظلم حکم می‌کند. امام(ره)، قبح ظلم و حسن عدالت را عقلی می‌داند و آن را با آیات و روایات نیز مستند می‌سازد؛ یعنی به ملازمه حکم عقل و شرع در حسن عدالت و قبح ظلم می‌رسد.

در تفکر کلامی امام(ره)، عدالت صفت پروردگار، فعل ربوبی و اساس عالم هستی است. عدل از این منظر معیار و شاخص بسیاری از افعال و صفات الهی است و حقیقتی است عقلی که شایبه هرگونه ظلم، خدعه و نیرنگ را از ساحت افعال الهی دور می‌سازد. چنین نگاه به عدل در تفکر اخلاقی و سیاسی امام نیز مؤثر افتاده

است؛ یعنی همان‌گونه که عدل معیار و شاخص بسیاری از صفات و افعال الهی می‌باشد، در حوزه رفتار انسانی اعم از فردی و اجتماعی نقطه عزیمت و مرکزی بسیاری از فضائل به حساب می‌آید.

مفهوم عدالت در رویکرد اخلاقی امام (ره)، ناظر بر خط اعتدال یا حد وسط است. به عبارت دیگر، حد وسط که همان نظریه ارسطویی است، چستی عدالت را در نگاه ایشان بیان می‌کند: «بدان که عدالت عبارت است از حد وسط بین افراط و تفریط و آن از امهات فضایل اخلاقیه است.» (امام خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۴۷). «در اخلاق نفسانی که عدالت به مثابه اعتدال قوای ثلاثه است» (همان، ص ۱۴۸). بدین ترتیب عدالت از نظر امام حد وسط تمام فضائل و برقرارکننده تعادل بین تمام فضائل است و فراتر از آن، عدالت معیار سنجش فضائل قرار گرفته و از این رو، اوامر و نواهی، خوب و بد اخلاقی بر اساس آن مشخص می‌گردد.

عدالت از نظر امام، تنها معیار سنجش خوب و بد اعمال و فضائل اخلاقی نیست؛ بلکه ترازوی است که اعتقادات انسان نیز بر آن سنجیده می‌شود:

«انسان اگر هر انحرافی پیدا کند، انحراف عملی، انحراف روحی، انحراف عقلی، برگرداندن این انحرافات را به معنای خودش این ایجاد عدالت است در انسان. اگر اخلاقی منحرفی باشد، از این انحراف وقتی به اعتدال برگردد، این عدالت در او تحقق پیدا کرده است. اگر در عقاید یک انحرافات و کجی‌هایی باشد، برگرداندن آن عقاید کج به یک عقیده صحیح و صراط مستقیم، این ایجاد عدالت است در عقل انسان» (صحیفه امام، ج ۱۲: ۴۸۰-۴۸۱).

همچنین عدالت در اندیشه امام (ره)، معیار تشخیص شرک از ایمان و میزان سنجش روایات صحیح از غیر صحیح است. در اندیشه امام خمینی (ره)، عدل و ظلم در سلسله علل احکام جای می‌گیرد. ایشان در بحث حرمت ربا و این‌که با حیل‌های شرعی حرمت آن از میان نمی‌رود، معتقدند گرفتن زیادی ظلم است و حرمت اخذ زیاده که ربا نامیده می‌شود، معلول همین ظلم می‌باشد؛ به تعبیر دیگر ظلم علت حرمت است.

امام خمینی (ره) عدالت در مفهوم اجتماعی را بهترین شاخص عقلی برای تشخیص سیاست صحیح از غیر صحیح می‌داند. سیاست صحیح از نظر ایشان سیاستی است که واجد همه فضیلت‌ها و عاری از هرگونه رذیلت اخلاقی از قبیل فریب، دروغ، خدعه و نیرنگ و سایر مظاهر شیطانی است: «آمد یک نفر از اشخاصی که میل ندارم اسمش را بیاورم، گفت آقا سیاست عبارت است از دروغ گفتن، خدعه، فریب، نیرنگ، خلاصه پدرسوختگی است!... گفتیم: ما از اول وارد این سیاست که شما می‌گویید نبوده‌ایم» (صحیفه امام، ج ۱، ص ۲۶۹).

نکته مهم در فرمایش امام (ره)، این است که از سیاست غیر صحیح چون عدالت که سرسلسله فضیلت‌هاست در آن غیبت دارد، بنابراین، فضیلت‌های دیگر نیز در آن جایگاه ندارد. از آن طرف در سیاست صحیح و الهی چون عدالت را داراست، از این رو، همه فضایل در آن گرد آمده است. پس عدالت تنها معیار تشخیص حسن و قبح در رفتار و تصمیمات فردی نیست؛ بلکه در عرصه سیاسی - اجتماعی نیز این نقش را بازی می‌کند. قاعده عقلی عدالت که با آن خوب و بد در عرصه‌های مختلف زندگی مورد سنجش قرار

می‌گیرد به مثابه قواعد عقلی و ریاضی است که هیچ جایگزینی بر آن قابل تصور نبوده و گذشت زمان نیز آن را فرسوده نمی‌سازد: «اجرای قوانین بر معیار قسط و عدل و جلوگیری از ستمگری و حکومت جائزانه و بسط عدالت فردی و اجتماعی و منع از فساد و فحشا و انواع کجروی‌ها، و آزادی بر معیار عقل و عدل و استقلال و خودکفایی و جلوگیری از استعمار و استثمار و استعباد، و حدود و قصاص و تعزیرات بر میزان عدل برای جلوگیری از فساد و تباهی یک جامعه، و سیاست و راه بردن جامعه به موازین عقل و عدل و انصاف و صداها از این قبیل، چیزهایی نیست که با مرور زمان در طول تاریخ بشر و زندگی اجتماعی کهنه شود. این دعوی به مثابه آن است که گفته شود قواعد عقلی و ریاضی در قرن حاضر باید عوض شود و به جای آن قواعد دیگر نشانده شود» (صحیفه امام، ج ۲۱: ۴۰۵).

### نتیجه و جمع‌بندی

در جمع‌بندی مطالب این مقاله می‌توان گفت که بر اساس مبانی و علقه کلامی امام خمینی (ره)، اخلاق و سیاست سویه‌هایی از یک حقیقت و از این‌رو در تناسب کامل قرار می‌گیرد. در این نوشتار بر تناسب و پیوستاری به‌سامان اخلاق و سیاست تحت تأثیر رویکرد کلامی حضرت امام از منظرهای مختلف استدلال به عمل آمد:

۱. از منظر ویژگی‌های امام و ولی فقیه. از نظر امام، امام و ولی فقیه کسی است که علاوه بر شرایطی همچون عقل و تدبیر باید از افضلیت علمی و از کمال اعتقادی و اخلاقی نیز برخوردار باشد. بدین ترتیب، در نگرش کلامی امام خمینی، اخلاق و سیاست در اوصاف و خصلت‌های حاکم اسلامی پیوند اساسی یافته و در شعاع گسترده با هم مرتبط می‌شوند.

۲. نسبت وثیق اخلاق و سیاست از منظر کارویژه‌های امام و ولی فقیه. از دیدگاه امام خمینی کارویژه‌های حاکم اسلامی صرفاً عبادی و اعتقادی نیست؛ بلکه سیاسی و اخلاقی نیز هست که در این صورت چنانچه استدلال به عمل آمد باز هم اخلاق و سیاست به‌گونه ملموسی درهم تنیده می‌گردند.

۳. پیوند اخلاق و سیاست در پرتو کلام ارادی حضرت امام. چنانچه گفته شد بحث اراده ارتباط مستقیمی با اخلاق و سیاست دارد، زیرا اخلاق و سیاست عرصه تصمیم‌گیری و انتخاب است. با سلب اراده از انسان بنای بسیاری از علوم و معارف از جمله اخلاق و سیاست فرومی‌ریزد. یکی از معیارهای عمل اخلاقی و سیاسی، ارادی بودن عمل است. انسان زمانی اخلاقی و سیاسی است که صاحب اراده باشد. از سوی دیگر شکست‌های انسان سیاسی را باید در عدم تهذیب نفس و پیروزی‌های او را در تقوای سیاسی جستجو کرد. این همان تناسب و همبستگی کامل اخلاق و سیاست در اندیشه حضرت امام است.

## منابع و مأخذ

- ۱) قرآن کریم.
- ۲) نهج البلاغه.
- ۳) الامام الخميني، روح الله، ۱۳۸۷، الطلب و الاراده، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني.
- ۴) امام خميني، روح الله، ۱۳۸۶، مصباح الهداية الى الخلافة والولاية، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني.
- ۵) ----- ۱۳۷۶، الاجتهاد والتقليد، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني.
- ۶) ----- ۱۳۸۵ الف، شرح حديث جنود عقل و جهل، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني.
- ۷) ----- ۱۳۸۵ ب، تقريرات فلسفه، ج ۳، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني.
- ۸) ----- ۱۳۸۵ ج، ولايت فقيه، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني.
- ۹) ----- ۱۳۸۱، تفسير سوره حمد، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني.
- ۱۰) ----- ۱۳۸۶، آيين انقلاب اسلامي، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني.
- ۱۱) ----- كشف اسرار، بي جا، بي نا، بي تا.
- ۱۲) ----- ۱۳۸۸، كتاب البيع، ج ۲، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني.
- ۱۳) ابن تيميه، محمد، مجموعه الفتاوى، تحقيق عامرالجزار و انبارالباز، ج ۸، رياض، ۱۴۱۸ ق.
- ۱۴) ابوزهره، محمد، اصول الفقه، بي جا، بي نا، بي تا.
- ۱۵) ارسطو، اخلاق نيكوماخس، ترجمه سيدابوالقاسم پورحسيني، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۶) الغزالي، ابو حامد، المستصفي من علم الاصول، بولاق مصر، بي نا، ۱۳۲۲ ق.
- ۱۷) ----- احياء العلوم، ج ۳، انتشارات اميركبير، ۱۳۸۴.
- ۱۸) بجنوردی، سيد محمد، مقالات اصولی، انتشارات اميركبير، تهران: ۱۳۷۱.
- ۱۹) جعفری، محمد تقی، جبر و اختيار، تهران: مؤسسه تدوين و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۷.
- ۲۰) جمشیدی، محمد حسين، نظريه عدالت از دیدگاه امام خميني، فارابی و صدر، پژوهشکده امام خميني و انقلاب اسلامي، ۱۳۷۱.
- ۲۱) جوادى آملی، عبدالله، بنیان مرصوص امام خميني، قم: اسراء، ۱۳۷۵.
- ۲۲) حر عاملی، محمدابن الحسن، تحقيق و تصحيح عبدالرحيم ربانی شیرازی، تهران: اسلاميه، ۱۳۷۶.
- ۲۳) خویی، ابوالقاسم، اجود التقريرات، قم: مؤسسه صاحب الامر، ۱۳۷۷.
- ۲۴) سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلي يا پايه های اخلاق جاودان، مؤسسه امام صادق، ۱۳۷۲.
- ۲۵) شيخ طوسی، تلخيص الشافي، ج اقم: دارالکتب الاسلاميه، ۱۳۴۹ ق.

- ۲۶) صحیفه امام (مجموعه ۲۲ جلدی بیانات، پیام‌ها، مصاحبه‌ها، احکام، اجازات شرعی و نامه‌ها)، (۱۳۸۵)، چاپ چهارم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۲۷) فخر رازی، *المحصل من علم الاصول*، تحقیق طه العلوانی، ج ۲، مؤسسه الرساله، بیروت ۱۴۱۲ ق.
- ۲۸) مردی‌ها، مرتضی، *دفاع از عقلانیت*، تهران: نقش ونگار، ۱۳۸۷.
- ۲۹) *مطرح الانظار*، بی تا، بی نا، بی جا
- ۳۰) مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، ۱۳۷۰.
- ۳۱) میرزا، ابوالقاسم، *القوانین*، ایران، چاپ سنگی، ۱۲۷۵ هـ.

Archive of SID