

# جستاری بر اصل اراده‌ی خودبنیان در اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی (ره)

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره پانزدهم
- زمستان ۹۵

جستاری بر اصل  
اراده‌ی خودبنیان در  
اندیشه‌ی سیاسی  
امام خمینی (ره)  
(۴۳ تا ۶۲)

محمدرضا کریمی والا\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۳/۲۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۹/۱۸

## چکیده

متفکران فلسفه‌ی سیاسی غرب بر این باورند که اصل "اراده‌ی خودبنیان" به‌عنوان شاخص ارجمندی انسان به‌مثابه موجودی عقلانی که حق دارد در مورد سرنوشت خویش تصمیم‌گیری کند، تنها در سایه‌سار دموکراسی ظهور می‌یابد؛ چراکه اراده‌های خودبنیان، تنها معیار وضع قوانین و مشروعیت نهادهای اجتماعی و سیاسی در دموکراسی است. این نوشتار با شیوه‌ی اسنادی - تحلیلی اصل اراده‌ی خودبنیان در اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی، به‌عنوان پایه‌گذار حکومت مبتنی بر مآذونیت و مشروعیت الهی، را بررسی و ارزیابی کرده و ضمن تبیین عدم پاسداشت اصل اراده‌ی خودبنیان در الگوی دموکراسی غربی و ملاحظه اصول پذیرفته‌شده در اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی - هم‌چون تکثر اراده‌ها، پاکی سرشت انسان و ناکارآمدی تحمیل - نشان می‌دهد که مآذونیت الهی در حکومت اسلامی هرگز ملازم به دیگر آیینی اراده نخواهد بود.

## واژه‌های کلیدی:

اراده‌ی خودبنیان، دموکراسی غربی، مآذونیت و مشروعیت الهی، اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی.

\* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه قم (r.karimivala@qom.ac.ir).

## مقدمه

تبیین جایگاه و نقش حقیقی انسان به‌عنوان موجودی با ساحت‌های بسیار پیچیده و متعالی از دیرباز موضوع بحث اندیشمندان مختلف در سامان‌دهی مکاتب و نظام‌های بشری بوده و مباحث و مواضع گوناگون و گاه متقابلی در طراحی بنیادهای حقوقی و سیاسی جوامع بشری، به‌ویژه در توجیه و تبیین منشأ حقانیت اقتدار و اعمال قدرت بر عرصه‌های حیات فردی و اجتماعی انسان رخ نموده است؛ مسأله‌ی پاسداشت اصل اراده‌ی خودبنیان یا خودمختاری<sup>۱</sup> اراده - به‌معنای فرمانروایی بر خویش - یکی از مباحث مطرح‌شده حول چنین تکاپویی است.

در اندیشه سیاسی غرب، اصل اراده خودبنیان در تقابل با اراده‌ی دیگربنیان<sup>۲</sup>، به مفهوم قانونی است که از بیرون و یا به‌وسیله‌ی غیر، وضع شده است. هم‌چنین بر هر اصلی اطلاق می‌شود که مبتنی بر خودمختاری اراده نبوده و اراده و قانون خود را وضع ننماید؛ مانند قانون حاکم بر علیت طبیعی که خودانگیخته و خودبنیان نیست. در این نگرش، از آن‌جا که در حاکمیت‌های دینی خاستگاه حقانیت‌ها، بالارسنده و بنانهاده بر مأذونیت الهی است، با اعطای حاکمیت انحصاری جامعه به عده‌ای خاص - که به‌طور مستقیم از سوی خدا منصوب می‌شوند - ملازم با نادیده‌انگاری اراده‌ی خودبنیان و مبتنی بر اصل اراده دیگربنیان دیده می‌شود؛ لذا این شائبه پیش می‌آید که جایگاه حقیقی انسان تأمین نگردیده و قابل دفاع نیست. نوشتار پیش رو، ضمن تبیین اصل اراده‌ی خودبنیان در اندیشه‌ی سیاسی غرب و اعلام عدم تلازم عینی میان دموکراسی غربی و خودبنیانی اراده‌ی انسان، در صدد است با ترسیم جایگاه اراده‌ی انسان در اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی مهبط حقیقی خودمختاری انسان در حکومت اسلامی را با محک تفکر ایشان بازنمایی کند.

## ۱. اراده‌ی خودبنیان در اندیشه‌ی غرب

### ۱.۱. دموکراسی، بستر تبلور اراده‌ی خودبنیان در اندیشه‌ی غرب

به باور اندیشوران سیاسی غرب، دموکراسی فی‌نفسه دارای ارزش‌هایی است که انسان‌ها در طول تاریخ در پی تحقق آن بوده‌اند. اصل خودمختاری، مشارکت، آزادی، گفت‌وگو، برابری و ... ارزش‌هایی هستند که تحقق آن‌ها در روابط و مناسبات دموکراتیک امکان‌پذیر است. از این دیدگاه، دموکراسی تنها روش زیستی است که با اصل

1. Autonomy.  
2. Heteronomy.

«انسان‌بودن» سازگار است و به تحقق ارزش‌ها و کرامت‌های وجودی انسان‌ها کمک می‌کند (انصاری، ۱۳۸۴: ۵-۱). اساس چنین رهیافتی، کنشی سامان‌یافته در متن حوادث عصر نوزایی و یادآور روی‌گردانی همه‌جانبه‌ی انسان غربی از حاکمیت‌های تمامیت‌خواه و انحصارگرای قرون وسطایی، با تفکر غالب پوزیتیویستی و طرد آموزه‌های فرابشری است. در این تحول، سنخ معرفت‌شناسی غربی دستخوش دگرگونی شد؛ انسانی که تا آن زمان نیازمند وحی - به‌عنوان "موضع شناخت" - معرفی می‌شد و مبانی معرفتی از خارج به وی می‌رسید، به "خاستگاه شناخت" تبدیل گردید تا بدون استمداد از هرگونه امر متعالی، وجود خودبنیاد انسان، منشأ آگاهی‌ها و درستی‌ها تلقی شود. بدین ترتیب رویکرد غالب اندیشوران مغرب زمین به ساختارهای اجتماعی و سیاسی، بر فرآیندی کاملاً بشری پی‌ریزی شد و محک‌شناسایی بایستگی‌های زندگی، اراده‌ی انسان گردید تا در نهایت، اصل خودبنیانی و خودآیینی اراده، تنها پشتوانه‌ی حقانیت و مشروعیت قلمرو گسترده‌ای از قوانین و اقدامات سیاسی، به‌ویژه در خاستگاه حاکمیت، شناخته شود. انعکاس ویژه‌ی چنین نگرشی در نظام فکری کانت را می‌توان در اعتقاد وی به عقل خودقانون‌گذار در انسان به‌مثابه عامل یا فاعل اخلاق ملاحظه نمود؛ به‌گونه‌ای که پذیرش هر فرض دیگری باعث مخدوش شدن آزادی و خود حاکمی<sup>۱</sup> اراده شده و برتافته نمی‌گردد. بنابراین، انسان تحت هیچ الزام ضروری برای تبعیت از قوانین دیگر، حتی قوانین خداوند از آن جهت که قوانین خداوند است، قرار ندارد. کانت معتقد بود قانونی می‌تواند ضامن بقای آزادی انسان باشد که بر اساس اصل خودآیینی اراده و خود قانون‌گذاری انسان وضع شده باشد. بدین روی حتی کسی که تمام وظایف و تکالیفش را انجام می‌دهد، فقط از آن حیث می‌تواند از شرافت و عظمت انسانی برخوردار باشد که این تبعیت از قانون و انجام تکلیف، بدان‌رو بوده باشد که خود، واضع قانون است؛ وگرنه صرف تبعیت از قانون و انجام وظیفه نمی‌تواند هیچ‌گونه شرافتی برای انسان به‌همراه داشته باشد (Kant، ۱۹۵۶: ۵۸). او خودبنیانی اراده‌ی انسان را یافته‌ی مهم فلسفه‌ی عملی خویش دانسته و اظهار می‌دارد:

«انسان فقط مکلف است بر وفق اراده‌ی خویش عمل کند؛ اراده‌ای که

به‌واسطه‌ی طبیعت، چنان ساخته شده است که واضع قوانین عام باشد» (همان: ۵۱).

"دیوید هلد" آرزوی بسیاری از نظریه‌های سیاسی غرب جدید را اصل خودمختاری می‌داند و معتقد است: اصل خودمختاری را باید شالوده‌ی اساسی لیبرالیسم و مارکسیسم و شعبه‌های متعدد معاصر آن‌ها به‌حساب آورد و یکی از ارکان اصلی دیدگاه‌های مذکور و از

1. self-governing.

وجوه اساسی و گریزناپذیر مبنای منطقی آن‌ها دانست. همه‌ی این سنت‌ها برای تکامل خودمختاری یا استقلال، اولویت قائلند؛ اما در زمینه‌ی چگونگی تأمین و تفسیر آن به شدت اختلاف نظر دارند (هلد، ۱۳۸۴: ۴۱۴ و ۴۱۳). از نظر هلد، اصل خودمختاری بر آن استعدادهای انسان دلالت دارد که می‌توانند خودآگاهانه استدلال کنند و خوداندیش<sup>۱</sup> و خودسامان‌بخش<sup>۲</sup> باشند. این استعداد، متضمن توانایی سنجش، داوری، انتخاب و اثرگذاری بر جریان‌های عملی ممکن در زندگی خصوصی و عمومی است (هلد، ۱۳۸۴: ۴۱۰). در اندیشه وی، بر اساس اصل خودمختاری، افراد باید در تعیین شرایط زندگی خویش آزاد و برابر باشند (همان ۴۱۱).

"زودی باربو" نیز معتقد است مهم‌ترین ویژگی دموکراسی، اصل خودمختاری است و تحقق دموکراسی منوط به چارچوب ذهنی دموکراتیک است که شهروندان را برای اداری امور به دست خودشان آماده می‌کند. از نظر وی ذهن دموکراتیک، جامعه‌ی دموکراتیک را خلق می‌کند و نهادهای دموکراتیک، تسهیل‌کننده‌ی چنین چارچوب ذهنی‌ای هستند (Barbu، ۱۹۵۶: ۱۲).

"مارسل گشه" از جمله متفکرانی است که دموکراسی را مترادف با خودفرمان‌روایی می‌داند و معتقد است: کلیسا «جریان مخالف خودفرمان‌روایی انسان‌ها» را واقعاً نمایندگی می‌کند؛ لذا در برابر جریان دموکراسی قرار می‌گیرد. دموکراسی یا «طرح خودفرمان‌روایی» است یا وجود ندارد. (گشه، ۱۳۸۵: ۷۳) وی تصریح می‌کند: «باید حاکمیتی باشد که توانایی انسان‌ها برای شکل دادن به خودفرمان‌روایی را عینیت و مادیت بخشد» (همان: ۷۵).

بر مبنای چنین نگرشی است که گفته می‌شود: «دموکراسی شیوه‌ی زیست است و هنگامی پتانسیل آن کاملاً آزاد خواهد شد که انسان‌های آزاد و دموکرات‌منش وجود داشته باشند» (انصاری، ۱۳۸۴: ۵).

## ۱.۲. تحلیل اصل اراده‌ی خودبنیان در اندیشه‌ی سیاسی غرب

ایده‌ی خودبنیانی یا خودمختاری اراده‌ی انسان در جهان غرب معاصر، بازگشتی پرشتاب به انسان‌مداری دوران رُم و یونان باستان بوده است؛ دورانی که توجه افراطی به خواسته‌های انسان و تلاش برای نهادینه‌ساختن استیلای همه‌جانبه‌ی او بر هستی، و در نهایت به جای خدا نشانده‌نش، به حده‌اعلای خود رسید و حتی خدایان با صورتی انسانی ترسیم شدند و با صفات و سجایای انسانی توصیف گردیدند. به‌انگاره‌ی برخی صاحب‌نظران، تاریخ و فرهنگ یونانی، تاریخ و قوف به ارزش و منزلت حقیقی انسان و

1. Self-reflective.

2. Self-determining.

اوج ارجمندی توانایی‌ها و استعدادهای اوست (بیات، ۱۳۸۱: ۴۰). این ارجمندی با ظهور اقتدار اربابان کلیسا و برقراری تتوکراسی کلیسایی در قرون وسطا پایمال گردید؛ آزادی و اختیارش، چه در ساحت فکر و اندیشه و چه در ساحت رفتار و عملکرد، توسط حاکمیت سیاسی و فرهنگی برخاسته از قدرت روحانی پاپ، به نام مذهب سلب شد؛ انسان از مقام و منزلت پیشین خود تنزل یافته، حیثیت برتر و کرامت والای او نادیده گرفته شد. طبیعتاً بعد از تحولات اساسی در عرصه‌ی حاکمیت، که انسان توانسته بود خود را از هیمنه‌ی تمامیت‌خواه امپراتوری‌ها و قیمومیت کلیسا برهاند، ضروری می‌نمود که انسان در فضای جدید در همه‌ی ابعاد، در احیای ارجمندی و قداست از دست‌رفته‌اش همت گمارد و تلاش کند که اراده و علایق طبیعی خود را موضوع و محور همه‌چیز، به‌خصوص قانون و منشأ اقتدار حکمرانی، قرار دهد تا روح آزادی و خودمختاری خود را دوباره باز یابد. "بارد تامپسون" در این باره می‌نویسد:

«اومانیزم دوره‌ی رنسانس می‌خواهد به اذهان عمومی این‌گونه القا کند که مردم به‌جای آن که هویت و شخصیت خود را تسلیم نهادهایی رسمی هم‌چون کلیسا، دولت، جامعه‌ی فتودال، اتحادیه‌ها و یا هرگونه نظام و اندیشه‌ای کنند (که نتیجه‌ی آن فروکاستن از شأن انسانی است) به "خود" در مقام یک فرد یگانه و مختار توجه نمایند که برای هرچیزی می‌تواند تصمیم‌گیری نماید» (Thompson ۱۹۹۶: ۳).

اعتقاد "فریدریش نیچه" که از حامیان سرسخت اراده‌ی خودبنیان است، قابل توجه‌تر می‌نماید. به‌باور وی، احیای اراده‌ی خودمحور تنها راه دست‌یابی انسان به اصالت خویش است تا در پرتو آن، از خود، آبرانسانی خودبنیان و متکی بر خود بسازد و از هر موجودی غیر از خود، مستقل، و در آفرینش‌گری ارزش‌ها نه نیازی به دین داشته باشد و نه نیازی به اخلاق سنتی؛ بلکه ورای هر امر دیگری گردد و موجودی شود که «با نارضایتی به بالا می‌نگرد، ولی به پیش‌رو ... یا به پایین‌دست، با میل چشم می‌دوزد؛ زیرا می‌داند که خود بلنداست» (نیچه، ۱۳۶۲: ۲۱۰). از منظر نیچه، آبرانسان در مقام خدا و در جایگاه الوهیت است و به قانون‌گذاری و ارزش‌گذاری می‌پردازد. وی صریحاً اعلام می‌کند: «خدا، مرده‌است؛ اکنون ما می‌خواهیم که آبرانسان بزید!» (نیچه، ۱۳۸۱: ۳۰۲).

از دیدگاه "سارتر" نیز یکی از وظایف بزرگ انسان، بعد از حذف خداوند این است که ارزش‌های جدیدی را بر اساس خود، بنیان نهد:

«هنگامی که واجب‌الوجود را به‌عنوان سرپرست بشر حذف کردیم، مسلماً کسی باید برای آفرینش ارزش‌ها، جای او را بگیرد» (سارتر، ۱۳۷۶: ۷۶).

"هگل" نیز بشر را در طی تاریخ، موجودی به کمال رسیده و خداشده می‌داند و می‌توان گفت فکر «خدا مرده است» را - که نیچه با آه و افسوس بیان می‌کرد - در تفکر هگل نیز می‌توان دید. تحقق روان مطلق و داندگی مطلق به این معناست که بشر، یعنی موجودی که این داندگی در او و با او تحقق یافته است، دائرمدار کائنات است و اوست که جای خدا را گرفته است. (داوری اردکانی، ۱۳۹۲: ۲۹۸) به نظر می‌رسد بیان "فویرباخ" (از انسان‌گرایان ملحد و شاگرد هگل) تفسیر موجهی از رأی استادش باشد:

«وجود الهی چیزی نیست، جز وجود انسانی؛ یعنی طبیعت انسانی تصفیه‌شده و رهاگشته از محدودیت‌های انسانی و عینیت یافته. یعنی به‌عنوان یک موجود متمایز، مورد تفکر و احترام قرار گرفته است؛ بنابراین تمام صفات الهی، همان صفات طبیعت انسان است و خداشناسی یا الهیات همان انسان‌شناسی است و معرفت در مورد خدا چیزی غیر از معرفت در مورد انسان نیست» (براون، ۱۳۷۵: ۱۳۳).

تمرکز بر اراده خودبنیان، به عنوان محک حقانیت‌ها، صرف نظر از گرایش به اصالت فرد و تلاش‌های افراطی در نفی قید و بندهای فرابشری، بنا نهاده بر نسبت‌گرایی<sup>۱</sup> در معرفت، و یادآور افکار سوفیستی یونان باستان است؛ چرا که از این منظر، هیچ امر شایسته و بایسته‌ای به صورت ثابت و لایتغیر یا وجود ندارد، یا قابل شناخت و بیان نیست. یعنی حقیقت، نسبی است و معیار پایداری برای شناسایی آن وجود ندارد؛ در نتیجه هر فرد می‌تواند به پندارهای متغیر و نسبی خود ملتزم شود. همان‌طور که پروتاگوراس (۴۸۵-۴۱۰ ق.م) معتقد بود که انسان مقیاس همه چیزهاست؛ مقیاس هستی چیزهایی که هست و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست؛ و بازگشت این موضع به این است که همه چیز نسبی است (کاپلستون، ۱۳۲۷: ۱۱۰-۱۰۵). بنابراین هرگز معیاری پایدار برای معرفت در میان نیست تا همه‌ی انسان‌ها در مورد آن وحدت‌نظر داشته، یافته‌ها و امیال خویش را در چارچوب آن پذیرا شوند؛ زیرا اساساً معیار معرفت به‌طور کامل در انحصار اراده‌های ناپایدار بشری است.

با این تحلیل روشن می‌شود که حکم‌فرمایی ایده‌ی خودمختاری بشر بر قلمرو وسیعی از سیاست و تدبیر جامعه در غرب معاصر، پیوندی تنگاتنگ با دموکراسی یونان باستان دارد. در واقع انگاره‌های سوفسطی مهم‌ترین پایه‌های چنین ایده‌ای در گذشته‌ی باستان و حال کنونی غرب است.

علائم عینی دال بر تأثیرپذیری تفکر خودآیینی اراده در غرب معاصر از افکار سوفیستی را در دو محور زیر می‌توان ملاحظه کرد:

### ۱.۲.۱. تأثیرگذاری و سودهی برآیند اراده‌ها

سخن‌ها درباره‌ی چالش‌های جدی دموکراسی، متکی بر ابزارهای پرترفند و پیچیده و مدرن تبلیغاتی‌ای است که به راحتی قادرند رأی و نظر خاصی را به عنوان حقیقتِ مطلوب بر برآیند اراده‌ها استوار سازند؛ همان‌گونه که موفقیت در مردم‌سالاری آتن منوط به توانایی در سخن گفتن و استدلال کردن و اقناع اجتماع‌های بزرگ و عمومی بود. این همان امری بود که سوفیست‌ها آن را آموزش داده و پیشه‌ی خود کرده بودند. همان رویه‌ی «پروتاگوراس» که می‌خواست شاگردان خود را طوری بیوراند که بتوانند هر چیزی را، هم بستایند و هم تقبیح کنند؛ مخصوصاً از استدلال‌های ضعیف چنان دفاع کنند که قوی به نظر آید (گاتری، ۱۳۷۶: ج ۱۰: ۹۸). "گاتری" هم‌سانی جایگاه سیاسی مردم در یونان باستان با تاریخ معاصر را چنین توصیف می‌کند:

«در یونان، موفقیت قابل اعتنا اولاً، موفقیت سیاسی بود و ثانیاً، موفقیت قضایی؛ و ابزار آن [هم] خطابه بود. یعنی هنر اقناع. در مقام مقایسه می‌توان به جای سخنوری آن زمان، ارتباطات امروز را قرار داد. یقیناً هنر اقناع که غالباً معانی تردیدآمیزی هم داشت، از قدرت کم‌تری برخوردار نبود و همان‌طور که ما مدارس شغلی و ارتباطی داریم، یونانیان نیز آموزگاران برای سیاست و سخن‌وری داشتند؛ یعنی سوفسطائیان» (همان).

اساساً، سیطره‌ی شبکه‌های پیچیده‌ی اطلاع‌رسانی در دنیای غرب به اندازه‌ای است که برخی ترجیح داده‌اند به جای دموکراسی یا حاکمیت مردم، از عنوان «مدیاکراسی» یا حاکمیت رسانه‌ها استفاده کنند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۳: ۱۳۰). به قول "هربرت مارکوزه" رسانه‌ها و تبلیغات به نوعی شعور کاذب را در مردم پدید می‌آورند؛ به گونه‌ای که مردم منافع واقعی خود را درک نمی‌کنند (هلد، ۱۳۸۴: ۳۴۷).

### ۱.۲.۲. سیطره‌ی اصل خطا بر منظومه‌های معرفتی

"ریموند پوپر" به صراحت ادعان می‌دارد که هیچ‌کس مصون از خطا نیست و ارتکاب خطا امری است که دقایق شناخت بشری را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ بنابراین معرفت یقینی ناممکن است و این مسأله ما را وا می‌دارد که همواره در پی کشف و حذف خطاهای خود برآییم. پوپر بر اساس اصل لغزش‌پذیری معتقد است هیچ نظریه‌ای به گونه‌ای دائمی، قابل اتکا و اعتبار نیست، لذا نیازمند روشی هستیم که ما را در کشف خطاهایمان توانا سازد

#### سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره پانزدهم
- زمستان ۹۵

جستاری بر اصل اراده‌ی خودبنیان در اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی(ره) (۴۳ تا ۶۲)

(شهرام‌نیا، ۱۳۸۹: ۷۶). این همان تفکر "پروتاگوراس" است که می‌گفت: برای هر موضوعی دو استدلال متضاد وجود دارد (گاتری، ۱۳۷۶: ج ۱۰: ۴۴). حقیقت برای هر کس همان است که او را متقاعد می‌سازد؛ کاملاً ممکن است کسی را متقاعد کرد که سیاه، سفید است. (همان: ۹۹)

بدین‌روی اگر در چنین فضای اندیشگی سوال شود که آیا می‌توان در مورد صحت و سقم مدلول گزاره یا نظامی خاص، فارغ از نظر و آرای لغزش‌پذیر افراد، قضاوت کرد؟ پاسخ آن خواهد بود که اصلاً چنین سوالی نادرست است؛ زیرا با صرف‌نظر از آرای خودآیین متغیر و خطاپذیر بشری، فهمی در میان نیست. در واقع این نگرش قداست‌زدا می‌کوشد تا تنها مستند عملکرد و موضع‌گیری‌های انسان، ایده‌ها و اراده‌های خودآیین متزلزل و خطاپذیر متأثر از امیال رایج‌شده با نشانند غبار تردید بر همه‌ی گزاره‌های معرفتی انسان، مبدأ و معاد و سعادت راستین‌اش هویتی ناشناس یابد و به‌طور دائم از توجه به‌جنبه‌های فراحوانی خود فرومانده و برای ارضای تمایلات نفسانی خویش به‌چنان اعمالی دست یازد که به‌فرموده‌ی قرآن کریم، اسباب تباهی عالم شود: «وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ» (مؤمن: ۷۱).

حال که بر اساس تحلیل و ارزیابی‌های پیش‌گفته، تردیدهای جدی در تحقق عینی اراده‌ی خودبنیان و پاسداشت آن در دموکراسی غربی را نظاره نمودیم، لازم است به ارزیابی این اصل از موضع تفکر امام خمینی بپردازیم.

## ۲. اراده‌ی انسان در اندیشه‌ی امام خمینی

در ارزیابی موضع اندیشه‌ی امام خمینی در خصوص اراده‌های انسان، لازم است موارد زیر مورد توجه قرار گیرند:

اولاً؛ تنوع اندیشه‌ها و اراده‌ها در نتیجه‌ی تکامل تدریجی آگاهی‌ها؛ خصلت‌های متغایر جسمی و روحی؛ شرایط ناهمگون اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، جغرافیایی؛ تنوع توانمندی‌های ذوقی و پیش‌زمینه‌های ذهنی افراد بوده و به‌فرموده‌ی قرآن کریم در مشیت الهی ریشه دارد: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَآ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ» (هود: ۱۱۸). بر این اساس در منطق امام خمینی به‌هیچ‌وجه نمی‌توان در پی همانندنمودن یا تثبیت اراده‌ها و انتخاب‌ها، یک‌رنگی و یک‌دستی رأی‌ها و نظرها، تبعیت از یک نظام فکری و جریان سیاسی را تجویز کرده، رفتار منفعلانه در برابر آن را به انتظار نشست:

«اگر آقایان از این دیدگاه که همه می‌خواهند نظام و اسلام را پشتیبانی کنند به مسائل بنگرند، بسیاری از معضلات و حیرت‌ها برطرف می‌گردد؛ ولی این بدان معنا نیست که همه‌ی افراد تابع محض یک جریان باشند. با این دید



گفته‌ام که انتقاد سازنده معنایش، مخالفت نبوده و تشکل جدید مفهومش اختلاف نیست» (۱۳۷۸، ج ۲۱: ۱۷۹).

بر این اساس، از نگاه امام خمینی ضروری است که بسترهای لازم برای ظهور افکار و اراده‌های افراد را در فضایی منطقی، عقلانی، آزاد و امن مهیا نمود تا بر اساس تضارب آراء، اندیشه‌ها استکمال یافته، زمینه برای بروز حق آماده گردد. ایشان فرموده‌اند:

«کتاب‌های فقهای بزرگوار اسلام پر است از اختلاف نظرها و سلیقه‌ها و برداشت‌ها در زمینه‌های مختلف نظامی، فرهنگی و سیاسی و اقتصادی و عبادی... در حکومت اسلامی همیشه باید باب اجتهاد باز باشد و طبیعت انقلاب و نظام همواره اقتضا می‌کند که نظرات اجتهادی-فقهی در زمینه‌های مختلف ولو مخالف با یک‌دیگر آزادانه عرضه شود و کسی توان و حق جلوگیری از آن را ندارد.» (همان، ج ۲۱، ۱۷۶)

شایان توجه است که چنین موضعی در بینش امام خمینی، به معنای کثرت‌گرایی باطل نیست؛ بلکه مراد توجه به اراده‌ها و انظار متنوع در بستری مستعد برای نیل به حق ناب از طریق تضارب اندیشه‌ها و آرای انتظام‌یافته بر اصول عقلانی و منطقی است و بدون تردید از منظر ایشان، تنها راه سعادت، پیروی از شخص پیامبر اکرم (ص) و گزینش شریعت اسلام است: «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ» (انعام: ۱۵۳).  
ثانیاً؛ تنها در صورتی می‌توان اراده‌های بشری را گران‌مایه دانست که معتقد باشیم: «فطرت و خلقت انسان بر استقامت و نیکی است. حُبّ به خیر، سرشت انسانی است» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۸: ۴۵۰). بنابراین هیچ یک از نظریه‌هایی که انسان را موجودی اهریمن سرشت، منفعت‌طلب، تمامیت‌خواه و شرّ می‌دانند (حلی، ۱۳۷۴: ۱۵۷) نمی‌توانند تقدیس‌گر اراده‌های بشری باشند.

این باور مورد تأیید آیاتی است که با تأکید به گرایش درونی انسان به پاکی و حق، بر فطرت الهی او دلالت دارند. نظیر آیاتی که دعوت انبیا به سوی خداوند را "تذکر" دانسته؛ وظیفه‌ی انبیا را یادآوری بشر، تنبّه و بیداری او معرفی می‌کند: «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ» (غاشیه: ۲۱). همان‌گونه که در آیاتی دیگر، خداوند، قرآن را "تذکره"، یعنی وسیله‌ی یادآوری، معرفی نموده است: «كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ» (مدثر: ۵۵ و عبس: ۱۲).  
این حقیقت که ذات انسان‌ها حق‌پسندند، در روایات نیز مورد تأکید است. امام

۱. در پنج آیه‌ی دیگر نیز خداوند با همین واژه «فَذَكِّرْ» یا «وَذَكَّرَ» به پیامبر امر فرموده که تذکردهنده باشد (ر.ک: انعام: ۷۰، ق: ۴۵، ذاریات: ۵۵، طور: ۲۹ و اعلی: ۹)

باقر(ع) می فرماید: «فَطْرَهُمْ عَلَى الْمَعْرِفَةِ بِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۳). یا به فرموده امام رضا(ع) تنها از راه فطرت است که حجت الهی ثابت می شود: «بِالْفِطْرَةِ تَثْبُتُ حُجَّتُهُ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۵).

امام خمینی در اشاره به این حقیقت می فرماید:

«باید دانست که تمام قوای ظاهریه و باطنیه را که حق تعالی به ما عنایت فرموده و از عالم غیب نازل نموده، اماناتی است الهی که طاهر از جمیع قدرات و پاک و پاکیزه بوده؛ بلکه متنور به نور فطرت الهی و از ظلمت و کدورت تصرف ابلیس دور بوده؛ و چون در ظلمت کده عالم طبیعت نازل و دست تصرف شیطان واهمه و خیانت ابلیس به آنها دراز شده، از طهارت اصلیه و فطرت اولیه بیرون آمده و به انواع قدرات و ارجاس شیطانیه آلوده گردیده است» (۱۳۱۰، ۵۷).

بر همین اساس امام خمینی در شرح حدیث جنود عقل و جهل، در تبیین فطرت الهی انسان و ابتدای آن بر روحانیت و نورانیت، بر اساس نظریه‌ی دو فطرت، از دو فطرت مخمّر شده در انسان که یکی سمت اصلی (فطرت عشق به کمال) و دیگر سمت فرعی و تبعی دارد (فطرت تنفر از نقص) نام می‌برند و از این دو فطرت در حالتی که محکوم به احکام طبیعت نشده و وجهی روحانیت و نورانیت آنها باقی است، به فطرت "مخموره‌ی غیرمحبوبه" یاد می‌کنند. ایشان زمانی که این دو فطرت متوجه طبیعت باشند و محکوم به احکام طبیعت گردند و محبوب از روحانیت و عالم اصلی خود شده باشند، به "فطرت محبوبه" تعبیر می‌کنند. فطرت غیرمحبوبه منشأ خیر بوده، بلکه خود خیر است و در این حالت، وزیر عقل محسوب می‌شود و جمیع جنود عقلیه در ظلّ توجه و تصرف آن قرار می‌گیرند؛ و در شرایطی که محبوب به عالم طبیعت گردد، ملازم جنود جهل، مبدأ جمیع شرور و منشأ جمیع شقاوت و بدبختی‌ها خواهد شد (امام خمینی، ۱۳۸۲، ۷۷). از نظریه‌ی دو فطرت، اختیار و قابلیت تربیت انسان و برنامه‌ریزی برای تحقق خواسته‌های الهی یا غیرالهی قابل استنباط است (لک‌زایی، ۱۳۹۳، ۱۱).

بنابر نگاهی که عالم اصلی انسان، عالم نورانیت و روحانیت است و انسان، بالاصاله تعلق به آن دارد، اصل در سرشت و اراده‌های انسان بر سلامتی و پاکی خواهد بود و هرگونه آلودگی و تأثر اراده‌ها از ناپاکی‌ها و فجور، حالتی عارضی و انحرافی و بی‌تردید مخالف اراده‌ی تشریحی خداوند بوده، مورد رضایت حق تعالی نمی‌باشد.

ثالثاً: از منطبق قرآن کریم، اکراه و تحمیل بر اراده‌ها نه تنها بی‌ارزش، بلکه ناممکن است. لذا خداوند متعال به پیامبر اکرم(ص) می‌فرماید: «أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا

مُؤْمِنِينَ» (یونس: ۹۹) و در آیه‌ای دیگر می‌فرماید که اجبار نتیجه‌بخش نیست: «وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعَبِدِ» (ق: ۴۵). بدین روی می‌توان گفت که اتمام حجت مهم‌ترین وظیفه‌ای است که در مسیر اراده‌ی انسان‌ها بر دوش پیامبر(ص) است تا «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْتَةِ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيْتَةِ» (انفال: ۴۲). و این سنت الهی بدان روست که انسان بر سرنوشت خویش حاکمیت داشته و قادر باشد هر نوع مسیری را در زندگی خویش برگزیند: «وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِزٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ» (نحل: ۹).  
به مقتضای همین سنت تخلف‌ناپذیر الهی در حاکمیت انسان‌ها بر سرنوشت خویش و برخوردارگی از حقی برابر در آزادی اراده، گزینش و انتخاب؛ امام خمینی به‌طور صریح و قاطع اعلام موضع نموده و اظهار داشته‌اند:

«کسی [مردم را] الزامشان نمی‌کند که شما باید حتماً این عقیده را داشته باشید. کسی الزام به شما نمی‌کند که حتماً باید این راه را بروید. کسی الزام به شما نمی‌کند که باید این را انتخاب کنی» (۱۳۶۸، ج ۱۰: ۹۴). «باید اختیار، دست مردم باشد. این یک مسأله عقلی [است]؛ هر عاقلی این مطلب را قبول دارد که مقدرات هرکسی باید دست خودش باشد.» (همان، ج ۴: ۴۹۴) «اول چیزی که برای انسان هست، آزادی در بیان است؛ آزادی در تعیین سرنوشت خودش است» (همان، ج ۵: ۲۴۳) «بر هیچ‌کس و هیچ‌جا اسلام تحمیل نمی‌شود. اسلام با تحمیل مخالف است. اسلام مکتب تحمیل نیست. اسلام آزادی را به تمام ابعادش ترویج کرده است. ما فقط اسلام را ارائه می‌کنیم. هرکس خواست می‌پذیرد و هرکس نخواست نمی‌پذیرد» (همان، ج ۱۱: ۱۵۷).

اصل عدم تحمیل بر اراده‌ها به این معناست که در روابط بین انسان‌ها، کسی از جانب خود و بالذات حق تعیین تکلیف و امر و نهی به دیگران و حق حاکمیت و تحمیل اراده و خواست خود بر جامعه‌ی انسانی را ندارد؛<sup>۱</sup> و این به‌معنای رهایی انسان از هر اراده‌ای، حتی اراده‌ی حق تعالی، نیست تا به‌طور مستقل بتواند به صلاح فردی و جمعی خود و در نهایت به مقصود اعلا‌ی خلقت یعنی قرب الهی بار یابد. امام خمینی در کتاب «الاجتهاد و التقليد» اظهار می‌دارد:

۱. مرحوم ملا احمدنراقی در «عوائد الأيام» در تشریح مسأله «ولایت» بر انسان‌ها می‌نویسند: «علم أن الولاية من جانب الله سبحانه على عباده، ثابتة لرسوله وأوصيائه المعصومين (ع) وهم سلاطين الأنام وهم الملوك والولاة والحكام ويدهم أئمة الأمور وسائر الناس رعاياهم والمولى عليهم واما غير الرسول وأوصيائه فلاشك أن الأصل عدم ثبوت ولاية أحد على أحد إلا من ولاة الله سبحانه أو رسوله أو أحد أوصيائه على أحد في أمر وحينئذ فيكون هو ولياً على من ولاة فيما ولاة فيه» (نراقی، ۱۴۱۷: ۵۲۹).

«تردیدی نیست که بر طبق اصل اولی، حکم احدی درباره‌ی دیگری نافذ نیست؛ چه آن حکم، حکم قضایی باشد و چه غیر آن. و چه حاکم آن پیامبر باشد، یا وصی پیامبر و یا غیر آن دو. و صرف نبوت، رسالت، وصایت و یا علم در هر درجه‌ای و نیز دیگر فضایل موجب نمی‌شود که حکم آن صاحب فضیلت نافذ بوده و گردن نهادن به آن لازم باشد. آنچه عقل بدان حکم می‌کند این است که "حکم خداوند" در حق بندگانش نافذ است، چراکه او مالک و خالق آن‌ها بوده و هرگونه تصرف و دخالتی در کار آن‌ها، تصرف در ملک و سلطنت خود اوست؛ از این‌رو تنها او استحقاق ذاتی فرمان‌روایی و سلطه بر همه‌ی موجودات را دارد و سلطه و نفوذ فرمان و حکم دیگران به جعل و تنفیذ او نیازمند است» (۱۸: ۱۳۶).

پذیرش سه اصل: «تنوع افکار و اراده‌ها»، «پاکی سرشت انسانی» و «ناکارآمدی تحمیل بر اراده‌ها» در تفکر اسلامی، و به تبع آن در اندیشه‌ی امام خمینی ما را به این مهم رهنمون می‌دارد که از این منظر هرگز نمی‌توان بنا را بر دیگرآیینی اراده گذارد تا قوانین اراده به‌مثابه قوانین حاکم بر علیت طبیعی، خودانگیخته و خودبنیان نباشد. بی‌تردید در چنین نظام فکری‌ای، بر خودتحمیلی و خودمختاری اراده صحه گذارده می‌شود و لذا نمی‌توان قائمه‌های حاکمیت دینی را در تفکر امام خمینی استوار بر رعیتی صرف مردم تلقی کرد تا عنان انحصاری و مستقل امور در اختیار گروهی خاص فرض شود و کسی جز آنان به‌طور مستقیم با خدا در تماس نباشد.

در این میان مسأله‌ی اساسی توجه به تفارق اندیشه‌ی امام خمینی با تفکر غربی در به‌رسمیت شناختن اراده‌ی خودبنیان است، به‌نحوی که می‌توان از عدم ملازمه میان خودبنیانی اراده و خودقانون‌گذاری مطلق انسان در اندیشه‌ی ایشان باب سخنی تازه را گشود.

## ۲.۱. عدم ملازمه‌ی خودبنیانی اراده و خودقانون‌گذاری مطلق انسان

پرواضح است که پاسداشت اراده‌ی خودبنیان انسان، به‌طور مطلق ملازم با خودقانون‌گذاری او نیست و هرگز نمی‌توان انسانی را که به اقتضای اراده‌ی خودبنیان خویش قوانینی را لازم‌الاتباع می‌داند، به عدم خودانگیختگی اراده متهم کرد؛ بلکه این انسان است که وقتی خداوند را واجب‌الوجودی با علم و قدرت نامتناهی دانسته و حاکمیت و تدبیر بالذات عالم را در اختیار او می‌داند، اراده‌ی خداوند را بر خویش لازم‌الاتباع فرض می‌گیرد و بی‌تردید چنین تبعیتی مستند به اراده‌ی آزاد انسان می‌باشد.

بدین روی، امت اسلامی به‌عنوان انسان‌های عاقلِ موحد، با علم به این که در پرتو احاطه‌ی کامل بر ویژگی‌های روحی و جسمی، خصوصیات فردی و جمعی و اطلاع از فرجام نیک و بد اعمالِ اختیاری انسان می‌توان به صلاح و سعادت حقیقی راه یافت - به مقتضای اراده‌ی خودمختار خود، در مقام تشریح و قانون‌گذاری و برای انسجام و نظام‌بخشی به یک جامعه‌ی سیاسی مطلوب، اراده‌ی حق تعالی را محکم می‌نماید و بر اساس تأکید و حیانی: «وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ» (لقمان: ۲۲) از فرامین الهی تبعیت می‌کند. بر چنین اساسی است که امام خمینی در تبیین فرق اساسی حکومت اسلامی با سایر حکومت‌ها اظهار می‌دارد:

«مجموعه‌ی قوانین اسلام که در قرآن و سنت گرد آمده، توسط مسلمانان پذیرفته و مطاع شناخته شده است. این توافق و پذیرفتن، کار حکومت را آسان نموده و به خود مردم متعلق کرده است. در صورتی که در حکومت‌های جمهوری و مشروطه‌ی سلطنتی، اکثریت کسانی که خود را نماینده‌ی اکثریت مردم معرفی می‌نمایند هرچه خواستند به نام "قانون" تصویب کرده، سپس بر همه‌ی مردم تحمیل می‌کنند» (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۳۴).

نکته‌ی حائز اهمیت در این بینش آن است که پذیرش تبعیت از فرامین الهی هرگز به‌معنای اعطای حقانیت به حاکمیت تشریحی الهی نیست. اساساً در اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی حقانیتِ حاکمیت قانون الهی، ذاتی و قابل اعطا یا سلب از سوی اراده‌ی انسان نبوده و لذا منشأ حقانیت هر نظام سیاسی می‌باشد:

«حاکمیت و ولایت به حکم عقل اختصاص به خدا دارد و اوست که بالذات اختیاردار آن می‌باشد، پس بهره‌ی هرکس از آن، به جعل و نصب الهی احتیاج دارد و هرکه بدون آن حکومت را در اختیار گیرد، دخالتش به‌عنوان "تصرف در سلطه‌ی غیر" و غصب شناخته شده، و خود او "غاصب" و ظالم خواهد بود» (امام خمینی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۶۰).

این بدان روست که بر اساس حکم عقل و تأیید آموزه‌های قرآنی، امر بنیادین حاکمیت و ولایت به نحو مطلق و بالذات، از آن خدای قادر مطلق است که هم آفرینش‌گر حقیقی است: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) و هم مالک حقیقی جهان هستی است: «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (ملک: ۱) و هیچ موجودی از ذرات بی‌مقدار و بی‌جان گرفته تا پیچیده‌ترین جان‌دار عالم آفرینش، از حوزه‌ی قدرت و قلمرو نفوذ علم بی‌انتهای او بیرون نیست: «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (سبا: ۳). بنابراین

راهیابی همه‌ی اجزای هستی به‌ویژه انسان، به‌سوی کمالات شایسته‌ی خویش، تحت ربوبیت کسی جز خالق یگانه هستی نخواهد بود: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰)؛ «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا» (هود: ۵۶).

نتیجه آن که پذیرش حاکمیت اراده‌ی خداوند بر حیات اجتماعی و سیاسی انسان از مهم‌ترین نمودهای خودمختاری انسان در حکومت دینی از منظر امام خمینی است. با این حال در این نظام حاکمیتی، ابهام‌هایی در خصوص فرآیند ظهور و بروز اراده‌های خودبنیان مطرح است که در ادامه به بررسی آن‌ها خواهیم پرداخت.

## ۲.۲. بررسی ابهام در فرآیند ظهور اراده‌های خودبنیان

ابهام نخست، پیرامون میزان نقش اراده‌های خودبنیان در گزینش متولیان امور است. دومین ابهام راجع به عدم رابطه‌ی منطقی میان مشروعیت الهی حکومت و نهادهای سیاسی با منزلت حقیقی اراده‌های خودبنیان در نظارت بر فرآیند مدیریتی جامعه است. پیش‌فرض این ابهام چنین است که در حاکمیت دینی، حاکم، مشروعیت حکومت خود را از خداوند دریافت می‌کند و آن‌گاه منشأ مشروعیت همه‌ی نهادها و سازمان‌ها، از جمله سازمان‌های نظارتی می‌شود؛ لذا هرگز نقد و نظارت واقعی صورت نمی‌پذیرد. چون هیچ سازمان نظارتی‌ای نمی‌تواند مشروعیت خویش را از حاکم دریافت کند و با این حال، دستگاه حاکمیت و مدیریت عالی و کلان جامعه را به نقد بکشد. سومین ابهام در دایره‌ی ظهور اراده‌ها بر اساس شاخص التزام‌های عقیدتی و مذهبی است که راه را بر ظهور اراده‌های بسیاری از اهل نظر که چنین التزامی ندارند، می‌بندد.

### ۲.۲.۱. پاسخ ابهام نخست

در اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی به‌تبع آموزه‌های اسلام، فرصت اعمال قدرت برای هر حاکم مشروعی تنها از رهگذر اختیار مردم محقق می‌شود. این اندیشه مطابق با بخشی از نوشته‌ی امیرمؤمنان علی(ع) است که در آن سرگذشت خود را پس از پیامبر(ص) تا شهادت محمدبن ابی‌بکر و سقوط مصر بیان می‌کند:

«رسول خدا(ص) مرا متعهد پیمانی کرده و سفارش نمود: پسر ابی‌طالب! ولایت اتم حق توست. اگر به‌درستی و عافیت تو را سرپرست خود کردند و با رضایت دربار‌هی تو به وحدت نظر رسیدند، امرشان را به‌عهده گیر و بپذیر؛ اما اگر دربار‌هی تو به اختلاف افتادند، آنان را به خواست خود واگذار؛ زیرا که خداوند گشایشی به‌روی تو باز خواهد کرد» (ابن طاووس، ۱۴۱۲: ۲۴۸-۲۴۹؛ الطبری، ۱۴۱۵: ۴۱۷).

این سفارش بیانگر نقش بی‌بدیل اراده و پذیرش مردم در تولی امور از سوی علی(ع) است. همان‌گونه که امام خمینی در پاسخ به این سوال که در چه صورت فقیه جامع‌الشرایط بر جامعه‌ی اسلامی ولایت دارد، فرمود:

«ولایت در جمیع صور دارد؛ لکن تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت بستگی دارد به آرای اکثریت مسلمین که در قانون اساسی هم از آن یاد شده است و در صدر اسلام تعبیر می‌شده به بیعت با ولی مسلمین» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲۰: ۴۵۹).

## ۲.۲.۲. پاسخ ابهام دوم

در تفکر اسلامی، حق یک‌جانبه، تضایف‌ناپذیر، محض و غیرمشوب صرفاً حق طاعت ذات ربوبی است و سایر حقوق بی‌استثنا آمیخته با تکلیف و وظیفه است؛ مهم‌ترین حق مجعول الهی که طرفینی جعل شده است، حقوق و وظایف متقابل مردم و حکومت است<sup>۱</sup> که در اندیشه‌ی علوی به‌طور مبسوط این حقوق و وظایف تنقیح شده و قابل رصد است (کریمی والا، ۱۳۸۷).

بنابراین در شناسایی راهبرد نظام اسلامی در پذیرش حق نظارت اراده‌های خودآیین در مسائل اجتماعی و سیاسی، حتی نباید چنین فرض کرد که این حق از طرف حاکم به دیگران واگذار و به رسمیت شناخته می‌شود؛ بلکه در این خصوص لازم است بر اعطایی بودن این حق از ناحیه‌ی خداوند به‌عنوان حقی اولیه و طبیعی انسان استناد نمود. این نگاه امام صادق(ع) است که وقتی از اسماعیل بصری می‌پرسد: «آیا شما می‌توانید در مکانی گرد آید و با یک‌دیگر به گفت‌وگو پردازید و آن‌چه را که می‌خواهید اظهار دارید و از هرکس انتقاد کنید و بیزاری جوید و به هرکس می‌خواهید ابراز دوستی و محبت کنید؟» و او جواب می‌دهد: آری. حضرت می‌فرماید: «وَهَلِ الْعَيْشُ إِلَّا هَكَذَا؛ آیا زندگی و لذت مفهومی جز این دارد؟» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۲۲۹).

امام خمینی با تمام قدرت از حق نظارت مردم در برابر حکام دفاع کرده، اعلام نموده است:

۱. «تَمَّ جَعَلَ سُبْحَانَهُ مِنْ حُقُوقِهِ حُقُوقاً افترَضَهَا لِبَعْضِ النَّاسِ عَلَى بَعْضٍ ... وَ اعْظَمُ مَا افترَضَ سُبْحَانَهُ مِنْ تِلْكَ الْحُقُوقِ حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَّةِ وَ حَقُّ الرَّعِيَّةِ عَلَى الْوَالِي؛ فَرِيضَةٌ فَرَضَهَا اللهُ سُبْحَانَهُ لِكُلِّ عَلَى كُلِّ؛ خداوند حقوق متقابل در روابط اجتماعی انسان‌ها را بخشی از حقوق خود رقم زده است... و عظیم‌ترین این حقوق، حقوق متقابل مردم و زمامدار است و این فریضه‌ای الهی است که خداوند سبحان آن را برای هر یک بر دیگری واجب کرده است» (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۲۱۶).

«هر فردی از افراد ملت حق دارد که مستقیماً در برابر سایرین، زمام‌دار مسلمین را استیضاح کند و به او انتقاد کند و او باید جواب قانع‌کننده بدهد» (۱۳۶۸، ج ۵: ۴۰۹). «نباید ماها گمان کنیم که هر چه می‌گوییم و می‌کنیم کسی را حق اشکال نیست؛ اشکال، بلکه تخطئه، یک هدیه‌ی الهی است برای رشد انسان‌ها.» (همان، ج ۲۰: ۴۵۱).

تمام همت امام خمینی بر این بود که زمینه‌ی اظهارنظرها و دخالت‌های مردم در امور جایگاه ارزشمند خود را بیابد و در برابر دموکراسی لیبرالی و حکومت دینی اربابان کلیسا در قرون وسطا و یا حکومت امویان و عباسیان در تاریخ اسلام، یک تئوری جدید حکومتی ارائه دهد و در عمل آن را پیاده کند:

«همه‌ی برادران و خواهران ما امروز آزادند و آزادانه انتقاد می‌کنند از دولت. انتقاد می‌کنند از هر چیزی که بر خلاف مسیرشان باشد» (همان، ج ۸: ۳۸۴).

### ۲،۲،۳. پاسخ ابهام سوم

در ابهام سوم پندار این است که در حکومت اسلامی از آن‌جا که حاکمیت الهی است، لذا بایسته است که اهمیاتی ویژه به امور عقیدتی و مذهبی در مدیریت جامعه وجود داشته باشد؛ اما این امر به‌ناچار علایق دینی و مذهبی را پیش از شایستگی‌های علمی و تخصصی، از شرایط صاحب‌نظران در اداره‌ی کشور مورد توجه قرار می‌دهد و عده‌ای که نمی‌توانند خود را با چنین اموری وفق دهند، از صحنه‌ی اجتماعی و حکومتی، به‌ویژه مراتب بالای آن، طرد می‌شوند.

در پاسخ به این انگاره باید گفت که: اولاً مفهوم رضایت آحاد جامعه به استقرار حکومت اسلامی، عمدتاً در رضایت آنان به اجرای احکام اسلام و سرپرستی کسانی نهفته است که ملتزم به مبانی حکومت اسلامی باشند؛ از این‌رو در چنین جامعه‌ای که به‌فرموده‌ی امام خمینی: «ملت ما موافق با حکومت اسلامی است. رأی داده به حکومت اسلامی. رأی قاطع قریب به اتفاق داده است به حکومت اسلامی. و موظف می‌داند ملت ما به قواعد اسلام عمل کند» (همان، ج ۱۱: ۱۲۹). سپردن ارکان حکومتی به کسانی که التزامی به دین ندارند، جز نادیده انگاشتن و بی‌اثر نمودن خواست و مشارکت مردمی نخواهد بود؛ لذا امام خمینی در التزام به اسلام در همه‌ی شئون مدیریتی جامعه به‌صراحت اعلام می‌دارد:

«ما بیعت کردیم با اسلام. بیعت ما این است که ما جمهوری اسلامی و نظام اسلامی می‌خواهیم و رأی به این دادیم و بیعت کردیم با این. اگر بنا باشد که بگوییم که ما بیعت کردیم با اسلام، با جمهوری اسلامی، رأی دادیم به جمهوری اسلامی، لکن به احکام اسلام عمل نمی‌کنید، این خلاف بیعت است. این خلاف معاهده است. باید همه‌چیز، همه‌ی چیزها اسلامی باشد.» (همان، ج ۱۱: ۵۲۲).



ثانیاً، در نظام سیاسی اسلام، معیار گزینش و بهره‌مندی افراد از پست‌های مدیریتی، شایستگی‌های آنان است. مفهوم شایستگی در این زمینه براساس منطق تعالیم الهی بر دو عنصر همپایه و ملازم، یعنی تخصص و تعهد، استوار است. همان‌گونه که قرآن کریم گفتار حضرت یوسف(ع) به عزیز مصر در رمز صلاحیت خود برای تصدّی امور معیشتی مردم مصر را چنین نقل می‌کند: «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ» (یوسف: ۵۵). از این‌رو، تخصص از ویژگی‌های ضروری مدیران است؛ مدیرانی که در عین حال، امین و متعهد به حفظ سرمایه‌ها و منافع ملی نیز باشند که تحقق این ویژگی بنا به فرموده‌ی مولا علی(ع) علامت و لازمه‌ی ایمان است: «لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۳، ج ۶: ۴۰۰).

امام خمینی بارها سفارش نموده است که در سپردن امور به اشخاص، سه شاخص: تخصص، تعهد و امانت مورد توجه قرار گیرد:

«سنوشت همه چیز شهر را به یک عده می‌خواهید بدهید؛ باید یک کسی باشد که هم سررشته داشته باشد از امور، و هم امین و معتقد به نهضت باشد» (۱۳۷۸، ج ۱: ۲۲۰). «لازم است از نیروهای متعهد و متخصص مسلمان جهت خودکفایی و استقلال هرچه بیش‌تر استفاده شود» (همان، ج ۱۶: ۲۳۱). «شما اگر تخصصی پیدا می‌کنید باید آن بُعد زهد و تعهد را در نظر داشته باشید؛ زیرا متخصص بدون تعهد اگر برای رژی می‌ضرر نداشته باشد، نفعی هم ندارد» (همان، ج ۱۷: ۴۱۹). «رأی خود را به شخصی که متعهد به اسلام و خدمت‌گزار به ملت و کشور و حامی مستضعفان و دارای بصیرت در امر دین و دنیا و منزه از گرایش به شرق و غرب و مکتب‌های انحرافی و دارای دید سیاسی است، بدهید» (همان، ج ۱۵: ۲۵۰).

### ۲.۳. رابطه‌ی اراده‌های انسانی و تعالی جامعه اسلامی

بعد از آشنایی با چگونگی فرآیندهای ظهور و بروز اراده‌های خودبنیان در تفکر امام خمینی، لازم است توجه کنیم که بهره‌مندی از این امکان وقتی سودمند و در مسیر صلاح و تعالی جامعه است که افراد از اهل بصیرت یا بهره‌مند از آنان باشند. قرآن کریم می‌فرماید: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل: ۴۳). این ضرورت، همان «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ كُلُّهُمَا عَنْهُ مَسْئُولٌ» (اسراء: ۳۶) است و به این مسأله تأکید می‌کند که انسان در قبال اظهارنظرها و موضع‌گیری‌هایش مسئولیت دارد. بی‌تردید «نمی‌توان به‌طور سطحی نظر داد و بدون توجه به تمام مسائل سیاسی و اجتماعی و انعکاسات داخلی و خارجی آن با سلیقه‌ی شخصی اظهار نظر کرد.» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۹: ۱۵۳) بنابراین برای

انتظام هرچه بیش تر رأی و اندیشه‌ی افراد بر صحت و صلاح، لازم است میزان و کیفیت آگاهی‌های سیاسی- اجتماعی آحاد جامعه افزایش یابد؛ هرچند بدیهی است که مسائل امنیتی و محرمانه نظام را نمی‌توان با دستاویز افزایش بصیرت و آگاهی‌های افراد در معرض عموم گذاشت. رویه امیرمؤمنان(ع) این است که فرمود: «أَلَا وَ إِنَّ لَكُمْ عِنْدِي أَلَّا أُحْتَجَزَ دُونَكُمْ سِرًّا إِلَّا فِي حَرْبٍ؛ حق شما بر من است که هیچ‌چیز جز اسرار جنگی را از شما مخفی نکنم.» (نهج‌البلاغه، نامه‌ی ۵۰) در همین راستا، امام خمینی نیز در توصیه به تحفظ مسائل محرمانه‌ی نظام می‌فرماید:

«از باب وظیفه به مردم و فرزندان پرشور انقلاب می‌گویم که مبدا بدون در نظر گرفتن محدودرات سیاسی و شرایط بسیار پیچیده و حساس کشور به طرح سوال‌ها و اشکالاتی روی آورید که بازگو کردن و تحلیل واقعی قضایا توسط مسئولین دلسوز نظام باعث کشف اسرار مملکت شده و برای نظام مسأله‌آفرین گردد و نه تنها گرهی را باز نکند که بر مشکلات مملکت نیز بیفزاید.» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱: ۱۵۶).

## نتیجه‌گیری

در نگرش حاکم بر فلسفه‌ی سیاسی غرب، اصل اراده‌ی خودبنیان انسان، یادآور جایگاه منیع او به‌مثابه موجودی عقلانی است که حق دارد خود در مورد سرنوشت خویش تصمیم‌گیری کند. در این نگاه، دموکراسی غربی شیوه‌ی زیستی است که پتانسیل آن وقتی کاملاً آزاد می‌شود که انسان‌های آزاد و دموکرات‌منش وجود داشته باشند؛ بنابراین پاسداشت خودمختاری انسان تنها در سایه‌سار دموکراسی غربی امکان‌پذیر است و از آن‌جا که در حاکمیت‌های دینی، خاستگاه حقانیت‌ها بنانهاده‌بر مآذونیت الهی است، ملازم با اراده‌ی دیگرآیین بوده و لذا قابل دفاع نمی‌باشد. در حقیقت، ایده‌ی اراده‌ی خودبنیان یا خودمختاری انسان در جهان غرب معاصر، بازگشتی پرشتاب به انسان‌مداری دوران رُم و یونان باستان و بنانهاده‌بر نسبیت‌گرایی سوفیستی، به‌ویژه در تأثیر‌گذاری و سودهی برآیند اراده‌ها و سیطره‌ی اصل خطا بر همه‌ی منظومه‌های معرفتی است.

اما در تحلیل اراده‌ی خودبنیان در تفکر سیاسی امام خمینی این نتیجه حاصل می‌شود که هرگز دیگرآیینی اراده به‌مثابه قوانین حاکم بر علیت طبیعی نیست و نمی‌توان قائمه‌های حکومت اسلامی را استوار بر رعیتی صرف مردم با سلب اراده از آنان و سپردن عنان انحصاری امور به اختیار گروهی خاص فرض نمود. در این میان آنچه موضع اندیشه‌ی امام خمینی را در این بحث علی‌حده از تفکر غربی می‌نماید، اصل عدم ملازمه میان خودمختاری انسان و خودقانون‌گذاری مطلق اوست. این بدان جهت است که از منظر ایشان امت اسلامی

به‌عنوان انسان‌های عاقل موحد به مقتضای اراده‌ی خودبنیان و مستقل خویش، در مقام قانون‌گذاری و برای انسجام‌بخشی به یک جامعه‌ی سیاسی مطلوب، اراده‌ی حق تعالی را محکم می‌نماید. هرچند این امر به‌معنای اعطای حقانیت به حاکمیت تشریحی الهی نیست و اساساً حقانیت حاکمیت، قابل اعطا یا سلب از سوی اراده و اختیار انسان نمی‌باشد. اتقان این بینش آن‌گاه بیش‌تر نمایان می‌شود که به پاسخ‌های متین و روشنی که به ابهام‌های مطرح‌شده داده شد، توجه شود. آن‌جا که هر حکومت و حاکم مشروعی تنها از رهگذر اختیار و انتخاب مردم فرصت تحقق و اعمال قدرت می‌یابد و نظارت مردمی و مشروعیت الهی، دو امر هم‌تراز از ناحیه‌ی خدای تعالی معرفی می‌شود و معیار‌گزینش و بهره‌مندی از ایده‌ها و انظار افراد بر دو عنصر هم‌پایه‌ی تخصص (به‌معنای توانمندی در ایده‌پردازی و انجام مسئولیت) و نیز تعهد استوار می‌گردد.

نکته‌ی پایانی در تفکر سیاسی امام خمینی این است در حاکمیت اسلامی فرآیندهای ظهور و بروز اراده‌های خودبنیان وقتی سودمند و در صلاح و تعالی جامعه مؤثر است که متکی بر عنصر بصیرت باشد.

## منابع

۱. آریلاستر، آنتونی (۱۳۷۷). لبرالیسم غرب؛ ظهور و سقوط. ترجمه: عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.
۲. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۲ق). کشف المحججه لثمره المهججه. قم: النشر الاعلام الاسلامی.
۳. اشپنگلر، اسوالد (۱۳۶۹). فلسفه سیاست. ترجمه: هدایت‌الله فروهر. تهران: نشر نظر.
۴. امام خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۰). آداب الصلوه (آداب نماز). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴). المكاسب المحرمة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶). الاجتهاد و التقليد. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷). ولایت فقیه (حکومت اسلامی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
۱۰. انصاری، منصور (۱۳۸۴). دموکراسی گفتگویی - امکانات دموکراتیک اندیشه‌های میخائیل باختین و یورگن هابرماس. تهران: نشر مرکز.
۱۱. براون، کالین (۱۳۷۵). فلسفه و ایمان مسیحی. ترجمه: طاطه وس میکائیلیان. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

۱۲. بیات، عبدالرسول (۱۳۸۱). فرهنگ واژه‌ها. قم: اندیشه و فرهنگ دینی.
۱۳. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۷۳). غرر الحکم و درر الکلم. ترجمه: محمد خوانساری؛ تصحیح: جلال‌الدین حسینی. تهران: دانشگاه تهران.
۱۴. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۳). تبیین مردم‌سالاری دینی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۵. حلبی، علی‌اصغر (۱۳۷۴). انسان در اسلام و مکاتب غربی. تهران: اساطیر.
۱۶. داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۲). فلسفه چیست؟ تهران: نقش جهان.
۱۷. زرشناس، شهریار (۱۳۸۳). واژه‌نامه فرهنگی. تهران: کتاب صبح.
۱۸. سارتر، ژان پل (۱۳۷۶). آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر. ترجمه: مصطفی رحیمی. تهران: نیلوفر (چاپ نهم).
۱۹. شهرام‌نیا، مسعود و حاجی‌زاده، جلال (۱۳۸۹). تبیین مبانی دموکراسی در اندیشه‌های فلسفی کارل پوپر. دوفصلنامه غرب‌شناسی بنیادی، سال اول، شماره اول، ص ۸۶-۶۷.
۲۰. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: جامعه مدرسین.
۲۱. صناعی، محمود (۱۳۷۹). آزادی فرد و قدرت دولت. تهران: هرمس.
۲۲. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵ق). المسترشد فی امامة امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب. تهران: مؤسسه الثقافه الاسلامیه.
۲۳. عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۷). بنیادهای علم سیاست. تهران: نشر نی.
۲۴. کاپلستون، فردیرک (۱۳۲۷). تاریخ فلسفه یونان و روم. ترجمه: مجتبی‌وی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۲۶. کریمی والا، محمدرضا (۱۳۸۷). وظایف متقابل مردم و حکومت در حاکمیت علوی. قم: بوستان کتاب.
۲۷. گاتری، دبلیو.کی. سی (۱۳۷۶). تاریخ فلسفه یونان. ترجمه: حسن فتحی. تهران: فکر روز.
۲۸. گشه، مارسل (۱۳۸۵). دین در دموکراسی و حقوق بشر. ترجمه: امیر نیک‌بی. تهران: نشر ثالث.
۲۹. لک‌زایی، نجف (۱۳۹۳). «امنیت متعالیه». فصلنامه سیاست متعالیه، سال دوم، شماره ۵، ص ۲۸-۷.
۳۰. نراقی، أحمد بن محمد مهدی (۱۴۱۷ق). عوائد الأيام. قم: مکتب الأعلام الإسلامی.
۳۱. نیچه، فریدریش ویلهلم (۱۳۶۲)، فراسوی نیک و بد. ترجمه: داریوش آشوری. تهران: خوارزمی.
۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). چنین گفت زرتشت. ترجمه: داریوش آشوری. تهران: نشر آگه (چاپ ۱۸).
۳۳. هلد، دیوید (۱۳۸۴). مدل‌های دموکراسی. ترجمه: عباس مخبر. تهران: انتشارات روشنگران.
34. Routledge, London, Democracy and dictatorship: their psychology and patterns of life. (1956). Zeved, Barbo
35. Arts press, Trans .Whit Beck, Immanuel. (1956). Foundations of the Metaphysics of Morals, Kant
36. Wm.B.Eerdmans publishing, Humanist and Reformers. (1996). bard, Thompson