

قدرت

از دیدگاه امام خمینی (ره)

محمد باوی

مقدمه

«قدرت» جوهره اندیشه و عمل سیاسی را تشکیل می‌دهد. از این رو، می‌توان گفت هرگونه اندیشه سیاسی‌ای، خواه آشکار و خواه ضمنی، دربردارنده فهم خاصی از قدرت است. مقصود از فهم قدرت، مجموعه‌ای از احکام و داوری‌ها در باره مفهوم، خاستگاه، اشکال، غایات و ارزش اخلاقی قدرت است. داوری اخلاقی در باره قدرت، به معنای پرسش از «تأثیر اخلاقی قدرت در باره کسانی [است] که آن را به کار می‌برند»؛ «آیا قدرت به آنان کمک می‌کند که بانی خیر باشند؟ یا به ناچار آنان را فاسد خواهد کرد؟»^(۱)

پاسخ این پرسش پیامدهای با اهمیتی در حوزه اندیشه سیاسی دارد که مهم‌تر از همه، تعیین ساز و کارهایی برای جلوگیری از سوء استفاده از قدرت است.

حضرت امام خمینی (ره) نیز در مقام یک اندیشه‌ور سیاسی، ناگزیر با این پرسش رو به رو بوده و بر اساس مبانی فکری خویش به آن پاسخ گفته است. در این نوشتار سعی می‌شود دیدگاه امام در باره قدرت و ارزش اخلاقی آن تبیین شود. در اینجا فرض اصلی

این است که امام در چارچوب نگرش عرفانی - اخلاقی خود، قدرت را هم از نظر خاستگاه و هم از نظر غایت، مظهر خیر و کمال، و حبّ نفس را منشأ شر و فساد انسان می‌داند.

نگرش حضرت امام به مسئله «قدرت» و مواضع فکری - سیاسی ایشان، بیش و پیش از هر چیز ریشه در سلوک علمی و عملی ایشان دارد. از این رو، ضروری است که در مقدمه، بر این دوران نظری اجمالی افکنده شود.

حضرت امام در حوزه علمیه قم، پس از پایان دوره سطح، ضمن شرکت در دروس خارج فقه و اصول آیت‌الله حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی - مؤسس حوزه علمیه قم - و برخی دیگر از استادان، به تحصیل فلسفه نزد آیت‌الله سید ابوالحسن رفیعی قزوینی و عرفان و اخلاق نزد آیت‌الله میرزا محمد علی شاه‌آبادی پرداخت. پس از گذراندن این دوره، ایشان به عنوان یکی از فضلای حوزه، تدریس و تحقیق را آغاز کرد. این دوره که از سال ۱۳۰۷ ه. ش. تا حدود سال ۱۳۲۵ ه. ش. به طول انجامید، دوره‌ای است که حضرت امام عمده‌تأ در عرصه فلسفه، عرفان و اخلاق فعالیت داشت، به تدریس فلسفه و برپا داشتن جلسات عمومی درس اخلاق همت گماشت و همزمان با آن مهم‌ترین آثار خود را در حوزه فلسفه، عرفان و اخلاق نگاشت؛ آثاری مانند مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه، تعلیقات بر فصوص الحکم محی‌الدین ابن‌العربی، تعلیقات بر مصباح الانس صدرالدین قونوی، شرح دعاء السحر، اسرار الصلوة، آداب الصلوة، شرح چهل حدیث و برخی آثار دیگر. به نظر برخی از نویسندگان، این دوره، دوره‌ای است که امام به جهان غیب و عرفان است و در شکل‌گیری شخصیت علمی و عملی ایشان نقش بسیار با اهمیتی داشته است.^(۲)

پس از ورود آیت‌الله العظمی بروجردی به قم در سال ۱۳۲۵ ه. ش. دوره تازه‌ای آغاز شد^(۳) که تا سال ۱۳۵۶ ه. ش ادامه پیدا کرد و طی آن حضرت امام، نخست در کسوت یک مدرس عالی‌دوره خارج و سپس در مقام یکی از مراجع شیعه، در قم و نجف به تدریس خارج فقه و اصول می‌پردازد و «از علوم عقلی باز می‌ماند».^(۴) رهاورد این دوران، علاوه بر تربیت شاگردان بسیار، نگارش کتاب‌ها و رساله‌های متعددی در

زمینه فقه و اصول بوده است. برای مثال می توان به کتاب های زیر اشاره کرد: انوار الهدایة فی التعلیقة علی کفایة (۲ جلد)، الرسائل، مناهج الوصول الی علم الاصول (۲ جلد)، کتاب الطهارة (۴ جلد)، المكاسب المحرمة (۲ جلد)، تحریر الوسیلة (۲ جلد)، کتاب البیع (۵ جلد) و برخی آثار دیگر.^(۵)

بنابر این می توان گفت که حضرت امام، در اصطلاح حوزه ها، «جامع معقول و منقول» بود. با این حال، ایشان بر حفظ حدود هر یک از این علوم و اجتناب از درهم آمیختن موضوعات آن ها با یکدیگر اصرار داشت. استاد سید جلال الدین آشتیانی در این باره می گوید: «با آنکه استاد مسلم معقول و حکمت بود، از آمیختن مسائل حکمی با علم اصول و فقه سخت خودداری می فرمود و معتقد بود که هر علمی جا و مقام خاص دارد.»^(۶) با توجه به این موضوع، این پرسش مطرح است که رویکرد حضرت امام به قدرت کدام یک از سه رویکرد غیر جامعه شناسانه^(۷) است. به منظور پاسخگویی بدین پرسش، بهتر است که نخست، به این پرسش پاسخ گوئیم که: «از دیدگاه حضرت امام تعریف قدرت چیست؟»

۱. تعریف قدرت

حضرت امام در کتاب «شرح دعاء السحر» به مناسبت شرح فرازی از این دعا که در آن به مفهوم «قدرت» اشاره شده، به بررسی تعریف آن پرداخته است. ایشان نخست، تعریف حکیمان را از قدرت یاد می کند که عبارت است از «کون الفاعل فی ذاته بحيث ان شاء فعل و ان یثأ لم یفعل»^(۸)؛ و سپس به شرح رأی حکیمان در این باره پرداخته، می نویسد: «مشیتی» که در قدرت الهی مد نظر قرار گرفته، جزء ذات مقدس الهی و بنابراین ازلی، ذاتی و واجب، و عدم آن ممتنع است؛ «زیرا واجب الوجود بالذات واجب الوجود از جمیع جهات و حیثیات است.»

سپس حضرت امام، تعریف متکلمان را از قدرت یاد می کند که عبارت است از «صححة الفعل و الترك».^(۹) و در توضیح آن می فرماید متکلمان پنداشته اند که تعریف حکیمان از قدرت بدین علت که قدرت را مشیت ذاتی، ازلی و تغییرناپذیر الهی می دانند،

منطقاً بدین نتیجه می‌رسد که خداوند در فعل خود «موجب» است، در حالی که او منزّه از آن است؛ اما تعریف متکلمان، خود «تشبیهی است در ظاهر تنزیه و تنقیصی در ظاهر تقدیس»؛ چرا که تعریف متکلمان موجب می‌گردد در صفت ذاتی او امکان راه یابد. فاعل موجب کسی است که فعلش بدون علم و اراده از او سر بزند و یا با ذاتش تنافر داشته باشد و حال آن که علم و قدرت و اراده خداوند عین ذات اوست و آفریدگانش با ذاتش سازگاری دارند. بنابراین ازلی بودن مشیت خداوند، به معنای موجب بودن او و نفی قدرت از او نیست.

حضرت امام، در ادامه بدین نکته اشاره می‌کند که «فیض مقدس» خداوندی به هر آنچه قابلیت وجود خارجی داشته، تعلق گرفته و آنچه وجود خارجی نیافته، به این معناست که فاقد قابلیت ذاتی بوده، نه این که خداوند بر ایجاد آن قدرت نداشته است.^(۱۰) بنابر این، فیض مقدس خداوندی «مطلق» است و از هیچ چیزی دریغ نشده و هر چیزی به همان اندازه که قابلیت داشته از آن مستفیض گشته است. از اثبات فیض مطلق خداوندی، قدرت مطلق او نیز ثابت می‌شود:

«و بدان ای مسکین، بر سالکی که به مدد معرفت به سوی خدا گام برمی‌دارد، در بعضی حالات آشکار می‌گردد که سلسله وجود و منازل غیب و مراحل شهود از تجلیات قدرت خداوند متعال و درجات بسط سلطنت و مالکیت اوست، و جز مقدرت او، مقدرتی نیست و اراده‌ای جز اراده او نیست؛ بلکه وجودی جز وجود او نیست. پس عالم همانگونه که ظل وجود و رشحه جود اوست ظل کمال وجود او نیز هست، و قدرتش همه چیز را در برگرفته و بر همه چیز چیره گشته است. و موجودات به خودی خود، نه دارای شیئیتی هستند و نه وجودی، تا چه رسد به کمالات وجود مانند علم و قدرت و از جهاتی که به آفریننده قیومشان منسوب هستند، همه درجات قدرت و حیثیات کمال ذات و ظهور اسماء و صفات اویند.»^(۱۱)

در فراز بالا از کتاب شرح دعاء السحر، به مهم‌ترین نکاتی که در باره قدرت مطرح است، اشاره شده که در ادامه، با شرح و بسط بیشتری بیان می‌گردند. حضرت امام به مناسبت شرح فرازهای دیگری از دعای سحر به مفاهیمی اشاره می‌کند که به مفهوم

قدرت نزدیکی دارند؛ این مفاهیم عبارتند از: سلطان، ملک و علو؛^(۱۲) اما در باره هیچ کدام از آن‌ها همانند قدرت به تفصیل سخن نرفته است.

۱ - ۱۰ قدرت سیاسی

حضرت امام، برای انتقال مفهوم قدرت سیاسی، از تعبیر و مفاهیم متعددی بهره می‌جست؛ مفاهیمی از قبیل سلطان، ملک، جاه، غلبه، قهر و ریاست. گاهی نیز در برابر مفهوم «سلطان»، اصطلاح «قدرت سیاسی» را به کار می‌برد. مثلاً در مقام بحث از ضرورت حکومت و اهداف آن به برخی از روایات استناد می‌جوید که از آن جمله این روایت است:

اللهم انک تعلم انه لم یکن الذی کان منا منافسة فی سلطان، [...]

و ترجمه حضرت امام از این عبارت چنین است:

«خدایا تو خوب می‌دانی که آنچه از ما سرزده و انجام شده، رقابت برای به دست گرفتن قدرت سیاسی [...] نبوده است.»^(۱۳)

همچنین در روایتی دیگر از رسول اکرم (ص) که مسلمانان را از پیروی فقیهانی که در کار دنیا وارد شده‌اند، برحذر می‌دارد، این عبارت آمده که «قیل یا رسول الله و ما دخولهم فی الدنيا؟ قال اتباع السلطان.» حضرت امام قسمت اخیر از روایت رسول اکرم را چنین ترجمه کرده است: «پیروی کردن قدرت حاکمه.»^(۱۴) ایشان همچنین در توضیح روایتی از حضرت رسول اکرم که تعبیر «سلطان جائر» در آن آمده^(۱۵)، «سلطان» را به معنای «قدرت سیاسی مستقر و بالفعل» - اعم از عادل و جائر - دانسته، در اشاره به حکومت شاه می‌فرماید: «اینها معلوم [است] که الان سلطه دارد؛ «سلطان» یعنی سلطه. الان سلطه دارد و جائر هم هست.»^(۱۶)

به طور کلی می‌توان گفت که از دیدگاه حضرت امام، قدرت سیاسی از آن حیث که قدرت است تابع احکام و نظریاتی است که در باره مطلق قدرت، بیان می‌گردد. «سیاسی» بودن آن هم بدین معناست که در عرصه «سیاست» اعمال شده است. حضرت امام از مفهوم «سیاست» هم معنای پیچیده و خاصی را در ذهن نداشت؛ بلکه آن را به همان

معنایی که در نزد عموم شنوندگان، مفهوم است به کار می برد:

«... [مگر سیاست چی است؟! روابط ما بین حاکم و ملت، روابط بین حاکم با سایر

حکومتها - عرض می کنم که - جلوگیری از مفساسدی که هست، همه اینها سیاست

است.» (۱۷)

از دیدگاه حضرت امام، سرشت قدرت، بر این اساس که در کجا اعمال گردد، تغییر نمی پذیرد. بنابراین قدرت حاکم، قدرت کدخدای ده، قدرت پدر در خانواده، قدرت روحانی محل، همه دارای سرشتی یگانه و تابع احکامی یکسان هستند.

۲. رویکرد حضرت امام به قدرت

از مباحث گذشته، روشن گردید که حضرت امام در تعریف قدرت تابع رأی حکیمان است و رأی متکلمان را نمی پذیرد. اساساً، حضرت امام را نمی توان متکلم - به معنای رایج آن - دانست؛ اگر چه در آثار ایشان استدلال های بسیاری در اثبات حقانیت دین اسلام و ارکان آن موجود است. تعریف حضرت امام از قدرت نشان می دهد که در وهله اول می توان ایشان را در شمار حکیمان آورد و رویکرد ایشان را به قدرت، رویکردی فلسفی دانست. با این حال، گرچه حضرت امام قطعاً فیلسوفی صدرایی است و در حکمت متعالیه میان فلسفه و عرفان صلح افتاده، در مقام بحث از قدرت، نگرش عرفانی را بر نگرش فلسفی ترجیح می دهد؛ شاید هم بتوان گفت گرچه برهان و عرفان را در مقام تعارض با یکدیگر نمی بیند، به مانند دیگر عارفان، عشق را برتر از عقل می نشاند و عرفان را بر برهان مقدم می دارد. ایشان در نامه ای عرفانی این گونه به تفاوت فلسفه و عرفان اشاره می کند:

«موضوع فلسفه، مطلق وجود است از حق تعالی تا آخرین مراتب وجود و موضوع علم

عرفان و عرفان علمی وجود مطلق است یا بگو حق تعالی است و بحثی به جز حق تعالی و

جلوه او که غیر او نیست ندارد.» (۱۸)

و در باره برتری عرفان بر فلسفه می گوید:

«فلسفه وسیله است، خودش مطلوب نیست، وسیله ای است برای این که شما مسائل را،

معارف را بسا پرهان به عقلمان برسانید، هنرش همین قدر است. [...] آن که انسان را می تواند راه ببرد، انسان حقیقتاً با آن می تواند راه ببرد، عبارت از آن پایی است که انسان [با آن] جلوه خدا را ببیند، عبارت از آن ایمانی است که در قلب [وارد] می شود.» (۱۹)

حضرت امام در بحث از تعریف قدرت، نخست از تعریف حکیمان آغاز می کند، اما بدان بسنده نمی کند؛ بلکه خواننده را به سوی بحث از «قدرت مطلق» سوق می دهد و همچنان که معلوم گردید، قدرت مطلق یعنی «قدرت خداوند متعال»؛ و بر طبق ضابطه ای که از نامه یاد شده به دست می آید، تا زمانی که سخن از «قدرت مطلق» در میان باشد، بحث، عرفانی است. علاوه بر این، کتاب «شرح دعاء السحر» از جمله آثار «عرفانی» حضرت امام شناخته می شود و همین که بحث تعریف قدرت در آن مطرح شده، می تواند قرینه ای باشد دال بر این که حضرت امام به قدرت، رویکردی عرفانی دارد.

۳. مبانی عرفانی داوری اخلاقی حضرت امام در باره قدرت

در آخرین فراز نقل شده از کتاب شرح دعاء السحر، دیدگاه حضرت امام در باره قدرت با وضوح تمام بیان شده است. در گام نخست می توان از آن عبارات، دو اصل اساسی استخراج کرد. این دو اصل از ارکان هستی شناسی عرفانی به شمار می آیند و به نظریه وحدت وجود که محور جهان نگری عرفانی به شمار می رود، باز می گردند. اصل نخست آن است که «وجودی جز وجود او نیست»؛ تنها وجودی که حقیقتاً در خور نام وجود است، وجود حق - جل و علا - است. اصل دوم آن است که «هر وجودی ظلّ وجود اوست».

بر اساس اصل نخست، تنها قدرت حقیقی، قدرت خداست و هر چیزی که مستقل از قدرت خدا باشد و در برابر آن دعوی قدرت سر دهد، جز ضعف محض چیزی نیست:

«[...] و این مخلوق ضعیف را قدرتی نیست؛ قدرت فقط در دستگاه قدس ربوبیت پیدا

می شود و فاعل علی الاطلاق و مسبب الاسباب آن ذات مقدس است. تمام مخلوقات اگر

پشت به پشت هم دهند که یک پشه خلق کنند نتوانند؛ و اگر پشه ای از آنها چیزی برباید،

نتوانند پس بگیرند (۲۰) قدرت پیش حق تعالی است. اوست مؤثر در تمام

موجودات» (۲۱)

و در جای دیگر:

«آنها [خاصان درگاه حق و ائمه معصومین، صلوات الله علیهم] می‌دانند که هیچ

موجودی از خود چیزی ندارد - حیات، قدرت، علم و قدرت [و] سایر کمالات ظل

کمال اوست، و ممکن، فقیر، بلکه فقر محض و مستظل است نه مستقل».

کسانی که برستی این حقیقت را درک کرده‌اند، «عرفاء بالله» هستند. (۲۲) منشأ ترس و

وحشت انسان از «قدرت‌ها» این است که می‌پندارد «قدرت این است»، در حالی که جز

قدرت خدا قدرتی نیست. اگر کسی به درک این حقیقت نایل آمد، از هیچ قدرتی جز

خدا نخواهد ترسید. (۲۳) حضرت امام خود نیز به عنوان یک عارف واصل به این حقیقت

باور داشت و ثمرات آن را در مشی سیاسی خود - بویژه در مبارزه با رژیم شاه - بر

همگان نمودار می‌ساخت:

«اگر من خدای نخواسته یک وقتی دیدم که مصلحت اسلام اقتضا می‌کند که یک حرفی بزنم

و می‌زنم و دنبالش راه می‌افتم و از هیچ چیز نمی‌ترسم بحمدلله تعالی، والله تا حالا

نترسیده‌ام، آن روز هم که می‌پرددم [...] آنها می‌ترسیدند، من آنها را تسلیم می‌دادم که

نترسید.» (۲۴)

اصل دوم، که مکمل اصل نخست است، این است که هر وجودی ظل وجود اوست.

حضرت امام در آثار خود به یکی از معارف مورد توجه عالمان مسلمان - و بویژه

عارفان - اشاره کرده است که بر اساس آن، نظام موجود هستی، نظام اتم و احسن و اکمل

است:

«یکی از معارفی که حکیم و متکلم و عامه مردم از اهل شرایع تصدیق دارند و جای شبهه

برای احدی نیست، آن است که آنچه به قلم قدرت حکیم علی الاطلاق، جلت قدرته،

جریان پیدا کرده، از وجود و کمالات آن و از بسط نعمت و تقسیم آجال و ارزاق، بهترین

نقشه و جمیلترین نظام است و مطابق با مصالح تامه؛ و نظام کلی اتم نظام متصور است.

منتها هر یک به لسان خاص خود و اصطلاح مخصوص به فن خود طوری بیان این لطیفه

الهییه و حکمت کامله را کرده [اند]: عارف گوید: ضلّ جمیل علی الاطلاق جمیل علی

الاطلاق است. [...]» (۲۵)

از آنجا که خداوند هم وجود مطلق است و هم کمال مطلق، هر امر وجودی که ظل وجود اوست، ظل کمال او نیز هست:

«و در علوم عالیة ما قبل الطبیعه به ثبوت پیوسته است که وجود عین کمالات و اسماء و صفات است؛ و در هر مرحله ظهور پیدا کند و در مرآتیی تجلی نماید، با جمیع شئون و کمالات، از حیات و علم و سایر امهات سببه ظاهر گردد و متجلی شود.» (۲۶)

بنابر این، «قدرت» نیز که امری وجودی و از «امهات سببه» (۲۷) است، در شمار کمالات وجودی قرار می‌گیرد: هر قدرتی، ظل قدرت خدا و -تکویناً- ظل کمال قدرت اوست. بنابر این، قدرت به خودی خود خیر محض است و مایه شر یا فساد آور نیست. حضرت امام در برخی از خطابه‌های سیاسی خود نیز به این داوری در باره قدرت، به صراحت اشاره کرده است:

«قدرت، یک قدرت است و آن هم برای نفع همه است. آن قدرت هم برای نفع همه، افراد و جامعه و تمام بشر [...] به کار گرفته شده، برای نفع آنهاست.» (۲۸)

و در جایی دیگر:

«[...] قدرت خودش یک کمال است، خدای تبارک و تعالی قادر است، [...]» (۲۹)

اگر قدرت، بلکه نظام هستی، خیر و کمال است و فساد آور نیست، پس منشأ شر در نظام هستی چیست؟ همچنان که خیر بالذات، وجود یا کمال وجود است «شر بالذات عدم وجود، یا عدم کمال وجود است.» (۳۰)

بنابراین:

«آنچه نقیضه و رذیله و شر و وبال است به عدم و تعین راجع و از لوازم ماهیت است که متعلق جعل و مفاض از حق نیست؛ بلکه شروری که در عالم طبیعت و نشئه تنگ مُلک می‌باشد از تضاد بین موجودات و تنگنایی عالم دنیاست، و تضاد بین آنها متعلق جعل نشود. پس، آنچه از خیرات و کمالات و حسنات است از حق است؛ و آنچه نقص و شر و معصیت است از خلق است، چنانچه فرمود: ما اصحابک من حسنة فمن الله و ما اصحابک من سبیه فمن نفسک» (۳۱)

۴. انسان و قدرت

در ادامهٔ مبحث پیشین، باید گفت که در نظام اکمل و اتم هستی، انسان نیز تکویناً جایگاهی رفیع دارد و همه گرایش‌های فطری‌ای که در او هست، از ناحیهٔ خداوند متعال در او به ودیعه گذاشته شده تا او را به کمال واقعی‌اش برساند:

«و باید دانست که تمام قوای ظاهریه و باطنیه را که حق تعالی به ما عنایت فرموده و از علم غیب نازل نموده اماناتی است الهی که طاهر از جمیع فذارات و پاک و پاکیزه بوده بلکه متنور به نور فطرهٔ الهی، و از ظلمت و کدورت تصرف ابلیس دور بوده.» (۳۲)

۴ - ۱. اصل کمال طلبی

در نگرش حضرت امام به انسان، اهتمام بسیاری به اصل فطرت و گرایش‌های فطری انسان به چشم می‌خورد. از این دیدگاه، انسان «مفطور به حب کمال» و مهم‌ترین ویژگی وجود او، فطرت کمال‌طلبی‌اش است:

«بدان که در انسان - اگر نگو [بسم] در هر موجود - به حسب فطرت، حب به کمال مطلق است و حب به وصول به کمال مطلق، و این حب محال است از او جدا بشود و کمال مطلق محال است دو باشد و مکرر باشد و کمال مطلق حق - جل و علا - است، همه او را می‌خواهند و دل‌باختهٔ اویند، گرچه خود نمی‌دانند و در حجب ظلمت و نورند و با این حجب پندارند چیزهای دیگر می‌خواهند و به هر کمال یا جمال یا قدرت یا مکانات که رسیدند به آن حد قانع نیستند و گم شدهٔ خود را در آن نمی‌یابند [...] آنچه همه را مطمئن می‌کند و آتش فروزان نفس سرکش و زیادت طلب را خاموش می‌نماید وصول به اوست و ذکر حقیقی او - جل و علا - چون جلوهٔ او است استغراق در آن آرامش بخش است.» (۳۳)

بنابر این، از آنجا که کمال حقیقی تنها خداوند متعال است، همهٔ انسان‌ها فطرتاً به سوی خداوند متعال گرایش دارند. این، همان «فطرهٔ الله» است که در قرآن کریم بدان اشاره شده است. (۳۴) همین فطرت است که انسان را به حرکت و اوست و او را در مسیر کمال به پیش می‌برد «و به این حب کمال اداره ملک ملکوت گردد و اسباب وصول عشاق کمال شود؛ ولی هر کس به حسب حال و مقام خود تشخیص کمال را در چیزی دهد و قلب او متوجه آن گردد.» (۳۵) حضرت امام علاوه بر گفته‌ها و نوشته‌های منشور، در

اشعار خود نیز به این موضوع اشاره کرده است :

ذرات وجود عاشق روی ویند با فطرت خویشتن ثنا جوی ویند
ناخواستہ و خواستہ، دل‌ها همگی هر جا که نظر کنند در سوی ویند^(۳۴)

* * *

ماند انیم که دلبسته اوئیم همه مست و سرگشته آن روی نکوئیم همه
فارغ از هر دو جهانیم و ندانیم که ما در پی غمزه او بادیه پوئیم همه
ساکنان در میخانه عشقیم مدام از ازل مست از آن طرفه سبوئیم همه
هر چه بوئیم ز گلزار گلستان وی است عطر یار است که بوئیده و بوئیم همه
جز رخ یار جمالی و جمیلی نبود در غم اوست که در گفت و مگوئیم همه
خود ندانیم که سرگشته و حیران همگی پی آنیم که خود روی بروئیم همه^(۳۷)

۴ - ۲. انسان و قدرت طلبی

همچنان که گفته شد، یکی از کمالات وجودی قدرت است. بسیاری از انسان‌ها کمال را در قدرت می‌بینند و فطرت کمال جوی خود را با تلاش برای دست یافتن به قدرت پاسخ می‌گویند؛ تلاشی دائمی و پایان‌ناپذیر:

«کسانی کمال را در سلطنت و نفوذ قدرت و بسط مالک دانسته‌اند و اشتیاق به آن پیدا کرده‌اند. اگر چنانچه سلطنت یک مملکت را دارا شوند متوجه مملکت دیگر شوند، و اگر آن مملکت را در تحت نفوذ و سلط درآورند، به بالاتر از آن متوجه شوند؛ و اگر یک قطری را بگیرند، به اقطار دیگر مایل گردند؛ بلکه آتش اشتیاق آنها روز افزون گردد؛ و اگر تمام روی زمین را در تحت سلطنت بیاورند و احتمال دهند در کرات دیگر بساط سلطنت هست، قلب آنها متوجه شود که ای کاش ممکن بود پرواز به سوی آن عوالم کنیم و آنها را در تحت سلطنت درآوریم.»^(۳۸)

گرایش انسان به قدرت مطلقه، مایه تحرک «قوه غضبیه» در نفس اوست.

۴ - ۳. قوه غضبیه

حضرت امام در کتاب «شرح چهل حدیث» به سه قوه نفس اشاره می‌کند. این قوا

عبارتند از: «واهمه» و «غضبیه» و «شهویه»^(۳۹) این قوا، - همچنان که گفته شد - امانت‌هایی الهی هستند و باید در خدمت تکامل انسان درآیند؛ از این رو حضرت امام در باره این قوا می‌نویسد: «هر یک از این قوا منافع کثیره دارند از برای حفظ نوع و شخص و تعمیر دنیا و آخرت»^(۴۰)

قوه غضبیه نیز که میل انسان به قدرت، از طریق آن بروز می‌کند، دارای فواید بی شماری است. این قوه «از نعم بزرگ الهی است که به واسطه آن تعمیر دنیا و آخرت شود، و با آن حفظ بقای شخص و نوع و نظام عالیه گردد، و مدخلیت عظیم در تشکیل مدینه فاضله و نظام جامعه دارد. اگر این قوه شریفه در حیوان نبود، از ناملايمات طبیعت دفاع نمی‌کرد و دستخوش زوال و اضمحلال می‌گردید. و اگر در انسان نبود، علاوه بر این، از بسیاری از کمالات و ترقیات باز می‌ماند»^(۴۱) علاوه بر این، «اداره امر به معروف و نهی از منکر و اجرای حدود و تعزیرات و سایر سیاسات دینیه و عقلیه نشود جز در سایه قوه شریفه غضبیه»^(۴۲)

خداوند «در بنی آدم این قوه را سرمایه زندگانی ملکی و ملکوتی و مفتاح خیرات و برکات قرار داده. جهاد با اعداء دین و حفظ نظام عایله بشر و ذب از جان و مال و ناموس و سایر نوامیس الهیه، و جهاد با نفس که اعداء عدو انسان است، صورت‌نگیرد مگر به این قوه شریفه»^(۴۳)

۴ - ۴. گرایش انسان به شر

انسان با وجود این همه استعداد فطری که او را به سوی خدا می‌کشاند، به سادگی به انحراف می‌افتد و قوای خود را صرف دور شدن از خدا می‌کند. مثلاً قوه غضبیه، با چندین ارج و فایده که برای آن یاد شد، اگر دچار افراط گردد، به «بدترین قوه‌ها» تبدیل می‌گردد. اما چه چیزی موجب گرایش انسان به شر می‌گردد؟

حضرت امام بارها تأکید می‌کند که «حب نفس»، «سر منشأ تمام خطاهای انسانی و رذایل اخلاقی» است.^(۴۴) البته حب نفس، خود در اصل ناشی از همان فطرت کمال طلب انسان است؛ چرا که نفس انسان به خودی خود «چیزی نیست، مال غیر است، حب غیر است. منتها به غلط اسمش را «حب نفس» گذاشته‌اند. این غلط انسان را خراب می‌کند

[...] انسان را به فنا می دهد» (۴۵)

به عبارت روشن تر، «قوای باطنی» انسان - که ابزار تکامل اویند - در ابتدای گام نهادن انسان به عالم خاکی، تحت الشعاع حیوانیت او قرار می گیرند و از آنجا که این امیال فطری هستند و قطعاً در انسان به فعلیت می رسند، به علت سلطه حیوانیت بر وجود انسان، به انحراف کشیده می شوند. اساساً از دیدگاه حضرت امام، انسان در بدو امر «حیوان بالفعل» است:

«بدان که نفوس انسانیه در بدو ظهور و تعلق آن به ابدان و هبوط آن به عالم ملک در جمیع علوم و معارف و ملکات حسنه و سئیه، بلکه در جمیع ادراکات و فعالیت، بالقوه است و کم کم رو به فعلیت گذارد به عنایت حق جل و علا، و ادراکات ضعیفه جزئیه اول در او پیدا شود، از قبیل احساس لمس و حواس ظاهره دیگر الاخص فالاحس؛ و پس از آن ادراکات باطنیه نیز به ترتیب در او حادث گردد. ولی در جمیع ملکات باز بالقوه باشد؛ و اگر در تحت تأثیراتی واقع نشود، به حسب نوع ملکات خبیثه در او غالب شود و متمایل به زشتی و ناهنجاری می گردد» (۴۶)

حضرت امام این دیدگاه را در جایی دیگر با عبارتی روشن تر، بیان کرده است:

«پس، انسان حیوانی بالفعل است در ابتدای ورود در این عالم، و در تحت هیچ میزان جز شریعت حیوانات، که اداره شهوت و غضب است، نیست. و چون این اعجوبه دهر ذات جامع یا قابل جمعی است، از این جهت برای اداره آن دو قوه صفات شیطانی را از قبیل کذب و خدیعه و نفاق و نمیمه و سایر شیطنت های دیگر نیز [که از قوه «وهم» ناشی می گردند] به کار می برد؛ و با همین سه قوه، که اصول مفسدات و مهلکات است، ترقی کند؛ و اینها نیز در او نمو و ترقی روز افزون نمایند. و اگر در تحت تأثیر مربی و معلمی واقع نشود، پس از رسیدن به حد رشد و بلوغ یک حیوان عجیب و غریبی شود که در هر یک از شئون مذکوره گوی سبقت از سایر حیوانات و شیاطین ببرد، و از همه قویتر و کاملتر در مقام حیوانیت و شیطنت شود» (۴۷)

همچنان که فطرت کمال طلب انسان، تحت تأثیر عالم طبیعت و حیوانیت انسان، به حب نفس تبدیل می گردد، قدرت طلبی نیز که نشانه گرایش به قادر مطلق است، به حب

جاه و ریاست بدل می‌گردد. حضرت امام «حب ریاست، جاه، غلبه و قدرت» را شعبه‌ای از حب نفس می‌داند.^(۴۸) بنابر این اگر چه قدرت، به خودی خود، خیر و کمال است، قدرت‌طلبی و حب جاه که به دور شدن انسان از مبدأ حقیقی قدرت می‌انجامد، مذموم است. حال اگر انسان به خود رها شود و دست خیانت در امانت‌های الهی بگشاید و به شرّ گراید، زندگی اجتماعی چگونه می‌تواند ممکن باشد؟

«نوع انسان در دنیا با معاونت و معاضدت بعضی با بعضی زندگانی راحت می‌تواند بکند؛ زندگانی انفرادی برای هیچ‌کس میسر نیست، مگر آنکه از جامعه بشریت خارج شده به حیوانات وحشی ملحق گردد؛ و زندگانی اجتماعی چرخ بزرگش بر اعتماد مردم با یکدیگر می‌چرخد.»^(۴۹)

گرایش انسان‌ها به شرارت و شیطنت و تلاش برای پاسخ‌گفتن به امیال بی‌پایانشان برای قدرت، ثروت یا لذت بیشتر، اساس زندگی اجتماعی را محکوم به زوال می‌کند و میل به تعدی و تجاوز که در نهاد هر کس وجود دارد،^(۵۰) رخ می‌نماید و جامعه را به آشوب می‌کشد.

۴-۵. نابرابری ذاتی انسان‌ها

خداوند متعال، برای هدایت انسان به مسیر کمال و بازداشتن او از افراط و تفریط در بهره‌جویی از قوای نفسانی و تبعیت از هوای نفس، از سر عنایت و رحمت، «دو نوع از مربّی و مهذب به تقدیر کامل در او قرار داد [...] و این دو یکی مربی باطنی، که قوه عقل و تمیز است، و دیگری مربی خارجی که انبیا و راهنمایان طرق سعادت و شقاوت می‌باشند. و این دو هیچکدام بی دیگری انجام این مقصد ندهند.»^(۵۱) اساساً، این نظریه که نظام موجود هستی نظام اتمّ و اکمل است، بدون فرض وجود این دو مربی داخلی و خارجی، ناقص و ناممکن است.^(۵۲) از آنجا که «هدایت» انسان‌ها به سوی حق، کاری نیست که هر کس توان آن را داشته باشد و باید انسان‌های برتری وجود داشته باشند که بتوانند این بار امانت را به دوش کشند، بنابر این به طور طبیعی، نابرابری در میان انسان‌ها راه می‌یابد. انسان‌ها، از هر حیث که برابر باشند، دست‌کم در این جهت که برخی افراد معدود در میان آن‌ها به «هدایت‌گری» مشغولند و توده عظیم انسان‌ها مکلف به تبعیت و

اطاعت از آن‌ها هستند، نابرابرند. از این رو، حضرت امام تصریح می‌کنند که انسان‌ها با یکدیگر برابرند و هیچ‌کس بر دیگری امتیازی ندارد، «الافی مقام الهدایة»^(۵۳) به طور کلی اعتقاد به گرایش انسان‌ها به شرّ و توجیه «طبیعی» بودن نابرابری در میان انسان‌ها، مبنای مشترک نظریه‌هایی است که قدرت سیاسی را «خیر» می‌دانند.

۵. غایات قدرت سیاسی

حضرت امام، ضرورت تشکیل حکومت و استقرار قدرت سیاسی را مستند به حکم عقل و شرع، و غایات قدرت سیاسی را چهار چیز می‌داند:

۱. برقراری نظم و امنیت؛
 ۲. برقراری و تأمین قسط و عدل؛
 ۳. تهذیب نفوس و تأمین سعادت انسان‌ها؛
 ۴. کسب و نگهداشت قدرت سیاسی.
- در اینجا، هر یک از این غایات را جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۵ - ۱. برقراری نظم و امنیت

نخستین غایت قدرت سیاسی، برقراری نظم و تأمین امنیت و جلوگیری از بی‌نظمی و هرج و مرج است. البته این وظیفه، اختصاص به حکومت اسلامی ندارد؛ بلکه مستند به «حکم روشن عقل» در اثبات ضرورت وجود مطلق حکومت است.

می‌توان مستند روایی این نظریه را روایتی از حضرت علی (ع) در نهج البلاغه دانست:

وانه لابد للناس من أميرٍ يرّوهم فاجرٍ يعمل في امرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر و يبلغ الله فيها الأجل. و يجمع به الفيء. و يقاتل به العدو. و تأمن به السبيل و يؤخذ به للضعيف من القوى حتى يستريح به برّ و يستراح من فاجر.

«حالی که مردم را حاکمی باید نیکوکردار یا تمه‌کار، تا در حکومت او مرد با ایمان کار خویش کند، و کافر بهره خود برد، تا آنگاه که وعده حق می‌رسد و مدت هر دو رسد. در سایه حکومت او مال دیوانی را فراهم آورند و با دشمنان پیکار کنند، و راهها را ایمن سازند؛ و به نیروی او حق ناتوان را از توانا بستانند، تا نیکوکردار روز به آسودگی به شب

رساند و از گزند تبه‌کار در امان ماند.» (۵۴)

حضرت امام در کتاب «کشف اسرار» در ردّ این مدعا که مجتهدان هوای سلطنت در سر دارند، می‌نویسد:

«مجتهدین هیچوقت با نظام مملکت و با استقلال ممالک اسلامی مخالفت نکردند فرضاً که این قوانین را بر خلاف دستورات خدائی بدانند و حکومت را جبارانه تشخیص دهند باز مخالفت با آن نکرده و نمی‌کنند زیرا که این نظام پوسیده را باز بهتر می‌دانند از نبودنش و لهذا [...] همین بیهوده را هم تا نظام بهتری نشود تأسیس کرد محترم می‌شمارند و لغو نمی‌کنند.» (۵۵) (تأکید از نگارنده است.)

حضرت امام در مباحث «ولایت فقیه» نیز، به این کار ویژه قدرت سیاسی اشاره دارد و ضررهای ناشی از فقدان قدرت سیاسی مستقر را بیان می‌کند:

«بدون تشکیل حکومت و 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 می‌آید، و فساد اجتماعی و اعتقادی و اخلاقی پدید می‌آید.» (۵۶) (تأکید از نگارنده است.)

همچنین در نقد دیدگاه «انجمن حجّیه» که تشکیل حکومت را تا پیش از ظهور ولی عصر (عج) «باطل» می‌دانند، می‌فرماید:

«آنهايي که باز يگر نبودند مغرور بودند به بعضی روایاتی که وارد شده است بر این امر که هر علمي بلند شود قبل از ظهور حضرت، آن علم، علم باطل است. آنها خیال کرده بودند که نه، هر حکومتی باشد در صورتی که آن روایات که هرکس علم بلند کند علم مهدی، به عنوان مهدویت بلندکنند [...]»

آنی که می‌گوید حکومت نباشد معنایش این است که هرج و مرج بشود، همه هم را بکشند، همه به هم ظلم بکنند برای این که حضرت بیاید، حضرت بیاید چه کند؟ برای این که رفع کند این را.» (۵۷)

حضرت امام ضرورت وجود حکومت را مستند به حکم عقل و شرع می‌داند. وجود حکومت جزئی از نظام طبیعت است و «اسلام تمام نظام طبیعت را حفظ می‌کند، فسادهایش را یکی یکی بیرون می‌کند، حکومت باشد اما چپاولگر نباشد، حکومت

خائن نباشد؛ نه اینکه می خواهد حکومت را به هم بزند.»^(۵۸) از نظر شرعی نیز حکومت، «از واجبات حسیه‌ای^(۵۹) است که واجب است برای حفظ نظم.»^(۶۰)

۵ - ۲. برقراری و تأمین قسط و عدل

حکومت اسلامی، قدرت را فراتر از تأمین نظم و امنیت در جامعه، برای برقراری قسط و عدل در جامعه به کار می‌گیرد. حضرت امام تصریح می‌کند؛ «قدرتی که به دست می‌آید صرف در تحقق عدالت خواهد شد.»^(۶۱) او همچنین در مواردی دیگر، برقراری عدالت را مهم‌ترین ویژگی حکومت اسلامی دانسته است: «ما که می‌گوییم حکومت اسلامی، می‌گوییم حکومت عدالت.»^(۶۲) در حکومت اسلامی، نه تنها غایت قدرت سیاسی، استقرار عدالت در جامعه است، بلکه مبنای تشکیلات حکومت اسلامی نیز، عدالت است.^(۶۳) اساساً تنها حکومتی که به تحقق عدالت می‌انجامد، حکومت اسلامی است: «در همه رژیم‌هایی که، مطالعه بکنیم جز رژیم اسلام جز حکومت اسلامی حکومتی نیست که عدالت داشته باشد؛ همه برای خودشان‌اند.»^(۶۴) حضرت امام برای معرفی نمونه آرمانی حکومت عدل اسلامی، مخاطبان خود را به آشنایی با سیره حکومتی حضرت علی (ع)، فرا می‌خواند.^(۶۵)

۵ - ۳. تهذیب نفوس و تأمین سعادت انسان‌ها

همچنان که گفته شد بی وجود و بعثت انبیا، دو قوه شهوت و غضب به یاری قوه واهمه بر انسان حاکم می‌گردند و او را به پستی می‌کشانند. حضرت امام، بعثت انبیا را اصالتاً و اساساً برای راهنمایی انسان به مسیر سعادت و تهذیب نفس او و تقویت مربی درونی او - عقل - برای حکومت کردن بر مملکت روح انسانی می‌داند. انبیا این رسالت را از طریق مهار کردن دو قوه غضب و شهوت انجام می‌دهند؛ بنابراین اداره بعد مادی وجود انسان، به خودی خود، مطمح نظر ادیان الهی نیست و قوای حیوانی نفس انسان برای آن منظور کافی است:

«آنهایی که گمان کردند نبی ختمی و رسول هاشمی (ص) دعوتش دارای دو جنبه است:

دنیاوی و آخرتی، و این را مایه سرفرازی صاحب شریعت و کمال نبوت فرض کرده‌اند، از

دیانت بی‌خبر و از دعوت و مقصد نبوت عاری و پری هستند. دعوت به دنیا از مقصد

انبیاء عظام بکلی خارج، و حس شهوت و غضب و شیطان باطن و ظاهر برای دعوت به دنیا کفایت می‌کنند، محتاج به بعث رسل نیست - اداره شهوت و غضب قرآن و نبی لازم ندارد. بلکه انبیاء مردم را از دنیا باز دارند و تقیید اطلاق شهوت و غضب کنند و تحدید موارد منافع نمایند، غافل گمان کنند دعوت به دنیا کنند. آنها می‌فرمایند مال را از هر راه تحصیل نکن و شهوت را به هر طریق فرو نشان - نکاح باید باشد، تجارت و صنعت و زراعت باید باشد - با آن که در کانون شهوت و غضب اطلاق است. پس، آنها جلوگیری اطلاق هستند نه داعی دنیا. روح دعوت به تجارت تقیید و بازاری از به دست آوردن باطل است؛ و روح دعوت به نکاح تحدید طبیعت و جلوگیری از فجور و اطلاق قوه شهوت است. بلی، آنها مخالف مطلق نیستند چه که آن مخالف نظام اتم است.»^(۶۶) (تأکید از نگارنده است.)

حضرت امام در طول دوران انقلاب اسلامی و پس از آن نیز، بر این دیدگاه تأکید می‌کرد. گرچه به نظر می‌رسد طی این دوران، به بُعد مادی اسلام بیش از آنچه در فراز بالا نقل شد، اهتمام نشان می‌داد و اسلام را «یک مکتب مادی - معنوی»^(۶۷) می‌دانست؛ با این حال، حتی در این زمان نیز بعد مادی را مقدمه بعد معنوی، «مادیت را در پناه معنویت» و اسلام را «مکتب انسان سازی» و تهذیب نفس را «مقصد نهایی انبیا و اولیا» می‌داند.^(۶۸) ایشان در این باره می‌گوید:

«انبیا که دیدند مردم در هلاکت هستند از حیث اخلاق، از حیث عقاید، از حیث اعمال، مکتب‌هایی را خدای تبارک و تعالی به آنها الهام کرد تا نجات بدهد انسان را به همه ابعادی که دارد. اگر انسان حیوانی بود مثل سایر حیوانات، لکن حیوانی که تدبیر دارد، حیوانی که اهل صنعت است، اگر این بود احتیاج به آمدن انبیا نداشت. برای اینکه این راه، راهی است که مادیین خودشان ادراک می‌کنند. آمدن انبیا برای این است که آن راه‌هایی که بشر نمی‌داند، آن حقایقی را که انسان نمی‌داند، به آنها تعلیم بفرماید. انبیا برای راهنمایی یک مقام بالاتر، یک مقام انسانی بالاتر آمده‌اند. قرآن کتاب آدم سازی است، برای آدم ساختن آمده است. کتاب حیوان سازی نیست. کتاب تعمیر مادیت نیست، همه چیز است، انسان را به تمام ابعاد تربیت می‌کند، مادیات را قبول دارد در پناه معنویات و مادیات را تبع معنویات قرار می‌دهد.»^(۶۹)

در پرتو این دیدگاه، هدف نهایی حکومت اسلامی - و در واقع غایت حقیقی قدرت سیاسی - «تهدیب نفس مردم» است.^(۷۰) غایات دیگر قدرت سیاسی - تأمین نظم و امنیت و برقراری قسط و عدل - نیز از آن جهت مطلوبند و مورد توجه حکومت اسلامی قرار می‌گیرند که شرط لازم موفقیت مریبان جامعه در تحقق این هدف اصیل و نهایی است:

«انبیا نیامده‌اند حکومت درست کنند، حکومت را می‌خواهند چه کنند؟ این هم هست. اما نه این است که انبیا آمده‌اند که دنیا را اداره کنند، حیوانات هم دنیا دارند، کار خودشان را اداره می‌کنند. البته بسط عدالت همان بسط صفت حق تعالی است برای اشخاصی که چشم دارند. بسط عدالت هم می‌دهند، عدالت اجتماعی هم به دست آنهاست، حکومت هم تأسیس می‌کنند، حکومتی که حکومت عادلانه باشد، لکن مقصد این نیست، اینها همه وسیله است که انسان برسد به یک مرتبه دیگری که برای آن انبیا آمده‌اند.»^(۷۱)

همین ویژگی، همچنین مایه تمایز حکومت‌های الهی از غیر الهی است:

«و تفاوت بزرگی که بین همه رژیم‌های دنیا به هر قسمی که می‌خواهد باشد، [...] و آن رژیمی که الهی است و تابع قوانین الهی است، تفاوت بزرگ این است که تمام رژیم‌ها آتش که دیگر عدل و داد و خوبیست، فقط در حدود طبیعت است.»^(۷۲)

همین که انسان‌ها، در برابر پیامبران سر به طاعت فرود آورند و دعوتشان را بپذیرند، رابطه قدرت میان آنها استقرار می‌یابد. اماگاهی پیامبران برای پیشبرد دعوت خود ناگزیر از به کار گرفتن قوه قهریه و اعمال «زور»، که نوع خاصی از رابطه قدرت است، می‌گردند:

«در نقلی است که پیغمبر اکرم (ص) دیدند که عده‌ای از این کفار را دارند می‌آورند، اسیر کردند می‌آورند و عبور می‌دهند، فرمودند که اینها را - قریب به این معنا - می‌خواهیم به بهشت ببریم، و اینها را با زنجیر می‌کشند طرف بهشت! انبیاء (ع)، برای سعادت بشر مبعوث شده‌اند؛ یعنی، سعادت همه جانبیه بشر؛ سعادت دنیای بشر؛ سعادت حیات دیگر بشر، آنها می‌خواستند که انسانها را به کمال لایق به انسانیت برسانند. بشر زیر این بار بسیاریشان نمی‌روند و نرفتند [...] ما می‌خواهیم این دولتها را مستقل کنیم، راضی

نمی‌شوند. [...] این همان چیزی است که پیغمبر اکرم فرمود که با زنجیر ما اینها را داریم می‌کشیم طرف بهشت؛ طرف سعادت.» (۷۳)

حضرت امام در جایی دیگر، با اشاره به فتوحات اسلامی، آن‌ها را برای «مملکت‌گیری» نمی‌داند، بلکه «فتح برای این است که انسانها را، [...] به کمال برساند.» (۷۴)

بنابر این، روشن می‌شود که انبیای الهی، دعوت خود را برای رساندن انسان‌ها به کمال، اعلام کرده‌اند و در این راه به کارگیری قدرت سیاسی ضروری است؛ در نتیجه، انسان‌سازی و تهذیب نفوس غایت نهایی و حقیقی قدرت سیاسی به شمار می‌آید.

۵-۴. کسب و نگهداشت قدرت سیاسی

از مجموعه مباحث گذشته، آشکار گردید که قدرت، هم به خودی خود، خیر و کمال است و هم از جهت تحقق بخشیدن به غایات سه‌گانه‌ای که برای آن یاد کردیم. اینک جای طرح این پرسش است که آیا کسب قدرت سیاسی و حفظ و تقویت آن، به خودی خود می‌تواند در شمار غایات قدرت سیاسی قرار گیرد؟ آیا قدرت سیاسی، فی‌نفسه می‌تواند غایت باشد؟

همچنان که گفتیم، اگر چه قدرت ذاتاً خیر و کمال است، قدرت‌طلبی که ریشه در حب نفس دارد، مذموم است؛ چراکه در آن، قدرت برای نفس قدرت خواسته می‌شود. این‌گونه طلب کردن قدرت همان حب جاه است که روایات بسیاری در مذمت آن وارد شده است. (۷۵) حضرت امام نیز به آن روایات اشاره و قدرت‌طلبی را - بدین معنا - نکوهش می‌کند:

«قدرت‌طلبی در هر که باشد، این اسباب این می‌شود که زمین بخورد. قدرت‌طلبی از هر که باشد از شیطان است؛ می‌خواهد رئیس جمهور آمریکا قدرت‌طلبی کند یا یک طلبه‌ای در مدرسه بخواند قدرت‌طلبی بکند، یا یک امام جمعه‌ای در مرکزی که دارد.» (۷۶)

و در جایی دیگر، این تصور را که پیامبر اکرم و دیگر انبیا و اولیا، قدمی برای قدرت‌طلبی برداشته‌اند، رد می‌کند:

«تمام جنگ‌هایی که در اسلام واقع شده برای این بوده است که این جنگلی‌ها و وحشی‌ها را

واردکنند در حصار ایمان، قدرت‌طلبی توکار نبوده و لَهذا در سیره نبی اکرم و سایر انبیا و اولیای بزرگ، حضرت امیر - سلام الله علیه - اولیای بزرگ در سیره آنها می‌بینیم که اصل قضیه قدرت‌طلبی درکار نبود و اگر برای ادای وظیفه نبود برای ساختن این انسانها بود، حتی این خلافت ظاهری را هم قبول نمی‌کردند، می‌رفتند، اما تکلیف بود، تکلیف خداست، باید قبول کند تا بتواند آن مقداری که می‌تواند انسان درست کند. [...] اگر کسی برای قدرت اقدام بکند و برای تحصیل قدرت شمشیر بکشد، این از اسلام دور است، این وارد در اسلام نشده باز، ظاهراً مسلم است.»^(۷۷)

قدرت سیاسی از نظر حضرت امام یک وسیله و ابزار است؛ بنابراین، اگرچه مطلوب است، اما مطلوبیت آن ذاتی نیست، بلکه بالعرض است. اگر قدرت سیاسی وسیله تحقق غایاتی که گفته شد، نمی‌بود، فاقد هرگونه ارزشی می‌گردید. حضرت امام در کتاب ولایت فقیه، پس از استناد به دو روایت از حضرت علی (ع)^(۷۸) چنین استدلال می‌کند که «عهدہ دار شدن حکومت فی حد ذاته شأن و مقامی نیست؛ بلکه وسیله اجرای احکام و برقراری نظام عادلانه اسلام است [...] هرگاه حکومت و فرماندهی وسیله اجرای احکام الهی و برقراری نظام عادلانه اسلام شود، قدر و ارزش پیدا می‌کند؛ و متصدی آن صاحب ارجمندی و معنویت بیشتر می‌شود.»^(۷۹) و در توصیه به رهبری آینده، بر همین معنا تأکید می‌کند:

«لازم است به رهبر محترم آتیه یا شورای رهبری تذکری برادرانه و مخلصانه بدهم: رهبر و رهبری در ادیان آسمانی و اسلام بزرگ چیزی نیست که خود به خود ارزش داشته باشد و انسان را خدای نخواستہ به غرور و بزرگ اندیشی خود وادارد. آن همان است که مولای ما علی بن ابیطالب در باره آن گوشزد فرموده است.»^(۸۰)

اما نباید از این موضوع، چنین نتیجه گرفت که - بر خلاف آنچه تا کنون در صدد اثبات آن بوده‌ایم - از نظر حضرت امام قدرت سیاسی ذاتاً نه خیر است و نه شرّ، بلکه خنثی است و خیر یا شرّ بودن آن بستگی به چگونگی بهره‌گیری از آن دارد. زیرا غایات قدرت از دیدگاه امام، ضروری و واجب هستند و کسب قدرت از آن جهت که مقدمه واجب است، خود نیز واجب است. حضرت امام تلاش برای کسب قدرت سیاسی را به

منظور تحقق غایات مطلوب، واجب می دانست و خود نیز عملاً در این جهت گام برمی داشت. ایشان در این باره می فرماید:

«اگر امروز قدرت نداریم که جلو این کارها را بگیریم و حرامخواران و خائنین به ملت و دزدان مقتدر و حاکم را به کیفر برسانیم، باید کوشش کنیم این قدرت را به دست بیاوریم. و در عین حال، به عنوان حداقل انجام وظیفه، از اظهار حقایق و افشای حرامخوارها و دروغ پردازها کوتاهی نکنیم. وقتی قدرت را بدست آوردیم، نه تنها سیاست و اقتصاد و اداره کشور را درست می کنیم؛ بلکه حرامخورها و دروغ پردازها را شلاق می زنیم و به کیفر می رسانیم.» (۸۱)

ایشان در بخشی دیگر از مباحث ولایت فقیه، تلاش برای تحصیل قدرت و تشکیل حکومت را از «واجبات مطلق» می شمارد، نه واجب مشروط. (۸۲) این بدان معناست که تحصیل قدرت «شرط واجب» است (مثل وضو برای نماز)، نه شرط وجوب (مثل استطاعت برای حج) و تأکید می کند که اگر تشکیل حکومت برای کسی که واجد شرایط است امکان داشته باشد، برای او «واجب عینی» است، «وگرنه واجب کفایی است.» (۸۳) گذشته از این، اعتقاد به این که «حق اعمال قدرت» از آن امام معصوم یا جانشین اوست و دخالت دیگران در تصدی و اعمال آن، «تصرف در سلطان غیر» و از مصادیق «غصب» است، (۸۴) خود نشانه آن است که قدرت اصالتاً از آن امام معصوم است و تصدی آن از جانب دیگران ناعادلانه و جائزانه است؛ چون قدرت را از جایگاه حقیقی اش دور کرده است.

حال که کسب قدرت واجب است، منطقی می توان به این نتیجه رسید که حفظ و تقویت آن نیز، به خودی خود، یکی از غایات قدرت سیاسی است. قدرت سیاسی، شأنی ابزاری دارد، اما از آنجا که غایات قدرت ابدی است، ضرورت وجود قدرت سیاسی نیز ابدی و ماندگار است. حضرت امام از لزوم حفظ و تقویت قدرت سیاسی با عنوان «حفظ نظام جمهوری اسلامی» یاد می کرد:

«مسئله حفظ نظام جمهوری اسلامی در این عصر و با وضعی که در دنیا مشاهده می شود و بسا این نشانه گیریهایی که از چپ و راست و دور و نزدیک نسبت به این مولود شریف

می‌شود، از اهم واجبات عقلی و شرعی است که هیچ چیز به آن مزاحمت نمی‌کند و از

اموری است که احتمال خلل در آن عقلاً منجز است.^(۸۵) (تأکید از نگارنده است.)

در جایی دیگر حضرت امام حکومت را «ولایت مطلقه‌ای که از جانب خدا به نبی اکرم (ص) واگذار شده و اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام فرعی الهیه تقدم دارد»^(۸۶) معرفی می‌کند. نتیجه این تعریف این است که در صورت تعارض میان مصلحت نظام و هر یک از «احکام فرعی»، حفظ و رعایت مصلحت نظام مقدم است.

۶. قدرت‌های سیاسی ناروا

همچنان که در مملکت روح انسان، فطرت کمال‌طلبی به حب نفس تبدیل می‌شود و عقل الهی از حکومت بر قوای نفس، محروم می‌ماند، در عرصه جامعه نیز غالباً «قدرت سیاسی» در دست افرادی بوده که صلاحیت تصدی آن را نداشته‌اند. حضرت امام در چارچوب گرایش کلی اندیشه سیاسی شیعه، «تغلب» را مردود می‌شمارد و تصدی قدرت را به خودی خود، دلیل حقانیت نمی‌داند:

«گمان نکنید هر که قدرت پیدا کرد خدای تبارک و تعالی با اوست، معاویه هم قدرت

داشت، فرعون هم قدرت داشت، فرعون هم سلطنت داشت. سلطنت اگر ظل‌الله باشد،

سلطان اگر ظل‌الله باشد، پذیرفته است.»^(۸۷)

حضرت امام این گونه قدرتمداران را کسانی دانسته که «تکویناً» صاحب قدرتند. ایشان با اشاره به «رؤسای جمهور اسلام، سلاطین اسلام»، آنان را کسانی می‌داند که «اسلام [...] برحسب اراده خدای تبارک و تعالی تکویناً، [به آن‌ها] سپرده شده است»^(۸۸) و مسئولیتشان را در حفظ اسلام به آنان یادآور می‌شود. این تعبیر حضرت امام، به معنای تأیید حقانیت آنان در تصدی قدرت نیست، بلکه تنها به این معناست که آنان به طور «بالفعل» قدرت را در اختیار دارند. مانند این تعبیر را در قرآن کریم در باره نمرود، می‌بینیم:

الم تر الی الذی حاج ابراهیم فی ربه ان ۛائه الله الملك. (بقره / ۲۵۸)

آیا [داستان] کسی را که از [سر مستی] آنکه خداوند به او ملک و مکنّت بخشیده بود، با

ابراهیم در باره پروردگارش محاجه می‌کرد، ندانسته‌ای؟

حضرت امام روایاتی را که در توجیه «تغلب» مورد استناد قرار گرفته‌اند، روایاتی «ضعیف» دانسته، که در مقابل روایاتی که «در باره مبارزه با ستمگران و کسانی که در دین تصرف می‌کنند وارد شده است»، شایسته هیچ وقعی نیست.^(۸۹)

در سخنان و نوشته‌های حضرت امام، می‌توان سه گونه «قدرت سیاسی ناروا» را از یکدیگر باز شناخت. این سه گونه عبارتند از: ۱. طاغوت؛ ۲. استبداد؛ ۳. دیکتاتوری. در اینجا به اختصار ویژگی‌های هر کدام از این‌ها مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۶ - ۱. طاغوت

حضرت امام «طاغوت» را «حکومت‌های جور و قدرت‌های ناروای حکومتی»^(۹۰) یا «قدرت‌های سیاسی ناروا»^(۹۱) معنا می‌کند. این حکومت‌ها «در برابر حکم خدا سرکشی و طغیان» کرده‌اند و قدرتی را که حق آنان نیست، غصب کرده‌اند^(۹۲) و بر خلاف حق و عدالت اعمال می‌کنند^(۹۳) و فساد را گسترش می‌دهند. حکومت از نظر حضرت امام از دو حال خارج نیست؛ یا الهی است یا طاغوتی:

«یا خدا یا طاغوت [...] اگر به امر خدا نباشد، [...] غیر مشروع شد. طاغوت است، اطاعت او، اطاعت طاغوت است، وارد شدن در حوزه او وارد شدن در حوزه طاغوت است طاغوت وقتی از بین می‌رود که به امر خدای تبارک و تعالی یک‌کسی نصب بشود.»^(۹۴)

۶ - ۲. استبداد

حکومت استبدادی، حکومتی است که در آن «آراء و تمایلات نفسانی یک تن [...] بر سراسر جامعه تحمیل» شود.^(۹۵) چنین حکومتی، طبیعتاً نمی‌تواند به هیچ قاعده یا قانونی ملتزم باشد. از این رو، چنین حکومتی با اسلام منافات دارد:

«حکومت اسلامی نه استبدادی است و نه مطلقه، بلکه «مشروطه» است. البته نه مشروطه به متعارف فعلی آن که تصویب قوانین تابع آراء اشخاص و اکثریت باشد. مشروطه از این جهت که حکومت‌کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم (ص) معین گشته است. «مجموعه شرط» همان احکام و قوانین

اسلام است که باید رعایت و اجرا شود. از این جهت حکومت اسلامی «حکومت قانون

الهی بر مردم» است. (۹۶)

۶-۳. دیکتاتوری

دیکتاتوری در اصل، ملکه‌ای نفسانی است و «بدترین صفاتی است که انسان را منحط می‌کند از انسانیت و کشور را به تباهی می‌کشد». (۹۷) به طور کلی، جوهر دیکتاتوری، تمایل دیکتاتور به تحمیل نظر خود بر دیگران است. روشن است که رأی تحمیلی نمی‌تواند مستند به دلیل و برهان باشد؛ زیرا در این صورت تحمیل رأی بر دیگران بی‌معنی است. به همین دلیل، حضرت امام دیکتاتوری را این می‌داند که «برخلاف رأی ملت یک چیز را به زور به گردن ملت بگذارند». (۹۸)

منشأ رفتار دیکتاتور مآبانه عدم تهذیب نفس و ناتوانی دیکتاتور در تسلط بر نفس خویش از یک سو، و غلبه قدرت‌طلبی و حب جاه بر او از سوی دیگر است. دیکتاتور از سویی به ضعف نفس دچار است و از سوی دیگر میل به سلطه بر دیگران دارد. پیامد وجود چنین روحیه‌ای در دیکتاتور، اصرار او بر خطاهاست.

«از مفاسدی که دیکتاتوری دارد و دیکتاتور مبتلا به او هست این است که یک مطلبی را القا

می‌کند بعدش نمی‌تواند، قدرت ندارد بر خودش که این مطلبی را که القا کرده است اگر خلاف

مصلحت است [...] نمی‌تواند از قولش برگردد، می‌گوید، «گفتم و باید بشود». (۹۹) (تأکید از

نگارنده است.)

پیامد دیگر دیکتاتورمنشی گسستگی میان دولت و ملت است؛ در نتیجه دیکتاتوری، ملت از همراهی با قدرتمداران سرباز می‌زند و قدرتمداران در مقابل، برای واداشتن ملت به همراهی، رفتار دیکتاتور مآبانه خود را تشدید می‌کنند:

«یکی از انگیزه‌های که دیکتاتوری پیش می‌آورد این است که دیکتاتورها می‌بینند ملت

همراهشان نیست اعمال دیکتاتوری می‌کنند [...] وقتی که ملت جدا باشد از دولت و

دولت هم بخواهد از ملت استفاده کند و بدو شد ملت را دیکتاتوری پیش می‌آید». (۱۰۰)

البته چنین حکومتی به هیچ وجه نمی‌تواند پایدار بماند و هر چند که قدرتمند هم

باشد، زوال آن قطعی است. (۱۰۱)

تکوین روحیه دیکتاتوری در اشخاص کاملاً تدریجی است:

«اینطور هم نیست که انسان خیال کند که شیطان می‌آید ابتدا به آدم می‌گوید که بیا برو طاغوتی بشو، این را نمی‌گوید. قدم به قدم انسان را پیش می‌برد، و جب به جب انسان را پیش می‌برد.» (۱۰۲)

حضرت امام با اشاره به کسانی چون رضاخان و هیتلر به عنوان نمونه‌های دیکتاتوری تصریح می‌کند که این افراد از بدو زاده شدن دیکتاتور نبوده‌اند، بلکه «کم‌کم وارد جامعه شدند و قدرت پیدا کردند هر چه قدرت زیادتر شد آن ملکه‌ای که در باطنش بود هی زیادتر شد و همین طور به تدریج قوت پیدا کرد تا یک وقت یک دیکتاتوری شد مثل هیتلر [...] یا رضاخان.» (۱۰۳)

۷. پیامد استقرار قدرت‌های سیاسی ناروا

به نظر حضرت امام، منشأ بدبختی و عقب ماندگی ملت‌ها فساد هیأت حاکمه است: «اگر چنانچه هیأت حاکمه، کسانی که مقررات یک کشور در دست آنهاست، اینها فاسد باشند، مملکت را به فساد می‌کشاند؛ همه بعدهای مملکت را رو به نیستی و فساد می‌برند.» (۱۰۴)

و منشأ همه مفاسد حکومت‌ها، قرار داشتن فردی فاسد و غیر مهذب در رأس امور است؛ حضرت امام، در عین این که بر نگرش خیراندیشانه خود به قدرت تأکید می‌کند، در این باره می‌فرماید:

«قدرت اگر چنانچه به دست اشخاص غیر مهذب برسد خطر دارد. قدرت خودش یک کمال است. خدای تبارک و تعالی قادر است، لکن اگر چنانچه قدرت به دست اشخاص فاسد برسد همین کمال را به فساد می‌کشاند. [...] اگر چنانچه [قدرت] در دست زورمندان باشد که عاقل نیستند، مهذب نیستند مصیبت بار می‌آورند.» (۱۰۵) (تأکید از نگارنده است.)

البته «عقلی» که در اینجا مورد اشاره حضرت امام است «آن عقلی است که «ما عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ» و الا [...] شیطنت و تدبیر را این‌ها هم دارند. اما آن عقلی که سالم باشد و بتواند

انسان را به ارزش های انسانی برساند، ندارند.»^(۱۰۶) در جایی دیگر، همین نظریه با اشاره به «اسلحه» به عنوان «نماد» قدرت بیان شده است:

«من شنیده‌ام که در زمان رضاخان مرحوم مدرس به رضاخان [...] گفته بود که من شنیدم که شیخ الرئیس گفته من از گاو می ترسم برای اینکه اسلحه دارد و عقل ندارد. این حرف اگر از شیخ الرئیس هم مثلاً ثابت نباشد، یک حرفی است حکیمانه که اسلحه وقتی در دست اشخاص غیر صالح افتاد و ناشایسته، چه مفاسدی دارد. از اول بشر مبتلای به همین بوده که اسلحه در دست اشخاص ناصالح بوده است. [...] تا خلع سلاح نشوند این اسلحه دارهای ناشایسته، کار بشر سرانجام پیدا نمی کند.»^(۱۰۷)

حضرت امام، به همین ترتیب، منشأ مفاسد را در ایران شخص شاه می دانست و با حفظ شاه در رأس حکومت، هرگونه امیدی به اصلاح اوضاع را بی اساس و بی نتیجه می شمرد:

«یک نفر از رجال سیاسی از یک رجل ارتشی نقل کرد که این شاه تخصصی دارد در بد انتخابی! [...] می گفت که اگر پنج نفر فاسد در مملکت پیدا بشود، این انگشت روی هر پنج نفر می گذارد و آنها را می خواهد انتخاب کند! این برای این است که خودش فاسد است. [...] اگر آن مرد، آن کسی که در آن نقطه بالا به خیال خودش واقع شده، یک آدم صلاحیتداری باشد [...] تمام مملکت را همان اصلاح می کند. تمام مملکت ما به فساد کشیده شده برای اینکه آنکه نخست وزیر را بر حسب قانونشان فرض کنید باید تعیین بکنند یک آدم فاسدی است. یک کسی که به فکر خودش و دنبال فکر خودش باشد تعیین می کند. [...]»^(۱۰۸)

جمع بندی

به طور کلی، می توان گفت حضرت امام قدرت را ذاتاً خیر و کمال می داند و قدرت سیاسی را، هم به لحاظ منشأ و خاستگاه و هم به لحاظ غایاتی که تحقق آنها در گرو وجود قدرت است، ضرورتی همیشگی می داند. مهم ترین این غایت ها تهذیب نفوس و تأمین سعادت انسان هاست؛ اما در عمل، همواره انسان های غیر مهذب در رأس

حکومت‌ها قرار گرفته‌اند که منشأگسترش فساد در کل ساختار سیاسی و در مرحله بعدی در کل جامعه بوده‌اند.

در اینجا این پرسش همیشگی مطرح می‌گردد که: «چه کسی باید حکومت بکند؟» اگر قدرت خیر است و اگر منشأ فساد در حکومت و جامعه اشخاص غیر مذهب هستند، تنها راه حل آن است که اشخاص مذهب در رأس حکومت قرار گیرند. حاکمان حقیقی در مرحله اول انبیا و ائمه معصومین (ع) و در زمان غیبت، فقهای عادل هستند که با استمداد از نیروهای درونی خویش، قدرت سیاسی را در بستر حقیقی آن به جریان می‌اندازند.

پی‌نوشت‌ها

۱. گلن تیندر، تفکر سیاسی، ترجمه محمود صدوری (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، صص ۷۷-۷۸).

۲. عبدالله جوادی آملی، بنیان مرصوص (قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵)، صص ۹۴-۹۵.

۳. روح الله خمینی، صحیفه نور: مجموعه رهنمودهای حضرت امام خمینی (قدس سره الشریف) با تجدید نظر و اضافات، تدوین: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی (تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۰-۱۳۷۴)، ج ۱، ص ۲۲. (تا جلد نهم صحیفه نور از همین چاپ استفاده و برای جلدهای بعدی به چاپ ۲۲ جلدی آن مراجعه شده که در جای خود به مشخصات آن نیز اشاره خواهد شد).

۴. همان.

۵. برای آشنایی با آثار حضرت امام، ر.ک:

صدر الدین عماد دشتی. «کتابشناسی موضوعی توصیفی آثار امام راحل»، حضور (ویژه هشتمین سالگرد ارتحال امام خمینی رهبر کبیر انقلاب اسلامی و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران)، (خرداد ۱۳۷۶)، صص ۴۰-۵۴.

در پایان این کتابشناسی، فهرست آثار حضرت امام به ترتیب تاریخ نگارش آمده است. همچنین برای آشنایی اجمالی با زندگانی حضرت امام، ر.ک:

صحیفه نور، ج ۱، صص ۲۱-۲۲؛ نیز:

حمید انصاری، حدیث بیداری (نگاهی به زندگینامه آرمانی، علمی و سیاسی حضرت امام خمینی)، (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴).

۶. امیر رضا ستوده (گردآوری و تدوین)، پایه پای آفتاب، گفته‌ها و نناگفته‌ها از زندگی امام خمینی (ره)، (تهران: نشر پنجره، ۱۳۷۴)، ج ۲، ص ۲۰۵.
۷. رویکردهای حاکم بر مطالعه قدرت در وهله نخست به دوگونه رویکردهای جامعه شناسانه و غیرجامعه شناسانه تقسیم می‌شوند. رویکردهای غیرجامعه شناسانه عبارتند از رویکرد فلسفی، رویکرد کلامی و رویکرد عرفانی. در اینجا، در این باره که «آیا رویکرد حضرت امام به قدرت، جامعه شناسانه است یا خیر»، بحث نمی‌کنیم. چراکه اولاً دآوری اخلاقی در باره قدرت در چارچوب رویکرد غیر جامعه شناسانه به قدرت امکان پذیر است؛ ثانیاً حضرت امام هیچ گاه جامعه شناس (sociologist) نبوده است؛ گرچه در عمل نشان داد که جامعه خود را به خوبی می‌شناسد؛ ر.ک:
- سید علی قادری، «امام خمینی در پنج حوزه معرفت سیاسی»، حضور (زمستان ۱۳۷۵، ش ۱۸)، صص ۷۷-۷۹. نویسنده در این بخش از مقاله، این پرسش را بررسی کرده که «آیا امام خمینی یک عالم سیاسی (political scientist) بوده است؟»
۸. روح الله خمینی، شرح دعاء السحر (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۷۴)، ص ۱۰۹.
۹. همان، ص ۱۱۰.
۱۰. همان، ص ۱۱۱.
۱۱. همان، ص ۱۱۳.
۱۲. همان، صص ۱۳۷-۱۴۲.
۱۳. روح الله خمینی، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴)، ص ۴۵.
۱۴. همان، ص ۵۸.
۱۵. روح الله خمینی، کوثر؛ مجموعه سخنرانیهای حضرت امام خمینی (س) همراه با شرح وقایع انقلاب اسلامی، (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۱-۱۳۷۳)، ج ۲، ص ۴۶۸.
۱۶. همان، ص ۴۶۹.
۱۷. صحیفه نور، ج ۱، ص ۴۰۲.
۱۸. روح الله خمینی، صحیفه نور، (تهران: مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸)، ج ۲۲، ص ۳۴۷.
۱۹. روح الله خمینی، تفسیر سوره حمد (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی،

- ۱۳۷۵)، ص ۱۱۲.
۲۰. اشاره‌ای است به آیه ۷۳ از سوره حج.
۲۱. روح الله خمینی، شرح چهل حدیث (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴)، ص ۵۳.
۲۲. همان، ص ۷۰.
۲۳. صحیفه نور، ج ۱۹، ص ۲۱۰؛ نیز ر.ک: کوثر، ج ۲، ص ۳۵۳ و ۵۹۳؛ ج ۲، ص ۴۳۱ و ۵۵۰؛ صحیفه نور، ج ۵، ص ۱۹۲، ۲۳۸ و ۵۸۰.
۲۴. صحیفه نور، ج ۱، ص ۱۰۷.
۲۵. شرح چهل حدیث، ص ۱۱۲؛ نیز ر.ک: شرح دعاء السحر، ص ۱۳۹.
۲۶. شرح چهل حدیث، ص ۲۸۳.
۲۷. شرح دعاء السحر، ص ۱۰۹.
۲۸. صحیفه نور، ج ۱۹، ص ۲۱۰.
۲۹. همان، ج ۱۸، ص ۱۵۵.
۳۰. شرح چهل حدیث، ص ۶۴۱.
۳۱. همان، ص ۶۰۰؛ برای آگاهی از تبیین حضرت امام از مسئله خیر و شر در عالم، ر.ک: همان، صص ۶۴۲-۶۴۷.
۳۲. روح الله خمینی، آداب الصلوة، آداب نماز (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۲)، ص ۵۶.
۳۳. روح الله خمینی، وعده دیدار، نامه‌های حضرت امام خمینی به حجت الاسلام والمسلمین حاج سیداحمد خمینی، (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴)، صص ۸۴-۸۵.
۳۴. سوره روم، آیه ۳۰؛ ر.ک: شرح چهل حدیث، صص ۱۷۹-۱۸۸ (حدیث یازدهم).
۳۵. همان، ص ۱۲۷؛ ر.ک: صحیفه نور، ج ۱۸، ص ۳۴.
۳۶. روح الله خمینی، دیوان امام: سروده‌های حضرت امام خمینی (س)، (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۲)، ص ۲۱۲.
۳۷. همان، ص ۱۷۹.
۳۸. شرح چهل حدیث، ص ۱۸۳۲؛ نیز ر.ک: همان، ص ۲۰ و ۱۲۷.
۳۹. همان، ص ۱۴.
۴۰. همان.

۴۱. همان، ص ۱۳۴.
۴۲. همان.
۴۳. همان، ص ۱۳۵.
۴۴. همان، ص ۷۱.
۴۵. تفسیر سوره حمد، ص ۱۱۱؛ نیز ر.ک: صحیفه نور، ج ۱۹، ص ۲۲۴-۲۲۵.
۴۶. شرح چهل حدیث، ص ۲۳۷.
۴۷. همان، ص ۱۶۸-۱۶۹؛ ر.ک: صحیفه نور، ج ۶، ص ۵۰۹-۵۱۰.
۴۸. صحیفه نور، ج ۸، ص ۵۱۶.
۴۹. شرح چهل حدیث، ص ۴۷۶.
۵۰. روح الله خمینی، کشف الاسرار (/ بی بی م، بی بی ن، بی بی ت /)، ص ۲۳۲؛ نیز ر.ک: کوثر، ج ۲، ص ۲۱۱.
۵۱. شرح چهل حدیث، ص ۲۳۷.
۵۲. همان، ص ۲۰۰.
۵۳. کوثر، ج ۳، ص ۱۵۸.
۵۴. نهج البلاغه، ترجمه دکتر سید جعفر شهیدی (تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱)، ص ۳۹ (خطبه ۴۰).
۵۵. کشف الاسرار، ص ۲۳۵.
۵۶. ولایت فقیه، ص ۱۹.
۵۷. صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۹۷.
۵۸. کوثر، ج ۱، ص ۶۵۸.
۵۹. امور حسبه اموری است که شارع به تعطیل و ترک آنها راضی نیست.
۶۰. صحیفه نور، ج ۷، ص ۴۴۹؛ نیز ر.ک: همان، ج ۶، ص ۵۳۸.
۶۱. غلامرضا نجاتی، تاریخ سیاسی بیست و پنجساله ایران (تهران: رسا، ۱۳۷۱)، ج ۲، ص ۳۳۰؛ به نقل از: کوثر، ج ۳، ص ۱۸۵؛ نیز ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳۳۵ و ۳۴۴.
۶۲. همان، ج ۱، ص ۴۴۹؛ نیز ر.ک: همان، ج ۱، ص ۶۶۰؛ ج ۲، ص ۲۶.
۶۳. همان، ج ۲، ص ۲۲۱.
۶۴. همان، ج ۱، ص ۵۳۵.
۶۵. مثلاً ر.ک: همان، ج ۱، ص ۲۳۶-۲۳۷، ۲۴۳، ۵۸۱، ۶۴۲-۶۴۳، ۶۵۶-۶۵۹.
۶۶. آداب الصلوة، صص ۴۵-۴۶.

۶۷. صحیفه نور، ج ۴، ص ۳۱۵.

۶۸. همان.

۶۹. همان؛ نیز ر.ک: همان، ص ۴۹۲؛ کوثر، ج ۱، ص ۶۵۴-۶۵۵؛ ج ۲، صص ۸-۱۲.

۷۰. صحیفه نور، ج ۶، ص ۵۰۹.

۷۱. تفسیر سوره حمد، ص ۱۷۴؛ نیز ر.ک: ولایت فقیه، ص ۶۲.

۷۲. صحیفه نور، ج ۶، ص ۵۰۹؛ نیز ر.ک: همان، ج ۵، ص ۳۰-۳۱.

۷۳. کوثر، ج ۲، صص ۶۳۴-۶۳۵. حضرت امام در کتاب آداب الصلوة تصریح می‌کند که

راه سعادت را به اکراه و اجبار نمی‌توان پیمود:

«و اگر ممکن بود اکراهاً مردم را به سعادت برسانند می‌رسانند؛ لکن هیئات! راه آخرت راهی است که جز با قدم اختیار نمی‌توان آن را پیمود؛ سعادت با زور حاصل نشود؛ فضیلت و عمل صالح بدون اختیار فضیلت نیست و عمل صالح نمی‌باشد؛ و شاید معنی آیه شریفه لا اکراه فی الدین نیز همین باشد.»

اما عبارات بعدی، تناقض ظاهری این گفته را با آنچه در متن آمده برطرف می‌سازد:

«بلی، آنچه در آن، اِعمال اکراه و اجبار می‌توان نمود صورت دین الهی است نه حقیقت آن. انبیا(ع) مأمور بودند که صورت را با هر طور ممکن است تحمیل مردم کنند تا صورت عالم صورت عدل الهی شود و مردم را ارشاد به باطن نمایند تا مردم به قدم خود آن را بپیمایند و به سعادت برسند.»

آداب الصلوة، ص ۳۷.

۷۴. صحیفه نور، ج ۴، ص ۵۰۶.

۷۵. برای آگاهی از این روایات ر.ک: محمد بن یعقوب الکلینی، اصول الکافی، ج ۲،

ص ۲۹۷ («باب طلب الرئاسة»).

۷۶. صحیفه نور، ج ۱۹، ص ۱۵۶.

۷۷. همان، ج ۷، ص ۳۱۶.

۷۸. نهج البلاغه، خطبه ۳ و ۳۳.

۷۹. ولایت فقیه، ص ۴۴.

۸۰. صحیفه نور، ج ۱۸، ص ۴۳.

۸۱. ولایت فقیه، ص ۱۰۴.

۸۲. همان، ص ۵۶.

۸۳. همان، ص ۴۲؛ نیز ر.ک: کدیور، پیشین، صص ۲۳-۲۴.

۸۴. ولایت فقیه، ص ۴۴؛ نیز ر.ک: روح الله خمینی، المکاسب المحرمه (قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام خمینی، ۱۳۷۴) ج ۲، ص ۱۶۰.
۸۵. صحیفه نور، ج ۱۹، ص ۱۰۶.
۸۶. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۷۰.
۸۷. همان، ج ۳، ص ۴۰۱.
۸۸. کوثر، ج ۱، ص ۱۸۷؛ نیز ر.ک: همان، ص ۱۸۸.
۸۹. ولایت فقیه، صص ۵۳-۵۴؛ برای آگاهی از روایات مورد نظر، ر.ک: همان، (پاورقی)؛ نیز: کوثر، ج ۱، ص ۳۵۵-۳۵۶.
۹۰. ولایت فقیه، ص ۷۷.
۹۱. همان، ص ۱۳۸.
۹۲. همان، ص ۷۷.
۹۳. صحیفه نور، ج ۴، ص ۴۹۳.
۹۴. همان، ج ۶، ص ۳۴.
۹۵. روح الله خمینی، شؤون و اختیارات ولی فقیه (ترجمه مبحث ولایت فقیه از کتاب البیع) (تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۵)، ص ۲۰.
۹۶. ولایت فقیه، ص ۳۳؛ نیز ر.ک: صحیفه نور، ج ۵، ص ۳۸۷.
۹۷. صحیفه نور، ج ۸، ص ۲۳۶.
۹۸. همان، ج ۵، ص ۴۷۰.
۹۹. همان، ج ۸، ص ۲۳۵.
۱۰۰. همان، ج ۱۸، ص ۸۳.
۱۰۱. همان، ج ۴، ص ۳۰۴.
۱۰۲. همان، ج ۱۸، ص ۴۳.
۱۰۳. همان، ج ۸، ص ۲۳۴.
۱۰۴. کوثر، ج ۲، ص ۵۴۱؛ نیز ر.ک: همان، ص ۲۹۵؛ صحیفه نور، ج ۵، ص ۲۰۴.
۱۰۵. صحیفه نور، ج ۱۸، صص ۱۵۵-۱۵۶.
۱۰۶. همان، ج ۱۸، صص ۱۵۶-۱۵۷.
۱۰۷. کوثر، ج ۱، ص ۳۲۴؛ نیز ر.ک: همان، ص ۳۳۳.
۱۰۸. همان، ج ۲، ص ۵۴۵؛ نیز ر.ک: صحیفه نور، ج ۵، ص ۲۰۴.