

## اندیشه های کلامی، قرآنی امام خمینی

سید موسی صدر

امام خمینی(ره) علاوه بر آن که فقیهی چیره دست و آشنا با منابع تشریح بود، و افزون بر آن که عارفی وارسته و پاک ضمیر و با شهود و سلوک دمساز بود، فیلسوف و متکلمی بلندپایه و ظریف اندیش نیز به شمار می آمد. اندیشه های فلسفی و کلامی که این مرد بزرگ در آثار و کتاب های خود مطرح کرده است، نشان از چیرگی و ژرف نگری ایشان در عرصه های گوناگون فلسفی و کلامی دارد.

در این نوشتار برآنیم تا گوشه ای از آراء و نظریات کلامی - قرآنی امام را مورد بررسی قرار دهیم. شایان توجه است که این دیدگاه ها از دو جهت با قرآن پیوند دارند؛ یکی آن که پیرامون موضوعاتی مطرح می شوند که در ذات خود قرآنی و برگرفته از آیات وحی اند، توحید، نبوت، معاد، جبر و اختیار، و... همه مسائلی هستند که از سوی قرآن در عرصه فکر و اندیشه مسلمانان مطرح شد و باعث پیدایش دیدگاه ها و نظریه های کلامی گردید.

دیگر آن که تحلیل ها و استدلال ها نیز به رغم آن که گاهی جنبه عقلی و فلسفی پیدا می کنند، اما در مجموع از نظر محتوا و درونمایه ناظر به آیات قرآن و متأثر از آنها هستند و این البته روشی است که برخی متکلمان برگزیده اند که معارف وحی راجدا از مستندات قرآنی روایی شان، به شکل و صورت عقلی و فلسفی تبیین کنند.

گذشته از این دو جهت، در موارد بسیاری امام برای تبیین یا اثبات یک مطلب به صراحت از آیات قرآن بهره می جوید، مانند مسأله جبر و اختیار، شرور، هدفمندی خداوند و... با این مقدمه، اینک به بررسی دیدگاه های کلامی امام در محورهای چندی می پردازیم.

### توحید

توحید در ابعاد گوناگون آن از مهم ترین موضوعات کلامی است که امام درباره آن سخن گفته و بویژه توحید ذات و توحید صفات بیشترین بحث ها را به خود اختصاص داده است. اما این نکته شایسته توجه است که مباحث مربوط به توحید ذات و بخشی از مباحث صفات، بیش از آن که سبک کلامی داشته باشد، رنگ و بوی عرفانی دارد. امام در این مباحث با ذوق عرفانی و با اصطلاحات و دیدگاه های عارفان سخن گفته است و از همین رو با آن که موضوع کلامی است، اما نمی توان مباحث مطرح شده پیرامون آن را مباحث کلامی اصطلاحی دانست.

از این رو در این نوشتار که برای بررسی دیدگاه های کلامی امام تنظیم شده است، ناگزیریم تنها به مسائلی بپردازیم که بیانگر دیدگاه کلامی امام و ناظر به مباحث کلامی مطرح شده در آن باب باشد. در این راستا موضوعات زیر را به بحث می گیریم.

توانایی عقل در شناخت خداوند

این مسأله از دیرباز در میان اندیشمندان مطرح بوده است که آیا عقل توانایی شناخت خدا و صفات او را دارد یا نه؟ آیا عقل می تواند در مورد خدا و صفات و افعال او داوری کند یا خیر؟ آنچه همه بر آن اتفاق نظر دارند این است که کنه ذات الهی برای بشر نه با عقل و نه با شهود قابل دسترسی نیست، بشر توانایی آن را ندارد که حقیقت ذات خدا را بشناسد. اما بحث در این است که آیا وجود خدا و همچنین صفت او را می توان از راه عقل اثبات کرد یا نه؟ و آیا می توان به چگونگی رابطه صفات با ذات، شناخت عقلی به دست آورد یا خیر؟

بوده اند کسانی که عقل بشر را نسبت به شناخت ماوراء طبیعت و راه یابی به عالم غیب به طور کلی ناتوان می دیدند، مانند کانت در مغرب زمین. و در میان مسلمانان نیز کسانی بوده اند که شناخت صفات و اسماء الهی و رابطه آنها با ذات را برای عقل ناممکن می دانسته اند، مانند اهل حدیث و عرفا، با این تفاوت که اهل حدیث هرگونه راهبرد عقلی و شهودی را انکار می کردند، اما عرفا تنها عقل را ناتوان می دیدند، ولی شهود را تأیید می کردند. مسأله تباین خالق و مخلوق یا اشتراک لفظی صفات خداوند با صفات انسان که از سوی بعضی ها مطرح شده است، نمونه ای آشکار از چنین دیدگاهی است.<sup>۱</sup>

اما امام خمینی با آن که یک عارف است و با کشف و شهود دمساز، و با اینکه یک فقیه متعبد است که به احادیث و سنت ارج فراوان می نهد، در مسأله شناخت عقلی خدا و اسماء و صفات او، همچون یک فیلسوف عقل گرا می اندیشد. ایشان نه تنها توانایی عقل را در این زمینه می پذیرد، بلکه این حوزه را تنها جولانگاه عقل و اندیشه برای نوع انسان می داند که هرگونه تعبد و پذیرش بدون توجیه عقلانی را غیرمنطقی می شمارد.

این اعتقاد و باور چنان با صلابت و استوار از سوی امام مطرح می شود که حتی روایات تفسیر به رأی را که گمان می شود بیشتر در حوزه اسماء و صفات مطرح است، از این موضوع بیگانه می شمارد و آنها را ناظر به آیات احکام می داند.

(باید دانست اینکه ما گفتیم تفکر در ذات و اسماء و صفات، ممکن است جاهل گمان کند که تفکر در ذات ممنوع است به حسب روایات، و نداند که آن تفکر که ممنوع است تفکر در اکتنا ذات و کیفیت آن است، و اما نظر در ذات برای اثبات وجود و توحید و تنزیه و تقدیس آن، غایت ارسال انبیاء و آمال عرفا بوده، و قرآن کریم و احادیث شریفه مشحون از علم به ذات و کمالات و اسماء و صفات ذات مقدس است و ملحدین اسماء را حق تعالی تعبیر فرموده و هیچ کتابی از کتب حکما و متکلمین بیشتر از کتاب کریم الهی و کتب معتبره اخبار مثل اصول کافی و توحید شیخ صدوق، غور در اثبات ذات و اسماء و صفات ننموده اند.)<sup>۲</sup>

(علاوه بر این که در تفسیر به رأی نیز کلامی است که شاید آن غیرمربوط به آیات معارف و علوم عقاید که موافق موازین برهانیه است و آیات اخلاقیه که عقل را در آن مدخلیت است باشد، زیرا که این تفاسیر مطابق با برهان متین عقلی یا اعتبارات واضحه عقلیه است، که اگر ظاهر ی بر خلاف آنها باشد لازم است آن را از آن ظاهر منصرف نمود.)

مثلاً در کریمه شریفه (وجاء ربّک) و (الرحمن علی العرش استوی) که فهم عرفی مخالف برهان است، ردّ این ظاهر و تفسیر مطابق با برهان، تفسیر به رأی نیست و به هیچ وجه ممنوع نخواهد بود. پس محتمل است بلکه مظنون است که تفسیر به رأی، راجع به آیات احکام باشد که دست آراء و عقول از آن کوتاه است، و به صرف تعبّد و انقیاد از خزّان وحی و مهابط ملائکه الله باید اخذ کرد... و الا باب اثبات صانع و توحید و تقدیس و اثبات معاد و نبوت بلکه مطلق معارف، حق طلق عقول و از مختصات آن است، و اگر در کلام بعضی محدثین عالی مقام وارد شده است که در اثبات توحید اعتماد بر دلیل نقلی است، از غرایب امور، بلکه از مصیباتی است که باید به خدای متعال از آن پناه برد. ۳)

### برهان فطرت

یکی از راه های شناخت و معرفت به خداوند، راه فطرت است. انسان همان گونه که از نگاه و تفکر در آیات آفاقی واقعیتی را به عنوان خالق و مدبّر این جهان کشف می کند، از نظر و تأمل در نفس و نهاد خویش نیز به چنین معرفتی نائل می گردد، حال چگونه و با چه کیفیت؟ تفسیرها مختلف است.

برخی بر این باورند که خداوند فطرت و نهاد انسان را با معرفت و شناخت خویش آمیخته و قرین ساخته است، اگر انسان به این فطرت باز گردد خود به خود خدا را می شناسد و درک می کند. (خدای متعال ذات مقدس خود را درعالم سابق (ذر) به خلق معرفی فرموده و از آنان پیمان و میثاق بر ربوبیتش اخذ نموده و آنان را بر معرفتش مفطور فرموده است، و به همین جهت مردم در باب معرفت، تنها محتاج به تذکر انبیاء و اوصیاء به ذات مقدس خالق متعال و کمالات او می باشند، و اگر پس از تذکر، عناد و لجاج نورزند به شناسایی ربّ تعالی و کمالات او خود را مفطور می یابند. آری دل هر شخص منصف، شهادت و گواهی بر وجود خالق متعال می دهد و همین گواهی دل و فطرت در خدانشناسی، بر مردم بهترین دلیل و حجت است. قال الله تعالی: و اذ أخذ ربّک من بنی آدم من ظهورهم ذرّیتهم و أشهدهم... ۴)

این برداشت و تفسیر، راه فطرت را راهی شخصی قلمداد می کند به گونه ای که نمی توان از آن به عنوان یک دلیل و برهان برای اثبات خدا استفاده کرد.

تفسیر دیگر این است که در درون انسان احساس و میلی است که او را به سوی خدا می کشاند. تبیین بهتر این نظریه را در سخنان شهید مطهری می بینیم که می نویسد:

(اما راه اول که راه روانی و فطری است به این صورت است که از راه وجود خود انسان خدا را اثبات کرده اند، به این معنی که گفته اند احساس وجود خدا در انسان هست، یعنی در فطرت و خلقت هر کس یک احساس و تمایلی وجود دارد که این احساس و تمایل خود به خود انسان را به سوی خدا می کشاند. از این جهت مثل خدا و انسان، مثل مغناطیس و آهن است. این راه فقط این را می گوید که چنین جاذبه ای را من احساس می کنم (چون راه روانی است) یک چنین جاذبه ای میان انسان و میان آن حقیقتی که نامش خداست وجود دارد... ۵)

این تفسیر بر خلاف برداشت نخست که فطرت را در زمینه معرفت و شناخت مطرح می‌کرد، در سایه احساس و گرایش مطرح می‌کند، اما با این همه، راه فطرت را یک راه شخصی و ربانی و غیربرهانی می‌داند و به همین دلیل شهید مطهری در دسته بندی راه های شناخت و اثبات خدا، این راه را راه جداگانه ای در برابر راه علمی و راه فلسفی می‌شمرد.

تفسیر سوم، تفسیری است که امام خمینی(ره) در برخی از سخنان خود مطرح کرده است؛ در این تفسیر، فطرت در زمینه احساس و گرایش فرض می‌شود، اما به گونه ای تبیین می‌گردد که صورت یک برهان فلسفی پیدا می‌کند. تبیین ایشان در این موضوع، همانند برهان آنسلم و دکارت مبنی بر تصور یک موجود برتر است، آنسلم می‌گفت: (هر کس حتی شخص سفیه، تصویری دارد از ذاتی که از آن بزرگ تر ذاتی نباشد، چنین ذاتی البته وجود هم دارد، زیرا اگر وجود نداشته باشد بزرگ ترین ذاتی که به تصور آید که وجود داشته باشد از او بزرگ تر است و این خلقت است، پس یقیناً ذاتی هست که هم در تصور و هم در حقیقت بزرگ ترین ذات باشد و او خداست).<sup>۶</sup>

این برهان که مبتنی بر تصور است البته خالی از اشکال نیست، اما آنچه امام در زمینه فطرت می‌فرماید بسیار منطقی تر از این برهان است. ایشان با ترتیب و تنظیم چند مقدمه، برهان فطرت را به صورت یک برهان فلسفی ارائه می‌کند. مقدمات یاد شده از این قرار است:

۱. انسان بالفطره عشق به کمال مطلق دارد و این کمال مطلق خداست.
۲. عشق و عاشق فعلی، مستلزم وجود معشوق بالفعل است، زیرا عاشق و معشوق متضائف هستند و متضائفین در قوه و فعل متکافئ هستند.
۳. فطرت و کشش فطری در ذمه وجود است و نمی‌تواند خطا باشد.

نتیجه این مقدمه ها این است که پس موجود کامل مطلق که همان خداست باید باشد. بدین ترتیب وجود فطرت، وجود خدا را در پی دارد و مفهوم آیه کریمه (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ) شکل یک برهان فلسفی پیدا می‌کند. سخن امام در این زمینه چنین است:

(انسان بالفطره عشق به کمال مطلق دارد و این کمال مطلق، جز خداوند متعال و مبدأ این هستی نمی‌تواند باشد، و از آنجا که عشق فعلی و عاشق فعلی معشوق فعلی می‌خواهد، چه که متضائفین و متکافئین در قوه و فعل هستند، باید معشوق فطرت، بالفعل باشد که فطرت بدان متوجه شود. گمان نشود که شاید انسان در خطا و غلط باشد و نفس متوجه به صورت های ذهنیه و خیالات موهومه باشد که اصل ندارد، زیرا که صورت های خیالیه خود معشوق نفس نتواند بود، زیرا که آن صورت ها همه محدودند و نفس عاشق غیرمحدود است. و دیگر اینکه چون که فطرت لازمه وجود است، در آن خطا و غلط راه ندارد.)<sup>۷</sup>

#### اراده الهی

بحث معروفی که در کتاب های کلامی راجع به اراده الهی مطرح شده این است که آیا اراده الهی همان ذات است یا چیزی افزون بر آن؟ آیا قدیم است یا حادث؟

اشاعره بر اساس دیدگاه کلی شان در مورد موضوعات ذاتی خداوند می گویند، اراده الهی زائد بر ذات اما قدیم است (فعدننا قدیمه قائمه بذاته علی قیاس سائر الصفات) ۸  
بعضی دیگر اراده را از صفات فعل شمرده و حادث می دانند چنان که می گویند:  
(قول به مشیت و اراده ازلیه و قراردادن آنها را از صفات ذات و اطلاق آنها را بر ذات... لابد است از دلیل، و نیست بر آن دلیل عقلی و نه نقلی جز مجرد اصطلاح.) ۹  
برخی از فیلسوفان، اراده اجمالی را از تفصیلی جدا کرده اند و گفته اند اراده اجمالی عین ذات و قدیم است، اما اراده تفصیلی صفت فعل و حادث است:

(اراده واجب تعالی بر دو گونه است، اراده اجمالی و تفصیلی... آنچه عین ذات واجب تعالی است، اراده اجمالی است که صفت ذات است و نیز همین اراده است که عین علم است، چه، اراده تفصیلی که اوامر تکوینی الهی است از مبادی قریبه افعال است، و حادث در وقت حدوث افعال، پس صفت فعل باشد نه صفت ذات، و دانستی که آنچه عین است در واجب تعالی صفات ذات است نه صفات افعال، بلکه صفات افعال، حادث است به حدوث افعال، پس ممتنع است که عین ذات قدیمه باشد.) ۱۰

امام خمینی در برخی از نوشته های خود نظریه سوم را بر می گزیند، یعنی آن که اراده الهی دو مقام دارد؛ یکی مقام ذات که عین ذات و قدیم است، و دیگر مقام فعل که تجلی آن ذات است و طبیعتاً حادث خواهد بود:

(بدان که از برای مشیت حق تعالی جلت عظمته، بلکه از برای سایر اسماء و صفات از قبیل علم و حیات و قدرت و غیر آن، دو مقام است، یکی مقام اسماء و صفات ذاتیه است... و دیگر مقام اسماء و صفات فعلیه که مقام ظهور به اسماء و صفات ذاتیه است...) ۱۱

(و هذا لاینافی أن تكون لله تعالی اراده هی عین ذاتها المقدسه، و هی صفة قدیمه، و اراده فی مقام الفعل باعتبار التعینات حادثه زائله، و ان كانت بمقام اطلاقها ایضاً قدیمه، لاتحاد الظاهر و المظهر.) ۱۲

اما در رساله طلب و اراده از اراده ذاتی سخن می گوید و تمام اهتمام شان دفاع از نظریه عینیت اراده با ذات است. امام برای اثبات این نظریه از دو دلیل فلسفی بهره می جوید؛ یکی آن که اراده از صفات کمال موجود است و محال است که ذات خداوند خالی از این صفات کمال باشد، و گرنه لازم می آید که ذات حق ناقص باشد و بتوان ذاتی کامل تر از آن تصور کرد.

دیگر آن که اگر ذات الهی خالی از اراده باشد در ذمه اش این است که خداوند در فعلش به سان طبایع عمل کند، یعنی از روی جبر و بدون اختیار فعل از او صادر شود.

(و ما قرع سمعک من بعض اصحاب الحدیث و اغتراراً بطواهر بعض الاحادیث من غیر الغور الی مغزاهما، من کون ارادته تعالی حادثه مع الفعل و من صفات الفعل، مما يدفعه البرهان المتین، جلّ جنبه تعالی ان یکون فی ذاته خلواً عن الاراده التي هی من صفات الكمال للموجود بما انه موجود، و کونه کالطبیع فی فعله الصادر من ذاته، للزوم التركيب فی ذاته و تصور ما هو الأكمل منه تعالی قدسه.) ۱۳

نظریه عینیت اراده با ذات که امام خمینی(ره) سخت بدان باور دارد، مورد نقد قرار گرفته است؛ گفته اند اگر اراده عین ذات باشد، با توجه به اینکه علم الهی نیز عین ذات است، لازم می آید که اراده عین علم باشد، حال آن که چنین نیست. اگر اراده عین علم نبود قهراً عین ذات نیز نخواهد بود.

امام برای تثبیت نظریه ذاتی بودن صفت اراده از این اشکال به دوگونه پاسخ می دهد؛ یکی آن که نسبت اراده به علم، مثل نسبت سمع و بصر به علم است. در این جهت شکی نیست که سمع و بصر در مورد خداوند، عین علم اوست، حال آن که گستره علم، فراتر از سمع و بصر است، و بصر تنها به مسموعات و مبصرات تعلق می گیرد، اما علم، اعم است، بنابراین نمی توان گفت که اراده نیز چنین است، یعنی با این حال که عین علم است اما از نظر تعلق، تنها به خیرات تعلق می گیرد.

دیگر آن که علم الهی نیز مانند اراده او به گونه استقلالی جز به خیرات تعلق نمی گیرد، زیرا خداوند صرف الوجود است، و صرف الوجود به لحاظ بساطتش جامع همه وجودهاست. (بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء و لیس شیئی منها) این سخن بدان معنی است که اولاً خداوند به تمام موجودات علم تفصیلی دارد. و ثانیاً این علم تفصیلی به لحاظ وجود موجودات و تعلق وجودی آنها به خداوند است، و چون وجود با خیر مساوق است پس متعلق علم الهی بالاستقلال تنها خیرات است، و شرور و قبایح چون از سنخ اعدام اند به طور استقلالی متعلق علم نیستند، بلکه به گونه عرضی و تبعی علم به آنها تعلق می گیرد. به این ترتیب علم و اراده یک واقعیت است و با ذات الهی عینیت دارد.

(و لنا مسلک آخر فی دفعه نشیر الیه اجمالاً، و التفصیل کالبرهان علیه موكول الی محله، و هو ان العلم الذی هو عین ذاته تعالی و هو کشف تفصیلی فی عین البساطه و الوحده، حقیقته حقیقه الوجود صرف الجامع لكل وجود بنحو الوحده، والكشف التام المتعلق بتبع کشفه عن الاشیاء، انما هو کشف عن الوجود بما هو وجود بالذات، و جهات الشرور و النقائص الراجعه الی الاعدام، لایمکن ان یتعلق بذاتها العلم بالذات لنقص فیها لا فی العلم، و انما یتعلق العلم بها بوجه علی جهة التبعية و بالعرض، کما ان الاراده ایضاً متعلقه بها کذلک، فوزان الاراده بعینها وزان العلم فی التعلق الذاتی و العرضی.

فما قیل من ان العلم یتعلق بكل شیئی دون الاراده غیرتام، بل کلاً یتعلق بالعلم بالذات تتعلق به الاراده کذلک، و کلاً یتعلق بالعرض تتعلق هی ایضاً به بالعرض، فتحصل مما ذکرنا ان الاراده فی تعالی من صفات الذات). ۱۴

این دفاع و استدلال ها نشانگر آن است که امام نظریه عینیت اراده به ذات را موجه تر از سایر نظریات می داند، اما این که آیا این نظریه با احادیث و روایات سازگار است یا خیر، امام در این زمینه سخن نگفته است، و گویا متوجه این نکته بوده است که ظاهر برخی روایات با این نظریه ناسازگار است، چنان که در سخن خویش اشاره فرمود.

کلام الهی

مطرح شدن تکلم خدا در آیات متعدد، این پرسش را در عرصه تفکر کلامی مطرح ساخته است که خداوند چگونه متکلم است. بحث حدوث و قدم کلام الهی نیز که مشاجرات کلامی طولانی را ایجاد کرده بود در واقع از شاخه های همین پرسش و تابع پاسخ هایی است که در این زمینه داده شده است.

به طور کلی در رابطه با کیفیت تکلم الهی می توان از سه نظریه نام برد؛ یکی نظریه اشاعره است. با تعریفی که آنان از معنای کلام الهی آورده اند، مبنی بر آن که کلام الهی صفتی است ازلی قائم به ذات خداوند که غیر از علم در اخبار و غیر از اراده در انشاء است و از آن ب ه کلام نفسی تعبیر کرده اند، این نتیجه گرفته می شود که تکلم الهی یعنی اظهار همان صفت قائم به ذات، و این بدان معنی است که کلام الهی قدیم است، گرچه تکلم او حادث. صاحب شرح المقاصد در این زمینه می نویسد:

(و أنّما الخلاف في معنى كلامه و في قدمه و حدوثه، فعند اهل الحق كلامه ليس من جنس الاصوات و الحروف، بل صفة ازلية قائم بذات الله تعالى منافية للسكوت و الآفة، كما في الخرس و الطفولة هو بها أمر و ناه و مخبر و غير ذلك يدلّ عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة، فاذا عبّر عنها بالعربية فقرآن و بالريانية فانجيل و بالعبرانية فتوراة). ۱۵

نظریه دوم نظریه معتزله است. آنان تکلم الهی را به معنای ایجاد حروف و اصوات در اشیاء گرفته اند: (فعند المعتزلة انه تعالى اوجد حروفاً و اصواتاً في اجسام جمادية دالة على المراد). ۱۶

بر اساس این نظریه که مورد پذیرش خواجه در تجرید نیز قرار گرفته است، هم کلام، حادث است و هم تکلم.

نظریه سوم، نظریه فلاسفه است. اینان تکلم را به نفس اظهار مکنون و ما فی الضمیر تعریف کرده اند، چه به وسیله لفظ باشد یا غیر آن، و از همین رو تکلم را اعم از تلفظ می دانند. در مورد خداوند از آنجا که جهان آفرینش اظهار کننده صفات جمال و کمال خداوند است می توان گفت کل جهان آفرینش کلام او هستند:

(ان العالم بجواهره و اعراضه كلامه سبحانه، لانه يعرب عن كل كماله و جماله و علمه و قدرته، و انما يسمّى الكلام اللفظي كلاماً، لانه يعرب عما في ضمير المتكلم و أيّ اظهار اجلی و اوضح من الموجودات الامكانية مجردة و مادّیها التي تعرب عن الكمال المکنون، و هذا هو رأى الحكماء... ۱۷)

این نظریه که کلام الهی را مجموعه عالم آفرینش می داند و تکلم را در حقیقت به آفریدن تعریف می کند از نظر حدوث و قدم کلام خداوند، به دیدگاه های مختلف درباره حدوث و قدم عالم به طور کلی یا عالم مادی به طور اخص و همچنین حدوث و قدم اراده الهی بستگی دارد، ولی آنچه شایسته توجه است آن که این نظریه اگر درست باشد نیز تنها کلام تکوینی را حل می کند و اما کلام تشریحی همچنان در پرده ابهام باقی می ماند، زیرا در تشریح، موجودی از موجودات ظهور نمی کند تا بگوییم این کلام الهی است و نشانگر صفات کمال او.

امام خمینی(ره) این بحث را در رساله طلب و اراده مطرح می کند و در آنجا گرچه ایشان نظریات اشاعره و معتزله را باطل می داند، زیرا اولی خالی بودن ذات از صفت کمال و نقص و ترکیب را در پی دارد، و دومی تجدد و حدوث در ذات الهی را، اما با این حال نظریه روشن و آشکاری که حکایت از تأیید نظریه فلاسفه داشته باشد یا نظریه چهارمی به شمار آید، بیان نمی کند. عبارتی که از امام در این کتاب نقل شده است این است:

(تکلم الحق عبادة عن تجلی الحق الحاصل من تعلق الارادة و القدرة لاطهار ما فی الغیب و ایجاده.) ۱۸

تکلم الهی عبارت است از تجلی خداوند، آن گاه که اراده و قدرت او بر ایجاد و اظهار در غیب تعلق گیرد.

این نظریه گرچه چگونگی سخن گفتن خدا را تبیین می کند، اما در رابطه با ماهیت کلام او مجمل است. اگر آنچه در غیب مکنون است همان صفات و اسماء الهی باشد که جهان هستی مظاهر آن است، این نظریه در واقع همان نظریه فلاسفه است و اشکال وارد بر آن نیز در اینجا مطرح خواهد شد. نیز اگر مقصود از مکنون غیبی، مراد الهی باشد که در شکل کلمات و حروف اظهار می شود و تجلی می کند، در این صورت تکلم در حقیقت همان ایجاد کلام یا حروف و اصوات است که آشکار کننده مراد می باشد و این همان نظریه معتزله است.

بنابراین گرچه سخن امام ظهور در نظریه فلاسفه دارد، اما مطلب روشنی در خصوص کلام تشریح یا وحی به دست نمی دهد.

#### توحید عبادی

توحید در عبادت به معنای پرستش خدای یگانه به لحاظ آن که نتیجه باور به وحدانیت خداست، امری مسلم و تردید ناپذیر در میان مسلمانان است و اساساً معیار مسلمانی شمرده می شود، اما در ماهیت این عمل و اینکه آیا توحید در عبادت به نفی اسباب و علل می انجامد یا نه، اخت لاف وجود دارد. بیشتر مسلمانان بین توحید در عبادت و توسل به اسباب مادی و معنوی مانند شفاعت، ناسازگاری نمی بینند. اما گروهی از آنان که امروزه به عنوان وهابی ها معروف شده اند بر این باورند که توحید در عبادت با توسل به اسباب معنوی ناسازگار است، و بنابر این هر گونه عملی را که نشانگر روی آوری به اسباب معنوی باشد مانند، زیارت، توسل، شفاعت جستن و... شرک می شمارند.

منشأ پیدایش این تصور، برداشتی است که اینان از مفهوم عبادت دارند... در نگاه این گروه، عبادت، عبارت است از خضوع و تسلیم، و چون توسل به اسباب با خضوع در برابر آنها ممکن است، ناگزیر با توحید در عبادت نمی سازد.

امام بحث توحید در عبادت را در کتاب کشف الاسرار به صورت گسترده و منسجم مطرح کرده و نظریه وهابیان را به نقد گرفته است. انتقاد امام بر این نظریه که شاید در زمان طرح و نگارش کتاب یادشده یک ابتکار به شمار می آمده است، به صورت کلی متوجه دو جهت است:



جهت نخست، مفهوم عبادت به عنوان پایه و مبنای این نظریه است، امام در این زمینه، با تکیه بر آیات مختلف قرآن که خطاب به انواع مشرکان است، به این نتیجه می‌رسد که عبادت در فرهنگ قرآن به معنای مطلق خضوع و تسلیم نیست، بلکه به معنای پرستش و خضوع در برابر چیزی به عنوان خداست، یعنی عبادت، به خدایی گرفتن است و نه خضوع تنها، و این مطلب درجایی تحقق پیدا می‌کند که موجودی به صورت مستقل منشأ اثر فرض شود، از این رو در قرآن مواردی وجود دارد که بالاترین مظهر خضوع و تواضع، یعنی سجده به شخص نسبت داده شده، اما شرک تلقی نشده است، مانند سجده فرشتگان بر آدم یا سجده یعقوب و فرزندان او بر یوسف. این نشان می‌دهد که در مفهوم عبادت، عنصر دیگری غیر از تواضع و خضوع نهفته است که در عمل فرشتگان و یعقوب نیست، اما در عمل مشرکان و بت پرستان هست، و آن چیزی جز اعتقاد به مبدئیت تأثیر به صورت مستقل و بدون اتکا به خدا نیست. بنابراین توجه و توسل به اسباب، چه مادی یا معنوی، هرگاه همراه با این باور نباشد شرک نیست و در نتیجه ناسازگار با توحید در عبادت نخواهد بود.

جهت دیگر که مورد انتقاد امام قرار گرفته، تناقض موجود در این نظریه است. اگر توسل به اسباب، مستلزم عبادت آنها و در نتیجه ناسازگار با توحید عبادی باشد، باید در همه اسباب و علل، چه مادی و چه معنوی این حکم جاری باشد و اختصاص دادن آن به اسباب معنوی امری نامعقول است. وقتی تأثیر اسباب مادی و ترغیب به بهره‌گیری از آنها در جای جای آیات مطرح شده، چگونه ممکن است که قرآن دعوت و ترغیب به شرک کرده باشد؟

این تصور که آثار معنوی چون شفا و شفاعت کارهای اختصاصی خداوند است، ولی کارهای جزئی اختصاص به خداوند ندارد و می‌تواند از اسباب و علل مادی به دست آید، پنداری به غایت بی‌اساس است، زیرا گذشته از اینکه خود یک نوع شرک است و کارها را بین خلق و خالق تقسیم می‌کند، بر یک تصور غلط در مورد کارهای خدایی و غیرخدایی استوار است. تصور شده است که بزرگی و کوچکی کارها معیار کار خدایی و غیرخدایی است، حال آن که معیار واقعی استقلال و عدم استقلال است؛ اگر بر این باور باشیم که کاری از فاعلی مستقلاً و بدون تکیه به خداوند سر می‌زنند، این شرک است، چه کوچک باشد و چه بزرگ. و اگر بر این اعتقاد باشیم که تأثیر یک عامل، متکی به خداوند و اراده اوست، در این صورت اعتقاد به تأثیر آن عامل، عین توحید است، چه کار بزرگ باشد و چه کوچک، چه مادی باشد چه معنوی.

(کار خدایی به حسب برهان و وجدان عبارت از کارهایی است که فاعل بی‌دخال غیر خود و بدون استمداد از قوه دیگر انجام می‌دهد و به عبارت دیگر کار خدایی آن است که کننده آن در کردن آن مستقل تام بی‌حاجت به غیر باشد، و کارهای غیرخدایی نه این چنان است، مثلاً خدای عالم که خلق کند یا روزی دهد یا مرض و صحت دهد، کارهای او بی‌استمداد از قوه دیگر است، و هیچ کس را در کارهای او دخالتی کلی یا جزئی نیست، و قدرت و قوت او عاریت و مکتسب از غیر نیست، و غیر خدا اگر کاری کند چه عادی و آسان چه غیر عادی و مشکل، قوه او از خود او نیست و با قدرت خود آن کار را انجام ندهد. پس اگر کسی کاری را - هر چه کوچک باشد - از غیر خدا - هر کس باشد - به عنوان آن که او خداست بخواهد مشرک است به حکم خرد و قرآن. و اگر کسی از

دیگری چیزی بخواهد به عنوان آن که خداوند عالم به او این قوه را مرحمت کرده و او بنده محتاج به خداست و در این عمل مستقل نیست، نه این کار خدایی است و نه این حاجت خواستن، شرک است. (۱۹)

بنابراین از نگاه امام، توحید عبادی مورد ادعای وهابیت، برداشتی سطحی و ساده اندیشانه از توحید، بیش نیست و ناسازگاری شفا خواستن و شفاعت جستن و زیارت و... با توحید نیز پنداری بی پایه است.

### فلسفه شرور

یکی از موضوعاتی که از دیرباز ذهن فیلسوفان و متکلمان را به خود مشغول ساخته، مسأله شرور و ناملایمات در جهان آفرینش است. پرسش این است که با توجه به رحمت گسترده، علم فراگیر و قدرت مطلقه خدا، چرا و چگونه یک سلسله بدی ها، ناملایمات، مصیبت ها و به طور کلی شرور در جهان آفرینش راه یافته است؟ آیا خاستگاه این امور خود خداوند است و خدا خود آنها را آفریده است، یا خاستگاه اینها ذات طبیعت جهان مادی است و آفرینش آنها تبعی می باشد؟

در هر دو صورت یادشده وجود شرور در نظام آفرینش با صفات خداوند ناسازگار است، زیرا اگر به گونه مستقیم از سوی خداوند آفریده شود با رحمت گسترده و خیرخواهی خداوند نمی سازد، و اگر لازمه جهان طبیعت است در این صورت این پرسش مطرح می شود که آیا خداوند نمی دانست که آفرینش این جهان آمیخته و همراه با شرور است، یا می دانست اما نمی توانست جهان دیگری عاری از این امور بیافریند؟ در صورت نخست، علم گسترده او و در صورت دوم قدرت مطلقه اش زیر سؤال می رود. پس راز راه یافتن شرور در نظام جهان چیست؟

طرح این پرسش، برخی از متفکران غرب را به این باور کشانده است که خداوند از بعض جهات محدودیت دارد و آن گونه که دینداران باور دارند، دارای قدرت مطلق یا علم فراگیر نیست، به عنوان نمونه، ویلیام جیمز می گوید:

(وجود شر و رنج در جهان دلیل بر محدودیت خدا در صفت علم یا قدرت یا هر دو است. (۲۰)

راسل بنابر نقل کاپلستون نیز بر همین باور بوده است، چنان که می گوید:

(راسل مانند ج. ا. میل، آشکارا چنین می اندیشید که وجود شرور در جهان ایرادی پاسخ ناپذیر در

اعتقاد به خدای خیرخواه نامتناهی و قدرت مطلقه وصف شده اش ایجاد می کند. (۲۱)

فیلسوفان و متکلمان مسلمان در پاسخ این پرسش تلاش و تکاپوی زیاد کرده اند. از مجموع سخنان آنان می توان این نکته را به دست آورد که در دیدگاه آنها از دو گزاره: (شرور، مستقیماً توسط خداوند آفریده می شوند)، یا (شرور، لازمه طبیعت جهان مادی هستند و انتساب آنها به خداوند انتساب به تبع است) گزاره دوم را پذیرفته اند، زیرا در نظر اینان شرور، امر عدمی است و امر عدمی جعل و آفرینش بر نمی تابد. اما با این همه این پرسش همچنان باقی است که چرا جهان طبیعت چنین لازمه ای باید داشته باشد و آیا ممکن نبود جهانی بدون شر آفریده شود؟

در این زمینه پاسخ های چندی مطرح شده است که به دو پاسخ به اختصار اشاره می کنیم:

برخی با یک تقسیم عقلی به این نتیجه رسیده اند که وجود شرور، منافاتی با علم و قدرت الهی ندارد، بلکه حکمت خداوند می طلبد که جهان با همین کیفیت آفریده شود، زیرا جهان از چهار حالت بیرون نیست؛ یا خیرمحض است، یا شرّ محض، یا آمیخته از خیر کثیر و شرّ قلیل، یا بر عکس. از این چهار حالت دو حالت یعنی حالت دوم و چهارم محال است، زیرا حالت دوم با رحمت الهی و حالت چهارم با حکمت خداوند ناسازگار است. باقی می ماند دو قسم دیگر؛ قسم نخست که عالم خیر محض باشد و خداوند آن را آفریده است که همان عالم مجردات باشد، و اما حالت سوم که جهان مادی از همین قسم است، طبق حکمت باید آفریده می شد، چون ترک خیر کثیر به خاطر شرّ اندک، خود شرّ کثیر است. صدرالمتألهین در این باره می گوید:

(فیجب وجود هذا القسم، لأنّ ترکه لأجل شرّه القلیل ترک الخیر الکثیر، و ترک الخیر الکثیر شرّ کثیر، فلم یجز ترکه). ۲۲

بعضی دیگر بر این باورند که وجود شرور از آن جهت با این جهان مادی آمیخته شده است که انسان از همین جهان مادی آفریده شده و رشد و کمال او متوقف بر احساس رنج ها و دردهاست، زیرا در چنین وضعیتی است که استعدادها و ملکات نفسانی انسان به کمال و تعالی می رسد. پس آفرینش انسان از ماده از یک سو و رشد و کمال او در دامن آن از سوی دیگر و توقف داشتن تعالی و کمال بر شرور و ناملایمات از جهت سوم، می طلبد که جهان به گونه ای باشد که سازگار با این هدف قرار گیرد و این، باعث آمیختگی جهان مادی با شرور و ناملایمات است. شهید مطهری در این باره می نویسد:

(یکی از اموری که سبب تکمیل و تهذیب نفس و تصفیه اخلاق و تهییج قوا و نیروهای نهفته وجود انسان می شود و در حکم نیروی محرک دستگاه وجود انسان است، شداید و سختی ها و مصیبت هاست). ۲۳

در این زمینه نظریات دیگری نیز مطرح شده است که جهت اختصار از یادکرد آن صرف نظر می کنیم.

امام خمینی نیز همچون سایر فیلسوفان، متکلمان مسلمان معتقدند که شرور آفریده مستقیم خداوند نیستند، بلکه لازمه طبیعت هستند و آفرینش تبعی دارند. دلایلی هم که در این زمینه آورده اند، بیشتر همان دلایلی است که از سوی دیگران ارائه شده است، اما با تتبع در آثار ایشان به جملاتی بر می خوریم که می تواند تمهیدات یک دلیل دیگر را فراهم کند، دلیلی که رنگ و بوی دیگری دارد و با آنچه دیگران گفته اند متفاوت می نماید.

ایشان راجع به آن که شرور، مجعول مستقیم خداوند نیستند، با یک استدلال لمّی برگرفته از آیات قرآن چنین می گوید: خداوند نور محض است، چنان که در قرآن آمده است: (الله نور السموات و الارض) و از سوی دیگر در آیه ۸۴ سوره اسراء می فرماید: (قل کلّ یعمل علی شاکلته). ت طبق این آیه در مورد خداوند و آفرینش جهان، این نتیجه را می دهد که عالم باید نور باشد و هیچ گونه ظلمتی در آن راه نداشته باشد، و با توجه به آن که شرور، نوعی ظلمت و تاریکی هستند، در برابر

خیرات که نور و روشنایی هستند، نتیجه می گیریم که شرور نمی تواند آفریده مستقیم خداوند باشند.

(فالانوار الطالعه من افق عالم الغیب، انما هی لنور الانوار و من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور، فنور الوجود من حضرت الرحموت و ظلّ نور الله تعالی (الله نور السموات و الارض) ۲۴ (فهو تعالی بهاء بلا ثوب الظلمة، کمال بلاغبار النقیصه، سناء بلا اختلاط الكدوره، لكونه وجوداً بلا عدم و انیة بلامهیه، و العالم باعتبار كونه علاقۀ له و منتسباً الیه و ظلّه المنبسط علی الهیاكل الظلمانیة و الرحمۀ الواسعة علی الارض الهیولانیة، بهاء و نور و اشراق و ظهور، قل كل يعمل علی شاکلته، و ظل النور نور.) ۲۵

این دلیل در کلمات امام با تعبیرات گوناگون مطرح شده است، مثلاً در جای دیگر می نویسد: (انّ النظام الموجود أتمّ النظامات المتصوره و أحسنها، کیف و هو ظلّ النظام العلمی الربانی التابع لجمال الجمیل المطلق.) ۲۶

و آنجا که مجعولیت عرضی را مطرح می کند می نویسد: (فالخیرات کلّها مجعولات و مبدء الجعل فیها هوالحق تعالی، و الشرور التي فی دارالطبیعة من تصادمات المادیات و ضیق عالم طبیعة، و کلّها ترجع الی عدم وجوده او عدم کماله، و الاعدام مطلقاً غیر متعلقه للجعل بل المضافة منها من لوازم المجعول ... ) ۲۷

همان گونه که پیش از این اشاره شد، نفی مجعولیت مستقیم شرور از سوی خداوند و اعتقاد به آن که اینها لازمه ذات طبیعت اند، مشکل را به طور کلی حل نمی کند، زیرا پرسش به شکل دیگری مطرح می شود که چرا خداوند باید جهانی بیافریند که آمیخته با شرور و کاستی هاست؟

در این زمینه از سخنان امام پاسخ های چندی به دست می آید. ایشان در برخی از آثارشان، از نقش مثبت شرور در رها شدن از قید و بند طبیعت و دل برکندن از عالم ماده و رهسپار شدن به عالم معنی و معنویت و توجه به خداوند سخن می گوید و فلسفه شرور را همان تهذیب اخلاق می داند: (پس اگر انسان از این عالم، هر چه دید بلیات و آلام و اسقام و گرفتاری دید، و امواج فتنه ها و محنت ها بر او رو آورد، قهراً از آن متنفر گردد و وابستگی به آن کم شود و اعتماد بر آن نکند، و اگر به عالم دیگری معتقد باشد و فضای وسیع خالی از هر محنت سراغ داشته باشد، قهراً بدان جا سفر کند و اگر سفر جسمانی نتواند کرد سفر روحانی کند و دلش را بدان جا فرستد.) ۲۸

و در جای دیگر از نقش اخروی شرور و ناملایمات سخن گفته است، اما با یک نگاه ویژه: (از نکات شدت ابتلای مؤمنین آن است که در اخبار بدان اشاره شده است، که از برای آنها درجاتی است که به آنها نائل نشوند مگر با بلیات و امراض و آلام، و ممکن است این درجات صورت اعراض از دنیا و اقبال به حق باشد و ممکن است از برای خود این بلیات صورت ملکوتی باشد که نیل به آنها نشود مگر با ظهور در عالم ملک و ابتلای به آنها به آن، چنانچه در حدیث شریف کافی سند به حضرت صادق(ع) رساند، قال: انه لیکون للعبد منزلة عندالله، فما ینالها الا باحدی الخصلتین، اما بذهاب ماله، او ببلیة فی جسده.) ۲۹

قسمت نخست این سخن اشاره به مسأله اعواض است که از سوی متکلمان مطرح شده است. اما قسمت آخر آن که بلیات و گرفتاری ها خود دارای صورت ملکوتی هستند که بدون ابتلای به آن در عالم ملک نمی توان به آن دست یافت، برداشت ویژه ای است که امام مطرح فرموده است.

علاوه بر این دو نظریه، امام نظریه سومی را مطرح می کند که شاید جامع تر از دو نظریه پیشین باشد، و آن نظریه این است که شرور و بدی ها در ساختار طبیعت اساساً واقعیت ندارند و آنچه که به عنوان شرور به نظر می رسد ناشی از جزئی نگری و انسان محوری در شناخت جهان است؛ انسان چون خودش را محور عالم می داند و تمام جهان را برای خودش می پندارد هر آنچه را که برای او نقص و کاستی ایجاد کند شرّ تلقی می کند، حال آن که اگر به کلیت نظام جهان طبیعت نگریسته شود، چیزی به عنوان نقص و کاستی و شر وجود ندارد.

(حسن این نظام اتم را کسی می بیند که سرتاپای نظام را ببیند، بهتر از این نظام که نظام کل است ممکن نیست، محال و مستحیل است، برای آن که ذی الجمال خودش احسن الجمال و اتم الجمال و اکمل الجمال می باشد، و ممکن نیست چیزی احسن و اتم از او باشد، پس اثر و ظل او هم تجلی و جلوه همین جمال احسن خواهد بود، منتهی اگر چشم تنگ و بصیرت کوتاه بین شد و نتوانست نگاهی به سرتاسر قامت نظام وجود فیض مقدس و وجود منبسط بیندازد ممکن است اشتباهاً بدون ملاحظه اطراف، نظام را مناسب و احسن نیند...

اساساً بسیاری از این چراها که مطرح می شود برای این است که انسان برای خود مرکزیت قائل است و خود را قطب دایره امکان می داند و وجودات دیگر را طفیلی خودگمان می کند... و از اینجاست که برای هر چه بر ضرر او تمام شود چرا می گوید و داد و بیداد می کند، و می گوید این میوه و گل برای من است، پس اگر سرمای عالم لطمه به آن بزند خلاف نظام است.)<sup>۳۰</sup>

#### هدفمندی خداوند

از موضوعات کلامی که امام مورد بحث قرار داده اند، موضوع هدفمندی خداوند است آیا فعل الهی دارای غرض و هدف است یا خیر؟ این مسأله در مباحث کلامی پیشنهادی دوره دارد و نظریات گوناگون در آن اظهار گردیده. اشاعره براین باورند که فعل خداوند دارای غرض و هدف نیست:

(ما ذهب اليه الاشاعرة ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض.)<sup>۳۱</sup>

گرچه برخی پیروان این گروه اندکی از این نظریه عدول کرده و معتقدند که هدف و غرض برای فعل الهی ضرورت ندارد، نه آن که ممتنع است، و به همین دلیل بعضی از افعال خداوند را دارای غرض می دانند. در شرح مقاصد می گوید:

(و الحق ان تعليل بعض الافعال لاسيما شرعية الاحكام بالحكم و المصالح ظاهر كايجاب الحدود و الكفارات و تحريم المسكرات و ما شبه ذلك، و النصوص ايضاً شاهدة بذلك كقوله تعالى... (و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون) و (من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل) و اما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث.)<sup>۳۲</sup>

معتزله معتقدند که افعال الهی دارای غرض و هدف است، اما این غرض و هدف برای سود بردن و بهره مند شدن خود خداوند نیست تا نقص در ذات پروردگار را در پی داشته باشد، بلکه برای نفع رساندن به خلق است. بعضی از متکلمان شیعه مثل خواجه در تجرید و علامه در شرح تجرید همین نظریه را پذیرفته اند. ۳۳

برخی دیگر از متفکران شیعه غرض و داعی را جدا دانسته اند و فعل خداوند را دارای غرض می دانند، اما آن غرض را داعی بر فعل نمی دانند. مرحوم میرزا جواد آقا تهرانی در کتاب میزان المطالب می نویسد:

(فعل خالق متعال با غرض حکیمانه است، و غرض از ایجاد، امتحان و تهیه وسائل ربح و نفع مخلوق است، و این امر را داعی بر فعل مقدسش نگوییم، بلکه داعی و سبب فاعلیت او را خود ذات مقدسش از حیث کمالاتش گوییم، و در این گفتار نه ایراد استکمال لازم آید، چون گوییم غرض و نفع، عود به سوی او نکند و استکمال در صورتی است که نفع عاید فاعل گردد و نه ایراد ناتمامیت فاعل، و تأثیر او از مؤثر خارجی لازم آید. چون غرض را که خارج از ذات است داعی و سبب فاعلیت فاعل قرار نداده ایم.) ۳۴

مرحوم امام در این زمینه نظر دیگری دارد. ایشان نه نظریه اشاعره را می پذیرد، زیرا لغو بودن و عبث را به دنبال دارد، و نه نظریه معتزله را قبول دارن، چون لازمه این نظریه نیز از نگاه امام، نقص در ذات خداوند است:

( زیرا هر فاعلی که به قصد و غایت غیرذات ایجاد می کند برای هر غایتی باشد و لو ایصال نفع و رسیدن ماثبت به غیر باشد و یا برای عبادت و معرفت یا ثناء و محمده باشد، مستکمل به آن است و وجود آن برایش اولی از عدم آن است و این مستلزم نقص و قصور و انتفاع است و آن بر ذات مقدس کامل علی الاطلاق و غنی بالذات و واجب من جمیع الجهات محال است.) ۳۵

ایشان با تکیه بر آیه کریمه (لایسأل عما یفعل) معتقد است که فعل خداوند در عین آن که عبث و بی هدف نیست، اما از هر گونه لمّیتی وراء ذات مقدسش مبرّاست. غایت و غرض در فعل الهی خود ذات خداوند است:

(بدان که محققین از فلاسفه گویند که از برای فعل مطلق حق غایت و غرضی جز ذات مقدس و تجلیات ذاتیه او نیست، و ممکن نیست که ذات مقدس در ایجاد اشیاء جز ذات خود و ظهور و تجلی ذات مقدس خود غایت دیگری داشته باشد.) ۳۶

این نظریه که از سوی برخی فیلسوفان قبل از امام مطرح شده است ۳۷ در معرض اشکالات چندی قرار گرفته است که امام با دقت و تیزبینی متوجه این انتقادات شده و از آنها پاسخ گفته است، یکی از آن اشکالات این است که بر اساس این نظریه، ذات الهی گرچه در فعلش تحت تأثیر امر خارجی قرار نمی گیرد، اما تحت تأثیر ذاتش قرار می گیرد، زیرا تعلق غرض به تجلیات ذات، منشأ تجلی گردیده است، حال آن که تأثیرپذیری ذات خداوند محال است.

امام در پاسخ این اشکال می فرماید، منشأ بودن ذات خداوند برای فعل، به خاطر حبّ به ذات است و این حبّ به ذات، حبّ به فعل را در پی دارد به تبع و استجرار و نه به استقلال، تا ذات متأثر از محبوبیت فعل گردد:

(لان الغایة فی فعله و هو النظام الأتمّ التابع للنظام، هو ذاته تعالی، و الفاعل و الغایة فی تعالی واحد لایمکن اختلافهما، لایمعنی کونه تعالی تحت تأثیر ذاته فی فعله، فانه ایضاً مستحیل لوجوه، بل بمعنی أنّ حبّ ذاته مستلزم لحبّ آثاره استجراراً و تبعاً لا استقلاً و استبداداً... ۳۸)

اشکال دیگری که بر این نظریه می توان گرفت این است که بر پایه آن، خداوند، فاعل به تبع می شود، چه آن که ذات الهی بدون دخالت عوامل خارجی اقتضای فعل را دارد و این به معنای سلب اراده از ذات الهی در مقام فعل است.

امام در پاسخ این اشکال سخن زیبایی دارد. ایشان می فرماید، درست است که فعل الهی از ذات وی نشأت می گیرد، اما از آنجا که اراده و مشیّت عین ذات مقدس اوست، فاعلیت بالذات خداوند عین فاعلیت بالاراده است.

(حق تعالی چون هر فعلی از وجود مقدسش صادر شود از حاقّ ذات و اصل حقیقت و صراح ماهیت اوست و دیگر موجودات چنین نیستند، پس او فاعل بالذات است و سؤال به کمیّت در او باطل است، به خلاف دیگر موجودات. و چون اراده و مشیّت و قدرت، عین ذات مقدس اوست، فاعلیت بالذات در آن ذات مقدس، عین فاعلیت بالاراده و القدره است و شبهه فاعلیت بالطبع نیاید، و این یکی از مباحث شریفه ای است که در محل خود مبرهن است، و به آن حل کثیری از شبهه های متکلمین می شود در ابواب متفرقه معارف الهی. ۳۹)

گرچه این نظریه در برابر انتقادات یادشده از اتقان و استحکام کافی برخوردار است، اما در نهایت این پرسش مطرح است که با آیات متعددی که ظهور، بلکه صراحت در تعلیل فعل الهی به امر خارجی دارد چه باید کرد؟ مانند (و ما خلقت الجنّ و الانس الاّ لیعبدون) (ذاریات/۵۶) ( و هو الذی خلق السموات و الأرض فی ستّة آیام و کان عرشه علی الماء لیبلوکم آیکم أحسن عملاً) (هود/۷) و آیات دیگری که به تبیین فلسفه احکام پرداخته است.

### جبر و اختیار

یکی از قدیمی ترین مسائلی که در کلام مطرح بوده، مسأله جبر و اختیار است که در زبان روایات از آن به جبر و تفویض تعبیر می شود. پرسش این است که آیا انسان در افعال و اعمال خود مختار است یا مجبور، و به عبارت دیگر آیا فعل انسان، مخلوق و آفریده خود اوست یا آفریده خداوند است و انسان در آن نقشی ندارد؟

راجع به این پرسش نظریات گوناگونی از جبر محض تا اختیار تمام مطرح گردیده است. اشاعره معتقد به جبر هستند و چون در آیات زیادی فعل به خود انسان نسبت داده شده و این نشان دهنده نقش انسان در افعالش است، نظریه کسب را مطرح کرده اند تا این نسبت را توجیه کنند.

مقصود آنان از کسب، اتصاف فعل به عنوان خیر و شر یا طاعت و معصیت است. یعنی فعل را خداوند می آفریند، اما انسان می تواند آن را به عنوان خیر و طاعت و یا شر و معصیت متصف کند. (قال الامام الرازی: هی صفة تحصل لقدرة العبد بفعله الحاصل بقدره الله تعالى، فإن الصلوة و القتل مثلاً كلاهما حركة و يتمایزان بكون احديهما طاعة و الاخرى معصية و ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فأصل الحركة بقدره الله تعالى، و خصوصية الوصف بقدره العبد و هـ ی المسمأة بالكسب). ۴۰ اشاعره با طرح این مسأله خواسته اند از جبر محض فرار کنند و بهره ای از اختیار را برای انسان قائل شوند، اما ظاهراً این تلاش ناموفق است، زیرا اتصاف اگر یک امر واقعی باشد پس خود آن یک فعل است و انسان در انجام آن نقش دارد و اگر یک امر انتزاعی است، در این صورت نیاز به فاعل ندارد، تا آن را به انسان نسبت دهیم.

در برابر اشاعره، معتزله تفویض و اختیار را گفته اند و براین باورند که فعل، آفریده شخص انسان است و خداوند در آن هیچ نقشی ندارد، گویی آفرینش افعال را به انسان تفویض کرده است. این نظریه نیز همچون نظریه پیشین از چند جهت باطل است؛ یکی اینکه با آیاتی که در آنها فعل انسان به خداوند نسبت داده شده ناسازگار است، مانند (و ما رمیت إذ رمیت و لكن الله رمی).

در برابر دو دیدگاه یادشده، شیعه معتقد به امر بین الامرین است. در باور اینها نه جبر محض درست است که فعل را آفریده خدا بدانیم و برای انسان در آفرینش آن نقشی قائل نشویم، و نه اختیار تام صحیح است که خدا را در آفرینش افعال انسان معزول بدانیم، بلکه هم خدا نقش دارد و هم انسان. اما چگونه و به چه شکل؟ این مسأله ای است که مورد اختلاف و تفسیرهای بسیار قرار گرفته است. برخی امر بین الامرین را بدین معنی تفسیر کرده اند که فعل مستند به اراده انسان است و اراده انسان به ضمیمه عوامل دیگر به عنوان علت تامه فعل، متعلق اراده الهی است، پس هر گاه فعلی تحقق پیدا کرد، در عین آن که مستند به اراده انسان است مستند به اراده خداوند نیز می باشد. بنابراین فعل تحقق یافته هم آفریده انسان است و هم آفریده خداوند، اما در طول یکدیگر. علامه طباطبایی در المیزان می نویسد:

(فالارادة فی طول الارادة و لیست فی عرضها حتی تتزاحما و یلزم من تأثیر الارادة الالهية تأثیر الارادة الانسانية، فظهر ان ملاک خطأ المجبرة فیما اخطأوا فيه عدم تمیيزهم کیفیة تعلق الارادة الالهية بالفعل، و عدم فرقههم بین الارادتين الطوليتين و بین الارادتين العر ضیین ... ) ۴۱

بعضی از اندیشمندان شیعه تفسیر دیگری از الامر بین الامرین ارائه کرده اند؛ در باور اینان، فعل، متوقف بر فراهم آمدن سه عنصر است؛ یکی فاعل، دیگر داعی و مقتضی که از آن به شوق مؤکد تعبیر می شود، و سوم قدرت و توانایی که موجب آزادی و امکان یافتن بر طرفین یعنی فعل و ترک می گردد، و چون این قدرت و توانایی از ناحیه خداوند با افاضه نور علم و روح حیات که همان روح القدره است به انسان عطا می شود و انسان در اثر آن طرف برتر را بر می گزیند در نتیجه کار صورت گرفته هم مستند به خداست و هم مستند به انسان. ۴۲

اما امام خمینی تفسیر سومی را از امر بین الامرین دارد، تفسیری که از لطافت و ظرافت خاصی برخوردار است. ایشان پس از رد نظریات اشاعره و معتزله با دلیل ها و برهان های استوار می نویسد،



همان گونه که انسان در وجود خود همانند سایر ممکنات، مظهر و آینه وجود حق تعالی است، در افعال و حرکاتش نیز مجلی و مرآت فعل خداوند است. فعلی که از انسان صادر می شود جلوه ای از فعل خداوند است، نه اینکه فعل انسان حقیقتی جدا از فعل الهی داشته باشد و متعلق اراده خداوند قرار گیرد. پس یک فعل، هم مستند به انسان است از آن رو که از انسان صادر شده است، و هم فعل خداوند است از آن جهت که جلوه گاه فعل خداوند است:

(ان کل موجود من الموجودات بذواتها و قواها الظاهرية و الباطنية من شؤون الحق و أطواره و ظهوره و تجلياته و هو تعالی و تقدس مع علو شأنه و تقدسه عن مجانسه مخلوقاته و تنزهه عن ملبسه التعینات و انه فی الظاهر الخلقية ظاهر فی مرآة العباد وهو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن، كذلك الافعال و الحركات و التأثيرات كلها منه فی مظاهر الخلق. فالحق فاعل بفعل العبد، و قوة العبد ظهور قوة الحق (و ما رمیت إذ رمیت و لكن الله رمی) فجميع الذوات و الصفات و المشیات و الارادات و الآثار و الحركات من شؤون ذاته و صفته و ظل مشیته و ارادته و بروز نوره و تجلیه و کلّ جنوده و درجات قدرته، و الحق حق و الخلق خلق و هو تعالی ظاهر فیها و هی مرتبه ظهوره.) ۴۳

ایشان در جای دیگر با استناد به آیات چندی بر همین نکته تأکید کرده می نویسد:

(باید دانست که جمیع مراتب وجود از غایت اوج ملکوت و نهایت ذروه ملکوت، تا منتهی النهایات عالم ظلمات وهیولی، مظاهر جمال و جلال حق و مراتب تجلیات ربوبیت است و هیچ موجودی را از خود استقلال نیست و صرف تعلق و ربط و عین فقر و تدلی به ذات مقدس حق علی الاطلاق است و تمام آنها علی الاطلاق مسخرات به امر حق و مطیع اوامر الهیه هستند، چنانچه اشاره به این معنی در آیات فرقانیه بسیار است. قال تعالی: و ما رمیت إذ رمیت و لكن الله رمی. این اثبات و نفی اشاره به مقام (امر بین الامرین) است، یعنی تو رمی کردی و در عین حال تو رمی نکردی به انانیت و استقلال خود، بلکه به ظهور و قدرت حق در مرآت تو و نفوذ قدرت او در ملک و ملکوت تو رمی واقع شد، پس تو رامی هستی و در عین حال حق جلّ و علا رامی است. و نظیر آن است آیات شریفه ای که در سوره مبارکه کهف در قضیه حضرت موسی است...) ۴۴

این نظریه که نظریه بسیار دقیقی است، براین حقیقت فلسفی استوار است که ممکن از نظر وجودی نسبت به واجب الوجود، ربط و تعلق محض است و از این رو نمی تواند جز جلوه گاه خداوند باشد. امام در یکی از آثار خود بر این مبنا اشاره می کند و می نویسد:

(فمن عرف حقیقه کون الممكن ربطاً محضاً عرف ان فعله مع کونه فعله فعل الله سبحانه، فالعالم بما انه ربط صرف و تعلق محض ظهور قدره الله و ارادته و علمه و فعله، و هذا عین المنزله بین المنزلتين و الامر بین الامرین، و لعلّه الیه اشار فی قوله تعالی و هو الحق (و ما رمیت إذ رمیت و لكن الله رمی) حیث اثبت الرمی من حیث نفاه فقال: رمیت و ما رمیت، فان الرمی کونه منه لم یکن بقوته و استقلاله، بل بقوة الله و حوله، و قوله (و ما تشاؤون إلاّ أن یشاء الله) فأثبت المشیة من حیث کونها لهم لا بان یكون المؤثر مشیتین او فعلین ب الاشتراک بل بما أن مشیة الممكن ظهور مشیتته تعالی و عین الربط و التعلق بها.) ۴۵

## شفاعت

شفاعت از ابعاد گوناگون قابل بحث است. در اینجا تنها به دو بعد آن بسنده کرده و دیدگاه امام را درباره آن بررسی می‌کنیم.

### ۱. حقیقت شفاعت

در این که حقیقت شفاعت چیست، دو نظریه در آثار امام به چشم می‌خورد؛ نظریه نخست که در کشف الاسرار آمده این است که حقیقت شفاعت، دعاست؛ شفیع با طلب آمرزش از خداوند در حق گناهکار، شفاعت می‌کند.

(شفاعت کار خدایی نیست، زیرا شفاعت در حقیقت دعا کردن پیغمبر و امام است که خداوند گناه کسی را ببخشد، و این کار بنده است نه خدا). ۴۶

اما در آثار دیگر امام، نظریه دومی مطرح شده است که بسی عمیق تر از نظریه یادشده می‌باشد. بر اساس این نظریه، شفاعت رابطه معنوی است بین شفاعت کننده و شفاعت شونده که در اثر این رابطه شفاعت شونده در پرتو نور وجود شفاعت کننده اوج می‌گیرد و به مقام قرب الهی که ه مان بهشت موعود است نائل می‌شود:

(شفاعت از شفع است و شفع به معنای جفت و دو تا شدن است. نور ولایت عظمای ولی‌اللهی با نور عبد مؤمن جفت و مزدوج شده و او را به طرف خود می‌برد). ۴۷

بر پایه این نظریه شفاعت در آخرت انعکاسی است از هدایتگری در دنیا، یعنی هدایتگری امام و پیشوا در دنیا به صورت شفاعت تجلی می‌کند و به همین جهت شفیع شدن رابطه تنگاتنگی با هدایت شدن دارد.

(تشافع، ظاهرش اخراج از ظلمت های جهل به انوار هدایت و علم است، و باطنش ظهور به شفاعت در عالم آخرت). ۴۸

(جلوه شفاعت شافعان در این عالم، هدایت آنهاست، و در آن عالم، باطن هدایت شفاعت است. تو از

هدایت اگر بی بهره شدی از شفاعت بی بهره ای. به هر قدر هدایت شدی شفاعت شوی). ۴۹

این نظریه به وضوح می‌رساند که شفاعت یک قسم بیشتر نیست که همان شفاعت هدایت باشد، و اما شفاعت دیگری به نام شفاعت مغفرت، چنان که بعضی مانند شهید مطهری در کتاب عدل الهی گفته اند، نداریم. این مطلب از بحث دیگر امام که مربوط به اثر شفاعت است بیشتر آشکار می‌شود.

### ۲. تأثیر شفاعت

شفاعت در آخرت چه اثری دارد؟ آیا موجب رفع عذاب و عقاب می‌شود چنان که بعضی ها گفته اند، یا موجب افزایش ثواب و پاداش، چنان که بعض دیگر گفته اند، و در هر دو صورت، مورد شفاعت چه کسی است، آیا مرتکب کبیره است یا مرتکب صغیره؟ دیدگاه ها در این باره متفاوت اند. ۵۰ امام خمینی بر این باور است که اثر شفاعت نه رفع عذاب و عقاب است و نه افزایش ثواب بدان معنی که طرفداران این نظریه پنداشته اند، زیرا استحقاق عقاب و ثواب، امر اعتباری نیست،

بلکه امر تکوینی و واقعی است، و عقاب و ثواب، لازمه وجودی و ملکات روحی انسان است، امکان ندارد با شفاعت این لوازم را بتوان تغییر داد.

(ماگمان می کنیم که قضیه آخرت و مسئولیت آنجا یک امر اعتباری و (استحقاق العبد للعقوبة او للمثوبة) استحقاق اعتباری است؟ و مولی هم طبق این اعتبار یا عقوبت می کند و یا اصلاً می گذرد و می گوید برو پی کارت که من گذشتم؟ یا یک نفر می گوید آقا از این بگذر چون من خ واهش می کنم؟! تصور ما از قضیه شفاعت این گونه است، ولی این تصویری باطل است. باید بدانیم که عقاب آن عقابی است که از لوازم ذات عبد است و هویت شخص در آنجا طبق بروز و ظهور باطن وی و از لوازم ملکات او می باشد، مگر می شود خواهش گذشت از این گونه لوازم را کرد؟) ۵۱

اثر شفاعت از نگاه امام، رسیدن به مقام قرب الهی و نائل شدن به جایگاه قدس است، و از همین رو تا شفاعت شونده چنان صلاحیتی پیدا نکند شفاعت نمی شود.

«زیرا شفاعت از شفع است، و شفع به معنای جفت و دو تا شدن است. نور ولایت عظمای ولی الهی با نور عبد مؤمن جفت و مزدوج می شود و او را به طرف خود می برد. خوب مادامی که این عبد از خود نوری نداشته باشد چطور شفع و ازدواج نورین به عمل می آید؟ شفاعت اصلش مسلم است و شاید غیرقابل انکار باشد، ولی حرف در کیفیت حصول شفاعت است. قرآن و اخبار با پیچیدگی کامل و در لفافه و به نحو اجمال فرموده اند: «من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه...» و البته وقتی اذن می دهد که نور عبد قابلیت ازدواج با نور ولایت داشته باشد، ولی نور عبد اگر در زیر «ظلمات بعضها فوق بعض» مانده باشد و پرده های شرک های خفیه و ملکات مظلّمه آن را دربر گرفته باشد امکان ازدواج با نور ولی الله را دارد؟ اذن الهی مثل اذن من و تو نیست که اعتباری باشد و بگوید: «اذن دادم، بفرما» بلکه این اذن حقیقی است، چنانچه مغفرت او هم حقیقی است و رحمت او هم حقیقی است، بلکه اصلاً حقیقت و خارجیت دارد، چون آنجا جای اعتباریات نیست.» ۵۲

این نظریه که بر یک اصل مسلم قرآنی و فلسفی استوار است - و آن اینکه اذن الهی در شفاعت، واقعی و عینی است نه اعتباری - دو نتیجه را در پی دارد، یکی آن که مورد شفاعت، مطلق اهل معصیت هستند، یعنی همه کسانی که نور وجودشان با ظلمت معصیت در آمیخته و تحت تاثیر آن قرار گرفته است، اختصاص به مرتکب کبیره یا صغیره ندارد. دیگر آن که شفاعت برای مرحله پس از مغفرت است و نه برای مغفرت، یعنی برای مرحله ای است که به تعبیر امام، نور وجود عبد از پی ظلمت های معصیت بدرخشد.

ممکن است این پرسش مطرح شود که در چنین حالتی مغفرت الهی چیست و چگونه حاصل می شود تا زمینه شفاعت فراهم آید؟

امام در پاسخ می فرماید مغفرت الهی همان انواع عذاب هایی است که انسان از زمان سكرات مرگ تا ورود به عالم آخرت و حتی جهنم می چشد. این عذاب ها موجب تصفیه روح انسان شده و قابلیت شفاعت شدن را در انسان ایجاد می کند. بدین ترتیب عذاب گناهکار حتمی خواهد بود.

«ما گفتیم که غفران خدا چیست. غفران خدا خارجیت دارد و رحمت او خارجیت دارد. در این جهان، رحمت او عین وجود موجودات است و هر موجودی نسبت به حال خود غرق دریای رحمت است، و آنجا هم رحمت او عین بهشت است و مغفرت او عین به اتمام رسیدن ظلمات و پایان یافتن استحقاق حقیقی عقوبت است.»

انسان معذب، به مقتضای قهری، ملکاتی که کسب نموده، در طول حیات مسیری را طی کرده که این مسیر با سوختن و گرفتاری در عذاب تمام می شود. این سكرات موت و برزخ موافق و طول انتظار در موافق و عالم برزخ و روز قیامت برای این است که انسان از وقتی سكرات موت برایش شروع شد به تدریج استحقاق حقیقی عقوبت را از دست بدهد، همین طور تا به این ترتیب از آنجا وارد عالم برزخ شود و سپس گرفتار فشار و عذاب های عالم برزخ شود، همه اینها برای این است که در بین راه جهنم تصفیه شود و کار به جهنم نرسد و شفاعت در این بین و قبل از دخول به جهنم حاصل آید.» ۵۳

#### معاد

از محورهای کلامی که اما درباره آن سخن گفته و از ابعاد گوناگون مورد بحث قرار داده، موضوع معاد است. در این نوشتار برخی از جنبه های این موضوع را بررسی می کنیم.

#### اثبات معاد

امام برای اثبات و حقانیت آن، علاوه بر آیات و روایاتی که در این زمینه وجود دارد، به طور عمده به سه دلیل فلسفی استدلال می کند.

یکی از آن دلایل، حرکت جوهری است که برگرفته از نظر صدرالمتألهین در اسفار می باشد. براساس این دلیل، انسان در ذات و جوهر خود از نقص به سوی کمال حرکت می کند و این حرکت که یک حرکت قهری و غیراختیاری است سرانجام به مجرد انسان می انجامد، و این مجرد یافتن همان رسیدن به عالم دیگر است که از آن به معاد یا عالم آخرت تعبیر می کنیم.

«والحاصل اینکه انسان به حرکت جوهریه دارای تکامل جوهری است و طبق آن رو به مجرد می

رود، و برپاشدن قیامت حتی اگر انبیاء هم نبودند طبق این حرکت جوهری قهری و ذاتی بود.» ۵۴  
دلیل دیگر که به نسبت جذاب تر و دلنشین تر است، دلیل فطرت است. صورت استدلال به این دلیل، همانند استدلال به فطرت در اثبات وجود خداست، بدین گونه که در ذات انسان ها عشق به جاودانگی و عشق به راحتی مطلق و همچنین عشق به آزادی و قدرت یا به تعبیر دیگر نفوذ اراده، وجود دارد و این عشق ها و کشش ها چون از ذات و نهاد بشر برخاسته، خطاناپذیر است. و از آنجا که دنیا مجالی برای تحقق این عشق نیست، باید عالم دیگری باشد که این عشق ها در آنجا به فعلیت برسد.

«و می توان آن عالم را به فطرت حریت و نفوذ اراده که در فطرت هر یک از سلسله بشر است اثبات کرد، چون مواد این عالم و اوضاع این دنیا و مزاحمات آن و تنگی و ضیق آن تعصی دارد از حریت و نفوذ اراده بشر، پس باید عالمی در دار وجود باشد که اراده در آن نافذ باشد و مواد آن عصیان از نفوذ اراده نداشته باشد و انسان در آن عالم «فعال مایشاء و حاکم مایرید» باشد، چنانچه فطرت مقتضی

است. پس جناح عشق به راحت و عشق به حریت، دو جناحی است که به حسب فطراًه الله غیر متبدله در انسان ودیعه گذاشته شده که با آنها انسان طیران کند به عالم ملکوت اعلی و قرب الهی» ۵۵

«انسان می خواهد به حق مطلق برسد و فانی در خدا شود. اصولاً اشتیاق به زندگی ابدی در نهاد هر انسانی نشانه وجود جهان جاوید و مصون از مرگ است» ۵۶

اگر به مقدمات این دلیل این نکته را بیفزاییم که عشق فعلی معشوق بالفعل می طلبد، نتیجه این می شود که عالم آخرت بالفعل موجود است و آخرت در حقیقت، باطن همین دنیاست، نه آن که یک امر زمانی باشد. آنچه زمانی است و در آینده به وقوع می پیوندد قیامت است که موجب ظهور این باطن و کشف صفحه دیگر این عالم می گردد.

دلیل سوم، ضرورت اجرای عدالت است که در کتاب های کلامی گذشته نیز این دلیل به گونه ای دیگر دیده می شود. ۵۷ چکیده استدلال امام در این زمینه چنین است که: کیفر کامل جنایت در این دنیا به لحاظ محدودیت آن امکان پذیر نیست، و چون عدالت خداوند اقتضا می کند که جنایت انجام شده در دنیا کیفر داده شود، پس باید عالم دیگری باشد که کیفر کامل محقق شود و عدالت الهی اجرا گردد.

«ما نمی توانیم یک نفر آدمی که به اندازه محمد رضا (پهلوی) ارتکاب جرائم کرده، بشر با تمام قوایش نمی تواند او را، این جنایت هایی که او کرده است را جزا بدهد برای آن که بالاخره آخرش این است که یک نفر مرده است، یک نفر آدم مقابل یک نفر است، او یک ملت را از بین برده است، یک ملت را ما چه جوری می توانیم ارتکاب این جنایت را عوضش را به او بدهیم.

این دلیل بر این است که یک عالم دیگری است که در آنجا همه این معانی حاصل می شود؛ یک عالم که ابدی است، جهنمی که خالد است، همیشه است، یک عذابی که تصورش را نمی توانیم بکنیم. این دلیل بر این است که یک عالم دیگری می باید باشد تا مجرم ها را در آن عالم جزایشان را بدهند.» ۵۸

### چگونگی معاد

آیا معاد، جسمانی است یا روحانی؟ این پرسشی است که مورد بحث و گفت و گوی فیلسوفان و متکلمان قرار گرفته است. به طور کلی سه نظریه در این زمینه مطرح شده است: نظریه نخست این است که معاد روحانی است، بدین معنی که نفس انسان که یک واقعیت مجرد است، و پس از قطع علایق مادی به عالم مجردات می پیوندد.

«ذهب الفلاسفه الی انه روحانی فقط لان البدن ینعدم بصورة و اعراضه فلا یعاد، و النفس جوهر مجرد باق لاسبیل الیه للفاء، فیعود الی عالم المجردات بقطع التعلقات.» ۵۹

نظریه دیگر این است که معاد فقط جسمانی است، اما مقصود این نیست که آنچه در آخرت باز می گردد فقط جسم است و نه روح، بلکه مقصود این است که روح اساساً جسم لطیفی است که در بدن سریان دارد، پس اعاده روح به معنای جسمانی بودن معاد است.

«فذهب جمهور المسلمین الی انه جسمانی فقط، لان الروح عندهم جسم سار فی البدن سریان النار فی الفحم و الماء فی الورد.» ۶۰

نظریه سوم این است که معاد، هم جسمانی است و هم روحانی. این نظریه به گونه های مختلف تبیین شده است؛ متکلمان معتقدند که خداوند در آخرت از اجزای پراکنده بدن دنیوی، بدن دیگری ایجاد می کند و روح را به همان بدن بر می گرداند.

«معنی ذلک ان یخلق الله تعالی من الاجزاء المتفرقه لذلک البدن بدأ فیعید الله نفسه المجرده الباقیه بعد خراب البدن.» ۶۱

علامه حلی در کشف المراد در بیان امکان معاد جسمانی می نویسد:

«لان المراد من الاعاده، جمع الاجزاء المتفرقه و ذلک جائز بالضروره.» ۶۲

صدر المتألهین تفسیر دیگری دارد؛ ایشان پس از ترتیب مقدماتی چند به این نتیجه می رسد که بدن اخروی بدن مادی به معنایی که دارای قوه و هیولی باشد نیست، بلکه از قبیل بدن مثالی است که از سوی نفس به کمک قوه خیال که به لحاظ تجردش همراه نفس است ایجاد می گردد. ۶۳ امام خمینی(ره) در اصل کیفیت معاد، همین نظریه صدر المتألهین را می پذیرد، اما برداشت ایشان با آنچه گفته شد اندکی متفاوت است. ایشان می فرماید بدن اخروی همین بدن دنیوی است که در اثر تکامل جوهری جنبه هیولی بودن را از دست داده و به جسمیت محض تبدیل شده است و در نتیجه شدت و قوت فوق العاده پیدا کرده است. بنابراین بدن اخروی از سوی نفس ایجاد نمی شود، بلکه قائم به نفس است، چنان که در دنیا و در عالم بزرخ بود، و در حقیقت بدن اخروی، ظهور نفس است.

«چنین نیست که بعضی پنداشته اند که بعد از مرگ، روح را از جسم و بدن دنیوی خارج می کنند و به جسم قالب مثالی دیگری که آنجا گذاشته شده داخل می کنند، نه، فی الواقع در تمام عوالم، یک جسم و یک حقیقت و یک شخصیت مطرح است، منتها وقتی که کمال طبیعی اش تمام شد و وقتی که قوای طبیعی اش کاملاً به قوای برزخی تبدیل شد و جسم طبیعی به جسم برزخی تبدیل یافت، مستقل می گردد، کانه پوست می اندازد و از غلاف بیرون می آید، بدون آنکه دیگر لازم باشد که آن پوسته و غلاف قبلی بدنش باشد....»

تجدد و تبدل باعث زوال شخصیت و عینیت و وحدت و تغییر هویت نیست، همان جسم بعینه مراتب را بالا می رود و در یکی از مراتبی که بالا می رود (که آخرین مرتبه است) هیولی از او جدا می شود و پیوند او در عالم طبیعت تمام می شود، ولی تمام شدن پیوند او با عالم طبیعت سبب نمی شود که این جسم همان جسم متوطن در طبیعت نباشد، جسم همان است، منتها وطنش عوض شده....

آخوند که فرمود در روز حشر «صورت» حاضر است، یعنی صورت جسمیه همین بدن، ولی البته دیگر هیولی را رها کرده و فقط خودش است و خودش، و شیئیت شیء هم به صورتش است نه به ماده اش...»

سرانجام در اثر تحولات و تبدلات، مغز و لب به حد کمال رسیده قشر ضخیم و بزرگ بدن محسوس را دور می اندازد و این آخرین قدم تکامل دنیوی است که نهایت حد دار طبیعت به شمار می رود و اول قدم عالم برزخ است، در عالم برزخ مرتبه ثانیه جسم ظاهر می شود. از این لب صاف تر، لب اللباب است، یعنی نفس انسانی به اضافه بدنی که به مقام مجرد رسیده است، بدنی با این لطافت مثل ظل نفس است و چنین جسمی می تواند با بلاهای عظیم مواجه گردد و آنها را تحمل کند، زیرا جسم هر چه در جسمیتش خالص تر بوده و مشوب به قوه نباشد، افتراق اجزاء و از بین رفتنش مشکل تر است، اگرچه با نار بسوزد، و هرچه جسم اصفی باشد شدت احساسات نفس بیشتر است، و هرچه احساسات قوی تر باشد تألم قوی تر خواهد شد...

سرس را گفتیم و آن اینکه جسم از خود حیثیت و خودی ندارد، بلکه ظهور نفس و باطن اوست، و چون از خود حیثیتی ندارد و فانی در نفس و ظهور و باطن آن است، لذا با همه تغییراتی که واقع می شود، این همانی بین دو جسم باقی می ماند.» ۶۴

### حقیقت بهشت و جهنم

درباره حقیقت بهشت و جهنم، در کلمات امام دو تعبیر دیده می شود؛ یکی آن که بهشت و جهنم دو نشانه جداگانه هستند که انسان ها در اثر حرکت جوهری به سوی یکی از آن دو در حرکت اند. «و تواند بود که عالم بهشت و جهنم دو نشأه و دار مستقلی باشد که بنی آدم به حرکات جوهریه و سوق های ملکوتی و حرکات ارادیه عملیه و خلقیه به سوی آنها مسافرت می کنند، گرچه هر یک از آنها حظوظ شان از صور اعمال خودشان باشد.» ۶۵

بر اساس این سخن، بهشت و جهنم دو عالم و دونشاه جدای از انسان هستند که انسان ها در آن وارد می شوند. اما در موارد دیگر می فرماید حقیقت بهشت و جهنم صورت های ملکوتی اعمال، اخلاق و اعتقادات انسان است:

«حقیقت جنت جسمانی صور غیبیه ملکوتیه اعمال است.» ۶۶

«جهنم نیست جز باطن عمل های نابهنجار تو، ظلمت ها و وحشت های بزرخ و قبر و قیامت نیست جز ظل ظلمانی اخلاق فاسده و عقاید باطله بنی الانسان. فمن يعمل مثقال ذره خیراً یره. و من يعمل مثقال ذره شراً یره.» ۶۷

این نظریه که با استناد به آیات چندی در مواردی از سوی امام مطرح گردیده بدان معنی است که بهشت و جهنم چیزی جدای از انسان نیست، بلکه از سوی انسان شکل می گیرد، از اینرو در جایی می فرماید:

«بهشت و دوزخ از کار انسان پیدا شده است و در کار انسان است، که یا عمل صالح است یا کار خوب است که مبدا تحقق بهشت است، یا اعمال غیر صالح و فاسد که مبدا دوزخ است.» ۶۸

این دو نظریه به ظاهر ناسازگار می نماید، اما در حقیقت چنین نیست، زیرا در سخن نخست، نظر به کلیت بهشت و جهنم است، یعنی عالم آخرت در برابر دنیا و از این جهت به طور طبیعی آخرت نشأه دیگری غیر از نشأه دنیاست و عالم دیگری است که خداوند آفریده است که انسان با گذر از دنیا به آن وارد شود.

و اما در سخن دوم، نظر به محتوای آن عالم است، یعنی آنچه به عنوان نعمت ها و پاداش ها یا نعمت هاو عذاب ها نامیده می شود، که از این نظر البته محتوای آن عالم در گرو اعمال و باورهای انسان است و در سایه آن شکل می گیرد، از همین رو امام در نظریه دوم از کلمه تعمیر استفاده می کند:

«و عالم جهنم و بهشت گرچه مخلوق هستند، تعمیردار جنت و مواد جهنم تابع اعمال اهل آن است، و در روایت است که زمین بهشت، ساده است و مواد تعمیر آن اعمال بنی الانسان... و بالجمله «عالم ملکوت اعلی» عالم بهشت است که خود عالم مستقلی است و نفوس سعیده سوق داده شود به سوی آن، و عالم جهنم «ملکوت سفلی» است که نفوس شقیه به سوی آن مسافرت کند، ولی آنچه به آنها در هر یک از دو نشاء رجوع می کند صورت بهیه حسنه یا مولمه مدهشه اعمال خود آنهاست.» ۶۹

### انواع بهشت و جهنم

امام خمینی(ره) بر این باور است که بر خلاف تصور ابتدایی و عامیانه، بهشت و جهنم یک نوع نیست، بلکه سه نوع بهشت و جهنم وجود دارد:

بهشت و جهنم اعمال که ره آورد اعمال انسان هاست.

بهشت و جهنم صفات که نتیجه نوع ملکات روحی و صفات اخلاقی انسان هاست و به همین جهت گاه از آن به بهشت و جهنم اخلاق نیز تعبیر می شود.

بهشت و جهنم ذات یا بهشت لقاء و جهنم فراق که از کیفیت اعتقادات و باورهای انسان پدید می آید. هر یک از این انواع سه گانه نسبت به یک دیگر ترتیب و درجه دارد، بدین معنی که پایین ترین مرتبه بهشت و جهنم، همان بهشت و جهنم اعمال است که بیشتر انسان ها در این مرتبه از بهشت و جهنم قرار دارند و بیشتر آیاتی که در مورد بهشت و جهنم آمده است نیز ناظر بر همین نوع است. مرتبه بعد که شریف تر و ارزشمندتر یا شدیدتر و سخت تر از بهشت و جهنم اعمال است، بهشت و جهنم اخلاق می باشد که عده کمی از انسان ها وارد آن می شوند؛ آنها که دارای ملکات حسنه یا رذیله روحی اند که با عذاب ها و سختی های پیش از قیامت این ملکات از بین نرفته است. و مرحله سوم که بالاترین و با ارزش ترین مرتبه بهشت و بدترین و دردناک ترین مرتبه جهنم است بهشت و جهنم ذات است که این مرتبه ویژه برگزیدگان خدا مانند انبیا و اولیا یا شقی ترین افراد انسان هاست.

هر یک از این مراتب، خود دارای مراتب و درجات است به تناسب درجات اعمال، اخلاق و اعتقادات. «غالباً وصف جهنم و بهشت که در کتاب خدا و اخبار انبیا و اولیا شده، جهنم و بهشت اعمال است که از برای جزای عمل های خوب و بد تهیه شده است. اشاره خفیه ای نیز به بهشت و جهنم اخلاقی که اهمیتش بیشتر است شده و گاهی هم به بهشت لقاء و جهنم فراق که از همه مهمتر است گردیده است.» ۷۰



«جنات نیز به تقسیم کلی سه جنت است؛ یکی جنت ذات است که غایت علم بالله و معارف الهیه است. دیگر جنت صفات که نتیجه تهذیب نفس و ارتیاض آن است و سوم، جنت اعمال که صورت قیام به عبودیت و نتیجه آن است.» ۷۱

«شاید مراد از جنتی که در قرآن ذکر شده است جنت اعمال باشد، و لهذا ذکر فرموده است: «أعدت للمتقين» و در آیه دیگر می فرماید: «أعدت للذین آمنوا» و مهیا شدن، شأن بهشت اعمال است.» ۷۲

«بهشت اخلاق، سعه اش به قدر سعه کمال انسانی است در مرتبه متوسط، و از برای آن حدی به این موازین نتوان درست کرد.» ۷۳

«میزان در بهشت اخلاق، قوت و کمال اراده است و آن را محدود به حدی نباید کرد.» ۷۴  
«آنچه تاکنون از هر که شنیدی جهنم اعمال توست که در آنجا حاضر می بینی که خدای تعالی می فرماید «ووجدوا ما عملوا حاضراً» اینها جهنم اعمال است که جهنم سهل و آسان و سرد و گوارا و مال کسانی است که اهل معصیت هستند.» ۷۵

«فذارات باطنیه موجب حرمان از سعادت و منشأ جهنم اخلاق که به گفته اهل معرفت بالاتر و سوزنده تر است از جهنم اعمال می باشد.» ۷۶

«خدا نکند که عاقبت معاصی منتهی بشود به ملکات و اخلاق ظلمانی زشت و آنها منتهی شود به رفتن ایمان و مردن انسان به حال کفر که جهنم کافر و جهنم عقاید باطله از آن دو جهنم به مراتب سخت تر و سوزان تر و ظلمانی تر است.» ۷۷

### نبوت

نبوت نیز از موضوعات کلامی - قرآنی است که امام خمینی آن را از جهات گوناگون مورد بحث و بررسی قرار داده است. در این قسمت به سه بحث از مباحث متعدد آن می پردازیم.

### فلسفه نبوت

فلسفه نبوت چیست؟ چرا خداوند در طول تاریخ، انسان هایی را یکی پس دیگری مبعوث کرده و رسالتی را بر دوش شان گذاشته است؟ آیا بعثت انبیا برای آن بوده است که زندگی دنیوی انسان ها را سامان بدهند؟ یا برای آن که حیات اخروی و جهان آخرت را درست کنند و کاری به دنیا و زندگی دنیوی نداشته اند؟

بوده اند کسانی که رسالت انبیا را تنها امری آخرتی می دانسته اند و فلسفه نبوت را ایجاد ساز و کار یک زندگی سعادت بخش در آخر تلقی می کرده اند، و همچنین هستند کسانی که تمام رسالت و مسئولیت پیامبران را پیاده کردن عدالت در جامعه و بیرون آوردن توده ها از زیر سلطه و ستم جباران و ستمگران قلمداد می کنند، و در حقیقت فلسفه اصلی نبوت را سامان دادن به بخشی از زندگی اجتماعی می دانند.

اما از نظر امام خمینی هر دو برداشت یاد شده افراط و تفریط شمرده می شوند. فلسفه نبوت ها نه تنها یک امر اخروی و بریده از دنیاست و نه یک امر دنیایی و گسیخته از آخرت، بلکه رسالت پیامبران، اخروی کردن دنیاست، آنان آمده اند تا زندگی طبیعی را به زندگی معقول و معنوی تبدیل

کنند. تعلیم و تزکیه انبیا برای آن است که اندیشه‌ها و انگیزه‌ها را از چنگ غرایز مادی و طبیعی حیوانی رها کند و در جهت رشد و کمال انسانی قرار دهد، غفلت و حیرت را از انسان‌ها بزداید و افق روشنی از تعالی و تکامل را فرا روی وی بگشاید.

پس فلسفه نبوت، جدا کردن انسان از دنیا نیست، بلکه شناساندن دنیا برای انسان است تا راه درست را در زندگی انتخاب کند، تشریح و تکلیف تنها برای تنظیم معیشت دنیوی نیست تا انسان را در حصار طبیعت نگاه دارد، بلکه تعالی بخشیدن و پرتوافکنی در عرصه حیات است تا زندگی دنیا مقدمه باشد برای عروج و بالندگی روح انسان. پس با آنکه ایجاد عدالت از اهداف انبیاست، اما هدف نهایی نیست، هدف نهایی و فلسفه کلی بعثت انبیا راه بردن انسان از متن زندگی دنیا به زندگی آخرت و از مادیت به سوی معنویت است.

«انبیا آمده‌اند و کتاب‌ها آورده‌اند و دعوت‌ها نموده‌اند، با این همه تشریفات و این همه تحمل رنج و تعب که ما را از خواب غفلت بیدار و از سکر طبیعت هوشیار کنند و ما را به عالم نور و نشأه بهجت و سرور رسانند و به حیات ابدی و نعمت‌های سرمدی و لذت‌های جاودانی رسانند و از هلاکت و شقاوت و نار و ظلمت و حسرت و ندامت‌رهایی دهند.» ۷۸

«همه دعوت انبیا این بوده است که مردم را از این سرگردانی که دارند، هر که یک طرف می‌رود و هر که یک مقصدی دارد، این مردم را از اینجا دعوت کنند و راه را نشان بدهند که این راه است، دیگر آن راه‌ها که می‌روید رها کنید، راه همین است، «اهدنا الصراط المستقیم» «آن ربی علی صراط مستقیم» ۷۹

«فالتكاليف الطاف الهیه و ادویه ربانیه، لعلاج الارواح المریضه و القلوب العلیله، و الانبیا اطباء النفوس، و مربی الارواح، و مخرجها من الظلمات الی النور و من النقص الی الکمال.» ۸۰

### فلسفه تفاوت آیین‌ها

مسأله تفاوت شرایع از مسائلی است که همواره مورد بحث بوده است. دیدگاه مطرح در این زمینه که بیشتر در بحث ختم نبوت بدان تکیه می‌شود این است که تفاوت شرایع، معلول تفاوت استعدادها و توانایی‌های بشر در طول زمان و در نتیجه تفاوت نیازهای اوست. هر شریعتی به تناسب اقتضای نیازهای موجود و متناسب با رشد عقلانیت بشر نازل شده است. علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد:

«و بالجمله لما كانت العطايا الالهيه لنوع الانسان من الاستعداد و التهيؤ مختلفه باختلاف الا زمان، و كانت الشریعه و السنه الالهيه الواجب بینهم، تتمیم سعادته حیاتهم و هی الامتحانات الالهيه، تختلف لا محاله باختلاف مراتب الاستعدادات و تنوعها، انتج ذلك لزوم اختلاف الشرائع...» ۸۱

اما در کلمات امام مسأله به گونه دیگری تبیین شده است. گرچه در سخنان ایشان مطلبی که نظریه یاد شده را نفی کند دیده نشده، اما تفسیری که ایشان مطرح می‌کند گویا چیزی غیر از نظریه یاد شده است. در نگاه ایشان، تفاوت شرایع، پدیده‌ای است برخاسته از چگونگی رابطه پیامبر با خدا، بدین معنی که خداوند در چهره اسماء و صفات، تجلیاتی دارد و دل‌های انبیا در بهره

مندی از این تجلیات یکسان نیستند، وحی که محصول این تجلیات است به پیروی از تفاوت قلب ها متفاوت می گردد. سخن صریح ایشان در این زمینه چنین است:

«و چون ذات مقدس حق جل و علا به حسب «کل یوم هو فی شأن» در کسوه اسماء و صفات، تجلی به قلوب انبیا کند، و به حسب اختلاف قلوب آنها تجلیات مختلف شود، و کتب سماویه که به نعت ایحاء به توسط ملک وحی جناب جبرئیل بر قلوب آنها نازل شده، به حسب اختلاف این تجلیات و اختلاف اسمائی که مبدأیت برای آن دارد، مختلف شود- چنانچه اختلاف انبیاء و شرایع آنها نیز به اختلاف دول اسمائیه است- پس هر اسمی که محیط تر و جامع تر است دولت او محیط تر و نبوت تابعه او محیط تر و کتاب نازل از او محیط تر و جامع تر است...» ۸۲

این دیدگاه همان گونه که پیداست متفاوت با دیدگاه رایج می نماید، اما اگر به این نکته توجه کنیم که تفاوت ظرفیت قلوب انبیا که منشأ تفاوت تجلیات و در نتیجه تفاوت کتاب ها و شریعت ها می شود، خود امری است که با اراده خداوند به اقتضای ضرورت ها و نیازهای نوع انسان شکل می گیرد، بین دو نظریه ناسازگاری نخواهد بود، زیرا ممکن است اراده الهی در هر زمانی به تناسب ضرورت های آن زمان، ظرفیت خاصی در دل های انبیا ایجاد کند که از تجلی خاصی بهره مند گردد.

### عصمت پیامبران

سومین موضوعی که در زمینه نبوت از سوی امام مطرح شده مسأله عصمت پیامبران است. اصل عصمت، به اجمال مسلم است، بحث در ماهیت و منشأ آن است. در کتاب های کلامی و تفاسیر، بیشتر عصمت را به نیروی وجودی تعریف کرده اند که در انسان ایجاد مصونیت از گناه و خطا می کند: «ملکه اجتناب المعاصی مع التمكن منها» ۸۳ و یا «قوه تمنع الانسان عن اقتراف المعصیه و الوقوع فی الخطا» ۸۴

پرسش اساسی در این زمینه این است که این نیرو از چه مقوله ای است؟

در این باره دیدگاه های گوناگونی هست:

برخی عصمت را از مقوله تقوا دانسته اند و بر این باورند که عصمت درجه بالایی از تقوا می باشد: «العصمه ترجع الی التقوی بل هی درجه علیا منها، ما توصف به التقوی و تعرف به، تعریف و توصف به العصمه» ۸۵

بعضی دیگر، مثل علامه طباطبایی، عصمت را از مقوله علم دانسته اند، اما علم خاص که تأثیر قطعی و تخلف ناپذیر دارد:

«ان القوه المسماه بقوه العصمه سبب شعوری علمی غیر مغلوب البته، و لوکانت من قبیل ما نتعارفه من اقسام الشعور و الادراک لتسرب اليها التخلف و لتخبط الانسان علی اثره احیاناً، فهذا العلم من غیر سنخ سائر العلوم و الادراکات المتعارفه التي تقبل الاکتساب و التعلم» ۸۶

کسانی که عصمت را از مقوله علم می دانند به طور معمول مقصودشان از علم، آگاهی از سرانجام های معصیت و طاعت است چنان که می گویند:

«و تتوقف هذه الملكة على العلم بمثالب المعاصي و مناقب الطاعات، لان العصمه متى حصلت في جوهر النفس و انضاف اليها العلم التام بما في المعصيه من الشقاء و الطاعه من السعادت، صار ذلك العلم موجباً لرسوخها في النفس فتصير ملكه.» ۸۷

نظریه سومی وجود دارد که بر اساس آن گرچه عصمت از مقوله علم است، اما نه علم به سرانجام های طاعت و معصیت، بلکه علم به عظمت و جلال الهی. بر اساس این دیدگاه، آگاهی تام و یقینی از عظمت الهی و جلال و جمال او انسان را به عبودیت و تسلیم تام در برابر او و او می دارد و از هر گونه گناه و نافرمانی نسبت به وی باز می دارد.

امام خمینی(ره) آنجا که از عصمت سخن می گوید اشاره به همین نظریه سوم دارد، ایشان می نویسد:

«عصمت امری است بر خلاف اختیار و از قبیل امور طبیعی و جلیه نیست، بلکه حالتی است نفسانی و نوری است باطنیه که از نور کامل یقین و اطمینان تام حاصل شود. آنچه از خطیئات و معاصی که از بنی الانسان صادر می شود از نقصان یقین و ایمان است. درجات یقین و ایمان به قدری متفاوت است که در بیان نیاید. یقین کامل انبیا و اطمینان تام آنها که از مشاهده حضوریه حاصل شده، آنها را معصوم از خطیئات نموده است.» ۸۸

این نظریه اگر چه دقیق تر از نظریه دوم است، اما این محدودیت را همچون نظریه پیشین دارد که عصمت را تنها در زمینه گناه و معصیت آن هم پس از نبوت ثابت می کند، چه، آن یقین تام و اطمینان کامل و مشاهده حضوری پس از طی مراحل بالای از معنویت حاصل می گردد.

### امامت

موضوع امامت نیز از محورهای مهم است که امام درباره آن سخن گفته است، این مسأله در کتاب کشف الاسرار به صورت گسترده به بحث گرفته شده است و در یک نگاه کلی می توان گفت که مباحث امام در این زمینه به دو جهت اصلی بر می گردد؛ یکی جهت ثبوتی و دیگری اثباتی. در بخش دوم، تلاش امام بر آن است که امامت امام علی(ع) را با تکیه بر آیات و روایات و تاریخ به اثبات رساند. اما در جهت نخست، بحث در اصل ضرورت و اهمیت امامت است. در این نوشتار همین جهت را مورد بررسی قرار می دهیم و دیدگاه امام را در رابطه با آن به جست و جو می نشینیم.

### ضرورت امامت

اینکه امامت به عنوان ریاست دینی و دنیایی مردم، امری ضروری و اجتناب ناپذیر است، مورد پذیرش بیشتر یا همه مسلمانان است، جز آنکه برخی این ضرورت را عقلی می دانند مانند شیعه، و بعضی دیگر نقلی می دانند مانند بیشتر اهل سنت.

آنها که ضرورت را عقلی و ناشی از حکم عقل می دانند دو دسته اند؛ عده ای حکم عقل را مربوط به عقل می دانند، یعنی عقلاً را عقلاً موظف می دانند که امام را نصب کنند، و عده دیگری مخاطب این حکم را خداوند می دانند. این دسته از باب قاعده لطف بر این باورند که بر خداوند نصب امام واجب است.

خواجه نصیر الدین در تجرید می نویسد:

«الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض.» ۸۹

ماهیت در دیدگاه اینان در واقع به جنبه ریاست و اجرایی امام بر می گردد، یعنی نقشی که امام در اداره جامعه دارد موجب می شود که لطف یا به تعبیر دیگر زمینه تقرب به صلاح و دوری از فساد تحقق یابد. به این عبارت علامه در شرح تجرید که لطف را توضیح می دهد بنگرید:

«إذا العلم الضروري حاصل بان العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن التغلب و التهاوش، و يصددهم عن المعاصي و يعددهم على فعل الطاعات و يبعثهم على التناصف و التعادل، كانوا الى الصلاح اقرب و من الفساد ابعد، و هذا امر ضروري لا يشك فيه العاقل.» ۹۰

این تبیین از ضرورت امامت گرچه به اجمال درست است، اما این اشکال را دارد که امامت را از یک بعد مورد توجه قرار داده است که همان بعد ریاست دنیایی باشد، اما بعد دیگر یعنی ریاست دینی نادیده گرفته شده است، و به همین دلیل نتیجه دلیل یاد شده ضرورت وجود یک رئیس و مدیر جامعه است، گرچه در دین، ریاست، و تخصص کافی نداشته باشد و خبره نباشد.

امام خمینی(ره) در این زمینه نگاه جامع تری دارد. ایشان در اثبات ضرورت عقلی امامت علاوه بر آن که در مبنا به جای لطف به حکمت تکیه می کند، هر دو بعد امامت را مورد توجه قرار میدهد.

استدلال امام بدین صورت است که ضرورت وجود و تداوم دین بعد از پیامبر، دو ضرورت دیگر را به دنبال دارد؛ یکی فهم ناب و صحیح از دین به گونه ای که آنچه خداوند فرموده و پیامبر ابلاغ کرده است، بدون کمی و کاستی و تحریف به بشریت منتقل شود و از هر گونه کژ اندیشی، غلط فهمی و هواها و هوس های فکری مصون بماند. و دیگر اجرا و تطبیق درست آن در عرصه های مختلف زندگی و حفاظت از حذف یا تعطیل دستورات دین، و این دو ضرورت که به طور خلاصه می توان از آن به صیانت نظری و عملی دین یاد کرد، نیازمند شخصی است که هر دو ویژگی را داشته باشد، چنان که خود پیامبر اکرم(ص) چنین بود. پس ضرورت حضور دین در جامعه بشریت پس از پیامبر، وجود انسانی را لازم دارد که هم تخصص و فهم درست از دین داشته باشد و هم مجری دقیق و بی پروای آن باشد.

امام خمینی می نویسد:

«خدای عالم که قانون ها گذاشته برای زندگی بشر و احکامی آورده برای سعادت این جهان و آن جهان. ناچار به حکم خرد، قانون ها و احکامی است که جریان خود آنها را خدا و پیغمبر می خواستند نه ضد و نقیض آن را، و این محتاج به دلیل نیست، خود از احکام روشن عقل است که هر قانونگذاری در عالم، قانون را برای جریان و عملی کردن می گذارد، نه برای نوشتن و گفتن، و ناچار جریان قانون ها و احکام خدایی فقط منحصر به زمان خود پیغمبر نبوده، پس از او هم بایستی آن قانون ها جریان داشته باشد چنان که واضح است و ما پس از این ثابت می کنیم.

ناچار در این صورت باید کسی را خدای عالم تعیین کند که گفته او و پیغمبر او را یکان یکان بی کم و کاست بداند و در جریان انداختن قانون های خدایی نه خطاکار و غلط انداز باشد، و نه جنایتکار و دروغ پرداز و ستمکار و نفع طلب و طماع و ریاست خواه و جاه پرست باشد، و نه خود از

قانون تخلف کند و مردم را به تخلف وادارد و نه در راه دین و خدا از خود و منافع خود دریغ کند.» ۹۱

و باز در ادامه سخن می فرماید:

«خرد چه حکم می کند، می گوید قانون گذاری کرد برای نوشتن و گفتن، قرآن آورد فقط برای خواندن، یا جریان قانون ها و احکام موضوعه را می خواست، اگر می خواست، تنها برای زمان پیامبر می خواست، یا پس از پیغمبر دین و حکم نبود؟ ناچار باید بگویید اگر جریان پس از پیغمبر را هم می خواست باید کسی را برای راه انداختن قانون برقرار کند، یا هر کس هرچه خواست و فهمید بکند، ناچار باید بگویید هرج و مرج را نمی خواست، و غلط اندازی و غلط فهمی را دشمن داشته، زیرا جریان خود قانون در نظر قانونگذار است، نه هر کس هرچه فهمید و خواست، پس خدا باید خود راهی برای فهماندن قانون که بالضروره آراء اشخاص در آن مختلف می شود معین کند که همه به او رجوع کنند، تا قانون ها جریان پیدا کند، و آن شخص باید آن اوصاف را که گفتیم داشته باشد تا منظور حاصل شود.

از این جهت به حکم خرد، همان طور که دین و قرآن در پیشگاه خدا و پیغمبر با اهمیت تلقی می شود، امامت هم باید در آن پیشگاه، به همان اهمیت شناخته شود...» ۹۲

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، اسماء و صفات حق، انتشارات اهل قلم، ۶۱-۲۱۰.
۲. امام خمینی، شرح چهل حدیث، موسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی، ۱۹۲.
۳. امام خمینی، آداب الصلوه، موسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی، ۲۰۰.
۴. تهرانی، میرزا جوادآقا، میزان المطالب، موسسه در راه حق، ۴۷.
۵. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ۴/۴۲.
۶. فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، ۱۱۳/۱-۱۱۴.
۷. امام خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ۱۰۳ و نیز رک: شرح چهل حدیث، ۱۸۴.
۸. تفتازانی، مسعود بن عمر بن عبدالله، شرح المقاصد، ۴/۱۲۸.
۹. تهرانی، میرزا جوادآقا، میزان المطالب، ۲۹۳.
۱۰. لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، ۱۸۳.
۱۱. امام خمینی، شرح چهل حدیث، ۵۹۷.
۱۲. امام خمینی، شرح دعای سحر، ۱۱۵-۱۱۶.
۱۳. امام خمینی، طلب و اراده، ۲۴.
۱۴. همان، ۲۹-۳۳.
۱۵. شرح المقاصد، ۴/۱۴۴.
۱۶. حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد، قسم الالهیات، ۳۲.
۱۷. همان، پاورقی، ۳۳.
۱۸. امام خمینی، طلب و اراده، ۳۶، پاورقی.
۱۹. همو، کشف الاسرار، ۲۸.
۲۰. جیمز، ویلیام، جهان کثرت انگارانه، ۳۱۱.
۲۱. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۸/۵۲۰.
۲۲. شیرازی، محمد بن ابراهیم، صدر المتألهین، اسفار، ۷/۶۹.
۲۳. مطهری، مرتضی، بیست گفتار، ۱۷۴.
۲۴. امام خمینی، طلب و اراده، ۳۱.
۲۵. همو، شرح دعای سحر، ۳۴.
۲۶. همان، ۱۴۹.
۲۷. همو، طلب و اراده، ۷۸ و نیز رک: شرح چهل حدیث، ۲۲۲، و شرح حدیث جنود عقل و جهل، ۳۷.
۲۸. همو، شرح چهل حدیث، ۲۴۰.
۲۹. همان، ۲۴۲.
۳۰. همو، تقریرات شرح اسفار، به نقل از عدل الهی از دیدگاه امام خمینی، تبیان دفتر هفدهم، ۱۳۵-۱۳۶.
۳۱. تفتازانی، شرح المقاصد، ۴/۳۰۱.
۳۲. همان، ۳۰۲.

۳۳. حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد، ۶۴.
۳۴. تهرانی، میرزا جواد آقا، میزان المطالب، ۲۱۷-۲۱۸.
۳۵. امام خمینی، شرح چهل حدیث، ۶۰۱.
۳۶. همان.
۳۷. ابن سینا، التعليقات، ۱۸.
۳۸. امام خمینی، طلب و اراده، ۴۵.
۳۹. همو، شرح چهل حدیث، ۶۰۳.
۴۰. رک: شرح المقاصد، ۲۲۵/۴.
۴۱. طباطبایی، محمد حسین، میزان، ۹۹/۱-۱۰۰.
۴۲. تهرانی، میرزا جواد آقا، میزان المطالب، ۳۱۲.
۴۳. امام خمینی، شرح دعای سحر، ۱۰۴-۱۰۵.
۴۴. همو، شرح چهل حدیث، ۵۸۵-۵۸۷.
۴۵. همو، طلب و اراده، ۷۳۶.
۴۶. همو، کشف الاسرار، ۷۸.
۴۷. همو، تقریرات شرح اسفار، به نقل از: عدل الهی از دیدگاه امام خمینی، تبیان دفتر هفدهم، ۲۰۳.
۴۸. همو، آداب الصلوه، ۲۲۳.
۴۹. همو، شرح چهل حدیث، ۱۵۰.
۵۰. رک: کشف المراد، ۲۷۹، شرح المقاصد، ۱۵۷/۵.
۵۱. امام خمینی، تقریرات شرح اسفار، به نقل از عدل الهی از دیدگاه امام خمینی، تبیان، دفتر هفدهم، ۲۰۷-۲۰۸.
۵۲. همان، ۲۰۸.
۵۳. همان، ۲۰۹.
۵۴. تقریرات اسفار، به نقل از معاد از دیدگاه امام خمینی، تبیان، دفتر سی ام، ۱۰۸.
۵۵. رک: شرح چهل حدیث، ۱۸۷ و نیز: شرح حدیث جنود عقل و جهل، ۱۰۱.
۵۶. صحیفه نور، ۶۸/۲۱، پیام امام به گورباچف.
۵۷. رک: کشف المراد، ۲۵۸، شرح المقاصد، ۹۱.
۵۸. صحیفه نور، ۱۶۷/۷.
۵۹. تفتازانی، شرح المقاصد، ۸۹/۵.
۶۰. همان.
۶۱. همان، ۹۰.
۶۲. رک: کشف المراد، ۲۵۸.
۶۳. رک: اسفار، ۱۸۵/۹-۱۹۴.



۶۴. رک: تقریرات شرح اسفار، به نقل از معاد از دیدگاه امام خمینی، ۲۳۴ و ۲۳۹-۲۴۲.
۶۵. رک: شرح چهل حدیث، ۳۶۳.
۶۶. امام خمینی، سرالصلوه، ۲۵.
۶۷. همو، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ۱۴۱.
۶۸. صحیفه نور، ۲۲/۲۲۵.
۶۹. امام خمینی، شرح چهل حدیث، ۳۶۲.
۷۰. همان، ۱۳.
۷۱. همان، ۴۱۲.
۷۲. همو، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ۴۱۶.
۷۳. همان، ۴۱۷.
۷۴. همو، شرح چهل حدیث، ۲۶۶.
۷۵. همان، ۲۱.
۷۶. همو، آداب الصلوه، ۵۷.
۷۷. همو، شرح چهل حدیث، ۲۱.
۷۸. همو، آداب الصلوه، ۳۴-۳۵.
۷۹. صحیفه نور، ۱۲/۲۴۱.
۸۰. امام خمینی، طلب و اراده، ۱۵۵.
۸۱. طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ۵/۳۵۳.
۸۲. امام خمینی، آداب الصلوه.
۸۳. تفتازانی، شرح المقاصد، ۵/۵۰.
۸۴. طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ۲/۱۴۲.
۸۵. سبحانی، جعفر، مفاهیم القرآن، ۴/۳۸۶.
۸۶. طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ۵/۸۱.
۸۷. سیوری حلی، جمال الدین مقداد بن عبدالله، اللوامع الالهیه، ۱۷۰.
۸۸. امام خمینی، شرح چهل حدیث، ۵۵۲.
۸۹. حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد، ۱۸۱.
۹۰. همان، ۱۸۱-۱۸۲.
۹۱. امام خمینی، کشف الاسرار، ۱۳۴.
۹۲. همان، ۱۳۵.