



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام
سال سوم (دوره جدید) / شماره یازدهم / بهار ۱۴۰۱

20.1001.1.26764830.1401.3.11.4.2

مبانی فلسفی تمدن اسلامی از دیدگاه امام خمینی (ره)

مهدی محمدی^۱ / عادل مقدادیان^۲

(۸۰-۹۹)

چکیده

چگونگی تحقق یک نظام تمدنی براساس دین، نه به صورت نظری بلکه در سیره فردی که عملاً توانسته است تمدن دینی بنا نهاد نیاز به مبانی دارد. مسئله این تحقیق بررسی مبانی فلسفی تمدنی در نظامی است که مبتنی بر ایدئولوژی اسلامی بوده و اکنون به چهل سالگی خویش رسیده است. این پژوهش درصدد است دریابد اندیشه سیاسی و اجتماعی امام خمینی (ره)، براساس کدام مبانی فلسفی ایشان بوده است؟ تمدن در معنای کلی خود، نظامی اجتماعی شهری مبتنی بر اخلاق و قانون است. تأسیس حکومت توسط امام خمینی (ره) بر مبنای چهارگانه فقه، کلام، فلسفه و عرفان اسلامی استوار بود و از همین رهگذر مفهوم نظم تمدن دینی را داشت. توجه به نظام احسن در خلقت، وجود یک علت غایی، برهان نظم و برهان حکمت، مبانی فلسفی امام خمینی برای ایجاد نظم جدید تمدنی اسلامی است. این پژوهش به دنبال بررسی مبانی نظم تمدنی در اندیشه فلسفی امام خمینی (ره) است. از این رو مواردی که دال بر مفهوم نظم در انگاره‌های فلسفی امام خمینی (ره) است، از منابع کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده و براساس روش توصیفی با مفهوم نظم تمدنی تطبیق گردیده است. یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که امام خمینی (ره) براساس مبنای فلسفی خود: اولاً جهان را داری نظم الهی می‌دانست که آن را در قالب نظام احسن تبیین می‌نمود. دوم این نظام را دارای سازوکاری عملی در قالب نظام علی- معلولی و منتهی به یک علت غایی می‌پنداشت. سوم براساس این مبانی مواد انتظام بخش اجتماع انسانی را استنباط نمود که معتقد بود سعادت دنیا و آخرت انسان را در پی دارد.

واژه‌های کلیدی: تمدن، نظم، اخلاق، قانون، امام خمینی (ره) و فلسفه

مقدمه

۱. استادیار گروه تاریخ اسلام، دانشکده مطالعات اسلامی، دانشگاه بین المللی اهل بیت (ع)، تهران، ایران.
m.mohamadi.abu@gmail.com

۲. استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده مطالعات اسلامی، دانشگاه بین المللی اهل بیت (ع)، تهران، ایران.
meghdadiyan@gmail.com

هر جامعه شهری برای وضع قوانین خود نیاز به مبانی و ایدئولوژی‌هایی دارد تا امر درست (در اینجا امر نظام بخش) را تعریف کرده و براساس آن بتواند قوانینی برای ایجاد نظم اجتماعی ایجاد کرده و بد (بی‌نظمی) و خوب (نظم) را برای جامعه تعریف کرده و برای اجرای امر «خوب» تلاش نماید. در پیدایش مفهوم آکادمیک تمدن اشتراک زیادی در مورد شهرنشینی و خلق شهری است.

هنگامی که امام خمینی (ره) تلاش نمود تا حکومت پهلوی را از میان برده و حکومت جدید ایجاد نماید؛ نیاز به وضع قوانین و مواضع اخلاقی جدیدی بود تا براساس آنها نظم مطلوب را ایجاد نماید. به دنبال یافتن امر خوب و بد در وضع قوانین و اخلاقیات مطلوب امام خمینی (ره) باید به مبانی فکری ایشان رجوع کرد. امام خمینی (ره) علاوه بر فقه در علوم مختلفی از جمله فلسفه و کلام و عرفان تبحر داشت. از این رو در ورای فتاوی فقهی و قوانینی که بعداً به تأیید ایشان رسید، باید حسن و قبح و ارتباط آنها را با مفهوم نظم پیدا کرد. همین امر محقق را به مبانی فلسفی و کلامی امام در مورد نظم رهنمون می‌سازد. از این رو دغدغه اصلی این پژوهش جستجوی نظم در مبنای کلامی و فلسفی امام خمینی (ره) است تا در گام‌های بعد بتوان نظم تمدنی در مراحل اجرایی را براساس این مبانی تبیین و ارزیابی نمود.

اگر مسئله این تحقیق بررسی مبانی فلسفی، حکمی و کلامی امام خمینی (ره) در تأسیس یک تمدن دین محور است، از این رو اهمیت دارد که بدون فهم و دریافت صحیح مبنا و پیشینه فکری بنیان‌گذار یک تمدن نمی‌توان به بازشناسی آن تمدن موفق گردید. این مهم همان وجه تمایز پژوهش حاضر با معدود مقالاتی است که درباره تمدن از نگاه امام خمینی (ره) کار شده است. فوزی و صنم زاده در مقاله «تمدن اسلامی از دیدگاه امام خمینی (ره)» و محمودی کیا نیز در یادداشت اینترنتی ۴۶ بررسی کلیدواژه «تمدن» در مجموعه ۲۲ جلدی صحیفه امام هیچ‌یک به بررسی مبانی تمدن‌ساز حکمی در ساختار ذهنی امام خمینی (ره) نپرداخته‌اند و این وجه تمایز و جنبه نوآوری پژوهش حاضر است.

توضیح مفاهیم اصلی

واژه تمدن در میان فارسی زبانان، حضاره در زبان عربی و در زبان انگلیسی (Civilization) همه دال بر مفهوم شهر هستند. مدنیت و تمدن از این جهت در ارتباط هستند که در زندگی شهری نظم موجود است که مفاهیم تالی تمدن مانند پیشرفت، اخلاق، احترام و .. را در خود دارد. بدین ترتیب این نگاه اشتراک معنی تمدن - در معنای کلی خود - در زندگی شهری با تحصیلات، رفاه و آسایش شهری است. تمدن از ماده "مدن" به معنای زندگی شهر نشینی است واژه انگلیسی Civil به معنی شهر و شهر نشینی

است. در لفظ عربی هم "حضاره" به معنای حاضر در برابر بدوی و بادیه است. بدین ترتیب معنای تمدن در زبان‌های گوناگون، در شهرنشینی مشترک است. درباره تمدن و تعاریف و مصادیق آن، تفاوت آن با فرهنگ و سایر مطالب، نظرات گوناگونی وجود دارد.

ابن خلدون تمدن را از لوازم اجتماعی بودن انسان‌ها می‌داند. ظاهراً از نظر ابن خلدون، تکرر مورد تأیید خدای متعال است که در آیه شریفه «وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» (حجرات: ۱۳) مورد تأیید قرار گرفته است، اما این جامعه باید با ایجاد حاکمیت، نظم پذیر شده، مناصب و پایگاه‌های حکومتی در آن تشکیل شود تا بر حفظ نظم نظارت نماید و از حالت زندگی فردی به سوی زندگی شهری و شهرنشینی روی آورده و موجب تعالی فضایل و ملکات نفسانی، چون علم و هنر شده، حایز «مدنیت» است. (عروتی موفق، ۱۳۸۵: ۲۸)

موافقان این رویکرد نظریه وجه مدنی زندگی انسانی، تمدن را به زیست نظم‌دار، قانون‌مند و اخلاقی آدمیان نسبت می‌دهند. ابن خلدون تمدن را براساس انتظام اجتماعی تعریف می‌کند. وی تمدن را مرحله‌ای از تکامل اجتماعی شمرده است که پس از شهرنشینی رخ می‌نماید و در آن، بر اثر گسترش رفاه و تجمل خواهی، انواع گوناگون هنر، فنون و صنایع پدید می‌آید. (ابن خلدون، ۲۰۰۴، ج ۱: ۶۸۳ و ۶۷۶، ۶۷۳)

علامه جعفری نیز، در تعریف و تحلیلی که درباره چیستی تمدن ارائه نموده، به گونه‌ای موضوع نظم و هماهنگی در روابط میان انسان‌ها را مورد تأکید قرار داده است؛ وی نخست مهم‌ترین دیدگاه‌ها در تعریف تمدن را دو نظریه بنیادین مبتنی بر انسان‌محوری و قدرت‌محوری دانسته و می‌نویسد:

تمدن عبارت‌است از برقراری آن نظم و هماهنگی در روابط انسان‌های یک جامعه که تصادم‌ها و تزاخم‌های ویرانگر را منتفی ساخته و مسابقه در مسیر رشد و کمال را قائم‌مقام آن‌ها بنماید، به طوری که زندگی اجتماعی افراد و گروه‌های آن جامعه موجب بروز و به فعلیت رسیدن استعداد‌های سازنده آنان بوده باشد. (جعفری، ۱۳۸۵، ج ۱۶: ۲۳۴)

ولایتی نیز در تعریف خود از تمدن، پذیرش نظم اجتماعی را یکی از مؤلفه‌های بنیادین در مفهوم تمدن برشمرده و یادآور می‌شود: «به طور کلی، این مفهوم اساسی را می‌توان چنین تعریف کرد: تمدن، حاصل تعالی فرهنگ و پذیرش نظم اجتماعی است؛ یعنی خروج از مرحله بادیه‌نشینی و گام‌نهادن در شاهره نهادینه‌شدن امور اجتماعی» (ولایتی، ۱۳۸۴: ۱۹)

در تعریف‌های پیش‌گفته گاه تمدن به معنای نظم اجتماعی یا مفاهیمی مشابه آن معرفی شده است. حال آنکه باید گفت گرچه میان این دو مفهوم یعنی تمدن و نظم اجتماعی در مباحث تمدنی به‌گونه‌ای پیوند ارتباط وجود دارد؛ ولی نظم اجتماعی نه به معنای تمدن، بلکه همچون مؤلفه و شاخصه‌ای بنیادین در شکل‌گیری، بسط و توسعه تمدن مطرح است؛ ضمن اینکه باید اذعان نمود پذیرش نظم اجتماعی از سوی افراد، بیان‌گر تمام حقیقت و واقعیت تمدن نیست؛ چراکه مؤلفه‌ها و شاخصه‌های دیگری در این موضوع دخالت داشته و تعریف تمدن به «نظم اجتماعی» تعریف شی به‌اصح اجزای آن خواهد بود.

می‌توان بین وجه پیشرفت یک تمدن و تضاد آن با بربریت یا توحش، اشتراکی در انتظام یا سازمان اجتماعی یافت. به تعبیری می‌توان عاملی که باعث این پیشرفت و توسعه در سطح زندگی مادی و معنوی بشر می‌شود را نظم دانست. نظمی که البته در زندگی شهری بیش از جامعه غیر شهری لحاظ می‌شود. پیچیدگی و ابعاد گوناگون جامعه شهری سبب می‌گردد که تمدن ملزم با خصوصیات اجتماعی-سیاسی-اقتصادی در ابعاد گوناگونی باشد. (Boyden, 2004:7-8) این ابعاد مانند تمرکززدایی، غرابت‌زدایی و اهلی نمودن موجودات زنده، تخصص در کار، ایدئولوژی‌های فرهنگی ذاتی پیشرفت و برتری، معماری، مالیات، کشاورزی و توسعه سیستم پیچیده‌ای را تشکیل می‌دهند که در ظرف مکانی خاص (شهر) و دستور معنوی خاص (فرهنگ) امکان تسلط بر طبیعت و پیشرفت را برای آنها فراهم می‌آورد. (Adams, 1966: 13) به بیان ساده زندگی شهری ملزم به نظم پیچیده است و این نظم پیچیده برای آن پیشرفت در ابعاد مادی و معنوی به‌همراه می‌آورد. در یک جمع بندی کلی می‌توان تعریف مختار برای تمدن را ایجاد یک ساختار نظام مند اجتماعی با عرف شهری و بر مبنای قانون دانست.

درباره شهریت هم تعاریف متفاوتی ارائه شده است که هر یک از دانشمندان علوم مختلف از جهتی به آن پرداخته‌اند. در یکی از معروف‌ترین تعاریفی که توسط جامعه‌شناسان ارائه شده است، شهر محل زندگی یک‌جانشین است که به‌علت جمعیت زیاد، کارها شکل تخصصی به خود گرفته‌اند. (Bairoch, 1988:3-4) از این‌رو تدوین قوانین ثانویه و پیچیده سامان بخش زندگی شهری‌اند. بنابراین داشتن قانون و به‌بیان دقیق‌تر نهاد قضاوت، وجه تمایز شهر از روستا است. بدین ترتیب اساس شهری بودن داشتن قانون است.

با وجود اهمیت قانون و نهاد داور برای نظم اجتماعی و تمدن آنچه که در مصادیق تمدن نمایان است؛ سطح کلان زندگی اجتماعی بشر تنها با قوانین ثانویه نظم پیدا نمی‌کند بلکه به‌میزان قابل توجهی ساختارهای اجتماعی و نهادها باید‌ها و نبایدهایی را به اعضای خود تحمیل می‌نمایند. این نگاه در میان

جامعه‌شناسان کارکردگرا رواج زیادی داشته است. در این میان امیل دورکیم^۱ (مرگ: ۱۹۱۷) به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین نظریه پردازان کارکردگرا، نقش مهمی در تبیین اخلاق به‌عنوان نظم دهنده اجتماع داشته است.

مبانی تمدن اسلامی

۱- نظام احسن و تمدن اسلامی

همه موجودات عالم اعم از مادیات و مجردات تکویناً براساس نظام احسن خلق شدند که دامنه‌اش بسیار وسیع است. می‌توان گفت انقلاب اسلامی به‌عنوان تمدن اسلامی ذره‌ای از ترشحات نظام احسن است، اما نظام احسن به چه معناست؟ در فلسفه اسلامی، وجود شرور در عالم با قضیه نظام احسن که مبتنی بر قادر مطلق بودن خدای متعال است از راه دوگانگی خالقیت خیر و شر حل نمی‌شود، چرا که براساس فلسفه اسلامی، اصولاً وجود شرّ، یک مسأله عدمی است.

و الشرّ اعداءً فکم قد ضلّ من قال به یزدان، ثمّ اهرمن

(سبزواری، ۱۲۹۴: ۸۹)

بر همین مبنا عالم سراسر خیر و براساس نظام احسن طراحی شده است. از همین رهگذر غزالی می‌گوید اگر انسان‌ها تمام خیرات و شرور را واقف شوند و بعد بخواهند طرحی نو برای عالم بریزند، به این نتیجه می‌رسند که هر آنچه در آن نظام می‌توانست باشد، به اندازه بال پشه‌ای با آنچه الآن هست و آفریده شده است، نباید تفاوت می‌داشت. (غزالی، بی‌تا، ج ۴: ۲۵۲)

امام خمینی (ره) به‌عنوان شخصیتی ذو وجه، در چینش مبانی خود برای تبیین یک منظومه تمدنی از سه عنصر فلسفه، عرفان و فقه به‌عنوان زیر بنایی برای اجتماع سازی، سیاست ورزی و ایجاد یک نظام حقوقی استفاده نموده است. امام در نظام فلسفی خویش قائل به نظام احسن آفرینش هستند. امام خمینی (ره) نظام احسن را همان «احسن تقویم» (تین: ۴۰) قرآنی و به‌نوعی متقارب با معنای فطرت در کلام اسلامی می‌داند. ایشان معتقد است کسی که به‌تعبیر ادعیه شیعه، تمام وردها و خواسته‌هایش ورد واحد شده باشد. (شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ۷۸۰) و همه چیزش برای رضای خدا بود، این فرد در نظام احسن است. (خمینی، ۱۳۹۲ الف: ۱۶۶-۱۶۷) امام براساس نظام صدرایی معتقد است عنایت الهی اقتضای همان ایجاد نظام اتم و خیر محض و اکمل است. چنان که ملاصدرا می‌گوید: العنایة هی کون

1. Durkheim

الاول (تعالی) عالماً لِذاتِهِ بِمَا عَلَيْهِ الْوُجُودُ فِي التَّنْظِيمِ الْأَتَمِّ وَ الْآخِرِ الْأَعْظَمِ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۵۶-۵۷) نظامی که بر مبنای اراده عنایای الهی به وجود آمده باشد، به بیان امام خمینی (ره) باید نظام احسن باشد. از نظر امام، این مسأله در عالم کثرات و ناسوت آن قدر مهم نیست چون در عوالم اعلیٰ نیز همین اراده الهی نافذ شده است: زمین در مقابل یک همچو سطح بزرگ و عالم ذره غیر محسوسی است و تمام عالم در مقابل عالم ماوراء طبیعت، ذره غیر محسوسی است و تمام عالم ماورای طبیعت، چه ماقبل طبیعه و چه مابعد طبیعه در مقابل اراده الله قدر محسوسی ندارد. (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷: ۱۷۳)

در تفکر کلامی و براساس دعای «فَلَكَ الْحَمْدُ عَلَى تَقْدِيرِكَ الْحَسَنِ الْجَمِيلِ وَ لَكَ الشُّكْرُ عَلَى قَضَائِكَ الْمُعْلَلِ بِأَكْمَلِ التَّعْلِيلِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۹: ۱۱۵) که سخن از تحمید و ستایش خدا بر تقدیرات نیکو و بدون نقص خدا و شکر بر قضای اوست که علت های آن کامل ترین علت ها است، امام معتقد به وجود احسن التقدیر هستند. بدان معنا که همه امور در اندازه گیری و تقدیر ابتدایی خویش در بهترین حالت ممکن خود آفریده شده و در مسیر بایسته خویش قرار داده شده اند. (طه: ۵۰) حال اگر قضاوت و قضای الهی بر ایشان جاری می گردد، این نیز، معلول دلیلی کامل بوده و براساس عملکرد خودشان و خروج بشر از نظام احسن تقدیر، دچار قضای الهی می شوند تا در صورت توبه، عمل آنان جبران و به مسیر تقدیر بازگردند و در غیر این صورت به جزای خویش برسند. همین اندیشه باعث می شود امام نظریه نظام احسن را به عنوان مبنایی در تمدن بنیادین خویش مطرح کنند که اگر ملک بشریت سایه مالکیت و ملکیت الهی باشد، همه امور آن در جای خویش قرار گرفته و دارای نظام احسن است:

اگر ملك به معنی حكومت و فرمانروایی به يك مملكت باشد چنانچه در آیه «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ؛ بگو ای خداوند صاحب ملك، مملكت را به هر كه بخواهی می دهی» (آل عمران: ۲۶)، به این معناست آن گاه فاخریت ملك و عظمت و حیدیت او به اعتبار آنچه در حكمت متعالیه با دلیل لَمَّى به اثبات رسیده (كه نظام موجود كامل ترین و بهترین نظام های قابل تصور است) خواهد بود؛ چرا چنین نباشد درحالی كه این نظام سایه نظام ربانی است كه خود تابع جمال جمیل مطلق است. افخریت نیز به اعتبار مراتب غیبی و مجرد آن و نظام عقلی و نشئه تجردیه است. (خمینی، ۱۳۹۲ ب: ۱۳۷)

ممکن است این شبهه پیش بیاید كه برقراری این تناسب میان نظام احسن در ملك الهی با ملك بشری درست نیست، چراكه بشر اختیار دارد و می تواند با اختیار خویش نظام احسن را دچار خلل نماید. امام

خمینی (ره) برای پاسخ به این شبهه باز به قاعده فلسفی دیگری تمسک می‌نماید. از نظر ایشان، همانگونه که در نظام حکمت متعالیه صدرایی به اثبات رسیده است که نسبت وجود و عدم برای ممکن، مساوی است، در تمامی صفات دیگر وجودی (صفات حسنه) و عدمی (صفات رذیله) نیز به یک اندازه قابلیت دارد (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۰۰-۲۲۹)، اما از آن‌رو که از حکومت الهی نمی‌توان فرار کرد، حتی فاسقان نیز، ناخواسته به اتقان خارجی حکمت الهی پرداخته‌اند، لذا امام خمینی (ره) می‌گوید:

«به مقتضای حکمت و عنایت خداوند، در خلق طبایع اشیا حکمت و مصلحتی است که طبایع برای استیفای آن جعل شده است و چون قسر دائمی و یا اکثری منافی با حکمت است، بنابراین خلاف حکمت، مخالف علت غائییه هر موجودی است. پس حذراً از لزوم خلاف حکمت که در حکیم محال است، قسر دائمی و اکثری محال است.»

(خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۰۰-۲۲۹)

امام خمینی (ره) در این وادی نوعی اندیشه سینوی داشته و معتقدند علم عنایی سبب خواهد شد که همه موجودات، به‌عنوان جنود الله عمل کرده و به نظام احسن الهی کمک کنند. این بخشی از عنایت الهی است که البته اگر فقط همین عنایت علمی بود و بس، جبر بر جهان الهی حاکم می‌بود. امام البته تفاوت علم عنایی مورد نظر عارفان را با علم عنایی مشائیین اینگونه تبیین می‌کند: از این جهت به آن علم عنایی گویند که این نظام با عنایت به ذات، به این نحو اکمل و اتم برپا شده است. (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۲۸۶)

امام خمینی (ره) قائل به نوعی دیگر از عنایت نیز هستند و آن احکام و اتقان در فعل است. عنایت به این معنی از شعب قدرت و از جلوات اوست؛ چون اتقان عمل، قدرت لازم داشته به‌طوری که مصالح از آن استنتاج گردد. (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۰۰) امام این عنایت فعلی را همان حکمت الهی دانسته و راه حل ایشان برای حل مسأله جبر، جریان حکمت الهی است که اولاً عالم را براساس امکان برگزیدن خیر طراحی کرده است و ثانیاً همین حکمت به عنوان علت غایی از آن لحاظ می‌گردد که باعث برانگیخته شدن انسان مختار به قرار گرفتن در مسیر حکیمانه الهی می‌شود و به‌نوعی علت فاعلی است.

علت غایی ماهیت‌ها علت فاعلی است، یعنی تصوراً و ماهیةً علت است که انسان به‌واسطه پی‌بردن به او متحرک به فعل می‌شود و لو اینکه به‌وجودها و حقیقت‌ها و ائیت‌ها معلول بوده و مؤخر از فعل است و بعد از آن موجود می‌شود.

امام خمینی (ره)، علم بشر به همین حکمت را سببی برای برنامه‌ریزی او برای آینده خویش می‌داند. چرا- که نظام جاریه عالم حکیمانه است و از روی علم به آن و هم «به خاطر علم به بقای این نظام اتم و استحکام این نظام احسن و عدم زوال جمال مطلق از جمیل مطلق است» (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۴۸) که ما می‌توانیم برای آینده برنامه‌ریزی کنیم. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که از نگاه امام خمینی (ره) اراده تشریحی نیز مانند اراده تکوینی، غیرقابل خدشه بوده و مخالفت بشر در کلیت این نظام احسن، یعنی رساندن آن به علت غایی، اثر نمی‌گذارد. عده‌ای از جامعه شناسان براساس شاخصه‌های جامعه شناختی و روشی آماری معتقد به این بوده‌اند که اکنون در بهترین وضعیت جهان به سر می‌بریم، اما امام خمینی (ره) نه براساس شاخصه‌ها که براساس مبانی فلسفی و کلامی معتقدند که جهان نمی‌تواند بهتر از وضعیت موجود باشد.

در نگاه امام خمینی (ره) مملکت الهی باید در کل و مجموع آفرینش نظام احسن حاکم باشد و علت آنکه ما نظام آفرینش را دارای نقص تصور می‌کنیم جزئی نگری ماست. چنانچه هر کاملی مرغوب فیه است، پس غایت همه حرکات و افعال ذات مقدس است، و از برای خود ذات مقدس غایتی جز خود نیست. «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ» و ایضا، چون ذات مقدس در غایت القصوای جمال و کمال است، نظام دایره وجود، که ظل آن ذات جمیل است، و در غایت القصوای کمال ممکن است، و این نظام کلی اتم نظام‌های متصور است، پس سوال از لَمَّيْت و غایت و غرض و فایده سوالی از روی جهل و نقصان است، چنانچه از ابلیس لعین در هفت سوال معروف واقع شده است. (خمینی، ۱۳۹۲ الف: ۶۰۲)

از مجموعه آنچه بیان گردید به این نتیجه می‌رسیم که از نگاه امام خمینی (ره) اولین مبنای ایجاد تمدن، شناخت نظام احسن حاکم در آفرینش براساس عنایت علمی و سپس قرار گرفتن در این نظام و هماهنگ شدن با آن براساس عنایت فعلی (حکمت) است. چنان‌که جزئی نگری از نظر مکان و زمان در چنین مملکت الهی سبب آن می‌گردد که آفرینش را دارای نقص ببینیم، جزئی نگری در تشکیل تمدن اسلامی باعث می‌شود اقتضای زمان را از دست داده و اصل تدریج را نپذیرفته و بی مهلت دادن به کلیت نظام، آن را دور از نظام احسن بیان نماییم.

از جمله خرابکاری‌هایی که این‌ها می‌کنند؛ این است که ایجاد یأس می‌کنند در ملت. دنبال این و آن می‌افتند که «خوب، خانه شما ندارید، حالا جمهوری اسلامی شد، پس کو خانه شما؟ پس چه شد آن خانه‌ها.

جمهوری اسلامی [شد] زراعت‌تان چه شد؟ جمهوری اسلامی شد، کارت‌تان چه شد؟» اینها همه برای این است که نگذارند جمهوری اسلامی باشد. جواب این است که جمهوری اسلامی آن محتوایی که باید داشته باشد تا حالا نشده. جمهوری اسلامی هست؛ یعنی نظام را به هم زدید شما، نظام دیگر پیدا شد، لکن مهلت ندادند این مفسده جوها، و این انگل‌هایی که برای دیگران کار می‌کنند و می‌خواهند نگذارند ملت ما به سعادتش برسد. اینها نمی‌گذارند که محتوای جمهوری اسلامی پیاده بشود. (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۵۳۵)

۲. تمدن اسلامی و برهان نظم

در بررسی مبنای «نظام احسن» و تأثیر این نگاه در تمدن دینی از منظر امام خمینی (ره) دیدیم که نظام احسن حاوی دو مطلب است. نخست وجود عنصر «نظم» با نگاه کلی‌نگرانه در تمامیت عالم، بدون لحاظ کردن جزئیات به تنهایی و در یک پاره از زمان بلکه در کنار سایر جزئیات و بدون لحاظ متغیر زمان و دوم وجود عنایت فعلی یا همان عنصر «حکمت» در کلیت آفرینش که دو بستر را برای ساخت تمدن از سوی بشر آماده می‌نمود. بستر اول وجود اتقان و استحکام در قوانین آفرینش که بشر بر مبنای آن می‌تواند برای آینده برنامه‌ریزی نماید و بستر دوم عدم امکان برهم‌زدن کلیت این حکمت با اختیار انسانی، بدان معنا که نظام احسن الهی، مفسده‌ها را تبدیل به فرصتی دوباره در کلیت نظام می‌نماید و با بیان راه سعادت و شقاوت، امکان بازگشت به راه سعادت را برای بشریت فراهم می‌نماید.

این دو مفهوم که در بررسی نظام احسن به اجمال بدان‌ها پرداخته شد هر یک به تنهایی از مبانی بینشی امام خمینی (ره) در ترسیم یک تمدن دینی هستند. برهان نظم از سوی عموم فلاسفه برای اثبات وجود آفریدگاری ناظم در عالم منظم به‌کاربرده شده است، اما امام خمینی (ره)، این برهان را به شأن اجتماعی نزدیک‌تر نموده و معتقد است برهان نظم نه تنها در حیطه تکوینیات اثبات‌کننده وجود خداست بلکه این برهان در حوزه تشریعیات نیز همین کاربرد را داشته و اتقان و همخوانی و منظومه‌بودن احکام تشریحی با یکدیگر، حاکی از وجود نظامی در تشریعیات و از همین رهگذر اثبات‌کننده وجود مشرعی منظم است که بنای ساخت تمدنی یکپارچه برای بشر را داشته و در پی برطرف کردن احتیاجات عایله خود یعنی آفرینش بوده است.

از نظر امام، همین‌طور که اتقان خلقت کائنات و حسن ترتیب و نظم آن ما را هدایت می‌کند که یک موجودی منظم اوست که علمش محیط به دقایق و لطایف و جلایل است، اتقان احکام یک شریعت و حسن نظام و ترتیب کامل آن که متکفل تمام احتیاجات مادی و معنوی، دنیوی و اخروی، اجتماعی و فردی است، ما را هدایت می‌کند به آنکه مشرّع و منظم آن یک علم محیط مطلع بر تمام احتیاجات عایله بشر است. (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۴۵)

امام خمینی (ره) براساس همین برهان نظم در تشریعیات، وجود واسطه در نظم تشریعی برای بشر را تحت عنوان انبیا مطرح نموده و بر این نظرند که تفاوت این رهبران منصوب الهی با سایر تمدن سازان خودساخته بر مبنای اومانسمی و بدون اتکا به حقیقت وحی، آن است که انبیا نظم دهنده درون و روح بشر نیز هستند و از همین منظر قانون جعل شده الهی که از سوی انبیا مطرح می‌شود، ناظم آخرت انسان-ها نیز هست.

این سلسله جلیله مثل منظمین عالم نیستند که هم اینها فقط در تنظیم این عالم است؛ مثلاً انسان باید مالیات بدهد، اگر مالیات را داد، دیگر با او کسی کاری ندارد، و اگر خیلی مقدس و روحانی باشند می‌گویند: مردم منافیات عفت را انجام ندهند و یک قانون برای انتظام هم جعل می‌کنند، اما درون مردم را که نمی‌شود انتظام بدهند، بلکه می‌گویند: در خلوت هر چه می‌خواهی بکن، و دیگر هیچ کاری با تو ندارند. البته معلوم است نظر انبیا- علاوه بر انتظام عالم طبیعت که به طور البیق ملاحظه کرده‌اند- به نظم عالم آخرت، بیشتر است. (خمینی، ۱۳۸۱: ۳۴۶)

در تمدن الهی، قانون به‌عنوان سرچشمه نظم باید علاوه بر روابط بین انسانی و روابط انسان با طبیعت، ناظم شخصیت فردی و استقامت روحيات و ذاتیت درونی هریک از افراد بشر به‌صورت جداگانه نیز بوده و به عبارتی رابطه میان فرد با خودش و با خدای خویش را نیز لحاظ کند. آنچه در نظام تمدن انسان محور، زندگی شخصی قلمداد شده و در حوزه استحفاظی قانون‌گزار قرار نمی‌گیرد، در تمدن دینی از نقاط ثقل بوده و براساس مبانی دین‌مداران اگر فردیت شخص قوام یابد، مجموعه روابط بین فردی و فرد با محیط زیست خویش نیز تقویم پیدا می‌کند. شاید بتوان روایت «مَنْ أَصْلَحَ مَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ اللَّهِ أَصْلَحَ اللَّهُ مَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ النَّاسِ وَ مَنْ أَصْلَحَ أَمْرَ آخِرَتِهِ أَصْلَحَ اللَّهُ لَهُ أَمْرَ دُنْيَاهُ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۹) را نیز بر

همین مبنا توضیح داد که در تمدن دینی با اصلاح رابطه خود و خدا، بالتبع سایر روابط را در دنیا و آخرت اصلاح خواهد نمود. به‌رحال این نوع نگاه امام خمینی (ره) به برهان نظم در میان سایر فلاسفه از ویژگی‌های اندیشه فلسفی امام است که مسأله نظم تشریحی را مطرح می‌کنند.

نکته دیگری که در بررسی مبنای «نظم» در منظومه فکری تمدن ساز امام خمینی (ره) همچون سایر فلاسفه و متکلمین از آن بحث شده است، توجیه مسائلی است که برهان نظم را زیر سؤال می‌برد. مسائلی همچون بلایای طبیعی و نواقص در خلقت موجودات، از نگاه امام خمینی (ره) براساس همین قرار گرفتن در کلیت آفرینش معنا پیدا می‌کند. به عبارتی اگر کسی به جریان کلیت نظام احسن آفرینش پی ببرد، خواهد دانست که آنچه تحت عنوان حادثه و اتفاق از آن یاد می‌کنیم، بدان خاطر است که تصور ما چنین بوده که علت غایی این پدیده چیزی دیگر بوده و اکنون این پدیده به غایت خویش نرسیده است، درحالی‌که اگر علت غایی واقعی آن‌را بدانیم و تصور خود از غایت این پدیده را اصل نگیریم، خواهیم فهمید که عدم نظم در عالم وجود نداشته و این مسأله نیز بی فایده نبوده است. از نظر امام خمینی (ره) بی نظمی و این حرکات غیر منظم که در عالم مشاهده می‌شود، دو اشکال ایجاد می‌نماید:

اول اینکه: علت غایی ندارد و دوم اینکه: کشف می‌کند که پشت پرده دست منتظمی در کار نبوده و صفحه وجود نظم دهنده‌ای نداشته تا به تنظیم امور قیام نموده باشد. اما جواب این اشکال که این‌ها به غایت نرسیده‌اند، بنابراین جزاف و بی‌فایده‌اند، گذشت که: رسیدن گل به میوه، فعل اینها نبوده، بلکه فعل غیر است چون هر حرکتی که اینها داشته باشند به «ما إليه الحركة» رسیده «و ما لأجله الحركة» را خود محرك که اینها را تحریک نموده است، می‌داند. (مجموعه نویسندگان، ۱۳۹۲، ج: ۱، ۱۰۱)

در تمدن دینی، با رنگ باختن محوریت اومانستی و انسان محورانه، بسیاری از چراهای آفرینش نیز از بین می‌رود. این چراها می‌تواند در خصوص پدیده‌های تکوینی و یا در مورد احکام تشریحی پیش آمده باشد. با رنگ باختن محوریت انسان، آنچه ضرر خویش را در آن می‌بیند به‌عنوان ضرر بر کلیت نظام احسن تفسیر نمی‌کند و اتقان و استحکام عالم تکوین و احکام تمدن‌ساز دین در عالم تشریح را زیر سوال نمی‌برد.

یکی دیگر از نظریات منحصر به فرد امام خمینی (ره) در برهان نظم این است که معتقدند که در یک منظومه کلی، گاه رعایت آنچه ما نظم می‌نامیم در محدوده جزئیات، سبب نقض قرض و در نظام کلی،

ایجاد کننده بی نظمی است. چنان که از نظر امام خمینی (ره) مطلوب بنایی که بنایی را می‌سازد، نظم و ترتیب و آرایش جمال عمارت است نه تنها شخص آجر. از همین روی است که با کثرت نظر در جزئیات و غافل شدن از نقش آن در کلیت سیستم، باعث احساس نقص و بی‌نظمی در آن مورد جزئی خواهد گردید، در حالی که در واقع امر چنین نیست. به عبارتی خرده گیری حاصل خرده بینی است و اگر کلیت سیستم لحاظ شود، عدم وجود نظم قابل حل است. بعدها بیان خواهد شد که براساس این مبنا امام خمینی (ره) هم امر شخصی وجدان را بر نظم امور موثر می‌دانست و هم امر کلی نظام اجتماعی.

(خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۱۴)

امام خمینی (ره) معتقدند جنگ‌ها برای حفظ نظم کلیت جامعه که از آن تحت عنوان نظام یاد می‌شود، زائیده همین بنای عقلا بر حفظ نظم کلی در برابر اعتراض جزئی است ولو آنکه در نگاه جامعه شناسی مدرن، انسان به‌عنوان کوچک ترین جزء ساختار جامعه، اصیل بوده و جامعه امری اعتباری است اما بنای عقلا در بهادادن به نظم جمعی در مقابل خواست فردی است. (همان: ۳۱۶) بر همین قیاس امام خمینی (ره)، حکم قصاص را در تمدن‌های دینی توجیه کرده و قائل به این مطلب اند که در مقام حفظ نظام عالم، قصاص و مؤاخذه، خود جزء نظام بوده و در سلسله نظام مستحسن است. (همان) امام خمینی (ره) با ذکر این بیت:

ما لیسَ مَوْزُونًا لِبَعْضٍ مِّنْ نِّعَمٍ فَفِي نِظَامِ الْكُلِّ كُلِّ مُنْتَظَمٍ

(سبزواری، ۱۲۹۴: ۲۳۵)

توضیح می‌دهند گرچه از نگاه ایشان احکام فقهی، امری اعتباری هستند اما براساس نگاه فلسفی ایشان به برهان نظم و تلازم نظم با کلیت یک مجموعه و منظومه، وضع قوانین و حقوق برای حفظ نظم ساختار کلی یک مجموعه را امری غیرقابل خدشه می‌دانند و اعتباری بودن آن را دلیلی بر مقیدنبودن به حفظ آن نمی‌شمارند.

حسن این نظام اتم را آن کسی می‌بیند که بتواند سر تا پای این نظام کل را ببیند. پس نگرایی که برای حفظ این نظام اعتباری که غیر از این افراد واقعیت دیگری ندارد، نباید کوشش کرد؛ چون عقلا هم در حفظ این نظام می‌کوشند. مگر ملکیت غیر از اعتبار است؟ پس اگر مالت را بردند تو باید بگویی: نباید کسی که اعتباری را برده است اذیت کرد و زوجیت

مگر غیر از اعتبار عقلاست؟ و نیز احکام شرع مگر غیر از اعتبار است؟

(همان: ۳۱۷)

براساس همین مبنا، امام آزادی را حد می‌زنند و معتقدند «معنی آزادی این نیست که هرکس برخلاف قوانین برخلاف قانون اساسی يك ملت، برخلاف قوانین ملت هم هرچه دلش می‌خواهد بگوید. آزادی در حدود قوانین يك مملکت است.» (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷: ۵۳۵) با این بیان از نگاه امام خمینی (ره)، نظم عیناً همان نظام است و به هم‌زدن نظام، به بهانه آزادی یا منفعت یا هر چیز دیگر، مخالفت با نظم است.

امام خمینی (ره) برهان فلسفی نظم را به جز در اثبات وجود خدا، در پدیداری آفرینش نیز لحاظ کرده و می‌گوید معلول پیش علت (و نه لزوماً در عالم خارج)، به علم حضوری، حضور دارد و آنچه در نظام وجود به نظم درآمده عیناً همان علم الله است و به این ترتیب امام بر مبنای فلسفی خویش عالم را نظام دانسته و آن هم نظامی که احسن الوجوه را در چینش و هماهنگی اجزای خویش دارد. (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۶۴) از دیگر سو، امام معتقدند این نظم جز با تشریح قوام نمی‌یابد و امور جز با داشتن قوانین در نظام در نمی‌آیند. به همین علت وجود نبوت عامه را با اثبات برهان نظم لازم می‌دانند و از سوی دیگر بر آن اند که با اثبات لزوم وجود شریعت، حقایق دین اسلام که امام می‌خواهند مبانی تمدن مورد نظر خویش را بر این دین استوار کنند، بی هیچ مقدمه‌ای اثبات خواهد شد چون این دین در قیاس با موارد دیگر ناظم و منظمی برتر است. امام خمینی (ره) معتقدند بعد از اثبات نبوت عامه و لزوم وجود شریعت، ثابت است که این دو برای آن وضع شده که بشر را تحت نظم و نظام در آورد، و دلیل آئی و ذاتی این مسأله هم احتیاج بنی‌الانسان به وجود معارف حقه و ملکات نفسانیه است، تا وظایف نوعیه و شخصیه و تکالیف فردیه و اجتماعیه خودش را درک کن. (خمینی، ۱۳۹۳: ۲۰۱)

امام (ره) مبنای نظم را به عنوان یک شاخصه نیز باز تعریف می‌نمایند و معتقدند برای ساخت تمدن دین محور، مسلمانان باید مجهز به نظم و ترتیب باشند تا بتوانند در مقابل استعمار، تمدنی نوین را برقرار کنند. بنابراین نظم به عنوان یکی دیگر از مبانی فکری در بینش امام، تبدیل به یک متغیر و شاخص در روش ایشان و پیروان شان در امور مملکت داری و ساختن تمدن نوین اسلامی می‌گردد. امام خمینی (ره) سه گانه تهذیب درونی افراد، تجهیز بیرونی اجتماع مسلمانان و وجود یک نظام و ترتیب صحیح را راه حل مفاسد و مشکلات احتمالی در فرایند یک تمدن اسلامی می‌دانند. (خمینی، ۱۳۹۴:

۳. تمدن اسلامی و حکمت فلسفی

اگر بپذیریم که براساس فلسفه اسلامی در نظام احسن، در عین وجود شر نسبی و قلیل، خیر کثیر وجود دارد، براساس آموزه‌های قرآنی رابطه میان حکمت فلسفی و تمدن اسلامی مشخص می‌شود چراکه قرآن می‌گوید: «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» به هر کسی حکمت داده شود، به او خیر کثیر داده شده است. (بقره: ۲۶۹) بنابراین تمدن اسلامی مطلوب، تمدنی است که بر مبنای حکمت بنیان‌گذاری شده باشد. حکمت متعالیه در عین حجیت‌دادن به عقل، متکی به وحی الهی است. پیشتر دیدیم که بخش دوم مبنای نظام احسن، در اندیشه فلسفی امام که بنیان یک تمدن بر آن نهاده می‌شود، اصل «حکمت» است. از منظر لغتی «حکمت» چیزی واضح و یقینی است که حکم (امر و نهی) بر مبنای آن متحقق می‌گردد و به همین مناسبت قضا را حکم می‌گویند و به «احکام فقهی» و «مباحث علمی» و «اتقان در امور عالم» نیز حکمت اطلاق می‌شود و به امری که متقن باشد و متشابه نباشد، محکومات گفته می‌شود و از آن جهت که در نگاه دین پژوهان درون دینی، معارفی که اساس آن‌ها بر مبنای معارف قطعی الصدور از میان منقولات و حقایق یقینی از میان معقولات بینان گذاشته نشده باشد، حکمت نیست. (راغب اصفهانی، ۱۹۷۹، ج ۲: ۲۶۵)

بر همین مبنا می‌توان میان فلسفه و حکمت تفاوت قائل شده و معتقد شد فلسفه، شناخت حقایق اشیا مبتنی بر فکر بشری بوده در حالی که حکمت، شناخت حقیقت اشیا براساس وحی الهی است. در چنین نگاهی میان عقل و نقل، به منقولات برتری داده می‌شود و البته عقلیات به معنای اولیات و بدیهیات، پذیرفته و در سایر موارد، عقل در معنای فکر دانسته شده که احتمال خطا در آن وجود دارد. امام خمینی (ره)، «حکمت» را در اصطلاح به معنای عدم وجود لغو و بیهودگی در یک کلیت و نظام می‌داند و لازمه این بیهوده نبودن را ابتدای هر مسأله بر علت غایی می‌داند. البته این علت غایی نه آن چیزی است که بشر با فکر خود در مورد مصالح و مفاسد امور و اشیا می‌سنجد و تعیین می‌کند بلکه آن غایتی است که در علم ازلی الهی بر وجود آن شی و امر، مترتب شده و آن شی و امر برای آن هدف خلق گردیده است. برای اینکه در فعل حکیم لغویت لازم نیاید- چون وجود هر چیزی محتاج به غایتی است- باید برای سلسله نظام وجودات، غایتی مراعات شده باشد و به خاطر فرار از لغویت در علم ازلی الهی که بر وجود هر چیزی غایتی مترتب است، باید به مقتضای حکمت و صلاح اتم، مراعات غایات شده باشد. (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۹۹)

در نگاه فلسفی امام خمینی (ره)، گرچه اعجاز به‌عنوان برهم‌زدن قوانین اغلی طبیعت عالم پذیرفته می‌شود، اما قسر دائمی و اکثری و اغلی بی‌معناست. براساس این نگاه خدای متعال در کنار اراده تکوینی و اراده تشریحی، میزان و قوانینی را وضع نموده و از بشر خواسته است که از این میزان طغیان ننماید (الرحمن: ۸) و خود نیز فرموده است که در سنت‌های الهی تبدیل و تحویل، منتفی است. (فتح: ۲۳؛ اسراء: ۷۷) این سنن الهی همان حکمت‌های آفرینش هستند که گاه در بُعد مادی آفرینش به‌کاررفته‌اند مانند قوانین علت و معلول و گاه در بُعد فرامادی جریان دارند مثل قانون بقای حکومت عادلانه کافر و ازبین‌رفتن قطعی حکومت جائر و ظالم ولو حاکم مؤمن باشد. (شعیری، بی‌تا: ۱۱۹) امام خمینی (ره) معتقدند تخطی از این قوانین به‌صورت شاذ و نادر و در مقام اظهار معجزات ممکن است اتفاق بیفتد و الا در غیر از این موارد، اصل جریان امور براساس نظام حکمی آفرینش است که همان نظام احسن و عنایت فعلی است. (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۰۰)

قسر عبارت از جبر و قلب مقتضای طبایع است، مثلاً اگر ما بخواهیم جلوی اقتضای سنگی را که به مقتضای طبیعت، میل به مرکز خود دارد، بگیریم و قوه قاهره را اعمال نماییم، خلاف حکمت معموله عمل نموده‌ایم. و همچنین اگر بخواهیم طبیعتی را که مانند آتش به مرکز خود مایل است، قسر و قلب نماییم، خلاف حکمت عمل شده است. پس اگر فرض کنیم آتش برای تسخین خلق شده، ولی به‌واسطه قسر از طبیعت هیچ تسخینی از آن به ثمر نرسد، بلکه به‌خاطر قلب طبیعت، برودت از آن استفاده شود، خلاف حکمت عمل شده و لغویت لازم می‌آید؛ زیرا جعل طبیعت آتش برای تسخین است. لذا باید گفت: قسر دائمی و اکثری و اغلی، محال است. (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۹۹) در تکوینیات اگر آتش برای تسخین است، این مسأله که آتش بر حضرت ابراهیم (ع)، برد و سلام بشود به‌عنوان اعجاز مطرح می‌شود.

امام خمینی (ره) این نگاه به حکمت را در تلازم با معنای نظم دانسته و آن‌را در تمام نظام وجود ساری و جاری می‌دانند و معتقدند کامل من جمیع الجهات باید عالمی کامل خلق کند و آنچه ما به‌عنوان نقص عالم با حواس ناقص خود، وجدان و حس می‌کنیم نمی‌تواند با این مبنای اثبات شده یعنی برهان حکمت تعارض داشته باشد.

ما که بر طبق برهان يك وجود کامله قویه‌ای که من جمیع الجهات در نهایت مرتبه کمال است و علم و حکمت در حد کمال دارد اثبات کردیم و معنای حکیم این است که هیچ کم و کاستی در او نبوده و به‌طوری کامل است که هیچ خلاف نظمی در او متصور نیست، پس نمی‌تواند این وجدانیات و

محسوسات به حواس قاصر و غیر محیط به سر تا پای نظام وجود، با آن اولیات که برهان از آن تشکیل یافته معارضه نماید. (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۱۵)

برخلاف سایر فلاسفه که اغلب برهان حکمت را در اثبات وجود خدا به کار می‌برند، امام خمینی (ره) با اخذ معنایی صدرایی از حکمت، لزوم تشریح و لزوم نبوت را نیز با برهان حکمت به اثبات می‌رسانند. تقریر امام در لزوم تشریح بر مبنای قاعده حکمت این گونه است که حکمت (به معنای قواعد عقلی) با واقع سر و کار دارد برخلاف فقه که بر اساس عرف و فهم مردمان، قوانین خود را مورد شناسایی قرار می‌دهد. بنابراین اگر از نظر فلسفی معتقد باشیم انتقال عرضیات بدون انتقال جوهر ممتنع است، هر کس به ما بگوید این رنگ خون است و خون نیست، ما بر اساس قاعده حکمی که مبنای اندیشه مان است نمی‌توانیم بگوییم این خون نیست. با همین مقیاس، اگر می‌گویند خدا متکلم است پس حقیقت تکلم در مورد او معنا دارد یعنی اولاً کلام الهی عارضی نیست و ثانیاً اگر کلام اظهار ما فی الضمیر معنا شده است، در خصوص خدای متعال اظهار غیب است. خدای متکلم خدایی است که غیب را به ظهور می‌رساند و وحی تشریحی چیزی جز همین ظهور معنیات بر نفوس قابل انبیاء نیست. (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۳۴۷) از سوی دیگر امام وجود انبیا را به عنوان واسطه فیض و ظهور کلام الهی بر مبنای قاعده حکمت اینگونه اثبات می‌کنند که «همه موجودات نمی‌توانند بلاواسطه به ذات حق متعلق باشند در عین حال که همه آنها تعلق و ربط می‌باشند». (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۲۷) از سوی دیگر در خصوص لزوم ارسال انبیا بر اساس مبنای حکمت، امام خمینی (ره) می‌گویند:

انبیا بعد از آنکه به مقام فنا رسیدند و از کثرت، حتی کثرات اسمائی گذشتند، و اسما را فانی در مبدأ دیدند و برای همه کثرات - مانند حضرت ابراهیم (ع) - افول قائل شدند؛ به مقتضای حکمت لازم بود برای هدایت برگردند. (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۱۱۹) تمدن الهی از نگاه امام خمینی (ره)، برای به منصفه ظهور رسیدن بر مبنای حکمت و در چهارچوب نظام احسن، از جانب خدای متعال نیاز به تکلم (اظهار عالم تکوین و تشریح از غیب به عین خارج) و از جانب پدیده‌ها نیاز به وجود شهوت و رغبت است. در این میان انبیا بر مبنای تشریح و حیانی حدود و قوانین شهوات و رغبات انسانی را مشخص کرده و بدین ترتیب جوامع ایجاد می‌گردد. چون در نظام اتم و حکمت، باید اصل الشهوه و اصل الرغبه باشد وگرنه بقای نوع بشر ممکن نمی‌گردد، لذا شأن انبیا هم تحدید و قانونی کردن این‌ها است. (خمینی، ۱۳۸۱، ج

امام خمینی (ره) حکمت و حرّیت را دو اصل در کمال انسانی معرفی می‌کنند و معتقدند ذات بشر با دو اصل حکمت و حرّیت صفا یافته و از کدورات عاری می‌شود. آنگاه حکمت را در اینجا به معنای علمی می‌دانند که به واسطه آن انسان با نظام وجود هماهنگ می‌شود. از سوی دیگر حرّیت ذاتی از نگاه امام، یعنی انسان بتواند از عبودیت شهوت و حرص، خود را خلاص نماید. از رهگذر مبنای حکمت، و براساس قاعده واسطه فیض است که امام خمینی (ره) نظام تمدنی عرفانی، شیعی خویش را پایه‌ریزی کرده و معتقدند حکومت باطنی و ظاهری از شئون واسطه فیض معصوم بوده که معدن حکمت هستند و تمدن کامل بدون وجود راهبری معصوم، ممتنع است و دیگران یا در ظاهر می‌مانند و یا در باطن غرق می‌شوند. لذا امام می‌گویند:

بالجمله، اهل تصوف از حکمت عیسویّه، من حیث لا یشعرون، دم می‌زنند و اهل ظاهر از حکمت موسویّه، و محمّدیّون از هر دو و اما شارح و مبین آن، ذوات مطهره معصومین از رسول خدا تا حجت عصر عبّالّله فرجه، که مفاتیح وجود و مخازن کبریا و معادن حکمت و وحی و اصول معارف و عوارف و صاحبان مقام جمع و تفصیلند. (خمینی، ۱۳۹۴: ۱۸۴)

امام خمینی (ره)، اتخاذ معارف الهی از سوی شیعیان از این ذوات مقدسه را دلیلی بر امت وسط و الگو- بودن آنان و خیر امت بودن و شهدا بودنشان بر سایر امت‌ها دانسته و معتقدند مبنای تمدن شیعی در اصل توحید که اصل الاصول سایر مسائل است، به برکت تمسک به این خاندان بسیار مرفقی‌تر از سایرین است و در بین طوایف اشهد باللّه و کفی به شهیدا طایفه‌ای که به برکت اهل بیت وحی و عصمت و خزّان علم و حکمت از جمیع طوایف عائله بشری در توحید و تقدیس و تنزیه حق تعالی ممتازند، طایفه شیعه اثنی عشری است. (خمینی، ۱۳۹۲: ۶۸)

امام خمینی (ره)، دستیابی به حکمت را براساس تفکر و سیر فکری محض محال دانسته و حکمت را حقیقتی می‌دانند که منوط به سیر الی الله و تهذیب نفس نیز هست. به همین مناسبت است که امام در این وادی روش صرفاً فکری مشائین را در بازار اهل معرفت بی رونق دانسته و معتقدند برای دریافت حکمت باید از معارف ثقلین با روش عرفانی بهره برد. (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۵۸) امام (ره) در توضیح آیه «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره: ۲۶۹) عنوان می‌کنند که بعید نیست قرآن روی اصطلاح حرف نزده باشد، بلکه مراد همان حکمت که در لسان نوع مردم است باشد. البته حکیم در

تفاهم عرفی آن کسی را گویند که کارش از روی اتقان و سنجش باشد؛ یعنی کسی که امر معاد و معاش و رفتار و کردار خود را روی میزان اتقان و احکام بنا گذاشت و عقایدش را با موازین متقنه تحصیل نمود، صاحب حکمت است. بنابراین امام خمینی (ره) حکمت را از آن لحاظ به عنوان یکی از مبانی فکری خویش در تشکیل تمدن عنوان می‌کنند که باعث اتقان کارهای بشر می‌شود و نسبت حق را با خلق و خود را با حق فهمیده است. امام این حکمت را ثمره تهذیب نفس و طی مراتبی عرفانی می‌دانند تا از این طریق کبریا از دل او بیرون رود و وارسته شود. (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۶۳)

نتیجه‌گیری

تمدن با دورکن نظام شهری و قانون مداری، میان جامعه شناسان تعریف می‌شود. تمدن دینی بر اساس مبانی دینی شکل می‌گیرد مبانی که اکثراً برخاسته از فقه یا کلام است. اما ادعای این پژوهش آن بود که مبانی تمدن اسلامی که به وسیله امام خمینی (ره) بنانهاده شد، ریشه در اندیشه فلسفی ایشان نیز دارد. اولین مبنای فلسفی ایجاد تمدن، شناخت نظام احسن حاکم در آفرینش براساس عنایت علمی و سپس قرار گرفتن در این نظام و هماهنگ‌شدن با آن براساس عنایت فعلی (حکمت) است. چنان‌که جزئی‌نگری از نظر مکان و زمان در چنین مملکت الهی سبب آن می‌گردد که آفرینش را دارای نقص ببینیم، جزئی‌نگری در تشکیل تمدن اسلامی باعث می‌شود اقتضا زمان را از دست داده و اصل تدریج را نپذیرفته و بدون مهلت دادن به کلیت نظام، آن را دور از نظام احسن بیان نماییم. نظام احسن حاوی وجود عنصر «نظم» با نگاه کلی نگرانه در تمامیت عالم، و وجود عنایت فعلی یا همان عنصر «حکمت» در کلیت آفرینش است که این دو، بستر را برای ساخت تمدن از سوی بشر آماده می‌نمود. در تمدن الهی، قانون به عنوان سرچشمه نظم باید علاوه بر روابط بین انسانی و روابط انسان با طبیعت، ناظم شخصیت فردی و استقامت روحيات و ذاتیت درونی هریک از افراد بشر به صورت جداگانه نیز بوده و به عبارتی رابطه میان فرد با خودش و با خدای خویش را نیز لحاظ کند. امام خمینی (ره)، «حکمت» را در اصطلاح به معنای عدم وجود لغو و بیهودگی در یک کلیت و نظام می‌دانند و لازمه این بیهوده نبودن را ابتنای هر مسأله بر علت غایی می‌دانند. البته این علت غایی نه آن چیزی است که بشر با فکر خود در مورد مصالح و مفاسد امور و اشیا می‌سنجد و تعیین می‌کند بلکه آن غایتی است که در علم ازلی الهی بر وجود آن شی و امر، مترتب شده و آن شی و آن امر برای آن هدف خلق گردیده است. بر همین اساس

امام خمینی (ره) در تشکیل یک تمدن حکیمانه و منظم اسلامی که امور در آن در نظام احسن خویش است، از مبانی عرفانی سخن می‌گوید.

کتابنامه

قرآن کریم.

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۲۰۰۴م). المقدمة، تحقیق عبدالله محمد الدرویش، دمشق، دار یعرب.

بستانی، فواد افرام (۱۳۷۵). فرهنگ ابجدی، تهران، اسلامی.

برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱). المحاسن، مصحح جلال الدین محدث، قم، دار الکتب الإسلامية.

جان احمدی، فاطمه (۱۳۸۶). تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، قم، معارف.

جعفری، محمدتقی (۱۳۸۵). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

خمینی، روح‌الله (۱۳۹۴). آداب الصلاة، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خمینی، روح‌الله (۱۳۹۲ الف). تفسیر سوره حمد، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

خمینی، روح‌الله (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی قدس سره، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

خمینی، روح‌الله (۱۳۹۴). جهاد اکبر، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

خمینی، روح‌الله (۱۳۹۳). شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

خمینی، روح‌الله (۱۳۹۲ ب). شرح دعای سحر، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چ ۱۳.

خمینی، روح‌الله (۱۳۸۹). صحیفه امام، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۵.

راغب اصفهانی (۱۹۷۹). مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، الدار الشامیة.

سبزواری، حاج ملاهادی (۱۲۹۴). شرح منظومه، قم، مصطفوی.

شعیری، محمد بن محمد (بی تا). جامع الأخبار (لشعیری)، نجف، مطبعة حیدریة.

طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی) (۱۴۱۱). مصباح المتعجل، بیروت، مؤسسه فقه الشیعة.

عروتی موفق، اکبر (بهمن ۱۳۸۵). «پیامبر اعظم (ص) بنیانگذار تمدن اسلامی»، معرفت، ش ۱۱۰، صص ۴۱-۳۳.

غزالی، محمد (بی تا). إحياء علوم الدين، محقق عبدالرحيم حافظ عراقی، بيروت، دارالكتاب العربي. فوزی، یحیی؛ صنم زاده، محمودرضا (زمستان ۱۳۹۱). «تمدن اسلامی از دیدگاه امام خمینی (ره)»، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، س ۳، ش ۹، صص ۴۰-۷.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربي. مجموعه نویسندگان (۱۳۹۲). توحید از دیدگاه امام خمینی (س)، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

ملاصدرا، صدرالدين محمد بن ابراهيم (۱۹۸۱). الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية، بيروت، داراحياء التراث العربي.

ولایتی، علی اکبر (۱۳۸۴). فرهنگ و تمدن اسلامی، قم، دفتر نشر معارف.

Adams, Robert McCormick (1966). The Evolution of Urban Society, Transaction

Publishers, New York: Routledge.

Bairoch, Paul (1988). Cities and Economic Development: From the Dawn of History to the Present, Chicago: University of Chicago Press

Boyden, Stephen Vickers (2004). The Biology of Civilisation, Kensington: UNSW

Press.