

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴: ۱۰۱-۱۳۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۲/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۱۸

بررسی رابطه معرفت‌شناسی و اندیشه سیاسی امام خمینی^(ره)

با تأکید بر اصل ولایت فقیه

مسعود بیات *

داوود بیات **

چکیده

بی‌تردید اندیشه‌های سیاسی، برخی مبانی و چارچوب‌هایی دارد که بدون شناخت آنها، فهم درست آن اندیشه‌ها ممکن نخواهد بود. اندیشه سیاسی حضرت امام^(ره) نیز از این قاعده مستثنی نیست. بنابراین نویسندگان در این مقاله می‌کوشند ضمن بازشناسی آن مبانی، تأثیرات آنها را در اندیشه سیاسی امام که تبلور آن در اندیشه ولایت فقیه ایشان تجلی یافته، بررسی کنند. به عنوان فرضیه، به نظر می‌رسد امام با توجه به مبنای عرفانی - اشراقی معرفت‌شناسی خود و به تبعیت از ملاصدرا، سیاست را در ذیل و ظلّ دیانت مندرج می‌داند و می‌کوشد چنان تعریفی از دیانت و کارویژه‌های آن عرضه دارد که سیاست را همچون بخشی از شرح وظایف خود پوشش دهد. نتیجه عملی این ترکیب، واگذاری حوزه سیاست عملی و کشورداری به علما و فقها در قالب «ولایت فقیه» است. از نظر امام، حاکم اسلامی باید عدالت را در قوی‌ترین شکل ممکن رعایت کند، زیرا عدالت شرط لازم و کافی حاکمیت و ولایت بوده و استبداد موجب سقوط از آن است. از این‌رو ایشان استبداد و دیکتاتوری را نفی می‌کند و بر ضرورت پاسخگویی حاکم در برابر آحاد ملت تأکید می‌نماید. در این نوشتار، روش فیش‌برداری و مطالعه کتابخانه‌ای در جمع‌آوری داده‌ها و روش توصیف و تبیین معرفت‌شناسانه و تفسیر اندیشه طبق ساختار و الزامات منطقی آن، که بخشی از رهیافت عقلانی است، به عنوان روش پژوهش به کار گرفته شده است.

واژه‌های کلیدی: معرفت‌شناسی، اندیشه سیاسی، امام خمینی^(ره)، ولایت فقیه و عدالت.

masoud.bayat@znu.ac.ir

d.bayat-50@hotmail.com

* نویسنده مسئول: دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه زنجان

** دانشجوی دوره دکتری مسائل ایران، دانشگاه مفید

مقدمه

اندیشه‌های سیاسی مبتنی بر مجموعه‌ای از مبانی معرفت‌شناسانه، هستی‌شناسانه، جامعه‌شناسانه و انسان‌شناسانه هستند، به نحوی که بدون شناخت آن مبانی امکان فهم دقیق اندیشه‌ها مشکل و شاید نامیسر شود. در این مقاله کوشش می‌شود کلیت اندیشه سیاسی امام خمینی^(ع) در پرتو مبنای معرفت‌شناختی ایشان تبیین، و تعامل و تلائم سیاست و معرفت‌شناسی در دیدگاه ایشان تشریح شود.

در طول سال‌های پس از انقلاب و به‌ویژه دو دهه اخیر، شاهد اوج‌گیری مجادلات و مناظرات معرفت‌شناسانه در میان حوزویان و دانشگاهیان بوده‌ایم که این اوج‌گیری در هر دو دوره پیش و پس از انقلاب، متضمن یک نکته مهم و اساسی است و آن اینکه در هر دو دوره، ورود به مباحث معرفت‌شناسانه، خاستگاهی سیاسی و ایدئولوژیک داشته است؛ یعنی در دوره پیش از انقلاب، فراگیر شدن گفتمان مارکسیستی با مبنای «ماتریالیسم دیالکتیک» و به عنوان رقیب جدی اندیشه‌های اسلامی، زمینه توجه و تأمل در مبانی معرفت‌شناسانه را برای نقد و رد مدعیات حریف فراهم ساخت (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۲-۱۳). و در دوره پس از انقلاب، رویارویی دو قرائت اصول‌گرایانه و نوگرایانه از اسلام و نحوه مواجهه با اندیشه لیبرالی، خاستگاه توجه به مباحث معرفت‌شناسانه بوده است.

همان‌گونه که می‌دانیم، بحث‌های معرفت‌شناسانه در تاریخ فلسفه و اندیشه‌پردازی اسلامی، جایگاه بالاصاله‌ای نداشته و در لابه‌لای مباحث دیگر مطرح شده است؛ اما این بدان معنا نیست که نمی‌توان از معرفت‌شناسی در تاریخ فکر اسلامی سخن گفت. بزرگ‌ترین و مهم‌ترین تقسیم‌بندی فکری در جهان اسلام، تقسیم‌بندی متفکران و فلاسفه به مشائیون و اشراقیون است که مبتنی بر تقسیم‌بندی معرفت‌شناختی است (رفیق‌دوست، ۱۳۷۵: ۵۷). یعنی مشائیون، عقل و برهان یقینی و اشراقیون دل و شهود عرفانی را راه نیل به حقیقت دیانت می‌دانند. امام^(ع) را با توجه به مجموع مباحث می‌توان در دسته اشراقیون رده‌بندی کرد. نوع نگاه اشراقی امام هم بر کلام، هم فلسفه و هم فقه ایشان سایه گسترده است. در حالی که در میان علمای طراز اول و مدرسان عالی‌مقام معاصر حوزه علمیه قم و نجف و مشهد و... کسانی بودند که عرفان و فلسفه و به تعبیری، عقل و شهود را انکار و بر حجیت ظواهر تأکید می‌کردند.

با توجه به اینکه مبنای معرفت‌شناختی امام، عرفانی - اشراقی بوده و در پرتو حکمت متعالیه ملاصدرا به تحلیل هستی و به تبع آن انسان و جامعه می‌پردازد، از این‌رو درک معنای نبوت و امامت ذیل چنان تعریفی از ساحت معرفتی آدمی، کلید شناخت اندیشه سیاسی امام تلقی می‌شود. امام^(۵) به تبعیت از ملاصدرا، سیاست را ذیل و ظل دیانت مندرج می‌داند و می‌کوشد چنان تعریفی از دیانت و کارویژه‌های آن عرضه دارد که سیاست را همچون بخشی از شرح وظایف خود پوشش دهد. از این‌رو در این مقاله ابتدا منظومه معرفتی امام و الزامات آن و سپس تأثیر آن الزامات بر شکل‌گیری اندیشه سیاسی امام و به‌ویژه ثنوری ولایت فقیه بررسی خواهد شد.

بر اساس مطالعات صورت گرفته، تاکنون آثار متعددی نظیر کتاب‌های دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام (فیرحی، ۱۳۷۸)، قرائت امام خمینی^(۶) از سیاست (توحیدی، ۱۳۸۱)، عارض خورشید، مقدمه‌ای بر اندیشه سیاسی امام خمینی^(۷) (دلشاد تهرانی، ۱۳۷۹)، بنیان مرصوص در بیان و بنان امام خمینی^(۸) (جوادی آملی، ۱۳۷۵)، گذری بر اندیشه سیاسی امام خمینی^(۹) (صادقی، ۱۳۷۹)، اندیشه سیاسی امام خمینی^(۱۰) (فوزی، ۱۳۸۴) سیر تطور تفکر سیاسی امام خمینی^(۱۱) (لک‌زایی، ۱۳۸۳) اندیشه سیاسی امام خمینی^(۱۲) (جمشیدی، ۱۳۸۴) درباره امام نوشته شده است که ضمن تلاش‌های درخور تقدیر آنان، رویکرد مد نظر این نوشتار در آنها مشاهده نمی‌شود. در آثار یادشده، اشاراتی به برخی وجوه نظری و ابعاد معرفت‌شناختی اندیشه ایشان صورت گرفته، ولی رهگیری گام‌به‌گام ارتباط میان ساحت معرفت‌شناسی و اندیشه سیاسی انجام نشده است. در حالی که این تحقیق ردیابی سرچشمه این اصول در مبحث درجه دومی مانند معرفت‌شناسی امام را مدنظر داشته که به نظر می‌رسد در این حوزه یک خلأ بررسی وجود داشته باشد.

مبانی نظری

چه آنانی که اندیشه را عامل و فاعل کلیدی تحولات و ساختارها می‌دانند و چه آنانی که اندیشه را اسیر ساختارها و عناصر دیگری می‌شمارند (مانند تاریخ‌گرایان، جامعه‌شناسی‌گرایان و روان‌شناسی‌گرایان)، در واقع همگی موضعی معرفت‌شناسانه ابراز داشته‌اند. رابطه ذهن و عین، رابطه پیچیده‌ای است و تاریخ مجادلات و تأملات فلسفی و

فکری، گواه آن است که محوری‌ترین و مهم‌ترین موضوع تفکر تاریخ فلسفه و فکر، بررسی چگونگی ارتباط میان ذهن و عین بوده است. ما بر این باوریم که میان معرفت‌شناسی و اندیشه سیاسی، رابطه‌ای معنادار وجود دارد و نوع نگاه به حوزه معرفت و ساحت شناخت آدمی، می‌تواند اندیشه سیاسی را به تبع خود تحت تأثیر قرار دهد.

نویسنده کتاب «ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام»، با اشاره به اینکه «کسانی که به تفاوت مراتب عقل در اشخاص اعتراف می‌کنند، نتیجه منطقی و طبیعی آن را نیز می‌پذیرند و مردم را به عوام و خواص تقسیم می‌نمایند. تردیدی نیست که وقتی تفاوت مراتب عقل در اشخاص پذیرفته شود، تقسیم مردم به اهل ظاهر و اصحاب تأویل با مشکل روبه‌رو نخواهد شد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۱۱۳)، از این رو «تفاوت عقول» بحثی است در ساحت معرفت‌شناسی و فلسفه، و «تقسیم آدمیان به عوام و خواص» مسئله‌ای است مربوط به زندگی جمعی و حیات سیاسی انسان‌ها. این دو لایه از ساحت اندیشه و حیات آدمی، لایه‌هایی زبرین و زیرین بوده‌اند که عموماً لایه زبرین همواره بروز داشته و لایه زیرین پنهان و مستتر بوده است. در واقع رابطه آمریت- تابعیت در طول تاریخ، همواره متکی بر نوع نگاه معرفت‌شناسانه خاص است. حاکمان (و یا طبقه حاکم) برای استمرار حاکمیت خویش، توانایی ذهنی و شناختی محکومان را دست‌کاری می‌کنند؛ ایدئولوژی می‌سازند و به اسطوره‌ها متوسل می‌شوند. به تعبیر اسپرینگز، «پیگیری نظریه‌های سیاسی، امری عمیقاً شناختی و معرفتی است» (اسپرینگز، ۱۳۸۲: ۱۲۹). از این‌روست که باید برای فهم علل شکل‌گیری فلسفه سیاسی سقراط و افلاطون، به بحران به وجود آمده برای «عقل» یا «لوگوس» از جانب سوفسطاییان که به بریدن عقل از عالم و حقیقت متعالی منجر شد، توجه کرد؛ و نتیجه سیاسی این بحران که به تعبیر دیگر «انحطاط لوگوس و تعقل و توجه به جدل و خطابه» و «ارتکاب یک جنایت بزرگ» بود، یعنی مرگ سقراط (عبدالکریمی، ۱۳۷۶: ۳۹).

«پوپر»، تأثیر بدبینی معرفت‌شناسانه افلاطون در مقایسه با خوش‌بینی معرفت‌شناختی دکارت در تکوین فلسفه‌های مختلف حکومت را چنین توضیح می‌دهد:

«به این ترتیب، فلسفه افلاطون برای نخستین بار ما را از

شناخت‌شناسی خوش‌بینانه به شناخت‌شناسی بدبینانه می‌رساند. هر یک از این دو مفهوم، اساس یکی از دو فلسفه حکومت و دولت اجتماعی را بنا می‌نهد که کاملاً مغایر یکدیگرند: در یکسو فردگرایی ضد سنت‌گرا، ضد اقتدارگرا، انقلابی و آرمانی دکارت و در سوی دیگر سنت‌گرایی اقتدارگرا» (پوپر، ۱۳۷۹: ۳۴).

بنابراین می‌توان گفت که تاریخ نظام‌ها و اندیشه‌های سیاسی، به معنایی همان تاریخ شناسایی نظام‌های معرفت است. نظام‌های معرفت‌شناختی، البته نه به صورت عریان و واضح، بلکه به شکل مکنون و مخفی خود را در قالب نظام‌های سیاسی بازتولید کرده‌اند. نظام‌های سیاسی هم چیزی نیستند مگر صورت عملی‌یافته اندیشه‌های سیاسی. بر این اساس، یکی از راه‌های مهم شناخت نظام‌های سیاسی استقرار یافته، فهم مبنای معرفت‌شناختی اندیشه‌های سیاسی بانیان آن نظام‌هاست.

از این‌رو با پذیرش این آموزه نظری که معرفت‌شناسی، ارتباط وثیقی با اندیشه سیاسی دارد، می‌توانیم با بررسی دقیق رویکرد معرفت‌شناسانه امام^(۵) و تحلیل الزامات منطقی چنان رویکردی نسبت به حوزه معرفت، اندیشه سیاسی ایشان را واکاوی و ارتباط این دو حوزه از معرفت بشری را در نگاه امام حلاجی کنیم.

منظومه معرفتی حضرت امام^(۵)

معرفت‌شناسی امام را باید ذیل مکتب معرفتی حکمت متعالیه ملاصدرا مطالعه کرد. از این حیث معرفت برتر، معرفتی است که محصول شهود متکی بر وحی (که خود، شهود متعالی انسان کامل است) باشد. وحی نه به عنوان رقیب قوای شناسایی آدمی، بلکه به عنوان مکمل آنها شناخته می‌شود که می‌کوشد نقص و ضعف و جهالت معرفتی آدمیان را مرتفع نماید. خداوند برای تکمیل فیض و لطف خویش بر آدمیان، از طریق ارسال رسل و انزال کتب (وحی و نبوت)، بی‌خبری آنها را از وسعت عالم وجود و غفلتشان از ساحت علوی و تعلقشان به نشئه‌ای دیگر گوشزد می‌کند. مبنای معرفت‌شناختی عرفانی - اشراقی امام را می‌توان از نوع نگاه ایشان به مقوله‌هایی چون چپستی علم، حقیقت، مراتب شناخت و منابع ادراک آدمی دریافت.

نقص ساختاری معرفت آدمی (مجمل و نامکفی بودن معرفت حسی و عقلی)

سید جلال‌الدین آشتیانی در توصیف مقام حکمی و عرفانی امام^(ع) می‌گوید: «آن مرد بزرگ، استاد مسلم در حکمت متعالیه و از اساتید مسلم در کتب عالییه سطوح علوم معقول بودند^(۱) [که] الحق در صاحب ذوق یک نوع اهتراز روحانی و طرب قدسی و ملکوتی... ایجاد می‌نمود» (آشتیانی، ۱۳۶۸: ۴). وی همچنین امام را «یگانه مشعل فروزان علم توحید و معرفت ربوبی و استاد وحید در علم عرفان یعنی معرفت اسماء‌الله... علم توحید و ولایت و نبوت و شئون آن» (همان) می‌داند. او در ادامه، قولی از امام را درباره‌ی خداشناسی و درجات آن نقل می‌کند و نکته‌ای را گوشزد می‌نماید که از زاویه دید این نوشتار، قابل تأمل است: «یک درجه از معرفت، تحصیل علم به خداوند است از طریق موجودات محسوسه‌ای که جزء عجایب خلقت هستند و شتر از عجایب خلقت است. اگر معرفت انسان مادام‌العمر منحصر شود به معرفت به حق از طریق حیوان عجیب‌الخلقه و از طور محسوس به اطوار معقولات تجاوز ننماید و از عقل عاقل خلاص نشود و مخاطب به این خطاب مبرم نگردد که «اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید»، او شترشناس است نه خداشناس» (همان).

در این فقره، امام صراحتاً متعرض مباحث معرفت‌شناسانه شده و حظ معرفتی انسان‌ها را محدود به حد شناخت و منبع ادراک آنها می‌کند. در این قول، قضاوتی درباره‌ی نقص و کمال منابع معرفت انجام شده و معرفت حسی در پایین‌ترین سطح معرفتی جای گرفته است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که حد وجودی انسان‌ها مبتنی بر حظ معرفتی آنها و آن نیز متکی به اعتبار منبع معرفتی است. از این مقدمه بسیار مهم معرفت‌شناختی می‌توان نکات مهم‌تر سیاسی استنتاج کرد.

توضیح مطلب از منظر امام اینگونه است که اگر سیاست به مثابه امری متعلق به ساحت حکمت عملی که متأخر و مبتنی بر حکمت نظری است، معطوف به زندگی انسان در اجتماع است، تنظیم رابطه میان آدمیان در زندگی جمعی و تشریح قواعد و قوانین مربوطه، مستلزم شناخت و احاطه بر کلیت وجود انسان و اجتماع است. از آنجایی که قانون کامل، قانونی است که تمامی ابعاد وجودی انسان و مصالح و مفاسد او را در

نظر گرفته، هیچ بعدی از ابعاد او را مغفول نگذارد و چون صرف احاطه بر علوم تجربی و طبیعی و حتی علوم عقلی و فلسفی، راهبر انسان به سوی آن مقصود اعلی نیست، بنابراین داشتن بینش برتر منبعث از شهود متکی بر وحی الهی، لازمه آگاهی از اسرار و اطوار وجودی انسان و به تبع، قانون‌گذاری و نیز اجرای آن در سطح اجتماع است.

همان طوری که ملاحظه می‌شود، نقطه آغاز سیاست در این نوع نگاه، نقطه آغاز نبوت، و مرکز اتصال این دو سر آغاز، نکته‌ای است با عنوان «نقص ساختاری معرفتی انسان». لب کلام در تحلیل نظر امام^(ع) آن است که انسان‌ها به واسطه ناآگاهی و اشراف نداشتن بر مصالح و مفاسد نوعیه خویش، محتاج هدایت و دستگیری از جانب خداوند هستند. بنا بر نظر متکلمین شیعه، خداوند انسان‌ها را آزاد و مختار آفریده است و نه مجبور، اما در برابر این آزادی و اختیار، تعهدات و تکالیفی نیز مقرر کرده و توسط پیامبر^(ص) ثواب و عقاب آنها را خبر داده است. به این ترتیب «برای کاستن از احتمال هرگونه خطا و فراموشی و عصیان از طرف انسان‌ها، بر خداوند واجب بود که رهبران معصومی را در بین آنها قرار دهد» (فیرحی، ۱۳۷۸؛ ۱۰۲). نوع نگاه به مسئله «خطا، جهل و عصیان» آدمی که در کانون استدلال‌های مرتبط با نبوت قرار دارد، می‌تواند اندیشه سیاسی را به شدت متأثر کند.

گفتیم که چنین تلقی‌ای از مسئله نقص معرفتی انسان‌ها، مبتنی بر نوعی نگاه معرفت‌شناختی است که طبق آن، حس و عقل آدمی، حجیت مطلق معرفتی نداشته و محتاج نور معرفتی نورانی‌تری از نور خویش است. منابع معرفت حسی و عقلی، شعاع خاصی از هستی را نورانی می‌کند و طبعاً توانایی نورافشانی بر ابعاد متعالی وجود را ندارد. از این‌رو می‌توان به این نتیجه رسید که به تناسب اطوار وجودی انسان، ما انواع و اطوار سیاست‌ها را خواهیم داشت. همان‌گونه که اطوار وجودی آدمی، رابطه‌ای طولی دارند، ساحت‌های مختلف سیاست نیز رابطه طولی دارند که گذر از مراحل ابتدایی به ابعاد عالی، مستلزم اتکا به منبع معرفتی متعالی‌تری است. شاید بتوان شکل‌گیری چنین تعالی‌نگری‌ای را در اندیشه امام که متأثر از حکمت متعالیه صدرایی است، با تفکیک میان وجود و ماهیت مرتبط ساخته و توضیح داد.

نگاه ماهیتی به جهان هستی، چیستی‌ها و تعین‌ها را اصیل فرض می‌کند؛ اما نگرش وجودی، تعین‌ها و چیستی‌ها را فرع، و اصل هستی را اصیل می‌داند. در پس تنوع حاصل از ماهیات و تعینات، آنچه جریان دارد، وجود است که مشترک میان تمامی موجودات است. اولی، چیستی را حقیقی و هستی را اعتباری می‌داند و دومی، هستی را حقیقی و چیستی را اعتباری فرض می‌کند. این تفاوت، در نگاه معرفتی اینگونه می‌تواند تحریر شود که چیستی‌ها توسط تمامی انسان‌ها و با استفاده از قوای معرفتی حس و عقل قابل‌شناسایی و دریافت هستند. اما وجود، آن امری است که ورای قوای شناسایی حسی و عقلی بشری است و با ابزار این قوا قابل حصول نیست. زیرا اگر قابلیت شناخت توسط حس و عقل را داشت، محدود و ممیز به مشخصات یعنی حس می‌شد. تفکر وجودی می‌گوید که مصادیق و جزئیات و تعینات موجود در عالم خارج، فی‌الواقع اعتباری هستند و وجود اصالت دارد (مطهری، ۱۳۷۶: ۲۳۶) که به اشکال مختلف و الوان متعدد ظاهر می‌شود.

با توجه به اینکه ماهیت، ظل است و وجود ذی‌ظل، لاجرم ذی‌ظل بر ظل احاطه و اشراف و تسلط دارد و حکومت اصلی نیز در جهان، حاکمیت وجود به مثابه امری متعالی است. اثبات حاکمیت و قاهریت وجود بر ماهیت در اندیشه سیاسی، به اثبات وجود برتر آدمی در زندگی اجتماعی بر مختصات ماهیتی او منجر می‌شود.

طبق نظر امام، انسان با توجه به سعه وجودی خویش می‌تواند با اتصال به منبع وحیانی، به شهود حقایق و بواطن امور نایل آید و به سبب این احاطه علمی بر ذوات، تسلط وجودی نیز بر موجودات به دست آورد. در چنین نگرشی که مبتنی بر نگرش معرفتی ملاصدرا است، برخلاف دیدگاه معرفتی کانت - که بین ذات و پدیدار تفکیک قایل شده - امکان شناسایی ذات را نامیسر و شناخت را محدود و محصور به پدیدار می‌داند (نقیب‌زاده، ۱۳۶۴: ۲۴۴-۲۴۶). شناسایی امر متعالی با بهره‌مندی از شهود عرفانی و فیض ربانی ممکن و میسر است. از این‌روست که در تعریف حکمت گفته می‌شود که «صیوررتها عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی و مشابهاً لنظام الوجود» (نصر، ۱۳۸۲: ۷).

با تأمل در این دقیقه می‌توان به راز این سخن پی برد که اذا فسد العالم فسد العالم. در معرفت‌شناسی امام این نکته حائز اهمیت است که ایشان ادراک و معرفت انسان‌ها را

به علت غوطه‌ور شدن در محسوسات، ناقص دانسته و بر این باور است که تا علم و ادراک به روئیت و ایمان مبدل نشود، آن علم، تأثیری در نورانیت انسان نخواهد داشت (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۳۴۸-۳۴۹). در این طرز تلقی، همان‌گونه که وجود غیر از تجلی نور الانوار چیز دیگری نیست، بنابراین محظوظ شدن از معرفت برتر، منوط به فیض الهی است. عالمی که مستعد پذیرش و دریافت حظّ بیشتری از علم است، توانایی اشراف و احاطه بر هستی‌های مادون را کسب خواهد کرد. این اشراف و تسلط، اعتباری و قراردادی نیست، بلکه حقیقی و ثبوتی است. هر چند حاکمیت‌یافتن چنین عالمی در صحنه سیاست و مدیریت، منوط به پذیرش و اقبال آدمیان است و اگر انسان‌ها حاکمیتش را معتبر ندانند، او حظّی از قدرت و حکومت نخواهد برد.

بی‌اطمینانی به قوای حسی و حتی عقل آدمی در طی طریق کمال و سعادت، اگر در عالم نظر به اثبات ضرورت شناخت شهود روحانی می‌انجامد، در حوزه سیاست به برتری عالمان دین بر سایر انسان‌ها منتهی می‌شود. دقت در مضمون گفته‌های زیر، صدق این مدعا را روشن‌تر می‌کند:

- «[خطاب به طلاب] شما که امروز در این حوزه‌ها تحصیل می‌کنید و

می‌خواهید فردا رهبری و هدایت جامعه را برعهده بگیرید...» (موسوی

خمینی، ۱۳۷۲ الف: ۱۲).

- «اگر عالم منحرف شد، امتی را منحرف می‌کند» (همان: ۱۶).

- «آنگاه که از حوزه بیرون رفتید و در شهر یا محلی، رهبری ملتی را بر

عهده گرفتید...» (همان: ۲۱).

- «گناه عالم برای اسلام و جامعه اسلامی خیلی ضرر دارد» (همان: ۱۵).

امام، طلاب و روحانیون حوزه‌های علمیه را رهبرانی می‌داند که پس از طی مراحل علمی و تهذیبی، ثبوتاً به مقام هدایت و رهبری نایل می‌شوند. از این‌رو وظیفه اهل علم را خیلی سنگین (موسوی خمینی، ۱۳۷۲ الف: ۱۴) و تحصیل علوم را مقدمه تهذیب نفس و تحصیل فضایل، آداب و معارف الهیه می‌شناسد (همان: ۲۰). ایشان ضمن نقد علم بدون تهذیب، به نقد علوم رسمی حوزه‌ها پرداخته و خلأ معارف الهی را گوشزد کرده و

۱۱۰ / پژوهش سیاست نظری، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴

می‌گوید: «چنین علمی که خداوند متعال نسبت به آن قدر اهتمام داشته که انبیا را مبعوث کرده است، اکنون در حوزه‌های ما رواجی ندارد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۲ الف: ۲۴). از این نظر نقد علوم رسمی، معنایی جز نقد عالمان رسمی نخواهد داشت.

وحی و نبوت معرفت برتر

از جمله موضوعات مهمی که فهم آن مستلزم آگاهی از بنیان‌های معرفت‌شناختی امام بوده و تأثیر جدی و مستقیمی بر تکوین اندیشه سیاسی ایشان می‌نهد، بحث از نبوت و جایگاه آن در منظومه معرفتی و سیاسی ایشان است. امام در سخنرانی مورخ ۵۷/۸/۶ که در پاریس و در جمع ایرانیان ایراد شده، ضرورت و فلسفه بعثت انبیا را موکول و موقوف به بحث از حد ادراک انسان کرده^(۲) و پس از توضیحاتی درباره تفاوت میان انسان و حیوان و شرح حد ادراک آدمی می‌گوید: «تمام قوای بشر را روی هم بگذارید، همین طبیعت را و خاصیت طبیعت را می‌تواند بفهمد... آن چیز را که بشر می‌تواند ادراک کند و حد ادراک طبیعی خودش هست، این است که عالم طبیعت را کشف کند» (همان، ۱۳۶۱، ج ۲: ۲۲۵-۲۲۶). سپس با استناد به این جهل و خطای ذاتی طبع بشر، نتیجه می‌گیرد که وحی لازم است (همان، ۱۳۷۸: ۱۱۲). می‌دانیم که اندیشه حکومت اسلامی در قالب ولایت فقیه، مبتنی بر آموزه «نیابت» و جانشینی است؛ یعنی جانشینی از امام معصوم^(ع)، به تبع جانشینی از نبی خاتم^(ص) در امر حکومت و سیاست.

پیش از ورود به مباحث بعدی، ذکر این نکته ضروری است که امام نیز همچون سلف خویش ملاصدرا، طرق دوگانه معرفت یعنی برهان و عرفان را در خدمت قرآن قرار می‌دهد (همان، ۱۳۸۱ الف: ۵). از این حیث، وحی بیانگر برترین و اصیل‌ترین حقیقت‌های وجودی است که از زبان آورنده وحی بازگو می‌شود. امام، قرآن را «سرچشمه علم رحمانی و فیض سبحانی» و به دور از «تصرف هوا و نفس اماره و دیو پلید شیطان» و مرکز همه عرفان‌ها و مبدأ همه معرفت‌ها می‌داند. در میان منابع معرفت، از نظر امام بی‌تردید وحی^(۳) (همان، ۱۳۷۲ ب: ۴۲۶)، محکم‌ترین و متعالی‌ترین جایگاه را دارد. اینکه چرا وحی، چنین مقامی رفیع و منیع یافته و سیطره مطلق خویش را بر سایر منابع معرفتی گسترانیده، نیازمند توضیحاتی است که خواهد آمد.

انسان کامل (نبی)، مظهر اتم معرفت و خلیفه قدرت الهی

از نظر امام^(ع)، نبوت عبارت است از: «حقایقی را که در هویت غیبی نهان است، بر آئینه‌های صیقلی که استعداد آن را دارند که وجه غیبی در آنها برحسب استعدادشان از حضرت غیب نازل شده، به واسطه این فیض اقدس در آنها ظهور یابد، اظهار شود» (موسوی خمینی، ۱۳۶۰: ۷۳). و در ادامه تصریح می‌نماید که: «اسم اعظم الله یعنی مقام ظهور در حضرت فیض اقدس و خلیفه کبری و ولی مطلق همان نبی مطلق است» (همان: ۸۳). امام در کتاب «چهل حدیث» و در شرح حدیث سی و هشتم که می‌فرماید: «همانا خداوند آفرید آدم را بر صورت خود» (همان، ۱۳۷۲: ب: ۶۳۱)، می‌گوید:

«بدان که ارباب معرفت و اصحاب قلوب فرمایند از برای هر یک از اسماء الهیه در حضرت واحدیت، صورتی است تابع تجلی به فیض اقدس در حضرت علمیه، به واسطه حب ذاتی و طلب مفاتیح غیب اللتی لایعلمها الا هو و آن صورت را «عین ثابت» در اصطلاح اهل الله گویند... و اول اسمی که به تجلی احدیت و فیض اقدس در حضرت علمیه و احدیه ظهور یابد و مرآت آن تجلی گردد، اسم اعظم جامع الهی و مقام مسمای «الله» است... و تعیین اسم جامع و صورت آن عبارت از عین ثابت انسان کامل و «حقیقت محمدیه^(ص)» است» (همان: ۶۳۴-۶۳۵).

در کتاب «مصباح الهدایه»، توضیح بیشتر مطلب ارائه شده است. از نظر ایشان، از آنجایی که حقیقت غیبی اطلاقی برحسب حقیقتش ظهوری نیست، پس به ناچار از برای ظهورش، آئینه‌ای باید تا عکس او در آن آئینه منعکس شود، پس تعینات صفاتی و اسمایی، همگی آئینه‌های انعکاس آن نور عظیم و محل ظهور او می‌باشند (همان، ۱۳۶۰: ۵۴). بنابراین «نخستین اسمی که اقتضای لازم کرد، اسم اعظم الله بود که پروردگار و مربی عین ثابت محمدی در نشئه علمی بود. پس عین ثابت انسان کامل نخستین در نشئه اعیان ثابته بود به واسطه حب ذاتی که در حضرت الوهی بود؛ عین ثابت انسان کامل سر سلسله کلیدهای دیگر خزائن الهی و گنجینه‌های پنهانی بود» (همان: ۶۰).

از آنجایی که انسان کامل یا حقیقت محمدیه مظهر اتم اسم اعظم است، باید «احکام ربوبی را به ظهور رسانده و حکومتی را که اسم اعظم بر دیگر اسما دارد و عین ثابت انسان کامل بر دیگران دارد، آن مظهر نیز بر اعیان خارجی داشته باشد. پس هر کس که بر این صفت باشد، یعنی صفت الهی ذاتی، او خلیفه در این عالم است» (موسوی خمینی، ۱۳۶۰: ۱۹۲). به همان سان که در عالم اسما و صفات، سیادت و ریاست متعلق به اسم اعظم بوده و خلافت الهی را یدک می‌کشد، در عالم اعیان خارجی (جهان محسوس)، انسان کامل (نبی و ولی)، حکومت و سلطنت دارد. به همین سبب امام می‌گوید: «پیامبر کسی است که با دو اسم الحکم و العدل ظهور» می‌نماید (همان: ۸۵). سبب شرافت و برتری «آدم» یا انسان کامل بر سایر موجودات، آن است که خداوند به او «تعلیم اسما»^(۴) نموده و از روح خویش بر او دمیده^(۵) و به قول مرحوم مطهری «خود خدا» شده است. زیرا «هر انسانی که کامل می‌شود، از خود فانی می‌شود و به خداوند می‌رسد» (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۲۶). این خداگونگی است که انسان کامل را به درجهٔ اعلائی وجود نایل می‌کند و ثبوتاً به «ولایت مطلقه» بر تمام عرصهٔ هستی می‌رساند. همچنان که ابن عربی نیز انسان کامل یا نبی را «نایب حق در زمین» و «دلیل معرفت حق و واسطهٔ تجلی الهی» می‌دانست (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۴۳) که بدون او، فیض باری تعالی از هستی منقطع و «عالم تباه و خالی از معانی و کلمات می‌شود» (همان).

از نظر امام، انسان‌ها حریص و پیرو منافع و لذا ید خویش‌اند و اگر حکومت تشکیل نشود، «تجاوز به حقوق دیگران» و «دست‌اندازی به حریم دیگران برای تأمین لذت و نفع شخصی» (موسوی خمینی، ۱۳۸۱: ج ۳۸) تداوم خواهد یافت. جهل و خطای زایل ناشدنی آدمیان به علاوه بروز حس نفع‌پرستی و لذت‌جویی آنان به وضعیتی منجر خواهد شد که عدالت و سعادت منتفی گردد و البته آنان واجد چنان ظرفیتی نیز نیستند که بتوانند بر جهل و عصیان و نسیان فائق آمده و زندگانی توأم با صلح، سعادت و عدالت داشته باشند. نیاز انسان‌ها به این فضایل، زمینهٔ ظهور نبی را فراهم می‌سازد. سیادت و حاکمیت نبی در این عالم، جلوه و ظهور سلطنت انسان کامل در سراسر دار وجود است.

ظهور نبی با دو اسم الحکم و العدل، به معنای تسخیر عالم سیاست و مدیریت زندگی اجتماعی توسط او و برای هدایت آدمیان به سمت سعادت و کمال است.

نوع نگاه معرفت‌شناختی امام بی‌تردید هم بر جهان‌شناسی و هم بر انسان‌شناسی ایشان تأثیر گذارده و در ضمن از آنها متأثر شده است. این تأثیر و تأثر در شکل نوعی دوگانه‌بینی در سراسر نگرش‌های امام مشاهده می‌شود. همان‌گونه که اخلاق از دوگانه خوب - بد سخن گفته و بار کاملاً ارزشی دارد، این ارزش‌گذاری به نوعی خود را در تمامی آموزه‌های ایشان به نمایش می‌گذارد. اگر در معرفت‌شناسی، دوگانه ادراک - ایمان (موسوی خمینی، ۱۳۸۱ الف: ۸۷) که مبتنی بر دوگانه عقل - دل است (و گاه به شکل دوگانه علم - شهود رخ می‌نماید)، کل ساحت شناخت‌شناسی امام را تحت سیطره خویش می‌گیرد، دوگانه انسان الهی - انسان حیوانی که متکی بر دوگانه‌بینی ذات آدمی (روح الهی - جسم مادی) است، انسان‌شناسی او را متأثر می‌کند. در ساحت هستی‌شناسی نیز دوگانه غیب - شهود و ماورای طبیعت - طبیعت را داریم. در تقابل‌های دوتایی، یکی از طرفین، متعالی و مقدس است و طرف دیگر، نامتعالی و واجد اخس اعتبار. این دوگانه‌بینی، گاه خود را در شکل تقابل دوتایی نور - ظلمت (شرق - غرب) به نمایش می‌گذارد.

در برخی از کلمات و عبارات امام می‌توان این نوع دوگانه‌بینی را میان شرق - غرب ملاحظه کرد. ایشان در جایی به تمامی انسان‌ها حتی بودایی‌ها [عالم شرق] سفارش می‌کند که مجتمعاً در برابر غرب بایستند و غرب‌زده نباشند (همان، ۱۳۶۱، ج ۱: ۳۸۴). و یا در جایی دیگر از نیرنگ سرازیر شده از سوی غرب یعنی استعمار و تکه‌تکه شدن کشورهای اسلامی [عالم شرق] سخن می‌گوید (همان: ۳۷۷). همچنین در تعبیری فلسفی و صریح، غرب را غرق در طبیعت دنیا می‌داند که ملتفت ماورای طبیعت نیست و پیشرفت او، بشر را به نیستی می‌رساند (همان، ج ۴: ۱۰). در جایی دیگر، قرآن و روحانیت را سد راه غرب و مانع منافع غرب می‌شناسد (همان، ج ۴: ۲۱۵). ایشان در یکی از صریح‌ترین اظهارنظرها می‌گوید: «شرق آفتاب دارد، کشورهای آفتابی است و غرب بی‌آفتاب است» (همان، ج ۵: ۳۲۵). در این تعبیر می‌توان رد پای نگرش حکمای پارس و اشراقیون را دید که بر نقش آفتاب به عنوان منشأ نور و پاکی و عامل تمایز شرق از غرب تأکید می‌کند. حتی امام از تعبیر غرب‌زدگی بهره برده و آن را مستند به سخن جلال آل

احمد می‌کند و می‌گوید: «به اصطلاح آن آقا، غرب زده شدیم» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۴: ۱۰). و نتیجه این غرب زدگی را آن می‌داند که «مغز ما را گرفتند و جایش مغز دیگری گذاشتند که از همان غرب ارتزاق می‌کرد» (همان، ج ۹: ۷). زیرا غرب «حیوان بار می‌آورد» (همان، ج ۸: ۹۵). و «اخلاق را از بین می‌برد» (همان: ۸۰).

صریح‌ترین تعبیر امام در مقایسه غرب با «ظلمت» و «طبیعت» در این سخنان امام قابل ملاحظه است: «تمام ناروایی‌ها ظلمت است؛ تمام عقب‌افتادگی‌ها ظلمت است؛ تمام توجه‌های به عالم طبیعت، ظلمت است؛ همه غرب زدگی ظلمت است. اینها که توجهشان به غرب است، توجهشان به اجانب است، قبله‌شان غرب است و به غرب توجه دارند. اینها در ظلمت فرورفته‌اند. اولیایشان هم طاغوت است» (همان، ج ۹: ۴۶۰). در حالی که امام در چند جا تأکید می‌کند که «ما شرقی هستیم» (همان: ۱۰۸)، «شرق باید خود را بازیابد» (همان: ۴۶۳). و اینکه «فلاسفه غرب الآن هم محتاج این هستند که از فلاسفه شرق یاد بگیرند» (همان: ۳۹۴).

در زندگی جمعی و حیات سیاسی نیز می‌توان این دوگانه‌بینی را مشاهده کرد. همان‌گونه که مجردات بر محسوسات، غیب بر شهادت، نور بر ظلمت، وحدت بر کثرت، سیطره و سلطنت دارد، به همان‌سان روح آدمی بر جسمش و قلب او بر نفسش باید سیادت داشته باشد. نتیجه طبیعی چنین سیادتی در عرصه اجتماع و سیاست، آن است که باید وحدت حکومت بر کثرت مردمان، نور علم و عدالت حاکم الهی بر تاریکی جهل و عصیان آدمیان و سیاست متعالی و اخلاقی بر سیاست مادی و نفسانی غلبه و استیلا داشته باشد. با این اوصاف، نبی و یا انسان کامل حلقه اتصال این دوگانه‌هاست و شأن او، «محافظة از حدود الهی و پیشگیری از اطلاق طبیعت» است (همان، ۱۳۶۰: ۸۵ و ۳۷۲: ۱۷).

بدین ترتیب مقدمات معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی و هستی‌شناختی اندیشه سیاسی مبتنی بر ضرورت حاکمیت انسان کامل، نبی، ولی و...، تأثیر خود را بر شکل‌گیری اندیشه امام^(۵) بر جای نهاده و به موجب آن، پس از اینکه آخرین پیامبر الهی، صحنه حیات را ترک گفت، انسان‌های معرفی‌شده از سوی وی که اولیای دین و

اولی الامر هستند، به نیابت از او، این نزاع میان خیر و شر را رهبری می‌کنند و هدایت انسان‌ها را بر دوش می‌گیرند. در زمان غیبت آخرین ولی الهی، تکلیف این نبرد مهممل نمانده و عالمان عادل که بر نهج و روش آن انسان‌های کامل می‌زیند، مدیریت این مبارزه را در دست خواهند گرفت. تنها کسانی صلاحیت جلوس بر مسند حکومت و قضاوت میان انسان‌ها را دارند که مؤید به فیض الهی و منصور به لطف ربانی بوده باشند. این از آن رو است که باید قدرت در معرض ریاضت و تهذیب نفس قرار گرفته و پالایش شود، وگرنه منشأ فساد و طغیان خواهد شد: «ان الانسان لیطغی، ان راه استغنی»^(۶). قدرت و جاه‌طلبی و میل به برتری و تفوق بر دیگران، جزء جدایی‌ناپذیر خصال آدمیان است که اگر به مهمیز عقل و تزکیه مهار نشود، آدمی را به طغیان وامی‌دارد.

امام^(۷) به شدت از علم غیر مهذب انتقاد می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱ الف: ۳۴۳) و عالم فاسد را فاسدکننده عالم می‌داند^(۷). طبعاً و به طریق اولی، صاحب قدرت نیز اگر مهذب و مزکی نباشد، فساد و تباهی در پیش خواهد گرفت. با این تفاسیر، جامعه نیز همچون انسانی است که اگر قوای غضبیه و شهویه‌اش تحت مهار عقل و در ظل تزکیه واقع نشود، به فساد و طغیان گرایش خواهد یافت. بنابراین باید در رأس مدینه، انسانی قرار گیرد که همچون مغز و قلب، قوای دیگر را تحت تابعیت و اطاعت خویش آورده و تحت هدایت الهی باشد. فارابی نیز بر این باور بود که این انسان، کسی است که مطلقاً نیازمند به ریسی دیگر نیست که بر او ریاست کند، نه در کلیات، نه در جزئیات و نه در هیچ امری از امور... و در هیچ امری نیازمند به کسی دیگر که او را راهبری و هدایت کند نباشد... [چنین انسانی، شخصی است که] نفس وی به عقل فعال پیوسته و فیوضات لازم را بلاواسطه می‌گیرد (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۹۲).

در اندیشه امام، کلیت بر جزئیات، برتری و اشراف دارد. از آنجایی که عقل بر حس برتری دارد، پس معقولات (کلیات) بر محسوسات (جزئیات) برتری دارند. بنابراین انسان کامل که شکل کلیت‌یافته انسان‌های جزئی است، بر دیگران شرافت و سیادت دارد. در این تلقی، از آنجایی که آئینه وجود انسان کامل، توان و ظرفیت انعکاس نور ذات، صفات و اسمای الهی را دارد، بنابراین قدرت که یکی از صفات جلال خداوندی است، در اختیار چنین انسانی قرار می‌گیرد و به نمایندگی از خداوند، صفت قدرت او را متجلی می‌سازد.

این قدرت نیز به واسطه حظّ کاملی است که او از دریای وجود برده و آن هم مشروط و مسبوق به علمی است که به واسطه صفای باطن و پاکی نفس و به صورت فیض رحمانی دریافت داشته است.

نکته مهم از زاویه نگاه اندیشه سیاسی، توجه به این مطلب است که در دیدگاه امام، هر چند انسان کامل و مصداق اتم آن، نبی خاتم (ص) آینه دار خلافت و سلطنت الهی در میان مردمان است، این سلطنت و حکمرانی با قهر و غلبه و استیلا محقق نمی شود. در هیچ یک از نوشته ها و گفته های امام، جواز توسل به خشونت و اتخاذ شیوه جباریت و قهاریت صادر نشده است. بنابراین وقتی نفی خشونت و غلبه برای تأسیس حکومت، طریقت یافت، به طریق اولی، این طریقت در زمان استقرار حکومت و تثبیت نظام سیاسی نیز تداوم می یابد. در حالی که در اندیشه سیاسی کلاسیک اهل سنت، استیلا و تغلب به عنوان یکی از شیوه های انعقاد خلافت و امارت به رسمیت شناخته شده است. برای مثال «ماوردی»، اقصی القضاة بغداد و فقیه شافعی نامدار، انواع امارت را به امارت استکفا و امارت استیلا تقسیم می کند و امارت استیلا را آن نوع از امارت می شناسد که «خلیفه، حکم شخصی را که با زور به قدرت رسیده بود، تنفیذ می کرد» (لمبتون، ۱۳۷۴: ۱۷۸ و روزنتال، ۱۳۸۷: ۲۹).

امامت، جانشین نبوت

نگاه ریشه ای امام به مقوله معرفت و به ویژه معرفت برتر متکی بر شهود نبوی، در تداوم منطقی خود به نقطه ای منتهی می شود که مرز تمایز میان اهل سنت و تشیع است. جانشینی امام، صرف جانشینی در امر مدیریت و تولیت جامعه و یا حفاظت از دین نیست؛ این موضوع، تداوم منطقی خطی از معرفت است که از آسمان وحی شروع شده و از طریق دل پیامبر به قلب امام متجلی شده است. همان گونه که می دانیم، «امامت» در مرکز گفتمان شیعه و در کانون توجهات متفکران سیاسی شیعه واقع شده است. در واقع امامت تداوم نبوت است اما در فرایندی دیگر (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۹۷-۹۸).

طبق حدیث معروف به «حدیث ثقلین»، پیامبر دو چیز گران بها یعنی قرآن و اهل

بیت را در میان مسلمانان به یادگار گذاشته که از یکدیگر جدانشدنی است. البته از نظر امام^(۶)، در طول تاریخ «خودخواهان و طاغوتیان، قرآن کریم را وسیله‌ای کردند برای حکومت‌های ضد قرآنی، و مفسران حقیقی قرآن و آشنایان به حقایق را که سراسر قرآن را از پیامبر اکرم^(ص) دریافت کرده بودند و ندای «انی تارک فیکم الثقلین» در گوششان بود، با بهانه‌های مختلف و توطئه‌های از پیش تهیه‌شده، آنان را عقب زده و با قرآن، در حقیقت قرآن را که برای بشریت تا ورود به حوض بزرگ‌ترین دستور زندگانی مادی و معنوی بود و هست، از صحنه خارج کردند و بر حکومت عدل الهی... خط بطلان کشیدند» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۱: ۱۶۹-۱۷۰). سخنان امام، تأیید این گفته «کربن» است که «امام حامل و نگه‌دار حقیقت است که شریعت و تأویل قرآن هر دو را دربردارد، زیرا مفتاح کتاب در دست امامان است و در غیاب پیامبر تنها آنان از معنا و باطن کتاب خبر دارند» (شایگان، ۱۳۷۱: ۱۵۳).

تفاوت برداشت کربن از جایگاه «امامت» در اندیشه شیعه با برداشت امام^(۶) در این است که او صرفاً از شأن مفتاحیت و تأویلیت امام سخن می‌گوید و امام خمینی علاوه بر آن، مقام سیاسی امامت را نیز مد نظر قرار می‌دهد. همچنین، امام خمینی^(۶)، امامت را عین قرآن می‌داند و بر این نظر است که مخالفان، قرآن را با قرآن از صحنه خارج کردند. این بحث نیازمند موشکافی افزون‌تری است، تا شیوه و چگونگی استخراج اندیشه سیاسی مبتنی بر امامت از درون مبانی معرفتی آن تبیین شود. برای تحلیل موضوع، تجزیه آن به عناصر و اجزا و سپس ترکیب آنها ضروری خواهد بود. می‌دانیم که طبق حدیث متواتر ثقلین، قرآن ثقل اکبر است و اهل بیت، ثقل اصغر. در واقع ثقل بودن اهل بیت از آن‌روست که حامل و کاشف سر الهی و تأویلگر آیات خداوندی هستند. حال پرسش این است که مگر خود قرآن نفرموده که «ولا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین»^(۸) و مگر نه آن است که شریعت محمدی^(ص) که شامل مجموعه‌ای از اصول اعتقادی، اخلاقیات و به‌ویژه احکام عملی زندگی است که در قرآن بیان شده و مگر نه آن است که قرآن برای همه نازل شده، پس چه نیازی به تفسیر و تأویل توسط عده‌ای خاص و برگزیده است؟ و آیا شیعه می‌کوشد با تفسیر باطنی گرایانه دیانت و قرآن و

دادن وجوه مرموز به آنها، جا را برای امامان خویش باز کند؟

طبق آموزه‌های تشیع، علم امام نه از سنخ علوم رسمی و کسبی، بلکه محصول الهام و فیض الهی است. از سوی دیگر، امامان علاوه بر علم لدنی و ربانی از ویژگی عصمت نیز برخوردارند. در این طرز تلقی، باور این است که معارف انسانی و علوم کسبی، توانایی بازفهم رموز آیات الهی را ندارند و باید توان کشف و فهم آن نیز از جانب نازل‌کننده شریعت به فرد عطا شود. در اینجا نکته‌ای وجود دارد که ما را مجدداً به بحث‌های قبلی و ارتباط میان معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی سوق می‌دهد. می‌دانیم که علم انسان کامل، معرفت کامل و از سنخ و جنس شهود و الهام و نه از جنس تحصیل و فراگیری اصطلاحات است. پیامبر^(ص) در سیر معنوی و عروج روحانی خود به شهود تمامی حقایق که عقول آدمیان از فهم و دریافت آن عاجزند، نایل می‌شود. امام در جاهای مختلف و به کرات، بر این نکته که عقول (حتی فحول) آدمیان، توان باریابی به درگاه آن را ندارد، تأکید کرده است:

«کیفیت وحی از اموری است که غیر از خود رسول خدا و کسانی که در

خلوت با رسول خدا بودند یا اینکه از او الهام گرفته‌اند، کیفیت نزول وحی

را کسی نمی‌تواند بفهمد» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۷: ۵۲).

و برای اینکه اثبات شود که مفاهیم قرآنی فراتر از تعبیر و معارف انسانی است، نکته

زیر را مطرح می‌کند:

«مسئله بعثت، یک تحول علمی - عرفانی در عالم ایجاد کرد که آن

فلسفه‌های خشک یونانی را که به دست یونانی‌ها تحقق پیدا کرده و ارزش

هم داشت و دارد، لکن مبدل کرد به یک عرفان عینی و یک شهود واقعی

برای ارباب شهود. قرآن در این بعدش برای کسی تاکنون منکشف نشده

است» (همان: ۲۵۰).

امام در جمله‌ای دیگر به تصریح می‌گوید که «قرآنی که الآن در دست ماست، نازلۀ

هفتم قرآن است و این از برکات بعثت است» (همان: ۲۵۱). و این از آن روست که «بعد از

آنکه اتصال پیدا کرد مقام مقدس نبوی ولی اعظم با مبدأ فیض، به آن اندازه‌ای که قابل

اتصال بود، قرآن را نازلماً و منزلتاً کسب کرد، در قلب مبارکش جلوه کرد و با نزول به مراتب هفت‌گانه به زبان مبارکش جاری شد» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۷: ۲۵۱). این بدان معنا می‌تواند باشد که قرآن در هر یک از عوالم علوی و غیبی، شأنی و مقامی دارد و به تناسب سعه وجودی و حظّ شهودی نبی، امکان دسترسی به مقامات بالاتر میسر می‌شود. و نیز این نکته را می‌توان دانست که قرآن برای اینکه در معرض فهم آدمیان قرار گیرد، باید از مقامات فوقانی متنزل و در سطح درک انسان‌ها متوقف شود.

در ادامه مباحث پیشین، باید به این نکته مهم پرداخت که طبق نظر امام، «انبیای سلف هم کشف داشتند و هم بسط» (همان: ۲۵۲-۲۵۳). اما کشف و بسط آنها اطلاق نداشت. از میان پیامبران بزرگ الهی، تنها حضرت محمد^(ص)، «کشف و بسط تمام و تام داشت [و] خاتم شد و خاتم پیامبران گردید؛ یعنی به آن نحو که ممکن است حقیقت کشف شود، برای حضرت محمد^(ص) کشف بود... لذا دیگر ممکن نیست کشف و بسط اتم از این باشد تا نبوت دیگری حاصل آید» (همان: ۲۵۳).

با این توضیحات معلوم شد که ماجرای وحی و نزول قرآن، محصول کشف تامی است که برای آخرین پیامبر الهی (انسان کامل) حاصل شده و بالاتر از آن برای کسی میسر و ممکن نیست. حقایق غیبی در جریان کشف پیامبر^(ص) اخذ شد و در جریان ابلاغ آن، پس از تنزل از اطوار علوی به طور ملکی نازل و به زبان پیامبر^(ص) جاری شده است. از این نکته می‌توان پی برد که کلمات و عبارات جاری شده بر زبان پیامبر اکرم^(ص)، هر کدام نشانه‌هایی از یک دنیا معنا و حقیقت هستند. چون کشف تام پیامبر اکرم^(ص)، کامل‌ترین شهود است؛ پس معیار و میزان شهود دیگران و نیز فهم آدمیان (از جمله فلاسفه و فقها) است. از اینجا می‌توان فهمید که فهم و افهام قرآن که نتیجه شهود تام نبی^(ص) است، مستلزم طی طریقی است که پیامبر پیموده و چون هیچ انسانی نمی‌تواند به مرتبه‌ای برسد که کشف تام را درک کند مگر کسانی که توسط خود او به آن حقایق رهنمون شده‌اند، پس لازم می‌آید که انسان‌هایی مختار و برگزیده باشند تا با الهام از فیض نبوی و با اتصال به منبع معرفتی او، توان دریافت شهود او را حائز و حافظ آن اسرار ملکوتی در عالم ملک باشند.

از همین روست که امام، منصب خلافت و امامت پس از پیامبر را منصبی الهی شمرده و اظهار آن را بر پیامبر واجب می‌داند (سعیدی، ۱۳۸۲: ۹۲ و بهشتی، ۱۳۸۴: ۸۳) و تأکید می‌کند که معرفی این خلافت، چنان اهمیتی دارد که نادیده‌گرفتن آن موجب گسست نظام اجتماعی و اختلال در بنیاد نبوت و از دست رفتن آثار شریعت می‌شود، که ترک این تنصیب از زشت‌ترین زشت‌هاست (سعیدی، ۱۳۸۲: ۹۲). بنابراین علم خاصی که امام به واسطه فیض ربانی حاصل کرده، او را دایر مدار ماجرای تفسیر نصوص حاصل از شهود پیامبر^(ص) می‌کند و اوست که صرفاً و انحصاراً می‌تواند مدعی باشد که اسلام‌شناس است:

«هیچ کس نمی‌تواند به جز علی بگوید که من اسلام‌شناسم. فقیه،

فقه‌شناس است، فیلسوف، معقولات را درک کرده، حکومت‌شناس، حکومت

اسلامی را فهمیده...» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۹: ۵۳۱).

بنابراین جایگاه امامت به مثابه جانشین نبوت، گام‌گذاردن در مسیری است که همچون نبی اسلام با الهام از فیض الهی، هم موفق به کشف حقایق باطنی شود و هم بتواند در غیاب نبی، با توسل به آن نوع از معرفت متعالی، شریعت (قانون برتر خداوندی) را در جامعه مستقر کند.

فقه، حامل شریعت عامل ولایت

امام بر این باور است که «علم فقه، مقدمه عمل است و اعمال عبادی خود مقدمه حصول معارف و تحصیل توحید و تجرید است و آن شعبه از علم فقه که در سیاست مدن و تدبیر منزل و تعمیر بلاد و تنظیم عباد است نیز مقدمه آن اعمال است که آنها دخالت تام و تمام در حصول توحید و معارف دارند» (همان، ۱۳۸۱ الف: ۱۰). از این فقره می‌توان دانست که دانش شریعت (فقه)، یگانه راه حضور اسلام و معارف اسلامی در جامعه مسلمین بوده و عالمان شریعت، حاکمان بر امت اسلامی در دوره غیبت معصوم هستند. تقدم فقه بر سایر دانش‌های دینی بدین معناست که دانشمندان فقه‌شناس در زندگی جمعی مسلمانان نقش بسیار پررنگ‌تری نسبت به دیگر علما خواهند داشت. از

آنجایی که ذات وجود آدمی همواره ثابت است، پس قواعد فقهی (شریعت) برای تمامی اعصار و امصار کارایی دارند؛ و اجتهاد معنایی جز این ندارد که مجتهدین و شرع‌دانان، اصول کلی اعلام‌شده از سوی شارع را بر موضوع‌ها و مصادیق منطبق و احکام جزئی را کشف و استخراج می‌نمایند (فیرحی، ۱۳۷۸ الف: ۲۹۱). از این دیدگاه در شریعت اسلامی، همه نیازهای انسانی لحاظ شده و به تعبیر امام، «فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۹۸). از این مقدمه، نتایج مهم سیاسی زیر به دست می‌آید:

۱. حیات سیاسی مسلمانان (حکومت، مشارکت سیاسی، جنگ و صلح و وضع مقررات و اجرا و...) تابعی از قواعد و احکامی است که فقه متکفل بیان آنهاست و به عبارت دیگر، تأسیس نظام سیاسی اسلامی در دوره غیبت از نقطه صفر شروع نمی‌شود، بلکه مسلمانان با منبعی سرشار از اصول، احکام و آموزه‌های رفتاری از پیش تعیین‌شده مواجه‌اند.

۲. حکومت اسلامی از «انسان دینی» و «انسان خوب» سخن می‌گوید و نه صرفاً «شهروند خوب». کتاب‌های اخلاقی امام، متکفل تبیین «انسان اخلاقی» مدنظر اسلام است؛ انسان‌هایی که رفتارهای اخلاقی را با اتکای به نیات و حالات درونی اخلاقی و برای مقاصد اخلاقی و دینی انجام می‌دهند (توجه به پرهیز از نفاق و ریا و عجب و کبر و حسد... از این منظر صورت می‌گیرد) (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۷۲ ب).

۳. از آنجایی که قانون خوب نیازمند مجری خوب بوده و او نیز باید کسی باشد که قانون را به تمام و کمال بشناسد، پس مجری «تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور»، فقه‌شناسان هستند. فقها به عنوان کارشناسان و عالمان شریعت، کارویژه‌های نبوت و امامت را در عرصه حیات سیاسی و اجتماعی استمرار و تداوم می‌بخشند. این نیابت، رابطه مجتهد - مقلد را در زندگی فردی به رابطه آمریت - تابعیت در عرصه زندگی سیاسی تبدیل می‌کند.

۴. نخبه‌گرایی مکتوم و مضمّر در تئوری مجتهد - مقلد که مبتنی بر تقسیم عمودی عقول مسلمانان (فیرحی، ۱۳۷۸ الف: ۲۸۷) و تفکیک ایشان به دوگانه عالم - عامی است، اثرات بلافصل خود را بر شیوه تنظیم زندگی سیاسی مسلمانان بر جای می‌گذارد.

۵. آموزه این‌همانی دین و سیاست، نتیجه دیگر مباحث یادشده است. در این نگاه سیاست ماهیتاً نمی‌تواند غیر دینی باشد. اگر سیاست در معنای کلی هدایت آدمیان است، پس با دین که هدف نهایی اش اکمال نفوس انسان‌هاست، اتحاد و عینیت می‌نماید.

اجتهاد، گفتمان ویژه‌ای است که چونان دستگاهی به تولید و آفرینش احکام و قواعد زندگی و طبعاً زندگی سیاسی شیعه می‌پردازد؛ [و] نوعی فرایند فکری است که با گذر از نظام معنایی ایجاد شده، احکام مشروع و الزام‌آور برای زندگی سیاسی شیعه تولید می‌کند (همان: ۲۹۱). بنابراین اجتهاد به عنوان محصول دوره غیبت معصوم^(ع)، می‌کوشد خلأ وجودی و دسترسی مستقیم نداشتن به منابع خطاناپذیر و زوال‌ناپذیر معرفت الهی (ائمّه) را جبران کند. از نظر امام، مجتهدان (فقها) در زندگی سیاسی مسلمانان نقش محوری دارند و این محوریت به سبب دانشی است که آنان پس از طی مراحل دشوار، موفق به تحصیل شده‌اند. از نظر ایشان فقه اسلامی واجد غنی‌ترین قوانین بوده (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۳: ۲۳۸)، اسلام را تاکنون حفظ کرده (همان، ج ۶: ۱۴) و باید به همان صورتی که بوده باقی بماند و حوزه‌ها بیشتر وقتشان را صرف فقه نمایند، زیرا فقه در رأس دروس است (همان، ج ۱۸: ۷۲). در عین حالی که امام به دانشمندان علوم دینی و حتی فقها هشدار می‌دهد که نگویند اسلام‌شناس هستند، لیکن تأکید می‌کند که «آنی که از همه بهتر می‌داند، همان است که فقه اسلام را می‌داند» (همان، ج ۸: ۵۳۱).

با وجود این، مجتهد با امام^(ع) دو تفاوت اساسی دارد: اول اینکه دانش مجتهد، دانش کسبی و تحصیلی و لاجرم خطاپذیر است؛ و دوم آنکه مجتهد معصوم نیست و محتمل است که دچار عصیان و نسیان و طغیان شود.

صلاحیت ثبوتی فقیه برای مدیریت سیاسی، هم از سوی سنت‌گرایان فقهی معتقد به عدم بسط ید فقیه در امور حکومتی و هم از سوی روشن‌فکران دینی و هم جریان‌ات

سکولار به چالش کشیده شده است. شاید بتوان عصاره کلام منتقدان را در دو مقوله «کارآمدی» و «مشروعیت» خلاصه کرد. از این منظر، فقیه به صرف فقاہت، صلاحیت و کارایی لازم را برای مدیریت امور پیچیده و مسایل متغیر جامعه مدرن امروزی ندارد؛ مسایلی که مسبوق به سابقه نبوده و در نصوص، اشاراتی به آنها نشده تا حکمی بر آنها بار شده باشد. نیز حصر حق حکومت به فقها، با موازین مردم‌سالاری و حق حاکمیت ملی تنافر داشته و بنیان مشروعیت آن زیر پرسش جدی است. امام در پاسخ به این نوع از اشکالات، نزاع فکری را به عرصه فراخ‌تر رابطه دین و سیاست کشانیده و بر اساس اعتقاد به تلازم و تلائم دین و سیاست در اسلام، ضرورت حکومت مبتنی بر فقاہت را اثبات می‌کند که در بخش‌های آتی به آن خواهیم پرداخت.

سیاست و دیانت

مروری هر چند اجمالی بر گفته‌ها و نوشته‌های امام درباره مقولاتی نظیر سیاست، حکومت، قدرت، قانون و...، مؤید این نکته است که مفردات کلامی امام، آنگونه تعریف و چینش شده‌اند که بتوانند نظریه تداوم نبوت در قالب امامت و ولایت فقیه را توجیه و تکمیل کند. برای مثال، تعریف از سیاست و تبیین کارویژه‌های آن، چنان ارائه می‌شود که منطقاً امکان اندراج آن در ذیل مفهوم دین (اسلام) میسر و ممکن گردد. به عبارت دیگر، مبادی تصویری امام، زمینه را برای مبادی تصدیقیه به سهولت فراهم می‌سازد. زیرا اگر غیر از این بود، پرننگ کردن ابعاد سیاسی اسلام در برابر ابعاد فردی و اخلاقی آن، حاصل نمی‌شد. حکم به اینکه «سیاست ما عین دیانت ماست»، گزاره‌ای است که برای اثبات شدن، مراحل چند را پشت سر گذاشته و مقدمات بسیاری را طی کرده است. در این تعبیر، سیاست علم کسب، حفظ و افزایش قدرت نیست. قدرت می‌تواند جزئی از آن کلیت مفهومی باشد، اما تمامیت آن نیست. «سیاست خدعه نیست، یک حقیقتی است، سیاست یک چیزی است که مملکت را اداره می‌کند؛ خدعه و فریب نیست. اینها همه‌اش خطاست. اسلام سیاست است، حقیقت سیاست است، خدعه و فریب نیست» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۰: ۱۲۵).

نکته دیگر اینکه سیاست در این معنا، جزء جدایی‌ناپذیر زندگی آدمی در صحنه این جهان است. انسان‌ها چه به صورت جمعی و چه فردی، محتاج هدایت و ارشادند و از آنجایی که انسان‌ها به صورت جمعی زندگی می‌کنند، پس سیاست نیز بخش‌گریزناپذیر زندگی جمعی انسان‌ها خواهد بود. با تعریفی که امام از چیستی و چرایی سیاست ارائه می‌کند، لاجرم غیر از پیامبران و اولیا، کس دیگری نمی‌تواند عهده‌دار چنان مسئولیتی باشد.

«سیاست این است که جامعه را هدایت کند و راه برد، تمام مصالح جامعه را در نظر بگیرد و تمام ابعاد انسان و جامعه را در نظر بگیرد و اینها را هدایت کند به طرف آن چیزی که صلاحشان هست، صلاح ملت هست، صلاح افراد است و این مختص انبیا است. دیگران این سیاست را نمی‌توانند اداره کنند. این مختص انبیا و اولیا است و به تبع آنها به علمای بیدار اسلام» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۳: ۴۴).

تأثیر منظومه فکری امام^(د) بر اندیشه سیاسی ایشان با تأکید بر اندیشه ولایت فقیه

بی‌تردید اوج اندیشه سیاسی حضرت امام در موضوع ولایت فقیه متبلور است. ولی همان‌طور که پیشتر اشاره شد، ولی فقیه فارغ از مصداق عینی آن با چارچوب ترسیمی ایشان از مراتب پیشین تفاوت‌هایی داشت که این دو تفاوت می‌تواند جایگاه مجتهد را در قیاس با شأن امام^(ع) در حاله‌ای از تردید و ابهام قرار دهد. این همان نکته‌ای است که کرین با زبان دیگر و به‌طور جدی بدان پرداخته و آن را نوعی تناقض به‌شمار آورده است. از این زاویه، تشیع که بر محور معنای باطنی کتاب نهاده شده، چگونه می‌تواند شریعتی ظاهری و مستقر داشته باشد؛ شریعتی که «بیش‌ازپیش فقط سرگرم مسایل عملی موازین تشریعی و موارد اختلاف فقهی است و نسبت به هر چیزی که از مقوله فلسفه و حکمت عرفانی باشد بدگمان» (شایگان، ۱۳۷۱: ۱۴۵). از نظر کرین، مبارزه‌جویی فقهای تشیع و افزون شدن مدعاهای آنان، بی‌تردید به دوره‌ای برمی‌گردد که تشیع به مذهب رسمی و دولتی تبدیل شد و به خاطر چسبیدن به قدرت، وظایف تشریعی و

حقوقی برعهده گرفت.

نقل بخش‌هایی از سخنان کرین، از این‌رو صورت گرفت که نکته معرفت‌شناختی مستتر در این بحث‌ها عیان شود. می‌توان اصطلاح باطنی‌گرایی را به همان شهودگرایی حمل کرد و به این مطلب اشاره کرد که تلاش‌های فکری فقهای چون امام^(۶) برای ارائه تفسیر عرفانی از نبوت و امامت که مبتنی بر نگاه معرفت‌شناسی عرفانی است، در نهایت به تفسیری کاملاً شرعی و فقهی منتهی می‌شود. با توجه به این امر که محل اختلاف شیعه با اهل سنت و جماعت آن است که طبق نظر تشیع، پس از پیامبر^(ص)، تفسیر و تبیین آیات الهی و سنت نبوی محتاج حضور انسان‌های معصوم و ملهم از جانب نبی^(ص) و آگاه به رموز نهانی آنهاست، پس چگونه می‌توان در دوره غیبت معصوم، عطای تفسیر باطنی از قرآن را به لقایش بخشید و جامعه را محتاج به تفسیر و تأویل حقیقی آنها ندانست؟ با این اوصاف، چه تفاوتی میان دوران حضور معصوم و نبود ایشان وجود دارد؟ آیا غیبت معصوم، نیاز حقیقی و واقعی به تأویل آیات و وحی الهی را رفع می‌کند؟ اگر صرف تشبث به شریعت و اجتهاد از اصول کافی باشد، پس چه نیازی به حضور مفسران معنوی و ملهمان از فیض نبوی و لطف ربانی است؟ اینها پرسش‌هایی است که از منظر معرفت‌شناسی امام قابل طرح و نیازمند بررسی و پاسخ‌یابی است.

چنین به نظر می‌رسد که امام در گذر از امامت به ولایت فقیه، یک گسست معرفتی - وجودی ایجاد می‌کند تا به واسطه آن، جایگاه دینی و سیاسی مجتهدان در زندگی سیاسی تبیین شود. این گسست معرفتی - وجودی بر مدار عبور از علم اعلی / انسان کامل به علم ادنی / انسان ناقص جریان می‌یابد. این گسست می‌تواند موقعیت واقعی و موجود فقها و مجتهدان را تثبیت و تحکیم کند. از این‌رو ایشان بر اهمیت نقش فقها در جامعه و در طول تاریخ تأکید نموده و می‌گوید: «اگر فقهای عزیز نبودند، معلوم نبود امروز چه علومی به عنوان علوم قرآن و اسلام و اهل بیت^(ع) به خورد توده‌ها داده بودند» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۱: ۲۷۴) و یا تأکید می‌کند که «علمای بزرگ اسلام در همه عمر خود تلاش نموده‌اند تا مسایل حلال و حرام الهی را بدون دخل و تصرف ترویج نمایند» (همان). ایشان همچنین کارویژه روحانیت را «مطالعه و تحقیق در بحث‌های اسلامی و

۱۲۶ / پژوهش سیاست نظری، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴
شناختن فقه شیعه» دانسته (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۵: ۴۰۸) و از اعتقاد خویش به «فقه سنتی و اجتهاد جواهری» سخن گفته و تخلف از آن را غیر مجاز و اجتهاد را به همان سبک به رسمیت می‌شناسد (همان، ج ۲۱: ۲۸۹).

با وجود این در جای دیگر می‌گوید که اشتغال به یک علم باعث یک‌بعدی نگرستن و عدم ادراک چیزهای دیگر می‌شود که در این صورت صاحبان چنین معارفی، نه اصحاب برهان بلکه «اصحاب بیان» هستند. امام چنین عالمانی را «علمای ظاهر» (همان، ۱۳۸۱ الف: ۳۲۳) می‌نامد که از «علوم الهیه» و معرفت حقایق احتراز می‌کنند، زیرا طاقت آن را ندارند که «لب را از قشر، حقیقت را از صورت و معنا را از لفظ جدا کنند» و یکسره با اصل مطلب (حقایق و معارف) مخالفت می‌کنند. ایشان صریح‌ترین و روش‌شناسانه‌ترین نقد بر فقه و فقها را در جمله‌ای اینگونه بیان می‌کند:

«وقتی حضرت حجت (عج) تشریف آورد، احکامی غیر از اینها که ما با این اجتهادات ناقصه درست کرده‌ایم می‌آورد و غیر این اصل‌هایی است که ما جاری می‌کنیم و غیر این چیزهایی است که با ظنون مجتهدین درست می‌شود. «یاتی بکتاب جدید» چون به روش فقها نمی‌گوید» (همان، ۱۳۸۱ ب: ۳۹۵).

از این جملات می‌توان دانست که فقه نمی‌تواند مدعی کشف حقیقت اسلام شود، زیرا علم آن «ظنی»، اجتهادش «ناقص» و اصل‌هایش اعتباری است. با این اوصاف، دوره غیبت، دوره رضایت دادن به حداقل‌ها و قدر مقدورهاست. به همین سبب تفسیر باطنی از رابطه امت - امام در دوره حضور نبی (ص) و امام (ع)، جای خویش را به تبیینی فقهی از رابطه جامعه - فقیه در دوره غیبت معصوم (ع) می‌دهد. گذر از آن آرمان‌گرایی به این واقع‌گرایی، البته خود حدیث مفصلی است که باید به طور جدی درباره آن به بحث نشست.

جباری در مقاله خود با نام «در حقیقت انقلاب»، البته از زاویه‌ای دیگر، مشابه چنین بحثی را پی گرفته است. از نظر وی، روی آوردن حضرت امام به تألیف کتب فقهی (پس از کتب عرفانی) می‌تواند بدین معنا باشد که ایشان پس از شهود و مکاشفه آن «اسرار ازلی و دریافت حقایق لم یزلی»، روی به خلق آوردند تا رفع حواجی و مشکلات ایشان

نمایند (جباری، ۱۳۸۲: ۱۰۹). بر این اساس، اسفار اربعه امام، با سفر چهارم که مشاهده توأمان وحدت و کثرت است، با هدایت مردم از ظلمات به جانب نور و از طریق «انتخاب زبانی متناسب با فهم عامه» تکمیل می‌شود (همان: ۱۱۲).

جایگزینی فقه با علم الهی در دوره غیبت، به این معنا نیست که امام، عالمان علم فقه و سایر علوم مرتبط را بدون هیچ نقدی رها می‌کند. تعریض‌ها و کنایه‌ها و نقدهایی که نسبت به علما (ظاهر) در کتب عرفانی و اخلاقی امام مشاهده می‌شود، بیانگر ناخرسندی ایشان از فضای رسمی حوزه‌های علمیه بوده است. در چهل حدیث می‌خوانیم «تا شنیدی فلان حکیم، یا فلان عارف، یا فلان مرتاض چیزی می‌گفت که به سلیقه شما درست نمی‌آید، با ذائقه شما گوارا نیست، حمل به باطل و خیال مکن. شاید آن مطلب منشأ داشته باشد از کتاب و سنت و عقل و شما به آن برنخورده باشید» (موسوی خمینی، ۱۳۷۲ الف: ۱۳).

این سخنان نوعی ادعای علمیه است که «علم ظاهر» خود را برتر از تمامی علوم دانسته و عالمان علوم خفیه را لعن و تکفیر می‌کنند و یا می‌توان گفت درد دل‌هایی است که از زبان شخص در معرض تهمت علمای ظاهر خارج شده است. از این‌رو امام با استناد به شهود یکی از شاهدان می‌گوید که در یکی از مکاشفات کشف شد که تخاصم اهل نار که خدای تعالی اطلاع می‌دهد، «مجادله اهل علم و حدیث» است (همان: ۲۶). همچنین امام در شرح و توضیح احادیث مربوط به ریا (همان: ۴۸)، عجب (همان: ۶۳ و ۷۶)، کبر (همان: ۸۰-۸۳ و ۸۲-۹۲)، حسد (همان: ۱۱۲)، عصبیت (همان: ۱۴۶ و ۱۵۱)، و نفاق (همان: ۱۶۱-۱۶۲)، نقدهای تندی را علیه عالمان و متعلمانی که علمشان مخلصانه نبوده و مشوّب به انواع رذایل و مفسد اخلاقی است، وارد می‌کند.

بنابراین برای تفسیر چگونگی و یا دلیل گذار امام از آرمان‌گرایی به واقع‌گرایی مستتر در نظریه ولایت فقیه، می‌توان گفت که از نظر امام^(۵) اولاً شریعت محمدی^(ص) کامل‌ترین شریعت است و برنامه کامل زندگی فردی و سیاسی مسلمانان در آن موجود است؛ ثانیاً گذر از ظاهر به باطن و رسیدن به مرتبه سعادت انسانی، مستلزم عبور از شاهراه شریعت است؛ ثالثاً عالم به علم شریعت، فقها و مجتهدان هستند و از این‌رو در

اجرای احکام و قوانین و اعمال قدرت سیاسی و کنترل حکومت، بر دیگر اصناف عالمان دینی برتری و اولویت دارند^(۹) (موسوی خمینی، ۱۳۸۱ ج: ۶۰). امام می‌کوشد با افزودن قید عدالت و پرهیز از استبداد به صفات فقیه، خلأ سیر معنوی و عرفانی عالمان شریعت را پر کند. در قسمت بعد، جایگاه این دو عنصر به عنوان متمم معرفت در ساختار وجودی فقیه - حاکم بررسی می‌شود.

عدالت و حاکمیت

همان‌طور که گفته شد، از نظر امام، امامت متکی بر دو رکن بنیادی است: علم لدنی - الهام الهی و عصمت. این دو ویژگی مکمل یکدیگرند و به همراه هم شرایطی پدید می‌آورند که دارنده آنها، صلاحیت اتصاف به صفت انسان کامل و نیز هادی و حاکم بودن انسان‌ها را خواهد داشت. در دوره محرومیت از فیض حضور معصوم^(ع)، انسان‌هایی که بیشترین شباهت را به معصومین^(ع) دارند، متصف به آن اوصاف خواهند بود. از دیدگاه امام، فقهای عادل به عنوان جانشینان ائمه برای سرپرستی امت اسلامی، کسانی هستند که «زهد دارند، آنهایی که از دنیا اعراض دارند، آنهایی که توجه به زرق و برق دنیا ندارند، آنهایی که دلسوز اند» برای ملت^(۱۰) (همان، ۱۳۶۱، ج ۱۰: ۱۷۴).

عدالت به عنوان ملکه‌ای روحی و رفتاری باید تجسم عینی معارف ذهنی باشد. چه عدالت را حد وسط بدانیم، چه صراط مستقیم و چه وضع اندر موضع (جمشیدی، ۱۳۸۴: ۳۰۵)، در هر صورت عدالت مبتنی بر معرفت خواهد بود. در دیدگاه سیاسی امام، چون امر سیاسی از رأس هرم نظام سیاسی یعنی شخص حاکم جریان می‌یابد، از این‌رو توجه به تکوین و تثبیت ملکه عدالت در فرد حاکم، لاجرم به عدالت سیاسی و اجتماعی منجر خواهد شد. رسیدن به وضعیت مطلوب عدالت، مستلزم عبور از فرایند طولانی خودسازی و تهذیب نفس و ریاضت‌کشی است. ام‌الامراض در این دیدگاه، «حب دنیا» (موسوی خمینی، ۱۳۷۲ ب: ۱۲۰) است که اگر در نفس حاکم راسخ شده باشد، زمینه‌های زوال عدالت او را فراهم خواهد ساخت. عدالت نمی‌تواند مانند عصمت، استمرار و دوام داشته باشد و از این‌رو عالم و حاکم، هر آن در معرض سقوط به چاه ظلم و بی‌عدالتی قرار

دارند. اگر عدالت و تهذیب نفس نباشد، «علم، حجاب ظلمانی است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۲ الف: ۱۷). و نتیجه انباشته شدن «اصطلاحات خشک» بدون «تقوی و تهذیب نفس»، «کبر و نخوت» (همان: ۲۰) خواهد بود. به همین سبب امام می‌گوید که «در روایت آمده که هفتاد گناه از جاهل آمرزیده می‌شود، پیش از آنکه یک گناه از عالم مورد آموزش قرار گیرد» (همان: ۱۵) و «اهل جهنم از بوی تعفن عالمی که به علم خود عمل نکرده، متأذی می‌شوند» (همان) و به طلاب و روحانیون و تحصیل‌کردگان حوزه که رهبری و هدایت جامعه را برعهده خواهند گرفت، سفارش می‌کند که «از شما توقع است که وقتی از مرکز فقه رفتید، خود مهذب و ساخته‌شده باشید» (همان: ۱۲). امام نیک می‌داند که در نظام سیاسی مد نظر ایشان، فقها و تحصیل‌کردگان حوزه‌های علمیه، نقش کلیدی برعهده خواهند داشت و بدین سبب می‌کوشد جدایی‌ناپذیری «علم و عمل» یعنی «فقه و عدالت» را به انحای مختلف گوشزد کند.

نفی خودکامگی

وقتی امام از «عالم جبار و متکبر» سخن می‌گوید و تأکید می‌کند که در این صورت «علمش باطل می‌شود» و آن را «بزرگ‌ترین خیانت» به «علم و معارف» می‌داند که «مردم را از حق و حقیقت منصرف می‌کند» (همان، ۱۳۸۱ الف: ۳۴۹-۳۵۰)، می‌توان چنین استنباط کرد که «عالم غیر مهذب»، همان «فقیه نا عادل» و «حاکم جائر» خواهد بود. از نظر ایشان، فقیه‌ی که به واسطه ارتکاب صغیره از عدالت ساقط می‌شود، صلاحیت ولایت و حاکمیت نخواهد داشت. از نظر امام چون احکام اسلامی عادلانه و حکیمانه است، وجود مجری عادل، نظام سیاسی عادلانه را ایجاد خواهد کرد؛ زیرا حاکم اسلامی عادل، قدرت را در جهت ایجاد عدالت اعمال خواهد کرد نه استبداد. از آنجایی که منشأ ظلم، قدرت فاسد است، بنابراین حاکم مصلح و عادل، زمینه عدالت فردی و اجتماعی را مهیا خواهد ساخت. رعایت عدالت از جانب حاکم اسلامی به معنای رعایت تعادل و نیز استحقاق‌ها در توزیع قدرت، ثروت و منزلت خواهد بود.

استقبال امام از آزادی افکار و عقاید و احزاب و مطبوعات با همین پیش‌زمینه معرفتی و بر این مبنا متکی است که منشأ عدل، حسن و قبح عقلی و ریشه آن، اختیار و عقل تشخیص‌گر آدمی است. اعتقاد به این نوع از هم‌ارزی و هم‌نشینی معرفت و فضیلت، قطعاً مدیون نگاه خاص معرفت‌شناسانه امام است که عدل را از «جنود عقل» و جور را از «جنود جهل» (موسوی خمینی، ۱۳۸۱ الف: ۱۴۷) می‌داند. تلازم میان عقل و عدل و نیز ظلم و جهل، در ساحت اندیشه به تلازم علم و آزادی و علم‌ستیزی و استبداد منجر خواهد شد. تلاش امام برای اثبات استبدادی نبودن حکومت اسلامی (امامت و ولایت فقیه)، ریشه در همین نگرش معرفتی دارد. در این رویکرد، بی‌عدالتی عالم، او را از علم ساقط می‌کند و به تبع، عالم حاکم را از مسند ولایت و حکومت به زیر می‌کشد.

نتیجه‌گیری

اندیشه سیاسی امام مبتنی بر نوع خاصی از معرفت‌شناسی است که می‌کوشد نظریه ولایت فقیه را در تداوم منطقی اندیشه نبوت و امامت و در تعامل با نگرش ویژه به حوزه معرفت و حقیقت و شیوه کشف و تولید آن تبیین و تحلیل کند. از نظر امام، معرفت برتر، محصول شهود متکی بر وحی (شهود متعالی انسان کامل) است. البته وحی نه به عنوان رقیب قوای شناسایی آدمی، بلکه به عنوان مکمل آنها شناخته می‌شود که می‌کوشد نقص ساختاری معرفتی آدمیان را (که به جهت ناکافی بودن و اجمالی بودن معرفت حسی و عقلی است) مرتفع نماید. نقص معرفتی انسان‌ها ایجاب می‌کند که نیرویی خارج از این دایره، مسئولیت رفع خطا و نیز هدایت و اکمال نفوس آنها را برعهده گیرد که گفتیم این نقطه، محل تلاقی نبوت و سیاست در اندیشه سیاسی امام است. اندیشه سیاسی امام که در قالب ولایت فقیه عرضه شده، از دیدگاه مبنای معرفت‌شناسانه، صرفاً در چارچوب چنان بحثی از نبوت و امامت (انسان کامل) می‌تواند مطالعه و پیگیری شود.

سیاست از نظر امام، شأنی از شئون نبوت و امامت بوده و انفکاک این دو از یکدیگر بی‌معناست. معنای سیاست در این طرز تلقی، اصلاح آدمیان و هدایت آنان به سوی مقاصد و اغراضی است که در خلقتشان مد نظر بوده است. به همین دلیل، جدایی حوزه سیاست از حوزه دیانت (نبوت و امامت) که در تجربه تاریخی غرب در شکل سکولاریسم

نمود یافته، در واقع جدایی امر واحدی است که وحدت نفس الامری دارد. امام نیز به تبعیت از ملاصدرا، سیاست را ذیل و ظل دیانت مندرج می‌داند و می‌کوشد چنان تعریفی از دیانت و کارویژه‌های آن عرضه دارد که سیاست را همچون بخشی از شرح وظایف خود پوشش دهد. نتیجه عینی و عملی این تلفیق و ترکیب، واگذاری حوزه سیاست عملی و کشورداری به علما و فقها است که در قالب «ولایت فقیه» تجلی می‌کند. البته معنای دیگر و ضمنی واگذاری سرنوشت دین و سیاست به اجتهاد و تفقه مجتهدان و فقها در دوره غیبت معصوم^(ع)، آن است که عقل بشری می‌تواند با استمداد از وحی و استنباط از کتاب و سنت، امور عمومی و حاکمیتی را تولید و مدیریت کند. اگر در دوره معصوم^(ع)، استمرار کارویژه‌های نبوت در فهم و تفسیر و تبیین معانی باطنی آیات، مستلزم بهره‌مندی از فیض الهی و ملکه عصمت است، در دوره غیبت، «عقل مستمد از وحی» و «نه منفصل از آن»، در چارچوب «مبانی دینی» و «عقلانیت عصر» و به تناسب «اقتضائات زمانی و مکانی»، آن کارویژه‌ها را تداوم می‌بخشد.

اصل اولویت و برتری «عمل بر نظر» و «حکمت عملی بر حکمت نظری» در معرفت‌شناسی امام بدین معناست که صرف بهره‌مندی از دانش دینی، بدون محظوظ شدن از تهذیب نفس و تزکیه روح، ضامن رستگاری نیست. از این‌رو در ساحت سیاسی نیز حاکم اسلامی باید عدالت را در ظریف‌ترین و شکننده‌ترین وضعیت رعایت کند. امام^(ع)، عدالت را شرط لازم و کافی حاکمیت و ولایت شمرده و زوال آن را سبب سقوط از حاکمیت می‌داند. از این‌رو استبداد و دیکتاتوری و زورمندسالاری را نفی و بر ضرورت پاسخگویی حاکم در برابر آحاد ملت تأکید می‌کند.

توجه به دو عنصر مهم «اجتهاد» و «پذیرش مردمی» در اندیشه سیاسی امام، مفهوم قابل تأمل «مصلحت» را تولید می‌کند که گام بزرگی در نزدیک ساختن ایده حکومت دینی به دولت مردم‌سالار است. اینکه امام، «جمهوریت» را به عنوان شکل نظام سیاسی اسلامی در دوره غیبت پذیرفته است - حتی اگر از سر اضطرار و جبر زمانه بوده باشد - باز هم نافی اصالت و حجیت آن نیست؛ زیرا طبق مبنای معرفتی امام، اجتهاد مستمر

۱۳۲ / پژوهش سیاست نظری، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴

مطابق با مقتضیات زمان و مکان، معنایی غیر از این ندارد که فقیه ذی شوکت، در تولیت زندگی سیاسی مسلمان، به تناسب اقتضات عصر رفتار کند.

این اهتمام و انعطاف نسبت به دستاوردهای عقل بشری، ریشه در معرفت‌شناسی عرفانی - اشراقی امام دارد؛ زیرا طبق آن مبنا، نیل به باطن مستلزم گذر از ظاهر، رسیدن به حقیقت، محتاج عبور از شریعت و حصول مقام کشف و شهود حقیقت، مبتنی بر ادراک عقلی آن است. در این طرز گفتار، علوم و معارف اصطلاحی، حجاب‌های معرفت و حقیقت هستند، اما شهود حقیقت بدون ورود در حجب و آشنایی با آنها، میسر نخواهد بود. بدین ترتیب حجاب‌های ظلمانی و نورانی، در عین حالی که خاصیت مانعیت از حقیقت دارند، در ضمن نوعی اصالت و اعتبار دارند که بدون آنها، گذر به شاهراه حقیقت ممتنع خواهد بود. توجه امام به هم‌نشینی شریعت و طریقت و حقیقت، محصول آموزه معرفتی حکمت متعالیه است که در آن، عرفان و برهان و قرآن را در کنار و خدمت هم می‌بیند. ترجمان سیاسی این نکته مهم معرفت‌شناختی، به رسمیت شناختن حاکمیت فقها و مجتهدان در عرصه حکومت، و آزادی افکار و بیان صاحبان معرفت (حکما و عرفا و...) در عرصه اجتماع است.

پی‌نوشت

۱. آیت‌الله جعفر سبحانی نیز در توصیف جایگاه بالای عرفان نظری و عملی امام می‌گوید: «اگر این مرد به دیگر مسائل نمی‌پرداخت و به اصطلاح در وحدت قدم می‌زد و از کثرت پرهیز می‌کرد، یکی از اساتید بزرگ عرفان می‌شد که می‌توانست افکار و آرای ایشان هم‌سنگ بزرگ‌ترین اساتید عرفان گردد. زیرا در این علم، ذوق سرشار و اندیشه بلندی داشت که تنها آگاهان این فن، از لطافت فکر وی باخبرند» (سبحانی، ۱۳۶۹: ۹).
۲. در بخش‌های زیر می‌توان بحث حد ادراکات انسان را دید: «رژیم‌های بشری به فرض اینکه صالح باشند... تا حدودی که دیدشان هست، انسان را پیش می‌برند، آنجا که نمی‌دانند، دیگر نمی‌توانند پیش ببرند» و «تمام آن چیزهایی که دست بشر به آن می‌رسد، همین حدود طبیعت و چیزهایی که با چشمشان می‌بینند و با ادراک ناقصشان درک می‌کنند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۱۱۰).

۳. البته از نظر امام علاوه بر وحی، در کلمات پیامبر^(ص) و معصومین^(ع)، «ادق معانی فلسفیه و غایت معارف اهل معرفت» گنجانیده شده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۲: ۱: ۴۲۶).
۴. «و علم آدم الاسماء کلها» (بقره/ ۳۱).
۵. «و نفخت فیه من روحی» (حجر/ ۲۱۹ و ص/ ۷۲).
۶. سوره مبارکه علق، آیات ۶ و ۷.
۷. اذا فَسَدَ العالم فسد العالم. این یک مطلب واضحی است که هر مقداری که سعه وجودی این عالم است، همان مقدار فاسد می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۲۴).
۸. سوره مبارکه انعام، آیه ۵۹.
۹. مثلاً علم به ملائکه، علم به اینکه صانع تبارک و تعالی دارای چه اوصافی است، هیچ‌یک در موضوع امامت دخالت ندارد. چنان‌که اگر کسی همه علوم طبیعی را بداند و تمامی قوای طبیعی را کشف کند یا موسیقی را خوب بلد باشد، شایستگی خلافت را پیدا نمی‌کند. نه به این وسیله بر کسانی که قانون اسلام را می‌دانند و عادل‌اند، نسبت به تصدی حکومت اولویت پیدا می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۴: ۶۰).

Archive

منابع

قرآن کریم

آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۶۸) «در رثای امام عارفان»، کیهان اندیشه، شماره ۲۴، خرداد و تیرماه، صص ۳-۷.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹) ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، جلد دوم، چاپ دوم.

اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۸۵) تقریرات فلسفه امام خمینی^(۶)، تهران، عروج.

اسپریگنز، توماس (۱۳۸۲) فهم نظریه های سیاسی، ترجمه: فرهنگ رجایی، تهران، آگه.

بهشتی، سید احمد (۱۳۸۴) و حیانت و عقلانیت عرفان از دیدگاه امام خمینی(ره)، قم، بوستان کتاب.

پوپر، کارل ریموند (۱۳۷۹) سرچشمه‌های دانایی و نادانی، ترجمه عباس باقری، تهران، نی.

توحیدی، علی‌اصغر (۱۳۸۱) قرائت امام خمینی از سیاست، پژوهش‌کده امام خمینی(ره) و انقلاب اسلامی.

جباری، اکبر (۱۳۸۲) در حقیقت انقلاب، مجموعه آثار ۱۵، چکیده مقالات کنگره اندیشه‌های اخلاقی و عرفانی امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۴) اندیشه سیاسی امام خمینی^(۷)، تهران، پژوهش‌کده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵) بنیان مرصوص در بیان و بنان امام خمینی قم، اسراء.

جهانگیری، محسن (۱۳۷۵) محی‌الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، دانشگاه تهران.

دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۷۹) عارض خورشید، تهران، خانه اندیشه جوان.

رفیق دوست، سعید (۱۳۷۵) فصول الحکمه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

روزنتال، اروین‌ای. جی. (۱۳۸۷) اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه، ترجمه علی اردستانی، تهران، قومس.

سبحانی، جعفر (۱۳۶۹) «جامعیت علمی و عملی امام خمینی»، کیهان اندیشه، شماره ۲۹، فروردین و اردیبهشت، صص ۳-۱۴.

سعیدی، حسن (۱۳۸۲) «ساحت‌ها و اسرار نبوت و ولایت از منظر امام خمینی»، پژوهش‌نامه متین، سال پنجم، شماره ۱۸، صص ۷۵-۹۴.

شایگان، داریوش (۱۳۷۱) هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگه.

صادقی، حجت‌الله (۱۳۷۹) گذری بر اندیشه سیاسی امام خمینی، قم، عصمت.

بررسی رابطه معرفت‌شناسی و اندیشه سیاسی امام خمینی ... / ۱۳۵

- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۷۶) تفکر و سیاست، تهران، علمی و فرهنگی.
- فارابی، ابونصر (۱۳۷۱) سیاست مدنی، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فوزی، یحیی (۱۳۸۴) اندیشه سیاسی امام خمینی، تهران، دفتر نشر معارف.
- فیرحی، داوود (۱۳۷۸ الف) قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نی.
- (۱۳۷۸ ب) «مبانی فقهی و کلامی حزب در شیعه»، در کتاب مجموعه مقالات تحزب و توسعه سیاسی، جلد سوم، اسلام و تحزب، تهران، همشهری.
- لک‌زایی، نجف (۱۳۸۳) سیر تطور تفکر سیاسی امام خمینی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- لمتبون، آن. کی. اس (۱۳۷۴) دولت و حکومت در اسلام، ترجمه سید عباس صالحی و محمدمهدی فقیهی، تهران، عروج.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷) انسان کامل، تهران، صدرا.
- (۱۳۷۶) مقالات فلسفی، تهران، صدرا.
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۶۰) مصباح الهدایه الی الخلافه والولایه، ترجمه سید احمد فهری، تهران، پیام آزادی.
- (۱۳۶۱) صحیفه نور، جلد‌های ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۸، ۹، ۱۰، ۱۷، ۱۸، ۲۱، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- (۱۳۷۲ الف) جهاد اکبر یا مبارزه با نفس، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- (۱۳۷۲ ب) چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- (۱۳۷۸) آیین انقلاب اسلامی، گزیده‌ای از اندیشه و آرای امام خمینی (ره)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- (۱۳۸۱ الف) شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- (۱۳۸۱ ب) امامت و انسان کامل، تبیان، دفتر چهل و دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- (۱۳۸۱ ج) حکومت اسلامی و ولایت فقیه، تبیان، دفتر چهل و پنجم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- (۱۳۸۲) صدر المتألهین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه حسین سوزنچی، تهران، دفتر پژوهش نشر سهروردی.
- نقیب‌زاده، میر عبدالحسین (۱۳۶۴) فلسفه کانت بیداری از خواب دگماتیسم، تهران، آگه.