

وحدت وجود آیت الله خمینی و ولایت فقیه به منزله^۵ خویشتن شناسی*

سلمان البدور ترجمه زهرا پورسینا

جنبه های عرفانی شخصیت آیت الله خمینی را به اندیشه سیاسی وی پیوند می دهد. سرانجام، این مقاله آشکار می کند که اندیشه ولایت فقیه، که آیت الله خمینی آن را رسماً در سالهای آخر دهه ۱۹۶۰ عرضه داشت، در واقع، تلویحاً در مهم ترین کتاب وی

مدخل

این مقاله نشان می دهد که اندیشه آیت الله خمینی درباره ولایت فقیه بر مفهوم انسان کامل در حکمت عرفانی اسلامی متأخر و [نیز] بر آرمان گرایی در اندیشه سیاسی اسلامی مبتنی است. این نوشته

«مصباح الهداية الى الخلافة والولاية»، که آن را در سالهای نخست دهه ۱۹۳۰ نوشت، ارائه شده بود.

وحدت وجود و تشیع در فرهنگ اسلامی، موضوعات وجودشناختی و معرفت شناختی در ارتباط با وحی، عقل و شهود مورد بحث قرار می‌گیرند. وحی منبع نبوت است؛ در حالی که عقل و شهود منابع معرفت فلسفی و عرفانی اند.

متکلمان اسلامی در کوشش برای تأسیس محتوایی عقلانی برای مفاهیم دینی، از عقل استفاده کرده‌اند تا [هم] از دین دفاع کنند و [هم] امر تبلیغ دینی را سهولت بخشند. در فلسفه اسلامی، با این که کارکرد معرفت شناختی عقل محدود است به این که منبع معرفت یقینی باشد، [لکن] بعدی وجودشناختی [نیز] می‌یابد. عقل در نظریه فیض^۱، نخستین موجود مخلوق (الصادر الاول) است که، نظر به این واقعیت که خود عقل متعلق فعالیت خودش است، کامل‌ترین صورت عقل است.

فلاسفه مسلمان مدعی بودند که پیامبر و فلاسفه، هر دو، از یک منبع نور (مشکوة) بهره می‌برند؛ برای فیلسوف، عقل منبع

یقین است و برای پیامبر، وحی. شهود به منزله تأمل در خود، شانی شناختی دارد؛ و به عنوان معرفت بی واسطه (شهود) ویژگی معرفت شناختی خودش را دارد، که [این ویژگی عبارت از] نیازی بشری است، در صورت عدم دسترسی به نظامی مفهومی، به وضع نظامی که به واسطه آن همه قوای طبیعی بتوانند وحدت یابند. شهود، به منزله منبع عرفان در فرهنگ اسلامی، ملهم از دو اندیشه‌ای بوده است که از این گفته پیامبر [ص] نشأت گرفته‌اند: «هر که خود را بشناسد خدا را می‌شناسد» و نیز از سخنی منسوب به علی ابن ابی طالب [ع] (م. ۶۶۱) (پسرعمو و داماد پیامبر، نخستین امام شیعیان) که از این قرار است: «تو گمان می‌کنی که جسمی کوچکی؛ در حالی که کل عالم در تو پنهان است. «أَتَرَعَمُ أَنَّكَ جَرْمٌ صَغِيرٌ وَ فَيْكَ أَنْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ». [به همین دلیل است که خودنگری، شانی شناختی کسب می‌کند، که به واسطه آن عالم بیرون و نفس [=عالم درون] امری واحدند. وحدت وجود ابن عربی (۱۱۶۵-۱۲۴۰)، که گرایش اصلی عرفان اسلامی است، در ایران بسط یافت و در فرهنگ ایرانی و سنت شیعه امامی غلبه کرد و چهره‌های برجسته‌ای چون جلال الدین

رومی (۱۲۰۷-۱۲۷۳) که، با این که شیعی نبود، از طریق کتاب عظیمش مثنوی، تأثیر آشکاری بر سنت شیعی داشته است، و نیز عبدالکریم جیلی (۱۳۶۶-۱۴۰۳)، نویسنده الانسان الكامل، و بسیاری دیگر را پدید آورد که برخی از آنان شروحي بر کتاب مشهور ابن عربی، فصوص الحکم، نوشتند.

این شروح سعی داشتند تا میان وحدت وجود ابن عربی و عقاید شیعی وفاقی برقرار کنند. مهم ترین این شروح شرح حیدر آملی (۱۳۲۰-؟)، نصّ النصوص، است^۲ که تقریباً همه نظرات مربوط به نبوت و امامت را که از آن پس به کرات در تفکر شیعی امامی ظاهر شده اند در برمی گیرد.

فلاسفه مسلمان برجسته متأخر، که هم ایرانی و هم شیعی بودند، کوشیدند تا میان وحدت وجود و فلسفه، خصوصاً فلسفه ابن سینا، و در نتیجه میان شهود و عقل، وفاق برقرار کنند. آثار صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) (م. ۱۶۴۰) و ملا هادی سبزواری (۱۷۶۷-۱۸۷۲) از این حیث، آثار مهم و قابل توجهی اند.

وحدت وجود آیت الله خمینی
آیت الله خمینی (۱۹۰۲-۱۹۸۹) در برخی از آثار خود همچون یک وحدت وجودی

ظاهر می شود.^۳ وی، در واقع، در فیضیه عرفان اسلامی (تصوف، عرفان) تدریس می کرد. آیت الله، به عنوان یک وحدت وجودی، بسیاری از نظرات خود را مدیون ابن عربی و ملاصدرا و شارحان آثار ایشان است. او معتقد است که خدا (حق) و عالم (خلق) دو وجه یک واقعیت نهایی اند.^۴ (حق) پنهان (باطن) و (خلق) آشکار (ظاهر) است. پنهان، که متعالی (غایب) است، در آشکار، یعنی در ظهورات^۵ تجلیات خدا پدیدار می شود.

به اعتقاد [آیت الله] خمینی در جریان تجلی شش مرتبه وجود دارد. هر مرتبه لمحّه ای از وجود مطلق است، در حالی که خود وجود مطلق مجموع این لمحّات مختلف است، و این بدین معناست که وجود مطلق در همه لمحّاتش با خود یگانه است.

این مراتب، فعلیت [خدای] مطلق و چگونگی آفرینش عالم را تصویر می کنند. با این که این مراتب امور انتزاعی محضند، اما مراتبی عینی اند. زیرا مقوم اصل سیر در کل جهانند؛ آن اصلی که به واسطه آن عالم بیرونی و خودآگاهی [=آگاهی از عالم درون] را می توان همچون نزول و صعود نشان داد. مرتبه نخست (احدیة الذات) است که در

آن، خدا مطلقاً نهان است و هیچ اسم یا صفتی ندارد. او یک هویت متعالی محض است؛ یعنی مطلق است بی هیچ تعینی. مرتبه دوم یگانگی (واحدیة الذات) است که در آن، خدا خود را در خودش و تنها برای خودش ظاهر می‌سازد. خدا در این مرتبه، با این که هنوز کاملاً نهان است، سرچشمه فیض است، که تنها می‌تواند به نحو غیرمستقیم از طریق یک نماینده، که [آیت الله] خمینی آن را خلیفه الهی (خلیفة الاهیة) می‌خواند، محقق شود.^۶ این نماینده، فیض اعلی، «الفیض الاقدس»، است که دو وجه دارد. از یک وجه که متعالی است، او به هویت مطلق [خدای] مطلق نظر می‌کند و او را نشان می‌دهد؛ و از وجه دیگر به اسماء الهی می‌نگرد و، در عین حفظ یگانگی مطلقش، خود را در آنها ظاهر می‌سازد.

خلیفة الهی مرتبه واسطه ای است میان «حق» و «خلق»، کسه «اسم اعظم الله» نخستین تجلی آن است. تجلی خلیفة الهی در سایر اسماء الهی از طریق «اسم اعظم الله»، که جامع اسماء الهی و علت سایر مراتب ظهور خدا در عالم - مرتبه اعیان ثابت (الاعیان الثابتة) و مرتبه امور جسمانی (المحسوس) - است رخ می‌دهد.

آیت الله خمینی مدعی بود که اسم اعظم

«الله» پروردگار «رب» عین ثابت محمد پیامبر [ص] است،^۷ و از آنجا که اسم اعظم «الله» جامع اسماء الهی و منشأ حقایق کلی الهی است، حقیقت محمد [ص] (الحقیقة المحمّدیة) به منزله تعین اسم اعظم الله، یعنی عین ثابت انسان کامل، واجد همه حقایقی است که پس از آن در عالم، وجود خواهند یافت.^۸

محمد [ص]، که انسان کامل است، نخستین موجودی بود که آفریده شد. آیت الله خمینی [در کتاب خود] این سخن پیامبر را نقل کرد که «در آغاز روح (نور) من بود». ^۹ «هنگامی که آدم میان آب و گل بود» محمد [ص] پیامبر بود. او، به منزله تعین اسم اعظم «الله»، جامع همه نبوتها، یعنی منشأ اصلی و کمال آنان است.^{۱۰} او با عقل کلی (العقل الکلی) متحد است، و در اینجا، [آیت الله] خمینی فرموده پیامبر [ص] را به علی [ع] نقل کرد: «خدا چیزی بهتر از من نیافرید»،^{۱۱} که به نظر او، سخن دیگری از پیامبر را تبیین می‌کند: «آدم و کسانی که پس از او آمدند تحت ولایت منند». ^{۱۲} او سعی کرد که، همچون ابن عربی، نشان دهد که همه پیامبران وحی و علم خود را از حقیقت محمد [ص] اخذ کرده اند؛ که شان «جامع مجموع نبوتها» (المقام الجامع)^{۱۳} که به واسطه

خدا بودند. «^{۱۵} او این سخن را برای تبیین این گفته علی [ع] به کار برد که «من با پیامبران [دیگر] در خفا بودم و با پیامبر (محمد [ص]) در عیان».^{۱۶} وی افزود که پیامبر [ص] و ائمه [ع] از یک روح واحدند، که ظهور کمال، اسماء و صفات خداست.^{۱۷} این روح یا نور خدا سرانجام در دوازدهمین امام (که از ۸۷۸ غایب است) جای گرفت.

نظریه [آیت الله] خمینی را می توان به منزله نظریه ای در خصوص تجسم الهی تفسیر کرد که، بر وفق آن، محمد [ص]، به منزله جامع کل واقعیت وجودشناختی و معرفت شناختی، یگانه موجود در جهان هستی است. به همین دلیل [، تعلیمات آیت الله] خمینی رازورانه بود؛ او به شاگردانش می آموخت که نظرات وی را برای آنان که ممکن بود آنها را بد بفهمند فاش ن سازند.

نبوت و امامت

اما آیا هر پیامبری با موضع وجودشناختی و معرفت شناختی از پیش مقرر شده به دنیا می آید؟ بر مبنای تعلیمات آیت الله خمینی، پاسخ می تواند هم «آری» و هم «خیر» باشد. [آیت الله] خمینی میان دو نحوه تکون پیامبران، [یعنی] تکون متعالی ایشان (النشأة العقلیة) و تکون عینی آنان (النشأة الخلقیة)

آن، ولایت بر همه پیامبران را به دست آورد، به او اعطا شده است.^{۱۴}

هر پیامبر (به لحاظ وجودشناختی) نماینده یکی از اسماء الهی و (به لحاظ معرفت شناختی) نماینده حقیقت و حیانی ای است که با آن اسم قرین شده است. با زمان ظهور آخرین پیامبر (محمد [ص])، که نماینده اسم اعظم «الله» است، مجموع همه اسماء الهی، یعنی، کل واقعیت وجودشناختی، ظاهر و کل حقیقت معرفت شناختی عیان شد.

[آیت الله] خمینی سخنی منسوب به امام حسین [ع] (امام سوم، م. ۶۸۰) را که بدین قرار است، مسلم فرض کرد: «روح علی [ع] با روح محمد [ص] یکی بود؛ آنان هر دو نور

تمایز قائل می‌شود. اگر ما پیامبر را نماینده ظهور اسمی معین تلقی کنیم، باید بپذیریم که موضع وجودشناختی و معرفت‌شناختی وی از پیش مقدر شده است. اما پیامبر در تکون عینی اش موجودی انسانی است، و در اینجا می‌توان پذیرفت که پیامبر باید با تواناییهای بالقوه‌ای متولد شده باشد که او را برای پذیرفتن مسئولیتهایی آماده می‌کنند که در تکون متعالی اش برای وی مقرر شده بودند؛ که تاسیس شریعت [نیز] از جمله آنهاست. به عقیده آیت الله خمینی، پیامبر پیش از آن که پیامبر شود، باید در طلیعه راه، چهار سفر روحانی تمهیدی که مراتب تجلیات خدا را در عالم شامل می‌شوند داشته باشد.^{۱۸}

آیت الله خمینی در بررسی صعود پیامبر از خلق به سوی حق و نزول وی به سوی خلق، به رساله‌ای به قلم محمدرضا قمشه‌ای، بر کتاب ملاصدرا «الاسفار الاربعة»، اشاره کرد که وی در آن، مقام نبوت را مافوق مقام ولایت (ولایة) می‌بیند.^{۱۹} قمشه‌ای ادعا کرد که سفر نخست، از موجود مخلوق (خلق) به سوی خالق (حق) است. انسان در این سفر، اگر موفق به شکافتن حجاب ظلمانی (بدن)، حجاب [نورانی] عقل (عقل) و حجاب [نورانی] روح (روح) شود،

می‌تواند به علم حقیقی به وجود خودش نایل گردد. در این حال، «سالک» موجودی واقعی می‌شود که جمال مطلق را در خودش می‌بیند، و این منجر به محو خود (فناء) می‌شود و ممکن است به واسطه این ادعا که خود او خداست سبب گمراهی (شطح) وی شود. این امر واقع می‌شود، مگر این که عنایت الهی طرق او را اصلاح و او را راهنمایی کند تا اظهار عبودیت [در پیشگاه] خدا کند.

سفر دوم از (حق) به سوی (حق) به وسیله (حق) است. در این سفر «سالک» می‌تواند به کمالات و اسماء الهی علم پیدا کند، و ممکن است سفر خود را با وحدت کامل با خدا، که مقام «ولایت» است، به پایان برد.

سفر سوم از (حق) به سوی (خلق) است، که (سالک) از طریق آن از افعال الهی آگاه می‌شود. آنگاه، با هشیاری کامل (صحو)، در سه عالم سفر می‌کند - عالم قدرت مطلقه (جبروت)، عالم افلاک (ملکوت) و عالم انسان (عالم عین یا ناسوت). سالک ممکن است به شأن یک پیامبر، بدون توانایی بر تشریح «شریعة»، نایل شود.

سفر چهارم از (خلق) به سوی (خلق) به

وسيلة (حق) (وجود خود سالک) است .
(سالک) در این سفر به علم کاملی به مخلوقات، ویژگیها و تجلیات آنها، افعال و رابطه شان با خدا، دست می یابد. او می تواند مریدان خود را از همه مخلوقات با خبر سازد و بدین سان پیامبری همراه با (شریعة) شود.^{۲۰}

آیت الله خمینی این چهار سفر را بدین نحو ترسیم کرد: سفر نخست از (خلق) به سوی «حق» مقید است که تجلی عینی خداست .

سفر دوم از (حق) مقید است به سوی (حق) مطلق . این سفر با تجلی ویژه (حق) در عین یگانگی مطلقش بر (سالک)، که سبب محو خود می شود، خاتمه می یابد . گمراهی تنها زمانی رخ می دهد که چیزی از آنانیت باقی بماند .

(سالک) به مدد عنایت الهی سفر سوم را از (حق) مطلق به سوی (خلق) واقعی به وسیله (حق) آغاز می کند؛ یعنی، از تجلی خدا در یگانگی اش و از مجرای تجلی او در «اعیان ثابتة» . سالک در این سفر با واقعیات اشیاء فی انفسها و تدرج آنها آشنا می شود . او ممکن است پیامبر شود، اما علم او انتزاعی است؛ او نمی تواند «شریعت» ی بنیاد نهد .

سفر چهارم از (خلق) واقعی (اعیان ثابت) به سوی وجود عینی (الاعیان الخارجیة) است . (سالک) در این سفر جمال مطلق را در کل و در جزئیات [=در همه چیز] مشاهده می کند، و به علمی کامل به نظام عالم و کمال آن نایل می آید . وی، سپس، پیامبری صاحب (شریعة) می شود که شامل علم کاملی درباره خدا، اسماء و صفات اوست .

به نظر می رسد که، براساس آراء آیت الله خمینی، پیامبر مقام وجودشناختی خود را در سفر دوم و مقام معرفت شناختی خود را در [سفر] چهارم به دست می آورد . تفاوتهای کلی ای در این مقامهاست که تفاوتهای کلی میان پیامبران را توجیه می کند . هر پیامبری، به لحاظ وجودشناختی و معرفت شناختی، نماینده اسم الهی معینی است . آخرین پیامبر نماینده مجموع اسماء الهی، یعنی [نماینده] واقعیت و حقیقت نهایی است، که پیامبری او را کامل و ابدی می سازد . بنابراین، آیت الله خمینی ادعا می کند که هنگامی که محمد پیامبر [ص] پا به عرصه هستی گذاشت منبع دیگری برای تشریح باقی نماند .^{۲۱}

آیت الله خمینی، در تثبیت آنچه درباره وحدت روحی میان ائمه [ع] و روح محمد پیامبر [ص] گفته است، ادعا می کند که

امکان دارد که اولیای کامل (الاولیاء الکمل) [نیز] آن چهار سفر روحانی را، به همان معنایی که بر «امیرالمؤمنین» علی [ع] و اولاد او [ع] صدق می‌کند، داشته باشند و همین امر سبب می‌شود که پذیرفتن همان نتیجه‌گیری افراطی استاد آیت‌الله خمینی، میرزا محمد شاه‌آبادی، برای وی اجتناب‌ناپذیر باشد؛ یعنی این که «اگر علی [ع] پیش از پیامبر ظاهر شده بود، همان کسی بود که (شریعة) را بنیاد می‌نهاد و خودش پیامبر می‌شد». ۲۲

به همین دلیل است که امامت عبارت از مرجعیتی مشروع است که از مرجعیت محمد پیامبر [ص] نشأت می‌گیرد. این [موضوع] خصوصاً بر امام غایب، که بی‌همتایی‌اش باور شیعه را به جهانی بودن پیام او به منزله امام زمان توجیه می‌کند، صادق است.

شان معرفت شناختی فقیه آیت‌الله خمینی نوعی انضباط [و ریاضت] را نشان می‌دهد که به وسیله آن سایر انسانها، که از پیامبران یا اولیا نیستند، [هم] می‌توانند سفرهای روحانی مشابهی داشته باشند و به علم کامل دست یابند. این انضباط [و ریاضت]، همانا [خود مبنای خویشین شناسی آیت‌الله] خمینی و اندیشه وی در خصوص

ولایت فقیه است.

در مرحله آغازین این انضباط [و ریاضت]، به مرید، که برادری روحانی (الاخ الروحانی) است، توصیه می‌شود که خود را با اصطلاحات عرفانی (صوفی) آشنا سازد تا با نمادهایی که عارفان اسلامی برای بیان کردن تجارب عرفانی خود به کار می‌برد مانوس شود. در مرحله دوم، مرید که طی طریق خدا می‌کند (سالک سبیل الحق)، باید قرآن را عمیقاً مطالعه کند تا از همه اقسام جهل رها شود. مطالعه قرآن عالم را توانا می‌سازد تا از تعصبات خود دست بردارد و به نوعی دگرگونی بپذیرد که او را از علم مبتنی بر فهم عرفی دور و به صورت والاتری از علم می‌رساند.

در مرحله سوم، مرید، که اکنون دوستی روحانی (الخلیل الروحانی) است، از برخی حقایق ماهیتاً کلامی، همچون وحدت ذات الهی با اسماء و صفات او، و رابطه میان اسماء الهی، آگاه می‌شود.

در مرحله چهارم، مرید، که [آیت‌الله] خمینی او را برادر ایمانی (الاخ الایمانی) می‌خواند، به این علم می‌رسد که واقعیت بسیط نهایی، یعنی خدا، همه چیز است؛ که [این همان] اندیشه محوری مکتب وحدت وجود و حکمت الهی ملاصدرا است. ۲۳

در مرحله پنجم، مرید، [انسانی] صاحب شهود (مُکاشف) می شود^{۲۴} که در شهر علم (مدینه العلم) قدم می گذارد. در آنجا، او به اشیاء آن گونه که فی انفسها هستند علم پیدا می کند، و آنچه را می شنود شهود می کند و همچنین می تواند به وحدتی با خدا دست یابد.

در مرحله ششم، واقعیت نهایی خود را، به صورت عالم مطلق، برای مرید آشکار می کند؛ و مرید بدین سان به واقعیت حقیقی اشیاء فی انفسها به نحوی شناخت پیدا می کند که خدا آنها را می شناسد. مرید به آن نوع یقین مطلق دست می یابد که او را عارفی الهی (العارف الالهی) می گرداند. او به طور شهودی علم دارد به این که چگونه خلیفه الهی از طریق اسم اعظم «الله» در سایر اسماء الهی ظاهر می شود.^{۲۵} در نتیجه، او علم دارد به این که چگونه حقیقت محمد پیامبر [ص] منشا و کمال وحی سایر پیامبران است.

علمی که این شش مرحله بدان راه می برند علمی است که آیت الله خمینی مدعی دستیابی بدان بود.^{۲۶} مفهوم این علم شرح و بسط حکم «خودت را بشناس» است؛ که نتیجه اش این است که «آن که خود را می شناسد خدا را می شناسد». علمی که

این مفهوم بر آن صدق می‌کند علم به خویشتن به منزله عالمی صغیر است که شامل علمی کامل نسبت به عالم به منزله عالمی کبیر است.

این علم یک علم شخصی محض است و هرکس که مدعی داشتن آن است می‌تواند دلخواهانه ادعا کند که هر آنچه را دیگران نمی‌بینند و نمی‌دانند او می‌بیند و می‌داند؛ همان‌گونه که [آیت الله] خمینی ادعا کرده بود. او ادعا کرد که از واقعیات یقینی‌ای پرده برمی‌دارد که احدی هرگز چیزی از آن نشنیده است. در واقع، امکان پذیرفتن چنین ادعاهای دلخواهانه‌ای از سوی مریدان وی به سبب نفوذ روحانی قوی وی بر آنان بود.

خویشتن شناسی به منزله

توجیهی برای مرجعیت

اهمیت این ادعاها بدین سبب است که آنها مبنایی هستند برای استنتاج حق ادعایی وی برای مرجعیت از موضع معرفتی اش، که خویشتن شناسی از آن سرچشمه می‌گیرد. [آیت الله] خمینی عنوان «آیت الله العظمی» را در سال ۱۹۶۳ به دست آورد، که عنوانی است برای مرجعیت روحانی در مفهوم دینی معرفت شناختی آن. در جریان انقلاب، او به طور متوالی به سه عنوان دست یافت.

عنوان نخست بالاترین مرجع شیعه امامی بود، که به آیت الله خمینی اقتدار بیشتری در مسائل کلیدی اجتماعی-سیاسی می‌بخشید. اما این اقتدار، مرجعیت روحانی‌ای را که سایر علما [=مراجع] نسبت به پیروان خود دارند نفی نمی‌کند. عنوان دوم نایب امام بود، که بر مرجعیت بی‌قید و شرط آیت الله خمینی در مسائل سیاسی تأکید می‌کرد و مرجعیت سایر علما را در حوزه تکالیف دینی، محدود، و آنها را به تبلیغ آراء سیاسی وی مقید می‌ساخت. عنوان سوم امام بود، که آیت الله خمینی به واسطه آن مرجعیت مطلق را، هم به لحاظ سیاسی و هم به لحاظ روحانی، حتی بر سایر علما، به دست می‌آورد.

[البته] عنوان «امام» بدین معنا نیست که آیت الله خمینی خود را یکی از امامان شیعه می‌داند؛ [بلکه] صرفاً بر شان او تا آنجا دلالت می‌کند که آن شان شأن خویشتن شناسی است و [نیز] شانی است که قابل قیاس است با علم کاملی که امام مشهور به داشتن آن است. بنابراین، عنوان «امام» معنای معرفت شناختی دارد، نه مفهومی وجودشناختی. اهمیت آن برای آیت الله خمینی در بُعد سیاسی آن بود، که او با تکیه بر آن توانست قدرت را بپذیرد. او این نظریه را اعلام می‌دارد که «فقها باید، به نیابت از

امام غایب، مسئولیت ولایت مردم را بپذیرند؛ نظریه‌ای که ریشه‌های آن را می‌توان در حکمت اسلامی یافت.

حکمای اسلامی حکمت را به دو بخش تقسیم می‌کردند: نظری و عملی. حکمت نظری شامل ریاضیات، طبیعیات و الهیات می‌شود. [و] حکمت عملی اخلاق و سیاست را در برمی‌گیرد. در حکمت اسلامی امور نظری و امور عملی ارتباط نزدیکی [با یکدیگر] دارند و هیچ‌یک بدون دیگری امکان ندارد. در نتیجه این واقعیت، رابطه میان علم و فضیلت آشکار می‌شود.

در جامعه عرب پیش از اسلام، قدرت و ثروت مترادف فضیلت گرفته می‌شد؛ در حالی که در خداشناسی توحیدی عموماً و در اسلام خصوصاً، قدرت و ثروت کاری به فضیلت ندارد. آنها هرگز، مبنایی برای تبعیض در رفتار میان انسانها نیستند. زیرا در اسلام انسانها از آدمند و آدم از خاک ساخته شده است.^{۲۷} برابری (مساوات) که نخستین آرمان اسلامی در جامعه آرمانی (حکومة الحق) بود، معنایی حقوقی دارد، که در جامعه مدینه آشکار بود. پیامبر، که علم کامل را از طریق وحی دریافت می‌کرد، «مرجع»، شارع و در رأس جامعه بود.^{۲۸} مسلمانان این شکل از حکومت را شکل کامل می‌دانند.

فارابی، پس از سه قرن، ادعا کرد که پیامبر که عقل فعال (العقل الفعّال) بر او نازل شده است،^{۲۹} نخستین زمامدار مدینه فاضله و مردم فضیلت مند آن است.^{۳۰} این نوع حکومت جامعه آرمانی اسلامی بود. این جامعه آرمانی اسلامی^{۳۱} بارها در اندیشه سیاسی اسلام ظاهر شده است؛ و، به اعتقاد من، شیعیان امامی جدی‌ترین مدافعان این جامعه آرمانی بودند و هنوز هم هستند؛ و به نظر آنان این مدینه فاضله به دست «مهدی [موعود(عج)]»، امام دوازدهم که غایب است، تحقق خواهد یافت.

فارابی در جامعه آرمانی افلاطونی حکومتی یافت که تقریباً به اندازه حکومتی که پیامبر [ص] آن را بنیاد نهاد فضیلت آمیز بود. از آنجا که هدف زندگی اجتماعی انسان دستیابی به سعادت است، حکیم که، بنا به نظر فارابی، عقلی دارای سرشت الهی را به کار می‌گیرد و روح او با عقل فعال متحد است، انسانی است که به همه آنچه برای دستیابی به سعادت لازم است علم دارد. بدین سان، او بهترین حاکم و قانونگذار است.^{۳۲}

[آیت الله] خمینی، در درس گفتارهای خود درباره مسائل سیاسی، اندیشه‌های بنیادین فارابی را اخذ کرد و تحت تاثیر ابوالحسن عامری (م. ۹۹۲) مفهوم حکیم

-حاکم فارابی را به فقیه-حاکم انتقال داد. آراء عامری با [نظرات] فارابی در باب هدف حیات اجتماعی انسان، یعنی دستیابی به سعادت، و در باب ویژگیهای حاکم، یعنی خردمند (الحکیم) بودن، و این که کسی باشد که علاوه بر امور انسانی به مسائل الهی [نیز] علم دارد، موافق بود. ۳۳

عامری جامعه انسانی را به چهار گروه تقسیم کرد، روحانیون (اهل الدین)، سربازان (المقاتلة)، دیران (الکتاب) و خادمان (الخدم). او ضروری می دانست که حاکم از میان روحانیان انتخاب شود، ۳۴ و اعتقاد داشت که نخستین تکلیف حاکم، مراقبت از دین و احکام فقه (الفقه) است، که [این امر] در این اندیشه ریشه دارد که کل خیر در تقوا و اطاعت از خدا نهفته است. از اینجا است که حکیم-حاکم فارابی در اندیشه سیاسی عامری فقیه-حاکم شد و این دومی اندیشه محوری حکومت اسلامی [آیت الله] خمینی است.

آیت الله خمینی، در رساله خود در خصوص حکومت اسلامی، تلاش کرد تا نشان دهد که فقها حقی شرعی برای حکومت دارند. زیرا آنانند که می توانند در دوران غیبت امام، از شریعت مراقبت کنند. ایشان پیروان حقیقی سنت پیامبر [ص] و

دوازده امام معصومند. و، همان گونه که [آیت الله] خمینی گفت، «ایشان در میان کسانی که دین و قوانین آن را می شناسند بهترینند». ۳۵ «آنان امناء پیامبر، زمامداران ملت و رهبران آنند، و مسؤولیت اجرای قوانین الهی بر عهده ایشان است». ۳۶

در دید [آیت الله] خمینی، برجسته ترین فقیه همان ویژگیهای زمامدار جامعه فاضله فارابی، ۳۷ و فقیه-حاکم خردمند عامری ۳۸ را دارد. او باید خردمند، شجاع، با تقوا، مدیری شایسته و مجتهد باشد تا بتواند با موقعیتهای جدید مواجه شود و به مسائل مربوط به زمان خود رسیدگی کند. همچنین [آیت الله] خمینی این دید عامری را قبول داشت که فقیه-حاکم باید الگویی برای سایر مسلمانان باشد. ۳۹

[آیت الله] خمینی حکومت زمامدار واحد را ترجیح می دهد؛ اما، همچون فارابی، امکان چند زمامداری را [نیز] می پذیرد؛ امکانی که عامری آن را نمی پذیرفت. ۴۰ [آیت الله] خمینی، حتی در تبیین خود از رابطه میان زمامدار و مردم [تحت حکومت]ش، نظرات عامری را پذیرفت. فارابی می گفت، ملت شبیه بدنی است که در آن همه اعضا در خدمت عضو رئیس [یعنی سر]اند. ۴۱ اما عامری رابطه میان زمامدار و زیردستانش

(رعیة) را شبیه رابطه میان برده دار و برده هایش می دید، که در آن برده دار نسبت به برده ها از خود آنان نسبت به خودشان اقتدار بیشتری دارد. ۴۲ [آیت الله] خمینی این رابطه را تبدیل به رابطه مراقبت می سازد. ۴۳

واضح است که حکومت به نظر هر یک از این سه تن اقتدارگرایانه است. در مورد [آیت الله] خمینی، سرشت اقتدارگرایانه حکومت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران روشن است؛ زیرا با این که برای مردم حقوقی قائل است، این امر را کاملاً آشکار می کند که حرف آخر را فقیه-حاکم خواهد زد. اندیشه [آیت الله] خمینی درباره ولایت فقیه شباهت عام دیگری با نظر فارابی و عامری درباره حاکم دارد: در هر سه مورد

یک عنصر مشترك وجود دارد؛ یعنی عدم تمایل ایشان به استفاده از استدلال منطقی و حجّت فلسفی در دفاع از نظراتشان. آنان صرفاً به ما می گویند که امور باید به فلان نحو باشند نه به نحو دیگر. به همین دلیل، نظرات ایشان فاقد وجوه لازم برای این که نظریاتی سیاسی محسوب شوند، است، و به همین دلیل [مسأله] ولایت فقیه هنوز در عالم اسلام، و حتی در میان روحانیان شیعه امامی، به شدت مورد مناقشه است.

مورد آیت الله خمینی نشان می دهد که مرجعیت روحانی ای که بر خویشتن شناسی عرفانی مبتنی است، خصوصاً در اسلام، به چه سهولتی می تواند به مرجعیتی سیاسی تبدیل شود.

پی نوشتها:

* مشخصات کتاب شناختی اصل مقاله بدین قرار است:

Salman Al-Bdour, "Ayatollah Khomeini's Pantheism and the Guardianship of the Jurist as self-knowledge", *Dirasat*, Vol.18A, No.2, 1991, pp.51-63.

سلمان البدور، استادیار گروه فلسفه، دانشکده هنرها، دکتر در فلسفه تطبیقی دانشگاه تهران/ ایران (۱۹۸۰).

۱. در خصوص نظریه «فیض»، ببینید الفارابی، ابونصر (۸۷۲-۹۵۰)، مبادی آراء اهل المدينة الفاضلة (الفارابی درباره جامعه کامل)، مدخل، ترجمه و شرح ریچارد والتز [Richard Walzer]، آکسفورد، چاپ کلارندون [=Clarendon Press]، ۱۹۸۶: ۱۰۶-۸۸. از این پس: الفارابی، المدينة الفاضلة.

2. Le Texte des Textes "Nas s al-Nosus" Par Haydar Ämolî, Introduction Par H. Corbin et O. Yahia, Department d'Iranology de L'Institut Franco-Iranien de Recherche, Tehean, 1978, See pp.280-298.

۳. خمینی، روح الله (۱۹۰۲-۱۹۸۹)، مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية، با مقدمه الف.

فهری، مؤسسة الوفاء، بیروت، ۱۹۸۳ را ببینید. از این پس: خمینی، مصباح.

۴. خمینی، مصباح، ص ۱۱۲ و ۱۱۴.

۵. ظهور شبیه نمایان شدن نور در رنگهای مختلف است، همان گونه که از میان قطعه ای شیشه رنگین دیده می شود. خمینی، مصباح، ص ۱۱۰.

۶. همان، ص ۱۶.

۷. همان، ص ۱۴۴.

۸. همان، ص ۴۷.

۹. همان، ص ۶۵.

۱۰. همان، ص ۱۴۱.

۱۱. همان، ص ۱۲۴.

۱۲. همان، ص ۹۵.

۱۳. همان، ص ۱۵۳.

۱۴. همان، ص ۱۴۱.

۱۵. همان، ص ۱۰۵-۱۰۶. نیز خمینی، روح الله، الحكومة الاسلامية، مؤسسة الاعلمی، بیروت، ۱۳۹۹هـ.، ص ۵۲.

۱۶. خمینی، مصباح، ص ۱۳۰.

۱۷. همان، ص ۱۵۰-۱۵۱.

۱۸. عروج (معراج) روح اندیشه ای کهن است. در اسلام، این اندیشه با معراج پیامبر [ص] به آسمانها، که ذکر آن در قرآن (آ/ ۱۷) آمده است، آغاز می شود. این اندیشه در عرفان اسلامی عنصری محوری شد.

۱۹. خمینی، مصباح، ص ۱۴۸-۱۵۰.
۲۰. همان، ص ۱۵۰-۱۵۱.
۲۱. همان، ص ۱۵۳.
۲۲. همان، ص ۱۵۳.
۲۳. همان، ص ۵۵. درباره این اندیشه در فلسفه ملاصدرا، سلمان البدور، متافیزیک الوجود فی فلسفه صدرالدين الشيرازي، دراسات، ۱۸، ۴، ۱۹۸۶، ۳۵-۲۱۵ را ببینید.
۲۴. خمینی، مصباح، ص ۷۱.
۲۵. همان، ص ۲۰ و ۹۳.
۲۶. همان، ص ۱۰۲.
۲۷. سخنی از پیامبر [ص].
۲۸. با این که دوره پیامبر [دوره ای] بدون مشکلات نبود، هنوز در نظر مسلمین حکومتی است که [بر سایر حکومتها] ترجیح دارد.
۲۹. الفارابی، المدينة الفاضلة، ص ۲۴۴-۲۴۵.
۳۰. همان، ص ۲۴۶-۲۴۷.
۳۱. این صرفاً یک اندیشه [آرمانی] است؛ جامعه آرمانی «ناکجا شهر» است، همان گونه که در [زبان] فارسی آن را «ناکجا آباد» می خوانند.
۳۲. الفارابی، ابونصر، تحصیل السعادة، حیدرآباد الدکن، ۱۳۴۵ هـ.، ص ۴۱-۴۲.
۳۳. العامری، ابوالحسن محمد، السعادة والاسعاد، (راجع به در جستجوی سعادت و ایجاد آن)، رونوشت نسخه تهیه شده به دست مجتبی مینوی، انتشارات دانشگاه تهران، فراهم آمده در ویسبادن [=Weisbaden]، ۱۹۵۷-۵۸، ص ۱۸۹. از این پس: العامری، السعادة.
۳۴. همان، ص ۲۰۹.
۳۵. خمینی، الحكومة، ص ۶۲.
۳۶. همان، ص ۷۲. همچنین خمینی، در جستجوی راه از کلام امام، ج ۸، روحانیت، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲ هـ. ش. ص ۱۱-۲۰ را ببینید. از این پس: خمینی، کلام.
۳۷. الفارابی، المدينة الفاضلة، ص ۲۵۰-۲۵۱.
۳۸. العامری، السعادة، ص ۱۸۹-۱۹۶. و خمینی، کلام، ص ۲۳۹-۲۵۶.
۳۹. العامری، السعادة، ص ۲۱۳-۲۱۵. و خمینی، کلام، ص ۱۶۴-۱۸۴.
۴۰. در خصوص چند زمامداری، الفارابی، المدينة الفاضلة، ص ۲۴۳-۲۵۲ را ببینید. [و نیز] العامری، السعادة، ۱۹۴-۱۹۵. و بند ۱۰۷ از قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
۴۱. الفارابی، المدينة الفاضلة، ص ۲۳۰-۲۳۱.
۴۲. العامری، السعادة، ص ۲۰۸-۲۰۹.
۴۳. خمینی، الحكومة، ص ۵۰.