

شناخت‌شناسی از منظر امام خمینی (س)

احمد مابدی^۱

رضا لک‌زایی^۲

چکیده: آنچه در این نوشته به آن اشاره شده است مسأله شناخت از منظر حضرت امام خمینی است. آن حضرت شناخت حقیقت را ممکن می‌داند و معتقد است حقیقت علم وجودی مجرد از ماده و احکام مادی دارد. همچنین، ایشان سرچشمه‌ای روحانی و تاریخی فلسفی از آن به دست می‌دهد. حضرت امام تمامی علوم را حضوری می‌داند و برهان را نیز معیار، محکم و ترازوی سنجش صحیح از سقیم تلقی می‌کند. ایشان حس، عقل، وجدان، فطرت، وحی، قرآن و معارف اهل بیت (ع) را به عنوان راههای شناخت مطرح می‌کند.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی، شناخت، شناخت‌شناسی، راههای شناخت.

مقدمه

شناخت‌شناسی از مسائل بنیادین و مهمی است که نگرش هر اندیشمند و حتی جهان‌بینی هر انسانی متکی و وابسته به آن است. نظریات و نگره‌های متفکری که وحی، فطرت و الهام در شناخت او دخیل باشند، قطعاً متفاوت با نظریات و نگره‌های اندیشمندی است که به جای وحی، فطرت و الهام، فقط حس را نشانده است. حتی برداشت از عقل و اینکه آیا عقل نیاز به پشتیبان و مددکاری به نام نبی دارد یا خیر، در بحث شناخت برجسته می‌شود.

شناخت‌شناسی خود، به انسان‌شناسی متکی است. اگر فردی، انسان را موجودی دو ساحتی که از جسم و روح، یعنی یک بعد دیدنی و یک بعد نادیدنی سرشته شده بداند، خواسته یا ناخواسته به یک راه شناخت متفاوت، از یک پوزیتیویست و ماتریالیست قائل شده است. لذا جهان‌بینی و فلسفه

e-mail: lakzaee@gmail.com

۱. دکترای فلسفه و کلام اسلامی و عضو هیأت علمی دانشگاه قم.

e-mail: lakzaee@gmail.com

۲. فارغ التحصیل کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی.

این مقاله در تاریخ ۱۳۸۷/۱۰/۴ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۸۷/۱۱/۵ مورد تأیید قرار گرفت.

او... و از آنجا که فلسفه زیر بنا و مبنای تمام علوم است - اقتصاد، سیاست و فرهنگ او هم از یک شخص تجربه گرا که حس و یا صرفاً عقل معاش را راه شناخت خویش می‌داند، متمایز خواهد بود. بی‌شک حضرت امام که خود «چکیده و زبدهٔ مکتب ملاصدراست»^۱ از تأثیرگذارترین متفکران جهان معاصر است. با توجه به اهمیت بحث مبنایی شناخت و همچنین بازخوانی اندیشه‌های بنیانگذار انقلاب شکوهمند جمهوری اسلامی ایران، در ادامه به تبیین برخی زوایای مسألهٔ شناخت از دیدگاه وی خواهیم پرداخت.

۱. پیشینهٔ شناخت

متفکرین، همچون علامه طباطبایی (۱۲۶۸: ۵۲) حسن زاده آملی (۱۳۸۱: ۶) و ...، غالباً برای تبیین پیشینه بحث شناخت به سراغ یونان باستان و نزاع سوفسطائیان می‌روند. اما حضرت امام سابقه طولانی‌تری از سابقه شناخت به دست می‌دهد.

حضرت امام علت بعثت انبیا را علاوه بر گسترش خداشناسی و توحید، شناخت مردم از عالم، چنانکه هست، نه آنگونه که ما آن را ادراک می‌کنیم، ذکر می‌کنند. ایشان می‌فرمایند: آنچه که انبیا برای آن مبعوث شده‌اند و تمام کارهای دیگر، مقدمه آن محسوب می‌شود گسترش توحید و شناخت مردم از عالم، البته آن گونه که عالم واقعاً و حقیقتاً آن‌طور است، می‌باشد (امام خمینی در ۱۳۸۵ ج ۱۹: ۲۸۴). پس در واقع با ظهور اولین نبی و اولین انسان، یعنی حضرت آدم (ع) شناخت هم متولد شده است.

امام معتقد است که قرآن سرچشمهٔ تمامی علوم است، از عرفان و فلسفه گرفته تا ادب و سیاست (امام خمینی در ۱۳۸۵ ج ۲۰: ۹۳). بنابراین اگر بخواهیم تأییدی قرآنی بر این سخن ایشان بیابیم، می‌توان از فراگرفتن علم اسماء «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» و آموزش آن علم به فرشتگان «قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ» توسط حضرت آدم اشاره کرد (بقره: ۳۳-۳۱). این آیات به وضوح به امکان و پیشینهٔ شناخت اشاره دارد.

۱. از بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار جمعی از اساتید، فضلا، مبلغان و پژوهشگران حوزه‌های علمیه کشور، در تاریخ ۱۳۸۶/۹/۸.

۲. امکان شناخت

حضرت امام نه تنها شناخت را ممکن می‌داند، بلکه معتقدند «آرمان اصلی وحی این بوده است که برای بشر معرفت ایجاد کند» (امام خمینی در ۱۳۸۵ ج ۱۹: ۲۲۵).

تفسیر حضرت امام از کلام پیامبر اعظم (ص) که راجع به شناخت عالم فرمودند، اینگونه است: «اللَّهُمَّ ارزني الأشياء كما هي». این به احتمال قوی بدین معنی است که خداوند به آن حضرت نشان داده که تمامی موجودات عالم، صرف و عین ربط و عین تعلق به خداوند تبارک و تعالی هستند و در واقع با این مشاهده است که معرفت خدا حاصل می‌شود (امام خمینی در ۱۳۸۵ ج ۲۰: ۳۶۶). از بیان حضرت امام می‌توان استفاده کرد که اولاً، ایشان شناخت جهان را آنگونه که هست، ممکن می‌دانند. ثانیاً، شناخت جهان آنگونه که هست، منجر به شناخت خداوند متعال می‌شود. ثالثاً، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و خداشناسی در هم تنیده و به هم مربوطند و نمی‌توان آنها را جدا از هم مورد کنکاش و بررسی قرار داد و نتایج هر یک در دیگری مؤثر است.^۱

۳. تعریف شناخت

شناخت از مفاهیم بدیهی است و از این رو تعریف پذیر نیست. آگاهی به واقعیت، از جمله تعاریف لفظی است که برای شناخت ذکر شده است (ر.ک. به: جوادی آملی ۱۳۷۴: ۱۲۳؛ مطهری ۱۳۷۷ ج ۹: ۴۰۸ - ۲۰۶؛ حسینی بهشتی ۱۳۷۸: ۱۸). پس آنچه در تعریف شناخت یا علم عنوان می‌شود، تعریف لفظی است نه تعریف حقیقی. امام هم تعریف مفهوم علم را شرح‌الاسمی می‌داند و آن را به «ظاهر بنفسه و مظهر لغیره» تعریف می‌کند. وی بر این باور است که آن موجود ضعیفی که ادراک ضعیفی هم دارد، عالم است و آن وجود شدید و فوق‌التمام که به کل موجودات احاطه دارد هم عالم است، و در صدق مفهوم علم به نحو تساوی، بین افراد هیچ فرقی نیست و تشکیک در مراتب وجود است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۱: ۳۷۵)؛ به عبارتی، امام معتقد است علم از جهت مفهوم و همچنین مصداق همانند وجود است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۱: ۳۸۱).

۱. برای مطالعه ارتباط شناخت و هستی، ر.ک. به: (جوادی آملی ۱۳۷۴: ۸۹).

ایشان حقیقت شناخت را وجودی مجرد از ماده می‌دانند و در تعریف حقیقت شناخت، بر اساس مبانی حکمت متعالیه (جوادی آملی ۱۳۸۷: ۷۵-۷۰) می‌فرمایند: «حقیقت علم همانا وجودی است مجرد از ماده، و هرگونه اندیشه از ماده منزّه است و به احکام ماده محکوم نخواهد شد» (امام خمینی سن ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۲۲۵). در این تعریف ما از علم، به شناخت تعبیر کردیم.

۴. اقسام شناخت

حضرت امام می‌گوید بنا بر قول مشهور علم دارای دو قسم است:

الف) علم حصولی که عبارت است از اینکه حصول علم، محتاج به واسطه باشد، یعنی اگر انسان بخواهد به اشیا خارجی، مثلاً، علم بصری پیدا کند باید صور خارجی آنها را ببیند تا به وسیله صور خارجی و به واسطه چشم در ذهن صورت علمی تولید گردد.

ب) علم حضوری که عبارت است از اینکه حصول علم برای عالم به واسطه محتاج نباشد. گفته‌اند علم حضوری در سه مورد مصداق پیدا می‌کند: ۱) علم مجرد، به ذات خودش (مانند علم نفس به ذات خودش)؛ ۲) علم علت به معلول خودش؛ ۳) علم هر مجردی به مجرد دیگر، اعم از آنکه مجرد از معالیل دیگر باشد یا نه، منتها در صورتی که مجرد در سلسله معالیل مجرد دیگر باشد، چنانکه علت مجرد به وجود معلول خود عالم است و معلول مجرد هم به علت مجرد خود عالم است، اما نه به نحو احاطه، بلکه به آن اندازه که حدقه چشم او استعداد تعقل علت خود را داشته باشد. البته علت و معلولیت حقه جز در فاعل الهی متصور نیست. امام پس از ذکر تقسیمات علم حضوری، به صراحت مطرح می‌کنند همه علوم حضوری است:

علم عین عالم و عالم عین علم است و محال است که عالم، حقیقت علم نباشد و علم حصولی رأساً غلط است؛ و کل عالم مجرد و کل مجرد عالم؛ (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۱: ۳۸۷).

وی در تبیین این نظریه از قول حاج ملاهادی سبزواری می‌گوید:

علم به معلول هم علم حضوری است، مثل صور در علم حصولی، یعنی بنا بر خلاقیت نفس، نفس هنگام محاذی قرار گرفتن با شیء خارجی با شرایط رؤیت، مثل صورت خارج را به خلاقیت و فعالیت خود ایجاد می‌کند. اگر بگوئیم از خارج، عکسی در نفس نمی‌افتد، بلکه نفس مثل آن را خلق می‌کند، نفس علت این صور بوده و دیگر محتاج به توسط چیزی نبوده تا

صورت خارج در نفس بیفتد، بنابراین علم حصولی انکار شده و از قبیل علم حضوری علت به معلول خود می‌شود (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۱: ۴۸۸).

۵. معیار شناخت

حضرت امام برهان را معیار، محک و ترازوی سنجش صحیح از سقیم می‌دانند. ایشان در این زمینه می‌فرمایند: در مقابل برهان هیچ چیزی نمی‌تواند مقاومت کند، اگر همه مقدمات برهان از اولیات باشد، تمام حسیات و وجدان را ازین می‌برد، حتی اگر آیات و روایات بر خلاف برهان باشد، در صورتی که نتوان در سندشان اشکال نمود، باید آنها را تأویل کرد. به عنوان مثال، نص قرآن که می‌فرماید: «وَ جَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (نجر: ۲۲) چون با برهان مخالف است، تأویل می‌شود. امام تعبد را در فقه و جاهایی که رجوع به عرف و ظهور جایز است، تجویز می‌کند (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۲۹۹-۲۹۸).

۶. راههای شناخت

روشن است که نباید انتظار داشت که حضرت امام مطالبشان را با این عنوان مطرح کرده باشند، به هر حال، در ادامه به برخی از راههای شناخت از منظر ایشان اشاره خواهد شد.

الف) عقل

عقل هم در فقه و هم در فلسفه یکی از راههای اکتساب شناخت است. کلیه مباحث اصولی، فقهی، تفسیری و فلسفی امام هم بیانگر این مطلب است که وی برای عقل چنین شأنی قائل است. برای مشخص شدن نظر حضرت امام راجع به عقل، لازم است نگاهی به مبنای تفکر فلسفی حضرت امام، یعنی انسان‌شناسی ایشان، داشته باشیم. حضرت امام می‌فرمایند قوای انسانی به ترتیب در او حاصل می‌شود: قبل از همه، قوه شهوت به معنای عام آن، ایجاد می‌شود؛ برای مثال کودکی که متولد می‌شود ابتدا قوه شهوت در او شکل می‌گیرد. در آغاز نیاز به نوشیدن شیر دارد و سپس در مراحل بعدی زندگی مسأله ازدواج برای او پیش می‌آید. سپس مرتبه ضعیفی از قوه غضب در او پدید می‌آید، لذا اگر نوزاد را از نوشیدن شیر مادر منع کنند، گریه می‌کند. پس از آن قوه

واهمه حاصل می‌شود که گاهی از آن به قوه شیطننت تعبیر می‌شود (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳، ۳۶۵). ایشان ادامه می‌دهند:

اگر قوا، خودسر باشند و مجال آزادی داشته باشند و بدون قیدی از قیود کار کنند، فساد به دنبال دارند، پس لازم است تحت یک میزان صحیح وارد شوند و در هر اقتضایی که دارند و به هر چیزی که مایلند با اجازه و رخصت وارد شوند؛ چون اینها قدرت تمییز ندارند که بفهمند از مقتضیاتشان در بعضی از موارد، ترتب فساد و اختلال نظام و اتحاحام در مهلکه است. در نتیجه قوه دیگری لازم است که قوه ناصحه و عاقله و معیزه است و این قوه در مملکت بدن، بعد از اینها حاصل می‌شود و چون بعد حاصل می‌شود غلبه‌اش بر این قوا سخت است، به جهت اینکه او باید قلمه‌گیری کند و طوری مستقر شود که اینها را تحت تسخیر حکومت خود بیاورد و حال آنکه اینها قبلاً مستقر شده‌اند و خودشان را در صفحه قلب با تمام توابع گسترده‌اند، پس غلبه بر اینها مشکل است و تسلط بر اینها بدون ارتیاض نفس - که در حقیقت همان به تضعیف کشاندن اینها است - کار دشواری است، و اگر اینها به هر چه مایل شدند، عتاشان را شل نگه داریم، قوی می‌شوند؛ چون اینها سابقه تصرف در قلب را دارند و خارج کردن ریشه‌های وارده اینها از قلب، امر مشکلی است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳، ۳۶۶-۳۶۵).

از اینجا حضرت امام نتیجه می‌گیرند که:

قوه تمییز و عقل به تنهایی کافی نیست، لذا حضرت احدیت، انبیا و مرسلین و اولیاءالله و علماء‌بالله را برای اعتضاد این قوه فرستاده تا بتوانند آنها را لجام کنند و تحت فرمان عقل، بلکه عقل کل و دستور شرع در آورند و آنها را رام کرده و توابع رذیله را از صفحه دل بردارند (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳، ۳۶۶).

بنابراین روشن می‌شود که حضرت امام عقلی را به عنوان راه شناخت می‌پذیرد که تحت تصرف قانون الهی و شرعی باشد، و به اصطلاح صبیغه و رنگ قدسی داشته باشد و عقلی که پشتیبانی شرع و تعالیم انبیای عظام را نپذیرد، استقلال ندارد، بلکه برده و بنده شهوت و غضب و شیطان خواهد بود.

وی معتقد است محال است انبیا یکدیگر را تکذیب کرده باشند، البته نه از باب تقدس، بلکه از آن جهت که همه آنها در ادراک حقایق به آن اندازه که همه در آن مشترکند موافق بوده‌اند، بدون اینکه اختلاف در کلمه داشته باشند (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۴۹۷).

مسکویه هم وقتی نحوهٔ پیدایش قوای انسان را ذکر می‌کند، به ترتیب از پیدایش این سه قوه به نام‌های «نفس بهیمیة»، «نفس سبعیه» و «نفس ناطقه» که همان عقل است نام می‌برد. مسکویه معتقد است با پیدایش قوه عاقله، انسان به تفکر، تشخیص و شناخت می‌رسد و انسان عاقل خوانده می‌شود (مسکویه ۱۳۷۱: ۶۸، ۶۱؛ حسینی بهشتی ۱۳۷۹: ۱۸-۱۳).

مسکویه سه قوه و امام علاوه بر آن سه قوه، قوهٔ واهمه را هم برای انسان برمی‌شمرند، اما تفاوت مهمی که راه این دو متفکر را از هم جدا می‌کند این است که امام قوهٔ تمییز و عقل را به تنهایی کافی نمی‌داند و معتقد است چون عقل برای زندگی بشر توانایی لازم و کافی را نداشته خداوند، انبیا و مرسلین و اولیاءالله و علماءالله را برای کنترل و هدایت این قوه فرستاده تا عقل به کمک و با حمایت و پشتیبانی شرع سایر قوا را رام کند و رذایل را از صفحهٔ دل انسان تطهیر کند. در حالی که مسکویه با پیدایش قوهٔ عاقله از حامی و پشتیبان این قوه، یعنی دین، سخنی به میان نمی‌آورد.

ب) وحی

حضرت امام قرآن را تحفه‌ای آسمانی و هدیه‌ای رحمانی می‌دانند که خدای جهان آن را برای زنده کردن دل انسانها و باز کردن گوش و چشم بشر فرستاده است تا آدمی را از منزل حیوانی به اوج انسانی و جوار رحمانی برساند (امام خمینی بی‌تا: ۲۲۰). پیداست که مراد از چشم و گوش و دل، این چشم و گوش ظاهری انسان نیست، ما هم در این مجال اندک در پی کشف و طرح آن نیستیم و به همین مقدار که این چشم و گوش و دل، مجاری معرفتی انسان هستند و آبشخور آن قرآن است، اکتفا می‌کنیم. لذا حضرت امام قرآن را یکی از راههای شناخت می‌داند که برای ارائهٔ معرفتی تازه و نو برای بشر نازل شده است (ر.ک. به: ایزدپناه ۱۳۷۶: ۸۳ - ۵۹). حضرت امام استفاده از این راه پرمحتوا و غنی که باب معرفت را گشوده (امام خمینی حد ۱۳۸۵ ج ۱۷: ۴۳۴) و عمدهٔ نظر آن بر توسعهٔ معرفت است، برای افراد مختلف، به حسب استعداد و تواناییهایشان، متفاوت و به عبارتی

تشکیکی می‌دانند و معتقدند: «عمده نظر کتاب الهی و انبیای عظام بر توسعه معرفت است» (امام خمینی و ۱۳۸۵ ج ۱۹: ۱۱۵)... و «قرآن به طوری نازل شده که هر کس به حسب کمال و ضعف ادراک و معارف و به حسب درجه‌ای که از علم دارد از آن استفاده می‌کند» (امام خمینی ۱۳۸۰: ۳۱۰). چنانکه پیش از این گفته شد، شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی چنان به هم تنیده‌اند که به قول کاپلستون دشوار است در یک بحث شناخت‌شناسی، از مسائل هستی‌شناسی اجتناب کرد، چرا که هیچ معرفتی در خلأ وجود ندارد و معرفت اگر معرفت است، ضرورتاً باید معرفت چیزی باشد و این معرفت حتماً به نوع خاصی از شیء وابسته است (کاپلستون ۱۳۸۵ ج ۹: ۱۷۳).

از همین روی است که از دیدگاه آن شناخت‌شناسانی که مبنایشان حس است عالم هستی، همتای ماده است و چیزی که ماده ندارد، وجود ندارد. اما از دل آن شناخت‌شناسی که مبنایش اعم از حس و عقل می‌باشد، عالم هستی ترکیبی است از غیب و شهادت و چیزی که ماده ندارد، می‌تواند وجود داشته باشد. از همین جا اهمیت فوق العاده مسائل مربوط به نظریه شناخت روشن می‌شود، چرا که دنیا، دنیای مکتب و ایدئولوژی است و مکتب و ایدئولوژی بر پایه جهان‌بینی است و جهان‌بینی بر پایه شناخت (ر.ک. به: مطهری ۱۳۸۶: ۱۷-۱۲).

حضرت امام در فرازی از سخنانشان بحث‌های بنیادین و مهم انسان‌شناسی، شناخت‌شناسی، هستی‌شناسی و راه‌نماشناسی را توأمان با هم ذکر می‌کنند. ایشان تأکید دارند که شناخت بشر محدود به طبیعت است و ماورای طبیعت را نمی‌تواند بشناسد، بلکه برای شناخت آن نیازمند یک معانی دیگر و کسی است که علم حقیقی به آن طرف و رابطه انسان با آن سوی عالم داشته باشد؛ چرا که این روابط برای بشر مخفی است (امام خمینی و ۱۳۸۵ ج ۴: ۱۸۸). در اینجا حضرت امام راه شناخت دیگری به نام وحی برای انبیا قائل می‌شوند و می‌فرمایند: «... اگر انبیا نباشند یک حیوانی هستیم که هر چه هست همین طبیعت [است و] بیشتر از این ادراک نداریم» (امام خمینی و ۱۳۸۵ ج ۴: ۱۸۹).

به نظر می‌رسد حضرت امام این راه را برای عده‌ای، یعنی انبیا، به صورت مستقیم و برای سایر انسانها با واسطه و به وسیله انبیا قابل دسترسی و استفاده می‌دانند، زیرا بدون وحی از انسان جز یک حیوان مترقی و پیشرفته باقی نمی‌ماند.

الهام را هم می‌توان به عنوان رقیقه‌ای از وحی، یکی از راههای شناخت در نظر گرفت. الهام در لغت به معنای القای مطلبی در نفس و جان است.^۱ حضرت امام علاوه بر وحی، از تعلیمات غیبیه و الهام نیز به عنوان راههایی که با لطف خداوند تبارک و تعالی، انسان می‌تواند از آنها استفاده کند تا به درک و شناخت برسد، نام برده‌اند. ایشان معتقدند فهم بشر، بدون کسب شناخت از این مجاری شعور و ادراک، یعنی تعلیمات غیبیه، وحی و الهام، از شناخت حضرت حق حقیقتاً کوتاه است. ایشان می‌فرمایند: خداوند با لطف سرشار و وافر خویش دری از رحمت و عنایت را توسط ملائکه و انبیاء، با تعلیمات غیبیه و وحی و الهام به روی بندگانش باز کرد (امام خمینی ۱۳۸۳: ۲۲۴).

ج) تهذیب نفس

حضرت امام تهذیب و تزکیه نفس را، همچون علامه طباطبایی (طباطبایی ۱۴۱۷: ۴۳۵)، عامل مؤثری برای اکتساب شناخت می‌داند. وی بر این باور است که برخی از مطالب را اگرچه بتوان با برهان اثبات کرد، اما تلقی آن به تهذیب نفس نیاز دارد. وی تلقی یا تصور ربط حادث به قدیم را که به باور ایشان قرآن کریم با تعابیر مختلف از آن یاد نموده بر مخاطب قرآن یعنی پیامبر گرامی اسلام (ص) و به تعلیم ایشان بر نزدیکانش ممکن می‌داند و راه یافتن به روزنه‌ای از آن را برای دیگران، مشروط به مجاهدت مشفوع و تهذیب نفس می‌داند (امام خمینی ب ۱۳۸۵: ۲۹۳۰).

چنانکه از این عبارت به وضوح روشن است وی شرط تلقی یا تصور در واقع دست یافتن به شناخت روشن برخی مفاهیم فلسفی را تهذیب و تقوای الهی می‌داند. قرآن هم راجع به این راه شناخت می‌فرماید: «إِنَّ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانَهُ» (انفال: ۲۹)؛ اگر از خدا پروا کنید برای شما [نیروی] تشخیص [حق از باطل] قرار می‌دهد. این آیه تصریح دارد که اگر انسان خود را پاک و منزّه نگه دارد، خداوند متعال به او نیروی تشخیص و شناخت حق از باطل را می‌دهد.

د) سنت نبوی و معارف اهل بیت

حضرت امام در فرازی دیگر، در کنار قرآن، معارف اهل بیت^(ع) را هم به عنوان یکی دیگر از راههای شناخت عنوان کرده‌اند و از برادران ایمانی‌شان، خصوصاً اندیشمندان و اهل علم، تقاضا

۱. وحی در لغت دارای معانی مختلفی است، از جمله «اشاره، کتابت، نوشته، رساله، پیام، سخن پوشیده و اعلام در خفا»

کرده‌اند که به این معارف توجه کنند و آنها را فراموش نکنند و از خاطر نبرند. امام می‌گوید: برادران ایمانی من، خصوصاً اهل علم، به معارف اهل بیت^(ع) و قرآن توجه کنند، چرا که مهم‌ترین علت بعثت ارسال رسل و انزال کتب برای شناخت خداوند بوده است (امام خمینی ۱۳۸۳: ۶۶۰).

امام بعثت را متحول‌کننده فلسفه خشک یونانی به یک عرفان عینی و شهود واقعی می‌داند و معتقد است که مسأله بعثت یک تحول علمی - عرفانی درعالم ایجاد کرد که باعث شد فلسفه‌های خشک یونانی که به دست یونانیها تحقق پیدا کرده بود و ارزش هم داشته و دارد، به عرفان عینی و شهود واقعی برای ارباب شهود تبدیل شود (امام خمینی ۱۳۸۵: ۱۷ - ۳۳۱ - ۳۴۰).

حضرت امام روایات و ادعیه را دو راه متفاوت در اخذ معارف می‌داند و اذعان دارد لسان ادعیه برتر از لسان روایات است. ایشان معتقد است که نمی‌توان معارف را از اخباری فهمید که مورد خطاب آن، مردمان علم ندیده و حکمت ندیده بودند، بلکه باید معارف را از ادعیه دریافت کرد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۸۳). لذا بهترین لسان، ادعیه آنهاست (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۳۹)، باید معارف را از ادعیه آنها آموخت، چون طرف خطاب در ادعیه حق سبحانه است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۸۳). وی در جایی دیگر از ملاحظه اسم می‌برد و می‌گوید:

طرف خطاب که ملاحظه را نمود تا بتواند معارف را از حضرات تحویل گرفته و قبول کند، لذا تا آن اندازه که ممکن بود حضرات سائلین را از خطر می‌رهانیدند و اگر می‌خواستند تمام مراتب توحید و معارف را کما هو حق بیان نمایند، سائلین به واسطه تصور فهم در خطر می‌افتادند (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۳۸).

ه) فطرت

فطرت به معنای خلقت است.^۱ در روایات اسلامی از فطرت تعبیرهای متفاوتی شده است، از جمله تفسیر به توحید، تفسیر به اسلام و امثال آن. اما از نظر امام خمینی این احادیث از قبیل بیان مصداق و یا تفسیر به اشرف اجزای شیء است. از نظر حضرت امام احکام فطرت و لوازم آن، بدیهی و خود معیار می‌باشد و از تمامی احکام بدیهی، بدیهی‌تر است:

احکام فطرت از جمیع احکام بدیهیه بدیهیتر است، زیرا که در تمام احکام عقلیه حکمی که بدین مثابه باشد که احدی در آن خلاف نکند و نکرده

۱. امام خمینی با استناد نظر اهل لغت و تفسیر، فطرت را به معنای خلقت به کار برده است.

باشد نداریم؛ و معلوم است چنین چیزی اوضح ضروریات و ابده بدیهیات است؛ و چیزهایی که لازمه آن باشد نیز باید از اوضح ضروریات باشد. پس اگر توحید یا سایر معارف از احکام فطرت یا لوازم آن باشد، باید از اجلای بدیهیات و اظهر ضروریات باشد (امام خمینی ۱۳۸۳: ۱۸۱).

از نظر حضرت امام، برخی از مصادیق فطرت عبارتند از: فطرت بر اصل وجود مبدأ، معاد، نبوت، وجود ملائکه و روحانین و انزال کتب و اعلام طریق هدایت، فطرت عشق به کمال، فطرت عشق به حریت و ... که بعضی از اینها از احکام فطرت و بعضی از لوازم فطرت می‌باشند (امام خمینی ۱۳۸۳: ۱۸۲ - ۱۸۱).

آنچه از این بحث می‌توان نتیجه گرفت این است که اولاً، نظریه فطرت ارزشهای ثابت و مشترکی را در همه انسانها به اثبات می‌رساند. ثانیاً، مقابله با شکاکیت و نسبی‌گرایی از طریق این نظریه میسر است؛ زیرا شناختهای فطری انسان، به عنوان بدیهیات زیر ساختهای شناخت را تأمین خواهد کرد.

اینجا سؤالی به ذهن می‌رسد و آن اینکه آیا این مطالبی که ایشان راجع به فطرت فرموده‌اند با این گفته ایشان که حد ادراک بشر فقط طبیعت است و بشر بدون نبی نمی‌تواند از ماورا اطلاعی کسب کند (امام خمینی در ۱۳۸۵ ج ۴: ۱۸۹) تعارض ندارد؟

در پاسخ باید گفت: تفاوت این دو در این است که فطرت از ویژگیهای ذاتی تمامی انسانهاست؛ هر انسانی در جاده فطرت قدم برمی‌دارد، چه بخواهد و چه نخواهد پیکان فطرت، نشان دهنده راه اوست، حال آنکه ممکن است مصداق را اشتباه گرفته باشد و در واقع «انبیا آمدند تا نگذارند فطرت، اشتباه در تطبیق کننده» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۴۳۹). در حالی که استفاده از وحی، اکتسابی و انتخابی است و انسان که به قول ملاصدرا موجودی است که «المختار به مطبوعه فیه، اضطراریه له» (ملاصدرا ۱۳۶۶ ج ۷: ۱۸۱) مختاریت در طبع او نهاده شده و اضطراری وجود او گشته است باید انتخاب کند و تصمیم بگیرد که از این راه استفاده کند یا خیر؟ به عنوان مثال، انسان نیاز به پرستش و نیایش و ستایش را فطرتاً درک می‌کند و در وجود خودش می‌یابد، اما اینکه این خضوع و خشوع باید چگونه و برای که باشد، از حیطه و قلمرو فطرت بیرون است (امام خمینی ۱۳۸۳: ۴۳۳). وحی و الهام، مکمل فطرتند و با تمسک به فطرت نمی‌توان خود را بی‌نیاز از وحی دانست.

بنابراین وقتی اندیشمندی از آیات و روایات و ادعیه و حتی فطرت در استدلالهایش استفاده کرد، نباید او را متکلم نامید، بلکه در صورت عدم توافق با او باید به بررسی راههایی که او برای کسب شناخت پرداخت و بررسی نمود که آیا او راههای درستی انتخاب کرده یا خیر؟ البته در این بررسی از انسان‌شناسی و جهان‌شناسی آن متفکر نباید غفلت کرد. اما اینکه میان عقل و فطرت چه رابطه‌ای وجود دارد، نیاز به تأمل بیشتری دارد.

و) وجدان

حضرت امام در نامه‌ای عرفانی - اخلاقی که به فرزندانش مرحوم حاج سید احمد می‌نویسد از او می‌خواهد با قدم وجدان، او را همراهی کند تا به درک و شناخت آنچه امام در صدد اثبات آن است، برسد. حضرت امام می‌فرماید:

عزیزم! ... بیا با هم به سوی وجدان رویم که ممکن است راهی بگشاید. ...
اگر بقدم وجدان همین مقدار را درک کنی و بیایی ... (امام خمینی ص ۱۳۸۵ ج ۲۰: ۴۴۰ - ۴۳۹).

از سخن حضرت امام چنین به نظر می‌رسد که ایشان مراجعه به وجدان را راه گشا و در واقع یکی از راههایی می‌داند که می‌تواند انسان را به درک و شناخت برساند.

علامه جعفری معتقد است عقل نظری، به نیک و بد و خیر و شر کاری ندارد، به این دلیل که می‌بینیم اشقیای جهان بشری از عالی‌ترین نیروی تجرید کلیات و محاسبات منطقی برخوردار هستند. وی بر این باور است که فطرت خدادی، عقل عملی، وجدان و دل پاک، مترادف می‌باشند و به معنای «نیروی ما فوق عقل نظری» هستند. علامه جعفری معتقد است انسان با داشتن این نیرو و به کار انداختن آن می‌تواند پا را فراتر از انسان بودن بگذارد (جعفری ۱۳۶۸ ج ۲: ۱۱۸).

اگر چه علامه جعفری فطرت، عقل عملی، دل پاک و وجدان را به یک معنی گرفته، به نظر می‌رسد امام چنین دیدگاهی نداشته باشد، چون امام فطرت را به معنای عشق به کمال می‌داند (امام خمینی - ۱۳۸۵: ۲۴) و عقل نظری را متکی به عقل عملی و عقل عملی را متکی به عقل نظری مطرح می‌کند (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۴۱)؛ شاید در توضیح مراد امام از وجدان بتوان از قرآن کمک گرفت. وقتی حضرت ابراهیم به جز بت بزرگ، تمامی بت‌های مشرکین را شکست، و در دادگاه هم گفت ممکن است شکستن بت‌ها کار بت بزرگ باشد، اینجا قرآن می‌فرماید: «فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا

إِنَّكُمْ أَنْتُمْ الظَّالِمُونَ (انبیاء: ۶۴). تفسیر نور ذیل این آیه می‌گوید کسانی که تا دیروز، ابراهیم را ظالم می‌دانستند، امروز با مراجعه به وجدانهای خود، خویشتن را ظالم می‌دانند (قرآنی ۱۳۸۳ ج ۷: ۳۷۲). به تعبیر تفسیر نمونه، (مکارم شیرازی ۱۳۷۴ ج ۱۰: ۴۰۸) وجدان خفته آنها اندکی بیدار شد، و به خویشتن خویش بازگشتند، و از درون خویش فریادی شنیدند که به آنها می‌گفت شما ظالم و خود خواه و ستمگرید. در تفسیر الدواخ الإلهیة و المصالح الغیبیة (نخجواتی ۱۹۹۹ ج ۱: ۵۳۷) نیز همین مطلب آمده است. این آیه بیان‌گر این مطلب است که انسان وقتی با خودش خلوت کرد و سود و زیانش را کنار گذاشت به شناخت و دریافتی می‌رسد که قبل از آن فاقد آن بود.

ز) حس

حضرت امام حس را راهی مستقل برای شناخت نمی‌داند، بلکه حس را به عنوان راهی غیر مستقل و وابسته، که به عقل تکیه دارد، می‌پذیرد. آیت الله جوادی آملی علت این را که شناخت حسی نیازمند عقل است چنین بیان می‌کند: شناخت حسی هرگز یقین آور نیست، زیرا آنچه را که حس ادراک می‌کند تنها در طرف اثبات است؛ یعنی ما با حس می‌فهمیم که مثلاً نور موجود است، اما این مقدار که با دیدن حاصل می‌شود هرگز موجب یقین به وجود نور نمی‌گردد. یقین به وجود نور وقتی حاصل می‌شود که ما امتناع نقیضین را به عنوان یک اصل عقلی شناخته و بر اساس آن یک قیاس استثنایی تشکیل داده و نتیجه قطعی و یقینی از آن به دست آوریم. به این صورت که گفته شود: نور را با حس مشاهده می‌کنیم پس موجود است و هر شیء یا موجود است و یا معدوم، یعنی اجتماع وجود و عدم یک شیء در آن واحد محال است، پس عدم آن نوری که مشاهده می‌شود، محال است. در نتیجه وجود آن ضروری است، یعنی ما یقین داریم که نور موجود است. همچنان که ملاحظه می‌شود در یقین به ساده‌ترین مسائل نیازمند به استعانت از یک تکیه‌گاه عقلی هستیم (جوادی آملی ۱۳۷۴: ۲۱۳ - ۲۱۲). این تکیه‌گاه عقل است و مخصوصاً قاعده بدیهی اجتماع نقیضین محال است. حضرت امام هم با توجه به همین مبنا، در حکمهای حس، عقل را معاون حس معرفی می‌کند و تأکید می‌کند که دایره فهم عقل وسیع‌تر از حس است. حضرت امام در نامه‌ای که به گورباچف، آخرین رئیس جمهور اتحاد جماهیر شوروی، نوشت راه شناخت را اعم از حس و عقل می‌داند، و دیدگاه مادیون که حس را تنها راه شناخت قرار داده‌اند، رد می‌کند (امام خمینی بن ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۲۲۲).

نتیجه

بحث شناخت از مباحث مهمی است که زیر بنای تمامی تفکرات یک اندیشمند را تشکیل می‌دهد و بلکه می‌توان ادعا کرد تفاوت تمامی جهان‌بینیها، فلسفه‌ها، سیاستها، انسان‌شناسیها و جهان‌شناسیها به تفاوت در شناخت‌شناسیها و کاربرد آن برمی‌گردد. به عنوان نمونه، اگر روش فلسفی علامه طباطبایی را با روش فلسفی امام مقایسه کنیم در خواهیم یافت، نکته‌ای که باعث تفاوت روش این دو حکیم حکمت متعالیه شده است، مربوط به شناخت‌شناسی می‌باشد، چرا که علامه راه شناخت در فلسفه را راه عقلانی می‌داند و لذا از نقل استفاده نمی‌کند، اما امام علاوه بر عقل از نقل هم در فلسفه استفاده نموده، به همین دلیل هم روش فلسفی این دو اندیشمند متفاوت شده است.

امام کاملاً یک تاریخ قدسی و نبوی برای معرفت قائل است، در حالی که بسیاری از فلاسفه شرق و غرب عالم، اولاً، این تاریخ نبوی را برای شناخت به رسمیت نمی‌شناسند و ثانیاً، برخی از آنها به ویژه فلاسفه مغرب زمین، وحی، الهام و عقل، را به یژه به نحوی که امام آن را تبیین نمود، و در واقع دین و بعثت پیامبران را حامی و پشتیبان عقل دانست، به عنوان عناصر دخیل در شناخت نمی‌پذیرند و حتی برخی معتقد به تضاد ایمان و عقل هستند. امام به عنوان حکیمی صدرایی با اعلام اینکه تمامی علوم انسان حضوری است و نفس، هنگام رؤیت شیء خارجی، مثل صورت خارجی آن را خود، ایجاد می‌کند، در واقع به مطابقت علم آدمی با جهان پیرامونش تصریح کرده است.

به نظر می‌رسد علت این مطلب که وی تاریخی قدسی و نبوی برای شناخت قائل است، تفکر قرآنی ایشان می‌باشد، چرا که وی معتقد است قرآن سرچشمه همه چیز است و این اعتقاد راسخ، و تلاش برای پوشاندن جامه عمل به این تفکر، تفاوت مهم وی با سایر اندیشمندان می‌باشد.

- قرآن کریم
- ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۶۰۸) *لسان العرب*، بيروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- اردبیلی، سید عبدالغنی. (۱۳۸۱) *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ و نشر عروج، چاپ اول.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۰) *کتاب الصلوة (کتاب نماز)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ و نشر عروج، چاپ دهم.
- _____ . (۱۳۸۳) *شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ و نشر عروج، چاپ بیست و نهم.
- _____ . (ب ۱۳۸۵) *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ و نشر عروج، چاپ چهارم.
- _____ . (ب ۱۳۸۵) *ره عشق*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ نهم.
- _____ . (بی تا) *کشف السرار*، بی جا.
- ایزدپناه، عباس. (زمستان ۱۳۷۶) *بنیانهای معرفتی احیای تفکر دینی و نگرش امام خمینی*، *فصلنامه حضور*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، شماره ۲۲.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۶۸) *تفسیر و تفهیم و تفهیم معنوی*، انتشارات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۴) *شناخت‌شناسی در قرآن* به کوشش حمید پارسانیا، قم: جامعه مدرسین.
- _____ . (۱۳۸۷) *آرای توحید*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ هفتم.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۱) *دروس معرفت نفس*، قم: الف. لام. میم.
- حسینی بهشتی، سید محمد. (۱۳۷۸) *شناخت از دیدگاه قرآن*، تهران: بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید بهشتی.
- _____ ، مهدی ابو جعفری، علی نقی فقیهی. (۱۳۷۹) *آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن*، قم و تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ ق) *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ . (۱۳۶۸) *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و باورقی به قلم استاد شهید مرتضی مطهری، قم: صدرا.
- قرآتی، محسن. (۱۳۸۳) *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۵) *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مجتوی، تهران: سروش.
- مسکویه، (۱۳۷۱) *تهذیب الاخلاق و تظهِیر الاعراق*، قم: بیدار.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷) *مجموعه آثار*، قم: صدرا، چاپ سوم.

- _____ (۱۳۸۶) *ملايه شفاخت*، تهران: صدرا، چاپ بيستم.
- مكاروم شيرازي، ناصر. (۱۳۷۴) *تفسير لعموله*، تهران: دار الكتب الاسلاميه.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهيم. (۱۳۶۶) *تفسير القرآن الكريم*، قم: انتشارات بيدار.
- نججواني، نعمت الله بن محمود. (۱۹۹۹) *الفرائح الالهيه و المفاتيح الشيبويه*، مصر: دار وكايب للنشر.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی