

# جست‌وجوی حاکم آرمانی در فلسفه سیاسی افلاطون و امام خمینی \*

عمار فوزی \*\*

## چکیده

«حاکم حقیقی کیست؟» پرسش اصلی موضوع این مقاله است. روشن است که این موضوع از جهاتی تکرار مکرراتی است که در طول تاریخ مورد بحث واقع شده است. مسئله حاکم آرمانی از مهم‌ترین موضوعاتی است که سرنوشت فلسفه سیاسی را، هم در بُعد نظری و هم در بُعد عملی تعیین می‌کند. تقریباً هر فردی در هر جامعه‌ای و در هر مقطعی از زمان، آرزو دارد روزی فرارسد که حاکم آرمانی خود را ببیند. بدین لحاظ این پرسش از اساسی‌ترین دغدغه‌های افلاطون بوده است و درست نخستین حضورش را به‌عنوان اولین فیلسوف اثبات کرده است. در مقیاس شخصیتی و معماری، امام خمینی، هر دو بُعد نظری و عملی این موضوع را مورد توجه قرار داده است. در طول مباحث این نوشتار، سعی شده است تا اشتراکات و افتراقات این دو اندیشمند فلسفه سیاسی جهان، چه از لحاظ نظری و چه از لحاظ عملی و نیز واقعیت سیاسی عصر هریک از ایشان، بررسی شود.

واژگان کلیدی: فیلسوف، معرفت، عدالت، ولی فقیه، ولایت، خلافت، فقاقت.

\* تاریخ دریافت: ۸۸/۱۰/۲۰ تاریخ تأیید: ۸۸/۱۱/۱۵

\*\* دانشجوی دوره دکتری فلسفه اسلامی، جامعه المصطفی العالمية، مجتمع آموزش عالی امام خمینی، قم.

## درآمد

در یک کشتی وضعی حکمفرماست که صاحب کشتی قوی‌تر از همهٔ ملاحان است، ولی از ناخدایی اطلاعی ندارد. میان ملاحان آشوبی برپاست؛ زیرا هریک بر این گمان است که رهبری کشتی باید در دست او باشد، ولی هیچ‌یک از آنان ناخدایی نیاموخته‌اند. حتی همه بر این عقیده‌اند که فن ناخدایی، آموختن نیست و آماده‌اند که هر که جز این ادعا کند، پاره پاره‌اش کنند. هر دم بر سر صاحب کشتی هجوم می‌آورند و پس از آنکه اختیار کشتی را به‌دست گرفتند، بار کشتی را تاراج می‌کنند و در حال باده‌خواری و عیش و نوش به پیش می‌رانند. کسی را که در راه تسلط یافتن بر کشتی به آنان یاری کرده باشد، دربانوردی ماهر می‌شمارند و محترم‌ش می‌دارند، ولی کسانی را که از معرکه برکنار مانده‌اند، سرزنش می‌کنند و عاقل و بی‌کار می‌خوانند و غافل‌اند از اینکه ناخدای واقعی کسی است که خصوصیات فصول مختلف آسمان و ستارگان و باده‌ها به‌طور کلی همهٔ عواملی که با فن دربانوردی ارتباط دارد، بشناسد تا بتواند کشتی را به‌نحو شایسته هدایت کند.<sup>۱</sup>

مثال پیش‌گفته تمثیلی است از سقراط و گویای دل‌مشغولی و هشدار او که دموکراسی، نظامی است که سزاواری حکومت در آتن ندارد. این طنز نیز خود به خوبی سیر تحولات سیاسی آن روزگار تا عصر مدرن و حتی این جهان معاصر را به تصویر کشیده است که نخست، قدرت همچون لوایاتان غول دریایی ظاهر می‌شود که انسان هابسی را از اضطراب آزاد سازد، سپس قرارداد انسان روسویی را برهم زند تا بر ثروت انسان لاکی تسلط پیدا کند.<sup>۲</sup>

به‌طور معمول، سقراط گفت‌وگوی خود را با طعمهٔ دیالکتیک به پایان می‌رساند: «با چنین وضعی که در آن کشتی حکمفرماست، عجب خواهد بود که سرنشینان کشتی، ناخدای حقیقی را ابله و یاهوگو پندارند و عاقل و بی‌کار شمارند؟».

اینکه تا چه حد این طرح مسئله می‌تواند ذهن بسیاری از ما را تحت شعاع قرار دهد، می‌توان از راه تطبیق آن بر وضعیت فعلی جهان امروز ارزیابی کرد،<sup>۳</sup> ولی در شرایط سیاسی - اجتماعی آن روز، این پرسش سخت تحریک برانگیز بود. در حقیقت، از راه این پرسش است که سقراط بار دیگر توانست فلسفه و روح زندگی‌اش را در مغز و روان افلاطون تعبیه کند. عقبهٔ فکری و منظومهٔ فلسفی این شاگرد، به‌نظر هالینگدال، در زیر هجمهٔ پرسش آن معلم مدفون است.<sup>۴</sup>

طهری

سال هشتم - شماره ۳۱ - بهار ۱۳۸۹

## افلاطون

«ناخدای واقعی کیست؟» پرسش دیگری است که بخشی از اساسی‌ترین دغدغه افلاطون را تشکیل می‌دهد و درست نخستین حضورش را به‌عنوان اولین فیلسوف اثبات کرده است که به گفته هالینگدال، او فیلسوف به تمام معنای کلمه است.<sup>۵</sup>

در عین حال، لازم به ذکر است که فلسفه و فیلسوف شدن، نقطه پایان فعالیت فکری افلاطون نیست. در قیاس سخن بوعلی سینا درباره عرفان و عارف شدن، چنین نیست که فلسفه برای فلسفه است؛ اگر چنانچه عارف از شریعت آغاز می‌کند و در طریقت سیر می‌کند تا به حقیقت واصل شود، فیلسوف نیز در نزد افلاطون از هندسه حرکت سپس، از راه فلسفه (رتالیسم)، زندگی سیاسی را تنظیم می‌کند. در جمهوری، او تصریح می‌کند که فلسفه بیش از ابزار برای رسیدن به الگوی زندگی سیاسی نیست.<sup>۶</sup>

در این باره، افلاطون در حدود سال ۳۸۶ قبل از میلاد، همه زندگی خود را به‌منظور ایجاد مرکز آموزشی آکادِمیا (akademia) در آتن سرمایه‌گذاری کرد. او هندسه را به‌عنوان هزینه ورود داوطلبان، در بالای دروازه نصب کرد. این مرکز، براساس فلسفه وجودی‌اش، یعنی اصلاح زندگی سیاسی از راه آموزش برتر که قوانین و قانونگذاری و کشورداری را می‌آموزد، در واقع به پایگاه کادرسازی و پرورش نیروی سیاستمدار و حکمران شباهت دارد.

بنابراین، افلاطون فلسفه خود را برای تولید حاکم برتر و رهبر اصلح جامعه هدایت می‌کند. او بر آن پرسش چنین پاسخ می‌دهد که ناخدای واقعی کسی نیست جز حاکم آرمانی.

## امام خمینی

این پاسخ کوتاه، هرچند در حد تعریف اسمی است، ولی به‌مثابه موضوع است که در این مقاله بررسی می‌شود. روشن است که این تلاش، از جهاتی تکرار مکرراتی است که در طول تاریخ بحث شده است. مسئله حاکم آرمانی از مهم‌ترین موضوعاتی است که سرنوشت فلسفه سیاسی را تعیین می‌کند. تقریباً هر فردی در هر جامعه‌ای و در هر مقطعی از زمان این دغدغه را دارد که روزی فرارسد که حاکم آرمانی خود را ببیند.

در مقیاس شخصیتی مانند امام خمینی، هر دو بُعد نظری و عملی این مسئله بسیار برجسته به‌نظر می‌آید. با سوابق غنی از تاریخ، مذهب، الگو و مجاهدت، وی به‌عنوان فرد مؤمن وارسته بزرگ شد. او راه خود را در محیط حوزه علمیه و سنت فقه شیعه آغاز کرد. تجربه است که نه او

را محافظه کار و دنیاگریز ساخت و نه خودش آن سنت را در حد بحث علمی یا رساله عملی دانست؛ زیرا فقه در نظام تفکر او به فلسفه عملی حکومت در همه جوانب زندگی تعریف می‌شود.<sup>۷</sup> واجب و حرام جزء احکام دینی‌اند که در آموزه‌های او زمینه‌های تطبیق آنها بسیار گسترده است. وی انسان‌ها را متقاعد می‌کند که مبارزه برای عدالت واجب است و رهایی از ظلم و ستم واجب است<sup>۸</sup> و مسئله حکومت یکی از مهم‌ترین و ضروری‌ترین واجبات است.<sup>۹</sup>

سال ۱۳۵۷ انقلاب اسلامی در ایران پیروز شد. کسی تا آن زمان تصور نمی‌کرد امام خمینی به همراه ملت‌اش قادر به سرنگونی سلسله پهلوی (که از پشتیبانی قدرت‌های جهانی برخوردار بود) و تشکیل حکومت اسلامی باشد. پیروزی انقلاب اسلامی از آغاز، ابعاد جهانی‌اش را به خود گرفته است و به گفته تدا سکاچپال: «این انقلاب تجدیدنظری را در نتایج مطالعات تطبیقی بر روی سه انقلاب فرانسه، روسیه و چین به همراه دارد».<sup>۱۰</sup>

امام خمینی نظام حاکم دو ابرقدرت را مردود می‌دانست و می‌گفت: «نه شرقی، نه غربی». وی معتقد بود که نظام جمهوری اسلامی می‌تواند نقشه سیاسی جهان را تغییر دهد و در آن، خود را به یک ابرقدرت تبدیل کند. این خود به تنهایی کافی به نظر می‌رسد تا مسئله حاکم آرمانی در تفکر و حرکت امام خمینی را به روشنی نشان دهد.

در این میان، تئوری حکومت امام خمینی یعنی ولایت فقیه، درجه بالایی از امکان تطبیق و کارایی خود را اثبات کرد. در این نظریه، جایگاه خداوند و نقش مردم در دین و دموکراسی تبلور یافت. در عرف حاکم در جهان معاصر، نظام ولایت فقیه بدعت سیاسی به‌شمار می‌رفت، تا آنجا که وزیر دفاع دولت کلینتون، ویلیام کوهن گفت: «ولایت فقیه تنها موردی است میان ما و ایران».<sup>۱۱</sup> این بار دیگر مؤید آن است که نظریه ولایت فقیه حتی در سطح سیاست بین‌المللی همواره فرصتی برای موافقان و چالش جدی فراروی مخالفان را فراهم می‌آورد.

### مقایسه افلاطون و امام خمینی

اگر افلاطون مفاهیم سیاسی را نزدیک جایگاه تقدیس آکادموس (akademos) به صورت تئوریک تدریس کرده بود، امام خمینی آن را به‌طور عملی در میان ابرقدرت‌های جهان اثبات کرد و اگر افلاطون کار خود را سرانجام در حد اندیشمند و اطاق فکری (think tank) بسنده کرد، امام خمینی هم متفکر و هم مرد میدان ظاهر گشت. به‌جای ارزیابی برتری یکی بر دیگری، ممکن است تفاوت زمان، وضعیت و شرایط زمان، به تفسیر تفاوت در نقش‌ها و تلاش عملی هر کدام از آنها قادر باشد.

با این حال، مواردی به چشم می‌خورد که آنها را به یکدیگر شبیه می‌سازد. بدون شک، فلسفه افلاطون و به‌ویژه فلسفه امام خمینی، گرایش عرفانی دارند.<sup>۱۳</sup> شرایط زمانی هر کدام شباهت آنان را نیز نزدیک‌تر می‌کند. حد اقل، عصر امام خمینی - علاوه بر فروپاشی کمونیست سوسیالیسم - شاهد بحران دموکراسی غربی است؛ واقعیتی است که قرن‌ها پیش، افلاطون خود کم و بیش تبعات آن را تجربه کرده بود.

اگر چنانچه تلقی راسل درست باشد که افلاطون این هنر را داشت که می‌توانست پیشنهادهای مخالف اصول آزادی را چنان جامه‌ای بپوشاند که قرن‌های آینده را فریب دهد،<sup>۱۴</sup> ولی هنوز شرایط خوش‌بینی آلفرد وایتهد نسبت به افلاطون همچنان فراهم بوده است که فلسفه او عملاً به متن تبدیل شده است که جایی برای تفکرهای فیلسوفان بعدی، بیش از پاورقی برای آن نگذاشت. وانگهی! به‌نظر کاپلستون، فلسفه افلاطون از انسجام بالایی برخوردار است.<sup>۱۵</sup> این استحکام و انسجام معرفتی در اندیشه امام خمینی، به اضافه جامعیت آن بر عناصر عرفانی، فلسفی، کلامی و فقهی دخیل در آن نیز قابل مشاهده است.

به نظر می‌رسد اغراق‌آمیز نخواهد بود که گفته شود بررسی تطبیقی میان افکار افلاطون و اندیشه‌های امام خمینی در این خط تاریخ بشری، تلاش نسبتاً تازه‌ای است برای آشنایی اجمالی با دیدگاه‌های اولین و آخرین دو مجتهد مطلق در تاریخ فلسفه سیاسی.

### حاکم در دیدگاه افلاطون

حاکم را چه از لحاظ مفهومی و چه از لحاظ عینی، نمی‌توان از رعیت جدا کرد و رابطه تنگاتنگی میان این دو مقوله وجود دارد که عبارت است از رهبری. در گفتمان سیاسی، رهبری از حکومت غالباً جداناپذیر است. حکومت یک رهبر بر جامعه از مدل و روش خاصی استفاده می‌کند و زمانی حکومت خوداثبات و تثبیت می‌شود که او تسلط بر اراده مردم پیدا کند. بدین ترتیب، شخص رهبر بخش اساسی از حکومت است. موقعیت او در جامعه بسیار مهم و خطیر است که یکی از ارکان قدرت اراده و یا قانون به‌شمار می‌رود.

بر این اساس است که افلاطون سوابق حکومت و دولت را در ملت‌های مختلف از راه مسافرت‌های ماجراجویی و تجربه‌های طولانی بررسی کرد و به این نتیجه رسید که می‌توان حکومت را به چهار نوع تقسیم کرد. او معتقد بود که تاریخ بشریت، از لحاظ نظم و نظام سیاسی، بر یک خط سیر تحول حرکت می‌کند؛ به طوری که نظام‌های سیاسی - حکومتی در آتن، کورت،

اسپارت و بسیاری از سرزمین‌های دیگر آن، خط تحول و جابه‌جایی قدرت را به این ترتیب سپری کرده‌اند: حکومت تیموکراسی، حکومت لیگارشسی، حکومت دموکراسی و حکومت استبدادی.<sup>۱۵</sup> با مردود دانستن این چهار نوع حکومت، در واقع، افلاطون هر حاکمی را که در رأس هرم هریک از آنها نشست نیز نامشروع و مردود دانسته است. این امر می‌تواند نقطه‌ی شروعی باشد تا ببینیم چگونه افلاطون تصویری از حاکم مورد نظر خود را ارائه می‌دهد.

## عدالت

امرسون می‌گوید نام افلاطون با فلسفه مترادف است و عکس این قضیه نیز درست است.<sup>۱۶</sup> این عینیت تا جایی پیش می‌رود که جدا کردن فلسفه او از سیاست، به نفی آن منجر می‌شود.<sup>۱۷</sup> در نتیجه، نام افلاطون نه تنها با فلسفه عجین است که با سیاست نیز مترادف است. با این حال، نمی‌توان انکار کرد که او قبل از اینکه متفکر سیاسی شناخته شود، یک فیلسوف اخلاق بوده است. از ابتدا، راه او در مقابل راه گروهی از جوانان پرشور هوس‌ران و فرصت‌طلب آتن بود که بی‌آنکه این شایستگی را یافته باشند، به سیاست می‌پرداختند.<sup>۱۸</sup> می‌توان گفت اخلاق و فلسفه و سیاست، پایه‌های مثلثی را تشکیل می‌دهند که راه افلاطون را در جست‌وجوی حاکم آرمانی هموار می‌سازند.

اخلاق افلاطون در واقع مبتنی بر جست‌وجوی سعادت و نیکبختی است. به این معنا که در جهت به‌دست آوردن بالاترین خیر انسان که داشتن آن سعادت حقیقی را دربردارد، هدایت شده است. می‌توان گفت بالاترین خیر انسان، توسعه و پیشرفت حقیقی شخصیت انسان به‌عنوان موجودی عقلانی و اخلاقی، رشد و پرورش صحیح نفس او و آسایش هماهنگ کلی زندگی است.<sup>۱۹</sup>

ولی سعادت و خیر اعلی باید با پیروی از فضیلت به‌دست آید و آن عبارت است از تشبه به خدا. افلاطون در قوانین اعلام می‌کند: «خدا مقیاس و معیار همه چیز است، به معنایی خیلی بالاتر از آنکه هر انسانی چنان که گفته‌اند، بتواند امید آن را داشته باشد». <sup>۲۰</sup> پیش از این نیز تأکید شد: «خدایان به کسی توجه و محبت دارند که میل و اشتیاق وی عادل شدن و شبیه شدن باشد، تا جایی که انسان می‌تواند با پیروی از فضیلت به تشبه به خدا نایل شود». <sup>۲۱</sup>

در جمهوری، افلاطون چهار فضیلت اصلی را مورد توجه قرار می‌دهد: حکمت، شجاعت، اعتدال و عدالت. حکمت فضیلت جزء عقلانی نفس است و شجاعت فضیلت جزء اراده است،

در حالی که اعتدال عبارت است از اتحاد اجزاء اراده و شهوت، تحت حکومت عقل و حکمت، ولی عدالت، فضیلتی است کلی و عام که هر جزء از نفس، کار خاص خود را با هماهنگی درخوری انجام دهد.<sup>۲۲</sup>

بدون شک، عدالت محور اساسی در مباحث اخلاقی و سیاسی افلاطون قرار گرفته است، به طوری که بیشتر گفت‌وگوهایی که در جمهوری ضبط شده است، اطراف این مقوله می‌چرخیدند. در تحلیل گاتری، عنوان جمهوری (republika) خود یک کلمه یونانی است که به معنای انسان عادل یا عدالت است.<sup>۲۳</sup>

عدالت، ساختن شخصیت کامل انسانی است، در عین حال آن را قادر می‌سازد تا موجود اجتماعی فعال شود. این نکته که تصویر یکسانی از عدالت در توسعه روحی فرد و پرورش آن در بُعد اجتماعی، جزء اساسی‌ترین لایه‌های فلسفه سیاسی افلاطون است؛ گلاوکن با تمجید از پیشنهاد سقراط که نخست، بحث از عدالت در سطح کشور انجام شود، سپس در فرد بدین نحوی که از بزرگ‌تر به کوچک‌تر و با مقایسه آنها پیش رود، موافق نتیجه‌گیری او نیز هست: «هیچ تفاوتی میان فرد عادل و جامعه عادل وجود ندارد. هر دو یکی‌اند؛ زیرا هر کدام از حقیقت عدالت برخوردار است»،<sup>۲۴</sup> ولی ماهیت عدالت چیست؟

هنگامی که شرکت کنندگان به بحث عدالت می‌پردازند، سقراط در پایان کتاب اول جمهوری اعلام می‌کند: «من نمی‌دانم عدالت چیست»،<sup>۲۵</sup> ولی در طول این اثر، عدالت با تعریف‌های گوناگون روبه‌رو شده است؛ از «حقوق حقوق دیگران» گرفته تا «عمل به نفع فرد قوی‌تر» و «انجام وظیفه و عدم دخالت در کار دیگران».<sup>۲۶</sup> بنا بر تعریف سوم، عدالت در مقابل تجاوز سیاسی که پیش از اینکه به نابودی زندگی منجر می‌شود، باعث بروز آشوب کشور می‌شود، قرار می‌گیرد.

به عبارت دیگر، افلاطون عدالت را با توجه به تعریف سوم، پایه زندگی اجتماعی - سیاسی می‌داند. او در این باره، تخصص را به عنوان شرط لازم مطرح می‌کند. به این معنا که هر عضوی از جامعه برای ایفای نقش خود، به تخصص در هر کاری نیاز دارد. افلاطون اعلام کرد که اداره کلان جامعه به بیش از تخصص و مهارت فنی نیازمند است و این به نوبه خود یادآور این نکته است که حاکم و رهبر جامعه نه تنها با نیازهای مادی آنها سروکار دارد، بلکه باید زمینه‌های معنوی و رشد اخلاقی آنها را فراهم سازد. بر این اساس، سقراط می‌گوید: «زمام امور جامعه را تنها به دست کسانی خواهد سپرد که از یک سو، علت سعادت حقیقی جامعه را بهتر از دیگران

می‌شناسند و از سوی دیگر، شأن و افتخاری را سزاوار خود می‌دانند که بالاتر از شأن و افتخار زمامداری است.<sup>۲۷</sup> آنان چه کسانی هستند؟

## فیلسوف

تعریف دوم که عبارت است از عمل به منافع فرد قوی‌تر، می‌تواند پرسش مذکور را روشن سازد و چنین بازسازی کند که چه کسی در جامعه قوی‌تر است؟

تأملات بره بر نظریه عدالت افلاطون به این نتیجه رسیده است که عدالت بر مناسباتی استوار است که به حکم قدرت برقرار می‌شود و طبق آن، هرکس قوی‌تر است، احراز تسلط و حکومت می‌کند، ولی اگر منظور از این قدرت همان زورمندی تن باشد، گروه عوام از آن برخوردارند و اینها هستند که قدرت به تحصیل قوانین دارند. پس مقصود از آن، قدرتی است که همراه با حکمت و لیاقت باشد یا به عبارت دیگر، علم استدلالی به سیاست است، به شرط اینکه شجاعت در اجرای منویات بدان پیوند، ولی شجاعتی که باعث غلبه ما بر دیگران می‌شود، باید بتوانیم آن را در خودمان نیز اعمال کنیم؛ یعنی به کف نفس که مستلزم اعتدال در افعال است، قادر باشیم.<sup>۲۸</sup> گفته شد که اعتدال و توازن باعث هماهنگی میان اجزای اراده و شهوت تحت حکومت عقل و حکمت می‌شود و زمانی اعتدال مطلق تحقق پیدا می‌کند که هریک از اجزای نفس، وظایف خود را به‌طور منسجم و شایسته انجام می‌دهد. این همان عدالت فردی است که به دنبال آن، فضیلت نیز در شخص ظاهر می‌شود. بنابراین، عدالت اجتماعی و فضیلت عام، قابل تفسیر است. همان‌طور که حکمت و شجاعت و اعتدال، علت تامه برای تحقق عدالت فردی است، این عناصر نیز در برقراری عدالت در سطح جامعه باید فراهم شوند: «لازمه بدیهی آن این است که اصول عدالت برای فرد و کشور یکسان است».<sup>۲۹</sup>

بر این اساس، می‌توان به پرسش پیش‌گفته چنین پاسخ داد که کسانی که سزاوار افتخار بیش از رهبری جامعه هستند، انسان عادل و صاحب فضیلت و کامل از همه جهات‌اند.<sup>۳۰</sup> آنان همان فیلسوفان‌اند.

## فیلسوف چه کسی است؟

«سگ» یکی از اندک حیواناتی است که در جمهوری به چشم می‌خورد.<sup>۳۱</sup> این پاسخ حتی باعث حیرت و سردرگمی شرکت‌کنندگان گفت‌وگو شد. به دنبال توافق آنها در اینکه فیلسوف باید

طهر

سال هشتم - شماره ۳۱ - بهار ۱۳۸۹



با دوستان خود مهربان باشد و با دشمنانش سختی کند و جمع این دو خصلت متضاد در یک شخص امکان‌پذیر است، چنان‌چه در سگ دیده می‌شد، ولی گلاوکن برای دومین بار در برابر پرسش سقراط درباره‌ی اصلی که آن دو خصلت در سگ شکل می‌دهد، ابراز شگفتی کرد. سقراط چنین توضیح داد: «سگ، مهربانی به مهمان یا خشمگینی به بیگانه را بر دانایی و نادانی خود تعلیق می‌کند. این غریزه شگفت‌انگیز است که سگ تو واقعاً موجودی فیلسوف است». بدین صورت است که افلاطون اولین اشاره را به هویت فیلسوف ارائه کرد.

البته برای آن پرسش، می‌توان پاسخ‌های مختلف در سراسر جمهوری یافت و ممکن است تمثیل سگ برای تشخیص فیلسوف اغراق‌آمیز و یا حتی سخنی نامربوط باشد، ولی چنان‌که جریان بحث درباره‌ی عدالت به صورت دیالکتیک پیش رفته است، این تمثیل نیز به‌عنوان یک گام در خط تصاعد دیالکتیک تا دستیابی به پاسخ نهایی لحاظ شود.

در میان ویژگی‌هایی که افلاطون برای فیلسوف در نظر دارد، دو خصوصیت متضاد و در عین حال، ذاتی است که شاید در بادی نظر، گمراه‌کننده و یا از آن سوء برداشت شود. از یک طرف، فیلسوف برای تزکیه‌ی نفس و تحصیل فضیلت باید از این جهان فانی بگریزد و خود را به عالم مبادی (archtypes) پیوند دهد و از سوی دیگر، وی نیز موظف به آبادانی جامعه‌ی مدنی و تنظیم مناسبات اجتماعی است. فیلسوف انسانی داناست که در عین رهایی از جهان طبیعی، به سیاست مشغول است.<sup>۳۲</sup> او انسانی جامع است که همه‌ی کمال انسانی مانند عدالت، شجاعت، تیزبینی، خردمندی، نجابت و عشق به حقیقت را در خود دارد.<sup>۳۳</sup>

### فیلسوف شدن چگونه است؟

برای دستیابی به این مقصود، سقراط یک برنامه‌ی تربیتی برای کسانی که می‌خواهند فیلسوف - پادشاه و یا پادشاه - فیلسوف باشند، طرح کرده بود تا به شناسایی صور نائل شوند. آنان باید چنان پرورش ببینند که صور یا کلیات را در عقول و نفوس خویش کشف کنند، ولی در واقع، اگر فراگیری میسر نبود، در این صورت تعلیم و تربیت پادشاه - فیلسوف باید امر خاصی باشد.

نظر به جایگاه فضیلت به‌عنوان راه وصول به خیر اعلی، افلاطون به این اندیشه که فضیلت با معرفت حقیقی به خیر اعلی یکی و اینکه فضیلت امری آموختنی است، وفادار مانده است. این اندیشه واقعاً بیانی است از اینکه خیر صرفاً معنای نسبی نیست، بلکه راجع به حقیقتی است که

مطلق، ثابت و نامتغیر است. او در جمهوری نشان داده است که فقط فیلسوف است که از معرفت حقیقی برخوردار است. معرفتی که اولاً خطاناپذیر و ثانیاً درباره واقعی باشد.<sup>۳۳</sup>

براساس نظام معرفت‌شناسی افلاطون، انسان دارای دو نوع شناخت است: ۱. گمان (doxa)؛ ۲. معرفت (episteme). این دو هرکدام به دو قسم است. به هر حال، متعلق گمان عالم محسوس است، حال آنکه معرفت به عالم معقول سروکار دارد. شناخت نوع اول نمی‌تواند معرفت حقیقی باشد؛ زیرا فاقد دو ویژگی آن یعنی خطاناپذیری و واقعی بودن متعلق است. تنها شناختی که واجد چنین ویژگی‌هاست، معرفت نوع دوم است.

گمان و معرفت در واقع دو قلمرو اصلی‌اند که پیشرفت ذهن انسان در راه خود، از جهل به شناخت، خواه ناخواه در طول آنها سیر می‌کند. بر این اساس، افلاطون مراحل را برای حاکم آرمانی آینده تنظیم کرده است:<sup>۳۴</sup>

- هدایت ایشان به تشخیص نقص و عدم کفایت حس و گمان و توجه دادن آنان به وقوع مکرر بعضی از امور شگفت‌انگیز در عالم محسوس.

- پرورش ذهن برای بررسی امور انتزاعی و کلیات یا صور از راه علم حساب؛ به اعتقاد افلاطون، این امر علم نفس را وامی‌دارد تا درباره اعداد انتزاعی تفکر کند و اشیای محسوس را از مرحله استدلال طرد کند.

- آموختن هندسه: این علم آدمی را به کشف حقایق ضروری درباره امور کلی از قبیل خط و مربع و دایره تنها از روی مثل آنها هدایت می‌کند. این دوره آموزش هندسه مسطحه و اشکال دو بُعدی با مطالعه هندسه فضایی و اشکال سه بُعدی تکمیل می‌شود.

- مطالعه علم اصوات یا موسیقی: یعنی بررسی هماهنگی و روابط میان اصوات که آدمی را به تفکر انتزاعی نیز آشناتر می‌سازد.

- در نهایت، به واسطه بحث دیالکتیک به معرفت حقیقی دست می‌یابد: یعنی هنگامی که شخص به کشف مطلق (صور و مثل) تنها با روشنی عقل و بدون کمک حس آغاز کند و استقامت ورزد تا به وسیله عقل محض به ادراک خیر مطلق نائل آید، آنگاه خود را در پایان عالم معقول می‌یابد.

افلاطون این مطلب را در تمثیل غار معروفش تقریباً به ذهن کرد<sup>۳۵</sup> که در آن، خروج معرفت‌شناختی فیلسوف صرفاً علمی و فرهنگی یا انتقادی باریک‌بینی او نیست، بلکه سیر علمی و سلوک معنوی، مراقبت نفس و خیر کشور است.<sup>۳۶</sup> از این راه است که فیلسوف خیر حقیقی

انسان و جامعه را می‌شناسد و بالطبع، قدرت رهبری زندگی انسانی دارد؛ یعنی او پس از اینکه به عالم معقول واصل گشت، به عالم محسوس بازمی‌گردد و به سراغ مردم محبوس می‌رود تا آنان را از تاریکی زندان دنیا رها سازد. فیلسوف افلاطونی نه تنها مسئول رفاهی زندگی مادی است، بلکه مثل نور می‌ماند که از راه تعلیم و تربیت و تهذیب، دیگران را به فضیلت و خیر اعلی هدایت می‌کند. این روش رهبری و حکومت، یادآور این نکته است که فرد رهبر نیز در قبال رفاه روحی و معنوی مردم مسئول است: «تنها در چنان وضعی ممکن است خدای فلسفه بر جامعه آدمیان حکم براند ... تحقق آن وضع به هیچ‌وجه محال نیست، اگرچه خود تصدیق می‌کنیم که بسیار دشوار است».<sup>۳۸</sup>

هرچند کسانی بوده‌اند که افلاطون را در این تصدیق و اعتراف خالصانه همراهی کردند، ولی در نظر بسیاری، به‌ویژه پوپر، حاکم آرمانی در مدینه فاضله افلاطون فقط در ناکجاآبادی به سر می‌برد.<sup>۳۹</sup> این در حالی است که برتراند راسل، حکومت فیثاگوریان در اسپارتا را به‌عنوان ظهور عینی از رؤیایزدازی افلاطون یاد می‌کند، ولی آن را نیز در شرایط امروزی جهان مدرن دیگر امکان‌پذیر نمی‌داند.<sup>۴۰</sup>

در مقابل، دید منفی افلاطون نسبت به نظام‌ها و مدل‌های حکومتی امروز هنوز استوار و نیز در رابطه با نظام حکومتی امام خمینی که براساس دین و جمهوریت بنا نهاده شد، به قوت خود باقی است. ممکن است همراهی نسبی امام خمینی<sup>۴۱</sup> با دید منفی افلاطون در جست‌وجوی راه حل مشترک کفایت نکرده باشد، ولی به‌نظر می‌رسد افلاطون هنوز فرصت داشت تا تمثیل غار خود را با یکی از ارکان معرفتی و سلوکی امام خمینی که به اسفار اربعه معروف بوده است، تطبیق کند. شاید این امر بتواند راه گفت‌وگو و ارزیابی درجه منفی دید افلاطون را نسبت به راه حل امام خمینی باز کند.

## نبوت

اسفار اربعه از اصول عرفان است که امام خمینی خود به‌عنوان عارف واصل، بالطبع از آن کمال استفاده را برده است. این اصل، طبق نظر خاص وی در رساله *مصباح‌الهدیة الی‌الخلافة والولایة*، عبارت است از سفر از خلق به حق مقید؛ سفر از حق مقید به حق مطلق؛ سفر از حق به خلق حقی با حق و سفر از خلق حقی در خلق.<sup>۴۲</sup>

تمثیل غار افلاطون با این اصل عرفانی، لااقل در نسبت آن به سفر اول و چهارم، امکان تطبیق اجمالی خود را نشان می‌دهد. بدین معنا که اگر فیلسوف در نهایت به ناچار از عالم معقول به عالم طبیعت رجعت کند تا مردم را تحت حکومتش اصلاح، براساس حکم خدا هدایت و کشور را آباد سازد، امام خمینی همچون دیگر عارفان بزرگ، چهارم سفر را بیان می‌کند که بنده خدا پس از عروج به بالاترین درجه معرفت و حقیقت<sup>۳۳</sup> و دستیابی به مقام ولایت و قرب تام به خدا، به عالم خلق بازمی‌گردد؛ حقایق الهی مکشوفه را اخبار می‌کند؛ احکام ظاهری و باطنی را در میان آنان می‌آورد و بر مبنای آن به زندگی ایشان رسیدگی می‌کند.<sup>۳۴</sup> این بنده، انسان کامل است که براساس استعداد خاصش و عنایت خدا می‌تواند در میان مردم، نبی و قانونگذار الهی باشد.

افلاطون می‌گوید: «از این رو، شما (فیلسوفان) وظیفه دارید یکی بعد از دیگری به زندانی که دیگران در آن سکونت دارند فرود آید ... و بگویید که هریک از سایه‌ها چیست و سایه چه چیزی است؛ زیرا شما در جهانی که ماوای خود زیبا و خود عدالت و عین خیر است، اصل‌های آن سایه‌ها و اشباح را دیده‌اید ... بهترین و متحدترین کشورها، کشوری است که کسانی که در آن به زمامداری برگزیده می‌شوند، این وظیفه را از روی اکراه بپذیرند».<sup>۳۵</sup>

امام خمینی به همراه عارفان دیگر بر این باور است که مقام ولایت هرگز منقطع نخواهد شد.<sup>۳۶</sup> عالم خلق همیشه از وجود ولی کامل بهره می‌برد و ولایت مطلقه در وجود آخرین پیامبر، محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله، مصداق پیدا می‌کند.

شاید افلاطون ابایی نداشته باشد که با واکنش امام خمینی بر ابن عربی که به اعتقاد وی، علم داود پیامبر صلی الله علیه و آله به احکام شرع مبتنی بر اجتهاد است، موافق باشد؛ زیرا امام خمینی در نقد آن می‌نویسد: «لیس علم الأنبياء بالأحكام من قبيل الاجتهاد، فانهم عليهم السلام يستكشفون الحقائق من الاطلاع على ما في علم الحق او اللوح المحفوظ حسب مراتبهم».<sup>۳۷</sup> این اولین نقطه‌ای است که هویت و کارکرد فیلسوف افلاطون و پیامبر امام خمینی را شبیه یکدیگر می‌سازد. هر دو معارفی دارند که اولاً خطاناپذیر و ثانیاً درباره واقعیت است.<sup>۳۸</sup> آنان از مرتبه عصمت برخوردارند.

اگرچه تصور انقطاع و گسستگی ولایت از خلق ممکن نیست، ولی امام خمینی تذکر می‌دهد که حکم ولایت از رسالت در این حقیقت جداست: «لما كان مدار الرسالة على الاجتماعات الملكية من السياسات والمعاملات والعبادات و هي من الامور الكونية منقطعة

بانتطاعه، فلا محالة تنقطع هی ایضاً بالتشريع التام المتكفل لجميع الاحتیاجات كتشريع نبینا صلی الله علیه وآله وسلم، بخلاف الولاية فان حقیقتها تحصل بالقرب او نفس القرب التام، و هو غیر منقطع كما لا یخفی»<sup>۴۹</sup>.

امام خمینی به اتفاق همه مسلمانان، به اصل خاتمیت رسالت و شریعت حضرت محمد ﷺ اعتقاد دارد. این اصل، کمال و جامعیت و پاسخگویی اسلام بر همه نیازهای زندگی را ثابت می‌کند.<sup>۵۰</sup> حال با پایان یافتن حیات دنیوی آن حضرت و غیبت ایشان در میان مردم، آیا کارکرد الهی - سیاسی، تعلیم احکام و رهبری جامعه و مدیریت زندگی جامعه نیز به پایان می‌رسد؟ و با وجود جانشین ایشان، آیا افلاطون همچنان حاضر است فیلسوف خود را در ردیف افرادی غیر از پیامبر قرار دهد؟

## خلافت

برای پاسخ به این پرسش، نخست باید جایگاه پیامبری و نبوت معنا شود. عارفان راستین نبوت را به انبیا، اخبار حقایق و تعلیم احکام خدا تعریف می‌کنند که به نظر امام خمینی، این معنا در واقع جنبه ظاهری است که باطن و حقیقت آن عبارت است از همان مقام ولایت و خلافت معنوی. در اینجا، ابن عربی معتقد بود که لازم نیست خلافت اعلام به نص الهی شود. امام خمینی بار دیگر به نقد ابن عربی برمی‌خیزد و به تفکیک میان خلافت معنوی و خلافت ظاهری می‌پردازد: «الخلافة الظاهرة التي هي من شئون الانبياء والرسالة ... واجب اظهارها و لهذا نص الرسول ﷺ على الخلفاء الظاهرة. والخلافة الظاهرة كالنبوة ... امر خفي على الخلق لا بد من اظهارها بالتنصيص»<sup>۵۱</sup>.

وجوب تعیین و تنصیص خلافت ظاهری، یکی از بزرگ‌ترین وظایف الهی پیامبر اعظم است.<sup>۵۲</sup> امام خمینی استدلال می‌کند: «فان تضييع هذا الامر الخطير الذي بتضييعه يتشتت امر الامة و يختل اساس النبوة و يضمحل آثار الشريعة من اقبح القبائح التي لا يرضى احد ان ينسبها الى اوسط الناس فضلاً عن نبی مکرم و رسول معظم»<sup>۵۳</sup>. بنابراین، غیبت پیامبر اعظم ﷺ به معنای پایان یافتن کارکرد و فلسفه وجودی او نیست، ولی این با اصل خاتمیت چگونه قابل جمع است؟

به اعتقاد امام خمینی، کسانی هستند که هرچند پیامبر نیستند، می‌توانند چهار سفر را طی کنند و به مقام ولایت و خلافت معنوی واصل شوند؛ مانند علی بن ابی‌طالب و یازده فرزند

معصومش<sup>۵۴</sup>، ولی آنان حق تشریح و قانونگذاری نخواهند داشت؛ زیرا پیامبر اعظم<sup>ص</sup> به عنوان تنها دارنده مقام جمعی و ولایت مطلقه، جایی برای دیگران در زمینه تشریح نگذاشت.<sup>۵۵</sup> خداوند آنان را به وسیله پیامبر<sup>ص</sup> به خلافت ظاهری منصوب کرد تا احکام شرع را تعلیم دهند و اجرا کنند.<sup>۵۶</sup>

تا اینجا به نظر می‌رسد آمادگی افلاطون برای اینکه فیلسوف حاکم‌اش را در وجود آن دوازده انسان کامل و جانشین پیامبر اکرم<sup>ص</sup> ببیند، قابل پیش‌بینی می‌شود؛ زیرا آنان نیز واجد عنصر دوگانه معرفت حقیقی افلاطونی‌اند. امام خمینی می‌نویسد: «فرسول‌الله<sup>ص</sup> هذا المقام الجمعی بالاصالة و لخلفائه المعصومین بالمتابعة والتبعية، بل روحانیه الكل واحد».<sup>۵۷</sup>

در سنت کلام شیعی که امام خمینی خود بدان متعلق است، آنان به عنوان امام شناخته شدند که انسان‌های کامل، وسائط فیض الهی و شایسته حاکمیت و حکومت بر عالم امکان‌اند. در معتقدات شیعیان، جهان از قرن سوم هجری تاکنون همیشه در عنایت و حکومت دوازدهمین ائمه، امام منتظر مهدی(عج)، به سر می‌برد. او در غیبت کبراست و روزی برای دادگستری ظهور پیدا خواهد کرد که جهان در آخر زمان، پُر از ستم و بی‌عدالتی شد.

امام خمینی معتقد است که رهبری و حکومت الهی در روی زمین، لازمه اصل نبوت، امامت وحی و دین است و تعیین خارجی آن در اشخاص معین بر وضوح و شفافیت این آموزه می‌افزاید. به هر حال، «حکومت در زمان پیامبر و امام با خود آنهاست که خدا با نص صریح قرآن، اطاعت آنها را بر همه بشر واجب کرده و ما اکنون کار به زمان آنها نداریم و آنچه مورد بحث ماست، این زمان است»؛<sup>۵۸</sup> یعنی حتی در زمان غیبت امام منتظر مهدی(عج)، حکومت و اجرای قانون شرع، امری ضروری است، ولی در طول زمان غیبت، چه کسی باید بر جامعه حکومت کند و قانون را اجرا کند؟ آیا چنانچه پیشنهادی از طرف امام خمینی ارائه کند، باز هم می‌توان خوش‌بینی افلاطون را پیش‌بینی کرد و فیلسوفش را با رهبری غیر از پیامبر و امام تطبیق کرد؟

این پرسش بسیار مهم است که بعداً ملاک اساسی را در تشخیص هویت رهبر آرمانی در دیدگاه امام خمینی درمی‌یابیم؛ چه در شخص پیامبر، چه امام و چه غیر از ایشان. از این پس نیز به زودی برخی از اختلافات قابل توجه میان افلاطون و امام خمینی یکی پس از دیگری مشاهده می‌شود.

طهری

سال هفتم - شماره ۳۱ - بهار ۱۳۸۹

## ولایت فقیه

گرچه تا اینجا دیدگاه امام خمینی درباره حاکم آرمانی از دریچه عرفانی خویش به‌طور گذرا شناسایی شد، ولی همه آن دقیقاً با بررسی عقلانی و متون دینی هماهنگ و مکمل یکدیگر است.<sup>۵۸</sup> عرفان او اساساً مبتنی بر قرآن و آموزه‌های اهل بیت<sup>۵۹</sup> است و از راه روش برهانی تبیین می‌شود.<sup>۶۰</sup>

بنا بر جهان‌بینی توحیدی، امام خمینی معتقد است قدرت و حکومت از آن خداست. هیچ کس غیر از او حق حکومت و قانونگذاری ندارد<sup>۶۱</sup> و در برابر او، همه برابرند. از این رو، «هیچ فرق اساسی میان مشروطه و استبداد و دیکتاتوری و دموکراسی نیست، مگر در فریبندگی الفاظ و حيله‌گری قانونگذارها ... همه قانون‌های جهان راه‌های حيله‌ای است که بشر برای استفاده خود باز کرده و با نام‌های مختلف بر دیگران تحمیل می‌کند».<sup>۶۲</sup>

خدا بر اساس حکمت و عدلش پیامبر را برگزید تا مردم را از راه ابلاغ تعالیم و حیانی به‌سوی کمال مطلوب هدایت کند، ولی بیان قوانین به‌تنهایی برای سعادت بشر کافی نیست. این قانون در صورتی می‌تواند رفاه و آسایش جامعه را تضمین کند که پیامبر قدرت اجرای آن را نیز داشته باشد. به همین خاطر، تحصیل قدرت و اقامه حکومت، امری واجب است.<sup>۶۳</sup> این وجوب کفایه،<sup>۶۴</sup> نه تنها در زمان رسول صادق است، بلکه تا وقتی دین و قانون الهی وجود دارد، معتبر و به قوت خود باقی خواهد ماند. امام خمینی در مجموعه فتاوایش می‌گوید: اسلام دین سیاست است به تمام شئون آن.<sup>۶۵</sup>

این اصل به‌نوبه خود راه را برای امام خمینی جهت کشف ملاک اساسی حاکم آرمانی خود هموار می‌سازد؛ یعنی هر فردی که عهده‌دار حکومت و مسئول اجرای احکام الهی و مدیریت جامعه اسلامی می‌شود، باید به خود احکام پای‌بند و یا به تعبیر افلاطون، از عدالت فردی برخوردار باشد. در این صورت، حکومت او در واقع حکومت دین بر مردم است. پس کسی زمانی حق رهبری و لیاقت حکومت بر جامعه‌ای را دارد که تعهد عملی به احکام خداوند را از خود نشان دهد.

این تعهد و پای‌بندی فردی عبارت است از لازمه لاینفکی از ماهیت حکومت دینی (اسلامی) و این به‌نوبه خود، دو عنصر و ضابطه اصلی را به‌بار می‌آورد که لاجرم برای شخص رهبر ملت فراهم شود: یکی علم به احکام و دیگری، عدالت: «چون حکومت اسلامی حکومتی مبتنی بر قانون است، آن هم فقط قانون الهی که برای اجرای احکام و بسط عدالت

در سراسر جهان مقرر شده است، زمامدار این حکومت ناگزیر باید دو صفت مهم را که اساس حکومت الهی است، دارا باشد ... : علم به قانون و عدالت. البته ویژگی کفایت و صلاحیت که برای زمامدار امری ضروری است، در همان شرط نخست یعنی علم به معنای وسیع آن، مندرج است.<sup>۶۶</sup>

با توجه به اینکه مسئله حکومت، فرازمانی است، نباید اصل حکومت با پایان یافتن عصر نبوت و وجود عصر غیبت معصوم، تعطیل شود. بنابراین، «اگر خدا شخص معینی را برای حکومت در دوره غیبت تعیین نکرده است، ولی آن خاصیت حکومتی را که از صدر اسلام تا زمان حضرت صاحب(عج) موجود بود، برای بعد از غیبت هم قرار داده است. این خاصیت ... در عده بی شماری از فقههای عصر ما موجود است.»<sup>۶۷</sup> فقیه به کسی اطلاق می شود که نه فقط عالم به قوانین و آیین دادرسی اسلام باشد، بلکه عالم به عقاید و قوانین و نظامات و اخلاق؛ یعنی دین شناس به تمام معنای کلمه باشد.<sup>۶۸</sup> تحقیقات بسیاری از فقیهان شیعه استدلال فقهی امام خمینی را تأیید می کنند که آن ضوابط عقلی ولی فقیه را نیز در بسیاری از متون دینی (روایات معصومان) موجود است.<sup>۶۹</sup>

بنابراین، فقیه عادل، حاکم جامعه است و حکومت او در واقع عبارت است از آنچه امام خمینی به ولایت فقیه عنوان کرد. می توان گفت حاکم آرمانی در فقیه عادل مصداق پیدا می کند و در اینجا اجمال تباین ذاتی آن با آرزوی بزرگ افلاطون در شخص فیلسوف پادشاه، نمایان می شود.

امام خمینی درباره ولایت فقیه، خاطر نشان می کند که ولایت در اینجا با آن مقام شامخ ولایت معنوی خلط نشود: «مقصود ما از ولایت، ولایت کلیه الهیه که در زبان عارفان و برخی از فلاسفه متداول است، نیست، بلکه منظور همان ولایت قراردادی و اعتباری است؛ همچون سلطنت و حکومت عرفی و دیگر مناصب معمول در میان مردم.»<sup>۷۰</sup> بنابراین، مقام والای ولایت عارف، ملاک استحقاق و معیار ثبوت لیاقت زمامداری و حکومت بر جامعه در او نیست، بلکه درجه بالایی از فقاقت آن فقیه عادل و باتقواست که برای وی در به دست گرفتن مقام عرفی و اجتماعی و سیاسی کفایت می کند.

با توجه به اصل امامت، ولی فقیه در واقع در طول ولایت ظاهری ولی معنوی و امام معصوم قرار می گیرد، از او مشروعیت حکومت را دریافت می کند و به عنوان نایب او، به اعمال قدرت و اجرای احکام الهی می پردازد. به نظر امام خمینی، ولایت معنوی و ولایت ظاهری — اعتباری در

طرح



شخص فقیه عادل تفکیک‌پذیر است.

این دو در شخص پیامبر ﷺ و ائمه معصومین چنین نیست و این تفکیک‌ناپذیری در شخص فیلسوف مورد نظر افلاطون، مؤلفه ماهوی حاکم آرمانی خود به‌شمار می‌رفت. بنابراین، میان ولایت ظاهری فقیه عادل و ولایت ظاهری معصوم، فرق نگذاشتن در فلسفه سیاسی افلاطون بی‌معنا خواهد بود؛ زیرا امام خمینی در کشف‌الاسرار به صریح‌ترین وجه تأکید کرده بود: «هر چه برای پیامبر از لازم بودن اطاعت و ولایت و حکومت ثابت است، برای آنها [یعنی فقیهان] هم ثابت است».<sup>۷۱</sup>

با اینکه هم افلاطون و هم امام خمینی در مردود دانستن مدل‌های رایج در زمان خودشان موضع مشترکی دارند،<sup>۷۲</sup> ولی در شکل‌گیری این موضع، هر کدام نخست از روش خاصی استفاده کرده‌اند: اولی از روش استقرایی تجربی و دومی از روش برهانی و عقلی. البته می‌توان دید که جمع هر دو روش در فرایند استنتاج آنان، احترام ما را به کوشش نظری‌شان در جایگاه مناسب قرار داد.

نقطه دیگری که در اینجا نمی‌شود از آن گذشت این‌که به‌نظر می‌رسد نظر امام خمینی را درباره اینکه افلاطون اتصال به جهان معقول و عالم حقایق را به‌عنوان شرط لازم برای فیلسوف پادشاه و حاکم آرمانی خود در نظر گرفته است، می‌توان مثبت ارزیابی کرد: با این تفاوت، این شرط فقط تا آنجا معتبر است که به اولیای مطلق و خلفای خاص که از راه آیت الهی و تنصیب خاص برگزیده شدند، مربوط می‌شود، ولی در حق فقیهان عادل که از راه تنصیب عام و توصیف به‌عنوان نمایان آنان معین می‌شوند، فاقد اعتبار است.

روشن است که عدم ضرورت دستیابی ولی فقیه به مرتبه تجرد و عالم حقایق، خیلی زود خوش‌بینی افلاطون را نسبت به حاکم آرمانی امام خمینی از بین می‌برد. شاید این نخستین اشاره‌ای باشد که درک ما را به ارزیابی پیشین‌پویر و راسل نزدیک می‌کند. چیزی که در حال حاضر نیاز به تحقیق بیشتری دارد این‌که تا چه اندازه فاصله دیدگاه‌های افلاطون و امام خمینی درباره حاکم آرمانی تصویر می‌شود؟ آیا هنوز نشانه‌های دیگر وجود دارد که آن تباین اجمالی میان آنان را توجیه و یا حتی تبدیل به مانع‌الجمع می‌کند؟

## فقاہت

امام خمینی در ابتدای وصیتنامه الهی - سیاسی سفارش کرده بود که «فقه سنتی که در آن حکم اولی و حکم ثانویه است، ضامن پیشرفت و تعالی ملت‌هاست. آنها باید درک کنند که یک

قدم انحراف، آغاز فروپاشی دین، احکام اسلامی و حکومت عدل الهی است».<sup>۷۳</sup>

فقیه و کارشناس احکام دین شدن نیاز به سلسله‌ای از دانش در رشته‌های علوم انسانی دارد؛ از قبیل: ادبیات زبان متون دینی (عربی)، منطق، اصول فقه، علوم قرآن، روایت و درایت، تفسیر قرآن و احادیث مورد نیاز در استنباط احکام، تحقیق در دلالت عقلایی و مدلولات زبانی آن، مطالعه دقیق در تعارض میان ادله و قراین موجود، دسترسی به اسباب نزول آیات و اسباب ورود روایات، کشف روش‌های ائمه معصوم در استنباط احکام، مراجعه به کلمات فقهای مذهب و همچنین بحث و بررسی فتاوای فقهای عامه. در این باره، فقیه باید خودش را به تفریح فروع بر اصول عادت دهد تا ملکه اجتهاد و استنباط را به دست آورد. در عین حال، امام خمینی خاطرنشان می‌سازد که شایسته نیست در مطالعه آن علوم، به دام افراط و درگیری دقت‌های فلسفی بیفتد که از غرض اصلی آن بازماند؛ یعنی کشف حکم از ادله آن، براساس شیوه عقلایی و فهم عرفی.<sup>۷۴</sup>

یکی از مؤلفه‌های نظام اجتهادی امام خمینی عبارت است از نقش زمان و مکان: «روحانیت تا همه مسائل و مشکلات حضور فعال نداشته باشد، نمی‌تواند درک کند که اجتهاد مصطلح برای اداره جامعه کافی نیست. زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام، ممکن است حکم جدیدی پیدا کند».<sup>۷۵</sup>

طبق نظریه تخطئه، اجتهاد و استنباط فقیه هرچند در بهترین شرایطش، تحصیل حکم واقعی است، ولی به‌خاطر محدودیت‌های ذاتی و خارجی در بیشتر موارد به کشف حکم ظاهری که ممکن است با اراده واقعی خداوند مطابقت نداشته باشد، می‌پردازد و خداوند عمل به احکام ظاهری را کافی می‌داند.<sup>۷۶</sup>

ملاحظه می‌شود که معنای اجتهاد در اندیشه امام خمینی با معرفت‌شناسی افلاطون سخت در تضاد است؛ مفاهیمی مانند روش عقلایی، فهم عرفی، زمان و مکان و حکم ظاهری، درست در مقابل مفاهیم اساسی در دستگاه فلسفی افلاطون قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر، فیلسوف افلاطونی، حکیمی است که براساس روش عقلانی و کشف حقیقت متعالی در عالم فرازمانی - مکانی، به احکام واقعی و ثابت و ضروری دست یافت. در نظر امام خمینی، این توصیف فقط یا با مرتبه امام مهدی (عج) مناسب است یا با عارف متاله واصل، ولی در شرایط امروز، امکان حکومت آنان، به علت غیبت امام معصوم یا پنهان بودن مسئله تاله عارف فراهم

نیست و بعداً اشاره خواهد شد که چگونه افلاطون سعی فراوانی را مبذول می‌کرد تا آرمان‌گرایی خود را در مرحله عمل و تحقق عینی آن ثابت کند.

امام خمینی می‌نویسد: «چیزهای دیگر در [زمانداری] دخالت و ضرورت ندارد؛ مثلاً علم به چگونگی 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 همه قوای طبیعت را کشف کند یا موسیقی را خوب بلد باشد، شایستگی خلافت را پیدا نمی‌کند».<sup>۷۷</sup> او در جای دیگر تصریح کرد: «فقیه به کسی اطلاق می‌شود که نه فقط عالم به قوانین و آیین دادرسی اسلام، بلکه عالم به عقاید و قوانین و نظامات و اخلاق؛ یعنی دین‌شناس به تمام معنای کلمه است».<sup>۷۸</sup>

## عدالت

این ملاک عبارت است از بُعد معنوی برتر که برتری فکری ولی فقیه را کامل می‌سازد. پیش از این بیان شد که عدالت در نزد افلاطون به هماهنگی حکمت، شجاعت، اعتدال و انسجام شهوت و اراده و عقل تعریف شد؛ چیزی است که در مباحث اخلاقی حکمای مسلمان، ناآشنا نیست.

در اخلاق عملی افلاطون چنین آمده است: «خود را بشناس».<sup>۷۹</sup> این آموزه در احادیث معصومان، به معرفت نفس تعبیر شده است و این دقیقاً به‌عنوان محور عرفان عملی امام خمینی شناخته می‌شود. وی همانند استاد بزرگوارش، آیت‌الله شاه‌آبادی، جایگاه معرفت نفس را بر روی صفحه پاک فطرت هر انسان تشخیص داد<sup>۸۰</sup> و چون امری است همگانی و زوال‌ناپذیر<sup>۸۱</sup> که همواره در میان حالت غفلت و یقظه قرار دارد، عرفان امام خمینی، از این رو، بیشتر به بیداری و رجوع نفس به نور فطرت شباهت دارد تا به تفهیم مطالب؛ چنان‌که قرن‌ها پیش این رجوع را افلاطون روش دیالکتیک خود قرار داده بود.

با این همه اشتراکات، هنوز راهی برای مطالعه پایه‌های دستیابی عملی به مرتبه والای عدالت و فضیلت دراز است. بدین معنا که علاوه بر طی مراحل معرفت که بنا بر تفسیر برخی از فلاسفه، صرف نظری و فرهنگی یا انتقادی باریک‌بینی نیست؛ بلکه سیر علمی و سلوک معنوی، مراقبت نفس و خیر کشور است،<sup>۸۲</sup> هنوز این پرسش مطرح است که چگونه و از چه نقطه‌ای این سلوک معنوی را باید آغاز کرد؟ شاید این موضوع در بسیاری از تاریخ

فلسفه غرب نادیده گرفته باشد، ولی بررسی فلسفه سیاسی امام خمینی، بدون توجه به مباحث سلوکی اش، ناقص به نظر می‌رسد. پاسخ به این پرسش به آسانی از بیشتر آثار ایشان به‌طور مفصل یافت می‌شود.

در عرفان عملی چنین گفته شده است که سلوک از شریعت در طریقت به حقیقت انجام می‌گیرد. به‌نظر امام خمینی: «إن الطریقة والحقیقة لا یحصلان إلا من طریق الشریعة، فإن الظاهر طریق الباطن، بل یفهم منه [لو أنهم اقاموا التوراة والإنجیل ... الآیة] أن الظاهر غیر منفک عن الباطن. و من أراد ان یصل الی الباطن من غیر طریق الظاهر کبعض عوام الصوفیة، فهو علی غیر بینة من ربه».<sup>۸۲</sup>

با توجه به اصل اسفار اربعه عارفان، سالک سفر نخست، سفر نخست خویش را از تعهد به احکام شرع آغاز خواهد کرد. تعهد همان چیزی است که به‌وسیله مقوله عدالت معنا می‌یابد؛ یعنی: «ملکه راسخی که انسان را وامی‌دارد تا تقوا را مراعات کند، از محرمات پرهیز کند و واجبات را به‌جای آورد»<sup>۸۳</sup> و «این عدالت می‌تواند با انجام یک گناه بزرگ یا تکرار گناهان کوچک، از بین رود».<sup>۸۴</sup>

به‌نظر می‌رسد این سخن فاصله زیادی میان عدالت ولی فقیه و عدالت فیلسوف حاکم نمایان می‌سازد. فیلسوف آرمانی افلاطون زمانی حاکم جامعه‌ای می‌شود که به عالم تجرد و حقیقت وارد و مراحل سلوک را به اتمام رساند، ولی ولی فقیه فقط وقتی حق حکومت را کسب می‌کند که به احکام ظاهری شرع، متعهد و پای‌بند است و این تعهد و التزام، گرچه تا آخر سفر روحانی و حفظ هر حالت و مقام عرفانی باید محفوظ بماند، جزء اولین مرحله‌ای از مراحل سفر اول به‌شمار می‌آید. بنابراین، حاکم آرمانی لزوماً نه فیلسوف است، نه عارف کامل. عکس این قضیه نیز صحیح است که نه فیلسوف و نه عارف کامل، لازم نیست حاکم ایده‌آل باشند.

عدالت دینی یا تقوا، به‌مثابه دادگاه درونی می‌ماند که همواره بر تصمیمات و رفتار فقیه، به‌طور مستقیم نظارت می‌کند و در مقابل، او در برابرش پاسخگویی بیش از مسئولیت اخلاقی را بر عهده دارد. به علاوه، این ملکه فردی در واقع قدرت محرکه و منشأ انگیزه قوی را به‌وجود می‌آورد. تلقی فقیه عادل جامع‌الشرایط نسبت به حکومت که عبارت است از امانت بزرگ خداوند علیم و حکیم، می‌تواند تا حد قابل توجهی تفکر و تعهدش را در اعمال قدرت و اجرای احکام تحت نظر قرار دهد.

فردی بودن این جنبه از عدالت، خودبِه‌خود قدسیتی را بر شخص ولیّ فقیه به ارمغان نمی‌آورد تا اینکه حاکم مطلق و شخصیت نقدناپذیر و رژیم توتالیتر می‌شود و آزاداندیشی و پویایی افراد جامعه سرکوب شود؛ چنان‌که پوپر از فیلسوف پادشاه و جامعه‌بسته افلاطون چنین نگرانی را بارها ابراز کرده بود؛<sup>۸۶</sup> زیرا حتی اگر پیش‌بینی و نگرانی پوپر درست باشد، امکان سرایت دادن آن به ولیّ فقیه بسیار اندک است، اگر نگوییم نیست؛ زیرا امام خمینی عدالت و تعهد ولیّ فقیه را در چهارچوب احکام ظاهری معنا می‌کند. احکامی که آزادی و فرصت ارزیابی درجه انطباق آن عدالت و این احکام را حتی برای عوام مردم فراهم می‌آورد. او می‌گفت: «عدالت می‌تواند از طریق حُسن ظاهر، مراعات احکام شرع و التزام دینی، معاشرت اجتماعی و امثال آن معلوم شود. خداوند دلالت حُسن ظاهر بر حُسن باطن را تأیید می‌کند، گرچه برای تحصیل اطمینان و حُسن ظنّ مردم کافی نیست».<sup>۸۷</sup>

امام خمینی با به رسمیت شناختن تعهد بیرونی و عدالت ظاهری، در واقع مراقبت نفس (self control) را با نظارت عمومی (public control) در شخص ولیّ فقیه جمع کرد. آموزه‌های دینی اجتماعی - سیاسی مانند اصل شورا و نصیحت به رهبران جامعه و امر به معروف و نهی از منکر، این نظارت را پشتیبانی می‌کند.

### ولیّ فقیه چگونه می‌تواند حکومت را به‌دست بگیرد؟

در صورتی که شخصی توانست به شایستگی‌های فیلسوف یا فقیه عادل جامع‌الشرایط نایل آید و مشروعیت حکومت را دست یابد، حال چگونه او حکومت را به فعلیت می‌رساند و چگونه جامعه را متقاعد می‌سازد تا حکومت او را مقبول بدانند و در نهایت، او چطور سهم بزرگی از تاریخ و تمدن بشر داشته باشد؟

افلاطون، نخست فیلسوف را برحذر می‌کند: «کسی که شایستگی زمامداری دارد، نباید از دیگران تقاضا کند که به فرمان وی گردن گذارند».<sup>۸۸</sup> چنان‌که در تمثیل کشتی و سرنشینانش آمده است: «اقتضای طبیعت این نیست که ناخدای واقعی از آنها تقاضا کند که سکان کشتی را به او بسپارند». او سپس توضیح می‌دهد که فیلسوف می‌تواند قدرت را از راه بیان قوانین مثالی و طرح مدل ایده‌آل حکومت به جامعه و از بین بردن بدبینی آنان نسبت به فلسفه و فیلسوف، به‌دست بگیرد. از آنجا که ذهن فیلسوف براساس حقایق و نظام الهی شکل گرفت، او فقط قادر خواهد بود تا امور جامعه را براساس آن قانون مثالی و مدل ایده‌آل اداره کند. ولی، همین آرمانی و

الهی بودن نظام، او را وامی‌دارد تا از صحنهٔ اجتماع و سیاست بگریزد.<sup>۸۹</sup>

در جمهوری، افلاطون به طرز کاملاً خوش‌بینانه معتقد است که حضور فیلسوف در بنبوحهٔ اجتماع و سیاست از باب اکراه و ادای دین به جامعه است که او را برای تربیت دیدن و آزادی از بندهای غار و وصول به خورشید حقیقت و برخورداری از فضیلت و سعادت انتخاب کردند: «شما [فیلسوفان] را ما [جامعه] برگزیده و چون ملکهٔ کندوی زنبوران تربیت کرده‌ایم تا هم خودتان قرین سعادت گردید و هم جامعه را به‌سوی نیک‌بختی رهبری کنید ... بهترین و متحدترین کشورها کشوری است که کسانی که در آن به زمامداری برگزیده می‌شوند، این وظیفه را از روی اکراه بپذیرند».<sup>۹۰</sup>

اینکه آن جامعه چطور جامعه‌ای است و چگونه ساخته می‌شود که از فیلسوف مطالبه می‌کنند تا بر آنان حکومت و اقامهٔ عدل کنند، مسئله‌ای است که تردیدها را به همراه دارد. لاقبل با وضعیت اولیهٔ جامعه در تمثیل غار سازگار نیست و ممکن است منظور از جامعه، اشخاصی مانند خود وی باشد؛ زیرا اگر فیلسوف حاکم نشود: «خداوند اشتیاقی راستین به فلسفهٔ حقیقی در درون شاهان یا پسران شاهان و فرمانروایان بدهد»،<sup>۹۱</sup> سپس خود او این ارادهٔ خداوند را در انتخاب تعدادی از پادشاهان آن عصر و تربیت آن به آموزه‌های فلسفی خود عملی کرده بود،<sup>۹۲</sup> ولی به‌نظر گاتری، افلاطون این را نیز بارها اظهار داشت که فیلسوف می‌تواند قدرت و حکومت را از راه زور و اجبار تصاحب کند.<sup>۹۳</sup>

به هر حال، جامعه‌هایی که افلاطون در طول حیات و تجربه‌های پرماجرایی خود شاهد آنهاست، پست و فاسدند و هرچند آن زمان مشکلات خاص خود را داشت، ولی جهان امروز نسبت به گذشته به مراتب پیچیده‌تر است. در این شرایط و درست در نقطه‌ای که کیسینجر آن را قلب جهان یاد می‌کرد و در عصری که پایان تاریخ است، امام خمینی موفق به برپایی نظام ولایت فقیه حکومت حاکم آرمانی خویش شد که جهان را غافلگیر و مبهور کرد؛ جهانی که در آن، به گفتهٔ جابری، مسلمانان سخت مورد هدف مطامع ابرقدرت‌ها قرار گرفته‌اند.

البته، امام خمینی استفاده از زور و خشونت را اساساً غیرمشروع می‌شمارد: «آزادی یک نعمت الهی است»<sup>۹۴</sup> و «ما بنا نداریم که یک تحمیلی به ملتمان بکنیم و اسلام به ما اجازه نداده است که دکتاتوری بکنیم ... ما حق نداریم. خدای تبارک و تعالی به ما حق نداده است. پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که ما به ملتمان یک چیزی تحمیل بکنیم».<sup>۹۵</sup>

ایشان در این مرحله، دموکراسی را مطرح و عنوان کرد که این روش نه تنها در کسب قدرت سیاسی و حکمرانی به طور سالم و کارآمد معتبر است: «دموکراسی در خود کلمه اسلام مستتر است»<sup>۶۶</sup>، بلکه «سرنوشت هر ملت دست خودش است ... هر کس سرنوشتش با خودش است»<sup>۶۷</sup>. پیروزی مال آن کسی است که ملت با او موافق است و ملت با اسلام و با سعادت اسلامی، با جمهوری اسلامی موافق است»<sup>۶۸</sup>. بنابراین، ولیّ فقیه در کسب قدرت و اعمال حاکمیت، به ملت متکی خواهد بود.<sup>۶۹</sup> در عین حال، امام خمینی یادآوری می‌کند که مردم آزادی سیاسی و حق رأی خود را در جهت پشتیبانی از ولیّ فقیه به عنوان تکلیف الهی اعمال کنند.<sup>۷۰</sup> این همان طرح اولی است که افلاطون آن را مطرح کرد.

بنابراین، ولیّ فقیه می‌تواند زمام امور جامعه را در دست داشته باشد که افراد جامعه آزادانه حق حاکمیتش را می‌پذیرند. این جامعه باید به مبانی و اصول ولایت او که بر مبنای جهان‌بینی توحیدی خاص استوار است، ایمان داشته باشند. امام خمینی تلاش فراوانی کرد و چنین جامعه‌ای را از راه آموزش، روشنگری و بر پایه عقلانیت دینی آماده کرد تا آنها بینش عمومی را نسبت به تکلیف سیاسی‌شان کسب کنند.

به این ترتیب، گرچه فقیه عادل از لحاظ شرع حق حکومت دارد، ولی برای اثبات و اعمال و به فعلیت رساندن آن، نیازمند رأی و رضایت مردم خواهد بود. در واقع، حاکم آرمانی امام خمینی در صورتی حکومت می‌کند که از پشتیبانی دو مشروعیت طولی برخوردار است: مشروعیت آسمانی و مشروعیت زمینی.

## خاتمه

تاکنون، مجموعه اشتراکات مشخص میان افلاطون و امام خمینی، به اضافه انبوهی از اختلافات ایشان مشاهده می‌شود. روشن است که هر دو فلسفه سیاسی ایشان (به اصطلاح شهیدصدر) بیشتر به مذهب و ایدئولوژی شباهت دارد تا به علم. آنان علاقه‌مند نبودند که فقط توصیف و تعیین کنند که کشورهای تجربی چه هستند، بلکه علاقه‌مند بودند که تبیین کنند چگونه باید باشند.<sup>۷۱</sup>

بنابراین، «چه کسی باید حکومت کند و چگونه آن را باید دست یابد؟» پرسشی است که در کانون تفکر و احساس آنان قرار می‌گیرد. در میان آثار افلاطون، گزارشی درباره اینکه آیا او خود هیچ بار سعی می‌کرد تا آن فیلسوف - پادشاهی را در شخص خود تطبیق کند و حکومت را

به دست گیرد، نرسیده است، ولی او تا قبل از بازگشت از سفرهای طولانی و پرحادثه و برپایی آکادیمی در آتن، تلاش می کرد پادشاه - فیلسوف را بسازد.

به این منظور، افلاطون دعوت دیونوسیوس اول - حکمران خودکامه سیراکوس - را پذیرفت و عازم آن شهر شد، ولی سرانجام بر اثر سوءظن خودکامه، روابط آن دو تیره گشت و فیلسوف حتی در خطر مرگ قرار گرفت که به کمک مردی از کورنه جان سالم به در برد و توانست در سال ۳۸۷ ق.م. به آتن بازگردد. با مرگ خودکامه، او ابایی نداشت بیست سال بعد، تجربه آن ناکامی را با دیونوسیوس دوم تکرار کند.<sup>۱۰۲</sup> در جمهوری آمده است: «[کشوری] سرمشق مقدسی است که در آسمان بر پا کرده اند تا کسانی که دیده ای بینا دارند، چشم به آن بدوزند و به پیروی از قوانین آن، کشور درون خود را سامان بخشند».<sup>۱۰۳</sup>

درباره فقیه عادل و ولایت او، هرچند کسانی بوده اند که این نظریه برای آنان قابل هضم نیست؛ آنجا که گری سیک در طول مطالعات در سازمان امنیت ملی (NSC) در دوره فورد، کارتر و ریگان اظهار کرده بود: «ولایت فقیه در بانک های اطلاعات ما تعریف پذیر نیست، حتی نمی توانیم موقعیت ولی فقیه را درک و قلمرو نفوذ او را پیش بینی کنیم».<sup>۱۰۴</sup> ولی تاکنون کسی ناکجا آبادی آن را مطرح نکرده است؛ زیرا امام خمینی عملاً نظریه خود را در این جهان اثبات کرد و به جرأت می توان گفت که او خود نخستین فقیه عادل جامع الشرایط است که ولی و حاکم بر همه شئون جامعه است و به نظر می رسد هنوز این امکان وجود دارد که او با فیلسوف - پادشاه افلاطون و آرمان گرایی اش، با شرایط کنونی جهان بررسی تطبیقی شود و اعتبار نظر راسل مورد ارزیابی قرار گیرد.

افلاطون که اواخر عمر را بر اثر به قتل رسیدن دوستش - دیون - درست سه سال پس از اینکه در سال ۳۵۷ ق.م. موفق شد خود را صاحب اختیار سیراکوز سازد، در اندوه فراوان سپری کرد که امید خود را درباره یک فیلسوف حاکم مبدل به یأس یافت.<sup>۱۰۵</sup> البته او بعداً در قسواتین که محصول دوره سالخوردگی و آخرین اثر وی است، نظریه حاکم آرمانی خود را به طور واقع بینانه تر تعدیل کرد (هرچند از حوصله این مقاله خارج است) که قطعاً نکات بسیار ارزنده ای که می تواند فاصله موجود میان او و امام خمینی را تا حد قابل توجهی کم کند، دربردارد. این امر نشان دهنده این است که فلسفه سیاسی افلاطون دچار تحولاتی شده است و این تحول نیز در تفکر سیاسی امام خمینی مشاهده می شود، ولی برخلاف افلاطون، به بی ثباتی منجر نمی شود. تدریج و اجتهاد با همه عناصر آن، مثل نقش زمان و مکان، از جمله اصولی است که آرمان سیاسی امام خمینی را

طرح

نار  
هفتم - شماره ۳۱ - بهار ۱۳۸۹

۱۶۰



پویا و متناسب با واقعیات و شرایط موجود در طول مبارزات و حیات خود ساخت.<sup>۱۶</sup> حتی اگر بر فرض، نظام ولایت فقیه سقوط کرد، او دچار آن سرنوشت نخواهد شد؛ زیرا فلسفه زندگی او بر اصل انجام تکلیف و اراده خداوند است: «حکومت ظاهری صوری امری است که امامان شیعه عنایتی بدان نداشتند، مگر به منظور اجرای اوامر حق تعالی و تحقق بخشیدن به احکام اسلام؛ چنان که از امیر مؤمنان علیه السلام حکایت شده است که روزی به کفش وصله خورده خود اشاره کرد و فرمود: والله لاهی احب إلی من إمرتکم إلا ان اقیم حقاً او ادفع باطلاً».<sup>۱۷</sup>

پس از پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم، حضرت امیر مؤمنان علی بن ابی طالب علیه السلام مثال تاریخی و الگوی عینی از حاکم آرمانی امام خمینی است. او گفت: «عدالت به معنای واقعی این است که ... مانند حضرت علی علیه السلام رفتار کند و طبق برنامه‌ای که برای مالک اشتر و در حقیقت برای همه والیان و حاکمان تعیین فرموده است؛ چون بخشنامه‌ای است عمومی که فقیهان هم اگر والی شدند باید دستورالعمل خویش بدانند».<sup>۱۸</sup> این سیاستنامه که در سازمان ملل متحد به عنوان سند عدالت انسانی به ثبت رسیده است، جلوه‌ای است از یک شخصیت حاکم آرمانی عظیم که شاید این فرساز کوتاهش بتواند عظمت عدالت فردی و عمومی وی را نمایان سازد. فرمود: «والله لو اعطیت الأقالیم السبعة بما تحت افلاکها علی ان اعصی الله فی نملة اسلیها جلب شعيرة، ما فعلت».<sup>۱۹</sup>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

1. Plato: Republic, book VI, p. 348.
۲. محمد فیوجی، مشروعیت و مقبولیت، فصلنامه علوم سیاسی، ۱۳۸۲، ش ۲۱.
3. See: Robert I. Rotberg. State Failure and State Weakness in e Time of Terror, Brookings Institution Press, 2003.
۴. هالینگدال، مبانی تاریخ فلسفه غرب، ص ۸۹.
۵. همان.
۶. امیل بره، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۸۷.
۷. موسوی خمینی، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۹۸.
۸. موسوی خمینی، ولایت فقیه، ص ۲۷، ۲۹ و ۱۳۸.
۹. همان، ص ۴ و ۴: کتاب البیع، ج ۱، ص ۴۶۲.
۱۰. منوچهر محمدی، انقلاب اسلامی در مقایسه، ص ۳۵۲.
۱۱. روزنامه کیهان، ۲۰۰۱/۴/۲۲.
12. See: Klosko, George. *The Development of Plato's Political Theory*, New York, Oxford University Press Inc., 2006; Pater, Walter. Plato and Platonism: A Series of Lectures, Kensington Park, Cambridge Scholars Press, 2002.
13. Bertrand Russell, *The History of Western Philosophy*, p. 105.
14. F. Copleston. *A History of Philosophy*, vol. 1, p. 133.
15. See: Plato, Republic, book IX.
۱۶. ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ص ۸.
۱۷. امیل بره، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۸۸.
۱۸. همان، ص ۱۸۹.
19. F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 1, p. 216.
20. Idem, p. 251.
21. Plato: Republic, book VI, p. 348.
22. Idem, book VI, p. 312; F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 1, p. 220.
۲۳. گاتری، افلاطون. جمهوری، ص ۸.
24. Plato, Republic, book I, p. 191.
25. Idem, book II, p. 209.
26. Idem, book I, p. 190.
27. Plato, Republic, book VII, p. 379.

۲۸. امیل بره، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۹۰.

29. F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. I, p. 224.

۳۰. گاتری، افلاطون، جمهوری، ص ۹.

31. Plato, *Republic*, book II, p. 229

32. Idem, book VII, p. 377.

امیل بره، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۴۵.

۳۳. گاتری، افلاطون، جمهوری، ص ۱۲۵.

34. F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 1, p. 149-153.

۳۵. ریچارد پاپکین و آروم استرول، متافیزیک و فلسفه معاصر، ص ۴۰-۴۴.

36. Plato, *Republic*, book VII, p. 373-375:

به اختصار: «مردمانی در یک غار زیرزمینی زندگی می‌کنند که مدخل آن در سراسر جبهه غار، رو به روشنایی است. این مردم از زمان کودکی در آنجا بوده‌اند و پاها و گردن‌هایشان با زنجیر بسته شده است، به طوری که نمی‌توانند حرکت کنند و فقط می‌توانند پیش روی خویش را ببینند. پشت سر ایشان آتشی که از دور بر فراز یک بلندی افروخته شده است، می‌درخشد و میان آتش و این زندانیان راهی است بر بلندی. آنها یا فقط سایه‌های خود را می‌بینند یا سایه‌های یکدیگر را؛ یعنی سایه‌هایی که نور آتش بر دیوار مقابل غار افکنده است. در چنین دنیایی، لفظ حقیقت چیزی جز سایه تصاویر نیست، ولی اگر زندانی ناگهان رهایی یابد و دیگر سایه‌ها را به جای اشیای واقعی نگیرد و به سوی روشنایی بنگرد، متحمل درد و رنج خواهد شد و قادر نخواهد بود که واقعیتی را که قبلاً سایه‌های آنها را می‌دید مشاهده کند. لازم است که وی برای دیدن عالم بالا تمرین کند و خود را به آن عادت دهد. در آغاز سایه‌ها را بهتر خواهد دید و بعد تصویر آدمیان و دیگر چیزها را که در آب انعکاس یافته است و سپس خود اشیاء را و پس از آن نور ماه و آسمان پر ستاره را مشاهده خواهد کرد و آسمان و ستارگان را شبانگاه بهتر از نور خورشید یا پرتو آن هنگام روز خواهد دید. سرانجام خواهد توانست خورشید را ببیند و او را چنان که هست نظاره خواهد کرد».

۳۷. نوافلاطونیان این افکار افلاطون را صبغه دینی داده‌اند؛ ر.ک:

F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 1, p. 162.

38. Plato, *Republic*, book VI, p. 359; book V, p. 333.

۳۹. کارل ریوبر، جامعه باز و دشمنان خود آن، ج ۱.

40. B. Russell, *The History of The Western Philosophy*, p. 187.

۴۱. امام خمینی، کشف‌الاسرار، ص ۲۹۰، به نقل از رجبی، زندگینامه سیاسی امام خمینی، ج ۱، ص ۱۳۸.

۴۲. امام خمینی، مصباح‌الهدایه الی‌الخلافه والولایه، ص ۸۸-۸۹.

۴۳. امام خمینی این عروج را در بستر مراتب هفت‌گانه وجودی یا انسانی تصویر کرده است که به نظر می‌رسد این با طرح افلاطون برای عالم، معقول و صور قابل قیاس نیست. با این حال در حدی که آن

مراتب و این عالم فوق عالم طبیعت و مثال اند، هم تصویر امام خمینی و هم طرح افلاطون مشترک اند. امام خمینی در تعلیقه خود بر مصباح الانس می نویسد: «و قوله: و وصلها، بل وصلها عبارة عن ايصالها بمقامها الاصلی ای بالعالم العقلی و هو لا يحصل إلا بحفظ الإرتیاض». ر.ک: تعلیقه علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، ص ۵۰ و ۲۱۲.

۴۴. همان، ص ۸۹

45. Plato, Republic, book VII, p. 378.

۴۶. امام خمینی، تعلیقه علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، ص ۹۰.

۴۷. همان، ص ۱۹۴.

48. F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 1, p. 149.

۴۹. موسوی خمینی، تعلیقه علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، ص ۱۷۸.

۵۰. موسوی خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۷.

۵۱. موسوی خمینی، تعلیقه علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، ص ۱۹۶ و کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۸۳. در صفحه ۴۶۷ از همین کتاب آمده است: «واژه خلافت دارای دو معنای اصطلاحی متفاوت است که هریک در مورد خاص خود به کار می رود: ۱. خلافت تکوینی الهی که ویژه برجستگان از اولیای خالص اوست؛ مانند پیامبران مرسل و امامان پاک و مطهر اسلام علیهم السلام؛ ۲. خلافت اعتباری و قراردادی همچون انتصاب امیر مؤمنان علیه السلام توسط رسول اکرم صلی الله علیه و آله؛ به عنوان خلیفه مسلمانان و یا انتخاب دیگری و دیگری برای خلافت».

۵۲. همان، ص ۱۹۷.

۵۳. همان و شرح چهل حدیث، ص ۲۰۰-۲۰۱.

۵۴. موسوی خمینی، مصباح الهدایه الی الخلافه والولایه، ص ۹۰؛ شرح چهل حدیث، ص ۴۳۶؛ کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۴ و ر.ک: تعلیقه علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، ص ۴۰-۴۱.

۵۵. موسوی خمینی، تعلیقه علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، ص ۱۹۸.

۵۶. موسوی خمینی، مصباح الهدایه الی الخلافه والولایه، ص ۹۰.

۵۷. موسوی خمینی، کشف الاسرار، ص ۲۸۴، به نقل از رساله نوین، مسائل سیاسی و حقوقی، ص ۱۲۹.

۵۸. این ماهنگ بودن به معنای عینیت یا تفریع اصل نیست، چنان که گاهی درباره ولایت فقیه چنین تصور می شود که این نظریه امام خمینی در اصل نظریه عرفانی است.

۵۹. موسوی خمینی، آداب الصلوة، ص ۱۸۹-۱۹۰ و صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۴۸.

۶۰. ر.ک: موسوی خمینی، مصباح الهدایه الی الخلافه والولایه، ص ۶۵ و شرح چهل حدیث، ص ۱۹۱ و ۲۹۱.

۶۱. موسوی خمینی، ولایت فقیه، ص ۳۴.

۶۲. امام خمینی، کشف الاسرار، ص ۲۹۰، به نقل از رجسی، زندگینامه سیاسی امام خمینی، ج ۱، ص ۱۳۸.

۶۳. همان: ولایت فقیه، ص ۱۷.

طرح

سال هشتم - شماره ۳۱ - بهار ۱۳۸۹

۱۶۴

- ۶۴ موسوی خمینی، کتاب البیع، ج ۱، ص ۴۶۶.
- ۶۵ موسوی خمینی، تحریر الوسیله، قم، اسماعیلیان، ج ۱، ص ۲۳۴ و ولایت فقیه، ص ۵ و ۱۱۹-۱۲۰.
- ۶۶ موسوی خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۴-۴۶۵.
- ۶۷ موسوی خمینی، ولایت فقیه، ص ۳۹.
- ۶۸ همان و کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۷.
- ۶۹ ر.ک: همان؛ کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۵۶-۴۹۸ و الاجتهاد والتقلید، ص ۲۰-۵۳.
- ۷۰ همان، ج ۲، ص ۴۸۳.
- ۷۱ موسوی خمینی، کشف الاسرار، ص ۱۸۸، به نقل از نجف لک‌زایی، سیر تطور تفکر سیاسی موسوی خمینی، ص ۱۴۶ و ر.ک: ولایت فقیه، ص ۴۰.
72. See: Plato, Republic, Book IX.
- امام خمینی، کشف الاسرار، ص ۲۹۰، به نقل از رجبی، زندگینامه سیاسی امام خمینی، ج ۱، ص ۱۳۸.
۷۳. موسوی خمینی، وصیتنامه سیاسی - الهی، ص ۹.
۷۴. موسوی خمینی، الاجتهاد والتقلید، ص ۹-۱۷.
۷۵. موسوی خمینی، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۶۱.
۷۶. حکومت از دیدگاه امام خمینی، ص ۳۱۷ و در الاجتهاد والتقلید، ص ۱۷ آمده است: «فإنه إذا اجتهد واستنبط الحكم الواقعي او الظاهري، كما يجوز العمل به، يجوز له الإفتاء به و هذا واضح».
۷۷. موسوی خمینی، ولایت فقیه، ص ۳۷-۳۸.
۷۸. همان، ص ۶۷ و کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۷.
۷۹. ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ص ۷۴.
۸۰. موسوی خمینی، تعلیقه علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، ص ۹۹ و ۲۹۷: مصباح الهدایه الی الخلافه والولایه، ص ۱۸ و ۵۸ و شرح چهل حدیث، ص ۹۸ و ۱۷۲-۱۸۵.
۸۱. موسوی خمینی، شرح چهل حدیث، ص ۱۸۰-۱۸۱.
82. F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 1, p. 162.
۸۳. موسوی خمینی، تعلیقه علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، ص ۲۰۱.
۸۴. موسوی خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۱۵ و ۳۳۳.
۸۵. همان.
۸۶. کارل پوپر، جامعه باز و دشمنان آن، ج ۱، ص ۱۸.
۸۷. موسوی خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۳۳۴.
88. Plato: Republic, book VI, p. 349.
۸۹. گاتری، افلاطون، جمهوری، ص ۱۳۰.
90. Plato, Republic, book VII, p. 378.
91. Idem, book VI, p. 359; book V, p. 333.
92. F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 1, p. 129.

۹۳. گاتری، افلاطون، جمهوری، ص ۱۳۰.  
 ۹۴. موسوی خمینی، صحیفه نور، ج ۷، ص ۴۲.  
 ۹۵. همان، ج ۱۰، ص ۱۸۱.  
 ۹۶. همان، ج ۹، ص ۸۸.  
 ۹۷. همان، ج ۴، ص ۲۸۲.  
 ۹۸. همان، ج ۸، ص ۱۰۶.  
 ۹۹. همان، ج ۴، ص ۲۱۲.  
 ۱۰۰. همان، ج ۱۵، ص ۵۹.

101. See: F. Copleston. *A History of Philosophy*, vol. I, p. 224.

102. See: Idem, p. 221-223.

۱۰۳. به نقل از علی مرادی مراغه‌ای، چه کسی باید حکومت کند؟، ص ۳۸.  
 ۱۰۴. روزنامه جمهوری اسلامی، چهارشنبه ۱۳۸۳/۹/۲۰.

105. F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 1, p. 132.

۱۰۶. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: نجف لکزایی، سیر تطور تفکر سیاسی امام خمینی.  
 ۱۰۷. موسوی خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۷.  
 ۱۰۸. موسوی خمینی، ولایت فقیه، ص ۴۷.  
 ۱۰۹. نهج البلاغه، خطبه ۲۲۳.

طوری

سال هشتم - شماره ۳۱ - بهار ۱۳۸۹

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 رتال جامع علوم انسانی