

بررسی بنیان‌های نسبت نظر و عمل در اندیشه امام خمینی *

mahdiemami110@gmail.com

emad_afrough@yahoo.com

souzanchi@gmail.com

مهدی امامی / دانشجوی دکترای فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم *

عماد افروغ / استاد جامعه‌شناسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

حسین سوزنچی / دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم *

دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۵ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۰۳

چکیده

نظریه، ادعای دربرداندگی حقیقت دارد و عمل، به غایت رهایی و تکامل بازتعریف می‌شود. اما داوری درباره محتوای نظریه و سوییته‌های بخشی عمل در عمل، به طریقی روشن از بنیان‌های نسبت نظریه و عمل متکی است تا در عین مراقبت از عمل‌زدگی و تغییر نظریه به نفع عمل، از فروماندن در نظریه از رهگذر فاصله‌گزینی نقادانه از کاستی‌ها اجتناب شود. هستی، مهم‌ترین بنیانی است که هویت انسان و مقوله شناخت را راهبری می‌کند تا هم‌بود با آنها، سوییته‌های نسبت نظر و عمل تعیین یابد. این مقاله، با روش تحلیلی - اسنادی، در پی واکاوی بنیان‌های وحدت‌بخش نظریه و عمل را در نظام فکری امام است. در اندیشه امام، چون هستی بر بنیان عدل و جوهر عدل، در ارجاع به محتوای هستی؛ یعنی نسبت لایه‌های آن استوار گشته، امکان طرح جدیدی از مسئله شناخت و انسان، بر مدار حقیقت عدل؛ یعنی ناثواب‌گرایی فراهم آمده است. چنین سامان فکری‌ای در بطن خود، سوییته‌های نظریه تغییر و عمل اجتماعی و رهایی‌بخش را در بستر تضاد جنود عقل و جهل، به غایت وصول به هستی متعالی موجه می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: نظر، عمل، امام خمینی، هستی، عدل، انسان.

نسبت نظر و عمل، شاید کانونی‌ترین مسئله انسانی است که در زمان و مکان، به دنبال ساخت سامان متناسب با آگاهی و تکامل هستی خود بوده است. تبلور آگاهی در دانش‌ها و سطوح نظری گوناگون، در نسب با تجربه عمل اجتماعی، با جوهره‌رهایی یا اسارت انسان، متضمن بصیرت‌هایی است که می‌توان با آن، فلسفه تاریخ را تحلیل و صورت‌بندی کرد. سیر تضاد جنود عقل و جهل در امتداد عملی آن و نه صرفاً نظری؛ یعنی به میانجی اراده انسان بر محور حقیقت، که برآمدگانش هستی و عدل با جوهره وحدت در عین کثرت است، انقلاب اسلامی ایران را در تاریخ بالیده است. این انقلاب، باز نمود عینی و عملی ایده امام خمینی^ع به مثابه نماد، در عین حال، روح تاریخ معاصر اسلام اجتماعی است؛ ایده‌ای که در سیرت ایجابی و تکامل تاریخی خود، حقیقت سلبی «نه شرقی نه غربی» را حمل، و آرمان آزادی، عدالت و جمهوری اسلامی را پی‌جویی می‌کند. آرمان آزادی و عدالت، بیش از آنکه ماهیت نظری داشته باشد، ایده‌ای است که در عمل نضج می‌یابد و رهایی انسان را هدف می‌گیرد. نسبت نظر و عمل، کانونی‌ترین نقطه تفکر امام خمینی^ع در ارتباط با مسائلی همچون چرایی انقلاب، چگونگی بازتولید و فلسفه انحطاط، یا تکامل آن است. این نسبت، که در اندیشه امام به اتحاد راه می‌برد، بر بنیان‌هایی استوار گشته که هر چند خود از جنس نظر است، با این وصف واجد سوبه‌های عمل نیز هست. فروکاستن بنیان عمل امام، به اخلاق چون شجاعت و صداقت تهی ساختن اندیشه امام، از بنیان‌هایی است که در سامان فکری امام، بالذات واجد سوبه‌های تعبیر است که اتفاقاً آنهاست که اخلاق را مدلل، و امکان بازسازی عمل امام را در زمان فراهم می‌سازد.

اگر قدرت، آنگونه که تافلر صورت‌بندی می‌کند (تافلر، ۱۳۸۶، ص ۲۹)، از جنس دانایی یا خشونت یا ثروت پنداشته شود، در بحث از نسبت نظر و عمل، دانایی و خرد از حیث خاستگاه و بنیان ضریب می‌گیرد. اما در اینجا، می‌توان از ایده «بیکن» در ارزش نهادن به دانش، به غایت توانایی و استفاده عملی (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۳۴۹) فاصله گرفت و رژیم دانایی را در اقتدا به نیچه و فوکو، معطوف به قدرت و اقتدار واکاوی کرد و عمل را مدار تعیین‌های آگاهی، در جامعه بازسنجی کرد. اگر پس‌زمینه‌های فلسفی آن، چون شماتیسیم کانتی و تحلیل‌های پراگماتیستی تردستانه نادید انگاشته شوند، هر یک به مثابه هسته پرداخت نظریه برگزیده شود، در این وضعیت تعبیری ایجاد نمی‌شود که توانش تعبیر وضعیت سامان زندگی انسان به نفع انسان، در جوهره معرفت، که اکنون از مبادی نوینی استفاده می‌برد، با برون‌داد آن که جز اسارت و رنج بیشتر در تجسد نظام سرمایه‌داری نیست، تضادی آفریده که یکسره دانایی رهایی‌بخش را در وادی شک و تردید پرتاب کرده است. چرایی فروماندن ایده‌هایی که زمانی حامل آزادی و رهایی بود، چون ایده‌های کانت و مارکس، پرسش مهم اندیشورانی است که دل‌مشغول سرشت و سرنوشت آینده بشریت‌اند. نظریه و عمل، اگر بر بنیان روشنی از هستی، انسان و معرفت، با عبور از ثنویت، واجد وحدت نشود، یا به هر دلیلی نسبت متوازن‌شان گرفتار دگردیسی شود. علاوه بر اینکه، نظریه از حقیقت تهی می‌شود، عمل نیز سوبه‌های رهای‌بخشی خود را از دست خواهد داد. از جمله متفکرانی که فعلاً نه معطوف به این

دل‌مشغولی، طرحی نوین از نسبت نظریه و عمل طرح کرده است، امام خمینی است. در این مقاله، از او با واژه «امام» یاد می‌شود. سؤال اصلی در این مقاله، معطوف به بنیان‌های طرح امام است، که او بر چه درون‌مایه‌ای از هستی و به تبع آن، شناخت و انسان، توانسته است نسبت نظر و عمل را تناورده کند، تا بر مدار آن انقلاب اسلامی سال ۵۷ به دست مردم حاصل شود.

در جهان غرب مدرن، شاید بیش از همه مکتب فرانکفورت، پیشینه نسبت نظر و عمل را بر ساخته است. اما متناظر با مسئله اصلی این مقاله، می‌توان به چنین آثاری به‌عنوان پیشینه تحقیق اشاره داشت:

مقاله «از علم تا عمل؛ رابطه علم و عمل در حکمت اسلامی و اندیشه امام خمینی» (قاسمی، ۱۳۸۹)، با محتوایی ناظر به رابطه عقل عملی و عقل نظری و سیر استکمال انسان، در مراتب علم و صور ملکوتی اعمال است. جوهره اصلی این مقاله، بر طهارت قلب و عمل اخلاقی استوار است.

مقاله «وجوه عقل و کارکردهای نظری و عملی آن در اندیشه امام خمینی» (زندیه، ۱۳۹۲)، نویسنده با پذیرش ثنویت عقل نظری و عملی در اندیشه امام، بر این باور است که عمل در هر دو شأن عقل اثرگذار است. باورها و اعتقادات، تنها با نظر حاصل نمی‌شود، بلکه ایمان نیز در رشد و بالیده شدن‌شان نقشی اساسی دارد.

مقاله «نقش عقل عملی در کمال انسان» (سروش، ۱۳۹۴)، که نویسنده در آن، با تکیه بیشتر بر فلسفه صدرا سعی کرده است نشان دهد چگونه عقل عملی، با سه کارکرد انفعالات، استنباط صناعات و افعال اختیاری، در چهار مرتبه تهذیب ظاهر، تهذیب باطن، تخلیه و فنا در خدمت عقل نظری قرار می‌گیرد، تا به کمال واقعی خود، یعنی عقل مستفاد دست پیدا کند.

ما در این مقاله، با روش تحلیل آثار متنی امام و استناد به آنها، خواهیم کوشید بنیان‌های اندیشه و عمل امام را با تأکید بر هستی، به‌مثابه راهبر تحلیل دو بنیان دیگر، یعنی انسان و شناخت و اکاوی کنیم، تا هم‌بودشان سوبه‌های نسبت نظر، تغییر و عمل اجتماعی امام نیز عیان شود.

هستی و عدالت

اگر هستی در حکمت متعالیه هم‌ساز وجه قدسی آن؛ یعنی عالم عقل تحلیل می‌شود و تا حدی ثبات را غلیظ‌تر جلوه می‌دهد، در حکمت امام، هم‌بود با عدالت قدسی، حقایق رهایی‌بخشی را همچون حرکت، تغییر، عمل، قسط، به‌معنی عدالت مدنی و همچنین، انسان با هویت و ماهیت متألّه مبارز بازمی‌آفریند. عدالت در اندیشه امام، بیش از آنکه به‌معنای قسط، یعنی عدالت مدنی و برابری انسان‌ها فروگاسته و از بنیادش برکنده شود، تا محملی باشد برای تهی شدن عدالت از محتوا و توجیه نسبیت اخلاق، در چنگ انداختن به اسباب و وسایل به غایت رسیدن به برابری، به هستی ارجاع دارد. هستی، بر مدار عدل، استوار گشته و هستی انسان نیز به‌مثابه بخشی از هستی، متناظر با آن استکمال می‌یابد و فلسفه تاریخ، به سوی تکامل و پیشرفت بالیده می‌شود. نظریه هستی‌شناختی امام، بر مدار عدل

قوام یافته و عدل، بیش از آنکه به هستی جامعه ارجاع داشته باشد، به هستی عالم اتکا دارد. عدل، به‌مثابه وحدت و کثرت از منظر امام، از معقولات ثانیة فلسفی است که با ارجاع وحدت به ذات هستی و کثرت به مراتب هستی (موسوی‌خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۸۳)، واجد توضیحی درباره هویت هستی است.

بحث پیرامون عدل، بی‌شک ما را در طرحی پردامنه پرتاب می‌کند که بیش از آنکه، ما را به هدف این مقاله نزدیک کند، شاید از آن دور می‌کند. چاره کار، در برگرفتن روح ادبیات عدالت‌پژوهی و عبور از آن است. گستره تعریف و خوانش از عدالت، بسیاری را به این باور کشانده است تا ذیل مقوله‌های محدودتری، آن را واکاوی کنند. به رغم تفاوت‌هایی که در این موقف به چشم می‌خورد، آنچه این خوانش‌های واگرا را به هم پیوند می‌دهد، جای دادن عدالت در حکمت عملی برابرنهاده، حکمت نظری است؛ یعنی خوانشی در بستر ثنوتی که از دریچه نگاه امام واقعی نیست؛ زیرا خواهد آمد که عمل از منظر امام، هم‌بود نظر در نسبتی آمد و شد برساخته و در عین حال، برسازنده نظر است. به هر حال، ارسطو عدالت را به قسم «عدالت توزیعی» و «عدالت اصلاحی» تقسیم می‌کند. عدالت توزیعی، در وجه مقایسه‌ای، یعنی در مقایسه با دیگری واجد معنا می‌شود و ناظر به توزیع و تقسیم دارایی، ثروت، حقوق و مزایا تعیین می‌یابد. عدالت اصلاحی، یا همان عدالت قضایی، به مجازات و کیفر خطا و قانون‌شکنی نظر دارد و به‌زعم برخی، ماهیتی غیرمقایسه‌ای تحدید می‌شود؛ به این معنا که حتی اگر دیگری با همین خطا باشند که به انصاف مجازات نشده باشند، تغییری در معنا و ضرورت عدالت موجب نمی‌شود. تقسیم مهم دیگر، عدالت صوری و عدالت محتوایی است. بسیاری از نظریه‌های عدالت، صرفاً در سطح صوری تعریف می‌شوند؛ بی‌آنکه شاخصی برای تشخیص محتوای عدالت به‌دست دهند. نظریه‌هایی که بر مدار برابری یا وضع هر چیز در موضع خود یا دادن حق به ذی‌حق تولید یا بازتولید می‌شوند، غالباً از این دسته‌اند؛ چون واجد معیاری روشن برای سنجش گونه‌های نابرابری و تمایز طبیعی، یا غیرطبیعی افراد و جوامع یا ایضاح موضع و حق هر فرد و هر نهادی نیستند. تقسیم دیگر، که اولاً، برای حکمت عملی و ثانیاً، برای عدالت ناظر به پای‌بست آن است، وجود دو سوبه «وظیفه‌گرایی» و «غایت‌گرایی» است. وظیفه‌گرایان معتقدند: تشخیص آنچه درست و بایسته است، باید بدون هرگونه تصویری از خیر و سعادت انجام پذیرد. بر اساس این رویکرد، هرگونه برداشت از زندگی خوب، کمال و سعادت انسانی (انسان خوب)، نباید مقدم بر تشخیص آنچه درست است، قرار گیرد. بنابراین، تشخیص حقوق و وظایف افراد، چپستی اصول عدالت، و بایسته‌های نظام اجتماعی و سیاسی، همگی باید بدون تصوراتی از خوبی، خیر و سعادت صورت گیرد. در مقابل، گروهی قرار دارد که به غایات زندگی فردی و اجتماعی توجهی ویژه دارد و معتقد است: آنچه خیر واقعی و حقیقی انسان را تشکیل می‌دهد، باید پایه تشخیص امور درست و بایسته باشد و نمی‌تواند بدون تصویری از غایات و خیرات واقعی زندگی بشر، امور درست و عادلانه و وظیفه را تشخیص داد. گروه دوم، «غایت‌گرا» هستند. ابونصر فارابی، به‌روشنی جزو دسته دوم است و آثار وی در زمینه حکمت عملی، به‌طور عام و در عرصه سیاست و علم مدنی، به‌طور خاص چنین گرایشی دارد. او مانند پیشینیان فکری خویش (ارسطو و افلاطون)،

اهمیت خاصی برای فضیلت و خیر قائل است (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۸-۱۲۹). جمله معروف امام، در باب تکلیف و نتیجه، برخی را به این پنداشت واداشته تا امام را چون کانت، صاحب نظریهٔ اخلاق وجدانی و همچون جان رالز باورمند به عدالت به‌مثابهٔ انصاف، در قسم اول؛ یعنی وظیفه‌گرایی جای دهند. در حالی که واژهٔ «وظیفه» در جملهٔ امام؛ یعنی «همه ما مأمور به ادای تکلیف و وظیفه‌ایم، نه مأمور به نتیجه» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۲۸۴)، بیشتر باید در اشتراک لفظی با وظیفه‌گرایی معنایی شود. اینکه تکلیف الهی، با شرط قدرت هرچند به ضمیمهٔ دیگری تنجز می‌یابد و نتیجه، اساساً از حیطةٔ قدرت و ارادهٔ آدمی خارج است، اساساً ربطی به وظیفه‌گرایی، به‌مثابهٔ روش یا حذف شیء فی‌نفسه و غایات در مشروعیت‌بخشی به عمل ندارد.

به هر حال، این تقسیم‌ها، به‌رغم برخی کاستی‌ها، چارچوب کلان حوزه فهم عدالت را برمی‌سازند و همان‌گونه که روشن است، هیچ یک هم‌بود با حقیقت هستی راه به جلو نمی‌گشاید. اما امام، طرحی نو درمی‌افکند و نظریهٔ عدالت را در بطن هستی سامان می‌دهد. شاید در میان متافیزیک‌دان‌های کلاسیک، کسی که خرد نظر و عمل را در بستری شبیه نظریهٔ امام در باب عدالت بالیده است، *افلاطون* باشد؛ یعنی عدالت نه مثابهٔ ارجاع به غایات یا روش، بلکه هم‌پیوند با حقیقت هستی. فهم نظریهٔ عدل *افلاطون*، وجه تمایز نظریهٔ هستی‌شناختی امام را در دلالت‌های اجتماعی‌اش بیشتر نشان می‌دهد.

نظریه عدالت افلاطون

افلاطون در فضایی پر از بینش هژمون، که عدالت به‌معنی امری سودمند به نفع قوی و فرد غالب در مجادله و قدرت تحویل برده می‌شد، محمل نظری الگوی سیاسی - اجتماعی مطلوبش را یعنی آریستوکراسی پی نهاد. وی تلاش نمود تا با کنار زدن حکومتِ مصلحت فرد، گروه و جامعه به اسم قانون، که روزی استادش را به قتل رسانده بود، یا قرارداد یا هر چیز دیگری، خیر و حق را آن‌گونه که واقعاً هست، دریابد. در رأس جامعهٔ آرمانی *افلاطون*، شاه‌فیلسوف یا به عبارت بهتر، طبقهٔ فیلسوفان بود. فیلسوف، آن‌گونه که او در کتاب پنجم جمهوری شرح می‌داد، در معنی متافیزیک‌دان امروزی، تنزل نمی‌یافت، بلکه با اتکای بیشتر بر وجوه عملی، کسی را معرفی می‌کرد که متصف به صفاتی است که از مجموع آنها، ساخت جامعهٔ آرمانی سامان می‌یافت. از نظر *افلاطون*، جامعه‌ای آرمانی است که در مجموع، واجد چهار خصلت باشد: حکمت و حسن تدبیر، شجاعت، خویشتن‌داری یا همان عفت و عدالت (*افلاطون*، ۱۳۹۶، ص ۲۲۷). جامعهٔ افلاطونی، رسماً بر بنیان تمایزها و استعدادهای طبیعی طبقاتی است. فیلسوفان، جنگاوران و سایر آحاد جامعه؛ حکمت مختص فیلسوفان است؛ شجاعت، خصلتی حتمی برای فیلسوفان و جنگاوران است. خویشتن‌داری، یا همان تسلط بر میل‌های نفس و عدالت هم برای همه لازم است. اما عدالت منظور نظر *افلاطون*، به چه معنا است؟ عدالت از منظر او، بر ایده خیر استوار است و خیر در معنای عامش، بر استعداد شهروندان. پس عدالت؛ یعنی هر فرد در شهر باید منحصرأ یک کار داشته باشد و پرداختن به کار خود و پرهیز از

دخالت در کار دیگران، عین عدالت است. عدالت؛ یعنی انسان فقط باید به کار خود پردازد؛ زیرا از میان خویشنداری و شجاعت و حکمت، تنها صفتی که همه صفات را در جامعه به وجود می‌آورد، عدالت است (همان، ص ۲۳۶-۲۳۷). افلاطون، ظلم را به تجاوز به وظایف دیگران و اختلاط طبقات سه‌گانه تعریف، و آنگاه باز دوباره تعریف عدالت را چنین تبیین می‌کند:

گفتم پس ماهیت ظلم معلوم شد، اما عکس آن را بگوئیم: اگر طبقات سه‌گانه مزدور [شهروندان] و سرباز [جنگاوران] و نگهبان [فیلسوفان] حدود وظایف خود را رعایت کنند و هر یک از آنها کار مخصوص خود را در شهر انجام دهد این عکس چیزی است که می‌گفتیم؛ یعنی عدالت است یا صفتی است که شهر را به مناسبت آن عادل می‌دانیم (همان، ص ۲۳۹).

افلاطون از طرح عدالت اجتماعی، به این معنا به دنبال بازبانی معنای عدالت فردی است. از منظر او، آغازیدن از عدالت در گستره اجتماعی، بصیرتی ژرف‌تر برای پرداخت عدالت در ماهیت افراد به دست خواهد داد. او این مدعا را این چنین بیان می‌کند: «به نظر من ما از تصدیق این نکته به کلی ناگزیریم که همان نوع خصائص و صفاتی که برای شهر قائل شدیم در هر یک از هم وجود دارد؛ زیرا از ما است که آن صفات به شهر سرایت می‌کند» (همان، ص ۲۴۱).

روشن است در نظر افلاطون، جامعه ماحصل خصلت افراد نیست، تا چنانچه اگر همه افراد جامعه عادل بودند، جامعه نیز واجد صفت عدل شود. آنگونه که در فرایند اندیشه‌وزی افلاطون معلوم شد، عدل در هیئت و شکل و قواره جامعه ظهور و بروز می‌یابد و در تراز وسیع‌تری، باید مفاهیم بازسازی شوند. با استناد عجولانه به این نوع نگره روش‌شناسانه، برای به دست دادن بصیرتی در تحلیل اسلام اجتماعی، می‌توان گفت: حتی اگر همه افراد جامعه مسلمان باشند، باز نمی‌توان به اسلامی بودن جامعه‌ای حکم داد. شکل و قواره جامعه تعیین‌کننده است؛ حتی اگر همه افراد جامعه مسلمان نباشند. جامعه‌ای که از شکاف فقر و غنا رنج می‌برد، جامعه‌ای که در مناسبات خصوصی‌سازی، از دو دسته کارگران فرودست و مشتی کوچک از کارفرمایان فرادست قوام می‌یابد، بی‌شک اسلامی نیست، حتی اگر تمام افراد آن جامعه، از جمله ثروت‌مندانش اهل نماز شب و مراکز خیریه باشند. از این رو، تحقق آرمان جامعه اسلامی، در سطح تعیین شکل و قواره آن امکان‌پذیر نیست، مگر از طریق اسلامی شدن دولت به معنی حاکمیت؛ اما از رهگذر تفوق امر اجتماعی بر امر سیاسی. به هر حال، افلاطون به‌رغم اینکه از شباهت‌های دیالکتیکی فرد و جامعه بهره می‌برد، در چنبره ساده‌سازی‌ها یا مغالطه‌های روشی، در سرایت دادن همه احکام فرد به جامعه، یا به عکس واقع نمی‌شود. او در ادامه، به تعریف عدل فردی می‌پردازد که در کتاب‌های فلسفه اسلامی نیز انعکاس یافته است. اما تهی از روح اصلی آن.

انسان وحدتی از قوای ناهم‌سنگ است که در درون او، کثرت را رقم می‌زند. «واضح است که شخص واحد نمی‌تواند در جزء واحد از نفس خود فعل یا انفعال متضادی نسبت به شیء واحد داشته باشد. بنابراین، اگر

ما در اینجا آثار متضادی کشف کنیم، خواهیم دانست منشأ این آثار اصل واحد نیست، بلکه اصول متعددی است» (همان، ص ۳۴۲-۳۴۳).

افلاطون قوای آدمی را بر سه قسم عقل عملی، غضب و شهوت صورت‌بندی و برای هر یک، وجه اعتدال در میانه، افراط و تفریط به نام‌های حکمت، شجاعت و عفت ترسیم می‌کند. او بر این باور است که قوه‌ای که این کثرات را به وحدت می‌کشد، عدل است.

شخص عادل اجازه نخواهد داد که اجزا مختلف نفس وی، در کار غیر مربوط به خود دخالت کنند و یا یکی از آنها نسبت به وظیفه دیگران تجاوز نماید، بلکه به‌عکس در درون خود نظم واقعی برقرار می‌سازد. بر نفس خویش حکومت می‌کند، اعمال خود را تابع انضباط قرار می‌دهد، در باطن خویش صلح و صفا ایجاد می‌کند میان سه جزء نفس خود هم‌آهنگی تولید می‌کند. همچنان‌که صداهای سه پرده اصلی یک هنگام موسیقی؛ یعنی زیر و بم و میانه و نیز پرده‌های دیگری را که بین آنها وجود داشته باشد، می‌توان هم‌آهنگ کرد. باری بین همه این عناصر یگانگی ایجاد می‌کند و از قید کثرت رهایی یافته، در باطن خود وحدت و اعتدال و اتفاق برقرار می‌نماید (همان، ص ۲۵۷-۲۵۸).

با این حال تعریف ظلم نیز روشن است. ظلم؛ یعنی بی‌نظمی و پریشانی اجزاء، که موجب ناسازگاری سه جزء نفس است؛ یعنی تجاوز اجزاء نفس نسبت به وظایف یکدیگر و گردن‌کشی، جزء در برابر کل و داعیهٔ تسلط جزء بر کل. حال اگر این تعریف از عدالت: یعنی به وحدت کشاندن کثرت در عنصر خیر و فضیلت، به‌مثابهٔ محتوای تعیین‌بخش عدالت ضرب شود، دو مصداق از عدالت رخ عیان می‌کند: یکی، خیر به‌معنای عامش، که بر ایده استعداد هر شهروند و عمل به وظیفهٔ متناسب با استعداد بازتعریف می‌شود. دوم، خیر به معنی عالم مثال، که حیث وحدت کثرات این عالم است و شامل هستهٔ اصلی فلسفهٔ تکامل *افلاطون* و حکومت فیلسوفان؛ یعنی تنها کسانی که با خروج از غار و وصول به عالم مثال و بازگشت از آن، به عالم کثرات متصف به خصلت حکمتند؛ چون از درگاه *افلاطون*، خیر نزد عوام درک خوشی‌ها است و در نظر خواص، معرفت (همان، ص ۳۷۶). ایده خیر، به‌مثابهٔ محتوای عدالت از درگاه *افلاطونی*، در میان مردم جایگاهی ندارد؛ چون آنها اهل ظاهرند و توان دریافت حقیقت و زیبایی عالم مثال را ندارند. توانش چنین درکی، منحصر در طبقهٔ زمامدارانی است که تا خود خیر و فضیلت را ندیده باشند، قدرت پاسداشت آن را نیز نخواهند داشت (همان، ص ۳۷۸). با این منطق، برابری *افلاطونی* یعنی برابری رسالت اجتماعی، تودهٔ فرومانده از شناخت با استعدادی که وضع آن، تنها نزد طبقه فیلسوفان به نقطه انجام می‌رسد. تنها حکیمانند که به عالم ایده، به‌مثابهٔ وجه وحدت و تعالی این عالم کثرات متصل هستند. از این رو، واجد مشروعیت اعمال قدرند. نتیجهٔ این انگاره، به رسمیت شناختن جامعه طبقاتی، ظهور توتالیتراریسم، یا دست‌کم مشروعیت استبداد فلسفی است. در حالی که به نظر می‌رسد، امام در عین اینکه بازاندیشانه حقیقت عدل را یعنی به وحدت کشاندن کثرت، در اتصال با هستی و ایدهٔ خیر از *افلاطون* الهام می‌گیرد، اما با بهره بردن از هستی‌شناسی صدرایی و بازسازی آن، از فروستگی‌های اندیشهٔ *افلاطون* عبور می‌کند.

نظریه عدل در اندیشه امام

در اندیشه امام، هستی هم‌بود هستی انسان بازیابی می‌شود؛ به همین دلیل عدل چون بر بنیان هستی است و انسان مظهر اسما و صفات او، در غالب آثار امام، وحدت و کثرت در هستی و هستی انسان متناظر به یکدیگر واکاوی می‌شود. امام در تعریف عدالت می‌نویسد:

بدان که عدالت عبارت است از: حد وسط بین افراط و تفریط و آن از امهات فضایل اخلاقیه است، بلکه عدالت مطلقه، تمام فضایل باطنیه و ظاهریه و روحیه و قلبیه و نفسیه و جسمیه است؛ زیرا که عدل مطلق، مستقیم به همه معنی است: چه در مظهریت اسماء و صفات و تحقق به آن که استقامت مطلقه است و مختص به انسان کامل است، و ربّ آن حضرت اسم الله الأعظم است که بر صراط مستقیم حضرات اسمائی است؛ چنانچه فرماید: «ما من دابّةٍ إلّا هو أخذ بناصيتها إن ربي على صراطٍ مُستقیمٍ». ربّ انسان کامل، که حضرت محمد ﷺ است، بر صراط مستقیم و حد اعتدال تام است و مربوط او نیز بر صراط مستقیم و اعتدال تمام است؛ منتهی رب - تعالی شأنه - بر سبیل استقلال، و مربوط ﷺ بر سبیل استقلال و جور در این مقام، غلبه قهر بر لطف یا لطف بر قهر است. به عبارت دیگر، مظهریت از اسماء جلال یا مظهریت از اسماء جمال است و محتمل است که کَمَل اولیاء در آیه شریفه «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»، این مقام را خواهش کنند و چه در جلوه معارف الهیه و جَلَوَات توحید در قلب اهل معرفت، که عدالت در آن عبارت است از: عدم احتجاب از حق به خلق، و از خلق به حق. به عبارت اخری، رؤیت وحدت در کثرت، و کثرت در وحدت. این مختص به کَمَل اهل الله است. تفریط و افراط در این مقام، احتجاب از هر یک از حق و خلق است به دیگری (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۷-۱۴۸).

اسم الله برای امام، بیش از آنکه ارجاع به روش‌شناسی دکارتی؛ یعنی استواری شناخت بر سوبه‌های کلامی باشد، ارجاع به حقیقت هستی، یا دقیق‌تر به ظهور هستی دارد.

بی‌شک حقیقت هستی در مرتبه ذات الله، واجد هیچ زمان و تغییر و حرکتی نیست؛ چون نقصی و حدّی برای آن متصور نیست. حرکت برای هستی‌ای است که مرکب است از: فعل و قوه به‌مثابه امکان استعدادی و نه امکان ماهوی. اما در تحلیلی عمیق‌تر، تنها هستی‌ای واجد حرکت است که مرکب باشد از وجود و ناوجود، حتی اگر ناوجودش ماده نباشد، تا بدین‌گونه در حرکت اشتدادی، تغییر آن مدلل شود. چنین هستی‌ای، به کمک غیر، واجد حرکت و ظهور دائمی است که با محوریت اسم الله، به‌عنوان اسم جامع، اسم اعظم و وحدت بی‌کثرت، رو به جلو هستی را می‌گشاید (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۳۰). امام همین نگره را در تفسیر «بسم الله الرحمن الرحیم» پی می‌گیرد و در تأیید فهم خود، سخن ابن‌عربی را نقل می‌کند: «شیخ محی‌الدین در کتاب فتوحاتش گفت: وجود با «بسم الله الرحمن الرحیم» ظاهر شد. پس تمام دایره وجود، زیر این سه اسم است. همگی زیر اسم اول و به نحو تفصیلی در دو اسم آخر» (همان، ص ۷۸). با این حال، امام هستی انسان را به هستی اسما و صفات تحدید نمی‌کند. به نظر امام، تعینات اسما و صفات، به قدر استعداد آدمی است (همان، ص ۲۸). بنابراین، اگر الله هر روز در شأنی از تجلی و

ظهور است، این به واسطه حقایقی است که امکان ظهور را در تاریخ به دست می‌دهد. از نظر امام، ذات خدا به مثابهٔ حقیقت هستی، واجد سه مقام است: مقام احدیت که مقام غیب است؛ مقام تجلی «به فیض اقدس» و مقام «واحدیت» که جمع مقام اسم اعظم است و به کثرت تفصیلی، مقام اسماء و صفات است. ذات هستی، به حسب مقام سوم است که در اسما و صفات جمالیه و جلالیه، هر روزی در شأنی تجلی‌ای دارد و واجد کثرت است (موسوی‌خمینی، ۱۳۷۸، ص ۳۰۶). تکثر اسما و صفات، بازنمایش تکثر حقیقت اسم نیست؛ چون ذات هستی، هیچ‌گونه ثنویتی را بر نمی‌تابد. امام در این روایت از هستی، تنها نیست. از این رو، به نقل از استاد خود شاه‌آبادی می‌نویسد: «در سوره توحید «هو» همان ذات هستی است که بر شش اسم پس از آن دلالت دارد. «هو» مطلق است و صرف وجود و «الله» اسمی که مستجمع جمیع کمالات اسمائیه است و چون صرف وجود به حقیقت بسیطه واجد همه اوصاف و اسما است، وحدت هستی را بر هم نمی‌زند» (موسوی‌خمینی، ۱۳۸۰، ص ۶۵۳-۶۵۴). به هر حال، هستی عالم از جهت ذات؛ یعنی از جهت وحدت و سوائیت، صرف هیچ‌گاه ظاهر نمی‌شود. ظهور، نیاز به غیر دارد؛ زیرا صدور دربردارندهٔ مصدر و صادر است و آن، به غیریت و سوائیت قوام می‌یابد (همو، ۱۳۷۶، ص ۶۶).

امام، با تحلیل هستی بر مدار وحدت و کثرت، به کمک اسم «الله» به‌مثابهٔ اسمی که یکجا، واجد وحدت و کثرت است، ظهور اسم عدل را در جهانی موجه می‌داند که در آن وحدت و کثرت حضور دارد: «کسی که کثرت را بدون غفلت از وحدت مشاهده نماید و وحدت را بدون غفلت از کثرت ببیند، او حق هر صاحب حقی را به او اعطا می‌کند؛ پس او مظهر «حکم عدل» است که از حد تجاوز نمی‌کند و هیچ‌گاه در حق بندگان خدا ظلم روا نمی‌دارد» (همان، ص ۶۶-۶۷). از این رو، موضوع عدل ذاتاً حضور کثرت و دیگری است. کارکرد آن، در عین به رسمیت شناختن کثرت در ذیل اسماء و صفات متکثری که در هستی ریشه دارند، هدایت به سوی وحدتی است که در سیر تکامل، آدمی را به حقیقت هستی نزدیک و نزدیک‌تر می‌کند. عدل، در اندیشه امام، هرگز به‌معنی وحدت صرف نیست، تا امر سیاسی خودبنیاد و کنده‌شده از بنیان امر اجتماعی ظهور، و ابنا بشر را که هر یک می‌توانند وجهی از هستی باشند، از کثرت تهی کند؛ به این غایت که آنها در پیشگاه امر کلی چون دولت، هستی خود را قربانی کنند. عدل؛ یعنی وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت. وحدت و کثرت، از صفات وجود است (همو، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۸) و هستی خیر مطلق. آنچه شرافرین است، وقوف در کثرت یا وحدت است، به‌گونه‌ای که وقوف در هریک، دیگری را به غیاب برد و حرکت آدمی را از کثرت به وحدت تباہ کند. امام، در تفسیر سورهٔ حمد، دریافت معنای راستین «مغضوبین» و «ضالین» را بر همین نگره استوار می‌کند:

پس، چون سالک خود و انبیت و انانیت خود را یکسره تقدیم ذات مقدس کرد و هر چه جز حق را محو و محق کرد، عنایت ازلی از مقام غیب احدی به فیض اقدس شامل او گردد و او را به خود آرد و صحو بعدالمحو برای او دست دهد و ارجاع به مملکت خویش شود، به وجود حقانی و چون در کثرت واقع

شود، از فراق و نفاق بیمناک شود و هدایت خود را، که هدایت مطلقه است، به صراط مستقیم انسانیت - که سیر الی الاسم الجامع و رجوع به حضرت اسم الله اعظم است - که از حد افراط و تفریط که «مغضوب علیهم» و «ضالین» است خارج است، طلب کند و یا آنکه هدایت به مقام برزخیت را، که مقام عدم غلبه وحدت بر کثرت و کثرت بر وحدت است و حد وسط بین احتجاب از وحدت به حجاب کثرت است که مرتبه «مغضوب علیهم» است؛ و احتجاب از کثرت به وحدت است که مقام «ضالین» و متحیرین، در جلال کبریاست، طلب کند (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ص ۶).

با این توضیحات، به نظر می‌توان به این سؤال پاسخ داد که چرا عمل و حرکت در اندیشه امام اصالت دارد؟ حرکت و عمل بر مدار عدل، چون هم‌پیوند با هستی است که دائم در عبور از کثرت به وحدت بازیابی می‌شود، پس هم موجب رفع حجاب از حقیقت و هستی می‌شود و هم به سبب عبور از کثرت به وحدت، موجب سعادت آدمی. به همین دلیل، از منظر امام رهاورد هستی‌شناسی بر بنیان عدل، باززایی فلسفه تکامل تاریخ و انسان بر مدار ظهور عقل عملی است؛ زیرا کمال انسانی به عقل عمل سامان می‌یابد، نه به عقل نظری. انسان شاید در مرتبه نظر برهان داشته باشد، اما ممکن است در مرتبه کفر و شرک باقی بماند. ولی در عقل عملی، چون ارجاع کثرت به وحدت در عمل و خارج است، ثنویت ناممکن است. از این رو، کمال انسان به عقل عملی است (همو، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۵۴). از این رو، امام در پاسخ به صدرالمتألهین، که تا حدی فردانگارانه عمل را به غایت دست یافتن به عالم نظر، عقل و ثبات بازتعریف می‌کند، این ایقان را به پیش می‌کشد که «ولی ما می‌گوییم؛ در هر دو، عمل لازم است و عقل نظری به عقل عملی برمی‌گردد، چنان که عقل عملی هم به عقل نظری برمی‌گردد، و در نظری هم که درک و علم است، عمل لازم است» (همان، ص ۳۴۱). نظر و عمل، تنها در پیوستار با هم امکان دریافت لایه‌های هستی را در وحدتی ترکیبی؛ یعنی در عین کثرت به پیش می‌نهد. از این رو، اگر صدرالمتألهین در عالم عقل، قوای عالم مثال و ماده را یکسره نفی کرده، همه را در تجرد محض عقلانی فرو می‌برد. امام در نقد او، چنین استدلال می‌کند:

اتحاد مراتب طبیعت و برزخ با مرتبه عقل، به این معنی نیست که در مرتبه عقلانی، بدن برزخی و جسم برزخی نداشته باشیم و همه این امور به تجرد عقلانی رسیده باشند؛ یعنی موجودی که با حرکت جوهریه، به مرتبه عقلانی رسیده، مانند موجودات عالم عقل در قوس نزول باشد که بدن برزخی و جسم و قوای برزخی ندارند و یا اینکه چنین موجودی، که با حرکت جوهریه به عالم عقل رسیده، مانند عقل فعال باشد؛ زیرا مسلماً قضیه چنین نیست، گرچه ظاهر فرمایش مرحوم آخوند [صدرالمتألهین] که فرمود: بدن در مرتبه سوم متحد با عقل، بلکه محض العقل می‌شود، چنین ایپهای را به وجود می‌آورد. الحاصل: فرمایش مرحوم آخوند اگر چنین باشد، چون خلاف تحقیق است، قابل پذیرش و قبول نیست که مثلاً عده قلیلی - مثل کملین از انبیا - که به مقام عقل می‌رسند، چون توجه به مراتب طبیعت و برزخ ندارند و فانی در عالم عقل هستند، بدن آنها متحد با عقل است و یا اینکه خود عقل می‌شود؛ زیرا از باب تسامح و یا از آنجایی که کملین به غیر حق توجه ندارند، می‌شود گفت: آن دو مرتبه، با عالم عقل متحد است. ولی در حقیقت، موجودی که در قوس صعودی، با حرکت جوهریه به مرتبه عقلانی می‌رسد، محال است که بدن و قوای برزخی نداشته باشد، گرچه اکمل موجودات عالم باشد، و فرق بین موجود عقلی در قوس نزولی و قوس

صعودی، همین است که موجود عقلی در قوس صعودی، بدن و جسم و قوای برزخی دارد. [...] بلی، تمام قوا از قبیل قوه خیال، بصر، سمع، ذوق و اصل امتداد، بدون ماده - که حقیقت جسم است - در بدن برزخی وجود دارند. گویا این امور از لوازم ذاتی نفس می‌باشند و امکان ندارد این امور را دور انداخته و از آنها جدا شود؛ زیرا بیرون رفتن و جدا شدن از امری، به واسطه حرکت و ترقی در جوهر است و حرکت، مختص مرتبه طبیعت است و مادام که صورتی ماده دارد، توان حرکت را دارد و هنگامی که ماده تمام می‌شود و یا آن امر از لوازم ذاتی نفس باشد، نه حرکت امکان دارد و نه جدا شدن آن مرتبه از نفس امکان خواهد داشت. پس این گونه از موجودات به هر اندازه کامل هم باشند، بدن برزخی و قوای برزخی دارند، فی‌اکل و یشرب و یذوق و یتکلم و بیصر و غیرها (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۱۰-۴۱۱).

در عالم عقل نیز همه قوا نه به نحو کثرت ماده یا مثال، بلکه به نحو وحدت جمعی همه حضور دارند و کثرت عقلی، در بطن وحدت ضرورت بقا دارد. در مرتبه عاقله، همه قوای عالم شهادت و برخ جمع هستند، اما نه به نحوی متمایز یا اندام‌اجی. کثرتِ سمع و بصر و ذوق و حس و لمس و تخیل، به صورت وحدت جمعیه، یعنی کثرت در عین وحدت جمع هستند (همان، ص ۳۰۲).

چنین رهیافتی ما را به این حقیقت رهنمون می‌کند که وجه تعالی این عالم، یکسره گسسته از کثرات این عالم نیست و صدق دعوی وصول به حقیقت هستی، سمع و بصر شدن برای این جهان ماده و انسان در زمان است. حقیقت عقل، اگر در پهنهٔ تاریخ آدمی معطوف دیگری پیشین و پسین در فرایند حرکت هستی ذیل ظهور «الله» رخ عیان می‌کند، آن حقیقت بر بنیان عدل؛ یعنی وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت استوار است، تا انسان همسو با حقیقت در زمان، در وجه تعالی آن دست به تغییر به غایت نیل به وحدت زند.

امام تمام فلسفهٔ هبوط و ظهور و تکامل انبیا را بر نظریهٔ عدل برمی‌نهد، تا از انسان انتزاعی و خیالی، انسانی هبوط یافته در فرایند قوس نزول و صعود بسازد؛ آنگونه که در قرآن است. چنین انسانی هم‌بود تاریخ و حرکت و مبارزه برای تغییر است. انسانی که در صراط مستقیم عدل، در تضاد با مسیر «ضالین» و «مغضوبین»، که هم‌بستهٔ فراشد ظهور هستی و تاریخ در وجه تکاملی در حال تغییر است و خلیفه خدا در زمین، نه اینکه در آسمان ثبات عقل از خلافت الهی دم زند. پس او در این عالم، از وحدت و در وجه تعالی آن، از کثرت در زمان تهی نمی‌شود.

این مطلب از کلام اقدمین و حکیم هندی در قضیه کبوتر مطوقه در کلیله و دمنه استفاده می‌شود. کبوتر مطوقه وقتی کبوترهای هم‌جنس خود را گرفتار دام دید، اگر خود را در جرگه آنها وارد نمی‌کرد، تعلیم طریق استخلاص به آنها ممکن نبود. لذا خود را با آنها وارد دام کرده و سپس دستور استخلاص داد تا همه همت را به یک طرف مصروف دارند و دام را پاره کنند و چون همه به کلمه «أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ» عمل کردند، دام را پاره کرده و پریدند. اگر انسان در قضیه آدم، مجموع حکایت را ملاحظه کند، می‌یابد که معنای «عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى» چیست؟ و خطیئه‌ای که از آدم سر زد، چه بود؟ آن خطیئه توجه به کثرات طبیعت و توجه به وجههٔ کثرت، برای نجات ذریه خود بوده است؛ گرچه این توجه هم به امر الهی بوده و لیکن مصلحتی داشته که مستلزم جهت توجه به

کثرات عالم طبیعت بوده است و لازم بود که از آن مقام شامخ، به یک مأوای نازل توجه داشته باشد؛ هم به الله توجه داشته باشد و هم به ذریه توجه داشته باشد. می توان گفت: خطیبه آدم، از همان تعلم اسماء شروع گردیده است؛ زیرا توجه به اسماء هم نوعی خطیبه است. چون انقطاع از آن جذب، که فنای در ذات و هویت و اصل الحقیقه باشد، حاصل شده است که در آن مقام شامخ، هیچ غیر و اغیاری نیست. گرچه جهت وجودیه آسمائی، همان وجهه یلی الربی است. اما تعیین اسماء و صفات، که علم از اراده تمیز داشته باشد و اراده از حیات و حیات از قدرت تمیز داشته باشد، این وجهه غیریت است. این غیریت و تعیین کثرت، در مقام اسماء و توجه به تعینات اسمائی، مستلزم توجه به لوازم جهت غیریت اسماء و صفات است و آن امّ الماهیات است که در لسان عرفا، از آن به اعیان ثابتة تعبیر می شود، و این اعیان ثابتة هم مستلزم این است که به آن کثراتی که تحت این ماهیات است؛ یعنی به وجودات ذات ماهیت و موجودات عالم طبیعت توجه شود. مقام تعلم اسماء و صفات، که جهت وجودیه آن اسماء است، ملاک وحدت است؛ چون از جهت وجودی، اسمی از اسمی تعیین ندارد. این همان شجره طیبه است و تعیین و تحدید، اسمی از اسمی که از ناحیه لاحظ ملاحظه می شود. همان شجره خبیثه ای است که از این شجره، همه خطیبات تولید می شود و امّ الخبیثات است؛ برای اینکه تحت این تعینات آسمائی و صفاتی، اعیان ثابتة است. این جهات کثرت، تعیین اسمی امّ الماهیات است و ماهیات از لوازم این کثرت است. چنان که کثرات عالم طبیعت هم از لوازم ماهیات است. پس این خطیبه و توجه به کثرت و غیریت است که آدم را مستعد کرد تا شیطان را که خیال الکل باشد، به خود متوجه ساخته و به عالم طبیعت متوجه نماید. (همو، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۴۴ و ۵۴۷).

اینها همه نشان از این است که مبدأ و انجام آدمی توحید است. توحید حول کلمه «الله»، بر مدار عدل در نسبت با وحدت و کثرت بازیابی می شود. اسما و صفات الهی، کثیرند، رسالت آدم و انبیا حذف آنها نیست، بلکه عبور از وجه کثرت آنها، به سوی حقیقت وحدت نهفته در وجه متعالی آنها است. از این رو، درون مایه توحید در اندیشه امام، بر وزن تفعیل در عمل بالیده می شود؛ یعنی کثرت را به وحدت برگرداند (همو، ۱۳۷۸، ص ۱۷۱) و جامعه را از کثرت عبور دادن، پیامد روشن این منطق در تحلیل انسان، به مثابه بنیان دیگری از نسبت نظر و عمل، حرکت و تغییر، از کثرت به وحدت، بر مدار فطرت؛ یعنی هستی ناب انسان است.

انسان و عدل

هستی انسان از دیدگاه امام، بر سرشتی متعالی، هم ساز هستی قدسی در نسبت وحدت و کثرت عدل برنهاده شده است، به نام «فطرت مخموره»؛ فطرتی که خمیرمایه سرشت همه انسانها، بر بینان آن استوار است. این گونه انسان واحد، در اندیشه امام ظهور می کند. ایده خیر در انسان، فطرت مخموره است و شر فطرت محجوبه. هر انسان به فطرت جبلی واجد دو فطرت است. این دو فطرت، اصل و پایه همه کثراتی است که در هستی جبلی انسان جای گرفته اند. با این همه، یکی از آن دو فطرت، اصلی است و دیگری تبعی که حیث وحدت را در هستی متعالی انسان سامان می دهد و آن عشق به هستی مطلق و بلاشرط و تعیین، به مثابه ایده

خیر اصلی است. همه بشریت به این فطرت سرشته شدند و همسو با هستی، کمال و پیشرفت را بر بنیان عدل؛ یعنی عبور از کثرت، در عین حضور در کثرت، به سوی وحدت قصد می‌کنند؛ حتی اگر خود بدان علم تفصیلی نداشته باشند (همو، ۱۳۸۲، ص ۷۶-۷۷). انسان‌ها، به رغم کثرت‌شان به‌مثابه کثرت اسما و صفاتی که در حقیقت هستی ریشه دارند و امکان حذف‌شان نیست، با نظر به فطرت مخموره، انسان واحد به‌مثابه نوع سافلند. فطرت مخموره به سوی وحدت؛ یعنی وجه متعالی هستی میل دارد و فطرت محجوبه رو به طبیعت و کثرت، که چون حیث وحدت هستی در آن، به غیاب رفته منشأ همهٔ شقاوت‌ها و بدبختی‌ها است (همان). خاستگاه تمامیت‌خواهی فردی و دولتی، یا انشقاق و سرکوب و ستیز اجتماعی همین است؛ یعنی وحدت در عین وحدت، یا کثرت در عین کثرت؛ یعنی زوال کثرت برآمده از هستی، یا زوال معنا و کل‌گرایی انسانی و فروغلطیدن در کثرت و دوگانه‌های تهی از هستی. در حالی که انسان در عمل و عبور از کثرت واقعی، یا زدودن کثرت‌های توهمی و تهی از هستی است که می‌تواند هستی در ظاهر نواجود، یا همان وجودهای بالقوه را به‌مثابه نظری جدید کشف کند تا باز در متن عمل، راه به سوی نظر و عمل جدید، به پیش برد و این نه در توحید محبوس است و نه در انسان. توحید، تنها سرنمون آن حقیقت است و انسان به‌مثابه خلیفهٔ خدا در پیوستار آن. همه صور نظر همین است. نظر و شناخت صرف، فرومانده از بنیاد عقلانی‌اش ذاتاً جلوه‌ای ناعقلانی می‌یابد و راه به انسداد می‌برد.

شناخت و عدل

شناخت، چنانچه خواهد روایت‌گر حقیقت باشد، باید لایه‌های هستی را در وحدتش بازنمایی کند. رسالتی که مفهوم و نظر به سبب تکثری که ذاتاً واجد آن است، امکان حملش را ندارد. مفاهیم، هر یک دریچه‌ای از حقیقت را نمایش می‌دهند و چون ناقصند، حقیقت را چندپاره کرده و امکان بازنمایی کل آن را ندارند. کثرت مفاهیم، بیشتر موجب گمراهی در حقیقت می‌شود (همو، ۱۳۸۲، ص ۹۰). از این رو، راه علاج، به حکم فطرت بازگشت به عمل و جستن نظر در بطن آن است تا حقیقت در وجه کلیت و یکپارچگی‌اش دریافت شود.

علم به این معنی مشهور پیش عامه که عبارت از علم به مفاهیم و عناوین و علم ارسامی است، مورد عشق فطرت نیست؛ زیرا که اینها گرچه یک وجهه [ای] در آن نیز باشد، ولی از جهاتی ناقص هستند، و هر چه در او نقص باشد از حدود عشق فطرت خارج است. پس، جمع علوم جزئی و کلیه مفهومی، مورد عشق فطرت نخواهد بود، حتی علم بالله و شئون ذاتیه و صفاتی و افعالیه (همان، ص ۲۶۲).

خرد بر این بنیان، به سیاقی سمت‌وسویی ژرف می‌یابد که نظریهٔ شناخت امام نیز بر مدار وحدت و کثرت انتظام گیرد. مفاهیم به رغم اینکه واجد وصف کثرتند و بالذات امکان بازنمایش حقیقت را ندارند، اما با عبور از کثرت در نقش مقدمیت، حقیقت به میانجی عمل طلوع می‌کند (همان، ص ۹-۱۰).

به نظر امام، نظر بی‌میانجی عمل، نه تنها بالیده نخواهد شد، بلکه در دگرذیسی ناپیدایی محمل اسارت انسان خواهد شد. حتی اگر نظر از جنس فقه و اجتهاد باشد.

تذکری پدران به اعضای عزیز شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند؛ چراکه یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی، نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌ها است. حکومت فلسفه عملی برخورد با شرک و کفر و معضلات داخلی و خارجی را تعیین می‌کند و این بحث‌های طلبگی مدارس، که در چارچوب تئوری‌هاست، نه تنها قابل حل نیست، بلکه ما را به بن‌بست‌هایی می‌کشاند که منجر به نقض ظاهری قانون اساسی می‌گردد (همو، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۲۱۸).

روح انسان چه آن هنگام که فرد است و چه آنگاه که در پیوند با دیگری در تراز روح جامعه است، قوام انسانیتش هم‌آوا با ظهور هستی و حرکت به سوی وحدت متعالی، به عمل است؛ یعنی عبور از کثرت ظلمانی و نورانی، به غایت دست یافتن به وحدت در متن کثرت. انسان امام چون واجد فطرت مخموره است، در نهادگاهش جان‌پناهی امن از جنس هستی برای یقظه و حرکت و تغییر است و چون عدل در حقیقتش بر وضع شیء در موضعش استوار است. بنابراین، انسان با ماهیت متأله مبارز یا به تعبیر امام «عارفان مبارزه‌جو» (همان، ص ۱۱) ظهور می‌کند تا وضع ناسامان را تغییر دهد و با کثرتی که بر بنیان هستی در اسما، صفات، استعدادها، سالیق و اندیشه‌های گوناگون استوار است، به سوی وحدت عبور - و نه حذف، و ثنویت‌های برساخته دروغین و پرت افتاده از هستی را رسوا کند.

نتیجه‌گیری

نسبت نظر و عمل با وصف‌رهایی بخشی، در پهنه اجتماع، به‌رغم اینکه در جهان غرب مدرن با حذف مرجعیت وحی و لایه‌های هستی قدسی پی‌جویی شد، اما حقیقت در زیرنهاد واقعیت‌های آهنین آن، هرگز رخ عیان نکرد. جهان این دنیایی شده، لایه‌هایش نیز از همین جنس و در همین کرانه، بر محور قدرت از جنس زور و ثروت و اغوا، یکی پس از دیگری ظاهر می‌شود تا انسان تهی از معنا را از بیرون معنا دهد. امام در برابر این جهان، جهانی نوین بر مدار نظریه عدل، در افق امکان درک مردم از هستی قدسی برنهاد. او برخلاف باور/افلاطون، بر هستی مخموره آدمی در پیوستار حقیقت چند لایه‌ی هستی، که از سویی تا این جهان امتداد یافته و در برابر سو این جهان، تا عالم عقل برکشیده است، اعتماد کرد تا حقیقتی فراسوی واقعیت‌های تعین یافته در پیشگاه مردمی قرار دهد. آنها نیز در وجه انضمامی قدرت دریافت آن را داشتند. بنیان شناخت در اندیشه امام، از جنس مفهوم نیست تا در مغالطه تقدم مفهوم بر وجود، یکپارچگی و حقایق زیرنهاد واقعیت به غیاب رود و این‌گونه امکان ظهور‌رهایی و درک مردم از آن سلب شود. در عرصه عمل و تغییر، ناموس هستی، در فراچنگ آوردن نظر در متن تغییر است و نه اندیشه تغییر.

ماهیت و هویت تغییر چون بر بنیان هستی؛ یعنی عدل در به وحدت کشاندن کثرت از رهگذر گام نهادن در کثرت است، ضرورت هستی است تا انسان نیز هم‌آوا با آن با اتکا بر فطرت مخموره، از کثرت عبور و به سوی وحدت متعالی حرکت کند. در واقع نظریه‌ی هستی‌شناسانه‌ی حکمت امام، تغییر را در همه مراتب هستی مدلل می‌کند به این سبب که دستگاه فلسفی امام بر مدار عدل استوار گشته است و ماهیت عدل نیز بر نسبت وحدت و کثرت، چنین ماهیتی متضمن ذاتی تغییر و حرکت و سیوروت است زیرا هستی، ذاتا در کثرت از کثرت به سوی وحدت در حال حرکت است. انسان به جبر اینکه بخشی از همین هستی است در توانش سیوروت به مثابه‌ی حرکت از فطرت ثانویه و محجوبه به فطرت اولیه یعنی مخموره با اتکا بر فطرت مخموره، هویت می‌گیرد تا بر ابتدا بر حقیقت عدل یعنی عبور از کثرت به وحدت، تغییر در جهان انسانی را محور شناخت و عمل برنهد. با عطف توجه به همین حقیقت است که در نظریه شناخت، وجود بر مفهوم مقدم است و مفهوم و ماهیات امکان بازنمایی تمام حقیقت را ندارند. از همین رو راهی جز گفت‌وگو در عین اتصال وجودی به هستی یعنی عمل، برای دریافت هستی وجود ندارد.



منابع

- افلاطون، ۱۳۹۶، *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، چ یازدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- تافلز، الوین، ۱۳۸۶، *جابجایی در قدرت دانایی، ثروت و خشونت در آستانه قرن بیست و یکم*، ترجمه شهیندخت خوارزمی، چ دهم، تهران، نشر علم.
- زندیه، عطیه، ۱۳۹۲، «*جوه عقل و کارکردهای نظری و عملی آن در اندیشه امام خمینی*»، *متین*، ش ۶۰، ص ۹۷-۱۲۰.
- سروش، جمال، ۱۳۹۴، «*تنقش عقل عملی در کمال انسان*»، *حکمت اسلامی*، ش ۱، ص ۶۵-۸۶.
- قاسمی، محمدرضا، ۱۳۸۹، «*از علم تا عمل؛ رابطه علم و عمل در حکمت اسلامی و اندیشه امام خمینی*»، *حکمت رضوی*، ش ۲۲ و ۲۳، ص ۵۳-۷۰.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۸، *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، علمی و فرهنگی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۶، *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه*، چ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۷۸، *آداب‌الصلاح*، چ هفتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۰، *شرح چهل حدیث*، چ بیستم و چهارم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۱، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، عبدالغنی موسوی اردبیلی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۲، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، چ هفتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۹، *صحیفه امام*، چ پنجم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۲، *تفسیر سوره حمد*، چ سیزدهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

