

مبانی فرانظری گفتمان امام خمینی (ره)

محمدحسین اخوان قربانی^۱

اولین همایش بین المللی گام دوم انقلاب؛ الگوی نظام انقلابی تمدن ساز

International Conference on the Second Step of the Revolution

چکیده

نظر به اهمیت بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی ایران، در جهت ورود به مرحله خودسازی، جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی به نظر می‌رسد بیش از پیش در عرصه نظریه‌پردازی در حوزه روابط بین‌الملل بر پایه گفتمان اصیل انقلاب که منبعث از آرا و اندیشه‌های امام خمینی (ره) باشد نیازمندیم. بررسی سیر تحولات نظری رشته روابط بین‌الملل به‌خصوص از سال ۱۹۱۹ میلادی که به‌صورت رشته علمی درآمد، نشان می‌دهد تنوری‌پردازی در این حوزه بیش از هر چیزی، متکی بر مبانی فرانظری است. این اتکا به حدی است که بسیاری از اندیشمندان اختلافات موجود در مبانی فرانظری را موضوع اصلی مناظرات سوم و به‌خصوص چهارم دانسته‌اند. براین اساس می‌توان گفت برخورداری از مبانی فرانظری، پیش‌نیاز نظریه‌پردازی در این رشته است. از این‌رو شناخت این مبانی در جهت نظریه‌پردازی در رشته روابط بین‌الملل منطبق بر گفتمان امام خمینی (ره) امری ضروری به نظر می‌رسد که تاکنون چندان به آن توجه نشده است. لذا در این مقاله تلاش خواهد شد با تعمق در سیره علمی و عملی امام (ره) مبانی فرانظری گفتمان ایشان تبیین شود. این پژوهش نظر به هدف و ماهیت بنیادی که خواهد داشت می‌تواند به زیرساختی در جهت پرداختن به نظریه‌پردازی‌های محتوایی (رده اولی) در رشته روابط بین‌الملل تبدیل شود.

کلیدواژگان

هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی.

بیان مسئله

پیروزی انقلاب اسلامی ایران به رهبری امام خمینی (ره) در سال ۱۳۵۷ (۱۹۷۹م) یکی از حوادث مهم قرن بیستم به‌شمار می‌رود که در شرایطی رخ داد که تفکر سکولاریسم بر تمام شئون زندگی اجتماعی و سیاسی بشر حاکمیت بلامنازع داشت و دین تقریباً از تمام صحنه‌های اجتماعی زندگی بشر حذف شده بود. در این فضا انقلاب اسلامی را می‌توان حرکتی در جهت بازگرداندن و حاکم ساختن دین بر تمام عرصه‌های زندگی بشر از جمله روابط بین‌الملل دانست.

تأثیرات انقلاب اسلامی در ادبیات نظری و نظریه‌های روابط بین‌الملل اگرچه انکارناپذیر است، به‌نظر می‌رسد مهم‌ترین تأثیر آن احیای اسلام سیاسی و پردازش نظریه اسلام سیاسی و تضعیف و تزلزل سکولاریزم در روابط بین‌الملل باشد که بر مبنای آن دین دیگر نه به‌عنوان متغیری از یک مؤلفه بزرگ‌تر به نام فرهنگ، بخشی از واقعیت روابط بین‌الملل تلقی و تبیین شود، بلکه خود به‌عنوان گفتمان حاکم بر فضای روابط بین‌الملل و جوهره اصلی این عرصه در نظر گرفته شود؛ چنان‌که در ابتدای بیانیه گام دوم نیز تصریح شده است: «آن روز که جهان میان شرق و غرب مادی تقسیم شده بود و کسی گمان یک نهضت بزرگ دینی را نمی‌برد، انقلاب اسلامی ایران با قدرت و شکوه پا به میدان نهاد، چهارچوب‌ها را شکست، کهنگی کلیشه‌ها را به رخ دنیا کشید، دین و دنیا را در کنار هم مطرح کرد و آغاز عصر جدیدی را اعلام نمود» (بیانات امام خامنه‌ای در تاریخ ۱۳۹۷).

با این حال صرف‌نظر از پرداختن به پاسخ‌های متنوعی که به این پرسش داده می‌شود که انقلاب اسلامی چه تأثیری بر عرصه نظریه‌پردازی‌های روابط بین‌الملل داشته، می‌توان گفت گفتمان انقلاب اسلامی که منبعت از آرا و اندیشه‌های امام خمینی (ره) است، در وهله نخست همانند نظریه‌های انتقادی به نقد نظریه‌های جریان اصلی می‌پردازد، اما برخلاف آنها در موضع نقادی متوقف نمی‌ماند و می‌کوشد با تکیه بر مبانی غنی فرانظری خود، به ارائه بدیل‌هایی در جهت جایگزینی با نظریه‌های موجود بپردازد.

اهمیت مبانی فرانظری در راستای نظریه‌پردازی محتوایی (نظریه‌پردازی رده اولی) به‌حدی است که الکساندر ونت، اندیشمند سرشناس سازه‌انگاری، توصیه می‌کند که بهتر است هر اندیشمند روابط بین‌الملل پیش از ورود به عرصه نظریه‌پردازی محتوایی، حداقل به شکلی ضمنی به تأمل در این خصوص بپردازد؛ چراکه از منظر او مبانی فرانظری پیش‌نیاز



نظریه‌پردازی محتوایی است (ونت، ۱۳۹۲: ۷). در واقع نقش این مبانی در نظریه‌پردازی‌های محتوایی به حدی است که می‌توان ادعا کرد که بدون آنها نظریه‌پردازی در سطح محتوایی عملاً غیرممکن به نظر می‌رسد. اهمیت این موضوع آنجا روشن‌تر می‌شود که بدانیم جدال‌های بین‌پارادایمی و مناظراتی که همواره در عرصه روابط بین‌الملل از بدو شکل‌گیری آن در قالب رشته علمی در ۱۹۱۹ تا به امروز وجود داشته، تنها به سطح نظری و محتوایی محدود نمی‌شوند و مباحث فرآنظری را نیز در بر می‌گیرند؛ چراکه مشخص شده بسیاری از اختلاف‌نظرها در حوزه نظری و محتوایی ناشی از این است که نظریه‌ها چه سوالات و مسائلی را مهم یا مشروع می‌دانند که این امر به ریشه‌های فرآنظری آنها و از جمله مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی آنها مربوط می‌شود (مشیرزاده، ۱۳۹۳: ۷). از همین روست که گفته می‌شود مناظره سوم و به خصوص چهارم بر مبنای اختلافات فرآنظری شکل گرفت؛ به گونه‌ای که عده‌ای مناظره سوم را مناظره‌ای در سطح فرآنظری و بین اثبات‌گرایان و فرائیبات‌گرایان (قوام، ۱۳۹۲: ۱۳) و مناظره چهارم را که ماهیتی فلسفی داشت میان خردگرایان جریان اصلی و بازاندیش‌گرایان جریان انتقادی دانسته‌اند (مشیرزاده، ۱۳۹۳: ۲۱).

با این حال اگرچه به نظر می‌رسد که مبانی فرآنظری گفتمان انقلاب اسلامی از غنای کافی برای نظریه‌پردازی در سطح محتوایی و جایگزینی آنها با نظریه‌های موجود در عرصه روابط بین‌الملل برخوردار است، تاکنون حداقل در حوزه روابط بین‌الملل کمتر به اهمیت این مبانی توجه شده و در نتیجه باعث شده آنچه در سطح نظریه‌پردازی محتوایی صورت گرفته است، ارتباط ارگانیک چندان در خور توجهی با مبانی فرآنظری گفتمان امام خمینی (ره) نداشته باشند و اغلب به نوعی برگرفته یا تلفیقی از نظریات موجود در این رشته باشند که میزان قرابت آنها با مبانی فرآنظری گفتمان ایشان چندان روشن نیست.

براین اساس نظر به اهمیت مبانی فرآنظری در جهت نظریه‌پردازی محتوایی، در این مقاله سعی بر آن است که به بررسی مبانی فرآنظری اندیشه امام خمینی (ره) پرداخته شود. از این رو سؤال اصلی این پژوهش را می‌توان چه بودگی یا چیستی مبانی فرآنظری گفتمان امام خمینی (ره) دانست و هدف آن را نوعی هدف اکتشافی در جهت استخراج این مبانی به شمار آورد.



مقدمه

در این مقاله و در راستای مطالعه و تبیین مبانی فرانظری گفتمان امام خمینی (ره) از لابه لای آثار مختلف شفاهی و مکتوب ایشان، مسئله این نخواهد بود که این مبانی ریشه در کدام یک از شاخه‌های دانش وسیع ایشان نظیر فلسفه، فقه یا عرفان دارد، بلکه آنچه صرفاً پی گرفته خواهد شد بررسی این مبانی و یافتن آنچه در این سطح به یاری نظریه‌پردازی محتوایی بیاید خواهد بود. با این حال از آنجاکه بخشی مهمی از مبانی فرانظری ایشان در آرای فلسفی ملاصدرا و حکمت متعالیه ریشه دارد، به نظر می‌رسد نیاز باشد پیش از ورود به موضوعات اصلی این بخش، مختصری به مبانی اصلی فلسفه صدرایی اشاره شود؛ چراکه بدون شناخت و فهم این مبانی، درک مطالب این مقاله دشوار خواهد بود.

ملاصدرا یکی از فیلسوفان بزرگ شیعی و یکی از چهره‌های شاخص فلسفه اسلامی به‌شمار می‌آید که تأثیر او در اندیشه فلسفی امام خمینی (ره) به حدی است که ایشان در پاسخ به سؤال محمد حسنین هیکل مبنی بر اینکه چه شخص یا شخصیت‌هایی غیر از رسول اکرم (ص) و امام علی (ع) روی شما مؤثر بوده و چه کتاب‌هایی به جز قرآن در شما اثر گذاشته، صراحتاً بیان می‌کنند که در حوزه فلسفه بیشترین اثر را از ملاصدرا و آثار او پذیرفته‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۵: ۲۷۱). در واقع همین مجذوبیت امام (ره) در فلسفه صدرایی است که بررسی مبانی فلسفی ملاصدرا پیش از ورود به بحث مبانی فرانظری امام (ره) را اجتناب‌ناپذیر می‌کند.

مهم‌ترین مبانی فلسفی که ملاصدرا را از دیگران متمایز می‌کند، در سه اصل اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری است. از میان این سه اصل، اصالت وجود زیربنای تفکر فلسفی وی را تشکیل می‌دهد و او را از دیگر اندیشمندانی که تا پیش از او قائل به اصالت ماهیت بودند جدا و به بنیان‌گذار تفکر جدیدی مبنی بر اصالت وجود تبدیل می‌کند که از آن با عناوینی همچون حکمت متعالیه یا فلسفه صدرایی نام برده می‌شود.

ماهیت و روش پژوهش

پژوهش‌ها به‌طور کلی بسته به اینکه برای پیشرفت دانش انجام شوند یا اینکه برای حل مشکلی خاص به کار روند، به دو دسته بنیادی و کاربردی تقسیم می‌شوند (نیومن، ۱۳۹۴: ۶۸). پژوهش‌های بنیادی به‌منظور مطالعه، تحلیل و ارزیابی فرضیه‌ها و نظریه‌های موجود



انجام می‌پذیرند و به‌طور عمده به دنبال کشف حقایق، واقعیات و شناخت پدیده‌ها و اشیا بدون در نظر گرفتن جنبه کاربردی آنها هستند. با وجود این، همواره این امکان هست که همه یا بخشی از یک پژوهش بنیادی در آینده به زیرساختی در جهت بهره‌برداری‌های عملی و کاربردی تبدیل شود (نظری، ۱۳۹۶: ۸۵).

براین اساس می‌توان گفت پژوهش حاضر از آنجا که صرفاً برای تعمیق فهم مبانی فرانظری گفتمان امام خمینی (ره) انجام می‌شود، پژوهشی با ماهیت بنیادی است و همچون تمام پژوهش‌های دیگر از این دست این پتانسیل را خواهد داشت که به زیرساختی در جهت انجام پژوهش‌های کاربردی تبدیل شود. به بیانی دیگر، شناختی صحیح و فهمی دقیق از مبانی فرانظری گفتمان امام خمینی (ره) به ما کمک خواهد کرد در سطح محتوایی (نظریه‌پردازی‌های رده اولی) بتوانیم به نظریه‌سازی‌هایی که حقیقتاً ریشه در آرا و اندیشه‌های ایشان داشته است و از طرفی متناسب با گام دوم انقلاب اسلامی در جهت رسیدن به آرمان بزرگش یعنی ایجاد تمدن نوین اسلامی باشد دست یابیم.

اما در خصوص روش و سازکاری مناسب برای این پژوهش، می‌توان از روش کتابخانه‌ای با تمرکز بر متون اصلی بهره برد. از این‌رو بررسی تفصیلی متونی که جزء آثار اصلی امام خمینی (ره) باشند می‌تواند روش خوبی برای به سرانجام رساندن این پژوهش به‌شمار آید. اما باید در نظر داشت که فهم مبانی فرانظری ایشان، تنها از طریق پژوهشی صحیفه‌محور امکان‌پذیر نخواهد بود و نیازمند تعمق در دیگر آثار ایشان به‌خصوص آنهایی که بیشتر رنگ‌وبوی فلسفی-عرفانی دارند است. در این خصوص کتاب شرح حدیث جنود عقل و جهل یکی از منابع مهمی است که در راستای دستیابی به هدف پژوهش استفاده و به آن استناد خواهد شد. با این حال رجوع به آنچه در صحیفه ایشان تحت عناوینی چون سخنرانی، پیام و نامه آمده نیز می‌تواند در راستای دستیابی به هدف این پژوهش کمک کند.

اصالت وجود

ایده اصالت وجود در مقابل ایده قائلان به اصالت ماهیت قرار می‌گیرد. طرف‌داران اصالت ماهیت معتقدند وجود از انسان انتزاع می‌شود؛ یعنی آن چیزی که در خارج است قطع نظر از ذهن ما، انسان بماهو انسان است. به عبارت دیگر اصلاً وجود و تحقق و حقیقت امور انتزاعی است (زکریایی، ۱۳۸۹: ۸۸). در مقابل ایده اصالت وجود قائل به این است که واقعیتی و



چیزی هست که موجودیت از ذات او انتزاع می‌شود؛ یعنی او عین موجودیت است و در مرتبه ذاتش استحقاق حمل موجودیت را دارد (همان: ۸۹). به عبارت دیگر از منظر ملاصدرا، از بین دو مفهوم وجود و ماهیت، تنها مفهوم وجود است که مصداق و مابازای خارجی دارد و مفهوم ماهیت از حد و حدود وجود انتزاع می‌شود. در نتیجه تمام عالم هستی حقیقتی بسیط است و ماهیت به دلیل محدودیت، امری اعتباری و منتزع از حد موجودات است. بنابراین همه موجودات عالم به‌رغم تغایرشان در چیستی و ماهیت، در اصل وجود باهم مشترک هستند. به همین دلیل اصل وجود واقعیت، به مثابه حقیقت واحدی است که اختلاف مراتب آن ناشی از شدت و ضعف و کمال و نقص است (خودروان، ۱۳۹۲: ۳۲).

تشکیک وجود: تشکیک تقریباً به معنای زیاد و کم است. دو چیز در یک امر با یکدیگر اشتراک دارند و در همان امر با یکدیگر اختلاف هم دارند. براین اساس تشکیک وجود به معنای ذی مراتب بودن حقیقت وجود است (زکریایی، ۱۳۸۹: ۱۷۹). تشکیک وجود خاص نگاه ذومراتبی به عالم هستی است و بر اساس آن، عالم هستی مراتبی دارد که مرتبه بالا نسبت به پایین از شدت وجودی بیشتری برخوردار است. بدین وسیله، روابط موجودات به نحو قابل قبولی توجیه‌پذیر است. وجود لاهوت، جبروت، ملکوت و ناسوت، به‌رغم تفاوت و تمایز، یک حقیقت است و این عوالم رابطه طولی با یکدیگر دارند؛ یعنی مرتبه پایین معلول مرتبه بالا و وابسته به آن است (خودروان، ۱۳۹۲: ۳۳).

حرکت جوهری

حرکت جوهری حرکت ذاتی و درونی اشیای مادی است که بر اساس آن، تمام موجودات عالم ماده سیلان وجودی دارند و به سوی کمال وجودی سیر می‌کنند؛ همانند دانه گندم یا حتی انسان که مرحله به مرحله سیر می‌کند تا به تکامل برسد. البته همه این مباحث، بر اساس اشتداد وجودی و اصالت وجود قابل تبیین است. در واقع، حکمت متعالیه با برانداختن دیدگاه اصالت ماهیت و جایگزینی بینشی جدید به جای آن، حرکت را به گونه‌ای دیگر تبیین کرد. به نظر ملاصدرا چون اصالت با وجود اشیاست و ماهیت آنها اساساً اعتباری است، هرگونه تغییر و دگرگونی باید در متن واقعیت یا همان وجود اشیا رخ دهد. بنابراین، طبق اصالت وجود و تشکیک بودن آن، حرکت جوهری همان سیلان یا اشتداد وجودی است؛ یعنی ممکن‌الوجود به دلیل فقر وجودی، به واسطه علت، سیری صعودی و استکمالی دارد و



تمام جهان هستی به خاطر ذات فقیرش، همواره نیازمند علت کمال‌بخش است. در نظریه حرکت جوهری، ماسوی‌الله را وجود سیال یا وجود رابط نامیده‌اند و واجب تعالی وجود ثابت یا مستقل است که لحظه‌به‌لحظه و آن‌به‌آن، بر این موجودات فقیر تجلی و بر آنها وجود افاضه می‌کند و آنها را از فقر به سمت غنای وجودی سوق می‌دهد (همان).

حال که به‌اختصار به اصول مهم فلسفه صدرایی پرداخته شد، در ادامه به بررسی مبانی فرانظری گفتمان امام خمینی (ره) که هدف اصلی این پژوهش نیز هست پرداخته می‌شود. در این راستا از آنجاکه فهم دقیق انسان‌شناسی ایشان ریشه در معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی وی دارد، بهتر است ابتدا به آنها و سپس به تأمل در انسان‌شناسی پرداخت. بنابراین ادامه این مقاله در چهار بخش که به‌ترتیب شامل مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و مسئله ساختار-کارگزار است دنبال خواهد شد.

هستی‌شناسی

برخلاف بیشتر نظریه‌های موجود در روابط بین‌الملل که مبتنی بر رویکردی واقعیت‌گرا در هستی‌شناسی خود هستند، هستی‌شناسی امام خمینی (ره) اساساً رویکردی حقیقت‌محور دارد. از این منظر حقیقتی واقعی و مستقل از شناخت و معرفت ما، در خارج از ذهن وجود دارد که بسیار فراتر از جهان مادی و فیزیکی است. در واقع هستی، تنها مساوی با ماده و جهان فیزیکی نیست، بلکه متافیزیکی نیز واقعیت و حقیقت دارد. از این رو می‌توان گفت هستی دارای دو بعد فیزیکی و متافیزیکی است که در آن قلمرو و گستره متافیزیکی بسیار فراتر از جهان فیزیکی است (علم‌الهدی، ۱۳۸۸: ۱۶). در همین باره امام (ره) می‌فرماید: «دنیا یک جزء بسیار کمی است از عالم. دنیا یعنی آن چیز خیلی پست. عالم مرگبی است از ماورای این طبیعت و این طبیعت. این طبیعت در آخر مرتبه وجود واقع شده است؛ پایین‌تر از همه مراتب است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۶: ۱۰۶).

درواقع در هستی‌شناسی امام خمینی (ره) به جای صحبت از یک عالم^۱ منحصر به فرد مادی، بحث از وجود عوالم (به‌ترتیب لاهوت، جبروت، ملکوت و ناسوتی) است که بر مبنای اصل تشکیک وجود، به گونه‌ای سلسله‌مراتبی نظام یافته‌اند که هر مرتبه از این عوالم در قوس نزولی خلقت، محاط در مرتبه قبل از خود است و در کل یک عالم وجودی را می‌سازند

۱. کلمه «عالم» در اصطلاح فلسفی بنا به تعریف شهید مطهری به موجود یا موجوداتی اطلاق می‌شود که از نظر مراتب کلی وجود، درجه خاصی را اشغال کرده‌اند؛ به طوری که آن موجود محیط و مسلط بر تمام مادون خود بوده و محاط در مافوق خود است (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۶: ۱۰۵۷).



(عروتی، ۱۳۹۵). با این حال باید در نظر داشت که از منظر ایشان ریشه و هسته همه مراتب و درجات مختلف این حقیقتِ (هستی) ذومراتبی و متکثر در یک اصل محوری که همانا توحید محوری و خدا باوری است قابل تجمیع و وحدت یافتن است (همان: ۶۴).

سرسلسله این قوس نزولی که محیط به تمام عوالم دیگر بوده و خود نیز محاط در عالم دیگری نیست، عالم لاهوت است. این عالم اولین مرتبه از مراتب عوالم (هستی) است که مراد از آن عالم الوهیت و عالم ربوبی می باشد؛ یعنی ذات مقدس واجب الوجود که مستجمع جمیع صفات کمالیه است. البته در آن مرتبه از وجود، آنچه هست یک وجود اطلاق است. و بس؛ چرا که ذات پروردگار به تنهایی عالمی است و در عین حال عظیم ترین عوالم نیز هست. ذات حق همان طور که ذکر شد محیط بر همه عوالم مادون است و ذره ای از عالم هستی از احاطه قیومی او خارج نیست (همان: ۵۶). امام خمینی (ره) در توصیف این عالم می فرمایند: مبدأ سلسله نزولی را مرتبه ای از وجود که لا رسم و لا اسم له و صرف الغیب و مرتبه غیب الغیوب و غیب مکتون و غیب مصون است که آن حقیقة الوجود است به حساب نمی آورند، بلکه مبدأ سلسله نزولی را «الوجود الجامع لجميع الأسماء الحسنی والصفات العلیا» که منبع فیض مقدس و نور منبسط است به حساب می آورند. تجلیات انوار از این عالم شروع شده و این عالم را عالم لاهوت گویند (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۷۲، به نقل از: عروتی، ۱۳۹۵: ۵۶).

عالم بعد از لاهوت، جبروت است که محاط در عالم لاهوت و محیط بر عوالم بعدی است. امام خمینی (ره) در تعریف این عالم چنین می گویند: «سپس (بعد از عالم لاهوت) عالم جبروت است؛ یعنی عقول کلیه که تجرد از ماده و صورت داشته و قرب به مبدأ دارد؛ و اینکه به آن عالم جبروت گویند یا به خاطر این است که خداوند متعال نقایص آنها را جبران فرموده و یا به جهت این است که آنها نقایص مرتبه ماده خود را جبران می نمایند» (به نقل از: عروتی، ۱۳۹۵: ۶۲). قرار گرفتن عقول کلیه در عالم جبروت و همچنین تأثیری که این موضوع در انسان شناسی ایشان دارد، ما را بر آن می دارد تا قدری بیشتر درباره این عالم مذاقه کنیم. در این خصوص از شرح تفسیر ایشان بر حدیث (کلینی، ج ۱: ۲۴) مشهور جنود عقل و جهل که منقول از حضرت امام صادق (ع) است استعانت می گیریم.

امام (ره) در تفسیر این حدیث شریف بیان می دارند که اگر چه در ظاهر مراد از عقل و جهل در کلام مبارک حضرت صادق (ع) قوه عقل و جهل جزئی ای است که در انسان به ودیعه نهاده



شده، درحقیقت مراد از عقل، اول خَلق از عالم روحانین (عالم جبروت) است که بعضی محققان از آن به‌عنوان آدم اول، منظور روحانیت حضرت آدم 7 تعبیر کرده‌اند. در مقابل این حقیقت نورانی، حقیقت دیگری وجود دارد که آن «وهم کل» است در انسان کبیر، که بعینه، حقیقت ابلیس ابالبسه و شیطان بزرگ است و سایر شیطان‌ها و ابالسّه از بروزات و مظاهر آن است. از برای این حقیقت نیز تجرد است، اما تجرد برزخیِ ظلمانی، نه تجرد عقلانیِ نورانی (موسوی خمینی، ۱۳۹۳: ۲۱-۲۴).

از نظر امام (ره) اگرچه عقل کلی، خلق از نور منبسط و اولین تجلی این فیض است، سایر موجودات به حسب وجود (اصالت وجود) و مراتب قُرب و بُعد (تشکیک وجود) و کمی و زیادی وسایط می‌توانند به آن دست یابند و از ظلمت به نور برسند (حرکت جوهری) (همان: ۳۱-۳۲). درمقابل مهم‌ترین ویژگی جهل ظلمانی بودن آن است که به نظر امام (ره)، این ظلمانیت احتمالاً از برای اشاره به قوه شیطنت باشد که از خواص وهم است. از نظر ایشان وهم الکل اصلِ اصول شیطنت است و سایر اوهام جزئیه شیطنتشان برگرفته از اوست (همان: ۳۵).

براین اساس عقل سرچشمه جمیع کمالات و سرمنشأ تمام انوار معنویه نور مقدس حق جل جلاله است که موجودی از موجودات از آن بهره‌مند نمی‌شوند مگر به خواست خدا. این در حالی است که تمام نقایص و جمیع ظلمات و کثافات به جهل برگشت می‌کند که اُم‌الفساد و مادة‌المواد همه این امور است. بنابراین و منطبق بر این تفسیر جنود عقل جنود الهیه و جنود جهل جنود ابلیسیه است و در نتیجه آنچه نقص و قصور باشد منسوب به ابلیس و آنچه کمال و تمام باشد منسوب به حضرت حق است (همان: ۳۵-۳۷).

در توضیح و تعریف عوالم بعد لاهوت و جبروت، یعنی ملکوت و ناسوت که در مراتب بعدی قوس نزولی خلقت واقع شده‌اند، عالم ملکوت، عالم نفوس کلیه است که به آن ملکوت اعلا نیز می‌گویند. این عالم اگرچه عاری از ماده بوده، متعلق به آن است. عالم ناسوت نیز آخرین مرتبه از مراتب هستی است که از نظر امام (ره) همان عالم طبیعت است. بنابراین امام (ره) همچون سایر حکمای صدرایی بر این باورند که عالم ناسوت در قوس نزولی عوالم هستی آخرین مرحله از خلقت هستی است که محاط در عوالم پیش از خود می‌باشد (عروتی، ۱۳۹۵: ۶۳).



معرفت‌شناسی

خردگرایان و تجربه‌گرایان بر این باورند که امکان شناخت، تنها در اموری میسر است که در محدوده شناخت عقل (خردگرایان) یا قوای حسی (تجربه‌گرایان) انسان قرار داشته باشد. از نگاه آنها قوه عاقله و قوای حسی تنها ابزارهای شناختی انسان هستند و براین اساس تنها چیزهایی که امکان شناخت دارند عبارت‌اند از جهان ماده و عالم جسمانی (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹: ۶۸). امام خمینی (ره) ضمن معتبر دانستن عقل و حس به‌عنوان دو ابزار مهم شناخت و همچنین به رسمیت شناختن عالم ماده به‌عنوان چیزی که امکان شناخت آن برای انسان میسر است، معتقدند این نوع نگاه تقلیل‌گرایانه به مقوله معرفت‌شناسی، دو پیامد کلی در این حوزه به دنبال دارد: نخست متوقف ماندن شناخت در محدوده عالم ماده و دوم انکار ماورای طبیعت (خسروی، ۱۳۹۱: ۷۴-۷۵).

در خصوص پیامد نخست ایشان با نفی نگاه متوقف در ماده بر این نکته تصریح می‌کنند که مطابق این نگاه، تنها محدوده شناخت انسان حدود طبیعیات است، آن‌هم نه به‌صورت کامل. ایشان معتقدند انسان نخواهد توانست با تکیه بر عقل و حس از حد ادراک طبیعت فراتر رود و اگر در این راه تمام همت و سعی خود را نیز به‌کار گیرد، تنها قادر به فهم بخشی از عالم طبیعت و خصوصیات آن خواهد بود و نه بیشتر (همان: ۷۴). در همین این راستا می‌فرمایند: «تمام قوای بشر را روی هم بگذارید، همین طبیعت را و خاصیت طبیعت را می‌تواند بفهمد؛ منتها باز همه خاصیت‌های طبیعت برای بشر هم کشف نشده است؛ تا حدودی کشف شده است. ... آن چیزی را که بشر می‌تواند ادراک کند و حد ادراک طبیعی خودش هست، این است که عالم طبیعت را [با] همه خصوصیات [بفهمد]. فرض کنید یک وقتی همه خصوصیات عالم طبیعت را انسان بفهمد و همه چیزهایی که مربوط به کمال طبیعت است و ترقیات در طبیعت، اینها را هم انسان کشف بکند، لکن حدش حد طبیعت است؛ بیشتر نیست. آن ورق بعد از اطلاعی بر آن ندارد و نمی‌داند چه خبر است آنجا. ... تا آخر هم وقتی که تربیت بشود و تحصیل بکند و کشفیات این عالم واقع بشود، تا آخر هم همین است که این طبیعت را با تمام خصوصیات که دارد و تمام روابطی که مابین اجزای این طبیعت هست کشف می‌کند. ... تمام اینها را که ادراک بکند، ما فرض کنیم که دیگر مجهولی برایش نماند، همه‌اش طبیعت است. پایش را از طبیعت بالا [تر] نمی‌تواند بگذارد و ادراک آنجا را نکرده است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۴: ۱۸۶-۱۸۷).



ایشان همچنين در خصوص پيامد دوم اين نگاه معرفت‌شناسانه معتقدند در منطق فلاسفه خردگرا يا تجربه‌گرا «ندانستن» بدون ارائه دليلی متقن و صرفاً با اتکا به اينکه با قواى عقلى يا حسى قابل لمس نيست، جاى خود را به حکم «نيستى» داده است (خسروى، ۱۳۹۱: ۷۵). در همين باره بيان داشته‌اند: «يك چيزى را آدم نمى‌داند. خوب آدمى هست كه مى‌گويد من تا اين حد رسيدم، اين قدر را تصديق مى‌کنم، مابقي‌اش را نمى‌دانم. اما اينکه «نيست» را [مى‌گويد] از باب اينکه اطلاع ندارد. شما هم كه احاطه بر همه‌چيز همه عالم نداريد، نبايد بگوويد نيست. اينها تا اين حد رسيدند و اين حد را وقتى هم تمام خصوصياتش معلوم بشود، همين است. حدشان، حد طبيعت است» (به نقل از: همان).

بر اين اساس تمايز معرفت‌شناسى امام(ره) با ديگر معرفت‌شناسى‌هاى رايج در رشته روابط بين‌الملل در اينجاست كه امکان شناخت را در حوزه پديده‌ها و چيزهائى كه نه دست عقل و نه دست حس (تجربه) به آن مى‌رسد براى انسان ميسر مى‌داند. اين چيزها كه از آنها مى‌توان با عناوينى همچون ماوراءالطبيعه ياد كرد به كمك ابزارهاى شناختى همچون عقل و حس قابل شناخت نيستند، اگرچه احتمالاً بتوانند انسان را در اين زمينه يارى دهند. در واقع همان‌طور كه در مبحث هستى‌شناسى اشاره شد، حقيقت گرچه امرى واحد است كه در عين تكثر در يك اصل كه همان توحيد است وحدت مى‌يابد، بر مبنائى تشكيكى بودنش داراى مراتب و درجات متعددى است كه هر انساني بسته به برخوردارى از ابزارهاى شناخت قادر است به بخش‌هائى از آن دست يابد.

بنابراين در اين‌گونه معرفت‌شناسى كه ريشه در معرفت‌شناسى اسلامى دارد، هيچ‌يك از مراتب و گونه‌هاى حقيقت از دايره معرفت و شناخت انسان خارج نيست و انسان مى‌تواند به همه آنها شناخت حاصل كند. در نتيجه علاوه بر واقعيت‌هاى مختلفى نظير طبيعت (عالم ماده)، انسان، جوامع انساني كه متعلق به عالم شهود و اين جهان هستند و در گونه‌هاى ديگر معرفت‌شناسى نيز كم و بيش امکان شناخت دارند، دسته ديگرى از موضوعات معرفتى مربوط به جهان غيب و ماورائى طبيعت كه ماهيتى غيرمادى و مشاهده‌ناپذير دارند امکان شناخت دارند كه در رأس آنها وجود ذات اقدس الهى قرار دارد كه شناخت او هدف غايى خلقت است (دهقانى فيروزآبادى، ۱۳۸۹: ۷۰-۷۱).

نكته ديگرى كه بايد بدان توجه داشت اين است كه معرفت‌شناسى اسلامى اساساً معرفت‌شناسى وحدت‌گرا يا كل‌گرايى تشكيكى است؛ بدین معنا كه همه امور، اشيا و



پدیده‌های طبیعی و اجتماعی که متعلق شناخت ما قرار می‌گیرند ظهورات و تجلیات حقیقت واحدی هستند. به بیان صدرایی معرفت همچون هستی امری مشکک و دارای مراحل و مراتب مختلف است و هر فاعل شناسایی باتوجه به مرتبه تکاملی خود می‌تواند به میزانی از شناخت از یک حقیقت واحد دست یابد. براین اساس رسیدن به هر درجه از شناخت، در گرو بهره‌مندی از ابزارهای معرفتی است که عبارت‌اند از حس، خیال، وهم، عقل و شهود که به ترتیب پنج نوع یا پنج مرتبه معرفت حسی، خیالی، وهمی، عقلی و شهودی را به وجود می‌آورند. چهار مرتبه اول معرفت یعنی حسی، خیالی، وهمی و عقلی زیرمجموعه دانش حصولی (دانش مفهومی) است و مرتبه پنجم یعنی معرفت شهودی زیرمجموعه علم حضوری (دانش شهودی) قرار می‌گیرد (همان: ۷۲-۷۴).

امام خمینی (ره) نیز که به لحاظ فلسفی بسیار متأثر از فلسفه صدرایی و حکمت متعالیه بودند، در بحث درباره منابع و ابزارهای معرفت‌شناسی قائل‌اند به اینکه انسان می‌بایست از تمام ابزارهایی که خدای متعال در خلقت وی نهاده است در جهت شناخت حقیقت استفاده کند و به هیچ رو خود را محدود نسازد. از این رو ایشان تمام منابع مذکور را به‌عنوان منابع و ابزارهای شناختی به رسمیت می‌شناسند و از همین روست که می‌بینیم در معرفت‌شناسی ایشان تمام شیوه‌ها و منابع به‌ظاهر متضاد، جاری و ساری است. البته باید اذعان کرد که منبای اندیشه ایشان، اسلام است و این ظرفیت اسلام است که همه این گونه‌های به‌ظاهر متضاد را در خود جای داده است (خسروی، ۱۳۹۱: ۷۸).

در همین راستا امام خمینی (ره) در نگاهی آفت‌شناسانه به سایر گونه‌های معرفت‌شناسی متصف به دین، به آنان در خصوص محدود کردن خود به یک یا چند منبع و ابزار شناختی هشدار می‌دادند: «سابق، در قرن‌های سابق، یک دسته متکلمین بوده‌اند که اینها روی فهم تکلم خودشان، روی فهم ادراک خودشان، اسلام را آن‌طور توجیه می‌کردند که خودشان فهمیده بودند. یک دسته فلاسفه بودند که روی فلسفه‌ای که آنها می‌دانستند، اسلام را به‌صورت یک فلسفه ادراک می‌کردند، خیال می‌کردند که مکتب فلسفی است. یک دسته عرفا و این طایفه بودند که اسلام را به فهم عرفانی توجیه می‌کردند، و اسلام را کانه یک مکتب عرفانی می‌دانستند... آنها همه‌اش راجع به مسائل ما بعد از الطبیعه و مسائل عرفانی و فلسفی و این‌طور چیزها بحث کرده‌اند تا آمده است و رسیده است نوبت به این قشر متأخر. اینها عکس آنها عمل کردند؛ یعنی آن ابعادی که اسلام در معنویات داشته است، در فلسفیات



داشته است، در عرفانیات داشته است، آنها را به کلی کنار گذاشته‌اند و همین ورق ظاهر را دیده‌اند؛ یعنی اسلام را یک مکتب مادی تصور کرده‌اند. ... آنها دعوت به باطن می‌کردند و از ظاهر و از طبیعت غافل بودند؛ اینها دعوت به مادیت می‌کنند و از معنویت غافل‌اند، و این هر دو اشتباه است. اسلام، نه محصور در آن معنویاتی است که آنها می‌گویند، دارد معنویات اما محصور نیست و نه در محصور این مادیاتی است که اینها می‌گویند؛ یعنی مادیات را دارد، لکن محصور به این نیست» (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۴: ۷-۸).

همچنین باید اشاره کرد که بر اساس تشکیکی بودن معرفت، معیارها و ملاک‌های مختلفی نیز در جهت اعتباربخشی به شناخت وجود دارد که از جمله آنها می‌توان به آزمون تجربی و سنجش کمی، مفیدیت و کاربردی اشاره کرد. تفکر اسلامی مجموعه همه این روش‌ها را نه‌تنها رد نمی‌کند، بلکه بر آنها تأکید هم دارد. اما یکی از ملاک‌های مهم در اعتباربخشی به معرفت یا شناخت، سازگاری و انطباق با آموزه‌ها و معارف معتبر و مقبول دینی است. از این رو طبیعی است که هرچه اعتبار مرجع صدور این معارف بیشتر باشد، آن گزاره معرفتی معتبرتر و موجه‌تر خواهد بود. از آنجاکه قرآن کریم تنها مرجع معتبر معرفتی خداوند حکیم است، می‌توان گفت اعتبار معرفت‌شناسی اسلامی تا حدود زیادی به نسبت آن با علم الهی و میزان تقرب مرجع آن با باری تعالی بستگی دارد. از این رو معتبرترین معرفت، معرفتی است که در درجه نخست در تطابق با قرآن (دین) و سپس سیره و سنت پیامبران، ائمه و اولیای الهی باشد (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹: ۸۰-۸۲).

بنا بر آنچه آمد و بر اساس آنچه با تأمل در بیانات امام (ره) به دست می‌آید، ایشان نیز هیچ معیار و ملاکی را در جهت تعیین اعتبار شناخت مهم‌تر از قانون شرع نمی‌دانند و معتقدند حتی عقل نیز باید تابع آن باشد. در همین راستا بیان می‌فرمایند: «در روایتی آمده که از برای کافر هفت تا معاست، و از برای مؤمن معای واحد است. مؤمن یک معای بیشتر ندارد و آن معای قانون است. شکمش را، سایر لذایذش را تطبیق می‌کند با قانون اسلام. تخلف از قانون اسلام نمی‌کند. ... مؤمن بیش از یک معای ندارد، و آن معایش از راه قانون است. اسلام هرچه فرموده است همان یک راه است. این جور نیست که به غضب خودش، به شهوت خودش، همه اینها به دست مؤمن ایمان آوردند. همه قوا تابع قوه عقل شدند که عقل هم تابع شرع است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۳۶۱-۳۶۲).



انسان‌شناسی

انسان‌شناسی از مباحثی است که در نظریه‌پردازی روابط بین‌الملل اهمیت ویژه‌ای دارد؛ به‌گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد که بسیاری از نظریه‌هایی که تاکنون در این رشته ارائه شده، مستقیم یا غیرمستقیم ریشه در پیش‌فرض‌های انسان‌شناسانه واضعان آنها دارد. به‌عنوان نمونه واقع‌گرایی، که مدت مدیدی نیز به‌عنوان پارادایم مسلط بر نظریه‌پردازی روابط بین‌الملل حاکم بود، بر مبنای این پیش‌فرض انسان‌شناسانه شکل یافته است که همه انسان‌ها سرشتی (ذاتی) ثابت، پایدار، پلید، بدخواه و بداندیش دارند. درمقابل و در تضاد با واقع‌گرایی، لیبرالیسم به‌عنوان یکی دیگر از مکاتب مهم نظریه‌پردازی در این رشته بر اساس خوش‌بینی به سرشت (ذات) انسان، عقلانی بودن و تمایل ذاتی او به رعایت اصول اخلاقی استوار شده است. نظر به این اهمیت و تأثیر شگرفی که انسان‌شناسی به‌عنوان سنگ بنا در نظریه‌پردازی روابط بین‌الملل دارد، در این قسمت با تفصیل بیشتری به بیان دیدگاه‌های امام خمینی (ره) در این خصوص پرداخته خواهد شد.

انسان‌شناسی امام خمینی (ره) دنباله نگاه توحیدی ایشان در هستی‌شناسی است. بدین‌سان از آنجاکه عالم هستی متحرک به حرکت جوهریه ذاتی بوده و از سویی دیگر این حرکت، حرکتی استکمالی است، انسان به‌عنوان عصاره عالم خلقت و آخرین ولیده، در انتهای این حرکت ذاتی استکمالی قرار گرفته و به وجود آمده است (موسوی خمینی، ۱۳۸۷: ۲۶۲). این نوع نگاه به انسان برخاسته از نگرشی دین‌محور است و ریشه در اصل فلسفی «وحدت وجود» دارد که قائل است به اینکه تمام اجزای جهان هستی، از بالاترین تا پایین‌ترین سطح آن، در عین تکثر و تعدد، از وجود یگانه‌ای که همان ذات باری تعالی است سرچشمه می‌گیرد؛ بدین معنا که در رأس همه عالم هستی يك واجب‌الوجود که همان خداست قرار دارد و همه آنچه در مراتب بعدی قرار گرفته مخلوق اوست و موجودات ممکنی هستند که نه تنها وجود خود را مدیون اویند، بلکه در تمام زمینه‌ها در فقر مطلق نسبت به ذات خداوند به سر می‌برند. براین‌اساس انسان نیز در حکم یکی از مخلوقات خدا از این قاعده مستثنا نیست و در نتیجه ممکن‌الوجودی است که به همه لحاظ نسبت به خداوند متعال در فقر مطلق به سر می‌برد (فوزی، ۱۳۸۲: ۶۵). از سوی دیگر خداوند انسان را جامع همه مراتب خلقت قرار داده است؛ به‌طوری‌که تمام عوالم هستی را در وجود او پیچیده و از او به‌عنوان اشرف مخلوقات و در عین حال مقصود خلقت عالم هستی یاد می‌کند؛ چنان‌که امام (ره) در



این خصوص می‌فرمایند: «بدان که انسان، تنها موجودی است که جامع همه مراتب عینی و مثالی و حسی است و تمام عوالم غیب و شهادت و هرچه در آنهاست در وجود انسان پیچیده و نهان است؛ چنان‌که خدای متعال می‌فرماید: «خداوند همه نام‌ها را به آدم آموخت.» ... پس انسان خلیفه خداست بر خلق او و بر صورت الهی آفریده شده است. متصرف در بلاد خداست و خلعت‌های اسما و صفات خداوندی را دربرکرده و در گنجینه‌های ملک و ملکوت او نفوذ دارد. روحش از حضرت الهیه بر او دمیده شده، ظاهرش نسخه‌ای است از ملک و ملکوت و باطنش گنجینه‌های خدای لایموت و چون جامع همه صورت‌های کونیة الهیه بود، از این رو در تحت تربیت اسم اعظمی که به همه اسما و صفات محیط بود و بر همه رسم‌ها و تعیین‌ها حکومت داشت قرار گرفت» (موسوی خمینی، ۱۳۷۶: ۱۵).

با این حال اگرچه همه عوالم مخلوق در قوس نزولی خلقت در وجود انسان تجمیع و پیچیده شده، همین انسان به واسطه گناه نخستین، به عالم طبیعت (ناسوت) هبوط یافته و باید از نازل‌ترین مرتبه وجودی خود (یعنی مرتبه طبیعت) مراحل سیر و کمال و حرکت به سمت مراتب بالاتر خود را آغاز کند (مقیم، ۱۳۹۴: ۱۳). بر این اساس اگرچه انسان بالقوه جامع تمام مراتب هستی بوده، در فعل به عالم طبیعت نزول یافته، ولی این توانایی را دارد که از مرتبه طبیعی خود به سوی مراتب بالاتر و در نهایت مرتبه الهیه و کمال مطلق حرکت کند.

چنین نگاهی به خلقت انسان موجب می‌شود در نگاه امام خمینی (ره) انسان موجودی چندبعدی و دارای شئون، مراتب و جنبه‌های مختلف باشد. از این منظر انسان عالم نزول یافته به عالم ناسوت موجودی است که دارای سه جنبه نباتی، حیوانی و برخوردار از قدرت تعقل و توانایی ادراک نامتناهی است. اما آنچه منجر به اختلاف بنیادین انسان امام (ره) با دیگر مکاتب فکری می‌شود، تأکید به برخورداری انسان از فطرت (سرشت) الهی است (خسروی، ۱۳۹۱: ۹۱-۸۹). در نظر ایشان همه انسان‌ها با فطرتی الهی سرشته می‌شوند که در میان همه انسان‌ها مشترک‌اند و آحدی از انسان‌ها در آن اختلاف ندارند؛ به طوری که عالم و جاهل، وحشی و متمدن و شهری و صحرانشین در آن متفق‌اند و اختلافات بلاد و تغییرات زمانی، مکانی و تمدنی در آن ابداً تأثیری ندارد (موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۱۸۰).

امام خمینی (ره) این فطرت الهی را «فطرت مخموره غیر محجوبه» نام می‌نهند و در تفسیر خود بر بخش دوم حدیث شریف جنود عقل و جهل منقول از امام صادق (ع)، آن را مقصود حقیقی خیر و وزیر عقل معرفی می‌کنند که سایر جنود عقل به آن باز می‌گردند و مشتمل بر



دو فطرت است: یکی اصلی و دیگری تبعی. اولی که سِمَت اصلیت نیز دارد، فطرت عشق به کمال و سعادت مطلق است و دومی که سِمَت فرعیت و تابعیت دارد، فطرت تنفر از نقص و انزجار از شر و شقاوت است (موسوی خمینی، ۱۳۹۳: ۷۶-۷۷). با این حال این «فطرت مخموره غیرمحبوبه» می‌تواند متوجه طبیعت و محکوم در آن شود که در این صورت محبوب از روحانیت و عالم اصلی خود، و به منشأ جمیع شقاوت‌ها و زشتی‌ها بدل خواهد شد. امام (ره) این فطرت افتاده به دام حجاب را «فطرت محبوبه» و مقصود حقیقی از شر و وزیر جهل می‌داند که سایر جنود جهل نیز به آن بازمی‌گردند (همان: ۷۷). بر این اساس از دیدگاه ایشان، برای قلب (نفس) انسان به‌عنوان مرکز حقیقت فطرت، دو استعداد بالقوه نهادینه شده است: نخست حرکت در مسیر فطرت مخموره غیرمحبوبه که همان خیر اعظم و حرکت به سمت عقل کلی عالم کبیر است و دیگری افتادن در دام فطرت محبوبه که همان شر اعظم و حرکت به سمت جهل مطلق خواهد بود (همان: ۷۸).

بر مبنای این استعداد دوگانه امام (ره) معتقدند که چون انسان ولیده عالم طبیعت است، از بدو خلقت در غلاف طبیعت تربیت می‌شود و چون به مرتبه طفولیت می‌رسد، سه قوه شیطنت، غضب و شهوت در او کامل‌تر و احکام طبیعت و حیوانیت بر او غالب‌تر می‌شود. لذا کمتر اتفاق می‌افتد که کسی بتواند به خودی خود از این حُجب (فطرت محبوبه) بیرون بیاید و با تکیه بر فطرت اصلی (فطرت مخموره غیرمحبوبه)، سیر به عالم اصلی خود کند، مگر آنکه مسیر حرکت به سمت عالم روحانیت را بشناسد و با اراده خویش تصمیم بگیرد که در مسیر به فعلیت رساندن فطرت الهی خویش گام بردارد. از این رو خدای متعال پیامبران را در جهت تربیت بشر فرستاد تا او را در جهت بیرون آمدن از غلاف فطرت محبوبه و حرکت در مسیر فطرت مخموره غیرمحبوبه هدایت کنند (همان: ۷۸-۷۹). در بیانی دیگر در کنار انبیا از قوه تعقل نیز به‌عنوان یکی دیگر از هادیان انسان نام می‌برند: «چون عنایت حق تعالی و رحمتش شامل حال فرزند آدم در ازل بود، دو نوع از مربی و مهذب به تقدیر کامل در او قرار داد که آن دو به‌منزله دو بال است... و این دو یکی مربی باطنی، که قوه عقل و تمیز است و دیگر، مربی خارجی که انبیا و راهنمایان طرق سعادت و شقاوت می‌باشند» (موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۲۳۷).

بنابراین از منظر امام (ره) در درون انسان همواره نزاع بی‌پایان بین خیر (وزیر عقل) و شر (وزیر جهل) و دیگر جنود عقل و جهل برقرار می‌باشد و این انسان است که در این نزاع با



تکیه بر قدرت اختیار و اراده خویش تصمیم می‌گیرد که با بهره‌گیری از مربی باطنی (عقل) و هدایت مریبان خارجی (انبیای الهی) جنود عقل را بر نفس خود حاکم سازد و در مسیر به فعلیت رساندن فطرت الهی خویش گام بردارد یا اینکه با سپردن مملکت نفس خویش به دست قوای شهویه، غضبیه و شیطانیه، قوای جهل را بر نفس خویش حاکم سازد و غرق در فطرت محجوبه خویش شود (خسروی، ۱۳۹۱: ۹۷-۹۸). منطبق بر این دیدگاه میان خیر و شر و دیگر جنود عقل و جهل در نفس انسان هیچ‌گاه صلح و سازشی برقرار نخواهد شد تا اینکه در نهایت یکی بر دیگری فائق آید و راهبری انسان به سوی عرش اعلا یا اسفل السافلین را به عهده بگیرد. از همین رو در نگاه امام خمینی (ره)، بالاترین جهاد که از آن با عنوان جهاد اکبر یاد می‌کنند، جهاد با نفس است که به معنای تلاشی از سوی تک‌تک انسان‌ها در جهت غلبه دادن جنود عقل (جنود حق یا همان جنود الله) بر قوای جهل (جنود باطل، جنود الشیطان) و حرکت در مسیر فعلیت‌بخشی به فطرت الهی خویش است (همان: ۱۰۱).

بنا به آنچه مطرح شد، به نظر می‌رسد که بتوان نگاه امام (ره) به انسان را در قالب نظریه‌ای تحت عنوان نظریه دوفطرتی^۱ (فطرت مخموره غیر محجوبه یا فطرت الهی و فطرت محجوبه یا فطرت شیطانی) جمع‌بندی کرد. نظریه مذکور به معنای وجود دو فطرت متمایز و متضاد نیست، بلکه اصالت با فطرت مخموره غیر محجوبه است، اما بنا به دلایلی که شرحش گذشت، فطرت انسان محجوب به حُجُب طبیعت شده و این انسان است که در نهایت با تکیه بر قدرت اراده و اختیار خویش تصمیم می‌گیرد که در مسیر به فعلیت رساندن فطرت الهی خویش گام بردارد یا اینکه در مسیر مخالف آن یعنی فطرت محجوبه پیش رود. بر این اساس می‌توان گفت که فطرت محجوبه (وزیر جهل) در نفس انسان هیچ‌گونه اصالت وجودی ندارد و فعلیت یافتن آن نتیجه روی‌گردانی از مسیر فطرت مخموره غیر محجوبه (وزیر عقل) است. از این رو هر انسانی در طول حیات خود همواره با دو نقشه راه مواجه است که اولی اصالت دارد و از سوی حق تعالی در وجود او نهاده شده است (فطرت مخموره غیر محجوبه یا همان خیر مطلق) و دومی (فطرت محجوبه یا همان شر مطلق) اصالت ندارد و نتیجه عدم حرکت در مسیر اولی است.

نکته مهم دیگری که ذیل این نظریه باید بدان توجه داشت این است که از منظر امام (ره)، تصمیم انسان در راستای فعلیت‌بخشی به فطرت الهی خویش یا حرکت در مسیر خلاف

۱. اقتباس‌شده از عنوان مقاله دکتر غلام‌حسین مقیمی، «نظریه دوفطرتی امام خمینی (ره) و پیامدهای سیاسی آن»، فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام، ش ۶، ۱۳۹۴: ۲۸-۹.

آن، بسته به تربیت اوست. از این رو بیش از هر چیز این تربیت است که سرنوشت او را رقم می‌زند. به همین منظور می‌فرماید: «آن قدری که این حیوان دوبا محتاج به تربیت است، هیچ حیوانی محتاج نیست. تمام انبیا از اول تا حالا، تا خاتم، از آدم تا رسول اکرم برای يك مقصد آمدند، و آن مقصد این است که این حیوانات را انسان کنند؛ مقصد این است. تمام کتاب‌هایی که از آسمان برای انبیا آمده است که بزرگ‌ترش قرآن کریم است، همین يك مقصد را دارد که این انسان‌هایی که در این ظلمات واقع شده‌اند، غرق شده‌اند در دنیا... آنها می‌خواهند اینها را از این ظلمت‌ها نجات بدهند؛ به عالم نور برسانند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۱: ۳۸۰).

بنابراین و بر مبنای نظریه دوفطرتی، انسان امام(ره) اگرچه فطرتی (سرشتی) الهی دارد، موجودی سیال است. این سیالیت از یک سو با آنچه اگزیستانسیالیست‌ها مبنی بر خنثی و لااقتضا بودن سرشت انسان می‌گویند در مخالفت است و از سوی دیگر با نگاه‌هایی که تنها با در نظر گرفتن ابعاد نباتی، حیوانی و حتی عقلانی انسان (بدون در نظر گرفتن بعد فطری انسان) او را موجودی متصلب به لحاظ ذاتی و رفتاری می‌دانند در تضاد است. در واقع اضافه کردن بعد فطری به دیگر ابعاد وجودی انسان باعث می‌شود انسان امام(ره) متفاوت باشد با انسان واقع‌گراها و لیبرال‌ها که بر اساس نگاه تک‌ساحتی (تنها بعد مادی) خود، سرشت انسان را جبراً به ترتیب شر مطلق و خیر مطلق می‌دانند و بر مبنای آن به تئوری‌پردازی در حوزه روابط بین‌الملل می‌پردازند.

در واقع از منظر امام(ره) هیچ انسانی به صورت ذاتی شرور یا خیرخواه نیست، بلکه استعداد حرکت در هر دو مسیر در وجود هر انسانی هست. مبنی بر نظریه دوفطرتی، انسان تا زمانی که در عالم طبیعت زندگی می‌کند، همواره استعداد حرکت در مسیر قوس صعودی و نزولی خلقت را دارد و بر اساس تربیتی که در طول حیات خویش کسب می‌کند، با اختیار و اراده خویش تصمیم می‌گیرد که در کدام مسیر حرکت کند. البته این نگاه همان‌طور که اشاره شد، همسو با نظریات اگزیستانسیالیست مبنی بر بی‌ماهیتی و نوعی وادادگی در ذات و سرشت انسان نیست که به تدریج خود انسان با اعمالش در طول حیات خویش شکل می‌بخشد، بلکه همان‌طور که پیش‌تر هم اشاره شد، ذات انسان بر اساس حقیقت خیر یعنی فطرت مخموره غیر محجوبه سرشته شده است؛ لکن به دلیل نزول به عالم طبیعت و همچنین به دلیل امکان غلبه قوای غضبیه، شهویه و شیطانیه بر او، مستعد حرکت در مسیر شر مطلق یعنی فطرت



محبوبه نیز هست. به همین دلیل تنها از طریق تربیت پذیرفتن از مریبان باطنی و خارجی است که می‌تواند با غلبه دادن جنود عقل (فطرت مخموره غیرمحبوبه یا همان خیر مطلق) بر جنود جهل (فطرت محبوبه یا همان شر مطلق) در تمام مراتب نفس خویش، همواره در مسیر حقیقت سرشت (ذات) خویش گام بردارد.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه در بیان مسئله بدان اشاره شد مبانی فرانظری پیش‌نیاز و لازمه ورود به حوزه نظریه‌پردازی‌های محتوایی (رده اولی) در حوزه روابط بین‌الملل است. در این خصوص در این مقاله تلاش شد به قدر وسع و توان به تعمق و تحقیق درباره این مبانی در آرا و اندیشه‌های امام خمینی (ره) پرداخته شود که بر مبنای آنچه در طول این پژوهش صورت گرفت، مشخص شد که از پتانسیل بسیار بالایی خصوصاً در حوزه انسان‌شناسی برخوردار است که متأسفانه تاکنون درباره آن غفلت شده است.

درواقع با وجود پیشرفت‌های شگرفی که انقلاب اسلامی در زمینه‌های گوناگون، از بدو تولد تاکنون، به دست آورده است، همچنان حوزه‌هایی هستند که هنوز آن‌گونه که باید در آنها توفیقاتی به دست نیآورده‌ایم یا به بیان دیگر حرکت کندی در آنها داشته‌ایم. یکی از این حوزه‌ها، به‌رغم برخورداری از پتانسیل عظیم گفتمانی، عرصه نظریه‌پردازی در رشته روابط بین‌الملل است. می‌توان گفتمان انقلاب اسلامی به‌رغم دارا بودن مبانی فرانظری محکم، هنوز نتوانسته آن‌گونه که شایسته ورود و ادامه حرکت در مسیر گام دوم باشد، به ارائه نظریه‌ای منسجم در روابط بین‌الملل که عمیقاً ریشه در گفتمان امام خمینی (ره) داشته باشد دست یابد. بنابراین در این مقاله تلاش شد با ارائه مبانی فرانظری گفتمان امام خمینی (ره)، زیرساختی مناسب در جهت نظریه‌پردازی در رشته روابط بین‌الملل منطبق بر گفتمان ایشان ایجاد شود. این ویژگی از خصوصیات مهم پژوهش‌هایی است که از ماهیت بنیادی برخوردارند، که اگرچه در ظاهر مشکلات و مسائل موجود را حل نمی‌کنند، در عمل می‌توانند به زیرساختی در جهت پرداختن به پژوهش‌های حل‌المسائلی تبدیل شوند.

نیاز به وجود چنین پژوهش‌هایی آنجایی پررنگ‌تر می‌شود که در عمل شاهد آن هستیم که با وجود اختلافات عمیقی که میان مبانی فرانظری گفتمان امام خمینی (ره) و نظریات موجود در روابط بین‌الملل وجود دارد، بسیاری از محققانی که سعی در تحلیل چرایی رفتارها و



کنش‌های جمهوری اسلامی ایران در محیط بین‌الملل دارند یا اینکه به دنبال تبیین پدیده‌های موجود در محیط بین‌الملل از منظر گفتمان امام خمینی (ره) هستند، خواسته یا ناخواسته از نظریاتی بهره می‌برند که میزان قرابت فرانظری آنها با مبانی فرانظری گفتمان امام خمینی (ره) چندان مشخص نیست. براین اساس ضروری است برای درک نگاه امام (ره) به مسائل و پدیده‌های فضای بین‌الملل و همچنین تبیین رفتارها و کنش‌های جمهوری اسلامی، به جای تمرکز صرف بر نظریه‌های موجود در این رشته، با بهره‌گیری از مبانی فرانظری گفتمان ایشان، به ایجاد نظریه‌هایی درون‌گفتمانی و هم‌راستا با آن اقدام کنیم، هرچند در این مسیر می‌توانیم از دیگر نظریه موجود در این رشته کمک بگیریم.



منابع

- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۶). شرح دعای سحر، ترجمه احمد فهری، تهران، انتشارات فیض کاشانی.
- _____ (۱۳۸۶). شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- _____ (۱۳۷۹). صحیفه امام خمینی (ره)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- _____ (۱۳۸۷). آداب الصلاه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- _____ (۱۳۹۳). شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خسروی، علیرضا (۱۳۹۱). مکتب امنیتی امام خمینی (ره)، تهران، انتشارات ابرار معاصر.
- خودروان، حسن و دیگران (۱۳۹۲). «تبلور انسان‌شناسی صدرایی در نهضت امام خمینی (ره)»، دوفصلنامه علمی-پژوهشی حکمت صدرایی، س ۲، ش ۱، ص ۴۲-۳۱.
- دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال (۱۳۸۹). «مبانی فرانظری نظریه اسلامی روابط بین‌الملل (ب)»، فصلنامه بین‌المللی روابط خارجی، س ۲، ش ۶، ص ۴۹-۹۶.
- زکریایی، محمدعلی (۱۳۸۹). فرهنگ مطهر، تهران، انتشارات جامعه و فرهنگ.
- عروتی موفق، اکبر (۱۳۹۵). «مبانی هستی‌شناسی اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)»، فصلنامه علمی-پژوهشی انقلاب اسلامی، س ۶، ش ۲۱، ص ۵۱-۶۷.
- علم‌الهدی، جمیله (۱۳۸۸). نظریه‌های اسلامی تعلیم و تربیت، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- فوزی توپسرکانی، یحیی (۱۳۸۲). «هویت جمعی از دیدگاه امام خمینی (ره)»، پژوهشنامه متین، س ۶، ش ۱۹، ص ۶۱-۹۶.
- قوام، سیدعبدالعلی (۱۳۹۲). روابط بین‌الملل نظریه‌ها و رویکردها، تهران، انتشارات سمت.
- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۹۳). تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل، تهران، انتشارات سمت.
- مقیمی، غلام‌حسن (۱۳۹۴). «نظریه دوفطری امام خمینی (ره) و پیامدهای سیاسی آن»، فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام، ش ۶، ص ۹-۲۸.
- بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی در تاریخ ۱۳۹۷، <http://farsi.khamenei.ir/message->

۴۱۶۷۳=content?id، تاریخ آخرین دسترسی: ۱۳۹۸/۱۰/۱۲.

نظری، علی اشرف (۱۳۹۶). روش پژوهش و نگارش علمی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
نیومن، ویلیام لاورانس (۱۳۹۴). شیوه‌های پژوهش اجتماعی: رویکردهای کیفی و کمی، ترجمه
حسن دانایی‌فرد و سیدحسین کاظمی، تهران، انتشارات کتاب مهربان نشر.
ونت، الکساندر (۱۳۹۲). نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران،
انتشارات وزارت خارجه.

