

Epistemology, a framework to understanding Imam Khomeini's Political thoughts

Abdollah Binandeh¹
Ali Alihosseini²
Hossein harsij³

1. *Phd. Student, Department of Political Science, Faculty of Administrative Sciences and Economics, University of Isfahan, Isfahan. binandeh86@yahoo.com*
2. *Associate Professor, Department of Political Science, Faculty of Administrative Sciences and Economics, University of Isfahan, Isfahan (Corresponding Author). a.alihosseini@ase.ui.ac.ir*
3. *Prof. Department of Political Science, Faculty of Administrative Sciences and Economics, University of Isfahan, Isfahan. harsij@ase.ui.ac.ir*

Received: 26 November 2018; **Accepted:** 2 September 2019

Abstract

This project was aimed at giving a new understanding of Imam Khomeini's political thoughts through an epistemological framework. The research method was descriptive-analytical. Results indicated that the political thoughts of Imam Khomeini confirmed his epistemological approach whether directly or indirectly. The two tools of reason and revelation have had the greatest impact on Imam Khomeini's political thought. His political thoughts, despite the significance of acquired knowledge, have been developed under the dominance of presential knowledge and more specifically through jurisprudence and theology. It is also said that many of his political approach could be consequence of epistemological assumption. Moreover, devotion is the highest level of knowledge to him.

Keywords: Epistemology, Acquired Knowledge, Presential knowledge, political Thoughts, Imam Khomeini.

معرفت‌شناسی؛

چارچوبی برای فهم اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)

عبدالله بیننده^۱

علی علی‌حسینی^۲

حسین هرسیج^۳

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اداری و اقتصاد، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران: binandeh86@yahoo.com
۲. دانشیار، گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اداری و اقتصاد، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)؛ عضو انجمن مطالعات سیاسی حوزه: a.alihosseini@ase.ui.ac.ir
۳. استاد، گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اداری و اقتصاد، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران: harsij@ase.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۱۱

چکیده

هدف پژوهش حاضر فهم اندیشه سیاسی امام خمینی در چارچوبی معرفت‌شناختی بود. یافته‌های پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی انجام شد، نشان داد که میان اندیشه سیاسی امام خمینی و مبنای معرفتی ایشان، نسبت ابتدایی (مطابقت) وجود داشته و این ابتداء به دو صورت مستقیم و غیرمستقیم برقرار بوده است. دو ابزار عقل و وحی، بیشترین تأثیر را بر اندیشه سیاسی امام خمینی داشته‌اند. اندیشه سیاسی امام خمینی، علی‌رغم همه تأکید بر اهمیت علوم حصولی، در دامن علم حضوری و بالاخص دو دانش فقه و کلام تکوین یافته است. ممکن دانستن کسب معرفت نیز مفروض بسیاری از آراء سیاسی امام خمینی بوده و از نظر ایشان عبودیت، غایت معرفت است.

واژه‌های کلیدی: معرفت‌شناسی، علم حصولی، علم حضوری، اندیشه سیاسی، امام خمینی.

مقدمه

در اندیشه سیاسی غرب و به تبعیت از آن، در دانش سیاسی مرسوم در ایران، الگوها، نظریه‌ها و چارچوب‌های نظری فراوانی وجود دارد که به دانش‌پژوه در انسجام‌بخشی و سامان‌دهی نظری محتوای اندیشه مدد می‌رساند (برزگر، ۱۳۸۹: ص ۴۴). از این الگو/نظریه‌ها با عنوان روش فهم اندیشه/نظریه سیاسی یاد می‌شود. بکارگیری هرکدام از این روش‌های فهم^۱، برای فهم اندیشه سیاسی الزاماتی به همراه خود دارد و نیز جهت خاصی به فهم می‌دهد و محقق ناچار است که به آن الزامات پایبند باشد. باید گفت، همه این روش‌های فهم، از قاعده برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی استفاده کرده‌اند؛ یعنی بخشی از اندیشه سیاسی را برجسته کرده و بخشی دیگر را به حاشیه رانده‌اند.

بهره‌گیری از مبنای معرفت‌شناختی به عنوان چارچوبی برای فهم اندیشه سیاسی، هدفی است که در این پژوهش دنبال می‌شود. مفروض چنین چارچوبی این است که مبانی معرفت‌شناختی به دلایل و انحاء مختلف در روش و محتوای اندیشه سیاسی اثرگذارند (مارش و فورلانگ، ۱۳۸۷: ص ۳۲). فهم از این چشم‌انداز، مدعی فهم «منطق درونی» و نیز مبانی اندیشه سیاسی است که به صورت صریح یا ضمنی در کلیت اندیشه سیاسی متفکران تأثیرگذار است. فهم این نسبت، منوط به این است که سخن از اجمال به تفصیل آید و برای این نسبت‌سنجی شاخصه‌های ذکر شده و تأثیر آن‌ها به صورت مشخص بر کلیات و جزئیات اندیشه سیاسی روشن شود. برای این منظور از پنج مؤلفه بهره گرفته شده و بر روی اندیشه سیاسی امام خمینی به عنوان مطالعه موردی، اعمال شد. این مؤلفه‌ها عبارتند از: ابزارهای معرفت، اقسام معرفت، امکان معرفت، ارزش معرفت و غایت معرفت.

ابزارهای معرفت شامل چهار ابزار حواس، عقل، شهود (قلب) و وحی هستند. در اقسام

۱. میان روش فهم و روش تحقیق تفاوت‌هایی وجود دارد که برای درک آن‌ها می‌توان به منبع زیر رجوع کرد (حقیقت، ۱۳۸۷: ص ۹۰-۸۵).

معرفت، پیرامون دو قسم علم حصولی و حضوری بحث می‌شود. در امکان معرفت، بحث در این است که آیا امکان شناخت واقع وجود دارد یا خیر؛ که دو دسته واقع‌گرایان (شامل عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان) و ناواقع‌گرایان (شامل شکاکان و نسبی‌گرایان) رو در روی یکدیگر قرار می‌گیرند. در ارزش شناخت، به دو بحث صدق (ماهیت صدق/ حقیقت) و توجیه (معیار صدق) پراخته می‌شود که در نظریه‌های صدق سه نظریه مطابقت، انسجام‌گرایی و عمل‌گرایی و در نظریه‌های توجیه نیز سه نظریه مبنای‌گرایی، انسجام‌گرایی و عمل‌گرایی مطرح شده‌اند. غایت معرفت نیز به دنبال این است تا روشن کند که هدف/ نقطه غایی کسب معرفت چیست؟^۱

معرفت‌شناسی؛ به مثابه روش فهم

۱. ابزار معرفت

دو حوزه اندیشه اسلامی و فلسفه صدرایی، تعیین‌کننده‌های اصلی رویکرد امام خمینی به «ابزار معرفت» هستند. برای این دو حوزه، همه ابزارهای مذکور (عقل، حس، شهود و وحی)، دارای اعتبار و ارزش بوده و میزان اعتبار آن‌ها تشکیکی و ذومراتب است نه عرضی؛ به این معنا که برخی ابزارها به لحاظ معرفتی دارای اعتبار بالاتر هستند. طبقه‌بندی معرفت نزد امام را می‌توان به صورت طولی دانست، به نحوی که یکی بر دیگری برتری و اشراف داشته و می‌توان گفت برای امام معارف حسی در پایین‌ترین طبقه و بالاتر آن به ترتیب معارف عقلی، قلبی (شهودی) و وحیانی (و البته معارف نقلی از معصومین) قرار می‌گیرند و هر یک از این معارف می‌توانند مقدمه دیگری باشند.

امام نقطه تمایز دو جهان‌بینی مادی و الهی را به مفروضات متفاوت معرفت‌شناختی و ابزارهای معرفتی متفاوت برمی‌گرداند که در جهان‌بینی حسی، تنها حس معتبر دانسته می‌شود، در حالی که

۱. برای بحث تفصیلی پیرامون مباحث فوق می‌توان به منابع ذیل مراجعه کرد: (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۹۴)، (شمس، ۱۳۹۲)، (پریچارد، ۱۳۹۳)، (خسروپناه و پناهی‌آزاد، ۱۳۸۸)، (حسین‌زاده، ۱۳۹۰)، (نصری، ۱۳۸۷)، و بسیاری منابع دیگر که مرتبط با موضوع هستند.

در جهان‌بینی الهی، ابزار معرفت، اعم از حس و عقل بوده و «چیزی که معقول باشد داخل در قلمرو علم است، اگرچه محسوس نباشد و لذا هستی اعم از غیب و شهادت است و چیزی که ماده ندارد، می‌تواند موجود باشد و همان‌طور که موجود مادی به مجرد استناد دارد، شناخت حسی نیز به شناخت عقلی متکی است» (خمینی، ۱۳۸۹/ب: ج ۲۱، ص ۲۲۲). نزد امام شناخت حسی واجد اعتبار است، البته به دلیل اتکای آن به شناخت عقلی و در مرتبه‌ای پایین‌تر از شناخت عقلی.

امام عقل را قوهٔ روحانیه‌ای که به‌حسب ذات، مجرد و به‌حسب فطرت مایل به خیرات و کمالات و داعی به عدل و احسان است، می‌داند (خمینی، ۱۳۸۶: ص ۲۱) و معتقد است ارزش انسان و انسانیت او به این دارایی ارزشمند و والا است که مایهٔ تمایز او از سایر مخلوقات خدا می‌باشد (خمینی، بی‌تا: ص ۱۴۲). البته امام به ناتوانی عقل بشری برای درک همهٔ حقایق هستی تصریح دارد و درک حقیقت قرآن و هویت وحی برای عقول عادی بشری را ناممکن می‌داند. امام در عین حال به این نکته نیز اشاره دارد که همین عقول بشری می‌توانند لایه‌هایی از مراتب مترتب بر یکدیگر قرآن را شناخته و حقایقی را از آن به سهم وسع وجودی خود برگیرند (خسروپناه، ۱۳۹۵: ص ۹۴).

در نگرش عرفانی امام معرفت عقلی زمانی ارزشمند است که به مرتبهٔ قلب ارتقاء یابد و قدم برهانی به قدم روحانی و ایمانی تبدیل شود. در این مرتبه آنچه عقل با برهان اثبات کرده، قلب مشاهده می‌کند و بدان واصل می‌شود (خمینی، ۱۳۸۹/ب: ج ۱۸: ص ۵۱۴). به عبارت دیگر، تفکر و برهان مقدمهٔ سلوک عرفانی است و برتری مشاهدات قلبی به معنای بی‌ارزش انگاشتن عقل و برهان نیست (خمینی، ۱۳۸۸/ب: ص ۱۹۱). ایشان برای قلب نیز ارزش معرفتی قائل است که در صورت الهی شدن آن، همه چیز انسان الهی می‌شود (خمینی، ۱۳۸۵: ص ۲۰۵). در معرفت‌شناسی امام، معرفت قلبی و رای معرفت عقلی است.

امام خمینی وحی را نیز واجد ارزش معرفت‌بخشی می‌داند و بالاترین اعتبار را نیز دارد و قرآن، نمود عینی آن بوده که از سوی خداوند نازل شده و جلوهٔ تام خداوند است (خمینی، ۱۳۷۸:

ص ۲۰-۱۶). وحی از نظر ایشان «به مکاشفه تامه الهیه برای ذات مبارک نبی ختمی (ص) در محفل انس «قاب قوسین»، بلکه در خلوتگاه سرّ «او ادنی» این مطلب حاصل شود» (خمینی، ۱۳۷۸: ص ۲۱) و تعبیر عرفانی دیگر نیز در «مصباح الهدایه» در این زمینه دارند (خمینی، ۱۳۸۶: ص ۳۶). بنابراین، برای امام خمینی، حس پایین‌ترین و به ترتیب عقل، قلب و وحی بالاترین ارزش معرفت‌شناختی را دارند. البته فعل و قول معصوم (به عنوان مفسران وحی) نیز نزد امام نه تنها حجیت دارد، بلکه معرفت‌بخش است. به طور کلی از دید امام، ابزارهای معرفت‌شناسی عبارتند از حس، عقل، قلب و وحی (رودگر، ۱۳۹۶: ص ۱۲۲).

در استدلال‌های سیاسی امام، دو ابزار عقل و وحی - و به تبع آن قول و فعل معصوم - به نسبت حواس و قلب، بیشترین نقش را دارند. از نظر امام، قانون اسلام برای تمام بشر و برای همه زمان‌ها است. ایشان پس از برشمردن ادله قرآنی و روایی، وجود قانون را به حکم عقل برای جهانیان لازم می‌داند. ایشان نتیجه می‌گیرد که به حکم عقل و دین، واضح قانون تنها خداوند است که در کتاب‌های آسمانی آمده و منکر چنین قانونی، منکر عقل و نیز مصراحت دین است (خمینی، ۱۳۷۹: ص ۱۵). بر مبنای این رویکرد کلامی شیعی، عقل و دین هر دو به لزوم قانون‌گذاری و اینکه قانونگذار باید خداوند باشد، تأکید دارند. قوانین موضوعه نیز که وضع می‌شود، در این تفکر، نباید مغایر احکام الهی باشد که در دین وجود دارد.

حکومت اسلامی را حکومت قانون و حق حکومت را از آن قانون‌شناسان - در اندیشه ایشان شریعت معادل قانون است - دانسته و ایشان را مراقب و ناظر همه امور اجرایی و برنامه‌ریزی می‌داند. در چنین نگرشی، حاکم حقیقی قانون است و همه در امان قانونند، در پناه قانون اسلام‌اند. مردم مسلمان در دایره مقررات شرعی آزادند (خمینی، ۱۳۸۸/الف: ص ۶۹). مبنای چنین گزاره حقوقی - سیاسی، در مبنای معرفتی ایشان نهفته است و آن معرفت‌بخشی و حجیت عقل و دین به صورت همزمان است.

برای امام عالم دنیا دارای باطنی است که نامحسوس بوده و باطن آن را نیز جز با قلب و شهود نمی‌توان مشاهده کرد. اگر چنین شد، انسان، دنیا را عالم ظلمانی می‌یابد و به حسب میل فطری تنفر

از نقص و میل به کمال، تمایل به رهایی از عالم ظلمانی پیدا کرده و در چنین نگرشی، قدرت، وجهی ابزاری پیدا می‌کند که باید در خدمت کمال انسان باشد، وگرنه باید عطایش را به نقاشی بخشید و اساساً نباید گرد آن چرخید (خمینی، ۱۳۸۸/ب: ص ۱۲۲). ایشان، حبّ عدل و عداوت با ظلم را امور قلبی و فطری می‌داند (خمینی، ۱۳۸۵: ص ۲۶۷) و همین حبّ و بغص، سرآغاز قیام برای عدل و مبارزه با ظلم است.

معرفت سیاسی امام تابعی از معرفت دینی ایشان است، یعنی تفسیری که ایشان از دین ارائه می‌دهند. ایشان با استناد به آیه ۲۵ سوره حدید معتقد است، مهم‌ترین وظیفه انبیاء، برقرار کردن یک نظام عادلانه اجتماعی از طریق اجرای قوانین و احکام بوده که البته با بیان احکام و نشر تعالیم و عقاید الهی ملازم است (خمینی، ۱۳۷۹: ص ۹۰). نتیجه‌ای که امام از چنین گزاره‌ای می‌گیرد این است که سایر انسان‌ها نیز باید به تبع انبیاء در مسیر تحقق عدالت اجتماعی گام بردارند و زمینه تحقق چنین عدالتی نیز، اجرای قوانین و احکام صادر شده از سوی انبیاء و دین می‌باشد. بنابراین، وحی، نه تنها سازنده بخش عمده نظام معرفتی و اندیشه‌ای ایشان، بلکه آغازگر کنش سیاسی ایشان نیز بوده است.

معرفت دینی - منبعث از معرفت و حیانی - تا حدی بر اندیشه امام سیطره دارد که در موارد تزاخم میان امر الهی و خواست مردمی، به صراحت، امر الهی که در حکم قرآنی متجلی است را اصالت می‌دهد و خطاب به اعضای شورای نگهبان بیان می‌دارد: «خدا را در نظر بگیرید. اصولاً آنچه باید در نظر گرفته شود، خداست، نه مردم. اگر صد میلیون آدم، اگر تمام مردم دنیا در یک‌طرف بودند و شما دیدید که همه آنها حرفی را می‌زنند که برخلاف حکم قرآن قرار است، بایستید و حرف خدا را بزنید، ولو اینکه تمام بر شما بشورند. انبیاء هم همین‌طور عمل کردند» (خمینی، ۱۳۸۸/ج: ص ۳۳۸).

امام حکومت اسلامی را حکومت قانون الهی بر مردم و نه حکومت استبدادی و مطلقه می‌داند و معتقد است که حکومت اسلامی، حکومتی مشروطه است، البته نه مشروطه به معنای متعارف که تصویب قوانین، تابع آرای اکثریت باشد. مشروطه از این جهت که حکومت‌کنندگان در اجرا و

اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم (ص) معین شده است. «مجموعه شرط» همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت و اجرا شود (خمینی، ۱۳۸۸/الف: ص ۴۳). بنابراین، این قول الهی و فعل معصوم است که تعیین‌کننده مجموعه شرط برای حکومت اسلامی هستند.

امام برای تعریف سیاست به روش عقلی استدلال می‌کند و سیاست را «راه بردن جامعه به موازین عقل و عدل و انصاف» تعریف می‌کند و سیاستی مطلوب ایشان است که جامعه و افراد را به سوی مصالح حقیقی با لحاظ کردن تمام ابعاد انسان و جامعه هدایت کند و چنین سیاستی منحصرأ در اختیار انبیاء است (خمینی، ۱۳۸۹/ب، ج ۱۳: ص ۴۳۲). بر این اساس رویکرد امام در تعریف و تحدید سیاست، رویکردی عقل‌گرایانه است نه صرفاً متشرعانه و فقهی؛ البته اینجا مراد از عقل‌گرایی، عقلانیت کلامی شیعی است.

پیرامون نسبت‌سنجی میان ابزار معرفت و اندیشه سیاسی امام خمینی، ذکر دو نکته دیگر ضروری است: اولاً، امام پس از بیان مقدمه‌ای عقلی - جدلی (کلامی) پیرامون ضرورت و بدهات نظریه ولایت فقیه، بار عمده اثبات آن را به عهده مجموعه‌ای از روایات مانند مقبوله عمر بن حنظله، صحیحه ابی خدیجه، توقیع امام زمان به شیخ مفید، روایت الفقها اناء الرسل و غیره می‌نهد (خمینی، ۱۳۸۸/الف: ص ۱۰۵-۵۹). مفروض چنین روشی در استدلال، معرفت‌بخش دانستن روایت از یک‌سو و حجّت دانستن آن‌ها از سوی دیگر است و ثانیاً به لحاظ روش‌شناسی اندیشه سیاسی، بنیاد روشی اندیشه سیاسی امام، عقلی - روایی با اندکی بن‌مایه‌های تاریخی است.

۲. اقسام معرفت

امام معرفت را به دو قسم حضوری و حصولی تقسیم کرده و قوام علم حضوری را این می‌داند که معلوم با وجود خود نزد عالم حاضر باشد، نه با مفهوم و ماهیتش. در نگرش ایشان در نهایت، همه علوم به علوم حضوری رجوع می‌کنند، به این معنا که حقیقت علم همان حضور است و علم حصولی نیز به حضوری برمی‌گردد (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ص ۳۸۷). از دیدگاه امام، اگرچه تفکر ره‌آورد علم است، لکن ایشان اصرار دارند که آگاهی‌های برآمده از شهود را معرفت بنامند و

بدانند؛ لذا، مشاهده حضوری را که پس از ریاضت‌های معنوی حاصل شدنی است، برترین نوع آگاهی قلمداد می‌کند و تفکر را خاستگاه کثرت و معرفت شهودی را خاستگاه وحدت برمی‌شمارند (رودگر، ۱۳۹۶: ص ۱۲۱).

از دیدگاه عرفانی- اخلاقی امام، میزان در علم، حصول مفاهیم کلی و اصطلاحات علمی نیست، بلکه میزان آن رفع حُجُب از چشم بصیرت نفس و فتح باب معرفت‌الله است و علم حقیقی آن است که چراغ هدایت ملکوت و صراط مستقیم تقرّب حقّ و دارِ کرامت او باشد و هرچه جز این است [هرچند دارنده آن در میان مردم به عنوان عالم شناخته شود]، حجاب حقیقت و منشاء غفلت از آن است که در قامت علوم رسمیه نمودار هستند (خمینی، ۱۳۸۸/ب: ص ۳۷۲). معرفت حقیقی، معرفت حضوری گشاینده باب معرفت‌الله است، نه علوم رسمیه اعم از علوم دینی و غیر دینی.

برای امام، اصالت از آن علم حضوری است و مفروض نیل به علم حضوری نیز تهذیب نفس بوده و علمی که بدون تهذیب باشد، اگر علم توحید باشد نیز «حجاب اکبر» است و در آن خیر و صلاحی نمی‌بیند. همین رویکرد نه‌تنها در معرفت‌شناسی، بلکه در اندیشه سیاسی امام نیز جاری است، بدین صورت که در نظریه «ولایت فقیه» ایشان، فقهی که از لحاظ اخلاقی ساخته و مهذب نباشد و به مقام «عدالت» نرسیده باشد، حتی اگر دارای درجه‌های بالای علمی باشد، شایسته عنوان ولایت نبوده و اتفاقاً ضرر چنین عالمی از انسان‌های دیگر بیشتر است (اسماعیلی، ۱۳۸۶: ص ۴۵۶).

اینکه برای امام، علم حضوری برتر از علم حصولی دانسته شده است، به این معنا نیست که اندیشه سیاسی ایشان نیز در دامن چنین علمی شکل گرفته است. بلکه برعکس وجه غالب اندیشه سیاسی امام، اساساً در بستر علوم حصولی و خاصه علم فقه بنا شده است. واگذاری حکومت به فقها، مهمترین نمود چنین مدعایی است. مهمترین ویژگی‌های حاکم از نظر ایشان یعنی عدالت و علم به قانون نیز هر دو در بستر علوم حصولی معنادار هستند، اگرچه فهم ایشان از عدالت، دارای ابعاد اخلاقی فراوانی است، مثلاً فقیه نباید گناه مرتکب شود، وگرنه از ولایت ساقط می‌شود

(خمینی، ۱۳۸۹/ب، ج ۱۱: ص ۴۶۵)، اما به هر حال، اخلاق نیز دانشی حصولی است. بُعد فقهی پارادایم امام باعث می‌شود که ایشان در ارائه مبّحث ولایت فقیه، از چشم‌انداز قانون‌مدارانه به سیاست و حکومت وارد شود تا در عین آنکه نقطه مطلوب را برای ولایت فقیه، دست یافتن به مراتبی از این ولایت تکوینی بدانند، اما میان ولایت تکوینی و تشریحی تفکیک قائل شود و در مبحث ولایت فقیه مدعی ابعاد تکوینی و عرفانی نشده و ولایت فقیه را در دایره ولایت تشریحی توصیف کند (اسماعیلی، ۱۳۸۶: ص ۴۵۴). به همین واسطه است که عهده‌دار شدن حکومت فی حد ذاته، شأن و مقامی نیست، بلکه وسیله انجام وظیفه و اجرای احکام و برقراری نظام عادلانه بوده (خمینی، ۱۳۸۸/الف: ص ۵۱) و احکام دین و شریعت نیز در دایره علوم حصولی هستند.

امام خمینی، در نهایت ولایت و حکومت را از آن فقها می‌داند و فقه نیز در دسته‌بندی دوگانه حصولی و حضوری، ذیل علم حصولی قرار دارد. از این رو ولی فقیه برای مشروعیت داشتن، باید به درجه اجتهاد در این علم نائل شود. البته چنین فقهی باید واجد خصایل اخلاقی بوده و اگر مشرب عرفانی نیز داشته باشد، بهتر است، هرچند الزامی در این رابطه وجود ندارد. به علاوه ایشان، فقه را اداره جامعه دانسته و برای آن ابعاد فردی و اجتماعی قائل است و ابعاد اجتماعی آن را به مراتب بیشتر از ابعاد فردی می‌داند. قانون نیز، حکم شرعی می‌باشد که از علم فقه استنباط می‌شود و حکومت و جامعه اسلامی باید در چارچوب آن سامان یابد. بنابراین، علی‌رغم همه تأکیدات امام بر اهمیت علم حضوری و لزوم توجه به آن در امر خودسازی، در حوزه سیاست، این علوم حصولی (بالاخص فقه) هستند که بیشترین نقش را ایفاء کرده‌اند.

۳. امکان معرفت

امام نیل به معرفت یقینی را ممکن و طریقه وصول به آن را از دو طریق عرفانی و برهانی پی می‌گیرد و لذا، امام در زمره «واقع‌گرایان» قرار می‌گیرد. ایشان، معرفت را امری دست‌یافتنی دانسته و تلاش می‌کند تا از نظریات به بدیهیات برسد و با رسیدن به بدیهیات، به یقین دست یابد (خسروپناه، ۱۳۹۵: ص ۱۸۷). به واسطه همین واقع‌گرایی است که ایشان امامت و تعیین امام را از

موارد مطابق با عقل و از اصول مسلم اسلام می‌داند (خمینی، ۱۳۸۹/الف: ص ۱۲۵). از نظر امام، فطرت اصلی انسانی تصدیق‌کننده حق و خاضع در برابر آن، و فطرت‌های محجوبه، به دلیل سیطره شیطان بر آن‌ها انکارکننده حق هستند. پس، تصدیق از جنود عقل و جحود از جنود جهل است. ایشان از جمله امور فطری مشترک میان تمام انسان‌ها را «عشق به کمال» و «تندر از نقص» می‌داند، هرچند افراد در مورد مصداق آن، اختلاف نظر دارند و امام با استناد به این دو امر فطری، توحید را ثابت می‌کند (خمینی، ۱۳۸۸/ب: ص ۱۸۵-۱۸۲).

در اینجا از دو نوع امکان معرفت باید سخن گفت، یکی امکان کسب معرفت به صورت کلی یا نسبت به امر واقع و نفس‌الامر و دیگری امکان کسب معرفت دینی. در اولی مراد این است که آیا می‌توان نسبت به واقع (اعم از واقع انفسی یا آفاقی) کسب معرفت کرد و مراد از دومی این است که آیا می‌توان نسبت به دین و گزاره‌های دینی با یقین سخن گفت و گزاره‌ای را با یقین به دین منتسب کرد یا اینکه فهم از دین همواره تابع تفسیر مفسر است. در هر دو معنا باید امام را ذیل واقع‌گرایان قرار داد.

امام خمینی حکومت دینی را حکومت قانون الهی بر مردم می‌داند و از همین رو دو شرط «علم به قانون» و «عدالت» را دو شرط اصلی زمامدار معرفی می‌کند (خمینی، ۱۳۸۸/الف: ص ۴۷). ایشان این شروط را نیز به مدد ادله عقلی و نقلی اثبات می‌کند. مفروض این اثبات‌ها، در هر دو حوزه حاکم و طرز حکومت، امکان کسب معرفت یقینی و عمل به آن توسط زمامدار است. زمامدار/ ولی فقیه، معرفتی را به لحاظ فقهی کسب کرده و این معرفت را در مقام حکومت باید به مقام اجرا درآورد، در غیر این صورت، او شایسته عنوان حاکم دینی نخواهد بود. امکان معرفت، مفروض پنهان بسیاری از دیدگاه‌های سیاسی امام است.

واگذاری حکومت توسط امام به فقها، بر مجموعه‌ای از مفروضات بنا شده است که زیربنای معرفت‌شناختی همه این مفروضات، امکان معرفت در هر دو معنایی است که گذشت. مفروضاتی مانند اثبات خداوند، نبوت، امامت و لزوم وجود جانشین برای امام. در این زمینه امام به دسته ادله عقلی و نقلی استناد می‌کند. به همین دلیل، امام به هنگام بحث از توحید و نبوت بلافاصله به

سیاست پل می‌زند و نظر سیاسی خود را با اتکای به آن بیان می‌دارد که اصل بنیادین آن تعیین قانون و نیز حاکم برای جامعه از سوی خداوند است. ایشان، این را از اصل توحید و نبوت و اینکه از هیچ انسانی اطاعت نکند، مگر اینکه اطاعت او اطاعت خدا باشد و بنابراین هیچ انسانی هم حق ندارد انسان‌های دیگر را به تسلیم در برابر خود مجبور کند (خمینی، ۱۳۸۹/ب، ج ۵: ص ۳۸۷)، نتیجه می‌گیرد.

در کنار مقدمات فلسفی و کلامی، ولایت فقها بر این مفروض فقهی نیز بنا شده است که در دین، برای حوزه اجتماعیات و سیاست نیز مانند حوزه فردیات حکم شرعی وجود دارد، چنانچه ایشان تصریح دارد: «وجود احکام مالی، جزایی و دفاعی در اسلام از دلایل عمده نیاز به ایجاد حکومت دینی است» (خمینی، ۱۳۸۸/الف: ص ۳۴-۳۱) و حکومت دینی موظف به اجرای این احکام است. اثبات‌پذیری این احکام در دانش فقه و وظیفه اجرای آنها توسط حکومت نیز یک مفروض دارد و اینکه این احکام اولاً قابل اثبات‌اند و ثانیاً قابل اجرا و ثالثاً باید توسط حکومت دینی اجرا شوند.

امام ضمن مفروض دانستن امکان کسب معرفت سیاسی از معارف دینی، به مدد عقلانیت فلسفی - کلامی خویش و با بهره بردن از ظرفیت‌های علوم روایی - بالخصوص علم رجال - و فقه، ولایت فقیه را از اموری می‌داند که تصور آن موجب تصدیق آن می‌شود و چندان نیازی به برهان ندارد. این مفروض پنهان معرفت‌شناختی سبب شده است که ایشان در ادامه همان مباحث، ضمن معرفت‌بخش دانستن نقل یا روایات، احادیث بسیاری را برای اثبات ولایت فقیه به کار بگیرد. البته در فرایند اثبات روایی، عقلانیت کلامی ایشان در تفسیرشان از روایات کاملاً متجلی است (خمینی، ۱۳۸۸/الف: ص ۱۲۵-۵۹).

بنابراین، ممکن دانستن نیل به معرفت، مفروض پنهان و زیربنای بسیاری از بنیادی‌ترین آراء سیاسی امام خمینی است که به اجمال و گذرا به برخی از آنها اشاره شد.

۴. ارزش معرفت

امام خمینی، معرفت صادق را معرفت مطابق با واقع دانسته و از میان نظریه‌های صدق، نظریه

مطابقت و در معیار معرفت (توجیه) نیز ذیل نظریه مبنائگرایی می‌اندیشد و این در بسیاری از آراء فلسفی ایشان مانند تطابق عوالم و نظریه حرکت جوهری جاری است. ایشان به تبیین و تشریح نظریه مطابقت به طور مستقل پرداخته است، اما از عبارات‌های ایشان، اعتقاد به این نظریه به دست می‌آید که معرفت صحیح، معرفت مطابق با واقع و نفس‌الامر است. در مبحث توجیه یا معیار معرفت، امام به نظریه مبنائگرایی معتقد است، براساس این نظریه، معرفت‌های نظری برای اثبات صدق‌شان، باید به معرفت‌های بدیهی ثانوی و در انتها به معرفت‌های اولیه منتهی شوند، زیرا بدیهیات از خطا مصون‌اند. مستحکم‌ترین قسم بدیهیات اولیه نیز اولیات نام دارند (خسروپناه، ۱۳۹۵: ص ۹۰).

امام احکام عقل را دو دسته می‌داند، یکی احکام روشن است که در آن‌ها نیاز به دلیل نیست، مانند خوبی عدل و بدی ظلم. این‌گونه احکام را ضروری یعنی حکم واضح و روشن گویند. دیگر احکام غیرروشن است، مانند علومی که پس از کوشش و تحصیل به دست می‌آورد، مانند جبر، مقابله، فلسفه و مانند آن، و این‌ها را احکام نظری یعنی غیرواضح می‌گویند که محتاج دلیل و کوشش است (خمینی، ۱۳۷۹: ص ۱۵). از این‌رو قضایای نظری، باید به احکام بدیهی ارجاع شوند و بنیادی مستحکم یابند. امام، علاوه بر بدیهیات، معرفت حضوری را به مثابه یکی از ارکان معرفت یقینی می‌داند و لذا در کنار بدیهیات، شهود نیز یکی از پایه‌های مبنائگرایی امام است. بنابراین امام، مبنائگرایی عقلی - شهودی را پذیرفته است. بر این اساس، امام در مبنای بدیهیات عقلی و شهودات قلبی (وجودی) را معیارهای عمده برای تمیز گزاره‌های صادق از کاذب می‌داند.

امام این را «بدیهی» می‌داند که ضرورت اجرای احکام، که تشکیل حکومت رسول خدا(ص) را لازم آورده، منحصر و محدود به زمان ایشان نیست، بلکه همان ضرورت پس از ایشان نیز ادامه می‌یابد و احکام اسلام محدود به زمان و مکان نیست، بلکه تا ابد باقی است. بدیهی دانستن ضرورت اجرای احکام و فرازمانی و فرامکانی دانستن احکام اسلام به لحاظ معرفت‌شناختی، به‌عنوان سنگ‌بنای ضرورت تشکیل حکومت قرار می‌گیرند. در اندیشه امام بسیاری از مسائل با ارجاع به آن قابل حل خواهد بود و بر همین مبنای غیر بدیهیات به بدیهیات ارجاع و پایه‌ای محکم

می‌یابند. ایشان با مفروض گرفتن همین ضرورت و بداهت معتقدند، هر کس اظهار کند تشکیل حکومت اسلامی ضرورت ندارد، منکر ضرورت اجرای احکام اسلام شده است و جامعیت احکام و جاودانگی دین اسلام را انکار کرده است (خمينی، ۱۳۷۹: ص ۱۰۱). با استناد به همین بدیهی بودن است که حکومت را وسیله اجرای احکام الهی می‌داند.

در اندیشه سیاسی امام، رویکرد مبنایابی به دو طریق حضور دارد: یکی در روش استدلال برای گزاره‌های سیاسی و دیگری در متکی بودن گزاره‌های سیاسی به بنیادهای معرفتی اندیشه ایشان. در روش استدلال، نسبت میان آزادی و مبارزه با ظلم براساس اصل توحید، یکی از نمودهای مناسب برای این مسئله است. در اتکای گزاره‌های سیاسی بر مبانی معرفتی نیز مانند این گزاره سیاسی امام که «ولایت از آن فقهاست»، که بر مجموعه‌ای از ادله عقلی و بالخصوص نقلی مبتنی است. مفروض این نگرش این است که امام حجیت عقل و نقل به عنوان مبادی معرفت را پذیرفته است.

امام ضمن مفروض دانستن امکان کسب معرفت سیاسی از معارف دینی، ولایت فقیه را از اموری می‌داند که تصور آن موجب تصدیق آن می‌شود و چندان نیازی به برهان ندارد. این مفروض پنهان معرفت‌شناختی سبب می‌شود که ایشان در ادامه همان مباحث، ضمن معرفت‌بخش دانستن نقل یا روایات، احادیث بسیاری را برای اثبات ولایت فقیه به کار بگیرد. البته در فرایند اثبات روایی، عقلانیت کلامی ایشان در تفسیرشان از روایات کاملاً متجلی است (خمينی، ۱۳۸۸/الف: ص ۱۲۵-۵۹). از این رو یکی از تجلیات اصلی مبحث ارزش معرفت را در حوزه سیاست، در امکان اثبات ولایت فقیه به لحاظ عقلی و نقلی می‌توان مشاهده کرد و این به لحاظ روش اندیشه سیاسی امام واجد اهمیت است.

از نظر امام، متابعت و پیروی از کسی رواست که مالک همه چیز مردم باشد و هر تصرفی در آن‌ها بکند، تصرف در مال خود باشد و چنین شخصی که تصرف و ولایتش در تمام بشر به حکم خرد نافذ و درست است، خدای عالم است که مالک تمام موجودات و خالق ارض و سموات است. اگر خدا به کسی حکومت داد و حکم او توسط گفته پیغمبران را لازم الاطاعه دانست، بر

بشر نیز لازم است از آن اطاعت کند. غیر از حکم خدا و یا آنکه خدا تعیین کرده، هیچ حکمی را بشر نباید بپذیرد و جهت هم ندارد که بپذیرد. ایشان ضمن ردّ حق حکومت و نیز قانون‌گذاری بشری در نهایت تأکید می‌کند، کسی جز خدا حقّ حکومت قانون‌گذاری ندارد و خدا به حکم عقل باید خود برای مردم حکومت تشکیل دهد و قانون وضع کند، اما قانون همان قوانین اسلام است (خمینی، بی تا: ص ۲۹۱-۲۸۹). بر این اساس، منشاء حقوق انسان‌ها و حقّ حکومت، خداوند است. استدلال سیاسی و حقوقی امام با چند استدلال میانی، به عصمت خداوند به عنوان یک اصل بدیهی در حکمت اسلامی برگشت داده شده است.

۵. غایت معرفت

امام غایت معرفت را نیل به سعادت در دو جهان دانسته و وصول به چنین سعادت‌ی را پیروی از قانون خداوند می‌داند که به احتیاجات دو جهان انسان احاطه دارد (خمینی، ۱۳۸۸/ج: ص ۶۵). در اندیشهٔ امام، سعادت، از مسیر عبودیت می‌گذارد، عبودیت محض در برابر فرامین الهی اعم از فرامین اخلاقی و شرعی. از نظر ایشان بازگشت غایت تمام انبیاء به یک کلمه بوده و آن «معرفت‌الله» است و همه چیز مقدمهٔ آن می‌باشد (خمینی، ۱۳۸۹/ب، ج ۲۰: ص ۱۷-۱۶). معرفت‌الله در اینجا دارای معنای عرفانی است. معرفت‌الله هم وجه شناختی ذهنی داشته و هم مابه‌ازاء رفتاری برای انسان به دنبال دارد. در نظر امام، سالک باید به خود بفهماند و به ذائقهٔ روح بچشاند که دارِ طبیعت مسجد عبادت حقّ بوده و او برای همین مقصد در این نشئه آمده است (خمینی، ۱۳۸۵: ص ۲۴۶) و از این‌رو معرفت‌الله، سبب عبودیت انسان می‌شود یا باید بشود و بر این اساس، معرفت مقدمهٔ عبودیت و عبودیت، مقدمهٔ سعادت است.

بر مبنای غایتی که امام برای معرفت قائل است، سیاست/ حکومت نیز وسیله و طریقی است که می‌تواند انسان را به سعادت برساند. از این منظر حکومت و کارگزاری حکومت، وسیله است و نه هدف و زمانی که حکومت وسیله‌ای برای طریق سعادت باشد، تصدّی مناصب آن نیز باید از باب وظیفه و تکلیفی باشد که انسان را به قرب سعادت برساند و نیز احکام الهی را در زمین جاری سازد و دلیل ضرورت تشکیل حکومت توسط ائمه و فقهای عادل نیز همین دو امر و نیز

برقراری نظام عادلانه است و از این رو موضوع «ولایت فقیه» مأموریت و انجام وظیفه به شمار می‌آید (خمینی، ۱۳۸۸/الف: ص ۴۴).

از آنجا که از نظر امام، عمل به شرع، از مقدمات عبودیت و رشد انسان بوده و در وادی سیاست نیز معتقد است: «ماهیت جمهوری اسلامی این است که با شرایطی که اسلام برای حکومت قرار داده و با اتکاء به آرای عمومی ملت، حکومت تشکیل داده و مجری احکام اسلام باشد» (خمینی، ۱۳۸۹/ب، ج ۴: ص ۴۴۴). بنابراین، حکومت دینی باید مقید به احکام شرع و مجری آن احکام باشد.

بر مبنای نگرش امام به غایت معرفت، شکست و پیروزی معنای دیگری دارد. ایشان معتقد است: «ما چه پیروز بشویم در عالم ماده و چه غلبه کنیم، غلبه با ماست، پیغمبر اسلام (ص) در بعضی جنگ‌ها شکست خورد، لکن غلبه با او بود و اولیای اسلام هم در بعضی از جنگ‌ها دشمنان بر آنان غلبه کرده‌اند، لکن غلبه با آن‌ها بود. غلبه با حق است، باطل زهوق است». ایشان انسان مؤمن را از نگرانی شکست بر حذر می‌دارد و او را انداز می‌دهد که باید ببیند به تکلیف خویش عمل نموده است یا نه و اگر به تکلیف عمل شد، نباید باکی از شکست باشد و در این راه چه بکشد و چه کشته شود، پیروز است، چراکه کشته شدن در راه حق بوده و این پیروزی است (خمینی، ۱۳۷۹: ص ۲۵۶-۲۵۵). بنابراین، هرگونه سعادت در نظر امام منوط به رضای خداوند است، زیرا حقیقت سعادت جز در لوای حق آشکار شدنی نیست.

نتیجه‌گیری

هدف این پژوهش، فهم اندیشه سیاسی امام خمینی به مدد چارچوبی معرفت‌شناختی با پنج مؤلفه بود که مورد بحث قرار گرفتند. میان اندیشه سیاسی امام و مبنای معرفتی ایشان، نسبت ابتنائی (مطابقت) وجود داشت و این ابتناء به دو صورت مستقیم و غیرمستقیم برقرار بوده است.

دو ابزار عقل و وحی، بیشترین تأثیر را بر اندیشه سیاسی امام خمینی داشته‌اند. این رویکرد معرفتی، در بسیاری از آراء سیاسی ایشان از جمله موارد ذیل متجلی شد: شکل‌گیری اندیشه

سیاسی امام در بستر معرفت کلامی-فقهی، حاکم شدن رویکرد الهیاتی و شرعی بر اندیشه سیاسی ایشان، تعیین منشاء وضع قانون و نیز اینکه حاکم چه کسی باشد، استناد به مقدمات عقلی و نقلی در تعیین اصول سیاسی مطلوب خود، ابتنای نظریه ولایت فقیه بر مجموعه‌ای از ادله نقلی با مقدمات کلامی شیعی، و تعیین مرز میان حکومت مقبول و طاغوتی با اتکای به این ابزارهای معرفتی.

اندیشه سیاسی امام خمینی، علی‌رغم همه تأکید بر اهمیت علوم حصولی، در دامن علم حضوری و بالأخص دو دانش فقه و کلام تکوین یافته است.

ممکن دانستن کسب معرفت نیز مفروض بسیاری از آراء سیاسی امام از جمله در موارد ذیل است: حاکم باید امام یا فقیه دین‌شناس عادل باشد. اساساً شکل‌گیری مفهوم حکومت دینی و به تبع آن نظریه ولایت فقیه، مبتنی بر امکان معرفت دینی است. باورمندی به پیوند دین و سیاست و فهم مسائل سیاسی در بستر اندیشه دینی نیز بر فرض امکان معرفت ابتناء دارد. توحید رکن بنیادین فهم امام از بسیاری از مسائل سیاسی از جمله آزادی و برابری است و سعادت جز از مسیر باور به توحید و تبعیت از قوانین الهی ممکن نیست. باور به وجود احکام سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در کنار احکام عبادی، از مبادی عمده حکومت اسلامی و جمهوری اسلامی در نظریه ایشان است.

امام خمینی در نظریه‌های صدق، مطابقت‌گرا و در نظریه‌های توجیه، مبنی‌گرا بوده است. مبنی‌گرایی برای امام، نقشی مهم در ساخت اندیشه سیاسی داشته است. مبنای اغلب دیدگاه‌های سیاسی امام نیز یک بنیاد و مبنای عمده دارد، اندیشه دینی. این اندیشه دینی خود دارای سه رکن عقاید، احکام و اخلاق است و حکومت به عنوان مجری شریعت و موظف به ایجاد حکومت و جامعه‌ای اسلامی که شریعت در آن جاری است، تلقی می‌شود. لذا، شریعت، با توجه به ماهیت آن که دارای احکام عملی برای رفتار مکلفین است، تبدیل به مبنای عمده نگرش امام شده است که جهت دهنده همه موضوعات از قانون‌گذاری تا اجرای قوانین، و جهت دهنده سیاست‌گذاری در حوزه‌هایی مانند اقتصاد، سیاست خارجی و مباحثی مانند توسعه بوده و همین ملاک نیز عامل

تمایز مشروع و نامشروع بودن حکومت‌ها است. از نظر امام عبودیت، غایت معرفت است. در اندیشه سیاسی ایشان، این مبنای معرفتی در بسیاری موارد و از جمله موارد زیر نقش مهمی ایفاء می‌کند: وسیله بودن سیاست و حکومت و نه هدف بودن آن. حکومت در برابر هدایت جامعه به سوی عبودیت وظیفه دارد غایت توسعه نیز باید عبودیت باشد، نه صرفاً آبادانی دنیای انسان و نیز اخلاقی شدن سیاست و سیاست‌ورزی در اندیشه سیاسی ایشان. وظیفه‌گرایی / تکلیف‌مداری در حوزه سیاست نه نتیجه‌گرایی. تفاوت بنیادین معنای شکست و پیروزی در این نگرش با نگرش متعارف.

منابع

۱. اسماعیلی، حمیدرضا (۱۳۸۶). نسبت دین و سیاست در اندیشه سیاسی معاصر. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲. برزگر، ابراهیم (۱۳۸۹). ساختار فهم اندیشه سیاسی اسلام. دانش سیاسی، سال ۶، شماره ۲، پیاپی ۱۲: ص ۷۲-۴۳.
۳. حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۷). روش‌شناسی علوم سیاسی. قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۴. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۵). منظومه فکری امام خمینی. با همکاری جمعی از پژوهشگران. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. خمینی، سید روح الله (۱۳۷۸). قرآن کتاب هدایت از دیدگاه امام خمینی. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. خمینی، سید روح الله (۱۳۷۹). اسلام ناب در کلام و پیام امام خمینی. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی؛ تبیان، دفتر پنجم.
۷. خمینی، سید روح الله (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه. ترجمه عبدالغنی اردبیلی. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۱.
۸. خمینی، سید روح الله (۱۳۸۵). انسان‌شناسی در اندیشه امام خمینی. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی؛ تبیان، دفتر چهل و سوم.
۹. خمینی، سید روح الله (۱۳۸۶). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۰. خمینی، سید روح الله (۱۳۸۸/الف). ولایت فقیه. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۱. خمینی، سید روح الله (۱۳۸۸/ب). شرح چهل حدیث. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. خمینی، سید روح الله (۱۳۸۸/ج). حکومت اسلامی و ولایت فقیه در اندیشه امام خمینی. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی؛ تبیان، دفتر چهل و پنجم.
۱۳. خمینی، سید روح الله (۱۳۸۹/الف). آیین انقلاب اسلامی. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی؛ تبیان، دفتر نهم، ج ۲.

۱۴. خمینی، سید روح الله (۱۳۸۹/ب). *صحیفه امام*. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۴، ۵، ۱۱، ۱۳، ۱۸، ۲۰، ۲۱.
۱۵. خمینی، سید روح الله (بی تا). *کشف الاسرار*. تهران: انتشارات محمد.
۱۶. رودگر، محمدجواد (۱۳۹۶). مبانی عرفانی اندیشه سیاسی امام خمینی. *سیاست متعالیه*، شماره هجدهم: ص ۱۰۷-۱۲۴.
۱۷. مارش، دیوید؛ فورلانگ، پاول (۱۳۸۷). پوست نه پوستین: هستی شناسی و معرفت شناسی در علوم سیاسی. ترجمه سید علی میرموسوی. *علوم سیاسی*، سال یازدهم، شماره چهل و دوم: ص ۳۱-۶۳.