

پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
ماه‌نامه علمی (مقاله علمی - پژوهشی)، سال بیستم، شماره هفتم، مهر ۱۳۹۹، ۲۳-۴۳

انسان و اخلاق خلیفه‌گرا

بنیان‌های اخلاق عرفانی امام خمینی (ره)

مهدی براتی فر*

هادی وکیلی**

چکیده

نظریه‌های اخلاق هنجاری از سه نوع اخلاق وظیفه‌گرا، اخلاق نتیجه‌گرا و اخلاق فضیلت‌گرا سخن می‌گویند و مبانی و دیدگاه‌های مربوط به هر سه نوع اخلاق مزبور در نزد متفکران مسلمان دیده می‌شود. در اینجا می‌توان از مفهومی جدید از اخلاق با عنوان «اخلاق خلیفه‌گرا» سخن گفت که بر مبنای مماثلت و جانشینی بین انسان و خدا یا به تعبیری ربّ و عبد و خلیفگی اخلاقی انسان نهاده شده است. به نظر می‌رسد که این نوع اخلاق می‌تواند با نقد مدل‌های غیرخلیفه‌گرایانه مانند اخلاق عشق یا اخلاق شرم، مدلول درستی از تعبیر «اخلاق عرفانی» را ارائه کند؛ در حقیقت اخلاق خلیفه‌گرا گرچه نظریه‌ای فضیلت‌گرایانه تلقی می‌شود اما در چیستی فضایل، روش شناخت فضایل، و نحوه نائل شدن به فضایل با رویکردهای مرسوم در اخلاق فضیلت‌گرا تفاوت دارد. در این نظریه، فضایل، همان اوصاف خداوند، روش شناخت آنها همان شناخت اوصاف باری، و روش فضیلت‌مند شدن به آنها همان تشبیه به خدا و تبدیل شدن به خلیفه خداوند در مراحل سه‌گانه تخلیه، تجلیه و تحلیه است. روش‌شناسی معرفت و رشد اخلاقی در این نوع

* دکترای رشته عرفان اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، 70118949f@gmail.com

** دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)، drhvakili@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۰۳

Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

اخلاق مبتنی بر آن نوع از انسان‌شناسی و خداشناسی عرفانی است که با مکتب اکبری و دیدگاه عرفانی امام خمینی (ره) همسویی دارد.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی عرفانی، اخلاق عرفانی، امام خمینی، اخلاق خلیفه‌گرا

۱. مقدمه

نظریه‌های اخلاق هنجاری را معمولاً در سه دسته جای می‌دهند: نظریه‌های وظیفه‌گرایانه، نظریه‌های نتیجه‌گرایانه و نظریه‌های فضیلت‌گرایانه. ملاک ارزش‌های اخلاقی در نظریه‌های اول، خود اعمال هستند که باید بر مبنای انجام وظیفه صورت بگیرند. انجام این وظیفه نیز یا به تبع عقل جمعی بشری صورت می‌گیرد و یا به پیروی از فرامین الهی (هولمز، ۱۳۸۵: ۲۳۷-۲۳۸ و نیز ۱۶۸). ملاک تعیین‌کننده درستی یا نادرستی اعمال در نظریه‌های دوم، نتایج آنهاست (هولمز، ۱۳۸۵: ۶۰) که این نتایج می‌توانند لذت، قدرت، معرفت، آزادی یا هرچیز دیگری باشند (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۴۶ و گنسلر، ۱۳۸۵: ۲۶۵). ملاک ارزش‌های اخلاقی در نظریه‌های سوم - برخلاف دو نظریه قبل - نه عمل یا نتایج آن بلکه خود عامل و انگیزه‌های درونی اوست. این انگیزه‌های درونی، به پرورش و تعالی ملکاتی درونی می‌انجامد که به انجام اعمالی خاص در اوضاع و احوالی خاص (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۱۴۰) یا حصول استعداد برای دست زدن به اعمال به شیوه‌هایی خاص (گنسلر، ۱۳۸۵: ۳۰۱) منجر می‌شوند و در واقع فضایل، معیار داوری اعمالی می‌شوند که از منش فرد برخاسته‌اند (هولمز، ۱۳۸۵: ۸۶). به طور کلی، فضیلت عبارت است از ملکه یا ویژگی‌ای که کاملاً ذاتی نباشد و تا حدودی به وسیله تمرین و ممارست یا با موهبت الهی به دست آمده باشد. علاوه بر این فضیلت، ویژگی منش است نه ویژگی شخصیت. فضیلت مستلزم گرایش به انجام عملی خاص در اوضاع و شرایط خاص است و نه فقط فکر کردن یا احساس کردن به شیوه‌ای خاص (فرانکنا: ۱۳۸۳). به این ترتیب از سه نوع اخلاق وظیفه‌گرا، اخلاق نتیجه‌گرا و اخلاق فضیلت‌گرا می‌توان سخن گفت. مطالعه تاریخ سنت‌های عقلی - نقلی اسلامی از سویی بیانگر وجود مبانی و دیدگاه‌های مربوط به هر سه نوع اخلاق مزبور در نزد متفکران مسلمان است و از سویی دیگر، نشانگر تفکیک بین چند سنت یا مکتب اخلاقی از جمله اخلاق فلسفی، اخلاق عرفانی، اخلاق نقلی و اخلاق تلفیقی است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵: ۲۵). به همین دلیل است که برخی از روشنفکران دینی کوشیده‌اند تا بر پایه انواع دین‌ورزی‌های سنتی، به بیان اصناف دین‌داران و ویژگی‌ها و لوازم هریک از

آنها پردازند و از دین‌ورزی مصلحت‌اندیش (مصلحت‌اندیش عامیانه، مصلحت‌اندیش عالمانه دنیاگرا و مصلحت‌اندیش عالمانه آخرت‌گرا)، دین‌ورزی معرفت‌اندیش و دین‌ورزی تجربت‌اندیش یاد کنند (سروش، ۱۳۸۰: ۱۴۰-۱۴۵) و برخی دیگر درصدد برآمده‌اند تا در عداد این سه نوع دین‌ورزی از سه نوع اخلاق دینداری سخن بگویند (دباغ، ۱۳۹۶: صدا نت) و بر مبنای این دیدگاه، اخلاق مصلحت‌اندیش را متلائم و متناسب با اخلاق فایده‌گرایی، اخلاق معرفت‌اندیش را سازگار با جمع نظریه‌های وظیفه‌گرایی کانتی-راسی، پیامدگرایی قاعده‌محور و قراردادگرایی و اخلاق تجربت‌اندیش را موافق با «اخلاق شرم» و «اخلاق عشقی» و به نوعی همان «اخلاق عرفانی» قلمداد کنند (همان: ۳-۷). در این میان به نظر می‌رسد اخلاق عرفانی از ابهام بیشتری برخوردار باشد. در نگاه عرفانی، به نحو عام، و در مکتب عرفانی ابن عربی، به نحو خاص، ساحات وجودی انسانی مشتمل بر مراتب مختلف جسمانی، نفسانی و روحانی معرفی شده است. جایگاه او در جهان هستی جایگاه خلیفه الهی است و نسبت او با خداوند وحدت‌انگازانه است. روش شناخت حقیقت، روشی شهودی و مبتنی بر مکاشفه است که مستلزم نزدیک شدن ساحات معرفت و وجود است زیرا در این نگاه شناخت حقیقی چیزی برابر است با یکی شدن با آن چیز. از منظر ارزش‌شناسی نیز مهمترین ارزش‌ها آن ارزش‌هایی هستند که موجب کمال انسانی مطابق با این نگرش عرفانی‌اند. مبانی انسان‌شناختی، جهان‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی در نگرش عرفانی شکل‌دهنده این تصویر از انسان و غایت مبتنی بر آن است.

در این مقاله می‌کوشیم تا ضمن بررسی صحت و سقم اصناف سه‌گانه اخلاق دینداری مزبور به طرح مفهومی جدید از اخلاق با عنوان «اخلاق خلیفه‌گرا» پردازیم و نشان دهیم که اولاً مدلول درست تعبیر «اخلاق عرفانی» بنابر سنت عرفانی محیی‌الدین ابن عربی همین اخلاق خلیفه‌گرا است نه اخلاق شرم یا اخلاق عشقی و غیره و ثانیاً نشان دهیم که نظریه اخلاق عرفانی امام خمینی (س) با «اخلاق خلیفه‌گرا» بیش از دیگر نظریه‌های اخلاق هنجاری سازگاری دارد؛ و سوم این‌که اخلاق خلیفه‌گرا زیر مجموعه اخلاق‌های فضیلت‌گرایانه قرار می‌گیرد. در حقیقت اخلاق خلیفه‌گرا را گرچه باید نظریه‌ای فضیلت‌گرایانه دانست اما در چیستی فضایل، روش شناخت فضایل، و نحوه نائل شدن به فضایل با رویکردهای مرسوم در اخلاق فضیلت‌گرا تفاوت دارد. به طور خلاصه، در این نظریه، فضایل عبارتند از اوصاف خداوند، روش شناخت فضایل عبارت است از شناخت

ذات باری، و روش فضیلت‌مند شدن عبارت است از تشبه به خدا و به دنبال آن تبدیل شدن به خلیفه خداوند.

۲. سه گانه اخلاق

الف) اخلاق مصلحت‌اندیش: مطابق با نظر برخی از روشنفکران دینی، دینداری مصلحت‌اندیش و به تعبیری غایت‌اندیش یا معاملات‌اندیش، نتایج و عواقب افعال دینی را ملاک و مقوم دینداری می‌داند و فرد دیندار را به این وامی دارد که به شکلی آدابی-مناسکی، جمعی-آیینی و تقلیدی-تعبدی به انجام اعمال عبادی و تکالیف شرعی روی آورد. از این جهت، هرچه ثواب اعمال بیشتر و عقاب آنها کمتر باشد آن اعمال، دینی ترند و بالعکس. به همین جهت، نظام فکری چنین دیندارانی بر مبنای «محاسبه‌پذیری» ثواب و عقاب اعمال استوار و جهت‌دینداریشان بر دو محور نتیجه اعمال و فایده اعمال متمرکز می‌شود. با این اوصاف، اخلاق مصلحت‌اندیش نیز چیزی جز اخلاقی مبتنی بر نتیجه یا فایده نخواهد بود. البته این نتیجه یا فایده (ثواب بیشتر/عقاب کمتر) گاه فردی و شخصی است و گاه جمعی و همگانی. از آنجا که هم و غم دینداران مصلحت‌اندیش از ثواب و عقاب تا حساب و کتاب همه برای دستیابی به نتیجه و فایده اعمال است، رنگ و بوی تکلیف‌مداری بر حق‌مداری غلبه می‌کند. در نتیجه، چنین اخلاقی، دینی به شمار می‌رود - نه سکولار- زیرا با تکیه بر دین معنا می‌یابد و هویتی مستقل برای خود ندارد. مبنای جوهری چنین اخلاقی، حفظ، تضمین و تثبیت موقعیت انسانی در برابر موقعیت الهی است که از طریق جلب منافع و مصالح دنیوی و اخروی اعمال و به ازای ادای تکالیف و اطاعت از اوامر مولوی صورت می‌پذیرند. این خصوصیت جوهری همانگونه که پس از این خواهیم دید به منظور فهم اخلاق چهارم نقطه‌مميزه مهمی تلقی می‌شود. با توجه به توضیحات پیش گفته، از بین اصناف سه گانه عابد و زاهد و عارف که ابن سینا در نمط نهم اشارات از آنها نام می‌برد (ابن سینا، بی تا: القسم الرابع، ۵۹)، اخلاق مصلحت‌اندیش با دو نوع اول از این سه گانه تطابق دارد.

ب) اخلاق معرفت‌اندیش: تاکید دینداری مصلحت‌اندیش بر تکلیف و تقلید بود اما تاکید دینداری معرفت‌اندیش بر حق و تحقیق است و در واقع از این جهت، دینداری معرفت‌اندیش در حکم «آنتی تز» برای دینداری مصلحت‌اندیش به شمار می‌رود و برخی از ویژگی‌های آن دینداری در برابر این دینداری قرار می‌گیرد. ویژگی‌هایی که دینداری

معرفت‌اندیش را متمایز می‌سازند عبارتند از تحقیقی بودن، اختیاری-انتخابی بودن، غیراسطوره‌ای بودن، بدون روحانیت، فردی، نقدی، سیال و غیرتقلیدی بودن (سروش، ۱۳۸۰: ۱۵۰). دیندار معرفت‌اندیش، در عرصه معرفت، در مقابل دلیل‌گرا می‌کند و تابع اقوال است نه انگیزه‌ها و احوال. براین اساس، اخلاق دینداری معرفت‌اندیش به خود فعل نظر دارد نه آثار و نتایج آن. در نتیجه، آن چه در این اخلاق از اولویت اصلی برخوردار است نه تکلیف اخلاقی، بلکه وظیفه اخلاقی است. این وظیفه‌گرایی هم دیدگاه اخلاق کانت را شامل می‌شود که به وحدت‌انگاری اخلاقی و اصول‌لایتغیر و ثابت اخلاقی ملتزم است و هم رویکرد اخلاقی دیوید راس را که به کثرت‌انگاری و موقعیت‌گرایی اخلاقی پایبندی نشان می‌دهد. با توجه به اینکه در اخلاق معرفت‌اندیش، رد و قبول این یا آن نظام اخلاقی، بستگی تام و تمامی به دلیل و عقل و اقتضائات احیانا ناهمگون و متعارض آنها در موقعیت‌های گوناگون دارد، به همین جهت، فضیلت اخلاقی از منظر این اخلاق به شناخت بهتر و پیراسته‌تر از خطا و در مقابل، ردیلت اخلاقی به «تقلب، تزویر، تحریف، غرور، ... و برهان‌ناگرایی تعریف می‌شود (سروش، ۱۳۸۰: ۱۵۱). مبنای معرفت‌شناختی چنین اخلاقی بر خلاف اخلاق مصلحت‌اندیش که بر «توجیه مبتنی بر باید» استوار است، دفاع از «توجیه مبتنی بر دلیل» است که طیفی گوناگون از نظریه‌های هنجاری اخلاق را دربرمی‌گیرد. در اینجا نیز همان موضع نوع گذشته یعنی تثبیت موقعیت انسانی و البته اینبار به سود حقیقت‌طلبی و حجت‌های عقلی در کار است و به این ترتیب، هر دو نوع اخلاق با وجود این که به ترتیب با الوهیت/حقیقت مواجهه دارند اما سرشتی کاملاً اومانستی و انسان‌مدارانه دارند با این تفاوت که انسان نوع اول از اخلاقی ایستا و انسان نوع دوم از اخلاقی پویا سود می‌جوید.

ج) اخلاق تجربت‌اندیش: دینداری تجربت‌اندیش را می‌توان یک دینداری «عشقی، کشفی، تجربی، یقینی، فردی، جبری، لیبی، صلحی، بهجتی، وصالی، شهودی، قدسی، عرفانی و رازآلود» تلقی کرد (سروش، ۱۳۸۰: ۱۵۴) و باید از دو نوع پیشین خاص‌تر و برتر دانست. در واقع اگر دو نوع پیشین را به ترتیب در قاعده و وسط یک هرم در نظر بگیریم این دینداری لاجرم در رأس این هرم قرار خواهد گرفت. آن چه این نوع دینداری را در بالا و رأس قرار می‌دهد همانا بعد معنوی و متعالی و به تعبیری جنبه عرفانی آن است. در نظام اخلاقی ناشی از این دینداری، اساساً مفهوم حق، تکلیف و وظیفه، جای خود را به «تجربه قلبی»، «عشق» و رابطه شخصی بین محب و محبوب می‌دهد. در اینجا نه سخن از تقلید

است و نه جای پای دلیل ورزی بلکه مقام عاشقی و معشوقی است. به همین سبب است که اخلاق تجربت‌اندیش را اخلاق عشقی قلمداد کرده‌اند (سروش، ۱۳۸۰: ۱۵۵). انسان این نوع اخلاق بر خلاف دو نوع پیشین، از تقابل دوگانی انسان-الوهیت (در نوع اول) و انسان-حقیقت (در نوع دوم) اندکی دور می‌شود اما در عوض، خود را به تقابل دوگانی جدیدی به شکل انسان عاشق-انسان معشوق نزدیک می‌سازد که هم از دو نوع تقابل پیشین رفیع‌تر است و هم البته هنوز سرشت اومانستی خود را حفظ کرده است.

۳. ملاحظاتی در باره اخلاق شرم

همانگونه که گذشت اخلاق نوع سوم، پارادیم حق و تکلیف را از اساس از میان برداشته و مفهوم دیگری را به به میان می‌آورد که از نظر برخی از روشنفکران با عنوان «شرم» می‌توان از آن یاد کرد. از این منظر، فرد دیندار در این جا خود را در برابر امر بیکرانی می‌یابد که شرم را در او تقویت می‌کند. فرد دیندار نه خود را مکلف می‌داند که هر چه می‌کند از سر عشق به باری است و نه خود را محق می‌داند که از برخی امور می‌تواند دست بکشد. چرا که هر چه می‌کند مبتنی بر رابطه‌ای شرمگون میان وی و خدای خویش است. اگر خطایی می‌کند خجل نیست که گناهی مرتکب شده است بل شرمگین است که رضایت محبوبش را به دست نیاورده است (دباغ، ۱۳۹۶: صدا نت). گرچه خجالت، یک احساس روانشناختی است که آثار فیزیکی (سرخی و عرق) هم در پی دارد و گاه به سبب کمبود اعتماد به نفس به وجود می‌آید اما شرم را باید ترکیبی از یک احساس آگزیستانسیال و یک امر معرفتی-شناختی قلمداد کرد به این معنا که اولاً به سان بسیاری از احساسات اخلاقی سبب می‌شود احوال آدمی تغییر یابد و ثانیاً این شرم را می‌توان نوعی توانایی معرفتی هم به حساب آورد (همانطور که عشق را هم می‌توان) که سبب می‌شود آدمی صواب و خطای اخلاقی را شناسایی کند. همچنین شرم وجود آدمی را گویی دوپاره می‌کند. فرد می‌تواند از خود ارتفاع بگیرد و از بالا در خود نظر افکند و به تعبیر روانکاوان جدید خود-نقادی کند. فرد شرمگین همواره از خود می‌پرسد که این فعل سبب شرمگین شدن من می‌شود یا خیر؟ (دباغ، ۱۳۹۶: صدا نت). به زبان عرفانی می‌توان گفت که خجالت، از احوالی است که دوام و ثبات ندارد و رنگ به رنگ می‌شود اما شرم از مقامات است و دارای تمکن و ثبات است. در عین حال، شرم را بر خلاف خجالت که فعلی درجه اول مانند خوردن، خوابیدن، خریدن و... است که از روی غریزه رخ می‌دهد و آدمی نظارت و اختیاری بر آن ندارد باید از

افعال درجه دوم که عموماً افعال اخلاقی و مربوط به وجود آدمی اند به شمار آورد. البته «عشق و شرم را دو روی یک سکه باید دانست. اگر شرم به ارزیابی مشغول است و در پی کشف خطاهاست، عشق در پی احتساب صواب‌هاست ... عشق آدمی را ترغیب می‌کند تا عمل صواب انجام دهد است ولی شرم آدمی را از انجام خطاها باز می‌دارد. اما هر دوی آنها برانگیزاننده‌ای می‌خواهند که در نوشتار ما البته خداوندی است که محبوب فرد سالک است. فرد شرمگین برای محبوب خویش تلاش می‌کند تا خطایی نکند و فرد عاشق برای رضای محبوب خویش در پی انجام صواب است (دباغ، ۱۳۹۶: صدا نت).

مطابق با آنچه گفته شد، از منظر برخی از روشنفکران می‌توان اخلاق دینداری تجربیت‌اندیش را مبتنی بر شرم دانست. فرد در مقام عاشقی قرار می‌گیرد و با حقیقت هستی ارتباط می‌گیرد. وقتی فرد تجربیت‌اندیش در عرصه اخلاق قدم می‌نهد، عشق او شرمگون می‌شود. اگر عشق اخلاقی، او را تهییج می‌کند تا برای رضایت و جلب خاطر محبوب خویش فعلی را انجام دهد، شرم اخلاقی او را از انجام امری باز می‌دارد و البته که انگیزه آن نرنجاندن معشوق است. بحقیقت، عشق و شرم دو روی یک سکه‌اند، عشق ساحت‌ایجابی امر اخلاقی است و شرم ساحت‌سلبی آن (دباغ، ۱۳۹۶: صدا نت).

همانگونه که مدعی این دیدگاه بدان تصریح کرده است

شرم را نباید لزوماً به مثابه فضیلت یا وظیفه دانست بلکه می‌توان به عنوان «روش» آن را به خدمت گرفت. برای اینکار چند دلیل می‌توان آورد: اول اینکه از انتقادهایی که به وحدت‌انگاری اخلاقی وارد می‌آید رهایی پیدا می‌کنیم. یعنی تنها یک فضیلت را ملاک عمل قرار نمی‌دهیم و فرض کردن شرم به عنوان روش با کثرت‌گرایی اخلاقی بر سر مهر است. در ثانی خود را شبیه به نحله‌شهودگرایی اخلاقی می‌کنیم و می‌توان بسیاری از دلایل معرفتی آنان را به کار بست. برای مثال شرم را به مثابه قوه‌ای عجیب و غریب تصور نمی‌کنیم تا امثال جی. ال مکی بر آن نقد آورند. همچنین شرم را نباید فقط احساس اخلاقی دانست که در دام احساس‌گرایی بیفتیم. از شرم می‌توان نتایج معرفتی هم گرفت، همانطور که شهودگرایان برای شهود چنین می‌کنند (دباغ، ۱۳۹۶: صدا نت).

این دیدگاه در نهایت با قرار دادن شرم و عشق به عنوان عناصر مرکزی نظریه شرم، «اخلاق شرم» را همان اخلاق عرفانی معرفی می‌کند و معنای این اخلاق را این می‌داند که

فرد شرمسار هر چه می‌کند و یا نمی‌کند برای جلب رضایت و احیانا نرنجاندن محبوب و معشوق خویش است.

بر اساس توضیحات پیش گفته آن چه که به عنوان اخلاق عرفانی در این نظریه از آن یاد شده است کماکان (مانند نظریه‌های سه گانه پیش گفته در این مقاله) بر تقابل دوگانی بین انسان شرمگین و خدایی که نباید برنجد یا به غضب آید پای می‌فشارد. در حالی که صرف نظر از این که رعایت شرم را یک تکلیف، حق، وظیفه یا فضیلت بدانیم یا ندانیم، ملاک اخلاق عرفانی - چنانکه پس از این خواهد آمد - طرد تقابل دوگانی بین عبد و رب و حصول شبیهت و مماثلت بین آنهاست که در این نظریه، مفقود است و در نتیجه نباید نظریه شرم را ذیل اخلاق عرفانی گنجانند بلکه می‌توان حداکثر آن را نظریه‌ای فضیلت‌گرایانه در باب اخلاق دینی به شمار آورد.

۴. اخلاق خلیفه‌گرا

عمده نظریه‌های اخلاقی غیر عرفانی، اعم از اخلاق‌های سکولار و دینی، بر تقابل دوگانه‌انگارانه بین انسان و خدا یا به تعبیری عبد و رب تاکید می‌کنند و به ترتیب بر اساس ملاک‌های وظیفه، نتیجه و فضیلت به تعیین ارزش‌ها می‌پردازند. آنچه، اخلاق عرفانی را از دیگر انواع اخلاق متمایز می‌کند اولاً، نفی تقابل مزبور بین عبد و رب و تاکید بر یگانگی/مماثلت بین آنها و ثانیاً، توسعه اعمال از جنبه‌های جارحی به جنبه‌های جانحی است که به معنای توجه اکید این اخلاق به ابعاد باطنی و عبور از ظواهر اعمال است. به همین روی، از دیرباز، ساختار عمل عرفانی در قالب سیر و سلوک پی‌ریزی شده است که آغازش یقظه و پایانش توحید یعنی وحدت وجود عبد سالک و رب مسلوک الیه است. به این ترتیب، اخلاق عرفانی به فراسوی وظیفه یا نتیجه می‌رود و، بر خلاف تصور برخی مخالفان، حتی دغدغه سعادت (دنیوی یا اخروی) را نیز ندارد. هدف اصلی اخلاق‌های سه گانه در نهایت، اتصاف انسان به صفات حسنه و متعالی اما بشری است در حالی که هدف اخلاق عرفانی، نه اتصاف به صفات بشری بلکه تبدیل صفات بشری به صفات الهی و در واقع جابجایی صفات بشری و صفات الهی بایکدیگر است. در واقع، صفات الهی در این معنا و کاربرد همچون فضیلت‌هایی در نظر گرفته می‌شوند که نیل به آنها عبارت است غایت اخلاق عرفانی؛ آنچه در عرفان از آن با تعبیری چون وحدت، فنا و مانند این‌ها یاد می‌شود.

بنابراین، اخلاق خلیفه‌گرا، نوعی اخلاق فضیلت‌گرایانه است که غایتش تشبیه به خداوند، و یگانگی با او و در حقیقت خدایی شدن است.

اکنون برای روشن‌تر شدن بحث نخست به مبانی عرفانی این نظریه می‌پردازیم و سپس نشان می‌دهیم که چگونه دیدگاه‌های امام خمینی (ره) با این نوع اخلاق، تطابق بیشتری دارد.

۵. مبانی عرفانی اخلاق خلیفه‌گرا

اخلاق عرفانی خلیفه‌گرا از مبانی متعدد وجودشناسی، جهان‌شناختی و انسان‌شناختی سرچشمه می‌گیرد که اینک به تفکیک به مهمترین آنها در این بحث می‌پردازیم:

الف) وحدت وجود: مطابق با وجودشناسی وحدت‌انگاران عرفانی در مکتب ابن عربی، حقیقت وجود، حقیقتی بسیط و واحد است و آن چه به جهان/ ماسوی الله موسوم و به نعت کثرت موصوف است چیزی جز مراتب و منازل آن حقیقت واحده (نظریه وحدت وجود تشکیکی) یا اطوار و شئون آن حقیقت فارده (نظریه وحدت وجود شخصی) به شمار نمی‌آیند. در نتیجه، جهان و پدیده‌های گوناگون نهفته در آن در مقایسه با ذات حق، باطل الذوات و ثانیه‌ی مایراه الاحول تلقی می‌شوند. البته این قضیه روی دیگری نیز دارد زیرا نظریه وحدت وجود چه در وحدت تشکیکی و چه در وحدت شخصی، هر چند یگانگی «خالق و مخلوق» و به تعبیری «واحد و کثرت» و به تعبیری دیگر «ربّ و عبد» را مورد تاکید قرار می‌دهد اما در عین حال به باطل بودن مخلوق، کثرت یا عبد حکم نمی‌دهد و آنها را مراتب واحد (حالت اول) یا اطوار آن (حالت دوم) به شمار می‌آورد. این جنبه از وحدت وجود بر مماثلت و مسانخت دو طرف در حقیقت وجود و افتراق آنها از حیث حقیقت و رقیقت آنها تاکید می‌کند. بنابر این، به نظر می‌رسد که هم یگانه‌انگاری محض و هم دوگانه‌انگاری محض راه به جایی نمی‌برند و همانگونه که استیس نیز تصریح می‌کند هم دوگانه‌انگاری به این معنا که ارتباط یا نسبت خدا و جهان (در تجربه عرفانی آفاقی) یا ربط خدا با نفس جزئی در حالت اتحاد (در تجربه عرفانی انفسی)، بینونت محض یا نایکسانی بدون یکسانی باشد و هم یگانه‌انگاری به این معنی که این نسبت، یکسانی محض بدون نایکسانی فرض شود (استیس، ۱۳۷۹: ۲۲۶) منتهی به لاطائل می‌شود و ناکارآمد از آب درمی‌آید. در حالی که وحدت وجود به این معنی که نسبت مزبور، «یکسانی در نایکسانی» باشد به نحوی موفق هم می‌تواند وجوه وحدت‌آمیز تجربه عرفانی را توجیه کند و هم از عهده حفظ تمایز مورد تأکید ادیان بین خالق و مخلوق برآید.

ب) تنزیه و تشبیه: این مبنا به مسئله نحوه تجلی حق در عوالم ملک و ملکوت اشاره می‌کند. اگر حق را از حیث ذات یا اسماء و صفات ذاتی اش در نظر بگیریم، فراتر از عوالم ملک و نقایص امکان می‌باشد و این همان تنزیه حق است و اگر از حیث تحققش در همه مراتب یا تجلی‌اش در اطوار و شئون در نظر آوریم، فروتر از عوالم عالیه و کمالات و جوب می‌باشد و این همان تشبیه حق است. حق به وجه اول، فراتر از عوالم مادی و تعالی یافته در صقع و جوب و وحدت و به وجه دوم، فروتر از عوالم مجرد و تنزل یافته در دار امکان و کثرت مراتب و یا مجالی می‌باشد. پرسشی که در این بحث با آن مواجهیم این است که منطوق دعوت انبیای الهی از حیث تنزیه و تشبیه چیست؟ به عبارتی دیگر، آیا انبیای الهی در دعوت خود از مردم به سوی حق، جانب تنزیه را می‌گیرند یا جانب تشبیه را؟ و اگر عمدتاً جانب تنزیه را می‌گیرند، آیا و چرا جانب تشبیه از نظر آنان مغفول واقع می‌شود؟ و در نهایت، آیا اساساً چنین تفکیکی بین تنزیه و تشبیه به جاست؟

ابن عربی بر اساس نظریه وحدت وجود، بر این باور است که خدا هم واحد است هم کثیر، هم ظاهر است هم باطن، هم خالق است هم مخلوق. بدین معنا، تنزیه، تجلی خداوند است برای خود و به خود که متعالی از هر نسبتی است، و تشبیه، تجلی اوست در صور موجودات خارجی. در این صورت، «تشبیه و تنزیه از نسبت تضایف نیز برخوردارند یعنی، یکی بدون دیگری به تصور در نمی‌آید» (ابن عربی، ج ۴، ص ۷۱). بنابراین اعتبار، وقتی منزّه، حق را تنزیه می‌کند، چیزی را تنزیه می‌کند که مربوط به خود خداوند است. البته مطابق با این دیدگاه، تنزیه بی معنا می‌شود. بنابراین معنای هشدار ابن عربی این است که منزّه، ربّ را واجب الوجود و محدثات را ممکن‌الوجوداتی در مقابل او لحاظ کند. بنابراین از دیدگاه ابن عربی، زمانی فرد در تنزیه حق دچار لغزش شده است که نتواند بین عالم و محدثات از جهت آیات و کلمات حق بودن و عالم به عنوان محدث و ممکن‌الوجود بودن، تفاوت قائل شود (همان، ۱۶۷). ابن عربی با استفاده از تعبیر «اشفاع» در یک بیت از این ثنویت یاد می‌کند و معتقد است که «مُشفَع» کسی است که به وجود حق و خلق هردو قائل می‌گردد:

فمن قال بالاشفاع كان مشركاً و من قال بالافراد كان موحداً

بنابر تعبیر ابن عربی، مُشْرک و موحد، مرتکب خطای معرفتی در الهیات خویش هستند زیرا مُشْرک به هستی، خصلت زوجیت و ثنویت می‌بخشد و میان حق و خلق، قائل به بینونت و استقلال وجودی می‌شود و از دیگر سو، موحد اگرچه حق را از زوجیت مبراً می‌داند ولی در واقع او را به فردیت متصف می‌سازد و این خود به نوعی مقید ساختن حق

است و لذا هم زوج‌گرا و هم فردگرا، هر دو در خطای مشابهی گرفتار می‌آیند. آنگاه ابن عربی با لحنی هشداردهنده، هم از تشبیهی که به ثنویت آلوده می‌گردد و هم از تنزیهی که با فردیت می‌آمیزد، اعلام بیزاری می‌نماید و افراد را از وقوع در این دو مهلکه برحذر می‌دارد (وکیلی، ۱۳۸۷: ۱۷). بنابر تفسیری که تا بدین جا مطرح ساختیم در مسأله تنزیه و تشبیه نیز رد پای وحدت وجود به خوبی مشهود است. در واقع ابن عربی، موخذ را کسی می‌داند که سراسر هستی را قلمرو حق بداند و بس. در نگاه ابن عربی اساساً مرزی که بتوان حق را در یک سوی آن و خلق را در سوی دیگر آن قرار داد، وجود ندارد.

ج) انسان کامل: در سنت عرفان اسلامی جهان و پدیده‌های آن همگی مظاهر، مجالی و به تعبیری آیینه‌هایی هستند که به فراخور جلای خویش خدا را می‌نمایانند. در این بین، نمونه اعلی و مصداق اتم این مظهریت و مجلائیات همانا انسان کامل است که خلیفه الهی بر ارض کثرات است. برای توجیه کمال این خلیفه، از جنبه‌های گوناگونی می‌توان بهره گرفت. در اینجا به سه وجه اشاره می‌کنیم. یکی از مهمترین این وجوه، «کون جامع» بودن این خلیفه است. مطابق با این تعبیر، آخرین حضرت از حضرات خمس و در واقع حضيض این مراتب، حضرت کون جامع است که گرچه به حسب سلسله مراتب، در اسفل السافلین است اما به حسب حقیقت، جامع مراتب سابقه خودش است و از این جهت نیز جامع خوانده شده و عالم آن را «انسان کامل» نام گذارده‌اند. این انسان، همه مراتب را از حضيض امکان به اوج و جوب ارجاع می‌دهد و مصداق رجوع خلایق به مبدء واحد می‌شود. همین ویژگی جامعیت است که این انسان را شایسته اتصاف به صفت «کامل» می‌کند. دومین وجه از وجوه کمال به «اعتدال» این خلیفه باز می‌گردد. خلیفه الهی به لحاظ وجودی، در میانه جوب و امکان و به تعبیری در حدوسط خالق و مخلوق قرار می‌گیرد و بین مراتب هستی، تعادل ایجاد می‌کند و در عین حال نقطه اتکای خیمه کثرات و خرگاه ممکنات محسوب می‌شود. به این ترتیب، نه احکام نقص و عیب و قبح ممکنات به ساحت و جوب نفوذ می‌یابد (بر دامن کبریا نشیند گرد) و نه احکام کمال و صفا و حسن و جویی به مخلوقات سریان می‌یابد و در واقع این خلیفه است که وسط نشین، نقطه ثقل و متکای عدل بین این دو دسته از احکام مغایر است. از سویی احکام و اوصاف امکانی را تعالی می‌بخشد و از سویی دیگر، نعوت و صفات و جویی را به ممکنات تنزیل و سرریز می‌کند. سومین وجه از وجوه توجیه کمال خلیفه الهی - که از لوازم وجه دوم - است «برزخیت» آن است. این خلیفه از سویی، برزخ بین اسماء و صفات جمالی و اسماء و

صفات جلالی، و از سویی دیگر، برزخ بین امکان و وجوب، خلق و خالق و عبد و ربّ است و به همین جهت برزخ‌البرزخ هم خوانده می‌شود زیرا دیگر مراتب برزخی نیز خود در این مرتبه به برزخیت رسیده‌اند. به این ترتیب، خلیفه در همان حال که غیر مستخلف‌عنه یعنی حق و غیر مستخلف‌الیه یعنی خلق است، عین هردوست و از آنها جدایی ندارد و هردو دسته احکام و اوصاف را به شکلی کامل دارا می‌باشد.

د) حدیث قرب فرائض و قرب نوافل: از جمله احادیثی که از طرق شیعه و سنی از رسول الله (ص) نقل شده و به «حدیث قرب نوافل» معروف و مشهور شده است، حدیث ابان ابن تغلب است که به عنوان حدیث قدسی از امام باقر (علیه‌السلام) یگانگی ربّ و عبد را به شکلی عمیق و آشکار بیان می‌کند. مطابق با این حدیث، هنگامی که رسول خدا در شب معراج به میهمانی خدای سبحان شتافت، از خداوند سؤال کرد: پروردگارا! منزلت مؤمن در نزد تو چگونه است؟ خداوند در جواب فرمود: «ای محمد! کسی که به ولی ای از اولیای من اهانت نماید، آشکارا با من به ستیز برخاسته است و من برای نصرت اولیای خود، از هر چیزی سریع‌تر و شتابان‌ترم. سپس فرمود: «هیچ بنده‌ای از بندگانم با وسیله‌ای محبوب‌تر از انجام فرائض به من تقرب نمی‌جوید، یعنی بهترین راه تقرب به خداوند متعال انجام فرائض است. سپس افزود: همان‌طور که انجام فریضه موجب قرب است، انجام نوافل نیز موجب تقرب می‌شود. عبد سالک به وسیله نوافل به خدا نزدیک می‌شود، تا آن‌جا که محبوب خدا می‌شود. وقتی عبد سالک محبوب خدا شد و خدا محبّ او، همه مجاری ادراکی و تحریکی او به عهده خدا است. اگر او می‌فهمد، با نور علمی خدا می‌فهمد و اگر کاری انجام می‌دهد، با قدرت خدا انجام می‌دهد. اگر می‌شنود، با سمع خدا می‌شنود و اگر می‌بیند، با بصیرت الهی می‌بیند و اگر سخن می‌گوید، با زبان الهی سخن می‌گوید. (۱)

مطابق با این حدیث، عبد تا آنجا می‌تواند به ربّ خویش تقرب جوید که جای یکدیگر را بگیرند یعنی یک بار عبد، چشم و گوش و دست ربّ شود و یک بار بالعکس ربّ، به اعضا و جوارح عبدش بدل شود. این حدیث، علاوه بر این که اوج یگانگی بین ربّ و عبد را نشان می‌دهد، ساز و کار این یگانگی را نیز نشان می‌دهد. این ساز و کار، بیانگر نوعی جابجایی نقش و کارکرد بین انسان و خداست. در واقع، آنها چندان به یکدیگر قریب می‌شوند که به شکلی متناوب، جای یکدیگر را می‌گیرند. ناگفته- و نیز آشکارا از خود حدیث که از تعبیر عبد و مومن استفاده می‌کند- پیداست که این جابجایی نقش و کارکرد به معنای تبدیل هویت در هیچ یک از طرفین نیست بلکه به شکلی مبالغه‌آمیز و

ایده‌آل‌گرایانه، بیانگر مماثلت و مقاربتی است که بین آن دو حاصل شده است. همچون خلیفه که در عین یکتایی با مستخلف‌عنه یعنی حق، غیر اوست و بالعکس. مطابق با این مبانی چهارگانه، مبنای جوهری اخلاق خلیفه‌گرا حفظ، تضمین و تثبیت موقعیت انسانی در برابر موقعیت الهی از طریق ادای تکالیف و وظایف و اطاعت از اوامر مولوی یا جلب منافع و مصالح دنیوی و اخروی اعمال و یا حتی دستیابی به فضیلت عاشقی یا مقام شرم در بارگاه الهی نیست. در اینجا نه سخن از تقلید است، نه جای پای دلیل ورزی و نه حتی مقام عاشقی و معشوقی. به این جهت که انسان این نوع اخلاق نه تنها از تقابل دوگانی «انسان- الوهیت» و «انسان- حقیقت» فاصله می‌گیرد بلکه از تقابل دوگانی «انسان عاشق- انسان معشوق» نیز که هنوز سرشتی اومانستی دارد دور می‌شود. در اینجا با انسانی مواجه هستیم که غایت اخلاقی‌اش، تشبه به حق و دستیابی به مقام خلیفگی اوست. این خلافت، ظاهر و باطن خلقانی او را حقانی می‌کند و جوارح و جوانح ظاهری/ خلقی او را به جوارح و جوانح باطنی/ حقیقی مبدل می‌سازد. در چنین اخلاقی، ملاک ارزش‌های اخلاقی نظیر همدلی، مدارات، حسن خلق، بردباری، فروتنی، نوع‌دوستی و غیره، میزان جانیشینی اوصاف فرد با اوصاف خدا و به تعبیری تبادل اوصاف است. هرچه خلافت، تام‌تر باشد (همچون انبیا و اولیای الهی)، اخلاق خلیفه‌گرا متمکن‌تر و تحقق‌یافته‌تر خواهد بود (۲). از این رو مطابق با تصریح جمیع عارفان الهی، پیامبر عظیم‌الشأن اسلام (ص)، مصداق کامل این اخلاق است، هم چنان که قرآن کریم و روایات مسلم نیز بدان اقرار نموده‌اند (۳).

۶. اخلاق خلیفه‌گرا از دیدگاه امام خمینی (ره)

اکنون نوبت آن رسیده است که به بیان دیدگاه‌های اخلاقی امام خمینی (ره) بپردازیم و نشان دهیم چگونه اخلاق عرفانی از نظر ایشان با اخلاق خلیفه‌گرا تطابق دارد. البته این بدان معنا نیست که ایشان در آثار خود نسبت به دیگر انواع سه‌گانه اخلاق بی‌اعتنا بوده و از کنار آنها به راحتی عبور می‌کند بلکه همانطور که نشان خواهیم داد، حلقه‌های مفهومی که دیدگاه‌های اخلاقی ایشان را توصیف می‌کنند، چهارچوبی را در اختیار قرار می‌دهند که بر مبنای آن، مصداق بارز اخلاق عرفانی را ناگزیر باید اخلاق خلیفه‌گرا دانست. برای روشن شدن این حلقه‌های مفهومی، ابتدا چهار ویژگی فکری امام خمینی (ره) را تبیین می‌کنیم:

الف) چندساحتی بودن انسان

از بعد انسان‌شناختی، امام خمینی (ره)، حقیقت نفس ناطقه انسانی را در عین وحدت و بساطت، در جایی از سه ساحت دنیوی/ظاهری، برزخی/متوسط بین ظاهر و باطن و اخروی/باطنی (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۳۸۶ و ۱۳۷۰: ۸۵) و در جایی دیگر از دو نشئه ملکی، ظاهری و دنیوی و نشئه ملکوتی، باطنی و اخروی (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۵) متشکل می‌داند. این مراتب رابطه دوسویه با یکدیگر دارند و در یکدیگر اندرکنش دارند. او همچنین به قوای نفسانی چهارگانه مشهور یعنی عاقله، واهمه، غضبیه و شهویه به عنوان مهمترین قوای تاثیرگذار بر منش و خلق انسانی اشاره می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۲۸۳) و به لزوم برقراری اعتدال بین آنها به عنوان یگانه ملاک برای دستیابی به راحت دنیوی و سعادت اخروی تصریح می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۲۷۷). آن چه در اینجا اهمیتی افزون‌تر دارد تاکید او بر لزوم تبعیت قوای سه‌گانه از قوه عاقله و رعایت شریعت در عبور از ظاهر به باطن برای وصول به سعادت است که به طور ضمنی بر مفهوم تبدیل‌پذیری نفس انسانی چنان که خواهیم دید دلالت می‌کند.

ب) تبدیل‌پذیری بودن انسان

از منظر امام، خلق در انسان بر دو نوع می‌باشد: خلقی که طبیعی و فطری انسان است و خلقی که از عوامل بیرونی مانند عادات و معاشرت یا عوامل درونی مانند تفکر و تدبیر فراهم آمده است (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۵۱۰). از نظر او، منظور از طبیعی/فطری یا ذاتی بودن خلق، نه تنها آن نیست که خلق قابل تغییر نباشد، بلکه از نظر او جمیع ملکات و اخلاق، قابل تبدیل و تغییر در جهت منفی یا مثبت می‌باشد: «انسان می‌تواند جمیع اخلاق خود را متبدل به مقابلات کند» (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۵۱۰)، (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۵۱) و (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۱۱۰). از نظر او، حرکت جوهری در پهنه عالم، دعوت مردم به تحول نظری و عملی از جانب انبیاء عظام و ادیان آسمانی و تربیت‌پذیری قوای انسانی از جمله قوه واهمه، شواهد و ادله تبدیل‌پذیری نفسانی انسان هستند (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۴۴).

ج) عدالت‌گرایی

امام خمینی در کتاب شرح حدیث جنود عقل و جهل، به شرح جنود عقل یعنی فضایل و جنود جهل یعنی رذایل می‌پردازد و فضیلت هر یک از قوای نفس را در خروج آن از حالت افراط و تفریط و رسیدن به عدالت می‌داند. او بر همین مبنا و همانند حکمای سلف، عدالت در قوه نظری را حکمت و عدالت در قوه عملیه را عدل نام می‌نهد. از نظر او،

عدالت، خطی مستقیم است که مسیر تعالی انسان از نقطه نقص عبودیت تا کمال عزربوبیت را ترسیم می‌کند. اعتدال حقیقی نیز همان خط محمدی است که تنها انسان کامل است که آن را از ابتدا تا انتها بی کژی و کاستی می‌پیماید و دیگران به اندازه تبعیت از او در مسیر اعتدال قرار می‌گیرند. به همین جهت است که عدالت عبارت از حد وسط بین افراط و تفریط و غلو و تقصیر است که از فضایل بزرگ انسانیت محسوب می‌شود (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۵۰). در نتیجه، اخلاق فضیلت‌گرا از نظر امام، عبارت است از اعتدال قوای سه‌گانه شهویه، غضبیه و شیطانیه و اخلاق عرفانی عبارت است از عدم احتجاب از حق به خلق و از خلق به حق و به عبارت دیگر رؤیت وحدت در کثرت و کثرت در وحدت که این مختص به کمال اهل الله است. (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۴۸). همانگونه که مشاهده می‌کنیم عدالت‌گرایی در مبانی عرفانی امام چیزی فراتر از عدالت ارسطویی و در واقع مقدمه‌ای برای طرح شاکله اخلاق عرفانی یعنی اعتدال انسان کامل از حیث مظهریت و خلافت اسمائی است.

د) کمال‌گرایی

امام خمینی (ره)، یکی از فطرت‌های به ودیعت نهاده شده در انسان را کمال‌طلبی و به تعبیری عشق به کمال مطلق می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۱۸۲). او کمال را آن چیزی می‌داند که تمام نقایص شیء را جبران می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۴: ۲۵۴). به این ترتیب، موجود کامل آن است که واجد همه صفات کمال و فاقد همه صفات نقص باشد (امام خمینی، ۱۳۸۴: ۲۴۵). همه موجودات از جمله انسان دارای کمال و غایتی هستند. اما کمال انسان در اوج قرار دارد زیرا این کمال، وصول به مقام مظهریت اسماء و صفات الهی و احکام و آثارشان است. کمال انسان‌ها تشکیکی و ذومراتب است و لذا از انسانی به انسانی دیگر متفاوت می‌شود. کمال هر انسانی به نسبت فعلیت یافتگی استعداد وجودی او که همان ظهور اسماء و آثار صفات الهی است سنجیده می‌شود (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۶۳۴) و در نتیجه، کامل‌ترین مرتبه حقیقت انسانی به انسان کامل اختصاص دارد که جامع اسماء و صفات الاهی است (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۶۳۵).

۷. مفهوم‌شناسی خلیفه

در این جا برای روشن‌تر شدن چیستی اخلاق خلیفه‌گرا به واکاوی مفهوم خلیفه و کاربرد آن در عرفان اسلامی به ویژه آثار امام خمینی می‌پردازیم. در یک نگاه کلی، در دستگاه فکری عارفان با محوریت نظریه وحدت وجود، همه عالم مظهر و جلوه حق است و موجودی

نیست که تجلی حق نباشد. نکته مهم در این جا این است که در میان تمام موجودات که مظاهر نسبی و ناقص حق تعالی به شمار می‌آیند و تنها بخشی از اسمای الهی را جلوه‌گر می‌سازند تنها انسان است که مظهر جامع حق است و می‌تواند آنگونه که حق تعالی می‌خواهد تجلی‌گر تمام اسما و صفات او باشد. مظهریت اتم انسان به این معناست که خداوند هر آنچه از تجلیات و اسما و صفات در خود به نحو بالقوه و مندمج دارد، همه را بدون کوچک‌ترین نقصی در آینه انسان کامل می‌بیند (قونوی، ۱۳۶۲: ۱۱: ۴۲). بنابراین انسان خلاصه‌ای از حضرت الوهیت است (ابن عربی، ۱۴۲۱: ۱) و ماهیت او بر اساس اعتدال طرح‌ریزی شده است. انسان جامع جمیع اسما و صفات الهی است.

در اینجا ملاحظه می‌شود که بر اساس این انسان‌شناسی عرفانی، انسان خلیفه خداوند بر روی زمین است و این خلیفه تمام ویژگی‌های مستخلف‌عنه را داراست (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۹) انسان خلیفه خداست بر خلق او و بر صورت الهی آفریده شده است و متصرف در بلاد خداست و خلعت‌های اسما و صفات خداوندی را در بر کرده است و در گنجینه‌های ملک و ملکوت نفوذ دارد، روحش از حضرت الهیه بر او دمیده شده و ظاهرش نسخه‌ای است از ملک و ملکوت و باطنش گنجینه‌های خدای لایموت (امام خمینی، ۱۳۸۴: ۳۵) از اینرو تمام انبیا موضوع بحثشان موضوع تربیتشان و موضوع علمشان انسان است؛ آمده‌اند انسان را تربیت کنند؛ آمده‌اند این موجود طبیعی را از مرتبه طبیعت به مرتبه عالی مافوق‌الطبیعی و مافوق‌الجبروت برسانند (امام خمینی (۱۳۸۰)، ج ۸: ۳۲۴). چنانچه ملاحظه می‌شود، در نگاه خلیفه‌گرایانه به انسان، انسان موجودی است الهی که پیوند ناگسستنی با رب خود دارد؛ بر خلاف دیگر نگاه‌های دینی و سکولار که خدا و انسان را جدا از یکدیگر می‌بینند.

در ادامه به روش‌شناسی اخلاق خلیفه می‌پردازیم تا به این پرسش پاسخ دهیم که انسان چگونه می‌تواند قوس صعود را طی کند و به مقام انسان کامل و خلیفگی الهی دست یابد.

۸. روش‌شناسی اخلاق خلیفه‌گرا

در ابتدای بحث در روش رسیدن به مقام خلیفه الهی، لازم است چند نکته مقدماتی روشن شود. یکی از نکات قابل توجه این است که امام خمینی پاک‌نگه داشتن فطرت در مسیر تعالی و اتصال با عالم ملکوت را برای انسان بسیار حائز اهمیت دانسته و بر همین اساس انسان را دارای دو فطرت اصلی و تبعی (مخموره و محجوبه) می‌دانند. امام خمینی (ره)

معتقد است که فطرت و احکام آن از لوازم وجود است که در اصل طینت و خلقت آدمی نهاده شده است و همه انسان‌ها در آن، اتفاق نظر دارند اما علی‌رغم این هم‌داستانی در مسأله فطرت بعضی از آن غافلند. بدین ترتیب فطرت هرکس، همان نحوه وجودی او و در واقع حقیقت اوست و نظر به اینکه ذاتی شیء، تبدیل‌پذیر نیست فطرت نیز تغییرپذیر نخواهد بود و اما اشتغالات مادی و نفسانی، فطرت انسان را در حجاب فرو می‌برد و تنها راه رهایی و نجات از این حجاب‌ها پرورش فطرت است و تا زمانی که توفیق چنین عملی حاصل نشود همچنان محجوب باقی خواهد ماند (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۷۶-۷۷).

چنانچه پیشتر به نحو مختصر گفته شد، در نگاه امام خمینی (ره) فطرت بر دو نوع است: مخموره و محجوبه. ایشان فطرت مخموره را عبارت از خیر که منظور وزیر عقل است و همه جنود عقلیه در آن دخل و تصرف دارند و فطرت محجوبه را عبارت از شر که همان وزیر جهل است می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۷۶-۷۷). تمامی کمالات اخلاقی و صفات پسندیده (جنود عقل) و همه رذایل اخلاقی (جنود جهل) در انسان به صورت فطری موجودند. با این تفاوت که اولی به اصالت موجود است و دومی به صورت تبعی و عرضی (همان: ۷۹).

انسانی که در جستجوی نائل شدن به مقام خلیفه الهی است باید فطرت مخموره را مورد توجه قرار دهد و در قوس صعود و در مسیر برگشت به اصل و جایگاه خویش با شکوفا نمودن کمالات انسانی و الهی خویش به هدف خلقتش که همان خلیفه‌اللهی است نائل گردیده و شایسته اطلاق این مقام قرار گیرد.

اخلاق خلیفه‌گرا، در بُعد روش پرورش فضیلت‌ها، تمرکز و توجه ویژه‌ای بر روش‌هایی دارد که می‌توانند آن فضیلت‌ها را نهادینه‌سازی کنند. از جمله مهم‌ترین و رایج‌ترین روش‌های پرورش فضیلت‌ها در اخلاق عرفانی عبارتند از تمرین و تکرار، تحمل دشواری‌ها، تلقین، تمرکز و مراقبه، توجه به سرمشق‌ها و تفکر متاملانه درباره خود. در اخلاق عرفانی توجه عمده بر این است که با توسل به این روش‌ها، ویژگی‌های نامطلوب در انسان، به مثابه موانع اخلاقی و معنوی، از بین بروند و زمینه شکل‌گیری ویژگی‌های خوب فراهم شود. در واقع، در اخلاق عرفانی، منش نیک دارای ویژگی‌ها و ملکه‌هایی است که با استفاده از برخی روش‌ها شکل می‌گیرد. این امر همان چیزی است که معمولاً از آن با نام مجاهدت یا سلوک عرفانی یاد می‌کنند. اخلاق عرفانی، اخلاقی است که براساس سلوک عارفانه، صراط مستقیم، طی طریق و منازل سلوکی و بر محور پیراستن انسان از

آلودگی‌ها یا همان رزائل و آراستن او به فضائل از راه ریاضت و مجاهدت قرار داده شده است و در این مسیر حرکت قلبی، درونی، مجاهدت و سلوک ضروری است (مطهری، ۱۳۸۸: ۲۱۰).

مطابق با دیدگاه امام خمینی (ره) همچون برخی علمای اخلاق پیش از او (نراقی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۴۲)، این مجاهدت و سلوک یا روش رسیدن به مقام انسان کامل باید از طریق طیّ مراحل سلوکی سه‌گانه تخلیه، تجلیه، و تحلیه صورت بگیرد:

- ۱- تخلیه یعنی پاکسازی و خالی کردن خود، از عادات ناپسند و آلودگی‌های عالم مادی.
- ۲- تجلیه یعنی آراستن نفس به صفات پسندیده و مطلوب انسانی.
- ۳- تجلیه یعنی انکشاف و تجلی ملکوتی اخلاق الهی و ظهور یافتن صفات و کمالات انسانی.

در این جا ذکر این نکته ضروری است که این سلسله سه‌گانه دارای تقدم و تاخیرند. بدین معنا که تا تخلیه و تجلیه، حاصل نشود، حصول تجلیه امکان پذیر نخواهد بود. تجلیه، اتصاف نفس به صفت بقاء است و بقاء، همان تخلق به اخلاق الهی است (جمععی از نویسندگان، ۱۳۸۲: ۲۸۲). بنابراین عارف متخلق به اخلاق الهی کسی است که به قرب الهی نائل شده، تمام اعضا و جوارح باطنی و ظاهری او مظهر تجلی افعال و صفات الهی است و هیچ فعل و اراده و قدرت مستقلی ندارد. بلکه همه وجودش فانی در حق و سپس باقی به حق است و این همان نیل به مقام خلیفه‌اللهی است. در این هنگام عارف الهی و سالک ساعی متخلق به اخلاق الهی و متصف به اوصاف الهی می‌گردد و به علم شهودی در می‌یابد که همه کثرات شئون یک حقیقت‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۵۰). عارف در این مرحله، از صفات بشری تهی می‌شود و به صفات الهی زینت می‌یابد. در این حالت، اراده خداوند جانشین اراده او می‌شود و او اکنون خلیفه خداوند بر زمین و اخلاق او اخلاقی الهی است.

۹. نتیجه‌گیری

مطابق با مفاهیم چهارگانه پیش گفته، غایت اخلاق عرفانی، عبور از ساحت‌ها/ نشئات ملکی و ظاهری و وصول به ساحت/ نشئه ملکوتی و باطنی است که در واقع، همان حرکت جوهری در مسیر تبدیل اخلاق انسانی به اخلاق الهی تا رسیدن به اعتدال اخلاقی است که جمع اوصاف خلقی و اوصاف حقی و به تعبیری تبدیل احکام عبد به احکام ربّ و

بالعکس به شمار می‌رود. منظور از کمال انسانی در سلوک اخلاقی / عرفانی نیز همین است. این کمال اخلاقی، وصول به توحید یعنی مقام خلافت‌اللهی است که اوج آن، نوسان‌یافتن بین تنزیه و تشبیه حق به حکم حدیث قرب نوافل و قرب فرائض است. از آنجا که توحید، امری تشکیکی و ذومراتب است در نتیجه، نوسان مزبور نیز تشکیکی و ذومراتب است. اتصاف به اخلاق خلیفه‌گرا، در حقیقت محمدیه و اولیای بلافصل او که مصداق اتم خلافت‌الاهی هستند به نهایت رسیده است و هر سالکی از سلک بشری به فراخور میزان قرب به خلفای‌الاهی و بهره‌گیری از این کمال، به اخلاق خلیفه‌گرا متصف می‌شود. روش کسب این فضیلت‌ها، یا در حقیقت تخلُّق به آن‌ها، عبارت است از تشبیه به خدا و به دنبال آن تبدیل شدن به خلیفه‌ خداوند که از مسیر سلوک عملی حاصل می‌شود. عارف سالک در این سلوک به تخلیه، تجلیه و تحلیه می‌پردازد تا شایسته مقام خلیفه‌اللهی شود. در حقیقت، انسانی که به مقام خلیفه‌اللهی برسد به یکپارچگی با خداوند دست می‌یابد و از این رو، از اخلاق الهی برخوردار می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. کلینی، ج ۲، ص ۳۵۲
۲. یادآوری این نکته نیز خالی از فایده نیست که مفهوم خود-شکوفایی یا خود-تحقق‌یافتگی (Self-actualization) در موج سوم روان‌شناسی و به خصوص، تعبیر معروف مزلو (peak Experience) را نیز می‌توان بر مبنای اخلاق خلیفت‌گرا، مورد بازتفسیر قرار داد.
۳. به طور نمونه نک: «و انک لعلی خلق عظیم» (قلم / ۱۴) و نیز حدیث متواتر و معروف: «أما بعثت لأتمم مکارم الاخلاق» (سنن کبری، بیهقی، ج ۱۰، ص ۱۹۲؛ تفسیر مجمع‌البیان، فضل بن حسن طبرسی، ج ۱۰، ص ۸۶؛ مکارم‌الاخلاق، رضی‌الدین حسن بن فضل طبرسی، ص ۸؛ بحارالانوار، علامه مجلسی، ج ۶۷، ص ۳۷۲؛ کنز العمال، متقی‌هندی، ج ۱۱، ص ۴۲۰، ح ۳۱۹۶۹.

کتاب‌نامه

- ابن سینا، ابوعلی. (بی تا)، *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق الدكتور سلیمان دنیا، مصر: دارالمعارف.
ابن عربی، محی‌الدین. (۱۴۲۱)، *رسائل*، بیروت: دار المحجة البيضاء.

۴۲ پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال هشتم، سال بیستم، شماره هفتم، مهر ۱۳۹۹

ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، همراه با تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، تهران: انتشارات الزهراء.

استیس، والتر. ترنس. (۱۳۷۹)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.

امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۰)، *آداب الصلوه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ اول.

امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۶)، *اربعین حدیث (چهل حدیث)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ دوازدهم.

امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۷)، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول.

امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۴)، *شرح دعای سحر*، ترجمه احمد فهری، تهران: فیض کاشانی.

امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۸)، *شرح چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ چهل و هفتم.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۰)، *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

جمعی از نویسندگان، (۱۳۸۲)، *دانشنامه جهان اسلام*، جلد ۷، چاپ اول، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.

جمعی از نویسندگان، (۱۳۸۵)، *کتاب‌شناخت اخلاق اسلامی*، گزارش تحلیلی میراث مکاتب اخلاق اسلامی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

طباطبایی، سید علی. (۱۳۹۰)، *شرح موضوعی نهج البلاغه: معارف اخلاقی*، جلد دوم، چاپ اول، قم: انتشارات مطبوعات دینی

فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۸۳)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، چاپ دوم، قم: طه.

فرانکنا، ویلیام. (۱۳۷۶)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، ویراسته مصطفی ملکیان، قم: انتشارات کتاب طه

قرآن کریم

قونوی، صدرالدین. (۱۳۶۲)، *رساله نصوص*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، قم: آیت اشراق

گنسلر، هری. جی. (۱۳۸۵)، *درآمدی جدید به فلسفه اخلاق*، ترجمه حمیده بحرینی، تهران: آسمان خیال.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴)، *آشنایی با علوم اسلامی*، جلد دوم، چاپ سی‌ام، قم: انتشارات صدرا.

ملایوسفی، مجید و صفورا چگینی. (۱۳۹۵)، *کنکاشی در اخلاق عرفانی امام خمینی (س)*، تهران: متین.

نراقی، ملا مهدی. (۱۳۷۷)، *جامع السعادات*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، ج ۱، تهران: حکمت

وکیلی، هادی. (۱۳۸۳)، *الهیات فازی: روایت دیدگاه عرفانی امام خمینی (س) در مسأله تنزیه و تشبیه*، تهران: متین.

انسان و اخلاق خلیفه‌گرا ... ۴۳

هولمز، رابرت ال. (۱۳۸۵)، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود اولیا، ویراست سومف تهران: ققنوس.