

کنکاشی در اخلاق عرفانی امام خمینی (س)

مجید ملا یوسفی^۱

صفورا چگینی^۲

چکیده: اخلاق عرفانی از مهم‌ترین حوزه‌هایی است که از دیرباز مورد توجه متفکران مسلمان بوده است. این رویکرد منبعث از اخلاق دینی به ویژه قرآن است و به طور خاص به رابطه انسان با خدا تکیه دارد. در نوشتار حاضر، علاوه بر معرفی رویکردهای مختلف اخلاق اسلامی به ویژه اخلاق عرفانی سه رکن مهم نفس، فضیلت و سعادت که از مهم‌ترین مؤلفه‌های اخلاق عرفانی اند در آرای امام خمینی مورد بحث قرار گرفته‌اند. ایشان به تبعیت از پیشینیان خود به تحلیل نفس از دیدگاه فلسفی پرداخته و در نهایت تحلیلی عرفانی از نفس و مراتبش ارائه می‌دهد. این رویکرد اخلاقی بر مدار فضایل می‌چرخد؛ در نگاه امام تزکیه و دستیابی به فضایل، کمالات متوسطه‌ای هستند که حصول آنها مقدمه هدایت است. امام با قبول فضایل فلسفی، با الهام از منابع دینی به طرح فضایل دینی پرداخته‌اند. با نگاهی ذومراتبی به فضایل دینی است که فضایل عرفانی معنا می‌یابند. اگر فرآیند تزکیه در چارچوب تخلیه رذایل و تحلیله فضایل به درستی صورت گیرد منجر به سعادت انسان خواهد شد. منظور امام از سعادت دستیابی به توحید است که غایت القصوای سیر انسانی و منتهی‌النها به سلوک عرفانی است.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی، اخلاق اسلامی، اخلاق عرفانی، نفس، فضیلت، سعادت

۱. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (س) قزوین، ایران

E-mail: mollayousefi@yahoo.com

۲. کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (س)، قزوین، ایران

E-mail: rahel640@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۹/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۵/۲۱

پژوهشنامه متین / سال هجدهم / شماره هفتاد / بهار ۱۳۹۵ / صص ۱۳۶-۱۱۳

مقدمه

در اخلاق اسلامی می‌توان رویکردهای مختلف و متفاوتی را از هم تمییز داد. یکی از دلایل تنوع رویکردهای اخلاقی در جهان اسلام پراکندگی و گستردگی اندیشه‌های اخلاقی در طیف وسیعی از منابع دینی و غیر دینی است که از نص صریح قرآن و سایر علوم دینی - نقلی از جمله منابع تفسیری - روایی گرفته تا متون کلامی و از ترجمه و شروح فلسفی آثار مکتوب یونانی - به ویژه ارسطو و افلاطون - گرفته تا منابع صوفیانه را شامل می‌گردد. رویکردهای برآمده از اخلاق اسلامی بر حسب اختلاف در روش، مبانی و غایت دارای چارچوب‌های خاصی می‌باشند؛ اما از آنجایی که این رویکردها در بستر فرهنگ اسلامی شکل گرفته‌اند تأثیرپذیری آنها از یکدیگر اجتناب‌ناپذیر است. یکی از پژوهش‌های مهم در باب شناسایی و معرفی رویکردهای مختلف اخلاق اسلامی کتاب ماجد فخری با عنوان *نظریه‌های اخلاقی در اسلام* است. وی در این کتاب رویکردهای مختلف در اخلاق اسلامی را به چهار دسته کلی تقسیم کرده است: اخلاق نقلی، اخلاق کلامی، اخلاق فلسفی و اخلاق دینی. در این تقسیم‌بندی، اخلاق نقلی و فلسفی دو قطب کاملاً مخالف را شکل می‌دهند که بین آن دو، اخلاق کلامی و اخلاق دینی واقع می‌شود. اخلاق کلامی تاحدی مشروط به مقولات و مفاهیم فلسفی است در حالی که اخلاق دینی کمتر اتکا به مفاهیم و مقولات فلسفی دارد هرچند که روش‌های فلسفی را یکسره نادیده نمی‌گیرد (Fakhary 1994: XI).

این امر روشن است که اخلاق اسلامی در مسیر شکل‌گیری خود از متون مختلفی همچون متون پهلوی و بالآخر یونانی متأثر بوده است و از این حیث برای ریشه‌یابی دقیق موضوعات و مسائل مطرح در فضای فکری اخلاق اسلامی ناچار به رجوع به این متون هستیم (نصر و لیمن ۱۳۸۸ ج ۴: ۹-۲۸۷)؛ با این حال شاید بتوان گفت هسته اولیه اخلاق اسلامی را قرآن و احادیث شکل می‌دهد. البته قرآن به معنای دقیق کلمه، مشتمل بر هیچ نظریه اخلاقی خاصی نیست، با این حال می‌توان در آن بسیاری از خصایص اخلاقی - اسلامی را یافت. بر این اساس بود که در جهان اسلام مجموعه‌ای از آثار و تصنیفات پدید آمد که محتوای آنها را روایات اخلاقی بر گرفته از منابع دینی شکل می‌داد که می‌توان بر آنها اطلاق اخلاق نقلی کرد.

هر چند پایه و اساس اخلاق کلامی را نیز آموزه‌های قرآنی و احادیث شکل می‌داد با وجود این، روش‌های استدلالی فیلسوفان از سوی این رویکرد اخلاقی نفی و رد نمی‌شد. با این حال اخلاق کلامی کاملاً ملزم به تصور قرآنی از خدای قادر مطلق به عنوان یگانه خالق و قانونگذار و

نیز منشأ هستی و خیر مطلق در عالم هستی بود معتزلیان و اشعریان به عنوان دو جریان اصلی در این رویکرد اخلاقی به مفاهیم و مسائل کلامی ای می پرداختند که به نحوی با موضوعات اخلاقی مرتبط بود از جمله حسن و قبح افعال، عقلی یا شرعی بودن جهت و خوب احکام، عدل الهی، جبر و اختیار، اراده و خیر و شر الهی و نظایر آن (اعوانی ۱۳۷۵ ج ۷: ۷-۲۰۴).

نظریه‌های اخلاق فلسفی در جهان اسلام به دنبال نفوذ مکاتب فلسفی مختلف یونانی و همزمان با آغاز نهضت ترجمه شکل گرفت که طی آن آثار بسیاری از فلاسفه و متفکران یونانی از جمله جالینوس، فرفورئوس و به طور خاص نوشته‌های اخلاقی افلاطون و ارسطو از زبان یونانی به عربی ترجمه شد. ورود نظریه‌های اخلاقی-فلسفی از یونان به دنیای اسلام، که عمدتاً از طریق فرفورئوس صورت گرفت، تأثیر عمیقی بر اندیشه فلاسفه و اندیشمندان مسلمانی همچون کندی، زکریای رازی و ابوالحسن عامری، ابن مسکویه، فارابی، خواجه نصیرالدین طوسی و نیز کتب اخلاقی آنان گذاشت (اعوانی ۱۳۷۵ ج ۷: ۲۰۷). با این همه به هیچ وجه نمی توان تأثیر قرآن و فرهنگ اسلامی را بر اندیشه‌های اخلاقی فیلسوفان مسلمان نادیده گرفت.

یکی از مهم ترین رویکردهای اخلاقی که همواره در جهان اسلام مورد بحث بوده اخلاق دینی است. این رویکرد اخلاقی تا حدی متفاوت از رویکرد نقلی است بدین معنی که مدافعین آن از فلسفه یونانی و کلام اسلامی تأثیر پذیرفته بودند و در نتیجه مشتاق بودند تا با جریان جدلی ای که در نتیجه برخورد با فلسفه یونانی و الاهیات مسیحی در دمشق، بغداد و دیگر مراکز تعلیم و تربیت در خاور نزدیک آغاز گشته بود کنار آیند. اجزای سازنده اخلاق دینی عبارت بود از جهان بینی قرآنی، مفاهیم کلامی، مقولات فلسفی، و در برخی موارد تصوف (fakhary 1994: 7).

اخلاق عرفانی نزدیکی بسیاری با اخلاق دینی دارد. اخلاق عرفانی در سیر تاریخی اش با پدیده تصوف و ظهور عارفان صوفی مسلک ارتباط داشته است؛ همچنین این رویکرد اخلاقی در شکل گیری خود بر دین تکیه دارد. در این رویکرد، هردو بعد نظری و عملی مورد توجه است. در طول تاریخ افراد بسیاری فارغ از مباحث نظری عرفان به بعد عملی آن پرداخته اند. بدین خاطر بعد عملی آن زودتر از بعد نظری اش شکل گرفته است در نتیجه عرفان نظری بیانگر دستاوردهای عرفان عملی است (جوادی آملی ۱۳۷۲: ۱۳). در گذر زمان آثار بسیاری از اندیشمندان مسلمان به شرح و تفسیر این رویکرد مهم اختصاص یافته است از جمله *اوصاف الاشراف* اثر خواجه نصیر و *رساله سیر و سلوک* اثر بحر العلوم براساس این رویکرد و با هدف تبیین مراحل سیر و سلوک نگاشته شده اند.

در عصر حاضر، امام خمینی در شمار کسانی است که به این رویکرد التفات داشته‌اند. هرچند از امام همواره به عنوان چهره‌ای سیاسی یاد شده با این حال تألیفات ارزشمندی از ایشان در زمینه اخلاق و عرفان برجای مانده که گویای اهمیت اندیشه‌های اخلاقی و عرفانی در نزد ایشان است. کتاب *شرح جنود عقل و جهل و شرح چهل حدیث* از آثاری است که با توجه به این رویکرد اخلاقی و با الهام از منابع دینی نگارش یافته است و سرشار از احادیث و توصیه‌های اخلاقی است ضمن آن که به بیان اقسام فضایل و رذایل اشاره دارد. آنچه رویکرد اخلاقی امام را برجسته‌تر می‌سازد دو نکته است، یکی نگاه انتقادی ایشان به آن دسته از مکتوبات اخلاقی گذشتگان که صرفاً جنبه نسخه نویسی دارند نه حکم دوا و دوم تلاش ایشان در جهت بروز و عمومیت بخشی قواعد و آموزه‌های اخلاقی و عرفانی در صحن جامعه به ویژه در عرصه سیاست است.

اخلاق عرفانی

از جمله مسائل مهمی که در حوزه عرفان مطرح است ارتباط عرفان با اخلاق است. در دوره معاصر در این خصوص متفکران زیادی به بحث از این موضوع پرداخته‌اند. برای مثال می‌توان به آثار کسانی همچون هیلر^۱، شوایتزر^۲، رادا کریشنان^۳، زانر^۴، استیس^۵، بهاراتی^۶، داناتو^۷ و هورن^۸ اشاره کرد. در یک جمع بندی کلی می‌توان گفت در باب ارتباط میان اخلاق و عرفان دو رویکرد کلی وجود دارد. طبق رویکرد اول عرفان مبنای اخلاق قلمداد می‌شود، در حالی که مطابق رویکرد دوم اخلاق مستقل از عرفان بوده و تا حدی در تقابل با آن قرار می‌گیرد. در اتخاذ هر یک از این دو رویکرد عوامل چندی مانند دینی بودن یا نبودن عرفان و نیز شرقی یا غربی بودن دین دخیل است. طبق رویکرد اول ادعا بر این است که فرد نمی‌تواند عارف باشد اما قائل به ارزش‌های اخلاقی نباشد. والتر ترنس استیس ضمن بررسی رابطه عرفان و اخلاق، این پرسش تاریخی - جامعه‌شناختی را مطرح می‌کند که عرفان در عمل چه تأثیری در بهتر و خوش‌تر زیستن انسان داشته است؟ وی

1. Friedrich Heiler(1933), Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion
2. Albert Schweitzer (1936), Indian Thoughts and Its Developmen (Die Weltanschauung der indischen Denker: Mystik und Ethik.
3. Sarvepalli Radha Krishnan(1939),Mysticism and Ethics in Hindu Thought
4. R.C. Zaehner(1957),Mysticism Sacred and Profane.
5. W.T. Stace(1960),Mysticism and Philosophy
6. Agenanda Bharati (1976),The Light at the Center: Context and Pretext if Modern Mysticism.
7. Arthur Danato(1972),Mysticism and Morality .
8. James R. Horne(1983),The Moral Mystic.

بیان می‌کند ارزیابی هر آرمانی بر مبنای سوء استفاده‌ها و تحریف‌هایی که از آن صورت گرفته نیست بلکه این امر به ارزش ذاتی آن بستگی دارد عرفان نیز آرمانی دارد و آرمانش گریز از مسئولیت نیست. اینکه در طول تاریخ از عرفان سوء استفاده‌هایی شده نافی ارزش ذاتی و آرمان آن نیست بلکه آگاهی عرفانی برای افرادی که به این ساحت وارد شده‌اند انگیزه و اشتیاق نیرومندی است که آنان را به کردار نیک اخلاقی و اجتماعی فرا می‌خواند (استیس ۱۳۶۷: ۳۴۷). «گرایش ذاتی عرفان به زندگی اخلاقی و اجتماعی و خدمت به هموع است نه در جهت عکس» (استیس ۱۳۶۷: ۳۵۴). پس بر اساس رویکرد اول که مورد نظر این نوشتار است ورود به ساحت عرفان با هدف دستیابی یا نزدیک شدن به آرمان عرفان نه تنها منجر به شکل‌گیری و رشد و اعتلای زندگی اخلاقی می‌شود بلکه دارای آثار و تبعات مثبت اجتماعی نیز هست.

اخلاق عرفانی در جهان اسلام در ابتدا با آن نظم و ترتیبی که امروزه دارد یافت نمی‌شد. تصوف و عرفان ابتدا در قرن دوم به شکل عملی و به صورت شطحیات و دعاوی ظاهر شد. در ادامه در سده‌های چهارم و پنجم با نگارش کتب عرفانی ارزشمندی توسط عارفان برجسته همچون کتاب *قوت القلوب فی معامله المحبوب* اثر معروف ابوطالب مکی و *اللمع فی التصوف* اثر پیر آوازه ابونصر سراج نظم و انسجام بیشتری یافت. همینطور در قرن پنجم با ظهور دو تن از عرفای برجسته یعنی خواجه عبدالله انصاری و ابوحامد غزالی سیر صعودی عرفان به اوج خود رسید. در دوره‌های بعد افرادی ظاهر شدند که علاوه بر نگارش کتب مستقلاً در عرفان به شرح و تفسیر میراث گرانبهای عرفانی قدمای خود پرداختند (یثربی ۱۳۷۴: ۱۷۶-۱۲۴؛ احمدپور و دیگران ۱۳۸۵: ۴۲-۳۷).

اخلاق عرفانی اخلاقی متحرک و پویاست و دارای مبدأ و مقصد و منازل میان راهی متعددی است وارد شدن به مرحله بعدی بدون گذر از مرحله قبلی ممکن نیست (مطهری ۱۳۷۹ ج ۲: ۷۳). شناخت نفس و قوای آن همچنین تربیت و تهذیب آن مقدمه وصول به غایت آن است. برخلاف فیلسوفان که معتقدند نفس تک ساحتی و قابل یک برش عرضی است که بر اساس آن آدمی به قوای ناطقه، غضبیه، شهویه و احتمالاً وهمیه تقسیم می‌شود؛ در تلقی عرفا نفس دارای لایه‌های ظاهری و باطنی متعددی است که در طول یکدیگر و برهم مترتبتند که به ترتیب با رشد معنوی امکان فعلیت می‌یابند. سعادت حقیقی تنها در سایه دستیابی به باطنی‌ترین مراتب برای عارف حاصل می‌شود. بنابراین سعی عارف در شکوفایی و فعلیت بخشی همه مراتب نفسانی است. به منظور این فعلیت بخشی سالک باید دست به یک سفر معنوی بزند. در این سفر سائر و مسیر با هم

اتحاد دارند و مبدأ و مقصد و منازل سفر از مسافر بیرون نیست و همگی همان مراتب نفس سالکند (احمدپور و دیگران ۱۳۸۵: ۴۴-۴۳). در اینجا شناخت خیر و شر نفس به یک اندازه ضروری است همانطور که شناخت خیر لازم است تا جذب شود شناخت شر نیز لازم است تا دفع گردد منظور از خیر و شر اقسام فضایل و رذایلی است که نفس در سایه ارتباط با آنها دچار سعادت و شقاوت می شود تا تخلیه از رذایل حاصل نشود تخلیه به فضایل حاصل نمی گردد.^۱

در جریان رو به تکامل سیر معنوی احوالاتی برای سالک رخ می دهد که نمی توان آن را صرفاً در قالب و قواعد اخلاقی خلاصه کرد. لذا این رویکرد اخلاقی درصدد بیان مقامات سیر و سلوک به لحاظ نظری است. مقامات و حالات عرفانی که از آن سخن گفته شد آثاری عینی و محسوس است که منحصراً برای سالک در خلال مجاهدات و طی طریقها دست می دهد و مردم دیگر از این احوالات و واردات بی بهره اند. عرفا در تعداد مقامات با هم اختلاف نظر داشته اند، برای مثال خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین صد مقام را بیان کرده و سهروردی و عزالدین کاشانی به ده مقام قائل شده اند که عبارت است از: توبه، ورع، زهد، صبر، فقر، شکر، خوف، رجاء، توکل و رضا. ابونصر سراج در کتاب *اللمع* هفت مقام را به این ترتیب ذکر کرده است؛ توبه، ورع، فقر، توکل، صبر، رضا. مقامات نزد صوفیه همان ملکات نفسانی است که با حرکت تدریجی برای سالک ایجاد می شود. ناگفته نماند که به لحاظ وجود شناختی، مقامات نازل تر، رقیقه مقامات عالی تر و منازل عالی تر حقیقه منازل سافل تر هستند، پس میان این و دیگر مقامات، این همانی از نوع رقیقه - حقیقه برقرار است و همه مقامات در یکدیگر نزولاً و صعوداً جاری اند (احمدپور ۱۳۸۵: ۴۸-۴۶).

از آنجایی که اخلاق عرفانی بر مدار فضایل و رذایل قرار می گیرد به نوعی می توان گفت به اخلاق فضیلت یونانی اشاره دارد. اخلاق فضیلت یونانی نوعی نظریه هنجاری غایت گرایانه است؛

۱. علمای اخلاق سیر تکامل انسان را در اخلاق در چهار مرتبه می دانند:

۱. تخلیه، یعنی پاکسازی و خارج کردن خود از خویها و عادات نکوهیده و ناپسند و آلودگی های عالم مادی.

۲. تخلیه، یعنی آراستن نفس به صفات پسندیده و مطلوب انسانی.

۳. تجلیه، یعنی انکشاف و جلوه و ظهور یافتن صفات و کمالات انسانی.

۴. فنا که وصول به کمال لایق و در خور انسانی است که خود را در خدا فانی می سازد و به چیزی جز خدا و خواست و رضای الهی نمی اندیشد (نراقی ۱۳۷۷: ۴۱).

بنا بر این نظریه همه موجودات، دارای غایت و به سوی آن در حرکتند و همه افعال خود را در جهت دستیابی به آن ساماندهی می‌کنند. منظور از غایت، سعادت یا اودایمونی‌می‌باشد. در این نظریه فضیلت دارای ارزش ذاتی است و به عنوان ابزاری جهت دستیابی به سعادت لحاظ می‌شود. بدون کسب فضایل، زندگی فضیلت‌مندانه که غایت همه افعال آدمی است تحقق نمی‌یابد. از آنجایی که رابطه میان فضیلت و سعادت امری انکارناپذیر است، دستیابی به فضایل جهت حصول سعادت امری ضروری است. این رویکرد اخلاقی علاوه بر فضیلت محوری، فاعل محور نیز می‌باشد. به دلیل اینکه هدف اصلی این اخلاق پرورش فضایل و ملکات نفسانی است، فاعل اخلاقی باید با کسب فضایل و پرداختن به زندگی فضیلت‌مندانه در جهت شکوفایی نفس و کسب سعادت تلاش کند. خوب و بد و صواب و خطا بودن افعال براساس منش خوب و بد فاعل تعیین می‌شود. باید توجه داشت که گرچه هم اخلاق فضیلت و هم اخلاق عرفانی بر کسب فضایل و فضیلت مند بودن فاعل تأکید می‌کنند؛ اما اختلاف بارز آنها در غایت فضیلت‌مندی است. در اخلاق فضیلت، اتصاف به فضایل، فی‌نفسه غایت مورد نظر است و زندگی فضیلت‌مندانه داشتن و دستیابی به سعادت صرفاً در عالم دنیا مد نظر است و به هیچ معنا خبری از نیت و انگیزه الهی و عالم آخرت در میان نیست. در اخلاق عرفانی اگرچه فضایل فی‌نفسه دارای ارزشند اما تلاش برای اتصاف به فضایل و فضیلت‌مداری فاعل، در جهت حصول غایت والاتری است که همان قرب به خدا و خداگونه شدن است در اینجا سعادت‌مندی محدود به این دنیا نیست بلکه دستیابی به خیر و سعادت نیز در عالم آخرت به طور جدی مورد توجه است. نکته دیگر اینکه در این رویکرد از یک دسته از فضایل سخن به میان می‌آید که منحصرأ به رابطه انسان با خدا می‌پردازد همچون تقوا، اخلاص، یقین، توکل و... که در اخلاق فضیلت مشاهده نمی‌شود. در اخلاق، حرکت انسان در کسب فضایل یک حرکت عرضی است اما در دیگری حرکت فاعل یا سالک، حرکت صعودی و عمودی است که سالک با حرکت تدریجی و عمودی خود به تدریج به فضایل دست می‌یابد اما اتصاف سالک به تمامی فضایل خاتمه کار نیست بلکه صرفاً مقدمه‌ای است بر معرفه الله و فناء فی‌الله.

غایت اخلاق عرفانی مانند اخلاق فلسفی سعادت است با این تفاوت که نیل به سعادت در اخلاق عرفانی بدون رسیدن به مقام فنا امکانپذیر نیست؛ مقامی که در آن تمام تعینات بشری سالک در مقابل عظمت و جلال خداوند از بین می‌رود که از آن تعبیر به فنا کلی می‌کنند. چنانچه

رهایی از اوصاف بشری منجر به تخلق به اخلاق الهی شود آن را بقا بعد از فنا گویند (سیدعرب ۱۳۷۶ ج ۱۲: ۳۹۳-۳۹۲).

نکته مهم دیگر در اخلاق عرفانی، نحوه کسب معرفت است. عرفا در مسئله شناخت، راه‌های شناخت حسی و منطقی عقلی را به تنهایی برای تحصیل معرفت و درک حقایق موجودات کافی نمی‌دانند و صرفاً بر روش قلبی و شهودی تأکید می‌کنند. شناخت استدلالی صرفاً به منزله شرط لازم - نه علت تامه - زمینه ساز سلوک است و حتی عارف در طی کردن مسیر سلوک از آن بی‌نیاز نیست. دیگر اینکه عارف در شرح آنچه که دیده و یافته نیازمند عقل است و به تعبیر مرحوم مطهری، کار عارف شبیه ترجمه کردن از زبانی (کشف) به زبان دیگر (عقل) است (مطهری ۱۳۷۹ ج ۲: ۹۰). محمد بن حمزه فناری در اثبات نارسایی عقل در دستیابی به شناخت برتر، دلایل متعددی در کتاب *مصباح الانس* ذکر کرده است (فناری ۱۳۷۴: ۳۵-۳۲).

امام و اخلاق عرفانی

امام خمینی بر خلاف بسیاری از عالمان و اندیشمندان مسلمان که ابتدا به علوم عقلی، فقه و کلام و فلسفه روی آوردند و در اواخر عمر به عرفان گرایش پیدا کردند، از همان ابتدای جوانی به وادی عرفان توجه ویژه داشته و تحت تعلیم اساتید متعددی قرار داشتند که مهم‌ترین آنها مرحوم محمدعلی شاه‌آبادی بوده است. تألیفات اخلاقی-عرفانی ارزشمندی از امام برجای مانده است که از جمله آنها شرح *دعای سحر*، *مصباح الهدایه الی الخلافة والولایه*، شرح *حدیث جنود عقل و جهل* و شرح *جهل حدیث* می‌باشد.

الگویی که در تحلیل رویکرد اخلاق عرفانی اتخاذ شده برگرفته از سیاق کتب اخلاقی معتبری مانند *جامع السعادات* نراقی، *اخلاق ناصری* خواجه نصیر و *تهذیب الاخلاق* ابن مسکویه و... می‌باشد که البته تأثیرپذیری این اندیشمندان از اندیشه‌های اخلاقی ارسطو نیز قابل انکار نیست. براین اساس ما در ابتدا به تحلیل مقوله نفس می‌پردازیم که از دو جهت قابل ملاحظه است: اول اینکه علمای اخلاق موضوع اخلاق را نفس ناطقه دانسته‌اند؛ زیرا حقیقت انسان به نفس اوست (نراقی ۱۳۷۷ ج ۱: ۴۲؛ طوسی ۱۳۶۹: ۴۸) به همین دلیل در کتب اخلاقی نخست از ماهیت نفس و قوای آن سخن رفته و سپس به تزکیه و تصفیه نفس پرداخته؛ دوم اخلاق عرفانی بیش از آن که بر روی فعل تمرکز کند تکیه بر شخصیت فاعل دارد بنابراین در وهله نخست نفس‌شناسی یا انسان‌شناسی از اهمیت بسیاری

برخوردار است؛ زیرا تا شناختی از نفس حاصل نیاید نمی‌توان به مرحله بعدی - تزکیه نفس - گام نهاد پس شناخت نفس راهگشای سلوک اخلاقی و عرفانی است. در فرآیند تزکیه نفس، شناخت فضایل و رذایل، نحوه تخلیه از رذایل و تحلی به فضایل و در کل شناخت احوالات نفس از حیث اتصاف به خیر و شر اهمیت دارد. آنچه گفته شد به مسائل اخلاق مربوط است و هنگامی که از هدف کسب فضایل پرسش می‌شود بحث از غایت اخلاق تحت عنوان سعادت طرح می‌شود. در واقع سعادت انسان برآیند خودسازی و تزکیه نفس است.

بنابراین اخلاق عرفانی یک نظریه هنجاری فضیلت‌گرا و غایت‌مدار است که رابطه دو سویه و خاص میان انسان و خداست. مؤلفه‌های مهمی در بیان ماهیت اخلاق عرفانی لحاظ می‌گردد که عدم طرح آنها در این مقاله به معنای بی‌اهمیت جلوه دادن آنها نیست. به صراحت می‌توان گفت بحث نفس، فضیلت و سعادت که اشاره به غایت آن دارد از مهم‌ترین عناصر این رویکرد اخلاقی می‌باشد که بدون طرح آنها نه تنها اخلاق عرفانی از ماهیت خود فاصله می‌گیرد بلکه ترسیم چهره روشنی از آن، کار دشواری خواهد بود. ما نیز در این مقاله در تبیین رویکرد اخلاق عرفانی امام از میان عناصر مختلف اخلاق عرفانی به تفصیل به سه مؤلفه فوق از دیدگاه ایشان می‌پردازیم.

تحلیل نفس

در مبانی انسان‌شناسی مکتب اخلاقی و عرفانی، امام بیش از همه دو محور را مد نظر قرار می‌دهد؛ مراتب و ساحات وجودی انسان و نیز قوای نفسانی او. در محور اول یعنی مراتب وجودی انسان، ایشان معتقدند که نفس ناطقه انسانی، حقیقتی است که در عین وحدت و کمال بساطت دارای مراتبی است که عمده آنها سه نشئه است:

اول: نشئه ملکیه دنیایی و ظاهری؛ یعنی عالم شهادت که مظهر آن حواس ظاهری و قشر آن بدن ملکیه است. دوم: نشئه برزخیه و متوسط؛ که مظهر آن حواس باطنی و بدن برزخی یعنی عالم خیال و قالب مثالی است. سوم: نشئه غیبیه باطنیه؛ یعنی عالم آخرت و مقام روحانیت و عقل که مظهر آن قلب و شئون قلبیه است. در واقع نفس یک حقیقت واحد است که دارای مراتب و مظاهر گوناگونی است. هر کدام از این مراتب ثلاثه نسبت به مراتب دیگر دارای رابطه ظاهری و باطنیت و جلوه و متجلی است و خواص و انفعالات هر مرتبه به مرتبه دیگری سرایت می‌کند (امام خمینی

۱۳۸۸: ۳۸۷-۳۸۶؛ ۱۳۷۰: ۸۶-۸۵).

امام در جای دیگری انسان را دارای دو نشئه می‌داند؛ یکی نشئه ملکیه ظاهری دنیوی که بدن اوست و دیگری نشئه باطنی غیبیه ملکوتیه که از عالم دیگر است. نفس از عالم غیب و ملکوت است و دارای مقامات و درجاتی است که هر یک از آنها دارای جنودی عقلانی و رحمانی یا شیطانی و جهلانی هستند. نخستین مقام نفس، ملک و دنیاست، نفس در این منزل انوار غیبی خود را بر بدن می‌تاباند و به آن حیات می‌بخشد، در این مقام نفس دارای قوای ظاهری و باطنی است؛ قوای ظاهری که اقالیم سبعة ملکیه نامیده می‌شود عبارتند از: گوش و چشم و زبان و فرج و دست و پا. تصرف نفس در قوای ظاهری و باطنی به واسطه وهم است؛ زیرا وهم سلطان قوای ظاهری و باطنی نفس است و اگر این تصرف به اشاره شیطان یا قوه وهم باشد جنود رحمانی و عقلانی مغلوب و این قوا تبدیل به جنود شیطانی می‌شوند. اما اگر تصرف وهم در قوای نفس در چارچوب نظام عقل و شرع باشد جنود شیطانی و جهلانی عقب نشینی می‌کنند و مملکت نفس رحمانی می‌شود (امام خمینی ۱۳۸۸: ۵-۶). مقام دوم نفس نشئه باطن و ملکوت است. جنود نفس در اینجا مهم‌تر از مقام اول-ظاهر است و جدال در این مرتبه شدیدتر از مرتبه اول است. قوای باطنیه در این مقام عبارتند از واهمه (شیطانیه)، غضبیه، شهویه، و هر کدام از این قوا در جهت حفظ نوع و شخص و تعمیر دنیا و آخرت، منافع بسیاری دارد. امام این سه قوه را منشأ تمام ملکات حسنه و سیئه و منشأ تمام صور غیبیه و ملکوتیه می‌داند (امام خمینی ۱۳۸۸: ۱۴، ۱۲). بنابراین از منظر امام انسان موجودی است که در عین برخورداری از وحدت هویت شخصی، دارای مراتب و نشأت سه گانه وجودی یعنی مراتب حسی و مثالی و غیبی است و یا مرتبه دوگانه ملک و ملکوت است که تفاوت چندانی با تقسیمات سه گانه امام از حقیقت واحد انسانی ندارد. در هر حال صحت و فساد این عوالم دوگانه یا سه گانه در دیگری سریان می‌یابد و بر روی هم تأثیر و تأثر متقابل دارند (امام خمینی ۱۳۷۰: ۸۷-۸۶؛ ۱۳۸۸: ۳۸۶؛ ۱۳۷۷: ۶۹-۶۸) که حاکی از اتحاد میان این مراتب است.

محور دوم در امام مربوط به قوای نفسانی است که به تقسیم بندی سایر حکمای مسلمان اشاره دارند و در بحث از قوای نفس از چهار قوه عاقله، واهمه، غضبیه، و شهویه نام می‌برد و آنها را این گونه شرح می‌دهد (امام خمینی ۱۳۷۷: ۲۸۳). قوه عاقله، قوه روحانیه‌ای است که به حسب ذات، مجرد و به حسب فطرت، مایل به خیرات و کمالات و داعی به عدل و احسان است. در مقابل آن، قوه واهمه قرار دارد که از آن به قوه شیطانیه تعبیر می‌شود (امام خمینی ۱۳۷۷: ۲۱). این قوه فطرتاً تحت نظام عقلی در نیامده و مسخر در ظل کبریای نفس مجرد نشده و مایل به دنیاست. مطابق این نظر،

قوه عاقله حقیقت نورانیه دارد در حالی که در مقابل آن، وهم از تجرد عقلانی نورانی برخوردار نیست بلکه تجرد برزخی ظلمانی دارد و چنین قوه‌ای در انسان بر حسب فطرت، مایل به شر و فساد می‌باشد. اما قوه غضبیه که از آن به نفس سبعی نیز تعبیر می‌شود از نعم بزرگ الهی است و چه در انسان و چه در حیوان، عامل حفظ بقای شخصی و نوعی می‌باشد. در واقع عنایت الهی اقتضا نمود تا این قوه در انسان و حیوان قرار گیرد تا به واسطه آن، دفع مفسدات و مخلات نظام جامعه نماید. از نظر امام این قوه، تجلی انتقام و غضب الهی است و ثمرات زیادی دارد از جمله اینکه جهاد با نفس و دوری از جنود جهل تحت حمایت این قوه انجام می‌گیرد. بنابراین اگر شخصی فاقد این قوه باشد لزوماً بسیاری از ملکات خبیثه و اخلاق ذمیمه مانند خوف، جبن و ضعف و تنبلی را در خود خواهد داشت. انسان باید هنگام به کار بردن این قوه دو شرط اساسی را در نظر آورد؛ اول اینکه آن را در موقع خود به کار برده و دوم، برخلاف مقصد الهی خرج نکند. در غیر اینصورت، این قوه، دیگر از جنود الهی محسوب نشده و در زمره جنود شیطانیه قرار می‌گیرد. اما چهارمین قوه، قوه شهویه است که از آن به نفس بهیمی تعبیر می‌شود اگر انسان فاقد آن باشد رو به زوال و نابودی می‌رود و از طرفی چون تحصیل سعادت ابدی بدون اقامت در نشئه طبیعت انجام نمی‌گیرد، سعادت انسان و حیات ملکوتی او نیز مرهون این قوه است و در صورتی می‌تواند سبب سعادت انسان شود که از حد اعتدال تجاوز نکند. بعلاوه نباید از تحت موازین عقلیه و شرعیه خارج شود؛ زیرا در آن صورت نه تنها سبب حصول سعادت نمی‌شود که مایه شقاوت انسان نیز خواهد شد (امام خمینی ۱۳۷۷: ۲۸۰-۲۷۷).

حاصل سخن این است که از نظر ایشان، اگر انسان در عالم در طریق انسانیت سیر کرده و سه قوه را تعدیل و تابع عقل نماید و نیز سیر باطن و ظاهر تحت میزان شریعت الهی باشد در عالم دیگر، صورت وی صورتی انسانی خواهد بود و آلا اگر عقل وی تابع سه قوه دیگر باشد، هر یک از آن سه قوه که غلبه کند، صورت باطن ملکوتی نیز تابعی از آن خواهد بود (امام خمینی ۱۳۷۷: ۳۸۴-۲۸۳).

تبیین فضایل و رذایل اخلاقی

همانگونه که در مقدمه بیان شد در اخلاق عرفانی فضایل حلقه وصل میان انسان‌شناسی و سعادت‌مندی است. هر عارفی بر اساس بینش خاص خود در بیان اقسام فضایل و رذایل و رابطه

تقدم و تأخیری آنها نسبت به یکدیگر و همچنین نحوه دستیابی به فضایل نظرات گوناگونی ارائه داده‌اند.

امام در بسیاری از مکتوبات اخلاقی شان به ویژه کتاب *شرح حدیث جنود عقل و جهل* و *شرح جهل حدیث* به اقسام فضایل و رذایل پرداخته‌اند. ملاک ما در این نوشتار در بحث از اقسام فضایل و رذایل همین دو اثر می‌باشد. کتاب *شرح حدیث جنود عقل و جهل* شرح و تفسیری از حدیث امام صادق (ع) درباره جنود عقل و جهل است. آن حضرت برای هر یک از عقل و جهل هفتاد و پنج جند برمی‌شمارد که امام التفات ویژه‌ای به مضمون این روایت داشته‌اند تا حدی که یکی از آثار خویش را به شرح و تفسیر این روایت اختصاص داده‌اند اما تنها به شرح بیست و پنج جند آن موفق شده‌اند و تتمه را به مجلد دیگری نهاده‌اند اما ظاهراً موفق به تألیف آن نشده‌اند. این کتاب شامل ۲۵ مقصد می‌باشد. ایشان در سه مقصد اول به تحلیل اوصاف عقل و جهل و کیفیت وجود آنها پرداخته‌اند که رنگ و روی عرفانی دارد و سرشار از اصطلاحات رایج در عرفان نظری است. در مقاصد بعدی کتاب، امام به شرح جنود عقل و جهل می‌پردازد که بخش عمده‌ای از کتاب را شامل می‌شود. سؤال این است مقصود ایشان از تأکید بر شناسایی این جنود چیست؟

درباره این جنود چند مطلب قابل بیان است؛ اول آنکه جنود عقل و جهل همان فضایل و رذایل هستند که تحت تصرف عقل و جهل هستند منظور از جنود عقل، جنود الهیه و منظور از جنود جهل، جنود ابلیسیه است؛ هر آنچه کمال و تمام است به حق و هر آنچه نقص و قصور است به ابلیس منسوب است (امام خمینی ۱۳۷۷: ۳۷-۳۶). مطلب دوم که پاسخ پرسش فوق را روشن می‌کند این است که شناسایی عقل و جهل و جنود آنها از آن جهت امری ضروری است که معرفت آنها مقدمه‌ای برای هدایت است که هدایت خود بر دو گونه است یا مربوط به کیفیت استکمال نفوس و تصفیه آن است که خود نیز مقدمه نفس استکمال و تصفیه است و یا به معنای هدایت مطلق است که هدایت به معرفت الله اساس آن است. بنابر این، معرفت الله نتیجه معرفت عقل و جهل و جنود آنهاست. با این توضیح، تا شناخت به مهلکات و منجیات نفس و طرز تخلی از آنها و تحلی به اینها پیدا نشود و تا برای نفس صفای باطنی حاصل نشود و به کمالات متوسطه - فضیلت‌مندی - نرسد، مورد جلوه اسماء و صفات نگردد و به مرتبه کمال و معرفت نرسد، بلکه جمیع اعمال صوریه و اخلاق نفسیه، مقدمه معارف الهیه است و آنها نیز مقدمه حقیقت توحید و تفرید است که غایت القصوای سیر انسانی و منتهی‌النهاییه سلوک عرفانی است (امام خمینی ۱۳۷۷: ۵۸-۵۷). این

توضیحات روشن می‌شود جذب فضایل و دفع رذایل واسطه‌ای هستند برای رسیدن به توحید و معرفت خدا (کمال عالی).

مطلب آخر اینکه بیان تعداد این جنود مطابق آنچه در این حدیث آمده از حیث کلیات و مهمات جنود است و گرنه در مقام تفصیل و تعدید، تعداد آنها بیشتر از هفتاد و پنج جند است ضمن اینکه بعضی از جنود به برخی دیگر باز می‌گردد؛ یعنی برخی از آنها از امهات فضایل و رذایل محسوب می‌شوند و سایر فضایل و رذایل (جنودها) از آنها منشعب می‌شوند (امام خمینی ۱۳۷۷: ۶۲-۶۱). با توجه به مطالبی که در آثار امام آمده ما نیز به برخی از امهات فضایل و رذایل اشاره می‌کنیم که عبارتند از:

۱) خیر ≠ شر؛ خیر وزیر عقل و شر وزیر جهل است که همه فضایل و رذایل به این دو باز می‌گردد که در این حدیث از جمله جنود شمرده شده‌اند (امام خمینی ۱۳۷۷: ۶۲). مقصود از خیر و شر، نفس خیر و شر نیست به آن معنی که عامه می‌فهمند بلکه اشاره به حقیقت فطرت دارد. بنابراین خیر که جمیع جنود عقلیه در تصرف آن است، فطرت مخموره است و شر فطرت محکوم به طبیعت و محجوب به احکام آن است^۱ (امام خمینی ۱۳۷۰: ۷۶). فضایل از جنود عقل و رحمان است و از لوازم فطرت غیر محجوبه است و رذایل از جنود جهل و ابلیس و از لوازم فطرت محجوبه جاهله است و از نقصان معرفت به مقام ربوبیت حاصل می‌شود (امام خمینی ۱۳۷۷: ۱۷۲). کفیل سعادت مطلقه انسانی همین فطرت شریفه است که سرچشمه تمامی خیرات است در صورتی که محتجب

۱. فطرت بر دو قسم است: یکی اصلی و دیگری تبعی است که این دو قسم اصل و پایه جمیع فطریاتی است که در انسان مخمر است و دیگر فطریات شاخه و اوراق است. فطرت اصلی، فطرت عشق به کمال مطلق و خیر و سعادت مطلقه است که نزد همه انسان‌ها مخمر و مطبوع است. مقصود از فطریات اموری است که انسان به حسب اصل جبلت و فطرت خواهان باشد و از این جهت احکام فطرت از ابده بدیهیات و اوضح واضحات است و اگر چیزی چنین نشد از فطریات نخواهد بود.

و قسم دوم فطرت به صورت فرعی و تبعی است، فطرت تنفر از نقص و انزجار از شر و شقاوت است که این مخمر بالعرض است و به تبع آن فطرت عشق به کمال، تنفر از نقص نیز مطبوع و مخمر در انسان است. آنچه بیان شد از اقسام فطرت غیر محجوبه است که محکوم به احکام طبیعت نشده و همچنان وجهه روحانیت و نورانیت آنها باقی است. و زمانی که فرد متوجه طبیعت شد و محکوم به احکام آن شد محجوب از عالم اصلی خود و روحانیت می‌شود که مبدأ جمیع شرور و منشأ جمیع شقاوت و بدبختی است (امام خمینی ۱۳۷۷: ۸۷، ۷۶).

به حجاب‌های طبیعت نباشد و اسیر دام‌های نفس و ابلیس نگردد؛ زیرا که منشأ همه شقاوت و بدبختی‌ها در دنیا و آخرت همین احتجابات و اسارت‌هاست (امام خمینی ۱۳۷۷: ۸۳-۸۲).

(۲) عدل \neq جور: از دیگر امهات فضایل و رذایل عدل و جور است که بسیاری از جنود نیز تحت آن دو ملکه هستند (امام خمینی ۱۳۷۷: ۶۲-۶۱). در ادامه درباره آنها بیشتر سخن خواهیم گفت.

(۳) حب خدا \neq حب نفس: مبدأ همه مبادی در کمالات، معرفت الله و ترک نفس است و مبدأ همه نقایص و شیئات حب نفس و خودخواهی است. همان طور که امام بارها در آثارشان متذکر شده «مادر بتها، بت نفس شماست.» پس راه اصلاح تمامی مفاسد ترک هواهای نفسانیست. معرفت خدا حب خدا می‌آورد و افزایش این حب به تدریج انسان را از خود و از همه عالم منقطع می‌کند و بالعکس احتجاب از حق، خودخواهی و حب نفس، انسان را از خدا منقطع و اسیر نفس می‌کند. بنابراین، این دو - حب خدا و حب نفس - ارتباط معکوس دارند و با افزایش یکی - در کمیت و کیفیت - دیگری به همان میزان کاهش می‌یابد (امام خمینی ۱۳۷۷: ۳۳۸).

(۴) حب دنیا \neq زهد: امام مکرراً در آثارشان از حب دنیا تعبیر به ام الامراض می‌کند که منجر به تولید اکثر امراض نفسانی می‌شود چنانچه در روایات شریفه نیز آن را رأس هر خطیئه معرفی نموده‌اند (امام خمینی ۱۳۷۷: ۲۵۳). مبدأ تمام تهذیبات، تعدیل قوای ثلاثه - واهمه شیطانیه، شهویه بهیمیه، غضبیه سبعیه - است اما حرص به دنیا و محبت به آن این قوا را از وضع اعتدال خارج می‌کند به نحوی که برای تحصیل مقاصد خویش انسان را به محرمات الهیه وادار و از واجبات شرعی منصرف می‌کند و موجب ابتلا انسان به انواع بلیات و سرانجام هلاکت ابدی می‌شود (امام خمینی ۱۳۷۷: ۲۵۵). تنها با زهد در دنیا و اعراض از آن، سلامت نفس حاصل می‌شود پس تعلق به دنیا و رغبت به آن، اصل اصول شقاوت و احتجاب است و رسیدن به خیرات و سعادات، بی قطع علاقه از دنیا و زهد در آن میسر نشود؛ زیرا که زهد مفتاح باب خیرات است چنانچه مفتاح، خود مقصود بالذات نیست، بلکه جهت فتح باب سعادت و معرفت الهی به کار می‌آید (امام خمینی ۱۳۷۷: ۳۰۹-۳۰۷).

بنابراین از موانع اصلی در سلوک اخلاقی و عرفانی حب دنیا و نفس است (امام خمینی ۱۳۷۷: ۲۵۴)؛ زیرا که منشأ بسیاری از رذایل هستند و جنود جهل از ثمرات آنهاست و اگر فرد بتواند با ریاضات علمی و عملی حب دنیا را از قلب خارج کند دیگر غایت و هدف او دنیا نخواهد بود و اعمال او از شرک اعظم - حصول موقعیت در دنیا و جلب نظر اهل آن - خالص می‌شود و اگر

بتواند با ریاضات نفسانیه حب نفس را از دل بیرون کند خدا خواه خواهد شد و اعمال او از شرک خفی خالص شود؛ زیرا تا هنگامی که انسان در بیت مظلم نفس است مسافر الی الله نیست بلکه اولین قدم سیر الی الله ترک حب نفس است (امام خمینی ۱۳۸۸: ۳۳۲).

امام در آثارش به اقسام مختلفی از فضایل می‌پردازد که عبارت است از فضایل فلسفی و فضایل دینی. در تفصیل این بحث ابتدا به فضایل فلسفی می‌پردازیم و در ادامه فضایل دینی بحث می‌شود. امام بیان می‌کند حکما جمیع اجناس و فضایل را چهار فضیلت دانسته‌اند؛ حکمت، شجاعت، عفت، عدالت. در ادامه اضافه می‌کند: نفس دارای دو قوه است؛ قوه ادراک و قوه تحریک؛ هر یک دارای دو شعبه است. قوه ادراک به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود و قوه تحریک به قوه دفع - که شعبه غضب است - و قوه جذب - که شعبه شهوت است - تقسیم می‌گردد. فضیلت هر یک از این قوا این است که از حالت افراط و تفریط خارج شوند. حکمت، تعدیل قوه نظریه، عفت و شجاعت نیز به ترتیب عبارتند از تعدیل قوه غضبیه و شهویه و عدالت نیز تعدیل قوه عملیه است.

عدالت معنای دیگری نیز دارد و آن تعدیل تمام قوای ظاهری و باطنی است بر اساس این معنی است که ارسطو گفته است: «عدالت، همه فضیلت است نه جزوی از آن» (امام خمینی ۱۳۷۷: ۱۵۱) در ادامه می‌گوید: جور در مقابل عدالت نیز دارای دو معنا و اطلاق است؛ یک بار مقابل عدالت به معنای خاص و یک بار مقابل عدالت به معنای عام که به گفته ارسطو جور تمام رذیلت است (امام خمینی ۱۳۷۷: ۱۵۱). ایشان در تطبیق آموزه‌های فلسفی با آموزه‌های دینی می‌فرماید: عدالت حد وسط میان افراط و تفریط است اگر از نقطه عبودیت تا مقام ربوبیت را تمثیل کنیم به صورت یک خط مستقیم به هم وصل می‌شوند پس طریقه سیر انسان از نقطه نقص عبودیت تا کمال عز ربوبیت عدالت است که خط مستقیم و معتدل است. اعتدال حقیقی جز برای انسان کامل که از ابتدای مسیر تا انتها هیچ منحرف و معوج نشده باشد حاصل نمی‌شود و آن به تمام معنی خط محمدی است و دیگران به تبعیت از این خط در مسیر اعتدال قرار می‌گیرند نه به اصالت. چون خط مستقیم که واصل میان این دو نقطه است بیش از یکی نیست از این جهت طریق عدالت بیش از یکی نیست ولی رذایل انواع بسیار و نامتناهی دارند. بنابراین امام راه رسیدن به حقیقت (سیر الی الله) را تنها یک راه می‌داند. اجناس رذایل به هشت قسم تقسیم شده‌اند. برای هر یک از این فضایل چهارگانه، دو طرف در نظر گرفته‌اند یکی حد افراط و دیگری تفریط. جانب افراط قوه شهوت

عبارت است از شره یعنی عنان و از هم گسیختگی و جانب تفریط آن عبارت است از خمود یعنی باز داشتن این قوه از حد اعتدال. طرف افراط قوه غضبیه عبارت است از تهور به معنی نترسیدن در مواردی که سزاوار ترس است و تفریط آن عبارت است از جبن یعنی فرونشستن از اقدام و سستی نمودن در مواردی که سزاوار ترس نیست. افراط قوه ناطقه عبارت است از سفه که از آن به جربزه تعبیر می شود سفاهت یعنی سبک مغزی، خفت عقل و استعمال فکر در غیر مواردی که سزاوار نیست اما جانب تفریط آن رذیلت بله است به معنای تعطیل فکر در مواردی که سزاوار است به کار اندازد (امام خمینی ۱۳۷۷: ۵۳-۵۱؛ ۱۳۸۸: ۳۹۱). از این جهت اجناس رذایل هشت تاست و انواع این رذایل تحت این اجناس قرار می گیرند که در کتب اخلاقیه وارد شده و صرف عمر در تعدید و حدّ و حصر آنها کمکی به خودسازی انسان نمی کند.

در ادامه توضیح می دهد عدالت عبارت از حد وسط بین افراط و تفریط و غلو و تقصیر است که از فضایل بزرگ انسانیت محسوب می شود (امام خمینی ۱۳۷۷: ۱۵۰). مقصود از عدالت در اخلاق نفسانیه، اعتدال قوای سه گانه شهویه، غضبیه، و شیطانیه است. عدالت در مورد جلوه معارف الهیه و جلوات توحید در قلب اهل معرفت، 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 «کامل اهل الله» است. عدالت در عقاید و حقایق ایمانیه عبارت است از ادراک حقایق وجودیه علی ما هی علیه از غایة القصوای کمال اسمائی تا منتهی النهایة رجوع مظاهر به ظواهر که حقیقت معاد است (امام خمینی ۱۳۷۷: ۱۴۸).

از مطالب امام این طور استنباط می شود که امام به تبع حکمای مسلمان - و به تبع از حکمای یونانی به ویژه ارسطو - قائل به فضایل فلسفی است و صراحتاً عدالت ارسطویی را می پذیرد. به نظر می رسد در میان فضایل، عدالت جایگاه ویژه ای نزد ایشان دارد گرچه تفاوت هایی با عدالت ارسطویی دارد؛ اولاً امام اعتدال حقیقی را بالاصالة تنها منحصر به انسان کامل می داند نه همگان و ایشان مصداق انسان کامل را حضرت محمد (ص) می داند و سایر انسان ها به تبعیت از ایشان متصف به عدالت می شوند. در صورتی که عدالت ارسطویی اختصاص به فرد خاصی ندارد و به یک اندازه در دسترس همگان است. ثانیاً عدالتی که مدنظر امام است فراتر از عدالت ارسطویی است؛ زیرا که آن را به همه اعمال و صور قلبی، ایمانی و عملی سرایت می دهد و منحصر به قوای سه گانه نیست. ثالثاً دستیابی به عدالت مقدمه ای برای رسیدن به توحید است و خود عدالت فی نفسه مورد نظر

نیست آن گونه که در عدالت ارسطویی مدّ نظر است. ناگفته نماند که در فضایل فلسفی امام علاوه بر پذیرش فضایل چهارگانه ارسطویی، معیار فضیلت را خروج از افراط و تفریط می‌داند. اقسام فضایل و رذایل که در کتاب *جنود عقل و جهل* بدین نحو ترسیم شده است:

« شرح چهل حدیث »			« شرح حدیث جنود عقل و جهل »		
شماره حدیث	رذایل	فضایل	شماره حدیث	رذایل	فضایل مقصد
ح ۲	ریا	اخلاص	ح ۲ و ۲۰	قنوط و ناامیدی	رجاء و امیدواری
ح ۲	سُمه	تفکر	ح ۱۲	جور	عدل
ح ۳	عجب	تقوا	ح ۱۲	سختی	رضا
ح ۴	کبر	توکل	ح ۱۳	کفران	شکر
ح ۵	حسادت	رضا	ح ۱۳	یأس	طمع
ح ۶	حب دنیا	خوف و رجا	ح ۱۴	حرص	توکل
ح ۷	غضب	صبر	ح ۱۶	قسوت و غضب	رحمت و رأفت
ح ۸	عصیت	توبه	ح ۱۷	جهل	علم
ح ۹	نفاق	ذکر	ح ۱۸	حمق	فهم
ح ۱۹	هوای نفس و آرزوی دراز	شکر	ح ۲۱	هتک	عفت
ح ۲۵	شک و وسواس	علم	ح ۲۶	رغبت	زهد

۱۶م	رفق	خرق	ح ۲۹	ورع	دروغ	ح ۲۹
۱۷م	رهبت	جرمت	ح ۳۹	تلاوت قرآن	غیبت	ح ۱۹
۱۸م	تواضع	کبر	ح ۳۲	رضا	حرص	ح ۳۲
۱۹م	توده	تسرع	ح ۲۹	ادای امانت		
۲۰م	حلم	سفه	ح ۲۹	بکاء		
۲۱م	صمت	هَزَر	ح ۱	جهاد با نفس		
۲۲م	استسلام	استکیار				
۲۴م	صبر	جزع				
۲۵م	صفح	انتقام				

امام از دسته دیگری از فضایل سخن گفته که عبارتند از: توکل، رضا، اخلاص، تقوا، تفکر، صبر، توبه، خوف و رجا، ذکر، شکر، علم، ورع، تهجد و تلاوت قرآن... این فضایل صبیغه دینی دارند ملائک امام در ارائه فضایل عرفانی نیز همین فضایل دینی است؛ زیرا هر دو برگرفته از منابع و نصوص دینی است. به نظر می آید معیار فضیلت در اخلاق دینی فراتر از اخلاق فلسفی است. اخلاق فلسفی معیار اعتدال را خروج از افراط و تفریط می داند و بس اما در اخلاق عرفانی علاوه بر تأکید بر اعتدال محوری که در بیانات و سیره ائمه مشهود است یکی از مهم ترین معیارهای فضیلت را نیت فاعل اخلاقی می داند. نیت عبارت است از اراده باعنه به عمل و کمال و نقص اعمال تابع کمال و نقص نیت است؛ زیرا که نیت صورت فعلیه و جنبه ملکوتیه عمل است و از آنجایی که جزء صوری برتر از جزء مادی است پس نیت افضل از عمل است همچنان که روح افضل از بدن است. همانطور که امام صادق (ع) فرمودند «النَّيَّةُ أَفْضَلُ مِنَ الْعَمَلِ» و «إِنَّ النَّيَّةَ هِيَ الْعَمَلُ» نیت برتر از عمل است و عمل همان نیت است و غیر نیت چیزی در کار نیست تمام اعمال

در نیت فانی هستند و از خود استقلالی ندارند (امام خمینی ۱۳۸۸: ۳۳۲-۳۳۱). بنابراین عمل واحدی - صرف نظر از بزرگی یا کوچکی عمل یا کثرت و قلت آن - به واسطه نیت گاهی فضیلت و گاهی رذیلت است و یا به دلیل فقدان نیتی درست، رذیلت محسوب می‌گردد.

اخلاق عرفانی امام فضیلت گراست اما در عین حال منحصر به فضیلت گرایی نیست ارزش و مطلوبیت فضایل به غایت حاصل از آنهاست و از این رو رکن دیگر اخلاق عرفانی امام غایت‌گروی است که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

سعادت

امام در آثارش به تفصیل به غایت‌مندی انسان که به‌طور خاص به سعادت اشاره دارد می‌پردازد ما نیز در ادامه به اختصار به شرح آن از دیدگاه ایشان خواهیم پرداخت. فلاح و رستگاری انسان، سعادت مطلقه است و فطرت انسان دل‌بسته و مجذوب سعادت مطلقه است؛ زیرا فطرت انسان، کمال طلب و راحت طلب است و همان‌گونه که امام اشاره کرده‌اند: حقیقت سعادت کمال مطلق و راحت مطلق است (امام خمینی ۱۳۷۰: ۱۴۲).

یکی از فطرت‌هایی که در نهاد کمال طلب انسان‌ها وجود دارد فطرت عشق به کمال مطلق است (امام خمینی ۱۳۸۸: ۱۸۲). کمال به آن چیزی گفته می‌شود که به واسطه آن تمام نقایص شیء جبران می‌شود (امام خمینی ۱۳۸۴: ۲۵۴). کمال هر چیزی باید متناسب با آن شیء باشد به گونه‌ای که آن شیء تمام کمالات مخصوص به خود را دارا باشد و از مقابلات آن کمالات خالی باشد (امام خمینی ۱۳۸۴: ۲۴۵). اگر عدم یا نقصی بر شیء عارض شود مقابل کمال آن شیء بوده و از آن تعبیر به شر و شقاوت می‌شود و مایه عذاب آن شیء است؛ زیرا سعادت آن چیزی است که موجبات لذت و راحت و تحقق ملایمات نفس را فراهم آورد و در مقابل شقاوت آن چیزی است که موجب محرومیت از ملایمات نفس شود (امام خمینی ۱۳۶۲: ۱۳۶)؛ زیرا یکی از ویژگی‌های سعادت لذت است و لذت وقتی رخ می‌دهد که انسان شیء ملایم با طبع خود را دریابد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۲۴۸-۲۴۷؛ ۱۳۶۲: ۱۳۸-۱۳۷) وقتی سعادت از جنس لذت باشد باید به گونه‌ای حاصل شود لذا در اندیشه امام ادراک شرط اصلی سعادت و شقاوت است و سعادت و شقاوت بدون ادراک ممکن نیست (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۴۴۹).

یک ویژگی کمال این است که امری وجودی و ذومراتب است؛ زیرا آنچه تحقق نفس الامری دارد و متن واقعیت را پرکرده است وجود است که منشأ تمام خیرات و کمال است (امام خمینی ۱۳۸۸: ۶۰۷) و اوصاف کمالی صفت حقیقت وجود است. همان گونه که وجود دارای مراتب تشکیکی است اوصاف کمالی نیز متناسب با مراتب وجودی قوت و ضعف می پذیرد (امام خمینی ۱۳۸۸: ۶۱۴؛ ۱۳۶۲: ۱۳۵).

بیان شد که سعادت مطلق انسان در گرو کسب کمال مطلق است و از آنجا که کمال، امری وجودی است، سعادت نیز امری وجودی است و مراتب سعادت برحسب مراتب کمال متفاوت است. هر چه وجودی کامل تر باشد از کمال بیشتر برخوردار است در نتیجه خیر و سعادتش بیشتر خواهد بود. براساس مراتب کمال، نقص هم دارای مراتبی است و در مقابل کمال و سعادت قرار می گیرد و به هر اندازه وجود ناقص تر باشد از سعادت محروم و به شقاوت نزدیک خواهد بود (امام خمینی ۱۳۶۲: ۱۳۷-۱۳۵، ۱۳۹؛ ۱۳۸۸: ۶۰۷، ۶۱۴).

همه موجودات از جمله انسان دارای کمال و غایتی است. کمال انسان وصول به مقام مظهریت اسماء و صفات الهی و احکام و آثارشان است. کمال انسانها ذومراتب است و هر انسانی کمالی مخصوص به خود دارد. کمال هر انسان فعلیت استعداد وجودی اوست که همان ظهور اسماء و آثار صفات الهی است و هر انسانی متناسب با ظرف و مرتبه وجودی خود برخوردار از این اسماء و مظهر آنهاست (امام خمینی ۱۳۸۸: ۶۳۵-۶۳۴) و کامل ترین مرتبه حقیقت انسانی که اختصاص به انسان کامل دارد به نحوی است که تمام اسماء و صفات الهی در او به ظهور می رسد از این رو او را کون جامع می گویند و عین ثابته آن مظهر و لازمه اسم اعظم الله است و همان گونه که اسم اعظم، جامع همه اسماء و صفات است مظهر او نیز، هم در مرتبه علمی در اعیان ثابته و هم در مرتبه عینی در صورت محسوس و جسمانی، جامع تمام مظاهر اسماء و صفات الهی و لوازم و احکام آنهاست (امام خمینی ۱۳۸۸: ۶۳۶-۶۳۵).

بنابراین خداوند یگانه مصداق خیر و کمال مطلق است که عین وجود مطلق و خیر محض است و به حکم واجب الوجود بودن از هر گونه نقص و محدودیت و عدم و شری منزه است. از این رو خداوند خیریت ذاتی دارد و جامع تمام خیرات و کمالات درحد اطلاق است و به همین دلیل مبدأ خیرات و کمالات همه از مظاهر اویند (امام خمینی ۱۳۸۸: ۶۰۲-۶۰۱، ۱۸۵؛ ۱۳۸۴: ۳۱۱) و سایر موجودات ماسوی به حکم ممکن الوجود بودن ذاتاً فقیر، ناقص، مشوب با کثرت و ترکیب و

محدودیت و جهات عدمی هستند و نمی‌توانند جامع کمالات من جمیع جهات باشند و خداوند را که بسیط الحقیقه و عاری از هر گونه کثرت و ترکیب و جهات عدمی است مطلوب بالذات خود می‌دانند و موجودات ممکن از آن جهت که نقص امکانی ذاتی دارند ذاتاً هیچ وجودی از خود ندارند و فاقد خیر و کمالند و این نقصان امکانی مبدأ شرور و عدم و محدودیت است و هر خیر و کمالی که در عالم از ممکنات مشاهده می‌شود و به سبب ظهور حق در آنهاست و به اعتبار و میزان نسبتشان با حق از خیر و کمال برخوردارند که حتی با ظهور حق در آنها نیز دستخوش نقص و محدودیت و شر است (امام خمینی ۱۳۸۴: ۳۱۱-۳۱۲؛ ۱۳۷۷: ۳۶-۳۵) بنابراین ماسوی حق، نمی‌تواند مطلوب بالذات واقع شود و خداوند غایت القصوای بالذات است که انسان‌ها فطرتاً همه طالب او هستند.

امام غایت و کمال انسان در سلوک عرفانی را درک و وصول به توحید و تفرید و هویت محضه حق، بی‌حجاب کثرات می‌داند که رستگاری و سعادت در گرو آن است. اما همانطور که کمال و سعادت امر ذومراتبی است. درک و وصول به توحید نیز ذومراتب است. هر کسی متناسب با درجه سلوکش متحقق به مرتبه‌ای از مراتب توحید و در نتیجه کمال و سعادت است. نهایت این مراتب از آن کمال اولیا الله است که از هرگونه غیریت و کثرت رهایی یافته و به توحید مطلق واصل شدند و حق را ویرای تمام حجب ظلمانیه -طبیعت و تعینات طبیعی مشاهده می‌کنند و حق نیز در مقام توحید و تفرید و تجرید در باطنشان ظهور می‌کند (امام خمینی ۱۳۷۷: ۴۸-۴۷).

نتیجه‌گیری

پژوهش در آثار امام بیانگر آن است که امام به رویکردهای مختلف اخلاقی التفات داشته‌اند. از یکسو ایشان در آثارشان به اخلاق فلسفی توجه کرده‌اند و با تبعیت از قدمای خود بسیاری از مباحث اخلاق فلسفی ارسطویی که به‌طور وسیعی در آثار فیلسوفان مسلمان نیز ذکر شده، پذیرفته‌اند اما بنابر بینش خاص خود به این رویکرد اکتفا نکرده و آن را در جهت تعالی اخلاقی انسان کافی ندانسته‌اند. تفحص در آثار امام بیانگر آن است که امام در بعد عملی و نظری آرای اخلاقی‌شان به‌طور کامل متأثر از آموزه‌های شریعت به‌ویژه قرآن است و آموزه‌های شریعت را در حاشیه قرار نمی‌دهند و همواره سعی بر آن داشته‌اند تا میان آموزه‌های فلسفی و آموزه‌های دینی سازگاری ایجاد کنند. امام در اخلاق دینی نمی‌مانند و غایت اخلاق را ورود به عرفان معرفی

می‌کنند اینجاست که عرفان در اندیشه اخلاقی امام ظهور پیدا می‌کند. ایشان در آثارشان به زیبایی به مباحث عرفانی پرداخته و صبغه سیر و سلوکی در بیانات و مکتوبات ایشان کاملاً هویدا است. رویکرد اخلاق عرفانی امام را می‌توان با اتکا بر سه محور نفس، فضیلت و سعادت تحلیل کرد. امام در تحلیل نفس زمانی که به قوای چهارگانه نفس و شعب آن می‌پردازد نگاهی فیلسوفانه به نفس دارد و تا حد زیادی متأثر از قدمای خویش است لکن ورود ایشان به مباحث نفس و بیان لایه‌ها و قوا و جنود نفس به طور خاص مربوط به جنبه فلسفی نبوده بلکه نگاه ایشان به این مباحث بیشتر از دیدگاه عرفانی بوده است.

در بحث از فضایل امام همانند بسیاری از علمای اخلاق پیش از خود، آن بخش از اخلاق فلسفی-ارسطویی را که مبتنی بر فضایل چهارگانه و قانون اعتدال است می‌پذیرد و سعی بر آن دارد تا آن را با آموزه‌های دینی تطبیق دهد و از عدالت به معنای عام، تعبیر به عدالت محمدی می‌کند. در ادامه با بررسی فضایل در دو اثر ایشان به این نکته پی می‌بریم که ایشان علاوه بر فضایل فلسفی، هم قائل به فضایل دینی و هم عرفانی است. گرچه ایشان کاملاً متأثر از اخلاق دینی است با این حال بسیاری از فضایلی که ایشان مطرح کردند هم صبغه دینی دارد و هم عرفانی مانند یقین، تقوا، اخلاص، توکل و صبر... از آنجایی که عرفان امام کاملاً متأثر از شریعت و آموزه‌های دینی است و به یک معنا می‌توان گفت پایه‌های عرفان امام بر روی شریعت بنا شده، پس نمی‌توان در این نظام عرفانی فضایل دینی را از فضایل عرفانی تفکیک کرد. بلکه این فضایل می‌تواند هم انسان را به اخلاق دینی و هم اخلاق عرفانی رهنمون سازد. این سخن زمانی قابل لمس است که تشکیک در فضایل را بپذیریم به این معنا که فضایل دارای باطنی هستند که ممکن است انسان در عین اتصاف به آن (مرتبه‌ای از آن) به باطن آن دسترسی نداشته باشد همچنانکه که در بسیاری از کتب عرفانی مشاهده می‌شود که برای بسیاری از فضایل قائل به درجاتی شده‌اند. به عبارت دیگر با قبول تشکیک در فضایل دینی است که فضایل عرفانی معنا می‌یابد پس برای ورود به فضایل عرفانی باید به همین فضایل دینی نظر داشت. امام برای برقراری اعتدال در قوا معیارهای مختلفی را بیان کرده‌اند. ایشان با پذیرش حد وسط ارسطویی - خروج از افراط و تفریط - عقل و شریعت را به عنوان دو میزان مهم در امر هدایت و متعادل سازی قوا معرفی می‌کند. ایشان بیان می‌کنند که همه موجودات دارای سعادت و شقاوتند و هر موجودی به تناسب ظرفیت وجودی‌اش از سعادت بهره دارد. امام غایت و کمال انسان در سلوک عرفانی را درک و وصول به توحید و تفرید و

هویت محضه حق، بدون حجاب کثرات می‌داند که رستگاری و سعادت در گرو آن است و دستیابی به فضایل نقش ابزاری و در عین حال راهبردی برای نیل به غایت مورد نظر است. به طور کلی می‌توان گفت رویکرد اخلاقی امام همانند اخلاق فضیلت بر محور فضایل مبتنی است اما اخلاق عرفانی ایشان به دلیل ابتناء بر شریعت و طرح فضایی دوسویه که ناظر به رابطه میان انسان و خداست همچنین توجه به غایتی متعالی و الهی که مقصد نهایی سلوک سالکان است، فراتر از اخلاق فضیلت می‌اندیشد.

منابع

- احمدپور، مهدی و دیگران. (۱۳۸۵) *کتاب‌شناخت اخلاق اسلامی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- اردبیلی، عبدالغنی. (۱۳۸۱) *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول.
- استیس، والتر. ترنس. (۱۳۶۷) *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات سروش، چاپ سوم.
- اعوانی، غلامرضا. (۱۳۷۵) «اخلاق»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی حیان، چاپ اول.
- امام خمینی، سیدروح الله. (۱۳۸۸) *شرح چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ چهل و هفتم.
- _____ . (۱۳۷۰) *آداب الصلوة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ اول.
- _____ . (۱۳۷۷) *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول.
- _____ . (۱۳۸۴) *شرح دعای سحر*، ترجمه احمد فهری، تهران: فیض کاشانی .
- _____ . (۱۳۶۲) *طلب و اراده*، ترجمه و شرح احمد فهری، تهران: علمی و فرهنگی .
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲) *تحریر تمهیدالقواعد صائین الدین علی بن محمد التورکة*، تهران: الزهراء.
- سیدعرب، حسن. (۱۳۷۶) «فنا»، *دایرة المعارف تشیع*، تهران: سعید محبی، چاپ اول.
- طوسی، نصیرالدین. (۱۳۶۹) *اخلاق ناصری*، تصحیح و تحشیه مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی، چاپ چهارم.

- فناری، محمدبن حمزه. (۱۳۷۴) *مصباح الانس بین المعقول و المشهور فی شرح مفتاح غیب الجمع و الوجود*، با مقدمه و ترجمه محمد خواجهوی، تهران: مولی، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۹) *آشنایی با علوم اسلامی، کلام و عرفان*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ بیست و چهارم.
- نراقی، مهدی. (۱۳۷۷) *علم اخلاق اسلامی*، ترجمه کتاب جامع السعادات، ترجمه جلال الدین مجتبیوی، تهران: حکمت، چاپ چهارم.
- نصر، حسین و لیمن، الیور. (۱۳۸۸) *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جمعی از استادان، تهران: حکمت، چاپ اول.
- یثربی، یحیی. (۱۳۷۴) *عرفان نظری*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
- Fakhary, Majid. (1994) *Ethical Theories in Islam*, E. J. Brill, Leiden, NewYork: Koln.

Archive of SID