

## بازشناسی مبانی نظری اخلاق در اندیشه امام خمینی (ره)

نقیسه اهل سرمدی<sup>۱</sup>

### چکیده

مجموعه گزاره‌هایی که ذیل عنوان کلی تعالیم اسلامی واقع می‌گردند از سه‌گانه‌های اخلاق، احکام و اعتقاد فراتر نیستند؛ به عبارتی گزاره‌های دینی یا از اخلاق سخن می‌گویند یا در مقام بیان احکام شرعی هستند و یا ناظر به اصول و فروع عقاید. بدین ترتیب اخلاق که یک رکن از تثلیث مذکور است از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. فلسفه اخلاق از سنخ مباحثی است که همواره تفکر فیلسوفان و اندیشه متکلمان را به خود مشغول داشته و مجالی برای رویارویی آراء و دیدگاه‌های متفاوت بوده است. این مقاله به بیان مبانی نظری اخلاق در نظام اندیشه حضرت امام خمینی (ره)، می‌پردازد.

حضرت امام چه ملاک و معیاری برای ارزش‌گذاری افعال بیان می‌نمایند؟ طبق کدامین میزان اموری را نیک و پسندیده و قابل ستایش و بعضی را ناپسند و مذموم معرفی می‌نمایند؟

ابتدا به نظرات مشهور در این باب اشاره می‌شود که از آن جمله است: لذت‌گرایی، سود عمومی، امر و نهی الهی و حسن و قبح عقلی. در رأی اخیر به ترتیب نظر مختار اشاعره و معتزله در این باب است. در این مقاله ضمن اشاره مختصری به این رویکردها و صاحب‌نظران این عرصه‌ها به تبیین مفصل دیدگاه حضرت امام با نظر به مبانی فلسفه ایشان می‌پردازیم.

در نظر معظم له انسان به سبب روح ملکوتی و اقتضاء فطرت الهی‌اش عاشق کمال مطلق است که عشق به مطلق کمال را به همراه دارد و در نتیجه گریز از نقص مطلق و لازمه آن یعنی مطلق نقص دارد و چنین میل و انزجاری است که مبدأ سنجش پسندها و ناپسندهای آدمی است. بدین ترتیب انسان، خودآگاه یا ناخودآگاه در پی وصول به قرب حضرت ربّ العالمین است که یگانه مطلوب فطرت‌های بشری است.

در این نگرش کلیه اعمال جوارحی و جوانحی انسان اگر او را در نیل به این هدف والا مساعدت نماید از ارزش برخوردار است و حُسن اخلاقی دارد و اگر بُعد او را از این مطلوب، موجب شود متصف به قبح اخلاقی می‌گردد. حُسن فاعلی در این زمینه از اهمیت به‌سزایی برخوردار است با این توضیح که حُسن فعلی، شرط لازم برای ارزشمندی افعال است و برای تمام و کمال بودن این ارزشمندی حُسن فاعلی نیز نیاز است؛ بدین معنا که اگر افعال و اعمال آدمی به قصد وصول به قرب حضرت خداوندی و کسب رضای حضرتش انجام پذیرد افعال و اعمال به ظاهر خرد و کوچک او ارزش‌های کلان می‌یابند.

اشاره به محاسن و مزایای این نظریه که از آن جمله است الزام‌آور بودن در مقام عمل، مطلق و دائمی بودن اخلاق، و توجه به همه جوانب وجودی انسان، پایان‌بخش این نوشتار است.

واژگان کلیدی: امام خمینی، اخلاق، حُسن، قُبح، حسن فاعلی، ارزش اخلاقی

۱- دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه شهید بهشتی

## مقدمه

شکل‌گیری علم کلام در میان مسلمین سبب پیدایش سؤالات اساسی در باب اخلاق گردید بدین ترتیب که بحث جبر و اختیار و عدل الهی زمینه‌ای لازم برای بحث درباره ملاک حُسن و قُبْح افعال گردید. این مسئله دو گروه اصلی به خود اختصاص داد؛ اشاعره که از قائلین به حسن و قبح شرعی به شمار می‌آمدند عقیده داشتند که اعمال و افعال انسان، فی‌نفسه و با قطع نظر از امر و نهی خداوندی متصف به حُسن و قبح نمی‌گردد و این تعلق امر و نهی پروردگار است که اساس شاکله حُسن و قبح است. در مقابل این طایفه، امامیه و معتزله با نظر داشتن به عقلانی بودن حسن و قبح، اعمال انسان را فی‌نفسه و نه از آن جهت که متعلق امر و نهی خداوند قرار گیرد متصف به نیک و بد می‌دانستند.

لازم به ذکر است قدمت این بحث حداقل به یونان باستان می‌رسد مناظره میان سقراط و اثیفرون در این باره معروف است. سقراط از او می‌پرسد: «آیا چون خدا به چیزی امر کرده آن چیز صواب است، یا چون آن چیز صواب است خدا به آن امر کرده؟» به بیان دیگر آیا خداوند به خوبی‌ها فرمان می‌دهد یا این که با فرمان و اراده خداوند است که خوبی، معنا و مصداق می‌یابد؟ (خواص، ۱۳۸۵، ص ۶۷)

از این رهگذر، تبیین ملاک و معیار ارزشمندی امور به عنوان یکی از مباحث کلیدی فلسفه اخلاق مطرح می‌شود. از چه طریقی می‌توان به ملاک صحیحی برای ارزش‌گذاری اعمال دست یافت؟ چرا کذب و ظلم و تجاوز را اموری قبیح دانسته و در مقابل، صداقت، گذشت، فداکاری را اموری نیک و حَسَن می‌دانیم؟ آیا این ملاک‌ها مطلق و همیشگی است یا نسبی و موقتی؟ آیا گذشت روزگار از ارزش و اعتبار این ملاک‌ها نمی‌کاهد؟ آیا شاخص‌های پسندیده و ناپسندیده بودن امور در زیر مرکب سخت و ناهموار زمان، ثابت و پابرجا می‌ماند؟ ...

این پرسش‌ها و نمونه‌های مشابه بسیار آن از سؤالات اساسی در مبانی نظری فلسفه اخلاق است.

## نگاهی اجمالی به نظرات مختلف در ملاک ارزشمندی افعال

در تبیین ملاک و معیاری که اعمال و افعال اخلاقی را ارزش‌گذاری نماید از دیرباز تاکنون آراء و نظرات متفاوتی وجود داشته است که از آن جمله‌اند:

- توجه به لذت به عنوان ملاک و معیار ارزش.
- سود عمومی ملاک ارزشمندی امور.
- امر و نهی الهی ملاکی برای ارزش‌گذاری.
- حسن و قبح عقلی به عنوان معیار ارزش.

پرواضح است که شرح و بسط و نیز نقد و داوری پیرامون این دیدگاه‌ها مجال دیگری و نوشتاری مفصل می‌طلبد. اکنون در این مقام به فراخور موضوع، تنها به اجمالی بسنده می‌شود:

گروهی لذت را به عنوان معیاری کلیدی در ارزشمندی افعال تلقی می‌نمایند. در نظر آریستپوس<sup>۱</sup> هر کاری که منتهی به لذت شود خوب است و امور رنج‌آور، بد تلقی می‌شود. بنابراین نظر، لذت غایت زندگی است؛ به علاوه که او لذت جسمانی را بیش از لذت عقلانی ارزشمند می‌داند. (کاپلستون، ۱۳۸۵)

اپیکور<sup>۲</sup> نیز مانند وی، غایت و هدف زندگی را در لذت جستجو می‌نمود؛ با این تفاوت که برخلاف آریستپوس بیش‌تر بر لذت‌های روحانی تکیه داشت که به‌طور عمده در آرامش نفس و سکون خاطر یافت می‌شود؛ به علاوه که منظور او لذات آنی و احساسات فردی نیست، بلکه لذتی است که در سراسر یک عمر دوام دارد. (همان)

ولی به هر جهت اپیکوریان نیز نظیر کورنائیان (حوزه‌ای که آریستپوس بنیانگذار آن بود)، ملاک عمل اخلاقی را لذت‌بخش بودن آن عمل قلمداد می‌کردند.

در نظر این گروه خیر با لذت یکی گرفته می‌شود؛ تنها چیزی که هر کس طلب می‌کند، لذت است و این معنایش این است که وقتی تنها، خیر لذت باشد، پس امور دیگری نظیر سلامتی، حکمت، معرفت، ثروت،... خیر نیستند! افلاطون در محاوره فیلیس به همین طریق علیه دیدگاه سوفسطائی که خیر و لذت را یکی دانسته‌اند استدلال می‌کند اگر زندگی مشتمل بر لذت به علاوه حکمت، مطلوب‌تر از زندگی مشتمل بر لذت تنها باشد، پس لذت، تنها خیر نیست. (ادلر، ۱۳۷۹، ص ۱۷۹)

خلاصه آنکه یکی از مهمترین معیارهای مطرح شده در تعیین ارزش اخلاقی اعمال، توجه نمودن به لذت فاعل فعل، است. برخی بر لذت گروهی شخصی بر اساس خودگرایی روان‌شناختی تأکید دارند، مبنای خودگرایی روان‌شناختی این است که هیچ فعلی بدون انگیزه خودخواهانه صورت نمی‌گیرد و حتی کسی که در ظاهر، رنجی را متحمل می‌شود و از لذتی چشم می‌پوشد برای رسیدن به لذتی بیش‌تر یا خلاصی از رنجی شدیدتر است. از این رو تمام اعمال و رفتارهای انسانی به سبب حب ذات صورت می‌پذیرد. (خواص، ۱۳۸۵)

در نظر این گروه از آن‌جا که انسان، نفس خویش را بیش‌تر و فراتر از هر امر دیگری محبوب می‌دارد، لذا شاخص نیکو بودن اعمال انسانی نیز میزان التذاذ این نفس است و بر طبق این دیدگاه، حب ذات و حب نفس امری نیکو و معقول خواهد بود. حضرت امام در خلال آثار خویش ضمن توجه به این دیدگاه، معتقدند آنچه در نزد عرف و عقلا سعادت محسوب می‌شود عبارت از آن است که همه موجبات لذت و استراحت فراهم شود و همه وسائل شهوات و خواسته‌های نفسانی حاصل آید و هر آنچه با قوای نفس سازگار است همیشه و یا بیش‌تر اوقات تحقق یابد و نقطه مقابل این چیزها را شقاوت می‌دانند. پس هر کس که وسائل لذت‌های نفسانی را در اختیار داشته باشد و همه قوای نفسانی‌اش برای همیشه در آسایش و لذت باشد او سعید مطلق است و اگر هیچ وسیله لذت نسبت به هیچ یک از قوای نفسانی‌اش در هیچ وقت نداشته باشد چنین کسی شقی مطلق است و اگر نه چنان باشد و نه چنین، پس سعادت و شقاوت چنین کسی نسبی خواهد بود.

۱- ۳۵۵-۴۳۵ ق.م

۲- ۲۷۰-۳۴۲ م.

پرواضح است که اگر مراد از لذت در این نظریه صرفاً لذت‌های مادی و دنیوی باشد تنها مادی‌گرایان را جوابگو خواهد بود، ولی در مورد پیروان مکاتب الهی که حیات انسانی را محدود به زندگی طبیعی نمی‌دانند و برای آدمی بعد ملکوتی و بالطبع حیاتی ملکوتی و عقلانی قائل هستند از ارائه ملاک ناتوانند. لیکن اگر دامنه لذات را گسترش داده و لذت‌های اخروی را نیز بدان بیفزائیم بدین معنی که لذات را از حد محدود و حیوانی آن فراتر برده به طوری که نعمت‌ها و لذات اخروی را نیز دربرگیرد، در این صورت اگرچه هنوز هم ملاک تمام و کاملی برای ارزش‌گذاری افعال محسوب نمی‌شود ولی قدری از ناچیزی و بی‌مقداری آن کاسته خواهد شد. آری! وقتی انسان رنج گرسنگی و تشنگی را به نیت لذت‌های بهشتی بر خود هموار می‌کند و یا اندوه و ناامیلات دنیا را برای رسیدن به راحتی‌ها و آسایش‌های جنت، متحمل می‌شود، چنین شخصی اگرچه انگیزه‌اش نسبت به شخصی که صرفاً به دنبال تمتعات مادی و جسمانی است قدری فراتر رفته، ولی هنوز هم در حیطه لذات اسیر است؛ با این تفاوت که با درایت و روشن‌بینی لذات قلیل و متناهی دنیوی را با لذات کثیر و نامتناهی عالم آخرت معاوضه می‌نماید و چه بسا که منشأ این دوران‌دیشی نیز همان حب ذات و حب نفس باشد.

چون در نظر کسانی که ایمان به عالم آخرت دارند همه لذت‌های دنیا و تمام مشتیهات آن در جهت کیفی و کمی‌اش نسبت به لذت‌های عالم آخرت و لذت‌های بهشتی که همه خواسته‌های دل و لذت‌های چشمگیر را به طور دائم و به گونه‌ای جاوید در بر دارد چیز بسیار کوچک و غیرقابل توجه است بلکه در حقیقت میان متناهی و غیرمتناهی نسبتی نمی‌توان فرض کرد، بنابراین سعادت در نظر مؤمنین به عالم آخرت در آن است که موجب رفتن به بهشت باشد و شقاوت به نظر آنان در آن است که موجب رفتن به دوزخ باشد.

برخی اصل سودمندی را تنها معیار نهایی درباره‌ی درستی و نادرستی و ارزش و الزام اخلاقی می‌دانند و نزد آنها کارهایی که به سود عموم مردم است از ارزش و الزام اخلاقی برخوردار است و کارهایی که زیان عمومی در پی دارد قبیح است و باید از آنها اجتناب شود. طرفداران سود عمومی دو گروه‌اند: گروهی سود عمومی را برای رسیدن به منفعت شخصی توصیه می‌کنند و گروهی بدون در نظر گرفتن منافع شخصی آن را مطلوب می‌دانند (خواص، ۱۳۸۵)

همان‌گونه که گذشت امامیه و معتزله، حسن و قبح را وصف ذاتی افعال می‌دانستند، برخلاف اشاعره که حسن و قبح افعال را تابع امر و نهی الهی قرار می‌دادند. این دیدگاه سوم در واقع همان مبنای اشاعره است. براساس این نظریه معیار درستی و نادرستی و الزام اخلاقی یا ترک آن اراده یا قانون خداست. بدین ترتیب امر و نهی خداوند است که امور را اخلاقی و یا ضد اخلاقی می‌نمایند و در غیر این صورت ذات فعل به صورت فی نفسه نه متصف به حسن می‌شود و نه قبح!

این در حالی است که وجدان و عقل سلیم آدمی مادامی که اوامر و نواهی حضرت خداوندی را نیز لحاظ ننماید و یا حتی معتقد به آیین و مذهبی نباشد حکم به پسندیده بودن عدالت، صداقت، وفا و دوستی نموده و از ظلم و تجاوز و نفاق، اعلام انزجار و بی‌میلی می‌نماید.

گویا این خود افعال و امور هستند که فی‌نفسه و با قطع نظر از امر و نهی الهی واجد و یا فاقد ارزش می‌باشند. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که چگونه است که بعضی افعال، ذاتاً خیر و نیکو و بعضی دیگر ذاتاً شر و قبیح شمرده می‌شوند؟! به عبارت دیگر با قائل شدن به عقلانی بودن حسن و قبح افعال، پاسخ تکمیل نمی‌شود بلکه لازم است مسئله را قدری عمیق‌تر تحلیل کنیم.

انسان موجودی دوجنبه‌ای است که علاوه بر این جسم خاکی، دارای روحی بلند و الهی از ساحت مقدس است. انسان به لحاظ داشتن این تحفه ملکوتی فطرتاً عاشق کمال مطلق است که از این عشق، عشق به مطلق کمال که آثار کمال مطلق است نتیجه می‌شود. لازمه این فطرت، گریز از نقص مطلق و بالطبع مطلق نقص خواهد بود. بدین ترتیب آدمی ذاتاً عاشق حق تعالی و جلوه‌های او که مظاهر کمال مطلق است بوده و از تمامی مظاهر نقص و فقدان گریز دارد.

ای دوست به عشق تو دچاریم همه      در یاد رخ تو داغداریم همه  
گر دور کنی یا بپذیری ما را      در کوی غم تو پایداریم همه

(امام خمینی، ۱۳۸۵ج، ص ۲۴۰).

این عشق و گرایش به کمال مطلق، منشأ و مبدأ تمامی افعال و کردار انسان است؛ به طوری که اگر انسان، طالب علم و حکمت است و یا اگر جاه‌طلبی و قدرت و مکننت، انگیزه و هدف وی در زندگی به شمار می‌رود و یا حتی اگر شهوت و خواهش‌های نفسانی، راهبر او در زندگی است، همه و همه از این‌رو است که این امور نزد او مظاهری از این کمال مطلق، به شمار می‌روند و این خطا و اشتباه در تشخیص از محجوب بودن فطرت اولیه او ناشی می‌شود؛ چرا که فطرت اولیه آدمی ملکوتی است، ولی او خود با افکار و کردارهای ناپسند، آن فطرت نورانی را به ظلمت‌کده‌ای مبدل نموده که جز خواهش‌ها و نیازهای پست و فرومایه، هم و غم دیگری ندارد!

تو را ز کنگره عرش می‌زنند صغیر      ندانمت که در این دامگه چه افتادست

فرمایش حضرت امام در این خصوص چنین است:

باید دانست که عشق به کمال مطلق، که از آن منشعب شود عشق به علم مطلق و قدرت مطلقه و حیات مطلقه و اراده مطلقه و غیر ذلک از اوصاف جمال و جلال، در فطرت تمام عائله بشر است و هیچ طایفه‌ای از طایفه دیگر، در اصل این فطرت ممتاز نیستند، گرچه در مدارج و مراتب فرق داشته باشند. لکن به واسطه احتجاب به طبیعت و کثرت و قلت حجب در تشخیص کمال مطلق، مفترق و مختلف شده‌اند. مثلاً آن فیلسوف عظیم‌الشان که همه عمر خود را صرف در فنون کثیره و ابواب و شعب آن می‌کند با آن سلطان و پادشاه که به سعه سلطنت خود می‌کوشد و در راه آن رنج‌ها می‌برد و عشق به نفوذ قدرت و سلطنت خود دارد و آن تاجر که عشق به جمع ثروت و مال و منال دارد در اصل عشق به کمال فرق ندارند... (امام خمینی، ۱۳۸۵ب، ص ۸۰-۸۱)

در ادامه، ایشان به صراحت، ریشه و منشأ این انحراف را در غبارآلوده شدن فطرت انسان می‌دانند که قادر نیست کمالات ناقص و محدود و نسبی را از کمال مطلق و دائمی تشخیص دهد:

و این اختلاف در تشخیص از احتجاب فطرت است؛ زیرا این خطا در تشخیص مصداق محبوب است و این از عادات مختلفه و تربیت‌های متفاوت حاصل می‌شود. هر یک به اندازه حجاب خود از محبوب مطلق خود، محبوب است و هیچ یک از این‌ها آنچه را که دل‌باخته‌ اویند و دنبال آن می‌روند و نقد عمر در راه آن صرف می‌کنند، محبوب آنها نیست؛ زیرا که هر یک از این امور، محدود و ناقص است و محبوب فطرت، مطلق و تام است و از این جهت است که آتش عشق آنها به رسیدن به آنچه به آن متعلق‌اند فرو ننشیند (همان، ص ۸۱)

در محفل دوستان بجز یاد تو نیست  
شیرین لب و شیرین خط و شیرین گفتار  
آزاده نباشد آنکه آزاد تو نیست  
آن کیست که با این همه فرهاد تو نیست

(امام خمینی، ۱۳۸۵ج، ص ۲۰۰).

### تبیین معیار صحیح در سنجش ارزش افعال

تا این‌جا مشخص گردید که روح انسان، طالب کمال مطلق است و انگیزه و هدف تمامی افعال و اعمال وی وصول و دستیابی به آن کمال مطلق است و به عبارتی وصول به قرب الهی، هدف والای انسان است؛ چه خود از این هدف آگاه باشد یا نباشد!

«یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فمُلاقیه» (انشقاق/۶) اکنون مطلب را چنین پی می‌گیریم:

اعمالی که انسان را در رسیدن به این کمال مطلق یاری کند خوب و پسندیده هستند و اعمالی که انسان را از این هدف، دور نمایند قبیح و ناپسندند. یعنی ملاک در حسن و قبح اعمال، میزان مقرب بودن و یا مبعّد بودن آنها به درگاه الهی است، نه این‌که لذت‌بخش بودن و یا سودمندی همگانی و یا حتی امر و نهی الهی ملاک سنجش افعال باشد؛ که هر امری که لذت بیش‌تری دربرداشته باشد و یا این‌که سودمندی آن برای همگان افزون‌تر باشد احسن به شمار آید. بلکه ارزشمندی اعمال تابع میزان تأثیری است که در وصول انسان به غایت خلقت دارند و چون غایت خلقت انسان، وصول و بلوغ او به جوار قرب خداوندی است اعمال جوارحی و جوانحی به میزان قدرتی که در رساندن به این هدف عالی واجد باشند از ارزش برخوردار می‌شوند. این‌جاست که بحث نیت و انگیزه و یا همان حسن فاعلی، مطرح می‌شود.

### نقش نیت در ارزش‌گذاری امور

طبق مبنای مذکور، هر عملی جوارحی یا جوانحی، دنیوی یا اخروی، عبادی یا غیرعبادی، اگر انسان را در نزدیک شدن به ساحت قدس باری تعالی یاری کند، حسن و نیکوست و اگر او را از این ساحت مقدس دور نماید قبیح و ناپسند است این‌جاست که کلید واژه مهمی تحت عنوان نیت، مطرح می‌شود که در تعالیم دینی نیز از اهمیت خاصی برخوردار است؛ چرا که ارزش اعمال را در گرو نیت صحیح و خالصانه آنها دانسته‌اند. طبق این مبنا، اعمال دنیوی به ظاهر ساده اگر با انگیزه و نیت الهی انجام گیرد ارزشمند است و اعمال عبادی بسیار مهم مانند نماز، روزه، جهاد،... با نیت غیرالهی نه تنها از خیر انتفاع ساقط بوده و فاعل خویش را سعادتمند نمی‌گردانند بلکه موجبات سقوط وی در حجیم را فراهم می‌سازند.

حضرت امام در ضمن وصیت‌شان به این مهم توجه می‌نمایند:

پسرم! نه گوشه‌گیری صوفیانه دلیل پیوستن به حق است و نه ورود در جامعه و تشکیل حکومت، شاهد گسستن از حق. میزان در اعمال، انگیزه‌های آنهاست؛ چه بسا عابد و زاهد منزوی و عزلت‌گیری که گرفتار دام ابلیس است و چه بسا متصدی امور حکومتی که با انگیزه الهی به قرب حضرت حق نائل می‌شود (صحیفه امام، ج ۱۸، ص ۵۱۲) و در عبارت زیبای دیگری چنین می‌فرمایند:

«میزان... قیام لکه است، هم در کارهای شخصی و انفرادی و هم در فعالیت‌های اجتماعی. سعی کن در این قدم اول، موفق شوی... اگر با انگیزه الهی مُلک جن و انس کسی را باشد... عارف بالله و زاهد در دنیا است و اگر انگیزه نفسانی و شیطانی باشد هر چه به دست آورد اگر چه یک تسبیح باشد، به همان اندازه از خداوند تعالی... فاصله گرفته» (همان، ص ۵۱۲-۵۱۳).

بدین ترتیب در حسن و قبح افعال، به غیر از حسن فعلی، حُسن فاعلی هم دخیل است؛ یعنی غیر از این که خود افعال باید به گونه‌ای باشد که مقرب انسان به کمال مطلق محسوب گردند نیت و انگیزه صاحب آن فعل نیز در حَسَن و قَبیح بودن فعل، مؤثر است.

اگر عقل آدمی در مسیر درست و سالم، هدایت شده باشد و نیز فطرت او در حجاب‌های ظلمانی، اسیر و زندانی نباشد گرایش خویش را به کمال مطلق، ادراک می‌نماید و به این لذات محدود و فانی دنیوی، قانع نمی‌شود بلکه تا رسیدن به آن غایه الغایات از پا نمی‌نشیند. چنین انسانی با تکیه بر عقل و فطرت خویش به سادگی به صحّت این حکم گواهی می‌دهد که:

تمامی اموری که انسان را در رسیدن به این کمال نهائی، مدد نماید نیک و ارزشمندند و اموری که حتی قدمی، انسان را از این غایت مقدس دور نمایند شنیع و مردودند.

حضرت امام، به صراحت این سرگردانی انسان را در عالم طبیعت به واسطه فطرت ظلمانی او می‌دانند و از این جهت جمیع شرور را به او برمی‌گردانند و راه رسیدن به خیر و سعادت را در تبعیت نمودن از احکام فطرت الهی انسان می‌دانند:

«پس جمیع شرور، از احتجاب فطرت بلکه از فطرت محجوبه است و خود فطرت به واسطه اعتناق و اکتناف آن به حجاب‌ها، شریّت بالعرض پیدا کرده و شریر شده است، بعد از آنکه خیر بوده است. و اگر این حجاب‌های ظلمانی بلکه نورانی از رخسار شریف فطرت برداشته شود، آنوقت عشق به کمال مطلق، بی حجاب و اشتباه در او هویدا شود و محبوب‌های مجازی و بت‌های خانه دل را در هم شکند و خودی و خودخواهی و هر چه هست زیر پا نهد و دستاویز دلبری شود که تمام دل‌ها به آن متوجه است (امام خمینی، ۱۳۸۵، ص ۸۲).

### ثمرات و فواید نظر مختار حضرت امام در ارزش‌گذاری افعال

اکنون که به پایان این نوشتار نزدیک می‌شویم جا دارد در اشاره‌ای اجمالی، محاسن و مزایای این ملاک تا حدودی تبیین گردد. این امر علاوه بر این که در شفاف‌سازی اصل بحث کارآمد است علو و برتری این دیدگاه را که نشأت گرفته از دین مبین اسلام است نمایان می‌سازد.

## مطلق و دائمی بودن

یکی از مباحث مهم فلسفه اخلاق، مسئله مطلق یا نسبی بودن ارزش‌های اخلاقی است. پذیرش هر یک از این دو دیدگاه پیامدهای بسیاری به دنبال دارد. مطلق‌گرایان برخلاف قائلین به نسبیت اخلاق، عقیده دارند احکام اخلاقی، مطلق، ثابت و تغییرناپذیرند و چنین نیست که تابع میل و سلیقه، شرایط متفاوت زمانی، مکانی و یا فردی و جمعی قرار گیرد.

سابقه این بحث به یونان باستان و قبل از میلاد مسیح می‌رسد. سوفسطائیان از قائلین به نسبیت اخلاقی به شمار می‌رفتند ولی با ظهور سقراط، بحث از مطلق بودن ارزش‌های اخلاقی قوت گرفت.

«... ارزش‌های اخلاقی، ثابت و دائمی است و این افتخار جاودانی نصیب سقراط است که دوام و ثبات این ارزش‌ها را دریافت و درصدد برآمد که آن‌ها را در تعاریف کلی، ثابت و مستقر سازد به طوری که بتوانند همچون راهنما و قاعده‌ای در رفتار انسانی در نظر گرفته شوند» (کاپلستون، ۱۳۸۵، ص ۱۳۲).

در دیدگاه لذت‌گرایان نیز خیر با لذت یکی گرفته می‌شود و نتیجه طبیعی آن این است که امری که نزد یک شخص، لذت‌بخش و در نتیجه خیر است نزد شخص دیگری این‌گونه نباشد؛ چون لذات انسان‌ها از فردی به فرد دیگر و از زمانی تا زمانی دیگر، متغیر است و بدین ترتیب خیر و شر هم متغیر خواهد بود و این همان نسبیت ارزش‌هاست. واضح است که اشکالات و مسائل متعددی فراروی قائلین به نسبیت اخلاق قرار دارد که برای حفظ انسجام مکتب‌شان بایستی منصفانه پاسخگوی این اشکالات باشند. با توضیحاتی که از رأی مختار حضرت امام (ره) با عنایت به آثار معظم له بیان گردید روشن می‌شود که این معیار، مطلق و دائمی است و ملاکی نیست که با تغییر شرایط زمان و مکان و یا تغییر افراد انسان دگرگون شود؛ چرا که این ملاک با در نظر گرفتن شاکله وجودی انسان در هنگام خلقت شکل می‌گیرد و نقطه اتکاء آن به قول آن بزرگوار فطرت انسانی است که این فطرت هم مشترک در میان تمامی انسان‌ها و در همه اعصار و قرون است. در حقیقت، دستیابی به این ملاک با در نظر گرفتن سعادت و شقاوت انسانی است و امری نسبی، موقت و گذرا نخواهد بود.

## ۱. الزام‌آور بودن

از جمله محاسن و مزایایی که برای ملاک و معیارهای اخلاقی تعریف می‌شود این است که در مقام عمل الزام‌آور باشد؛ یعنی آن درجه از توانایی را واجد باشد که پیروان آن مکتب را به عمل بر طبق آن معیار، تهییج نماید و به طور ساده‌تر معیار اخلاقی کارآمد، آن معیاری است که ضمانت اجرای محکمی در بر داشته باشد.

سقراط اگرچه در بحث تعریف مفاهیم اخلاقی، توشه گرانهای مطلق بودن اخلاق را به ارمغان آورد ولی از آن‌جا که زیربنای مباحث اخلاقی وی، طبیعت هماهنگ انسانی است ضمانت اجرای کافی ندارد.

کاپلستون در این باره چنین می‌گوید:

«این در حکم توسل به آن چیزی است که ما «قانون طبیعی» می‌نامیم، که بیانی است از طبیعت انسانی، و به پرورش هماهنگ آن منجر می‌شود چنین اخلاقی در واقع، غیر کافی است؛ زیرا «قانون طبیعی» نمی‌تواند یک



نیروی تکلیف اخلاقی حاصل کند که برای وجدان الزام‌آور باشد؛ مگر این‌که بنیادی مابعدالطبیعی داشته باشد و مبتنی باشد بر یک مبدأ متعالی یعنی خدا، که اراده‌اش برای انسان در «قانون طبیعی» ظاهر و بیان شده است. (همان، ص ۱۳۲)

چنین گرایشی در اخلاق در مورد ارسطو نیز صادق است. در بیانی که ارسطو از فضائل اخلاقی به دست می‌دهد طبیعت انسانی صرفاً را مورد بحث قرار می‌دهد و علم اخلاق خود را بر خصائص کلی عمومی طبیعت انسانی بنیاد می‌نهد (همان).

ولی بر طبق مبنای مختار، اگر انسان دارای شخصیت سالم و به دور از امراض باطنی باشد، در پیروی از این ارزش‌ها کاهلی نمی‌کند؛ بلکه تمامی همت خود را در این مصروف می‌دارد که این زندگانی موقت و چند روزه دنیا را به شکلی سپری نماید که در دیار ابدی در جوار رحمت الهی به سعادت نائل گردد.

## ۲. توجه داشتن به همه ابعاد وجودی انسان

بسیاری از شاخصه‌های ارزش‌گذاری افعال، چه آن‌هایی که ذکر شد و چه آن‌هایی که به لحاظ ضیق مجال، از ذکر آن‌ها اجتناب گردید، تنها جنبه یا وجهه‌ای از وجود انسان را مورد توجه قرار می‌دهند. به علاوه که در بعضی، صرفاً بر تفکر مادی گرایانه استوار شده‌اند و حیات معنوی و اخروی انسان، به کلی مغفول عنه واقع شده است و این از نقاط ضعف اساسی آن مکاتب به شمار می‌رود.

در صورتی که، در برنامه‌ریزی اسلامی، هر میلی و هر گرایشی به گونه‌ای متعادل مورد توجه واقع شده، به طوری که رعایت حد اعتدال و پرهیز از هرگونه افراط و تفریط در آن، انسان را همواره در مسیر مستقیم نگاه می‌دارد؛ به عنوان مثال نظر حضرت امام، در مورد قوه شهوت و ارضای متعادل آن چنین است:

«بدان که قوه شهوت از قوای شریفه‌ای است که حق تعالی به حیوان و انسان، مرحمت فرموده برای حفظ شخص خود و بقای آن در عالم طبیعت و برای ابقای نوع و حفظ آن و اگر انسان این قوه را نداشت به واسطه محللات خارجیّه و داخلیّه به اسرع اوقات، رو به فنا و زوال می‌گذاشت و تحصیل بدن مایتحلل نمی‌کرد، و چون تحصیل سعادت ابدی بی‌بقای در عالم دنیا و اقامه در نشئه طبیعت صورت نگیرد سعادت ابدی انسان و حیات شریف ملکوتی او مرهون منت این قوه شریفه است و نیز این قوه را مدخلیت تام و دخالت کامل است در تشکیل عائله شریفه و نظام مدینه فاضله و... و این قوه در وقتی کفیل این سعادات شخصیّه و نوعیه است که از حدود اعتدال تخطی و تجاوز نکند و از تحت موازین عقلیه و الهیه، خارج نشود» (امام خمینی، ۱۳۸۵ ب، ص ۲۷۹-۲۸۰).

آری اگر چه سعادت انسان در وصول به لقاء پروردگار تعریف می‌شود و شقاوت وی در حرمان و دوری او از جوار مقدس حضرت اله خلاصه می‌شود ولی این، ملازم با این معنا نیست که گوشه‌گیری صوفیانه و ریاضت‌های زاهدانه، مطلوب و پرداختن به امور دنیوی منفور واقع شود؛ آنچه مورد مذمت قرار می‌گیرد حب دنیا و وابستگی به آن است که ریشه و منشأ تمامی مفاسد اخلاقی محسوب می‌شود؛ به عبارتی میزان، وابستگی و دلبستگی به دنیا است که اگر در کسی یافت شود موجبات هلاکت او فراهم می‌گردد ولی در غیر این صورت، پرداختن به دنیا و در عین حال تخلیه قلب از حب و وابستگی به آن، محل اشکال نیست.

در نظر حضرت امام (ره) نیز میزان برای اهل دنیا بودن، دارائی و سرمایه فرد نیست، بلکه میزان، علاقه و وابستگی اوست. از این رو می‌فرمایند که اهل دنیا الزاماً کسانی نیستند که کاخ و قصرهای مجلل دارند. ممکن است کسی ثروت فراوان داشته باشد ولی اهل دنیا نباشد و یا برعکس، ممکن است طلبه‌ای یک کتاب داشته باشد ولی اهل دنیا باشد! میزان، علاقه است. میزان دنیا آن علاقه‌ای است که انسان به این اشیاء دارد و این علاقه از حبّ نفس است (امام خمینی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۳-۱۴۴).

آری! اعراض قلب از دنیا مطلوب است نه اعراض تن از آن!

انسان پس از آنکه حطام دنیا و لذائذ عالم مُلک را رو به زوال و تغییر دید و عاقبت امر آن‌ها را فساد و افول دید بایستی به راحتی قلب را از آن‌ها اعراض دهد و از اشتغال به آن، قلب خود را فارغ نماید. (امام خمینی، ۱۳۸۵ الف، ص ۸۳)

### ۳. جامع و فراگیر بودن

در بیانی که به اجمال پیرامون نظرات مختلف ارائه شده در معیار پسند و ناپسند آمدن افعال گذشت، این‌گونه به دست آمد که این شاخص‌ها هر یک به جنبه‌ای از وجود انسان، توجه و از سایر حیثیت‌های وجودی وی غفلت نموده‌اند. از این رو به تنهایی کافی نخواهد بود؛ ولی در بیانی که از دین اسلام و از زبان حضرت امام خمینی در تعیین اسلوب ارزش گذشت این نقصان به وجهی نیکو جبران می‌شود و از آن‌جا که چنین سبکی در سنجش افعال به همه ابعاد آدمی نظر دارد نسبت به سایر ملاک‌ها که تک بعدی است جامعیت و احاطه دارد.

به عنوان مثال، انسانی که مطابق این برنامه زندگی نماید واضح است که سایرین در کنار او از امنیت و سلامت فردی و اجتماعی برخوردار خواهند بود و به واقع چنین انسانی در سلوک و نحوه معاشرت با افراد، نه تنها خود به سعادت و کمال، نائل می‌شود بلکه آنها را نیز بهره‌مند خواهد ساخت. بدین ترتیب غایت آن ملاکی که سودمندی عمومی را در ارزشمند بودن اعمال دخیل می‌داند، در این نظام به دست می‌آید. به علاوه که لذت راستین و حقیقی نیز در پیروی از فطرت انسانی و قرار گرفتن در مسیر هدایت الهی که منطبق بر خواسته‌های حقیقی و اصیل یک انسان خداجوست، معنا می‌یابد.

ابن سینا در اشارات و تنبیهات، در توصیف لذت و ابتهاج عارف حقیقی چنین می‌گوید:

العارف هش بشّ بسّام (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۳۹۱).

او شادی و نشاط وافر و ابتهاج را از ویژگی‌های یک عارف راستین می‌داند.

همان‌گونه که گذشت حضرت امام، ریشه و سرچشمه تمام مفسد اخلاقی را حبّ دنیا دانسته و در بسیاری از آثار فلسفی، اخلاقی و عرفانی خویش به مناسبت‌های مختلف از این مفسده عظیم به عنوان عامل مخربی که تمامی مفسد دیگر از آن تغذیه می‌شود یاد می‌کنند و تنها راه علاج را برای نیل به سعادت، ریشه‌کن نمودن این محبت از بیت قلب انسانی می‌دانند:

«علاج قطعی اکثر مفسد به علاج حبّ دنیا و حبّ نفس است؛ زیرا که با علاج آن، نفس دارای سکونت و

طمأنینه شود و قلب آرامش پیدا کند و دارای قوه و ملکه اطمینان شود... و چون محبوب او طعمه اهل دنیا

نیست دنبال آن به جوش و خروش برنخیزد و قطع ریشهٔ محبت دنیا گرچه امر مشکلی است... ولی هر امر مشکلی با اقدام و تصمیم عزم آسان شود» (امام خمینی، ۱۳۸۵ ب، ص ۲۵۴). معظم له، در بیانی دیگر به توصیهٔ عملی نیز مبادرت می‌ورزند:

راه رسیدن به سعادت‌مندی این است که درخت حبّ دنیا را از ریشه برکند و طریق علاج عملی آن این است که معامله به ضد کند؛ یعنی اگر به مال و منال، علاقه دارد با بسط ید و صدقات واجبه و مستحبه ریشهٔ آن را از دل بکند و یکی از نکات صدقات کم شدن علاقه به دنیا است. (امام خمینی، ۱۳۸۵ الف، ص ۵۰-۵۱)

مهم، این جاست که در نظر امام این حبّ دنیا خود معلول علتی است که آن حبّ نفس است. به عبارتی حبّ نفس منشأ پیدایش حبّ دنیا خواهد شد. ایشان «در تفسیر سوره حمد» به صراحت این مطلب را بیان می‌کنند (امام خمینی، ۱۳۸۴) و در جای دیگر از همین کتاب شریف چنین می‌فرمایند:

«همهٔ بلاهایی که سر انسان می‌آید از این حبّ نفس است، [از این] که آدم خودش را دوست دارد» (امام خمینی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۸).

اکنون به جاست که به مبنای فلسفی حضرت امام در مسئله وجود رابط معلول اشاره شود. ایشان بر طبق مسلک صدرائی خویش همهٔ ماسوی‌الله را عین ربط و فقر و احتیاج می‌دانند که در حقیقت وجودی مستقل از واجب‌الوجود ندارند بلکه همگی ظلّ اویند. به عبارتی که ملاصدرا در نظر عالی خود که به اتصال فلسفه و عرفان می‌انجامد و به قول خودش موجبات اکمال فلسفه و اتمام حکمت را فراهم می‌آورد معلول را نسبت به علت عین ربط و فقر و احتیاج می‌داند نه ذاتی مرتبط و فقیر و محتاج. در این نظریه که این حکیم بزرگ آن را برهانی و مستدل می‌نماید ممکنات در مقایسه با خداوند هیچ‌گونه استقلالی نخواهند داشت.

بدین ترتیب از طرفی منشأ تمام رذائل و قبايح را در حب دنیا دانستیم که خود، ریشه در حب نفس داشت و از طرفی دیگر این نفس در حقیقت، وجود مستقلی ندارد و شأنی از شئون حضرت خداوندی است و لذا حیثیت استقلالی ندارد که محبت و علاقه به آن، بتواند انسان را از صراط مستقیم، منحرف نماید. بدین معنا که انسان جاهل، چون به حقیقت واقف نیست برای خودش، ذات و شخصیتی در نظر می‌گیرد و سپس به آن خود دروغین مغرور می‌شود، درحالی‌که در نظر عرفانی دقیق نه تنها انسان بلکه همهٔ ماسوی‌الله، تنها ظلّ و ربط و احتیاج به حضرت حق هستند و هیچ‌گونه استقلالی ندارند.

حضرت امام می‌فرماید: همهٔ بلاهایی که سر انسان می‌آید از این حبّ نفس است، از این که آدم، خودش را دوست دارد؛ در صورتی که اگر ادراک کند و واقعیت مطلب را وجدان نماید، نفس، خودش چیزی نیست، بلکه متعلق به غیر است و در واقع حبّ غیر است، ولی به غلط، نامش را حبّ نفس گذارده‌اند و همین است که انسان را خراب می‌کند (همان، ص ۱۰۸).

### ذومراتب بودن ارزش در افعال اخلاقی

یکی از نظرات مشهور در فلسفه که سابقهٔ آن به فلهلویون ایران باستان می‌رسد تشکیکی بودن حقیقت وجود است؛ یعنی وجود، یک حقیقت واحدی است ذومراتب که اختلاف مرتبهٔ شدید و مرتبهٔ ضعیف آن در همان حقیقت وجود است. حضرت امام بر طبق اصالت وجود بر این عقیده‌اند که در عالم، جز وجود چیز

دیگری اصالت و حقیقت ندارد و تمامی کمال، جمال و خیرات نیز به وجود برمی‌گردد و بدین ترتیب به مساوقت خیر و وجود حکم می‌کنند:

«آنچه از سنخ کمال و از جنس جمال و تمام است راجع به عین وجود و اصل حقیقت هستی است و در دار تحقق، جز یک اصل شریف که سرچشمه تمام کمالات و منشأ تمام خیرات است نیست و آن حقیقت وجود است» (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص ۶۰۶-۶۰۷).

کلیه خیرات بالذات به حقیقت وجود رجوع کند و به اشیاء دیگر که اطلاق می‌شود به ملاحظه نحوه وجود آنهاست، چنانچه شرّاً بالذات، عدم وجود یا عدم کمال وجود است و اطلاق آن بر اشیاء دیگر از قبیل موزیات و حیوانات ضاره، بالعرض است (همان، ص ۶۴۱). بدین ترتیب از آنجا که منشأ تمام خیرات به وجود منتهی می‌شود و نیز خیر و وجود مساوق هستند از این رو سلسله خیرات هم مشکک خواهد بود و خیرات عالی و دانی خواهیم داشت.

حضرت امام (ره) معتقدند وجود هر چه هست خیر و سعادت است و تفاوت مراتب سعادت، برحسب تفاوت کمال وجود است که هر چه وجود، کامل تر باشد خیر و سعادتش بیش تر خواهد بود. پس خیر مطلق به معنای سعادت مطلق است و سعید به طور اطلاق آن است که موجود کامل بوده باشد و نقص برحسب مراتبی که دارد در مقابل این سعادت و کمال واقع است. بدان معنی که هر اندازه وجودش ناقص باشد از سعادت محروم و به شقاوت نزدیک خواهد بود.

و این تشکیکی بودن خیر و مراتب داشتن آن مسئله‌ای است که در فلسفه اخلاق مورد توجه قرار می‌گیرد. بدین ترتیب اموری که از حیث ارزش، فعل خیر اخلاقی محسوب می‌شوند از نظر میزان ارزشمندی در یک رتبه و درجه قرار ندارند، برخی اعلی و اشرف هستند و برخی اخس؛ در امور شرّاً و ناپسند نیز وضع بر همین منوال است.

«همه خیرهای واقعی، به یک اندازه خیر نیستند در مقیاس امور مطلوب، برخی در مرتبه بالاتر از برخی دیگر قرار می‌گیرند. خیرهای نازل‌تر، خیرهای محدود چون لذت نفسانی و ثروت‌اند و خیرهای والاتر چون معرفت که نمی‌توانند حلاً افراط داشته باشند، خیرهای نامحدود هستند» (ادلر، ۱۳۷۹، ص ۱۹۹).

### فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۳). **الاشارات و التنبیها**، ج ۲، چاپ اول، قم، نشر البلاغه.
۲. آدلر، مورتیمر جی (۱۳۷۹). **ده اشتباه فلسفی**، ترجمه ان‌شاءالله رحمتی، چاپ اول، تهران انتشارات بین المللی الهدی.
۳. خمینی (امام)، روح الله، (۱۳۸۴) **تفسیر سوره حمد**، چاپ نهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲) **طلب و اراده**، ترجمه و شرح احمد فهری، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵ الف)، **آداب الصلوه**، چاپ سیزدهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵ ب) **شرح حدیث جنود عقل و جهل**، چاپ دهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵ ج)، **دیوان امام**، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). **شرح چهل حدیث**، چاپ بیست و هشتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱) **جلوه‌های رحمانی (نامه عرفانی امام)**، چاپ اول، تهران، معاونت فرهنگی هنری بنیاد شهید انقلاب اسلامی.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۹). **نقطه عطف**، چاپ اول، تهران.
۱۱. خواص، امیر و جمعی دیگر، (۱۳۸۵) **فلسفه اخلاق**، چاپ اول، قم، دفتر نشر معارف
۱۲. عابدی، احمد. (۱۳۸۵) **دفتر عقل و قلب (پرتوی از اندیشه‌های عرفانی و فلسفی امام خمینی)**، چاپ اول، قم، انتشارات زائر.
۱۳. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۵) **تاریخ فلسفه یونان و روم**، ج ۱، ترجمه جلال الدین مجتبیوی، تهران، انتشارات سروش و علمی و فرهنگی.
۱۴. معلمی، حسن. (۱۳۸۰) **مبانی اخلاق در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی**، چاپ اول، تهران، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.