

Human Being and Caliphate-oriented Ethics Bases of Imam Khomeini's Mystical Ethics

Mahdi Baratifar*

Hadi Vakili**

Abstract

According to the normative theories, one can speak of the three types of duty-based ethics, result-based ethics, and virtue-based ethics. A study of the history of Islamic rational-narrative traditions reveals the foundations and perspectives of all three types of ethics among Muslim thinkers. According to the authors, the fourth type of ethics can also be considered as "Caliphate-oriented ethics", which is based on the assumption and succession between man and God, or in the sense of human Rabbi and Abd. In this article, we attempt to examine the concept of "Caliphate-based ethics" by examining the mystical ethics in the tradition of theoretical mysticism. According to the authors, (1) this type of ethics may be the correct interpretation of "mystical ethics" - in the tradition of theoretical mysticism attributed to Ibn al-Arabi; (2) Imam Khomeini's mystical ethics is more compatible with "caliphate-based ethics" than other normative ethics theories; and (3) Caliphate-based ethics is subordinated to virtue ethics. In fact, the Caliphate's ethics should be viewed as a virtue theory that differs in the nature of virtues, the method of recognizing virtues, and how to achieve virtues with conventional approaches to virtue ethics. In short, in this theory, virtues are the attributes of God, the method of recognizing virtues is the knowledge of the virtues, and the method of becoming virtuous is to imitate God and then become the

* PhD in Islamic Mysticism, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Islamic Azad University Science and Research Branch, Tehran, Iran, 70118949f@gmail.com

** Associate Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), Tehran, Iran (Corresponding Author), drhvakili@gmail.com

Date received: 2020-01-22, Date of acceptance: 2020-05-23

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

caliph of God through mystical conduct in three stages. Purification, Polishing, and Adornment. In fact, it is this methodology of knowledge and moral development that is based on anthropology and mystical theology, which is found in the mystical works of the school of theoretical mysticism, including the mystical works of Imam Khomeini.

Keywords: Mystical Ethics, Virtuous Ethics, Task-oriented Ethics, Result-oriented Ethics, Caliphate-oriented Ethics.

انسان و اخلاق خلیفه‌گرا

بنیان‌های اخلاق عرفانی امام خمینی (ره)

مهدی براتی‌فر*

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 نزد متفکران مسلمان دیده می‌شود. در این جا می‌توان از مفهومی جدید از اخلاق با عنوان «اخلاق خلیفه‌گرا» سخن گفت که بر مبنای مماثلت و جانمایی بین انسان و خدا یا به تعبیری رب و عبد و خلیفه‌گی اخلاقی انسان نهاده شده است. به نظر می‌رسد که این نوع اخلاق می‌تواند با نقد مدل‌های غیر خلیفه‌گرایانه مانند اخلاق عشق یا اخلاق شرم مدلول درستی از تعبیر «اخلاق عرفانی» را ارائه دهد؛ در حقیقت، گرچه اخلاق خلیفه‌گرا نظریه‌ای فضیلت‌گرایانه تلقی می‌شود، در چستی فضائل، روش شناخت فضائل، و نحوه نائل شدن به فضائل با رویکردهای مرسوم در اخلاق فضیلت‌گرا تفاوت دارد. در این نظریه، فضائل 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 اخلاق مبتنی بر آن نوع از انسان‌شناسی و خداشناسی عرفانی است که با مکتب اکبری و دیدگاه عرفانی امام خمینی (ره) هم‌سوئی دارد.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی عرفانی، اخلاق عرفانی، امام خمینی (ره)، اخلاق خلیفه‌گرا.

* دکترای 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، تهران، ایران (نویسنده مسئول)، drhvakili@gmail.com

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

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 یا به پیروی از فرامین الهی (هولمز ۱۳۸۵: ۱۶۸، ۲۳۷-۲۳۸). ملاک تعیین‌کننده درستی یا نادرستی اعمال در نظریه‌های دوم نتایج آنهاست (همان: ۶۰) که این نتایج می‌توانند لذت، قدرت، معرفت، آزادی یا هر چیز دیگری باشند (فرانکنا ۱۳۸۳: ۴۶؛ 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 می‌انجامند که به انجام اعمالی خاص در اوضاع و احوالی خاص (فرانکنا ۱۳۸۳: ۱۴۰) یا حصول استعداد برای دست‌زدن به اعمال به‌شیوه‌هایی خاص (گنسلر ۱۳۸۵: ۳۰۱) منجر می‌شوند و در واقع فضائل معیار داوری اعمالی می‌شوند که از منش فرد برخاسته‌اند (هولمز ۱۳۸۵: ۸۶). به‌طور کلی، فضیلت عبارت است از ملکه یا ویژگی‌ای که کاملاً ذاتی نباشد و تا حدودی به‌وسیله تمرین و ممارست یا با موهبت الهی به‌دست آمده باشد. علاوه‌براین، فضیلت ویژگی منش است، نه ویژگی شخصیت. فضیلت مستلزم گرایش به انجام عملی خاص در اوضاع و شرایط خاص است و نه فقط فکرکردن یا احساس کردن به‌شیوه‌ای 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 نزد متفکران مسلمان است و از سویی دیگر، بیان‌گر 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، پی‌آمدگرایی قاعده‌محور و قراردادگرایی و اخلاق تجربت‌اندیش را موافق با «اخلاق شرم» و «اخلاق عشقی» و به‌نوعی همان «اخلاق عرفانی» قلمداد کنند (همان: ۳-۷). در این میان به‌نظر می‌رسد اخلاق عرفانی ابهام‌بیش‌تری داشته باشد. در نگاه عرفانی، به‌نحو عام، و در مکتب عرفانی ابن‌عربی، به‌نحو خاص، ساحات وجودی انسانی مشتمل بر مراتب مختلف جسمانی، نفسانی، و روحانی معرفی شده است. جایگاه او در جهان هستی جایگاه خلیفه‌اللهی است و نسبت او با خداوند وحدت‌انگارانه است. روش شناخت حقیقت روشی شهودی و مبتنی بر مکاشفه است که مستلزم نزدیک‌شدن ساحت معرفت و وجود است، زیرا در این نگاه شناخت حقیقی چیزی برابر است با یکی‌شدن با آن چیز. از منظر ارزش‌شناسی نیز مهم‌ترین ارزش‌ها آن‌هایی 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 جدیدی از اخلاق با عنوان «اخلاق خلیفه‌گرا» پردازیم و نشان دهیم که اولاً مدلول درست تعبیر «اخلاق عرفانی» بنابر سنت عرفانی محیی‌الدین ابن‌عربی همین اخلاق خلیفه‌گراست نه اخلاق شرم یا اخلاق عشقی و غیره و ثانیاً نشان دهیم که نظریه اخلاق عرفانی امام خمینی (ره) با «اخلاق خلیفه‌گرا» بیش از دیگر نظریه‌های اخلاق هنجاری سازگاری دارد؛ و سوم این‌که اخلاق خلیفه‌گرا زیرمجموعه اخلاق‌های فضیلت‌گرایانه قرار می‌گیرد. درحقیقت، اخلاق خلیفه‌گرا را باید نظریه‌ای فضیلت‌گرایانه دانست، اما این اخلاق در چستی فضائل، روش شناخت فضائل، و نحوه نائل‌شدن به فضائل با رویکردهای مرسوم در اخلاق فضیلت‌گرا تفاوت دارد. به‌طور خلاصه، در این نظریه فضائل عبارت‌اند از اوصاف خداوند؛ روش شناخت فضائل عبارت است از شناخت ذات باری؛ و روش فضیلت‌مندشدن عبارت است از تشبه به خدا و به‌دنبال آن تبدیل‌شدن به خلیفه خداوند.

۲. سه‌گانه اخلاق

الف) اخلاق مصلحت‌اندیش: مطابق با نظر برخی از روشن‌فکران دینی، دین‌داری مصلحت‌اندیش و به‌تعبیری غایت‌اندیش یا معاملت‌اندیش نتایج و عواقب افعال دینی را

ملاک و مقوم دین‌داری می‌داند و فرد دین‌دار را به این وامی دارد که به‌شکلی آدابی - مناسکی، جمعی - آئینی 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 دینی‌ترند و بالعکس. به همین جهت، نظام فکری چنین دین‌دارانی برمبنای «محاسبه‌پذیری» ثواب و عقاب اعمال استوار و جهت دین‌داری‌شان 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 آن‌جاکه 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 به‌شمار 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 به‌زای ادای تکالیف و اطاعت از اوامر مولوی صورت می‌پذیرند. این خصوصیت جوهری، همان‌گونه‌که پس‌از این خواهیم دید، به‌منظور فهم اخلاق چهارم نقطه متمایز مهمی تلقی می‌شود. با توجه به توضیحات پیش‌گفته، از بین اصناف سه‌گانه عابد، زاهد، و عارف که ابن‌سینا در نمط نهم / اشارات از آن‌ها نام می‌برد (ابن‌سینا بی‌تا: القسم الرابع، ۵۹)، اخلاق مصلحت‌اندیش با دو نوع اول از این سه‌گانه تطابق دارد؛

ب) اخلاق معرفت‌اندیش: تأکید دین‌داری مصلحت‌اندیش بر تکلیف و تقلید بود، اما تأکید دین‌داری معرفت‌اندیش بر حق و تحقیق است و در واقع از این جهت، دین‌داری معرفت‌اندیش در حکم «آنتی‌تز» برای دین‌داری مصلحت‌اندیش به‌شمار می‌رود و برخی از ویژگی‌های آن دین‌داری در برابر این دین‌داری قرار می‌گیرد. ویژگی‌هایی که دین‌داری معرفت‌اندیش را متمایز می‌سازند عبارت‌اند از تحقیقی‌بودن، اختیاری - انتخابی‌بودن، غیراسطوره‌ای‌بودن، بدون روحانیت، فردی، نقدی، سیال، و غیرتقلیدی‌بودن (سروش ۱۳۸۰: ۱۵۰). دین‌دار معرفت‌اندیش در عرصه معرفت در مقابل دلیل‌گرا می‌کند و تابع اقوال است، نه انگیزه‌ها و احوال. بر این اساس، اخلاق دین‌داری معرفت‌اندیش به خود فعل نظر دارد، نه آثار و نتایج آن. در نتیجه، آنچه 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 اصول‌لایتنیغیر و ثابت اخلاقی ملتزم است و هم رویکرد اخلاقی دیوید راس را که به کثرت‌انگاری و موقعیت‌گرایی اخلاقی پای‌بندی

نشان می‌دهد. با توجه به این که در اخلاق معرفت‌اندیش رد و قبول این یا آن نظام اخلاقی بستگی تام و تمامی به دلیل و عقل و اقتضائات احیاناً ناهم‌گون و متعارض آن‌ها در موقعیت‌های گوناگون دارد، به همین دلیل، فضیلت اخلاقی از منظر این اخلاق به شناخت بهتر و پیراسته‌تر از خطا و درمقابل، رذیلت اخلاقی به «تقلب، تزویر، تحریف، غرور، ... و برهان‌ناگرایی تعریف می‌شود (همان: ۱۵۱). مبنای معرفت‌شناختی چنین اخلاقی برخلاف اخلاق مصلحت‌اندیش که بر «توجه مبتنی بر باید» استوار است، دفاع از «توجه مبتنی بر دلیل» است که طیفی گوناگون از نظریه‌های هنجاری اخلاق را در بر می‌گیرد. در این جا نیز همان موضع نوع گذشته، یعنی تثبیت موقعیت انسانی و البته این بار به سود حقیقت‌طلبی و حجت‌های عقلی، در کار است و به این ترتیب، با وجود این که هر دو نوع اخلاق به ترتیب با الوهیت/حقیقت مواجهه دارند، 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 دین‌داری ای «عشقی، کشفی، تجربی، یقینی، فردی، جبری، لبی، صلحی، بهجتی، وصالی، شهودی، قدسی، عرفانی، و رازآلود» تلقی کرد (همان: 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. آنچه این نوع دین‌داری را در بالا و رأس قرار می‌دهد همانا بُعد 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 این جا 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 (همان: ۱۵۵). انسان این نوع اخلاق، برخلاف 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 درباره اخلاق شرم

همان‌گونه که گذشت، اخلاق نوع سوم پارادیم حق و تکلیف را از اساس از میان برمی‌دارد و مفهوم دیگری را به میان می‌آورد که از نظر برخی از روشن‌فکران با عنوان «شرم» می‌توان

از آن یاد کرد. از این منظر، فرد دین‌دار در این‌جا خود را در برابر امر بی‌کرانی می‌یابد که شرم را در او تقویت می‌کند. فرد دین‌دار نه خود را مکلف می‌داند که هرچه می‌کند از سر عشق به باری تعالی است و نه خود را محق می‌داند که از برخی امور می‌تواند دست بکشد، چراکه هرچه می‌کند مبتنی بر رابطه‌ای شرم‌گون میان وی و خدای خویش است. اگر خطایی می‌کند خجل نیست که گناهی مرتکب شده، بلکه شرمگین است که رضایت محبوبش را به‌دست نیاورده است (دباغ ۱۳۹۶: صدا نت). خجلت احساسی روان‌شناختی است که آثار فیزیکی (سرخ‌ی و عرق) هم در پی دارد و گاه به‌سبب کمبود اعتمادبه‌نفس به وجود می‌آید، اما شرم را باید ترکیبی از احساسی آگزیستانسیال و امری معرفتی - شناختی قلمداد کرد؛ به این معنا که اولاً به به‌سان بسیاری از احساسات اخلاقی سبب می‌شود احوال آدمی تغییر یابد و ثانیاً این شرم را می‌توان نوعی توانایی معرفتی هم به‌حساب آورد (همان‌طورکه 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 به‌تعبیر روان‌کاوان جدید خود - نقادی کند. فرد شرمگین همواره از خود می‌پرسد که این فعل سبب شرمگین شدن من می‌شود یا خیر؟ (همان). به‌زبان عرفانی می‌توان گفت که خجلت از احوالی است که دوام و ثبات ندارد و رنگ‌به‌رنگ می‌شود، اما شرم از مقامات است و دارای تمکن و ثبات است. درعین‌حال، شرم را برخلاف خجلت «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» به‌شمار 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، ولی شرم آدمی را از انجام خطاها باز می‌دارد. اما هردوی 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 (همان).

مطابق با آنچه گفته شد، از منظر برخی از روشن‌فکران می‌توان اخلاق دین‌داری تجربت‌اندیش را مبتنی بر شرم دانست. فرد در مقام عاشقی قرار می‌گیرد و با حقیقت هستی ارتباط می‌گیرد. وقتی فرد تجربت‌اندیش 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 بازمی‌دارد و البته که انگیزه آن نرنجاندن معشوق است. به حقیقت، عشق و شرم دو روی یک سکه‌اند، عشق ساحت ایجابی امر اخلاقی است و شرم ساحت سلبی آن (همان). همان‌گونه که مدعی این دیدگاه بدان تصریح کرده است،

شرم را نباید لزوماً به‌مثابه فضیلت یا وظیفه دانست، بلکه می‌توان به‌عنوان «روش» آن را به‌خدمت گرفت. برای این کار 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 به‌عنوان روش با کثرت‌گرایی اخلاقی بر سر مهر است. درثانی خود را شبیه به نحله‌شهودگرایی اخلاقی می‌کنیم و می‌توان بسیاری از دلایل معرفتی آنان را به‌کار بست. برای مثال شرم را به‌مثابه 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 (همان: صدا نت).

این دیدگاه درنهایت با قراردادن شرم و عشق به‌منزله عناصر مرکزی نظریه شرم «اخلاق شرم» را همان اخلاق عرفانی معرفی می‌کند و معنای این اخلاق را این می‌داند که فرد شرم‌سار هرچه می‌کند یا نمی‌کند برای جلب رضایت و احیاناً نرنجاندن محبوب و معشوق خویش است.

براساس توضیحات پیش گفته، آنچه به‌منزله اخلاق عرفانی در این نظریه از آن یاد شده است کماکان (مانند نظریه‌های سه‌گانه پیش گفته در این مقاله) بر تقابل دوگانی بین انسان شرمگین و خدایی که نباید برنجد یا به‌غضب آید پای می‌فشارد. درحالی‌که صرف‌نظر از این‌که رعایت شرم را تکلیف، حق، وظیفه، یا فضیلت بدانیم یا ندانیم، ملاک اخلاق عرفانی (چنان‌که پس‌ازاین 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 درباب اخلاق دینی به‌شمار آورد.

۴. اخلاق خلیفه‌گرا

عمده نظریه‌های اخلاقی غیرعرفانی، اعم از اخلاق‌های سکولار و دینی، بر تقابل دوگانه‌انگارانه بین انسان و خدا یا به‌تعبیری عبد و رب تأکید می‌کنند و به‌ترتیب براساس

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 تأکید بر یگانگی/مماثلت بین آن‌ها و ثانیاً توسعه اعمال از جنبه‌های جارحی به جنبه‌های جانجی 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 سیروسلوک پی‌ریزی شده است که آغازش یقطه 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 برخلاف تصور برخی مخالفان، حتی دغدغه سعادت (دنیوی یا اخروی) را نیز ندارد. هدف اصلی اخلاق‌های سه‌گانه در نهایت اتصاف انسان به صفات حسنه و متعالی اما بشری است، درحالی‌که هدف اخلاق عرفانی نه اتصاف به صفات بشری، بلکه تبدیل صفات بشری به صفات الهی و درواقع جابه‌جایی صفات بشری و صفات الهی با یکدیگر است. درواقع، صفات الهی در این معنا و کاربرد هم‌چون فضیلت‌هایی در نظر گرفته می‌شوند که نیل به آن‌ها عبارت است از 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 درحقیقت 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 وجودشناختی، جهان‌شناختی، و انسان‌شناختی سرچشمه می‌گیرد که اینک به تفکیک به مهم‌ترین آن‌ها در این بحث می‌پردازیم:

الف) وحدت وجود: مطابق با وجودشناسی وحدت‌انگارانه عرفانی در مکتب ابن‌عربی، حقیقت وجود حقیقتی بسیط و واحد است و آنچه به جهان/ماسوی‌الله 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) به‌شمار نمی‌آید. در نتیجه، جهان و پدیده‌های گوناگون نهفته در آن در مقایسه با ذات حق باطل الذوات و ثانیه‌مایراه الاحول تلقی می‌شوند. البته این قضیه روی دیگری نیز دارد، زیرا نظریه وحدت وجود، چه در وحدت تشکیکی و چه در وحدت شخصی، هرچند یگانگی «خالق

و مخلوق» و به تعبیری «واحد و کثرت» و به تعبیر دیگر «رب و عبد» را مورد تأکید قرار می‌دهد، در عین حال به باطل بودن مخلوق، کثرت، یا عبد حکم نمی‌دهد و آن‌ها را مراتب واحد (حالت اول) یا اطوار آن (حالت دوم) به‌شمار می‌آورد. این جنبه از وحدت وجود بر مماثلت و مسانخت دو طرف در حقیقت وجود و افتراق آن‌ها از حیث حقیقت و رقیقت آن‌ها تأکید می‌کند. بنابراین، به نظر می‌رسد که هم یگانه‌انگاری محض و هم دوگانه‌انگاری محض راه به جایی نمی‌برند و همان‌گونه که استیسی 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 (استیسی ۱۳۷۹: ۲۲۶)، به لاطائل منتهی 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 و جوه 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 اسما و صفات ذاتی‌اش در نظر بگیریم، فراتر از عوالم ملک و نقایص امکان است 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 وجود است و این همان تشبیه حق است. حق به وجه اول فراتر از عوالم مادی و تعالی‌یافته در صقع وجود و وحدت و به وجه دوم فروتر از عوالم مجرد و تنزل‌یافته در دار امکان و کثرت مراتب یا مجالی است. پرسشی که در این بحث با آن مواجهیم این است که منطق دعوت انبیای الهی از حیث تنزیه و تشبیه چیست؟ به عبارت 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 به‌جاست؟

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 به‌تصور در نمی‌آید» (ابن عربی ج ۴، ۷۱). بنابر این اعتبار، وقتی منزّه حق

را تنزیه می‌کند چیزی را تنزیه می‌کند که مربوط به خود خداوند است. البته مطابق با این دیدگاه تنزیه بی‌معنا می‌شود. بنابراین، معنای هشدار ابن‌عربی این است که منزّه رب را واجب‌الوجود و محدثات را ممکن‌الوجوداتی درمقابل او لحاظ کند. بنابراین، از دیدگاه ابن‌عربی، زمانی فرد در تنزیه حق دچار لغزش می‌شود که نتواند بین عالم و محدثات از جهت آیات و کلمات حق بودن و عالم به منزله محدث و ممکن‌الوجود بودن تفاوت قائل شود (همان: ۱۶۷). ابن‌عربی 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 می‌شود:

فمن قال بالاشفاع كان مشركا و من قال بالافراد كان موحدا

بنابر تعبیر ابن‌عربی، مُشرك و موحد مرتکب خطای معرفتی در الهیات خویش هستند، زیرا مُشرك به هستی خصلت زوجیت و ثنویت می‌بخشد و میان حق و خلق قائل به بینونت و استقلال وجودی می‌شود و از دیگرسو، موحد اگرچه حق را از زوجیت مبری می‌داند، درواقع او را به فردیت متصف می‌سازد و این خود به‌نوعی مقیدساختن حق است و لذا هم زوج‌گرا و هم فردگرا، هردو، در خطای مشابهی گرفتار می‌آیند. آن‌گاه ابن‌عربی با لحنی هشداردهنده هم از تشبیهی که به ثنویت آلوده می‌شود و هم از تنزیهی که با فردیت می‌آمیزد اعلام بی‌زاری می‌کند و افراد را از وقوع در این دو مهلکه برحذر می‌دارد (وکیلی ۱۳۸۷: ۱۷). بنابر تفسیری که تا بدین‌جا مطرح ساختیم، در مسئله تنزیه و تشبیه نیز ردپای وحدت وجود به‌خوبی مشهود است. درواقع ابن‌عربی موحد را کسی می‌داند که سراسر هستی را قلمرو حق بداند و بس. در نگاه ابن‌عربی اساساً مرزی وجود ندارد که بتوان حق را در یک سوی آن و خلق را در سوی دیگر آن قرار داد؛

ج) انسان کامل: در سنت عرفان اسلامی جهان و پدیده‌های آن همگی مظاهر، مجالی، و به‌تعبیری آینه‌هایی هستند که به‌فراخور جلای خویش خدا را می‌نمایانند. در این بین، نمونه‌ی اعلی و مصداق‌اتم این مظهریت و مجالییت همانا انسان کامل است که خلیفه‌ی الهی بر ارض کثرات است. برای توجیه کمال این خلیفه، می‌توان از جنبه‌های گوناگون بهره‌گرفت. 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 درواقع حنیض این مراتب حضرت کون جامع است که گرچه به‌حسب سلسله‌مراتب در اسفل السافلین است، به‌حسب حقیقت، جامع مراتب سابقه‌ی خودش است و از این جهت نیز جامع خوانده شده است و عالم آن را «انسان کامل» نام‌گذاری کرده‌اند. این انسان همه‌ی مراتب را از حنیض امکان

به اوج و جوب ارجاع می‌دهد و مصداق رجوع خلایق به مبدأ 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 بازمی‌گردد. خلیفه الهی به لحاظ وجودی در میانه و جوب و امکان و به تعبیری در حد وسط 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 وسط‌نشین، نقطه ثقل، و متکای عدل بین این دو دسته از احکام مغایر است. از سویی، احکام و اوصاف امکانی را تعالی می‌بخشد و از سوی 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 اسما و صفات جمالی و اسما و صفات جلالی و از سوی دیگر، برزخ بین امکان و جوب، خلق و خالق، و عبد و رب است و به همین علت «برزخ البرازخ» هم خوانده می‌شود، زیرا دیگر مراتب برزخی نیز خود در این مرتبه به برزخیت رسیده‌اند. به این ترتیب، خلیفه در همان حال که غیرمستخلف‌عنه یعنی حق و غیرمستخلف‌الیه یعنی خلق است عین هردوست و از آن‌ها جدایی ندارد و هردو دسته احکام و اوصاف را به‌شکلی کامل داراست؛

د) حدیث قرب فرایض و قرب نوافل: یکی از 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 به‌منزله حدیث قدسی از امام باقر (ع) یگانگی ربّ و عبد را به‌شکلی 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 نزد تو چگونه است؟ خداوند در جواب فرمود: «ای محمد! کسی که به ولی‌ای 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 فرایض به من تقرب نمی‌جوید، یعنی بهترین راه تقرب به خداوند متعال انجام فرایض 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 محب او، همه مجاری ادراکی و

تحریکی او به‌عهده خداست. 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 رب خویش تقرب جوید که جای یک‌دیگر را بگیرند، یعنی یک بار عبد چشم و گوش و دست رب شود و یک بار رب به اعضا و جوارح عبدش بدل شود. این حدیث، علاوه‌براین که اوج یگانگی بین رب و عبد را نشان می‌دهد، سازوکار این یگانگی را نیز نشان می‌دهد. این سازوکار بیان‌گر نوعی جابه‌جایی نقش و کارکرد بین انسان و خداست. درواقع، آن‌ها چندان به یک‌دیگر قریب می‌شوند که به‌شکلی متناوب جای یک‌دیگر را می‌گیرند. ناگفته (و نیز آشکارا از خود حدیث که از تعبیر عبد و مؤمن استفاده می‌کند) پیداست که این جابه‌جایی نقش و کارکرد به‌معنای تبدل هویت در هیچ‌یک از طرفین نیست، بلکه به‌شکلی مبالغه‌آمیز و ایدئال‌گرایانه بیان‌گر مماثلت و مقابله‌ای است که بین آن دو حاصل شده است، هم‌چون خلیفه که درعین یکتایی با مستخلف‌عنه، یعنی حق، غیر اوست و بالعکس.

مطابق با این مبانی چهارگانه، مبانی 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 یا حتی دست‌یابی به فضیلت عاشقی یا مقام شرم در بارگاه الهی نیست. در این‌جا نه سخن از تقلید است، نه جای پای دلیل‌ورزی و نه حتی مقام عاشقی و معشوقی، به این جهت که انسان این نوع اخلاق نه‌تنها 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 مواجهیم 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 / حقی می‌سازد. در چنین اخلاقی، ملاک ارزش‌های اخلاقی نظیر هم‌دلی، مدارات، حسن خلق، بردباری، فروتنی، نوع‌دوستی، و غیره میزان جانمایی اوصاف فرد با اوصاف خدا و به‌تعبیری تبادل اوصاف است. هرچه خلافت تام‌تر باشد (هم‌چون انبیا و اولیای الهی)، اخلاق خلیفه‌گرا متمکن‌تر و تحقق‌یافته‌تر خواهد بود.^۲ ازاین‌رو، مطابق با تصریح جمیع عارفان الهی، پیامبر عظیم‌الشأن اسلام (ص) مصداق کامل این اخلاق است، هم‌چنان‌که قرآن کریم و روایات مسلم نیز بدان اقرار کرده‌اند.^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 که چگونه اخلاق عرفانی از نظر ایشان با اخلاق خلیفه‌گرا تطابق دارد. البته این بدان معنا نیست که وی در آثار خود به دیگر انواع سه‌گانه اخلاق بی‌اعتناست و از کنار آن‌ها به راحتی عبور می‌کند، بلکه همان‌طور که نشان خواهیم داد، حلقه‌های مفهومی‌ای که دیدگاه‌های اخلاقی او 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 بُعد 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؛ امام خمینی 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 به‌منزله مهم‌ترین قوای اثرگذار بر منش و خلق انسانی اشاره می‌کند (امام خمینی ۱۳۷۷: ۲۸۳) و به لزوم برقراری اعتدال بین آن‌ها به‌منزله یگانه ملاک برای دستیابی به راحت دنیوی و سعادت اخروی تصریح می‌کند (همان: ۲۷۷). آنچه در این جا اهمیتی افزون‌تر دارد تأکید او بر لزوم تبعیت قوای سه‌گانه از قوه عاقله و رعایت شریعت در عبور از ظاهر به باطن برای وصول به سعادت است که به‌طور ضمنی بر مفهوم تبدیل‌پذیری نفس انسانی (چنان‌که خواهیم دید) دلالت می‌کند؛

ب) تبدیل‌پذیر بودن انسان

از منظر امام، خلق در انسان بر دو نوع است: 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 تغییرپذیر نباشد، بلکه از نظر او جمیع ملکات و اخلاق قابل تبدیل و تغییر در جهت منفی یا مثبت است: «انسان می‌تواند جمیع اخلاق خود را متبدل به مقابلات کند» (همان: ۵۱۰، ۱۱۰؛ امام خمینی ۱۳۸۵: ۵۱). از نظر او، حرکت جوهری در

پهنه عالم دعوت مردم به تحول نظری و عملی از جانب انبیای 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 فضائل و جنود جهل یعنی رذایل می‌پردازد و فضیلت هریک 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 عز ربوبیت را ترسیم می‌کند. اعتدال حقیقی نیز همان خط محمدی است که فقط انسان کامل است که آن را از ابتدا تا انتها بی‌کژی و کاستی می‌پیماید و دیگران به‌اندازه تبعیت از او در مسیر اعتدال قرار می‌گیرند. به همین جهت، عدالت عبارت از حد وسط بین افراط و تفریط و غلو و تقصیر است که از فضائل 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 (همان: ۱۴۸). همان‌گونه که مشاهده می‌کنیم، عدالت‌گرایی در مبانی عرفانی امام چیزی فراتر از عدالت ارسطویی و در واقع مقدمه‌ای برای طرح شاكلة اخلاق عرفانی یعنی اعتدال انسان کامل از حیث مظهریت و خلافت اسمایی است؛

د) کمال‌گرایی

امام خمینی (ره) یکی از فطرت‌های به‌ودیعت نهاده‌شده در انسان را کمال‌طلبی و به‌تعبیری 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 (همان: 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 اسما و صفات الهی و احکام و آثارشان است. کمال انسان‌ها تشکیکی و ذومراتب است، لذا از انسانی به انسانی دیگر متفاوت می‌شود. کمال هر انسانی به نسبت فعلیت‌یافتگی استعداد وجودی او که همان ظهور اسما و آثار صفات الهی است سنجیده می‌شود (امام خمینی ۱۳۸۸: ۶۳۴) و در نتیجه، کامل‌ترین مرتبه

انسان و اخلاق خلیفه‌گرا؛ بنیان‌های اخلاق عرفانی امام خمینی (ره) (مهدی براتی‌فر و هادی وکیلی) ۴۱

حقیقت انسانی به انسان کامل اختصاص دارد که جامع اسما و صفات الهی است (همان: ۶۳۵).

۷. مفهوم‌شناسی خلیفه

در این‌جا برای روشن‌تر شدن چستی اخلاق خلیفه‌گرا به واکاوی مفهوم خلیفه و کاربرد آن در عرفان اسلامی به‌ویژه آثار امام خمینی (ره) می‌پردازیم. در نگاهی 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 این‌جا این است که در میان تمام موجودات که مظاهر نسبی و ناقص حق تعالی به‌شمار می‌آیند و فقط بخشی از اسما 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، اسما، و صفات در خود به‌نحو بالقوه و مندمج دارد همه را بدون کوچک‌ترین نقصی در آینه انسان کامل می‌بیند (قونوی ۱۳۶۲: نص ۱۱: ۴۲). بنابراین، انسان خلاصه‌ای از حضرت الوهیت است (ابن عربی ۱۴۲۱ ق: ۱) و ماهیت او براساس اعتدال طرح‌ریزی شده است. انسان جامع جمیع اسما و صفات الهی است.

در این‌جا ملاحظه می‌شود که براساس 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 موضوع بحث، تربیت، و علم تمام انبیا 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). چنان‌که ملاحظه می‌شود، در نگاه خلیفه‌گرایانه انسان موجودی است الهی که پیوند ناگسستنی با رب خود دارد، برخلاف 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 خلیفه‌الهی لازم است چند نکته مقدماتی روشن شود. یکی از نکته‌های قابل توجه این است که امام خمینی (ره) پاک‌نگه‌داشتن فطرت در مسیر تعالی و اتصال با عالم ملکوت را برای انسان بسیار بااهمیت می‌دانست و بر همین اساس انسان را دارای دو فطرت اصلی و تبعی (مخموره و محجوبه) می‌دانست. 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 باوجود این هم‌داستانی در مسئله فطرت بعضی از آن غافل‌اند. بدین ترتیب، فطرت هرکس همان نحوه وجودی او و درواقع حقیقت اوست و نظر به این که ذاتی شیء تبدیل‌پذیر نیست، فطرت نیز تغییرپذیر نخواهد بود و اما اشتغالات مادی و نفسانی فطرت انسان را در حجاب فرومی‌برد و تنها راه‌هایی و نجات از این حجاب‌ها پرورش فطرت است و تازمانی که توفیق چنین عملی حاصل نشود، هم‌چنان محجوب باقی خواهد ماند (امام خمینی ۱۳۸۸: ۷۶-۷۷).

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

انسانی که در جست‌وجوی نائل‌شدن به مقام خلیفه‌الهی است باید فطرت مخموره را موردتوجه قرار دهد و در قوس صعود و در مسیر برگشت به اصل و جایگاه خویش با شکوفاکردن کمالات انسانی و الهی خویش به هدف خلقتش که همان خلیفه‌الهی است نائل شود 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. مهم‌ترین و رایج‌ترین روش‌های پرورش فضیلت‌ها در اخلاق عرفانی عبارت‌اند از تمرین و تکرار، تحمل دشواری‌ها، تلقین، تمرکز و مراقبه، توجه به سرمشق‌ها، و تفکر متأملانه درباره خود. در اخلاق عرفانی توجه عمده بر این است که با توسل به این روش‌ها ویژگی‌های نامطلوب در انسان، به‌مثابه موانع اخلاقی و معنوی، از بین بروند و زمینه شکل‌گیری ویژگی‌های خوب فراهم شود. درواقع،

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 رذایل 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 طی مراحل سلوکی سه‌گانه تخلیه، تجلیه، و تحلیه صورت بگیرد:

۱. تخلیه یعنی پاک‌سازی و خالی‌کردن خود از عادات ناپسند و آلودگی‌های عالم مادی؛
۲. تحلیه 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 تأخرند، بدین معنا که تا تخلیه و تحلیه حاصل نشود، حصول تجلیه امکان‌پذیر نخواهد بود. تجلیه اتصاف نفس به صفت بقاست و بقا همان تخلق به اخلاق الهی است (جمعی 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 می‌شود و به علم شهودی درمی‌یابد 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 پیش‌گفته، غایت اخلاق عرفانی عبور از ساحت‌ها/نشئات ملکی و ظاهری و وصول به ساحت/نشئه ملکوتی و باطنی است که درواقع، 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 رب و بالعکس به‌شمار 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 نوسان یافتن بین تنزیه و تشبیه حق به حکم حدیث قرب نوافل و قرب فرایض است. از آن‌جاکه توحید امری تشکیکی و ذومراتب است، در نتیجه نوسان مزبور نیز تشکیکی و ذومراتب است. اتصاف به اخلاق خلیفه‌گرا درحقیقت محمدیه و اولیای بلافصل او که مصداق اتم خلافت الهی هستند به نهایت رسیده است و هر سالکی از سلاک بشری به‌فراخور میزان قرب به خلفای الهی و بهره‌گیری از این کمال به اخلاق خلیفه‌گرا متصف می‌شود. روش کسب این فضیلت‌ها یا درحقیقت تخلُّق به آن‌ها عبارت است از تشبیه به خدا و به‌دنبال 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. درحقیقت، انسانی که به مقام خلیفه‌اللهی برسد به یک‌پارچگی با خداوند دست می‌یابد و از این‌رو، از اخلاق الهی برخوردار می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. کلینی ج ۲، ۳۵۲.
۲. یادآوری این نکته نیز خالی از فایده نیست که مفهوم خودشکوفایی یا خودتحقق‌یافتگی (self-actualization) در موج سوم روان‌شناسی و به‌خصوص تعبیر معروف مزلو (peak experience) را نیز می‌توان بر مبنای اخلاق خلیفه‌گرا بازتفسیر کرد.
۳. برای نمونه، بنگرید به «وانک لعلی خلق عظیم» (قلم: ۱۴) و نیز حدیث متواتر و معروف: «أما بعثت لأتمم مكارم الاخلاق» (بیهقی سنن کبری: ج ۱۰، ۱۹۲؛ طبرسی ج ۱۰، ص ۸۶؛ طبرسی ۸؛ علامه مجلسی ج ۶۷، ۳۷۲؛ متقی هندی ج ۱۱، ۴۲۰، ح ۳۱۹۶۹).

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تا)، *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق الدكتور سلیمان دنیا، مصر: دارالمعارف.
ابن‌عربی، محی‌الدین (۱۴۲۱ ق)، *رسائل*، بیروت: دارالمحجة البيضاء.

انسان و اخلاق خلیفه‌گرا؛ بنیان‌های اخلاق عرفانی امام خمینی (ره) (مهدی براتی فر و هادی وکیلی) ۴۵

- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، هم‌راه با تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهراء.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۷۹)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- امام خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۰)، *آداب الصلوة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- امام خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۶)، *اربعین حدیث (چهل حدیث)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- امام خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۷)، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- امام خمینی، سیدروح‌الله (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).
- امام خمینی، روح‌الله (۱۳۸۰)، *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۲)، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۷، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۵)، *کتاب‌شناخت اخلاق اسلامی*، گزارش تحلیلی میراث مکاتب اخلاق اسلامی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سیدعلی (۱۳۹۰)، *شرح موضوعی نهج‌البلاغه: معارف اخلاقی*، ج ۲، قم: مطبوعات دینی.
- فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۸۳)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم: کتاب طه.
- فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۷۶)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، ویراسته مصطفی ملکیان، قم: کتاب طه.
- 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*، ج ۲، قم: صدرا.
- ملا یوسفی، مجید و صفورا چگینی (۱۳۹۵)، *کنکاشی در اخلاق عرفانی امام خمینی (س)*، تهران: متین.
- نراقی، ملامهدی (۱۳۷۷)، *جامع‌السعادات*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، ج ۱، تهران: حکمت.
- وکیلی، هادی (۱۳۸۳)، *الهیات فازی: روایت دیدگاه عرفانی امام خمینی (س) در مسئله تنزیه و تشبیه*، تهران: متین.
- هولمز، رابرت ال. (۱۳۸۵)، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود اولیا، ویراست سوم، تهران: فقیوس.