



**Relating Ethics as Part of Practical Wisdom to Ontological Degrees in Imam
Khomeini's Thought and Its Civilizational Implications**

Mohammad Reza Bayat¹ 

1. PhD in Western Philosophy, Allameh Tabatabaei University, Tehran, Iran.

Email: bayat.m.r1991@gmail.com

Abstract

One of the longstanding topics in Islamic philosophy, particularly within the domain of practical wisdom, is the discussion of ethics. Influenced by Nicomachean ethics, Islamic philosophers have generally adopted an Aristotelian approach to ethics. Nevertheless, they have also introduced their own innovations, many of which stem from engaging with Islamic sources such as the Qur'an and Hadith.

Given their ontological approach to phenomena, Islamic philosophers have sought to offer metaphysical interpretations of ethics as well. A notable contemporary example is Imam Khomeini's analysis in his book *Forty Hadith*, where he examines a narration from *al-Kāfi* regarding the types of knowledge and correlates it with the three ontological levels of cognition in Illuminationist–Sadrian philosophy (i.e., the intellectual, imaginal, and material realms). Based on this correlation, Imam Khomeini identifies the imaginal realm as the locus of ethics within the human being, and sees ethical knowledge as concerned with cultivating this dimension.

This article employs a library-based and analytical method to explore Imam Khomeini's ideas in light of the Islamic ethical and philosophical traditions, assessing the coherence of his views and their theoretical foundations.

Keywords: Ethics, Imaginal Realm, World of Image (‘Ālam al-Mithāl), Practical Wisdom, Ontological Degrees.

Volume info

Vol. 5
Series: 17
Spring 2026

Article Type

Research Paper

Article History

Received:
28 October 2024
Revised:
29 July 2025
Accepted:
16 November 2025
Published:
21 April 2026

ISSN – E-ISSN

ISSN: 2980-8901
E-ISSN: 2821-1685



Cite this Paper: Bayat¹MR. (2026). Relating Ethics as Part of Practical Wisdom to Ontological Degrees in Imam Khomeini's Thought and Its Civilizational Implications. *Journal of Interdisciplinary Civilizational Studies of the Islamic Revolution*. 5(17), 117-137



Publisher:
Imam Hossein University.

©
The Author(s).



نسبت‌سنجی اخلاق به مثابه بخشی از حکمت عملی با مراتب وجودی از نگاه امام خمینی (ره) و دلالت‌های تمدنی آن

محمد رضا بیات^۱

Email: bayat.m.r1991@gmail.com

۱. دکتری تخصصی، فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبائی (ره)، تهران، ایران

چکیده

یکی از مباحثی که همیشه در فلسفه اسلامی مدنظر بوده، و در حکمت عملی بحث شده، بحث از «اخلاق» است. فیلسوفان اسلامی با اثرپذیری از اخلاق نیکوماخوسی، تلقی‌شان از اخلاق عمدتاً ارسطویی بوده است. اما با این حال نوآوری‌های خاص خودشان را نیز در این زمینه داشته‌اند. یکی از منشأهای نوآوری در آثار فیلسوفان اسلامی، مراجعه به منابع اسلامی، از جمله قرآن و حدیث بوده است. از آنجا که فیلسوفان اسلامی برای تبیین هر پدیده‌ای، هستی‌شناسانه با آن مواجه می‌شوند، در مورد اخلاق نیز نوآوری‌های فلسفه اسلامی را به کار گرفته‌اند تا تبیینی هستی‌شناختی از اخلاق به دست بدهند. از نمونه‌های برجسته این کار در دوره معاصر، تحقیق امام خمینی (ره) در کتاب *چهل حدیث* است. ایشان با تطبیق حدیثی از اصول کافی درباره انواع علم، و مراتب سه‌گانه اشراقی - صدرایی درباره هستی و ادراک (مراتب عقلی، مثالی و مادی)، جایگاه اخلاق را بُعد مثالی انسان می‌داند و علم اخلاق را متصدی تربیت این بعد انسان معرفی می‌کند. در این مقاله با بررسی کتابخانه‌ای آثار امام خمینی و پیگیری ایده‌های آن در سنت اخلاق اسلامی و فلسفه اسلامی، از روش تحلیلی برای بررسی و توضیح ایده‌های آن استفاده شده است و نسبت میان بخش‌های مختلف کلام امام خمینی و مبانی آن ارزیابی شده است.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، عالم خیال، عالم مثال، امام خمینی.

سال و شماره

سال ۵، پیاپی: ۱۷
بهار ۱۴۰۵

نوع مقاله

مقاله پژوهشی

سابقه مقاله

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۲/۰۱

شابا چاپی و الکترونیکی

شابا چاپی: ۲۹۸۰-۸۹۰۱
الکترونیکی: ۲۸۲۱-۱۶۸۵



استناد: بیات، محمد رضا (۱۴۰۵). نسبت‌سنجی اخلاق به مثابه بخشی از حکمت عملی با مراتب وجودی از نگاه امام خمینی (ره) و دلالت‌های تمدنی آن؛ مطالعات میان‌رشته‌ای تمدنی انقلاب اسلامی؛ ۵ (۱۷): ۱۳۷-۱۱۷.

نویسنده گان

ناشر: دانشگاه جامع امام حسین (ع)



OPEN ACCESS

مقدمه و بیان مسئله

فلسفه از آغاز، دانشی صرفاً نظری نبوده و در همان نخستین مکتوبات فلسفی، فلسفه دانشی تلقی شده است که تأثیر عملی نیز دارد. با این حال، فیلسوفان بسیاری مستقیماً به بررسی عمل انسانی نیز پرداخته‌اند. برخی از این بررسی‌ها، جنبه ارزش‌گذارانه داشته است. این نوع بررسی‌ها، امروز بیشتر ذیل عنوان «فلسفه اخلاق» شناخته می‌شود.

در این میان، فیلسوفان مسلمان نیز همواره تلاش کرده‌اند تا معنای درستی از اخلاق به دست دهند. در آثار آن‌ها، این تلاش‌ها عمدتاً با پشتیبانی یک تبیین هستی‌شناسانه بوده است. به عبارتی دیگر، تبیین آن‌ها از اخلاق و ارزش‌دواری‌شان از فعل اخلاقی، مبتنی بر هستی‌شناسی خاصی بوده است که در فلسفه مسلمانان شکل گرفته است. این در حالی است که در سنت غربی، فیلسوفان بعد از هیوم عمدتاً در پی نشان‌دادن یک شکاف جدی میان هستی‌شناسی و اخلاق بوده‌اند.

از میان فیلسوفان مسلمانی که در دوره جدید به تبیین اخلاق از منظری فلسفی پرداخته‌اند، امام خمینی^(ره) (۱۲۷۹-۱۳۶۸ ش) بوده است. ایشان در کتب اخلاقی‌شان، جانب فلسفی-عرفانی بحث را از نظر دور نداشته‌اند و به بررسی ریشه‌ای‌تر اخلاق هم پرداخته‌اند. متفکرین اسلامی با رویکردهای متعددی با بحث اخلاق مواجه شده‌اند؛ رویکردهای فقیهانه، عرفانی، فلسفی و... . عمده کسانی که در زمینه اخلاق فلسفی کار کرده‌اند، از نظر فلسفی، کلام مهمی بر آثار گذشتگان اضافه نکرده‌اند و نوآوری‌های اخلاق فلسفی به اشخاص معدودی محدود می‌شود؛ و آن دسته از نوآوری‌ها هم که انجام شده است، عمدتاً با پذیرش شاکیله ارسطویی (۳۸۴-۳۲۲ ق.م) در اخلاق بوده است.

اما امام خمینی در کتب اخلاقی‌شان از نوآوری‌های هستی‌شناختی دوره اسلامی استفاده می‌کنند و در نظام کلی اخلاق ارسطویی، تبیینی جدیدتر از اخلاق ارایه می‌دهند. تبیین ایشان مبتنی بر هستی‌شناسی فلسفه دوره اسلامی است. ایشان به‌عنوان یک فیلسوف صدرایی، با در نظر گرفتن نوآوری‌های شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷ ق) و صدرالمألهین شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰ ق) و دیگر فیلسوفان مسلمان، تبیین خودشان را از اخلاق ارائه می‌دهند.

برای توضیح نظر ایشان، لازم است مقدماتی درباره مراتب سه‌گانه هستی از منظر شیخ اشراق و

صدرالمألهین مطرح شود.

مراتب هستی در نظر شیخ اشراق و صدرالمتألهین

در سنت مشائی، عالم هستی دارای دو مرتبه است: مرتبه مجرد و مرتبه مادی (Tusi, 1962: 541). مادیات، هر آن چیزی است که تحققش به وسیله هیولای اولی یا ماده است (Tusi, 1962: 76) از این رو این موجودات دارای تمام عوارض مادی هستند. مجردات یا مفارقات نیز موجوداتی هستند که در آن‌ها ماده وجود ندارد. و اصلاً وجه تسمیه آن‌ها نیز همین است. چراکه منظور از مجرد، مجرد ماده و منظور از مفارق، مفارق از ماده است. از آنجا که مجردات دارای ماده نیستند، عوارض مادی نیز ندارند.

به ازای این دو عالم، در انسان نیز قوای مدرکه‌ای هست که آن مرتبه از عالم را ادراک می‌کند. به این ترتیب، عقل مدرک عالم مجردات است و حواس نیز مدرک عالم ماده هستند. از همین رو، به لحاظ قوه مدرکه، به هر مرتبه هستی، عالم مجردات و مادیات، به ترتیب عالم عقل (یا معقولات) و عالم حس (یا محسوسات) نیز گفته می‌شود (Tusi, 1962: 415- 416).

در سنت مشائی، برخی از مدرکات مادر مرتبه خیالی هستند. به این معنی که وقتی که مدرکات حسی در حافظه (که در سنت مشائی خیال نامیده می‌شود) ذخیره می‌شوند، با حالتی که انسان در حال مشاهده یک شیء محسوس است، متفاوت است. وقتی انسان دارد یک شیء محسوس را مشاهده می‌کند، مدرک انسان (که مدرک بالعرض اوست در اصل)، دارای ماده است. اما وقتی شیئی را به یاد می‌آورد، مدرک او دیگر دارای ماده نیست (Ashkvari, 2011: 33). اما این مدرک عوارض مادی را دارد. مثلاً دارای رنگ و مقدار است، با اینکه مانند سایر اجسام مادی نیست. البته امور خیالی در سنت مشائی کماکان مرتبه‌ای از ماده محسوب می‌شود (Tusi, 1962: 416). به عبارت دیگر، در فرآیند ادراک وقتی شیء بیرونی در حال ادراک است، نام آن احساس است، و زمانی که مواجهه مستقیم در کار نیست، نام آن خیال است. مشائیان معتقد بودند که معلوم بالذات را تنها ادراک می‌کنیم که همان صورت ذهنی شیء بیرونی است. به این ترتیب از نظر مشائیان، ما هیچ‌گاه شیء مادی را مستقیماً ادراک نمی‌کنیم، بلکه صورت آن را مشاهده می‌کنیم. صورت شیء مادی نیز ماده ندارد و از برخی عوارض ماده منسلخ شده است.

لازم به ذکر است که با توجه به اینکه مشائیان هستی را دارای دو نشئه می‌دانستند، انسان را نیز دارای دو نشئه مادی و مجرد می‌دانستند. به عبارتی دیگر، در نظر آن‌ها انسان متشکل از یک بدن مادی و یک نفس مجرد است (Ashkvari, 2011: 223).

شیخ اشراق می‌خواست این ادراکات را کمی دقیق‌تر کند. او کمی صریح‌تر این تقسیم‌بندی را ارائه داد که انسان دارای سه دسته از ادراکات است: ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی (Suhrawardi, 2009: 244).

شیخ اشراق در این تقسیم این نکته را هم از نظر دور نداشت که باید برای مکاشفات عرفانی یک صورت‌بندی معقول نیز ارائه بدهد. به عبارت دیگر، او و عرفای دیگر مکاشفاتی داشتند که نه می‌شد مدرک حس باشد و نه مدرک عقل. چه اینکه از یک طرف صور آن دارای ماده نبوده و از طرفی دیگر دارای مقدار است (Suhrawardi, 2009: 162). برای همین شیخ اشراق هم، مانند مشائیان، پذیرفت که انسان دارای این سه مرتبه از ادراک است. و البته در همان دستگاه قوای ادراکی مشائی نیز تغییراتی ایجاد کرد و این بحث را کمی پیش برد (Suhrawardi, 2009: 241).

اما در ادامه، او دید که برای ادراک حسی و عقلی، مطابقتی در عالم عین وجود دارد. و از طرفی دیگر مکاشفات او نیز می‌بایست یک متعلق خارجی داشته باشد. لذا بر آن شد که عالم عین نیز از سه مرتبه مادی، خیالی و مجرد تشکیل شده است (Suhrawardi, 2009: 156-251).

شاید یکی از علل عقلی‌ای که شیخ اشراق را به طرح عالم خیال سوق داد، یکپارچه بودن هستی و عدم طفره در آن است. او که این نظر را با قاعده امکان اشرف صورت‌بندی کرد، معتقد بود که هستی از مبدأ اعلایش تا پایین‌ترین حدش سرازیر شده است و تمام مراتب عالم مملوء است (Suhrawardi, 2009: 154). البته این تعابیر همگی از ضیق عبارت است. به بیان دیگر، او معتقد بود هر مرتبه‌ای را تصور کنیم، فراتر از آن هم باید مرتبه‌ای باشد و همین‌طور این امر ادامه دارد تا به نورالانوار برسد (Suhrawardi, 2009: 51). از این‌رو، میان موجودات مادی و مجرد نیز باید موجوداتی فرض کرد. این‌ها شیخ اشراق را بر آن داشت تا ایده عالم مثال را پیشنهاد می‌دهد (Suhrawardi, 2009: 159).

ملاصدرا و شارحانش در ادامه این بحث، تذکر می‌دهند که علی‌رغم این تقسیم‌بندی، هستی یک حقیقت یکپارچه است و این تقسیمات صرفاً نقاط عطف آن و یا بر اساس ادراکات ماست. به

عبارت دیگر، انسان یک حقیقت یک‌پارچه متصل است (Abboudit, 2011: 447) و عالم عین نیز همین طور است. لذا مرزی واقعی میان این مراتب وجود ندارد (Imam Khomeini, 2012: 387). این مسأله توسط فیلسوفان بعدی، و بیشتر و بهتر از همه توسط صدرالتألهین شیرازی^۱ علیه‌الرحمة تأکید و تبیین شده است (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۳۱۴، ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۴۱۲). به این ترتیب در نظر ملاصدرا، انسان دارای سه ساحت مادی، خیالی (خیال متصل) و عقلی است. همچنین انسان به ازای هر مرتبه، ادراک خاص آن مرتبه را نیز داراست. در مقابل این مراتب، عالم هستی نیز دارای سه مرتبه مادی، خیالی (خیال منفصل) و عقلی است.^۲

حدیث علم و فضل

در کتاب شریف اصول کافی، در کتاب فضل العلم، حدیثی است به این شرح که روزی پیامبر اکرم وارد مسجد می‌شوند و می‌بینند مردم پیرامون شخصی جمع شده‌اند. می‌پرسند: ماجرا چیست؟ می‌گویند: او علامه (بسیار دانا) است. حضرت می‌پرسند علامه چیست؟ جواب می‌دهند: او داناترین مردم به نسب‌های عرب و روزگار جاهلیت و ماجراهای آن و اشعار عرب است. پیامبر می‌فرماید: این‌ها علمی است که از ندانستش ضرری نمی‌رسد و از دانستش فایده‌ای به دست نمی‌آید. سپس فرمودند: همانا علم سه چیز است: آیه محکمه (نشانه آشکار)، فریضه عادلانه (واجب راست) و سنت قائمه (سنت پابرجا). هر چیزی هم که غیر از این باشد، صرفاً فضل (یا زیادی) است.^۳ در این حدیث، اشاره شده است که اولاً، علم چیزی است که دانستنش برای انسان سود دارد و ندانستنش باعث ضرری در انسان می‌شود (طبق مفهوم مخالف حدیث). ثانیاً، علم سه نوع بیشتر نیست: آیه محکمه، فریضه عادلانه و سنت قائمه.

۱. از کنار هم گذاشتن مبانی فلسفی صدرایی، یعنی اصالت وجود، تشکیک وجود و اشتداد وجود، و اتحاد عالم و

معلوم، و قیام صدور صور ادراکی به نفس، و قاعده اعطاء، این نتیجه روشن‌تر می‌شود.

۲. اصل روایت به این صورت است: «عن ابی الحسن الموسی علیه السلام قال دخل رسول الله صلی الله علیه و

آله المسجد فإذا جماعة قد أطافوا برجل. فقال: ما هذا؟ فقيل: علامه. فقال: وما العلامة؟ فقالوا له: أعلم الناس

بأنساب العرب و وقائعها و آیام الجاهلیة و الأشعار العربیة. قال: فقال النبی، صلی الله علیه و آله: ذاك علم لا یضر

من جهله و لا ینفع من علمه. ثم قال النبی، صلی الله علیه و آله: إنما العلم ثلاثة: آیه محکمه أو فریضه عادلانه أو

سنة قائمه و ما خلاهن فهو فضل» (Kulani, 1968: 32).

امام خمینی در کتاب شرح چهل حدیث، این حدیث را به عنوان حدیث بیست و چهارم ذکر می‌کند و شرح می‌دهد (Imam Khomeini, 2012: 386)، و البته در شرح حدیث اول (3: Imam Khomeini, 2012) هم به آن اشاراتی می‌کند. هم‌چنین در کتاب شرح حدیث جنود عقل و جهل نیز به بحث‌هایی فلسفی درباره این حدیث می‌پردازد (8: Imam Khomeini, 2002). ایشان در مقام شرح حدیث، می‌فرماید که منظور از آیه محکمه علوم اعتقادی و نظری است، و منظور از فریضه عادلانه علوم اخلاقی است و منظور از سنت قائمه، علوم مربوط رفتار مثل فقه است (8: Imam Khomeini, 2002; 386: Imam Khomeini, 2012).

برای توضیح بیشتر، باید گفت امام خمینی معتقد است علمی که برای انسان می‌تواند مفید باشد، و به تعبیر این حدیث می‌توان نام علم را بر آن نهاد، سه دسته بیشتر نیستند؛ گاهی دانستی‌های انسان به این‌گونه موارد مربوط است: ذات حق و صفات جمال و جلال او، عوالم غیب مانند ملائکه، انبیاء و اولیاء و مدارج آن‌ها، کتب الهی و کیفیت نزول وحی، علم به آخرت و کیفیت معاد، حقیقت برزخ و قیامت و خلاصه علم به مبدأ هستی، مراتب و قبض و بسط آن. این‌ها همگی مسائل عقلی است.

گاهی دانستی‌های انسان مربوط به تربیت قلب و اعمال قلبیه است؛ یعنی علم به عوامل نجات‌بخش و هلاک‌کننده اخلاقی. مثلاً علم به فضایل اخلاقی و چگونگی تحصیل و حصول آن‌ها و مبادی و شرایط آن فضایل و هم‌چنین علم به رذایل اخلاقی و مبادی وجود آن‌ها و چگونگی تنزه از آن رذایل.

گاهی نیز دانستی‌های انسان مربوط به تربیت ظاهر و اعمال جوارحی انسان است. مثل کاری که علم فقه و مبادی آن، علم آداب معاشرت، تدبیر منزل و سیاست مُدُن می‌کند (6: Imam Khomeini, 2002; 387: Imam Khomeini, 2012).

سپس امام خمینی دلایلی لفظی هم می‌آورد که منظور از سه عبارت آیه محکمه و فریضه عادلانه و سنت قائمه، همین است که گفته شد. به عبارت دیگر، منظور از آیه محکمه، علم فلسفه و عرفان و حکمت است، منظور از فریضه عادلانه علم اخلاق است و منظور از سنت قائمه، علم فقه و مبادی آن، علم آداب معاشرت، تدبیر منزل و سیاست مُدُن است (391-392: Imam Khomeini, 2012).

ارتباط برقرار کردن بین معنای این حدیث و مراتب انسان

امام خمینی، با اشاره به این معنا از این حدیث، تقسیم‌بندی سه‌گانه اشراقی از عالم و انسان را کنار آن می‌گذارد و می‌خواهد از آن نتیجه فراتری بگیرد. او معتقد است که هر یک از این علوم سه‌گانه، متصدی تربیت یکی از ساحات وجودی انسان است. از آنجا که انسان دارای سه ساحت است، علوم مورد نیاز و مفید برای انسان نیز سه دسته است. و اتفاقاً میان این سه دسته از علوم و ساحات‌های وجودی انسان، تناسب وجود دارد (Imam Khomeini, 2012: 386).

یکی از ساحات وجودی انسان، بُعد مجرد اوست. حکما اسم این ساحت را عقل گذاشته‌اند. کمال عقل انسان، به ادراک حقایق است. از این‌رو عهده‌دار کمال او، علوم حکمی و فلسفی و عرفانی و مطالب نقلی اعتقادی است. مدرک عقل نیز امور مجرد تام است.

ساحت دیگر انسان، ساحت مثالی (یا خیالی یا ملکوتی) او است. امام خمینی از این ساحت به خُلقیات و امور قلبیه تعبیر می‌کند. لذا علم اخلاق را علمی می‌داند که وظیفه تربیت این ساحت انسان را برعهده دارد. کمال این مرتبه انسان نیز تخلق او به ملکات و فضایل است.

ساحت دیگر انسان، ساحت مادی اوست. علم فقه نیز عهده‌دار آن ساحت است. این ساحت باید و نیاید‌های رفتاری انسان است.

امام خمینی اشاره می‌کند که این سه مرتبه، ارتباط متقابل و بسیار تنگاتنگ با هم دارند. بلکه حتی می‌فرماید که کلمه ارتباط هم از ضیق عبارت است. چراکه این‌ها سه مرتبه از یک حقیقت هستند. یعنی یک حقیقت است که به سه صورت تجلی و ظهور دارد. از این‌رو حصول کمال و نقصانی در هر یک، موجب کمال و نقصان در مراتب دیگر می‌شود. از این‌رو نمی‌شود که انسان، تنها با تربیت یکی از این مراتب به کمال برسد. بلکه کمال انسانی، در گرو کمال او در همه این مراتب است (Imam Khomeini, 2012: 387).

براساس ارتباط مراتب سه‌گانه انسان، ریشه اصلاح انسان، در حقیقت صحیح‌بودن اعتقادات و باورهای اوست. این اعتقادات باعث تحقق فضایل خلقی درون انسان می‌شود. تحقق فضایل نیز باعث می‌شود انسان از حیث رفتاری، صحیح‌تر رفتار کند. از سوی دیگر رفتار درست نیز باعث تحکیم باورهای انسان و تحقق فضایل در او می‌شود. خلاصه آن‌که اصلاح و رشد انسان در هر مرتبه، سایر مراتب انسان را نیز به تکامل می‌رساند.

در ادامه ایشان اشاره می‌کند که این سه مرتبه، در اصل بیان‌گر یک حقیقت هستند. یعنی هر یک از مراتب انسانی، صورت فروتر یا فراتر مرتبه‌ای دیگر است. هم‌چنین سه مرتبه علوم نیز یک حقیقت یکپارچه است که هر یک حالت تنزل یافته مرتبه بالاتر است (Imam Khomeini, 2012: 12).

در این میان، شریعت عهده‌دار هر سه علم نیز هست. به عبارتی دیگر، شریعت برای هر یک از این سه دسته علوم، مطالبی دارد. برای همین ایشان به نقل مطالبی فلسفی و اخلاقی و فقهی از شریعت می‌پردازد تا نشان دهد شریعت شامل تمام معارف لازم برای بشر است (Imam Khomeini, 2012: 387). لازم به ذکر است که علوم شرعی سه‌گانه نیز هر یک تنزل یافته علم بالاتر است.

ایشان معتقد است که براساس وحدت هستی و ذومراتب بودن هستی واحد، شریعت نیز یک حقیقت ذومراتب واحد است. از این رو، از آنجا که مبانی و مبادی همه هستی انسان در بعد مجرد اوست، تمام شریعت نیز مبانی فلسفی دارد. البته لازم به ذکر است که چون انسان و هم‌چنین شریعت یک حقیقت واحد است، سعادت انسان در گروهی سعادت هر سه مرتبه انسان است (Imam Khomeini, 2012: 388). سعادت بُعد مجرد انسان، در گروهی ادراک حقایق هستی است؛ سعادت بعد مثالی انسان در ادراک و سپس اتصاف او به اوصاف متناسب با آن حقایق است و سعادت بعد مادی انسان نیز در گروهی عمل کردن به اعمال متناسب با آن باورها و اخلاقیات است.

حتی ایشان اشاره می‌کند که هر یک از این مراتب، ثواب و عقاب خاص خود را دارد. البته بیشتر آیات بهشت و جهنم، درباره بهشت و جهنم اعمال صحبت می‌کند. بهشت و جهنم اخلاق شدیدتر از آن و بهشت و جهنم عقل از همه شدیدتر است (Imam Khomeini, 2012: 13). هم‌چنین هر یک از این سه مرتبه، مجاهده خاص خود را نیز دارد. به عبارتی دیگر، انسان باید در هر سه مرتبه، جهاد با نفس بکند (Imam Khomeini, 2012: 12).

اگر هر مرتبه ثواب و عقاب جداگانه داشته باشد، ممکن است این سؤال پیش بیاید اگر یک خصوصیت اخلاقی در انسان به نحوی به عمل نرسد و علل دیگر و عوامل بیرونی مانع بروز آن خصوصیت اخلاقی شود، آیا باز هم خصوصیت اخلاقی عقاب دارد؟ امام خمینی به همین نکته اشاره می‌کند. او مثال تکبر را می‌زند. ممکن است انسانی در درون خودش شخص متکبری باشد و قلباً خود را بزرگ بیندارد و از بقیه بالاتر بداند، اما هیچ‌گاه این صفت او به ظهور رفتاری نرسد. امام

خمینی تأکید می‌کند همین تکبر برای او عذاب دارد و عذاب مرتبه مثالی و اعمال اخلاقی به او خواهد رسید (Imam Khomeini, 2012: 64- 84- 87).

بررسی نظر امام خمینی(ره)

۱- کمال مراتب انسانی، از سنخ فعل است یا ادراک؟

ملاصدرا هنگامی که مراتب سه‌گانه انسانی را بررسی می‌کند، اشاره دارد که انسان دارای سه مرتبه وجودی و سه مرتبه ادراکی است. انسان از نظر مراتب اشتدادی، در هر مرتبه که باشد، مدرکات و حقایق منفصل آن مرتبه را نیز می‌تواند ادراک بکند (Abboudit, 2011: 84). هم‌چنین ادراک مهم‌ترین عاملی است که باعث می‌شود انسان در مراتب خود اشتداد وجود پیدا بکند. چه اینکه کمالات نهایی نیز از سنخ عقل هستند. البته برخی از شارحین ملاصدرا معتقدند او قائل به خیال منفصل نیست.

امام خمینی در ساحت مثال، هم به مثال متصل قائل است و هم مثال منفصل. چراکه هم از ادراک برخی حقایق مثالی سخن می‌گوید، و هم از اتصاف انسان به آن حقایق (Imam Khomeini, 2002: 8). امام خمینی کمال عقل را در ادراک می‌داند. اما آیا کمال بعد مثالی و مادی انسان را نیز در ادراک مثالی و حسی می‌داند؟ در مورد بعد مادی، واضح است که در نظر ایشان کمال آن در عمل و حرکت است. ادراک علم فقه و علوم دیگری که اسم بردند، چه ادراک تصویری و چه تصدیقی، هیچ یک کار قوای حسی (و مادی) انسان نیست. در حقیقت، علم فقه، از سنخ دانش‌ها است و در آن قواعد عام و اصول کلی وجود دارد، و حس تنها می‌تواند امور جزئی را ادراک کند. در نتیجه علم فقه در سطح قوای ادراکی مادی، یعنی حواس نیست. به این ترتیب، کمال مرتبه حسی انسان منوط به کمال قوای ادراکی آن نیست. مثلاً اگر کسی حس بویایی‌اش از کار افتاده باشد، هیچ کمالی را شاید از دست ندهد. چراکه لطمه‌ای به عمل او وارد نخواهد شد. در این بیان، قوای حسی حداکثر ابزاری برای عقل محسوب می‌شوند. هم‌چنین عمل درست نیز باعث رشد قوای حسی او نمی‌شود. لاقلاً این ادعا نیاز به تبیین بیشتر دارد.

از طرفی دیگر اگر ایشان بخواهد مثل برخی از حکمای سلف، ادراک را ملاک تکامل مرتبه حسی نفس بدانند، دیگر نمی‌تواند علم فقه را عهده‌دار آن معرفی کند. پس ناگزیر ایشان باید ملاک

دیگری غیر از ادراک را برای تکامل بُعد مادی انسان مطرح کنند که ایشان «عمل» را پیش آورده است.

اما علم فقه، با عمل به فقه تفاوت دارد. در حقیقت آنچه موجب کمال بعد مادی انسان می‌شود - کما اینکه ایشان در ادامه تصریح هم می‌کند - عمل به فقه است. پس با این حال، آیا هنوز می‌توان گفت که علم فقه شرط کمال بُعد مادی انسان است؟

به نظر می‌رسد مشروط کردن کمال بعد مادی به علم فقه، یعنی کمال را محصول فقاقت و فقیه شدن دانستن. به عبارتی هر انسانی برای کمال بعد مادی اش باید فقیه بشود. از طرفی دیگر ایشان در توضیح کلامشان، صرفاً عمل به فقه را ملاک کمال بعد مادی انسان دانسته‌اند. از این رو در بادی امر، به نظر می‌رسد عبارات ایشان در اینجا با هم ناسازگار است. از سویی دیگر، کمال بعد مادی در نظر ایشان از سنخ ادراک نیست، از سنخ حرکت است، و در آن هیچ معلومی منکشف نمی‌شود.

شاید بشود با این بیان، تعارض به وجود آمده را حل کرد: علم فقه عهده‌دار کمال بعد مادی انسان است. به عبارت دیگر، موضوع علم فقه، مسائل مادی است. یا به بیانی دیگر، مدرک مسایل فقهی، قواعد عام - یعنی قواعد عقلی - ناظر به عمل و بعد مادی انسان است. پس دانستن علم فقه به مثابه دانش، یا حتی آگاهی از فتاوا و باید و نبایدهای فقهی، اگر قرار باشد کمالی برای انسان باشد، کمال بعد مادی او نیست. بلکه عمل به آن است که کمال بعد مادی انسان است. پس کمال بعد مادی انسان (یعنی عمل درست)، مشروط به کمال بعد بالاتر انسان یعنی عقل است (یعنی دانستن باید و نباید). چرا که هر عمل درستی منوط به یک علم درست است. از این رو، علم فقه (به‌عنوان یک کمال عقلی یا مثالی) شرط کمال مادی انسان است، نه خود کمال مادی.

همین سؤال را درباره بعد مثالی انسان نیز می‌شود مطرح کرد. آیا کمال مثالی انسان به ادراک است یا عمل؟ مسأله اینجا کمی پیچیده‌تر می‌شود. ایشان می‌گویند: کمال بعد مثالی به شناخت صفات حسنه و تخلُّق به آن است. پس کمال این قوه گویی منوط به دو کار است: یک ادراک و یک عمل. اما آیا ادراک حسنات اخلاقی در بعد مثالی انسان انجام می‌شود؟ آیا می‌توانیم صورت‌بندی‌ای را که برای بعد مادی انسان مطرح کردیم، برای بعد مثالی او هم مطرح کنیم؟ و سؤال دیگر اینکه عمل بعد مثالی با بعد مادی چه تفاوت‌هایی دارد؟

کلام امام خمینی در مورد این سؤالات خیلی روشن نیست. شاید در این موارد، جوابش او همان جواب صدرالتألهین شیرازی و یا شیخ اشراق است. ولی با توجه به تلمیحاتی که از کلام امام خمینی ذکر شد، به نظر می‌رسد تصور ایشان این گونه است: حقایق اخلاقی، حقایقی هستند در صقع خیال منفصل. و نفس در مرتبه خیال متصل، آن حقایق را ادراک می‌کند. به عبارت دیگر، بعد مثالی انسان، برخلاف بعد مادی، خودش قابلیت ادراک را داراست. صدرالتألهین معتقد است عموم انسان‌ها تا پایان عمر، پا از مرتبه مثالی فراتر نمی‌گذارند، و اداراکات آن‌ها حداکثر خیالی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۹، ص ۲۷۳ و ۲۷۴). اما آیا صرف ادراک آن حقایق کمالی برای انسان و رشدی برای خیال متصل محسوب می‌شود؟ نظر امام خمینی منفی است. چرا که در اعتقاد او باید تخلق هم صورت بگیرد (Imam Khomeini, 2012: 387-391)، که کاری اضافه بر ادراک است (Imam Khomeini, 2012: 392). اینجا این سؤال پیش می‌آید که تخلق چگونه کاری است؟ آیا فعل است؟ اگر فعل است، چرا کار فقه نباشد؟ (چراکه فقه عهده‌دار افعال ماست) و اگر فعل نیست، پس چیست؟ چیز دیگری نمی‌تواند باشد، چراکه تمام کارهای نفس یا ادراک است و یا فعل. ممکن است نوعی دیگری از فعل را لازم باشد قائل شویم، که فعلاً درونی مرتبه مثالی انسان است. چه اینکه در معاد صدراپی، این مرتبه از وجود انسان قابلیت انجام افعال را دارد.

همین کلام ذیل توضیح باور و رفتار هم دیده می‌شود. ایشان اشاره می‌کند صرف دانستن قواعد عقلی، کمالی برای عقل محسوب نمی‌شود. کما اینکه صرف عمل نیز کمالی برای ساحت مادی انسان نیست. اما ایشان اینجا هم خیلی روشن نمی‌کند که چرا ادراک عقلی و عمل شرعی گاهی کمال محسوب می‌شود و گاهی نمی‌شود. البته تمیم‌هایی مانند «لزوم اخلاص در اعتقاد و اخلاق و عمل» را به گفته‌های قبلی خود می‌افزاید، اما این عبارات به هیچ وجه در نظام فلسفی سازگاری جا نمی‌گیرد و تبیین نمی‌شود.

نظر امام خمینی را در این باره به دو شکل می‌توانیم تقریر کنیم:

شکل اول) دانستنی که صرفاً لقلقه زبان باشد، موجب کمال نیست. بلکه دانستنی موجب کمال است که با دریافتی عمیق از جان باشد. نشانه این دانستن هم این است که باعث عمل هم می‌شود. و این نوع دانستن است که باعث اتحاد عالم و معلوم می‌شود. و همین اتحاد هم موجب کمال نفس است. این نوع از دانستن، از مرتبه الفاظ فراتر می‌رود و به آگاهی واقعی در آن رخ می‌دهد.

با این توضیح، حل این معضل در قسمت اخلاق این‌گونه است که صرف ادراک‌های مثالی به‌صورت عمیق و اتحادی باعث تخلق انسان به آن صفات حسنه می‌شود. لذا تخلق، کاری اضافه بر ادراک نیست، بلکه اعتباری دیگر از ادراک است. و فرقی که ایشان بین ادراک منتهی به عمل و ادراک غیرمنتهی به عمل می‌گذارد، در اصل فرق بین دو نوع ادراک است؛ ادراکی حقیقی و ادراکی دروغی (که ادراک نیست، و تکرار الفاظ است).

در این تقریر، لازم نیست برای تخلق انسان به صفات، فعلی مثالی قائل باشیم.

شکل دوم) می‌توان فعل را هم ذومراتب دانست. به این ترتیب، ما فعلی مادی، و فعلی مثالی و فعلی عقلی داریم. این نظر هم پشتیبانی‌های بسیاری در کتب حکمی دارد. مثلاً اگر ما اذعان گزاره‌های تصدیقی را فعل نفس بدانیم، قطعاً منظورمان یک فعل غیرمادی است. از این دست موارد بسیار است.

در نتیجه می‌توان گفت کمال انسان در هر سه بعد مادی و مثالی و عقلی، منوط به ادراکی خاص آن مرتبه و فعلی خاص آن مرتبه است. بررسی بیشتر این تقریرها نیازمند مجال دیگری است تا بنیان‌های فلسفی هر یک مورد ارزیابی قرار بگیرد. چه اینکه این حرف، حداقل به این شکل چندان مورد توجه نبوده است.

به نظر می‌رسد کلام امام خمینی با تقریر دوم سازگارتر است. چراکه در مواردی دیگر از کتاب چهل حدیث، از فعل جوانحی نیز سخن گفته است. از جمله ذیل مبحث عجب. ایشان تأکید می‌کنند که فعل اعم از قلبی و قالبی است (Imam Khomeini, 2012: 62).

البته طبق تقریر دوم، مشکلی که در ابتدا در مورد علم فقه یا عمل به فقه مطرح کردیم، دوباره خودش را نشان می‌دهد. چه اینکه ادراک فقه، مادی نیست. در هر صورت، می‌شود کلام ایشان را با مبانی صدرایی، تکمیل کرد.

۲- قوای ادراکی مادی چیست؟

طبق خن ملاصدرا، ادراک اساساً امری مجرد است (مثلاً ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ص ۲۹۱). مدرک و مدرک هر دو باید مجرد باشند. درباره نحوه تجرد مدرک گفته شد که مدرک بالذات

مجرد است. اما اگر قائل به مجرد تمام قوای ادراکی انسان باشیم، ایده اصلی امام خمینی دچار چالش می‌شود؟

به نظر نمی‌رسد این سخن کلام اصلی ایشان را دچار چالش کند. می‌توان کلام ایشان را به این شکل بازسازی کرد که قوا را با توجه به مدرک آن‌ها و هدف ادراکی آن، می‌توان به سه دسته تقسیم کرد. قوای عقلی و خیالی که تکلیفشان روشن است و مشکلی ندارند. اما آنچه ایشان قوای ادراکی مادی می‌نامد، در حقیقت قوای ناظر به ادراک امور مادی است.

اگر در بحث قبلی به این نتیجه برسیم که کمال مرتبه مادی انسان صرفاً عمل است، این مشکل منحل می‌شود؛ چراکه عمل بیرونی و جوارحی انسان واضح است که مادی است.

۳- اخلاق مجموعه بایدها است یا صفات؟

نکته دیگری که لازم است به آن اشاره شود، این است که اخلاق در تعبیر غربی آن، از جنس باید و نباید است (Fanai, 2013: 51- 52). به نوعی اخلاق مربوط به رفتار انسان با دیگران است. در ارسطو هم چنین است (Aristotle, 2006: 32) و اگر هم او درباره ملکات صحبت کرده، از حیث تأثیر آن در رفتار انسان است. اما در کلام امام خمینی، اثر آن تلقی بالکل محو شده است و ایشان با این صورت‌بندی از اخلاق، تا حدی زیادی باید و نباید را از اخلاق جدا کرده است. البته این نگاه در سنت اسلامی تازه نیست (Fanai, 2013: 51- 52). در نگاه ایشان، بایدها و نبایدهایی که انسان در مواجهه با دیگران لازم است ملاحظه کند، مربوط به علم فقه و علم آداب معاشرت و علوم‌ی از این قبیل است. حتی در مثال تکبر انسانی که رفتار متکبرانه ندارد، این تفاوت تأکید شده است. واضح است که این معنا از اخلاق، با آنچه در فلسفه اخلاق معاصر به‌عنوان معنای اخلاق شناخته می‌شود، یکسان نیست. از طرفی فیلسوفان اسلامی پیروی فضیلت‌گرایی ارسطویی در اخلاق هستند و از طرفی دیگر، معنای اخلاق را کمی به نفع نگاه اسلامی و فلسفی خود تغییر داده‌اند. لذا می‌بینیم در طی دوره اسلامی، شکاف مهمی میان آن‌ها و سنت غربی در باب اخلاق رخ داده است. چه این که اخلاق در نگاه غربی بیشتر جنبه فعلی و عملی دارد، اما اخلاق در نگاه اسلامی، بیشتر یک ملکه و صفت درونی است.

در علم‌شناسی معاصر، صفات درونی و شخصیتی، از آن جهت که صفت هستند، موضوع علم روان‌شناسی است، نه اخلاق. و اگر اخلاق را این‌گونه تعریف کنیم، آن وقت باید مرزش را هم با روان‌شناسی نشان دهیم. البته می‌توان تفاوت اخلاق و روان‌شناسی را حتی با این طرز تلقی از اخلاق به نوعی تبیین کرد؛ به این صورت که اخلاق ارزش‌گذارانه و هنجاری به صفات نگاه می‌کند، و روان‌شناسی تبیین‌کننده و توصیفی. ولی حتی با این قید، خواهیم دید که بسیاری از مباحثی که امروزه در برخی کتب اخلاق اسلامی دیده می‌شود، جایش بیشتر کتب روان‌شناسی است تا اخلاق.

با توضیحات ذکرشده می‌توان نتیجه گرفت که در نظر امام خمینی اخلاق از جنس فعل و باید و نباید نیست. بلکه همان ملکات درونی است. چه اینکه بارها نیز در کتاب چهل حدیث به در مورد ملکات صحبت می‌کند و سرفصل‌هایی مانند عجب که ممکن است رفتاری نیز در پی نداشته باشد، ذیل اخلاق جای می‌دهد. از این رو ایشان می‌فرماید در فرهنگ اسلامی آنچه عهده‌دار باید و نباید است، فقه و علوم می‌مانند آن است، و علم اخلاق در پی بررسی صفات درونی و روانی است. البته ممکن است که این اوصاف بروز رفتاری هم داشته باشد، اما آن بروز رفتاری دیگر نامش اخلاق نیست؛ بلکه فقه و یا چیز دیگر است.

این راهم باید افزود که بعضی تقریرها از نظر امام خمینی، اخلاق را نوعی گرایش معرفی می‌کند. به این معنی که فرآیند معرفتی در اخلاق رخ نمی‌دهد. اما چون این تقریر از نظر فلسفی قابل دفاع نبود، و از خود آثار امام خمینی هم نمی‌توان به هیچ وجه آن را استخراج کرد، به آن پرداخته نشد.

۴- نظریه‌ای برای توصیف با تجویز؟

سؤال بعدی این است که آیا این نظر می‌خواهد تجویزی برای علم اخلاق و فقه و فلسفه باشد، یا اینکه در مقام توصیف علوم موجود است؟ به نظر می‌رسد ایشان در مقام این نیستند که بگویند فقه و اخلاق باید چنین باشد، بلکه در مقام این هستند که واقعیت موجود این علوم را تبیین کنند. حقیقت این است که واقعیت موجود این علوم با این تبیین سازگار نیست. علم فقه و اخلاق حوزه‌های مشترک بسیاری دارند. بسیاری از موضوعات در هر دو علم طرح می‌شود. هم‌چنین خیلی از مسایل علم اخلاق، رفتارهای انسان است، نه از حیث ملکه بودن، بلکه صرفاً از حیث رفتار بودن. به‌عنوان مثال وقتی می‌گوییم «اخلاقاً ما موظفیم سقط جنین نکنیم»، منظورمان صحبت از یک ملکه

نیست، بلکه داریم از یک فعل سخن می‌گوییم. همین مثال مورد بحث علم فقه و علم حقوق نیز هست. و این مثال و مثال‌های دیگر حاکی از موضوعات مشترک میان این دو است. داشتن موضوعات مشترک با فقه، در همان اخلاق سنتی هم بسیار دیده می‌شود. مباحث بسیاری که معمولاً در ابتدای مکاسب محرمه مطرح می‌شود، مانند غیبت، دروغ، تهمت و موارد دیگر، از ابواب کتب اخلاقی هم هست. و تازه این موضوعات در اخلاق معاصر بسیار بیشتر است. اساساً در فلسفه اخلاق معاصر، تمام اخلاق به رفتارهای ما با دیگران تعریف می‌شود. با این حال، نظر ایشان به تعریف متفاوتی از اخلاق است که صرفاً ناظر بر ملکات درونی است و مسائلی مانند سقط جنین، گرچه متکی بر مبانی اخلاقی است، اما خود آن امری فقهی است.

امروزه گاهی از اخلاق تفلسف یا اخلاق باور سخن گفته می‌شود. یا گاهی برای دانش فقه، اخلاقی را متقدم بر آن فرض می‌کنیم. هم‌چنین گاهی فقهای اسلامی و مسیحی خود را موظف می‌دانستند که درباره برخی از اظهارنظرهای اخلاقی و فلسفی، موضع‌گیری کنند. همه این‌ها نشان می‌دهد که حداقل این علوم در وضعیت موجودشان، ترتیب و ترتبی ندارند. مخصوصاً نمونه اخلاق باور نشان می‌دهد که اخلاق حتی بر فلسفه هم می‌تواند مقدم باشد. و این تماماً با تئوری امام خمینی که در طی یک رابطه طولی، باور را در رأس قرار می‌دهد، منافات دارد.

ممکن است کسی برای دفاع بگوید تألیف اخلاق باور، بر عهده ساحت فلسفی است یا ساحت اخلاقی؟ پاسخ این است که اگر بر عهده ساحت اخلاق باشد، پس ساحت اخلاقی بر ساحت فلسفی و باور مقدم است، و اگر بر عهده ساحت فلسفی باشد، پس تألیف اخلاق کار ساحت فلسفی است، نه مرتبه اخلاقی مثالی. در هر صورت، به نتیجه خلاف نظر ارائه شده می‌رسیم.

دفاع دیگر این است که کسی بگوید برای باور اساساً نمی‌شود اخلاقی تعیین کرد، چراکه اخلاق در مرتبه‌ای پایین‌تر است، و باور در مرتبه بالاتر. باید و نیاید‌هایی هم که به عنوان اخلاق باور گفته شده است، معنای متعارف اخلاق در نظر امام خمینی را ندارد، و می‌شود گفت مشترک لفظی است. اگر چیزی هم به اسم اخلاق باور باشد، بحثی فلسفی است، نه اخلاقی.

۵- کارکردهای تمدنی این رویکرد

با ملاحظه این بحث، می‌توان آثار اجتماعی بسیاری را نتیجه گرفت که در برنامه‌ریزی‌های فرهنگی و تربیتی و آموزشی بهتر است ملاحظه شود. چه اینکه رویکردهای مختلف به اخلاق و ارائه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی متفاوت، می‌تواند مسیرهای متعددی را برای زیست اخلاقی و ارتقای اخلاقی افراد بیان کند. این رویکردهای نیز نتایج خاص خودش را در بُعد تمدنی دارد که به آن اشاره می‌شود.

الف- اخلاق و خیال

طبق تقریر ارائه شده، آن مرتبه از انسان که مخاطب اخلاق است، بُعد خیالی اوست. به این ترتیب اخلاق یک مسأله تماماً عقلی و یا تماماً رفتاری و مادی نیست. در نتیجه برای ارتقای اخلاقی انسان، باید بعد خیالی او نیز ارتقاء یابد.

امروزه پژوهش‌های زیادی نشان می‌دهند که ضعف تخیل باعث کج فهمی اخلاقی و در نتیجه بی‌اخلاقی می‌شود^۱. کسانی که تخیل ضعیفی دارند، در موقعیت‌های اخلاقی سرگردان می‌مانند، و یا طبق نظر اکثریت پیرامونشان رفتار می‌کنند. اخلاق جایی است که انسان نیاز به خلاقیت دارد. گرچه فرامین اخلاقی ممکن است ثابت باشد، اما فهم مصادیق آن نمی‌تواند همیشه ثابت باشد. از این‌رو فاعل اخلاقی، نیازمند فهم روابط جزئی و متعین است، و باید بتواند قاعده‌های اصلی را بر آن تطبیق بدهد. این کار، از وظایف قوه خیال است (Farabi, 2012: 43).

یکی دیگر از مسائلی که نشان می‌دهد ضعف تخیل چگونه انسان را بی‌اخلاق می‌کند، درک وضعیت انسان‌های دیگر است. در بیشتر موقعیت‌های اخلاقی، ما نیاز داریم که موقعیت اشخاص مقابلمان را تخیل کنیم. به عبارت دیگر، در برخی از موقعیت‌های اخلاقی، ما باید بتوانیم خودمان را جای طرف مقابلمان بگذاریم، یا هم‌دردی کنیم. کسانی که قدرت تخیل پایینی دارند، نمی‌توانند

۱. نمونه‌های این پژوهش‌ها زیاد است. به عنوان مثال: تخیل و تخلق (تعریف و نمونه‌هایی از نقش تخیل در اخلاق اسلامی)، مسعود صادقی و عسکر دیرباز، پژوهنامه اخلاق. جایگاه تخیل در تربیت اخلاقی از منظر کانت، جمیلی، میلاد؛ باقری نوع پرست، خسرو؛ سجادی، نرگس سادات؛ پژوهش‌های فلسفی. مفهوم شناسی «تخیل» و نقش آن در تربیت اخلاقی از منظر حکمای اسلامی، داود حسین پور، مطالعات اسلامی در علوم تربیتی. هم‌چنین مدخل «تخیل اخلاقی» در دایرة المعارف بریتانیکا.

این کار را انجام بدهند. تخیل قوی، این امکان را به فرد می‌دهد که وضعیت تمام افراد درگیر یک موقعیت را تصور کند تا بتواند بهترین تصمیم را اتخاذ نماید. یا گاهی اوقات فاعل اخلاقی نیاز دارد نتایج همه گزینه‌های ممکن خود را تصور و پیش‌بینی کند، تا ببیند کدام تصمیم اثرات بهتری را در پی دارد. همه این‌ها با تخیل به دست می‌آید.

با این توضیحات، پرواضح است که فاعل اخلاقی نیازمند تخیل قوی است تا بتواند اخلاقی زندگی کند. تخیل ضعیف باعث ضعف اخلاقی و یا بی‌اخلاقی می‌شود. به این ترتیب، اگر کسی بنا دارد رشد اخلاقی برای خودش و یا دیگران ایجاد کند، لازم است قوه تخیل را نیز رشد بدهد. به خصوص، بهتر است قوه تخیل آن‌ها در مورد موقعیت‌های انسانی رشد یافته باشد (مدخل تخیل، دانشنامه برخط بریتانیکا).

یکی از ابزارهایی که به انسان در ارتقای تخیل مساعد اخلاق کمک می‌کند، رمان و داستان و اشعار اخلاقی و هم‌چنین هنرهای نمایشی است. ما امکان زیستن تمام حالات و گزینه‌های ممکن در جهان را نداریم، ولی می‌توانیم ببینیم دیگرانی که تن به نوع خاصی از زیستن داده‌اند، به چه نتیجه‌ای رسیده‌اند. استمرار در این موضوع، ذهن انسان را در درک وضعیت‌های انسانی و نتایج رفتارهای گوناگون کمک می‌کند.

کسانی که متصدی برنامه‌های تربیتی هستند، همواره از این روش‌ها استفاده کرده‌اند. سنت ادبیات اخلاقی ایرانی، نشانگر اهتمام اندیشمندان ایرانی به این روش‌ها است. کتاب‌هایی نظیر بوستان و گلستان، سرآمد این نوع نگاه در ادبیات گذشته ماست.

گرچه خیال کمک زیادی به زیست اخلاقی می‌کند، اما تأکید زیاد بر آن و غرق شدن در عوالم خیالی، می‌تواند اراده اخلاقی انسان را تضعیف کند (Imam Khomeini, 2012: 8) یا درک عقلی اخلاق را از انسان بگیرد. در عنوان بعدی، به بررسی بخش عقلی اخلاق پرداخته می‌شود.

ب- اخلاق و عقل

گرچه اخلاق حیثیتی خیالی دارد، اما مبانی آن عقلی است. به این ترتیب، فلسفه اخلاق یا مبانی بنیادین اخلاق، توسط عقل، یا توسط خیال نزدیک به عقل، تبیین می‌شود. لازم به تذکر است که قوه خیال مراتب بسیاری دارد، و برخی از مراتب آن نزدیک به قوه عاقله، و برخی از مراتب آن

نزدیک به حواس است. پس مبانی اصلی تر اخلاق، می‌تواند در عقل و یا قسمت‌های عالی تر خیال ترسیم شود.

توجه زیاد به خیال یا به عبارت درست‌تر، مراتب پایین تر خیال، باعث می‌شود از بعد عقلانی اخلاق غفلت ورزیده شود. تخیل بسیار شدید، باعث می‌شود عاطفه انسان به حدی پررنگ شود که امور واضحاً معقول و منطقی را کنار بگذارد. به عنوان مثال، می‌توان شخصی را تصور کرد که یک قاتل جانی و خطرناک را پناه می‌دهد، فقط به خاطر اینکه قاتل گریه زیادی کرده و قسم خورده جرم دیگر مرتکب نخواهد شد. یا گاهی اوقات برخی اشخاص به خاطر غلبه عاطفه، کار محسوس تر برایشان جذاب تر است تا کار مفیدتر.

تأمل روی مسائل اخلاقی و شناخت ضرورت‌ها و ماهیت حقیقی این امور، باعث می‌شود فاعل اخلاقی از فلسفه پشت اخلاقیات آگاه شود و در مصادیق مبهم، بتواند با تمسک به مبانی، تصمیم صحیح‌تری بگیرد. مثلاً اگر کسی بداند فلسفه نهی از غیبت این است که باعث گسترش بی‌اعتمادی در جامعه می‌شود، ممکن است به راحتی متقاعد نشود کلاه شرعی برای خودش بیافد (Motahari, 1978: 168-169).

به این ترتیب، گرچه خیال محمل اصلی اخلاق است و قدرت خیال باعث ارتقای اخلاقی انسان می‌شود، اما اگر با عقلانیت همراه نشود، می‌تواند نتیجه معکوس بدهد.

ج- اخلاق و رفتار

اخلاق در تعریف مذکور، امری ذاتاً رفتاری نیست. بلکه امری روانی یا خیالی است، که در درون انسان قرار دارد. رفتار انسان، صرفاً نمود درون اوست. با این حال، آیا رفتار می‌تواند بر اخلاق تأثیر بگذارد؟

طبق توضیحات گفته شده، رابطه میان مراتب انسان، هم از بالا به پایین، و هم از پایین به بالاست. به عبارت دیگر، هم تعقل انسان بر بعد خیالی او، و بعد خیالی او بر رفتار او تأثیر دارد، و هم بالعکس. گاهی اوقات ما در بعد خیالی خود به امری باور داریم، ولی این باور تثبیت شده نیست. با انجام اعمال ناشی شده از آن باور خیالی، می‌توانیم آن باور را تثبیت کنیم. به عبارت دیگر، رفتار می‌تواند باعث ایجاد ملکات اخلاقی و تثبیت آن‌ها شود.

گاهی اوقات ما به دلایلی رفتاری را در پیش می‌گیریم که متناسب با بعد خیالی ما نیست. تکرار این رفتار می‌تواند باعث تغییر بعد خیالی ما شود. به عبارت دیگر، رفتار ما می‌تواند باعث ایجاد تغییر در بعد خیالی ما شود.

به عنوان مثال در روایات اشاره شده است که برای حلیم شدن، یک راه این است که انسان خودش را به حلم بزند^۱ (Nahj al-Balagha, 207). یعنی رفتار حلیمانه، می‌تواند ملکه حلم را در وجود انسان ایجاد کند. می‌تواند تأثیر رفتار، تأثیر منفی هم باشد. مثلاً شخصی به خدا باور دارد، اما به خاطر تنبلی، در انجام اعمال عبادی کوتاهی می‌کند. استمرار این رفتار، باعث ایجاد ملکات متفاوت، و حتی تغییر در عقیده او می‌شود.

البته این یکسانی رفتار و اخلاق، همیشه برقرار نیست. گاهی اوقات برخی از اتصالات این دو با هم قطع می‌شود و منجر به یک شکاف شخصیتی در انسان می‌شود. امام خمینی یک مثال از این دوگانگی را ذکر می‌کند. همان‌طور که اشاره شد، ایشان شخصی را مثال می‌زند که در دل متکبر است، اما هیچ رفتاری ناشی از تکبر بروز نداده، و جلوی خودش را گرفته است. ایشان در ادامه می‌گوید چون این شخص ملکه تکبر را دارد، عذاب متناسب با این ملکه را خواهد داشت. البته اگر کسی ملکه‌ای را داشته باشد، معمولاً در شرایط هیجانی، آن را ابراز می‌کند.

نتیجه بحث این شد که برای ارتقای اخلاق، باید به بعد خیالی انسان توجه کرد و تخیل انسان را رشد داد. برای رشد تخیل نیز می‌توان به قصه‌ها و نمایش‌های اخلاقی و مربوط به زندگی روی آورد. البته غفلت از بعد عقلی اخلاق، می‌تواند خودش منجر به بی‌اخلاقی شود و باعث شود تمام تصمیم‌های ما براساس عاطفه باشد. رفتار نیز نقش پررنگی در تثبیت و تغییر ملکات اخلاقی دارد. از این رو بهتر است تلاش کنیم براساس مبانی اخلاقی درست، بر ملکه‌های درست تمرکز کنیم و رفتار متناسب با آن را انجام دهیم.

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

نظر امام خمینی درباره جایگاه هستی‌شناختی معارف اخلاقی و هم‌چنین تخلق انسان به صفات حمیده و ذمیمه، از نوآوری‌های بسیار ارزنده است. این تبیین می‌تواند منظومه فلسفی-دینی ما درباره

۱. قال علی علیه السلام: إن لم تكن خلیماً فتحلّم؛ فإنّه قلّ من تشبّه بقوم إلا أوشک أن یكون منهم.

اخلاق را کامل کند و برخی از ابهام‌ها را هم حل نماید. در این نظریه امام خمینی با تکیه بر روایت علم و فضل در کتای اصول کافی و با استفاده از نوآوری‌های فلسفه اسلامی از جمله عالم مثال، علم اخلاق را متصدی این بعد این انسان دانسته‌اند.

در عین حال باید توجه داشت که این نظریه، در این حد از توضیح ارائه‌شده در مجال مقاله، هنوز ناقص است و ابهامات زیادی درباره خود نظریه و لوازم آن وجود دارد. از این رو، این نظریه نیازمند تأمل اندیشمندان حوزه فلسفه و اخلاق است. هم‌چنین این نظریه باید با سایر ابعاد و آموزه‌های فلسفی و عرفانی امام خمینی سنجیده شود تا روشن‌تر گردد.

هم‌چنین از نتایج این نوع نگاه به اخلاق، این است که برای ارتقای سطح اخلاقی فرد یا جامعه، باید به قوه تخیل نیز توجه داشت. چراکه با قوه تخیل ضعیف نمی‌توان زیست اخلاقی کاملی داشت. با این حال، رفتار انسان و تعقل او نیز بر اخلاق او تأثیر دارد. برنامه کامل اخلاقی، باید مبتنی بر این منظومه باشد.

Translated References to English

Nahj al-Balagha

Abboudit, A.R. (2011). Introduction to the System of Sadrani Wisdom. 4th edition, Tehran: Samt. **[in Persian]**

A group of authors under the supervision of Mohammad Fana'i A. (2011). An Introduction to the History of Islamic Philosophy, first edition, Tehran: Samat. **[in Persian]**

Aristotle. (2006). Nicomachean Ethics. (Mohammad Hassan Lotfi, translator). Tehran: Tarh nou. **[in Persian]**

Farabi, M.M. (2012). Great Music, translated by Azarnoosh, Azartash, Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies. **[in Persian]**

Fanai, A. (2013). Religion in the Scale of Ethics, a Study on the Relationship between Religious Ethics and Secular Ethics. Tehran: Sirat Cultural Institute. **[in Persian]**

F. Eugene Heath, moral imagination, of Encyclopaedia Britannica.

Imam Khomeini, S.R. (2012). Sharh 4hel Hadith, 55th edition. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. **[in Persian]**

Imam Khomeini, S.R. (2002). Sharh 4hel Hadith, 55th edition, Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. **[in Persian]**

Kulani, M.Y. (1968). Al-Asul min al-Kafi, Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyya. **[in Persian]**

Motahari, M. (1978). Introduction to the Quran, Volume 9, Tehran: Sadra.Suhrawardi, Sheikh Shahab al-Din (2009). Collection of Works by Sheikh Ishraq, Hikmat al-Ishraq, correction and introduction by Henry Corbin, 4th edition, Tehran: Institute for the Research of

Humanities and Cultural Studies. **[in Persian]**

Sadr al-Mutalhin al-Shirazi, M.I. (2012). Explanation of the Principles of al-Kafi, lithography, Tehran: Maktaba al-Mahmoudi. **[in Persian]**

Sadr al-Mutalhin al-Shirazi, M.I. (1981). Al-Hikmah al-Mutala'iyah fi al-Asfar al-Arba'a al-Aqliyyah, 2nd edition, Beirut: Dar Ihya' al-Turaht al-Arab. **[in Persian]**

Tusi, Al-Khawaja Nasir al-Din. (1962). Explanation of the Indications and Warnings, 2nd edition, Qom: Bostan Kitab. **[in Persian]**

Yazdanpanah, S.Y. (2012). The Power of Illumination; Report, Explanation and Evaluation of the Philosophical System of Sheikh Shahab al-Din Suhrawardi, Researched and Written by Mehdi Alipour, Second Edition, Tehran: Samt. **[in Persian]**

