

مبانی فلسفی اخلاق و سیاست در تقریرات فلسفه^۵ امام خمینی

چکیده: حکمت متعالیه به عنوان مکتبی فکری که شاگردانی فراوان و توانمند پرورده است، از تأثیرگذارترین مکاتب دوران معاصر ایران است. این تأثیر تنها در عرصه نظریه پردازی و تکامل این نظریه نبوده، بلکه بیش از آن توانست بر ساختارهای اساسی جامعه و حکومت مؤثر باشد و یکی از بزرگ‌ترین تحولات سیاسی - اجتماعی قرن بیستم را رقم بزند. امام خمینی حکیمی بزرگ از مکتب حکمت متعالیه است که توانست پروژه عملی این حکمت را گامی جلوتر ببرد.

در این مقاله تلاش می‌شود تا مبادی اخلاقی امام خمینی در کتاب **تقریرات فلسفه**، اولین کتاب فلسفی ایشان که به تشریح و تقریر اسفار اربعه ملاصدرا می‌پردازد، مورد بررسی قرار گیرد.

بی‌شک تأثیر اخلاق بر سیاست و نیز تأثیرپذیری اخلاق از مبانی انسان‌شناسی و هستی‌شناسی از مفروضات اساسی این مقاله است و با همین تلقی در تلاش است تا از دیدگاه سیاست و اهمیت اساسی این مباحث به تقریرات فلسفی امام خمینی - به‌ویژه در حوزه نفس‌شناسی - بپردازد.

کلیدواژه‌ها: نفس، حرکت جوهری، عقل عملی و نظری، سعادت، اخلاق، سیاست.

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و دانشجوی دکتری علوم سیاسی.

اغلب مباحث اخلاقی امام خمینی در آثاری همچون چهل حدیث و جهاد اکبر آمده است. امام در این کتاب‌ها دیدگاه خود را در باب اخلاق و چگونگی آن بیان نموده است. وی حتی لزوم تزکیه و تهذیب را در کتب سیاسی خویش از نظر دور نداشته و در جای جای سخنرانی‌ها و آثار خود بر اهمیت این امر تأکید نموده است. آنچه کتاب تقریرات فلسفه امام را از سایر آثار وی، به‌ویژه در زمینه اخلاق جدا می‌سازد، مباحث فلسفی و زیربنایی این کتاب است. مبنای بسیاری از اندیشه‌های اخلاقی امام در این کتاب ذکر شده است و می‌تواند در فهم بهتر اندیشه اخلاقی و سیاسی امام راهگشا باشد.

کتاب تقریرات فلسفه، سلسله درس‌های امام خمینی از شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری و شرح اسفار ملاصدرا است که توسط یکی از شاگردان امام به نام عبدالغنی اردبیلی در سه مجلد جمع‌آوری و تدوین شده است. نگارنده که در صدد بررسی ریشه‌های فلسفی اندیشه‌های اخلاقی و سیاسی امام به‌ویژه تأثیر حکمت متعالیه بر اندیشه امام بوده، به بررسی جلد سوم این مجموعه پرداخته است. جلد سوم این مجموعه که به شرح جلد هشت و نه کتاب اسفار اختصاص یافته، به مباحث نفس‌شناسی توجه ویژه‌ای دارد.

نگارنده که پیش از این به بررسی مناسبات اخلاق و سیاست در اندیشه امام خمینی پرداخته است (کیخا، ۱۳۸۶)، در این مقاله می‌کوشد تا مبانی فلسفی این اندیشه‌ها را که ملهم از مباحث حکمت متعالیه صدرا است، بررسی کند. بی‌شک پرداختن به این بحث به فهم بهتر اندیشه‌های اخلاقی امام یاری رسانده، نشان می‌دهد که از زمان صدرا تا کنون در اندیشه‌های اخلاقی شاگردان این مکتب چه تحول و تغییری صورت گرفته است و آنان از مبانی فلسفی مکتب حکمت متعالیه چه برداشت‌ها و بهره‌هایی داشته‌اند و در نهایت اینکه چگونه از این مباحث در تأملات سیاسی و اجتماعی خود بهره برده‌اند.

تجرد نفس ناطقه انسانی، احوال نفس ناطقه، مانند کیفیت تعلق نفس به بدن، عدم فساد نفس به فساد بدن، علیت امر مجرد عقلی برای نفس ناطقه و نسبت نفس با

عالم طبیعت، که اغلب بر مبنای حرکت جوهری مورد تحلیل قرار گرفته است، از مهم‌ترین مباحث فلسفی امام در این کتاب است. در کنار آن بابتی تحت عنوان شرح ملکات و منازل نفس انسانی باز شده است که اوصاف نفس انسانی، مراتب و درجات انسان، کیفیت ارتقای مدرکات و مراتب تجرد، اختلاف قوای نفسانی و هویت وحدانی انسان را مورد بحث قرار می‌دهد.

باب دیگری از این کتاب با عنوان «در بیان معاد روحانی و حقیقت سعادت و شقاوت» مباحثی مانند ماهیت سعادت حقیقی، کیفیت حصول سعادت، بیان شقاوت، سعادت و شقاوت حسی و... را پوشش داده است. باب آخر این کتاب معاد جسمانی است.

این نوشته می‌کوشد تا ضمن تمرکز بر مهم‌ترین مبانی فلسفی اندیشه‌های اخلاقی امام خمینی، نتایج سیاسی آنها را نیز از نظر دور نداشته باشد. این امر نه در قالب بخشی جداگانه از مقاله، بلکه در ضمن مباحث فلسفی و اخلاقی امام طرح خواهد شد. بنابراین مباحث این مقاله در چند عنوان کلی ذکر خواهد شد؛ نخستین عنوان، مفاهیم اساسی کتاب است که برخی از مهم‌ترین مبانی فلسفی امام در ارتباط با مباحث اخلاقی مورد توجه قرار می‌گیرد. عنوان دیگر، اخلاق است و در پایان برآمد و نتیجه‌گیری ذکر خواهد شد.

مبانی فلسفی اخلاق

۱. نفس

از آنجا که محور عمده مباحث این کتاب در ارتباط با نفس و مباحث مرتبط با آن است، نخستین بحث این مقاله چپستی و چگونگی نفس است. آیا نفس امری مجزا از بدن است؟ یا هویت جداگانه و مستقلی دارد؟ یا ترکیبی وابسته به بدن است؟^۱

۱. در باب حدوث نفس بشری نظرات مختلفی ارائه شده است. افلاطون و تابعین او نفس را قدیم می‌دانند که قبل از بدن وجود داشته است؛ ارسطو نفس را حادث می‌داند، به نحوی که هنگام حدوث بدن حادث می‌گردد، اما این حدوث نه از ناحیه بدن، بلکه از عالم بالا است. صدرا در مقابل این دیدگاه‌ها معتقد است نفس با استحالات در جسم پدید می‌آید. (اردبیلی، ۱۳۸۱، ص ۷۸)

نخستین باب این کتاب می‌کوشد نشان دهد نفس انسان مجرد بوده و جسم نیست. نه دلیل بر اثبات این امر اقامه شده است. اما چگونگی تعلق نفس به بدن در باب بعدی کتاب که به بررسی احوال نفس ناطقه می‌پردازد، بیان شده است. امام نظرات متفاوت را بیان کرده، به نقد آنها می‌پردازد و بیان می‌کند که بر خلاف گمان عده زیادی از افراد، نفس از خارج و جای دیگری به بدن ملحق نمی‌شود، بلکه عناصر طبیعی بدن آن گاه که در مسیر تکامل و ترقی قرار گرفت، واجد حرکت جوهری می‌شود. به عبارتی، زمانی که نطفه مراحل خود را از تکه‌ای گوشت به علقه و سپس مضغه طی نمود و با پدید آمدن لمسی ضعیف در آن از افق نباتی خارج و وارد افق حیوانی گردید، نفسی ضعیف در انسان پیدا می‌گردد که تعلق فطری فراوان به طبیعت دارد. بنابراین با پیدا شدن اولین مرتبه تجرد که لمس است، نفس تولید می‌شود. نفس کاملاً مولود طبیعت و به عبارتی «جسمانیة الحدوث» است و از جایی دیگر به بدن ضمیمه نمی‌شود. هر اندازه تعلق صورت (نفس) به ماده (بدن) کمتر شود، به همان اندازه مستقل می‌گردد تا جایی که دیگر نیازی به ماده ندارد و موت طبیعی رخ می‌دهد. با ضعف ماده و قوت گرفتن نفس، مزاج رو به تنزل می‌رود، قوه نفسانی زیاد شده و قوه عاقله بیشتر می‌گردد. وقتی وجهه تجردی نفس به انتها رسید، نفس از بدن مستقل می‌شود و در این حالت بر خلاف اول امر، که نفس محتاج بدن بود، بدن محتاج نفس می‌گردد. نفس می‌تواند در نشئه‌ای دیگر نسبت به بدن حالت علیت داشته باشد و آن را خلق کند. (اردبیلی، ۱۳۸۱، ص ۶۶ و ۷۳)

انسان از بدو خلقت تا رسیدن به تجرد در حرکتی به سر می‌برد که همان حرکت جوهری است. فهم حرکت جوهری نیز در درک بسیاری از مباحث این کتاب اهمیت دارد.

۲. حرکت جوهری

موضوع حرکت، هیولی است که عبارت از مادة المواد است. هیولی در جوهر ذات خود متحرک است و از مرتبه ضعف رو به مرتبه قوت و شدت و کمال می‌رود. این حرکت تا جایی ادامه پیدا می‌کند که هیولی آنچه را می‌تواند بر حسب استعدادش



پیدا کند بدان دست یابد و افاضات به قدر قابلیت به او عطا شود؛ تا زمانی که از حد عالم طبیعت بگذرد که در آن حالت ثابت و مستقر می‌شود. بنابراین تمامی عالم ماده و طبیعت در حرکت جوهری است و هویت غیر ثابت و درجه‌بندی شده‌ای دارد. به طور خلاصه حرکت در جوهر به این معنا است که «نحوه وجود رو به ارتقا است و اصل هویت ثابت (فائلین به حرکت جوهری فصلی در اثبات هویت ثابت در موضوع حرکت دارند) نیست، بلکه در تجدد و تدرج است؛ زیرا جوهر بما آنه جوهر از مقولات است و مقولات از ماهیات و مفاهیم هستند و حرکت در ماهیت غلط و محال است. پس آن نحوه وجودی که ماهیت جوهر از حد آن انتزاع می‌شود، خود آن وجود در حرکت، بلکه عین حرکت است.» (همان، ص ۵۶۲) سیر انسان از طفولیت تا کهنولت، سیر یک هویت و یک وجود است که از طفولیت به طرف رشد رود. انسان مادامی که در طبیعت است، یک حقیقت دارای امتداد جوهری است که در این حقیقت حرکت می‌کند تا آنجا که جسم خالص می‌شود و هیولی که لاجسمیت است، آن راها می‌کند و جسم به مرتبه جسم مثالی می‌رسد و حرکت متوقف می‌شود. در تعریف فوق از حرکت جوهری به تدرج یا تشکیکی بودن حرکت جوهری نیز اشاره شده است.

این بحث نیز از مباحث با اهمیت در این قسمت است. انسان به رغم اینکه مراتب متفاوتی را در طول حرکت طی می‌کند، اما هویت ثابت و مشخصی دارد و تحولات انسان تنها درجات متفاوتی از وجود وی است که شدت و ضعف وجود را منعکس می‌کند، اما به اتحاد یا وحدت وجود انسان، لطمه‌ای وارد نمی‌سازد.

حرکت جوهری و تشکیکی بودن وجود، از جمله مباحثی است که آثار مهمی در تلقی از جامعه و سیاست برجای می‌نهد. طبق حرکت جوهری، انسان به طور مداوم در تغییر و دگرگونی و تحول است و به تبع آن جامعه نیز دچار تغییر و دگرگونی می‌گردد.^۱ این عقیده، سبب پذیرش دگرگونی در جامعه و سیاست و آمادگی برای

۱. ابوالفضل کیاشمشکی، «انسان‌شناسی فلسفی و فلسفه سیاسی»، سلسله نشست‌های همایش سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، ۹ آبان ۱۳۸۶، پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مواجهه با تغییرات می‌شود. در این تلقی، تغییر، امری طبیعی و حتی مطلوب تلقی می‌شود و جمود و اصرار بر سنت‌های نامعقول کنار می‌رود. حاصل این نوع نگاه، تحرک و بالندگی جامعه است.

۳. مراتب نفس

در نتیجه حرکت جوهری بدن می‌تواند از یک نشئه یا مرتبه به نشئه دیگر برسد. در هر نشئه، کمالات مرحله پیشین، وجود دارد. اولین نشئه، طبیعت است که عالم ماده و مادیات است و به آن مرتبه شهادت نیز می‌گویند. وقتی وجود شدیدتر گردید، به نحوی که بین ضعف طبیعت و کمال تجرد واقع شد، مرتبه بعدی که خیال الکل یا عالم برزخ نام دارد فرا می‌رسد. اولین مرتبه برزخی زمانی پیدا می‌شود که اولین مرتبه ادراک که همان لمس است، در انسان پدیدار می‌گردد و سپس سایر حواس نمودار می‌شود. تمام ادراکات انسان در عالم طبیعت ناشی از حیثیت برزخی او است. البته دیدن و شنیدن و سایر قوا به واسطه حدقه چشم و صماخ گوش و امثال اینها صورت می‌گیرد که ناشی از طبیعت انسانی است؛ اما این اجسام و محل‌ها بدون وجود جنبه برزخی نمی‌توانند کاری انجام دهند. لمس، اولین مرحله نشئه برزخی، خیال، مرحله متوسط آن و قوه متوهمه، آخرین مرحله آن است. (همان، ص ۳۸۷)

از نظر امام اگر کسی توجه خود را از طبیعیات کمتر کند، در عین اینکه در همین عالم طبیعت زندگی می‌کند، می‌تواند مجردات برزخی را مشاهده کند. (همان، ص ۴۱۱) از نظر وی، اغلب ما انسان‌ها نیمه برزخی هستیم؛ چون طبیعی هم هستیم. آخرین مرتبه، مرتبه عقل است. رسیدن به این مرحله منوط به کم کردن تعلق به عالم طبیعت و برزخ است. در این مرتبه کثرت‌های سمع و بصر و حس و... اتحاد می‌یابند؛ به گونه‌ای که هر قوه‌ای واجد دیگر قوا هم هست؛ یعنی سمع، واجد بصر است؛ تخیل، کار دیدن را هم انجام می‌دهد و... نفس تمامی قوا را با اصل کمال و وجودشان دارا است. تمام این سه مرحله در یک شخصیت به صورت یک حقیقت ذو مراتب ثلاثه وجود دارد. در هر سه مرحله دیدن و شنیدن و... وجود دارد، اما نوع آن



متفاوت است و با بالا رفتن مراتب و قوت یافتن وجود، شدت این حواس متفاوت می‌گردد. از نظر امام اگر در خواب می‌بینیم که راه می‌رویم، می‌خوریم و دیگر افعال را انجام می‌دهیم، همان جسم برزخی ما است که بدون وجود شرایط طبیعی این اعمال را احساس می‌کند. در مرحله عقلی، دیدن و شنیدن عقلی است و از مرحله خیال بالاتر می‌رود. تکلم پیامبر اکرم (ص) با جبرئیل با حقیقت تکلم بود که در مرتبه عقلی واقع می‌شود.

هر قدر مرتبه وجود عالی‌تر باشد، وحدت نیز افزون‌تر است و کمالات مرتبه پایین‌تر به نحو وحدت گونه‌ای در مرتبه عالی وجود دارد. حتی کمالاتی که در مرتبه برزخی و شهادت قابل اتحاد با دیگر کمالات نبودند با رسیدن انسان به مرحله تجرد، وحدتشان افزون‌تر می‌گردد. طبق حرکت جوهری، حقیقت انسان هر سه مرتبه را دارا است و به انسان، عالم کبیر می‌گویند و از همین رو می‌گویند: من عرف نفسه فقد عرف ربه. (همان، ص ۲۹۸-۳۰۷)

اما چه نیازی است به وجود هر سه مرحله، و برای مثال چرا باید مرتبه برزخی، وجود داشته باشد؟ از نظر امام، مثل عالم طبیعت و عقول، مانند نور و ظلمت است که هیچ تناسبی با یکدیگر ندارند. از این رو نیازمند واسطه‌ای مانند عالم برزخ هستند. پایین‌ترین مرتبه عقلانی تجرد با بالاترین درجه برزخی که خیال نام دارد، ارتباط برقرار می‌کند تا فیض از عالم عقل به عالم خیال، که بعدی جسمانی هم دارد، افزوده شود. پس از مرحله خیال، در آخرین مرتبه جسم انسان بهر مند می‌شود. (همان، ص ۳۲۷) البته به نظر امام، اکثر انسان‌ها در همان رتبه خیالی باقی می‌مانند و به مرحله تجرد عقلانی نمی‌رسند. (همان، ص ۵۰۴) وعده‌های خداوند در قرآن (مانند حور و چشمه‌های روان و انواع خوراک‌ها) در حد همان قوه خیال است که در حد فهم اکثر انسان‌ها است.

یکی از تمثیلاتی که در آثار سیاسی و اجتماعی فراوان به کار برده می‌شود، تمثیل بدن انسان به جامعه است. برای نمونه، افلاطون قوای سه‌گانه شهوت و غضب و عقل را با سه نیروی پیشه‌وران، سربازان و حکما مقایسه می‌کند و برای فهم بهتر

تعامل این نیروها و وظایف و جایگاه آنها از سازو کار آنها در بدن انسان کمک می‌گیرد. این تمثیل توسط بسیاری از حکمای مسلمان نیز به کار رفته است. در بحث حاضر نیز می‌توان از این تمثیل بهره جست. همان گونه که انسان هویت ثابت و مشخصی ندارد و خود او چگونه بودن خویش و رفتارهای خود را تعیین می‌کند، در عرصه جامعه نیز می‌تواند تعیین کننده باشد و خود او جامعه‌ای را که در آن زیست می‌کند، بسازد. این تلقی نقش مهمی در مشارکت انسان در جامعه ایفا می‌کند و انسان را نه فردی پذیرا و منفعل و راضی به تقدیرات و تغییرات زندگی، بلکه انتخاب‌گر و تعیین کننده قلمداد می‌کند. صدرا در یکی از اشعار خود می‌سراید:

خط آزادی و خط بندگی

هست در دست کسان در زندگی (متنوی ملاصدرا، ۱۳۷۷، ص ۱۹۶)

۴. سعادت

زمانی که قوه ادراک، چیزی را ملایم طبع خود و لذیذ یافت، سعادت حاصل می‌شود. (اردبیلی، ص ۴۴۹ و ۴۵۰) بنابراین موجودات دارای ادراک می‌توانند سعادت و شقاوت داشته باشند. هر قدر ادراک بیشتر گردد، سعادت و شقاوت نیز بیشتر است. از همین رو در سه مرتبه نفس که در بالا ذکر گردید، سعادت و شقاوت مرتبه بالاتر، بیشتر و بالاتر از مرحله پایین تر است.

دو نکته مهم در باب سعادت این است که اولاً انسان که صاحب مراتب و قوای متعدد است، زمانی به سعادت دست می‌یابد که تمامی قوا و مراتب او به سعادت رسند. نکته دوم این است که انسان در دو نشئه دنیا و آخرت زندگی می‌کند و موجودی موقت و ناپایدار محسوب نمی‌گردد، از این رو سعادت او نیز باید هر دو نشئه را شامل گردد. دست یافتن انسان به سعادت در گرو تعدیل عقل عملی و نظری است. (همان، ص ۴۵-۴۵۳)

از نظر امام، راه کسب سعادت این است که انسان در مراتب سه گانه‌ای که ذکر شد، خود را تزکیه کرده باشد تا به پایدارترین سعادت دست یابد. یعنی در مرتبه طبیعی



و جسمانی، اعضای بدن خود را از محرّمات بازدارد و خوردن و خوابیدن و سایر افعال انسان و قوای شهوت و غضب الهی گردد. در مرتبه خیال نیز باید خیال خود را از وسوسه‌ها خالی کرده جز خدا از کسی هراس نداشته باشد و حرص و حسد و طمع و امثال اینها را از خود دور کند. در مرحله عقلانی نیز اعتقادات باطل به خود راه ندهد و قوه عاقله خود را با براهین محکم توحیدی صفا بخشد. این تزکیه با عمل به قوانین شرع و تعدیل قوای نفسانی حاصل می‌شود.

۵. عقل نظری و عملی

نیل به سعادت نیازمند دو جهت است: نخست، رسیدن عقل هیولانی انسان به عقل بالفعل و سپس، عمل صالح عقل عملی. عقل نظری نوعی صفای ذاتی برای نفس فراهم می‌آورد تا بتواند حقیقت امور را به درستی درک کند. عقل عملی نیز با تصفیه و تزکیه قوای جسمانی انسان، وی را از علایق بدنی و دنیایی رها می‌سازد و به انجام کارهای معقول وامی‌دارد. زمانی که عقل عملی توانست قوای نفسانی انسان را از افراط و تفریط بازدارد و تعدیل کند، حالتی پیش می‌آید که گویی قوای شیطانی و طبیعی وجود نداشته‌اند؛ زیرا متضادین یکدیگر را تعدیل نموده‌اند. البته تعدیل به بهترین صورت توسط قوه عدلیه انجام می‌شود. میزان عدالت در این تعدیل، شرع است. تعدیل، حول محور شریعت، نیازمند عقل نظری است تا با صفای ذاتی خود اشیا را به درستی ببیند و درک کند؛ در غیر این صورت به دام افراط و تفریط می‌افتد؛ مانند مرتاض‌های هندی. هر گاه انسان توانست قوایش را متعادل نموده، به مقام عدالت دست یابد، می‌توان لفظ انسان را بر او اطلاق کرد.

امام هر دو نوع عقل را برای سعادت لازم می‌داند. از نظر وی در هر دو نوع، عمل لازم است و هر یک از این دو به دیگری باز می‌گردد. غایت این دو نیز یکی است که همان فناء الی‌الله است. با این وجود غایت کمال انسانی به عقل عملی است؛ زیرا ممکن است انسان برهان و استدلال بداند، اما در مرتبه کفر و شرک باقی بماند. (همان، ص ۳۴۱ و ۴۶۳)

در بحث عقل عملی و نظری می توان دو برجستگی در اندیشه امام - به ویژه نسبت به فلاسفه مشائی - تشخیص داد: نخست اینکه امام اساس عقل عملی را در عمل می داند. انسان باید چیزهایی را که فراگرفته است، عملی کند. در غیر این صورت ارزشی نخواهد داشت. از همین رو امام کتب اخلاقی بزرگی مانند طهاره الاعراق ابن مسکویه و کیمیای سعادت غزالی و حتی اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی را از این جهت که بعد عملی انسان را تقویت نمی کنند و انسان را به عمل وا نمی دارند، کتاب اخلاقی نمی داند. کتاب اخلاقی به تعبیر وی کتابی است که به جای نسخه درمان، دوا باشد و درد را درمان کند.

گرچه در کتب اخلاقی موشکافی هایی داریم، ولی در حقیقت، آنها کتب اخلاقی نیستند؛ زیرا کتاب اخلاقی آن است که بیانات طوری باشد که کأنه مخلوط به عمل است و در ضمن تعلیم ریشه ها و مبادی اخلاق، عمل اخلاقی و فضیلتی را هم به خواننده تحمیل کند؛ مثل نسخه نباشد که بنویسند و به دست مردم بدهند، بلکه مثل دوا باشد که به خورد مردم داده شود؛ لذا با اینکه کتب اخلاقی فراوانی در تشقیق شقوق و اقسام صفات و تولید کدام از کدام و سرمنشأ شدن چه برای چه نوشته شده، ولی در حقیقت کتب اخلاقی جامعی نیستند؛ مثلاً غزالی کتاب اخلاقی نوشته که خیلی مفصل است... لیکن کتابش یک کتاب اخلاقی نیست؛ چون خودش مرد اخلاقی نیست. لذا نتوانسته عمل را به خواننده تزریق کند... مثلاً ابن مسکویه کتاب اخلاقی نوشته، ولی فیلسوفانه نوشته است، و خواجه نوشته، ولی فیلسوفانه نوشته است و کلماتی مخلوط نموده اند که انسان را به عمل وادارد... خلاصه کتاب اخلاقی نوشته نشده است. (همان، ص ۳۶۰)

برجستگی دیگر امام در این بحث از این جهت است که وی با اینکه به شیوه قدما اشاراتی به عقل عملی دارند، اما بیش از هر چیز بر عمل صالح تأکید نموده است. این می تواند به این معنا باشد که امام زیربنای همه امور را در تزکیه و تهذیب و عمل



می‌داند. ضمن اینکه او از کاربرد معلومات و براهین عقل نظری سخن به میان آورده است که می‌تواند در هر سه بخش حکمت عملی (اخلاق و سیاست و تدبیر منزل) کارگشا باشد.

ملاصدرا در شواهد الربوبیه به نحوی واضح تمایز عقل عملی و نظری را توضیح می‌دهد و نقطه تمایز عقل عملی را بعد انگیزشی بودن آن می‌داند. تمایز مدرکات عقل نظری و عملی در این نیست که عقل نظری امور کلی را درک می‌کند و صدق و کذب امور را درمی‌یابد و در عقل عملی خیر و شر و درک امور جزئی ملاک و اساس است، بلکه این کار ویژه مهم و پیچیده عقل عملی است که با ارتباط با امور جزئی زندگی روزمره، میان امور ذهنی و عینی انسجام و هماهنگی ایجاد می‌کند و انگیزه انجام یک عمل را برمی‌انگیزد.^۱ برای نمونه درک کلی حُسن عدالت (که وظیفه عقل نظری است) به خودی خود انگیزه لازم برای عمل را ایجاد نمی‌کند، اما وقتی به صورت رأی جزئی حُسن یک عمل خاص یا خیر بودن یک کار به خصوص درآید، انگیزش لازم را برای عمل فراهم می‌کند. عقل عملی حد واسط میان عقل نظری و نیروی محرکه انسان است و علاوه بر درک خیر و شر، به نوعی تحریک و تشویق انسان به عمل بدان را نیز عهده‌دار است. (محسن جوادی) به نظر می‌رسد چنین درکی از عقل عملی، شکاف میان عمل و نظر را به خوبی پر می‌کند.

اخلاق

باب نهم کتاب تقریرات فلسفه امام به «شرح ملکات و منازل انسانی» می‌پردازد. در این فصل اصول اخلاق و اوصاف نفس انسانی و مراتب و درجات انسان بررسی شده است. اصول اخلاق عبارتند از: شهوت، غضب، قوه علمیه و قوه عدالت. هر یک از این قوا یک نقطه تعادل و دو نقطه افراط و تفریط دارد. اعتدال این قوا، ریشه فضایل

۱. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه از سید مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ص ۲۴۰، به نقل از: محسن جوادی، نظریه ملاصدرا درباره عقل عملی، به نقل از: سایت بنیاد حکمت صدرا.

انسانی و اخلاقی است. اعتدال قوه علمیه، حکمت است. به این معنا که انسان بدانند همه علوم به صلاحش نیست و بر این اساس، آنچه را پایدارتر و بهتر باشد و هم دین و هم آخرتش را اصلاح کند، برگزیند. اعتدال قوه غضبیه زمانی حاصل می‌گردد که این قوه تحت فرمان شرع درآید. در این حالت بدان شجاعت می‌گویند. اعتدال قوه شهویه نیز به این است که «میل‌های نامشروع به حقوق و نوامیس دیگران نداشته باشد و خیال‌های خام به شهوت نبندد» تا ملکه عفت در او پدید آید. وقتی این قوا تحت قوانین شرع قرار گرفتند، الهی می‌شوند و آن هنگام غضب او الهی است و... .

امام دو اصل را در کمال انسان مؤثر دانسته است که عبارتند از حریت ذاتی و حکمت. حکمت، علم و آگاهی یافتن از نظام وجود و مطالعه نظام وجودات عالم حکمت است. حریت ذاتی، خلاصی انسان از بندگی حرص و شهوت را گویند. این دو اصل در ارتباط با مبانی پیش گفته امام است؛ یعنی حکمت، مرتبط با عقل نظری و حریت ذاتی با عقل عملی مرتبط است و امام هر دو مورد را برای رسیدن انسان به کمال لازم می‌داند؛ ضمن اینکه هر یک از این دو به دیگری نیازمند است. صفای ذاتی ناشی از عقل نظری، سبب اعتدال قوای انسان و رسیدن انسان به هر دو اصل کمال می‌گردد. (همان، ص ۳۳۹)

از نظر امام آنچه باعث اختلاف نفوس انسان‌ها می‌گردد، عبارت است از: خوراک او که در مکان‌های مختلف بسیار متنوع و متفاوت است، حلال و حرام بودن غذا، وضعیت دوران حمل توسط مادر و روحیات مادر در این دوران، شیر مادر، مکتب و مدرسه، علوم و روش‌های تربیت و رفاقت و دوستی‌های او. مطلوب بودن این عوامل سبب مستعد شدن فرد در پذیرش دعوت حق و رسیدن به کمال انسانی و توجه به عالم غیب است. از نظر امام، علت بیان احکام و ذکر چگونگی عبادات و معاملات از سوی انبیا و سبب اینکه گاه از برخی خوردنی‌ها نهی کرده و برخی را توصیه می‌نمایند این است که قلوب انسان‌ها را به مبدأ عالم جلب نموده، صفای ذاتی برای بشر فراهم آورند. (همان، ص ۳۳۸)

اختلاف نفوس انسان‌ها سبب اختلاف در اخلاق آنها نیز می‌گردد. احکام و قوانین شرع برای لگام زدن بر قوای شهوی و غضبی انسان وضع شده است و آن کس که بیش



از دیگران از این قواعد متابعت نمود و شرایط مناسب تری برای درک و پذیرش آنها داشت، از اخلاق بهتری برخوردار خواهد بود؛ زیرا توانسته است اعتدال قوای خود را حفظ نماید. اغلب انسان‌ها روح ضعیفی دارند؛ این مسئله سبب ناتوانی آنها از کسب همزمان کمالات می‌گردد؛ به گونه‌ای که انسان به هر چیز میل نمود، بیش از آن‌را تحمل نمی‌کند. برای نمونه کسی که بیشتر وقت خود را به عبادت و راز و نیاز می‌گذارد، روحیه سلحشوری و شجاعت زیادی ندارد. ذکر خدا باعث می‌گردد مراتب وجودی انسان، صاحب ملکه و مصفا گردد و معلوماتش در صفحه قلبش نقش بندد. در واقع انبیا می‌کوشند از مراتب مختلف به تعلیم انسان و کسب کمالات از سوی او اقدام کنند. این دعوت هم از مراحل پایین است که با دعوت به چگونگی انجام معاملات و ذکر اخلاق صحیح صورت می‌گیرد و یا از مراتب بالاتر است؛ یعنی با ترغیب به تکرار برخی اذکار می‌کوشند آنها را برای انسان ملکه سازند.^۱ از نظر امام، حتی کسانی که شرایط تربیتی مساعدی داشته‌اند و از نسل پاک و صالح متولد شده‌اند نیز به تزکیه نیازمندند؛ زیرا ممکن است در مسیر حرکت با موانعی مواجه گردند و از رسیدن به سعادت بازمانند؛ اما با اکتساب فضایل و تزکیه نفس، حرکت وجودی خود را با اطمینان بیشتری طی می‌کنند.

از دیدگاه حکمت متعالیه، خود انسان چهره برزخی‌اش را می‌سازد. این چهره تجسم وجود واقعی انسان است که می‌تواند چهره یک انسان ملکوتی و واقعی باشد و یا بر حسب توجه بیشتر به هر یک از قوا، به یکی از حیوانات موجود در خلقت شبیه‌تر باشد.^۲ از نظر آیت‌الله جوادی آملی، جوامع نیز چنین‌اند و می‌توانند چهره‌های گوناگون به خود بگیرند و دارای بعد حیوانی یا عقلانی باشند. وقتی در جامعه‌ای تمامی اهمیت و خدمت به رفاه و امور اقتصادی انسان‌ها باشد و دولت‌ها فلسفه وجودیشان را خدمت به ابعاد مادی زندگی انسان‌ها تفسیر نمایند، بعد حیوانی جامعه

۱. مانند ذکر «لا اله الا الله» که برای بعد از نماز صبح توصیه شده است.

۲. از همین رو در اندیشه‌های صدرا و آنچنان که امام خمینی نیز در تقریرات فلسفه بیان نموده است، انسان‌ها به چهره‌های مختلفی در برزخ وجود دارند و به همان شکلی محسوس می‌شوند که از خود ساخته‌اند.

غلبه می‌یابد، اما با توجه به ابعاد فرهنگی و اولویت بعد انسانی بر بعد حیوانی این چهره متفاوت می‌گردد.^۱ در واقع جوامع نیز همچون انسان‌ها سیر جسمانی، مثالی و عقلانی را طی می‌کنند.

پرسش با اهمیت این است که منبع عقل عملی و اخلاق چیست؟ از مضامین فوق می‌توان دریافت که اخلاق نسبت نزدیکی با دین دارد و حتی بدان وابسته است. امام بارها در این کتاب بر اخلاق منبعث از موازین شرعی تأکید نموده است. وی حتی عقل عملی را با عمل صالح پیوند می‌دهد. تفاوت بزرگ اندیشه امام خمینی و سایر حکمای حکمت متعالیه، نگاه متفاوت به عقل عملی و اهمیت عمل است. فلاسفه مشأ به تبعیت از ارسطو چند عامل را از ویژگی‌های فعل اخلاقی به شمار می‌آورند؛ مانند آزادانه بودن آن عمل و دوری آن از اجبار و در نتیجه اکتسابی بودن آن و تکرار آن عمل. (ارسطو، ص ۷۹) در اندیشه مشأ همچنین بر جدایی عقل عملی و نظری تأکید می‌گردد. عقل نظری به معلوماتی کلی در باب هستی اختصاص دارد و عقل عملی که در سه حوزه اخلاق و سیاست و تدبیر منزل بیان می‌شود، به حوزه عمل انسانی و کاربرد آنها در زندگی روزمره اختصاص می‌یابد. هسته اصلی اخلاق ارسطویی بر حد وسط میان قوا است. بخش زیادی از کتب اخلاقی این فلاسفه به بیان قوای نفس، فضایل و رذایل اخلاقی و حد وسط میان این قوا اختصاص دارد.

امام خمینی ضمن پذیرش این موارد، معتقد است بحث اخلاقی علاوه بر ذکر این مباحث، بایستی شوق و رغبت انجام عمل اخلاقی را نیز پدید آورد. این ترغیب و عمل توسط ایمان فراهم می‌شود. ایمان عبارت از «تنزل علم عقلانی به مرتبه قلب است. قلب آن مرتبه مجرد خیالی است که در آن مرتبه معقول را به صورت جزئی می‌یابد. اگر نفس در مرتبه خیال با آن معقولی که در مرتبه عقلانی تعقل کرده اتحاد نماید، همان ایمان است.» (اردبیلی، ص ۳۴۱) علت اینکه انسان بسیاری امور را

۱. آیت‌الله جوادی آملی، از سلسله نشست‌های همایش سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، این نشست با حضور جمعی از پژوهشگران اندیشه و فلسفه سیاسی در تاریخ ۱۶ خرداد ۱۳۸۶ در دفتر معظم‌له برگزار شده است.



می‌داند و به آنها عمل نمی‌کند، فقدان ایمان است. از همین رو به رغم اینکه می‌داند خدایی وجود دارد، باز هم مرتکب گناه می‌گردد. ایمان سبب می‌گردد تا عقاید الهی در همه مراتب جزء مراتب انسان گردد. این کار برای عامه مردم سخت است. راه حل امام برای مردم این است که بر قوای شهوت و غضب و خیال خود لگام زنند و با ارتیاض نفسی و شرعی، قلب خود را از سمت طبیعت به سمت عالم بالا متمایل گردانند و از علایق دل بکنند. وقتی انسان تدریجاً توانست به طور ذاتی و قلبی، حب جاه و جلال و اموال و سایر تعلقات این عالم را از خود دور کند و بفهمد در اینها استقلالی وجود ندارد و تنها یک مؤثر حقیقی وجود دارد، به مرحله توحید افعالی رسیده است. (همان، ص ۳۵۰) بنابراین راه توحید از دریاچه اخلاق می‌گذرد.

امام بحث جالبی در باب ارسال انبیا دارد که در آثار سایر علمای اخلاق و فلاسفه به چشم نمی‌خورد و می‌توان گفت منحصر به او است. این تحلیل بر اساس اخلاق و قوای انسانی بنا شده است. از نظر امام، قوای نفس به ترتیب حاصل می‌شود: ابتدا قوه شهوت، سپس قوه غضب و بعد از اینها قوه واهمه که کار تدبیر بدن را انجام می‌دهد. هیچ یک از این قوا قدرت تمییز ندارند و مایلند در حوزه خود هر چیزی را که علاقه‌مندند، عملی سازند؛ حال آنکه در چنین وضعیتی فساد به بار خواهد آمد. قوه عاقله یا ناصحه بعد از اینها پدید می‌آید و وارد بدن می‌شود تا این قوا را تحت سیطره در آورده و بر آنها لگام زند، اما این کار به خوبی از این قوه ساخته نیست؛ زیرا سایر قوا قبل از او وارد بدن شده و قوت گرفته‌اند و عقل نمی‌تواند به تنهایی از پس آنها برآید. اینجا است که خداوند انبیا و اولیا و علما را به کمک قوه عاقله می‌فرستد تا قولاً و فعلاً این قوه را تقویت کنند^۱ و عقل بتواند این قوا را تحت قوانین شریعت رام سازد.

۱. از نظر امام ذکر قصه‌های قرآنی از همین رو است تا به بشر متذکر شود که انبیا چه کرده‌اند و چه تلاش‌هایی برای هدایت بشر انجام داده‌اند. از نظر وی حتی مناجات و ادعیه ائمه مانند ادعیه امام چهارم مؤثرترین راه برای هدایت از سوی آنها بوده است؛ زیرا در حد فهم عرف بوده و مردم عادی این زبان را درمی‌یافته‌اند و از همین رو به ادعیه، «قرآن صاعد» گفته می‌شود که طرف خطابش با مردم است. (اردبیلی، ۱۳۸۱، ص ۳۶۷) در اقوال سایر فلاسفه، ارسال انبیا غالباً به علت ناتوانی عقل از درک کلیات عنوان شده است و به جزئیات تحلیل امام نپرداخته‌اند.

از همین رو امام از این دو جبهه - یعنی جبهه عقل و جبهه سایر قوا - تحت عنوان جنود رحمانی یا جنود عقل و جنود جهل یا جنود شیطانی یاد نموده است. در کتاب چهل حدیث نیز امام مکرر از این دو اصطلاح بهره برده است؛ حال آنکه توضیح و تبیین این امر در کتاب تقریرات فلسفه بیان شده است.

البته ارسال انبیا در کتاب تقریرات فلسفه به وجهی دیگر نیز بیان شده است. از نظر امام حرکت جوهری، حرکتی قهری و طبیعی است و همه انسان‌ها آن را طی می‌کنند، اما انبیا آمدند تا اجازه ندهند نفسی که خودش طبیعتاً میل به بدن دارد، با اختیار نیز انسان را به کار طبیعت وادارد. از این رو کوشیدند مانع ضعف قوه عاقله شوند و بشر را از توجه صرف به طبیعت باز دارند. (همان، ص ۳۰)

از آنچه آمد می‌توان دریافت اخلاق نقش مهمی در حرکت جوهری و سفر انسان از حیات طبیعی به عالم تجرد ایفا می‌کند. اخلاق باعث می‌گردد، حرکت قهری و طبیعی انسان توأم با کمالات اکتسابی گردد و ترقی و تمایز یابد؛ به گونه‌ای که پس از پایان حرکت، با ملکات فاضله به تجردی عقلانی دست یابد و در این هنگام است که می‌توان به او لفظ انسان را اطلاق نمود و همین کمالات سبب تمایز او است؛ زیرا مادامی که نفوس انسان‌ها در دنیا به سر برده و در حال حرکت‌اند، با یکدیگر برابرند، اما با رسوخ ملکات و اخلاق ملکی یا شیطانی در نفس، هر نفس، نوع مستقلی می‌گردد و توان تأثیرگذاری بر دیگران را دارد. (همان، ص ۱۵۹ و ۱۸۰) تمایزی که انبیا با سایر انسان‌ها پیدا نموده‌اند، به واسطه اکتساب اختیاری فضایل است. گرچه لطافت روحی برخی انسان‌ها و بهره‌مندی آنها از شرایط مساعد رشد و تربیت و نسل نیکو، سبب می‌گردد تا افاضات بیشتری به آنها صورت گیرد، اما امکان دارد در طی این مسیر موانعی برای آنها پدید آید و به عقل محض نرسند. از این رو انسان برای کسب درجات بالاتر، نیاز فراوانی به «عمل و ارتیاض نفسانی و کسب روحی» دارد. (همان، ص ۳۹۹) کسب فضایل همچنین سبب می‌شود تا انسان، سیری رحمانی داشته باشد و گذر از مراتب نفسانی را سریع‌تر بییماید؛ به گونه‌ای که راه برزخی کوتاه‌تر شود و زودتر به عالم تجرد عقلانی برسد و هنگامی هم که به عالم عقلانی



رسید، در سلک موجودات عقلانی خلود یابد. (همان، ص ۷۲ و ۷۷) شاید این پرسش پیش آید که چرا به جای اخلاق از عمل به احکام و قواعد شریعت بحث نمی‌شود و عمل به دستورات اسلام به عنوان عامل ترقی و تمایز انسان از وضعیت طبیعی مطرح نمی‌گردد. پاسخ این پرسش را می‌توان در تأکید انسان بر عمل صالح یافت. آثار مراعات موازین شرعی بر عمل انسان و در قالب شکل‌گیری خلق و خوی و رفتار او خود را نمایان می‌سازد و از همین رو بر اکتساب فضایل و ملکات نفسانی تأکید می‌گردد. ضمن اینکه اخلاق مطرح در نظرات امام خمینی، اخلاقی است که ریشه در دین دارد و منبع اصلی آن احکام دین است.

برآمد

شاید بحث از ریشه اخلاق یکی از مهم‌ترین پرسش‌ها در اخلاق باشد. این مسئله بیش از هر جایی در میان فلاسفه مسلمان مورد بحث و پژوهش بوده است؛ زیرا آنان از یک سو متأثر از حکمت یونانی بوده‌اند که مبنایی عقلانی برای اخلاق در نظر گرفته و به اراده و انتخاب انسان در فضیلت‌مند بودن یک عمل اهمیت فراوان می‌دادند و از سوی دیگر به تبع اخلاق منبعث از دین که برای تمام زوایای زندگی انسان راهبرد ارائه می‌کند، خود را در چنبره احکام شریعت می‌دیدند. از همین رو به تعبیر دکتر داوری اردکانی که دغدغه دفاع از فلسفه اسلامی را دارد، فلسفه نتوانست وارد زندگی عامه مردم شود و این شریعت بود که چگونگی اخلاق را معین می‌نمود. (داوری اردکانی، ۱۳۸۲، ص ۸۹) به نظر می‌رسد به همین دلیل نیز حکمت عملی در میان مسلمانان بسط چندانی نیافت و در تنظیم حیات عمومی سهم چندانی نداشت.

اما در همگام نمودن دین و فلسفه به‌ویژه در عرصه اخلاق، حکمت متعالیه، گامی جدید برداشت. جمع برهان و عرفان و قرآن و کلام در این مکتب، امکانات و توانمندی خوبی در اختیار حکما قرار داد تا این مشکل را حل کنند؛ به گونه‌ای که در بحث از اخلاق می‌توان بحث قوای چهارگانه آدمی و اندیشه اعتدال و حد وسط را که در فلسفه مشا مورد بحث است، ملاحظه نمود و در عین حال تفسیری از اعتدال این

قوارار در سایه شریعت مشاهده کرد. این تلفیق به گونه‌ای است که نمی‌توان میان اجزای آن جدایی و انفصال دید و در عین اینکه تفسیری فلسفی و عقلانی است با آموزه‌های دین نیز کاملاً همخوان است.

در اندیشه حکمای این مکتب، به‌ویژه امام خمینی، تمایزی میان اخلاق دینی و اخلاق غیر دینی وجود دارد که نشان می‌دهد صرف «تشخیص حسن و قبح» را تحت عنوان کلی اخلاق قرار نمی‌دهند. امام حتی حدی از تشخیص خوب و بد را در حیوانات بیان می‌کند. (اردبیلی، ص ۲۷۷) در مورد انسان‌ها نیز میان آنها که اخلاقی دینی دارند با دیگران تمایز می‌نهد؛ کسانی که خلق نیکو و ملکاتی مانند انصاف و سخاوت و رحم و اطمینان قلب داشته باشند، اما ملتزم به هیچ دینی نباشند، تنها به سعادت حسی دست می‌یابند. کسانی نیز که در حکومت دینی به سر می‌برند، اما تحت تربیت عقلانی واقع نشده‌اند و تنها در همان دستورات مربوط به مجرد خیالی محصور بوده‌اند، اگر به دستورات شرع عمل کرده‌اند، مطابق با همان اعمال جزا یافته و به سعادت حسی می‌رسند؛ اما اگر به دستورات شرع هم عمل ننمودند، شقاوت حسی نصیب آنها خواهد گردید. (همان، ص ۵۰۵ و ۵۰۶) کسانی که به مجرد عقلانی دست یابند سعادت حقیقی را به دست خواهند آورد. در این بحث ضمن اینکه اخلاق با داشتن منبع دینی، با مشکل نسبیّت مواجه نمی‌شود و پایه عقلانی آن نیز در حکمت متعالیه محفوظ می‌ماند، نوعی رتبه‌بندی در اخلاق نیز ارائه می‌گردد که در نوع خود با اهمیت است.

جامعیت این مکتب سبب شده است در عین روانی و سادگی، همه عرصه‌های حیات آدمی را پوشش دهد. برای نمونه می‌توان به حرکت جوهری اشاره کرد که وجود انسان را از ابتدای پیدایش و حدوث نفس، در آن مورد تحلیل قرار می‌دهد و در طی این حرکت چگونگی تحول در انسان و مجرد نفس از بدن و مراتب مختلفی را که انسان به‌طور قهری و اختیاری می‌تواند کسب نماید، یک به یک توضیح می‌دهد و حتی حیات پس از مرگ را براساس برهان‌های عقلی و آیات و روایات تحلیل می‌کند و نتیجه می‌گیرد که انسان جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا است. بی‌دلیل نیست که امام در کتاب تقریرات فلسفه با تأیید سخن ملاصدرا بیان می‌کند که «اقلّ مراتب



سعادت این است که انسان یک دور فلسفه را بداند» (همان، ص ۴۷۲) و حتی معتقد است براهین عقلی فلسفی در باب واجب الوجود و مخلوقات او در آن دنیا به نفع فیلسوف تمام می شود و دست او را می گیرد.

به هر روی کتاب تقریرات فلسفه، یک اثر سیاسی محسوب نمی گردد؛ زیرا بحث از حکومت و منشأ ایجاد آن و قوای حکومتی و نوع رابطه حکومت و مردم و امثال این امور مورد بحث آن نیست. از طرفی دیگر یک اثر اخلاقی نیز به حساب نمی آید؛ یعنی بحث از اخلاق و چگونگی آن، هدف نگارش این کتاب نبوده است. این کتاب، یک اثر فلسفی است؛ اما شامل بخش هایی از مباحث فلسفه می گردد که زیربنای لازم برای مباحث اخلاق و به تبع آن سیاست را فراهم می نماید. برخی ویژگی های ذکر شده برای انسان و همگامی ضروری اخلاق و شریعت در این دیدگاه سبب می شود تا این نتیجه گرفته شود که برای تحقق اخلاق در این مکتب، وجود حکومتی دینی لازم است. در تحلیل این نکته اشاره به چند نکته لازم است:

۱. سیر انسان در حرکت جوهری، گرچه طبیعی و قهری است، اما می توان با کسب فضایل اخلاقی از آن بهره برد و در پایان به صورتی ملکوتی و مرتبه ای بالا، دست یافت. در این دیدگاه، اخلاق عاملی برای تمایز میان وضعیت طبیعی و وضعیت مدنی انسان است.

۲. از آنجا که انسان در عالم طبیعت مدام در حرکت است، پس انسانیت انسان در این دنیا بالفعل تحقق ندارد و مدام در حرکت میان قوه به فعل است. اکتسابی بودن اخلاق و امکان تغییر انسان در این دنیا از این امر نتیجه گرفته می شود. انسان می تواند در دنیا با جهد و کوشش در کسب فضایل بر منزلت و مقام خویش بیفزاید، به عبارتی او قدرت تغییر و تحول خود را دارد و از اختیار برخوردار است.

۳. از نظر امام، آنچه در اخلاق مهم تر است، عمل است و کمال نهایی انسان نیز در عقل عملی است.

۴. عنصر اصلی و اساسی عقل عملی، تهذیب و تعدیل قوا و دست یافتن به حریت ذاتی است که می تواند زیربنای سایر ابعاد زندگی انسان باشد. می توان نتیجه

گرفت که برای نمونه عدالت فردی مقدم بر عدالت اجتماعی و آزادی‌های فردی و درونی مقدم بر آزادی‌های سیاسی و اجتماعی است.

۵. از جملات بالا نتیجه گرفته می‌شود که تهذیب و تزکیه اخلاق مقدم بر تحول و توسعه سیاسی است و یا می‌توان گفت انسان‌سازی بر جامعه‌سازی مقدم است.^۱

۶. برای اینکه اخلاق در عرصه عمل افراد هم تحقق یابد، نیازمند ترغیب و انگیزشی قوی در افراد است. از نظر امام این محرک، دین است. این نکته از مهم‌ترین تفاوت‌های اخلاق از منظر حکمای حکمت متعالیه با حکمای فلسفه مشا است که چنین تأکیدی بر عمل در آنها وجود ندارد.

۷. رعایت قواعد و احکام شریعت نه تنها سبب لگام زدن به قوای نفسانی انسان می‌گردد، بلکه کمک کار عقل او نیز می‌باشد. در این تحلیل، امام ضمن اینکه نقش عقل را به رسمیت می‌شناسد، به نوع مناسبات عقل و دین نیز می‌پردازد و شرع را کمک کار عقل می‌داند.

امام تفاوت حکومت دینی و غیر دینی را در همین نکته دانسته، تصریح می‌کند:

«قانون‌دانان دنیا، هدفی که از قانون‌های نوعی دارند، این است که عالم منظم باشد و سلطنت‌شان دچار هرج و مرج نباشد، ولی برای زندگی شخصی اشخاص و انسانیت‌شان دلسوزی ندارند که شخصیت هر فردی چطور استقامت و صفا و کمال داشته باشد، ولی انبیا طالب سعادت ذاتی بشر می‌باشند و در هر فعلی از افعال پا و دست و زبان تا حدی که ممکن باشد که به اینها خدایی بودن را تلقین کنند، تلقین کرده و می‌کنند.» (همان، ص ۳۴۶)

۱. صدرا در بخشی از رساله سه اصل می‌نویسد: «ای متشرع عادل و ای دقیق‌شناس عاقل، اگر لحظه‌ای تأمل نمایی در این آیه که: و ما امروا الایعبدوا الله مخلصین له الدین حنفاء و یقیموا الصلوة و یؤتوا الزکوة و ذلک الدین القیمة (بینه / ۵)، معلومت می‌شود که با این اعمال بدنی و علوم ظاهری و اسلام زبانی و نماز ارکانی و روزه دهانی و زکات نانی و حج زبانی - بی‌تصفیه باطن از غش اعتقادات ردیه و بدعت‌ها و هواهای نفسانی - راه به منزل سلامت و نجات آخرت نمی‌توان برد.» (ملاصدرا، ۱۳۶۵، ص ۱۱۲).



منابع

۱. اردبیلی، عبدالغنی، تقریرات فلسفه امام خمینی، جلد سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
۲. ارسطو، اخلاق نیکو ماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
۳. جوادی آملی، عبدالله، از سلسله نشست های همایش سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه. ۱۶ خرداد ۱۳۸۶، قم، پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. جوادی، محسن، نظریه ملاصدرا در باره عقل عملی، سایت بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۵. داوری اردکانی، رضا، فارابی فیلسوف فرهنگ، تهران، ساقی، ۱۳۸۲.
۶. طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا، ۱۳۶۸.
۷. فتح اللهی، محمد علی، «دلایل سیاسی اجتماعی اقبال به فلسفه ملاصدرا در قرن دوازده هجری». سلسله نشست های همایش سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، ۲۸ شهریور ۱۳۸۷، قم، پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۸. کیاشمشکی، ابوالفضل، «انسان شناسی فلسفی و فلسفه سیاسی»، سلسله نشست های همایش سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، ۹ آبان ۱۳۸۶، قم، پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۹. کیخا، نجمه، مناسبات اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی اسلام، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۰. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۱. _____، رساله سه اصل، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مولی، ۱۳۶۵.
۱۲. _____، مثنوی، به کوشش مصطفی فیض، چاپ اول، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۳۷۷.