

ماهیت زهد علوی در اندیشه امام خمینی

sarmadi.na58@gmail.com

نقیسه اهل سمردی / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

پذیرش: ۹۷/۰۷/۲۹

دریافت: ۹۷/۰۲/۲۴

چکیده

زهد از کلیدواژه‌های مهم در علم اخلاق است. در این تحقیق برآنیم تا با روش توصیفی - تحلیلی از دریچه آثار امام خمینی^ع به این مقوله بنگریم. در آثار ایشان سه شاخص اصلی برای زهد معرفی می‌شود که با آنچه از فرهنگ علوی در این خصوص می‌شناسیم، منطبق است. توجه به این نکته که اعراض مطرح شده در تعریف زهد، اعراض قلبی است نه جسمی؛ فتح‌بابی مهم در این مسئله است، و زهد را بر خلاف تصور رایج، از عملی جوارحی، به فعلی جوارحی - جوانحی، مبدل می‌سازد. این مقوله اخلاقی در این نگاه، به عاملی محرک تبدیل می‌شود که زاهد را بصورت جدی به عرصه اجتماع و مواجه شدن با معضلات جامعه سوق می‌دهد. هستی‌شناسی حاکم بر اندیشه امام خمینی^ع از ارکان اساسی در صورت‌بندی این تصویر از زهد و زاهد است. ایشان به‌عنوان یک حکیم صدرایی، نمایی از عالم و آدم و فلسفه زندگی او ترسیم می‌کند، که چنین تصویری را نیز از این مفهوم اخلاقی رقم می‌زند. زهد در این نگاه، فعال است نه منفعل.

کلیدواژه‌ها: زهد، پویایی، معرفت، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، امام خمینی^ع.

پروژه‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

افلاطون در محاوره «فیلبس» علیه آنها استدلال می‌کند و لذت را به‌عنوان تنها ملاک خیر بودن افعال نمی‌پذیرد (آدلر، ۱۳۷۹، ص ۱۷۹). امام خمینی^۱ هر چند خود از قائلان به این نظر نیستند؛ ولی در آثار خویش به آن اشاره دارند: «آنچه در نزد عرف و عقلا سعادت محسوب می‌شود، عبارت از آن است که همه موجبات لذت و استراحت فراهم شود و همه وسائل شهوات و خواسته‌های نفسانی حاصل آید، و هر آنچه با قوای نفس سازگار است همیشه و یا بیشتر اوقات تحقق یابد، و نقطه مقابل این چیزها را شقاوت می‌دانند. پس هر کس که وسایل لذت‌های نفسانی را در اختیار داشته باشد، و همه قوای نفسانی‌اش برای همیشه در آسایش و لذت باشد، او سعید مطلق است؛ و اگر هیچ وسیله لذت نسبت به هیچ‌یک از قوای نفسانی‌اش در هیچ وقت نداشته باشد، چنین کسی شقی مطلق است؛ و اگر نه چنان باشد و نه چنین، پس سعادت و شقاوت چنین کسی نسبی خواهد بود» (موسوی خمینی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۷).

برخلاف گروهی که هیچ توجهی به سود عمومی و نقش آن در سنجش افعال ندارند؛ برخی دیگر اصل سودمندی را تنها معیار نهایی درباره درستی و نادرستی و ارزش و الزام اخلاقی می‌دانند. طرفداران سود عمومی دو گروهند: گروهی سود عمومی را برای رسیدن به منفعت شخصی توصیه می‌کنند؛ و گروهی بدون در نظر گرفتن منافع شخصی آن را مطلوب می‌دانند (ر.ک: خواص و همکاران، ۱۳۸۵).

اشاعره بر خلاف امامیه و معتزله، حسن و قبح افعال را تابع امر و نهی الهی می‌دانستند. بر اساس این نظریه، معیار درستی و نادرستی، اراده یا قانون خداست؛ بدین ترتیب، امر و نهی خداوند است که امور را اخلاقی و یا ضد اخلاقی می‌نمایند، و در غیر این صورت، ذات فعل به صورت فی‌نفسه، نه متصف به حسن می‌شود و نه قبح! این در حالی است که وجدان و عقل سلیم آدمی، مادامی که اوامر و نواهی حضرت خداوندی را نیز لحاظ ننماید، و یا حتی معتقد به آئین و مذهبی نباشد، حکم به پسندیده بودن عدالت، صداقت، وفا و... می‌کند، و از ظلم و تجاوز و نفاق اعلام انزجار و بی میلی می‌کند.

نزد امام خمینی^۲، ملاک در حسن و قبح اعمال، مقرب بودن و یا مبعود بودن آنها به درگاه الهی است. چنین نیست که هر امری لذت بیشتری داشته باشد، و یا اینکه سودمندی آن برای همگان افزون‌تر

زهد، از مفاهیم اخلاقی است که تفاسیر و دیدگاه‌های مهمی در تبیین و تشریح آن شکل گرفته است. پیگیری این واژه در *نهج‌البلاغه*، خود موضوع تحقیق مستقلی است. امیرمؤمنان علی^۳ ارکان و عواملی را برای زهد و زاهد شرط می‌دانند. این واژه گرچه مفهومی اخلاقی است، لیکن از زیربنایی هستی‌شناسانه برخوردار است. بدین معنا که سیمایی که از عالم، انسان و غایت او ترسیم می‌شود، در تصویر به‌دست‌آمده از زهد، تأثیرگذار است. زهد از مقوله‌هایی است که تاکنون از جهات مختلف مورد تحقیق و بررسی پژوهشگران واقع شده است. در این مقاله در نظر داریم زهد را از دید فلسفی یک حکیم صدرایی مورد کنکاش قراردهیم، و از همسویی مشخصه‌های آن با دیدگاه *نهج‌البلاغه* در این خصوص، سخن بگوییم. سؤالاتی از قبیل زهد در چارچوب گفته‌شده چه مؤلفه‌هایی دارد؟ ارتباط آن با بصیرت چگونه است؟ ثمره زهد چیست؟ آیا زهد با مشخصات مذکور، زهدی پویا و یا ایستا است؟ و... پرسش‌های اساسی نوشتار پیش‌رو را تشکیل می‌دهند. امام خمینی^۴ به‌عنوان یک اندیشمند شیعی و دانش‌آموخته مکتب صدرایی، در آثار خویش به این واژه اخلاقی توجه بسیار داشته است، و سعی کرده‌اند حدود و ثغور آن را تعیین کنند. در این نوشتار بنا داریم زهد را از دیدگاه ایشان مورد کنکاش قراردهیم. چون مبنای فلسفی دیدگاه ایشان، همچنین تأثیر پذیری از *نهج‌البلاغه* و فرهنگ علوی، در تصویری که از زهد ارائه می‌کند، مؤثر است؛ بدین جهت، به برخی از این ارتباطها اشاره می‌شود.

لازم به توضیح است که هدف اصلی و اولیه این نگارش تبیین زهد در اندیشه امام راحل است و بیان ارتباط‌های این مفهوم اخلاقی با *نهج‌البلاغه* و حکمت صدرایی از مواردی است که خود محتاج پژوهشی دیگر است، و در این نوشتار در حد ضرورت به آن اکتفا می‌شود.

سخن از معیار ارزش افعال از مباحث اساسی در ساحت زهد است. همچنین این بحث از مباحث کلیدی فلسفه اخلاق است، از دیرباز تاکنون اقوال متفاوتی در خصوص آن ذکر شده است؛ مانند: لذت‌گرایی، منفعت عمومی، امر و نهی الهی و حُسن و قبح عقلی. *اریستپوس* (aristippus) و *اپیکور* (Epicurus) از قائلان به لذت‌گرایی هستند. در نظر این گروه «خیر» با «لذت» مترادف دانسته می‌شود. آنها ملاک عمل اخلاقی را لذت‌بخش بودن آن می‌دانند. (کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۶۷).

کمال، مفترق و مختلف شده‌اند. مثلاً آن فیلسوف عظیم‌الشان که همه عمر خود را در فنون کثیره و ابواب و شعب آن صرف می‌کند، با آن سلطان و پادشاه که در سعه سلطنت خود می‌کوشد و در راه آن رنج‌ها می‌برد، و آن تاجر که عشق به جمع ثروت و مال و منال دارد، در اصل عشق به کمال، فرق ندارند... (ر.ک: عابدی، ۱۳۸۵).

منشأ این انحراف، غبارآلوده شدن فطرت انسان است که در تشخیص کمال، خطا می‌کند.

این اختلاف در تشخیص، از احتجاب فطرت است؛ زیرا این خطا در تشخیص مصداق محبوب است؛ و این از عادات مختلفه و تربیت‌های متفاوت حاصل می‌شود. هریک به اندازه حجاب خود از محبوب خود، محبوب است و هیچ‌یک از اینها آنچه را که دل‌باخته‌اند و دنبال آن می‌روند و نقد عمر در راه آن صرف می‌کنند، محبوب آنها نیست؛ زیرا هریک از این امور، محدود و ناقص است، و محبوب فطرت، مطلق و تام است، و از این جهت است که آتش عشق آنها به رسیدن به آنچه به آن متعلقند فرو نشیند (همان).

در محفل دوستان بجز یاد تو نیست

آزاده نباشد آنکه آزاد تو نیست

شیرین لب و شیرین خط و شیرین گفتار

آن کیست که با این همه، فرهاد تو نیست

(موسوی خمینی، ۱۳۶۹، ص ۷۷).

اکنون طبق مبنایی که گذشت، هر عملی: جوارحی یا جوانحی، دنیوی یا اخروی، عبادی یا غیرعبادی، اگر انسان را در نزدیک شدن به ساحت قدس باری تعالی یاری کند، نیکو؛ و اگر او را از این ساحت مقدس دور نماید، قبیح و ناپسند است. اینجاست که واژه کلیدی و بسیار مهم زهد مطرح می‌شود. بدین معنا که باید دانست انسانی که با فطرت الهی خلق شده، و رو به سوی حضرت رب‌العالمین دارد، و کمالش در لقای آن وجود فردانی تعریف می‌شود، زهد او چگونه ترسیم می‌شود؟

۲. زهد و شاخصه‌های آن

آدمی خودش کتابی است که در تناظر با قرآن و جهان قرار دارد. بنابراین، می‌توان از تناظر سه کتاب: نفس، تدوین، و تکوین، سخن گفت. این سه کتاب هریک مظهري از حضرت ربوبی هستند. آدمی در اینجا خلیفه خداوند است، و خلیفه باید به اوصاف مستخلف‌عنه

باشد، احسن به‌شمار آید؛ بلکه ارزشمندی اعمال تابع میزان تأثیری است که در وصول انسان به غایت خلقت دارند. اینجاست که اندیشه فلسفی حضرت امام رخ می‌نماید. صدرالمتألهین - چنان که خواهیم دید - غایت و سعادت آدمی را در اتصال به عالم معقول تصویر می‌کند. امام نیز به‌عنوان یک حکیم صدرایی، غایت خلقت انسان را وصول و بلوغ او به جوار قرب خداوندی می‌داند و لذا بر این عقیده است که اعمال جوارحی و جوانحی به میزان تأثیری که در رساندن سالک به این هدف عالی داشته باشند از ارزش برخوردارند.

در این نوشتار ابتدا نظر مختار حضرت امام در مورد ارزشگذاری افعال انسان و ارتباط آن با بحث زهد تشریح شده است؛ آن‌گاه آموزه زهد در آثار ایشان تبیین گردیده است.

۱. ارزشمندی افعال انسان و مقصد او در خلقت

صدرالمتألهین در مقدمه کتاب *اسفار*، انسان را موجود منحصربه‌فردی می‌داند که سعادتش در اتصال به معقولات و مجاورت با حضرت باری شکل می‌گیرد: «ولنوع الانسان کمال خاص بجوهر ذاته و حاق حقیقه... و هو الاتصال بالمعقولات و مجاوره الباری...» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴). او معتقد است انسان در این مسیر موجودی یکتا در خلقت است؛ بدین معنا که برای هیچ ممکن‌الوجودی جز او چنین سعادت قابل تصور نیست (همان).

نزد امام خمینی انسان به لحاظ داشتن روح الهی، فطرتاً عاشق کمال مطلق است، که از این عشق، عشق به مطلق کمال نتیجه می‌شود. لازمه این فطرت، گریز از نقص مطلق و بالتبع مطلق نقص خواهد بود. بدین ترتیب، آدمی ذاتاً عاشق حق تعالی و جلوه‌های او، که مظاهر کمال مطلق است، می‌باشد، و از تمامی مظاهر نقص و فقدان، گریزان است. براین اساس، انسان فطرتاً به عالم علوی و قرب حضرت خالق، متمایل است. این عشق و گرایش به کمال مطلق، منشأ و مبدأ تمامی افعال و کردار انسان است:

باید دانست که عشق به کمال مطلق، که از آن عشق به علم مطلق و قدرت مطلقه و حیات مطلقه و غیر ذلک از اوصاف جمال و جلال، منشعب می‌شود، در فطرت تمام عاقله بشر است و هیچ طایفه‌ای از طایفه دیگر، در اصل این فطرت ممتاز نیستند؛ گرچه در مراتب متفاوت باشند. لکن به واسطه احتجاب به طبیعت در تشخیص

این حقیقت، به صورت‌های مختلفی در **نهج‌البلاغه** ظهور می‌یابد. امیرمؤمنان علی علیه السلام در خطبه ۶۴ ضمن معرفی دنیا در بیان کیفیت برخورد با آن، چنین می‌فرماید: «وَإِتَّبِعُوا مَا يَتَّبِعِي لَكُمْ بِمَا يَزُولُ عَنْكُمْ»؛ با امور فانی دنیا آخرت جاودان را خریداری کنید.

در این عبارت حضرت، انسان را بر مطالبه کردن دنیایی که مقدمه آخرت است، سفارش می‌کنند. از همین قرار است کلام دیگری که می‌فرمایند:

مردم با دنیا آزمایش می‌شوند، هر چه از دنیا که برای دنیا به دست آورند، از کفشان بیرون می‌شود؛ و آنچه را که در دنیا برای آخرت تهیه کردند، با آنها خواهد ماند (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۶، خ ۶۳).

بدین ترتیب دنیاخواهی اگر به نیت تدارک تمهیداتی برای وصول انسان به عالم معقولات باشد، امر نیکویی است. حضرت پس از جنگ بصره، هنگامی که بر علاء بن زیاد وارد شدند، با دیدن خانه وسیع و مجلل او چنین فرمودند:

تو در آخرت به این خانه وسیع محتاج تری تا در دنیا! در دنیا با این خانه وسیع چه می‌کنی؟» سپس فرمودند: آری اگر بخواهی می‌توانی با همین خانه به آخرت برسی! اگر حقوقی را که از این خانه به گردن توست بپردازی، می‌توانی با آن به آخرت برسی... (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۶، خ ۲۰۹).

وقتی که علاء از برادرش عاصم برای کناره‌گیری‌اش از دنیا شکایت می‌کند حضرت او را به شدت مورد عتاب قرار می‌دهند (همان). روشن است که حضرت در این داستان، اولاً، زهد را در معنای منفی‌اش مذمت می‌کنند؛ بدین معنا که حرام نمودن نعمت‌های حلال خداوند را نه تنها زهد و ورع نمی‌دانند، بلکه آن را از مصادیق ظلم بر نفس می‌دانند. ثانیاً، دنیایی را که با آن بتوان به آخرت رسید، ستایش می‌نمایند.

ب. عدم وابستگی قلبی فاعل به دنیا

شاخص دیگری که برای زهد وجود دارد این است که زاهد قلبش در گرو دنیا نیست. بدین ترتیب ملاک تشخیص زهد، اعراض قلب از دنیا است و نه اعراض تن!! زیرا انسان را به لحاظ حیث جسمانی گریزی از پرداختن به دنیا نیست. هر چند که مراقبت لازم است، تا این اشتغال به تن نیز از حد ضرورت فراتر نرود. لیکن آنچه بیش از همه مرهون دقت و توجه است، پرهیز از وابستگی قلب به دنیا است.

متصف گردد. مشهور چنین است که حقیقت فلسفه را تشبیه به حضرت باری تعالی می‌دانند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۳). اکنون این انسان است و این سفری که فراروی خویش دارد. روشن است که مسافر این مسیر دشوار، روح انسانی است، نه جسم او. اکنون کاملاً آشکار است که زهد انسان و تقوایش نیز امری فراتر از اعراض جسمانی او از دنیا است! زهد حقیقی برای انسان، نیالودن روح خویش با لذائذ دنیوی است. بدین ترتیب است که مفهوم اخلاقی زهد مبنایی فلسفی یافته است، و از وجودشناسی آدمی ریشه می‌گیرد.

می‌توان شاخص‌هایی را برای زهد لحاظ نمود که به موجب آن بتوان انسان زاهد را از غیر بازشناخت. این شاخص‌ها که برخی به فعل مربوط می‌شود و برخی به فاعل، از این قرارند: الف) انگیزه و نیت فاعل؛ ب) عدم وابستگی قلبی فاعل به دنیا؛ ج) نیک و پسندیده بودن فعل.

الف. نیت و انگیزه فاعل

در نظر ایشان، میزان برای الهی بودن یا نبودن امور، انگیزش فاعل برای انجام آن است به این صورت که وقتی انگیزه‌های الهی، فعلی را هدایت کند، آن فعل متصف به زهد می‌شود و فاعل آن را می‌توان زاهد نامید؛ هر چند که صورت ظاهری عمل، دنیائی باشد. عکس آن نیز صادق است؛ بدین معنا که عملی هر چند ظاهر الهی داشته باشد، لیکن همراهی انگیزه‌های نفسانی، آن را به فعلی دنیوی مبدل می‌کند. حضرت امام در ضمن وصیت به فرزندشان به این مهم توجه می‌کنند: **پسرم! نه گوشه‌گیری صوفیانه دلیل پیوستن به حق است، و نه ورود در جامعه و تشکیل حکومت شاهد گسستن از حق.** میزان در اعمال، انگیزه‌های آنهاست. چه بسا عابد و زاهد منزوی و عزلت‌گیری، که گرفتار دام ابلیس است؛ و چه بسا متصدی امور حکومتی که با انگیزه الهی به قرب حضرت حق نائل می‌شود» (موسوی خمینی، ۱۳۶۹، ص ۱۵).

در عبارت دیگری چنین می‌گویند:

میزان، قیام‌لله است. هم در کارهای شخصی و انفرادی، و هم در فعالیت‌های اجتماعی. سعی کن در این قدم اول، موفق شوی. اگر با انگیزه الهی ملک جن و انس، کسی را باشد. عارف بالله و زاهد در دنیا است؛ و اگر انگیزه نفسانی و شیطانی باشد هر چه بندست آورد اگر چه یک تسبیح باشد. به همان اندازه از خدای تعالی فاصله گرفته است (همان، ص ۱۷).

امام خمینی * در این باره می‌فرماید:

انسان پس از آنکه حطام دنیا و لذات عالم ملک را رو به زوال و تغییر دید، بایستی به راحتی قلب را از آن اعراض دهد و قلب خود را از اشتغال به آن فارغ نماید (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ص ۸۳).

بدین ترتیب زهد در وهله نخست یک عمل جوانحی است و نه جوارحی! آری از آن جهت که خصلت‌های باطن در ظاهر نیز علائمی به همراه دارند، اعراض قلبی زاهد از دنیا نیز در ظاهر افعالش قابل تشخیص است. امیرمؤمنان علی * نیز زهد را به کوتاهی آرزو تعریف می‌نماید؛ یعنی زهد حقیقی آن است که قلب آدمی وابسته و آرزومند دنیا نباشد: «إِيَّهَا النَّاسُ الزَّهَادَةُ قِصْرُ الْأَمَلِ وَ الشُّكْرُ عِنْدَ النَّعْمِ وَ التَّوَرُّعُ عِنْدَ الْمُحَارِمِ...» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶، خ ۸۱).

ایشان در کلام دیگری، که گویا به همین معنا اشاره دارد، برترین و بالاترین زهد را پنهان داشتن آن می‌دانند: «أَفْضَلُ الزُّهْدِ إِخْفَاءُ الزُّهْدِ» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶، ح ۲۸).

بنابراین، می‌توان گفت هرچند انسان در ظاهر، ترک دنیا کند، لیکن به همان اندازه اندکی که از دنیا دارد، اگر دلبستگی داشته باشد، چنین کسی در فرهنگ علوی زاهد نیست.

همان گونه که گذشت، انسان به لحاظ اینکه جسمش مرکب، و نفس او در صعود به سوی حق تعالی است، از پرداختن به امور دنیوی گریزی ندارد. امیرمؤمنان علی * نیز مطلق آرزو را بر انسان تحریم نکرده‌اند، بلکه غلبه آمل و آرزو را در وجود انسان مذموم می‌دانند: «وَلَا يَغْلِبَنَّكُمْ فِيهَا الْأَمَلُ» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶، خ ۵۲).

آن حضرت در عبارت دیگری زاهدان را چنین توصیف می‌نماید: «كَانُوا قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الدُّنْيَا وَ لَيْسُوا مِنْ أَهْلِهَا فَكَانُوا فِيهَا كَمَنْ لَيْسَ مِنْهَا، عَمِلُوا فِيهَا بِمَا يُصْبِرُونَ» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶، خ ۲۳۰).

بنابراین، زاهد حقیقی کسی است که در دنیاست، ولی اهل دنیا نیست. اگرچه در دنیا به سر می‌برد، ولی تعامل او با دنیا به گونه‌ای است که گویا اهل دیار دیگری است.

جالب اینجاست که حضرت در ادامه، عمل بر طبق بصیرت را از ویژگی زاهد حقیقی می‌دانند؛ یعنی زهدی که مورد سفارش معصوم * است ملازم با معرفت و بصیرت است.

ج. حسن فعل

همان گونه که گذشت، یکی از ارکان زهد، نیک و پسندیده بودن فعل است؛ بدین معنا که زاهد باید خود را ملزم کند که اوامر و نواهی خداوند را محترم بشمارد، و به محرّمات آلوده نشود. این رکن نسبت به دو رکن دیگر اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا اگر خود عمل نیکو نباشد، اصلاً نوبت به بحث از نیت فاعل و وابستگی قلبی او به دنیا نمی‌رسد. امیرمؤمنان علی * نیز وقتی از ارکان سه گانه زهد سخن می‌گویند، اجتناب از محرّمات را از اصول اصلی آن معرفی می‌نمایند: «ای مردم! زهد یعنی کوتاه کردن آرزو و شکرگزاری در برابر نعمت‌ها و پرهیز در برابر محرّمات...» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶، خ ۸۱).

ایشان در خطبه دیگری نیز ضمن توصیف اهل زهد در بیان ویژگی‌های آنها این خصوصیت را ذکر می‌کنند که این طایفه در ترک زشتی‌ها و خبائث، از همه پیشی گرفته‌اند (نهج البلاغه، ۱۳۸۶، خ ۲۳۰).

۳. تلازم زهد و بصیرت از منظر انسان‌شناسی

امیرمؤمنان علی * در مواردی، از ارتباط زهد با معرفت و بصیرت، و گاهی با عقل و خرد آدمی، سخن می‌گویند (نهج البلاغه، ۱۳۸۶، خ ۲۳۰ و ۶۳). ایشان کسانی را در درک ماهیت دنیا موفق می‌دانند که صاحب درایت و خرد باشند. در نظر حضرت تنها صاحبان عقول هستند که درک باطن دنیا نموده و آن را سایه‌ای می‌دانند که گسترش نیافته، کوتاه شده است و فزونی نیافته، کاهش می‌یابد!

صدرالمآلهین در مقدمه کتاب *اسفار*، پس از آنکه سعادت انسانی را در اتصال به معقولات و سکنی‌گزیدن در جوار قرب خداوندی می‌داند، بر این نکته تأکید می‌کند که این هدف با دو گام قابل دسترسی است: گام اول، کسب معرفت و گام بعدی، انقطاع تعلق به زخارف و زینت‌های دنیوی: «و تلك الخاصية انما تحصل له بالعلوم والمعارف مع الانقطاع عن التعلق بالزخارف» (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴).

این انقطاع تعلق به زخارف، در حقیقت همان چیزی است که زهد نامیده می‌شود. بنابراین، در حکمت صدرایی نیز زهد با بصیرت و معرفت ملازم است. اینچنین است که زهد اساساً ویژگی انسانی است که در مسیر کسب معرفت گام برداشته است. اما پرسش اساسی این است که معرفت و زهد، از چه جهت با هم مرتبط‌اند؟ به

عبارت دیگر، تأثیر معرفت در سازوکار زهد چگونه است؟

همان گونه که گذشت، در نظر امام راحل میزان برای اهل دنیا بودن، داشته‌های فرد نیست؛ بلکه علاقه و وابستگی او به این داشته‌هاست. لذا کمال انسان در سلب تعلق به این داشته‌هاست، نه الزاماً سلب خود اینها؛ همان که صدرالمتألهین با عبارت «انقطاع از تعلق به زخارف» از آن یاد می‌کند. از این رو، در نظر ایشان اهل دنیا الزاماً کسانی نیستند که کاخ و قصرهای مجلل دارند. ممکن است کسی ثروت فراوان داشته باشد، ولی اهل دنیا نباشد؛ و یا به عکس، ممکن است کسی یک کتاب داشته باشد ولی اهل دنیا باشد! میزان، علاقه است. میزان دنیا، آن علاقه‌ای است که انسان به این اشیاء دارد و این علاقه از حب نفس است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۳).

ایشان در قسمت پایانی عبارت، علاقه و حب دنیا را معلول حب نفس دانسته‌اند، و آن را عاملی می‌دانند که موجب می‌شود آدمی قلب خویش را اسیر و زندانی دنیا کند، و راه علاج برای نیل به سعادت را، ریشه کن کردن این محبت از بیت قلب می‌دانند:

علاج قطعی اکثر مفاسد، به علاج حب دنیا و حب نفس است؛ زیرا که با علاج آن، نفس دارای سکونت و طمأنینه می‌شود، و قلب آرامش پیدا می‌کند و دارای قوه و ملکه اطمینان می‌شود... و چون محبوب او طعمه اهل دنیا نیست، دنبال آن به جوش و خروش برنخیزد... و قطع ریشه محبت دنیا گرچه امر مشکلی است... ولی هر امر مشکلی با اقدام و تصمیم، آسان شود (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۴).

بدین ترتیب راه تحصیل زهد به علاج حب نفس و حب دنیا منتهی می‌شود. اما چگونه؟

اینجاست که معرفت از نقش بسیار اساسی برخوردار است. حضرت امام به عنوان یک حکیم صدرایی از وجودشناسی ممکنات سخن گفته است، و با عنایت به نظر صدرالمتألهین در باب «وجود رابط معلول»، چنین می‌گوید:

ای عزیز، اینکه قلوب بیچاره ما از حلاوت ذکر حق تعالی محروم است، و لذت مناجات آن ذات مقدس در ذائقه روح ما وارد نشده است، و از وصول به قرب درگاه او محتجب و محرومیم، از آن جهت است که قلوب ما معلل و مریض است، و توجه به دنیا ما را از معرفت کبریای حق محجوب کرده است...؛ تا نظر ما به موجودات، نظری استقلالی است، شراب

وصل او را نخواهیم چشید...؛ تا در عالم وجود برای کسی

عزت و جلال و عظمت می‌بینیم، کبریای حق در قلب ما تجلی نمی‌کند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ص ۱۲۷، با تلخیص).

بنابراین، باید گفت طبق نظریه «وجود رابط معلول»، نسبت ممکنات به واجب الوجود، نسبت ربطی و حرفی است. بدین معنا که ممکنات مقابل حضرت حق، نه فقیر، بلکه عین فقرند؛ نه محتاج، بلکه عین احتیاجند؛ و نه نیازمند، بلکه عین نیازند! از این رو، هویتی مستقل و جدای از او ندارند. اگر این مهم بر انسان یقینی شود، دیگر مجالی برای حب غیر به نحو استقلالی باقی نمی‌ماند؛ چراکه غیر (اعم از نفس و جز آن)، عین ربط و تعلق به واجب الوجود خواهد بود.

پس، از طرفی منشأ تمام رذائل و قبایح را حب دنیا دانستیم، که خود ریشه در حب نفس داشت؛ و از طرف دیگر، این نفس در حقیقت، وجود مستقلی ندارد، و شأنی از شئون حضرت خداوندی است؛ و لذا حیثیت استقلالی ندارد. بدین معنا انسان جاهل، چون به حقیقت واقف نیست، برای خودش ذات و شخصیتی در نظر می‌گیرد و سپس به آن خود دروغین شیفته و مغرور می‌شود. این شیفتگی و غرور کاذب است که منشأ وابستگی به همه تعلقات و داشته‌هاست. درحالی که در نظر دقیق، نه تنها انسان و دارایی‌هایش، بلکه همه ماسوی... ظل، و ربط به حضرت حق هستند و هیچ‌گونه استقلالی ندارند: «ان الوجودات و ان تکثرت و تمايزت لا ائها من مراتب تعینات الحق الول و ظهورات نوره و شـعونات ذاته لا ائها امور مستقلة و ذات منفصله» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۸۳).

امام خمینی^ع می‌فرماید: همه بلاهایی که سر انسان می‌آید از این حب نفس است؛ از اینکه آدم، خودش را دوست دارد؛ در صورتی که اگر ادراک کند و واقعیت مطلب را وجدان نماید، نفس، خودش چیزی نیست، بلکه متعلق به غیر است، و در واقع حب غیر است، ولی به غلط نامش را حب نفس گذارده‌اند؛ و همین است که انسان را خراب می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۸).

بنابراین، اگرچه ریشه همه مفاسد اخلاقی و نیز دلبستگی‌های دنیوی را حب نفس دانستیم؛ ولی خود این حب نفس ریشه در جهل و نادانی ما دارد. از این رو، کسب معرفت و علم به حقایق، می‌تواند عامل مهمی در علاج حب نفس تلقی شود. ایشان، در بیانی دیگر به توصیه عملی نیز مبادرت می‌ورزند: «راه رسیدن به سعادت‌مندی این است که

«ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَ رَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر: ۲۹).

به‌علاوه، اگر انسان، دل در گرو دنیا نداشته باشد، با رو نمودن آن، خود را نمی‌بازد و با رفتن آن نیز محزون نمی‌شود. چنین انسانی از جنبه روحی در آرامش و تعادل به سر می‌برد، و این خود از ثمرات زهد محسوب می‌شود. حضرت علی علیه السلام ضمن اشاره به این اعتدال روحی، یکی از ثمرات زهد را در این می‌داند که آدمی بر گذشته مغموم، و بر آینده شادمان نباشد: «الزُّهْدُ كَلْمٌ بَيْنَ كَلِمَتَيْنِ مِنَ الْقُرْآنِ قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَہُ لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَ لَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَ مَنْ لَمْ يَأْسَ عَلَى الْمَاضِي وَ لَمْ يَفْرَحْ بِالْآتِي فَقَدْ أَخَذَ الزُّهْدَ بِطَرَفَيْهِ» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۶، ح ۴۳۹).

مطابق آنچه گذشت زاهد حقیقی چون با مبنای معرفتی صحیح، در حد اعتدال به امیال نفسانی خود می‌پردازد، از استقامت و اعتدال روحی برخوردار خواهد بود.

امام خمینی علیه السلام در مورد قوه شهوت و ارضای متعادل آن، چنین می‌فرماید: بدان که قوه شهوت از قوای شریفه‌ای است که حق تعالی به حیوان و انسان، برای حفظ شخص خود و بقای آن در عالم طبیعت، و برای ابقای نوع و حفظ آن، مرحمت فرموده است؛ و اگر انسان این قوه را نداشت به واسطه محللات خارجی و داخلی در اسرع وقت، رو به فنا و زوال می‌رفت...؛ و چون تحصیل سعادت ابدی، بی‌بقای در عالم دنیا و اقامه در نشئه طبیعت صورت نگیرد، سعادت ابدی انسان و حیات شریفه ملکوتی او مرهون منت این قوه شریفه است؛ و نیز این قوه را مدخلیت تام و دخالت کامل است در تشکیل عائله شریفه و نظام مدینه فاضله و... ولی این قوه زمانی کفیل این سعادات شخصیه و نوعیه است که از حدود اعتدال تخطی و تجاوز نکند، و از تحت موازین عقلیه و الهیه، خارج نشود (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۹-۲۸۰).

۴-۲. پویایی

یکی دیگر از ثمرات زهد علوی که در آثار حضرت امام نیز جلوه‌گر است، نفی هرگونه ایستایی، سکون و دعوت به تکاپو و پویایی است. در این فرهنگ، زهد از فعلی جوارحی به عملی جوارحی - جوانحی مبدل می‌شود. بدین ترتیب که چنین زهدی هم بر اطاعت جوارحی - جوانحی حضرت حق مشتمل است، وهم بر ترک تعلق به دنیا، که

درخت حب دنیا را از ریشه برکند و طریق علاج عملی آن این است که معامله به ضد کند، یعنی اگر به مال و منال، علاقه دارد با بسط ید و صدقات واجبه و مستحبه ریشه آن را از دل بکند و یکی از نکات صدقات کم شدن علاقه به دنیا است» (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۷۲).

امام خمینی علیه السلام در عبارت زیبایی به این امر توجه دارند:

ما بیچاره‌ها هستیم که حجاب جهل و نادانی و غفلت و خودپسندی چنان چشم و گوش و عقل و هوش و سایر مدارکمان را گرفته، که در مقابل سلطنت قاهره حق، عرض اندام می‌کنیم و برای خود استقلال و شأیت قائلیم... این جهل و نادانی است که اسباب این همه بدبختی‌ها شده، و ما را به این همه ظلمت‌ها و کدورت‌ها مبتلا کرده است... خرابی کار از سر منشأ است، و آلودگی آب از سر چشمه! چشم معارف ما کور است، و دل ما مرده است، و همین، موجب تمام مصیبت‌های ماست!! (موسوی خمینی، ۱۳۷۴، ص ۷۱).

بدین ترتیب امام خمینی علیه السلام با مشرب صدرایی خویش، انسان را خلیفه خداوند می‌داند، که یگانه راه سعادت و کمال او در اتصال به عالم معقولات خلاصه می‌شود. انسان در این راه دو مرحله اصلی فراوری خویش دارد: یکی مربوط به حیطة نظر است، و دیگری مرتبط با ساحت عمل. یکی کسب معرفت است، و دیگری قطع تعلق به مادیات. این دومی راه، که همان حقیقت زهد دانستیم، در ارتباط کامل با ساحت اندیشه و نظر تصویر کردیم. چنان که گذشت، چنین ارتباطی، هم در فرهنگ علوی و هم در حکمت متعالیه، وجود دارد. آثار امام خمینی علیه السلام - به‌عنوان شخصی که پرورش‌یافته در این دو مکتب است - از چنین رویکردی خبر می‌دهد.

۴. ثمره زهد

۴-۱. اعتدال روحی

آدمی آنگاه که در مسیر فطرت خدادادی خویش حرکت کند و در جهت نیل به غایت طبیعی خود گام بردارد، در صراط مستقیمی واقع شده است که از هرگونه اعوجاجی به دور است. آن‌گاه که قرب حضرت باری تعالی به‌عنوان یگانه راه سعادت، مقصود و معوای آدمی باشد؛ روشن است که چنین آدمی از تشمت و پراگندگی ایمن است. آیه شریفه قرآن ناظر به همین مطلب است، آنجا که می‌فرماید:

انسان را در رسیدن به این کمال نهایی، مدد نماید نیک و پسندیده و اموری که انسان را از این غایت مقدس دور نماید، شنیع و مردودند. زهد با چنین مختصاتی که گذشت، دو ثمره مهم به همراه دارد که اعتدال روحی و پویایی زاهد، از جمله اهم این ثمرات است.

فعلی مطلقاً جوانحی است. در این برنامه، زاهد، دستوری بر دوری گزیدن از اجتماع ندارد؛ بلکه زهد او در متن جامعه نیز قابل حصول است. زهد علوی با بهترین خوردنی‌ها و بهترین پوشیدنی‌ها و سکونت در بهترین منازل قابل جمع است. تنها در صورتی که اینها برای انسان تعلق روحی به همراه نداشته باشد. چنان که امام راحل نیز با اشاره به سلیمان نبی همین نکته را یادآور شدند. روشن است که چنین زهدی از پویایی بالایی برخوردار است، و زاهد را به عزلت و انزوا سوق نمی‌دهد.

نتیجه‌گیری

امیرمؤمنان علی علیه السلام در *نهج البلاغه* در معرفی زهد شاخصه‌هایی را نام می‌برد، که از جمله آنها: رعایت تقوای الهی، کوتاهی آرزو، معرفت و بصیرت ... است، که در آثار امام خمینی علیه السلام به عنوان حکیمی صدرایی که در فضای فرهنگ علوی پرورش یافته‌اند، اشاره به بسیاری از این شاخصه‌ها دیده می‌شود. ایشان هم‌نوا با *صدرالمتألهین* کمال انسان را در قرب حضرت حق می‌دانند، و هر چیزی را جز این کمال و سعادت حقیقی، توهم کمال برای انسان می‌دانند. این سعادت برای انسان در گرو کسب معارف و انقطاع از تعلقات دنیاست. انقطاع از این تعلقات همان مفهوم زهد حقیقی است. بدین ترتیب زهد و معرفت با یکدیگر ارتباط وثیقی دارند. این ارتباط اولاً، در *نهج البلاغه* و حکمت متعالیه و ثانیاً، در آثار حضرت امام که مولود این دو مکتب است، دیده می‌شود. در نظر امام خمینی علیه السلام حب دنیا و وابستگی به آن ریشه و منشأ تمامی مفاسد اخلاقی محسوب می‌شود، و اگر در کسی یافت شود موجبات هلاکت او فراهم می‌گردد؛ ولی در غیر این موارد، پرداختن به دنیا و در عین حال تخلیه قلب از حب و وابستگی به آن، محل اشکال نیست.

ارتباط بین زهد و معرفت به این صورت قابل تصویر است که معرفت، مقدمه زهد است. بدین ترتیب که در گرو معرفت به عالم و شناخت روابط هستی‌شناسانه آن است که بر انسان مکشوف می‌شود تنها یک وجود مستقل و حقیقی در عالم وجود دارد، و مابقی اطوار و مظاهر آن وجود واحدند. بنابراین، نفس که سرسلسله و عامل اصلی همه تعلقات و وابستگی‌هاست به عنوان وجود استقلالی اعتبار خود را از دست می‌دهد. مبنای حضرت امام در ارزشگذاری افعال متأثر از هستی‌شناسی و انسان‌شناسی ایشان است. لذا تمامی اموری که

منابع

- نهج البلاغه*، ۱۳۸۶، ترجمه محمد دشتی، چ دوم، تهران، دلشاد.
آذر، مورتیمر جی، ۱۳۷۹، *ده آتشباف فلسفی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، الهدی.
خواص، امیر و همکاران، ۱۳۸۵، *فلسفه اخلاق*، قم، معارف.
صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تصحیح غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
عابدی، احمد، ۱۳۸۵، *دفتر عقل و قلب (پرتوی از اندیشه‌های عرفانی و فلسفی امام خمینی)*، قم، زائر.
کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۵، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، تهران، علمی و فرهنگی.
موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۲، *طلب و اراده*، ترجمه و شرح احمد فهری، تهران، علمی و فرهنگی.
_____، ۱۳۶۹، *نقطه عطف: اشعار عارفانه امام خمینی و نامه‌ای از آن حضرت به احمد خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
_____، ۱۳۷۲، *آداب الصلوة*، چ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
_____، ۱۳۷۴، *شرح چهل حدیث*، چ ششم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
_____، ۱۳۸۰، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، چ پنجم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
_____، ۱۳۸۱، *تفسیر سوره حمد*، چ ششم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.