

مربیان باطنی و خارجی سعادت انسان

در اندیشه امام خمینی (س)

عطیه زنده^۱

چکیده: انسان موجودی پیچیده است که به دلیل قوای متعددش توانایی سیر وجودی در کلیه عوالم خلقت را داراست. او می‌تواند سیری رو به تعالی داشته باشد به طوری که از فرشتگان الهی سبقت گیرد و از آنها در گذرد یا سیری قهقرایی داشته باشد و چنان پای در خاک گرفتار بماند که از هر حیوانی پست‌تر گردد. اینگونه است که انسان‌ها در روز رستاخیز به صورت شقی و سعید (هود: ۱۰۵) در پیشگاه الهی حاضر می‌شوند. در این مسیر پر خطر، غایت زندگی انسان «سعادت» قرار داده شده است که منظور از آن برای عموم مردم «قرب به خدا» و برای خواص «فنا فی الله» است. خداوند متعال برای کمک به بندگان در طی این طریق، مربیان قرار داده است: مربی باطنی یا عقلی، و مربی خارجی یا پیامبران. هر یک از علمای اخلاق اسلامی به طریقی بحث سعادت را پی گرفته‌اند. امام خمینی به عنوان معلم اخلاق، بحثی فلسفی در مورد عقل، ماهیت آن، تقسیم آن به عقل نظری و عملی، و بحثی با صبغه نقلی در مورد نقش انبیا در هدایت انسان‌ها مطرح کرده‌اند. در این مقاله ضمن بررسی ماهیت و کارکرد عقل نظری و عملی، بر ملازمه و مکمل بودن عقل و شرع در هدایت انسان به سوی سعادت تأکید شده است.

کلیدواژه‌ها: سعادت، مربی باطنی، مربی خارجی، عقل نظری، عقل عملی، انبیاء.

مقدمه

در عنوان این مقاله ربط و ارتباط سه موضوع با یکدیگر مورد ملاحظه قرار گرفته است: انسان، سعادت، مربیان باطنی و خارجی. آنچه در میان این سه، نقش بنیادی تر دارد «انسان» است که بناست در این سیر به غایت خود یعنی سعادت برسد. مربیان باطنی و خارجی هم، به هدایت کردن

1. استادیار پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

e-mail: zandieh2007@yahoo.com

این مقاله در تاریخ ۱۳۹۰/۱۱/۱۴ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۹۰/۱۲/۱۶ مورد تأیید قرار گرفت.

او در این طریق مأمور شده‌اند. لذا لازم است ابتدا جایگاه انسان، و سپس معنای سعادت، به طور مختصر، مشخص گردد تا بر اساس آن به موضوع سوم پرداخته شود.

الف) جایگاه انسان: انسان در دیدگاه اسلامی، موجودی جامع است که توانایی سیر در عوالم مختلف وجود - از مُلک و ملکوت و جبروت - را دارد. آنچه باعث این سعه وجودی در انسان شده قوایی است که به او اعطا شده است و به او قدرت سیر در این عوالم را داده است. انسان با ملکاتی که از طریق این قوا کسب می‌کند می‌تواند به درجه، تا اعلا علیین و مراتب فوق عقل راه یابد یا چنان عمل کند که تا اسفل سافلین، به در که برود و حتی از حیوانات هم پست تر شود.

سعه قوای انسان از آن روست که خداوند از روح خود در او دمیده، و برترین خلقت احسن الخالقین نام گرفته است. انسان به اقتضای ساحت جسمانی وجودش در عالم مُلک استقرار دارد، و به اقتضای ساحت روحانی وجودش به عوالم ملکوت و جبروت راه می‌یابد. این ساحت وجودی در ترکیبی اتحادی چنان با هم ممزوج گشته‌اند که تأثیر و تأثیری تام در یکدیگر دارند و از اینجاست که: النفس فی وحدتها کل القوا.

نفس در موجودات زنده مراتبی دارد که عبارت است از: نفس نباتی (با قوای تغذیه، رشد و نمو، تولید مثل) نفس حیوانی (با قوای محرکه و مدرکه) و نفس ناطقه انسانی (با قوای عقلانی). قوه عاقله یا ناطقه - از یونان باستان - فصل ممیز انسان از سایر موجودات شناخته شده است. عقل محبوب‌ترین خلقت خدا و کرامت ویژه‌ای است که به انسان ارزانی شده و سبب گردیده که خداوند از او توقع سلوکی عظیم یا جهادی اکبر داشته باشد. انسان برای آنکه در مسیر کمال و غایت خود قرار گیرد باید بتواند عقل را سلطان مملکت وجود خویش کند. خصوصاً که عقل به صورت بالقوه در وجود انسان نهاده شده و اعمال و افکار انسان به آن فعلیت می‌بخشد. وظیفه عقل از سویی تقابل با قوای نفسانی - شهوت، غضب و وهم - است. انسان به اقتضای قوای نفسانی‌اش متمایل به مرتبه نازل طبیعت و مایل به فساد است. تا آنجا که این قوا، اصول مفسدت و مهلکات انسان را تشکیل می‌دهند. وظیفه خطیر عقل به تعدیل رساندن این قوا و کنترل آنهاست به نحوی که این قوا باعث نشوند انسان از فطرت اصلی خود دور بیفتد و در راه شقاوت گام گذارد. اگر عقل بتواند بر این قوای سه گانه غلبه کند، قادر می‌شود که از آنها در رفع نیازهای جسمانی و روانی ضروری انسان چنان استفاده کند که آنها نیز در به سعادت رساندن انسان نقش مثبت ایفا کنند و وسیله ترقی و کمال انسان شوند. غلبه بر قوای نفسانی و به تعدیل و عدالت رساندن نفس از

کارکردهای اساسی عقل در رابطه با قوای حیوانی و نفس ناری انسان است. تحصیل سعادت ابدی بدون بقای در دنیا امکان‌پذیر نیست. این سعادت در گرو غلبه بر قوای نفسانی انسان است. زیرا حقیقت انسان همچون آینه‌ای در غلاف است که اگر بخواهد نقشی را بنمایاند لازم است هم از غلاف به درآید و هم پاکیزه و صاف باشد. بدین ترتیب پاک و صافی شدن و از غلاف تعلقات دنیایی (ثروت، شهرت، جاه، مقام و ...) درآمدن دو وظیفه اصلی عقل است که در صورت انجام آن اتصال به عوالم بالا امکان‌پذیر می‌شود (اردبیلی ۱۳۹۰ ج ۳: ۴۶۶). اینجاست که بحث تهذیب نفس و پاک کردن آن از کلیه خبائث و زنگارها و کدورت‌ها به عنوان امری ضروری مطرح می‌شود. تزکیه نفس و وارسته کردن نفس از تعلقات دنیوی است که بشر را به تمام انسانیت می‌رساند و او را در صراط مستقیم به سوی سعادت رهنمون می‌شود.

وظیفه دیگر عقل، پرورش خود با علوم و معارف، خصوصاً علم به اسماء و صفات الهی و حقایق عالم از طریق علوم شهودی و عقلی و نقلی است. از نظر امام کسب همه سعادت‌های دنیوی و اخروی از طریق علم بالله که مقصد و مقصود اصلی و ذاتی است، امکان‌پذیر می‌باشد (امام خمینی ۱۳۷۱: ۶۶۰). این علوم اگر در حد علم حصولی و مفهومی باشند کمتر تأثیر گذارند، اما اگر به علوم حضوری و شهودی ارتقا یابند کمال سعادت را به ارمغان خواهند آورد. علاوه بر علوم الهی، تلقیح عقل با علوم این جهانی نیز باعث بالفعل شدن عقل و ارتقای زندگی دنیوی از جنبه مادی و معنوی، خصوصاً آرامش و آسایش مادی بشر می‌شود و در سعادت و آسایش دنیوی تأثیر فراوان دارد.

عقل نظری و عملی دو روی سکه عقل هستند که هر یک با کارکردهای متفاوت خود و تعاملاتی که با یکدیگر دارند به انسان توانایی می‌بخشند که نفس را در طریق تعالی سوق دهد و او را به غایت خود نزدیک گردانند. نحوه عملکرد این دو قوه عقل در ادامه مقاله بررسی خواهد شد.

ب) سعادت غایت اخلاق: انسان‌ها از آغاز خلقت در پی آن بودند که برترین زندگی و حیات معنادار را در کدام نحوه زیستن می‌توان جست. علم اخلاق پیش از هر علم دیگری متکفل این امر بوده است. در دو شاخه مهم اخلاق یعنی غایت گرایی - که بنابر آن اخلاقی بودن یک فعل تنها به وسیله نتایج آن تعیین می‌گردد - و وظیفه گرایی - که بنابر آن اخلاقی بودن فعل به ماهیت ذاتی خود فعل بستگی دارد، نه نتیجه آن - غایت انسان «سعادت» شناخته شده است. مکاتب مختلف اخلاقی، تعاریف و معانی متفاوتی از سعادت ارائه کرده‌اند.

در نظر امام خمینی اساسی‌ترین عنصر سعادت «لذت» است (اردبیلی ۱۳۹۰ ج ۳: ۴۴۹، ۴۵۰؛ ۱۳۶۲: ۱۳۷) که آن عبارت است از: «دریافتن ملایم» یا «ادراک ما یلایم» (اردبیلی ۱۳۹۰ ج ۳: ۴۵۰) یا «ادراک ما یلایم» (اردبیلی ۱۳۹۰ ج ۳: ۴۰۳)؛ یعنی آنچه باعث «کمال مطلق و راحت مطلق» (امام خمینی ۱۳۸۰: ۱۴۲) و «استراحت» (امام خمینی ۱۳۶۲: ۱۳۷) می‌شود.

امام خمینی در توصیف سعادت ارکانی را ذکر کرده‌اند. این ارکان عبارتند از:

- مهم‌ترین رکن سعادت، ادراک یا دریافتن است. بنابراین سعادت بر پایه «مدرک و مدرک و ادراک» (اردبیلی ۱۳۹۰ ج ۳: ۴۵۱) معنا پیدا می‌کند و مناط حصول سعادت علم و معرفت است (امام خمینی ۱۴۱۰: ۱۳۶).

- آنجا که ادراک هست، مجرد نیز وجود دارد. از نظر عرفا، همه موجودات (اعم از جماد و نبات و حیوان و انسان و ...) از ادراک و نحوه‌ای از مجرد برخوردارند. در حالی که از نظر فلاسفه ادراک و مجرد از مرتبه نبات به بعد حاصل می‌شود (اردبیلی ۱۳۹۰ ج ۳: ۴۵۰).

- سعادت از سنخ وجود و کمال وجودی است، بلکه وجود در خیر و سعادت است و سعادت عین حقیقت وجود است (اردبیلی ۱۳۹۰ ج ۳: ۴۴۹) و علاوه بر آن شعور و آگاهی از وجود و کمال نیز خیر و سعادت است (امام خمینی ب ۱۳۷۲ ج ۱: ۷۶). همچنین، حقیقت سعادت با «کمال» نیز مترادف است (امام خمینی ۱۳۶۲: ۱۶).

- از آنجا که سعادت مساوق وجود است، مانند وجود امری تشکیکی است. تفاوت مراتب سعادت بر اساس کمال وجود است. هر چه وجود کامل‌تر باشد، خیر و سعادتش بیش‌تر خواهد بود. خیر مطلق به معنای سعادت مطلق است. برعکس، هر چه نقص وجودی بیش‌تر باشد انسان به شقاوت نزدیک‌تر خواهد شد (امام خمینی ۱۳۶۲: ۱۳۹).

- عالی‌ترین مرتبه لذت و سعادت از آن خداست که ذات خود و فعل خود را ادراک می‌کند و به ابتهاج و سرور مطلق می‌رسد و پس از آن مرتبه عقول مجرده قرار دارد که آنها هم از ادراک ذات الهی به قدر توانایی خود لذت می‌برند (اردبیلی ۱۳۹۰ ج ۳: ۴۵۳-۴۵۲).

پایین‌ترین مرتبه سعادت، سعادت حیوانی است که ظاهراً فقط حس لامسه دارد (کرم خاکی یا خراطین) که اگر در شرایط ملایم طبع خود قرار داشته باشد سعادت مند است (اردبیلی ۱۳۹۰ ج ۳: ۴۵۴). مراتب متوسط سعادت به طور نسبی در اختیار انسان است. از آنجا که انسان حیات دنیوی و اخروی دارد، سعادت دنیوی و اخروی نیز دارد. سعادت دنیا در لذت حواس جسمانی (ظاهری و

باطنی) و ادراکات عقلی است که می‌تواند جنبه فردی یا اجتماعی داشته باشد. سعادت اخروی در دستیابی به بهشت است که آن هم مراتب مختلفی دارد: از جنت اعمال و افعال گرفته تا جنت لقاء و رضوان. از نظر امام خمینی انسانی سعادتمند است که بتواند سعادت اخروی را کسب کند چون زندگی دنیا از جهت کمیت و کیفیت با زندگی اخروی قابل قیاس نیست (امام خمینی ۱۳۶۲: ۱۳۸).

- سعادت و شقاوت ذاتی انسان‌ها نیست و از روی اختیار و اراده کسب می‌شود. هر چند عواملی مانند سرشت و طینت، پدر و مادر، محیط تربیتی و ... در گرایش به سعادت و شقاوت دخیل هستند.

ج) مریبان باطنی و خارجی:

چون عنایت حق تعالی و رحمتش شامل حال فرزند آدم در ازل بود، دو نوع از مریبی ... در او قرار داد که آن دو به منزله دو بال است از برای بنی آدم....
و این دو یکی مریبی باطنی، که قوه عقل و تمیز است، و دیگر مریبی خارجی، که انبیا و راهنمایان طرق سعادت و شقاوت می‌باشند (امام خمینی ۱۳۷۱: ۲۳۷).

این بحث شامل دو بخش می‌شود: در بخش اول جایگاه عقل از وجهه عقل نظری و عملی مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. در این مقاله که بیش‌تر بر روی عقل و تحلیل فلسفی آن از سوی امام خمینی تأکید شده است به مباحثی همچون ربط عقل نظری و عملی به یکدیگر، اختلاف ماهوی یا غیر ماهوی آنها، کارکردهای هر یک از این دو عقل، تفضیل و برتری یکی نسبت به دیگری، تلازم و تعامل آنها، غایت هر یک، نقشی که در به سعادت رساندن انسان ایفا می‌کنند و ارتباط عقل نظری و عملی با ایمان و عمل صالح - که در آن بحث فلسفی به مباحث قرآنی گره می‌خورد - پرداخته شده است.

بخش دوم، در مورد مریبان خارجی طریق سعادت، یعنی انبیای الهی است. اما از آنجا که اعتقاد به رسالت حضرت رسول (ص) و نبوت ایشان از اصول اعتقادی اسلامی است، نیازی به طرح مباحث مبنایی در این مورد نیست و در آن فقط به نقش انبیا در هدایت انسان‌ها در سخنان امام خمینی اشاره خواهد شد.

مربی باطنی: عقل نظری و عملی

۱) تعاریف و کارکردهای عقل نظری و عملی

الف) یک قوه با دو کارکرد: بنابر نظر مشهور که نظر اکثریت متفکران است، عقل نظری و عقل عملی، شأن یک قوه نفسانی هستند، آنها اختلاف ماهوی با یکدیگر ندارند و شأن هر دو ادراک و فهم و اندیشه و تعقل است. عقل در اینجا به معنای قوه درک کننده لحاظ شده است (مظفر بی تا ۲۹۶-۲۹۵). اما علاوه بر این وجوه تشابه، بایست وجه یا وجوه تفاوتی نیز وجود داشته باشد که یکی را نظری و دیگری را عملی نامیدند. اینجا نظریات متفکران به دو دسته تقسیم می‌شود:

یک) بنابر دیدگاه نخست، تفاوت عقل نظری و عملی در امور ادراک شده یا متعلقات ادراک یا معلومات است. اگر مسأله ادراک شده با امور عملی مرتبط نباشد و از امور غیر عملی باشد به آن «عقل نظری» می‌گویند. مباحثی چون علم به خدا و صفات او را می‌توان نمونه‌ای از مباحث مربوط به عقل نظری دانست. اما اگر مسأله ادراک شده به امور عملی مرتبط باشد یعنی اموری که انسان بدان‌ها علم می‌یابد تا عمل کند و شایسته عمل کردن هستند به آن «عقل عملی» می‌گویند. مباحثی همچون حسن عدل و قبح ظلم، توکل، تسلیم، رضا و ... نمونه‌ای از مباحث مربوط به عقل عملی است. به بیانی، عقل عملی قوه‌ای است که به واسطه آن آدمی چیزی را که سزاوار است انجام دهد یا ترک کند، می‌شناسد.^۱

دو) بنابراین دیدگاه عقل نظری و عملی اختلاف ماهوی ندارند و یک قوه‌ای که در اصل، عقل نظری است و در برخی شرایط خاص، عقل عملی نام می‌گیرد. در واقع، اساساً عقل عملی همان عقل نظری است که به واسطه هستی یافتن معقول و عملی شدن آن به عقل عملی موصوف می‌شود. در این دیدگاه، تقسیم عقل نظری و عملی بر اساس مدرک و متعلق، در نظر گرفته نشده است. بنابراین، این دو عقل هم از جهت درک و هم از جهت مدرک یکی هستند. تنها اگر مدرک عقل نظری به عمل بینجامد، به سبب تنوع این فرآیند، از آن به عقل عملی تعبیر می‌شود. بدین ترتیب، هر ادراکی در حیطه عقل نظری است، خواه کلی باشد یا جزئی، مربوط به عمل باشد یا در حیطه نظر بگنجد. برای مثال، اگر حکم کلی داشته باشیم که «کمک به فقیر خوب است» وقتی انسان به فقیر برخورد می‌کند آن حکم کلی را بر مورد جزئی منطبق می‌کند و نتیجه

۱. این نظر متعلق به اندیشمندانی چون فارابی، سبزواری (بی تا: ۳۱)، محقق اصفهانی (۱۳۷۴: ۱۹۵) و مظفر (بی تا: ۳-۲۹۶-۲۹۵) و مصباح یزدی (۱۳۸۱: ۹۸) است.

می‌گیرد که: «کمک کردن به این فقیر خوب است». تا اینجا حوزه عقل نظری است یعنی انطباق کلی به جزئی از وظایف عقل نظری است، اما به محض اینکه اقدام به عمل کند وارد حیطة عقل عملی شده‌ایم (حائری یزدی ۱۳۸۴: ۲۲۸-۲۲۷).

امام خمینی در مورد کارکرد عقل نظری و عملی بحث مستقل و نظام‌مندی ارائه نکرده و آن را به طور استطرادی مطرح کرده است. امام بیشتر قصد دارند که تنها دیدگاه‌های خود را در مورد این بحث مطرح سازند. اما از سخنان ایشان می‌توان نتایجی در خصوص نحوه کارکرد عقل نظری و عملی استنباط کرد. در کتاب شرح حدیث جنود عقل و جهل آمده است:

نفس را دو قوه است: قوه ادراک و قوه تحریک. و هر یک از این دو را به دو شعبه منقسم فرمودند. اما قوت ادراک منقسم شود به عقل نظری و عقل عملی؛ و اما قوت تحریک نیز منقسم شود به قوه دفع - که آن شعبه غضب است - و قوه جذب - که آن شهوت است (امام خمینی الف ۱۳۸۱: ۱۵۱).

در این قول، امام خمینی عقل نظری و عملی را از تقسیمات قوه ادراک کننده در نظر گرفته‌اند. بنابراین می‌توان دیدگاه ایشان را جزء دیدگاه اول دانست که مطابق آن عقل نظری و عملی، یک قوه‌اند و دو کارکرد دارند.

ب) دو قوه با دو کارکرد: این نظر غیر مشهور است و به اقلیت متفکران و حکما باز می‌گردد. مطابق این نظریه، عقل نظری و عقل عملی ماهیتاً با یکدیگر تفاوت و تباین دارند و دارای تکثر قوا هستند. درست همان‌طور که غضب و شهوت از یکدیگر استقلال دارند. اطلاق لفظ عقل بر این دو، از باب اشتراک لفظی است. عقل نظری از جنس و سنخ ادراک و فهم و تعقل، و عهده‌دار بینش و اندیشه و تفکر، و صرفاً اثر‌پذیر و منفعل است. در حالی که عقل عملی از سنخ فعل و کنش و عهده‌دار تحریک، و اثر‌گذار و فعال است و مصدر افعال و رفتار انسان قرار می‌گیرد. مطابق این نظریه، نیز هرگونه ادراک و شناختی اعم از کلی و جزئی، مرتبط با عمل و غیر مرتبط با عمل، به عقل نظری باز می‌گردد. در اینجا نیز متفکران دو نظر ابراز داشته‌اند:

یک) گروهی بر این باورند که عقل انسان دو قوه دارد: قوه‌ای که مخصوص ادراک کلیات است یعنی عقل نظری که هم شامل کلیاتی می‌شود که به اعمال و افعال اختیاری انسان مربوط است، مانند نیکی عدل و زشتی ظلم؛ هم کلیاتی که با نظر و شناخت ارتباط دارد، مانند خدا و صفات الهی او. دیگری قوه‌ای است که به جزئیات عملی مربوط است یعنی عقل عملی که به

اندیشه در امور جزئی برای استفاده عملی از آن ارتباط دارد. مانند اینکه باید به این فرد نیازمند کمک کرد (مصباح یزدی ۱۳۸۱: ۹۶).

دو) این دسته اعتقاد دارند که کار عقل نظری درک است. هر نوع ادراکی به وسیله عقل نظری صورت می‌پذیرد، خواه امر درک شده کلی باشد یا جزئی. خواه با عمل ارتباط داشته باشد، خواه ارتباط نداشته باشد. اما کار عقل عملی صرفاً عمل است.^۲

امام خمینی هم بیانی دارند که از آن استنباط می‌شود به اینکه عقل، دو قوه با دو کارکرد است، اعتقاد دارد. ایشان در صحبت با ورزشکاران می‌گویند که تقویت روح و جسم هر دو اهمیت دارد. قوه جسمانی برای خدمت لازم است و قوه روحانی نیز برای هدایت. انسان با قوه روحانی خود را هدایت می‌کند و با قوه جسمانی خدمت می‌کند. جمع این دو قوه در انسان او را به تمام معنا انسان می‌کند. قوای فعاله و هادیه برای جامعه هم لازم است. وقتی هدایت و عمل جامعه صحیح باشد، جامعه به راه می‌افتد و جامعه‌ای معتدل می‌شود:

شخص هم مثل یک جامعه می‌ماند: یک قوه هادی می‌خواهد هدایت کند،
و یک قوه عامله می‌خواهد که عمل بکند،... یک عقل نظری می‌خواهد، و
یک عقل عملی می‌خواهد [که] ادراک کند به آن عقل نظری مطالب را، و
هدایت کند همین انسان خودش را به اینکه در راه آن مقصدی که دارد
عمل بکند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۷: ۵۴۲-۵۴۱).

نظر امام در این موضع به قسم دوم، یعنی دو قوه با دو کارکرد، باز می‌گردد. در سایر بیانات ایشان نیز اعتقادشان به دیدگاه دوم (نسبت به دیدگاه اول) غلبه دارد و مؤیدات بیش تری می‌توان برای آن یافت. به این ترتیب گرچه هر دو دیدگاه نزد امام خمینی مؤیداتی دارد، اما دیدگاه دوم غلبه دارد.

۲. این نظر متعلق است به قطب الدین رازی در *المحاکمات* (سبزواری بی تا: ۳۱۰) نراقی در *جامع السعادات* (۱۴۲۴ ج ۱: ۹۲) بحرانی شرح *علی المانه* (۱۴۲۷: ۱۷-۱۴).

۲) تقدم عقل نظري و عقل عملي

مسأله دیگری که در خصوص عقل نظری و عملی مطرح می‌شود این است که این دو عقل چه وضعیتی نسبت به یکدیگر دارند آیا هر دو در یک رتبه‌اند یا یکی بر دیگری تقدم و برتری و شرافت دارد؟

از آنجا که رشد و استکمال نفس توسط قوای نظری و عملی انجام می‌گیرد، علما و حکمای مسلمان در داوری میان عقل نظری و عملی، و تقدم و برتری یکی نسبت به دیگری نظریاتی ارائه کرده‌اند. البته منظور از تقدم: (۱) هم شرافت و برتری داشتن و مطلوب واقع شدن است که از آن به «مقدم» بودن تعبیر می‌کنیم و (۲) هم سبقت و پیشی گرفتن که آن را «مقدمه» واقع شدن لحاظ می‌کنیم. نظریات فلاسفه در اینجا نیز به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف) مقدم و مقدمه بودن علم بر عمل: برخی (ملاصدرا ۱۳۱۳: ۲۴۰ و ۷؛ ابن سینا ۱۳۶۳: ۱۱) بر این باورند که عقل نظری بر عقل عملی تقدم دارد. دلیل آنان این است که عقل نظری از مبادی عالی و عالم مجردات و جنبه مافوق اثر می‌پذیرد، اما عقل عملی در جنبه ادنی، یعنی بدن، اثر می‌گذارد و متوجه جسم و عالم طبیعت است. بدین ترتیب، عقل نظری که با مراتب مافوق در ارتباط است موجبات استکمال نفس را فراهم می‌آورد، حال آنکه عقل عملی به تنزل نفس می‌انجامد. در این صورت علم پیشوای عمل قرار می‌گیرد و عقل عملی خادم و تابع عقل نظر می‌شود، همچنانکه بدن تابع نفس است. در این معنا، نظر یا علم هم «مقدم» بر عمل است و نسبت به عمل برتری و شرافت دارد؛ هم «مقدمه» عمل است و قبل از عمل به وجود آن نیاز است. یعنی نظر بر عمل سبقت و پیشی می‌گیرد. حتی در میان عرفا، ابن عربی و قیصری در فص ادریسی، علومکانت را به علم و روح، و علوم مکان را به جایگاه و جسد نسبت می‌دهند (قیصری ۱۳۷۵: ۵۴۴-۵۴۶). بدین ترتیب، علم بنیاد عمل قرار می‌گیرد و نسبت به عمل پیشی دارد. از نظر صدرالمتهلین شرافت عقل نظری تنها از جهت موضوع آن است که به معارف قدسی مربوط می‌شود زیرا که اصولاً مقام علم از عمل پایین‌تر است چون علم ابزار و آلت است برای رسیدن به عمل که مقصود و غایت است (ملاصدرا ۱۳۱۳: ۷).^۳

۳. نه تنها ابن سینا و ملاصدرا، بلکه مرحوم نراقی در *جامع السعادات* (۱۴۲۴ ج ۱: ۹۱)، خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی در *شرح الاشارات و التنبیها* (طوسی ۱۴۰۳: ج ۲: ۳۸۷؛ ۴۱۰)، ملاعبدالرزاق لاهیجی در *گوهر مراد* (۱۳۶۴: ۱۵۰)، غزالی در *میزان العمل* (۱۳۷۶: ۷۴)، به شرافت و فضل عقل نظری بر عملی اعتقاد دارند و حتی در مورد صفات الهی نیز علم را بر اراده مقدم می‌دانند.

ب) مقدم بودن عمل بر علم: در مقابل، امام خمینی از جمله کسانی است که به تقدم عقل عملی بر عقل نظری اعتقاد دارد. البته آنچه مد نظر ایشان است تفوق و برتری داشتن و «مقدم» بودن است نه «مقدمه» واقع شدن:

کمال انسانی، به عقل عملی است نه به عقل نظری... عقل عملی، همان
ارجاع کثرت به وحدت عملاً و خارجاً است؛ لذا کمال انسان به عقل عملی
اوست نه به عقل نظری (اردبیلی ۱۳۹۰ ج ۳: ۳۵۴).

از دیدگاه عرفانی، نفس هنگامی به استکمال می‌رسد که همه کثرات در وحدت مضمحل شوند و وحدت سلطه و غلبه پیدا کند. از نظر امام، عاملی که باعث قهر و غلبه وحدت بر کثرت می‌شود، عمل است نه نظر: «علم مطلقاً طریق به عمل است حتی علم المعارف» (امام خمینی ۱۳۷۱: ۴۱۳) زیرا که معارف نظری به تنهایی باعث اضمحلال کثرات در دیدگاه فرد نمی‌شود.

بدین ترتیب از نظر امام خمینی علم نظری «مقدمه» علم عملی است، اما فی نفسه مطلوب نیست و از این لحاظ در مقابل کسانی از جمله ابن سینا قرار می‌گیرد که غایت فلسفه نظری را تنها تکمیل نفس می‌داند به اینکه تنها بدانند.^۴ بنابراین از نظر امام حتی علم توحید که علم عقاید است و در شمار اصول اعتقادی قرار می‌گیرد تنها مقدمه است برای رسیدن به توحید عملی که غایت و مقصود است (امام خمینی ۱۳۷۰: ۹۳). آنچه از نظر امام خمینی ملاک فضیلت و برتری و تقدم عقل قرار می‌گیرد، اثر آن در استکمال نفس است که این اثر بیش تر خاصیت عقل عملی است.

تفاوت این دو دیدگاه در این است که در دیدگاه اول، در استکمال نفس به جنبه ارتباطی آن با عالم مافوق توجه دارند، در حالی که در دیدگاه دوم بیش تر به ریاضات و مجاهدت‌های انسان توجه می‌کنند که زمینه را برای استکمال نفس فراهم می‌آورد. در واقع، تمایز این دو دیدگاه در استکمال نفس به این است که در اولی به تجارب دینی و آنچه از مبادی عالی به سوی انسان «می‌آید» توجه می‌شود و در دیگری به تلاشی که انسان برای مساعد کردن زمینه در این جهت می‌نماید. روشن است که طریق اول، مناسب‌تر با روحیه خواص دارد که با عوالم مافوق ارتباطند، و طریق دوم، بیش تر با استعدادات عموم مردم مناسب دارد که تلاش می‌کنند به نحوی به عوالم مافوق دست یابند. البته این سخن بدین معنا نیست که صاحبان طریق اول را نیازی به

۴. «الفلسفة النظرية انما الغاية فيها تكميل النفس بأن تعلم فقط» (امام خمینی الف ۱۳۸۱: ۹) پاورقی به نقل از منطق شفا ج ۱: ۱۲).

مجاهدتهای نفسانی نیست و صاحبان طریق دوم، هیچ ارتباطی با عوالم مافوق ندارند، بلکه منظور جهت غلبه و چیرگی در هر یک از دو طریق است. به علاوه نباید از خاطر برد که مقدمه بودن و سبقت علم بر عمل، حتی در دیدگاه دوم محرز است.

۳) تلازم و تعامل عقل نظری و عملی

همانطور که پیش تر ذکر گردید نقد اصلی امام خمینی در این بحث نسبت به کسانی است که با نظر استقلالیه به حوزه نظر و عمل نگاه می کنند و حدود عقل نظری را مستقل از حدود عقل عملی می دانند و معتقدند بخشی از مسأله، به حوزه نظر مرتبط است و بخش دیگر وارد حوزه عمل می شود. البته توجه به این نکته ضرورت دارد که تفکیک میان نظر و عمل، عموماً در عقل نظری مورد ملاحظه قرار گرفته است و در عقل نظری، نظر را مستقل از عمل دانسته اند، و گرنه غالب عالمان و متفکران به تعامل نظر و عمل در عقل عملی اذعان داشته اند.

ابن سینا از سویی، به استقلال قوه نظری و عملی اعتقاد دارد^۵ و از سوی دیگر به آمیختگی ادراک یا نظر و عمل باور دارد و می گوید مقصود از عقل عملی، معرفت در ضمن عمل است.^۶ پس حقیقت عقل عملی مرکب از علم و عمل است، در حالی که عقل نظری استقلال دارد. نظر ملاصدرا این است که این دو عقل تفکیک ناپذیر هستند و می گوید که قوه عامله و عالمه، و عالمه و عامله از هم جدا نمی شوند.^۷ بدین ترتیب وی به استقلال نظر و عمل اعتقاد ندارد و بر عدم انفکاک آنها تأکید می کند. چرا که نظر اگر جدی باشد با نحوه عمل مناسبت دارد. نظر از عمل جدا نیست، زیرا وجود منشأ خیر است و عقل نظری و عملی دو شأن یک عقل هستند. امام خمینی به ارتباط وثیقی میان نظر و عمل هم در عقل نظری و هم در عقل عملی اعتقاد دارد و هیچ نحوه ای از استقلال را در مورد هیچ یک نمی پذیرد. از نظر ایشان حتی عقل نظری هم گسیخته از عمل معنا ندارد:

۵. «ان النظرية هي التي تطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل، و ذلك بحصول العلم التصوري و التصديقي بامور ليست هي بانها اعمالنا و احوالنا فتكون الغايه فيها حصول رأي و اعتقاد ليس رأياً و اعتقاداً في كيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل» (ابن سینا ۱۳۶۳: ۴).

۶. «و أن العمليه هي التي يطلب فيها أولاً استكمال القوة النظرية» (ابن سینا ۱۳۶۳: ۴).

۷. «والعامله من هذه النفس لاتنفك عن العالمه و بالعكس» (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۳: ۴۱۸).

ولی ما می‌گوییم: در هر دو، عمل لازم است و عقل نظری به عقل عملی برمی‌گردد؛ چنانکه عقل عملی هم به عقل نظری برمی‌گردد، و در نظری هم که درک و علم است، عمل لازم است (اردبیلی ۱۳۹۰ ج ۳: ۳۴۱).

ایشان به ضرورت تلازم نظر و عمل معتقدند و این در اثر آن است که قصد دارند بحث عقل نظری و عملی را در سایه بحث قرآنی ایمان و عمل صالح مطرح کنند.

الف) پیوند میان علم و ایمان: تقسیم‌بندی عقل، بحثی فلسفی است که از فلسفه مشاء وارد علوم اسلامی گردید، اما وقتی وارد جهان اسلام شد برای تقریب این بحث به مباحث قرآنی، میان آن و بحث ایمان و عمل صالح ارتباط برقرار شد و اندیشمندان میان دو دیدگاه فلسفی و قرآنی جمع کردند. امام خمینی اندیشمندی متأله است که باورهایش مبتنی بر قرآن و احادیث و الهام گرفته از منابع دینی است. بنابراین آنچه از نظر امام اهمیت دارد و اصل قرار می‌گیرد بحث ایمان و عمل صالح است که به ترتیب با عقل نظری و عملی قابل تطبیق است. هرگاه سخن از علم به میان می‌آید تنها پای عقل نظری و اندیشه به میان می‌آید، اما آیا عقل نظری به تنهایی انسان را به رشد کافی می‌رساند یا نیاز است که قوای دیگر انسان هم به عرصه وارد شوند تا انسان به تکامل مطلوب برسد. از نظر امام خمینی علم و عقل نظری به تنهایی با ایمان همپوشانی ندارد چون — بر خلاف آنکه علم با عقل نظری ارتباط دارد — ایمان فقط به دانسته‌های نظری ختم نمی‌شود و علاوه بر آن به عمل هم نیازمند است.

از آنجا که ایمان با «نظر» قابل تطبیق است، باید دید که از نظر امام خمینی ایمان به چه معناست و تمایز آن با علم و نظر چیست. امام خمینی، در بیان چیستی ایمان ابتدا تأکید بر این دارند که ایمان، صرف علم مفهومی نیست:

مراد از ایمان، همان علم و مفهوم نیست (اردبیلی ۱۳۹۰ ج ۳: ۱۱۴).

ایمان، مجرد علم به چیزی نیست... ایمان، به محض درک و علم حاصل نمی‌شود... به محض علم، ایمان درست نمی‌شود... مجرد علم، عقیده نیست (ر.ک. به: اردبیلی ۱۳۹۰ ج ۳: ۳۴۴-۳۴۲).

اهل علم و ایمان از هم ممتازند: هر اهل علمی اهل ایمان نیست... عالم را گاهی اطلاق کنند بر کسی که از حد علم به حد ایمان رسیده باشد (امام خمینی ۱۳۷۰: ۱۵-۱۴).

امام تذکر می‌دهد اینکه علم و ایمان جدای از یکدیگرند فقط بنا بر فهم و تفسیر نیست که بنا بر لغت همچنین است:

زیرا که ایمان در لغت به معنی وثوق و تصدیق و اطمینان و انقیاد و خضوع است در فارسی به معنی گرویدن است. و پر واضح است که گرویدن غیر از علم و ادراک است (امام خمینی الف ۱۳۸۱: ۸۹-۸۸).

وی در توضیح نظر خود در آثارش نمونه‌هایی را مکرراً متذکر می‌شود که بنابر آن ایمان غیر از علم است. اولین نمونه‌ای که بارها ذکر شده علم شیطان نسبت به مبدأ و معاد و ... است. شیطان به این امور به خوبی علم و آگاهی داشت. اگر این علم در استکمال موجودات اثر داشت، می‌بایست شیطان موجودی مؤمن می‌بود، در حالی که بنابر قول قرآن کریم از کافران است: «وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (اردبیلی ۱۳۹۰ ج ۳: ۴۴۱، ۱۱۴؛ همچنین ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۰: ۲۲۰، ۱۴؛ ۱۳۷۱: ۱۳۷).

نمونه دیگر آن است که گرچه انسان علم دارد که خدا هست، همه چیز را می‌داند، در مقابل اعمال بندگان به آنها پاداش و کیفر می‌دهد و ...، اما هیچ یک از این دانسته‌ها باعث نمی‌شود که مرتکب اعمال مخالف خواست خدا نشود. اعمالی را که شاید در حضور کودکی انجام ندهد، در مقابل خدا به آسانی انجام می‌دهد. علت این عدم توجه این است که به این امور فقط علم دارد و علم به تنهایی نفعی برای استکمال نفس ندارد (اردبیلی ۱۳۹۰ ج ۳: ۳۴۳-۳۴۲).

نمونه دیگر، علم انسان‌ها به محتاج بودن خودشان است. ما علم داریم که خداوند نیازهای ما را می‌داند و می‌تواند آنها را برآورده سازد. علم داریم که خداوند بخل ندارد و خسیس نیست، بلکه فضل و کرم دارد، و علم داریم که اگر عطای او شامل حال ما شود، احتیاجاتمان برآورده می‌شود. اما اگر مسأله‌ای برای ما پیش بیاید به همه چیز و همه کس توکل و توسل می‌کنیم، مگر به خدا. این هم به دلیل آن است که به دانسته‌های خود ایمان نداریم (اردبیلی ۱۳۹۰ ج ۳: ۳۴۳).

نمونه بعدی علم انسان‌ها به این است که مرده هیچ حرکتی ندارد و قادر نیست به کسی ضرر و زیان برساند، اما اگر در کنار مرده قرار بگیریم از او هراس داریم (امام خمینی ب ۱۳۸۱: ۲۰-۱۹). همچنین مثال می‌آورند که علمای یهود به رسالت، رسول اکرم (ص) علم داشتند، ولی این علم به ایمان بدل نشد و ایشان را به عنوان پیامبر نپذیرفتند (اردبیلی ۱۳۹۰ ج ۳: ۳۴۳).

بنابراین علم به تنهایی کارساز نیست و توان آن را ندارد که انسان را به کمال نفسانی برساند. همه هدف امام این است که القا کند علم و عمل جدا و مستقل از یکدیگر نیستند و با یکدیگر تلازم

و تعامل دارند. اگر قرار بر تکامل نفس است که هست، پس: «هر جا علم است بدون عمل سودی ندارد» و «هر جا عمل است بدون علم کارساز نیست».

ب) پیوند میان ایمان و عمل صالح: نخست، لازم است در رابطه با عمل ذکر گردد که منظور امام از عمل همان عملی است که در قرآن مطرح است. منظور از عمل در قرآن «عمل صالح» و نیک است که در استكمال نفس مؤثر است و گرنه عمل ناهنجار و تبهکارانه مد نظر قرآن نیست. عمل آنگاه عمل مؤثر است که برای خدا انجام شود و با قلبی سرشار از عشق الهی صورت پذیرد. اصولاً قرآن برای چنین عملی ارزش قائل است تا آنجا که می‌توان گفت در قرآن چیزی جز عمل مطرح نیست. یا اینکه قرآن کتاب عمل است و عاملان عمل نیک از مصلحان و رستگارانند. چون عمل صالح همچون درختی است که ریشه‌هایش در اعماق زمین و شاخ و برگ‌هایش در آسمان گسترده شده‌اند (ابراهیم: ۲۴). در قرآن میان ایمان راستین و عمل صالح فاصله‌ای نیست و علم و عمل از یکدیگر غیرقابل تفکیک و ممزوج هستند.

ج) پیوند میان ایمان و قلب: ایمان راستین به قلب که جایگاه ایمان است ارتباط دارد. امام در مورد ربط علم و ایمان به قلب اظهار می‌دارند:

ایمان، تنزل علم عقلمانی به مرتبه قلب است و قلب، آن مرتبه تجرد خیالی است که در آن مرتبه، معقول را به صورت جزئی می‌یابد... علم اگر صورت نفسانی شد و به مرتبه قلب تنزل کرد و از عالم مفهومیت بیرون آمد و حقیقه العلم و حقیقه النفس گردید و با پوست و گوشت و خون و بخار خونی و روح حیوانی و صورت برزخیه انسان متحد گردید، ایمان است. و وقتی که عمل قلب شد شخص مؤمن می‌شود... ایمان، آن قبول قلبی است... پس قبول دل و عقیده قلبی، ایمان است (اردبیلی ۱۳۹۰ ج ۳: ۳۴۴-۳۴۲).

ایشان در شرح *چهل حدیث* هم بر اینکه «ایمان یک عمل قلبی است» (امام خمینی ۱۳۷۱: ۳۷) تأکید دارند و در *آداب الصلوة* هم در تأیید آن می‌گویند: «ایمان حظ قلب است که با شدت تذکر و تفکر و انس و خلوت با حق حاصل شود» (امام خمینی ۱۳۷۰: ۲۲۶). در شرح *جنود و عقل و جهل* می‌افزایند: «علم و ادراک حظ عقل است و ایمان حظ قلب است» (امام خمینی الف ۱۳۸۱: ۸۷).^۸

۸. (همچنین ر.ک. به: اردبیلی ۱۳۹۰ ج ۳: ۱۱۴؛ امام خمینی ۱۳۷۰: ۱۴، ۲۲۰؛ الف ۱۳۸۱: ۸۷-۸۹؛ ۱۳۷۱: ۳۷-۳۶، ۵۲۶؛ ب ۱۳۸۱: ۲۳، ۱۹، ۱۰۱).

همچنین اظهار می‌دارد که تا مطلب برهانی به قلب نرسد و صورت باطنی قلب نشود از نور ایمان که ظاهر و باطن انسان را نورانی می‌کند بهره و نصیبی نبرده‌ایم (امام خمینی ۱۳۷۰: ۹۴).

امام خمینی در کتب خود بر چند اثر ایمان قلبانی اشاره می‌کند که عبارت است از خضوع و خشوع (امام خمینی ۱۳۷۰: ۱۳؛ ...: ۹۱)؛ اطمینان (امام خمینی ب ۱۳۸۱: ۹۹)؛ توکل (اردبیلی ۱۳۹۰ ج ۳: ۳۴۳) و جله یا ترس (اردبیلی ۱۳۹۰ ج ۳: ۳۴۳). علاوه بر چند خصلتی که ایشان ذکر می‌کنند در قرآن کریم به فضایل دیگری هم اشاره شده است: رأفت و رحمت (حدید: ۲۷)؛ اطمینان (نحل: ۱۰۶)؛ خضوع (حج: ۵۴) خشیت و انابه (ق: ۳۳)، محکم شدن (انفال: ۱۱) الفت (آل عمران: ۱۰۳)؛ خیر (انفال: ۷۰) طهارت (احزاب: ۵۳)؛ هدایت (تغابن: ۱۱)؛ دوست داشتن خیرات (حجرات: ۷)؛ ابتلا برای حفظ بیش‌تر (حجرات: ۳۰)؛ نرمی (زمر: ۲۳). البته علاوه بر این فضایل، در قرآن رذایلی نیز به قلب نسبت داده شده است که اگر اعمال انسان صالح نباشد موجب پیدایش آن رذایل در انسان می‌گردد.

د) قلب لطیفه‌ای ربانی: از آنجا که ایمان، راه یافتن علوم از مرتبه عقل بر قلب است تا قلب به وسیله آن در برابر حق تسلیم گردد و اعضا و جوارح به اطاعت و انجام وظایف راغب گردند، باید دید که جایگاه «قلب» از نظر امام چیست. واژه قلب در معنای ظاهری همان عضو صنوبری است که در قفسه سینه جای دارد. اما به معنای باطنی، محل انقلاب و دگرگونی‌ها و تحولات نفسانی و درونی است که انسان را به مقام والای انسانیت می‌رساند. به طور کلی، قلب آنجا به کار می‌رود که ادراک و فهم با احساسات و عواطف درآمیزند و عمل را در پی خود داشته باشند. قرآن قلب را ابزار تعقل و تفقه (حج: ۴۶؛ اعراف: ۱۷۹) معرفی می‌کند، اما منظور از تفقه و تعقل تنها ازدیاد اطلاعات علمی نیست بلکه آن است که هر نوع علمی نهایتاً شخص را به توحید حقیقی نزدیک گرداند. غزالی در *احیاء العلوم* قلب را لطیفه ربانی و حقیقت انسان می‌داند.^۹

امام قلب را نقطه شروع کمالات انسانی می‌داند که از آن کمالات به سایر اعضا و جوارح منتقل می‌شود و شخص به انسان الهی تبدیل می‌گردد.

امام در تحلیل خود برای قلب دو وجه ذکر می‌کند: وجهه‌ای که به سوی عالم طبیعت است که در این صورت «صدر» نامیده می‌شود و وجهه‌ای که رو به سوی عالم غیب است و به آن «قلب»

۹. «هو لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق، و تلك اللطيفة هي حقيقة الانسان» (غزالی ۱۳۷۲ ج ۳: ۸).

می‌گویند. اگر وجه قلب به سوی عالم غیب باشد به مقام «مشاهده» امور غیبی نائل می‌آید. مشاهده یعنی دیدن صورت‌های شخصیه مشاهده، در صور خیالی که در این حالت به صورت خارجی هر امری دست می‌یابد و آن را بالعیان می‌بیند، قلبی که به سوی عالم طبیعت منعطف است از چنین مشاهده‌ای محروم است و تنها در حد مفهوم می‌ماند که رقیقه بسیار کمرنگی از حقیقت است. علم مفهومی حتی اگر به خداوند باشد «علم به الله» است، نه «معرفت‌الله» که غایت کمال انسانی است. مشاهده تنها از راه ارتیاضات قلبی حاصل می‌شود. انسان باید به تدریج خود را ذاتاً و قلباً از دنیا و آنچه در آن است (شهرت، مقام، ثروت، تعلقات و...) بری کند و همه چیز را در رابطه با حق ببیند و همه چیز را به خداوند ارجاع دهد تا به توحید افعالی برسد. توحید حقیقی به معنای ارجاع کثرات به وحدت است. وقتی برای فرد توحید صفاتی و ذاتی نیز حاصل شد او به کمال خویش واصل گشته است.

امام یادآور می‌گردد که قلوب مردمان یا به سوی طبیعت متوجه است و از علم غیب بی‌اطلاع است، یا به سوی عالم غیب متوجه است و از عالم طبیعت غفلت دارد، تنها انبیای الهی و مرسلین و کمّلین هستند که با قوت وجودی، هر دو عالم را مشاهده می‌کنند و جامع میان طبیعت و مافوق طبیعت هستند و این بدان دلیل است که انسان تنها موجودی است که «کون جامع» است (اردبیلی ۱۳۹۰ ج ۳: ۳۵۰-۳۴۷).

۴) اتحاد غایت عقل نظری و عملی

عقل نظری و عملی هر یک مراتبی دارند که در نهایت هر دو به یک غایت واحد می‌رسند. همان‌طور که مشهور است عقل نظری چهار مرتبه دارد:

- ۱) عقل هیولانی یا بالقوه که قابلیت و استعداد محض است و مستعد است که ماهیات و صور همه موجودات را انتزاع کند.
- ۲) عقل بالملکه که به درک معقولات اولیه نایل می‌آید.
- ۳) عقل بالفعل که عامل فعلیت یافتن معقولات در عقل است.
- ۴) عقل بالمستفاد که غایت آن «فناء فی الله» است. عقل مستفاد، از نظر عرفا، توان استفاده مشاهده حضوری از مبدأ وجود و اعلی مرتبه را دارد و این مقام بالاتر از مقامی است که فلاسفه برای عقل مستفاد قائلند و آن رسیدن به مقامی است که از جبرئیل که از عالم عقول است، استفاده کند (اردبیلی ۱۳۹۰ ج ۳: ۳۵۳):

اگر صفحه قلب به درک شهودی و حضوری، نه به درک علمی و مفهومی، تمام معنی و تمام حقایق عالم غیب را از مرتبه ملائکه الله المقربین که عقول باشند، و بالاتر از آن که مرتبه اسماء و صفات باشد، و بالاتر از آن که مرتبه ذات الهی و آخر مرتبه وجود باشد، و همین طور مراتب پایین تر از مرتبه ملائکه الله المقربین که ملائکه متوسطین باشند، و پایین تر از آنها که جن و شیاطین باشند، همه را درک کند، این چنین قلبی دیگر به مقام فنا رسیده است که غایت عقل نظری هم این است (اردبیلی ۱۳۹۰ ج ۳: ۳۵۲).

اما عقل عملی نیز مراتبی دارد که عبارتند از:

- ۱) تهذیب ظاهر یا تهذیب اخلاق که به ظاهر کردن آداب شریعت است؛
- ۲) تهذیب باطن و پاک کردن قلب از اخلاق بد و ملکات بد و خواطر شیطانی؛
- ۳) روشن کردن قلب به صورت های علمی و معارف حقه ایمانیه؛
- ۴) فنای نفس از ذات خود و قطع نظر از غیر خداوند و منحصر کردن توجه به خداوند که نهایت سیر الی الله است (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۳: ۳۶۸).

بدین ترتیب غایت عقل نظری و عملی نهایتاً «فناء فی الله» است:

بالجملة: غایت عقل مستفاد، فناء فی الله است، و عقل عملی هم که آخرین مرتبه اش فناء فی الله است، پس غایت هر دو عقل در آخر یکی باشد، ولو در آغاز از هم جدا بودند (اردبیلی ۱۳۹۰ ج ۳: ۳۵۴).

با اینکه غایت عقل نظری و عملی نهایتاً یکی است اما باز امام خمینی تأکید خود را به عمل یادآور می شوند که کمال انسانی، به عقل عملی است نه به عقل نظری، زیرا که عقل عملی ارجاع کثرت به وحدت به صورت عملی و خارجی است، لذا کمال انسان به عقل عملی اوست نه به عقل نظری (اردبیلی ۱۳۹۰ ج ۳: ۳۵۴).

این رأی امام یادآور رأی شیخ شهاب الدین سهروردی است که در آغاز حکمت الاشواق مراتب حکما را برمی شمارد و در آن حکیم ذوقی را بر حکیم بحثی ترجیح می دهد. بنابر نظر شیخ اشراق حکیمی که در تأله و بحث ورزیده باشد، ریاست تامه و خلافت الهی را برعهده دارد. پس از او، حکیمی قرار می گیرد که در تأله ورزیده و در بحث، متوسط باشد که ریاست کامله از آن او خواهد بود. در مرتبه بعد ریاست تامه از آن حکیمی است که در تأله ورزیده باشد ولی از بحث و نظر اطلاعی نداشته باشد. سهروردی بر این باور است که جهان هیچ گاه از وجود چنین حکیمانی

خالی نیست. از نظر او حکیم ورزیده در بحث که در تأله ورزیده نباشد، ریاستی بر سرزمین خدا ندارد (شیخ اشراق ۱۳۷۲ ج ۲: ۱۲-۱۱). بدین ترتیب نظر امام در این مورد به رأی سهروردی نزدیک است که مطابق آن بحث و نظر در مرتبه دوم قرار می‌گیرد. هر چند بنابر نظر امام خمینی از هیچ یک از کمالات علمی و عملی نباید صرف‌نظر کرد (امام خمینی ۱۳۷۱: ۳۸۸).

۵) سعادت در گرو تکامل عقل نظری و عملی

بحث دیگری که امام در ضمن عقل نظری و عملی مطرح می‌کنند، بحث از بزرگ‌ترین آرمان انسان در طول تاریخ، یعنی «سعادت» است. راه تحصیل سعادت منوط به کمال قوای نظری و عملی است. سعادت انسان در این است که صفات و استعدادات خاص خود را به حد کمال برساند. بنابراین شرط اصلی سعادت، فعالیت قابل توجه عقل نظری و عملی است.

صدرالمتألهین تحصیل سعادت را در گرو دو جهت می‌داند: جهت اول آن است که عقل نظری از مقام عقل هیولانی به مقام فعلیت برسد و حقایق نظام عالم را به نحوی که هست ادراک و تعقل کند. امام خمینی در اینجا تذکر می‌دهند که مشاهده و تعقل صور عقلیه در عقل نظری، به تنهایی به سعادت نمی‌انجامد، بلکه بایست اشیاء طوری ملاحظه شوند که به نحو سایه‌وار و در ربط محض با حق باشند و با وجود استقلالی به آنها نظر نشود و آنها را تعقل نکند. نظر به اشیاء از جنبه استقلالی، مانع از رسیدن به سعادت مطلقه است و خود حجابی برای رسیدن به سعادت می‌شود.

جهت دوم این است که عقل عملی در کار باشد، یعنی جوارح و اعضا، اعمال صالح انجام دهند تا باعث دور شدن از کدورات و ظلمات و احتجابات باشد. عمل صالح همان عمل لله است که با مقام انسان سازگار است و او را از کثرت به وحدت می‌رساند. انسانی که هواهای گوناگون در سر دارد به عمل صالح نمی‌رسد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۴۶۶). بدین ترتیب راه نهایی رسیدن به برترین سعادت این است که با عقل نظری و صفای ذاتی، اشیاء به نحوی درک شوند که در ربط محض با حق هستند. اعمال صالح نیز کدورت‌های درونی را رفع کند. به کمتر از این، رسیدن به سعادت عظمی غیرممکن است. اما کمترین مراتب سعادت به این است که انسان با عقل نظری بدانند و از یک دوره فلسفه مطلع باشد (اردبیلی ۱۳۹۰ ج ۳: ۴۷۲-۴۷۰).

مربیان خارجی: انبیای باطنی

انسان موجودی جامع است که برای نیل به سعادت نیاز به برنامه‌ریزی جامع دارد. برنامه‌ای که به سعادت دنیا و آخرت او بینجامد و تمام ساحات وجودی او (حس، خیال، عقل،...) را شامل شود. عقل به تنهایی کفایت نمی‌کند^۱ تا از موجودی که از هر لحاظ (ادراکات، افعال، ملکات، حسنات، حسنات، سینات، علوم و معارف و...) بالقوه است، موجودی بالفعل، در طریق صحیح، حاصل آید. چون قبل از آنکه قوه عقلانی انسان به ثمر بنشیند، قوای نفسانی او فعالیت خود را آغاز کرده‌اند و به احتمال قوی او را به سوی امور فاسد سوق داده و ملکات خبیثه را در او غالب کرده‌اند، زیرا انگیزه‌های قوای داخلی (غضب، شهوت، وهم) انسان را به فجور دعوت می‌کنند (امام خمینی ۱۳۷۱: ۲۳۶). از این رو «رحمت» خداوند اقتضا کرد تا مربی دیگری بر انسان بگمارد تا تمام استعدادات مخزونه او را به فعلیت برساند. این مربیان، پیامبران الهی هستند که به یاری عقل فرستاده شده‌اند تا با تقویت آن، عقل بتواند به قوای نفسانی غالب آید و بر وجود انسان حکمفرما شود. این انعام الهی بر انسان است که موجب تربیت و هدایت او به طریق الهی می‌شود (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۳: ۳۴-۳۵). به این ترتیب، علاوه بر ربوبیت تکوینی الهی که شامل همه موجودات می‌شود، و انسان را هم تا سر حد حیوانیت پیش می‌برد، از این پس ربوبیت تشریحی و مکاتب انبیاست که راه سعادت را به روی انسان می‌گشاید (امام خمینی ۱۳۷۰: ۲۷۵). تعالیم انبیا شامل مراتب ثلاثه بشر (حس، وهم و خیال، عقل) می‌شود (اردبیلی ۱۳۹۰ ج ۳: ۴۶۱) و از کلی‌ترین تا جزئی‌ترین (خواب و خوراک...) موارد را در برگیرد. دیگر عوامل تربیتی انسان (جامعه، محیط، خانواده، معلم و...) توانایی هدایت صحیح او را به طور کامل ندارند، چون به عالم طبیعت منحصر می‌شوند. حتی هیچ‌یک از این دو مربی (عقل و انبیا) به تنهایی نمی‌توانند انسان را به سعادت برسانند، چون عقل بشری، راهی به عالم غیب ندارد و در حوزه خود محدود است، هدایت انبیا هم بدون قوه تمیز و ادراک عقل، مؤثر واقع نمی‌شود (امام خمینی ۱۳۷۱: ۲۷۳). انسان‌ها با فهم و تشخیص عقل است که تسلیم سخنان انبیا می‌شوند. برنامه جامع انبیای الهی تمام احتیاجات انسان (دنیوی و اخروی) را پاسخگوست. هدف پیامبران انسان‌سازی است. از این رو برای هر کس فراخور حال خودش برنامه مناسبی دارند. انبیا طیبیان روحانی هستند که همچون اطباء مشفق برای صحت روح‌های بیمار انسان‌ها تلاش می‌کنند (امام خمینی ۱۳۷۱: ۲۰۷) تا آنان را به سلامت برسانند. متداول‌ترین بیماری

۱. علاوه بر عقل، فطرت و نفس لوامه یا وجدان اخلاقی نیز در هدایت انسان به سوی سعادت دخیل هستند.

نزدیکان ایشان محبت شود، بلکه به این دلیل که صورت این مودت و محبت، نورانی‌ترین صور آن عالم است. بدین ترتیب پیامبر اسلام (ص) اجر خودشان را سعادت ابنای بشر قرار داده‌اند (امام خمینی ۱۳۷۱: ۴۴).

نتیجه‌گیری

انسان تنها موجودی است که میان طبیعت و ماوراء طبیعت پیوند برقرار می‌کند. در طی این طریق، ابتدا لازم است غایت خود را بشناسد. این غایت در علم اخلاق «سعادت» نامیده شده که منظور از آن «قرب الی الله» یا «فنا فی الله» می‌باشد. امام خمینی برای دستیابی به سعادت، دو مربی باطنی و خارجی معرفی می‌کند. بحث از مربی باطنی یا عقل در دو وجهه نظری و عملی، بحثی بنیادی برای رسیدن به غایت مورد نظر است. امام در این بحث مبنایی برای نظر و عمل، هر دو، اهمیت قائل است. اما برخلاف نظر حکمای گذشته که به «نظر» اهمیت می‌دهند، بر این اعتقاد است که «عمل» از اهمیت بیش‌تری برخوردار است. زیرا تنها عمل است که شکاف عمیق میان علم حصولی و حضوری را پر می‌کند. بدون عمل، همه چیز در حد نظر صرف باقی می‌ماند و نظر به تنهایی قادر نیست انسان را به غایت خودش برساند. به این ترتیب، عمل که هم در بحث از عقل نظری و هم در بحث از عقل عملی از اهمیت برخوردار است تلاش و تدبیری انتخابی و مبتنی بر کوشش‌های انسان است. از آنجا که عقل به تنهایی برای هدایت انسان کافی نیست، پیامبران الهی به یاری عقل شتافتند تا تمام نیازهای دنیوی و اخروی سعادت انسان تأمین شود. آنچه در تفکر امام خمینی اهمیت دارد طریق پیوند برقرار کردن میان عقل با ایمان و عمل صالح است که به این ترتیب عقل با قلب مرتبط می‌گردد و این امکان حاصل می‌شود که معارف حصولی و جهت‌شهودی و ذوقی به خود گیرند و در مراتب وجودی انسان ساری گردند.

با توجه به این مطالب، علاوه بر قاعده «ملازمه» عقل و شرع که در برخی موارد طریق سعادت انسان را - به ویژه در سعادت دنیایی - تحقق می‌بخشد، این مطالب مثبت آن نیز هست که عقل و شرع در مواردی دیگر - به ویژه در سعادت اخروی - «مکمل» یکدیگرند و همراه یکدیگر می‌توانند انسان را به سعادت و راحت و آسایش نهایی برسانند.

منابع

- قرآن کریم.

- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳) *الشفاء الالهیات*، تهران: انتشارات ناصرخسرو.

- اردبیلی، سید عبدالغنی. (۱۳۹۰) *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۶۲) *طلب و اراده*، ترجمه و شرح سید احمد فهری، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ . (۱۳۷۰) *آداب الصلوة (آداب نماز)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- _____ . (۱۳۷۱) *شرح جهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.
- _____ . (الف ۱۳۷۲) *مصباح الهدایة إلی الخلافة و الولاية*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (ب ۱۳۷۲) *انوار الهدایه فی التعلیقہ علی الکفایه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (الف ۱۳۸۱) *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ ششم.
- _____ . (ب ۱۳۸۱) *سر الصلوة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ هفتم.
- _____ . (ج ۱۳۸۱) *تفسیر سورة حمد*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ ششم.
- _____ . (۱۳۸۵) *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۴۱۰ق) *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح السانس*، قم: مؤسسه پاسدار اسلام، دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه علمیه قم.
- بحرانی، ابن میثم. (۱۴۲۷) *شرح علی المائه حکمه لامیر المؤمنین (ع)*، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۸۴) *کاوشهای عقل عملی*، تهران: مطالعات تحقیقات فرهنگی، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- سبزواری، حاج ملاهادی. (بی تا) *شرح منظومه: قسمت فلسفه*، بی جا: دارالعلم.
- شیخ اشراق، شهاب الدین سهروردی. (۱۳۷۲) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، با تصحیح و مقدمه هنری کربن، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۴۰۳) *شرح الاشارات و التنبیهات مع شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین محمد بن محمد رازی*، تهران: دفتر نشر کتاب.
- غزالی، محمد بن محمد. (۱۳۷۶) *میزان العمل*، تهران: سروش، چاپ دوم.
- _____ . (۱۳۷۲) *احیای علوم الدین*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- قیصری، داوود بن محمود (۱۳۷۵) *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- لاهیجی، ملاعبد الرزاق (۱۳۶۴) *گوهر مراد*، تهران: طهوری.
- محقق اصفهانی، محمد حسین. (۱۳۷۴) *نهایة الدرایه فی شرح الکفایه*، تحقیق ابوالحسن قائمی، قم: مؤسسه آل البيت.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۱) *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، تهران: چاپ و نشر بین الملل.
- مظفر، محمدرضا. (بی تا) *المنطق*، قم: انتشارات دارالعلم.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم قوام شیرازی. (۱۹۸۱) *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

- (۱۳۱۳) شرح الهدایة الاثیریة، تهران: چاپ سنگی.

- نراقی، محمد مهدی. (۱۴۲۴) جامع السعادات، قم: مؤسسه اسماعیلیان.