

نسبت «فضیلت گرایی» و «غایت انگاری» در اندیشه اخلاقی امام خمینی (س)

حسن مهدی پور^۱

چکیده: موضوع نوشتار حاضر نسبت میان دو رکن «فضیلت گرایی» و «غایت انگاری» در اخلاق هنجاری امام خمینی و ملاک نهایی ارزش اخلاقی اعمال است و سعی شده به روش توصیفی - تحلیلی و با اتنا بر انسان‌شناسی فلسفی - عرفانی وی برای پاسخ به مسئله ملاک ارزش اخلاقی اعمال از نظر امام نظریه تلفیقی از این دو رکن با عنوان «غایت انگاری فضیلت بنیاد یا ویژگی نگر» مصطلح در فلسفه اخلاق ارائه شود بدین معنا که ارزش اخلاقی اعمال در اندیشه امام هم بر اساس فاعل، انگیزه‌ها و نیات و فضایل باطنی او به عنوان شرط مقبولیت اعمال و ملاک کمال آن‌ها و هم بر اساس آثار و نتایج اعمال از حیث تحقق غایت انسان تعیین می‌شود. چون گرچه امام در آراء اخلاقی خود بر فضایل تأکید بسیار دارد؛ اما برای آن‌ها ارزش و مطلوبیت ذاتی قائل نمی‌شود و از آن‌ها به کمالات متوسطی یاد می‌کند که ارزششان در نقشی است که در حصول کمال و مطلوب ذاتی، یعنی سعادت و کمال اخروی یا تقرب الهی ایفا می‌کنند. در ضمن در بحث از فضیلت گرایی اخلاقی امام، به دو خاستگاه فلسفی و عرفانی - دینی اندیشه اخلاقی ایشان و تفاوت آن‌ها و همچنین ارکان فضیلت گرایی نیز اشاره کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، ارزش اخلاقی اعمال، فضیلت گرایی، غایت انگاری، امام خمینی.

۱. استادیار گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران: ایران.

Email: logos_57@hotmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۸/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۵/۸

پژوهشنامه متین/ سال بیست و یکم / شماره هشتاد و سه / تابستان ۱۳۹۸ / صص ۹۹-۱۱۸

مقدمه

اخلاق هنجاری^۱ یا دستوری رویکردی در اخلاق شناسی است که به پایه‌ای‌ترین احکام اخلاقی درباره‌ی درست و نادرست از حیث اخلاقی می‌پردازد و درصدد شناسایی و تبیین خوب و بد برمی‌آید (هولمز ۱۳۸۵: ۴۱-۴۲) و هدفش آن است که از لحاظ مصداقی بگوید چه اموری خوب یا بد، مطلوب یا نامطلوب و ارزشمندند؟ کدام افعال صواب یا خطا، وظیفه و تکلیف‌اند و باید یا نباید انجام شوند، یعنی مصادیق مفاهیم اخلاقی چیست؟ (ملکیان ۱۳۸۵: ۱۴). از مهم‌ترین مباحث در اخلاق هنجاری تبیین اخلاق در قالب یک نظریه اخلاقی منسجم به‌منظور ارائه نظام‌مند از آن است که مهم‌ترین مسئله آن بحث درباره ملاک ارزش اخلاقی اعمال است و در پاسخ به این مسئله محوری سه نظریه یا مکتب مهم اخلاقی فضیلت‌گرایی، غایت‌انگاری و وظیفه‌گرایی به ظهور رسیدند (ملکیان ۱۳۸۷: ۲۶).

اخلاق در اندیشه امام خمینی جایگاه بی‌بدیلی دارد و گزاف نخواهد بود اگر بگوییم مهم‌ترین دغدغه امام اخلاق است، البته اخلاقی که به تعبیر وی درمانگر باشد و مقصد اصلی علم اخلاق، یعنی تهذیب باطن و تزکیه نفس را در نفوس راسخ کند تا بدین گونه مقصد اعلای توحید حاصل شود. امام در آثار خود به‌ویژه در دو اثر برجسته شرح چهل حدیث و شرح حدیث جنود عقل و جهل تلاش می‌کند با برشمردن فضایل و رذایل اخلاقی، ماهیت آن‌ها و کیفیت آراستگی به فضایل و پیراستگی از رذایل، روشی را اتخاذ کند تا به مقصود مذکور جامعه عمل بپوشاند. از این رو می‌توان گفت امکان استخراج نوعی اخلاق هنجاری از آثار او وجود دارد که در آن مصداقی به موضوعاتی پرداخته است که مفاهیم اخلاقی را می‌توان بر آن‌ها حمل کرد. گرچه به‌طور عام باید گفت نظریه غالب اخلاق امام خمینی، همچون سایر حکما و عرفای اسلامی، فضیلت‌گرایی است، اما نمی‌توان اخلاق هنجاری امام را منحصر در فضیلت‌گرایی صرف دانست چه آنکه نتیجه‌گرایی یا غایت‌انگاری نیز بعد مهم دیگر اندیشه اخلاقی او را تشکیل می‌دهد و به‌منظور به دست دادن یک نظریه منسجم اخلاقی باید به هر دو دیدگاه توجه داشت. از این حیث باید نشان داد چه نسبتی میان این دو نظریه می‌توان ایجاد کرد و در صورت امکان چگونه می‌توان در قالب یک نظریه تلفیقی آن‌ها را عرضه کرد؟ برای حصول این منظور با روش توصیفی - تحلیلی ابتدا به فضیلت‌گرایی در آثار امام پرداخته می‌شود، تعریفی از فضیلت به دست داده می‌شود و ضمن بیان مبنای انسان‌شناختی فضیلت‌گرایی از انواع فضایل و ارتباط آن‌ها با یکدیگر و همچنین اکتسابی و اختیاری بودن آن‌ها به‌عنوان یکی از ارکان

فضیلت گرایی سخن می‌رود؛ سپس با بحث درباره غایت‌انگاری اخلاقی در اندیشه امام و توضیح دیدگاه او درباره غایت انسانی و ماهیت و همچنین ضرورت انسان‌شناختی آن در نهایت با توجه به تأکید امام بر نقش فضایل و انگیزه‌ها و نیات هم در تعیین ارزش اخلاقی اعمال و هم در تحقق غایت انسان یک نظریه تلفیقی مبتنی بر فضیلت گرایی و غایت‌انگاری که در فلسفه اخلاق از آن به «غایت‌انگاری و یژگی نگر» تعبیر می‌شود، به دست می‌دهیم.

در حوزه تألیفات و پژوهش‌های انجام‌شده درباره اندیشه‌های اخلاقی امام پژوهش‌هایی به صورت مقاله، پایان‌نامه و کتاب انجام گرفته‌اند، اما جز در مواردی اندک تحلیلی از اخلاق شناسی امام از حیث ارائه نظریه اخلاقی منسجم صورت نگرفته است و بیشتر ماهیت توصیفی دارند و همین امر ضرورت نوشتار حاضر را آشکار می‌سازد. در این آثار به این موضوعات از نظر امام پرداخته شده است: مبانی انسان‌شناسانه اخلاق، و یژگی‌ها و ارکان اخلاق، غایت اخلاقی زیستن، فضایل یا رذایل، نظریه فضیلت، رابطه دین و اخلاق، جایگاه فقه و فلسفه و عرفان یا وحی و عقل و عشق در اخلاق، اهمیت و روش تعلیم و تربیت اخلاقی و اخلاق اجتماعی. ذکر این نکته لازم است گرچه برخی مباحث مطرح در این آثار با نوشتار حاضر همپوشانی دارند؛ اما اولاً این مباحث پراکنده است و ثانیاً تلاش نشده است تا آن‌ها در قالب نظریه‌های اخلاقی آن‌چنان که در فلسفه اخلاق از آن‌ها بحث می‌شود، مورد بررسی قرار گیرند. از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به این آثار اشاره کرد: امام، اخلاق، سیاست، تألیف سید حسن اسلامی؛ اخلاق از دیدگاه امام خمینی، تألیف محمد مهدی بهداروند؛ سیره اخلاقی - تربیتی امام خمینی تألیف علی اصغر الهامی‌نیا. همچنین می‌توان به این پایان‌نامه‌ها اشاره کرد: بررسی تطبیقی فضایل و رذایل از دیدگاه ارسطو و امام خمینی، نگارش گیتی داودی؛ بررسی تطبیقی تهذیب نفس از دیدگاه ملا مهدی نراقی و امام خمینی، نگارش سیما ثقفی. از جمله مقالاتی که در حوزه اخلاق امام نگاشته شده است عبارتند از: هویت‌شناسی مکتب اخلاقی امام خمینی در رویکرد تاریخی، نویسنده حجت‌الاسلام عباس ایزدپناه؛ دسته‌بندی مسائل اخلاقی، نویسنده حجت‌الاسلام سید صمصام‌الدین قوامی؛ اطلاق یا نسبت ارزش‌های اخلاقی در مکتب اخلاقی امام خمینی، نویسنده حجت‌الاسلام محمد رضا جواهری؛ امام خمینی و مکتب ائتلافی اخلاق، نویسنده حجت‌الاسلام سید محمد ثقفی.

با توجه به اینکه قرار است اندیشه اخلاقی امام در قالب نظریات مطرح در اخلاق هنجاری به بحث گذاشته شود ابتدا لازم است در مقام ارائه مبانی نظری و مرور بر ادبیات تحقیق برای روشن شدن بحث به تقریر انواع نظریات اخلاق هنجاری و ایضاً مفاهیم مرتبط با آن بپردازیم.

مبانی نظری: نظریات اخلاقی در اخلاق هنجاری

نظریات اخلاق هنجاری را در یک تقسیم‌بندی کلی به سه دسته تقسیم می‌کنند که عبارت است از نظریات وظیفه‌گرایانه، نظریات غایت‌انگارانه یا نتیجه‌گرایانه و نظریات فضیلت‌گرایانه یا اخلاق مبتنی بر فضیلت. این نظریات در واقع می‌خواهند ملاک ارزش‌های اخلاقی را تعیین کنند. وظیفه‌گرایی و نتیجه‌گرایی پاسخی است به این پرسش اساسی در اخلاق که «چه چیزی به عمل ارزش اخلاقی می‌دهد؟» و به تعبیر دیگر، «چه عملی دارای ارزش اخلاقی است؟» (ملکیان ۱۳۸۷: ۲۶). اما، فضیلت‌گرایی مهم‌ترین پرسش در اخلاق را این می‌داند که «چه چیزی به انسان ارزش اخلاقی می‌دهد؟» (ملکیان ۱۳۸۷: ۲۸).

از نظر نتیجه‌گرایان ارزش اخلاقی اعمال نه در خود اعمال و نه در انگیزه عامل آن‌هاست، بلکه در آثار و نتایجی است که از آن اعمال ناشی می‌شود (هولمز ۱۳۸۵: ۶۰؛ ملکیان ۱۳۸۷: ۲۷)؛ بنابراین، عمل یا قاعده عملی در صورتی صواب است که در مقایسه با بدیل آن، خیر حاصل از آن بر شر غلبه داشته باشد (فرانکنا ۱۳۸۳: ۴۵؛ هولمز ۱۳۸۵: ۶۳).^۱ این نتیجه یا خیر که همان ارزش غیر اخلاقی است، ممکن است لذت، قدرت، معرفت، حیات، آزادی، تحقق نفس، کمال و... باشد (فرانکنا ۱۳۸۳: ۴۶؛ گنسلر ۱۳۸۵: ۲۶۵).

وظیفه‌گرایان می‌گویند تنها چیزی که به عمل ارزش اخلاقی می‌دهد، خود عمل است که بر طبق وظیفه باید انجام شود و هیچ عامل و انگیزه دیگری غیر از انگیزه عمل به وظیفه، نباید در آن دخیل باشد (ملکیان ۱۳۸۷: ۲۷). هم‌چنین می‌گویند درستی یا نادرستی عمل یا قاعده عملی به دلیل طبیعت خودش یا ویژگی‌های خاصش یا به دلیل واقعیت دیگری که به آن مربوط است، تعیین می‌شود و ملاک درستی یا نادرستی عمل یا قاعده عمل نتایج یا ارزش آن نیست، حداقل تنها ملاک نبوده یا چندان حائز اهمیت نیست (فرانکنا ۱۳۸۳: ۴۷؛ پالمر ۱۳۸۹: ۲۰)؛ اما درباره مبدأ یا منشأ وظایف اخلاقی برخی مانند کانت از قواعد یا اصول استثناپذیر اخلاقی - عقلانی برای همه موجودات عاقل و مختار سخن می‌گویند (هولمز ۱۳۸۵: ۲۳۷-۲۳۸؛ گنسلر ۱۳۸۵: ۲۸۱)؛^۲

۱. البته در این باره اختلاف است که بیشترین خیر فردی را باید ملاک قرار داد یا بیشترین خیر عمومی (فرانکنا ۱۳۸۳: ۲۵۷-۲۵۸؛ هولمز ۱۳۸۵: ۶۴؛ گنسلر ۱۳۸۵: ۲۵۸).

۲. از نظر کانت ادای وظیفه یا تکلیف یگانه انگیزه‌ای است که به اعمال ارزش اخلاقی می‌دهد نه نتایج و اغراض خاصی، نه احساسات و عواطفی و پسند و ناپسند، نه حجیت کسی مانند خدا یا جامعه، یعنی کار درست را به این دلیل باید انجام داد، چون درست است. همچنین، او از این ادای تکلیف که برای همگان اجباری و الزام‌آور است، به اراده خیر تعبیر می‌کند که یگانه چیزی است که بی‌هیچ قید و شرطی و فی‌نفسه خیر است (هولمز ۱۳۸۵: ۲۳۴-۲۳۶). مراد از اراده خیر امر مطلق است؛ یعنی «تنها بر اساس ضابطه‌ای عمل کن که به موجب آن در عین حال بتوانی

گاهی هم خاستگاه این وظایف را کتب مقدس می‌دانند (گنسلر ۱۳۸۵: ۲۹۵-۲۹۷) که همان نظریه امر الهی^۱ است بر اساس آن «هر آنچه خداوند جایز می‌شمرد، نهی می‌کند و فرمان می‌دهد، به ترتیب درست، نادرست و واجب است» (هولمز ۱۳۸۵: ۱۶۸).^۲

فضیلت‌گرایی برخلاف دو نظریه قبلی که اخلاق مبتنی بر کردار هستند، مربوط به اشخاص است نه کردارها که حکم تعیین‌کننده در اولی این است: «کاری را که درست است انجام بده» و در دومی «شخص خوبی باش» (هولمز ۱۳۸۵: ۷۰، ۷۸)؛ یعنی ارزش را در عامل می‌بیند، نه در عمل و نه در نتیجه عمل؛ زیرا انسان را محدود به اعمال بیرونی و ظاهری یعنی اعمال جوارحی نمی‌دانند بلکه به ساحت‌های درونی و باطنی مختلفی قائل‌اند و بیش از اعمال جوارحی به آن‌ها اهمیت می‌دهند (ملکیان ۱۳۸۷: ۲۸، ۴۰). از این‌رو، فضیلت‌گرایان بر پرورش خصایص درونی و ویژگی‌های مَنَشی، اغراض، انگیزه‌ها، ملکات و احساسات و عواطف و به‌طور کلی فضایل تأکید می‌کنند تا قواعد یا اصول یا عمل. مراد از فضیلت هم عبارت است از اولاً ملکات یا ویژگی‌های که کاملاً ذاتی نیستند بلکه حداقل تا حدی با تعلیم و ممارست یا موهبت الهی کسب‌شده باشند (فرانکنا ۱۳۸۳: ۱۴۰)؛ به همین دلیل طبیعی نبودن و اکتسابی بودن فضایل است که از نظر برخی اخلاق مبتنی بر فضیلت فقط منحصر به داوری درباره اشخاص نیست بلکه از راهنمایی کردار اخلاقی نیز سخن می‌گوید (هولمز ۱۳۸۵: ۷۰، ۷۹)؛^۳ ثانیاً فضایل مستلزم گرایش به انجام اعمال خاص در اوضاع و احوال خاص هستند (فرانکنا ۱۳۸۳: ۱۴۰)، یعنی قابلیت و استعدادی برای عمل کردن و احساس کردن به شیوه‌هایی خاص (گنسلر ۱۳۸۵: ۳۰۱).^۴ در این صورت فضایل معیار

اراده کنی که آن ضابطه قانونی عام یا جهان‌گستر شود» (هولمز ۱۳۸۵: ۲۴۷؛ همچنین ر.ک. به: فرانکنا ۱۳۸۳: ۷۷).

۱. از این نظریه به حسن و قبح الهی [یا شرعی] نیز تعبیر می‌شود (فرانکنا ۱۳۸۳: ۷۲).

۲. نظریات وظیفه‌گرایانه به دودسته قاعده‌نگر یا قانون‌پرستانه و عمل‌نگر یا جزئی‌نگر تقسیم می‌شوند که در اولی معیار صواب یا خطا مجموعه‌ای قواعد یا اصول اخلاقی است و در دومی همه احکام اساسی کاملاً جزئی‌اند و حکم هر عمل را باید در هر موقعیت جزئی و بدون توسل به هیچ قاعده‌ای فهمید (هولمز ۱۳۸۵: ۴۶، ۴۹، ۵۰، ۶۸-۶۷، ۹۶).

۳. چنان‌که ارسطو می‌گوید فضایل ناشی از طبیعت ما نیستند بلکه نتیجه عادت‌اند، یعنی از طریق اعمال فضیلت‌آمیز مثلاً از طریق اعمال عادلانه عادل می‌شویم. بدین گونه از نظر ارسطو رفتارها ملکات و سیرت آدمی را می‌سازند (ارسطو ۱۳۸۹: ۵۴-۵۳).

۴. به‌طور کلی در تحلیل مفهوم فضیلت عنصر اصلی آن را ملکه بودن دانسته‌اند و از آن به ملکه نفسانی، ملکه عقلانی، ملکه انگیزشی، ملکه‌ای برای ترجیح یا عمل تعبیر کرده‌اند (خزاعی ۱۳۸۹: ۶۵). در فلسفه اسلامی نیز در تعریف خلق از ملکه نفسانی سخن می‌گویند که افعال به سهولت و بدون نیاز به تأمل و فکر از آن صادر می‌شوند (طوسی ۱۳۸۷: ۱۰۱). حال اگر این ملکات منشأ خیرات و افعال زیبا و درست شوند، فضیلت و اگر منشأ شرور و افعال نادرست شوند، رذیلت هستند (فارابی ۱۴۰۵: ۲۴).

داوری کردار می‌شوند و معیار داوری درباره‌ی کردار، برگرفته از معیار داوری درباره‌ی منش است (هولمز ۱۳۸۵: ۸۶). البته، گاهی نظریه‌ی ترکیبی هم اظهار می‌شود مثلاً از دو نوع فضیلت‌گرایی سخن گفته می‌شود که عبارت است از غایت‌انگارانه و ویژگی‌نگر و وظیفه‌گروانه و ویژگی‌نگر. نظریات غایت‌انگارانه ویژگی‌نگر بر ملکات و ویژگی‌هایی تأکید می‌کنند که نتیجه یا ارزش غیراخلاقی مطمح‌نظر مثلاً تأمین بیشترین خیر برای همگان را ایجاد می‌کنند مثل فضیلت نیک‌خواهی.^۱ نظریات وظیفه‌گروانه ویژگی‌نگر نیز بر ملکات و ویژگی‌های خاصی، مانند همان نیک‌خواهی تأکید می‌کنند که نه به دلیل نتایج یا ارزش غیراخلاقی‌ای که ایجاد می‌کنند، بلکه به خودی خود خوب یا فضیلتند (فرانکنا ۱۳۸۳: ۱۴۲).^۲

با این مقدمات درباره‌ی موضوعات مطرح در اخلاق هنجاری با توجه به توضیحاتی که در ادامه خواهد آمد، به تحلیل اندیشه اخلاقی امام می‌پردازیم که مشتمل بر دو رکن فضیلت‌گرایی و غایت‌انگاری یا نتیجه‌گرایی است و نشان خواهیم داد که چه نسبتی میان این دو رکن اندیشه اخلاقی امام وجود دارد.

تحلیل فضیلت‌گرایی و ارکان آن در اندیشه امام خمینی

امام به تبع سنت اخلاقی در حکمت اسلامی اخلاقیات را مجموعه‌ای از ملکات و صفات و خلقیاتی حسن یا قبیح نفسانی و به اعتباری همان فضایل یا رذایل اخلاقی می‌داند که در صورت تحقق در نفس خودبه‌خود و بدون تفکر و سنجش اعمال و نتایج آن‌ها، مبدأ اعمال جوارحی انسان می‌شوند، چنان‌که می‌گوید: «خلق» عبارت از حالتی است در نفس که انسان را دعوت به عمل می‌کند بدون رویه و فکر» (امام خمینی ۱۳۷۳: ۵۱۰)^۳؛ بنابراین امام بر خلقیات و ملکات و صفات درونی تأکید دارد و آن‌ها قابلیت‌ها و استعدادهایی برای عمل به شیوه‌ی خاص هستند که از ارکان

۱. از جمله نظریات فضیلت‌گرایی که غایت‌نگر دانسته شد، نظر افلاطون است؛ چون با آنکه درست را برحسب خیر تعریف نمی‌کند، فضایل را خیر فی‌نفسه می‌داند (هولمز ۱۳۸۵: ۹۰).

۲. فضیلت‌گرایی ارسطو را نمونه‌ای از وظیفه‌گرایی برشمرده‌اند که با آنکه عمل درست عملی است که به خیر اعلی و سعادت که همان فعالیت نفس بر وفق فضیلت است، منتهی می‌شود، خود عمل درست بدون ابتدای بر خیر تعیین می‌شود و اتفاقاً برعکس خیر و منش فضیلت‌مندانه بر اساس عمل درست فهم می‌شود که همان عمل کردن بر طبق قاعده‌ی حد وسط است (هولمز ۱۳۸۵: ۱۰۶-۱۰۴).

۳. عالمان اخلاق در حکمت اسلامی نیز در تعبیری مشابه علم اخلاق را علم به سجایا و خلقیات نفس انسان دانند که از طریق آن‌ها افعال ارادی جمیل و محمود به آسانی از انسان صادر می‌شود. از این حیث می‌گویند موضوع علم اخلاق نفس انسان است از آن‌جهت که منشأ افعال ارادی جمیل و محمود یا قبیح و مذموم است (ابن مسکویه ۱۳۸۱: ۵۳؛ طوسی ۱۳۸۷: ۴۰).

نظریه فضیلت گرایی است که در رویکردی تحلیلی فضیلت را ملکه درونی تعریف می کنند.^۱ البته وقتی از فضایل به ملکات نفسانی تعبیر می کنیم مراد این است که آن‌ها حالات ثابت و راسخی در نفس هستند نه احساسات و عواطف آنی و زود گذر که به رفتارهای آنی می انجامند.^۲

از آنجایی که اندیشه اخلاقی امام هم خاستگاه فلسفی و هم خاستگاه عرفانی - دینی دارد می توان از دو رویکرد فلسفی و عرفانی - دینی به فضیلت گرایی امام پرداخت. از منظر فلسفی مفهوم فضیلت در اندیشه امام غالباً به همان معنایی به کار می رود که در فضیلت گرایی ارسطویی مراد است و حکمای اسلامی نیز بدان پایبندند و مبتنی بر مبانی انسان شناسی یا علم النفس فلسفی است که بر اساس آن فضیلت یعنی رعایت حد وسط. بر اساس این علم النفس فلسفی، نفس انسان واجد قوای چهار گانه عاقله، واهمه (ملکه شیطنت)، شهویه (ملکه بهیمیّت) و غضبیّه (ملکه سبعیّت) است که هر یک امیال یا گرایش ها و اقتضائاتی طبیعی دارند و مبدأ آثار و صفات و افعال خیر و شر و صالح و فاسد فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی هستند و سه حالت افراط، تفریط و اعتدال برای آن‌ها متصور است.^۳ فضیلت هر یک از این قوا که در واقع غایت یا وظیفه اصلی آن‌هاست، حد اعتدال یا حد وسط آن‌ها و رذایل آن‌ها دو طرف افراط و تفریطشان است. فضایل اصلی یا امهات و اجناس کلی فضایل عبارتند از حکمت، عفت، شجاعت و عدالت و رذایل اصلی یا اجناس آن دو طرف افراط و تفریط هر یک از این فضایل هستند که هر یک از این فضایل و رذایل خود مشتمل بر انواع فضایل و رذایل بوده که در زیر مجموعه آن‌ها قرار می گیرند.^۴

با این وصف، فضایل در اندیشه امام محدود به فضایل فلسفی مذکور نیست بلکه شامل فضایل دینی و عرفانی از جمله مهم ترین آن‌ها ایمان و عشق به خدا هم می شوند که تفاوت مهم آن‌ها با مفهوم فضیلت در فلسفه ارسطویی آن است که نمی توان آن‌ها را صرفاً بر اساس مفهوم حد وسط تعریف کرد. چنانکه رذایل مقابل آن‌ها نه دو طرف افراط و تفریطشان بلکه شرک و انانیت اند. در ضمن از نظر امام این فضایل از مهم ترین فضایل و به تعبیری ام الفضایل یا سرچشمه تمام فضایل هستند، چنانکه امام در آثاری مانند شرح چهل حدیث و شرح حدیث جنود عقل و جهل به تبیین

۱. در این تعاریف از فضیلت به ملکه نفسانی، ملکه عقلانی، ملکه انگیزشی، ملکه ترجیح یا عمل یاد می شود (خزاعی ۱۳۸۹: ۶۵).

۲. در باب تمایز میان فضایل با احساسات و عواطف (رک. به: خزاعی ۱۳۸۹: ۷۳).

۳. درباره قوای نفس و خواص و افعال هر یک در اندیشه عالمان اخلاق اسلامی ر.ک. به: (طوسی ۱۳۸۷: ۵۸-۵۶؛ نراقی ۱۳۸۵ ج ۱: ۷۰-۶۹).

۴. برای بحث تفصیلی (رک. به: امام خمینی الف ۱۳۸۶: ۲۱، ۱۵۰-۱۴۶، ۱۶۹، ۲۴۳، ۲۷۸-۲۷۷؛ ۱۳۷۳: ۶، ۱۴، ۱۶-۱۷، ۱۳۴، ۱۶۹-۱۶۷).

این امر می‌پردازد که چگونه ایمان قلبی منشأ همه اعمال ظاهری و اوصاف و احوال باطنی انسان است؛ یعنی بنیادی‌ترین فضیلتی است که برای تحقق و آراستگی به فضایل دیگر ضروری است و فضایل دیگر از آثار و لوازم آن و وابسته به آن هستند، به گونه‌ای که اگر ایمان قلبی پدید نیاید نمی‌توان کسی را متصف به هیچ فضیلت دیگری دانست (مهدی‌پور ۱۳۹۴: ۳۱۵). به همین ترتیب، شرک و به تبع آن انانیت نیز ام‌الرذایل یا سرچشمه رذایل دیگرند.

رای امام در اینجا برخلاف سخن افرادی مانند سقراط است که معتقدند فضیلت همان معرفت است و اگر کسی به فضیلتی معرفت پیدا کند لزوماً مطابق آن عمل خواهد کرد؛ یعنی فضیلت در واقع ملکه‌ای ذهنی است که در نهایت به عمل منتهی می‌شود و این سخن دلالت بر رابطه ضروری میان علم و عمل می‌کند (خزاعی ۱۳۸۹: ۶۵)؛ امام علاوه بر معرفت به فضیلت که حظ عقل است بر ایمان که حظ قلب است نیز تأکید دارد و معتقد است هر نوع معرفتی از جمله معرفت اخلاقی زمانی عملاً اثربخش است که به صورت ایمان قلبی تحقق پیدا کند^۱ و اگر صرفاً در حد معرفت عقلی باقی بماند به مرتبه عمل نمی‌رسد، پس در اندیشه امام معرفت به فضیلت گرچه شرط لازم برای عمل است شرط کافی نیست و علم و عمل رابطه ضروری ندارند، بلکه معرفت و ایمان با یکدیگر به عمل منتهی می‌شوند. به عبارتی هر یک از فضایل یک مرتبه عقلی دارند که باید به مرتبه قلبی که همان حالت ایمانی آن‌هاست بدل شوند. از این حیث می‌توان گفت در اندیشه امام ایمان فضیلت مستقلی در کنار سایر فضایل نیست بلکه در همه آن‌ها حضور دارد یا هر یک از فضایل واجد مرتبه‌ای از ایمان هستند (مهدی‌پور ۱۳۹۴: ۱۷۵).

عشق نیز در اندیشه امام که مراد از آن عشق فطری به کمال مطلق است، ملازم با ایمان و برخاسته از آن است، از نخستین فضایلی است که در رأس فضایل دیگر قرار می‌گیرد و در کنار ایمان از کلی‌ترین فضایلی است که تمام فضایل دیگر از ظهورات آن‌ها هستند و تمام آن فضایل را تحت احاطه خود می‌گیرند (مهدی‌پور ۱۳۹۴: ۳۱۵).

البته گرچه ایمان منشأ تمام فضایل و کمالات اخلاقی و عرفانی است، از طرفی وقتی ایمان زمینه تحققشان را در انسان فراهم کرد، خود آن‌ها هم در تقویت ایمان مؤثرند و مرتبه بالاتری از ایمان را به فعلیت می‌رسانند و به همین ترتیب این مرتبه بالاتر ایمان خود در تقویت و کمال آن فضائل و ملکات نقش دارد و سبب می‌شود که مرتبه بالاتری از آن‌ها حاصل شود. بدین گونه ایمان و فضائل و ملکات تأثیر و تأثر دوسویه دارند و در کمال یکدیگر نقش مهمی ایفا می‌کنند

۱. درباره دیدگاه امام در خصوص نسبت معرفت عقلی و ایمان قلبی (رک. به: امام خمینی ۱۳۷۳: ۳۸-۳۷؛

(امام خمینی الف ۱۳۸۶: ۲۲۲). بدین ترتیب فضائل و ملکات قلبی ذومراتب و اشتدادپذیرند. به همین دلیل گفته شد در اخلاق عرفانی امام نمی‌توان برخلاف اخلاق فلسفی فضیلت را بر اساس حد وسط تعریف کرد و حد وسط را ملاک ارزش اخلاقی دانست، یعنی نمی‌توان حد ثابتی را برای آن در نظر گرفت و محدود به حد خاصی کرد، چه بسا که افراط در این فضایل بر درجه فضیلت مآب و ارزش آن می‌افزاید، چنانکه به عنوان مثال امام از بی‌کرانگی عشق سخن می‌گوید و آن را مانند وادی بی‌پایانی می‌داند که بی‌حدومرز است یا دریای بی‌کرانی که ساحل ندارد.^۱ همین سخن در خصوص رذایل نیز صادق است و مثلاً می‌توان از مراتب شرک و انانیت سخن گفت. چنین اوصاف مذموم چنان نیستند که بتوان حالت حد وسطی را در نظر گرفت که این اوصاف حد افراط یا تفریط آن باشند و حد وسط آن‌ها را در صورت تحقق ممدوح دانست، چون این اوصاف در هر مرتبه‌ای که باشند ذاتاً مذموم‌اند.^۲

همچنین علاوه بر ذومراتب بودن هر فضیلت یا رذیلت می‌توان هم فضایل و هم رذایل را در یک نظام سلسله‌مراتبی قرار داد که میان آن‌ها رابطه تقدّم و تأخّر علی و معلولی برقرار است و برخی از فضایل یا رذایل نسبت به سایر فضایل و رذایل اعم هستند به گونه‌ای که در ذیل آن‌ها قرار می‌گیرند. بدین ترتیب می‌توان فضایل یا رذایل را از لحاظ سعه و ضیقشان مرتب کرد. البته برخی از این فضایل یا رذایل در ذیل همان فضایل یا رذایل فلسفی قرار می‌گیرند و بر اساس قوای نفس تبیین می‌شوند که تلاشی است برای بیان ارتباط فضایل عرفانی با فضایل فلسفی.^۳ اشاره شد که رکن دیگر فضیلت گرایی آن است که فضایل و ملکات کاملاً ذاتی نیستند بلکه تا حدی با تعلیم و تربیت می‌توان آن‌ها را در خود فعلیت بخشید یا پروراند و به عبارتی اکتسابی هستند. امام نیز قائل به اکتسابی بودن فضایل و ملکات و خلقیات آدمی است و دلیل

۱. عشق روی تو در این بادیه افکند مرا چه توان کرد که این بادیه را ساحل نیست

من ز آغاز که روی تو بدیدم گفتم در پی طلعت این حوروش انجامم نیست

(امام خمینی ب ۱۳۸۶: ۶۸-۶۷).

۲. از این رو برای برخی عواطف و رفتارها به دلیل قبح ذاتی‌شان نمی‌توان قائل به حد وسط و رعایت آن‌ها در آن حد شد مثلاً عواطفی مانند کینه، بی‌شرمی، حسد و اعمالی مانند دزدی و قتل اموری فی‌نفسه قبیح و همیشه خطا هستند (خزاعی ۱۳۸۹: ۷۶).

۳. نویسنده در مبانئ و نظام‌مندی اخلاق عرفانی امام خمینی به‌طور مبسوط به تحلیل نظام سلسله‌مراتبی حاکم بر فضایل یا رذایل با تقدّم و تأخّر علیّ میان آن‌ها برحسب ساحات پنج‌گانه آدمی (عقیدتی، احساسی و عاطفی، ارادی، گفتار و کردار) و روابط چهارگانه انسان با خود، خدا، انسان‌های دیگر و طبیعت پرداخته است و همچنین نشان داده است که امام چگونه برخی از فضایل یا رذایل را بر اساس قوای نفس تبیین می‌کند (ر.ک. به: مهدی‌پور ۱۳۹۴: ۳۲۰-۳۱۵).

آن این است که از نظر او تغییرپذیری از ویژگی‌های لازم طبیعت انسانی است و انسان به عنوان یک موجود طبیعی تا زمانی که در عالم طبیعت و نشئه مادیت زندگی می‌کند به اقتضاء ماهیت تبدیل‌پذیری عالم طبیعت تا آخر عمر امکان تغییر و تبدل تمام خلقیات او به مقابلات آن‌ها و پذیرش صور و فعلیت‌های مختلف وجود دارد (امام خمینی الف: ۱۳۸۶: ۵۲-۵۱، ۱۵۷؛ ۱۳۷۳: ۵۱۰)؛ حتی خلقیات غیر اختیاری و به اصطلاح طبیعی که در آغاز همراه با تولد انسان شکل گرفتند نیز تغییرپذیرند (امام خمینی الف: ۱۳۸۶: ۱۵۰).^۱ انسان به حکم تغییرپذیری می‌تواند خود را از طریق تربیت و مجاهدت و تهذیب و تزکیه تغییر دهد و نقص را به کمال و رذیلت را به فضیلت و سیئات را به حسنات و جهل را به علم بدل سازد و به تعبیر امام، از تصرف جنود جهل و شیطان در باطن رها یابد و تابع جنود عقل شود و بدین گونه خود را از مرتبه طبیعت حیوانی به طبیعت انسانی رشد دهد و ولادت ثانویه انسانی پیدا کند. البته بدیهی است که حالت عکس آن در سیر قهقریایی از کمال به نقص نیز امکان‌پذیر است (امام خمینی الف: ۱۳۸۶: ۵۲-۵۱، ۱۵۷؛ ۱۳۷۳: ۱۶۹)؛ بنابراین حتی اگر برخی از ملکات و خلقیات آدمی طبیعی و فطری هم باشند به معنای ذاتی و تغییرناپذیری آن‌ها نیست (امام خمینی ۱۳۷۳: ۵۱۰).^۲ به اعتقاد امام تغییرپذیری خلقیات هم برهانی و هم وجدانی و تجربی است و ازجمله دلایل آن این است که لازمهٔ امروز نهی‌های اخلاقی و دینی، دعوت انبیا و شرایع به اخلاق کریمه و اجتناب از اخلاق مقابل آن، امکان تغییر و زوال خلق و خوی انسان‌هاست (امام خمینی الف: ۱۳۸۶: ۳۸۰-۳۷۹؛ ۱۳۷۳: ۵۱۰). بدین ترتیب خلقیات آدمی به واسطه تعلیم و تربیت اکتسابی‌اند، به‌ویژه اگر ملکات و خلقیات فضیلت‌آمیز آدمی اکتسابی نباشند بلکه طبیعی و ذاتی باشند، شایسته تحسین و ارزشمند نخواهند بود.

اکتسابی بودن خلقیات با رأی امام درباره مختار بودن آدمی پیوند دارد و درواقع دومی مفروض اولی است. از نظر امام از مهم‌ترین شرایط و مقدمات اخلاق اختیاری بودن افعال انسان است؛ زیرا به حکم عقل، اخلاق درجایی است که حسن یا قبح به افعال انسان تعلق بگیرد و انسان‌ها برای ارتکاب افعالشان مستحق مدح یا ذم و مستوجب پاداش یا کیفر باشند. چنین قضاوتی دربارهٔ انسان‌ها و افعالشان مستلزم اختیار آن‌ها در عمل یا ترک افعال است و فقط در این صورت مکلف به متابعت از هرگونه حکم و قانونی از جمله مدنی و شرعی خواهند بود؛ اما

۱. برخی با کلیت این حکم مخالفند معتقدند که برخی از خلقیات حتی با کوشش بسیار تغییرپذیر نیستند هر چند چنین خلقیاتی متعلق تکلیف نخواهند بود (نراقی ۱۳۸۵ ج ۱: ۶۱).

۲. این سخن برخلاف نظر کسانی است که فطری یا جبلی و طبیعی بودن همه یا برخی خلق و خوی انسان را مستلزم تغییرناپذیری و در نتیجه تربیت ناپذیری آن‌ها می‌دانند. چون از نظر آن‌ها اگر خلقیات را تغییرپذیر بدانیم دیگر نمی‌توان آن‌ها را طبیعی و فطری دانست (ابن مسکویه ۱۳۸۱: ۸۴، ۸۶؛ طوسی ۱۳۸۷: ۱۰۲، ۱۰۴).

اگر خلیقات جبری و غیر اکتسابی باشند لازمه آن نفی هرگونه مسئولیت و مؤاخذه انسان‌ها در قبال اعمالشان است (امام خمینی ۱۳۶۲: ۱۴۱، ۱۴۷). بدین ترتیب، امام می‌گوید، تمام فضایل و اعمال صالح اختیاری‌اند و ارزش آن‌ها به اختیاری و غیراجباری و غیراکراهی بودن آن‌هاست و فضیلت و عمل صالح غیر اختیاری را درواقع نمی‌توان فضیلت و عمل صالح به معنای واقعی دانست (امام خمینی ۱۳۷۰: ۳۷).

با این توضیحات باید گفت از نظر امام یکی از ملاک‌های تعیین ارزش اخلاقی اعمال را فضایل و رذایل نفسانی اکتسابی و اختیاری که البته محدود به قاعده حد وسط نیستند تعیین می‌کنند؛ یعنی داوری عمل باید بر اساس منش و خلیقات درونی اختیاری انسان‌ها باشد و فارغ از آن‌ها نمی‌توان صرفاً برحسب ظاهر اعمال یا مطابقت آن‌ها با اصول و قواعد اخلاقی درباره ارزش آن‌ها قضاوت کرد مثلاً عملی درست است که عمل انسان فضیلت‌مند باشد و عمل انسان رذیلت‌مند نادرست است ولو آنکه به ظاهر درست باشد، مثلاً اگر شخصی رفتار سخاوتمندانه از او سر بزند؛ اما فاقد ملکه سخاوت باشد، عمل او از حیث اخلاق ارزشمند نیست. از طرفی ممکن است شخصی واجد ملکه فضیلت‌مندی باشد، ولی شرایط لازم برای امکان عمل طبق آن وجود نداشته باشد، مثلاً واجد ملکه سخاوت باشد؛ اما به علت فقر مالی یا عدم توانایی‌های دیگر نتواند سخاوتمندانه رفتار کند. البته با توجه به اینکه امام فضایل و افعال اخلاقی درست را از لوازم احکام عقلی و فطرت اصلی عشق به کمال می‌داند که از بدیهی‌ترین، واضح‌ترین و ضروری‌ترین احکام هستند و همه انسان‌ها آن‌ها را در خود می‌یابند و تصدیق می‌کنند (امام خمینی ۱۳۷۳: ۱۸۲؛ الف ۱۳۸۶: ۷۷) و همچنین درباره عقل می‌گوید قوه روحانی ذاتاً مجرد یا «حقیقت مجرد غیرمحبوبه» است که فطرتاً «مایل به خیرات و کمالات و داعی به عدل و احسان است» (امام خمینی الف ۱۳۸۶: ۲۱) که تعبیر دیگری از نظریه حسن و قبح عقلی افعال است، می‌توان گفت انسان فضیلت‌مند که صاحب فضیلت حکمت است آنچه از لحاظ عقلی و به اقتضای فطرت درست است از او صادر می‌شود نه

۱. امام در سراسر شرح حدیث جنود عقل و جهل در توضیح تمام فضایل بر این نکته تأکید دارد که آن‌ها از احکام و لوازم فطرت هستند. دلیل این امر هم آن است که فطرت در اندیشه امام که شامل مجموعه‌ای از فطرت‌های الهی به‌ویژه معرفت‌های ایمانی و حقه است هم از سنخ بینش و معرفت و هم از سنخ گرایش و احساس است، چه آنکه فطرت انسان با اوصاف جمال و جلال الهی مخمور شده است و به تعبیر عرفانی خدا با این اوصاف در آن ظهور کرده است و در نتیجه فطرت مظهر آن‌هاست و با حق و هر آنچه به عالم غیب روحانی از حقایق ایمانی تعلق دارد، مناسبت ذاتی یافته است و از این حیث فطرت حق‌طلب، عاشق حق و خیر و کمال مطلق است و از نقص و شر متنفّر است (امام خمینی الف ۱۳۸۶: ۱۱۴-۱۱۳؛ ۱۳۷۳: ۱۸۲-۱۸۱؛ مهدی پور ۱۳۹۴: ۸۹-۸۸).

اینکه صرفاً چون افعالی از او صادر می‌شوند، درست هستند. به عبارتی، از انسان فضیلت‌مند که از معرفت اخلاقی برخوردار است، افعالی صادر می‌شوند که مطابق اصول عقلی و فطری اخلاق هستند، چه آنکه فضایل او که منشأ افعال‌اند نیز مطابق احکام عقلی و به اقتضای فطرت هستند و ارزشمندی انسان فضیلت‌مند در همین مطابقت او با عقل و فطرت است و در نتیجه افعال او نیز ارزشمند است.^۱ بر این اساس در تعیین ارزش اخلاقی از این سخن می‌رود که انسان خوب یا انسان بد چه انسانی است.

با این وصف، اخلاق عرفانی امام منحصر به فضیلت‌گرایی نیست؛ چون از نظر وی گرچه فضایل و اخلاق حسنه و کمالات روحانی مطلوبیت دارند، ارزش و مطلوبیتشان ذاتی و استقلالی نیست بلکه کمالات متوسط بوده و مطلوبیت‌گیری دارند؛^۲ چون آن‌ها مقدمه مطلوب و کمالات اصلی و بالذاتند و زمینه تجلی اسماء و صفات را در باطن و معرفت به حقایق الهی فراهم می‌کنند تا در نهایت معرفت و وصول به حقیقت توحید و تفرید و قرب حق - غایت بالذات سلوک عرفانی، حاصل شود (امام خمینی علیه السلام: ۱۳۸۶: ۵۸، ۲۹۸-۲۹۷، ۳۸۰). در تعبیری دیگر امام می‌گوید اخلاق فاضله و حسنه شرط لازم سعادت و کمال اخروی‌اند و در مقابل اخلاق رذیله و قبیحه مبدأ شقاوت و هلاکت انسان می‌شوند (امام خمینی علیه السلام: ۱۳۷۳: ۵۱۱). پس ارزش و مطلوبیت فضایل به غایت حاصل از آن‌هاست و فضیلت بودن آن‌ها به ارتباطشان با غایت خاص انسانی است و از این حیث دیدگاه امام همان تقریر مشهور در اخلاق فضیلت؛ یعنی تقریر غایت‌گرایانه یا سعادت‌گراست که بر اساس این تقریر انسان غایت و هدفی دارد و کمال او در گروی نیل به این غایت است.^۳ از این رو، رکن دیگر اخلاق عرفانی امام را غایت‌انگاری برشمردیم.

۱. این موضوع یکی از مؤلفه‌های اخلاق فضیلت است که در آن بر توجیه معرفت‌شناسانه فضایل و نقش آن‌ها در شناخت گزاره‌های اخلاقی تأکید می‌شود که در میان این فضایل حکمت عملی مهم‌ترین نقش را داراست. حکمت عملی فضیلتی است که به واسطه آن می‌توان علاوه بر شناخت خیر نهایی، قوانین کلی و احکام جزئی اخلاقی را نیز درک کرد بدین معنا که در اوضاع و احوال و شرایط مختلف چه فعلی را چگونه و نسبت به چه کسی و تا چه اندازه‌ای باید انجام داد (خزاعی علیه السلام: ۱۳۸۹: ۴۵).

۲. از این حیث رأی امام در فضیلت‌گرایی متفاوت از رأی کسانی است که برای فضایل ارزش ذاتی قائل‌اند و حتی اگر هم معتقدند که فضایل برای نیل به سعادت ضروری هستند این امر را باعث ابزاری بودن ارزش آن‌ها نمی‌دانند (خزاعی علیه السلام: ۱۳۸۹: ۴۴) در صورتی که در نظر امام فضایل ارزش ابزاری دارند و ابزار کسب سعادتند و ارزشمندی و مدوح بودنشان در نقش آن‌ها برای وصول به غایت مطلوب و سعادت آدمی است.

۳. برای اطلاع از این نظریه (رک. به: خزاعی علیه السلام: ۱۳۸۹: ۳۲-۳۳).

غایت انگاری و نسبت آن با فضیلت گرایی امام خمینی

غایت انگاری یا نتیجه گرایی اخلاق در اندیشه امام مبتنی بر دیدگاه وی درباره غایت انسان با عنوان سعادت اخروی یا قرب الهی است که کمال انسان در گروهی تحصیل این غایت بوده و تلاش برای کسب آن ضروری است؛ البته امام از آثار و نتایج دنیوی اعمال و خلقیات یا سعادت دنیوی نیز سخن می گوید ولی اصالت با سعادت اخروی، به ویژه تقرب الهی است. بر اساس چنین غایتی امام ملاک عقلانی خوبی یا بدی اخلاقی را در نتایج حاصل از عقاید و خلقیات و اعمال می داند. اگر عملی منجر به نقص انسان شود و شرور و مفاسدی بر آن مترتب باشد و مایه هلاکت و عذاب اخروی و ذلت و خواری دنیوی گردد، عقلاً ناپسند است و باید از آن پرهیز نمود؛ اما اگر عملی متضمن کمال انسان باشد و خیرات و مصالحی بر آن مترتب گردد و مایه نجات اخروی و عزت دنیوی شود، عقلاً پسندیده است و باید بدان اقدام نمود (امام خمینی ۱۳۷۳: ۱۵۹). درواقع از نظر امام فضیلت یا رذیلت و مفسدت یا مصلحت اخلاقی در نسبت با سعادت تعیین می شود و آنچه سعادت انسان را به خطر می اندازد و او را به شقاوت و نابودی منتهی می کند رذیلت یا مفسدت است چون وجود انسان را فاسد می کند و مانع از این می شود که انسان کمالات خود را فعلیت بخشد و در مسیر غایت وجودی خود حرکت کند؛ اما فضیلت یا مصلحت درست در همان مسیر غایت انسانی او را به پیش می برند و درنهایت به تحصیل سعادت که همان فعلیت کمال اوست، می انجامد. اهمیت توجه به اخلاق نیز در اندیشه امام در این است که اخلاق فاضله و حسنه شرط سعادت و کمال اخروی اند و در مقابل اخلاق رذیله و قبیحه مبدأ شقاوت و هلاکت انسان می شوند (امام خمینی ۱۳۷۳: ۵۱۱). همچنین، سعادت یا شقاوت اخروی هرکسی درواقع صورت باطنی و غیبی یا ملکوتی اعمال صالح و فاسد و خلقیات حسنه و سیئه و عقاید حق و باطل اوست و هرکسی در حیات اخروی برحسب صورت باطنی زشت یا زیبای آن ها محشور می شود و بهشت و جهنم خود را می سازد که تجسم آن ها در حیات اخروی است که به سه صورت بهشت و جهنم اعمال، بهشت و جهنم اخلاق یا صفات و بهشت ذات یا لقاء و قرب الهی و جهنم فراق ظهور می یابد (امام خمینی ۱۳۷۳: ۱۳، ۴۱۷، ۵۱۱). از این حیث امام بر آثار و نتایج عینی مترتب بر عقاید و خلقیات و اعمال تأکید دارد و در اخلاق در معنای وسیع آن، که علاوه بر اعمال ظاهری و جوارحی شامل اعمال باطنی و جوانحی نیز می شود نتیجه گراست و بنا بر همین نتیجه گرایی است که او از موازنه فضایل و رذایل سخن می گوید؛ یعنی مقایسه منافع و مضار دنیوی و اخروی اخلاق فاسده و ملکات رذیله قوای نفس با منافع و مضار دنیوی و اخروی اخلاق حسنه و ملکات فاضله آن قوا تا انسان بر اساس آن ملکات و خلقیاتی عمل کند که منافع آن بیشتر و مضار آن کمتر باشد

و امام همین موازنه را ملاک خوب یا بد بودن ملکات و خلقیات می‌داند (امام خمینی ۱۳۷۳: ۱۸). به این دلیل امام بر تفکر بر آثار و نتایج یا مفاسد و مصالح اعمال تأکید دارد و می‌گوید انسان عاقل باید از خلقیات و اعمالی که منجر به نقص انسان بوده و مایه هلاکت و عذاب اخروی یا ذلت دنیوی و رسوایی در نزد مردم است، پرهیزد: «انسان عاقل که این مفاسد را دید و از برای این خُلق جز زشتی و پلیدی نتیجه‌ای ندید، بر خود حتم و لازم کند که این صفت را از خود دور کند و وارد شود در مرحله عمل که طریقه دیگر علاج نفس است» (امام خمینی ۱۳۷۳: ۱۵۹). علاوه بر این، نتیجه‌گرایی امام مبتنی بر نوعی مبنای انسان‌شناسی است که بر اساس آن انسان ذاتاً موجودی غایت‌نگر است که برای او غایت و نتیجه اعمال در گزینش آن‌ها تأثیر دارد. اگر غایت و نتیجه طاعات و عبادات و ترک شهوات و امیال نفسانی با غایت و نتیجه معاصی و گناهان و متابعت از شهوات و امیال نفسانی تفاوتی نمی‌کرد و ثواب و اجری در حالت اول یا عذاب و رنجی در حالت دوم نبود، انسان دیگر به اعمال صالح و طاعات و فضایل اخلاقی روی نمی‌آورد و صرفاً به اقتضائات شهوات و امیال نفسانی خود عمل می‌کرد (امام خمینی ۱۳۷۳: ۷۲). غایت‌نگری در اندیشه امام خاستگاه فطری نیز دارد؛ چون انسان‌ها فطرتاً عاشق کمال مطلق، یعنی خدا هستند و قرب به آن را خیر و سعادت غایی خود می‌دانند و در مقابل از نقص و شر و شقاوت تنفر دارند (امام خمینی الف ۱۳۸۶: ۷۷) پس نیل به کمال همان عالی‌ترین غایت یا غایت بالذات آن‌هاست. هر آنچه واصل به این غایت باشد، از نظر انسان‌ها و به حکم عقل و فطرت خیر و درست بوده و هر آنچه مانع آن باشد، شر و نادرست است. از این رو، باید گفت وقتی امام تمام فضایل و افعال درست اخلاقی را از لوازم فطرت و احکام عقلی می‌داند و از حسن و قبح عقلی آن‌ها سخن می‌گوید با توجه به نقش آن‌ها در وصول به این غایت است و بدین ترتیب، می‌توان اخلاق امام را مبتنی بر این قاعده دانست: «همیشه باید به حکم عقل و اقتضاء فطرت عمل کرد» که در طلب خیر بوده و از شر گریزان است. از این رو امام مفهوم فضیلت و رذیلت را به خیر و شر برمی‌گرداند و می‌گوید خیر فضیلتی است که تمام فضایل به آن برمی‌گردند و شر رذیلتی است که تمام رذایل به آن برمی‌گردند (امام خمینی الف ۱۳۸۶: ۶۲).

با این وصف، غایت‌انگاری اخلاق امام فضیلت بنیاد است، یعنی فضایل باطنی شرط مقبولیت و اثربخشی اعمال و ملاک حسن و کمال آن‌ها هستند و در تعیین ارزش اخلاقی اعمال و اعتباربخشی به آن‌ها و حصول نتیجه مطمح‌نظر از آن‌ها موثرند؛ چنان که درجایی امام خوف و خشیت از خدا که ناظر به فضیلت‌گرایی است و نیت صادق و اراده خالص را که ناظر به غایت‌انگاری است، از شرایط مقبولیت و نتیجه‌بخش بودن اعمال و ملاک ارزشمندی آن‌ها ذکر

می‌کند.^۱ این موضوع به تأثیر و تأثر متقابل ظاهر و باطن یا نفس و اعمال برمی‌گردد. اثربخشی اعمال و عبادات حاکمیت عقل بر سایر قوا، تابعیت بعد طبیعی از بعد روحانی، تقویت اراده فاعلی است تا در نتیجه آن برای نفس احوال و جذبات روحی حاصل شده و به مقصود اصلی یعنی قرب حق رسد. هر چه عملی از این حیث تأثیر گذارتر باشد، مقصود اصلی بهتر حاصل می‌شود و همین امر ملاک فضیلت و مقبولیت اعمال نیز است؛ اما چنان که بیان شد، موجب یا مقدمه تأثیر گذاری اعمال نیک و عبادات دو عامل مذکور است. خوف از خدا موجب تقوا و پاکی نفوس از معاصی و کدورات می‌شود و به میزان شدت یا ضعف تقوا و پاکی نفوس، اعمال و عبادات در نفس تأثیر گذار بوده و مقصودشان حاصل می‌شود. از این رو، خوف و تقوا شرایط تأثیر گذاری اعمال و عامل صفای قابل و رفع کننده موانع است (امام خمینی ۱۳۷۳: ۳۲۵-۳۲۴). نقش نیت نیز در تأثیر گذاری اعمال از نظر امام بدین گونه است که نیت «اراده باعنه به عمل» یا صورت فعلیه، جنبه ملکوتیه، صورت کامل و حقیقت عمل است، یعنی نیت مبدأ و محرک عمل‌اند و اعمال به تبع آن‌ها تحقق می‌یابد و بدون نیت استقلالی ندارند. همچنین، کمال و نقصان اعمال تابع کمال و نقصان نیت است (امام خمینی ۱۳۷۳: ۳۳۱-۳۳۰). بدین گونه نیت بر عمل افضل است و ارزش عمل به آن است، به گونه‌ای که عمل صرف و بدون نیت هیچ اعتباری نخواهد داشت، به مانند بدن بدون روح که هیچ فعلیت و اثری ندارد (امام خمینی ۱۳۷۳: ۳۳۲).

۱. این سخن امام و مباحث بعدی ناظر به حدیثی از امام صادق (ع) است که در تفسیر آیه «لِيُؤْكُمُ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (ملک: ۲) فرمود: «لیس یعنی اکثر عملاً و لکن اُصوبکم عملاً؛ و إنما الإصابة خشية الله و النية الصادقة و الحسنة. ثم قال: الإبقاء على العمل حتى يخلص أشد من العمل؛ و العمل الخالص، الذي لا تريد أن يحمدك عليه أحد إلا الله تعالى و النية أفضل من العمل. ألا و إن النية هي العمل. ثم تلا قوله عز و جل: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (اسراء: ۸۴) یعنی علی نیت؛ قصد نکرده بیشتر شما را از حیث عمل، ولیکن درست تر شما را از حیث عمل؛ و جز این نیست که این درستی ترس از خدا و نیت راست است با ترس». پس از آن گفت: «مراعات کردن عمل را تا خالص شود سخت تر از عمل است؛ و عمل خالص [آن است] که نخواهی که ثنا کند تو را بر آن کس مگر خدای تعالی و نیت برتر از عمل است. آگاه باش، همانا نیت عمل است». پس از آن تلاوت کرد قول خدای عز و جل را: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَى شَاكِلَتِهِ، یعنی بر نیت خود» (کلینی ۱۳۶۵ ج ۲: ۱۶، کتاب ایمان و کفر، باب اخلاص، ح ۴).

۲. نراقی گوید دلیل اینکه پاداش اعمال بر حسب نیت و نیت حقیقت و روح عمل است، این است که عمل از حیث عمل فایده‌ای ندارد و فایده‌اش فقط به واسطه اثری است که از آن به نفس، از نورانیت و صفا می‌رسد و در صورت تکرار وصول این اثر به نفس، آن به نهایت روشنی و صفا پدید آمده و تجرد تام حاصل خواهد شد. پس این اثر نتیجه محض نیت است، گرچه از راه عمل پدید آمده است (نراقی ۱۳۸۵ ج ۳: ۱۴۸).

۳. درباره وابستگی ارزش اعمال به نیت می‌توان به این روایات اشاره کرد؛ «إِنَّمَا يُبْعَثُ النَّاسُ عَلَى نِيَّتِهِمْ» (مجلسی ۱۴۰۳ ج ۶۷: ۲۴۹، باب ۵۴، ح ۳۴)؛ «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ و إِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هَجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ فَهَجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ هَجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يَصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةً يَنْكَحُهَا فَهَجْرَتُهُ

غایت انگاری فضیلت بنیاد اخلاق امام بدین گونه نیز تبیین می‌شود که نیت تابع غایاتی است که خود تابع ملکات نفسانی است و این ملکات باطن ذات و شاکله آن را می‌سازند؛ البته، ملکات شاکله اولیه و باطنیه نفس و نیت شاکله ثانویه و ظاهریه آن هستند و این گونه هر کسی بر اساس شاکله خود عمل می‌کند. ملکه نفسانی و شاکله وجودی و در نتیجه غایت و مقصد انسان ممکن است انانیت و حب نفس و خودخواهی و به عبارتی مطلوب‌های نفسانی و دنیوی مانند جاه و ریاست و قدرت و ثروت و شهرت باشد یا ممکن است خداخواهی باشد (امام خمینی ۱۳۷۳: ۳۳۰-۳۳۱).

در صورتی که ملکه نفسانی انسان و غایت و مطلوب اصلی او حب خدا و خداخواهی باشد، نیت صادق و اراده خالص است که مستلزم ترک انانیت و حب نفس است؛ زیرا اگر انانیت و حب نفس بر انسان غالب باشد هر عملی که از انسان صادر می‌شود چه برای تحصیل مطلوب‌های دنیوی، چه برای تحصیل مطلوب‌های اخروی مانند نعمات و لذات بهشتی یا مطلوب‌های معنوی مانند کسب معارف و مقامات و کمالات روحانی و حتی خدا را خواستن، مبتنی بر خودخواهی و در نتیجه شرک و بی‌اخلاصی است (امام خمینی ۱۳۷۳: ۳۳۰-۳۳۱). به تعبیر دیگر تنها اگر اعمال و عبادات فقط برای جلب رضای خدا باشد خالص و از لحاظ اخلاقی درستند و اگر انگیزه و هدف آن‌ها تأمین رضای خود و خلق یا تحصیل مطلوبات دنیوی و نفسانی و حتی مطلوبات معنوی و اخروی باشد، حکایت از فقدان یا نقصان اخلاص دارد و می‌توان گفت از لحاظ اخلاقی نادرستند (امام خمینی ۱۳۷۳: ۳۲۶).

بنابراین، نیت صادق و اراده خالص به منزله قوه فاعله است که کمال و نقصان یا صحت و سقم اعمال متأثر و تابع آن است و هر چه این صداقت و خلوص بیشتر باشد، کمال و صحت اعمال نیز بیشتر خواهد بود. در صورتی که اعمال یا عبادات جوارحی بدون صدق نیت و اراده خالص حتی اگر ظاهراً درست انجام شوند، هیچ اثر روحانی نخواهند داشت. به این دلیل، نیت روح اعمال و عباداتند (امام خمینی ۱۳۷۳: ۳۲۵). از این حیث، حتی عمل واحد بر حسب میزان تقوا و نیت عامل آن ممکن است کامل یا ناقص، فضیلت یا رذیلت، عالی یا دانی، درست یا نادرست باشد و همچنین، در صحت و سقم آن شدت و ضعف وجود داشته باشد (امام خمینی ۱۳۷۳: ۳۳۱).^۱

الی ما هاجر الیه» (مجلسی ۱۴۰۳ ج ۶۷: ۲۱۱، باب ۵۳، ح ۳۵).

۱. از این رو، امام معتقد است خداوند بنا بر رحمت و اسعه خود اعمال و عباداتی را که ظاهراً از لحاظ شرعی درست انجام گیرند مشمول الثفات و عنایت خود قرار می‌دهد و آن‌ها را بی‌اثر نمی‌گذارد. اما تحقق و ترتب کامل آثار روحانی بر آن‌ها علاوه بر رعایت شرایط ظاهری و شرعی، شرایط قلبی و باطنی مانند حضور و توجه قلبی، حب حق و قرب و لقاء اوست. به این لحاظ انسان‌ها بر حسب میزان خلوص نیتشان چه در هنگام عمل و چه بعد از آن واجد مراتب و درجات مختلفند؛ برخی چون بردگانند و برخی چون تجار و برخی چون احرار که در هر یک از این انواع

پس ممکن است کسی در ظاهر عمل درستی را انجام دهد، ولی به دلیل بی تقوایی (ضعف در فضیلت) و نیت ناخالص (نقصان غایت) حقیقتاً از لحاظ اخلاقی عملش درست نباشد، مانند کسی که از روی ریا مرتکب طاعات و عبادات یا نیکویی در حق دیگران می شود. در اینجا امام علاوه بر حسن فعلی بر حسن فاعلی و حتی بیش از حسن فعلی نیز تأکید دارد؛ زیرا آنچه به عمل ارزش اخلاقی می دهد انگیزه و نیت عامل آن است.^۱

علاوه بر این غایت انگاری ویژگی نگر یا فضیلت بنیاد امام مبتنی بر رابطه علی و تخلف ناپذیر عقاید و خلیقات و اعمال با آثار و نتایج مترتب بر آن است، چنان که امام می گوید هر کسی در آخرت به کمال و فعلیت لایق خود خواهد رسید که برای نفوس پاک و تزکیه شده قرب حق یا نعمات بهشتی یا مقامات اخروی است و برای نفوس ناپاک و حیوان خوی و شیطان صفت دوزخ و در کات آن است (امام خمینی ۱۳۸۴: ۲۳۷). تحقق این غایات که لازمه اصل علیت است، مبتنی بر اصل حرکت جوهری است. بر اساس این اصل، انسان طبیعتاً، قهراً و ذاتاً در سیر تکامل جوهریش رو به مجرد می رود و صورت مجرد اخروی او که متناسب با مرتبه کمال حاصل در دنیا است، نتیجه همین حرکت جوهری است. از این رو، آنهایی که در دنیا به سبب سوء تربیت در غفلت به سر می برند و سرگرم اشتغالات دنیوی اند و واجد عقاید باطل و رذایل اخلاقی هستند یا در مرتبه حیوانی متوقف شده اند، بنا بر حرکت جوهری کمال قهری و صورت مجرد اخروی آن ها «تجرد ذاتی عقلانی با شقاوت» یا تجرد حیوانی با ظهور اوصاف حیوانی است و کسانی که با حسن تربیت و خلوص نیت از حد حیوانیت فراتر روند، بنا بر حرکت جوهری کمال قهری و

نیز خود مراتب و مدارجی وجود دارد (امام خمینی ۱۳۷۳: ۳۲۶). نیت اعمال و عبادات گروه اول رهایی از عذاب اخروی، گروه دوم نیل به ثواب اخروی و گروه سوم فقط خشنودی و رضای خداست (نراقی ۱۳۸۵ ج ۳: ۱۵۰-۱۴۹). نراقی درباره تأثیر نیت بر اعمال می گوید نیت روح اعمال و حقیقت آن هاست و پاداش و جزاء در حقیقت به آن تعلق می گیرد. نیت پسندیده وقتی است که خالص برای خدا باشد که در آن صورت پاداش آن خیر و ثواب است و نیت ناپسند وقتی است که آمیخته به اغراض دنیوی باشد و در آن صورت جزای آن بدی و عذاب است (نراقی ۱۳۸۵ ج ۳: ۱۴۴). پس پاداش خیر و شر اعمال نتیجه نیت و انگیزه های خیر و شرشان است. از این رو، حتی طاعات و عبادات و اعمال مباح - در عین حال طاعت و مباح بودن - به سبب نیت صحیح از بهترین وسایل تقرب به خدا و به سبب نیت فاسد از بزرگ ترین مهلکات خواهند بود (نراقی ۱۳۸۵: ۱۴۲-۱۴۱).

۱. این رویکرد به اخلاق فضیلت به رویکرد فاعل - مبنا در اخلاق فضیلت نزدیک است که بر اساس آن ملاک تعیین کننده ارزش اخلاقی افعال ویژگی های فضیلت مندانه و انگیزه های درونی فاعل است نه اینکه افعال فارغ از فاعل ذاتاً ارزشمند هستند یا «صاحب فضیلت افعالی را که ذاتاً ارزشمندند و از آن جهت که ارزشمندند انجام می دهد... [به عبارتی] ارزشمندی فعل وابسته به ارزشمندی فاعل است؛ بدین معنا که در اینجا، تمام حیثیت اخلاقی فعل وابسته به منش و انگیزه های درونی فاعل است؛ در نتیجه انگیزه های خوب شرط لازم و کافی برای داشتن یک زندگی خوب است» (خزاعی ۱۳۸۹: ۳۶).

صورت مجرد اخروی آن‌ها مجرد عقلانی انسانی یا «تجرد ذاتی عقلانی با سعادت» است. بدین گونه، سیر مجرد قهری ذاتی انسان با اکتساب فضائل یا رذایل ختم به سعادت یا شقاوت می‌شود یا سعید مطلق یا شقی مطلق یا برحسب غلبه فضیلت بر رذیلت یا عکس آن چیزی بین آن دو شود (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۱۸۲-۱۸۰).

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحثی که در این نوشتار در خصوص اندیشه اخلاقی امام بیان شد در پاسخ به این سؤال که نسبت فضیلت گرایی و غایت انگاری در اندیشه اخلاقی امام چیست؟ می‌توان گفت از نظر امام اولاً گرچه فضایل نقش محوری دارند و اعمال مبتنی بر آن‌ها واجد ارزش اخلاقی‌اند، ولی خود فضایل ارزش و مطلوبیت ذاتی ندارند و ملاک نهایی ارزش اخلاقی اعمال و خلیات باطنی انسان، نتایج یا غایات حاصل از آن‌هاست؛ اما حصول چنین غایاتی متوقف بر ویژگی‌ها و اوصاف ذهنی، ارادی و احساسی، خلیات و ملکات باطنی یا فضایل اکتسابی و اختیاری و همچنین نیت و انگیزه‌های عامل اخلاقی است؛ ثانیاً گرچه نتایج اعمال در تعیین ارزش اخلاقی دخیل‌اند، این نتایج همان صورت باطنی و اخروی اعمال است که سعادت و شقاوت انسان‌ها در گروی آن‌هاست؛ ثالثاً صورت باطنی و اخروی اعمال و در نتیجه سعادت و شقاوت ریشه در انگیزه‌ها و نیت و اعتقادات و خلیات باطنی یا فضایل و رذایل دارد که البته این فضایل و رذایل محدود به فضایل و رذایل فلسفی نیست بلکه چه بسا مهم‌تر از آن‌ها شامل فضایل و رذایل عرفانی و دینی نیز می‌شود که در واقع در یک رابطه طولی و سلسله مراتبی فضایل فلسفی ریشه در آن‌ها دارند، از این حیث اصالت و تقدّم با این عوامل درونی است و آن‌ها به اعمال ارزش داده و موجب مقبولیت اعمال یعنی اثربخشی یا حصول نتیجه آن‌ها می‌شوند و اعمال فقط اهمیت عرضی و تبعی دارند؛ رابعاً به تبع این عوامل ارزش اخلاقی از حیث کمال یا نقصان، حسن یا قبح و درست یا نادرست اشتدادپذیر است؛ یعنی این گونه نیست که عمل واحدی صرفاً کامل یا ناقص، حسن یا قبیح و درست یا نادرست باشد، بلکه در هر یک از طرفین ذومراتب است و از این رو ارزش اخلاقی صرفاً مبتنی بر قاعده حد وسط نیست. از این رو، امام در اخلاق عرفانی هم بر نتیجه گرایی و هم بر فضیلت گرایی تأکید دارد و از این رو نظریه اخلاقی امام را باید از نوع غایت‌انگاری و ویژگی‌نگر یا غایت‌انگاری فضیلت‌بنیاد دانست. از آنجایی که امام ملاک ارزش اخلاقی را غایات یا نتایج حاصل از عقاید و خلیات و اعمال می‌داند، غایت‌انگار است و چون عوامل اصلی تحقق آن غایات و نتایج را فضایل ذهنی، احساسی و عاطفی و ارادی می‌داند،

فضیلت بنیاد است. علاوه بر این غایت انگاری ویژگی نگر یا فضیلت بنیاد امام مبتنی بر رابطه علی و تخلف ناپذیر میان فضایل و غایات آن هاست.

منابع

- ابن مسکویه رازی، احمد بن محمد. (۱۳۸۱) *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، ترجمه و توضیح، علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر، چاپ اول.
- اردبیلی، سید عبدالغنی. (۱۳۸۱) *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- ارسطو. (۱۳۸۹) *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو، چاپ سوم.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۳) *شرح چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ چهارم.
- _____ (الف) (۱۳۸۶) *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، تهران: چاپ یازدهم.
- _____ (ب) (۱۳۸۶) *دیوان*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ پنجاه و یکم.
- _____ (۱۳۸۴) *مختصر فی شرح الدعاء المتعلق بالأسفار*، (متن عربی ضمیمه شرح دعای سحر، ترجمه سید احمد فهری)، تهران: فیض کاشانی، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۷۰) *آداب الصلوة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۶۲) *الطلب و الارادة*، متن عربی و ترجمه و شرح سید احمد فهری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- پالمر، مایکل. (۱۳۸۹) *مسائل اخلاقی*، ترجمه علی رضا آل بویه، قم و تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و سمت، چاپ دوم.
- خزاعی، زهرا. (۱۳۸۹) *اخلاق فضیلت*، تهران: حکمت، چاپ اول.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۸۷) *اخلاق ناصری*، به تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی - علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی، چاپ ششم.
- فارابی، ابونصر. (۱۴۰۵ق) *فصول منتزعه*، به تحقیق فوزی متری نجار، تهران: انتشارات الزهراء.
- فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۸۳) *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم: طه، چاپ دوم.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵) *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گنسلر، هری. جی. (۱۳۸۵) *درآمدی جدید به فلسفه اخلاق*، ترجمه حمیده بحرینی، تهران: نشر آسمان خیال، چاپ اول.

- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق) *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۵) *مهر ماندگار*، تهران: نگاه معاصر، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۷) *مقدمه سیطره خیر*، تألیف آپریس مرداک، ترجمه شیرین طالقانی، تهران: نشر شور، چاپ اول.
- مهدی‌پور، حسن. (۱۳۹۴) *مبانی و نظام‌مندی اخلاق عرفانی امام خمینی*، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، چاپ اول.
- نراقی، مهدی. (۱۳۸۵) *جامع السعادات*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ هشتم، ۳جلد.
- هولمز، رابرت ال. (۱۳۸۵) *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس، ویراست سوم، چاپ اول.