

مبانی زهد از دیدگاه امام خمینی

فاطمه سادات مرتضوی^۱

جعفر شائظری^۲

چکیده

شناخت مبانی زهد در تفسیر و تبیین آن تاثیرگذار است. خطا در تفسیر این مبانی موجب بروز افراط یا تفریط شده، و آسیب‌های فردی و اجتماعی را به دنبال دارد. از این رو برای تعریف صحیح و معتدل از «زهد» باید ابتدا مبانی آن را ارائه کرد. در این مقاله بر مبنای دیدگاه امام خمینی در نگاه به دنیا، مغایرت معنای «زهد» با «رهبانیت» و «اصالت عمل در دنیا» برای رسیدن به سعادت اخروی روشن می‌گردد و با معرفی «انسان» به عنوان موجودی دارای دو حیثیت ملکی و ملکوتی معنایی اعتدالی از زهد ارائه می‌شود، سپس با تبیین چستی فطرت در انسان، زهد حقیقی کمال انقطاع از غیر حق به سوی حق دانسته شده است؛ مراتب زهد از مصادیق تشکیکی آن به حساب می‌آید. افزون بر آن با ارائه نگاه جامع به هویت اجتماعی انسان در کنار ماهیت فردی او، تحصیل زهد حتی در حوزه عرفان را در گرو محبت خلق و حضور در اجتماع برای تحقق هویت جمعی و تعامل اجتماعی دانسته می‌شود.

کلیدواژه‌ها: زهد، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، فطرت، خود فردی و خود

اجتماعی.

۱. کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی.

۲. استادیار گروه الاهیات دانشگاه اصفهان.

مقدمه

شناخت اصول پذیرفته شده در هر نظام معرفتی، بر گونه نگرش، در تبیین نظری و علمی مسائل تاثیر خواهد گذاشت، از این رو باور و التزام به مکاتب فکری مختلف، نتایج عملی متفاوتی را در پی خواهد داشت، چراکه انسان بدون شناخت و تفسیر صحیح از اصول و مبانی، ممکن است دچار افراط یا تفریط شود، لذا ارائه معرفت‌شناسی شایسته از بهترین راهکارها در تبیین نگرش‌هاست. از این جهت «زهد» که خود از مؤلفه‌های حکمت عملی است، مسئله‌ای است که با تمام گستردگی خود در حوزه عرفان، حکمت و اخلاق، در همه زمان‌ها در معرض آسیب افراط یا تفریط قرار گرفته و آفات فردی و اجتماعی فراوانی را به دنبال داشته است، بنابراین، بررسی و تحلیل مبانی معرفتی آن، در تفسیر صحیح و اصلاح فرد و جامعه تاثیرگذار خواهد بود.

این نوشتار بر آن است تا با نظر به چیستی دنیا و رابطه آن با آخرت و جایگاه انسان‌شناسی در میان آن دو و با توجه به شناخت او به عنوان موجودی دوساحتی و تفسیر چگونگی رابطه جسم و روح و تبیین فطرت در او، و با نگاه به ارتباط بُعد فردی و اجتماعی انسان، و در یک کلمه نظر به انسان به عنوان «هویت جامع یا قابل جمع»^۱ و تاثیرگذاری این مبانی بر تبیین نظری «زهد» از دیدگاه امام خمینی به آسیب‌زدایی این مسئله با اهمیت بپردازد.

۱. معنی‌شناسی زهد

زهد به حسب لغت عبارت است از ترک شیء و اعراض از آن و بی‌میلی و بی‌رغبتی به آن، و به معنی قلیل شمردن و حقیر شمردن نیز آمده،^۲ امام خمینی در معنای اصطلاحی زهد می‌نویسد: «زهد در اصطلاح اگر عبارت باشد از ترک دنیا برای رسیدن به آخرت، از اعمال جوارحی محسوب، و اگر عبارت باشد از بی‌رغبتی و بی‌میلی به دنیا که ملازم باشد با ترک آن، از اعمال جوانحی محسوب می‌شود». (امام خمینی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۴)

۱. این اصطلاح را امام خمینی در شرح چهل حدیث، ص ۱۶۸ به کار برده‌اند و به این معناست که انسان ذاتی است واجد قوای گوناگون و قابلیت آن را دارد که آنها را به فعلیت برساند.
۲. یقال: «زهد- به حرکات العین- زُهداً و زُهداً فی الشیء و عنه: ای رغب عنه و ترکه، و فلان یزهد عطاء فلان: ای یعده زهیداً قلیلاً، و الزُهد و الزُّهاده: الإعراض عن الشیء احتقاراً له، من قولهم: شیء زهید؛ ای قلیل». (ر.ک.: صاحب‌اللغة، جوهری، ج ۲، ص ۴۸۱ و لسان‌العرب، ابن منظور، ج ۶ ص ۹۷ و القاموس اللغة، فیروزآبادی، ج ۱، ص ۳۰۹)

امام خمینی با توجه به معنای لغوی و اصطلاحی زهد و برای تبیین ارتباط بین معنای زهد جوانحی با زهد جوارحی، به ترتیب سه احتمال را بر می‌گزیند:

«اَوَّل آنکه بی‌میلی ملازم با ترک باشد. دَوَم آنکه ترک از روی بی‌رغبتی باشد. سوم آنکه زهد عبارت باشد از بی‌رغبتی به دنیا مطلقاً، چه اعراض کند عملاً یا نکند.» (همان)

ایشان معتقد است که به حسب نصّ اهل لغت، زهد خلاف رغبت است و اضافه می‌کند:

«رغبت در شیء عبارت از میل نفسانی است؛^۱ نه عمل خارجی. البته گرچه رغبت ملازم با عمل نیست، لکن نوعاً از رغبت نیز عمل حاصل شود، از این جهت می‌توان گفت: زهد نیز عبارت از: بی‌رغبتی و بی‌میلی است که نوعاً با ترک و اعراض مقارن باشد، گرچه ملازم نباشد ...» (همو، ۱۳۸۵، ص ۲۹۴)

در معانی فوق از زهد، بی‌رغبتی و بی‌میلی که از صفات نفسانی است، مشترک است و اگر این معنا به حقیقت در نفس به گونه ملکه حاصل شود با ترک همراه است. امام خمینی درباره این ملکه نفسانی اضافه می‌کند: «برای قلب سالک یک حالت سهل‌انگاری و بی‌اعتنایی رخ می‌دهد که توجه به دنیا و زخارف آن نکند تا چه رسد که از فوت آن، تأسف و از اتیان آن، فرح برای او رخ دهد.» (همان، ص ۳۰۵)

بنابراین، با جمع بندی سخنان فوق در معنای اصطلاحی زهد باید گفت: «زهد عملی است با دو حیثیت جوانحی و جوارحی که بعد درونی آن منشأ و مایه تقویت بعد برونی آن می‌شود. بدین معنا که بی‌میلی و بی‌رغبتی درونی نسبت به دنیا، موجب می‌شود که عمل او همواره با ترک و اعراض از دنیا همراه گردد».

امام خمینی زهد را مقصود بالذات سالک نمی‌داند، چراکه زهد کلید خیرات و مفتاح باب سعادت است. در نگاه او، معرفت اصل است و به واسطه زهد حاصل می‌شود. گوهر وجود انسان که همان فطرت خالصة اوست، جز با حب حق تعالی که کمال مطلق است، خالص نمی‌شود و محبت غیر او، انسان را دچار آلودگی و آمیختگی می‌کند و در این حال قلب زنگار می‌گیرد و هیچ حقیقتی آن طور که هست در آن نمایان نمی‌شود، بلکه اصلاً از حقایق نقشی نمی‌گیرد.

از این رو، تا انسان در درجه حیوانات منزل گزیده قلب او حلاوت و شیرینی ایمان را در نمی‌یابد، بنابراین، نقش و جایگاه زهد به جهت زدودن تعلق به غیر، از قلب، به عنوان مقدمه وصول به کمال مطلق است. امام صادق (ع) می‌فرماید: «حَرَامٌ عَلَى قُلُوبِكُمْ أَنْ تَعْرِفَ حِلَالَوَ الْإِيمَانِ حَتَّى تَزْهَدَ فِي

۱. از حضرت سجاد (ع) در وسایل نقل شده که زهد در یک آیه از کتاب خداست، و این آیه شریفه را قرائت فرمودند: «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ» (حدید: ۲۳) [وسائل الشیعه، ج ۱۱، باب ۶۲ از أبواب جهاد النفس، ح ۶] این حدیث شاهد بر کلام سابق ماست که زهد را از صفات نفسانی ملازم با عمل گرفتیم، نه نفس ترک. البته قلبی که از محبت دنیا خالی باشد و اعراض از دنیا کند و منصرف از آن باشد، نه تأسف بر إدبار آن و نه فرحناکی بر إقبال آن می‌کند. (شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۳۰)

الدُّنْيَا». (الحرالعالمی، بی‌تا، ج ۱۱، باب ۶۲ از أبواب جهاد النفس، ص ۳۱۲، ح ۵) نیز در جای دیگر می‌فرماید: «مَنْ زَهَدَ فِي الدُّنْيَا أَثْبَتَ اللَّهُ الْحِكْمَةَ فِي قَلْبِهِ، وَ انْطَقَ بِهَا لِسَانَهُ، وَ بَصَّرَهُ عُيُوبَ الدُّنْيَا دَاءَهَا وَ دَوَاءَهَا، وَ أَخْرَجَهُ مِنَ الدُّنْيَا سَالِمًا إِلَى دَارِ السَّلَامِ». (کلینی، بی‌تا، ج ۳، باب ذم الدنیا و الزهد فیها، ص ۱۹۳، ح ۱) امام خمینی در شرح این حدیث، معنای رسیدن به سلامت مطلقه به واسطه زهد را چنین بیان می‌کند:

«از زهد در دنیا و اعراض از آن نور حکمت که راهنمای طریق سعادت و وصول به مقام کمال انسانیت است، در قلب ثابت و برقرار شود، و از قلب جریان به زبان پیدا کند، ... تا محبت دنیا و رغبت به آن در قلب جایگزین است، عیب‌های آن، همه حسن می‌نماید و زشتی‌های آن جمیل و جمال نمایش دهد. آن روزی خدای تعالی عیب‌های آن را به ما بفهماند، و درد و درمان را به ما ارائه دهد که قلب را از محبت دنیا تهی و از سرخ و زرد آن اعراض کنیم. پس چون این حجاب غلیظ خرق شد، عیب‌هایی که به صورت خوبی و نیکویی و جمال خودنمایی کرده بود، از پرده بیرون افتد و چون انسان درد و درمان را فهمید، راه سلوک بر او روشن شود و طریق اصلاح برای او آسان گردد. و چون که حب دنیا رأس تمام خطایا است، با زهد در دنیا سلامت نفس حاصل شود و اگر زهد حقیقی برای انسان دست [دهد]، به همه معنا سالم و بی‌عیب از دنیا به دار سلامت خارج شود؛ چون که تمام عیب‌ها از تعلقات حاصل شود، و چون تعلق به غیر عزّ قدس نباشد، سلامت مطلقه رخ دهد». (امام خمینی، ۱۳۸۵، ص ۳۰۷-۳۰۸)

از این رو باید زهد را مایه سلامت نفس و روشن شدن راه سعادت به واسطه کنار رفتن پرده‌های تعلق به غیر و چشیدن حلاوت ایمان، به حساب آورد.

۳. زهد و دنیا

شناخت صحیح از دنیا به عنوان یکی از مبانی معرفتی زهد می‌تواند نقش بسزایی را در تعریف «زهد حقیقی» ایفا کند؛ چراکه دنیا معبر آخرت بوده و انسان ناگزیر از اقامت در آن است و ترک آن در حال سکونت در آن ممکن نیست. از این رو برای تبیین رابطه زهد حقیقی با ترک دنیا و شناخت محدوده آن باید به دو محور اساسی توجه کرد:

۱/۳. جایگاه دنیا با توجه به اصالت عمل در آن

در جهان‌بینی امام خمینی که برگرفته از متون دینی است، «دنیا» مزرعه آخرت محسوب شده و هر عملی در آن، می‌تواند از پله‌های تقرب به محبوب حقیقی و وصول به او یا عامل دوری از او شود.^۱ از این رو ایشان سیر عملی در این دنیا را به عنوان ظاهر صراط و صراط اخروی را باطن آن به شمار آورده و

۱. ر.ک.: امام خمینی، صحیفه/امام، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۲۲۳.

معتقد است: سیر انسان در آخرت و رسیدن او به بهشت یا جهنم انعکاس عمل او در پیمودن صراط دنیاست و از آنجا که پیمودن مسیر حق در این دنیا راهی تاریک و باریک و برنده است که به اندک انحرافی از آن انسان دچار ضلالت می‌شود، باطن آن نیز که در آخرت ظهور می‌کند با همین صفات وصف شده است. به گواهی روایات، «صراط» در آخرت از میان جهنم عبور می‌کند؛^۱ بدین معنا که امکان لغزش و انحراف از صراط مستقیم به سوی حق در هر لحظه وجود دارد. به نظر ایشان دنیا و هر چه در آن است ظاهری است از جهنم که پس از خروج از حجاب طبیعت بر نفوس آشکار می‌شود. ایشان در این باره می‌نویسد:

«... دنیا و هر چه در آن است جهنم است که باطنش در آخر سیر ظاهر شود و ماورای دنیا تا آخر مراتب بهشت است که در آخر سیر پس از خروج از خُدر طبیعت ظاهر شود و ما و شما و همه، یا حرکت به سوی قعر جهنم می‌کنیم یا به سوی بهشت و ملاً اعلا ... ما همه در صراط هستیم و صراط از متن جهنم عبور می‌کند، باطنش در آن عالم ظاهر می‌شود. و در اینجا هر انسانی صراطی مخصوص به خود دارد و در حال سیر است؛ یا در صراط مستقیم که منتهی به بهشت می‌شود و بالاتر، و یا صراط منحرف از چپ یا منحرف به سوی راست که هر دو به جهنم منتهی می‌شوند ... و این حقایق در حشر به طور عیان مشهود می‌شود. صراط جهنم که در توصیف آن از حیث دقت و جِدّت و ظلمت نقل گردیده است، باطن صراط مستقیم در این جهان است ... و هر کس به اندازه سیرش در این صراط در آنجا نیز همین سیر منعکس گردد». (امام خمینی، ۱۳۷۸ الف، ج ۱۸، ص ۴۴۸-۴۴۹)

۲/۳. کیفیت تفسیر دنیا به عنوان حجاب وصول به حق

رغبت به دنیا مایه احتجاب از حق و مانع از وصول به اوست. امام خمینی درباره حجاب‌های وصول به حق می‌نویسد:

«... اهل معرفت، حجب نورانیه و ظلمانیه را به وجود اشیاء و عوالم و تعین آنها تفسیر فرموده‌اند ...». (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۸، ص ۶۴-۷۱) در هر صورت، وجود هر موجود یا عالم حجابی است، و تعین آن نیز حجابی است. و این حجب انسان را از جمال محبوب باز دارد و دلبستگی به هر چه که غیر حق است، خار طریق سلوک الی الله است. پس سالک الی الله ... این خار طریق را باید با ریاضت شرعی از بین بردارد. و با دلبستگی و علاقه‌مندی به غیر حق و تبعیت از شهوات بطن و فرج، عروج به کمالات روحانیه و وصول به لقاء جمال جمیل امکان ندارد، بلکه کلیه حجب به یک معنی به خود انسان رجوع کند ...». (امام خمینی، ۱۳۸۵، ص ۳۰۲)

۱. إِنَّ الصِّرَاطَ جِسْرٌ عَلَى مَتْنٍ جَهَنَّمَ يَمُرُّ عَلَيْهِ الْخَلَائِقُ. علم‌الیقین، ج ۲، ص ۹۶۷.

ایشان معتقد است: دنیا، هر چیزی است که انسان را از حق تعالی به خود مشغول کند. (همان، ص ۳۰۰) اما لزوماً آن را در عالم ملک نمی‌داند، با وجود اینکه به سبب تحقق بیشتر مظاهر آن در عالم ملک، نام «دنیا» را به آن نسبت می‌دهند. لذا اضافه می‌کند:

«آنچه مورد نکوهش و سرمایه و اساس شقاوت‌ها و بدبختی‌ها و هلاکت‌ها و رأس تمام خطاها و خطیئه‌ها است حبّ دنیا است که از حبّ نفس نشئت می‌گیرد. عالم ملک مورد نکوهش نیست بلکه مظهر حق و مقام ربوبیت او است و مهبط ملائکة الله و مسجد و تربیت‌گاه انبیا و اولیا- علیهم سلام الله- است و عبادتگاه صلحا و محلّ جلوه حق بر قلوب شیفتگان محبوب حقیقی، و حبّ به آن اگر ناشی از حبّ به خدا باشد و به عنوان جلوه او- جلّ و علا- باشد، مطلوب و موجب کمال است و اگر ناشی از حبّ به نفس باشد رأس همه خطیئه‌ها است، پس دنیای مذموم در خود تو است، علاقه‌ها و دلبستگی‌ها به غیر صاحب دل موجب سقوط است. همه مخالفت‌ها با خدا و ابتلا به معصیت‌ها و جنایت‌ها و خیانت‌ها از حبّ خود است، که حبّ دنیا و زخارف آن و حبّ مقام و جاه و مال و منال از آن نشأت می‌گیرد در عین حال که هیچ دلی به غیر صاحب دل به حسب فطرت بستگی نتواند داشت لکن این حجاب‌های ظلمانی و نورانی که ما را و همه را از صاحب دل غافل دارد و به گمان و اشتباه خود، غیر صاحب دل را دلدار می‌داند، ظلمات فوق ظلمات است». (همو، ۱۳۷۸ الف، ج ۱۶، ص ۲۱۴)

بنابراین، درباره جایگاه دنیا به عنوان مبنای معرفتی زهد، باید گفت: دنیا از این حیث که محل کاشت برای برداشت اخروی است، و عمل در آن مقوم امور آخرت است، اصیل بوده و نه تنها گریزی از گذر از آن نیست، بلکه زندگی دنیوی نیازمند توجه و مراقبت و تلاش است تا با جهت‌گیری به سمت خدا و با اهداف الهی سرمایه زندگی اخروی شود. در این راستا صرف تعلق به تعینات عالم ملک، در دیدگاه امام خمینی به عنوان حکیمی متألّه، نه تنها مایه نکوهش نیست، بلکه چنانچه ناشی از حب خدا باشد، مطلوب و موجب کمال است. اما در عین حال تعلق به تعینات ملک و حتی ملکوت، چنانچه از حب نفس که حب دنیا و مال و مقام هم از آن نشئت می‌گیرد، برخاسته باشد و انسان را به تعلق به غیر خدا رهنمون شود، مورد نکوهش و سرمایه و اساس همه گناهان و خطاهاست. از همین جهت است که زهد را اعراض جوانحی و جوارحی از دنیا دانسته‌اند، چراکه زهد حقیقی، در این چشم‌انداز، بریدن از تعلق به تعیناتی است که از حب و توجه به غیر حق، و بالخصوص «حب نفس» برخاسته باشد و «زخارف دنیا» از نازل‌ترین مصادیق آن به شمار می‌آید. از سوی دیگر با تعریف دنیا به آنچه انسان را از حق تعالی به خود مشغول می‌کند، این تصور باطل که زهد به معنای گوشه‌نشینی و عزلت از خلق و اعراض از آلات دنیا باشد، رد کرده و انسان را از جمودگرایی رها می‌کند و سلوک فردی و اجتماعی او به واسطه ابزارهای مادی راه، تسهیل می‌کند.

لذا به نظر امام خمینی دنیا و آنچه در آن است، به منزله شمشیر دو لبه‌ای است که اگر با هواپرستی و تبعیت از ردائیل و فریب‌گری نفس آن را به کار گیرد، او را از مطلوب حقیقی که همان خداست دور کرده، و چنانچه با توجه به وجود جامع خویش و قابلیت برای برخورداری از انس با خدای تعالی حرکت

کند، دنیا به سمت او آمده و وی را در تحقق اهداف والایش یاری می‌کند. امام باقر (ع) در این باره می‌فرماید: «... خدای عزّ و جلّ می‌فرماید: قسم به عز و جلال و عظمت و کبریا و علوّ و ارتفاع مکانتم که اختیار نکند بنده‌ای هوای خودش را بر هوای من، مگر آنکه به تفرقه اندازم کارش را و درهم نمایم دنیایش را و مشغول فرمایم به دنیا قلبش را، و حال آنکه ندهم به او از آن مگر آنچه مقدر فرمودم برای او. و به عزّت و جلال و عظمت و نور و بزرگی و رفعت مکانتم قسم که اختیار نکند بنده هوای مرا بر هوای خود، مگر آنکه ملائکه من حفظ کنند او را، و متکفل شوند آسمانها و زمین‌ها روزی او را، و من از برای او دنیاله تجارت هر تاجر می‌باشم (یعنی من برای او تجارت کنم و روزی او رسانم). و بیاید او را دنیا در صورتی که منقاد و ذلیل اوست (یعنی با آنکه قلبش از او منصرف است باز به او اقبال کند، پس خوار و ذلیل پیش او باشد)». (همو، ۱۳۷۸، ص ۱۷۱ و ۱۷۰) از این رو اگر «دنیاداری» با مبنای معرفتی «دنیاپرستی» و شناخت غیرصحيح از خدا و خویش باشد، نه تنها مذموم است بلکه منشأ گمراهی است و بیشتر از آنکه بتواند مایه سعادت آدمی باشد، موجب تشویش و اشتغال او به خود خواهد شد و او را از پیمودن مسیر کمال غافل خواهد ساخت. اما اگر دنیا با مبنای معرفتی الهی و به واسطه خداخواهی برای انسان حاصل شده باشد به منزله عمل صالح و آکنده از خوبی‌ها خواهد بود.

با این چشم انداز در نگاه به زهد نسبت به دنیا باید گفت: زهد اعراض و بی رغبتی نسبت به هر تعینی است که انسان را از حق تعالی به خود مشغول کند، و این اشتغال به گونه‌ای باشد که به واسطه حب غیر خدا، انسان را از حق منحرف کرده و به سمت خود بکشاند.

۴. زهد و انسان

از دیگر مبانی معرفتی زهد، «انسان‌شناسی» است چراکه «انسان» به عنوان محور تمام مسائل اخلاقی، فلسفی و عرفانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، از این رو «انسان‌شناسی» در نظر و عمل، نقش بسزایی را به عنوان مبنای معرفتی همه مسائل مربوط به او ایفا می‌کند. بر همین اساس شناخت ساحت‌های وجودی انسان، قابلیت‌ها و فعلیت‌های او و شناخت کمال نهایی متناسب با وجود جامع او، نقشی بنیادین در تعریف زهد دارد. با نگاه به مبنا بودن معرفت انسان، به تبیین زهد در چند محور اساسی می‌پردازیم:

الف. تبیین و تحلیل زهد با در نظر گرفتن هویت جامع ملکی و ملکوتی انسان؛

ب. تبیین زهد بر مبنای شناخت صحیح از فطرت؛

ج. تبیین زهد با توجه به بعد اجتماعی انسان علاوه بر بعد فردی او با دید آسیب‌شناسانه.

۱/۴. تبیین زهد با توجه به ساحت دوگانه وجود انسان

توجه به وجود دو حیثیت «ملکی» و «ملکوتی» در آدمی، یعنی وجود ظاهری که نماد باطن است و باطنی که ظهورات اخلاق و افعال و ملکات از آن نشأت می‌گیرد، اهمیت بسیاری دارد، زیرا شناخت

صحیح از انسان و ساحت دوگانه وجود او که یکی استعداد در جهت خداخواهی و کمال و دیگری قابلیت پرورش قوای حیوانی است، موجب می‌شود که وی در مسیر زندگی خود از خطا به دور مانده، در طلب آنچه با حقیقت وجود و قابلیت‌های وجودی او سازگاری دارد، موفق‌تر باشد. از این رو برای پیمودن این مسیر باید دستورالعملی داشته باشد که نه با بعد ملکی وجود او در تعارض باشد و نه او را از رسیدن به کمال مطلوب در ساحت ملکوتی خویش باز دارد. در این راستا باید زهد را به گونه‌ای تفسیر کرد که نه انسان را با انحراف به سمت رهبانیت به جنگ با هویت خاکی خود وا دارد و نه با تمایل به اهمال و اشتغال گرفتار حصار طبیعی خویش ساخته، از کمال روحانی شایسته‌اش محروم کند.

انسان موجودی دو ساحتی است که از یک سو در هنگام ولادت، حیوانیت را به صورت بالفعل دارد و از سوی دیگر قابلیت پرورش کمالات انسانی در او به صورت بالقوه است و با آنکه این قوه، ممیز او از سایر حیوانات است، اما تا هنگامی که به فعلیت نرسد ملاک انسانیت نخواهد بود. از آنجا که انسان «جسمانیة‌الحدوث»^۱ است، از بدو تولد با شهوات و قوای حیوانی خود رشد و نمو می‌کند و تا وقتی که در عالم ماده حضور دارد و تا رسیدن به تجرد به واسطه مرگ طبیعی از بدن و لوازم آن، با این بعد از وجود خویش همراه و ملازم است. از این رو از یک سو به میزان تبعیت از هوای نفس می‌تواند در حیوانیت خود تنزل کند و در شئون ثلاثه حس و خیال و عقل، نور فطرت و ایمان را در وجود خویش خاموش کرده، مقام خود را از حیوانات پایین‌تر کشیده و پوشیده از حق از این دنیا رحلت کند، و از سوی دیگر به خاطر وجود قوه و قابلیت‌های علوی می‌تواند منازل بسیاری را در عروج به قله کمال انسانی خویش طی کند که این تعالی به میزان تبعیت او از عقل و شرع، تحت تاثیر تربیت انبیاء و اولیای الهی امکان‌پذیر است. (همو، ۱۳۷۸ الف، ص ۱۶۸-۱۷۰) البته از آنجا که در نشئه ملکوتی اشتداد و قوت وجود افزون است، نزاع و غلبه هر یک از فضائل و رذائل بر یکدیگر، که امام خمینی با عنوان جنود رحمانی و شیطانی از آنها یاد می‌کند، شدیدتر و با اهمیت‌تر است، چراکه هر چه در نشئه ملکی ظهور می‌کند نیز از آن نشأت می‌گیرد و در نتیجه همه سعادت‌ها و شقاوت‌های بشری از باطن او برمی‌خیزد. امام خمینی در این باره می‌نویسد: «بدان که از برای نفس انسانی یک مملکت و مقام دیگر است که آن مملکت باطن و نشئه «ملکوت» اوست که جنود نفس در آنجا بیشتر و مهم‌تر از مملکت ظاهر است. و نزاع و جدال بین جنود رحمانی و شیطانی در آنجا عظیم‌تر و مغالبه در آن نشئه بیشتر و با اهمیت‌تر است. بلکه هر چه در مملکت ظاهر است از آنجا تنزل کرده و ظهور در «ملک» نموده، و اگر هر یک از جنود رحمانی و شیطانی در آن مملکت غالب آیند، در این مملکت نیز غالب شوند. و جهاد نفس در این مقام پیش مشایخ عظام از اهل سلوک و اخلاق خیلی اهمیت دارد، بلکه می‌توان سرچشمه تمام سعادت و شقاوت و درجات و درکات را آن مقام دانست». (همان، ص ۱۲ و ۱۳)

۱. زنوزی، ملّا عبدالله، بی تا، /نوار جلیه، ص ۳۶۰.

به خاطر وجود این دو عرصه در انسان است که وهم و غضب و شهوت در او به یاری عقل از جنود رحمان و معبر در ورود او به بهشت خواهد بود و همین قوا وقتی تحت سلطه مطلق وهم، درآمده، سرکش شوند و از جنود شیطانند که تشویش و اضطراب درون را برانگیخته هر کدام انسان را به سویی می‌کشد و او را از توجه به مقصود اصلی و معبود حقیقی منحرف می‌سازد. (همان، ص ۱۶ و ۱۷) از این رو انبیای الهی هرگز انسان را که به تعبیر امام خمینی «ذات جامع یا قابل جمع» است به کشتن مطلق وهم و غضب و شهوت امر نکرده‌اند، بلکه همواره بشریت را به مهار کردن قوای خویش به واسطه عقلانیت و تبعیت از قوانین الهی دعوت نموده‌اند.

بدین معنا که از یک سو با در نظر گرفتن هویت جسمانی بشر و عدم امکان ابطال این بعد از وجود در عین حیات مادی، او را از تزهد و رهبانیت و سرکوب قوای ملکی خود نهی نموده‌اند، و در عین حال برای رهایی او از اسارت و سرکشی وهم و غضب و شهوت در عالم ناسوت و رسیدن به کمال ملکوتی خود، او را به کنترل و پرورش این قوا توسط عقل و شرع دعوت نموده‌اند. امام خمینی درباره این معنای اعتدالی درحوزه شناخت انسان می‌نویسد:

«... شهوت برای بشر ذاتی و لا بد منه است و لذا بشر باید شهوت خود را اعمال کند، ولی شهوت در وجود انسان به طور اطلاق است ... دعوت انبیا به تزویج و نکاح، در حقیقت شهوت را قانونی کردن و تحدید شهوت مطلقه است ... بلی، به کلی جلوی شهوت را گرفتن غلط است و ممکن نیست ... حرص به مال و مال به دست آوردن، به طور اطلاق در ذات انسان است و در آن نوشته نشده که حرص انسانی برای طلب مال از چه راهی باشد ... این اطلاق را شرع تحدید نموده و در حقیقت مال به دست آوردن علی الاطلاق را قانونی کرده است ... آنها در هیچ مورد دعوت به دنیا و شهوت و خوابیدن ندارند، منتها چون در نظام اتم و حکمت، باید اصل الشهوه و اصل الرغبه باشد و گرنه بقای نوع بشر ممکن نمی‌گردد، لذا شأن انبیا هم تحدید و قانونی کردن اینهاست. حتی اینکه از تزهد از دنیا و رهبانیت منع می‌نمایند در عین حال که جلوگیری از رهبانیت و تزهد است، خودش نوعی سوق دادن به زهد و جلوگیری از دنیا و توجه دادن به عالم نور است؛ زیرا قوه شهوت و حرص به دنیا که در کمون ذات انسانی است، اگر به طور کلی جلوی او را بگیرند و خفه‌اش کنند، وقتی که حوصله‌اش تنگ شد و زور آورد، منفجر می‌شود و آن چنان منفجر می‌شود که عالم را خراب می‌کند؛ همان طور که انسان اگر یک قوه ناریه را در یک چیز مسدود من جمیع الجهات نگه دارد، اگر بتواند از یک منفذی بیرون رود، آتش‌فشانی نموده و آنچه که روی آن را گرفته است با ترکیدن از بین می‌برد. بنابراین، چند روزی تزهد از دنیا باعث می‌شود که انسان برای همیشه اهل دنیا شود و زهد آخرت داشته باشد». (همو، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۳۶-۳۳۸)

از این رو درباره زهد حقیقی با توجه به دو بعد جسمانی و روحانی وجود جامع انسان و ارتباط آن دو با یکدیگر، می‌توان گفت: زهد مطلوب، با تحت کنترل درآوردن و پرورش قوای انسانی به وسیله عقلانیت و تعالیم انبیاء در شریعت به ظهور می‌رسد و انسان را به کمال لایق جامع خویش نائل می‌کند، بدون اینکه او را با رهبانیت و سرکوب قوا، از طبیعت خویش محروم کند.

۲/۴. تبیین زهد بر مبنای شناخت صحیح از فطرت

۱/۲/۴. شناخت ماهیت فطرت

یکی از مبانی معرفتی امام خمینی در تبیین معنای زهد، مسئله فطرت است. فطرت از نگاه او حالت و هیئتی است که خداوند آفرینش انسان را بر آن قرار داده و در اصل خمیره خلقت او مخمر شده. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۰) وی تعریف فطرت را به دو قسم «اصلیه استقلالیه» و «فرعیه» تقسیم می‌کند و در اولی به نحو ایجابی آن را همان عشق به کمال مطلق و در دومی آن را به صورت سلبی تنفر از نقص تعریف می‌کند و معتقد است که خداوند در آفرینش تکوینی بشر او را مغمور به این دو فطرت فرموده که با یکی از ماسوی منقطع و با دیگری به جمال جمیل حق واصل گردد و تمام فطریاتی که در انسان است به این دو باز گشته و از شعب آنهاست.

درباره تعریف ایجابی فطرت، عشق به کمال مطلق را عامل تلاش، و حرکت و سکون‌های بشر در مسیر تحصیل کمال شمرده و می‌نویسد:

«هر کس به فطرت خود ... می‌یابد که قلبش به هر چه متوجه است اگر مرتبه بالاتری از آن را بیابد فوراً قلب از اولی منصرف شود و به دیگری که کامل‌تر است متوجه گردد ... ما عاشق کمال مطلق هستیم ... آیا در جمیع سلسله موجودات، در عالم تصور و خیال، و در تجویزات عقلیه و اعتباریه، موجودی که کمال مطلق و جمال مطلق داشته باشد جز ذات مقدس مبدأ عالم - جلت عظمت - سراغ دارید ...؟! (همان، ص ۱۸۱) به این جهت، «فطرت توحیدی»، مرتبه کمال فطرت است چراکه قلب از هرکمالی منصرف بشود کامل‌تر از آن را طلب می‌کند تا به مرتبه اطلاق در کمال نظر کرده و عطش او برطرف شود. وی ضمن اشاره به احادیثی که فطرت را به «فطرت توحید» تفسیر می‌کنند، آنها را از قبیل بیان مصداق یا تفسیر به اشرف اجزاء شیء به حساب می‌آورد و در جای دیگر این معنا را کامل‌تر کرده و درباره فطرت توحیدی می‌نویسد:

«این فطرت همان فطرت توحید خدا در مقامات سه‌گانه ذات، صفات و افعال بلکه فطرت رها کردن همه تعینات و ارجاع همه چیز به او و اسقاط همه اضافات حتی اضافات اسمایی است و فانی کردن همه چیز نزد او، و هر که به این مقام نرسد از فطرت خدا خارج شده و در امانت خدا خیانت کرده، و نسبت به مقام انسانیت و ربوبیت جاهل و به نفس خویش و حضرت حق ستم کرده». (همو، ۱۳۷۸ الف، ج ۱، ص ۹۹)

توضیح آنکه در تعریف «فطرت توحیدی» اعتقاد به یگانگی خدا در مقام ذات و صفات و افعال، و ارجاع همه چیز به او و فانی کردن همه امور نزد او به حیثیت «اصلیه استقلالیه» فطرت، و رها کردن همه تعینات و نفی همه نسبت‌ها در موجودات به غیر حق به «فطرت فرعیه» باز می‌شود.

از این رو اجمالاً باید گفت فطرت از نظر امام خمینی حالت و هیئتی است که در انسان به جعل خداوندی نهاده شده، از این رو از یک سو عشق به نیل به کمال و از سوی دیگر تنفر از نقص دارد و

لهذا با مشاهده هر درجه از کمال، از مادون آن منصرف می‌شود و این درجات به نحو تشکیک او را به سمت کمال مطلق و بدون نقص می‌کشاند. این هیئت نفسانی در شریف‌ترین مراتب خود، در باور توحید ذات و صفات و افعال خداوند و انقطاع از غیر او ظاهر می‌گردد.

۲/۲/۴. تبیین زهد بر مبنای فطرت

ساختار فطرت بشری به گونه‌ای است که او را از نقص به سمت کمال منصرف می‌کند. امام خمینی پس از بیان این تعریف از فطرت درباره زهد می‌نویسد:

«... زهد که عبارت از تنفر از نقص است و اعراض از غیر حق به فطرت مخموره مفسوره راجع است، و از احکام فرعی فطره الله است.» (همو، ۱۳۸۵، ص ۳۰۳) لذا می‌توان گفت زهد حقیقی به فعلیت رسیدن و عملی کردن حالت درونی است که فطرت بر آن هیئت خلق شده است. به این معنا که وجود فطرت از لوازم به فعلیت رسیدن ملکه زهد است گرچه به دلایلی به فعلیت نرسد.

از سوی دیگر چنانکه پیش‌تر آمد وی «زهد» را عملی با دو حیثیت جوانحی و جوارحی می‌شمارد که بعد درونی آن یعنی بی‌رغبتی و بی‌میلی نسبت به دنیا و زخارف آن، مایه تقارن آن با عمل بیرونی به ترک و اعراض است. اما با این تعریف از فطرت، علاوه بر آنکه «فطرت» به منزله قوه زهدورزی به حساب می‌آید، متعلق زهد نیز از دنیا و زخارف آن به «همه ماسوی الله» عمومیت می‌یابد. بدین معنا زهد فعلیت «فطرت فرعی» است که لزوماً فعلیت «فطرت اصلیه استقلالیه» را در پی دارد. از این رو، «زهد عملی است که - چه جوانحی باشد و چه جوارحی - از حالت و هیئتی تکوینی بنام «فطرت» برخاسته است که در مرتبه نهایی خود به کمال انقطاع از غیر حق به سوی او منتهی می‌شود. بدین معنا که فطرت، تنفر از نقص و عشق به کمال مطلق حکایت می‌کند و زهد ترک «ناقص» یعنی «ماسوی الله» است به سوی کامل یعنی حق».

به علاوه وی رغبت، در برابر زهد را به واسطه احتجاب فطرت می‌داند، چرا که فطرت پس از احتجاب به غیر حق، محبوب خود را اشتباهاً در غیر حق گمان می‌کند و بدان دل می‌بندد و بدین‌سان از لقاء الهی محروم می‌شود. وی می‌افزاید:

«... پس زهد حقیقی، از بزرگ‌ترین جنود عقل و رحمان است که انسان به واسطه آن پرواز به عالم قدس و طهارت کند، و رخت از عالم به کلی بریندد و کمال انقطاع الی الله برای او حاصل شود. چنانچه رغبت به دنیا و زخارف آن و توجه و محبت به زینت‌های آن بزرگ‌ترین جند ابلیس و جهل است، و از دقیق‌ترین دام‌های نفس است که به واسطه آن انسان به دام بلا مبتلا و از راه هدایت و رشد گمراه و از وصول به نتیجه انسانیت و برخورداری از ثمره شجره ولایت، محروم و محجوب شود.» (همان، ص ۳۰۳)

بدیهی است برای شنیدن ندای فطرت باید پرده‌ها و حجاب‌ها را از آن زدود و دست در دست طفل نفس، او را تا کمال مرتبه انسانی خویش یعنی بریدن از غیر خدا، به سمت کمال مطلق بالا برد. رسیدن

به این مرحله نیازمند تمرین و ریاضت‌های شرعی است که خود از مظاهر اولیه زهدورزی به حساب می‌آید. امام خمینی در نامه عرفانی خود به میرزا جواد همدانی می‌نویسد:

«نزد اهل دل ... آشکار است که نیل به چنین جایگاه والا و مرتبه بلندی ممکن نیست مگر با ریاضت‌های روحی و عقلی و با اندیشه‌های مقدس قلبی پس از آنکه جان آدمی از پلیدی‌های عالم طبیعت پاک و پاکیزه شود ... و نیل به این مقصود حاصل نشود جز آنکه آدمی همت در کسب معارف الهی بگمارد و نظر در آیات و اسماء ربوبی منحصر کند به دنبال آنکه انسان شرعی شد بعد از آنکه انسان بشری بلکه طبیعی بود». (همو، ۱۳۷۸ الف، ج ۱، ص ۹)

از این رو با توجه به «فطرت» به عنوان یکی از مبانی معرفتی «زهد» باید گفت: زهد یعنی ترک نقص و عام‌ترین مصداق نقص، ماسوی الله است، و به عبارت دیگر زهد تنفر از آنچه به موجب فطرت و به جعل خداوندی در وجود او نهاده شده است. بدین ترتیب «انقطاع از غیر حق» معنای مشترکی است که در همه مظاهر آن به نحو تشکیک صادق است و در کامل‌ترین مرتبه به فنا در حق و اسقاط همه اضافات و نسب به غیر حق منتهی می‌شود تا جایی که سالک پس از محو در جمال الهی، و در عین ادراک فقر وجود خویش، به میان خلق بازآمده، و با وجود رحمانی خویش به هدایت ایشان می‌پردازد.

۳/۲/۴. مراتب زهد

هدف بالذات و بالاستقلال دعوت‌های الهی، رساندن انسان به عنوان موجودی طبیعی و حیوانی، به وجودی الهی، ربانی و روحانی است و همه اعمال قلبی و جسمانی برای رسیدن به این غایت مقدس است. اما این مقصد ذاتی استقلالی، متوقف بر دو امر است: یکی «اقبال» به سوی خدای تعالی و دیگری «اعراض» و «ادبار» از غیر او. لذا هدف در تمام دعوت‌های الهی نیز متوجه این اقبال و ادبار است، از این رو خداوند در دعوت به اعمال ظاهری و باطنی، انسان را به رو آوردن به خود و یا دوری کردن از غیر او، امر می‌کند.

به این ترتیب در بیان منزلت زهد حقیقی و اعراض از دنیا و ماسوی الله، باید توجه داشت که زهد بنفسه از کمالات انسانی و مقامات روحانیه که مورد توجه استقلالی باشد نیست، بلکه اعراض از غیر حق در این معنا، مقدمه‌ای است برای وصول به جمال جمیل حق و استغراق در بحر معرفت و توحید که منتهای سلوک است. پس شیرینی ایمان نتیجه زهد در دنیاست و زهد حقیقی، آن است که قلب از شک و شرک خالی شود و غیر خدا در آن نباشد.

در نتیجه ملکه «زهد» به عنوان صفتی نفسانی، غایت و محرک نفوس انسانی در مراتب مختلفه وجودی به سوی کمال به شمار می‌آید. از این رو زهد نزد عوام، ترک دنیاست به منظور رسیدن به لذات اخروی یا رهایی از رنج‌های آن، و این معنا باعث فرار از حصار دنیا و گرایش به سوی آخرت می‌شود. ولی زهد در خواص، اعراض از مشتهیات طبیعی، و توجه به حقیقت عقلانی و روحانی وجود خویش است و در مرتبه اخص خواص، زهد به مشاهده جمال جمیل حق و غفلت از غیر او نائل می‌آید. امام خمینی در بیان مراتب زهد چنین می‌نویسد:

«درجه اول زهد عامه است و آن عبارت است از اعراض از دنیا برای رسیدن به نعیم آخرت و این درجه، در حقیقت کسبی است که از روی ایمان به بعض منازل آخرت پیدا شده است، و صاحب این مقام در اسارت شهوت است، لکن به حکم عقل شهوات زایل‌ه حقیره را ترک می‌کند برای رسیدن به لذات باقیه شریفه. پس این ترک شهوت برای شهوت است ... اعراض از دنیا برای خوف از عقاب عالم آخرت را نیز با مسامحه می‌توان از این درجه به حساب آورد ... درجه دوم زهد خاصه است و آن عبارت است از اعراض از مشتهیات حیوانی و لذایذ شهوانی برای رسیدن به مقامات عقلانی و مدارج انسانی و این درجه، از علم و ایمان به بعض مراتب عالیّه از عالم آخرت پیدا شود که به واسطه آن علم و ایمان، مشتهیات حیوانی و لذات جسمانی در نظر، محقر و کوچک شود، و این مبدأ اعراض و منشأ انصراف نفس از آنها شود ... ولی این درجه نیز نزد اصحاب معرفت و ایقان و ارباب حقیقت و عرفان معلّل است و چون این اعراض برای لذت است - گرچه لذت روحانی -، قدم نفسانی در کار است و آن زهد حقیقی نیست، بلکه ترک شهوت و لذت است برای شهوت و لذت. درجه سوم زهد اخصّ خواص است و آن عبارت است از اعراض لذات روحانی و ترک مشتهیات عقلانی برای رسیدن به مشاهده جمال جمیل الهی و وصول به حقایق معارف ربّانی و این اول مقامات اولیاء و محبتین است و از مراتب عالیّه زهد است، ... پس زهد حقیقی عبارت است از ترک غیر خدا برای خدا و پس از این مقام، اول مراتب فنا برای سالک دست دهد که آن عبارت است از فناء لذات و عدم التفات به آن. و پس از این، مقامات دیگر اولیاء است ...» (۱، ص ۲۹۵-۲۹۷)

۳/۴. تبیین زهد با توجه به بعد اجتماعی انسان

توجه به بعد اجتماعی وجود انسان در کنار بعد فردی او، «زهد» را از «رهبانیت» جدا می‌کند. از طرف دیگر «انسان‌شناسی» صحیح باعث می‌شود تا علاوه بر در نظر گرفتن نیاز او به اجتماع، به مسئولیت او نسبت به آن نیز توجه شود. این مسئله حتی در حوزه عرفان نیز مطرح است و اهل عرفان معتقدند سلوکی کامل است که در آن پس از سیر در حق، سالک به میان خلق بازگشته، با شفقت و رحمت به هدایت ایشان پردازد. از این رو توجه به خلق و تلقین محبت ایشان به قلب از زیباترین آثار زهد حقیقی، یعنی کمال انقطاع از خلق به سوی حق در عین حضور در میان آنها و خدمت‌رسانی به ایشان است. چنان‌که رسول گرامی اسلام (ص) با شفقت وصف‌ناپذیری همواره در حال هدایت و خدمت به خلق بود و مسلمانان را نیز بدان توصیه می‌فرمود.

القای محبت همه خلق به خصوص انسان‌ها به دل را باید به پیروی از رسول اکرم و پروردگار او، از مراتب کمال به حساب آورد، چرا که از سویی همه موجودات در ظل رحمت رحمانیه خداوندند و وجود و همه برکات آن در سایه عنایات او به ایشان عطا شده و از سوی دیگر، بندگان در جست‌وجوی کمال مطلق، در پی تحصیل صفات کمالیه او تا مقام قرب‌اند و تحقق این رحمت رحمانیه در قلوب انسان نسبت به خلق، از جمله صفات کمالی است. به علاوه در پیروی از مسلک رسول گرامی حق (ص) که به کمال انسانیت عروج کرده و همه حجاب‌ها از برابر او برداشته شده و تمامی حقایق را به چشم بصیرت

مشاهده می‌فرمود، باید توجه داشت که وی پس از فتح قله‌های کمال، مشتاقانه و با کمال علاقمندی به خلق، در پی هدایت ایشان بود تا ایشان نیز لذت قرب را بچشند، تا جایی که قرآن کریم خطاب به او فرمود: «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنَّ لَمْ يَأْمُرُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أُسْفًا» (کهف، آیه ۶) از این رو امام خمینی «عزلت» از خلق پس از هدایت را «کمالی ناقص» قلمداد کرده و در این باره می‌نویسد:

«آنان که به این مقام یا شبیه به آن رسیده‌اند اعتزال از خلق و انزوا اختیار نمی‌کنند، بلکه مأمور به آشنا نمودن و آشتی دادن گمراهان، با این جلوه‌ها هستند، اگر چه کم توفیق یافته‌اند و آنان که با رسیدن به بعض مقامات و نوشیدن جرعه‌ای از خود بی‌خود شدند و در صقع باقی مانده‌اند گرچه به کمالاتی بزرگ راه یافته‌اند لکن به کمال مطلوب نرسیده‌اند ...» (امام خمینی، ۱۳۷۸ الف، ج ۱۶، ص ۲۱۰)

از این رو «صعق» و از خود بی‌خود شدن در جذبه جمال محبوب، میانه راه و از منازل اوسط سلوک است و برای رسیدن به مراتب اعلای آن، باید راه را از میان خلق پیمود و سالک باید به حکم زهد عارفانه خود - که همان اعراض از نقص و دوری از غیر کمال است - از آن نیز بگذرد. گرچه بدون قدم انقطاع از غیر حق نیز، نمی‌توان به میان خلق رفت. چنان که موسای کلیم (ع) که در اثر مشاهده جلوه حق به حال صعق افتاد و از خود بی‌خود شد و به مقام فنا رسید (وَ خَرَّ مُوسَىٰ ضِعْقًا؛ اعراف: ۱۴۳)، پس از آنکه افاقه یافت تا مأمور هدایت مردم شود و درباره انبیای دیگر نیز همین طور بوده است.

۵. رابطه خودسازی فردی و اجتماعی

امام خمینی به مسئله خودسازی و تهذیب نفس که با استفاده از تعبیر رسول اکرم (ص) از آن به «جهاد اکبر» یاد می‌کند، با دیدی جامع و سیستمی نگاه می‌کند، که از سویی آن را باطنی و فردی دانسته و از سوی دیگر این سازندگی درونی را منشأ و مقدمه همه سازندگی‌های بیرونی به شمار می‌آورد. علاوه بر اینکه وی قائل به لزوم سازندگی‌های اجتماعی در کنار سازندگی درونی و جمع این دو مقوله است. چنانچه در وصف امیرالمومنین، علی (ع) بر جامعیت شخصیت آن حضرت در جمع بین زهد و عبادات با جنگجویی قدرتمندانه در جهت حفظ و سازندگی جامعه تاکید می‌کند و معتقد است: این هر دو باید با هم باشد. از این رو ایشان حتی اثر عبادات مقرر شده توسط خداوند برای بندگان را علاوه بر قرب حق، تا برداشت‌های عملی و سیاسی گسترده می‌داند. (همان، ج ۱۹، ص ۵۰)

در دید جامع امام (ره) هدف از بعثت انبیاء، خارج کردن انسان‌ها از ظلمت خودخواهی و گرفتاری در اسارت نفس و دنیا و هواهای آن به سوی نورانیت خداخواهی است؛ غایت انبیاء نجات انسان‌ها از تاریکی‌های درون و حتی از ظلمت‌هایی است که در جامعه دچار آن می‌شوند. (همان، ج ۱۱، ص ۳۸۱)

ایشان گرایش به نفس و خودخواهی را منشأ همه فسادها می‌داند و معتقد است با تربیت الهی نفوس، همه نزاع‌ها و فسادها پایان می‌پذیرد. (همان، ص ۳۸۲) از دیدگاه او ایمان حقیقی آن است که مطالبی را که انسان به واسطه عقل و برهان پذیرفته، با قلب خود ادراک کند و آنها را بچشد. به این صورت که عالم را محضر خدا ببیند و در مقابل عظمت او ترک معصیت کند و به این ترتیب وجود او تبدیل به

وجودی نورانی و الهی گردد. در این صورت قلب و گوش و زبان او نورانی و الهی می‌شود و همه کارهای او برای رضای خدا و در حال توجه به اوست. از این رو اگر هر کس از خود شروع کند اندک اندک این خودسازی مقدمه ساختن دیگران و ساختن اجتماع می‌گردد. (همان، ص ۳۸۰)

امام خمینی جوانان را به شرکت در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی توصیه می‌فرمود و هرگز پیمودن راه حق و سیر و سلوک معنوی را به انزوای از اجتماع مشروط نمی‌کرد. وی منافاتی بین یاد خدا و حضور فعال در اجتماع نمی‌دید؛ لکن این قبیل فعالیت‌ها را به شرطی ارزشمند به حساب می‌آورد که همراه با یاد خدا و استعانت از او در جهت خدمت به دین و بندگان خدا باشد. به علاوه وی در این راستا جوانان و مردم را از فریب شیطان‌های داخلی و خارجی بر حذر می‌داشت و می‌گفت:

«... خدعه‌های نفس اماره و شیطان داخلی و خارجی زیاد است و چه بسا انسان را با اسم خدا و اسم خدمت به خلق خدا از خدا باز می‌دارد و به سوی خود و آمال خود سوق می‌دهد.» (همان، ج ۱۶، ص ۲۲۱)

اما باید توجه داشت که با وجود این، از نظر ایشان، مقصد اصلی انبیاء، حتی در مبارزات اجتماعی خود «حکومت» نبوده، بلکه هدف از مبارزه با طاغوت‌ها این بوده که در سایه آرامشی که در جامعه پیدا می‌شود، زمینه برای سیر الی الله و معرفت حق، که هدف اساسی انبیاء بوده است، ایجاد گردد. (همان، ج ۱۹، ص ۵۹ و ص ۴۳۸) و این توجه به خدا و ایمان به او منشأ کسب فضایل و شکستن بت نفس شود و در نتیجه فساد و فجور از میان برود.

۶. نتیجه‌گیری

به لحاظ معناشناختی روشن شد که «زهد» عبارت است از حالتی با دو حیثیت جوانجی و جوارحی که بعد درونی آن منشأ و مایه تقویت بعد برونی آن می‌شود. بدین معنا که بی‌میلی و بی‌رغبتی درونی نسبت به دنیا و زخارف آن، موجب می‌شود که عمل او همواره با ترک و اعراض از دنیا مقارن شود.

زهد نسبت به دنیا: به نظر امام خمینی دنیا از این نظر که جایگاه عمل و کاشت برای برداشت اخروی است از اصالت و اهمیت بسزایی برخوردار بوده و ظاهر صراط باطنی اخروی به حساب می‌آید. اما تعینات دنیوی چنانچه انسان را از حق به خود مشغول سازد حجاب و مانع سلوک بشر در مسیر کمال است. وی با تعریف دنیا به «آنچه که انسان را از حق تعالی به خود مشغول کند» حبی را نسبت به دنیا مذموم می‌داند که از حب غیر خدا و به خصوص نفس برخاسته باشد و آن را سرمنشأ همه گناهان می‌شمارد و الا اگر حبّ به آن، ناشی از حبّ به خدا باشد و به عنوان جلوه او- جلّ و علا- باشد، مطلوب و موجب کمال است. با این چشم‌انداز در تعریف «زهد» نسبت به دنیا باید گفت: «زهد اعراض و بی‌رغبتی نسبت به هر تعینی است که انسان را از حق تعالی به خود مشغول کند، و این اشتغال به گونه‌ای باشد که به واسطه حب غیر خدا انسان را از حق منحرف کرده و به سمت خود بکشاند».

با توجه به دوساحتی بودن وجود انسان، بشر از بدو ولادت با هویت ملکی خویش ملازم است و از سوی دیگر با در نظر گرفتن هویت روحانی خویش، برای وصول به کمال مطلق در تلاش و کوشش

است. با نگاه جامع به این دو بعد در انسان، زهد مطلوب، با تحت کنترل درآوردن و پرورش قوای انسانی به وسیله عقلانیت و تعالیم انبیاء در شریعت به ظهور می‌رسد و انسان را به کمال لایق روحانی خویش نائل می‌کند، بدون اینکه او را با رهبانیت و سرکوب قوا، از طبیعت خویش محروم کند.

زهد برخاسته از فطرت: فطرت از نظر امام خمینی حالت و هیئتی است که در انسان نهاده شده از این رو از یک سو عشق به نیل به کمال و از سوی دیگر تنفر از نقص دارد و در شریف‌ترین مراتب خود، در باور توحید ذات و صفات و افعال خداوند و انقطاع از غیر او ظاهر می‌گردد. از این رو زهد فطری عملی است که از «فطرت» برخاسته و در مرتبه نهایی خود به کمال انقطاع از غیر حق به سوی او منتهی می‌شود. بدین معنا که فطرت از تنفر از نقص و عشق به کمال مطلق حکایت می‌کند و زهد ترک «ناقص» یعنی «ماسوی الله» است به سوی حق. ریاضت‌های عقلی و روحی و تقید به شریعت از مقدمات و مظاهر آن به حساب آمده و زدودن غبار از فطرت باعث می‌شود که انسان فقر ذاتی خود و در نتیجه نیاز و محبت به غنی مطلق را دریافته و بتواند به واسطه حب الهی به مخلوقات او عشق بورزد. بنابراین زهد در معنای کامل‌تر خود انقطاع از غیر حق در عین اتصال به اوست.

مراتب زهد: الف. زهد نزد عوام، ترک دنیا به منظور رسیدن به لذات اخروی یا رهایی از رنج‌های آن است و باعث فرار از حصار دنیا و گرایش به سوی آخرت می‌شود؛ ب. زهد نزد خواص، در اعراض از مشتهیات طبیعی، به حقیقت عقلانی و روحانی وجود خویش تفسیر می‌شود؛ ج. زاهد در مرتبه اخص خواص، به مشاهده جمال جمیل حق و غفلت از غیر او نائل می‌آید.

زهد در اجتماع: توجه به بعد اجتماعی وجود انسان در کنار بعد فردی او، «زهد» را از «رهبانیت» جدا می‌کند. از طرف دیگر «انسان‌شناسی» صحیح باعث می‌شود تا علاوه بر در نظر گرفتن نیاز او به اجتماع، به مسئولیت او نسبت به آن نیز توجه شود و خودسازی فردی به عنوان مقدمه ساختن اجتماع به حساب آید. این مسئله حتی در حوزه عرفان نیز مطرح است و اهل عرفان معتقدند سلوکی متکامل است که در آن پس از سیر در حق، سالک به میان خلق بازگشته، با شفقت و رحمت به هدایت ایشان بپردازد.

فهرست منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴، لسان العرب، بیروت، دار صادر، چاپ سوم، ج ۶.
۲. اردبیلی، عبدالغنی، ۱۳۸۱، تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۲۷۰، صحاح اللغة، به تصحیح شیخ جعفر، تبریز، چاپ سنگی، ج ۲.
۴. الحر العاملی، محمد بن الحسن، بی تا، وسائل الشیعه، بیروت، احیاء التراث العربی، ج ۱۱.
۵. خمینی، روح الله، ۱۳۷۸، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، چاپ دوم.
۶. خمینی، روح الله، ۱۳۷۸، الف، صحیفه امام: مجموعه سخنرانی‌ها، پیام‌ها، مصاحبه‌ها ...، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.

۷. خمینی، روح‌الله، ۱۳۸۵، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ نهم.
۸. زنوزی، ملاعبدالله، بی‌تا، انوار جلیه، بی‌جا، نسخه خطی.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۸، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم، نشر مکتبه المصطفوی، ج ۶.
۱۰. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۳۹۸، القاموس اللغه، تصحیح محمد محمود، بیروت، دارالفکر، ج ۱.
۱۱. فیض کاشانی، محمد بن شاه (مولا محسن)، ۱۳۵۸، علم الیقین فی اصول الدین، به اهتمام محسن بیدارفر، قم، بی‌نا، چاپ اول.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب، بی‌تا، اصول کافی، با ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، تهران، علمیه اسلامی.
۱۳. مجلسی، محمد تقی، ۱۴۰۴، بحار/انوار، بیروت، موسسه الوفاء.