

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> 10.22034/marefatfalsafi.2025.2021613 20.1001.1.17354545.1403.22.1.6.4

A critique of a critique; a reexamination of Ayatollah Misbah Yazdi's theory of "Divine Proximity"

✉ **Roohollah Shahriari**  / A PhD. holder of Islamic Studies, Maarif University roohollah127@gmail.com
Mojtaba Mesbah / An associate professor, Dept. of Islamic philosophy, Imam Khomeini Institute of Education and Research m-mesbah@iki.ac.ir
Jamal Soroush / An assistant professor, Dept. of philosophy and Islamic theology, Malayer University. jsoroush@yahoo.com
Received: 2024/05/28 - **Accepted:** 2024/12/09

Abstract

This article focuses on reexamining Ayatollah Misbah Yazdi's view of "Divine Proximity" using a descriptive-analytical method, with an approach aimed at evaluating new critiques of this theory.

Some of the recent critiques raised against this view include: the unjustified removal of concepts of essence from ethical statements and their restriction to secondary philosophical intelligibles, failure to distinguish between *Ilzam* (obligation) and *Luzum* (necessity), and consequently, the problem of the theory's inadequacy in addressing the obligation towards the ultimate goal, which concerns the logical aspect of the theory.

In the epistemological dimension, one of the main critiques is the consideration of certain ethical propositions as analytical, while in the ontological dimension, failure to recognize the self-love as the origin of moral tendencies and the inadequacy of defining divine proximity as the ultimate perfection, due to the inability to measure the true perfection of humanity in the light of it, are among the most significant critiques.

A reexamination of Ayatollah Misbah Yazdi's view shows that, contrary to the critic's perception, the so-called inadequate and incomplete aspects are actually strengths of the theory under discussion. However, in some cases, due to ambiguity, certain apparent contradictions and uncertainties are felt, which this article goes to elaborate on.

Keywords: divine proximity, proximity-ism, self-love, moral value, critique of proximity-ism.

نوع مقاله: پژوهشی

نقدی بر یک نقد؛ بازخوانی نظریه «قرب الهی» آیت الله مصباح یزدی

roohollah127@gmail.com

m-mesbah@iki.ac.ir

jsorush@yahoo.com

روح الله شهریاری  / دکترای مدرسی معارف اسلامی دانشگاه معارف

مجتبی مصباح / دانشیار گروه فلسفه اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

جمال سروش / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ملایر

دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۹

چکیده

مقاله حاضر بازخوانی دیدگاه «قرب گرایی» آیت الله مصباح یزدی را با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد ارزیابی نقدهای جدید این نظریه و جهت همت قرار داده است. ازجمله نقدهایی که اخیراً بر این دیدگاه وارد شده عبارت است از: خروج بی جهت مفاهیم ماهوی از جملات اخلاقی و انحصار آنها به معقولات ثانیة فلسفی، عدم تفکیک میان الزام و لزوم و در نتیجه بروز مشکل نارسایی نظریه در الزام به غایت، که مرتبط با بعد منطقی نظریه است. در بعد معرفت شناسی، تحلیلی دانستن برخی گزاره های اخلاقی و در بعد هستی شناسی، عدم منشئیت حب ذات در گرایش های اخلاقی و نارسایی تعیین قرب الهی به مثابه مصداق کمال نهایی به سبب عدم امکان سنجش کمال حقیقی انسان در پرتو آن، ازجمله مهم ترین نقدهاست. بازخوانی دیدگاه آیت الله مصباح یزدی نشان می دهد برخلاف تصور ناقد، موارد به ظاهر نارسا و ناقص، ازجمله نقاط قوت نظریه محل بحث است، جز اینکه در برخی موارد به خاطر اجمال، برخی ابهامات و تناقضات ظاهری احساس می شود که در مقاله حاضر این موارد شرح و بسط یافته است.

کلیدواژه ها: قرب الهی، قرب گرایی، حب ذات، ارزش اخلاقی، نقد قرب گرایی.

یکی از مهم‌ترین بحث‌های فلسفه اخلاق، تبیین و توجیه ارزش‌های اخلاقی و تعیین ملاک و مصداق آنهاست؛ چنان‌که دیدگاه‌ها و نظریه‌های مختلفی در میان فیلسوفان اخلاق غرب و نیز در میان اندیشمندان مسلمان در این باره ارائه شده است. در این میان یکی از دیدگاه‌هایی که مد نظر پژوهشگران این عرصه قرار گرفته، نظریه آیت‌الله مصباح یزدی است که بررسی‌های فراوانی در تأیید، اصلاح و یا نقد آن صورت پذیرفته است.

دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی که شاید بتوان از آن با عنوان «نظریه قرب الهی» یاد نمود، دارای نقاط قوت فراوانی، از جمله انسجام درونی، ممتاز از دیدگاه‌های غربی و منطبق با معارف قرآنی و حدیثی است و از همین رو مقبولیت فراوانی یافته و در حال حاضر از مقبول‌ترین و - دست کم - مطرح‌ترین نظریه‌های اسلامی است که همین نکته ضرورت بحث و بررسی ابعاد گوناگون این نظریه را فراهم می‌سازد.

اخیراً یکی از محققان (سربخشی، ۱۴۰۱) با دقت نظریه‌های فلسفی که داشته، نقدهای جدیدی بر این دیدگاه وارد نموده است. نقدهای این محقق، عمدتاً سابقه‌دار نیست و بیانگر موشکافی‌های جدید در این دیدگاه است و شاید بتوان از آنها به منزله نقدهای مهم و عمیق این نظریه یاد نمود. با این حال، این نقدها نشان‌دهنده زوایای مبهم و مجمل در این نظریه است که زمینه‌ساز برخی برداشت‌های ناصواب و نارسای‌های ظاهری شده است.

از همین روی بازخوانی مجدد این نظریه که در حقیقت، شرح و بسط جدید آن است، با توجه به جایگاه آن در میان محققان ضروری به نظر می‌رسد. بدین‌روی، مقاله حاضر با محوریت بررسی نقدها، بازخوانی نظریه «قرب الهی» را وجهه همت قرار داده است.

ضرورت این بررسی با چنین رویکردی، ضمن پرهیز از مباحث تکراری - چنان‌که بیان شد - از یک سو به خاطر جایگاه این نظریه در میان محققان است و از سوی دیگر به خاطر تبیین ابعاد و زوایای جدید نظریه مزبور است که تاکنون کمتر به آن توجه شده و در نتیجه موجب برخی مغالطات و نارسای‌های ظاهری در این نظریه گشته است.

۱. بازخوانی نظریه در بعد منطقی

آیت‌الله مصباح یزدی مفاهیم اخلاقی را انتزاعی و از سنخ معقولات ثانیه فلسفی به‌شمار آورده و معتقد است: همه مفاهیم اخلاقی از این قبیل است. حتی مفاهیمی که در ناحیه محمول قضایای اخلاقی واقع می‌شود (مانند مفهوم باید و نباید و خوب و بد) از سنخ معقولات ثانیه است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۲۵-۳۲۶). تا جایی که اگر سایر مفاهیم نیز موضوع حکم اخلاقی قرار گیرد از آن‌روست که تحت یک عنوان اخلاقی که فلسفی است، مندرج شده، وگرنه اموری مانند راه رفتن، غذا خوردن و مانند آن موضوع حکم اخلاقی نیست (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۴؛ ۱۳۸۸ الف، ص ۳۹).

ایشان احکام اخلاقی حاوی «باید و نباید» را اخباری و حاکی از واقع و از نوع ضرورت بالقیاس الی الغیر می‌داند. در نتیجه، مسئله رابطه «باید» و «هست» را رابطه «هست» و «هست» می‌داند؛ یعنی بایدهای اخلاقی در حقیقت هست‌هاست که در قالبی انشایی ارائه می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۲۷؛ ۱۳۸۸ الف، ص ۵۸؛ ۱۳۷۰، ص ۱۶۲).

۱-۱. نقد اول

ناقد معتقد است: معقول ثانی دانستن همه مفاهیم اخلاقی نادرست است؛ زیرا وقتی پذیرفته شود که هر فعل اختیاری تأثیری در کمال حقیقی انسان دارد و ارزش‌گذاری اخلاقی می‌شود، به طور مستقیم موضوع حکم اخلاقی قرار خواهد گرفت، هرچند مفهومی ماهوی باشد (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۰).

از این بیان روشن می‌شود که همه مفاهیم اخلاقی از قبیل معقولات ثانیه فلسفی نیست، بلکه اعم از مفاهیم فلسفی و ماهوی است؛ چنان‌که مفاهیمی مانند «راه رفتن» و «غذاخوردن» که در موضوع جملات اخلاقی قرار می‌گیرد، مفاهیمی ماهوی است.

بررسی

هرچند به‌اجمال می‌توان گفت: ارزش‌های اخلاقی بر مفاهیم ماهوی اخلاقی هم صدق می‌کند، اما مفاهیم ماهوی هیچ‌گاه به‌صورت مستقیم موضوع حکم اخلاقی قرار نمی‌گیرد، بلکه همواره ابتدا تحت یک عنوان اخلاقی قرار می‌گیرد و بعد ارزش‌گذاری می‌شود. امور عینی مانند «راه رفتن» در صورتی ارزش‌گذاری اخلاقی می‌شود که مصداق یک عنوان انتزاعی مانند غصب، ظلم و تجاوز قرار گیرد و در این صورت، موضوع حکم اخلاقی واقع می‌گردد؛ زیرا معنا ندارد که نفس «راه رفتن» موضوع حقیقی حکم اخلاقی قرار گیرد.

از این بیان معلوم می‌گردد وقتی گفته می‌شود: «راه رفتن در زمین دیگران ظلم است»، نفس «راه رفتن» موضوع حقیقی حکم اخلاقی نیست، بلکه راه رفتن چون در زمین دیگران است و عنوان «غصب» بر آن صدق می‌کند موضوع حکم اخلاقی قرار گرفته و واجد ارزش‌گذاری اخلاقی شده است. به بیان آیت‌الله مصباح یزدی، فعل اختیاری از آن جهت که دارای یک ماهیت خاصی است، موضوع قضیه اخلاقی قرار نمی‌گیرد، بلکه حتماً باید معنون به یک عنوان انتزاعی شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۲۵) و این عنوان انتزاعی با کمک ذهن انسان از طریق بررسی تأثیر مثبت یا منفی که موضوع قضیه بر وصول به هدف اخلاقی دارد، انتزاع می‌شود.

۱-۲. نقد دوم

ناقد معتقد است: در نظریه استاد مصباح باید انواع لزوم را از یکدیگر تفکیک نمود؛ زیرا اگر چنین تمایزی صورت نگیرد این نظریه با برخی اشکالات مواجه خواهد شد (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۱). از این رو ایشان معتقد است: در اخلاق دو نوع لزوم وجود دارد:

اول. لزوم اعتباری که با انشا پدید می‌آید که واقعی نیست و تابع اعتبار است؛ زیرا این لزوم میان فعل و فاعل است و رابطه فاعل با فعل رابطه‌ای امکانی است و نه ضروری. بنابراین ادعای لزوم در این رابطه اعتباری است. دوم. لزوم عینی که میان فعل و غایت است. این لزوم بیانگر رابطه علی و معلولی میان فعل و نتیجه است. بنابراین واقعی بوده و از قبیل ضرورت بالقیاس است. در نتیجه، جملات اخلاقی انشایی به نحو مطابقی دال بر لزوم به معنای اول است و به نحو التزامی بر لزوم به معنای دوم دلالت دارد. اگر چنین تفکیکی بین این دو لزوم صورت نگیرد سبب می‌شود همه جملات اخلاقی به صورت مستقیم واقع‌نما تلقی شود، درحالی که جملات انشایی به صورت مطابقی واقع‌نما نیست (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۱). ناقد معتقد است: آیت‌الله مصباح یزدی نیز به این تفکیک قائل بوده و به لزوم آن توجه داشته است (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ص ۵۸-۶۱).

بررسی

بیان شد که آیت‌الله مصباح یزدی بین انواع لزوم تفکیک نموده و الزام اخلاقی اعتباری را نیز پذیرفته است؛ یعنی علاوه بر ارزش و لزوم که واقعی و از سنخ بالقیاس‌اند، الزام را هم پذیرفته و در نتیجه، سه نوع جمله اخلاقی وجود دارد: جملات بیانگر ارزش، جملات بیانگر لزوم و جملات بیانگر الزام، که الزام‌ها مبتنی بر واقعیت است. در این باره باید گفت: نظر استاد این است که باید‌ها و نبایدها به صورت مطلق، هم معنای الزامی دارند و هم معنای ضرورت بالقیاس و در هر دو مورد به کار می‌روند.

اما جملاتی که در موضوعات اخلاقی بیانگر الزام است، مربوط به علم اخلاق نیست و خارج از موضوع این علم است. البته درباره موضوعات اخلاقی می‌توان الزام داشت، ولی در دانشی دیگر؛ مثلاً در دانش تربیت اخلاقی، مربی اخلاق برای تربیت متری چیزی را الزام و انشا می‌کند؛ چنان که در علم پزشکی دستور الزامی وجود ندارد، بلکه سخن از توصیف واقعیت‌ها و اخبار است؛ اما در مقام تجویزات پزشکی، دستورالعمل‌های الزامی نیز صادر می‌شود. در نتیجه جملات اخلاقی صرفاً اخباری و بیانگر واقعیت است و البته الزام مبتنی بر واقع نیز می‌توان داشت.

به ادعای ناقد، ضرورت تفکیک بین الزام و لزوم از آن روست که با این کار می‌توان اشکال الزام به غایت را حل کرد؛ زیرا همه الزامات اخلاقی بالقیاس نیست؛ مثل الزاماتی که به خود غایات تعلق می‌گیرد. از همین رو گفته شده است: دیدگاه ضرورت بالقیاس در جایی که متعلق «باید» هدف نهایی است، نارسایی دارد؛ زیرا در غایت، فرض ضرورت بالقیاس معنایی ندارد؛ چراکه فراتر از آن غایت، غایتی نیست تا الزامی برای آن در نظر گرفته شود (لاریجانی، ۱۳۸۶).

در این باره باید گفت: این نوع الزامات نیز بر فرض آنکه پذیرفته شود که الزام به غایت معنا دارد، به مقدمات خود بازمی‌گردد؛ یعنی وقتی گفته می‌شود: باید سعادت‌مند بود در حقیقت به این معناست که باید کاری کرد که

سعادت‌مند شد؛ زیرا الزام به غایت، الزام به مقدمات تحقق آن از طریق رفتارهای اختیاری است، و گرنه الزام به امر غیراختیاری معنای محصلی ندارد. حتی اگر منظور از لزوم به غایت، اعتبار لزوم و فرض لزوم باشد، در این صورت هم الزامات اعتباری به واقعیات برمی‌گردد.

به عبارت دیگر، تعبیری که در آن به غایت الزام شده باشد (مثل اینکه گفته شود: باید سعادت‌مند بود) نه عقلاً درست است و نه عرفاً؛ عقلاً درست نیست؛ زیرا شرط تکلیف و الزام قدرت است که در مورد مذکور منتفی است و عرفاً هم درست نیست؛ یعنی معمولاً عرف چنین تعبیری به کار نمی‌برد. بنابراین اگر به فرض نادر با چنین تعبیری مواجه شدیم باید آن را این گونه توجیه کنیم که مقصود الزام به کارهای اختیاری است که موجب سعادت می‌شود.

۲. بازخوانی نظریه در بعد معرفت‌شناسی

آیت‌الله مصباح یزدی معتقد است: جمله‌های اخلاقی، چه در قالب انشا بیان شود و چه اخبار، مفادشان اخباری است و از واقعیت‌های نفس‌الامری حکایت دارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ص ۵۸). به عبارت دیگر، حقیقت احکام و جملات اخلاقی از نظر حکایت‌گری و کاشفیت از واقع، هیچ تفاوتی با احکام و جملات تجربی و ریاضی ندارد و جملات اخلاقی نیز مانند قضایای علوم تجربی و ریاضی از واقعیت‌های نفس‌الامری است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۲۷). سهولت در بیان و کارکردهای تربیتی از جمله فواید قالب‌های انشایی بیان احکام اخلاقی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ص ۹۴).

همچنین ایشان مدرک همه احکام اخلاقی را عقل نظری دانسته (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ص ۹۸؛ ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۲۷) و وجود بدیهیات مختص عقل عملی را انکار نموده است (مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۷). از همین روی معتقد است: اثبات محمول برای موضوع در همه قضایای اخلاقی همواره به وسیله یک کبرای کلی حاصل می‌شود و آن کبرا این است که انجام دادن فعلی که منجر به نتیجه مطلوب شود برای تحصیل نتیجه مطلوب ضروری است. بنابراین احکام اخلاقی خود به خود و بدون توجه به این کبرای کلی ثابت نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۲۷).

۱-۲. نقد

مستشکل (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۱-۱۲۲) معتقد است: یک نکته عجیب در دیدگاه استاد مصباح وجود دارد و آن، این است که ایشان علی‌رغم آنکه گزاره‌های اخلاقی را نظری می‌داند، بدهات گزاره‌های اصلی اخلاق را پذیرفته است؛ به این معنا که آنها را تحلیلی می‌داند، در حالی که در مثال‌هایی که برای تبیین این مطلب ارائه شده، لازمه عقلی یک معنا جزئی از آن در نظر گرفته شده است.

توضیح آنکه آیت‌الله مصباح یزدی معتقد است: از تحلیل معنای «عدالت» و «حق» می‌توان به وجوب عدالت رسید. چون «عدالت» به معنای «دادن حق به صاحب حق است» و «حق» یعنی «شایستگی دریافت یا استفاده از چیزی و مکلف بودن دیگران در برابر آن» و خلاصه اینکه «حق» یعنی «چیزی که باید داد»، پس معنای جمله

«عدالت واجب است» این است که «آنچه را باید داد، باید داد». نتیجه آنکه «عدالت واجب است» حکمی بدیهی است و به صورت تحلیلی درک می‌شود (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۲۸-۱۲۹).

این بیان دارای اشکال است؛ زیرا درست است که ثبوت حق برای یک نفر، مستلزم تکلیف دیگری در برابر آن است، اما لازمه چنین چیزی آن نیست که گفته شود: این تکلیف جزئی از معنای «حق» است. پس معنای «حق» این نخواهد بود: «چیزی که باید داد». «حق» یعنی: ثابت و محققاً وقتی کسی دارای حق است معنایش این است که چیزی برای او ثابت است. البته وقتی چنین باشد دیگران موظف‌اند ثبوت آن چیز را برای او محترم بشمارند، ولی این وظیفه به نحو استلزامی فهمیده می‌شود، نه آنکه معنای «حق» باشد.

پس نمی‌توان «حق» را به معنای «چیزی که باید داد» در نظر گرفت. علاوه بر آن، اگر معنای «حق» همان باشد که آیت‌الله مصباح یزدی گفته، لازم می‌آید عدالت هم معنای با جزء خود باشد؛ زیرا معنای عدالت، دادن حق به صاحب حق است و معنای جمله «عدالت واجب است» این است: «چیزی را که باید داد، باید داد». در این جمله «عدالت» هم معنای با حق در نظر گرفته شده، در حالی که حق جزئی از معنای آن بود.

خلاصه این اشکال آن است که به اعتقاد استاد مصباح، اصول اخلاقی مانند «عدالت خوب است» تحلیلی است و به خاطر همین تحلیلی بودن، بدیهی هستند. این در حالی است که این موارد تحلیلی نیست.

بررسی

آیت‌الله مصباح یزدی تصریح می‌کند که احکام اخلاقی بدیهی نیست (مصباح یزدی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۲۵۵) و آنچه در کتاب/اخلاق در قرآن بر آن تأکید دارد این نکته است که در اخلاق می‌توان حکم بدیهی داشت (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۲۸)؛ ولی احکام بدیهی عملی، گزاره اخلاقی مرسوم نیست، بلکه شبه گزاره اخلاقی است.

توضیح این مختصر آن است که گزاره‌های تحلیلی یا به عبارت دیگر، بدیهی اولی سه گونه‌اند: اول. گزاره‌ای که موضوع و محمول آن عین هم است؛ مانند اینکه گفته شود: «انسان انسان است»، یا گفته شود: «خوبی خوبی است».

دوم. آنکه محمول جزء موضوع است؛ مثلاً، گفته شود: «پدر مرد است».

سوم. آنکه محمول لازم بین موضوع است (مصباح یزدی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۲۲۵؛ ابوترابی، ۱۳۸۷، ص ۲۹)؛ یعنی برای حمل، واسطه‌ای نیاز نیست؛ مثل اینکه گفته شود: «دو زوج است». در مفهوم «دو» زوجیت نیست، اما زوجیت لازمه بین دو است. اگر گزاره‌ای بدیهی اولی از نوع اول و دوم وجود داشته باشد، برای اخذ مصداق کارایی ندارد؛ اما اگر از نوع سوم باشد، یعنی لازم بین بر موضوع حمل شده باشد، برای استنتاج امر جدید یا تعیین مصداق مناسب است. در گزاره‌های اخلاقی نیز همین طور است؛ یعنی وقتی گفته می‌شود: «باید عدالت ورزید»، به این معناست که

«چیزی را که باید رعایت کرد، باید رعایت کرد». این گزاره در مقام تعیین مصداق کارایی ندارد؛ زیرا به این معناست که هر کاری را که واقعاً باید انجام داد، باید انجام داد.

از همین رو آیت‌الله مصباح یزدی معتقد است: در حقیقت در اخلاق، گزاره اخلاقی بدیهی که بتوان گزاره‌های اخلاقی دیگر را به آن ارجاع داد، وجود ندارد. آیت‌الله مصباح یزدی تصریح می‌کند: اینکه گفته می‌شود: عقل احکامی در زمینه اخلاق عملی و مسائل ارزشی دارد، بدین معنا نیست که عقل آنها را خود به خود و بی‌واسطه، درک می‌کند و درباره مسائل ارزشی، به‌طور کامل مجزا از ادراکات نظری حکم می‌نماید (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۲۷).

جمله «عدالت واجب است» بدین معناست که «آنچه را که باید داد، باید داد». این یک قضیه بدیهی و تحلیلی است؛ اما این در هیچ نظام ارزشی، مشکلی را حل نمی‌کند؛ زیرا همه می‌گویند: رعایت عدالت واجب است و نباید به کسی ظلم کرد، و هیچ اختلاف یا ابهامی در اصل این قضیه وجود ندارد. آنچه ابهام دارد و محل اختلاف است، تعیین مصادیق «عدل» و «ظلم» است. اصل عدالت، همان‌گونه که در تحلیلی بودن، شبیه دیگر اصول بدیهی است، در تعیین مصداق نیز شبیه آن اصول است و همان‌گونه که اصل «علیت» بدیهی است، ولی خود به خود نمی‌تواند مصادیق علت و معلول را مشخص کند، یا اصل بدیهی دیگری که می‌گوید: «کل از جزء بزرگ‌تر است»، نمی‌تواند مصداق کل یا جزء را روشن کند، بلکه باید از خارج مصادیق علت و معلول و مصادیق جزء و کل را شناسایی و سپس این اصول بدیهی را بر آنها تطبیق کنیم، اصل «عدالت» هم یک اصل بدیهی است، اما نمی‌تواند مصداق عدالت را تعیین کند. مصداق عدالت را ما از طریق دیگری باید شناسایی کنیم و پس از تعیین آن است که اصل عدالت به رعایت آن فرمان می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۲۹).

بنابراین نظری بودن گزاره‌های اخلاقی با بدیهی و تحلیلی بودن وجوب عدالت منافاتی ندارد. در ضمن اشکال مذکور، مستشکل بدیهی بودن وجوب عدالت را هم نفی می‌کرد که این‌گونه باید گفت: استاد مصباح درصدد ارائه معنای لغوی و مطابقی عدالت نیست که اشکال شود «وجوب» به معنای استلزامی است و لازم می‌آید که «عدالت» به جزء معنای خود تعریف شود، بلکه ایشان درصدد تحلیل معنای عدالت است و تحلیل اتفاقاً با معنای التزامی سازگارتر است.

۳. بازخوانی نظریه در بعد هستی‌شناسی

آیت‌الله مصباح یزدی ریشه بروز رفتارهای اختیاری را به حب ذات برمی‌گرداند. ایشان معتقد است: همه رفتارهای انسان متأثر از شناخت و میل است و ریشه همه امیال به حب ذات برمی‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۳۷). در نتیجه، ارزش‌های اخلاقی نیز که از جمله رفتارهای اختیاری انسان است، ریشه در حب ذات دارند و همه ارزش‌های اخلاقی برخاسته از این میل هستند. این میل غیراختیاری است؛ یعنی هیچ موجود ذی‌شعوری را نمی‌توان یافت که حب ذات نداشته باشد؛ زیرا به خاطر عینیت حب ذات با ذات، نفی حب ذات به نفی ذات می‌انجامد. بنابراین حب ذات ارزش‌گذاری اخلاقی نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۸۰).

با این وجود، همین حب ذات، منشأ حب کمالات نفس و افعال اختیاری و ارزشی است و از همین جا ارزش‌های اخلاقی پدید می‌آیند (مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ص ۱۶۹؛ ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۸۱). در نتیجه ارزش‌های اخلاقی واقعی و از سنخ ضرورت بالقیاس میان فعل فاعل و نتیجه هستند.

۱-۳. نقد اول

به اعتقاد مستشکل، تبیین ارائه شده دارای اشکال است؛ زیرا حب ذات خود ریشه در حب کمال دارد (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۲). آنچه در تحلیل پیدایش حب می‌توان گفت این است که منشأ پیدایش آن، علم به کمال است و حقیقت حب به نحوی است که به کمال ملائم تعلق گیرد. ذات نیز یکی از مصادیق کمال ملائم است. از همین رو کمال اعم از کمال ملائم است و کمال ملائم اعم از کمال ذات است.

بنابراین اگر مصداق دیگری غیر از خود ذات و کمالات مفقود باشد که با ذات تلائم داشته باشد، در صورتی که علم به آن تعلق گیرد، می‌تواند متعلق حب قرار گیرد و بر فرض تعارض بین آن دو - حب ذات و حب به کمال ملائمی غیر از ذات - حب به غیر انتخاب شود. پس حب ذات امری اختیاری است و وارد ارزش‌گذاری اخلاقی خواهد شد. می‌توان گفت: خداوند متعال کمالی است که بیش از هر موجودی با آن موجود تلائم دارد (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۲).

اساساً علت هستی بخش بیش از هر موجودی با آن ملائم است؛ زیرا موجودات، به‌ویژه آنهایی که دارای اختیار هستند و به سبب رفتارهای خود تغییر می‌کنند، گاهی اعمالی انجام می‌دهند و تغییراتی در خود پدید می‌آورند که ملائم با ذات آنها نیست و همین موجب رنج و آزارشان می‌شود. پس ممکن است موجودی کاملاً با خود ملائم نباشد، در حالی که خداوند متعال منشأ پیدایش موجودات است و با آنها سنخیت کامل دارد. بنابراین ممکن نیست جنبه‌ای از کمالات الهی وجود داشته باشد که با کمال یک مخلوق تناسب یا تلائم نداشته باشد. مخلوقی که خود را ناقص کرده، به وسیله این نقص از تناسب با حضرت حق خارج می‌شود و احساس عدم تلائم می‌کند و از این رو ممکن است از آن رنج ببرد.

بالتر از آنچه گفته شد، می‌توان گفت: حتی مخلوقی که هیچ اعوجاجی در وجود خود ندارد یا هیچ نقصی در خود پدید نیاورده و صددرصد با ذات خود ملائم است، با وجود خداوند سبحان تلائم بیشتری دارد؛ زیرا چنین مخلوقی به هر حال دارای نقص است و نقص در مقابل کمال است و با آن ملائم است و وقتی آن را درک کند و در مقابل، کمال مطلق الهی را مشاهده نماید، بیشینگی تلائم حضرت حق با خود را حس می‌کند و آن را ترجیح می‌دهد.

از سوی دیگر، حب به کمال ملائم فرع علم به آن است و این در حالی است که علم به کمالات خود به واسطه علم به کمال الهی حاصل می‌شود. بدین‌رو کسی که کمال خود را درک می‌کند اگر متوجه کمال الهی شود و

تناسب این کمال و ملائمت آن با کمال خود را شهود کند حب وی بدان تعلق می‌گیرد و در قیاس با حبی که به کمال خود دارد، آن را ترجیح می‌دهد؛ زیرا در این شهود می‌یابد که کمال الهی برتر از کمال خود او و دوست داشتنی‌تر از آن است (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۲ و ۱۲۳).

بررسی

ابتدا توجه به این نکته لازم است که منشئیت حب ذات بر حسب تحلیل است؛ یعنی در تحلیل گفته می‌شود: حب ذات منشأ است، و گر نه حب به ذات با حب به کمال، به ذات یکی است، ولی در مقام تحلیل، ذات و حب جدا در نظر گرفته می‌شوند. پس «منشئیت» یعنی: منشئیت تحلیلی و «منشئیت» یعنی: منشئیت وجودی و نه توجه استقلالی. برخلاف تصور ناقد، باید گفت: منشأ همه گرایش‌ها حب ذات است و از حیث فلسفی نیز می‌توان این نکته را تبیین کرد و اساساً غیر از آن ممکن نیست؛ یعنی نه می‌توان در طول حب ذات، حب دیگری در نظر گرفت و نه در عرض آن. بعد از حب ذات و در کنار آن انسان غایت دیگری ندارد. اینکه بعد از حب ذات چیز دیگری نیست بدان سبب است که تسلسل همان‌گونه که در علل فاعلی محال است، در علل غایی نیز محال است. اینکه در عرض آن حب دیگری نیست، امری بدیهی است؛ یعنی چنین نیست که - مثلاً - انسان کاری را که انجام می‌دهد منشأش دو چیز باشد: یکی حب ذات او و دیگری حب کمال او یا حب خدا یا حب والدین یا دیگر انسان‌ها؛ زیرا همه اینها اگر باشند ریشه در حب ذات دارند.

توضیح آنکه حب را می‌توان به مقوله علم تشبیه کرد. علم وقتی پدید می‌آید که مفهوم آن پیش فرد حاضر شود. پس اگر حضور فرد پیش خودش معنا نداشته باشد، علم به چیزی پدید نمی‌آید. در نتیجه، علم از فرد شروع می‌شود، یعنی منشأ علم شخص است و علم برای شخص ایجاد می‌شود. به تعبیر دیگر، «علم» مفهومی اضافی است؛ معنا ندارد که عالم نباشد و علم باشد.

حب هم همین‌گونه است؛ نمی‌توان گفت: گرایشی در عالم است، بلکه همواره گرایش فرد به چیزی تعلق می‌گیرد. در نتیجه، منشأ گرایش در فرد است. این منشئیت به توجه و عدم توجه نیز ارتباطی ندارد؛ چنان‌که علم به یک چیز از طریق حضور مفهوم آن پیش فرد حاصل می‌شود.

پس منظور از منشئیت، توجه استقلالی نیست، بلکه منشأ وجودی مد نظر است. در اینجا باید پرسید: چه می‌شود که گرایش آغاز می‌شود؟ چه می‌شود که علم به آن حاصل می‌گردد؟ یا چه می‌شود که فرد گرایش پیدا می‌کند؟ در گرایش به کمال نیز همین سؤال قابل طرح است. چه کسی می‌خواهد گرایش به کمال پیدا کند؟ به یقین، گرایش به کمال خود مد نظر است. در این صورت باید پرسید: چه می‌شود که من کمال را می‌خواهم؟ «کمال» یعنی: بیشتر بودن و بیشتر شدن. پس چه چیزی را می‌خواهم که بیشتر را می‌خواهم و بیشتر شدن را می‌جویم؟ واضح است که مرا یا خود را.

در نتیجه، هر چیزی که می‌خواهم یا بیشترش را می‌خواهم، می‌شود کمال خود یا من یا خود بزرگ‌تر. پس به لحاظ تحلیلی، حب به کمال فرع بر حب به خود است و نه برعکس، و گرنه کمالی که ربطی به فرد ندارد معنایی ندارد محبتی به آن پیدا شود. «کمال من» یعنی: چیزی که با من ملائم‌تر است. در نتیجه آن کمال را می‌خواهد. اساساً از حیث تحلیل، موصوف مقدم بر صفت است؛ موصوفی باید فرض گرفته شود تا صفتی به آن نسبت داده شود. انسان بین اصل وجود خود و صفاتی که می‌تواند داشته باشد تفکیک می‌کند و بعد بررسی می‌نماید که کدام امر برای ذات مطلوب‌تر است و آن را انتخاب می‌کند. از این‌رو اینکه گفته شده است: حب به کمال بر حب ذات مقدم است و در نتیجه می‌توان حب ذات را کنار نهاد و حب به کمال را مقدم نمود، تبیین منطقی ندارد.

۲-۳. نقد دوم

ناقد اشکال دیگری بر منشئیت حب ذات وارد نموده که در حقیقت تقریر دیگری از اشکال اول است. وی معتقد است: یکی از آموزه‌های عرفان فنای فی الله است. در این آموزه گفته می‌شود: در مراتب سلوک الی الله انسان به جایی می‌رسد که جز خدا نمی‌بیند و هر چه انجام می‌دهد تنها به این علت است که خواست الهی بدان تعلق گرفته است. بنابراین می‌توان فرض کرد انسان با رسیدن به مقام فنا، همه افعال اختیاری خود را به خاطر خداوند انجام می‌دهد و در این صورت، ریشه همه افعال حب خدا خواهد بود و نه حب ذات (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۲ و ۱۲۳).

در مقام لقا، بعد از فنا مطلب از این هم بالاتر است. انسان علی‌رغم آنکه خود و دیگران را نیز می‌بیند، چون این امر در سایه دیدن خدا رخ می‌دهد و به عبارت دیگر، چون انسانی که به این مقام دست یافته است همه موجودات را ذیل وجود حضرت حق می‌بیند، محبتش با اتصال به خداوند متعال تعلق می‌گیرد و خود و دیگران را نیز به تبع اراده و محبت الهی دوست دارد. در پرتو این دو استدلال، ناقد معتقد است: ریشه همه افعال اختیاری و نیز ریشه ارزشمندی آنها حب خداست و نه حب ذات، و ارزش ذاتی اخلاقی مربوط به مطلوبیت و ارزشمندی ذات حضرت حق است و ارزش غیری نیز مربوط به افعالی است که بر اساس این حب انجام می‌گیرد.

به اعتقاد ناقد، آیت‌الله مصباح یزدی نیز معتقد است حب ذات ضروری نیست و دست برداشتن از آن ممکن است (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۴). به اعتقاد ایشان، از منظر استاد مصباح برای اصالت‌بخشی و ترجیح حب خدا لازم نیست انسان به مرتبه شهودی و عرفانی برسد، بلکه همین که درک کند وجودی وابسته و غیرمستقل است، می‌تواند حب خدا را بر حب ذات خود ترجیح دهد. در نتیجه، می‌توان انتظار داشت هر انسانی تنها با توجه به این نکته که وجودی وابسته و عین ربط است و کمال الهی منبع همه کمالات است و کمال ذات خودش نیز از آن سرچشمه می‌گیرد، بتواند حب خدا را بر حب ذات خود ترجیح دهد و اعمال اختیاری خود را برخاسته از این حب انجام دهد.

بررسی

آیت‌الله مصباح یزدی در برخی از کتب خود دربارهٔ حب ذات استثنائاتی قائل شده و به‌ظاهر، اولیای الهی را از آن خارج نموده است. در عین حال، در برخی کتب دیگر، ایشان بر پذیرش و تبیین منشئیت حب ذات در همهٔ افعال و همهٔ افراد اصرار دارد.

در این باره می‌توان گفت: بیانات استاد مصباح با یکدیگر قابل جمع است و برخلاف باور مستشکل، آیت‌الله مصباح یزدی هیچ‌گاه از منشئیت حب ذات در صدور افعال اخلاقی و بلکه اختیاری، حتی در اولیای الهی دست برنداشته و همواره بر آن اصرار نموده است.

نکته‌ای که در این بین وجود دارد تفاوت تعبیر ایشان است. ایشان در برخی کتب خود، دربارهٔ حب ذات استثنائاتی - مثلاً، دربارهٔ اولیای الهی - قائل شده است (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۶۸). با این حال، در این موارد نیز حب ذات معنا دارد. اما اینکه چه نوع ذاتی اهمیت دارد، وجه جمع دیدگاه‌های متفاوت استاد در تبیین مراد ایشان از مفهوم «ذات» نهفته است. وقتی گفته می‌شود: «ذات یا خود»، عموم انسان‌ها در این مفهوم، «خود» را موجودی مستقل تصویر می‌کنند و تصور وجود ربطی برای عموم آنها دشوار و بلکه بی‌معناست، درحالی‌که حب نفس با این تلقی در اولیای الهی وجود ندارد؛ یعنی اولیای الهی در کنار خداوند متعال، خود را وجودی مستقل و اصیل نمی‌دانند.

اینکه استاد مصباح بیان کرده که اولیای الهی به مرحله‌ای می‌رسند که تنها یک محبت اصیل برای آنها باقی می‌ماند، منظور از «اصیل» آن است که محبتی که برای آن استقلال قائل‌اند تنها متعلق به خداست و بقیه فرع آن است. حب ذات قبلی نیز فرع آن است؛ یعنی ولی خدا در چنین مقامی هیچ استقلالی برای خود قائل نیست. در آن مقام، ذات، ذاتی است که می‌یابد این ذات از خود چیزی ندارد. وقتی در اصل وجود خود چیزی ندارد، نمی‌تواند برای خواسته‌های خود استقلال قائل شود. به لحاظ فلسفی، این ذات حقیقت‌اش یک موجود ربطی است؛ نه خودش استقلالی دارد و نه توجه او استقلالی است و نه وقتی به مقام حقیقی کمال می‌رسد برای آن استقلالی قائل است.

حب ذات در مقام اولیای الهی به‌معنای آن است که هرچه خدا بخواهد. یعنی: خواستهٔ ذات می‌شود: هرچه او بخواهد. بله، وجود خدا مستقل است، فهم آن هم ایجاد می‌شود، ولی محبت از گرایش انسان به سمت خدا ایجاد می‌شود.

۳-۳. نقد سوم

در دیدگاه «قرب‌گرایی» آیت‌الله مصباح یزدی، مصداق ارزش ذاتی اخلاقی «قرب الهی» تعیین شده است. اما با توجه به نقدی که بر منشأ حب ذات وارد شد، باید مصداق ارزش ذاتی اخلاقی را از قرب الهی به «خود خداوند» تغییر داد. در نتیجه، قرب الهی نیز یکی از نشانه‌های ارزش ذاتی اخلاقی است (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۴).

بررسی

با توجه به توضیحاتی که در پاسخ به دو اشکال اخیر ذکر شد این اشکال رفع می‌شود.

۴-۳. نقد چهارم

در بحث اثبات مصداق صحیح ارزش ذاتی اخلاقی، با تکیه بر نفسی بودن کمالات الهی و مطلق بودن آنها گفته شده است که خداوند سبحان می‌تواند معیار سنجش کمال همه مخلوقات باشد، درحالی‌که این استدلال با چالش مواجه است؛ زیرا مسئله این است که خداوند متعال فاقد کمالات نسبی است، درحالی‌که برخی کمالات نسبی جزو حقیقت مخلوقات هستند. اشتداد داشتن جزو حقیقت موجودات جسمانی، و بدن داشتن و بهره‌مندی از لذت‌های بدنی جزو حقیقت وجود انسان است. بنابراین سعادت و کمالی که فاقد اینها باشد، نمی‌تواند سعادت و کمال حقیقی انسان باشد؛ زیرا خداوند فاقد کمالات نسبی است و نمی‌تواند معیار سنجش کمالات همه موجودات باشد و صرف قرب وجودی به خداوند برای سنجش کمال حقیقی یک موجود کافی نیست. بدین‌سان قرب وجودی انسان به خداوند نیز ولو آنکه این قرب به نحو متناسب باشد، نمی‌تواند معیار صحیحی برای سنجش کمال حقیقی انسان به‌شمار آید (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۵).

بررسی

آیت‌الله مصباح یزدی مصداق کمال‌نهایی انسان را قرب الهی و نه خداوند سبحان می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۴۶۱). ایشان تفسیر خاصی از قرب الهی ارائه می‌نماید که آن را منطبق با روایات می‌داند. این تفسیر با بیان ناقد هماهنگ نیست. ناقد معنایی از «قرب» را مد نظر و نقد قرار داده که تلقی استاد مصباح از قرب الهی آن معنا نیست و بلکه ایشان آن معنا از قرب را با آیات و روایات ناسازگار دانسته و آن را به شرک آلوده می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۵۶؛ ۱۳۸۸، ص ۱۷۸-۱۷۹).

آیت‌الله مصباح یزدی یکی از معانی «قرب» را قرب تشبیهی (یعنی: نزدیک شدن به خدا با تحصیل کمالات) دانسته و آن را رد می‌کند. ایشان معتقد است: این معنا از «قرب» از جهات متفاوتی قابل نقض است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۵۶؛ ۱۳۸۸، ص ۱۷۸-۱۷۹).

ایشان معتقد است: در قرب تشبیهی پایه تفکر این خواهد شد که هر چه برای انسان کمال است، برای خدا نیز کمال است، و هر چه برای خدا کمال است برای انسان نیز کمال به حساب می‌آید؛ مثلاً، علم خدای متعال بی‌نهایت است و آدمی با کسب میزان بیشتری از علم، به خدای متعال نزدیک می‌شود. این درحالی است که نمی‌توان همه کمالات انسان را این‌گونه دانست؛ مثلاً، «پرستش»، خود یک ارزش و مرحله‌ای از کمال آدمی محسوب می‌شود، ولی آیا می‌توان گفت: این کمال در خدا هم وجود دارد؟ آیا انسان با پرستش

بیشتر، شباهت بیشتری به خدا پیدا می‌کند؟ آیا خدا هم کسی را می‌پرستد؟! یا - مثلاً - گریه و ناله و ترس و وحشت اولیای خدا از قبر و عذاب آن که خود مرحله‌ای از کمال و ارزش برای انسان است، از چه جهت شباهت آنان را به خدا بیشتر می‌کند؟

از سوی دیگر، بعضی از ارزش‌ها برای خدای متعال عین کمال است، درحالی‌که برای انسان، نه‌تنها کمال نیست، که اصلاً برآزنده‌ی او نیست؛ مثلاً، تکبر و کبريایی اختصاص به خدا دارد و برای او کمال است، ولی وجود همین خصیصه در انسان موجب نقصان اوست (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۵۶؛ ۱۳۸۸، ص ۱۷۸-۱۷۹).

به‌طور کلی، درباره‌ی کمال به دو صورت می‌توان طرح بحث نمود: گاهی کمال به صورت نفسی لحاظ شود و گاهی به صورت نسبی. وقتی بناست کمالات خداوند ادراک شود صرف‌نظر می‌شود از اینکه آن موصوف چه محدودیتی دارد؛ زیرا اساساً خداوند متعال محدودیتی ندارد. از این رو هر مفهومی که بر یک نوع کمال دلالت کند اگر دلالت بر نقص نداشته باشد، صفت کمال برای خداوند متعال است که کمال مطلق است. اما درباره‌ی موجودات دیگر که محدودیت دارند، کمال را در نسبت با محدودیت آن موجود باید سنجید؛ یعنی با فرض محدودیت‌ها کمال تعیین می‌شود که در اینجا مراد از کمال، کمال نسبی است.

در نتیجه، معنای قرب برخلاف تفسیر ناقد (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۵) این نیست که هر چه انسان صفات وجودی بیشتری در خود محقق کند بیشتر به خدا نزدیک می‌شود، بلکه به اعتقاد استاد مصباح، قربی که انسان کمال یافته به آن می‌رسد درک عمیق ارتباط خود با خداست (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۴-۱۶۸).

روح موجودی مجرد و عین علم است. هر چه روح کامل‌تر شود، علم او هم کامل‌تر می‌شود. کامل شدن روح و کامل شدن خودآگاهی روح یکی است؛ زیرا علم، عین روح است. خودآگاهی در انسان، گاهی به حدی می‌رسد که خود را عین‌الربط می‌یابد، از خود وجودی ندارد و برای خود، جدای از آن منبع، وجودی قائل نیست. هر چه هست از او دارد و با اراده‌ی اوست و با نیروی او حرکت، درک و زندگی می‌کند. تکامل روحی رسیدن به مرحله‌ی یافتن است، نه‌تنها دانستن. نه فقط می‌داند، بلکه حضوراً و شهوداً ربطی بودن خود را می‌یابد. به‌هرحال، اسم چنین مرتبه‌ای را چه می‌توان گذاشت؟

شاید برای این مقام، نامی بهتر از «قرب الی‌الله» یا «عندالله» یافت نشود. انسانی که به این مقام والا راه یافته است چون از خود چیزی ندارد که نشان دهد، به میزان ظرفیت وجودی که دارد، صفات جمالیه‌ی الهی در او ظهور پیدا می‌کند. بنابراین، هر قدر کامل‌تر شود فقیرتر و ناچیزتر خواهد شد، ولی قدرت و آگاهی او بیشتر می‌شود و این از عجایب خلقت است که آدمی هر چه کامل‌تر شود فقیرتر می‌شود؛ یعنی خودآگاهی او به فقرش بیشتر می‌شود و عین‌الفقر بودن خود را بهتر درک می‌کند.

آخرین مرحله کمال او این است که بیابد هیچ است. در این حالت، او با تجلی منبع نور، به نور درخشانی تبدیل می‌شود و خود می‌داند و می‌یابد که هر چه هست از اوست. در عین حال، وجود خود را نیز می‌یابد، نه اینکه عدم و فانی شود، بلکه می‌یابد که وجودش کامل‌تر شده است. وجود روح او عین علم است. علم، خود وجود است، نه اینکه عدم باشد؛ اما خاصیت این وجود آن است که جلوه آفریننده خویش است؛ یعنی حقیقتاً انسان کامل‌تر می‌شود، اما نتیجه کمال او این است که خود را هیچ می‌بیند، به تعبیر دیگر، او خود را نمی‌بیند و این خود معمایی است که حل آن آسان نیست: کامل‌تر و در عین حال، فقیرتر شدن (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۶۸-۱۷۰).

۵-۳. نقد پنجم

ناقد معتقد است: برای سنجش کمال حقیقی انسان، باید به سراغ مصداقی رفت که علاوه بر داشتن کمالات نفسی و اصیل در بالاترین حد، دارای کمالات نسبی مختص انسان نیز باشد تا بتواند الگو و معیاری تمام‌عیار برای سعادت و کمال حقیقی او باشد (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۵).

در ادامه، وی این مصداق را «انسان کامل» می‌داند و معتقد است: «انسان کامل» کسی است که علاوه بر داشتن همه کمالات نفسی قابل حصول برای انسان، می‌تواند از هر جهت، الگویی کامل و مناسب برای او باشد و ملاک تشخیص ارزش‌های اخلاقی گردد (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۵). به اعتقاد ناقد، تعیین قرب الهی به مثابه مصداق ارزش اخلاقی از حیث تربیتی نادرست است؛ زیرا مفهومی مبهم و غیرکاربردی است و تعیین نمی‌کند که تکلیف اخلاقی چیست، درحالی‌که با تعیین انسان کامل به عنوان مصداق کمال نهایی، ابهامات رفع شده، مصداقی در دسترس فراروی عامل اخلاقی نهاده می‌شود. از سوی دیگر، تعیین این مصداق از آن جهت نیز ضرورت دارد که عمل برای خدا بدون پذیرش ولایت انسان کامل پذیرفته نمی‌شود (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۵ و ۱۲۶).

بررسی

با توجه به پاسخی که به اشکالات تفسیر معنای «قرب الهی» داده شد، دلیلی برای انصراف از تعیین قرب الهی به مثابه مصداق کمال نهایی و اخذ انسان کامل به عنوان مصداق آن وجود ندارد. علاوه بر این به نظر می‌رسد تعیین انسان کامل به عنوان مصداق کمال نهایی، با چالش‌ها و نارسایی‌هایی مواجه است؛ ازجمله:

اول. اگر گفته شود: معیار کمال نهایی انسان «انسان کامل» است، این بیان به نحوی دوری (= توقف الشیء علی نفسه) است؛ زیرا کمال انسان به انسان کامل ارجاع شده و - دست کم - محصل معنایی نیست، و گویی کمال در معنای خود اخذ شده است! در تعیین مصداق نهایی کمال برای انسان، باید به چیزی بیرون از انسان ارجاع داد یا اینکه باید به یک ویژگی انسان تعریف شود.

دوم. وقتی گفته شود: مصداق کمال انسان و معیار کمال، انسان کامل است، دوباره باید پرسید: با چه ملاکی وضعیت انسان کامل توصیف می‌شود؟ ویژگی‌های انسان کامل کدام است؟ و اساساً وقتی برای کمال انسان معیاری از خود انسان

تعیین شده است، باید پرسید: خود آن انسان که به‌مثابه مصداق تعیین شده، معیارش چیست؟ باید آن انسان کامل را نیز با ویژگی‌ها و اوصاف آن تعیین نمود و برای اوصاف او ملاک تعیین نمود؛ مثلاً، باید تعیین شود ملاک اینکه عدالت انسان کامل کمال است، از کجا آمده است؟ به عبارت دیگر، کمالات انسان کامل نیز نیازمند ملاک است.

سوم، در مصداق انسان کامل باید تعیین شود چه ویژگی‌هایی از امام معصوم^ع و در چه شرایطی ملاک است؟ مثلاً، آیا صلح امام معصوم^ع ملاک است و یا جنگ امام معصوم^ع. در نتیجه هنوز هم ملاکی وجود ندارد. پس کارکردهایی که برای ترجیح این مصداق برشمرده شده فراهم نشده است.

چهارم، چون انسان کامل در مسیر بی‌نهایت قرب الهی قرار دارد، باید پرسید: ملاک مسیر بی‌نهایت قرب الهی برای انسان کامل چیست؟ وقتی فراتر از انسان کامل مصداقی تعیین نشود کمال انسان کامل بی‌معنا خواهد شد، درحالی‌که با تعیین قرب الهی به‌مثابه مصداق کمال نهایی، این مشکل برطرف خواهد شد. در برخی روایات نیز به این ملاک درباره خود امام معصوم^ع اشاره شده است. در بیانی فرموده‌اند: «وَ اللَّهُ، مَا تَقَرَّبُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَّا بِالطَّاعَةِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۲۳۵). این روایت شاهی است بر این ملاک عقلی که ملاک کمال انسان - حتی برای معصومان^ع و انسان‌های کامل - قرب الهی است و قرب الهی حاصل نمی‌شود، مگر از طریق بندگی و اطاعت خدا.

پنجم، توجه به انسان کامل از آن جهت که وسیله کسب قرب الهی است، ضرورت دارد؛ به این معنا که توجه به خداوند متعال از مسیر آنها ممکن است. در بیان استاد مصباح آمده است:

در سلسله علل وجودی، مرتبه پایین‌تر نسبت به مرحله بالاتر عین‌الربط است و بدون وساطت علل متوسطه، رسیدن به مرحله بالاتر ممکن نیست. سیر انسان‌های معمولی در این مسیر، جز با وساطت معصوم ممکن نیست. همه انسان‌ها طفیل وجود آنهایند. انسان‌ها به هر مقامی که برسند مقام آنها تنها پرتوی از مقام‌های معصوم است و ما در عین حال که باید برای رسیدن به آن مرحله تلاش کنیم، هر قدر کوشش نماییم بیش از خاک پای آنها نخواهیم شد... هدف اصلی ما توجه به خداست، اما توجه به خدا جز از مسیر آنها ممکن نیست. این موضوع را بدانیم یا ندانیم فرقی نمی‌کند. هر فیضی را که هستی دریافت کند به واسطه همان انوار مقدسه است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ب، ص ۱۷۲-۱۷۳).

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر بازخوانی نظریه «قرب الهی» آیت‌الله مصباح یزدی را با رویکرد پاسخ به نقدهای آن مطمحنظر قرار داد. عمده اشکالاتی که به نظریه مزبور وارد شده در سه حوزه مباحث منطقی، معرفت‌شناسی و مباحث هستی‌شناسی اخلاقی است. خروج بی‌جهت مفاهیم ماهوی از جملات اخلاقی و انحصار آنها به معقولات ثانیة فلسفی و عدم تفکیک میان الزام و لزوم و در نتیجه، بروز مشکل نارسایی نظریه در الزام به غایت، از جمله اشکالات نظریه در بعد منطقی است.

در بررسی این نقدها بیان شد که مفاهیم ماهوی هیچ‌گاه به صورت مستقیم موضوع حکم اخلاقی قرار نمی‌گیرند، بلکه همواره ابتدا تحت یک عنوان اخلاقی قرار می‌گیرند و بعد ارزش‌گذاری می‌شوند. همچنین درباره الزام به غایت

نیز تصریح شد که الزام به غایات، در حقیقت الزام به مقدمات تحقق آن از طریق رفتارهای اختیاری است، وگرنه الزام به امر غیراختیاری معنای محصلی ندارد.

در بعد معرفت‌شناسی مهم‌ترین اشکال وارد بر نظریه، تحلیلی‌دانستن برخی گزاره‌های اخلاقی دانسته شده است که در پاسخ به این نقد بیان گردید: هرچند استاد مصباح تحلیلی بودن برخی قضایای اخلاقی را می‌پذیرد، اما ایشان تصریح دارد این نوع از بدهات قضایای اخلاقی، برطرف‌کننده هیچ مشکلی در نظریه اخلاقی نیست؛ زیرا آنچه مهم و محل اختلاف است مصادیق ارزش‌های اخلاقی است و تحلیلی بودن گزاره‌هایی مانند حسن عدل و قبح ظلم تعیین مصداق به دنبال ندارد. بنابراین می‌توان گفت: گزاره‌های اخلاقی در حقیقت نظری و نیازمند اثبات است.

در بعد هستی‌شناسی عدم منشئیت حب ذات در گرایش‌های اخلاقی و نارسایی تعیین قرب الهی به مثابه مصداق کمال نهایی به سبب عدم امکان سنجش کمال حقیقی انسان با آن، ازجمله مهم‌ترین نقدها بود که در پاسخ به نقد منشئیت حب ذات بیان شد؛ اینکه گفته شده: حب به کمال بر حب ذات مقدم است، در نتیجه می‌توان حب ذات را کنار نهاد و حب به کمال را مقدم نمود، تبیین منطقی ندارد و استناد به بیانات استاد مصباح مبنی بر امکان دست برداشتن از حب ذات نادرست است.

همچنین در تبیین قرب الهی به مثابه مصداق کمال نهایی بیان شد: تفسیری از قرب الهی که ناقد به تبیین و نقد آن پرداخته مورد نقد استاد مصباح نیز هست و ایشان قربی را که انسان کمال یافته به آن می‌رسد به معنای درک عمیق ارتباط خود با خدا می‌داند؛ یعنی خودآگاهی در انسان، گاهی به حدی می‌رسد که خود را عین الربط می‌یابد، از خود وجودی ندارد و برای خود، جدای از آن منبع، وجودی قائل نیست؛ هرچه هست از او دارد و با اراده اوست و با نیروی او حرکت، درک و زندگی می‌کند. تکامل روحی رسیدن به مرحله یافتن است؛ یعنی حضوراً و شهوداً ربطی بودن خود را می‌یابد.

منابع

- ابوترابی، احمد (۱۳۸۷). قضایای تألیفی و ترکیبی (کاوشی در تعاریف قضایای تحلیلی و ترکیبی). معرفت فلسفی، ۱۹، ۶۰-۱۱.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البیت.
- سربخشی، محمد (۱۴۰۱). نقد و بررسی نظریه اخلاقی قرب گرایی؛ دیدگاه آیت الله مصباح، معرفت فلسفی، ۷۵، ۱۰۹-۱۳۷.
- لاریجانی، صادق (۱۳۸۶). نظریه‌ای در تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی. پژوهش‌های اصولی، ۷، ۲۰۹-۲۳۵.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۰). دروس فلسفه اخلاق. چ دوم. تهران: اطلاعات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). آموزش عقاید. چ هفدهم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸الف). فلسفه اخلاق. چ چهارم. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸ب). پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی. چ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). به سوی او. چ چهارم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). اخلاق در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۱ق). آموزش فلسفه. چ هشتم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی