

تبیین و بررسی حب ذات به عنوان منشأ مطلوبیت در نظریه قرب الهی^۱

مجتبی مصباح*

رضا شاه‌منصوری**

چکیده

شناخت منشأ مطلوبیت، تأثیر ویژه‌ای در شناخت صحیح از نظام اخلاقی و تربیتی دارد. از این رو صاحب‌نظران متعددی به این مباحث پرداخته‌اند. علامه مصباح یزدی منشأ مطلوبیت را منحصر در حب ذات دانسته و بازگشت همه گرایش‌ها را به این گرایش می‌دانند. هدف از این پژوهش تبیین و بررسی حب ذات به عنوان منشأ مطلوبیت در دیدگاه علامه مصباح رحمته‌الله و پاسخ به سؤالات و اشکالات در این خصوص با روش توصیفی تحلیلی است. یافته‌های پژوهش اینکه منشأ مطلوبیت بودن حب ذات، مسئله‌ای در مقام ثبوت بوده و این دیدگاه با خودگرایی روان‌شناختی و اخلاقی در غرب متفاوت است. همچنین این دیدگاه کاملاً قابل تطبیق با توحید و خداگرایی بوده و با آن منافاتی ندارد. این معیار با دیگرگرایی منافات ندارد و مستلزم خودخواهی و تبعیت از نفس که نوعاً در مباحث اخلاقی ناپسند دانسته می‌شود، نیست.

واژگان کلیدی

معیار قرب الهی، منشأ مطلوبیت، حب ذات، خودگرایی اخلاقی، علامه مصباح یزدی.

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری رضا شاه‌منصوری با عنوان «مراتب ارزش اخلاقی بر اساس معیار قرب الهی» می‌باشد.

m-mesbah@qabas.net

** دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله.

** دانش آموخته دکتری مدرسی اخلاق اسلامی دانشگاه معارف اسلامی (نویسنده مسئول).

rez.mansoor@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۱۱

طرح مسئله

نفس انسان دارای شئون و ابعاد مختلفی است. برخی از شئون مربوط به حوزه ادراک و شناخت و برخی مربوط به حوزه گرایش‌ها و کنش‌های انسان‌اند. فهم رابطه دقیق میان ادراکات و گرایش‌های انسان و تأثیر آنها در افعال، از دیرباز بحث مورد توجه اندیشمندان بوده است. با توجه به اینکه ارزش افعال اختیاری نیز در علم اخلاق بحث می‌شود، در کتب اخلاقی به‌طور ویژه به بررسی رابطه شئون نفس و افعال اختیاری انسان توجه شده است. یکی از مباحث در همین خصوص، بررسی منشأ مطلوبیت است. درباره اینکه منشأ مطلوبیت و بازگشت گرایش‌های انسان منحصر در یک چیز است یا خیر و اینکه منشأ یا منشأ‌های مطلوبیت در افعال اختیاری چیست، نظریات مختلفی در بین اندیشمندان وجود دارد. از نظر علامه مصباح، منشأ مطلوبیت در افعال اختیاری حب ذات است و همه گرایش‌های انسان در مقام ثبوت به حب ذات برمی‌گردند.

شناخت صحیح منشأ مطلوبیت در افعال، تأثیر بسزایی در تحلیل درست نظام اخلاقی و تربیتی انسان دارد. با شناخت صحیح نظام گرایش‌های نفسانی و منشأ مطلوبیت است که می‌توان به شکل صحیح افعال اختیاری را ارزش‌گذاری اخلاقی کرد. از سوی دیگر، تربیت اخلاقی و اصلاح نقایص اخلاقی نیازمند درک صحیح از مبادی نفسانی در افعال اختیاری. از این‌رو شناخت منشأ مطلوبیت در اخلاق، امری قابل توجه و با اهمیت ویژه است.

درباره پیشینه این بحث گفتنی است که آثار متعددی به بررسی منشأ مطلوبیت از نگاه علامه مصباح پرداخته‌اند. برخی از این آثار در مقام تبیین و تأیید (مصباح [مجتبی] و فقیهی، ۱۴۰۲؛ عزیزی علویجه، ۱۳۸۶ و...) و برخی در مقام نقدند (شمالی، ۱۳۸۶؛ سربخشی، ۱۴۰۱؛ عبداللهی، ۱۳۹۳). وجه تمایز پژوهش موجود این است که با نگاهی تفصیلی و نو، تبیینی عقلی از چیستی منشأ مطلوبیت از منظر علامه مصباح را در دستور کار خود قرار داده و به بسط مباحث اجمالی در پژوهش‌های سابق و تدقیق در آنها پرداخته و به برخی اشکالات واردشده بر این نظریه در آثار منتقدین پاسخ داده است.

بنابراین سؤال اصلی در این تحقیق این است که تبیین حب ذات به‌عنوان منشأ مطلوبیت در معیار قرب الهی چگونه است؟ برخی سؤالات فرعی هم که این پژوهش به آنها می‌پردازد این است که رابطه این دیدگاه با خداگرایی، خودگرایی اخلاقی غربی، خودگرایی روان‌شناختی غربی و دیگرگرایی چیست؟

۱. گرایش‌های اصلی نفس و ارتباط هر یک با حب ذات

بنا بر معیار قرب الهی و دیدگاه علامه مصباح، نفس انسان سه‌بعدی است و به هر می با سه سطح جانبی تشبیه شده است. رأس این هرم نشانگر وحدت نفس است و در طرف مقابل این هرم، شئون مختلف نفس تجلی می‌کند. ابعاد سه‌گانه نفس عبارت‌اند از: ۱. بعد آگاهی، که از مقوله علم است. این بعد منشأ هر شناختی در انسان از حق تعالی تا ماسوی‌الله است؛ ۲. بعد قدرت، که منشأ فعالیت‌های انسان می‌شود؛ ۳. بعد محبت، که منشأ محبت به هر چیزی می‌شود؛ مانند محبت به خداوند؛ و محبت به خود نیز ریشه در این بعد دارد. هر موجود ذی‌شعوری این سه بعد نفسانی را دارد و در واقع علم و قدرت و محبت، صفات ذاتی برای آنهاست.

نکته دیگر اینکه در درون نفس یک جوشش و حرکت وجود دارد که این حرکت عین نفس است؛ از همین رو نفس دائماً تمایل به حرکت و سیر دارد. وقتی این حرکت نفس در نسبت با هدف آن مورد توجه قرار گیرد، مشخص می‌شود که این هدف نفس - یعنی خداوند متعال - است که نفس انسان را به سوی خود جذب می‌کند و به سوی خود سیر می‌دهد (مصباح، ۱۳۹۱: ۲ / ۳۶ - ۳۲).

نکته دیگر اینکه انسان می‌تواند انگیزه‌های متعددی داشته باشد؛ اما این انگیزه‌ها به یک لحاظ از فروع و شاخه‌های حب نفس‌اند. باید دقت کرد، از آنجاکه در مقام تفصیل نفس، بُعد علم و حب و قدرت ارتباطی پیچیده و تأثیر و تأثری عمیق در قبال یکدیگر دارند، بنابراین انگیزه‌های نفس - هرچند فروع حب نفس‌اند - با دو بعد دیگر، یعنی علم و قدرت نیز در ارتباط‌اند. در تبیین این نکته باید گفت که انگیزه‌های انسانی کشش‌هایی آگاهانه‌اند و با مغناطیس کور فرق می‌کنند. انگیزه انسان همواره به چیزی تعلق می‌گیرد که نوعی آگاهی از آن داشته باشد؛ حال این آگاهی ممکن است اکتسابی باشد یا فطری یا از نوع آگاهی‌های دیگر، و ممکن است ضعیف باشد یا قوی. از سوی دیگر، انگیزه‌های مختلف انسان، در واقع کانال‌های حرکت‌ها، تلاش‌ها و کوشش‌های انسان‌اند که به نوبه خود مظاهر بُعد نفسانی قدرت خواهند بود (همان: ۳۷).

با توجه به نکته یادشده به صورت دقیق می‌توان گفت: تمام تلاش‌ها، فعالیت‌ها و حرکت‌های یک انسان در طول عمر خود، از هر نوع که باشد - مادی یا معنوی، دنیوی یا اخروی، فردی یا اجتماعی - همه‌وهمه آثار و مظاهر تمایلات متنوع و پیچیده انسان‌اند و نهایتاً در اساس و ریشه خود به «حب نفس» برمی‌گردند (همان). البته دو بعد دیگر نفس، یعنی علم و قدرت نیز در شکوفایی و رشد فروع خود متأثر از دو بعد دیگر نفس‌اند (همان: ۳۸).

نکته مهم دیگر درباره گرایش‌های نفس این است که نفس انسان دارای برخی گرایش‌های اصلی با منشئیت حب ذات است که سایر گرایش‌ها و تمایلات انسان، که از نظر کمی و کیفی متعدد و پیچیده‌اند و منشأ اعمال انسان قرار می‌گیرند، از این گرایش‌های اصلی منشعب می‌شوند. نخستین گرایش اصلی، «حب بقا» است که منشأ یک سلسله از تلاش‌های انسان است؛ مانند اینکه انسان می‌خواهد حیات دائمی داشته باشد؛

دومین گرایش اصلی، «حب کمال» است؛ بدین معنا که انسان علاوه بر اینکه تمایل دارد به صورت طولانی باقی بماند، دوست دارد به صورت مستمر تکامل یابد؛ اما تکامل مورد علاقه انسان به دو شعبه «کمال علمی» و «کمال قدرت» تقسیم می‌شود. بنابراین دو میل «حقیقت‌جویی» و «قدرت‌طلبی» به منزله دو شاخه اصلی میل اساسی‌تر «کمال‌خواهی» انسان‌اند؛

سومین گرایش اصلی انسان، «لذت‌جویی» و «سعادت‌طلبی» است. انسان در کنار بقا و کمال، دوست دارد همواره زندگی همراه با لذت داشته باشد و از سختی و رنج‌گریزان است. سه گرایش اصلی، اگرچه در «حب نفس» ریشه دارند، هر کدام اصل و تنه‌ای هستند که شاخه‌ها و فروع متعدد و گوناگونی دارند و تحت تأثیر عوامل مختلف دیگر، منشأ فعالیت‌های گوناگون می‌شوند (همان: ۴۲ - ۴۱).

بنابراین در یک جمع‌بندی می‌توان گفت: بنا بر دیدگاه آیت‌الله مصباح، هیچ کار اختیاری از انسان سر نمی‌زند، مگر اینکه نفس به آن میل و کشش داشته باشد؛ پس کاری اختیاری که منشأ آن میلی درونی نباشد، وجود ندارد (مصباح، ۱۳۹۳: ۱۲۹)؛ برخلاف نظر برخی اندیشمندان که معتقدند عقل صرفاً قادر به درک مطالب و کشف حقایق است و هیچ انگیزش و کششی برای انجام فعل ندارد (همان: ۴۷). پس باید گفت: روان انسان دو دستگاه دارد که به صورت مشترک در ایجاد فعل اختیاری مؤثرند: یکی عقل به‌عنوان دستگاه شناخت، شعور و آگاهی؛ و دیگری دستگاه امیال، گرایش‌ها و انگیزه‌ها (همان: ۱۲۹).

۲. حقیقت حب ذات و اثبات «منشأ مطلوبیت» بودن آن

چنان‌که بیان شد، همه گرایش‌ها و امیال انسان به یک ریشه، یعنی حب ذات، برمی‌گردند. البته باید به این نکته اشاره کرد که بسیاری از بزرگان دینی نیز وجود حب ذات در انسان و منشأ بودن آن برای برخی افعال را قبول داشته و در آثار خود به آن اشاره کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱ / ۶۲۱؛ مطهری، ۱۳۶۹: ۵)؛ اما باید دانست که در مسئله حب ذات دو بحث مطرح است: یکی اصل وجود حب ذات در

فطرت انسان؛ و دوم بازگشت همه گرایش‌ها به حب ذات و وجود انحصار برای حب ذات به‌عنوان منشأ افعال اختیاری. تمایز دیدگاه آیت‌الله مصباح در زمینه معیار قرب الهی با دیدگاه دیگر بزرگان، در اعتقاد به انحصار منشائیت افعال در حب ذات است.

با توجه به نکات بیان‌شده می‌توان گفت که ایشان در زمینه معیار قرب الهی نیز قائل به خودگرایی روان‌شناختی است؛ به این معنا که در مقام توصیف نفس، معتقد است امکان تخلف از حب ذات در افعال وجود ندارد. البته نباید از این نکته غفلت شود که معیار قرب الهی با خودگرایی روان‌شناختی مطرح در مکاتب غربی متفاوت است؛ چراکه در نظر غربی، انسان استقلالاً فقط خود را می‌تواند ببیند؛ اما در معیار قرب الهی، انسان می‌تواند خود را استقلالاً نبیند. برای مثال، وقتی انسان با عینک چیزی را می‌بیند، به این معنا نیست که به خود عینک توجه استقلالاً دارد. هرچند به‌وسیله عینک اشیا را می‌بیند، اما خود عینک مورد توجه نیست. به همین صورت، می‌توان به چشم مثال زد. انسان با چشم می‌بیند و بدون چشم، دیدن برای او ممکن نیست؛ اما به خود چشم توجه استقلالاً ندارد.

این مسئله در رابطه با نفس انسان، دقیقاً مانند علم به ذات و علم به سایر علوم است؛ با این توضیح که منشأ همه علوم برای انسان، علم به ذات است؛ هرچند توجه استقلالاً به ذات خود نداشته باشد. درباره حب ذات نیز دقیقاً همین را باید گفت؛ یعنی حب به ذات، منشأ حب به هر چیز دیگر است؛ هرچند انسان به حب ذات خود توجه استقلالاً نداشته باشد. بنابراین، بحث در ثبوت است؛ یعنی ثبوتاً علم به سایر اشیا وابسته به علم به ذات است و حب به سایر امور، وابسته به حب ذات است؛ اما اینکه آیا باید به این حب ذات هم توجه استقلالاً داشت، حرف دیگری است که در دیدگاه قرب الهی، توجه استقلالاً رد می‌شود و مورد تأیید نیست (مصباح، ۱۳۹۳: ۱۴۷). به عبارتی، هرچه توجه استقلالاً به نفس بیشتر باشد، ارزش اخلاقی فعل کمتر می‌شود.

پس خودگرایی روان‌شناختی در معیار قرب الهی، متفاوت با خودگرایی روان‌شناختی غربی است. از این رو بنا بر نظر آیت‌الله مصباح، محبت موجود در ذات نفس منحصر به «خوددوستی» یا «حب ذات» نیست؛ بلکه عشق به خدا و پرستش او نیز جزء گرایش‌های فطری انسان است که ریشه در ذات نفس دارد؛ همان‌گونه که در مورد بُعد علم نفس، ایشان معتقدند: علم و آگاهی انسان منحصر در علم به خود نیست؛ بلکه شناخت فطری و غیراکتسابی از مبدأ هستی، هرچند به صورت ضعیف، در ذات نفس وجود دارد و قابل تقویت است. به همین صورت، بُعد قدرت نیز منحصر در انجام عمل برای خود نیست؛ بلکه همین بعد، منشأ سیر الی‌الله نیز می‌شود. بنابراین هر بعد از نفس نسبتی با

نفس و نسبتی با خداوند متعال دارد. به عبارت دیگر، درواقع انسان در نفس خود به‌طور فطری خدا را می‌شناسد و دوست دارد و می‌تواند به‌سوی او حرکت کند (مصباح، ۱۳۹۱: ۲ / ۳۳).
 اما در خصوص تبیین دقیق حب ذات در انسان و منشأ بودن آن برای مطلوبیت باید گفت: ابتدا باید مفهوم حب و محبوبیت روشن شود. محبت و خواستن کار، به اختلاف انواع فاعل، متفاوت است و مفاهیم مختلفی بر آن صدق می‌کند. اگر محبت و خواستن، عین ذات فاعل باشد، مانند فاعل بالتجلی، تنها مفهوم محبت صدق می‌کند؛ اگر بر خواستن و محبت، مفهوم رضایت اطلاق شود، فاعل بالرضا می‌شود؛ اگر لازمهٔ محبت به ذات باشد، می‌شود فاعل بالعنايه؛ اگر این محبت و خواستن از قبیل کیفیات نفسانی و عوارض قابل انفکاک ذات باشد، می‌شود فاعل بالقصد؛ مانند شوق؛ اما جامع‌ترین مفهومی که شامل همهٔ موارد می‌شود، مفهوم «محبت» به‌معنای عام است. ملاک این مفهوم جامع و معنای عام محبت، درک ملائمت و کمال محبوب است و می‌توان از آن به «مطلوبیت» تعبیر کرد (مصباح، ۱۳۸۳: ۲ / ۱۰۳). درواقع نکتهٔ مهم در بحث محبت، همین ملاک و منشأ بودن آن است؛ چراکه دلیل اثبات حب ذات و منشأ بودن آن برای مطلوبیت، ریشه در همین بحث دارد.

در توضیح چپستی محبت باید گفت: «حب» گرایشی مثبت در درون فرد به‌سوی محبوب است و از حالتی انتزاع می‌شود؛ در مقابل، نفرت نیز گرایشی منفی در درون فرد به‌سوی مبعوض و منفور است؛ اما دربارهٔ ملاک و منشأ این گرایش، یعنی حب، باید گفت که وقتی انسان میان خود با چیزی سازگاری و تلائم درک می‌کند، موجب گرایش مثبت (حب) به آن می‌شود. پس همواره از جهتی بین محب و محبوب سازگاری و موافقت وجود دارد و این را محب درک می‌کند. البته این ادراک و درک، به‌خودی‌خود محبت نیست؛ بلکه مقدمهٔ آن است؛ مانند ادراکی که مقدمهٔ لذت است. پس این ادراک مقدمهٔ نوعی گرایشی در انسان می‌شود که به آن محبت می‌گویند (مصباح، ۱۳۹۲؛ مطهری، ۱۳۸۰: ۱۹).
 دربارهٔ تفاوت میان محبت و لذت می‌توان گفت: گاهی این گرایش با آنچه به آن گرایش پیدا شده است، سنجیده می‌شود که به آن «حب» می‌گویند؛ اما گاهی انسان به چیزی در مقابل کاری ندارد؛ بلکه یک حالت انبساطی در خود او به‌وجود می‌آید که به آن «لذت» گویند. بله، شاید به منشأ لذت اشاره شود و بگویند که از این شیء لذت می‌برد؛ اما مفهوم لذت به‌خودی‌خود متعلق نمی‌خواهد. لذت یعنی حالت انبساط در نفس انسان وجود دارد؛ حال منشأ آن هرچه باشد. پس لذت بدون تصور منشأ آن قابل تصور است؛ اما محبت مانند علم است؛ یعنی مفهوم نسبی است و مانند لذت مفهوم نسبی

نیست؛ بنابراین، محبت به یک متعلق نیاز دارد. باید دقت کرد که این تلائم و سازگاری با متعلق ممکن است با یکی از قوای نفس باشد؛ مثلاً انسان غذایی را دوست دارد و از مزه آن خوشش می‌آید یا منظره یا صدای خوبی را دوست دارد (مصباح، ۱۳۸۴: ۸۹).

نکته دیگر اینکه این درک سازگاری، همواره مطابق با واقعیت نیست. ممکن است انسان سازگاری را با چیزی درک نکند؛ اما درواقع آن چیز سازگار باشد؛ لذا محبت به وجود نمی‌آید. همچنین ممکن است در درک سازگاری اشتباه کند و به چیزی که با او سازگاری ندارد، محبت پیدا کند و چه بسا بعداً متوجه اشتباه شود و محبت از بین برود. پس ملاک در محبت انسان، درک اوست (مصباح [مجتبی] و فقیهی، ۱۴۰۲).

نکته دیگر اینکه هر چیزی می‌تواند با انسان سازگار باشد یا نباشد؛ اما هر انسانی با خودش قطعاً سازگاری کامل دارد و این را می‌توان با علم حضوری درک کرد. هر کس با خودش نهایت تلائم را دارد. به عبارت دیگر، گاهی بین محب و محبوب اتحاد ذاتی نیست؛ مانند محبت انسان به اموری غیر از خود، که این محبت مستلزم درکی حصولی است؛ اما محبت انسان به خود، به دلیل اتحاد محب و محبوب، مستلزم درک حضوری است؛ چراکه انسان به خود علم حضوری دارد (مصباح، ۱۳۸۴: ۹۱).

در تبیینی دقیق‌تر می‌توان گفت: هر موجودی که وجود خودش را درک می‌کند، سازگاری وجودش با خودش را نیز درک می‌کند. سازگاری انسان با خود، عین وجود خودش است و علم به وجود خودش هم عین وجود خودش است. با توجه به اینکه این سازگاری، هم وجود دارد و هم درک می‌شود، بنابراین انسان به خودش نیز محبت دارد. شاید سؤال شود که درک تناسب، مستلزم تعدد طرفین تناسب است؛ اما در حب ذات این تعدد وجود ندارد؛ پس تناسب معنا ندارد. در پاسخ می‌توان گفت: این تعدد طرفین تناسب، در حب ذات واقعاً وجود ندارد و تعدد صرفاً تحلیلی مفهومی است. برای مثال، این تحلیل مفهومی از تعدد طرفین، در بحث علم انسان به خود نیز جاری است. علم انسان به خود، چیزی غیر از خودش نیست و بین علم و عالم و معلوم، در واقع اتحاد وجود دارد (همان).

البته همان‌طور که علم حضوری مراتب دارد و با توجه به تکامل وجودی انسان یا میزان توجه او تشدید می‌شود، محبت به خود نیز مراتب دارد. هرچه موجودی از کمال وجودی بیشتری برخوردار باشد، علم حضوری بیشتری به خود دارد. گاهی کسی در اثر ضعف در کمال وجودی، و به تبع، ضعف در علم حضوری به خود، گمان می‌کند که حقیقت وجودی‌اش همان بدن است؛ اما در مراتب بالای

تکامل وجودی، فرد به «عین ربط بودن» حقیقت وجود خود آگاهی می‌یابد. همچنین «توجه» از عوامل تقویت یا ضعف علم حضوری است. برای مثال، یک بیمار درد را با علم حضوری درک می‌کند؛ ولی با دیدن عزیزی که به عیادتش آمده و انصراف توجهش از درد، میزان آگاهی او از درد نیز کاهش می‌یابد (مصباح، ۱۳۸۳: ۱ / ۱۷۷).

لذا بالاترین مرتبه محبت مربوط به خود خداوند متعال است که دارای بی‌نهایت کمال ذاتی است و به خودش بی‌نهایت علم حضوری دارد؛ بنابراین بی‌نهایت سازگاری و بی‌نهایت محبت وجود دارد. این تبیینی برای چستی محبت و اثبات وجود حب ذات در انسان است؛ اما درباره تبیین بازگشت همه حب‌ها به حب ذات می‌توان از تشبیهی که قبلاً نیز به آن اشاره شد، استفاده کرد؛ یعنی تشبیه حب که امری گرایشی است به علم که امری مرتبط با بینش است. انسان هنگامی به چیزی علم پیدا می‌کند که آن چیز یا صورت و مفهوم آن را نزد خود درک کند؛ از همین رو می‌گویند: علم، حضور ذات شیء یا صورت شیء نزد عالم است. علم به امور مختلف جز خود انسان، ممکن است نزد انسان باشد یا نباشد؛ اما علم به خود، همواره نزد انسان حاضر است. علم به غیر خود، بیشتر اکتسابی است؛ اما علم به خود، هم غیراکتسابی و ضروری است و هم خطاناپذیر. معنا ندارد که انسان را نزد خودش حاضر کنند تا علم به خود را کسب کند؛ بلکه نزد خودش حاضر است؛ یعنی علم به خود برای او حضوری است. نکته مهم‌تر اینکه منشأ تمام علوم، علم حضوری است و آن علم حضوری نهایتاً علم به وجود خود است. به عبارت دیگر، علم به اشیای دیگر، یعنی حضور آنها نزد انسان؛ و اگر انسان علم به خود نداشته باشد، هرگز نمی‌تواند به چیزی علم پیدا کند؛ چراکه حضور انسان نزد خودش مقدمه‌ای برای حضور چیز دیگر نزد اوست. پس علم به خود، مقدمه‌ای برای علم به امور دیگر است. البته باید دقت کرد، مقصود این نیست که انسان به هر آنچه علم دارد و آن را درک می‌کند، باید هم‌زمان به حضور خود نیز توجه داشته باشد. برای نمونه، در علوم مفهومی اساساً باید توجه به حضور مفهوم هم نباشد؛ وگرنه به همان مقدار که به مفهوم توجه می‌شود، توجه از محکی مفهوم کم‌رنگ می‌شود. برای مثال، کسی که عینک به چشمش زده است، از طریق عینک چیزی‌های دیگر را می‌بیند و نباید به عینک توجه کند؛ زیرا در این صورت آن چیزهای دیگر را نمی‌بیند. پس نباید به‌طور استقلالی به عینک توجه کرد؛ بلکه نگاه به عینک، نگاه آلی و ابزاری است.

حال مقصود از منشائیت حب ذات این نیست که حب به چیزهای دیگر امکان ندارد؛ بلکه مقصود این است که حب به چیزهای دیگر از طریق حب ذات است. در مسئله منشائیت حب ذات، توجه و

حب استقلالی به ذات مورد نظر نیست؛ بلکه منظور این است که همه حب‌ها از طریق حب ذات محقق می‌شوند. پس همان‌گونه که در بحث علم، دریچه انسان به سوی علم به غیر، از طریق علم به خود است، در بحث محبت نیز دریچه حب انسان به امور دیگر، از طریق حب خود است. در بحث حب، انسان همه چیز را با وجود خود مقایسه می‌کند و می‌تواند سازگاری‌اش را با خود بفهمد و به آن محبت پیدا کند. پس حب به ذات، منشأ حب به هر چیز دیگر است؛ هرچند انسان توجه استقلالی به حب ذات خود نداشته باشد.

چنان‌که بیان شد، ملاک علم، حضور شیء نزد عالم است؛ حال این حضور، گاهی عرضی است و می‌تواند باشد یا نباشد؛ اما این حضور عرضی باید برسد به چیزی که حضورش ذاتی باشد و آن علم به ذات است که ضروری است و عین ذات است. در حب نیز به همین صورت است که ملاک، درک سازگاری چیزی با خود است و این درک، ممکن است درباره چیزی باشد و ممکن است نباشد؛ یعنی درکی عرضی است؛ اما این درک تلائم یا همان حب عرضی، باید برسد به تلائمی که ذاتی است؛ و آن ذاتی، سازگاری انسان با خود است. بنابراین، درک سازگاری انسان با خود امری نیست که به اثبات نیاز داشته باشد؛ چراکه سازگاری هر کس با خودش مانند قضیه تحلیلی است و به اثبات نیاز ندارد. رابطه انسان با خود، مانند تساوی است. تساوی هر چیزی با خود، به اثبات نیاز ندارد؛ چراکه هیچ چیز با خودش فرقی ندارد و معنا ندارد که با خودش ناسازگار باشد. از سوی دیگر، درباره درک سازگاری انسان با خود باید گفت: علم انسان به خود، علم حضوری است؛ بنابراین هرکسی این سازگاری را ضرورتاً می‌یابد. این علم، نه اکتسابی است، نه عرضی؛ بلکه عین ذات اوست. پس باید گفت: ذات انسان و علم به ذات و حب به ذات، مصداقاً یک چیزند که سه مفهوم از آن انتزاع می‌شود؛ پس تعدد اعتباری است. حب ذات، عین ذات است، نه جزء ذات؛ چنان‌که علم حضوری به ذات هم عین ذات است.

بنابراین باید دقت کرد که بحث در مقام ثبوت است؛ یعنی ثبوتاً علم به سایر اشیا، وابسته به علم به ذات است و حب به سایر امور، وابسته به حب ذات است؛ اما اینکه آیا باید توجه استقلالی به این حب ذات هم داشت، حرف دیگری است که در دیدگاه قرب الهی، توجه استقلالی رد می‌شود و مورد تأیید نیست؛ یعنی هرچند در مقام ثبوت، حب به اشیا متوقف بر حب به ذات است، اما توجه استقلالی به حب ذات امری اشتباه است و از ارزش اخلاقی افعال انسان می‌کاهد (مصباح، ۱۳۹۳: ۱۴۷). البته توجه غیراستقلالی به حب ذات، یعنی توجه باواسطه به حق تعالی نه‌تنها از ارزش فعل نمی‌کاهد، بلکه

بر آن می‌افزاید. بنابراین «منشأ بودن» و «مورد توجه قرار دادن» دو امر متفاوت و مربوط به دو مقام‌اند. به عبارت دیگر، «منشأ مطلوب بودن» و «مستقلاً مطلوب بودن» دو چیز متفاوت‌اند. بنا بر معیار قرب الهی، مقصود از ذات در بحث حب ذات، آن ذات حقیقی انسان است که عین ربط است و وجود استقلالی ندارد. این ذات، استقلال و شأنتی ندارد که بخواهد مستقلاً مطلوب واقع شود.

۳. پاسخ به پرسش‌ها

بعد از مشخص شدن جایگاه حب ذات در معیار قرب الهی، ممکن است سؤالات و ابهاماتی در این زمینه پدید آید که در این قسمت به آنها پرداخته می‌شود.

یک. رابطه حب ذات با خداگرایی

اولین پرسش این است که آیا حب خداوند و میل به پرستش نمی‌تواند در عرض حب ذات، منشأ مستقلی برای افعال اختیاری و اخلاقی انسان باشد؟ به عبارت دیگر، رابطه این نوع خودگرایی با خداگرایی به چه صورت است؟

پیش از پاسخ به این پرسش ابتدا باید گفت: برخی اندیشمندان معاصر در همین راستا معتقد بودند که میل به پرستش یکی از امیال در عرض حب ذات است که به صورت مستقل می‌تواند منشأ برخی افعال قرار گیرد (مطهری، ۱۳۶۹: ۸۹). همچنین برخی کوشیده‌اند که ابتدای دیدگاه قرب الهی بر حب ذات را منجر به منافات داشتن آن با توحید و اخلاص بیان کنند (عبداللهی و محمدی، ۱۳۹۳). مبنای اشکال این افراد این است که نه تنها حب به خداوند می‌تواند در عرض حب ذات منشأ فعل باشد، بلکه اساساً فعل صحیح اخلاقی فعلی است که منشأ آن حب خداوند و میل به پرستش باشد؛ لذا دیگر افعال، مخلوط با شرک‌اند و خالصانه نیستند (مطهری، ۱۳۶۹: ۱۹۵).

درباره نسبت معیار قرب الهی و بحث انحصار منشائیت مطلوبیت در حب ذات با خداگرایی یا به عبارتی اخلاص باید گفت: چنان که پیش‌تر بیان شد، انحصار منشائیت مطلوبیت در حب ذات بحثی در مقام ثبوت است؛ یعنی ثبوتاً حب به سایر امور وابسته به حب ذات است؛ اما اینکه آیا باید به این حب ذات هم توجه استقلالی داشت، حرف دیگری است که در دیدگاه قرب الهی این نوع توجه رد می‌شود و مورد تأیید نیست؛ یعنی هرچند در مقام ثبوت، حب به اشیا متوقف بر حب به ذات است، اما توجه استقلالی به حب ذات امری اشتباه است و از ارزش اخلاقی افعال انسان می‌کاهد (مصباح، ۱۳۹۳: ۱۴۷). بنابراین «منشأ بودن» و «مورد توجه قرار دادن» دو امر متفاوت و مربوط به دو مقام‌اند.

به عبارت دیگر، «منشأ مطلوب بودن» و «مستقلاً مطلوب بودن» دو چیز متفاوت‌اند. بنا بر معیار قرب الهی، مقصود از ذات در بحث حب ذات، آن ذات حقیقی انسان است که عین ربط است و وجود استقلالی ندارد. این ذات، استقلال و شأنتی ندارد که بخواهد مستقلاً مطلوب واقع شود.

بحث در مقام ثبوت، خارج از حوزه اختیار است؛ از همین رو منشأ بودن حب ذات قابلیت ارزش‌گذاری اخلاقی ندارد؛ اما بحث توحید و اخلاص مرتبط با حوزه اختیار انسان است. از سوی دیگر، معیار قرب الهی نه تنها توجه به خداوند را رد نمی‌کند، بلکه آن را تأیید می‌کند. درحقیقت، آن ذاتی که حب آن منشأ مطلوبیت است، استقلالی ندارد و عین ربط به خداوند متعال است؛ لذا نباید به آن توجه استقلالی داشت. بنابراین، حب ذات طریقی برای توجه به خداوند متعال بوده، عین توحید و اخلاص است.

برای تبیین دقیق‌تر در این بحث، باید به سراغ معنای وجود عین‌الربطی رفت. درباره وجود حقیقی و مراتب آن چهار دیدگاه مطرح شده است. از نظر عارفان، وجود حقیقی منحصر در ذات مقدس الهی است و بقیه موجودات وجودهای مجازی به‌شمار می‌روند. یکی از این چهار دیدگاه، مربوط به صدرالمتألهین، برخی از حکمای باستان و با کمی تفاوت مربوط به علامه مصباح است. بر اساس این دیدگاه، «واقعیت» از یک وجود یکپارچه تشکیکی تشکیل شده است که از نقطه اوج و مرتبه بی‌نهایت، یعنی حق تعالی، که شدت وجودی در آنجا حد و مرز ندارد، آغاز می‌شود و به تدریج ضعیف می‌گردد و آن قدر این تنزل ادامه می‌یابد تا به ضعیف‌ترین مرحله وجود، یعنی ماده نخستین، که پس از آن عدم محض است، می‌رسد. مرتبه اوج هستی که حق تعالی است، بدون نیاز به علت و قیدی متحقق و موجود است که حیثیت اطلاقیه است و جدا از آن مرتبه، تمام مراتب وجود تا ضعیف‌ترین آن با حیثیت تعلیلیه تحقق دارند و در اموری همچون ماهیات وجود با حیثیت تقییدیه محقق است (مصباح، ۱۳۸۳: ۱ / ۳۸۵ - ۳۸۷؛ امینی‌نژاد، ۱۳۹۴: ۲۴۶ - ۲۴۷). بنابراین تفاوت دیدگاه علامه مصباح درباره وحدت وجود با دیدگاه عارفان درباره وحدت شخصی وجود در این است که علامه مصباح قائل به وجود واقعی و حقیقی برای انسان است؛ اما این وجود در طول وجود حق تعالی است و هیچ استقلالی از خود ندارد. پس مراتب بالای عرفانی، مانند فنا، چیزی جز معرفت حقیقی به این وجود عین‌الربطی نیست؛ به این صورت که عارف می‌یابد که هیچ استقلالی از خود ندارد.

با مشخص شدن معنای وجود عین‌الربطی در معیار قرب الهی، درباره رابطه مسئله منشأ مطلوبیت (حب ذات) با اخلاص، باید گفت: وقتی وجود انسان در طول وجود حق تعالی است، بنابراین توجه به

ذات انسان به معنای توجه به وجود حق تعالی است. وقتی وجود انسان عین ربط به مبدأ متعال است، پس مزاحمتی بین توجه به هر دو نیست. در مقام تشبیه می‌توان گفت: مانند دیدن با چشم است؛ انسان با اینکه تصاویر را با چشم می‌بیند، توجه استقلالی به چشم ندارد. هرچند منشأ دیدن چشم است، اما توجه به چشم از نوع استقلالی نیست. پس بحث منشأ با توجه استقلالی متفاوت است. در بحث حب ذات باید گفت: طبیعتاً حب ذات برای کسی که خودش را نمی‌بیند و اساساً توجه استقلالی به خود ندارد، به این معنا نیست که برای خود استقلالاً چیزی قائل است. بنابراین این بحث با مسئله توحید و اخلاص منافاتی ندارد.

برای تبیین دقیق‌تر این نکته باید به سراغ معنای اخلاص رفت. «اخلاص» مصدر باب افعال از ریشه «خَلَصَ» و به معنای پاک شدن از آمیختگی و آلودگی و ناخالصی است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۷ / ۲۸). در علم اخلاق، اخلاص در بحث حسن فاعلی و نیت انجام اعمال بیان می‌شود. نیت و اخلاص، اساس ارزش اخلاقی محسوب می‌شود. بنابراین بیشترین ارزش اخلاقی از آن فعلی است که برای خداوند انجام شود (مصباح، ۱۳۹۱: ۱ / ۱۰۵). البته باید دقت کرد که اخلاص یا انجام کار برای خداوند به این معنا نیست که انسان بخواهد به حق تعالی، که غنی بالذات و بی‌نیاز از هر چیزی است، نفعی برساند؛ بلکه اخلاص درباره خداوند متعال به معنای انجام کاری است که موجب رضای حق تعالی و تقرب انسان به او شود.

با توجه به معنای اخلاص باید گفت: حتی در بالاترین مراتب و درجات اخلاص نیز خواست انسان یک طرف این قضیه است. همان‌طور که گفته شد، حب به معنای مطلوبیت و محبوب بودن به معنای مطلوب بودن است. پس در هر محبتی محب و طالبی وجود دارد. حتی در بالاترین مراتب اخلاص که تنها رضای خداوند مطلوب باشد نیز، چون خود انسان می‌خواهد، این کار خالصانه را انجام می‌دهد؛ پس منشأ فعل، خواست خود انسان است، نه اینکه خواست کس دیگری منشأ فعل او شود. البته در این مرتبه، انسان نه در خود استقلالی دارد و نه در خواسته‌های خود. هرچند طالب اوست، اما اگر از او پرسیده شود که «چه می‌خواهی»، می‌گوید: «هرچه خدا بخواهد»؛ پس خواسته استقلالی ندارد؛ یعنی با صرف نظر از خواست خداوند هیچ خواسته‌ای ندارد. به عبارت دیگر، خواسته دارد؛ اما خواسته او این است که هرچه خداوند بخواهد، محقق شود. بنابراین در هر درجه‌ای از اخلاص، تا چیزی مطابق با مطلوب و خواسته خود شخص نباشد، ممکن نیست به فعلیت برسد.

مرحوم علامه طباطبایی در *نهایة الحکمه* می‌فرمایند: علت غایی همیشه به فاعل برمی‌گردد و علت

غایی بدون فاعل معنا پیدا نمی‌کند. ایشان در بحث علت غایی می‌فرمایند: «و بالجمله الفعل دائما - مسانخ لفاعله ملائم له مرضي عنده - و كذا ما يترتب عليه - من الغايه فهو خير للفاعل كمال له» (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۸۳). انسان وقتی تلائم و سنخیت فعلی با خود و سبب کمال بودن آن را درک می‌کند، آن را طلب می‌کند و محبوبیت و نیز مطلوبیت، ریشه در درک تلائم دارد. بنابراین انسان مرتبه دیگری از کمال خود را می‌خواهد. پس محب و محبوب یکی هستند؛ یعنی محب کمال خودش را می‌خواهد.

برای فهم راحت‌تر این امر باید حب را به علم تشبیه کرد. همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، علم انسان به چیزی به معنای حضور آن نزد نفس است؛ اما مقدمه درک حضور شیء نزد عالم، درک حضور خود است. پس امکان علم به غیر برای انسان، متوقف بر علم به خود است. پس علم حضوری به خود، منشأ علم به هر چیز دیگری است؛ حتی علم به خداوند؛ اما درباره حب نیز - همان‌گونه که قبلاً اشاره شد - حقیقت حب، درک تناسب است. پس انسان ذاتاً درکی حضوری از تناسب با خود دارد و از این طریق به تناسب خود با غیر گرایش پیدا می‌کند و این درک تناسب، منشأ و ملاک محبت است. بنابراین منشأ همه حب‌ها، یعنی درک تناسب و گرایش به آن، درک تناسب انسان با خود، یعنی حب نفس است. البته شاید انسان توجه نداشته باشد به اینکه منشأ این محبت به دیگری و تناسب با او، محبت به خود و تناسب با خود است؛ چنان‌که در بحث علم، وقتی فرد علم به دیگری دارد، شاید توجه نداشته باشد به اینکه منشأ این علم به دیگری، علم حضوری به ذات خود است. پس این توجه نداشتن، با این مسئله که منشأ آن علم، علم به خود است، منافاتی ندارد. بنابراین همان‌طور که در بحث علم، انسان به علم حضوری به خود و اینکه از طریق این علم به خود است که به دیگری علم پیدا می‌کند، توجه استقلالی ندارد، در بحث حب نیز انسان از طریق حب به خود است که به دیگری حب پیدا می‌کند؛ هرچند به این حب، توجه استقلالی نداشته باشد. غالباً انسان در فعلی که انجام می‌دهد، توجه استقلالی به حب ذات خود ندارد.

بعد از بیان نکات بالا باید نتیجه گرفت که منشأ بودن حب ذات برای همه افعال، نه تنها منافاتی با توحید ندارد، بلکه با توجه به اینکه وجود انسان عین ربط به حق تعالی و در طول آن است، این منشأیت عین توحید و اخلاص است.

همچنین با توجه به توضیحات بیان‌شده، منشأ همه امیال، حب ذات است؛ پس هیچ میلی نمی‌تواند در عرض حب ذات قرار گیرد و امیال و گرایش‌های دیگر که برخی اندیشمندان آنها را منشأ

مستقل و در عرض حب ذات بیان کرده‌اند، همگی متوقف بر درک تلائم و تناسب ذاتی نفس یا همان حب ذات‌اند. در نتیجه تنها منشأ، حب ذات است و حب‌های دیگر متوقف بر درک تناسب ذاتی نفس یا همان حب ذات‌اند و در مرتبه بعد از حب ذات قرار دارند، نه در عرض آن. برای توضیح بیشتر در این باره باید گفت: اگر گرایش‌های اصیل هم‌عرض بودند، امکان مقایسه و انتخاب میان آنها نبود؛ چنان‌که میان وزن و زمان، که دو معیار متفاوت‌اند، نمی‌توان مقایسه کرد و مثلاً نمی‌توان گفت که وزن یک جسم از زمان یک حرکت بیشتر است؛ درحالی‌که هر فرد موجود واحدی است که میان گرایش‌های مختلف می‌تواند مقایسه و نهایتاً تصمیم‌گیری کند و این دلیل آن است که گرایش‌های مختلف، به‌رغم تنوعی که دارند، از یک سنخ‌اند و به یک منشأ بازمی‌گردند.

نکته دیگری که در اینجا باید به آن اشاره کرد، برخی عبارات علامه مصباح است که ممکن است تصور نقض منشائیت حب ذات در همه افراد را برای مخاطب ایجاد کند. بنا بر عبارات علامه مصباح، حب الهی در دل انسان‌ها ممکن است به سه صورت واقع شود: نخست به صورت نیروی محرک ناآگاهانه در عمق فطرت انسان است؛ دوم آگاهانه است، اما اصیل نیست؛ یعنی اگر خداوند را دوست دارند، به این دلیل است که خداوند آنها را از عذاب‌های دنیوی و اخروی محفوظ بدارد و نعمت‌های بهشتی را روزی آنها کند؛ سوم در دسته‌ای از اهل معرفت این محبت کامله و اصیل هست و آنها خداوند را برای خودش دوست دارند و اگر عملی انجام می‌دهند، فقط از روی محبت به اوست (مصباح، ۱۳۹۱: ۲ / ۶۵).

صورت اول از محبت به خداوند، مانند معرفت فطری به خداوند همراه با آگاهی روشن نیست؛ اما با توجه به اینکه مدل طرح‌شده از نفس در دیدگاه علامه مصباح به‌گونه‌ای ترسیم شده است که خصوصیات روانی و لایه‌های نفسانی آشکار را که جنبه آگاهانه دارند دربرمی‌گیرد، پس صورت اول از محبت خداوند که ناآگاهانه است، در آن جایی ندارد. البته اختصاص مدل ترسیم‌شده به جنبه‌های آگاهانه نفس، نقطه قوتی در این مدل است؛ چراکه «اختیار» یکی از عناصر ارزش اخلاقی است و با نبود اختیار، قابلیت ارزش‌گذاری منتفی می‌شود؛ و از سوی دیگر، اختیار متوقف بر آگاهی است؛ لذا بدون آگاهی، هم فعل از دایره اخلاق خارج می‌شود، هم مسئولیت اخلاقی در قبال آن از بین می‌رود. در صورت دوم، محبت در اصل و به‌صورت مستقیم به نعمت‌های خداوند تعلق دارد و با واسطه و غیرمستقیم به خداوند نسبت داده می‌شود؛ اما در این مدل فقط به ویژگی‌های نفسانی‌ای که اصیل‌اند، یعنی اصالتاً و بدون واسطه ریشه اعمال قرار می‌گیرند، پرداخته می‌شود. بنابراین، محبت

خداوند به صورت دوم جایی در این مدل ندارد؛ اما در صورت سوم، انسان با معرفت بالایی که دارد، به هیچ یک از اسباب نگاه استقلالی ندارد و محبت او اصالتاً و بدون واسطه به حق تعالی تعلق گرفته است. در این حالت، به دلیل توجه تام و استقلالی به خداوند و محبت اصیل به او، سایر محبت‌های انسان به امور دیگر نیز فرعی‌اند و به منزله فروع و ثمرات محبت اصیل به خداوندند؛ تا جایی که حتی حب ذات و خوددوستی انسان نیز اصالت قبلی خود را از دست می‌دهد (همان: ۶۵ - ۶۸). با توجه به این عبارات، خوددوستی در اولیای الهی و عارفین بالله دیگر اصالت ندارد و ممکن است به نظر برسد که دیگر حب ذات در این افراد منشأ فعل نیست؛ اما از سوی دیگر، چنان که قبلاً اشاره شد، علامه مصباح در برخی عبارات منشأ همه افعال در همه افراد را مطلقاً حب ذات بیان فرمودند.

در تبیین تفاوت ظاهری و بدوی در این عبارات باید گفت: تفاوت در افراد عادی و اولیای الهی صرفاً در مرحله و مقام توجه به نفس است. در انسان‌های عادی، ذات امری مستقل دیده می‌شود؛ اما اولیای الهی برای خود، بلکه برای همه موجودات، به جز خدا هیچ گونه استقلالی نمی‌بینند و حب ذات در ایشان حب به وجود ربطی ذات است و در نتیجه در زمینه محبت نیز هیچ استقلالی ندارند. پس این امر به یک معنا استثنا از این قاعده کلی نیست که همواره حب ذات در مقام ثبوت منشأ مطلوبیت است؛ بلکه استثنا از این است که در مرحله توجه، غالباً ذات به عنوان موجود مستقل محبوب است و عموم مردم برای حب خود استقلالی قائل می‌شوند؛ اما اولیای الهی و عرفا چنین توجهی را ندارند و استقلالاً فقط خدا را می‌بینند.

دو. تفاوت حب ذات با حب نفس مذموم

سؤال دیگر این است که در روایات و کلام بزرگان اخلاقی، «حب نفس» و تبعیت از آن امری است قبیح و آثار آن منفی است؛ پس چگونه منشأ همه افعال اختیاری انسان می‌تواند همین امر مذموم باشد؟

علامه مصباح در پاسخ به این پرسش می‌فرماید: در این بیان، مغالطه‌ای صورت گرفته که منشأ آن اشتراک لفظی واژه‌های «حب ذات» و «حب نفس» است که در دو مورد و در دو اصطلاح جداگانه به کار می‌روند. حب ذاتی که در معیار قرب الهی منشأ دانسته شده، با هواپرستی و خودخواهی که در روایات، علم اخلاق و مکاتب اخلاقی مورد مذمت قرار گرفته است، تفاوت بسیار دارد. واژه «نفس» در عرف و اصطلاحات علمی، در مفاهیم مختلف و به شکل‌های گوناگون به کار می‌رود: در اصطلاح فلسفی، «نفس» مساوی است با روح انسان که منشأ حیات، شعور، ادراک و اراده

است؛ اما واژه «نفس» در علم اخلاق، گاهی مقابل «خدا» مطرح می‌شود؛ مانند روایاتی که راه موافقت با حق، تحصیل رضای خداوند، وصول به حق و اطاعت از حق را در دشمنی و مخالفت با نفس بیان کرده‌اند (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق: ۱ / ۲۴۶)؛ و گاهی مقابل «عقل» مطرح می‌شود؛ چنان‌که در کتاب‌های اخلاق بر اساس تقابل نفس با عقل گفته می‌شود که در صورت غلبه نفس بر عقل، انسان اهل شقاوت و در صورت غلبه عقل، اهل سعادت می‌شود.

پس برخلاف فلسفه، نفس به معنای اخلاقی آن یکی از شئون روح انسان است که مبدأ گرایش‌های پست حیوانی و افعال قبیح است.

اما در معیار قرب الهی، حب ذات منشأ همه فعالیت‌های ممدوح و مذموم انسان معرفی شده است. در واقع ذات در این دیدگاه به معنای نفس بوده و نفس مطابق با اصطلاح فلسفی و به معنای خود است که در انسان، حقیقت روح انسانی منظور است. پس درباره معنای حب نفس در معیار قرب الهی باید گفت: هر موجود ذی‌شعوری به خود محبت دارد و فرض نبود حب نفس مساوی با نفی خود ذات است. حب نفس مانند آن است که بگوییم: امکان ندارد موجود ذی‌شعوری موجود باشد و به ذات خود علم نداشته باشد. البته از آنجا که این سنخ از حب یا علم یک حقیقت خارجی و خارج از محدوده اختیار انسان است، پس قابلیت ارزش‌گذاری خوب یا بد را نیز ندارد. در مقابل، حب نفس و خودخواهی‌ای که در اخلاق مذمت می‌شود، امری اختیاری و در محدوده امور ارزشی است. ریشه مذمت و ارزش منفی حب نفس در اخلاق، ترجیح خواست‌های حیوانی بر گرایش‌های والای انسانی و الهی است (مصباح، ۱۳۹۱: ۲ / ۷۳ - ۷۰).

سه. حب ذات در معصومین علیهم‌السلام

سؤال دیگر این است که اگر حب به این معناست که انسان با درک یک کمال و به دلیل فقدان آن و تناسب آن با خود، به آن کمال گرایش و حب پیدا می‌کند و این حب منشأ فعل می‌شود، پس مسئله حب ذات برای اولیای الهی و معصومین علیهم‌السلام که به مرتبه انسان کامل رسیده‌اند، چگونه است؟ آیا منشأ افعال برای اولیای الهی که نقصی ندارند نیز حب ذات است؟

با توجه به دیدگاه علامه مصباح، در پاسخ به این پرسش باید گفت: هیچ کار ارادی و اختیاری‌ای نیست که فاعل هیچ‌گونه محبت و رضایت و میل و کششی به آن نداشته باشد و با کمال بی‌علاقگی و نفرت و اشمئزاز آن را انجام دهد؛ حتی کسی که داروی بدمزه‌ای را با بی‌رغبتی می‌خورد یا خود را در اختیار جراح قرار می‌دهد تا عضو فاسدی را از بدنش قطع کند، چون به سلامتی خودش علاقه

دارد و سلامتی وی جز از راه خوردن داروی تلخ یا بریدن عضو فاسد تأمین نمی‌شود، به خوردن همان دارو یا از دست دادن عضو بدنش میل پیدا می‌کند؛ میلی که بر کراهت از مزه بد و ناراحتی از قطع عضو غالب می‌شود (مصباح، ۱۳۸۳: ۲ / ۱۰۴ - ۱۰۳).

درباره وجود مقدس معصومین علیهم‌السلام باید گفت که مرتبه زندگی دنیوی ایشان همچون سایر انسان‌ها از زمان خاصی آغاز می‌شود و در زمانی پایان می‌یابد و رشد و کمال تدریجی دارد؛ بنابراین با افعال اختیاری خودشان کامل‌تر می‌شوند. خداوند متعال در قرآن کریم به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرماید: «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه / ۱۱۴)؛ پس علم پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز فزونی می‌یابد. عبادات خود این ذوات مقدس موجب تکامل و تقرب بیشتر ایشان به خداوند است. امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید: تنها با اطاعت به خداوند تقرب می‌یابیم؛ «وَلَا تَقْرَبُ إِلَيَّ إِلَّا بِالطَّاعَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲ / ۷۵). پس وجود دنیوی ایشان مانند سایر انسان‌هاست؛ از این حیث که دائماً با اختیار خود به کمال بالاتر دست می‌یابند. بله، این ذوات مقدس مرتبه‌ای نورانی دارند که زندگی دنیوی ایشان را می‌توان پرتو و جلوه‌ای از آن در این عالم دانست. در برخی روایات، اولین وجود نورانی که از خدای متعال ناشی می‌شود، نور پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دانسته شده است و گویا در مرتبه‌ای همه این ذوات مقدس در این نور شریک‌اند و در مراتب بعد، به صورت انواری متکثر جلوه‌گر می‌شوند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ۱ / ۵۲؛ دیلمی، ۱۴۲۷ق: ۱۹۵)، چنان‌که در زیارت جامعه کبیره می‌خوانیم:

وَأَنَّ أَرْوَاحَكُمْ وَتُورِكُمْ وَطِينَتَكُمْ وَاحِدَةٌ طَابَتْ وَطَهَّرَتْ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ خَلَقَكُمْ اللَّهُ
أَنْوَاراً فَجَعَلَكُمْ يَعْرِشُهُ مُحَدِّقِينَ حَتَّى مَنَّ عَلَيْنَا بِكُمْ فَجَعَلَكُمْ فِي بُيُوتِ أَذْنِ اللَّهِ أَنْ تَرْفَعُ وَ
يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ۲ / ۶۱۳).

البته به این نکته نیز باید دقت کرد که در خصوص معصومین علیهم‌السلام حب ذات به معنای حب به وجود ربطی است و آن ذوات مقدس به‌جز خداوند به هیچ چیز دیگری توجه استقلال‌ی ندارند.

چهار. نسبت حب ذات با دیگرگرایی

سؤال دیگر این است که نسبت معیار قرب الهی و منشأ بودن حب ذات با دیگرگرایی اخلاقی چیست؟ در تشریح دیدگاه دیگرگرایی یا همان عاطفه‌گرایی باید گفت: معتقدان به این دیدگاه معتقدند: اولاً اخلاق فقط در زندگی اجتماعی معنا پیدا می‌کند؛ بنابراین اگر انسان دارای زندگی فردی می‌بود و با دیگران هیچ گونه ارتباطی نمی‌داشت، جایی برای اخلاق و احکام و ارزش‌گذاری‌های اخلاقی نیز باقی نمی‌ماند؛ ثانیاً معیار خوبی و بدی افعال اجتماعی نیز عاطفه دیگرخواهی است؛ یعنی هر کاری که به

انگیزه دوستی دیگران و به فرمان عاطفه غیردوستی و دیگرخواهی انجام گرفته باشد، «خوب» و هر کاری که محرک آن حب ذات و خوددوستی باشد، «بد» دانسته می‌شود (نیگل، تامس، ۱۳۹۵: ۱۰). در مقام مقایسه این دیدگاه و دیدگاه قرب الهی و منشأ بودن حب ذات برای افعال باید گفت: چنان‌که اشاره شد، بحث حب ذات مربوط به مقام ثبوت است. بر اساس این مبنا، در مقام ثبوت، همه افعال متوقف بر حب ذات‌اند و این مسئله بدین معنا نیست که انسان توجه استقلالی به خود داشته باشد و از توجه به دیگران غافل شود. بنا بر دیدگاه قرب الهی، با توجه به اینکه معیار افعال «قرب الهی» است و کاری که برای دیگران منفعتی داشته باشد می‌تواند موجب قرب الهی شود، پس می‌توان کاری انجام داد که هدف از آن منفعت دیگران باشد. درحقیقت، از آنجاکه خدمت به خلق موجب قرب الهی برای انسان می‌شود، بازگشت منفعت‌رسانی به دیگران نیز به خیر و کمال شخصی، یعنی همان قرب الهی است. البته باید دقت کرد که انگیزه دیگرگرایانه و توجه به منفعت دیگران، برخلاف دیگرگرایی غربی، توجه استقلالی نیست؛ بلکه در طول حب ذات است و حب ذات نیز در طول رضای الهی و توجه به حق تعالی است.

بنابراین باید گفت: اگر انسان حب ذات نداشت، هیچ تلاشی - اعم از فردی و اجتماعی - انجام نمی‌داد؛ حتی فعالیت‌هایی که به نظر می‌رسد فقط به انگیزه دیگرخواهی انجام می‌شود، در سطح عمیق‌تری، از «میل به کمال» که یکی از فروع حب ذات است، نشئت می‌گیرد. بنابراین معیار قرب الهی و منشئیت حب ذات، با دیگرگرایی منافات ندارد (مصباح، ۱۳۹۱: ۲ / ۷۳).

تفاوت دیگر خودگرایی مطرح‌شده در معیار قرب الهی با دیگرگرایی غربی، عدم انحصار حوزه اخلاق و موضوعات اخلاقی به حوزه اجتماعی است. در معیار قرب الهی، اخلاق فردی، اخلاق الهی و اخلاق محیط زیست نیز از حوزه‌های اخلاقی‌اند و قابلیت ارزش‌گذاری اخلاقی دارند.

نکته دیگر درباره نسبت معیار قرب الهی با دیگرگرایی این است که منشأ بودن حب ذات نسبت به دیگرگرایی لایشرط است؛ به عبارت دیگر، نه مشروط به وجود آن است، نه مشروط به عدم آن. از سوی دیگر، بسیاری از امور دیگرگرایانه، مانند ایثار، انفاق و یاری مظلومان، به کمال فاعل اخلاقی منجر می‌شوند. درحقیقت، افعال اخلاقی دیگرگرایانه ذکرشده، کمک به تکامل دیگران است. همچنین خدمت به خلق و کمک به تکامل آنها از مهم‌ترین مسائلی است که موجب خشنودی خداوند و در نتیجه کمال فاعل اخلاقی می‌شوند. پس افعال دیگرگرایانه، نه تنها در تعارض با خودگرایی ذکرشده در معیار قرب الهی نیستند، بلکه با آن همسویند (مصباح [مجتبی]، ۱۳۹۹: ۲۵۲).

پنج. کیفیت منشائیت حب ذات برای امری اختیاری

یکی از اشکالات مطرح شده بر منشأ بودن حب ذات در تقریر معیار قرب الهی این است که حب ذات، چنانچه امری غیراختیاری و غیرقابل ارزش گذاری اخلاقی است، چگونه می تواند منشأ برای افعال اختیاری و اخلاقی باشد؟ (سربخشی، ۱۴۰۱)

در پاسخ باید گفت: تمایز بین امر اخلاقی و غیراخلاقی امری اعتباری است؛ یعنی انسان بر اساس معیارهای اخلاقی اعتبار می کند که از جایی اخلاقی بگوید و از یک جایی غیراخلاقی؛ وگرنه ماهیتاً امور با هم تفاوتی ندارند. برای مثال، تأثیر دارو بر سلامت بیمار، امری است در عالم واقع و خارج از اختیار انسان است. همچنین تأثیر صداقت در کمال انسان امری واقعی است و از اختیار انسان خارج است. بر اساس واقع گرایی اخلاقی، بایدهای اخلاقی همچون بایدهای علم پزشکی مبتنی بر واقعیت هاینده؛ هرچند آن واقعیتها اموری خارج از اختیار انسان باشند. لذا بین بایدها و هستها ارتباط منطقی وجود دارد؛ اما اینکه این بایدها از یک جایی بر اساس برخی معیارها اخلاقی حساب شوند، بنا بر اموری است که در علم اخلاق اعتبار می شوند. بنابراین از حیث ابتدا بر واقعیتهای هستی شناختی و خارج از حوزه اختیار انسان، با یکدیگر تفاوتی ندارند.

نکته مهم دیگر اینکه در مقام پاسخ گویی باید از سؤال کننده پرسید: مطلوبیت از کجا آغاز می شود؟ یک امر خارجی نمی تواند منشأ مطلوبیت شود. برای مثال، مشهد رفتن اگر برای انسان مطلوب است، به این معنا نیست که مشهد مطلوب است؛ چراکه مشهد امری در خارج و در جای خود است. مطلوب یعنی انسان آن را می خواهد و طلب می کند؛ نه اینکه آن به خودی خود در خارج مطلوب است. اساساً مطلوب یعنی خواسته شده برای طالب. پس در مطلوبیت، نمی شود طالب را کنار گذاشت. اما در این بحث باید گفت: ارزش یعنی مطلوبیت و محبوبیت. نمی شود که آن امر، مطلوب و محبوب باشد، ولی انسان به آن حب نداشته باشد. بنابراین منشأ حب، خود انسان است.

البته باید به این نکته دقت کرد که منظور از منشأ مطلوبیت، منشأ وجود نیست. بله، منشأ وجود حب و علم و همه چیز، خداوند متعال است. منظور از منشأ حب یا همان منشأ مطلوبیت این است که حب به هر چیزی، برمی گردد به «حب به خود»؛ حتی فردی که می گوید: «من می خواهم خودم را فدای خداوند کنم»، بالاخره خودش می خواهد که این کار را انجام دهد. پس حب ذات، منشأ ایجاد محبت نیست؛ بلکه منشأ مطلوبیت است؛ یعنی به هرچه حب داشته باشیم، حتی خداوند متعال، بازگشتش به این است که خود را دوست داریم. اگر بحث درباره کمال است و حب را به درک تلائم

کمال با انسان تعریف کنیم، باید به این نکته اشاره کرد که محور سنجش مطلوبیت یا همان حب ذات، انسان است. بنابراین اگر کمال هم گفته می‌شود، یعنی نسبت به انسان کمال است. در واقع تفاوت «کمال و نقص» با «وجود و عدم» در این است که کمال و نقص امری نسبی است؛ یعنی نسبت به وجود انسان است؛ اما وجود و عدم، مطلق است.

نکته دیگر اینکه وقتی درباره منشأ مطلوبیت صحبت می‌شود، منظور مطلوبیتی است که به چیزی وابسته نیست، ولی مطلوبیت دارد. گاهی فردی به چیزی حب دارد یا به عبارتی امری برای او مطلوب است، اما مطلوبیت آن «غیری» است؛ به این معنا که مقدمه‌ای برای کسب مطلوب دیگر است؛ اما حب ذات به عنوان منشأ مطلوبیت، دارای مطلوبیت ذاتی است و مطلوبیت آن وابسته به امر اخلاقی دیگری نیست.

شش. حب ذات در امثال خودآزرها

آیا درباره کسانی که از خودشان نفرت دارند یا خودکشی می‌کنند یا خودآزرنند نیز می‌توان گفت که دارای حب ذات‌اند؟

چنان که پیش‌تر بیان شد، هیچ کار ارادی و اختیاری‌ای نیست که فاعل هیچ‌گونه محبت و رضایت و میل و کششی به آن نداشته باشد؛ حتی در کارهای به ظاهر ملال‌آور، مانند جراحی یا قطع عضو یا خوردن داروی تلخ، قصد کسب سلامتی و رسیدن به راحتی بر کراهت درد و رنج موقت غلبه می‌کند. پس قوام فعل اختیاری به این است که فاعل، فعل را ملائم با ذات خود بداند (مصباح، ۱۳۸۳: ۲ / ۱۰۳ - ۱۰۴).

از سوی دیگر، درباره چیستی محبت گفته شد که وقتی انسان میان خود و چیزی سازگاری و تلائم را درک می‌کند، در او گرایش مثبت به آن چیز، یعنی حب به آن، پیدا می‌شود. البته باید دقت کرد که این درک سازگاری همواره مطابق با واقعیت نیست. ممکن است انسان سازگاری را با چیزی درک نکند، اما در واقع آن چیز امری سازگار باشد؛ لذا محبت به وجود نمی‌آید. همچنین ممکن است که انسان در درک سازگاری اشتباه کند و به یک چیزی که با او سازگاری ندارد، محبت پیدا کند و چه بسا بعداً متوجه اشتباه شود و این محبت از بین برود. پس ملاک در محبت انسان، درک اوست. درباره کسانی که دست به خودکشی می‌زنند نیز همین مسئله صادق است؛ یعنی حتی منشأ اقدام به خودکشی نیز حب ذات است و شخص برای رسیدن به امری ملائم با خود، دست به این کار می‌زند. البته مشخص است که این فرد در درک امر سازگاری با خود دچار خطا شده است و به همین دلیل

امری را که هیچ سازگاری با خود ندارد، سازگار می‌پندارد. بنابراین حتی فعل خودکشی نیز با منشائیت حب ذات منافات ندارد.

همچنین مازوخیست (خودآزار) در اثر برخی ناهنجاری‌های روانی، از آزار دادن خود لذت می‌برد و بدون آن آرام نمی‌گیرد. در اینجا نیز حب ذات او را وامی‌دارد که برای کسب این لذت و رسیدن به آرامش، به خود آسیب برساند. اینکه خودکشی و خودآزاری امری نامعقول و ناهنجارند یک بحث است و اینکه حتی در این موارد نیز حب ذات منشأ فعل اختیاری است، بحثی دیگر است و آنچه اکنون مدنظر این پژوهش است، بحث دوم است، نه اول.

نتیجه

در نتیجه باید گفت: دیدگاه علامه مصباح درباره منشائیت حب ذات برای مطلوبیت با دیدگاه خودگرایی اخلاقی و روان‌شناختی در غرب متفاوت است و این مسئله در مقام ثبوت است. همچنین از آنجاکه «خود» در دیدگاه ایشان عین ربط به حق تعالی است و از نظر ایشان توجه استقلالی به خود امری قبیح است، این دیدگاه منافاتی با توحید ندارد. حب ذات با حب نفس در کلام برخی محققین که بار قبیح دارد، تفاوت دارد و منشأ افعال همه انسان‌ها، حتی اولیای الهی نیز است.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

۱. ابن ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین، ۱۴۰۵ ق، *عوالی اللئالی*، قم، دار سیدالشهداء للنشر.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۱۳ ق، *من لایحضره الفقیه*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، *لسان العرب*، بیروت، دار الفکر للطباعة للنشر و التوزیع.
۴. امینی‌نژاد، علی، ۱۳۹۴، *آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چ ۴.
۵. دیلمی، حسن بن محمد، ۱۴۲۷ ق، *غرر الاخبار*، قم، دلیل ما.
۶. سربخشی، محمد، ۱۴۰۱، «نقد و بررسی نظریه قرب‌گرایی؛ دیدگاه آیت‌الله مصباح»، *فصلنامه معرفت فلسفی*، س ۱۹، دوره ۷۵، ش ۳، ص ۱۲۷-۱۰۹.
۷. شمالی، محمدعلی، ۱۳۸۶، «پایه‌های اخلاق: سرشت، نیاز و افعال اختیاری»، *دوفصلنامه معرفت فلسفی*، سال پنجم، ش ۱، ص ۲۶۲-۲۱۹.

۸. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۲، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چ ۱۰.
۹. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، *ترجمه تفسیر المیزان*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۵.
۱۰. عبداللهی، یحیی و علی محمدی، ۱۳۹۳، «بررسی نظریه فلسفه اخلاق آیت‌الله مصباح و نسبت آن با توحید»، *دوفصلنامه علمی اخلاق و حیانی*، دوره ۴، ش ۱، ص ۶۰ - ۲۵.
۱۱. عزیزعلویجه، مصطفی، ۱۳۸۶، «بررسی تطبیقی نظریه خودگرایی و حب ذات»، *فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی*، سال سوم، ش ۹، ص ۱۶۰ - ۱۲۵.
۱۲. فیض کاشانی، محمدمحسن، ۱۴۰۶ ق، *الوافی*، اصفهان، نشر کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، *الکافی*، تهران، نشر دارالکتب الاسلامیه.
۱۴. مصباح، مجتبی و سید حجت‌الله فقیهی، ۱۴۰۲، «تحلیل فلسفی حب از منظر علامه مصباح یزدی»، *دوفصلنامه معرفت فلسفی*، سال بیستم، ش ۳، ص ۲۲ - ۷.
۱۵. مصباح، مجتبی، ۱۳۹۹، *فلسفه اخلاق*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چ ۶.
۱۶. مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، تهران، امیرکبیر، چ ۴.
۱۷. مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۴، *به سوی خودسازی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۸. مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۱، *اخلاق در قرآن*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چ ۵.
۱۹. مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۲، *جلسات درس اخلاق*، جلسه دوم (تعریف محبت)، پایگاه اطلاع‌رسانی آثار علامه مصباح یزدی، <https://mesbahyazdi.ir/node/4914>.
۲۰. مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۳، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات، چ ۹.
۲۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۹، *فطرت*، یک جلدی، تهران، صدرا.
۲۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، *جاذبه و دافعه علی علیه السلام*، قم، صدرا.
۲۳. نیگل، تامس، ۱۳۹۵، *امکان دیگروگزینی*، ترجمه جواد حیدری، تهران، نگاه معاصر.