نشریه علمی پژوهش‌نامه اخلاق
دوره شانزدهم، زمستان ۱۴۰۲، شماره ۶۲
مقاله علمی ـ پژوهشی
صفحات: ۲۶ ـ ۷

Scientific Journal
PAZHUOHESH NAMEH-E AKHLAGH
Vol. 16, Winter 2024, No. 62
Scientific Research Article

جایگاه معرفت در نظریه اخلاقی قرب الهی

حسین احمدی*
سید محمدرضا مدرسی**

چکیده

بررسی جایگاه معرفت در نظریه قرب الهی به روش توصیفی ـ تحلیلی هدف این پژوهش است. بسیاری از اندیشمندان اسلامی قرب الهی را هدف اخلاق دانسته و معرفت خدا را شرط لازم آن قلمداد کرده‌اند، اما برخی معنای قرب الهی را بر معرفت حضوری به خدا تطبیق می‌دهند و تشبه الهی، قرب منزلتی و قرب تکوینی را هدف نهایی اخلاق نمی‌دانند. به نظر می‌رسد اگرچه معرفت حضوری به خداوند مراتب بالای قرب الهی است و در این صورت، نوعی معرفت می‌تواند هدف اخلاق محسوب شود، قرب الهی را به معنای معرفت حضوری به خدا دانستن سبب خروج بسیاری از مراتب قرب الهی خواهد شد؛ زیرا بسیاری از انسان‌ها که اعمال اخلاقی را با علم حصولی به خدا و به هدف وصول به بهشت و دوری از جهنم انجام می‌دهند از قلمرو قرب الهی خارج می‌شوند؛ درصورتی‌که این افراد نیز با حسن فاعلی که دارند، حدنصاب اخلاق را کسب کرده‌اند و با علم حصولی از خدا، که شرط لازم وصول به این درجه از قرب الهی است، توانسته‌اند مرتبه‌ای از هدف اخلاق را به دست آورند.

واژگان کلیدی

هدف اخلاق، نظریه اخلاقی، معرفت حضوری، نظریه قرب الهی.

---

*. دانشیار گروه فلسفه اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره. h.ahmadi@iki.ac.ir
**. استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره. modarersismrm@gmsil.com
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۸
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۶

طرح مسئله

غایت‌گرایان اخلاقی کمال‌گرا به حساب می‌آیند، اما در مصداق کمال نهایی اخلاق، یعنی هدف نهایی اخلاق، با یکدیگر اختلاف نظر دارند. ازاین‌رو، شناسایی دقیق هدف اخلاق اهمیت دارد؛ افزون بر اینکه هدف نهایی اخلاق از آن جهت اهمیت دارد که ترسیم‌کننده راه و مسیر اخلاق است و به وسیله آن می‌توان بسیاری از احکام اخلاقی یعنی ارزش‌ها و لزوم‌های اخلاقی را شناخت. از یونان باستان بحث درباره چیستی هدف اخلاق مطرح بوده است. اندیشمندانی چون سقراط و افلاطون معرفت را هدف نهایی اخلاق می‌دانستند و ارسطو معرفت را شرط لازم برای رسیدن به هدف اخلاق، یعنی سعادت، می‌دانسته، اما آن را هدف نهایی اخلاق قلمداد نمی‌کرده است.

درباره چیستی مصداق هدف اخلاق دیدگاه‌های گوناگونی ارائه شده است؛ مانند اینکه لذت‌گرایان همچون آریستیپوس و اپیکور لذت، قدرت‌گرایانی همچون نیچه قدرت، سودگرایانی همچون جان استوارت میل سود عمومی، دنیاگریزانی همچون کلبیون آرامش خاطر و عاطفه‌گرایانی همچون آدام اسمیت و شوپنهاور خدمت به دیگران در سایه دیگردوستی را هدف نهایی اخلاق دانسته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۲۵۰ ـ ۱۰۷؛ مصباح، ۱۳۸۸: ۱۸۷ ـ ۱۴۴)؛ اما درباره اینکه معرفت هدف اخلاق است یا در هدف نهایی اخلاق نیز نقش دارد، مباحثی میان اندیشمندان مطرح شده است.

در میان اندیشمندان مسلمان نیز مباحثی درباره چیستی هدف نهایی اخلاق مطرح شده است. بسیاری قرب الهی را هدف اخلاق دانسته‌اند و درباره نقش معرفت در این هدف پرسش‌ها و پاسخ‌هایی ارائه شده است؛ پرسش‌هایی مانند اینکه معرفت انسان چه نقشی در بروز رفتار یا ایجاد انگیزه برای رفتار دارد؟ آیا علم و معرفت انسان به خداوند متعال و صفات وی در برانگیختن انسان به سوی قرب الهی مؤثر است؟ و آیا هیچ معرفتی از انواع معرفت به خدا، قرب به خدا محسوب می‌شود؟ اگر معرفت انسان شرط لازم وصول به قرب الهی قلمداد شود، معرفت هدف اخلاق به حساب نمی‌آید، اما اگر قرب الهی معرفت حضوری به خدا قلمداد شود، معرفت هدف اخلاق به حساب می‌آید؛ زیرا معرفت حضوری دربردارنده بینش و گرایش با یکدیگر است، که توضیح آن خواهد آمد.

پیش از ورود به بحث، در اینجا مفاهیم کلیدی این تحقیق تبیین می‌شود. منظور از معرفت مطلق آگاهی است که شامل علم حصولی و حضوری می‌شود و مقصود از هدف اخلاق رسیدن به کمال اختیاری است که کمال به معنای دارا و تمام بودن و در مقابلِ نقص و نداری می‌آید (دهخدا، ۱۳۷۳ ـ ۱۳۷۲: ماده کمال). به عبارت دیگر، کمال انسانی یعنی مرتبه‌ای از وجود که با انسان سنخیت دارد و

موجب بارورتر شدن وجود او می‌شود. اگر چیزی را به دست آورد که با او سنخیت دارد، از آن لذت می‌برد. پس، کمال با درک لذت توأم است و اگر لذت بر رنج و ناراحتی غالب شود و دوام پیدا کند، سعادت نامیده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۱۶۱).

کمال‌گرایان اخلاقی هدف اخلاق را وصول به کمال اختیاری برای انسان می‌دانند، که برخی برای تعیین مصداق کمال نهایی انسان، یعنی قرب الهی، استدلال آورده‌اند؛ بدین بیان که انسان با تحقیق درباره کمال مطلق، یعنی خدا، هر مقدار بتواند به آن نزدیک شود، قطعاً به کمال نهایی خود نزدیک‌تر شده است و ازآنجاکه تمام ویژگی‌های کمال مطلق را نمی‌تواند دارا شود، بلکه امکان ندارد که به برخی صفات مانند بی‌نیازی کمال مطلق متصف شود، هدف نهایی و مصداق کمال قرب به کمال مطلق است؛ چون وصول به کمال مطلق امکان ندارد (مصباح، ۱۳۸۸: ۲۲۳ ـ ۲۱۹). کمال‌های انسانی دو دسته‌اند: برخی مانند قرب الهی کمال نهایی انسان و کمال اصیل به حساب می‌آیند و برخی کمال مقدمی‌اند؛ و منظور از کمال مقدمی آن کمال‌هایی است که مقدمه وصول کمال نهایی محسوب می‌شوند. مثلاً کسی که قدرت را هدف و کمال نهایی انسان قلمداد می‌کند و معرفت را مفید برای وصول به قدرت در نظر گرفته است، معرفت هدف متوسط یا کمال مقدمی برای او به حساب می‌آید.

سقراط و شاگرد او، افلاطون، نخستین کسانی‌اند که در تاریخ ثبت شده است که اهمیت دانایی و بینش را بیان کرده‌اند. سقراط دانش را بنیاد هنر اخلاقی می‌شمرد و بر این باور بود که اگر آدمی حقیقت نیک و بد را بشناسد، به بدی نخواهد گرایید، و درحقیقت، هدف انجام افعال اخلاقی رسیدن به معرفت است (لائرتیوس، ۱۳۸۲: ۵۶؛ کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱ / ۱۳۳). رابطه معرفت و فضیلت از مسائل مهمی است که سقراط به آن پرداخته است. به عقیده او، معرفت و فضیلت یکی هستند. براین‌اساس، هر فرد عاقلی که به فضیلت علم دارد آن را انجام می‌دهد. هیچ‌کس دانسته و عالمانه مرتکب رذیلت نمی‌شود و هیچ‌کس شر را به عنوان شر انتخاب نمی‌کند (گاتری، ۱۳۷۶: ۱۲ / ۲۳۹). ازاین‌رو، رابطه معرفت و فضیلت رابطه زیگزاگی و طرفینی است که معرفت سبب حصول فضیلت و فضیلت سبب حصول معرفت بالاتر خواهد بود و کسب معرفت بیشتر هدف اخلاق دانسته شده است.

نظر افلاطون نیز همچون استادش، سقراط، آن است که «هنر اخلاقی» نتیجه دانش و بینش است. آنچه سبب می‌شود ثروت‌های معنوی، یعنی دادگری، جرئت و خویشتن‌داری مانند ثروت های مادی به کار روند، «دانایی» است. ازاین‌رو، اوج تربیت انسانی همانا رو کردن به فهم و شناسایی و

برخورداری از دانش و بینش است (ر.ک: افلاطون، ۱۳۷۵: ۴ / ۱۱۱۷). همچنین، افلاطون معتقد است همه اجزای فضیلت اعم از عدالت، خویشتن‌داری و شجاعت با معرفت مساوی و ازاین‌رو آموختنی‌اند (همان: ۱ / ۱۳۱)؛ اما ارسطو به تساوی معرفت و فضیلت انتقاد می‌کند و معتقد است گرچه معرفت شرط لازم برای فضیلت است، شرط کافی به شمار نمی‌آید. بنابراین، ممکن است شخصی در عین اینکه می‌داند کارش مذموم و ناپسند است، بر اثر شهوت و هوس مرتکب آن شود (گاتری، ۱۳۷۶: ۱۲ / ۲۴۴).

فارغ از پیشینه یونانی نقش معرفت در اخلاق، دیدگاه اسلام به عنوان دیدگاهی که پیروان بسیاری دارد حائز اهمیت است. یکی از کارهای پیامبر اعظمﷺ دعوت به خدا همراه با ارائه آیات و نشانه‌های الهی و تلاوت کتاب خدا بوده و ارائه این امور و تفکر در آنها مسلماً موجب افزایش علم و ایجاد بینش است، اما بی‌تردید افزایش این‌گونه‌ای علم هدف اصلی پیامبرﷺ نبوده است، بلکه از آن جهت که معرفت در افزایش ایمان تأثیر دارد، بر آن تأکید می‌کردند. بنابراین، بینش و علم در دعوت ایشان همچون شرط لازمی برای ایمان آوردن بوده و چون ایمان نیز عمل و زمینه عمل به حساب می‌آید، علم و بینش شرط ایجاد انگیزه برای عمل به شمار رفته است. ازاین‌رو، آیات قرآن می‌توانند شواهد خوبی باشند بر اینکه آگاهی و بینش در ایجاد انگیزه برای رفتار مؤثر است. ازاین‌رو، علامه طباطبایی‌رحمه‌الله درباره عوامل ازدیاد ایمان که نوعی گرایش اختیاری و آگاهانه است، نقش علم را بیان کرده است و شدت و ضعف ایمان را به شدت و ضعف دو عامل علم و التزام قلبی مشروط می‌داند (طباطبایی، ۱۹۷۳ م: ۱۸ / ۲۵۹).

جایگاه معرفت در نظریه اخلاقی قرب الهی

برای فهم دیدگاه اخلاقی قرب الهی و جایگاه معرفت در این دیدگاه، نخست نقش عوامل مؤثر در ایجاد فعل اخلاقی تبیین خواهد شد تا نقش بینش در ایجاد فعل اخلاقی مشخص شود. سپس، مقصود از هدف اخلاق از منظر این دیدگاه با معناشناسی قرب الهی بررسی می‌شود تا رابطه بینش و هدف اخلاق از نظر این دیدگاه محرز شود.

انجام هر فعل اختیاری و اخلاقی به وجود بینش و گرایش به آن فعل مشروط است. لذا هر فعلی که از انسان سرمی‌زند، از منشأ بینشی و گرایشی حاصل می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲ / ۵۵). ازاین‌رو، نوعی از معرفت‌های بشری در افعال اخلاقی نقش ضروری دارند و دست‌کم شرط لازم به

حساب می‌آیند. برای انجام فعل اختیاری، افزون بر بینش، به اراده انجام فعل نیز نیاز داریم تا فعل محقق شود، و اراده انسان از گرایش‌های او نشئت می‌گیرد؛ اما نوعی معرفت نیز به نام معرفت حضوری وجود دارد که افزون بر آگاهی و بینش، از گرایش نیز برخوردار است و انسانی که به این مرتبه از معرفت برسد گرایش به انجام فعل اختیاری را متناسب با آن معرفت نیز خواهد داشت. معرفت حضوری معرفت بدون واسطه مفهومی یا تصویری با معلوم است و معلوم نزد عالم حاضر است. به عنوان مثال، کسی که درد دندان می‌کشد در حال درد کشیدن، توجهی به غیر از این درد ندارد و افزون بر آگاهی و بینشی که به دردش دارد، نفرت از این درد را نیز در درون حس می‌کند. لذا هرچه درد بیشتر باشد، گرایش به تنفر از درد و تلاش برای علاج درد قوی‌تر و بیشتر خواهد بود.

در بینش حصولی نیز امکان تحقق انگیزه و اراده حاصل از آن بینش وجود دارد، اما امکان ملازمه تام برقرار نیست؛ یعنی ممکن است یقین که آخرین درجه از معرفت حصولی است تحقق یابد، اما گرایش و عمل حاصل از آن نباشد؛ همان‌طور که آیه قرآن نیز درباره مطلب یادشده هست:

وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ (نمل / ۱۴).

پس، با توجه به اینکه برخی به معجزات یقین داشتند، اما در عمل انکار می‌کردند، امکان وجود یقین حصولی و انکار عملی وجود دارد. اما در معرفت حضوری تام این امکان وجود ندارد: اگر آخرین معرفت حضوری حاصل شود، گرایش را ایجاد می‌کند و نتیجه آن عمل متناسب با آن معرفت است. به عنوان مثال، کسی که درد دندان در درجات بالای آن را با تمام وجود حس می‌کند، متناسب با دردی که حس می‌کند افعالی حاکی از درد را انجام می‌دهد که آن رفتار حاکی از معرفت حضوری او به درد است.

با توجه به اینکه اساس اخلاق بر نیت‌ها استوار است و رکن اساسی نیت نیز توجه است، جایگاه توجه در معرفت حضوری آگاهانه دائمی و به وجه تام وجود دارد. ازاین‌رو، در معرفت حضوری دو پایه بینش و گرایش که در فعل اخلاقی مؤثر است وجود دارد.

اکنون باید هدف از ایجاد افعال اخلاقی تبیین شود که با توجه به کمال‌طلبی انسان، کسب کمال اختیاری را می‌توان به عنوان هدف اخلاق نام برد که انسان برای وصول به کمال، نقصانی را از خود می‌زداید و بر بهره وجودی خود می‌افزاید. ازاین‌رو، هدف اخلاق واقعی قلمداد می‌شود. در تبیین مصداق این هدف، به دو نوع کمالی که انسان می‌تواند کسب کند اعم از کمال نسبی و اصیل عنایت است، اما فلاسفه اخلاق واقع‌گرا کمال اخلاقی‌ای را کمال اصیل قلمداد می‌کنند که قرب الهی

مصداق آن دانسته شده است، که با توجه به معنا و چیستی قرب الهی می‌توان نقش معرفت را در آن مشخص کرد.

اگرچه بسیاری از اندیشمندان اسلامی با تعابیر گوناگون هدف اخلاق را قرب الهی دانسته‌اند، برخی از آنها درباره معنا و چیستی قرب الهی نیز بحث کرده‌اند. افرادی همچون شهید مطهری، آیت‌الله سبحانی، آیت‌الله جوادی و آیت‌الله مصباح از اندیشمندان مؤثری قلمداد می‌شوند که دیدگاه‌های فلسفه اخلاقی ایشان مورد توجه جامعه علمی است و دراین‌باره بحث کرده‌اند. آنها در ترسیم هدف اخلاق و رابطه معرفت و قرب الهی مطالبی دارند که به بررسی آنها خواهیم پرداخت.

نظریه شهید مطهری

شهید مطهری به نظریه قرب الهی معتقد است و قرب الهی را معنا کرده است. نام نظریه ایشان نظریه پرستش است که غایت اخلاقی را کسب رضایت الهی و قرب الهی می‌داند. ازاین‌رو، به معنای قرب الهی می‌پردازد. ایشان معتقد است نزدیک شدن به خدا نزدیک شدن حقیقی است، نه نزدیک شدن مجازی؛ اما نزدیکی حقیقی به معنای نزدیک شدن مکانی و جسم و جسمانی نیست، بلکه منظور این است که موجودات به حسب کمالات واقعی وجودی که کسب می‌کنند به کانون و مرکز و واقعیت هستی واقعاً نزدیک می‌شوند. این نزدیک شدن نزدیکی واقعی است و مجازی نیست؛ یعنی مانند محبوب شدن‌های اجتماعی نزد صاحب قدرت یا از نوع مقرب شدن فرزند در نزد پدر نیست که به معنای این است که آثار لطفش بیشتر است (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۳ / ۴۸۴). نزدیک‌تر بودن یعنی با کمال‌طلبی‌های خود، خود را به کمال مطلق شبیه‌تر کرده است. به عبارت دیگر، اگر کسی به دنبال اخلاق می‌رود، این همان است که می‌خواهد خودش را به کمال مطلق شبیه کند (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۵ / ۹۸۰).

برای وصول به قرب الهی، دایره تمنیات و آمال کوچک از قلب خارج می‌شود. در عبادت التجا و انقطاع وجود دارد؛ در عبادت استعانت و نیرو گرفتن و کمک خواستن هست؛ در عبادت واقعاً انسان از محدوده خودخواهی‌ها، خودپرستی‌ها، آرزوها و امور کوچک پرواز می‌کند و بیرون می‌رود. معنای تقرب هم همین است (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۲ / ۵۴۳ و ۲۳ / ۴۸۴). با توجه به معنایی که از قرب الهی از منظر شهید مطهری بیان شد، بینش نقش شرط لازم در تحقق قرب الهی را دارد؛ بدین بیان که انسان علم به تمنیات و عبادات پیدا می‌کند و با گرایش به عبادات و تنفر از تمنیات کوچک، به عبادات جامه عمل می‌پوشاند و از تمنیات کوچک تبری می‌جوید. قرب الهی در دیدگاه شهید مطهری

به معنای تشبه پیدا کردن به خداست که در دیدگاه برخی اندیشمندان، همچون حضرت آیت‌الله مصباح، پذیرفته نمی‌شود.

نظریه آیت‌الله سبحانی

دیدگاه آیت‌الله سبحانی نیز شبیه شهید مطهری است. آیت‌الله سبحانی نیز معتقد است معنای قرب الهی نزدیکی از نظر مکان نیست؛ زیرا خداوند جهان جسم و جسمانی و دارای مکان نیست؛ افزون بر اینکه نزدیکی او به ما از خود ما به خودمان با توجه به آیه «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق / ۱۶)، از جهت تکوینی بیشتر است که اختیاری و مربوط به اخلاق نیست؛ ثانیاً مقصود از این قرب تقرب مقامی و اجتماعی نیست؛ چنان‌که می‌گویند: معاون از همه کس به وزیر نزدیک‌تر و در نزد او مقرب‌تر است.

آیت‌الله سبحانی معتقد است قرب الهی نوعی «قرب معنوی» است و به کار بردن لفظ «قرب» در این مورد یک نوع مجاز است و به حکم مناسبتی که این قرب با قرب مکانی دارد، در این معنا به کار می‌رود. پس، تقرب به خدا، نه قرب مکانی نه قرب اجتماعی است، بلکه واقعیتی است حقیقی که بندگان خدا در پرتو اطاعت و عبادت و اخلاص در عمل آن را به دست می‌آورند و از درجات تکامل بالا می‌روند و به خدا نزدیک‌تر می‌شوند و فاصله‌ها را کمتر می‌کنند؛ زیرا خداوند کمال مطلق و نامحدود است و پویندگان راه عبودیت و بندگی در پرتو کمالاتی که از این راه به دست می‌آورند سرانجام حائز کمال می‌شوند و از دیگران که فاقد این نوع کمال‌اند مقرب‌تر و نزدیک‌تر به کمال مطلق‌اند.

انسان از جهت مرتبه وجودی از برخی موجودات مثل جماد، نبات و حیوان بالاتر است؛ اما افزون بر کمالاتی که به حکم ضرورت در وجود هر انسانی هست، انسان می‌تواند بسیاری از کمالات را از راه عبودیت و بندگی و انجام وظایف دینی نیز به دست آورد. او با پیمودن طریق بندگی و اطاعت الهی، درجات قرب و نزدیکی به خدا را طی می‌کند و از مرحله حیوانی گام فراتر می‌نهد و بالاتر از فرشته نیز می‌رود (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱ / ۲۳ ـ ۲۱). آیت‌الله سبحانی نیز با معنایی که از قرب الهی ارائه کرده است، مانند شهید مطهری بینش و معرفت را شرط لازم حصول قرب الهی می‌داند.

آیت‌الله جوادی آملی

آیت‌الله جوادی آملی نیز به بررسی در معنای قرب پرداخته است. اولین معنای ایشان از قرب الهی

معنای متوسط و حیلوله قدرت است که غیراختیاری و خارج از اخلاق است. برخی مفسران در تبیین این آیه که خدا از رگ گردن انسان به او نزدیک‌تر است، معتقد شده‌اند که آیه معنای «حیلوله قدرت» را قصد می‌کند؛ اما مقصود از حیلوله قدرت این است که خداوند میان انسان که توخالی است و رگ گردن او فاصل می‌شود، بدین بیان که تغییر قلوب از حالی به حالی به دست خداست؛ چنان‌که در دعا می‌خوانیم: «یا مقلّب القلوب والأبصار». در مواردی که برخی از جنگ می‌ترسیدند، خدا به سبب این دعا به آنها فهماند که ترسشان را به امنیت مبدل می‌کند؛ به این شکل که بین ایشان و آنچه در آن می‌اندیشند و از آن می‌ترسند فاصله می‌شود (طبرسی، ۱۴۰۸ ق: ۳ و ۴ / ۸۲۰).

آیه شانزده سوره ق که خدا را از رگ گردن به ما انسان‌ها نزدیک‌تر می‌داند با توجه به حضور وجودی حقیقتِ نامتناهی در همه‌جا، طبق ظاهر خود تفسیر می‌شود و نیاز به تأویل ندارد؛ به این بیان که چون انسان همانند سایر موجودات امکانی، اجوف و میان‌تهی است، بنا بر روایتی که از امام باقر علیه‌السلام نقل شده است که «إنّ الله عزّ وجلّ خَلَق ابن آدم أجوف» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۶ / ۲۸۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۹ / ۴۰۳)، صَمَد و مُصْمَت و درون‌پر نیست و احاطه هستی حق‌تعالی بین انسان و خود انسان فاصله می‌شود. با توجه به اینکه علم و نیز قدرت خداوند عین ذات اوست، اگر علم یا قدرت خدا بین انسان و قلب او که اصل هویت او را تشکیل می‌دهد حائل باشد، هستی خداوند نیز بین آن حائل خواهد بود.

بهترین راه برای اثبات قرب مطلق خداوند به ذات، صفت، فعل و اثر هر چیزی همانا حقیقت نامحدود بودن آن هستی محض است. اگر چنین موجودی به هر موجودی اقرب از هر موجود دیگر، حتی از خود آن موجود نباشد، مستلزم تناهی موجود نامتناهی خواهد بود؛ اما این معنا تکوینی است و شامل تمام موجودات می‌شود، و از اخلاق خارج است.

به‌هرتقدیر، همان‌طور که وجود علمی عنوان قرب با برهان حصولی تحلیل می‌شود، وجود عینی آن با وجدان حضوری بررسی می‌شود؛ یعنی «معرفت علمی» آن را حکمت و کلام و «شهود عینی» آن را عرفان ناب بر عهده دارند و شاهد آن این است که در آیه ۸۵ سوره واقعه چنین آمد: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ» و چنین نیامد: «ولکن لا تعلمون»؛ یعنی در این مورد، بصیرت ملکوتی لازم است تا قرب عینی خداوند مشهود شود. فاعل اخلاقی اگر به چنین رؤیت ملکوتی باریابد، یعنی با اختیار آن شهود را کسب کند، دعای او خاص و اجابت او نیز مخصوص خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۹ / ۴۰۴). ازاین‌رو، یکی از درجات قرب الهی رسیدن به درجه شهود و معرفت

حضوری خداست که کسب آن به بصیرت ملکوتی نیاز دارد و بینش در اینجا نقش تام را ایفا می‌کند؛ یعنی دربردارنده گرایش نیز هست؛ زیرا از سنخ معرفت حضوری و شهودی است.

این دیدگاه معنای قرب الهی را معرفت حضوری دانست که با بصیرت ملکوتی تلازم دارد. این بینش حضوری که محفوف به گرایش است، برای انسان جذابیتی ایجاد می‌کند که به خداوند متعال که کمال مطلق است جذب شود و به اخلاق الهی تشبه پیدا کند؛ زیرا جذابیت حاصل از این معرفت حضوری در انسان انگیزه‌ای ایجاد می‌کند که از مرتبه یقین به کمال بودن آن اخلاق الهی بالاتر است. ازاین‌رو، روایت «تخلقوا باخلاق الله» (مجلسی، ۱۳۹۶: ۵۸ / ۱۲۹) توسط فاعل اخلاقی تحقق پیدا می‌کند.

نظریه آیت‌الله مصباح

آیت‌الله مصباح نیز به نظریه قرب الهی معتقد است و مانند آیت‌الله جوادی، قرب الهی را به معنای دریافت معرفت حضوری خدا می‌داند، اما با تعابیر تفصیلی و جزئی‌تر معانی محتمل قرب الهی را بیان می‌کند تا معنای موردنظر خود را تبیین سازد. ایشان معتقد است مفهوم «قرب» را با سه معنا می‌توان تبیین کرد، که اولین آنها معنای اعتباری و استعاری، دومی معنای فلسفی و آخرین آنها معنای موردنظر ایشان در اخلاق است.

معنای نخست: معنای فلسفی قرب

در آیه شانزده سوره مبارکه ق آمده است: «ما از رگ گردن به شما نزدیک‌تریم.» اگر رگ گردن کسی را جدا کنند، حیات دنیوی او خاتمه پیدا می‌کند و ادامه زندگی او میسر نیست. هیچ‌چیز به حیات انسان از رگ گردن نزدیک‌تر نیست، اما خدای متعال می‌فرماید: ما از رگ گردن هم به شما نزدیک‌تریم؛ یعنی خداوند منان از نزدیک‌ترین اندام‌های انسان هم به او نزدیک‌تر است؛ آن‌هم اندامی که حیات انسان به آن بستگی دارد. این آیه مبارکه گویای رابطه‌ای مستحکم بین خالق و مخلوق یا علت و معلول است و رابطه وجودی هر مخلوقی با خدای خویش را تبیین می‌کند. برای توضیح بیشتر، به رابطه خود با تصورات و صورت ذهنی خود توجه کنید. صورت ذهنی‌ای که افراد در حافظه خود ایجاد می‌کنند مخلوق آنهاست و وجود آن وابسته و قائم به وجود آنهاست. اگر انسان لحظه‌ای توجه خود را از صورت ذهنی خود قطع کند، ممکن نیست آن صورت ذهنی باقی بماند. آیا ممکن است صورت ذهنی که معلول انسان است از او جدا شود و درعین‌حال باقی باشد؟ آیا می‌توان

اراده انسان را از او جدا کرد؛ به‌گونه‌ای‌که اراده در جایی باشد و مرید در جایی دیگر؟ آیا می‌توان حالات نفسانی آدمی را از او جدا کرد؟ عشق، محبت، امید، ترس و... قابل تفکیک از وجود آدمی نیستند. وجود همه اینها قائم به وجود انسان است.

نزدیک‌ترین رابطه‌ای که بین اشیا و افراد قابل تصور است، رابطه آفریده با آفریننده است. جدایی معلول از علت مساوی با نیستی معلول است. بنابراین، فلاسفه می‌گویند: «معلول نسبت به علت مفیض یا فاعل مفید یا علت ایجادی خود، عین‌الربط است»؛ یعنی وجودش عین بستگی و ربط است، نه اینکه معلول وجودی مستقل دارد و آن وجود وابسته به علت است. پس، این مفهوم هم یکی از معانی قرب است؛ اما اگر بپرسند که آیا مقصود از رسیدن انسان به کمال و مقام قرب، همین معنای فلسفی آن است، باز هم جواب منفی است؛ زیرا چنین «قربی» همیشگی و برای همه انسان‌هاست، بلکه تمامی مخلوقات الهی قائم به اراده او هستند و از او تفکیک‌ناپذیرند. پس، بار دیگر همان سؤال را تکرار می‌کنیم که مقصود از قربی که هدف نهایی کمال انسانی است کدامین معناست؟ (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۱۶۶ ـ ۱۶۵).

همان‌گونه که ملاحظه فرمودید، «قرب» به معنایی که در آیه مبارکه ذکر شده است و همچنین در استدلال فلسفی «رابطه علت و معلول» بیان شد، با علم و آگاهی و شناخت افراد ارتباطی ندارد. خدا با جمادات هم همین رابطه نزدیک را دارد. وجود تمام ممکنات وابسته به اراده خداست: بخواهند یا نخواهند، فرقی نمی‌کند؛ اما مقصود از قرب موردبحث قربی است که با علم و اراده انسان حاصل می‌شود. بنابراین، همه انسان‌ها به آن مرحله نمی‌رسند؛ زیرا آن راه را انتخاب نمی‌کنند. وقتی که می‌گوییم انسان به خدا نزدیک می‌شود، مقصود نزدیک شدن روح انسان به خداست، نه جسم وی (همان: ۱۶۷ ـ ۱۶۶). ازاین‌رو، منظور از قرب خدای متعال، که مطلوب نهاییِ انسان است و باید بر اثر حرکت اختیاریِ خود به آن نائل شود، کم شدن فاصله زمانی و مکانی نیست؛ زیرا پروردگار متعال آفریننده زمان و مکان و محیط بر همه زمان‌ها و مکان‌هاست و با هیچ موجودی نسبت زمانی و مکانی ندارد: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید / ۳). او اول و آخر و ظاهر و باطن است: «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید / ۴). هرجا باشید او با شماست. به‌علاوه، کم شدن فاصله زمانی و مکانی به‌خودیِ‌خود، کمالی محسوب نمی‌شود. پس، منظور از این قرب چیست؟

خدای متعال بر همه بندگان و آفریدگان، احاطه وجودی دارد: «أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ (فصلت / ۵۴)؛ آگاه باشید تحقیقاً خدا بر هر چیز احاطه دارد» و هستی و همه شئون وجودیِ موجودات در قبضه قدرت و وابسته به اراده و مشیت اوست؛ بلکه هستیِ هر چیز عین ارتباط و تعلق به اوست. بنابراین، او

به هر چیز، از هر چیز، نزدیک‌تر است: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (ق / ۱۶)؛ ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم.» این یک قرب وجودیِ حقیقی است، ولی اکتسابی نیست. ازاین‌رو، نمی‌توان این معنا از قرب را غایت و مقصد سیر تکاملیِ انسان دانست.

اگرچه معانی دیگر هم به نوعی فلسفی‌اند، معنای اول به نام فلسفی نامیده شد. شاید وجه تسمیه‌اش این باشد که این معنا از جبر فلسفی اخذ شده است و خارج از اختیار انسان، این رابطه قرب وجود دارد؛ اما در اخلاق اختیار و اکتساب مطرح است.

معنای دوم: معنای اعتباری و استعاری «قرب»

در عرف ما رایج است که می‌گویند فلانی با فلان رئیس رابطه نزدیکی دارد یا فلان شخص از نزدیکان فلان مسئول است. مقصود از این نزدیکی چیست؟ آیا مقصود این است که پهلوی او می‌نشیند، مکان زندگی او به رئیس نزدیک است یا مقصود چیز دیگری است؟

آیت‌الله مصباح مقصود از نزدیکی در این مثال را این می‌داند که ارتباط آنها چنان خوب است که اگر او پیشنهادی کند، رئیس می‌پذیرد و پیشنهاد و درخواست او را رد نمی‌کند. قرب به همین معنا درباره خدای متعال هم متصور است و برای کسانی که در سطح متوسطی از معرفت هستند کافی به نظر می‌رسد. تصویر قرب، طبق این معنا، بدین صورت است: اگر آدمی توانست به وسیله رفتار اختیاری خود به مرحله قرب الهی برسد، از مقربان درگاه الهی می‌شود. هر درخواستی از خدا داشته باشد، خدا می‌پذیرد و به تعبیر معروف، «مستجاب‌الدعوه» می‌شود. در روایات هم یکی از آثار قرب به خدا «استجابت دعا» ذکر شده است. در روایات «قرب نوافل» آمده است: «اِنْ دَعانِي اَجَبْتُ.» کسی که در انجام نوافل به مقام قرب برسد هرچه دعا کند، به اجابت می‌رسد. به عبارت دیگر، فارغ از معنای اول که معنای فلسفی و غیراختیاری از قرب بود، برای قرب معنایی می‌توان تصور کرد که اکتسابی و قابل انطباق بر کمال نهاییِ انسان باشد و آن قرب اعتباری و تشریفی است؛ یعنی انسان مورد عنایت خاص الهی قرار گیرد؛ به‌طوری‌که همه درخواست‌هایش به اجابت برسد: «اِنْ دَعانِي اَجَبْتُهُ وَاِنْ سَأَلَنِي اَعْطَيْتُهُ (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۲ / ۳۵۲)؛ اگر مرا بخوانند، اجابت می‌کنم و اگر از من بخواهند، به آنها اعطا خواهم کرد.» بنده‌ای که به چنین مقامی برسد به مطلوب خود نائل می‌شود. در عرف نیز چنین استعمالی شایع است و فردی را که مورد علاقه شخص بزرگی است، «مقرَّب» می‌نامند و در قرآن شریف هم عنوان «مقربین» بر پیشروان مسیر تکاملیِ انسانی اطلاق شده است: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» (واقعه / ۱۱ ـ ۱۰).

دیدگاه آیت‌الله مصباح این است که معنای عمیق قرب اخلاقی بسیار فراتر از معنای اول و دوم است و استجابت دعا تنها شعاعی از قرب حقیقی محسوب می‌شود. علاوه بر این، قرب به این معنا خودبه‌خود دلالتی بر تکامل روحی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۱۶۵ ـ ۱۶۴). ازاین‌رو، بحث ما در اینجا بحث لفظی و منظور ما یافتن معنای مناسبی برای لفظ «قرب» نیست، بلکه منظور دقت بیشتری در هدف نهاییِ انسان در اخلاق است تا در پرتو آن، راه کلی و مسیر اصلیِ تکامل را بشناسیم. پس، باید توجه را به حقیقتی که ورای این تشریف و اعتبار نهفته است معطوف داریم.

معنای سوم: معنای موردنظر آیت‌الله مصباح از قرب اخلاقی

حقیقتی که کمال نهاییِ انسان محسوب می‌شود و آن را «قرب خدا» می‌نامیم مرتبه‌ای است از وجود که در آن، استعدادهای ذاتیِ شخص با سیر و حرکت اختیاری خودش به فعلیت می‌رسد؛ خواه حرکتی سریع و برق‌آسا باشد؛ مانند بعضی از انبیا و اولیای خدا که از نخستین لحظات دمیده شدن روح در کالبد، شروع به سیر تکاملی می‌کردند و در اندک‌مدتی به کمالات بزرگی نائل می‌شدند؛ چنان‌که عیسی بن مریم علیه‌السلام در گهواره فرمودند: «قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا (مریم / ۳۰)؛ من بنده خدایم که به من کتاب داد و مرا پیامبر قرار داد»؛ خواه حرکتی متوسط یا کُند باشد؛ مانند دیگر مؤمنان در مقابل حرکت سقوطی و سیر قهقراییِ کافران و منافقان.

کمالی که بر اثر این سیر اختیاری حاصل می‌شود تابع موقعیت زمانی و مکانی و اوضاع مادی و جسمانی نیست، بلکه مربوط به روح و دل آدمی است و شرایط مادی فقط نقش فراهم کردن زمینه سیر و سلوک را به عهده دارند، وگرنه حرکت کمّی و کیفیِ بدن یا انتقال از مکانی به مکان دیگر، تأثیری در تکامل انسان ندارد، مگر اینکه به سیر روحی و معنوی او کمک کند و غیرمستقیم در سیر تکاملی مؤثر باشد.

تکامل حقیقیِ انسان عبارت است از سیر علمی، که روح در درون ذات خود به سوی خدا می‌کند تا به مقامی برسد که خود را عین تعلق و ارتباط به او بیابد و برای خود و هیچ موجود دیگر، استقلالی در ذات و صفات و افعال نبیند، و هیچ پیشامدی او را از این مشاهده بازندارد. علوم و مشاهداتی که در این مسیر برای انسان حاصل می‌شود بر مرتبه وجودی‌اش می‌افزاید و تدریجاً جوهر ذاتش را کامل‌تر می‌سازد. بنابراین، هر قدر انسان نیاز خود را به خدا کمتر احساس کند و در تدبیر امور و فراهم کردن اسباب و وسایل زندگی و انجام دادن کارهای بدنی و فکری، خود را مستقل‌تر بداند، و همچنین هرچه برای اشیای دیگر، تأثیر استقلالیِ بیشتری قائل باشد، نادان‌تر و ناقص‌تر و از خدا دورتر است، و هر

قدر خود را نیازمندتر به خدا ببیند و پرده‌های اسباب را بالاتر بزند و حجاب‌های ظلمانی و نورانی از جلو چشم دلش بیشتر برداشته شود، داناتر و کامل‌تر و به خدا نزدیک‌تر می‌شود؛ تا جایی که نه‌تنها در افعال و تأثیرات موحد می‌شود، بلکه برای صفات و ذوات هم استقلالی نمی‌بیند و آن مقامی است که بندگان شایسته و مخلص و دوستان برگزیده خدا به آن نائل می‌شوند و میان ایشان و معبودشان حجابی باقی نمی‌ماند. پس، قرب حقیقی به خدا این است که انسان بیابد که با خدا همه‌چیز دارد و بی‌خدا هیچ ندارد (مصباح یزدی، الف ۱۳۹۶: ۸۰ ـ ۷۷). در اینجاست که نقش بینش در ایمان و عمل مطرح می‌شود.

با این بیان از آیت‌الله مصباح، معنای قرب به تشبه الهی به نحوی که استقلال برای خود قائل باشیم نیز مردود خواهد بود؛ زیرا غالباً در تشبه الهی نوعی استقلال برای انسان تصور می‌شود که انسان خود را مستقل از خدا تصور می‌کند و می‌خواهد شبیه او شود؛ درصورتی‌که در معنای موردنظر آیت‌الله مصباح، درک نیاز نقطه عطفِ معنای قرب است که به نوعی هیچ استقلالی از انسان را در معنای قرب الهی موردنظر ایشان نمی‌توان بیان کرد. به عبارت دیگر، آیت‌الله مصباح مصداق سعادت حقیقی و کمال نهایی را قرب الهی می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۳۴۳).

اما منظور از قرب الهی نزدیکی مکانی و زمانی نیست؛ زیرا خداوند مکان و زمان ندارد. همچنین، مقصود رابطه علت و معلولی نیست که این رابطه تکوینی و از اختیار انسانی بیرون است. پس، دارای ارزش اخلاقی نیست؛ افزون بر اینکه منظور رابطه معرفتی و علمی نیست؛ بدین بیان که هرکسی خدا را بیشتر شناخت قضایای بیشتری درباره خدا بداند. اگرچه نسبت به کسی که این مفاهیم را دارا نیست کمال نسبی محسوب می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۲۱)، به صرف فراگرفتن مفاهیم کمال نهایی اخلاق حاصل نمی‌شود، بلکه منظور از کمال نهایی اخلاق رابطه وجودی قوی‌تر از سابق پیدا کردن با خداوند متعال است که بر اثر اعمالی خاص حاصل می‌شود و امری حقیقی و اکتسابی است که به این رابطه وجودی، علم حضوری اطلاق می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۳۴۴ ـ ۳۴۳). لذا آیت‌الله مصباح کمال نهایی را واقعی می‌داند؛ اما واقعیتی که از طریق کمال‌خواهی ذاتی بشر حاصل می‌شود. پس، از آن جهت که کمال‌خواهی را بر اساس طبیعت و ذات بشر تبیین می‌کند و افعال اختیاری بشر را در راستای وصول به این کمال مؤثر می‌داند، واقع‌گرا محسوب می‌شود.

با توجه به اینکه واقعیت قرب الهی از منظر آیت‌الله مصباح علم حضوری انسان به علت هستی‌بخش خود محسوب می‌شود، به نحوی که هرچه مرتبه او کامل‌تر شود، این آگاهی در او

قوی‌تر می‌شود و به تبع آن استقلالی برای خود معتقد نخواهد بود، آیت‌الله مصباح تکامل حقیقی را این‌گونه تبیین می‌کند:

> تکامل حقیقی انسان عبارت است از سیر علمی که روح در درون ذات خود به سوی خدا دارد تا به مقامی برسد که خود را عین تعلق و ارتباط به او بیابد و برای خود و هیچ موجود دیگری استقلالی در ذات و صفات و افعال نبیند و هیچ پیشامدی او را از این مشاهده بازندارد. علوم و مشاهداتی که در این مسیر برای انسان حاصل می‌شود، بر مرتبه وجودی‌اش می‌افزاید و تدریجاً جوهر ذاتش را کامل‌تر می‌سازد. اما هر قدر انسان کمتر نیاز خود را به خدا احساس کند و در تدبیر امور و فراهم کردن اسباب و وسایل زندگی و انجام دادن کارهای بدنی و فکری خود را مستقل‌تر بداند و همچنین هرچه برای اشیای دیگر تأثیر استقلالی بیشتری قائل باشد، نادان‌تر و ناقص‌تر و از خدا دورتر است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۵۸).

با توجه به تبیین ذکرشده از قرب الهی و تکامل حقیقی انسان، می‌توان چنین بیان کرد که در نظریه آیت‌الله مصباح کمال مطلوب انسان کمال نفس اوست و کمال نفس او در قرب الهی حاصل می‌شود. قرب الهی که نتیجه واقعی فعلِ اختیاری یا صفت اکتسابی فاعل است، واقعیتی نفس‌الامری دارد. اگرچه مفاهیم فلسفی عروضشان ذهنی است، منتزَع از رابطه‌ای واقعی‌اند که طرفین این رابطه ضروری، یعنی فعل اخلاقی و نتیجه آن، واقعیت خارجی و نفس‌الامری دارند و اتصافشان نیز خارجی است. آیت‌الله مصباح واقعی بودن طرفین این رابطه واقعی را نیز تبیین کرده‌اند. بیان ایشان در تبیین مصداق نتیجه فعل اخلاقی با عنوان قرب الهی چنین است:

> باید توجه را به حقیقتی که ورای این تشریف و اعتبار نهفته است معطوف داریم. حقیقتی که کمال نهایی انسان محسوب می‌شود و آن را «قرب خدا» می‌نامیم، مرتبه‌ای است از وجود که در آن، استعدادهای ذاتی شخص با سیر و حرکت اختیاری خودش به فعلیت می‌رسد (مصباح یزدی، الف۱۳۹۶: ۶۸).

آیت‌الله مصباح رسیدن به این مرتبه از کمال را از طریق فعلِ اخلاقی فاعل میسر می‌داند. ایشان افعال اخلاقی را واقعی ترسیم می‌کند:

> کمال نهایی انسان بنده خالص شدن یا مشاهده فقر ذاتی و کامل خویشتن است و راه رسیدن به آن، بندگی کردن و طالب خشنودی او بودن، یعنی خواست خدا را جای خواست خود نهادن: «إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى » (لیل / ۲۰). پس، مسیر اصلی تکاملی و

صراط مستقیم انسانیت و راه صحیح قرب به خدا بندگی کردن و الغای استقلالات پنداری و اعتراف به نیاز کامل و همه‌جانبه خویش است (مصباح یزدی، ۱۳۹۶الف: ۷۳ ـ ۷۲).

بررسی نظریه اخلاقی قرب الهی درباره جایگاه معرفت

اندیشمندان مسلمان در تبیین قرب الهی، قرب مکانی و زمانی را مردود دانستند و معنای فلسفی قرب را که اختیاری نیست در اخلاق قبول نکردند؛ اما برخی مقام قرب الهی را به‌گونه‌ای تبیین کردند که نوعی معرفت حضوری به حساب می‌آید؛ بدین بیان که انسان جایگاه خود در قبال خدا را با معرفت حضوری بیابد.

اگر منظور از معنای قرب الهی تبیین مراتب بالای قرب الهی باشد، اشکالی در تبیین معنای موردنظر برخی اندیشمندان همچون آیت‌الله مصباح به ذهن نمی‌رسد، بلکه معرفت نقش تام در وصول به هدف نهایی اخلاق دارد؛ زیرا معرفت از سنخ حضوری آن منظور است و هدف اخلاق نیز رسیدن به معرفت حضوری خدا به اندازه ظرفیت وجودی انسان است؛ اما اگر به ظاهر کلام ایشان اکتفا و قرب الهی را به نوع خاصی از نزدیکی معنا کنیم، به‌طوری‌که تنها مصداق آن درک حضوری وجود ربطی و عدم استقلال انسان نسبت به خدا باشد، نتیجه این خواهد بود که بسیاری از اعمال اخلاقی از دایره فعل اخلاقی خارج خواهد شد؛ درحالی‌که آیت‌الله مصباح نیز در اخلاقی دانستن این افعال که موجب علم حضوری نمی‌شوند شکی ندارد و آنها را اخلاقی قلمداد کرده است و حتی در برخی مصادیق آن فردی مستجاب‌الدعوه می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۱۶۵ ـ ۱۶۴). به عبارت دیگر، با توجه به اینکه هدف اخلاق از منظر آیت‌الله مصباح قرب الهی است و هر فعل اخلاقی مبتنی بر نیت و قصد کردن هدف اخلاق است، باید قرب الهی را به‌گونه‌ای معنا کرد که بتواند به عنوان معیار تعیین خوب و بد اخلاقی، تعیین‌کننده افعال اخلاقی باشد؛ زیرا هر آنچه ارزش ذاتی در اخلاق دارد، یعنی مطلوبیتش ذاتی است و به غیر خودش وابسته نیست، همان معیار اخلاق و هدف نهایی اخلاق به حساب می‌آید. پس، برای اینکه معیار صحیحی باشد که بتواند ارزش اخلاقی تمام افعال خوب و بد را تعیین کند، باید معنای عامی باشد که تمام افرادی را که فعلشان حدنصاب اخلاقی را دارد دربرگیرد.

اگر کسی هدف متوسط را هدف نهایی اخلاق در نظر بگیرد، فعل او ارزش تربیت اخلاقی را دارد؛ زیرا برای ارتقا و کسب کمال بالاتر مفید است، اما ارزش اخلاقی نخواهد داشت؛ زیرا به بیان آیت‌الله مصباح، حدنصاب اخلاقی را ندارد؛ اگرچه بی‌ارزش نیست و ارزش تربیت اخلاقی را دارد (مصباح یزدی،

ب ۱۳۹۶: جلسه دهم سخنرانی در دفتر مقام معظم رهبری)؛ زیرا هدف نهایی اخلاق را قرب الهی دانسته‌ایم و برای اینکه فعل اختیاری دارای ارزش اخلاقی باشد و در قلمرو افعال اخلاقی قرار گیرد، نیت هدف نهایی را برای آن شرط دانستیم؛ چون قرب الهی معیار خوب اخلاقی محسوب شدن شمرده می‌شود و اگر کسی این نیت را قصد نکند، فعلش حدنصاب اخلاقی را نخواهد داشت. پس، توجه و نیت هدف غایی در افعال اخلاقی شرط است.

به نظر می‌رسد می‌توان این مقام درک حضوری انسان به علت هستی‌بخش خود را درجه بالای مقام قرب الهی دانست؛ اما تعبیر معنای قرب الهی برای این مقام صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا سبب می‌شود مصادیق دیگر که معرفت حضوری محسوب نمی‌شوند از قلمرو هدف اخلاق خارج شوند، درحالی‌که بسیاری از افراد با شناخت ناقصی که از خدا دارند خدا را قصد کرده‌اند و عمل آنها به دلیل عمل صحیح به تکلیفی که بر عهده آنهاست، عمل اخلاقی محسوب می‌شود. پس، باید توجه داشت قرب الهی را در معرفت حضوری به خدا معنا کردن سبب خروج بسیاری از مراتب قرب الهی خواهد شد و کسانی که اعمال اخلاقی را به هدف وصول به بهشت و دوری از جهنم خدا انجام می‌دهند، از قلمرو قرب الهی خارج می‌شوند؛ درصورتی‌که این افراد نیز مراتب پایین قرب را کسب می‌کنند و علم حصولی ناقصی از شناخت خدا دارند که شرط لازم برای وصول به این درجه از قرب را کسب کرده‌اند.

اگر هدف اخلاق را که قرب الهی است به معنای درک حضوری رابطه خود و خدا ندانستیم، بلکه معنای قرب الهی را هر واقعیتی قلمداد کردیم که قرب معنوی انسان به کمال مطلق را تحقق بخشد، اعم از آنکه معرفت حضوری به خدا باشد یا عملی باشد که ناشی از معرفت حصولی به خدا به دست آمده است، تمام افعال اخلاقی را دربرخواهد گرفت؛ اما نقش معرفت در این نوع هدف با توجه به نوع معرفت تعیین می‌شود: اگر معرفت از نوع حضوری باشد، معرفت نقش تام و کاملی در تحقق هدف اخلاق که قرب الهی و معرفت حضوری به خداست ایفا می‌کند؛ اما اگر معرفت حصولی باشد، معرفت شرط لازم برای تحقق قرب الهی است، اما به اراده قوی برای تحقق این معرفت نیز نیاز دارد.

نتیجه

هدف اخلاقی از منظر اندیشمندان اسلامی قرب الهی است که با دقت در چیستی قرب الهی می‌توان نقش معرفت را در حصول آن فهمید و بیان کرد: اولاً این قرب به اراده انسان ربط دارد تا در قلمرو اخلاق قرار گیرد؛ ثانیاً منظور از قرب نزدیکی جسمی و مکانی و زمانی انسان به خدا نیست؛ زیرا خدا

جسم و جسمانی نیست تا مکان و زمان داشته باشد، بلکه مربوط به نزدیکی روحی انسان است؛ ثالثاً یکی از ویژگی‌های روح آگاهی به خود است که با اختیار می‌توان این آگاهی را تقویت کرد و باعث تقویت روح شد. تقویت خودآگاهی مساوی با آگاهی به نیاز انسان به خداست و تقویت این آگاهی اختیاری تکامل وجودی انسان محسوب می‌شود و معنای معرفت حضوری به خدا برای قرب الهی این است که تکامل روحی به‌قدری است که انسان رابطه خود و خدا را بیابد. پس، رسیدن به مرحله یافتن به‌گونه‌ای است که عین‌الربط دانستن خود به خدا را کمال نهایی و هدف نهایی اخلاق بیابد. پس، کمال روحی انسان صرف دانستن نیست، بلکه یافتن است: ربطی بودن خود به علت هستی‌بخش را می‌یابد، که این کمال حقیقی انسان محسوب می‌شود. این معنا از قرب الهی سبب می‌شود معرفت حضوری که دربردارنده بینش و گرایش است نقش تامی در هدف اخلاق دانسته شود؛ زیرا هدف نیز همین حصول معرفت حضوری خداست.

معنای قرب به بیان گفته‌شده سبب می‌شود برخی مصادیق اخلاق از اخلاق خارج بمانند. ازاین‌رو، این معنا را حد بالای قرب الهی می‌دانیم؛ زیرا در حکمت شیعی معرفت هم‌سنخ وجود است و هر کمال معرفتی همان کمال وجودی است. درنتیجه، معرفت به حق‌تعالی خود مرتبه‌ای از قرب الهی است. بنابراین، معرفت به حق یکی از ارکان کمال اخلاقی (قرب الهی) خواهد بود. اما معنای قرب الهی نزدیکی معنوی انسان به خدا دانسته می‌شود که مرتبه پایین آن که نزدیک شدن معنوی به خداست به واسطه علم حصولی به خدا و تحقق بخشیدن این علم حصولی در جامه عمل است که اگر معرفت حصولی باشد، معرفت شرط لازم برای تحقق قرب الهی است، اما به اراده قوی برای تحقق این معرفت نیز نیاز دارد؛ و حد بالای آن را همان معرفت حضوری به خدا و یافتن رابطه وابستگی به خدا می‌دانیم که خود هدف اخلاق محسوب می‌شود و درون خود افزون بر بینش، گرایش را نیز داراست.

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

۱. افلاطون، ۱۳۷۵، ***دوره آثار افلاطون***، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.

۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، ***تسنیم: تفسیر قرآن کریم***، تنظیم و ویرایش علی اسلامی، قم، مرکز نشر اسراء.

۳. دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۳ ـ ۱۳۷۲، ***لغت‌نامه***، زیر نظر محمد معین و جعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران.

٤. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۲، ***اندیشه‌های جاوید***، تدوین اکبر اسد علیزاده، با همکاری سعید دینی، قم، مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.

۵. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۳ ، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، قم، اسماعیلیان.

٦. طبرسی، فضل بن الحسن، ١٤٠٨ ق، ***مجمع البیان فی تفسیر القرآن***، تصحیح، تحقیق و تعلیق هاشم الرسولی المحلاتی و فضل‌الله الیزدی الطباطبائی، بیروت، دار المعرفه.

۷. کاپلستون، فردریک چارلز، ١٣٦٨، ***تاریخ فلسفه***، ج ۱ (یونان و روم)، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، سروش.

۸. کلینی، محمد بن یعقوب، ١٤٠٧ ق، ***الکافی***، تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

۹. گاتری، دبلیو. کی. سی.، ١٣٧٦، ***تاریخ فلسفه یونان***، ج ۱۲ (سقراط)، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز.

۱۰. لائرتیوس، دیوگنس، ۱۳۸۲، ***حیات فیلسوفان نامدار: سقراط ـ افلاطون***، ترجمه حسین کلباسی اشتری، قم، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

۱۱. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۹۰، ***بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار***علیهم‌السلام، قم، دار الکتب الاسلامیه.

۱۲. مصباح، مجتبی، ۱۳۸۸، ***بنیاد اخلاق: روشی نو در آموزش فلسفه اخلاق***، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس‌سره.

۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی، ١٣٩٤، ***پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی***، تحقیق و نگارش غلامرضا متقی‌فر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس‌سره.

١٤. مصباح یزدی، محمدتقی، ١٣٩٦ الف، ***خودشناسی برای خودسازی***، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس‌سره.

۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰، ***به سوی خودسازی***، نگارش کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس‌سره.

١٦. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، ***اخلاق در قرآن***، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس‌سره.

۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸٤، ***نقد و بررسی مکاتب اخلاقی***، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره.

۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹٦ ب، ***مشکات ۲ (آثار گفتاری، درس‌ها، درس‌های اخلاق ماه مبارک رمضان)***، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره.

۱۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۸٤، ***مجموعه آثار***، ج ۲۳، تهران، صدرا.

۲۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، ***مجموعه آثار***، ج ۱۵، تهران، صدرا.