

بررسی نظریه فلسفه اخلاق آیت‌الله مصباح یزدی و نسبت آن با «توحید»

* یحیی عبداللہی

* علی محمدی

چکیده

نظریه استاد مصباح را می‌بایست در دو مبحث «تحلیل فعل اخلاقی» و «تحلیل گزاره‌های اخلاقی» بیان کرد. در بخش اول، استاد مصباح معتقد است که میل محوری و اصلی در انسان، «حب نفس» است؛ و آن کمال و مطلوبیتی که بیش‌تر از همه، منافع نفس را تأمین می‌کند، دوست داشتنی‌تر و علاقه انسان به آن افزون‌تر است. چنین مطلوبی را «کمال‌نهایی» می‌خوانند که مصداق آن، «قرب به خداوند» است. بنابراین افعالی که نسبت به این کمال‌نهایی جنبه مقدمیت دارند و موجب تقرب می‌شوند، فعل اخلاقی و ارزشی‌اند؛ و افعالی که جنبه مانعیت دارند، افعال ضد اخلاقی هستند. مقصود ایشان از «مقدمیت»، ضرورت بالقیاس میان فعل اخلاقی و آن کمال‌نهایی است. در مبحث دوم (تحلیل گزاره‌های اخلاقی)، ایشان «موضوع گزاره‌های اخلاقی» را از سنخ مفاهیم ثانوی فلسفی می‌داند که از روابط علیتی موجود بین فعل اختیاری و نتیجه آن، انتزاع می‌شود. بخش دوم مقاله به بررسی این نظریه و نسبت آن با «توحید» اختصاص دارد. آیا طبق این نظریه، «پرستش و عبودیت» به تبع «حب نفس» تعریف نمی‌شود؟ آیا شدت و ضعف در «حب نفس» می‌تواند توجیه‌کننده «طاعت و عصیان» الاهی شود؟ آیا این نظریه، برای طرح نظام افعال اخلاقی موفق است؟ سؤالات سه‌گانه فوق، محورهای بخش دوم مقاله است.

کلیدواژه‌ها: حب نفس، کمال‌نهایی، ضرورت بالقیاس الی‌الغیر، پرستش و توحید، طاعت و عصیان.

* دانشجوی دکتری رشته شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی. (yahya.ab313@gmail.com)

* طلبه سطح سه حوزه علمیه قم.

بی تردید «توحید» و «پرستش خدای متعال»، مهم‌ترین مسأله عالم آفرینش است، به گونه‌ای که می‌توان هدف از هستی را در این آیه خلاصه کرد: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات/۵۶). تحقق چنین هدف والایی، الزاماتی دارد که «تعالی اخلاقی» را می‌توان یکی از اساسی‌ترین آن‌ها برشمرد که «قال النبی ﷺ: إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (نهج الفصاحة: ۳۴۵). البته این اتمام و تعالی اخلاق، از کسانی بر خواهد آمد که مخاطب آیه شریف «وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» باشند. بر این اساس، تحلیل «اخلاق» مبتنی بر معارف توحیدی، یکی از پایه‌ای‌ترین موضوعات یک دستگاه فکری موحدانه است و باید در کانون توجه هر اندیشمند دین‌باوری قرار گیرد؛ و از نظرگاه توحیدی، آن را تحلیل و تبیین نماید.

از جمله نظریه‌های مطرح در «فلسفه اخلاق»، نظریه حضرت آیت‌الله مصباح یزدی است که به دلیل دارا بودن امتیازات متعدد، امروزه از رایج‌ترین نظریات در این موضوع است. «جامعیت»، «اتقان مباحث و تنقیح منسجم مبانی»، «توجه به سؤالات مطرح در فلسفه اخلاق» و «تبیین نظریه از رهگذر نقد مکاتب غربی» را می‌توان از جمله ویژگی‌های مهم این نظریه دانست. در این مقاله، ابتدا تقریری جامع از این نظریه بیان کرده، سپس به نقد و بررسی آن می‌پردازیم.

بخش اول: تقریر نظریه آیت‌الله مصباح یزدی درباره الزامات اخلاقی^۱

فلسفه اخلاق، از مبادی تصدیقی علم اخلاق بحث می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۰). این که ملاک فعل اخلاقی چیست؟ حسن و قبح به چه معنا است؟ مفاهیم اخلاقی چگونه پدید می‌آیند؟ گزاره‌های اخلاقی انشایی است یا خبری؟ منشأ پیدایش حکم اخلاقی چیست؟، از سؤالات کلیدی این بحث است که در دو بخش به آن خواهیم پرداخت: الف. ملاک‌های

۱. تلاش می‌شود تقریر این نظریه از زبان استاد مصباح صورت گیرد و حتی‌الامکان از عبارات ارزشمند ایشان استفاده شود.

فعل اخلاقی ب. تحلیل گزاره اخلاقی. در قسمت اول از واقعیت فعل اخلاقی و ملاک‌ها و خصوصیت آن در مقام ثبوت بحث خواهیم کرد و در قسمت دوم به تحلیل موضوع و محمول گزاره اخلاقی که بیش تر جنبه شناخت‌شناسی دارد (همان: ۱۳)، خواهیم پرداخت.

الف) ملاک‌های اخلاقی بودن یک فعل

یکی از مهم‌ترین رسالت‌های علم فلسفه اخلاق، تبیین ماهیت فعل اخلاقی و شاخصه‌های آن است. یک فعل آن‌گاه از ارزش اخلاقی برخوردار خواهد بود که واجد چهار ملاک «اختیاری بودن»، «مطلوبیت انسانی»، «عقلانی بودن» و «نیت مناسب» باشد. در ادامه به بیان تفصیلی‌تر هر یک از ملاک‌ها می‌پردازیم.

۱- اختیاری بودن فعل، اولین ملاک فعل اخلاقی

اولین ملاک اخلاقی بودن یک فعل، اختیاری بودن آن است. اختیار انسان، یک مسأله فلسفی است که در اخلاق به عنوان اصل موضوعی استفاده می‌شود؛ و اگر این مطلب پذیرفته نشود، نوبت به هیچ بحث اخلاقی نمی‌رسد (همان: ۱۲۷). البته مفاهیم حقوقی نیز در دایره افعال اختیاری معنا پیدا می‌کند و در این ملاک، با مفاهیم اخلاقی مشترکند. این ملاک موجب تمایز این دو دسته از مفاهیم (اخلاقی و حقوقی) از دیگر مفاهیم - مانند مفاهیم طبیعی محض - است؛ از این رو حکما علوم را به لحاظ موضوعات به دو دسته تقسیم کرده‌اند: علومی که موضوعش اعمال اختیاری انسان است (علوم عملی)؛ و علومی که با عمل انسان ارتباط مستقیم ندارد (علوم نظری) (همان: ۲۷-۲۸).

۲- مطلوبیت انسانی، دومین ملاک فعل اخلاقی

از مباحث دقیق و دشوار مطرح در فلسفه اخلاق، تحلیل «میل» در وجود انسان است. برخی از سؤالات این حوزه این موارد است: آیا امیال در ارزش اخلاقی افعال، نقش دارند؟ رابطه میل با اراده چیست؟ آیا می‌توان هر فعلی را که انسان به آن میل دارد، اخلاقی دانست؟ رابطه میل با دیگر قوای بدن از جمله قوه ادراک چیست؟

۲/۱- نشأت گرفتن همه افعال اختیاری انسان از امیال نفس و عدم کفایت عملکرد عقل در تحریک نفس برای صدور فعل

برای انجام هر فعل اختیاری، نیاز است که نفس نسبت به آن فعل، میل پیدا کند و این

میل موجب تحریک نفس به انجام آن فعل شود. به عبارت دیگر، تا میل و کششی در وجود انسان نباشد، فعلی از انسان صادر نمی‌شود. بعضی از اندیشمندان چنین پنداشته‌اند که عقل، خواست‌ها و نیازهایی دارد که موجب تحریک انسان و مبدأ پیدایش فعل می‌شود، اما این مطلب محل مناقشه است؛ چراکه کارکرد عقل جز ادراک نیست و از هر گونه میل، گرایش و کششی تهی است. بنابراین عقل به تنهایی نمی‌تواند انگیزه فعالیت انسان را تأمین کند (همان: ۴۷-۵۰)؛ بلکه این دو عامل مشترکاً در ایجاد فعل اختیاری مؤثرند: ۱. دستگاه شناخت و شعور و آگاهی؛ و ۲. دستگاه امیال و گرایش‌ها و انگیزه‌ها (همان: ۱۲۹). در این صورت، عقل صرفاً یکی از قوای نفس و روح است که کارکرد ادراکی دارد، اما میل و گرایش به خود روح مستند است. همچنین است کلیه احساسات اعم از لذت و الم، خوشایندی و ناخوشایندی و... که در حوزه روح و نفس واقع می‌شود (همان: ۴۷-۵۰).

۲/۲- بازگشت همه امیال به حب نفس (عامل وحدت)

امیال و گرایش‌های درون انسان - که منشأ اعمال انسان می‌شود - انواع و اقسام گوناگونی دارند، اما همگی به یک ریشه بازمی‌گردند و آن این‌که موجود ذی شعور، خودش را دوست دارد (همان: ۱۳۰). در واقع، انسان یک میل اصلی و اساسی دارد و آن «حب ذات» است؛ و دیگر امیال فرع بر این میل هستند؛ حتی کمال خود نفس، به این است که حب به ذات او شدیدتر شود (همان: ۱۴۵). به عبارت دیگر، در یک نگاه دقیق می‌توان گفت تمام تلاش‌ها، فعالیت‌ها و حرکات انسانی در طول عمر خود، از هر نوع که باشد - مادی و معنوی، دنیوی و اخروی، فردی و اجتماعی - همگی آثار و مظاهر تمایلات متنوع و پیچیده انسان هستند که نهایتاً در اساس و ریشه خود، به «حب نفس» برمی‌گردند^۱ (مصباح بزدی، ۱۳۸۴: ۳۷/۲).

۲/۳- مراتب و شؤون مختلف نفس و عوامل خارجی، عامل تکثر در امیال و افعال انسان (عامل کثرت)

افعال اختیاری انسان، رابطه مستقیمی با کمال روح دارد؛ اما این کمال یک کمال واحد و بسیط نیست، بلکه دارای مراتب مختلف است. تفاوت در کمال روح، از تفاوت در مراتب و

۱. این مبنا در نظریه استاد مصباح، محل مناقشه جدی است که در بخش اشکالات نظریه به آن خواهیم پرداخت.

شوون نفس نشأت می‌گیرد؛ به نحوی که هر مرتبه از نفس، اقتضای کمال مناسب خود را دارد. نفس با این که موجود بسیطی است، دارای مراتب مختلف است. یک مرتبه از نفس، مرتبه‌ای است که ارتباط مستقیمی با بدن دارد و فاعل فعالیت‌های نباتی بدن است. مرتبه دیگر نفس، عهده‌دار فعالیت‌های حیوانی نفس است. خصلت این مرتبه، ادراکات حسی و حرکات ارادی است که همان فصل حیوان (حسائش متحرک بالاراده) است. مرتبه عالی نفس، مرتبه انسانی است که خود، درجات زیادی دارد. بنابراین مراتب طولی نفس عبارتند از: نباتی، حیوانی و انسانی. نفس در هر مرتبه نیز دارای کارکرد و آثار گوناگون است که آن را «شوون عرضی نفس» می‌نامیم؛ مثلاً قوه جاذبه، قوه دافعه و قوه نامیه، هر سه در مرتبه نباتی نفس ایفای نقش می‌کنند.^۱ این مراتب و شوون گوناگون نفس، موجب می‌شوند میل کمال‌خواهی نفس به تناسب هر مرتبه و هر شأن، ظهور و بروز مخصوص به خود را داشته باشد. به عبارت دیگر، حب ذات - و در مرتبه بعد، حب به بقای ذات و کمال ذات - از مجرای مراتب و شوون نفس و همچنین عوامل خارجی و مقدمات عینی، منشعب می‌شود و کثرت افعال اختیاری انسان را موجب می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۴۱).

۲/۴- تقسیم امیال نفس به امیال پست (حیوانی) و امیال متعالی

هر یک از مراتب نباتی، حیوانی و انسانی نفس، خواست و نیاز مخصوص به خود را به نفس تحمیل می‌کنند و کمال مرتبه خود را می‌طلبند. انسان در این میان، مخیر است که به کدام میل و خواهش مراتب مختلف نفس پاسخ دهد. پرداختن به امیال یک مرتبه از نفس، موجب تقویت و توسعه آن مرتبه و تضعیف مراتب دیگر می‌شود؛ مثلاً انسان اگر بیش از

۱. تقسیم ابعاد و مراتب نفس به انحاء دیگری نیز در آثار استاد مصباح آمده است که نسبت بین آنها تبیین نشده است؛ از جمله:

۱. تقسیم مبادی نفس به غریزی، تأثرات روحی، تمایلات عالی، احساسی و عاطفی که خود به احساسات و عواطف مثبت و منفی تقسیم می‌شود (اخلاق در قرآن: ۲۱۵/۱).
۲. تقسیم مراتب نفس به حسی، خیالی و عقلانی (شرح اسفار اربعه (جلد هشتم)، جزء اول، ص ۳۴۴).
۳. تقسیم به ابعاد و گرایش‌ها؛ تقسیم ابعاد به درک، قدرت و محبت و تقسیم گرایش‌ها به حب بقاء، حب کمال و لذت جویی (اخلاق در قرآن: ۴۲/۲).

اندازه به امیال مرتبه حیوانی توجه کند، موجب تقویت حیوانیت نفس خویش می‌شود. در این صورت، مراتب دیگر نفس تحت الشعاع قرار می‌گیرند و کلیت نفس، تنزل پیدا می‌کند. در مقابل، به میزانی که انسان به مراتب عالی نفس بپردازد، تعالی و تکامل نفس را به دنبال خواهد داشت. بنابراین بر میزان تکامل یا تنزل نفس می‌توان امیال نفس را به دو دسته «امیال پست» و «امیال متعالی» تقسیم کرد (همان: ۵۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۱۰-۱۱۱).

۲/۵- افعال اخلاقی، افعالی هم‌سو با امیال متعالی نفس

ارزش اخلاقی فعل اختیاری انسان، تابع تأثیری است که آن فعل در تکامل نفس انسان دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۴۱-۱۴۲). ملاک ارزش اخلاق، تأثیر در کمال نفس است و از آن‌جا که امیال متعالی نفس، موجب تکامل حقیقی نفس می‌شوند، می‌توان گفت افعالی، اخلاقی هستند که با امیال متعالی و خواست‌های عالی نفس، هم‌سو باشند (همان: ۱۶۹).

۲/۶- ضرورت احیای امیال متعالی نفس علاوه بر کسب شناخت و بینش، برای هدایت انسان

امیال متعالی نفس، نقش بسزایی در هدایت انسان دارند؛ چراکه علم به‌تنهایی برای هدایت کافی نیست. همان‌طور که ذکر شد، اعمال اختیاری انسان دو منشأ دارند: ۱- شناخت و بینش؛ ۲- میل و گرایش؛ که این دو از دو مقوله متفاوتند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۱۵۶/۱). علم و معرفت می‌تواند منشأ میل و گرایش شود، همان‌گونه که علم و معرفت نسبت به ذات و صفات و اسماء و افعال الهی، به نوبه خود تأثیر عمیقی در برانگیختن گرایش‌های متعالی و پدید آمدن حالات خاص الهی دارد؛ اما این تأثیر به صورت علت تامه نیست؛ چراکه ممکن است معرفت به معنای تصدیق ذهن و درک یقینی و قطعی عقل بدون احتمال خلاف وجود داشته باشد، ولی در برانگیختن این حالات و به دنبال آن در تنظیم رفتار انسان، اثری نداشته باشد. بنابراین تأثیر آن در حد جزء العله است (همان: ۳۰۲/۱-۳۰۳). بر این اساس، ضروری است که برای هدایت انسان، هم شناخت و بینش او تقویت شود و هم امیال متعالی انسان شکوفا شود. این امیال به صورت فطری در نهاد انسان وجود دارد که مسیر آن، به سوی بی‌نهایت امتداد می‌یابد و در حقیقت، یک مطلوب را نشان می‌دهد و آن عبارت است از وابستگی به موجود بی‌نهایت کامل، یعنی قرب خدای متعال (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۴۴). از این

رو، یکی از بزرگ‌ترین وظایف انبیا علیهم‌السلام بیدار کردن همین شعور فطری و به یاد آوردن پیمان فراموش شده‌ی الهی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۷۴)؛ «لَیْسَتْ اَدْوَهُمْ مِیْتَاقَ فِطْرَتِهِ وِیُذَكَّرُوْهُمْ مَنَسًی نِعْمَتِهِ» (نهج البلاغه، خطبه اول).^۲

۲۷- ابتدای مفاهیم حقوقی بر نظم اجتماعی - و نه تعالی نفس - تفاوت اول مفاهیم اخلاقی و حقوقی رسالت قوانین اخلاقی، تعالی و تکامل حقیقی نفس است، بر خلاف قوانین حقوقی که

۱. البته برخی عبارات استاد مصباح این مطلب را می‌رساند که ضلالت انسان صرفاً به علت اشتباه در تشخیص مصادیق سعادت و کمال نهایی و یا راه رسیدن به آن است که این اشتباه در مصادیق، امری نظری است: «... در حقیقت، طی‌کننده این مسیر غلط نیز طالب سعادت خویش خواهد بود، ولی در تشخیص راهی که برای آن برگزیده است، اشتباه می‌کند و به جای اراده و انجام اعمال شایسته، مرتکب فسق و فجور و کارهای ناشایست می‌شود... با توجه به مسیر نادرست گروه نخست... مفهوم «ضلالت» را انتزاع می‌کنیم.» (اخلاق در قرآن ص ۵۲). البته بیان صحیح، همان است که در متن اصلی ذکر شد؛ چراکه بنا بر مبنای استاد مصباح، دو قوه امیال و گرایش‌ها، و محاسبه و سنجش، همواره متقوم به یکدیگر عمل می‌کنند؛ و در نتیجه، هر دو نیز می‌بایست در هدایت و ضلالت انسان حضور داشته باشند. اگر این طور بود که گمراهی انسان صرفاً به سبب اشتباه در تشخیص نظری از مصادیق باشد، انسان فاسق و فاجر نمی‌بایست عقاب شود؛ چراکه او هم به زعم خود در مسیر کمال نهایی قدم برمی‌داشته است؛ نظیر آنچه که در علم اصول فقه گفته می‌شود که اگر عبد، قطع به خلاف نظر مولا پیدا کرد و به آن عمل نمود، معذرت دارد.

۲. از ویژگی‌های ممتاز این نظریه، دقت در تحلیل رابطه میل و ادراک است. بنا بر این نظریه، این‌گونه نیست که همواره علم و ادراک، موجب پیدایش میل و انگیزه شود، بلکه هنگامی ادراکات عقل نظری موجب توسعه میل می‌شود که مبتنی بر میل پیشینی بوده و در وجود انسان پایگاه داشته باشد. به عبارت دیگر، نقش ادراکات نظری در تحریک امیال این‌گونه خواهد بود که مجاری امیال را معین کرده، از این طریق موجب بسط و توسعه میل می‌شود. بدیهی است که در این صورت، اگر اطلاعات و مفاهیمی به انسان عرضه شود که با هیچ یک از امیال درونی انسان ارتباط پیدا نکند، بعث و تحریکی در وجود انسان نخواهد داشت. بر این اساس، این تحلیل قدیمی و رایج در نسبت بین ادراک، میل و اراده محل تأمل خواهد بود که گفته می‌شد تصور منفعت موجب تصدیق منفعت و سپس ایجاد شوق و بعد شوق آکید و در نهایت، صدور اراده می‌شود؛ چراکه فرض رابطه علیتی بین این‌ها، خلاف برهان و وجدان است. از این نکته در نظریه استاد مصباح می‌توان این مطلب را استفاده کرد که اساساً سازوکار تفاهم و اقناع انسان‌ها تنها از دریچه عقل نظر نیست، بلکه علاوه بر آن می‌بایست نظام انگیزشی افراد نیز مورد توجه قرار گیرد؛ چون صرف برهان و استدلال نظری بدون میل و گرایش، فایده‌ای نخواهد داشت. شاهد بر این مدعا سیره پرورشی و تربیتی قرآن، انبیا و اولیا علیهم‌السلام در امر هدایت بشریت است که کمتر از براهین منطقی و بدیهیات عقل نظری استفاده کرده‌اند، بلکه بیش‌تر سعی داشته‌اند فطرت توحیدی انسان‌ها را مخاطب قرار دهند تا از این طریق، امیال متعالی را در وجود انسان شکوفا کنند. به عبارت دیگر، آن‌ها تمام دستگاه وجودی انسان اعم از امیال و ادراکات را مخاطب قرار داده، به صرف عقل نظری انسان‌ها اکتفا نکرده‌اند.

هدف دیگری را دنبال می‌کند. هدف حقوق، تأمین نیازهای جامعه و در رأس همه، برقراری نظم اجتماعی است و همانند اخلاق، ریشه در عینیت و واقع ندارد، بلکه قراردادی محض است. به همین دلیل، ممکن است نظام‌های حقوقی در جوامع گوناگون، متفاوت باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۲۸-۲۹ و ۳۵). البته نظام‌های مختلف و متعدد در جامعه اسلامی همانند حلقه‌ها به هم مرتبط، تحت نظام کلی اسلامی واقع می‌شوند که غایت نهایی آن، نظام اخلاقی است و غایات سایر نظام‌ها، غایات متوسط و واسطه به حساب می‌آیند که در نگاه کلان، همگی تابع آن غایت نظام اخلاقی هستند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۹۳).

۳- انتخاب آگاهانه و عقلانی کمال نهایی (به عنوان غایت فعل اخلاقی)، سومین ملاک فعل اخلاقی

پس از اثبات این که انسان دارای دو دسته امیال متعالی و پست است و این که افعال برخاسته از امیال متعالی، اخلاقی هستند، ضروری است اثبات کنیم چرا امیال متعالی بر امیال پست، برتری دارند؟ معیار عقلی تمیز این دو از یکدیگر چیست؟ چرا انسان می‌بایست امیال متعالی را بر امیال پست، ترجیح دهد؟ از این رو، برای تکمیل بحث و پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها باید قید انتخاب آگاهانه و عقلانی کمال نهایی را بیفزاییم (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۱).

۳/۱- «انتخاب آگاهانه»، تمایز اراد انسان از اراد حیوان

همان طور که گفته شد، اخلاق در دایره افعال اختیاری معنا پیدا می‌کند. اختیاری بودن و ارادی بودن افعال^۱ شامل فعل حیوان نیز می‌شود و از سابق نیز فصل حیوان به «حسّاس متحرک بالاراده» معروف بوده است. از این رو، برای خارج کردن افعال حیوانات از زیرمجموعه ملاک‌های فعل اخلاقی، می‌بایست قید «انتخاب آگاهانه» را اضافه کرد؛ چراکه افعال حیوانات مبتنی بر شعور، میل و انتخاب هست، اما همه این‌ها بر اساس درکی ناآگاهانه، مبهم و غریزی بوده، شعور آگاهانه در آن‌ها وجود ندارد؛ در حالی که افعال اختیاری انسان علاوه بر میل و گرایش، مبتنی بر دستگاه شناخت، شعور و آگاهی، صورت می‌گیرد (همان: ۱۲۹).

۱. البته اختیار و اراده به یک معنا نیست. برای توضیح بیش‌تر. ر.ک: دروس فلسفه اخلاق: ۱۲۸.

۳/۲- عقل، معیار سنجش کمال نهایی در تزامم بین امیال

مطلب دیگر این که میان امیال و گرایش‌ها تزامم واقع می‌شود؛ چون در هر لحظه، گرایش‌ها و امیال گوناگونی در انسان وجود دارد که پاسخ‌گویی به همه آن‌ها مقدور نیست. اگر توجه ما به یکی از این‌ها معطوف شود، از دیگر امیال باز خواهیم ماند. بنابراین دائماً می‌بایست از میان آن‌ها گزینش و انتخاب کنیم (همان: ۱۳۳-۱۳۴). نکته‌ای که در این میان نقش مهمی ایفا می‌کند، این است که انسان در ترجیح و تقدیم این گرایش‌ها بر یکدیگر، مبتنی بر معیار و ملاک عقلانی، عمل کند. در واقع، این انتخاب و گزینش همواره توسط عقل صورت می‌گیرد، اما آنچه موجب تفاوت در افعال اخلاقی نزد اشخاص می‌شود - علاوه بر اختلاف در تشخیص مصادیق مقدمات کمال نهایی - تفاوت در انتخاب مصداق کمال نهایی و مطلوب غایی است (همان: ۱۱۹).

توضیح آن که این انتخاب و گزینش‌ها همگی در یک سطح و هم‌عرض یکدیگر نیستند، بلکه گاهی یک انتخاب، سرنوشت کل زندگی انسان را تعیین می‌کند و دیگر انتخاب‌های او را تحت الشعاع قرار می‌دهد. بنابراین انسان با نظامی از انتخاب و گزینش‌ها مواجه می‌شود که می‌بایست با به‌کارگیری عقل، هدف نهایی خود را انتخاب کند و از این طریق، جهت دیگر انتخاب‌های خود را - که نسبت به هدف نهایی، جنبه مقدمیت دارند - مشخص نماید. این کمال نهایی، بالطبع برای انسان مطلوب است و مطلوبیت آن ذاتی است؛ به این معنا که هر انسانی الزاماً دارای هدفی نهایی است و به منظور وصول به آن، سعی و تلاش می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۳۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۱/۲۹-۳۱). به دلیل ذاتی بودن مطلوبیت کمال نهایی و این که این امر اساساً یک حقیقت فطری و جبری است، از دایره افعال اختیاری انسان خارج است؛ و به همین سبب، گزاره «باید کمال نهایی را طلب کنی» در حوزه اخلاق قرار نمی‌گیرد (همان: ۱/۳۰-۳۱؛ و ۱۷۵/۳).

۳/۳- انفع بودن برای نفس، ملاک عقل برای تشخیص کمال نهایی

نکته‌ای که در مقام گزینش میان امیال و انتخاب کمال نهایی، نقشی اساسی دارد، این است که این گزینش عقل، مبتنی بر یک معیار و ملاک واحد صورت می‌گیرد؛ و آن معیار،

انفع و اصلح بودن برای نفس است. به عبارت دیگر، عقل با محاسبه و سنجش خود، هدفی که بالاترین کمال و منفعت نفس را تأمین کند، به عنوان هدف نهایی در اخلاق برمی‌گزیند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۳۶؛ و ۱۳۸۶: ۱۱۳).

۳/۴- تعریف کمال به درجات وجودی خلقت و به فعلیت رسیدن اقتضائات صورت نوعیه آن

تبیین و تحلیل «مفهوم کمال» پیش از تشخیص «مصادیق کمال نهایی» ضرورت دارد؛ چراکه اشتباه در مفهوم کمال، به اشتباه در تشخیص مصادیق کمال نهایی خواهد انجامید. کمال، صفتی وجودی است که حاکی از دارایی و غنای حقیقی یک موجود در مقایسه با موجود دیگر است. کمال هر موجود، صفتی است که صورت نوعیه و فعلیت اخیر آن موجود، اقتضای آن را دارد. موجودات غیر مجرد، در یک سلسله مراتب طولی از نیروهای طبیعی، نباتی و حیوانی برخوردارند. انسان نیز واجد نیروهای طبیعی، نباتی و حیوانی است و علاوه بر آنها واجد نیروهایی است که از انسانیت او سرچشمه می‌گیرد؛ و از این جهت، از سایر حیوانات متمایز می‌شود. مجموعه نیروهای به ودیعت سپرده شده در وجود او، مقدمه رسیدن او به کمال متعالی انسانی است که با فعلیت اخیر او متناسب است. بر این اساس، او نباید برای کمالات نباتی و حیوانی خود اصالت قائل شود، بلکه باید همه نیروهای مادون را به سود تکامل انسانی خود استخدام کند و در حدی خود را به آنها نیازمند بداند که برای رسیدن به کمالات انسانی‌اش مؤثر است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۳-۱۷). به بیان دیگر، سیر تکاملی نفس عبارت است از حرکت جوهری نفس به سمت مراتب عالی‌تر وجود که در این مسیر، سعه وجودی بیش‌تری می‌یابد و علاوه بر حفظ کمالات مراتب پیشین، واجد کمالات جدیدتری می‌شود. در خلال این حرکت تکاملی، انواع جوهری جدید و کامل‌تری حاصل می‌شود که از کمالات انواع قبل برخوردارند؛ و افزون بر آن، کمالات جدیدی نیز دارند؛ مثلاً نوع حیوان، صورت متکامل نوع نبات می‌باشد که دارای تمامی کمالات آن نیز هست (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۴۴۸/۱).

۳/۵- «قرب خدای متعال»، تنها مصادیق کمال نهایی

در تشخیص کمال نهایی می‌بایست به این نکته توجه کرد که اولاً کمال نهایی بالاترین و

بیش‌ترین منفعت و لذت را برای نفس تأمین کند؛ ثانیاً منافع و لذت‌های بلندمدت بر لذات کوتاه‌مدت و لحظه‌ای ترجیح دارند. همچنین می‌بایست این نکته اضافه شود که در انسان، روح مقدم بر جسم است و جسم صرفاً ابزاری است در خدمت روح؛ و دیگر آن‌که بعد از عالم دنیا، عالم آخرت وجود دارد که حضور انسان در آن‌جا ابدی است؛ و بی‌تردید لذت و منفعت ابدی بر لذت در دنیای زودگذر، ترجیح دارد. با لحاظ دو شاخصه کمیت و کیفیت منفعت و لذت در تشخیص کمال‌نهایی و ضمیمه کردن دو اصل موضوعه از اعتقادات دینی - اعتقاد به روح و معاد - می‌توان نتیجه گرفت که تأمین منافع روح، اولویت دارد و وصول به آن، جز با تقرب به خدای متعال، ممکن نخواهد بود. بنابراین مصداق کمال‌نهایی در اخلاق، «قرب خدای متعال» است؛ چراکه تنها در پرتو قرب خداوند می‌توان کلیه کمالات و منافع نفس را تأمین نمود^۱ (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۲۵-۱۲۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۱/۳۲-۳۰).

۴- نیت و قصد کمال‌نهایی، چهارمین ملاک فعل اخلاقی

۴/۱- همراه بودن همهٔ افعال ارادی انسان با نیت (انگیز فاعل)

یکی از ویژگی‌های نظام اخلاق اسلامی در مقایسه با دیگر مکاتب اخلاقی، تأکید بر «نیت» فعل است؛ به گونه‌ای که آن را به عنوان اساس ارزش اخلاقی و منشأ خوبی‌ها و بدی‌ها معرفی می‌کند. مقصود از نیت همان انگیزهٔ انجام فعل است. بنابراین می‌توان گفت اصولاً هیچ فعل اختیاری‌ای بدون نیت و انگیزه انجام نمی‌گیرد؛ و هر کاری که از روی

۱. در این نظریه سعی شده با ارائه ملاک و معیار واحد (ضرورت بالقیاس نسبت به قرب خدای متعال)، اخلاق از نسبیّت در ناحیهٔ ملاک‌رهایی یابد، اما در یک نگاه دقیق‌تر خواهیم دید آنچه موجب تکامل انسان می‌شود، صرفاً مقدمات قرب خداوند نیست، بلکه اهدافی دیگر در مراتب پایین‌تر نیز تکامل انسان را به دنبال خواهند داشت؛ مثلاً برخی از انسان‌ها با انگیزهٔ وصول به نعم بهشتی و امان از یقَم دوزخی، خدا را پرستش می‌کنند که افعال آن‌ها نیز ارزشمند است و در حوزهٔ اخلاق قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، انسان در هر مرحله از سیر الی الله، به تناسب ظرفیت و تهذیب ارادهٔ خود، کمال‌نهایی را برمی‌گزیند. بنابراین نسبیّت در معیار فعل اخلاقی، به معنای قابل رشد و اشتداد بودن آن، ضروری است. این امر به نسبیّت مطلق نیز نخواهد انجامید؛ چراکه تمامی این اهداف اخلاقی، در جهت واحد و در مسیر امیال متعالی انسان است و تعدد آن‌ها به دلیل شدت و ضعف آن‌هاست. از برخی عبارات استاد مصباح نیز می‌توان چنین نتیجه‌ای گرفت (ر.ک: دروس فلسفهٔ اخلاق: ۱۷۱).

اختیار انجام گرفت، داعی یا انگیزه‌ای برای انجام آن کار خاص در نفس فاعل وجود دارد که به اصطلاح فلسفی، «علت غایی» فعل است؛ غایتی که از ابتدای انجام فعل مورد توجه نفس بوده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۱۰۵-۱۰۶؛ و ۱۳۷۳: ۱۵۵).

۴/۲- انجام فعل با نیت کمال نهایی، شرط اخلاقی بودن آن فعل

تأثیر نیت بر فعل اختیاری انسان و تأثیری که آن فعل از مسیر نیت در نفس می‌گذارد، یک تأثیر تکوینی و حقیقی است و نه قراردادی و اعتباری (همان: ۱۱۲/۱-۱۱۳). کیفیت پیدایش فعل اختیاری بدین گونه است که روح در یکی از مراتب، به یکی از شؤنوش توجه پیدا می‌کند، سپس گرایش متناسب با کمال مربوط به آن شأن، در نفس شکل می‌گیرد؛ و هنگامی که آن فعل محقق شد، همان کمال برای نفس حاصل می‌شود. این کمالات نسبت به همان شأن، کمال (کمال به مفهوم فلسفی آن) به حساب می‌آید، اما نسبت به کلیت نفس و دیگر مراتب آن اگر سنجیده شود، ممکن است موجب تکامل یا تنزل نفس شود. اگر مرتبه‌ای که مورد توجه فاعل فعل قرار گرفته، مرتبه انسانی و کمال متعالی آن بوده باشد، آن فعل، موجب تکامل و عروج نفس می‌شود؛ و اگر مرتبه حیوانی و تأمین کمال آن مرتبه باشد، موجب تنزل و انحطاط کلیت نفس خواهد شد. بنابراین هر گاه نیت در مسیر تکامل حقیقی نفس واقع شود، آن فعل، اخلاقی خواهد بود؛ چراکه ارزش اخلاقی فعل، تابع تأثیری است که در رسیدن انسان به کمال حقیقی دارد. بر این اساس، می‌توان نیت متناسب با فعل اخلاقی را روح فعل اخلاقی نامید که عمل بدون آن، یک کالبد مرده است که در تکامل نفس، بی‌ثمر خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۵۹-۱۶۹).

۴/۳- عدم ابتدای مفاهیم حقوقی بر قصد کمال نهایی، تفاوت دوم مفاهیم اخلاقی و حقوقی

همان طور که ذکر شد، تفاوت اصلی میان مفاهیم حقوقی و اخلاقی در هدف آن‌ها است. هدف اخلاق، وصول انسان به کمال حقیقی و سعادت ابدی است؛ اما هدف حقوق، تأمین نظم اجتماعی است. تفاوت دیگر این دو دسته مفهوم که در واقع از تفاوت اول نشأت می‌گیرد، در نحوه فعل آن دو است. برای تحصیل هدف قانون حقوقی، نیت انجام کار، اهمیتی ندارد؛ به عبارت دیگر، اگر شخص با هر نیتی به الزامات حقوقی پایبند باشد، هدف

حقوق تأمین می‌شود؛ چراکه صرفاً تحقق خارجی و عینی فعل اهمیت دارد. اما در افعال اخلاقی، تنها فعل با نیت متناسب، ارزشمند خواهد بود. البته اگر افعال حقوقی با قصد و نیت الهی انجام شود، فعل اخلاقی محسوب می‌شود. بنابراین ممکن است نظام حقوقی اسلام در حوزه نظام اخلاقی داخل شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۶۴-۶۳؛ و ۱۳۷۳: ۲۸-۳۰).

ب) تحلیل موضوع و محمول گزاره‌های اخلاقی

در این بخش، به جنبه شناخت‌شناسی و زبان‌شناسی نظریه می‌پردازیم. مفاهیمی که در جملات اخلاقی به کار می‌روند، چه سنخی از مفاهیم هستند؟ چگونه پدید می‌آیند؟ آیا از قبیل مفاهیم ماهوی‌اند یا از سنخ مفاهیم ثانوی؟ مفاهیم اخلاقی، اوصاف و ویژگی‌های پدیده‌های خارجی را بیان می‌کند و یا این‌که اساساً هیچ ربطی به واقعیت نداشته، صرفاً از احساسات درونی انسان و طرز تلقی او نسبت به عینیت، حکایت می‌کند؟ برای پاسخ‌گویی به این قبیل سؤالات، ضروری است که به تحلیل و بررسی موضوع و محمول گزاره‌های اخلاقی بپردازیم.

۱- موضوع گزاره‌های اخلاقی

۱/۱- مفهوم ثانی فلسفی بودن موضوع گزاره‌های اخلاقی

مفاهیمی که در ناحیه موضوع یا مسند‌الیه گزاره‌های اخلاقی قرار می‌گیرند، از قبیل مفاهیم ماهوی - که مابازای عینی در خارج داشته باشند - نیستند، بلکه از مفاهیم ماهوی انتزاع می‌شوند و به این معنا اعتباری‌اند؛ یعنی چون پیدایش و انتزاع آن‌ها به ذهن انسان وابسته است و اگر انسانی نباشد چنین مفاهیمی نیز وجود نخواهند داشت، اعتباری خوانده می‌شوند؛ هر چند حقیقت آن‌ها به بود و نبود انسان وابسته نیست (آموزش فلسفه: ۱۵۶/۱-۱۵۸).

گاهی ممکن است چنین تصور شود که در مواردی، یک امر عینی و خارجی به حسن و قبح متصف شده است؛ مثلاً در جمله «راه رفتن در زمین دیگران، ظلم است»؛ ممکن است بعضی گمان کنند که «راه رفتن» که یک حقیقت خارجی است، موضوع حکم اخلاقی قرار گرفته است؛ اما با کمی تأمل درمی‌یابیم که نفس راه رفتن، موضوع حقیقی این حکم اخلاقی نیست، بلکه این راه رفتن چون در زمین دیگران و غاصبانه است، موضوع حکم اخلاقی

قرار گرفته است. بنابراین از این راه رفتن، عنوان «غصب» انتزاع می‌شود و این عنوان انتزاعی غصب، حقیقتاً موضوع گزاره اخلاقی واقع می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۳۹). بنابراین موضوع گزاره‌های اخلاقی، افعال اختیاری انسان است؛ ولی نه به طور کلی، بلکه از آن جهت که تحت یکی از عناوین انتزاعی خاص واقع می‌شود. به عبارت دقیق‌تر، موضوع قضیه اخلاقی آن عناوین انتزاعی‌ای است که بر افعال اختیاری انسان صدق می‌کند؛ مثل عدالت، ظلم، صدق، کذب. خود فعل اختیاری، از آن جهت که یک ماهیت خاص دارد، موضوع قضیه اخلاقی قرار نمی‌گیرد، بلکه حتماً باید به یک عنوان انتزاعی، معنون شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۱۷). بنا بر آنچه ذکر شد، می‌توان نتیجه گرفت که موضوعات گزاره اخلاقی، از سنخ مفاهیم ثانی فلسفی است که از ملاحظه ارتباط فعل اختیاری با کمال‌نهایی انتزاع می‌شود، همانند دیگر معقولات ثانی فلسفی که عروضشان ذهنی و اتصافشان در خارج است (همان: ۱۹۰-۱۹۲).

۱/۲- انتزاع مفاهیم اخلاقی از روابط علیتی فعل اختیاری و نتیجه آن

موضوع گزاره اخلاقی، مفاهیم اعتباری است، اما این گونه نیست که صرفاً بر اساس خواست‌های فردی و گروهی، قرارداد و اعتبار شده باشند و هیچ رابطه‌ای با حقایق عینی و امور مستقل از تمایلات افراد یا گروه‌ها نداشته باشند، بلکه روابط تکوینی میان افعال انسان و نتایج مترتب بر آن، پشتوانه این اعتبارات است؛ مثلاً ارتباط راست‌گویی، دروغ‌گویی، عدالت‌ورزی، ظلم‌ستیزی و سایر مفاهیم اخلاقی، با نتایج حاصل از آن‌ها، ارتباطی جعلی و قراردادی نیست، بلکه رابطه‌ای حقیقی و عینی است. ما چه بخواهیم و چه نخواهیم، چه بدانیم و چه ندانیم، راست‌گویی در حصول کمال برای نفس و دروغ‌گویی در تنزل نفس تأثیر می‌گذارد؛ دقیقاً مانند مفهوم علیت و سایر مفاهیم فلسفی که هرچند از عینیت انتزاع شده‌اند، تابع امیال متغیر اعتبارکننده نیستند. مثلاً ما چه بخواهیم و چه نخواهیم آتش در خارج، علت حرارت است و هیچ‌گاه علیت آن، تابع نیاز و احساس یا درک و شعور افراد نیست. به عبارت دیگر می‌توان گفت این مفاهیم، عناوینی هستند که از رابطه علیتی بین فعل اختیاری انسان با نتایج آن، انتزاع می‌شود؛ و در حقیقت، از مصادیق علیت هستند (آموزش

فلسفه: ۱۵۶/۱-۱۵۸؛ و ۲۰۵-۲۰۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۹۰-۱۹۱).

۱/۳- مطلق بودن گزاره‌های اخلاقی در صورت لحاظ موضوعات ذاتی آن‌ها

یکی از مباحثی که در فلسفه اخلاق مطرح شده و از اهمیت بسزایی برخوردار است، نسبی بودن یا مطلق بودن اخلاق است. نسبی بودن اخلاق بدین معنا است که احکام اخلاقی به تبع شرایط، تغییر کنند؛ مثلاً گفته می‌شود کذب در یک موقعیت به قبح متصف می‌شود، اما در موقعیتی دیگر - مثل جایی که موجب حفظ جان انسان و یا اصلاح ذات‌البین شود - حسن شمرده می‌شود. در تحلیل این تفاوت حکم یک موضوع اخلاقی، حکما و متکلمان نظرات متفاوتی دارند که ما در این مقام، به دیدگاهی می‌پردازیم که سازگاری بیش‌تری با نظریه فلسفه اخلاق مختار دارد. همچنین نتیجه خواهیم گرفت که قضایای اخلاقی با لحاظ شرایطی، می‌توانند در برهان به کار گرفته شوند.

۱/۳/۱- تقسیم موضوعات گزار اخلاقی به موضوع ذاتی و عرضی، و انصاف موضوعات عرضی به واسطه

موضوعات ذاتی به محمولات گزار اخلاقی

همان‌طور که ذکر شد، موضوع احکام اخلاقی، فعل خارجی نیست، بلکه از آن جهت موضوع گزاره اخلاقی قرار می‌گیرد که مصداق یک عنوان انتزاعی است؛ مثلاً «صدق»، عنوانی است که از یک فعل اختیاری انسان به دلیل ارتباط داشتن با کمال‌نهایی انتزاع می‌شود؛ چراکه صدق فی‌نفسه در خارج وجود ندارد. آنچه در خارج وجود دارد، حرکت دهان، زبان و هوایی است که از حنجره خارج می‌شود. وقتی ما مجموعه این حرکات را با کمال‌نهایی می‌سنجیم، عنوان صدق را انتزاع کرده، قضیه «الصدقُ حَسَنٌ» ساخته می‌شود.

اگر دقیق‌تر بنگریم، خواهیم دید حتی این عنوان انتزاعی هم حقیقتاً موضوع حکم اخلاقی نیست؛ یعنی حَسَنٌ ذاتاً بر «صدق بما أنه صدق» حمل نمی‌شود، بلکه حد وسط می‌خواهد؛ چراکه در مقام تعلیل این که «چرا صدق خوب است؟» به این نتیجه می‌رسیم که مثلاً چون مصالح جامعه در گرو راست گفتن است و این «مفید بودن برای مصالح جامعه»، حد وسط اثبات حسن برای صدق قرار می‌گیرد؛ و به تعبیر دیگر، علت ثبوت حکم است. این علت، فَعْمٌ و مُخَصَّصٌ است؛ هر جا مصلحت اجتماعی باشد، خوب است، هر چند در ضمن یک دروغ گفتن باشد؛ و هر جا موجب مفسده اجتماعی شود، بد است، هر چند عنوان

راست‌گویی صدق کند. پس عنوان حُسن، ذاتاً متعلق صدق و یا دیگر عناوین اخلاقی نیست، بلکه بالعرض به آن نسبت داده می‌شود. به عبارت دیگر، ما در همه احکام اخلاقی، دو کبرای کلی داریم که هر موضوع اخلاقی وقتی تحت یکی از این دو کبرا قرار بگیرد، حکم واقعی خود را خواهد یافت. کبرای اول این که آنچه برای هدف مطلوب ما مفید است، خوب است؛ و کبرای دیگر این که آنچه برای هدف مطلوب ما مضر است، بد است.

بنابراین اخلاق نسبی نیست، بلکه حکم «الصدقُ حسنٌ» و امثال آن، نسبی است. ما اگر موضوع ذاتی را لحاظ کنیم، همواره حکم برای آن ثابت است و هیچ‌گاه استثنا نخواهد داشت. اشتباه کسانی که از استثنای حُسن صدق، به نسبی بودن اخلاق حکم کرده‌اند، از خلط بین موضوع «ما بالذات» و «ما بالعرض» ناشی شده است و چنین پنداشته‌اند که مثلاً صدق بما آنه صدق، حُسن است، در صورتی که چنین نیست؛ و موضوع حقیقی، همان «المفید للمجتمع» است^۱ که حکم آن مطلق و همیشگی است و دیگر موضوعات، موضوعات حقیقی نیستند، بلکه موضوعات مسامحه‌ای هستند.

این مطلب را به دو شیوه می‌توان بیان کرد: ۱- صدق بما إنه صدق موضوع نیست، بلکه هر گاه مقید به «المفید للمجتمع» گردید، به حُسن متصف می‌شود. در این صورت، موضوع حقیقی همواره به «المفید للمجتمع» مقید است. ۲- عنوان ذاتی صرفاً «المفید للمجتمع» است که ملاک حکم است و هر گاه این عنوان صدق کند، حکم ثابت است و دیگر نیازی به قید دیگر نیست. بیان دوم دقیق‌تر است^۲ (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۸۷-۱۹۳ و ۴۱؛ و ۱۳۸۶: ۱۶۴-۱۶۶).

۱. علی‌المبنا می‌بایست موضوع ذاتی «مفید قرب خدای تعالی» باشد و «المفید للمجتمع» از باب مثال ذکر شده باشد.
 ۲. این نحوه تحلیل موضوع گزاره اخلاقی مشکلی را در بر خواهد داشت و آن این که در گزاره اخلاقی، موضوع و محمول به یک معنا خواهند بود. توضیح مطلب این که موضوع ذاتی بر اساس این دیدگاه، «مفید کمال‌نهایی» است؛ یعنی یک عنوان‌هنگامی مفهومی اخلاقی خواهد بود که با کمال‌نهایی و سعادت حقیقی سنجدیده شود و نسبت به آن، ضرورت‌بالتقیاس داشته باشد. از طرف دیگر، محمول گزاره اخلاقی (حُسن) نیز به معنای ضرورت‌بالتقیاس الی‌المطلوب یا همان کمال‌نهایی است؛ در این صورت، معنای عبارت الصدقُ حسنٌ این خواهد بود: آنچه برای کمال‌نهایی ضرورت دارد، برای کمال‌نهایی ضرورت دارد. این به معنای تکرار موضوع و محمول

۱۳/۲- امکان به کارگیری فضایی اخلاقی در برهان، در صورت لحاظ موضوع ذاتی حکم

همان طور که می‌دانید، در منطق گفته می‌شود حُسن عدل و قُبْح ظلم، از مسلمات و مشهورات است که در جدل از آن‌ها استفاده می‌شود و نه در برهان. برخی چنین پنداشته‌اند که این قضایا هیچ‌گاه مقدمه برهان قرار نمی‌گیرند؛ در حالی که اساطین منطق تصریح کرده‌اند که می‌توان این گزاره‌ها را به قضایای یقینی بازگرداند تا مبدأ برهان قرار گیرند و صرفاً این قضایا در شکل عرفی خود - که بین عقلاً متداول است - از مسلمات و مشهورات هستند؛ یعنی وقتی گفته می‌شود «الصدقُ حسنٌ»، این عبارت مسامحه‌ای است و جزو مشهورات است و به این شکل نمی‌توان آن را در برهان به کار برد، اما وقتی گزاره اخلاقی را با موضوع ذاتی آن به کار ببریم، این قضیه خصوصیات مقدمات برهان از قبیل کلیت، ضرورت و دوام را خواهد داشت که در این صورت، هم می‌تواند در مقدمات برهان اخذ شود و هم می‌توان بر آن، برهان اقامه کرد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۴۱-۴۲ و ۱۹۲-۱۹۳).

۲- محمول گزاره‌های اخلاقی

احکام اخلاقی در محاورات عمومی، به هر دو صورت انشایی و اخباری، ابراز می‌شوند. رکن جملات انشایی، عناوین «باید و نباید» است که به آن‌ها «مفاهیم الزامی» می‌گوییم. در ناحیه محمول و یا مسند جملات اخباری نیز عناوین «خوب و بد» به کار می‌رود که «مفاهیم ارزشی» نام دارند. در این مقام، به تفصیل به هر یک خواهیم پرداخت. ذکر این نکته لازم است که با تحلیل هر یک از عناوین «باید» و «خوب»، عنوان متضاد آن‌ها نیز روشن خواهد شد.

۲/۱- «باید و نباید»، محمولات الزامی گزاره‌های اخلاقی

۱/۲/۱- عنوان «باید»، بیانگر رابطه ضرورت بالقیاس میان فعل اخلاقی و کمال نهایی

مفاد اصلی باید‌های اخلاقی، بیان رابطه علیت میان فعل اختیاری و کمال نهایی است.

است. می‌توان برای از این مشکل، در فرایند ساخت گزاره اخلاقی، در ناحیه موضوع، فقط تأثیرگذاری یا عدم تأثیرگذاری آن در کمال نهایی را بررسی کنیم و در ناحیه محمول، بنا بر این که این تأثیر مثبت باشد یا منفی، درباره حسن یا قبح آن قضاوت کنیم؛ بر این اساس، موضوع ما «مؤثر در کمال نهایی» خواهد بود. البته این راه حل مشکل تکرار موضوع و محمول را حل می‌کند، اما «مؤثر در کمال نهایی» نمی‌تواند موضوع ذاتی گزاره اخلاقی قرار گیرد به گونه‌ای که حُسن دایر مدار آن باشد!

بین علت و معلول یک پدیده، ضرورت وجود دارد، به این معنا که هر گاه علت تامه آن موجود شود، معلولش نیز ضروری الوجود است. به این ضرورت در اصطلاح فلسفه، «ضرورت بالقیاس الی الغیر» گفته می‌شود. افعال اختیاری انسان به نسبت نتایج اخلاقی آنها نیز از این قاعده، مستثنا نیستند؛ یعنی هر گاه فعل اخلاقی انسان را با نتایج مترتب بر آن می‌سنجیم، بین آنها رابطه ضرورت بالقیاس می‌یابیم. این ضرورت را می‌توان به صورت یک قضیه اخلاقی بیان کنیم که فعل مزبور در آن، متعلق «باید» است؛ مثلاً در گزاره «باید راست گفت»، «باید» از ضرورت بالقیاس بین راست‌گویی و کمال مطلوب حکایت می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۲۶-۲۷؛ و ۱۳۸۶: ۵۸-۶۱).

۱/۲/۲- بازگشت کاربرد انشایی گزار اخلاقی، به اخبار و حکایت از واقع

یکی از مسائلی که در فلسفه اخلاق از دیرباز محط بحث اندیشمندان بوده، چگونگی تحلیل جملات انشایی است. بنا بر تحلیلی که از مفاهیم اخلاقی بیان کردیم، احکام اخلاقی از روابط عینی و حقیقی میان فعل اختیاری انسان و کمال مطلوب او حکایت می‌کند. بر این اساس، قضیه اخلاقی از قبیل جمله‌های اخباری است که از واقعیت نفس‌الامری خود حکایت می‌کند و به همین دلیل، قابلیت اتصاف به صدق و کذب را دارد. بنابراین اصل در گزاره‌های اخلاقی، اخباری بودن آنهاست و گزاره‌های انشایی صرفاً تبدیل در قالب و هیأت جمله است. این تبدیل در هیأت، به منظور سهولت و سادگی در بیان مقصود و تأثیر و نفوذ بیشتر کلام صورت می‌گیرد (همان: ۹۳-۹۴).

۲/۲- «خوب و بد»، محمولات ارزشی گزاره‌های اخلاقی

۲/۲/۱- «خوب»، مفهومی انتزاعی از رابطه علیتی بین فعل اخلاقی و کمال نهایی

مبتنی بر مبنایی که اخذ کردیم، مفهوم «خوب»، از رابطه علیتی بین فعل اخلاقی و نتیجه آن انتزاع می‌شود. در حقیقت، این مفهوم نیز از سنخ مفاهیم ثانی فلسفی است که از مقایسه و لحاظ حداقل دو امر عینی به دست می‌آید. بر این اساس، تفاوت ماهوی بین مفهوم «باید و

نباید» با مفهوم «خوب و بد» وجود ندارد^۱ (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۳۹۰-۳۸).

جمع‌بندی نظریه آیت‌الله مصباح

جمع‌بندی نظریه استاد مصباح را می‌توان در دو مبحث «تحلیل فعل اخلاقی» و «تحلیل گزاره‌های اخلاقی» بیان کرد.

در مبحث اول، استاد مصباح معتقد است که میل محوری و اصلی در انسان «حب نفس» است که از این میل، متناسب با مراتب وجودی انسان، «میل به خواسته‌ها و اقتضائات شئون متفاوت نفس» مشتق می‌شود؛ به گونه‌ای که هر یک از مراتب نباتی، حیوانی و انسانی نفس آدمی، کمال مخصوص به خود را طلب می‌کند و اراده انسانی را به سمت آن سوق می‌دهد.

همچنین با توجه به زیربنا بودن «حب نفس» نسبت به سایر مطلوبیت‌ها و گرایش‌های نفس انسانی می‌توان نتیجه گرفت که آن کمال و مطلوبیتی که بیش از همه، منافع نفس را تأمین می‌کند، دوست‌داشتنی‌تر و علاقه انسان به آن افزون‌تر است که چنین مطلوبی را «کمال نهایی» می‌نامند.

در این نگاه، انسان مختار است که از میان این کمالات و مطلوبیت‌های نفس، برخی را برگزیند و برخی را وانهد که با توجه به تراحم مطلوبیت‌های سطوح مختلف نفس، مسأله اولویت‌بندی و ترجیح‌پیش می‌آید. نکته مهم دیگر این‌که پرداختن انسان به امیال یک مرتبه از نفس، موجب تقویت و توسعه آن مرتبه و تضعیف مراتب دیگر می‌شود؛ مثلاً انسان اگر

۱. این تحلیل از «خوب و حسن» با واقعیت در وجود انسان، ناسازگار است؛ انسان به‌روشنی درمی‌یابد که درک صفت خوبی، صرفاً یک درک نظری نیست، بلکه میل و گرایش روحی انسان نیز منشأ درک خوبی و بدی می‌شود. به عبارت دیگر، حسن و قبح بیش از آن‌که مبتنی بر ادراک نظری باشد، از مقوله احساس است که در حوزه امیال و گرایش‌های روحی پدید می‌آید، در حالی که در نظریه آیت‌الله مصباح، صرفاً به معنای درک نظری از ضرورت بالقیاس دانسته شده است.

البته استاد مصباح به تحلیل امیال و رابطه آن با کمال نهایی فعل اخلاقی پرداخته‌اند. همچنین به کرات بیان داشته‌اند که همواره صدور فعل، مسبوق به میل است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که میل انسان به کمال نهایی، به خود فعل سرایت می‌کند و این میل، مقدمه انجام فعل قرار می‌گیرد. در این صورت، در این نظریه نیز درک نظری رابطه ضرورت بالقیاس بین فعل و کمال نهایی، با میل و گرایش همراه خواهد بود؛ و از تقویم این دو، درک حسن و خوبی پدید می‌آید.

بیش از اندازه به امیال مرتبه حیوانی توجه کند، موجب تقویت حیوانیت نفس خویش می‌شود. در این صورت، مراتب دیگر نفس تحت الشعاع قرار گرفته، کلیت نفس تنزل پیدا می‌کند. در مقابل، به میزانی که انسان به مراتب عالی نفس پردازد، تعالی و تکامل نفس را به دنبال خواهد داشت. بنابراین بر میزان تکامل یا تنزل نفس می‌توان امیال نفس را به دو دسته «امیال پست» و «امیال متعالی» تقسیم کرد.

همان طور که گفته شد، انسان به دلیل برخورداری از «حب نفس»، بیش‌ترین تمایل و کشش را به «کمال نهایی» دارد. راه انحصاری تشخیص مصداق این کمال نهایی نیز استفاده از قوه عاقله و سنجش است. معیار عقل برای تعیین مصداق کمال نهایی نیز همانا انفع و اصلح بودن برای نفس است.

در تشخیص کمال نهایی می‌بایست به این نکته توجه کرد که اولاً کمال نهایی بالاترین و بیش‌ترین منفعت و لذت را برای نفس تأمین کند؛ ثانیاً منافع و لذت‌های بلندمدت بر لذات کوتاهمدت و لحظه‌ای ترجیح دارند. با لحاظ این دو شاخصه کمیت و کیفیت منفعت و لذت در تشخیص کمال نهایی و همچنین ضمیمه کردن دو اصل موضوعه از اعتقادات دینی (اعتقاد به روح و معاد) می‌توان نتیجه گرفت که تأمین منافع روح، اولویت دارد و وصول به آن نیز جز با «تقرب به خدای متعال» ممکن نخواهد بود. بنابراین مصداق کمال نهایی در اخلاق، «قرب خدای متعال» است و تنها در پرتو آن است که می‌توان همه کمالات و منافع نفس را تأمین کرد.

البته ممکن است عقل در تشخیص کمال نهایی و یا مقدمات تحقق آن، دچار اشتباه شود که به نظر استاد مصباح، همین اشتباهات است که علت اختلاف انسان‌ها در تشخیص افعال اخلاقی می‌شود.

علاوه بر این‌ها/استاد مصباح «نیت» را از ارکان فعل اخلاقی به حساب می‌آورد؛ به این صورت که در نگاه ایشان، فعلی اخلاقی است که علاوه بر حضور «میل و گرایش» و «مبتنی بودن بر شعور و آگاهی»، به «نیت مقدمه کمال نهایی بودن»، «انتخاب» شود.

در مبحث دوم (تحلیل گزاره‌های اخلاقی)/استاد مصباح معتقد است که «موضوع

گزاره‌های اخلاقی» از سنخ مفاهیم ثانی فلسفی است که از روابط علیتی موجود بین فعل اختیاری و نتیجه آن، انتزاع می‌شود. از طرفی همه موضوعات گزاره‌های اخلاقی در یک رتبه نبوده، برخی از آن‌ها به برخی دیگر رجوع دارند که با دقت در این مطلب، مشخص می‌شود که عنوان ذاتی صرفاً «المفید للمجتمع» است که ملاک حکم اخلاقی است. بنابراین هر گاه این عنوان صدق کند، حکم ثابت است و دیگر نیازی به قید دیگر نیست. استاد مصباح مدعی است این مطلب می‌تواند موجب رهایی اخلاق از نسبییت شود؛ چراکه پذیرش ذاتی بودن برخی موضوعات بدین معناست که اخلاقی بودن آن‌ها دارای دوام، کلیت و ضرورت است. از این رو، می‌توان از آن‌ها به عنوان مقدمات برهان استفاده کرد و هم بر وجود آن‌ها برهان اقامه کرد که همین امر، مانع نسبی شدن اخلاق خواهد بود.

همچنین استاد مصباح درباره «محمولات گزاره‌های اخلاقی» بر آن است که این محمولات، در دو دسته «عناوین الزامی» (باید و نباید) و «عناوین ارزشی» (خوب و بد) استعمال می‌شوند که هر دوی آن‌ها در حقیقت، از رابطه «ضرورت بالقیاس میان فعل اخلاقی و کمال نهایی» خبر می‌دهند. بنابراین اصل در گزاره‌های اخلاقی، اخباری بودن آن‌هاست و گزاره‌های انشایی صرفاً تبدیل در قالب و هیأت جمله است که به منظور سهولت و سادگی در بیان مقصود و تأثیر و نفوذ بیش‌تر کلام صورت گرفته است.

بخش دوم: بررسی نظریه آیت‌الله مصباح یزدی درباره «الزامات اخلاقی» و نسبت آن با توحید

در این بخش، به نقد و بررسی نظریه فلسفه اخلاق آیت‌الله مصباح یزدی و نسبت آن با «توحید» و «خداپرستی» می‌پردازیم. در بررسی نظریه، مبانی معرفت‌شناختی آن، به عنوان پیش‌فرض پذیرفته شده است، و از نقد و بررسی این مبانی خودداری می‌کنیم.^۱

۱. این بخش مقاله، جمع‌بندی نکاتی است که در جلسات پژوهشی در محضر استاد سید مهدی میرباقری در بررسی این نظریه بدان‌ها پرداخته شده است و البته نقاط ضعف آن، متوجه نگارنده است.

۱- نقد اول: عجز این نظریه از تحلیل «پرستش خدای متعال»، به علت بازگشت

خدایپرستی به حب نفس

استاد مصباح در نظریه فلسفه اخلاق خود، منشأ همه امیال انسان را به «حب نفس» بازمی‌گرداند، به گونه‌ای که تمامی افعال انسان در جمیع اقسام آن، ظهور و بروز حب نفس و در مرتبه بعد، تأمین کمالات نفس است.^۱

بر این اساس، انسان اصالتاً تنها خود را می‌خواهد و مطلوب اصیل نزد او، نفس او است. بنابراین پرداختن او به دیگر امور برای به‌کارگیری آن‌ها در تأمین کمال نفس خود است و صرفاً جنبه مقدمیت دارد. چنین انسانی حتی اگر به پرستش خدای متعال می‌پردازد، در حقیقت، این کار نزد او مطلوبیت اصیل ندارد، بلکه صرفاً مقدمه و طریق رسیدن به کمال نفس است و از هیچ ارزش ذاتی برخوردار نیست. به عبارت دیگر، انسان یک هدف حقیقی دارد و آن نفس اوست؛ و هر فعلی از او صادر شود، در اصل تلاشی برای تأمین آن هدف واحد است که به اشکال و قالب‌های گوناگون ظهور پیدا می‌کند. از طرف دیگر، بدیهی است که مفهوم پرستش، چیزی جز این نیست که انسان برای موجودی، مطلوبیت اصیل قائل شود و او را محور فعالیت‌ها و اقدامات خود قرار دهد. بر این اساس، در این نظریه انسان همواره نفس خود را می‌طلبد و هیچ‌گاه از این خودپرستی رهایی نمی‌یابد. بنابراین در این نظریه، «خدایپرستی» همواره تابعی از «نفس خواهی» خواهد بود و هیچ‌گاه معنای رفیع خود را نخواهد یافت.

استاد مصباح در کتاب «اخلاق در قرآن»، دو پرسش در باب نظریه خود مطرح می‌کند و به آن پاسخ می‌دهند. از آن‌جا که این پرسش و پاسخ، با اشکال فوق مرتبط است، ابتدا مضمون آن را ذکر کرده، سپس در ادامه به بیان ناکافی بودن پاسخ و باقی ماندن اشکال خواهیم پرداخت.

۱. این بخش نظریه، مورد تأکید و تکرار استاد مصباح در کتب اخلاقی ایشان است (ر.ک: دروس فلسفه اخلاق: ۱۳۰؛ اخلاق در قرآن: ۲۵۳/۱؛ اخلاق در قرآن: ۳۷/۲؛ خودشناسی برای خودسازی: ۱۰۵).

سؤال اول: چرا در این طرح، سخنی از محبت به خدا - که بر اساس آیات و روایات یک امر فطری است - به میان نیامده است؟

پاسخ: محبت به خدا در انسان‌ها به سه صورت قابل فرض است:

- ۱- به صورت نیروی محرک ناآگاهانه و فطری که در عمق فطرت انسان و درون نفس وی جای دارد، هرچند خود انسان از وجود آن غافل است.
- ۲- به صورت آگاهانه در افراد عادی و متعارف.
- ۳- مرتبه کامل محبت الهی که در اولیاءالله و افرادی وجود دارد که به مرتبه خلوص در توحید رسیده‌اند.

این محبت به خدا در هر سه دسته، هر کدام به دلیلی، از الگوی امیال در این نظریه خارج است؛ محبت به خداوند در دسته اول، به صورت یک میل ناآگاهانه و فطری است و به همین دلیل در تقسیم‌بندی این نظریه داخل نشده است؛ چراکه این نظریه، امیالی را که انسان نسبت به آن آگاهی دارد، برشمرده است. در دسته دوم، محبت به خداوند، به عنوان یک میل اصیل مبدأ خداپرستی واقع نشده است، بلکه در میان عامه مردم این گونه است که امیال دیگر از قبیل میل به نعمات بهشت و ترس از عذاب‌های جهنم، باعث می‌شود به پرستش خداوند روی آورند. بنابراین چنین محبتی در اصل به نعمت‌های خداوند و با نظری دقیق‌تر به خواسته‌های خودشان تعلق گرفته است و با واسطه به خداوند نسبت داده می‌شود. این سخن درباره نعمت‌ها و لذت‌های اخروی نیز صادق است. بدیهی است که در این مدل، به طراحی امور ذاتی و اصیل پرداخته شده است و چنین محبتی، جایگاه مستقلی در این بحث نخواهد داشت. همچنین در دسته سوم، مرتبه کامل محبت خداوند در حالت خلوص در توحید پدید می‌آید. این حالت برای برخی از انسان‌ها حاصل می‌شود که دیگر خود را نادیده گرفته‌اند و تنها جذب معشوق است که مبدأ افعال آن‌ها می‌شود، اما از آن‌جا که این حالت عمومیت ندارد و فقط برای قلیلی از انسان‌ها پدید می‌آید، در این طرح، جایی برای آن منظور نشده است.

بنابراین محبت به خدا در فرض اول، به دلیل آگاهانه نبودن؛ در فرض دوم، به دلیل اصیل

نبودن؛ و در فرض سوم، به دلیل عمومیت نداشتن، از تقسیم‌بندی امیال در این نظریه خارج است؛ چراکه در این نظریه، امیال «آگاهانه»، «اصیل» و «عمومی» تبیین شده است.

سؤال دوم: در مباحث اخلاقی بسیار دیده می‌شود که «نفس» مذمت شده است و خودخواهی و خوددوستی ملاک ارزش منفی تلقی شده است؛ در حالی که در این نظریه، حب نفس، اصیل‌ترین گرایش و منشأ همه امیال و افعال دانسته شده است؟! پاسخ: نفس دو معنی دارد: به یک معنا قوه‌ای است در وجود انسان که امر به منکر می‌کند که در مقابل عقل یا خداوند قرار دارد؛ و به این معنا در اخلاق به کار می‌رود. معنای دوم که در فلسفه کاربرد دارد، به معنای «روح» است که در مقابل «جسم» قرار دارد. کاربرد نفس در این نظریه، در معنای دوم و به معنی حقیقت روح انسانی است. اساساً حب نفس در اصطلاح فلسفی آن، عین نفس و جوهره وجودی انسان است که همانند علم به نفس، ذاتی نفس است؛ به همین دلیل، امری ارزشی نبوده، داخل در دامنه اخلاق نیست» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۷۰/۲).

استاد مصباح به رغم تأکید و تکرار این نکته که منشأ تمامی امیال، حب نفس است، دلیل و استدلالی بر این مدعا ذکر نکرده‌اند. البته به نظر می‌رسد ایشان از این رهگذر، قصد توجیه محرکیت نفس را دارد. ایشان در بیان این نقش اساسی و مهم حب نفس آورده‌اند:

«اگر چنین غریزه‌ای [حب نفس] در انسان نبود، هیچ تلاشی اعم از فردی و اجتماعی انجام نمی‌داد؛ حتی فعالیت‌هایی که به نظر می‌رسد که فقط به انگیزه دیگرخواهی انجام می‌گیرد، در سطح عمیق‌تری از میل به کمال، نشأت می‌گیرد که یکی از فروع حب ذات است» (همان: ۸۱/۲).

این که منشأ افعال و حرکات انسان، امیال اوست، مطلبی صحیح و صواب است که نمی‌توان در آن خدشه کرد، اما چه ضرورتی دارد که بازگشت همه امیال، به میل به نفس و ذات خود باشد؟ آیا نمی‌توان متعلق میل را در بیرون از انسان دانست؟ مثلاً هنگامی که من به یک گل زیبا علاقه دارم و از زیبایی آن لذت می‌برم، بدین معنا است که چون خودم را دوست دارم، به گل هم علاقه دارم؟! البته این مطلب قابل دفاع است که تا زیبایی گل در

درون انسان پایگاهی نداشته باشد، انسان گرایشی به آن نخواهد داشت؛ ولی همین که نیازی از نیازها و ضعفی از ضعف‌های انسان توسط آن مرتفع شود، برای ایجاد گرایش انسان نسبت به آن کافی است و ضرورتی برای وساطت حب نفس وجود ندارد.

بنابراین می‌توان گفت خدای متعال خلقت انسان را متناسب با «توحید» قرار داده و پایگاه پرستش و عبودیت را در نهاد انسان به ودیعه گذاشته است. از این رو، میل به خضوع و خشوع و بندگی نسبت به حضرت حق، بدون واسطه در عباد وجود دارد؛ چراکه انسان، مخلوق و فقیر نسبت به رزق خداوند است و این فقر جز با پیوند با خود او مرتفع نمی‌شود. با توجه به مخلوقیت انسان، این میل، اصلی‌ترین گرایش انسان است و همه نیازمندی‌ها و به تبع گرایش‌ها و امیال انسان برای در خدمت آن قرار گرفتن، خلق شده‌اند، هرچند که انسان در اثر پیروی از شیطان و هوای نفس می‌تواند به این امیال رنگ و بوی استکبار علی‌الله بدهد. اما آنچه در این مقام مورد توجه است، وجود تعلق و گرایشی است که در فطرت انسان به ودیعه گذاشته شده و او را مستقیماً به عبودیت و بندگی فرا می‌خواند، بی‌آن‌که از حب نفس نشأت گرفته باشد.

بنابراین در تحلیل امیال انسان نه تنها بازگشت میل عبودیت و پرستش خدای متعال به حب نفس ضرورتی ندارد، بلکه همان گونه که گذشت، این دو میل در تعارض و تنافی با یکدیگرند. حب نفس، انسان را به درون متوجه می‌کند تا کمال و بزرگی خود را دنبال کند. در واقع، معبود حقیقی چنین انسانی نفس اوست و محبت به این معبود است که انگیزه اعمال و رفتار او را تأمین می‌کند؛ در حالی که انسان موحد، حقارت و فقر خویش را در برابر عظمت و کبریایی خدای متعال درمی‌یابد و خویش را مقهور شأن جمال و جلال او احساس می‌کند و در نتیجه، از طریق تذلل و خواری خود در پیشگاه این معبود و نادیده شمردن ماسوای او، تلاش می‌کند تا به قرب ساحت او نایل آید و رحمت و رضوان او را به دست آورد.

بنابراین اساساً حب به خود با حب به خدا سازگاری ندارد؛ چه در عوام مردم و چه در خواص از عارفان. این که استاد مصباح درباره عارفان معتقد است که ایشان در مقام توحید از

حب به نفس، رفع ید می‌کنند - مضاف بر این اشکال که چگونه یک امر ذاتی مرتفع گردیده است؟^۱ - ناسازگاری این دو میل (حب به خود و حب به خدا) را در مرتبه «توحید تام» نشان می‌دهد؛ گویی موحد واقعی، خود را نادیده گرفته، تمام توجه خویش را به سوی محبوب و معشوق معطوف می‌دارد. به عبارت دیگر، مقام توحید، مقام عبور از خود و سرسپردگی به خداوند است، نه این‌که انسان موحد در بطن خداپرستی، منفعت و کمال خود را دنبال کند.

نکته دیگر این‌که تحلیل این امر در مراتب پایین‌تر و در افراد عامی، چگونه خواهد بود؟ اگر بین حب نفس و خلوص در توحید، تعارض وجود دارد، آیا می‌توان افراد معمولی را به این دلیل که به مرتبه توحید نرسیده‌اند، در چنگال خودپرستی و نفس‌پرستی قلمداد کنیم؟ بدیهی است که اگر گفته شود در چنین انسان‌هایی تمامی امیال، به حب نفس بازگشت می‌کند و تمام افعال آن‌ها نیز از حب نفس نشأت می‌گیرد، رشد و تکامل آن‌ها نه تنها به رهایی از این میل نمی‌انجامد، بلکه به تشدید این حب نیز منجر خواهد شد؛ چنان‌که استاد مصباح نیز به این مطلب تصریح کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۴۵). بنابراین چنین افرادی هر اندازه هم تکامل پیدا کنند، حب نفس آن‌ها بیش‌تر خواهد شد و از مرتبه توحید، فاصله خواهند گرفت!

در تحلیل مراتب پایین‌تر باید گفت - همان‌گونه که ذکر شد - خداوند فطرت انسان را توحیدی قرار داده است و از این رو، انسان به صورت فطری به تناسب اراده و خواست خداوند، میل و تعلق دارد و مراتب مشیت او را در عالم، حسن می‌داند. امیال فطری در انسان، جهت واحدی دارد و آن، ولایت و تصرف خدای متعال است. به میزانی که فرد اراده خود را تسلیم این فطرت توحیدی کند، شدت و کیفیت تعلقات توحیدی او رشد خواهد کرد و متکامل‌تر خواهد شد. بر این اساس، انسان‌ها در مراتب پایین‌تر از مقام توحید ناب، به امید نعم بهشتی و یا خوف از جهنم خدا را عبادت می‌کنند، اما این خوف و رجا، برخاسته

۱. «فرض نیستی حب ذات و خوددوستی، به نفی خود ذات و نبود نفس می‌انجامد» (اخلاق در قرآن: ۸۰/۲).

از فطرت خداجوی آن‌هاست. در حقیقت، «رغبت به بهشت» از «میل به رحمت خداوند» و «اکراه از جهنم» از «نفرت از غضب الاهی» نشأت می‌گیرد. بلی، با شکوفایی فطرت و بسط و توسعه امیال الاهی، انسان به مرتبه‌ای می‌رسد که جز به رضای خداوند نمی‌اندیشد و هیچ عامل دیگری جز رضوان و رضایت خداوند، برای او بعث و تحریک ایجاد نمی‌کند.

بنابراین امیال برخاسته از فطرت در جمیع مراتب، متناسب با ولایت خدای متعال در این عالم است؛ و اگر این تمایلات در برخی انسان‌ها در مرتبه‌ای قبل از مقام توحید ناب باشد، دلیل بر این نیست که آن‌ها به دنبال نفس و کمالات نفسانی هستند. به تعبیر دیگر، خداوند انسان را محتاج و نیازمند به خود آفریده است و از طریق همین عجز و نیاز است که انسان، تعلق و وابستگی به رحمت، رزق و در نهایت، رضوان خدا را در خود می‌یابد.^۱

همچنین با نگاهی به سیره تربیتی و پرورشی انبیا و ائمه اطهار علیهم‌السلام خواهیم دید که آن حضرات نیز همواره در پی اظهار فقر ذاتی انسان و به عجز و اضطراب رساندن او در پیشگاه خدای متعال بوده‌اند تا بدین گونه، حالت خضوع و خشوع و تضرع را در وجود انسان پدید آوردند؛^۲ اما طبق این مبنا - که حب نفس شدیدتر، عامل رشد و تعالی انسان شود - می‌بایست انبیا علیهم‌السلام انسان را به حب نفس بیش‌تر دعوت کنند و از او بخواهند که به نفس خود بیش‌تر محبت ورزد نه این‌که آن‌ها را متوجه فقر ذاتی خود کنند. به نظر می‌رسد سیره تربیتی رسولان خدا، نه تنها با سیره تربیتی به دست آمده از این مبنا هم‌خوانی ندارد، بلکه در تقابل با آن است؛ همچنان‌که نفس خواهی و خداپرستی با یکدیگر در تعارضند.

۱. مطالبی قریب به این مضمون در آثار استاد مصباح نیز وجود دارد؛ از جمله این‌که ایشان می‌فرمایند: «کمال‌نهایی انسان بنده، خالص شدن یا مشاهده فقر ذاتی و کامل خویشتن است...؛ پس مسیر اصلی تکاملی و صراط مستقیم انسانیت و راه صحیح قرب به خدا، بندگی کردن و الغای استقلال‌های پنداری و اعتراف به نیاز کامل و همه‌جانبه خویش است» (خودشناسی برای خودسازی: ۸۳).

۲. استاد مصباح در این باره نیز می‌فرمایند:

خدای متعال وقتی انبیا را برای اقوامی می‌فرستاد، مردم را به گرفتاری و بلا مبتلا می‌کرد بدین منظور که حالت تضرع یابند و دین خدا را بپذیرند و به دنبال انبیا، به راه حق و حقیقت هدایت یابند؛ چنان‌که می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ» (اعراف/۹۴)؛ (اخلاق در قرآن: ۳۶۴/۱).

۲- نقد دوم: ضعف این نظریه از تحلیل «طاعت و عصیان الاهی»، به علت

بازگرداندن همه امیال به حب نفس

از مسائل پراهمیت در فلسفه اخلاق، تحلیل مکانیزم اتمام حجت خداوند بر بندگان و توجیه عقاب و ثواب الاهی است.

یکی از نقاط مثبت در نظریه استاد مصباح، توجه به وجود دو سنخ میل متعالی و پست در وجود انسان است؛ زیرا مبتنی بر یک سنخ میل، صدور دو گونه فعل حسن و قبیح از انسان توجیه پذیر نیست. اگر صرفاً یک نوع میل در انسان وجود داشته باشد - با توجه به این که می بایست همه آن‌ها دارای یک حکم باشند - اتصاف برخی از آن‌ها به «حسن» و برخی به «قبیح»، بی معنا خواهد بود.^۱ استاد مصباح به خوبی به این امر ملتفت بوده‌اند و در نتیجه، تقسیم امیال به امیال متعالی و امیال پست را یکی از ارکان نظریه فلسفه اخلاق خویش قرار داده‌اند؛ اما ایشان حب نفس را منشأ تمامی امیال - چه امیال متعالی و چه امیال پست - می دانند. در این صورت، باز توجیه این که چرا یک دسته از امیال، متعالی و خوب و دسته دیگر، امیال پست و بد خواهد بود، دشوار خواهد شد؛ چون هر دو دسته از امیال، ظهور و بروز حب نفس است و از حقیقت واحدی برخوردارند. در این صورت، هم فردی که به امیال پست خود تن می دهد و هم فردی که از امیال متعالی تبعیت می کند، هر دو به دنبال حب نفس و استیفای منافع آن هستند؛ بنابراین این سؤال پیش می آید که چرا یکی را می توان «تحسین» و دیگری را «تقییح» کرد؟

استاد مصباح به این سؤال چنین پاسخ می دهند که نفس از مراتب مختلفی تشکیل شده که هر مرتبه، امیال مخصوص به خود و اقتضای تأمین کمال مربوط به خود را دارد. امیال برخاسته از مراتب بالای نفس را امیال متعالی و امیال مربوط به مراتب دانی نفس را امیال پست می نامیم. نکته ای که باعث می شود امیال متعالی را، متعالی بنامیم، این است که کمالات حقیقی نفس به طور کامل از طریق این دسته از امیال استیفا می شود. البته امیال پست هم به

۱. قبلاً اثبات شد که نمی توان رابطه «حسن و قبیح» و «امیال» را مطلقاً بریده فرض کرد. بنابراین بدون تردید، «میل و گرایش» یکی از مقومات درک «حسن و قبیح» است.

دنبال تأمین کمال مربوط به مراتب پایین نفس هستند؛ اما این کمالات، آنی و زودگذرند و هنگامی که آن‌ها در مقیاس کلیت نفس و جمیع مراتب آن می‌سنجیم، موجب تنزل نفس می‌شوند. به عبارت دیگر، این دو دسته میل، هر دو برخاسته از حب نفس و برای تأمین کمال نفس هستند، اما تفاوت آن‌ها در شدت و ضعف آن‌هاست؛ چه این که امیال متعالی کمالات حقیقی و بلندمدت نفس را می‌طلبد؛ و امیال پست، کمالات آنی و زودگذر را. نکته مهمی که وجود دارد، این است که این دو دسته، در اغلب موارد در تعارض و تضاحم با یکدیگرند که انسان مختار می‌بایست با به‌کارگیری «قوه سنجش» میان این دو دسته میل یکی را برگزیند. از این رو، هر آنچه در مسیر تکامل نفس واقع شود و امیال متعالی انسان به آن تعلق گیرد را «حَسَن» و یا «حَق» و هر آنچه موجب تنزل نفس و متعلق امیال پست باشد، «قَبیح» یا «باطل» می‌نامیم (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، جلسه ۱۵۱۲).

اما این راه‌حل نیز نمی‌تواند بین حسن و قبح و یا حق و باطل، تفاوت جوهری ایجاد کند. توضیح آن‌که در این صورت، حب نفس شدیدتر، تمیز بین حق و باطل خواهد بود! بدیهی است این امر نمی‌تواند ملاک حق و باطل و ملاک عقاب و ثواب شود؛ چراکه بر این مبنا، انسان گناهکار که فعل قبیح از او صادر می‌شود، صرفاً به حب نفس ضعیف‌تری بسنده کرده و به تأمین کمال نفس در مراتب پایین قانع گردیده است. بر این فرض، عقاب چنین شخصی چه توجیهی دارد؟! آیا اگر شخصی به حب نفس کمتر و منفعت پایین‌تر بسنده کند، باید عقاب شود؟! آیا در عالم آخرت، نهایتاً خداوند خواهد گفت که چون حب ذات کمتری داشته، کمالات نفس خویش را استیفا نکرده‌ای، اکنون مستحق عذاب خواهی بود؟! آیا سؤال اصلی فراروی انسان در آخرت، «توحید» است و یا «میزان خوددوستی و نفس خواهی»؟!

بر این اساس، «طاعت و عصیان» در این نظریه این گونه ترسیم شده است که چون حب نفس انسان در بالاترین مرتبه، اقتضای فعل حَسَن دارد، انسان می‌بایست آن را انجام دهد؛ اما می‌توان سؤال کرد که چرا انسان باید حب نفس خود را در بالاترین درجه پاسخ دهد؟ و این سؤالی است بی‌پاسخ.

ممکن است این پاسخ به ذهن خطور کند که این «بایستی»، به حکم عقل است؛ اما بنا بر

نظریه استاد مصباح دانستیم که عقل، بعث و زجری ندارد و صرفاً نقش ادراکی ایفا می‌کند. بنابراین تأمین بالاترین مرتبه حب نفس، نمی‌تواند مبرّری مناسب برای انجام فعل حسن و توجیه قانع‌کننده‌ای بر طاعت خدای متعال باشد.

برای رهایی از این مشکل، ضرورت دارد که دو پایگاه امیال در وجود انسان در نظر گرفته شود که یکی میل به خوبی‌ها دارد و دیگری میل به بدی‌ها. تا تفکیک بین «نفس» و «فطرت» صورت نگیرد، مشکل فوق به قوت خود باقی خواهد ماند. باید پذیرفت که دو پایگاه میل (نفس و فطرت) در عرض یکدیگر در انسان، ایجاد کشش و تعلق می‌کنند. این دو دسته کشش و تعلق تا مرز اراده انسان پیش می‌آیند و بر آن فشار و الزام ایجاد می‌کنند؛ ولی در نهایت، این اراده انسان است که بین این دو یکی را ترجیح داده، برمی‌گزیند. به نظر می‌رسد این مطلب همواره برای همگان اتفاق می‌افتد و اساساً تفسیر جدال درونی حق و باطل، جز از این طریق، امکان‌پذیر نخواهد بود؛ هنگامی که انسان در انجام یک فعل (قبیح یا حسن) مردّد می‌شود، حضور دو میل را در خویش درک می‌کند که یکی او را به انجام و دیگری به ترک فعل فرا می‌خواند؛ هرچند که سرانجام، این اراده انسان است که یک راه را انتخاب می‌کند و دیگری را وامی‌گذارد.

ممکن است گفته شود در این فرض نیز همان سؤال تکرار می‌شود که چرا انسان باید به امیال متعالی و خوب خود، پاسخ مثبت دهد؟ جواب این مسأله را بایست در تفاوت جوهری «نفس» و «فطرت» جست‌وجو کرد. میل متعالی انسان که از فطرت سرچشمه می‌گیرد، یک میل توحیدی است که اقتضای پرستش تام و تمام خداوند را دارد و همواره انسان را به مناسبات مشیت خداوند سوق می‌دهد؛ اما امیال نفسانی، آن دسته از امیالند که روح و جوهره آن‌ها بر استکبار نسبت به خدای متعال پی‌ریزی شده است و انسان را به سرکشی و طغیان بر خدا می‌خواند. این دو دسته میل، انسان را به انجام و یا ترک افعال

۱. باید توجه داشت که «حسن و قبح» و «الزام» علاوه بر این دو پایگاه درونی (فطرت و نفس)، به دو پایگاه بیرونی «اولیای الهی» و «اولیای طاغوت» نیز متقوم است که در نگاه دقیق‌تر همه این پایگاه‌ها به «ربوبیت حضرت حق جلّت عظمت‌ه» بازگشت خواهند داشت. توضیح این مطالب را به مقاله‌ای که در آن به نظریه مختار می‌پردازیم، موکول می‌کنیم.

دعوت می‌کند و از آن‌جا که ضعف و فقر انسان به او فهمانده شده و حالت خضوع و خشوع نسبت به قدرتی مطلق در او به ودیعه گذاشته شده است، «حق» و «باطل» این امیال را تشخیص می‌دهد.^۱ بر این اساس، خداوند می‌تواند در روز قیامت بنده گناهکار خود را مؤاخذه کند که با این‌که می‌دانسته کدام عمل خوب و کدام یک بد است، چرا بر خلاف فرامین فطرت خود عمل کرده است؛ اما در اشکال به نظریه استاد مصباح گفته شد که صرف تفکیک امیال به عالی و دانی، به علت بازگشت هر دوی آن‌ها به «حب نفس» و «تأمین منافع نفس»، نمی‌تواند مفسر خوبی برای «حق و باطل بودن امیال» و در نتیجه، «طاعت و عصیان» خدای متعال باشد.

۳- نقد سوم: ناتوانی این نظریه از طرح نظام اولویت‌های افعال اخلاقی

افعال اخلاقی از حیث ارزش، درجات و مراتب مختلفی دارند. از این رو، با یکدیگر مقایسه شده، در مقام تراحم، بعضی بر بعضی دیگر ترجیح داده می‌شوند. به عبارت دیگر، ارزش تمامی افعال یکسان نبوده، می‌توان بین آن‌ها اولویت قائل شد. استاد مصباح در این باره می‌گوید:

ارزش‌های اخلاقی از نظر مرتبه، مختلفند؛ یعنی وقتی ما رابطه فعل را با کمال مطلوب در نظر می‌گیریم، از نظر شدت و ضعف و قرب و بعد، تفاوت می‌کنند. کاری هست که انسان را خیلی سریع به هدف مطلوب می‌رساند و تأثیرش زیاد است. کاری هست که تأثیرش کمتر است و با کندی تأثیر می‌کند. چنین کارهایی هیچ وقت دارای ارزش اخلاقی مساوی نخواهند بود (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۱۹).

این امر اقتضا دارد در فلسفه اخلاق، معیار و شاخصه‌ای که برای فعل اخلاقی ذکر می‌شود، قادر به ارائه طبقه‌بندی افعال اخلاقی از حیث درجه ارزشی آن‌ها باشد. صاحب‌نظران مختلف، در این عرصه، هر یک به طریقی مشی کرده‌اند. برخی ملاک ارزش

۱. این مطلب که بر انسان اتمام حجت شده و او حق و باطل امور را فی‌الجمله درک می‌کند، در آموزه‌های دینی امری مسلم و غیرقابل‌خنده است، ولی باید دقت کرد که میزان اتمام حجت در هر کسی، می‌تواند با شخص دیگر متفاوت باشد. این تفاوت می‌تواند به عوامل تکوینی، تاریخی، اجتماعی و یا حتی اراده خود فرد مستند باشد که إن‌شاء‌الله در نظریه مختار به چگونگی نقش این عوامل و کیفیت تأثیر و تأثر آن‌ها از یکدیگر خواهیم پرداخت.

را یک عنوان کلی دانسته‌اند که از افعال اخلاقی، انتزاع می‌شود. در این نظریه، تمامی گزاره‌های اخلاقی به حُسن عدل و قُبیح ظلم بازمی‌گردد و عدل نیز به «اعطاء کلی ذی حق حَقَّهُ» تعریف می‌شود. چنین تعریفی مسلماً قادر به عرضه نظام مدون افعال اخلاقی نخواهد بود؛ زیرا ملاک حُسن افعال، «عدل» معرفی شده که عنوانی کلی و انتزاعی است؛ و در نتیجه، در موارد تزاخم، به طور مساوی بر دو مصداق متزاحم حمل می‌شود؛ از این رو، نمی‌تواند نمودار خوبی برای اختلاف ارزشی افعال حَسَن و یا افعال قَبیح باشد، مگر این‌که صاحبان این نظریه، تعریفی روشن از «حق» و «مراتب حقوق موجودات» بیان کنند و مشخص شود که در تزاخم بین دو اعطای حق (عدل)، کدام حق برتر و کدام حق پایین‌تر است که تا کنون این کار صورت نگرفته است.^۱

استاد مصباح نیز در بیان ناکارآمدی این معیار می‌گویند:

بهترین تعریفی که برای عدل شده، این است: «اعطاء کل ذی حق حقه» یا «اعطاء کل احد ما يستحقه». خوب، سؤال می‌کنیم حق یعنی چه؟ این‌که حق هر کسی را به او بدهند، حق هر کسی چیست؟ آیا طبق یک قانون وضعی است که یک کسی بگوید حق این است، یا حق آن است؟! خوب این‌که یک معیار کلی پیدا نمی‌کند. یک کسی می‌گوید حق این است و دیگری می‌گوید حق آن است. در هر قانونی هر چه وضع می‌کنند، می‌گویند حقوق اشخاص تعیین شده. ظالمانه‌ترین قانون هم در مفادش این است که حق اشخاص این است. پس این حق از کجا معلوم می‌شود؟ معیارش چیست؟ ... یعنی ما وقتی می‌توانیم تعریفی برای حق و عدل بکنیم که مبتنی بر دور نباشد و تنها از راه مفاهیم عقل عملی به دست نیاید؛ مبتنی باشد بر حقایق دیگری، حقیقت‌های نظری...؛ تا حقایق عینی را نشناسیم، نمی‌توانیم مفهومی برای قضایای عقل عملی به دست آوریم (مصباح بزدی، ۱۳۷۳: ۹۱-۹۲).

در مقابل گروه اول - که قائل به ملاک بودن «عنوان عدل» بودند - برخی دیگر معتقدند که ملاک حَسَن و قَبیح، اقتضای (ماهیت و یا وجود) اشیاء و یا افعال است؛ یعنی (ماهیت و یا

۱. اگر چنین کاری صورت بگیرد، بدین معناست که دیگر عنوان کلی «عدل» معیار حُسن فعل نیست؛ بلکه آنچه در حقیقت معیار و محک حُسن است، عنوان «حق» است که در این صورت، باز این سؤال تکرار می‌شود که معیار «حق» بودن یک فعل چیست؟ و بر اساس آن، «حق تر بودن یک فعل» چگونه تحلیل می‌شود؟ که بی‌تردید این معیار نباید معیار «شدت و ضعف ناپذیر» و «ثابت» باشد؛ زیرا دوباره همان اشکال، عود می‌کند.

وجود) هر شیء یا فعل، دارای اقتضایی خاص است که موجب می شود «عقل»، «حسن و قبح» افعال را به نسبت اشیاء دریابد^۱؛ ولی این راهکار نیز نمی تواند راهگشا باشد؛ چراکه اگر مناط و محط حسن و قبح، اشیاء و یا افعال متکثر و متباین فرض شود - به علت فقدان «حیث وحدت» - امکان مقایسه و اولویت بندی حسن ها و قبح ها وجود نخواهد داشت؛ درست مانند این که بخواهیم وزن یک شیء را با حجم شیء دیگر مقایسه کنیم!

بنابراین هر دو دیدگاه (اولی به دلیل فیکس بودن معیار و دیگری به دلیل عدم وحدت معیار)، از طبقه بندی و ترجیح دادن فعلی بر فعل دیگر در مقام تزاحم، عاجز هستند و نمی توانند الگو و نظام جامعی از افعال ارزشی بیان کنند.

ولی ملاک حسن فعل اخلاقی در نظریه استاد مصباح، از نقیصه «متکثر بودن» مبرا است؛ چراکه ضرورت بالقیاس نسبت به کمال نهایی، اولاً امری است که ریشه در عینیت و واقعیت دارد و از سنخ ضرورت های علیتی است؛ ثانیاً چون نسبت به کمال نهایی واحد سنجیده می شوند، متکثر نخواهند بود؛ اما متأسفانه به نقیصه اول (شدت و ضعف ناپذیری و فیکس بودن) مبتلا است و در نتیجه، از عرضه تحلیل اولویت هایی ارزشی و اخلاقی عاجز است. توضیح مطلب این که در این نظریه، فعلی اخلاقی است که نسبت به کمال نهایی، رابطه ضرورت بالقیاس داشته باشد و در زمره سلسله علل آن محسوب شود. بدیهی است که این شاخصه صرفاً می تواند اخلاقی بودن یا غیر اخلاقی بودن یک فعل را تحلیل کند و نه بیشتر. با ملاک علیت، یک فعل، یا در میان علل (مثبت و یا منفی) کمال نهایی هست و یا نیست که در صورت اول متصف به اخلاقی یا ضد اخلاقی بودن می شود و در صورت دوم، غیر اخلاقی خواهد بود. از این رو، این ملاک (ضرورت بالقیاس نسبت به کمال نهایی) صرفاً مبین وجود و عدم ارزش اخلاقی است و به این سؤال که از میان افعال اخلاقی کدام

۱. مثلاً جناب آقای محمد صادق لاریجانی معتقد است معروض لزوم های اخلاقی نمی تواند «وجود» فعل باشد؛ زیرا ظرف وجود، ظرف اسقاط لزوم است. بنابراین معروض الزامات اخلاقی، «طبیعت» و یا «ماهیت» فعل است. شهید سید محمد باقر صدر نیز معتقد است که هر فعلی به نسبت قوه سلطنت و اختیار انسان، دارای حقی است که این حق می تواند حُسن (انبغای ارتکاب) و یا قبح (عدم انبغای ارتکاب) باشد.

یک، اولویت و ارزش بیش‌تری دارد، نمی‌تواند پاسخ دهد.

نتیجه‌گیری

همچنان‌که قوام همه مخلوقات عالم به «خداوند متعال» است، معارف و آموزه‌های «توحیدی» نیز می‌بایست اُس و اساس دیگر علوم و دانش‌ها قرار گیرد و در همه شاخ و برگ معرفت، جاری و ساری شود. بر این اساس، یک نظریه فلسفه اخلاق نیز می‌بایست در ماده و صورت، بر مبانی توحید استوار شود.

نظریه فلسفه اخلاق آیت‌الله مصباح یزدی از جهاتی چند، دارای امتیازات ویژه‌ای است که از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: ۱. توجه به دو عامل «انگیزشی» و «معرفتی» در تحلیل فعل اخلاقی؛ ۲. توجه به ابعاد «معرفت‌شناسی» و «زبان‌شناسی» نظریه؛ ۳. تطبیق نظریه فلسفه اخلاق با «علم النفس» و...؛ در این میان آنچه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، جایگاه ویژه «دین» در معرفی کمال‌نهایی و انطباق مصداق «کمال‌نهایی» با «پرستش خداوند متعال» در این نظریه است؛ اما با وجود این، از آن‌جا که «حب به نفس» مبدأ و محور دیگر امیال قرار می‌گیرد و همه افعال انسان به دلیل تبعیت از این میل صورت می‌پذیرد، از نگرش توحیدی فاصله می‌گیرد. همچنین این نظریه نمی‌تواند تفاوت ماهوی و جوهری میان امیال متعالی و پست ایجاد کرده، فعل حسن و قبیح را حقیقتاً تفکیک کند؛ چراکه بازگشت همه امیال را به یک میل واحد (حب نفس) می‌داند.

منابع

۱. لاریجانی، محمدصادق (۱۳۸۶)، *مجله پژوهش‌های اصولی*، سال سوم، شماره هفتم.
۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳)، *دروس فلسفه اخلاق*، انتشارات اطلاعات، تهران.
۳. _____، (۱۳۸۶)، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمد حسینی شریفی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، تهران.
۴. _____، (۱۳۸۴)، *اخلاق در قرآن*، مجموعه آثار حضرت آیت‌الله مصباح یزدی، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه، قم.
۵. _____، (۱۳۸۶)، *خودشناسی برای خودسازی*، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه، قم.
۶. _____، (۱۳۷۵)، *شرح جلد هشتم اسفار اربعه*، جزء اول، تحقیق و نگارش محمد سعیدی‌مهر، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه، قم.
۷. _____، (۱۴۰۵)، *تعلیقه علی نه‌ایة الحکمة*، مؤسسه فی طریق الحق (در راه حق)، قم.