



Rethinking the Theoretical Foundations of Proximity Theory (A Response to a Critique)

✉ **Muhammad Sarbakhshi**  / An associate professor of philosophy group, Imam Khomeini Institute of Education and Research sarbakhshi@iki.ac.ir
Ahmad Saeidi / An associate professor of mysticism group, Imam Khomeini Institute of Education and Research saeidi@iki.ac.ir
Received: 2025/08/02 - **Accepted:** 2025/10/17

Abstract

The ethical theory of 'Proximity to God', articulated and presented by Ayatollah Misbah Yazdi, is considered one of the most coherent and influential realist perspectives in contemporary Islamic moral philosophy. Due to its philosophical depth and its attempt to address new challenges, this theory has been widely embraced, while simultaneously being subject to extensive scrutiny and critique. In the course of scientific dialogues on this subject, this article examines the paper titled 'A Critique of a Critique; Re-reading Ayatollah Misbah Yazdi's Theory of Proximity to God' (Shahriyari et al., 2024). It is thus written in defense of the proximity theory and in response to the author's previous critiques. In this paper, we will argue that although the aforementioned article has contributed significantly to clarifying the core principles of Ayatollah Misbah Yazdi's theory through detailed elaboration, the fundamental kernel of the critiques previously raised by the author remains unresolved across three dimensions: logical, epistemological, and ontological. As to the logical dimension, we will put emphasis on the unity of 'act' and 'title' and the impossibility of their complete separation in the process of value-judgment.

As to the epistemological dimension, we will argue that fundamental moral propositions are not analytical but synthetic, necessitating independent epistemological explanation. Concerning the ontological dimension, while challenging the notion of 'self-love' (hubb al-dhat) as the sole source for explaining the reality of moral values, we will contend that 'love of God' can function as an authentic and primordial motivation. Furthermore, we will argue that the 'Perfect Man' (al-Insan al-Kamil) serves not only as a 'path' and a 'mediator' but also as an 'concrete paradigm' and an 'intelligible goal' for human perfection.

This article concludes that accepting these refinements does not undermine the proximity theory; rather, by reinforcing the monotheistic perspective and enhancing its practical efficacy, it adds significant depth and robustness to the framework.

Keywords: proximity-to-God theory, self-love, love of God, the perfect man, moral value, moral realism, moral philosophy.

نوع مقاله: پژوهشی

بازاندیشی در مبانی نظریه قرب‌گرایی: پاسخی به یک نقد

sarbakhshi@iki.ac.ir

✉ محمد سربخشی ID / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

saeidi@iki.ac.ir

احمد سعیدی / دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۱ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۵

چکیده

نظریه اخلاقی «قرب‌گرایی» که توسط آیت‌الله مصباح یزدی تبیین و ارائه شده، یکی از منسجم‌ترین و تأثیرگذارترین دیدگاه‌های واقع‌گرایانه در فلسفه اخلاق اسلامی معاصر به‌شمار می‌رود. این نظریه به دلیل عمق فلسفی و تلاش برای پاسخ‌گویی به چالش‌های جدید، مورد استقبال قرار گرفته و در عین حال نقد و بررسی‌های فراوانی برای آن مطرح شده است. مقاله حاضر در ادامه گفت‌وگوهای علمی مطرح‌شده در این باب، به بررسی مقاله «نقدی بر یک نقد؛ بازخوانی نظریه قرب الهی آیت‌الله مصباح یزدی» (شهریاری و دیگران، ۱۴۰۳) می‌پردازد که در دفاع از نظریه قرب‌گرایی و در پاسخ به نقدهای پیشین نگارنده نگاشته شده است. در این نوشتار استدلال خواهیم کرد که اگرچه مقاله فوق با شرح و بسط دقیق برخی ابعاد، به شفاف‌سازی اصل نظریه آیت‌الله مصباح یزدی کمک شایانی نموده، اما هسته اصلی اشکالات مطرح‌شده توسط نگارنده، در سه بعد منطقی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی همچنان به قوت خود باقی مانده است. در بعد منطقی، بر وحدت «فعل» و «عنوان» و عدم امکان تفکیک کامل آنها در مقام ارزش‌گذاری تأکید خواهیم کرد. در بعد معرفت‌شناختی خواهیم گفت که گزاره‌های بنیادین اخلاقی، تحلیلی نبوده، ترکیبی و نیازمند تبیین معرفتی مستقل هستند. در بعد هستی‌شناختی نیز، ضمن به چالش کشیدن «حب ذات»، به‌عنوان تنها منشأ تبیین واقعیت ارزش‌های اخلاقی، استدلال خواهیم کرد که «حب الهی» می‌تواند به‌مثابه یک انگیزه اصیل و اولیه عمل کند و «انسان کامل» نه‌تنها «راه» و «واسطه»، بلکه «الگوی عینی» و «هدف قابل درک» برای کمال انسانی است. این مقاله نتیجه می‌گیرد که پذیرش این اصلاحات، نه‌تنها نظریه قرب‌گرایی را تضعیف نمی‌کند، بلکه با تقویت نگاه توحیدی و افزایش کارآمدی عملی، به غنا و استحکام آن می‌افزاید.

کلیدواژه‌ها: قرب‌گرایی، حب ذات، حب الهی، انسان کامل، ارزش اخلاقی، واقع‌گرایی اخلاقی، فلسفه اخلاق.

در سپهر اندیشه اسلامی معاصر، تلاش برای ارائه یک نظام اخلاقی منسجم، واقع‌گرا و پاسخگو به مسائل زمانه، همواره یکی از دغدغه‌های اصلی متفکران بوده است. در این میان، نظریه اخلاقی آیت‌الله مصباح یزدی، که با عنوان «قرب‌گرایی اخلاقی» شناخته می‌شود، به دلیل برخورداری از ساختاری مستحکم، تکیه بر مبانی فلسفی صدرالمآلهین و توجه به نقدهای وارد بر سایر مکاتب اخلاقی، جایگاه ویژه‌ای پیدا کرده است. این نظریه با محور قرار دادن «قرب الهی» به عنوان غایت نهایی و ارزش ذاتی اخلاق و تبیین سایر ارزش‌ها و الزامات بر اساس رابطه علی با این غایت، چارچوبی مستحکم برای دفاع از واقع‌گرایی اخلاقی فراهم آورده است. از طرفی اهمیت و عمق این نظریه، به طور طبیعی، آن را در معرض گفت‌وگوها و نقدهای علمی مختلف و متعدد قرار داده است. در همین زمینه، مقاله‌ای تحت عنوان «نقد و بررسی نظریه اخلاقی قرب‌گرایی» (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۰۹-۱۲۷) نگاشته شد که به طرح برخی چالش‌های جدید در ابعاد منطقی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی این دیدگاه پرداخته است. در واکنشی عالمانه و قابل تأمل، نویسندگان مقاله‌ای با عنوان «نقدی بر یک نقد؛ بازخوانی نظریه قرب الهی آیت‌الله مصباح یزدی» (شهریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۹۷-۱۱۴) را به رشته تحریر درآوردند. این نویسندگان در این مقاله کوشیده‌اند با «بازخوانی» و «شرح و بسط» دقیق‌تر مواضع آیت‌الله مصباح یزدی نشان دهند که موارد مطرح‌شده در نقد اولیه، نه ضعف، که از نقاط قوت نظریه بوده و اشکالات، ناشی از برداشتی مبتنی بر اجمال در برخی تبیین‌هاست. مقاله حاضر، ضمن قدردانی از تلاش دقیق و روشنگرانه نویسندگان مقاله دفاعیه، بر آن است تا این گفت‌وگوی علمی را یک گام دیگر به پیش برده و زوایای دیگری از این نظریه را بازنمایی کند. هدف این نوشتار، تکرار نقدهای پیشین نیست، بلکه تعمیق آنها در پرتو پاسخ‌های ارائه‌شده است. ادعای اصلی نوشته حاضر این است که اگرچه دفاعیه مذکور، با ارائه تفاسیر جدید و عمیق، به غنای بحث افزوده است، اما به نظر می‌رسد هسته اصلی برخی چالش‌ها همچنان رفع نشده و اصلاحات پیشنهادی در نقد اولیه، همچنان می‌تواند به انسجام درونی و کارآمدی عملی نظریه قرب‌گرایی کمک کند. بدین منظور، ما نیز ساختار بحث را بر اساس همان سه بعد منطقی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی سامان داده و استدلال‌های متقابل را در هر بخش به تفصیل مورد واکاوی قرار می‌دهیم.

۱. بازاندیشی در بعد منطقی

در بعد منطقی، دو محور اصلی مورد مناقشه بود: (۱) جایگاه مفاهیم ماهوی در جملات اخلاقی؛ (۲) تفکیک و نسبت میان «الزام» و «لزوم». در این بخش به بررسی این دو موضوع می‌پردازیم.

الف) وحدت فعل و عنوان: فراتر از یک تفکیک مصنوعی

نقد اولیه مطرح‌شده در مقاله اصلی (نقد و بررسی نظریه قرب‌گرایی) بر این مبنا استوار بود که می‌توان مفاهیم ماهوی (مانند «غذا خوردن») را مستقیماً موضوع حکم اخلاقی قرار داد و نیازی نیست که تمام موضوعات اخلاقی

را از سنخ «معقولات ثانیة فلسفی» تلقی کرد. بر این اساس ادعا شده بود که برخی از موضوعات احکام اخلاقی از قبیل مفاهیم ماهوی هستند (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۰). در مقابل، نویسندگان مقاله دفاعیه با اصرار بر دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، معتقدند فعل ماهوی به‌خودی‌خود خنثا است و تنها زمانی واجد ارزش اخلاقی می‌شود که تحت یک «عنوان انتزاعی» و «معقول ثانی فلسفی» (مانند «ظلم»، «اسراف» یا «تقویت برای عبادت») قرار گیرد. ایشان می‌نویسند: «فعل اختیاری از آن جهت که دارای یک ماهیت خاصی است، موضوع قضیه اخلاقی قرار نمی‌گیرد، بلکه حتماً باید معنوی به یک عنوان انتزاعی شود» (شهریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۰۰).

این تبیین، اگرچه از منظر «تحلیل ذهنی» ممکن است منسجم به نظر برسد، اما در مقام تبیین واقعیت اخلاقی، یک تفکیک غیرضروری ایجاد می‌کند که حتی می‌تواند بنیان‌های واقع‌گرایی را تضعیف کند. این تفکیک، مسئله «نحوه حمل ارزش» بر واقعیت خارجی را به‌شدت پیچیده می‌سازد. به نظر می‌رسد تبیین ساده‌تر و واقع‌گرایانه‌تر این است که بگوییم خود «فعل» مقید به قیود خاص، ذاتاً واجد ارزش است. «ظلم» در این نگاه، عنوانی انتزاعی است که ما از دسته‌ای از این افعال ذاتاً دارای ارزش منفی، انتزاع می‌کنیم؛ نه آنکه خود منشأ ارزش‌گذاری باشد. بنابراین، می‌توان گفت مفاهیم ماهوی نه به صورت مطلق، بلکه در قالب «تحقق مقیدشان» موضوع حکم اخلاقی قرار می‌گیرند و عنوان انتزاعی، ابزاری مفهومی برای دسته‌بندی این افعال ارزش‌گذاری شده است.

برای تبیین این نقد، به مثال مشهور «راه رفتن در زمین غصبی» بازگردیم. درست است که این فعل، عنوان انتزاعی «ظلم» را برمی‌تابد و بر همین اساس ضد ارزش تلقی می‌شود، اما این امر به آن معنا نیست که خود «فعل» راه رفتن» در این ترکیب، فاقد هرگونه ارزش اخلاقی است. راه رفتن یک عمل اختیاری است و هر عمل اختیاری به‌ناگزیر تأثیری در سرنوشت انسان دارد. آری، راه رفتنی که در زمین غصبی باشد، مصداق ظلم است و از این حیث تأثیر بزرگی بر سعادت و شقاوت انسان دارد، اما معنای این سخن آن نیست که جزء مقوم آن، یعنی خود «راه رفتن»، مطلقاً فاقد ارزش و خنثا است. ظاهر دیدگاه مقابل و بلکه تصریح آن این است که فعل راه رفتن، از آن جهت که راه رفتن است، واجد هیچ نوع ارزش اخلاقی نیست؛ حال آنکه همان‌طور که بیان شد، هر فعل اختیاری به جهت تأثیری که در سرنوشت فاعل دارد، نمی‌تواند به کلی از دایره ارزش‌گذاری خارج باشد.

در اینجا ممکن است مدافعان نظریه مقابل بگویند که همان «تأثیر داشتن در سرنوشت» خود یک عنوان فلسفی و انتزاعی است که به فعل ضمیمه شده و ارزش را به آن اعطا می‌کند. بنابراین، حقایق ماهوی کماکان بدون اندراج تحت یک عنوان فلسفی، محکوم حکم اخلاقی قرار نمی‌گیرند.

در پاسخ می‌گوییم این تحلیل، از وحدت وجودی و انضمامی فعل در عالم خارج غفلت می‌کند. در مقام تحقق خارجی، ما با «راه رفتن» به علاوه «عنوان غصب» به‌عنوان دو امر مجزا مواجه نیستیم؛ ما با یک «فعل انضمامی واحد» روبه‌رو هستیم: «راه رفتن در زمین غصبی». این فعل خاص، با تمام قیود و شرایطش، همان چیزی است که

موضوع ارزش‌گذاری قرار می‌گیرد. ارزش اخلاقی به یک «واقعیت پیچیده» تعلق می‌گیرد که در آن، ماهیت فعل، نیت فاعل، شرایط و پیامدهای آن در هم تنیده شده‌اند. اصالت بخشیدن به «عنوان انتزاعی» و خنثا دانستن «فعل ماهوی»، این پیامد نادرست را دارد که جزء مقوم و اصلی یک واقعیت ارزشمند یا صدارزشمند را، فاقد ارزش بدانیم. این در حالی است که روشن است «ظلم» یا «اسراف»، در این موارد خاص، بدون تحقق فعل ماهوی (راه رفتن، خوردن و...)، اساساً تحقق پیدا نمی‌کرد. به بیان دقیق‌تر، فعل ماهوی، جزء سازنده و مقوم عناوین فوق است و آنها بدون این جزء، در خارج محقق نمی‌شوند. بنابراین نمی‌توان ارزش را فقط به عنوان انتزاعی داد و مؤلفهٔ اصلی وجودی آن را فاقد ارزش دانست. این مانند آن است که بگوییم در یک «مجسمهٔ زیبا»، زیبایی فقط به «فرم» تعلق دارد و «سنگ» یا «چوبی» که این فرم را محقق کرده، هیچ نقشی در زیبایی آن ندارد. این حرف خلاف برداشت شهودی انسان‌هاست. زیبایی به «مجسمهٔ سنگی با این فرم» به‌عنوان یک واحد مرکب تعلق دارد. به همین ترتیب، زشتی اخلاقی به «راه رفتن در زمین غصبی» به‌عنوان یک واحد عینی مرکب تعلق می‌گیرد.

این اشکال، ما را به یک برهان قابل توجه علیه نظریهٔ مقابل رهنمون می‌شود. لازمهٔ ضروری دیدگاهی که ارزش را امری کاملاً بیرونی و حاصل نسبت‌ها می‌داند، این است که افعال نهایی که هیچ تأثیری در ورای خود ندارند، الزاماً فاقد ارزش اخلاقی باشند. به طور خاص می‌توان «معلول نهایی خداوند متعال» را مثال زد که پس از آن، هیچ معلول دیگری در کار نیست. بر اساس نظریهٔ مقابل، چنین فعلی مطلقاً فاقد ارزش اخلاقی خواهد بود؛ چراکه از نظر آن ارزش اخلاقی یک فعل، صرفاً به خاطر رابطه‌ای است که با امور دیگر (مابعد) دارد و فعل نهایی فاقد چنین رابطه‌ای است. درحالی‌که ارزش اخلاقی نمی‌تواند «صرفاً» امری بیرونی و مبتنی بر رابطه باشد. باید نوعی ارزش ذاتی و درونی وجود داشته باشد که قائم به خود واقعیت انضمامی فعل (با تمام قیودش) است.

در اینجا، مدافع نظریه ممکن است راه فراری را بیازماید و بگوید: درست است که فعل نهایی نسبتی با مابعد خود ندارد، اما دست‌کم با ماقبل خود (علت) ارتباط دارد و از همین حیث، عنوان انتزاعی گرفته و متصف به حکم اخلاقی می‌شود. مثلاً فعل نهایی خداوند، از آن حیث که فعلی «حکیمانه» است (یعنی از ذات حکیم صادر شده)، خیر خواهد بود. بنابراین این فعل، صرف‌نظر از حکیمانه بودن یا نبودن، عنوان اخلاقی نمی‌گیرد و ارزش آن کماکان از یک نسبت و عنوان انتزاعی (نسبت با علت) می‌آید، نه از ذات خودش.

در نقد نهایی می‌گوییم این راه فرار بازگشت به همان اشکال اولیه و غفلت از نقش وجودی فعل است. این پاسخ مبتلا به همان معضلی است که در ابتدا متذکر شدیم: اینکه جزء اصلی و مقوم موضوع حکم اخلاقی، در ارزش خود هیچ نقشی نداشته باشد! این نقد را می‌توان در قالب مثالی دیگر بازآفرینی کرد: بیان فوق مانند آن است که بگوییم یک شعر زیبا، خودش هیچ زیبایی‌ای ندارد و زیبایی آن صرفاً به خاطر این است که «از یک شاعر بزرگ صادر شده است». این سخن آشکارا نادرست است؛ شعر زیباست چون کلمات، وزن و معنای آن در خودشان به نحوی زیبا ترکیب شده‌اند و همین زیبایی ذاتی و درونی است که به ما اجازه می‌دهد آن را «اثر یک شاعر بزرگ» بنامیم.

ب) تفکیک و نسبت میان الزام و لزوم

۱. جایگاه گریزناپذیر «الزام» در فلسفه اخلاق

در خصوص تفکیک «لزوم» (رابطه علی و واقعی میان فعل و غایت) و «الزام» (دستور و انشای اعتباری)، نقد اولیه ضمن تأیید این تفکیک، بر اهمیت آن تأکید داشت (سریخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۰-۱۲۱). نویسندگان دفاعیه، با اشاره به درستی اصل تفکیک، جایگاه «الزام» را اساساً خارج از «علم اخلاق» و متعلق به «دانش تربیت اخلاقی» دانسته‌اند و به این ترتیب، اساس ورود بحث‌های ناظر به فلسفه اخلاق درباره آن را رد کرده‌اند (شهریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۰۱).

این مرزبندی، هرچند برای ایجاد دقت مفهومی مفید است، اما بیش از حد سخت‌گیرانه به نظر می‌رسد و با پیامدهای نامطلوبی همراه است. فلسفه اخلاق صرفاً یک دانش توصیفی محض نیست که تنها به بیان روابط «هستی‌ها» (لزوم‌ها) بپردازد. هدف غایی فلسفه اخلاق، زمینه‌چینی برای هدایت «عمل» است و این امر بدون پرداختن به مفهوم هنجاری «باید» یا «الزام» ممکن نیست. این تفکیک، شکافی مصنوعی میان مقام ثبوت (واقعیت عینی) و مقام اثبات (ادراک و بیان) اخلاق ایجاد می‌کند. «لزوم» در مقام ثبوت قرار دارد، اما «الزام»، صورت ادراکی و بیانی همان لزوم در ذهن فاعل و زبان اخلاقی است. جدا کردن این دو، فلسفه اخلاق را به دانشی کم‌اثر در حوزه عمل تبدیل می‌کند. «لزوم» به ما می‌گوید: «اگر خواهان قرب الهی هستی، راستگویی برای تو ضروری است». این یک گزاره شرطی و توصیفی است، اما آنچه به این ضرورت، نیروی محرکه و هنجاری می‌بخشد، درک «الزام عقلانی» برای تبعیت از آن است. به عبارت دیگر، «الزام» صرفاً یک ابزار تربیتی و روان‌شناختی نیست که مربی برای ایجاد انگیزه به کار گیرد. بلکه «الزام»، نتیجه یک استدلال عقلی است که در ذهن خود فاعل اخلاقی شکل می‌گیرد:

مقدمه اول (کبری): من به عنوان یک فاعل عاقل، باید به دنبال کمال نهایی خود (قرب الهی) باشم.

مقدمه دوم (صغری): فعل «الف» برای رسیدن به این کمال، ضروری (لازم) است.

نتیجه: پس من ملزم هستم که فعل «الف» را انجام دهم.

ممکن است پرسیده شود که خود «باید» در کبری از کجا نشئت می‌گیرد؟ پاسخ آن است که این الزام، ریشه در یک واقعیت هستی‌شناسانه و انسان‌شناختی دارد که عبارت است از فطرت و گرایش ذاتی انسان به کمال. بنابراین، حتی بنیادی‌ترین «الزام» نیز بر یک «واقعیت» استوار است و این خود، پیوند ناگسستنی «لزوم» و «الزام» را بیش از پیش آشکار می‌سازد. حاله «الزام» به یک دانش دیگر، این پیوند بنیادین را نادیده می‌گیرد.

حتی اگر بپذیریم فلسفه اخلاق صرفاً به توصیف محض می‌پردازد، باز هم راه برای ورود بحث درباره الزامات اعتباری هموار و بلکه ناگزیر است. دلیل این امر آن است که بدون بررسی جملات انشائی و تبیین نوع معنای آنها، نمی‌توان روشن کرد که بخش قابل توجهی از جملات اخلاقی (جملات انشائی) ناظر به واقعیت‌اند. گویا در دیدگاه

مقابل، جملهٔ اخلاقی صرفاً جمله‌ای است که به صورت خبری بیان شده است، درحالی‌که عرف انسان‌ها بیش از آنکه حرف‌های اخلاقی‌اش را اخبار کند، آنها را انشاء می‌کند («راست بگو!»).

حتی مثال «پزشکی» که توسط مدافعان ارائه شده تا مرز میان علم توصیفی و دستورالعمل را نشان دهد (شهریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۰۱)، نیز به نفع همین دیدگاه است. درست است که علم پزشکی روابط واقعی را توصیف می‌کند، اما عقلانیت یک تجویز پزشکی (الزام) دقیقاً از دل همان توصیفات علمی بیرون می‌آید. تجویز بدون پشتوانهٔ علمی، یک دستور بی‌معنا و غیرعقلانی است. به همین ترتیب، یک فلسفهٔ اخلاق کامل باید هم روابط واقعی (لزوم‌ها) را تبیین کند و هم عقلانیت الزامات ناشی از آن را نشان دهد.

در نهایت، اگر بپذیریم جملات انشائی (که یکی از شاکله‌های اصلی زبان اخلاق هستند) خارج از علم اخلاق قرار دارند، عملاً بخش بزرگی از اخلاق را به حوزهٔ غیرواقع‌گرایی تبعید کرده‌ایم. در این صورت، این الزامات صرفاً ابزارهای روان‌شناختی برای تأثیرگذاری بر دیگران خواهند بود، نه بیانگر حقایق عقلانی. این نتیجه، با مبانی اصلی نظریهٔ آیت‌الله مصباح یزدی که بر واقع‌گرایی اخلاقی استوار بود، در تضاد آشکار قرار می‌گیرد. یک فلسفهٔ اخلاق کامل باید بتواند نه تنها واقعیت‌های اخلاقی (لزوم‌ها) را تبیین کند، بلکه سرشت و توجیه الزامات عقلانی ناشی از آنها را نیز روشن سازد.

۲. تحلیل و پاسخ به اشکال «الزام به غایت»

در ادامهٔ بحث و در پاسخ به این دیدگاه که تفکیک «الزام» و «لزوم» برای حل معضل «الزام به غایت نهایی» ضروری است، پاسخی مطرح شده که می‌کوشد با تحلیلی خاص، اساساً وجود چنین الزامی را انکار یا تأویل کند. خلاصهٔ استدلال ایشان چنین است:

۱. الزامات اخلاقی، در نهایت به مقدمات و وسایل بازمی‌گردند. عبارت «باید سعادتمند بود» صرفاً خلاصه‌ای است برای «باید کارهایی را انجام داد که به سعادت منجر می‌شود».

۲. الزام به خود غایت نهایی از نظر عقلی محال است؛ زیرا شرط هر تکلیفی، «قدرت» است. از آنجاکه تحقق غایت نهایی (مانند سعادتمند شدن) به صورت آنی و مستقیم در قدرت ما نیست، نمی‌تواند متعلق الزام قرار گیرد.

۳. استناد به عرف: چنین تعبیری (باید سعادتمند بود) در عرف رایج نیست و اگر هم یافت شود، یک بیان مسامحه‌آمیز است که باید موجود در آن، می‌بایست به معنای الزام به افعال اختیاری منتهی به آن غایت، توجیه و تأویل شود (شهریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۰۱-۱۰۲).

این رویکرد، با وجود دقت ظاهری و منطقی، از درک چندلایهٔ ماهیت «الزام» و رابطهٔ «فاعل» با «فعل» و «غایت» غافل مانده و به نوعی تقلیل‌گرایی دچار شده که نه تنها مشکل را حل نمی‌کند، بلکه پیامدهای سهمگینی برای کل نظام اخلاقی واقع‌گرا در پی دارد. در ادامه، نقد این دیدگاه در پنج محور ارائه می‌شود:

۱. خلط مفهومی: «الزام به تحقق آنی» در برابر «الزام به تحقق غایت، ولو در طول زمان»

استدلال فوق، یک خلط مفهومی و مغالطه «همه یا هیچ» است. اشکال‌کننده به درستی «الزام به تحقق آنی غایت» را به دلیل عدم قدرت، ناممکن می‌داند، اما این تفسیر بسیار محدودی از «الزام به غایت» است. درواقع، «الزام به غایت» یک «الزام به تحقق غایت در طول زمان» است، نه «الزام به تحقق دفعی آن». الزام به تحقق کردن غایت در طول زمان، یک امر ممکن، مستمر و کاملاً اختیاری است و بنابراین، مشمول قاعده «قدرت» می‌شود. مثال ورزشکاری که می‌خواهد به یک بدن ایدئال دست پیدا کند می‌تواند این موضوع را تا حدود زیادی روشن کند: الزام ورزشکار به «به دست آوردن یک بدن ایدئال»، الزام به رسیدن آنی به مقصد در ابتدای شروع ورزش نیست، بلکه الزام به این است که آن بدن ایدئال را ذره ذره محقق کند. چنین چیزی، امری است که لحظه‌به‌لحظه محقق می‌شود و در قدرت و اختیار اوست. به همین سیاق، «باید سعادتمند بود»، یعنی «باید حقیقت سعادتمند را ذره ذره در وجود خودت و بیرون از خودت محقق سازی». این اشکال با بیانی که در نقد شماره دو می‌آید بهتر درک می‌شود و به یک معنا مآلاً با آن یکی می‌شود.

۲. انحلال اشکال از طریق توجه به حقیقت متافیزیکی عمل

اشکال فوق بر پیش‌فرضی نادرست از رابطه «مقدمات» و «غایت» استوار است؛ گویی غایت، یک شیء خارجی است که پس از پایان یافتن مجموعه‌ای از افعال، به‌عنوان یک جایزه جادگانه به فاعل اعطا می‌شود. این دیدگاه باید با یک تحلیل عمیق‌تر و دقیق‌تر جایگزین شود؛ نتیجه، چیزی جز انباشتگی و صورت یکپارچه افعال مقدماتی قبلی نیست. در حقیقت، این بیان یک تغییر موضع اساسی است. «اختیاری بودن» مقدمات، عیناً به‌معنای «اختیاری بودن» غایت است؛ زیرا غایت، تحقق یکپارچه همان مقدمات است. افعال انسانی زمان‌مندند و در بستر حرکت شکل می‌گیرند. اینکه ما نمی‌توانیم غایت را به صورت آنی محقق سازیم، به‌معنای غیراختیاری بودن آن نیست. همان‌طور که «ساختن یک ساختمان» چیزی جدا از چیدن آجرها، سیمان‌کاری و پی‌ریزی نیست، بلکه خود همین فرایند است که به صورت یکپارچه «ساختمان» نامیده می‌شود، «سعادتمند» نیز چیزی جدا از انجام اعمال صالح، کسب فضائل و اصلاح نیت نیست. این تحلیل، زمانی عمیقاً درک خواهد شد که به آموزه فلسفی «اتحاد عمل و عامل و معمول» (که متناظر با «اتحاد عقل و عاقل و معقول» در حکمت متعالیه است) توجه کنیم (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ص ۹۲۳-۹۴۰؛ یزدان‌پناه، ۱۴۰۲، ص ۱۵۸). بر این اساس، غایت (معمول) در خود فعل و فاعل تحقق می‌یابد و از آن جدا نیست. فاعل در حین عمل، با خود فعل و نتیجه آن متحد می‌شود و درواقع، خود فاعل از طریق این عمل «ساخته» می‌شود و به کمال می‌رسد. سعادتمند دیگر یک نتیجه بیرونی نیست، بلکه همان «شدن» ما از طریق اعمال صالح است. در این نگاه، الزام به سعادتمند شدن، الزام به «شدن» یک انسان کامل است و این «شدن» لحظه‌به‌لحظه در هر فعل اختیاری در حال رخ دادن است و کاملاً مقدور می‌باشد.

۳. تضعیف جایگاه هنجاری غایت‌نهایی

پیامد مستقیم دیدگاه تقلیل‌گرا، تنزل جایگاه غایت‌نهایی از یک «اصل هنجاری بنیادین» به یک «نتیجهٔ فرعی» است. اگر «باید سعادتمند بود» فقط خلاصهٔ «باید افعال الف، ب و ج را انجام داد» باشد، دیگر خودِ «سعادت» منشأ و خاستگاه الزام نیست، بلکه صرفاً برچسبی برای توصیف پیامد آن افعال است. این رویکرد، نیروی محرکهٔ اصلی اخلاق را نابود می‌کند. در نظام اخلاقی غایت‌گرا، عشق و اشتیاق فطری به کمال‌نهایی است که به کل نظام، معنا و انگیزه می‌بخشد. «الزام به غایت» بیانگر ضرورت عقلانی برای پاسخ به آن اشتیاق است. با حذف آن، زنجیرهٔ الزامات به مجموعه‌ای از گزاره‌های شرطی توخالی تبدیل می‌شود: «اگر سعادت را می‌خواهی، فلان کار را بکن». اما این رویکرد، پرسش بنیادین را بی‌پاسخ می‌گذارد: «چرا اصلاً باید سعادت را بخواهم؟». پاسخ به این پرسش، همان «الزام عقلانی به غایت» است که ریشه در ضرورت عینی کمال‌جویی انسان دارد. نظریهٔ مقابل شاید برای پرسش بالا پاسخی فراهم کرده باشد، اما این پاسخ سراسرترین پاسخ به پرسش فوق است و قبل از هر پاسخ دیگری لازم است که ارائه شود.

۴. مغالطه در استناد به «عرف»

ادعای اینکه «عرف تعبیر باید سعادتمند بود را به کار نمی‌برد»، ادعایی نادقیق است که از سطوح مختلف ناظر به تعبیر فوق غفلت می‌کند. شاید در گفت‌وگوهای روزمره، این عبارت فلسفی به کار نرود؛ اما در لحظات تأمل عمیق، هر انسانی از خود می‌پرسد: «هدف زندگی چیست؟» یا «چه چیزی واقعاً ارزش دنبال کردن دارد؟». اینها دقیقاً صور دیگر همان سؤال بنیادین از «الزام به غایت» هستند. اما مهم‌تر از آن، در عرف فلاسفه و متکلمان، تمام سنت فکری شرق و غرب مملو از بحث دربارهٔ همین الزام بنیادین است. ارسطو از «سعادت» به‌عنوان غایتی که همه باید به دنبالش باشند صحبت کرده است (ارسطو، ۱۳۷۸، کتاب اول، بند a1097 تا b1097) و فلاسفه و متکلمان برجستهٔ اسلامی از «وجوب عقلی طلب معرفت، به‌خصوص معرفت شهودی خدا که به تعبیر ناقدان محترم مصداق مفروض سعادت در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی است» (شهریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۱۰) سخن گفته‌اند. بنابراین، نادیده گرفتن این سنت عظیم فکری به بهانهٔ رواج نداشتن در گفت‌وگوی روزمره، نادرست است.

۵. پیامدهای نامطلوب برای واقع‌گرایی اخلاقی

این تحلیل تقلیل‌گرایانه، در نهایت شالودهٔ «واقع‌گرایی اخلاقی» را که هدف اصلی نظریه است، تضعیف می‌کند. اگر تنها الزامات عقلانی، الزامات به وسایل باشند، آیا خودِ «انتخاب غایت» به امری سلیقه‌ای، غیرعقلانی و احساسی تبدیل نخواهد شد؟ اگر پاسخ به این سؤال مثبت باشد باید گفت این دقیقاً موضعی است که نظریات غیرواقع‌گرا مانند احساس‌گرایی اتخاذ می‌کنند و می‌گویند: «انتخاب غایات، امری عقلانی نیست؛ عقل فقط در یافتن بهترین

وسیله برای رسیدن به غایتی که احساسات شما برگزیده، به کار می‌آید». درحالی که یک نظریه اخلاقی واقع‌گرا باید نشان دهد که انتخاب غایت نهایی (مانند قرب الهی) خود یک انتخاب عقلانی و ضروری است. این ضرورت عقلانی، همان «الزام به غایت» است. بنابراین، «الزام به غایت» نه یک تعبیر نادرست و قابل تأویل، بلکه یک مفهوم فلسفی ضروری برای دفاع از عقلانیت و واقعیت‌داری کل نظام اخلاقی است. این الزام، همان نقطه‌ای است که در آن، «لزوم» (ضرورت عینی کمال‌جویی) در عقل عملی به صورت یک «الزام» اولیه و مطلق درک می‌شود و پایه تمام «بایدهای» دیگر را می‌سازد.

۲. بازاندیشی در بعد معرفت‌شناختی

الف) بداهت جملات اخلاقی یا نظری بودن آنها؟

نقد اولیه‌ای که به دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی مطرح شده بود، به یک تناقض ظاهری در نظام فکری ایشان اشاره داشت. در آن نقد اشاره شده بود که ایشان از یک‌سو تمام گزاره‌های اخلاقی را «نظری» و نیازمند به استدلال می‌دانند و از سوی دیگر، گزاره بنیادین «عدالت واجب است» را «بدیهی» و «تحلیلی» می‌خوانند (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۱). مقاله دفاعیه در پاسخ به این اشکال، می‌کوشد این بداهت را به یک گزاره تحلیلی و توتولوژیک فرو کاهد: «آنچه را باید داد، باید داد». سپس تصریح می‌کند که این گزاره بدیهی، به‌خودی‌خود هیچ مشکل عملی را حل نمی‌کند و آنچه کاملاً نظری و محل بحث است، همانا «تعیین مصادیق» عدل است (شهریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۰۳-۱۰۴). نکته عجیب آن است که در بخشی از پاسخ، به‌رغم پذیرش نظری بودن تمام گزاره‌های اخلاقی (شهریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۰۴)، تصریح می‌شود که این امر منافاتی با بدیهی بودن وجوب عدالت ندارد. مقاله دفاعیه، نه‌تنها در رفع این تناقض ناکام مانده، بلکه با به‌کارگیری استدلال‌هایی خاص، عمق این شکاف معرفت‌شناختی را بیشتر کرده است. تحلیل حاضر نشان خواهد داد که این تناقض همچنان پابرجاست و راه‌حل‌های ارائه‌شده، خود به مشکلات بزرگ‌تری دامن زده است.

۱. بازتولید اشکال به جای رفع آن

پاسخ مقاله دفاعیه به اشکال تناقض، به شکلی عجیب، خود تأییدی بر وجود همان تناقض است. مدافعان این دیدگاه، برای حفظ موضع آیت‌الله مصباح یزدی، صراحتاً می‌پذیرند که اصل «عدالت واجب است» بدیهی است، اما تلاش می‌کنند با تفکیک میان «اصل» و «مصادیق» و شبه‌گزاره خواندن جمله «عدالت واجب است» (شهریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۰۳-۱۰۴) از زیر بار پذیرش اشکال شانه خالی کنند. به نظر می‌رسد آنها استدلال می‌کنند که نظری بودن گزاره‌های اخلاقی، ناظر به تعیین مصادیق عدالت است (اینکه در فلان موقعیت، عمل عادلانه چیست؟)، اما بدیهی بودن، ناظر به خود اصل کلی است.

این پاسخ، هسته اصلی اشکال را نادیده می‌گیرد. پرسش بنیادین این است: مگر اصل «عدالت واجب است» خود یک گزارهٔ محوری اخلاقی نیست؟ اگر پاسخ مثبت است - که نمی‌تواند غیر از این باشد - آنگاه پذیرش بداهت حتی «یک» گزارهٔ اخلاقی، به طور مستقیم و قطعی، گزارهٔ کلی «تمام گزاره‌های اخلاقی نظری هستند» را باطل می‌کند. این یک تناقض صریح منطقی است. بنابراین، مقالهٔ دفاعیه با پذیرش بداهت اصل عدالت، ناخواسته بر درستی نقد اولیه صحه می‌گذارد. معرفی مفهوم «لزوم بین»، یعنی نوعی از بداهت که در آن، محمول لازمهٔ عقلی موضوع است (شهریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۰۳)، نیز دردی را دوا نمی‌کند؛ این کار صرفاً نام‌گذاری فنی برای نوع بداهت مورد ادعاست، اما ماهیت تناقض‌آمیز بداهت بخشیدن به یک گزارهٔ اخلاقی در نظریه‌ای را که همه گزاره‌های اخلاقی را نظری می‌داند، حل‌وفصل نمی‌کند. شبهه‌گزاره خواندن «عدالت واجب است» نیز همین‌گونه است؛ این جمله یک گزاره است، موضوع آن یک فعل یا ویژگی اخلاقی و محمولش یک حکم اخلاقی است. چگونه می‌توان آن را با شبهه‌گزاره خواندن، از ذیل گزاره‌های اخلاقی خارج کرد؟ حتی اگر می‌خواستیم برخی قضایا را شبهه‌قضیه بنامیم، می‌بایست قضایایی مثل «هر معلولی علت دارد» یا «معلول معلول است» را شبهه‌قضیه بنامیم که محمولش عین موضوع آن است، نه قضیه‌ای مثل «عدالت واجب است».

۲. هزینهٔ سنگین یک راه‌حل

برای توجیه بداهت اصل عدالت، مقالهٔ دفاعیه به راهکاری متوسل می‌شود که هزینهٔ زیادی دارد و آن عبارت است از تهی کردن کامل این اصل بنیادین از هرگونه محتوای معرفتی و هنجاری. نویسندگان مقاله «وجوب ادا» را به صورت پیشینی در خود «تعریف عدالت» می‌گنجانند. این ساختار، گزارهٔ ترکیبی و معرفت‌بخش «عدالت واجب است» را به یک توتولوژی (همان‌گویی) محض فرو می‌کاهد: «آنچه را که باید داد، باید داد» یا به بیان منطقی الف = الف. چنین گزاره‌ای اگرچه به لحاظ صوری همواره صادق است، اما به همان اندازه فاقد محتوای قابل‌توجهی است که به طور عام، گویندگان این جمله مدنظر دارند. این گزاره هیچ اطلاعات جدیدی به ما نمی‌دهد و هیچ الزام واقعی را تبیین نمی‌کند. اگر سنگ بنای عظیم یک نظام اخلاقی، بر شالودهٔ لرزان چنین گزاره بی‌اثری بنا شود، کل آن نظام در معرض خطر بی‌معنایی قرار می‌گیرد. این راه‌حل، به جای آنکه الزام اخلاقی را به صورت عقلانی توجیه کند، با یک ترفند زبانی، صورت‌مسئله را پاک می‌کند و اخلاق را از محتوای هنجاری‌اش خالی می‌سازد.

۳. «عدالت واجب است» به‌مثابه یک حکم ترکیبی عقلانی

تحلیل دقیق و فلسفی نشان می‌دهد که گزارهٔ «عدالت واجب است» نه یک توتولوژی تحلیلی، بلکه یک حکم بنیادین و معرفت‌بخش عقلی است. برای درک این موضوع، باید مفاهیم را به دقت از هم تفکیک کنیم: مفهوم «حق»: این مفهوم به «استحقاق موجه» یک شخص یا گروه اشاره دارد. مفهوم استحقاق به‌خودی‌خود، مفهوم «تکلیف دیگری» را دربر ندارد. این عقل است که آن را به نحو استلزامی می‌فهمد.

مفهوم «وجوب ادا»: این مفهوم به یک «تکلیف»، «الزام» یا «ضرورت هنجاری» اشاره دارد که متوجه یک فاعل اخلاقی است.

گزاره «عدالت واجب است» یک پیوند ضروری و در عین حال ترکیبی میان این دو مفهوم مجزا برقرار می‌کند. این گزاره به ما معرفت جدیدی می‌بخشد: عقل حکم می‌کند که به محض اثبات وجود یک «حق»، یک «تکلیف» متناظر برای ادای آن بر عهده فاعل‌های اخلاقی قرار می‌گیرد. این گزاره شباهت ساختاری قابل‌توجهی با اصل علیت، به شکل «هر حادثه‌ای علتی دارد»، دارد. در اینجا نیز مفهوم «علت» جزء تعریف تحلیلی مفهوم «حادثه» نیست؛ بلکه عقل یک پیوند ضروری و معرفت‌بخش میان این دو مفهوم برقرار می‌کند. این نوع گزاره‌ها که نظری و ترکیبی هستند، در سنت فلسفی، بخشی اساسی از ستون فقرات معرفت عقلانی بشر را، چه در علم و فلسفه و چه در اخلاق، تشکیل می‌دهند.

۴. بین نبودن لزوم عدالت

یکی از اشکالات قابل توجه سخن ناقدان این است که توجه کنیم معیار قطعی و قابل آزمون برای تشخیص یک گزاره حقیقتاً بدیهی (بین) آن است که پرسش از چرایی صدق آن، ناممکن یا بی‌معنا به نظر آید. مثلاً هیچ‌کس به طور جدی نمی‌پرسد «چرا کل از جزء بزرگتر است؟» یا «چرا یک چیز نمی‌تواند همزمان سفید و غیرسفید باشد؟»، اما آیا گزاره «عدالت واجب است» از این آزمون سربلند بیرون می‌آید؟ پرسش «چرا من باید عادل باشم؟» یا «چرا باید حق دیگری را ادا کنم، حتی اگر به ضرر من باشد؟» نه تنها یک پرسش معقول و مشروع است، بلکه یکی از عمیق‌ترین و محوری‌ترین پرسش‌های تاریخ فلسفه اخلاق است. بخش قابل‌توجهی از جمهوری افلاطون (کتاب اول و به‌خصوص کتاب دوم) تلاشی برای پاسخ به همین پرسش است که توسط تراسیماخوس و گلاوکن مطرح شده و به وسیله سقراط پاسخ داده می‌شود (افلاطون، ۱۳۵۳). فلاسفه بزرگی چون هابز (هابز، ۱۳۸۰، فصل پانزدهم، ص ۱۷۰ به بعد)، کانت (کانت، ۱۳۹۴، ص ۸۰-۸۸)، میل (میل، ۱۳۹۰، ص ۱۲۱-۱۴۶) و دیگران، هریک نظام‌های فلسفی پیچیده‌ای را برای تبیین و توجیه عقلانی همین الزام بنا نهاده‌اند. مشروعیت و عمق این پرسش به‌تنهایی گواهی محکم است بر اینکه پیوند میان «حق» و «وجوب» به‌هیچ‌وجه بدیهی و «بین» نیست و نیازمند استدلال و تبیین فلسفی است.

۵. ناسازگاری با معیار بدهت در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی

نهایی‌ترین نقد بر این دیدگاه، نقدی است که از درون خود نظام فکری آیت‌الله مصباح یزدی برمی‌خیزد. معیار نهایی ایشان برای بدهت، قابلیت ارجاع آنها به «علم حضوری» است. علم حضوری، معرفتی بی‌واسطه، مستقیم و خطاناپذیر است که نفس به خود و حالات درونی خود (مانند درد، اراده، تفکر) دارد. ایشان حتی بدهت اصل علیت «هر معلولی علت دارد» را نهایتاً به تجربه حضوری و بی‌واسطه نفس از فاعلیت و علیت خویش در هنگام اراده

کردن یک فعل، بازمی‌گرداند و کلیت آن را از طریق تحلیل مفهوم موضوع و محمول و تجربهٔ درونی اتحاد آن دو تبیین می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۳۷-۲۳۸). حال این معیار را بر گزارهٔ «عدالت واجب است» اعمال می‌کنیم. این گزاره چگونه می‌تواند محصول یا متکی بر علم حضوری باشد؟ مفهوم عدالت یک مفهوم پیچیدهٔ فلسفی است که برآمده از تحلیل عقلانی روابط امور مختلف است و هر چقدر که آن را بشکافیم نشانی از مفهوم وجوب در آن یافت نمی‌شود. هیچ تجربهٔ درونی و حضوری‌ای نمی‌تواند به‌تنهایی صدق یک اصل کلی ناظر بر حقوق دیگران را تضمین کند. حتی علم حضوری من به محتوای مفهومی تصور عدالت و وجوب نیز نمی‌تواند استلزام بین آنها را درک کرده و لزوم احترام به حق فردی دیگر را اثبات کند. بنابراین، گزارهٔ «عدالت واجب است» با معیار اختصاصی خود آیت‌الله مصباح یزدی برای بدهت نیز سازگار نیست و در چارچوب معرفت‌شناسی ایشان، باید به‌عنوان یک گزارهٔ نظری پیچیده طبقه‌بندی شود. بنابراین این تحلیل تفصیلی نشان می‌دهد که اشکال تناقض در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی همچنان به قوت خود باقی است و تلاش‌ها برای رفع این تناقض از طریق بدهت بخشیدن به اصل عدالت، نه‌تنها ناموفق بوده، بلکه مشکل را پیچیده‌تر کرده است. بدیل معرفت‌شناختی، تحلیل «عدالت واجب است» آن را به‌مثابهٔ یک حکم ترکیبی عقلی معرفی می‌کند که هم‌شأن معرفت‌بخشی و هم جایگاه بنیادین آن را در نظام اخلاقی حفظ می‌کند؛ چنان که خود آیت‌الله مصباح یزدی نیز با نظری خواندن تمام گزاره‌های اخلاقی، بدان اذعان کرده است.

۳. بازاندیشی در بعد هستی‌شناختی

این بخش، یکی از کانون‌های اصلی مناقشه بین دو دیدگاه و شاید بتوان گفت نقطهٔ اوج اختلاف میان نویسندگان دو مقاله است. پاسخ مقالهٔ دفاعیه در این بخش، به‌ویژه در تفسیر کلام آیت‌الله مصباح یزدی در مورد اولیاء، بسیار دقیق و آموزنده است. با این حال، به نظر می‌رسد این پاسخ‌ها نیز چالش‌هایی را به همراه دارند. بررسی این چالش‌ها را در دو بخش انجام می‌دهیم.

الف) اصالت حب ذات یا حب به خدا

بررسی دقیق استدلال‌های ناقدان محترم در جهت دفاع از نظریه اخلاقی آیت‌الله مصباح یزدی، در بعد هستی‌شناسی و ناظر به مسئلهٔ تقدم و اصالت حب ذات، نشان می‌دهد که این دفاعیه از چند آشفتگی مفهومی بنیادین و خلط‌های منطقی رنج می‌برد و در نهایت، نه‌تنها نقد اصلی را پاسخ نمی‌گوید، بلکه ضعف‌های نظریه مبدأ را بیشتر می‌کند. می‌توان گفت اصل نظریهٔ آیت‌الله مصباح یزدی دچار این مقدار از ضعف نیست و متأسفانه تقریر نامناسب آن باعث شده گمان شود آن نظریه دچار ضعف‌های مفروطی است. به‌هرحال و در ادامه در پاسخ به نقدهای مطرح شده، نشان خواهیم داد که استدلال ناقدان بر پایه یک تحلیل وارونه از اولویت‌ها، یک مغالطه در باب علیت و غفلت کامل از عنصر کلیدی «توجه اختیاری» بنا شده است.

۱. خطای بنیادین در اولویت تحلیلی: تقدم امر اعم بر اخص

نقطه شروع بحث ما، همانند ناقدان (شهریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۰۶)، پذیرش این نکته است که «منشئیت» در حب ذات نسبت به سایر حب‌ها، به نحو تحلیلی است و تسلسل در علل غایی نیز محال است. باین‌حال، استدلال اصلی ما که در نقد اولیه نیز به آن اشاره شده بود (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۲-۱۲۳)، دقیقاً بر سر همین تحلیل است. ناقدان، به تبعیت از آیت‌الله مصباح یزدی، «حب ذات» را به لحاظ تحلیلی، منشأ و ریشه همه امیال، از جمله «حب به کمال» تلقی کرده‌اند (شهریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۰۶). درحالی که این ادعا به لحاظ منطقی نادرست است. حقیقت آن است که این «حب به کمال» است که اولویت تحلیلی بر «حب به ذات» دارد. دلیل این امر واضح است: مفهوم «کمال» اعم از «ذات» است. «ذات» یکی از مصادیق بی‌شمار «کمال» است. در هر تحلیل منطقی، امر اعم بر امر اخص مقدم است. ما ابتدا مفهومی کلی مانند «کمال» را درک می‌کنیم و سپس تشخیص می‌دهیم که «ذات خودمان» مصداقی از این کمال و شایسته حب است. بنابراین، این «حب ذات» نیست که علت «حب به کمال» می‌شود؛ بلکه این «حب به کمال» است که علت تحلیلی و توجیه‌گر «حب به ذات» است. درواقع این حب به کمال است که می‌تواند هم به ذات و هم به مصادیق دیگری غیر از ذات، مانند کمالات دیگران و در رأس آنها، کمال مطلق، یعنی خداوند متعال، تعلق بگیرد. وقتی این تقدم تحلیلی را بپذیریم، کل بنای استدلال ناقدان فرو می‌ریزد و امکان انتخاب اختیاری میان مصادیق مختلف کمال (ذات، غیر، خدا) فراهم می‌شود.

۲. اشتباه گرفتن «فاعل حب» با «غایت حب»

ناقدان برای اثبات اصالت حب ذات، به یک تشبیه میان «حب» و «علم» متوسل شده‌اند. ایشان می‌گویند همان‌طور که علم بدون «عالم» و حب بدون «مُحب» (فاعل حب) معنا ندارد، پس منشأ وجودی اینها خود فرد است (شهریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۰۶). این استدلال، گرچه در مقدمه‌اش صحیح است، اما در نتیجه‌گیری دچار مغالطه‌ای ظریف شده است. در اینجا ناقدان بین دو نوع علت خلط کرده‌اند:

علت فاعلی یا وجودی: این همان «نفس» است که به‌عنوان فاعل یا بستر بوده و صفت حب بر او قائم می‌شود. بدیهی است که بدون وجود یک «مُحب»، «حبی» در عالم خارج تحقق نخواهد یافت. این سخن یک حقیقت غیرقابل انکار است، اما اثری در بحث ما ندارد.

علت غایی یا انگیزشی: این همان هدف، مقصود و «چرایی» و به‌عبارت دقیق‌تر، حب به هدف و حب به مقصود از یک فعل است. نزاع اصلی بر سر این است که علت غایی سرانجام علت فاعلی رفته‌اند. درواقع ناقدان با اثبات اینکه نویسندگان مقاله دفاعیه، به جای پرداختن به علت غایی سراغ علت فاعلی رفته‌اند. درواقع ناقدان با اثبات اینکه نفس، علت فاعلی حب است، به شکلی ناموجه نتیجه گرفته‌اند که پس «حب به نفس» (حب ذات) علت غایی همه حب‌های دیگر است. این یک جهش منطقی نادرست است. بله، این «من» هستم که محبت می‌ورزم و محبت قائم

به من است (علت فاعلی)، اما این اثبات نمی‌کند که متعلق و غایت محبت من لزوماً «خودم» می‌باشد. همان‌طور که برای تحقق علم در یک «عالم»، قبل از هر چیز خود آن عالم می‌بایست وجود داشته باشد، اما لازم نیست «متعلق» علم خودش باشد؛ کاملاً ممکن است متعلق و موضوع علم جهان خارج، ریاضیات، تاریخ و یا هر چیز دیگری باشد.

۳. نقش تعیین‌کننده «توجه اختیاری» در تولید حب

شاید بزرگ‌ترین غفلت ناقدان، نادیده گرفتن کامل استدلال محوری ما در باب نقش «توجه» در پیدایش و کنترل حب است. ادعای ایشان مبنی بر اینکه حب ذات امری غیراختیاری و عین ذات است، اول کلام و محل اصلی نزاع است. نکتهٔ اساسی در این بحث آن است که حب یک حالت انفعالی محض نیست، بلکه محصول یک فرایند شناختی - ارادی است. این «توجه» است که به عنوان یک فعل اختیاری، پلی میان معرفت و میل برقرار می‌کند. انسان می‌تواند آگاهانه توجه خود را از امری بازگیرد و به امر دیگری معطوف کند. با معطوف کردن توجه به یک کمال، کم‌کم حب به آن در نفس پدیدار می‌شود و با غفلت ورزیدن از آن نیز، شعلهٔ حب کم‌کم خاموش می‌شود. درواقع این همان مکانیزمی است که به انسان این امکان را می‌دهد که از «حب ذات» فراتر رفته و به چیزهای دیگری محبت بورزد. مثلاً انسان می‌تواند با عدم توجه به نفس خود و کمالات آن و توجه تام و تمام به کمال مطلق الهی، حب خود را از اولی به دومی منتقل کند. این دقیقاً همان چیزی است که در سنت عرفانی تحت عنوان «مقام فنا» مطرح می‌شود؛ جایی که سالک با غفلت اختیاری از خود و ماسوی الله، تمام توجه و در نتیجه تمام حب خود را متوجه حضرت حق می‌سازد. این امکان روان‌شناختی و معنوی، ادعای غیراختیاری و بنیادین بودن حب ذات را از اساس باطل می‌کند.

۴. نقدها و چالش‌های تکمیلی

افزون بر نقدهای فوق، می‌توان از منظرهای دیگری نیز نظریه «اصالت حب ذات» را به چالش کشید: چالش مخالفت با ارتکازهای انسانی: پدیده‌هایی مانند ایثار مطلق (قربانی کردن جان خود برای یک آرمان یا برای دیگران) و عشق دنیوی فداکارانه چگونه با این نظریه تبیین می‌شوند؟ هرچند می‌توان با تکلف بسیار این موارد را به نوعی کمال‌جویی برای ذات تأویل کرد، اما تبیین سراسرتر آن است که بپذیریم حب به «غیر» (آرمان، معشوق، هم‌نوع) می‌تواند بر حب ذات غلبه کند. توجه کنیم که چنین ایثارهایی حتی در میان کسانی که باوری به خدا و آخرت ندارند نیز دیده می‌شود و نمی‌توان باورهای آنان را به دلیل حب به سعادت اخروی و مانند آن توجیه کرد.

چالش هستی‌شناسانه: در حکمت متعالیه، «کمال» عین «وجود» و «نقص» جنبه‌ای از «عدم» است. حب نیز در تحلیل نهایی، به «وجود» و کمالات آن تعلق می‌گیرد. از آنجاکه خداوند «وجود مطلق» و «کمال مطلق» است، اصیل‌ترین، ریشه‌ای‌ترین و شدیدترین حب ممکن، «حب به وجود مطلق» (عشق به خدا) است. از این منظر، «حب ذات» که عشق به یک وجود محدود و ناقص است، چیزی جز پرتوی ضعیف و مرتبه‌ای نازل از آن حب اصیل نیست. بنابراین، نه تنها حب به خدا ممکن است، بلکه به لحاظ هستی‌شناختی مقدم بر حب ذات است. در مقالهٔ اولیه

نیز این مطلب را به صورت جداگانه بحث کرده بودیم و با تأکید بر تلائم کمال الهی با ذات انسان پذیرش اصالت حب الهی را تبیین کرده بودیم (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۲-۱۲۳). به‌این ترتیب معلوم می‌شود دفاعیه ناقدان محترم در عمل کاری از پیش نبرده و بیش از پیش استحکام نقد اولیه را آشکار ساخته است.

(ب) تبیین مجدد نظریه «انسان کامل» به‌مثابه معیار اخلاق

در بخشی از مقاله اولیه پیشنهاد شده بود که به جای مقایسه کمال انسان با کمال مطلق الهی و استخراج و شناسایی کمال حقیقی انسان از این طریق، «انسان کامل» را به‌عنوان معیار اخلاق بپذیریم و آن را مصداق درست قرب الهی در نظر بگیریم (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۴-۱۲۶). در مقاله دفاعیه، ناقدان محترم چهار نقد اساسی را بر پیشنهاد «انسان کامل» به‌عنوان معیار سنجش اخلاق وارد کرده‌اند که پیش از ارائه پاسخ، خلاصه‌ای از آنها جهت روشن شدن موضوع بحث ارائه می‌گردد:

۱. اشکال دور: ناقدان معتقدند که تعریف کمال اخلاقی به واسطه «انسان کامل»، یک استدلال دوری است؛ زیرا برای شناسایی خود انسان کامل، ما از پیش نیازمند یک معیار مستقل برای تشخیص «کمال» هستیم.

۲. تفکیک میان راه و هدف: از دیدگاه ایشان، «انسان کامل» الگویی برای پیمودن مسیر (راه) است، اما خود او هدف نهایی نیست. هدف غایی «قرب الهی» است و این نظریه با معرفی انسان کامل به‌عنوان معیار، راهنما را با مقصد اشتباه گرفته است.

۳. کفایت نظریه «قرب الهی»: آنان استدلال می‌کنند که معیار صحیح و مستقیم برای سنجش، همان «قرب الهی» است. این مفهوم، هنگامی که به درستی و با عمق عرفانی آن فهمیده شود، برای جهت‌دهی به سالک کافی است و نیازی به ارجاع به یک واسطه نیست.

۴. عدم ضرورت عملی: به طور ضمنی، ناقدان بر این باورند که مفهوم «قرب» به‌خودی‌خود دارای کارایی و عمق کافی است و جایگزینی آن با الگوی «انسان کامل»، ضرورتی ندارد و شاید به نوعی ساده‌سازی مسئله پیچیده کمال معنوی منجر شود (شه‌ریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۱۱-۱۱۲).

در ادامه، این چهار اشکال به ترتیب مورد بررسی و پاسخ قرار خواهند گرفت، اما پیش از پرداختن به آنها، لازم است به یک سوءبرداشت مهم در مقاله ناقدان محترم اشاره شود. به نظر می‌رسد در آن مقاله، دیدگاه اینجانب در خصوص معنای «قرب» به اشتباه، ترویج نوعی «قرب تشبیهی» یا «تحصیل صفات بیشتر» تلقی شده است (شه‌ریاری و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۱۰). این در حالی است که مقاله اصلی (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۱۸) دقیقاً در حال نقد برداشت‌های نادرست از قرب الهی بوده که در ضمن آن به همین برداشت سطحی از قرب نیز اشاره شده و بر ناکارآمدی آن به‌عنوان یک معیار عینی تأکید شده است. از این رو بخش عمده‌ای از توضیحات مقاله دفاعیه در باب معنای صحیح و عرفانی «قرب»، درواقع تأییدی بر موضع مقاله اصلی است، نه نقدی بر آن. آنچه مهم است این

است که توجه شود مسئله اصلی مقاله، نه در چیستی معنای عرفانی «قرب»، بلکه در کارآمدی آن به‌مثابه یک معیار عملی برای سنجش اخلاق در زندگی روزمره است. با روشن شدن این مقدمه، به بررسی نقدهای چهارگانه می‌پردازیم:

۱. اشکال دور و نسبت آن با اخلاق عملی

در خصوص اشکال نخست، یعنی «دوری بودن» تعریف کمال اخلاقی بر اساس انسان کامل، باید گفت این اشکال، که در مقام تعریف منطقی صرف می‌تواند معتبر باشد، در حوزه اخلاق عملی که مبتنی بر الگو و فضیلت است، موضوعیت خود را از دست می‌دهد. رویکرد این مقاله، قربت زیادی با «اخلاق فضیلت» (Virtue Ethics) دارد که در آن، محوریت با «فاعل بافضیلت» است و عمل صواب، همان کاری است که چنین فاعلی انجام می‌دهد. در منظومه فکری پیروان اهل بیت علیهم‌السلام، انسان کامل معصوم به لحاظ ثبوتی و اثباتی معلوم است و وجود او بر تعریف ما از کمال حقیقی انسان مقدم است. از این رو ما فقط کمال انسان‌های دیگر را با ارجاع به او می‌سنجیم، و هیچ نیازی نیست که کمال او را با ارجاع به یک مفهوم انتزاعی دیگر تعریف کنیم. بنابراین، اساساً دوری در کار نیست تا با مشکل مواجه شویم؛ بلکه آنچه در میان است ارجاع یک امر نامعلوم (کمال انسان‌ها) به یک معیار متعین و مطلق (انسان کامل) است.

۲. انسان کامل به‌مثابه «هدف واسطه‌عینی» و مشکل قیاس مع الفارق

اما دو اشکال دیگر، یعنی تفکیک «راه» از «هدف» و «کفایت نظریه قرب الهی»، هسته اصلی بحث را تشکیل می‌دهند و پاسخ به آنها به صورت توأمان ارائه می‌شود. درست است که غایت‌الغایات، قرب به خداوند سبحان است و ما در بخش قابل توجهی از مقاله اولیه تأکید کرده بودیم که می‌بایست حب به خدا را جایگزین حب به ذات کنیم و منشأ ارزش‌های اخلاقی را چنین حبی بدانیم (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۲-۱۲۳)، اما باید توجه کرد که مفهوم قرب الهی یک «مفهوم غایی انتزاعی» است و تلاش برای سنجش مستقیم کمال «نامعلوم» و «محدود» انسان با کمال «مطلق» و «نامحدود» الهی، انسان را دچار چالش بنیادین «قیاس مع الفارق» می‌کند. نظریه «انسان کامل» دقیقاً برای حل همین معضل ارائه شده است. پاسخ ما نسبت به اشکال دوم این است که انسان کامل، صرفاً «راه» نیست؛ او در حقیقت تجسم عینی و تعیین‌یافته همان هدف نهایی انسان است. به بیان دیگر، او «صورت انسانی قرب الهی» است. بنابراین، سلوک به سوی «انسان کامل شدن» عیناً گام برداشتن در مسیر قرب است، اما این سلوک با در دست داشتن یک نقشه عینی، قابل درک و متناسب با وجود انسانی، قابل تحقق‌تر می‌باشد. در حقیقت این رویکرد، راه‌حلی مستقیم برای چالش بنیادین «قیاس مع الفارق» است؛ چراکه انسان کامل، به‌مثابه پلی میان عالم انسانی و کمالات الهی عمل می‌کند؛ الگویی که هم کمالات مطلق الهی را نمایندگی می‌کند و هم محدودیت‌های وجودی انسان را داراست و همین نشان می‌دهد که نظریه قرب الهی کافی نمی‌باشد. در مقاله اولیه تصریح شده بود که سنجش کمال انسان با کمال مطلق الهی راه به جایی نمی‌برد؛ چراکه چنین سنجشی قیاس مع الفارق است (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۵). برخورداری انسان از جنبه جسمانی و دخالت این جنبه در حقیقت وجود

انسان مانع از آن است که بتوان کمال حقیقی او را در نسبت‌سنجی با کمال مطلق الهی شناسایی کرد؛ درحالی‌که این سنجش، در صورتی که یک طرف آن انسان کامل باشد، به آسانی قابل حصول است.

۳. برتری عملیاتی نظریه «انسان کامل»

توجه به آنچه در بخش قبلی گفته شد نشان می‌دهد نظریه «انسان کامل»، در بعد کارآمدی نظریه‌ای سودمند است. تفسیر عرفانی «قرب»، هرچند عمیق و برای خواص راهگشاست، اما به دلیل ماهیت شهودی و باطنی‌اش، به سختی می‌تواند به یک معیار عملیاتی برای هدایت اخلاقی عموم مردم در موقعیت‌های عینی زندگی تبدیل شود. این تفسیر نمی‌تواند به سادگی به این پرسش پاسخ دهد که مثلاً «رفتار اخلاقی درست در این موقعیت خاص چیست؟». در مقابل، معیار «انسان کامل» این خلأ نظری و عملی را با یک پرسش کلیدی و کاربردی پر می‌کند: «انسان کامل در این موقعیت چه می‌کند؟». این پرسش، کمال انتزاعی را به یک تکلیف عملی و قابل فهم ترجمه می‌کند و یک نظام اخلاقی پویا و کارآمد را بنیان می‌نهد.

در نهایت، می‌توان چنین گفت که معیار «انسان کامل»، یک جایگزین برای «قرب الهی» نیست، بلکه کاربردی‌سازی و عینی‌سازی آن برای ساحت اخلاق انسانی است. این نظریه ضمن حل معضل فلسفی «قیاس مع‌الفارق»، با سنت‌های بزرگ فلسفه اخلاقی‌ای همچون «اخلاق فضیلت» همسوست و مهم‌تر از همه، یک راهنمای عملی، قابل فهم و پویا برای تحقق کمال اخلاقی در اختیار همگان قرار می‌دهد. از این منظر، این چارچوب نه تنها قابل دفاع، بلکه از منظر فلسفی منسجم‌تر و از حیث عملی، کارآمدتر است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشیدیم نشان دهیم که علی‌رغم تلاش‌های ارزشمند صورت گرفته در مقاله دفاعیه برای شفاف‌سازی ابعاد نظریه اخلاقی «قرب‌گرایی»، هسته اصلی اشکالات سه‌گانه منطقی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی که در نقد اولیه مطرح شده بود، همچنان به قوت خود باقی مانده‌اند. هدف این نوشتار، صرفاً تکرار نقدها نبود، بلکه ارائه یک بازاندیشی سازنده به منظور تقویت و کارآمدسازی این نظریه اخلاقی بود.

همان‌طور که تبیین شد، در بعد منطقی، تفکیک میان «فعل ماهوی» و «عنوان انتزاعی» و بی‌ارزش دانستن ذاتی فعل، یک تفکیک غیرضروری است که با تحلیل عقلی و شهود اخلاقی ناسازگار بوده و به پیامدهای نظری ناپذیرفتنی می‌انجامد. همچنین، تقلیل جایگاه «الزام» به حوزه‌ای غیر از فلسفه اخلاق و تحلیل تقلیل‌گرایانه از «الزام به غایت»، شأن هنجاری و عقلانی غایت‌گرایی را تضعیف می‌کند. در بعد معرفت‌شناختی، نشان دادیم که راه‌حل ارائه‌شده برای حل تناقض بداهت و نظری بودن گزاره‌های اخلاقی، یعنی فروکاستن اصل بنیادین «عدالت» به یک گزاره تحلیلی و توتولوژیک، نه تنها مشکل را حل نمی‌کند، بلکه آن را با تهی کردن عدالت از محتوای معرفتی، پیچیده‌تر می‌سازد. نهایتاً در بعد هستی‌شناختی، استدلال کردیم که اصالت دادن به «حب ذات» بر «حب به کمال مطلق» مبتنی بر خلط میان

علت فاعلی و غایی است و نقش کلیدی «توجه اختیاری» انسان در تعیین متعلق حب را نادیده می‌گیرد. در پاسخ به این چالش‌ها، این مقاله راهکاری بدیل و تکمیلی را در قالب نظریهٔ «انسان کامل به‌مثابهٔ معیار اخلاق» ارائه نمود. این نظریه صرفاً یک جایگزین برای نظریه «قرب الهی» نیست، بلکه کاربردی‌سازی، عینی‌سازی و تجسم انضمامی آن به‌شمار می‌رود. معیار «انسان کامل» به‌عنوان یک «هدف واسطه‌ای»، اولاً مشکل منطقی و عملیاتی «قیاس مع‌الفارق» (سنجش کمال نسبی انسان با کمال مطلق الهی) را مرتفع می‌سازد و ثانیاً با طرح پرسش اساسی «انسان کامل در فلان موقعیت چه می‌کرد؟»، نظریه را از یک آرمان انتزاعی به یک راهنمای عمل پویا و عینی بدل می‌کند. این رویکرد، ضمن همسویی با جریان جهانی «اخلاق فضیلت»، نظامی اخلاقی ارائه می‌دهد که هم غایت‌گراست و هم تکلیف‌محور و هم فضیلت‌مدار.

در نهایت، معتقدیم پذیرش این بازاندیشی و الحاق معیار «انسان کامل» به‌عنوان ابزار عملیاتی تحقق قرب، می‌تواند به انسجام درونی، غنای مفهومی و کارآمدی عملی نظریهٔ قرب‌گرایی بیفزاید و راه را برای تبیین یک نظام اخلاقی جامع و پاسخگو به نیازهای انسان معاصر هموارتر سازد.

منابع

- ارسطو (۱۳۷۸). *اخلاق نیکوماخوس*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
- افلاطون (۱۳۵۳). *جمهوری*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوشه.
- حسن زاده املی، حسن (۱۳۸۷). *شرح العیون فی شرح العیون مسائل النفس*. قم: بوستان کتاب.
- سربخشی، محمد (۱۴۰۱). نقد و بررسی نظریه اخلاقی قرب گرایی؛ دیدگاه آیت الله مصباح. *معرفت فلسفی*، ۱۹ (۴)، ۱۶۵-۱۸۹.
- شهریاری، روح الله و دیگران (۱۴۰۳). نقدی بر یک نقد؛ بازخوانی نظریه قرب الهی آیت الله مصباح یزدی. *معرفت فلسفی*، ۲۲ (۱)، ۹۷-۱۱۴.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴). *بنیاد مابعدالطبیعه / اخلاق*. ترجمه حمید عنایت و علی قیصری. تهران: امیرکبیر.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *آموزش فلسفه*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- میل، جان. استوارت (۱۳۹۰). *فایده گرایی*. ترجمه مرتضی مردیها. تهران: نشر نی.
- هابز، توماس (۱۳۸۰). *لویاتان*. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.
- یزدان پناه، سیدیدالله (۱۴۰۲). *چیستی و نحوه وجود فرهنگ: نگرشی نوین به فلسفه فرهنگ*. قم: کتاب فردا.