

نوع مقاله: پژوهشی

نقد و بررسی نظریه اخلاقی قرب‌گرایی؛ دیدگاه آیت‌الله مصباح

Sarbakhshi50@Yahoo.com

محمد سربخشی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۵

دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۹

چکیده

نظریه قرب‌گرایی، دیدگاه آیت‌الله مصباح در تبیین ارزش‌های اخلاقی و نوعی دفاع از واقع‌گرایی در اخلاق است. در این نظریه حب ذات منشأ ارزش‌های اخلاقی تلقی می‌شود و واقعی بودن این حب و تعلق آن به کمال و از طرفی دستوری، سلیقه‌ای و قراردادی نبودن کمال سبب شده تا ارزش‌های اخلاقی، واقعی به شمار آیند. آیت‌الله مصباح بین لزوم و الزام تفکیک می‌کند و الزامات اخلاقی را اعتباری می‌داند، با این توجه که این اعتبارات براساس لزوم بالقیاس موجود میان فعل اختیاری و غایت اخلاق انشا شده‌اند. از نظر ایشان غایت اخلاق قرب الهی است و رفتارهایی ارزشمندند که انسان را به این قرب برسانند. در این مقاله نظر ایشان در باب غیراختیاری بودن حب ذات مورد اشکال قرار گرفته و تقریری خاص از اختیاری بودن حب ذات ارائه شده است. در این تقریر با ارجاع حب ذات به حب اصل کمال و در نتیجه، مقایسه کمال ذات با کمالات برتر از آن، وجهی برای انتخابی و اختیاری شدن حب ذات ارائه شده است. به این ترتیب معیار ارزش‌های اخلاقی از کمال حقیقی انسان به کمال خداوند متعال تغییر کرده و عمل بر اساس حب به کمال الهی، به عنوان بالاترین ارزش ذاتی اخلاق معرفی شده است. در نتیجه تبیین دیگری از واقع‌گرایی اخلاقی و غایت اخلاق ارائه شده است. علی‌رغم این نقدها سایر ابعاد این دیدگاه تأیید، و از نقاط قوت آن دانسته شده است.

کلیدواژه‌ها: قرب، ارزش اخلاقی، لزوم، الزام.

گفت‌وگو درباره ارزش و الزام اخلاقی و چگونگی تبیین و توجیه عقلانی آنها یکی از مهم‌ترین بحث‌های فلسفی در جهان معاصر است. اخلاق با تار و پود زندگی انسان درآمیخته و بدون آن هویت انسانی زیرسؤال می‌رود. شاید کمتر کسی را بتوان یافت که به طور کلی منکر ارزش‌های اخلاقی باشد؛ با این همه تنوع شیوه‌ها و رویکردها و نسبییتی که در مراعات ارزش‌ها شایع است، موجب ایجاد چالش‌های فراوانی در تحقق آنها شده است. یکی از مهم‌ترین مسائلی که در حوزه فلسفه اخلاق، پس از پذیرش واقع‌گرایی مطرح می‌شود نحوه تبیین و توجیه ارزش‌های اخلاقی و تعیین ملاک و مصداق آنهاست. در این باره دیدگاه‌های بسیار متنوعی وجود دارد و به سبب اهمیت این موضوع و دخالتی که در شکل‌گیری زندگی انسان دارد، این دیدگاه‌ها از سده‌های بسیار دور مطرح شده و بررسی و نظریه‌پردازی درباره آن تاکنون ادامه داشته است. گفت‌وگوی سقراط/با‌تئیرفرون درباره منشأ ارزش، رویکرد کلیون و رواقیان یونان باستان، گرایش‌های امرگرایانه مسیحیت در توجیه ارزش‌ها و بالاخره ظهور رویکردهای مختلف فلسفی در توجیه و تبیین ارزش‌های اخلاقی پس از رنسانس، همچون احساس‌گرایی، قراردادگرایی و جامعه‌گرایی، نشان می‌دهد این بحث، همواره یکی از دغدغه‌های اندیشمندان و صاحب‌نظران بوده است. در حوزه اندیشه اسلامی نیز از همان ابتدا این موضوع یکی از بحث‌های جدی و چالش‌برانگیز بوده است. امرگرایی اشاعره و پذیرش حسن و قبح ذاتی از طرف عدلیه، دعوایی به درازای تاریخ اندیشه اسلامی است. در حوزه تفکر شیعی نیز قرائت‌ها و رویکردهای مختلفی در توجیه و تبیین ارزش‌های اخلاقی ارائه شده است. می‌توان گفت بحث‌هایی که تا دوران معاصر در این حوزه صورت گرفته، بیشتر در مقام پاسخ به نظریه امر الهی بوده است. پس از ارتباط و آشنایی گسترده محافل علمی، دانشگاهی و حوزوی کشورمان با اندیشه‌های غرب، بحث از ارزش و به طور کلی بحث از فلسفه اخلاق رونق فوق‌العاده‌ای یافته و افراد متعددی کوشیده‌اند با ارائه رویکرد خود، نگاهی تازه و تبیینی به‌روز از نگاه اخلاقی این خطه از اندیشه‌ورزی را به نمایش بگذارند. در این میان علامه طباطبائی و استاد شهید مرتضی مطهری از جمله کسانی هستند که درباره فلسفه اخلاق و توجیه ارزش‌های اخلاقی مطلب نوشته و نظریه‌پردازی کرده‌اند. به نظر می‌رسد در میان این بزرگان آنچه *آیت‌الله مصباح* ارائه کرده از ویژگی‌های برجسته‌ای برخوردار است. نوآوری در اندیشه فلسفی ایشان، توجه به نظرات اخلاقی غربیان، شناسایی نقاط ضعف دیدگاه‌ها و تبیین‌های گذشته و ارائه راه‌حل‌های منطقی و کارآمد به اشکالات و پرسش‌های موجود درباره ارزش‌های اخلاقی از ویژگی‌های قابل توجه نظریه ایشان است. به سبب اهمیت فی‌نفسه این موضوع و نیز از آنجاکه دیدگاه اخلاقی *آیت‌الله مصباح* از ویژگی‌های منحصربه‌فردی برخوردار است، در این مقاله کوشیده‌ایم تبیینی روشن و منسجم از آن ارائه کرده و نقاط قوت و احیاناً نقاط ضعف آن را بررسی کنیم. خواهیم کوشید پرسش‌ها و اشکالات حول این دیدگاه را نیز مورد واکاوی قرار دهیم. به نظر می‌رسد بهترین عنوانی که برای این نظریه می‌توان انتخاب کرد همان قرب‌گرایی است. بنابراین ابتدا به تقریر ابعاد مختلف آن و سپس بررسی و نقد این ابعاد می‌پردازیم. تا جایی که نویسنده بررسی کرده، تاکنون تقریری کوتاه و درعین حال منسجم به همراه توجه به ابعاد مختلف این نظریه ارائه نشده است.

این مقاله عهده‌دار این وظیفه گشته است. از طرفی با ارائه استدلالی دیدگاه ایشان کوشیده‌ایم وجه منطقی و عقلانی این نظریه نمایش داده شود که این وجه از مسئله، در کتاب‌های خود استاد نیز چندان برجسته نشده است.

۱. تبیین نظریه قرب‌گرایی با تقریر آیت‌الله مصباح

قرب‌گرایی دیدگاهی است که امروزه درباره آن، بسیار گفت‌وگو می‌شود. تقریر واضح و روشن این دیدگاه توسط آیت‌الله مصباح یزدی و شاگردان وی ارائه شده و مسائل پیرامونی آن مورد بحث قرار گرفته است. در این دیدگاه گفته می‌شود ارزش‌ها و الزامات اخلاقی واقعی بوده و ارزش ذاتی اخلاقی مربوط به قرب الهی است. در نتیجه ارزش‌های غیرى و الزامات اخلاقی نیز با توجه به قرب الهی تعیین می‌شوند؛ به این معنا که هر صفت یا فعلی که ما را به قرب برساند ارزش مثبت و هر صفت یا فعلی که ما را از آن دور کند، ارزش منفی اخلاقی دارد. منظور از قرب الهی، صرفاً قرب وجودی نیست؛ زیرا ممکن است موجودی، از نظر رتبه وجودی بالا باشد و لذا از این جهت به خداوند سبحان قرب داشته باشد. درعین حال به سبب نحوه وجود خود و نیز رفتارهایی که نشان داده، مقرب درگاه الهی نباشد. مثلاً شیطان با توجه به قدرت‌های فراوانی که دارد، از نظر وجودی دارای شدت وجودی بالایی است، اما علی‌رغم این نوع از قرب، مقرب درگاه الهی نبوده، مغضوب آن است. می‌توان قرب را به قرب منزلی تفسیر کرد که از فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام در دعای کمیل قابل اصطیاد است که به خداوند سبحان عرض می‌کند: «اللهم... اجعلنی اقربهم منزلة منک و اخصهم زلفه لدیک» (ابن طاووس، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۳۳۷).

می‌دانیم که در یک دیدگاه اخلاقی، تبیین و حل چند مسئله، از اهمیت بالایی برخوردار است که عبارت‌اند از: مسائل منطقی، مسائل معرفت‌شناختی، مسائل معناشناختی و مسائل هستی‌شناختی. مهم‌ترین مسائل منطقی سه چیز است: ۱. تعیین سنخ مفاهیم اخلاقی؛ ۲. مشخص نمودن نوع جملات اخلاقی از حیث انشائی یا اخباری بودن و بالاخره بررسی رابطه استنتاجی جملات اخلاقی با غیر آن و به تعبیر مشهور رابطه باید و هست. مسئله اخیر، بیشتر جنبه معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی دارد؛ با این همه، از یک حیث نیز، بحثی منطقی است. مهم‌ترین مسائل حوزه معرفت‌شناختی نیز چهار چیز است: امکان معرفت اخلاقی، معیار صدق و کذب معرفت‌های اخلاقی، راه‌های کسب معرفت اخلاقی و مسئله باید و هست (از حیث معرفت‌شناختی). مسئله مربوط به حوزه معناشناسی نیز این است که مفاهیم ارزشی و الزامی دارای چه معنایی هستند و با روشن شدن آن، پاسخ مربوط به پرسش حوزه هستی‌شناسی فراهم می‌شود و در نهایت مسئله مربوط به حوزه هستی‌شناسی که اصلی‌ترین و محوری‌ترین مسئله فلسفه اخلاق است، این است که آیا ارزش‌ها و الزامات اخلاقی واقعی‌اند یا خیر و چگونه می‌توان آنها را توجیه کرد؟ در ادامه می‌کوشیم پاسخ این پرسش‌ها را از منظر آیت‌الله مصباح بیان کنیم. ابتدا به بررسی پاسخ ایشان به پرسش‌های منطقی می‌پردازیم.

ایشان در کتاب *آموزش فلسفه*، درس پانزده، سنخ مفاهیم اخلاقی به کاررفته در حکم اخلاقی را از قبیل معقولات ثانیة فلسفی دانسته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۹۶-۱۹۷؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۸۰-۸۱)، اما

درباره مفاهیم به کاررفته در موضوع یا متعلق حکم جملات اخلاقی می‌گوید این مفاهیم از قبیل مفاهیم قراردادی و اعتباری‌اند که به نحوی از مفاهیم ماهوی و فلسفی به عاریت گرفته می‌شوند. با توجه به اینکه ایشان در همان جا می‌گوید این مفاهیم علی‌رغم اعتباری بودن، بی‌ارتباط با عالم خارج نیستند و اعتبار آنها براساس نیازهایی است که انسان برای رسیدن به سعادت و کمال خود تشخیص می‌دهد، بنابراین می‌توان گفت از نظر ایشان، این گونه مفاهیم نیز از قبیل معقولات ثانیة فلسفی بوده و منشأ انتزاع خارجی دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۹۸-۱۹۹). در کتاب *فلسفه اخلاق*، بیان صریح‌تری درباره فلسفی بودن این مفاهیم آمده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۳۹).

در باب جملات اخلاقی، دیدگاه *آیت‌الله مصباح* این است که این گونه جملات به دو گونه اخباری و انشائی بیان می‌شوند. مثلاً برای بیان بایستگی و نیکویی عدالت‌ورزی، گاهی از بیان خبری استفاده کرده، می‌گوییم «عدالت‌ورزی کاری پسندیده است» و گاهی آن را در قالب انشائی و دستوری ریخته و می‌گوییم «عدالت بورز» یا «باید به عدالت رفتار کرد». به اعتقاد ایشان گرچه در محاورات عرفی، هر دو بیان کاربرد دارد، اما از نظر فلسفی، یکی از این کاربردها مسامحی و مجازی است که به علل و انگیزه‌های تربیتی و روان‌شناختی صورت می‌گیرد. دلیل این مطلب آن است که امر واحد نمی‌تواند هم حقیقتاً از جنس امور انشائی باشد و هم از جنس امور اخباری. به همین دلیل فیلسوفان اخلاق، هر کدام موضعی گرفته، برخی از آنها جملات انشائی را به جملات اخباری ارجاع داده‌اند و برخی دیگر برعکس عمل کرده‌اند (همان، ص ۸۳-۸۴). اتخاذ موضع در باب حقیقت جملات اخلاقی و ارجاع یک دسته از آنها به دسته دیگر، بحثی منطقی نیست و موضع استاد در این باره را در بخش بررسی مسائل حوزه معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی مطرح خواهیم کرد. اجمالاً باید گفت ایشان جملات مرجع را همان جملات اخباری می‌داند و انشائات اخلاقی را تنوع در بیان مقاصد اخلاقی تلقی می‌کند که با انگیزه‌های تربیتی و روان‌شناختی انجام گرفته است؛ چراکه بیان دستوری از نظر تربیتی نقش مؤثرتری دارد و موجب اعتماد بیشتر متربی به جدیت و حقانیت سخن مربی می‌شود و همین موجب ایجاد انگیزه قوی در افراد برای عمل به حکم اخلاقی می‌گردد (همان، ص ۹۴).

ناظر به امکان استنتاج جملات اخلاقی از جملات غیراخلاقی، روشن است که زمانی می‌توان دآوری کرد که نوع جملات اخلاقی را روشن سازیم. مسلم است که *آیت‌الله مصباح* نیز همانند هر فیلسوف دیگری، استنتاج جمله غیرواقع‌نما از جمله واقع‌نما را منطقی نمی‌داند؛ اما از آنجاکه جملات اخلاقی، حتی جملات انشائی، به نحو التزامی ناظر به واقع هستند و بیان‌گر رابطه رفتارهای اخلاقی با غایت اخلاق‌اند، بنابراین می‌توان گفت از نظر ایشان استنتاج جمله اخلاقی از جمله غیراخلاقی درست است و منافاتی با این قاعده منطقی ندارد. تکلیف روشن این بحث را در بخش مربوط به معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی بیان خواهیم کرد.

در باب معنای مفاهیم و مفاد جملات اخلاقی، *آیت‌الله مصباح* دیدگاه‌های قابل توجهی دارد. همان گونه که گفته شد ایشان همه مفاهیم اخلاقی را از قبیل معقولات ثانیة فلسفی می‌داند و به طور خاص، در باب مفاهیم عام اخلاقی که به عنوان حکم جملات اخلاقی به کار می‌روند، ایشان معتقد است این مفاهیم برای بیان رابطه علی

میان فعل اختیاری انسان و غایت اخلاق به کار می‌روند. از نظر ایشان این بیان، هم درباره مفهوم خوب و بد صادق است (همان، ص ۸۰-۸۱) و هم در باب مفهوم باید و نباید (همان، ص ۵۹-۶۰).

در کتاب *فلسفه اخلاق* نکته بسیار مهمی مورد توجه قرار گرفته است. در این کتاب عنوان شده مفاهیمی از قبیل باید و نباید که برای بیان حکم اخلاقی به کار می‌روند، دو نوع کاربرد دارند: کاربرد انشائی و کاربرد اخباری و معنای این مفاهیم، در این دو متفاوت است. از نظر استاد باید و نباید در کاربرد اول، یعنی هنگامی که به معنای دستور و فرمان مورد استفاده قرار می‌گیرند، اعتباری‌اند، اما اعتباری بودن آنها بدین معنا نیست که براساس امیال و احساسات صرف اعتبار شده‌اند، بلکه ممکن است این اعتبار براساس توجه به رابطه ضروری میان فعل و نتیجه آن انجام گرفته باشد که معنای این واژه‌ها در کاربرد دوم است. در کاربرد دوم، یعنی زمانی که بر ضرورت و لزوم انجام یا ترک کاری دلالت دارند، مفاد اصلی آنها بیان رابطه علیت است؛ علیتی که میان فعل اختیاری و هدف اخلاقی یا حقوق وجود دارد. مثلاً هنگامی که حقوق دان می‌گوید باید مجرم را مجازات کرد، هرچند نامی از هدف این کار نمی‌برد، ولی درواقع آنچه مدنظر اوست بیان رابطه مجازات و هدف حقوق، یعنی امنیت اجتماعی است. در جملات اخلاقی نیز به همین نحو است. پس به کارگیری مفاهیم باید و نباید در جمله خبری اخلاقی، برای بیان رابطه ضروری میان فعل و غایتی است که در اخلاق مدنظر است. از آنجاکه غایت اخلاق مطلوب انسان است، گوینده جمله اخلاقی می‌کوشد با به کارگیری این‌گونه مفاهیم به این رابطه اشاره کند و ضرورت عمل اخلاقی برای رسیدن به آن غایت را گوشزد نماید. پس مفهوم باید و نباید، چه در کاربرد انشائی و چه در کاربرد اخباری، ناظر به امری واقعی است که همان ضرورت بالقیاس است. جز آنکه در کاربرد اخباری، ضرورت بالقیاس مدلول مطابقی این مفاهیم است و در کاربرد انشائی، این معنا به صورت التزامی اراده می‌شود (همان، ص ۵۸-۶۱). با توجه به آنچه گفته شد مفاد جملات اخلاقی نیز روشن می‌شود. با توجه به اینکه مفاهیم اخلاقی از قبیل معقولات ثانیة فلسفی‌اند و از واقعیت‌های خارجی انتزاع می‌شوند، پس می‌توان گفت جملات اخلاقی نیز ناظر به واقعیت خارجی‌اند و درباره آنها سخن می‌گویند. به این ترتیب از نظر آیت‌الله مصباح جملات اخلاقی، حتی اگر انشائی باشند، واقع‌نمایند و به طور خاص درباره رابطه ضروری میان فعل اخلاقی و غایت آن سخن می‌گویند (همان، ص ۹۳).

شکی نیست که با انکار واقع‌گرایی، امکان معرفت اخلاقی نیز منتفی می‌شود. همچنین ممکن است کسی علی‌رغم واقع‌گرا بودن امکان معرفت‌یابی به واقع اخلاقی را انکار نماید. آیت‌الله مصباح، نه غیرواقع‌گراست و نه واقع‌گرایی که منکر معرفت اخلاقی باشد. از آنجاکه ایشان ارزش‌های اخلاقی را واقعی و آنها را از جنس واقعیت‌های انتزاعی می‌شمرد، عقل را در درک ارزش‌های اخلاقی ناجح می‌شمرد و درعین‌حال تفکیک بین عقل نظری و عقل عملی و احاله ادراک ارزش‌های اخلاقی به عقل عملی را انکار می‌کند. بنابراین می‌توان گفت از نظر ایشان رابطه باید و هست، از سنخ رابطه انواع مختلف هستی با یکدیگر است. از طرفی ایشان هیچ‌یک از احکام اخلاقی را بدیهی ندانسته، همه آنها را نیازمند اثبات و دلیل می‌داند. در باب ملاک صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی نیز نظر آیت‌الله مصباح این است که ملاک صدق و کذب این گزاره‌ها تأثیر اعمال ذکرشده در آنها، در رسیدن به اهداف مطلوب

است؛ تأثیری که تابع میل و رغبت یا سلیقه و رأی کسی نیست و مانند سایر روابط علّی و معلولی، از واقعیات نفس‌الامری است و سرانجام در باب راه‌های کسب معرفت اخلاقی، به اعتقاد ایشان، اصول اخلاق از قضایای عقلی است. بنابراین این اصول قابل اثبات با براهین عقلی‌اند، اما جزئیات احکام اخلاقی، به دلیل پیچیدگی فرمول‌ها و کثرت عوامل و متغیرها و عدم احاطه به آنها، تنها از طریق وحی قابل درک و دانستن هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۴۸-۲۵۱؛ نیز، همو، ۱۳۸۴، ص ۳۲۶-۳۲۷ و ۳۳۰-۳۳۲ و ۳۳۹).

در هر مکتب اخلاقی، مهم‌ترین بخش آن مکتب، نظریه‌ای است که در باب واقعیت ارزش‌ها و الزامات اخلاقی ارائه می‌دهد. *آیت‌الله مصباح* از جمله کسانی است که واقع‌گراست و برای ارزش‌های اخلاقی واقعیت قائل است. چنان‌که در سطور پیشین اشاره شد، ایشان جملات اخلاقی را بیانگر رابطه‌ی واقعی هدف اخلاق (قرب الهی) با رفتارهایی می‌داند که بر آن تأثیر می‌گذارند و چون این تأثیر تابع میل یا رأی کسی نیست، واقعیتی نفس‌الامری دارد. از آنجاکه این بحث اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد، این بخش از دیدگاه *آیت‌الله مصباح* را با تفصیل بیشتری مورد توجه قرار می‌دهیم و می‌کوشیم جزئیات آن را رصد کنیم.

می‌دانیم که برای واقع‌گرایانه بودن یک دیدگاه، دست‌کم لازم است از نظر آن دیدگاه، ارزش‌های ذاتی و غیره واقعی باشند و الزامات اخلاقی نیز براساس آن واقعیت‌ها اعتبار شوند. ظاهر کلمات *آیت‌الله مصباح* نشان می‌دهد که ایشان قرب الهی را غایت اخلاق می‌داند و طبعاً برای آن ارزش ذاتی قائل است. با این همه، در برخی کتاب‌های خود اخلاقی بودن ارزش غایت را انکار کرده (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۴۸-۵۰)، در عین حال، این انکار همه جا تکرار نشده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۹-۱۱۰). این مسئله تأثیری در واقعی بودن ارزش آنها ندارد؛ زیرا تصریح شده که غایت بودن قرب الهی برای ارزش‌های اخلاقی، تابع سلیقه یا قرارداد یا امر و نهی کسی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۴۹). واقعی بودن ارزش‌های غیره نیز بارها مورد تأکید قرار گرفته که در سطور پیشین مواردی از آن را گزارش کردیم. مبنای واقعیت داشتن الزامات اخلاقی نیز در سطور پیشین گزارش شد. آنچه در این میان اهمیت دارد، بررسی استدلالی است که برای واقعی دانستن ارزش ذاتی اخلاقی و ارزش‌های غیره ارائه می‌شود. در ادامه به بیان این استدلال خواهیم پرداخت و در نهایت به بررسی صحت و سقم آن می‌پردازیم.

با بررسی کتاب‌های مختلف *آیت‌الله مصباح*، استدلال صریحی که با مقدمات مشخص به اثبات واقعی بودن ارزش‌های اخلاقی پرداخته باشد، نیافتیم، اما می‌توان تبیینی کمابیش استدلالی، از لابه‌لای کلمات ایشان استخراج کرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۳۱-۳۳۹). در کتاب *فلسفه اخلاق*، نوشته‌ی *آقای مجتبی مصباح*، که دیدگاه‌های بسیار نزدیکی با حضرت استاد دارد، استدلال مشخص‌تری برای اثبات واقع‌گرایی ارائه شده است. با نگاه به این کتاب، می‌کوشیم تقریری از استدلال مذکور را استخراج کنیم و به صورت منطقی بنویسیم. لازم است این توجه را برانگیزم که تقریر ذیل، استنباط نویسنده از نوشته‌ی *آقای مصباح* است و به این شکل در کتاب مذکور موجود نیست (مصباح، ۱۳۹۷، ص ۱۴۷-۱۵۶). اما تقریر استدلال به شرح زیر است:

- ارزش به معنای مطلوبیت است؛
- انسان مطلوب‌های مختلف و متعددی دارد؛
- برخی از این مطلوب‌ها نسبت به هم رابطه طولی و برخی دیگر رابطه عرضی دارند. مثلاً غذا خوردن و استراحت کردن مطلوب‌های عرضی و غذا خوردن و سیر شدن مطلوب‌های طولی‌اند؛
- هر مطلوب طولی، نسبت به مطلوب ماقبل خود غایت محسوب شده و می‌تواند نسبت به مطلوب مابعد مطلوب‌گیری و ابزاری باشد؛
- مطلوب‌هایی که در طول هم‌اند، ممکن نیست تا بی‌نهایت ادامه داشته باشند و در نهایت به مطلوبی ختم خواهند شد که نهایی بوده و مطلوبی بالاتر از آن موجود نیست؛
- علت اینکه مطلوب‌های طولی نمی‌توانند تا بی‌نهایت ادامه داشته باشند این است که چنین امری منجر به تسلسل در علل می‌شود؛ زیرا:
- هر مطلوبی لازمه وجود طلبی است که در درون فاعل مختار پدید آمده یا وجود داشته است. این طلب همان حبی است که به غایت تعلق گرفته و عنوان مطلوب را برای آن ایجاد کرده است؛
- این حب علت غایی است و ممکن است ناشی از یک حب و علت غایی ماقبل باشد. از آنجاکه تسلسل در علل حقیقی محال است و علت غایی نیز از جمله علل حقیقی است، بنابراین سلسله علل غایی می‌بایست به علتی (حبی) منجر شود که ضروری بوده و علت غایی دیگری نداشته باشد؛
- در سلسله علل غایی، حبی که مبدأ همه علل غایی دیگر بوده و منشأ تمام افعال اختیاری انسان است، حب ذات است؛ زیرا:
- هیچ حبی پیش از حب ذات موجود نیست؛ چراکه موجود باشعور، در اولین مواجهه، با وجود خود مواجه شده و اولین کمالی که می‌باید کمال وجودی خود است و لذا حبش به آن تعلق می‌گیرد؛
- حب ذات عین ذات انسان بوده، لذا ضروری است و ناشی از علم حضوری به ذات است؛ زیرا:
- حب (دوست داشتن و خواستن) صفتی است که به کمال ملائم تعلق می‌گیرد؛ زیرا:
- متعلق حب یا کمال است یا نقص. در صورتی که کمال باشد، این کمال یا ملائم است یا منافر؛
- تعلق حب به نقص بی‌معناست، به دو وجه: اول آنکه نقص عدم یا عدمی است و خواستن عدم معنا ندارد. دوم آنکه نقص (از دست دادن) موجب رنج است و موجود با شعور رنج خود را نمی‌خواهد؛
- موجود باشعور از کمالات ناملائم هم رنج می‌برد، بنابراین طالب آنها نیست؛
- هر وجودی بیشترین تلائم را با خود دارد؛ زیرا عین خود است؛
- پس هر ذاتی با یافت خود و مشاهده تلائم خود با خود، به نحو ضروری خود را دوست می‌دارد؛
- حب ذات منشأ سایر حب‌ها بوده و به این ترتیب، سلسله علل غایی شکل می‌گیرد که به غایات مترتب بر هم تعلق گرفته است؛

- پس درواقع غایت نهایی هر فاعل با شعوری، ذات خود است. برای روشن شدن این مقدمه به این مثال توجه کنید: فردی را فرض کنید که درس می‌خواند و هدفش از درس خواندن گرفتن مدرک باشد و هدف گرفتن مدرک کسب شغل، و هدف کسب شغل، کسب درآمد و هدف کسب درآمد رفع نیازهای خود و لذت بردن از زندگی باشد. در این اهداف لذت بردن از زندگی هدف نهایی است که ریشه در حب به آن دارد؛ یعنی حب به لذت موجب حب به رفع نیاز و آن هم موجب حب به کسب درآمد و آن هم موجب حب به کسب شغل و آن هم موجب حب به گرفتن مدرک و آن هم موجب حب به درس خواندن شده و درس خواندن به نوبه خود موجب حصول آن غایات شده است. حال می‌گوییم علت حب به لذت بردن هم این است که هر آدمی خود را دوست دارد و از رنج خود فرار می‌کند و خواهان لذت بردن خود است. پس ریشه همه غایات، افعال و حب‌ها، حب ذات است؛

- حب به ذات موجب مطلوبیت و ارزشمندی ذات برای ذات می‌شود، اما چون این حب و مطلوبیت ضروری بوده و غیراختیاری است، ارزش‌گذاری اخلاقی نمی‌شود؛

- از آنجاکه هر حبی به کمال ملائم تعلق می‌گیرد، پس از حب ذات به ذات، حب به کمالاتی تعلق می‌گیرد که فاعل می‌تواند آنها را به دست آورد؛

- پس کمالات مفقود ذات، مطلوب ذات بوده و برای آن ارزشمند است؛

- این کمالات متعدد بوده، در طول یا عرض همانند. بنابراین قابل انتخاب و اختیارند؛

- همچنین اختیاری بودن کمالات به سبب اختیاری بودن افعالی است که ما را به آنها می‌رسانند؛

- اختیاری بودن کمالات موجب اختیاری بودن حب به آنها و مطلوبیت آنها می‌شود؛ زیرا با انتخاب یک کمال و

وانهادن کمال دیگر، حب به آنها و وانهادن آنها نیز اختیاری می‌شود. به این ترتیب مطلوبیت کمال مفقود نیز تحت اختیار ما خواهد بود؛

- اختیاری بودن مطلوبیت و ارزشمندی کمالات مفقود، سبب می‌شود ارزشمندی آنها از قبیل ارزش اخلاقی

باشد و ارزش‌گذاری اخلاقی از همین‌جا آغاز می‌شود؛

- چون پایه‌ای‌ترین ارزش اخلاقی، ارزش و مطلوبیت کمال اختیاری است، پس ارزش آن ذاتی است و این

همان ارزش ذاتی اخلاقی است؛

- از آنجاکه افعال اختیاری‌اند که ما را به کمال اختیاری می‌رسانند، پس ارزش و مطلوبیت افعال نیز غیری بوده و

این همان ارزش غیری اخلاقی است؛

- کمال حقیقی انسان سلیقه‌ای، قراردادی یا تابع امر و نهی نیست و یک امر عینی است؛ زیرا:

- انسان یک امر عینی است و کمال آن هم متناسب با حقیقت وجودی او خواهد بود. این همان کمالی است که

آن را کمال معقول می‌نامیم؛

– چون کمال حقیقی انسان واقعی است، پس مطلوبیت آن هم واقعی خواهد بود. علاوه اینکه مطلوبیت کمال اختیاری ناشی از مطلوبیت ذات برای ذات بود. از آنجاکه مطلوبیت و ارزش ذات واقعی است، مطلوبیت و ارزش کمال اختیاری انسان نیز که معلول آن است، واقعی خواهد بود؛

– کمال حقیقی انسان، ارزش ذاتی اخلاقی و واقعی دارد. پس ارزش ذاتی اخلاقی کمال حقیقی انسان واقعی است؛ پس ارزش ذاتی اخلاقی واقعی است؛

– گفتیم ارزش غیری مربوط به افعال اختیاری است که ما را به کمال حقیقی می‌رسانند. از آنجاکه تأثیر افعال در رسیدن به کمال حقیقی، تابع سلیقه، قرارداد و دستور نیست و از قبیل رابطه علت با معلول بوده و براساس قاعدهٔ سنخیت است، پس مطلوبیت و ارزش غیری افعال اختیاری نیز واقعی است؛

– پس ارزش غیری اخلاقی واقعی است؛

– ارزش جایگزینی اخلاقی، نوعی ارزش غیری است؛

– پس ارزش جایگزینی اخلاقی نیز واقعی است؛

– الزامات اخلاقی مربوط به افعال اختیاری انسان است و منظور از لزوم آنها، لازم بودن آنها برای رسیدن به کمال اختیاری و حقیقی انسان است که غایت اخلاق است؛

– پس الزامات اخلاقی، بیان‌گر لزوم بالقیاس است (به نحو مطابقی یا التزامی)؛ لزومی که واقعی است؛

– پس لزوم اخلاقی هم واقعی است؛

– خلاصه آنکه: ارزش ذاتی، غیری و جایگزینی و نیز لزوم اخلاقی واقعی است؛

– همه جملات اخلاقی بیانگر ارزش یا لزوم اخلاقی‌اند (یا به نحو مطابقی یا به نحو التزامی). پس همه آنها واقع‌نما هستند؛

نتیجهٔ نهایی: پس واقع‌گرایی درست است.

در بخش نقد و بررسی، نکاتی درباره این استدلال ارائه خواهیم کرد. همان‌گونه که گفتیم آیت‌الله مصباح واقع‌گرایی را در قالب قرب‌گرایی می‌پذیرد و به عبارت دیگر، مصداق درست ارزش ذاتی اخلاقی را قرب الهی می‌داند. می‌دانیم که تقریباً اکثر واقع‌گرایان غایت‌گرا هستند و دعوی اصلی ایشان در تعیین مصداق درست غایت است. به عبارت دیگر، ایشان در اینکه سعادت غایت اخلاق است، اتفاق نظر دارند؛ اما در تعیین مصداق آن اختلاف می‌کنند. در این میان آیت‌الله مصباح قرب الهی را به عنوان مصداق درست سعادت می‌داند. اکنون باید دید منظور از قرب الهی چیست و با چه دلیلی درستی آن اثبات می‌شود.

ایشان در کتاب *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی* می‌گوید مسلم است که منظور از قرب الهی قرب زمانی یا مکانی نیست؛ زیرا چنین رابطه‌ای تنها میان دو موجود جسمانی برقرار می‌شود و خداوند متعال جسم یا جسمانی نیست. همچنین منظور از قرب، یک امر اعتباری و تشریفاتی محض نیست؛ بلکه دارای منشأ

تکوینی است. به عبارت دیگر منظور از قرب این نیست که یک نفر به صورت قراردادی نزد خدا مقرب شود و دیگری به همان نحو از خدا دور باشد؛ اگر قرب قراردادی باشد، لازم‌هاش این می‌شود که ارزش‌های اخلاقی تابع اعتبارات و قراردادهای محض باشند. پس باید گفت منظور از قرب، نوعی قرب وجودی است، اما نه قرب وجودی که به صرف رابطه‌ی علی و معلولی برقرار می‌شود؛ زیرا چنین رابطه‌ای میان هر انسانی و بلکه هر موجودی با خدا برقرار است و به تعبیر قرآن کریم خداوند به هر کسی از رگ گردن نزدیک‌تر است «وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶). با توجه به برخی کلمات استاد در کتاب *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی* می‌توان اضافه کرد که منظور ایشان از این قرب صرفاً شدت وجودی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ج، ص ۱۷۷-۱۷۸)؛ لذا نمی‌توان گفت هر موجودی که شدت وجودی بیشتری دارد، به خداوند سبحان نزدیک‌تر است. مثلاً شیطان شدت وجودی بالایی دارد، تا جایی که می‌تواند در آن واحد انسان‌های متعددی را وسوسه کند و تأثیرات شگرفی در عالم بگذارد؛ با این همه نه تنها نزد خداوند مقرب نیست، بلکه از رانندگان درگاه الهی به‌شمار می‌آید. بنابراین باید گفت قرب الهی نوعی تقرب وجودی است که در سایه رفتارهای درست حاصل می‌شود و علاوه بر ایجاد شدت وجودی در عامل آنها، نوعی تناسب وجودی میان او و خداوند برقرار می‌کند. مثلاً وی نیز همانند خداوند سبحان، رحیم، هادی، کریم، رئوف، بخشنده و مانند آن می‌گردد؛ برخلاف شیطان که علی‌رغم داشتن شدت وجودی، فاقد چنین تناسبی است و دارای صفاتی همچون عناد، اضلال، بخل، حسادت و مانند آن است.

به طور خلاصه *آیت‌الله مصباح* با تفکیک میان سه معنای اعتباری، فلسفی و اخلاقی قرب، منظور از قرب الهی را قرب اخلاقی و ارزشی می‌داند. قرب اعتباری همان است که میان یک رئیس و مرئوس برقرار می‌شود. قرب وجودی همان است که بین هر مخلوقی با خالقش وجود دارد و در این میان فرقی بین انسان مقرب با شیطان مطرود که منفور درگاه الهی است وجود ندارد. اما قرب اخلاقی و ارزشی به معنای قرب روح انسان با خداوند سبحان است که این نوع از قرب با نحوه‌ای آگاهی و شهود حق حاصل می‌شود. به عبارت مشخص، منظور از قرب الهی در دیدگاه *آیت‌الله مصباح* قربی است که انسان کمال‌یافته در سایه درک عمیق ارتباط خود با خدا به دست می‌آورد و در سایه آن از تیرگی روح‌رهایی می‌یابد و شفافیت پیدا می‌کند و هیچ واسطه و حجابی بین خود و خدا نمی‌بیند؛ به طوری که نیازمندی خود به خداوند و بی‌نیازی او را شهود می‌کند. وقتی انسان به چنین مرحله‌ای رسید، تمام ابعاد وجودی‌اش الهی می‌شود و همه چیز را از منظر حضرت حق می‌نگرد و در سایه رسیدن به چنین قربی به بالاترین درجات علم و کمال و لذت و بهجت می‌رسد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۳-۳۵۰).

در باب اثبات قرب‌گرایی به عنوان مصداق صحیح سعادت، باز هم *آقای مجتبی مصباح*، استدلال روشنی برای آن ارائه کرده است که در اینجا می‌آوریم. این استدلال، همانند استدلال سابق، در کتاب *فلسفه اخلاق* ایشان آمده است (مصباح، ۱۳۹۷، ص ۱۶۷-۱۷۱). تقریر استدلال به شرح زیر است:

– کمالات در یک تقسیم‌بندی به دو قسم اصیل و مقدمی تقسیم می‌شوند. کمال مقدمی کمالی است که در تعارض با کمال اصیل کنار گذاشته می‌شود. مثلاً شاخ و برگ داشتن برای درخت کمال است، اما کمال مقدمی است و میوه دادن کمال اصیل آن است. اگر شاخ و برگ زیاد مانع میوه‌آوری شود، درخت را هرس می‌کنند. درباره انسان هم، کمال حقیقی وی کمالی است که اصیل باشد؛

– در یک تقسیم‌بندی دیگر کمال به دو قسم نفسی و نسبی تقسیم می‌شود. کمال نفسی کمالی است که برای هر موجودی کمال است، اما کمال نسبی کمالی است که تنها برای موجود یا موجودات خاصی کمال است. مثلاً اراده معطوف به رشد کمال نسبی است و تنها برای موجودات ناقصی که امکان رشد دارند کمال است. اما حیات و شعور، کمال نفسی است و برای هر موجودی که آن را داشته باشد کمال به‌شمار خواهد آمد؛

– اگر موجودی وجود داشته باشد که تمام کمالاتش نفسی بوده، همه کمالات نفسی را داشته و در برخورداری از آنها بی‌نیاز باشد، می‌تواند معیار سنجش کمال هر موجودی باشد؛

– چنین موجودی وجود دارد و آن خداوند سبحان است؛ زیرا:

– خداوند کامل مطلق است، لذا همه کمالات نفسی را به نحو مطلق داراست.

– با توجه به اینکه خداوند دارای کمال مطلق است، می‌تواند معیار سنجش کمال هر موجودی قرار گیرد. بنابراین کمال هر موجودی که به خداوند متعال نزدیک‌تر باشد، کامل‌تر است و می‌توان گفت از کمالات نفسی بیشتری برخوردار بوده و به کمال اصیل خود دست یافته است؛

– بنابراین معیار تشخیص کمال حقیقی انسان قرب کمال او به کمال الهی است؛

– پس کمال حقیقی انسان و سعادت واقعی او عبارت است از قرب الهی.

به این ترتیب مصداق صحیح سعادت از منظر آیت‌الله مصباح اثبات و نظریه قرب‌گرایی تبیین می‌شود. نظریه آیت‌الله مصباح ابعاد دیگری نیز دارد که پرداختن به همه آنها بحث را به درازا می‌کشاند. اکنون می‌کوشیم بخش‌های گفته‌شده را بررسی کنیم و احیاناً اگر اشکالی دارد، تذکر دهیم و درصد رفع آنها برآییم.

۲. نقد و بررسی

در ابتدای مقاله گفتیم این دیدگاه نقاط قوت بسیاری دارد، با این همه اشکالاتی دارد که به ترتیب مورد بحث قرار خواهیم داد. قبل از آن بهتر است به نقاط قوت آن توجه کنیم. مهم‌ترین نقطه قوت این دیدگاه آن است که به روشن‌ترین و صریح‌ترین وجه ممکن از واقع‌گرایی دفاع کرده و تبیین معقولی برای واقعی دانستن ارزش‌های اخلاقی ارائه کرده است. می‌توان گفت تا قبل از آیت‌الله مصباح، هیچ فیلسوف یا متکلم مسلمان دیگری، به این صراحت و دقت نتوانسته از واقع‌گرایی اخلاقی دفاع کند. شکی نیست که اکثریت قریب به اتفاق فلاسفه و متکلمان اسلامی، در ارزش‌های اخلاقی واقع‌گرا بوده‌اند، اما وقتی به عباراتشان مراجعه می‌کنیم، اولاً تبیین معقولی از واقع‌گرایی در آنها نمی‌یابیم، ثانیاً تفسیر درستی از معنا و مفهوم ارزش‌های اخلاقی پیدا نمی‌کنیم، بلکه گاهی به نظر می‌رسد در میان کلمات ایشان، سخنانی وجود دارد که با نوعی غیرواقع‌گرایی سازگار است.

نقطه قوت دیگر این دیدگاه آن است که به نظریات رقیب توجه بسیاری داشته و کوشیده شبهات آنها را پاسخ دهد و از اشکالات آنها دوری بجوید و انصافاً در این مسیر موفقیت فراوانی به دست آورده است. نقطه قوت دیگر این دیدگاه آن است که تقریباً به تمام ابعاد مسئله توجه کرده و به پرسش‌های ناظر به آنها پاسخ روشن و مناسب داده است. این ابعاد را در ابتدای همین بخش متذکر شدیم و دیدگاه *آیت‌الله مصباح* درباره آنها را با هم مرور کردیم. نقطه قوت دیگر این دیدگاه آن است که از نظم و نسق منطقی و عقلانی بالایی برخوردار است؛ به نحوی که می‌توان هماهنگی و سازواری میان بخش‌های مختلف آن را به‌خوبی درک کرد و منطق حاکم بر آنها را نظاره نمود. همین قوت‌ها سبب شده تا این دیدگاه از مقبولیت بالایی برخوردار باشد و یکی از نظریات شایع و مورد استقبال پژوهندگان حوزه فلسفه اخلاق قرار گیرد. علی‌رغم آنچه گفته شد این دیدگاه نیز همانند سایر نظریه‌پردازان اخلاقی انسانی با مشکلاتی روبه‌روست که در ادامه متذکر خواهیم شد. باید گفت این اشکالات قابلیت آن را دارند که با اندکی تغییر و اصلاح مرتفع شوند و به این ترتیب، اصل نظریه با اصلاحات و تکمله‌هایی حفظ شود. به‌هرحال در ادامه به برخی از اشکالات ناظر به بخش‌های مختلف این دیدگاه می‌پردازیم.

نخستین نکته، ناظر به بعد منطقی این دیدگاه است. در این دیدگاه گفتیم مفاهیم اخلاقی عموماً از قبیل معقولات ثانیه فلسفی به شمار می‌روند. *آیت‌الله مصباح* اصرار دارد که همه مفاهیم اخلاقی از این قبیل‌اند؛ تا جایی که می‌گوید اگر سایر مفاهیم نیز موضوع حکم اخلاقی قرار گیرند، از باب آن است که تحت یک عنوان اخلاقی که فلسفی است مندرج شده‌اند، و گر نه نفس راه رفتن، غذا خوردن و مانند آن موضوع حکم اخلاقی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۳۹؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۳۲۵-۳۲۶). به نظر می‌رسد این سخن دارای اشکال است. وقتی بپذیریم هر فعل اختیاری تأثیری در کمال حقیقی انسان دارد و مورد ارزش‌گذاری اخلاقی قرار می‌گیرد، ضرورتی ندارد ابتدا آن را تحت یک عنوان اخلاقی قرار دهیم و آن‌گاه به ارزیابی آن بپردازیم. با این بیان، به نظر می‌رسد حتی مفاهیم ماهوی هم می‌توانند به طور مستقیم موضوع حکم اخلاقی قرار گیرند. بنابراین نمی‌توان همه مفاهیم اخلاقی را از قبیل معقولات ثانیه فلسفی دانست. می‌توان گفت برخی مفاهیمی که در موضوع جملات اخلاقی قرار می‌گیرند، از قبیل مفاهیم ماهوی‌اند. پس مفاهیم اخلاقی، اعم از مفاهیم فلسفی و ماهوی خواهند بود.

از نکات ارزشمند دیدگاه *آیت‌الله مصباح* در حوزه مباحث منطقی آن است که ایشان جملات اخلاقی را به سه دسته کلی تقسیم کرده است: دسته اول جملاتی که صورت اخباری دارند و بیانگر ارزش اخلاقی‌اند؛ دسته دوم جملاتی که آنها نیز اخباری‌اند، اما خبر از ضرورت و لزوم بالقیاس می‌دهند و دسته سوم جملاتی که صورت انشائی دارند و اعتبار لزوم‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۵۸-۶۱). در برخی دیدگاه‌ها، علی‌رغم توجه به این تقسیم‌بندی، تفکیکی بین دو نوع اخیر صورت نگرفته و همین امر سبب خلط بین الزام و لزوم اخلاقی گردیده است (مصباح، ۱۳۸۳، ص ۷۲-۷۳). جمله «راستگویی خوب است» خبر از ارزش می‌دهد، لذا این جمله خبری است. جمله «راستگویی واجب است» نیز جمله‌ای خبری است، اما خبر از لزوم اخلاقی می‌دهد. جمله «راست بگو» یا «باید راست بگویی» (وقتی که با لحنی آمرانه گفته شود)، جمله‌ای انشائی یا در حکم انشاست. چنین جملاتی از چیزی

خبر نمی‌دهند و درصدد انشا و اعتبار لزوم‌اند، لزومی که واقعی نیست. لزومی که در چنین جملاتی اعتبار می‌شود لزوم میان فاعل و فعل است، درحالی‌که لزوم واقعی، مابین فعل و غایت است. پس ما در اخلاق دو نوع لزوم داریم: اول، لزومی اعتباری که با انشاء پدید می‌آید و تابع اعتبار ماست، لذا واقعی نیست. دلیلش آن است که این لزوم میان فاعل و فعل است و رابطه فاعل با فعل رابطه‌ای امکانی است و به صورت عینی، ضرورتی میان آن دو نیست. بنابراین اگر ادعای لزوم شود، اعتباری خواهد بود؛

دوم، لزومی عینی که میان فعل و غایت است. دلیل عینی بودن این لزوم آن است که بیانگر رابطه علی و معلولی بین فعل و نتیجه است. معلوم است که ضرورت بین فعل و غایت، از قبیل ضرورت بالقیاس و واقعی است. جمله اخلاقی انشائی، به نحو مطابقی، دال بر لزوم اول است. درعین حال به نحو التزامی بر لزوم دوم هم دلالت می‌کند. به نظر می‌رسد برخی نویسندگان، عمداً یا سهواً این دو لزوم را از هم تفکیک نکرده و آنها را یکی انگاشته‌اند و این کار سبب مغالطه شده است. از طرفی عدم توجه به این نکته موجب شده در دیدگاه فوق همه جملات اخلاقی، به صورت مستقیم، واقع‌نما تلقی شوند (همان، ص ۷۹-۸۰)؛ درحالی‌که جملات انشائی را نمی‌توان به صورت مطابقی واقع‌نما دانست و تنها باید آنها را به نحو التزامی دال بر واقعیت خارجی تلقی کرد. در این باب خود آیت‌الله مصباح، به درستی جملات انشائی را مستقیماً واقع‌نما تلقی نکرده و دلالت آنها بر واقعیت خارجی را به نحو التزامی دانسته است (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۵۸ و ۶۱).

در بعد معرفت‌شناسی دیدیم که آیت‌الله مصباح مُدرک همه احکام اخلاقی را عقل نظری دانسته و تفکیک عقل عملی و ادراکات آن از عقل نظری را نپذیرفته و وجود بدیهیات مختص به عقل عملی را انکار کرده است. ایشان حتی گزاره اخلاقی «عدالت خوب است» را نیز غیربدیهی می‌داند. به اعتقاد ما تمام این نکات درست و قابل دفاع‌اند، اما نکته عجیب این است که ایشان در برخی کتاب‌های خود بداهت گزاره‌های اصلی اخلاق را پذیرفته است. تحلیل ایشان در آنجا این است که این گزاره‌ها تحلیلی‌اند و مثلاً از تحلیل معنای عدالت و حق، می‌توان به وجوب آن رسید. به عبارت دیگر چون عدالت به معنای «دادن حق به صاحب حق است» و حق یعنی «شایستگی دریافت یا استفاده از چیزی و مکلف بودن دیگران در برابر آن» و خلاصه اینکه حق یعنی «چیزی که باید داد»، پس معنای جمله «عدالت واجب است» این خواهد بود که «آنچه را باید داد باید داد». نتیجه آنکه «عدالت واجب است» حکمی بدیهی است و به صورت تحلیلی درک می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۳، ص ۱۲۸-۱۲۹).

به نظر می‌رسد مشکلی در اینجا وجود دارد و لازمه عقلی یک معنا، جزئی از آن در نظر گرفته شده است. درست است که ثبوت حق برای یک نفر، مستلزم تکلیف دیگری در برابر آن خواهد بود، اما لازمه چنین چیزی آن نیست که بگوییم این تکلیف جزئی از معنای حق است. پس معنای حق این نخواهد بود: «چیزی که باید داد». حق یعنی ثابت و محقق. وقتی کسی دارای حق است، معنایش این است که چیزی برای او ثابت است. البته وقتی چنین باشد، دیگران موظف‌اند که ثبوت آن چیز برای وی را محترم بشمارند. ولی این وظیفه، به نحو استلزامی فهمیده

می‌شود، نه آنکه جز معنای حق باشد. پس نمی‌توان حق را به معنای «چیزی که باید داد» در نظر گرفت. علاوه بر این، اگر معنای حق همانی باشد که استاد فرموده است، لازم می‌آید عدالت هم‌معنای با جزء خود باشد؛ زیرا معنای عدالت دادن حق به صاحب حق است و به قول استاد معنای جمله «عدالت واجب است» این است: «چیزی را که باید داد باید داد». در این جمله، عدالت هم‌معنای با حق گرفته شده، درحالی که حق جزئی از معنای آن بود.

نکات مهم ناظر به بعد هستی‌شناختی و اثبات واقع‌گرایی اخلاقی به این شرح است: *آیت‌الله مصباح* مبنای تحقق و بروز رفتارهای اختیاری و طبعاً اخلاقی را حب ذات می‌داند و معتقد است همه رفتارهای ما اولاً متأثر از دو عامل شناخت و میل‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۹) و ثانیاً همه امیال ریشه در حب ذات دارند (همان، ص ۱۳۰؛ نیز، مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۲، ص ۳۷). بنابراین همه ارزش‌های اخلاقی برخاسته از این میل هستند و می‌توان استنباط کرد که بدون آن ارزش اخلاقی معنا ندارد. گرچه حب ذات موجب ارزشمندی ذات می‌گردد، اما در استدلال مربوط به اثبات واقع‌گرایی دیدیم که این ارزش به دلیل غیراختیاری بودن اخلاقی نیست. از نظر *آیت‌الله مصباح* این حب غیراختیاری است و هیچ موجود ذی‌شعوری نمی‌تواند حب به خود نداشته باشد؛ چراکه به دلیل عینیت حب ذات با ذات، نفی حب ذات به نفی ذات می‌انجامد. بنابراین حب ذات و طبعاً ارزشمندی آن غیر اخلاقی بوده و ارزش‌گذاری نمی‌شود (همان، ج ۲، ص ۸۰). با این همه، همین حب است که منشأ حب به کمالات نفس و افعال اختیاری می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۱۳۰ و ۱۴۱؛ نیز: همو، ۱۳۹۱ الف، ج ۲، ص ۸۱) و از همین‌جا اخلاق و ارزش‌های اخلاقی پدید می‌آیند (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۱۶۹).

اشکال ناظر به این سخن این است که حب ذات، خود ریشه در حب کمال دارد. آنچه در تحلیل پیدایش حب می‌توان گفت این است که منشأ پیدایش آن، علم به کمال است و حقیقت حب به نحوی است که به کمال ملائم تعلق می‌گیرد. ذات نیز یکی از مصادیق کمال ملائم است. روشن است که کمال اعم از کمال ملائم است و کمال ملائم نیز مفهوماً اعم از کمال ذات است. بنابراین اگر مصداق دیگری غیر از خود ذات و کمالات مفقود وجود داشته باشد که با ذات تلائم داشته باشد و علم به آن تعلق گیرد، می‌تواند متعلق حب قرار گیرد و بر فرض تعارض بین آن دو (حب ذات و حب به کمال ملائمی غیر از ذات)، حب به غیر انتخاب شود. به این ترتیب حب ذات، امری اختیاری خواهد بود و وارد ارزش‌گذاری‌های اخلاقی می‌شود. می‌توان گفت خداوند سبحان کمالی است که بیش از هر موجودی با آن موجود تلائم دارد. اساساً علت هستی‌بخش، بیش از هر موجودی با آن ملائم است؛ زیرا موجودات، به‌ویژه آنهایی که دارای اختیارند و به سبب رفتارهای خود تغییر می‌کنند، گاهی اعمالی انجام می‌دهند و تغییراتی در خود پدید می‌آورند که ملائم با ذات‌شان نیست و همین موجب رنج و آزارشان می‌شود. پس ممکن است یک موجود کاملاً با خود ملائم نباشد؛ درحالی که خداوند متعال منشأ پیدایش موجودات است و با آنها سختی کامل دارد. بنابراین ممکن نیست جنبه‌ای از کمالات الهی وجود داشته باشد که با کمال یک مخلوق تناسب یا تلائم نداشته باشد. آری مخلوقی که خود را ناقص کرده، به وسیله این نقص از تناسب با حضرت حق خارج می‌شود و احساس

عدم تلائم خواهد کرد و لذا ممکن است از آن رنج ببرد. بالاتر از آنچه که گفته شد می‌توان گفت حتی مخلوقی که هیچ اعوجاجی در وجود خود ندارد یا هیچ نقص و اعوجاجی در خود پدید نیاورده و لذا صد در صد با ذات خود ملائم است، باز هم با وجود خداوند سبحان تلائم بیشتری دارد؛ زیرا چنین مخلوقی به هر حال دارای نقص است و نقص در مقابل کمال است، با آن ناملائم است و وقتی آن را درک کند و در مقابل، کمال مطلق الهی را مشاهده نماید، بیشینگی تلائم حضرت حق با خود را احساس می‌کند و آن را ترجیح می‌دهد. از طرفی حب به کمال ملائم فرع علم به آن است و این درحالی است که علم به کمالات خود به واسطه علم به کمال الهی حاصل می‌شود و شاید بتوان آیه «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال: ۲۴) را شاهی بر این سخن گرفت. فلاسفه نیز به این نکته اشاره کرده‌اند که موجود معلول آگاه، حتی خود را به واسطه شهود حضرت حق می‌یابد، جز آنکه علم به خود آگاهانه و علم به علت هستی بخش غیر آگاهانه است (طباطبائی، بی تا، ص ۲۴۲). به این ترتیب، کسی که کمال خود را درک می‌کند، اگر متوجه کمال الهی شود و تناسب این کمال و ملائمت آن با کمال خود را شهود کند، حبش بدان تعلق می‌گیرد و در قیاس با حبی که به کمال خود دارد، آن را ترجیح خواهد داد؛ زیرا در این شهود می‌یابد که کمال الهی برتر از کمال خود او و دوست‌داشتنی‌تر از آن است.

راه دیگری نیز برای نفی ضرورت حب ذات و انتخاب حب خداوند متعال وجود دارد. می‌دانیم که یکی از آموزه‌های عرفان فناء فی الله است. در این آموزه گفته می‌شود در مراتب سلوک الی الله انسان به جایی می‌رسد که جز خدا نمی‌بیند و هرچه انجام می‌دهد تنها به این دلیل است که خواست الهی بدان تعلق گرفته است. بنابراین می‌توان فرض کرد انسان با رسیدن به مقام فناء، همه افعال اختیاری خود را به خاطر خدا انجام دهد و در این صورت، ریشه همه افعال حب خدا خواهد بود و نه حب ذات. در مقام بقاء بعد الفناء، مطلب از این هم بالاتر است و انسان علی‌رغم آنکه خود و دیگران را نیز می‌بیند، چون این امر در سایه دیدن خدا رخ می‌دهد و به عبارت دیگر، چون انسانی که به این مقام دست یافته، همه موجودات را در ذیل وجود حضرت حق می‌بیند، محبتش بالاصاله به خداوند متعال تعلق می‌گیرد و خود و دیگران را نیز به تبع اراده و محبت الهی دوست می‌دارد (انصاری، ۱۴۱۷ق، ص ۱۳۵-۱۳۶؛ نیز: کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۷۷۳-۷۸۲). جالب است بدانیم که خود آیت‌الله مصباح در برخی نوشته‌هایش مبنا قرار گرفتن حب الهی برای انجام فعل اخلاقی را ممکن دانسته و گفته است برخی انسان‌ها به مقامی می‌رسند که انگیزه آنها از عمل اخلاقی، تنها کسب رضایت حق و توجه به اوست و خواست خود را مطلقاً مدنظر قرار نمی‌دهند؛ جز آنکه در ادامه گفته است چنین افرادی نادرند و نظریه اخلاقی را نباید با تکیه بر ویژگی چنین افرادی ارائه کرد. ایشان در ابتدا سه نوع حب به خدا را از هم تفکیک کرده و درباره نوع سوم آن می‌گوید:

نوع سوم خدادوستی به اولیای خدا مربوط می‌شود؛ زیرا این محبت عمیق هنگامی در نفس انسان نسبت به خدا پدید می‌آید که وی معرفت کامل و عمیقی نسبت به خدای سبحان پیدا کرده باشد. در این مرحله، انسان با... بصیرتی که یافته است درک می‌کند که غیر از ذات پاک الهی، هیچ‌یک از موجودات، از استقلال برخوردار

نیستند... بلکه آنچه... دارند از خدای... هستی‌بخش گرفته‌اند. انسان در این مرحله از معرفت‌خداشناسی، به‌ویژه اگر به معرفت‌شهودی... نائل شود و در اصطلاح به مقام توحید ذاتی برسد... تنها یک محبت اصیل در اعماق نفس وی حاصل می‌شود که متعلق به ذات خدای متعال خواهد بود و بقیه محبت‌های وی، هر چه باشد... به‌منزله فروغ... محبت اصیل و ریشه‌دار متعلق به خدا خواهد بود، تا آنجا که حتی حب ذات... انسان نیز اصالت قبلی خود را از دست می‌دهد؛ چراکه، در این مرحله از بینش، ذات خود انسان هم به صورت... شأنی از شئون آن موجود اصلی و جلوه‌ای از جلوه‌های او شناخته می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۲، ص ۷۵-۷۶).

توجه به این سخنان به‌روشنی نشان می‌دهد که حب ذات ضروری نیست و دست برداشتن از آن ممکن است. *آیت‌الله مصباح*، در این کلام، حتی پذیرفته است که برای اصالت‌بخشی و ترجیح حب خدا لازم نیست انسان به مرتبه معرفت‌شهودی و عرفانی برسد، بلکه همین که درک کند وجودی وابسته و غیرمستقل است، می‌تواند حب خدا را بر حب ذات خود ترجیح دهد. ایشان معرفت‌شهودی را تنها از این جهت مورد تأکید قرار داده که به نحو روشن‌تری انسان را به معرفت لازم برای ترجیح حب الهی می‌رساند. به این ترتیب، این سخن که چنین محبتی مختص اولیای الهی و کسانی است که به مراتب بالای عرفان رسیده باشند، از طرف خود ایشان نیز انکار شده و می‌توان انتظار داشت هر انسانی، تنها با توجه به این نکته که وجودی وابسته و عین ربط است و کمال الهی منبع همه کمالات است و کمال ذات خودش نیز از آن سرچشمه می‌گیرد، بتواند حب خدا را بر حب ذات خود ترجیح دهد و اعمال اختیاری خود را بر خاسته از این حب انجام دهد. به این ترتیب ریشه افعال اختیاری و نیز ریشه ارزشمندی آنها حب خداست و ارزش ذاتی اخلاقی مربوط به مطلوبیت و ارزشمندی ذات حضرت حق خواهد بود و ارزش غیر اخلاقی نیز مربوط به افعالی خواهد بود که بر اساس این حب انجام می‌گیرند. نکته درخور توجه آن است که در این دیدگاه لازم نیست حب به ذات و سایر مخلوقات کنار گذاشته شود، بلکه کافی است چنین حب‌هایی در ذیل حب خدا قرار گیرند و اصالت، مخصوص حب الهی باشد؛ همان‌گونه که در بحث مقام بعد الفناء عرفانی بر آن تکیه می‌شود و قبلاً بدان اشاره کردیم. خلاصه آنکه، حب ذات است که فرع حب به خدا می‌شود و نه برعکس.

نکته دیگری که ناظر به بعد هستی‌شناختی این دیدگاه وجود دارد مربوط به ملاکی است که درباره تعیین مصداق‌نهایی ارزش ذاتی گفته شد. دیدیم که در این دیدگاه مصداق سعادت و ارزش ذاتی اخلاقی، قرب الهی تعیین شده است و با تکیه بر برهانی که نقل کردیم، تلاش شده تا این مصداق اثبات گردد. اما با توجه به نقدی که بر منشئیت حب ذات وارد شد، می‌بایست مصداق ارزش ذاتی اخلاقی را از قرب الهی به خود خداوند متعال تغییر دهیم. به این ترتیب چون می‌توان بین حب ذات و حب خدا، دومی را انتخاب کرد، پس این دو حب و بالتبع ارزشمندی آنها، اختیاری و اخلاقی خواهد بود و چون ارزشی ریشه‌ای‌تر از ارزشمندی خداوند نیست، پس مصداق صحیح ارزش ذاتی اخلاقی خود خداوند متعال و حب به آن خواهد بود. مطابق این تفسیر، قرب الهی نیز یکی از نشانه‌های ارزش ذاتی اخلاقی است و معنای قرب این است که انسان به گونه‌ای گردد که خدا دوست دارد و مورد رضایت اوست.

نکته بعد ناظر به استدلالی است که از آقای محتسبی مصباح، درباره اثبات مصداق صحیح ارزش ذاتی اخلاقی نقل کردیم. دیدیم که در آن استدلال با تکیه بر نفسی بودن کمالات الهی و مطلق بودن آنها، گفته شد خداوند سبحان می‌تواند معیار سنجش کمال همه مخلوقات باشد. به نظر می‌رسد این استدلال با چالش روبه‌روست. مسئله این است که خداوند متعال فاقد کمالات نسبی است، درحالی‌که برخی کمالات نسبی، جزو حقیقت مخلوقات‌اند. مثلاً امتداد داشتن جزو حقیقت موجودات جسمانی و بدن داشتن و بهره‌مندی از لذت‌های بدنی، جزو حقیقت وجود انسان است. بنابراین سعادت و کمالی که فاقد اینها باشد، نمی‌تواند سعادت و کمال حقیقی انسان باشد. از آنجاکه خداوند سبحان فاقد کمالات نسبی است، پس نمی‌تواند معیار سنجش کمالات همه موجودات باشد و صرف قرب وجودی به خداوند، برای سنجش کمال حقیقی یک موجود کافی نیست. به این ترتیب، قرب وجودی انسان به خدا نیز، ولو آنکه این قرب به نحو متناسب باشد، نمی‌تواند معیار صحیحی برای سنجش کمال حقیقی انسان باشد.

به نظر می‌رسد برای سنجش کمال حقیقی انسان، باید سراغ مصداقی رفت که علاوه بر داشتن کمالات نفسی و اصیل در بالاترین حد، دارای کمالات نسبی مختص انسان نیز باشد، تا بتواند الگو و معیاری تمام‌عیار برای سعادت و کمال حقیقی او باشد. واقعیت این است که چنین مصداقی موجود است و در لسان دین، به روشنی به آن اشاره شده است. انسان کامل کسی است که علاوه بر داشتن همه کمالات نفسی قابل حصول برای یک انسان، دارای کمالات نسبی مختص انسان هم می‌باشد و به سبب آنکه از حیث بدن، شبیه انسان است، می‌تواند از هر جهت، الگویی کامل و مناسب برای او باشد و ملاک تشخیص ارزش‌های اخلاقی گردد. از همین‌روست که در قرآن کریم، رسول گرامی اسلام ﷺ معیار ارزش‌های اخلاقی معرفی شده است: «لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱). به این ترتیب معیار دقیق و درعین‌حال ملموس برای کمال حقیقی انسان، قرب به انسان کامل خواهد بود و هرچه انسان به او شبیه‌تر شود، می‌توان گفت به مقام قرب بالاتری دست یافته است. این معیار از چند جهت بر معیاری که در دیدگاه قبلی ارائه شده، برتری دارد:

اول آنکه در دسترس انسان است و هر کسی می‌تواند به نحو حضوری یا با مطالعه سرگذشت انسان کامل و دانستن شیوه رفتاری و گفتاری و زندگی او، وظایف اخلاقی خود را تشخیص دهد و مطابق آن عمل کند. به عبارت دیگر، ارتباط گرفتن با خداوند سبحان و کسب دستورالعمل‌های مناسب برای رسیدن به مقام قرب، برای اغلب انسان‌ها میسر نیست. در عوض، ارتباط با انسان کامل، حتی برای کسانی که قصد پیروی از او را ندارند و در مسیری مخالف مسیر انسان کامل و قرب خدا حرکت می‌کنند، ممکن است. در دیدگاه قبلی نیز پذیرفته شده است که طالب قرب الهی، ناگزیر است اغلب وظایف اخلاقی خود را از طریق مراجعه به انسان کامل بشناسد؛

دوم آنکه چنین معیاری کامل است و می‌تواند هم از حیث روحی و هم از حیث جسمی معیار عمل باشد. درحالی‌که معیار قرار دادن کمال مطلق و قرب به آن، در مسائل مربوط به بعد جسمانی و دنیوی، با ابهام روبه‌روست. فاعل اخلاقی، می‌تواند با توجه به انسان کامل، همه وظایف خود را اعم از روحی و جسمی تشخیص

دهد و مشکلی از جهت قیاس خود با معیار اخلاق نخواهد داشت؛ اما مطابق دیدگاه سابق، این قیاس، به‌ویژه در باب ابعاد جسمانی و کمالات نسبی با مشکل روبه‌رو می‌شود؛

سوم آنکه اساساً عمل برای خدا بدون پذیرش ولایت اولیای الهی و انسان‌های کامل پذیرفته نمی‌شود و این همان است که شیطان لعین با انکار ولایت آدم ﷺ و استکبار در مقابل امر به سجده در برابر او، از درگاه الهی رانده شد و تمام عبادات و رفتارهای اخلاقی‌اش که انجام داده بود، از بین رفته و بی‌ارزش گردید. اثبات شرط بودن پذیرش ولایت انسان کامل، بحث ویژه‌ای می‌طلبد که از عهده نوشته ما خارج است و علاقه‌مندان می‌بایست آن را از مظان خود جست‌وجو کنند. در کتب عرفانی، در بحث انسان کامل، به این موضوع پرداخته می‌شود و آیات و روایات متعددی نیز شاهد آن است (موسوی خمینی، ۱۳۷۴، ص ۶۵-۶۶؛ نیز، همو، ۱۳۷۸، ص ۱۳۵-۱۳۷؛ نیز، همو، ۱۳۷۶، ص ۱۴۹-۱۵۱).

نتیجه‌گیری

نظریه قرب‌گرایی یکی از منسجم‌ترین و کامل‌ترین نظریاتی است که در باب توجیه و تبیین ارزش‌های اخلاقی ارائه شده و در آن تمام ابعاد ناظر به یک نظریه اخلاقی (ابعاد منطقی، معرفت‌شناختی، معناساختی و هستی‌شناختی) مورد بررسی قرار گرفته است. در این نظریه به طور ویژه به دیدگاه‌های فلاسفه غرب توجه شده و اشکالات و مسائل مطرح‌شده از سوی آنان پاسخ داده شده است. براساس این دیدگاه حب ذات که امری غیراختیاری است و ارزش‌گذاری اخلاقی نمی‌شود، منشأ گرایش به کمال و قرب الهی تلقی شده و چون کمال و قرب الهی امری غیرقراردادی، غیرسلیقه‌ای و غیردستوری است و مطلوبیت آن تابع چیز دیگری نیست، دارای ارزش ذاتی دانسته شده و افعالی که موجب این کمال شوند ارزش‌گیری یافته‌اند. ازجمله نکات قابل توجه در این دیدگاه این است که بین لزوم و الزام اخلاقی تفکیک می‌شود: اولی واقعی و دومی غیر واقعی تلقی شده است. این تفکیک بسیار بارز است و می‌تواند پاسخگوی بخشی از شبهات و سؤالات ناظر به رابطه باید و هست گردد. با بررسی این نظریه به این نتیجه رسیدیم که می‌توان با تبیین خاصی، اختیاری بودن حب ذات را پذیرفت و مورد ارزیابی اخلاقی قرار داد. براساس این تقریر چون حب ذات ریشه در حب به کمال دارد، اختیاری است؛ لذا می‌توان با سنجش کمال ذات با کمال‌های بالاتر، ازجمله کمال الهی و کمال انسان کامل، کمال ذات را کنار گذاشته و حب به کمال الهی و انسان کامل را منشأ رفتارهای اختیاری قرار داد. به این ترتیب، منشأ ارزش ذاتی اخلاقی به جای حب ذات، حب به خداوند سبحان تلقی می‌شود و همه افعال اخلاقی در صورتی ارزشمند می‌گردند که برای کسب رضایت الهی انجام گیرند. در نهایت قرب‌گرایی همچنان نظریه‌ای مقبول تلقی می‌گردد، جز آنکه منشأ ارزش به جای حب ذات، حب الهی دانسته خواهد شد. با این تقریر نگاه توحیدی نیز در ارزش‌های اخلاقی اشراب شده و برخی اشکالات که از این منظر به نظریه قرب الهی وارد گردیده است، رفع می‌شود.

منابع

- ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۳۷۶، *الاقبال بالاعمال الحسنه*، تصحیح جواد قیومی اصفهانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- انصاری، عبدالله، ۱۴۱۷ق، *منازل السائرین*، تهران، دارالعلم.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی تا، *نه‌ایه الحکمه*، چ دوازدهم، قم، موسسه النشر الاسلامی.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۸۵، *شرح منازل السائرین*، تصحیح محسن بیدارفر، چ سوم، قم، بیدار.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۴، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات.
- _____، ۱۳۸۱، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، تهران، بین‌الملل.
- _____، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱ الف، *اخلاق در قرآن (معارف قرآن ۷)*، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، چ هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱ ب، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱ ج، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، تحقیق و نگارش غلامرضا متقی‌فر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۸۳، *بنیاد اخلاق*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۷، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۴، *شرح دعاء السحر*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۷۶، *مصباح الهدایة الی الخلافة والولایة*، چ پنجم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۷۸، *آداب الصلاة*، چ هفتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.