

## حقیقت کمال اخلاقی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی

حسن جان نثاری\*

سید اکبر حسینی قلعه بهمن\*\*

## چکیده

با اینکه در مطلوبیت کمال اخلاقی نیست، در چیستی بحث کمال نهایی انسان اختلافاتی وجود دارد. بر این اساس مسئله چیستی کمال نهایی حائز اهمیت است. در این مقاله در ابتدا به معنای لغوی و اصطلاحی کمال، کمال اول، کمال ثانی و تفاوت بین آنها بیان شده است و در ادامه ضمن بیان دیدگاهها نظر آیت‌الله مصباح در مورد کمال نهایی انسان که قرب به خداست بیان می‌گردد. بر اساس تفسیر ایشان کمال نهایی انسان همان سعادت اوست و کمال نهایی هر چند مفهوماً متفاوت با سعادت است ولی مصداقاً یکی هستند ضمن آنکه کمال وجودی و فلسفی اعم از کمال اخلاقی است.

## واژگان کلیدی

کمال، کمال وجودی، کمال اخلاقی، قرب به خدا، سعادت.

## طرح مسئله

هر انسانی هر چند توجه نداشته باشد، به دنبال دستیابی به کمال خویش است و در همه رفتارها و گفتارهای خویش، تنها در پی تکامل خویش است و می‌خواهد به کمال برسد؛ هر چند ممکن است در تشخیص مصداق آن اشتباه کند. برای نمونه، مصداق آن را لذت، قدرت، رویگردانی از دنیا، مهر و عاطفه یا سود سود تلقی کند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۱۶۳ - ۱۰۷، ۲۰۰ - ۱۶۵، ۲۱۸ - ۲۱۱ و ۲۳۴ - ۲۲۱؛

hassannesarhi@gmail.com

akbari.hosseini37@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۸/۲۰

\* دانشجوی دکتری اخلاق اسلامی جامعه المصطفی العالمیه.

\*\* استادیار مؤسسه امام خمینی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۲۵

همو، ۱۳۸۲ ج: ۱۶۱ - ۱۴۱) حال این سؤال پیش می‌آید که کمال نهایی انسان چیست؟ با توجه به اینکه انسان تا کمال خویش را نشناسد، از تهذیب نفس و خودسازی نیز باز می‌ماند، پرداختن به این بحث، قدم بزرگی در جهت شناخت خود و دیگران خواهد بود.

اگر این شناخت همراه با تصدیق به آن صورت گیرد، خودشناسی و خودسازی انسان محقق می‌شود و تمام استعدادهای انسان با سیر اختیاری خود در این مسیر فعلیت پیدا می‌کند. بنابراین باید معنای کمال را واکاوی کنیم. آیا کمال موردنظر، کمال وجودی است یا کمال اخلاقی؟ تفاوت کمال وجودی با کمال اخلاقی و نسبت بین آنها چیست؟ آیا کمال همان سعادت است یا بین این دو هم تفاوت وجود دارد؟

در این مقاله به دیدگاه‌های گوناگون پرداخته می‌شود؛ ولی محور بحث دیدگاه آیت‌الله مصباح خواهد بود و به روش توصیفی - تحلیلی به این سؤالات پاسخ داده خواهد شد.

## معناشناسی کمال

### ۱. معنای لغوی

کمال وصفی بالاتر از تمام است. برای نمونه، تمام انسان آن است که اعضایش ناقص نباشد و کمال انسان آن است که برخی از اوصاف پسندیده را هم - مثل علم و شجاعت - داشته باشد. در قاموس آمده است: «کَمَلَهُ: اَتَمَّهُ وَ اَجْمَلَهُ» و بر اساس مصباح نیز کاربرد «کمال» در جایی است که اجزایش تمام و محاسنش کامل باشد. (قریشی بنابی، ۱۳۷۶: ۶ / ۱۴۷)

راغب اصفهانی در بیان معنای کمال می‌گوید:

كَمَالَ الشَّيْءِ حَصُولُ مَا فِيهِ الْغَرَضُ مِنْهُ، فَإِذَا قِيلَ: كَمُلَ ذَلِكَ، فَمَعْنَاهُ: حَصَلَ مَا هُوَ الْغَرَضُ مِنْهُ، وَ قَوْلُهُ تَعَالَى: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» (بقره / ۲۳۳) تَبْيِيهًا أَنَّ ذَلِكَ غَايَةُ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ صِلَاحُ الْوَالِدِ. وَ قَوْلُهُ: «لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (نحل / ۲۵) تَبْيِيهًا أَنَّهُ يَحْصُلُ لَهُمْ كَمَالُ الْعُقُوبَةِ. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۱ / ۷۲۶)

در کتاب العین نیز آمده است:

کمال اسم است که هم در ذوات به کار می‌رود و هم در صفات؛ هنگامی که گفته می‌شود: شیء کامل شد به این معناست که اجزایش تمام و زیبایی‌هایش کامل شد.<sup>۱</sup>

۱. کمال الشیء یکملاً، [و لغة أخرى: کمل یکملاً فهو کمال فی اللغتين] و الکمال: التمام الذي یجزأ منه أجزاءه، تقول: لک نصفه و بعضه و کماله. و أکملت الشیء: أجملته و أتممته. (فراهیدی، ۱۳۷۳: ۵ / ۳۷۸) فیومی نیز درباره کمال

همچنین راغب اصفهانی نیز درباره فرق کمال با تمام می‌نویسد:

کمال هر چیزی عبارت است از اینکه غرض از آن چیز حاصل شود و تمام بودن هر چیز منتهی شدن آن به حدی است که دیگر احتیاج به چیزی خارج از خود نداشته باشد به خلاف ناقص که محتاج به چیزی خارج از ذات خود است تا او را تمام کند. (راغب اصفهانی، همان، ماده «ک م ل»)

## ۲. معنای اصطلاحی کمال (اصطلاح فلاسفه، متکلمان، عرفا)

آنچه را تمامیت شیء به آن باشد، کمال آن شیء می‌نامند و آنچه کمال نوع بدان بستگی دارد — در ذات یا در صفات — کمال می‌گویند و نیز آنچه شیئیت شیء بدان است، کمال می‌نامند.<sup>۱</sup> (صدرالدین شیرازی، بی تا ب: ۳)

در اندیشه فیلسوفان، کمال نزد فلاسفه بر دو معنا اطلاق می‌شود: یکی آنچه حاصل بالفعل است، اعم از آنکه مسبوق به قوه باشد و دیگر آنچه موجب تکمیل نوعیت شیء است. کمال از امور اضافی است؛ زیرا موجودات در هر مرتبه‌ای دارای فعلیتی هستند و نسبت به مرتبه نازل تر که فاقد آن فعلیت است، کامل تراند و نسبت به مرتبه بالاتر نیز ناقص ترند.

در عرفان نیز کمال، منزّه بودن از صفات و آثار ماده است و عرفا آن را بر دو قسم اطلاق می‌کنند: یکی کمال ذاتی که همان ظهور حق تعالی بر نفس خود بنفس خود بدون اعتبار غیر و غیریت است و غنای مطلق نیز لازمه این کمال است. معنای غنای مطلق، مشاهده حق از سوی خود فی نفسه با تمام شئون و اعتبارات الهی و کیانی با احکام و لوازم آنهاست. دوم کمال اسمائی یا ظهور حق بر نفس خود و شهود ذات خود در تعینات خارجی (عالم و ما فیها) است و این شهود عبارت از شهود عیانی و عینی وجودی — مانند شهود مجمل در مفصل — است. (تهانوی، ۱۹۹۶: ۱۳۸۳)

بر همین اساس ابن عربی می‌گوید: انسان کامل ترین تجلی گاه حق برای همه حقایق و مراتب وجود است. او جهان کوچکی است که در آینه وجودش، همه کمالات جهان بزرگ انعکاس یافته است؛ یعنی کمالات اسمائی و صفاتی حضرت الله. به همین دلیل از میان موجودات، تنها او شایستگی خلافت الهی و جانشینی خدا را یافت. (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۶۴۹ - ۶۴۷)

می‌نویسد: «کَمَلُ الشَّيْءِ كَمُولًا مِنْ بَابِ قَعَدَ وَالْإِسْمُ الْكَمَالُ وَيُسْتَعْمَلُ فِي الذَّوَاتِ وَفِي الصِّغَاتِ يُقَالُ كَمَلَ إِذَا تَمَّتْ أَجْرَاؤُهُ وَكَمَلَتْ مَحَاسِنُهُ». (فیومی، ۱۴۰۵: ۵۴۱)

۱. الكمال ما يتم به الشيء كما أن الصورة ما يوجد الشيء بالفعل والغاية ما يصل إليه الشيء. (صدرالدین شیرازی، بی تا ب: ۳)

## کمال اول و کمال ثانی

فلاسفه اسلامی کمال را به دو معنا به کار برده‌اند. شیخ‌الرئیس در کتاب *نجات* در تعریف کمال اول چنین گفته است:

نفس نباتی، کمال اول جسم طبیعی آلی است از این جهت که متولد می‌شود و رشد و تغذیه می‌کند. نفس حیوانی، کمال اول جسم طبیعی آلی است از این جهت که جزئیات را درک و به اراده خود حرکت می‌کند و نفس انسانی، کمال اول جسم طبیعی آلی است از این جهت که با اختیار، تفکر و عمل و استنباط می‌کند و از این جهت که امور کلی را درک می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۵۷: ۱۵۸ - ۱۵۷)

ایشان همچنین در کتاب *نفس شفاء* و به‌تبع ایشان ملاصدرا در شرح *الهدایة الاثریة* در تعریف کمال اول و کمال ثانی گفته‌اند:

کمال اول عبارت است از آنچه نوعیت نوع متوقف بر آن است؛ اما کمال ثانی، آن چیزهایی است که بر نوع عارض می‌شوند و در تقوم آن نقشی ندارند. به عبارت دیگر، مراد از کمال اول امری است که شیئیت شیء به آن است و مراد از کمال ثانی، آثار و تبعات صور فعلی نوعی است. مثلاً کمال اول میوه، شکل و صورت آن است که مقوم آن به‌شمار می‌رود و کمال ثانی، آثار و نتایج مترتب بر آن است. (همو، ۱۳۷۵: ۲۲ - ۲۱)

آنچه تمامیت یک شیء به آن است، کمال آن شیء خواهد بود و آن معنایی اضافی است؛ زیرا موجودات در هر مرتبه‌ای دارای فعلیتی می‌باشند که نسبت به موجود فاقد آن مرتبه یا مرتبه نازل‌تر، کامل‌اند و نسبت به مرتبه بالاتر، ناقص‌اند و کمال هر موجودی به فعلیت آن است و نحوه وجود هر موجودی در همان کمال آن است. آن کمال اول است که شیء با داشتنش، آن شیء می‌شود و صورت و حد طبیعی هر شیء، کمال آن شیء است؛ چنان‌که می‌گویند نفس نباتی که صورت نبات است، کمال اول نبات است و نفس حیوانی، کمال اول حیوان است و بالأخره آنچه مربوط به اصل و بنای وجودی اشیا است، کمالات اول آنهاست و امور دیگری که در مرتبه بعد هستند، کمالات ثانوی به‌شمار می‌روند. (صدرالدین شیرازی، بی تا الف: ۲ - ۱)

### تفاوت کمال اول و ثانی از نظر مشاء

کمال اول و ثانی دو کاربرد دارند: یکی در باب صور نوعی و نفس که طبق این اصطلاح، کمال اول کمالی است که نوعیت نوع به آن وابسته است؛ به‌گونه‌ای که در صورت نبودن آن، نوع موردنظر نیز

منتفی خواهد شد؛ اما کمالاتی که پس از قوام یافتن هر نوع برای آن حاصل می‌شوند - مانند تأثیراتی که در اشیای دیگر می‌گذارد (افعال) یا تأثیراتی که از آنها می‌پذیرد (انفعالات) - کمال ثانی خواهند بود. برای نمونه، صورت جسمیه برای جسم، صورت نباتیه برای نبات و صورت حیوانی برای حیوان، کمالات اول‌اند؛ چراکه قوام هر یک از جسم، نبات و حیوان به صورت‌های یادشده است؛ اما اموری نظیر تغذیه و تولید مثل و همچنین ادراکات و فعالیت‌های ارادی بالفعل نسبت به نبات و حیوان، کمال ثانی به‌شمار می‌آیند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۸ / ۹۴)

پس به‌طور خلاصه می‌توان گفت کمال اول مقوم ذات شیء است؛ درحالی‌که کمال ثانی متوقف بر ذات شیء است.

دومین کاربرد کمال اول و ثانی در باب حرکت است. حرکت آن چیزی است که به سبب آن، از قوه به فعل رسیدن شیء، دفعی نیست؛ بلکه حالتی انتظاری دارد و هنوز قوه بودنش باقی است تا به مقصود خود برسد. آن چیزی که شیء به سبب آن از قوه خارج می‌شود، «کمال اول» و آن چیزی که مطلوب و مقصود این کمال است، «کمال ثانی» نامیده می‌شود. (شیرازی، ۱۳۸۳: ۲ / ۱۴۵۵)

جسمی که در مکان جای گرفته است، زمانی که قصد کند در مکان دیگری جای گیرد، مکان نخست را با شروع در سلوک به‌سوی مکان دوم ترک می‌کند تا در آن جای گیرد. پس برای جسم در مکان نخست، دو کمال وجود دارد که نسبت به هر دو بالقوه می‌باشد: یکی سلوک (کمال نخست) و دیگری جای‌گیری در مکان دوم (کمال دوم).

بنابراین حرکت که همان سلوک است، کمال اول برای جسمی است که نسبت به هر دو کمال بالقوه می‌باشد، لکن نه به‌طور مطلق؛ بلکه به جهت بالقوه بودن نسبت به کمال دوم؛ چراکه سلوک به کمال ثانی، تعلق وجودی دارد.

شاید بتوان گفت فرق بین این دو کاربرد آن است که در باب حرکت، با آمدن ثانی، کمال اول از بین می‌رود؛ ولی در باب صور نوعی و نفس، نه تنها با آمدن کمال ثانی، کمال اول از بین نمی‌رود، باید بماند و موضوع آن قرار گیرد.

#### اختلاف ملاصدرا با شیخ در تعریف کمال اول

ملاصدرا در لابه‌لای عبارات خود، کمال اول را به آنچه نوعیت نوع در گرو وجود آن است (الشیء الذی به وجوده بصیر النوع نوعاً)، تعریف کرده است. این تعریف در تعبیرات شیخ به چشم نمی‌خورد و باید گفت شیخ در این مورد دقت بیشتری داشته است؛ زیرا کمال اول اختصاصی به ماهیات نوعی ندارد،

اگرچه شامل آنها نیز می‌شود. شاهد این مدعا همان مثال‌هایی است که در متن کتاب به چشم می‌خورد. سواد (سیاهی) کمال اول است برای اسود (سیاه)؛ حال آنکه موجب نوع شدن اسود نمی‌شود. اسود یک مفهوم انتزاعی و عرضی است و چنین مفاهیمی حاکی از ماهیت خاصی نیستند. مشتقات، مفاهیمی انتزاع شده از دو ماهیت می‌باشند؛ برای نمونه مفهوم اسود از دو ماهیت جسم و سواد - که عارض بر جسم شده است - انتزاع می‌گردد، بدون آنکه خود بر ماهیت مستقلی دلالت کند. با این حال، مصنف خود اذعان دارد که سواد نسبت به اسود کمال اول است. بنابراین کلیت این قاعده که همواره کمال اول شیء موجب تمامیت نوعیت آن باشد، مخدوش است. همان‌طور که اشاره شد، این بیان در عبارات شیخ نیست و ظاهراً ملاصدرا استنباط خود را از سخنان شیخ بیان کرده است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۸ / ۹۴)

آیت‌الله مصباح تعریف شیخ را از کمال اول نسبت به تعریف آخوند دقیق‌تر می‌داند؛ (همان) یعنی ایشان کمال اول را کمالی می‌دانند که نوعیت نوع وابسته به آن است؛ اما کمالاتی که پس از قوام یافتن نوع برای آن حاصل می‌شوند کمال ثانی می‌داند.

### چیستی کمال

انسان طالب کمال است و «فطرت» او را به سوی کمال دعوت می‌کند و او محتاج برانگیختن عامل بیرونی نیست؛ اما باید فطرت کمال‌خواهی در انسان زنده و بیدار باقی بماند و از سرکوب شدن آن جلوگیری شود؛ چراکه برای تأمین خواسته‌های فطری، تنها عوامل فطری کفایت نمی‌کنند و گاهی نیاز به عامل تنبّه بخش بیرونی است. حتی غرایز طبیعی انسان که پیوسته برای تأمین نیازهای ضروری او فعال‌اند، برای برانگیختگی محتاج عوامل بیرونی هستند. (مصباح یزدی ب، ۱۳۸۲: ۳۳)

از این عبارت به ذهن می‌آید که هرچند همه انسان‌ها طالب کمال هستند و کمال گم‌شده آنهاست، این فطرت کمال‌جویی باید در همه انسان‌ها زنده بماند و عواملی که باعث می‌شود این فطرت در ما خاموش شود، باید برطرف شود و انسان همیشه و در همه حالات خود را نسبت به این خواست فطری مهم متنبه کند.

حال این سؤال پیش می‌آید که «کمال انسان چیست؟» چرا که امیال فطری و غریزی انسانی متفاوتند؛ برخی از آنها در بدو امر، مطلوب و مسیر ارضای خود را مشخص می‌کنند و دیگر نیازی به تلاش برای شناخت مطلوب آنها نیست؛ اما شماری از امیال فطری نیاز به شناخت دارد و کمال انسان از آن سنخ اموری است که انسان در شناخت آن با دشواری مواجه است؛ لکن باید تمام تلاش خویش را به کار گیرد تا به این مهم دست یابد تا بتواند خودشناسی و خودسازی کند.

آیت‌الله مصباح می‌فرماید: کمال صفتی وجودی است که موجودی به آن متصف می‌شود و حاکی از دارایی و غنای حقیقی یک موجود در مقایسه با موجود یا موجودات دیگر است. به تعبیر دیگر، کمال صفتی است که صورت نوعیه و فعلیت اخیر هر موجودی اقتضای آن را دارد و اگر آن موجود، فاقد آن صفت باشد، ناقص است. برای نمونه، درخت را وقتی کامل می‌دانیم که به اندازه کافی رشد کند، به‌موقع میوه دهد و آفت‌زده نباشد؛ یعنی خصوصیات مثبتی را که متناسب با آن درخت است، دارا باشد و عدم آنها نقص تلقی شود. یا حیوان را وقتی کامل می‌دانیم که صفات مناسب خود را داشته باشد و در غیر این صورت ناقص خواهد بود. پس با توجه به اینکه ما کمال و نقص را در این می‌دانیم که هر موجودی دارای یا فاقد صفتی باشد که اقتضای صورت نوعی آن است، اکنون از بین جمادات، نباتات، حیوانات و انسان، موجودی را کامل تلقی می‌کنیم و در مقابل، موجودی از همان سنخ را ناقص می‌دانیم.

با دقت در تعریف ایشان از مفهوم کمال می‌توان گفت وقتی بحث مفهوم کمال مطرح می‌شود، ناظر به کمالات ثانوی است؛ یعنی نوعیت نوع تحقق پیدا کرده، می‌خواهد سیر تکاملی خود را آغاز کند.

بنابراین کمال حقیقی هر موجود عبارت است از صفت یا اوصافی که فعلیت اخیرش اقتضای وارد شدن آنها را دارد و امور دیگر در حدی که برای رسیدن به کمال حقیقی‌اش مفید باشند، کمال مقدماتی خواهند بود. برای نمونه، کمال درخت سیب در سبب دادن است و سایر کمالاتی که با این کمال اختلاف ماهوی دارند و در درجه نازل‌تری قرار می‌گیرند، کمال این موجود به‌شمار نمی‌آیند؛ مگر به‌عنوان مقدمه. (همان: ۳۵)

در اینجا چند سؤال قابل طرح است؛ از جمله اینکه: کمال حقیقی نفس انسان چیست؟ سعادت حقیقی انسان چیست؟ آیا صرف تعقل و ادراک عقلی، کمال حقیقی نفس است یا کمال نفس چیز دیگری است؟ آیا قوام کمال نفس به علم است یا به عمل یا به هر دو؟ چنین سؤالاتی اساسی و شایسته بررسی هستند. بزرگان فلسفه با تعریفی که از فلسفه ارائه کرده‌اند، به این سؤالات این‌گونه پاسخ داده‌اند که بشر هنگامی به کمال مطلوب می‌رسد که نفس و قوای مادی در برابر جنبه معنوی انسان مقهور شود. با این نگاه، عالی‌ترین کمال نفس و واپسین غایت مسیر انسان، درک حقایق و دریافت معارف است و این هدف فلسفه را تأمین می‌کند؛ زیرا در تعاریف فلسفه، دو تعریف مهم و غایت‌محور وجود دارد که نکته بالا از آن استفاده می‌شود.

آیت‌الله مصباح پس از بیان دو تعریف غایت‌محور علم فلسفه، نکات دقیقی را درباره این تعریف‌ها بیان می‌کنند و برداشت آن دسته از فلاسفه را که می‌خواستند از این راه به این سؤالات پاسخ بدهند، رد می‌کنند که پرداختن به آن از بحث ما خارج است.<sup>۱</sup> تنها به این نکته می‌پردازیم که ایشان کمال نهایی را

۱. برای تحقیق بیشتر به شرح اسفار، جلد ۱ مراجعه کنید.

قرب الهی می‌دانند و می‌فرمایند حقیقت قرب هرچند برای ما معلوم نیست، فلسفه زمینه‌ساز این هدف است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱ / ۹۳ - ۸۱)

### کمال اخلاقی

با توجه به مباحث پیش گفته، تعریف کمال اخلاقی نیز که در فلسفه اخلاق از آن بحث می‌شود، به دست می‌آید. به‌طور خلاصه می‌توان گفت گاهی به منزلت انسان به‌عنوان یک امر تکوینی نگریسته می‌شود که در این صورت جنبه ارزشی ندارد و گاهی به‌عنوان یک مفهوم اخلاقی و ارزشی ملاحظه می‌شود. گرچه برخی تصور کرده‌اند مفهوم کمال، مطلقاً مفهومی ارزشی است و در بین مفاهیم حقیقی، چیزی به نام کمال وجود ندارد؛ ولی این تصور درست نیست و ما می‌توانیم با صرف‌نظر از معیارهای اخلاقی، موجودات را با هم مقایسه کنیم و بگوییم این موجود کامل‌تر از آن دیگری است که در این‌گونه موارد، کمال به معنای مراتب وجود است. (همو، ۱۳۸۰: ب: ۳ - ۱ / ۳۶۹)

برای اینکه تفاوت کمال وجودی و کمال اخلاقی بیشتر روشن شود، لازم است دوباره معانی کمال را مرور کنیم. کمال در سه معنا به کار رفته است:

۱. از منظر فلسفی، کمال عبارت است از هر صفت وجودی که ذات موجود، به آن متصف باشد (وصف وجودی شیء). بنابراین اصل ذات را شامل نمی‌شود. (همو، ۱۳۸۵: ۱۳)

۲. کمال به معنای شدت وجود است و به دو قسم: الف) کمال حقیقی، ب) مقدمه کمال یا کمال مقدماتی تقسیم می‌گردد که این دو مراتب آن را می‌رسانند.

الف) کمال حقیقی هر موجودی عبارت است از صفت یا اوصافی که فعلیت اخیر آن موجود، اقتضای اتصاف به آنها را دارد، گو اینکه همین کمال نیز ممکن است مراتب مختلفی داشته باشد؛ مثل اینکه سیب دادن برای درخت سیب، کمال است؛ ولی این دارای مراتب می‌باشد؛ زیرا سیب دادن درختان به لحاظ کمی و کیفی یکسان نیست. از کمال حقیقی انسان به کمال اصیل، کمال نهایی و کمال متعالی نیز تعبیر می‌شود.

ب) مقدمه کمال اموری است که در درجه نازل‌تر از کمال حقیقی قرار دارند و موجود برای تکامل خود به اکتساب آنها نیازمند است؛ مانند نهال یک درخت سیب که استعداد سیب دادن فراوان را دارد. اوصاف وجودی نازل‌تر را در صورتی می‌توان به‌عنوان آلی و مقدمه کمال برای یک موجود شناخت که مقدمه رسیدن آن به کمال حقیقی‌اش باشند. پس کمال بودن کمالات مقدماتی، نسبی است. (همان: ۱۷)

به نظر می‌رسد با توجه به تعاریف بالا می‌توان گفت فرق کمال وجودی و کمال اخلاقی در این است که کمال اخلاقی هرچند مانند کمال وجودی متناسب با فعلیت اخیر است، کمال اخلاقی با اختیار



به دست می‌آید؛ ولی کمال وجودی مربوط به اختیار نیست. البته خود کمال اخلاقی هم دارای مراتب است. مثلاً اگر کمال اخلاقی را قرب الهی بدانیم که انسان با حرکت اختیاری خودش به آن می‌رسد، این قرب دارای مراتب است یا اگر به گفته برخی، کمال انسان را علم بدانیم، این علم دارای مراتب است.

به عبارت دیگر، بین کمال به معنای مراتب وجود با کمال اخلاقی، رابطه عموم و خصوص مطلق وجود دارد؛ یعنی هر کمال اخلاقی کمال وجودی است؛ ولی عکس این مطلب در برخی موارد صادق است؛ یعنی هر دو کمال مربوط به مراتب وجود است؛ اما برخی مراتب مربوط به عالم تکوین و شماری مربوط به عالم تشریح است و از عالم تشریح است که بحث کمال اخلاقی مطرح می‌شود.

کمالی که در اثر سیر اختیاری انسان حاصل می‌شود، همان‌گونه که بیان خواهد شد، تابع موقعیت زمانی و مکانی و اوضاع مادی و جسمانی نیست و ارتباط مستقیمی بین سیر تکاملی و مقام قرب الهی با مادیات و تحولات و حرکات مادی و بدنی نیست و آن سیر تکاملی به سوی خداوند با اندام و بدن انجام نمی‌پذیرد؛ بلکه چون مقوله‌هایی مانند کمال نهایی و قرب الهی، از قبیل معنا و ادراک و دارای نمود روحانی و معنوی هستند و امور ادراکی و بلکه هر موجود مجردی از سنخ علم و آگاهی است، پس سیر معنوی و تکاملی انسان، ادراکی و شعورمند و در جهت فزونی یافتن علم ما به مقام ربوبی است و مربوط به روح و دل آدمی است. پس تقرب بیشتر ما به خداوند در گرو آگاهی و علم و شهود بیشتر مقام ربوبی است.

از همین رو آیت‌الله مصباح معتقدند کمال حقیقی انسان، همان سیر علمی روح در درون ذات خود به سوی خدا است تا به مقامی برسد که خود را عین تعلق و ارتباط به او بیابد و برای خود و هیچ موجود دیگری استقلالی در ذات و صفات و افعال نبیند و هیچ پیش‌آمدی او را از این مشاهده باز ندارد. علوم و مشاهداتی که در این مسیر برای انسان حاصل می‌شود، بر مرتبه وجودی‌اش می‌افزاید و تدریجاً جوهر ذاتش را کامل‌تر می‌سازد؛ اما هر قدر انسان نیاز خود را به خدا کمتر احساس کند و در تدبیر امور و فراهم کردن اسباب و وسایل زندگی و انجام دادن کارهای بدنی و فکری، خود را مستقل‌تر بداند و همچنین هر چه برای اشیای دیگر تأثیر استقلالی بیشتری قایل باشد، نادان‌تر و ناقص‌تر و از خدا دورتر است. در مقابل، هر قدر خود را به خدا نیازمندتر ببیند و پرده‌های اسباب را بالاتر بزند و حجاب‌های ظلمانی و نورانی از جلوی چشم دلش بیشتر برداشته شود، داناتر و کامل‌تر و به خدا نزدیک‌تر می‌شود؛ تا جایی که نه تنها در افعال و تأثیرات موحد می‌گردد، برای صفات و ذوات هم استقلالی نمی‌بیند. این مقامی است که بندگان شایسته و مخلص و دوستان برگزیده خدا به آن نایل می‌شوند و بین ایشان و معبودشان حجابی باقی نمی‌ماند. پس قرب حقیقی به خدا این است که انسان بیابد که با خدا همه‌چیز دارد و بی‌خدا هیچ ندارد. (همو، ۱۳۸۲: ۲۵۸)

همچنین حقیقتی که کمال نهایی انسان محسوب می‌شود و آن را «قرب خدا» می‌نامیم، مرتبه‌ای از وجود است که در آن، استعدادهای ذاتی شخص با سیر و حرکت اختیاری خودش به فعلیت می‌رسد، خواه حرکت او کند باشد و خواه سریع و برق‌آسا، مانند برخی از انبیا و اولیای خدا که از نخستین لحظات دمیده شدن روح در کالبد، شروع به سیر تکاملی کردند و در اندک مدتی به کمالات بزرگی نایل شدند. (همو، ۱۳۷۶ج: ۷۸) چنان که عیسی بن مریم علیه السلام در گهواره فرمود:

قَالَ لِإِئِمِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا. (مریم / ۳۰)

[عیسی] گفت: «به راستی که من بنده خدایم؛ به من کتاب [انجیل] عطا کرده و مرا پیامبر قرار داده است.

کمال حقیقی، مرتبه‌ای از وجود روح است که «قرب به خدا» نامیده می‌شود؛ اما در تفسیر و تأویل آن اختلافاتی وجود دارد (مصباح یزدی، ب ۱۳۷۶: ۲۱۳) که در ادامه بیان خواهیم کرد.

اوج کمال انسان در این است که به همه لذت‌های غیر اصیل پشت پا بزند و حتی برای لذت رسیدن به بهشت اصالت قایل نشود و تنها دنبال لذتی باشد که در سایه خشنودی خداوند حاصل می‌گردد. (همو، ۱۳۸۲: ۸۱)

از اینجا تفاوت بین کمال وجودی و کمال اخلاقی مشخص می‌شود. کمال وجودی همان مراتب وجود است که در هر موجودی به حسب خودش وجود دارد. مثلاً نبات از جماد، حیوان از نبات و انسان از حیوان کامل‌تر است که همه اینها به صورت تکوینی و به حسب مراتب وجود است؛ اما کمال اخلاقی که همان قرب خداوند است، با حرکت اختیاری انسان به سوی خدا تحقق پیدا می‌کند. پس کمال اخلاقی اخص از کمال وجودی است.

### معنای قرب

با توجه به اینکه کمال نهایی انسان قرب الی الله است، باید به معنا و مفهوم این واژه پردازیم. واژه «قرب» به معنای نزدیکی است؛ اما آیا نزدیکی مکانی است یا زمانی است؟ اگر این‌گونه نیست، پس معنای نزدیک شدن به خدا چیست؟ کاربرد اولیه این واژه در مورد محسوسات است؛ اما بعد از تجرید معنای مادی می‌توان آن را در معنویات و مجردات هم به کار گرفت. آیت‌الله مصباح درباره معنای قرب می‌فرماید: «تقریباً تمامی مفاهیمی را که ما در معنویات یا موجودات ماوراء طبیعی به کار می‌بریم، از زندگی مادی و محسوس دریافت کرده‌ایم که بعد از تجرید و حذف قیود مادی، آنها را در مورد مجردات به کار می‌بریم». (همو، ب ۱۳۷۶: ۷۴)

همچنین ایشان می‌گویند طبق این قاعده که «تشبیه و تنزیه» نام دارد، آنچه را در مورد خدا به کار می‌بریم، نوعی شباهت با امور محسوس دارد؛ ولی همراه با تنزیه است. در روایات هم این موضوع بیان شده است: «هو عالم لا کعلم العلماء، قادرٌ لا کقدرة القادرین؛ خدا عالم است، اما علم او همانند علم ما نیست و توانا است؛ اما توانایی او با توانایی و قدرت ما تفاوت دارد». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴ / ۲۴۵)

در قرب خدا نیز «نزدیکی» به معنای نزدیکی جسمانی نیست تا بتوان برای خدا مکانی را در گوشه‌ای از عالم در نظر گرفت؛ مثلاً نمی‌توان گفت کسانی که به مکه می‌روند، به خدا نزدیک‌تر می‌شوند و ممکن است کسانی به خانه خدا نزدیک‌تر، ولی از خدا دورتر شوند که این بستگی به نیت و قصد و توجه قلبی آنها دارد. همچنین نمی‌توان از قرب به خدا، نزدیکی زمانی یا نزدیکی فامیلی را اراده کرد. خدای متعال از تمامی این نسبت‌ها منزّه است. (مصباح یزدی، ب ۱۳۷۶: ۱۷۶)

پس به‌طور خلاصه می‌توان گفت تمام صفات و مفاهیمی را که درباره‌اش به کار می‌رود، می‌توانیم با تجرید و تنزیه به خدا نسبت دهیم که به آن قاعده «تشبیه و تجرید» می‌گویند.

### بررسی مفهوم قرب الهی

تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که منظور از قرب به خدا قرب زمانی و مکانی نیست. حال این سؤال پیش می‌آید که مقصود از قرب به خداوند چیست؟ در جواب این سؤال، آیت‌الله مصباح دو نوع قرب را مطرح می‌کند: یکی قرب تکوینی و دیگری قرب اکتسابی که برای روشن شدن بحث به تبیین هر دو می‌پردازیم.

#### ۱. قرب تکوینی

قرب تکوینی، یعنی اینکه همه موجودات عین‌الربط به خداوند هستند و در نتیجه همه بندگان و آفریدگان برخوردار از قرب تکوینی به خداوند هستند؛ چون خداوند متعال بر آنها احاطه وجودی دارد و هستی و همه شؤون وجودی موجودات در قبضه قدرت او و وابسته و نیازمند به اراده و مشیت او هستند و هر چیزی با اراده او تحقق می‌یابد و با اراده او نیز معدوم می‌گردد. (همان: ۲۴۸) از این رو خداوند برای بیان این حقیقت، از صفت تفضیلی «اقرب» استفاده کرده است: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعَلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ؛ و به‌یقین، انسان را آفریدیم و آنچه را نفسش بدان وسوسه می‌کند، می‌دانیم و ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم». (ق / ۱۶)

با توجه به اینکه این‌گونه قرب، قرب وجودی و حقیقی و تکوینی است، نه اکتسابی نمی‌توان آن را غایت و مقصد سیر تکاملی انسان دانست.

## ۲. قرب اکتسابی

قربی که با اختیار انسان‌ها و در پرتو بندگی خدا و عبادت و پیمودن مسیر تکاملی آنها به دست می‌آید، قرب اکتسابی نامیده می‌شود. (مصباح یزدی، ب ۱۳۷۶: ۲۴۸) منظور ما از قرب به خدا، همین قرب است که تنها انسان‌های شایسته و صالح به آن می‌رسند و جایگاه آن در قرآن چنین معرفی شده است: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهْرٍ \* فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ». یقیناً پرهیزگاران در باغ‌ها و نه‌های بهشتی جای دارند؛ در جایگاه صدق نزد خداوند مالک مقتدر (قمر / ۵۵ - ۵۴؛ همو، ب ۱۳۸۲: ۲۴۸؛ همو، ب ۱۳۷۶: ۱۷۶ - ۱۷۴)

## تفسیرهای سه‌گانه از قرب الهی

آیت‌الله مصباح سه تفسیر از قرب الهی بیان می‌کنند و پس از نقد و بررسی تفسیر اول و دوم، تفسیر سوم را می‌پذیرند.

## تفسیر یکم

در این تفسیر، فرض شده که خداوند موجودی کامل و انسان موجودی ناقص، ولی در عرض خدا است و یک نوع استقلالی از خود دارد و عین‌الربط به خالق خود نیست. انسان صفاتی دارد، خدا هم صفاتی دارد و تنها فرق خدا با انسان این است که صفات خداوند کامل‌تر از انسان است و قرب الهی به این معنا است که هرچه بر عمر او افزوده می‌شود، از نقصان او کاسته می‌گردد و به خداوند نزدیک‌تر می‌شود؛ یعنی از فاصله صفاتی خویش با خداوند می‌کاهد. در نتیجه انسان با کامل شدن به کمال مطلق نزدیک‌تر خواهد شد؛ چون نهال نورسته‌ای که رفته‌رفته رشد می‌کند و بر اندازه و طول آن افزوده می‌شود. در این رویکرد، خداوند کمال مطلق و از هر ضعف و کاستی منزّه می‌باشد و انسان در آغاز، فاقد کمال و سراسر ضعف و نقص است؛ اما با قرار گرفتن در مسیر حرکت تکاملی، رفته‌رفته کمالاتی را به دست می‌آورد و با افزایش کمالات خویش، از تفاوت و فاصله مرتبه کمالی خویش با کمال مطلق می‌کاهد.

با توجه به این تفسیر گرچه انسان با رشد و تکامل معنوی به سرحد کمال مطلق نمی‌رسد، از فاصله او با کمال مطلق کاسته می‌شود و به او نزدیک‌تر می‌گردد. برای نمونه در زمینه علم، خداوند دارای علم مطلق و نامتناهی است و هرچه بر علم ما افزوده شود، در ساحت علم به خداوند نزدیک‌تر می‌گردیم و شباهت بیشتری به او پیدا می‌کنیم. همچنین با افزایش قدرتمان، در زمینه قدرت به خداوند نزدیک‌تر می‌گردیم. همین‌طور در زمینه سایر صفات و خصوصیات که هرچه ما رشد کنیم، از فاصله ما با خداوند کاسته می‌شود و شباهت ما به او بیشتر می‌شود. (همو، ب ۱۳۸۲: ۲۲۹)

## نقد و بررسی

این تفسیر و برداشت از قرب و کمال نهایی نادرست است و با بینش توحیدی سازگار نیست؛ زیرا براساس بینش توحیدی، هستی و وجود عین‌الربط به خداوند است و از خود هیچ استقلال ندارد. خداوند دارای همه کمالات و مبرای از هر عیب و نقصی است؛ حال آنکه با تفسیر بالا چنین بینشی نفی می‌شود که برهان عقلی و گزاره‌های دینی آن را مردود می‌شمرد. براساس بینش توحیدی، هیچ‌کس از خود چیزی ندارد و نمی‌توان علم، قدرت و سایر کمالات انسان را با خداوند مقایسه کرد؛ نه از آن جهت که کمالات خداوند نامتناهی است؛ بلکه از آن‌رو که کمالات ما از سوی خداوند به ما افزوده شده و هرچه هست، از خداوند است.

در این تفسیر، پنداشته شده که قدرت و علم ما مستقل از علم و قدرت خداوند است و هرچه به آنها افزوده می‌شود، ما به خداوند شبیه‌تر می‌گردیم. در نتیجه ما با لحاظ استقلال برای خویش، برای خداوند شریک قرار می‌دهیم و در استقلال و برخوردار بودن کمالات و صفات، خود را هم‌سطح خداوند می‌دانیم. به علاوه، قربی که در آن تفسیر ارائه می‌شود، ارتباطی با عبادت ندارد و از طریق عبادت حاصل نمی‌گردد؛ بلکه با آن بیگانه است. چون پارسایی، خضوع و خشوع در برابر خداوند در جهت نفی استقلال انسان و منافی با آن تفسیر است.

آیت‌الله مصباح می‌فرماید این تفسیر در جایی صحیح است که ما دو موجود را مستقل از یکدیگر در نظر بگیریم که در هستی نیازمند یکدیگر نباشند؛ آنگاه آن دو را با یکدیگر مقایسه کنیم و یکی را در برخی ویژگی‌ها و کمالات - مثل علم - برتر ببینیم. در این موارد، افراد از حیث هستی و صفات و از جمله علم مستقل هستند و علم هر کدام ربطی به علم دیگری ندارد؛ آنگاه در مقام مقایسه، صفات برخی را فزون‌تر از صفات دیگری می‌بینیم. (همان: ۲۵۰)

با توجه به این تفسیر، نتیجه می‌گیریم کسی کامل‌تر است که کمالات بیشتر داشته باشد و مثلاً علمش یا قدرتش بیشتر باشد که در این صورت باید گفت برخی از دانشمندان مثل انیشتین و یا برخی از قدرتمندان مانند فرعون و نمرود به خدا نزدیک‌ترند که چنین تفسیری قطعاً باطل است.

## تفسیر دوم

براساس به این تفسیر، انسان در اثر عبادت و بندگی خداوند به مقامی می‌رسد که در پیشگاه خداوند محترم می‌شود و از منزلت و قرب خاصی بهره‌مند می‌گردد. این تفسیر در عرف مردم هم شایع است. برای نمونه، درباره کسی که نزد بزرگی دارای عزت و احترام است، می‌گویند فلانی نزد آن شخص مقرب است. در نتیجه این معنای از قرب، اعتباری و تشریفی و معنایی اکتسابی و قابل انطباق بر کمال نهایی است. وقتی انسان به بندگی و اطاعت خداوند پرداخت، به مقامی می‌رسد که در پرتو آن، احترام و منزلت

ویژه‌ای در پیشگاه خداوند می‌یابد و به مطلوب خود نایل می‌شود و مورد عنایت خاص الهی قرار می‌گیرد و همه خواست‌ها و دعاهایش به اجابت می‌رسد؛ چنان‌که خداوند متعال در پایان حدیث قرب‌النوافل می‌فرماید: ... «إِنَّ دَعَائِي أَجْبُتُهُ وَإِنْ سَأَلْتَنِي أُعْطِيْتُهُ». (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۵۲؛ مصباح یزدی، ب ۱۳۸۲: ۲۵۲؛ همو، ۱۳۹۰: ۲ / ۴۳ - ۴۱)

### نقد و بررسی

این مقام تشریفی صرفاً یک مقام اعتباری است که پشتوانه حقیقی دارد و دارای ملاک حقیقی است و ما هم به دنبال همان شناخت حقیقی هستیم. پس با توجه به حکمت خداوند، تا بنده‌ای دارای شایستگی و لیاقت - که همان ملاک حقیقی است - نگردد، به او مقام تشریفی عنایت نمی‌کند و تا ما آن معیار حقیقی و کمال واقعی را شناسیم، نمی‌توانیم برداشت جامعی از مقام قرب داشته باشیم. پس در درستی این قرب تشریفی و اعتباری بحثی نیست و سخن بر سر یافتن معنای مناسبی برای لفظ قرب نیست؛ بلکه منظور ما در این بحث، شناخت هدف نهایی و کمال حقیقی انسان است که حقیقتاً موجب قرب به خداوند می‌گردد و انسان در راستای یک حرکت تکاملی واجد آن می‌گردد؛ تا در پرتو آن راه کلی و مسیر اصلی تکامل را بشناسد، نه جایگاه و منزلت اعتباری و عنوان تشریفی را که در پی یافتن کمال واقعی حاصل می‌شود. پس باید توجه را به حقیقتی که ورای این تشریف و اعتبار نهفته است، معطوف داریم. در نتیجه این تفسیر را هم نمی‌توانیم بپذیریم. (همان: ۴۶)

### تفسیر سوم

شکی نیست که اولاً انسان با اختیار خویش به قرب الهی می‌رسد؛ ثانیاً تا انسان شناختی نسبت به کمال نهایی و قرب الهی نداشته باشد و در این راه تلاش نکند، به آن دسترسی پیدا نمی‌کند؛ و ثالثاً قرب الهی که همان کمال نهایی انسان است، مرتبه‌ای از وجود است که در آن مرتبه همه استعدادهای انسان با سیر و حرکت اختیاری خودش به فعلیت تام می‌رسند؛ خواه آن حرکت سریع و برق‌آسا باشد، مانند برخی از انبیا و اولیای خدا که از نخستین لحظات دمیده شدن روح در کالبد ایشان، شروع به سیر تکاملی کردند و در اندک‌زمانی به کمالات بزرگی نایل شدند؛ چنان‌که عیسی بن مریم علیه السلام در گهواره فرمود: «إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا؛ به‌راستی که من بنده خدایم؛ به من کتاب [انجیل] عطا کرده و مرا پیامبر قرار داده است» (مریم / ۳۰) و خواه حرکتی متوسط یا کند باشد، مانند سیر حرکتی سایر مؤمنان. در مقابل این حرکت تکاملی، حرکت سقوطی و سیر قهقریایی کافران و منافقان قرار دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲ ب: ۲۵۴)

### تفاوت سعادت با کمال

برخی کمال را همان سعادت می‌دانند و عده‌ای بین کمال و سعادت تفاوت قائل هستند. اکنون با بررسی اقوال در این زمینه، دیدگاه آیت‌الله مصباح را نیز تبیین می‌کنیم.

### اقوال مختلف درباره کمال

آیت‌الله مصباح معیار اختلاف فیلسوفان در مقوله کمال را تفاوت در جهان‌بینی آنها می‌داند و می‌گوید تفاوت جهان‌بینی‌ها آرای گوناگونی درباره کمال پدید آورده که تنها به ذکر چند نظر اساسی اکتفا می‌کند:

۱. نظریه‌ای که مبتنی بر اصالت ماده، اصالت لذت و اصالت فرد است؛
۲. کمال انسان در بهره‌مندی دسته‌جمعی از مواهب طبیعی است که مبتنی بر اصالت اجتماع می‌باشد؛
۳. کمال انسان در پیشرفت و تعالی معنوی و روحانی است که از راه ریاضت‌ها و مبارزه با لذایذ مادی حاصل می‌شود؛
۴. کمال انسان در ترقی عقلانی است که از راه علم و فلسفه حاصل می‌شود؛
۵. کمال انسان در رشد عقلانی و اخلاقی است که از راه تحصیل علوم و کسب ملکات فاضله به دست می‌آید. (همو، ج ۱۳۷۶: ۲۵ - ۲۴)

### اقوال مختلف درباره سعادت

در مورد سعادت نیز آرای گوناگونی وجود دارد که برشمردن و تحلیل آنها نیاز به یک پژوهش جداگانه دارد؛ اما در اینجا به اختصار به آن اشاره می‌کنیم. سقراط سعادت را معرفت به آن چیزی می‌داند که برای بشر خوب یا بد است. (بکر، ۱۳۷۸: ۳۲) افلاطون معتقد است با پیروی از فضیلت است که سعادت به دست می‌آید و سعادت یعنی تا آنجا که ممکن است، انسان شبیه به مُثُل شود. (کاپلستون، ۱۳۸۵: ۱ / ۲۵۴ - ۲۵۱) ارسطو سعادت و خیر انسان را در رشد کامل و به‌کارگیری قابلیت‌های مهم نوع بشر می‌داند. (بکر، ۱۳۷۸: ۳۶) اپیکور لذت را غایت زندگی و سعادت می‌پندارد. (همان: ۴۴) سعادت از دیدگاه کندی نیز آن است که نفس، آنچه را خدا به آن علم دارد - یا نزدیک به آن را - می‌فهمد؛ لکن دانایی نفس به کمال نمی‌رسد، مگر اینکه از شهوت و غضب نجات پیدا کند و پاک و مطهر شود. (قمیر، ۱۳۶۳: ۲۶ - ۲۵) ابن‌مُسکویه می‌گوید سعادت از رسیدن به کمال با حرکت ارادی نفسانی به دست می‌آید. (ابن‌مسکویه، ۱۳۸۱: ۱۲۴) ملاصدرا نیز سعادت حقیقی را وجود و درک وجود می‌داند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹ / ۱۲۱)

آیت‌الله مصباح سعادت را یک مفهوم انتزاعی می‌داند که منشأ انتزاع آن، دوام و شدت لذت است

به طور مطلق و اگر میسر نشد، دوام و شدت نسبی است. بر این اساس، اگر زندگی ما توأم با رنج و ناراحتی باشد، در آنجا که آلام کمتر است و به حداقل می‌رسد و در مقابل آنها لذایذ ما در سطح بالایی قرار دارد، «سعادت» صدق می‌کند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱ / ۹۸)

تا اینجا اقوال مختلف درباره سعادت بیان شد. اکنون می‌خواهیم به تفاوت سعادت با کمال بپردازیم. کانت با تفاوت نهادن بین «سعادت» و «کمال» معتقد است وجدان اخلاقی، انسان را به سوی کمال دعوت می‌کند، نه سعادت؛ چون کانت باور دارد که در دنیا یک خوبی بیشتر نیست و آن «اراده نیک» است و این یعنی در فرمان‌های وجدان، مطیع مطلق بودن. حال چون وجدان اخلاقی به نتایج عمل کاری ندارد - خواه این نتایج مثبت باشد خواه منفی - پس با سعادت انسان هم کاری ندارد؛ چرا که در تعریف «سعادت»، آن را خوشی هرچه بیشتر می‌داند که در آن هیچ رنج و دردی نباشد، در مقابل شقاوت. پس مبنای سعادت، خوشی است و حال آنکه وجدان به خوشی کاری ندارد.

نقدی که به کانت وارد است، این است که او تنها راه رسیدن به ملکوت اعلا را کمال می‌داند. حال سؤال می‌کنیم آیا هنگامی که انسان به ملکوت اعلا رسید، سعادت مند است یا شقاوت مند؟ زیرا از این دو حال خارج نیست: اگر بگویند سعادت مند است، پس فرقی بین کمال و سعادت نیست و اگر بگویند شقاوت مند است که امکان ندارد.

پس در توجیه نظریه کانت باید گفت مراد او از سعادت، سعادت حسی است، نه غیر حسی، و گرنه نمی‌توان پذیرفت که کمال غیر از سعادت باشد. (مطهری، ۱۳۶۷: ۷۱ - ۷۰)

بوعلی در *اشارات* و برخی دیگر این مسئله را طرح کرده و معتقدند نمی‌توان سعادت را از کمال و کمال را از سعادت نمی‌شود تفکیک کرد، هر کمالی خود نوعی سعادت است.

آیت‌الله مصباح می‌فرمایند: در نگاه اسلام، انسان عاقل بدون هدف، کاری را انجام نمی‌دهد، بلکه به دنبال سعادت و فلاح است و این مصداقاً با کمال روح یکی است. از نظر مصداق، فرقی نمی‌کند که بگوییم: طالب سعادت است یا طالب کمال است؛ اگر سعادت را درست تحلیل کنیم و آن‌گونه که افراد ساده‌انگار تصور می‌کنند، سعادت را به داشتن پول و مقام معنا نکنیم، به یقین به این نتیجه خواهیم رسید که آنچه کمال روح است، همان سعادت می‌باشد.

در هر صورت، قرآن به این مطلب اذعان دارد که انسان نمی‌تواند به دنبال فلاح و سعادت خود نباشد. هر کاری را که انسان انجام دهد، در نهایت برای نیل به سعادت است. از هر کس سؤال کنید چرا این کار را انجام می‌دهی، برای کار خود دلایلی ذکر می‌کند. اگر همین طور سلسله سؤالات را ادامه دهیم، در نهایت به جایی می‌رسیم که دیگر نمی‌توان پرسید: «چرا؟» زیرا خواستن سعادت «چرا» ندارد. سعادت،



مطلوب ذاتی هر انسانی است. این نه تنها عیب نیست که یک حقیقت است و در طلب اصل سعادت اختلافی نیست؛ بلکه اختلاف بر سر مصداق سعادت و به تبع آن، اختلاف بر سر تعریف سعادت است. غیرممکن است که انسان عاقل باشد؛ ولی طالب سعادت خود نباشد. اگر هم چنین بگوید، تنها به زبان است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۵/۱۶)

به نظر می‌رسد همان‌گونه که در تعریف و تفاوت بین کمال اخلاقی و کمال وجودی گذشت، رابطه بین این دو عموم و خصوص مطلق است؛ با این بیان که کمال وجودی همان مراتب وجود است و در هر موجودی به حسب خودش وجود دارد؛ مثلاً نبات از جماد، حیوان از نبات و انسان از حیوان کامل‌تر است که همه اینها به صورت تکوینی و به حسب مراتب وجود است؛ اما کمال اخلاقی که همان قرب خداوند است، با حرکت اختیاری انسان به سوی خدا تحقق پیدا می‌کند. پس کمال اخلاقی اخص از کمال وجودی است و می‌توان رابطه بین سعادت و کمال را به معنای وجودی کمال، عموم و خصوص مطلق و به معنای اخلاقی آن، تساوی بگیریم.

یعنی هر سعادت کمال است و برخی کمال‌ها (کمال اخلاقی) سعادت هستند؛ زیرا کمال هر چیزی به حسب خود آن است و کمال حقیقی انسان همان سعادت اوست که این دو هرچند مفهوماً دو چیزند، مصداقاً یکی هستند. بوعلی در *اشارات* می‌گوید هر کمالی سعادت است که منظور او کمالات اخلاقی انسانی است، نه کمالات همه اشیا؛ اما تفاوت مفهوم سعادت با کمال در این است که سعادت، یک مفهوم انتزاعی است که منشأ انتزاع آن، دوام و شدت لذت است به طور مطلق و اگر میسر نشد، دوام و شدت نسبی است؛ ولی مفهوم کمال صفتی وجودی است که موجودی به آن متصف می‌شود و حاکی از دارایی و غنای حقیقی یک موجود در مقایسه با موجود یا موجودات دیگر است.

### نتیجه

کمال صفتی وجودی است که موجودی به آن متصف می‌شود و حاکی از دارایی و غنای حقیقی آن در مقایسه با موجود یا موجودات دیگر است. کمال هر چیزی به حسب همان چیز و شرایط آن است؛ ولی اطلاق سعادت مختص به انسان است و به غیر آن اطلاق نمی‌گردد؛ زیرا سعادت، کمال نهائی انسان و هدف اصلی او از خلقت است و کمال نهائی او به فعلیت یافتن تمامی استعدادهای ویژه اوست. کمال وجودی مربوط به همه موجودات و عالم تکوین است؛ ولی کمال اخلاقی، اخص از آن و مربوط به انسان است که با حرکت اختیاری و جهان‌بینی درست او، یعنی نگاه صحیح به مبدأ و معاد صورت می‌گیرد و آن عبارت است از سیر علمی که روح در درون ذات خود به سوی خدا دارد تا به مقامی برسد که خود را عین

تعلق و ارتباط به او بیاید و برای خود و هیچ موجود دیگری، استقلالی در ذات و صفات و افعال نبیند. همچنین بین مفهوم کمال و سعادت، رابطه عموم و خصوص مطلق وجود دارد؛ یعنی هر سعادت کمال است و برخی کمال‌ها (کمال اخلاقی) سعادت هستند؛ زیرا کمال هر چیزی به حسب خودش می‌باشد و کمال حقیقی انسان همان سعادت اوست و این دو هرچند مفهوماً دو چیزند مصداقاً یکی هستند. اینکه برخی هر کمالی را سعادت می‌دانند، منظورشان کمالات اخلاقی انسانی است، نه کمالات همه اشیا. تفاوت مفهوم سعادت با کمال در این است که سعادت، یک مفهوم انتزاعی است که منشأ انتزاع آن، دوام و شدت لذت به طور مطلق و اگر میسر نشد، دوام و شدت نسبی است؛ ولی مفهوم کمال صفتی وجودی است که موجودی به آن متصف می‌شود و حاکی از دارایی و غنای حقیقی یک موجود در مقایسه با موجود یا موجودات دیگر است.

کمال در اصطلاح دارای دو معنای کمال اول و کمال ثانی است: کمال اول کمالی است که نوعیت نوع وابسته به آن است، به گونه‌ای که در صورت نبودن آن، نوع موردنظر نیز منتفی خواهد شد؛ اما کمالاتی که پس از قوام یافتن نوع برای آن حاصل می‌شوند - مانند تأثیراتی که در اشیای دیگر می‌گذارد (افعال) یا تأثیراتی که از آنها می‌پذیرد (انفعالات) - کمال ثانی خواهند بود. بحث ما در مورد کمال اخلاقی از نوع کمالات ثانوی بود.

#### منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۷۲، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۲. ابن‌سینا، ابوعلی حسین بن علی، ۱۳۵۷، النجاة، مصر، مطبعة السعادة.
۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، الاولى.
۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، الاشارات و التنبيهات، محقق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
۵. \_\_\_\_\_، ۱۴۰۴، ق، الشفاء: الإلهیات، قم، منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی.
۶. ابن‌مسکویه، ۱۳۸۱، تهذیب الاخلاق، ترجمه و توضیح علی اصغر حلبی، تهران، بی‌نا.
۷. احمد بن محمد بن علی القری الفیوی، ۱۴۰۵، ق، المصیام المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم، دارالهجر.

۸. ارسطاطالیس، ۲۵۳۶، *اخلاق نیکوماخوس*، ابوالقاسم پور حسینی، تهران، دانشگاه تهران.
۹. بکر، لارنس سی، (ویراسته)، ۱۳۷۸، *تاریخ فلسفه اخلاق غرب*، گروهی از مترجمان، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۱۰. تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶، *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان.
۱۱. جوادی، محسن، ۱۳۷۵، *مسئله باید و هست*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۲. حسین زاده، محمد، ۱۳۸۵، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۱۳. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، ۱۴۱۶ ق، *المفردات فی غریب القرآن*، ج ۱، قم، ذوی القربی.
۱۴. ژکس، ۱۳۶۲، *فلسفه اخلاق*، ترجمه ابوالقاسم پور حسینی، تهران، امیرکبیر.
۱۵. سجادی، سید جعفر، ۱۳۷۹، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، بی‌جا، نهضت زنان مسلمان.
۱۶. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۰، *تفرج صنع*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۷. شیرازی، سید رضی، ۱۳۸۳، *درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری*، ج ۲، تهران، حکمت.
۱۸. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۱۹. \_\_\_\_\_، ۱۴۲۲ ق، *شرح الهدایه الاثیریہ بیروت، دار الاحیاء و التراث العربی*.
۲۰. \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۶ و ۹، بیروت، دار احیاء التراث.
۲۱. \_\_\_\_\_، بی تا الف، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱، بی‌جا.
۲۲. \_\_\_\_\_، بی تا ب، *شرح الهدایه الاثیریہ*، چاپ سنگی، بی‌جا.
۲۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۳۷۳، *کتاب العین*، ج ۵، قم، منظمه الاوقاف و الامور الخیریه، اسوه.
۲۴. فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۰۵ ق، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم، دار الهجرة.
۲۵. قریشی، بنابی، علی اکبر، ۱۳۷۶، *قاموس قرآن*، ج ۶، تهران، دارالکتاب الاسلامیه.
۲۶. قمیر، یوحنا، ۱۳۶۳، *الکندی فیلسوف بزرگ جهان اسلام*، ترجمه و تحشیه صادق سجادی، تهران، فلسفه.
۲۷. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۵، *تاریخ فلسفه*، سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران، سروش.

۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱۴۰۷ ق، *الکافی*، ج ۲، مصحح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۲۹. لاریجانی، صادق، *جزوه درسی فلسفه اخلاق* (این جزوه در دانشگاه تربیت مدرس موجود می‌باشد).
۳۰. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، ج ۴، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۳۱. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۶۴، *تعلیقہ علی نہایہ الحکمہ*، قم، مؤسسه در راه حق.
۳۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۴، *آموزش عقاید*، ج ۱ و ۲، قم، سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، «*اخلاق در قرآن*»، *فصلنامه معرفت*، شماره ۱۶.
۳۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۳، *آموزش فلسفه*، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *سلسله درس‌های شرح اسفار*، ج ۸، جزء اول، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه امام خمینی.
۳۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۶ الف، *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش محمد حسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۶ ب، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی درس‌های استاد محمد تقی مصباح یزدی*، تحقیق و نگارش غلامرضا متقی فر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۸. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۶ ج، *خودشناسی برای خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *معارف قرآن: خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲ الف، *به سوی او*، تحقیق و ویرایش محمد مهدی نادری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲ ب، *به سوی خودسازی*، تحقیق و ویرایش کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲ ج، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، تهران، چاپ و نشر بین‌الملل.

۴۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، سجاده‌های سلوک، شرح مناجات‌های حضرت سجاد علیه السلام، ج ۲، قم، مؤسسه امام خمینی.
۴۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۷، فلسفه اخلاق، تهران، صدرا.
۴۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۴، مجموعه آثار مقاله ششم، ج ۶، تهران، صدرا.
۴۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، تکامل اجتماعی انسان، تهران، صدرا.
۴۸. معلمی، حسن، ۱۳۸۰، مبانی اخلاق در فلسفه غرب و در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
49. T.H. Lrwin, 1992, "Socrates", *Encyclopedia of Ethics*, C.Becker Lawrence and Charlotte B. Becker, New york and London: Garland Publishing, Inc.





پښتونستان ښوونځي  
پښتونستان ښوونځي  
پښتونستان ښوونځي