

غایات اخلاقی در قرآن کریم

سید محمدحسین موسوی پور*

استادیار معارف دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

آرزو کریمی پور**

کارشناس ارشد معارف قرآنی دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۱۴)

چکیده

یکی از ارکان نظام اخلاقی اسلام، «غایت اخلاقی» است. غایت، چیزی است که فعل به آن منتهی می‌شود. انسان هر فعلی، از جمله فعل اخلاقی را برای رسیدن به غایاتی انجام می‌دهد. برخی اندیشمندان معاصر ضمن برشمردن بخشی از فضائل اصلی و غایات حقیقی بر این باورند که غایت اخلاقی نقش مهمی در شناخت، تبیین، ارزیابی و داوری نسبت به گزاره‌های اخلاقی، نظریات اخلاقی، افعال و رفتار اخلاقی ما انسان‌ها دارد و در عین حال، کامل‌ترین، جامع‌ترین و حقیقی‌ترین خیر و غایت اخلاقی صرفاً در ادیان توحیدی به بشر معرفی شده است. به نظر آنان، «قرب الهی» دربردارنده تمام غایات و اهداف مثبت بشر و در عین حال، آخرین و منحصربه‌فردترین غایتی است که تضمین‌کننده سعادت بشر در دنیا و جهان آخرت است. کسی که به غایه‌الغایات اتصال یابد، طبعاً غایات دیگر را هم در اختیار خواهد داشت. در این مقاله، نگارندگان به روش توصیفی و کتابخانه‌ای درصدد هستند که مصادیق غایات اخلاقی را با توجه به منبع معرفتی وحی در سه دسته مقدماتی، میانی و نهایی بررسی نمایند. انسان برای نیل به غایت نهایی، سلسله‌ای از اهداف و غایات را تشکیل می‌دهد که هر کدام به نوبه خود مقدمه‌ای برای غایت برتر است و با دستیابی به غایات مقدماتی و میانی، راه تکامل را طی کرده، متعالی‌تر می‌شود و مقرب درگاه حق می‌گردد.

واژگان کلیدی: غایت اخلاقی، غایت مقدماتی، میانی، نهایی، قرب الهی، قرآن کریم.

* E-mail: musavipur@gmail.com (نویسنده مسئول)

** E-mail: karamipour448@gmail.com

مقدمه

یکی از موضوعات مهم اخلاقی که نقش اساسی در ساخت و شکل‌گیری نظام و فعل اخلاقی دارد، «غایت اخلاقی» است. بدون شک، هر رفتار ارادی انسان طبق غایت و هدف خاصی انجام می‌پذیرد. رفتار اخلاقی نیز از این قاعده مستثنی نیست و هر فاعل اخلاقی بر اساس باوری که دارد، غایت خاصی را انتخاب و فعل اخلاقی را برای رسیدن به آن غایت انجام می‌دهد. بنابراین، درک درست ما از غایت و نسبت آن با فعل و فاعل اخلاقی، در معرفی یک نظام اخلاقی بسیار حائز اهمیت خواهد بود. البته چنین غایتی چه بسا مقدمه‌ای برای رسیدن به غایت بالاتر باشد و سرانجام، هر فاعلی غایتی نهایی خواهد داشت که غایات متوسط و قریب در پرتو آن مطلوبیت می‌یابند. به هر حال، مطلوبیت فعل، امری فرعی و تبعی است، اما اصالت غایات، بستگی به انگیزه فاعل دارد، به طوری که ممکن است هدف معین برای یک فاعل، متوسط، و برای دیگری نهایی باشد (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۳۲).

بنابراین، غایات اخلاقی نسبت به جایگاهی که در نظام هستی دارند و نیز نسبت به باور و اعتقادی که فاعل اخلاقی انتخاب می‌کند، بسیار متنوع خواهند بود؛ یعنی افراد در انتخاب ابتدایی‌ترین تا نهایی‌ترین غایات، بسیار گوناگون عمل می‌کنند، ولی در عین حال، همه انسان‌ها مشترکاً برای انجام فعل اخلاقی خود یک غایت نهایی و خیر اعلی را به عنوان یک فضیلت اصلی (Cardinal Virtue) در نظر دارند.

به لحاظ پیشینه، درباره مسئله غایت در منابع اسلامی و غیر اسلامی، اعم از فلسفه، کلام، تفسیر و... بحث‌های فراوانی صورت گرفته است. لکن درباره همین موضوع با محوریت «غایت اخلاقی» و به عنوان رکنی از ارکان نظام اخلاقی، به طور پراکنده و کم‌رنگ پرداخت شده است. البته ما می‌دانیم که این موضوع را می‌توان با رویکردهای مختلفی بررسی کرد، ولی تلاش ما در این مقاله توصیفی و کتابخانه‌ای، صرفاً معطوف به رویکرد قرآنی و تبیین مصادیق غایات اخلاقی در کتاب آسمانی است. به همین سبب،

برای رسیدن به هدف مذکور سعی می‌شود ضمن تعریفی اجمالی از غایت و بیان انواع آن، به چستی غایت اخلاقی و تبیین آن بر اساس آیات قرآن کریم و با عنایت به این مطلب می‌پردازیم که قرآن کریم کدام یک از غایات اخلاقی را اصلی‌ترین فضیلت اخلاقی به حساب آورده‌است.

نتیجه اینکه بر اساس قرآن کریم، اسلام غایات متنوعی را برای فعل اخلاقی انسان معرفی کرده‌است. همچنین، نهایی‌ترین غایت را که فضیلت اصلی و دربردارنده سایر غایات اخلاقی است، تخلق به اخلاقی الهی، تشبه به خداوند و «قرب الهی» می‌داند.

۱. اصطلاح «غایت»

غایت به معنای «پایان، هدف، مقصود، فائده، نتیجه یک چیز» (معلوف، ۱۹۸۸م: ۵۶۴) و «انتها و نهایت هر چیزی» است (فراهیدی، ۱۴۰۹م، ج ۴: ۴۵۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵: ۱۴۴؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۳۲۲ و ابن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۵: ۱۴۹) که در اصطلاح به دو معنی اطلاق می‌گردد. اطلاق نخست غایت، «ما إلیه الحركة» است که حرکت به سوی اوست و اطلاق دیگر غایت، «ما لأجله الحركة» است که حرکت برای او و به سبب اوست؛ زیرا حرکت حقیقی است که تحقق آن بستگی به «فاعل» و «غایت» دارد. فاعل به وجودآورنده حرکت و غایت جهتی است که حرکت به سوی آن است (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۸۴، ج ۵: ۴۵۱).

هرچند هر حرکتی (مانند خوردن غذا و سیری)، ما إلیه الحركة و غایت طبیعی خود را داشته و دارد، لیکن چنین حرکتی در اخلاق و هنگام انجام فعل ارادی (مانند عبادت کردن و قرب الهی)، تابع ما لأجله الحركة و غایت مطلوب فاعل صاحب اراده است. بنابراین، غایت در اخلاق، هویتی حقیقی و عینی از اطلاق نوع دوم و تابع اراده فاعل اخلاقی خواهد بود.

بر این اساس، هر حرکتی (ارادی) به سوی غایتی عالی و متعالی تر از خود سیر می‌کند. همه حوادث، پدیده‌ها، افعال و اعمال، هدفی را دنبال می‌کنند. هر انسانی قبل از شروع به انجام کاری، هدفی در ذهن تصور می‌کند و در تحقق بخشیدن به آن هدف، مقدمات فعل را فراهم می‌نماید و اقدام به انجام آن فعل می‌کند تا به هدف متصور خود نایل گردد. لذا گفته‌اند علت واقعی فعل، غایت است؛ یعنی، انگیزه اصلی اقدام به فعل، غایت است؛ یعنی نیل به غایت (ر.ک؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۳۶۹).

فارابی ضمن مثالی، غایت را مانند علم می‌داند که فعل تعلیم برای آن انجام می‌شود (ر.ک؛ فارابی، ۱۹۸۶م: ۱۲۹). غایت باعث استكمال فاعل می‌شود و فاعل به قصد رسیدن به آثار و نتایج استکمالی آن به انجام فعل دست می‌زند (ر.ک؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ق، الف: ۲۹۵). فعل در نهایت، به آن غایت منتهی می‌گردد و با رسیدن به آن، حرکت فاعل به سکون تبدیل می‌شود (ر.ک؛ صدرای شیرازی، بی تا: ۲۵۱)؛ یعنی، غایت صورت کامل‌تر وجود هر چیزی است که در راه تکامل افتاده تا صورت ناقص‌تر موجود خود را به آن تبدیل نماید (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۷: ۲۰۵).

۲. مفهوم «غایت اخلاقی»

با توجه به تعریف «غایت» که چیزی است که فعل به او منتهی می‌شود، یا فاعل فعل را برای آن چیز انجام می‌دهد (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۸۴، ج ۵: ۴۵۸) و تعریف «اخلاق» که عبارت است از یک سلسله خصال و ملکات اکتسابی که بشر آن‌ها را به عنوان اصول اخلاقی می‌پذیرد، یا یک قالب روحی برای انسان که روح انسان در آن قالب ساخته می‌شود یا چگونگی روح انسان است که چگونه باید باشد (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲: ۷۸۲)، می‌توان گفت «غایت اخلاقی» هدفی است که متعلق فعل - اخلاقی - بوده و کار به خاطر آن انجام شده است و محرک فاعل می‌باشد و هیچ فعلی نمی‌تواند فاقد غایت و هدف باشد. پس هر فاعلی در انجام فعل و از جمله فعل اخلاقی هدف و غایتی دارد (ر.ک؛ قنبریان، ۱۳۹۴: ۱۶).

۳. انواع «غایت»

در منابع اسلامی، غایت انواع و اقسام متنوعی دارد و ما در اینجا به دلیل رعایت اختصار، صرفاً به بیان نام تعدادی از آن‌ها از قبیل: غایت بالذات، بالعرض، قریب، بعید، کلی، جزئی، بسیط، مرکب، بالفعل، بالقوه، مقدمی، قصوی و غایة‌الغایات بسنده می‌کنیم.

غایة‌الغایات، ذات حق تعالی است که فوق آن غایتی نیست؛ چنان‌که صورۃ‌الصوّر و مبدأ‌المبادی و حقیقة‌الحقایق است (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۳۶۶: ۷۶ و همان، ۱۹۸۱ م.، ج ۷: ۱۰۶؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲: ۴۳۳؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۳۷۱؛ جوادی آملی، ج ۴: ۳۴۳ و آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۹۳). غایة‌الغایات که مقصود از آن، مقربان (ر.ک؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۹۶) است، پایانی‌ترین مراحل یک غایت قرار دارد. چنین غایتی در جایی که وجودش نامتناهی باشد، از آن به ابد یا ابدی تعبیر می‌کنند. در جاودان‌نامه اثر بابا افضل کاشانی نقل شده است: «انجامش [یعنی، انجام گوهر بودن گوهر را] ابد گویند؛ بدان معنی که انجام [پایان] ندارد که منقطع گردد» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۹۱). در واقع، حق تعالی فاعلی است که در فاعلیت خویش، تامّ و کامل است. او علت اولی است که همه علل بدو منتهی می‌گردد و ذات متعالی او که عین علم به نظام خیر است. غایت اصلی و نهایی، ذات اوست که فاعل هر خیر و مبدء هر کمال است. مقصود از خیر، «خیر مطلق» است که همان واجب تعالی است و در این صورت، می‌توان گفت که خیر مطلق چیزی است که همه موجودات در پی آنند؛ چراکه واجب تعالی غایت همه غایات است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۷: ۳۲۷ و ۳۸۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق.، ب: ۶۲؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۴۴ و دشتکی شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۲۰).

از آنجا که مصادیق غایات اخلاقی از لحاظ اهمیت و مطلوبیت در یک سطح نیستند و می‌توان آن‌ها را بر اساس دوری و نزدیکی به غایت نهایی و خیر اعلی، به سه دسته مقدماتی، میانی و نهایی طبقه‌بندی کرد. غایات مقدماتی همانند شرایط عامه بایدها و نبایدهای رفتاری از قدرت، عقل و امثال آن، زمینه‌ساز دستیابی انسان به غایات برترند و

انسان آن شرایط را از طریق عنایت خداوند در اختیار دارد و از ناحیه خویش هیچ اراده‌ای در تحقق آن‌ها ندارد، در حالی که حرکت کمالی انسان در گرو تحقق آن‌هاست.

گروه دوم از مصادیق غایات که جایگاهی میانی و واسطه‌ای دارند، در صورتی تحقق می‌یابند که انسان در این عالم آن‌ها را با علم و آگاهی اراده نماید و بدون آن‌ها رسیدن به غایت نهایی ممکن نخواهد بود. سرانجام، غایت نهایی و خیر اعلی نقطه‌ای است که انسان در پایان حرکت استکمالی به آن می‌رسد و کمالی فراتر از آن برای انسان در نظر گرفته نشده‌است. بر این اساس، در این مقاله، غایات را در سه گروه با تطبیق بر آیات قرآن کریم بررسی کردیم.

۴. غایات مقدماتی

۴-۱. علم و آگاهی

قرآن «علم و آگاهی» را غایتی برای نیل به معرفت پروردگار عالم و تقرب الهی قرار داده‌است^۱ (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۹): ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (الزمر / ۹). علامه می‌فرماید: «مراد از علم بر حسب مورد آیه، علم به خداست، چون علم به خداست که آدمی را به کمال می‌رساند و نافع به حقیقت معنای کلمه است و نیز نداشتنش ضرر می‌رساند، و اما علوم دیگر مانند مال هستند که تنها در زندگی دنیا به درد می‌خورد و با فناى دنیا فانی می‌گردد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۳۷۰).

خداوند به عالمان مقامی بلند بخشیده، آنان را بر دیگران برتری می‌دهد و می‌فرماید: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (المجادله / ۱۱). در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (الزمر / ۱۸) و تنها عالمان از او خشیت دارند و به درگاهش تقرب می‌جویند و مشتاق لقای او هستند: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ

مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿۲۸﴾ (فاطر / ۲۸). مراد از «علما»، علمای بالله است؛ یعنی کسانی که خدای سبحان را به اسماء، صفات و افعال او می‌شناسند؛ شناسایی تامی که دل‌هایشان به وسیله آن آرامش می‌یابد و لکه‌های شک و دودلی از نفوس آنان زایل، و آثار آن در اعمال ایشان هویدا می‌گردد و فعل آنان مصدق قول ایشان می‌شود (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۵۹).

بنابراین، «علم و آگاهی» غایت مقدماتی برای عمل کردن به وظایف الهی است و عمل کردن به وظایف الهی، غایت برای تقرب به سوی خداست که غایة‌الغایات است؛ زیرا این امری عقلی است که مخلوق هنگامی که خالق خود را بشناسد، او را عبادت می‌کند: «فَإِنَّ الْعَبْدَ إِذَا خُلِقَ فَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ مَعْرِفَةِ خَالِقِهِ، ثُمَّ عِبَادَتِهِ وَهَذَا أَمْرٌ عَقْلِيٌّ» (نقوی قاضی، بی تا، ج ۴: ۵۵۹).

۲-۴. تفکر و تعقل

«فکر» به معنای اندیشه، تأمل، اعمال نظر و تدبیر برای به دست آوردن واقعیت‌ها و عبرت‌هاست (ر.ک؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۱۹۹)، نیرویی است که آدمی را از علم به معلوم می‌رساند (ر.ک؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۴۳)، نوعی مرور بر معلومات حاضر در ذهن است، تا شاید از مرور در آن و یک بار دیگر در نظر گرفتن آن، مجهولاتی برای انسان کشف شود (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۷۲). فکر قوه‌ای در خدمت عقل است و تفکر فرایند پیشنهاد اهداف و راه‌های مختلف رسیدن به آن اهداف و ارائه آن به محضر عقل می‌باشد (ر.ک؛ نقی پور، ۱۳۹۰: ۲۹).

«عقل» به معنای فهم، درک و معرفت (ر.ک؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۲۸)، قوه‌ای است که برای کسب علم مهیا شده است (ر.ک؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۷۷). همچنین، «عقل» به معنای بستن و گره زدن است. بنابراین، ادراکاتی که انسان آن‌ها را در دل پذیرفته، با آن‌ها پیمان قلبی بسته است و نیز ادراکاتی که به وسیله آن خیر و شر و نیز حق

و باطل را تشخیص می‌دهد، «عقل» نامیده می‌شوند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۷۱). کار عقل (تعقل)، ارزیابی دستاورد فکر و گزینش طریق احسن رسیدن به هدف احسن است (ر.ک؛ نقی‌پور، ۱۳۹۰: ۲۹).

از کارکرد تفکر که فرایند تلاش برای کشف راه‌های رسیدن به هدف است و از کارکرد عقل که تشخیص و ترجیح و تصمیم است، معلوم می‌شود ارزش‌گذاری دستاورد فکر و داوری و گزینش فکر احسن از شئون عقل است. پس فکر، مأمور کشف اطلاعات و ارائه‌دهنده راهکارهای حل مسائل در خدمت مدیریت عقل است (ر.ک؛ همان: ۱۳).

قرآن کریم از «تفکر و تعقل» بسیار ستایش کرده است^۲. گاه بدون ذکر تعقل و تفکر، یعنی گاهی در یک آیه از عنوان تفکر و تعقل سخنی به میان نمی‌آید، ولی در آن برهان عقلی و فکری مطرح می‌شود که خود استدلال، نوعی تشویق به تفکر و تعقل است؛ مانند: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ اگر در آسمان و زمین خدایانی جز الله بود، فاسد می‌شدند (و نظام جهان برهم می‌خورد)؛ منزه است خداوند، پروردگار عرش از توصیفی که آن‌ها می‌کنند ﴿(الأنبياء / ۲۲)﴾. گاهی نیز با بیان تفکر و تعقل، انسان را به اندیشه و تفکر دعوت می‌کند؛ مانند: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ تَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ ... نشانه‌هایی است (از ذات پاک خدا و یگانگی او) برای مردمی که عقل دارند و می‌اندیشند ﴿(البقره / ۱۶۴)﴾. در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ...﴾ و در اسرار آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند... ﴿(آل عمران / ۱۹۱)﴾. همچنین، ادراک حق به وسیله تفکر و تعقل، غایت آفرینش انسان برحسب حیات معنوی اوست، همچنان که رسیدن به اجل مسمی، غایت و نهایت زندگی دنیایی و صوری اوست (ر.ک؛ طباطبائی،

۱۳۷۴، ج ۱۷: ۵۲۶). همچنین، می‌فرماید: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُّسَمًّىٰ وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الغافر / ۶۷). قرآن کریم این موارد را می‌شمارد و آن‌ها را نشانه‌هایی برای آن گروه از مردم می‌داند که عقل و اندیشه خود را به کار گرفته‌اند. بدین گونه، مردم را به مطالعه دقیق در پدیده‌های هستی دعوت می‌کند و از آن‌ها می‌خواهد که اندیشه خود را به کار گیرند و در این موارد تأمل کنند. شک نیست که اندیشیدن در آثار صنع الهی، انسان را به خدا نزدیک‌تر می‌کند و درهای حقیقت را به روی او می‌گشاید (ر.ک؛ جعفری، ۱۳۷۶: ۴۱۹). آنگاه عاقلان می‌گویند: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾ یعنی خدایا این همه را عبث و بی‌هدف نیافریدی، بلکه برای هدفی صحیح و مصلحتی آفریده‌ای که دلیل علم و وحدانیت تو باشد (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۹۱۰).

بنابراین، «تفکر و تعقل» غایت مقدماتی است که انسان با اندیشیدن در عالم خلقت، درباره خود، نعمت، قدرت و وحدانیت خداوند، حق را یافته، به سوی آن حرکت می‌کند و در راه مستقیم و سیر الی الله قرار می‌گیرد و سر تسلیم فرود می‌آورد و زنگار فطرتش برطرف می‌شود و نیز تفکر و تعقل، شوق به عمل صالح را در انسان می‌افزاید که حضرت علی^(ع) در این زمینه می‌فرماید: «إِنَّ التَّفَكُّرَ يَدْعُو إِلَى الْبِرِّ وَالْعَمَلِ بِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق.، ج ۲: ۵۵) تفکر دعوت به نیکی و عمل به آن می‌کند.

۳-۴. ایمان

ایمان در قرآن کریم^۳ به معنای تصدیق توأم با اطمینان خاطر و آرامش در قلب و از بین رفتن ترس و اضطراب است (ر.ک؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق.؛ ۱۳۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق.؛ ۹۰؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق.، ج ۸: ۳۸۸ و ابن منظور، ۱۴۱۴ق.، ج ۱۳: ۲۳).

ایمان، اعتراف و اقرار به بندگی خداوند و تسلیم محض بودن در برابر خداوند است و این ایمان با عمل متناسبی که از انسان سر می‌زند، ظهور می‌یابد؛ خواه آن عمل شاکله و ماهیت خارجی داشته باشد، خواه ماهیت درونی؛ مثل توجه درونی انسان به خداوند. حال عمل اندکی که در پرتو ایمان از انسان صادر می‌شود، موجب رسیدن به کمال می‌شود و در صورتی که این ایمان تا هنگام مرگ حفظ شود، موجب راه‌یابی به بهشت می‌گردد و هر چه بر اعمال نیک انسان افزوده شود، بر کمال او افزوده می‌شود و به مراتب عالی کمال نزدیک‌تر می‌گردد (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۲۹۰ و ۳۲۳).

در بسیاری از آیات، ایمان به الله همراه با ایمان به آخرت و رسالت و سایر متعلقات ایمان ذکر شده‌است و در برخی موارد مطلق و به تنهایی آمده‌است؛ از جمله آیه ﴿وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا قَدْ أَحْسَنَ اللَّهُ لَهُ رِزْقًا﴾ هر کس به خدا ایمان آورد و عمل صالح انجام دهد، او را در باغ‌هایی از بهشت وارد سازد که از زیر درختانش نهرها جاری است و جاودانه در آن می‌مانند و خداوند روزی نیکویی برای او قرار داده‌است ﴿(هود/۱۱)﴾ (ر.ک؛ همان: ۳۱۶).

ایمان هدایتگر انسان به سوی پروردگار است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ ... خداوند آن‌ها را در پرتو ایمانشان هدایت می‌کند ﴿(یونس/۹)﴾. علامه ذیل این آیه می‌نویسد:

«منظور از این هدایت، هدایت به سوی پروردگارشان است، چون کلام درباره عاقبت امر کسی است که امیدوار لقاءالله است. همچنان که خداوند فرمود: ﴿وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنْابَ﴾ و هر کس را که به سوی او بازگردد، هدایت می‌کند ﴿(الرعد/۲۷)﴾. ایمان اگر آدمی را هدایت کند، به اذن خدا به سوی خدا هدایت می‌کند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۱۸).

بنابراین، آنچه موجب قرب و منزلت آدمی در پیشگاه خداوند است، ایمان و عمل صالح می‌باشد (ر.ک؛ طوسی، بی‌تا، ج ۸: ۴۰۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ۶۱۵؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۲: ۶۸ و هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶، ج ۱۵: ۶۷).

صدرالمتألهین می نویسد:

«مبدء اعمال صالح در انسان، عشق او به باری تعالی و شوق لقا و دیدار اوست و این عشق و محبت، اگرچه فراگیر است و در همه موجودات، حتی نباتات و جمادات سریان دارد، ولی در بعضی به واسطه بعضی دیگر است؛ مثلاً جماد طالب حق است، لکن به توسط طلب نبات؛ یعنی نخست به سوی روئیدن حرکت می کند و نبات به توسط حیوان، و حیوان به توسط انسان، و انسان ناقص هم به سوی انسان کامل حرکت می کند. همچنین، الأکمل فالأکمل تا برسد به طلب غایت قصوی و مقصد اعلی؛ یعنی حق تعالی. وی خاطر نشان می سازد که عمل صالح عملی است که مقصود از آن حق اول باشد، نه چیزی دیگر؛ که هر حرکتی و عبادتی که باعث آن عشق به خدا و شوق دیدار او نباشد، ناقص است و انسان را به غایت حقیقی نمی رساند» (صدرای شیرازی، ۱۳۸۱: ۶۷).

بنابراین، اعمال صالحه‌ای که از شخص مؤمن صادر می شود، در عین حال که از ایمانش مایه می گیرد، به نوبه خود بر قوت و ثبات ایمان می افزاید و زمینه کارهای نیک دیگری را فراهم می سازد و می توان تأثیر عمل نیک را در تکامل ایمان از این آیه شریفه استظهار کرد: ﴿إِنَّهُ يَصْعَدُ الْكَلِمَ الطَّيِّبَ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ سخن و (اعتقاد) خوب به سوی خدا صعود می کند و عمل صالح آن را رفعت می بخشد ﴿فاطر/۱۰﴾ (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۴۵۴).

علامه می فرماید:

«این آیه نقش عمل را نسبت به ایمان روشن می کند و از آن معلوم می شود که عمل صالح موجب رفعت ایمان می گردد: ﴿وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (الفاطر/۱۰). آنچه که انسان را به سمت خدا بالا می برد و در مسیر تکامل سیر می دهد، همان کلمه طیب و اراده‌ای است که از انسان برای حرکت و تقریبش به سوی خدای تعالی صادر می شود؛ یعنی اولین درجه ایمانی است که انسان در آن گام می نهد. کلمه طیب، همان کلمه "لا إله إلا الله" و کلمه توحید است. ایمان به توحید انسان را به سوی خدا به پیش می برد و آنچه باعث رفعت این ایمان

می‌شود، عمل صالح است؛ زیرا عمل صالح چیزی است که جوهرش با ایمان سنخیت دارد. جوهر عمل صالح، توجه به خداست. گاهی توجه کاملاً آگاهانه و متمرکز است و در چنین حالی، انسان به هیچ چیز دیگر غیر از خدا توجه نمی‌کند. نمازهایی که ائمه اطهار^(ع) می‌خواندند، از این قبیل بود» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۹ و ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۲۵۱).

بنابراین، در مسیر غایت نهایی و قرب الی الله، «ایمان» غایت مقدماتی است. اگر انسان بخواهد به خدا نزدیک شود و بندگی او کند، علاوه بر شناخت خداوند باید ایمان و باور قلبی به همراه عمل صالح هم داشته باشد و به این سبب، همواره با دلی روشن و امیدوار و با اعتماد و اتکاء به خداوند در راه‌های خیر و صلاح حرکت می‌کند (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲: ۴۱۲).

۴-۴. حرکت و تلاش

خداوند می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ: ای انسان، تو با تلاش و رنج به سوی پروردگارت می‌روی و او را ملاقات خواهی کرد﴾ (الانشقاق/۶). «کدح» به معنای حرکت و تلاش همراه با رنج و خستگی است (ر.ک؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۷۰۴؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۴: ۱۵۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۵۷۱؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۴۰۶ و زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۴: ۱۸۰) و جمله «فملاقیه» عطف بر کلمه «کادح» است و با این عطف بیان کرده که هدف نهایی این سیر، سعی و تلاش، خدای سبحان است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۴۰۱).

انسان حرکت اختیاری دارد و چون این حرکت آگاهانه همراه با سختی‌ها و رنج است، می‌توان حرکت در آیه شریفه و واژه «کادح» را بر آن تطبیق داد (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۳۴). حرکت انسان همیشه متوجه ارزش‌هایی است که او در نظر دارد و تشخیص ارزش‌ها همیشه در جهت‌گیری حرکات انسان نقش اساسی را دارد (ر.ک؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۹۹). انسان با آگاهی می‌تواند مسیر مستقیم را انتخاب کند و در

مسیر قرب خدا و سعادت خویش حرکت کند و یا به سمت راست و یا چپ حرکت نماید و نیز می‌تواند بایستد و حرکت نکند (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۳۱).

حرکت انسان در صراط مستقیم و به سوی خداوند است. هر راه دیگری که خلاق به سوی خدا دارند، شعبه و بهره‌ای از صراط مستقیم الهی است. هر راه فرضی، به آن مقدار آدمی را به سوی خدا راهنمایی می‌کند که متضمن صراط مستقیم باشد. اگر آن طریق مقدار اندکی از صراط مستقیم را داشته باشد، رهرو خود را کمتر به سوی خدا می‌کشاند و اگر بیشتر داشته باشد، بیشتر می‌کشاند. خود صراط مستقیم بدون هیچ قید و شرطی، رهرو خود را به سوی خدا هدایت می‌کند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴: ۵۲). بنابراین، حرکت همراه با تلاش در صراط مستقیم جنبه‌مقدمی برای غایت نهایی دارد؛ زیرا صراط مستقیم راهی است که انسان با اختیار و آگاهانه بر آن قرار می‌گیرد و مقصدی دارد که این راه مستقیم وی را بدان خواهد رساند.

۵. غایات میانی

۵-۱. عبادت و بندگی

عبادت^۴ به معنای غایت و نهایتِ خضوع و تذلل و نیز اطاعت و پرستش است (ر.ک؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۹۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق.: ۵۴۲؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق.، ج ۲: ۴۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق.، ج ۳: ۲۷۱؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق.، ج ۵: ۸۳ و قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۲۷۹). اصطلاحاً عبادت نوعی تجسم دادن و ترسیم کردن عبودیت، مملوکیت و اظهار حاجت به خداست (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۱۶۹). چنین حالتی جز در برابر خالق مدبّر رحیم جایز نیست. از این رو، جز خدا چیزی دیگر شایسته عبادت نمی‌باشد (ر.ک؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق.، ج ۱۷: ۳۱۴).

قرآن کریم غایت خلقت انسان را عبادت و بندگی معرفی کرده است؛ از جمله می‌فرماید: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاریات/۵۶). به نظر علامه، «غایت

خلقت این بوده که خلق عابد خدا باشند، نه اینکه او معبود خلق باشد، چون فرموده است: ﴿إِنَّا لَيَعْبُدُونَ﴾؛ یعنی تا آنکه مرا پرستند و نفرموده است: تا من پرستش شوم، یا تا من معبودشان باشم» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۵۷۹).

عبادت و بندگی غایت میانی خلقت انسان برای رسیدن به قرب الهی است (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۹: ۳۳۷ و مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۳۶۹)؛ چنان که از برخی آیات نیز استفاده می شود که غایت عبادت، نیل به یقین است: ﴿وَاعْبُدُوا رَبَّكُمُ حَتَّىٰ يَأْتِيَكُمُ الْيَقِينُ﴾ (الحجر/ ۹۹). عبادت، هدف آفرینش انسان است، اما این هدفی است متوسط نه نهایی؛ زیرا هدف برتر که عبادت نسبت به آن وسیله محسوب می شود، نیل به یقین است و در هر صورت، عبادت هدف مخلوق است، نه خالق. خداوند غنی محض است و محال است بی نیاز محض کاری را برای رسیدن به هدفی انجام دهد (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۲۹). یا در برخی آیات قرار گرفتن در صراط مستقیم، غایت عبادت واقع شده است: ﴿إِنَّا كَفَّ نَعْبُدُ وَإِنَّا كَفَّ نَسْتَعِينُ أِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (پروردگارا!) تنها تو را می پرستیم و تنها از تو یاری می جوییم. ما را به راه راست هدایت کن... ﴿(الفاتحه/ ۵-۶). این صراط مستقیم را کسانی می پیمایند که خدا بر آنان انعام فرموده است و صراطی که چنین وصفی و چنین شأنی دارد، مورد درخواست عابد قرار گرفته است و نتیجه و غایت عبادت او واقع شده است؛ به عبارت دیگر، بنده عابد از خدایش درخواست می کند که عبادت خالص او در چنین صراطی قرار گیرد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴: ۴۵). یا غایت عبادت در برخی آیات، تقواست: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ...﴾ پرستش کنید... تا پرهیزکار شوید ﴿(البقره/ ۲۱). همچنین، بر اساس برخی آیات، غایت عبادت و انجام کارهای نیکو و پسندیده، سعادت و رستگاری انسان است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ...﴾ پروردگارتان را عبادت و کار نیک انجام دهید، شاید رستگار شوید ﴿(الحج/ ۷۷). سرانجام، آیه ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ (العلق/ ۱۹) که به گفته بعضی، یعنی به سبب طاعت او بدو تقرب پیدا کن و به گفته برخی دیگر، یعنی برای نزدیک شدن به او، سجده کن. پس

نزدیک‌ترین حالتی که بنده به خدا دارد، آنگاه است که برای خدا سجده می‌کند (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۷۸۳).

بنابراین، عبادت غایت میانی برای رسیدن به قرب حضرت حق است و انسانی که با همه وجود تسلیم فرمان‌های خداست و تمام حرکات و سکناات او هماهنگ با خواسته‌های الهی است و در این راه، پاکی جان و خلوص نیت و نیز بلندی همت دارد و نمی‌گذارد و نمی‌خواهد لحظه‌ای از عمرش هزینۀ شیطان و هوای نفس شود (ر.ک؛ انصاریان، بی تا: ۲۹۹).

۲-۵. تقوا و پرهیزگاری

در تقوی^۵، انسان نفس و جان خود را از آنچه که بیمناک از آن است، نگه می‌دارد. این حقیقت معنی تقواست و در اصطلاح شرع و دین، به معنای خودنگهداری است از آنچه که موجب گناه می‌شود و این معنا با پرهیز از آنچه خداوند نهی نموده است، حاصل می‌گردد و کمال آن با ترک برخی مباحات که حتی گناه هم ندارند، تحقق می‌یابد (ر.ک؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۸۸۱).

تقوا وسیله تقرب و وظیفه‌ای حتمی و متعین است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۱۷) و نیز امری معنوی و قلبی ﴿فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ (الحج/۳۲) و قائم به اعمال خارجی (حرکات و سکناات بدنی) نیست (ر.ک؛ همان، ج ۱۴: ۵۲۸) و خدای تعالی از طریق الهام به انسان‌ها شناسانده که فعلی که انجام می‌دهند، فجور است، یا تقوا و برای ایشان مشخص کرده که تقوا چگونه اعمالی و فجور چگونه اعمالی است: ﴿فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا﴾ (الشمس/۸).

قرآن کریم هدف از عبادتی که هدف خلقت انسان و جن قرار گرفته است، رسیدن انسان و جن به تقوای الهی می‌داند: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ: ... پرستید تا [با پرستیدن او] پروا پیشه شوی﴾ (البقره/۲۱).

غایت عبادت با توجه به این آیه، تقواست و تقوا غایت متوسط و وسیله تقرب الهی و زمینه دستیابی به غایات دیگر است؛ زیرا تقوا زاد و توشه است: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا يَا أُولِي الْأَلْبَابِ: و به نفع خود توشه برگزید که بهترین توشه، پرهیزکاری است...﴾ (البقره/۱۹۷) و زاد و توشه مقصد نیست.

علامه طباطبائی ذیل آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران/۱۰۲) می فرماید:

«تقوای خدای سبحان عبارت است از اینکه خدای تعالی اطاعت شود و معصیت نشود و بنده او در همه احوال برای او خاضع گردد؛ چه اینکه او نعمتش بدهد و چه اینکه ندهد (و یا از دستش بگیرد). این معنای کلمه تقواست، ولی اگر این کلمه با قید "حق تقوا" اعتبار شود، با در نظر گرفتن اینکه حق التقوی، آن تقوایی است که مشوب به باطل و فاسدی از سنخ خودش نباشد. قهراً حق التقوی عبارت خواهد شد از عبودیت خالص؛ عبودیتی که مخلوط با انانیت و غفلت نباشد و این حالت همان اسلام حقیقی است، البته درجه عالی از اسلام» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۵۶۹).

بنابراین، انسان با به کارگیری غایت «تقوا»، خود را از سقوط در رذایل اخلاقی حفظ کرده، در مسیر صراط مستقیم و به سوی غایت نهایی اخلاق، یعنی قرب الهی حرکت می کند و هر آینه نزد خداوند بزرگوار و گرامی می شود: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات/۱۳) و در بهشت و نزد خداوند سبحان مقرب هستند: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهْرٍ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ (القمر/۵۴-۵۵).

۳-۵. تزکیه و تهذیب

واژه «تزکیه»^۶ به معنای رشد، نمو، زیادت و طهارت به کار رفته است (ر.ک؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۱۷؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵: ۳۹۴ و زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۹: ۴۹۵)؛ رشد و فزونی که حاصل برکت الهی است و در امور دنیوی و اخروی در نظر گرفته می شود و

با تزکیه نَفْس و پاکیزه داشتن آن، انسان در دنیا شایسته و مستحقّ اوصاف پسندیده می‌شود و در آخرت هم در خور پاداش و ثواب است (ر.ک؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۳۸۱).

علامه طباطبائی می‌فرماید: «تزکیه به معنای نمو صالح است؛ نموی که همراه و ملازم خیر و برکت باشد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۴۴۷) و منظور از تزکیه، طهارت و پاک شدن از لوث تعلقات مادی دنیوی است که آدمی را از امر آخرت منصرف و مشغول می‌کند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۴۴۹). تزکیه در اصطلاح اخلاقی، به معنای تطهیر است و تطهیر عبارت است از زایل کردن پلیدی‌ها و آلودگی‌ها، هم شامل اعتقادات فاسد چون شرک و کفر می‌شود و هم شامل ملکات رذیله‌ای چون تکبر و بخل می‌گردد و هم اعمال فاسد و شنیع، همچون کشتن، زنا و شراب‌خواری را شامل می‌شود (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴: ۴۹۶).

«تهذیب» به معنای تزکیه که به پاک‌سازی درختان از شاخه‌های اطراف آن برمی‌گردد تا رشد و نیکویی آن‌ها بیشتر شود و در پاک کردن، تطهیر، اصلاح و خالص کردن هر چیزی از عیب، نقص و فساد به نحو حقیقت عرفیه استعمال می‌شود؛ چنان‌که نزد اهل فصاحت و ادب در پاک و خالص کردن شعر و تزیین آن به کار گرفته می‌شود (ر.ک؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۴۸۸).

تزکیه و تهذیب نَفْس غایتی میانی است که باعث رشد، کمال و تعالی انسان می‌شود و موجبات تقرب الی الله را فراهم می‌سازد و زمینه‌ساز رسیدن انسان به غایت نهایی خلقت خویش و مایه رستگاری در دنیا و آخرت است. در دنیا و در اجتماع، اولیای الهی مزه زندگی واقعی را می‌چشند و به برترین درجه لذت و برخوردارگی از حیات نائل می‌شود و در آخرت در جوار و رحمت خدایند و مقرب درگاه الهی می‌گردند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۲۰).

۴-۵. آزمایش و ابتلا

در این زمینه، سه تعبیر در قرآن مطرح است:

تعبیر اول، «ابتلاء»^۷ به معنای آزمایش و امتحان (ر.ک؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۱۵۵) و تعبیر دوم، «فتنه»^۸ به معنای امتحان و آزمایش است (ر.ک؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۲۳). فتنه به معنای عملی است که به منظور آزمایش حال چیزی انجام گیرد. بنابراین، هم به خود آزمایش و هم ملازمات غالبی آن فتنه می گویند و در قرآن کریم، در همه این معانی استعمال شده است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۸۹). تعبیر سوم، «امتحان» به معنای ابتلا و آزمایش است (ر.ک؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۷۶۲).

در قرآن کریم، «آزمایش و امتحان» از غایات خلقت انسان دانسته شده است: ﴿أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يَتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ وَ لَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ لَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ: آیا مردم گمان کردند همین که بگویند "ایمان آوردیم"، به حال خود رها می شوند و آزمایش نخواهند شد؟! ما کسانی را که پیش از آنان بودند، آزمودیم (و این ها را نیز امتحان می کنیم). باید علم خدا درباره کسانی که راست می گویند و کسانی که دروغ می گویند، تحقق یابد﴾ (العنکبوت/۲-۳).

﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا: او کسی است که آسمان ها و زمین را در شش روز (شش دوران) آفرید و عرش (قدرت) او بر آب قرار داشت (و به این سبب آفرید) تا شما را آزمایش کند تا عمل کدام یک بهتر است...﴾ (هود/۷)؛ ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ: همان کسی که مرگ و حیات را آفرید تا شما را بیازماید...﴾ (الملک/۲)؛ ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَ نَبَلُّوكُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً وَ إِنَّا نُرْجِعُونَ: ... ما شما را با بدی ها و نیکی ها آزمایش می کنیم...﴾ (الأنبياء/۳۵).

با توجه به این آیات، اموری که در قرآن به عنوان غایت خلقت از آن ها یاد شده است و از آن جمله، آزمایش و تمییز نیکوکار از بدکار است. خدای تعالی اگر آسمان ها و

زمین را با آن نظام حیرت‌انگیزش خلق کرد، برای این غایت و نتیجه بود که شما را بیازماید و نیکوکاران شما را از بدکارانتان مشخص سازد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۲۲۵). آزمایش‌های الهی به معنی پرورش دادن و تربیت نمودن است (ر.ک؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۹: ۲۷ و طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۵۲) که تمام افراد انسان را شامل می‌شود؛ چه مؤمن، چه کافر، چه صالح و چه طالح، حتی انبیا را هم از این سنت خود مستثنی ندانسته است و درباره حضرت ابراهیم^(ع) می‌فرماید: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ﴾ (البقره/ ۱۲۴) (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۵۳). بنابراین، امتحان غایتی است میانی که انسان با پیروزی در آن، راه تکامل را می‌پیماید و آهسته آهسته به قرب الهی نزدیک‌تر می‌شود و سختی‌های موجود، جای خویش را به نشاط، امید، شادی و آرامش خواهد داد.

۵-۵. صیوروت

در ادامه، بحثی که در بخش غایات مقدماتی عرض شد، استاد جوادی آملی ذیل بحث مبادی غائی انسان، غیر از ضرورت حرکت و سیر، از لزوم «صیوروت» به عنوان یکی از مبادی مذکور یاد می‌کنند. شاید به حسب ظاهر، غایاتی مانند حرکت، سیر و صیوروت برای رسیدن به لقای خداوند یک امر تلقی شوند، لیکن انسان (متحرک)، بر اساس آیه ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (الإنشقاق/ ۶)، برای رسیدن به لقای پروردگار (مقصد حرکت) علاوه بر ضرورت «سیر و حرکت» به «صیوروت» نیز بر اساس آیات ﴿إِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (المائده/ ۱۸)، ﴿إِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (الممتحنه/ ۴)، ﴿إِنَّا لَمَصِيرُ﴾ (ق/ ۴۳) و ﴿إِلَى الْمَصِيرِ﴾ (لقمان/ ۱۴) نیازمند است (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۹۷-۱۰۰).

ایشان برای حرکت به سوی مقصد، طبق آیات ﴿هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ (الزخرف/ ۸۴) و ﴿لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَوَجَّهَ اللَّهُ﴾ (البقره/ ۱۱۵)، دو سیر «عمودی تکاملی» و «طولی ملکوتی» قائل هستند و بر این باورند که حرکت به

سوی مقصد الهی در این عالم، به دلیل لامکان بودن خداوند، سیری طولی و ملکوتی است، نه افقی و اقلیمی، و قرآن کریم چنین حرکتی را «صیوروت» می‌نامد. سیر، حرکت در زمین و آسمان و صیوروت، حرکت درونی انسان از نوع تحول، شدن، تکامل از نوعی به نوعی، از منزلتی به منزلتی و از مرحله‌ای به مرحله‌ای است. هر چند انسان طبق شریفه ﴿لِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مَوْلِيهَا﴾ (البقره/۱۴۸)، هر دو سیر را دارد و راهبری و تولی سیر و صیر در دست خداوند است، لیکن لقای حق تعالی در پرتو صیوروت اتفاق می‌افتد (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۹۷-۱۰۰).

طبق این نظر، هر حرکتی خواه فضیلت‌مندانه یا رذیلت‌مندانه اگر به سمت خدا باشد، «صیر» است و اگر به سمت غیر خدا باشد، «سیر» است، با این تفاوت که در صیوروت، انسان در حرکت فضیلت‌مندانه روی به سوی خداوند ﴿أَحْكُمُ الْحَاكِمِينَ﴾ دارد و در نتیجه، موجودی صالح و قابل تحسین خواهد بود و در حرکت رذیلت‌مندانه روی به سوی خداوند ﴿أَشَدُّ الْمُعَاقِبِينَ﴾ دارد و در نتیجه، موجودی طالح و قابل توبیخ خواهد بود (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۹۷-۱۰۰).

۶-۵. فوز و فلاح

«فوز»^۹ به معنای ظفر به خیر و نجات از شر است (ر.ک؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ۳۸۹) و «فلاح»^{۱۰} به معنای رستگاری و نجات (ر.ک؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۲۰۱)، بقای در خیر و نیکی است. پیروزی و رسیدن به آرزو و مقصود و همان معنای سعادت است (ر.ک؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۴۴).

قرآن کریم از سعادت و رستگاری اهل ایمان با عنوان «فوز» و «فلاح» یاد می‌کند: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (البقره/۱۸۹)؛ ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا﴾ (نبأ/۳۱)؛ ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (المؤمنون/۱) و ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ (الشمس/۹). فلاح و رستگاری به گونه‌ای است که هم پیروزی‌های مادی را شامل می‌شود و هم معنوی را، و نیز درباره

مؤمنان هر دو بُعد منظور است (ر.ک؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۴: ۱۹۴). همچنین، قرآن به عنوان هدف از انجام کارهای خوب مطرح می‌کند که همه کارهای عبادی و افعال شایسته را برای رسیدن به آن باید انجام داد (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۳۵)؛ نظیر: ﴿وَإِذْ كَرُّوا لِلَّهِ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (الأنفال/۴۵).

فلاح انسان در رسیدن به کمال مطلق است و کمال مطلق جز غایة الغایات، خداوند سبحان نیست. پروا پیشگان از هدایتی بهره‌مندند که چونان مرکزی راهوار آنان را به مقصد می‌رساند و رفعت می‌بخشد. پس فلاح پروا پیشگان در «لقاءالله» است که آنان از همه موانع می‌رهند و به مقصد اصیل خویش و غایت نهایی، «قرب إلى الله» می‌رسند (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۲۰۶): ﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (البقره/۵). بنابراین، فوز و فلاح غایتی است که در آخرت برای نیکوکاران و رستگاران موجب به دست آوردن نعیم بهشتی و رسیدن به «رضوان» خداوند است: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ: خداوند به مردان و زنان باایمان، باغ‌هایی از بهشت وعده داده... و خوشنودی و رضایت خداوند...﴾ (التوبه/۷۲).

۷-۵. خلافت الهی

از دیگر غایات میانی خلافت و جانشینی الهی بر زمین است. «خلافت»^{۱۱} به معنای نیابت و جانشینی است (ر.ک؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۹۴). این واژه سه اصل دارد:

«نخست اینکه یک چیز بعد از چیز دیگر آید و در جای آن قرار گیرد، دیگری معنایش «ضد قدم» و پشت سر می‌باشد و اصل سوم به معنای «تغییر» و دگرگون شدن است. اصل اول، «الخلف» است و به معنای چیزی است که پس از چیز دیگر می‌آید؛ مثلاً «هُوَ خَلْفٌ صِدْقٍ مِنْ أَبِيهِ» و یا «هُوَ خَلْفٌ سُوءٍ مِنْ أَبِيهِ»؛ یعنی او جانشین پدرش در راستی و درستی است، او جانشین پدرش در بدی و بدکرداری است» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۲: ۲۱۰).

به هر حال، اصل معنای خلافت همین نشستن چیزی جای چیز دیگر است (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۳۵۵) و خلیفه کسی است که به جای شخص پیش از خودش می‌نشیند و جای او را می‌گیرد (ر.ک؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق.، ج ۴: ۲۶۷).

در آیاتی از قرآن، غایت آفرینش انسان، جانشینی خداوند و رسیدن به مقام خلیفه الهی است: ﴿وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقره/۳۰)؛ ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾ (الأنعام/۱۶۵) و ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ (ص/۲۶). علامه ذیل آیه ۳۰ سوره بقره می‌فرماید: «خلیفه قرار دادن تنها به این منظور است که آن خلیفه و جانشین با تسبیح، حمد و تقدیس زبانی، و وجودش نمایانگر خدا و حکایت‌کننده و نمایشگر صفات خدایی باشد» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۷۸). در اینکه منظور این آیه، جانشینی چه کسی و چه چیزی است، احتمالات گوناگونی وجود دارد: ۱- جانشینی آدم و فرزندانش از فرشتگانی است که قبلاً در زمین ساکن بودند. ۲- مخلوقی است که جانشین فرشتگان شده‌است. ۳- نمایندگی خدا در زمین است؛ زیرا آدم^(ع) جانشین خدا در زمین بود. آنچه از بین این احتمالات صحیح به نظر می‌رسد، به دلیل آیه ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ (ص/۲۶) احتمال سوم است (طبرسی، ۱۴۱۲ق.:: ۳۶).

البته این آیه دلالتی بر انحصار خلافت الهی در حضرت آدم^(ع) ندارد و در میان نوع انسان، افراد دیگری یافت می‌شوند که به آن مقام می‌رسند، اما به یک شرط و آن هم، «علم به اسماء» است. ائمه معصوم^(ع) دانشی برتر از دانشی که ما تصور می‌کنیم، داشته‌اند و «عِلْمُ الْكِتَابِ كُلُّهُ» نزد ائمه ما بوده‌است. در قرآن کریم، «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» تفسیر به امیرالمؤمنین علی^(ع) و ائمه معصوم^(ع) شده‌است (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۳۵۹-۳۶۰ و حویزی، ۱۴۱۵ق.، ج ۲: ۵۲۱). خلافت الهی درجاتی دارد که انسان کامل عالم به همه اسماء خلیفه‌الله است و دیگران که علم کمتری به اسماء دارند، خلیفه خلیفه‌الله هستند (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۲۱۱).

خلافت و جانشینی الهی غایتی است که انسان با استکمال ذات خویش، استعدادهای درونی خود به فعلیت رسیده، متخلق به صفات و اخلاق الهی شده، مستحق مقام خلیفه‌اللّهی می‌شود و در جهت غایت نهایی حرکت کرده، به قرب الهی نائل می‌شود.

۸-۵ رحمت الهی

«رحمت»^{۱۲} به معنای نرمی و نرم‌خویی است که نیکی کردن به طرف مقابل را اقتضاء می‌کند. گاهی درباره‌ی مهربانی و نرم‌دلی مجرد از رقت و گاهی در معنی احسان مجرد از رقت است (ر.ک؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۳۴۷). علامه می‌فرماید:

«کلمه "رحمت" به معنای تأثر قلب است، اما نه هر تأثری، بلکه تأثر خاصی که از مشاهده‌ی ضرر و یا نقص در دیگران به آدمی دست می‌دهد و آدمی را وامی‌دارد که در مقام جبران ضرر و اتمام نقص او برآید، ولی وقتی این کلمه به خدای تعالی که اجل از داشتن قلب است، نسبت داده شود، دیگر به معنای تأثر قلبی نیست، بلکه به معنای نتیجه‌ی آن تأثر است، نتیجه‌ی تأثر در ما آدمیان این بود که در مقام جبران نقص طرف برآیم، رحمت خدای تعالی نیز به همین معناست. پس اینکه می‌گوییم خدا رحیم است، معنایش این است که نقص بنده را جبران نموده، حاجت او را برمی‌آورد و بیمارش را شفا می‌دهد و در یک عبارت جامع: «رحمت خدا منطبق است به اعطای او و افاضه‌ی وجود بر خلقش» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۱۱۷).

در برخی از آیات غایت آفرینش انسان، دریافت رحمت الهی ذکر شده است: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَبِذَلِكَ خَلَقَهُمْ...﴾ مگر کسی را که پروردگارت رحم کند و برای همین (پذیرش رحمت) آن‌ها را آفرید... ﴿(هود/۱۱۸-۱۱۹).

علامه منظور از رحمت را هدایت الهی می‌داند و می‌فرماید: «رحمت الهی که همان هدایت الهی و منتهی به سعادت آدمی است، غایت خلقت انسان می‌باشد: ﴿وَلِذَلِكَ

خَلَقَهُمْ ﴿طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۸۵﴾. موجودی که بخواهد به این رحمت برسد، باید مختار باشد و لازمه اختیار، وجود دوراهی و امکان انتخاب هر یک است. عده‌ای به اختیار خود راه بهشت و عده‌ای دیگر راه دوزخ را برمی‌گزینند: ﴿قَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَ قَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ: گروهی در بهشت هستند و گروهی در آتش﴾ (الشوری/۷) (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ۴۵۹). البته رحمت خدا زمانی شامل حال آن‌ها می‌شود که حق را تنها به سبب حق جستجو و بدان عمل کنند (ر.ک؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق.، ج ۴: ۲۷۹). بنابراین، رحمت الهی غایتی میانی است که انسان با اختیار راه برتر در مسیر هدایت الهی قرار می‌گیرد و مشمول رحمت بی‌پایان الهی می‌گردد و به غایت نهایی و قرب الهی راه می‌یابد.

۹-۵. رضوان الهی

«رضوان»^{۱۳} یا خشنودی مختص خداوند است (ر.ک؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق.:. ۳۵۶)، حالتی است که در نفس آدمی هنگام برخورد با چیزی که ملایم طبع اوست، پیدا می‌شود و نفس از پذیرفتن آن امتناع نمی‌ورزد و درصدد دفع آن بر نمی‌آید، در مقابل این حالت، حالت سخط و خشم است که در هنگام برخورد با ناملازمات در نفس پیدا می‌شود و نفس درصدد دفع آن برمی‌آید (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۶۶).

در قرآن کریم، رضوان الهی برتر از تمام نعمت‌ها و لذت‌های بهشتی و نقطه اوج قرب به خداست: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ مَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَ رِضْوَانٍ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (التوبه/۷۲). طبق این آیه، مؤمن احساس می‌کند خدا از او راضی و خشنود است که بزرگ‌ترین نعمت برای اوست. نکره آمدن آن شاید به علت عدم درک واقعی آن در دنیاست و رسیدن به این مقام، نجات و رستگاری بزرگی است (ر.ک؛ قرشی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۲۷۰).

طبق نظر علامه، خشنودی خدا از وعده‌های بهشت و نعمت‌های پایدار الهی بزرگ‌تر و ارزنده‌تر است و اگر رضوان را نکره آورد، برای اشاره به این معناست که معرفت انسان نمی‌تواند آن را و حدود آن را درک کند، چون رضوان خدا محدود و مقدر نیست تا وهم بشر بدان دست یابد و شاید برای فهماندن این نکته بوده که کمترین رضوان خدا هر چه هم کم باشد، از این بهشت‌ها بزرگتر است، البته نه از این نظر که این بهشت‌ها نتیجه رضوان او و ترشحی از رضای اوست، بلکه از این نظر که حقیقت عبودیت که قرآن کریم بشر را بدان دعوت می‌کند، عبودیتی است که به سبب محبت به خدا انجام شود، نه به دلیل طمع بهشت یا ترس از آتش. بزرگترین سعادت و رستگاری برای یک نفر عاشق و دوستدار این است که رضایت معشوق خود را جلب کند، بدون اینکه در صدد ارضای نفس خویش باشد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹: ۴۵۶).

در قیامت سه جایگاه هست: جهنم، بهشت و مقام رضوان: ﴿وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ﴾ (الحديد/۲۰)؛ چنان که مردم در دنیا سه دسته‌اند: اصحاب مشتمه، اصحاب میمنه، مقربان. دسته نخست، کارشان قبیح و گناه است و به جهنم خواهند رفت. گروه دوم، کارشان با انجام دادن واجب و مستحب و نیز پرهیز از حرام و مکروه، میمون است و به بهشت می‌روند؛ اما مقربان هم به بهشت درمی‌آیند و هم به مقام رضوان می‌رسند. ایشان دو دسته‌اند: برخی خدا از فعل خود، بلکه از وصف خود خشنود است: ﴿وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ (الزمر/۷) و ﴿وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾ (طه/۱۰۹). بعضی دیگر اوحی از صاحبان رضا هستند که گوهر ذاتشان خداپسند است: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ (المائدة/۱۱۹؛ التوبه/۱۰۰، المجادلة/۵۸ و البینه/۸) (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۴: ۳۱۲).

بنابراین، رضوان الهی غایت میانی برتری است که وقتی انسان به این مقام می‌رسد، خداوند از او خشنود و او نیز از خداوند خشنود می‌گردد و به قرب الهی دست یافته، در جوار قرب او آرام می‌گیرد؛ چنان که در مناجات مریدین از امام سجاده^(ع) آمده است: «... وَرِضَاكَ بُعِثْتِي وَرُؤْيُكَ حَاجَتِي وَجِوَارُكَ طَلِبَتِي وَقُرْبُكَ غَايَةَ سُؤْلِي...» و خشنودی

توست مقصودم و دیدار توست حاجت من و نعمت جوارت مطلوب من است، نزدیکی و قرب به تو غایت و منت‌های خواسته من است...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱: ۱۴۸).

۶. غایت نهایی

هر کس در زندگی به دنبال غایاتی است که برای خود خیر تصور می‌کند. ارسطو در پی آن است که ببیند کدام غایت در زندگی نیک و خیر است که باید دنبال شود (ر.ک؛ شهریاری، ۱۳۸۵: ۲۱۱). او می‌گوید: «هر حرفه و هر پژوهش و نیز هر فعل و طرح ظاهراً متوجه نوعی خیر است. از این رو، خیر به عنوان موضوعی که هر چیزی را هدف قرار می‌دهد، تعریف شده است» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۳). اما سلسله این علل نمی‌تواند تا بی‌نهایت پیش رود. پس باید به غایتی برسیم که برای خود آن غایت دنبال می‌شود و این غایت، خیر نهایی و غایی حیات بشر است. او معتقد است تمام افعال انسانی در نهایت، تنها و تنها به یک خیر غایی واحد ختم می‌شوند (ر.ک؛ شهریاری، ۱۳۸۵: ۲۲۰-۲۲۱).

بنیان‌های تاریخی تفکر اخلاق دینی که با اخلاق ارسطویی ممزوج گشته است، ریشه در آیین حضرت ابراهیم^(ع) و ده فرمان حضرت موسی^(ع) دارد. آنچه به موسی وحی شده، همگانی است و طبق عهد عتیق این احکام به بنی اسرائیل اختصاص ندارد و همه می‌توانند حُسن آن را به عنوان مثلاً عدالتی فی‌نفسه و نه عدالتی مخصوص به قوم و فرهنگی خاص تشخیص دهند (همان: ۳۷۶).

مک‌این‌تایر^{۱۴} معتقد است که اخلاق ارسطویی وقتی وارد ادیان ابراهیمی می‌شود، ضمن مقبولیت کلی افزایش‌هایی پیدا می‌کند و پیچیده‌تر می‌شود، ولی تغییر اساسی و ماهوی پیدا نمی‌کند. مفهوم خدای ادیان ابراهیمی که در کلمات ارسطو غایب یا مستور است، بدان افزوده می‌شود. این کار به دست فیلسوفانی چون ابن‌رشد در اسلام، آکویناس در مسیحیت و ابن‌میمون در یهودیت صورت می‌گیرد. در این حال، احکام اخلاقی نه تنها قواعدی هستند که طبق نظر ارسطویی رو به سوی غایتی دارند، بلکه علاوه بر آن بر اوامر و نواهی الهی منطبق هستند. با این تفسیر، احکام اخلاقی هم محتوایی و حیانی دارند و هم

با عقل انسان قابل کشف هستند و عقل و وحی در اینجا با هم سازگار می‌افتند و یکدیگر را تأیید می‌کنند. این احکام که منطبق بر عقل بودند، با انطباق بر امر الهی، با حرمت و قداست می‌شوند (ر.ک؛ همان: ۲۵۰).

یهودیان معتقد بودند که عهد الهی صرفاً با بنی اسرائیل بسته شده‌است و ایشان هستند که سعادت نهایی را کسب می‌کنند (ر.ک؛ همان: ۳۷۹)، اما در دیانت مسیحی، این تفکر اصلاح شد و معرفت الهی و تبعیت از او به شخص یا قوم خاصی اختصاص نداشت و هر کسی می‌توانست با خدا ارتباط برقرار کند و مشمول عنایات و لطف او گردد و در نتیجه، به سعادت می‌رسد که او تعیین کرده‌است، دست یابد (ر.ک؛ همان).

سرانجام، آکویناس با مسیحی‌سازی سعادت ارسطویی قائل می‌شود که سعادت نهایی این است که بشر به رؤیت خدا، آن گونه که هست، نایل آید. اگر به این مقام برسد و خیر مطلق را به دست آورد، دیگر هیچ خواسته و طلبی نخواهد داشت و به آرامش، خوشی و شادمانی می‌رسد که نتیجه آن مقام است؛ به عبارت دیگر، سعادت، یعنی دستیابی به آن غایت قصوای عقلی که همان خداست. بشر برای اینکه سامانمند بتواند به این غایت خویش برسد، از عقل و اراده هر دو مدد می‌جوید. با عقل خویش به معرفت آن دست می‌یابد و با اراده خویش به عشق بدان می‌رسد و با آن ارتباط برقرار می‌کند. این ارتباط می‌تواند به سه وجه روی دهد: گاهی معشوق نزد عاشق حاضر است و به همین دلیل، عاشق به دنبال چیز دیگری نیست، گاهی معشوق حضور ندارد و دستیابی بدان محال است و به همین دلیل، عاشق به دنبال آن نیست، اما گاهی معشوق حضور ندارد، در حالی که دستیابی بدان نیز ممکن است و عاشق امید وصل دارد و به همین دلیل، تلاش می‌کند که بدان دست یابد (ر.ک؛ همان: ۴۵۷-۴۵۸). کسانی که چشم بصیرت ندارند، ممکن است نفهمند که مقصد نهایی و سعادت غایی [و غایة الغایات] خداست (ر.ک؛ همان: ۴۵۶). در نظام اخلاقی، اسلام غایات متعدد طولی به یک غایت نهایی و اعلی و قصوا که قرب الهی است، منتهی می‌شود.

۱-۶. قرب الهی

قرب الهی با سه معنا قابل بررسی است:

اول، معنای «اعتباری» قرب که اگر آدمی توانست به وسیله رفتار اختیاری خود به مرحله قرب الهی برسد، از مقربان درگاه خدا و در هر درخواستی «مستجاب الدعوه» می‌شود. البته استجاب دعا تنها شعاعی از قرب حقیقی محسوب می‌شود.

دوم، معنای «فلسفی» قرب و وابستگی کل هستی، از جمله انسان به خدا و حضور دائمی در پیشگاه اوست: ﴿وَتَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾. این آیه گویای رابطه‌ای وجودی بین خالق و مخلوق است. وجود مخلوق عین بستگی است، نه اینکه معلول، وجودی مستقل دارد و آن وجود، وابسته به علت است. این معنا همانند معنای اول، غایت نهایی نیست؛ زیرا چنین «قرب» برای همه انسان‌ها دائماً هست و تمام مخلوقات قائم به اراده او هستند.

سوم، معنای «ارزشی و اخلاقی» قرب که محصول آگاهی و اراده انسان است، هر چند آن را انتخاب نکنند، یا ممکن است به آن مرحله نرسند. قرب اخلاقی به خدا، نزدیکی جسمی نیست، بلکه روحی است؛ یعنی انسان در اثر تقوی و اعمال صالح ارتقا و تعالی یافته، تا جایی که حضوراً و شهوداً وابستگی محض خود را به خداوند و غایة‌الغایات می‌یابد. در این معنا، ابزار دیدن و هر چیز را که می‌بیند، از خداست و برای خود هیچ استقلال نمی‌یابد و این معنای حقیقی قرب است (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۳۴۵-۳۵۰ و همان، ۱۳۸۸: ۱۶۴-۱۶۷).

قرآن کریم غایت نهایی انسان را قرب الهی می‌داند. واژه «قرب»^{۱۵} چند قسم است: قرب مکانی؛ مثل: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (البقره/۳۵)، قرب زمانی؛ مثل: ﴿اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ﴾ (الأنبیاء/۱)، قرب نسبی؛ مثل: ﴿وَذِي الْقُرْبَىٰ وَآلِئَامِي﴾ (البقره/۸۳)، قرب مقام و منزلت؛ مثل: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾

(الواقعه/ ۱۰ و ۱۱) و قرب رعایتی؛ مثل: ﴿إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (الأعراف/ ۵۶) (ر.ک؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۶۳).

زمانی که از قرب الهی سخن به میان می‌آید، یقیناً معنای جسمانی و مادی آن منظور نیست؛ یعنی این گونه نیست که بتوان برای خدا مکانی را در گوشه‌ای از عالم در نظر گرفت. همچنین، معنای اعتباری و قراردادی قرب در اینجا منظور نیست؛ یعنی نمی‌توان از قرب الهی، نزدیکی زمانی یا نزدیکی فامیلی را اراده کرد. خدای متعال از تمام این نسبت‌ها منزّه است (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۳۴۵ و همان، ۱۳۸۸: ۱۶۴).

خداوند، کمال مطلق است و در اثر نزدیکی به او بر کمالات انسان افزوده می‌شود؛ یعنی در اثر نزدیکی به این کانون لایتناهی هستی که منبع مطلق «علم، قدرت، حیات و اراده» است، بر «علم، اراده، قدرت و حیات» فرد مقرب افزوده خواهد گردید (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲: ۴۸۴). مقربون بلندمرتبه‌ترین طبقات اهل سعادت هستند؛ چنان‌که آیه ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ (الواقعه/ ۱۰-۱۲) نیز به این معنا اشاره دارد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۲۰۷). آنان در نزدیک شدن به خدا بهره فراوان‌تر و از نعمت‌های او سهم بیشتری دارند (ر.ک؛ مغنیه، ۱۳۷۸، ج ۷: ۲۲۰).

بنابراین، انسان آفریده‌شده باید تا به آنجا برسد که نامش قرب خدا، جوار خدا و همسایگی خداست. این، غایت نهایی خلقت انسان است (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۳۷۰) و با فضایل اخلاقی، اعمال صالح، سبقت در خیرات و دست یافتن به غایات مقدماتی و میانی، به سوی غایت نهایی و قرب الهی گام برمی‌دارد، به خداوند نزدیک شده، به همه کمالات وجودی و سعادت ابدی می‌رسد و دلش در جوار کبریایی او آرام می‌گیرد: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (الرعد/ ۲۸).

نتیجه گیری

بر اساس آنچه که در این مقاله تبیین شد، نتیجه می گیریم که اولاً اسلام از یک نظام اخلاقی بر اساس منابع خودش پیروی می کند. ثانیاً اسلام به غایات و نقش آن در تنظیم رفتار انسان تأکید دارد و این به معنای ترک جایگاه و نقش فعل و فاعل اخلاقی (که البته ما در اینجا درصدد توضیح این دو محور نبودیم)، در نظام اخلاقی او نیست. هرچند غایت اخلاقی در اسلام ذومراتب است، ولی در عین حال، امری حقیقی، واقعی و عینی و در عین حال، عقلانی است. در این مقاله، ما تعدادی از این غایات را بر ضمن تطبیق بر قرآن کریم بررسی کردیم.

برخی مکاتب اخلاقی در طول تاریخ شاید به مرتبه‌ای از مراتب غایت بشری توجه کردند و آن را فضیلت اصلی خویش قرار دادند، اما اسلام همانند سایر ادیان توحیدی در نظام اخلاقی خود در حوزه غایات، علاوه بر سایر غایات مطلوب، غایتی را افزوده است که در دل خود، تمام غایات مطلوب دیگر را در بر دارد و آن غایت افزوده شده چیزی جز غایت نهایی و اصلی به نام «قرب الهی» نیست.

انسان برای نیل به این غایت نهایی، سلسله‌ای از اهداف و غایات را دنبال می کند. البته اخلاق دینی، اخلاقی قراردادی نیست، بلکه پشتوانه‌ای واقعی دارد؛ یعنی واقعاً انجام باید‌ها برای انسان ﴿مَصِيرُكُمْ إِلَى اللَّهِ﴾ و افتادن در ورطه نبایدها برای انسان ﴿مَصِيرُكُمْ إِلَى النَّارِ﴾ است. بنابراین، طبق شریفه نبوی (ص) که فرمود: «بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»، غایتی را که دین در مقام واقعیت دنبال می کند، اخلاق است.

قرب الهی به عنوان نهایی ترین غایت در مقایسه با سایر غایات مطرح در قرآن کریم، حقیقتی است که در درون خود تمام غایات اخلاقی مقدماتی و میانی را که هر کدام می تواند به تنهایی غایت برتری باشند، در اختیار دارد. هرچند در قبال غایت نهایی که قرب الهی است، جنبه مقدمی دارند.

مقصود از قرب الهی به عنوان غایة الغایات، قرب روحی است. روح انسان که حقیقت اوست، به خدا نزدیک می شود و متعالی تر شده، خداوند سبحان را که غایة الغایات است، حضوراً و شهوداً می یابد و مقرب درگاه الهی می گردد. در واقع، فرد و جامعه اخلاقی ما زمانی می تواند مدعی اخلاق مداری باشد که بتواند تمام شئون زندگی خویش را در مسیر قرب الهی قرار دهد؛ یعنی زمانی باورها، اعتقادات، تفکرات، معنویات، احساسات، عواطف، هیجانات، سخنان و رفتار ما (با رعایت برآورده کردن تمام نیازها)، در حوزه اخلاق اسلامی قرار می گیرند که اصلی ترین فضیلت خود را نزدیکی به حق تعالی و قرب الهی قرار دهیم.

پی نوشت ها:

۱- این آیات به شکل مستقیم یا غیرمستقیم بر عنصر «علم و آگاهی» به عنوان غایتی برای نیل به معرفت و قرب الهی تأکید دارند: البقره/۳۱-۳۲؛ الإسراء/۳۹؛ العنکبوت/۸؛ الروم/۲۹؛ یونس/۵۵؛ النحل/۴۱؛ الطلاق/۱۲؛ آل عمران/۱۶؛ العلق/۱-۵؛ بنی اسرائیل/۱۰۷-۱۰۹؛ الجمعة/۲ و

۲- آل عمران/۱۹۱؛ الأعراف/۱۷۶ و ۱۸۴؛ یونس/۲۴، ۴۲ و ۱۰۰؛ الرعد/۳-۴؛ النحل/۱۱، ۱۲، ۴۴، ۶۷ و ۶۹؛ الروم/۸، ۹ و ۲۱؛ الزمر/۴۲؛ الجاثیه/۱۳؛ الحشر/۲۱؛ البقره/۱۷، ۱۶۴، ۱۷۱، ۲۱۹ و ۲۶۶؛ الأنعام/۵۰؛ المائده/۵۸ و ۱۱۳؛ الأنفال/۲۲؛ الحج/۴۶؛ الفرقان/۴۴؛ العنکبوت/۳۵ و

۳- البقره/۳، ۴، ۹، ۱۴، ۲۵، ۲۶، ۶۲ و ...؛ آل عمران/۵۷، ۶۸، ۷۲ و ...؛ المائده/۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷ و ...؛ الأعراف/۳۲، ۴۲، ۸۷ و ۹۶؛ الأنعام/۱۶؛ یس/۳۶؛ الصافات/۱۴۸؛ لقمان/۸؛ الفاطر/۷؛ مریم/۷۳ و ۹۶؛ الحج/۱۴، ۱۷، ۳۲، ۳۸، ۵۰، ۵۶ و ۷۷؛ النور/۱۹، ۲۱، ۲۷ و ۵۵؛ العنکبوت/۷، ۹، ۱۱، ۱۲، ۵۳، ۵۶ و ۵۸.

- ۴- البقره/ ۸۳ و ۱۷۲؛ مريم/ ۶۱؛ الزمر/ ۱۶؛ الشورى/ ۲۳؛ النساء/ ۱۷۲؛ الأعراف/ ۲۰۶؛ الأنبياء/ ۱۹؛ الفصلى/ ۱۷؛ يونس/ ۲۹؛ الحجر/ ۴۰؛ ص/ ۸۳ و... .
- ۵- البقره/ ۲، ۲۱، ۲۴، ۴۱، ۴۸ و...؛ آل عمران/ ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۵۰ و...؛ النساء/ ۱، ۹، ۷۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱؛ المائده/ ۴، ۷، ۸، ۱۱، ۳۷ و...؛ الأنعام/ ۳۲، ۵۱، ۶۹، ۷۲، ۱۵۳، ۱۵۵؛ الأعراف/ ۲۶، ۳۵، ۶۲، ۶۳، ۹۴ و... .
- ۶- البقره/ ۴۳، ۸۳، ۱۱۰، ۱۲۹ و...؛ آل عمران/ ۷۷ و ۱۶۴؛ النساء/ ۷۷ و ۱۶۲؛ المائده/ ۵۵ و ۱۵۶؛ التوبه/ ۵، ۱۱، ۱۸، ۷۱ و ۱۰۳؛ الكهف/ ۱۹، ۷۴ و ۸۱ و... .
- ۷- يونس/ ۳۰؛ محمد/ ۴ و ۳۱؛ النساء/ ۶؛ البقره/ ۴۹، ۱۲۴ و ۱۵۵؛ الأعراف/ ۱۶۳؛ المائده/ ۴۸ و ۹۴؛ الأنعام/ ۱۶۵؛ هود/ ۷؛ الملك/ ۲؛ النحل/ ۴۰ و ۹۲؛ الفجر/ ۱۵ و ۱۶؛ الإنسان/ ۲ و... .
- ۸- الأنعام/ ۵۳؛ طه/ ۴۰، ۸۵ و ۱۳۱؛ ص/ ۲۴ و ۳۴؛ الدخان/ ۱۷؛ الحديد/ ۱۴؛ البروج/ ۱۰؛ التوبه/ ۴۹؛ النساء/ ۱۰۱ و... .
- ۹- آل عمران/ ۱۸۵ و ۱۸۸؛ النساء/ ۱۳ و ۷۳؛ المائده/ ۱۱۹؛ الأنعام/ ۱۶؛ التوبه/ ۲۰، ۷۲، ۸۹، ۱۰۰ و ۱۱۱؛ يونس/ ۶۴؛ المؤمنون/ ۱۱۱؛ النور/ ۵۲؛ الأحزاب/ ۷۱ و... .
- ۱۰- البقره/ ۵ و ۱۸۹؛ آل عمران/ ۱۰۴، ۱۳۰ و ۲۰۰؛ المائده/ ۳۵، ۹۰ و ۱۰۰؛ الأنعام/ ۲۱ و ۱۳۵؛ الأعراف/ ۸، ۶۹ و ۱۵۷؛ الأنفال/ ۴۵؛ التوبه/ ۸۸؛ يونس/ ۱۷، ۶۹ و ۷۷ و... .
- ۱۱- البقره/ ۳۰، ۶۶، ۸۰، ۱۱۳ و...؛ آل عمران/ ۹، ۱۹، ۵۵، ۱۰۵ و...؛ النساء/ ۹، ۸۲ و ۱۵۷؛ المائده/ ۳۳ و ۴۸؛ الأنعام/ ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۶۴ و ۱۶۵؛ الأعراف/ ۱۷، ۶۹، ۷۴، ۱۲۴، ۱۲۹ و...؛ الأنفال/ ۴۱ و ۵۷؛ التوبه/ ۸۱، ۸۳، ۸۷، ۹۳، ۱۱۸ و ۱۲۰ و... .
- ۱۲- الفاتحه/ ۱ و ۳؛ البقره/ ۳۷، ۵۴، ۶۴، ۱۰۵، ۱۲۸ و...؛ آل عمران/ ۶، ۸، ۳۱، ۷۴، ۸۹ و...؛ النساء/ ۱، ۱۶، ۲۳، ۲۵، ۲۹ و...؛ المائده/ ۳۴، ۳۹، ۷۴ و ۹۸؛ الأنعام/ ۱۲، ۱۶، ۵۴، ۱۳۳،

۱۴۳ و...؛ الأعراف/۲۳، ۴۹، ۵۲، ۵۶، ۵۷ و...؛ الأنفال/۶۹، ۷۰ و ۷۵؛ التوبه/۵، ۲۱، ۲۷، ۶۱، ۷۱ و...؛ یونس/۲۱، ۵۷، ۵۸، ۸۶، ۱۰۷ و...؛ و...

۱۳- البقره/۱۲۰، ۱۴۴، ۲۰۷، ۲۳۲، ۲۳۳ و...؛ آل عمران/۱۵، ۱۶۲ و ۱۷۴؛ النساء/۲۹، ۱۰۸ و ۱۱۴؛ المائده/۲، ۳، ۱۶ و ۱۱۹؛ الأنعام/۱۱۳؛ التوبه/۸، ۲۱، ۲۴، ۳۸، ۵۸ و...؛ یونس/۷؛ طه/۸۴، ۱۰۹ و ۱۳۰؛ أنبیاء/۲۸ و...

۱۴- مک اینتایر فیلسوف اخلاقی و متولد ۱۹۲۹ میلادی است و بیشتر تحصیلات خود را در انگلستان گذرانده است. وی را یکی از مدافعان جدی ارسطوگرایی به شمار می آورند که یکی از تقریرهای تفکر اخلاق دینی است (ر.ک؛ شهریاری، ۱۳۸۵: ۷).

۱۵- البقره/۳۵، ۸۳، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۶ و...؛ آل عمران/۴۵، ۱۶۷ و ۱۸۳؛ النساء/۷، ۸، ۱۱، ۱۷، ۳۳ و...؛ المائده/۳۷، ۸۲ و ۱۰۶؛ الأنعام/۱۵۱ و ۱۵۲؛ الأعراف/۱۹، ۵۶، ۱۱۴ و ۱۸۵؛ الأنفال/۴۱؛ التوبه/۲۸، ۴۲ و ۱۱۳؛ هود/۶۱، ۶۴ و ۸۱ و...

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث والأثر*. ج ۵. ج ۴. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق.). *معجم مقاییس اللغة*. ج ۶. قم: مکتب الاعلام الإسلامی.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق.). *لسان العرب*. ج ۱۵. ج ۳. بیروت: دار صادر.

ارسطو. (۱۳۷۸). *اخلاق نیکوماخوس*. ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی. تهران: طرح نو.

انصاریان، حسین. (بی تا). *تفسیر حکیم*. ج ۹. قم: دار العرفان.

بستانی، فواد افرام. (۱۳۷۵). *فرهنگ ابجدی*. ج ۲. تهران: اسلامی.

جعفری، یعقوب. (۱۳۷۶). *تفسیر کوثر*. ج ۶. قم: مؤسسه انتشارات هجرت.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۹). *صورت و سیرت انسان در قرآن*. ج ۸. قم: مرکز نشر اسراء.

- _____ . (۱۳۸۷). *مبایذ اخلاق در قرآن*. چ ۶. قم: مرکز نشر اسراء.
- _____ . (۱۳۸۸). *تفسیر تسنیم*. ج ۷. چ ۴. قم: مرکز نشر اسراء.
- _____ . (۱۳۸۹). *تفسیر تسنیم*. ج ۲. چ ۶. قم: مرکز نشر اسراء.
- _____ . (۱۳۸۹). *تفسیر تسنیم*. ج ۳ و ۲۴. چ ۵. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق.). *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة*. ج ۶. بیروت: دار العلم للملایین.
- حسینی همدانی، محمد. (۱۴۰۴ق.). *انوار درخشان در تفسیر قرآن*. ج ۱۸. تهران: لطفی.
- حسینی طهرانی، سید محمدحسین. (۱۳۹۱). *آیین رستگاری*. چ ۳. تهران: مکتب وحی.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق.). *تفسیر نورالثقلین*. ج ۵. چ ۴. قم: اسماعیلیان.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۵). *تفسیر سوره حمد*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق.). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دار القلم.
- رضا، محمد رشید. (۱۴۱۴ق.). *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر به تفسیر المنار*. ج ۱۲. بیروت: دار المعرفة.
- زمخشری، جارالله محمود. (۱۴۰۷ق.). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*. ج ۴. چ ۳. بیروت: دار الكتاب العربی.
- سجادی، جعفر. (۱۳۷۹). *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات.
- شریف الرضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴ق.). *نهج البلاغه*. تصحیح صبحی صالح. قم: هجرت.
- شهریاری، حمید. (۱۳۸۵). *فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک ایتنایر*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- صدرای شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۱). *کسر اصنام الجاهلیه*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ . (۱۳۶۳). **مفاتیح الغیب**. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صفایی حائری، علی. (۱۳۸۸). **تطهیر با جاری قرآن**. ج. ۳. چ. ۲. قم: لیلۃ القدر. طالقانی، محمود. (۱۳۶۲). **پرتوی از قرآن**. ج. ۶. چ. ۴. تهران: شرکت سهامی انتشار. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). **ترجمه تفسیر المیزان**. ترجمه محمدباقر موسوی. ج. ۲۰. چ. ۵. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. ج. ۱۰. تهران: ناصر خسرو. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق.). **جامع البیان فی تفسیر القرآن**. ج. ۳۰. بیروت: دار المعرفة.

طریحی، فخرالدین محمد. (۱۳۷۵). **مجمع البحرین**. ج. ۶. چ. ۳. تهران: مرتضوی. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. ج. ۱۰. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

عبدالباقی، محمد فؤاد. (۱۳۶۴). **المعجم المفهرس لالفاظ القرآن**. قاهره: دار الکتب المصریة.

فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق.). **التفسیر الکبیر**. ج. ۳۲. چ. ۳. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق.). **کتاب العین**. ج. ۹. چ. ۲. قم: نشر هجرت.

قرائتی، محسن. (۱۳۸۸). **تفسیر نور**. ج. ۱۰. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱). **قاموس قرآن**. ج. ۷. چ. ۶. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق.). **الکافی**. ج. ۸. چ. ۴. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق.). **بحار الأنوار**. ج. ۱۱. چ. ۲. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ق.). **تاج العروس**. ج. ۲۰. بیروت: دارالفکر.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). **اخلاق در قرآن**. ج. ۳. چ. ۵. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

_____ . (۱۳۹۱). **معارف قرآن**. ج. ۱-۳. چ. ۴. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

_____ . (۱۳۷۷). **دروس فلسفه اخلاق**. تهران: اطلاعات.

_____ . (۱۳۹۶). *خداشناسی*. امیررضا اشرفی. چ ۳. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

_____ . (۱۳۸۸). *لقای الهی*. چ ۲. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
 _____ . (۱۳۸۸). *رستگاران*. چ ۳. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
 _____ . (۱۳۸۳). *آموزش فلسفه*. ج ۲. چ ۴. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
 _____ . (۱۳۸۴). *به سوی خودسازی*. چ ۴. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
 _____ . (۱۳۹۴). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*. چ ۵. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

_____ . (۱۳۹۰). *به سوی او*. چ ۴. قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره).
 مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). *مجموعه آثار*. ج ۳۰. چ ۷. تهران: صدرا.
 مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ق). *التفسیر الکاشف*. قم: دارالکتاب الإسلامی.
 مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. ج ۲۸. چ ۱۰. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
 _____ . (۱۳۸۶). *پیام قرآن*. ج ۱۰. چ ۹. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
 نراقی، مهدی بن ابی ذر. (بی تا). *جامع السعادات*. ج ۳. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
 نقوی قائنی، محمدتقی. (بی تا). *مفتاح السعادة فی شرح نهج البلاغه*. تهران: مکتبه المصطفوی.
 نقی پور، ولی الله. (۱۳۹۰). «مبانی و بسترهای تفکر و تعقل خلاق از دیدگاه اسلام». *چشم انداز مدیریت دولتی*. ش ۵. صص ۹-۳۲.
 هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۶). *تفسیر راهنما: روشی نو در ارائه مفاهیم موضوعات قرآن*. ج ۲۱. قم: بوستان کتاب قم.