

تبیین مؤلفه‌های فلسفی اخلاص با تأکید بر آرای علامه محمد تقی مصباح یزدی

۱. حمید قاسمی: دانشجوی دکتری، گروه فلسفه تعلیم و تربیت، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران

۲. جهانبخش رحمانی*: گروه علمی برنامه‌ریزی درسی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران

۳. محمدرضا شمشیری: گروه فلسفه، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: jahanbakhsh.rahmani@iau.ac.ir

چکیده

این پژوهش با هدف استخراج، تحلیل و نظام‌بندی مؤلفه‌های فلسفی اخلاص از دیدگاه ایشان و با روش تحلیل محتوای کیفی و نظام مقوله‌بندی استقرایی انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که اخلاص در اندیشه ایشان بر پایه‌ای از واقع‌گرایی اخلاقی و در چهار ساحت فلسفی قابل تبیین است: در ساحت هستی‌شناسی، مؤلفه‌های «توحیدمحوری و نفی شرک»، «فقر وجودی انسان و مالکیت ذاتی واجب» و «فنا‌ی اراده امکانی در اراده الهی»، اخلاص را تنها مسیر عقلانی هماهنگی با نظام تکوین معرفی می‌کنند. در ساحت معرفت‌شناسی، مؤلفه‌های «تلازم معرفت و طهارت باطنی»، «انکشاف حضوری حق» و «اخلاص به عنوان معیار صدق معرفتی»، رابطه دیالکتیکی شناخت و خلوص را آشکار می‌سازند. در ساحت انسان‌شناسی، مؤلفه‌های «جهاد اکبر با نفس»، «اختیار و مسئولیت انسان» و «حریت نفسانی»، اخلاص را عالی‌ترین تجلی اراده آزاد و مسیر راهی از بندگی غیرخدا ترسیم می‌کنند. در ساحت ارزش‌شناسی و غایت‌شناسی نیز مؤلفه‌های «قرب الهی به مثابه غایت قصوا»، «لقاءالله و حیات طیبه» و «اخلاص به عنوان شرط قبولی اعمال»، غایت نهایی و ارزش مطلق عمل خالص را مشخص می‌نمایند. تحلیل این مؤلفه‌ها نشان می‌دهد که آن‌ها شبکه‌ای سلسله‌مراتبی و منسجم را تشکیل می‌دهند: مبانی هستی‌شناختی به عنوان شالوده، مبانی معرفت‌شناختی به عنوان ابزار، مبانی انسان‌شناختی به عنوان بستر تحقق، و مبانی ارزش‌شناختی به عنوان جهت و غایت نهایی عمل می‌کنند. این نظام مفهومی، اخلاص را از حاشیه به کانون نظریه‌پردازی در فلسفه تربیت اسلامی منتقل می‌سازد و «تربیت» را فرایندی از «صبرورت و وجودی به سوی قرب الهی از طریق پرورش نیت خالص» بازتعریف می‌کند. دلالت‌های تربیتی این چارچوب در سه سطح قابل ترسیم است: در سطح مبانی، گذار به رویکرد وجودی-اخلاص‌محور؛ در سطح اهداف و اصول، تعیین «لقاءالله» به عنوان غایت غایی و اصولی مانند تقدم تزکیه و جهت‌دهی توحیدی انگیزه‌ها؛ و در سطح روش‌ها و ارزشیابی، طراحی تمرین‌هایی مانند مراقبه نیت و سنجش فرایندی خلوص. این پژوهش مسیر را برای طراحی الگوهای تربیتی نوینی هموار می‌سازد که پرورش انسان مخلص و آزاده را غایت اصلی خود قرار می‌دهند.

کلیدواژگان: اخلاص، مؤلفه‌های فلسفی، علامه محمد تقی مصباح یزدی، فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، واقع‌گرایی اخلاقی، قرب الهی، تحلیل محتوای کیفی.

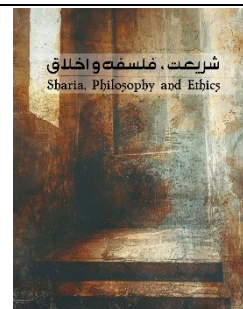
شیوه استناددهی: قاسمی، حمید، رحمانی، جهانبخش، و شمشیری، محمدرضا. (۱۴۰۵). تبیین مؤلفه‌های فلسفی اخلاص با تأکید بر آرای علامه محمد تقی مصباح یزدی. *شریعت، فلسفه و اخلاق*، ۲۳(۲)، ۲۳-۱.

تاریخ ارسال: ۶ بهمن ۱۴۰۴

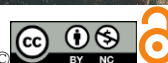
تاریخ بازنگری: ۱۳ اردیبهشت ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش: ۲۰ اردیبهشت ۱۴۰۵

تاریخ چاپ: ۱ تیر ۱۴۰۵



© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.



Explaining the Philosophical Components of Ikhhlās with Emphasis on the Views of Allameh Mohammad-Taqi Mesbah-Yazdi

1. Hamid Ghasemi: Ph.D. Student, Department of Philosophy of Education, Isf.C., Islamic Azad University, Isfahan, Iran

2. Jahanbakhsh Rahmani*: Department of Curriculum Planning, Isf.C., Islamic Azad University, Isfahan, Iran

3. Mohammad Reza Shamshiri: Department of Philosophy, Isf.C., Islamic Azad University, Isfahan, Iran

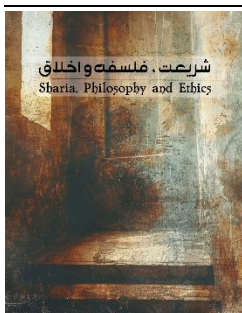
*Corresponding Author's Email: jahanbakhsh.rahmani@iau.ac.ir

Abstract

This study was conducted with the aim of extracting, analyzing, and systematizing the philosophical components of ikhlās (sincerity and purity of intention for God) from the perspective of Allameh Mohammad-Taqi Mesbah-Yazdi through the use of qualitative content analysis and an inductive categorization system. The findings indicate that, within his intellectual framework, ikhlās is grounded in ethical realism and can be explained across four philosophical domains. In the ontological domain, the components of “God-centeredness and the negation of polytheism,” “the existential poverty of human beings and the intrinsic ownership of the Necessary Being,” and “the annihilation of contingent will within the Divine Will” introduce ikhlās as the only rational path for harmonization with the order of creation. In the epistemological domain, the components of “the inseparability of knowledge and inner purification,” “the presential unveiling of Truth,” and “ikhhlās as the criterion of epistemic truthfulness” reveal the dialectical relationship between cognition and sincerity. In the anthropological domain, the components of “the greater struggle against the self,” “human free will and responsibility,” and “spiritual freedom” portray ikhlās as the highest manifestation of free will and the path toward liberation from servitude to anything other than God. In the domain of axiology and teleology, the components of “proximity to God as the ultimate end,” “the beatific vision of God and pure life,” and “ikhhlās as the condition for the acceptance of deeds” determine the ultimate purpose and absolute value of sincere action. The analysis of these components demonstrates that they constitute a coherent and hierarchical network: ontological foundations function as the groundwork, epistemological foundations as the instrument, anthropological foundations as the context of realization, and axiological foundations as the ultimate direction and end. This conceptual system relocates ikhlās from the margins to the center of theorization within the philosophy of Islamic education and redefines “education” as a process of “existential becoming toward proximity to God through the cultivation of pure intention.” The educational implications of this framework may be delineated at three levels: at the foundational level, a transition toward an existential and ikhlās-centered approach; at the level of objectives and principles, the designation of “the vision of God” as the supreme goal alongside principles such as the primacy of self-purification and the monotheistic orientation of motivations; and at the level of methods and evaluation, the design of practices such as intention monitoring and process-oriented assessment of sincerity. This study paves the way for the development of novel educational models whose principal aim is the cultivation of sincere and spiritually free human beings.

Keywords: ikhlās, philosophical components, Allameh Mohammad-Taqi Mesbah-Yazdi, philosophy of Islamic education, ethical realism, proximity to God, qualitative content analysis.

How to cite: Ghasemi, H., Rahmani, J., & Shamshiri, M. R. (2026). Explaining the Philosophical Components of Ikhhlās with Emphasis on the Views of Allameh Mohammad-Taqi Mesbah-Yazdi. *Sharia, Philosophy and Ethics*, 4(2), 1-23.

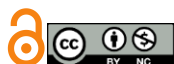


Submit Date: 26 January 2026

Revise Date: 03 May 2026

Accept Date: 10 May 2026

Publish Date: 22 June 2026



© 2026 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Extended Abstract

Ikhhlās, understood as sincerity and purification of intention for God, is one of the central virtues in Islamic ethics and education; however, in the philosophical thought of Allameh Mohammad-Taqi Mesbah Yazdi, it is not reducible to a merely moral, devotional, or psychological state. Rather, it is grounded in a coherent philosophical system that connects ontology, epistemology, anthropology, axiology, and teleology. The present study aimed to extract, analyze, and systematize the philosophical components of ikhlās in Mesbah Yazdi's thought and to clarify its implications for the philosophy of Islamic education. Previous studies have examined sincerity in relation to intention, ostentation, religious education, spiritual peace, mystical interpretation, and ethical value, but they have generally focused on moral, textual, or educational dimensions rather than developing a structured philosophical model of ikhlās (1-10). Although recent works have analyzed the components, consequences, and obstacles of sincerity in the thought of Allameh Mohammad-Taqi Jafari, the philosophical components of ikhlās in the thought of Mesbah Yazdi have not been systematically organized within the framework of Islamic educational philosophy (11, 12). Therefore, the central problem of this research was to determine how ikhlās, as a foundational virtue, can be explained through the philosophical architecture of Mesbah Yazdi's thought and how its components can be converted into theoretical foundations for Islamic education.

Methodologically, the study was conducted through qualitative content analysis and an inductive categorization system. The corpus consisted of selected written works of Allameh Mesbah Yazdi related to Islamic ethics, philosophical anthropology, epistemology, theology, moral realism, self-purification, divine proximity, and Islamic education. The analysis proceeded by identifying explicit and implicit propositions concerning ikhlās, intention, divine unity, existential dependence, free will, self-purification, divine knowledge, moral value, and ultimate human perfection. These propositions were then coded, compared, grouped, and interpreted within four philosophical domains: ontology, epistemology, anthropology, and axiology/teleology. The study treated ikhlās not as an isolated devotional quality, but as a philosophical construct rooted in the objective relation between human action and final perfection. This approach is consistent with Mesbah Yazdi's moral realism, according to which ethical values are not merely subjective preferences, social conventions, or emotional expressions, but objective relations between voluntary action and the ultimate perfection of the human being (31, 35). Accordingly, ikhlās was examined as the condition that gives moral and existential value to action, because only a purified intention directed toward God can transform outward behavior into a means of existential ascent and divine proximity (13, 16).

The findings in the ontological domain showed that ikhlās rests on three fundamental components: God-centeredness and the negation of all degrees of shirk, the intrinsic ownership of the Necessary Being and the existential poverty of contingent beings, and the annihilation of contingent will in the Divine Will. In this framework, ikhlās is grounded in tawhīd and represents the inner truth of monotheistic faith; it is not merely verbal confession but the purification of belief and action from every trace of self-centeredness, ostentation, and dependence on anything other than God (23, 25). The ontological basis of ikhlās also lies in the human being's existential dependence on God. Since all existence, capacities, and perfections are received from the Necessary Being, directing action toward anything other than God constitutes a kind of ontological contradiction; the contingent being has no independent ownership or efficacy and therefore cannot serve as the ultimate end of human action (19, 20, 26). This ontological reading also explains why ostentation is rooted in an erroneous view of reality: the ostentatious person attributes independent causal value to people, social praise, or worldly status, whereas true tawhīd al-af'āl requires recognizing God as the only independent source of influence (21). Thus, ikhlās becomes the rational and existentially necessary alignment of human will with the real order of being.

The epistemological findings indicated that *ikhhlāṣ* is inseparable from knowledge, inner purification, and the unveiling of truth. Three components were identified in this domain: the mutual implication of divine knowledge and inner purity, the presential disclosure of God in the domain of *fiṭrah*, and *ikhhlāṣ* as a criterion of epistemic truthfulness. According to Mesbah Yazdi, the degree of sincerity depends on the depth of one's knowledge and love of God; the more complete the knowledge of God becomes, the more purified and God-oriented the intention becomes (34). At the same time, inner purification and sincere devotion prepare the soul for deeper knowledge, because spiritual discipline, worship, and sincerity remove the veils that obstruct the perception of divine realities (24, 25). In this sense, *ikhhlāṣ* is both the fruit of knowledge and the condition for higher knowledge. The study also showed that, in Mesbah Yazdi's epistemology, the highest form of *ikhhlāṣ* is linked to presential knowledge, where the human being does not merely infer dependence on God conceptually, but directly witnesses existential poverty and divine lordship (22, 32). Therefore, *ikhhlāṣ* functions as an epistemic purifier: it enables the distinction between truth and falsehood, protects the believer from deception and doubt, and opens the heart to wisdom and insight (24, 27). From this perspective, religious knowledge without sincerity remains incomplete, and action without sincerity remains a form without truth.

The anthropological and axiological findings demonstrated that *ikhhlāṣ* is meaningful only within a specific understanding of the human being as a free, responsible, two-dimensional, perfection-seeking creature. In the anthropological domain, the study identified the two-dimensional nature of the human being and the greater struggle against the self, human free will and responsibility, and spiritual freedom from servitude to anything other than God. Mesbah Yazdi's anthropology presents the human being as a creature composed of material and immaterial dimensions, endowed with *fiṭrah*, free will, and the capacity for existential becoming (35, 36). *Ikhhlāṣ* is therefore the highest expression of free will, because the sincere person freely chooses God over ego, social approval, worldly gain, and lower desires (19, 28). In the axiological and teleological domain, the study identified divine proximity as the ultimate end of *ikhhlāṣ*, *liqā' Allāh* and pure life as its supreme existential outcome, and acceptance of deeds and eternal felicity as dependent on sincerity. In Mesbah Yazdi's moral philosophy, the value of action depends not only on its outward goodness, but also on the purity of the agent's intention; *ikhhlāṣ* supplies the *ḥusn fā'ilī*, or agent-based moral beauty, that gives action its true ethical and existential worth (13, 31). Hence, without *ikhhlāṣ*, even externally admirable deeds lack the spiritual capacity to elevate the soul, whereas a sincere action becomes a real cause of divine proximity and eternal felicity (34, 37).

In conclusion, the study showed that the philosophical components of *ikhhlāṣ* in Mesbah Yazdi's thought form a coherent hierarchical network rather than a set of scattered ethical notions. Ontological foundations provide the groundwork by showing that God alone is the independent source of being, ownership, causality, and perfection. Epistemological foundations explain how the human being comes to recognize this truth through reason, revelation, inner purification, and presential awareness. Anthropological foundations clarify why *ikhhlāṣ* is possible and necessary for the human being as a free, responsible, self-transcending creature. Axiological and teleological foundations then determine the final direction of this process by defining divine proximity, pure life, and ultimate felicity as the goal of sincere action. The educational implications of this model are significant: Islamic education must move beyond outward behavior modification and mere cognitive instruction toward the cultivation of purified intention, existential self-knowledge, responsible freedom, and God-centered motivation. In this model, education is redefined as the process of existential becoming toward divine proximity through the formation of sincere intention. The study therefore offers a conceptual framework for designing Islamic educational models in which the formation of sincere, spiritually free, and God-oriented human beings becomes the central aim of teaching, training, evaluation, and moral development.

مقدمه

اخلاص به عنوان جوهره‌ی عبادت و فضیلت محوری در تربیت اسلامی، همواره در متون دینی و آرای اندیشمندان مسلمان مورد تأکید قرار گرفته است. در منظومه‌ی فکری علامه محمد تقی مصباح یزدی، اخلاص نه یک مفهوم اخلاقی صرف، بلکه مفهومی عمیقاً فلسفی است که ریشه در مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی دارد. از منظر ایشان، اخلاص به معنای «خالص کردن نیت برای خداوند» بر پایه‌ی واقع‌گرایی اخلاقی و در چارچوب حکمت متعالیه‌ی صدرایی تبیین می‌شود. مطالعات موجود نشان می‌دهد که علامه مصباح با تکیه بر اصولی مانند «فقر و جودی ممکن»، «توحید افعالی»، «حرکت جوهری» و «حب ذات»، اخلاص را تنها مسیر عقلانی و تکوینی برای صعود و جودی انسان می‌دانند. همچنین، در آثار ایشان مؤلفه‌هایی مانند توحید محوری، مالکیت ذاتی واجب، فنای اراده، تلازم معرفت و طهارت باطنی، و قرب الهی به عنوان غایت اخلاص، به صورت پراکنده مورد تحلیل قرار گرفته‌اند. این پژوهش‌ها عموماً بر جنبه‌های اخلاقی یا تربیتی اخلاص متمرکز بوده‌اند و جایگاه نظام‌مند آن را در فلسفه‌ی تعلیم و تربیت اسلامی برجسته ساخته‌اند. با وجود تبیین‌های ارزشمند از اخلاص در آثار علامه مصباح یزدی، تبیین فلسفی نظام‌مند و ساختاریافته‌ای که مؤلفه‌های اخلاص را در چارچوب یک الگوی جامع فلسفه‌ی تربیت اسلامی استخراج و سازماندهی کند، به صورت کامل انجام نشده است. ابهامات و خلأهای قابل توجهی در این حوزه وجود دارد: نخست، نظام‌سازی مؤلفه‌های فلسفی اخلاص؛ به این معنا که چگونه مؤلفه‌های هستی‌شناختی (مانند توحید محوری و فقر و جودی)، معرفت‌شناختی (مانند علم حضوری و تلازم معرفت و طهارت)، انسان‌شناختی (مانند اختیار و جهاد با نفس) و ارزش‌شناختی (مانند قرب الهی) در منظومه‌ی فکری علامه مصباح با یکدیگر پیوند خورده و شبکه‌ی مفهومی منسجمی را تشکیل می‌دهند. دوم، تبیین روابط سلسله‌مراتبی و علی میان این مؤلفه‌ها؛ آیا میان آن‌ها رابطه‌ای طولی (مبانی ← اصول ← غایات) یا تعاملی وجود دارد، و کدام مؤلفه زیربنایی‌تر است و چگونه سایر مؤلفه‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد. سوم، کاربری تربیتی مؤلفه‌های استخراج‌شده؛ این مؤلفه‌های فلسفی چگونه می‌توانند به عنوان مبانی نظری در طراحی الگوها، روش‌ها و برنامه‌های تربیتی در حوزه‌ی تعلیم و تربیت اسلامی به کار گرفته شوند و به عبارت دیگر، تبدیل این مبانی فلسفی به اصول عملیاتی در فرایند تربیت چگونه صورت می‌پذیرد. این پژوهش با تمرکز بر آرای علامه محمد تقی مصباح یزدی، در پی آن است که ابتدا مؤلفه‌های فلسفی اخلاص را در چهار ساحت هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی از خلال آثار مکتوب ایشان به صورت نظام‌مند استخراج و تبیین نماید. سپس، روابط درونی و سلسله‌مراتبی میان این مؤلفه‌ها را تحلیل کرده و الگویی مفهومی ارائه دهد که نشان دهد چگونه شناخت حقایق عینی هستی (هستی‌شناسی)، از طریق ابزارهای معتبر شناختی (معرفت‌شناسی) و با توجه به ساختار وجودی انسان (انسان‌شناسی)، ضرورت اخلاص را به عنوان ارزش غایی (ارزش‌شناسی) تولید می‌کند. افزون بر این، دلالت‌های تربیتی مؤلفه‌های شناسایی‌شده برای فلسفه‌ی تعلیم و تربیت اسلامی، به‌ویژه در حوزه‌های هدف‌گذاری، اصول تربیتی، روش‌های پرورش نیت خالص و ارزشیابی فرایندهای تربیتی ترسیم خواهد شد. بدین ترتیب، این پژوهش می‌کوشد تا با نظام‌بخشی به اندیشه‌های فلسفی علامه مصباح یزدی در باب اخلاص، گامی در جهت تقویت مبانی نظری فلسفه‌ی تربیت اسلامی برداشته و چارچوبی مفهومی برای طراحی برنامه‌های تربیتی مبتنی بر عمق‌بخشی معنوی و اخلاص محور ارائه نماید.

پیشینه تحقیق

بررسی‌های متعدد نشان می‌دهد که در آثار پژوهشی بسیاری به مقوله‌ی اخلاص و تعریف و تبیین جایگاه آن پرداخته شده است، ولیکن تاکنون به شناسایی مؤلفه‌های فلسفی اخلاص از دیدگاه فلاسفه‌ی اسلامی، به‌ویژه علامه محمد تقی مصباح یزدی، پرداخته نشده و پژوهشی در این خصوص

صورت نگرفته است. به عنوان نمونه، در مقاله‌ی «اخلاص و حقیقت نیت» با نقل روایاتی از امام صادق (علیه السلام)، چگونگی حبط عمل نیک به واسطه‌ی ریا و نمایاندن آن تبیین شده است (1). در مقاله‌ی «نیت پاک، تصمیم خالص و راستین» با بیان فرازی از دعای امام عصر (عج)، که از خدا توفیق نیت راستین می‌خواهد، بیان می‌شود که اگر نیت انسان پاک و خالص باشد، نقش بسزایی در پاکی رفتار، گفتار و کردار و شیوه‌ی زندگی دارد. در این مقاله، روایات متعددی از ائمه‌ی اطهار (علیهم السلام) برای موفقیت در خالص سازی نیت و رهایی از آثار شوم ریا ذکر شده است (2). در مقاله‌ی «اخلاص، کیمیای شخصیت انسانی» نیز با بیان مراحل اخلاص، اهمیت و آثار آن به توصیف ریا به عنوان آفت اخلاص پرداخته شده است (3). در مقاله‌ی «اخلاص در نهج البلاغه و پاره‌ای از متون ادبی - عرفانی فارسی» به موضوع اخلاص در کتاب‌های نویسندگان بزرگ ادبی پرداخته شده و به این نتیجه‌ی مهم دست یافته است که نویسندگان آثار ادبی تا حد گسترده‌ای از نهج البلاغه و مفاهیم آن استفاده کرده و مضامین آن را در آثار خود گنجانده‌اند (4). در مقاله‌ی «اخلاص و راه‌های درمان آفت آن از نگاه امام خمینی» به توضیح نقش حسن فاعلی و هدف و نیت پرداخته شده و آفت اخلاص، یعنی ریا، از دیدگاه امام خمینی مورد توجه قرار گرفته است (5). ابراهیمی دینانی در پژوهش دیگری با عنوان «اخلاص در آئینه‌ی تفسیر قرآنی و تأویل عرفانی» نشان داده است که قرآن کریم با نگاهی دوجانبه به اخلاص و طبقه‌بندی مخلصین و مخلصان، زیربنای استوار تفسیر و تأویل را برای اندیشمندان دینی و عرفانی فراهم کرده است. رویکرد عارفان به مفهوم اخلاص در دو حوزه‌ی نظری و عملی است، اما اذعان به درجات و مراتب برای اخلاص از ابتدایی‌ترین مراتب و روی آوردن به کارکردهای عملی اخلاص است که با گرایش به چله‌نشینی و تأسیس فرقه‌ی ملامتیه در تاریخ عرفان، نگرش دینی را از گرایش عرفانی متمایز ساخته است (6). در مقاله‌ی «بررسی آثار سوء ریا در تعلیم و تربیت اسلامی و لزوم اخلاص در اعمال» بیان شده است که ریا، یک بیماری روحی مهلک است و آثار شوم آن صرفاً به فرد و زندگی شخصی او محدود نمی‌شود، بلکه پیامدهای زیان‌بار آن جامعه و سایر افراد را هم درگیر می‌کند. به علاوه، ریا با بطلان اعمال عبادی، زندگی اخروی فرد را هم نابود می‌کند. به همین دلیل، در تمامی ادیان و مذاهب، ریا به عنوان خصلتی ناپسند و اخلاص به عنوان خصلتی پسندیده مورد توجه قرار گرفته است (7). نیز در مقاله‌ی «بررسی نقش اخلاص در آرامش روحی از دیدگاه نهج البلاغه و صحیفه‌ی سجادیه» به تبیین حقیقت اخلاص، ابعاد مختلف اخلاص، مراتب و درجات اخلاص، آثار فردی و اجتماعی اخلاص، آفات اخلاص و تبیین جایگاه اخلاص در آرامش روح و روان از دیدگاه روان‌شناسان، نهج البلاغه و صحیفه‌ی سجادیه پرداخته شده است (8). نیز در مقاله‌ی «جایگاه اخلاص در تربیت دینی از منظر آموزه‌های اسلامی»، اخلاص به نیت و انگیزه‌ای که جهت‌دهنده‌ی افعال و کردار آدمی در طول زندگی است، تعریف شده و بر این اساس، توجه به اخلاص در تربیت دینی و برنامه‌ریزی‌های آموزشی و پرورشی حائز اهمیت بسیار معرفی گشته است (9). رضایی نیز در مقاله‌ای با عنوان «اخلاص؛ مناط اصلی بین دین و اخلاق» بیان کرده است که شرط اخلاص هم در ادای مناسک دینی حضور دارد و هم در آداب اخلاقی؛ بنابراین، اخلاص در درجه‌ی اول متعلق به خود نفس است و به نحوه‌ی عملکرد فاعلی بستگی دارد که ملزم به ادای تکلیف است. وی معتقد است نور الهی نفس تحقق نمی‌یابد، مگر آنکه فرد مکلف به هنگام الزام خویش به اعمال خاصه، بر شرط اخلاص نیز مراقبت داشته باشد و از آن تخطی نورزد. به عبارت دیگر، خالصانه انجام دادن کارها در ساحت‌های مختلف، عین تجلی نور ناظمه‌ی نفس است (10). بهرامی فارسانی نیز در مقاله‌ای با عنوان «تبیین مؤلفه‌های اخلاص با تأکید بر شرح نهج البلاغه علامه محمدتقی جعفری»، اخلاص را از منظر علامه جعفری، عالی‌ترین کیفیت رابطه میان انسان و حقیقتی که مطلوب ذاتی اوست دانسته و با تقسیم آن به دو بخش عام و خاص، بالاترین مرتبه‌ی اخلاص را اخلاص ارزشی معرفی نموده و مؤلفه‌های بنیادین و شاخصه‌های آن را تعریف کرده است. در ادامه نیز با تقسیم اخلاص به دو گونه‌ی اخلاص در عقیده و اخلاص در عمل، به ترسیم ابعاد سه‌گانه‌ی اخلاص در حوزه‌ی اطاعت، عبادت و استعانت پرداخته و در نهایت، آثار و پیامدهای اخلاص را معرفی نموده است (11). وی همچنین در مقاله‌ای با عنوان «پیامدها و موانع دستیابی به فضیلت اخلاص از دیدگاه علامه محمدتقی جعفری» به بررسی پیامدها و آثار مثبت و سازنده‌ای که انسان در

مسیر سازندگی و اعتلای شخصیت انسانی با آن روبه‌روست و نیز عواملی که می‌تواند مانع دستیابی به اخلاص شود، از دیدگاه علامه جعفری پرداخته است (12). بررسی موارد فوق به‌خوبی نشان می‌دهد که اگرچه در رابطه با مقوله‌ی اخلاص و تعریف و تبیین جایگاه آن پژوهش‌های بسیاری انجام شده، ولیکن تاکنون در رابطه با موضوع شناسایی مؤلفه‌های فلسفی اخلاص با تکیه بر آرای علامه محمدتقی مصباح یزدی پژوهشی انجام نشده است. بنابراین، وجه نوآوری مقاله‌ی حاضر به این مسئله‌ی مهم از دیدگاه یکی از اندیشمندان و فلاسفه‌ی اسلامی معاصر اشاره دارد.

حقیقت اخلاص و ضرورت آن

اخلاص به معنای خالص کردن است. معمولاً در عرف و محاورات، اخلاص تنها به منزله‌ی وصفی برای عمل به کار برده می‌شود و مقصود از عمل خالص نیز داشتن نیت خالص و نداشتن قصد ریاکاری و تظاهر است (13). اخلاص یعنی منحصر کردن طاعت و عبادت به وسیله‌ی نیت برای خدا، چنان که هدف بندگان خدا از طاعت و عبادت، تقرّب محض و خالص باشد، نه تصنع و خودنمایی یا کسب ستایش و تعریف و تمجید مردم، و هر شائبه‌ای غیر از قصد تقرّب، مخلّ اخلاص است. به‌طور خلاصه می‌توان گفت: اخلاص یعنی تصفیه‌ی طاعت و عبادت از شائبه‌ها و ملاحظه‌های دیگر (14). اخلاص ضدّ ریا و عبارت است از پاک و خالص ساختن قصد و نیت از غیر خدا. پس هر که از روی ریا طاعت کند، مطلقاً ریاکار و مرایی است و اگر کسی طاعتی را به‌جا آورد و قصد قربت داشته باشد، ولیکن با آن غرضی دنیوی بیامیزد، عملش مشوب و غیرخالص است؛ مثل اینکه در تعلّم علم قصد برتری و عزت در میان مردمان یا سهولت طلب مال، یا در وضو و غسل قصد خنک شدن یا پاکیزگی، یا در صدقه دادن قصد رهایی از اصرار و ابرام سائل داشته باشد. بنابراین، در این گونه موارد، انگیزه‌ی طاعت تقرّب است، ولیکن بعضی از خواطر و اندیشه‌ها اضافه می‌شود و عمل او را از اخلاص خارج می‌کند و مشوب می‌سازد. پس اخلاص آن است که عمل از همه‌ی این شائبه‌ها، زیاد یا کم، خالی باشد و مخلص کسی است که عملش فقط برای تقرّب به خدای سبحان باشد، بدون قصد و نیت دیگر (15).

اخلاص از ماده‌ی خَلَصَ، به معنای پیراسته و پالاییده از هر گونه شوائب، آمیزه‌ها و آلودگی‌هاست و در لغت به معنای برگزیدن، رسیدن و نجات یافتن نیز به کار آمده است. در منابع اخلاقی و عرفانی، اخلاص به معنای پاکی نیت و انگیزه از هر گونه قصد غیرالهی یا ریا تعریف می‌شود. به تعبیر دیگر، فعل اخلاص آمیز فعلی است که هم از جهت فاعل و هم از جهت غایت، تنها برای رضای الهی و قرب به خداوند انجام می‌گیرد (16). علامه مصباح یزدی در بررسی اخلاق اسلامی، اخلاص را نه صرفاً یک حالت روانی یا نیت لحظه‌ای، بلکه ملکه‌ای پایدار و نتیجه‌ی یک روند معرفتی و تربیتی می‌داند. به بیان ایشان، اخلاص یعنی «توحید غایت در فعل اختیاری، به گونه‌ای که همه‌ی انگیزه‌های فرعی و مادی در ذیل غایت الهی قرار گیرد» (13). به تعبیر دیگر، اخلاص صرفاً حذف انگیزه‌های طبیعی یا ترک ریا نیست، بلکه تنظیم تمامی انگیزه‌ها در راستای قرب الهی است. این تعریف، علاوه بر بعد لغوی، با مبانی فلسفی و کلامی انسان‌شناختی نیز پیوند دارد. انسان فاعلی مختار و غایت‌مند است و ارزش اخلاقی افعال او تابع نیت و غایت است. بنابراین، اخلاص هم ریشه در پاکی نیت دارد و هم در شناخت و پذیرش جایگاه انسان در نظام هستی (17). از نظر وی، بررسی ریشه‌ی لغوی اخلاص و تطبیق آن با معنای فلسفی و تربیتی، زمینه‌ی لازم برای درک دقیق مراتب اخلاص، موانع آن و استلزامات تربیتی را فراهم می‌آورد. این تحلیل لغوی، پل ارتباطی میان مفاهیم متون دینی، تحلیل فلسفی فعل انسانی و کاربرست تربیتی ایجاد می‌کند و از برداشت‌های سطحی یا صرفاً عرفی از اخلاص پیشگیری می‌کند.

تعریف اصطلاحی اخلاص

در متون الهیات و اخلاق اسلامی، اخلاص به عنوان یک مفهوم بنیادی و محوری مطرح شده است که تحقق آن شرط اصلی ارزشمندی افعال انسانی در برابر خداوند است. اخلاص به صورت اصطلاحی، به معنای انجام دادن فعل اختیاری با نیت خالص، برای رضای الهی و به قصد قربت حق تعالی است، بدون آنکه انگیزه‌های شخصی، دنیوی یا اجتماعی بر آن اثرگذار باشد (13). علامه مصباح یزدی در تحلیل اصطلاحی اخلاص، آن را نظام‌دهی غایت‌ها و انگیزه‌ها در چارچوب غایت نهایی الهی می‌داند. بر این اساس، اخلاص تنها یک نیت لحظه‌ای یا حالت روانی مقطعی نیست، بلکه ملکه‌ای است که در طول زمان در شخصیت انسانی تثبیت شده و افعال او را به سوی هدف مطلق هدایت می‌کند. به عبارت دیگر، اخلاص در اصطلاح اخلاق اسلامی، توحید در عمل و قصد قربت در نیت و انگیزه را بازتاب می‌دهد و از این نظر با مفهوم لغوی «پاکی و خلوص» همسو است (13). در الهیات اسلامی، اصطلاح اخلاص با مفاهیم مرتبطی چون تقوا، قصد قربت و توحید افعالی پیوند دارد. اخلاص عملی زمانی تحقق می‌یابد که انسان، فاعل افعال خود را نه مستقل، بلکه تحت اراده و مشیت الهی بداند و تمامی انگیزه‌های فرعی را در طول هدف قربت الهی قرار دهد. این تعریف اصطلاحی، همچنین زمینه‌ی استخراج استلزامات تربیتی را فراهم می‌کند؛ زیرا نشان می‌دهد که تربیت اخلاص نه تنها شامل اصلاح رفتار ظاهری، بلکه اصلاح نیت، جهت‌دهی انگیزه‌ها و تقویت معرفت توحیدی است (18). به طور خلاصه، اخلاص در اصطلاح الهیات و اخلاق اسلامی عبارت است از: فعل اختیاری و مستمر انسان که در تمامی ابعاد نیت، انگیزه و عمل، برای خداوند و به قصد قربت الهی انجام می‌شود و هم‌زمان با پذیرش جایگاه انسان در نظام فاعلیت الهی و غایت قربت، تثبیت می‌گردد. این تعریف اصطلاحی، هم ریشه در مبانی فلسفی و کلامی دارد و هم مبنای استخراج استلزامات تربیتی و عملی برای نظام تعلیم و تربیت فراهم می‌کند.

مبانی هستی‌شناختی اخلاص

هستی‌شناسی یا آنتولوژی (Ontology) شاخه‌ای بنیادین از متافیزیک (مابعدالطبیعه) است که به مطالعه‌ی بودن، وجود، شدن و واقعیت می‌پردازد. هنگامی که از مبانی هستی‌شناختی (Ontological Foundations) یک موضوع سخن می‌گوییم، مقصودمان تبیین پیش‌فرض‌های بنیادینی است که آن موضوع درباره‌ی ماهیت واقعیت، ساختار جهان و انواع موجودات در نظر می‌گیرد. از مطلق علامه مصباح یزدی، منظور از مبانی هستی‌شناختی اخلاص، تبیین ریشه‌های واقع‌گرایانه‌ی این فضیلت در پهنه‌ی هستی است. برخلاف مکاتب پوزیتیویستی یا قراردادگرا که اخلاق را صرفاً برآمده از قراردادهای اجتماعی یا احساسات شخصی می‌دانند، وی معتقد است که تمامی ارزش‌های اخلاقی، از جمله اخلاص، بر اساس روابط عینی و تکوینی میان موجودات بنا شده‌اند. از این منظر، اخلاص، یعنی خالص کردن نیت برای خداوند، به معنای انطباق اراده‌ی انسان با واقعیت هستی است. اگر حقیقت عالم این است که تنها یک کمال مطلق و یک فاعل مستقل وجود دارد، پس هر نیت غیرخالصی، ریا یا شرک، در واقع نوعی «کذب هستی‌شناختی» و نادیده گرفتن واقعیت جهان است. بنابراین، مبانی هستی‌شناختی اخلاص، آن دسته از حقایق ناظر به هست‌ها، مانند فقر مخلوق و غنای خالق، می‌باشند که لزوماً و منطقاً، ارزش اخلاقی اخلاص را به عنوان یک «باید» گریزناپذیر تولید می‌کنند. به عبارت دیگر، اخلاص، ثمره‌ی معرفت‌شناختی درک جایگاه حقیقی انسان در هندسه‌ی هستی است (19).

با این مبنا، اخلاق نه یک ساحت منفک از واقعیت، بلکه زیرمجموعه‌ای از نظام تکوین و هستی‌شناسی است. فضیلت اخلاص، به عنوان جوهره‌ی عمل عبادی و تربیتی، بر مؤلفه‌های هستی‌شناختی استوار است که فهم دقیق آن‌ها، تبیین‌کننده‌ی ضرورت این فضیلت در مسیر کمال انسانی می‌باشد. نخستین مبنای هستی‌شناختی اخلاص، درک حقیقت وجودی انسان به عنوان موجودی «ممکن الوجود» در قبال «واجب الوجود» است. علامه مصباح

با استناد به مبانی حکمت متعالیه، تبیین می‌کنند که معلول، یعنی انسان و جهان، دارای وجودی مستقل نیست که در کنار آن، رابطه‌ای با خدا داشته باشد؛ بلکه حقیقت وجودی او، «عین وابستگی» و «ربط محض» به علت هستی‌بخش است. در این نگاه، ماسوی‌الله در ذات خود فاقد هر گونه استقلال و غنا هستند. زمانی که انسان از نظر هستی‌شناسی به این شهود برسد که تمامی کمالات و حتی اصل بودن او، افاضه‌ای دائمی از سوی مبدأ است، انجام عمل برای غیرخدا، یعنی ریا، را یک «تناقض وجودی» خواهد یافت؛ چرا که غیرخدا خود در هستی‌اش محتاج است و نمی‌تواند غایت نهایی یک موجود دیگر واقع شود. لذا اخلاص، برآمده از این درک است که غایت وجودی یک موجود وابسته، تنها می‌تواند همان منبعی باشد که وجودش از اوست (19, 20). طبق قاعده‌ی «لا مؤثر فی الوجود الا الله»، در پهنه‌ی هستی، تنها خداوند است که به‌طور مستقل و بالذات تأثیرگذار است. سایر علل و عوامل عالم، تنها مجاری فیض و علل اعدادی هستند که قدرت تأثیرگذاری خود را در هر لحظه از خداوند دریافت می‌کنند. علامه مصباح معتقدند که ریشه‌ی «ریا» و فقدان اخلاص، در یک «خطای هستی‌شناختی» نهفته است؛ یعنی فرد گمان می‌کند موجودی غیر از خدا، توان نفع‌رسانی، ضرررسانی یا اعطای کمالی را به او دارد. اما با اثبات توحید افعالی، روشن می‌شود که هیچ موجودی جز او، فاعل حقیقی و مستقل نیست. بنابراین، اخلاص در نیت، ثمره‌ی منطقی این بینش است که وقتی منشأ تمام اثرها در هستی یکی است، پس غایت تمامی افعال نیز باید منحصرأ همان «واحد قهار» باشد (21).

در فلسفه‌ی تعلیم و تربیت علامه مصباح، «کمال» یک مفهوم اعتباری یا قراردادی نیست، بلکه یک «حقیقت وجودی» و مرتبه‌ای برتر از هستی است. ایشان بر این باورند که انسان در طول زندگی ارادی خود، در حال یک «حرکت جوهری» و اشتداد وجودی است. در این صیورت و حرکت به‌سوی کمال، نیت نقش «علت صوری» را ایفا می‌کند که به عمل، جهت و ماهیت می‌بخشد. از منظر هستی‌شناختی، تنها اتصالی کمال‌آور است که میان موجود ناقص و «کمال مطلق» برقرار شود. اگر نیت انسان به‌سوی غایتی محدود و ناقص، یعنی غیرخدا، جهت‌گیری شود، این حرکت وجودی به بن‌بست رسیده و نفس انسان از نظر تکوینی دچار سستی و سقوط می‌گردد. اخلاص در اینجا به معنای تنظیم دقیق بردار حرکت وجودی به‌سوی بی‌نهایت است تا اشتداد وجودی واقعی، یعنی قرب الهی، حاصل شود. بدون اخلاص، عمل از نظر هستی‌شناختی «بی‌جسم» و «بی‌روح» بوده و توان ارتقای مرتبه‌ی وجودی کشگر را نخواهد داشت (20, 22).

آخرین مبنای هستی‌شناختی، تحلیل انگیزش انسانی بر اساس اصل تکوینی «حب ذات» است. علامه مصباح معتقدند که هر موجود ذی‌شعوری، به‌طور غریزی و ذاتی، خود و کمالات خود را دوست دارد. این یک میل وجودی است که خداوند برای حرکت به‌سوی کمال در نهاد انسان قرار داده است. اما نقطه‌ی عطف اخلاص زمانی رخ می‌دهد که انسان درک هستی‌شناختی خود را کامل کند؛ یعنی بفهمد که «ذات» او چیزی جدا از اراده و فیض الهی نیست. در این مرحله، حب ذات به دلیل درک عین ربط بودن نفس، به حب منشأ ذات، یعنی خداوند، تبدیل می‌شود. در چنین مقامی، اخلاص نه یک تکلیف دشوار، بلکه مقتضای طبیعی عشق به کمال است. فرد به این شهود می‌رسد که چون کمال حقیقی او در خداست، پس تمام وجود و افعال او باید برای او باشد. اینجاست که اخلاص، از لایه‌ی «انجام وظیفه» به لایه‌ی «شهود هستی» ارتقا می‌یابد (13). برآیند تبیین فوق نشان می‌دهد که در اندیشه‌ی علامه مصباح یزدی، اخلاص نه یک انتخاب سلیقه‌ای، بلکه تنها مسیر عقلانی و هستی‌شناختی برای صعود وجودی انسان است. ابتدای اخلاص بر مبانی «فقر وجودی»، «توحید افعالی»، «واقعیت کمال» و «حب ذات»، این فضیلت را از یک توصیه‌ی اخلاقی صرف به یک «ضرورت هستی‌شناختی» بدل می‌سازد. از این رو، در رساله‌های تربیتی و فلسفی، باید بر این نکته تأکید ورزید که هر گونه نقص در اخلاص، ریشه در نقص در شناخت حقایق عینی جهان و جایگاه انسان در نظام هستی دارد.

تبیین مؤلفه‌های هستی‌شناختی اخلاص

۱- توحیدمحوری و نفی مراتب شرک

علامه مصباح یزدی معتقد است اخلاص، پیش از آنکه مقوله‌ای اخلاقی باشد، ریشه‌ای عمیقاً توحیدی دارد و بر بنیاد نفی هر گونه شرک، اعم از شرک در اعتقاد و شرک در عمل، استوار است. از منظر ایشان، کلمه‌ی توحید (لا إله إلا الله) دارای ظاهر و باطنی است؛ ظاهر آن اقرار زبانی به یگانگی خداوند است و باطن و حقیقت آن، همان اخلاص است که باید در تمام ساحات وجودی انسان متجلی شود. وی با استناد به کلام حضرت زهرا (ع) تصریح می‌کند که «شهادت به توحید تنها بیانی لفظی نیست، بلکه حقیقتی بسیار عمیق دارد و شایسته است انسان تلاش خویش را به کسب آن حقیقت، یعنی اخلاص، معطوف کند» (23). همچنین می‌فرمایند: «خداوند ایمان را برای تطهیر از شرک قرار داد و شرک را به خاطر اخلاص در اعتقاد به ربوبیت حرام کرد؛ بنابراین، آغاز و انجام دین چیزی جز توحید خالص نیست» (23). وی مفهوم شرک را به مراتب مختلف تقسیم می‌کند و نشان می‌دهد که شرک خفی، گاه حتی در عبادات نفوذ می‌یابد. به تعبیر ایشان، برخی نماز را با اخلاص می‌خوانند، اما اگر دیگران مطلع شوند خوشحال می‌شوند و همین حالت نیز مرتبه‌ای از شرک است؛ زیرا عبادت خالص آن است که دیدن یا ندیدن دیگران تفاوتی در حال عابد ایجاد نکند (23). این نگاه نشان می‌دهد که اخلاص، ذاتاً «مقابله‌ی مستمر با مراتب شرک» است و تا زمانی که کوچک‌ترین شائبه‌ی شرکی در اعتقاد یا عمل باقی باشد، توحید حقیقی محقق نشده است. از بُعد فلسفی هم با تمسک به کلام امیرالمؤمنین (ع) در نهج‌البلاغه، «کمال توحید اخلاص برای اوست و کمال اخلاص نفی صفات از اوست»، کمال اخلاص را در نفی هر گونه کثرت از ذات الهی و اعتقاد به عینیت ذات و صفات می‌داند (23، 24). بنابراین، توحید و اخلاص رابطه‌ای دوسویه و تلازمی دارند: توحید بدون اخلاص ناقص است و اخلاص بدون فهم عمیق توحید، سطحی خواهد بود. ایشان همچنین با تحلیل کلمه‌ی اخلاص (لا إله إلا الله) به سه رکن اساسی توحید اشاره می‌کنند و تأکید دارند که نپذیرفتن هر یک از این ارکان، مصداق شرک است (25). این تحلیل، اخلاص را نه صرفاً یک فضیلت اخلاقی، بلکه «بنیاد هستی‌شناختی دین‌داری» و شرط تحقق توحید در تمام مراتب آن معرفی می‌کند. وی در جای دیگر تصریح می‌کند که «مقصود حضرت، اشاره به مقام توحیدی خویش و اهل بیت عصمت و طهارت است و از ما می‌خواهند که خود را آزموده، ببینیم تا چه اندازه از توحید بهره‌مندیم. از آنجا که توحید ما اغلب با شرک آمیخته است، ایشان تأکید می‌کنند که من شهادت می‌دهم به وحدانیت خدا؛ اما وحدانیت خداوند باطن و تأویلی دارد و آن خالص شدن از شائبه‌ها و آلودگی‌های شرک در اعتقاد و عمل است» (23). این بیان نشان می‌دهد که اخلاص، فرایندی پویا و مستمر برای تطهیر باطن از شرک است و نه یک حالت ایستا.

۲- مالکیت ذاتی واجب و فقر وجودی ممکن

دومین مؤلفه مبتنی بر رابطه‌ی «مالکیت حقیقی خداوند» و «فقر ذاتی انسان» است. از نظر ایشان، وقتی انسان دریابد که همه‌ی هستی‌اش از خداست، اخلاص ورزیدن را نباید امری دور از تصور و غیرعادی پنداشت؛ چرا که تقدیم آنچه از خداست به خدا، مقتضای عقل و منطق است (26). وی این مبنا را به صورت استدلالی بسط می‌دهند: «کسی که معتقد است هستی و همه‌ی امکاناتی که در اختیار اوست از آن خداست و او با مشیت و تدبیر الهی روزگار می‌گذراند و در حوزه‌ی مالکیت الهی به دخل و تصرف می‌پردازد، عقل و منطق به او حکم می‌کند که اخلاص داشته باشد و غیر خدا را در حوزه‌ی مالکیت خدا شریک نسازد. وی با اخلاص در نیت و رفتار، آنچه را از خداست و او به امانت در اختیارش نهاده، به صاحب اصلی‌اش تقدیم می‌کند و در آنچه می‌اندیشد و انجام می‌دهد، سهمی برای خود و غیر خدا در نظر نمی‌گیرد» (26). بر این اساس، اخلاص «بازگرداندن امانت به صاحب اصلی» است و انسان مخلص کسی است که در تمام شئون زندگی، خود را مالک نمی‌بیند، بلکه امین و مأمور می‌داند. از بُعد فلسفی، این

تحلیل مبتنی بر تمایز وجوب و امکان است: خداوند، واجب الوجود و مالک بالذات تمام هستی است و انسان، ممکن الوجود و فقیر بالذات. اخلاص در این چارچوب، «اعتراف وجودی» به این فقر ذاتی و «قرار گرفتن در مسیر اِنَّا لله و اِنَّا الیه راجعون» است (26). بنابراین، اخلاص، نه تکلف و نه تحمیل، بلکه «مقتضای طبیعی درک صحیح از رابطه‌ی هستی‌شناختی انسان با خداوند» است. علامه همچنین تأکید می‌کند که «معامله با خدا کار چندان دشواری نمی‌باشد، ولی پروردگار نیت خالص، قلب پاک و درون سالم می‌خواهد. اگر با اخلاص به درب خانه‌ی خدا برویم و بگوییم تنها بنده‌ی تو هستیم، مطیع فرمانت می‌باشیم، در دلمان چیزهای دیگر را راه نمی‌دهیم، دل‌بستگی‌ها را گسسته‌ایم، چندان مشکل نمی‌باشد. حتی می‌توانیم بگوییم خدایا ما با همین حال به درگاهت آمده‌ایم، اگر هم آلوده‌ایم، پاکمان کن؛ این را اگر جدی و از اعماق وجود بگوییم، خداوند متعال روزنه‌های رحمتش را می‌گشاید و بر دل و ذهن ما سرازیر می‌نماید» (27). این بیان نشان می‌دهد که فقر وجودی انسان، نه نقطه‌ضعف، بلکه «زمینه‌ساز اخلاص» و «دریچه‌ی گشایش رحمت الهی» است. وی در جای دیگر می‌فرماید: «بر این اساس، انسان قابلیت دارد که موجودی قوی‌تر بر اراده و تصمیم‌های او تسلط یابد و بتواند از طریق وی خواسته‌های خود را عملی سازد. خوشا به حال بندگان معصوم خدا و انسان‌های مخلص و باتقوا که اراده و خواست آنان تابع خواست و اراده‌ی خداست و ولایت پروردگارشان را پذیرفته‌اند و مطیع فرمان‌ها و دستورهای اویند» (26). این تعبیر، اخلاص را به‌عنوان «پذیرش ولایت الهی» و «تسلیم اراده به مالک حقیقی» معرفی می‌کند.

۳- فنای اراده‌ی امکانی در اراده‌ی الهی (فناء فی الله و بقاء بالله)

سومین مؤلفه مفهوم «فنا‌ی اراده» و تسلیم محض در برابر اراده‌ی الهی است. علامه مصباح تصریح می‌کند که «وقتی بنده‌ی مخلص خدا فراوان عبادت می‌کند و در برابر خواست خداوند تسلیم محض می‌شود، دیگر از خود اراده‌ای ندارد و هر لحظه در این اندیشه است که صاحبش از او چه می‌خواهد تا انجام دهد و دیگر به خواست خود نمی‌اندیشد. هنگامی که این‌گونه شد، خداوند، دیده و گوش او خواهد شد و به تدبیر او عنایتی خاص خواهد داشت» (23). وی این مقام را با استناد به حدیث قرب نوافل تبیین می‌کنند: «همیشه بنده‌ی من به‌وسیله‌ی نمازهای نافله به من نزدیک می‌شود، در صورتی که کاملاً به من اخلاص دارد تا اینکه او را دوست خواهم داشت. پس هرگاه او را دوست داشتم، من گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود و چشم او می‌گردم که با آن می‌بیند و دست او می‌شوم که با آن برمی‌گیرد. اگر از من چیزی بخواهد به او می‌دهم و اگر به من پناه آورد، پناهش می‌دهم» (24). این حدیث، ترسیم‌کننده‌ی نهایی‌ترین مرتبه‌ی فنا‌ی اراده است؛ جایی که قوای ادراکی و عملی بنده، مجرای تجلی اراده‌ی الهی می‌شوند. از بُعد فلسفی، فنا‌ی اراده به معنای «نفی استقلال در اراده» و قرار دادن تمامی افعال در طول اراده‌ی الهی است. ایشان تصریح می‌کنند که «برای رسیدن به مقام توحید افعالی، انسان‌ها باید استقلال در اراده را از خود نفی کنند و تمامی افعال در هستی را از آن خدای متعال بدانند و با ادامه‌ی کار و اخلاص نیت و متمرکز کردن توجهات قلبی، لیاقت یافتن مراتب کامل‌تر توحید را پیدا کنند» (19). ایشان همچنین به مقام اولیای الهی اشاره می‌کنند: «دوستان خاص خدا که به عالی‌ترین مراتب کمال و اخلاص دست یافتند، چنان غرق در عظمت، محبت و ولایت الهی هستند که خود را فراموش می‌کنند و انگیزه‌های نفسانی، محرک آنان برای عبادت خداوند نمی‌گردد» (24). این مقام، اوج «بقاء بالله» است: بنده‌ای که هستی فردی‌اش در هستی الهی محو شده، اما نه به‌معنای نابودی، بلکه به‌معنای «حیات برتر» و بهره‌مندی از عنایت خاص الهی. نکته‌ی مهم آن است که این فنا، فرایندی تدریجی و نیازمند استقامت است. ایشان می‌فرمایند: «در واقع، عبادت و بندگی به جهت خوف از مقام الهی و به معنای خضوع و کرنش در برابر خداوند است، نه به جهت خوف از عقاب و یا به جهت طمع در ثواب و پاداش، و این عبادت خالصانه تنها برای خداوند انجام می‌گیرد. پس کسانی که از مقام الهی می‌ترسند، مخلصین و خاضعین در برابر جلال خداوندی هستند» (28). بنابراین، فنا‌ی اراده نه یک رخداد آنی، بلکه «ثمره‌ی سلوک مستمر و اخلاص تدریجی» است که در آن، انسان از مرتبه‌ی عبادت برای ثواب و عقاب، به مرتبه‌ی عبادت برای خود خداوند ارتقا می‌یابد. ایشان در جای دیگر با اشاره به حدیث معراج می‌فرمایند: «خدایا، اگر رضای تو در آن باشد که قطعه‌قطعه شوم و هفتاد بار به

بدترین و سخت‌ترین وضعی که ممکن است مردم بدان کشته شوند، کشته شوم و رضای تو در آن باشد، از همه چیز نزد من بهتر است» (29). این بیان، نهایت فناء اراده و تسلیم محض در برابر اراده‌ی الهی را نشان می‌دهد.

مبانی معرفت‌شناختی اخلاص

مبانی معرفت‌شناختی (Epistemological Foundations) در حقیقت پلی است که هستی‌شناسی را به انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی متصل می‌کند؛ زیرا تا زمانی که ثابت نکنیم ابزارهای شناختی انسان توانایی درک واقعیت و رسیدن به «یقین» را دارند، هیچ‌یک از گزاره‌های ارزشی و اخلاقی قابلیت اثبات علمی نخواهند داشت. معرفت‌شناسی یا اپیستمولوژی (Epistemology) شاخه‌ای از فلسفه است که به بررسی انتقادی شناخت، ماهیت علم، منابع، محدودیت‌ها و میزان اعتبار ادراکات بشری می‌پردازد. وقتی از «مبانی معرفت‌شناختی» سخن به میان می‌آید، مقصود تبیین پیش‌فرض‌هایی است که نشان می‌دهند انسان از چه راه‌هایی می‌تواند به شناخت برسد، مرزهای این شناخت تا کجاست و معیار تشخیص گزاره‌های صادق (درست) از کاذب (نادرست) چیست. مبانی معرفت‌شناختی اخلاص به این پرسش بنیادین پاسخ می‌دهد که «آیا نیت خالصانه، مبتنی بر یک شناخت یقینی، عینی و قابل اثبات است یا صرفاً زائیده‌ی احساسات، تلقینات و قراردادهای ذهنی است؟» از منظر علامه مصباح، اخلاص ریشه در شناخت‌گرایی اخلاقی دارد. بدین معنا که مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی از قبیل «باید کار را فقط برای خدا انجام داد»، حکایت‌گر از یک واقعیت نفس‌الامری هستند و قابلیت صدق و کذب (ارزیابی معرفتی) دارند. بنابراین، اخلاص از منظر معرفت‌شناختی، عبارت است از: پاسخ ارادی و آگاهانه‌ی فاعل شناسا به انکشاف حقیقت مطلق. اگر نظام معرفتی یک انسان دچار نسبی‌گرایی یا شکاکیت باشد، هرگز نمی‌تواند به اخلاص دست یابد؛ زیرا اخلاص نیازمند یقین قطعی به وجود غایتی است که شایستگی انحصار توجه را دارد. از این رو، مبانی معرفت‌شناختی اخلاص، به تبیین چگونگی حصول این یقین، مراتب شناخت (حصولی و حضوری) و نقش ادراک در شکل‌گیری نیت خالص می‌پردازد (30).

از منظر علامه محمدتقی مصباح یزدی، فعل اخلاقی ترکیبی از دو عنصر شناخت (بعد معرفتی) و اراده (بعد تحریکی) است. در این میان، تقدم رتبی با شناخت است؛ چراکه اراده‌ی کور و فاقد پشتوانه‌ی معرفتی، هرگز نمی‌تواند جهت‌گیری کمال‌آفرین داشته باشد. فضیلت «اخلاص»، به‌عنوان قله‌ی تکامل اراده، مستقیماً بر مبانی و اصول معرفت‌شناختی دقیقی استوار است که اعتبار، مراتب و چگونگی ادراک واقعیت را در انسان تبیین می‌کنند. نخستین و مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی اخلاص، پذیرش «واقع‌گرایی اخلاقی» است. مکاتب غیرشناخت‌گرا، مانند احساس‌گرایی یا توصیه‌گرایی، معتقدند گزاره‌های اخلاقی صرفاً ابراز احساسات هستند و ارزش معرفتی ندارند. اما علامه مصباح با ابطال این رویکرد، اثبات می‌کند که گزاره‌های اخلاقی، حاکی از ضرورت بالقیاس میان «فعل» و «غایت کمالی» آن هستند. بر این اساس، لزوم اخلاص در عمل، یک حقیقت عینی و قابل ادراک توسط عقل است. معرفت انسان قادر است این رابطه و تلازم ضروری را کشف کند که چون کمال‌نهایی انسان منوط به تقرب به مبدأ هستی است و فعل ارادی او تنها در سایه‌ی نیتی کاملاً خالص قابلیت ایجاد این تقرب را می‌یابد، پس گزاره‌ی «لزوم رعایت اخلاص در افعال» یک گزاره‌ی صادق یقینی است. بنابراین، اخلاص یک توهم ایدئولوژیک یا قرارداد ذهنی نیست، بلکه نتیجه‌ی بدیهی شناخت صحیح روابط تکوینی میان فعل انسان و غایت هستی است. ادراک این صدق عینی، مبنای معرفتی برای پالایش نیت قرار می‌گیرد (31). در معرفت‌شناسی ایشان، که مبتنی بر حکمت صدرایی است، شناخت به دو قسم «حصولی» (مفاهیم ذهنی) و «حضوری» (یافتن بی‌واسطه‌ی خود واقعیت) تقسیم می‌شود. اخلاص مبتنی بر علم حصولی، اخلاصی است که در آن فرد با استدلال‌های عقلی به این نتیجه رسیده است که باید کار را برای خدا انجام دهد؛ این مرحله، گرچه ارزشمند است، اما همواره در معرض لغزش و خطاهای مفهومی قرار دارد. اما مبنای عالی اخلاص، در «علم حضوری» نهفته است. هنگامی که انسان در ساحت معرفت‌شناسی، به علم حضوری خطاناپذیر، فقر ذاتی خود و ربط محض بودن خویش به مبدأ متعال را «شهود» می‌کند، اخلاص از یک

امر استدلالی به یک «یافتِ شهودی» ارتقا می‌یابد. در علم حضوری، چون واسطه‌ی ذهنی (مفهوم) وجود ندارد، امکانِ خطا، غفلت و ریا به صفر می‌رسد. عالی‌ترین مرتبه‌ی اخلاص (اخلاصِ مقربین)، ثمره‌ی مستقیمِ تبدیلِ معرفتِ حصولی به معرفتِ حضوری و شهودِ بی‌واسطه‌ی عظمتِ حق تعالی است (22).

در ادامه‌ی این رویکرد، تبیینِ فضیلتِ مستلزمِ شناختِ رذیلتِ مقابلِ آن است. رذیلتِ «ریا» (عمل برای غیرخدا)، پیش از آنکه یک سقوطِ اخلاقی باشد، یک «سقوطِ معرفت‌شناختی» است. ریاکار کسی است که در فرایندِ ادراکِ واقعیت، دچار «جهل مرکب» شده و یک «سرابِ معرفتی» را به جای واقعیت پنداشته است. از نظر معرفت‌شناسی، شخصِ ریاکار گزاره‌ی کاذبِ «غیرخدا توانِ سود و زیان رساندن دارد» را صادق می‌پندارد. بنابراین، ریشه‌کن کردنِ ریا و جایگزینیِ آن با اخلاص، در گامِ نخست نیازمندِ درمانِ شناختی و اصلاحِ دستگاهِ ادراکیِ انسان است. اخلاصِ زمانی در ساحتِ عمل مستقر می‌شود که فاعلِ شناسا، از طریقِ براهینِ متقنِ عقلی یا شهودِ قلبی، پرده‌ی جهان‌بینیِ شرک‌آلود را پاره کرده و به «یقینِ معرفتی» نسبت به توحیدِ افعالی دست یابد (32). علامه مصباح در مبحثِ ارزشِ شناخت، تأکید دارند که «عقل» قادر است کلیاتِ اخلاقی و ضرورتِ حرکت به سوی کمالِ مطلق، یعنی ضرورتِ اخلاص در غایت، را اثبات کند؛ اما عقلِ استقرائی و محدودِ بشری، در تشخیصِ دقیقِ مصادیقِ افعالی که منجر به این غایت می‌شوند، یعنی اخلاص در مسیر و ابزار، ناتوان است. لذا در مباحث اخلاص، عقل نیازمندِ پیوند با «وحی» است. وحی، به عنوان یک منبعِ معرفتیِ خطاناپذیر، جزئیات و مختصاتِ عملِ خالصانه را برای انسان رمزگشایی (انکشاف) می‌کند. بر این اساس، اخلاصِ کاملِ زمانی محقق می‌شود که اراده‌ی انسان، تابعِ یک ساختارِ معرفتیِ یکپارچه باشد که در آن، عقلِ براهانیِ ضرورتِ اخلاص را اثبات کرده و «نقل و حیانی» هندسه و قالبِ عملِ خالصانه (احکامِ شریعت) را تبیین نموده است. خروج از قالبِ معرفتیِ وحی به بهانه‌ی نیتِ پاک، از منظر ایشان نوعی انحرافِ معرفت‌شناختی محسوب می‌گردد (33).

تبیین مؤلفه‌های معرفت‌شناختی اخلاص

تلازم معرفت الهی و طهارت باطنی

نخستین مؤلفه‌ی معرفت‌شناختی اخلاص، رابطه‌ی دوسویه و تلازمی میان «معرفت» و «طهارت باطنی» (اخلاص) است. از نظر علامه، «درجه‌ی اخلاص انسان بستگی دارد به اینکه آدمی چه اندازه خدا را می‌شناسد و تا چه حد خدا را دوست دارد. از این رو، برای بالا بردن درجه‌ی اخلاص، انسان باید هم معرفتش نسبت به خدا کامل‌تر شود و هم محبتش نسبت به ذات اقدس حق فزونی یابد» (34). این رابطه، یک‌سویه نیست؛ بلکه معرفت و اخلاص متقابلاً یکدیگر را تقویت می‌کنند. ایشان تصریح می‌کنند: «هرکس هرچقدر خدا را بیشتر دوست بدارد، آن‌گاه می‌تواند کارش را خالص‌تر انجام دهد. در عالمِ رفاقت‌ها و دوستی‌های دنیایی نیز همین قاعده حاکم است. اگر محبت کسی دل انسان را پر کرده باشد، حاضر است همه‌ی زندگی خود را بدون هیچ چشم‌داشتی و فقط به خاطر خود محبوب و جلب نظر و رضایت او به پای محبوبش بریزد. در آن سو نیز، اگر به کسی علاقه نداشته باشد، بسیار با زحمت و کراهت حاضر می‌شود کاری برای او انجام دهد. در عالمِ معنویات هم هرقدر معرفت و محبت انسان به خدا بیشتر باشد، می‌تواند پایه‌ی اخلاص و قصدِ تقربِ خود را بالاتر ببرد» (34). از سوی دیگر، طهارت باطنی نیز شرطِ دستیابی به معرفت عمیق‌تر است. او تصریح می‌کند که «برای اولیای خدا بر اثر ریاضت‌های شرعی، شب‌زنده‌داری‌ها، عبادات فراوان و اخلاص، در حالات خاصی انوارِ عظمت الهی تجلی می‌کند» (25). بنابراین، اخلاص، هم «ثمره‌ی معرفت» است و هم «مقدمه‌ی معرفت برتر»؛ و این حلقه‌ی تعاملی، موتور محرکه‌ی سلوک معنوی انسان است. وی همچنین اظهار می‌دارد: «شاید بتوان گفت که اگر نماز و روزه و سایر عبادات افراد معمولی را در ترازویی بگذارند، به اندازه‌ی وزن یک بار (سبحان الله) گفتن علی بن ابی طالب ارزش ندارد؛ زیرا معرفت و اخلاص او نسبت به خدا در مرحله‌ای است که قابلِ مقایسه

با اخلاص و معرفت انسان‌های معمولی نیست، پس تفاوت ره از صفر تا بی‌نهایت است و این است همان معنای درجه‌بندی در ارزش‌ها» (19). این بیان نشان می‌دهد که ارزش عمل، تابع مرتبه‌ی معرفت و اخلاص فاعل است و نه صرفاً کمیت و کیفیت ظاهری عمل.

انکشاف حضوری حق در ساحت فطرت

دومین مؤلفه، ارتباط اخلاص با «علم حضوری» و شهود فطری خداوند است. وی با استناد به آیات قرآن نشان می‌دهد که انسان در شرایط خاص، به‌ویژه هنگام خطر و بحران، به‌صورت فطری و حضوری به خداوند توجه می‌یابد و با اخلاص او را می‌خواند. وی اذعان می‌کند: «گاهی انسان در هنگام دعا و مناجات و به‌خصوص در فرصت‌های ارزشمندی چون شب‌های قدر، که حال خاصی به او دست می‌دهد، احساس می‌کند که خداوند را می‌بیند و با او سخن می‌گوید. در این صورت، مرتبه‌ای از علم حضوری به خداوند در او پدید آمده است. همچنین هنگامی که انسان در خطر است و امیدی برای نجات خود نمی‌یابد، با علم حضوری خداوند را شهود و درک می‌کند و خداوند در ترسیم این علم می‌فرماید: و چون سوار کشتی شوند، خدای را با اخلاص و پاک‌دینی (یکتاگرایی) بخوانند و چون به‌سوی خشکی برهاندشان، آن‌گاه شرک می‌ورزند» (24). این تحلیل در آیات دیگری نیز بسط یافته است. وی ادامه می‌دهد: «خداوند درباره‌ی توجه انسان به خداوند در خطرات و بحران‌های زندگی و غفلت او از خداوند و طغیان در زمین به‌هنگام احساس آرامش و امنیت می‌فرماید: اوست آن‌که شما را در خشکی و دریا می‌برد، تا آن‌گاه که بر کشتی‌ها سوار شوید و آنها به کمک بادی خوش، شما را به پیش برند که بدان شادمان شوید؛ ناگاه بادی تند و سهمگین وزیدن گیرد و موج از هر سو بدیشان رسد و چنان دانند که فرا گرفته شده و به هلاکت افتاده‌اند، خدای را درحالی که دین را ویژه‌ی او کنند {با اخلاص} بخوانند که اگر ما را از این بلا و ورطه‌ی هلاکت برهانی، هر آینه از سپاسگزاران باشیم؛ و چون ایشان را برهاند، آن‌گاه در زمین به ناحق ستم و سرکشی آغاز می‌کنند» (24). نکته‌ی فلسفی مهم آن است که از نظر وی، این شهود حضوری نشان می‌دهد که فطرت انسان ذاتاً به سمت اخلاص جهت‌گیری دارد و شرک و غفلت، عوارضی هستند که بر فطرت عارض می‌شوند. هنگامی که حجاب‌ها کنار می‌رود، چه به‌واسطه‌ی بحران و چه به‌واسطه‌ی عبادت و سلوک، اخلاص فطری انسان آشکار می‌شود. ایشان تصریح می‌کنند: «هنگامی که کسی نفس خود را تزکیه و روحش را تطهیر کرد، حقایقی بر او منکشف می‌شود که دیگران از درک آن محرومند» (24). بنابراین، اخلاص، هم «بازگشت به فطرت» است و هم «شرط انکشاف حقایق عالم»؛ و علم حضوری به خداوند، نه از طریق استدلال صرف، بلکه از طریق تطهیر باطن و اخلاص حاصل می‌شود. وی در تبیین بیشتر این موضوع اضافه می‌کند: «فطرت خداشناسی و خداخواهی و خداپرستی، فطرتی اصیل و خدشه‌ناپذیر است و حتی مشرکان و کافران نیز در اعماق وجودشان این فطرت را دارند، اما حجاب‌های غفلت و شرک و هوای نفس مانع از ظهور آن شده است» (24). بنابراین، اخلاص از نظر معرفت‌شناختی، «رفع حجاب از فطرت» و «بازگرداندن انسان به حالت اصیل شهود حضوری خداوند» است.

اخلاص به‌مثابه معیار صدق و کذب معرفتی

سومین مؤلفه‌ی معرفت‌شناختی اخلاص، نقش آن به‌عنوان «معیار سنجش صدق و اعتبار معرفت» است. از نظر مصباح یزدی، اخلاص نه تنها شرط پذیرش عمل نزد خداوند است، بلکه شرط اعتبار و صحت معرفت دینی نیز هست. ایشان تصریح می‌کنند که «اساساً اعمالی ارزش دارند و مقبول درگاه الهی‌اند که با اخلاص و نیت خالص همراه باشند و اگر عملی فاقد اخلاص باشد، صورتی بدون حقیقت است» (25). وی در بیان ضابطه‌ی ارزش‌گذاری اعمال می‌فرماید: «ارزش هر کاری وابسته به نیت خالصانه‌ی فاعل آن کار است، نه صورت ظاهری عمل. ممکن است دو نفر عمل واحدی انجام دهند، اما ارزش عمل آنها متفاوت باشد؛ زیرا یکی با اخلاص کامل انجام می‌دهد و دیگری با شائبه‌ی ریا یا خودنمایی» (19). از بُعد معرفت‌شناختی، این مبنا بدین معناست که «حقیقت‌یابی» در حوزه‌ی دین و معنویت، بدون اخلاص ممکن نیست. ایشان با استناد به روایات بیان می‌کنند: «کسی که چهل روز اعمال خود را خالص برای خدا انجام دهد، خداوند چشمه‌های حکمت را از قلبش بر زبانش جاری می‌کند» (24).

این روایت نشان می‌دهد که اخلاص، «کلید گشایش ابواب معرفت» است و بدون آن، دسترسی به حکمت حقیقی ممکن نیست. ایشان همچنین بر ارتباط میان اخلاص و بصیرت تأکید دارند: «وقتی انسان با اخلاص و صداقت در مسیر بندگی خدا گام بردارد، خداوند بصیرتی در دل او قرار می‌دهد که حق را از باطل تشخیص دهد و در دام شبهات و فریب‌ها گرفتار نشود» (27). بنابراین، اخلاص، نه تنها فضیلتی اخلاقی، بلکه «ابزار معرفتی» و «شرط تمیز حق از باطل» نیز هست.

مبانی انسان‌شناختی اخلاص

پس از عبور از مبانی هستی‌شناختی (تبیین ساختار واقعیت) و مبانی معرفت‌شناختی (تبیین ابزارها و اعتبار شناخت)، نوبت به حلقه‌ی واسط و بسیار حیاتی مبانی انسان‌شناختی (Anthropological Foundations) می‌رسد. در حقیقت، انسان‌شناسی فلسفی نقطه‌ی عزیمت تمام مباحث تربیتی، اخلاقی و ارزش‌شناختی است؛ چراکه تا «موضوع» تربیت و اخلاق، یعنی انسان، ساختار وجودی او و غایتش، به دقت تعریف نشود، تجویز هرگونه نظام ارزشی بی‌معنا خواهد بود. انسان‌شناسی در معنای فلسفی آن شاخه‌ای از معرفت است که به مطالعه‌ی ماهیت، سرشت، ویژگی‌های ذاتی، جایگاه انسان در کیهان و غایت وجودی او می‌پردازد. منظور از مبانی انسان‌شناختی، مجموعه‌ی پیش‌فرض‌ها و اصول موضوعه‌ای است که در یک پژوهش، درباره‌ی چیستی انسان، رابطه‌ی ابعاد مادی و روحانی او، میزان جبر و اختیار، و گرایش‌های ذاتی وی پذیرفته می‌شود. در منظومه‌ی فلسفی و تربیتی علامه مصباح یزدی، مبانی انسان‌شناختی اخلاص به این پرسش کلیدی پاسخ می‌دهد که «انسان دارای چه ساختار وجودی، ویژگی‌ها و ظرفیت‌هایی است که فضیلتی به نام نیت خالصانه برای او معنادار، ممکن و ضروری می‌شود؟» از منظر وی، انسان موجودی است مرکب از دو ساحت «طبیعت» و «ماوراء طبیعت» (نفس مجرد)، که با سرمایه‌ای به نام «فطرت» و ابزاری به نام «اختیار»، در مسیر یک «حرکت جوهری و سیورورت تکوینی» به سوی کمال نهایی در حرکت است. بر پایه‌ی این تعریف، اخلاص از منظر انسان‌شناختی عبارت است از: «هدایت آگاهانه و آزادانه‌ی تمامی قوای ادراکی و تحریکی نفس به سوی کمال بی‌نهایت، از طریق یکپارچه‌سازی انگیزه‌ها (دواعی) حول محور رضایت حق تعالی». اگر انسان موجودی مجبور، تک‌ساحتی (صرفاً مادی) و فاقد کشش فطری به سوی بی‌نهایت بود، مفهوم اخلاص کاملاً بلاموضوع می‌شد. از این رو، مبانی انسان‌شناختی، ریشه‌های درونی و ساختار روانی - وجودی شکل‌گیری اخلاص را واکاوی می‌کند (35).

از نگاه ایشان، «اخلاص» صرفاً یک رفتار ظاهری یا یک تکنیک روان‌شناختی نیست، بلکه عمیق‌ترین تحول در ساختار وجودی انسان است. تبیین چگونگی این تحول، نیازمند فهم دقیق مؤلفه‌های انسان‌شناختی مکتب ایشان است. کمال انسان از نوع کمالات طبیعی و جبری، مانند رشد گیاه، نیست، بلکه کمالی «اکتسابی و ارادی» است. ارزش فعل اخلاقی منحصرأ دایرمدار اراده و نیتی است که از فاعلیت مختار انسان نشئت می‌گیرد. بر این اساس، اخلاص عالی‌ترین تجلی اختیار انسان است. انسان مخلص، در مواجهه با دوراهی‌ها و چندراهی‌های جذاب دنیوی، با استفاده از قوه‌ی اختیار خویش، آگاهانه از تمام منافع زودگذر، تحسین دیگران و حتی ارضای نفس خود چشم‌پوشی کرده و اراده‌ی خود را به اراده‌ی الهی پیوند می‌زند. اخلاص، قربانی کردن اختیار نیست، بلکه استفاده از نهایت ظرفیت اختیار برای انتخاب «بهترین غایت» است. اگر جبر بر افعال انسان حاکم بود، نه ریا معنا داشت و نه اخلاص (36). وی اثبات می‌کند که ساختار روانی و روحی انسان به گونه‌ای خلق شده است که میل به «کمال بی‌نهایت» در آن نهادینه (فطری) است. انسان در هیچ مرتبه‌ای از کمالات محدود مادی توقف نمی‌کند و همواره طالب دستیابی به منبع لایزال کمال، علم و قدرت است. در این چارچوب، اخلاص پاسخی تکوینی و هماهنگ با ندای فطرت است. از آنجا که غیرخدا محدود است، هرگونه نیت غیرخالصانه، یعنی توجه به غیرخدا، در واقع سرکوب کردن فطرت بی‌نهایت طلب و محبوس ساختن روح در قفس محدودیت‌هاست. اخلاص، آزادسازی انرژی متراکم فطرت در مسیر صحیح آن است؛ یعنی پیوند دادن فقری که ذاتاً تشنه‌ی بی‌نهایت است، به غنی مطلق که سرچشمه‌ی بی‌نهایت کمال است

(22). یکی از ظریف‌ترین مباحث انسان‌شناختی در اندیشه‌ی ایشان، تحلیل «تراحم دواعی» (درگیری انگیزه‌ها در نفس انسان) است. انسان دارای قوای مختلفی، اعم از حیوانی (شهوت و غضب) و ملکی (عقل و فطرت)، است که هر یک اقتضائات و انگیزه‌های خاص خود را تولید می‌کنند. در هنگام انجام هر فعل، معمولاً مجموعه‌ای از انگیزه‌های مختلف (مادی، نفسانی، اجتماعی و الهی) در نفس به رقابت می‌پردازند. اخلاص در ساحت انسان‌شناسی، به معنای مدیریت مقتدرانه‌ی نفس در هنگامه‌ی تراحم دواعی است؛ به‌نحوی که انسان بتواند تمام انگیزه‌های سفلی (نفسانی و شیطانی) را منکوب کرده و انگیزه و داعی الهی را بر قلمرو نفس حاکم گرداند. مراتب اخلاص نیز دقیقاً بر اساس میزان تصفیه‌ی همین انگیزه‌ها شکل می‌گیرد؛ از اخلاص مبتدیان، که در آن هنوز امید به پاداش و ترس از کیفر به‌عنوان انگیزه‌های نازل‌تر حضور دارند، تا اخلاص مقربین، که در آن هیچ انگیزه‌ای جز حُب ذاتی و شایستگی خداوند برای پرستش وجود ندارد (13). در رویکرد وی، افعال ارادی انسان صرفاً حوادثی گذرا در عالم ماده نیستند، بلکه بازتابی مستقیم در نفس ناطقه دارند. هر نیت، صورت وجودی جدیدی به روح انسان می‌بخشد و او را در مسیر «صیورت» (شدن پیوسته) قرار می‌دهد. کمال‌نهایی انسان که از آن به «قرب الی الله» تعبیر می‌شود، یک امر اعتباری یا مکانی نیست، بلکه یک «شدن وجودی» و اتصاف نفس به صفات الهی است. در این فرایند، «نیت» به‌عنوان جان عمل (روح فعل) عمل می‌کند. عمل بدون اخلاص، مانند کالبدی بی‌روح است که توان ایجاد تعالی در جوهر نفس را ندارد. نیت خالص، ظرفیت وجودی انسان را توسعه داده و او را برای دریافت فیوضات نامتناهی الهی مستعد می‌سازد. در واقع، انسان با هر عمل خالصانه، بُعدی از ابعاد حیوانی خود را می‌میراند و بُعدی از حیات طیبیه‌ی الهی را در درون خود احیا می‌کند (37). آنچه ذکر شد مبیین این حقیقت است که «اخلاص» مستحکم‌ترین پیوند را با مبانی انسان‌شناختی دارد. بدون درک صحیح از حقیقت وجودی انسان، وسعت ظرفیت فطری او، ساختار پیچیده‌ی انگیزه‌های روانی و آزادی انتخاب او، توصیه‌ی اخلاقی به اخلاص، توصیه‌ای سطحی و شعاری خواهد بود. مبانی انسان‌شناختی نشان می‌دهد که اخلاص، تحمیل باری اضافه بر دوش انسان نیست، بلکه دقیق‌ترین و علمی‌ترین مسیر برای پاسخگویی به عطش بی‌نهایت طلبی انسان و فعلیت بخشیدن به استعدادهای بالقوه‌ی او در بستر حرکت جوهری است. از منظر سیاست‌گذاری تربیتی، برای رسیدن به عمل خالصانه، متریبی باید ابتدا به یک «خودشناسی عمیق فلسفی» دست یابد تا عظمت نفس خویش و حقارت اهداف غیرالهی را با تمام وجود درک کند.

تبیین مؤلفه‌های انسان‌شناختی اخلاص

دوساحتی بودن انسان و جهاد اکبر با نفس

نخستین مؤلفه‌ی انسان‌شناختی اخلاص، توجه به «دوساحتی بودن انسان» و لزوم جهاد مستمر با نفس برای تحقق اخلاص است. انسان موجودی مرکب از بُعد مادی (نفس اماره) و بُعد ملکوتی (فطرت الهی) است و اخلاص، ثمره‌ی غلبه‌ی بُعد ملکوتی بر بُعد مادی است. علامه مصباح تصریح می‌کند: «راه اخلاص، راه مبارزه با نفس است. نفس انسان همواره او را به سمت خودخواهی، ریاکاری و طلب جاه و مقام سوق می‌دهد و اخلاص، مقاومت در برابر این وسوسه‌ها و تطهیر نیت از هرگونه شائبه‌ی غیرالهی است» (28). ایشان این مبارزه را «جهاد اکبر» می‌نامند و آن را دشوارتر از جهاد با دشمن بیرونی معرفی می‌کنند. در تبیین موانع اخلاص، ایشان به چندین عامل اشاره می‌کنند: «ریا، عجب، حب دنیا، حب جاه و مقام، و پیروی از هوای نفس» مهم‌ترین موانع اخلاص هستند. ایشان در ادامه می‌افزاید: «ریا از خطرناک‌ترین آفات عبادت و اخلاص است و پیامبر (ص) آن را "شرک خفی" نامیده‌اند. ریاکار در ظاهر خدا را عبادت می‌کند، اما در باطن، نظر مردم را می‌طلبد و این مصداق بارز شرک در عبادت است» (23). ایشان همچنین عجب (خودپسندی) را مانع دیگر اخلاص معرفی می‌کنند: «عجب آن است که انسان عمل خود را بزرگ بشمارد و بر آن منت گذارد. کسی که به عمل خود عجب دارد، در حقیقت خود را مستقل و بی‌نیاز از خدا می‌پندارد و این با اخلاص ناسازگار است» (24). از لحاظ

فلسفی، مبارزه با نفس برای تحقق اخلاص، مبتنی بر «اصالت فطرت الهی» و «عرضی بودن هوای نفس» است. ایشان معتقدند که فطرت اصیل انسان به سمت خدا و اخلاص جهت گیری دارد و موانع اخلاص، عوارضی هستند که بر اثر غفلت و تبعیت از هوای نفس پدید آمده‌اند. بنابراین، جهاد با نفس، در حقیقت «بازگشت به اصل» و «رفع حجاب‌های عارضی» است (26).

اختیار و مسئولیت انسان در تحقق اخلاص

دومین مؤلفه‌ی انسان‌شناختی اخلاص، تأکید بر «اختیار» انسان در انتخاب اخلاص یا ریاکاری است. وی معتقد است که اخلاص، امری اختیاری و ارادی است و نه تحمیلی و جبری. انسان با اراده‌ی آزاد خود تصمیم می‌گیرد که عملش را خالص برای خدا انجام دهد یا در آن شائبه‌ای غیرالهی راه دهد. وی همچنین تصریح می‌کند: «انسان قابلیت دارد که موجودی قوی‌تر بر اراده و تصمیم‌های او تسلط یابد و بتواند از طریق وی خواسته‌های خود را عملی سازد. خوشا به حال بندگان معصوم خدا و انسان‌های مخلص و باتقوا که اراده و خواست آنان تابع خواست و اراده‌ی خداست و ولایت پروردگارشان را پذیرفته‌اند و مطیع فرمان‌ها و دستورهای اویند» (26). اما نکته‌ی مهم آن است که این تسلیم اراده، خود یک «انتخاب آزادانه» است. ایشان تأکید دارند که «انسان مختار است و خداوند او را مجبور به اخلاص نکرده است. اخلاص آن‌گاه ارزشمند است که انسان با وجود قدرت بر ریاکاری و خودنمایی، آزادانه اخلاص را برگزیند» (19). این مبنا، اخلاص را از حوزه‌ی «جبر معنوی» خارج کرده و در حوزه‌ی «اختیار و مسئولیت» قرار می‌دهد. ایشان همچنین به مسئولیت انسان در حفظ اخلاص اشاره می‌کنند: «انسان باید همواره مراقب نیت خود باشد و اجازه ندهد شائبه‌های غیرالهی در عمل او رسوخ کند. این مراقبت مستمر، خود بخشی از اخلاص است» (28). بنابراین، اخلاص، نه یک حالت ثابت، بلکه «فرایندی پویا و مستمر» است که نیازمند «مراقبت دائمی» و «تجدید نیت مکرر» است.

حریت نفسانی و آزادی از بندگی غیرخدا

مؤلفه‌ی دیگر انسان‌شناختی اخلاص، مفهوم «حریت نفسانی» و آزادی حقیقی از بندگی غیرخدا است. علامه معتقد است که انسان مخلص، آزادترین انسان‌هاست؛ زیرا از بندگی هوای نفس، مردم، مال، جاه و هرآنچه غیرخداست، رها شده و تنها بنده‌ی خداوند است. در تبیین این مفهوم افزود: «حقیقت آزادی، آزادی از بندگی غیرخداست. کسی که بنده‌ی هوای نفس خود، بنده‌ی مال و مقام، یا بنده‌ی مردم است، در واقع اسیر است، هرچند خود را آزاد پندارد. اما کسی که تنها بنده‌ی خداست و با اخلاص کامل فقط خدا را عبادت می‌کند، آزاد حقیقی است» (24). ایشان با استناد به کلام امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «بنده‌ی دیگری مباش که خدا تو را آزاد آفریده است. این بیان، اخلاص را با آزادی حقیقی پیوند می‌زند و نشان می‌دهد که اخلاص، راه‌هایی از تمامی بندگی‌های دروغین و رسیدن به آزادی اصیل است» (26). از نگاه فلسفی، حریت نفسانی به معنای «تحقق وجودی انسان در مقام عبودیت خالصانه» است. ایشان می‌افزاید: «مخلصین کسانی هستند که از تمام وابستگی‌ها و تعلقات دنیایی آزاد شده‌اند و چون جز خدا چیزی را نمی‌خواهند، از هیچ چیز نمی‌ترسند و به هیچ چیز جز خدا دل نمی‌بندند. این مقام، عالی‌ترین مرتبه‌ی آزادی انسان است» (29). وی همچنین به عبادت امام حسین (ع) در روز عاشورا اشاره می‌کند: «عبادت امام حسین (ع) در ظهر عاشورا، در اوج بحران و خطر، نمونه‌ای از اخلاص کامل و حریت نفسانی است. ایشان در شرایطی که جان خود و یارانشان در خطر بود، از عبادت خالصانه‌ی خدا غافل نشدند و این نشان‌دهنده‌ی آن است که اخلاص حقیقی، هیچ شرطی جز رضای خدا ندارد» (28).

مبانی ارزش‌شناختی و اخلاقی اخلاص

ارزش‌شناسی (Axiology) شاخه‌ای از فلسفه است که به بررسی ماهیت، خاستگاه، معیار و مراتب «ارزش‌ها» می‌پردازد و مفاهیمی چون خوبی، بدی، باید، نباید، فضیلت و رذیلت را واکاوی می‌کند. هنگامی که از مبانی ارزش‌شناختی (Axiological Foundations) سخن می‌گوییم،

مقصودمان کشف و تبیین قواعد بنیادین و پیش فرض های قطعی ای است که نظام ارزش گذاری یک مکتب را می سازند. این مبانی مشخص می کنند که چرا یک فعل «خوب» و فعل دیگر «بد» تلقی می شود و ملاک سنجش این خوبی و بدی چیست. از دیدگاه علامه مصباح یزدی، ارزش شناسی به بررسی ماهیت، خاستگاه، معیار و مراتب خوبی و بدی افعال اختیاری انسان می پردازد. برخلاف مکاتب پوزیتیویستی یا نسبی گرا که ارزش های اخلاقی را صرفاً قراردادهای اجتماعی، احساسات درونی یا اعتباریات فاقد پشتوانه عینی می دانند، مکتب علامه مصباح بر پایه ی واقع گرایی اخلاقی (Moral Realism) استوار است. در این مکتب، مبانی ارزش شناختی اخلاص به این پرسش بنیادین پاسخ می دهد که «چه عاملی باعث می شود یک فعل ظاهراً مشابه، در یک حالت فاقد ارزش و در حالت دیگر (با نیت الهی) دارای بالاترین ارزش اخلاقی گردد؟» از منظر ارزش شناسی این فیلسوف معاصر، ارزش اخلاقی عبارت است از «رابطه ی عینی و تکوینی میان فعل اختیاری انسان و کمال نهایی او (قرب الی الله)». بر این پایه، مبانی ارزش شناختی اخلاص مبین این حقیقت است که «اخلاص، شرط لازم و معیار قطعی برای تحقق ارزش اخلاقی است؛ زیرا تنها نیت خالصانه است که می تواند فعل انسان را از سطح یک حرکت فیزیکی خنثی یا خودخواهانه ارتقا داده و آن را به صورت علتی واقعی برای رساندن روح به غایت کمال وجودی اش درآورد». بدون واکاوی مبانی ارزش شناختی، نمی توان تبیین کرد که چرا در نظام تربیت اسلامی، عمل بسیار بزرگ با نیت ریاکارانه، «ضد ارزش» محسوب می شود (31).

ارزش شناسی اخلاقی در اندیشه ی علامه محمدتقی مصباح یزدی، حلقه ی وصل میان هستی شناسی (واقعیت ها) و فقه/اخلاق (بایدها و نبایدها) است. در این ساحت، «اخلاص» جایگاهی محوری و بی بدیل می یابد و به عنوان کانون ارزش گذاری افعال انسانی شناخته می شود. در این منظومه، پیوند عینی اخلاص با مفهوم ضرورت بالقیاس است. علامه مصباح معتقدند قضایای اخلاقی، مانند «باید با اخلاص عمل کرد»، ریشه در یک قانون علی و معلولی تکوینی دارند. هرگاه می گوئیم الف برای رسیدن به ب «ضرورت» دارد، از یک رابطه ی واقعی پرده برمی داریم. بر این مبنا، ارزش فعل مخلصانه یک قرارداد شرعی یا توافق اجتماعی نیست، بلکه ناشی از یک ضرورت وجودی است. از آنجا که کمال نهایی انسان (معلول) تنها از طریق اتصال به منبع بی نهایت کمال، یعنی خداوند، حاصل می شود، پس «نیت خالص» (علت) تنها راه واقعی برای ایجاد این اتصال است. نیت غیرخالص (توجه به غیر خدا)، تکویناً فاقد ظرفیت علی برای رساندن انسان به کمال بی نهایت است. بنابراین، اخلاص صرفاً یک ارزش توصیه ای نیست، بلکه یک قانون تخلف ناپذیر هستی شناختی است که در لباس ارزش های اخلاقی تجلی یافته است (31). یکی دیگر از کلیدی ترین مبانی ارزش شناختی در مکتب علامه، تحلیل ساختار دوگانه ی عمل اخلاقی است. هر عمل ارزشمند در این نظام فکری، دارای یک «کالبد» و یک «روح» است. کالبد عمل، همان سودمندی، تناسب ظاهری و انطباق آن با قواعد شرعی و عقلی است که از آن به «حُسن فعلی» تعبیر می شود. اما روح عمل، انگیزه و نیتی است که فاعل مختار را به انجام آن واداشته است که «حُسن فاعلی» نامیده می شود. از منظر وی، حُسن فعلی (ظاهر زیبای عمل) به تنهایی برای تحقق ارزش اخلاقی در بالاترین سطح آن کافی نیست. اخلاص، تأمین کننده ی حُسن فاعلی است. عمل بدون اخلاص، همچون جسدی بی جان است که گرچه ممکن است در عالم ماده آثار مثبتی، مانند ساختن بیمارستان با نیت ریا، داشته باشد، اما چون فاقد روح اتصال به خداوند است، هیچ تأثیر مثبتی در تعالی روح فاعل نخواهد داشت و در نتیجه، فاقد ارزش اصیل اخلاقی و تربیتی است. اخلاص، همان گوهری است که به کالبد عمل جان می بخشد و آن را ارزشمند می سازد (13).

علامه مصباح برخلاف رویکردهای صفر و صدی، ارزش اخلاقی را دارای مراتب گوناگون می دانند که این مراتب، دقیقاً متناظر با مراتب «اخلاص» در نیت است. در ارزش شناسی اسلامی، همه ی نیت های الهی در یک سطح برابر قرار ندارند. ارزش فعل در پایین ترین سطح اخلاص، از انگیزه ی «ترس از کیفر الهی» (اخلاص عبید) سرچشمه می گیرد. در سطح بالاتر، این ارزش مبتنی بر انگیزه ی «شوق به پاداش و بهشت» (اخلاص تجار) است. اگرچه این دو سطح دارای ارزش مثبت اخلاقی هستند، اما در نگاه علامه مصباح، غایت ارزش شناسی اسلامی، رسیدن به عالی ترین مرتبه ی اخلاص

است؛ جایی که محرکِ فاعل تنها «عشق به ذات الهی» و «شایستگی او برای پرستش» (اخلاص احرار) است. در این رویکرد، ارزش یک فعل مستقیماً تابعی از میزانِ خلوصِ نیت از هرگونه شائبه‌ی خودخواهی، حتی خودخواهیِ اخروی، است (34). در نظام اخلاقی وی، برخی ارزش‌ها مقدماتی و ابزاری‌اند، مانند نظم یا شجاعت، که ارزشِ آن‌ها مشروط به این است که در مسیرِ هدفِ والاتری به کار گرفته شوند. اما علامه مصباح با تکیه بر مبانی و حیانی و براهین عقلی اثبات می‌کند که نیتِ خالصانه به‌سوی خدا، تنها ارزشِ مطلق، غایی و غیرقابل جایگزین در نظام تربیتی است. اخلاص در این ساحت، صرفاً یک فضیلت در کنار سایر فضایل، مانند سخاوت یا شجاعت، نیست، بلکه «صورت‌بخش» و «جهت‌دهنده» به تمامی فضایل است. شجاعت اگر با اخلاص همراه نشود، به تهوّر حیوانی تنزل می‌یابد و سخاوت بدون اخلاص، به فخرفروشی مبدل می‌گردد. بنابراین، از منظر ارزش‌شناسی، اخلاص حکم «اکسیرِ اعظم» را دارد که ماهیتِ تمام افعال و صفاتِ انسان را دگرگون کرده و به آن‌ها ارزشِ ابدی و جاودانه می‌بخشد (31).

با تأمل در مبانی ارزش‌شناختیِ مکتب علامه مصباح یزدی، آشکار می‌گردد که اعتبار و ارزشِ فعلِ آدمی، هیچ‌گاه وام‌دارِ قضاوت‌های متغیر بشری یا نتایجِ مادیِ عملِ او نیست. ارزشِ حقیقی، یک واقعیتِ عینی برخاسته از کیفیتِ ارتباطِ «اراده‌ی فاعل» با «کمالِ مطلق» است و «اخلاص»، دقیق‌ترین شاخص برای اندازه‌گیریِ این ارتباط است. در تدوین الگوهای تربیتی، مبانی ارزش‌شناختی به ما می‌آموزد که تمرکزِ نظامِ تعلیم و تربیت نباید صرفاً بر شکل‌دهی رفتارهای ظاهری (حُسنِ فعلی) معطوف باشد؛ بلکه رسالتِ اصلیِ تربیتِ اسلامی، پرورشِ ضمیر و پالایشِ انگیزه‌های درونی (حُسنِ فاعلی) است، تا جایی که تمام حرکات و سکناتِ متربی به ارزشِ مطلق و غایی «اخلاص فی‌الله» متصف گردد.

تبیین مؤلفه‌های ارزش‌شناختی و غایت‌شناختی اخلاص

قرب الهی به مثابه غایت قصوای اخلاص

نخستین مؤلفه‌ی غایت‌شناختی اخلاص، «قرب الهی» به‌عنوان غایتِ نهایی و اصلی‌ترین هدف اخلاص است. مصباح یزدی تصریح می‌کند که غایت اخلاص، نه بهشت و نه فرار از جهنم، بلکه «نزدیکی به خداوند و کسب رضای اوست». از نظر وی: «عبادت را سه گونه می‌توان انجام داد: عبادت بردگان که از ترس عقاب عبادت می‌کنند؛ عبادت تجار (بازرگانان) که به طمع ثواب عبادت می‌کنند؛ و عبادت آزادگان که از روی شکر و سپاس و عشق و محبت خدا را عبادت می‌کنند. این سومین مرتبه، عبادت مخلصین و اهل معرفت است» (24). وی در بیان دقیق‌تر غایت اخلاص می‌فرماید: «هدفِ نهایی اخلاص، رسیدن به مقام قرب الهی است. قرب الهی به معنای نزدیکی مکانی نیست، بلکه به معنای هماهنگی اراده‌ی بنده با اراده‌ی خداوند و فنای صفات نقص و تحقق صفات کمال است. هرچه اخلاص بیشتر باشد، قرب بیشتر است و هرچه قرب بیشتر باشد، عنایت الهی بیشتر خواهد بود» (24). از دیدگاه فلسفی، قرب الهی به‌عنوان غایت اخلاص، مبتنی بر این اصل است که «کمال حقیقی انسان در نزدیکی به خداوند است». ایشان در ادامه می‌افزاید: «انسان برای کمال آفریده شده و کمال حقیقی او، قرب به خداوند متعال است. اخلاص، سریع‌ترین و مطمئن‌ترین راه رسیدن به این کمال است» (19). ایشان همچنین با استناد به حدیث قدسی قرب نوافل، مراتب قرب را شرح داده و نشان می‌دهد که اخلاص در عبادات نافله، انسان را به مرتبه‌ای می‌رساند که خداوند گوش و چشم و دست او می‌شود (24). این مرتبه، اوج قرب و اوج اخلاص است.

لقاء الله و حیات طیبه

مؤلفه‌ی غایت‌شناختی دیگر اخلاص، «لقاء الله» (دیدار خداوند) و تحقق «حیات طیبه» است. علامه معتقد است که اخلاص، انسان را به‌سوی «لقاء الله»، که عالی‌ترین مقام سعادت است، سوق می‌دهد. ایشان با استناد به آیه‌ی شریفه‌ی «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف: ۱۱۰) می‌فرماید: «هرکس امید دیدار پروردگارش را دارد، باید عمل صالح انجام دهد و در عبادت پروردگارش هیچ‌کس را

شریک نسازد. این آیه صریحاً شرط لقاء الله را اخلاص در عبادت و نفی شرک می‌داند» (25). وی حیات طیبه را نیز ثمره‌ی اخلاص می‌داند: «حیات طیبه، زندگی پاک و خالصی است که در آن، انسان از آلودگی‌های شرک و ریا و هوای نفس پاک شده و در رضای خداوند غرق شده است. این حیات، نه در آخرت فقط، بلکه از همین دنیا آغاز می‌شود و انسان مخلص، حتی در میان سختی‌ها و مشکلات، آرامش و شادمانی درونی دارد» (27). از بُعد فلسفی، لقاء الله به معنای «وصول به حقیقت هستی» و «شهود ذات حق» است که عالی‌ترین غایت وجودی انسان را تشکیل می‌دهد. اخلاص در این چارچوب، «شرط ضروری و کافی برای رسیدن به این غایت» است؛ زیرا تنها انسانی که از تمامی تعلقات غیرالهی خالص شده، قابلیت دیدار حق را دارد.

اخلاص به مثابه شرط قبولی اعمال و سعادت ابدی

آخرین مؤلفه‌ی غایت‌شناختی اخلاص، نقش آن به عنوان «شرط قبولی تمام اعمال» و «ضامن سعادت ابدی» است. علامه تصریح می‌کند که هیچ عملی، هرچند عظیم و پرشکوه، بدون اخلاص مقبول در گاه الهی نیست. وی بیان می‌کند: «خداوند فقط عملی را می‌پذیرد که خالص برای او انجام شده باشد. إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبَلُ مِنَ الْعَمَلِ إِلَّا مَا كَانَ لَهُ خَالِصاً. حتی اگر انسان تمام عمرش را به عبادت سپری کند، اما اخلاص نداشته باشد، اعمالش هباءً منثوراً خواهد بود» (23). ایشان همچنین تأکید دارند: «سعادت ابدی انسان، در گرو اخلاص در ایمان و عمل است. کسی که با اخلاص از دنیا برود، حتی اگر اعمالش از نظر کمّی اندک باشد، رستگار است؛ اما کسی که بدون اخلاص از دنیا برود، هرچند اعمالش فراوان باشد، زیانکار است» (34). از نظر فلسفی، این مبنا بدان معناست که «اخلاص، جوهره و روح عمل» است و بدون آن، عمل فاقد حقیقت و ارزش وجودی است. ایشان با تمثیل زیبایی می‌فرمایند: «اخلاص برای عمل، همچون روح برای بدن است. بدن بدون روح، جسدی بی‌جان و بی‌ارزش است و عمل بدون اخلاص نیز صورتی بدون معنا و حقیقت است» (19). ایشان در نهایت تصریح می‌کند: «اخلاص، کلید سعادت دنیا و آخرت است. در دنیا، انسان مخلص از آرامش و اطمینان قلبی برخوردار است و در آخرت، از رضوان الهی و نعمت‌های جاودانه بهره‌مند خواهد شد. بنابراین، سرمایه‌گذاری بر اخلاص، سودآورترین تجارت انسان با خداوند است» (28).

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با توجه به خلأ موجود در تبیین فلسفی نظام‌مند و ساختاریافته از مؤلفه‌های اخلاص در چارچوب فلسفه‌ی تربیت اسلامی و با تمرکز بر آرای علامه محمدتقی مصباح یزدی، به شناسایی، تحلیل و شبکه‌بندی این مؤلفه‌ها در چهار ساحت هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی پرداخت. اهمیت این واکاوی از آن‌روست که اخلاص در منظومه‌ی فکری علامه مصباح، نه صرفاً فضیلتی اخلاقی، بلکه حقیقتی وجودی و بنیادی‌ترین شرط صیوریت انسان به‌سوی کمال مطلق تلقی می‌شود و ازاین‌رو، استخراج مبانی فلسفی آن می‌تواند هم به تعمیق مبانی نظری فلسفه‌ی تعلیم و تربیت اسلامی یاری رساند و هم مسیر طراحی برنامه‌های تربیتی مبتنی بر عمق‌بخشی معنوی را هموار سازد. در ساحت هستی‌شناختی، سه مؤلفه‌ی بنیادین استخراج گردید: «توحیدمحوری و نفی مراتب شرک» که اخلاص را به‌عنوان ریشه‌ای توحیدی و کارزاری پیوسته با هرگونه شرک اعتقادی و عملی معرفی می‌کند؛ «مالکیت ذاتی واجب و فقر وجودی ممکن» که بر اساس آن، اخلاص به‌منزله‌ی «بازگرداندن امانت به صاحب اصلی» و مقتضای عقلانیت هستی‌شناختی انسان در برابر خالق متعال ترسیم می‌شود و در نهایت، «فنا‌ی اراده‌ی امکانی در اراده‌ی الهی» که نشان‌دهنده‌ی مرتبه‌ی عالی اخلاص، یعنی تسلیم محض و نفی هرگونه استقلال در اراده و تحقق حیات برتر از طریق تجلی اراده‌ی حق در قوای بنده است. این مبانی در کنار یکدیگر نشان می‌دهند که از نگاه علامه مصباح، اخلاص تنها راه انطباق اراده‌ی انسان با واقعیت عینی هستی و حرکت هماهنگ با نظام تکوین است. در ساحت معرفت‌شناختی نیز سه مؤلفه احصا شد که رابطه‌ی دوسویه میان معرفت و خلوص را آشکار

می‌سازند: «تلازم معرفت الهی و طهارت باطنی» بیانگر آن است که شناخت عمیق‌تر، اخلاص را فزونی می‌بخشد و طهارت باطنی، شرط دستیابی به معارف برتر است؛ «انکشاف حضوری حق در ساحت فطرت» به لایه‌ای از شناخت بی‌واسطه و شهودی اشاره دارد که در آن امکان خطا و ریا به صفر می‌رسد و اخلاص بر بنیادی معرفتی تزلزل‌ناپذیر استوار می‌شود؛ و «اخلاص به مثابه معیار صدق و کذب معرفتی» نشان می‌دهد که خلوص نیت نه تنها شرط قبولی عمل، بلکه معیار اعتبار معرفت دینی و گشایش ابواب حکمت و بصیرت است. بدین ترتیب، معرفت‌شناسی اخلاص از علم حصولی و استدلالی آغاز می‌شود و در نهایت به علم حضوری و شهودی می‌انجامد. در ساحت انسان‌شناختی، مؤلفه‌های «دوساحتی بودن انسان و جهاد اکبر با نفس»، «اختیار و مسئولیت انسان در تحقق اخلاص» و «حریت نفسانی و آزادی از بندگی غیرخدا» استخراج گردید. این مؤلفه‌ها بر اساس تصویر علامه مصباح از انسان به عنوان موجودی مرکب از طبیعت و نفس مجرد، برخوردار از فطرت و اختیار و در حال حرکت جوهری به سوی کمال، قابل فهم هستند. اخلاص در این چارچوب، عالی‌ترین تجلی اختیار انسان، محور جهاد اکبر و راه‌هایی از بندگی هوای نفس، مردم و مال و دستیابی به آزادی حقیقی است. به بیان دیگر، اخلاص مدیریت آگاهانه و آزادانه‌ی قوا در جهت یکپارچه‌سازی انگیزه‌ها حول محور رضایت حق است. در ساحت ارزش‌شناختی و غایت‌شناختی، سه مؤلفه‌ی اصلی شناسایی شد: «قرب الهی به مثابه غایت قصوای اخلاص» که هدف نهایی خلوص را ورای بهشت و جهنم، نزدیکی وجودی به خدا و کسب رضای او معرفی می‌کند؛ «لقاء الله و حیات طیبه» که اخلاص را شرط ضروری و کافی برای رسیدن به سعادت ابدی و زیست پاک و خالصانه می‌داند؛ و «اخلاص به مثابه شرط قبولی اعمال و سعادت ابدی» که بر مبنای آن، حُسن فاعلی (روح عمل) صرفاً با اخلاص تأمین می‌شود و بدون آن، اعمال، هباءً منثوراً خواهند بود. این مؤلفه‌ها بر نظریه‌ی واقع‌گرایی اخلاقی علامه مصباح تکیه دارند که ارزش اخلاقی را رابطه‌ای عینی و تکوینی میان فعل اختیاری و کمال نهایی انسان می‌داند و اخلاص را شرط لازم و معیار تحقق این ارزش برمی‌شمارد. تحلیل نظام‌مند حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که مؤلفه‌های دوازده‌گانه‌ی اخلاص در اندیشه‌ی علامه مصباح یزدی صرفاً فهرستی از مفاهیم پراکنده نیستند، بلکه شبکه‌ای منسجم و سلسله‌مراتبی را شکل می‌دهند. در این شبکه، مبانی هستی‌شناختی، شالوده و زیربنای کل نظام را تشکیل می‌دهند؛ به این معنا که درک عینی فقر وجودی و توحید افعالی، ضرورت عقلی و تکوینی اخلاص را ثابت می‌کند. بر این شالوده، مبانی معرفت‌شناختی، ابزارها و شرایط شناختی لازم برای تحقق و تعالی اخلاص را فراهم می‌آورند و رابطه‌ی دوسویه میان معرفت و طهارت را تبیین می‌کنند. مبانی انسان‌شناختی نیز با ترسیم ساختار وجودی انسان، اختیار و غایت او، فرایند درونی شدن اخلاص و تبدیل آن به ملکه‌ی نفسانی را توضیح می‌دهند. در رأس این هرم، مبانی ارزش‌شناختی و غایت‌شناختی قرار می‌گیرند که جهت نهایی حرکت اخلاص محور را مشخص کرده و به آن معنا و ارزش مطلق می‌بخشند. این الگوی طولی و در عین حال تعاملی، تصویری جامع از هندسه‌ی فلسفی اخلاص در مکتب فکری علامه مصباح به دست می‌دهد و نشان می‌دهد که چگونه شناخت حقایق هستی از مسیر معتبر شناختی و با توجه به ویژگی‌های وجودی انسان، ضرورت اخلاص را به مثابه ارزش غایی تولید می‌کند.

کاربست‌های تربیتی این چارچوب مفهومی در سه محور اساسی قابل ترسیم است: نخست، در سطح مبانی، این نظام فلسفی بستر نظری لازم را برای گذار از رویکردهای رفتارگرایانه و شناخت‌گرایانه‌ی صرف به رویکرد وجودی - اخلاص‌محور در تربیت اسلامی فراهم می‌کند و «تربیت» را به فرایند «صیروت وجودی انسان به سوی قرب الهی از طریق پرورش نیت خالص» بازتعریف می‌نماید. دوم، در سطح اهداف و اصول تربیتی، نتایج پژوهش نشان می‌دهد که هدف غایی تربیت می‌بایست از کسب شایستگی‌های بیرونی به «تحقق حیات طیبه و لقاء الله» ارتقا یابد و اصولی چون «تقدم تزکیه بر تعلیم»، «هم‌زمانی تربیت شناختی و عاطفی - ایمانی»، «پرورش اراده‌ی آزاد و مسئول» و «جهت‌دهی توحیدی به انگیزه‌ها» به عنوان راهنماهای عملی استخراج شوند. سوم، در سطح روش‌ها و ارزشیابی، این پژوهش بر ضرورت طراحی روش‌هایی چون «مراقبه‌ی نیت»، «تأملات فقر وجودی»، «تمرین انقطاع از غیرخدا» و «سنجش فرایندی خلوص» تأکید دارد که در آن ارزشیابی از محفوظات و عملکردهای ظاهری به سنجش

میزان خلوص و انگیزه‌ی الهی در متریان تغییر جهت دهد. در مجموع، این پژوهش با نظام‌بخشی به مبانی فلسفی اخلاص در آثار علامه مصباح یزدی و تدوین مدلی یکپارچه از مؤلفه‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی، گامی در جهت پر کردن شکاف میان فلسفه‌ی اسلامی و نظریه‌ی تربیتی برداشته است. نوآوری این تحقیق در آن است که اخلاص را نه در حاشیه‌ی مباحث تربیتی، بلکه به‌عنوان هسته‌ی مرکزی نظریه‌پردازی در فلسفه‌ی تعلیم و تربیت اسلامی قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که هرگونه تلاش برای تربیت معنوی بدون بنا نهادن آن بر شالوده‌های عینی و تکوینی اخلاص، ناقص و ناپایدار خواهد بود. امید است این چارچوب مفهومی، مبنایی برای طراحی الگوهای تربیتی نسل جدیدی قرار گیرد که در آن، پرورش انسان‌های مخلص و آزاده، غایت اصلی فرایند تعلیم و تربیت قلمداد شود.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

موازین اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازین و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

References

1. Seyedzadeh F. Sincerity and the Truth of Intention. Shamim-e Yas Quarterly. 2003(4).
2. Mohammadi Eshtehardi M. Pure Intention: Sincere and True Decision. Pasdar-e Islam. 2005(288).
3. Yaghmaei A. Sincerity: The Alchemy of Human Personality. Ganjineh-ye Mehr Quarterly. 2005(54).
4. Amirpour Daryani J. Sincerity in Nahj al-Balaghah and Some Persian Literary-Mystical Texts. Persian Literature Quarterly. 2006;3.
5. A'Rabi G. Sincerity and Ways to Treat Its Harm from Imam Khomeini's Perspective. Shi'ah Quarterly. 2007(18).
6. Ebrahimi Dinani A. Sincerity in the Mirror of Qur'anic Exegesis and Mystical Interpretation. Proceedings of the National Conference of the Iranian Association for the Promotion of Persian Language and Literature; Tehran: Unknown publisher; 2012.
7. Fasihi A. A Study of the Harmful Effects of Ostentation in Islamic Education and the Necessity of Sincerity in Actions. Ma'rifat Quarterly. 2013(28).
8. Bani Masani M. A Study of the Role of Sincerity in Spiritual Peace from the Perspective of Nahj al-Balaghah and Sahifa Sajjadiyya. Isfahan: Islamic Azad University of Isfahan; 2014.
9. Shamshiri B, Mahmoud Shahi Z. The Place of Sincerity in Religious Education from the Perspective of Islamic Teachings. Proceedings of the National Conference of the Iranian Association for Philosophy of Education; Kerman: Bahonar University; 2014.
10. Rezaei E. Sincerity: The Main Criterion between Religion and Ethics. Ethics Quarterly. 2015;5(17).
11. Bahrami Farsani A. Explaining the Components of Sincerity with Emphasis on Allameh Mohammad Taqi Jafari's Commentary on Nahj al-Balaghah. Qur'an and Hadith Quarterly. 2022(30).
12. Bahrami Farsani A. Consequences and Obstacles to Achieving the Virtue of Sincerity from the Viewpoint of Allameh Mohammad Taqi Jafari. Islamic Lifestyle with Emphasis on Health. 2022;6(3).
13. Mesbah Yazdi MT. Ethics in the Qur'an. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications; 2012.
14. Qaradawi Y. Intention and Sincerity. Tehran: Ehsan Publishing; 2018.
15. Naraqi MM. Jami' al-Sa'adat. Najaf/Qom: Matba'at al-Najaf / Ismailian; 1987.

16. Mesbah Yazdi MT. Self-Knowledge for Self-Development. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications; 2013.
17. Mesbah Yazdi MT. Mishkat: Wayfarers of the Beloved's Path. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications; 2004.
18. Mesbah Yazdi MT. Imam Sadiq's Admonitions to Sincere Seekers. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications; 2003.
19. Mesbah Yazdi MT. Toward Self-Development. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications; 2011.
20. Mesbah Yazdi MT. Philosophical Instruction. Tehran: Islamic Propagation Organization; later editions: Imam Khomeini Institute; 1985.
21. Mesbah Yazdi MT. The Wine of Presence. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications; 2010.
22. Mesbah Yazdi MT. Prerequisites of Islamic Management. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications; 2011.
23. Mesbah Yazdi MT. Toward You. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications; 2009.
24. Mesbah Yazdi MT. Prayer Rugs of Spiritual Wayfaring. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications; 2011.
25. Mesbah Yazdi MT. The Most Eloquent Pleading and Enlightenment. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications; 2009.
26. Mesbah Yazdi MT. The Best and the Worst from the Viewpoint of Nahj al-Balaghah. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications; 2007.
27. Mesbah Yazdi MT. Watching Wisdom and Radiance. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications; 2010.
28. Mesbah Yazdi MT. Provisions for the Path. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications; 1996.
29. Mesbah Yazdi MT. Wayfarers of the Beloved's Path. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications; 1995.
30. Mesbah Yazdi MT. The Relationship between Science and Religion. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications; 2010.
31. Mesbah Yazdi MT. Philosophy of Ethics. Tehran: International Printing and Publishing Company / Imam Khomeini Institute; 2002.
32. Mesbah Yazdi MT. Commentary on Nihayat al-Hikmah. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications; 2008.
33. Mesbah Yazdi MT. Rights and Politics in the Qur'an. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications; 1998.
34. Mesbah Yazdi MT. The Saved Ones. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications; 2010.
35. Mesbah Yazdi MT. Critique and Study of Ethical Schools. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications; 2005.
36. Mesbah Yazdi MT. A Brief Look at Human Rights from the Islamic Perspective. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications; 2009.
37. Mesbah Yazdi MT. Divine Encounter. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications; 2011.