

تأثیر گناه بر غایت و کارکرد عقل در اندیشه غزالی^۱

زهرا (میترا) پورسینا^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۸/۵ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۳/۲/۱۷)

چکیده

مسئله بسیار مهم تأثیرات معرفتی گناه که امروزه در حوزه معرفت‌شناسی معاصر مجال طرح یافته است می‌تواند از جنبه‌های گوناگون بررسی شود. یکی از این جنبه‌ها مربوط به تأثیرات واقعی گناه در عامل کسب معرفت، و دیگری مربوط به ارتباطی است که انسان با خداوند به منزله افاضه‌کننده معرفت دارد. در این مقاله جنبه نخست را به روش تحلیلی، آن هم از دید غزالی، دنبال می‌کنیم. این تأثیر هم تأثیری بنیادین در غایت و کارکرد عقل است و هم تأثیر در فرآیند و فرآورده کسب معرفت. ما در این جا تنها به تأثیر گناه در غایت و کارکرد عقل، در سه حیث تأثیر در غایت وجودی عقل، تأثیر در چگونگی روی کردن عقل به حقایق، و تأثیر در احساس و اراده ناظر به درک و دریافت حقیقت می‌پردازیم. تأثیر گناه در فرآیند معرفت و فرآورده آن محل بحث این مقاله نخواهد بود.

کلیدواژه‌ها: عقل، غایت، غزالی، کارکرد، گناه.

۱. این مسئله بخش کوچکی از بحث مفصلی است که نگارنده در بحث سازوکار تأثیر گناه بر معرفت در پژوهش *تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آراء امام محمد غزالی* که تحت نظارت استاد مصطفی ملکیان به انجام می‌رسیده و در آینده به چاپ خواهد رسید بدان پرداخته است. نگارنده بر خود فرض می‌داند که از زحمات دلسوزانه و نظارت عالمانه استاد مصطفی ملکیان در این پژوهش قدردانی کند.

۲. استادیار دانشگاه شهید بهشتی: m-poursina@sbu.ac.ir

۱. در آمد^۱

مرالد وستفال در مقاله «پولس قدیس را به جد بگیریم: گناه به منزله مقوله‌ای معرفت‌شناختی»^۲ می‌گوید: «من می‌خواهم در این مقاله بگویم که گناه باید برای فیلسوفان مسیحی مقوله‌ای در اصل معرفت‌شناختی به حساب آید.» [19, p. 201] و در تبیین این ادعا و پیشنهاد خود، به تفصیل و ریزبینانه در خلال دیدگاه‌های متفکران به یافتن اعتقاداتی از ایشان می‌پردازد که روی دیگر آن‌ها، اندیشیدن به گناه به منزله مقوله‌ای معرفت‌شناختی است. به نظر وستفال، امروزه معرفت‌شناسی به منزله علمی از سنخ روانشناسی و اخلاق، چگونگی تکوین باورها و آنچه را ما حق باور آوردن به آن‌ها را داریم مورد مذاقه قرار می‌دهد^۳ و بنابراین کاملاً می‌تواند با مسئله امکان تأثیرگذاری عوامل غیر معرفتی بر معرفت مواجهه‌ای جدی داشته و به این موضوع توجه کند که شخصیت اخلاقی انسان ممکن است در باورهای او تأثیر داشته باشد. بنابراین پیگیری معرفت‌شناسانه تأثیرات گناه، توجه کردن به دیدگاه‌های آن دسته فیلسوفان، عارفان و عالمان اخلاق در طول تاریخ است که به جدّ به اثرات معرفتی گناه اعتقاد داشته و هر کدام طالبان معرفت را به شیوه خود از آن برحذر داشته‌اند. آنچه در این مقاله به انجام می‌رسد کاری در همین راستا است.

بحث تأثیر گناه بر معرفت گناه به صورت بررسی تأثیر شناخته‌شده گناه بر معرفت‌های عرفانی که در آن گناه تنها مانعی بر سر راه کشف و شهودهای عرفانی، آن هم به نحو خاص، معرفت خدا و نفس، به حساب می‌آید طرح می‌شود و غزالی نیز در آثار گوناگون خود از جمله در *کیمیای سعادت* بدان توجه می‌دهد.^۴ اگر نگاه غزالی را به موضوع فوق تنها در این گستره بررسی کنیم، باید آن را به یک معنا از حوزه بررسی‌های معرفت‌شناسانه بیرون کنیم زیرا معرفت‌شناسان درباره معرفتی سخن به میان می‌آورند

۱. برای تبیین بیشتر این موضوع نک: پورسینا، زهرا (میترا)، *تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آراء آگوستین قدیس*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی، ۱۳۸۵، صص ۱۴-۲۱.

2. Westphal, Merold, "Taking St. Paul Seriously: Sin as an Epistemological Category"

این مقاله به قلم استاد مصطفی ملکیان در فصلنامه *اندیشه دینی*، دوره ۱، شماره ۲، زمستان ۱۳۷۸، صفحات ۳-۴۲ به چاپ رسیده است.

۳. برای پی بردن به چگونگی این روند نک: Craig, v. 3, p.365; v. 5, p. 268 & 274; v. 8, p. 204; v. 9, pp. 617-618

۴. به عنوان نمونه نک: ۱۱، ج ۲، ص ۵۹۸.

که در اصطلاح، معرفت عینی است و معرفت عرفانی به معنای فوق را نمی‌توان معرفتی عینی، که به نحوی می‌توان دیگران را نیز بدان معتقد ساخت، دانست. اما آنچه با بررسی‌های دقیق‌تر می‌توان ادعا کرد این است که غزالی نه تنها به مانع‌بودن گناه برای شهوذهای عرفانی اعتقاد دارد بلکه آن را در گستره‌ای بسیار وسیع‌تر، از مهمترین موانع ظهور و فعلیت عقلانیت در انسان می‌شمرد. در واقع می‌توان گفت که تبیین و تحلیل تأثیر گناه بر معرفت در اندیشه غزالی، نه صرفاً بررسی تأثیر یک عامل غیرمعرفتی بر ساحت معرفتی، بلکه در معنایی عمیق‌تر و وسیع‌تر بررسی چگونگی ظهور یا عدم ظهور عقلانیت در انسان است. در نظام فکری غزالی، تبیین سازوکار تأثیر گناه بر معرفت عبارت خواهد بود از ارائه شیوه‌ای در دست‌یابی به معرفت عقلانی، عینی و یقینی که عقل در بستر تربیت اخلاقی نفس بدان دست می‌یابد.

۲. سازوکار تأثیر گناه بر معرفت

پی‌بردن به چگونگی تأثیرگذاری گناه بر معرفت در نظر غزالی مستلزم توجه به دو موضوع مهم است. اول این که تحلیل ماهیت گناه در نظر غزالی نشان می‌دهد که گناه نه صرفاً وصفی ناظر به نواهی خداوند در خصوص افعال بلکه وصفی ناظر به حیث نفس‌الامری و ذاتی مصادیق خود است. این ادعا که خلاف رأی مشهور غزالی در خصوص حسن و قبح الاهی - شرعی افعال است، با تکیه بر آنچه غزالی در تحلیل ماهیت گناه، غایت نهایی انسان، آثار نفس‌الامری گناه و تقسیمات آن بیان می‌کند به اثبات می‌رسد [۲]. در این صورت تحلیل تأثیر گناه بر معرفت، عبارت از تحلیل اثرات نفس‌الامری گناه بر ساحت عقیدتی خواهد بود.

غزالی در تعریف گناه، آن را مخالفت با امر الاهی معرفی می‌کند [۷، ج ۴، ص ۱۷] ولی تحلیل‌های وی نشان می‌دهند که همه کارها، احساس‌ها، خواسته‌ها و یا حتی افکاری که التفات نفس را از خداوند به خود و آنچه ناظر به آن است، برمی‌گردانند نیز در مراتبی گناه به حساب می‌آیند [۲] و اتفاقاً آن چیزی که از سوی خود غزالی به صراحت به منزله تحلیل منشأ تأثیر گناه بر معرفت اظهار می‌شود عبارت از بازگرداندن *التفات کامل و همه‌جانبه نفس* از خداوند است. [۱۴، صص ۷۴-۷۵]. بنابراین برای پی بردن به اثرات معرفتی گناه در اصل باید به *حیث التفتاتی* گناه توجه کرد.

دوم این که کندوکاو در نظام معرفتی غزالی و توجه به محورهای اصلی اندیشه او و سخنان صریح خود وی حکایت از این دارد که غزالی عالی‌ترین مرتبه معرفت، یعنی معرفت نبوی یا کشفی، را عقلانی می‌شمرد. از دید او معرفت یقینی‌ای که در سطح نبوی تحصیل می‌شود عینی و عقلانی، و استکمال همان معرفت عقلی در سطح پایین‌تر محسوب می‌شود [۵]. با این بیان، تأثیر گناه بر معرفت عبارت از تأثیری خواهد بود که گناه در همه مراحل کسب معرفت بر جای می‌گذارد و مانع می‌شود از این که عقل در مسیر استکمال اخلاقی - معرفتی‌اش از سطح دانی به سطح عالی صعود کند.

مطلب دیگر این که، تحلیل تأثیرات گناه بر معرفت با وجود همه تحلیل‌های روانشناختی - عقلانی، به رأی غزالی، در اصل مبتنی بر وجدان و ادراک شخصی است. او در معارج می‌گوید برهان آوردن برای کیفیت تأثیر معصیت‌ها و اسارت در شهوت‌ها در تاریخ کردن نفس به نحوی که استعداد فطری آن را برای دریافت حقایق از میان ببرد، دشوار، و «راه، عبارت از وجدان و عرفان است». در عین حال، خود وی همان‌جا به آوردن دلیل می‌پردازد و تحلیلی روانشناختی - عقلانی برای آن ارائه می‌کند [۱۴، صص ۷۴-۷۵]. این شیوه^۱ حاکی از این است که از دید غزالی، با این که انسان‌ها با رجوع به اندرون خود و با تأمل در ارتباط‌های میان ساحت‌های نفسانی خود می‌توانند درباره درستی یا نادرستی تحلیل‌های فوق دآوری کنند اما در واقع در مرتبه عالی، این مسئله نیز مبتنی بر برهان است؛ لکن طریق برهانی تنها شایسته سنخ خاصی از انسان‌ها است که دارای ویژگی‌هایی خاص اند و به مرتبه‌ای می‌رسند که از سوی او عالی‌ترین مرتبه معرفتی و ایمانی معرفی می‌شود.^۲

۱. بنیامین آبراهاموف معتقد است که غزالی در بیان دیدگاه‌های خود گاه از شیوه کتمان استفاده می‌کند؛ یعنی به گونه‌ای سخن می‌گوید که عامه مردم او را معتقد به رأی بپندارند در حالی که رأی اصلی وی آن نیست. [16, p. 148] نیز نک: "Al-Ghazali's Theory of Causality", *Studio Islamica*, 67 (1988), pp. 75-98
۲. غزالی در *الجام‌العوام* عالی‌ترین مرتبه دستیابی به معرفت خداوند را مرتبه برهانی معرفی می‌کند [۹، ص ۳۲۹] و در *میزان‌العمل* [۱۵، ص ۴۰۸؛ نیز: ۱۰، ص ۲۰۲] و *کیمیای* [۱۱، ج ۲، صص ۵۹۸-۵۹۹] شرط «ذکاوت» و «زیرکی» را برای دستیابی طالب معرفت به معرفت عالی شرطی ضروری می‌شمرد؛ با داشتن این شرایط طالب معرفت می‌تواند از راه تفکر و بر مبنای برهان به معرفت نایل آید. از این رو می‌توان گفت که سخن فوق‌الذکر غزالی، ناظر به معرفت به سازوکار تأثیر گناه بر معرفت در سطح عالی عقلانی است.

۳. حیثیت‌های تأثیرات معرفتی گناه

تأثیری را که گناه در فرآیند تحصیل معرفت بر جای می‌گذارد می‌توان از دو حیث مورد بررسی قرار داد. یکی از حیث تغییرات نفس‌الامری‌ای که در خود انسان پدید می‌آیند؛ و دیگری از حیث ارتباطی که انسان با خداوند به منزلهٔ افاضه‌کنندهٔ معرفت دارد. زیرا غزالی تمرکز خود را در بحث معرفت از یک سو بر استكمال اخلاقی عقل متمرکز می‌کند و از سوی دیگر بر اشراق عقل فعال، تأثیر از لوح محفوظ یا ارشاد و هدایت الهی.

از سوی دیگر، این هر دو حیث می‌توانند هم در تأثیراتی که گناه بر فرآیند کسب معرفت می‌گذارد محل توجه واقع شوند و هم در تأثیراتی که گناه در فرآیند این فرآیند بر جای می‌گذارد. در تأثیر گناه بر فرآیند کسب معرفت نیز لازم است هم به تأثیری که گناه در طلب معرفت بر جای می‌گذارد توجه کنیم و هم به تأثیری که در طی طریق کسب معرفت دارد. همچنین، این که گناه و معرفت هر کدام انواعی دارند موجب می‌شود که در تحلیل تأثیر گناه بر معرفت توجه داشته باشیم به این که کدام نوع گناه بر کدام نوع معرفت چه نوع تأثیری بر جای می‌گذارد.

در میان این حیثیت‌های گوناگون، در این مقاله به دنبال یافتن تأثیر معرفتی گناه در عامل کسب معرفت‌ایم. این تأثیر هم تأثیری بنیادین در غایت و کارکرد عقل است؛ و هم تأثیر در فرآیند و فرآوردهٔ کسب معرفت که بررسی آن مجال دیگری می‌طلبد. همچنین بررسی تأثیر گناه در غایت و کارکرد عقل، خود مبتنی بر تأثیری است که اشتغال به دنیا و امور محسوس در آن می‌گذارد و آن نیز با عنایت به نقش التفات ذهن به مطلوب قابل بررسی است. بنابراین در قدم نخست باید دید ذهن در چه وضعیتی می‌تواند به حقیقت یا معرفت دست یابد.

۴. اشتغال ذهن و دستیابی به معرفت

در بحث تأثیرات مثبت و منفی ساحت‌های عاطفی - ارادی بر ساحت عقیدتی [۳، ۴]، این مسئلهٔ مهم تحلیل و تبیین می‌شود که فرآیند تحصیل معرفت بدون ارتباط با عواطف و خواسته‌های انسان به پیش نمی‌رود و البته این ارتباط اعم از تأثیرات پشتیبان و مثبت آن‌ها برای رسیدن به معرفت و تأثیرات بازدارنده یا منحرف‌کنندهٔ آن‌ها در فرآیند معرفتی است.

یکی از جنبه‌های این تأثیرگذاری نقش *التفات* ذهن یا ساحت عقیدتی به چیزی است که می‌خواهد بدان معرفت پیدا کند. اگر ذهن در جهت حقیقت مطلوب قرار نگیرد، حقیقت برایش مکشوف نمی‌شود [۷، ج ۳، ص ۱۵؛ نیز: ۱۴، ص ۹۴].

شرط اصلی دیگری که غزالی بر آن تأکید می‌ورزد نقش «خواست» خود طالب معرفت در رسیدن او به معرفت است. هنگامی که وی از صلاحیت همه انسان‌ها در فطرت خود برای حکایت‌گری آینه وجودشان نسبت به کل عالم سخن می‌گوید و «معرفت ربوبیت» را به منزله سرمنزل نهایی سعادت، سرشته شده در فطرت همه انسان‌ها معرفی می‌کند، با تأکید بر این که «اول این کار به مجاهدت تعلق دارد و اختیار را به وی راه است» [۱۱، ج ۱، ص ۳۱] «خواست» خود انسان را پایه این حرکت قرار می‌دهد و می‌گوید که رحمت گسترده الهی در معرفت‌بخشی برای همه انسان‌ها «تنها برای دل‌هایی منکشف می‌گردد که متعرض آن‌ها شوند» [۷، ج ۳، ص ۱۰].^۱ وی در تبیین این خواست می‌گوید: «تعرض [یا پیش داشتن خود برای نفحات رحمت الهی] با پاکیزه ساختن قلب و پاکسازی‌اش از بدی و تیرگی حاصل از اخلاق نکوهیده حاصل می‌آید.» [۷، ج ۳، ص ۱۰؛ ۱۱، ج ۱، ص ۳۱].

وی تصریح می‌کند که «طلب کردن این بی‌مجاهدت و بی‌پیری پخته و راه رفته راست نیاید» [۱۱، ج ۱، ص ۳۳]، و پیشتر از آن می‌گوید «و بدایت همه مجاهدت بوده است، چنانکه حق - سبحانه و تعالی - می‌گوید: و اذکر اسم ربک و تبتل الیه تبتیلاً، یعنی از همه چیزها گسسته گرد، و همگی خود به وی ده، و به تدبیر دنیا مشغول مشو، که او خود کار تو راست کند» [۱۱، ج ۱، ص ۳۱]. و به این ترتیب تبیین خواست را به یک سویه‌شدن آن، با تکیه بر حذف همه آنچه انسان را به غیر آن غایت‌نهایی معطوف می‌کند، می‌رساند و قرار گرفتن همه قوای فکری و عقلی و نفسانی را در جهت آن ضروری معرفی می‌کند. به همین ترتیب در *احیاء* هم یکی از وظایف متعلم را کاستن از علایق خود به مشغله‌های دنیا قرار می‌دهد و می‌گوید این علایق، متعلم را مشغول می‌دارند و توجه‌اش را به خود معطوف می‌کنند و نتیجه می‌گیرد:

هر گاه که اندیشه تقسیم شود از درک حقایق ناتوان می‌گردد؛ به همین دلیل گفته‌اند: «علم بخشی از خود را به تو نمی‌دهد مگر آنکه تو همه [وجود] خود را به او بدهی. پس اگر همه [وجود] خود را به او بدهی [باز] از

۱. تأکیدها در نقل قول‌ها از نگارنده مقاله‌اند مگر این که ذکر شود.

بابت اینکه او بخشی از خود را به تو بدهد در خطری. و اندیشه‌ای که برای امور پراکنده تقسیم شود مانند جویی است که آتش پراکنده می‌گردد» [۷، ج ۱، ص ۶۳]

غزالی در آثار گوناگون خود با بیان‌های مختلف دو مانع اصلی راه‌یابی به سوی حق را «مشغله دنیا» و «آلودگی‌های اخلاقی» می‌داند. از یک سو هر چیزی که اشتغال به آن از میزان التفات ساحت معرفتی به حقیقت می‌کاهد را مانع می‌شمرد و از سوی دیگر، آلودگی‌های اخلاقی و بالاخص گناهان را مانع جدی این راه‌یابی معرفی می‌کند و اصلاً این موضوع را موضوعی بدیهی می‌شمرد [۷، ج ۳، ص ۱۵؛ ۱۴، صص ۹۴-۹۵].

به همین دلیل وی ضرورت ضبط نفس اخلاقی را بر پاک‌شدن دل «از عداوت خلق و شهوت دنیا و مشغله محسوسات» بنا می‌کند [۱۱، ج ۱، ص ۳۰]، زیرا نقش اصلی ضبط نفس اخلاقی این است که ساحت معرفتی را از تأثیرات بازدارنده آلودگی‌های اخلاقی آزاد می‌سازد تا قلب یا عقل [نک: ۱، خصوصاً صص ۳۲-۴۳] وقف جستجوی حقیقت شود و قابلیت دریافت آن را پیدا کند. به همین دلیل علی عیسی عثمان اظهار می‌دارد که «رذایل جدی‌ترین موانع برای چنین آزادی‌ای محسوب می‌شوند، زیرا افزون بر این که تعقل قلب را مشغول می‌سازند، به تدریج بدان شکل می‌دهند» [18, p. 99] و ادامه می‌دهد که آزادشدن قلب از طریق آراستگی به فضایل اخلاقی میسر می‌شود [18, p. 99].

حال اگر دقت کنیم مبنای همه اشتغالات غیرضروری بازدارنده از جستجوی حقیقت، به ارتباط میان نفس و بدن و اقتضائات آن، یعنی داشتن «شهوت» و «غضب» باز می‌گردد. بنابراین در آنچه در پی می‌آید نخست به لوازم ارتباط نفس و بدن که مانع توجه کامل حیث عقلانی به حقایق می‌شود می‌پردازیم و سپس به چگونگی انصراف یافتن توجه انسان از ساحت معرفتی به اقتضائات مشغولیت‌های دنیوی؛ آن‌گاه چگونگی تأثیر گناه را به منزله رویگردانی از خداوند و پرداختن به آنچه مخالف فرمان اوست بر معرفت پی می‌گیریم.

۵. لوازم ارتباط نفس و بدن

در نظر غزالی، معرفت، به لحاظ وجودشناختی، زمانی برای انسان حاصل می‌آید که نفس به نحوی آماده‌افاضه صور معقولات از عقل فعال بر خودش شود و بتواند در معرض تابش نور معرفت از سوی آن قرار گیرد تا جنبه بالقوه عقلانی انسان به فعلیت

برسد [۱۴، صص ۱۲۳-۱۲۷]. نیز از دید وی، عقل از حیث ذات خود هیچ مانعی برای دریافت صور معقوله ندارد و آنچه مانع دریافت آن صور می‌شود عوامل بیرون از ذات عقل‌اند؛ مثل این که ارتباط نفس و بدن برای قوه عاقله اشتغال می‌آورد در عین این که خود این ارتباط مبنای دستیابی قوه عاقله به کمالات خود می‌شود [۱۴، صص ۱۲۷؛ نیز: ۱۴، ص ۷۲].

البته صرف اشتغال به بدن انسان را از غایت معرفتی خود دور نمی‌کند بلکه چون این اشتغال به جای به کار رفتن در تحصیل معرفت، استقلالاً مورد توجه قرار می‌گیرد یا به نحوی تحقق می‌یابد که نفس را از پرداختن به فرآیند معرفت منصرف می‌سازد، مانع به حساب می‌آید. «تعقل» کردن و تدبیر بدن کردن («سیاست») دو کاری‌اند که به سهولت با یکدیگر جمع نمی‌شوند [۱۴، ص ۳۴].

غزالی می‌گوید: «پس بدن گاهی نفس را در بسیاری چیزها کمک می‌کند» [۱۴، ص ۶۴] و این وقتی است که بدن با نفس در فرآیند تحصیل معرفت همراهی، و به بیان دیگر، فرمانبرداریش کند؛ یعنی همه آنچه در ارتباط با بدن پدید می‌آید با غایت معرفتی نفس همسو شود.

[نفس] معقولات را یکی پس از دیگری [و به صورت تدریجی] کسب می‌کند زیرا در بسیاری از معقولات، در بسیاری از نفوس لازم است از بدن کمک گرفته شود؛ [اما] بدن فرمانبری‌اش نمی‌کند و او را در مقصودش یاری نمی‌رساند. ... و اگر در یک آن فرمانبری‌اش کند [روشنایی معقولات] همچون برقی خیره‌کننده می‌شود اما [باز] به دنبال آن چیزی می‌آید که فکرش را آشفته و پریشان می‌کند... [۱۴، صص ۷۲-۷۳].

این موضوع را به نحو دیگری هم می‌توان دریافت. غزالی می‌گوید:

... این مسلم نیست که قوه مفکره در خواب از کار بیفتد و نفس از آن باز ایستد؛ بسیاری از مواردی که نفس بر متخیله استیلا دارد وقتی است که از اشتغالات ناظر به حواس خالی می‌شود. در این حال آن را در اختیار می‌گیرد و در مطلوب‌های خود از آن استفاده می‌کند؛ برای همین بسیاری از معقولات در خواب منکشف می‌شوند [۱۴، ص ۶۷].

پس به محض این که نفس ارتباط خود را با امور بدن چنان تنظیم کند که قوای ادراکی تحت اختیار خودش باشد تا آن‌ها را در جهت تحصیل معرفت به کار گیرد، حتی اگر این کار در خواب رخ دهد، حقیقت معقول برایش آشکار می‌گردد.

اشتغال ورزیدن به بدن و امور مربوط به آن بر حالت قلب تأثیر می‌گذارد و در آن احساس‌ها و خواسته‌هایی پدید می‌آورد که مبنای ارتکاب گناه در همهٔ ساحت‌های وجودی می‌شود [۲، صص ۱۵۹-۱۶۳؛ ۱۶۵-۱۶۷]. حال اگر طیف وسیع مصادیق گناه را در نظر آوریم بر دو مینا می‌توانیم به تحلیل تأثیر گناه بر معرفت بپردازیم. یکی اشتغالاتی که به واسطهٔ شهوت‌ها و نیازهای ناظر به بدن برای نفس پدید می‌آیند و دیگری کدورت و تیرگی‌ای که به واسطهٔ رویگردانی از خداوند در دل حاصل می‌شود. بحث اشتغالاتی که با آمدن به دنیا برای انسان پدید می‌آید در *احیاء و کیمیا* با دامنهٔ وسیعی از سوی غزالی طرح می‌شود. وی با پرداختن به ریزه‌کاری‌های این موضوع مسیری را که نفس در دورشدن از هدف آمدن به دنیا طی می‌کند، مورد تحلیل، و دو چیز را مد نظر قرار می‌دهد: ۱. فلسفهٔ آمدن انسان به دنیا برای گرفتن توشهٔ آخرت، ۲. اشتغال به دنیا و حب آن به منزلهٔ مهمترین مانع بر سر راه حرکت به سوی سعادت غایی.

در بحث اول توجه غزالی به ضرورت شناختن دنیا از حیث افعال خداوند معطوف است که بدون آن انسان در مسیر معرفت به حرکت نمی‌افتد. مواجه شدن انسان با پدیده‌های اطراف خود، مهمترین عاملی است که ابزارها و منابع معرفتی او را در تحصیل پایین‌ترین مرتبهٔ معرفت به کار می‌اندازد و نقطهٔ آغاز حرکت او را در فرآیند کسب معرفت تحقق می‌بخشد.

در بحث دوم غزالی با دنبال کردن تأثیراتی که ارتباط انسان با دنیا در ساحت‌های نفسانی او پدید می‌آورند نسبت به تغییرات ساحت‌های عاطفی - ارادی - معرفتی وی به کندوکاو می‌پردازد. در این بررسی روشن می‌شود که در برخورد انسان با دنیا علاوه بر این که ساحت معرفتی واجد باورهایی با مبنای ارتباط حواس با خارج می‌شود، ساحت‌های عاطفی - ارادی وی نیز کشش‌ها و علایق و خواسته‌هایی نسبت بدان پیدا می‌کنند که از سویی مبانی‌ای برای دستیابی به همان معرفت حسی محسوب می‌شوند و از سوی دیگر همراهانی که ساحت معرفتی را در سیر معرفتی‌اش امداد می‌کنند.

ارتباط ساحت‌های عاطفی - ارادی با متعلقات اولیهٔ معرفتی انسان در دنیا، اگرچه ارتباطی در جهت معرفت یافتن به افعال الهی است، اما به نحوی تغییر شکل می‌دهد که منجر به ایجاد کشش‌ها و خواهش‌های گناه‌آلود می‌شود. این خواهش‌ها و علایق نه تنها اشتغال بیش از حد نیاز به محسوسات را در پی دارند، بلکه چگونگی پرداختن به

آن‌ها را نیز تحت تأثیر خود قرار می‌دهند؛ یعنی از نگاه معرفتی به نگاه سودجویانه بر می‌گردانند. در این حال انسان‌ها خود و حق را فراموش می‌کنند و عقل‌هایشان نیز به باورهای باطل گرفتار می‌شوند. غزالی می‌گوید:

پس بنگر که چگونه امر از نیاز به غذا و لباس و مسکن آغاز شد و به کجا منتهی شد... در این بین نفس‌های خود و مقصود و برگشت و بازگشت خود را فراموش کردند و سرگردان و گمراه شدند، و پس از آن که زحمت اشتغالات دنیوی کدورت به عقل‌هایشان بخشید خیالات فاسد در آن‌ها جای گرفته... [۷، ج ۳، ص ۲۴۳].

با این بیان مبنای اصلی تأثیر معرفتی گناه را باید در التفات و اشتغالی به نیازهای ناظر به بدن دانست که در تعارض با التفات و توجه به حقایق عالی باشد. دست‌یابی به معرفتی که عین سعادت است، در عین حال که مستلزم معرفت به افعال خداوند در دنیا است، نیازمند التفاتی همه‌جانبه و یکسویه بدان است. تحلیل غزالی در معارج‌القدس از تأثیر معرفتی گناه بدین بیان شکل می‌گیرد:

تأثیر طاعات و معاصی در روشنی‌بخشی و تیره‌سازی، به دلیل این است که سعادت نفس و کمال جوهر آن این است که رو به سوی حق کند، از حواس روی بگرداند، در پاکی غرقه شود، در درون خود برای تابش نور حق مداومت ورزد. پس هر آنچه مانع آن باشد، آن را از پیشروی‌اش باز می‌دارد و به همان اندازه که با پیروی شهوات از حضرت جلال و توجه به جانب قدس روی بگرداند، انوار الهی از آن رویگردان می‌شوند، و هر چه در معقولات ورزیده‌تر شود به سعادت نزدیک‌تر می‌گردد^۱ [۱۴، صص ۷۴-۷۵].

براین اساس می‌توان گفت هر چیزی که عقل را مشغول سازد مانع مواجه شدن آن با واقعیت می‌شود. اما هر گاه روح از هر آنچه پریشان‌خاطرش می‌کند و التفات کاملش را از جانب حق بر می‌گرداند رهایی یابد دیگر با واقعیت فاصله نخواهد داشت و در این حال به معرفت بی‌واسطه واقعیت یا همان علم مکاشفه دست می‌یابد [18, p. 34].

میزان این معرفت «به قدر جلا یافتن قلب» از تیرگی‌های ناشی از پرداختن به شهوت‌ها و کشش‌های دنیوی و «قرار گرفتن به محاذات حق» و التفات بدان است [۷، ج ۱، ص ۳۲]. حال باید توجه داشت که اشتغال عقل به اقتضانات ارتباط نفس با بدن و تدبیر آن، تنها مانع معرفت‌یابی نمی‌شود بلکه چگونگی روی‌کردن عقل به حقایق را نیز

۱. به تعبیر ورزیده‌تر شدن در معقولات و نزدیک‌تر شدن به سعادت توجه کنید.

تحت تأثیر خود قرار می‌دهند. به بیان دیگر، می‌توان گفت که خدشه‌دار شدن التفات کامل عقل به سوی حقایق به نحو دیگری نیز ممکن است: آن‌گاه که عقل گناهکارانه به حقیقت روی می‌کند.

۶. تأثیر گناه در چگونگی روی کردن عقل به حقایق (روی کردن گناهکارانه عقل به حقایق)

بررسی تأثیر گناه بر معرفت از حیث تأثیر بنیادینی که گناه بر کارکرد عقل دارد عبارت از توجه به چگونگی روی کردن عقل به حقیقت است. از دید غزالی نفس دو وجه دارد: یکی به سوی بدن و یکی به سوی مبادی عالی و عقول بالفعل. در وجه نخست نباید نفس از آنچه مقتضای بدن است اثر بپذیرد اما در وجه به سوی مبادی عالی باید همواره پذیرنده و متأثر باشد تا به کمال خود یعنی کمال عقل نظری یا فعلیت یافتن جنبه عقلانی خود نائل آید.

این سخن غزالی که نفس نمی‌بایست از آنچه مقتضای بدن است متأثر گردد ممکن است تنها از حیث میرا داشتن آن از اشتغالات غیر ضرور ناظر به آن در نظر گرفته شود، اما در این‌جا وجه مهم‌تر دیگری هست که توجه به آن نشان می‌دهد چگونه گناه از راه تأثیر بنیادی بر کارکرد عقل بر معرفت تأثیر می‌گذارد.

جنبه عقلانی یا متعالی نفس وقتی می‌تواند به مرتبه بالفعل عقلانیت دست یابد که رو به مبادی عالی و عقول بالفعل کند و در دریافت معقولات، نسبت به آن مراتب، منفعل باشد [۱۴، صص ۱۲۳-۱۲۷؛ ۱۵، ص ۲۶۴] اما رسیدن به مرتبه‌ای که در آن عقل به چنین انفعالی دست یابد وقتی حاصل می‌شود که عقل با همراهی فضایل اخلاقی، به جای تکیه گناه‌آلود بر توانمندی خود، فروتنانه بر توانمندی خود تکیه کند و نیازمندی خود را به دریافت معقولات از این دریچه مورد توجه قرار دهد.

تکیه بر توانمندی عقل دو صورت دارد. نخست، تکیه کردن به صورت استقلال و بی‌نیازی نسبت به مراتب عالی. در این حالت معرفت‌هایی که از سوی عقل کسب می‌شوند محدود، منکدر و ناظر به عالم محسوسات است. صورت دوم، با عنایت به این‌که عقل قوه‌ای است که خطا نمی‌کند [۱۳، ص ۱۲۷] و حاکمی است که معزول نمی‌شود [۱۲، ص ۲] و می‌تواند به محاذات لوح محفوظ قرار گیرد [۷، ج ۳، ص ۲۰] یا با روی کردن به مبادی عالی به معرفت کل عالم دست پیدا کند [۱۵، ص ۲۶۴].

صورت اول وضعیتی است که تأثیر گناه بر کارکرد عقل ایجاد می‌کند؛ همان وضعیتی که در آن «علم» هم حجاب راه [۱۱، ج ۱، ص ۳۶] می‌شود. در این حالت، در واقع، عقل رو به مبادی عالی نکرده تا با تکیه بر اراده‌ای که آن را آگاهانه بدان مراتب التفات بخشیده است، حقایق را منفعلانه تحصیل کند، بلکه رو به جنبه پایین کرده است که اقتضایش تکیه خودمحرورانه بر توانمندی خود است.

عقل در حالت نخست تنها بدان مرتبه‌ای دست می‌یابد که به واسطه طریق عادی کسب معرفت به معرفت می‌رسد ولی در حالت دوم استکمال می‌یابد و از سطح معرفت دانی به مرتبه عالی می‌رسد.

غزالی در تبیین وجود شناختی معرفت، با بیان‌های متنوعی بر روکردن نفس به مبادی عالی تأکید می‌کند. وی بارها اظهار می‌دارد که شرط اصلی رسیدن به معرفت یقینی این است که قلب به محاذات لوح محفوظ همچون آینه قرار بگیرد تا صورت کل عالم در آن انعکاس پیدا کند. غزالی در همه این تعبیرها به این نکته اساسی توجه دارد که عقل تنها وقتی می‌تواند به معرفت برسد که روی التفات خود را از جنبه مادون به مراتب عالی در عالم معطوف کند. عقل یا قلب در حالت دوم است که به معرفت یقینی، روشن و پاک از کدورات دست می‌یابد.

اما این سخن را نباید تنها از این بعد مورد ملاحظه قرار داد که قلب در وضعیتی که پاکیزه و پیراسته می‌گردد از لوح محفوظ یا عقل فعال معقولات را دریافت می‌کند؛ بلکه باید به این مطلب توجه جدی کرد که معنای قرار گرفتن قلب همچون آینه به محاذات لوح محفوظ یا روکردن عقل به مبادی عالی در درجه اول چگونگی روکردن عقل (یا قلب) به مسئله معرفت‌یابی است.

عقل با چشم‌دوختن توأم با عجب به توانمندی خود، احساس نیاز به دریافت حقایق از مبادی عالی را از دست می‌هد؛ بنابراین اگر هم به مبادی عالی رو کند، چون نگاه پیراسته و فضیلت‌مندانه بدان‌ها ندارد در واقع بدان‌ها روی نکرده است. اما گاه عقل در حالی که سر فرود می‌آورد پا در مسیر معرفت می‌گذارد و با اعتقاد قطعی به این‌که در اوج توانمندی است، توانمندی خود را به حساب نمی‌آورد؛ و حتی از این گمان نادرست نیز دوری می‌گزیند که چون در دست‌یافتن به معرفت «ناتوان» و «عاجز» است باید تنها در انتظار اعطای معرفت از منبع مافوق باشد.

عقل با همراهی با فضیلت اخلاقی - عرفانی فروتنی، پاک می‌شود و در حالی که پاک و بی‌حائل است رو به معرفت می‌کند و در نتیجه روشن به نور حقیقت می‌شود؛ اما از دست دادن همین فضیلت، و گناه‌آلود به سراغ کسب معرفت رفتن بدین معناست که عقل در حال فریفتگی به توانمندی خود، و با تکیه خودمحرورانه بر آن به سراغ کسب معرفت می‌رود. در این حالت مانع بزرگی که بر سر راه درک حقیقت قرار دارد این است که نگاه خودمحرورانه حاکم بر عقل اجازه نمی‌دهد که بتمامه و با کل ظرفیت خود به حقایق رو کند و به ظهور عالی‌تری از توانایی خود دست پیدا کند. عقل در این حالت به همان میزان که گناه‌آلود به خود توجه و تکیه می‌کند از چشم دوختن با تمام توانایی و ظرفیت، به حقیقت باز می‌ماند.

در واقع عقل نمی‌تواند به سمت بالا رو کند مگر با وصف فروتنی اخلاقی - عقلانی؛ یا به بیان دیگر روکردن عقل به سمت بالا، یعنی تجهیز عقل به وصف فروتنی اخلاقی - عقلانی.

تفاوت عقلانیت خودمحرورانه که عبارت از عقلانیتی است که غزالی در شیوه فلاسفه می‌دیده است با عقلانیت حق‌محرورانه در این است که در اولی تکیه عقل بر توانمندی خود بر محوریت خودبزرگ‌بینی بنا می‌شود و در دومی تکیه بر توانمندی خود در پرتو افتادگی. در اولی با روکردن به خود، به حقایق می‌اندیشد؛ و در دومی با روکردن به حقیقت به حقیقت می‌اندیشد.

با این بیان روشن می‌شود که گناه نه فقط از بُعد فعلی خود، و نه فقط از دریچه مصادیق خاص خود، بلکه در اصل به دلیل مانعی که در کل رویکرد اصلی وجود انسان پدید می‌آورد کارکرد عقل را در بنیاد خود دچار اشکال می‌کند. همان عقلی که به لحاظ ذاتی و ساختاری خطاناپذیر است و می‌تواند به معرفت کل عالم دست پیدا کند، با گناه به خود مشغول می‌شود و نمی‌تواند به واقع رو به مبادی عالی کند.

روکردن به مبادی عالی یا به بالا در سخن غزالی، عبارت از فضیلت‌مندسازی عقل و تجهیز آن به همراهانی از فضایل اخلاقی و عقلانی است. روکردن عقل به بالا تنها در حالی محقق می‌شود که نگاه خودمحرورانه نفس شکسته شود و تمام آنچه عقل را مشغول می‌دارد عبارت از احساس توانمندی و امکان معرفت‌یابی‌اش شود و این تنها با نگاه خاضعانه عقل به حقیقت میسر است با همان تبیینی که غزالی در بحث «حجاب بودن علم» مطرح می‌کند [۱۱، ج ۱، ص ۳۶]. در این بحث غزالی تحصیل

علم یا تعلم را مانع دستیابی به معرفت یقینی نمی‌شمرد؛ تصویری که بیشتر در طریق صوفیه برای نیل به معرفت شکل می‌گیرد؛ بلکه او بر «تحصیل پیراسته از گناه علم» پای می‌فشارد.

اعتقاد غزالی به برتری راه تحصیل علم بر طریق صوفیه [۱۱، ج ۲، صص ۵۹۸-۵۹۹] بر مبنای این تبیین صورت می‌پذیرد که به محض این‌که نگاه عالم به علم خود، نگاه گناه‌آلود و خودمحورانه باشد، یعنی همراه با این گمان یا اعتقاد باشد که حقیقت همان است که من یافته‌ام، حرکت وی در تحصیل معرفت دچار توقف و یا انحراف می‌شود. توقف از آن جهت که دیگر احساس نیاز به پیشروی در تحصیل علم نمی‌کند؛ و انحراف از آن جهت که حتی اگر به تحصیل علم و تعلم بیشتر مشغول شود نه به معارف ناب و برجوشیده از سرچشمه معارف، بلکه به قالب‌هایی تهی از حقیقت دست می‌یابد. به بیان وی «ممکن نگردد که این کس را هرگز حقیقت کارها معلوم شود» [۱۱، ج ۱، ص ۳۷].

هنگامی که گناه انباشته می‌گردد، دل از دریافت حق و مصلحت دین نابینا می‌شود و حتی آن‌گاه که چیزی درباره حقایق اخروی می‌شنود، چنان در قلبش استقرار نمی‌یابد که در او استعداد عمل پدید آورد؛ چنان‌که گویی آن سخن را نشنیده است [۷، ج ۳، ص ۱۳].

وقتی که غزالی می‌گوید «عالم اگر خویشتن خالی بکنید از علم آموخته و دل بدان مشغول ندارد، آن علم گذشته وی را حجاب نباشد» [۱۱، ج ۱، ص ۳۷] به چیزی جز تأثیر معرفتی گناه نمی‌اندیشد؛ زیرا سخن اصلی وی این نیست که عالم در طلب علم تنها به مجاهده با نفس و تزکیه درون خود از آلودگی گناهان بپردازد تا علم در او همانند چیزی که متصوفه می‌گویند بر جوشد بلکه می‌گوید نگاه خود را به طلب و تحصیل علم از گناه بپیراید و در حالتی به تحصیل علم بپردازد که تنها روی به حقیقت داشته باشد، نه آن‌که روی به حقیقت کند و قلب خود را از هر علمی که به طریق عادی تحصیل کرده خالی کند تا علم از درون او جوشیدن گیرد.

خالی کردن قلب یا ذهن از علوم، خصوصاً علوم ناظر به محسوسات و متخیلات چگونه میسر است، در حالی که انسان امر دانسته را دانسته است؟ آیا می‌توان گفت که غزالی در پی اظهار این سخن است که انسان باید آنچه را می‌دانسته است فراموش کند و بکوشد آن را از ذهن خود بیرون ببرد؟ آیا می‌توان چیزی دانست و در عین حال ندانست؟ خصوصاً با توجه به این‌که غزالی چنین کاری را موکول به

به کارگیری اراده خود عالم می‌کند و می‌گوید «دل بدان مشغول ندارد» [۱۱، ج ۱، ص ۳۷]؛ و آلا نادانستن آنچه دانسته شده به اراده فرد مربوط نیست. آنچه ارادی است نوع مواجهه شخص عالم با علم خود است: چنان به علم خود بنگرد که از عوارض نگاه گناه‌آلود بدان در امان بماند.

این جاست که «آن علم گذشته» در حالی که هست و عالم بدان علم دارد دیگر مانع پیشروی وی در فرآیند معرفتی نیست و در همین حال است که معرفت، وصف جوشش از درون، و زلالی و فراوانی و ایقان پیدا می‌کند. در این سطح از معرفت، امکان تردید و خطا از میان می‌رود.

این تحلیل غزالی از تأثیر معرفتی گناه موجب می‌شود که وی در بیان شرایط کسی که می‌تواند معرفت را بی‌پرده، خالص و صریح دریافت کند، بر همین دو شرط ترکیبی تأکید ورزد و تحصیل معرفت به معنای حقیقی کلمه را موکول بدان‌ها سازد. توضیح سخن این که غزالی کتاب‌هایی چون قواعد العقائد، الاقتصاد فی الاعتقاد و تهافت الفلاسفه خود را برای عموم مردم قابل استفاده می‌داند و حتی متکلمان را هم در این استفاده در ردیف مردم عامی قرار می‌دهد.^۱ اما خواص را به برخی متون خود مانند کتاب صبر و شکر و محبت و توکل در احیاء و المقصد الاسنی و نیز المصنون به علی غیر/هله ارجاع می‌دهد و می‌گوید:

و اگر خواستی به حقایق این عقیده بدون ابهام و ملاحظه معرفت صریح پیدا کنی جز در برخی کتاب‌های ما که از غیراهلش دریغ نشده با آن مواجه نمی‌شوی و بیرهیز از این که فریفته شوی و خودت را شایسته آن بدانی، و در معرض اظهار صریح رد [و انکار] قرار بگیری. [۸، ص ۳۸].

آن‌گاه شرایطی را که شایستگی استفاده از آن معارف را پدید می‌آورد عبارت از رسیدن به سطح اجتهاد در علوم ظاهری و دل‌کندن از دنیا پس از محو اخلاق رذیله معرفتی می‌کند و در توضیح شرط دوم می‌گوید: «تا آن‌جا که عطشی جز [عطش] حق، و اهمتامی جز [اهتمام به] آن و اشتغالی جز [اشتغال] بدان، و روی‌کردنی جز برای آن در تو نماند» [۸، ص ۳۹].

۱. سلیمان دنیا می‌گوید: «و این می‌رساند که غزالی همان اندازه از حقیقت را که از عامی می‌پوشاند از متکلمان هم می‌پوشاند. زیرا از این حیث میانشان تفاوتی نمی‌بیند» [۶، ص ۱۲۶، پاورقی].

ضمن این که غزالی شرط توانایی در آمادگی‌های اولیه ذهنی را نیز به آن دو اضافه می‌کند و می‌گوید که شخص نباید از درک سریع و روشن پیچیدگی‌های علوم و معضلات آن‌ها ناتوان باشد؛ و نتیجه‌گیری می‌کند:

بنابراین برای اخذ معرفت حقیقی جز قلب باصفا که همچون آینه جلایافته است شایسته نیست؛ این قلب به واسطه قوت سرشت و صحت نیت به چنین وصفی می‌رسد، و نیز با از میان بردن کدورت‌های دنیوی که خود پوشش آلوده و مہری است که خداوند با آن که میان شخص و قلبش قرار دارد به دلیل همان‌ها قلب‌ها را از معرفت خود منع کرده است [۸، ص ۴۰].

۷. احساس و اراده گناه مانع احساس و اراده دریافت حقیقت

علاوه بر تأثیر بنیادین گناه بر چگونگی روی کردن عقل به حقایق، می‌توان تأثیر گناه را از حیث احساس و اراده‌ای که با آن در نفس پدید می‌آید و خود مانع پدید آمدن احساس و اراده دریافت حقیقت می‌شود مورد توجه قرار داد. نزدیک شدن به گناه، یا قصد گناه و ارتکاب آن مبتنی است اولاً بر احساسی که انسان نسبت به چیزی دارد که در مقابل امر الاهی قرار دارد و ثانیاً بر اراده‌ای که به سوی آن می‌کند. انسان مرتکب گناه نمی‌شود مگر این که در درون خود کشش، علاقه، و التفاتی نسبت به چیزی که در مقابل خداوند است پیدا کرده باشد.

در واقع از آن جا که گناه مخالفت با امر الاهی یا ارتکاب کاری است که برخلاف رضایت الاهی باشد، انجام آن جز با تحقق عاطفه و اراده‌ای معارض با محبت به خداوند و خواسته او به وقوع نمی‌پیوندد. بنابراین ساحت عواطف و اراده‌های انسان به ازای هر گناه واجد عاطفه و اراده‌ای می‌شود که مانع توجه یافتن عقل به حقیقتی است. عقل برای دریافت حقیقت باید به عاطفه و خواسته تحصیل آن مجهز شده باشد. به بیان دیگر، در قدم نخست باید نفس تحصیل حقیقت را دوست بدارد و بخواهد که آن را دریافت کند تا عقل موفق به ادای کارکرد خود شود. درست است که قوه عاقله در انسان همان قوه‌ای است که حقیقت به واسطه آن دریافت می‌شود یا در آن انعکاس می‌یابد اما این سخن بدین معنا نیست که عقل به خودی خود در برابر عالم واقع قرار می‌گیرد و حقایق در آن منعکس می‌شوند بلکه این انعکاس علاوه بر سایر شرایط دست کم بر دو عامل اساسی تکیه می‌کند. اول قرارگرفتن آینه عقل یا قلب در برابر حقیقت با اراده‌ای که خود انسان می‌کند. دوم پاکیزه بودن آن از زنگار معاصی، تا احساس و اراده مانع

التفات به حقیقت در آن نباشد. این دو عامل تأثیر مستقیم ساحت‌های عاطفی - ارادی را در کسب معرفت نشان می‌دهند.

نفس در حیث عقلانی خود به درک حقیقت نمی‌رسد مگر اینکه اولاً انسان حقیقت را دوست بدارد و ثانیاً آن را بخواهد. حال آنکه گناه، تحقق احساس خوشایندی و اراده‌ای است که مانع دست یافتن نفس به احساس لذت از درک حقیقت و اراده تحصیل آن می‌شود.

بر این اساس تمسک غزالی به حدیث «من قارب ذنباً فارقه عقل لا يعود الیه ابدأ» [۱۴، ص ۹۴] در توضیح تأثیر معرفتی گناه، کاملاً مبتنی بر تحلیل دقیقی از تغییرات روانشناختی‌ای است که با گناه کردن در انسان به وقوع می‌پیوندد و مانع درک حقیقت می‌شود.

تعبیر «قارب» در حدیث و استفاده غزالی از آن جالب توجه است، زیرا خود حاکی از این تحلیل است که به محض این‌که انسان روی به گناهی می‌کند یا به گناهی نزدیک می‌شود، به محض توجه بدان، عاطفه و اراده‌ای را که جهت‌دهنده و متوجه‌کننده عقل به سوی حقیقت است از دست می‌دهد به نحوی که اگر همان مقدار کشش و اراده، به سوی حقیقت جهت‌گیری شده بود، به دریافت حقیقتی موفق می‌شد.

نیز به نظر می‌رسد که این دریافت حقیقت مخصوص حوزه خاصی نباشد و شامل دریافت واقعیت‌ها و ارزش‌ها و تکالیف همگی می‌شود و در حوزه امور واقع هم، ناظر به هر امر واقعی می‌شود زیرا اگرچه درک برخی از امور واقع در راستای همان عاطفه و اراده گناه قرار دارد اما جایگزین کردن این عاطفه و اراده با عاطفه و اراده‌ای که در آن درک حقیقت نه برای حب نفس و ارضای هواهای آن باشد بلکه برای کشف حقیقت، رها از هر نگاه منفعت‌طلبانه نشان می‌دهد که حتی در این حالت هم گناه‌آلود بودن ساحت عواطف و اراده‌ها انسان را به دریافتی که با پاکی آن‌ها می‌توانست حاصل شود نمی‌رساند.

توجه کردن به پدیده‌ها هنگامی که انسان در درون خود کشش، علاقه، و اراده گناه کردن دارد با توجه کردن به آن‌ها هنگامی که کشش، علاقه و اراده درک حقیقت بدون لحاظ هواهای نفسانی خود دارد تفاوت می‌کند؛ هم از حیث درک استقلال‌ی‌ای که از خود آن‌ها پیدا می‌کند (معرفت به مُلک) و هم از حیث درک نشان‌های آن (معرفت ملکوتی به ملک) که ناظر را به واسطه خود متوجه ملکوت، به منزله منشأ و مرتبه عالی تر و حقیقتی تر می‌کند.

به همین دلیل غزالی می‌گوید: «... هر که حجاب میان خداوند و قلب او از میان برخیزد صورت ملک و ملکوت در قلبش متجلی می‌شود...» [۱۴، ص ۹۶] در حالی که ممکن است در بادی امر تنها اثر بازدارنده‌ای که از گناه به ذهن می‌رسد بازدارنده‌بودن آن نسبت به معرفت به ملکوت، به منزلهٔ عالم ماورای حس باشد.

سخن دیگری که باید در تحلیل تأثیر معرفتی گناه ذکر کرد تأثیر سرشت حیوانی انسان به همراه دو وصف ربانی و شیطانی در اوست. چنان‌که می‌دانیم گناه در اصل به منشأ سرشت حیوانی انسان و مقتضیات عاطفی - ارادی آن پدید می‌آید. بنابراین تا وقتی که انسان در هر یک از ساحت‌های خود به نوعی گرفتار گناه یا پیامدهای آن است، سطح ادراک او متأثر از سرشت فوق است. از طرف دیگر، چون منشأ شهوت و غضب که انسان را متوجه نیازهای زندگی دنیوی‌اش می‌کنند با دو وصف «ربانی» و «شیطانی» همراه می‌شوند، لذا بسیار بیشتر از اقتضاهای سطح حیوانی انسان را گرفتار می‌کنند.

غزالی معتقد است که اگر انسان «در نفس خود امری ربانی» نبود یا قوهٔ «تمییز» نداشت، [۷، ج ۳، ص ۱۲] در تخلف خود از اوامر الهی تنها تا آن جا پیش می‌رفت که قوای حیوانی‌اش اقتضا می‌کردند و بنابراین میزان تأثیرگذاری تخلف وی از اوامر الهی در حد میزان کشش‌های برخاسته از شهوت و غضب او می‌بود. اما با عنایت به «وصف ربانی» وجود او و مجهز بودنش به «قوهٔ تمییز» دو رویداد در درون او رخ می‌دهند. نخست این‌که با داشتن وصف ربانی «دعوی ربوبیت برای خود می‌کند و مستولی‌شدن و برتری‌جویی و ... را دوست می‌دارد» [۷، ج ۳، ص ۱۲]. طبعاً انسان با داشتن چنین احساس و خواسته‌ای، در فرآیند باورآوری خود نیز از این احساس و خواستهٔ ریشه‌دار در درون خود متأثر می‌شود: آن‌گاه که قصد تحصیل علم می‌کند، آن‌گاه که علمی را گزینش می‌کند، آن‌گاه که برای اثبات نظریهٔ خود متمرکز بر استدلال‌ها و شواهد مؤید دیدگاه خود می‌شود و سخن مخالفان را یا نمی‌فهمد یا ضعیف می‌فهمد و تأمل کافی در خصوص‌شان نمی‌کند. دوم این‌که با داشتن قوهٔ تمییز «شیطنت در او حاصل می‌شود و ... [قوهٔ] تمییز خود را برای استنباط وجوه بدی به کار می‌گیرد» [۷، ج ۳، ص ۱۲]. یعنی با عنایت به این‌که گناه جهت‌الافتات ساحت‌های عاطفی - ارادی را به «خود» و «منافع خود»، آن هم نه فقط منافی در سطح شهوات حیوانی، بلکه منافی به منشأ استیلاطلبی و برتری‌جویی برمی‌گرداند، با همراه شدن قوهٔ تمییز، ذهن، فریبکارانه و

متأثر از اوصافی چون حسادت و نفاق عمل می‌کند. چنین ذهنی تا آن جا پیش می‌رود که از ادراک فطری اولیه‌اش به کلی فاصله می‌گیرد. یعنی اگر در مرحله‌ای با رجوع به ادراک فطری خود می‌فهمید که چه کاری خوب و چه کاری بد است، در آن پیشروی در گناه، نه تنها به تناسب خودمحوری‌اش عکس آن دریافت را پیدا می‌کند، بلکه در دفاع از آن، متوسل به استدلال‌های پشتیبان نیز می‌شود. گویی که اصلاً خود آن استدلال‌ها بوده‌اند که او را به چنان باوری رسانده‌اند.

۸. نتیجه‌گیری

بر اساس تحلیل‌های گذشته می‌توانیم تأثیر معرفتی گناه را در عامل کسب معرفت، یعنی تأثیرات نفس‌الامری گناه در نفس را، تأثیری بنیادین در غایت و کارکرد عقل بدانیم که خود مبتنی بر تأثیری است که اشتغال به دنیا و امور محسوس در آن می‌گذارد و آن نیز با عنایت به نقش التفات ذهن به مطلوب قابل دریافت است.

به اعتقاد غزالی، از آن جا که اصلی‌ترین شرط دستیابی به معرفت توجه و التفات به متعلق آن است، دو مانع اصلی راه‌یابی به سوی حق، مشغله دنیا و آلودگی‌های اخلاقی است و مبنای همه اشتغالات غیرضروری بازدارنده انسان از جستجوی حقیقت، به ارتباط میان نفس و بدن و اقتضات این ارتباط باز می‌گردد. اشتغال ورزیدن به بدن و امور مربوط به آن حالت قلب را از خود متأثر می‌کند و در آن احساس‌ها و خواسته‌هایی پدید می‌آورد که مبنای ارتکاب گناه در همه ساحت‌های وجودی می‌شود. این خواهش‌ها و علایق نه تنها اشتغال بیش از حد نیاز به محسوسات را در پی دارند و تا جایی پیش می‌روند که همه توجه او را به خود معطوف می‌سازند و سبب فراموشی خود و حق می‌شوند، بلکه چگونگی توجه و معرفت به آن‌ها را، که نقطه آغاز سیر معرفتی انسان به افعال الهی است، نیز تحت تأثیر قرار می‌دهند و نگاه انسان را به آن‌ها به نگاهی سودجویانه و عقل‌وی را به باورهای باطل گرفتار می‌سازند.

علاوه بر تأثیر فوق، این اقتضات می‌توانند چگونگی روی کردن عقل به حقایق را نیز تحت تأثیر خود قرار دهند. به نظر غزالی، عقل وقتی به حقیقت دست می‌یابد که منفعلانه روی به مبادی عالی کند، در حالی که گناه مانع روی کردن عقل به مبادی عالی می‌شود. به بیان دقیق‌تر، عقل اگر هم به مبادی عالی روی کند، چون نگاه پیراسته

و فضیلت‌مندان به بدن‌ها ندارد، در اصل بدن‌ها روی نکرده است. عقل تنها در صورتی می‌تواند به معرفت دست یابد که با همراهی فضایل اخلاقی-عقلانی، در عین تکیه کامل به توانمندی خود، بی آن که آن را به حساب آورد، با کل ظرفیت خود به حقایق روی کند تا در این حال به عالی‌ترین ظهور توانایی خود دست پیدا کند.

از سوی دیگر، گناه از حیث احساس و اراده‌ای که با آن در نفس پدید می‌آید مانع پدید آمدن احساس و اراده دریافت حقیقت می‌شود. نیز از آن جا که انسان امری ربانی و دارای قوه تمییز است، در تخلف خود از اوامر الهی، تنها تا آن جا پیش نمی‌رود که قوای حیوانی‌اش اقتضا می‌کنند، بلکه با دچار شدن به استیلاطلبی و شیطننت، در مقدمات و فرآیند باورآوری، تحت تأثیر معرفتی گناهان خود قرار می‌گیرد.

فهرست منابع

- [۱]. پورسینا، زهرا (میترا) (۱۳۸۸). «نظام‌بخشی به کاربردهای گوناگون عقل در نظر غزالی»، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، سال ۱۱، شماره ۴۱، پاییز، صص ۴۴-۵.
- [۲]. ----- (۱۳۸۶). «گناه در نگاه غزالی»، آینه معرفت، شماره ۱۲، پاییز، صص ۱۵۵-۱۸۲.
- [۳]. ----- (۱۳۹۰). «پیگیری اثرپذیری ساحت عقیدتی از ساحت‌های غیرعقیدتی با نظر به شاخص‌های فکری غزالی»، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، پاییز و زمستان، صص ۶۴-۳۹.
- [۴]. ----- (۱۳۹۱). «تأثیرپذیری ساحت عقیدتی از ساحت‌های غیرعقیدتی با نظر به رابطه نفس و بدن از دید غزالی»، اندیشه دینی، شماره ۴۴، پاییز، صص ۱۵۵-۱۸۶.
- [۵]. ----- (۱۳۹۱). «تحلیل مبانی نظریه حسن و قبح شرعی غزالی»، فلسفه و کلام اسلامی (مقالات و بررسیها)، دوره ۴۵، شماره ۱، بهار و تابستان، صص ۵۶-۲۷.
- [۶]. دنیا، سلیمان (۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۷ م). الحقیقه فی نظر الغزالی، دار احیاء الکتب العربیه، عیسی البابی الحلبي و شرکاته.
- [۷]. غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م). احیاء علوم الدین، ربع اول و سوم و چهارم، بیروت، دارالفکر، دارالکتب العلمیه.
- [۸]. ----- (۱۴۲۴ ق / ۲۰۰۳ م). الاربعین فی اصول الدین فی العقائد و اسرار العبادات و الاخلاق، تصحیح عبدالله عبدالحمید عروانی، مراجعة الدكتور محمد بشیر الشقفه، دمشق، دارالقلم.

- [۹]. ----- (۱۴۱۶ ق / ۱۹۹۶ م). *إلجام العوام عن علم الكلام*، در: *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت، دارالفکر.
- [۱۰]. ----- (۱۴۱۶ ق / ۱۹۹۶ م). *القسطاس المستقیم*، در: *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت، دارالفکر.
- [۱۱]. ----- (۱۳۸۳). *کیمیای سعادت*، جلد اول و دوم، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم.
- [۱۲]. ----- (؟). *المستصفی فی علم الاصول*، الجزء الاول: *المقدمات المنطقیه الاحکام*، در *دراسة و تحقیق: الدكتور حمزه بن زهیر حافظ*، مدینه منوره.
- [۱۳]. ----- (۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م). *مشکوٰة الانوار و مصفاة الاسرار*، شرح و دراسته و تحقیق الشیخ عبدالعزیز عزالدین السیروان، بیروت، عالم الکتب.
- [۱۴]. ----- (۱۹۷۵ م). *معارج القدس فی مدارج معرفة النفس*، بیروت، دار الآفاق الجديدة.
- [۱۵]. ----- (۱۹۶۴ م). *میزان العمل*، تحقیق و مقدمه دکتر سلیمان دنیا، مصر، دارالمعارف.
- [16]. Abrahamov, Binyamin (1993). "Al-Ghazali's Supreme Way to know God", *Studia Islamica*, , LXXVII, Paris: 141-168.
- [17]. Craig, Edward (ed.) (1998). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, v.s 3, 5, 8 & 9, Routledge, London.
- [18]. Othman, Ali Issa (1960). *The Concept of man in Islam, in the Writings of al-Ghazali*, Cairo.
- [19]. Westphal, Merold (1990). "Taking St. Paul Seriously: Sin as an Epistemological Category", in *Christian Philosophy*, ed. By Thomas P. Flint (Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, pp. 200-226.