

تبیین عقلی تأثیر فضایل و رذایل بر معرفت

یارعلی کُرد فیروزجایی*

سید ابوالفضل نورانی**

چکیده

ادراک آدمی که مبادی متعددی دارد، از عوامل بیرونی و درونی تأثیر می‌پذیرد. بخشی از این تأثیرات، باعث اعوجاج در معرفت و بخشی دیگر سبب تسریع و یا باعث ایجاد نوعی جدید از معرفت و بصیرت می‌شوند. از منظر آیات و روایات و از نگاه حکما و علمای اخلاق، فضایل و رذایل، بخشی از عوامل تأثیرگذار بر معرفت بشری به حساب می‌آیند. این اثرگذاری گاهی در مقام روی‌آوری و میل به کسب معرفت یا تسریع در فهم یا ایجاد برخی از ادراکات اشراقی به سبب فضیلت‌مندی و زمانی نیز در اعوجاج یا محرومیت از انواعی از ادراکات به سبب رذیلت‌مندی قابل اثبات است که البته میزان این تأثیرگذاری‌ها و شدت و ضعف آن در ادراکات مختلف متفاوت می‌باشد. مسئله‌ای که در این مقاله می‌کوشیم به پاسخ آن دست یابیم آن است که این اثرگذاری را چگونه می‌توان با روش عقلی تحلیل و بررسی کرد. به گمان نویسندگان مقاله، می‌توان از طریق «تحلیل مبانی انسان‌شناختی اخلاق فلسفی»، «لزوم سنخیت بین علت و معلول»، «وجود ارتباط بین عواطف و معرفت» و بالأخره «عاملیت فضایل و رذایل برای نورانیت و ظلمانیت نفس»، تبیینی عقلانی از تأثیر فضایل و رذایل بر معرفت بشری را با روش تحلیلی ارائه داد.

واژگان کلیدی

فضایل، رذایل، معرفت، تبیین، تبیین عقلی.

firouzjaei@bou.ac.ir

norani1349@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۳/۲۸

*. دانشیار فلسفه و کلام دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم.

** عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی. تهران. مرکزی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۱۵

طرح مسئله

در فرایند کسب معرفت، قسمتی از علوم از راه تعلیم و تعلّم رسمی فراهم می‌آید، ولی بخشی از دانش‌ها از راه‌های عادی به دست نمی‌آیند؛ بلکه راه به دست آمدن آن از طریق تقوا و کسب لیاقت و صفای باطن است که سبب ایجاد نوری از سوی خداوند در دل آدمی می‌گردد. مطلب مهمی که خداوند مَنّان به زبان وحی در برخی از آیات به آن اشاره نموده و انسان را برای کسب این نوع از معرفت و ادراک به تصفیه درون تشویق نموده است: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر خودتان را از مخالفت فرمان خدا حفظ نمائید، برای شما جداکننده حقّ از باطل (فرقان) قرار می‌دهد». (انفال / ۳۹) پیداست که نیروی فُرقان باعث فهم دقیق و روشنی خاصی در انسان می‌شود که این محصول، ثمره ایمان و تحفّظ از مخالفت با فرمان الهی است.

معرفت، در پیدایش و استکمال، تحت تأثیر عوامل متعددی قرار می‌گیرد که از دیرباز مورد توجه اندیشمندان بوده است؛ اما در دهه‌های اخیر، بیشتر توجه معرفت‌شناسان به این مسئله معطوف شده است. با قبول پیش‌فرض تأثیر فضایل و رداییل به‌عنوان عوامل غیرمعرفتی بر ادراک، آیا می‌توان تبیینی عقلی برای آن ارائه داد؟ تأثیرگذاری ملکات نفسانی بر ایجاد ادراکات، در منابع نقلی امری مقبول و مورد تأکید قرار گرفته و به‌عنوان یک مفروضه اعتقادی با آن مواجهیم، اما این پرسش قابل طرح است که آیا بدون لحاظ آموزه‌های وحیانی و روایی، می‌توان با رویکرد عقلی و حکمی، این تلازم را اثبات کرد؟ ارائه پاسخی مستدل به این مسئله، موجب می‌شود که بتوان با نگاه برون‌دینی نیز به این مسئله پرداخت و از این‌رو، مخاطب عقل‌گرای ناآشنا به منابع و مبانی وحی و سنت را نیز به این حقیقت، آشنا نمود.

با نگاهی کلان می‌توان عوامل اثرگذار بر ادراک را به دو گروه عوامل بیرونی و درونی تقسیم کرد؛ «دوستان خوب یا بد»، «اجتماعات سالم یا ناسالم»، «معلم‌ان و راهبران صالح یا ناصالح»، «دسترسی یا عدم دسترسی به امکانات آموزشی»، از جمله عوامل بیرونی است. چنان‌که در یادکرد عوامل درونی، «فضایل و رداییل اخلاقی و عملی» که روح و روان انسان را تحت تأثیر تدریجی خود قرار داده و به مرور زمان عامل را نیز همانند عمل رنگ می‌دهند، قابل ذکر است.

فضیلت‌مندی یا ردیلت‌مندی طبق مکانیزمی دو مرحله‌ای، در ادراک تأثیر می‌گذارند؛ بدین صورت که فضایل، ضمن رفع موانع، باعث روشن‌بینی عقل می‌شوند و رداییل نیز مانند غُبار، عقل را از کارایی کامل می‌اندازد. پالایش روح با اجتناب از رداییل و اتصاف به فضایل، زمینه‌ساز وصول به ادراکاتی می‌شود که در غیر این شرایط، امکان دستیابی بدان وجود ندارد. رفع و دفع رداییل و تحلی به فضایل، موجب می‌شود که قلب جلا یافته و مصفا، مرکز تجربه درونی و الهاماتی گردد که برای فاقد این

شرایط، حاصل نمی‌گردد. عرفای اسلامی قائلند که بر اثر ردیلمندی، میان ضمیر انسان و بینش صحیح، حجاب‌هایی ایجاد می‌شود که مانع رؤیت حقایق است، پس برای دریافت صحیح حقایق، باید حجاب‌ها کنار زده شوند. این درست همان غایتی است که آنان در قالب «سیر و سلوک» به شاگردان خود توصیه می‌کنند؛ مراحل که سالک برای رسیدن به مقامات عرفانی طی می‌کند تا با فراهم نمودن صفای قلب، زمین ذهن و دل را برای جذب الهام‌ها و سروش‌های غیبی مهیا نماید. (ر. ک: طهرانی، ۱۳۶۶: ۳۵) حکما نیز بنابر قاعده فلسفی و عقلی «قانون سنخیت میان علت و معلول» این معنا را پذیرفته و بر آن صحنه گذاشته‌اند.

ورای عقل نظری (که با ترتیب مقدمات و اشکال، استعمال مجهول می‌کند)، مسیر دیگری هم برای کشف اسرار پنهان مانده از عقل وجود دارد که بتواند به عین بصیرت بشناسد و آن طریق به بیان رسول مکرم ﷺ، راه سلوک، مجاهده و تخریب قلب از غیر حق است که راه جمیع عرفای حقیقی و انبیا و اولیا ﷺ است: «مَنْ زَهَدَ فِي الدُّنْيَا وَ قَصَرَ أَمَلُهُ أَعْطَاهُ اللَّهُ عِلْمًا يَغَيِّرُ تَعْلَمَ وَ هُدًى يَغَيِّرُ هِدَايَةً». (ورام بن ابی‌فراس، بی‌تا: ۱ / ۱۳۱)

تأثیرگذاری فضایل و ردایل به‌عنوان عوامل غیر معرفتی بر معرفت از منظرهای مختلف فلسفی، تربیتی و روان‌شناختی، دینی، اخلاقی و یا علوم اجتماعی قابل بررسی است؛ اما در این مجال کوتاه به تبیین عقلی تأثیرگذاری اکتفا می‌کنیم.

در تبیین عقلانی به تجزیه و تحلیل تأثیرگذاری فضایل و ردایل در ادراک پرداخته و سپس یافته‌ها را با تکیه بر مبانی عقلی به صورت نظامی مدون ارائه خواهیم داد که این تأثیرگذاری چگونه و از چه راه‌هایی صورت می‌گیرد و حیطة آن تا کجاست و چگونه می‌توان به اعتبار و صحت آن پی برد؟ مقاله حاضر به دنبال آن است تا با تبیین عقلانی پاسخی صریح به پرسش‌های مذکور ارائه دهد. گردآوری داده‌های تحقیق به روش کتابخانه‌ای انجام شده و چارچوب نظری آن در پارادایم حکمت اسلامی سامان یافته و رویکرد مقاله نیز فلسفی و تفسیری است.

مفهوم‌شناسی

پیش از ورود به بحث اصلی، توضیح مفاهیم کلیدی همچون فضایل، ردایل، معرفت، و نیز مفهوم «تبیین عقلانی» ضرورت دارد؛ لذا قبل از هر چیز در چارچوب مفهومی، به معنا و مدلول الفاظ کلیدی که در این مقاله مطرح است، می‌پردازیم و سپس رابطه اینها و انحاء تأثیرپذیری معرفت از آن دو را بیان می‌کنیم.

۱. فضایل

جمع فضیلت، در لغت به معنای زیادت و درجه بلند در فضل و علم (ر.ک: بندر ریگی، ۱۳۸۹: ۴۲۰؛ قرشی، ۱۳۶۱: ۵ / ۱۸۴ - ۱۸۲) و در اصطلاح علم اخلاق به مفهوم هر آن چیزی می‌باشد که انسان را به هدف حقیقی خلقت یعنی عبودیت و بندگی خدای سبحان و رسیدن به مقام قرب و وصول به قله رفیع یقین می‌رساند.

۲. رذایل

جمع رذیلت، در لغت به معنای پست، حقیر، زشت و ناپسند (ر.ک: همان؛ بندر ریگی، ۱۳۸۹: ۴۲۰) و در اصطلاح علم اخلاق به هر آنچه که انسان را از رسیدن به هدف حقیقی خلقت باز می‌دارد، اطلاق می‌شود.

برخی از اندیشمندان فضیلت‌ها را امور مقتضی ستایش و رذیلت‌ها را امور مقتضی نکوهش دانسته (طوسی، ۱۳۷۵: ۳ / ۱۴۶) و آن‌دو را از جنس حالات نفسانی برمی‌شمرند (همو، ۱۳۶۷: ۴۴) و گاهی هم فضیلت را همان مکارم اخلاقی و رذیلت را ضد آن تعریف می‌کنند. (همو، ۱۴۱۳: ۷۱) از نگاه عالمان علم اخلاق با رویکرد علم الاخلاق فلسفی، جنبه‌های افراط و تفریط قوای نفس، رذیلت و جنبه اعتدال در قوا، فضیلت شمرده می‌شود. (مسکویه ابوعلی، ۱۳۸۴: ۴۲ - ۴۱)

البته مراد ما در این مقاله از فضایل، مطلق تقوا و از رذایل، مطلق گناه به معنای خطا و مخالفت با امر و نهی شارع مقدس در فعل و نیت می‌باشد که با معانی فوق‌الذکر قابل جمع است.

۳. ادراک و معرفت

ادراک در لغت به معنای رسیدن و لحوق به چیزی (قرشی، ۱۳۶۱: ۱ / ۳۴۰) و در اصطلاح، حقیقت ادراک، رسیدن به نهایت ژرفای یک چیز و تمثیل حقیقت شیء در نزد مُدرک (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲ / ۳۰۸، نمط سوم) و حصول صورت شیء در نزد عقل می‌باشد. (ر.ک: ملاصدرا، ۲۰۰۲: ۹ / ۲۴۵)

همچنین «ادراک» در معنای «معرفت» یا همان «باور صادق موجه» (همان مفهوم علم) به کار می‌رود که از مفاهیم بدیهی و غیرقابل تعریف است. آنچه در تعریف «معرفت» یا «علم» گفته می‌شود، تعریف حقیقی نبوده بلکه تعریف تنبیهی است؛ یعنی مطلب موجود در ذهن مخاطب که به هر دلیل، مورد تَنبّه او نیست، با الفاظ مُشابه و کلمات معادل، معنای مُرتکز ذهنی وی برجسته و بارز نشان داده می‌شود. «آگاهی یا راه‌یافت به واقعیت» نیز از جمله تعاریف لفظی برای «شناخت» برشمرده می‌شود. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۸۷)

مراد ما از معرفت و ادراک در این مقاله مطلق آگاهی است که شامل علم حضوری و حصولی می‌گردد. (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۴: ۵۹ - ۴۳) در این نوشتار، هر دو سنخ معرفت، از لحاظ تأثیرپذیری از عوامل غیرمعرفتی مانند فضایل و رذایل، مورد نظر می‌باشد.

۴. تبیین عقلانی

«تبیین» واژه‌ای عربی است، مصدر باب تفعیل از ریشه (ب ی ن) که در مفهوم عام لغوی خود به معنای بیان کردن، روشن نمودن و توضیح دادن برای چرایی امری می‌آید. تبیین را «بررسی چرایی حادثه‌ها و توضیح آنها» دانسته‌اند. (قرشی، ۱۳۶۱: واژه ب ی ن) در اینجا منظور از چرایی، پیدا کردن عوامل و علت‌های یک پدیده و هماهنگی آن با قواعد کلی فلسفی و یا لااقل عدم مخالفت با این قواعد است. قید عقلی نیز به استفاده ابزاری از برهان‌ها و قرائن عقلی در توضیح و تبیین برای روشن شدن مفاهیم و مقاصد اشاره دارد. در اینجا از عقل به‌عنوان یک ابزار استفاده می‌شود.

انحاء تبیین عقلانی تأثیر ملکات در معرفت

پس از روشن شدن مفاهیم کلیدی، به طرح مسئله اصلی پژوهش می‌پردازیم. تبیین عقلی تأثیر فضایل و رذایل بر معرفت، با روش‌های مختلف امکان پذیر است. در این نوشتار تنها به تبیین‌هایی توجه شده که عمومیت داشته و شامل معرفت‌های حصولی و حضوری می‌گردد.

۱. تبیین عقلانی براساس مبانی انسان‌شناختی اخلاق فلسفی

معرفت‌های حصولی به وسیله قوای ادراکی به دست می‌آیند؛ قوه حس، ادراکات حسی و قوه خیال، ادراکات خیالی و قوه عاقله، صورت‌های معقوله را درک می‌کنند. از آنجایی که قوای متمایز شهویه، غضبیه، حاسه و ناطقه نفس انسان با یکدیگر تعامل داشته و از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند و از آن‌رو که انسان موجودی است با وحدت حقیقی و غیراعتباری و عملکرد هر یک از قوا بر تمام وجود و نیز کارکرد سایر قوا تأثیر می‌گذارد، (بسان شکل هندسی که با تغییر هر یک از ضلع‌ها، ناگزیر نسبت و اندازه ضلع‌های دیگر هم تغییر می‌کند)، پس چنان‌چه همت یک فرد فقط صرف لذت‌طلبی‌های قوه شهویه یا غضبیه و یا هر دوی آنها به نحو افراطی گردد، این کامجویی‌های بی‌ضابطه قوه شهویه و یا درنده‌خویی‌های افراطی قوه غضبیه، باعث ضعف یا تعطیلی قوه ناطقه گشته، انسان را به موجودی شرور و لجام‌گسیخته که همواره در پی شعله‌ورکردن آتش شهوت و یا در پی غلبه‌جویی بر دیگران است تبدیل می‌کند. این لجام‌گسیختگی شهوی و غضبی، باعث بیماری جسمانی و اختلال مزاج و

نیز سبب سرکوبی قوه عاقله و غبارآلود شدن فضای اندیشه انسان شده و فروغ خرد را رو به خاموشی خواهد برد؛ اما چنان چه بتواند با اعتدال در به کارگیری قوا و غلبه دادن قوه عاقله بر آنها، به اصلاح آنها کمک نماید و از افزون طلبی و یا کم کاری باز دارد و در جای خود و بر طبق مصلحت و حکمت، آنها را در حد اعتدال به کار گمارد، در این حالت چراغ اندیشه اش نورانی و فضای تفکرش بی غبار خواهد شد.

در نظر حکما، قوای مختلف نفس اقتضانات گوناگون و احیاناً متقابل و ناسازگار با هم دارند و افراط و تفریط در اعمال یک قوه و ارضای آن مانع توجه و ارضای قوه یا قوای دیگر می شود. مثلاً کسی که هم و غم اش خوردن و آشامیدن است، نمی تواند حق قوای دیگر را ادا نموده، آن را تباه خواهد کرد. افراط و تفریط در قوای غضبیه و شهویه زمینه فعالیت صحیح و شکوفایی عقل را از بین برده و مانع تحصیل معارف عقلی می شود و از طرفی پرداختن افراطی به قوای حیوانی موجب شکل گیری ردایل می شود. ردایل (که چیزی جز افراط و تفریط در فعالیت های قوای حیوانی انسان نیست)، در معرفت و ادراک حصولی و حضوری و کارکرد قوه عاقله اثر منفی می گذارد. در مقابل، فضایل نیز (که از اعتدال در فعالیت قوای حیوانی تحت اشراف، هدایت، رهبری و تدبیر عقل است)، زمینه را برای حصول معرفت های برتر فراهم می نماید.

در معرفت حصولی، ردایل، هم سبب عدم دستیابی به فهم صحیح و هم باعث از یاد بردن شناخت و ضعف قوه حافظه می گردند. چنانچه حدیث نبوی اشاره می کند: «إِنَّ الْعَبْدَ لِيَذُنُ فِينَسِي بِهِ الْعِلْمَ الَّذِي كَانَ قَدْ عَلِمَهُ». (ری شهری، ۱۳۷۵: ح ۶۶۳۳) پس می توان تأثیرگذاری فضایل و ردایل در معرفت حصولی را در قالب سهولت و سرعت در دستیابی به معرفت نیز معنا نمود.

اما در معرفت حضوری، از آنجایی که تکرار گناه به عنوان عاملی منبعث از افراط و تفریط قوا، موجب رسوخ حالت غیر اعتدالی در نفس می گردد، تأثیر خود را نمایان کرده و انسان را در زمره حیوانات و حتی پائین تر قرار داده و به همان مقدار معرفت حضوری اش از خود را نیز دچار تنزل می نماید تا آنجا که انسان با صرف تمام هم خود در راه تحصیل آرزوهای مادی و حب شدید به دنیا به عنوان رأس هر ردیلت، دچار خطا در تفسیر از علم به خود شود و خود را همین تن و بدن مادی انگارد. علامه طباطبایی در تفسیر آیه «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ»، (حشر / ۱۹) می فرماید که انسان در اثر اعراض از خدا که به سبب ردیلت مندی بروز می یابد، فقر سرشتی خویش را از یاد برده و خود را موجودی مستقل پنداشته و حیات، قدرت، علم و دیگر کمالات نفس را از آن خود می پندارد. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶ / ۱۸۰ - ۱۷۸ و ۱۹ / ۲۲۰ - ۲۱۸)

یکی از مشخصه‌های علم حضوری قابلیت شدت و ضعف آن است که به آگاهانه و نیمه‌آگاهانه و غیر آگاهانه قسمت می‌شود. این شدت و ضعف می‌تواند از شدت و ضعف توجه نفس (انصراف توجه) یا از شدت و ضعف وجود عالم (اختلاف مراتب وجود فاعل شناسا) ناشی گردد که هر دوی این‌ها تحت تأثیر فضایل و رذایل قابل تغییرند. همچنین رذایل می‌تواند بر شناخت حضوری انسان از خداوند نیز تأثیر بگذارد. ملاک شدت و ضعف علم حضوری به خدا نیز مانند شناخت حضوری از خود، انقطاع از تعلقات مادی است. گاهی انقطاع بدون اختیار انسان و در حالت قطع امید در شدائد روزگار پدید می‌آید، نظیر زمانی که سوار بر کشتی طوفان زده و مُشرف به غرق شدن است. (عنکبوت / ۶۵؛ اسراء / ۶۹ - ۶۷؛ یونس / ۲۳ - ۲۲) و گاه انقطاع اختیاری است.

شناخت حضوری انسان به خداوند، مانند هر معرفت حضوری دیگر، شناختی دائمی است. به فرموده امام علی علیه السلام: «ان الله أجل من أن يحتجب عن شي أو يحتجب عنه الشيء» (مفید، ۱۴۱۶: ۱ / ۲۲۴) ولی نظیر هر علم حضوری دیگر قابل شدت و ضعف است و هرچه نفس شناخت حضوری قوی‌تری نسبت به خود داشته باشد، از معرفت حضوری بیشتری به خداوند بهره‌مند می‌شود؛ «اعرفکم لنفسه اعرفکم لربّه» (حر عاملی، ۱۳۷۱: ۲۰۲) این حدیث عکس نقیض آیه ۱۹ سوره حشر به حساب می‌آید. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶ / ۱۷۰)

از نگاه حکما شکوفایی خرد آدمی فرایندی چند مرحله‌ای دارد؛ نفس انسان در مسیر تکامل، باید در پرتو زندگی فضیلت‌مندانه و افکار و اعمال شایسته، از مراحل عقل هیولانی، عقل بالملکه و عقل بالفعل عبور نموده و به مرحله عقل مستفاد ترقی نماید؛ چراکه نفس در این مرحله به سبب عدم اشتغال به امور بدنی و پیرامونی، همه معلوماتش بالفعل حاضر، مُشاهد و غیرمحبوب است و جان آدمی در این حال، در همه آنات به همه چیز آگاهی دارد و چیزی از صحنه علم او پوشیده نیست. به این ترتیب نفس انسان در مسیر تکاملی خود و در سایه حیات فضیلت‌مندانه و اندیشه و عمل شایسته به مرحله عقل مستفاد و شکوفایی عقلانی دست می‌یابد. حکما تهذیب نفس را همان مانع‌زدایی از مسیر اندیشه‌ورزی و شکوفایی کامل قوه ناطقه می‌دانند. (ر.ک: احمدپور و جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶: ۳۰)

۲. تبیین از راه قاعده لزوم سنخیت بین معلول و علت

علاوه بر رابطه علی و معلولی میان پدیده‌های هستی، بنابر قاعده فلسفی «الْمَعْلُولُ يُجِبُّ أَنْ يَكُونَ مُنَاسِبًا لِلْعِلَّةِ» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲: ۳ / ۴۱۶ قاعده ۱۴۰) که مورد قبول حکما می‌باشد، وجود سنخیت بین علت و معلول، یکی از اصلی‌ترین شرایط قانون علیت است. از این‌رو هر چیزی علت هر

چیز نمی‌شود؛ مثلاً گرما رفع عطش و هوا رفع گرسنگی نمی‌کند. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۳ / ۳۵۲)

سنخیت یعنی همان‌گونه که معلول همیشه با علت خویش دارای نوعی مناسبت است، علت نیز دارای یک خصوصیتی است که از جهت آن می‌تواند منشأ صدور معلول معین واقع گردد؛ زیرا اگر علت دارای آن خصوصیت نباشد، لازمه‌اش این خواهد بود که هر چیزی بتواند در عالم منشأ صدور هر چیز دیگری واقع شود؛ درحالی‌که جواز صدور هر چیزی از چیز دیگر بدون سنخیت، علاوه بر خلاف وجدان، مستلزم هرج و مرج در نظام هستی خواهد شد. این قانون حکمی یکی از قواعد عقلی است که علاوه بر استناد در مسائل فلسفی، در برخی از مسائل اخلاقی نیز مورد استفاده قرار گرفته و بسیاری از مسائل بر آن مبتنی گشته است. طبق این قاعده، نفس به دور از ردایل اخلاقی، که عمل نیک از او سر می‌زند، محل دریافت فیوضاتی است که نفس گرفتار ردایل، از دریافت آن محروم است.

نظر به اینکه نفس انسان به نحوی نسبت به ادراکات خود علیت دارد، پس باید به‌عنوان علت با ادراکات خود مناسبت داشته باشد. از این‌رو نفس آراسته به فضایل و مبرا از ردایل برای داشتن (دست‌کم بخشی از) ادراکات مهیاتر است. از منظر فیلسوفان، راه حصول معرفت عقلانی، اتصال به عقل فعال است. عقلی که اشیا با تأییدات او از قوه به فعل می‌رسند. (طوسی، ۱۳۶۳: ۱۹) از نظر حکیمان مشاء، عقل فعال به‌عنوان موجودی مجرد و خارج از نفس انسان، مخزن کلیاتی است که نفس به حسب استعداد آن را دریافت می‌دارد. بدین نحو که، نفس، صورت‌ها و معانی جزئی موجود در خزانه حافظه و واهمه را برمی‌انگیزاند و در آنها تصرف می‌کند و با این کثرت تصرفات، استعداد قبول مجردات را از جوهر مفارق به نفس داده، او را ورزیده می‌کند و به او استعداد اتصال به مجردات و کلیات را می‌دهد. این اتصال علت می‌خواهد، علت اتصال به عقل فعال از نظر برخی فیلسوفان عبارتند از علت قریب، علت متوسط و علت بعید؛ علت بعید این اتصال، عقل هیولانی است که آمادگی و قابلیت اتصال دارد. پس از آن از قوه کاسبه که عقل بالملکه است بالاتر رفته، به عقل مفارق (علت متوسطه) نزدیک می‌شود تا در نهایت به عقل بالفعل (علت قریب) می‌رسد. البته این تمام قضیه نیست و عوامل دیگری نیز در این فرایند نقش‌آفرینی می‌کنند؛ زیرا این اتصال از منظر فیلسوفان برای همه یکسان نیست. (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲: ۸۶۸ - ۸۶۴ و ۳۶۸)

برخی از اندیشمندان، شهوت‌مندی را سبب عدم سنخیت نفس با معارف دانسته و معتقدند هرچه از محبت و علاقه انسان نسبت به امور سفلی کم گردد، گرایش و انس او به حق بیشتر شده و سنخیت با عالم بالا پیدا می‌نماید. به اعتقاد آنان کیفیت دستیابی و اندوختن علوم ربانی متوقف بر تصفیه باطن از محبت شهوات و تخلیه باطن از کدورات است و الا تحصیل این علوم همانند غذا

برای شخص بیمار بد بوده و برای او سم به حساب می‌آید. در حکمت متعالیه نیز از باب قاعده سنخیت، بر تزکیه درون از هواهای نفسانی تأکید بسیار شده است و همان گونه که طهارت نفس موجب سنخیت روح با انوار معارف الهی و حضور حقایق قدسی ماورای طبیعی نفس به حساب می‌آید، تبعیت از هواهای نفسانی نیز موجب محرومیت انسان از معارف الهی می‌شود؛ چرا که تبعیت از شهوات، نفس را از راه حق باز داشته و قلب را از فهم معارف محبوب می‌کند. چون همان گونه که نور و ظلمت با هم جمع نمی‌گردند، علم و شهوت نیز با هم جمع نمی‌شوند.

بحث سنخیت، مرتبط با فطرت انسانی است. از نظر فیلسوفانی نظیر ملاصدرا، نفس انسانی به لحاظ فطرت اولیه خود، استعداد درک حقایق و انوار ملکوت را داراست؛ ولیکن برای فعلیت یافتن، نیازمند بکارگیری امور متعدد و از جمله کنترل قوای شهویه و غضبیه است. از نگاه او، وابستگی انسان به دنیا و امور مادی و جسم خویش، حجاب‌ها و موانعی هستند که مانع شکوفایی و بالفعل شدن فطرت انسانی می‌شوند، پس زمانیکه انسان به اختیار یا اضطرار، از این تعلقات جدا شود و با ریاضت‌های شرعی و کسب فضایل و دوری از رذایل به تصفیه درون بپردازد، حجاب‌ها از روی فطرت اصیل و خداشناس او کنار رفته و ارتباط وجودی‌اش با ذات مبدأ متعال آشکار می‌گردد و حقایق را آنگونه که هست درمی‌یابد. (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۵ / ۲۹۴، ۳۰۳، ۳۱۷ و ۳۲۸ و ۱۷ / ۶ و ۱۲؛ همو، ۱۳۶۶: ۱ / ۲۳۹ - ۲۴۶؛ همو، ۱۳۶۱: ۶ / ۱۲ و ۱۷)

در قلمرو معرفت‌های حضوری نفس، توضیح تأثیر فضایل و رذایل بر معرفت آسان‌تر است، چراکه در معارف حضوری و شهودی، نفس انسان بدون دخالت قوه‌ای از قوا با معلوم مواجه می‌شود و هرچه نفس قوی‌تر، معارف شهودی او نیز برتر و صائب‌تر خواهد بود و هرچه نفس بیشتر در بدن و دنیا غرق شده و متأثر از آنها باشد، به همان اندازه ظلمانی شده و کمتر از حقایق بهره‌مند می‌شود. به تعبیری در توضیح فرایند سنخیت: «هر چه طهارت و پاکی فکر و اندیشه انسان بیشتر شود، همان‌طور ارتباط، اتصال، تجانس و سنخیت به عالم إله بیشتر و هرچه انسان بتواند اسمای الهی را در نفس خویش بیشتر به نمایش گذاشته و مظهر اسمای الهی گردد و به هر اندازه اندوخته فرد از مفارقات قدسیه بیشتر شود و تلطیف سیر و حضور به عالم إله بیشتر گردد، نازک یابی و تسریع در فهم و حدسیات انسان افزون می‌گردد». (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲: ۸۸۳ با اندک تغییر در الفاظ)

با این تعابیر دانسته شد که نفس مجرد و رها شده از تعلقات، می‌تواند با عقل فعال که دارای مجرد عقلانی است ارتباط برقرار نموده و از آن مستفیض گردد و هرچه آدمی از گناه دورتر، نفس او در مرتبه‌ای کامل‌تر و درکش نسبت به مسائل قوی‌تر و آگاهانه‌تر خواهد بود؛ اما تکرار گناه به‌عنوان

عاملی ناشی از افراط و تفریط در قوای نفس، موجب رسوخ حالتی غیراعتدالی در انسان و سبب تنزل او در حد حیوانات و یا پست‌تر از آنان شده که دچار عدم اعتدال و موجب اخلال در قوه شناخت او خواهد شد. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹ / ۲۱۹) بنابر این، با افزودن قاعده «لزوم سنخیت علی و معلولی در فرآیند افاضه صورت‌های علمی به کمک عقل فعال»، می‌توان نقش فضایل و ردایل در ادراک را اثبات نمود و به صورت یک قاعده و قانون کلی پذیرفت.

۳. تبیین از راه اثرگذاری عواطف بر معرفت

عواطف و هیجانات به‌عنوان یکی از عوامل مهم تأثیرگذار در ادراک، توان آن را دارند که به نحو سلبی یا ایجابی معرفت بشری را تحت تأثیر خود قرار دهند. البته این تأثیر و تأثر طرفینی و متقابل می‌باشد. تأثیر معرفت بر عواطف، امری روشن است، چرا که شناخت کمال یا نقص هر چیزی سبب شوق و یا رویگردانی نسبت به آن چیز می‌شود؛ اما مسئله مورد مناقشه در اینجا این است که آیا عواطف (میل و نفرت، حُب یا بُغض) نیز بر معرفت اثرگذار هستند یا نه؟ آیا عواطف بر ادراک انسان تأثیر ایجابی و سلبی دارد یا نه؟ کیفیت این تأثیر متقابل، به چه صورت است؟

چنانچه عواطف و احساسات تحت تدبیر عقل نباشند و از حد اعتدال خارج شده و به ردیلت افراط و تفریط دچار شوند، در گرایش و انگیزش انسان انحرافی رخ خواهد داد و آنگاه بر اثر تصرف شیطان در عواطف و تحریک احساسات، عقل کنار زده می‌شود و از ملکیت آدمی خارج می‌گردد. در این حالت عواطف و هیجانات به‌عنوان تهدیدی برای تصمیم و حکم عقلانی به‌شمار آمده و می‌توانند فرآیند کسب معرفت و یا ارزیابی معرفتی را معیوب نموده و در فرآیند تأثیر سلبی خود دآوری‌ها را به خطا ببرند و این همان نکته مهمی است که در روایت معصوم علیه السلام به آن اشاره شده که: «حُبک لِشیءٍ یعمی و یصم» (صدوق، ۱۴۱۳: ۴ / ۳۸۰) یعنی علاقه‌مندی افراطی می‌تواند آدمی را کور و کر نماید. چنانچه اگر بخواهد تحت تأثیر هیجانات خود مسیر معرفت و شناخت را طی نماید، قبل از وصول به ادراکی بی‌شائبه، به باورهای رنگ گرفته از احساسات خود دست می‌یابد.

اگرچه ممکن است به نحو مطلق نتوان برای عواطف نقش‌شناختی قائل شد؛ اما به یقین عواطف نقش تسهیل‌کننده و کمک‌دهنده برای ادراک دارند. به‌عنوان نمونه عواطف و محبت دانشجو نسبت به استاد، سبب علاقه به کسب معارف از وی و همچنین تسریع پذیرش مطالب القا شده می‌شود. عشق مجازی اگر از منشأ طغیان قوای نفسانی نبوده، بلکه ناشی از خوش‌خُلقی و خوبی‌حالات معلم (معشوق) باشد، سبب مهر ورزیدن به استاد و نرم شدن در نزد اوست و در چنین شرایطی روح آمادگی بیشتری در فرآیند آموزش و ادراک خواهد داشت و به اصطلاح هرچه شوق افزون‌تر، جذب بیشتر خواهد شد، و در

جهت عکس نیز چنین است که اگر از کسی تنفر داشته باشد، پذیرش القائات او دشوارتر خواهد شد. (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۱ / ۵۹ و ۲ / ۲۵۸ و ۳ / ۷۶۸ و ۸ / ۲۲۵ و ۲۲۷) و این معنی در عشق مجازی و حقیقی مشترک است. به خلاف کسانی که به صورت مبالغه گونه‌ای اندیشه را تحت تأثیر عواطف می‌دانند، تا آنجا که عقل را بنده احساسات به حساب می‌آورند، (ر.ک: دیوید هیوم، رساله‌ای در طبیعت انسانی، (A Treatise of Human Nature. Hume.D, p.415) باید گفت که ساحت‌شناختی انسان تحت تأثیر ساحت‌های عواطف و احساسات او بوده و باورهای انسان جدای از عواطف او نیست و عواطف اگرچه خود معرفت را نیستند؛ اما در حد انگیزشی و اعدادی در ادراک نقش دارند.

ملاصدرا از جمله اندیشمندانی است که عشق را در جهت‌دهی قوای ادراکی مؤثر دانسته و درباره تأثیر عواطف بر معرفت، در پیرامون بحث تأثیر عشق بر علم‌آموزی، مطالبی را مطرح می‌کند. او علاقه طرفینی معلم و شاگرد را در آموختن دانش از جمله عنایات الهی می‌داند که سبب مفتوح بودن باب تعلیم و تربیت می‌شود و قائل است اگر منشأ عشق مجازی نفسانی، طغیان قوه شهوانی و حیوانی نباشد، بلکه ناشی از خوش‌ترکیبی، خوش‌خُلُقی و خوبی احوال معشوق باشد، سبب ترقیق دل و ذکاوت قلب و حدت نظر و تنبه نفس نسبت به درک امور عالیه می‌گردد. چراکه اینگونه مهرورزی، نفس را نرم و همچنین سبب تمرکز قوای انسان عاشق شده، تا با هم واحد و فارغ از اشتغالات دیگر فقط به معشوق بیندیشد. او تأثیر عشق حقیقی بر ادراک را نیز مورد نظر قرار داده و معتقد است که عشق حقیقی و عشق اکبر به کسانی تعلق دارد که که عاشق خدا و صفات اویند و اینان همان حکیمان واقعی‌اند. او قلبی را که منور به نور محبت و عشق است را مستعد درک حقیقت هر چیزی به امر خدا می‌داند که در آن اعوجاج و کاستی نیست. (ر.ک: ملاصدرا، ۲۰۰۲: ۷ / ۱۷۳؛ همو، ۱۳۶۱: ۳ / ۷۶۸)

۴. تبیین از راه اثبات تجردِ نفس و هویتِ نوری آن

برخی از اندیشمندان از راه اثبات تجردِ نفس و هویتِ نوری آن، رابطه میان حکمت حقیقی و زهد و ریاضت (تمسک به فضایل و اجتناب از رذایل برای وصول به ادراک بی‌شائبه) را تبیین می‌نمایند. آنان کل هستی را در نظام نور و ظلمت می‌بینند و قائلند تمام حقیقت هر موجود مجردی نظیر نفس، هویت نوری آن است. مجردات نزد آنها امور بسیطی هستند که سراسر وجود بسیط شان را جز نور تشکیل نمی‌دهد و در مقابل، عالم ماده از تجرد بی‌بهره و هویت وجودی اشیا مادی سراسر ظلمانی است. از نگاه آنها بدن مادی که عین ظلمت است، هویت ادراکی ندارد و در مقابل، خاصیت نفس که هویت نوری دارد، ادراک انوار است. علمِ نفس به خود، حضوری و شهودی است و این حضور و شهود و ادراک، تمام هویت نفس است و از همین رو سراسر نفس به روشنی برای خودش ظاهر است. نفس

چیزی جز ظهور، پیدایی و حضور نیست و ظهور و پیدایی همان نور است. پس نفس همان نور است؛ اما به دلیل اتحاد و فرورفتگی در بدن و آغشته شدن به شئون جسمانی، هویت نوری خود را از دست داده و دچار ظلمت می‌شود. (ر.ک: یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۲ / ۱۸ - ۱۷) آنها راه برون‌رفت از این حالت را جدا شدن نفس از عالم ماده می‌دانند و قائلند که نفس می‌تواند بر اثر تابش نور بر ضمیر و باطنش که محصول تزکیه و تصفیه است، قدرت و توانایی یابد که خود را شهود نماید. به اعتقاد آنها، همان‌طور که با ریاضتِ نفس و تسلط بر بدن و مهارِ اژدهای نفس اماره می‌توانیم نفس را کامل‌تر ادراک نمائیم، بر اثر صفای نفس و نورانی شدن آن نیز می‌توانیم به اشیای دیگر مخصوصاً حقایق نوری علم پیدا کنیم. آنها تسلط بر بدن را زمینه آگاهی دانسته، لزوم تطهیر باطن را مطرح نموده و قائلند اگر انسان بتواند به مقام تجرید و خلع جسد و رفض حواس برسد، به عالم اعلی صعود می‌نماید و مقام تجرید حاصل نمی‌شود مگر با تزکیه نفس و تصفیه باطن. آنان به جد بر این باورند که تا کسی سلوک عینی و عملی نداشته باشد و پوست نیندازد و از خود فانی نشود، نمی‌تواند به مرتبه حکمت برسد و به عنوان حکیم شناخته شود. در برخی از آثار آنان به کسانی اشاره شده که آنان را «ارباب مشاهدات» می‌نامند، یعنی کسانی که از طریق عمل و اکتساب فضایل و دوری از رذایل به مقام کشف حقیقت نائل آمده‌اند. بر این اساس، «دیدن» که مرحله‌ای بالاتر از حکمت است، باید از طریق تجرد که آن را انسلاخ و خروج از کالبد خاکی می‌دانند، به دست آید. چنانچه شیخ اشراق به نقل از افلاطون می‌گوید: «إني رأيتُ عندَ التجردِ أفلاكاً نورانية» پس از نگاه سهروردی، «دیدن» و «انسلاخ» و «حکمت» با هم پیوندی جدانشدنی پیدا می‌کنند: «... شاهدها مجردون بإنسلاخهم عن هياكلهم مراراً كثيرة». (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۰: ۲ / ۹۵، ۱۵۶ و ۱۶۲ و کتاب المشارع، ۳ / ۳۶۱)

نتیجه اینکه؛ هرچه نفس تجردش بیشتر شود، علم حضوری‌اش به خود و مجردات دیگر بیشتر شده و اگر انسان بتواند با ریاضت و رعایتِ حریمِ شریعت الهی، هر آنچه مانع ارتباط صحیح با خودِ راستین است را از میان بردارد، آنگاه به معرفت نفس یا خود آگاهی حضوری که اولین قدم جدا کردن خود از ناخود است دست می‌یابد و از طریق معرفت نفس به معرفت رب راه می‌یابد. در حقیقت در این دیدگاه یک رابطه دو طرفی بین خودشناسی و فهم شریعت و بین عمل به شریعت و خودشناسی وجود دارد.

تبیین رابطه تزکیه نفس با معرفت از منظر ملاصدرا

در میان فیلسوفان مسلمان بیشترین مباحث ناظر به تأثیر عوامل غیرمعرفتی بر معرفت در آثار

ملاصدرا دیده می‌شود. تأثیر رذایل بر فرایند کسب معرفت و لزوم رفع تاریکی باطن با تخیلی از رذایل و نورانیت درون از طریق تحلی به فضایل برای حصول علم حقیقی با توجه به تعریف ویژه علم در حکمت متعالیه از ریشه‌های نظام فلسفی حکمت متعالیه به حساب می‌آید. وی از جمله کسانی است که رابطه میان تزکیه نفس و معرفت آن و رسیدن به حکمت را طرح نموده و به خاطر دغدغه اصلی خود در باب حقیقت‌یابی درباره اشیا جهان هستی، پاسخ تمام معماهای هستی را در شناخت نفس می‌داند. (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۷۴)

حصول معرفت متکی بر تزکیه و تهذیب نفس با چند مقدمه قابل تبیین است: الف) معرفت حقیقت اشیا با معرفت خدا امکان‌پذیر است. ب) معرفت خداوند نیز با معرفت نفس حاصل می‌شود. ج) و از سوی دیگر، معرفت صحیح و کامل نفس و حقایق آن نیز نیازمند تزکیه است و بدون تطهیر نفس نمی‌توان به حقیقت آن نایل شد. در نتیجه نیل به حقیقت اشیا به تزکیه نفس نیازمند است. (درواقع نتیجه این برهان چنین است: نیل به حقایق اشیا با معرفت نفس حاصل می‌شود و چون معرفت نفس از طریق تزکیه نفس به دست می‌آید، پس حصول شناخت حقایق نیز متکی به تزکیه و تهذیب نفس می‌باشد) در این نگاه، معرفت خدای سبحان به‌عنوان مهم‌ترین معارف نیز، متوقف بر معرفت نفس است و شناخت کامل و صحیح حقیقت نفس نیز نیازمند تزکیه و تهذیب است و بدون تخیلی از رذایل و تحلی به فضایل نمی‌توان به حقیقت نفس رسید. پس مهم‌ترین شناخت، نیازمند به تزکیه و تهذیب است.

نفوس انسانی در آغاز پیدایش، قابل و پذیرای محض برای نور ایمان و ظلمت کفر هستند که در هنگام سلوک یکی از دو راه هدایت یا گمراهی، از قوه به فعلیت خواهد رسید و استعداد طرف مقابل آن باطل خواهد شد. چنان که آهنی که پذیرای جلا و زنگار است، اگر صیقل یابد، اشیا دیدنی در آن رؤیت خواهد شد و اگر زنگار گیرد، جوهرش تباہ شده و استعدادش برای پذیرش نور و صُور، باطل خواهد گشت. ملا صدرا درباره اهمیت اساسی پیرایش نفس از رذایل و آراستن آن به فضایل می‌گوید: «فِي مَرَاتِبِ الْعَقْلِ الْعَمَلِيِّ لِلْإِنْسَانِ، وَ هِيَ مُنْحَصِرَةٌ بِحَسَبِ الْإِسْتِكْمَالِ فِي أَرْبَعٍ: الْأُولَى تَهْذِيبُ الظَّاهِرِ بِاسْتِعْمَالِ الشَّرِيعَةِ الْإِلَهِيَّةِ وَ الْأَدَابِ النَّبَوِيَّةِ، وَ الثَّانِيَّةُ تَهْذِيبُ الْبَاطِنِ وَ تَطْهِيرُ الْقَلْبِ عَنِ الْإِخْلَاقِ وَ الْمَلَكَاتِ الرَّدِيَّةِ الظُّلْمَانِيَّةِ وَ الْخَوَاطِرِ الشَّيْطَانِيَّةِ، وَ الثَّلَاثَةُ تَنْوِيرُهُ بِالْأَصْوَرِ الْعِلْمِيَّةِ وَ الْمَعَارِفِ الْحَقِّقَةِ الْإِيمَانِيَّةِ وَ الرَّابِعَةُ فَنَاءُ النَّفْسِ عَنِ ذَاتِهَا وَ قَصْرُ النَّظَرِ وَ الْإِلْتِفَاتِ عَنِ غَيْرِ اللَّهِ إِلَى مَلاحِظَةِ الرَّبِّ تَعَالَى وَ كِبْرِيَاءِهِ وَ هِيَ نِهَائِيَّةُ السَّيْرِ إِلَى اللَّهِ عَلَى صِرَاطِ النَّفْسِ الْإِدْمِيَّةِ». (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۲۳ و ر.ک: همو، ۲۰۰۲: ۷ / ۳۶۳ و ۹ / ۱۴۰؛ همو، ۱۳۶۶: ۱ / ۴۰۱ - ۴۰۰)

از مطالب فوق استناد می‌شود که مراتب استكمال عقل عملی براساس استكمال مراتب نفس، بر چهار مرتبه از تهذیب و تزکیه وابسته است و تا این مراحل تحقق نیابد، نفس به کمال نخواهد رسید که بتواند به معرفت حق تعالی دست یابد و آنگاه به حقایق اشیا آگاه گردد.

صدرا برای نفس دو نوع کمال علمی و عملی قائل است. جنبه علمی نفس به وسیله تحصیل علم و حکمت به دست می‌آید؛ چرا که نفس از جنبه نظری و علمی، هنگامی به سرحد کمال مطلوب خود می‌رسد که به عقل فعال اتصال یابد و با آن متحد گردد و کمال جنبه عملی نفس نیز از رهگذر حصول عدالت اخلاقی و پاک شدن از رذایل نفسانی و آراستگی به فضایل کسب می‌شود. وی فضیلت‌مندی و دوری از رذایل را شرط مهم تحصیل حکمت می‌داند و قائل است: «تا زمانی که نفس انسانی به حدی از رشد و مقام کمال نرسد که هر روز بتواند چونان ماری که پوست می‌اندازد، از جلدش جدا شود، هیچ حقیقتی از حکمت را آن گونه که هست، درک نخواهد کرد». (ر.ک: ملاصدرا، ۲۰۰۲: ۴ / ۱۱۵ و ۷ / ۹؛ همو، ۱۳۸۰: ۶۱۸ و ۴۱۲) از نگاه او تخلیه نفس از رذایل اخلاقی و عمل به تکالیف الهی موجب خروج نفس از قوه به فعل است (که همان محتوای تعریف حکمت به استكمال نفس است)، از همین رو می‌گوید: «فَإِذَا وَقَعَ الْإِنْسَانُ فِي السُّلُوكِ الْعِلْمِيِّ وَالرِّيَاضَةِ الدِّينِيَّةِ وَالتَّكْلِيفِ الشَّرْعِيِّ الَّتِي هِيَ بِمَنْزَلِهِ تَصْقِيلُ الْمِرْآةِ، يَخْرُجُ النَّفْسُ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ وَتَصِيرُ عَقْلًا بِالْفِعْلِ بَعْدَ مَا كَانَتْ عَقْلًا بِالْقُوَّةِ؛ فَيَكُونُ كَمِرْآةٍ مُجَلَّاهٍ يَتَرَاءَى فِيهَا صُورُ الْمَوْجُودَاتِ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهَا». (همو، ۱۳۶۰: ۹) او قائل است که اگر نفس در طریق سلوک و تصفیه قرار نگیرد، استعداد و فرصت دریافت انوار علوم را از دست خواهد داد: «وَإِذَا لَمْ يَقَعْ فِي هَذِهِ الطَّرِيقَةِ وَ لَمْ يَخْرُجْ ذَاتُهُ فِي طَرِيقِ الْآخِرَةِ بِالتَّصْفِيَةِ وَالرِّيَاضَةِ وَالتَّطَهِيرِ وَالتَّنْوِيرِ، مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ بَلْ سَلَكَ مَسْلَكَ الدُّنْيَا وَصَارَتْ نَفْسُهُ مُتَدَنِّسَةً بِدَنَسِ الشَّهَوَاتِ مُتَنَجِّسَةً بِرَجَسِ الْفُسُوقِ وَالسَّيِّئَاتِ، بَطَلَتْ فِيهِ الْقُوَّةُ وَ الْإِسْتِعْدَادُ لِأَنَّ بَصِيرَةَ مُنَوَّرَةٍ بِأَنْوَارِ الْعُلُومِ وَ لِأَنَّ يَتَجَلَّى فِيهَا حَقَائِقُ الْأَمْثَالِ وَ الرُّسُومِ وَ لِأَنَّ يَكُونُ عَقْلًا وَ مَعْقُولًا بِالْفِعْلِ لَا بِالْقُوَّةِ. وَ بِالْجُمْلَةِ قَدْ بَطَلَتْ الْقُوَّةُ وَ زَالَتْ الْفُرْصَةُ بِالْكَلِيهِ وَ صَارَتْ النَّفْسُ حِسًّا بِالْفِعْلِ». (همان)

البته او علاوه بر لزوم عنایت الهی برای تحصیل حکمت، شرایطی را هم برای حصول آن به‌عنوان مقدمه لازم می‌داند که در حکمت متعالیه به آن اشاره می‌کند: «فَإِنَّ لِقَبُولِ الْحِكْمَةِ وَ نُورِ الْمَعْرِفَةِ شُرُوطًا وَ أَسْبَابًا كَأَنْشِرَاحِ الصَّدْرِ وَ سَلَامَةِ الْفِطْرَةِ وَ حُسْنِ الْخَلْقِ وَ جُودِهِ الرَّأْيِ وَ حِدَّةِ الذَّهْنِ وَ سُرْعَةِ الْفَهْمِ مَعَ ذَوْقِ كَشْفِي، وَ مَنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ هَذِهِ الْأُمُورُ فَضْلًا عَنِ النُّورِ فَلَا يَتَعَبُ نَفْسَهُ فِي طَلَبِ الْحِكْمَةِ وَ مَنْ كَانَ لَهُ فَهْمٌ وَ إِدْرَاكٌ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ حَدَسٌ كَشْفِي وَ لَا فِي قَلْبِهِ نُورٌ، فَلَا يَتِيمُ لَهُ الْحِكْمَةَ إِيْضًا وَ إِنْ سَدَّدَ مِنْ أَطْرَافِهَا شَيْئًا وَ أَحْكَمَ مِنْ مُقَدِّمَاتِهَا شَطْرًا». (همو، ۲۰۰۲: ۶ / ۶) در معارف دینی نیز به این حقایق اشاره

شده چنانچه امام محمدباقر علیه السلام می‌فرماید: «گناه سبب ایجاد نقطه سیاهی در دل بنده می‌شود که با توبه و استغفار و دست کشیدن از گناه قلب صیقل می‌یابد، اما اگر به گناه بازگردد، سیاهی افزون می‌شود، تا تمام قلبش را فرا می‌گیرد. این همان زنگاری است که در آیه «كُلًّا بَلُّ رَانَ عَلَيَّ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (مطففین / ۱۴) به آن اشاره شده است». (کلینی، کافی، ۲ / ۲۷۳)

نتیجه

تأثیر گناه بر ضعف قوای ادراکی، علت تامه نیست، چراکه گناهکارانی را می‌بینیم که دارای ادراک حصولی و نظری صحیح بوده و نیز انسان‌های با تقوایی را می‌یابیم که دارای معرفتی صحیح نیستند. پس تأثیر گناه بر معرفت به نحو موجه جزئی است و نمی‌توان گفت ضعف قوای ادراکی تماماً در اثر رذیلت‌مندی است اما نادیده‌انگاری تلازم شدید ملکات نفسانی و ادراکات عقلانی نیز امری غیرقابل قبول بوده که عواقب فراوانی در عرصه اخلاق و علم به دنبال خواهد داشت.

نخستین اثرگذاری رذایل در معرفت، در مقام روی‌آوری به‌سوی کسب ادراک و معرفت خود می‌نمایند. یعنی چون که رذایل می‌توانند در میل به اشیا اثر بگذارند، پس می‌توانند در میل به علم‌آموزی نیز تأثیرگذار باشند. غالباً رذیلت‌مندان میلی به اکتساب ادراک امور متعالی نداشته و یا اینکه به سبب ارتکاب رذایل، این میل در آنها ضعیف می‌شود و این علاوه بر محرومیت آنان از ادراکات اشراقی و همچنین فهم علوم مقدس نظیر اسرار بلند وحیانی است. تکرار گناه به مرور باعث می‌شود که قوه ادراک شخص رذیلت‌مند کارکرد درست خود را از دست داده، و او گمان کند هر آنچه انجام می‌دهد درست است. قرآن مجید ضمن برشمردن این افراد به‌عنوان زیان‌کارترین مردم می‌فرماید: «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا * الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا» (کهف / ۱۰۴ - ۱۰۳) آنها کسانی‌اند که به سبب ترک تقوای الهی و حرکت در مسیر خلاف جهت حق دچار عذاب الهی شده و بر دیده و گوش شان پرده‌ای افکنده شد که دیگر قلب و فکرشان از حکمت و اندرز بهره‌ای نمی‌برد: «الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنِ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا». (کهف / ۱۰۱)

تأثیرگذاری فضایل و رذایل را می‌توان در انواع ادراکات پذیرفت؛ اما نکته مهم اینکه، میزان این تأثیرگذاری‌ها در ادراکات مختلف، متفاوت بوده، شدت و ضعف دارد. شدت تأثیرگذاری در ادراکات اشراقی و یا فهم اسرار بلند آیات الهی در اوج، ولی در ادراکات حسی تأثیرات به نازل‌ترین درجه خود می‌رسد. همچنین میزان تأثیرپذیری علوم مختلف از فضایل و رذایل نیز متفاوت است؛ به این معنا که فهم علمی مثل فیزیک، شیمی، ریاضی و ... کمتر تحت تأثیر فضایل و رذایل قرار دارد و ممکن

است در حد بسترسازی و شدت و ضعف حافظه آنها را تحت تأثیر قرار دهد؛ اما درک معارف دینی و بحث‌های الهیاتی و علوم عرفانی و شهودی، بیشتر تحت تأثیر فضایل و رذایل قرار دارند و در برخی حالات رذیلت‌مندی متعلم بالکل زمینه کسب این معارف را از او می‌گیرد و در جهت عکس نیز فضیلت‌مندی متعلم زمینه ویژه‌ای برای ادراکاتی ناب و بی‌پیراهه برایش فراهم می‌کند که برای دیگران حتی قابل تصور نیست. همچنین فضایل و رذایل در برخی از ادراکات به‌طور مستقیم و در برخی دیگر غیرمستقیم اثر می‌گذارند. مثلاً رذیله تکبر و غرور به‌طور مستقیم در فهم و ادراک اثر می‌گذارد. به این معنا که شخص خودبترتربین حاضر نیست برای دانش‌اندوزی به سراغ افراد کوچکتر از خود رفته، زانوی تلمذ به زمین زند و یا اینکه به سبب تکبر هرگز حاضر نیست تا آموخته‌های خود را در بوته نقد و نظر دیگران قرار دهد، چرا که دانسته‌های خود را حتم دانسته و به سبب خودبزرگ‌بینی افراطی و صفت کبر به جهل مرکب گرفتار شده، به همین سبب از فراگیری برخی از علوم باز می‌ماند. ولی رذیله ریا و عدم اخلاص به‌طور غیرمستقیم در معرفت اثر می‌گذارد، چنان‌که چله اخلاص به تعبیر معصومین علیهم‌السلام می‌تواند چشمه‌های حکمت را بر قلب انسان سرازیر نماید. «مَنْ أٰخْلَصَ لِيْلَهُ اَرْبَعِيْنَ صَبَاحًا تَنْفَجِرُ يَنْبِيْعَ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ». (نهج‌الفصاحه، ح ۲۸۳۶)

نکته دیگر اینکه تأثیرات گاهی به صورت شدت و ضعف در ادراک و فهم است و گاهی در بستن راه ادراک، که توان فهم از انسان رذیلت‌مند در علمی خاص بالکل سلب می‌شود و بالعکس در فضیلت‌مندی، گاهی در تیزبینی و گاهی در ایجاد سنخ جدیدی از ادراکات و معارف نمود پیدا می‌کند که دیگران از آن محرومند.

نکته آخر اینکه، اهل تکرار رذایل حتی اگر به یاری علوم متداول بتوانند دقیق‌ترین ظرایف علمی را هم درک نمایند و به اکتشافات و اختراعات جدیدی دست یابند، اما نمی‌توانند به این معرفت بزرگ برسند که سرمنشأ این حقایق از کجاست! و از فهم این حقیقت مهم محرومند و این به سبب مَهْرِي است که خداوند به خاطر نافرمانی حق بر قلب و گوش و چشم و مجاری ادراک شان زده است. «خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وَعَلٰى سَمْعِهِمْ وَعَلٰى اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً». (بقره / ۷)

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۲، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه) وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، چ ۲.

۳. ابن سینا، ابی علی حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الإشارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغة، چ ۱.
۴. احمدپور، مهدی (و جمعی از نویسندگان)، ۱۳۸۶، *کتاب شناخت اخلاق اسلامی*، (گزارش *تحلیلی میراث مکاتب اخلاق اسلامی*)، قم، پژوهشگاه علوم و معارف اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ ۲.
۵. بندر ریگی، محمد، ۱۳۸۹، *فرهنگ جدید (عربی - فارسی)*، ترجمه منجد الطلاب بضمیمه فرائد الادب، تهران، انتشارات اسلامی، چ ۱.
۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *معرفت‌شناسی دو قرآن*، قم، مرکز نشر اسراء، چ ۴.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۲، *ادب فنای مقربان*، قم، مرکز نشر اسراء، چ ۷.
۸. حر عاملی، محمدحسین، ۱۳۷۱، *الجواهر السنیه*، ترجمه زین العابدین کاظمی، تهران، دهقان.
۹. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۶۲، *دروس معرفت نفس*، تهران، علمی و فرهنگی.
۱۰. حسین‌زاده، محمد، ۱۳۹۴، *معرفت‌شناسی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی، چ ۱۸.
۱۱. خوانساری، جمال‌الدین محمد، ۱۳۷۳، *شرح غررالحکم و درر الکلم*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۵.
۱۲. دیوید هیوم، *رساله‌ای در طبیعت انسانی*، A Treatise of Human Nature. Hume.D
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هنری گرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، ۱۴۱۳ ق، *من لایحضره الفقیه*، ج ۴، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، چ ۲.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۶. طهرانی، سید محمدحسین حسینی، ۱۳۶۶، *رساله لب اللباب در سیر سلوک*، تهران، نشر حکمت.
۱۷. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۳، *روضه التسلیم یا تصورات*، مقدمه و تصحیح ایوانف، تهران، جامی، چ ۱.
۱۸. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۷، *اساس الاقتباس*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۳.
۱۹. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح اشارات و التنبيهات ابن سینا*، قم، بلاغه، چ ۱.
۲۰. طوسی، نصیرالدین، ۱۴۱۳ ق، *اخلاق ناصری*، تهران، انتشارات علمیه اسلامی.

۲۱. قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۶۱، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه (مرتضی آخوندی)، چاپ افست مروی، چ ۳.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ ۴.
۲۳. محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۷۵، *میزان الحکمه*، قم، دارالحديث.
۲۴. مسکویه، ابی علی احمد بن محمد بن یعقوب، ۱۳۸۴، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، انتشارات زاهدی، چ ۷.
۲۵. مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۶ ق، *الارشاد*، ج ۱، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۲۶. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، ۱۳۶۰، *أسرار الآيات و أنوار البینات*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۷. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، ۱۳۶۱، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجهی، قم، انتشارات بیدار.
۲۸. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۹. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، ۱۳۸۰، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۳.
۳۰. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح سید جلال آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۳.
۳۱. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، ۲۰۰۲ م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأریبه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۲. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، ۱۳۶۶، *ترجمه شرح اصول کافی*، ترجمه و تعلیق محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۳. مهیار، حسین، ۱۳۷۵، *فرهنگ ابجدی*، (ترجمه منجد ابجدی)، تهران، انتشارات اسلامی، چ ۱.
۳۴. ورام بن ابی فراس، بی تا، *مجموعه ورام*، قم، انتشارات مکتبه الفقیه.
۳۵. یزدان پناه، سید یدالله، ۱۳۸۹، *حکمت اشراق، گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی*، تحقیق و نگارش مهدی علی پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ ۱.