

تأثیر گناه بر شناخت، با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی (ره)

مهدی شکری^۱

چکیده

نوشته پیش‌روی، بر آن است تا تأثیر گناه بر شناخت را، در قلمرو شناخت حضوری و حصولی، با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی بررسی کند؛ در قلمرو شناخت حضوری، به بررسی تأثیر عامل گناه بر شناخت حضوری از خود و شناخت حضوری از خداوند می‌پردازد و در شناخت حصولی نیز بحث را در حوزه عقل عملی و نظری، پیش می‌برد.

علامه طباطبایی، میزان فهم را در چارچوب علم‌النفس فلسفی، علم اخلاق تبیین می‌کند؛ از این‌روی، در کنار عوامل اجتماعی و بیرونی نظیر دوری از مراکز علمی، ملکات و اعمال ناپسند را نیز عامل تفاوت در فهم می‌دانند و بر نقش منفی ملکات رذیله در استعداد های ذهنی و فراگیری علوم تأکید می‌کنند.

در واقع، از آن‌جا که، آیات و روایاتی بر تأثیر تقوا بر شناخت و قوه تمییز انسان تصریح دارد، می‌توان تأثیر اعمال و ملکات را در متون دینی، در چارچوب تأثیر تقوا به مثابه خودنگه‌داری در اعمال و داشتن همه‌ملکات فضیلت‌مند دانست. لذا، علامه طباطبایی بین رعایت تقوای الهی و توان عقل در ادراک نظری قایل به ملازمه‌اند؛ این سخن بدین معناست که نه تنها توان عقل در میزان رعایت تقوای الهی مؤثر است، بلکه پای‌بندی به تقوا در مقام علم نیز تأثیر دارد.

کلید واژگان: شناخت، گناه، تقوا، عدالت اخلاقی، علامه طباطبایی

^۱. دانشجوی دکتری کلام اسلامی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

مقدمه

«تأثیر گناه بر شناخت» موضوعی الهیاتی است که مراجعه به متون دینی چنین عنوانی را پیش روی می‌گذارد. شاید بتوان بحث حاضر را دست‌کم موضوع مشترک ادیان ابراهیمی دانست که پیشینه آن در یهودیت و مسیحیت به دیدگاه ایشان درباره تأثیر گناه منسوب به حضرت آدم (ع) و نیز تأثیر گناه فرزندان آدم (ع) بر ابعاد مختلف وجود انسان از جمله شناخت، مربوط می‌شود. اسلام گرچه نسبت گناه به حضرت آدم (ع) را نمی‌پذیرد، ولی درباره تأثیر گناه نسل انسان بر جان و روح و به تبع بر شناخت او تأکید می‌ورزد؛ علاوه بر آیاتی که بر تأثیر منفی گناه بر شناخت دلالت می‌کند، آیاتی بر تأثیر مثبت تقوای الهی بر قوه تمییز، تصریح دارد؛^۱ از این رو در اسلام، آیات و نیز روایاتی که در این باره وارد شده است، بنیاد اصلی این بحث را پایه ریزی می‌کند. نقطه عزیمت دیگر، مباحث، فن اخلاق و علم النفس فلسفی است که می‌توان بحث از عنوان پیش‌روی را در آن یافت؛ علامه طباطبایی در کنار عوامل اجتماعی نظیر دوری از مراکز علمی، تفاوت در فهم را در چارچوب مباحث اخلاق و علم النفس قابل تبیین می‌داند و ملکات رذیله و گناه به مثابه عمل را بر شناخت آدمی دارای تأثیر مخرب دانسته و به نقش سازنده تقوا به مثابه خودنگه‌داری در مقام عمل و داشتن تمام فضایل اخلاقی اشاره می‌کند.

إلا أن الاختلاف بين إنسانين في الفهم على ما يقضى به فن معرفة النفس و فن الأخلاق و فن الاجتماع يرجع إلى أحد أمور إما إلى اختلاف الأخلاق النفسانية و الصفات الباطنة من الملكات الفاضلة و الردية فإن لها تأثيرا و افرا في العلوم و المعارف الإنسانية من حيث الاستعدادات المختلفة التي تودعها في الذهن فما إدراك الإنسان المنصف و قضاؤه الذهني كإدراك الشمس المتعسف، و لا نبيل المعتدل الوقور للمعارف كنيل العجول و المتعصب... و إما أن يرجع إلى اختلاف الأفعال فإن الفعل المخالف للحق كالمعاصي و أقسام التهوسات الإنسانية... و إما أن يكون الاختلاف من جهة العوامل الخارجية كبعد الدار (طباطبایی: ۱۴۱۷ق، ج ۴، ۱۲۸ و ۱۲۹)

۱. برای مثال می‌توان به آیه ۲۹ از سوره انفال اشاره کرد؛ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا.

شناخت

از آن جا که بحث تاثیر گناه بر شناخت مساله‌ای معرفت‌شناختی است، شناخت در معنای لغوی یعنی مطلق آگاهی، به کار می‌رود؛ زیرا مباحث معرفت‌شناختی به گونه‌ای خاص از آن اختصاص ندارد و همه آگاهی‌های بشر را در بر می‌گیرد. این آگاهی‌ها به دو حوزه تقسیم می‌شود؛ علم حضوری و علم حصولی.^۱

علم حضوری شناخت بی واسطه و علم حصولی دارای واسطه است. منظور از وساطت، همان وساطت حکایی است. واسطه حکایی، مفهوم و صورت ذهنی بوده و از ماهیت اعم است و منحصر به صور ماهوی نمی‌شود.^۲ در مقابل، علم حضوری بدون هیچ واسطه‌ای و با وجود و حضور معلوم نزد عالم تحقق یافته و عالم با واقعیت خود واقعیت معلوم را می‌یابد. (طباطبایی: ۱۳۶۴، ج ۲، ۱۹۱)

این دو ادراک، از یکدیگر وجوه تمایزی دارند. علاوه بر عینیت واقعیت علم با واقعیت معلوم، قابل تعاطی و بین‌الذهانی نبودن، خطا ناپذیری، عدم نیاز به دخالت قوه‌ای از قوای نفس برای ادراک، عدم راه‌یابی تقسیماتی مانند تصور و تصدیق که از سنخ تقسیم در مفاهیم است و اتصاف به شدت و ضعف (وضوح و عدم وضوح) در برابر حالات شناختی یقین، ظن، شک و وهم، از جمله ویژگی‌های شناخت حضوری در برابر شناخت حصولی محسوب می‌شود. (همان، ۱۹۰-۱۹۸ و مصباح یزدی: ۱۳۷۰، ج ۲، ۱۷۰-۱۷۸)

۱. در معرفت‌سناسی معاصر، مبنای تعریف معرفت قبول یا رد شناسایی معرفت به، "باور صادق موجه است"، اما به چند دلیل از چنین تعریفی صرف نظر شد؛ اولاً چنین تعریفی شامل علم حصولی تصویری و علم حضوری نمی‌شود؛ ثانیاً در نزد بسیاری از منطقیون مسلمان، علم شامل جهل مرکب نیز می‌شود، حال آن‌که در این تعریف مطابقت لحاظ شده است

۲. مرحوم علامه طباطبایی در مواردی، علم حصولی را به شناخت ماهوی منحصر کرده‌اند، حال آن‌که علم حصولی تنها منحصر به آن نیست، بلکه شامل معقولات ثابیه فلسفی و منطقی و مفاهیم جزئی نیز می‌شود. (ر.ک: طباطبایی: ۱۴۱۶ق، ۲۳۷)

گناه

شُرور در یک تقسیم بندی به اخلاقی و طبیعی تقسیم می‌گردد. (پترسون: ۱۳۷۹، ۱۷۸) شرّ اخلاقی، نتیجه سوء اختیار انسان است و شرّ طبیعی، خارج از محدوده اختیار بشری قرار داشته و وجود و عدم آن به طور مستقیم، به اراده انسان بستگی ندارد. می‌توان گناه را دست کم بخشی از شرور اخلاقی دانست.

واژه گناه، معادل کلمه عربی «معصیت»، (معین: ۱۳۷۹، ج ۲، ۳۳۹۵) به معنای سرپیچی و خلاف اطاعت است (جوهری: ۱۳۳۹ق، ج ۶، ۲۴۲۹) و الفاظی نظیر سوء، اثم، خطیئه، ظلم، ضلال با آن هم معنی‌اند. (طباطبایی: ۱۴۱۷ق، ج ۵، ۷۷)

گناه مانند هر عملی دارای دو جهت است: وجود فعل و دیگری انتساب به فاعل و نیت او. افعال از حیث وجود یکسان هستند، اما به لحاظ نسبت با فاعل از هم متفاوتند. (طباطبایی: ۱۴۱۷ق، ج ۱، ۱۰۲؛ همان، ج ۵، ۹-۱۵؛ همان، ج ۱۵، ۲۴۳ و ۲۴۲) در واقع منشا انتزاع صفات افعال نظیر اطاعت و حسن یا معصیت و قبح به نیت و چرایی اراده فاعل باز می‌گردد. این سخن به معنای انکار حسن و قبح افعال نیست، بلکه منظور آن است که در حسن یا قبح فعل استناد به فاعل نیز لحاظ می‌شود؛ قصاص و قتل اگر چه در هر دو از هاق روح از بدن و در متن وجود یکسان‌اند، اما یکی با استناد به نیت فاعل حسن و دیگری قبیح است. از منظر علامه با نظر دقیق همه گناهان به شرک بر گشت می‌کند؛ زیرا از منظر دین، گناه اطاعت از غیر خدا و نوعی عبادت غیر اوست و مرتکب در آن حال، طاعت کننده شیطان جنسی و انسی و یا هوای نفس است. (طباطبایی: ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ۷۹)

رابطه عمل و نفس

بنابر یک تقسیم، قوای افعال ارادی نفس سه قسم است؛^۱ قوه شهویه به منظور جلب منفعت، قوه غضبیه برای دفع ضرر و قوه فکریه مربوط به تصور و تصدیق فکری و اقامه دلیل

۱. این تقسیم بندی در بسیاری از کتب اخلاقی نظیر اخلاق ناصری و تهذیب الاخلاق، آمده است.

است. (طباطبایی: ۱۷۴، ج ۱، ۳۷۱)

با توجه به آن که تکرار عمل بر اساس قاعده وراثت موجب پدید آمدن خُلق و صفتی راسخ در نفس می‌شود، عمل مطابق با سنخ خویش موجب ویژگی و وصفی در نفس می‌گردد؛ از سوی دیگر همان صفت بر اساس قاعده سرایت در افعال بعدی نقش ایفا می‌کند و این افعال متضمن ویژگی نفس‌اند؛

...علم النفس و علم الأخلاق تثبت أن الأفعال المتحققة في الخارج لها ارتباط بالأحوال و الملكات من الأخلاق ترتفع من ثدى الصفات النفسانية، و لها تأثير في النفوس، فالأفعال آثار النفوس و صفاتها، و لها آثار في النفوس في صفاتها، و يستنتج من هناك أصلاً سرایة الصفات و الأخلاق، و أصل وراثتها، فهي تتسع وجوداً بالسرایة عرضاً، و تتسع ببقاء وجودها بالوراثة طولاً. (همان: ج ۲، ۱۵۰)

لذا اگر عملی ناپسند و رذیلت باشد، تکرار آن در نفس ملکه و صفت دائمی ایجاد می‌کند که آن ملکه یا صفت از رذایل است و در صورتی که فضیلت‌مند و دارای حُسن باشد آن صفت یا ملکه از فضایل خواهد بود. سنخ افعال بعدی نیز با ویژگی‌های فضیلت‌مندانه و رذیلت‌دار نفس مطابقت دارد. نکته مهم آن است که گناه، فعلی رذیلت‌دار و برخاسته از قوه غضبیه یا شهویه یا مجموع آن دو است که در اثر تکرار موجب پیدایش ملکه‌ای رذیلت‌مند برای نفس و به طور خاص برای قوه مربوط می‌شود؛ در نتیجه به طور معمول، افعال بعدی چنین شخصی رذیلت‌دار و از سنخ همان نفس خواهد بود. از این رو، گناه موجب پدید آمدن گناه یا گناهان دیگر می‌شود.

فإن السيئات يهدى بعضها إلى بعض فإنها مبنية على متابعة هوى النفس و هوى النفس للشيء هوى لما يشاكله. (همان: ج ۴، ۵۰)

فضیلت

از منظر علمای اخلاق، هر یک از قوا در افعال خویش، دارای جنبه اعتدال است که از دو جنبه افراط و تفریط متمایز می‌شود. اعتدال در یک قوه، فضیلت آن به حساب می‌آید. فضیلت قوه شهویه را عفت، عدالت در قوه غضبیه را شجاعت و اعتدال در قوه فکریه را حکمت می‌نامند. منظور از قوای شهویه و غضبیه در این بحث معانی مرتکز و عرفی آن نیست،

بلکه از قوه شهویه، توان جذب منفعت و از غضبیه قوه دفع ضرر، مراد است؛ از این روی، اعتدال در شهوت و غضب، معنای وسیع تری به خود می‌گیرد. این به آن معنا است که شجاعت، عدالت در دفع ضرر و عفت اعتدال در کسب منفعت خواهد بود. فضیلت دیگری به نام *عدالت* را بر این سه، می‌افزایند، که از مجموع ملکات اعتدالی و فضیلت‌مند در قوا، به وجود می‌آید. در مقابل ملکه عدالت، دو طرف افراط و تفریط یعنی ظلم و انظلام قرار دارد که با داشتن این فضیلت، شخص عادل، نسبت به خود و دیگران انصاف می‌ورزد.

مجموع این اصول، اخلاق فاضله را تشکیل می‌دهد و از هر یک، فروعی منشعب می‌شود که با تحلیل عقلی به اصل یا اصول مناسب باز می‌گردد. برای مثال، *کرامت نفس*، *بلند همتی*، *حلم*، *تحمل*، *ثبات نفس*، *تواضع*، *رقت*، *شهامت* و ... از مصادیق شجاعت است و *دعت* (ملکیت زمام شهوت)، *صبر*، *وقار* (دوری از شتاب زدگی در کسب منفعت) و ... از فروع عفت محسوب می‌شود. (خواججه نصیر: [بی تا] ۷۵ و ۷۶) *ذکاء*، *سرعت فهم*، *صفای ذهن*، *سهولت تعلم*، *حسن تعقل*، *تحفظ* و *تذکر* نیز از موارد حکمت محسوب می‌شود.^۱

عدالت به مثابه فضیلت نفس

در این که عدالت و عدم افراط و تفریط به مثابه فضیلت به چه مفهومی است، دست کم دودیدگاه وجود دارد؛ ارسطو فضیلت را عبارت از حد وسط و میانه روی دانسته و در کتاب دوم نیکوماخوس بارها به این نکته تصریح می‌کند. (ارسطو: ۱۳۵۶، ج ۱، ۴۶) مسکویه، حد وسط بودن فضیلت را به مرکز دایره‌ای تشبیه می‌کند که با کوچکترین انحراف از آن، نفس رذیلت‌دار می‌شود. (مسکویه: [بی تا]، ۲۹)

براین تفسیر از عدالت، اشکالاتی وارد شده، که مهمترین نقد وارد بر آن چنین است: اولاً، بنابراین دیدگاه فضیلت قابل تشکیک نیست و در فضایل، فضیلت‌مندتر وجود ندارد، یعنی به لحاظ کیفی قابل شدت و ضعف نخواهد بود، گرچه تشکیک در ردایل بنابر این تفسیر قابل تصویر است؛ ثانیاً، در فضایی مانند بندگی و طاعت خداوند، کسی فضیلت‌مندتر است که

۱. ر. ک: خواججه نصیر: [بی تا]، ص ۷۶-۷۸ و مسکویه: [بی تا]، ۴۱-۴۳.

بیشتر بندگی کند نه آن که حد وسط پیشه نماید. (مصباح یزدی: ۱۴۰۵، ق، ۱۷۷)

در مقابل، افلاطون در کتاب جمهوری بنابر مشرب یونانی که نفس انسان را سه جزئی می‌داند، عدالت و عدم افراط و تفریط را به کارگیری هر یک از نفوس در موضع خویش دانسته، به طوری که هیچ کدام در کار دیگری مداخله و به تعبیر بهتر، اختلال ایجاد نکند. در این صورت است که بین آن سه، نظم و هماهنگی برقرار می‌شود. (افلاطون: ۱۳۸۰، ج ۲، ۹۶۷) از نظر افلاطون وقتی به کارگیری صحیح نفوس تحقق می‌یابد که دو نفس غضبیه و شهویه، تحت کنترل نفس عاقله به کار خویش بپردازند. او در کتاب فایدروس، در داستانی تمثیلی، عقل را، به ارابه‌ران و شهوت و غضب را به دو اسب تشبیه می‌کند که ارابه‌ران در صدد مهار ارابه و اسبان است، اما خود نیز در این میان، در معرض تأثیر پذیری از دو نفس دیگر انسان قرار دارد. (همان: ج ۳، ۱۲۴۲-۱۲۴۵)

علامه طباطبایی مانند بسیاری از فیلسوفان مسلمان به‌رغم فلسفه یونانی، نفس را سه جزئی ندانسته، بلکه غضبیه، شهویه و عقلیه را از قوای نفس محسوب می‌کنند، (طباطبایی: ۱۴۱۶، ق، ۱۲۳) اما موافق با دیدگاه افلاطون، تعریف علامه از عدالت در قوا، آن است که حق هر یک از قوا به اندازه شایسته اعطا شود. (طباطبایی: ۱۴۱۷، ق، ج ۱، ۳۷۱)

بسیار محتمل است که منظور از وسط، دست کم در سخن برخی علمای اخلاق مسلمان، توسیط بین دو طرف نبوده، بلکه مراد همان عدالت افلاطونی باشد، چنانکه واژه وسط در مواردی به معنای عدل و نه به معنای توسیط بین دوشیی کاربرد دارد. صحاح اللغه، وسط را در آیه شریفه «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» (البقره، ۱۴۳) به معنای عدل دانسته است. (جوهری: ۱۳۳۹، ج ۳، ۱۱۶۷) در این صورت وسط به معنای عدل است، نه اینکه به معنای میانه دو شیء باشد. در پایان شاید بتوان گفت که به لحاظ مفهومی، اگر چه عدالت مطابق با تعریف افلاطونی است، اما در برخی موارد اعطای حق به اندازه شایستگی، در مقام مصداق با حد وسط ارسطویی قابل تطبیق است.

تفاوت عدالت اخلاقی و فقهی

گاهی منظور از واژه عدالت، اصطلاح فقهی آن است که با ملکه عدالت در فن اخلاق تفاوت دارد. عدالت فقهی، هیئت و حالتی نفسانی است که به نظر عرف، از ارتکاب گناه کبیره

بازمی‌دارد و با عدالت در اصطلاح اخلاق، از دو جهت متفاوت است؛ اولاً عدالت فقهی ناظر به اوصاف ظاهری و ارجاع به نشانه‌هایی است که شرط صحت احکامی نظیر قبول شهادت و اقتدا در نماز است، در حالی که اصطلاح اخلاقی عدالت، ناظر به اعتدال نفس و به کارگیری شایسته قواست و امری واقعی برای نفس محسوب می‌شود؛ ثانیاً، عدالت فقهی تنها باگناه کبیره قابل جمع نیست، حال آن‌که عدالت اخلاقی با هیچ گناهی جمع نمی‌شوند؛ (طباطبایی: ۱۴۱۷ق، ج ۶، ۲۰۶) لذا هر عدالت اخلاقی مستلزم عدالت فقهی است، اما هر عدالت فقهی نسبت به عدالت اخلاقی استلزام ندارد.

رابطه عدالت اخلاقی و فضیلت تقوا

تقوا واژه‌ای قرآنی است که در سخنان معصومین بخصوص نهج‌البلاغه، بر آن تأکید بسیاری شده است. به طور معمول، تقوا روش عملی منفی و اجتناب در نظر گرفته می‌شود؛ بر این اساس، چنین به نظر می‌رسد که هر چه کناره‌گیری بیشتر باشد، تقوا کامل‌تر خواهد بود. اما باید توجه داشت که اولاً، در زندگی سالم، اصل پرهیز و نفی، یکی از اصول محسوب می‌شود ولی پرهیز از ضدی، برای رسیدن به ضد دیگر است؛ از این روی پرهیز مفید، محدود و معین است و اجتناب مطلق و کورکورانه قابل دفاع نیست؛

ثانیاً، مفهوم تقوا، با پرهیز هم معنا نیست، بلکه نیرویی روحانی است که بر اثر ممارست بسیار پدید می‌آید و پرهیز معقول مقدمه پدید آمدن این حالت روحانی است و از طرف دیگر معلول و نتیجه و از لوازم آن به شمار می‌رود. (مطهری: ۱۳۵۴، ۲۰۰ - ۲۰۲)

از منظر علامه، آن حالت روحانی (ملکه تقوا) همان اعتدال در به کارگیری قوای نفس (شهو، غضبی و عقلی) و ایجاد اعتدال بین آنهاست، که با ممارست در اجتناب هدفمند براساس آموزه‌های دینی، میسر می‌شود. لذا ایشان، بین اعتدال قوا و فضیلت تقوا قایل به عینیت‌اند و ملکه تقوا را همان اعتدال نفس در قوا که شامل همه فضایل نفس می‌شود، دانسته‌اند. (طباطبایی: ۱۴۱۷ق، ج ۵، ۲۶۸ و ۲۶۹)

در نتیجه متقی دارای تمام فضایل نفس است و از قوای نفسانی در حالت تعادل و غیر ظالمانه بهره می‌برد؛ زیرا از سویی گناه در هر مرتبه‌ای که باشد، حامل ظلم است و زشتی و شناخت آن به مقدار ظلم نهفته در آن خواهد بود.

التحليل الدقيق يقضى أن سائر الذنوب إنما هي شنيعة مذمومة بمقدار ما فيها من معنى الظلم، و هو الانحراف و الخروج عن الوسط العدل. (طباطبایی: ۱۴۱۷ق، ج ۷، ۴۴)

آشکار است که این ظلم در مرحله نخست متوجه نفس مرتکب است و موجب عدم کسب عدالت اخلاقی یا از دست دادن آن می‌شود. از سوی دیگر، گناه رذیلتی است که از قوه غضبیه، شهویه و یا مجموع آن دو، در حالت افراط و تفریط، ناشی می‌شود. لذا می‌توان گفت، گناه نتیجه عدم اعتدال نفس و حالتی ظالمانه در غضب (نیروی دفع ضرر) و شهوت (نیروی کسب منفعت) است، تکرار آن موجب رسوخ حالت غیر اعتدالی و ظالمانه در نفس می‌شود و کسب اعتدال نفس و قوای آن، با دوری از محرّمات و به‌کارگیری صحیح قوای تحریکی (غضبیه و شهویه) به دست می‌آید. حاصل آن‌که چنانکه ملکه تقوا تابع و حاصل تکرار تقوا در عمل و دوری از گناه است، ملکه عدالت لازمه تقوای عملی مستمر، خواهد بود.

تأثیر گناه بر شناخت حضوری

چنانکه پیش‌تر اشاره شد، علم حضوری علمی بدون واسطه صورت حکایی است که یکی از ویژگی‌های مهم آن، قابل شدت و ضعف بودن است؛ با توجه به این ویژگی، علم حضوری به آگاهانه، نیمه آگاهانه و غیر آگاهانه تقسیم می‌شود. شدت و ضعف این نوع علم به دو عامل بستگی دارد:

۱. شدت و ضعف توجه نفس: برای مثال شدت و ضعف در علم حضوری به حالات روانی و تا حدود زیادی به توجه نفس وابسته است؛ به طور مثال شدت درد که یکی از حالات نفس و روان محسوب می‌شود، در اثر انصراف توجه، کاهش می‌یابد؛
۲. شدت و ضعف وجود عالم: تفاوت در مراتب علم حضوری، گاهی نیز به اختلاف مراتب وجود فاعل شناسا بر می‌گردد. یعنی هر چه نفس از مرتبه وجودی کاملتری برخوردار باشد، علوم حضوری آن شدیدتر و آگاهانه‌تر خواهد بود. برای مثال، نفس در مراحل ابتدایی، ممکن است در اثر ضعف علم، بین خود و بدن، رابطه عینیت برقرار کند و نفس را همان بدن بیندارد، ولی با تکامل جوهر نفس، دیگر چنین اشتباهی در برداشت و تعبیر از علم به خود روی نمی‌دهد. از این رو می‌توان گفت، برخی علوم حضوری با حصول توجه و اشتداد وجود، به صورت آگاهانه در می‌آید و از قوه و استعداد به فعلیت می‌رسد و هر چه وجود کامل‌تر

گردد، علم حضوری شدت بیشتری یافته و از وضوح بیشتر برخوردار می‌شود. (مصباح یزدی: ۱۳۷۰، ج ۱، ۱۷۷ و ۱۷۸)

تأثیر گناه بر شناخت حضوری انسان از خود

از آن جا که علم حضوری عین وجود عالم است و فاعل شناسا هیچ لحظه از مشاهده و حضور خود خالی نیست، تطابق و عدم تطابق (خطا) معنایی ندارد، اما قابل تشدید و تضعیف است. بسته به آن که انسان، در اثر افعالش چه هویتی یافته و از چه شدت وجودی، بهره‌مند است، به همان میزان از خویش، شناخت حضوری دارد.

گناه به عنوان عاملی که از افراط یا تفریط در غضب و شهوت منبث می‌شود و تکرار آن موجب رسوخ این حالت غیر اعتدالی در نفس می‌گردد، انسان را از زمره بهایم بلکه نازل‌تر از آن قرار می‌دهد؛ از این رو، به همان اندازه شناخت حضوری انسان از خویش نیز دچار تنازل و تضعیف می‌شود؛ زیرا دل‌بستگی به دنیا که اساس هر خطا و گناهی است و صرف همه همت در راه تحصیل آرزوهای مادی، زمینه آن را فراهم می‌آورد که چنین شخصی حتی فاقد خودآگاهی و توجه نسبت به علم حضوری از خویش‌ن شدن بشود و نیز دچار ضعف وجودی گردد و در طرز تفسیر از علم به خود دچار اشتباه شود؛ در نتیجه خود را همین تن و بدن مادی می‌داند و نمی‌تواند شناخت حصولی از علم حضوری به خود را به مطابق آن تطبیق دهد. (طباطبایی: ۱۴۱۷ق، ج ۶، ۱۷۸-۱۸۰)

علامه طباطبایی، ذیل آیه شریفه «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (الحشر، ۱۹)، چنین توضیح می‌دهند که، معنای اصلی مصدر نسیان، زایل شدن صورت معلوم از نفس است، ولی در استعمال آن توسعه داده شده و واژه «نسوا» در مطلق روی‌گردانی و اعراض به کار رفته است؛ یعنی آیه، روی‌گردانی از خدا را موجب فراموشی از خود بیان می‌فرماید. زیرا در اثر اعراض از خدا که در عصیان نسبت به باری تعالی بروز می‌یابد، فقر و حاجت سرشتی خویش را که با صفات ذاتی خداوند مرتبط است، از یاد برده و خود را موجودی مستقل می‌پندارد و حیات، قدرت، علم و دیگر کمال نفس را از آن خود می‌داند. در چنین حالی با پندار نادرست از خود در اثر ضعف وجودی ناشی از ارتکاب معاصی به جای اعتماد بر خداوند برخورد تکیه می‌کند. (طباطبایی: ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ۲۱۸-۲۲۰)

انصراف توجه از مادیات و هوس‌های زودگذر که عامل خود فراموشی است، از دو راه برای انسان حاصل می‌شود؛ (برنجکار: ۱۳۷۴، ۷۹)

۱) راه بیرونی: در خلال ایام زندگی، گاهی حوادث مختلف تکان دهنده‌ای رخ نشان می‌دهد که نفس را از غیر خود، به خصوص لذایذ جسمانی منصرف و متوجه خویشتن خویش می‌سازد.

۲) راه درونی: کسانی که از روی اراده در طریق ریاضت و مجاهده و امر نفس، مشغول سلوک‌اند.

از نگاه علامه در طریق اخیر، معرفت نفس به طور کامل و تمام برای همگان حاصل نمی‌شود؛ زیرا عده‌ای از ایشان هدفی غیر از این شناخت ندارد و از آفریدگار نفس غافلند، حال آن‌که شناخت تام از طریق شناخت علت به معلول حاصل می‌شود؛ لذا اگر دین به کسب معرفت نفس سفارش می‌کند، برای آن است که نزدیک‌ترین آیه‌های خداوند به انسان است. (طباطبایی: ۱۴۱۷ق، ج ۶، ۱۸۰ و ۱۸۱)

در پایان می‌توان گفت، عرفان نفس مسأله‌ای فکری نیست، بلکه مقصدی عملی است که جز از راه عمل نمی‌توان آن را به دست آورد؛ لذا مباحث نظری علم‌النفس فلسفه، هدف را برآورده نمی‌سازد. (همان، ۱۹۲-۱۹۴)

تأثیر گناه بر شناخت حضوری از خداوند

شناخت حضوری انسان به خداوند، مانند هر معرفت حضوری دیگر، شناختی دایمی است؛ لذا امیرمؤمنان(ع) می‌فرمایند: ان الله اجل من ان يحتجب عن شی او یحتجب عنه الشی؛ (مفید: ۱۴۱۶ق، ج ۱، ۲۲۴) اما به مانند هر علم حضوری دیگر قابل تشدید و تضعیف است. هر چه نفس شناخت حضوری قوی‌تر نسبت به خود داشته باشد، از معرفت حضوری شدیدتری به خداوند بهره می‌برد؛ اعرفکم لنفسه اعرفکم لربّه. (حر عاملی: ۱۳۷۱، ۲۰۲) این حدیث شریف عکس نقیض آیه ۱۹ از سوره حشر محسوب می‌شود (طباطبایی: ۱۴۱۷ق، ج ۶، ۱۷۰).

ملاک شدت و ضعف علم حضوری به خداوند نیز مانند شناخت حضوری از خود، انقطاع از تعلقات مادی است؛ گاهی انقطاع بدون اختیار انسان و در حالت اضطرار و قطع امید در شداید روزگار پدید می‌آید، که در آیاتی نظیر رکوب سفینه به آن اشاره شده است. در

مواردی دیگر، انقطاع اختیاری است.

از نگاه علامه طباطبایی، انسان‌ها بر حسب انقطاع اختیاری از مادیات و صرف توجه به ماورای آن، بر سه طبقه‌اند؛

طبقه اول: انسان‌هایی‌اند که علاوه بریقین به معارف لازمه الهیه در انقطاع قلبی از عالم ماده استعداد دارند و فقط دلبستگی‌شان خداوند است؛ چنین افرادی با کسب ملکه تقوا تحت ولایت الهی قرار می‌گیرند و با قلب به عنوان نفس که مالک قوای شناختی و تحریکی آدمی است، در اثر شناخت حضوری قوی از خداوند، به آگاهی‌هایی نایل می‌شوند که با منطق و فلسفه به دست نمی‌آید و باطن آسمان و زمین را که همان وجه انتساب آن‌ها به خداوند است، رؤیت کرده^۱ و در این راستا با حقیقت اشیا آشنا می‌شوند؛ اللهم ارنا الاشياء كما هی.

طبقه دوم: افرادی‌اند که به خداوند ایمان تام دارند، اما در اثر خواطر و واردات نفسانی تام‌الانقطاع از این عالم نیستند، لذا اگر چه خدا را چنان عبادت می‌کنند که گویی او را می‌بینند اما ایمان ایشان به غیب، از پس حجاب است.

طبقه سوم: این گروه عموم مردم را تشکیل می‌دهند و می‌توانند اعتقاد صحیح درباره مبدأ و معاد به دست آورند و فی‌الجمله بر طبق آن عمل کنند.

از آنجایی که طبقه اخیر تابع هوا و حب دنیایند و حرکات و سکناتشان دنیامحورانه است، عبادت ظاهری‌شان تأثیری در اشتداد وجودی‌شان نداشته و هویتی نازل دارند. (طباطبایی: ۱۳۶۰، ۱۷-۲۱) این ضعف وجودی ممکن است تا آنجا تنازل پیدا کند که آیه نفس، در نظر صاحب آن هیچ دلالتی بر خداوند نداشته باشد، که در چنین حالتی، فاعل شناسا، علم به علم حضوری از خداوند ندارد و دچار غفلت از حق است؛

أَنَّ لِلْإِنْسَانَ شَعُورًا بِرَبِّهِ غَيْرَ مَا يَعْتَقِدُ بِوُجُودِهِ مِنْ طَرِيقِ الْفِكْرِ وَ اسْتِخْدَامِ الدَّلِيلِ بَلْ يَجِدُهُ وَجِدَانًا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَحْجِبَهُ عَنْهُ حَاجِبٌ، وَ لَا يَجْرَهُ إِلَى الْغَفْلَةِ عَنْهُ إِلَّا اشْتِغَالَهُ بِنَفْسِهِ وَ بِمَعَاصِيهِ النَّسِي اِكْتِسَابِهَا، وَ هِيَ مَعَ ذَلِكَ غَفْلَةٌ عَنْ أَمْرٍ مَوْجُودٍ مَشْهُودٍ لَا زَوَالَ عِلْمٍ بِالْكَلِيَّةِ وَ مِنْ أَصْلِهِ فَلَيْسَ فِي

۱. «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ». (الانعام، ۷۵)

کلامه تعالی ما يشعر بذلك البتة بل عبر عن هذا الجهل بالغفلة و هي زوال العلم بالعلم لا زوال أصل العلم. (طباطبایی: ۱۴۱۷، ق، ۸، ج، ۲۴۰)

در پایان می‌توان گفت، علم حضوری به خود و خداوند عین یکدیگر و در شدت و ضعف یک اندازه‌اند؛ زیرا انسان به اندازه سعه وجودیش که عین شناخت حضوری از خود است، به خداوند علم حضوری دارد. در این میان، گناه و تقوای عملی به میزان تأثیر بر شدت و ضعف نفس، در واقع بر علم حضوری به خود و خداوند تأثیر می‌گذارند. این دو شناخت، به شیوه یکسانی یعنی میزان انقطاع و اقسام آن، قابل تشدید و تقویت است.

معنای تأثیر گناه بر شناخت حصولی

شاید در بدو امر معنایی که برای تأثیر پذیری به ذهن برسد، خطا بودن شناخت است. گرچه مهمترین نوع تأثیر پذیری، خطا بودن است، اما تأثیر پذیری شناخت به آن خلاصه نمی‌شود. سوال این است که آیا در همه علوم حصولی خطا راه دارد و آیا خطا در تمام قوای ادراکی^۱ ممکن است.

گرچه فلاسفه مسلمان، تمام علوم حصولی را به بدیهی و نظری تقسیم می‌کنند، ولی هدف از این تقسیم‌بندی، بیان چگونگی و نحوه پیدایش علم است، که یکی از راه فکر و دیگری بدون نیاز به آن حاصل می‌شود؛ لذا این تفکیک دست کم به تنهایی ملاک صدق و کذب (خطا بودن) شناخت محسوب نمی‌شود. اساساً زمانی ارزش‌گذاری درباره صدق یا کذب یک شناخت حصولی معنادار می‌شود که اولاً، مطابقی در خارج از حکایت شناخت وجود داشته باشد و ثانیاً، مطابق مورد لحاظ فاعل شناسا باشد. (فیاضی: ۱۳۸۳، ۴-۷)

با توجه به نکات پیش گفته، می‌توان نتیجه گرفت، خطا در کارکرد عقل و تنها در مقام

۱. منظور از قوای شناخت، ابزار مورد نیاز برای کسب شناخت است که در این راه، به انسان یاری می‌رساند. قوای ادراکی انسان عبارتند از، حس، عقل. آن چه از آن به ابزار حس تعبیر می‌کنیم، به حس ظاهری و حس باطنی تقسیم می‌شود؛ مقصود از حواس ظاهر همان حواس پنج‌گانه و به عبارت دقیق‌تر هشت‌گانه است. حواس باطن به حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه، متصرفه تقسیم می‌شود.

مقایسه تصدیق با خارج معنادار است. لذا قوای ادراکی دیگر یعنی حواس ظاهر و باطن، چون محصول‌شان شناخت تصویری و مفرد است (جوادی آملی: ۱۳۷۸، ۳۱۴) خطا در آن‌ها بی‌معناست.

علاوه بر خطا بودن شناخت، می‌توان تأثیر پذیری را به جهل (عدم دستیابی به هیچ فهمی از شناخت) و نسیان (از یاد بردن شناخت) معنا کرد؛ در این صورت تأثیرپذیری از گناه، شامل حیث حکایت گزاره از خود (یعنی همان فهم از گزاره که مقدم بر مقام حکایت و تطبیق است) و تصورات نیز می‌شود؛ زیرا دایره جهل و نسیان علاوه بر حکایت از خارج، دو جنبه اخیر را نیز در بر می‌گیرد؛ لذا اگرچه خطا به حواس ظاهر و باطن و نیز عقل در مقام فهم گزاره، راه ندارد، اما نسیان (که مربوط به قوه حافظه است) و جهل از حکایت گزاره خارج از اعم خواهد بود و دیگر شناخت‌ها یعنی حیث حکایت گزاره از خود و تصورات را هم شامل می‌شود و بازایی و فهم آن‌ها نیز، در معرض اخلال قرار می‌گیرد. در حدیث نبوی به نسیان شناخت در اثر گناه اشاره شده است؛

اتقوا الذنوب فأنها محقة للخيرات ان العبد لیذنب الذنب فینسی به العلم الذی کان قد علمه... (ری شهری: ۱۳۷۵، ح ۶۶۳۳) علاوه بر این می‌توان، تأثیرپذیری را در قالب سهولت و سرعت در دستیابی به شناخت نیز، معنا کرد.

انسان‌ها در رسیدن به مطلوب فکری، در کیف یعنی در سرعت رسیدن به مطلوب و نیز کمیت و مقدار آن، از یکدیگر متفاوتند، تفاوت در سرعت به این معنی است که شخص با فکر و حرکت ذهنی به مطلوب می‌رسد و دیگری بدون حرکت و با قوه حدس به حد وسط دست می‌یابد؛ لذا حد نقصان به آن است که تمام مطالب از روی فکر باشد و حد کمال یعنی دفعته یا قریب به آن، تمام علومی را که برایش امکان دارد، تحصیل کند؛ بنابراین می‌توان بین غباوت و فطانت مراتب بسیاری فرض کرد، که به مرتبه کمال آن، توان قدسیه گفته می‌شود. (ابن سینا: ۱۳۷۵، ج ۲، ۳۵۹ و ۳۶۰)

آیا تخلیه به فضایل به مثابه راهی برای شناخت حصولی است؟

برخی بر این باورند که علم با تخلیه از رذایل و تخلیه به فضایل حاصل می‌شود و به تقوا به عنوان جامع فضایل و راهی برای کسب علم حصولی می‌نگرند.

از نگاه علامه طباطبایی این همان تذکر افلاطونی و فطری بودن علوم است که انصراف از مادیات و رجوع به نفس را عامل شناخت می‌داند.

...طریق التذکر و هو الذی نسب إلى أفلاطون اليونانی و هو أن الإنسان لو تجرد عن الهوسات النفسانية و تحلی بحلیة التقوی و الفضائل الروحیة ثم رجع إلى نفسه فی أمر بان له الحق فیہ. (طباطبایی: ۱۴۱۷ق، ج ۵، ۲۶۱)

اقوال قائلین به تذکر و فطری بودن علوم را می‌توان به دوسته کلی تقسیم کرد؛ گروهی بر این باورند که، علوم انسان از ابتدا برای او حاصل و بالفعل موجود است و هر علم جدید، چیزی جز تذکر به معلومات خویش نیست؛ در مقابل گروه دیگری علوم را بالفعل موجود نمی‌دانند؛ زیرا اگر چه در باطن نفس موجود است، اما به خاطر غفلت در نزد انسان فعلیت ندارد و با انصراف از شواغل مادی حقایق کشف می‌شود. عرفا و اهل اشراق قرائت اخیر از تذکر را پیش رو می‌گذارند. (همان، ۲۶۲) اگرچه علامه طبق آیات و روایات، تقوا را در شناخت حصولی بی‌تأثیر نمی‌دانند، اما آن‌را به عنوان راهی مستقل برای علوم حصولی نمی‌پذیرند.

اعتبار الكتاب و السنة التقوی فی جانب العلم مما لا ریب فیہ، غیر آن ذلک لیس لجعل التقوی أو التقوی الذی معه التذکر طریقا مستقلا لنیل الحقائق وراء الطریق الفکری (همان، ۲۶۷)

زیرا تمام علوم تصدیقی بر علوم تصویری مبتنی است و آن نیز حسی بوده و یا به حس برمی‌گردد و با فقدان حتی یک قوه حسی، از علوم مربوط به آن، چه تصویری و چه تصدیقی، محروم می‌شویم؛ لذا هر تقریر از تذکر و فطری بودن علوم که با انصراف از مادیات و پاکی از رذایل حاصل می‌شود، مورد پذیرش علامه نیست.

أن البحث العمیق فی العلوم و المعارف الإنسانية یعطی أن علومه التصدیقیة تتوقف علی علومه التصوریة و العلوم التصوریة تنحصر فی العلوم الحسیة أو المنتزعة منها بنحو من الأنحاء و قد دل القیاس و التجربة علی أن فاقد حس من الحواس فاقد لجميع العلوم المنتهیة إلى ذلک الحس، تصویرية كانت أو تصدیقیة، نظریة كانت أو بدیهیة، و لو كانت العلوم موجودة للهویة الإنسانية بالفعل لم یؤثر الفقد المفروض فی ذلک، و القول بأن العمی و الصمم و نحوهما مانعة عن التذکر رجوع عن أصل القول و هو أن التذکر بمعنی الرجوع إلى النفس بالانصراف عن التعلقات المادیة مفید لذکر المطلوب بارتفاع الغفلة. (همان، ۲۶۲ و ۲۶۳)

نتیجه آن‌که، تقوا راهی از راه‌های شناخت حصولی در قبال قوای ادراکی، از جمله عقل محسوب نمی‌شود. آشکار است که این سخن به معنای نفی تأثیر تقوا و آراستگی به فضایل بر شناخت نیست. در ادامه جایگاه تقوا در علم حصولی را پی می‌گیریم.

جایگاه تقوا در کسب علوم حصولی

با توجه به آنکه، علامه طباطبایی، تقوا را طریقی مستقل برای کسب معارف حصولی محسوب نمی‌کند، اکنون این سوال مطرح می‌شود که آیا ملکه تقوا و تحلیه بر ویژگی‌های اخلاقی در تحصیل علوم حصولی، که مهم‌ترین آن از طریق عقل حاصل می‌شود، تأثیر ندارد. از نگاه علامه، بحث درباره جایگاه تقوا در شناخت ناظر به استقامت نیروهای نفس، از جمله عقل است؛

بل اعتبار التقوی لرد النفس الإنسانية المدركة إلى استقامتها الفطرية... (همان، ۲۶۸)

علامه در جای دیگر چنین می‌فرماید: ... أن العقل أيضا إنما يستقيم في عمله إذا استقام الإنسان في تقواه و دینه الفطری... (همان، ۳۱۱)

این سخن به آن معناست که، ملکه تقوا بر کارکردهای قوا از جمله نیروهای ادراکی که در این میان، عقل از همه مهم‌تر است، نقش مثبت دارد؛ زیرا انسان علاوه بر عقل، از نیروهای متضاد غضبی و شهوی بهره می‌برد؛ وقتی تمایل به قوه‌ای از قوا و پیروی از آن از حد زیاد شود، موجب طغیان آن قوه و ضعف و حتی اضمحلال و از بین رفتن قوای مخالف می‌شود؛ در نتیجه با اعمال عادلانه این قوا و حاکم کردن ملکه عدالت بر قوای نفس که از منظر علامه طباطبایی همان ملکه تقواست، می‌توان بر افکار خویش مسلط شد؛ زیرا با افراط و تفریط در قوای شهوی و غضبی، خواسته‌های آن قوا بر نفس حاکم شده و عقل استقامت خویش را از دست می‌دهد؛ (همان، ۲۶۷-۲۶۹) در نتیجه می‌توان تقوا را شرط تعقل صحیح دانست و نه راهی در برابر تفکر منطقی.

فظهر من جميع ما تقدم أن القرآن الكريم إنما اشترط التقوى في التفكير ... و قارن العلم بالعمل

للحصول على استقامة الفكر و إصابة العلم... (همان، ۲۷۰)

اکنون این سؤال، پیش می‌آید که تمایز دیدگاه علامه از افلاطون مبنی بر این که فیلسوف به کمک دیالکتیک و پاک‌سازی نفس به شناخت دست می‌یابد، چیست. نزد علامه، شرط بودن تقوا

به معنای زمینه‌ساز بودن فقدان تقوا (به مثابه عدم اعتدال نفس و قوای آن) برای عدم دستیابی به شناخت صحیح است، در حالی که در نظر افلاطون پاکی نفس شرط لازم است؛ زیرا به نظر علامه، اگر تقوا راهی در برابر قوای ادراکی برای کسب شناخت باشد، استدلال‌هایی که قرآن کریم در برابر کفار، مشرکان و اهل فسق و فجور اقامه می‌فرماید لغو و بیهوده خواهد بود. ...إذ لو كان الأمر على ذلك لغت جميع الاحتجاجات الواردة في الكتاب على الكفار و المشركين و أهل الفسق و الفجور ممن لا يتبع الحق... (همان، ۲۶۷)

دامنه تأثیر تقوا بر علم حصولی

می‌دانیم که آیاتی فی‌الجمله بر تأثیر تقوا بر شناخت اشاره دارد؛ «إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (الانفال، ۲۹)، «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» (الطلاق، ۲)، «وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمْ اللَّهُ» (البقره، ۲۸۲).^۱

نکته مهم این است که دریابیم، دایره تأثیر تقوا تا چه حدودی است. برای توضیح این مطلب، می‌توان بحث را در قالب دو حوزه کارکرد عقل در عمل و نظر مورد بررسی قرار داد؛^۲ یعنی آیا گناه یا ملکه تقوا بر شناخت درباب حسن و قبح و باید و نباید تأثیر مثبت و منفی دارد، یا آن‌که می‌توان این تأثیر را بر علوم نظری نیز قائل شد. در پاسخ به این پرسش، دست کم دو جواب پیش روی است؛ از منظر شهید آیه‌الله مطهری، با توجه به لحن آثار دینی در باب تأثیر تقوا، این عامل تنها بر عقل عملی انسان، یعنی شناخت آن‌چه در طریق کسب سعادت و

۱. بسیاری به آیه اخیر، برای بحث حاضر استشهاد می‌کنند، اما علامه این مسئله را نمی‌پذیرند؛ زیرا او عطف فاصله شده و جمله‌ها مستقل از یکدیگرند. علاوه آن که سیاق آیه با این معنی مناسب ندارد.

(طباطبایی: ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ۴۳۵)

۲. تمرکز بحث بر عقل به معنای تاثیرناپذیری دیگر قوای ادراکی نیست، بلکه چون این نیروی ادراکی از همه مهم‌تر است و دست کم تمام ادراکات تصدیقی متوقف بر آن است و با تبیین چگونگی تاثیرپذیری آن، تا حدودی نتیجه بحث در دیگر قوای ادراکی مشخص می‌شود، از بحث مستقل درباره آن‌ها پرهیز شد.

کمال انسان دخالت دارد، مؤثر است و بر عقل در حوزه هست‌ها و نظر، تأثیری ندارد (مطهری: [بی تا]، ۳۱ و ۳۲)

در مقابل، علامه طباطبایی علاوه بر تأثیر مثبت تقوا بر شناخت‌های عملی، آن را تضمین کننده کارکرد عقل در حوزه نظر دانسته‌اند. ایشان در یک تقسیم بندی علوم را به سه دسته تقسیم کرده و همه را هدایتی از جانب خداوند به انسان معرفی می‌نمایند؛ علمی که از راه حس به دست می‌آید، علوم کلی که ریشه در فکر و نظر دارد و علوم عملی درباره صلاح و فساد کارها که فطری و به الهام الهی است. (طباطبایی: ۱۴۱۷ق، ج ۵، ۳۱۰-۳۱۲)

علامه، تأثیر التزام به علوم عملی (تقوای الهی) بر قوه ادراک نظری را چنین بیان می‌کنند: الانسان اذا فسد دينه الفطري و لم يتزود من التقوى الدينية لم تعتدل قواه الداخلية الحسية من شهوة او غضب او محبة او كراهة و غيرها و مع اختلال امر هذه القوى لا تعمل قوة الادراك النظرية عملها عملاً مرضياً. (همان، ۳۱۱ و ۳۱۲)

تأثیر گناه بر عقل عملی

انسان در طریق سعادت و تقرب به خداوند، با کمک عقل عملی^۱ راه می‌پیماید؛ کارکرد عقل در حوزه عمل به آن معنی است که نوع انسان، آنچه از تقوای عملی را که در راه رسیدن به ملکه تقوا و اعتدال نفس کمک می‌کند، درمی‌یابد. در مواردی عقل عملی خود به طور استقلالی، حسن و قبح افعال را که منشأ حکم باید و نباید است، می‌فهمد؛ چنانکه متون دینی به حکم مستقل عقل عملی، گواهی می‌دهد و آن را الهام از جانب خداوند و از نتایج تسویه و ویژگی خلقت نفس آدمی معرفی می‌فرماید؛ «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فِجْوَرَهَا وَتَقْوَاهَا». (الشمس، ۷ و ۸)

علامه طباطبایی، در ذیل آیه «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (المائدة، ۲) حدیثی از پیامبر اعظم (ص) نقل می‌کنند که بر توان تمییز کار نیکو از

۱. این واژه درباره قوای عالمه و عامله کاربرد دارد؛ ولی مراد از آن در بحث حاضر قوه عالمه است.

زشت، از سوی انسان اشاره دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۵، ۱۹۰)

بدون شک، این سخن به آن معنی نیست که بر اساس عقل عملی می‌توان همه خوبی و بدی‌ها را تشخیص داد؛ بلکه علامه در تقسیم‌های پیش‌گفته، گناه را در یک تقسیم‌بندی به دو دسته تقسیم می‌کند؛ بعضی ظلم بودنشان برای عقل، قابل فهم است و قرآن کریم بر آن گناه ظاهری نام می‌گذارد و زشتی برخی در ابتدا قابل تشخیص نیست، بلکه بر اساس تبیین تعالیم و حیانی، مورد شناسایی واقع می‌شود و عقل با تفکر، حکم الهی را تصدیق می‌کند که از آن به گناه باطنی^۱ تعبیر می‌گردد. (طباطبایی: ۱۴۱۷، ج ۷، ۳۳۳)

از نظر علامه طباطبایی، در مواردی که انسان، حکم مخالف عقل عملی را ترجیح می‌دهد، در واقع تحت تأثیر قوه غضبیه و یا شهویه، حُسن آن را قبول کرده و بر اساس همین پذیرش، حکم به وجوب عمل کرده و آن را انجام می‌دهد (طباطبایی: ۱۳۶۲، ۱۳۶ و ۱۷۶ و ۲۰۰) و مطابق با حکم مخالف عقل عملی، عمل می‌نماید. این ارتکاب گناه آلود اگر چه با علم به خوبی و بدی صورت می‌پذیرد، اما در اثر تکرار عمل بر خلاف مقتضای عقل عملی، عمل ناپسند در نفس ملکه و راسخ می‌شود، به گونه‌ای که حتی عقل عملی، دیگر علیه آن عمل ناپسند حکمی نمی‌کند و آن را به هیچ وجه قبیح نمی‌شمارد (طباطبایی: ۱۳۷۱، ج ۱، ۱۱۲-۱۱۴) و کار به آن جا می‌رسد که از عمل مطابق با عقل عملی (یعنی آنچه انجام نشده و فی الواقع حُسن دارد) یا هیچ تصویری ندارد و یا آن که حتی آن را قبیح می‌داند. این سخن به آن معناست که، ملکه شدن حالت غیر اعتدالی قوای شهویه و غضبیه در نفس و فقدان اعتدال خلقی، موجب می‌شود آنچه حُسن دارد را حُسن نداند و یا هیچ تصویری از آن در ذهن نداشته باشد؛ نداشتن اعتدال خلقی، زمینه را برای نداشتن یا از دست دادن فضایل خلقی دیگر و یا تحصیل سایر رذایل فراهم می‌سازد و در نتیجه مقتضای اخلال در شناخت فضایل دیگر، فراهم می‌آید.

علامه طباطبایی در ذیل آیه شریفه «فَرِيقًا هَدَىٰ وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيْطَانَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّهْتَدُونَ» (الاعراف، ۳۰)، درباره رسوخ و استواری

۱. «وَدَرُّوا ظَاهِرَ الْأَثْمِ وَ بَاطِنَهُ» (الانعام، ۱۲۰).

عمل نادرست در نفس چنین توضیح می‌دهند که، تا وقتی انسان راه باطل می‌پیماید، اگر به باطل بودن آن اعتراف کند، امید به برگشت وجود دارد؛ اما اگر کار به جایی رسید که حق بودن باطل را پذیرفت و آن را هدایت پنداشت، گمراهی و ضلالتش حتمی است.

در پایان این قسمت می‌توان چنین نتیجه گرفت که تأثیر تقوا بر کارکرد عقل در حوزه عمل، به تأثیر این عامل بر کسب اعتدال عقل در این حوزه، باز می‌گردد؛ یعنی اعتدال قوای غضبی و شهوی، که از تقوا و التزام به عقل عملی و معصیت نکردن ناشی می‌شود، تأثیر مستقیم بر کسب فضایل عقلانی پیش‌گفته و اعتدال عقل در حوزه عمل دارد و به تبع بر کارکرد عقل و فهم شخص متقی در این حیطة تأثیر مثبت دارد. در مقابل گناه و عدم التزام به عقل عملی، که عامل بر هم خوردن عدالت در توان غضبی و شهوی است، فراهم‌آور عدم اعتدال عقل در حوزه عمل می‌شود و گناهکار، دچار رذایل عقلانی شده و در نتیجه کارکرد نادرست عقل (خطا، نسیان، عدم فهم و کندی در فهم) گریبان‌گیر او می‌شود؛ روایاتی بر فراست مومن که همان حدت عقل و تیز بینی و از فضایل عقلانی محسوب می‌شود، تاکید می‌کند؛

اتقوا فراسة المومن فأنه ينظر بنور الله عزّ وجل. (ری شهری: ۱۳۷۵، ح ۱۵۷۸۱)

شخص با ایمان با غلبه بر غضب و شهوت، دارای فضیلتی عقلانی می‌شود که به وسیله آن، راه هدایت و ضلالت را، که مربوط به شناخت عقلی در حوزه عمل است، تشخیص می‌دهد و ره می‌پیماید. در مقابل، احادیثی گناهکار را دارای سفاهت که رذیلتی عقلی است، معرفی می‌فرماید؛ فلعن الله السفهاء لركوب المعاصي. (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲)

تعبیر از گناهکار به سفیه، به آن معنی است که معصیت کار، از حیث عقلی و قوه شناخت دچار اخلال و عدم اعتدال است؛ در صورتی که عدم اعتدال قوای شهوی و غضبی انسان در نفس راسخ شده و او از حیث انسانیت خارج شده باشد، سفاهت که همان حالت غیر اعتدالی عقلی است، نیز در نفس رسوخ می‌یابد و تشخیص راه صحیح از ناصحیح را سلب می‌کند؛

... فالصورة صورة انسان و القلب قلب حیوان لایعرف باب الهدی فیتبعه و لا باب العمی

فیصدّ عنه (همان، خطبه ۸۷)

تأثیر گناه بر عقل نظری

چنانکه نقل شد، علامه طباطبایی التزام به تقوا را بر عقل نظری که ناظر به واقعیت‌هاست،

مؤثر می‌داند. در واقع این سخن به معنی آن است که حالت اعتدالی قوای خلقی (غضبی و شهوی) بر فضایل عقلانی و کارکرد عقل در این حوزه مؤثر است. این تحلیل از رابطه قوای خلقی و عقلی و فی‌الجمله تأثیر قوای خلقی بر کارکرد عقل را قبول می‌نماید.

شاید بتوان، وجه این ارتباط را چنین تبیین کرد که هر چند علم و ادراک امری انفعالی است، اما از جمله مقدمات تحصیل هر شناختی، توجه نفسانی است (مصباح یزدی: ۱۳۷۷، ۹۷) که امری مقدر و تحت اختیار محسوب می‌شود؛ حتی مقدمات تحصیل شناخت ممکن است، مانند استدلال عقلی از جنبه ارادی تری نظیر چیش مقدمات نیز بهره‌مند باشد؛ از این روی می‌توان گفت، علم حاصل حرکت یا حرکات مقدر و تحت اختیار دانست

با عنایت به این نکته که در هر حرکت اختیاری، قوای شوقی (غضبی و شهوی)، کار تحریک و واداشتن نفس و قوای آن را برای انجام کار به عهده داشته و تحصیل شناخت نیز از جمله افعال اختیاری است، این قوا (غضبی و شهوی) مبدأ تصرفات نفس در مقدمات افکار و ادراکات نیز محسوب می‌شوند؛ (مصباح یزدی: ۱۳۸۰، ج ۲، ۱۱۱) طبق این نکته، در تعادل بودن قوای شوقی (تحریکی) به طور قهری در به کارگیری قوای نفس از جمله قوای ادراکی و صحت عمل کرد آن‌ها، مؤثر خواهد بود. لذا از آن جهت که گناه نشانی از ناعتمادی قوای تحریکی و ناشی از آن است، تکرار گناه را می‌توان عامل رسوخ این حالت ظالمانه در قوای تحریکی نفس ارزیابی کرد که بر قوای دیگر بخصوص قوای ادراکی تأثیر می‌گذارد. در مقابل تقوا، به کارگیری هر یک از قوا در جایگاه خویش است و نشانه آن حاکم بودن احکام عقل عملی بر قوای تحریکی است که از این طریق، این دو نیرو تحت انقیاد نفس قرار می‌گیرند و تقوا مانع افراط یا تفریط در عمل کرد آن‌ها می‌شود.

در واقع، ملکه تقوا یا همان اعتدال قوای نفس، روندی است که در ضمن آن شخص، از طریق اطاعت از فرامین و اجتناب از معاصی، بر قوای تحریکی خود به معنای واقعی، مسلط می‌شود.

آشکار است که تقوای واقعی، با صرف انجام عبادات جوارحی حاصل نمی‌شود؛ بر اساس روایاتی از معصومین علیهم‌السلام، اهل عبادت بر چند دسته‌اند؛ عده‌ای از ترس و خوف الهی به عبادت مشغول‌اند، گروهی برای کسب ثواب و منفعت عبادت می‌کنند و دسته‌ای دیگر احرارند و به خاطر اهلیت خداوند برای عبادت، او را می‌پرستند. از نگاه علامه، عبادت طریق

اول، خالی از شرک نیست، زیرا به دنبال جلب منفعت و یا دفع ضررند و عبادت واقعی که منجر به ملکه تقوا می‌شود از آن گروه اخیر است که تمام رغبت و امیال خویش را به خداوند اختصاص می‌دهند. (طباطبایی: ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ۱۵۸ و ۱۵۹)

در واقع می‌توان گفت، تسلط بر قوای تحریکی و تقوا از طریق تصحیح انگیزه‌ها و نیت، که همان جهت انتساب فعل به فاعل است، حاصل می‌شود و در این میان گروه سوم بر قوای خود تسلط دارند و به معنای واقعی، واژه متقی سزاوار آنان است و دو گروه دیگر، بر قوای تحریکی، تسلط لازم و کافی ندارند. از این رو، روایاتی بر تأثیر ورع بر شناخت دلالت دارد^۱ و احادیث دیگری هوا^۲ را آفت عقل و دوری از آن را موجب صحت کارکرد عقل بیان می‌کند^۳ و برخی از احادیث، گناه را موجب فراموشی شناخت معرفی می‌فرماید.^۴

نحوه و چگونگی تأثیر

چنانکه اشاره شد، قوای تحریکی یا شوقی (غضبی و شهوی) مبدأ واداشتن نفس به افعال است. این قوا در واقع مبدأ کراهت و کشش‌ها نیز محسوب می‌شود. با توجه به این نکته که این حالات نفس قابل شدت و ضعف است و این‌که در هر عمل مقدر و تحت اختیار، قوای شوقی دخالت دارد و کسب شناخت نیز عملی اختیاری محسوب می‌شود، می‌توان تأثیرپذیری کارکرد قوای شناختی بخصوص عقل، از قوای تحریکی نامتعادل، را به دو گونه کمی و کیفی بررسی کرد:

- (۱) تعداد به کارگیری قوای تحریکی نامتعادل؛
 - (۲) میزان تمایل به کذب یک گزاره و کراهت از صدق آن.
- عامل کمی یا همان تعداد به کارگیری قوای تحریکی، بدین معناست که احتمال

۱. «لا یزکو العلم بغير ورع». (ری شهری: ۱۳۷۵، ج ۱۰۶۸۹)

۲. یعنی حالت غیر اعتدال مند توان جلب منفعت و دفع ضرر.

۳. «من جانب هوا صح عقله». (ری شهری: ۱۳۷۵، ج ۱۳۶۰۱)

۴. حدیث مربوط به آن، در بحث از معنای تأثیر گناه بر علم حصولی گذشت.

تأثیرپذیری به میزان تعداد به کارگیری قوای نامتعادل بستگی دارد. لذا قوای تحریکی ظالمانه، بر دیهیات بخصوص اولیات کمتر تأثیر می‌گذارند و به‌طورعادی قبول نکردن آن، مکابره خواهد بود.^۱ اما هر چه شناخت دارای مقدمات بیشتری باشد، احتمال خطاپذیری آن افزایش می‌یابد. تأثیر عامل کیفی یا میزان تمایل به کذب و کراهت از صدق یک گزاره، یعنی آن‌که هر چه این گرایش‌ها بیشتر باشد، به همان مقدار احتمال تأثیرپذیری سیر صعودی می‌گیرد؛ زیرا قوای تحریکی که همان توان جذب منفعت و دفع ضرر هستند، مبدأ گرایش‌هایی نظیر کراهت و محبت محسوب می‌شوند و در این میان هر چه تمایل شخص گناه‌کار به مخالف صدق(کذب) و یا کراهت از صدق گزاره مورد نظر بیشتر باشد، با توجه به توانایی کنترل و تسلط بر قوای تحریکی‌اش، گرایش‌های او مانع از بررسی منصفانه و ارزیابی دقیق شده و دچار تأثیرپذیری از قوای نامتعادل می‌گردد.

آیا تأثیرگذاری گناه حتمی است؟

با مراجعه به اشخاص در می‌یابیم که چه بسا گناهکاری که به شناخت حصولی نظری صحیح می‌رسد و انسان‌های تقوایی‌ای که به آن دست نمی‌یابند؛ لذا می‌توان تأثیرپذیری شناخت را در حد اقتضاء و زمینه‌ساز پذیرفت؛ علاوه بر آن، از نظر علامه، پاکی نفس و تقوا راهی مستقل برای شناخت نیست و تنها شرط غیر لازم آن است، زیرا از دیدگاه ایشان نتیجه چنین ادعایی لغو و بیهوده بودن استدلال‌های قرآن در برابر اهل کفر و شرک و فحشاء خواهد بود. نتیجه آن‌که، تأثیرپذیری به طور موجه جزئی است؛ یعنی نمی‌توان همه شناخت‌های او را ناصحیح دانست. تنها می‌توان برخی شناخت‌های ناصحیح گناهکار را مستند به گناه او که عامل اخلال در قوای تحریکی‌اش است، دانست. زیرا ممکن است، چنین شخصی بتواند در اثر عادت دادن خود در مقام کسب مقدمات شناخت، بر قوای تحریکی‌اش، مسلط شود و به نوعی تقوا را در این مقام رعایت کند. ولی باید توجه داشت که چنین کاری برای فردی با ویژگی‌های خلقی مذکور، سخت‌تر خواهد بود و شناخت‌های او از این جهت، بیشتر در

۱. ر.ک: صدرالدین شیرازی: ۱۳۷۹، ج ۱، ۲۰۷ و ۲۰۸.

معرض آسیب قرار دارد.

در مقابل، با داشتن تقوا و تسلط بر قوای تحریکی، جلوگیری از تأثیرگذاری این قوا بر کسب شناخت آسان‌تر خواهد شد. البته این بدان معنا نیست که با تقوا و کسب چنین تسلطی، شناخت‌های او تضمین شده باشد؛ زیرا اگر چه اعتدال قوای تحریکی بر حصول فضایل عقلانی که بخشی از استقامت نفس را شکل می‌دهد، مؤثر است؛ اما چنانکه علامه معتقد است، علم اکتسابی است و راه آن فکر، تعلیم و تعلم و تفهّم است، نه تقوا. روایاتی به راه کسب علم اشاره می‌کند.^۱ در نتیجه آنچه در این باب می‌توان گفت، این است که شخص متقی به طور عادی شناخت‌هایش تحت تأثیر منفی قوای تحریکی نخواهد بود و از این جهت کمتر دچار آسیب می‌شود.

آشکار است که آنچه بیان شد، مربوط به اکتساب فضایل عقلانی از طریق راه‌های ارادی است که بخش عمده آن با به کارگیری توان عقلی و ممارست آن حاصل می‌شود و اعتدال قوای تحریکی در این زمینه، آن‌چنان که شهید مطهری فرموده‌اند، بی‌تأثیر نیست؛ اما اعتدال توان عقلی و فضایل آن تا حدودی نیز ذاتی و غیراکتسابی است که از محل بحث خارج بوده و به آن اشاره نشد. به عبارت دیگر، بخشی از فضایل قوای ذاتی و غیر اکتسابی است و قسمت دیگر آن، ارادی است، که راه به فعلیت رساندن بخش عمده‌ای از فضیلت و اعتدال ارادی عقل، از طریق تعلیم و تعلم است؛ نتیجه آن‌که، بنا به نظر علامه چنین نیست که تقوا یعنی عامل اعتدال قوای تحریکی، در فضیلت و اعتدال عقلی اکتسابی و به تبع بر کسب شناخت حصولی نظری بی‌تأثیر باشد.

تأثیر فضایل و رذایل خلقی

در باب توجیه، فلاسفه مسلمان مبنای ایند و شناخت را به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم کرده و روش توجیه را ارجاع نظری به بدیهی معین می‌کنند. اما باید توجه داشت که طبق

۱. «الفکر جلاء العقول»؛ «اعون الاشیاء علی تزکیه العقل التعلیم»؛ «من اکثر الفکر فی ما تعلم اتقن علمه و فهم ما لم یکن یفهم»؛ «من تفهّم فهم». (آمدی: ۱۳۷۳، ح ۹۵۳ و ح ۳۳۴۶ و ح ۸۹۱۷ و ح ۷۶۵۴)

آیات و روایاتی که در قسمت‌های پیشین به آن اشاره شد، تقوا بر اکتساب علم حصولی بی‌تأثیر نیست. این سخن به معنای در عرض هم‌بودن راه تقوا با عقل نبوده بلکه حتی نمی‌خواهد راه کسب فضایل عقلانی را صرفاً در تعادل قوای خلقی جستجو کند، بلکه بر اساس نظر علامه طباطبایی تقوا موجب استقامت نفس که همان داشتن فضایل خلقی است، شده و به تبع توان عقل و فضایل آن تا حدودی تحت تأثیر قوای خلقی که همان قوای تحریکی است، قرار دارد. لذا ملکه تقوا به مثابه فضیلت اعتدال قوای نفس، در روند اکتساب علم با توضیح گذشته، موثر است. بخشی از اکتساب ملکه تقوا و تسلط بر قوای تحریکی، به گناه نکردن و اطاعت از فرامین و انقیاد عملی بر می‌گردد؛ ولی بخش دیگری از حصول فضیلت تقوا ریشه در اکتساب فضایل خلقی دارد.^۱

بحث از تأثیر فضایل خلقی به سه لحاظ مورد توجه قرار می‌گیرد؛ اولاً آراستگی یا فقدان چنین فضایی به طور عادی با ارتکاب گناه تلازم دارد و معمولاً افراد گناه‌کار، فاقد صلاحیت‌های اخلاقی هستند و در واقع بسیاری از رذایل اخلاقی، زمینه ساز گناه می‌شوند؛^۲ ثانیاً اگرچه برخی رذایل اخلاقی که در شناخت موثرند، هیچ‌گاه فراهم کننده زمینه دیگر گناهان نیستند، ولی با ملکه تقوا که که جامع تمام خیرهاست نیز جمع نمی‌شوند؛ لذا بحث از نقش رذایل یا فضایل اخلاقی در شناخت به تأثیر تقوا بر شناخت بازگشت می‌کند؛ ثالثاً به نظر علامه طباطبایی گناه دارای مراتب طولی است که رذایل اخلاقی در مرتبه دوم آن قرار دارد که اگرچه گناه شرعی محسوب نمی‌شود، اما به لحاظ عقلی گناه است و چون مقدمات اکتساب آن ملکات تحت اراده است، به آن نهی تعلق می‌گیرد.

علامه در کنار گناه، ملکات و صفات باطنی اعم از رذیلت و فضیلت را دارای تأثیر

۱. پیش تر در همین نوشته، به اصول و برخی فروع فضایل اخلاقی اشاره شد.

۲. آشکار است که نسبت همه گناهان با فقدان فضایل اخلاقی یکسان نیست، بلکه نقش برخی گناهان در فقدان فضایل خلقی بیشتر است و نیز فقدان برخی فضایل خلقی در ارتکاب گناهان، نقش بیشتری ایفا می‌کند.

زیادی بر شناخت و معارف انسان می‌دانند؛ زیرا ویژگی‌های خلقی از جمله عواملی است که زمینه استعدادهای ذهنی را تکوین می‌دهد؛ برای مثال فهم و قضاوت انسان منصف و با تأنی، غیر از دریافتی است که شخص عجول و متعصب از آن، بهره می‌برد. (طباطبایی: ۱۷، ج ۴، ۱۲۸) آن چه در این عبارت آشکار است، تاثیر ملکات نفسانی بر استعداد و توان ذهنی است که بیان‌گر چگونگی و میزان تأثیر فضایل و رذایل خلقی بر فضایل و استعداد عقلی است که در نتیجه بر فهم و ادراک موثر است.^۱

در بعضی روایات برخی ویژگی‌های خلقی مانع شناخت و مایه فساد عقل معرفی گشته است که برای مثال از عجب،^۲ لجاجت،^۳ عدم حلم،^۴ تکبر،^۵ غضب،^۶ مرأء^۷ و... می‌توان نام برد. از طرف دیگر در روایاتی ویژگی‌های خلقی نظیر ایمان و ورع که بنابر نظر علامه، جامع تمام فضایل است موجب رشد و بالندگی شناخت بیان گردیده است.^۸ روایات دیگر، ظن و احتمال راجح مومن را پیش‌بینی و کفایت شناسایی می‌کند^۹ که می‌توان آن را همان فضیلت

۱. در واقع سخن گفتن از ارتباط این دو حوزه فضایل دقیق تر است؛ زیرا همان طور که در عبارت آمده فضایل خلقی بر فضایل عقلانی و ذهنی موثر است، علاوه بر این توانایی‌های عقلانی نیز در اکتساب فضایل خلقی نقش موثری ایفا می‌کند.

۲. «آفة اللب العجب»، «العجب یفسد العقل»، «العجب صارف عن طلب العلم» (ری شهری: ۱۳۷۵، ح ۱۱۸۰۳، ح ۱۱۸۰۶، ح ۱۱۸۱۸).

۳. «اللجوج لا رأی له» (آمدی: ۱۳۷۳، ح ۸۸۷).

۴. «یحْتَاجُ الْعِلْمُ إِلَى الْحِلْمِ» (همان، ح ۱۱۰۲۴)، «لا علم لمن لا حلم له» (همان، ح ۱۰۷۸۴).

۵. «لا یتعلم من یتکبر» (همان، ح ۱۰۵۸۶)، «شر آفات العقل الکبیر» (همان، ح ۵۷۵۲).

۶. «الغضب یفسد الالباب»؛ «احضر الناس جواباً من لا یغضب» (همان، ح ۲۹۵۰ و ۱۳۵۶)؛ «شدة الغضب تغیر المنطق وتقطع ماده الحججة وتفرق الفهم» (مجلسی: ۱۴۰۵، ج ۷۱، ۴۲۸).

۷. «من کثر مرانته لم یامن من الغلط» (آمدی: ۱۳۷۳، ح ۸۱۱۵).

۸. «لا ینزکو العلم بغير ورع» (همان، ح ۱۰۶۸۹)؛ «الایمان یعمر العلم» (نهج البلاغه، خ ۱۵۶).

۹. «ظن المومن کفانته» (آمدی: ۱۳۷۳، ح ۶۰۳۶).

جودت ذهن ارزیابی کرد. در واقع سخن در ویژگیهای خلقی به همان نا اعتدالی قوای تحریکی بر می گردد؛ زیرا چنانکه پیش تر اشاره شد، فضایل یا رذایل اخلاقی به اعتدال مند بودن یا فقدان اعتدال در این قوا بر می گردد که آن نیز در چگونگی استفاده نفس از قوای ادراکی موثر است؛ لذا بر کارکرد قوای شناختی تاثیر می گذارد. آشکار است که تاثیر فقدان یا وجدان این ویژگیها بر شناخت بیشتر از تاثیر گناه بر شناخت است و چه بسا گناه در اثر تلازم عادی با چنین ویژگیهایی خلقی تاثیر داشته باشد. به عبارت دقیق تر تاثیر گناه در اثر فقدان فضایل خلقی و به عنوان عاملی برای تثبیت رذایل اخلاقی مورد نظر قرار می گیرد.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. آمدی، التمیمی، عبدالواحد، ۱۳۷۳، *غرر الحکم و درر الکلم*، تحقیق: میر سید جلال الدین محدث الارموی، تهران، دانشگاه تهران.
۴. ابن سینا، ابو علی، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغه، ج ۲.
۵. ارسطو، ۱۳۶۵، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه: دکتر سید ابوالقاسم پور حسینی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۱.
۶. افلاطون، ۱۳۸۰، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ج ۲ و ۳.
۷. برنجکار، رضا، ۱۳۷۴، *معرفت فطری خداوند*، تهران، موسسه نبأ.
۸. پترسون، مایکل، ۱۳۷۹، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، انتشارات طرح نو.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *معرفت شناسی در قرآن*، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۰. جوهری، اسماعیل، ۱۳۳۹ق، *صاحح اللغة*، بیروت، دارالعلم، ج ۳ و ۶.
۱۱. حر عاملی، محمد حسین، ۱۳۷۱، *الجواهر السنیه*، ترجمه: زین العابدین کاظمی، تهران، انتشارات دهقان.
۱۲. ری شهری، محمد، ۱۳۷۵، *میزان الحکمه*، قم، دارالحدیث.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، ۱۳۷۹، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، قم انتشارات مصطفوی، ج ۱.

۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، انتشارات صدرا، ج ۲.
۱۵. _____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ج ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ و ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ و ۱۹.
۱۶. _____، ۱۳۶۲، *رسائل سبعة*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۱۷. _____، ۱۳۶۰، *رسالة الولاية*، تهران، منشورات قسم الدراسات، الاسلامیه.
۱۸. _____، ۱۳۷۱، *مجموعه مقالات*، تهران، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، ج ۱.
۱۹. _____، ۱۴۱۶، *نهاية الحكمة*، قم، موسسه النشر الاسلامی.
۲۰. طوسی، خواجه نصیرالدین، بی تا، *اخلاق ناصری*، تهران، انتشارات علمیه اسلامیة.
۲۱. فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۳، *انسان انسان را نشان می دهد*، خبرنگار، شماره ۷.
۲۲. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۵ق، *بحار الانوار*، تهران، المطبعة الاسلامیه، ج ۷۱.
۲۳. مسکویه رازی، ابو علی، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، بیروت، مکتبه الحیاة، بی تا.
۲۴. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۰، *آموزش فلسفه*، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ج ۱ و ۲.
۲۵. _____، ۱۴۰۵، *تعلیقة علی نهاية الحكمة*، قم، موسسه در راه حق.
۲۶. _____، ۱۳۷۷، *خودشناسی برای خودسازی*، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۷. _____، ۱۳۸۰، *شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه*، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۲.
۲۸. مطهری، مرتضی، بی تا، *ده گفتار*، قم، انتشارات صدرا.
۲۹. _____، ۱۳۵۴، *سیری در نهج البلاغه*، قم، مرکز مطبوعاتی دار التبلیغ اسلامی.
۳۰. معین، محمد، ۱۳۷۹، *فرهنگ فارسی*، تهران، انتشارات، امیر کبیر، ج ۲.
۳۱. مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۶، *الارشاد*، قم، موسسه آل البيت لاحیاء التراث، ج ۱.