

تهذیب نفس تبیین و نقد تأثیر آن بر معرفت در حکمت متعالیه

رحیم قربانی*

چکیده

بررسی مسئله «تزکیه نفس» و رابطه آن با معرفت، از لحاظ هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، امری است که از جهات متعددی شایان توجه بوده و در بستر فلسفه اسلامی به طور نظام‌مند و آکادمیک مورد توجه و بررسی قرار نگرفته است. نوشتار حاضر با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه، ابتدا به توضیح و تبیین اصول فلسفی مربوط به این مسئله پرداخته و سپس به ارائه نظریه ملاصدرا درباره تأثیر و نقش تهذیب اخلاق و تزکیه نفس در کسب، حفظ و نتیجه‌بخش بودن معرفت پرداخته و در پایان، برخی از نقدها و اشکالات مرتبط با این مسئله را ذکر کرده است.

کلیدواژه‌ها: تزکیه نفس، معرفت، حکمت، معارف عقلی، نفس، استکمال.

مقدمه

در شماره پیشین، مقاله‌ای تحت عنوان «حکمت و تزکیه نفس و رابطه آنها در حکمت متعالیه» از نگارنده به چاپ رسید که در آن، غایات حکمت و نقش تزکیه نفس در تحقق این غایت‌ها مورد بررسی قرار گرفت. نوشتار حاضر نیز به بررسی نقش تهذیب نفس در شکل‌گیری و حصول معرفت می‌پردازد که بیشتر به جنبه فاعلی و سببیت تزکیه بر حصول، حفظ و نتیجه‌بخش بودن معرفت تأکید می‌کند. بررسی نقش و تأثیر تهذیب نفس (فضایل اخلاقی) در معرفت و فهم مسائل حکمت، به یک سلسله بررسی‌های مقدماتی نیازمند است که بدون آنها نمی‌توان تصور درستی از مسئله داشت و تصویر درستی ارائه کرد. مسائلی که در نقش بستن تصویری منسجم و معتدل از مسئله مورد بحث، نقشی اساسی ایفا می‌کنند عبارتند از: معرفت، حکمت، هستی‌شناسی نفس، استکمال نفس و انواع آن، و نقش متقابل معرفت و استکمال نفس. در این مقاله، گزارشی از رویکردهای ملاحظه‌شده درباره هر یک از مسائل مزبور ارائه می‌گردد و مبانی وی بررسی می‌شود.

با فرض اینکه «معرفت» عبارت است از: «باور صادق موجه»، می‌توان آن را در یک تقسیم کلی، بر سه قسم دانست: حسی، عقلی، و قدسی. «معرفت حسی» وابسته به جهان خارج است و دریافت‌های ذهن از جهان خارج را دربر می‌گیرد، و کارکرد عقل بر روی آنها هنگامی رخ می‌دهد که انسان در صدد کسب ادراکات انتزاعی و مجرد از آنها باشد. در این مرحله، معرفت عقلی به دست می‌آید و ذهن با استفاده از کارکردهای خود مثل تجرید، تجزیه، تحلیل، ترکیب، مقایسه، و تعمیم، مفاهیمی را می‌سازد که با وجود نداشتن تحقق خارجی، دارای مصادیق عینی هستند. طی این روند از فعالیت‌های ذهن بر روی ادراکات حسی، حس هیچ دخالتی ندارد و همه مراحل توسط عقل صورت می‌گیرند. از این رو، مفاهیم حاصل شده را «ادراکات عقلی» می‌نامند. اما در صورتی که انسان در پی معرفتی فراتر از این دو ادراک باشد، مسئله قدری فرق می‌کند. در پدید آمدن ادراکاتی فراتر از کارکرد عقل، دو چیز نقش اساسی دارد: تلاش‌های انسان و عنایت‌های غیبی (جذبه).^(۱)

مفهوم «معرفت» این سه قسم را دربر دارد. اما پرسش اساسی این است که آیا تزکیه نفس در کیفیت تحقق همه این سه قسم، نقشی فعال و مؤثر ایفا می‌کند یا نه؟ اینکه «مسائل اخلاقی چه قدر در کم و کیف حاصل شدن ادراکات حسی دخیلند»، از مباحث بسیار مهم فلسفه علم است. امروزه بسیاری از دانشمندان، تأثیر عوامل بیرونی را به عنوان یکی از عوامل نتیجه‌بخشی آزمایش‌های علمی پذیرفته، آن را اثبات می‌کنند.^(۲) از جمله این عوامل، می‌توان به عوامل محیطی، عوامل روحی، و اندیشه و عقاید آزمایشگر و ناظران اشاره کرد. این بدان معناست که رذایل و فضایل اخلاقی در معرفت حسی نیز تأثیر دارند، از این رو، می‌توان تأثیر رذایل و فضایل اخلاقی در معرفت حسی را مورد دقت و بررسی فلسفی قرار داد. اما در این تحقیق، معرفت به عنوان یک پیش‌فرض (درست یا نادرست)، در دو قسم اخیر به کار می‌رود؛ یعنی محور اصلی بحث، درباره نقش تهذیب نفس در کم و کیف معرفت عقلی و معرفت قدسی است. اما روشن است که معرفت قدسی از دو جهت، وابسته به تزکیه نفس است: یکی تلاش سالک، که اگر زمینه پذیرش حقایق قدسی از سوی سالک فراهم نشود، آن حقایق بر دل او راه نمی‌یابند. و دیگری جذبه است، که به عوامل پیچیده ماورایی وابسته است و باید به طور مجزا بررسی شود. از این رو، بحث «معرفت قدسی» نیز به عنوان یک پیش‌فرض، مراد این تحقیق نیست. بنابراین، مراد از «معرفت» در این تحقیق، معرفت عقلی (حکمت یا فلسفه) بوده و تعمیم آن به اقسام دیگر معرفت بسیار ساده است.

ملاصدرا در مباحث خود، به بیان ارتباط حکمت با تهذیب نفس پرداخته است. درباره بررسی این رابطه، سؤال‌های ذیل مطرح است: آیا بین تهذیب نفس و حصول معرفت، رابطه‌ای وجود دارد؟ اگر پاسخ مثبت است، آیا رابطه آنها فاعلی (تأثیری) است یا انفعالی (تأثیری)؟ و یا هر دو؟

پاسخ به این پرسش‌ها، بر اساس مبانی حکمت متعالیه، به برخی نکات و مسائل مقدماتی نیاز دارد که در اینجا فقط به طور خلاصه، بدان‌ها اشاره می‌شود.

تعریف «حکمت»

فلاسفه برای «حکمت» تعاریف متعددی ارائه داده‌اند. ملاًصدرا نیز به فلاسفه استناد کرده و در جایگاه‌های متعددی، به فراخور بحث فلسفی، برخی از آن تعاریف را تبیین کرده است.^(۳) مهم‌ترین تعریف «حکمت»، که همه مسائل حکمت براساس آن تبیین و بررسی می‌شود، همان تعریف به «شناخت حقایق اشیا» است.^(۴) با توجه به این تعریف، ملاًصدرا حکمت را امری وجودی دانسته، می‌گوید: حکمت، همه مراتب هستی، از جهان خارج گرفته تا جهان ذهن و اعتباریات را دربر می‌گیرد.^(۵) علم به حقایق اشیا همان‌گونه که در ذات خود هستند، دغدغه اصلی فلسفه و فیلسوف در نظر ملاًصدرا است. اما این مهم به طور کامل حاصل نمی‌شود، مگر بر اهل کشف و شهود^(۶) و نفوس قدسی.^(۷) بنابراین، فیلسوف برای دستیابی به حکمت، باید مسیر کشف و شهود و طریق نفس قدسی را در پیش گیرد. در این نوشتار، به این جنبه از مسئله خواهیم پرداخت.

در واقع، همه تعاریف «حکمت» به این تعریف برمی‌گردند. اگرچه اهمیت تعریف آن به معرفت نفس^(۸) به دلیل اهمیت مسائل نفس‌شناختی است، اما ریشه در همین تعریف دارد؛ زیرا شناخت نفس مقدمه شناخت سایر حقایق تلقی شده است، به ویژه اینکه به کمال رساندن نفس انسانی به سبب شناخت حقایق موجودات، مورد نظر باشد.^(۹) این تعریف دو نکته حایز اهمیت دارد:

اول. براساس خود تعریف، استکمال نفس، غایت حکمت است، نه خود حکمت. بنابراین، تعریف حکمت به «معرفة حقایق الاشياء» تعریفی جامع و مانع به شمار می‌آید.

دوم. هر دو شاخه حکمت (نظری و عملی) اسباب این استکمال هستند؛ بدین معنا که هم حکمت نظری و هم حکمت عملی، در کمال نفس نقش اساسی و محوری دارند. و چون ریشه حکمت عملی هم در حکمت نظری است، در اینجا، دقیقاً تأثیر حکمت بر تزکیه نفس و کمال آن روشن می‌شود.

به هر روی، مَلَّاصِدْرَا تأکید فراوانی بر معرفت نفس دارد و در نظر وی، کلید معرفت حقایق موجودات است؛^(۱۰) زیرا یکی از دو رکن اساسی ساختار حکمت است.^(۱۱) اما نباید پنداشت که این مطلب از سوی مَلَّاصِدْرَا به عنوان تعریفی برای حکمت ارائه شده، بلکه وی در صدد بیان مصداق معرفت حقایق اشیاست، و محور علم‌یابی به حقیقت همه اشیا، معرفت‌اللّه و معرفت‌النفس است.^(۱۲) با توجه به مبانی مَلَّاصِدْرَا،^(۱۳) روشن است که توصیف حکمت به «معرفه الانسان نفسه» جامع‌تر و کامل‌تر از هر توصیف دیگری است.

البته او تعاریف دیگری نیز برای «حکمت» بیان کرده که مهم‌ترین آنها تعریف مزبور است.^(۱۴) این تعاریف دغدغه اصلی مَلَّاصِدْرَا درباره جایگاه کمال و تهذیب نفس در تحقق حکمت را بیان می‌کنند. با توجه به محتوای این تعاریف، روشن است که لحاظ جنبه‌های اخلاقی و نفس‌شناسی برای ارائه پارادایم «حکمت متعالیه»، برای مَلَّاصِدْرَا دارای اهمیت بوده و روند شکل‌گیری حکمت، به مسائل اخلاقی وابسته است.

غایت حکمت

فلسفه به لحاظ علم‌شناختی، دارای غایت نیست و از جنبه‌های دیگری مثل مقایسه مسائل آن با یکدیگر، بررسی مصادیق آن، یا با توجه به تعریف آن براساس معرفت‌اللّه، معرفت‌النفس، و کمال نفس، غایات مصداقی و هستی‌شناختی پدید می‌آیند.^(۱۵) برخی از این غایات عبارتند از: لذت معنوی؛^(۱۶) نیل به مقام خلافة‌اللّهی؛^(۱۷) مقام «کن»؛^(۱۸) تشبّه باللّه؛^(۱۹) معرفت حقایق اشیا؛^(۲۰) معرفت حق تعالی؛^(۲۱) تکمیل نفس.^(۲۲)

مسئله دیگری که در روشن‌تر شدن و تبیین فلسفی مسئله نقش اساسی دارد، مبانی و اصول نفس‌شناسی مَلَّاصِدْرَا است. برای بررسی اجمالی مبانی هستی‌شناختی مسئله نفس، نکات ذیل را بررسی می‌کنیم:

تعریف «نفس»

حکمت سه رکن دارد و همه مسائل آن بر پایه این سه رکن و در چارچوب مبانی آن مندرج است؛ معرفه‌النفس یکی از آنهاست که شناخت آن، شناخت همه حقایق را به دنبال دارد؛^(۲۳) زیرا نفس بنا به نظر بسیاری از حکما و به ویژه مَلَّاصِدْرَا، نردبان عروج به بام معرفت است و شایستگی‌های فراوانی برای نیل به حقایق هستی دارد.^(۲۴)

مَلَّاصِدْرَا به دلیل اهمیتی که نفس و شناختش از آن برخوردار است، آن را موضوع اصلی حکمت می‌داند.^(۲۵) در حقیقت، نفس در هندسه خلقت، جایگاهی ویژه دارد، به گونه‌ای که همه حقایق در آن منعکس و حاضرند.^(۲۶) بر اساس اهمیت نفس در ساختار حکمت و روند شناخت حقایق، و نقش آن به عنوان فاعل معرفت و موضوع تزکیه در روند تحقق معنای «حکمت»، توجه به تعریف آن نیز اهمیت می‌یابد. دو نوع تعریف برای نفس قابل تصور است: یکی تعریف مفهومی و اسمی، و دیگری تعریف ماهوی و حقیقی.^(۲۷) در تعریف براساس ذات نفس، فقط مفهوم مورد توجه قرار گرفته که به طور خلاصه، چنین است: «اِنَّ النَّفْسَ كَمَالِ اَوَّلِ لَجْسَمٍ طَبِيعِيٍّ»^(۲۸) این تعریف، هم نفوس فلکی را شامل می‌شود و هم نفوس زمینی (نباتی، حیوانی، و انسانی) را.^(۲۹) اما مَلَّاصِدْرَا می‌گوید: اگر بخواهیم به گونه‌ای تعریف کنیم که فقط نفوس زمینی را شامل شود، باید بگوییم: «هی کمال اَوَّلِ لَجْسَمٍ طَبِيعِيٍّ اَلِی ذِی حَیَاةٍ بِالْقُوَّةِ»^(۳۰) قید اخیر به این دلیل ذکر شده است که نفوس زمینی با حرکات ارادی، قوای احساسی و نیروهای زنده طبیعت، کمال جسم طبیعی به شمار می‌روند. بنابراین، در نظر مَلَّاصِدْرَا، هر نیرویی که در جسم طبیعی موجود بوده و از طریق استخدام قوای دیگر، شأنیت ایجاد فعل در طبیعت را دارا باشد، «نفس» نامیده می‌شود.^(۳۱) این تعریف برای نفس ناطق انسانی، جنبه دیگری نیز دارد که عبارت است از: بیان ادراکات کلی و افعال فکری؛ زیرا عقل و فکر از قوای زنده نفس آدمی هستند. بنابراین، در تأکید این تعریف برای انسان می‌گوید:

فهی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة ما یدرک الامور الکلیة و المجردات و

تفعل الافعال الفکرية. (۳۲)

در توضیح تعریف مفهومی و اسمی «نفس»، که بر تدبیر بدن وضع شده، این عبارت ملاً صدراً مناسب‌ترین توضیح به نظر می‌رسد: بدن و تدبیرش قید تعریف «نفس» گرفته شده است، نه از جهت ذات و حقیقت نفس، بلکه از جهت نفسیت و تحریک تدبیری بدن. اگر ذاتیت (جنبه جوهری) و نفسیت (جنبه تدبیری و فعلی)، به گونه‌ای باشد که میان آنها مغایرت و جدایی تصور شود مثل نفوس مجرد از ماده، در این صورت، تعریف آن از جهت ماهیت و ذات، با تعریفش از جهت فعل و تحریک، مخالف و مغایر است. و اگر این‌گونه نبوده، بلکه وجود ذاتی، عین وجود نسبی باشد - مثل بعضی از نفس‌های ضعیف زمینی - در این صورت، هر دو تعریف نفس، با هم متحد خواهند بود. (۳۳)

او پس از تبیین تعریف نخست، به تعریف ماهوی نفس پرداخته، می‌نویسد: «نفس» جوهری است که در فعلیت یافتنش، به ماده نیازمند است. (۳۴) تفصیل تعریف جوهری «نفس» و همه مطالب مربوط به آن را باید در بحث «تقسیم جواهر مقولی» پی‌جویی کرد. (۳۵) چکیده مطلب عبارت است از اینکه:

فالنفس الانسانية مجردة ذاتاً مادية فعلا فهي من حيث الفعل من التدبير والتحريك
مسيوقة باستعداد البدن مقترنة به، و اما من حيث الذات و الحقيقة فممنشأ وجودها
وجود المبدأ الوهاب لا غير. (۳۶)

حقیقت نفس

ملاً صدراً در جوهرشناسی نفس، حقیقت نفس را به طور مفصل تبیین کرده است. برخی از مبانی هستی‌شناختی در جوهرشناسی نفس را، که در فهم و بررسی مسئله - یعنی: رابطه ترکیه نفس با فهم و معرفت - نقش اساسی دارند ملاحظه می‌کنیم:

حقیقت ادراکی نفس

کمال اصلی نفس انسانی در درک حقایق اشیا نهفته است و تا زمانی که نفس به این مرحله نرسیده باشد، به فعلیت لایق خود نخواهد رسید و فقط در حدّ حس و ماده باقی خواهد ماند که در واقع، مسیر زوال و دگرگونی است. او این مسئله را با عنوان «حقیقت ادراکی نفس» بازگو کرده است.^(۳۷) در واقع، جنبه تجرّدی نفس تا زمانی که در قید بدن است، با ادراک است و با مفارقت از بدن، بالذات مجرّد می‌گردد؛ زیرا کمال نهایی نفس در مسیر نیل به تجرّد مطلق از ماده، با نیل به عقل فعّال محقق می‌شود.^(۳۸) از قابلیت‌های منحصر به فرد این امر ربّانی که بر اساس آن از سایر جواهر وجودی متمایز می‌گردد، شناخت و درک حقایق اشیاست. روشن شد که شناخت حقایق هستی توسط نفس انسانی، امری ممکن و دست‌یافتنی است. ملاًصدر را در بحث امکان شناخت حقایق اشیا، نظریات فلاسفه‌ای را که قایل به ناتوانی انسان بر چنین شناختی هستند، نقد و رد کرده، کیفیت آگاهی یافتن بر حقیقت همه اشیا و به ویژه حقیقت و ماهیت جوهری نفس را تبیین نموده است.^(۳۹) این قابلیت به دلیل تعلّق به عالم «امر» است.^(۴۰) البته او ظهور این ویژگی در انسان را مشروط به از میان رفتن موانع می‌داند و اگر موانع پنج‌گانه (نقص جوهری، کدورت شهوات، عدول از حقایق، تعصّب و تقلید، و بلاهت) از میان نرفته باشند، نه تنها ویژگی ربّانی نفس به ظهور نمی‌رسد، بلکه انسان در موهومات غیر حق (باطل و نادرست) خود غوطه‌ور می‌گردد؛^(۴۱) زیرا نفس با اتصال به عقل فعّال و مبدأ فیاض، حقایق را درک می‌کند و در صورت دوری از مراتب آن حقیقت، از درک حقایق عاجز خواهد بود.

مراتب فعلیت نفس

فعلیت نفس دارای مراتبی است و در نظر ملاًصدر، دارای سه مرحله مهم است که سایر مراتب آن، در ذیل این سه مرتبه ظهور و نمود دارند: الف. فعلیت قبل از تعلّق به بدن؛ ب. فعلیت هنگام تعلّق به بدن؛ ج. فعلیت پس از مفارقت از بدن.^(۴۲) هر یک از این مراتب به صورت فازی در

یکدیگر متداخلند^(۴۳) و ملاًصدراً عدم تباین این مراتب و اتصال آنها به یکدیگر را فقط با تعبیر «علیت» و معلولیت بیان کرده است.^(۴۴) البته وی نکته دیگری را در تمایز مراتب فعلیت ذکر کرده است که به تفاوت حیثیت‌ها و ابعاد وابستگی نفس مربوط می‌شوند؛ بدین توضیح که از یک حیث، به مبدأ فَعَال مستند و وابسته‌اند که از همان جهت، بالفعل می‌شوند. از حیثی دیگر، به ماده متعلق می‌شوند که از آن جهت، بالقوه می‌گردند؛ و از حیثی دیگر، به عقل فَعَال متصل می‌شوند و قابلیت‌های فراوانی کسب می‌کنند که از این جهت، بالفعل محض می‌گردند.^(۴۵)

نکته قابل توجه در باب دویعدی بودن نفس، این است که بدن براساس مزاج مادی و طبیعی خود، امری مادی برای تدبیر امورش طلب می‌کند؛ اما وجود مبدأ فیاض اقتضای افاضه ذات قدسش را دارد و بنابراین، نفسی مجردالذات و مادی‌التدبیر بر آن افاضه می‌کند، و از این طریق است که یک موجود، علی‌رغم ترکیب اتحادی‌اش با بدن،^(۴۶) دو جنبه دارد: هم مادی است (مادی‌الحدوث) و هم روحانی است (روحانی‌الذات والبقاء).^(۴۷)

محل و موضوع علوم

این حقیقت ربّانی و لطیف، که نفس نام دارد، محل علوم و معارف است و همه حقایق هستی را درک می‌کند. از این نظر، او نفس انسانی را «روح الهی» نامیده و موضوع معرفه‌الله معرفی می‌کند که همین روح پس از تسویه اخلاق (حصول اعتدال اخلاقی) و صفات اخلاقی نفس حاصل می‌شود.^(۴۸) بر این اساس، درباره حقیقت ذرّاک نفس می‌نویسد:

نفس همان روحی است که علوم، صنعت‌ها، اخلاق، و اهداف متفاوتی را در خود جمع کرده است. بنابراین، یقین داشته باش که نفس دفتتری روحانی و لوحی ملکوتی است که حقایق در درون آن، مانند تراکم صورت‌ها در هیولای جسمانی متراکم نمی‌شوند.^(۴۹)

ملاًصدراً در جمع‌بندی ویژگی‌های ربّانی و الهی نفس، که جنبه‌های گوناگون یک حقیقت را

بیان می‌کنند، در نهایت، آن را پرتوی از انوار الهی معرفی کرده، تعریف اسمی و شرح اللفظی آن را بیان می‌کند و مهم‌ترین توجه وی به قابلیت‌های نفس برای درک حقایق است. (۵۰)

مراتب و قوای نفس

نفس دارای یک ذات و حقیقت است و علی‌رغم وحدت و بساطت ذات، با توجه به تعلق آن به بدن مادی و ظهورش در وضع و هیأت بدنی، در حالت‌های متفاوتی ظاهر می‌شود و آثار متفاوتی را بروز می‌دهد. مهم‌ترین دغدغه علم‌النفس بررسی مراتب نفس انسانی است و در این جهت است که «حکمت» مصداق پیدا می‌کند. نفس در نخستین مرتبه از مراتب هستی‌اش، به اعتباری ماده مطلق است، و به اعتباری جسم مطلق. در دومین مرتبه نیز به یک اعتبار نوعی جسم است، و به اعتباری دیگر، صورت نوعی. در سومین مرتبه، از حیث قابلیت رشد و نمو، «جسم نباتی» نامیده می‌شود و از حیث فاعلیت کارهای گیاهی، «نفس گیاهی». در چهارمین مرحله نیز به سبب انفعالش از محسوسات و انتقال ارادی‌اش در مکان‌ها، «بدن حیوانی»، و به اعتبار کاربرد ابزارهای احساسی و تحریک ارادی آنها، «نفس حیوانی» نامیده می‌شود. در مرحله پنجم هم از جهتی «بدن انسانی» و از جهتی «نفس انسانی» نامیده می‌شود و بدین‌سان، تا مراتب و منازل بالاتر، به صورت دو حیثیتی پیش می‌رود، تا اینکه به عالم وحدت الهی برسد که همان حضرت اسمائی و واحدیت است. (۵۱)

نفس به دلیل اتحادش با بدن در جهان خارج، دارای قوای طبیعی است. این قوای طبیعی نیز دو جنبه دارند که نباید آنها را از نظر دور داشت. این دو جنبه، افعال طبیعی بدن را ایجاد و هدایت می‌کنند. (۵۲) فرق دو نیروی طبیعی نفس در این است که نوع فاعلیت نفس در این افعال متفاوت است. ملاًصداً به طور مفصل آنها را بررسی کرده است. (۵۳) او روند رشد نفس انسانی، از پایین‌ترین مراتب تا اوج مراتب هستی را وابسته به سعی و تلاش انسان می‌داند و اینجاست که شناخت مراتب نفس و به فعلیت رساندن قوای آن، به ویژه در مراحل نفس ناطقه به وسیله تزکیه

نفس، برایش بااهمیت جلوه می‌کند. (۵۴)

علاوه بر این، مهم‌ترین دغدغه وی در باب فعلیت قوای نفس ناطقه، ارائه راه‌کارهای عملی و راهبردی است که برخی از آنها روش‌های علمی، (۵۵) برخی دیگر روش‌های عملی، (۵۶) و برخی دیگر نیز مسائل اخلاقی (مسائل مربوط به تزکیه نفس) است. (۵۷)

عقل

شناخت ابعاد نفس و به کمال رسانیدن آن ابعاد، با شناخت حقایق رابطه‌ای مستقیم دارد؛ بدین معنا که تقویت قوای عملی و نظری نفس به شناخت حقایق مرتبط با این قوا منجر می‌شود. از سوی دیگر، به دلیل اهمیت قوای نفس در نیل به مطلوب، بررسی مسئله عقل و مراتب آن، ضرورتی دوچندان می‌یابد. در ذیل، به این موضوعات می‌پردازیم:

۱. معانی عقل

اصطلاح «عقل» در موارد گوناگونی به کار می‌رود که مشخص شدن هر یک از این موارد، به تشخیص و فهم مسائل کمک فراوانی می‌کند. مآخذ را در یک روند تحلیلی، به طبقه‌بندی معانی و کاربردهای لفظ «عقل» پرداخته و حوزه علمی و فلسفی هر یک را مشخص کرده است. او در این تحلیل، دو رویکرد دارد: یکی تقسیم بر اساس جنبه معناساختی؛ و دیگری تقسیم از نظر هستی‌شناختی. در رویکرد نخست، توجه وی به کاربردهای لفظ «عقل» در حوزه‌های متفاوت بوده و بیشتر به جنبه مفهوم‌شناسی مسئله معطوف است. (۵۸) او در اینجا، به پنج معنا از معانی «عقل» توجه کرده است: ۱. «عقل» به معنای زیرکی؛ ۲. عقل جمعی یا عقل سلیم؛ (۵۹) ۳. «عقل» به معنای جزء عملی نفس؛ ۴. «عقل» به معنای قوه علمی نفس؛ (۶۰) ۵. «عقل» به معنای ادراکات قوه علمی نفس.

وی رویکرد دوم (جنبه هستی‌شناختی) در تقسیم معنای «عقل» را در شرح اصول کافی بیان

کرده است.^(۶۱) در این رویکرد، او به جنبه تشکیکی و مرتبه‌دار بودن حقیقت عقل در برخی از معانی توجه دارد که جنبه هستی‌شناختی مراتب نفس بیشتر مورد نظر است. این معانی هم در واقع، همان معانی شش‌گانه پیشین هستند، با این تفاوت که در این تقسیم، قسم نخست همان قسم سوم تقسیم پیشین است که در اینجا از آن به «عقل غریزی» تعبیر کرده و در موارد خاصی، بدان استناد نموده و بر مبنای آن، به بررسی مطالب پرداخته است.^(۶۲) در واقع، این معنا از «عقل» همان مدرک کلیات است که هیچ غلط و خطایی در کارکرد آن وجود ندارد.^(۶۳) با توجه به این تقسیم‌ها، عقل دارای هفت معناست که دو معنای آن در این تحقیق مورد توجه قرار می‌گیرد:

۱. ما یذکر فی کتب الاخلاق المسمی بالعقل العملي؛

۲. ما یذکر فی کتاب النفس فی احوال الناطقة و درجتها.

بنابراین، اقسام دیگر با این تحقیق بی‌ارتباطند و آنچه در این مقاله مورد تأکید و توجه قرار گرفته، مراتب عقل و مراحل استکمالی قوه عاقله نفس ناطق انسانی است، نه سایر معانی و مباحثی که در تقسیم‌های مزبور مطرح شده.

۲. مراتب عقل عملی از لحاظ مراتب استکمالی نفس

مراتب عملی عقل بر حسب مراتب استکمال عبارتند از:

۱. تهذیب ظاهر به وسیله انجام دادن عبادات و دوری از گناهان؛

۲. پاک کردن درون از رذایل؛

۳. مشاهده صورت‌های علمی؛

۴. فنای نفس از خودش و ملاحظه حضرت الهی.

با این چهار مرتبه از تهذیب است که تخلّق به اخلاق الهی حاصل می‌شود.^(۶۴)

در این عبارت، دو نکته حایز اهمیت است:

اول. این مراتب کمالی، بر تهذیب و تزکیه نفس (مباحث اخلاقی و معنوی) استوارند.

دوم. مسیر و روش تحقق مصداق حکمت را روشن می‌سازند.

۳. مراتب عقل نظری

مراتب عقل نظری همان مراتب قوه عاقله و عالمه است و از چهار مرتبه تشکیل می‌شود:

۱. «عقل هیولانی» که استعداد محض است.
 ۲. «عقل بالملکه» که استعداد قریب به فعلیت است. در این مرتبه، اوایل علوم (بدیهیات) حاصل می‌شود.
 ۳. «عقل بالفعل» که معلومات در آن به وسیله فکر یا حدس به دست می‌آید و با تکرار مشاهدات عقلی و علمی، به حالت رسوخ و ملکه درمی‌آید.
 ۴. «عقل بالمستفاد» که معلومات و معقولات در آن به حد فعلیت رسیده، نیازی به واسطه ندارند. در این مرحله، شباهت به مبادی عالی وجود و دگرگونی به جهانی عقلی برای انسان حاصل می‌شود. (۶۵)
- نکاتی که در این تقسیم‌بندی از مراتب عقل وجود دارند، عبارتند از:
- الف. جنبه قابلیت انسان بر اساس نیروی عاقله، نسبت به تشبیه به باری تعالی که مورد توجه و تأکید ملاً صدر است. (۶۶) بر این اساس، یکی از مهم‌ترین مسیرها و روش‌های منتهی به تخلّق و تشبیه به اخلاق الهی، که غایت و مصداق عینی حکمت به شمار می‌رود، کمال و فعلیت یافتن همین نیروی عقلی است.
 - ب. مراتب عقلی نفس در این تقسیم‌بندی، مراتب استکمال نفس را بیان می‌دارد و ارتباط عمل (تزکیه نفس) با نظر (حکمت) را بازگو می‌کند. در واقع، تحقق مصداق حکمت در وجود انسان، از طریق همین استکمال است.
 - ج. اتصال به عقل فعال و عقل قدسی در این مرحله قرار دارد و فوق همه این مراتب، عقل قدسی است که با تشبیه به آن، مقدمه نیل به آن و با نیل به آن مقدمه تشبیه بالله حاصل می‌آید.
 - د. تبدیل نفس انسانی به جهان عقلی از رهگذر طی این مراتب حاصل می‌شود. (۶۷) روند این سیوررت‌ها همان روند تحقق مصداق عینی حکمت است. با توجه به این نکات، روشن می‌شود که بحث مراتب عقلی در حقیقت، بحث مراتب حکمت است.

۴. عقل فعال

در مراتب عقل، چه آن را دارای دو مرتبه بدانیم و چه دارای چهار مرتبه یا بیشتر، آخرین مرحله فعلیت و کمال نفس بما هی نفس همان «عقل بالفعل» است. اما در باب سیر فعلیت یافتن و پس از فعلیت، دو نکته اساسی مطرح است:

الف. از یک سو، فاعل حرکت نفس از قوه به فعل، خود نفس نیست، بلکه جوهری عقلی با فعلیت محض است که آن را از قوه به فعل درمی آورد.^(۶۸) در حقیقت، این واسطه فیض عقل فعال است که در همه نفوس انسانی، همه قوای هیولانی در مراتب مادی را از حالت قوه و استعداد به فعلیت و غایت کمالی لایقشان درمی آورد.^(۶۹)

ب. از سوی دیگر، نفس انسانی با تکامل عقلی خود، در مراتب قوه عاقله که به مرتبه عقل بالفعل می رسد، به عقل فعال منتهی می شود و با اتصال به آن، آینه تمام‌نمای حقایق هستی می گردد و تشبه بالله برایش فراهم می آید.^(۷۰) و با اتصال بدان، با آن متحد شده، حتی عنوان «عقل فعال» نیز به خود می گیرد.^(۷۱) ملاحظه را نسبت غایی عقل فعال با نفوس انسانی را در مبحثی مجزا مطرح و بررسی کرده است.^(۷۲)

۵. عقل قدسی

از اتصال به عقل فعال، در اصطلاح ملاحظه را، به «عقل قدسی»، «جوهر قدسی»، یا «قوه قدسی» تعبیر شده است.^(۷۳) نیل به عقل فعال و عقل قدسی، از طریق حکمت و ریاضت حاصل می شود که تفصیل این معنا در بیان ملاحظه را آمده است.^(۷۴) از اینجا، تعامل دو سویه حکمت و تزکیه نفس روشن می شود. البته نباید پنداشت که این تعامل تنها وابسته به تلاش انسان است، بلکه چنین تلاشی هنگامی به بار می نشیند که به تعبیر ملاحظه را، جذبه ربانی نیز بر دل انسان فرود آید؛ زیرا عقل قدسی و اتصال به عقل فعال، هنگامی حاصل می شود که انسان سالک، از چنین جذبه ای بهره مند گردد.^(۷۵) در واقع، تحقق مصداق حکمت براساس نخستین تعریف آن در

وجود نفس انسانی، با حصول همین قوه قدسی است و بدون آن، به هیچ روی حاصل نخواهد شد. (۷۶) ملاً صدرا برای اثبات این منظور، برهان نیز اقامه کرده است؛ زیرا این عقل، منبع و اساس همه علوم بشری است؛ (۷۷) بدین دلیل که نفس آدمی از آن جایگاه بر این مکان خاکی فرود آمده و با اتصال به آن، به وطن اصلی خود، که جهان مجرد از ماده و لوازم آن است، راه می‌یابد. (۷۸)

استکمال نفس

از مهم‌ترین تعاریف «حکمت» در نظر ملاً صدرا، تعریف به استکمال نفس انسانی است که او در ابتدای حکمت متعالیه آورده است. (۷۹) اما ابعاد این استکمال، که تحقق‌بخش معانی گوناگون حکمت و تعیین‌بخش مصداق تعریف نخست است، به بررسی بیشتری نیاز دارد تا ارتباط دقیق و همه‌جانبه حکمت و تزکیه نفس را به تصویر کشد.

الف. ضرورت استکمال نفس

موجود انسانی دارای سه جزء است که هر یک کمالی مخصوص به خود دارد. این سه جزء عبارتند از: طبیعت، نفس، و عقل. (۸۰) با توجه به مراتب نفس و عقل، همه حالت‌های قوه و فعل در آنها، حالت‌های اشتدادی و استکمالی هستند؛ به این معنا که در هر لحظه، با تحوّل و دگرگونی به مرتبه‌ای دیگر (بالا یا پایین، کمال یا بطلان)، از حالت ابتدایی خود خارج می‌شوند و به حالت جدیدی نایل می‌گردند. از این رو، استکمال نفس دارای دو روند است:

اول. روند عادی و هستی‌شناختی، که به طور قهری و جبری صورت می‌پذیرد. (۸۱) این نوع استکمال در واقع، استکمال جوهری نفس است که پس از جدایی آن از بدن مادی، به استقلال تجرّدی می‌رسد، و فرقی نمی‌کند که این استکمال از جنبه منفی (یعنی بطلان قوه) باشد یا از جنبه مثبت (فعلیت قوه)؛ (۸۲)

دوم روند هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است که به طور اختیاری تحقق می‌پذیرد. نقش

آگاهانه انسان در استخراج قوای نفس خود از حالت قوه به فعل، در استکمال انسانی نفس،^(۸۳) بسیار کلیدی است. مهم‌ترین جنبه این استکمال، توجه آگاهانه انسان به قوای عملی و نظری خویش است. با توجه به وجود روند جوهری استکمال نفس و توانایی‌های نهفته در نهاد آن، استکمال اختیاری نیز ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است و این استکمال لاجرم، با حکمت و تزکیه نفس بی‌ارتباط نیست.^(۸۴) به این معنا که انسان به طور اختیاری، مسیر سعادت را برگزیده و هم‌راستا با حرکت جوهری نقش خود، جنبه‌های متعالی وجودش را به فعلیت برساند.

گروهی از انسان‌ها برای رسیدن به کمالات لایق خود، نیاز به تلاش در جهت کسب آنها دارند. همه انسان‌های مندرج در این قسم، برای نیل به سعادت خود، ناچار از تحصیل کمال هستند. به دلیل آنکه نفس انسانی دارای مراتبی است و هر مرتبه از درجات وجودی او دارای کمالی ویژه و منحصر به فرد است. از این رو، برای روشن‌تر شدن مسئله، به انواع استکمال نفس براساس مراتب نفس اشاره می‌شود:

ب. انواع استکمال

روند استکمال جوهری نفس اقتضا دارد که انسان به لحاظ برخوردار بودن نفس از مراتب عقلی و عملی، برای فعلیت یافتن قوای والاتر، به استکمال اختیاری دست بزند. کمال نفس، هم جنبه عملی دارد و هم جنبه نظری؛ زیرا نفس استعداد نیل به کمالات والا در هر دو جنبه علم و عمل را داراست.^(۸۵) در جنبه نظری استکمال، به جهان برین و عالم الهی نظر دارد، و جنبه عملی آن نیز به جهان فرودست (جهان مخلوقات) توجه دارد که نتیجه هر دو، در جهان الهی ظاهر می‌گردد. ملأصدرا به طور اکید بر همراه بودن هر دو جنبه، برای اخذ نتیجه صحیح تصریح دارد:^(۸۶)

۱. کمال عقلی و نظری: این کمال، همان ادراک حقایق اشیاست.^(۸۷) علم به حقایق دو گونه است که هر دو، در این کمال نقش دارند: یکی دانش‌هایی هستند که غایت معرفتی دارند و به طور مستقیم، در اعمال انسان ذی‌نقش نیستند و مصداق عملی یا دستورالعمل کاربردی برای اخلاق

ندارند. دیگری دانش‌هایی هستند که برای غایت یا غایت‌های عملی تحصیل می‌شوند. دسته اول ذیل عنوان «ایمان و حکمت»، و دسته دوم ذیل عنوان «دین» مندرجند.^(۸۸) این کمال برای نفس، از طریق اتصال آن به عقل فعال حاصل می‌شود. از این رو، آنجا که کمال نفس را اتصال به عقل فعال دانسته‌اند،^(۸۹) بدین معناست. به هر حال، نفس در اتحاد با عقل فعال، به کمال لایق عقلی نایل می‌شود، و از طریق این اتحاد نیز به جهان عقلی دگرگون می‌شود که صورت همه حقایق در وجود آن است.^(۹۰) از این رو، ملاًصدرا در بیشتر موارد، پس از بیان کمال عقلی نفس، این نکته را یادآور می‌شود: «فیصیر بجوهرها عالماً عقلياً فیه هیئۃ الكل.»^(۹۱) دگرگونی به چنین مقامی بسیار دشوار است و علاوه بر تلاش نظری و عملی، به تقدیر ربّانی و جذبۀ الهی نیز وابسته است.^(۹۲)

۲. کمال عملی: کمال نفس از جهت عملی، اّتصاف به فضایل اخلاقی مثل عفت، کرامت، و شجاعت است که همه آنها خصلت‌هایی نیک هستند. همچنین خالی کردن عرصۀ نفس از رذایلی مثل شهوت، حسد، بخل، کبر، و ترس است. همه ابعاد این دو مسئله، به عدالت و طهارت اخلاقی نفس برمی‌گردند.^(۹۳) در این جنبه از کمال، به خود عمل توجه می‌شود؛ یعنی خود عمل برای نفس کمال محسوب می‌شود تا انسان بتواند بر اساس طهارت نفس و عدالت اخلاقی رفتار کند.^(۹۴) این جنبه از یک جهت، به نتیجۀ عملی اعمال معطوف است، نه خود عمل. جنبه دیگر کمال عملی، نتیجۀ عقلی اعمال است که عمده‌ترین توجه ملاًصدرا - و به ویژه براساس آنچه در این تحقیق بررسی می‌شود - بدان معطوف است. او می‌گوید: اعمال عبادی و ریاضت‌های شرعی (دوری از معاصی) از یک سو، انسان را در مقابل شبهات فکری و اعتقادی مصون نگه می‌دارند و از سوی دیگر، بذر حکمت را در دل انسان می‌کارند.^(۹۵) هر دو جنبه در نهایت، به یک مقصد منتهی می‌شوند که عبارتند از: تشبّه به خداوند.

با توجه به روشن شدن موضع ملاًصدرا درباره حکمت، نفس، عقل، کمال، و مراتب آنها، توجه به رابطۀ این امور نیز حایز اهمیت است. بنابراین، بررسی چند مسئله ذیل نیز ضروری است تا تبیین اصل مسئله آسان‌تر باشد.

ارتباط حکمت با ایمان

حقیقت «حکمت» در نظر مَلَّاصِدْرَا، نزد خداست و او بر حقیقت همه اشیا آگاه است آن‌گونه که هستند. و آنچه نزد مردم - از انبیا گرفته تا انسان‌های عادی - به عنوان «حکمت» مطرح است، حقیقتی جز موهبت الهی ندارد. (۹۶)

مَلَّاصِدْرَا درباره حقیقت «حکمت» دو رویکرد دارد: یکی از جنبه تعیین مصداق برای تعریف «حکمت»؛ دیگری از جنبه ترتیب اهمیت در مباحث حکمت. فهم هر یک از این جنبه‌ها مستلزم بررسی مطالب وی درباره آن است. اگر تنها به بررسی حقیقت حکمت توجه شود، روشن می‌گردد که رابطه ایمان و حکمت رابطه‌ای اساسی و ساختاری است. تحلیل تعریف «حکمت»، ما را به بحث درباره «حقیقت اشیا» رهنمون می‌شود و سؤال اصلی این است که «مصداق این تعبیر واقعاً و در جهان عینی، کدام است؟» او فقط یک پاسخ برای این پرسش دارد و مصداق عینی حکمت را «ایمان» می‌داند. (۹۷) همان‌گونه که علامه مجلسی نوشته است، اصل ایمان، همان به کمال رسیدن قوه عقلی نفس است، و به تمامیت رساننده آن نیز مکارم اخلاق و عبادات است که کمال قوه عملی است. (۹۸)

علاوه بر این، مَلَّاصِدْرَا ایمان به خدا، قیامت، نبوت، امامت، و صفات و افعال خداوند و نیز عمل به مقتضای این ایمان را «حقیقت حکمت» می‌داند. بنابراین، کسی که خارج از محدوده این ایمان باشد، حکیم نیست و بهره‌ای از حکمت نبرده است. (۹۹) در واقع، ایمان و حکمت علی‌رغم اختلاف مفهومی، در مصداق، اتحاد دارند و مَلَّاصِدْرَا تباین و اختلافی میان آن دو نمی‌بیند، بلکه بر اتحاد آنها تصریح و تأکید داشته و برهان اقامه کرده است. (۱۰۰) او برای ارائه تصویر راستین «حکمت»، عبارات گوناگونی ارائه کرده است. (۱۰۱)

رابطه تهذیب نفس با استکمال نفس

مهم‌ترین رویکرد مَلَّاصِدْرَا در بررسی استکمال، توجه کاربردی و راهبردی به استکمال عملی

است؛ یعنی روش استکمال به طور عمد، در استکمال عملی تحقق یافته، نتیجه می‌دهد. این بدان معناست که نقش تزکیه نفس در استکمال، اساسی است.^(۱۰۲) در واقع، او اساس استکمال را بر پایه تهذیب قرار داده و به همین دلیل، روند استکمال قوای عقل عملی نفس را بر اساس تهذیب و تطهیر تبیین کرده است.^(۱۰۳) او در بسیاری از موارد، حصول معرفت را به اعمال شرعی و ریاضت مشروط نموده که البته تزکیه نفس، علت اعدادی است، نه علت تامه. بنابراین، استکمال عملی را به تصفیه سر و تخلیه باطن مشروط می‌داند.^(۱۰۴)

اگر استکمال نظری نفس را در نظر بگیریم، معرفت برخی امور، در تحقق آن نقش اساسی دارد. یکی از این امور، علم به حق تعالی، صفات و افعال او، و علم به واسطه‌های فیض است. این علم در حقیقت، همان روند معرفت حقیقت اشیا از طریق معرفه‌اللّه است و می‌توان آن را «روش صدیقین در استکمال» دانست.^(۱۰۵) از این رو، «حکمت» به معنای ادراک کلیات کمال انسان است.^(۱۰۶) بنابراین، حکمت در نظر او، همان ایمان حقیقی و علم به حقایق توحید و معاد است، و کمال عقلی انسان، که علم به حقایق اشیاست، با روند علم به حقایق توحید و معاد حاصل می‌شود.^(۱۰۷) از این رو، وی علم را شرط هدایت، و جهل به این امور را عامل هلاکت و گمراهی می‌داند.^(۱۰۸)

تزکیه نفس؛ شرط مهم تحصیل حکمت

با توجه به اهمیت تزکیه نفس در تحصیل حکمت، هم از این جهت که حکمت، سبب تزکیه آسان‌تر است، و هم از این جهت، که تزکیه نفس فهم مسائل حکمی را آسان‌تر می‌گرداند، ملاًصدرا شرایطی را برای ورود به تحصیل حکمت قرار داده است که بیشتر آنها بر تزکیه نفس تأکید دارند. اگر شرایط دیگر^(۱۰۹) مثل حصول عقل فعال،^(۱۱۰) و موهبت الهی،^(۱۱۱) را مورد توجه قرار ندهیم و تأکید اصلی ما بر تزکیه باشد، ملاًصدرا می‌گوید: تا زمانی که نفس انسانی به آن حدّ از رشد و مقام نرسیده باشد که هر روز از جلدش جدا گردد (مثل مار پوست‌اندازی نکند)

هیچ حقیقتی از حکمت را آن‌گونه که هست درک نخواهد کرد.^(۱۱۲) در واقع، تصفیه و تزکیه نفس از رذایل اخلاقی و همچنین عمل به تکالیف شرعی را موجب خروج نفس از قوه به فعل می‌داند که همان محتوای تعریف «حکمت» به استكمال نفس است.^(۱۱۳) علاوه بر اینکه تحصیل حکمت به عنایت و موهبت الهی وابسته است، شرایطی نیز برای تحصیل آن عنایت وجود دارد که وی بر تحقق آنها تأکید دارد.^(۱۱۴) این شرایط عبارتند از: شرح صدر، سلامت فطرت، حسن خلق، خوش فکری، تیزذهنی، سرعت فهم، و ذوق کشف (حالات مکاشفه عرفانی). تمرکز این شروط مبتنی بر صفای دل است.

نقش تزکیه در شکوفایی فطرت

جنبه نقصانی فطرت ثانوی، به ترتیب عکس و ضد جنبه کمالی به فعلیت می‌رسد؛ مثلاً، ملاً صدرا برای چنین فعلیتی منافق را مثال زده، می‌گوید: چون انسان منافق، جنبه‌های منفی نفسش، مثل رسوم سفسطه، خیالات باطل، و اوهام دروغین را به عرصه فعلیت رسانده، از مسیر کمال و صراط مستقیم منحرف شده است.^(۱۱۵) انجام طاعات و عبادات و تصفیه نفس از کدورت‌های شیطانی و مادی، عامل اصلی فعلیت یافتن جنبه کمالی است. و در فعلیت نقصانی آن نیز طرف مقابل این امور، یعنی ارتکاب گناهان و انجام کارهای حیوانی و شهوانی و نیز حيله‌گری‌های شیطانی نقش قابل ملاحظه‌ای دارند. علاوه بر مثال منافق، وی از کفار نیز به عنوان فعلیتی نقصانی از فطرت یاد کرده است.^(۱۱۶) در حقیقت، تقسیم دوگانه فطرت به اولی و ثانوی، نتایج ارزنده‌ای در مباحث گوناگون «حکمت متعالیه» دارد؛ مثل تبیین مسئله مر و زندگی،^(۱۱۷) امتناع تناسخ،^(۱۱۸) انواع و اجناس، کثیر بودن نفس انسانی،^(۱۱۹) معلومات بدیهی (در توجیه صدق)^(۱۲۰) تبیین دقیق اختلاف مراتب نفوس انسانی در دنیا و آخرت،^(۱۲۱) و مباحثی دیگر.

نقش حکمت در کمال نفس

با توجه به دغدغه اصلی ملاً صدرا در باب تعریف و غایت «حکمت»، ارتباط اساسی و تنگاتنگی

میان حکمت، کمال، و تهذیب نفس وجود دارد و این ارتباط ناگسستنی از مطالب پیشین روشن می‌شود. ملاًصدرا می‌گوید: معرفت به طور مطلق، برای نفس انسانی کمال است؛ زیرا نفس را از حالت قوه بودن به فعلیت می‌رساند. (۱۲۲) از این رو، می‌گوید: خود حکمت، کمالی است که هر قدر بیشتر در وجود نفس منطبق شود، با فضیلت تر است. (۱۲۳)

از سوی دیگر، کمال نفس دو رکن اساسی دارد: یکی جنبه معرفتی، و دیگری کمال جنبه عملی. (۱۲۴) کمال جنبه علمی با تحصیل حکمت حاصل می‌شود و بخش نظری حکمت در این باره نقش اساسی دارد؛ زیرا نفس زمانی از جنبه نظری به سر حد کمال مطلوب می‌رسد که به عقل فعال اتصال یابد و با آن متحد گردد. (۱۲۵) ملاًصدرا کمال عقلانی نفس را مهم‌ترین رکن کمال نفس می‌داند که حتی رکن عملی نیز بر پایه آن استوار است؛ زیرا همه حقیقت نفس با اتصال به عقل فعال عینیت می‌یابد (۱۲۶) و سعادت حقیقی نیز از جهت عقل نظری برای نفس حاصل می‌شود. (۱۲۷) و کمال جنبه عملی نفس نیز از رهگذر حصول عدالت اخلاقی (۱۲۸) و پاک شدن از رذایل (۱۲۹) فراهم می‌آید.

نکته مهم این است که حصول کمال علمی از طریق تحصیل حکمت نظری امری نسبتاً روشن است؛ اما حصول کمال عملی از طریق تحصیل حکمت نظری و عملی امری است که نیاز به توضیح بیشتری دارد. ملاًصدرا در برخی موارد، مؤثر بودن حکمت نسبت به کمال عملی نفس و در واقع، کمک‌رسانی حکمت به تزکیه نفس را یادآور شده است. (۱۳۰) از این رو، رسیدن به کمال عقلی، بسیاری از حقایق را برای انسان‌نمایان ساخته، مسیر تزکیه و شکوفایی نفس را هموار می‌سازد. (۱۳۱) در واقع، او یکی از عوامل اصلی تزکیه را تحصیل حکمت دانسته و نکات مهم و راه‌گشایی برای تزکیه نفس به سبب حکمت بیان داشته است (۱۳۲) که دغدغه اصلی وی مبنی بر سوق‌دهی حکمت به سوی انسان‌سازی، تهذیب نفس و به کمال رساندن آن را می‌رساند. در واقع، رکن اصلی فلسفه ملاًصدرا (معرفه‌النفس) معرفت همراه با تهذیب و استکمال است، نه جنبه صرفاً علمی و نظری. این بدان معناست که تهذیب در واقع، غایت عملی حکمت است (شناخت برای عمل)، و سرّ ارتباط تنگاتنگ حکمت و تهذیب نفس در همین است.

نقش کمال نفس در تحصیل حکمت

علاوه بر نقش فعال و عمیق حکمت در استکمال نفس، کمال نفس نیز در تحصیل و تحقق معنا و مصداق حکمت مؤثر است؛ چنان‌که این سخن در بحث ارتباط حکمت و تزکیه نفس نیز صادق است. این سخن بدان معناست که ارتباط کمال نفس با حکمت، ارتباطی دوسویه است. بدین‌روی، بررسی نقش کمال در معرفت نیز تأثیر بسزایی در بحث دارد.^(۱۳۳) به همین‌سان، در مقدمه «علم الهی»، بر این وابستگی تأکید کرده است.^(۱۳۴) روشن است که وابستگی فهم مسائل حکمت به تزکیه و کمال، وابستگی ساختاری و محتوایی است، نه صوری و تشریفاتی. او در موارد فراوانی از مباحث حکمت، نوع وابستگی مسئله فلسفی به تزکیه و استکمال را توضیح داده است.

شرط تحصیل حکمت

نقش استکمال در درک مسائل حکمت، چنان اساسی و ضروری است که بدون آن، مصداق حکمت نیز تحقق نمی‌یابد.^(۱۳۵) این نکته در بحث‌های پیشین یادآوری شده که حصول عقل فعال، هم مایه تشبیه بالله است، و هم مایه علم به حقایق اشیا. بنابراین، حصول مرتبه والای استکمال نفس، همان تحقق حکمت است. سعادت حقیقی در نظر ملاحظه‌دار، حیات عقلی است که با ادراک حقایق هستی و حصول حکمت به دست می‌آید.^(۱۳۶) شرط نیل به این سعادت (حکمت) نیز تحقق استکمال عملی و نظری است.^(۱۳۷) روند استکمال نفس، که عمده‌ترین جنبه آن، با امور عملی مرتبط است، همان روند صحیح نیل به حقایق اشیاست و همه مباحث مربوط به تهذیب نفس را دربر می‌گیرد.^(۱۳۸) از این‌رو، بزرگان حکمت، مسائل حکمت را از کسانی که شرایط لازم را ندارند مخفی می‌کنند و با مطالبی مرموز به طرح آنها می‌پردازند و احیاناً اگر در مواردی مثل آثار ملاحظه‌دار به صراحت سخن گفته باشند، خودشان تصریح و تأکید می‌کنند که بدون احراز شرایط تزکیه نفس و حصول کمال، نمی‌توان از مباحث مزبور بهره کافی و شایسته

را برد. (۱۳۹) تأکید عمده این مطلب بر نقش مؤثر کمال علمی و به ویژه کمال عملی نفس، در تحصیل و صحت فهم مسائل حکمت است.

ضرورت تزکیه نفس

با توجه به توضیحات مزبور، ضرورت و اهمیت اساسی تزکیه برای فهم مسائل حکمت، تا حدی روشن است؛ اما یادآوری برخی نکات، ضروری است. ملاحظه فرمایید که پس از توصیه‌هایی درباره تهذیب نفس و طهارت باطن، بر ضرورت همگام بودن تفکر با معرفت قدسی تأکید می‌کند و می‌گوید: اگر تزکیه و تهذیب در کار نباشد، نه تنها تفکر انسان نتیجه‌بخش نیست، بلکه اعمال عبادی نیز بی‌بهره می‌گردند. (۱۴۰) اینجاست که اهمیت تزکیه نفس، حتی در فایده‌بخشی اعمال و حرکات عبادی و شرعی، نیز روشن می‌شود. به دلیل همسان بودن حقیقت حکمت و ایمان، تزکیه نفس موجب تقویت ایمان به ارکان دین نیز می‌شود و از این طریق، موجبات فهم عمیق‌تر مسائل حکمت فراهم می‌گردد. بنابراین، تخلّق به اخلاق الهی و نبوی انسان را مستعدّ قبول ایمان و حکمت می‌گرداند. (۱۴۱) روشن است که شرط اصلی و اساسی برای بهره‌مندی از معارف و حقایق نبوی (مندرج در قرآن و روایات)، اصلاح قوای عملی و نظری است و بدون تحقق آن، هیچ‌یک از حقایق الهی قابل دست‌رسی نخواهد بود. (۱۴۲)

از سوی دیگر، تزکیه نفس باید همه بعدی و کامل باشد تا نتیجه مطلوب حاصل آید؛ زیرا در صورت ناقص بودن روند تزکیه و تهذیب، اعتدال اخلاقی و کمال حقیقی در نفس پدید نمی‌آید و در این صورت، قابلیت‌های نفس برای سنخیت با جهان عقلی و قدسی به فعلیت نمی‌رسند تا به دریافت حقایق از آن عالم توفیق یابد. (۱۴۳)

علاوه بر این، ملاحظه فرمایید: علم انسانی، از دو راه عمده حاصل می‌شود: کسب و موهبت الهی. نوع اول، خودش دو قسم است: کسب از بیرون و کسب از درون. «کسب بیرونی» همان روش متداول در یادگیری علوم است. و «کسب از درون»، عبارت است از: اشتغال به تفکر

و سیر درونی در عالم نفس. انسان در این روش، به وسیله تزکیه نفس و تهذیب اخلاق، علوم نهفته در اصل فطرت و بلکه حاضر در مرتبه عقل بالفعل را باز می‌یابد. اما «موهبت الهی» به طریق اولویت، وابسته به فراهم شدن زمینه به وسیله تزکیه و تهذیب است. بدین روی، نقش تزکیه نفس در همه علوم (اکتسابی و وهبی)، اساسی است. (۱۴۴)

غایت تزکیه نفس

با توجه به نکات و مطالب مطرح شده، روشن است که غایت تزکیه نفس چیزی جز قرار گرفتن در مسیر درک حقایق اشیا و حکمت الهی نیست. (۱۴۵) علت این اثربخشی آن است که نفس با قرار گرفتن در روند تزکیه، به تخلیه پلیدی‌ها از مراتب درونی‌اش توفیق می‌یابد، و به اخلاق الهی تخلّق پیدا می‌کند. (۱۴۶) به هر حال، تزکیه نفس عمده‌ترین نتایج عالی حکمت را برای انسان سالک به ارمغان می‌آورد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث مطرح شده، اولاً، رذایل و فضایل اخلاقی نقش قابل ملاحظه‌ای در معرفت دارند و این نقش، دوسویه (فعلی و انفعالی) است؛ با این توضیح که هم حکمت با تهذیب نفس، رابطه تأثیر و تأثر دارد و هم کم و کیف تحقق تهذیب نفس به نوعی وابسته به حکمت است. ثانیاً، این نقش در فهم مسائل فلسفه اساسی است و در صورت عدم توجه به تهذیب نفس، رسیدن به محتوای حکمت امری دشوار و بلکه محال است. ثالثاً، این نقش و تأثیر در هر سه حوزه کسب، حفظ، و نتیجه معرفت، مطرح است. تزکیه نفس قابلیت‌های نفس برای کسب، حفظ و نتیجه‌بخش بودن معرفت را به ظهور می‌رساند و آن را به کمال معرفتی مناسب به معنای «حکمت» می‌رساند. (بررسی این سه جهت، به تحقیق و مجالی مجزاً نیاز دارد) رابعاً، در این تحقیق، به مسائلی همانند رابطه فضیلت و معرفت - که جنجال دیرین در فلسفه اخلاق است -

کیفیت تأثیر مسائل اخلاقی بر معرفت‌های حسی و عقلی، آثار عینی گناهان یا فضایل در معرفت، موانع اخلاقی معرفت، و روش‌های تهذیب اخلاق و تزکیه نفس، به دلیل محدودیت مجال، مورد بررسی قرار نگرفتند که با توجه به مبانی و مسائل حکمت متعالیه تا حدی روشن می‌نمایند، اما بررسی تفصیلی آنها به مجال مفصل نیاز دارد.

بررسی و پاسخ به نقدها

پرسش‌ها و نکات مهمی درباره این نظریه، که تزکیه نفس تأثیر بسزایی در شکل‌گیری، حفظ، و نتیجه‌بخش بودن معرفت دارد، مطرح است که توجه به آنها و بررسی ابعاد آن، نقاط ابهام آن را می‌زداید:

۱. فقدان مصادیق عینی

یکی از اشکالاتی که متوجه این نظریه است، این است که بر اساس مبانی *ملاصدرا*، شاید بتوان از لحاظ نظری، به اثبات این مدعا پرداخت، اما نمی‌توان با استناد به مطالب او، مصادیق و موارد چنین تأثیری را روشن و معین کرد. این مسئله یکی از مهم‌ترین نقیصه‌های این نظریه به نظر می‌رسد.

در پاسخ به این اشکال، باید گفت: *ملاصدرا* در موارد متعددی از مباحث فلسفی خود، به این‌گونه تأثیر و تأثرها اشاره و تصریح کرده که برخی از آنها به قرار ذیل است:

الف. اتحاد عقل و عاقل و معقول: او می‌گوید: فهم این مسئله نیازمند فطرت ثانوی و بلکه فطرت سومی است، و در صورت حاصل نشدن این فطرت، چندان قابل فهم نبوده و اشکالات فلسفی موهومی به دنبال خواهد داشت که فیلسوف را دچار مشکل می‌کند. (۱۴۷)

ب. معاد صدراایی در کتاب و سنت: *ملاصدرا* فهم و درک مسئله معاد جسمانی و روحانی را به صورتی که خودش براساس آیات و روایات تقریر کرده، به حصول فطرت ثانوی کمالی مشروط کرده است. (۱۴۸)

ج. امور مربوط به قیامت و احوال آن: اصل مسئله معاد نیز از جنبه درک و فهم فلسفی، به فطرت ثانوی وابسته است. (۱۴۹)

د. علم الهی به نظام احسن: درک علم خداوند به نظام خیر و احسن، نیازمند فطرت ثانوی کمالی است. (۱۵۰)

ه. انکشاف جلال الهی: اصلاح قلب، از فواید مهم تزکیه نفس است. اصلاح قلب نیز راهی برای کشف جلال الهی است. (۱۵۱) با فراهم شدن زمینه رسیدن به فهم و درک عینی جلال الهی، در هر سه مرتبه از مراتب توحید (ذاتی، صفاتی، و افعالی)، سالک در بسیاری از حالات عبادی و معنوی خود توفیقات قابل توجهی به دست می آورد.

و. تعظیم جلال الهی: یکی از این توفیقات، تعظیم جلال الهی است که در نتیجه تزکیه نفس به دست می آید. (۱۵۲)

ز. فهم اسرار قرآن: از جمله نتایج و ثمرات معرفتی تزکیه نفس، فهم معانی بسیار دقیق اسرار قرآن است که ملاً صدرا این نکته را با ظرافت و لطافت ویژه‌ای بیان کرده است. (۱۵۳) ملاً صدرا بر اهمیت این مسئله تأکید می کند، به گونه‌ای که نوانیت دل به وسیله علم و تجرد از دنیا را مشروط به عمل می داند. (۱۵۴)

ح. حصول ملکه عدالت: حاصل شدن ملکه عدالت، که یکی از ارکان مهم کمال نفس است، وابسته به تزکیه نفس است. حصول این کمال در حقیقت، کمال و قوه عملی نفس است، نه قوه نظری. اما تحقق آن، زمینه ساز نیل به حقایق عقلی قوه نظری نیز به شمار می رود. (۱۵۵)

ط. اتحاد با عقل فعال: یکی از مهم ترین آثار و نتایج تزکیه نفس، اتحاد با عقل فعال است؛ زیرا نفس در روند تزکیه، از حد عقل هیولانی خود خارج می شود و به عقل بالفعل نایل شده، با عقل فعال متحد می گردد. (۱۵۶)

ی. علم الهی به جزئیات: از مواردی که بدون لطف قریحه و صفای درونی نمی توان آن را به خوبی فهم کرد، علم الهی به جزئیات است. او در این باره می گوید: نگرش حکما و عرفا در مقام

تهذیب نفس: تبیین و نقد تأثیر آن بر معرفت در حکمت متعالیه □ ۱۹۳

تحصیل و یادگیری بشری، بدون داشتن صفای دل و لطافت قریحه، قابل درک و فهم نیست، چه رسد به زمانی که انسان قصد دارد آن را از طریق استنباطات عالی عقلی و افاضه‌های ربّانی برگیرد. (۱۵۷) همچنین فهم آن را در موارد دیگری نیز به لطف قریحه مشروط کرده است. (۱۵۸)

ک. **جعل وجود:** مسئله دیگری که بدون داشتن قریحه‌ای لطیف و صفای دل نمی‌توان آن را آن‌گونه که هست درک کرد، جعل وجود است. (۱۵۹)

ل. **اعتباریت ماهیت و اصالت وجود:** این مسئله نیز در این ردیف مسائل قرار دارد که به گفته ملاصدرا، به لطافت درونی نیاز دارد. (۱۶۰) فهم این مسئله به طور اکید، به ذکاوتی بیش از حد معمول نیاز دارد. ملاصدرا در اصل، فهم مسئله وجود و ماهیت را به لطافت سرّ وابسته می‌داند که مراتبی بالاتر از لطف قریحه است؛ (۱۶۱) به این دلیل که مسئله «وجود» از امّهات مسائل فلسفی است و پیچیدگی‌های منحصر به فردی دارد.

م. **حرکت جوهری:** فهم آن نیز به لطافتی ویژه در دل و بلکه به ایمانی قوی نیاز دارد. دلیل این امر آن است که حتی حکمای بسیار دقیقی مثل ابن‌سینا، با استفاده از روش برهانی و بحثی صرف نتوانسته‌اند به درک آن نایل آیند، (۱۶۲) چه رسد به مردم عادی. علت عمده این عجز در تحلیل ملاصدرا، فقدان لطافت درونی است. (۱۶۳)

ن. **ارتباط ثابت با متغیر:** فهم این امر نیز در نظر ملاصدرا به لطف قریحه نیازمند است. (۱۶۴)

س. **تشکیک وجود:** از مسائل حایز اهمیت، که فهم و بررسی دقیق آن، به لطف قریحه نیاز دارد، تشکیک در مراتب وجود است. (۱۶۵) البته ملاصدرا تصور و درک آن را به لطافت ویژه درونی (لطافت سرّ) (۱۶۶) مبتنی می‌داند که مراتبی بالاتر از لطف قریحه است؛ زیرا تصور صحیح آن، تصدیق صحیح در پی خواهد داشت. (۱۶۷)

ع. **نفس‌شناسی:** در جمله مباحث نفس‌شناسی نیز فهم و ادراک سه مسئله را مبتنی بر لطافت قریحه و صفای دل دانسته است: اول. اتحاد نفس با قوای خود و ادراک محسوسات متفاوت؛ (۱۶۸) دوم. کیفیت اتحاد آن با عقل فعّال و تعقل امور از طریق این اتحاد؛ (۱۶۹) و سوم.

علم نفس به جهان خارج که از پرجنجال‌ترین و پیچیده‌ترین مباحث و مسائل معرفت‌شناسی در دوران‌های تاریخ فلسفه بوده است. اما درک عینی و واقعی این مسئله در نظر مَلَّاصدرا، مشروط به ریاضت‌های علمی و عملی و مجاهدت‌های فراوان نفسی (تهذیب و تزکیه نفس) است. (۱۷۰)

۲. عدم پای‌بندی برخی فیلسوفان به ارزش‌های اخلاقی

مسئله دیگری که از جنبه معرفت‌شناسی حایز اهمیت است، به موارد نقض این نظریه مربوط می‌شود که شاید پرجنجال‌ترین اشکال در این زمینه باشد؛ با این توضیح که عده‌ای از فلاسفه از لحاظ نظری یا عملی در پای‌بندی به اصول و ارزش‌های اخلاقی و الهی چندان محکم و استوار نبوده و چه بسا بر صحت و جواز عقلی بسیاری از رذایل و گناهان بزرگ اخلاقی و دینی مثل شراب‌خواری، زنا، دروغ‌گویی و قمار تأکید داشته و از جهت عملی هم بر آنها مداومت داشته‌اند. اما با این حال، مسائل فلسفی، که از سوی آنان مطرح و بررسی شده، به عنوان کانون مباحث فلاسفه بعدی تلقی گردیده و از دقت نظرهای فراوانی برخوردار بوده است؛ مانند نیچه که اساساً بنیان اخلاق را برچیده و فلسفه‌اش را بر اساس «قدرت» پایه گذاشته است. (۱۷۱) اگر فلسفه شوپنهاور را در نظر آوریم، با چیزی جز نظام فکری مبتنی بر اخلاق‌گریزی و شهوت‌گرایی مواجه نخواهیم بود. (۱۷۲) جان لاک نیز در زمره کسانی است که از لحاظ نظری، به شدت منکر تصورات فطری بوده (۱۷۳) و در همین زمینه، به انکار اصول اولی اخلاق پرداخته است. (۱۷۴) اینان و بسیاری دیگر با وجود دوری از فضایل اخلاقی - چه از لحاظ نظری و چه از جنبه عملی - مطالب و مسائل دقیق فراوانی در فلسفه مطرح کرده‌اند. حال با توجه به این موارد نقض، چگونه می‌توان مدعی تأثیر مستقیم و اساسی فضایل و رذایل اخلاقی در معرفت شد؟

پاسخ این اشکال بر اساس نظریه مَلَّاصدرا این است که باید میان فلسفه به عنوان یک رشته علمی، که امری اعتباری و قراردادی است، و فلسفه به عنوان معرفت، که امری حقیقی و هستی‌شناختی است، تمایز و تفاوت قایل شد. توضیح آنکه منظور مَلَّاصدرا از «وابستگی فهم

فلسفی به فضایل اخلاقی»، سیر انسان در مراتب هستی‌شناختی نفس خود و درک حضوری امور در ذات خود است، نه صرفاً اطلاعات عمومی و علوم حصولی که در ذات او منطبع نگشته است؛ زیرا چنین علمی نه تنها مفید فایده‌ای برای انسان نیست، بلکه به عنوان حجاب و مانعی در نفس او، مانع رسیدن به کمالات لایقش می‌شود؛ زیرا انسان تحت تأثیر گناهان و رذایل اخلاقی، از رسیدن به مرتبه عقل فعال، که بالاترین حد فعلیت مقام انسانی است، ناتوان می‌گردد، و این نتیجه دنیوی گناه و معصیت است؛^(۱۷۵) چراکه نور عقلی (همان عقل فعال) از طریق ترک معصیت‌ها و انجام کارهای متناسب و هم‌سنخ با آن حاصل می‌شود. این نور عقلی به وسیله افعال و اعمالی حاصل می‌شود که او را به عالم قدس نزدیک می‌گرداند. بعضی از آنها از باب حرکات فکری و اعمال ذهنی هستند؛ مانند تفکرات دقیق و نیت‌های خالص برای خدا؛ بعضی از آنها نیز از باب طاعت‌ها و ذکرهای همراه با خضوع و خشوع هستند؛ و بعضی هم از باب ترک امور هستند؛ مثل روزه، صمت، ترک دنیا، و عزلت از مردم. همه این اعمال، با امر قدسی (ادراکات قدسی)، که از تکرار ادراکات عقلی برمی‌خیزد، متناسبند و همچنین موجب ظهور و فعلیت عقل بالفعل می‌شوند.^(۱۷۶)

اما اینکه اشتغال به افعال شهوی و غضبی، مانع نیل به فعلیت و کمال مطلوب می‌شوند؛ به این دلیل است که ماهیت این دو قوه چنان است که امور متناسب به خود را ایجاب و اقتضا می‌کند.^(۱۷۷) وانگهی، شهوت از لحاظ هستی‌شناختی، کمالی به شمار می‌رود که مختص حیوانات است. اما همین کمال برای وجود انسان نقص و رذیله به شمار می‌آید؛^(۱۷۸) چراکه ماهیت شهوت عبارت است از: کیفیت نفسانی که حرکت نفس به سوی جذب لذت ظاهری را در پی دارد.^(۱۷۹) قوه غضب نیز همان کیفیت نفسانی است که حرکت روح به خارج را برای دفع انتقام جویانه امور متضاد با خواسته‌هایش کنترل و مدیریت می‌کند.^(۱۸۰) غضب نیز از درجات قوای حیوانی است^(۱۸۱) و در عین حالی که کمال حیوانات به شمار می‌رود، بر وجود نفس انسانی رذیله و نقصی اساسی است.^(۱۸۲) این دو قوه در حقیقت، در مقایسه با توانایی‌های والای

نفس ناطقه‌اند که «رذیله» و «نقص» خوانده می‌شوند؛ زیرا از جنبه قوای حیوانی انسان کمال هستند و تنها هنگامی به عنوان نقص تلقی می‌شوند که غلبه و حاکمیت داشته باشند. (۱۸۳) اینان هنگامی کمال نفس انسانی به شمار می‌آیند که تحت حکومت و سلطه عقل و دین قرار گرفته باشند و انسان افعال مربوط به رذالت و معصیت را در سایه مدیریت کمال‌جویانه دین و عقل، ترک نماید. (۱۸۴)

با تکیه بر این مبنا، روشن است که انسان‌های مرتکب رذایل مزبور، گرچه اصطلاحات علوم حصولی را در خزانه ذهن خود دارند و با مهارت‌های فطری، عقلشان به تحلیل و بررسی مسائل آن می‌پردازد، اما به دلیل عدم تناسب جان و دل آنها با حقایق عقلی، که باید توسط نفس پاک و خالص دریافت شود، از درک آنها عاجز می‌مانند. از این رو، مَلَّاصِدْرَا می‌گوید: بیشتر مردم به دلیل انجام اعمال زشت و ارتکاب رذایل اخلاقی، از اکتساب معارف عقلی و صید حقایق عقلی محروم شده‌اند. (۱۸۵) به همین دلیل، دوری از شهوت و غضب را یکی از شروط مهم درک و فهم حقایق جهان ملکوت دانسته است. (۱۸۶) توضیح آنکه همه قوای نفس در صورتی جنبه کمالی می‌یابند که انسان را در مسیر نیل به فعلیت‌های مطلوبش یاری کنند. در غیر این صورت، هر یک از کارهای این قوا، معصیت و رذیلتی در نهاد آدمی است که او را از رسیدن به آن کمال و نیل به فهم حقایق آن باز می‌دارد. (۱۸۷)

بنابراین، وی انحراف‌های عده زیادی از نظریه‌پردازان در زمینه‌های فلسفی و کلامی را دوری و انحراف از مسیر تزکیه و تهذیب نفس ارزیابی کرده است. برای مثال، علت قایل شدن عده‌ای از متکلمان به اراده گزافی را ارتکاب معاصی و رذایل دانسته است. (۱۸۸) عدم درک و فهم مسئله علت و معلول و ارتباط ضروری معلول با علت را نیز در پرتو همین مسئله تحلیل کرده و نوشته است:

لکن اکثر الناس ممّن لیس له حضور تامّ عند نفسه بل کثرة اشتغاله بالامور الخارجة عنه و شدّة التفاته بما یدرکه الحواس و تورّطه فی الدنیا، یلهیه عن الالتفات بذاته و

تهذیب نفس: تبیین و نقد تأثیر آن بر معرفت در حکمت متعالیه □ ۱۹۷

یذهله عن الاقبال اليها والرجوع الى حاقّ حقيقته، فلا يدرك ذاته الا ادراكاً ضعيفاً و لا يلتفت اليها الا التفاتاً قليلاً و لهذا يغفل عن بعض صفاتها الخاصة بها و آثارها المنشعبة عن ذاتها بل وجود النفس الغير الكاملة الشديدة التعلّق الى البدن و مشتها وجود في غاية الضعف و القصور. (۱۸۹)

بنابراین، تحصیل این علوم (یعنی معارف الهی و حکمت ربّانی) در نظر او، بر بیشتر مردم حرام است:

و حرامّ علی اکثر الناس أن یشرعوا فی کسب هذه العلوم الغامضة لأنّ اهلیة ادراکها فی غاية الندرة و نهاية الشدوذ و التوفیق لها من عند الله العزیز الحکیم. (۱۹۰)

فهم مسائل مربوط به معاد نیز در این ردیف است. مسئله «معاد» و مباحث مربوط به آن از پیچیده‌ترین مسائل حکمت است. (۱۹۱) علت این پیچیدگی علاوه بر عمیق و مشکل بودن خود مسئله، ناتوانی‌های عمومی بیشتر متفکران و محصلان فلسفه است. ملاحظاً این علت را به طور مفصل، در سه عامل اساسی تحلیل و بررسی کرده است که عبارتند از: رؤسای شیاطین، و سوسه‌های روزمره، و نوامیس امثله (تقلیدهای کورکورانه). (۱۹۲)

با توجه به توضیحات مزبور، تزکیه نفس، انسان را با عوالم والای وجود مرتبط کرده، حقایق آن عوالم را بر دل انسان می‌ریزد و حقایق فلسفی (هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی) در واقع، امری غیر از اصطلاحات علمی است که هر انسانی آنها را فرا گرفته و لقلقه زبان خود می‌کند. وانگهی بررسی نظرات همین فلاسفه که به عنوان موارد نقض ذکر می‌شوند، گویای اشتباهات و مغالطه‌کاری‌های گسترده آنان در مسائل فلسفه رسمی است که بررسی آن مجال مفصل می‌طلبد.

۳. ارتباط فضیلت‌های اخلاقی با حقایق عقلی

پرسش اساسی دیگری که در این باب مطرح است، ارتباط میان فضایل و حقایق مربوط است؛ فضیلت‌های اخلاقی چه ارتباط وجودی و معرفتی با حقایق عقلی دارند؟ آیا این ارتباط به طور

دقیق در نظریه ملاصدرا مشخص است، یا خیر؟

با بررسی مباحث فلسفی و اخلاقی او، می‌توان نظام جامع و کاملی از این ارتباط ارائه کرد که توضیح این نظام به اجمال، از این قرار است: برای رسیدن به برنامه‌ای منظم و منسجم، توجه به دستورالعمل‌های اخلاقی وی حایز اهمیت است که بررسی آنها مجالی مجزا می‌طلبد. با تکیه بر این برنامه و مبانی وی در فلسفه اخلاق، هر یک از رذایل و فضایل اخلاقی دارای اثرات عینی معرفتی و هستی‌شناختی ویژه‌ای در صفحه دل است که در فهم و درک مسائل مربوط به حقایق عقلی دخیل بوده و تعیین‌کننده است. برای مثال، از میان رذایل اخلاقی و معصیت‌های شرعی، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد که ملاصدرا تأثیر آنها را به طور مفصل بررسی کرده است:

انواع رذایل اخلاقی:

الف. شهوت: شهوت کمال قوه بهیمی نفس است و دارای ابعاد و مراتب متفاوتی است. لذت شهوت و هرزگی در ظاهر امر، سعادت دنیوی به شمار می‌آید و عده‌ای از انسان‌ها نیز سعادت دنیا را فقط در همین لذت‌ها می‌بینند و می‌جویند، در حالی که این لذت علاوه بر آنکه شقاوت دنیوی و اخروی به دنبال دارد، عامل محرومیت از سعادت حقیقی نیز به شمار می‌رود. (۱۹۳)

مهم‌ترین عامل گرایش به شهوت، حس لذتی است که در توهم و تصور آدمی پدید می‌آید. بدین‌روی، خوردن و نوشیدن و برخورداری از لذایذ دنیوی، شهوت را تحریک می‌کنند. (۱۹۴)

البته روشن است که لذت بدون توجه به مبادی عالی، در نیل به شهوت نقش اساسی دارد، وگرنه لذت همراه با تشبیه به مبادی عالی، کمال مطلوب انسان است، نه شهوت حیوانی. (۱۹۵)

لذت در مبانی حکما، همان ادراک ملائم با طبع نفس است (۱۹۶) و مبانی تصویری آن، بسته به اینکه با چه مرتبه‌ای از هستی تناسب دارد، مورد ادراک خودش را در نفس انسان منطبع می‌گرداند؛ یعنی ادراک امور ملائم با حس، لذت حسی؛ ادراک امور ملائم با وهم، لذت وهمی؛ و ادراک امور ملائم با عقل، لذت عقلی به دنبال دارد. (۱۹۷)

با توجه به جایگاه و مرتبه هر یک از این امور (حس، وهم، و عقل) فقط لذت عقلی است که به شهوت معرفت (۱۹۸) رهنمون شده و موجب

کمال و تعالی نفس می‌شود و سایر لذت‌ها نتیجه‌ای جز شقاوت ابدی در پی ندارند که غوطه‌ور شدن در رذایل اخلاقی و نقص‌های مراتب نفس است. بنابراین، لذت شهوانی بدترین و ناقص‌ترین مرتبه لذت‌ها، و لذت عقلی و معرفتی هم بالاترین درجه لذت‌های نفس به شمار می‌رود. (۱۹۹) بدین‌سان، لذت‌های غیرمتناسب با جهان عقلی نفس، لذت‌هایی هستند که به برانگیختن شهوت منتهی می‌شوند. از این‌رو، سنخیت نفس با اقتضائات قوه شهوت را فراهم کرده، مانع حصول ادراکات عقلی و قدسی می‌گردند. از این‌روست که ملاحظه در مقام موعظه، بر محصل حکمت می‌نویسد: «لاتضیع انفاک النفس فی استیفاء اللذات الجنسیة.» (۲۰۰)

ب. **غضب:** روشن است که اموری مثل غضب و شهوت، مبدأ بسیاری از جهالت‌هایند. بدین دلیل است که دغدغه ذهنی انسان به اقتضائات این دو نیرو منصرف و مشغول است؛ (۲۰۱) زیرا مهم‌ترین شأن و اقتضای قوه غضب، قهر و غلبه، هجوم به دیگران، و اذیت و آزار است، (۲۰۲) و دغدغه انسانی که تحت تأثیر غضب است، چیزی جز امور مربوط به ارضا و تأمین این اقتضائات نیست؛ چراکه باطن نفس آدمی، خالی از وساوس شیطانی (وساوسی که او را به تأمین این امور می‌کشاند) نیست. (۲۰۳) و البته یکی از عوامل پدیدار شدن غضب در نفس، رسوخ شهوت در آن است، و با رسوخ این دو قوه، ظواهر نفسانی و شیطانی از نفس صادر می‌شوند. (۲۰۴) بدین‌سان، فاعلیت نفس در مسائل غیر عقلی و غیر قدسی نمود می‌یابد و بنابراین، انگیزه و قابلیت توجه به مسائل فلسفی و فهم آنها از میان می‌رود و یا تضعیف می‌شود.

ج. **وهم:** ریشه اصلی و اساسی تحریک قوای غضبی و شهوی، قوه وهم است. (۲۰۵) مهم‌ترین کارکرد آن در مراتب نفس، به ادراک امور مربوط می‌شود. (۲۰۶) از این‌رو، انحراف در ادراکات این قوه، موجب انحراف از مسیر کمال عقلی می‌گردد، و البته روشن است که اشتغال به هر یک از این قوا (قوای غضبی، شهوی، وهمی، و عقلی) نفس را از سایر امور غافل کرده، در همان قوه منحصر می‌گرداند. (۲۰۷)

در مراتب کمال نفس، قوی‌ترین قوه آن، همین قوه وهم است و پس از آن، قوه غضب، و

سپس قوه شهوت، و در بیان ملاءصدا، این سه قوه به عنوان «مجامع شرّ و عصیان» مطرح شده‌اند. (۲۰۸) نقص و پای‌بندی به نواقص این قوا، حتی در بیان حکیم عرب و عجم، حضرت علی علیه السلام، (۲۰۹) به عنوان مانع و حجاب انتفاع از حکمت مطرح شده است. (۲۱۰)

همه معاصی و رذایل در حقیقت، ریشه در این سه قوه دارند که محوریت و مرکزیت هدایت و مدیریت این امور، به قوه وهم متعلق است؛ (۲۱۱) همان‌گونه که توانایی‌های ملکوتی و عقلی انسان نیز در بسیاری از محدوده‌ها و مراتب نفس، توسط قوه وهم کنترل و مدیریت می‌شود. (۲۱۲)

د. لقمه حرام: قوای سه گانه مزبور، که هر کدام دارای اقتضائات ویژه هستند، انسان را به اموری مثل پابند بودن به امور نامعقول و نامشروع می‌کشاند؛ مثلاً، افراط در قوه غضب و شهوت، عاملی برای اکل مال باطل و حرام می‌گردد (۲۱۳) که نتایج معرفتی اساسی در پی دارد. ملاءصدا اکل مال یتیم و اکل ربا را در این ردیف مطرح کرده است (ناشی از غضب و شهوت هستند). (۲۱۴) در تحلیل عقلی از فاعلیت شهوت برای مال حرام خوردن، باید توجه کرد که نمود عینی این شهوت، حبّ مال است. حبّ مال از مرض‌ها و رذایل اخلاقی است که موجد جهالت و مانع فهم حقایق می‌گردد. از این‌رو، ملاءصدا آن را از عوامل عدم فهم و درک قرآن و حقایق نازل شده از عالم ملکوت برشمرده (۲۱۵) و آن را مانعی بزرگ برای تشخیص فرق میان وسوسه و الهام دانسته است: «و اتفق المشايخ على أنّ من كان أكمله من الحرام لا يفرق بين الوسوسة و الإلهام». (۲۱۶)

ه. شرب خمر: از جمله معاصی، که در نتیجه غلبه شهوت به وقوع می‌پیوندد و عامل بسیاری از دیگر معصیت‌ها و رذایل می‌گردد، شراب‌خواری است. روشن است که مستی نتیجه اولیه و ظاهری شرب خمر است و آن نیز از موانع خارجی ظهور کمالات نفس به شمار می‌رود. (۲۱۷) از این‌رو، شرب خمر مانع ظهور کمالات عقلی و ادراکات باطنی و حتی کمالات ظاهری نفس می‌گردد. به همین دلیل، در روایات، از آن به عنوان «کلید همه پلیدی‌ها و شرور» یاد شده است. (۲۱۸)

ملاصدرا می‌گوید: مواردی است که شراب‌خواری در آن موارد خوب و نافع می‌نماید. اینها اموری هستند که انسان ناقص‌العقل را به ارتکاب شراب‌خواری می‌کشاند: یکی، استكمال کَمی و کیفی جوهری روح است. دوم، دوری از افکار، که چه بسا موجب غم و غصه هستند. و سوم، به کار بردن تخیل و تفکر در محسوسات خارجی که مایه لذت و شادی و در نتیجه، احساس نشاط و ارضای شهوات می‌گردند. او می‌گوید: کسی که از لحاظ عقلی ناقص بوده و قدرت تحلیل و بررسی عمیق‌تر مسائل را نداشته باشد، با اطلاع بر این منافع سطحی و ظاهری، به شراب‌خواری اقدام می‌کند. اما همین امور باعث ترک و دوری انسان عاقل از عیش و نوش می‌گردند، اگر چه حکم شرعی از سوی ادیان الهی وارد نشده باشد. (۲۱۹)

و. دروغ‌گویی: از جمله معاصی که در معرفت حقایق نقش مخرب دارد، «دروغ‌گویی» است. دروغ‌گویی در زبان روایات اسلامی، حتی بدتر از شراب‌خواری تلقی شده (۲۲۰) و به عنوان مخرب ایمان (با تعبیر «خراب‌الایمان») (۲۲۱) از آن یاد شده است. در برخی از احادیث، از آن به عنوان بدترین فحشای ممکن، که یک انسان می‌تواند مرتکب آن شود و بالاتر از آن هیچ فحشایی نیست، یاد شده است. (۲۲۲) انسان - در بیان ملاصدرا - هنگامی به انواع کذب و مغالطه دچار می‌شود که به انواع جهالت‌ها و هواهای نفسانی و شهوات شیطانی گرفتار آمده باشد. در این صورت است که نفس انسانی همچون کتابی شیطانی می‌گردد که «کتاب الفجار» (۲۲۳) نامیده شده است و در این دنیا، از حکمت و معرفت بی‌بهره می‌شود و در قیامت، به «جحیم» (۲۲۴) و «سجین» (۲۲۵) گرفتار می‌شود. (۲۲۶)

علت اینکه دروغ‌گویی از جمله موانع فهم و معرفت مسائل حکمت است، در بیان ملاصدرا این‌گونه آمده:

و منها (ای من الشرور الوجودية النسبية) الجهل المركب و الكذب. فكل منهما في نفسه، امر وجودی و صفة نفسانیة یعدّ من الكمالات لمطلق النفوس بما هی حیوانیة و انما یعدّ شرّاً بالاضافة الى النفس الناطقة لمضادتها للیقین العلمی الدائم و لمملكة

الصدق. فإنّ الاول (ای الیقین العلمی) خیر حقیقی، و الثانی (ای ملكة الصدق) نافع فی تحصیل الحق. (۲۲۷)

بدین روی، کذب به دلیل آنکه با ملكة اخلاقی صداقت و یقین برهانی در تضاد است، از موانع فهم و درک بسیاری از امور مربوط به یقین بوده و مانع حصول ملكة صدق است که انسان به واسطه آن، از نیل به حق (حقیقت اشیا) محروم می شود. اینها اموری هستند که از جنبه سلبی، یعنی تأثیر در دوری از حقایق عقلی، دارای اهمیت هستند. اما از جنبه ایجابی، فضایل اخلاقی و اعمال شرعی نیز تأثیرهای بسزایی در رسیدن به حقایق عوالم گوناگون (عوالم حسی، مثالی، عقلی، و ربوبی یا قدسی) دارند. محور اصلی معرفت: محور اصلی معرفت در نیل به حقایق اشیا، ایجاد قابلیت ثانوی و شأنیت های مضاعف در نفس است. برای ایجاد چنین قابلیت در نفس، تهذیب نفس از معاصی و رذایل، تصفیه از مشغله های مادی و موهومی، و عمل به اصول اخلاقی و شرعی لازم است که این روش، اساسی ترین روش اساطین حکمت است. (۲۲۸) از جمله این موارد، می توان به امور ذیل اشاره کرد:

الف. فهم اسرار قرآن: ملاً صدرا شرط فهم و درک حقایق قرآن را تزکیه و تهذیب نفس از زنگار پلیدی ها دانسته و در تبیین وظایف و آداب دانش آموزان و دانشجویان حکمت، نخستین وظیفه را در این مسئله دانسته و تأکید کرده است:

الوظيفة الاولى: تقديم طهارة النفس عن رذائل الاخلاق و ذمائم الصفات، اذ النفس القابلة لتجلی الصور العلمية بمنزلة المرأة القابلة لتجلی الصور الحسية. و المرأة اذا تكدرت بالرّين و الغشاوة و الطبع لم يقبل شيئاً، وكذا النفس اذا طصدت بأدناس الاخلاق الذميمة و ارجاس الصفات البهيمية و السبعية و الشيطانية، لم تقبل شيئاً من العلوم الحقة؛ فلا بد من تهذيبها و تطهيرها اولاً، ثم إلى تنويرها و تصويرها بالعلم ثانياً. و ايضاً العلم عبادة القلب و صلاة السرّ و قرابة الباطن الى الله تعالى. فكما

تهذیب نفس: تبیین و نقد تأثیر آن بر معرفت در حکمت متعالیه □ ۲۰۳

لاتصحَّ الصلاة التي هي وظيفة الجوارح الظاهرة ألبا بتطهير الظاهر عن الاحداث و
الاخبار فكذلك لا يصحَّ عبادة الباطن و عمارة القلب بالعلم ألبا بعد طهارته عن
خبائث الاخلاق و انجاس الصفات. (۲۲۹)

ایجاد قابلیت در نفس به واسطه طهارت باطنی، به این علت است که با تحقق طهارت و
تصفیه دل، دو امر پدید می‌آید: یکی ملکه راسخ در نفس که به وسیله آن، همه اعمال و افکار حق
و نیک به وجود می‌آیند؛ دیگری خلق که نفس را به سعادت اخلاقی و کمال وجودی
می‌رساند. (۲۳۰)

مسئله دیگر در این زمینه، تحقق عبودیت در همه مراتب نفس است که کمال جوهری نفس
به شمار می‌رود و صفت حکمای کامل است؛ (۲۳۱) بدین معنا که انسان باید در همه مراحل سیر و
سلوک علمی و عملی خود، جانب تقوا را نگه دارد و با عبودیت کامل پیش برود. از این نظر،
ملاصدرا در تبیین دستاورد مهم تزکیه و تهذیب، مطالعه آیات ملکوت، ورود از درهای حکمت و
معرفت در عوالم ملکوتی، آگاهی بر اسرار الهی و معانی والای حکمت، و یافتن صلاحیت برای
سعادت ابدی و نهایی را بزرگترین نتیجه تزکیه نفس دانسته است. (۲۳۲) بنابراین، حاصل شدن
این نوع عبودیت برای نفس، عامل اصلی معرفت حقایق و مطالعه اسرار ملکوت است که در
برخی از بحث‌های فلسفی به آن اشاره کرده. (۲۳۳) در واقع، تحصیل علم و معرفت، مقصود
حقیقی انسان است و عامل اصلی نیل به این مقصود، تزکیه نفس و تهذیب اخلاق از پلیدی‌ها و
زشتی‌هاست. (۲۳۴) بنابراین، می‌گوید:

فکم من معان دقیقة من اسرار القرآن تخطر علی قلب المتجرّد للذکر و الفکر، تخلو
عنها کتب التفسیر و لا یطلع علیها اذکیاء المفسرین. و اذا انکشف ذلك للمراقب و
یعرض علی المفسرین، استحسونه و علموا انّ ذلك من تنبیہات القلوب الزکیة و
الطاف اللّٰه تعالیٰ بالهمم العالیة المتوجهة الیه. و كذلك فی علوم المکاشفة و اسرار
علوم المعاملة و دقائق علم النفس و خواطرها و هواجسها. فانّ کلّ علم من هذه

العلوم بحرًا لا يدرك غوره و إنما يخوضه كل طالب بقدر ما رزق و بقدر ما وُفق بحسن العمل. (۲۳۵)

ب. اتحاد با عقل فعال: یکی از مهم‌ترین آثار و نتایج ترکیه نفس، اتحاد با عقل فعال است؛ زیرا نفس در روند ترکیه، از حد عقل هیولانی خود خارج و به عقل بالفعل نایل شده، با عقل فعال متحد می‌گردد. مآصدرا در این باره می‌نویسد:

إن النفس الانسانية اذا تجاوزت عن حد العقل الهولاني و ما بالملكة و ما بالفعل، تتحد بالعقل الفعال و تصير هي هو بعينه في المقام الجمعي المسمى عندهم (العرفاء و الحكماء) بالعقل البسيط الفعال للعقول التفصيلية النفسانية. و هذا الاتحاد بين العقل الانساني و العقل الفعال في المقام الجمعي العقلاني، لا ينافي امتيازه عنه بالعادات النفسانية و الاخلاق و الملكات الحسنة البشرية المكتسبة بواسطة تهذيب القوى و تكميل الذوات و تعديل الصفات. (۲۳۶)

با این توضیح و با توجه به موارد مزبور، روشن می‌شود که ارتباط رذایل و فضایل اخلاقی با معرفت، ارتباطی مستقیم و فعال است و در شکل‌گیری و کیفیت ظهور حقایق عوالم در نفس انسانی تأثیر بسزایی دارد.

تنها نقد جدی وارد بر نظریه مآصدرا این است که علی‌رغم توجه و تأکیدهای فراوان وی در این باره، هیچ نظام فلسفی منسجم و جامعی بر نظریه خود ارائه نکرده است. از این رو، انسجام بخشیدن به آن براساس مبانی حکمت متعالیه برای کسی که آشنایی چندانی با ساختار و محتوای آن ندارد، کاری بسیار مشکل است و ابهامات فلسفی ویژه‌ای در پی دارد؛ اما می‌توان بر پایه آنچه ارائه شد، به بررسی نظام فلسفی این مسئله پرداخت کرد.

۴. اتحاد فضیلت با اخلاق

پرسش اساسی دیگر که به نظر بسیار مهم می‌نماید، عبارت است از: مسئله اتحاد فضیلت با

اخلاق؛ با این توضیح که در صورت پذیرفتن این نظریه، باید به برخی لوازم کمتر معقول آن نیز التزام داشت. یکی از آنها عبارت است از اینکه اگر چنین باشد - که نظریه مَلَّاصِدْرَا مدعی آن است - باید به لزوم عقلی و عینی، هر متخلِّق به اخلاقِ فاضله، بهره‌ای از معرفت داشته باشد، در حالی که التزام به چنین امری با موارد نقض و اشکالات علمی و عملی مواجه است؛ از جمله اینکه بسیاری از متخلِّقان به فضایل اخلاقی، بهره‌اندکی از معرفت و علوم عقلی دارند و بسیاری از کسانی که از این معرفت و علوم عقلی برخوردارند، بهره‌چندان از فضایل اخلاقی ندارند. (۲۳۷)

پاسخ این اشکال بر اساس مبانی مَلَّاصِدْرَا، به دقت نظر بیشتری نیاز دارد: اولاً، بر پایه اصول فلسفی مَلَّاصِدْرَا در بحث «اتحاد عاقل و معقول» از یک سو، و سنخیت علت و معلول از سوی دیگر، چنین امری به دور از تعارض‌های فلسفی می‌نماید. معرفت پدید آمده در نفس انسانی، هم با نفس متحد است که همه فضایل اخلاقی را در درون خود دارد، و هم فعل نفس بوده و سنخیت آن با نفس امری ضروری است. بنابراین، معرفت حاصل، در مراتب وجودی نفس، با همه فضایل و یا رذایل اخلاقی متناسب با اصول عقلی و عینی در عوالم هستی، هم‌سنخ است.

ثانیاً، سخن مَلَّاصِدْرَا بر اساس تعابیر خود او، به این کلیت نیست که هر فضیلتی با نوعی معرفت ویژه متحد باشد، بلکه نظر او بر زمینه‌سازی فضایل اخلاقی برای حصول، حفظ و نتیجه‌بخش بودن معرفت معطوف است، و این امر به معنای علت معده بودن آن برای معرفت است، نه عینیت کامل آن دو. از سوی دیگر، دقت در عبارت‌های مَلَّاصِدْرَا روشن می‌سازد که نظریه او به روش‌شناسی تحقق این سه امر ناظر است، نه اتحاد و عینیت آن دو. این نکته را می‌توان به روشنی در این عبارات مشاهده کرد:

فتوَجَّهت توجَّهاً غریباً نحو مسبب الاسباب و تضرعت تضرعاً جبلیاً الی مسهل
الامور الصعاب. ... فلما بقیت علی هذا الحال من الاستتار و الانزواء و الخمول و

الاعتزال زماناً مدیداً و امداً بعيداً، اشتغلت نفسی لطول المجاهدات اشتغلاً نورياً و
التهب قلبی لكثرة الرياضات التهاباً قویاً ففاضت علیها انوار الملكوت. (۲۳۸)

در واقع، یکی از اسباب مهم فهم حقایق، ریاضت است و او در بحث فهم حقایق نبوت، این شرط را بیان نموده است؛ (۲۳۹) چراکه ریاضت، به منزله صیقل آینه دل است تا نفس را از ظلمت‌های قوه به نورانیت فعلیت برساند. (۲۴۰) حکمت اعمال و آداب شرعی نیز از جهتی به همین نکته مربوط است. (۲۴۱) وی در جای دیگر می‌نویسد:

لما هدبت نفسی و فکری عن الاهواء و نقيت ذهنی و خاطری عن غشاوة المسراء،
لاح لی بفضل الله و قوته أنّ وجود الممكنات انما هو بوجوداتها الخاصة؛ (۲۴۲)

بنابراین، بیان ملاحظه‌دار ناظر به روش اتصال به عوالم هستی است، و استفاده معرفت‌شناختی درباره وحدت فضیلت و معرفت از آن نادرست است، اگرچه چنین برداشتی از آن، بنابر نکته نخست (مبانی او درباره فاعلیت نفس بر معرفت و اتحاد عاقل و معقول) نیز قابل توجیه و دفاع است.

تنها اشکالی که می‌توان به نظریه ملاحظه‌دار وارد دانست این است که او به عنوان یک فیلسوف جامع و فیلسوف اخلاق و معرفت هیچ تبیین و استدلال مبسوط و صریحی در آثار فلسفی‌اش از این مسئله رانه نکرده است.

- پی‌نوشت‌ها
- ۱- مآصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة* (تهران، حیدری، ۱۳۶۸)، ج ۳، ص ۳۸۶ / همو، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجه‌جوی (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶)، ج ۳، ص ۳۶۳.
 - ۲- ر.ک. لیال واتسن، *فوق طبیعت*، ترجمه شهریار بحرانی و احمد آرمند (تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷)، ج چهارم.
 - ۳- مآصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۵۱۴ / همو، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌جوی (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳)، ص ۱۳۷. برای تفصیل این تعاریف ر.ک. رحیم قربانی، «حکمت و فلسفه؛ بازشناسی تعریف بر اساس فلسفه مآصدرا»، *معرفت فلسفی* ۱۵ (بهار ۱۳۸۵)، ص ۲۲۷.
 - ۴- مآصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۷، ص ۱۴۷.
 - ۵- همان، ج ۱، ص ۳۳۸.
 - ۶- همان، ج ۹، ص ۵۳.
 - ۷- همان، ج ۳، ص ۳۸۷.
 - ۸- حسن حسن‌زاده آملی، *تعلیقات شرح المنظومة*، تحقیق و تصحیح مسعود طالبی (تهران، ناب، ۱۳۷۹)، ج ۱، ص ۳۶.
 - ۹- ابن سینا، *البرهان من کتاب الشفاء*، تحقیق ابوالعلاء عقیفی (قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴)، ص ۲۶۰ / حسن حسن‌زاده آملی، *تعلیقات شرح المنظومه*، ج ۱، ص ۳۶ / مآصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ص ۲۰ / همو، *شرح اصول الکافی*، ج ۱، ص ۳۵۸.
 - ۱۰- مآصدرا، *اسرارالآیات*، تصحیح محمد خواجه‌جوی (تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰)، ص ۱۷۴ / همو، *الاسفار الاربعة*، ج ۷، ص ۲۵۵.
 - ۱۱- رکن دیگر نیز شناخت هستی حق تعالی است. (ر.ک. مآصدرا، *المظاهر الالهیة*، تحقیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی «قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷»، ص ۵۷).
 - ۱۲- ر.ک. مآصدرا، *الاسرارالآیات*، ص ۱۳۱.
 - ۱۳- ر.ک. مآصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۸، ص ۲۲۴ / همو، *شرح الهدایة الاثیریة* (ج سنگی، ۱۳۱۳ق)، ص ۷.
 - ۱۴- برای بررسی همه تعاریف مآصدرا از «حکمت»، ر.ک. رحیم قربانی، «حکمت و فلسفه؛ بازشناسی تعریف بر اساس فلسفه مآصدرا»، *معرفت فلسفی* ۱۵، ص ۲۲۵-۲۵۰.
 - ۱۵- مآصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۶، ص ۳۸.
 - ۱۶- همان، ج ۷، ص ۱۸۹.
 - ۱۷- مآصدرا، *شرح اصول الکافی*، ج ۲، ص ۸۸.
 - ۱۸- داود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵)، ص ۸۶۹.
 - ۱۹- مآصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۶، ص ۹.
 - ۲۰- مآصدرا، *الحاشیة علی الالهیات* (قم، بیدار، بی‌تا)، ص ۱۵.
 - ۲۱- همان، ج ۶، ص ۳۸۰.

- ۲۲- همان، ص ۱۶ / مآخذ، شرح اصول الکافی، ج ۱، ص ۹۲.
- ۲۳- مآخذ، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰)، ص ۱۰۰.
- ۲۴- مآخذ، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجه‌سوی (قم، بیدار، ۱۳۶۴)، ج ۶، ص ۶.
- ۲۵- همان، ص ۴.
- ۲۶- مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۳۷۰.
- ۲۷- همان، ج ۱، ص ۴۴۲.
- ۲۸- همان، ص ۱۷.
- ۲۹- خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳)، ج ۲، ص ۳۷۱.
- ۳۰- مآخذ، الشواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰)، ص ۲۸۳.
- ۳۱- مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۱۷.
- ۳۲- همان، ص ۵۳ / مآخذ، المبدأ و المعاد، ص ۳۶۵ / همو، الشواهد الربوبیه، ص ۲۹۲.
- ۳۳- مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۴۴۲.
- ۳۴- همان، ج ۷، ص ۲۴۳.
- ۳۵- همان، ج ۴، ص ۲۳۴ / همو، الحاشیه علی الالهیات، ص ۴۷.
- ۳۶- همان، ج ۲، ص ۴۳.
- ۳۷- مآخذ، المبدأ و المعاد، ص ۴۱۵.
- ۳۸- مآخذ، الحاشیه علی الالهیات، ص ۶۱ / همو، الشواهد الربوبیه، ص ۳۰۹.
- ۳۹- همان، ج ۱، ص ۳۸۸.
- ۴۰- همان، ج ۹، ص ۱۳۹.
- ۴۱- مآخذ، الشواهد الربوبیه، ص ۳۳۷.
- ۴۲- مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۷۸.
- ۴۳- رک. رحیم قربانی، «تشکیک فازی»، معرفت فلسفی ۱۱ (بهار ۱۳۸۵)، ص ۴۱-۷۷.
- ۴۴- مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۷۸.
- ۴۵- مآخذ، الحاشیه علی الالهیات، ص ۶۱.
- ۴۶- مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۰۹.
- ۴۷- همان، ج ۲، ص ۴۲.
- ۴۸- مآخذ، تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، ص ۵۷.
- ۴۹- مآخذ، الشواهد الربوبیه، ص ۳۰.
- ۵۰- مآخذ، مفاتیح الغیب، ص ۵۱۴.
- ۵۱- مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۵۳.
- ۵۲- همان، ج ۳، ص ۹۹ / مآخذ، الشواهد الربوبیه، ص ۲۰۳ / همو، الحاشیه علی الالهیات، ص ۱۶۷.
- ۵۳- مآخذ، تفسیر آیه نور، تصحیح محمد خواجه‌سوی (تهران، مولی، ۱۳۶۲)، ص ۱۶۰ / همو، الشواهد

تهذيب نفس: تبیین و نقد تأثیر آن بر معرفت در حکمت متعالیه □ ۲۰۹

- الربوبية، ص ۴۰۵.
- ۵۴- مآخذ، المبدأ والمعاد، ص ۳۸۵.
- ۵۵- مآخذ، الحاشية على الالهيات، ص ۱۶.
- ۵۶- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۷، ص ۲۷۹.
- ۵۷- همان، ج ۹، ص ۸۶ و ۱۴۰ / مآخذ، المبدأ والمعاد، ص ۳۷۰.
- ۵۸- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۴۱۸.
- ۵۹- جاستوس باكلر و هرمن رندل، درآمدی به فلسفه، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم (تهران، سروش، ۱۳۷۵)، ج دوم، ص ۵۲.
- ۶۰- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۴۲۰ / همو، الشواهد الربوبية، ص ۲۹۴.
- ۶۱- مآخذ، شرح اصول الكافي، ج ۱، ص ۲۲۳.
- ۶۲- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۷، ص ۲۵۵.
- ۶۳- مآخذ، المبدأ والمعاد، ص ۲۴۹.
- ۶۴- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۲۲۷.
- ۶۵- مآخذ، تفسير سورة طارق، تصحيح محمد خواجه‌ری (تهران، مولی، ۱۳۶۳)، ص ۱۶۰.
- ۶۶- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۳۶۹ / همو، المبدأ والمعاد، ص ۳۷۶ / همو، شرح اصول الكافي، ج ۱، ص ۲۲۷.
- ۶۷- مآخذ، شرح اصول الكافي، ج ۱، ص ۳۰۷ / همو، الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۳۳۸.
- ۶۸- همان، ج ۲، ص ۶۱۷.
- ۶۹- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۲، ص ۲۷۴.
- ۷۰- همان، ج ۳، ص ۲۴۲.
- ۷۱- همان، ص ۳۶۹ و ۴۶۱.
- ۷۲- همان، ص ۴۶۱؛ ج ۶، ص ۳۸۰.
- ۷۳- همان، ج ۷، ص ۲۴.
- ۷۴- مآخذ، شرح اصول الكافي، ج ۳، ص ۳۶۳.
- ۷۵- مآخذ، كتاب العرشية، تصحيح فاتيح محمد خليل اللبون فولادكار (بيروت، داراحياء التراث العربي، ۱۴۲۰)، ص ۲۳۵.
- ۷۶- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۳۸۶.
- ۷۷- همان، ص ۳۸۴.
- ۷۸- همان، ج ۸، ص ۳۵۵.
- ۷۹- همان، ج ۱، ص ۲۰.
- ۸۰- همو، شرح اصول الكافي، ج ۲، ص ۴۴۰.
- ۸۱- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۸، ص ۱۱.
- ۸۲- همان، ج ۹، ص ۱۲۸.

- ۸۳- استكمال انسانی در کنار استكمال طبیعی و جوهری. ر.ک. مآخذ، الشواهد الربوبية، ص ۳۵۱.
- ۸۴- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۵۰۳.
- ۸۵- مآخذ، الشواهد الربوبية، ص ۲۹۴ و ۳۶۶ / همو، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۲۵۸.
- ۸۶- مآخذ، تفسير سورة اعلى، تصحيح محمد خواجهوى (تهران، مولی، ۱۳۶۳)، ص ۱۹۴.
- ۸۷- مآخذ، شرح اصول الكافي، ج ۱، ص ۵۸۴ / همو، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۱۲۸.
- ۸۸- مآخذ، شرح اصول الكافي، ج ۱، ص ۵۸۴.
- ۸۹- مآخذ، مفاتيح الغيب، ص ۵۷۹.
- ۹۰- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۸، ص ۵۸۶ / همو، المبدأ و المعاد، ص ۴۳۷.
- ۹۱- مآخذ، مفاتيح الغيب، ص ۵۸۶.
- ۹۲- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۱۹۰.
- ۹۳- مآخذ، شرح اصول الكافي، ج ۱، ص ۵۸۴.
- ۹۴- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۷ و ۱۲۷ / همو، المبدأ و المعاد، ص ۴۳۷.
- ۹۵- مآخذ، الشواهد الربوبية، ص ۴۳۳.
- ۹۶- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۷، ص ۴۰ و ۱۴۷.
- ۹۷- مآخذ، تفسير الكبير، ص ۲۳۶ / همو، اسرار الآيات، ص ۲ / همو، المشاعر، تصحيح هانری كربن (تهران، ظهوری، ۱۳۶۳)، ج دوم، ص ۲.
- ۹۸- محمدباقر مجلسی، بحار الانوار (بيروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴)، ج ۶۵، ص ۳۶۵.
- ۹۹- مآخذ، شرح اصول الكافي، ج ۲، ص ۵۵۱.
- ۱۰۰- مآخذ، اسرار الآيات، ص ۱۱۶.
- ۱۰۱- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۳۳۸ / همو، المبدأ و المعاد، ص ۳۷۰ / همو، اسرار الآيات، ص ۱۳۱.
- ۱۰۲- مآخذ، التفسير الكبير، ص ۴۱۷.
- ۱۰۳- مآخذ، الشواهد الربوبية، ص ۲۹۸ / همو، المبدأ و المعاد، ص ۳۸۳ / همو، شرح الهداية الكبير، ص ۲۰۷.
- ۱۰۴- مآخذ، تفسير القرآن الكريم، ج ۶، ص ۱۲.
- ۱۰۵- مآخذ، شرح اصول الكافي، ج ۲، ص ۳۳۶.
- ۱۰۶- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۴، ص ۱۱۵.
- ۱۰۷- مآخذ، شرح اصول الكافي، ج ۳، ص ۱۴۳.
- ۱۰۸- همان، ج ۲، ص ۵۲۸ / مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۱۵۷.
- ۱۰۹- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۳۰۲: ج ۷، ص ۵۴ / همو، اسرار الآيات، ص ۲۱۲ / همو، تفسير سورة جمعه، ص ۲۰۸.
- ۱۱۰- مآخذ، تفسير آية نور، ص ۱۷۳.
- ۱۱۱- مآخذ، اسرار الآيات، ص ۱۴ / همو، شرح اصول الكافي، ج ۱، ص ۳۴۷.
- ۱۱۲- مآخذ، المبدأ و المعاد، ص ۴۱۲.
- ۱۱۳- مآخذ، اسرار الآيات، ص ۹.

- ۱۱۴- ملأصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۵، ص ۶.
۱۱۵- همان، ج ۹، ص ۱۲۳ / ملأصدرا، اسرار الآيات، ص ۳۰.
۱۱۶- ملأصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۷، ص ۸۸.
۱۱۷- همان، ج ۵، ص ۲۶۳.
۱۱۸- همان، ج ۹، ص ۲۲.
۱۱۹- همان، ج ۸، ۸۱ / ملأصدرا، العرشية، تصحيح غلامحسين آهني (تهران، مولی، ۱۳۶۱)، ص ۲۴۱.
۱۲۰- ملأصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۵۱۸.
۱۲۱- همان، ج ۱، ص ۲۰۸ / ملأصدرا، اسرار الآيات، ص ۱۴۱ / همو، شرح اصول الكافي، ج ۱، ص ۱۹۳.
۱۲۲- ملأصدرا، الحاشية على الالهيات، ص ۱۶.
۱۲۳- ملأصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۴، ص ۱۱۵.
۱۲۴- همان، ج ۹، ص ۷.
۱۲۵- ملأصدرا، المبدأ والمعاد، ص ۶۱۸.
۱۲۶- ملأصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۱۲۷ و ۱۴۰.
۱۲۷- همان، ص ۱۳۱.
۱۲۸- همان، ص ۱۲۷.
۱۲۹- همان، ص ۷.
۱۳۰- همان، ج ۷، ص ۱۷۵.
۱۳۱- همان، ص ۱۱۸.
۱۳۲- ملأصدرا، المبدأ والمعاد، ص ۴۷۶ و ۵۵۶ / همو، شرح اصول الكافي، ج ۱، ص ۵۳۸ / همو، الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۳۸۶؛ ج ۵، ص ۲۶۶ / همو، رسالة الحشر، تصحيح و ترجمة محمد خواجهي (تهران، مولی، بی تا)، ص ۱۲۱.
۱۳۳- ملأصدرا، شرح اصول الكافي، ج ۲، ص ۲۲۴ / همو، الحاشية على الالهيات، ص ۵.
۱۳۴- ملأصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۷.
۱۳۵- ملأصدرا، تفسير آية نور، ص ۱۷۳ / همو، تفسير القرآن الكريم، ج ۴، ص ۳۹۳.
۱۳۶- ملأصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۴؛ ج ۷، ص ۱۷۰؛ ج ۹، ص ۲۷ و ۱۳۱ / همو، المبدأ والمعاد، ص ۳۸۲ و ۴۷۸.
۱۳۷- همان، ج ۹، ص ۱۲۵.
۱۳۸- ملأصدرا، تفسير القرآن الكريم، ج ۴، ص ۶۰.
۱۳۹- ملأصدرا، المبدأ والمعاد، ص ۱۰۳ / همو، المظاهر الالهية، ص ۱۷۶ و ۵۸ / همو، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۱۲.
۱۴۰- ملأصدرا، العرشية، ص ۲۸۷.
۱۴۱- ملأصدرا، تفسير سورة جمعه، ص ۲۲۶.
۱۴۲- ملأصدرا، تفسير سورة اعلى، ص ۲۱۹.

- ۱۴۳- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۸۹.
- ۱۴۴- مآخذ، مفاتيح الغيب، ص ۱۴۳.
- ۱۴۵- مآخذ، الشواهد الربوبية، ص ۳۹۵.
- ۱۴۶- مآخذ، مفاتيح الغيب، ص ۶۹۲.
- ۱۴۷- مآخذ، المبدأ و المعاد، ص ۱۹۳.
- ۱۴۸- همان، ص ۵۲۳.
- ۱۴۹- همان، ص ۴۹۴ / مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۱۰۸ / همو، الشواهد الربوبية، ص ۳۷۳.
- ۱۵۰- همان، ص ۲۹۶.
- ۱۵۱- مآخذ، التفسير الكبير، ص ۲۲۸.
- ۱۵۲- مآخذ، شرح اصول الكافي، ج ۱، ص ۴۵۹.
- ۱۵۳- مآخذ، تفسير القرآن الكريم، ج ۳، ص ۷۰.
- ۱۵۴- مآخذ، الشواهد الربوبية، ص ۴۲۸.
- ۱۵۵- مآخذ، الحاشية على الالهيّات، ص ۳.
- ۱۵۶- مآخذ، تفسير القرآن الكريم، ج ۳، ص ۷۰.
- ۱۵۷- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۲۶۴.
- ۱۵۸- همان، ج ۳، ص ۴۰۵؛ ج ۶، ص ۱۹۵ / مآخذ، تفسير القرآن الكريم، ج ۴، ص ۱۴۳.
- ۱۵۹- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۱۴۴ / همو، تفسير القرآن الكريم، ج ۴، ص ۱۱۴.
- ۱۶۰- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۸۷.
- ۱۶۱- همان، ص ۴۰۱.
- ۱۶۲- مآخذ، تفسير سورة زلزال، تصحيح محمد خواجه‌سوی (تهران، مولی، ۱۳۶۳)، ص ۲۳۰.
- ۱۶۳- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۸۴.
- ۱۶۴- مآخذ، المبدأ و المعاد، ص ۱۷۷.
- ۱۶۵- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۴۰۱.
- ۱۶۶- «تلطف سر» یکی از منازل عرفانی است که نقش قابل ملاحظه‌ای در کشف حقایق برای سالک ایفا می‌کند. (ابن عربی، الفتوحات المکیّة، تحقیق عثمان یحیی «قاهره، المكتبة العربية، ۱۴۰۵»، ج دوم، ج ۳، ص ۱۲۲) صفای دل به دلیل ایجاد تشبیه انسان به مبادی عالی وجود (مآخذ، المبدأ و المعاد، ص ۶۰۴)، نیز از جمله عوامل رفع حجاب به شمار می‌آید. (همان، ص ۵۹۲) از سوی دیگر، صفای دل و لطافت قریحه، بدون تزکیه نفس و برنامه عملی مناسب به دست نمی‌آید. از این رو، بی‌برنامه بودن سالک و دانشجوی حکمت از یک سو، و ارتکاب احتمالی برخی از معاصی و شهوات از سوی دیگر، او را از دست یافتن به صفای دل محروم می‌سازد. (همو، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۱۳۶) بر این اساس، توجه به برنامه‌ها و توصیه‌های مآخذ مبنی بر دست‌یافتن به صفای دل، لطافت درونی، و شایستگی قلب از طریق برنامه مناسب تزکیه نفس برای درک حقایق، ضروری به نظر می‌رسد.
- ۱۶۷- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۱۲۰.

تهذیب نفس: تبیین و نقد تأثیر آن بر معرفت در حکمت متعالیه □ ۲۱۳

- ۱۶۸- مَلَّاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۳۵۱.
- ۱۶۹- مَلَّاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۳۳۶.
- ۱۷۰- مَلَّاصدرا، شرح اصول الكافي، ج ۳، ص ۲۹.
- ۱۷۱- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه داریوش آشوری (تهران، سروش و علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵)، ج دوم، ج ۷، ص ۳۹۰.
- ۱۷۲- همان، ج ۷، ص ۲۷۹.
- ۱۷۳- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم (تهران، سروش و علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵)، ج سوم، ج ۵، ص ۸۸ / جان لاک، جستاری در فهم بشر، ترجمه صادق رضازاده شفق (تهران، شفیعی، ۱۳۸۰)، ص ۴۱.
- ۱۷۴- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه داریوش آشوری، ج ۵، ص ۱۴۰ / جان لاک، جستاری در فهم بشر، ص ۲۹.
- ۱۷۵- مَلَّاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۲۹۹.
- ۱۷۶- همان، ج ۴، ص ۲۹۷.
- ۱۷۷- همان، ج ۴، ص ۲۹۷.
- ۱۷۸- مَلَّاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۴، ص ۱۱۵.
- ۱۷۹- همان، ج ۴، ص ۱۵۰.
- ۱۸۰- همان.
- ۱۸۱- همان، ج ۸، ص ۱۳۱.
- ۱۸۲- همان، ص ۱۳۸.
- ۱۸۳- همان، ج ۹، ص ۲۳.
- ۱۸۴- همان، ص ۹۰.
- ۱۸۵- مَلَّاصدرا، تفسیر سوره اعلی، ص ۲۱۰.
- ۱۸۶- مَلَّاصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۲۵۰.
- ۱۸۷- مَلَّاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۲۷۸.
- ۱۸۸- مَلَّاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۵، ص ۱۵۹.
- ۱۸۹- همان، ج ۲، ص ۲۲۸.
- ۱۹۰- همان، ج ۳، ص ۴۴۶.
- ۱۹۱- همان، ج ۹، ص ۱۷۹.
- ۱۹۲- مَلَّاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۶۲۲.
- ۱۹۳- مَلَّاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۷، ص ۷۹.
- ۱۹۴- همو، مفاتیح الغیب، ص ۱۶۰.
- ۱۹۵- مَلَّاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۲، ص ۲۷۷.
- ۱۹۶- همان، ج ۴، ص ۱۱۷ و ۱۴۲.

۲۱۴ □ معرفت فلسفی سال پنجم، شماره اول، پاییز ۱۳۸۶

- ۱۹۷- همان، ص ۱۱۸ و ۱۶۱.
- ۱۹۸- همان، ج ۷، ص ۱۸۹.
- ۱۹۹- مآخذ، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، ص ۴۰.
- ۲۰۰- مآخذ، الواردات القلبيّه (تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۸)، ص ۹۸.
- ۲۰۱- مآخذ، الحاشیه علی الالهیات، ص ۱۶۷.
- ۲۰۲- مآخذ، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، ص ۶۳.
- ۲۰۳- مآخذ، المبدأ و المعاد، ص ۲۰۲.
- ۲۰۴- مآخذ، مفاتیح الغیب، ص ۱۶۰.
- ۲۰۵- مآخذ، المبدأ و المعاد، ص ۲۰۲.
- ۲۰۶- مآخذ، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، ص ۶۳.
- ۲۰۷- همو، المبدأ و المعاد، ص ۲۹۶.
- ۲۰۸- مآخذ، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، ص ۶۳.
- ۲۰۹- مآخذ، الحاشیه علی الالهیات، ص ۱۹۲ / همو، المبدأ و المعاد، ص ۱۲۷.
- ۲۱۰- عبدالواحد تمیمی آمدی، غرر الحکم و درر الکلم (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶)، ص ۶۵.
- ۲۱۱- مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۱۹.
- ۲۱۲- همان، ج ۱، ص ۲۶۶ / مآخذ، الشواهد الربوبیه، ص ۲۶۴ / همو، العرشیه، ص ۲۴۷ / همو، المبدأ و المعاد، ص ۳۹۱ / داود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۶۳۱ و ۷۴۰.
- ۲۱۳- مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۷، ص ۱۶۶ / همو، الشواهد الربوبیه، ص ۳۶۲.
- ۲۱۴- مآخذ، الشواهد الربوبیه، ص ۳۷۴ / همو، المبدأ و المعاد، ص ۵۰۰.
- ۲۱۵- مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۷، ص ۴۴.
- ۲۱۶- مآخذ، مفاتیح الغیب، ص ۱۶۰.
- ۲۱۷- مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۱۴۷.
- ۲۱۸- محمّدين یعقوب کلینی، الکافی (تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵)، ج ۶، ص ۴۰۳.
- ۲۱۹- مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۴، ص ۱۶۰.
- ۲۲۰- محمّدين یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۸۳۸.
- ۲۲۱- همان، ص ۳۳۹.
- ۲۲۲- همان، ج ۸، ص ۱۸ / سید رضی، نهج البلاغه، تصحیح صحیحی صالح (تهران، اسوه، ۱۴۱۵)، ص ۱۱۵، خ ۸۴.
- ۲۲۳- مطّفقین (۸۳): ۷.
- ۲۲۴- انظار (۸۲): ۱۴.
- ۲۲۵- مطّفقین (۸۳): ۷.
- ۲۲۶- مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۹۷.
- ۲۲۷- همان، ج ۷، ص ۲۸۰.
- ۲۲۸- مآخذ، رساله فی الحدوث، تصحیح سیدحسین موسوی (تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت

تهذيب نفس: تبیین و نقد تأثیر آن بر معرفت در حکمت متعالیه □ ۲۱۵

- فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸)، ص ۱۷.
- ۲۲۹- مآخذرا، شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۱۴۰.
- ۲۳۰- مآخذرا، تفسیر سورة اعلی، ص ۱۹۷.
- ۲۳۱- مآخذرا، اسرار الآیات، ص ۱۲۷.
- ۲۳۲- مآخذرا، مفاتیح الغیب، ص ۶۷۰.
- ۲۳۳- همان، ص ۵۸۷.
- ۲۳۴- مآخذرا، تفسیر سورة اعلی، ص ۹۵.
- ۲۳۵- مآخذرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۳، ص ۷۰.
- ۲۳۶- همان.
- ۲۳۷- ر.ک. رضا برنجکار، «نقد ارسطو از نظریه سقراطی - افلاطونی "وحدت فضیلت و معرفت"، نامه مفید ۳۴ (بهار ۱۳۸۱).
- ۲۳۸- مآخذرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۸.
- ۲۳۹- مآخذرا، الشواهد الربوبیه، ص ۴۰۹ / همو، المبدأ والمعاد، ص ۴۹۰.
- ۲۴۰- مآخذرا، اسرار الآیات، ص ۹.
- ۲۴۱- مآخذرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۳.
- ۲۴۲- مآخذرا، اصالت جعل الوجود در: مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی (تهران، حکمت، ۱۳۷۵)، ص ۱۸۱.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

..... منابع

- ابن سینا، البرهان من کتاب الشفاء، تحقیق ابوالعلاء عفیفی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴.
- ابن عربی، الفتوحات المکیة، تحقیق عثمان یحیی، قاهره، المکتبه العربیة، ۱۴۰۵، ج دوم، ج ۳.
- باکدر جاستوس و هرمن رندل، درآمدی به فلسفه، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران، سروش، ۱۳۷۵، ج دوم.
- برنجکار، رضا، «نقد ارسطو از نظریه سقراطی - افلاطونی "وحدت فضیلت و معرفت"»، نامه مفید ۳۴ (بهار ۱۳۸۱).
- تمیمی آمدی، عبدالواحد، غررالحکم و دررالکلم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
- حسن زاده آملی، حسن، تعلیقات شرح المنظومه، تحقیق و تصحیح مسعود طالبی، تهران، تاب، ۱۳۷۹.
- سید رضی، نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، تهران، اسوه، ۱۴۱۵.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳، ج ۲.
- قربانی، رحیم، «تشکیک فازی»، معرفت فلسفی ۱۱ (بهار ۱۳۸۵)، ص ۴۱-۷۷.
- —، «حکمت و فلسفه؛ بازشناسی تعریف بر اساس فلسفه ملأصدرا»، معرفت فلسفی ۱۵ (بهار ۱۳۸۵)، ص ۲۲۵-۲۵۸.
- قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران، سروش و علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ج سوم، ج ۵.
- —، تاریخ فلسفه، ترجمه داریوش آشوری، تهران، سروش و علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ج دوم، ج ۷.
- کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
- لاک، جان، جستاری در فهم بشر، ترجمه صادق رضازاده شفق، تهران، شفیعی، ۱۳۸۰.
- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴، ج ۱ و ۶۵.
- ملأصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، اسرارالآیات، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
- —، الحاشیه علی الالهیات، قم، بیدار، بی تا.
- —، الشواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.

تهذيب نفس: تبیین و نقد تأثیر آن بر معرفت در حکمت متعالیه □ ۲۱۷

- ، العرشية، تصحيح غلامحسين آهني، تهران، مولي، ۱۳۶۱.
- ، المبدأ و المعاد، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ۱۳۸۰.
- ، المشاعر، تصحيح هانري كربن، تهران، ظهوري، ۱۳۶۳، ج دوم.
- ، المظاهر الالهية، تحقيق و تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ۱۳۷۷.
- ، الواردات القلبية، تهران، انجمن حكمت و فلسفه ايران، ۱۳۵۸.
- ، تفسير آيه نور، تصحيح محمد خواجهي، تهران، مولي، ۱۳۶۲.
- ، تفسير القرآن الكريم، تصحيح محمد خواجهي، قم، بيدار، ۱۳۶۴، ج ۷.
- ، تفسير سورة اعلی، تصحيح محمد خواجهي، تهران، مولي، ۱۳۶۳.
- ، تفسير سورة زلزال، تصحيح محمد خواجهي، تهران، مولي، ۱۳۶۳.
- ، تفسير سورة طارق، تصحيح محمد خواجهي، تهران، مولي، ۱۳۶۳.
- ، رسالة الحشر، تصحيح و ترجمة محمد خواجهي، تهران، مولي، بی تا.
- ، رسالة في الحدوث، تصحيح سيدحسين موسوي، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ۱۳۷۸.
- ، شرح اصول الكافي، تصحيح محمد خواجهي، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ۱۳۶۶.
- ، شرح الهداية الاثيرية، ج سنگي، ۱۳۱۳ق.
- ، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، تهران، حيدري، ۱۳۶۸، ج ۹.
- ، كتاب العرشية، تصحيح فاتح محمد خليل اللبون فولادكار، بيروت، داراحياء التراث العربي، ۱۴۲۰.
- ، مجموعه رسائل فلسفي صدرالمتألهين، تحقيق و تصحيح حامد ناجي اصفهاني، تهران، حكمت، ۱۳۷۵.
- ، مفاتيح الغيب، تصحيح محمد خواجهي، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ۱۳۶۳.



پښتونستان ښار
پښتونستان ښار
پښتونستان ښار