

تحلیل وجودشناختی و معرفتشناختی با بستگی تزکیه نفس با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه

محمدعلی وطن دوست*

چکیده

در جستار حاضر تلاش شده است تا به شیوه توصیفی - تحلیلی با رویکرد عقلی و فلسفی، مبانی وجودشناختی و معرفتشناختی تزکیه نفس و ضرورت آن، براساس مبانی حکمت متعالیه صدرایی استخراج شده و مورد بازخوانی و تحلیل قرار گیرد. در پایان، این نتیجه به دست آمده است که پس از تنزل وجودی انسان از عالم ماوراء طبیعت و آغاز پیدایش او در عالم طبیعت، گونه‌ای وابستگی وجودی به عالم ماده و مجرد برای انسان پیدا می‌شود؛ این وابستگی وجودی، به دلیل اینکه زمینه‌ساز رفع نیازمندی‌های انسان می‌شود، نوعی دل‌بستگی به دو عالم ماده و ماوراء ماده را در او پدید می‌آورد. اگر دل‌بستگی انسان، در مسیر تعدیل و تربیت قرار نگیرد، سبب توجه بیش از اندازه او به عالم ماده و طبیعت شده و به دنبال آن از جنبه ماورائی خود فاصله می‌گیرد؛ این فاصله سبب از میان رفتن تعادل در دو جنبه وجودی و دل‌بستگی افراطی به عالم طبیعت میشود. بر این اساس، تزکیه نفس، همان «بیرون آمدن انسان از دو لبه افراط و تفریط» و «جهت‌دهی دل‌بستگی او به دو عالم طبیعت و ماوراء» است. این پژوهش را می‌توان نمونه‌ای از کاربردی نمودن مبانی فلسفی حکمت متعالیه در حوزه اخلاق دانست.

کلیدواژه‌ها: وجودشناسی، معرفت‌شناسی، تزکیه نفس، حکمت متعالیه.

* استادیار فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد. (ma.vatandoost@um.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۹۸/۰۹/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۴/۰۳)

طرح مسأله

براساس آموزه‌های دینی، هدف از آفرینش انسان، رسیدن به کمال است که در سایه شناخت خداوند متعال به دست می‌آید. رسیدن به کمال نیز نیازمند سیر و حرکتی استکمالی است که انسان را از نقص به سوی کمال رهنمون می‌شود و در آموزه‌های دینی از آن با عنوان «تزکیه نفس» یاد شده است. اهمیت تزکیه نفس برای انسان از منظر آیات و روایات اسلامی، امری روشن و آشکار است و بر انسان خردمندی که آشنایی اجمالی با دین اسلام دارد، پوشیده نیست. پرسشی که در جستار حاضر تلاش می‌شود بدان پاسخ داده شود که کدام مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی حکمت متعالیه می‌تواند بایستگی تزکیه نفس را تبیین نماید؟

در این مقاله، با رویکرد عقلی به شیوه‌ای توصیفی - تحلیلی، تلاش شده است تا با تکیه بر مبانی فلسفی حکمت متعالیه، چرایی بایستگی تزکیه نفس، مورد بازخوانی و تحلیل قرار گیرد. در گام نخست، تحلیلی معناشناختی از تزکیه بیان می‌شود. در گام دوم، تحلیلی هستی‌شناسانه از سیر و جودی انسان ارائه می‌گردد. در گام سوم، از مراحل صدور رفتار در انسان سخن به میان می‌آید و سرانجام، با بهره‌گیری از مقدمات یادشده، بایستگی تزکیه نفس برای انسان اثبات می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی تزکیه

۱-۱. تزکیه در لغت

در میان واژه‌شناسان درباره معنای تزکیه، اختلاف نظر به چشم می‌خورد. گروهی از آنان تزکیه را از ریشه «زک و» دانسته‌اند. به عنوان نمونه، راغب آن را «رشد حاصل از برکت الهی» می‌دانند. (راغب، ۱۴۱۲: ۳۸۰/۱) برخی دیگر مانند فراهیدی، افزون بر معنای رشد، معنای پاکی و فزونی را نیز افزوده‌اند. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۹۴/۵؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۲۵۴/۲) برخی نیز کنار معانی پاکی، رشد و برکت، معنای مدح را نیز ذکر

نموده‌اند. (ابن اثیر، ۱۴۲۶: ۳۰۷/۲)

برخی دیگر از واژه‌شناسان، معانی «رشد و فزونی» را برای ریشه «زك ی» ذکر نموده‌اند نه برای ریشه «زك و»! (زیبیدی، ۱۴۱۴: ۴۹۶/۱۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۷/۳)

برخی نیز در صدد جمع‌بندی میان معانی گوناگون برآمده و برای ماده «زك و» معنای جامع «کنار گذاشتن امور باطل و نادرست و روی آوردن به امور درست» را ذکر نموده‌اند و دیگر معانی یادشده را از لوازم معنایی آن شمرده‌اند. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۵۴/۱۴)

به نظر می‌رسد، بیشتر واژه‌شناسان «تزکیه» را از ریشه «زك و» دانسته‌اند و معنای مورد اتفاق میان آنان، «پاکی» است. از همین رو، معانی «برکت، فزونی و رشد» باید از لوازم و پیامدهای آن شمرده شود. شاید از همین روست که علامه طباطبایی تزکیه را به معنای پاکی دل از آلودگی‌ها و خلوص انسان در بندگی خدا می‌داند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۲۳/۱) در واقع، انسانی که مال خود را تزکیه می‌کند، آن را از امور ناهمگون و ناسازگار پاک می‌گرداند و در پی آن خداوند متعال، در مال او برکت، رشد و فزونی قرار می‌دهد. همچنین انسانی که نفس خود را تزکیه می‌کند، آن را از آلودگی‌هایی که با فطرت انسانی او ناسازگار است، پاک می‌گرداند و نتیجه آن رشد و فزونی کمالی در نفس انسان است. همچنین باید توجه داشت که در موضوع‌له تزکیه، ویژگی مادی یا معنوی بودن اخذ نشده است. از همین رو باید گفت معنای «پاکی» هم بر مصادیق مادی و هم بر مصادیق معنوی، صادق است.

۲.۱. تزکیه در اصطلاح

با نظر به اینکه واژه «تزکیه» مانند دیگر اصطلاحات دینی، خاستگاه قرآنی دارد، باید در تعریف اصطلاحی آن، از قرائن قرآنی و روایی بهره جست.

ماده «زك و» و مشتقات آن در قرآن ۵۹ بار به کار رفته است. در ۳۲ مورد آن واژه

«زکات» آمده و به مال نسبت داده شده است. در برخی از آیات نیز سخن از تزکیه نفس به میان آمده است و در يك مورد رستگاری به عنوان نتیجه تزکیه نفس شمرده شده است. (الشمس/۹)

در آیات قرآنی گاهی تزکیه به خداوند متعال و فضل و رحمت او نسبت داده شده است. (النساء/۴۹؛ النور/۲۱) گاهی نتیجه برخی اعمال نیک انسان شمرده شده است مانند آنجایی که بنده صدقه می‌دهد. (التوبه/۱۰۳) و در برخی موارد نیز مانند آیه پیش گفته نتیجه تلاش تربیتی خود انسان تلقی شده است. (الشمس/۹)

واژه دیگری که در معنای اصطلاحی، هم‌ردیف با واژه «تزکیه» شمرده می‌شود، «تهذیب» است. در آثار حکیمان، گاهی واژه «تهذیب» به جای «تزکیه» استفاده می‌شود. از همین‌رو در تعریف اصطلاحی تزکیه به تعاریفی که درباره تهذیب آمده است، باید توجه شود.

عبدالرزاق کاشی در کتاب «شرح منازل السائرین» نیز تهذیب را این‌گونه معنا نموده است:

«أَنْ التَّهْذِيبُ هُوَ تَحْسِينُ الْأَدَبِ وَالْخُلُقِ وَالْعَمَلِ وَالْعِلْمِ» (کاشی، ۱۴۲۷: ۳۰۷)

«تهذیب، همان نیکو ساختن ادب، اخلاق، علم و عمل است».

در جمع‌بندی میان دیدگاه اندیشمندان مسلمان، براساس معنای لغوی و کاربردهای قرآنی، تزکیه را می‌توان چنین تعریف نمود:

«تزکیه عبارت است از پاک کردن و پیراستن نفس از نقص‌ها، آلودگی‌ها و صفات ناپسند و آراستن آن به صفات پسندیده و کمالات نفسانی»

۲. تحلیل وجودشناختی و انسان‌شناختی تزکیه براساس مبانی حکمت صدرایی

بر اساس مبانی فلسفه اسلامی به ویژه حکمت متعالیه که الهام گرفته از آموزه‌های دینی است، انسان موجودی دو بعدی است و از دو ساحت مادی و مجرد برخوردار است که از آن دو به بدن و نفس تعبیر می‌گردد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۰۷/۹) از میان فلاسفه

اسلامی، ملاصدرا رابطه میان نفس و بدن را از نوع رابطه ماده و صورت دانسته و ترکیب آن دو را اتحادی می‌داند. به دیگر سخن، انسان حقیقت واحد دارای مراتب است که از یک مرتبه مادی آن به بدن و از مرتبه مجرد به نفس تعبیر می‌شود. (همان، ۱۰۶/۹) هر کدام از این دو مرتبه از مراحل پیدایش خاصی برخوردار است. برای ارائه تحلیل وجودشناختی از حقیقت انسان، باید در گام نخست، فرآیند پیدایش هر دو مرتبه، براساس مبانی حکمت متعالیه، بازشناسی گردد.

۲-۱. بعد مجرد انسان و ارتباط آن با عالم تجرد

با نظر به اینکه از یک سو بعد مجرد انسان یا نفس، از سنخ موجودات مادی نیست و از سوی دیگر، علّیت موجودات مادی، هیچ‌گاه از نوع علت فاعلی و هستی‌بخش نمی‌باشد، نمی‌توان پیدایش نفس انسانی را به علت‌های مادی نسبت داد. گرچه براساس مبانی حکمت متعالیه، ماده با حرکت جوهری و استکمالی خود، زمینه را برای پیدایش نفس انسانی فراهم می‌آورد و از همین روست که علّیت موجودات مادی را از نوع علت معده دانسته‌اند.

۲-۱-۱. آغاز پیدایش و تنزل وجودی نفس از عوالم مجرد

براساس مبانی حکمت متعالیه، عالم هستی به طور کلی به سه عالم عقل، مثال و طبیعت یا ماده تقسیم می‌شود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶۱/۹) از آن‌رو که میان عالم‌های یادشده ارتباط علی و معلولی برقرار است، رابطه میان آنها از نوع رابطه طولی خواهد بود. عالم عقل، علت هستی‌بخش عالم مثال و عالم مثال، علت هستی‌بخش عالم طبیعت است. (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۳۱۵) از همین‌رو، هر موجودی که در عالم طبیعت وجود دارد، حقیقتی در عالم مثال و عالم عقل دارد و موجودات مادون نیز از آنجا که معلول موجودات مجرد مافوق هستند، تنزل وجودی آنها بوده در واقع رقیقت حقایق مافوق خود هستند. در حکمت متعالیه از ارتباط علل هستی‌بخش با معلول‌های خود به

اتحاد حقیقت و رقیقت تعبیر می‌شود. (ملاصدرا (تعلیقه سبزواری)، ۱۹۸۱: ۳/۳۴۲) به گفته میرفندرسکی:

چرخ با این اختران نغز و خوش زیباستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت برنهی بالا روی با اصل خود یکتاستی

با توجه به مطالب پیش گفته، این نتیجه به دست می‌آید که نفس انسان از این قاعده کلی جدا نمی‌باشد و می‌توان آن را تنزل یافته‌ی حقایق مجرد بالاتر از خود دانست که در فلسفه اسلامی از آنها به «عقول» تعبیر می‌گردد. (ابن کمونه، الجدید فی الحکمة، ۵۹) نتیجه اینکه مبدأ پیدایش نفس انسانی، همان عالم‌های مجرد و ماوراء طبیعت است که در آموزه‌های دینی با عنوان «عالم ملکوت» (الانعام/۷۵) و در حکمت متعالیه با عناوینی چون «عالم مثال» و «عالم عقل» از آن یاد شده است. (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۳۱۳)

۲-۱-۲. عالم مجرد، ظرف وجودی نفس انسانی

با نظر به اینکه، براساس مبانی حکمت متعالیه، نفس انسان تنزل یافته‌ی حقایق فراتر است و موجودی مجرد شمرده می‌شود، این نتیجه به دست می‌آید که ظرف وجودی نفس، همان عالم مجرد می‌باشد و نمی‌توان آن را موجودی مادی به حساب آورد؛ زیرا تحقق «موجود مجرد در عالم ماده» و «موجود مادی در عالم مجرد» به تناقض می‌انجامد! از همین رو باید گفت، انسان با مرتبه تجرد خود که همان نفس ناطقه می‌باشد با عالم مجرد یا ملکوت در ارتباط است. به دیگر سخن، انسان با مرتبه نفس خود، ارتباط تکوینی و وجودی با عالم ملکوت برقرار می‌کند و از این رهگذر از ویژگی حقایق ملکوتی برخوردار است. همچنین از آنجا که میان نفس انسان و عالم مجرد ارتباط تکوینی وجود دارد، می‌توان گفت نفس انسانی، محکوم به قوانین حاکم بر ملکوت عالم است و گونه‌ای سنخیت با عالم ملکوت و مجرد دارد. همانگونه که ملاصدرا برای نفس، بهره و حظی از عالم ملکوت قائل

است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۷/۸)

۲-۲. بعد مادی انسان و ارتباط آن با عالم طبیعت

همان گونه که پیش از این اشاره شد، انسان موجودی دو بعدی است و به تعبیر ملاصدرا، حقیقت واحد دارای مراتب است که یک مرتبه آن را نفس مجرد و مرتبه دیگر آن را بدن مادی تشکیل می‌دهد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۰۷/۹) همان گونه که انسان با مرتبه مجردش با عالم مجردات ارتباط دارد، با مرتبه مادی خود که همان بدن است، با عالم ماده و طبیعت در ارتباط است. ارتباط وجودی انسان با عالم طبیعت سبب می‌شود تا از این جهت، محکوم به قوانین عالم ماده و طبیعت باشد و گونه‌ای سنخیت با عالم ماده و طبیعت پیدا نماید. ارتباط وجودی انسان با عالم طبیعت و نیازمندی‌هایی که در مرتبه بدن نسبت به آن دارد، توجه انسان به عالم طبیعت را برمی‌انگیزاند و در پی آن، انسان وابستگی وجودی و دل‌بستگی ادراکی به این عالم پیدا می‌کند. در ادامه مقاله بیشتر به توضیح این مطلب خواهیم پرداخت.

۲-۳. نحوه پیدایش نفس و بدن و ارتباط متقابل میان آن دو

انسان واقعی دو بعدی و مرکب از نفس و بدن می‌باشد. از همین رو سخن گفتن از سیر وجودی و استکمالی انسان و چگونگی رسیدن او به کمال، جز در سایه شناخت نفس و بدن ممکن نیست. براساس دیدگاه ملاصدرا، تعلق وجودی نفس به بدن عنصری ذاتی آن است، از همین رو هیچ‌گاه این تعلق از آن سلب نمی‌شود، پس در نگاه ملاصدرا، وجود نفس بدون ارتباط آن با بدن امری محال خواهد بود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۱/۸) فرآیند پیدایش نفس بدین صورت است که نخست، ماده‌ای که استعداد پذیرش صورت نوعیه نفس را دارد پدید می‌آید و سپس بر اساس حرکت جوهری از قوه به فعلیت و از نقص به سوی کمال حرکت می‌کند. اگر ماده مستعد، به مرتبه‌ای از کمال برسد که شایستگی دریافت نفس مجرد را پیدا نماید، صورت مجرد ناطقیّت، بدان

افاضه می‌گردد و به دنبال آن واقعیت انسان پدید می‌آید. (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۵۱۳ - ۵۱۴) ملاصدرا در مورد فرآیند پیدایش نفس عبارت «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» را به کار می‌برد. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۲۳) مراد از این عبارت این است که نفس در آغاز پیدایش جسمانی است و در ادامه براساس حرکت جوهری و سیر کمالی تکوینی، به درجه‌ای از تجرد می‌رسد که به بدن عنصری و مادی نیازی ندارد. در همین مرحله است که رابطه وجودی نفس از بدن قطع می‌شود و مرگ پدید می‌آید. (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲۳)

با نظر به اینکه از نگاه ملاصدرا رابطه وجودی نفس و بدن از نوع رابطه اتحادی میان ماده و صورت است (ملاصدرا، اسفار اربعه، ۳۸۲/۸) می‌توان چنین نتیجه گرفت که نفس و بدن در حدوث و بقاء خود، ارتباط متقابل دارند. این ارتباط وجودی متقابل، پس از پیدایش نفس و بدن، تا زمان مرگ ادامه می‌یابد و سبب می‌گردد تا حالات نفس در بدن و حالات بدن در نفس تاثیر گذارد و فعل و انفعال خاصی میان آن دو پدید آید. انفعال نفس از بدن، به دلیل تعلق نفس به بدن است که سبب می‌شود جهت قوه در نفس راه پیدا کند و نفس از بدن تاثیر بپذیرد. در واقع، تعلق نفس به بدن نشانه آن است که نفس مجرد تام نیست و جهت قوه در آن وجود دارد که سبب می‌شود، نفس از غیر خود تاثیر بپذیرد. از همین رو نمی‌توان کمال بدن و نفس را بدون ارتباط آن با دیگری در نظر گرفت. توضیح بیشتر اینکه، اگر در مسیر استکمال انسان، تنها به بعد مجرد او توجه شود و از بعد مادی غفلت گردد، آثار زیانباری را در پی خواهد داشت، همانگونه که اگر تنها به کمال بدن توجه شود و از کمالات نفس غفلت گردد، وضع به همین منوال خواهد بود.

در تبیین ارتباط این مقدمه با بایستگی تزکیه نفس می‌توان چنین گفت که تزکیه نفس تعبیر دیگری از استکمال انسان در مسیر فضایل است و چون انسان موجودی دو

بعدی است، نمی‌توان استکمال انسان را تنها در بدن یا نفس او خلاصه نمود، بلکه در مسیر استکمال، باید به هر دو بعد وجودی انسان نظر شود و به گونه‌ای عمل شود که بدن و نفس هر دو به کمال بایسته و شایسته خود برسند.

۲-۴. استکمال وجودی نفس و بدن و رابطه آن با حرکت جوهری

براساس نظریه حرکت جوهری، که از مبانی فلسفه حکمت متعالیه شمرده می‌شود، ذات همه موجودات مادی در حال تغییر و حرکت است به گونه‌ای که می‌توان «موجود مادی» را برابر با «وجود متغیر» دانست؛ یعنی تغییر و حرکت، وصف عارض بر موجود مادی نیست، بلکه در ذات و جوهر موجود مادی راه دارد. (ملاصدرا، اسفار اربعه، ۶۱/۳ - ۶۲) و در اصطلاح فلسفی، مجعول به جعل بسیط است نه جعل تالیفی. با توجه به تعریف حرکت که به معنای «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل یا از نقص به کمال» است، حرکت در مورد موجودی فرض می‌شود که در آن حالت قوه راه داشته باشد و به دیگر سخن، متحرک باید یا موجود مادی باشد و یا تعلق به ماده داشته باشد. (ملاصدرا، بی تا: ۱۲۹) مثال مورد نخست، بدن انسان است که به دلیل مادی بودن آمیخته با قوه و فعل است و مثال مورد دوم، نفس انسان است که به دلیل تعلق به بدن، جهت قوه در آن وجود دارد. از همین رو، باید گفت نفس و بدن انسان از لحظه پیدایش، متحرک به حرکت جوهری‌اند. (ملاصدرا، ۱۴۱۷: ۶۴۵/۲) نتیجه این سخن آن است که از زمانی که واقعیتی به نام انسان در عالم طبیعت، پدید می‌آید، به صورت قهری و تکوینی، رو به سوی کمال دارد.

۲-۵. ارتباط میان کمال فلسفی و کمال ارزشی

براساس مبنای حرکت جوهری، وجود انسان مانند دیگر موجودات مادی پیوسته در مسیر استکمال و خروج از قوه به فعل یا نقص به کمال قرار دارد. اکنون پرسش مهمی رخ می‌نماید و آن اینکه اگر سیر استکمالی انسان براساس حرکت جوهری پذیرفته

شود بدین معناست که استکمال وجودی انسان، لازم وجودی او بوده و از نوع استکمال تکوینی است. پس چه نیازی است تا انسان برای رسیدن به کمال، براساس دستورات و آموزه‌های دینی و اخلاقی رفتار نماید؟

در پاسخ به این پرسش باید توجه داشت که کمال در اصطلاح فلسفه، به فعلیتی گفته می‌شود که مطلوب موجود قرار می‌گیرد. پس هر چه برای يك موجود فعلیت باشد و عنوان کمال فلسفی بر آن صدق نماید برابر با «کمال ارزشی» نخواهد بود؛ زیرا کمال ارزشی به آن دسته از فعلیت‌ها گفته می‌شود که سازگار با طبیعت موجود باشد. به عنوان نمونه برخی از فضایل و رذایل انسانی، از آن جهت که از آغاز پیدایش انسان، در وجود او نبوده است، نفس نسبت به آنها حالت بالقوه دارد و در پی حرکت جوهری بدان‌ها دست می‌یابد. بنابراین هر فعلیتی که در نفس انسان براساس حرکت جوهری پدید آید، همان است که از آن با عنوان کمال ثانی یاد می‌شود و غایت حرکت است. توضیح بیشتر اینکه، دو اصطلاح کمال اول و ثانی در فلسفه در دو معنا به کار می‌رود: نخست، کمال اول یا فعلیتی است که همان سلوک از قوه به فعل است و بدان حرکت می‌گویند و در برابر آن کمال ثانی قرار می‌گیرد که غایت حرکت نامیده می‌شود. کمال اول و ثانی در این معنا به صورت تدریجی حاصل می‌شود.

دوم، کمال اول یا فعلیتی است که به صورت دفعی حاصل می‌شود و بدان صورت نوعیه گویند و در برابر آن کمال ثانی قرار دارد که همان عوارض وجودی شیء می‌باشد. (سبزواری، ۱۳۷۹: ۴/۲۴۹ و ۲۵۰)

وجه الجمع میان هر دو معنای فوق آن است که در فلسفه کمال برابر با فعلیت است و چون فعلیت گاهی تدریجی و گاهی دفعی افاضه می‌شود از این‌رو کمال نیز دو اصطلاح به خود می‌گیرد. همچنین از آنجا که مراد از «کمال ارزشی» در نوشتار حاضر، همان فضایل اخلاقی انسان است و فضایل اخلاقی اکتسابی‌اند، از همین‌رو این نتیجه

به دست می‌آید که فضایل اخلاقی، فعلیت‌هایی هستند که انسان با حسن اختیار خود بدان‌ها دست می‌یابد، بنابراین «کمال ارزشی» از سنخ «کمال فلسفی» خواهد بود ولی نسبت برابر با آن ندارد؛ زیرا رذایل اخلاقی مانند فضایل اخلاقی، فعلیت‌هایی هستند که از آغاز همراه با نفس نبوده‌اند و در پی عوامل گوناگون و در اثر سوء اختیار انسان در نفس پدید آمده‌اند. بنابراین باید گفت، فعلیت‌هایی که نفس و بدن انسان، براساس حرکت جوهری به دست می‌آورند، کمال فلسفی می‌باشد و ممکن است با حسن اختیار انسان، به صورت فضیلت اخلاقی آشکار گردد و یا با سوء اختیار او به صورت رذیلت اخلاقی جلوه‌گر شود. آنچه مسلم است این است که براساس حرکت جوهری، هیچ انسانی تا زمانی که در عالم طبیعت بسر می‌برد، ایستگاه کمالی ندارد بلکه هر انسانی یا به سوی فضایل روان است و یا به سوی رذایل! در ادامه خواهیم گفت که «تزکیه نفس» در واقع جهت‌دهی درست به حرکت استکمالی تکوینی انسان است که براساس عمل به آموزه‌های دینی و اخلاقی به دست می‌آید.

براساس مطالب پیش‌گفته این نتیجه به دست آمد که انسان از زمانی که دیده به عالم می‌گشاید و پا به عرصه طبیعت می‌گذارد، به طور پیوسته در حرکت استکمالی جوهری قرار می‌گیرد. این حرکت تکوینی، نشان از آن دارد که انسان چه بخواهد و چه نخواهد ذاتاً در طلب کمال، روان است. از همین رو می‌توان کمال‌طلبی انسان را مانند دیگر موجودات مادی، لازم وجودی آفرینش او دانست. البته برای اینکه حرکت استکمالی او درست جهت‌دهی شود و به کمال مطلوب انسانی که فضیلت نام دارد، نائل گردد، باید براساس آموزه‌های دینی و اخلاق انسانی رفتار نماید. نرسیدن انسان به کمال مطلوب انسانی، یا از این جهت است که عوامل دست‌یابی او به کمال فراهم نشده است و یا به این دلیل است که موانعی بر سر راه رسیدن او به کمال وجود دارد. از همین رو، نیازمند عمل براساس آموزه‌هایی است که انسان را از رذائل، پیراسته و به

فضائل، آراسته نماید. این فرآیند همان است که از آن با عنوان «تزکیه نفس» یاد می‌شود. به دیگر سخن، اگر لازمه حرکت جوهری، سیر استکمالی و قهری انسان به سوی کمال فلسفی باشد، در واقع تزکیه نفس که نتیجه عمل به آموزه‌های دینی در انسان است چیزی جز جهت دهی سیر تکوینی انسان به سمت کمال نخواهد بود. به دیگر سخن، عمل به آموزه‌های دینی سیر تکوینی و جوهری انسان را جهت می‌دهد و کمال فلسفی او را به کمال ارزشی رنگ می‌زند.

۲-۶. تجرد ادراک و ارتباط ادراکی انسان با عالم مجرد

براساس مبانی حکمت متعالیه، علم و ادراک از وجودی مجرد برخوردار است؛ زیرا علم و ادراک، چیزی جز «حضور مدرک برای مدرک» نیست. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۲/۳) در حکمت متعالیه ثابت شده است که ارتباط وجودی انسان با عالم طبیعت و موجودات مادی، زمینه‌ساز ارتباط ادراکی انسان است که از راه «رابطه وجودی نفس با عالم مجرد» حاصل می‌شود. به دیگر سخن، موجود مادی تنها علت معده ادراک است نه علت معطی آن (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۲۳۸)؛ زیرا ادراک به دلیل تجردی که دارد تنها از راه ارتباط با موجود مجرد به دست می‌آید و موجود مادی به دلیل ضعف وجودی، نمی‌تواند وجود مجرد را، که همان ادراک است، افاضه نماید. در این باره، میان همه فلاسفه اسلامی اتفاق نظر وجود دارد و اختلاف آنها تنها در چگونگی شکل‌گیری فرآیند ادراک است. پس می‌توان گفت آنچه زمینه‌ساز پیدایش بینش‌ها در انسان است، نتیجه ارتباط وجودی انسان با عالم ماده و ارتباط ادراکی او با عالم مجرد است.

نکته‌ای که توجه بدان اهمیت دارد این است که ارتباط ادراکی انسان با عالم ماده و مجرد، در پی ارتباط وجودی او با دو عالم مذکور، پدید می‌آید و نتیجه آن نیز شکل‌گیری مجموعه بینش‌ها و باورهای انسان است که سنگ زیربنای کشش‌ها و کنش‌هایی است که از او صادر می‌شود.

۲-۷. ارتباط ادراکی و وجودی، سبب وابستگی و دل بستگی انسان

با توجه به مقدمات پیشین، این نتیجه به دست آمد که انسان به دلیل وجود دوبعدی خود، گونه‌ای وابستگی وجودی به دو عالم ماده و مجرد یا ملک و ملکوت، دارد. این ارتباط و وابستگی وجودی، نوعی نیازمندی را در انسان نسبت به دو عالم پدید می‌آورد و در پی آن، نسبت به دو عالم ماده و مجرد، دل بستگی شکل می‌گیرد. در واقع، «وابستگی انسان به عالم ماده و مجرد» نتیجه ارتباط وجودی او با این دو عالم است و «دل بستگی انسان به عالم ماده و مجرد» نیز نتیجه ارتباط ادراکی او از این دو عالم می‌باشد. از سوی دیگر، میان وابستگی و دل بستگی، ارتباط متقابل وجود دارد. هر اندازه، وابستگی انسان به عالم ماده بیشتر شود، دل بستگی او به این عالم فزونتر خواهد شد و بالعکس هر اندازه وابستگی انسان به عالم مجرد و ملکوت بیشتر شود، دل بستگی او به آن عالم افزون می‌گردد. ذکر نمونه‌ای از زندگی روزمره انسان‌ها می‌تواند مطلب را روشن‌تر نماید. تا زمانی که فرزند انسان، از سن کمی برخوردار است و توانایی رفع نیازهای اولیه را در خود نمی‌یابد، وابستگی بیشتری به پدر و مادر خود دارد و همین احساس وابستگی وجودی، سبب دل بستگی هر چه بیشتر او به والدین می‌گردد و هر اندازه که رشد بیشتری در قوای بدنی و فکری پیدا می‌کند، حس استقلال‌طلبی در او پدید می‌آید و دل بستگی او را به والدین کمتر می‌کند.

نکته دیگری که درباره ادراک، باید مورد توجه قرار گیرد، این است که اگر ادراک انسان به یک واقعیت بیشتر تمرکز یابد، سبب می‌شود نسبت به واقعیت دیگر غفلت حاصل شود. به دیگر سخن، تمرکز انسان به یک واقعیت سبب غفلت او از واقعیت دیگر می‌شود. البته باید توجه داشت که محور سخن در این بحث انسان‌های عادی هستند که هنوز به درجات بالای وجودی و معنوی بار نیافته‌اند، نه انسان‌هایی که به دلیل ارتقاء مرتبه وجودی‌شان مظهر اسم «لایشغله شأن عن شأن» گردیده‌اند. نتیجه

آنکه، اگر انسان‌های عادی، همه توجه خویش را به عالم طبیعت و ماده معطوف سازند و به مرتبه بدن بیش از اندازه توجه نمایند، سبب می‌شود که از مرتبه ماوراء طبیعت و نفس خود غافل شوند و همین غفلت، زمینه سازی دل‌بستگی آنان به عالم طبیعت را فراهم می‌سازد که نتیجه آن غفلت از عالم ملکوت است.

نتیجه آنکه، تا میزان وابستگی ادراکات انسان به عالم ماده و طبیعت کنترل نشود و در مسیر تعدیل قرار نگیرد، سبب افزایش دل‌بستگی او به عالم طبیعت می‌گردد و زمینه برای شدن انسان از عالم ملکوت که موطن اصلی انسان است، فراهم می‌گردد که به معنای کشیده شدن به دو سمت افراط و تفریط نسبت به عالم طبیعت است. به عنوان نمونه، اگر انسان توجه بیش از اندازه به عالم طبیعت پیدا کند و به صورت پیوسته در پی کسب لذت‌های دنیوی باشد، به جانب افراط گراییده و به خوی حیوانی نزدیک شده و از فطرت انسانی خود دور شده است. این دسته از انسان‌ها افرادی هستند که به تعبیر قرآن، دین خود را به دنیا فروخته‌اند و اخلاص در زمین پیدا کرده‌اند. همچنین اگر انسان به اندازه‌ای که لازم است از نعمت‌های خدادادی در عالم طبیعت بهره‌مند نشود و خود را از حلال دنیا دور نماید، به جانب تفریط تمایل پیدا کرده و از مسیر اعتدال دور شده است؛ مانند کسانی که در مسیر تصوّف نادرست قرار می‌گیرند و در پیمودن سلوک عرفانی به ریاضت‌های غیرشرعی رو می‌آورند و بسیاری از نعمتهای حلال دنیا را بر خود حرام می‌کنند! از همین روست که باید از طریق کنترل ادراکات، دل‌بستگی انسان به جهان طبیعت در مسیر تعدیل قرار گیرد و زمینه برای تزکیه نفس انسان که همان پیراستگی از رذایل و آراستگی به فضائل است در او فراهم گردد. به دیگر سخن، اگر ادراکات و بینش‌های انسان کنترل نشود، «کنش‌ها» و «رفتار» او کنترل نخواهد شد.

همچنین شایان ذکر است که ارتباط ادراکی انسان با عالم خارج، سبب پیدایش

«بینش‌ها و باورها» در او می‌گردد و زمینه شکل‌گیری «منش‌ها» و «کنش‌ها» را فراهم می‌آورد. در ادامه به بررسی و تحلیل چیهستی «بینش»، «منش» و «کنش» در انسان می‌پردازیم.

۳. تحلیل معرفت‌شناختی «بینش‌ها» و «کنش‌ها» در انسان

انسان بسان دیگر موجودات عالم، از آغاز پیدایش، پیوسته از نقص به سوی کمال در حرکت است. این سیر کمالی انسان، به حکم حرکت جوهری، تکاملی تکوینی است که به صورت قهری انجام می‌گیرد. فرآیند سیر کمالی انسان اگر درست جهت‌دهی شود و او را به سوی فضیلت‌های انسانی رهنمون گردد، از آن با عنوان «تربیت» یاد می‌شود. در واقع تربیت را می‌توان، فرآیند تکامل انسان در جهت فضایل اخلاقی برای رسیدن به کمال دانست. در تحلیل تربیت و چگونگی رسیدن انسان به کمال، که نتیجه آن صدور کنش و منش صحیح از او می‌باشد، توجه به مراحل صدور رفتار و عوامل پیدایش کنش در انسان، امری بایستنی است. با اندکی تأمل می‌توان دریافت که «کنش و رفتار» هر انسانی در پی شکل‌گیری «بینش‌ها» و «منش‌ها» در او پدید می‌آید.

۱.۳. چیهستی «بینش» در انسان

اندیشه در انسانی که به عنوان موجودی اندیشه‌ورز، شناخته می‌شود از اهمیت و جایگاه والایی برخوردار است. اهمیت اندیشیدن در انسان تا اندازه‌ای است که برخی اندیشیدن را اساسی‌ترین ویژگی انسان دانسته‌اند که او را از دیگر حیوانات جدا می‌سازد. تفکر و اندیشیدن به معنای سیر در میان دانسته‌های انسان برای کشف ندانسته‌های اوست. (قطب‌الدین رازی، بی‌تا: ۲۴۶؛ مولی عبدالله، ۱۴۱۲: ۱۵۵) پیش از آنکه تصورات انسانی به صورت اندیشه رخ بنماید، مفاهیمی در قالب تصورات و تصدیقات، در ذهن انسان شکل می‌گیرد. مفاهیم تصویری همان یافته‌های ذهنی انسان هستند که همراه با حکم نیست و انسان در مقام تعریف و بازشناسی واقعیات با ترکیب

و تحلیل دانسته‌های تصویری، به کشف ندانسته‌های خود همت می‌گمارد. مفاهیم تصدیقی نیز آن دسته از یافته‌های ذهنی انسان را تشکیل می‌دهد که همراه با حکم باشد. (نصیر الدین طوسی و حلّی، ۱۳۷۱: ۳۱۱؛ محقق و ایزوتسو، ۱۳۷۰: ۱۳۹ و ۱۴۰) به دیگر سخن، ذهن انسان، مفاهیم تصویری را با یکدیگر ترکیب می‌نماید و میان آنها حکم برقرار می‌سازد و در پی آن گزاره‌های تصدیقی شکل می‌گیرد. انسان در مقام استدلال با ترکیب و تحلیل دانسته‌های تصدیقی، ندانسته‌های خود را به دانسته تبدیل می‌نماید. پس می‌توان گفت اندیشیدن در انسان به دو گونه تعریف و استدلال جلوه‌گر می‌شود. مجموعه مفاهیم تصویری، تصدیقی و ترکیب و تحلیل میان آنها برای تعریف و استدلال، همان است که از آن با عنوان «بینش‌ها» یاد می‌شود.

با تحلیلی که ارائه گردید، روشن شد که تا مفاهیم «تصویری» و «تصدیقی» در ذهن انسان پدید نیاید و در پی آن «تعریف» و «استدلال» که بیان دیگری از اندیشه‌ورزی است، رخ ننماید، مجموعه «بینش‌ها» در انسان شکل نخواهد گرفت.

۲.۳. چگونگی پیدایش بینش‌ها

نکته مهم در تحلیل «بینش‌ها»ی انسان، و ارتباط آن با منش‌ها و کنش‌های او، تبیین چگونگی پیدایش بینش‌هاست. به طور کلی بینش‌های انسان که از مجموعه مفاهیم تصویری، تصدیقی و ترکیب و تحلیل میان آنها شکل می‌گیرد، از دو عامل بیرونی و درونی تاثیر می‌پذیرد.

۱-۲-۳. نقش عوامل درونی در پیدایش بینش‌ها

مقصود از عوامل درونی، همان شناخت‌هایی است که هر انسانی از آغاز تولد با خود همراه دارد و اساس دیگر شناخت‌های او قرار می‌گیرد. این آگاهی‌ها که به دو دسته «تصورات» و «تصدیقات» تقسیم می‌شود در منطق و فلسفه با عنوان «مفاهیم بدیهی» شناخته می‌شوند. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲؛ نصیر الدین طوسی و حلّی، ۱۳۷۱: ۱۹۲ و ۱۹۳)

تصورات و تصدیقات بدیهی گاهی به گونه‌ای است که تنها به حوزه اندیشه مربوط می‌شود و مستقیماً با رفتار انسان مرتبط نیست. به دیگر سخن، این‌گونه ادراکات با حوزه «هست‌ها» و «نیست‌ها» ارتباط دارد. در چنین مواردی ابزار اندیشه انسان را «عقل نظری» می‌نامند. گاهی نیز، مفاهیم تصویری و تصدیقی به گونه‌ای است که مستقیماً به حوزه رفتار انسان نظر دارد؛ یعنی ویژگی دستوری داشته و از سنخ «بایدها» و «نبایدها» است. در چنین مواردی ابزار اندیشه انسان را «عقل عملی» می‌نامند. (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۶۷/۵) نمونه‌هایی که پیش از این، از تصورات و تصدیقات بدیهی بیان شد، به «عقل نظری» انسان مربوط می‌شود؛ زیرا در گزاره «محال بودن اجتماع نقیضین» و نیز در گزاره «بزرگتر بودن کل از جزء»، سخن از هستی و نیستی آن‌هاست و ویژگی دستوری ندارد. ولی گزاره‌هایی مانند «باید عادل بود زیرا عدالت پسندیده است» و «نباید ظالم بود زیرا ظلم ناپسند است» از مشهورات بالمعنی الأخص شمرده می‌شود؛ زیرا این‌گونه گزاره‌ها مستقیماً با رفتار انسان سر و کار دارد و به حوزه «بایدها» و «نبایدها» مربوط می‌شود. عدالت، چیزی است که انسان باید آن را انجام دهد و ظلم چیزی است که انسان نباید آن را مرتکب شود.

پس می‌توان گفت انسان با سیر در اندرون خویش، «تصورات» و «تصدیقات» می‌یابد که در شناخت آن‌ها به «تعریف» یا «استدلال» نیاز ندارد. این دسته از شناخت‌ها که در گزاره‌های مرتبط با عقل نظری، با عنوان «مفاهیم بدیهی» شناخته می‌شوند، از راه عوامل درونی پدید می‌آیند. به دیگر سخن، این‌گونه از شناخت‌ها از درون خود انسان می‌جوشند و اساس اندیشه‌های او را تشکیل می‌دهند. از همین رو ما عوامل پدید آورنده این دسته از شناخت‌ها را «عوامل درونی» نامیدیم.

۲-۲-۳. نقش عوامل بیرونی در پیدایش بینش‌ها

مقصود از عوامل بیرونی، هر گونه عواملی است که از محیط بیرونی بر ادراکات انسانی

اثر گذاشته و مفاهیم تصویری و تصدیقی او را شکل می‌دهد. این عوامل، مجموعه‌ای از «افراد» اعم از خانواده و جامعه و «محیط زیست» اعم از موجودات جاندار و غیرجاندار می‌باشد که بر روی دستگاه ادراکی اثر می‌گذارد و به دنبال آن انسان، مجموعه‌ای از واکنش‌ها را از خود بروز می‌دهد. این واکنش‌ها همان است که در اصطلاح علوم تربیتی «کنش» یا «رفتار» نامیده می‌شود. باید توجه داشت که مراد از «کنش» یا «رفتار» در اصطلاح ما اعم از «گفتار» و «کردار» است. به دیگر سخن، عمل انسان، به دو شکل «گفتار» و «کردار» تجلی می‌کند که می‌توان مجموع آن دو را «کنش» یا «رفتار» نامید. آن دسته از مفاهیم تصویری و تصدیقی که خاستگاه بیرونی داشته و از راه عوامل محیطی پدید می‌آیند، در منطق و فلسفه با عنوان «مفاهیم نظری» شناخته می‌شوند.

مقصود از تصورات نظری، مفاهیمی است که از کنار هم قرار دادن مفاهیم تصویری دیگر برای انسان شناخته می‌شود و فهم انسان از آن‌ها نیازمند «تعریف» است. همان‌گونه که پیش از این، در بخش چستی بیش‌ها بیان گردید، برای شناخت تصورات نظری مجهول، باید از تصورات معلوم استفاده گردد که از راه تحلیل و ترکیب «تصورات بدیهی» و «تصورات نظری معلوم» پدید می‌آید. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۹۹/۱)

همچنین مقصود از «تصدیقات نظری» مفاهیمی است که از تجزیه، ترکیب و تحلیل مفاهیم تصویری به دست می‌آید. انسان با کنار هم قرار دادن تصورات بدیهی و نظری به تطبیق، تجزیه و تحلیل آن‌ها پرداخته و میان آن‌ها نسبت ایجاد نموده و حکم ایجابی یا سلبی برقرار می‌سازد. (حسینی طهرانی، ۱۳۶۵: ۹۹) به عنوان نمونه، با کنار هم قرار گرفتن مفاهیم تصویری مانند «نفس»، «مجرد» و «باقی» گزاره‌ایی چون «نفس مجرد است» و «نفس باقی است» پدید می‌آید. انسان برای شناخت تصدیقات نظری مجهول باید از روش استدلال بهره‌مند شود. در روش استدلال، برای شناختن

گزاره‌های مجهول، به تجزیه و تحلیل گزاره‌های معلوم پرداخته می‌شود. گزاره‌های معلوم، ترکیبی از «گزاره‌های بدیهی» و «گزاره‌های نظری معلوم» است. باید توجه داشت که تاثیرپذیری انسان از عوامل بیرونی و پیدایش آگاهی‌های انسان، از رهگذر حواس ظاهری انجام می‌گیرد. از همین رو اگر انسان بتواند کانال حواس ظاهری را کنترل نماید، تصورات خود را از لحاظ کمی و کیفی کنترل خواهد کرد. مراد از کنترل کمی، کنترل مفاهیم تصویری از جهت کم و زیاد بودن است و مراد از کنترل کیفی، کنترل این مفاهیم از جهت تصورات مثبت یا منفی است. ملاک مثبت یا منفی بودن یک تصور، سازگاری یا عدم سازگاری آن با طبیعت انسانی است. به عنوان نمونه، تصویری که انسان از صحنه کشتار انسان دیگری دارد با طبیعت انسانی او سازگار نیست، برخلاف تصور یاری رساندن به هم‌نوع که با طبیعت انسان سازگار می‌باشد.

۳.۳. چيستی کنش در انسان

با توجه به مطالب پیشین، می‌توان به چيستی کنش و چگونگی پیدایش آن در انسان پی برد. «کنش یا رفتار» در انسان را می‌توان چنین تعریف نمود:

«مراد از رفتار در انسان، مجموعه واکنش‌های کرداری و گفتاری مثبت یا منفی است که انسان از روی آگاهی و به صورت اختیاری، در برابر کنش‌های درونی و بیرونی، از خود نشان می‌دهد.»
 در تعریف یاد شده، نکاتی وجود دارد که از قرار زیر است:

الف. رفتار يك واکنش اختیاری و آگاهانه است. از همین رو آن دسته از واکنش‌های طبیعی که بدن انسان در برابر محرک‌های محیطی از خود نشان می‌دهد رفتار نامیده نمی‌شود. مانند بستن چشم‌ها در اثر برخورد نور شدید به آن یا لرزش دست که به دنبال پیری یا بیماری عصبی برای انسان عارض شده است.

ب. رفتار انسان، واکنشی است که هم فعل و هم قول را در بر می‌گیرد. مراد از «واکنش کرداری»، همان «فعل» انسان است که با اعضای جوارحی (بیرونی مانند دست و پا) و جوارحی (درونی مانند قلب) انجام می‌شود و مراد از «واکنش گفتاری» همان «قول» است که با ابزار زبان شکل می‌گیرد.

ج. رفتار و کنش در انسان هم بار ارزشی منفی دارد و هم از بار ارزشی مثبت برخوردار است.

د. رفتار انسان، واکنشی از او در برابر کنش‌های محیطی است. این کنش‌ها هم خاستگاه درونی دارد و هم خاستگاه بیرونی. مقصود از «کنش‌های درونی» اندیشه‌ها و باورهای انسان است که «بینش» نام دارد و مراد از «کنش‌های بیرونی» هر گونه تاثیرپذیری انسان از محیط است که در چگونگی صدور رفتار و کنش او تاثیر می‌گذارد. عوامل محیطی می‌تواند مجموعه‌ای از «افراد» اعم از خانواده و جامعه و نیز «محیط زیست» اعم از موجودات جاندار و غیرجاندار را در برگیرد.

۴.۳. چگونگی پیدایش کنش‌ها

رفتار انسان، واکنشی از او در برابر کنش‌های محیطی است. این کنش‌ها هم خاستگاه درونی دارد و هم خاستگاه بیرونی. مقصود از «کنش‌های درونی» اندیشه‌ها و باورهای انسان است که «بینش» نام دارد و مراد از «کنش‌های بیرونی» هر گونه تاثیرپذیری انسان از محیط است که در چگونگی صدور رفتار و کنش او تاثیر می‌گذارد. عوامل محیطی می‌تواند مجموعه‌ای از «افراد» اعم از خانواده و جامعه و نیز «محیط زیست» اعم از موجودات جاندار و غیرجاندار را در برگیرد.

درباره چگونگی و مراحل پدید آمدن کنش‌ها نیز باید گفت، پس از اینکه انسان، فعل و غایت آن را تصور نمود و به دنبال آن، به سودمندی يك فعل حکم کرد و شوق، اشتیاق و گرایش به انجام فعل در او پدید آمد، نوبت به آخرین مرحله صدور «کنش یا

رفتار» یعنی اراده می‌رسد. مراد از اراده در انسان، حالتی نفسانی است که همراه با «عزم» و «جدیت» در او نسبت به انجام فعل است. پس از این مرحله هست که اگر مانعی وجود نداشته باشد، صدور «کنش یا رفتار» از انسان قطعی خواهد شد. (همان) توجه بدین نکته حائز اهمیت است که مثبت یا منفی بودن «کنش»ها در انسان، به چگونگی حصول مراحل پیشین یعنی «اراده»، «شوق»، «تصدیق به خیر بودن فعل و غایت آن» و «تصور فعل و غایت آن» بستگی دارد.

۵. ارتباط میان «بینش‌ها و گرایش‌ها» با شخصیت انسان

با تحلیلی که از «بینش‌ها و منش‌ها» ارائه گردید، می‌توان رابطه آن‌ها با «شخصیت انسان» را تبیین نمود. با اندکی تأمل می‌توان پی برد که آنچه شخصیت انسان را شکل می‌دهد چیزی جز دو عنصر «بینش و گرایش» نیست. به دیگر سخن، مجموعه بینش‌ها و گرایش‌های انسانی اگر به صورت یکپارچه لحاظ شوند، شخصیت انسان را شکل می‌دهند. همچنین باید دانست که بینش‌ها نسبت به «گرایش‌ها» و نیز «گرایش‌ها» نسبت به «کنش‌ها» از جنبه علی برخوردارند. از همین رو اگر «شخصیت انسان» ترکیب دو عنصر «بینش و گرایش» باشد، معنایش این است که کنش‌ها و رفتارهایی که از انسان صادر می‌شوند، معلول «شخصیت» او خواهد بود. در آیه‌ای از قرآن، درباره تاثیر شخصیت انسان در صدور رفتار چنین آمده است:

﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا﴾ (اسراء/۸۴)

«بگو: هر کس براساس ساختار نفسانی خود عمل می‌کند (شخصیت باطنی)، پروردگار شما به کسی که هدایت یافته‌تر است داناست»

در مورد معنای «شاکله یا شخصیت» نکاتی وجود دارد که بدان اشاره می‌شود:

۱. عمل، مشاکل صفت درونی عامل است و صفت درونی را شاکله می‌گویند، چون صفت درونی قید و بند و جبلی انسان است. راغب اصفهانی نیز می‌گوید:

اوصاف راسخ را جبلی می‌گویند، برای این که مانند جبل و کوه است؛ به اوصافی که برای انسان به صورت حال باشد و زوال‌پذیر، «جبلی» گفته نمی‌شود. اما اوصافی که ملکه شده باشد و نظیر جبل، راسخ باشد به آن جبلی می‌گویند. شاکله هم به اوصافی گفته می‌شود که انسان را از درون مقید کند.

۲. عالم بر شاکله خداست، یعنی عالم شبیه اوصاف خداوند است، سراسر عالم مدار کرامت خداست، چون ذات اقدس الله کریم است و لذا هر موجودی در مقام ذات خود، موجد خود را می‌شناسد نه ذات و کنه موجد را؛ زیرا کنه موجد در دسترس ادراک مفهومی یا شهودی کسی نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۸۶)

نتیجه‌گیری

در نوشتار حاضر، مساله «تزکیه نفس» در سه مرحله مفهوم‌شناسی، وجودشناسی انسان و مراحل پیدایش او، تحلیل ادراک انسان و مراحل شکل‌گیری رفتار، براساس مبانی حکمت متعالیه مورد بحث و بررسی تحلیلی قرار گرفت. در بخش نخست، با بررسی لغوی و اصطلاحی تزکیه این نتیجه به دست آمد که تزکیه به معنای «پاکسازی و پیراستن نفس از نقص‌ها، آلودگی‌ها و صفات ناپسند و آراستن آن به صفات پسندیده و کمالات نفسانی» می‌باشد. در بخش دوم، با کنار هم قراردادن مبانی فلسفی صدرایی درباره وجود انسان و مراحل پیدایش او، این نتیجه به دست آمد که انسان واقعیت واحدی است که از دو مرتبه مادی و مجرد برخوردار است از مرتبه مادی او به بدن و از مرتبه مجرد او به نفس تعبیر می‌شود. نفس انسانی تنزل حقایق وجودی بالاتری است که در اصطلاح فلسفی از آن با عنوان «عقل» یاد می‌شود. انسان با مرتبه مجرد خود با عالم مجرد و با مرتبه مادی خود با عالم ماده در ارتباط است. ارتباط وجودی انسان با عالم ماده و مجرد و نیازمندی او به این دو عالم سبب می‌شود تا گونه‌ای وابستگی وجودی میان آن دو برقرار شود که نتیجه آن دل بستگی نفس به عالم ماده و

مجرد یا مُلک و ملکوت است. توجه بیش از اندازه انسان به عالم ماده و طبیعت، سبب دلبستگی بیشتر او به عالم ماده می‌شود و از حقیقت مبدأ هستی و عالمی که بعد مجرد انسان بدان تعلق دارد غافل می‌شود. این غفلت زمینه ساز توجه بیش از اندازه به عالم ماده شده و زمینه بروز گناه که نتیجه دوستی و دلبستگی به دنیا است، فراهم می‌گردد و آلودگی‌های اخلاقی در انسان پدید می‌آید. در چنین مواردی است که عقل به میانه‌روی در دلبستگی به عالم ماده و ملکوت حکم می‌نماید و در پی چنین اعتدالی، انسان از رذائل اخلاقی پیراسته شده و به فضائل اخلاقی آراسته می‌گردد. «پیراستگی از رذائل» و «آراستگی به فضائل» همان است که در آموزه‌های دینی از آن با عنوان «تزکیه نفس» یاد شده است.

همچنین با توجه به بحث حرکت جوهری، نفس در آغاز پیدایش خود نیازمند ماده‌ای است که استعداد پذیرش بعد مجرد را داشته باشد. به دیگر سخن، ماده در مسیر استکمال جوهری که لازمه تکوینی وجود آن است مراحل استعداد را می‌پیماید و شایستگی دریافت نفس مجرد را پیدا می‌کند. از سوی دیگر، پس از افاضه نفس به بدن، میان آن دو ارتباط متقابل وجودی پدید می‌آید. ارتباط متقابل میان نفس و بدن، سبب می‌شود تا هر یک از آن دو در رسیدن دیگری به کمال نقش اساسی ایفا نماید، به گونه‌ای که رسیدن انسان به کمال جز در سایه توجه به هر دو بعد وجودی انسان میسر نخواهد بود. البته همانگونه که گفته شد، نقش تزکیه نفس در رساندن انسان به کمال، نقش تعیین جهت است؛ زیرا براساس حرکت جوهری برای هر انسانی کمال فلسفی که به معنای فعلیت است به صورت قهری و تکوینی حاصل می‌شود و تزکیه نفس که در سایه عمل به آموزه‌های دینی و اخلاق انسانی، به دست می‌آید به سیر استکمالی جوهری انسان جهت می‌دهد و نوک پیکان حرکت استکمالی انسان را به سمت فضائل اخلاقی سوق می‌دهد.

در بخش سوم، با تحلیل ادراک انسان که به صورت «بینش» و «نگرش» جلوه‌گر می‌شود، این نتیجه به دست می‌آید که «کنش» و «رفتار» انسان، به مجموعه واکنش‌های کرداری و گفتاری مثبت یا منفی گفته می‌شود که انسان از روی آگاهی و به صورت اختیاری، در برابر کنش‌های درونی و بیرونی، از خود نشان می‌دهد. از همین رو می‌توان ریشه فضائل و رذائل اخلاقی و رفتاری را در بینش‌های انسان جستجو نمود. اگر انسان بتواند به بینش‌های درست و اخلاقی دست یابد کنش و رفتار مثبت اخلاقی از او سر می‌زند و اگر قضیه برعکس باشد نتیجه آن نیز معکوس خواهد بود! در واقع کنترل بینش‌ها از راه کنترل ادراکاتی است که از راه قوای مدرک در نفس انسان آشکار می‌شود و کنترل ادراکات نیز از رهگذر کنترل حواس امکان‌پذیر است. روشن است که کنترل حواس مانند کنترل چشم و نگاه، از جمله دستوراتی است که به عنوان پیش شرط تزکیه نفس در آموزه‌های دینی از آن سخن به میان آمده است و عقل منطقی و فلسفی نیز مهر صحت بر آن می‌نهد! همچنین در بخش سوم، این نتیجه به دست آمد که کنترل بینش‌ها سبب جهت‌دهی به نگرش در انسان می‌شود و در اراده انسان تاثیر می‌گذارد و رفتار و کنش او را شکل می‌دهد. پس با کنترل بینش‌ها می‌توان به کنترل نگرش و به دنبال آن به کنترل کنش و رفتار دست یافت. سخن پایانی این است که اگر انسان بخواهد پا به عرصه عالم طبیعت گذارد به حکم حرکت جوهری به صورت قهری پا در مسیر استکمال گذاشته است و باید تلاش نماید تا فعلیت‌هایی که به دست می‌آورد با فطرت انسانی او سازگار باشد تا آراسته به فضائل گردد و از رذائل اخلاقی پیراسته شود. روشن است که این مهم جز با گذر از سه مرحله «شناخت جایگاه وجودی نفس و بدن»، «شناخت ارتباط متقابل میان نفس و بدن» و «شناخت جایگاه ادراک در رسیدن انسان به کمال» میسر نیست. البته یافتن شناخت دقیق و ژرف این مطالب نیز جز با بهره‌گیری از تحلیل‌های عقلانی و تبیین‌های وحیانی امکان‌پذیر نمی‌باشد!

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۴۲۶)، *النهاية في غريب الحديث و الاثر*، المكتبة العصرية، بيروت.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبهات*، چاپ اول، نشر البلاغة، قم.
۴. _____ (۱۳۶۳)، *شرح الفخر على الاشارات*، مكتبه آيه الله العظمى المرعشى النجفي، قم.
۵. ابن کمونة (۱۴۰۲)، *الجدید فی الحکمة*، مقدمه و تحقیق و تعلیق از حمید مرعید الکیسی، جامعة بغداد، بغداد.
۶. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴)، *معجم مقاییس اللغة*، محقق: هارون عبدالسلام محمّد، مكتب الاعلام الاسلامی، قم.
۷. تلمسانی، سلیمان بن علی (۱۴۱۳)، *شرح منازل السائرین إلى الحق المبین*، انتشارات بیدار، چاپ اول، قم.
۸. جوادى آملی، (۱۳۸۴) *فطرت در قرآن*، محقق: محمدرضا مصطفی پور، چاپ سوم، انتشارات اسراء، قم.
۹. حسینی طهرانی، هاشم (۱۳۶۵)، *توضیح المراد*، چاپ سوم، انتشارات مفید، تهران.
۱۰. الرازی، قطب الدین (بی تا)، *شرح مطالع الانوار فی المنطق*، انتشارات کتبی نجفی، قم.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دارالعلم الدار الشامیة، دمشق - بیروت.
۱۲. زبیدی، سید مرتضی (۱۴۱۴)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، دارالفکر، بیروت.
۱۳. سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۹)، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق: حسن زاده آملی، نشر ناب، تهران.
۱۴. صدر الدین، محمد، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.
۱۵. _____، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم، انتشارات بیدار، بی تا.
۱۶. _____ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجهوی،

- موسسه تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۷. صدر الدین، محمد (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تصحيح و تعليق از سيد جلال الدين آشتياني، چاپ دوم، المركز الجامعي للنشر، مشهد.
۱۸. _____ (۱۳۸۱)، زاد المسافر، شرح: آشتياني، سيد جلال الدين، چاپ سوم، دفتر تبليغات اسلامي، قم.
۱۹. طباطبائي، محمد حسين (۱۴۲۴)، نهاية الحكمة، موسسه نشر اسلامي، قم.
۲۰. _____ (۱۴۱۷)، الميزان في تفسير القرآن، چاپ پنجم، دفتر انتشارات اسلامي جامعهي مدرسين حوزه علميه قم، قم.
۲۱. فراهيدي، خليل بن احمد (۱۴۰۹)، العين، گردآورنده: آل عصفور، محسن، محقق: مخزومي، مهدي / سامرائي، ابراهيم، انتشارات هجرت، قم.
۲۲. فيومي، احمد بن محمد (۱۴۱۴)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، موسسه دار الهجرة، چاپ دوم، قم.
۲۳. كاشي، عبدالرزاق بن جلال الدين (۱۴۲۷)، شرح منازل السائرين، شارح: قاساني، انتشارات بيدار، چاپ سوم، قم.
۲۴. محقق، مهدي و ايزوتسو، توشي هيكو (۱۳۷۰)، منطق و مباحث الفاظ، چاپ دوم، تهران.
۲۵. مصطفوي، حسن (۱۳۶۰)، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، چاپ اول، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، تهران.
۲۶. مولى عبد الله (۱۴۱۲)، الحاشية على تهذيب المنطق، چاپ دوم، موسسه النشر الاسلامي، قم.
۲۷. نصير الدين طوسي، محمد بن حسن (۱۳۷۱)، الجوهر النضيد، مصحح: محسن بيدارفر، چاپ پنجم، انتشارات بيدار، قم.