



مقاله پژوهشی

حلیمه شیخ‌علیشاهی^۱
ابوالفضل غفاری^۲
جهانگیر مسعودی^۳
سعید بهشتی^۴

جایگاه علم حضوری در رابطه دانش و عمل اخلاقی از دیدگاه صدرالمتألهین*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۰۱

چکیده

رابطه دانش و عمل اخلاقی در فلسفه اخلاق، همواره با چالش مهمی به عنوان خطای آگاهانه اخلاقی و شکاف میان علم و عمل اخلاقی مواجه بوده است. چنین چالشی بیشتر به تلاش‌هایی برای رفع این خلاء با تأکید بر ساحت‌های دیگری همچون عواطف و اراده انسان‌ها منجر شده است. در میان متفکران مسلمان، رویکرد وجودی ملاصدرا نسبت به همه کمالات از جمله معرفت و خیر، بیشتر بر رویکرد سقراطی نسبت به معرفت و فضیلت قابل انطباق بوده و در نتیجه در معرض چالش یادشده قرار می‌گیرد. این پژوهش با اعتقاد به تقدم تبیین حدود طرفین رابطه بر اصل آن و با نگاه تحلیلی-استنباطی به دیدگاه معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی صدرالمتألهین، به بررسی این مسئله می‌پردازد. بر اساس حکمت صدرایی به دلیل ارادی بودن فعل اخلاقی و مسوقیت اراده به ادراک نفس، ادراک امر ملائم و ادراک تلائم میان آنها، منشاء انگیزش فعل اخلاقی هستند. از طرفی اثر انگیزشی ادراکات نسبت به افعال، متناسب با مرتبه وجودی آنهاست و علم حضوری به دلیل عینیت با معلوم از قوت وجودی بالاتری نسبت به علم حصولی برخوردار بوده و در مقایسه با آن، انگیزه‌بخشی بیشتری نسبت به فعل انسان دارد. از این رو در صورت تناقض ادراکات حضوری و حصولی فرد در حیطه ادراکات یادشده، علوم حضوری میان انگیزش علوم حصولی و فعل اخلاقی قرار گرفته و مانع تحقق فعل مقتضی آنها می‌شوند. حاصل این که تشکیک در رابطه معرفت و فضیلت، حاصل غفلت از علوم حضوری، در فرایند کنش‌گری اخلاقی است و راهکار آن توجه به این موضوع می‌باشد.

واژگان کلیدی: علم حضوری، دانش اخلاقی، کنش اخلاقی، حکمت متعالیه، صدرالمتألهین.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی دانشگاه فردوسی مشهد. sh.alishahi381@gmail.com
۲. استادیار دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی دانشگاه فردوسی مشهد. (نویسنده مسؤل) ghaffari@um.ac.ir
۳. استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد. masoudi-g@um.ac.ir
۴. استاد دانشکده فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه علامه طباطبایی. beheshti@atu.ac.ir

Copyright © 2021, Author(s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.



مقدمه

از زمانی که سقراط تعریف کلیات را در برابر دیدگاه‌های ذهنیت‌گرای سوفیست‌ها مطرح کرد و متقاعدسازی از طریق دلایل را جایگزین متقاعدسازی از طریق عواطف نمود (مک‌این‌تایر، ۱۳۷۹: ۶۳)، جایگاه آگاهی در قلمرو اخلاق، به یکی از موضوعات مهم فلسفه اخلاق تبدیل شد. از دیدگاه سقراط و شاگردش افلاطون، میان دانش و عمل اخلاقی رابطه عینیت وجود دارد و محال است کسی واقعاً عالم به خیر باشد و به آن عمل نکند (فروغی، ۱۳۴۴: ۲۶).

اما مسئله خطای آگاهانه اخلاقی که نخستین بار ارسطو به آن توجه نمود، این نظریه را به چالش کشید و این پرسش مطرح شد که چرا در بسیاری موارد با وجود علم به فضیلت اخلاقی، عمل اخلاقی اتفاق نمی‌افتد؟ (ارسطو، ۱۳۸۵: ۳۹۶) ارسطو معتقد بود معرفت، شرط کافی برای عمل اخلاقی نیست؛ زیرا نمی‌توان تأثیر‌گرایی‌های انسان مانند شوق و نفرت را در رفتارشان نادیده گرفت. البته ارسطو معرفت را شرط لازم عمل اخلاقی (و نه شرط کافی) می‌داند، چون تعریف وی از فضیلت، مستلزم ارجاع به حکمت عملی بود. از این رو براساس دیدگاه وی، فعلی اخلاقی است که اولاً فاعل به آن علم داشته باشد، ثانیاً آن را به خاطر فضیلت بودنش بخواهد و ثالثاً ملکه‌ای تغییرناپذیر موجب انجام آن شود (ارسطو، ۱۳۸۵: ۶۰). این دیدگاه در میان شارحان و تابعان ارسطو از آگوستین و آکوئیناس تا نوارسطویان معاصر ادامه یافته است.

بیشتر متفکران مسلمان نیز با تأکید بر علم به عنوان یکی از مبادی فعل ارادی^۱، بر رابطه آن با عمل اخلاقی به دلیل تعلق به قلمرو افعال اختیاری، صحه گذارده‌اند، اما چون شوق و اراده را نیز جزء مبادی فعل ارادی می‌دانند، از نظر آنها نیز علم، شرط کافی عمل ارادی نیست (مطهری، ۱۳۹۶: ۶۲۳؛ طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۲۱).

بدین ترتیب به طور سنتی یکی از راه‌های معمول در مواجهه با این پرسش، تشکیک در رابطه مستقیم میان دانش و عمل اخلاقی و ارائه تبیینی قانع‌کننده برای توجیه شکاف میان آنها بوده است. بر همین اساس، اراده‌گرایان^۲ نقش علم را نفی و اراده را جایگزین آن نموده‌اند (تیلور، ۱۳۷۸: ۲۷۳-۲۶۶) و عاطفه‌گرایان^۳ نیز با رویکردی ناشناخت‌گرایانه^۴ معتقدند عمل اخلاقی نه حاصل شناخت بلکه مظهر واکنش عاطفی نسبت به یک فعل است (مک‌این‌تایر، ۱۳۷۹: ۳۲۴ و ۳۳۹).



اما به نظر می‌رسد تعریف دقیق طرفین رابطه، یعنی دو مفهوم معرفت و عمل اخلاقی و رابطه آنها، از نظر منطقی بر بررسی اصل این رابطه، تقدم دارد. این موضوعی است که برخی از قائلان این نظریه نیز به آن توجه داشته‌اند و پیش از بیان این ارتباط، به تبیین حدود شناخت و تعریف معرفت حقیقی پرداخته‌اند (کاپلستون، ۱۳۸۶، ۶: ۲۵۲).

نویسندگان در نوشتار پیش‌رو، در مواجهه با مسئله رابطه میان دانش با عمل اخلاقی، با روش تحلیلی و استنباطی، به سراغ حکمت متعالیه رفته و بر مبنای آرای ملاصدرا به عنوان یکی از قائلان به رابطه وثیق میان علم و اخلاق، به تبیین حدود معرفت و جایگاه آن در فعل اخلاقی، پرداخته است. بر این اساس نویسندگان برای حل این مسئله، کنش اخلاقی، علم حضوری و رابطه آنها را بر اساس حکمت صدرایی و نقش آن در مسئله معرفت و فضیلت بررسی نموده‌اند.

پیشینه

پیشینه این پژوهش را می‌توان در دو حوزه جستجو کرد: نخست پژوهش‌هایی که بر اهمیت و جایگاه علم حضوری در معرفت‌شناسی تأکید دارند، اما معمولاً به جایگاه آن در اخلاق اشاره نکرده‌اند.^۵ دوم پژوهش‌هایی که رابطه معرفت و اخلاق را بررسی نموده‌اند، اما به جایگاه محوری علم حضوری نپرداخته‌اند.^۶ از این‌رو نویسندگان در این پژوهش به وجه مغفول هر دو گروه یعنی بررسی و تبیین محوریت علم حضوری و مصادیق آن در کنش اخلاقی توجه کرده‌اند.

۱. ماهیت فعل اخلاقی

نخستین ویژگی فعل اخلاقی، قابلیت مدح و ذم است که از اختیاری بودن آن نشأت می‌گیرد و آن را در مقابل فعل طبیعی قرار می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۴، ۱۴: ۴۱۴). از طرفی، بر اساس دیدگاه بیشتر فیلسوفان مسلمان، منشأ فعل اختیاری، علم و آگاهی است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۹۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۲: ۲۲۳؛ مطهری، ۱۳۶۱: ۱۶۵). بنابراین یک فعل، زمانی اخلاقی است که از روی آگاهی، انتخاب و انجام شده باشد.

اراده نیز حالتی است که بعد از تصور فعل و تصدیق به فایده آن و حصول شوق نسبت به انجام آن عمل، برای انسان، پدید می‌آید؛ از این‌رو اراده پیش از هر چیز مسبوق به علم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۳۳، طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۲۲) و شناخت نسبت به فضایل و رذایل اخلاقی می‌باشد. بر این مبنای سعادت آدمی، یعنی بتواند نخست عمل صالح را تشخیص داده و سپس بر اساس آن عمل کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۷۲؛ طباطبایی،



از نظر ملاصدرا نیز اوصاف اخلاقی افعال در عالم خارج، وجود منحاز ندارند، بلکه از قبیل ذاتی باب برهان هستند و از نحوه وجود فعل انتزاع می‌شوند. در این میان، نیت فاعل از عواملی است که در کیفیت انتزاع صفت اخلاقی مؤثر است؛ از این رو نیت فاعل، مهم‌ترین عامل ارزش‌دهنده فعل اخلاقی، از شئونات و حالات نفس و مصداق علم حضوری است که درجه کمال وجودی فعل را تعیین می‌کند (صدرالمتهین، ۱۳۶۴، ۷: ۲۲۵).

۲. علم حضوری در حکمت صدرایی

گذر ملاصدرا از ماهیت‌گروی و اثبات اصالت وجود در هستی‌شناسی، مبنای نظری جایگاه علم حضوری در عمل اخلاقی را تشکیل می‌دهد. وی با وجود باور به حضوری بودن علم در همه مراتب خود، از معنای خاص «علم حضوری» غفلت نکرده (حائری یزدی، ۱۳۷۵: ۴) و تمایز علم حضوری و حصولی را نیز بر مبنایی هستی‌شناسانه یعنی تباین و یا عدم سنخیت وجودی علم و معلوم تبیین نموده است.^۷ بر این اساس، در علم حضوری یک معلوم بالذات داریم که از نظر وجودی با معلوم عینی اتحاد دارد؛ حال آن که در علم حصولی دو معلوم داریم، یک معلوم بالذات که با عالم، اتحاد وجودی دارد و یک معلوم بالعرض که به حسب وجود و آثار وجودی، متغایر است (صدرالمتهین، ۱۹۸۱، ۶: ۱۶۳).^۸

ملاصدرا اتحاد و تلازم وجودی (رابطه علی) را دو مبنای حضوری بودن علم (صدرالمتهین، ۱۳۶۳: ۱۰۹)^۹ می‌داند؛ از این رو گستره علم حضوری به علم به ذات و ذاتیات، علم علت به معلول و علم اجمالی معلول به علت (فقط در دایره مجردات) منحصر است. در نتیجه، بر اساس تجرد نفس انسانی، انواع علوم حضوری در انسان عبارتند از:

۱. علم حضوری به نفس: خودآگاهی نخستین مرتبه علم انسان و شرط لازم هر نوع ادراک است. از سویی هویت نفس به طور مستقیم از مرتبه علمی آن ریشه می‌گیرد؛ زیرا نفس، کمال اول جسم طبیعی از جهت ادراک امور کلی و انجام فعالیت‌های عقلانی است (صدرالمتهین، ۱۳۶۰: الف: ۱۹۹). همچنین بر اساس مساوقت وجود و علم و اتحاد عقل و عاقل و معقول در همه مراتب ادراکی، هویت وجودی انسان، رابطه مستقیمی با مرتبه علمی او دارد، و حرکت جوهری نفس، حاصل اشتداد آگاهی (صدرالمتهین، ۱۳۸۳: ۶۴۷) و هویت افراد ناشی از اتحاد نفوس آنان



با صور علمی است.^{۱۰}

۲. علم حضوری نفس به قوا و حالات خود: ملاصدرا ضمن پذیرش نظریه قوای مختلف نفس^{۱۱}، آنها را جلوه‌هایی از مراتب نفس می‌داند که در حرکت جوهری نفس، همچون لایه‌هایی بر یکدیگر افزوده می‌شوند و دارای وحدت جمعی با نفس هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۵۵۳) و این اتحاد را محور اثبات علم حضوری نفس به آنها، قرار می‌دهد. دسته دیگر ذاتیات نفس، حالات نفس هستند^{۱۲} که از شئون آن به شمار می‌روند و حضوری بودن علم به آنها از بدیهیات است؛ زیرا همه ما شاهد بی‌واسطگی درک این حالات در نفس خود هستیم.

۳. علم حضوری نفس به افعال خود: این موضوع در حکمت صدرایی بر اساس رابطه علیت و همچنین قدرت خلاقیت انسان که حاصل جنبه ملکوتی اوست، تبیین و اثبات می‌گردد؛ از این رو صور ادراکی که معلول نفس هستند، در بردارنده علم حضوری عموم انسان‌ها می‌گردند.^{۱۳}

۴. علم حضوری نفس به مبادی خود: بر اساس رابطه وجودی علت و معلول در حکمت صدرایی، نفس در مراتب مختلف به اندازه سعه وجودیش، نسبت به علل و مبادی خود، علم حضوری دارد. چنین علمی هم درباره مبادی قریب و متوسط یعنی عالم عقل و مثال و هم در مورد علت‌العلل عالم و نفس انسان یعنی خداوند صدق می‌کند.^{۱۴}

۳. رابطه دانش و عمل اخلاقی در حکمت صدرایی

فلسفه صدرایی، با وجود شباهت ظاهری با رویکرد فضیلت‌گرایانه، به دلیل تبیین همه مفاهیم حوزه اخلاق از جمله «ملکات» بر پایه اصالت وجود و احکام تابع آن، تفاوت‌های اساسی با دیدگاه‌های فضیلت‌گرا دارد. بر اساس اصالت وجود در دیدگاه ملاصدرا و به تبع آن وحدت شئون نفس، ملکات نفسانی برخلاف نظر فلاسفه پیشین، وجودی منفک و عارض بر نفس ندارند^{۱۵}، بلکه از شئون وجودی انسان بوده و با آن متحد هستند.^{۱۶} بدین ترتیب اخلاق برای انسان، جنبه ذاتی دارد نه عارضی و وصفی؛ از این رو تحول آن از جهتی تابع تحولات وجودی نفس و از جهت دیگر مؤثر در تحول هویت اوست.

دیدگاه وجودی ملاصدرا درباره علم و اخلاق، بستر پیوند وثیق علم و اخلاق را فراهم می‌آورد. سر این پیوند را باید در هویت ادراکی انسان و همچنین اعتقاد به حصول ملکات اخلاقی بر اثر تکرار افعال خاص در تعبیر متفکران



مسلمان (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۳؛ ابن مسکویه، ۱۴۲۶: ۱۱۶؛ نراقی، [بی تا]: ۴۸) جستجو نمود. بر اساس حرکت جوهری نفس و اتحاد علم و عالم و معلوم در مراتب مختلف وجود، آگاهی، جوهره وجودی انسان است؛ از این رو هر زیادی و کاستی در جوهره انسان به ادراکات او باز می‌گردد. بنابراین هر فعل، از آن جهت که افزون بر ادراک فعل، ادراکات بی‌واسطه جدیدی را نسبت به خوشایندی یا عدم خوشایندی آن برای انسان به ارمغان می‌آورد، در تکوین ملکات او موثر است.^{۱۷}

در حکمت صدرایی، انگیزش افراد نسبت به هر فعل، برگرفته از ادراک «تلائم» و «تنافر» آن با هویت بالفعل نفس است که از آن به «لذت» به معنای «ادراک تلائم امری با نفس» و «الم» به معنای «ادراک تنافر یک امر با نفس» تعبیر می‌شود (صدرالمتهلین، ۱۳۶۳: ۷۹۲). چون لذت، عین ادراک کمال وجودی و الم، عین ادراک تنافی امری با کمال وجودی است، ماهیت ادراکی آنها امری مسلم و قطعی است (همان، ۱۹۸۱، ۴: ۱۲۰).^{۱۸} این ادراکات که ناظر به تناسب و عدم تناسب آن با نفس هستند، در حوزه هیجان‌ات فرد و در زمره معلومات حضوری قرار دارند و به دلیل موقتی بودن آن در سیر تحولات دائمی علمی انسان، «حال» نامیده می‌شوند. اما تکرار یک فعل و متعاقب آن تکرار ادراکات ناشی از آن، موجب تثبیت و تبدیل آن به «ملکه راسخه» می‌شود (صدرالمتهلین، ۱۳۸۷) که صورتی نفسانی و مبدأ تأثیر بوده و بخشی از هویت وجودی فرد را تشکیل می‌دهد.

از آنجاکه ملاک لذت بخش بودن یک فعل، تناسب وجودی آن با فاعل است، هویت وجودی فاعل و مرتبه ادراکی او تأثیری مستقیم در ادراک لذت یا الم دارد. در صورت محدودیت انسان در مراتب حیوانی، توجه صرف به لذات حسی و خیالی با ممانعت از ادراک امور متلائم عوالم بالاتر، قوه انسانی نفس یعنی عقل را محدود نموده، آن را زیر سلطه خود در می‌آورد و وهم را بر انسان مسلط می‌نماید (صدرالمتهلین، ۱۳۶۰؛ ب: ۱۳۵).^{۱۹} بر این اساس چون نفس در این مرتبه، امکان ادراک امور لذت بخش عقلی را ندارد، لذات و آلام حسی و خیالی عامل اصلی انگیزش افعال او هستند، اما با علو مرتبه وجودی فاعل و امکان ادراک مراتب عالی تر وجود، لذت و آلام عقلی جایگزین می‌شوند. بدین ترتیب اخلاق انسان‌ها متناظر با مرتبه وجودی آنها شکل می‌گیرد، هر چند کمال اخلاقی انسان، متناظر با بالاترین مرتبه وجودی او یعنی عقل تعریف می‌شود.



در نتیجه چون قوت و ضعف لذات و آلام و انگیزه‌بخشی انسان‌ها متناسب با مرتبه ادراکی و وجودی آنهاست، انگیزش نسبت به فعل خاص، از ادراک حضوری «تناسب» آن با نفس ریشه می‌گیرد که به سهولت و بدون تأمل رخ می‌دهد. اما افعالی که چنین تناسبی با ملکات بالفعل نفس انسان نداشته باشند یا ترک می‌شوند و یا تنها با تأمل در ارتباط آنها با دسته قبل انجام می‌گیرند. تأمل در اینجا به معنی تفکر و بهره‌مندی از واسطه علمی است؛ ازاین‌رو در چنین مواردی انسان از علوم حصولی خود بهره می‌برد.^{۲۰}

۴. جایگاه علم حضوری در کنش اخلاقی

بر اساس اختیاری بودن فعل اخلاقی، تبیین جایگاه علم حضوری در عمل اخلاقی، مستلزم بررسی جایگاه مصادیق علم حضوری در مبادی فعل ارادی است. به باور همه مسلمانان، مبادی علمی فعل ارادی در بردارنده علم به فعل و علم به تلائم آن با نفس است. از سوی دیگر ادراک تلائم، مستلزم ادراک طرفین آن، یعنی نفس و امر متلائم است. بدین ترتیب جایگاه علم حضوری، ذیل این موارد قابل بررسی است.

۴-۱. جایگاه ادراک حضوری نفس در انجام فعل اخلاقی

افعال اخلاقی به حسب اختیاری بودن، مستلزم ادراک تناسب آنها با نفس هستند و از سویی ادراک تناسب وابسته به ادراک طرفین آن است. به همین دلیل شناخت حضوری انسان از مرتبه بالفعل خود، با اثرگذاری بر تشخیص امور ملائم و منافر، افعال اختیاری او را رقم می‌زند.^{۲۱}

این شناخت به دلیل هویت ادراکی نفس، در مرتبه حسی، ناظر به شناخت حضوری نسبت به قوای جسمی و منبع پاسخ‌گویی به مشتبهات آن است. در مرتبه خیالی نیز بسته به اینکه ادراکات به دایره صور ادراکی ناشی از ادراکات حسی محدود گردد یا به مرتبه ادراک حضوری نسبت به عالم مثال گسترش یابد، نفس مراتب مختلفی را داراست و انسان، خود را در همان مرتبه، ادراک خواهد نمود.^{۲۲} بدیهی است که ادراکات قوه متخیله که حاصل دخل و تصرف نفس در ادراکات قبلی و مخترع او هستند نیز می‌توانند در شناخت حضوری نفس از خود مؤثر بوده و هویت غیر واقعی برای او رقم یزند و مبنای شناخت امور ملائم و غیر ملائم قرار گرفته و منشاء افعال او واقع گردد.^{۲۳}

بدین ترتیب مراتب خودآگاهی نفس هماهنگ با جایگاه مرتبتی آن در سلسله مراتب وجود، بار ارزشی می‌یابد^{۲۴} و



چون خودآگاهی حسی و خیالی، به دلیل غفلت از دیگر امکانات وجودی نفس، بدون ارزش بوده و صرفاً مرحله‌ای مقدماتی در مسیر تعالی آن به شمار می‌رود،^{۲۵} گذر از خودآگاهی حسی و خیالی و نیل به خودآگاهی عقلی، از لوازم خودشناسی حقیقی است؛ زیرا توقف در این مراحل به دلیل عدم مطابقت محتوای آن با ظرفیت وجودی انسان، نوعی تحویل‌گرایی^{۲۶} در معرفت نفس به شمار می‌رود. از این‌رو فعل اخلاقی، فعلی متناسب با خودآگاهی عقلی انسان است.

البته چون علم حضوری مستلزم وحدت مرتبتی عالم و معلوم است، آگاهی نفس نسبت به مراتب بالقوه خود، به تصویرسازی از معلوم یا همان علم حصولی مبتنی بر مشاهده از دور بستگی دارد^{۲۷}؛ که با توجه به فاصله مرتبتی وضعیت بالفعل نفس، نسبت به مرتبه بالقوه و میزان ارتباط صورت ذهنی وضعیت بالقوه با علوم حضوری فرد، دارای وضوح و اثربخشی است. اما این خودآگاهی از مرتبه انگیزشی پایین‌تری نسبت به خودآگاهی حضوری برخوردار می‌باشد؛ از این‌رو عمل بر اساس آن در برابر انگیزه‌های معارض برآمده از هویت بالفعل نفس، نیازمند تکلف است که از آن به ریاضت تعبیر می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۳۶۰).

اما تکرار عمل اخلاقی به ایجاد ملکات اخلاقی و تحول وجودی نفس منجر شده و در نهایت، ادراک حضوری این هویت جدید و ادراک تلائم عمل اخلاقی با آن، انگیزش انسان را تقویت و رفتار اخلاقی را لذت‌بخش می‌نماید. همچنان که عمل به انگیزش‌های بالفعل، مرتبه پایین‌تر نفس را تقویت می‌کند و ادراک عدم تلائم مقتضای علم حصولی را با نفس تشدید می‌نماید. به نظر می‌رسد به میزان ارتقاء وجودی نفس، فاصله میان اقتضانات عقل و دیگر محرک‌های وجودی انسان که موجد لذات و آلام هستند، کاهش یافته و بر اثر رفع تعارضات آنها، سعادت و آرامش نفس فراهم می‌آید.

بر این اساس دستیابی نفس به ادراکات عقلی و سیر در مراتب مختلف عقل نظری و خودآگاهی متناسب با آن، با تکرار کنش‌های اخلاقی و تکوین ملکات، حاصل می‌شود و تحول نفس و ادراک حضوری آن، منشأ شناخت حضوری امور ملائم و انگیزه‌مندی برای افعال اخلاقی می‌گردد. اینجاست که ادراک بی‌واسطه نفس و نتیجه آن یعنی عشق به ذات، در سعادت انسان نقشی محوری می‌یابد. از این‌رو ملاصدرا به شدت بر اهمیت خودآگاهی حضوری در



ادراک لذت و الم تأکید داشته و آن را شرط اصلی ادراک لذت و الم می‌داند.^{۲۸}

۴-۲. جایگاه علم حضوری نسبت به درک لذات و آلام در عمل اخلاقی

اگرچه خودآگاهی لازمه شناخت دیگر امور و ادراک تناسب و عدم تناسب آنها با نفس است، اما نخستین مبدأ فعل ارادی از نظر حکمای مسلمان، علم به شیء و خیریت آن است:

ما برای هر کنشی در جهان خارج نیازمند نوعی شناسایی و ادراک خاص هستیم. این شناسایی نه فقط از سنخ شناسایی موضوع خارجی و نه فقط از سنخ گزاره‌های کلی بلکه از نوع تطبیق گزاره کلی بر مصداق متعین خارجی است. یعنی شناسایی در این سطح که این شیء خارجی همان چیزی است که هدف کنشگر است (حسنی و موسوی، ۱۳۹۷: ۱۳۲).

بدین ترتیب، استلزام ادراک مصادیق جزئی برای انجام عمل اخلاقی، ملاصدرا را به کارکرد عقل عملی یعنی ادراک جزئیات برای پیوند ادراکات کلی به عمل، رهنمون می‌گردد: «این قوه عقل نظری است که آن را در بسیاری از امور به کار می‌گیرد؛ از این رو رأی کلی نزد عقل نظری و رأی جزئی که زمینه‌ساز عمل است، از آن عقل عملی می‌باشد.»^{۲۹}

از آنجا که در حکمت متعالیه، جزئیت لازمه وجود خارجی شیء است و علم به امور جزئی تنها از طریق علم حضوری به دست می‌آید، ادراک تلائم و عدم تلائم جز در صورت ادراک وجودی امر مورد نظر فراهم نخواهد آمد؛ زیرا قوای انسان نه از مفاهیم بلکه از وجود امور ملانم یا منافر، احساس لذت و رنج می‌نماید.^{۳۰} بدین ترتیب تنها علم حضوری است که آثار معلوم خارجی دارد^{۳۱} و در آن معلوم بالذات می‌تواند متناسب با عالم واقع، انگیزه‌بخش و لذت‌آفرین باشد.^{۳۲} البته علوم حصولی هم به این دلیل که معلول نفس و بالتبع معلوم حضوری آن هستند؛ می‌توانند در انگیزه‌بخشی به رفتار فرد مؤثر باشند، اما میزان و نحوه انگیزه‌بخشی آنها برآمده از ارتباطشان با واقعیت خارجی است.^{۳۳}

چنین‌الگویی در مفاهیم ارزشی هم جاری است؛ از این رو حتی ادراکات خیالی و وهمی و دسته اول ادراکات عقلی انسان نیز که معمولاً با اتکاء بر علوم حضوری او شکل گرفته‌اند، در رفتار او تأثیر می‌گذارند. اما میزان اثرگذاری آنها متناسب با میزان ارتباط با واقع از طریق علم حضوری فرد می‌باشد. این موضوع در همه مراتب ادراکی انسان



سریان دارد؛ در نتیجه نه تنها لذات و سعادات حسی تنها با تصور مفاهیم مشتتهیات فراهم نمی‌شود، بلکه سعادت عقلی، هم نه با ادراک مفاهیم کلی معقولات، بلکه با ادراک حضوری و اتصال با هویت آنها محقق می‌گردد.^{۳۴} بدین ترتیب انتظار اثربخشی مفاهیم اخلاقی ناشی از لذات عقلانی، برای افرادی که به این مرحله ادراکی دست نیافته‌اند، منطقی به نظر نمی‌رسد.

بدین ترتیب هر فعل اختیاری به صورت خطی از ادراک خاص مرتبط با آن نشأت نمی‌گیرد، بلکه هماهنگ با تنوع دستگاه‌های ادراکی انسان، ادراکات متنوعی از امور متلائم و متنافر وجود دارد که بسترساز اختیار آدمی و همچنین تعارضات اخلاقی هستند.

این تغایر در صورتی که میان ادراکات حصولی و حضوری واقع شود، معمولاً به دلیل قوت انگیزشی علوم حضوری به انتخاب مدلول آن منجر خواهد شد.^{۳۵} چنین مواردی معمولاً تناقض میان علم و عمل اخلاقی به‌شمار می‌روند، حال آن که در واقع، عمل اخلاقی در جدال میان ادراکات مختلف فاعل، بر اساس علم حضوری او تحقق یافته است. به همین دلیل نهی از بسیاری از لذات زودگذر جسمانی در بسیاری از مکاتب اخلاقی نقشی ویژه دارد؛ زیرا درک حضوری تلائم آنها با مراتب پایین نفس، به دلیل قدرت انگیزشی بالا هنگام تعارض با لذات بالاتر که بیشتر به دلیل نقص مرتبتی انسان، معلوم حصولی هستند، مانع بالقوه بزرگی برای انتخاب عمل اخلاقی خواهد بود.

در صورت تعارض ادراکات حضوری، آن دسته از علوم حضوری که در مرتبه بالاتر هستند، قوت بیشتری دارند و منشأ عمل قرار می‌گیرند.^{۳۶} بر همین اساس فلاسفه مسلمان بر تأثیر تکرار عمل اخلاقی برای تبدیل لذت موقت (حال) به ملکات راسخ در نفس تأکید نموده‌اند، چون رسوخ یک صفت اخلاقی موجب قوت علم حضوری نسبت به تلائم عمل اخلاقی با نفس می‌گردد.

اما در تعارض ادراکات علم حصولی نسبت به لذت و الم، آن دسته از ادراکات حصولی که رابطه‌ای قوی‌تر با ادراکات حضوری فرد دارند، دارای قوت بیشتری بوده و منشأ عمل خواهند بود. بنابراین آن بخش از علوم حصولی که برآمده از تجربه حضوری لذات و الم هستند، بر دیگر ادراکاتی که ناظر به اموری فراتر از مرتبه وجودی فاعل و از سنخ علوم حصولی هستند، غلبه می‌کنند و فعل متناسب با خود را رقم می‌زنند.



۴-۳. جایگاه علم حضوری در ادراک مبادی نفس در کنش اخلاقی

یکی از مهمترین مصادیق علم حضوری، علم به مبادی نفس از جمله علم به علت العلل هستی یعنی خداوند است که نفس انسان به میزان تجرد خود، واجد آن می‌گردد^{۳۷}؛ هر چند علم حضوری نفس در ابتدای حرکت خود به دلیل ضعف وجودی آن، بسیار ضعیف و بسیط است^{۳۸}، اما در طول زندگی انسان، این علم با توجه به مرتبه وجودی انسان که نتیجه تعلقات علمی اوست، دچار شدت و ضعف می‌گردد.^{۳۹} این موضوع نه تنها درباره ذات خداوند، بلکه درباره صفات او نیز صدق می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۱۱).

بدین ترتیب ارتقای علم حضوری انسان نسبت به وجود و صفات خداوند متعال، لذات و آلام متفاوت و عالی‌تری را برای انسان پدید می‌آورد و انگیزه‌بخش افعال متناسب با ذات و صفات الهی می‌گردد. از سویی علم به خالقیت و ربوبیت خداوند و نسبت وجودی همه مخلوقات با او، با ایجاد احساس پیوند و محبت با دیگر موجودات بر اساس این نسبت، احساس تلائم و توافر انسان را از جنبه فردی خارج نموده و کنش‌های اخلاقی متفاوتی را پدید آورده و در نهایت روابط انسان با طبیعت و انسان‌های دیگر را تحت الشعاع رابطه با خداوند قرار می‌دهد.^{۴۰}

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



نتیجه گیری

نسبت معرفت با فضیلت که در تأملات اندیشمندان معاصر به نسبت معرفت و عمل اخلاقی تغییر یافته است، یکی از مسائل مهم فلسفه اخلاق به‌شمار می‌رود. این نوشتار با هدف تبیین این رابطه از طریق بررسی ظرفیت علم حضوری به عنوان یکی از اقسام مهم علم ازدیدگاه متفکران مسلمان از جمله ملاصدرا را برای حل این مسئله مطمح نظر قرار داده است.

تأکید ملاصدرا بر علم حضوری و نقش نفس در تحقق آن در بستر مظهریت (فاعلیت نفس نسبت به ادراکات حسی و خیالی و وهمی) و مظهریت (ظرفیت نفس برای تجلی عالم مثال و عقل) و نقش آفرینی آن در عمل اخلاقی از چند منظر می‌تواند راه‌گشای حل مسئله باشد.

از یک سو، خودآگاهی فرد که مقدمه ادراک هر گونه تلائم و تنافر افعال با آن است، نخستین مصداق علم حضوری به‌شمار می‌رود و بر اساس ماهیت ادراکی نفس، ترابط مستقیم با علوم و ادراکات او دارد. از سوی دیگر، بر اساس اصالت وجود هر گونه اثربخشی ادراکات ناظر به امور متلائم و متنافر که از آن به لذت و الم یاد می‌شود، به ادراک واقعیت وابسته است که از طریق علم حضوری و در مرتبه بعد از طریق علوم حصولی برآمده از علم حضوری فراهم می‌گردد و در نهایت ارتقاء علم حضوری به خداوند در بستر عالی وجودی فرد موجب تحول لذات و آلام فرد و تعهد اخلاقی بیشتر او نسبت به دیگر موجودات عالم هستی خواهد شد. در این میان، انگیزه‌بخشی قوی‌تر علم حضوری نسبت به افعال اخلاقی، به دلیل بی‌واسطگی آن نسبت به واقعیت، حکایت از نقش بسیار مهم علم حضوری و ارتقای آن در عمل اخلاقی دارد.

این موضوع در بستر تعین افعال اختیاری بر اساس ادراک حضوری انسان نسبت به هویت خود و ادراک حضوری تناسب یا عدم تناسب افعال مختلف با این هویت صورت می‌پذیرد. از این رو اخلاقی بودن یک فعل از نظر ملاصدرا حاصل گذار انسان از محدودیت‌های حس و خیال و ارتقای وجودی به مرتبه عقلانی و در نتیجه درک حضوری لذات و آلام برتر متناسب با آن می‌باشد. این ارتقا، گاه به صورت لحظه‌ای و گذرا حاصل می‌گردد که از آن به حال تعبیر می‌شود، اما در صورت تکرار عمل اخلاقی و ادراکات حضوری حاصل از آن به تحول و ارتقاء هویتی او منجر شده و



منش اخلاقی را در او پدید می‌آورد.

اما پیش از رسیدن انسان به این مرتبه، افعال اختیاری انسان صحنه تعارضات میان ادراکات مختلف قوای نفس از لذت و الم است که میدان‌دار این صحنه، ادراکات بی‌واسطه یعنی علوم حضوری و یا علوم حصولی مرتبط با آن هستند؛ زیرا ترک عمل اخلاقی نیز مانند انجام آن از اختیار فرد برآمده و تحت تأثیر مبادی فعل اختیاری است. در نتیجه، به نظر می‌رسد نگاه خطی به بخشی از این ادراکات و انتظار عمل‌آفرینی آنها که در بسیاری از موارد به دلیل ادراکات قوی‌تر معارض منجر به عمل نمی‌شود، علت عمده نفی رابطه معرفت و عمل اخلاقی باشد.

بدین ترتیب بسیاری از ادله ناظر به شکاف میان فضیلت و معرفت، از تحویل‌گرایی علم و معرفت به ادراکات حصولی، صرف نظر از میزان ارتباط آن با ادراکات حضوری و تجربیات عینی فرد ریشه گرفته است و همچنین حاصل غفلت از قوت انگیزه بخشی علوم حضوری نسبت به علوم حصولی در تعارض ادراکات مختلف فرد می‌باشد. به همین دلیل ملاصدرا تحویل‌گرایی «آگاهی» به علم حصولی حاصل از تقلید - که ارتباطی با ادراکات بی‌واسطه انسان ندارد - و اصل قرار دادن آن در حوزه آگاهی‌ها و همچنین محدودیت در دایره علوم خیالی و غفلت از درک مستقیم واقعیات را ضایعه بزرگ در معرفت‌شناختی و اخلاق به شمار می‌آورد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱: ۸-۶).

این مسئله دامن‌گیر بسیاری از مکاتب اخلاقی است و فیلسوفان اخلاقی چون شهودگرایان و عاطفه‌گرایان و غیره به اشکال متفاوت زنگ خطر آن را در عصر حاضر به صدا درآورده‌اند. رویکردهایی که هر یک به نوعی تلاش می‌کنند با عینیت عالم ارتباط برقرار کنند و شورشی علیه ذهنیت محض و مفهوم‌گرایی افراطی متبلور در عقلانیت عصر مدرنیته به شمار می‌روند.

البته اگر چه گرایش به این مکاتب، نتیجه یک مسئله اساسی یعنی غفلت از شناخت بی‌واسطه و جایگاه آن در معرفت‌شناسی است، اما طرح آنها به شکلی متفاوت و فارغ از اصطلاحات فلسفه اسلامی یعنی علم حضوری و مبانی آن انجام شده است. از این رو اشاره به آنها نشان‌گر مطابقت پاسخ‌های آنها و نتایج برآمده از این پاسخ‌ها با رویکرد حکمت صدرایی نیست، بلکه صرفاً برای تأکید بر مسئله‌ای مهم در جهان معاصر از یک سو و ظرفیتی عظیم در فلسفه اسلامی برای پاسخ‌گویی به این مسئله است که می‌تواند مد نظر پژوهشگران فلسفه اخلاق قرار گیرد.



پی نوشت ها

۱. اصولاً فعل اختیاری، فعلی است که با اراده فاعل اتفاق می افتد. اراده نیز حالتی است که بعد از تصور فعل و تصدیق به فایده آن و حصول شوق نسبت به انجام آن عمل، برای انسان، پدید می آید؛ ازاین رو اراده پیش از هر چیز مسبوق به علم (تصور فعل و تصدیق به فایده و منفعت و مصلحت آن) است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴؛ طباطبایی، ۱۳۶۲).

2. Voluntarists

3. Emotivists

4. noncognitivist

۵. برخی از پژوهش‌هایی که در این گروه قرار دارند عبارتند از: بازخوانی نگاه صدرایی به سرشت علم و اقسام آن (پاشایی، ۳۹۶)؛ بازگشت علم حصولی به علم حضوری و مسئله صدق (سربخشی، ۱۳۹۵)؛ اصول معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی: علم حضوری، حائری یزدی (۱۳۹۱)؛ چیستی علم حضوری و کارکردهای معرفت‌شناختی آن (خسروپناه، ۱۳۸۸)؛ علم حضوری: سنگ بنای معرفت بشری و پایه‌ای برای معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه متعالی (فناپی اشکوری، ۱۳۷۵)، مراتب علم حضوری انسان از دیدگاه ملاصدرا (عبداللهی و اصفهانی، ۱۳۹۵)

۶. از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره نمود: چیستی وهم، نسبت آن با عقل و نقش آن در اخلاق و عرفان نزد ملاصدرا (ترابی و جوادی، ۱۳۹۳)؛ جایگاه عقل نظری و عملی در سعادت از دیدگاه ملاصدرا و ارزیابی قرآنی آن (ایزدی، ۱۳۹۵)؛ نگرش معرفت‌شناختی ملاصدرا و قاضی عبدالجبار به عقل در اخلاق (دیرباز و سیمکانی، ۱۳۹۰)؛ عناصر معرفتی فضیلت‌محور در بحث اتحاد عالم و معلوم (عسکرزاده مزرعه و پیکانی، ۱۳۹۵)؛ بررسی تطبیقی پیوند فضیلت، معرفت و خیر در اندیشه‌ی افلاطون و ملاصدرا (محمدی محمدیه، مسعودی و آقایی زاده ترابی، ۱۳۹۸)

۷. منظور از تباین وجودی در اینجا تباین وجودی علم با معلوم خارجی است و با اتحاد وجودی علم و عالم و معلوم بالذات در حکمت صدرایی منافاتی ندارد. ملاصدرا دو معنای حقیقی و انتزاعی مصدری را برای علم بر می‌شمارد و معتقد است از معنای انتزاعی علم یعنی عالمیت، مفاهیم عالم و معلوم و غیره اخذ می‌شود. وی سپس معلوم را به دو دسته معلوم بالذات و معلوم بالعرض تقسیم می‌نماید. معلوم بالذات، معلومی است که وجود فی نفسه آن عین وجودش برای عالم است و معلوم بالعرض معلومی است که وجود فی نفسه آن با وجود للعالم غیریت دارد. مثلاً در علم به یک درخت، صورتی از آن برای ذهن حاصل می‌شود که معلوم بالذات است، اما درخت که وجود خارجی آن غیر از وجود صورتش برای نفس است، معلوم بالعرض به شمار می‌رود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۱۵۱). آنچه ملاصدرا درباره اتحاد علم و عالم و معلوم و وحدت مراتب آنها بیان نموده است، در مورد معنای حقیقی علم بوده و در معنای انتزاعی آن تنها معلوم بالذات را دربر می‌گیرد.

۸. بدیهی است بر اساس اصالت وجود، آثار خارجی علم، منبعث از معلوم ذاتی است؛ زیرا این وجود است که منشأ آثار



خارجی است و نه ماهیت و این وجود معلوم ذاتی است که برای عالم حاصل شده است و نه معلوم بالعرض. از این رو در علم حضوری که میان علم و معلوم اتحاد وجودی وجود دارد، تمام آثار وجودی معلوم حفظ می‌شود، اما در علم حصولی اولاً آثار خارجی معلوم خارجی بر علم مترتب نیست و ثانیاً دوگانگی میان علم و معلوم خارجی، زمینه‌ساز تفاوت و حتی گاهی تغییر و تعارض آنهاست، چنان‌که همه فلاسفه امکان خطا در علم حصولی را می‌پذیرند.

۹. «فلا بد في حصول العلم من أحد الأمرين إما الاتحاد وإما العلاقة الوجودية الذاتية والعلاقة الذاتية منحصرة في العلية فكل موجود مستقل الوجود قائم الذات فهو عالم بذاته لاتحاد ذاته بذاته و كل موجود كذلك فهو عالم بمعلولاته».

۱۰. از این رو هویت انسان، به جهت استمرار تطورات علمی انسان، در جریان زیست دنیوی او تعیین می‌یابد (علم الهدی، ۱۳۸۹: ۱۸۸). بدین ترتیب در مراحل اولیه‌ی تطور وجودی انسان، بسیاری از شئونات نفس، بالقوه و از این رو علم به نفس، اجمالی است، اما به تدریج که قوای نفس به فعلیت می‌رسد، خودآگاهی کامل‌تر می‌شود و در مرتبه‌ی عقل مستفاد که مرتبه‌ی فعلیت کامل قوای ادراکی نفس است، واجد علم تفصیلی به ذات خود می‌گردد. بنابراین هر انسان به میزان حرکت کمالی خود در این جهت، دارای هویت خاص و خودآگاهی متناسب با آن خواهد شد (حسن زاده آملی، ۱۳۸۲، ۲: ۹۴).

۱۱. از نظر فلاسفه اسلامی، نفس دارای توانایی‌های مختلفی است که از آن به «قوا» یاد می‌شود.

۱۲. بخشی از حالات نفس مانند درد و گرسنگی و غیره با بدن مرتبط می‌باشد و بخشی مانند غم، شادی، رنج و لذت، مستقل از بدن است.

۱۳. صور حسی و ادراکات خیالی متخذ از صور حسی و حتی صور عقلی از جهت حکایت از عالم واقع جزء علوم حصولی به شمار می‌روند، اما همین صور از آن جهت که فی‌نفسه، معلول نفس می‌باشند، به وجود عینی خود برای نفس حاضر هستند و علم به آنها علم حضوری به شمار می‌رود. بنابراین حتی در صورت عدم مطابقت با واقع از جهت قائم بودنشان به نفس نزد آن حاضر خواهند بود و در منظومه‌ی ادراکی فرد تأثیر می‌گذارند. اما ادراکات خیالی که با خلاقیت نفس و تصرف آن در خزانه‌ی ادراکات حسی و خیالی خلق می‌شوند، چون ما بازاء خارجی نداشتیم و جنبه‌ی حکایت‌گری ندارند، جزء علوم حصولی نیستند و به جهت معلولیت‌شان نسبت به نفس، معلوم حضوری آن واقع می‌شوند. بالاخره دسته‌ی دیگر که حاصل شهود صور مثالی هستند، نیز از سنخ علوم حضوری هستند. همچنین آن دسته از ادراکات عقلی که حاصل تعالی نفس در مدارج خود و نیل به مرتبه‌ی شهود معقولات کلی هستند از سنخ علم حضوری به شمار می‌روند. حتی ادراکات و همی حاصل از تسلط خیال بر قوه‌ی عقل نیز معلول نفس می‌باشند و بدین ترتیب در دایره‌ی وجودی نفس قرار گرفته و علم نسبت به آنها حضوری خواهد بود، به ویژه که برخی از این ادراکات ما به‌ازاء خارجی نیز ندارند.

۱۴. از آنجا که در فلسفه اسلامی و حکمت صدرایی، سریان وجود در عالم از طریق مراتب هستی تحقق یافته است، عالم عقول، علت عالم مثال و عالم مثال، علت عالم ماده به شمار می‌روند. بدین ترتیب نفس به عنوان حقیقتی برآمده از عالم ماده، معلول عوالم ماقبل آن به‌شمار می‌رود؛ از این رو در سیر تکامل وجودی خود آنگاه که در مرتبه‌ی هر یک از این عوالم قرار می‌گیرد،



- نسبت به آنها (مثال کلی و معقولات کلی) علم حضوری پیدا می‌کند.
۱۵. از آنجا که فلاسفه پیش از ملاصدرا حرکت را در اعراض منحصر می‌دانستند، لازمه آن ثبات جوهر نفس است. به بیان دیگر نفس به دلیل جوهریت، امری ثابت است و تفاوت مراتب اخلاقی افراد حاصل تحول صفات و کیفیات عارض و تفاوت آنها خواهد بود.
۱۶. وی با این گمان که ابرار و اشرار در اصل ماهیت خود با هم متحد هستند و تفاوت آنها به ملکاتی است که عارض بر آنها می‌شود، به شدت مخالفت می‌کند و مرجع تفاوت را در اصل ذات انسان‌ها و ملکات را دارای رابطه عینیت با ذات انسان می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ب: ۱۴۲).
۱۷. ادراکات جدید که در حوزه هیجانان فرد قرار دارند و بنابر آنچه در فصل قبل گفته شد، از سنخ ادراکات حضوری هستند، به دلیل موقتی بودن آن در سیر تحولات دائمی علمی انسان، به «حال» تعبیر می‌شوند. اما تکرار این افعال و متعاقب آن تکرار ادراکات منبث از آنها، موجب تثبیت این «حال» و تبدیل آن به «ملکهٔ راسخه» می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۶۴۶) که صورتی نفسانی و مبدأ تأثیر بوده و بخشی از هویت او را تشکیل می‌دهد.
۱۸. «و أما البرهان على أن اللذة هي عين الإدراك بوجود الكمال وكذا الألم عين الإدراك بما يضاد الكمال ففي غاية الوضوح والإشارة بعد تحقيق الإدراك والوجود والكمال».
۱۹. مهمترین این قوا که متعلق به مرتبه حیوانی نفس انسان بوده و مشترک با دیگر حیوانات است، قوه شهوت و غضب و برخی از قوای ادراکی هستند. این قوا در عین این که مرکبِ نفس برای تعالی به مراتب بالاتر به‌شمار می‌آیند، می‌توانند مانع تعالی آن هم باشند، بنابراین افراط و تفریط در آنها مانع رسیدن به کمالات روحانی می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۴: ۱۱۵) و رسیدن به سعادت نهایی یعنی کمال عقلی از مسیر مدیریت و نه حذف آنها تحقق می‌پذیرد. از این‌رو ملاصدرا سعادت نفس را ملکهٔ عدالت یعنی رسیدن به ملکهٔ حد وسط این قوا می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۳۶۰) و نتیجهٔ آن را عدم انفعال نفس نسبت به بدن معرفی می‌کند (صدرالمتألهین، [پی‌تا]: ۳).
۲۰. حصولی بودن ادراکات دسته دوم، ناشی از تأخر وجودی ملکه متناسب با آن فعل در نفس آدمی و عدم امکان ادراک حضوری این تناسب یا عدم تناسب است؛ به همین دلیل نفس با آفرینش صورتی از این تناسب بر اساس ادراکات موجود خود، زمینهٔ ادراک تلائم و عدم تلائم را پدید می‌آورد. بدیهی است که اولاً قوت این ادراکات به میزان ارتباط آن با ادراکات حضوری فرد وابسته است و ثانیاً ادراک لذت و الم در چنین مواردی به تبعیت از علم حصولی، واجد خصلت خطاپذیری می‌باشد.
۲۱. «و كما أن ذات كل شيء أليق الأشياء به و خير الأمور لديه، و أن ثبوت كل شيء له فرع ثبوته لنفسه، فكذلك عشق ذاته مبدأ لعشق سائر الأشياء التي يليق به و يؤثر عنده. فإننا لو لم نعشق ذواتنا لم نلتذ بشيء و العشق هو الشعور بالكمال فشعور كل أحد بوجود ذاته أصل سعادته لأنه مبدأ للشعور بكل وجود و خير، كما عرفت» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۱۴۷).
۲۲. «أن علمنا بذاتنا عين ذاتنا.... فللعلم الحضوري مراتب كعلم النفس الحساسة و الخيالية و الوهمية و العاقلة بالقوة و العقل البسيط بذواتها فإن الكل حضوري و الأوثق منه علم العقل البسيط الذي للإنسان الكامل بذاته».



۲۳. «یعنی النفس علمها بنفسها في مقام بلوغها إلى الخيال و الوهم وهمي و خيالي و علمها التعقلي بالقوة لا أنها لا علم لها أصلاً فعلم الجهال نفوسهم كعلم الأنعام بنفوسهم في أوهامهم و خيالاتهم فيوهمون لنفوسهم في الأين الخاص و الجهة السفلية الخاصة و من ذوات الأوضاع و بالجملة متصفة بصفات الأجسام» (صدرالمتألهين، ۱۳۶۰: الف: ۶۶۸).

۲۴. «لهذا الغالب على أكثر الأفراد بحكم المناسبة الجنسية إدراك الملموسات ثم المطعومات ثم المشمومات ثم المسموعات و المبصرات ثم المتخيالات و المظنونيات و العقليات و اليقينييات و هكذا قياس لذاتهم و آلامهم التابعة لمدركاتهم» (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ۴: ۱۳۲).

۲۵. لكن أكثر الناس ممن ليس له حضور تام عند نفسه بل كثرة اشتغاله بالأمر الخارج عنه - و شدة التفاته بما يدركه الحواس و تورطه في الدنيا يليه عن الالتفات بذاته و يذهله عن الإقبال إليها و الرجوع إلى حاق حقيقته فلا يدرك ذاته إلا إدراكاً ضعيفاً (۲۰۳)

26. Reductionism

۲۷. «فعلم النفس بذاتها في سن الرضاعة حضوري و في حال بلوغها و تحولها عقلاً مستفاداً أو عقلاً كلياً أيضاً حضوري لكن أين هذا من تلك و هذا كالمشاهدة البصرية فمشاهدة الإنسان الكامل عن بعد مشاهدة و عن قرب بمواصلة و خلطة و استحضار لجماله و جماله و جلاله تفصيلاً مشاهدة أيضاً» (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ۲: ۶۷۸)

۲۸. «و كما أن ذات كل شيء أليق الأشياء به و خير الأمور لديه، و أن ثبوت كل شيء له فرع ثبوته لنفسه، فكذلك عشق ذاته مبدأ لعشق سائر الأشياء التي يليق به و يؤثر عنده. فإننا لو لم نعشق ذاتنا لم نلتذ بشيء و العشق هو الشعور بالكمال فحسب كل أحد بوجود ذاته أصل سعادته لأنه مبدأ للشعور بكل وجود و خير، كما عرفت» (صدرالمتألهين، ۱۳۵۴: ۱۴۷).

۲۹. «و بالثانية يستنبط الصناعات الإنسانية و يعتقد الجميل و القبيح فيما يفعل و يترك و يسمى بالعقل العملي و هي التي يستعمل الفكر و الروية في الأفعال و الصنائع مختاره للخير أو ما يظن خيراً... و هذه القوة خادمة للنظرية مستخدمة بها في كثير من الأمور و يكون الرأي الكلي عند النظري و الرأي الجزئي عند العملي المعد نحو المعمول» (صدرالمتألهين، ۱۳۶۰: الف: ۱۹۹).

۳۰. «مفهوم الشيء و ماهيته و معناه غير حقيقة وجوده و هويته العينية فإن مفهوم الحلاوة ليس حلاً و ماهية السلطنة ليست سلطاناً» (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ۹: ۱۲۳).

۳۱. مهمترين ویژگی علمی که در سلسله مبادی فعل ارادی قرار می‌گیرد، انگیزش در انسان است. از سوی هر چند علم یا از سنخ ادراک وجود خارجی یعنی علم حضوری و یا ادراک وجود ذهنی یا مفهوم یعنی علم حصولی است، اما به اعتقاد همه فلاسفه مسلمان وجود ذهنی، واجد آثار خارجی معلوم نیست؛ زیرا ماهیت و مفهوم از آن جهت که مفهوم است، اعتباری حاصل از اضطرار عقل و وجودی منبعث و معلول نفس می‌باشد.

۳۲. «فإن اللذيد هو نحو وجود هذه المعلومات الخارجي، وإنما الحاصل عند النفس نحو وجودها الضعيف الذهني» (صدرالمتألهين، ۱۳۵۴: ۳۶۲).

۳۳. به طور مثال ادراک مفهوم داغی، باعث دوری کودک از شیء داغ نمی‌شود، مگر آن که قبلاً مواجهه مستقیمی با حرارت یا



- مدلول مفاهیم واسطی مانند خطر یا درد داشته باشد.
۳۴. «و بالجملة البهجة تابعة للمشاهدة و حيث يخفى قدر المشاهدة يصغر قدر البهجة» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۹: ۱۲۹)
۳۵. به طور مثال شخصی که تشفی نفسانی از غیبت را به نحو حضوری ادراک نموده است، معمولاً نمی‌تواند بر اساس ادراکات حصولی خود مبنی بر تبعات منفی غیبت، عمل نماید.
۳۶. به طور مثال کسی که لذت حقیقی بخشش را چشیده باشد، ادراکات هیجانی انتقام بر او غلبه نخواهد کرد.
۳۷. اگرچه ملاصدرا علم اکتناهی و حصولی به خداوند را نفی نموده است، اما اعتقاد دارد همه موجودات به حسب سعة وجودی خود نسبت به خداوند علم حضوری دارند: «و أما أن ذاته لا يكون مشهودا لأحد من الممكنات أصلا فليس كذلك بل لكل منها أن يلاحظ ذاته المقدسة عن الحصر و التقييد بالأمكنة و الجهات و الأحياز على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض فكل منها ينال من تجلي ذاته بقدر وعائه الوجودي و يحرم عنه بقدر ضعفه و قصوره و ضيقه عن الإحاطة به لبعده عن منع الوجود من قبل ضعف وجوده أو مقارنته للأعدام و القوى و المواد لا لمنع و بخل من قبله تعالى» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۱: ۱۱۴)
۳۸. بر اساس حکمت صدرایی این مرتبه از شناخت حضوری به خداوند که از آن به شناخت فطری خداوند تعبیر می‌شود، نوعی علم بسیط است: «إن إدراك الحق تعالى على الوجه البسيط حاصل لكل أحد في أصل فطرته» (همان: ۱۱۶) بر اساس معنایی که ملاصدرا در همین قسمت برای علم بسیط آورده است می‌توان آن را به ناخودآگاه تعبیر نمود: «أن العلم كالجهد قد يكون بسيطا و هو عبارة عن إدراك شيء مع الذهول عن ذلك الإدراك و عن التصديق بأن المدرك ما ذا و قد يكون مركبا و هو عبارة عن إدراك شيء مع الشعور بهذا الإدراك و بأن المدرك هو ذلك الشيء» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۱: ۱۱۴).
۳۹. محدودیت ادراکات انسان در حوزه ادراکات حسی و خیالی، موجب محدودیت سعة وجودی انسان گردیده و ظرفیت وجودی او را تنگ می‌گرداند تا جایی که حتی ممکن است از اصل ادراک وجود خداوند عاجز گردیده و آن را انکار نماید. از سوی دیگر، حرکت نفس به سوی ادراکات عقلی و شهود عوالم مثال و عقل با گسترش سعة وجودی انسان، بر ظرفیت علم حضوری او نسبت به مبدأ هستی یعنی درک حضور خداوند می‌افزاید و قدرت درک این حضور را در همه آنات زندگی، برای انسان فراهم می‌آورد: «مراحل کمال عقل عملی، که از فناى در آثار شروع می‌شود و تا جایی ارتقا می‌یابد که جز خدا نبیند، همگی از سنخ شهود و حضور است، نه حصول در ذهن» (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ۱۶: ۵۰۹).
۴۰. «لهذا أحق الأشياء بأن يكون معشوقا للكامل و العرفاء هو الحق جل ذكره و بعده في استحقاقية عشق الإنسان مجموع العالم بكله لاشتماله على مظاهر صفات الله تعالى» (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ۷: ۱۸۰).



منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین (۱۳۷۵)، الاشارات والتنبیها، قم: نشر البلاغه.
۲. ابن مسکویه، ابوعلی (۱۴۲۶ق.)، تهذیب الاخلاق و طهاره الاعراق، قم: طلیعه النور.
۳. ادواردز پل تیلور (۱۳۷۸)، فلسفه اخلاق، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تیبان.
۴. ارسطو (۱۳۸۵)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
۵. حائری یزدی، مهدی (۱۳۷۵)، آگاهی و گواهی: ترجمه و شرح انتقادی رساله تصور و تصدیق، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۲)، معرفت نفس، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۷. حسینی، سیدحمیدرضا؛ موسوی، هادی (۱۳۷۷)، انسان‌کنش‌شناسی صدرایی: ظرفیت‌شناسی انسان‌شناسی صدرالمتألهین برای علوم اسلامی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. شیروانی، علی (۱۳۸۹)، «مفهوم شهود در فلسفه غرب و نسبت آن با علم حضوری»، آیین حکمت، سال دوم شماره ۶، صص ۱۱۰-۶۵.
۹. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۰. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰ الف)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰ ب)، اسرار الایات، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: نشر انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مصحح: محمد خواجه‌جوی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۳. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، تفسیرالقران الکریم، قم: نشر بیدار.
۱۴. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸)، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، محقق: محمد خامنه‌ای، تهران: انتشارات صدرا.
۱۵. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱)، کسر اصنام الجاهلیه، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۶. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳)، ترجمه و تفسیر شواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح، تهران، انتشارات سروش.



۱۷. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربیہ.
۱۸. طاهری سرترشیزی، اسحاق؛ عزیزخانی، احمد (۱۳۹۰)، «انسان‌شناسی پست مدرن و نقد آن از منظر آموزه‌های دینی»، *انسان‌پژوهی دینی*، شماره ۲۵، صص ۵۸-۳۵.
۱۹. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۲)، *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامیة.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴) *ترجمه تفسیر المیزان*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۱. علم الهدی، جمیلہ (۱۳۸۹)، *نظریه اسلامی تعلیم و تربیت*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۲. فارابی، ابونصر (۱۴۱۳ق)، *الاعمال الفلسفیة*، محقق: آلیاسین، جعفر، بیروت: دارالمناهل.
۲۳. فروغی، محمد علی (۱۳۴۴)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران: انتشارات کتابخانه‌ی زواری.
۲۴. فیض کاشانی، محسن (۱۳۷۶)، *المحجہ البیضاء فی تہذیب الاحیاء*، ج ۵، قم: جامعہ مدرسین.
۲۵. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۶)، *تاریخ فلسفہ*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، ج ۱، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۲۶. کاظمی. احسان؛ نوری، ابوالقاسم و قلی زاده، آذر، (۱۳۸۲)، «بررسی رابطه خودپنداره و سازگاری اجتماعی کارکنان اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی»، *دانش و پژوهش در روان‌شناسی*، ش ۱۷، صص ۱۱۸-۱۰۱.
۲۷. مجتهدی، کریم (۱۳۸۵)، «ملاحظات در باب مقایسه حکمت عملی صدرای فلسفه اخلاق کانت»، در *مجموعه مقالات منتخب هشتمین همایش حکیم ملاصدرا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرای*.
۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۹۶)، *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران: انتشارات صدرای.
۲۹. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۴)، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۰. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۲)، «مناجات عارفان: جستاری در چیستی و گستره معرفت خداوند (۳)»، *معرفت*، ش ۱۹۴، صص ۱۲-۵.
۳۱. مک‌ایتنیر، السدیر (۱۳۷۹)، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه ان‌شاء الله رحمتی، تهران: حکمت.
۳۲. نراقی، مهدی [بی‌تا]، *جامع السعادات*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.