

بررسی نقش شهوت عملی در ادراکات انسانی

از منظر آیت الله جوادی آملی

سبحان رنجبرزاده*

محمد رضا فرزام**

حسن نقی زاده***

چکیده

انسان به تبع داشتن بُعد جسمی قوایی دارد که وظیفه‌شان برانگیختن وی به اعمالی است که تأمین‌کننده کمال و لذت مادی است، ولی چون حقیقت انسان بُعد روحی اوست، طبیعتاً باید قوای روحی‌اش مدیر اصلی اعمالش باشد و قوای بدنی هم به بُعد روحی خدمت کند. در این صورت، انسان به سمت سعادت حقیقی حرکت می‌کند. اما اگر قوای روحی انسان بر او تسلط تام نداشته باشد و وی تا حدی تحت تأثیر قوای بدنی‌اش باشد، یا اینکه قوای بدنی بر او تسلط کامل داشته باشد، وی به «شهوت عملی» دچار شده است. پژوهش حاضر با واکاوی آرای عبدالله جوادی آملی به دنبال بررسی دو جنبه از وضعیتی است که انسان بدان مبتلا می‌شود: «فرآیند تأثیر شهوت عملی بر ادراکات انسانی» و «آثار و نتایج ابتلا به شهوت عملی بر ادراکات انسانی». در بخش اول بیان شده است که چگونه حجت درونی خداوند برای انسان با روی‌گرداندن آدمی از حجت بیرونی خدا برای او، رو به ضعف و نابودی می‌نهد؛ و در بخش دوم، پنج نتیجه تضعیف حجت درونی، یا همان ابتلا به شهوت

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی و پژوهشگر همکار گروه مطالعات تطبیقی اسلام و ادیان، پژوهشکده بین‌المللی

امام رضا (ع)، جامعه المصطفی العالمیه، مشهد، ایران (نویسنده مسئول: so.ranjbarzade@mail.um.ac.ir)

** دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران (mr.farzam@mail.um.ac.ir)

*** استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران (naghizadeh@um.ac.ir)

عملی بر ادراکات انسانی بررسی شده است، که عبارت‌اند از: «نپذیرفتن حد و مرز»، «از بین رفتن عزم عملی»، «انکار ربوبیت خدا»، «ایجاد اختلاف در جامعه» و «فرورفتن در جهل مرکب». در این پژوهش، مطالب به روش کتاب‌خانه‌ای گرد آمده و در تجزیه و تحلیل آن از روش توصیفی تحلیلی پیروی شده است.

کلیدواژه‌ها: شهوت عملی، عقل، دین، ادراک انسانی، جوادی آملی.

مقدمه

معرفت نفس انسانی قطب قاطبهٔ معارف ذوقی و محور جمیع مسائل، علوم عقلی و نقلی و اساس همهٔ خیرات و سعادات است. به بیان امیرالمؤمنین (ع): «معرفة النفس أنفع المعارف؛ سودمندترین معرفت‌ها شناخت نفس است» (آمدی، ۱۴۱۰: ۷۱۲). معرفت نفس همان روان‌شناسی و خودشناسی است که نزدیک‌ترین راه‌ها به ماورای طبیعت و صراط مستقیم خداشناسی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۱). دریغ از انسان که با کشف‌ها و حفاری‌های علمی‌اش افلاک و اقیانوس‌ها را درنوریده است، اما در شناخت ماهیت خود ندای عجز سر می‌دهد! او که در هیچ یک از اقالیم زمان و زمین نمی‌گنجد، گنج شایگان وجودش را صرف فتح قله‌های خاک‌شناسی، جانورشناسی و... کرده و از دامنهٔ گوهر وجود خود بی‌خبر است (شه‌گلی، ۱۳۸۷-۱۳۸۸: ۱۱۲). از جمله مباحث مهم علم‌النفس بررسی علل و عوامل اضلال نفس انسانی و ایستادن او در مقابل حقانیت است. چرا انسان، که خدای متعال از روح خود در او دمیده (نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ؛ و از روح خود در او دمید) (سجده: ۹)، گاه به مرتبه‌ای می‌رسد که خداوند او را پست‌تر از حیوانات توصیف می‌کند: «إِنَّهُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا؛ آنان جز مانند ستوران نیستند، بلکه گمراه‌ترند» (فرقان: ۴۴)؟ آیا علت روی‌گردانی انسان از دین صرفاً از ناتوانی او در شناخت حقیقت دین و دستورهای دینی ناشی است؟ یا چنان‌که از پیامبر اکرم (ص) روایت شده: «الْعُلَمَاءُ كُلُّهُمْ هَلَكِي إِلَّا الْعَامِلُونَ وَالْعَامِلُونَ كُلُّهُمْ هَلَكِي إِلَّا الْمُخْلِصُونَ وَالْمُخْلِصُونَ عَلَى خَطَرٍ؛ علما همه در هلاک‌اند، مگر عمل‌کنندگان به علم خود، و عمل‌کنندگان همه در هلاک‌اند، مگر مخلصین، و مخلصین هم بر خطر بزرگ هستند» (وژام، بی‌تا: ۱۱۸/۲). رسیدن به شناخت صحیح صرفاً بخشی از فرآیند کامیابی انسان است و وقتی انسان باورها و معارف دینی را پذیرفت، تازه مرحلهٔ آزمایش و ابتلای عملی فرا می‌رسد. چه بسیار افرادی که حقیقت دین و اوامرش را به‌خوبی درک می‌کنند، ولی قدرت عمل کردن بر طبق دانایی‌هایشان را ندارند. جوادی آملی، که از نامدارترین مفسران معاصر به شمار می‌آید، این مسئله را بررسی کرده و یکی از عوامل مهم

(و شاید مهم‌ترین عامل) انحراف انسان را قوه‌ای به نام «شهوت عملی» دانسته است. پژوهش حاضر به دنبال پاسخ‌گویی به پرسش‌های ذیل با تکیه بر اندیشه‌های جوادی آملی است:

۱. فرآیند تأثیر شهوت عملی بر ادراکات انسانی چگونه است؟

۲. ابتلا به شهوت عملی در حوزه ادراکات انسانی چه آثار و نتایجی به دنبال دارد؟

اگرچه اصطلاح «شهوت عملی» جعل و ابداع جوادی آملی است،^۱ اما بحث از قوای انسانی و ارتباط این قوا با یکدیگر پیش از جوادی آملی در میان متفکران مسلمان و در مباحث علم‌النفس مسبوق به سابقه است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۳۳۴) و طبیعتاً وی مبدع این بحث نیست، ولی نکته جالب توجه در مباحث جوادی آملی توجه دقیق او به این مسئله و کاربست فراوان آن در موضوعات مختلف فلسفی، عرفانی، تفسیری و... است. از این‌رو در این زمینه تلاش برای تنظیم، تفصیل و شرح دیدگاه‌هایش لازم به نظر می‌رسد.

۱. پیشینه پژوهش

در بین پژوهش‌های پیشین، برخی با موضوع پژوهش حاضر در ارتباط است، از جمله رساله «عقل و هوی در قرآن کریم و نهج‌البلاغه: مفهوم‌شناسی، کارکرد و آثار» (قاسمی حامد، ۱۳۹۶) که در فصل سوم آن به آثار پیروی از هوی، یا همان شهوت عملی، در قرآن و نهج‌البلاغه اشاره شده، و همچنین، در فصل چهارم درباره عوامل غلبه هوی بر عقل مباحثی بیان شده است. وجه نوآوری پژوهش حاضر نسبت به رساله مذکور بیان نکات جدید در این زمینه با تمرکز بر اندیشه جوادی آملی است. پایان‌نامه «گناه، مانع معرفت» (بهمنی، ۱۳۷۹)، کتاب تأثیر گناه بر معرفت با تأکید بر آرای آگوستین قدیس (پورسینا، ۱۳۸۵)، رساله «تبیین عقلی تأثیر فضایل و رذایل (به عنوان عوامل غیر معرفتی) بر ادراک و تطبیق آن با آیات و روایات» (نورانی، ۱۳۹۶)، و مقالات «تأثیر گناه بر شناخت با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی» (شکری، ۱۳۸۸)، «تأثیر گناه بر معرفت از دیدگاه استاد مطهری» (یزدانی و گرگین، ۱۳۹۶) همگی تأثیر گناه بر معرفت انسانی را از جنبه‌های گوناگون بررسی کرده‌اند. مقاله حاضر به سه دلیل از این آثار متمایز است:

۱. این مقاله مسئله انحراف انسان را به شکل بنیادی‌تری بررسی می‌کند. اگرچه شهوت عملی و گناه با هم رابطه علی و معلولی دارند، یعنی شهوت عملی است که انسان را به معصیت و نافرمانی الهی

۱. دلیل افزودن پسوند «عملی» در توصیف قوه شهوی، تأکید بر ناظر به عمل بودن این قوه است که در ادامه توضیح آن خواهد آمد.

برمی‌انگیزد، ولی این‌ها دو مقوله متفاوت‌اند.^۱ پس برخلاف پژوهش‌های پیشین، این پژوهش دربارهٔ اثر شهوت عملی بر قوای ادراکی آدمی است. گویا از نظر جواد آملی میان قوای ادراکی و تحریکی رابطه‌ای دوطرفه برقرار است؛ یعنی شاید شخصی که به واقعیت علم دارد به مقتضای این علم عمل نکند؛ به زعم نویسندگان این مقاله، چنین شخصی به عقب گام برمی‌دارد.

۲. تمرکز اصلی آثار فوق بر تأثیر گناه بر ادراکات حقیقی است که به عقل نظری مربوط‌اند، در صورتی که تأکید پژوهش حاضر بر تأثیرات شهوت عملی بر ادراکات اعتباری است که محصول عقل عملی‌اند.

۳. هیچ‌یک از آثار فوق بر آرای جواد آملی مبتنی نیست، در حالی که وی دیدگاه‌های بدیعی در این زمینه دارد.

۲. مفهوم‌شناسی «شهوت عملی»

بر خلاف سایر موجودات که ظرفیت وجودی خاصی دارند، انسان دربردارندهٔ تمام حدود عالم هستی است؛ هیچ خصوصیتی در انواع موجودات این عالم هستی نیست، مگر اینکه در انسان هم وجود دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۵۳/۸ و ۱۲۹؛ اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲: ۴۷۵). بر همین اساس است که انسان قابلیت این را دارد که بین تمام عوالم و درجات متعدد عالم هستی پیوند برقرار کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱: ۵۸۵). بدین‌روی انسان را «عالم صغیر» می‌نامند، در برابر «عالم کبیر» که به کل نظام هستی اطلاق می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۴ و ۱۹۹). در نتیجه، نفس انسان مراتب جمادی، نباتی، حیوانی و انسانی دارد. به‌علاوه، به حکم داشتن مرتبهٔ حیوانی، نفس دو قوه دارد: قوهٔ مدرکه و قوهٔ محرکه. قوهٔ محرکهٔ حیوانی بر اساس گرایشی اصلی به نام «حب ذات» عمل می‌کند. حب ذات در موجودات امکانی متوجه حفظ کمالات بالفعل و شوق به دست آوردن کمالات بالقوه است. هر موجودی چون خودش را دوست می‌دارد، بقا و کمالات خودش را هم دوست می‌دارد. پس، از آنچه موجب بقا و کمالش شود لذت می‌برد. از این‌رو دو غریزه و گرایش فرعی از حب ذات ناشی می‌شود: قوهٔ شهویه، که جاذب ملایمات است، سبب تحریک نفس برای نزدیک‌شدن به

۱. جواد آملی معتقد است بسته‌شدن دل‌های کافران و محروم‌شدنشان از نعمت تعقل دو عامل دارد: ۱. هواپرستی یا همان پیروی از شهوت عملی که اجازه نمی‌دهد عقل وظیفه‌اش را (که همان نشان‌دادن راه سعادت است) به‌خوبی انجام دهد؛ ۲. گناه که بر دل زنگار می‌زند و به صورت چرک و غباری آئینهٔ جان آدمی می‌شود (جواد آملی، ۱۳۹۴ الف: ۲۳۱/۲-۲۳۲). در نتیجه اگرچه گناه و شهوت عملی در اینجا اثر مشابهی بر قدرت اندیشهٔ آدمی دارند، ولی در واقع و نفس‌الامر دو امر متمایز و متفاوت‌اند.

چیزهایی می‌شود که برای بقای بدن ضروری یا مفید است. قوه غضبیه منشأ تحریک نفس برای دفع چیزهایی می‌شود که برایش زیان‌آور است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۱۰/۱۰). این دو قوه سائق و پیشران اعمال حیوانی هستند. ولی انسان که علاوه بر این قوا، قوه دیگری به نام «قوه ناطقه» یا «تعقل» دارد، در صورت بهره‌گیری از آن می‌تواند احساسات و امیال برآمده از قوای شهوی و غضبی را مدیریت کند؛ چراکه امیال قوای فعاله کورند و خوب و بد را تشخیص نمی‌دهند، بلکه صرفاً می‌خواهند ارضا شوند. پس شبیه جذب و انجذاب مغناطیسی انسان را، غافل از عواقب و آینده کار، به سویی می‌کشند. اما عقل با آگاهی محاسبه می‌کند و می‌سنجد که این کار ما را به کجا می‌کشاند و بر آینده‌مان چه تأثیری خواهد داشت. سپس به تناسب این آگاهی، محاسبه و سنجش تصمیم می‌گیرد و به دنبال آن اقدامی می‌کند که نتیجه مطلوبی داشته باشد (و روشن است که برای انجام دادن این کار از راهنمایی وحی بی‌نیاز نیست) (مصباح یزدی، ۱۳۷۲: ۱۷۱). پس ممکن است در مواقعی حکم به برآوردن خواسته قوای فعاله ندهد؛ زیرا آن را در راستای سعادت انسانی نمی‌داند. در مواقعی هم که حکم به برآوردن خواسته قوای فعاله شهوی و غضبی می‌دهد، از راه صحیح برای برآوردن این خواسته می‌کوشد، نه از هر راه ممکن. ولی اگر انسان از نعمت خدادادی قوه ناطقه بهره نداشته باشد، دیگر تابع بی‌چون و چرای قوای شهوی و غضبی خواهد بود و می‌کوشد هر آنچه این قوا از او می‌خواهند از هر راهی برآورده کند. در نتیجه، نفس به جولانگاه «شهوت عملی» تبدیل می‌شود. در بخش بعدی درباره این فرآیند توضیح داده خواهد شد.

۳. فرآیند تأثیر شهوت عملی بر ادراکات انسانی

چنان‌که بیان شد، آنچه موجب تفاوت و برتری انسان بر سایر موجودات می‌شود ادراک عقلی یا قوه تعقل اوست. عقل انسانی دو کارکرد دارد و به همین اعتبار به دو بخش تقسیم می‌شود: عقل نظری و عقل عملی. جوادی آملی عقل نظری و عقل عملی را این‌گونه تعریف می‌کند: «انسان دو نیرو دارد: ^۱ با یکی می‌فهمد و با دیگری عمل می‌کند. عقل نظری نیروی اندیشه و فهم است و عقل عملی نیروی انگیزه و اراده و نیت و تصمیم و...» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۲۶/۱۱)؛ بنابراین، می‌توان گفت عقل نظری مبدأ ادراکات حقیقی است و عقل

۱. البته منظور حصر نیروهای انسان در دو نیرو نیست، بلکه منظور آن است که این دو نیرو انسانیت انسان را شکل می‌دهند و اگر فاقد آن‌ها باشد تفاوتی با حیوانات نمی‌کند.

عملی مبدأ ادراکات اعتباری است. عقل نظری با ادراکاتی سر و کار دارد که از جهان خارج حکایت می‌کنند و وظیفه علم به هست‌ها و نیست‌ها را بر عهده دارد. ولی عقل عملی با ادراکاتی سر و کار دارد که از خارج حکایت نمی‌کنند، هرچند با جهان واقع نسبت دارند. البته فقط عقل عملی با این ادراکات سر و کار ندارد، شهوت و غضب هم برای آنکه انسان را به عملی وادارند یا از عملی منصرف کنند، ادراکات اعتباری را واسطه قرار می‌دهند؛ یعنی ادراکات اعتباری را وضع می‌کنند تا منشأ عمل انسان قرار گیرند؛ مثلاً انسان به نحوی خلق شده است که به تغذیه نیاز دارد. این نیاز، حس گرسنگی را در او برمی‌انگیزد که باعث می‌شود او خود را «خواهان»، و چیزی را که می‌خواهد در حکم «خواسته» درک کند. انسان، سیری را «خواسته» تصور می‌کند و می‌خواهد که این «خواسته» را به وجود آورد. در اینجا «باید»، یا همان وجوب که ادراک اعتباری است، همچون نسبتی میان قوه فعاله و حرکت او برای رفع گرسنگی وساطت می‌کند. انسان درمی‌یابد که برای رفع گرسنگی باید غذا تهیه کند، دست دراز کند، بگیرد، بجود و ببلعد. همه این‌ها و درک نسبت ضرورت و وجوب و درک اینکه فقط با این کارها سیری حاصل می‌شود، در زمره اعتباریات است و بدون این‌ها انسان نمی‌تواند گرسنگی‌اش را برطرف کند و سیر شود. همه امور اعتباری از این سنخ است (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۷۵/۲). برای اولین بار محمدحسین طباطبایی به‌جدا از این نوع ادراکات سخن به میان آورد و با مطرح کردن نظریه اعتباریات افقی‌های جدیدی در مباحث انسان‌شناختی گشود. پیش از مطرح کردن این نظریه فلاسفه مسلمان چهار مبدأ برای صدور افعال اختیاری انسان ذکر می‌کردند:^۱ ۱. «علم» (تصور و تصدیق)؛ ۲. «شوق»؛ ۳. «اراده»؛ ۴. «تحریک قوه عامله»؛ هر یک از این مبادی بر یکدیگر مترتب‌اند، به این صورت که ابتدا فاعل مختار آن فعل و فایده‌اش را تصور می‌کند، سپس اگر به فایده آن فعل برای خود تصدیق کرد به انجام‌دادنش شوق پیدا می‌کند، آنگاه این شوق مؤکد می‌شود و به اراده و اجماع می‌انجامد و در نهایت، قوه عامله تحریک می‌شود، شروع به فعالیت می‌کند و فعل صادر می‌شود. اما طباطبایی این سیر را به هم ریخت؛ بدین صورت که اعتباریات (با تأکید بر اعتبار وجوب) را قبل از اراده قرار داد؛ یعنی ممکن است آن سیر تا شوق مؤکد طی شود، اما شخص علی‌رغم شوقی که پیدا کرده، به دلایل دیگر، وجوب را اعتبار نکند (مثلاً

۱. اگرچه تقریرهای دیگری هم از مبادی افعال اختیاری انسان بیان شده که مبادی بیشتر یا کمتری برای افعال اختیاری انسان بر می‌شمرند، اما مشهورترین تقریر، تقریر چهارمرحله‌ای است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۴۱۱/۲-۴۱۳؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۲۸؛ طباطبایی، بی‌تا: ۱۲۱-۱۲۲).

گرسنه است و غذای خوبی هم مقابلش هست، اما چون روزه است اعتبار «باید بخورم» را انشا نمی‌کند). لذا اراده و سپس صدور فعل رخ نمی‌دهد؛ یعنی اگر فاعل مختار این اعتبار را نکند، حتی اگر همه مقدمات قبلی هم فراهم آمده باشد، باز خروجی در کار نخواهد بود و فعل محقق نمی‌شود (سوزنجی، ۱۳۹۵: ۹۰).

تأثیر قوای شهوی و غضبی اولاً و بالذات در حوزه ادراکات اعتباری است، نه در حوزه ادراکات حقیقی.^۱ توضیح آنکه، انسان در حالت طبعی در وضعیتی است که قوای فعاله شهوی و غضبی در او فعلیت دارد، اما قوه ناطقه قدسیه جنبه بالقوه دارد؛ بنابراین اگر چه به مقتضای فطرت خود موضوعاتی نظیر توحید ذاتی، ولایت مطلقه، نبوت عامه و اخلاقیات را درک می‌کند،^۲ اما برای تأثیرگذاری و منشأ عمل شدن این ادراکات نیازمند وحی است. پس اگر زمانی که دعوت دین به او می‌رسد سر تسلیم فرود آورد و پذیرای این دعوت حقه شود، قوه ناطقه‌اش به سمت فعلیت حرکت می‌کند. در نتیجه او در مسیر سعادت حرکت می‌کند و برای کمالش گام برمی‌دارد (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۱۵۳/۲-۱۵۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۴۳۷/۱۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۲: ۱۶۸) و به جایی می‌رسد که قوه ناطقه قدسیه، یا همان تعقل، بر او سیطره پیدا می‌کند. پس از تسلط قوه ناطقه بر نفس انسان، غایت افعالی که از وی سر می‌زند تأمین سعادت و کمال حقیقی اوست. پس صرفاً به فایده افعالی تصدیق می‌کند که در راستای سعادت حقیقی‌اش باشد و در نتیجه، فقط به این افعال شوق و اراده پیدا کرده است و اعتبار وجوب می‌کند. در مقابل، اگر انسان از تعالیم دینی روی گرداند و اعراض کرد قوای فعاله شهوی و غضبی بر نفسش تسلط می‌یابد. در این وضعیت، اعمالی که از انسان سر می‌زند برای برآوردن نیازهای قوای فعاله اوست و هدف نهایی‌شان ارضای خواسته‌های این قواست و، چنان‌که بیان شد، برای انجام‌دادن این کار ادراکات اعتباری را واسطه قرار می‌دهد. به بیان دیگر، نفس فقط به اعمالی شوق پیدا می‌کند که برآورنده غایات قوای فعاله‌اش باشد و اراده‌اش بر انجام‌دادن آن‌ها تعلق می‌گیرد و بعد از اعتبار وجوب قوه عامله، او بر انجام‌دادن آن تحریک می‌شود و موجب صدور فعل از وی می‌گردد. جوادی آملی در تبیین این فرآیند می‌گوید:

۱. البته، چنان‌که خواهد آمد، شهوت عملی به صورت بالعرض بر ادراکات حقیقی هم تأثیر می‌گذارد.
۲. توضیح آنکه، انسان به مقتضای فطرتش وجود را ذاتاً درک می‌کند و نیز درمی‌یابد که هر تعینی از نوعی اطلاق و بی‌قیدی ناشی می‌شود؛ زیرا مشاهده مقید بدون مشاهده مطلق نیست و نیز می‌بیند که هر تعینی ذاتاً وابسته و متکی به اطلاق است. همچنین، لزوم فروتنی، خضوع و تلاش، تعینش برای اطلاق خود و نیز خوبی امور خوب، و بدی امور بد را در خود می‌یابد؛ همچنین، درک می‌کند که تکلیف نیاز به بیان دارد. امور سه‌گانه فوق همان توحید ذاتی، ولایت مطلقه و نبوت عامه است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۳-۳۴).

نفس آدمی اگر تحت مراقبت شدید قرار نگیرد و فرمان آمرانه و مقتدرانه عقل را نسبت به بز و مطلق خیر، که بارزترین آن‌ها امثال واجب و اجتناب حرام است، دریافت نکند، به جای اینکه مأمور باشد، آمر می‌شود و صاحب خود را به سوء و زشتی امر می‌کند: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» (نفس آدمی را به بدی فرمان می‌دهد) مردم عادی که امر به معروف نشوند کاری به تارک امر به معروف ندارند، ولی نفس اگر امر به معروف نشود تارک آن را امر به منکر و نهی از معروف می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۴ ب: ۱۴۵-۱۵۰/۴).

در نتیجه، هر اندازه که انسان در جایگاه و رتبه وجودی برتری قرار گیرد نقش تعقل در ادراکات اعتباری (و به خصوص ادراک وجوب و حسن و قبح وی) پُررنگ‌تر می‌شود و نقش قوای فعاله حیوانی ضعیف‌تر می‌شود، تا جایی که فقط قوه عاقله بر او سیطره پیدا می‌کند و قوای فعاله در خدمت تعقل قرار می‌گیرد. اما هرچه آدمی در مرتبه وجودی پست‌تری قرار داشته باشد، قوای فعاله حیوانی بر او مسلط می‌شود و عقل در خدمت این قوا خواهد بود؛ پس انسان نیز همچون حیوانات بر اساس غرایز، قوای شهوی و غضبی خود عمل می‌کند، با این تفاوت که چون انسان از قدرت تعقل برخوردار است، وقتی شهوت و غضب بر وی تسلط یابند او را در راستای اغراض و امیال خود به کار می‌گیرند. بنابراین، انسان می‌تواند به جنایاتی بس گسترده‌تر و شنیع‌تر از حیوانات دست بزند (جوادی آملی، ۱۳۸۲ الف: ۱۴۳/۵-۱۴۷). قطعاً هیچ یک از موجودات کره خاکی به اندازه انسان هموعانش را به قتل نرسانده و در حق آن‌ها ستم نکرده است. همه این جنایات نتیجه خدمت‌گزاری و فرمانبری عقل از شهوت و غضب است. در این حالت دیگر نمی‌توان این قوه را «تعقل» نامید؛ زیرا چنان‌که امام صادق (ع) فرموده‌اند، وظیفه عقل عبادت خداوند متعال و رساندن انسان به بهشت است و اگر این وظیفه را انجام ندهد یا حتی موجب تنزل هرچه بیشتر وی در مراتب دنیّه و ستم به دیگران شود باید آن را «نیرنگ و حيله» نامید (کلینی، ۱۳۸۷: ۲۵/۱).

۴. آثار و نتایج ابتلا به شهوت عملی بر ادراکات انسانی

۴.۱. انکار ربوبیت خدا

افرادی که در چنگال شهوت عملی هستند به اغراض و پیروی نکردن از آموزه‌های دینی اکتفا نمی‌کنند؛ یعنی چنین نیست که فقط از قبول دین امتناع ورزند و دیگر کاری با آن نداشته باشند، بلکه چون دین و استقرار آموزه‌هایش را برخلاف منافعشان می‌بینند، در صدد ریشه‌کن کردن آن برمی‌آیند؛ لذا می‌کوشند سایر مردم را هم از پیروی از دین بازدارند. این افراد چون درک می‌کنند که انبیا به دنبال تشکیل جامعه‌ای بودند که در آن

علم و آگاهی، عدل و دادگری و طبقه واحد وجود داشته باشد و استثمار، جمع ثروت، استبداد و حکومت مطلقه و طرفداری از باطل در آن نباشد، و طبیعتاً تشکیل چنین جامعه‌ای به سود طبقات ستم‌دیده و محروم و به زیان طبقات برخوردار و مرفه خواهد بود، و چون خودشان با همین ظلم طبقاتی زنده‌اند و از ظلم به طبقات محروم جامعه منتفع می‌شوند، با دعوت انبیا مبارزه خواهند کرد؛ چراکه می‌دانند تا «لا اله الا الله» وارد جامعه‌ای شود معنایش این است که فرعون‌ها باید از جامعه بیرون روند یا یکی از آحاد عادی مردم شوند. رأس مخروط جامعه‌ای که بر اساس «لا اله الا الله» تشکیل می‌شود خداست نه فرعون. پس بسیار واضح است که فرعون، نمرود و دیگر قدرت‌های مستبد تاریخ، با دعوت انبیا به شدت مبارزه کنند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۹: ۵۴۰-۵۴۳).

آیات قرآن هم بر این مسئله دلالت دارد که مخالفت صاحبان قدرت و ثروت با دعوت انبیا به دلیل ناتوانی در شناخت حقایق پیامبران نبوده است؛ زیرا انسان به نحو فطری ضرورت نبوت عامه را درک می‌کند و با اندک تأملی درمی‌یابد که با بسیاری از اشیا سر و کار دارد که خواصشان را حتی با پیشرفت علم هم نمی‌داند و از گذشته و آینده خود بی‌خبر است. بدین سبب به مسافری می‌ماند که آینده و راه را نمی‌داند و حتماً راهنما می‌خواهد. عقل در بُعد نظری با ادراک این مطالب انسان را به قبول نبوت فرا می‌خواند (جوادی آملی، ۱۳۹۰ الف: ۳۲۷/۲۳)، ولی اگر امیال و احساسات برآمده از قوای فعاله بر نفس حاکم باشد، چون آموزه‌های وحیانی را با ارضای نیازهای خود در تعارض می‌بیند در مقابلشان می‌ایستد: «أَفَكَلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ؛ هر گاه پیامبری آمد و چیزهایی آورد که پسند نفس شما نبود سرکشی کردید و گروهی را دروغ‌گو خواندید و گروهی را کشتید» (بقره: ۸۷) و می‌کوشد با ایجاد شبهه، سایر مردم را هم از ایمان آوردن به باورهای دینی بازدارد؛ مثلاً چنین استدلال می‌کند که چون عالم منحصر در این جهان مادی است، اگر هم قرار به نزول وحی باشد، این نزول باید به شکل مادی مشاهده و احساس شود. خدای سبحان در پاسخ این بهانه‌جویی‌ها می‌فرماید حتی اگر ما آیات الاهی را به صورت نوشتاری مادی در کاغذ و کتابی ملموس نازل کنیم و آن‌ها هم با دست‌هایشان آن را لمس کنند باز هم ایمان نمی‌آورند: «وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَىٰ كِتَابٍ فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ؛ حتی اگر کتابی نوشته بر روی کاغذ بر تو نازل می‌کردیم و آن را با دست خویش لمس می‌کردند، باز هم آن کافران می‌گفتند که این جز جادویی آشکار نیست» (انعام: ۷)؛ چراکه مشکل آن‌ها اساساً چیز دیگری است که با اثبات

حقانیت وحی برطرف نمی‌شود. آن‌ها اساساً ربوبیت و تدبیر الهی در امور جزئی را منکرند و بدین سبب اصل وحی و رسالت را نمی‌پذیرند و بهانه می‌آورند که انسان، شایسته دست‌یابی به این مقام نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۰ ب: ۳۳۶/۲۴). حال پرسش این است که چرا کافران و مشرکانی که به گفته قرآن هیچ یک منکر خلقت جهان به دست خدا نبودند: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ؛ اگر از آن‌ها بپرسی چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده و آفتاب و ماه را رام کرده است، خواهند گفت: خدای یکتا» (زمر: ۳۸) تا این اندازه در مقابل باور به ربوبیت خدا مقاومت داشتند؟ تا جایی که بسیاری از آیات قرآن به تبیین این مسئله اختصاص یافته است (نک: انعام: ۶۳-۶۴؛ یونس: ۳۱ و ۱۰۶؛ رعد: ۱۶؛ انبیاء: ۶۶؛ مؤمنون: ۹۱؛ عنکبوت: ۱۷). شاید دلایل این است که با پذیرش خالقیت خدا هیچ مانعی بر سر شهوت‌رانی و هواپرستان به وجود نمی‌آید. در منافع آن‌ها زمانی تردید می‌شود که ربوبیت خدا را بپذیرند؛ خدایی که فقط خالق عالم باشد، پیامبری مبعوث نکند، تکلیفی بر آفریدگانش قرار ندهد و اعمال آن‌ها را محاسبه نکند. این پروردگار عالم است که با اوامر خود مسیر هدایت بندگان را مشخص می‌کند. در نتیجه، مشرکان و کافران هیچ‌گاه در خالقیت خدا تردید نمی‌کنند. حال آنکه چطور ممکن است شخصی در قبول خالقیت خدا تردیدی نداشته باشد، اما ربوبیت خدا برایش پذیرفتنی نباشد و هرچه دلیل هم برایش آورده شود او را قانع نکند؟ آیا این افراد دلایل اثبات خالقیت خدا را منطقی می‌پنداشتند، ولی دلایل اثبات ربوبیت خدا در نظرشان غیرمنطقی می‌نمود؟ یا اینکه به دلیل هواپرستی، واقعیت را تا جایی می‌پذیرفتند که ضرری برایشان نداشت؟ این مطلب خود از دلایلی است که نشان می‌دهد علت کفر و شرک آن‌ها شبهه علمی و ضعف در شناخت واقعیت نبوده، بلکه ناشی از هواپرستی‌شان بوده است. بدین ترتیب واقعیت را تا جایی می‌پذیرفتند که ضرری برایشان نداشته است؛ یعنی خالقیت خدا را می‌پذیرفتند، ولی در مقابل باور به ربوبیت می‌ایستادند یا همچون فرعون خود را پروردگار عالم معرفی می‌کردند: «فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى؛ و گفت: من پروردگار برتر شما هستم» (نازعات: ۲۴) یا چنان‌که آیه «وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ لِيُزِدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ؛ همچنین، کاهنان، کشتن فرزند را در نظر بسیاری از مشرکان بیاراستند تا هلاکشان کنند و درباره دینشان به

شک و اشتباهشان افکنند» (انعام: ۱۳۷) دلالت دارد، به مردم معبودانی دروغین معرفی می‌کردند و خود را سخن‌گوی این معبودان می‌دانستند و مردم را به اعمالی فرا می‌خواندند که خودشان دوست داشتند.^۱

نفس، چنان‌که ذکر شد، عرصه نبرد دو قوه شهوت عملی و عقل عملی است. چه بسا عقل عملی کاملاً بر شهوت عملی غلبه کند که در این صورت انسان به مقام «عصمت عملی» می‌رسد. از سوی دیگر، اگر شهوت عملی کاملاً بر عقل عملی غلبه کند انسان هیچ قید و بندی را نمی‌پذیرد، از اساس ربوبیت خدا، وحی و دین را انکار می‌کند و در پی آن برمی‌آید که هیچ اثری از دین در جامعه باقی نماند. ولی اگر شهوت عملی بر عقل عملی تسلط نسبی پیدا کند، انسان از اساس ربوبیت خدا را انکار نمی‌کند، بلکه به برخی از دستورها و سفارش‌های دینی عمل می‌کند، اما باقی را وامی‌نهد. هرچه تسلط شهوت عملی بر عقل عملی بیشتر باشد پای‌بندی انسان به ربوبیت خدا کمتر می‌شود و هرچه تسلط عقل عملی بر شهوت عملی بیشتر باشد، این پای‌بندی کمتر خواهد بود. پس انکار کلی ربوبیت، مربوط به زمانی است که شهوت عملی کاملاً بر عقل عملی غلبه کند.

۴.۲. از بین رفتن عزم عملی

شاید انسانی که به شهوت عملی دچار می‌شود شناخت صحیحی از عالم واقع داشته باشد و حق و حقیقت را بشناسد، اما چون سلطه نفس او به دست قوای فعاله شهوی و غضبی است، وی فرمان این قوا را اجابت می‌کند، هرچند این کار مستلزم ایستادن او در مقابل حقانیت باشد؛ چنین شخصی علی‌رغم اینکه در محضر کتاب آسمانی قرار دارد و از رهنمود آن باخبر است، و حتی دلیل عقلی تقبیح اعمالی را که دین از آنها نهی کرده است می‌داند، اما چون عقل عملی‌اش اسیر شهوت و غضب است نمی‌تواند از گناه دست بردارد و به اعمال صالح روی آورد؛ زیرا شهوت عملی موجب می‌شود انسان با اینکه از نظر علمی جزم و یقین دارد به مرحله عزم و اراده دست نیابد؛ یعنی گرچه به فایده اعمالی که دین بدان‌ها دعوت کرده تصدیق می‌کند، ولی از انجام دادن این

۱. البته انکار ربوبیت خداوند چه بسا برخاسته از «شبهه علمی» باشد؛ زیرا ممکن است برخی به دلیل انس با محسوسات به اشتباه گمان کنند که عالم منحصر در این جهان مادی است. قرآن برخی شبهات علمی را پاسخ داده است؛ مثلاً برای چنین افرادی می‌فرماید خدا از هر چیزی به ما نزدیک‌تر است: «أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ خَلِيلِ الزُّورِ» (ق: ۱۶)، ولی ما با چشم ظاهر او را نمی‌بینیم: «لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَارُ» (انعام: ۱۰۳) و او ما را می‌بیند: «هُوَ يُدْرِكُ الْبَصَارَ» (انعام: ۱۰۳)؛ ولی درباره صاحبان قدرت و ثروت، عموماً، انکار ماورای طبیعت برخاسته از شهوت عملی آن‌هاست، نه شبهه علمی.

اعمال اجتناب می‌ورزد. مثال بارز این مطلب عالمان و سران یهودند که خداوند در قرآن آن‌ها را توبیخ می‌کند که چرا دیگران را به نیکی فرا می‌خوانند، اما خود را فراموش کرده‌اند و به آن عمل نمی‌کنند: «اتَّامُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ؟» شما که کتاب آسمانی را می‌خوانید چگونه مردم را به نیکی فرمان می‌دهید و خود را از یاد می‌برید، چرا نمی‌اندیشید؟» (بقره: ۴۴). دلیل این رفتار، چنان‌که پیش‌تر گفتیم، ابتنای عمل انسانی بر تروی و تأمل است. انسان، برخلاف حیوانات، مجبور به پذیرش هیچ باور یا احساسی نیست^۱ و قدرت وی بیش از آن است که هنگام دریافت معنایی از خارج و درک درستی‌اش مجبور به پذیرش آن باشد. او می‌تواند با وجود فهم باطل بودن تصورش، بر آن اصرار ورزد و بگوید: «با اینکه این مطلب باطل است، اما بر اساس همان عمل می‌کنم» (یزدان‌پناه، ۱۴۰۱: ۱۸۹).

با پیروی از شهوت عملی میان ادراکات حقیقی و اعتباری انسان شکاف به وجود می‌آید و ادراکات حقیقی انسان به عمل وی سریان پیدا نمی‌کند. حکایتی از مأمون نقل شده است که می‌گوید: «دیدم وقتی امام کاظم (ع) آمد، هارون به ایشان احترام بسیار کرد، این امر عجیبی برای من بود. تا به حال ندیده بودم پدرم به کسی این قدر احترام کند». وقتی امام کاظم (ع) از نزد هارون برمی‌گردند، می‌پرسد: «این فرد که بود؟» و پاسخ می‌شنود که امام است. هارون در قبال پرسش بعدی مأمون که «اگر وی امام است پس شما چه کاره‌اید؟» می‌گوید: «ای پسر! الملک عقیم، تو هم اگر با من بجنگی من با تو همین کار را می‌کنم» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۳۹۳/۲).

به همین دلیل، از نظر جوادی آملی، در دامنه‌ی واژگان قرآن کریم، «جهل» نقطه‌ی مقابل «علم» است، ولی «جهالت» در مقابل «عقل» قرار می‌گیرد؛ زیرا در آیه «أَنْتُمْ مِّنْ عَمَلٍ مِّنْكُمْ سُوءٌ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ؛ هر کس از شما که از روی نادانی کاری بد کند آنگاه توبه کند» (انعام: ۵۴) نمی‌توان گفت مراد از «جاهل» کسی است که بدون علم به حکم الاهی مرتکب گناه شده است؛ زیرا کسی که از روی ناآگاهی قصوری نه تقصیری، گناه می‌کند کیفر ندارد؛ به‌ویژه که جاهل به موضوع باشد. پس مراد از جاهل در «مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءٌ بِجَهَالَةٍ» گناه‌کاری است که مشکل علمی ندارد، بلکه می‌داند کارش معصیت است، اما به دلیل مشکل

۱. رفتار حیوانات صورت‌گریزی دارد و چون از سنخ شعور عقلی نیست، هیچ نوع مقدمه‌چینی و تأملی در آن نیست؛ مثلاً گوسفند با دیدن علف به سمت آن می‌رود و هیچ‌گاه با خود نمی‌گوید علف خوردن به نفع من است، پس خوب است. حیوان حتی تشخیص عنوان کلی «نفع» را هم نمی‌دهد (یزدان‌پناه، ۱۴۰۱: ۹۶-۹۷).

عقلی آن گناه را انجام می‌دهد. بنابراین، باید گفت «جهالت» در این آیه مقابل «عقل» است نه «علم». از نظر قرآن کریم، انسان‌هایی که از عقل عملی‌شان بهره نمی‌گیرند، هرچند عالم باشند، جاهل خواهند بود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۱۴/۱۱)، چنان‌که امیر مؤمنان (ع) فرمود: «رَبِّ عَالَمٍ قَدْ قَتَلَهُ جَهْلُهُ وَ عِلْمُهُ مَعَهُ [لَمْ يَنْفَعَهُ] لَا يَنْفَعُهُ؛ چه بسا دانشمندی که جهلش او را از پای درآورد و دانش او همراهش باشد، اما سودی به حالش نداشته باشد» (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۴۸۷). بر اساس این حدیث، شرط نافع بودن علم صرفاً مطابقت با واقع نیست. چه بسا بسیاری از دانسته‌های انسان مطابق با واقع باشد، ولی در این میان فقط آن‌هایی که مبنای عمل واقع شود نافع خواهد بود. پس اکتفای به یادگیری علوم کافی نیست و چنان‌که قرآن کریم فرموده تعلیم باید با تزکیه توأم باشد: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ» (جمعه: ۲). فقط در این صورت است که انسان می‌تواند در مسیر هدایت حرکت کند و الا چه بسا افراد بسیاری که به حرمت اعمالشان علم دارند، ولی این علم هیچ تأثیری در دست برداشتن آن‌ها از گناه ندارد.

۳.۴. نپذیرفتن حد و مرز (مرزناپذیری)

گفتیم که بدن انسان قوایی دارد که «شهوت» و «غضب» نام دارند. برآوردن نیازهای این قوا بدن را به لذت می‌رساند، ولی برای این قوا تفاوتی ندارد که این لذت از چه طریقی حاصل شود؛ یعنی نیاز آن‌ها چه از طریق حلال برآورده شود و چه از طریق حرام به لذت می‌رسند؛ مثلاً برای دستگاه گوارش انسان حلال و حرام فرقی نمی‌کند، بلکه فقط به دنبال سیری است (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۶۰۹/۲۷). اما خداوند متعال با قراردادن عقل، که حجت درونی انسان است، و دین، که حجت بیرونی برای آدمی است، قصد داشته به انسان بیاموزد از راه‌هایی که مستلزم ظلم به خود و دیگران نیست به لذت جسمی برسد. بنابراین، هدف دین محروم کردن انسان از لذت‌های جسمی و خاموش کردن قوای شهوی و غضبی او نبوده است. دین فقط به دنبال تعدیل قوای بدنی انسان است تا هم نیازهای آن‌ها از راه صحیح برآورده شود و هم مانع هدف اصلی خلقت انسان، یعنی تعالی روحی و معرفت خدا، نشوند. اما اگر انسان از دو حجت الهی که برای وی قرار داده شده، بهره نگیرد قادر به تعدیل قوای بدنی خود نخواهد شد. در نتیجه، هدف غایی وی این خواهد بود که به هر طریق ممکن نیاز قوای بدنی‌اش را برآورده کند. روشن است که چنین انسانی چون عنانش را به دست شهوت و غضب سپرده است، حدود و قیودی را نخواهد پذیرفت که لذت‌های جسمانی‌اش را محدود کند.

توضیح آنکه، حیوانات چون صرفاً جنبه جسمانی دارند شهوتشان محدود است و این شهوت با برطرف شدن نیاز فروکش می‌کند. انسان، برخلاف حیوانات، به دلیل برخورداری از عقل و جنبه روحی، شهوت و غضب سیری‌ناپذیری دارد. اگرچه از لحاظ جسمی، شهوت انسانی هم محدود است، مثلاً از نظر جسمی یک یا دو زن برای اشباع نیاز جنسی مرد کافی است، ولی از نظر روحی آدمی تنوع طلبی و عطشی دارد که اگر به دنبال برآورده کردنش برود سیرکردن و ارضای آن امکان ندارد.^۱ به طور کلی، طبیعت انسانی از نظر خواسته‌های روحی هیچ محدودیتی ندارد. انسان از نظر روحی طالب بی‌نهایت آفریده شده است؛ وقتی هم که خواسته‌های روحی در مسیر مادیات قرار گرفت به هیچ حدی متوقف نمی‌شود و رسیدن به هر مرحله‌ای میل و طلب مرحله دیگر را در او به وجود می‌آورد (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۰۶/۱-۱۰۷). موسوی خمینی در توصیف سیری‌ناپذیری انسان می‌گوید:

حیوان درنده طعمه می‌خواهد، آن طعمه که دستش آمد و شکمش سیر شد دیگر نمی‌خواهد یک عده از حیوانات را استثمار کند و تحت سلطه درآورد. این انسان است که سیر نمی‌شود؛ این انسانی است که هواهای نفسانی‌اش آخر ندارد، چنانچه یک مملکت را به او بدهند دنبال یک مملکت دیگر است. آن مملکت را هم که گرفت دنبال یکی دیگر است. این طور نیست که حدود داشته باشد آمال انسان. هرچه که یافت دنبال اینی است که آنی که نیافته او را هم بیابد. انسان اگر به حال خودش باشد در شهوت غیرمتهای است آمالش، و در غضب هم غیرمتهای است و در حس سلطه‌جویی هم غیرمتهای است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱: ۵۰۳/۱۲-۵۰۴).

پس اگر آدمی در جهت تعدیل قوای بدنی‌اش گام بر ندارد و آن‌ها را به حال خویش واگذارد، این قوا محدود به حدی نخواهند شد و می‌خواهند برای رسیدن به امیال خود رها باشند: «يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ؛ بلکه آدمی می‌خواهد که در آینده نیز به کارهای ناشایست پردازد» (قیامت: ۵). در نتیجه، وی از دستورهای دینی هم که دسترسی او را به مشتهیات شهوی و غضبی محدود می‌کند روی برمی‌گرداند و مرزهای الهی را زیر پا می‌گذارد:

راز سیری‌ناپذیری انسان مخزن بی‌منتهای اوست. اگر کلیددار این مخزن شهوت باشد فناطیر مقنطره و خیل مسومه و انعام و حرث و... می‌خواهد و ندای «هل من مزيد» سر می‌دهد؛ چنانچه کلیددارش

۱. پس وجود عقل در انسان از یک طرف موجب می‌شود شهوت و غضبش سیری‌ناپذیر باشد و از طرف دیگر، موجب می‌شود اعمال و شرارت‌هایی از او صادر شود که بسیار فجیع‌تر از چیزی است که از حیوانات سر می‌زند.

غضب باشد انسان موجودی خون‌خوار و هلاک‌کننده حُرث و نسل می‌شود؛ اگر کلیددار آن عقل باشد چنین انسان عاقلی معلّم فرشته‌ها می‌گردد و «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (بگو پروردگارا بر دانش من بیفزای) (طه: ۱۱۴) شعار او خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۲۲/۱۳).

قرآن افرادی را که مرزهای الاهی را زیر پا می‌گذارند به فراموش کردن خویشتن یا از خودبیگانگی منتسب می‌کند: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»؛ از آن کسان مباشید که خدا را فراموش کردند و خدا نیز چنان کرد تا خود را فراموش کنند؛ ایشان نافرمان‌اند (حشر: ۱۹). وقتی شخصی حقیقت خویشتن را فراموش کرد نیازهای حقیقی‌اش را هم فراموش می‌کند. پس چنین می‌پندارد که نیازهای وی در نیاز قوای شهوی و غضبی منحصر است. اگر انسان نیازهایش را در نیاز قوای شهوی و غضبی منحصر بداند و بیش از حد بدان‌ها توجه کند، این نیازها برایش جذابیت کاذبی پیدا می‌کند، مثل شخصی که به سیگار اعتیاد دارد. انسان در اصل وجودش نیازی به سیگار ندارد، اما چون معتاد می‌شود اعتیادش منشأ نیازی خواهد شد که خود را بر وجود او تحمیل می‌کند (آوینی، ۱۴۰۰: ۱۹). به تعبیر دیگر، وقتی انسان به نیاز قوای شهوی و غضبی‌اش پاسخ می‌دهد لذتی برایش حاصل می‌شود. بدین ترتیب خواهان لذت بیشتر می‌شود. اگر این لذت را به حدی که خدا معین کرده محدود نکند، رسیدن به این لذت به تمام همّ و غمّش تبدیل می‌شود و از پاسخ‌گویی به نیاز روحی، که حقیقت او را تشکیل می‌دهد، غافل می‌ماند. از این رویکی از روش‌های حکومت‌های استبدادی عصر حاضر برای حفظ قدرت و بازداشتن مردم از هر گونه اعتراض و شورش، مشغول کردن مردم به لذت‌های شهوانی از طریق تبلیغ و ترویج لذات و خوشی‌ها، تحریک جنسی، و سستی و هدم تعهدات خانوادگی است. وقتی مردم به این امور مشغول شوند قدرت اندیشه را از دست می‌دهند؛ زیرا لذات شهوی تمام ذهن شخص را اشغال می‌کند. پس اگر وی به لذت برسد دیگر به ابعاد فرهنگی، سیاسی و اجتماعی جامعه توجهی نخواهد داشت. چنین شخصی چنان اسیر شهوت می‌شود که فقدان آزادی سیاسی و اجتماعی خود را حس نمی‌کند. لذا این روش حکومت‌های استبدادی برای تطمیع مردم بسیار خطرناک‌تر از تطمیع از طریق زور و اجبار است (طباطبایی، در: پستمن، ۱۳۷۵: ۴۵-۵۵).

۴.۴. فرورفتن در جهل مرکب

وقتی شهوت و غضب عمل می‌کند، شخص بعد از مدتی علم و شناخت صحیح از واقعیت را از دست می‌دهد و گمان می‌کند همان طریقی که در پیش گرفته، طریق صحیح است. در واقع، خداوند چون بنده‌اش از نعمتی

که به او داده شده استفاده نمی‌کند، این نعمت را از او سلب می‌کند و وی در جهل مرکب فرو می‌رود. از نظر جوادی آملی، بعد از چیره‌شدن شهوت و غضب بر عقل عملی، وهم و خیال بر عقل نظری غالب می‌شود. در واقع، وهم و خیال به‌تنهایی توانایی غلبه بر عقل نظری، برهان و استدلال را ندارد، بلکه زمانی قدرت پیدا می‌کند که شخص دچار شهوت عملی شود؛ یعنی اگر رهبری شخص در بُعد عملی در اختیار عقل عملی باشد، وی در شناخت واقع دچار مشکل نمی‌شود؛ ولی اگر شهوت عملی بر شخصی تسلط یابد نیروی وهم و خیال وی از جایگاهش تعدی می‌کند و با وارونه نشان‌دادن واقعیت، او را منحرف می‌کند.

اگر خیال، که وظیفه حفظ، بازسازی، انشا یا ابداع صور ذهنی را بر عهده دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۵۱/۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲ ب: ۱۲۰)، بر عقل نظری غالب شود، خیال‌های فاسدِ باطل، از قبیل خیال معاصی و شیطنت، برای انسان به وجود می‌آید و چون عقل نظری بر نیروی ادراکی شخص تسلط ندارد، نمی‌تواند این خیالات را مدیریت کند و زمامشان را به دست بگیرد. اگر هم وهم، که وظیفه ادراک معنای جزئی را بر عهده دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۵)، بر عقل نظری چیره شود، چون قوه واهمه تابع حس و مُدرک امور متعلق به محسوسات است، اگرچه احکامش در موضوعات جزئی صادق است، ولی چون نمی‌تواند در امور کلی داخل شود و حکم کلی صادر کند، احکامش در این حوزه کاذب است؛ زیرا همان نظری را که به جزئیات دارد به کلیات هم دارد و کلیات را به منزله محسوس درمی‌یابد و حکم محسوس را در معقول جاری می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۶۰۸-۶۰۹)؛ مثلاً وقتی در جامعه‌ای عبادت معبود دروغینی رایج می‌شود، مردم این جامعه در اثر تکرار و مداومت بر پرستش این معبود دروغین، با آن انس می‌گیرند و بدان محبت پیدا می‌کنند، چنان‌که قرآن می‌فرماید: «وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ؛ چیزهایی را که آنان به جای الله می‌خوانند، دشنام مدهید که آنان نیز بی هیچ دانشی، از روی کینه‌توزی به الله دشنام دهند، این چنین عمل هر قومی را در چشمشان آراسته‌ایم» (انعام: ۱۰۸). وهم، که مدرک معانی جزئی است، وظیفه ادراک این محبت را بر عهده دارد، اما وظیفه عقل است که محبت و عبادت انسان به معبودی تعلق گیرد که تدبیر امور آدمی را بر عهده دارد و می‌تواند وضعیت وی را تغییر دهد. ولی اگر عقل زائل شده باشد، فرد قادر به درک این مسئله نیست و فقط محبت‌های جزئی را درک می‌کند. لذا استدلال می‌کند که پرستش این معبود سنت پدران ما بوده است و آن را ترک نمی‌کنیم: «بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ؛ نه، می‌گویند: پدرانمان را بر آیینی یافتیم و ما از پی آن‌ها می‌رویم»

(زخرف: ۲۲). جوادی آملی در تفسیر آیات «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ * أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ؛ و چون به ایشان گفته شود در زمین فساد مکنید، می‌گویند: ما اصلاح‌گریم. آگاه باشید که اینان خود تبه‌کاران‌اند و نمی‌دانند» (بقره: ۱۱-۱۲) به این مطلب اشاره کرده است: منافقان با گفتن لفظ «إِنَّمَا» مدعی‌اند که نه تنها اهل فساد نیستند، بلکه جز آنان کسی مصلح جامعه نیست و این ادعای اصلاح‌گری از سوی منافقان «کذب خبری» است، نه «مخبری»؛ زیرا آنان خود را مصلح می‌دانستند و برای تأکید بر این مطلب سوگند نیز یاد می‌کردند: «وَلَيَخْلِفَنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَى» (سوگند می‌خورند که ما را قصدی جز نیکوکاری نبوده است) (توبه: ۱۰۷)، «ثُمَّ جَاءَكَ يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا» (نزد تو می‌آیند و به خدا سوگند می‌خورند که ما جز احسان و موافقت قصد دیگری نداشته‌ایم؟) (نساء: ۶۲). آنان بر اثر تسویل و فریب‌کاری نفس، بر این پندار باطل بودند که واقعاً مصلح‌اند و این پندار خود را، که جز جهل مرکب چیزی نبود، حق می‌دانستند. پس کذبشان در این‌گونه موارد، تنها «خبری» است، نه «مخبری» (جوادی آملی، ۱۳۹۴ الف: ۲۷۰/۲-۲۷۴).

دچار شدن به این وضعیت ناشی از آن است که انسان وقتی مرتکب گناهی می‌شود، حتی اگر به حسن و خوبی‌اش معتقد نباشد، با عمل به آن در ذهن خود به حسنش تصدیق کرده است؛ زیرا انسان تا حسن عملی را اعتبار نکند آن را انجام نخواهد داد. با تصدیق به حسن هر گزاره‌ای آن گزاره در نفس ریشه‌دار می‌شود و بر اثر تکرار و مداومت بر انجام دادن آن عمل، اعتبار حسن آن در نفس رسوخ بیشتری می‌یابد، تا جایی که فرد اگرچه در ابتدا به حسن آن عمل اعتقاد نداشت، اما پس از مداومت بر انجام دادنش در نهایت، این اعتقاد در نفسش جای می‌گیرد: «ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوْأَى أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ؛ سپس عاقبت آن کسان که مرتکب کارهای بد شدند ناگوارتر بود؛ زیرا اینان آیات خدا را دروغ انگاشتند و آن‌ها را به مسخره گرفتند» (روم: ۱۰). بر این اساس، اگر آدمی پس از روشن شدن حق، به جای خدامحوری، هوامحور و هوس‌مدار باشد مشمول «إضلال کيفی» خدا قرار می‌گیرد و خداوند سمع و قلبش را مختوم می‌کند و بر چشمش پرده‌ای ستبر می‌افکند که پس از آن حق را نمی‌شنود، نمی‌بیند و نمی‌فهمد؛ زیرا او عالمانه هواپرست شده است: «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ؛ خدا بر دل‌هایشان و بر گوش‌شان مهر نهاده و بر روی چشمانشان پرده‌ای است، و برایشان عذابی است بزرگ» (بقره:

۷: همچنین نک.: انعام: ۱۱۰؛ اعراف: ۱۷۹؛ توبه: ۱۲۷؛ نحل: ۱۰۸؛ کهف: ۵۷.^۱ وقتی کسی در این موقعیت قرار گرفت ضلالتش تثبیت می‌شود و هیچ امیدی برای بازگشت و قرارگرفتنش در مسیر حق باقی نمی‌ماند: «ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ؛ خدا روشنایی از آنان باز گرفت و نابینا در تاریکی رهایشان کرد» (بقره: ۱۷)، زیرا هم عقل عملی و هم عقل نظریشان را از دست داده‌اند.

۵. ایجاد (پیدایش) اختلاف در جامعه

به وجود آمدن اختلاف در جامعه می‌تواند ناشی از شبهه علمی یا شناخت ناصحیح واقعیت باشد. اگر انسان در بُعد عملی در بند شهوت و غضب نباشد، شبهه علمی رفع می‌شود و اهمیت چندانی ندارد؛ زیرا با اندیشه درمی‌یابد که علل و عوامل طبیعی (همچون اختلاف قومی، نژادی، تفاوت لهجه و زبان‌ها) و اعتباری (مثل مال و مقام) سند افتخار نیست و تنها مایه برتری افراد نزد خدا تقواست که آن هم تواضع می‌آورد، نه برتری جویی، و فروتنی می‌آورد، نه فرومایگی. مسئله اصلی در جایی است که شخص در فهم این مطالب از لحاظ نظری مشکلی ندارد، اما چون زمام نفسش به دست شهوت و غضب است از پذیرش واقعیت خودداری می‌کند. در چنین جامعه‌ای قطعاً اختلافات فراوانی به وقوع می‌پیوندد؛ چراکه افراد، گروه‌ها و اقشار مختلف فقط به منفعت خود فکر می‌کنند و در مقابل حق تسلیم نیستند. توضیح آنکه، انسان به حسب طبع اولی‌اش پیرو شهوت و غضب است. از طرف دیگر، به‌تنهایی نمی‌تواند نیازهای قوای شهوی و غضبی‌اش را برآورده کند. از این‌رو از هر آنچه در دسترسش است برای این کار استفاده می‌کند؛ مثلاً از گیاهان برای تغذیه، لباس، سکنا و حواجی دیگر استفاده می‌کند یا از حیوانات، گوشت و پوست و موی آن‌ها بهره می‌گیرد؛ بالاتر از آن ممنوعانش را استخدام، و به هر طریقی که برایش ممکن باشد از آن‌ها استفاده می‌کند. استخدام انسان‌ها از سوی یکدیگر موجب جمع‌شدن آن‌ها در کنار هم و پیدایش جامعه بشری می‌شود؛ یعنی باعث می‌شود در عقل عملی‌شان این اعتبار شکل بگیرد که برای رسیدن به منافع خود باید اجتماع انسانی تشکیل دهند (اعتبار اجتماع). بعد از تشکیل جامعه، انسان درمی‌یابد که اگر سود خود را می‌خواهد و برای تأمین نیازهایش خواهان استفاده از دیگران است، دیگران هم خواهان به استخدام درآوردن او برای تأمین نیازهای خودشان

۱. البته قطعاً منظور از «قلب» و «سمع» و «بصر»، قلب و سمع و بصر باطنی انسان است، نه قلب و چشم و گوش ظاهری و جسمی؛ زیرا هواپرستان علی‌رغم تجهیز به حواس ظاهری، دیدن و شنیدن حجت‌های حقیقت، در این بینات و حجت‌ها تعقل نمی‌کنند.

هستند. پس او ارزشمندی و ضرورت عدالت را در جامعه بشری اعتبار می‌کند. حب ذات او را به اعتبار اجتماع می‌کشاند و دوام اجتماع را در گرو اعتبار حسنِ عدل و قبح ظلم می‌بیند. انسان در این وضعیت ملزم به رعایت عدالت است. پس اگر از وضعیت الزام خارج شود، به هیچ وجه خود را ملزم به رعایت عدالت نمی‌داند؛ مثلاً هر گاه به قدرت و حاکمیت برسد همه قوانین و تعهدات ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی را زیر پا می‌گذارد و قوای علمی و عملی را به کار می‌گیرد یا به اسارت خویش درمی‌آورد. پس همواره به دنبال آن است تا با استعلائی بر دیگران راه برآوردن نیازهای قوای شهوی و غضبی خود را هموار کند. وقتی همه افراد، گروه‌ها و اقشار جامعه بر این مشی حرکت کنند، جامعه هیچ‌گاه به صلح و پایداری نمی‌رسد و دائماً در تضاد به سر خواهد برد.

در طرف مقابل، در جامعه ایمانی و تمدن اسلامی، که افراد بر اساس عقل عملی رفتار می‌کنند، هیچ اختلافی وجود ندارد. خدای سبحان درباره اوصاف بهشتیان می‌فرماید: «وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غُلٍّ؛ هر کینه‌ای را از دلشان برکنده‌ایم، همه برادرند، بر تخت‌ها روبه‌روی هم‌اند» (حجر: ۴۷). بنا بر این آیه، کسانی که به چنین مقامی برسند از اختلاف و تفرقه دور می‌شوند. مؤمنان صدر اسلام (مهاجران و انصار) همین صفت وارسته و مقام بلند را در دعاهایشان از خدا می‌خواستند: «يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا؛ و می‌گویند: پروردگارا بر ما و برادران دینیما، که در ایمان از ما پیشی گرفتند، بیامرز و کینه کسانی را که ایمان آوردند در دل‌های ما میفکن که تو مهربانی» (حشر: ۱۰)؛ یعنی دیگران با مردن، دیدن برزخ و تحمل مشکلات آن و پاک‌شدن، به این صفت وارسته می‌رسند که اختلاف و کینه‌ای با هم ندارند، آنگاه به بهشت می‌روند؛ اما مردان الهی این نعمت بزرگ بهشتیان را در دنیا از خدا می‌طلبند، چون زیباترین و لذت‌بخش‌ترین زندگی، فقط در پرتو وحدت و اتحاد امکان‌پذیر است. بنابراین، جامعه حکیم و عاقل همواره در بهشت معنوی به سر می‌برد (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۸۷/۱۰-۲۹۲). اما چه بسا در جامعه و تمدن اسلامی هم افرادی همچنان در بند قوای فعاله‌شان باشند و در جامعه اختلاف به وجود آورند، چنان‌که از آیه: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ؛ مردم یک امت بودند، پس خدا پیامبران بشارت‌دهنده و ترساننده را بفرستاد، و بر آن‌ها کتاب بر حق نازل کرد تا آن کتاب در آنچه مردم اختلاف دارند میان‌شان حکم کند، ولی جز کسانی که کتاب بر آن‌ها نازل شده و حجت‌ها

آشکار گشته بود از روی حسدی که نسبت به هم می‌ورزیدند در آن اختلاف نکردند» (بقره: ۲۱۳) چنین برداشت می‌شود که از جانب کسانی که از هدایت و تربیت وحی اعراض کرده و قوه ناطقه‌شان را به فعلیت نرسانده بودند اختلافی پیش از آمدن وحی، و اختلافی پس از آمدن وحی وجود داشته است.

نتیجه‌گیری

نیروی تحریکی انسان مشتمل بر سه قوه شهوت، غضب و عقل عملی است، با این تفاوت که شهوت و غضب در انسان به نحو طبیعی فعلیت داشته، اما عقل عملی برای فعالیت نیازمند تربیت شدن از طریق وحی است. اگر آدمی خود را تحت تربیت وحی قرار ندهد، شهوت و غضب با تسلط بر نفس، انسان را صرفاً به انجام دادن اعمالی برمی‌انگیزند که برآورنده نیازهای خودشان است. در نتیجه آدمی صرفاً به این اعمال شوق و اراده خواهد داشت و وجوب انجام‌دادنشان را برای خود اعتبار می‌کند. چنین شخصی به دنبال ارضای شهوت و غضب خود می‌رود، ولی چون با ابعاد روحانی و عقلانی خلق شده است ظرفیت نامحدودی دارد و به همین دلیل هر آنچه دسترسی به مشتهیات نفسانی‌اش را در تنگنا بگذارد، رد می‌کند. این فرد اگرچه حقانیت دین و مفیدبودن دستوره‌های دینی را درک می‌کند، قادر به ایمان‌آوردن و پیروی از آن نخواهد بود. بنابراین، اعراض از دین، هم علت و هم معلول پیروی از شهوت و غضب است. البته کار در این نقطه پایان نمی‌یابد و شهوت‌پرستان تمام تلاششان را برای نابودی دین و جلوگیری از ترویج آن به کار می‌گیرند تا بتوانند از منافعشان محافظت کنند. خداوند متعال بعد از مدتی نعمت داشتن عقل نظری و امکان شناخت صحیح از واقعیت را هم از این اشخاص می‌گیرد تا کاملاً در ضلالت سیر کنند و حقیقت خویش‌شان را به فراموشی بسپارند.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۷۴). ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: سروش.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰). غرر الحکم و درر الکلم، قم: دار الکتب الاسلامی، چاپ دوم.
- آوینی، مرتضی (۱۴۰۰). آینه جادو، تهران: واحد، چاپ یازدهم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الإشارات والتنبیها، قم: بوستان کتاب، چاپ اول.
- _____ (۱۴۰۴). الشفاء، قم: مکتبة آیت الله المرعشی، الطبعة الاولى.
- اخوان الصفاء (۱۴۱۲). رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، بیروت: دار الإسلامیة.
- بهمنی، فرانک (۱۳۷۹). گناه مانع معرفت، پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: محمدعلی مهدوی راد، قم: دانشگاه قم.
- پستمن، نیل (۱۳۷۵). زندگی در عیش، مردن در خوشی، ترجمه: صادق طباطبایی، تهران: اطلاعات.
- پورسینا، زهرا (۱۳۸۵). تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آرای آگوستین قدیس، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲ الف). تسنیم: تفسیر قرآن کریم، ج ۵، قم: اسراء، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۲ ب). حیات حقیقی انسان در قرآن، ج ۸، قم: اسراء، چاپ چهارم.
- _____ (۱۳۸۶). تسنیم: تفسیر قرآن کریم، ج ۱۱، قم: اسراء، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۸). تسنیم: تفسیر قرآن کریم، ج ۱۳، قم: اسراء، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۹۰ الف). تسنیم: تفسیر قرآن کریم، ج ۲۳، قم: اسراء، چاپ اول.
- _____ (۱۳۹۰ ب). تسنیم: تفسیر قرآن کریم، ج ۲۴، قم: اسراء، چاپ اول.
- _____ (۱۳۹۱). تسنیم: تفسیر قرآن کریم، ج ۱۰، قم: اسراء، چاپ چهارم.
- _____ (۱۳۹۴ الف). تسنیم: تفسیر قرآن کریم، ج ۲، قم: اسراء، چاپ دهم.
- _____ (۱۳۹۴ ب). تسنیم: تفسیر قرآن کریم، ج ۴، قم: اسراء، چاپ هشتم.
- _____ (۱۳۹۵). تسنیم: تفسیر قرآن کریم، ج ۲۷، قم: اسراء، چاپ سوم.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۵). دروس معرفت نفس، قم: الف. لام. میم.
- حسینی خامنه ای، سید علی (۱۳۹۹). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن، قم: مؤسسه ایمان جهادی (نسخه دیجیتال).
- سوزنچی، حسین (۱۳۹۵). «نگاهی متفاوت به خاستگاه و ثمرات بحث اعتباریات علامه طباطبایی»، در: علوم انسانی اسلامی صدرا، دوره ۵، ش ۱۹، ص ۹۰-۹۴.
- شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴). نهج البلاغة، تحقیق: صبحی صالح، قم: هجرت، چاپ اول.
- شکری، مهدی (۱۳۸۸). «تأثیر گناه بر شناخت با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی»، در: پژوهش های فلسفی کلامی، ش ۴۱، ص ۴۵-۷۲.

- شه‌گلی، احمد (۱۳۸۷-۱۳۸۸). «تئوری انعکاس؛ رهیافتی فلسفی روان‌شناختی به رابطه نفس و بدن»، در: ذهن، ش ۳۶-۳۷، ص ۸۳-۱۲۰.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۲). منطق نوین مشتمل بر المعات المشرقية فی الفنون المنطقية، ترجمه و شرح: مشکوةالدینی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی نصر.
- _____ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
- _____ (۱۳۸۳). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة، تصحیح و تحقیق: علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۸۸). رسائل توحیدی، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۹۷). المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- _____ (بی‌تا). نهاية الحکمة، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ دوازدهم.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳). الإحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد: نشر مرتضی.
- قاسمی حامد، مرتضی (۱۳۹۶). عقل و هویت در قرآن کریم و نهج البلاغه: مفهوم‌شناسی، کارکرد و آثار، رساله دکتری، استاد راهنما: مجید معارف، استاد مشاور: بخشعلی قنبری، تهران: دانشگاه مذاهب اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۷). الکافی، قم: دارالحديث، چاپ اول.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۲). اخلاق در قرآن، تهران: امیرکبیر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). مسئله حجاب، تهران: صدرا.
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷). القبسات، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵). شرح الإشارات والتنبیهات، قم: نشر البلاغة.
- نورانی، ابوالفضل (۱۳۹۶). تبیین عقلی تأثیر فضایل و رذایل (به عنوان عوامل غیر معرفتی) بر ادراک و تطبیق آن با آیات و روایات، رساله دکتری، استاد راهنما: یارعلی کرد فیروزجایی، قم: دانشگاه باقرالعلوم (ع).
- ورام، مسعود بن عیسی (بی‌تا). تنبیه الخواطر و نزهة النواظر المعروف بمجموعة ورام، قم: مکتبة الفقیه.
- یزدان پناه، یدالله (۱۴۰۱). چیستی و نحوه وجود فرهنگ؛ نگرشی نوین به فلسفه فرهنگ، قم: کتاب فردا.
- یزدانی، نجف؛ گرگین، باقر (۱۳۹۶). «تأثیر گناه بر معرفت از دیدگاه استاد مطهری»، در: اندیشه نوین دینی، ش ۴۹، ص ۷۹-۹۶.