

تأثیر اخلاق در اندیشه و ادراک انسان

محمد عباس زاده جهرمی*

گروه معارف اسلامی، مجتمع آموزش عالی جهرم

چکیده

زمینه: توجه به رابطه بین اخلاق و علم اندوزی انسان می‌تواند در تعالی جایگاه مراکز علمی کشور نقش به‌سزایی ایفاء نماید. اصل وجود این رابطه، طبق آنچه که از متون دینی استفاده می‌شود مسلم است؛ لکن کمتر مبانی فلسفی این رابطه بررسی شده است.

روش کار: این پژوهش به صورت کتابخانه‌ای و توصیفی صورت پذیرفته است. بدین منظور، ابتدا نظریه قابل قبول در باب علم و روش علم اندوزی انسان تبیین شده و با نظر بر مبانی فلسفی اخلاق، نحوه تعامل و تأثیر اخلاق و رفتار انسان بر علم اندوزی بررسی شده است.

یافته‌ها: برای بررسی مبانی فلسفی رابطه اخلاق و ادراک، لازم است به نحوه ارتباط بین عقل نظری و عملی توجه نمود. از منظری دیگر می‌توان به نقش مزاج در این بین توجه نمود؛ تأثیرپذیری مزاج بدن انسان از اخلاق و رفتار انسان در فلسفه به اثبات رسیده است، از طرف دیگر مزاج نقش مهمی در تعلق نفس مجرد، که جایگاه علم است، به بدن مادی ایفا می‌کند. بنابراین مزاج می‌تواند نقش واسطه را بین این دو عامل اصلی در رشد و تعالی انسان به عهده گیرد.

نتیجه‌گیری: تأثیرگذاری اعمال و اخلاق انسان به عنوان یکی از عوامل متعدد دخیل در ادراک و فهم او و برعکس، می‌تواند تأثیری شگرف در اخلاق داشته باشد، بدین منظور دستورات دین اسلام که تبیین کننده برنامه کامل سعادت انسان است، کامل‌ترین نسخه خداوند برای تعالی انسان در دو بعد علم و عمل می‌باشد.

کلید واژه‌ها: اخلاق، ادراک، عقل نظری، عقل عملی.

سر آغاز

انسان موجودی است ناشناخته که بسیاری از ابعاد وجود او مخفی مانده است. شناخت همه ساحات مختلف وجود این نیکوترین مخلوق خداوند متعال، امری غیرممکن است و اندیشمندان معمولاً به یک یا چند جنبه از جنبه‌های مختلف او، بسنده می‌کنند.

علم^۱ و عمل^۲ دو ساحت اصلی و مهم وجود آدمی را تشکیل می‌دهند. آیا می‌توان بین این دو رابطه‌ای ترسیم نمود؟ آیا اعمال، رفتار^۳ و اخلاق^۴ انسان در یادگیری و علم اندوزی او تأثیر دارد؟ و بالعکس شناخت انسان، چگونه بر اعمال و خلقیات او تأثیر می‌گذارد؟ به عبارت دیگر آیا بین دانش‌ها و گرایش‌های انسان تعاملی وجود دارد؟

دانشمندان علم اخلاق، معمولاً در تبیین رابطه بین این دو، علم را مقدمه عمل معرفی کرده‌اند.

فروغی می‌نویسد: "افلاطون مانند سقراط بر آن است که عمل نیک، لازمه علم به نیک است و اگر مردمان تشخیص نیکی دهند البته به

بدی نمی‌گرایند. پس حسن اخلاق یعنی فضیلت، نتیجه علم است" (۱).

این دانشمندان بدین منظور، گام اول در تزکیه نفس را که متکفل اعمال انسان است، "خودشناسی" و تعادل نفس را مبنای علم اخلاق قرار داده‌اند (۲). بدین جهت معمولاً کتب اخلاقی با شناخت انسان، قوای مختلف او و حد افراط، تفریط و اعتدال آن آغاز شده‌اند (۳).

نراقی با بهره‌گیری از آیات و روایات فراوان، این نکته را که اخلاق نکوهیده، حجاب و مانع نیل به معارف الهی و نسیم‌های قدسی است، روشن و مدلل ساخته است در حالی که در اخلاق خواجه نصیر این مبحث به روشنی مطرح نشده است (۴).

از میان اندیشمندان غرب، آگوستین که به تصریح کالین براون در شکل دادن الهیات قرون وسطی، بیش از هر متکلم دیگری مؤثر بوده (۵) تأثیرگذاری گناه بر معرفت را مورد توجه قرار داد و بدین ترتیب تأثیر برخی از اعمال ناشایست را بر قسمتی از معارف تبیین کرد، لکن طرف مقابل آن یعنی تأثیر اعمال صالح بر معرفت را مورد

صورت شیئی در ذهن تعبیر می‌شود و انسان بدین طریق به آنها علم پیدا می‌کند.

این تحلیل با اشکالاتی مواجه است؛ یکی از مثال‌ها و نمونه‌های نقض آن، علم انسان به ذات خود است. نفس هر کس نزد خود او مکشوف است. هر فردی به ذات خود علم دارد و این چنین هم نیست که علم دیگری به این فرد، عین علم این فرد به ذات خود باشد. بنابراین علم انسان به ذات خود نمی‌تواند عین ذات انسان باشد و این علم هم با حصول صورت نیست. ضمن اینکه وجدان هر کس حاکم است بر اینکه وقتی فردی نسبت به چیزی علم پیدا می‌کند، این علم با ضبط کردن اطلاعات بر روی یک دستگاه پیشرفته متفاوت است.

ج) فخر رازی برای رهایی از مشکلات حلول در معرفی ماهیت علم، آن را به صورت اضافه نفس به شیئی معلوم معرفی کرده است؛ یعنی رابطه‌ای بین نفس مدرک انسان با شیئی خارجی بوجود می‌آید که در نتیجه این رابطه، انسان بدان شیئی، علم پیدا می‌کند.

این تحلیل هم علاوه بر اشکال قبل، اشکال تبیین اضافه بین انسان و نفس خود را دارد، در علم به معدوم نمی‌توان اضافه بین نفس و معدوم را تصویر نمود، پس این اصل، قابل خدشه است (۷).
برای شناخت علم، لازم است به اقسام موجودات توجه شود؛ بنا بر تقسیم عوالم به سه عالم مادی، مثالی و عقلی، موجودات نیز به همین ترتیب به سه دسته تقسیم می‌شوند. انسان موجودی است که توانایی دارد به موجودات هر یک از این عوالم، علم پیدا کند. آن حقیقتی که محط و جایگاه حقیقی علم انسان است، بعد مجرد^۱ و نفس انسان است. نحوه تجرد نفس و تفاوت تجرد آن با دیگر موجودات مجرد در بخش بعد خواهد آمد.

د) برخی علم را به صورت "حضور خود شیئی، صورت جزئی آن یا مفهوم کلی آن نزد موجود مجرد" معرفی کرده‌اند (۸). این تعریف هم از آنجایی که قید "مطابقت با واقع" در آن لحاظ نشده و شامل جهل مرکب^۲ هم می‌شود، کامل نیست (۶). همچنین لازمه هر حضوری علم نیست. علاوه بر حضور، باید توجه هم باشد؛ حضور بدون توجه، علم ساز نیست.

ه) ملاصدرا، علم را از سنخ وجود^۱ معرفی کرده و آن را از حیث ماهیات خارج دانسته است؛ بنابراین نمی‌توان آن را به صورت حلول، اضافه و یا حتی حضور تحلیل کرد. چراکه همه این تحلیل‌ها، عالم شدن انسان را به صورت امری خارج از

مداقه قرار نداد. ضمن اینکه او از رابطه گناه با علم و دانش‌اندوزی سخنی به میان نیاورده و تنها رابطه گناه بر معرفت را که طبق تعریف او این دو با یکدیگر تفاوت دارند، تبیین نموده است.

فرضیه این پژوهش آنست که اخلاق و رفتار انسان بر نحوه شناخت^۵ و ادراک^۶ او تأثیرگذار است. از آنجایی که انسان، موجودی است که ابعاد وجود او با یکدیگر ارتباط وثیق و تنگاتنگ دارند؛ نیاز به نتیجه و تبیین این پژوهش چه در مباحث اخلاق پزشکی و چه به عنوان بحثی مستقل در هر مرکز علمی - فرهنگی قابل توجه است.

عوامل متعددی در فرایند پیچیده شناخت انسان دخالت دارد. این نوشتار با تأیید تأثیر آن عوامل در این جریان، به اخلاق و رفتار انسان تنها به عنوان یکی از این عوامل می‌پردازد.
برای پی بردن به رابطه بین اخلاق و ادراک، لازم است تحلیل ما از علم و ادراک، نحوه ایجاد علم و جایگاه آن مشخص شود.

علم چیست؟

دانشمندان مختلف، تحلیل‌های مختلفی در خصوص علم و ادراک ارائه داده‌اند. برخی آن را نتیجه برخورد با محیط، برخی دیگر به صورت حلول و نقش بستن صورت اشیاء در ذهن انسان، دیگری به صورت اضافه و رابطه نفس با شیئی ادراک شده و برخی هم به حضور شیئی یا صورت آن نزد نفس معرفی کرده‌اند. حال هر یک از این دیدگاه‌ها را به صورت مختصر معرفی کرده، با اشکالات هر یک آشنا می‌شویم:

الف) روانشناسان، علم و معرفت را حالت یا اعتقادی معرفی کرده‌اند که در شرایطی خاص نسبت به امری پیدا می‌شود و تردیدی به آن راه پیدا نمی‌کند. به تعبیر دیگر می‌توان گفت: علم و آگاهی، نتیجه برخورد انسان با محیط است (۶).

این تحلیل همه اقسام علم را شامل نیست؛ همه علوم پس از تعامل انسان با محیط شکل نمی‌گیرند. علم انسان به قوای خود، علم به نفس، خودآگاهی و شناخت بدیهیات اولیه بدون برخورد انسان با محیط شکل می‌گیرد.

ب) دانشمندان تجربی امروز ادراک اشیاء را به نحو حلول می‌دانند؛ بدین معنا که نفس^۷ یا ذهن انسان، همچون دستگاه پیچیده الکترونیکی است که وقتی با شیئی یا اشیایی، از طریق یکی از قوای مدرکه مرتبط می‌شود، اطلاعات از طریق سامانه اعصاب بدان راه پیدا می‌کند و در نتیجه حقیقت آن شیئی برای انسان مکشوف می‌شود که از آن، به نقش بستن

بقائش عین‌الربط به علت و محتاج به خداوند باشد، در افعالش هم بی‌نیاز از او نیست و همان رابطه و ربط در این بخش جاری است. البته اسناد افعال به خداوند، مستلزم نفی اراده بندگان نیست؛ که او هم در فعل خود تأثیر دارد. انسان وقتی قلمی به‌دست می‌گیرد تا شروع به نوشتن کند، نوشتن را هم به دست او و هم به خود او می‌توان نسبت داد. کیفیت عالم شدن انسان، هم یکی از افعال اوست و از قاعده فوق مستثنی نیست؛ یعنی هم نفس انسان در یافتن علم دخالت دارد و هم مبادی عالیه. نقش ذهن انسان و تفکرات او در این بین، آماده کردن زمینه برای آنست که مبادی عالیه، صورت علمیه را بر لوح نفس افاضه نماید؛ لذا حاج ملاهادی سبزواری می‌گوید:

"والحق أن فاض من القدسی صور و انما إعداده من الفكر" (۱۳).

حق آنست که صور علمی از عالم قدس افاضه می‌شود و فکر و ذهن انسان تنها زمینه را فراهم می‌سازند.

اما در اینکه چگونه، علم از مبادی عالیه بر نفس افاضه می‌شود، اقوال مختلفی است (۱۲)؛ برخی آن را به صورت ترشح می‌دانند، یعنی نفس انسان با اتصال روحانی به موجود مجرد همچون آینه صیقلی عمل می‌کند که صور علمی در آن نقش می‌بندد و به آنها علم پیدا می‌کند. برخی دیگر پس از اشراق مبادی عالیه بر صفحه صیقلی نفس و انعکاس آن بر مبادی، دیدن آن بخش از مبادی را به میزان استعداد و توانایی موجب ادراک نفس به آن صور علمی می‌دانند. قول دیگر، اتحاد نفس با مبادی عالیه است که گاهی از آن تعبیر به فنا می‌شود، یعنی نفس انسان به جهت رشد و تکاملی که پیدا کرده، توانایی اتصال به علت اشیاء این عالم را به‌دست آورده که نتیجه این اتصال علم به حقیقت اشیاء است (۱۴). روشن است نفس وقتی به حقیقت چیزی علم پیدا کند، خود آن چیز به طریق اولی معلوم اوست.

حال که با تجرد علم آشنا شدیم، لازم است به محل و محط علم، نفس ناطقه انسان توجه نماییم، چراکه نوع نگاه انسان به آن در تبیین بحث و شناخت رابطه آن با اعمال و رفتار انسان دخالت دارد.

جایگاه علم

طبق آنچه که در خصوص ماهیت علم بیان شد، می‌توان تجرد نفس را به عنوان ظرف و جایگاه علم استفاده کرد، چرا که ظرفیت هر ظرف مادی، محدود است و با مظروف قراردادن آن و قراردادن چیزی در آن، ظرفیت آن کم و بالاخره پر می‌شود. اما ظرف علم که نفس ماست، چنین نیست؛ هرچه به معلومات ما اضافه می‌شود،

حقیقت و ذات انسان معرفی کرده‌اند، در حالی که ایشان طبق مبانی خود در علم، اتحاد عالم و معلوم را قائلند، که در نتیجه آن، ادراک و علم از سنخ خود نفس، امری وجودی بوده و باعث بسط یا قبض آن می‌شود. به عبارت دیگر نفس انسان به‌صورت فعال، به ماورای خود علم پیدا می‌کند نه اینکه منفعلانه یا به‌صورت حلول، عالم گردد (۹).

به نظر می‌رسد این نظریه نسبت به نظریات قبل اشکال کمتری داشته باشد. اما نفس مجرد چگونه به جهان مادی و غیرمجرد، علم پیدا می‌کند؟

نفس انسان این توانایی را دارد که با فراهم شدن شرایط و مقدمات لازم توسط بدن و قوای مختلف، صورتی به شکل موجود محسوس در عالم مادی انشاء نماید؛ یعنی نفس، به‌وجود آورنده صور ادراکی حسی و باطنی خود است نه اینکه صور به نحو حلول یا اضافه در نفس قرار بگیرد. بنابراین می‌توان گفت بازگشت حقیقت علم به نحوه وجود است که از طریق آن اشیاء منکشف می‌شوند (۱۰). حال که با نحوه ادراک نفس بر اشیاء آشنا شدیم، لازم است با کیفیت تحقق ادراک نیز آشنا شویم.

چگونگی تحقق ادراک

یکی از مسائلی که در شناخت رابطه ادراک و اخلاق به ما کمک می‌نماید، آگاهی از نحوه ادراک و علم به جهان خارج است. ملاصدرا این آگاهی را از مشکل‌ترین مسائل فلسفی دانسته و ادعا کرده که تا زمان خود برای احدی از علماء اسلام مسلم نشده است (۷).

افعالی که از موجود ممکن صادر می‌شود، طبق یک دیدگاه، فعل ممکن بدون دخالت غیر است، طبق دیدگاه دیگر، فعل واجب است نه فعل ممکن، و طبق دیدگاهی دیگر، هم فعل واجب است و هم فعل ممکن. دیدگاه اول: که ممکن را فاعل تام و مستقل فعل خود معرفی می‌کند، تفویض است که طبق روایات ما قائل به آن مشرک است (۱۱)، چراکه موجودی غیرخداوند متعال را مستقل در تأثیر دانسته است. دیدگاه دوم: که موجود ممکن را بی‌تأثیر در افعال خود می‌داند و حکام ظالم آن را برای توجیه ظلم خود بر رعایا ترویج می‌دانند، مستلزم کفر به خداوند است (۱۱). در زمان اخیر مارکسیست‌ها وارث گروه دوم و قائل به جبر تاریخ و اگزستانسیالیست‌ها قائل به تفویض مطلق اند (۱۲). نظریه صحیح، دیدگاه سوم، امر بین الامرین است که افعال بندگان را هم به خداوند و هم به خودشان اسناد می‌دهد، وقتی موجودی در اصل وجود و

ثمره اختلاف بین دو دیدگاه فوق در تجرد نفس را تجرد به معنای تغییرناپذیر بودن و تجرد به معنای توقف‌ناپذیری در حرکت استکمالی، می‌توان در موارد زیر دانست:

الف) تأثیرپذیری نفس از اعمال و اعتقادات وقتی نفس انسان، موجودی در حال تکامل باشد، این امر بدون تأثیرپذیری از خارج امکان‌پذیر نیست. لذا چیزهایی که عامل اصلی تکامل آن می‌توانند باشند، عبارتند از: اعمال و رفتاری که انجام می‌دهد، اخلاق و ملکاتی که کسب کرده و علوم و اعتقاداتی که آموخته و بدان ملتزم شده است.

ب) تأثیرگذاری نفس بر بدن و اعمال انسان: نفس انسان، نه تنها از اعمال انسان تأثیر می‌پذیرد، بلکه گاهی به عکس، بر اخلاق و رفتار انسان، اثر می‌گذارد، یعنی تعامل بین نفس و اعمال انسان طرفینی است. این امر به تجربه بر انسان مکشوف می‌شود، چه بسا گاهی اوقات تصمیم بر انجام کاری داریم، اما نفس، ما را از آن باز می‌دارد و به همین جهت است که وقتی نفس به عملی خو گرفت و به آن عادت کرد، ترک آن مشکل است.

بنابراین با قبول نظریه ملاصدرا می‌توان گفت اعمال، نیات و سکنت انسان به نحو مستقیم یا غیرمستقیم در فیضان صور علمی بر نفس مجرد دخالت دارند؛ بدین بیان که اخلاق حسنه و اعمال صالحه باعث تقویت نفس می‌شوند و تقویت نفس باعث می‌شود که فهم انسان تکامل بیابد. همچنین اخلاق سوء و اعمال غیرصالح، نفس را از رسیدن به جایگاه حقیقی خود باز می‌دارد، در نتیجه فهم انسان به کمال لازم خود دست پیدا نمی‌کند.

شهید مطهری (ره) در مواضع مختلفی به جدا نبودن علم و عمل و همکاری و هماهنگی این دو با هم اشاره می‌کند (۱۷)، اما در جایی تبیین مبانی این نظریه، ملاحظه نشد. برای تفهیم این نظریه لازم است مبانی فلسفی آن را مدنظر قرار داد.

بررسی مبانی فلسفی رابطه اخلاق و علم

توجه به این نکته لازم است که مرتبه‌ای از فهم و ادراک انسان، فطری است و اعمال و خلیقات انسان در تغییر یا از بین بردن آن نقشی ندارند. اعمال، رفتار و اخلاق نیک یا زشت انسان در رشد و تعالی یا سرکوب و رکود مراتب دیگری از قوه فاعله دخالت دارند که با سعادت یا شقاوت انسان هم ارتباط دارند. از طرفی انسان بدنی دارد که این بدن، مقدمات لازم جهت فهم و ادراک را فراهم

نسبت به یادگیری حریص‌تر و مشتاق‌تر می‌شویم و هیچگاه نفس ما از پذیرش علم ابا ندارد. پس نفس ما مادی نیست و مجرد است. باید توجه داشت که تعبیر "محل و ظرف علم" برای "نفس ناطقه" استعاره می‌باشد (۱۴)، چراکه علم، مجرد از ماده است و مکان و ظرف تنها برای مادیات قابل فرض است.

هر چند قبل از بحث کیفیت تجرد نفس، لازم است اصل وجود آن و همچنین تجرد آن اثبات گردد، به جهت اختصار در این نوشتار این دو مطلب را پذیرفته شده می‌گیریم (۱۵). اما مجرد بودن نفس به چه معناست؟

گاهی اوقات از مجرد بودن یک موجود چنین اراده می‌شود که هیچ‌گونه تغییر یا حرکت به سوی کمال در آن راه نداشته باشد، در این دیدگاه فرقی ندارد که آن را قدیم مانند افلاطون و پیروان او یا حادث مثل مشایین بدانیم. اما اشکال این نظریه چیست؟ لازمه این فرضیه آنست که نفس از ابتدای حدوث آن تا نهایت تکامل آن تفاوت ذاتی نداشته باشد، یعنی نفس طفل خردسال با نفس فرد سالخورده یکسان باشد، مگر آنکه نوعی تکامل و تشکیک برای نفس مجرد قائل شویم که قائلین به این قول، چنین امری را نپذیرفته‌اند. علامه حسن‌زاده آملی می‌گوید:

"بنابر قدم نفس ناطقه بلکه بنا بر حدوث نفس با حدوث بدن اعم از قدیم بودن و قدیم نبودن آن لازم آید که نفس تمام انسان‌ها حتی انبیاء و اولیاء ذاتاً یک طور باشند و اختلاف به امور خارج از ذات باشد و مفاسدی بر این مرام لازم می‌آید" (۱۴).

به جهت مشکلات واضح این دیدگاه، برخی بزرگان نظیر ملاصدرا درصد توجه این نظریه برآمده‌اند (۷). مبانی ملاصدرا در خصوص نفس انسان بیانگر آنست که معنای "تغییرناپذیر بودن" را نمی‌توان برای نفس مجرد پذیرفت. نفس انسان، طبق مبانی ملاصدرا، از ابتدای پیدایش در این نشئه و از ابتدای تعلق به بدن تا کمال آن، مراحل و اطوار وجودی مختلفی را از قبیل نباتی، حیوانی، انسانی و ... طی می‌کند؛ لذا ذات آن طبق حرکت جوهری اشتداد پیدا می‌کند تا اینکه به مرحله‌ای می‌رسد که به بدن نیاز ندارد و خود می‌تواند قائم به ذات و بدون بدن، سیر خود را ادامه دهد. پس تعلق خود را از بدن قطع می‌کند که از آن به مرگ و انتقال به آخرت تعبیر می‌شود (۱۶).

نتیجه مبانی‌ای چون جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن، حرکت جوهری و ذو مراتب بودن نفس، معنای تجرد نفس را توقف‌ناپذیری نفس در حرکت استکمالی بیان می‌کند (۱۳). روشن است که این معنای تجرد غیر از معنای قبل است.

جذب می‌کند. دقت کنیم که مغناطیس، امری غیر از آهن‌ربا و یا ذرات آنست. اجزاء تشکیل‌دهنده جنین و یا هر موجود زنده‌ای در قابلیت پیدا کردن برای افاضه مراتب مختلف حیات بر آن، شبیه به همین آهن‌ربا عمل می‌نمایند و آن امری که حکم مغناطیس را در بین این اجزاء دارد، مزاج است. اگر مزاج این اجزاء به مرتبه‌ای خاص از لطافت رسید، حیات گیاهی به آن افاضه می‌شود و اگر به مرتبه بالاتری دست یافت، حیات حیوانی بدان افاضه می‌شود و در نهایت به حیات انسانی دست می‌یابد. پس هر چه میزان نزدیکی به اعتدال که از آن به لطافت هم تعبیر می‌نمایند، بیشتر باشد، حیات کامل‌تر و بالاتری به موجود زنده افاضه می‌شود؛ لذا اعتدال مزاج برای انسان یکی از عوامل دخیل در بهره‌مند شدن از مراتب بالاتر حیات، است. بنابر این مزاج بدن انسان، کیفیت متوسط اجزاء تشکیل‌دهنده بدن انسان در نحوه تعلق روح به بدن و میزان بهره آن از ملکوت تأثیر دارد و هرچه این مزاج بیشتر به سمت اعتدال پیش رود، بهره آن از ملکوت بیشتر است. از آنجایی که علم امری مجرد است و مدرک علم، نفس انسان نیز مجرد است، هرچه مزاج بدن انسان معتدل‌تر و به عبارت دیگر در حالت عادی باشد، بهره نفس انسان از علم مجرد بیشتر خواهد بود. علاوه بر آن، اعتدال مزاج بدن انسان و فراهم بودن شرایط طبیعی عادی برای بدن انسان، بدین معناست که مغز انسان برای دریافت اطلاعات، تحلیل داشته‌ها یا تفکر، شرایط لازم را داراست، بنابراین در این شرایط بهتر می‌تواند وظیفه خود را انجام دهد. در نتیجه می‌توان گفت: در این شرایط، مقدمات لازم برای ادراک کامل‌تر مغز انسان فراهم است و انسان بهتر از دیگر مواقع می‌تواند به تدبر و تفکر مشغول شود. حال که با مقدمه اول آشنا شدیم، لازم است به مقدمه دوم بپردازیم:

مقدمه دوم: اعمال، اخلاق و رفتار انسان، بخصوص وقتی به صورت ملکه درآیند، بر مزاج انسان تأثیر دارند. این اثرگذاری در هنگام خجالت، عصبانیت، اضطراب و امثال آن به صورت‌های مختلفی چون سرخ‌شدن، تغییر ضربان قلب و ... بروز می‌کند. وقتی این حالات و رفتار به صورت لحظه‌ای باشند، پس از گذشت چند لحظه، ممکن است مزاج بدن به حالت عادی خود برگردد، لکن با تکرار این رفتار برای بازگشت مزاج به حالت عادی، ممکن است به مصرف برخی داروها نیاز باشد. بنابراین همان‌طور که تغییر خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها در تغییر مزاج بدن انسان تأثیر دارند، عکس‌العمل انسان در برابر وقایع مختلف نیز در این امر بی‌تأثیر نیست. لازم به ذکر است مجموعه‌ای از عوامل دست به دست هم داده تا عکس‌العمل

می‌سازد. نوع مزاج^{۱۱} بدن انسان در میزان بهره‌مندی آن از ملکوت و ارتباط آن با نفس دخالت دارد. فصل ممیز انسان از حیوان، به قوه عاقله‌ای است که خداوند متعال به انسان ارزانی داشته است. این قوه دو شعبه دارد که از آن به عقل نظری^{۱۲} و عقل عملی^{۱۳} تعبیر می‌شود. لذا جهت بررسی مبانی این رابطه، لازم است در دو حوزه مختلف، آن را بررسی نمود:

- رابطه بین مزاج بدن انسان و بهره آن از ملکوت

- رابطه عقل نظری و عقل عملی

حال به تفکیک، این دو رابطه بررسی می‌شود:

نقش مزاج در تبیین رابطه بین ادراک و اخلاق قبل از بحث از دخالت مزاج در این میان، لازم است با تعریف مزاج آشنا شویم: اجسام مرکب، برحسب ترکیب از انواع عناصر و میزان آنها، به کیفیتی متناسب با نوع ترکیب دست می‌یابند، که به متوسط این کیفیات، مزاج گویند. در حقیقت با ترکیب عناصر مختلف، پس از تأثیرگذاری آنها بر یکدیگر و تأثیرپذیری آنها از هم دیگر، کیفیت اولیه آنها استحاله گردیده و کیفیت متوسطی به نام مزاج حاصل می‌شود. روشن است وقتی دو یا چند عنصر با یکدیگر ترکیب شوند خاصیت ترکیب حاصل، با خاصیت تک‌تک عناصر متفاوت است. ابن‌سینا می‌گوید: "همانا مزاج کیفیتی است که از تأثیر متقابل کیفیات متضاد موجود در عناصر بسیار ریز، در اثر تماس با یکدیگر حادث می‌شود، وقتی که بعضی از این ذرات در برخی دیگر تأثیر گذارند از مجموع آنها کیفیتی متشابه در همه ذرات به وجود می‌آید" (۱۸).

حال که با تعریف مزاج آشنا شدیم با دو مقدمه زیر مدعای خود را اثبات می‌کنیم:

- نقش اعتدال مزاج در تقویت فهم و ادراک انسان

- نقش اخلاق، رفتار و اعمال انسان بر مزاج

مقدمه اول: قدما برای مزاج، بازه‌ای وسیع قائل بوده‌اند که جمادات، اطراف این بازه را تشکیل می‌دهند و هر چه به طرف مرکز و به اصطلاح به سمت اعتدال پیش رویم ابتدا گیاه، بعد از آن، حیوان و انسان به‌وجود می‌آیند. در بین انسان‌ها هم مزاج‌های افراد با یکدیگر متفاوت است و حتی مزاج یک فرد در طول زندگی و برحسب شرایط محیطی و دیگر عوامل تغییر می‌کند. هر چه اعتدال مزاج بیشتر باشد، ارتباط انسان با مجردات و ملکوت بیشتر است، لذا فلاسفه معتدل‌ترین مزاج را مربوط به انسان کامل معرفی کرده‌اند (۱۹). مثال بعد رابطه فوق را بهتر روشن می‌نماید: مغناطیس موجود در آهن‌ربا به آهن‌ربا قدرتی می‌دهد که می‌تواند اشیاء فلزی را جذب نماید. هرچه این مغناطیس قوی‌تر باشد، اشیاء فلزی بزرگتری را به خود

— اخلاق که همان بایدها و نبایدها در زندگی فردی است.

— تدبیر منزل و بایدها و نبایدها در رفتار خانوادگی

— سیاست و بایدها و نبایدها در رفتار اجتماعی.

اما تعاریف فلاسفه از عقل نظری و عقل عملی:

یکی مدرک احکام حکمت نظری است و دیگری مدرک احکام حکمت عملی (۲۰)، یکی قوه‌ای است که معانی کلیه را در حکمت نظری و حکمت عملی، و احکام جزئی مستنبط از کلیات را در حکمت نظری ادراک می‌نماید (۲۱). به عبارت دیگر این قوه، کلیات تصویری و تصدیقی در حکمت نظری و عملی و جزئیات تصویری مربوط به حکمت نظری را ادراک می‌نماید.

پرداختن به تفاوت این تعاریف از حوصله این نوشتار خارج است؛ لکن می‌توان گفت که کار هر دو قوه، تعقل است با این تفاوت که عقل نظری، تعقل در امور نظری صرف مثل وجود خدا و عقل عملی، تعقل در اموری که منشأ افعال و اعمال انسان مثل وجوب روزه بر عهده دارد.

نکته‌ای که در این مبحث لازم است بدان پرداخته شود، آنست که آیا این دو، دو قوه جدا از هم‌اند که ارتباطی بین آنها نیست یا اینکه بین آنها ارتباط وجود دارد؟

ابن‌سینا، نام‌گذاری عقل را بر این قوا از باب اشتراک لفظی که یکی مبدأ فعل و دیگری مبدأ انفعال است، یا از باب مجاز به علاقه مشابَهت که هر دو از قوای نفس ناطقه‌اند، می‌داند (۲۱). این تبیین، ارتباط حقیقی بین این دو قوه را نادیده گرفته، تنها ارتباط قابل تصور اینست که عقل عملی می‌تواند از مدرکات عقل نظری استفاده کند. از آنجایی که عمل انسان عاقل، بدون علم نمی‌شود عقل نظری به کمک عقل عملی آمده و با حکم عقل نظری، فعل از عقل عملی صادر می‌شود. به عنوان مثال: "این صدق و راستی است. هر صدقی شایسته است بدان عمل شود. پس این صدق شایسته است بدان عمل شود."

پس در استنباط، ادراک‌کننده عقل نظری است، لکن فعل از عقل عملی با استناد به این حکم صادر می‌شود.

اما آیا واقعاً انسان دو نوع عقل متباین دارد که ارتباط آنها تا همین اندازه قابل تصور است؟ البته درست است که تا انسان ادراک از باید و نباید نداشته باشد، هیچ حرکتی از او صادر نمی‌شود یعنی اگر انسان فقط هست و نیست را ادراک می‌کرد و گرایشی به سوی آن هست و نیست، در او وجود نداشت، کاری از او سر نمی‌زند. اما حال که سنخ ادراکات انسان متفاوت شد الزاماً باید گفت که یک سنخ از ادراک

انسان را در برابر اتفاقی مشخص کنند و تأثیر مزاج در این امر، به عنوان یکی از این عوامل است. استاد اخلاق، ملا مهدی نراقی می‌نویسد: "سرشت و مزاج انسانی، دخالت و تأثیری تام در صفات و ملکات اخلاقی دارد. برخی مزاج‌ها در اصل آفرینش مستعد بعضی خلق و خوی‌هاست و برخی دیگر مناسب و مقتضی خلاف آن و ما به یقین در می‌یابیم که بعضی افراد صرف نظر از اسباب و علل خارجی، برحسب جبلیات خود چنانند که با کمترین سببی به خشم می‌آیند یا می‌ترسند یا غمگین می‌شوند و با کمترین چیز تعجب‌آوری می‌خندند و برخی دیگر برخلاف اینانند" (۴).

با توجه به دو مقدمه فوق، می‌توان تأثیرپذیری‌ها و تأثیرگذاری‌های مزاج بدن را حلقه واسطه بین ادراک و اخلاق قرار داد. اخلاق و رفتار انسان بر مزاج تأثیر می‌گذارند و این تأثیرپذیری که یا آن را به سمت اعتدال نزدیک و یا از آن دور می‌کند، در ادراک نفس ناطقه، سهم بسزایی ایفا می‌کند. به عبارت دیگر اعتدال بدن، زمینه بهتری برای دریافت علم مجرد را، که در بخش قبل بیان شد، فراهم می‌سازد. حال از منظری دیگر، مبنای فلسفی رابطه اخلاق و ادراک را بررسی می‌کنیم.

رابطه عقل نظری و عقل عملی

در قسمت قبل با واسطه قرار دادن مزاج توانستیم تأثیرپذیری ادراک انسان را از خلق و خوی وی بررسی نماییم، حال با ریشه‌یابی ادراک و اخلاق، تبیین جایگاه هر یک و تبیین رابطه بین آن جایگاه‌ها، به تأثیرگذاری اعمال و اخلاق بر ادراک انسان آشنا می‌شویم:

منشأ اخلاق و رفتار انسان قوه‌ای است به نام عقل عملی؛ قوه دیگری که معمولاً در کنار آن، مطرح می‌شود عقل نظری است. تعاریف فلاسفه از عقل نظری و عقل عملی متفاوت است. قبل از پرداختن به این تعاریف لازم است با حکمت نظری و حکمت عملی آشنا شویم.

حکمت نظری، علم به هست‌ها و نیست‌ها و موضوع آن، هستی به‌طور مطلق است که به سه بخش تقسیم می‌شود:

— طبیعیات که موضوع آن، جسم و خواص آنست.

— ریاضیات که موضوع آن، عدد و خواص آنست.

— الهیات که موضوع آن، هستی بدون تقیید به خصوصیتی خاص است.

حکمت عملی، علم به بایدها و نبایدهاست و موضوع آن، افعال اختیاری انسان است. این علم، شامل سه شاخه زیر است:

ادراک نیستند؛ بلکه این دو مثل دو جهت برای نفس ناطقه انسانی است (۱۳).

پس بین عقل نظری و عقل عملی رابطه عینیت برقرار است. در نتیجه می‌توان پذیرفت که اخلاق و رفتار انسان، مدرکات عقل عملی، بر دانش و ادراک وی، مدرکات عقل نظری، تأثیر می‌گذارد.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار تأثیر اعمال و اخلاق انسان به عنوان یکی از عوامل متعدد دخیل در ادراک و فهم او بررسی شد. از یک طرف با شناخت مزاج بدن انسان و تأثیر آن بر فهم و ادراک و از طرف دیگر دخالت اخلاق و اعمال انسان بر مزاج او، می‌توان حلقه مفقوده این رابطه را یافت. ضمن اینکه در حوزه‌های دیگر می‌توان این ارتباط را در رابطه بین عقل نظری و عقل عملی که یکی مبدأ ادراک و دیگری مبدأ اخلاق است، جستجو کرد. چرا که این دو قوه به صورت دو قوه جدا از هم که هیچ گونه ارتباطی بین آنها نباشد، فعالیت نمی‌کنند. دستورات دین اسلام، برنامه کامل سعادت انسان است؛ لذا اعمال نیک، نفس انسان را به کمال می‌رساند و اعمال فاسد، مانع کمال می‌شوند. کمال و نقص نفس، در فهم انسان که قوه‌ای از قوای انسان می‌باشد، مؤثر است. لذا برای بررسی دقیق این رابطه، باید به طور مجزا دو رابطه زیر را تبیین نمود:

- تأثیر گناه و اخلاق زشت بر ادراک و فهم انسان

- تأثیر اعمال و اخلاق نیکو در فهم و ادراک

حتی می‌توان با تحقیقات میدانی، تأثیر شگرف این دو رابطه را بهتر مشاهده نمود.

لازم به ذکر است که پایه‌ای از فهم و ادراک انسان که لازمه اتمام حجیت است با اعمال و اخلاق خوب یا بد انسان تغییر نمی‌کند، لذا اگر از تأثیر این دو بر فهم انسان، سخن به میان آمده، منظور مراتب بالاتر فهم و ادراک است که سعادت یا شقاوت انسان هم با همان سنجیده می‌شود.

سپاسگزاری

در پایان بر خود لازم می‌دانم از جناب آقای حجت‌الاسلام و المسلمین دکتر احمد عابدی استاد حوزه علمیه و دانشگاه قم، حجت‌الاسلام و المسلمین محمدحسین مدبر استاد دانشگاه علوم پزشکی چهارم و حجت‌الاسلام و المسلمین امیری استاد حوزه علمیه چهارم که با راهنمایی‌های خود در تهیه و تنظیم این اثر همکاری نمودند، تشکر و قدردانی نمایم.

برعهده یک قوه و سنخ دیگر ادراک برعهده قوه دیگر است؟ اگر دلیل جداکردن این دو قوه، «قاعده الواحد» باشد در جای خود بحث شده که این قاعده نمی‌تواند در همه موارد و مثل مورد فوق جاری شود. به نظر می‌رسد رابطه این دو قوه، قویتر و متفاوت با رابطه دو قوه از قوای دیگر انسان، مثل شنوایی و بینایی است. بر فرض اینکه تعدد این دو قوه را بپذیریم، سؤال این است که آیا قوای انسان به صورت جزایر جدا از هم ایفای نقش می‌کنند؟ در پاسخ به این سؤال باید به مبانی انسان شناسی و جایگاه قوا توجه نمود و نقش ادراک‌های انسان در وجود نفس و نحوه ارتباط نفس انسان با قوای خود را تبیین نمود. ملاصدرا قوای نفس را تفصیل نفس بیان می‌کند (۷) و بین نفس و قوای آن رابطه عینیت قایل می‌شود. مثال زیر برای تفهیم کامل‌تر این رابطه بیان شده است. اگر نفس انسان را به درختی تشبیه کنیم، قوای انسان، شاخه‌های آن درختند. وقتی که این درخت برگ و شکوفه دارد، این برگ و شکوفه، جزء درختند و این درخت با همه آنها، درخت است و اگر برگ را از درخت جدا فرض می‌کنیم و می‌گوییم برگ درخت و شکوفه درخت، یک نحوه توسعه در تعبیر است؛ زیرا برگ و شکوفه از درخت جدا نیست. قوای انسان نسبت به شجره نفس این چنین‌اند که همه فروع یک حقیقت‌اند یعنی شاخه و برگ یک درخت‌اند و در حقیقت، نفس، همه آنهاست و افعال آنها همان افعال نفس است (۲۲).

وی در جلد هشتم اسفار دلایل متعددی بر این مسأله اقامه نموده است. یک از این دلایل عبارتست از: هر یک از ما بالوجدان حقیقت واحده‌ای داریم که از آن به "من" تعبیر می‌کنیم و مبصرات، مسموعات و سایر ادراکات را با آن حقیقت واحده ادراک می‌کنیم و بدین جهت این مدرکات را به آن حقیقت واحده نسبت می‌دهیم و می‌گوییم: "من می‌شنوم"، "من می‌بینم" و ... اگر این حقیقت که ما افعال خود را بدان نسبت می‌دهیم واحد نباشد لازم می‌آید که مرکب از دو یا چند ذات باشد؛ که خلاف وجدان ما از خود ماست. چرا که هر شخصی، ذات خود را واحد به وحدت شخصی (یک نفر) می‌بیند، نه مرکب از دو یا چند ذات (چند نفر) (۷). بنابراین می‌توان گفت: قوه عاقله انسان، عقل نظری و عملی یکی از چهره‌ها و شأنی از شوؤن مختلف نفس است و جدای از نفس نیست و رابطه آنها با نفس رابطه عینیت است. حاج ملاهادی سبزواری می‌گوید: این دو قوه، عقل نظری و عملی همچون دو قوه متباین یا دو قوه‌ای که به هم ضمیمه شده باشند، یکی ادراک‌کننده و دیگری تحریک‌کننده و خالی از

1. Science:	علم	7. Soul:	نفس
2. Act:	عمل	8. Abstract:	مجرد
3. Behavior:	رفتار	9. Compound ignorance:	چهل مرکب
4. Ethics:	اخلاق	10. Existence:	وجود
5. Cognition:	شناخت	11. Physical cons titution:	مزاج
6. Feeling:	ادراک	12. Theoretical wisdom:	عقل نظری

منابع

۱. فروغی محمدعلی. سیر حکمت در اروپا. چاپ دوم، انتشارات زوار ۱۳۸۴: ۲۶.
۲. خواجه نصیرالدین طوسی. اخلاق ناصری. تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. چاپ دوم، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی ۱۳۷۶: ۷۶.
۳. نراقی ملاحمد. معراج السعاده [ویرایش جدید]. چاپ هفتم، انتشارات هجرت ۱۳۷۹: ۷.
۴. نراقی مهدی. ترجمه جامع السعادات. مترجم جلال‌الدین مجتبی. چاپ پنجم، انتشارات حکمت ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۵-۱۱ و ۵۸.
۵. کالین براون. فلسفه و ایمان مسیحی. ترجمه طاووس میکائیلیان. چاپ اول، انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۷۵: ۵.
۶. خسروپناه عبدالحسین. چستی معرفت از دیدگاه متفکران اسلامی. فصلنامه اندیشه نوین دینی، ۱۳۸۴، شماره ۲: ۹۲ و ۹۳.
۷. ملاصدرا محمدبن ابراهیم. الحکمه المتعالیه فی اسفار الاربعه العقلیه (مشهور به اسفار). مکتبه المصطفوی. ۱۳۶۸، ج ۳: ۲۹۷، ۳۱۲، ج ۸: ۱۳۳، ۲۲۴ و ۳۳۲.
۸. مصباح یزدی محمدتقی. آموزش فلسفه. چاپ ششم، انتشارات امیرکبیر ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۵۲.
۹. مؤمنی ناصر. تأثیر مبانی نفس‌شناختی ملاصدرا بر معرفت‌شناسی او. فصلنامه اندیشه دینی، ۱۳۸۶، شماره ۲۴: ۱۱۷.
۱۰. ملاصدرا محمدبن ابراهیم. الحاشیه علی الإلهیات. انتشارات بیدار ۱۳۰۳: ۱۳۰.
۱۱. صدوق محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی. عیون اخبارالرضا. تصحیح: حسینی لاجوردی. انتشارات جهان ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۲۴.
۱۲. انصاری شیرازی. دروس شرح منظومه. چاپ اول. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۱۴ و ۵۱۶.
۱۳. سبزواری ملاهادی. شرح منظومه. تصحیح حسن حسن‌زاده آملی. تحقیق مسعود طالبی. چاپ چهارم. دفتر تبلیغات اسلامی ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۸۳ و ج ۵: ۱۵۴-۱۶۶.
۱۴. حسن‌زاده آملی حسن. دروس اتحاد عاقل به معقول. چاپ اول. انتشارات قیام ۱۳۷۵: ۴۶، ۳۵۵ و ۴۵۲.
۱۵. حسن‌زاده آملی حسن. الحجج البالغه علی تجرد النفس البالغه. چاپ اول. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم ۱۳۸۱.
۱۶. ملاصدرا محمدبن ابراهیم. العرشیه. انتشارات مولی ۱۳۶۱: ۳۳.
۱۷. مطهری مرتضی. مسئله شناخت. چاپ نهم، انتشارات صدرا ۱۳۷۹: ۲۱۹.
۱۸. ابن‌سینا حسین. طبیعیات شفا. انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی ۱۴۰۴، ج ۳: ۱۹۲.
۱۹. حسن‌زاده آملی حسن. سرح العیون فی شرح العیون. چاپ دوم. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم ۱۳۷۹: ۳۴۳.
۲۰. خواجه نصیرالدین طوسی. شرح الاشارات و التنبیها. چاپ اول. نشر البلاغه ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۵۴.
۲۱. ابن‌سینا حسین. النفس من کتاب الشفا. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. چاپ اول. انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵: ۶۴ و ۲۸۵.
۲۲. حسن‌زاده آملی حسن. دروس معرفت نفس. چاپ پنجم. انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۷۸، ج ۱: ۸۱.