

ORIGINAL ARTICLE

Philosophical Analysis of Sin in Light of the Relationship Between the Intellect and the Intelligible

Vahid Gerami

Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran.

Correspondence:
Vahid Gerami

Email: v.gerami@scu.ac.ir

Received: 06 Oct 2025
Accepted: 28 Feb 2026

How to cite:

Gerami, V. (2026). Philosophical Analysis of Sin in Light of the Relationship Between the Intellect and the Intelligible. *SADRĀ'I WISDOM*, 14(1), 93-104. (DOI:[10.30473/pms.2026.76047.2161](https://doi.org/10.30473/pms.2026.76047.2161))

ABSTRACT

The issue of sin is among the most fundamental topics in religious and moral thought. One less attended to but highly essential approach in the philosophical analysis of sin is examining the type of relationship between the intellect ('āqil) and the intelligible (ma'qūl). This relationship has been interpreted in a fundamentally dual manner across different Islamic philosophical systems, particularly by two pivotal figures: Ibn Sīnā and Mullā Ṣadrā. In Ibn Sīnā's philosophical system, knowledge is an annexed and accidental state for the soul—something that accrues to it accidentally, not something identical with its essence. In contrast, Mullā Ṣadrā considers the relationship between intellect and intelligible as an existential union (ittiḥād wujūdī), meaning that perceptual forms unite with the soul and become part of its existence. Accordingly, in Ibn Sīnā's view, sin is external to the soul's substance and attached to it. Since sin does not penetrate the soul's substantial level, repentance and reform are possible through strengthening the practical intellect and self-vigilance. In Mullā Ṣadrā's view, however, sin constitutes an existential deficiency in the soul that affects human existence and nature. Since sin has penetrated from the level of behavior to the level of existence, repentance is not mere regret but requires intense purification, precise self-accounting, and continuous struggle. Consequently, in the realm of education, Ibn Sīnā—relying on the primacy of theory over practice and the distinction between theoretical and practical faculties—views the educational process as essentially oriented toward teaching intellectual concepts and cultivating the ability to apply these universals to particular instances. In contrast, Mullā Ṣadrā, with a unitive perspective that links theory and practice, considers education to transcend mere knowledge transmission. He believes that pure theory is impossible without the support of righteous action, and authentic action without the illumination derived from presential knowledge will remain superficial and external.

KEYWORDS

Unity of the Intellect and the Intelligible; Sin; Education; Avicenna; Mulla Sadra.

دوفصلنامه حکمت صدرايي

سال چهاردهم، شماره اول، پیاپی بیست و هفتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴ (۹۳-۱۰۴)

DOI: 10.30473/pms.2026.76047.2161

«مقاله پژوهشی»

تحلیل فلسفی گناه در پرتو نوع رابطه عاقل و معقول

وحید گرامی

چکیده

مسئله‌ی گناه، از جمله اساسی‌ترین موضوعات در اندیشه‌ی دینی و اخلاقی است. یکی از مداخل‌های کمتر مورد توجه، اما بسیار بنیادین در تحلیل فلسفی گناه، بررسی نوع رابطه میان عاقل و معقول است. این رابطه در نظام‌های مختلف فلسفی اسلامی، به‌ویژه نزد دو چهره محوری، یعنی ابن‌سینا و ملاصدرا، به‌صورت دوگانه‌ای بنیادین تفسیر شده است: در نظام فلسفی ابن‌سینا، علم حالتی است انضمامی و عرضی برای نفس، یعنی امری است که به صورت عرضی برای او حاصل می‌شود، نه اینکه عین ذات او گردد؛ حال آنکه ملاصدرا رابطه عاقل و معقول را اتحادی وجودی می‌داند؛ بدین معنا که صور ادراکی با نفس اتحاد می‌یابد و جزئی از هستی آن می‌گردد. بر این اساس، در نظر ابن‌سینا، گناه بیرون از جوهر نفس و ضمیمه به اوست، و از آنجا که گناه به سطح جوهری نفس رسوخ نکرده، بازگشت و اصلاح با تقویت عقل عملی و مراقبه ممکن است؛ در حالی که در نظر ملاصدرا، گناه نقصی وجودی در نفس قلمداد می‌شود که بر وجود و سرشت انسان اثرگذار است، و از آنجا که گناه از سطح رفتار به سطح هستی نفوذ کرده، توبه صرف پشیمانی نیست، بلکه نیازمند تزکیه شدید، محاسبه دقیق نفس و مجاهدت مستمر است. از این رو، در حوزه تربیت، ابن‌سینا با تکیه بر تقدم نظر بر عمل و تفکیک قوای نظری و عملی، فرایند تربیت را اساساً معطوف به آموزش مفاهیم عقلی و پرورش توانایی تطبیق این کلیات بر مصادیق جزئی می‌داند. در مقابل، ملاصدرا با نگاهی وحدت‌نگر و پیوند نظر و عمل، تربیت را فراتر از انتقال دانش صرف دانسته و معتقد است نظر ناب بدون پشتوانه عمل صالح ممکن نیست، و عمل اصیل نیز بدون نورانیت حاصل از معرفت حضوری، سطحی و ظاهری خواهد ماند.

واژه‌های کلیدی

اتحاد عاقل و معقول، گناه، ابن‌سینا، ملاصدرا.

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.

نویسنده مسئول:

وحید گرامی

رایانامه: v.gerami@scu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۰۹

استناد به این مقاله:

گرامی، وحید. (۱۴۰۵). تحلیل فلسفی گناه در پرتو نوع رابطه عاقل و معقول. دوفصلنامه حکمت صدرايي، ۱۴(۱)، ۹۳-۱۰۴.

(DOI: 10.30473/pms.2026.76047.2161)



۱. مقدمه

مسئله‌ی گناه، از اساسی‌ترین موضوعات در اندیشه‌ی دینی، اخلاقی و فلسفی است. پرسش از چیستی گناه، خاستگاه آن در جان آدمی، و تأثیر آن بر ساحت‌های مختلف وجود انسان، تنها در صورتی پاسخ‌پذیر است که مبانی هستی‌شناختی نفس، ادراک، و رابطه‌ی علم و ادراک با نفس روشن شود. یکی از مداخل‌های کمتر مورد توجه اما بسیار بنیادین در تحلیل فلسفی گناه، بررسی نوع رابطه میان عاقل و معقول - به‌طور خاص - یا عالم و معلوم - به‌طور عام - است؛ یعنی اینکه آیا وقتی انسان جهان را تعقل می‌کند، با صورت‌های معقوله‌ای که در نفس پدید آمده، متحد می‌شود؛ یا اینکه صورت‌های معقول و ادراکی به نفس منضم می‌شوند؟

در سنت فلسفه اسلامی، دو دیدگاه اصلی در این‌باره شکل گرفته است: ابن‌سینا، به عنوان نماینده عقل‌گرایی مشائی، رابطه عاقل و معقول را به‌گونه‌ای انضمامی تحلیل می‌کند؛ بدین معنا که صور ادراکی و مفاهیم معقول، همچون عوارضی بر نفس عارض می‌شوند، نه اینکه جزئی از وجود آن باشند. بر این اساس، گناه امری بیرونی نسبت به ذات نفس تلقی می‌شود که در صورت پشیمانی و توبه، می‌توان آن را به‌راحتی از نفس زدود. در نقطه مقابل، ملاصدرا در چارچوب فلسفه متعالیه، با تأکید بر حرکت جوهری و تشکیکی بودن وجود، اتحاد عاقل و معقول را مطرح می‌کند و بر این اساس، گناه را امری وجودی می‌داند که با فعل فاعل، در نفس او تحقق می‌یابد و مرتبه‌ای از وجود او می‌گردد. در این نگرش، گناه تنها یک رفتار خطا نیست، بلکه نقصی در وجود اوست که اصلاح آن، نیازمند تحولی درونی، سیر و سلوک تدریجی و بازسازی هستی‌شناختی نفس است.

شایان ذکر است که اختلاف این دو نگرش، صرفاً اختلاف نظری نیست، بلکه پیامدهای معرفتی، اخلاقی، تربیتی و معنوی متعددی به دنبال دارد، که می‌تواند راهنمای عمل در حوزه تهذیب نفس و اصلاح جامعه باشد؛ از جمله در زمینه توبه، مسئولیت‌پذیری، عمق تأثیر گناه بر جان انسان، امکان یا دشواری اصلاح نفس و نیز نحوه مواجهه با خطا در نظام‌های تربیتی و دینی. این تفاوت‌ها ما را بر آن می‌دارد که به صورت روشمند و تحلیلی، آثار و نتایج هریک از این دو دیدگاه را در باب گناه بررسی کنیم. مقاله حاضر با رویکردی مقایسه‌ای، ابتدا دیدگاه‌ها و استدلال‌های ابن‌سینا و ملاصدرا درباره رابطه عاقل و معقول را تبیین و تحلیل کرده و

سپس گناه در پرتو هریک از این نظریه‌ها تحلیل و مقایسه کرده و در پایان، پیامدهای آن‌ها را بیان می‌کند.

۲. روش پژوهش

پژوهش حاضر با اتکا بر روشی کتابخانه‌ای و با رویکردی توصیفی-تحلیلی و استنباطی، و با تأکید بر این نکته که استنتاج مورد نظر نه از نوع قیاس صوری، بلکه فرآیندی تفسیری - هرمنوتیکی است، می‌کوشد تا با نگرش به منظومه‌های فکری ابن‌سینا و ملاصدرا، نسبت میان مبانی فلسفی این دو فیلسوف و مفهوم گناه را واکاوی کند.

۳. پیشینه پژوهش

در باب تحلیل فلسفی گناه پژوهش‌های متعددی در سنت فلسفه اسلامی و الهیات فلسفی معاصر انجام شده است. بخش قابل توجهی از این آثار، با عناوینی چون «مسأله شر» یا «شر اخلاقی» کوشش کرده‌اند تا تا پاسخ و راه‌حلی برای معمای وجود شر در جهان ارائه دهند. در این دسته از نوشته‌ها، محور اصلی تأمل فلسفی، عموماً یا تبیین نسبت شرور با نظام احسن و کامل بودن عالم موجود است، یا بررسی رابطه میان شرور اخلاقی و اختیار انسان، و یا تلاش برای رفع ناسازگاری ظاهری میان وجود شر و خیر مطلق الهی. درحالی‌که نویسندگان در پژوهش حاضر، با توجه به اصل اتحاد یا انضمام عاقل و معقول، کوشیده است تا تحلیل مفهوم شر را از حیث معرفتی و وجودی در نظر ابن‌سینا و ملاصدرا مورد بررسی قرار داده تا ما را به درک ژرف‌تری از پیامدهای اخلاقی و تربیتی گناه برساند، امری که در آثار پیشین بدان پرداخته نشده است.

۴. مبانی نظری بحث

۱.۴ جایگاه و سیر تطوّر رابطه عاقل و معقول در فلسفه اسلامی

یکی از مباحث مهم فلسفه اسلامی در باب علم و ادراک، مسأله اتحاد عاقل و معقول است. بنا بر آنچه از عبارات ابن‌سینا به دست می‌آید، قول به اتحاد عاقل و معقول به حکمای مشاء پس از ارسطو، و به‌طور خاص به آثار فرافوریوس نسبت داده شده است (طوسی، ۱۳۷۵ ج ۳: ۲۹۳). ابن‌سینا در کتاب اشارات و تنبیهات تحت عنوان «وهم و تنبیه» می‌نویسد:

این میان، اندیشمندانی چون ملاهادی سبزواری و علامه طباطبایی به شرح و بررسی عمیق‌تر این مسأله پرداختند.

۲.۴ تبیین و تحلیل مسأله

محل نزاع در مسأله آن است که وقتی نفس چیزی غیر از ذات خود را درک می‌کند، برای نمونه تصویری را می‌بیند، صوتی را می‌شنود، یا صورت معقولی در ذهنش پدید می‌آید، آن چیز چگونه در نفس حضور می‌یابد؟ آیا به گونه‌ای است که تنها صورت آن در نفس و ذهن نقش می‌بندد، یا چنان است که به نحوی با مرتبه‌ای از وجود ما متحد می‌شود؟ آیا صورت‌های علمی و عقلی، صرفاً بر ذهن عارض می‌شوند یا با آن متحدند؟ پاسخ به این پرسش، دو نظریه مهم را در تاریخ فلسفه اسلامی شکل داده است: نظریه **انضمام** و نظریه **اتحاد**.

ابن سینا در چارچوب حکمت مشائی، بر این باور است که صور معقوله گرچه در نفس حضور می‌یابند، اما وجود آن‌ها به نحوی است که با نفس متحد نمی‌شوند، بلکه به آن منضم می‌گردند. به باور او، ارتباط عاقل و معقول از قبیل ارتباط جوهر و عرض است، به این صورت که نفس جوهری است که به واسطه قوای ادراکی، صور و نقش‌های علمی‌ای در آن حاصل می‌شود، لذا عاقل، جوهری است که خود نفس است و معقول، عرض است؛ پس همیشه عاقل غیر از معقول است. از این‌رو، در تمام این مدت هیچ تغییری در خود نفس پیدا نشده و همه تغییرات مربوط به سطوح و کیفیاتی است که بر نفس عارض می‌شود (مطهری، ۱۳۷۷ ج ۵: ۲۵۰ و ۲۵۱). در مقام تشبیه، نفس مانند آینه‌ای است که تصویر اشیاء در آن نقش می‌بندد، بی‌آنکه در خود آینه تغییری رخ دهد و بی‌آنکه آینه با خود اشیاء متحد گردد.

شیخ‌الرئیس در نقد نظریه اتحاد عاقل و معقول برهان‌هایی ارائه می‌کند که مواردی از آن به‌طور خاص به ابطال اتحاد عاقل و معقول اختصاص دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۲۸) و یک برهان به‌طور عام، هر گونه اتحاد را - خواه اتحاد عاقل و معقول، خواه اتحاد نفس و عقل فعال و نظایر آن - ابطال می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۲۹ و ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۱۲). ملاصدرا در جلد سوم اسفار، پیش از تبیین و اثبات اتحاد عاقل و معقول، تمامی اشکالات مطرح شده علیه این نظریه را نقل و سپس هریک از آنها را به‌طور مستقل مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱ ج ۳: ۳۲۴ - ۳۳۰).

«برخی از صاحبان اندیشه گمان می‌کنند که اگر جوهر عاقل، صورتی عقلی را ادراک کند، خودش عین آن صورت می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۲۸).

خواجه نصیرالدین طوسی نیز در توضیح عبارت مذکور می‌گوید: «شیخ در این فصل آغاز کرد به رد کردن عقیده با طلی که پس از معلم اول میان حکمای مشاء پیرو او مشهور بوده است، و آن همان قول به اتحاد عاقل با صورت‌های موجود در آن است، هنگامی که آن را تعقل می‌کند» (طوسی، ۱۳۷۵ ج ۳: ۲۹۳).

در میان فیلسوفان اسلامی، ابن‌سینا به بررسی این مسأله پرداخته و جز در رساله مبدء و معاد، در بسیاری از آثارش چون شفا و اشارات عبارات صریحی در رد مسأله اتحاد عاقل و معقول دارد (فخررازی، ۱۴۱۱ ج ۱: ۳۲۸). در ادامه، شیخ اشراق نیز با بهره‌گیری از بیانات نقادانه ابن‌سینا، در برخی از آثار خود مانند مطارحات، به نقد و ابطال قاعده پرداخت (سهروردی، ۱۳۷۵ ج ۱: ۴۷۴؛ یزدان پناه، ۱۳۹۱ ج ۲: ۳۲۰ و ۳۲۱).

ملاصدرا این مسأله را از پیچیده‌ترین مسائل فلسفی دانسته که تا زمان وی، برای هیچ‌یک از فیلسوفان مسلمان توفیقی در توضیح و تبیین آن حاصل نشده است. او در این باره می‌نویسد:

«این مسأله که نفس صورت‌های معقول اشیاء را ادراک می‌کند، از پیچیده‌ترین مسائل فلسفی است که تا به امروز هیچ یک از علمای اسلام شرح درستی از آن ارائه نکرده‌اند و ما وقتی دشواری این مسئله را دیدیم ... در آثار فلاسفه - به‌ویژه نوشته‌های رئیس‌شان ابوعلی‌سینا مانند شفا، نجات، اشارات و عیون‌الحکمه و دیگر آثارش - چیزی نیافتیم که عطش جوینده را فرونشاند یا درد حیران را درمان کند. بلکه دیدیم که او و همه‌ی هم‌طرازان و پیروانش - مانند شاگردش بهمنیار، استاد رواقی‌مشریان، محقق طوسی خواجه نصیرالدین و دیگر متأخران - پس از او حرف قابل اعتنائی ارائه نکرده‌اند. ... پس با فطرتی خدادادی به سوی سبب‌الاسباب روی آوردیم ... و این فضل خداست که به هر که بخواهد می‌بخشد، و خداوند صاحب فضلی بزرگ است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ ج ۳: ۳۱۳ و ۳۱۲).

پس از ملاصدرا، شمار زیادی از اندیشمندان فلسفی با پذیرش اصول فکری او، از آراء وی تبعیت کردند و کوشیدند هریک به شیوه‌ی خود دلایلی بر نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول اقامه کنند. در

ضمیمه می‌شود، درحالی‌که در نظر ملاصدرا نسبت نفس به صور معقوله، نسبت ماده به صورت است، به این معنا که نفس در ابتدا امری است بالقوه سپس به صورت امر بالفعل در می‌آید. به تعبیر ملاصدرا، لازمه انکار اتحاد عاقل و معقول آن است که (ملاصدرا، ۱۹۸۱ ج ۳: ۳۲۷ و ۳۲۸):

اولاً: نفس انسان از ابتدای کودکی تا لحظه مرگ و با وجود فراگیری بسیاری از علوم، ثابت باقی بماند و صرفاً اموری به او ضمیمه شده است، لذا تفاوت میان ایام کودکی و ایام بزرگسالی تنها در اموری عارضی و بیرون از ذات اوست [درحالی‌که طبق نظریه صدرا، نفس در ابتدا یک حقیقت کوچکی دارد و به هر اندازه که علم پیدا می‌کند، این حقیقت گسترش می‌یابد].

ثانیاً: تفاوتی میان جوهر نفوس جاهل‌ترین انسان‌ها و عالی‌ترین انسان‌ها نباشد، به‌گونه‌ای که همه آنها از جهت جوهر نفس یکسان باشند و اختلاف میان آنها صرفاً در امور عرضی و خارج از ذات آنها است [درحالی‌که طبق نظریه صدرا، انسانیت و جوهر نفس دارای شدت و ضعف بوده و به هر اندازه که او به کمالاتی دست می‌یابد، جوهر نفس او نیز گسترش می‌یابد].

۵. ماهیت گناه از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا

در بررسی ماهیت گناه، باید توجه داشت که رویکرد ابن‌دو فیلسوف به این مسئله متمایز است. در آثار ابن‌سینا رساله یا فصل مستقلی در این زمینه با عنوان گناه نمی‌یابیم و برای دستیابی به دیدگاه وی، باید به مباحث او در باب شرور، به‌ویژه شر اخلاقی مراجعه کرد، برخلاف ملاصدرا که علاوه بر بررسی گناه در بحث شرور، در برخی از آثار خود، فصولی را تحت عنوان گناه نیز مطرح نموده است.

ابن‌سینا در تعریف خیر و شر می‌نویسد: خیر به‌طور کلی چیزی است که هر موجودی به سوی آن اشتیاق و گرایش دارد، و آن چیزی جز وجود یا کمال وجود نیست. در مقابل، شر امری عدمی است که هیچ حقیقت و ذاتی ندارد، بلکه به معنای فقدان ذات یا فقدان کمالی برای یک ذات است. البته او بیان می‌کند که عدم و نیستی به خودی خود مطلوب نیست، بلکه اگر گاهی مورد توجه قرار می‌گیرد، به دلیل پیوندی است که با وجود یا کمال وجود دارد. بنابراین، آنچه در حقیقت مورد اشتیاق و طلب قرار می‌گیرد، همان وجود است که خیر محض و کمال مطلق به شمار می‌آید (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۵۵ و ۳۵۶).

استاد یزدان‌پناه نیز در نقد دیدگاه‌های ابن‌سینا و شیخ اشراق می‌نویسد:

«ریشه نقد شیخ‌الرئیس و شیخ اشراق، نداشتن تصویر درست از «صیوروت» است؛ زیرا فهم صیوروت، متکی بر حرکت جوهری و هویت مادی داشتن نفس از جهت تعلق به بدن است که از دیدگاه هر دو حکیم محال است. حال آنکه صدرالمتألهین به درستی و دقت، امکان آن را مبرهن کرده است» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱ ج ۲: ۳۲۲).

ملاصدرا بر اساس مبانی وجودشناختی خود مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و تجرد علم، نظریه‌ای بدیع در باب معرفت مطرح می‌سازد که در آن عاقل و معقول در مرتبه تجرد تام با یکدیگر متحد می‌گردند. او با رد دوگانگی میان نفس و صورت علمی، بر آن است که درک عقلانی به معنای یافتن چیزی در متن وجود انسان است. بنابراین، رابطه عاقل و معقول، از نوع رابطه جوهر و عرض نیست، به این صورت که صور علمی به نفس منضم گردد، بلکه صور علمی با نفس متحد شده و نفس صورت علمی می‌گردد. به عبارت دیگر، نفس به هر چیزی عالم گردد، او می‌شود، یعنی نفس در مرتبه حس، عین محسوس می‌شود و در مرتبه خیال، عین متخیل و در مرتبه عقل، عین معقول می‌گردد.

ملاصدرا براهین متعددی برای اثبات اتحاد عاقل و معقول ارائه می‌کند. از مهمترین و رایج‌ترین آنها، برهان تضایف است (ملاصدرا، ۱۹۸۱ ج ۳: ۳۱۳-۳۱۶؛ الف: ۵۰-۵۲)، اگرچه برهان مذکور توسط بسیاری چون حکیم سبزواری، علامه طباطبایی و استاد مصباح مورد بحث و مناقشات فراوان قرار گرفته به‌گونه‌ای که هریک از آنها دلایل دیگری برای اثبات اتحاد عاقل و معقول ارائه کرده‌اند (سبزواری، ۱۳۷۹ ج ۲: ۱۴۹؛ ج ۳: ۵۶۵؛ طباطبایی، ۱۴۲۸: ۱۶۰؛ مصباح: ۱۳۹۰، ج ۲: ۲۷۶-۲۷۷).

به هر حال، پس از ملاصدرا اکثر فلاسفه اسلامی با دیدگاه او درباره اتحاد عاقل و معقول موافق بوده و از او پیروی نموده‌اند، منتهی اختلاف دیگران با ملاصدرا صرفاً در استدلال بر این نظریه بود و هریک کوشیدند برهان‌های مستقل یا تقریرهای جدیدی برای اثبات آن ارائه دهند.

بنابراین، تفاوت دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا در رابطه میان عاقل و معقول آن است که در نظر ابن‌سینا نسبت نفس به صور معقوله، نسبت جوهر به عرض است، به‌گونه‌ای که صور معقوله به نفس

ابن سینا پس از ذکر انواع و مصادیق شرور، بیان می‌کند که شروری هستند که مرتبط با افعال انسان‌ها هستند که از آن به شر اخلاقی تعبیر می‌شود، به معنای افعال و صفات ناپسندی که انسان با بهره‌گیری از اراده و اختیار، که خود موهبتی الهی است، در جهان پدید می‌آورد. از نظر او، مصادیق شرور اخلاقی نظیر افعال مذموم و اخلاق ناپسندی که مبدأ افعال مذمومه‌اند، از آن جهت که اموری وجودی‌اند، در زمره امور خیر قرار می‌گیرند، هرچند همین امور وجودی، به دلیل ایجاد نقص و کاستی در کمالات انسانی - چه در وجود فاعل و چه در وجود دریافت‌کننده فعل - شر خوانده می‌شوند. برای نمونه، ظلم اگرچه هم از منظر مظلوم شر است، چون موجب از دست رفتن کمالات او می‌شود و هم از منظر ظالم شر است، چون کمالات معنوی او را نابود می‌کند؛ اما از منظر قوه غضبیه ظالم خیر است، چرا که غلبه و تسلط - که کمال ذاتی این قوه است - را محقق می‌سازد (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۴۱۹ و ۴۲۰). از این‌رو، او می‌نویسد:

«... ظلم از قوه‌ای که طالب غلبه است یعنی قوه غضبیه صادر می‌شود. غلبه کمال این قوه است و به همین جهت به صورت غضبی آفریده شده است. ... بنابراین این فعل نسبت به آن قوه خیر است ... همچنین علل ایجادکننده آلام و آسیب‌ها مانند آتش که می‌سوزاند نسبت به خودشان کمال هستند، اما نسبت به کسی که سلامتی خود را از دست داده، شر هستند» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۴۱۹ و ۴۲۰).

صدرالمتألهین در تبیین آموزه گناه، آن را رویگردانی از فرامین الهی می‌داند که آدمی را از رسیدن به سعادت و کمال بازمی‌دارد. به باور وی، هر کرداری که در دل، حالتی پدید آورد که تاریکی قلب را در پی داشته و مانع از تابش حقایق غیبی گردد، و دل را به سوی زر و زیور دنیا و کامجویی‌هایش بکشانند، گناه شمرده می‌شود. در مقابل، هر عملی که موجب صفای باطن و آمادگی قلب برای دریافت حقایق شود، در زمره طاعات قرار می‌گیرد. وی در این تعریف، ویژگی بارز گناه را «تاریکی‌بخشی» آن به دل معرفی می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۸۱).

ملاصدرا شرور را به دو قسم کلی تقسیم می‌کند:

۱. شرور بالذات (امور عدمی محض): مانند مرگ، جهل بسیط، فقر و نقص عضو. اینها هیچ وجودی ندارند و صرفاً فقدان هستند.
۲. شرور بالعرض: مانند رذایل اخلاقی و گناهان؛ که خود وجودات حقیقی هستند اما در یک نسبت خاص، موجب از بین رفتن کمالی می‌شوند.

صدرالمتألهین در ابتدا چنین بیان می‌کند که همه‌ی موجودات و پدیده‌های جهان، ذاتاً خوب و خیر هستند. برخی از آنها به‌طور مطلق و از هر نظر خوب هستند و برخی دیگر ذاتاً خوبند، اما ممکن است در رابطه با چیز دیگری، منجر از بین رفتن یک کمال یا حالت نیکویی شوند؛ این دسته را شر نسبی یا شر بالعرض می‌نامند. این نوع شر، در واقع همان چیزی است که یک خیر را از صاحبش می‌گیرد و مانع رسیدن خیر به جایگاهش می‌شود یا با یک کمال و خیر متضاد، مقابله می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۶۱).

سپس با صراحت می‌نویسد:

«از جمله این شرور نسبی، رذایل اخلاقی مانند بخیل بودن، ترسو بودن، زیاده‌روی، تکبر و خودپسندی و نیز کارهای ناشایست مانند ستم، کشتار ناحق، زنا، دزدی، غیبت، سخن‌چینی و بی‌حیایی هستند. هر یک از اینها در ذات خودشان شر نیستند، بلکه از امور خیر وجودی محسوب می‌شوند و از کمالات موجودات طبیعی‌اند و حتی می‌توانند کمالی برای جنبه‌های حیوانی یا طبیعی انسان باشند. زشتی و شرارت آنها، وقتی پدیدار می‌شود که در مقایسه با قوه‌ی عاقلانه‌ی متعالی سنجیده شوند؛ قوه‌ای که شأن و وظیفه‌اش این است که بر قوای پایین‌تر مسلط باشد، نه اینکه تسلیم و مطیع آنها شود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۶۱). بنابراین، شرور و رذایل اخلاقی همچون شرور طبیعی از امور عدمی به حساب نمی‌آیند، بلکه از جهاتی کمال به حساب آمده و از جمله امور وجودی‌اند.

از نظر ملاصدرا، گناه نه تنها یک خطا و شر اخلاقی، بلکه عاملی است که مهم‌ترین ابزار شناخت یعنی قلب و نفس را از بین برده و به مرگ معنوی می‌کشانند. از این‌رو، آثار و پیامدهایی را برای گناه برمی‌شمارد: انسان‌ها با فطرتی الهی، پاک و آماده دریافت حقایق آفریده می‌شوند؛ اما با ارتکاب گناه، این سرشت نخستین را تیره و تار می‌کنند و به تدریج، قلب خود را از تابش معارف حقه الهی محروم می‌سازند. گناه همچون پرده‌ای تاریک بر آینه فطرت می‌نشیند و آن را از بازتاب راستی‌های وجودی ناتوان می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۶: ۷۲۹). همچنین گناه، حقایق عالم را در نظر آدمی تحریف می‌کند و دیده باطن را از توان دیدن واقعیت‌ها محروم می‌سازد. این کژتابی ادراک، چنان وضعیتی پدید می‌آورد که انسان، باطل را حق، و حق را وارونه می‌بیند؛ باطل را به جامه حق می‌پوشاند و حق را در پوشش باطل می‌نمایاند، از این‌رو به

گردد. چنین علمی می‌تواند حضور سطحی داشته باشد و تأثیر وجودی عمیقی بر فاعل نگذارد. از نگاه ابن‌سینا، معقول حاصل در عقل است، نه متحد با آن، لذا علم، می‌تواند حضوری ضعیف، ناپایدار یا حتی صرفاً سطحی داشته باشد. این حضور سطحی نفس با معقول، زمینه‌ساز تفکیک میان دانستن و خواستن است. از آنجا که علم امری انضمامی است، می‌تواند در کنار قوای دیگر نفس، همچون شهوت و غضب قرار گیرد بدون آنکه ضرورتاً بر آن‌ها چیره شود. مثلاً انسان ممکن است بداند که کاری بد یا زیان‌آور است، اما بر اثر غلبه میل یا لذت، آن را انجام دهد. زیرا اولاً، علم او به خیر، جنبه‌ی مفهومی دارد، نه تأثیر وجودی؛ ثانیاً، خیر در «وجود» انسان داخل نشده، بلکه در «ذهن» اوست.

در این چارچوب، معرفت از جنس تأثیر وجودی نیست؛ بلکه تعلق ذهنی به صورتی است که با دیگر قوا رقابت می‌کند. لذا گناه، ترجیح قوه‌ای غیرعقلی بر حضور مفهومی عقل است. در این نگرش، اراده و میل می‌تواند بر علم تفوق یابد. انسان ممکن است بدانچه می‌داند خوب است عمل نکند، چرا که انگیزه‌ی شهوی یا غضبی قوی‌تری دارد. لذا گناه همانند بیماری‌ای است که بیمار با علم به ضرر آن، باز هم به آن تن می‌دهد، چون علم او سطحی و غیراتحادی است. نتیجه این دیدگاه آن است که علم، تغییر در معرفت نفس است، نه در وجود نفس. از این‌رو، اگر کسی علم به خیر یا شر یابد، لزوماً در جوهر وجودش تحولی رخ نمی‌دهد.

۲.۶ تبیین گناه در چارچوب دیدگاه ملاصدرا

در فلسفه‌ی صدرالمآلهین، علم صرفاً صورت ذهنی نیست، بلکه نحوی از وجود معقول در نزد عاقل است. از این‌رو، وقتی انسان چیزی را می‌داند، در سطحی از وجود با آن متحد است. در نتیجه، علم به خیر یعنی بودن خیر، نه صرف «دانستن» آن. از اینجا، مرز میان معرفت و هستی فرو می‌ریزد، و گناه، به مثابه مخالفت با «بودن خیر»، به یک تناقض بدل می‌شود. بر اساس این مبنا، اگر انسانی که به مرتبه عقلی رسیده و با «خیر» متحد شده، ممکن نیست آن را نادیده بگیرد یا خلاف آن را رفتار کند، زیرا کسی که با خیر متحد شده، هستی او رنگ خیر گرفته است. لذا اگر علم حقیقی به خیر حاصل شده باشد، گناه باید ممتنع باشد. بنابراین، در نگاه صدرایی، ارتکاب گناه ناشی از این است که شخص به مرتبه عقلی نرسیده است، بلکه در همان مراتب حس و خیال باقی مانده

جای اینکه به سمت خداوند روانه شود، به سوی دنیا سوق پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۱: ۴۱۷). رفته‌رفته و در پی تکرار گناه، دیدگان باطن انسان از ادراک حقایق ناب ناتوان می‌شود و گوش‌جانش از شنیدن ندای الهی ناشنوا می‌گردد. این فرآیند تاریک شدن باطن، آدمی را به سمتی سوق می‌دهد که تنها به آنچه شیطان به او القا می‌کند، دل می‌سپارد و بدان مشغول می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۶: ۱۸۴). بدین ترتیب و به تدریج مرگ تدریجی نفس و تاریکی دل فرا می‌رسد. از دیدگاه ملاصدرا، رهایی از این گناهان و دستیابی به حیات الهی، در گرو پایبندی عملی به تعالیم شرع و پیروی از دستورات الهی است که به‌عنوان سنگ بنای این مسیر محسوب می‌شود. سپس، پالایش درونی از گناهان و ردایل اخلاقی که چنان زنگاری بر آینه قلب نشسته‌اند. و سرانجام، تزکیه نفس از وابستگی‌های مادی و مشغله‌های دنیوی که حجاب میان انسان و حقیقت شده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب، ج ۱: ۲۰۵).

۶. تأثیر نوع رابطه عاقل و معقول بر تحلیل فلسفی گناه

پرسش اصلی این بخش چنین است: چرا انسانی که به مرتبه عقلی رسیده و خیر را می‌شناسد، مرتکب گناه و شر می‌شود؟ آیا گناه با وجود معرفت به خیر ممکن است؟ و اگر ممکن است، چگونه با ماهیت علم و رابطه‌ی عاقل و معقول سازگار است؟

پاسخ به این پرسش در گرو تحلیل نحوه‌ی حضور معقول در نزد عاقل است. اگر معقول (یعنی صورت خیر) صرفاً منضم و سنجاق به نفس باشد، امکان تغافل، تضعیف یا حتی بی‌تأثیری آن ممکن است. اما اگر معقول با عاقل متحد باشد، آنگاه گناه، که رفتاری مخالف معقول است، به امری متناقض‌نما تبدیل می‌شود. بر این اساس، تفاوت دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا در نسبت عاقل و معقول، بنیاد تحلیل گناه را نیز دگرگون می‌سازد.

۱.۶ تبیین گناه در چارچوب دیدگاه ابن‌سینا

در دستگاه فلسفی ابن‌سینا، علم حالتی است عرضی برای نفس؛ یعنی امری است که به او منضم می‌شود، نه اینکه عین ذات او

است و گرنه فردی که به مرتبه عقلی دست یافته است، ممتنع است مرتکب گناه شود. از این رو، به باور ملاصدرا، تعداد افرادی که به مرتبه عقل بالفعل برسند، بسیار اندک است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۰۳). بنابراین، در نظام ابن سینا، چون علم امری انضمامی است، گناه در حضور علم ممکن است و مسئله‌ای نیست. اما در نظام ملاصدرا، علم حقیقی اتحاد است؛ بنابراین، گناه تنها در صورت نارسایی علم رخ می‌دهد. به بیان دیگر، گناه نشانه‌ی فقدان تحقق تمام‌عیار علم است، نه تضاد میان علم و عمل. همچنین ابن سینا گناه را نتیجه اختلال در نیروی شهویه یا غضبیه می‌داند که از قوه عقل فاصله گرفته‌اند. نفس گناهکار، هنوز در جایگاه انسانی باقی مانده و صرفاً از جهت قوه عامله خود خطا کرده است. در نتیجه، با اصلاح انگیزه و بازگرداندن قوا به تعادل، می‌توان گناه را رفع کرد. اما در نگاه ملاصدرا، گناه به مثابه سقوط هستی شناختی و تنزل در مراتب وجود است. گناه، چون محصول نوعی ادراک و اتحاد وجودی با نقص است، به‌مثابه فرورفتن در سطحی تاریک از هستی معنا می‌شود.

در تحلیل فلسفی گناه بر اساس حکمت متعالیه، ممکن است چنین پنداشته شود که شر، امری عدمی است و گناه که مصداقی از شر اخلاقی است، فاقد هرگونه حقیقت وجودی بوده و در نتیجه نمی‌تواند تأثیر عینی در نفس داشته باشد. بنابراین چگونه یک امر عدمی می‌تواند در نفس نفوذ کرده و موجب نقص وجودی شود؟ همانطور که در بحث ماهیت گناه بیان شد، شرور اخلاقی و گناهان، از جمله امور عدمی محض نیستند. اشکال وارده مبنی بر عدمی بودن مطلق گناه و در نتیجه عدم امکان نفوذ آن در نفس، ناشی از خلط بین اقسام شر است. از منظر ملاصدرا، گناه امری عدمی نیست. ردایلی چون حسد، کبر، شهوت بی‌قید و ظلم، همگی صور علمی وجودی هستند که برای قوای پایین‌تر نفس (مانند قوه شهوانی و غضبی) حتی کمال محسوب می‌شوند. شریر بودن آنها ذاتی نیست، بلکه عرضی است؛ یعنی تنها در نسبت با قوه عاقله و کمال نهایی نفس است که به‌عنوان شر و گناه شناسایی می‌شوند، چون مانع رسیدن نفس به کمال حقیقی خود می‌گردند. لذا، همین صفات رذیله، برای جنبه‌های حیوانی و غریزی نفس، کمال محسوب می‌شوند. از این رو، گناه وجودی حقیقی است که در نظام احسن، جایگاه خاص خود را دارد، اما مشکل زمانی پدید می‌آید که این وجودات، جایگاه واقعی خود را ترک کرده و مانع کمال عالی‌تر (یعنی کمال عقلانی) شوند.

بنابراین، از آنجا که گناه امری وجودی است (و نه یک عدم محض)، به آسانی می‌تواند از مجرای اتحاد عاقل و معقول در نفس نفوذ کند. هنگامی که انسان مرتکب گناه می‌شود، در حقیقت با یک صورت علمی وجودی از آن عمل متحد می‌گردد. این صورت علمی، اگرچه در نسبت با کمال نهایی نفس، ناقص و مزاحم است، اما خود یک حقیقت وجودی است که طبق قاعده اتحاد، عین ذات نفس می‌شود. لذا، بر خلاف تصور اولیه، گناه در نظام فلسفی ملاصدرا امری عدمی محض نیست، بلکه وجودی است که در جایگاه نادرست قرار گرفته است. این وجود نابجا، از طریق سازوکار اتحاد عاقل و معقول، در نفس نفوذ کرده و با ایجاد انحراف در حرکت جوهری، موجب نقص وجودی می‌شود.

خلاصه آنکه: در نظام ابن سینا، علم یک «نسبت ذهنی» با معقول است و به همین دلیل، علی‌رغم وجود علم، گناه ممکن است. اما در نظام ملاصدرا، علم نوعی از وجود یافتن خیر در فاعل است و به همین سبب، هرچه علم کامل‌تر باشد، گناه دورتر و دشوارتر می‌شود. بدین ترتیب، در نظر ابن سینا، می‌توان عالم عاقل گناهکار بود؛ اما در نگاه ملاصدرا، عالم عاقل حقیقی گناهکار نیست، مگر در صورت نقصان وجودی (فردی که در مرتبه حس یا خیال است). از این منظر، می‌توان مدعی شد که فلسفه‌ی ملاصدرا، زمینه‌ای قوی‌تر برای پیوند میان معرفت، سلوک، و اخلاق فراهم می‌آورد، زیرا در آن، معرفت نه صرف دانستن، بلکه نوعی شدن و بودن تلقی می‌شود؛ و از همین رو، گناه را نه صرف ضعف اراده، بلکه نقصان وجودی می‌داند. بنابراین، تحلیل نسبت میان نوع رابطه عاقل و معقول و تأثیر آن بر امکان یا امتناع گناه، نشان داد که دیدگاه‌های ابن سینا و ملاصدرا نه صرفاً در سطح نظریه معرفت، بلکه در بنیان هستی‌شناختی و اخلاقی انسان تفاوت‌های بنیادینی دارند.

۳.۶ پیامدهای این دو نگرش

اختلاف این دو نگرش در باب گناه، صرفاً نظری نیست و علاوه بر پیامدهای معرفتی، دارای پیامدهای اخلاقی، تربیتی و معنوی نیز است، که مختصراً به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱.۳.۶ پیامدهای اخلاقی

در نظریه ابن سینا، چون فعل قبیح به‌نحو انضمامی به نفس تعلق می‌گیرد، مسئولیت اخلاقی در سطح اراده و اختیار فرد باقی می‌ماند. فرد خطاکار به دلیل آگاهی و انتخاب، مستحق مؤاخذه است، اما چون

ممکن است. از این رو، تربیت، در اصل فرآیند کنترل نفس است که نیازمند آموزش مکرر و تلاش ارادی است.

در مقابل، ملاصدرا تربیت را به معنای ارتقای وجودی می‌داند. تربیت باید موجب اتحاد با معقولات و تبدیل نفس به حقیقت معلوم شود. این فراتر از آموزش مفهومی است و شامل سلوک معنوی، تهذیب نفس، مراقبه، و شهود است. معلم نقش واسطه اتحاد را دارد و تربیت بیشتر معنوی و وجودی است تا فقط آموزشی. بنابراین از نگاه وی، تربیت سلوکی وجودی است و از آنجا که افعال در نفس رسوب می‌کنند و با آن متحد می‌شوند، تربیت یعنی حرکت جوهری نفس از نقصان به کمال.

برای واکاوی عمیق‌تر نسبت گناه و تربیت در منظومه‌ی فکری ابن‌سینا و ملاصدرا، باید به عرصه‌ی حکمت عملی این دو فیلسوف وارد شد؛ جایی که مبانی نظری در قالب الگوهای تربیتی و راهکارهای اخلاقی تجلی عینی می‌یابد. ابن‌سینا در نفس شفا، پس از آنکه نه ویژگی برای انسان برمی‌شمارد، تصریح می‌کند:

«و أخص الخواص بالإنسان تصور المعاني الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد على ما حكيناه و بيناه، و التوصل الى معرفة المجهولات تصديقا و تصورا من المعلومات العقلية» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب، ج ۲: ۱۸۴).

بنابراین، ویژگی اختصاصی انسان عبارت است از: توانایی درک معانی کلی و توانایی استنتاج و کشف مجهولات تصویری و تصدیقی از معلومات عقلی. به باور او، نفس ناطقه قوای متعددی دارد که قوه اختصاصی آن، قوه عاقله است و قوه عاقله خود بر قوه عالمه (عقل نظری) و قوه عامله (عقل عملی) تقسیم می‌شود. از نظر او، کار عقل نظری صرفا ادراک است، برخلاف عقل عملی که مبدأ فعل و تحریک است، به این معنا که عقل عملی، مبدء حرکت‌دهنده بدن انسان برای انجام افعال جزئی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب، ج ۲: ۳۷).

ملاصدرا نیز به تبع فلاسفه قبل، عقل را به عقل نظری و عملی تقسیم کرده و برای هریک از آنها مراتبی را برمی‌شمارد. مراتب عقل نظری عبارتند از عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد (ملاصدرا: ۱۳۶۰: ۲۰۶-۲۰۲)؛ و مراتب عقل عملی عبارتند از تهذیب ظاهر، تطهیر باطن از رذائل، درک شهودی معلومات و فانی شدن در خداوند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۰۷).

از منظر ابن‌سینا، نفس انسانی مرکب از قوای متعددی است که به جز قوه عاقله، همه آنها جدای از نفس هستند. به باور او، عقل

فعل گناه در وجود او حلول نکرده، مسئولیتش متوجه «فعل» است، نه تغییر «وجود» او. در مقابل، ملاصدرا مسئولیت فرد را بسیار سنگین‌تر می‌بیند، زیرا فعل گناهکارانه صرفاً رفتار نیست، بلکه نوعی وجود یافتن است. بدین‌سان، گناهکار صرفاً کسی نیست که خطا کرده، بلکه کسی است که خطا را در وجود خود تحقق بخشیده است. بنابراین، در دیدگاه ابن‌سینا، فضیلت و رذیلت به حالتی از نفس تعبیر می‌شود که قابل تعلیم و تربیت هستند. گناه، یک عادت بد است که با آموزش، تعلیم و امر و نهی قابل اصلاح است. اما ملاصدرا گناه را تحقق وجودی نقصان می‌داند، و فضیلت را نوعی شدن وجودی به سوی کمال. این تفاوت بنیادین باعث می‌شود که در دستگاه صدرایی، اخلاق از ساحت امر و نهی خارج شده و به حوزه تکوین و وجود کشیده شود. از این رو، در میان رویکردهای متفاوتی که در فلسفه اخلاق وجود دارد، می‌توان ابن‌سینا را از جمله قائلین به اخلاق هنجاری برشمرد که به دنبال تعیین اصول و قواعدی هستند که رفتار اخلاقی را تعریف کنند، و اینکه به‌طور کلی، چه چیزی درست و چه چیزی غلط است. تمرکز اصلی در این رویکرد بیشتر بر «فعل» است، نه بر «فاعل» و «غایت»، و همچنین آنها در تلاش برای پاسخ به این پرسش هستند که «چه کاری باید انجام دهیم؟»؛ درحالی‌که می‌توان ملاصدرا را از حامیان اخلاق فضیلت دانست که بیشتر بر اهمیت فضایل اخلاقی و منش نیکو در شکل‌گیری رفتار اخلاقی تأکید داشتند، و اینکه آنها دنبال این نبودند که چیزی درست یا غلط است، بلکه به دنبال این بودند که چه کسی باید باشیم تا اخلاقی عمل کنیم. تمرکز اصلی در این رویکرد بر «فاعل» است نه «فعل» یا «غایت» و همچنین آنها در تلاش برای پاسخ به این پرسش هستند که «چگونه باید باشیم؟».

۲.۳.۶ پیامدهای تربیتی

تربیت در نگاه ابن‌سینا، آموزش مفاهیم عقلانی و پرورش اراده است. هدف آن است که عقل، قوای شهوانی و غضبی را مهار کند و به عبارتی عقل، مدیر نفس شود. در این مسیر، معلم باید دانش و فضیلت را به شاگرد منتقل کند و او را به تکرار عادات نیکو وادارد تا اراده و نفس او اصلاح شود. بنابراین، او تربیت را فرآیندی تدریجی برای تعدیل قوا می‌داند، که با آموزش، موعظه و تمرین عملی می‌توان نفس را از رذایل پیراست و به فضایل آراست، و چون فعل گناه صرفاً انضمامی است، اصلاح آن نیز با «زدودن صورت»

نظری و عقل عملی دو قوه یا جهت‌گیری مستقل نفس تلقی می‌شوند. وظیفه عقل نظری، ادراک کلیات، حقایق ثابت و امور هستی‌شناختی است. این عقل، با عالم معقولات سروکار دارد و غایتش شناخت حقیقت است. در مقابل، عقل عملی، مسئول هدایت کنش و رفتار در حوزه امور جزئی و متغیر زندگی است. این عقل، کلیات اخلاقی و قواعد عام سعادت را که عقل نظری درک کرده، گرفته و آنها را بر موارد جزئی و موقعیت‌های عینی زندگی تطبیق می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۸۵). بنابراین، رابطه این دو، رابطه‌ای خطی و سلسله‌مراتبی است: عقل نظری می‌فهمد و تشخیص می‌دهد، سپس عقل عملی، آن فهم کلی را به صورت دستورالعمل عملی برای موقعیت جزئی درمی‌آورد و اراده و قوه محرکه را هدایت می‌کند. این نگاه دوگانه‌انگارانه، مرزی روشن بین قلمرو شناخت (نظر) و کنش (عمل) ترسیم می‌کند. در این نگاه، نظر و شناخت عقلی، مقدم بر اراده و عمل است و اراده امری ثانوی و تابع معرفت و نظر است (اکبریان و امامی نائینی، ۱۳۹۰: ۱۱۶). معرفت و شناخت حقیقت، شرط لازم برای عمل درست و اراده نیک است. اراده انسانی وقتی شکل می‌گیرد که خیر و مصلحت توسط عقل نظری تشخیص داده شود. بنابراین، مسیر از نظر به اراده و سپس به عمل می‌رسد. این یک فرآیند عقلانی و مبتنی بر ادراک حصولی است. اما ملاصدرا با انقلابی که در مبانی هستی‌شناسی به‌پا کرد، اولاً، نه فقط قوه عاقله، بلکه همه قوای انسان را جزء مراتب نفس دانسته و تصریح داشت که «النفس الإنسانية لكونها من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعية هي ظل للوحدة الإلهية فهي بذاتها قوة عاقلة و قوة حيوانية متخيلة و حساسة و قوة نباتية غذائية و منمية و قوة محركة» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب: ۵۵۳ و ۵۵۴)، ثانیاً، این تقسیم‌بندی دوگانه و ثابت را نپذیرفته و تصریح داشت که «اعلم أن النفس الإنسانية كما ستعلم في كتاب النفس لها قوتان عالمة و عاملة - و العاملة من هذه النفس لا تنفك عن العاملة و بالعكس» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۱۸). از دیدگاه او که اصالت وجود و حرکت جوهری نفس را پایه قرار می‌دهد، نفس یک حقیقت واحد و سیال است که در مسیر تکامل جوهری خود، مراتب و شئون مختلفی را ظاهر می‌سازد. آنچه ما به اعتبار تحلیل عقلی، عقل نظری و عقل عملی می‌نامیم، در واقع دو تجلی یا دو وجه از یک حقیقت وجودی واحد، یعنی نفس انسانی در حال سیلان و تکامل هستند. تفاوت آنها نه تفاوت دو قوه جداگانه، بلکه تفاوت در نوع تصرف و جهت‌گیری همان نفس واحد است. وقتی نفس به تأمل در حقایق کلی و ثابت هستی می‌پردازد،

به آن عقل نظری گفته می‌شود، و هنگامی که همان نفس به تدبیر امور جزئی و زندگی عملی می‌پردازد، عقل عملی نام می‌گیرد. نکته محوری و پیامد بنیادین این نگرش، تعامل دوسویه و دیالکتیکی میان نظر و عمل است. برخلاف نگاه خطی ابن‌سینا، از نظر ملاصدرا عمل صالح و تزکیه نفس (که حوزه عقل عملی است) شرط لازم برای شکوفایی و تعالی عقل نظری است. نفس تنها با گذر از مجرای عمل اخلاقی و عبور از مراتب تزکیه، شفافیت و ظرفیت لازم را برای ادراک حقایق عالی نظری و شهادهای وجودی پیدا می‌کند. به تعبیر دیگر، عقل عملی، زمینه‌ساز و بستر پرورش عقل نظری حقیقی است. از سوی دیگر، شهادهای و ادراکات نظری عمیق‌تر، به نوبه خود، کنش‌ها و اراده انسان را متحول و الهی می‌کنند.

بنابراین، اگرچه ابن‌سینا با رویکردی عقل‌گرایانه و با حفظ تمایز بین عقل نظری و عملی، تقدم منطقی نظر بر اراده و عمل را ترسیم می‌کند، ملاصدرا با نگاهی وجودی و وحدت‌نگر، ترکیب و تعامل دوسویه نظر و عمل را در پرتو اراده‌ای که هم مبداء الهی دارد و هم محور حرکت جوهری انسان است، به تصویر می‌کشد. لذا، در فلسفه مشاء، نظر روشنگر راه عمل است؛ اما در حکمت متعالیه، نظر حقیقی، ثمره عمل صالح و اراده متوجه به خداست، و خود این نظر، منشأ عمل متعالی در جهان می‌شود. لذا، در پارادایم صدرایی، اراده نیز امری الحاقی و تبعی نیست، بلکه محور اصلی حرکت جوهری است. اراده متوجه به خیر و حقیقت، همان نیروی محرکه‌ای است که نفس را در سلسله‌مراتب وجود به پیش می‌برد و هم‌زمان هم عقل عملی را تقویت می‌کند و هم ظرفیت عقل نظری را افزایش می‌دهد. بنابراین، در حکمت متعالیه، نظر ناب بدون پشتوانه عمل صالح و اراده مجاهدت‌آمیز ممکن نیست، و عمل اصیل نیز بدون نورانیت حاصل از معرفت حضوری، سطحی و ظاهری خواهد ماند. این وحدت وجودی نظر و عمل، در نهایت به ظهور انسان کامل می‌انجامد که حکمت نظری‌اش عیناً در اخلاق و رفتاراش متجلی می‌شود و سلوک عملی‌اش، مظهر مستقیم معرفت وجودی‌اش است (ن ک: اکبریان و امامی نائینی، ۱۳۹۰: ۱۱۶-۱۴۰).

۳.۳.۶ تحلیل تفاوت دو دیدگاه در باب توبه

در نظر ابن‌سینا، گناه صرفاً یک وضعیت عارضی و انضمامی بر نفس است. به باور او، نفس جوهر خود را حفظ می‌کند و صورت معقول فقط به آن منضم شده است؛ این یعنی گناه بیشتر یک خطای

• ابن‌سینا معتقد است میان نفس و صورت معقول، رابطه‌ای انضمامی وجود دارد؛ یعنی معقولات در عقل حاضر می‌شوند، ولی وجود آن‌ها بیرون از جوهر نفس، متمایز از هویت جوهری او و ضمیمه به اوست.

• ملاصدرا بر اساس مبانی اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، رابطه عاقل و معقول را اتحادی وجودی می‌داند؛ بدین معنا که در ادراک، معقول با نفس اتحاد می‌یابد و جزئی از هستی آن می‌گردد.

مسئله این است که اگر معلومات، از جمله معلومات گناه‌آلود، با نفس اتحاد می‌یابند، پس گناه صرفاً یک رفتار یا خطای فکری نیست، بلکه نوعی تبدل وجودی و نزول در مراتب هستی انسان است. چنین نگاهی، دامنه و عمق گناه را تا اعماق هستی انسان گسترش می‌دهد و بازگشت از آن را دشوارتر ولی بنیادین‌تر می‌سازد. ابن‌سینا با انکار اتحاد عاقل و عقول، صور علمی - از جمله گناه - را عارضی دانسته و لذا امکان بازگشت، اصلاح و تبه هم ساده‌تر و سهل‌الوصول‌تر خواهد بود؛ چرا که نیازمند تغییر جوهری نیست، بلکه با تقویت عقل عملی و مراقبه ممکن است. در مقابل، ملاصدرا با نظریه اتحاد عاقل و معقول، ماهیت گناه را وجودی و اتحادی تفسیر می‌کند. گناه، در این دیدگاه، به معنای اتحاد نفس با صورت ظلمانی است؛ صورتی که در اثر تکرار و انفعال، نه تنها با نفس متحد می‌شود، بلکه جزئی از وجود او می‌گردد. بنابراین، گناه به نزول در مراتب وجودی تعبیر می‌شود: گناهکار نه فقط کاری نادرست کرده، بلکه به موجودی پایین‌تر از پیش تبدیل شده است. این تفسیر، عمق و خطر گناه را از سطح رفتار به سطح هستی می‌برد.

در نظر ابن‌سینا، گناه مرتبط با حالتی از حالات نفس بوده که با آموزش و امر و نهی قابل اصلاح است؛ اما ملاصدرا گناه را مرتبط با جوهر نفس دانسته، لذا اخلاق در نظام صدرایی از ساحت امر و نهی خارج شده و به حوزه تکوین و وجود کشیده می‌شود. همچنین، در حوزه تربیت، ابن‌سینا با تکیه بر تقدم نظر بر عمل و تفکیک قوای نظری و عملی، فرآیند تربیت را اساساً معطوف به آموزش مفاهیم عقلی و پرورش توانایی تطبیق این کلیات بر مصادیق جزئی می‌داند. در مقابل، ملاصدرا با نگاهی وحدت‌نگر و پیوند نظر و عمل، تربیت را فراتر از انتقال دانش صرف دانسته و معتقد است نظر ناب بدون پشتوانه عمل صالح ممکن نیست، و عمل اصیل نیز بدون نورانیت حاصل از معرفت حضوری، سطحی و ظاهری خواهد ماند. این وحدت

رفتاری یا فقدان انضباط در اراده است. از این‌رو، توبه عبارت است از پشیمانی قلبی، ترک عملی گناه، و عزم بر عدم بازگشت، و از آنجا که گناه در وجود رسوب نکرده، توبه نوعی بازگشت ساده به وضعیت پیشین است. می‌توان با توبه صادق، آثار گناه را از نفس زدود و به فضیلت بازگشت.

اما در نظر ملاصدرا، چون گناه مرتبه وجودی پیدا می‌کند و یک نقص وجودی در نفس است، رهایی از آن فراتر از تصمیم ارادی است. گناه در ملاصدرا بعد وجودی و جوهری دارد، یعنی در وجود انسان رخنه می‌کند و به نوعی یک وضعیت وجودی و ماهویِ ناهماهنگ با کمال وجودی است. بنابراین توبه مستلزم تغییر بنیادین در ساختار وجودی نفس است، که نه فقط یک «تصمیم» بلکه یک «تحول وجودی» طولانی و پیچیده می‌طلبد. این تحول وجودی نیازمند سلوک معنوی، مراقبه، تهذیب نفس، و طی مراتب وجودی است که به آسانی حاصل نمی‌شود. به بیان دیگر، چون گناه جزئی از وجود فرد شده، ترک آن دشوارتر از ترک یک عادت رفتاری است. بنابراین، ملاصدرا توبه را تحولی وجودی می‌داند، نه صرف تغییر نیت. از آن‌جا که گناه با نفس متحد شده، بازگشت از آن نیازمند «حرکت جوهری معکوس» است. لذا توبه، نوعی بازسازی وجود است، و نه صرفاً پشیمانی، بلکه تزکیه، سلوک عرفانی، و تجدید هویت هستی‌شناختی را می‌طلبد.

به‌طور خلاصه: در نظر ابن‌سینا، چون فعل گناه در وجود فرد نفوذ نکرده، بازگشت به حالت سابق آسان است. به تعبیر او، نفس چون آینه‌ای است که زنگار بر آن نشسته؛ این زنگار را می‌توان با آب معرفت شست. این نگاه، به‌ویژه برای توبه‌کننده امیدبخش است و بار سنگین مسئولیت هستی‌شناختی را بر دوش نمی‌نهد. اما در نظر ملاصدرا، توبه بسیار عمیق‌تر است، و از آنجا که گناه در سطح هستی نفوذ کرده، توبه صرف پشیمانی نیست، بلکه نفس باید از مرتبه‌ای که در آن تثبیت شده، عبور کند و به مرتبه‌ای بالاتر برسد.

۷. نتیجه‌گیری

نقطه آغاز پژوهش حاضر، تحلیل یک مسئله هستی‌شناختی ریشه‌دار در فلسفه اسلامی به نام «نحوه رابطه‌ی میان عاقل و معقول» است. این رابطه نزد ابن‌سینا و ملاصدرا به‌صورت دوگانه‌ای بنیادین تفسیر شده است:

وجودی نظر و عمل، در نهایت به ظهور انسان کاملی می‌انجامد که حکمت نظری‌اش عیناً در اخلاق و رفتارش متجلی می‌شود و سلوک عملی‌اش، مظهر مستقیم معرفت وجودی‌اش است.

۸. پیشنهادات پژوهشی و کاربردی

در راستای کاربردی کردن مبانی انتزاعی فیلسوفان اسلامی، این پژوهش مسیرهای متعددی را برای پژوهش‌های آتی و کاربرست عملی می‌گشاید.

۱.۸ پیشنهادات کاربردی

- طراحی برنامه درسی تلفیقی که در سطوح مختلف، هم به «تربیت عقلانی-ارادی» (بر اساس دیدگاه ابن‌سینا) و هم به «تربیت وجودی-سلوکی» (بر اساس دیدگاه ملاصدرا) بپردازد.
- تأکید بر نقش مربی به عنوان یک «مرشد سلوکی» در کنار نقش معلم به عنوان «منبع دانش»، مطابق با دیدگاه ملاصدرا.
- بومی‌سازی روش‌های مشاوره و درمان بر اساس مبانی انسان‌شناختی این دو فیلسوف.

۲.۸ پیشنهادات پژوهشی

- مقایسه دیدگاه ملاصدرا درباره گناه و تربیت با نظریات روان‌شناسان وجودگرا (مانند ویکتور فرانکل) و روان‌کاوان عمق‌نگر (مانند یونگ).
- مقایسه نظام تربیتی ابن‌سینا با نظریات روان‌شناسان شناختی-رفتاری (مانند آلبرت بندورا) در زمینه شکل‌گیری عادات و نقش شناخت در رفتار.
- نقد و بررسی چالش‌ها و محدودیت‌های کاربردی کردن مبانی معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی این دو فیلسوف در جهان معاصر.
- تحلیل و استخراج نظریه «تربیت سیاسی» از دل نظام‌های فکری ابن‌سینا و ملاصدرا و مقایسه آن با نظریات رایج در فلسفه سیاسی.
- واکاوی «نظریه اتحاد عاقل و معقول» و «حرکت جوهری» از منظر علوم اعصاب شناختی برای بررسی امکان سنجش عینی تغییرات وجودی در ساختار و عملکرد مغز.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ ه.ش). الاشارات و التنبیها. چاپ اول قم: نشر البلاغة.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ الف ه.ق). الشفاء (الالهیات). قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ب ه.ق). الشفاء (الطبیعیات). قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- اکبریان، رضا و امامی نائینی، محسن (۱۳۹۰ ه.ش). «بررسی ابداعات ملاصدرا در حکمت عملی و نتایج آن بر شأن آدمی». حکمت و فلسفه، دوره ۷، شماره ۲۸، صص ۱۱۶-۱۴۰.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹ ه.ش). شرح المنظومه. تصحیح و تعلیق از آیت‌الله حسن‌زاده آملی. تهران: نشر ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵ ه.ش). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح و مقدمه: هانری کرین. چاپ دوم. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳ الف ه.ش). المشاعر. ملاحظات: به اهتمام هانری کرین، تهران: کتابخانه طهوری.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳ ب ه.ش). مفاتیح الغیب. تعلیقات مولی علی النوری، مصحح و مقدمه: محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰ ه.ش). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ الف ه.ش). تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ ب ه.ش). شرح أصول الکافی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، به تصحیح محمد خواجوی و تحقیق علی عابدی شاهرودی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱ ه.ش). کسر أصنام الجاهلیه، تصحیح و تحقیق محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۲۸ ه.ق). نهاییه الحکمه. تحقیق: عباس علی زارعی سبزواری. قم: موسسه نشر اسلامی.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ ه.ق). المباحث المشرقیه، تحقیق: محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۰ ه.ش). آموزش فلسفه. چاپ اول. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷ ه.ش). مجموعه آثار شهید مطهری، چاپ هشتم. تهران: قم: صدرا.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵ ه.ش). شرح الاشارات و التنبیها للمحقق الطوسی. قم: نشر البلاغة.
- یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۱ ه.ش). حکمت اشراق ج ۲: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.