

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال دوازدهم، بهار ۱۳۹۹، شماره مسلسل ۴۳

سویه‌های معرفت‌آفرینی فضایل در حکمت صدرایی

تاریخ دریافت: ۹۸/۴/۲۲

تاریخ تأیید: ۹۸/۹/۳

غلامحسین جوادپور *

یکی از محورهای پژوهش در معرفت‌شناسی غربی و دینی در دهه‌های گذشته، ارزیابی نقش فضایل - اعم از اخلاقی و فکری - بر معرفت است و نظریه‌پردازان زیادی، از نوع و میزان اثرگذاری فضایل فکری و اخلاقی بر معرفت سخن گفته‌اند. از مبانی وجودشناسانه و رهیافت‌های نوین ملاصدرا و پیروان او به سه مقوله: علم (چیستی، منابع و موانع)، نفس و فضایل می‌توان پاسخ‌های جدیدی به این مسأله اصطیاد کرد. صدراییان با تعیین معیار برای چیستی فضایل، از کم و کیف نقش کلیدی فضایل و رذایل اخلاقی و فکری در فرآیند معرفت سخن گفته‌اند. البته سیاق و گاه تصریح سخنان نشان می‌دهد ایشان اغلب معرفت حقیقی و والا یا همان معرفت به امور متعالی را در گرو آراستگی به فضایل اخلاقی می‌دانند؛ اما فضایل فکری را پیش‌نیاز غالب معرفت‌ها می‌شمارند. این پژوهش با مروری بر فضیلت‌گرایی معرفتی معاصر، در پی کشف سویه‌های چنین نگرشی در معرفت‌شناسی صدرایی است. گذار از تعریف رایج ارسطویی از فضیلت، اشاره به مصادیق جدیدی از فضایل فکری و همچنین ترسیم دقیق فرآیند اثرگذاری فضایل بر معرفت، از ویژگی‌های این سنت فلسفی است.

واژگان کلیدی: فضایل اخلاقی، فضایل فکری، معرفت، فضیلت‌گرایی معرفتی، حکمت صدرایی.

طرح مسأله

فضایل و رذایل معمولاً به دو^۱ بخش کلان اخلاقی و معرفتی یا عقلی^۲ تقسیم می‌شده‌اند که کارکرد دسته نخست، در اخلاق و ساحت رفتار، و کارکرد دسته دوم، در ساحت اندیشه و فرآیندهای عقلی بوده است. در چند دهه اخیر، رویکرد «معرفت‌شناسی فضیلت‌محور»^۳ با بازتعریف فضایل دسته دوم تحت عنوان «فضایل فکری»^۴، معرفت را برآیند کارکرد این فضایل می‌شمارد و پس از تلاش‌های ناکام درباره تعریف معرفت، معرفت را به «باور برآمده از فعالیت فضایل فکری» تعریف می‌کند. بنابراین برای نیل به یک باور صادق و موجه، باید در هر موقعیت معرفتی و فکری، فضیلت متناسب با آن را به‌درستی به کار گرفت تا انگیزش عامل معرفتی از درون و تضمین صدق‌آفرینی فضایل از برون، باورهایی مطابق واقع به ارمغان آورند. هم‌چنین پیش از این، برخی از تأثیر فضایل و رذایل اخلاقی بر معرفت سخن گفته‌اند و ساختار و کارکرد قوای معرفتی را با پارسایی اخلاقی درهم تنیده دانسته‌اند. بر این اساس، هرچه فرد پارساتر و پیراسته‌تر، در کسب معرفت، کامیاب‌تر. این که فضایل فکری و اخلاقی چه رابطه‌ای دارند و آیا تنها اشتراک لفظ آنها را کنار هم می‌گذارد یا سرشت مشترک آنها، بحثی مستوفی و مستقل است؛ اما در این مجال، مقصود از فضیلت،

۱. البته انواع دیگری همچون فضایل الاهیاتی - در نگرش آکوئیناس - مطرح بوده است.

۲. در کتب فلاسفه قدیم، از این دسته به فضائل نطقی یا فضایل نظری تعبیر شده است.

3. Virtue Epistemology.

4. Intellectual virtues.

هر دو دسته مصداق آن است. نظریه نخست به صورت نظام‌مند، رهیافتی نوین و نوپا در سنت غربی است؛ اما رویکرد دوم، در هر دو سنت غربی و اسلامی رایج بوده و معرفت‌آفرینی فضایل اخلاقی، طرف‌دارانی داشته است. حال در بازخوانی نظام حکمت صدرایی می‌توان چنین پرسشی را فراروی آن قرار داد و پرسید: آیا این دستگاه فکری نیز فعالیت‌های معرفتی را با فضایل (اعم از فکری و اخلاقی) پیوند می‌دهد یا خیر؟ به دیگر سخن، آیا صدرا و صدراییان به فضیلت‌گرایی معرفتی - به هر یک از دو معنای ذکر شده - معتقدند یا نه؟ تاکنون پژوهش‌هایی بر محور این رسالت سامان یافته‌اند؛ اما رویکرد مقاله حاضر، بیشتر مبتنی بر فضیلت‌های فکری و مصداقیابی برای آنهاست. همچنین تحلیل جامعی از سرشت فضایل در دستگاه فکری متعالیه ارائه شده است.

در دستگاه فلسفی صدرا: (۱) حقیقت انسان به نفس اوست؛ (۲) این نفس در عین وحدت، همه قوا است؛ (۳) نفس فاعل همه فعالیت‌های انسان است؛ (۴) نفس دائم در حال تحول است. در نتیجه نفس برآیند همه کمالات و نقصان‌های انسان است و بعد معرفتی نفس با ابعاد رفتاری و اخلاقی آن در هم تنیده شده است. پس فضایل و رذایل در فعالیت معرفتی نفس اثرگذار خواهند بود و این از نتایج روشن مبانی وجودشناختی و نفس‌شناختی صدرایی است؛ اما سیر این پژوهش، فارغ از این مبانی کلی، و ناظر به موارد و نمونه‌های ذکر شده در کتب صدرا و پیروان اوست.

۱. فضیلت‌گرایی معرفتی

در تاریخ مباحث فلسفی، مقوله فضیلت گاه با معرفت گره خورده است؛ اما نه به

شیوه‌ای که بتوان آن را یک فضیلت‌گرایی معرفتی انگاشت. این تلاش‌ها اغلب یا به صورت یکی پنداشتن این دو بوده است (نظریه سقراط و افلاطون) یا یک فضیلت معرفتی به نام «حکمت عملی» پیش‌نیاز کسب فضایل اخلاقی شمرده می‌شده است (ارسطو). در رویکردی دیگر، از اثرگذاری فضایل و رذایل اخلاقی بر معرفت سخن رفته که چه در سنت اسلامی و چه سنت مسیحی، طرف‌دارانی داشته است و پژوهش‌های پرشماری بر محور آن سامان یافته است. در دوران معاصر، برخی به رویکردی فضیلت‌محور در تولید و توجیه باور متمایل شده‌اند (معرفت‌شناسی فضیلت‌محور) که خود دارای چند گونه است و با وجود اختلاف در مبانی و رویکردها، همگی در این که معرفت را از دریچه فضایل می‌نگرند، اشتراک دارند. به تعبیر دقیق‌تر، همگی «فضایل فکری» را در تولید و تکوین باور مؤثر می‌دانند. این تلاش‌ها البته در فضیلت‌گرایی مشترک‌اند؛ اما در ماهیت این فضایل و نحوه تأثیر آنها متفاوت‌اند و چند گونه معرفت‌شناسی فضیلت‌محور پدید آمده است. گریکو ویژگی‌های مشترک تمام شاخه‌های آن را چنین برمی‌شمرد:

۱. معرفت‌شناسی یک رشته و دانش هنجاری است (در مقابل رویکردهای معرفتی طبیعت‌گرایانه غیرهنجاری، زمینه‌گرایی و نیز همه دانش‌های توصیفی).
۲. فضیلت یک منبع معرفتی مهم و یک بصیرت درونی است و معرفت، «باور صادق برآمده از فعالیت فضایل فکری» است.
۳. معرفت باید به گونه‌ای تعریف شود که باور صادق را به نحو قابل اعتمادی تضمین کند.
۴. این رویکرد، ارزش معرفت را تبیین می‌کند.

۵. به جای تأکید بر باور باید بر صاحب باور (عامل معرفتی) متمرکز شد و مسائل معرفتی از جمله معقولیت و ارزش معرفتی آن را براساس ویژگی‌های درونی او تبیین کرد (Greco, 2006: 682).

البته با توجه به تنوع رهیافت‌های رایج در لوای این رویکرد کلان، این ویژگی‌ها مشترک نیستند؛ اما محور دوم، تقریباً وجه اشتراک رویکردهای معرفت‌شناسی فضیلت‌محور است و این نگرش به معرفت‌شناسی معتقد است: «معرفت نوعی باور برآمده از عملکرد یک فضیلت فکری است» (Zagzebski, 1996: 270-272; 2009: 122-123).

این رویکردها در دو شاخه کلان وثاقت‌گرایی فضیلت‌محور^۱ و مسئولیت‌گرایی فضیلت‌محور^۲ جای می‌گیرند؛ براساس رویکرد نخست، فضایل فکری همان استعدادها و قوای معرفتی هستند که با افزودن شرایطی، منشأ قابل اعتمادی برای رسیدن به صدق شمرده می‌شوند. در رویکرد دوم اما این فضایل تنها بر ویژگی‌های شخصیتی، منشی و اکتسابی اطلاق می‌شوند که به کارگیری آنها در موقعیت‌های معرفتی، تضمینی برای نیل به صدق است (Axtell, 1997: 2). ذیل این دو نگرش کلان، رهیافت‌های پرشماری جای دارند که در معنا، مصداق و کارکرد این فضایل اختلاف دارند. (Ibid) مهمترین نظریه پرداز در قسمت دوم که تقریری نوین از فضایل فکری به دست می‌دهد، زگزیسکی است که فضایل فکری را نوعی از فضایل اخلاقی و فعالیت آنها را شرط لازم و کافی برای نیل به معرفت می‌داند (Zagzebski, 1996).^۳

1. virtue reliabilism.
2. virtue responsibilism.

۳. برای آگاهی از شرح و بسط این مباحث بنگرید به: (جوادیور، ۱۳۹۶: ۱۴۴-۱۵۶).

۲. فضیلت‌گرایی معرفتی در حکمت صدرایی

در این بحث - بدون ادعای تطابق اندیشه‌های صدرا با رویکردهای یاد شده - تلاش می‌شود سویه‌هایی از فضایل در پیدایش معرفت در حکمت صدرایی اصطیاد و بازگو شود. برخی از این موارد، از سنخ فضایل اخلاقی است و شماری نیز از سنخ فضایل فکری؛ هرچند اصطلاح دوم با این صراحت چندان در حکمت صدرایی طرح و تعریف نشده است.

۱-۲. سرشت فضایل و رذایل

در حکمت صدرایی، تفاسیر مختلفی از چیستی فضایل و رذایل ارائه شده است که به نظر می‌رسد در یک سیر تکاملی قرار دارند و از پذیرش مبانی رایج شروع می‌شود و به نظریه جدید در این باب ختم می‌گردد:

۱. فضایل در سنت حکمی پیش از صدرا اغلب به «حد وسط» در فعالیت قوا تفسیر می‌شده است؛ به این معنا که انسان دارای قوای سه‌گانه (غضبیه، شهویه و فکریه)^۱ است که باید در حد اعتدال نگاه داشته شوند، وگرنه طرفین افراط و تفریط آنها مشکل‌آفرین هستند و رذیلت شمرده می‌شوند. صدرا نیز علت حسن اخلاق و به تعبیری فضایل را همان اعتدال هر یک از این قوا می‌داند که این چیزی جر همان رویکرد ارسطویی در تبیین ماهیت فضیلت و رذیلت نیست که البته این از مبانی میانی صدرایی است؛ اما با توجه به وجودی بودن فلسفه صدرایی، وی مبانی خاص‌تری دارد که تحلیل فضایل نیز براساس آنها متفاوت خواهد بود.

صدرا در مواضع متعددی به نظریه حد وسط ارسطویی درباره فضایل تصریح می‌کند:

۱. البته برخی مانند نراقی قوه واهمه را هم افزوده‌اند (نراقی، ۱۳۷۰: ۸۵/۱).

حدود وسط سه گانه (در قوای ادراک، غضب و شهوت) و شعب و زیرمجموعه آنها، همان مکارم (فضایل)، اخلاق و اطراف آنها (افراط و تفریط) و زیرمجموعه آنها همان رذایل اخلاق و شعب شیطان هستند. (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ۱/۴۲۲)

ملکات دارای دو طرف افراط و تفریط هستند که فضیلت در حد وسط آنهاست، نه در طرفین. اما وجه افراط به این دلیل رذیلت است که به ملکه علم که اصل فضایل است، آسیب می‌رساند و تفریط نیز از آن رو قبیح است که نبود یا کمبود آن ملکات، موجب از بین رفتن امر متوقف بر آنها، یعنی کمال عقلی می‌گردد. (همان، ۱۹۸۱: ۴/۱۱۵)

البته او برای انسان، چهار رکن باطنی برمی‌شمرد: قوه علم، قوه عقل، قوه غضب و قوه شهوت که بازگشت آنها به همان سه قوه مشهور است.^۱ دو مورد اول، محلی برای کاوش مصادیق فضایل فکری و دو تای دوم، منشأ جستجوی فضایل اخلاقی هستند (همان، ۱۹۸۱: ۹/۹۰).

به اعتقاد برخی، شاید بهترین تبیین برای معیار فضیلت دانستن حد وسط آن باشد که بگوییم از آن جا که نفس دارای قوای متضاد و متخالفی است، در مرحله عمل، تزامم آنها با یکدیگر نمود پیدا می‌کند و چاره‌ای هم نیست که بهره هر یک را اعطا کنیم (عدالت) بدون این که مزاحمتی با قوای دیگر پیش آید و قوای متعالی مختص به انسان مقهور گردد. پس تفریط موجب محرومیت و افراط، موجب طغیان قوه و تضييع حقوق سایر قوا می‌شود. در نتیجه بهترین راه‌کار، تمسک به حد وسط است. وی سپس مبنای خویش را چنین مطرح می‌کند:

۱. ملاهادی سبزواری در تبیین این دو، قوه علم را استعداد عقل نظری و قوه عقل را قدرت و توان عقل عملی بر عدالت بین قوا می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹/۸۸). البته خود صدرا در شرح اصول کافی این بحث را روشن‌تر و همسان با برداشت سبزواری تبیین می‌کند (همو، ۱۳۸۷: ۱/۴۲۱).

حق آن است که معیار فضیلت، اعانه انسان بر رسیدن به کمال نهایی و قرب به خداوند است و معیار رذیلت نیز منع از آن (کمال و قرب) است. (مصباح یزدی، ۱۴۰۴ ق: ۱۷۷)

۲. صدرا و صدرائیان، این مباحث را ذیل تحلیل «اعتدال»، «ملکات» و «خُلُق» بیشتر بررسی کرده‌اند که بر اساس آن، فضایل و رذایل در این دیدگاه دارای دو مؤلفه هستند: یکی حد وسط بودن و دیگری، ملکه یا خُلُق بودن. برآیند این دو نیز آن است که انسان باید با تلاش به ویژگی‌هایی دست پیدا کند که بین دو طرف افراط و تفریط باشند. علامه طباطبایی تفسیر عدل و اعتدال را به حالت میانه طرفین و همان حد وسط، تفسیر واژه به لازم معنای اصلی آن دانسته و معتقد است معنای اصلی عدالت و اعتدال، اقامه مساوات میان امور است؛ به اینکه به هر امری آنچه را سزاوار آن است، بدهیم تا همه امور مساوی شود و هر یک در جای مستحق خود قرار گیرد و عدالت در عمل فردی آن است که فرد کاری کند که سعادتش در آن باشد و کاری که مایه بدبختی است، به سبب پیروی از هوای نفس انجام ندهد (طباطبایی، ۱۴۱۳ ق: ۱۲/۴۷۷-۴۷۸). همچنین در حکمت متعالیه با بهره‌گیری از مفهوم «خُلُق»، فضیلت تنها بر ویژگی‌های اخلاقی اطلاق می‌شود و با وجود برشمردن مصادیقی از فضایل فکری - به روایت ارسطویی - بر آنها «فضیلت» اطلاق نمی‌گردد:

خلق ملکه‌ای است که با داشتن آن، افعال^۱ به راحتی و بدون تأمل از انسان

۱. اگر گستره واژه «افعال» را شامل جوارحی و جوانحی بگیریم، آن گاه می‌توان فعالیت‌های فکری را نیز مشمول عبارت دانست و ملکات متعلق به آن حوزه را نیز فضایل برشمرد؛ اما ظاهراً چنین شمولی مقصود ایشان نبوده است.

سر می‌زند ... به گونه‌ای که به محض اراده کردن فعل، بدون سختی و درنگ

صادر شود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴/۱۱۴-۱۱۵)

(خلق) آن ملکه نفسانی است که افعال به راحتی و بدون درنگ از نفس سر

می‌زند و تا زمانی که عقل عملی مبدأ افعال ارادی نباشد، بر آن خلق اطلاق

نمی‌گردد. (طباطبایی، ۱۴۲۴ ق: ۱/۲۱۱-۲۱۲)

صدرا در توصیف ملکات و فضایل می‌گوید: هر عملی که از انسان سر می‌زند، اثری در قلب وی ایجاد می‌شود؛ زیرا بین بدن و نفس ارتباط شدیدی وجود دارد. در نتیجه در اثر این تکرار، اخلاق و ملکاتی در نفس پدید می‌آید که همان هیأت‌های راسخ در نفس هستند. در نتیجه صدور فضایل و خیرات در اثر آنها سهولت می‌یابد. در نظر ایشان ماجرا در صدور رذایل نیز همین طور است و تکرار آنها موجب پدید آمدن صفات راسخ در نفس می‌گردد که در نتیجه آنها صدور رذایل و قبایح به سادگی رخ می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۶/۲۲۶). تلقین علمی و تکرار عملی، راهی است که برای کسب این ملکات پیشنهاد می‌شود. بنابراین در مقابل رذایل و سیئات، فرد باید عکس آن را به خود تلقین کند و ضد آن را عمل نماید. برای نمونه، انسان برای گریز از ترس و تلبس به شجاعت باید به انجام کارهای خطرناک روی آورد و از انجام آنها باکی به خود راه ندهد و چنین تلقین کند که این کارها نه تنها ترسی ندارد، موجب لذت است (طباطبایی، ۱۴۱۳: ۱/۵۴۲-۵۳۳). علامه در این مقام، سه راه را برای تهذیب نفس برشمرده است: در نظر آوردن فوائد دنیوی، تدبیر در فوائد اخروی و توجه به عزت و قدرت خدا و نفی رذایل از طریق دفع، نه رفع. پس تا این جا در مکتب حکمت متعالیه، فضایل و رذایل بر محصول ملکات اطلاق می‌گردد، نه خود آنها.

۳. صدرا در یک دسته‌بندی دیگر، نعمت‌های الهی را به دو دسته مطلوب

بذاته و غیر آن دسته‌بندی می‌کند. غایت در دسته نخست، سعادت است و در چهار امر خلاصه می‌شود:

بقاء لا فناء له، و سرور لا غم فیه، و علم لا جهل معه، و غنی لا فقر معه، و

هی النعمة الحقيقية وغيرها يراة لأجلها. (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱/۱۲۸ - ۱۳۰)

در مقابل، برای رسیدن به این غایات به ابزاری نیاز است که وی از آنها به فضایل تعبیر می‌کند و آنها چهار دسته‌اند: فضایل نفسانی، فضایل بدنی، فضایل خارج بدن و فضایل جامع اسباب خارجی و داخلی نفس. دسته اول که نفس را به خدا نزدیک می‌کنند، به ایمان و عدالت بازمی‌گردند و عبارتند از علم مکاشفه، علم معامله، حسن خلق و حسن سیاست. این فضایل در گرو فضایل بدنی هستند که آنها نیز عبارتند از: صحت، قوت، زیبایی و عمر طولانی و این‌ها هم در گرو فضایل دسته سوم، یعنی نعمات بیرون از بدن مانند ثروت، خانواده و مقام هستند. نفع این‌ها نیز در گرو داشتن فضایل نوع چهارم است که عبارتند از: هدایت خدا و رشد و تأیید و تسدید او (همان). پس دایره فضیلت در این اطلاق گسترده‌تر است و از سوی دیگر، فضایل نقشی ابزاری و اسبابی دارند. همچنین با داشتن رابطه تلازمی، دارای مراتب نیز هستند و کسب هر یک در گرو اکتساب برخی دیگر است.

۴. صدرا براساس فلسفه وجودی خود معتقد است هر ملکه‌ای - فضیلت باشد

یا رذیلت - از این حیث که یک صفت وجودی است، کمال شمرده می‌شود:

هر حال و ملکه‌ای ناگزیر صفتی وجودی است و هر صفت وجودی از حیث

این که صفت وجودی است، کمال شمرده می‌شود؛ خواه در عرف یا اصطلاح یا

شرع، فضیلت نامیده شود یا رذیلت. (همان، ۱۹۸۱: ۴/۱۱۵)

حال برخی از این اوصاف به گونه‌ای هستند که نفس با اکتساب آنها شرافت

و عظمت پیدا می‌کند که به آنها فضایل و به اعداد آنها که تحقق آنها سبب زوال کمالات و صفات دیگر می‌شود، رذایل می‌گویند. این صفات دارای مراتب هستند و برخی از رذایل انسانی برای نفوس پایین‌تر - مانند حیوانات - فضایل شمرده می‌شوند (همان). در نتیجه اختلاف نفوس و فضایل آنها به اختلاف در مراتب وجودی آنهاست و هرچه وجود قوی‌تر و به علت اولی نزدیک‌تر باشد، از فضایل بیشتری بهره‌مند است. در نگاه وی، مؤلفه‌های مختلفی از جمله ملکات، اخلاق، نیات، اعتقادات و اعمال در تکوین شاکله و ساختار حقیقی انسان و سرنوشت وی تأثیرگذارند. او در مواضع مختلفی از آثار خود، این موارد را به تنهایی یا ترکیبی ذکر می‌کند که در اغلب این موارد، ملکات عنصر اصلی هستند و در کنار آن از دیگر موارد نام می‌برد (همان، ۱۳۵۴: ۳۵۴؛ ۱۳۶۰ الف: ۱/۲۸۷؛ ۱۳۶۰ ب: ۹۲؛ ۱۳۶۶، ۱۲۷/۶-۱۲۸؛ ۱۹۸۱: ۵۳/۹؛ ۱۳۶۳: ۶۱۶). به نظر می‌رسد وجه اشتراک همه این موارد، ارادی و اختیاری بودن آنهاست. وی صورت حقیقی انسان را برآیند همین ملکات می‌داند که فرد در طول زندگی، خود را به آنها متصف می‌کند. در نگاه او، ملکات برآمده از اعمال و علومی است که فرد در دنیا برمی‌گیرد (همان، ۱۳۶۰ الف: ۲/۶۵۲-۶۵۳؛ همان، ۱۳۶۰ ب: ۱۵۰).

صدرا همچنین فرق بین حال و ملکه را بر اساس مبانی وجودی خویش چنین توضیح می‌دهد که حال یک کیف نفسانی ضعیفی است که برای نفس پدید می‌آید و نفس در این موقعیت دارای مرتبه وجودی ضعیفی است که در اثر تکرار همین حالت، مرتبه وجودی آن اشتداد یافته، به ملکه یا حالت وجودی پایدارتر و قوی‌تر تبدیل می‌شود (همان، ۱۹۸۱: ۵۵۰/۹). در نتیجه هر فضیلتی از آن جا که از سنخ ملکه راسخه در نفس است، صفتی وجودی و برآمده از حرکت جوهری و

تکاملی نفس است و برای تحصیل هر ملکه‌ای باید نفس آن قدر به «حال» آن متلبس گردد تا به مرتبه وجودی لازم برای اطلاق فضیلت بر آن بار یابد؛ برخلاف رویه فیلسوفان پیشین که قیام فضایل به نفس را قیام حلولی می‌دانستند؛ چراکه نفس‌شناسی ایشان چنین اقتضایی را دارد؛ اما صدرا با موضع خاص خود درباره نفس، معتقد به قیام صدور است که خود نفس، این صور و کمالات را انشا می‌کند؛ در نتیجه این امری تدریجی الحصول است و با تعلیم و تربیت و تمرین پدید می‌آید.

۵. یکی از محورهای برجسته در دستگاه فکری صدرا، تبیین وی از ماهیت نفس و سیر تکاملی آن است. به اعتقاد صدرا، نفس که در انجام امور فعال است - نه منفعل - قوای متعددی دارد که البته در هر مرتبه‌ای همان قوه می‌شود و با وجود این اختلاف قوا، وجود یکپارچه و واحد آن خدشه‌دار نمی‌شود. بنابراین قوای متعدد نفس موجب بروز فضایل و رذایل مختلف می‌شود. قوه عامله که با انگیزش‌ها، گرایش‌ها، انفعالات و ... در ارتباط است، منشأ فضایل اخلاقی است و قوه عالمه که با عناصر عقلی و فکری مرتبط است، فضایل فکری را پدید می‌آورد (همان، ۱۳۶۳: ۶۴۵). پس فضایل و رذایل نفس به دو قسم فکری و غیر فکری (اخلاقی) تقسیم می‌شود. او هم بر مبنای حد وسط ارسطویی و هم بر مبنای وجودشناختی خود، این دسته‌بندی را تبیین می‌کند؛ بدین صورت که فضایل و حدود وسط قوای ناطقه (عاقله/عالمه/علمیه) فضایل فکری‌اند و همین موارد در قوای دیگر (عامله/عملیه) فضایل اخلاقی هستند. همچنین بر مبنای وجودی وی، هر کمالی که نفس را در مسیر تعالی قرار دهد و مربوط به قوای عالمه آن باشد، فضایل فکری و کمالات مربوط به قوای عملی فضایل

اخلاقی هستند. در این دیدگاه، فضایل و رذایل هر دو صفت وجودی و کمالی برای نفس به شمار می‌روند؛ اما فضایل بر شأن و سعه وجودی آن می‌افزایند و رذایل آن را از کمالات برتر بازمی‌دارند.

پس مهم‌ترین مؤلفه‌های فضیلت در نگاه صدرایی عبارتند از:

۱. فضایل و رذایل صفاتی وجودی و ملکاتی هستند که نفس بدانها متصف می‌شود.

۲. از آن جا که وجودات با هم تفاوت دارند، نفوس و فضایل آنها هم با یکدیگر متفاوت است؛ در نتیجه نفوس قوی و دارای فضایل باطنی، همزمان توان به‌کارگیری قوای ادراکی و تحریکی را دارند. برخلاف نفوس ضعیف که از این توان محروم‌اند.

۳. بر طبق نظریه تشکیک، هر وجودی قوی‌تر و نزدیک‌تر به علت اول باشد، فضیلت بیشتری خواهد داشت.

۴. بر اساس مبنای جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقاء بودن نفس، این کمالات ثانوی نفس هستند که از طریق تمرین و تکرار پدید می‌آیند و در سیر تکوینی آن را تکامل می‌بخشند که فضایل بارزترین این کمالات هستند.

۵. نفس دارای قوای متعدد است و در نتیجه فضایل هر یک نیز خاص آن است. در نتیجه قوه عالیه یا عاقله دارای فضایل فکری و قوای عامله دارای فضایل اخلاقی هستند.

۲-۲. تأثیر فضایل اخلاقی بر معرفت

معارف به سه دسته متدانی (معارف روزمره و امور ادراکی و حسی)، متوسط (معارف عقلی و منطقی و فلسفی) و متعالی (معارف شهودی، توحیدی و اخروی) تقسیم می‌شوند. در اثرگذاری فضایل بر معرفت، اغلب درباره دو دسته

متوسط و متعالی به‌ویژه دسته اخیر سخن گفته می‌شود که با مرور گفتارهایی که خواهد آمد، این بحث روشن‌تر خواهد شد.

صدرا و پیروان وی معتقد به اثرگذاری فضایل و رذایل اخلاقی بر معرفت هستند و کسب معرفت حقیقی را بدون تهذیب و زدودن رذایل و اکتساب فضایل ناممکن شمرده و ادله و تبیین‌های گوناگونی برای آن ذکر کرده‌اند:

هنگامی که روح انسان از بدن خارج شد و از موطن و مأوای خود به سوی پروردگار خویش مهاجرت کرد تا آیات کبرای او را مشاهده کند و از گناهان و لذت‌ها و شهوات و وسوسه‌های روزمره و تعلقات مبرا گشت، نور معرفت و ایمان به خدا و ملکوت اعلا برای وی پدیدار می‌گردد. (همان، ۱۹۸۱: ۲۴/۷)

... یا متعلق به آن چیزی است که احوال شخص واحد در تزکیه نفس و تصفیه ذهن سامان می‌یابد تا مستعد پذیرش علوم نظری برای کسب سعادت برتر باشد ... که این علم اخلاق نامیده می‌شود. (همان، ۱۳۸۶ الف: ۲۱)

عقل تنها هنگامی در کارکرد خود مصیب است که انسان در تقوا و دین فطری خود پابرجا باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۳: ۵/۵۰۸)

همان‌گونه که تقوای الهی عمده‌ترین شرط معرفت است، محبت دنیا نیز سخت‌ترین مانع آن محسوب می‌شود... محبت دنیا چیزی نیست که تنها مانع تهذیب عملی انسان باشد، بلکه مانع تصویب علمی انسان شده و دانش او را نیز تباه و فاسد می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب: ۲۶۸-۲۶۹)

صدرا در بیان فلسفه و اقسام شرور می‌گوید:

و از این قسم (شر بالعرض) اخلاق ناپسند است که نفوس را از رسیدن به کمالات عقلی خود، مانند بخل، ترس، اسراف، غرور و عجب باز می‌دارد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶۱/۷)

همچنین وی درستی کارکرد عقل را منوط به شرایطی از جمله پاکی از

معصیت‌ها و ناپاکی‌ها، معصوم و مصیب می‌داند:

عقلی که قوانین عقلی منطقی را مراعات کند و از گناهان و پلیدی‌ها منزّه گردد و وهم و وسوسه مزاحم آن نشود، معصوم از خلط و خطا خواهد بود.

(همان، ۱۳۵۴: ۱۵۰)

صدرا برای نفس انسان قوای داخلی برمی‌شمرد: «أن للنفس فی ذاتها سمعاً و بصرأ و شمأ و ذوقأ و لمسأ و تذکراً و تصرفأ و یداً روحانیة و رجلاً کذلک» و معتقد است این مجاری ادراکی تنها در صورتی به کمال مورد نظر می‌رسند که با ریاضت و تخلق به فضایل و دوری از خبائث و رذایل از قوه به فعلیت برسند و شکوفا گردند (همان، ۱۹۸۱: ۳۳۳/۹).

وی در مقام نظریه‌پردازی در این زمینه می‌گوید کمال انسان در گرو فراهم آوردن عوامل این کمال است که با جنس نفس و کمالات آن سنخیت داشته باشند. نفس یک موجود مجرد است و برای به فعلیت رساندن قوای خود به علل معدّ و اسباب مناسب نیازمند است. حال از آنجا که کمال آن در گرو اتصال به عقل فعال و مبادی عالی است و آنها همگی مجرد محض و خالی از غواشی و شوائب هستند، نفس نمی‌تواند با انبوهی از رذایل و حُجُب به اتصال به این مبادی و بهره گرفتن از آنها امیدوار باشد؛ بلکه نهایت درجه‌ای که نفوس شقی و متصف به رذایل بدان نائل می‌شوند، برخی از برزخ‌های متوسط بین این عالم و عالم قدس است و در نتیجه دست آنها از آن مبادی و برکات علمی و عملی آنها کوتاه خواهد ماند (همان: ۲۸). حال از آنجا که یکی از مهم‌ترین جلوه‌های کمال در انسان، نیل به کمال معرفتی است، چنین افرادی توان رسیدن به معارف والا و دستیابی به حقایق را چنان که هست، ندارند و در نتیجه خبث باطن آنها مانع از فهم ناب آنها خواهد شد.

وی اعتقاد به اثرگذاری رذایل را بر معرفت، رهاورد آیات قرآن نیز می‌داند و در ذیل آیه «وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى» (اعلی: ۱۷) می‌گوید:

علت رویگردانی بیشتر انسان‌ها از کسب معارف الاهی و حقایق عقلی، ترجیح دادن زندگی و شهوات دنیوی بر آخرت و خوبی‌های آن است و این نیز به دلیل تسلط انگیزه‌های جسمانی قوای وهمی و شهوی و غضبی بر قوه عاقله است. پس به میزان تسلط قوه جسمانی بر قوه عقلانی، رغبت به سوی دنیا قوی‌تر و نفرت از آخرت شدیدتر می‌شود. (همان، ۱۳۶۶: ۷/۳۹۴)

بر اساس این فراز، صدرا در تبیین نحوه دخالت ناپاکی‌های اخلاقی بر فرآیندهای معرفتی انسان، با برشمردن سه قوه غضبیه، شهویه و وهمیه - در مقابل قوه عاقله - آنها را اسبابی برای دور ساختن نفس از اهداف والا و سقوط در هلاکات می‌داند. در این فرآیند، قوای سه‌گانه بر کانون تفکر و قوه عاقله انسان استیلا پیدا می‌کنند و در نتیجه این قوه نمی‌تواند فعالیت خاص خود را انجام دهد. از سوی دیگر، چون نفس متصل به عالم علوی است و تنها با اتصال به عقل فعال می‌تواند کسب فیض کند، هرچه بیشتر به فضایل اخلاقی آراسته گردد، بهتر ادراک می‌کند و در کسب حقایق کامیاب‌تر خواهد بود. وی همچنین رسوخ انسان در افعال غضبی، شهوی و حیوانی را مهر باطلی بر نشئه عقلی و جنبه فکری انسان می‌داند؛ چراکه نفس دارای دو جنبه سافل و عالی است و تکرار افعالی که با جنبه سافل آن مرتبط‌اند (رذایل و شهوات)، جنبه عالی نفس را تضعیف می‌کنند و از آن جا که کسب معرفت در گرو اتصال نفس با عالم بالا و عقل فعال است، پس نفس در کسب معارف کم‌توفیق خواهد بود و نفس دست‌وپابسته، از پرواز محروم است و شواغل دنیوی «باز دارد پیاده را ز سبیل» (همان: ۱/۳۹۳).

علامه طباطبایی نیز در بحث مفصلی درباره انسان و قوای او با مذمت افراط و تفریط در قوا می‌گوید: چه بسا افراط آدمی در برآورد حواشیج یک قوه و بازماندن از قوای دیگر باعث شود در افکار و معارف خود منحرف گردد؛ چراکه قوه معرفتی نمی‌تواند درست کار کند. همچنین اهمیت دادن بیش از حد به یک قوه (در بحث ما زیاده‌روی در قوای شهوی و غضبی) موجب ترجیح دادن تصدیقات آن قوه بر تصدیقات دیگر قوا می‌شود و سرانجام فکر و ذکر فرد تنها حول همان خواسته‌ها خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۳: ۴۳۸/۵). بدین ترتیب رذایل اخلاقی، نفس را از تمرکز بر فعالیت معرفتی باز می‌دارد و با اختلال در قوای معرفتی، کار علم‌آموزی را مختل می‌کند. این تبیین تا حدی شبیه تبیین صدرا است.

استاد جوادی آملی با اعتقاد به اثرگذاری غذا در اندیشه در مراحل پایین، (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۱۶۲) آرزومداری یا آرزواندیشی را نیز رذیلتی اخلاقی و در عین حال، فکری می‌داند. (همان، ۱۳۸۸: ۲۰۴-۲۰۶) ایشان خضوع و تضرع در پیشگاه الهی را شرط عالم شدن می‌شمارد (همان، ۱۳۹۴: ۴۱۰) و معتقد است جهالت عملی، انسان را دور از حقیقت نگه می‌دارد (همان، ۱۳۸۸: ۳۴۶/۶-۳۵۰). چنان‌که عقل عملی انسان، اسیر رذایل است، گاه عقل نظری نیز چنین است (همان، ۱۳۹۴: ۵۲۹) و فرد دارای فرقان، هم در بحث عقل نظری حق را از باطل می‌شناسد و هم در عقل عملی حسن را از قبیح باز می‌شناسد و جزمش عاقلانه و عزمش عادلانه است. تقوای اعضای ظاهری، برکات علم حصولی را در پی دارد که این هم در فرد است و هم در اجتماع؛ یعنی امت باتقوا صلاح خود را بهتر تشخیص می‌دهد (همان، ۱۳۹۳: ۳۵۱). دنیاخواهی و بغی عالمان، ریشه اختلاف پس از علم است که راه‌حل آن هماهنگی بین عقل نظری و عملی است تا چون

انبیا بیندیشند و ریشه اختلاف‌ها خشک شود (همان، ۱۳۹۶: ۴۸۳). حضور در مجالس لهو نیز مانع از فراگیری علم می‌شود (همان، ۱۳۸۳: ۱۹۹).

حاصل آنکه، در مکتب متعالیه برای طهارت و خبثت نفس، سهمی در معرفت‌اندوزی آن در نظر گرفته می‌شود و این ادعایی براساس مبانی فلسفی است. به دیگر سخن، نفس در حضور رذایل و غیاب فضایل تکویناً نمی‌تواند به حقایق اشیا و امور دست یابد، نه اینکه این یک دستورالعمل اخلاقی ترجیحی باشد. برخی از رذایل اخلاقی که در نگارش‌های صدرایی به چشم می‌خورد، عبارتند از: نفاق^۱، لقمه حرام، (همان، ۱۹۸۱: ۷/۱۰۴؛ ۱۳۶۶: ۴/۲۵۴) حب مال و جاه، تکبر، حب برتری بر مردم، تکبر، شهرت‌پرستی، تمایل به دنیا و اخلاص در زمین، دنیا دوستی، (همان، ۱۳۶۰: ۱۸۲) جاه‌طلبی، (همان، ۱۹۸۱: ۱/۱۱) مجادله و مراء، (همان، ۱۳۸۷: ۳/۱۳۰) شهرت و ریا، حرص، کبر و حسد (امهات خبثات) (همان، ۱۳۶۳: ۶۹۰-۶۹۲) از میان فضایل نیز می‌توان خشیت، (همان: ۱۲۰-۱۲۱) تقوا، (همان، ۱۳۸۷: ۲/۱۰۰؛ ۴۵۲؛ ۱۳۶۰: ۱۲) طهارت نفس، (همان، ۱۳۸۷: ۱/۳۴۹) زهد، و... را نام برد.

البته باید در نظر داشت که هم تأثیر فضایل و رذایل به یک گونه نیست و هم مصادیق هر کدام در اثرگذاری متفاوت‌اند. فضایل به طور کلی نقش معدّ دارند و رذایل، نقش مانع. در هر فرآیند معرفتی، فضایل و رذایل در کشاکش هستند و گزافه نیست اگر بگوییم معرفت، برآیند این تنازع است. همچنین میزان تفاوت رذایل و فضایل در تأثیر بر معرفت، از قدرت آنها در اثرگذاری بر نفس مشخص

۱. منافق و فرد دورو دارای رذیلتی بزرگ است خود را از حقیقت محجوب داشته و از نیل به آن

محروم گذاشته است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۰)

می‌گردد که اغلب آنها در متون دینی و کتب اخلاقی ذکر شده است. نکته مهم در پایان این بخش آن است که به تصریح فیلسوفان صدرایی، این تأثیرات اغلب در معارف حقیقی و والا اثرگذار است و بزرگان این مکتب تصریحات فراوانی به این مطلب دارند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۷/۳۹۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۶۳۴-۶۳۵؛ همان، ۱۳۹۷: ۲۳۲). پس پارسایی اخلاقی و دوری از دنیا و سیر الی‌الله برای نیل به این علوم حقیقی و اخروی نیاز است؛ اما در علوم دنیوی معمولاً چنین نیست. برای نمونه، صدرا دنیاخواهی را تنها برای دستیابی به علوم حقیقی مضر می‌داند؛ اما برای علوم دنیوی، نه چندان مضر نیست، انگیزه اصلی است و انسان برای صدارت دنیا و نیل به ثروت و منزلت، هر تلاشی می‌کند تا علم بیندوزد؛ اما جاده علوم اخروی با حب دنیا یک‌طرفه است (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۲/۱۳۲-۱۳۴).

۲-۳. نقش فضایل فکری در کسب معرفت

گذشت که در رویکرد وثاقت‌محور از معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، قوای معرفتی سالم و مجاری ادراکی بدون عیب، فضایل تلقی می‌شوند و در رویکرد مسئولیت‌محور نیز توانایی‌های اکتسابی برای باورگزینی درست، فضایل شمرده می‌شوند. در فلسفه صدرایی اما هر دو مهم و زمینه‌ساز کسب معرفت هستند. اصطلاح فضایل فکری یا عقلانی یا علمی گاه در آثار صدرا و پیروان او فراوان به کار رفته است (همان: ۷۸/۲؛ همان، ۱۳۶۶: ۶/۲۸۴؛ ۱۳۸۱: ۱۶۱-۱۶۲)؛ اما تحلیل سرشت آنها و وجوه مشابهت و مفارقت آنها با فضایل اخلاقی جداگانه تبیین نشده است.

یکی از نکات مهم آنکه، در اخلاق پژوهش از بایسته‌هایی در مسیر علم‌ورزی سخن می‌رود که محقق اخلاقاً ملزم به رعایت آنهاست. حال دو فرق مهم بین آن

بایسته‌ها و آنچه تحت عنوان فضایل فکری شمرده می‌شود، آن است که اولاً در دسته نخست، جنبه اخلاقی و ارزشی آنها مهم است و با تغییر مبانی در فرااخلاق هم ممکن است تغییری در آنها رخ دهد؛ اما در دسته دوم، پیوند آنها با صدق مدنظر است و لذا اگر موردی در هر دو فهرست ذکر شد، باید به حیث فضیلت و رذیلت فکری یا بایسته‌های اخلاقی بودن آنها توجه کرد. دوم اینکه، در فضایل فکری، جنبه ملکه شدن نیز مهم است و صرف اینکه فردی به داشتن رفتاری در فرآیند پژوهش توصیه شود، فضایل فکری نامیده نمی‌شود. صدرا برهان را راهی مطمئن و تضمینی در راه کسب علم و نیل به حقیقت می‌داند:

إنما البرهان هو المتبع في الأحكام العقلية. (همان، ۱۹۸۱: ۵/۹۱) لكن المتبع هو البرهان و الحق لا يعرف إلا بالبرهان. (همان: ۳/۴۷۵)

به تعبیر برخی، «مهم‌ترین عنصر محوری شناخت برای غیر معصوم همانا برهان عقلی است». ایشان با دسته‌بندی همه راه‌های معرفت برای نیل به یقین منطقی (دلایل نقلی، حسی، عقلی و کشفی) بازگشت همه را به برهان می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۰۷-۴۰۹). نیل به برهان نیز در گرو سلامت قوای فکری و خصائص اکتسابی عقلی است. در حکمت متعالیه، نفس همه‌کاره امور انسان است و با ابزار و قوایی که در دست دارد و بدنی که بر آن سوار است، در هر یک از مراحل و افعال عین قوه انجام آن می‌شود. بنابراین ادراک، علم، راه رفتن، تفکر، حب و بغض و ... همگی کارهای نفس به شمار می‌روند. در نتیجه در امور عقلی، نفس در مقام عقل است. صدرا عقل را بن‌مایه وجود انسان دانسته است که با آن می‌اندیشد و این قوه، معیار تمییز بین ذوات و افعال و صفات است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳۶).

حال داشتن این قوه کافی نیست و سلوک علمی دارای بایسته‌های دیگری است که بدون آنها راهیابی به حقیقت مقدور نیست، مگر از طریق شهود و دیگر راه‌های خاص. به اعتقاد برخی از نظریه‌پردازان حکمت متعالیه، راه تفکر و پی بردن به علوم و حقایق، راهی معصوم است و هرگز در آن خطا رخ نمی‌دهد و اختلاف و تخلف در آن راهی ندارد و مخالفت‌های موجود تنها به دلیل به بیراهه رفتن پویندگان و وسوسه شیاطین است. لذا این راه دارای قیود و لوازمی است که «بیان این مسایل در علمی به نام منطق مطرح است که روش تفکر صحیح را می‌آموزد و برای تحصیل علوم حصولی، جز آن راهی نیست.» (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۲۳) در کنار این موارد، برخی از ویژگی‌های نفسانی نیز پیش‌نیاز معرفت و حکمت هستند که هم می‌توان آنها را فضایل به معنای قوا دانست و هم فضایل به معنای ویژگی‌های رفتاری اکتسابی. صدرا در عبارات گوناگونی، عوامل کسب معرفت و حکمت را در کنار هم برمی‌شمرد و مواردی مانند شرح صدر، سلامت فطرت، جودت رأی، حدت ذهن و سرعت فهم به همراه نور و تأیید الهی را ذکر می‌کند. از جمله:

پذیرش حکمت و نور معرفت دارای اسباب و شروطی است؛ از جمله: انشراح صدر، سلامت فطرت، حسن خلق، جودت نظر، تیزی ذهن، سرعت فهم همراه با ذوق کشفی. با وجود همه اینها واجب است در قلب او نوری از جانب خدا باشد... هر کس از این امور تهی باشد - چه رسد به نور - پس نفس خویش را در طلب حکمت به زحمت نیندازد و کسی که فهم و ادراک دارد، اما از حدس کشفی و نور قلبی بی‌بهره است، پس نور حکمت نیز در او تام و تمام نخواهد شد؛ هرچند از مقدمات و مسایل آن شماری را برگیرد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷/۶)

همان‌طور که مشاهده می‌شود، صدرا مواردی از هر دو گونه فضایل

فکری مورد تأکید فضیلت‌گرایان را ذکر می‌کند. نکته آنکه، او برآیند عمل و التزام به این بایسته‌ها و دوری از نواهی آن را موجب سعادت عقلی و عکس آن را مستلزم شقاوت عقلی می‌داند. شماری از توانایی‌ها یا ویژگی‌های عقلانی و فکری که در حکمت متعالیه برای کسب معرفت، ضروری یا مضر شمرده شده‌اند، عبارتند از^۱:

أ) فضایل فکری رفتاری و اکتسابی:

- دوری از تعصب و خصومت؛ تعصب مانع بروز حقیقت بر انسان است:

بأن يترك التعصب لمذهب دون مذهب، ويطلب حقيقة الأمر في اعتقاداته التي

تلقفها تقليداً من المجاهدة لا من المجادلة. (همان، ۱۳۸۱: ب: ۲۲۲)

او در عبارات دیگری از مذمومیت این خصیصه پرده برداشته است (همان، ۱۳۶۰/الف: ۲۳۱؛ ۱۳۸۷: ۱/۱۳۰). بسیاری از فیلسوفان، به‌ویژه هواخواهان حکمت متعالیه نیز بر آن تأکید دارند و در لابه‌لای آثار خویش از آن تحذیر کرده و خود نیز در مقام عمل طبق آن مشی کرده‌اند.

- پرهیز از عناد و لجاجت؛ اینکه فرد در برابر دیگران لجوج باشد و زیر بار

سخن حق نرود (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۵). این صفت هم رذیلت اخلاقی است و وقتی

در برابر سخن حق به کار رود، صبغه معرفتی پیدا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۴،

۳۷۳). اینکه فرد به هیچ ندایی جز سخن خود گوش فرا ندهد و به‌عمد از شنیدن

سخن حق سرباز زند و بر حقانیت کاذب خویش اصرار کند، او را از درک

۱. برخی از این اوصاف در نگاه نخست، از سنخ ویژگی‌های اخلاقی‌اند؛ اما با توضیح روشن می‌شود که هویتی معرفتی دارند. همچنین مواردی که در گستره اخلاق پژوهش جای می‌گیرند، چون تکرار آنها به بی‌مبالاتی معرفتی و دوری از صدق می‌انجامند، در شمار فضایل فکری جای گرفته‌اند. در برخی موارد، این نکته تصریح شده است.

انبوهی از حقایق محروم می‌کند. استبداد در رأی، یک رذیلت معرفتی به شمار می‌رود (ملاصدرا، ۱۳۸۶ ب: ۲۸۷).

- آزاداندیشی؛ انسان آزاد آفریده شده است و باید در تفکر هم آزاد باشد، نه اینکه در غل و زنجیر گرفتار شود و برای خود حصارهای خیالی و وهمی بسازد. صدرا با اشاره به این خصلت فکری، آن را برای نیل به معرفت امری ضروری می‌شمرد و می‌گوید:

انسان حکیم به (سخن) مشهور توجهی نمی‌کند و هنگامی که به حق رسید، باکی از مخالفت با جمهور ندارد و در هر عرصه‌ای به گفته می‌اندیشد، نه گوینده. (همان، ۱۹۸۱: ۶/۶)

در مقابل این فضیلت، رذیلت تحجر فکری قرار دارد که فرد اهل نظر و اندیشه نباشد و خود را در چارچوب افکاری خاص محصور کرده باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب: ۲۷۵؛ همان، ۱۳۸۷ الف: ۱۴۰).

- تسلط بر اندیشه؛ صدرا از خصیصه‌ای سخن می‌گوید که نفوس قوی به آن آراسته‌اند و آن تسلط بر افکار خویش است که اجازه نمی‌دهند احساسات‌شان بر جنبه عقلی و فکری آنها تأثیر بگذارد. به اعتقاد صدرا، نفوس ضعیف هنگامی که به کاری مشغول می‌شوند، از کاری دیگر بازمی‌مانند و در نتیجه وقتی می‌اندیشند، احساس آنها مختل می‌شود و وقتی احساس می‌ورزند، اندیشه آنها متزلزل می‌شود. (همان، ۱۹۸۱: ۹/۱۶) در نتیجه فرد باید در اثر تلاش و ممارست و اشتداد وجودی خویش به درجه‌ای برسد که دیگر اشتغالات و عوارض نفس، او را در اندیشه سست و نامطمئن نگردانند. روشن است که این یک فضیلت فکری است و در فراچنگ آوردن علم و معرفت مؤثر می‌افتد.

- دوری از تقلید و پذیرش سخن بدون دلیل؛ صدرا تقلید را فقط بر کسانی

جایز می‌شمارد که حقیقتاً توانی ندارند؛ اما کسی که قوای معرفتی سالم و توان تجزیه و تحلیل دارد، نباید سخن بدون دلیل دیگران را حجت قرار دهد. (ملاصدرا، ۱۳۶۰/الف: ۲۳۱؛ ۱۳۹۰: ۲۶۳؛ ۱۳۶۳: ۶۲۳) پابندی به اقوال مشهور امری ناپسند است. (همان، ۱۳۸۶ ب، ۲۸۵-۲۸۶؛ نیز بنگرید به: طباطبایی، ۱۴۱۳: ۱/ ۶۴۱) فیلسوفان علاوه بر التزام به دلیل‌گرایی در سلوک فکری خود، بدان تصریح هم کرده‌اند. پذیرش باورهای بدون دلیل، زمینه خرافه‌گرایی و سست‌اندیشی را در انسان فراهم می‌کند.

- تشخیص درست موضوع و مسأله؛ اگر انسان موضوعات و دغدغه‌های درستی را برنگزیند، در مسیر کلی معرفت به خطا رفته، چه‌بسا سال‌ها تلاش او در این باره بر باد فنا رود (مطهری، ۱۳۸۰: ۲۶۴).

- دوری از ظاهرینی؛ نپرداختن به اعماق و توجه به امور ظاهری و غیرمهم در بحث می‌تواند فرد را فرسنگ‌ها از حقیقت دور کند. مثال‌اعلای آن در تفسیر است که فرد به‌جای فهم آیات، به صرف و نحو و قرائت و لغت اکتفا کند و حقیقت قرآن را همین‌ها بپندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱/ ۲۹؛ ۱۸۴/۷). در هر مقوله علمی باید فرد براساس یک فضیلت فکری بتواند تشخیص دهد که چه محورهایی درباره آن موضوع، اصلی و تأثیرگذار هستند و کدام‌یک فرعی و جنبی.

- خرافه‌گریزی؛ منظور از خرافه آن است که انسان در امور نظری و غیرمرتبط به عمل، به چیزی که علم به حقانیت آن ندارد، معتقد شود یا در امور عملی، بدون آنکه به خیر یا شر بودن فعلی عالم باشد، بدان اعتقاد داشته باشد (طباطبایی، ۱۴۱۳: ۱/ ۶۳۸). در نتیجه در هر دو قسم، خرافه یعنی اعتقاد بدون دلیل. به اعتقاد

علامه طباطبایی، انسان در هیچ دوره‌ای از خرافات در امان نبوده و همیشه گرفتار این رذیلت معرفتی بوده است؛ زیرا از یک سو انسان هیچ‌گاه از تقلید در آرای نظری و حقایق اعتقادی به دور نبوده است و از سوی دیگر، او خالی از عواطف و احساسات نفسانی نیست (همان: ۶۳۹).

- ضرورت آشنایی با دیگر اقوال و اعتقادات؛ حقیقت در انحصار یک نفر یا گروه خاص نیست و انسان‌ها و فرقه‌های گوناگون، بهره‌هایی از حقیقت دارند و چه بسا گاهی راه حل رسیدن به حقیقت در دست کسی باشد که گمان آن نمی‌رود. بنابراین در بحث‌های علمی باید با دیگر عقاید آشنا بود و در جمع‌آوری آنها کوشید. صدرا می‌گوید انسان باید آنقدر دنبال این امر مهم باشد و در جستجوی حقیقت در هر مکتب و نحله‌ای باید چنان بکوشد که گویی این جزء فطرت و سرشت اوست (ملکه) (همان، ۱۳۶۶: ۱ / ۳۱-۳۲). این فضیلت مهم در بین فیلسوفان مسلمان، از جمله صدراییان برگرفته از این سخن نبوی است که: «الحکمة ضالة المؤمن يأخذها حيث يجدها»، «خذوا الحکمة ولو من اهل النفاق» یا «اطلبوا العلم و لو بالصین». همه اینها حاکی از آن است که توجه به دیگر آرا و عقاید در کسب معرفت و نیل به حقایق مؤثر است (مطهری، ۱۳۸۳: ۲۷۶-۲۷۸).

- وظیفه‌شناسی معرفتی؛ براساس این ارزش فکری، هر فردی باید در فرآیند معرفتی خویش به بایسته‌های موجود در آن عمل کند. البته این به معنای رویکرد وظیفه‌گرایی در معرفت‌شناسی نیست؛ چراکه تنها معیار را عمل به وظیفه نمی‌داند؛ بلکه در کنار همه ملاک‌های ارائه‌شده، معتقد است هر فردی باید به وظایف معرفتی خود نیز عمل کند. مشابه این فضیلت در سنت‌های فلسفی غربی و نیز رویکرد معرفت‌شناسی فضیلت‌محور وجود دارد که از آن سخن رفت. در

دیدگاه فیلسوفان متعالیه نیز بر این امر تأکید می‌شود و ترک وظیفه معرفتی معصیت شمرده می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۳: ۵/۷۸-۷۹).

- فراگیری علوم ریاضی؛ صدرا در جهت تقویت ویژگی پیش‌گفته معتقد است ذهن انسان برای نیل به حقایق باید ورزیده شود و دانش ریاضی و ممارست با آن در درک دقایق و حقایق مفید و مؤثر است و بی‌توجهی به آن کاستی بزرگی شمرده می‌شود. این دانش به طور کلی به امور مجرد نزدیک است و غفلت از آن برای طالب حکمت و سعادت، آفت بزرگی است (همان، ۱۴۲۲: ۱۱). مرحوم نراقی نیز آموزش و ممارست ریاضیات را در کاهش ابتلای انسان به جهل مرکب مؤثر می‌داند (نراقی، ۱۳۷۰: ۱/۱۱۶).

- مجاهده عقلی، احاطه علمی به آثار عقلا و حکما، دوری از خودحق‌انگاری و پرهیز از انکار بدون دلیل؛ اینها برخی دیگر از فضایل فکری است که صدرا در مقدمه *اسفار* ذکر می‌کند و بهره‌وری علمی بیشتر و بهتر را در گرو آنها می‌داند:

و کسی به کنه معنای آن پی نمی‌برد مگر آنکه نفس خویش را به مجاهدت‌های عقلی وادارد تا مطالب را بفهمد... تا اینکه تنها فردی از آن بهره‌وافر ببرد که از بیشتر سخنان عقلا آگاه باشد و از محتوای آثار حکما اطلاع داشته باشد، نه از سخنان آشکار ایشان غافل ماند و نه مضامین ورای مفاهیم آنها را انکار کند؛ زیرا حقیقت منحصر در فهم هیچ فردی نیست و به اندازه عقل و وهم آنها در نمی‌آید؛ پس اگر آن را مخالف با اعتقاد خود یا فهم ذوق سلیم خویش یافتی، انکارش مکن. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹/۱)

- رعایت انصاف در مطالب علمی؛ (همان، ۱۳۵۴: ۸) داوری ذهنی و درک مطلب یک فرد با انصاف از فرد چموش و سرکش برتر است (طباطبایی، ۱۴۱۳: ۴/۲۰۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۴۴).

- عدم توجه به سخنان افراد به مثابه معیار حق؛ همان‌طور که او به واکاوی سخنان دیگران تشویق می‌کند، مبهوت شدن در مقابل سخنان بزرگان علمی را نادرست می‌شمارد. نباید چیزی جز نیل به حق در نهان کسی باشد و بخواهد از کسی به دلیل بزرگی شأن وی حرف‌شنوی داشته باشد. بنابراین مخالفت با عقیده مشهور یا رایج یا نظر فلان بزرگ، اگر بر مبنای دلیل و برهان باشد، هیچ اشکالی ندارد؛ بلکه درست همین رویه است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۱۰۸؛ ۶/۶؛ ۵/۱۷۳؛ ۴/۱۷۵؛ ۱۳۶۶: ۳/۳۷۶).

- دوری از تکبر علمی و خودبزرگ‌بینی و پست‌بینی دیگران؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۷/الف: ۱۴۱-۱۴۳؛ ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲/۵۹ و ۲۶۷) این تعبیر دیگری از همان لزوم فروتنی معرفتی است و کسی که در جستجوی حقیقت است، باید در برابر پایین‌تر از خود فروتن باشد و هیچ‌گاه خود را دارای علمی برتر نداند؛ زیرا چنین فردی از دیگران سخنی نمی‌پذیرد و چه بسا دریچه‌ای از واقع را بر خود ببندد.

- تمکین نسبت به حق و اعتراف به آن پس از روشن شدن؛ اگر فردی در مباحث علمی پس از روشن شدن حق و حقیقت، به حقانیت رقیب اعتراف نکند و از آن سر باز زند، ردیلتی فکری را در خود پرورانده است. چنین فردی با چنان عادت‌های هماناره در پی یافتن راهی برای انکار دلایل مخالفان است و منشأ اختلاف مذموم در جامعه می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۶۱۸-۶۱۹).

- پرهیز از کوتاه‌نظری علمی؛ فرد نباید دایره علم را محصور در علم خود یا علم خاصی بداند و دیگر معارف را نفی کند و از آنها بهره‌ای نبرد. صدرا نمونه‌هایی از آن را در ظاهرگرایان می‌داند و معتقد است چنین افرادی از باد حقیقت چیزی نچشیده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۴۲؛ ۱۳۸۱/الف: ۸۲).

- استواری در معرفت؛ پژوهشگر باید دارای قدت تحلیل و داوری باشد تا در مسایل علمی گرفتار تحیر نشود (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب: ۳۴۵).

برخی از فضایل فکری با فضایل یا رذایل اخلاقی پیوند خورده‌اند، از جمله:
 - پرهیز از کذب: دروغ را در زمره رذایل اخلاقی شمرده‌اند؛ اما می‌توان، بلکه بهتر است آن را از گناهان معرفتی قلمداد کرد؛ چراکه سرشت آن، گزارش خلاف واقع است. صدرا نیز هنگام یادآوری دروغ، آن را در تضاد با ملکه صداقت می‌داند: «لمضادتها... لملکة الصدق» (ملاصدرا، همان: ۲۸۰/۷). بنابراین اگر ملکه صداقت در کسی سست شد، دیگر نمی‌تواند به راحتی در مباحث علمی صادق باشد و هر آنچه را درست می‌داند، تأیید کند یا هر آنچه می‌داند، همان‌گونه بازتاب دهد.

- پرهیز از نفاق؛ از برخی از سخنان صدرا (۱۳۶۰ ب: ۳۰) به دست می‌آید که وی رذیلت اخلاقی «نفاق» را منشأ پیدایش رذایل فکری می‌داند؛ چراکه فرد به دوگانگی عادت می‌کند و قلب و زبان خویش را در دو اقلیم جداگانه وامی‌نهد. حاصل آنکه، قلب آنها دیگر به صداقت عادت ندارد و ملکات گمراه‌کننده او را دربر می‌گیرند. این یعنی رذایل اخلاقی به رذایل فکری منجر می‌شوند.^۱ خداوند نیز در سوره منافقون می‌فرماید حتی صدق آنها در سخن نیز کذب است؛ چراکه آنها برخلاف آنچه می‌پنداشتند، سخن می‌گفتند (کذب اخلاقی یا کذب مخبری). در نتیجه این دسترسی آنها به حقیقت هیچ ارزشی نخواهد داشت (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱۴۶/۲؛ ۱۶/۷).

- دوری از مرء و امتراء؛ (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۲۳۱) مجادله و سخنان بیهوده و

۱. برای آگاهی بیشتر از این مسأله رک: فنایی، ۱۳۸۴: ۶۸.

درگیر شدن با اهل باطل و جمود و جحود، ثمره‌ای جز دوری از حق و حقیقت ندارد و در سیر معرفتی باید از این رذیلت پیراسته شد.

- نهی از احتکار علم؛ برخی همیشه به دنبال این هستند که علم را - چه خود مبدع آن باشند و چه کاشف آن - در انحصار خود نگه دارند تا بهره‌وری دیگران از آن مطالب با اذن آنان باشد و هماناره مطرح باشند و پیشتازی آنان معلوم باشد. این یک خُبث باطنی است که در رفتار، گفتار و نوشتار حسودانه ایشان بروز می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۵۴-۱۵۵). احتکار علم اگرچه بیشتر صبغه اخلاقی دارد، از آنجاکه مانع نیل دیگران به صدق می‌شود، رذیلتی فکری است.

ب) فضایل فکری از سنخ قوا:

- قوه قدسی؛ صدرا می‌گوید مبدأ همه علوم از عالم قدس است و بنابراین برای نیل به آنها باید دارای «قوه قدسی» بود. به اعتقاد او، مردم در داشتن قوای معرفتی دارای درجات هستند؛ گاهی فرد با تصور موضوع سریعاً محمول را تصور نموده، در نتیجه به حمل آن دو بر یکدیگر جزم پیدا می‌کند و در این فرآیند، نه از شنیدن از شیخ و نه از شهادت عادل و نه از طریق تواتر بهره نمی‌گیرد. این خصیصه در افراد متفاوت است و برخی چنان دارای جمود در قریحه و خمود در فطانت هستند که اگر تمام عمر خویش را صرف بررسی یک مسأله کنند، نمی‌توانند آن را به‌درستی تحقیق کنند و به سرانجام برسانند. در مقابل، برخی به محض التفات به مسأله‌ای آن را حل می‌کنند. این افراد به دلیل داشتن ذهن ثاقب و قوه حدس قوی، توانایی درک حقایق اشیا و رسیدن به نتایج بدون معطل ماندن برای یافتن حد وسط آنها را دارند که از آن به «قوه قدسی» تعبیر می‌شود. آنها خیلی سریع‌تر از دیگران از معقولی به معقول دیگر و از مقدمات به نتایج و از مبادی به غایات می‌رسند. همچنین عقلیات صرف را نه با

استفاده از مفاهیم و ماهیات عام، که از حیث هویات و انیات آنها درک می‌کنند. نکته دیگر اینکه، سایر نفوس ابتدا مطالب را در ذهن حاضر می‌کنند و سپس در جستجوی حد وسط آنها می‌کوشند؛ اما نفوس قدسی ابتدا حد وسط در ذهن ایشان حاضر است و سپس ذهن با بهره‌گیری از آن به نتایج مطلوب می‌رسد و همچون واقع که حد وسط پیش از طرفین است، آگاهی از حد وسط مقدم بر آگاهی از مطالب است (همان، ۳: ۱۹۸۱/۳۱۶-۳۱۷). از سخنان صدرای در شرح این قوه برمی‌آید که بخش اعظم کسب این قوه در اختیار آدمی و در گرو ریاضت و تلاش اوست تا این قوه در او رسوخ کند.

- بصیرت؛ تیزبینی و دقت در هر فرآیند علمی نیاز است و با وجود آن، انسان در نیل به صدق کامیاب‌تر است. بصیرت قوه‌ای درونی است که در فرآیندهای معرفتی مددکار پژوهشگر است. این عقیده صدرای تا جایی است که می‌گوید:

به جانم قسم، لغزش و جهل حکما در باب معرفت از باریابی متکلم به واقع

بدون داشتن بصیرت برتر است. (ملاصدرا، همان: ۲/ ۲۹۵)

- ذكاء؛ این ویژگی به معنای حدت ذهن و قوت در انتقال به معلومات است که در فهرست فضایل موردنظر خواجه نصیر نیز یافت می‌شود:

اما ذكاء آن بود که از کثرت مزاولت مقدمات منتهی سرعت انتاج قضایا و

سهولت استخراج نتایج ملکه شود بر مثال برقی که بدرخشد. (طوسی، ۱۳۶۰: ۷۵)

صدرای نیز معنای مشابهی را در نظر دارد و این خصیصه را در نیل به علم مطابق با واقع دخیل می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/ ۵۱۶). وی در تبیین اهمیت این شرط مهم در تحصیل معرفت می‌گوید:

چه بسا دو فردی که به یک اندازه آموخته‌اند، درحالی‌که یکی در کسب

حقایق علمی از دیگری پیشی می‌گیرد؛ با آنکه تلاش دیگری بیشتر بوده است؛

اما اولی دارای حدس و هوش فراوانی بوده است و در نتیجه به مقام برتری

بارمی یابد. (همان، ۱۳۵۴: ۴۸۱)

بنابراین قوه ذكاء بیش از تلاش در راه کسب حقیقت، فرد را در معرض صدق قرار می دهد.

- ریاضت های علمی؛ قوه عاقله در انسان، منشأ دریافتهای علمی اوست که دچار اختلالات و وساوس می شود. برای تصفیه و آماده سازی آن در جهت ادراک درست، هر فردی باید مواظبت ها و تمرین های خاصی انجام دهد تا مبدا این دستگاه ادراکی بزرگ دچار نقص و در نتیجه کارکرد نادرست شود. دوری از اوهام و تأثیر قوه وهم در معرفت نیز از برکات این تلاش ها و تمارین است (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۸، ۱۳۸۷: ۱/ ۳۴۹ و ۳۱۲).

اگر قوه عاقله آن (نفس) را پرورش دهد، آن را از تخیلات و توهمات و

کارهای برانگیزاننده شهوت و غضب باز می دارد و مجبور به پذیرش مقتضای

عقل عملی می کند. (همان، ۱۳۶۳: ۶۸۷)

همچنین صدرا چندین بار بر تهذیب خیال از رهن های معرفتی تأکید کرده (همان، ۱۹۸۱: ۷/ ۱؛ ۱۷۶/ ۷؛ ۱۱۹ / ۹) که آن نیز در پرتو همین ریاضت ها میسور است.

با کاوش بیشتر در آثار صدرا بیان به نمونه های بیشتری برمی خوریم که در کسب حقیقت در فرآیند علمی مؤثرند؛ اما اغلب فضایل شمرده نشده اند. البته می توان نشانه هایی از ارزش اخلاقی شمردن این خصایص یا به دیگر سخن، فضیلت دانستن آنها یافت؛ مانند اینکه گاهی از عباراتی مانند فضایل فکری یا علمی استفاده شده است یا اینکه صدرا این خصایص را لازمه سعادت عقلی و دوری از شقاوت عقلی می داند. نمونه دیگر، تفسیر تقوا در آیه «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ»

يَجْعَلُ لَهُ مَخْرَجًا» به رعایت تقوا در هر کاری از جمله تأملات نظری است. به دیگر سخن، براساس این آیه، فرد باید در تأملات نظری خویش تقوای علمی را رعایت کند؛ یعنی:

اولاً مطالب علمی مبتکران را به خود نسبت ندهد؛ ثانیاً در نقل آرای صاحب‌نظران امین باشد؛ ثالثاً تا چیزی برای او حل نشده است، به تصدیق یا تکذیب آن مبادرت نکند؛ رابعاً قبل از هضم مطلب آن را برای دیگران بیان نکند و خامساً در مناظره اگر چیزی برای او حل شد، آن را بپذیرد و به صحت آن اعتراف کند و در قبال رقیب جسدل نکند و از هرگونه مغالطه بپرهیزد، در این صورت در مسایل علمی نیز هرگز گرفتار مشکل نمی‌شود. (همان، ۱۳۸۷ب: ۲۶۸)

از سوی دیگر، بنابر مبنای حکمت متعالیه، منشأ و مبدأ آلودگی‌های علمی و عملی یک چیز است: شیطان. همان‌گونه که هیچ خطاکاری بدون دخالت شیطان به گناه عملی آلوده نمی‌شود، هیچ محقق و دانشمندی نیز بدون وساطت شیطان به اشتباه و مغالطه علمی گرفتار نمی‌شود (همان، ۱۳۸۹ج: ۱۹۷). پس می‌توان گفت مبارزه با شیطان هم در عرصه عملی و رفتاری است و هم در پهنه تفکر و اندیشگی. در نتیجه مجاهده در این راه دارای ثواب است و آراسته شدن به ویژگی‌های عقلی و دور کردن رذیلت‌های معرفتی از خود، نوعی فضیلت به شمار می‌آید.

یکی دیگر از اظهارنظرهای جالب صدرا آن است که علم حجاب است؛ اما حجاب بین قلب و رذایل اخلاقی و محاسن عقلانی! وی در برابر کسانی که معتقدند علم حجاب است و می‌خواهند از این حربه علیه علم و دانش استفاده کنند و جهل را بر علم ترجیح دهند، با استفاده از صنعت «اسلوب الحکیم» می‌گوید:

گفته‌اند علم حجاب است. آری، به خدا قسم حجاب بزرگی است که قلب را از غفلت، جهل، ترس، سفاهت، حب ریاست، گردش‌گری، شهوت‌گرایی، انجام محرمات، پذیرش مناصب حکومتی، نزدیکی به پادشاهان، دوری از فقرا و دیگر اضرار علم و نتایج جهل بازمی‌دارد. (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۵)

نتیجه‌گیری

در دستگاه فکری حکمت متعالیه، برای فضایل اعم از اخلاقی و فکری، سهم والایی در دانش‌افزایی در نظر گرفته می‌شود که البته نقش فضایل مرتبط با قوای فکری روشن‌تر است. در این پژوهش، تأکید صدرائیان بر فرآیند اثرگذاری فضایل بر معرفت و بیان مصادیق آنها تبیین و ترسیم شد. در نگاه ایشان هم باید قوای معرفتی استعدادی را داشت و تقویت کرد و هم اینکه فضایل اکتسابی مرتبط با قوای فکری را فراهم کرد. همچنین فضایل اخلاقی تنها با ساحت عقل عملی و رفتار انسان گره نخورده‌اند؛ بلکه کارکرد عقل نظری نیز با آنها پیوند خورده است و برای درست اندیشیدن باید اخلاقی رفتار کرد. بر مبنای حکمت صدرایی، نفس یک کل واحد است و فضایل اخلاقی، آن را در بهبود فعالیت‌هایش، از جمله فعالیت‌های فکری و معرفتی، یاری می‌رسانند. البته بیشتر سخنان ایشان حول معارف حقیقی و والا است و انسان برای نیل به شناخت درست از ماورای عالم و معارفی که نیل به آنها ارزشمند و مشقت‌بار است، باید اخلاق پیشه کند.

منابع

- جوادی‌پور، غلامحسین (۱۳۹۶)، *سرشت اخلاقی معرفت*، چاپ اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ الف)، *تسنیم*، ج ۴، قم: نشر اسرا.
- _____ (۱۳۸۳)، *سرچشمه اندیشه*، ج ۵، قم: نشر اسرا
- _____ (۱۳۸۴)، *هدایت در قرآن*، قم: نشر اسرا.
- _____ (۱۳۸۹ ب)، *مراحل اخلاق در قرآن*، قم: نشر اسرا.
- _____ (۱۳۸۷ الف)، *وحی و نبوت در قرآن*، قم: نشر اسرا.
- _____ (۱۳۸۷ ب)، *معرفت‌شناسی در قرآن*، چاپ ششم، قم: نشر اسرا.
- _____ (۱۳۸۹ ج)، *صورت و سیرت انسان در قرآن*، قم: نشر اسرا.
- _____ (۱۳۸۸)، *تسنیم*، ج ۶، قم: نشر اسرا.
- _____ (۱۳۹۰)، *تسنیم*، ج ۳، قم: نشر اسرا.
- _____ (۱۳۸۹ د)، *تسنیم*، ج ۴، قم: نشر اسرا.
- _____ (۱۳۹۳)، *تسنیم*، ج ۳۲، قم: نشر اسرا.
- _____ (۱۳۹۴)، *تسنیم*، جلد ۱۱، قم: نشر اسرا.
- _____ (۱۳۹۵)، *تسنیم*، ج ۱۲، چاپ سوم، قم: نشر اسرا.
- _____ (۱۳۹۷)، *تسنیم*، ج ۲۲، چاپ چهارم، قم: نشر اسرا.
- _____ (۱۳۹۶)؛ *تسنیم*، ج ۳۹، چاپ دوم، قم: نشر اسرا.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۳ ق)، *المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۲۴، *نهایة الحکمة*، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۴)، *دین در ترازوی اخلاق*، تهران: صراط.
- ملاصدرا (صدرالدین شیرازی)، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷)، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- _____ (۱۹۸۱ م)، *الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة*، بيروت: دار احياء التراث.
- _____ (۱۳۶۶)، *تفسير القرآن الكريم*، قم: انتشارات بيدارفر.
- _____ (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۰ الف)، *الشواهد الربوبية*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۶۰ ب)، *اسرار الآيات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۳)، *مفاتيح الغيب*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۵)، *ايقاظ النائمين*، تصحيح محسن مؤيدى، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۷۸)، *المظاهر الالهية*، تهران: بنياد حکمت اسلامى صدرآ.
- _____ (۱۳۸۶ الف)، *الحاشية على الهيات الشفاء*، قم: انتشارات بيدارفر.
- _____ (۱۳۸۶ ب)، *العرشية*، تهران: انتشارات مولی.
- _____ (۱۳۸۱ الف)، *رساله سه اصل*، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۱ ب)، *كسر اصنام الجاهلية*، تهران: بنياد حکمت اسلامى صدرآ.
- _____ (۱۴۲۲ ق)، *شرح الهداية الاثيرية*، بيروت: مؤسسة التاريخ العربى.
- _____ (۱۳۹۰)، *مجموعه رسائل فلسفى*، تهران: انتشارات حکمت.
- _____ مصباح يزدى، محمدتقى (۱۴۰۴ ق)، *تعليقة على نهاية الحكمة*، قم: مؤسسة فى طريق الحق.
- _____ مطهرى، مرتضى (۱۳۸۰)، *بيست گفتار*، تهران: انتشارات صدرآ.
- _____ (۱۳۸۳)، *تعليم و تربيت در اسلام*، تهران: انتشارات صدرآ.
- _____ نراقى، احمد (۱۳۷۰)، *جامع السعادات*، ترجمه جلال الدين مجتبوى، تهران: انتشارات حکمت.
- _____ نصيرالدين طوسى (۱۳۶۰)، *اخلاق ناصرى*، تهران: خوارزمى.
- Axtell, Guy (1997), “Recent Work on Virtue Epistemology”, in *American Philosophical Quarterly*, Vol. 34, No. 1, Jan.
- Greco, John (2006), “Virtue Epistemology” in *Encyclopedia of Philosophy*, ed. by: Donald M. Borchrt, United States, vol. 9.

- Zagzebski, Linda (1996), *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. New York, Cambridge University Press.
- ——— (2009), *On Epistemology*, Wadsworth, Cengage Learning.