



<https://coth.ui.ac.ir/?lang=en>

Journal of Comparative Theology

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 17, Issue 1, No.35, 2026 pp.19-38

Receive: 04/08/2024 Accepted: 07/06/2025

Mulla Sadra's Innovation Compared to Ibn Sina in the Ontological Explanation of Ethics

Fateme Soleimani Darrehbaghi  *

Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy and Theology Imam Sadiq University (Sister's Campus), Tehran, Iran
f.soleimani@isu.ac.ir

Zahra Saeed Tehrani

Ph.D. Student in Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy and Theology Imam Sadiq University (Sister's Campus), Tehran, Iran
zahra.saeedtehrani@isuw.ac.ir

Abstract

Human ethics are fundamental elements in shaping personality, and their philosophical explanation is essential. This study examines Mulla Sadra's ontological approach in contrast to Ibn Sina's essentialist perspective on the explanation of ethics. According to Ibn Sina, ethics are accidental qualities that emerge due to the interaction between the soul and the body, bestowed upon the essence of the soul and leading to its perfection. Mulla Sadra, while criticizing this theory, transformed the foundations of anthropology, arguing that ethical traits are substantial dispositions that, through the intensified substantial motion of the soul—facilitated by the increased function of a faculty and preparatory causes such as repeated actions, temperament, and social influences—lead to the expansion of the soul's existential capacity. Consequently, unlike Ibn Sina, Sadra does not consider ethics a secondary perfection but rather a primary perfection, offering a more precise explanation that also affects related issues such as the stages of ethical formation and criteria for classification.

Keywords: Ethics, Substantial Form, Ontological Rank, Ibn Sina, Mulla Sadra.

Introduction

One of the fundamental pillars in the formation of human identity is ethics, which influences an individual's cognitive and behavioral framework. Awareness of ethics enables self-knowledge at a personal level, facilitating actions aimed at addressing personal deficiencies and strengthening one's virtues. At a societal level, understanding ethics helps in predicting individuals' thought processes and behaviors, allowing for effective management and interaction within that society. Consequently, recognizing the significance of ethics in human personality is crucial, necessitating a philosophical exploration to clarify its essence.

Ibn Sina made progress in this discussion by emphasizing the role of practical reason in shaping ethics. However, his

*Corresponding author

Soleimani Darebaghi, F. and Saeed Tehrani, Z. (2026). Mulla Sadra's innovation compared to Ibn Sina in explaining the cognitive existence of ethics. *Comparative Theology*, 17(1), 19-38.



2322-3421© University of Isfahan

This is an open access article under the CC BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



10.22108/coth.2025.142094.1917

foundational explanations of ethical reality remained incomplete. Mulla Sadra, relying on the principle of the primacy of existence and advancing anthropological foundations offers a more precise explanation of ethics compared to Ibn Sina. This study seeks to address this central question: How does Mulla Sadra explain ethics from an ontological perspective in the human soul? In other words, how does Sadra's ontological approach to ethical reality differ from Ibn Sina's essentialist explanation? Additionally, secondary issues such as the stages and influencing factors in the formation of ethics, as well as Sadra's criteria for their classification, will be explored.

Materials and Methods

To address the main issue of the study, first, Ibn Sina's foundations in explaining the reality of ethics will be presented, followed by Mulla Sadra's criticisms of his views. Then, Sadra's approach will be outlined based on his philosophical principles. Subsequently, the stages, factors, and criteria for the classification of ethics from his perspective will be discussed. The methodology used in this research is descriptive-analytical, based on data collected through library research from Mulla Sadra's works.

Research Findings

Both philosophers advanced beyond their predecessors in explaining the reality of ethics. Ibn Sina contributed to refining the discussion by introducing transcendent and dependent dispositions and emphasizing the role of practical reason in shaping ethical dispositions. However, due to weaknesses in his foundational principles, his theory was subject to criticism. In contrast, Mulla Sadra, by introducing new philosophical principles, innovated in explaining the reality of ethics compared to Ibn Sina, successfully addressing previous shortcomings.

One of these innovations lies in their interpretation of the nature of ethics. According to Ibn Sina, ethics are accidental attributes bestowed by the active intellect upon the soul when it is adequately receptive. Conversely, Mulla Sadra views ethics as essential dispositions—if the soul, as an agent, creates the conditions for existential expansion, the active intellect elevates the soul gradually, refining its existential rank. This active engagement of the soul, in Sadra's perspective, contrasts with Ibn Sina's passive view of the soul, leading to significantly different implications in ethics, psychology, and sociology.

For instance, if the soul is seen as active, it does not merely submit to temperamental, familial, or social conditions, but strives for self-improvement and existential growth. However, if the soul is perceived as passive, then heredity, family, and society play a dominant role in shaping its personality, leading it to simply adapt to existing circumstances.

Discussion of Results and Conclusions

Ibn Sina advanced the discussion of ethics by emphasizing the role of practical reason in shaping ethical dispositions in relation to other animal faculties. However, due to weaknesses in his foundations—including the essentialist nature of ethics, the intellectual abstraction of the soul's essence, the perfection of the soul through ethical accidents, and the recipient-agent relationship between the soul and ethics—he was unable to provide a comprehensive explanation of ethical reality.

In contrast, Mulla Sadra, by adopting an ontological rather than essentialist perspective on ethical dispositions, viewing the soul as corporeally originated, and asserting that its perfection occurs through intensified substantial motion, brought forward innovative philosophical insights. He argued that the human soul is not of a fixed essence, actively determines its substantial form, and that ethics constitute primary perfections, rather than secondary ones. Sadra demonstrated that ethics reflect the ontological rank of the soul and, consequently, manifest the substantial form of the self, through which actions emerge naturally, without prior deliberation.

Mulla Sadra's new approach to ethics, compared to Ibn Sina, led to several significant innovations, confirming the superiority of his theory. These include:

- 1) Recognizing all human faculties as involved in ethical formation, rather than just practical reason,
- 2) Establishing that ethics are corporeally originated, with parental conditions influencing their formation,
- 3) Demonstrating the difficulty of changing ethical dispositions, highlighting the importance of education in society, and
- 4) Introducing a new classification of faculties, which, compared to the principle of the mean, offers a more comprehensive understanding of virtues and vices.

نوآوری ملاصدرا نسبت به ابن سینا در تبیین وجود شناختی خُلُقیات

فاطمه سلیمانی دره‌باغی* , دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، پردیس خواهران، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران

f.soleimani@isu.ac.ir

زهرا سعید تهرانی، دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، پردیس خواهران، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران

zahra.saeedtehrani@isuw.ac.ir

چکیده

خُلُقیات انسان از ارکان مهم در شخصیت انسان است که تبیین حقیقت آن از دیدگاه فلسفی ضرورت دارد. این مقاله در نظر دارد رویکرد وجود شناختی ملاصدرا را نسبت به رویکرد ماهوی ابن سینا در تبیین خُلُقیات بررسی کند. بر مبنای ابن سینا، خُلُقیات اعراضی هستند که در نتیجه رابطه نفس با بدن، بر جوهر نفس افزوده و موجب استکمال نفس می‌شوند. ملاصدرا ضمن ایراد اشکالات بر نظریه یادشده، با تحول در مبانی انسان‌شناسی، معتقد بود خُلُقیات ملکاتی جوهری هستند که به واسطه عملکرد بیشتر یکی از قوا و با بستری‌سازی علل معد (تکرار فعل، مزاج و اجتماع) طی حرکت جوهری اشتدادی منجر به سعه وجودی نفس می‌شوند و در نتیجه بیانگر صورت و مرتبه وجودی نفس هستند. به این ترتیب، صدرا برخلاف ابن سینا خُلُقیات را کمال ثانوی نمی‌داند، بلکه آن را کمال اولی معرفی می‌کند و به همین دلیل، تبیینی دقیق‌تر ارائه می‌دهد که در سایر مسائل مرتبط همچون مراحل شکل‌گیری و ملاک تقسیم‌بندی خُلُقیات نیز تأثیرگذار خواهد بود.

واژه‌های کلیدی

خُلُقیات، صورت جوهری، مرتبه وجودی، ابن سینا، ملاصدرا.

* مسؤل مکاتبات

سلیمانی دره‌باغی، فاطمه و سعید تهرانی، زهرا. (۱۴۰۵). نوآوری ملاصدرا نسبت به ابن سینا در تبیین وجود شناختی خُلُقیات، *الهیات تطبیقی*، ۱۷ (۱)، ۳۸-۱۹.



مقدمه

شخصیت انسان تحت تأثیر عوامل مختلف از افکار و عقاید گرفته تا عواطف و رفتار شکل می‌گیرد. یکی از ارکان مهم در شکل‌گیری هویت انسان، «خُلُقیات» اوست که چارچوب فکری و رفتاری فرد از آن نشئت می‌گیرد و با آگاهی از آن، در زمینه فردی، خودشناسی و کنش در راستای برطرف کردن کمبودهای شخصیتی و تقویت نقاط قوت آن حاصل می‌شود و در زمینه اجتماعی، امکان پیش‌بینی طرز فکر و عملکرد افراد را در راستای مدیریت و کنش‌گری متناسب با آن جامعه به دست می‌دهد. به این ترتیب، شناخت خُلُقیات و جایگاه آن در شخصیت انسان از اهمیتی به‌سزا برخوردار است و ضرورت دارد با نگاهی فلسفی حقیقت آن روشن شود.

خُلُقیات از دیرباز مورد توجه فلاسفه قرار گرفته است. سقراط و افلاطون خُلُق را مساوی با معرفت می‌دانستند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج. ۱، ۱۳۰/۱، ۲۵۳). ارسطو با این دیدگاه مخالف کرد و فضائل اخلاقی را از معرفت متمایز دانست و آن را ملکات یا عاداتی مرتبط با جزء غیرعقلانی نفس معرفی کرد که نه با تعلیم و تعلم، بلکه همچون مهارت از راه تکرار عمل به دست می‌آید (ارسطو، ۱۳۴۳، ج. ۱، ۲۱۹/۱-۲۴۲). در میان فیلسوفان مسلمان، کندی اولین فیلسوفی است که میان نظریه قوای افلاطون و نظریه اعتدال ارسطو جمع زد؛ به این صورت که نفس را دارای سه قوه ناطقه، غضبیه و شهویه دانست و نظریه اعتدال را برخلاف ارسطو نه در افعال، بلکه بر مبنای قوای سه‌گانه مطرح کرد (اترک، ۱۳۹۳). ابن مسکویه و فارابی اجتماع و تعامل با دیگران را در شکل‌گیری خُلُقیات مؤثر دانستند و در واقع، جنبه اجتماعی را در حقیقت خُلُقیات لحاظ کردند (احمدپور، ۱۳۸۵، صص. ۱۱۱-۱۱۸) (فارابی، ۱۹۹۶م، ص. ۸۳). ابن‌سینا با تأکید بر نقش عقل عملی بر شکل‌گیری خُلُقیات، در تدقیق این بحث قدمی رو به جلو برداشت (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، صص. ۶۵-۶۶)، اما مبانی وی در تبیین حقیقت آن ناکام ماند.

ملاصدرا با تکیه بر مبنای اصالت وجود و تحول در مبانی انسان‌شناسی، توانست برخلاف حکمای گذشته، تبیینی دقیق از حقیقت خُلُقیات ارائه دهد. این مقاله در نظر دارد به این پرسش اصلی پاسخ دهد که از نگاه ملاصدرا خُلُقیات از دیدگاه وجود شناختی در نفس انسان چگونه تبیین می‌شود؟ به عبارت دیگر، رویکرد صدرا در تبیین وجودی حقیقت خُلُقیات نسبت به تبیین ماهوی ابن‌سینا چه تفاوتی دارد؟ و به تبع آن، موضوع‌های فرعی مانند مراحل و عوامل مؤثر در شکل‌گیری خُلُقیات و ملاک صدرا برای تقسیم‌بندی آن بررسی می‌شوند.

مقالاتی بحث خُلُقیات را از دیدگاه ملاصدرا بررسی کرده‌اند که با موضوع این مقاله متفاوت است. مقاله «جایگاه خُلُقیات و احساسات در وجود انسان از نگاه ملاصدرا» از فاطمه سلیمانی (۱۴۰۰) که در آن چیستی خُلُقیات و انفعالیات و تأثیر متقابل این دو با وضعیت جسمانی و رفتارهای انسان بررسی شده است.

مقاله «رابطه اخلاق و حرکت جوهری در اندیشه ملاصدرا» از عظیم حمزئیان (۱۳۹۱) که در آن حرکت جوهری در حیطه صفات انسانی به تبع حرکت جوهری اشتدادی نفس مطرح می‌شود.

مقاله «اخلاق وجودی ملاصدرا و پاره‌ای از لوازم آن» از طوبی لعل صاحبی (۱۳۹۶)؛ در این مقاله، نویسنده ضمن نشان‌دادن مشترکات دیدگاه اخلاقی ملاصدرا با اخلاق فضیلت‌مدار و تکلیف‌مدار، تمایز آنها با یکدیگر را بیان می‌کند.

مقاله «نسبت نظر و عمل با ملکات اخلاقی و تبدل ذاتی انسان در حکمت متعالیه» از اسماعیل سعادت‌ی خمسه (۱۳۹۴)؛ در این اثر، بیان می‌شود در طی حرکت جوهری، تأثیر متداخل میان افکار، اعمال، اخلاق انسان واقع می‌شود و تبدل انسان در حرکت جوهری به صور مختلف، انقلاب در ذات نیست، بلکه اشتداد در فعلیت است.

تفاوت پژوهش‌های یادشده با مقاله حاضر در این است که در این مقاله نوآوری ملاصدرا در تبیین حقیقت وجودی خُلُقیات در

مقایسه با رویکرد ماهوی ابن‌سینا بیان می‌شود.

برای پاسخ به پرسش اصلی مقاله، ابتدا مبانی ابن‌سینا در تبیین حقیقت خُلُقیات بیان و اشکالات صدرا نسبت به آن مطرح و سپس رویکرد صدرا با توجه به مبانی‌اش بیان خواهد شد. سپس مراحل، عوامل و ملاک تقسیم‌بندی خُلُقیات از دیدگاه وی بیان خواهد شد. روشی که در این پژوهش استفاده شده است، روش توصیفی-تحلیلی است که بر روی داده‌هایی که به روش کتابخانه‌ای از آثار ملاصدرا به دست آمده است، انجام می‌شود.

۱- حقیقت خُلُق از دیدگاه ابن‌سینا

دیدگاه ابن‌سینا درباره خُلُقیات از نظر توجه به رابطه نفس با بدن در شکل‌گیری آن و منشئیت عقل عملی نسبت به گذشتگان جامع‌تر بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، صص. ۶۵-۶۶). در واقع، او خُلُقیات را ماحصل رابطه عقل عملی با قوای حیوانی در نظر می‌گرفت که در صورت تسلط عقل عملی بر این قوا، نفس واجد هیئت استعلائی و در صورت تسلیم‌شدن آن، نفس واجد هیئت انقیادی می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، صص. ۶۹۳-۶۹۴). به منظور ارزیابی دیدگاه او، ابتدا مبانی وی مطرح و سپس صحت نظریه‌اش با توجه به مبانی بررسی می‌شود. این مبانی عبارت‌اند از:

الف) ماهوی‌بودن مقوله خُلُقیات:

خُلُقیات از سنخ کیف نفسانی هستند و کیف نفسانی بنا بر دیدگاه ابن‌سینا مقوله‌ای ماهوی است. به این ترتیب، خُلُقیات کمالات ثانوی برای نفس و از جمله اعراض آن محسوب می‌شوند؛ به این معنا که میان حال و ملکه تفاوتی از سنخ تفاوت در اعراض وجود دارد. فخر رازی برای روشن‌شدن تفاوت میان این دو، از شخص واحدی مثال می‌زند که ابتدا کودک بوده، سپس مرد می‌شود. در واقع، یک امر واحد است که ابتدا حال بوده، سپس ملکه شده است. پس ذات حال پس از تبدیل‌شدن به ملکه تغییر نکرده، در نتیجه اختلاف ذاتی رخ نداده و صرفاً عوارض متفاوت شده است (فخر رازی، بی‌تا، ج. ۳۱۹/۱).

ب) تجرد عقلی ذات نفوس:

ابن‌سینا معتقد است پیش از افاضه نفس ناطقه، تحولات مختلف بدن به شیوه کون و فساد صورت‌ها (معدنی، نباتی و حیوانی) اتفاق می‌افتد و در نهایت، پس از تحول تام ماده و استعداد بیشتر آن، نفس ناطقه مجرد به بدن مادی افاضه می‌شود (سعادت مصطفوی، ۱۳۸۷، ص. ۲۷). به این ترتیب، نفوس انسان‌ها از نظر ذات نه فقط نیاز به استکمال ندارند، بلکه طبق مبانی ابن‌سینا، امکان حرکت و اشتداد در جواهر اساساً وجود ندارد؛ زیرا جواهر حدوث و فسادشان دفعتاً رخ می‌دهد. پس نوعیت جوهری نفوس همواره ثابت است (رک: ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج. ۹۸/۲).

پ) تکامل نفوس به اعراض خُلُق:

نفسانیت نفس، یا به عبارتی تعبیر نفس برای انسان، از نظر اضافه‌اش به بدن است و نه به لحاظ جوهریتش (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج. ۹/۲). از چگونگی ارتباط نفس با بدن، همان‌طور که بیان شد، خُلُقیات حاصل می‌شود که اعراضی زائد بر ذات نفس هستند. در واقع، ابن‌سینا تکامل نفس را در تغییرات عرضی که حاصل لحوق یا زوال اعراض از نفس است، می‌داند (عبودیت، ۱۳۹۴، ج. ۴۱۹/۳).

ت) رابطه قابل و مقبول میان نفس با خُلُقیات:

بنا بر دیدگاه ابن‌سینا، نفس انسان بنا بر نوع ارتباطش با بدن، بستر را برای دریافت اعراض از ناحیه واهب‌الصور فراهم می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۳۷). هنگامی که شرایط ناپایدار باشد، حال عارض می‌شود و در صورت تثبیت شرایط، عرض

حال شدت پیدا می‌کند و عرض ملکه افاضه می‌شود. در واقع، نفس جوهری ثابت است که در صورت مساعدبودن شرایط به عنوان مقبول، قادر به دریافت و قبول اعراض از ناحیه عقل فعال است.

با توجه به مبانی بیان‌شده، ماحصل نظریه ابن‌سینا با کمال ثانوی پنداشتن خلقیات این است که نفس همه انسان‌ها، از ضرورت‌ترین تا صدیق‌ترین افراد، ذاتاً جوهر مجرد و در یک مرتبه هستند و تمایزشان صرفاً به اختلاف در اعراض برمی‌گردد. از باب تشبیه معقول به محسوس، نفس مختلف همچون افرادی هستند که تنها فرقیشان به لباس‌های متفاوتی است که پوشیده‌اند. ملاصدرا نسبت به این نظریه اشکالاتی را مطرح کرده است که به شرح زیر است:

الف) صدرا در رد این نظریه مثالی از حال و ملکه در باب علم می‌زند که صورت علمی در ابتدا حال و عرض نفس محسوب می‌شود، اما زمانی که ملکه می‌شود، نفس با عقل فعال متحد می‌شود و این اتحاد به این معناست که جوهر نفس تغییر کرده و به تبع آن، صورت علمی‌اش که ملکه شده نیز تغییر جوهری کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۱۱۰/۴). همین مطلب درباره ملکات عملی یعنی خلقیات نیز صادق است.

ب) چنانچه اختلاف نفوس به صرف عوارض باشد، لازم می‌آید که تفاوت طفل ناقص با شیخ کامل فقط به اعراضشان باشد. ولی بطلان این امر نزدیک به بدیهیات است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۲۷۳/۴) و انتظار می‌رود، استکمال عقل عملی نفوس مختلف، تفاوتی فاحش‌تر و عمیق‌تر داشته باشد.

پ) اگر حرکت از حال به ملکه خلقی، حرکت از یک عرض به عرض دیگر باشد، بنا بر دیدگاه ملاصدرا، این تحول در اعراض خود نشان از تحول در جوهر و ذات موضوع یعنی نفس دارد؛ زیرا از دیدگاه او اعراض شئون جوهر هستند و به تبع حرکت جوهر، تغییر می‌کنند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۱۰۴/۳). پس خلقیات نمی‌تواند بیانگر صرف تغییر اعراض نفس باشد و حتی اگر باشد، چگونه عوارض خلقی که در رتبه‌ای پایین‌تر نسبت به جوهر نفس قرار دارند، می‌توانند تا این حد موضوع خود را تحت تأثیر قرار دهند؟ تأثر عالی از سافل چگونه توجیه‌پذیر است؟

ت) صدرا با استناد به آیه «بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق/۱۵) تغییر در مرتبه وجودی نفوس را نزدیک به بداهت می‌داند و معتقد است بیشتر مردم حتی حکمایی همچون ابن‌سینا از این حقیقت غفلت دارند.

«هر کس به وجدان خود مراجعه کند درمی‌یابد که هویت کنونی‌اش غیر از هویت گذشته و آینده‌اش است نه به خاطر صرف تفاوت در عوارض، بلکه به جهت تفاوت در اطوار برای ذات واحد» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص. ۲۳۰).

با توجه به بیانات ملاصدرا، روشن شد ماهوی‌شمردن و کمال ثانوی بودن خلقیات نمی‌تواند اختلاف نفوس را توجیه کند و امکان ندارد نفوس انسان‌ها ذاتاً یکسان و در یک مرتبه باشند و اختلافشان صرفاً در اعراض باشد، بلکه اختلاف جوهری با یکدیگر دارند. در واقع، مبانی ابن‌سینا فاقد ظرفیت لازم برای تبیین استکمال نفس انسان به واسطه خلقیات است. صدرا با کمک مبانی متفاوتش، معتقد به کمال اولی بودن خلقیات و تحول در ذات است که در ادامه به تفصیل بیان خواهد شد.

۲- حقیقت خلُق از دیدگاه ملاصدرا

به منظور شناخت حقیقت خلُق، ابتدا مواردی که معمولاً با آن خلط می‌شوند و صدرا نیز همچون غزالی (غزالی، ۱۳۶۸، ص. ۱۱۳) به آنها اشاره کرده است، بیان می‌شود:

الف) خلُق از قدرت بر افعال متمایز است؛ توضیح اینکه، قدرت حالت نفسانی است برای حیوان که به واسطه آن، اگر بخواهد فعل از او صادر می‌شود و اگر نخواهد انجام نمی‌شود. به این ترتیب، نسبت قدرت به انجام یا ترک فعل، نسبت

تساوی و وصفی امکانی نسبت به دو ضد است؛ این در حالی است که اگر نفس واجد خلقی شود، اراده در انجام فعل تا حدی زیاد است که افعال متناسب با آن، به سهولت و بدون تقدم رویه صادر می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۴، ۱۱۲/۴، ۱۱۴). البته نباید چنین پنداشت که خلُق نسبت به صدور فعل وصفی الزام‌آور است، بلکه فقط نسبت به انجام فعل صعوبت ندارد و برایش سهل‌الوصول‌تر نسبت به ترک فعل است. در رابطه خلُق با قادر بودن بر صدور فعل، صدرا مثال ملکه علم را می‌زند؛ به این معنا که برای عالم این قدرت وجود دارد که معلومات را بدون رویه احضار کند، اما همواره این معلومات حاضر نیست. در صدور فعل ناشی از خلُق نیز این قدرت برای نفس وجود دارد که بدون رویه فعل را انجام دهد، ولی همواره اراده بر انجامش وجود ندارد. پس خلُق با قدرت بر افعال متفاوت است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۴، ۱۱۵/۴). تفاوت دیگری که خلُق با قدرت دارد و صدرا به آن اشاره نکرده، این است که قدرت وصفی مشترک میان انسان و حیوان اما خلُق صرفاً مختص به انسان است.

ب) خلُق غیر از فعل است؛ توضیح اینکه، خلُق مبدأ فعل است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۴، ۱۱۴/۴) و طبق مبانی صدرا که بیان خواهد شد، فعل شأن و خلُق ذی‌شأن است و این دو مقام یکسان نیستند، هرچند ظهور خلُق در فعلش است. پ) خلُق از علم به خلُق متمایز است؛ توضیح اینکه، علم به خلُق که از دانش حکمت عملی محسوب می‌شود، صرفاً معرفت به کمیت و کیفیت ملکات اخلاقی است و منجر به حصول خلُق و به تبعش فعل متناسب با آن نمی‌شود؛ به همین دلیل، نفوسی وجود دارند که عالم به فضائل اخلاقی هستند، اما عامل به علمشان نیستند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۴، ۱۱۶/۴). به این ترتیب، با بررسی وجه سلبی مشخص شد خلُق، قدرت، فعل و معرفت نیست. حال باید وجه ایجابی آن بررسی شود تا روشن شود حقیقت آن چیست.

ملاصدرا خلُق را مشابه تعاریف گذشتگان ملکه‌ای می‌داند که به واسطه آن، افعال از نفس به سهولت و بدون تقدم رویه صورت می‌گیرند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۴، ۱۱۴/۴). مقصود از نداشتن رویه فقدان وجود مبدأ علمی برای فعل نیست، بلکه به این معناست که وقتی کیف نفسانی راسخ شد و به مرتبه خلُق رسید، نفس برای انجام فعل متناسب با آن به مبدأ فکری جدید، تأمل یا رفت و برگشت ذهن نیاز ندارد؛ همچون کاتبی که پس از مهارت در کتابت، دیگر به حروفی که می‌نویسد فکر نمی‌کند و اگر فکر کند متحیر می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۴، ۱۱۵/۴).

مبانی متفاوت صدرا در تبیین حقیقت خلقیات دیدگاه او را از سایرین متمایز می‌کند. این مبانی عبارت‌اند از:

الف) جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا بودن نفس:

نفس انسان از دیدگاه ملاصدرا، جسمانیة‌الحدوث است و زمانی که از قوه به فعل خارج شد، روحانیة‌البقا است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۲۲۱). در واقع، نفس در ابتدای حدوثش، حکمش صورت منطبع در ماده بدنیه است و کم‌کم روند تحولاتش به سمت تجرد سوق پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ۳۲۶/۸). به همین دلیل، برای نفس حقیقتی غیر از وجودی که در ارتباط با بدن دارد، قائل نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ۱۱۸-۱۲).

ب) استکمال نفوس با حرکت جوهری اشتدادی:

حرکت در نظر ملاصدرا، مقوله ماهوی نیست، بلکه نحوه وجود شیء تدریجی‌الوجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ص ۴). وی وجود عالم ماده را امری متجدد و سیال می‌داند که طی حرکت جوهری اشتدادی مرتبه به مرتبه، صورتی جدید را اخذ می‌کند و استکمال می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۳، ۶۲-۶۳). صورت جوهری نفس انسان نیز مرتبه به مرتبه تغییر می‌کند، تا به طور کلی، چه در مقام ادراک و چه در مقام فعل، از ماده تجرید یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۳، ۱۴۷/۳). به این ترتیب، در دیدگاه وی، استکمال نفس به عوارض نیست، بلکه به حرکت جوهری اشتدادی است.

پ) کیف نفسانی کمالاتی وجودی و خارج از مقولات:

صدرا همچون ابن سینا کیف نفسانی را کیفیاتی مختص به ذوات دارای نفس می‌داند و از آن با عنوان «کمالات غیر محسوس» نیز یاد می‌کند که اگر ثابت و راسخ باشند، «ملکات» و اگر نباشند، «حالات» نام دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، صص. ۲۲-۲۳؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۵۶)؛ با این تفاوت که وی آن را بنا بر اصالت وجود کمالاتی وجودی و خارج از حیطة مقولات معرفی می‌کند:

«بدان هر حال و ملکه‌ای پس ناگزیر صفت وجودی است و هر صفت وجودی از آن حیث که صفت وجودی است، کمال محسوب می‌شود» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۱۱۵/۴).

به این ترتیب، تفاوت میان حال و ملکه از سنخ تفاوت در مرتبه وجودی و به تبع آن نوعی است:

«تفاوت میان ملکه و حال در شدت و ضعف و اشتداد در کیفیت به حصول صورت جوهری منجر می‌شود که مبدأ همان کیفیت مذکور خواهد بود» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۲۹۰/۹).

با توجه به این بیان، حرکت از حال به سمت ملکه، حرکتی اشتدادی و وجودی است که با حصول صورت جوهری جدید همراه است. وی از باب تشبیه محسوس به معقول، حرارت در زغال را مثال می‌زند که ابتدا ضعیف است، به تدریج شدت می‌گیرد و به صورت ناریه سوزان تبدیل می‌شود. این زغال ذاتش مشتعل شده و اثر وجودی سابق خود را از دست داده و واجد مرتبه وجودی جدید است که مبدأ سوزاندگی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۲۹۱/۹).

او در ادامه ملکه نفسانی را نیز با همین مبنا تعریف می‌کند:

«کیفیت نفسانی زمانی که شدت پیدا می‌کند به صورت ملکه راسخی درمی‌آید، به این معنا که صورت نفسانی می‌شود که مبدأ آثار مختص به خود است» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۲۹۱/۹).

به این ترتیب، برخلاف ابن سینا که کیف نفسانی را مقوله‌ای ماهوی می‌داند و به تبع آن، تفاوت میان حال و ملکه را از سنخ تفاوت در اعراض برمی‌شمرد، از نظر صدرا، کیف نفسانی امری وجودی است و نفسی که صفتی به صورت حال دارد با نفسی که صفت در او ملکه شده، اختلاف وجودی و به تبع آن نوعی یافته است.

ت) خلیقات کمالات اولی نفس:

بنا بر حرکت جوهری اشتدادی، نفس جوهری سیال و بسیط است که نسبت به مرتبه فعلی، صورت و نسبت به مرتبه بعدی ماده است (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص. ۸۷)؛ یعنی فی نفسه هم بالقوه است و هم بالفعل (عبودیت، ۱۳۹۴، ج. ۳۶۷/۳). به این ترتیب، جوهر نفس همواره در حال تحول و تکامل از طریق ارتباطی خاص است که با عقل فعال پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۲۷۹/۷).

این ارتباط خاص در واقع بیانگر این مطلب است که نفس با توجه به عملکرد مختلف قوایش، با وجهی از عقل فعال ارتباط می‌گیرد و وجودش مرتبه به مرتبه در آن مسیر اشتداد می‌یابد. چنانچه عملکرد قوا در یک جهتی موقت و زوال‌پذیر باشد، نفس در مرتبه حال قرار دارد که تأثیراتش ناپایدار است، اما اگر تحت تأثیر عواملی که در ادامه بیان خواهد شد، وجود نفس از ناحیه عقل فعال در جهتی شدت بگیرد و به مرتبه ملکه برسد، نفس واجد صورت نوعیه جدیدی می‌شود که به تبع آن اثر وجودی‌اش نیز شدت می‌گیرد. به این ترتیب، خلیقات کمالات اولی نفس محسوب می‌شود و بروز و ظهور صورت نوعیه و مرتبه وجودی جدید است که در تطورات نفس پدید آمده است. این صورت نفسانی جدید خود منشأ اعمالی از جنس خود، بدون تقدم رویه خواهد شد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۲۹۱/۹).

با توجه به مبانی بیان‌شده، روشن می‌شود از دیدگاه ملاصدرا، خلیقات تجلی مرتبه وجودی نفس و به تبع آن بیانگر

صورت جوهری نفس است و کسب خلقیات به معنای تحول در مرتبه وجودی و جوهری است و نه در اعراض: «اکثر اختلافات در صفات انسانی ریشه در قوت و شرف و یا ضعف و پستی نفس دارد و این مطلب از مواردی که ما در احوال وجود ذکر کردیم که شدت و ضعف در وجود موجب اختلاف ذاتی و صفتی اشیا می‌شود، استفاده می‌شود» (ملاحظه، ۱۳۶۸، ج. ۸۶/۹).

این عبارات بیانگر دیدگاه نوآورانه صدرای نسبت به گذشتگان در خصوص خلق است. در واقع، وی شدت و ضعف نفوس را به مرتبه وجودی‌شان بازمی‌گرداند و این مرتبه وجودی نفوس است که تعیین می‌کند هر کدام چه صورت نوعیه و صورت خلقی داشته باشند.

۳- مراحل شکل‌گیری خلقیات

نفس انسان در سیر تکونش، مرحله به مرحله متکامل می‌شود و کارکرد قوای مختلفش به فعلیت می‌رسد. بنا بر مبنای حرکت جوهری اشتدادی، در هر مرحله، صورت نوعیه کامل‌تر از صورت قبلی و واجد تمام کمالات مراتب قبلی است. به این ترتیب، صورت‌های خلقی مختلف متناسب با کارکرد قوا، به ترتیب، طی مراحلی برای نفس حاصل می‌شوند. این مراحل عبارت‌اند از: الف) اولین قوه‌ای که در نفس انسان بالفعل می‌شود، قوه شهویه از قوای نفس حیوانی است. کمال قوه شهویه در جذب آلات حسی مختلف به آنچه بدان اشتیاق دارد، است (ملاحظه، ۱۳۶۶، ج. ۲۵۲/۴). به این ترتیب، کارکرد قوه شهویه در جذب لذات حسی است (ملاحظه، ۱۳۸۱، ص. ۱۶۴). صدرای بیان می‌کند در ابتدای تکونش، انسان مانند باقی حیوانات چیزی جز خوردن و آشامیدن نمی‌شناسد (ملاحظه، بی‌تا، ص. ۲۷۶). به تدریج، حرص به واسطه قوه شهویه در طفل غلبه پیدا می‌کند. از آنجا که این قوه در بهائم غلبه دارد، در این مرحله، نفس انسان هم‌رتبه وجودی با بهائم است، اگرچه در عین حال، قوه حرکت به مراتب دیگر را نیز دارد (ملاحظه، ۱۳۶۸، ج. ۹۳/۹).

ب) دومین قوه‌ای که در نفس بالفعل می‌شود، قوه غضبیه از دیگر قوای نفس حیوانی است. کمال قوه غضبیه در این است که نفس بر مغضوب علیه غلبه پیدا کند یا متوجه شود آزاری به مغضوب علیه رسیده است (ملاحظه، ۱۳۶۶، ج. ۲۵۲/۴). به موجب این قوه، حسد، عداوت و خصومت در نفس غلبه پیدا می‌کند. از آنجا که این قوه در سبوعیان غلبه دارد، در این مرحله، نفس انسان هم‌رتبه وجودی با درندگان است، اگرچه در عین حال، قوه حرکت به مراتب دیگر را نیز دارد (ملاحظه، ۱۳۶۸، ج. ۹۳/۹).

پ) پس از بالفعل شدن قوای حیوانی، اولین مراتب قوه ناطقه یعنی وهم یا شیطنت در انسان به منصفه ظهور می‌رسد. به موجب این قوه، ابتدا مکر و فریب بر او چیره می‌شود. سپس با به میدان آمدن حیوانیت، غضب و شهوت، نفس زیرکی و کياست را در طلب دنیا و رسیدن به اغراض قوای حیوانی‌اش به کار می‌گیرد و سپس در او صفات کبر، نخوت، خودبینی، افتخار و برتری‌جویی آشکار می‌شوند (ملاحظه، ۱۳۶۸، ج. ۹۳/۹). از نظر صدرای، کاربرد قوه وهم به شیوه شیاطین از رذائل قوه ناطقه است و همان جهل مرکب است. از آنجا که افعال نام برده شده در زمره افعال شیاطین هستند، نفس در این مرحله هم‌رتبه با شیاطین است (ملاحظه، ۱۳۶۶ الف، ج. ۳۱۰/۴).

ت) پس از تمام این مراحل، در نفس عقلی که از طریق آن نور ایمان آشکار می‌شود، پدید می‌آید که از جنود خداوند و ملائکه است که از ابتدای بلوغ، کارکردش شروع می‌شود و نزدیک به چهل سالگی کامل می‌شود و به موجب آن، نفس منزّه و هم‌رتبه با ملائک خواهد بود. در مقابل، صفات مراحل گذشته از جنود شیاطین هستند که پیش از بلوغ بر قلب انسان حمله آورده و بر آن مستولی شده‌اند و نفس با آنها الفت گرفته است تا اینکه نور عقل بر قلب او تابیده و در جدال با خوی حیوانی و شیطنی قرار

می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹۳/۹).

به این ترتیب، همچون ابن‌سینا که شکل‌گیری خُلقیات را حاصل نوع ارتباط عقل عملی با قوای حیوانی در نظر می‌گرفت، ملاصدرا با نگاهی جامع‌تر، اصل و رکن همه خُلقیات را به مراحل چهارگانه بالا برمی‌گرداند. این چهار مرحله با باطن انسان عجین شده‌اند:

«همانا هر انسانی باطنش به مثابه معجونی از صفات قوای مختلف است، بعضی بهیمی، بعضی سبوعی، بعضی شیطانی و بعضی ملکی» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹۳/۹).

نفس انسان همواره در کشاکش میان تمایلات و اغراض قوای چهارگانه‌اش است و هر کدام که بتواند بر دیگری مستولی بشود، خُلقیات نفس را متناسب با خودش، شکل می‌دهد؛ توضیح اینکه، بنا بر مبانی صدرا که بیانش آمد، می‌توان مراحل بیان‌شده را چهار مسیر متفاوت برای حرکت جوهری اشتدادی نفس در نظر گرفت که به موجب ملکه‌شدن هر یک، صورت‌های خُلقی متناسب با آن مسیر یکی پس از دیگری برای نفس حاصل می‌شوند و حقیقت نفس را شکل می‌دهند. به این ترتیب، می‌توان گفت دستاورد نگاه وجودی به خُلقیات این است که انسان نوع اخیر نیست:

«همانا غیر انسان از جمله حیوان و فلک و جن و غیره به حیثی است که دائماً ظاهرشان با باطن و نفوسشان تطابق دارد، برخلاف انسان در این نشئه که گاهی بین روح و بدنش اختلاف وجود دارد و آن به خاطر این است که نفس برای اکتساب ملکات و اخلاق قابلیت دارد» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۳۳۴/۱).

با توجه به متن، صدرا معتقد است نفوس انسان از نظر قابلیت اکتساب ملکات و خُلقیات از سایر موجودات متفاوت هستند و این تفاوت در این است که انسان نوع اخیر نیست. به عبارت دیگر، ناطقیت فصل اخیر در همه انسان‌ها نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج. ۲۹۱/۴)؛ توضیح اینکه، اگرچه همه نفوس بشر، در ابتدای حدوث، صورت کمالی برای ماده محسوس هستند، در عین حال، این شأنیت را دارند که طی حرکت جوهری اشتدادی، به تناسب اینکه هر کدام از قوا چه عملکردی داشته‌اند، واجد صورت‌هایی مختلف بشوند (ملاصدرا، ۱۳۴۱، ص. ۲۴۱). به این ترتیب، این امکان برای نفس وجود دارد که متناسب با کارکرد قوایش، حرکت جوهری اشتدادی‌اش را به سرانجام برساند و مرتبه وجودی‌اش، صورت جوهری اخیر و به تبع نوعیتش را خود تعیین کند. برای مثال، برخی از نفوس هستند که ناطقیت خود را که قوه ادراک کلیات است به دلیل استحکام صفات بهائم و سباع از دست می‌دهند و دیگر نمی‌توان در توصیف آنها گفت «حیوان ناطق»؛ زیرا استعداد تحصیل کمالات علمی و عملی و مرتبه ملک‌شدن که مرتبه قوام انسانیت است را از دست داده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج. ۲۹۱/۴).

به این ترتیب، خُلقیات، با توجه به مبانی ملاصدرا، موجب شکل‌گیری انواع مختلف در نفوس انسان می‌شود.

۴- عوامل مؤثر در شکل‌گیری خُلقیات

عملکرد قوای مختلف نفس تحت تأثیر عواملی مختلف قرار می‌گیرد که به تبع در شکل‌گیری خُلقیات مؤثر است. این عوامل عبارت‌اند از:

الف) تکرار فعل:

ملاصدرا به این عامل در کتب مختلفش اشاره می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۳۷۶/۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۲۹۰/۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج. ۴۴۱/۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۶۴۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۷۵۶/۲؛ ملاصدرا، بی‌تا، ص. ۴۹۷؛ ملاصدرا، ۱۳۴۱، ص. ۲۸۳). تقریر این مطلب عبارت است از:

(۱) قول و فعل مادامی که نحوه وجودش در اصوات و حرکات باشد، بقاء و ثباتی ناچیز برای آن لحاظ می‌شود؛ زیرا وابسته

به وجود مادی اصوات و حرکات است و پس از اتمام آن، ثبات و بقای آن نیز از بین می‌رود.

۲) قول و فعل مادامی که نحوه وجودش به صورت مکتوب باشد، مرتبه‌ای بالاتر از بقاء و ثبات برای آن لحاظ می‌شود، اما نحوه وجودش همچنان مادی است و این وجود مکتوب مادی پس از مدتی از بین خواهد رفت.

۳) قول و فعل مادامی که توسط نفس یک بار انجام شود، مرتبه‌ای بالاتر از ثبات و دوام در نفس نسبت به دو مرتبه قبلی خواهد داشت که به آن «حال» اطلاق می‌شود و برای مدتی محدود باقی می‌ماند.

۴) قول و فعل مادامی که توسط نفس بارها تکرار شود، آثارش در نفس مستحکم می‌شود و «احوال» تبدیل به «ملکات» می‌شود. این مرتبه بالاترین مرتبه دوام و ثبات قول و فعل است؛ زیرا «ملکات» صور جوهری نفوس را شکل می‌دهند که تبیین آن پیش از این در حقیقت خُلقیات گذشت (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج. ۴۴۱/۷).

به این ترتیب، با توجه مرتب ثبات و بقاء، مرتبه حال و ملکه در عالم نفس به‌زای تکلم و کنیت در عالم بدن است. نوآوری صدرا در تبیین این مطلب بیانش آمد که تکرار یک فعل به طور مداوم در یکی از آن قوای چهارگانه، نفس را آماده اشتداد وجودی می‌کند تا بدان جا که صورت خُلقی متناسب با آن فعل انجام‌شده را پیدا می‌کند.

(ب) مزاج:

همان‌طور که بیان شد، صدرا قائل به حدوث جسمانی نفس است که به تدریج طی حرکت جوهری، این نفس به مراتب بالاتر ارتقا می‌یابد. عناصر چهارگانه (آب، خاک، هوا و آتش) هر کدام به میزانی در مواد غذایی موجود است. این مواد غذایی طی حرکت جوهری اشتدادی به نطفه تبدیل می‌شود. به هر میزان که این مواد غذایی از نظر مزاجی سالم‌تر باشند، نطفه و نفسی که در حال شکل‌گیری است و در مراتب بعدی آماده اکتساب خُلقیات می‌شود، مزاجش سالم‌تر خواهد بود. از آنجا که خُلقیات کیفیات نفسانی هستند و از دیدگاه صدرا، با نحوه وجود نفس مرتبط می‌شوند، می‌توان گفت خُلقیات نیز همچون نفس، حدوث جسمانی دارند و به تدریج و طی حرکت جوهری به بقای روحانی می‌رسند. صدرا در بیان زیر به این مطلب اشاره می‌کند:

«اعتدال در مزاج می‌طلبد که صورت انسانی افاضه‌شده بر آن، از نظر صفات معنوی و اصول اخلاق نفسانی که به منزله صور کیفیات جسمانی است، در حد تعادل باشد» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج. ۲۸۹/۶).

شاهد مثال دیگری از این مطلب، بیان صدرا در شرح حدیثی از اصول کافی است:

«بعض از نفوس کسانی هستند که از مرحله نطفه، ماده بدنی آنها با اثری از نور عقل عجین شده پس این نفوس از جهت قابلیت، در مرتبه اولیا هستند و بعضی از نفوس از هنگام بودن در شکم مادرشان، ماده بدنی عجین شده در مرتبه متوسط را دارند، و بعضی‌ها اثر عقل در هنگام تولد بدن و بلوغ، بر آنها سوار شد پس این نفوس در درجه سفی هستند» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ اب، ج. ۵۷۸/۱).

به همین دلیل است که صدرا قائل به دو صفت حکمت و حریت به نحو غریزی است:

«نفس شریف به حسب غریزه شبیه به مبادی مفارق در حکمت و حریت است» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸۷/۹).

بر این اساس، نفسی که به حسب غریزه واجد حکمت و حریت است، طبق بیان وی، استعداد اولیه‌اش برای اکتساب این دو بیشتر از سایر نفوس است و نفوس مختلف در میزان بهره‌وری از این استعداد متفاوت هستند، برخی در سطوح پایین قرار دارند و برخی به مراتب انبیا می‌رسند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸۷/۹). توضیح بیشتر درباره این صفات در قسمت تقسیم‌بندی خُلقیات بیان خواهد شد.

به این ترتیب، مزاج نطفه و مزاج مادر که مواد غذایی را مصرف می‌کند و جنین از طریق آن تغذیه می‌کند، در شکل‌گیری مزاج بدن مؤثر است. به طریق اولی، می‌توان از این امر نتیجه گرفت که علاوه بر مزاج، نفس والدین نیز در شکل‌گیری استعداد نطفه به لحاظ خُلقیات مؤثر است؛ توضیح اینکه، نفس والدین در هر مرتبه وجودی و با هر صورت جوهری و خُلقی که باشند، در تعیین استعداد نطفه در اکتساب خُلقیات تأثیرگذار خواهد بود. علاوه بر این، کیفیات نفسانی که مادر در طول دوران بارداری از مرتبه حال تا ملکه واجد می‌شود، در شکل‌گیری این استعداد مؤثر خواهد بود. برای مثال، در رابطه با والدینی که خُلق سبعی دارند، استعداد و ظرفیت نطفه‌ای که تشکیل می‌شود، در رسیدن به مرتبه درندگان، به مراتب بیشتر از صورت‌های نوعی دیگر است. یا مادری که در زمان بارداری، صورت نوعیه ملک دارد، استعداد جنین در کسب فضائل را به مراتب بالاتر می‌برد.

گفتنی است، استعداد بیشتر به معنای بالفعل‌بودن این صفات نیست، بلکه به این معناست که قوه نفس در اکتساب صفاتی که استعدادش را دارد، نسبت به صفاتی که استعدادش را ندارد، بیشتر است و اکتساب این صفات برایش سهل‌الوصول‌تر است. (پ) اجتماع:

این عامل در متون صدرای به سیاست تعبیر شده است که بیان می‌کند اگر سیاست مطیع شریعت باشد، حرکت جوهری محسوسات در ظل معقولات است و در این اجتماع، فضائل و عادات پسندیده کسب می‌شود؛ اما اگر سیاست از شریعت عصیان بورزد، محسوسات بر معقولات چیره می‌شود و خضوع نسبت به علل بعیده و اصلی جایش را به خضوع نسبت به علل قریبه می‌دهد و سرمایه نفوس از بین می‌رود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ب، ص. ۳۶۵).

به این ترتیب، چنانچه وضعیت حاکم بر اجتماع هم‌سو با قوانین شریعت باشد، بستر مناسب برای حرکت جوهری نفوس در راستای قوه عاقله و اکتساب خُلق ملکی فراهم می‌شود؛ اما اگر سیاست قوانینی برخلاف شریعت وضع کند، متناسب با نوع قوانین، بستر حرکت جوهری نفوس در راستای تقویت قوه شهویه، غضبیه یا وهمیه فراهم می‌شود و خُلقیات آن جامعه به همین نسبت مشخص خواهد بود.

نکته دیگر اینکه می‌توان اجتماع را نه فقط در حد کلان، بلکه در حد خرد مانند خانواده، دوستان، همکاران و ... در نظر گرفت. در واقع، انسان در مواجهه با فرد یا افراد دیگری در قالب اجتماع خرد یا کلان، از خُلقیاتشان متأثر خواهد شد. شاهد مثال این مطلب، بیان صدرای درباره مناظره و تأثیر آن در شکل‌گیری خُلقیات مذموم است:

«از آفات مناظره و آنچه که از مهلکات اخلاق از آن متولد می‌شود... همانا مناظره موضوعی برای قصد غلبه است... منبع جمیع اخلاق مذموم در نزد خداست» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۳۳۲/۲).

با توجه به عوامل سه‌گانه یادشده، در بستر تحقق هر یک در راستای تقویت یکی از قوا، زمینه برای تقویت و اشتداد یکی از قوای چهارگانه از جانب عقل فعال فراهم می‌شود. به این ترتیب، عوامل یادشده علل معد هستند؛ زیرا در رتبه پایین‌تر از نفس قرار دارند و سافل بر روی عالی نمی‌تواند اثرگذار باشد، بلکه عاملیت و فاعلیت با عقل فعال است.

۵- ملاک تقسیم‌بندی خُلقیات

صدرای در باب تقسیم‌بندی خُلقیات، ضمن تأیید و تکمیل دیدگاه حکمای گذشته، نوآوری خاص خود را نیز دارد که در ادامه به ترتیب بیان خواهد شد.

الف) تقسیم‌بندی بر محوریت عملکرد قوا:

نظریه حد وسط را ارسطو درباره افعال و انفعالات مطرح کرد که در صورت دوری از افراط و تفریط، موجب بروز فضیلت

می‌شود و معتقد بود برخلاف ریاضیات که یافتن حد وسط در آن آسان است، در افعال انسانی کاری پیچیده و دشوار است (ارسطو، ۱۳۴۳، ج. ۱/۲۴۳-۲۴۶). کندی از اولین فیلسوفان مسلمانی است که قاعده حد وسط را در عملکرد قوا مطرح کرد (اترک، ۱۳۹۳) و سایر حکمای اسلامی نیز به تبعیت از او همواره این تقسیم‌بندی را مطرح کردند. ابن‌سینا با مطرح کردن هیئت استعلائی و انقیادی نفس ناطقه نسبت به قوای حیوانی، در تقریر کردن قاعده حد وسط نوآوری ایجاد کرد؛ به این صورت که چنانچه افعال نفس از حد وسط خارج نشود، واجد هیئتی استعلایی نسبت به قوای حیوانی خواهد شد، ولی در صورت افراط یا تفریط، هیئتی انقیادی پیدا خواهد کرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۰).

صدرا نیز سخن ابن‌سینا را تأیید کرده است که هیئت اذعانی با وقوع افعال در یکی از طرفین افراط و تفریط و هیئت استعلا، با افعال متوسط که به منزله ترک افعال بدنی و عدم التفات به آن است، همچون آب فاتر که نه گرم و نه سرد است، حاصل می‌شود (ملاصدرا، بی‌تا، ص. ۳۶۲).

صدرا در تکمیل سخن وی، سخن از قوای چهارگانه به عنوان طریق حرکت جوهری نفس می‌کند و بیان می‌کند در باطن انسان خوک، سگ، شیطان و حکیم وجود دارد و آنچه باید بر سایر جنبه‌ها تسلط پیدا کند، جانب حکیم‌بودن نفس است که باید کید شیطان و شهوت خوک و غضب سگ را مهار کند و به این ترتیب، اعتدال حاکم می‌شود و همه قوا در صراط مستقیم قرار می‌گیرند. صدرا اظهار تعجب می‌کند از حال بیشتر نفوس که اگرچه در ظاهر عبادت‌ت‌ها را منکر می‌شوند، در باطن و برای اهل کشف، مشهود است که این افراد، برای خوک درون سجده و رکوع می‌کنند یا نفوسی که عابد سگ یا خادم شیطان درون هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۲۸۷۴-۲۸۹).

به این ترتیب، صدرا هیئت استعلائی و انقیادی را در چارچوب دیدگاه خودش مطرح کرده و به خَلقیات مرتبط با هر قوه همچون حکمای پیشین در کتب مختلف (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۱۶/۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸۸/۹-۹۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۴۲۱/۱؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۲، ج. ۳۹۰/۴) اشاره کرده که به شرح زیر است:

۱. قوه شهویه اعتدالش فضیلت عفت است و سخاوت، حیا، صبر و ... را به دنبال دارد. افراطش رذیلت شره است و حرص، تبذیر، ریا، حسد و ... را به دنبال دارد. تفریطش رذیلت خمودی است و ناتوانی، ناامیدی و اظهار عجز و ... را به دنبال دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹۰/۹).

۲. قوه غضبیه اعتدالش فضیلت شجاعت است و کرم، جوانمردی، کظم غیظ، وقار و ... را به دنبال دارد. افراطش رذیلت تهور است و فخر، منیت، کبر، عجب و ... را به دنبال دارد. تفریطش رذیلت جبن است و ذلت، بخل، بی‌غیرتی، پستی نفس و ... را به دنبال دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹۰/۹).

۳. قوه فکر یا عقل عملی که اعتدالش حکمت است که با آن حکمتی که به معنای علم به حقایق امور است، اشتراک لفظی دارد و غیر از آن است. آن حکمت از سنخ علوم و هرچه بیشتر باشد بهتر است، اما این حکمت از سنخ ملکه نفسانی و در صورت اعتدال فضیلت محسوب می‌شود و حسن تدبیر، دقت در ظرایف و ابعاد پنهان امور و ... را به دنبال دارد (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۲، ج. ۳۹۱/۴). افراطش جریزه است و مکر، خدعه و ... را به دنبال می‌آورد. تفریطش بلاهت است که حماقت، غفلت، جهل و ... را به دنبال می‌آورد.

۴. قوه عدالت که چنانچه قوای سه‌گانه بیان‌شده در حالت توسط باشند، حاصل می‌شود و موجب حسن خلق می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۴۴۸/۱). صدرا مثال صورت ظاهر زیبا را می‌زند که چنانچه تمام اجزای صورت نیکو باشند، مجموع آن هم نیکو خواهد بود، به همین نحو، اگر ارکان باطنی وجود انسان بر مدار توسط باشند، صورت باطنی نیز نیکو خواهد شد (ملاصدرا،

۱۳۶۸، ج. ۸۷/۹، ولی چنانچه عملکرد تمام قوا در حد افراط یا تفریط باشد، ملکه جور که مقابل ملکه عدالت است، برای نفس حاصل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۱۱۷/۴).

به این ترتیب، روشن شد که تمام فضائل و رذائل اخلاقی به عملکرد یکی از این قوا بازمی‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹۱/۹).

ب) تقسیم‌بندی بر محوریت قوت و ضعف یا شرف و ذلت نفس

همان‌طور که در بحث حقیقت خلیات بیان شد، صدرا نفوس را از نظر مرتبه وجودی در یک طیف تشکیکی قوی تا ضعیف طبقه‌بندی کرد و بیان کرد اختلاف نفوس در صفاتشان به اختلاف در مرتبه وجودی‌شان بازمی‌گردد. به این ترتیب، ملاک قوت و ضعف نفس می‌تواند دسته‌بندی جدیدی از خلیات نفس ارائه دهد؛ توضیح اینکه، از دیدگاه وی، نفس قوی نفسی است که به دلیل سعه وجودی، نسبت به نشئات وجودی مختلف جامعیت پیدا کرده است و در نتیجه، می‌تواند قوای خود شامل ادراکی و تحریکی را مدیریت کند و به این ترتیب، افعال بزرگ با شدت تأثیرگذاری زیاد در وجوه مختلفش از وی صادر شود. در مقابل آن، نفس ضعیف قرار دارد که به دلیل ضیق وجودی، ناتوان از مدیریت و هماهنگی قوای مختلف با هم است، به گونه‌ای که مشغولیت او به فعلی وی را از انجام فعل دیگر بازمی‌دارد؛ برای مثال، هنگام فکر کردن احساسش مختل می‌شود یا برعکس، هنگام اشتغال به قوای تحریکی ارادی از قوای ادراکی‌اش بازمی‌ماند. این در حالی است که نفوس قوی قادر به تجمیع افعال ادراکی و تحریکی هستند. گفتنی است که نفوس مختلف با توجه به مرتبه وجودی که دارند، در هر کدام از قوای خود ممکن است قوت یا ضعفی داشته باشند؛ برای مثال، در ادراک حسی طبیعت‌شناسان، در ادراک خیالی کاهنان و کسانی که چشم زخم می‌زنند و در ادراک عقلی، تحلیل‌گران قوت دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸۷-۸۶/۹).

صدرا، علاوه بر ملاک قوت و ضعف وجودی، از ملاک دیگری برای دسته‌بندی فضائل نام می‌برد و آن شرافت است که به دو عامل بازمی‌گردد:

۱. حکمت که عبارت است از اینکه نفس آرای صادق درباره قضایا و احکام ارائه دهد.

۲. حریت که عبارت است از اینکه نفس احاطه و تسلط بر قوای تحریکی و حیوانی داشته باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸۷/۹).

با توجه به این تعاریف، حکمت و حریت وجه اشتراکی دارند و آن وجه استعلائی نفس ناطقه بر قوای ادراکی و تحریکی حیوانی است که در راستای عقل نظری، حکمت و در راستای عقل عملی، حریت نامیده می‌شود.

از دیدگاه وی، نحوه دستیابی به این وجه استعلائی نفس در هر دو وجه متکی به دو عامل غریزه و اکتساب است. وی مقصود از غریزه را استعداد اولیه نفس در اکتساب حکمت و حریت بیان می‌کند. قابلیت و استعداد بیشتر برخی نفوس نسبت به دیگری به تفصیل در قسمت مزاج بیان شد.

و اما منظور از عامل اکتساب این است که در وجه عقل نظری با تعلیم و آموزش و در وجه عقل عملی با تکرار عمل و قرارگرفتن در اجتماعی که به سعه وجودی‌اش کمک کند، خلیات حاصل می‌شود که توضیح آن پیش از این بیان شد.

در ادامه توضیحاتش، صدرا تمام فضائل را به این دو عامل بازمی‌گرداند و همین‌طور رذائل را با وجود کثرتش به اعداد این دو فضیلت بازمی‌گرداند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸۸/۹).

این دو ملاک بیان‌شده خاص صدرا هستند و وی به صراحت این دو را متمایز اما متأثر از هم بیان می‌کند:

«همانا قوت نفس غیر از شرف است و هر کدام از این دو، بر دیگری اضافه می‌کنند و گاهی لوازشان با هم اتفاق پیدا

می‌کند» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹۱/۹).

با توجه به این بیان، می‌توان رابطه قوت با شرافت نفس را عموم و خصوص مطلق دانست؛ توضیح اینکه، با توجه به مبانی صدرا، تمام نفوس انسانی مراتبی از وجود را طی حرکت جوهری اشتدادی طی می‌کنند و متناسب با تکرار عملکرد یکی از قوایشان، جهت حرکت خود را تعیین می‌کنند. بنابراین، تمام نفوس به حدی از قوت نفس دست یافته‌اند؛ برای مثال، نفسی که در سبوعیت قوت پیدا کرده است، قوای ادراکی و تحریکی‌اش را منسجم در تحقق و بروز خُلُق سبوعیت خود به کار می‌برد. به این ترتیب، ملاک قوت و ضعف نفس تمام طرق چهارگانه حرکت جوهری را در بر می‌گیرد. ملاک شرافت و پستی نفس بیانگر استعلا یا انقیاد نفس ناطقه نسبت به قوای حیوانی شامل ادراکی و تحریکی است؛ با این پیش فرض که نفس ناطقه مقتضی استعلا بر سایر قوا و در واقع مقتضی خُلُق ملکی است و در غیر این صورت، به کمالش نمی‌رسد. به این ترتیب، نفسی می‌تواند قوی باشد، اما شریف نباشد. به این ترتیب، قوت نفس جامع‌تر از شرافت نفس است، همان‌طور که ضعف نفس جامع‌تر از پستی نفس است. مثال‌هایی از تمایز این دو ملاک توسط صدرا بیان شده‌اند که در ادامه تقریر می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹۱/۹-۹۲):

- شجاعت گاهی برخواسته از خودبرترینی نفس است و گاهی برخواسته از شرافت نفس و دوری وی از خواری و ذلت است.

- حب ریاست گاهی برخواسته از نفس قوی جاهل است برای اینکه شایستگی خیالی خود را محقق کند و گاهی برخواسته از نفس شریف است که آن را ابزاری برای خدمت‌رسانی می‌بیند.

مثال برای بیان نقاط اشتراکی این دو ملاک (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹۲/۹):

- عدالت لازمه نفس شریف و قوی است.

- کرم لازمه نفس قوی و شریف و ضد آن لازمه ضعف و خست است.

- همت بلند لازمه قوت و شرافت نفس و در مقابل کج‌همت لازمه ضعف و خست نفس است.

ارائه این دو ملاک در دسته‌بندی خُلُقیات به دیدگاه صدرا درباره حقیقت خُلُقیات اشاره دارد که خُلُقیات بیانگر مرتبه وجودی و صورت جوهری نفس است و این مرتبه و صورت با هماهنگی هر دو رکن وجودی او، یعنی قوای ادراکی و تحریکی، حاصل خواهد شد. چنانچه نفس انسان از حکمت و حریت برخوردار باشد، و به عبارتی شریف باشد، چنین نفسی در طریق ملکی قوت می‌یابد و در نتیجه، واجد خُلُق ملکی و مرتبه وجودی ملائک است. به هر میزان که از رأس این طیف، حکمت و حریت کاسته شود، شرافت نفس تقلیل می‌یابد و نفس به‌جای قوت در طریق ملکی، به تناسب حرکت جوهری‌اش در یکی از قوای چهارگانه، شهوی، سبوعی یا شیطانی قوی می‌شود.

با مقایسه ملاک‌های مختص ملاصدرا با ملاک حکمای پیشین در تقسیم‌بندی خُلُقیات، این موضوع روشن می‌شود که صدرا در دسته‌بندی فضائل و رذائل، بنا به دلایلی دیدگاهی جامع‌تر دارد؛ این دلایل عبارت‌اند از:

الف) با ملاک شرافت نفس، هر دو بُعد وجودی انسان، یعنی قوای ادراکی و تحریکی را به موازات هم مورد توجه قرار داده است. اما ملاک حد وسط قوا در تعیین فضیلت، حتی با در نظر گرفتن قوه عدالت که جامع حد وسط قوای دیگر است، دارای جامعیت نیست؛ زیرا فضیلت عقل نظری به عنوان قسیم، در این دسته‌بندی موجود نیست و نسبت حد وسط این قوا با عقل نظری مشخص نمی‌شود.

ب) ملاک حد وسط ابهام و پیچیدگی دارد و این امری است که فیلسوفانی مانند ارسطو و فارابی به آن ادعان کرده‌اند (ارسطو، ۱۳۴۳، ج. ۲۴۳/۱-۲۴۴؛ فارابی، ۱۳۶۴، صص. ۳۷-۳۹)، اما ملاک حکمت و حریت که استعلای نفس ناطقه بر قوای ادراکی و تحریکی حیوانی را نشان می‌دهد، به‌روشنی می‌تواند مقصود از فضیلت و رذیلت را مشخص کند.

ب) صدرا با ملاک قوت و ضعف نفس بیان می‌کند افعال به‌ظاهر نیکو، همیشه برخواسته از حد وسط نیست، بلکه می‌تواند برخواسته از قوت نفس در قوای حیوانی‌اش باشد؛ مانند شجاعت که صدرا بیان می‌کند گاهی از شرافت نفس نشئت می‌گیرد و گاهی به خاطر قوت نفس است و فقط در صورتی که برخواسته از نفس شریف و تحت حاکمیت عقل نظری باشد، فضیلت محسوب می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹/۹۲)؛ در حالی که با ملاک حد وسط این دقت‌نظر وجود ندارد.

نکته قابل بیان این است که صدرا ملاک حد وسط را رد نکرده و بارها نیز از آن سخن گفته است، اما این ملاک‌ها را نیز در خلال این مباحث یادآور شده است و به نظر می‌رسد نوآوری وی در ارائه تقسیم‌بندی از خلقیات با توجه به مبادی‌اش باشد.

۶- مقایسه دیدگاه ابن‌سینا با ملاصدرا در تبیین حقیقت خلقیات

هر دو فیلسوف نسبت به گذشتگان خود، در تبیین حقیقت خلقیات گامی به جلو برداشتند. ابن‌سینا با مطرح کردن هیئت استعلائی و انقیادی و ایفای نقش عقل عملی در شکل‌گیری این هیئت‌های خلّقی، در تدقیق بحث نقش داشت؛ اما به دلیل ضعف در مبانی، به نظریه‌اش ایراداتی وارد بود که بیان شد. در مقابل، ملاصدرا به دلیل مطرح کردن مبانی جدید، در تبیین حقیقت خلقیات نیز نسبت ابن‌سینا نوآوری داشته و ایرادات را برطرف کرده است. نوآوری‌های ملاصدرا نسبت به ابن‌سینا در این زمینه را می‌توان در موارد زیر مطرح کرد:

الف) حقیقت خلقیات از نظر ابن‌سینا امری عرضی بوده است که از جانب عقل فعال در صورت فراهم‌بودن شرایط نفس به عنوان قابل، بر نفس افاضه می‌شود؛ در مقابل، از نظر ملاصدرا، امری جوهری است که در صورتی که نفس به عنوان فاعل، شرایط را برای سعه وجودی فراهم کند، عقل فعال، نفس را مرتبه به مرتبه ارتقای وجودی می‌بخشد. به این ترتیب، کنش‌گری نفس در دیدگاه ملاصدرا نسبت به انفعال نفس در دیدگاه ابن‌سینا از جمله تفاوت‌هاست که می‌تواند پیامدهایی متفاوت در مباحث اخلاقی، روان‌شناسی و حتی جامعه‌شناسی داشته باشد. برای مثال، نفسی که فعال شمرده شود، تسلیم شرایط مزاجی، خانوادگی و اجتماعی خود نمی‌شود و برای رشد و ارتقای خود تلاش می‌کند، اما نفسی که منفعل انگاشته شود، وراثت، خانواده و جامعه را در شکل‌گیری شخصیت خود دخیل می‌داند و تسلیم شرایط موجود می‌شود.

ب) ابن‌سینا عقل عملی را محوریت تعیین خلقیات انسان تعیین می‌کند که یا واجد هیئت استعلائی می‌شود یا انقیادی؛ در مقابل، ملاصدرا، در کنار عقل عملی، سه قوه شهویه، غضبیه و وهمیه را نیز مطرح می‌کند که هر کدام می‌تواند در شکل‌گیری خلقیات متناسب با خود، محوریت داشته باشد و در واقع معتقد است چهار حرکت جوهری متفاوت پیش روی نفس قرار دارند که در صورت کارکرد بیشتر هر یک و حرکت جوهری در راستای آن، نفس در این مسیر به فعلیت می‌رسد و صورت جوهری و خلّقی متناسب با آن را دریافت می‌کند. به همین دلیل است که صدرا می‌تواند دیدگاه بدیع خود را در خصوص نوع تام‌نبودن نفس انسان ارائه دهد؛ به این معنا که انسان‌ها در یک مرتبه وجودی نیستند و با هم تفاوت وجودی و به تبع نوعی دارند یا به عبارتی، در کمالات اولشان که خلقیاتشان باشد، با هم اختلاف دارند؛ این در حالی است که ابن‌سینا تمام انسان‌ها را در یک مرتبه ذاتی و دارای هیئت‌های متفاوت در نظر می‌گیرد یا به عبارتی، انسان‌ها در کمالات اولشان یکسان و در کمالات ثانوی‌شان که خلقیاتشان باشد، با هم اختلاف دارند. این دو دیدگاه در مطالعات علوم انسانی دارای پیامدهایی متفاوت هستند. بر اساس دیدگاه ملاصدرا، در اینکه کارکرد کدام قوه نفس با بررسی شرایط زیستی، خانوادگی و اجتماعی‌اش بیشتر و شدیدتر بوده است، می‌توان به صورت خلّقی که در حال کسب آن است، واقف شد و در نتیجه، اندیشه‌ها و رفتارهای او را بر اساس شخصیت خلّقی‌اش پیش‌بینی کرد و در راستای کنترل و بهبود شرایط وی راهکار داد؛ اما در دیدگاه ابن‌سینا، صرفاً با داده

وضعیت عقل عملی و استعلا یا انقیاد آن، به نحو ناقص و محدود این بررسی را می‌توان انجام داد، ضمن آنکه به دلیل کمال ثانوی شمردن خُلق و در نتیجه ارزیابی شخصیت، بر اساس اعراضش، نمی‌توان به ارزیابی دقیقی دست یافت.

پ) یکی از عوامل مؤثر در شکل‌گیری خَلقیات از نظر هر دو فیلسوف مزاج بدن است که طبق دیدگاه ابن‌سینا، بدن بستری است که می‌خواهد نفس را بپذیرد و چگونگی عناصر تشکیل‌دهنده آن می‌تواند در بروز خَلقیاتی در نفس اثرگذار باشد. در مقابل، ملاصدرا با طرح دیدگاه جسمانی‌الحدوث بودن نفس، در تبیین این عامل نیز دارای نوآوری است؛ زیرا بر اساس این نظریه، خَلقیات نیز مانند نفس جسمانی‌الحدوث می‌شود و همان‌طور که عوامل مادی، یعنی کیفیت چشیش عناصر مزاجی، در شکل‌گیری خُلق مؤثر هستند، عوامل معنوی نیز از جمله خَلقیات والدین که از طریق وراثت به نطفه منتقل می‌شود، احوالات و خَلقیات مادر در بارداری و حلال‌بودن یا حرام‌بودن لقمه‌ای که در شکل‌گیری نطفه مؤثر بوده است و ... در شکل‌گیری خَلقیات نفس مؤثر خواهند بود که شاهد مثال‌های نیز در متون صدرای پیش از این بیان شد.

ت) بر اساس آموزه‌های دینی و اعتقاد این دو فیلسوف، انسان بر اساس کارکرد قوایش در سرای آخرت مورد ثواب و عقاب قرار خواهد گرفت. از آنجا که از نظر ابن‌سینا میان نفس با قوایش غیریت وجود دارد و فعل قوا با واسطه به نفس اطلاق می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص. ۵۹) و پس از مفارقت نفس از بدن، خَلقیات مرتبط با نفس حیوانی از آنجا که مادی است و مواظن مادی دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۳۶۳) از بین می‌رود، ابن‌سینا در تبیین منشأ ثواب و عقاب اعمال در آخرت دچار مشکل می‌شود؛ زیرا با از بین رفتن قوای حیوانی، نفس انسانی به دلیل آن ثواب یا عقابی را متحمل نمی‌شود و حتی بدون در نظر گرفتن این مطلب، غیریت ذات نفس با قوا و اعراض خَلقی با محتوای آیات و روایات که بیانگر ثواب و عقاب از حاق وجود نفس است، فاصله دارد؛ این در حالی است که ملاصدرا، به دلیل جوهری‌دانستن حقیقت خَلقیات و در واقع اتحاد نفس با خَلقیاتش به دلیل حرکت جوهری، در تبیین نحوه جزای اعمال موافق عمل کرده است.

ث) علاوه بر تأثیر کارکرد قوا و به تبع ذاتی‌دانستن خُلق در حیطه ثواب و عقاب اخروی، بحث خُلود نیز از دیگر مواردی است که با دیدگاه صدرای درباره صورت جوهری دانستن خُلق قابل استناد است. این پرسش همواره مطرح است که چگونه فعل فیزیکی واقع‌شده در زمان متناهی و با آثار محدود می‌تواند منشأ جزای اخروی در زمان نامحدود و غیرمتناهی باشد. چنین مجازاتی از عادل حکیم انتظار نمی‌رود. ملاصدرا با مطرح کردن بحث ملکات و ارجاع آن به صورت جوهری و ذاتی نفس، بیان می‌کند اثر اعمال متناهی در حاق نفس ثبوت پیدا می‌کند و مادامی که این ذات به عنوان منشأ عذاب و ثواب باقی است، جزای نفس نیز باقی خواهد بود و اگر این ملکات و خَلقیات نبودند، وجهی برای توجیه آن وجود نداشت؛ زیرا عمل و قول نفس فی‌نفسه دو امر زوال‌پذیر هستند و عذاب و ثواب مترتب بر آن نیز به عنوان معلول نمی‌تواند با زائل شدن علت مقتضی‌اش باقی بماند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۲۹۳/۹). این در حالی است که با تبیین ابن‌سینا از خَلقیات، نمی‌توان مبحث خُلود را اثبات کرد. به این ترتیب، یکی از ثمرات ذاتی‌دانستن یا عرضی‌دانستن خَلقیات در مبحث خُلود یا عدم خُلود خود را نشان می‌دهد.

ج) بر اساس دیدگاه ملاصدرا درباره حقیقت خَلقیات و صورت نوعیه شمردن آن، تغییر خُلق بسیار سخت خواهد بود؛ زیرا از سنخ تغییر جوهر نفس یا به یک معنا، تغییر در مسیر و روند حرکت جوهری خواهد بود؛ اما در نگاه ابن‌سینا، در حد تغییر یک عرض و با دخالت عواملی درونی همچون تغییر مبدأ علمی و شوقی و عوامل بیرونی مانند تغییر مزاج و شرایط تغذیه فرد صورت می‌گیرد (شرفی و سلیمانی، ۱۴۰۰، ص. ۱۳۰). با توجه به نگاه جدید صدرای، توجه به امر تربیت و تلاش برای اصلاح و بهبود خَلقیات فرد در خانواده و جامعه از اهمیتی بسیار زیاد برخوردار می‌شود؛ زیرا در صورت شکل‌گرفتن صورت خَلقی، تغییر آن بسیار دشوار و در عین حال، مؤثر در آینده فرد و جامعه خواهد بود.

چ) بر اساس دیدگاه قدما، ملاک تقسیم‌بندی خُلُقیات عملکرد قوا به نحو افراط، تفریط و حد وسط است که همان‌طور که بیان شد، این ملاک مبهم و قابل مناقشه است و نسبت خُلُقیات با عقل نظری در آن مشخص نیست؛ اما ملاک جدیدی که صدرا با تکیه بر حقیقت جوهری دانستن خُلُقیات برای تقسیم‌بندی آن ارائه می‌دهد، یعنی قوت و ضعف و شرافت و پستی نفس، هر دو رکن وجودی انسان، قوای ادراکی و تحریکی را شامل می‌شود، پس از جامعیت برخوردار است، ضمن آنکه این ملاک به باطن و نیت اعمال نیز توجه دارد و نشان می‌دهد برای مثال، هر عمل شجاعانه‌ای برخاسته از فضیلت نیست و ممکن است به دلیل غلبه و قوت قوه غضبیه حاصل شده باشد.

موارد بالا بیانگر برتری دیدگاه صدرا نسبت به ابن‌سینا درباره خُلُقیات است و این برتری مرهون مبانی وی و نگاه وجودی به نفس و متعلقات آن است.

۷- نتیجه

خُلُقیات از دیرباز مورد توجه حکما بوده است. آنچه مشترک میان ارسطو و سایر حکماست این است که خُلُقیات غیر از معرفت است و از عملکرد قوای مختلف حاصل می‌شود. ابن‌سینا با تأکید بر نقش عقل عملی بر شکل‌گیری خُلُقیات در نسبتی که با سایر قوای حیوانی برقرار می‌کند، در تدقیق این بحث قدمی رو به جلو برداشت، اما به دلیل ضعف در مبانی (ماهوی بودن مقوله خُلُقیات، تجرد عقلی ذات نفوس، تکامل نفوس به اعراض خُلُق، رابطه قابل و مقبول میان نفس با خُلُقیات)، نتوانست تبیینی جامع از حقیقت خُلُقیات ارائه دهد. در ادامه، صدرا به دلیل قائل‌شدن به تلقی وجودی و نه ماهوی از ملکات نفسانی، جسمانیه‌الحدوث شمردن نفس و اعتقاد به استکمال آن از طریق حرکت جوهری اشتدادی، نوع اخیر نبودن نفس انسان و عاملیت وی در تعیین صورت جوهری‌اش و کمال اولی شمردن خُلُقیات، ثابت کرد خُلُقیات بیانگر مرتبه وجودی و به تبع آن تجلی صورت جوهری نفس است که به موجب آن، افعالی متناسب با این مرتبه و صورت جوهری، بدون تقدم رویه از وی صادر می‌شود.

صدرا در طی چهار مرحله شکل‌گیری خُلُقیات را به تناسب بالفعل شدن عملکرد قوای مختلف ترسیم می‌کند. قوای حیوانی و خُلُقیات متناسب با آن تا پیش از دوران بلوغ در نفس بالفعل می‌شود و پس از بلوغ، قوای نفس ناطقه بالفعل می‌شود و از این زمان تا حدود چهل سالگی، انسان فرصت دارد تا در میان تمایلات قوای مختلف جهت‌گیری خود را برای حرکت جوهری اشتدادی انتخاب کند و تحت تأثیر عوامل مؤثر در شکل‌گیری خُلُقیات (تکرار فعل، مزاج و اجتماع) نفس، بستر و شرایط را آماده کند و عقل فعال، جوهر نفس را در آن مسیری که جهت‌گیری کرده است، ارتقای وجودی می‌دهد و به این ترتیب، صورت‌های خُلُقی متناسب با آن شکل می‌گیرند که بیانگر مرتبه وجودی‌اش هستند. دیدگاه جدید ملاصدرا نسبت به ابن‌سینا درباره خُلُقیات منجر به نوآوری‌هایی شد که نشان از برتری نظریه او دارند، از جمله نگاه فعالانه به نفس، توجه دادن به همه قوای انسان در شکل‌گیری خُلُقیات و نه فقط عقل عملی، جسمانیه‌الحدوث بودن خُلُقیات و توجه به تأثیرات احوالات والدین در شکل‌گیری خُلُقیات نفس، تبیین صحیح نحوه جزای اعمال در آخرت، بسیار دشوار شدن تغییر خُلُقیات و اهمیت اهتمام به امر تربیت در جامعه و در نهایت، ارائل تقسیم‌بندی جدیدی از قوا که با توجه به دلایلی که بیان شد، نسبت به ملاک حد وسط، می‌تواند تصویری کامل‌تر از فضائل و رذائل ارائه دهد.

منابع

قرآن کریم

اترک، حسین (۱۳۹۳). سیر تطور نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی. پژوهش‌های فلسفی، ۸(۱۴)، ۱۳۱-۱۴۷.

https://philosophy.tabrizu.ac.ir/article_2201.html

احمدپور، مهدی (۱۳۸۵). کتاب‌شناخت اخلاق اسلامی. دفتر تبلیغات اسلامی معاونت پژوهشی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

ارسطو (۱۳۴۳). علم الاخلاق الی نیقوماخوس (بارتلمی سانت هلیر و احمد لطفی سید، مترجم). صادر.

ابن‌سینا (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء (علامه حسن‌زاده آملی، محقق). مکتب الإعلام اسلامی.

ابن‌سینا (۱۴۰۴). التعليقات. مکتب الإعلام اسلامی.

ابن‌سینا (۱۴۰۵). الشفاء (الطبیعیات). کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی (ره).

ابن‌سینا (۱۳۶۳). المبدأ والمعاد. مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل.

ابن‌سینا (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالت. دانشگاه تهران.

ابن‌سینا (۱۳۸۳). نفس (ابن‌سینا). دانشگاه بوعلی سینا.

حمزئیان، عظیم (۱۳۹۱). رابطه اخلاق و حرکت جوهری در اندیشه ملاصدرا. اخلاق متعالیه (نگاهی به اخلاق و فلسفه اخلاق در حکمت متعالیه). بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

سعادت مصطفوی، حسن (۱۳۸۷). شرح اشارات و تنبیهات نمط سوم. دانشگاه امام صادق (ع).

سعادتی‌خمسه، اسماعیل (۱۳۹۴). نسبت نظر و عمل با ملکات اخلاقی و تبدل ذاتی انسان در حکمت متعالیه. خردنامه صدرا، ۲۰(۳)، ۱۷-۳۰.

<https://kherad.mullasadra.org/Article/23688/FullText>

سلیمانی دره‌باغی، فاطمه (۱۴۰۰). جایگاه خلیقات و احساسات در وجود انسان از نگاه ملاصدرا. پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۲۳(۲)، ۱۵۴-۱۲۹.

<https://doi.org/10.22091/jptr.2021.6386.2454>

شرفی، حانیه، و سلیمانی دره‌باغی، فاطمه (۱۴۰۰). راهکارهای تغییر خلق از دیدگاه ابن‌سینا. حکمت سینوی، ۲۵(۶۵)، ۱۱۳-۱۳۲.

<https://doi.org/10.30497/ap.2021.241476.1543>

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۴). درآمدی به نظام حکمت صدرائی. سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۶۸). احیاء علوم الدین (مؤیدالدین محمد خوارزمی، مترجم؛ به کوشش حسن خدیوجم). علمی و فرهنگی.

فارابی، ابونصر محمد (۱۳۶۴). فصول متزعه. مکتبه الزهراء.

فارابی، ابونصر محمد (۱۹۹۶م). إحصاء العلوم. مکتبه الهلال.

فخر رازی، ابوعبدالله (بی‌تا). المباحث المشرقیه. بیدار.

قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۹۲). حکمه الاشراف (تعلیقه ملا صدرا). بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

کاپلستون (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه (ج. ۱؛ سید جلال‌الدین مجتبی، مترجم). صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران.

لعل صاحبی، طوبی (۱۳۹۶). اخلاق وجودی ملاصدرا و پاره‌ای از لوازم آن. فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت، ۹، ۱۳۹-۱۵۷.

<https://doi.org/10.22081/pwq.2017.63776>

- ملاصدرا (بی تا). الحاشیة علی الهیات الشفاء. بیدار.
- ملاصدرا (۱۳۴۱). عرشیه. دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- ملاصدرا (۱۳۶۰ الف). اسرار آیات. انجمن حکمت و فلسفه.
- ملاصدرا (۱۳۶۰ ب). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. المركز الجامعی للنشر.
- ملاصدرا (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. موسسه تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا (۱۳۶۶ الف). تفسیر القرآن الکریم. بیدار.
- ملاصدرا (۱۳۶۶ ب). شرح أصول الکافی. وزارت فرهنگ و آموزش عالی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- ملاصدرا (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین. حکمت.
- ملاصدرا (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. مکتبه مصطفوی.
- ملاصدرا (۱۳۸۱). کسر الاصنام الجاهلیة. بنیاد حکمت صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا (ملاصدرا). بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

References

Holy Quran

- Ahmadpour, M. (2006). *Bibliography of Islamic Ethics*. Office of Islamic Propagation, Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian].
- Aristotle (1964). *Nicomachean Ethics* (B. Saint-Hilaire & A. Lotfi Sayyed, Trans.). Sader. [In Persian].
- Atrak, H. (2014). The Evolution of the Theory of Moderation in Islamic Ethics. *Philosophical Research Journal*, 8(14), 131-147. https://philosophy.tabrizu.ac.ir/article_2201.html [In Persian].
- Copleston, F. (2001). *History of Philosophy (Vol. 1; S. J. D. Mojtabavi, Trans.)*. Islamic Republic of Iran Broadcasting. [In Persian].
- Fakhr al-Din Razi, A. A. (n.d.). *The Eastern Investigations (Al-Mabahith al-Mashriqiyya)*. Bidar. [In Persian].
- Farabi, A. N. M. (1985). *Extracted Chapters (Fusul Muntazi'a)*. Al-Zahra Library. [In Persian].
- Farabi, A. N. M. (1996). *Enumeration of Sciences (Ihsa' al-'Ulum)*. Al-Hilal Library. [In Persian].
- Ghazali, A. H. M. I. M. (1989). *Revival of Religious Sciences* (M. D. M. Kharazmi, Trans.; H. Khodivjom, Ed.). Scientific and Cultural. [In Persian].
- Hamzaeyan, A. (2012). *The Relationship between Ethics and Substantial Motion in Mulla Sadra's Thought*. Sadra Islamic Philosophy Foundation. [In Persian].
- Ibn Sina (1405 A.H.). *Al-Shifa- Natural Sciences*. Public Library of Grand Ayatollah Marashi Najafi. [In Persian].
- Ibn Sina (1983). *Annotations (Al-Ta'liqat)*. Islamic Propagation Office. [In Persian].
- Ibn Sina (1984). *Al-Mabda' wa Al-Ma'ad (The Beginning and the Return)*. Institute of Islamic Studies, University of Tehran – McGill University. [In Persian].
- Ibn Sina (1996). *Al-Nafs min Kitab al-Shifa' (The Soul from the Book of Healing)* (A. Hassan Zadeh Amoli, Ed.). Islamic Propagation Office. [In Persian].
- Ibn Sina (2000). *Al-Najat min al-Gharaq fi Bahr al-Dalalat (The Salvation from Drowning in the Sea of Errors)*. University of Tehran. [In Persian].
- Ibn Sina (2004). *The Soul (Al-Nafs)*. Bu-Ali Sina University. [In Persian].
- Lal Sahabi, T. (2017). Mulla Sadra's Existential Ethics and Some of Its Implications. *Scientific-Research*

- Quarterly on the Wisdom Doctrine*, 9, 139-157. <https://doi.org/10.22081/pwq.2017.63776> [In Persian].
- Mulla Sadra (1962). *Al-Arshiyah*. Faculty of Literature and Humanities. [In Persian].
- Mulla Sadra (1981a). *The Secrets of Verses (Asrar al-Ayat)*. Iranian Society of Philosophy. [In Persian].
- Mulla Sadra (1981b). *The Testimonies of Divinity on the Paths of Conduct (Al-Shawahid al-Rububiyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah)*. University Center for Publishing. [In Persian].
- Mulla Sadra (1984). *The Keys to the Unseen (Mafatih al-Ghayb)*. Institute of Cultural Studies. [In Persian].
- Mulla Sadra (1987a). *Interpretation of the Holy Quran (Tafsir al-Quran al-Karim)*. Bidar. [In Persian].
- Mulla Sadra (1987b). *Commentary on Usul al-Kafi (Sharh Usul al-Kafi)*. Ministry of Culture and Higher Education, Institute for Cultural Research. [In Persian].
- Mulla Sadra (1989). *The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys (Al-Hikmat al-Muta'aliyah fi Asfar al-'Aqliyah al-Arba'a)*. Mostafavi Library. [In Persian].
- Mulla Sadra (1996). *Collected Philosophical Treatises of Sadr al-Muta'allihin*. Hikmat. [In Persian].
- Mulla Sadra (2003). *Commentary and Annotations of Sadr al-Muta'allihin on Avicenna's Theology (Sharh wa Ta'liqah Sadr al-Muta'allihin 'ala Ilahiyyat al-Shifa)*. Sadra Foundation. [In Persian].
- Mulla Sadra (n.d.). *Annotations on the Theology of Avicenna's Shifa (Al-Hashiyah 'ala Ilahiyyat al-Shifa)*. Bidar. [In Persian].
- Mulla Sadra. (2002). *Breaking the Idols of Ignorance (Kasr al-Asnam al-Jahiliyyah)*. Sadra Foundation. [In Persian].
- Obudiyat, A. (2015). *An Introduction to Sadrian Philosophy System*. SAMT (Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities). [In Persian].
- Qutb al-Din Shirazi, M. I. M. (2013). *Wisdom of Illumination (Commentary of Mulla Sadra)*. Sadra Islamic Philosophy Foundation. [In Persian].
- Sa'adat Mostafavi, H. (2008). *Commentary on Isharat and Tanbihat (Third Chapter)*. Imam Sadiq University. [In Persian].
- Sa'adati Khamsa, E. (2015). The Relationship Between Theory and Practice with Moral Dispositions and the Essential Transformation of Man in Transcendent Wisdom. *Sadr Journal*, 20(3), 17-30. <https://kherad.mullasadra.org/Article/23688/FullText> [In Persian].
- Sharafi, H., & Soleimani Darreh Bagi, F. (2021). Strategies for Changing Character According to Avicenna. *Sinawi Wisdom*, 25, 113-132. <https://doi.org/10.30497/ap.2021.241476.1543> [In Persian].
- Soleimani Darbaghi, F. (2021). The Position of Dispositions and Emotions in Human Existence from Mulla Sadra's Perspective. *Journal of Philosophical-Theological Researches*, 23(2), 129-154. <https://doi.org/10.22091/jptr.2021.6386.2454> [In Persian].

