



Biannual Scientific Journal of *Avicennian Philosophy*
Vol. 28, No. 71, Spring and Summer 2024, *Research Article*

Critical Analysis of the Nature and Factors Affecting Disposition in Ibn Sina's Ethical School

Zahra Saeed Tehrani¹, Fateme Soleimani Darrehbaghi²

DOI: 10.30497/ap.2024.246296.1683



Abstract

An existential analysis of dispositions is a significant matter. Based on this perspective, the place of dispositions within the soul and its impact on the theoretical and practical aspects of human life is explained philosophically. This paper intends to examine this issue from Avicenna's perspective. According to him, the essence of dispositions is formed in the relationship between the soul and the body through faculties. If the practical intellect has a superior position relative to the animal faculties, the soul acquires a mediating disposition; and if the superior position belongs to the animal faculties, a disposition of excess or deficiency befalls the soul. This occurrence takes place through the Active Intellect and with three preparatory causes: addiction, temperament, and society, and it has an impact on both the theoretical and practical aspects of the soul. In the theoretical realm, if the soul is purified, it becomes more prepared to receive the intelligible. In the practical realm, the formation of dispositions leads to the continuity of action and the formation of habits, which can determine subsequent dispositions. Despite Avicenna's more precise explanation of this issue compared to previous philosophers, since he considers the soul to be purely immaterial and the changes in the soul to be of the type of accidental changes, he cannot provide a suitable explanation of how human beings can be perfected through dispositions.

Keywords: dispositions, practical properties, transcendental authority, subordinate authority, Ibn Sina

1. Ph.D. Student in Islamic philosophy and theology, Imam Sadiq University, Tehran, Iran (Corresponding Author).
zahra.saeedtehrani@isuw.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Islamic philosophy and theology, Imam Sadiq University, Tehran, Iran.
f.soleimani@isu.ac.ir

تحلیل انتقادی ماهیت و عوامل مؤثر بر خلق در مکتب اخلاقی ابن سینا

زهرا سعید تهرانی^۱

فاطمه سلیمانی دره باغی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۹

چکیده

بررسی خُلُقیات با نگاه وجودشناختی امری حائز اهمیت است. براساس این نگاه جایگاه خُلُقیات در نفس و تأثیر آن در ساحات نظر و عمل از منظر فلسفی تبیین می‌شود. این مقاله در نظر دارد از نظر ابن سینا به این بحث بپردازد. از نظر وی حقیقت خُلُقیات در رابطه‌ای که نفس با بدن از طریق قوا دارد، شکل می‌گیرد. اگر عقل عملی نسبت به قوای حیوانی واجد هیئت استعلائی باشد، نفس واجد ملکه توسط می‌شود و اگر هیئت استعلائی متعلق به قوای حیوانی باشد، ملکه افراط یا تفریط بر نفس عارض می‌شود. این عروض به واسطه عقل فعال و با سه علت مُعدّه اعتیاد، مزاج و اجتماع انجام می‌گیرد و در ساحات‌های نظری و عملی نفس اثرگذار است. در حیطه نظر اگر تزکیه نفس صورت گرفته باشد، نفس آمادگی بیشتری برای دریافت معقولات پیدامی‌کند و در حیطه عمل، شکل‌گیری خُلُقیات منجر به استمرار فعل و شکل‌گیری عادات می‌شود که این عادات می‌تواند تعیین‌کننده خُلُقیات بعدی باشد. ابن سینا علی‌رغم بیان دقیق‌تری که نسبت به حکمای گذشته از این بحث دارد، از آنجاکه نفس را مجرد محض و تحولات نفس را از نوع تحولات عرضی می‌داند، نمی‌تواند تبیین مناسبی از نحوه استکمال انسان از طریق خُلُقیات ارائه دهد.

واژگان کلیدی: خُلُقیات، ملکات عملی، هیئت استعلایی، هیئت انقیادی، ابن سینا

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

zahra.saeedtehrani@isuw.ac.ir

f.soleimani@isu.ac.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران.

مقدمه

نفس انسان تحت تأثیر عوامل مختلف تکوین می‌یابد. «خُلُقیات» یکی از عوامل مهم در تکوین نفس انسان است. وقتی انسان اعمالی را به‌طور مکرر انجام دهد، در نفس او ملکاتی به‌وجود می‌آید که این ملکات خُلُقیات انسان را شکل می‌دهد. خُلُقیات هر نفسی می‌تواند با نفوس دیگر متفاوت باشد. برخی نفوس دارای خُلُقیات نیکو و برخی دیگر خُلُقیات ناپسند اند و به‌تناسب آن‌ها، شخصیت‌های مختلفی دارند. در واقع خُلُقیات یک فرد بیانگر چارچوب عملکرد اوست و می‌تواند در شناخت و پیش‌بینی منش و رفتار او در علوم انسانی مختلف، به‌خصوص روان‌شناسی و علوم تربیتی، کمک‌کند. به‌این ترتیب ضرورت دارد با تأملی فلسفی ابتدا حقیقت خُلُقیات شناخته شود و سپس نحوه اثرگذاری آن بر نظر و عمل انسان بررسی شود.

در میان فلاسفه یونان، سقراط اولین فیلسوفی است که تأملاتی عقلانی در مورد اخلاق مطرح نموده‌است. از نظر او فضیلت همان معرفت و معرفت همان فضیلت است (فاخوری، ۱۳۷۳، ص. ۴۷). افلاطون نحوه شکل‌گیری فضائل را از طریق عملکرد قوا توضیح می‌دهد که اگر قوای شهویه و غضبیه تحت تدبیر قوه عاقله عمل کنند، برای نفس فضیلت حاصل خواهد شد (افلاطون، ۱۳۹۶، صص. ۲۲۹-۲۵۷) و به‌این ترتیب نظریه استاد خود را بسط می‌دهد. ارسطو فضائل را به دو دسته عقلانی و اخلاقی تقسیم می‌کند. فضائل عقلانی از طریق تعلیم و تعلم حاصل می‌شود؛ اما فضائل اخلاقی به‌واسطه عادت و انجام مکرر عمل متناسبشان حاصل می‌شود (ارسطو، ۱۳۴۳، ج ۱، صص. ۲۲۵-۲۲۷)؛ بنابراین ارسطو برخلاف دیدگاه سقراط و افلاطون معرفت را در اکتساب فضیلت شرط نمی‌داند و عمل مکرر را عامل دستیابی به فضیلت معرفی می‌کند. نظریه حد وسط نیز از دیگر ابتکارات ارسطو در نظام اخلاقی اوست که فلاسفه مسلمان نیز از آن بهره‌گرفته‌اند و فحوای آن این است که عملکرد قوا در حالت حد وسط منجر به شکل‌گیری فضائل می‌شود. ارسطو اذعان می‌کند که یافتن حد وسط در ریاضیات ساده و در اخلاق پیچیده است؛ چراکه نسبت به افراد و شرایط مختلف، متفاوت می‌شود (ارسطو، ۱۳۴۳، ج ۱، ص. ۲۴۳). از آغاز قرن ۳ هجری قمری اخلاق از منظر فلسفه مورد توجه فیلسوفان اسلامی، به‌ویژه در ایران، قرار گرفت و با آثار متفکرانی چون

محمد بن زکریا، رازی ابونصر فارابی، ابوالحسن عامری، ابوعلی مسکویه و ابن سینا روی به کمال نهاد (طباطبایی، ۱۳۷۷، ج ۷، ص. ۲۰۷).

این مقاله در نظر دارد به این مسئله اصلی پاسخ دهد که ابن سینا نسبت به پیشینیان خود چه تبیین نوآورانه‌ای در زمینه خَلقیات ارائه می‌دهد و آیا این تبیین با توجه به مبانی‌اش، قابل دفاع است یا خیر؟ به عبارت دیگر این مقاله در نظر دارد تحلیلی انتقادی نسبت به دیدگاه ابن سینا در مورد ماهیت و چیستی خَلقیات ارائه دهد. ضمن آنکه مشخص کند ابن سینا کدام قوای نفس را در شکل‌گیری و پیدایش آن مؤثر می‌داند و در پایان روشن کند که این ملکات چگونه می‌تواند در ساحت‌های وجودی انسان اثرگذار باشد؟

مقالاتی بحث خَلقیات را از نظر ابن سینا بررسی کرده‌اند که با مسئله این مقاله متفاوت است. مقاله «فضیلت‌گرایی اخلاقی ابن سینا» از حسین اترک بیان می‌کند که نظریه اخلاقی ابن سینا نظریه‌ای فضیلت‌گراست که در آن رسیدن به سعادت انگیزه عمل اخلاقی است، نه مفهوم وظیفه یا نیل به سود حداکثری. در این مقاله محوریت با بحث سعادت و نحوه دستیابی به آن از طریق رعایت قاعده اعتدال است؛ اما در پژوهش ما حقیقت خَلقیات و تأثیر آن فی‌نفسه بررسی می‌شود.

مقاله «بررسی غایت اخلاق از دیدگاه ابن سینا» از علی شیروانی و یارعلی کرد فیروزجایی بیان می‌کند که در نظر ابن سینا این غایت کمال عقل عملی به معنای حصول ملکه اعتدال و مقدمه برای رسیدن به کمال عقل نظری است. در این مقاله محوریت با بحث غایت اخلاق و مراتب آن از نظر ابن سینا است؛ اما در پژوهش ما صرف نظر از غایت، جایگاه خَلقیات در وجود انسان و نحوه اثرگذاری‌اش بررسی می‌شود.

مقاله «اندیشه اخلاقی ابن سینا» از مهدی قوام صفری، از کارکرد عقل عملی در پیدایش احکام اخلاقی بحث می‌کند. بنابر نظر ابن سینا صدق و کذب‌پذیری آراء محموده و اقامه برهان بر آنها ممکن نیست و اگر هم باشد، خارج از محدوده احکام اخلاقی ناب‌اند. در این مقاله تبعات منطقی نظریه اخلاقی ابن سینا بررسی شده که با هدف پژوهش ما که بررسی حقیقت خَلقیات است، متفاوت است.

مقاله «راهکارهای تغییر خلق از دیدگاه ابن سینا» از حانیه شرفی و فاطمه سلیمانی، از امکان تغییر‌پذیری خلق در نظر ابن سینا بحث می‌کند. وی ریشه خَلقیات ناپسند را در نبود

اعتدال میان قوای نفس، به‌ویژه قوای محرکه نفس انسانی می‌داند و از این‌رو معتقد است تغییر خلق تنها با تعدیل قوا و همچنین غلبه قوه عاقله محقق می‌شود. در این مقاله محوریت با ارائه راهکار تغییر خلق است؛ اما مقاله حاضر محوریتش بررسی وجودشناختی حقیقت خلق است.

برای پاسخ به مسئله اصلی مقاله، ابتدا دیدگاه وی راجع به ماهیت خلقیات و جایگاه آن در نفس انسان مشخص می‌شود و پس از آن بررسی می‌شود که چه عواملی بر شکل‌گیری خلقیات اثر می‌گذارند و این ملکات، چگونه می‌توانند در ساحت‌های نظر و فعل انسان اثرگذار باشد. روش این پژوهش توصیفی-تحلیلی است که بر روی داده‌هایی که به روش کتابخانه‌ای از آثار ابن‌سینا به دست آمده، صورت می‌گیرد.

۱. ماهیت خلقیات از نظر ابن‌سینا

ابن‌سینا نسبت به پیشینیان خود در این زمینه دیدگاه جامع‌تری ارائه می‌دهد. تعریفی که ابن‌سینا از خلق ارائه می‌دهد مشابه با حکمای گذشته است؛ اما تبیین او از نحوه شکل‌گیری آن نوآورانه و مختص وی است. ابتدا بیان ابن‌سینا در این مورد مطرح و سپس ارزیابی می‌شود.

تعریف مشترک میان فیلسوفان و مورداشاره ابن‌سینا (۱۳۷۹) عبارت است از:

«إنَّ الخلق هو ملكة يُصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدّم روية؛ خلق ملكة ای است که به‌واسطه آن از نفس افعالی به‌سهولت و بدون تقدّم عملیات فکری حاصل می‌شود» (ص. ۶۹۳).

باتوجه به تعریف دو نکته به دست می‌آید:

الف) خلق از جمله ملکات در نفس، یعنی از سنخ کیف نفسانی است. با تحلیل این ویژگی حقیقت خلقیات از نظر ابن‌سینا به دست می‌آید.

ب) با شکل‌گیری خلق افعال از نفس بدون رویه، یعنی به‌سهولت و بدون نیاز به درنگ، تأمل و رفت‌وبرگشت ذهن صادر می‌شود. این ویژگی نتیجه خلقیات یا به عبارت دیگر، تأثیر خلقیات در عملکرد انسان است.

به‌منظور آشنایی با حقیقت خلق از نظر ابن‌سینا، ابتدا کیف نفسانی و اقسام آن مورد بررسی می‌شود. به بیان وی کیفیات نفسانی کمالاتی متعلق به نفس و ذاتاً غیر محسوس اند که به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف) اگر زودگذر و زایل شدنی باشد، به آن «حال» می‌گویند.

ب) اگر ثابت باشد، به آن «ملکه» می‌گویند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۵۶).

ملکات نیز خود دو دسته اند: ملکات علمی و ملکات عملی

الف) ملکات علمی، ملکاتی اند که نفس زمانی که به مرتبه عقل بالفعل برسد، بر نفس عارض می‌شود؛ به نحوی که نفس هر موقع اراده‌کند برای احضار معقولات آماده است؛ بدون آنکه بخواهد کسب مجدد کند؛ چراکه آن‌ها را بالفعل واجد است (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص. ۱۹۶).
ب) ملکات عملی همان ملکاتی اند که به حوزه عمل انسانی مربوط اند و نفس به واسطه آن‌ها واجد فضائل و رذائل اخلاقی می‌شود و با وجود آن‌ها عمل به سهولت انجام می‌شود (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص. ۱۹۶).

آنچه که مشهور است به دسته دوم «خُلُقیات» اطلاق می‌شود. اگرچه می‌تواند بررسی شود که «آیا ملکات علمی نیز می‌توانند زیرمجموعه خُلُقیات باشند یا خیر؟»، در این مقاله صرفاً از دسته دوم، یعنی ملکات عملی بحث می‌شود. اکنون باید ملاحظه نمود «این ملکات عملی چگونه برای نفس حاصل می‌شوند؟».

ابن سینا (۱۳۶۳) در کتاب مبدأ و معاد پیدایش خُلُقیات را حاصل نحوه ارتباط نفس با بدن می‌داند:

«الخلق هیئه تحدث للنفس الناطقه من جهة انقيادها للبدن و غیر انقيادها له؛ خلق هیئتی است که از جهت انقیاد و غیر انقیادش با بدن برای نفس ناطقه حادث می‌شود» (ص. ۱۰۹).
تعبیر «انقیاد» یا «عدم انقیاد» نفس نسبت به بدن تعبیر نوآورانه‌ای است که ابن سینا در خصوص خُلُقیات مطرح می‌کند. توضیح اینکه نفس انسان جوهری مجرد عقلی است که به واسطه واهب‌الصور، هم‌زمان با حدوث بدنی که دارای مزاج متناسب آن حقیقت است، حادث می‌شود تا آن جسم را تدبیرکند (ابن سینا، ۱۳۸۳، صص. ۵۳ و ۵۴). در واقع بدن نقش ابزاری برای استکمال نفس دارد و صرفاً مرجح حدوث آن محسوب می‌شود. بر همین اساس نفس به واسطه اشتغال، استعمال و اهتمام به این بدن از نفوس دیگر متمایز می‌شود و خاص می‌گردد (ابن سینا، ۱۳۷۹، صص. ۳۷۶ و ۳۷۷). در واقع این بدن، ابزار نفس در جهت انجام افعالش است و به جهت مادی بودن این بدن، نفس برای تصرف در آن نیاز به وساطت قوا دارد و به همین جهت، نفس دارای قوای مختلف در اندام‌هاست (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۳۶).

اینکه بیان می‌شود میان نفس و بدن، رابطه انقیاد و عدم انقیاد یا به تعبیر دیگر رابطه فعل و انفعال مشاهده می‌شود، در واقع مقصود رابطه میان قوای حیوانی و انسانی است.

قوای حیوانی و قوای انسانی هر کدام فعلی متناسب با خود دارند که کمال آن محسوب می‌شود و هر یک اقتضائات خاص خود را دارند که در بسیاری از موارد این اقتضائات در تعارض و تضاد با یکدیگر قرار می‌گیرند. در راستای عمل به اقتضائات گاهی قوای حیوانی مقهور قوای انسانی می‌شود و گاهی نیز قوای انسانی تسلیم قوای حیوانی می‌شود (ابن سینا، ۱۳۶۳، صص. ۱۰۹ و ۱۱۰). ابن سینا معتقد است تدبیر و نحوه فعالیت عقل عملی نسبت به قوای حیوانی تعیین می‌کند نفس واجد چه ملکاتی باشد؛ به این ترتیب منشأ ایجاد خُلُقیات عقل عملی است (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص. ۱۹۶).

مقتضای قوای حیوانی، افراط و تفریط است. چنانچه این قوه قوی شود و عقلی عملی نتواند بر قوای حیوانی مسلط شود، قوه غضبیه یا شهویه هیئت استعلائی پیدامی‌کنند. هم‌زمان هیئت انقیادی و اذعانی نیز برای عقل عملی حاصل می‌شود و اگر این حالت در نفس تثبیت شود، نفس انسانی تسلیم و منفعل خواهد شد و نسبت به خواسته‌های قوای حیوانی توجهش افزون خواهد شد (ابن سینا، ۱۳۷۹، صص. ۶۹۳ و ۶۹۴). این هیئت برای نفس غریب است و با جوهریت نفس منافات دارد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۰).

اگر کمالات قوای حیوانی زیر نظر عقل عملی محقق شوند، یعنی عقل عملی تعیین‌کنند که قوای حیوانی چگونه به کمالات خود برسند، نفس انسانی واجد هیئت استعلائی و درمقابل قوای حیوانی واجد هیئت اذعانی و انفعالی است و افعال متناسب با حد اعتدال و حد وسط عملکرد قوای حیوانی صادر می‌شود و در صورت تثبیت، نفس واجد ملکه توسط شده و دو طرف افراط و تفریط دائماً از آن سلب می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۹۴). این هیئت غریب نیست؛ چراکه مقتضی طبیعت مجرد نفس است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۰).

ابن سینا در کتاب شفاء حصول خُلُقیات را با بیان دیگری ترسیم می‌کند:

نفس انسان جوهر واحدی است که با دو جنبه در ارتباط است و به حسب هر کدام، دارای قوه‌ای است که رابطه بین نفس و آن جنبه را تدبیر و تنظیم می‌کند:

الف) نسبتی که نفس با کمک عقل نظری با جنبه مافوق خود دارد و از آن اثر می‌پذیرد و

صورت‌های علمی را دریافت می‌کند.

ب) نسبتی که نفس با کمک عقل عملی با جنبه مادون خود، یعنی بدن دارد و آن را تدبیر می‌کند.

به عبارت دیگر ابن سینا نفس را دارای دو چهره می‌داند: چهره‌ای که به طرف مبادی عالیه است و باید از آن متأثر شود و چهره‌ای که رویش به سوی بدن است و نباید از آن اثر بگیرد. در نسبت میان عقل عملی با بدن است که ملکات عملی، یعنی همان خُلقیات، حاصل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، صص. ۶۵ و ۶۶).

در کتاب اشارات نیز شکل‌گیری خُلقیات را یکی از موارد تأثیر نفس از بدن برمی‌شمرد و در بیان کیفیت این اثرگذاری، بیان می‌کند که اگر انسان چیزی را احساس کند یا در خیال آورد یا مشتاق شود یا از آن دوری کند، به واسطه علاقه و پیوند میان نفس و قوا، هیئتی در نفس ایجاد می‌شود. این هیئت که به مشارکت بدن با نفس به وسیله قوای مختلف حاصل می‌گردد، مادامی که زودگذر و سریع‌الزوال باشد، «حال» می‌نامند؛ چون این حال تکرار شود، به نحوی که تأثر نفس در هر مرتبه آسان‌تر شود، برای نفس کیفیتی حاصل می‌شود که زوال نمی‌پذیرد و زودگذر نیست. این هیئت را برای او «ملکه» می‌نامند (ملک‌شاهی، ۱۳۹۲، ص. ۱۷۰). این انفعالات و ملکات در میان نفوس مختلف دارای شدت و ضعف است؛ به این معنا که برخی نفوس بیشتر از قوای بدنی متأثر می‌شوند و برخی کمتر. به بیان او اگر این شدت و ضعف‌ها وجود نداشت، همه نفوس در بردارنده خصلت‌های یکسان بودند؛ در حالی که به طور مثال، مشاهده می‌شود برخی نفوس بنا بر عادت زودتر از دیگران عصبانی می‌شوند (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۳۷). و در واقع این عادت آنان، بیانگر وجود خُلق عصبانیت در نفسشان است که به خاطر تأثر نفس از قوای بدنی حاصل شده است.

پس ابن سینا در هر سه بیان بر محوریت یک امر تأکید کرده است و آن رابطه میان نفس با بدن است. نقطه شروع پیدایش خُلقیات چگونگی نسبتی است که نفس مجرد عقلی با بدن مادی برقرار می‌کند. به عبارت دیگر اقتضائات عقل عملی با اقتضائات قوای حیوانی در تقابل با هم، چه نسبتی برقرار می‌کنند؛ ماحصل این رابطه منجر به حصول خُلقیات می‌شود. هیئت استعلائی و انقیادی، دو کیف نفسانی اند که بنا بر شرایطی، تحت عنوان «حال» عارض بر نفس می‌شوند و اگر چنانچه این احوالات تکرار شود، «ملکه» استعلائی یا انقیادی بر نفس

عارض می‌شود که به آن «خُلق» گفته می‌شود. پس خُلقیات از نظر ابن سینا در حقیقت اعراضی اند که بیانگر چگونگی نسبت استعلائی یا انقیادی میان نفس و بدن اند. تأثیر این ملکات برای نفس آن است که صدور افعالی که پیش از این برایش دشوار بود را تسهیل می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۰).

سؤالی در اینجا مطرح می‌شود و آن این است که «در نسبت میان نفس با بدن، آیا دو خُلق مستقل، استعلای یکی و انقیاد دیگری، برای نفس و قوای حیوانی به وجود می‌آید یا آنکه بیش از یک خُلق نیست، لکن دو نسبت متفاوت با قوا دارد؟». ابن سینا در شفا و نجات به این سؤال پاسخ می‌دهد.

وی در شفا میان خُلقیات ناشی از استعلای قوای حیوانی و خُلقیات ناشی از استعلای عقل عملی فرق می‌نهد.

در مورد خُلقیات ناشی از افراط یا تفریط قوای حیوانی، بیان می‌کند دو خُلق ایجاد می‌شود: الف) هیئت فعلی یا استعلائی برای قوای حیوانی ب) هیئت انفعالی یا انقیادی برای قوه عقل عملی

در رابطه با خُلقیات ناشی از استعلای عقل عملی، به جهت مناسبت با قسم اول، بیان می‌کند که محتمل است که مثل قسم اول ایجاد دو خُلق نمایند و محتمل است که یک خُلق ایجاد کند که دو نسبت با این دو قوه دارد؛ اینکه باعث شدت استعلای عقل عملی و شدت انفعال قوای حیوانی می‌گردد؛ چراکه ملکه استعلای عقل عملی، مطابق با فطرت الهی است و قبول و اذعان قوای حیوانی نسبت به عقل عملی در راستای همان فطرت است؛ اما اینکه کدام احتمال قوی‌تر است، ابن سینا اظهار نظر قطعی نمی‌کند (نائجی، ۱۳۸۷، ص. ۱۵۸؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۶۵).

در کتاب نجات نیز به شکل‌گیری دو هیئت هم‌زمان برای نفس در ملکه توسط قائل است: الف) هیئت استعلائی برای عقل عملی ب) هیئت اذعانی و انفعالی برای قوای حیوانی و در مورد افراط و تفریط قوای حیوانی، صراحتاً به حصول هیئت متفاوت استعلائی برای قوای حیوانی و انفعالی برای نفس ناطقه قائل است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۹۳). به این ترتیب در پاسخ به مسئله مطرح شده می‌توان گفت: در هر وضعیتی دو خُلق متفاوت برای نفس حاصل می‌شود.

۲. تقسیم بندی خُلیات

ابن سینا نیز همچون حکمای گذشته، فضائل را بر مدار حد وسط قوا تعیین کرد و افراط و تفریط آن را ردیلت دانست. اولین بار این ملاک توسط ارسطو مطرح شد (ارسطو، ۱۳۴۳، ج ۱، ص. ۲۴۳) و در میان فیلسوفان اسلامی کندی میان نظریه قوای افلاطون با نظریه اعتدال ارسطو جمع زد و قاعده حد وسط را در عملکرد قوا مطرح نمود (اترک، ۱۳۹۳، ص. ۱۳۶). این ملاک در چارچوب دیدگاه ابن سینا در قالب روابط میان نفس و بدن و هیئت استعلائی و انقیادی مطرح شد؛ به این صورت که چنانچه افعال نفس نسبت به قوای حیوانی از حد وسط خارج نشود، واجد هیئتی استعلایی خواهد شد، ولی در صورت افراط یا تفریط، هیئتی انقیادی پیدا خواهد کرد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۰). مصادیق آن عبارت است از:

الف) ملکه توسط در قوه غضبیه شجاعت، در قوه شهویه عفت و در قوه عقل عملی، حکمت است (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص. ۱۹۰). ابن سینا در رابطه با ملکه «حکمت» که از اعتدال عقل عملی به دست می آید به نکته ای توجه می دهد و آن این است که این ملکه نباید با «حکمت عملی» که قسیم «حکمت نظری» است، خلط شود. «حکمت» فضیلت خُلقی است که از آن افعال متوسط بین جربزه و بلاهت، بدون تقدم رویه صادر می شود؛ در حالی که «حکمت عملی» علم و معرفت است به اموری که انسان می تواند در وجود و یا عدم آن ها مداخلت داشته باشد که این امور شامل اخلاق، تدبیر منزل و تدبیر مدن است؛ پس «حکمت عملی» یکی از اقسام فلسفه است. قسیم آن «حکمت نظری» است و علم به خُلق است نه «حکمت» به معنای خُلق و چون از اقسام علم است، حد اعتدال و افراط و تفریط در آن قابل لحاظ نیست و اتفاقاً هر چه در آن افراط شود، بهتر است؛ در صورتی که خُلق «حکمت» در صورت افراط نفس را واجد هیئت انقیادیه در برابر قوای حیوانی می کند (ابن سینا، ۱۳۷۱، صص. ۱۹۲-۱۸۹).

ب) ملکه افراط در قوه غضبیه تهور، در قوه شهویه شره و در عقل عملی جربزه می شود. ملکه تفریط در قوه غضبیه جبن، در قوه شهویه خمودی و در عقل عملی بلاهت است. (ابن سینا، ۱۳۷۱، صص. ۱۹۲-۱۸۹).

ج) اگر نفس در هر یک از قوا واجد ملکه توسط شود، ملکه عدالت حاصل می شود. (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۹)

چنین نفسی توانسته است میان وجه تجردی اش با وجه مادی اش نسبت مناسبی برقرار کند.

۳. عوامل ایجاد خلق

پس از دانستن حقیقت خلیات باید عوامل شکل‌گیری این ملکات عملی در نفس را شناسایی کرد. به عبارت دیگر باید فهمید چه عواملی منجر می‌شود که احوالات نفس به ملکات نفس تبدیل شوند؟

۱.۳. تکرار عمل

یکی از مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری خلق تکرار عمل است. ابن‌سینا در خصوص عاملیت تکرار عمل چنین بیان می‌کند:

«ملکه فاضله‌ای که از طریق فعل کسب می‌کنیم، فعل سبب آن نیست؛ بلکه فعل ما از ضد آن ملکه جلوگیری می‌کند و ماده را برای آن آماده می‌کند و این ملکه از جانب جوهر کمال‌دهنده برای نفوس انسان‌ها حادث می‌شود، و آن جوهر همان عقل فعال یا جوهر دیگری شبیه به آن است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۲۸).

باتوجه به بیان بالا ابن‌سینا صراحتاً بیان می‌کند که انجام فعل به صورت مکرر نمی‌تواند علت شکل‌گیری ملکات باشد؛ چراکه فعل معلول نفس است و معلول نمی‌تواند بر علت خود عاملیت داشته باشد. تکرار فعل دو کارکرد برای شکل‌گیری خلیات دارد: اول اینکه از شکل‌گیری ملکه ضد آن جلوگیری می‌کند و دوم اینکه بستر را برای شکل‌گیری ملکه متناسب فراهم می‌کند؛ درواقع نفس را آماده می‌کند برای اینکه ملکه از جانب علت بالاتر، خواه عقل فعال باشد خواه جوهری دیگر، به نفس افاضه شود. ابن‌سینا در کتاب تعلیقات نسبت افعال به ملکات را به خوبی نشان داده است:

«نسبت افعال نیکو به وجود ملکه فاضله مانند نسبت تأملات و افکار به وجود یقین است؛ پس همان‌طور که تأملات و افکار یقین را ایجاد نمی‌کند، بلکه نفس را برای قبول آماده می‌کند، افعال نیکو نیز نفس را برای قبول ملکه فاضله از جانب واهب‌الصور آماده می‌کند» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص. ۳۷).

آنچه که به اشتباه گاهی تصور می‌شود این است که تکرار فعل، فی‌نفسه علت تام شکل‌گیری خلیات است؛ درحالی‌که این تصور باید اصلاح شود و ابن‌سینا به خوبی این مسئله را روشن نموده است؛ پس علت اصلی افاضه ملکات به انسان عقل فعال یا جوهری هم‌رتبه با آن است و تکرار فعل علت مُعد به‌شمار می‌آید که علتی لازم است، اما کافی نیست.

ابن سینا (بی تا) در رساله «فی العشق» در شرح حدیثی از پیامبر اکرم، صلوات الله علیه، نیز این عامل را مطرح می‌کند. حدیث اشاره دارد به اینکه حوائجتان را از صاحبان صورت نیکو بخواهید که نشان از این است که حسن ظاهر دلیل بر خوبی باطن است. ابن سینا بیان می‌کند گاهی کسی حسن ظاهر ندارد، ولی اخلاق خوبی دارد و این نشان از این است که یا زشتی ظاهر او به واسطه عوارض خارجی پدید آمده است و یا اخلاق خوبش فطری نبوده و به واسطه «اعتیاد» یا همان عادت دادن به افعال خوب پدید آمده است. در مورد افرادی که صورت نیکو دارند، اما اخلاق نیکو ندارند نیز همین امر صادق است؛ چراکه اخلاق ناشایست مطابق با فطرت او نیست و به واسطه «اعتیاد» یا عادت دادن به افعال ناشایست پدید آمده است (ص. ۳۸۷ و ۳۸۸). همان‌طور که گفته شد ارسطو عادات را قادر به تغییر طبیعت انسان نمی‌دانست؛ اما ابن سینا بر این امر تأکید دارد که عادات انسان تا چه میزان اهمیت دارد و می‌تواند با شکل دادن خلیات متضاد با سرشت انسان ذات او را تغییر دهد. ابن سینا (۱۳۹۹) در رابطه با چیستی عادت، بیانی مشابه با بیان فارابی دارد:

و چیزی که انسان به آن تحصیل خلق کند، اگر واجدش نباشد یا خود را از خلقی که دارد به خلق دیگر منتقل کند، «عادت» نامیده می‌شود و مراد از عادت، تکرار کردن یک کار است به دفعات زیاد، در زمان طولانی، در اوقات نزدیک به هم (ص. ۵۷).
پس عادت هم در شکل‌گیری خلیات تأثیر دارد و هم در تغییر آن؛ مثلاً نفسی که ملکه خشم دارد، اگر حلم را به دفعات زیاد، در زمان طولانی و نزدیک به هم تکرار کند، ملکه خشم او تبدیل به ملکه حلم می‌شود. حال انسان در رابطه با خلیات مثل حال انسان در باب صناعات است. همان‌طور که اگر انسان به‌روش تاجر ماهر عادت کند، مهارت در تجارت برایش حاصل می‌شود و در مقابل اگر به‌روش تاجر ناشی عادت کند، به ورشکستگی دچار می‌شود. اگر از ابتدا به افعال نیکوکاران عادت کند، خلقش نیز نیکو می‌شود و اگر به افعال بدکاران عادت کند، خلقش نیز ناپسند می‌شود (ابن سینا، ۱۳۹۹، ص. ۵۷).

۲.۳. مزاج

عامل دیگری که می‌توان از آثار ابن سینا برای شکل‌گیری خلیات به دست آورد، مزاج است. مزاج بدن کیفیت نسبت عناصر اولیه (آب، خاک، هوا، آتش) است. به بیان ابن سینا (۲۰۰۷) هر کدام از این عناصر در بدن غالب شوند، خلیات و عادات متناسب با خود را بر نفس

عارض می‌کنند؛ مثلاً نفسی که عنصر بلغم در بدنش غلبه پیدا کرده باشد، سکون، وقار و حلم بر آن عارض می‌شود؛ اگر صفرا غلبه کند، غضب و اگر سودا غلبه کند، تندخویی (ص. ۱۹۷). در واقع می‌توان گفت که به تبع عامل تکرار فعل که علت معد بود، مزاج نیز علت معد است؛ چراکه مزاج مربوط به بدن است و خلق کیف نفسانی و مربوط به نفس است. نفس حتی در مرتبه حیوانی نیز بر بدن شرافت دارد و مزاج که سافل محسوب می‌شود، در برابر خلقیات که عالی است، نمی‌تواند اثرگذار باشد. تأثیر سافل بر عالی تنها در قالب علت معد است. نفسی که مثلاً غلبه مزاج سودا دارد، نسبت به نفوس دیگر مستعدتر برای پرخاشگری است و بالقوه این استعداد را دارد و اگر عوامل دیگر در کنارش حاصل شوند، نفس بالفعل دارای ملکه پرخاشگری می‌شود. به این ترتیب اگر مزاج انسان به اعتدال نزدیک باشد، نفس استعداد بیشتری برای دریافت ملکات فاضله دارد و برعکس هر زمان که مزاج از اعتدال با غلبه یک یا دو عنصر خارج شود، نفس استعداد بیشتری برای دریافت ملکات رذیله خواهد داشت.

نکته دیگر که می‌توان از این عاملیت مزاج برداشت نمود، تغییرپذیر بودن خلقیات است. همان‌طور که مزاج قابلیت تغییر دارد، خلقیات نفس نیز به تبع آن، امکان تغییر دارند (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص. ۱۹۷)؛ پس اگرچه ملکات احوالاتی اند که به نوعی در نفس راسخ شده‌اند و سریع‌الزوال نیستند، این به معنای عدم امکان تغییر آن‌ها نیست؛ بلکه خلقیات نیز امکان تغییر دارند؛ مثلاً نفسی که مزاج بلغمی‌اش تغییر کند، قوه‌اش برای حلم و صبر نیز تغییر می‌کند و چه بسا مستعد عجز بودن شود.

۳.۳. اجتماع

در آثار متأخرین غالباً عامل اول و دوم در پیدایش خلقیات ذکر می‌شود و از عامل اجتماع غفلت می‌شود؛ این در حالی است که حکماء همواره به این عامل توجه داشته و آن را ذکر می‌کرده‌اند. در میان حکمای مسلمان ابن مسکویه اولین فیلسوفی است که در مورد تأثیر اجتماع در اکتساب فضائل سخن گفت و معتقد بود بدون معاونت دیگران در جامعه، انسان هیچ فضیلتی کسب نمی‌کند و قوا و ملکاتش باطل می‌شود (احمدپور، ۱۳۸۵، ص. ۱۱۴). فارابی نیز مسائل اخلاقی را در علم مدنی مطرح می‌کند و بستر ایجاد فضائل را در اجتماع و تحت نظارت حکومت فاضل می‌داند (فارابی، ۱۹۹۶، صص. ۷۹ و ۸۰). ابن سینا نیز به تبعیت

از این حکماء بیان می‌کند که قانون‌گذار در مسائل اخلاقی باید قوانینی را وضع کند که مردم را به سمت حد وسط قوا که همان عدالت است، سوق دهد تا هم سعادت اخروی نفوس با غلبه قوه عاقله بر قوای حیوانی تأمین شود و هم منافع دنیوی و اجتماعی آنها با اعتدال هر یک از قوا فراهم گردد. اعتدال در قوه شهویه برای سلامتی بدن و بقای نسل، اعتدال در قوه غضبیه برای دفاع از مدینه و بقای اجتماع و افراط و تفریط هر کدام موجب ضرر انسان و اجتماع خواهد بود (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۵۰۷).

بنابراین روشن شد که هر سه عامل، در شکل‌گیری خلقیات مؤثر اند؛ اما این عاملیت تام نیست و هر دو علت معد شکل‌گیری محسوب می‌شوند و افاضه‌کننده اصلی، عقل فعال است.

۴. تأثیر خلقیات در ساحت‌های نظری و فعلی

پس از بیان حقیقت خلق و عوامل مؤثر در شکل‌گیری آن، اکنون این امر باید بررسی شود که «خلقیات در ساحت معرفتی و فعلی نفس چه اثری می‌گذارند؟». به عبارت دیگر نفسی که هیئت استعلاء یا هیئت انقیاد برایش ملکه شده است، در ساحت معرفت و رفتار چه تغییراتی برایش حاصل می‌شود؟

۱.۴. تأثیر خلقیات در بُعد نظری

خلقیات انسان در فرایند کسب علم و معرفت نقش ایفای می‌کند. در واقع می‌توان نقش خلقیات در کسب معرفت را نقشی اعدادی به‌شمار آورد که می‌تواند زمینه‌ساز ادراک عمیق‌تر و دقیق‌تر و یا بالعکس، مانعی برای کسب معرفت باشد. ابن سینا (۱۳۷۱) بیان می‌کند که هر کس نفسش را تزکیه کند و از خلقیات ناپسند پاک‌کند، خود را آماده قبول فیض آسمانی می‌کند (ص. ۲۷۸). در مقابل اگر نفس واجد عوارضی از هیئت استعلائی قوای حیوانی باشد، در این صورت حجاب‌هایی برای نفس ایجاد می‌کند و مانع از دریافت معرفت از جانب عقل فعال می‌شود. این اثرگذاری را می‌توان به این صورت تشریح کرد:

در صورتی که نفس انسان امری را که ملائم با طبعش است ادراک کند، از آن لذت می‌برد؛ پس لذت، ادراک ملائم با طبع است. از آنجاکه انسان ادراکات مختلف حسی، خیالی، وهمی و عقلی دارد، لذا لذت انسان نیز به همین صورت مختلف است و هر آنچه را که ملائم با طبعش است، ادراک می‌کنند. گاهی طبع انسان در اثر سبب خارجی، تغییر می‌کند و باعث می‌شود که آنچه را که به طور معمول باید برایش لذیذ باشد، دارای لذت نمی‌یابد؛ مثل شخصی که بیماری

تلخی زبان دارد و هرآنچه می خورد، حتی با طعم شیرین، تلخ مزه حس می کند. یکی دیگر از اسباب خارجی که باعث تغییر لذایذ نفس می شود، خُلقیات است که ابن سینا از آن به عنوان مرض نفسانی یاد می کند؛ به طور مثال آنچه که ملائم با نفس ناطقه است، تعقل خیر محض و نظام معقولات است. نفسی که قوه عقل عملی اش دچار هیئت انقیاد باشد، در برابر قوای حیوانی نمی تواند این لذت را درک کند. وی بیان می کند همان طور که وقتی تلخی زبان از بین رفت، لذت حسی شیرینی درک می شود، لذت قوه ناطقه هم زمانی درک می شود که مرض نفسانی از بین برود (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۱، ۱۱۰)؛ پس روشن شد که خُلقیات می توانند در فرایند ادراکات نقش مهمی ایفا کنند، به نحوی که با عروض هیئت استعلایی برای نفس ناطقه، یا بستر را برای ادراک عقلی فراهم کنند و یا با عروض هیئت انقیادی برای آن، نفس را از ادراک حقیقت بازدارند.

۲.۴. تأثیر خُلقیات در در بُعد فعلی

در تعریف خُلقیات همان طور که بیان شد به مؤلفه دیگری نیز اشاره می شود و آن این است که هر نفسی که واجد ملکات عملی باشد، افعال از او به سهولت و بدون تقدم رویه صادر می شود. در واقع از لوازم عروض ملکات بر نفس، این است که نفس قادر است افعالی را به موجب آن عرض نفسانی، بدون رویه انجام دهد؛ اما در اینجا این پرسش مطرح می شود که «آیا بدون رویه صادر شدن افعال خُلقی از نفس به این معناست که افعال بدون مبدأ علمی از نفس صادر می شوند؟» مثلاً نفسی که هیئت استعلای قوای حیوانی برای او ملکه شده، آیا افعال حیوانی اش واجد مبدأ علمی اند یا خیر؟

برای پاسخ به این سؤال، ابتدا باید مبادی فعل ارادی بررسی شود. فعل ارادی دارای سه مبدأ قریب، بعید و ابعد است. ابتدا نفس صورتی از فعل را تخیل و یا تفکر می کند که این مبدأ ابعد فعل را تشکیل می دهد. پس از تصدیق به فایده، برای نفس شوق به ایجاد فعل توسط قوای تحریکی ایجاد می شود و شدت این شوق به اجماع می انجامد که مبدأ بعید است و در نهایت تحریک عضله به انجام فعل منجر می شود که مبدأ قریب است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۲۸۹). وجود هر سه مبدأ برای تحقق فعل ارادی ضرورت دارد؛ البته در مبدأ ابعد یا همان مبدأ علمی، فعل ارادی یا به کمک خیال و واهمه تخیل می شود و یا به کمک عقل عملی

تفکر می‌شود؛ پس اینکه ضرورتاً فعل با تخیل باشد یا ضرورتاً با تفکر، ضرورت ندارد؛ بلکه وجود مبدأ علمی است که ضرورت دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، صص. ۲۹۰ و ۲۹۱).

در افعالی که از روی خُلق انجام می‌شوند، مبدأ علمی وجود دارد؛ اما رویه یا همان مبدأ فکری وجود ندارد. توضیح اینکه رویه یکی از کارکردهای عقل عملی است. رویه برای آن است که نفس از میان افعالی که هر کدام غایت مخصوص به خود را دارند، یک فعل را مشخص و انتخاب کند؛ پس رویه برای تخصیص دادن کار است. به محض اینکه ملکه برای نفس حاصل شد، نفس دیگر احتیاجی به رویه ندارد و حتی اگر بخواهد همچنان متکی به رویه باشد، در فعل برایش کندی و تردید حاصل می‌شود و از کار باز می‌ماند؛ پس رویه پیش از ملکه شدن برای صدور فعل ضرورت دارد؛ اما پس از تحقق ملکه رویه نفس را از فعل بازمی‌دارد (فروغی، ۱۳۶۱، ص. ۹۲).

ابن‌سینا (۱۳۷۶) بیان می‌کند در این افعال که نفس به کمک خُلق و ملکه نفسانی عملش را انجام می‌دهد، مبدأ تخیلی حاکم است:

«پس اگر تخیل همراه با خُلق و ملکه نفسانی باشد، آن فعل عادت نامیده می‌شود، برای اینکه خُلق با استمرار افعال پدید می‌آید و ضرورتاً بعد از تحقق خُلق، عادت حاصل می‌شود.» (ص. ۲۹۲)

باتوجه به بیان بالا خُلق در کنار مبدأ علمی خیالی، منجر به بروز افعالی از نفس می‌شود که ابن‌سینا از آن تعبیر به «عادت» می‌کند. عادات انسان پیش از آنکه ملکه بر نفس عارض شود، همراه با رویه است؛ اما به محض اینکه ملکه برای نفس به وجود آمد، افعال مبتنی بر مبدأ خیالی می‌شوند و دیگر رویه لازم نیست؛ گویی با عروض ملکه نفس این تفکر و سنجش جزئیات را در قوه خیال ثبت و ضبط کرده است و عادات بنابر همین مبدأ، به سهولت و بدون رویه از نفس صادر می‌شوند.

همان‌طور که بیان شد، ابن‌سینا به افعالی که منجر به شکل‌گیری خُلیقات می‌شود نیز لفظ «عادت» را اطلاق کرد؛ پس عادت هم شامل افعالی است که با رویه پیش از عروض ملکه به دفعات، در زمان طولانی و نزدیک به هم، انجام شود و هم شامل افعالی است که بدون رویه، پس از عروض ملکه، انجام شود.

ابن سینا (۱۳۹۹) بیان می‌کند دسته اول عادات، منجر به زائل شدن خلق سابق و دسته دوم عادات، منجر به حفظ خلق حاضر می‌شود (صص. ۵۸ و ۵۹)؛ مثلاً نفسی که دارای حسن خلق است، اگر افعالش به سمت افراط یا تفریط برود، خلق نیکویش را ازدست می‌دهد و پس از واجد شدن ملکه خلق ناپسند و با انجام دسته دوم عادات، خلقیات ناپسندش را حفظ می‌کند.

۵. ارزیابی دیدگاه ابن سینا

خلقیات از نظر ابن سینا حاصل نحوه تعامل اغراض قوای حیوانی با قوای انسانی با محوریت عقل عملی است. چنانچه موقعیت و وضعیت عقل عملی نسبت به سایر قوا، در هیئت استعلائی یا انقیادی بارها و بارها تکرار شود، نفس مجرد آماده پذیرش خلقیات از جانب عقل فعال می‌شود و عقل فعال اغراض خلقی را به نفس به منزله قابل افاضه می‌کند و به این ترتیب، نفس از طریق الصاق و لحوق این اغراض است که استکمال پیدامی‌کند. نظریه ابن سینا در مورد خلقیات - که می‌توان آن را نظریه «هیئت استعلائی یا انقیادی نفس و بدن» خواند - نسبت به نظریات حکمای گذشته گامی روبه جلو بود؛ چراکه ابن سینا ارتباط نفس با بدن را مدنظر قرارداد و از نقش عقل عملی در شکل‌گیری خلقیات سخن گفت؛ اما باتوجه به مبانی انسان‌شناسی ابن سینا اشکالاتی به این نظریه وارد می‌شود. به منظور طرح این اشکالات ابتدا مبانی وی بیان خواهد شد.

۱. نفس انسان جوهر مجرد عقلی: از نظر وی نفس روحانیه الحدوث و البقاء است. اگرچه همراه بدنی که به وجه تعادل برسد حادث می‌شود، این بدن صرفاً ابزار آن و وجه مرجع حدوث آن محسوب می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۷۷).

۲. ثبوت جوهر نفس و استکمال آن از طریق اغراض: اساساً ابن سینا تغییر در جوهر را مُحال می‌داند و بیان می‌کند که اشتداد در جوهر امکان ندارد؛ چراکه طبیعت جوهر این است که دفعتاً حادث می‌شود و دفعتاً نیز زائل می‌شود و کمال متوسطی میان قوه و فعلیتش وجود ندارد و تنها تغییری که می‌تواند صورت بگیرد، تغییر در اغراض جوهر است (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۹۸)؛ پس آنچه عارض بر نفس می‌شود، نمی‌تواند جزء ذات آن شود؛ چراکه نفس جوهر مجرد بسیط است و از نظر ذات نیاز به استکمال ندارد؛ به همین جهت

است که ابن سینا تکامل نفوس را در تغییرات عرضی که حاصل لحوق یا زوال اعراض از نفس است، می‌داند (عبودیت، ۱۳۹۴، ص. ۴۱۹).

۳. رابطه خُلُقیات با نفس از نوع رابطه عرض با موضوع خود: ابن سینا ماهیت خُلُق را کیف نفسانی می‌داند و کیف نفسانی عارض بر نفس است که در آغاز لحوق به نفس - یعنی زمانی که استحکام ندارد - «حال» و پس از تحکم، «ملکه» می‌شود؛ همچون شخصی که ابتدا کودک است و سپس مرد می‌شود (فخر رازی، بی تا، ج ۱، ص. ۳۱۹). این مثال به درستی می‌تواند دیدگاه ابن سینا را در رابطه خُلُقیات با نفس نشان دهد. در تحولات رشد انسان از کودکی به بزرگسالی، ذات شخص واحد و ثابت است و صرفاً عوارض تغییر می‌کنند. در تغییرات نفس نیز به همین صورت جوهر عقلی نفس ثابت می‌ماند و در جایگاه مقبول نسبت به عقل فعال قرار می‌گیرد و چنانچه شرایط مُعدّه را فراهم کند، قادر به قبول اعراض خُلُقی به صورت حال در شرایط ناپایدار و به صورت ملکه در شرایط پایدار است.

باتوجه به مبانی بیان شده، به نظر می‌رسد نظریه ابن سینا در مورد خُلُقیات نمی‌تواند استکمال نفس را به درستی تبیین کند و اشکالات زیر مطرح می‌شود:

۱. براساس این دیدگاه ذات همه نفوس، چه نفوسی که عقل عملی در آنها ریاست دارد و چه نفوسی که مطیع قوای حیوانی اند، در مرتبه‌ای یکسان قرار دارند. باتوجه به اینکه آثار خُلُقیاتشان - که بیانش گذشت - در ساحت‌های مختلف وجودی‌شان دارای تفاوت فاحش است، چگونه این امر امکان‌پذیر می‌شود؟

۲. عرضی دانستن خُلُقیات و تعبیر هیئت استعلائی و انقیادی برای نفس و بدن همسو و هم‌راستا با دیدگاه نفی حرکت جوهری وی است؛ چراکه تنها راهی که ابن سینا می‌تواند برای استکمال نفس با وجود ثابت پنداشتن جوهر نفس در نظر بگیرد، این است که خُلُقیات را اعراضی لاحق به نفس بشمارد؛ اما این مسئله وجود دارد که چطور یک امر عرضی که نسبت به جوهر در مرتبه سافل قرار دارد، می‌تواند موجب استکمال نفس شود؟ به عبارت دیگر چگونه استکمال نفس تنها به واسطه اعراض قابل توجیه است؟

۳. این دیدگاه قابلیت تبیین منشأ ثواب و عقاب اعمال در آخرت را ندارد. توضیح اینکه از نظر ابن سینا میان نفس با قوایش غیریت وجود دارد و فعل قوا با واسطه به نفس اطلاق می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص. ۵۹). از طرف دیگر خُلُقیات نیز اعراض استعلائی یا انقیادی قوای نفس

انسانی و حیوانی اند. پس از مفارقت نفس از بدن خَلقیات مرتبط با نفس حیوانی از آنجا که مادی اند و مواطن مادی دارند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۳۶۳) از بین می‌روند و نفس انسانی به جهت آن ثواب یا عقابی را متحمل نمی‌شود؛ حتی اگر این مطلب در نظر گرفته نشود، این امر که عوارض خَلقی با ذات نفس غیریت دارند و به این ترتیب نفس با واسطه منعم یا معذب می‌شود، از محتوای آیات و روایات که بیانگر ثواب و عقاب از حاق وجودش است، فاصله دارد.

به این ترتیب ابن سینا با عرض دانستن خَلقیات و یا به تعبیر دیگر، کمال ثانوی شمردن آن، تبیین ماهوی ارائه می‌دهد که فاقد ظرفیت لازم برای توجیه نحوه استکمال نفس به واسطه خَلقیات است.

نتیجه‌گیری

ابن سینا خَلقیات نفس را حاصل هیئت استعلائی یا انقیادی نفس نسبت به بدن می‌داند. در رابطه میان نفس با بدن، اگر عقل عملی نسبت به قوای حیوانی واجد هیئت استعلائی باشد، نفس واجد ملکه توسط می‌شود و اگر هیئت استعلائی متعلق به قوای حیوانی باشد، ملکه افراط یا تفریط بر نفس عارض می‌شود. سه عامل اثرگذار بر شکل‌گیری ملکات عملی، تکرار فعل، مزاج و اجتماع است که هر سه در حکم علت معده نسبت به عروض این ملکات بر نفس محسوب می‌شوند و فیض اصلی از جانب عقل فعال است. نفس انسان با عروض این ملکات، در ساحت‌های نظری و عملی متأثر می‌شود. در ساحت نظری ملکات می‌توانند هم بستر ساز دریافت فیض شوند و هم حجابی باشند برای درک لذت ملائم با طبع. در ساحت عملی با عروض ملکات بر نفس عاداتی از نفس بدون رویه صادر می‌شود که به حفظ خَلق فعلی و یا تغییر خَلقیات دیگر نفس منجر می‌شود.

بررسی دیدگاه ابن سینا در مورد خَلقیات نشان می‌دهد که او نسبت به حکمای گذشته، نظریه نوآورانه هیئت استعلائی و انقیادی را که حاصل توجه وی به رابطه نفس با بدن با محوریت عقل عملی است، ارائه داده است. از طرف دیگر به نظر می‌رسد با توجه به مبانی وی، امکان تبیین فلسفی جامع از نقش خَلقیات در استکمال نفس انسان وجود ندارد؛ چراکه وی ماهیت خَلق را عرض می‌داند و از آنجا که نفس انسان را جوهر مجرد ثابت و استکمال آن را به واسطه لحوق اعراض برمی‌شمارد، معتقد است نفس انسان به منزله قابل است که در صورت مهیا

شدن علل معده، اعراض خلقی را می‌پذیرد و به این ترتیب، رابطه خلیات با نفس رابطه عرض با موضوع خود است. این طرز تلقی از خلیات به این معناست که تمام نفوس انسان‌ها از شقی‌ترین تا سعادت‌مندترین، از نظر جوهری واحد و ثابت، و صرفاً به واسطه اعراض متفاوت باشند و جوهر عالی نفس از اعراض خلقی که از نظر رتبه وجودی سافل اند، متأثر شود و در نهایت به دلیل عرض پنداشتن خلیات، امکان تبیین صحیح از منشئیت عقاب و ثواب در آخرت، سلب شود.

منابع

- اترک، حسین (۱۳۹۲). سیر تطور نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی. نشریه پژوهش‌های فلسفی، ۸(۱۴)، ۱۳۱-۱۴۷.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الالهیات من کتاب الشفاء* (علامه حسن زاده آملی، مترجم). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن سینا (۱۳۹۹). متن و ترجمه دو رساله از ابن سینا رساله فی علم الاخلاق و رساله فی العهد (یوسف احدی، مترجم). قم: مؤسسه فرهنگی هنری ادیب فقه جواهری.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات* (چاپ دوم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷). *احوال النفس: رساله فی النفس و بقائها و معادها* (أحوال النفس). پاریس: دار بیلیون.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *النفس من کتاب الشفاء* (علامه حسن زاده آملی، محقق). قم: مکتب الإعلام اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران. دانشگاه مک گیل.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). *الإشارات و التنبيهات*. قم: بوستان کتاب قم (مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام اسلامی).
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۲). *الإشارات و التنبيهات* (حسن ملک‌شاهی، مترجم). تهران: صداوسیما جمهوری اسلامی ایران انتشارات سروش.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *نفس* (ابن سینا). همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). *المباحثات*. قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). *التعليقات*. قم: مکتب الإعلام اسلامی.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). *رسائل ابن سینا*. قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵). *الشفاء (الطبیعیات)*. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
- احمدپور، مهدی (۱۳۸۵). *کتاب شناخت اخلاق اسلامی*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی معاونت پژوهشی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ارسطو (۱۳۴۳). *علم الاخلاق الی نقیوماخوس*. قاهره: دار صادر.
- افلاطون (۱۳۹۶). *جمهور (فؤاد روحانی، مترجم)* (چاپ پانزدهم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سلیمانی دره باغی، فاطمه، و شرفی، حانیه (۱۴۰۰). *راهکارهای تغییر خلق از دیدگاه ابن سینا*. حکمت سینیوی، ۲۵(۶۵)، ۱۱۳-۱۳۲.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۷). *دائرة المعارف بزرگ اسلامی (جلد ۷)* (چاپ دوم). تهران: ناشر مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۴). *درآمدی به نظام حکمت صدرائی* (چاپ سوم). تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- فارابی (۱۹۹۶). *احصاء العلوم*. بیروت - لبنان: مکتبه الهلال.
- فاخوری، حنا خلیل (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی (تاریخ الفلسفه العربیه)* (عبدالمحمد آیتی، مترجم). تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۶۱). *فن سماع طبیعی (ابن سینا)*. تهران: امیر کبیر.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۹۸). *اندیشه اخلاقی ابن سینا*. پژوهشهای فلسفی (نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز)، ۱۳(۲۹)، ۳۶۰-۳۳۷.
- کرد فیروزجایی، یارعلی؛ شیروانی، علی؛ و روزبه، محمدرسول (۱۳۹۴). *بررسی غایت اخلاق از دیدگاه ابن سینا*. آیین حکمت، ۷(۲۴)، ۸۲-۵۹.
- نائیجی، محمدحسین (۱۳۸۷). *ترجمه و شرح کتاب نفس شفا*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).