

# کیفیت پیدایش خلق بر اساس دیدگاه ابن سینا، ملاصدرا و فیزیکالیسم

جواد پارسایی\*

حسین غفاری\*\*

## چکیده

خلق از اقسام کیفیات نفسانی به شمار می‌آید. از آنجا که رفتار و اعمال انسان ناشی از خلقیات اوست و خلقیاتی که برای انسان حاصل می‌شود تاثیر بسزایی در سعادت و کمال او دارد، بحث از کیفیت پیدایش خلق دارای اهمیت است. در این نوشتار ابتدا به بیان چیستی و اقسام خلق پرداخته شده و سپس کیفیت پیدایش خلق بر اساس دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا مورد تبیین و بررسی قرار گرفته شده است. بر اساس دیدگاه ابن سینا، برخی از اقسام خلقیات مجرد و برخی مادی هستند. اما از نظر ملاصدرا همه اقسام خلق، مجرد از بدن و ماده هستند. طبق دیدگاه هر دو حکیم، امور بدنی - مانند مزاج، طبیعت بدن و تکرار افعال - در پیدایش خلقیات تاثیرگذارند؛ اما مبانی متفاوتی که این دو حکیم در مورد مادی و مجرد بودن قوای نفس و به تبع آن اقسام خلق دارند، سبب اختلاف نظر آنها در کیفیت پیدایش خلق شده است. بر اساس دیدگاه فیزیکالیسم، خلقیات به فعل و انفعالات عصبی و مغزی تنزل داده شده است و هیچ‌گونه تبیین غیرمادی برای خلقیات وجود ندارد. **واژگان کلیدی:** خلق، ملکات اخلاقی، مادی، مجرد، ابن سینا، ملاصدرا.

۱۷۵

دهن

کیفیت پیدایش خلق بر اساس دیدگاه ابن سینا، ملاصدرا و فیزیکالیسم

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

\* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (نویسنده مسئول).

ja.parsaee@gmail.com

hekmat130@gmail.com

\*\* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران.

تاریخ تأیید: ۹۷/۸/۶

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۰/۱۸

## مقدمه

از نظر اندیشمندان اسلامی، اعمال و رفتار هر شخصی ریشه در صفات نفسانی او دارد. این صفات نفسانی در اصطلاح علم اخلاق و حکمت به آن خُلق گفته می‌شود. حکما و علمای اخلاق، درباره خُلق و اقسام آن مباحث مختلفی بیان کرده‌اند؛ یکی از مسائل مهمی که در مورد خُلق نیاز به تبیین و بررسی دارد، مسئله کیفیت پیدایش خُلق است. اهمیت پرداختن به این مسئله به چند جهت است:

۱- همان‌طور که ذکر شد، رفتار و اعمال انسان ناشی از خُلیات اوست. انسان برای اینکه بتواند زندگی شخصی و اجتماعی‌اش را بر اساس انجام فضائل اخلاقی و پرهیز از رذائل اخلاقی تنظیم کند، باید از کیفیت پیدایش خُلیات آگاه باشد تا بتواند به خُلیات مطلوب آراسته شود؛

۲- خُلیاتی که در دنیا برای انسان حاصل می‌شود، پس از مرگ نیز با انسان وجود دارد و در پاداش و عذاب اخروی تاثیرگذار است؛ بنابراین شناخت خُلیات و چگونگی پیدایش آنها، زمینه را برای کمال و سعادت اخروی حاصل می‌کند؛

۳- در برخی مکاتب فلسفی و علوم تجربی، خُلیات را به فعل و انفعالات مادی و ترشح غدد بدنی تحویل داده‌اند؛ و برخی دیگر خُلیات هر شخص را ناشی از ژن و وراثت می‌دانند. با تبیین دیدگاه و مبانی فلسفه اسلامی درباره خُلق و کیفیت پیدایش آن، می‌توان این دیدگاه‌ها و نظریات جدید را مورد تحلیل و ارزیابی قرار داد. در این نوشتار به تبیین دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا در مورد چیستی خُلق و اقسام آن، کیفیت پیدایش خلق را بر اساس دیدگاه این دو حکیم، تبیین و بررسی می‌شود.

## الف) تعریف خُلق

خُلق نیز مانند دیگر کیفیات نفسانی دارای تعریف حقیقی نیست و آنچه در تعریف آن ذکر شده است، ویژگی‌ها و لوازم خاصی است که آن را از دیگر کیفیات نفسانی متمایز می‌کند.

خُلق عبارت است از: ملکه نفسانی که سبب می‌شود افعال به راحتی و بدون تأمل و

درنگ از نفس صادر شود: «إن الخلق هو ملكة يصدر بها من النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم روية» (ابن‌سینا، ۱۴۱۸، ص ۴۷۰/ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۹۳/ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۴). توضیح اینکه اگر کیفیات نفسانی بر اثر تکرار یا سبب دیگر چنان اشتداد پیدا کند که ثابت و راسخ در نفس باشد و به راحتی زایل نشود آن را «ملکه» می‌نامند و در مقابل اگر ثابت در نفس نباشد و زود زایل شود، آن را «حال» می‌نامند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۵۶/ ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۰۲/ همو، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۰)؛ از این رو به کیفیات نفسانی که به صورت حال هستند، در اصطلاح فلسفی خلق گفته نمی‌شود. همچنین ملکه اخلاقی باید به گونه‌ای باشد که به راحتی و بدون تفکر قبلی منشأ صدور فعل شود و اگر نفس در انجام فعلی نیازمند به تفکر طولانی باشد، ملکه اخلاقی آن فعل در نفس هنوز ایجاد نشده است.

همچنین به این ملکه نفسانی هنگامی خلق گفته می‌شود که در جهت عقل عملی و منشأ افعال اختیاری انسان باشد (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۷۱). البته اینکه با وجود این ملکه، افعال بی‌درنگ از نفس صادر می‌شود، به معنای ضروری بودن صدور افعال و بی‌نیازی فاعل از اراده نیست، بلکه وجود این کیفیت نفسانی سبب می‌شود که هرگاه فاعل اراده کند، افعال به راحتی و بی‌درنگ از نفس صادر شود: «و ليس الخلق أيضا يلزمه المبدئية للفعل بل كونه بحيث إذا أريد الفعل يصدر بلا صعوبة و روية» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۵)؛ بنابراین وجود خلق با اراده و اختیار انسان منافاتی ندارد.

به دقت فلسفی، خلق چیزی غیر از قدرت بر فعل است؛ زیرا قدرت نسبت با انجام فعل و ترک فعل مساوی است؛ درحالی‌که خلق همواره نسبتی با انجام فعل دارد و واضح است که خلق با خود فعل نیز یکی نیست؛ چراکه خلق از مبادی فعل به شمار می‌رود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۴/ طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۷۱-۴۷۲).

اگرچه ممکن است که در عرف، خلق و عادت به جای یکدیگر به کار برده شود، اما با دقت فلسفی این دو یکی نیستند؛ چراکه خلق از سنخ ملکات نفسانی است که خصوصیات ذکر شده را دارد، اما عادت از اقسام فعل ارادی است و به فعلی گفته

می‌شود که مبدأ علمی آن تخیل به همراه خلق است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۵۲).

### ب) اقسام خلق

بیان اقسام خُلق و شناخت معنای هر کدام و همچنین تمییز فضائل اخلاقی از رذایل از آنجا اهمیت پیدا می‌کند که ممکن است برای بسیاری از مردم، شناخت این امور مشتبه شود؛ به طوری که برای مثال تهور را شجاعت بشمارند و یا اینکه خمود و سستی در شهوت را عفت بپندارند (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۷۳).

خلق دارای اقسام زیادی است، اما اصول اخلاق انسانی به عملکرد سه قوه شهویه، غضبیه و عاقله بر می‌گردد. هر کدام از این قوا می‌تواند سه حالت افراط، تفریط و اعتدال داشته باشد و با توجه به هر حالتی خلق خاصی در نفس حاصل می‌شود. در ادامه به ملکات اخلاقی ناشی از هر یک از این قوا می‌پردازیم.

#### ۱. خلقیات ناشی از قوه شهویه

قوه شهویه، نفس را به جذب امور خیر، نافع و ملایم برمی‌انگیزد. این قوه با توجه به حالت‌ها و عملکردهای مختلفی - نظیر افراط، تفریط، اعتدال - که دارد، منشأ ملکات اخلاقی خاصی می‌شود که در ادامه به مهم‌ترین آنها می‌پردازیم.

۱- **شره:** اگر قوه شهویه دچار افراط شود - به این صورت که خواسته‌های نفس بسیار شود و در مسیر برآورده کردن این خواسته‌ها و امیال غریزی ارزش‌های دینی، عرفی و عقلانی رعایت نشود - این قوه از حالت طبیعی خود منحرف شده و دچار بی‌بندوباری و عیاشی می‌شود که به چنین حالتی شره یا شبق گفته می‌شود (ابن‌سینا، ۲۰۰۷، ص ۱۹۰).

۲- **خمود:** گاهی امیال و خواسته‌های غریزی در انسان به سبب ریاضت، گوشه‌گیری و یا آداب و رسوم قومی به شدت سرکوب می‌شود. در این صورت است که قوه شهویه دچار تفریط شود و میل به امور غریزی و طبیعی مانند خوردن، آشامیدن و ازدواج ندارد؛ چنین حالتی را خمود و سستی می‌نامند. اگرچه خمود شهوت ممکن است در مقابل شره و طغیان شهوت، امری پسندیده باشد، اما به‌خودی‌خود و در شرایط

عادی امری ناپسند است (همو، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۱۴۱).

۳- **عفت:** در صورتی که قوه شهویه به اعتدال نسبت به امور غریزی و خوشایند بپردازد، به طوری که نفس بتواند خواسته‌های خود را طبق ارزش‌های عرفی، دینی و عقلی کنترل نماید، چنین ملکه‌ای را عفت می‌نامند (همو، ۱۳۲۶، ص ۱۴۵).

## ۲. خلقیات ناشی از قوه غضبیه

قوه غضبیه، قوه‌ای است که نفس را به دفع امور شرّ و مضر برمی‌انگیزاند. چنین قوه‌ای نیز سه حالت افراط، تفریط و اعتدال دارد که به حسب هر کدام از این حالت‌ها، ملکه اخلاقی، تهور، جبن و شجاعت حاصل می‌شود.

۱- **تهور:** اگر قوه غضبیه در عملکرد خود دچار افراط شود، به طوری که بدون در نظر گرفتن خطرات، افعال خود را با بی‌باکی انجام دهد، به این حالت تهور می‌گویند. ملکه تهور سبب می‌شود که انسان افعالی را انجام دهد که خود را در هلاکت و خطر بیاندازد؛ به طوری که در نظر عرف، دین و عقل افتادن در چنین مهلکه‌ای ناپسند محسوب می‌شود (همو، ۲۰۰۷، ص ۱۹۰).

۲- **جبن:** در برخی موارد به سبب تربیت خانوادگی، عوامل اجتماعی و یا وضعیت فیزیولوژی بدنی، قوه غضبیه دچار تفریط می‌شود؛ به طوری که انسان ترس از انجام کارهای عادی زندگی‌اش را داشته باشد و از انجام بسیاری از امور که افراد دیگر انجام می‌دهند دوری می‌کند؛ چنین حالتی را جبن می‌نامند.

۳- **شجاعت:** در صورتی که قوه غضبیه در حالت اعتدال باشد، به طوری که امور دشواری که دین یا عقل بدان امر می‌کند را انجام دهد و از انجام امور خطرناکی که در نظر دین و عقل نفعی ندارد و هلاکت را به دنبال دارد می‌پرهیزد، به چنین ملکه‌ای شجاعت گفته می‌شود (همو، ۱۳۲۶، ص ۱۴۵).

## ۳. خلقیات ناشی از قوه عاقله

قوه‌ای که انسان را از سایر حیوانات متمایز می‌کند، قوه عاقله است؛ بنابراین سعادت انسان در پرتو اطاعت و به کمال رساندن این قوه است. در اینجا مراد از قوه عاقله،

همان جهتی از نفس ناطقه است که مربوط به افعال جزئی و همچنین باید و نبایدهایی می‌شود که در اصطلاح به آن عقل عملی گفته می‌شود. بنابراین قوه عاقله، قوه‌ای است که انسان را به خیر و سعادت راهنمایی می‌کند و از شرّ و شقاوت بازمی‌دارد. چنین قوه‌ای نیز در حالت‌ها مختلف می‌تواند منشأ ملکات اخلاقی خوب و بد شود:

۱- **جربزه:** اگر قوه عاقله در عملکرد خود دچار افراط شود، به طوری که نمی‌تواند در امر خاصی تمرکز پیدا کند و جولانی که دارد موجب شک و وسواس می‌شود، به چنین حالتی جربزه می‌گویند (همو، ۲۰۰۷، ص ۱۹۰).

۲- **جهل:** در صورتی که قوه عاقله بالفعل نشود و آن‌چنان که باید به کار گرفته نشود، به آن جهل یا بلاهت گفته می‌شود (همان). از آنجاکه عقل و قوه عاقله مهم‌ترین امری است که انسان را به سعادت می‌رساند، مقابل آن یعنی جهل و نادانی بدترین رذیلت انسانی به شمار می‌رود، به طوری که سایر رذایل اخلاقی به جهل و بلاهت برمی‌گردد (ملاصدرا، ۱۴۲۲، ص ۴۰۴)؛

۳- **حکمت:** اگر قوه عاقله حالت اعتدال را داشته باشد به آن حکمت گفته می‌شود و انسان آراسته به این ملکه نفسانی حکیم خواهد بود. در چنین حالتی انسان می‌تواند دیگر قوای حیوانی خود را به وسیله قوه عاقله کنترل کند و آنها را خدمت رشد و کمال خود به کار گیرد (همو، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۶).

هرگاه که این قوای سه‌گانه - شهویه، غضبیه و عاقله - در حالت اعتدال وجود داشته باشد، هیئت حاصل از اجتماع حکمت، شجاعت و عفت را عدالت گویند: «و اعلم أن رؤس الفضائل النفسانية والأخلاق الإنسانية التي هي مبادئ الأعمال الحسنة ثلاثة الشجاعة والعفة والحكمة و مجموعها العدالة» (همان، ج ۴، ص ۱۱۵-۱۱۶).

بنابراین انسان عادل، شخصی است که بین همه قوای خود اعتدال برقرار کرده باشد و با کنترل قوای حیوانی خود، آنها را در مسیر رشد و کمال عقلانی به کار گیرد. حکمت، عفت و شجاعت سه ملکه اخلاقی است که رؤس سایر فضائل اخلاقی به شمار می‌رود (همان، ج ۹، ص ۹۰-۹۱) که مربوط به حکمت عملی است و هر شخصی که

آنها را به همراه حکمت نظری داشته باشد، به سعادت و مقام والایی نائل می‌شود. / ابن سینا در این باره می‌نویسد: «و رؤوس هذه الفضائل عفة و حکمة و شجاعة، و مجموعها العدالة، و هی خارجه عن الفضيلة النظرية؛ و من اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد» (ابن سینا، ۱۴۱۸، ص ۵۰۷-۵۰۸). ملاصدرا نیز کسب این ملکات را شرط سعادت اخروی دانسته است: «شروط الفوز بالمعاد المسعد تحلی الانسان بفضائل العفة و الحكمة و الشجاعة، یكتسبها باعتداله و توسط نفسه بین طرفی الافراط و التفریط من كل قوة: غضبية أو شهوانية» (ملاصدرا، ۱۳۲۶، ص ۵۳).

در صورتی که هر کدام از این قوای سه‌گانه به‌طور افراط در شخصی وجود داشته باشد، هیئت حاصل از اجتماع آنها را ظلم گویند و صاحب چنین ملکه اخلاقی را ظالم می‌نامند. همچنین اگر این قوا به صورت تفریط در شخصی باشد، هیئت حاصل از اجتماع آنها را انظلام یا ظلم پذیری می‌گویند (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۷۵).

ملکه اخلاقی حاصل از حد وسط و حالت اعتدال هر یک از قوای شهویه، غضبیه و عاقله، فضیلت اخلاقی است که شایسته است، انسان بکوشد به این فضایل آراسته شود و حالت افراط و تفریط هر یک، رذیله‌ای اخلاقی محسوب می‌شود که انسان باید نفس خود را از آنها منزّه کند.

### ج) کیفیت پیدایش خُلیات

از آنجا که ملکات اخلاقی در حیطة عقل عملی انسان قرار می‌گیرند، همواره بین رفتار و افعال انسان با ملکات اخلاقی رابطه مستقیمی وجود دارد؛ به‌طوری‌که هر ملکه اخلاقی منشأ رفتار خاصی در انسان می‌شود. بنابراین می‌توان گفت که یکی از جاهایی که امور نفسانی در بدن تأثیرگذار است، همین ملکات اخلاقی است. این رابطه و تأثیرگذاری به نحو عکس نیز وجود دارد؛ به این معنا که بدن و افعال بدنی نیز در پیدایش ملکات نفسانی تأثیرگذار است. تأثیر بدن در پیدایش خُلیات در سه مبحث قابل بررسی است که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

## د) جایگاه خلیات

اینکه آیا خلیات مادی‌اند تا جایگاه آنها بدن باشد، یا مجردند تا گفته شود جایگاه آنها نفس مجرد است، با مبنای *ابن‌سینا* و *ملاصدرا* در مورد نفس و قوای آن رابطه مستقیمی دارد. از نظر *ابن‌سینا* در بین قوا تنها قوه عاقله مجرد است (*ابن‌سینا*، ۱۴۱۲، ص ۲۸۸)؛ اما نفس حیوانی و قوای آن مادی هستند (همو، ۱۴۰۴، ص ۸۲). به اعتقاد وی، قوای ظاهری و باطنی منطبق در مغز و روح بخاری می‌باشند (همو، ۱۴۱۲، ص ۳۵۸ / طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۷۳). همچنین *ابن‌سینا* برای هر کدام از قوا، جایگاهی در مغز مشخص کرده است (*ابن‌سینا*، ۱۳۶۳، ص ۹۴ / همو، ۱۳۷۵، ص ۸۴-۸۵)؛ چراکه با عارض شدن آفتی به جزء خاصی از مغز، در کار قوا اختلال ایجاد می‌شود (همو، ۲۰۰۵، ج ۲، ص ۲۰۱). او همچنین همه مدرکات جزئی را غیرمجرد دانسته است (همو، ۱۳۷۲، ص ۳۴۹). به اعتقاد *ابن‌سینا*، با از بین رفتن بدن، نفس حیوانی و قوا مربوط به آن نیز از بین خواهند رفت (همان، ص ۲۷۵).

بنابراین با توجه به اینکه *ابن‌سینا* قائل به مادی بودن قوای حیوانی است، کیفیات نفسانی و خلیات مختص به قوای حیوانی را نیز مادی و منطبق در بدن می‌داند. طبق دیدگاه وی، در میان اعضای رئیسه بدن - یعنی مغز، قلب و کبد - کیفیات نفسانی مختص به حرکات روح بخاری موجود در قلب می‌باشد (همو، [بی‌تا]، ص ۲۲۶-۲۲۷ / همو، ۲۰۰۵، ج ۳، ص ۵۲ / طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۹۸)؛ اما در مورد خلیاتی همچون جربزه، جهل، حکمت که به عملکرد قوه عاقله باز می‌گردد، خلیات مربوط به آن نیز باید مجرد از ماده باشند؛ چراکه طبق مبنای ایشان، این قوه مجرد است.

اما طبق مبنای *ملاصدرا*، نفس حیوانی و همه قوا و مدرکات آن مجرد از ماده هستند (*ملاصدرا*، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۴۲-۴۴ / همو، ص ۲۲۷-۲۲۸ / همو، ۱۳۶۰، ص ۶۰)؛ بر این اساس، همان‌طور که نفس و قوای آن مجرد از ماده هستند، همه کیفیات نفسانی و از جمله ملکات اخلاقی نیز قائم و متحد با نفس و مجرد از ماده می‌باشد؛ به طوری که این ملکات پس از مرگ و قطع تعلق نفس با بدن، همچنان باقی خواهند ماند و منشأ لذت و الم



اخروی می‌شوند (ملاصدرا، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۳۲-۲۳۳).

بنابراین طبق دیدگاه *ابن‌سینا*، ملکات اخلاقی مربوط به قوه شهویه و غضبیه مادی‌اند و جایگاه آنها در بدن است؛ درحالی‌که از نظر *ملاصدرا* همه اقسام خلق مجرد از ماده و بدن می‌باشند و از صفات قائم به نفس مجرد هستند.

### هـ) تأثیر مزاج و طبیعت بدن در خلیات

از نظر حکما و علمای اخلاق، بین مزاج و طبیعت بدن با خلیات رابطه تنگاتنگی وجود دارد. *ابن‌مسکویه* با تقسیم خلق به عادی و طبیعی، خلق طبیعی را ناشی از مزاج و طبع فرد می‌داند و معتقد است، برخی افراد به‌گونه‌ای هستند که طبعاً ترسو و هیجانی و خشن هستند و با کوچک‌ترین مسئله‌ای به این حالت‌ها دچار می‌شوند و برخی دیگر این‌گونه نیستند (کریمی، ۱۳۷۹، ص ۵۱). قوا برحسب سه عامل یعنی مزاج، عادت و تأدیب، قوی و ضعیف می‌شوند؛ با این‌منا علمای اخلاق معتقدند، اخلاق حتی خلق طبیعی هم قابل تغییر است؛ هرچند که تغییر آن سخت است (همان، ص ۳۷-۳۸). *خواجه نصیرالدین طوسی* و *شهرزوری* نیز اخلاق را قابل تغییر می‌داند؛ اما معتقدند که تغییر برخی از آنها با دشواری همراه است (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۲۴۸-۲۵۱ / شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۷۹).

*ابن‌سینا* و *ملاصدرا* نیز معتقدند، مزاج و طبیعت بدن در پیدایش و شدت و ضعف خلیات تأثیرگذار است؛ به‌طور مثال از نظر *ابن‌سینا*، سوء مزاجی که ناشی از غلبه سردی در کبد است، در شدت و ضعف قوه شهویه تأثیرگذار است (ابن‌سینا، ۲۰۰۵، ج ۳، ص ۱۶۹-۱۷۰). اگر مزاج قلب به‌طور طبیعی گرم باشد، سبب سعه صدر در اخلاق می‌شود؛ سرد بودن مزاج قلب نیز با تنگی سینه، کسالت، ترس، کندذهنی و بلادیت، حیرت و تشبه به اخلاق زنانه همراه است (همان، ص ۵۲)؛ *ملاصدرا* نیز کثرت روح بخاری در مغز و اعصاب را موجب شدت فرح و نشاط و شجاعت و شهوت می‌داند و کمبود روح بخاری را موجب غم، ناراحتی و مالیخولیا می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۷۶). همان‌طور که ذکر شد، *ملاصدرا* ملکات اخلاقی را مجرد از ماده و امور بدنی

می‌داند؛ از این رو تأثیر روح بخاری بر خُلقیات به عنوان زمینه‌ساز و علت معده است؛ اما طبق دیدگاه /بن‌سینا طبیعت و مزاج بدن، علت ملکات اخلاقی است؛ به طوری که ملکات اخلاقی دائر مدار طبیعت و مزاج بدن است.

### (و) تأثیر افعال بر ملکات اخلاقی

برخی از ملکات اخلاقی به طور فطری و طبیعی در نهاد شخص وجود دارد و برخی دیگر اکتسابی است و با تلاش و کوشش خود انسان حاصل می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۶۶۵ (تعلیقۀ سبزواری) / سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۵۵۶)؛ توضیح آنکه به سبب رابطه تنگاتنگی که بین نفس و بدن وجود دارد، هر عمل خوب یا بدی را که انسان انجام می‌دهد، اثری متناسب با آن عمل در نفس، پدیدار می‌شود؛ اگر این عمل زودگذر باشد و دیگر تکرار نشود، اثری که در نفس نیز حاصل می‌شود، موقتی و زودگذر خواهد بود که در اصطلاح به آن اثر «حال» گفته می‌شود و هر چه این عمل تکرار شود، اثری که در نفس باقی می‌گذارد، شدیدتر خواهد بود؛ به طوری این اثر و هیئت، ثابت و راسخ در نفس می‌شود که به سختی از نفس زایل می‌شود و چنین اثر و هیئت نفسانی به صورت ملکه اخلاقی درمی‌آید (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، صص ۱۵۶ و ۲۰۲ / ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۰).

همان‌طور که بیان شد، ملکات اخلاقی که به سبب تکرار عمل به وجود آمده‌اند، منشأ صدور افعال می‌شوند؛ افعالی که به راحتی و بدون تأمل و درنگ از نفس صادر می‌شود. اثر مهم دیگر ملکات اخلاقی در بحث معاد و عالم پس از مرگ است. هر رذیلت و فضیلت اخلاقی که در انسان به صورت ملکه در آمده باشد، اثر خاصی در باطن نفس دارد؛ مادامی که تعلق به بدن دارد، لذت و الم ناشی از آن را درک نمی‌کند (رازی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳۰).

/بن‌سینا سعادت انسان را به در گرو تنزیه نفس می‌داند و تنزیه نفس را نیز حاصل خالی بودن نفس از ملکات رذیله و اکتساب ملکات و فضائل اخلاقی می‌داند: «أن السعادة فی الآخرة مکتسبة بتنزیه النفس، و تنزیه النفس تبعیدها عن اکتساب الهیئات البدنیة المضادة لأسباب السعادة و هذا التنزیه یحصل بأخلاق و ملکات، و الأخلاق و

الملکات تکتسب بأفعال» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۷۱۶؛ همو، ۱۴۱۸، ص ۴۹۳).

با توجه به مبانی خاص *ملاصدرا* در مسئله معاد، بحث رابطه افعال و اعمال با ملکات نفسانی و اخلاقی نیز جایگاه مهمی پیدا می‌کند. *ملاصدرا* معتقد است، اعمال و افعال انسان در دنیا، موجب ایجاد هیئت نفسانی خاصی می‌شود و تکرار این اعمال، منشأ وجود ملکات نفسانی خاصی می‌شود؛ به طوری که افراد بشر در روز قیامت به حسب اعمال و رفتاری که در دنیا انجام داده‌اند و ملکاتی که کسب کرده‌اند به صورت‌هایی متناسب آن محشور می‌شوند؛ به طور مثال کسی که در دنیا شهوت‌رانی بسیار کرده است، در آخرت به صورت خنزیر محشور می‌شود؛ و یا کسی که بسیار ظالم بوده به صورت حیوان درنده محشور می‌شود؛ و همچنین انسان‌ها با توجه به اعمالی که انجام داده به صورت شیاطین یا ملائکه محشور می‌شوند:

أن أفراد البشر إنما یبعث یوم القیامة و یحشر علی صور مختلفة هی صور أعمالهم المتکررة الوقوع عنهم فی الدنیا فیصیر أنواعا کثیرة متخالفة بعضها من جنس البهائم و بعضها من السباع و بعضها شیاطین و بعضها ملائکة (ملاصدرا، [بی‌تا]، ص ۱۶۸؛ همان، ۱۳۵۴، ص ۳۳۶).

بنابراین با توجه به رابطه وثیقی که بین اعمال و رفتار انسان و ملکات اخلاقی وجود دارد، بدن از این جهت نیز در پیدایش کیفیات نفسانی نقش دارد.

### ز) خلق در علوم جدید

در مورد حقیقت و چیستی خلیات، نظریات مختلفی در علوم جدید مطرح شده است؛ اما در این میان نظریه فیزیکالیسم رایج‌ترین و تاثیرگذارترین مبنا در علوم جدیدی همچون فلسفه ذهن، روان‌شناسی، زیست‌شناسی و... است. البته فیزیکالیسم دارای شاخه‌های مختلفی همچون فیزیکالیسم حذف‌گرا، این‌همانی ذهن و مغز، فیزیکالیسم تحویل‌گرا است؛ اما وجه مشترک همه این شاخه‌ها آن است که برای انسان بعد دیگری غیر از بدن مادی او قائل نیستند و تبیینی مادی از همه پدیده‌های ذهنی ارائه می‌دهند (سرل، ۱۳۸۸، ص ۳۹/ مسلین، ۱۳۸۸، ص ۱۲۰). طرفداران این دیدگاه قائلند که در حال

حاضر به قدر کافی درباره ویژگی‌ها و کارکردهای ظریف مغز اطلاع ندارند تا پدیده‌های ذهنی انسان را به‌طور دقیق تبیین کنند (چرچلند، ۱۳۸۶، ص ۵۱).

مسئله دیدگاه فیزیکیسم درباره انسان را این‌چنین توصیف می‌کند:

فیزیکیسم مدعی است که انسان‌ها موجودات کاملاً مادی‌اند که طرز کار و ویژگی‌های آنها را می‌توان با مفاهیم و نظریات برگرفته از یک علم فیزیک کامل و آرمانی تبیین کرد. هیچ مجالی برای دخالت‌های غیرمادی یا فوق طبیعی در سلسله‌های علی فیزیکی که در دستگاه مرکزی عصبی شخص در جریان است، از محرک‌های فیزیکی ورودی گرفته تا خروجی‌های رفتاری، وجود ندارد. انسان‌ها به‌طور کامل جزئی از عالم فیزیکی طبیعی‌اند، نه ارواحی فوق طبیعی که به نحو تبیین ناپذیری به ماشین بدن وصل باشند. ذهن، هرچه باشد، نمی‌تواند غیرمادی باشد و باید تبیینی وجود داشته باشد که آن را کاملاً در درون عالم طبیعت جای دهد (مسئله، ۱۳۸۸، ص ۱۲۰-۱۲۱).

نظریه فیزیکیسم مبنای دیدگاه‌های عصب‌شناختی، روان‌شناختی و زیست‌شناختی در مورد خلقیات قرار گرفته است. بر اساس دیدگاه‌های رایج عصب‌شناسان، خلقیات انسان تحت تأثیر عصب‌رسانه‌هایی است که تکانه‌های عصبی را از نورونی به نورون دیگر منتقل می‌کند (تیودوسیوس، ۱۳۶۸، ص ۱۷۱)؛ بنابراین خلقیات هم مانند دیگر امور نفسانی به فعل و انفعالات نورون‌های مغز برمی‌گردد.

همچنین طبق این دیدگاه، کم و زیاد شدن برخی هورمون‌ها سبب شدت و ضعف خلقیات می‌شود؛ برای مثال آزمایش‌ها نشان داده است که بالا رفتن سطح تستوسترون شخص، سبب افزایش میل به شهوت جنسی در مردان می‌شود (اتیکسون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۲).

طبق نظریات زیست‌شناختی، تحقیقات تجربی نشان می‌دهد که عوامل ارثی با امور روانی همچون احساس خوشی، اضطراب و افسردگی و عزت نفس ارتباط دارد (راتوس، ۱۳۸۶، ص ۱۰۷)؛ همچنین برخی از امراض روحی و انواع بلاهت نیز از راه وراثت و انتقال ژنتیکی انجام می‌شود (تیودوسیوس، ۱۳۶۸، ص ۴۹).

تأثیر ژن‌ها در شخصیت و رفتار این‌چنین است که ژن‌ها آنزیم‌هایی را کنترل می‌کنند که بر فرایند زیست‌شیمیایی مؤثرند و این فرایند نیز بر رفتار شخص اثر می‌گذارد. این آنزیم‌ها و هورمون‌ها حاصل ترشح غدد درون‌ریز بدن از جمله غده هیپوفیز، تیروئید، غدد فوق کلیوی، لوزالمعده و غدد جنسی است که بسته به میزان و چگونگی کار این غدد، ویژگی‌های خلقی و رفتاری متفاوتی را در انسان به وجود می‌آورند (کریمی، ۱۳۷۹، ص ۱۷-۱۸).

چارلز در مورد دوقلوهایی که شباهت ژنتیکی دارند می‌نویسد:

به‌طور خلاصه، در انواع هوش، شخصیت، خلق‌و‌خو، علاقه‌مندی‌های شغلی، گذراندن اوقات فراغت و نگرش‌های اجتماعی، دوقلوهای یک‌تخمکی جدا از هم بزرگ‌شده تقریباً همان‌قدر به هم شبیه‌اند که دوقلوهای یک‌تخمکی با هم بزرگ‌شده‌اند؛ بنابراین می‌توان گفت که این ویژگی‌ها ظاهراً زیربنای ژنتیک دارد (راتوس، ۱۳۸۶، ص ۱۱۴).

چارلز اس. کارو نیز آزمایش‌هایی بر این مطلب که شباهت ژنتیکی سبب خلق و خواهایی مشابه می‌شود گزارش می‌کند (کارور، ۱۳۸۷، ص ۲۷۴)؛ نتیجه اینکه بر اساس نظریات فیزیکی‌الستی علوم تجربی، خلقیات حاصل امور فیزیولوژیک همچون ژن‌ها، هورمون‌ها، آنزیم‌ها و سایر فعل و انفعالات بدنی هستند.

بر اساس مطالبی که بیان شد، اصلی‌ترین دلیل فیزیکی‌الستی‌ها بر مادی بودن پدیده‌های ذهنی و از جمله خلقیات انسان را می‌توان در قالب قیاس اقترانی شکل اول چنین صورت‌بندی کرد:

صغری: خلقیات انسان متأثر از فعل و انفعالات مادی مغز و امور فیزیولوژیک است.

کبری: متأثر شدن چیزی از چیزی دیگر به معنای هم‌سنخ بودن آن دو چیز است.

نتیجه: خلقیات انسان هم‌سنخ انفعالات مادی مغز و امور فیزیولوژیک است.

در ادامه به بررسی صغری و کبری این دلیل می‌پردازیم:

**بررسی صغری:** به نظر می‌رسد با توجه به پیشرفت‌های فوق‌العاده‌ای که بشر در

علوم تجربی همچون عصب‌شناسی، زیست‌شناسی، شیمی و فیزیک داشته است،

دستاوردهای علمی این علوم را نمی‌توان در مورد پدیده‌های مغزی، عصبی و سایر امور فیزیولوژیک انکار کرد. آن دستاوردها این است که بین برخی از فعل و انفعالاتی که در بدن رخ می‌دهد با پدیده‌های ذهنی رابطه‌ی تاثیر و تاثر وجود دارد. البته حکمای مسلمان نیز چنین رابطه‌ای بین بدن و کیفیات نفسانی قائل هستند؛ با این تفاوت که در علوم جدید به وسیله‌ی ابزار پیشرفته و آزمایش‌های پیچیده، رابطه‌ی دقیق‌تر و جزئی‌تری بین فعل و انفعالات هر قسمت خاص بدن با پدیده‌های ذهنی به دست آورده‌اند.

نکته‌ی دیگری که در مورد صغرای دلیل، قابل توجه است اینکه اگرچه بین برخی خلقیات و امور فیزیولوژیک که در بدن رخ می‌دهد، رابطه وجود دارد؛ اما هیچ‌گاه در علوم جدید نتوانسته‌اند که برای همه‌ی خلقیات انسان چنین رابطه‌ای را کشف نمایند؛ به طوری که برای هر خلق انسان جایگاه، آنزیم، هورمون و ژن خاصی کشف کرده باشند.

بنابراین صغری این دلیل به نحو موجب‌ه کلیه- هر خلق انسانی متأثر از امور فیزیولوژیک است- تاکنون به طور قطعی اثبات نشده است و تنها می‌توان گفت که برخی از خلقیات انسان متأثر از امور فیزیولوژیک است.

**بررسی کبرای دلیل:** کبرای دلیل نیز قابل خدشه است؛ زیرا تاثیر چیزی بر چیز دیگر، دلیل بر هم‌سنخ بودن آن دو با یکدیگر نیست؛ تاثیر چیزی بر چیز دیگر دلیل بر سنخیت آن دو نیست؛ چراکه تاثیر گاهی بین دو امر مادی است؛ مانند اینکه آتش سبب گرم شدن آب می‌شود و گاهی این تاثیر بین امر مادی و مجرد است. کسانی که به صرف مشاهده‌ی تاثیر امور فیزیولوژیک بر پیدایش خلقیات به مادی بودن خلقیات، حکم کرده‌اند، این مبنا را پذیرفته‌اند که حقیقت انسان همان بدن اوست و هیچ بُعد غیرمادی برای انسان وجود ندارد؛ درحالی که بر اساس مبانی فلسفه اسلامی و به خصوص حکمت صدرایی، انسان دارای دو بُعد مجرد و مادی است. در فلسفه اسلامی دلایل قاطع و محکی بر اثبات تجرد نفس و قوای انسان اقامه شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، صص ۲۶۰-۳۰۲ و ۲۲۶-۲۲۷). بر اساس براهینی که تجرد همه‌ی قوای انسان را اثبات

می‌کند، خلقیات ناشی از هر یک از این قوا نیز مجرد است و همه این خلقیات جزو کیفیات نفسانی هستند و ظرف پیدایش آنها نفس مجرد انسان است؛ اما مجرد بودن خلقیات به معنای نقش نداشتن بدن نیست؛ همان‌طور که در مباحث قبلی بیان شده، بدن و امور بدنی نقش ابزار و علت زمینه‌ساز برای پیدایش خلقیات هستند؛ به این معنا که به جهت ارتباط تنگاتنگی که بین نفس و بدن است، پیدایش برخی از خلقیات نیازمند بدن و همچنین فعل و انفعالات بدنی است.

نتیجه اینکه تاثیرگذاری امور بدنی بر پیدایش برخی از خلقیات، اثبات نمی‌کند که خلقیات مادی هستند، بلکه امور بدنی ابزار و علت زمینه‌ساز پیدایش خلقیات در نفس مجرد انسان هستند.

### ح) مقایسه دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا با نظریه فیزیکیالیسم

اگر دیدگاه‌های فیزیکیالیستی که در مورد خلقیات بیان شده است، بخواهد این مطلب را بیان کند که بین حالت‌ها و خصوصیات فیزیولوژیکی که در بدن رخ می‌دهد، با خلقیات ارتباط وجود دارد، چنین مطلبی طبق مبنای ابن سینا و ملاصدرا نیز قابل پذیرش است؛ اما از منظر ابن سینا و ملاصدرا این ارتباط بین طبیعت و مزاج بدن و خلقیات وجود دارد؛ درحالی‌که بر اساس مبنای علوم جدید هورمون‌ها، آنزیم‌ها و عوامل ژنتیک در شکل‌گیری خلقیات مؤثر هستند؛ بنابراین این سه دیدگاه در اینکه فعل و انفعالات و خصوصیات بدنی در پیدایش خلقیات تأثیرگذار است، توافق دارند. اما اگر نتیجه نظریات فیزیکیالیستی این باشد که حقیقت خلقیات همین امور فیزیولوژیک بدنی است، این مطلب اگرچه با دیدگاه ابن سینا در مورد خلقیات ناشی از قوای حیوانی نزدیک است، اما ملاصدرا کاملاً این نظریه را باطل می‌کند؛ زیرا طبق دیدگاه ملاصدرا، همه قوا و ادراکات و امور نفسانی مجرد از ماده و بدن است؛ به سخن دیگر، صرف اینکه فعل و انفعالات و خصوصیات بدنی در پیدایش خلقیات تأثیرگذار است، اثبات نمی‌کند که خلقیات چیزی غیر از امور فیزیولوژیکی نیست؛ بلکه همچنان که ملاصدرا اثبات کرده، تمام قوا و ادراکات نفسانی مجرد از ماده هستند؛ بنابراین آنچه در علوم تجربی در مورد

فیزیولوژی خلقیات بیان شده، مربوط به مرحله زمینه‌سازی است و حقیقت خلقیات در نفس و البته مجرده از ماده است.

### نتیجه گیری

۱- خُلق، ملکه نفسانی است که موجب می‌شود، افعال به راحتی و بدون تأمل از نفس صادر شود.

۲- خلق اقسام متعددی دارد که اصول آن ناشی از سه قوه غضبیه، شهویه و عاقله است.

۳- از آنجایی که *ابن‌سینا* قوای حیوانی را مادی می‌داند، خلقیات ناشی از این قوا را نیز مادی و منطبع در بدن می‌داند؛ اما *ملاصدرا* با توجه به اینکه همه قوای نفس را مجرد از ماده می‌داند، امر نشئت گرفته از این قوا را نیز مجرد از ماده و بدن می‌داند.

۴- از نظر *ابن‌سینا* و *ملاصدرا*، مزاج و طبیعت بدن در خلقیات تأثیرگذار است؛ به طوری که هر مزاج خاصی خلقیات خاصی به دنبال دارد.

۵- یکی دیگر از مواردی که *ابن‌سینا* و *ملاصدرا* با یکدیگر توافق دارند، تأثیر تکرار افعال بر پیدایش ملکات اخلاقی است.

۶- خلق سبب ضروری شدن صدور فعل نمی‌شود و خلقیات قابل تغییر هستند؛ از این رو برخلاف جبرگرایان که خلقیات را سبب اجبار در افعال می‌دانند، از دیدگاه فلسفه اسلامی خلقیات با اختیار و آزادی اراده منافاتی ندارد.

۷- طبق دیدگاه‌های فیزیکیالیستی، خلقیات حاصل خصوصیات ژنتیکی و ترشح هورمون‌ها و آنزیم‌های خاصی در بدن است.

۸- دیدگاه *ابن‌سینا* و دیدگاه زیست‌شناختی با یکدیگر توافق زیادی دارند.

۹- طبق مبنای *ملاصدرا* تبیین‌های فیزیکیالیستی تنها در مراحل اعدادی و زمینه‌سازی درست است؛ اما حقیقت خلقیات مجرد از ماده و امور بدنی است و در عالم نفس حاصل می‌شود.

۱۰- در مورد نقش بدن در پیدایش خلقیات، دیدگاه *ابن‌سینا* دارای اشکال است و



مبنا و دیدگاه ملاصدرا مستحکم و مورد پذیرش است؛ چراکه ابن‌سینا با مادی دانستن قوای حیوانی و خلقیات مربوط به این قوا، تبیین فیزیکی‌الیستی از پیدایش خلقیات مطرح کرده است؛ به طوری که این خلقیات از حیطة بدن فراتر نمی‌روند؛ اما ملاصدرا با اثبات تجرد قوای حیوانی، قائل به تجرد خلقیات مربوط به این قوا شده است و حقیقت خلقیات را مجرد می‌داند و همچنین در فرایند پیدایش خلقیات، تنها نقشی ابزاری برای بدن قائل است.

۱۹۱

ذهن

کیفیت پیدایش خلق بر اساس دیدگاه ابن‌سینا، ملاصدرا و فیزیکی‌الیسم



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ أحوال النفس رسالة في النفس و بقائها و معادها؛ باريس: دار بيبليون، ۲۰۰۷م.
۲. —؛ الإشارات و التنبيهات؛ ج ۱، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۳. —؛ الأضحوية في المعاد؛ ج ۱، تهران: شمس تيريزي، ۱۳۸۲.
۴. —؛ الإلهيات من كتاب الشفاء؛ تحقيق حسن حسن زاده آملی؛ قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ۱۴۱۸ق.
۵. —؛ تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات؛ ج ۲، قاهرة: دارالعرب، ۱۳۲۶.
۶. —؛ رسالة في الأدوية القلبية؛ چاپ سنگی، نرم افزار ابن سینا، قم: موسسه نور، [بی تا].
۷. —؛ الشفاء (المنطق)؛ قم: کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی، ۱۴۰۵ق.
۸. —؛ القانون في الطب؛ بيروت: دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۵م.
۹. —؛ المبدأ و المعاد؛ ج ۱، تهران: موسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
۱۰. —؛ النجاة من الغرق في بحر الضلالات؛ ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۱۱. —؛ النفس من كتاب الشفاء؛ تحقيق حسن حسن زاده آملی؛ ج ۱، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ۱۴۱۷ق.
۱۲. اتیکسون، ریتا ال و دیگران؛ زمينه روان شناسی هیلگارد؛ ترجمه حسن رفیعی؛ ج ۲، تهران: نشر ارجمند، ۱۳۸۰.
۱۳. تیودوسیوس، دان. ال. سی؛ روان شناسی ژنتیک؛ ترجمه ژپرنده؛ بی جا: انتشار امیر، ۱۳۶۸.
۱۴. چرچلند، پاول؛ ماده و آگاهی؛ ترجمه امیر غلامی؛ ج ۱، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۶.

۱۵. راتوس، اسپنسر؛ روان‌شناسی عمومی؛ ترجمه حسین ابراهیمی مقدم و دیگران؛ چ ۱، تهران: نشر ساوالان، ۱۳۸۶.
۱۶. رازی، قطب‌الدین محمد؛ المحاکمات؛ چ ۱، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۱۷. سبزواری، ملاهادی؛ اسرار الحکم؛ قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
۱۸. سرل، جان. آر؛ ذهن، مغز و علم؛ ترجمه امیر دیوانی؛ چ ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۱۹. الشهرزوری، شمس‌الدین؛ رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية؛ چ ۱، تهران: موسسه حکمت و فلسفه، ۱۳۸۳.
۲۰. ملاصدرا؛ اسرار الآيات؛ تحقیق خواجه‌سوی؛ چ ۱، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی، ۱۳۶۰.
۲۱. \_\_\_\_\_؛ الحاشية على إلهيات الشفاء؛ قم: بیدار، [بی‌تا].
۲۲. \_\_\_\_\_؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۳. \_\_\_\_\_؛ شرح الهدایة الائیة؛ چ ۱، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۲۴. \_\_\_\_\_؛ الشواهد الربویة فی المناهج السلوکیة؛ چ ۱، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۱۷ ق.
۲۵. \_\_\_\_\_؛ کسر اصنام الجاهلیة؛ چ ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
۲۶. \_\_\_\_\_؛ المبدأ و المعاد؛ چ ۱، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۲۷. مسلین، کیت؛ درآمدی به فلسفه ذهن؛ ترجمه مهدی ذاکری؛ چ ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۸.
۲۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ نهاية الحکمة؛ مع تعلیقه الفیاضی؛ چ ۴، قم: مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
۲۹. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ اخلاق محتشمی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران،

۱۳۶۱.

۳۰. شرح الإشارات و التنبیها (مع المحاکمات): ج ۱، قم: نشر البلاغة،

۱۳۷۵.

۳۱. کارور، چارلز و دیگران؛ نظریه‌های شخصیت؛ ترجمه احمد رضوانی؛ ج ۲،

مشهد: به‌نشر، ۱۳۸۷.

۳۲. کریمی، یوسف؛ روان‌شناسی شخصیت؛ ج ۶، تهران: نشر ویرایش، ۱۳۷۹.

۳۳. مسکویه رازی، احمد بن یعقوب؛ تهذیب الاخلاق؛ قم: نشر بیدار، ۱۳۷۱.

۱۹۴

دین



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی