



The Position of Character and Emotions in a Human Being's Existence According to Mulla Sadra

Fateme Soleimani Darrehbaghi*

Received: 2020/12/16 | Accepted: 2021/06/09

Abstract

Human actions and behavior are formed based on their internal events. Among these behaviors, some arise specifically under the influence of one character and emotions instantly and without undergoing the stages of thought and reflection; even though they use a knowledgeable source of the category of imagination. Similarly, sometimes particular qualities affect human souls that are subject to passivity that is acquired for the benefit of beneficial and harmful affairs in some faculties. These states of the soul are called human emotions; happiness and joy, grief and sorrow, fear and hope, fervor and ecstasy, and wrath and anger are all of this class.

Here, the question arises as to what the position of the character and emotions is in the human existence according to Mulla Sadra? What factors are influential in creating the states and emotions of the soul?

In this study, employing the descriptive-analytic method and using sources of Sadrian philosophy, we conclude that the presence of the character necessitates that when the will to act is formed, action is produced without any difficulty, thought, and contemplation. In reality, the characteristics of the soul originate from human perception and manifest their influence in actions. The repetition and exercise of this perception and

Original Research



* Associate professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Imam Sadeq University-Women's Campus, Tehran, Iran. . | f.soleimani@isu.ac.ir

■ Soleimani Darrehbaghi, F. (2021). The Position of Character and Emotions in a Human Being's Existence According to Mulla Sadra. *Journal of Philosophical Theological Research*, 23(88), 129 -154. doi: 10.22091/jptr.2021.6386.2454

■ Copyright © the authors



the actions related to them create the grounds for the formation of a habit in human beings that gives rise to vocation and industry.

There is a strong relationship between the habits of the soul and human states and actions. Similarly, there is a special relationship between inner characteristics and emotion and the human physical condition. Based on this relationship, just as behavior is influenced by characteristics, characteristics are also affected by behavior; however, this influence is indirect.

It is noteworthy that the attributes and characteristics that are activated in human beings from intellection and reasoning are never themselves the cause of the suspension of thought. On the contrary, with their activity the performance of the aforementioned faculties is elevated in terms of quality and speed.

When weak souls are engaged in intellection, their emotions become chaotic or when their emotions are engaged, their mind is disturbed. However, strong souls combine the attributes of perceptions and stimulations and create a balance. The noble soul is similar to the incorporeal beings in terms of instincts and nature from a wisdom and freedom perspective. In reality, the evolution and perfection of the soul from the stage of potential to the stage of actualized intellect do not create any obstacles for the form and states of the soul.

The different physical states and circumstances and their effect on the vaporous soul in terms of fineness and subtlety or roughness and density of the soul results in the intensification of the potential of emergence of different and proportional states of the soul. However, Mulla Sadra does not believe that physical states and attributes have an existential affect on the soul and spirit because such a thing is impossible and is similar to the effect of something lower on the higher. Rather, specific physical conditions create the grounds and help the emergence or intensify the potential of the manifestation of a specific state of the soul and characteristic. In all these instances, those that have a direct influence on creating the state of the soul are the human perceptive faculties including sense, imagination, and reasoning, that is, first thought and conception are formed in human beings and the states and feelings of the soul emerge after that. However, he does not believe in the direct effect of the emotions on the functioning of the reason and perceptive faculties; however, he does not deny the indirect and preparatory role of the states of the soul on human reasoning and thought. In this way, this situation itself provides the grounds for the creation of new thoughts and ideas.

Keywords

characteristics, emotions, states of the soul, physical states, Mulla Sadra.



جایگاه خُلقیات و احساسات در وجود انسان از نگاه ملاصدرا

فاطمه سلیمانی دژه‌باغی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۰۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۱۸

چکیده

اَعمال و رفتارهای انسان، بر اساس رخدادهای درونی او شکل می‌گیرند. از بین این رفتارها برخی مشخصاً تحت تأثیر خُلقیات و احساسات به صورت آتی و بدون طی مراحل تفکر و تأمل به وجود می‌آیند؛ هرچند از مبدأ علمی از نوع تخیل بهره‌مند هستند. همچنین گاهی بر نفس انسان کیفیاتی عارض می‌شوند که تابع انفعالاتی اند که - به جهت امور نافع و مضر - در بعضی قوا حاصل می‌شوند. به این حالات نفسانی، «احساسات و عواطف انسانی» گفته می‌شود؛ شادی و فرح، غم و اندوه، ترس و امید، شوق و وجد و خشم و غضب از این دسته هستند. فیلسوفان اسلامی - در بحث «خُلق» - سخنان ارزشمندی در این زمینه بیان داشته‌اند. این مقاله در صدد تبیین پاسخ ملاصدرا به این پرسش است که جایگاه احساسات و عواطف در وجود انسان چیست؟ عوامل مؤثر در ایجاد حالات و احساسات نفسانی کدامند؟ به اعتقاد ملاصدرا، منشأ پیدایش خُلقیات و احساسات انسانی اندیشه و ادراک آدمی است؛ هرچند احساسات و عواطف نیز بر کارکرد عقل و قوای ادراکی تأثیر غیر مستقیم داشته و نقش اعدادی دارند. از طرف دیگر، میان ملکات نفسانی و احوال و اعمال انسان رابطه محکمی وجود دارد. همچنین میان خُلقیات و احساسات درونی و وضعیت جسمانی انسان نیز ارتباط خاصی وجود دارد و بر اساس این ارتباط - همان‌طور که رفتار از خُلقیات تأثیر می‌پذیرد - خُلقیات نیز از رفتار متأثر می‌شوند. البته، این تأثیر به نحو غیر مستقیم خواهد بود.

کلیدواژه‌ها

خُلقیات، احساسات و عواطف، حالات نفسانی، حالات جسمانی، ملاصدرا.

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع) - پردیس خاوران، تهران، ایران. | f.soleimani@isu.ac.ir



مقدمه

در درون انسان پس از درک و فهم، خواهش و میل پدید می‌آید. خواهش برخاسته از علم و ادراک در وجود انسان به صورت‌های مختلف نمود پیدا می‌کند؛ برخی از این تمایلات و خواهش‌ها بین انسان و حیوان مشترک هستند، مانند غرایز و حالاتی نظیر ترس، خشم، محبت و ...، ولی برخی دیگر مانند امید، غم، شادی، عشق، میل به کمال و جاودانگی خاص انسان هستند. خواهش‌ها و گرایش‌های انسانی تحت عناوین مختلفی نظیر احساسات، عواطف، حالات و ملکات منشأ رفتار و عمل در انسان می‌شوند.

بسیاری از اعمال و رفتارهای ما، بر اساس رخدادهای درونی ابراز می‌شوند. از بین این رفتارها برخی مشخصاً تحت تأثیر احساسات به صورت آبی و بدون طی مراحل تفکر و تأمل به وجود می‌آیند؛ هرچند از مبدأ علمی از نوع تخیل بهره‌مند هستند. انواع شادی‌ها، غم‌ها و عصبانیت‌ها از این دسته هستند. بسیاری از این حالات از ویژگی‌های طبیعی انسان‌اند و باید مراقب بود رفتارهای برخاسته از آنها از مرز اوامر و نواهی الهی فراتر نروند. بنابراین، در کنترل و مدیریت حالات و رفتارهای برخاسته از آنها «تقوا» بسیار اهمیت دارد. در بعضی افراد، میزان تأثیرپذیری از حالات بیشتر از دیگران است و در این صورت، حالت فرد تبدیل به خلق یا صفت شده و بیشتر اوقات بر اساس آن حالت تثبیت شده از خود عکس‌العمل نشان می‌دهد. مانند عبوس و گرفته بودن، خشن بودن، عصبانی بودن دادم.

از آنجا که حالات عارض، متغیر و بدون مبنای ثابت هستند، تأثیرپذیری انسان از آنها می‌تواند به حداقل کاهش یابد و حتی به مرور به صفر برسد، پس در هر حال مبنای هر رفتار اختیاری باید تفکر، تعقل و شناخت باشد و کمترین تأثیرپذیری را از حالات داشته باشد. هر اندازه تفکر و تعقل در فردی افزایش یابد، صفات نیک نیز در او احیا می‌شوند. البته، صفات نیک در اثر تکرار عمل صالح به وجود می‌آیند و انجام کارهای بعدی را برای فرد آسان‌تر می‌کنند.

صفاتی که از ناحیه تفکر و تعقل و ایمان در انسان فعال می‌شوند، هیچ‌گاه خود سبب تعطیلی تفکر و تعقل نمی‌شوند، بلکه بر عکس با فعالیت آنها، از دانش به مهارت و از سرعت انتقال پایین به سرعت انتقال بالا ارتقاء می‌یابد.

در کل، به مجموعه صفات خوب و بد که به طور طبیعی بر رفتار فرد تأثیر می‌گذارند، «خلق» گویند و به برخی از آنها - به اعتبار تسلطشان بر رفتار انسان - «ملکات» گفته می‌شود. برخی از خلقیات به نحوی از محیط و وراثت به فرد منتقل می‌شوند و برخی نیز بر اثر تکرار عمل خود فرد، تثبیت می‌شوند و البته، این دو، اثر هم‌دیگر را تشدید می‌کنند.

در قرآن کریم از مجموعه ملکات، خصال و خلقیات در کنار اندیشه‌ها و باورها به «شاکله» تعبیر شده و نشان می‌دهد که انسان بر اساس اندیشه‌ها و افکار خود و تحت تأثیر خلق و صفات خود به سوی عمل سوق می‌یابد. «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» (سوره اسراء، آیه ۸۴).

البته، لازم به تذکر است که خُلق و خو و شاکله موجب نمی‌شود انسان به انجام یا ترک فعلی مجبور شود و در نتیجه، عمل از اختیاری بودن بیرون شده و جبری شود و مهم‌تر آن که شاکله انسان قابلیت اصلاح و تغییر دارد؛ همان‌طور که شاکله‌ای می‌تواند به سمت کمال سوق یابد، ارتکاب گناهان، شاکله فرد را به سمت «مسخ شدن» سوق دهد.

در این موضوع، فیلسوفان اسلامی در بحث «خُلق» سخنان ارزنده‌ای بیان داشته‌اند؛ در این میان ملاصدرا در خصوص این موضوع مطالب ارزشمندی را به صورت پراکنده و ذیل عناوین مختلف در مباحث انسان‌شناسی آورده است که جمع‌آوری و دسته‌بندی و تحلیل آنها می‌تواند مطالب دقیق و عمیقی را در مورد یکی از مهم‌ترین خصلت‌های انسانی بدست دهد.

این مقاله در صدد پاسخ به این پرسش‌هاست: از نظر ملاصدرا، جایگاه خُلقیات و احساسات در وجود انسان چیست؟ عوامل مؤثر در ایجاد حالات و احساسات نفسانی کدامند؟ و همچنین در صدد بررسی این مسئله است که از نگاه ملاصدرا تأثیر احساسات و عواطف بر ادراک انسان و جسم او تا چه حدی است؟

در راستای پاسخ به این پرسش‌ها مقاله در دو بخش عمده (خُلقیات نفسانی و احساسات نفسانی)، تنظیم شده است و در ذیل هر بخش، تأثیر و تأثر هر یک از خُلقیات و احساسات بر دیگر ساحت‌های وجودی انسان بررسی می‌شود.

۱. خُلقیات نفسانی

خُلق، ملکه‌ای نفسانی در انسان است که سبب می‌شود افعال انسان با سهولت و آسانی، بدون تفکر و تأمل و درنگ صادر شود. البته، خُلق همان قدرت بر فعل نیست؛ چون نسبت قدرت به فعل و ترک آن یکسان است، اما خُلق تنها با فعل نسبت دارد و نسبت به ترک اقتضائی ندارد. خُلق، امر ثابتی است که منشأ صدور فعل است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۰۴).

خُلق، امری اکتسابی است و در مرحله اولیه و ضعیف آن به صورت «حال» ظاهر می‌شود و در صورت تقویت و شدت در نفس انسانی رسوخ کرده و به عنوان «ملکه» شناخته می‌شود. بعد از پدید آمدن ملکه در شخص، دیگر منشأ فعل تفکر و تأمل نیست، بلکه در این هنگام گویی به جای فکر و تدبیر، طبیعت منشأ فعل است. البته، همیشه طبیعت مخالف علم و تدبیر نیست؛ چون در طبایع فلکی طبیعت آنها عین علم و شعور است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۰۵-۲۰۶).

ملاصدرا، خُلق را امری متوسط بین طبیعت و اراده فکری معرفی می‌کند. وی با بیان این عبارت در واقع، می‌خواهد تفاوت خُلق را با طبیعت و اراده نشان دهد. طبیعت و اراده هر دو مبداء افعال

قرار می‌گیرند؛ با این تفاوت که افعال ناشی از طبیعت فاقد مبداء فکری است و اراده مسبوق به فکر و اندیشه است. در این میان خُلق امری است که حد وسط این دو واقع می‌شود؛ به این معنا که خُلق نیز مبداء فعل واقع می‌شود و از آن جهت که فعل ناشی از آن بدون رویه و فکر است، به مبداء طبیعی شباهت دارد، اما با توجه به این که منظور از نبود فکر و رویه فقدان آن به طور کلی نیست، بلکه مقصود این است که هر گاه انجام مکرر فعلی در نفس تبدیل به خُلق شده، مبداء فکری آن فعل در نفس راسخ شده است و نفس برای انجام دوباره آن نیازی به مبداء فکری جدید ندارد. پس از این جهت که به طور کلی فاقد مبداء فکری نیست، به اراده فکری شباهت دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۱۱۵).

ملاصدرا پس از تقسیم کیفیات نفسانی به دو قسم حال و ملکه، افتراق این دو را به عوارض نمی‌داند، در مقابل قولی که معتقد است، امر نفسانی در ابتدای حصول و پیش از استحکام آن در نفس «حال» است و چون استحکام یابد «ملکه» می‌شود. در این نظر، جدایی بین حال و ملکه تنها به امور عارضی است و بلکه تفاوت نوعی است. ملاصدرا برای بیان فرق حال و ملکه از ملکه علم استفاده می‌کند و می‌گوید: علم هنگامی که حال است، صورت حاصله‌ای است که از اعراض محسوب می‌شود و موضوع آن نفس است، اما علم وقتی تبدیل به ملکه می‌شود، نفس با جوهر عقلی متحد می‌گردد و در این هنگام نفس جوهری فعال برای این صور علمی خواهد شد. در این صورت، چگونه فاعل این صور با مفعول متحد الهویه است؟ (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۹۷-۱۹۸)، یعنی آن علمی که حال است و همان صورت علمیه هم هست، پس از آن که انسان به مرتبه ملکه نائل شد و متحد با جوهر عقلی مفارق شد، به منزله مفعول و ایجاد شده از نفس است؛ و این دو، یعنی ملکه‌ای که به وجود آورنده است، با حال که صور علمی است، یکی نیست. به عبارت دیگر، انسان وقتی در مرتبه صور علمی است با هنگامی که ملکه علم را دارد، متفاوت است و این تفاوت به سبب عوارض نیست، بلکه در نوع است، یعنی نوع انسان با ملکه علم عوض می‌شود.

شاید این بیان ملاصدرا تنها ناظر به علم باشد؛ زیرا در این موضوع او اصل مبنایی دارد به نام اصل «اتحاد علم و عالم و معلوم»، همین امر سبب تفاوت دیدگاه او با پیشینیان می‌شود. همچنین این تبیین او به تباین نوعی انسان‌ها نیز منتهی می‌شود.

نکته‌ای که باید بدان توجه داشت آن است که خُلق برای فعل مبدئیت دارد، بلکه وجود خُلق اقتضا می‌کند که وقتی اراده بر انجام فعلی صورت پذیرد، بدون سختی و تأمل و تدبیر فعل صادر شود، یعنی وجود خُلق سبب سهولت در وقوع فعل می‌شود؛ همان طور که ملکه علم معلومات را حاضر نمی‌کند، بلکه عالم به واسطه وجود چنین ملکه‌ای، قدرت بر احضار معلومات خود را - بدون درنگ و تأمل - پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۰۴-۲۰۵).

در واقع، ملکات نفسانی از ادراک انسان سرچشمه می‌گیرند و تأثیر خود را در عمل ظاهر می‌سازند.

تکرار و تمرین این ادراک و افعال مرتبط با آن، زمینه‌های شکل‌گیری ملکه‌ای در انسان می‌شود که حرفه و صناعت ناشی از آن است. ادراک انسانی توسط قوای ادراکی حاصل می‌شود که عبارتند از: حواس پنج‌گانه، قوه خیال، وهم، حس مشترک، حافظه، ذاکره، مفکره و متخیله (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۱۸۲-۲۶۰). انسان می‌تواند با آموزش و تمرین در هر کدام از قوای نفس حالت ثابتی از بکارگیری آن را در خود ایجاد کند؛ به نحوی که آن بکارگیری تبدیل به ملکه و حرفه شود. در این وضعیت اعمال و آثار آن قوه به صورتی خودکار و بدون نیاز به فکر جدید و رویه پدید می‌آیند. البته، باید توجه داشت که اگر چه در ملکات فکر و رویه جدید وجود ندارد، اما مسبوق به فکر و رویه هستند.

پس از این که خُلقیات در نفس رسوخ یافت، واجد آثار مختص به خود می‌شوند که همان صدور افعال از آنها بدون فکر است. این افعال، زمینه را برای شکل‌گیری خُلقیات جدید نفس فراهم می‌کنند؛ زیرا به طور کلی هر فعلی واجد یکی از این دو است:

۱. یا حالتی برای نفس پیش می‌آورد که موجب ظلمت و حجاب نفس می‌شود؛ زیرا آن را به سوی شهوت‌های دنیوی و در نتیجه، دوری از رحمت الهی می‌کشاند؛ «گناهان نفس» از همین قسم‌اند. برخی از گناهان اگر چه خود بر اساس خُلقی در نفس ایجاد می‌شوند، اما با تکرار آنها زمینه برای گناهان دیگر و سعه وجودی در مرتبه حیوانی فراهم می‌شود.

۲. یا حالتی برای نفس پیش می‌آورد که موجب صفای نفس و تجرد آن از شهوت و غضب و روگردانی‌اش از مرض‌های حیوانی می‌گردد. این قسم همان «طاعات نفس» است که با تکرار آنها زمینه برای طاعات دیگر و سعه وجودی در مرتبه انسانی فراهم می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۸۰-۸۱).

ملکات نفسانی همان اموری هستند که خُلقیات ما را شکل می‌دهند. این حالات پایدار رفتاری (یعنی ملکات نفسانی فعلی)، همان موضوعاتی هستند که علم تهذیب نفس (علم اخلاق) در مورد نحوه پیدایش، آثار و تبعات وجودی آنها و روش تغییر آنها سخن می‌گوید؛ تغییراتی که سبب می‌شود انسان رفتارهای نادرست را از مبدأ صدور آنها اصلاح کند. تهذیب اخلاق، به اصلاح ملکات نفسانی می‌پردازد تا خود به خود رفتارهای ظاهری نیز اصلاح شود. این ملکات نفسانی متعلق به سه قوه شهوی، غضبی و وهمی هستند (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۱-۲۲).

نکته دیگر که باید بدان توجه کرد آن است که هر حال یا ملکه‌ای صفت وجودی است و هر صفت وجودی کمال به حساب می‌آید؛ فرقی نمی‌کند که عرف مردم آن را کمال بدانند یا ردیلت، اما برخی از این صفات، موجب زوال و از بین رفتن کمالات دیگر که مخصوص نفوس شریف‌اند، می‌شود و برخی دیگر از صفات نفوس به سبب آنها بر شرف و ارزششان افزوده می‌شود. این دسته اخیر، فضایل قوه عاقله به حساب می‌آیند و ضد آنها رذائل قوه عاقله هستند.

لازم به تذکر است که هر خلّقی از ملکات اخلاقی یک طرف افراط دارد و یک طرف تقریط، ولی حدّ وسط بین آنها فضیلت به حساب می‌آید؛ حدّ افراط ملکات آنهایی است که حصولشان برای ملکه علم - که اساس و پایه فضایل انسانی است - ضرر دارد، اما حدّ تقریط ملکات آنهایی است که عدم آنها به طور کلی و یا نقص مفرط آنها، موجب فقدان یا ضعف کمال عقلی می‌شود. از این رو، اساس فضایل انسانی که مبدأ اعمال حسنه هستند، عبارتند از: شجاعت، عفت و حکمت (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۰۶-۲۰۷).

این «حکمت» غیر از حکمت به معنای ادراک کلیات و معقولات است و تقسیم به نظری و عملی می‌شود. «حکمت» به این معنا از سنخ معرفت است و برای انسان کمال عقلی به حساب می‌آید و به همین جهت، شدت و افراط در آن فضیلت است؛ ولی حکمت به معنای دوم، از قبیل ملکات اخلاقی است که دو طرف افراط و تقریط و یک حدّ وسط دارند و فضیلت تنها در حدّ وسط آنهاست. «حکمت» در این معنا، خلّقی است که از آن افعال متوسط بین جریزه و کُندذهنی که دو طرف افراط و تقریط این خلُق هستند، صادر می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۰۷-۲۰۸).

هر کدام از این خلّقیات مربوط به یکی از قوای انسانی است؛ شجاعت مربوط به قوه غضب، عفت مربوط به قوه شهوت و حکمت مربوط به قوه عقل است. نفوس انسانی از جهت کمال و نقص و بزرگی و پستی تفاوت دارند. نفس ضعیف وقتی مشغول فکر کردن می‌شوند، احساس درهم می‌ریزد و یا وقتی احساس مشغول است، فکرش آشفته می‌شود. ولی نفس قوی بین اوصافی از ادراکات و تحریکات جمع کرده و تعادل ایجاد می‌کند. نفس شریف به حسب غریزه و سرشت از نظر حکمت و حریت شبیه مجردات است (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف، ج ۹، ص ۱۱۶-۱۱۷).

نکته‌ای که باید بدان توجه کرد آن است که برای هر صفت جسمانی صورتی جوهری مناسب وجود دارد که مبدء ذاتی آن صفت است؛ به‌گونه‌ای که آن صفت برای صورت جوهری امری لازم و ضروری است، ولی برای غیر آن صورت نیز در اثر مجاورت و مقابله حاصل می‌گردد؛ مانند گرمی آتش که در اثر مجاورت برای شیء دیگری نیز حاصل می‌شود. در مورد نفس انسانی نیز تکرار حالات نفس موجب قوت و شدت آن صورت جوهری می‌شود که مبدأ و اصل آن حال است؛ خواه این صورت از مبادی شر و بدی باشد، مانند صورت شیاطین و یا از مبادی خیر و نیکی باشد؛ مانند صور فرشتگان.

نفس انسان پیوسته تحت تأثیر این مبادی در حال دگرگونی و تغییر است. منشأ تمام تحولات «خواطر» (ادراکات عارض بر نفس) هستند؛ خواه این ادراکات تازه پدید آمده باشند و یا به صورت یادآوری گذشته باشند. خواطر، برانگیزاننده خواست و اراده‌اند و خواست نیز عزم را برانگیخته و اعضای بدن را به حرکت در می‌آورد. پس مبدأ و اصل افعال «خواطر» اند. حال این خواطر یا انسان را به شر و بدی می‌خواند و یا به خیر و نیکی. بر همین اساس، خواطر نیکو و ستوده را «الهام» و خواطر زشت و نکوهیده را «وسواس» نامیده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۵۲-۲۵۳). علت و سبب این دو نوع خواطر

نیز متفاوت خواهد بود؛ علت خواطری که به سوی خیر می‌خوانند، فرشته است و سبب خواطری که به سوی شر و بدی می‌خوانند، شیطان است (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۵۴).

۱.۱. مراتب خُلقیات نسانی

سرشت انسانی با چهار مرحله از خُلق و خو سرشته و عجین شده است: خوی حیوانی، خوی دَرندگی، خوی شیطانی، خوی ملکی. بدین گونه که از خُلق و خوی حیوانی شهوت و آز و حرص و تبهکاری بدست می‌آید و از خوی دَرندگی، حسد و دشمنی و کینه و از خُلق و خوی شیطانی، حيله و تکبر و خودخواهی و مقام‌پرستی و از خُلق ملکی، علم و تنزیه و پاکدامنی و پاکی صادر می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف، ج ۹، ص ۱۲۳).

به نظر می‌رسد رهایی از هیچ یک از این خوی‌ها ممکن نباشد و برای رهایی از تاریکی سه مرتبه اول و رسیدن به نور و مرتبه چهارم تنها می‌توان از عقل و شرع بهره‌مند شد. نخستین مرتبه‌ای که نفس انسانی حادث می‌شود، خُلق حیوانیت است و به همین جهت، شهوت و آز در کودک غلبه دارد. سپس در او دَرندگی پدید می‌آید، از این رو، دشمنی و ستیزه‌جویی در او غلبه دارد؛ پس از آن در او شیطنت پدید می‌آید. به همین جهت، ابتدا مکر و فریب بر او چیره می‌شود و وقتی حیوانیت و غضب پا به میدان بگذارند، زیرکی و کیاست را در طلب دنیا و دنبال کردن شهوت و غضب به کار می‌گیرد، بعد از این مرحله در او صفات کبر، نخوت، خودبینی و خودپرستی و برتری‌جویی آشکار می‌شود. بعد از تمام این مراحل، در او عقلی که از طریق آن نور ایمان آشکار می‌شود، پدید می‌آید. در این هنگام لشکریان شیطان غلبه پیدا می‌کنند و این در حالی است که لشکریان خوی شیطانی و پیش از بلوغ بر قلب انسان حمله آورده و بر آن مستولی شده‌اند و نفس با آنها الفت گرفته است و متابعت از شهوت را در پیش گرفته است تا این که نور عقل بر قلب او می‌تابد و در جدال با خوی شیطانی و حیوانی قرار می‌گیرد. پس اگر قلب (نفس) ضعیف باشد، خوی شیطانی بر آن غلبه پیدا می‌کند؛ همان طور که در ابتدا و پیدایش در قلب پیشی داشت و در این صورت، انسان با شیطان و ابلیس محشور می‌گردد و اگر قلب به نور علم و ایمان قوی شود، قوای نسانی مستخر عقل می‌شوند و انسان در زمره فرشتگان قرار می‌گیرد و با آنان محشور می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف، ج ۹، ص ۱۲۴).

۲.۱. کثرت نوعی حاصل از خُلقیات نسانی

افراد نسان به حسب افعال و کردارشان، به صورت‌های گوناگونی محشور می‌شوند. آنان ثمره و دستاورد

اعمال و خلقیاتی هستند که در طول زندگی دنیا از خود بروز داده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۹۶-۹۷، ۶۷۴-۶۷۵).

انسان از جهت کالبد دنیوی و نفسی که به آن تعلق دارد، (به لحاظ تعریف و حدّ منطقی) نوع واحد است و دارای حد و تعریفی یگانه است، ولی در نشئه آخرت، به جهت صورت‌های اُخروی که بر نفس او به حسب هیئات‌های نفسانی افزوده شده، دارای انواع کثیر می‌شود. دلیل این امر آن است که نفس انسانی دارای دو جهت قوه و فعل است: از جهت فعلیتش، صورتی است که بر بدن مادی احاطه شده و از این جهت امری واحد و یگانه است که مبدأ و اصل فصل منطقی انسان است و سبب تمیز انسان از دیگر حیوانات است، اما او - از جهت قوه بودنش - دارای استعداد و قوه هر صفتی از صفات نفسانی و صورت‌های اُخروی است (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۹۸، ۲۷۶).

بر همین اساس، هر گاه صفتی از صفات نفسانی یا هیئت و شکلی از صور اُخروی در او غلبه پیدا کرد؛ از مرحله قوه و استعداد به فعلیت رسیده و صورت خاصی می‌پذیرد. این امر موجب می‌شود افراد مختلفی با صفات و صور مختلف پدید آیند. این موجب تکثر در ذات انسان نمی‌شود. چون هر آنچه در این نشئه (دنیا) صورت است، همان در نشئه دیگر ماده به حساب می‌آید و گویی نفس انسانی واسطه و برزخ بین دو جهان است و جداکننده میان دو دریاست^۱ و از همین رو است که برخی محققان، نفس انسانی را زینت و طراز جهان امر نامیده‌اند؛ چون او پایان عالم جسمانی و آغاز جهان روحانی است (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۹۸).

بنابراین، بر اساس حکمت و برهان روشن، ثابت می‌شود که انسان اگر چه به حسب نشئه حسّی، نوعی است که افرازش مانند یک دیگرند؛ ولی هنگامی که نفوسشان از قوه به فعلیت صور باطنی خارج شد - به حسب چیرگی صفات و رسوخ ملکات - دارای شماری از انواع مختلف و گوناگون می‌شوند. هر نوعی از جنس آن صفات حیوانی یا اهریمنی و یا فرشتگانی می‌شود که بر او غلبه و چیرگی یافته است (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۹۹، ۲۷۷).

پس در دنیا بر آنها حدّ انسان که عبارت است از «جوهر نامی حسّاس متمیز به تفکر» صدق می‌کند و آنچه مبدأ فصل اخیر اوست، همان معنای واحد جوهر ناطق و عقل منفعل است؛ این معنای واحد به عینه ماده برای صورت اُخروی او می‌شود. البته، در نشئه آخرت جایز نیست این معنای واحد فصل یا صورت حقایق مختلف قرار گیرد، ولی جایز است که جنس یا ماده برای حقایق مختلف باشد. بنابراین، نفس صورت تام برای اجسام (ابدان) حسّی دنیوی و ماده منفعل برای صور اُخروی و نشأت ثانوی است (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۱۰۰، ۲۷۸).

۱. ملاصدرا، اشاره به آیات ۱۹ و ۲۰ سوره الرحمن دارد.

۲. حالات یا احساسات نفسانی

گاه کیفیاتی بر نفس انسان عارض می‌شوند که تابع انفعالاتی اند که به جهت امور نافع و مضر در بعضی قوا حاصل می‌شوند. در ادامه، به برخی از این کیفیات اشاره می‌کنیم (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۵۷-۲۵۸).

شادی و غم: شادی، کیفیتی است که به دنبال توجه روح به بیرون از بدن در طلب امر لذیذ، پدید می‌آید. غم نیز عبارت است از کیفیتی که به دنبال توجه روح به درون بدن از ترس اذیتی که بر نفس وارد می‌کند، حاصل می‌شود.

شهوَت: عبارت است از کیفیتی نفسانی که به دنبال توجه روح به ظاهر - به منظور جذب امر ملائم در طلب لذت - صورت می‌گیرد.

غضب: عبارت است از کیفیتی نفسانی که به دنبال توجه روح به خارج از بدن - به منظور دفع امر منافر در طلب انتقام - صورت می‌گیرد.

فزع: عبارت است از کیفیتی نفسانی که به دنبال توجه روح به بدن از ترس اذیتی واقعی یا تخیلی، صورت می‌گیرد.

حزن: عبارت است از کیفیتی نفسانی که به دنبال توجه روح به داخل و خارج بدن، به سبب حدوث امری که تصوّر می‌شود از آن خیری واقع شود یا از آن انتظار شری می‌رود.

هم: مرکب از خوف و رجاء است و از همین رو، هر کدام بر فکر غلبه پیدا کند، توجه و حرکت نفس را به سوی خودش وا می‌دارد؛ پس برای خیر متوقع به سوی جهت ظاهر و برای شرّ منتظر به سوی جهت داخل به حرکت در می‌آورد و به همین جهت، گفته شده که «هم» جهاد فکری است.

خجالت: عبارت است از کیفیتی نفسانی که به دنبال توجه روح به داخل و خارج از بدن صورت می‌گیرد. خجالت مرکب از فزع و فرح است؛ به گونه‌ای که روح منقبض به سمت باطن می‌شود، بعد از آن به ذاتش خطور می‌کند که در آن ضرر زیادی نیست و سپس برای مرحله دوم منبسط می‌شود.

تمام آنچه که در توصیف این انفعالات نفسانی گفته شده اشاره به خواص و لوازم این حالات دارد و گرنه معنای این واژه‌ها برای عقل انسان روشن است و با این تعابیر متفاوت است. البته، گاهی اوقات این لوازم و افعال از روی تسامح به خود انفعالات سرایت داده می‌شوند؛ چنان که گفته می‌شود: شادی قلب را منبسط می‌کند، و غم قلب را منقبض می‌کند. غضب، سبب غلیان قلب می‌شود و غم، قلب را محاصره می‌کند و خونی را که در آن وجود دارد، منقبض می‌کند و سرور نیز سبب انبساط قلب و خون می‌شود. همه اینها باطل است؛ چون تمام اینها کیفیاتی نفسانی هستند که وقتی عارض بر نفس می‌شوند لازمه آنها وقوع این انفعالات در آن جوهر منفعل از نفس، یعنی همان روح لطیف و بخاری می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۵۸).

روح حیوانی (روح لطیف بخاری) دارای درجات مختلفی از لطافت است و بر اساس هر یک از مراتب لطافتش از طریق قوای نفسانی خود بر جسم تأثیر می‌گذارد. از طرف دیگر، جسم نیز بر اساس مزاجی که در آن غلبه پیدا کرده است، استعداد و شرایطی را فراهم می‌سازد که کیفیات نفسانی متضاد برای هر نفس حاصل شود. در واقع، فیض خداوند متعال عام و دائمی است و اختصاص یافتن حالتی خاص برای یک فرد، از جانب افاضه‌کننده (خداوند) نیست، بلکه تخصیص حالت و کیفیتی خاص در یک زمان مشخص، برای یک فرد، مربوط به مواد و اسباب و شرایط است. به عبارت دیگر، اسباب و مواد به عنوان علل معدّه وجود این کیفیات نفسانی به حساب می‌آیند.

حُکما و اطمیناناً اتفاق نظر دارند که شادی و غم و خوف و غضب، کیفیاتی تابع انفعالات خاص روح هستند؛ هنگامی که این روح توسط شرایط و وضعیت خاص جسمانی که در قلب و یا کبد پدید آمده، برانگیخته شده است. بنابراین، شدت و ضعف این انفعالات از طریق فاعل مفیض نیست، بلکه تنها مربوط به شدت و ضعف استعداد جوهر جسمانی بدن است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۶۰-۲۶۱). ملاصدرا معتقد است که سلوک و حرکت فطری انسان به سوی خداوند از آغاز پیدایش نطفه، شامل انتقال او از حالی به حالی و از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر می‌شود تا این که در نهایت، منجر به مشاهده و لقاء حق می‌شود. در این مسیر، وضعیت انسان از دو حالت خارج نیست: یا مسرور و شادمان است و در معیت با انبیاء، صدیقین، شهدا و صالحین بسر می‌برد؛ و یا محزون، غمگین و دردمند است و در عذاب آتش بسر می‌برد و در معیت با شیاطین و فاسقین است (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۰۲).

۱.۲. تأثیر عوامل جسمانی در ایجاد حالات نفسانی

از نگاه ملاصدرا، همه انسان‌ها به طور یکسان قوه شاد شدن یا غمگین شدن را دارند، اما تنها وقتی این قوه به فعلیت می‌رسد که انسان مستعد برای شاد شدن و یا مستعد غمگین شدن شود؛ چون استعداد همان استكمال قوه در مقایسه با یکی از دو طرف متقابل است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۶۱). او معتقد است که فرح و شادی هم در اهل حق وجود دارد و هم در اهل باطل؛ با این تفاوت که عارف از آیات الهی شاد می‌شود، ولی جاهل با شهوت و وسوسه باطل شاد می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۸۱). در مسیر تبدیل شدن این قوه به استعداد، برخی ویژگی‌های جسمانی نفس انسان را آماده می‌سازند. ملاصدرا - به نقل از ابن سینا در رساله الأدویة القلبیة - سه امر را در ایجاد فرح و شادی مؤثر می‌داند:

۱. روح^۱ در بهترین وضعیتش از جهت کمی و کیفی باشد؛ وضعیت بهتر در کم آن است که مقدارش از جهت دوام زیاد باشد، اما در کیف، منظور آن است که در لطافت و غلظت متعادل باشد و نورانیت شدیدی داشته باشد. در این صورت، شباهتش به جوهر سماوی زیاد خواهد بود. این موارد اسباب استعداد لذت و شادی هستند.

از همین جا دانسته می‌شود که زمینه‌ساز غم و اندوه یا کمی روح است؛ چنان که در بیماران، ضعیفان و سالخوردهگان مشاهده می‌شود و یا غلظت روح است که در سودازدگان و سالخوردهگان است؛ زیرا رقت و ظلمتشان برای انبساط مناسب نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۶۲).

در کل، بسیاری و کثرت روح بخاری موجب خوشحالی و نشاط، نیرو و شجاعت و شهوت می‌شود و کمبودش موجب سردرد، سکت، غم و اندوه و مالیخولیا می‌گردد و هنگام انقطاعش از قلب، مرگ ناگهانی عارض می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف، ج ۹، ص ۹۸).

۲. عوامل بیرونی: برخی از این عوامل قوی و برخی ضعیف‌اند؛ برخی از آنها معروف و برخی دیگر ناشناخته‌اند.

اسباب قوی و ظاهر شادی و غم نیاز به بیان ندارد، ولی اسباب ضعیف و پنهان، مانند: تصرف حس در نور؛ دلیل لذت‌مند بودن آن، این است که مانند در تاریکی وحشتناک است و مانند رسیدن به مراد و آرزو یا غرق در رؤیا و آرزوهای خود شدن.

اما اسباب غم‌انگیز خارجی، به یادآوردن آلام و دردها، یادآوری کینه و دشمنی‌ها که سبب خشم می‌شود و مانند توهم امر بیمناک از آینده، به‌ویژه امری حتمی مثل مرگ که جدا شدن از دنیا است، و از همین قبیل است اندیشه و تفکر در مورد مهمات آخری و مانند از دست دادن شغل و فکر نرسیدن به مراد و آرزو، اینها و امثال آن، نفس را مستعد غم می‌کند.

کلا در مزاج سودایی به سبب خشکی مزاج، روح تخیل قوی دارد، ولی تحرکش ضعیف است، این امر سبب می‌شود که فرد تخیل از دست دادن آمل و آرزوها و موقعیت‌های شغلی خود را داشته باشد و این زمینه وحشت و غم را فراهم می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۶۲-۲۶۴).

۳. تکرار شادی و غم: تکرار شادی، نفس را آماده شادی و سرور بیشتر می‌کند و تکرار غم، نفس را آماده غم و اندوه بیشتر می‌کند؛ چنانکه شیخ می‌فرماید: هر فعلی دارای ضدی است که وقتی تکرار

۱. منظور از «روح» جوهر لطیفی است که واسطه بین جوهر ملکوتی و نورانی نفس و بدن متراکم تیره عنصری واقع می‌شود؛ به گونه‌ای که امکان تصرف نفس در بدن را فراهم می‌سازد و پزشکان آن را «روح» می‌نامند. این روح از طریق خون صاف و لطیف با بدن ارتباط دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف، ج ۹، ص ۹۸).

پیدا می‌کند، قوه آن شدیدتر می‌شود و هر قوه‌ای که اشتداد یابد، استعدادش بیشتر می‌شود؛ چون هنگام تکرار افعال و انفعالات برای قوای باطنی ملکه‌ای قوی حاصل می‌شود. شیخ با یک تحلیل طبیعی، می‌گوید: فرح و شادی از دو امر حاصل می‌شود: یکی تقویت قوه طبیعی و دیگری، نفوذ روح که در اثر انبساط روح و استعداد حرکت آن حاصل می‌شود.

عوامل تقویت قوه طبیعی امور سه‌گانه است: (۱) اعتدال مزاج روح؛ (۲) کثرت بدل ما یتحلل؛ (۳) حفظ از استیلاهی تحلیل بر آن.

اما غم، وقتی تکرار یابد، قوه بر آن شدت می‌گیرد؛ چون غم نقطه مقابل فرح است. بنابراین، از وضعیت مقابل عوامل فرح حاصل می‌شود: (۱) ضعف قوه طبیعی؛ (۲) تکاثف روح به سبب سرمایی که هنگام خاموش شدن حرارت غریزی حادث می‌شود. بنابراین، ثابت شد پی در پی آمدن شادی، روح را برای شادی بیشتر آماده می‌سازد و تواتر غم بعد از غم، روح را برای غم آماده می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۶۴-۲۶۵).

در همین راستا، ملاصدرا به تفصیل - به نقل از ابن سینا - تأثیر وضعیت جسمانی بر پدید آمدن انواع حالات نفسانی می‌پردازد. شیخ می‌گوید:

خون زیاد صاف اگر در قوام و مزاج معتدل باشد، معد و زمینه‌ساز فرح و شادی است؛ چون از این نوع خون روح ساطع برمی‌خیزد. خون زیاد صاف و معتدل اگر حرارتش زیاد باشد، معد غضب است؛ چون اشتعال و سرعت حرکتش زیاد است. خون زیاد و صاف اگر قوامش رقیق و سرد باشد، معد ترس و ضعف قلب است؛ چون روح برخاسته از آن، حرکتش به سمت خارج سنگین و اشتعالش کم است؛ بدلیل این که این روح سرد و مرطوب است. خون کدر و غلیظ که حرارتش زیاد است، معد غم و غضب (غضبی ثابت و منحل نشدنی) است؛ چون غم از روح کدر متولد می‌شود و غضب از سرعت اشتعال و حرارت خون حاصل می‌شود... خون صفراوی رقیق سبب می‌شود فرد سریع هیجان‌زده شود و سریع هم آرام شود و از این رو، معد غضب است... (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۷۲-۲۷۳).

در کل، ملاصدرا با استناد به فرمایشات ابن سینا معتقد است که حالات و وضعیت‌های مختلف جسمانی و تأثیرش بر روح بخاری از جهت لطافت و رقت روح یا کثافت و تراکم روح، منجر به تشدید استعداد پدید آمدن حالات نفسانی مختلف و متناسب می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۶۷-۲۶۵)؛ هر چند نظر این دو فیلسوف بر آن نیست که حالات و صفات جسمانی تأثیر وجودی بر روح و نفس می‌گذارند؛ زیرا چنین چیزی محال است و از قبیل تأثیر سافل بر عالی است، بلکه تمام سخن شیخ و به تبعیت از او ملاصدرا، آن است که وضعیت‌های خاص جسمانی زمینه‌ساز و معد برای پدید آمدن یا

شدید شدن استعداد بروز یک حالت نفسانی خاص می‌شود. در تمام این موارد، آنچه تأثیر مستقیم بر ایجاد حالات نفسانی دارد، قوای ادراکی انسان اعم از حس، تخیل و تعقل است.

۲.۲. تأثیر حالات نفسانی بر جسم

عوامل وجودی مترتب بر هم و مطابق بر یک‌دیگرند و آنچه در یک عالم وجود دارد به نحو مناسبی در عالم دیگر نیز موجود است. انسان نیز که عالم صغیر است، مشتمل بر سه مرتبه است: بالاترین مرتبه نفس است و پایین مرتبه بدن و مرتبه وسط روح است. همین که در نفس کیفیت نفسانی پدید می‌آید، اثری از آن به روح نیز می‌رسد و به واسطه روح در بدن نیز تأثیری مشاهده می‌شود. بنابراین، به جهت ارتباط وجودی بین نفس و بدن، هر کدام از این دو حکایت‌کننده از دیگری است؛ همان‌گونه که جوهر یکی از این دو جوهر دیگری را حکایت می‌کند، اعراض و حالات هر کدام نیز حکایت‌کننده از حالات و انفعالات دیگری خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۶۹؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲، الف، ج ۹، ص ۹۰، ۹۷).

در توضیح این مطلب باید گفت، کیف نفسانی مانند «لذت» - چه عقلی باشد چه خیالی و مثالی - وقتی عارض بر نفس می‌شود، چون از سنخ کمال علمی یا خیالی است، به سبب آن انبساط در روح دماغی معتدل ایجاد می‌گردد و به واسطه این وضعیت در روح، بدن به جنبش در می‌آید و خون صاف و سرخ در چهره ظهور پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۶۹-۲۷۰).

در مقابل، هر گاه ترس یا درد بر نفس عارض می‌شود، روح به داخل انقباض می‌یابد و به واسطه آن، در بدن نیز انقباض در عضلات صورت و زردی رنگ چهره مشاهده می‌شود.

دلیل این مطلب آن است که همان‌طور که روح مرکب و بستر قوای نفسانی است، خون نیز مرکب روح است و به سبب حرکت روح گاهی به سوی خارج و گاهی به سوی داخل، خون نیز به حرکت در می‌آید یا به یکباره و دفعتاً و یا تدریجاً؛ حرکت روح به سمت داخل گاهی به جهت درد و حُزن است و گاهی به جهت بیم و فرار از آنچه موجب ترس است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۷۰-۲۷۱).

ملاصدرا در توضیح تأثیر حالات نفسانی بر بدن، بر این اصل تأکید دارد که «روح، مرکب قوای نفسانی و خون، مرکب روح است». از این رو، با حرکت روح به سمت خارج از بدن، خون نیز به سطح بدن جاری می‌شود و با حرکت روح به سمت داخل بدن، خون نیز به درون اندام‌های داخلی می‌آید. باید در نظر داشت که حرکت روح به سمت داخل یا خارج، هم می‌تواند تند و دفعی باشد و هم می‌تواند کند و تدریجی باشد و بر همین اساس، آثار آن در بدن نیز متفاوت ظاهر می‌شود. تندی یا کندی حرکت روح مربوط به اشتداد یا ضعف کیف نفسانی است که برانگیزاننده حرکت روح است. ملاصدرا در توضیح و

شرح تفصیلی این مطلب، می‌گوید:

غضب شدید، سبب می‌شود که روح همراه با خونی که مرکب آن است، دفعتاً و سریع به سوی خارج و سطح بدن به حرکت در می‌آید؛ حتی ممکن است این سرعت بالای انتقال سبب حبس خون و خاموش شدن و مرگ می‌شود. در نقطهٔ مقابل، فرح و شادی اگر معتدل باشد، سبب حرکتی کند و ملایم می‌شود، ولی اگر مفرط و شدید باشد، در اثر انبساط زیاد روح منجر به زوال روح می‌گردد. گاهی نیز حرکت روح در آن واحد در دو جهت صورت می‌گیرد؛ مانند کیف نفسانی بیم که در چنین حالتی، غضب و حزن با هم بر نفس عارض می‌شود و در نتیجه دو حرکت مختلف پدید می‌آید. همچنین مانند حالت خجالت که ابتدا حرکت روح به سمت باطن و انقباض صورت می‌گیرد، ولی بعد از آن با عنایت و توجه عقل، روح منقبض منبسط می‌شود و به سمت خارج به هیجان می‌آید و رنگ رخسار سرخ می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۷۰-۲۷۱).

۳.۲. تأثیر ادراک بر حالات نفسانی

آیات الهی همواره بر این نکته توجه داده‌اند که ایمان حقیقی سبب شادی و فرح است و مؤمن حقیقی که قلبش جایگاه کلمات الهی و محل ورود ملائکه است، هیچ‌گاه دچار حُزن و خوف نمی‌شود؛ چون ایمان نور عقلی است که نفس را از قوه به فعل و از نقص به کمال می‌رساند و انسان را از عالم اجسام و ظلمات به عالم ارواح و انوار ارتقاء می‌دهد و او را مستعد لقاء الهی می‌کند. پس نفس به سبب همراهی علوم عقلی یقینی، ذات عقلی قدسی می‌گردد و هم‌مرتبه با ملائکه مقرب می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۹ الف، ص ۱۷-۱۹). او مشخصاً بر این نکته تصریح می‌کند که علم تام به قضاء و قدر ربّانی و عمل بر اساس عقل و ایمان، راحتی از غم و اندوه را به دنبال دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف، ج ۹، ص ۷۱).

در نظر حکما، لذت عقلی برای انسان فرح و شادی واقعی به همراه دارد. این لذت عقلی شادی‌آور حاصل تعلیم یا اعطای حکمت از طرف خداوند است (ملاصدرا، ۱۳۸۹ الف، ص ۲۴۹).

ملاصدرا در جای دیگر صریحاً می‌فرماید: «تصوّر کمال و بقاء، ضرورتاً موجب فرح و شادی می‌شود و تصوّر نقص و فناء موجب حُزن و درد می‌شود» (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۵۲).

در کل، او معتقد است کسانی که برخوردار از علوم حقیقی هستند، تغییرات شرایط مادی موجب حُزن یا فرح آنها نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۰۳۱)؛ هرچند از نظر او، عالم طبیعت محل ترس، حزن و اندوه است (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۲۴۱)؛ چون یکی از عوامل ایجاد غم و اندوه، وجود تضاد

است (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۰۳۲) و عالم طبیعت، عالم تضاد است. ملاصدرا با استناد به آیه شریفه «فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ» (سوره غافر، آیه ۸۳)، اظهار می‌دارد که تنها از طریق رو آوردن به کلام خداوند و مشاهده آیات کبرای الهی و ملاحظه آنچه به رسول گرامی خداوند از ملکوت اعلیٰ وحی شده است، می‌توان به فرح و شادی دست یافت و همواره باید از یاهه‌گویی‌های فلسفه‌با فان و تزهات متصوِّفه دوری کرد؛ زیرا چیزی جز شقاوت و وحشت برای انسان به بار نمی‌آورد (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱).

البته، او در جای دیگر توضیح می‌دهد که متناسب با محتوای آیات الهی، احساسات و احوالات متفاوتی برای انسان حاصل می‌شود و معتقد است که قرآن بر باطن انسان اثر می‌گذارد و قلب او را منور می‌کند و احوال انسان را به حسب اختلاف آیات متحوّل می‌سازد؛ به‌گونه‌ای که بر اساس فهمی که از آیات مختلف در اثر تلاوت و تدبّر بدست می‌آورد، احوالی از قبیل حُزن، خوف، خشیت، رجاء و فرح به او دست می‌دهد؛ گویی شوق و وجدی که در اثر تلاوت آیات بشارت‌دهنده در انسان پدید می‌آید، همانند مغناطیس او را به سوی عالم ملکوت جذب می‌کند و هر کس که شوقش شدیدتر باشد، انجذاب و اتصالش به عالم ملکوت بیشتر می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۰۶). او در توضیح و تفسیر این مطلب، اظهار می‌نماید که در هنگام تلاوت آیات رجاء، حالت وجد و شادمانی بر نفس انسان غلبه پیدا می‌کند، به دنبال آن صورت بهشت برای او منکشف می‌شود و گویی آن را عینا می‌بیند و اگر آیات عذاب تلاوت شود، بر او حالت حُزن، اندوه و ترس غلبه پیدا می‌کند و سیمای جهنم برای او آشکار می‌شود؛ گویی انواع عذاب را مشاهده می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۳).

ملاصدرا دلیل این مسئله را آن می‌داند که هر کلامی اوصاف و ویژگی‌های خاصی دارد و بر این اساس، برخی آیات دارای ویژگی لطافت و رحمت و شادی و انبساط هستند و برخی نیز دارای خصوصیت ناراحت‌کننده و مأیوس‌کننده‌اند. از این رو، با شنیدن این کلمات و درک صفات و خصوصیت آنها، نفس انسان منقلب می‌شود و حالت خاصی را مطابق آن کلام می‌پذیرد؛ چون محال است هنگامی که مسموع مختلف است، حالِ مستمع واحد باشد. همچنین نفس به ازاء هر حالتی، مستعد و آماده کشف و مشاهده امر متناسب با آن حال می‌شود؛ چون در ذهن مستمع است که کلام رضایت‌بخش یا غضبناک می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۳).

بنابراین، در کلام و معنای آن، ویژگی‌ای وجود دارد که بر نفس انسان تأثیر می‌گذارد و شنیدن آن سبب تغییر حال نفس می‌شود و به ازاء حالی که نفس پیدا می‌کند و متناسب با آن، مستعد مشاهده و مکاشفه تصویری از فضایی که کلام ترسیم می‌کند، می‌شود. بدنبال آن در یک بازنگری مجدد، مستمع کلام را در ذهن خود - بر اساس حالات و روحيات خود - تحلیل و تفسیر می‌کند و با پیدایش تصویر جدید، دوباره از آن متأثر شده و حال جدیدی در او پدید می‌آید.

نکته‌ای که توجه به آن اهمیت دارد این است که بر اساس حکمت متعالیه، تطوّر و تکامل عقلی از قبیل ارتقاء از نشئه‌ای به نشئه دیگر است و در واقع، صور عقلی در ذهن مانند اعراض حلول نمی‌کند تا با تشخیص ذهن، تشخیص یابد، بلکه بنا بر اتحاد عاقل و معقول، در هنگام تعقل نفس عاقل عین معقول می‌شود. پس تشخیص نفس، تشخیص عقلی و کلی می‌شود و در این صورت، صور عقلی هیأت‌های نفسانی را پوشش نمی‌دهند و وجود صور عقلی مانع وجود حالات نفسانی مانند شهوت، غضب، خوف، حُزن، شجاعت و ... نمی‌شود؛ زیرا معنای تجرید در ادراکات آن‌طور که مشهور می‌گویند، حذف زوائد نیست و این گونه نیست که مدرکات از موضوع‌های مادیشان به حس منتقل شوند و از حس به خیال و از خیال به عقل، بلکه مدرک هر دو مجرد هستند و با هم از عالمی به عالم دیگر منتقل می‌شوند تا این که نفس، عقل و عاقل و معقول بالفعل می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۹۷-۳۹۸).

بنابراین، تطوّر و تکامل نفس از مرحله بالقوه به مرحله عقل بالفعل و معقول بالفعل شدن هیچ مانعی‌ای برای هیأت‌ها و حالات نفسانی ایجاد نمی‌کند؛ در حالی که حالات نفسانی از قبیل شهوت و غضب، خوف و حُزن و شجاعت، عوارض نفسانی به حساب می‌آیند که تشخیص دهنده نفس هستند. بر همین اساس است که ملاصدرا می‌گوید: حس، در تحریک روح باطن از عقل توانمندتر است؛ به همین جهت زمانی که تحریک روح برای عقل سخت باشد، از حس کمک می‌گیرد؛ مانند علوم مهندسی. از این رو، تأثیر شادکننده و زیبایی عقلی که در آینده حاصل می‌شود، در نفس شاربِ خمر کم است؛ ولی تأثیر شادکننده‌های حسی و آنی بالاست و چون استعداد این تأثیر در او شدید است، به اندک سببی از این مفترحات برخوردار می‌شود و همین لذت حسی و آنی برای او انگیزه شرب خمر می‌شود؛ در حالی که یک فرد عاقل که بدنبال لذت دیرپا و عمیق عقلی است، هیچ‌گاه چنین کاری را انجام نمی‌دهد؛ حتی اگر حکم شرعی حرمیت شرب خمر و نص صریح قبح آن، به او نرسیده باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۷۴-۲۷۵).

ملاصدرا به این نکته مهم توجه می‌دهد که آنچه در پدید آمدن نفرت یا اشتیاق مؤثر است، قوه خیال و صورت خیالی است، نه واقعیت خارجی؛ چون ممکن است انسان برای مثال، از عسل که شبیه به چیز تلخ یا تهوع‌آور به نظر آید، تنفر پیدا کند و یا خوردنی و نوشیدنی‌ای که شکلش شبیه اجسام پلید در قوه خیال جلوه کند، منجر به تنفر و انزجار شود. همچنین چیزی که حصولش آسان باشد در قوه خیال به منزله امر حاصل شده جلوه می‌کند و شوق به حصولش از بین می‌رود و در نتیجه، انتقام یا کینه نسبت به آن مرتفع می‌گردد. نهایت این که حقد و کینه در هنگام وجود غضب ثابت که بین شدت و ضعف در نوسان است، پدید می‌آید (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۵۸-۲۵۹). بر همین اساس، ابن سینا شاخصه

حُزن را ناتوانی در دفع صورت خیالی غضب یا خشم دانسته و تصریح می‌کند:

خوف و غم و حُزن از عوارض قوّه غضبیه هستند، خوف در هنگامی است که قوّه غضبیه قصد ترک صورت عقلی یا خیالی را داشته باشد. حالتِ غم در هنگام عدم کامیابی بر دفع آن صورت خیالی که قوّه غضبیه برای آن برانگیخته شده بود، پیدا می‌گردد (ابن سینا، ۱۴۱۷ق، ص ۲۷۰).

۴.۲. تأثیر حالات نفسانی بر ادراک

تأثیر احساسات و گرایش‌ها بر علم و معرفت غیر قابل انکار است. بنابراین، بررسی و تحلیل درست از این اثرگذاری می‌تواند نقش مثبت ایفا کند. در میان فلاسفه غرب، ویلیام جیمز به این موضوع پرداخته و معتقد است که باورهای انسان همواره تحت تأثیر عوامل غیر معرفتی شکل می‌گیرند؛ به گونه‌ای که وقتی به کوشش‌های علمی دست می‌زنیم - در واقع - در پی برآورده ساختن نیازهای خود می‌رویم و در این که چگونه و به چه جنبه‌هایی از واقعیت توجه کنیم، متأثر از خواسته‌ها، امیال، نیازها و بیم‌های خود هستیم و حتی انسان‌ها در انتخاب دیدگاه‌های ما بعد الطبیعی خود نیز متناسب با روحيات و شخصیتشان عمل می‌کنند. جیمز، عامل استدلال را تنها یکی از هشت عامل شکل‌گیری شناخت می‌داند و از نظر او، افزون بر استدلال، بیم و امید، عشق و نفرت، منفعت شخصی و منفعت گروهی و القانات دوران کودکی، عوامل تکوین معرفت‌اند. از نظر او همیشه نمی‌توان با سرکوب کردن دیگر عوامل شکل‌گیری معرفت، امید بیشتری به دستیابی معرفت داشت. او معتقد است که انسان نیازها، علایق و گرایش‌های عمیقی در درون خود دارد که با واقعیت همسویی دارد و از همین رو، واقعیت تنها جلوه‌ای از کارکرد ذهنی ما نیست، حقیقت تنها به چنگ عقل نمی‌آید، بلکه انسان می‌تواند سرنخ‌هایی از حقیقت را در سرشت عاطفی-ارادی خود ببیند (پور سینا، ۱۳۸۵، ص ۱۹۵-۲۰۱).

در نزد قُدما نیز همین مطلب به شکلی دیگر در نظریه معرفت طبعی جاحظ (سلیمانی، ۱۳۹۴، ص ۹۰، ۹۲) قابل مشاهده است:

حوائح و نیازها در انسان سبب کثرت خواطر (افکار و اندیشه‌ها) می‌شود. کثرت خواطر نیز زمینه نظر و استدلال را فراهم می‌سازد. به دنبال افزایش استدلال و تأمل، عقل در حیطة نظر و استدلال قوی می‌شود.

«و لن یكثر النظر حتی تكثر الخواطر، و لن تكثر الخواطر حتی تكثر الحوائج» (جاحظ، ۱۹۳۳م؛ جاحظ، ۱۹۶۵م، ج ۲، ص ۲۳۷-۲۳۸).

جاحظ معتقد است که ایجاد خواسته‌ها و تمایلات مختلف از طرف خداوند در خلقت انسان به منزله ریشه‌هایی است که درخت تنومند عقل را سیراب می‌کند و با تقویت این مرحله از فعالیت عقل و قوی شدن انسان در مرحله نظر و استدلال، قدرت و توانایی عقل در حیطه اخلاق (عقل عملی)، یعنی حفظ نفس و کنترل شهوات نیز افزایش می‌یابد. در واقع، شاخ و برگ‌های این درخت نیز قوی و زیاد می‌شوند و به دنبال آن میوه درخت که همان «عمل» مطابق با تکالیف الهی است نیز به ثمر می‌رسد (جاحظ، ۱۹۳۳م؛ جاحظ، ۱۹۶۵م، ج ۲، ص ۲۳۷-۲۳۸).

او درگیری بین عقل و دیگر غرایز یا طبایع بشری مانند غضب، بخل، خشم، جزع و... را در نظر می‌گیرد و معتقد است که عقل توانایی جلوگیری از سرکشی این غرایز را ندارد، مگر زمانی که به واسطه تجارب تیز و دقیق شود و رشد کند و تحت تأثیر حوائج و دواعی به طرف نظر و استدلال سوق داده شود (جاحظ، ۱۹۶۹م، ص ۲۴۹-۲۵۰؛ جاحظ، ۱۹۶۵م، ج ۲، ص ۲۳۸).

البته، ملاصدرا قائل به تأثیر مستقیم احساسات و عواطف بر کارکرد عقل و قوای ادراکی نیست، اما تأثیر غیر مستقیم و نقش اعدادی و زمینه‌ای حالات نفسانی را منکر نیست. او همواره بر این مطلب تأکید دارد که قوای ادراکی بر احساسات تأثیر می‌گذارند، یعنی ابتدا اندیشه یا تصویری در انسان شکل می‌گیرد و بدنال آن حالات و احساسات نفسانی پدید می‌آیند.

در همین راستا و در کتاب کسر اصنام الجاهلیه می‌گوید: خُلق‌های ناپسند یکی از موانع کسب معرفت هستند؛ هر چه این خُلقیات بیشتر باشد، همچون آینه‌ای غبارآلود که نمی‌تواند حقیقت را نشان دهد، نفس نیز نمی‌تواند به معارف حقیقی دست یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۱۷) و تنها چیزی که می‌تواند بدان دست یابد، اضطغات احلام و صورت‌ها و عقاید پوچ خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۲۲). به همین دلیل در گذشته رسم بوده است که اگر کسی نفس حیوانی خود را تهذیب نکرده بود، یادگیری حکمت را آغاز نمی‌کرد؛ زیرا در غیر این صورت، خود و دیگران را به گمراهی و ضلالت می‌کشاند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۵۲).

بنابراین، از آنجا که ملاصدرا کمال نفس را در کسب معرفت می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۳۳)، معرفت نقش مهمی را در سعه وجودی نفس ایفا می‌کند. در نتیجه، خُلقیات و احساسات به عنوان علت معده در کسب معرفت از اهمیت برخوردارند و می‌تواند هم تسهیل‌کننده در کسب معرفت یقینی باشد و هم مانع رسیدن به ادراک حقیقی.

ملاصدرا در بحث عشق نیز تأثیر و رابطه متقابل ادراک و احساسات انسانی را نشان داده و می‌گوید:

منشأ عشق مجازی در انسان، مشاکلت و شبیه شدن عاشق به معشوق است؛ چون شمانل که همان صفات نفسانی و آثار صادر از نفس معشوق است، سبب تعجب و شگفتی عاشق می‌شود (و ذهن او را در گیر می‌کند). در نتیجه، عاشق سعی در شبیه ساختن خود

به معشوق می‌کند و این امر سبب ایجاد عشق و وجد در عاشق نسبت به معشوق می‌شود. این عشق منجر به لینت و لطافت ذات و ایجاد شوق و وجد در نفس عاشق می‌گردد و در او حزن و گریه را ایجاد می‌کند و در نهایت، سبب رقت قلب و فکر در او می‌شود؛ گویی که یک امر باطنی و پنهان از حواس را طلب می‌کند و سبب قطع تعلق دنیوی می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۲۳۳-۲۳۴).

در یک تحلیل نهایی، می‌توان گفت قوای ادراکی انسان و به‌ویژه عقل، گاه به نتایج قطعی و صد در صد می‌رسد مانند آنجا که حکم به امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین می‌کند و یا آنجا که از منبعی قطعی با دلالتی قطعی، حکم شرعی را می‌فهمد. در چنین حالتی، عقل به تنهایی برای کسب معرفت کافی است و می‌توان گفت تأثیر ویژگی‌های اخلاقی و عاطفی فرد در این قسم از معرفت‌های یقینی به صفر می‌رسد، اما در معرفت‌های ظنی، سخن کسانی چون ویلیام جیمز و جاحظ قابل قبول است. در طول تاریخ، همواره انسان‌های عادی و حتی دانشمندانی را می‌یابیم که به یقین‌های موضوعی و یا روان شناختی متضاد رسیده‌اند، این اختلاف‌ها مربوط به استدلال آنها نیست. آن‌جا که از یقین جزمی (منطقی) به درجات پایین‌تر تنزل کردیم، همانجا راه برای ورود ویژگی‌های اخلاقی، عاطفی و فرهنگی شخص باز می‌شود.

نکته‌ای که باید بدان توجه کرد آن است که هر گاه راه برای تأثیرگذاری احساسات و عواطف در معرفت انسان باز شد، باز هم عقل به عنوان ابزار در تجزیه و تحلیل احساسات و عواطف نقش دارد و می‌تواند در تمایز فضیلت از رذیلت ایفای نقش کند. به عبارت دیگر، شاید عقل خود در رسیدن به معرفت، عقیم باشد، اما می‌تواند در مورد معرفت حاصل از تأثیر احساسات و خُلقیات داور می‌کند و فضیلت یا رذیلت بودن احساس و عاطفه مزبور را تشخیص دهد.

نتیجه‌گیری

«خُلُق» امری اکتسابی است و در مرحله اولیه و ضعیف آن به صورت «حال» ظاهر می‌شود و در صورت تقویت و شدت در نفس انسانی رسوخ کرده و به عنوان «ملکه» شناخته می‌شود. بعد از پدید آمدن ملکه در شخص، دیگر منشأ فعل تفکر و تأمل نیست، بلکه در این هنگام گویی به جای فکر و تدبیر، طبیعت منشأ فعل است. خُلقیات نفسانی از ادراک انسان سرچشمه می‌گیرند و تأثیر خود را در عمل ظاهر می‌سازند. تکرار و تمرین این ادراک و افعال مرتبط با آن، زمینه‌های شکل‌گیری ملکه‌ای در انسان می‌شود که منشأ پیدایش حرفه و صنعت می‌شود. گاهی بر نفس انسان کیفیاتی عارض می‌شود

که تابع انفعالاتی است که به جهت امور نافع و مضر در بعضی قوا حاصل می‌شود. به این حالات نفسانی، احساسات و عواطف انسانی گفته می‌شود.

میان ملکات نفسانی و احوال و اعمال انسان رابطه محکمی وجود دارد. همچنین میان خلقیات و احساسات درونی و وضعیت جسمانی انسان یک ارتباط خاصی وجود دارد. بر اساس این ارتباط، همان‌طور که رفتار از خلقیات تأثیر می‌پذیرد، خلقیات نیز از رفتار متأثر میشوند و البته، این تأثیر به نحو غیر مستقیم خواهد بود.

نکته قابل توجه این است که صفات و خلقیاتی که از ناحیه تفکر و تعقل در انسان فعال می‌شوند، هیچ‌گاه خود سبب تعطیلی تفکر و تعقل نمی‌شوند و به عکس، با فعالیت آنها عملکرد قوای نامبرده به لحاظ کیفیت و سرعت ارتقا می‌یابد. نفس ضعیف، وقتی مشغول تعقل می‌شود، احساسش درهم می‌ریزد و یا وقتی احساسش مشغول است، فکرش آشفته می‌شود. ولی نفس قوی بین اوصافی از ادراکات و تحریکات جمع می‌کند و ایجاد تعادل می‌نماید. نفس شریف - به حسب گزینه و سرشت - از نظر حکمت و حریت شبیه مجردات است. در واقع، تطور و تکامل نفس از مرحله بالقوه به مرحله عقل بالفعل هیچ مانعی ای برای هیأت‌ها و حالات نفسانی ایجاد نمی‌کند.

حالات و وضعیت‌های مختلف جسمانی و تأثیرش بر روح بخاری از جهت لطافت و رقت روح یا کثافت و تراکم روح، منجر به تشدید استعداد پدید آمدن حالات نفسانی مختلف و متناسب می‌شود؛ هرچند نظر ملاصدرا این نیست که حالات و صفات جسمانی تأثیر وجودی بر روح و نفس می‌گذارند؛ زیرا چنین چیزی محال است و از قبیل تأثیر سافل بر عالی است، بلکه وضعیت‌های خاص جسمانی زمینه‌ساز و مُعد برای پدید آمدن یا تشدید استعداد بروز یک حالت نفسانی و خلق خاص می‌شود. در تمام این موارد آنچه تأثیر مستقیم بر ایجاد حالات نفسانی دارد، قوای ادراکی انسان اعم از حس، تخیل و تعقل است.

ملاصدرا همواره بر این مطلب تأکید دارد که قوای ادراکی بر احساسات تأثیر می‌گذارند، یعنی ابتدا اندیشه و تصویری در انسان شکل می‌گیرد و به دنبال آن حالات و احساسات نفسانی پدید می‌آیند. او قائل به تأثیر مستقیم احساسات و عواطف بر کارکرد عقل و قوای ادراکی نیست؛ ولی منکر تأثیر غیر مستقیم و نقش اعدادی و زمینه‌ای حالات نفسانی بر تعقل و تفکر انسان نیست؛ بدین صورت که خود این وضعیت زمینه پیدایش تفکر و اندیشه جدیدی را فراهم می‌سازد.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۴۱۷ق). النفس من کتاب الشفاء. (تصحیح: حسن حسن‌زاده آملی). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

پورسینا، زهرا. (۱۳۸۵). تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آرای آگوستین **قدیس**. تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

جاحظ، عمرو بن بحر. (۱۹۶۵م). رسائل الجاحظ. (تحقیق: عبدالسلام هارون). مصر: مکتبة الخانجي.

جاحظ، عمرو بن بحر. (۱۹۳۳م) رسائل الجاحظ. (تحقیق: حسن السندوی). مصر: الرحمانة.

جاحظ، عمرو بن بحر. (۱۹۶۹م). آثار الجاحظ (حجج النبوة). (تحقیق: عمر ابوالنصر). بیروت: مطبعة النجوى.
سلیمانی، فاطمه. (۱۳۹۴). رابطه اراده با معرفت؛ با تکیه بر تبیین نظریه معرفت طبعی جاحظ. مجله علمی- پژوهشی حکمت و فلسفه. ۱۱(۴۱)، ص ۸۷-۱۰۶.

شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۷۸). المظاهر الالهيه في اسرار الكمالیه. (تصحیح و تحقیق: سید محمد خامنه‌ای). تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۱). كسر الاصنام الجاهلیه. (تصحیح و تحقیق: محسن جهانگیری). تهران انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۲ب). شرح و تعلیقه الهیات شفاء. (تصحیح و تحقیق: نجفقلی حبیبی). تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۳). الحكمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. (ج ۳، ۴، ۷، ۸، ۹) (تصحیح و تحقیق: مقصود محمدی). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۶). مفاتیح الغیب. (تصحیح: نجفقلی حبیبی). تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۹الف). اسرار الآیات. (تصحیح و تحقیق: محمد علی جاودان و محمد رضا احمدی بروجردی). تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

References

* *Qoran*

Avicenna (Ibn Sina). (1417 AH). *Al-Nafs min Kitab al-Shifa'*. (Hasanzade Amoli, H., Ed.). Qom: Maktab al-'lam al-Islami.

Jahiz, O. (1933). *Rasa'il al-Jahiz*. (Research by Al-Sanduie, H.) Egypt: Al-Rahmanah.

- Jahiz, O. (1965). *Rasa'il al-Jahiz*. (Research by Haroun, A. I.). Egypt: Maktabat al-Khanji.
- Jahiz, O. (1969). *Aathar al-Jahiz* (Hujaj al-Nubuwwa). (Research by Abu Nasr, O.). Beirut: Matba'at al-Najwi.
- Pursina, Z. (1385 SH). *Ta'thir-i Gunah bar Ma'refat ba Tikye ba Aara-yi Augustine Qiddis* [the effect of sins on knowledge from the perspective of Saint Augustine]. Tehran: Islamic Sciences and Culture Academy.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1378 SH). *Al-Mazaher al-Ilahiyya fi Asrar al-Kamaliyya*. (Khamenei, M., Ed. and research). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation Publications.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1380 SH) *Al-Hikmat al-uu aa'aaaah al-Asfar al-'Aqaaaaal-Arba'* (The Transcendent Theosophy in the Four Journeys of the Intellect), vol. 7 (Muhmmadi, M., Ed. and research). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1381 SH). *Kasr al-Asnam al-Jahiliyya*. (Jahangiri, M., Ed. and research). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation Publications.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1382 SH). *Al-Hikmat al-Muta'aaaah al-Asfar al-'Aqaaaaal-Arba'* [The Transcendent Theosophy in the Four Journeys of the Intellect], vol. 9 (Akbarian, R., Ed. and research). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1382 SH). *Sharh wa Ta'liqat Ilahiyat Shifa'*. (Habibi, N. A., Ed. and research). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation Publications.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1383 SH). *Al-Hikmat al-uu aa'aaaah al-Asfar al-'Aqaaaaal-Arba'* [The Transcendent Theosophy in the Four Journeys of the Intellect], vol. 8 (Rashad, A. A., Ed. and research). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1383 SH). *Al-Hikmat al-uu aa'aaaah al-Asfar al-'Aqaaaaal-Arba'* [The Transcendent Theosophy in the Four Journeys of the Intellect], vol. 3 (Muhmmadi, M., Ed. and research). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1383 SH). *Al-Hikmat al-uu aa'aaaah al-Asfar al-'Aqaaaaal-Arba'* [The Transcendent Theosophy in the Four Journeys of the Intellect], vol. 4 (Muhmmadi, M., Ed. and research). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1386 SH). *Mafatih al-Ghayb*. (Habibi, N. A., Ed.). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation Publications.

- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1389 SH). *Asrar al-Ayaat*. (Javdan, M. A. & Ahmadi Burujerdi, M. R., Eds. and research). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation Publications.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1389 SH). *Tafsir al-Qoran al-Karim*, vol. 8. (Taheri, S. D., Ed. and research). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation Publications.
- Soleimani, F. (1393 SH). The World Within Human, or Human Within The World An Inquiry on the Relationship Between Human And The World According to Mulla Sadra's Viewpoints. *Hekmat va Falsafe* (Wisdom and Philosophy). 11(44), 41-60.

