

بررسی و نقد مبانی فلسفی رویکرد اکتسابی بودن «ملکات اخلاقی» با تأکید بر مباحث نفس‌شناسی ابن‌سینا

محسن جمشیدی کوهساری *

وحیده فخار نوغانی (نویسنده مسئول) *

سید حسین سیدموسوی

چکیده

با اینکه نظریه اکتسابی بودن ملکات اخلاقی از دیرباز در میان اندیشمندان مورد پذیرش بوده است، اما تا کنون تبیین دقیقی از این نظریه بر اساس مبانی نفس‌شناسی صورت نگرفته و به عنوان یک نظریه پذیرفته شده در علم اخلاق مطرح است. در میان اندیشمندان اسلامی، ابن‌سینا از معدود دانشمندانی است که بر مبنای اصول نفس‌شناسی مانند جوهریت نفس، تجرد ذاتی نفس، روحانیه الحدوث و البقا بودن نفس و حرکت استکمالی نفس به تبیین کیفیت پیدایش و زوال ملکات اخلاقی پرداخته است، اما برخی از این مبانی با نظریه اکتسابی بودن ملکات اخلاقی ناسازگار می‌نماید. در این پژوهش تلاش شده است ضمن برشماری مبانی نفس‌شناسی ابن‌سینا و تبیین نظریه اکتسابی بودن ملکات اخلاقی به روش توصیفی، تحلیلی میزان سازگاری این نظریه با اصول مورد نظر مورد بررسی قرار گیرد. دستاوردهای این پژوهش حاکی از این است که برخی از اصول نفس‌شناسی ابن‌سینا مانند تجرد نفس، تعریف نفس به خروج از قوه به فعل، نفی حرکت از جوهر و عدم تغییر ذات نفس با نظریه اکتسابی بودن ملکات اخلاقی ناسازگار می‌نماید. همچنین وجود برخی از ابهامات در مبانی یاد شده مانند ابهام در کیفیت تأثیر افعال صادر از بدن بر نفس مجرد، ابهام در معنای استکمال نفس و حرکت، ابهام در معنای عدالت و اشکال عدم توجه عالی به سافل، پذیرش نظریه اکتسابی بودن ملکات اخلاقی را با دشواری‌هایی مواجه می‌سازد. از این رو تلاش شده است ضمن بررسی و نقد رویکرد اکتسابی ملکات اخلاقی، رویکردی جایگزین با عنوان «نظریه انکشاف در ملکات اخلاقی» مطرح شود.

کلید واژه‌ها: نظریه اکتساب، ملکات اخلاقی، نفس، تجرد ذاتی، ابن‌سینا.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۶/۱. تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۹/۷. نوع مقاله: علمی، پژوهشی.

دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی گرایش مبانی نظری اسلام دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه

فردوسی مشهد / mjkl365@chmail.ir

استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد / fakhar@um.ac.ir

دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد / shmosavi@um.ac.ir

نظریه اکتسابی و یا ذاتی بودن ملکات و صفات اخلاقی از جمله مسائل مطرح در علم اخلاق است. این موضوع از دیرباز تا به امروز در آثار اخلاقی و فلسفی اندیشمندان مورد توجه قرار گرفته است و هر کدام از آن‌ها در ضمن موضوعات و مباحث مختلفی مانند فطری بودن، وارثت و لوح سفید بودن نفس مطرح شده است. (ابن مسکویه، ۱۴۲۶ق: ۱۱۹-۱۱۶؛ نراقی، ۱۳۷۸: ۳۱-۳۰؛ خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷: ۱۷۰-۱۶۸) از جمله نکاتی که تا کنون در خصوص این دو دیدگاه کمتر مورد توجه واقع شده است تبیین کیفیت پیدایش این ملکات در نفس انسان است.

در تبیین کیفیت حصول ملکات اخلاقی، سؤالات مهمی قابل طرح است. به عنوان نمونه آیا نفس انسان همانند لوح سفیدی خالی از هر صفت اخلاقی است که با تکرار و تمرین صفات اخلاقی را کسب می‌کند؟ یا نفس از همان ابتدا واجد صفات و ملکات است و آن‌ها را به صورت وراثتی به دست می‌آورد؟ در یک تقسیم کلی -با وجود اختلاف نظر- می‌توان آراء اندیشمندان را در این خصوص به دو گروه تقسیم کرد؛ نخست قائلین به اکتسابی بودن ملکات اخلاقی و دوم قائلین به ذاتی بودن ملکات اخلاقی.

بیشتر اندیشمندان مسلمان قول اول یعنی اکتسابی بودن را برگزیده‌اند (میرعظیمی و جمشیدی، ۱۳۸۸: ۷۹)، درحالی که در تبیین نظریه اکتسابی بودن ملکات اخلاقی، دلایل عقلی و نقلی متعددی از سوی اندیشمندان اسلامی مطرح شده است، اما تاکنون هیچ‌گونه اشاره‌ای به مبانی نفس‌شناسی این نظریه نشده است.

با توجه به اینکه محوریت مباحث اخلاقی بر نفس است، توجه به مبانی نفس‌شناسی در اظهار نظر نسبت به اکتسابی و یا ذاتی بودن ملکات اخلاقی از جهاتی چند حائز اهمیت است. نخست اینکه غفلت از مبانی نفس‌شناسی سبب شده است تا نظریه اکتسابی بودن ملکات اخلاقی به نوعی به عنوان یک نظریه در علم اخلاق، صورت علمی نیافته باشد. دوم اینکه میزان معقولیت نظریه اکتساب ملکات اخلاقی بر اساس مبانی تعریف شده و مشخصی از نفس قابل ارزیابی و سنجش است.

بدیهی است که اتخاذ مبانی متفاوت در نفس‌شناسی، نتایج متفاوتی را برای پاسخ به پرسش این پژوهش به ارمغان خواهد آورد.

در این پژوهش تلاش بر این است با روش توصیفی، تحلیلی، مبانی نفس‌شناسی نظریه اکتسابی بودن ملکات اخلاقی مورد ارزیابی قرار بگیرد و ضمن تبیین علمی این نظریه، میزان سازگاری و انسجام این نظریه با مبانی نفس‌شناسی آن بررسی شود.

بدین منظور از آنجا که ابن‌سینا از جمله فیلسوفانی است که قائل به نظریه اکتسابی بودن اخلاق است و همچنین مبانی نفس‌شناسی او از فلسفه او قابل احصاء است، نظریه

اکتسابی بودن ملکات اخلاقی بر پایه مبانی نفس‌شناسی ابن‌سینا مورد نقد و بررسی قرار خواهد گرفت.

هر چند برخی دانشمندان اسلامی نظیر خواجه نصیر و دیگران نیز با رویکردی عقلی به اخلاق نگریده‌اند و مباحث نفس‌شناسی را در آثار اخلاقی خویش بیان داشته‌اند، اما باید ریشه‌های این بحث را در آثار فلسفی ابن‌سینا جستجو کرد، زیرا وی با نگاه به تراش گذشتگان، ضمن تبیین آن‌ها در برخی موارد به بازتولید موضوعات جدیدی پرداخته است که مبانی آیندگان بر آن استوار است؛ البته در خلال بحث، تا حد امکان به آراء و نظریات سایر اندیشمندان توجه خواهد شد.

بر این اساس در پژوهش حاضر، ضمن بررسی تعریف اخلاق و ملکات اخلاقی، تبیین نظریه اکتساب و بیان مبانی نفس‌شناسی مرتبط با این نظریه، تلاش خواهد شد تا سازگاری اصول نفس‌شناسی ابن‌سینا با این نظریه مورد بررسی و نقد قرار گیرد. با توجه به اینکه تبیین نظریه اکتسابی بودن ملکات اخلاقی بر اساس مبانی نفس‌شناسی و نیز میزان سازگاری این نظریه با مبانی یاد شده تا کنون مورد پژوهش واقع نشده است، از این جهت می‌توان پژوهش حاضر را کاملاً نوآورانه و نقطه آغازی برای طرح مباحث جدید در علم اخلاق به شمار آورد.

۱. تعاریف

۱.۱. اخلاق

طریحی در تعریف خلق می‌گوید: «الخلق: السجیه. و الخلق کیفیة نفسانیة تصدر عنها الافعال بسهولة.» (طریحی، ۱۳۶۲: ۳۹۷) ابن‌منظور نیز در تعریف اخلاق با اشاره به تفاوت «خُلُق و خُلُق» اخلاق را جمع «خُلُق» و آن را صورت باطنی انسان دانسته که ثواب و عقاب به آن تعلق می‌یابد و در مقابل «خَلَق» را صورت ظاهری انسان برمی‌شمرد. (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱: ۱۱۵۷)

علمای علم اخلاق، اخلاق را با رویکردهای مختلف و متفاوتی تعریف کردند که پنج تعریف صفات راسخ نفسانی، صفات نفسانی، فضائل اخلاقی، نهاد اخلاقی زندگی و نظام رفتاری حاکم بر افراد را می‌توان رئوس این تعاریف‌ها برشمرد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۶-۱۳)

شایع‌ترین تعریف از اخلاق همان تعریف اول است که در بیشتر کتاب‌های اخلاقی به چشم می‌خورد. (مسکویه، ۱۴۲۶ق: ۱۱۵) ابن‌سینا نیز همین تعریف را برگزیده است: «ان الخلق هو ملكة يصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة، من غير تقدم روية»؛ خلق ملكه‌ای

است که نفس به واسطه آن به راحتی و بدون اندیشه قادر به انجام فعل می‌گردد. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۹۳)

۲.۱. ملکات اخلاقی

ابن سینا شروع علم اخلاق را از باب حال و ملکه می‌داند. (همان: ۵۱۳) کیفیات نفسانی اگر در نفس رسوخ کرده باشد از نوع «ملکه» است و اگر زود گذر و زایل شدنی باشد «حال» نام دارد. (همان: ۱۵۶) البته حدوث ملکات برای نفس نیز بر اثر تکرار حاصل می‌گردد. (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۳۹۹)

استفاده از تعبیری همچون کیف نفسانی در تعریف ملکات اخلاقی، رسوخ ملکات در نفس و یا زوال ردائل حاکی از خالی و تهی بودن نفس نسبت به ملکات است. توضیح بیشتر در این خصوص در بخش تبیین نظریه اکتساب مطرح خواهد شد.

۴.۱. نفس

در تعریف نفس اقوال گوناگون و متنوعی مطرح شده است. بوعلی در مقاله اولی از فن ششم طبیعیات، ذیل چهار مسلک عمده، هجده قول را ذکر کرده و همه آن‌ها را رد می‌کند. (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۲۱-۱۴)

از نظر ابن سینا نفس موجود مجرد است و انواع مختلفی دارد. وی با تبعیت از تعریف ارسطو، نفس را کمال اول برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه است، یعنی برای جسم آلی می‌داند. (همان: ۱۰) بر این اساس، تعریفی کلی منطبق بر تمام انواع نفس عبارت از «کمال اول برای جسم طبیعی آلی است» (ارسطو، ۱۹۸۰م: ۷۹-۷۸) نکته مهم این است که تعریف یاد شده، تعریف ذات نفس نیست بلکه از جهت اضافه به بدن مورد توجه است، زیرا ذات نفس قابل تعریف نمی‌باشد. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۳)

۲. نظریه اکتسابی بودن ملکات اخلاقی

همچنان که گذشت در اکتسابی یا ذاتی بودن ملکات اخلاقی اختلاف دیدگاه وجود دارد. قائلین به اکتسابی بودن ملکات، انسان را دارای استعداد و قوه‌ای می‌دانند که می‌تواند ملکات اخلاقی را کسب و یا وجود خویش را از برخی ردائل پاک کند. بر اساس نظریه اکتسابی بودن، تغییر اخلاق ممکن است، درحالی که از نظر قائلین به ذاتی بودن ملکات، تغییر ملکات غیرممکن است و اساساً اخلاق بی‌معناست. با دقت در نظرات دانشمندان می‌توان پنج دیدگاه زیر را در خصوص تغییرپذیری اخلاق بیان نمود:

۱. دیدگاه رواقیون: به نظر رواقیون همه مردم بالطبع خوب‌اند، اما با همنشینی با اشرار، آن‌ها نیز شرور می‌شوند به نحوی که دیگر با تأدیب هم اصلاح نمی‌گردند.

۲. دیدگاه قبل از رواقیون: به نظر اندیشمندان پیش از رواقیون، انسان مخلوق خاک پست - کدر و تاریک عالم - است و از این جهت موجود شرور بالطبع است، اما در عین حال قابلیت تعلیم و تأدیب را دارد؛ البته این تعلیم‌پذیری مشروط به این است که انسان در غایت شر نباشد، چرا که در غایت شر بودن با تربیت اخلاقی ناسازگار است.

۳. دیدگاه جالینوس: از نظر جالینوس انسان‌ها در یکی از این اقسام گنجانده می‌شوند؛ خوب بالطبع، شر بالطبع و بین خیر و شر، تعداد کمی خوب بالطبع، تعداد کمی شر بالطبع و گروهی بین این دو هستند که با همنشینی خوبان خوب و با همنشینی با بدکاران، جزو اشرار می‌گردند. (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷: ۱۶۸)

۴. دیدگاه تفصیل: بر اساس این دیدگاه، برخی از صفات ذاتی انسان است و در نتیجه قابل تغییر نیستند. صفاتی مانند هوش و حافظه و خوش‌فکری و غیر آن‌ها که به قوه عاقله متعلق است، تغییرپذیر نیست، درحالی‌که اکثر صفات اخلاقی قابل تبدیل و تغییرپذیر است و دلیل این نظر مشاهده و تجربه است. (نراقی، ۱۳۸۵: ۶۳)

۵. دیدگاه ارسطو: به نظر ارسطو انسان شرور با تأدیب به سوی خیر و خوبی حرکت می‌کند. این حرکت برای همه یکسان نیست. برخی به سرعت و برخی به کندی حرکت می‌کنند. ابن مسکویه بر اساس این کلام ارسطو قیاس زیر را مطرح نموده است:
- مقدمه اول: تغییر هر خلقی ممکن است.

- مقدمه دوم: هر چه که تغییر آن ممکن باشد، ذاتی و بالطبع نیست.

نتیجه: پس اخلاق ذاتی و بالطبع نیست. (مسکویه، ۱۴۲۶ق: ۱۱۹-۱۱۶)

دو رویکرد اکتسابی و ذاتی بودن به نوعی در تقابل با یکدیگر هستند، چرا که در رویکرد اکتسابی تغییر خلق بر اثر عواملی چون تأدیب و مصاحبت و... امکان دارد، درحالی‌که در رویکرد ذاتی بودن تغییرپذیری محال است. اکتساب مستلزم خالی بودن نفس از کمالات است درحالی‌که رویکرد ذاتی بودن مقابل آن است. بدیهی است که پیامدهای ذاتی بودن ملکات اخلاقی مانند تغییرناپذیری خلق و عدم تأثیر مصاحبت و تأدیب در تغییر اخلاق سبب شده است تا نظریه اکتساب قابل قبول تر باشد.

۲. ۱. تبیین اکتسابی بودن ملکات اخلاقی از نظر ابن سینا

از نظر ابن سینا اخلاق مطلقاً اکتسابی است و تمامی ملکات اخلاقی از راه مجاهده و تلاش حاصل می‌شود. علاوه بر این اخلاق تابع مزاج نیز هست و با تغییر مزاج، اخلاق هم قابل تغییر خواهد بود. (ابن سینا، ۲۰۰۷م(الف): ۱۹۷)

نفس جوهر مجردی است که قوای متعددی متکی به آن است. (همان، ۱۳۸۶: ۲۳۶)
نفس انسانی علاوه بر قوای نفوس نباتی و حیوانی، دارای قوه اختصاصی عاقله است که به عقل نظری و عملی تقسیم شده است. هر چند هر دو عقل از سنخ علم‌اند، ولی در موضوع و غایت با هم تفاوت دارند. (همان، ۱۴۰۵: ۲، ج ۱۸۵)

عقل نظری مدرک کلیات تصویری و تصدیقی و جزئیات تصدیقی مربوط به حکمت نظری و عقل عملی صرفاً مدرک جزئیات تصدیقی در حکمت عملی است. (سعادت مصطفوی، ۱۳۸۷: ۱۶۸) هر چند از عقل نظری در فلسفه اخلاق بحث می‌شود، اما اساساً عقل نظری با تمام شقوقش در ملکات اخلاقی راه ندارد و ملکات اخلاقی در عقل عملی مورد بحث قرار می‌گیرد. (ابن‌سینا، ۲۰۰۷م: (ب): ۳۰)

علاوه بر قوه عاقله، نفس انسانی از دو قوه شهویه و غضبیه نیز برخوردار است. بر مبنای این سه قوه، رئوس فضائل در اخلاق عبارت از عفت، حکمت و شجاعت است. این ملکات حدوسط قوای شهویه، غضبیه و مدبره هستند که هر کدام از آن‌ها دو طرف افراط و تفریط دارند و انسان باید از آن‌ها احتراز کرده و حد وسط در هر قوه را کسب کند. (همان)

جمع ملکات سه‌گانه حکمت، شجاعت و عفت ملکه عدالت است. (همان، ۱۳۷۵: ۵۰۷)
حقیقت ملکه «عدالت»، انقیاد و پیروی عقل عملی از عقل نظری در همه کارها و تصرفات است. (نراقی، ۱۳۸۵: ۹۸-۹۵) از نظر ابن‌سینا هر کدام از قوا دارای کمالی هستند که همان حد وسط افراط و تفریط در هر قوه‌ای است و انسان در صورت اتصاف به تمامی ملکات، به ملکه عدالت دست می‌یابد. (ابن‌سینا، ۲۰۰۷م: (ب): ۱۹۰) از این‌رو ملکه عدالت در نظام اخلاقی ابن‌سینا بالاترین جایگاه را دارد.

برای رسیدن به حد وسط در هریک از قوا و خلاصی نفس ناطقه از ضرر آن‌ها معارضه با نفس برای نیل به ملکات اخلاقی و اشتیاق به مبدأ شرط لازم بوده، اما شرط کافی نیست و در سایه تحمل مشقات و ریاضات بدنیه و به جا آوردن اعمال مشروعه از قبیل نماز، روزه، رفتن به اماکن مشرفه و خواندن اوراد و اذکار وارده است که فضایل در وجود آدمی به ملکات تبدیل می‌گردند. (ابن‌سینا، ۱۳۶۰: ۲۳۴)

همچنان که پیش از این گذشت، دیدگاه اکتسابی بودن ملکات اخلاقی به صورت یک نظریه، تاکنون صورت و تقریر علمی نیافته است.

بر اساس مبانی نفس‌شناسی ابن‌سینا این نظریه به صورت زیر قابل تقریر و تبیین است:

نفس انسان جوهر مجرد ذاتی است که در ذات خود عاری از هرگونه فضیلت و کمالی است. در فرایند اکتساب فضایل اخلاقی، نفس انسان که در تعامل با بدن

است با به کارگیری قوای مختلف، افعالی را از خود بروز می‌دهد و در نتیجه آن رفتار، حالاتی در نفس ظاهر می‌شود که بر اثر تکرار در نفس به ملکات راسخی در نفس تبدیل می‌گردند. تحقق ملکات اخلاقی استکمال عرضی نفس را در پی دارند.

هر کدام از عباراتی که در تبیین این نظریه به کار گرفته شده است، ناظر به یکی از اصول نفس‌شناسی ابن‌سینا است و تا زمانی که این اصول تبیین نگردند، نمی‌توان از نظریه اکتسابی بودن ملکات اخلاقی نقد درست و منصفانه‌ای ارائه کرد. به همین منظور ابتدا اصول نفس‌شناسی ابن‌سینا بیان شده و پس از آن میزان سازگاری نظریه اکتساب با مبانی مورد نظر مورد نقد و بررسی قرار خواهد گرفت.

۲.۲. مبانی نفس‌شناسی نظریه اکتساب

همچنان که گذشت لازمه تبیین و نقد رویکرد اکتسابی بودن ملکات اخلاقی، بررسی مبانی نفس‌شناسی است. به همین منظور در این بخش ابتدا برخی از مبانی مرتبط با این رویکرد مطرح خواهد شد.

۲.۲.۱. جوهریت نفس

نفس جوهر است چون مبدأ افعال است و مبدأ افعال نمی‌تواند عرض باشد. (سعادت مصطفوی، ۱۳۸۷: ۷۶) شیخ الرئیس برای اثبات جوهریت نفس در رساله التحفه (رساله السعاده) ده دلیل بیان می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۳۴۵) این دلایل برای اثبات جوهریت نفس حیوانی و نباتی است که با اثبات آن جوهریت نفس انسانی نیز به طریق اولی ثابت می‌گردد. (نائیجی، ۱۳۸۷: ۹۸)

از جمله این دلایل، استدلال از راه آثار و افعال حیاتی‌بی است که از برخی از اجسام ظاهر می‌شود. نفس مبدأ آثار و افعال حیاتی است؛ همان‌گونه که صورت‌های نوعیه در اجسام مبدأ آثار و افعالی‌اند که در اجسام ظاهر می‌شوند. واقعیتی که مبدأ آثار و افعال حیاتی در یک جسم است، ممکن نیست عرضی در آن جسم باشد، وگرنه به تسلسل خواهد انجامید. پس همان‌طور که مبدأ آثار و احوال خاص در دیگر اجسام صور جوهری است، در گیاه، حیوان و انسان نیز نفس به عنوان مبدأ آثار و افعال حیاتی جوهر خواهد بود. (فیروزجایی، ۱۳۹۳: ۳۶۰)

۲.۲.۲. تجرد ذاتی نفس

در اسفار رساله‌ای از بوعلی به نام الحجج العشر نقل شده است که در آن بوعلی ده برهان بر تجرد نفس اقامه کرده است. (صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۴۸۶) او همچنین در طبیعیات شفا، کتاب النفس، هشت برهان اقامه می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۰۰-۲۸۸)

البته این براهین از نظر ضعف و قوت در یک درجه نیستند. به طوری که در شفا بعضی از آن‌ها تحت عنوان «مؤید» ذکر شده است نه دلیل. (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۱۳: ۱۴۹)

این براهین دو دسته هستند؛ دسته اول برهان‌هایی هستند که فقط غیریت نفس و بدن را اثبات می‌کند. دسته دوم علاوه بر غیریت، تجرد را نیز اثبات می‌کند. قسم دوم نیز خود به دو بخش دیگر تقسیم می‌شود؛ نخست، برهان‌هایی که تجرد نفس را اثبات می‌کند و دوم، برهانی که از طریق اثبات تجرد یک صفت یا عرض از نفس مانند علم تجرد نفس اثبات شده است. (معلمی، ۱۳۹۵: ۱۶۲)

یکی از دلایلی که ابن‌سینا بیان می‌کند از طریق علم است. به نظر ابن‌سینا اگر ما فرض کنیم که علم بر جسم عارض می‌شود نه بر نفس، در این صورت اگر به هر دلیلی مثل فراموشی و... علم زائل گردید، باید دوباره آن علم را مانند مرتبه اول کسب کرد. درحالی که می‌بینیم برعکس است، زیرا پس از آنکه مانع از صور معلومه برداشته می‌شود بدون احتیاج به کسب تعلم و مشقت و رنج اولی صورت معلوم نزد ما حاضر می‌شود، پس محل علوم جسم و جسمانی نیست، بلکه جوهری است سوای جسم که ما آن را نفس ناطقه و جوهر مجرد می‌نامیم. (ابن‌سینا، ۱۳۶۰: ۲۱۱)

۲.۲.۳. روحانیه الحدوث و البقا بودن نفس

حدوث و قدم نفس از مسائل چالشی در فلسفه بوده و هست. تا زمان ابن‌سینا دو قول عمده در مورد نفس وجود داشت؛ قول نخست، نظریه افلاطون و تابعین وی بود که نفس را قدیم و مجرد می‌دانستند و قول دوم، نظریه ارسطو و تابعین وی که نفس را حادث می‌دانستند. (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۳: ۷۹) ابن‌سینا از جمله فیلسوفانی است که قائل به حدوث آنی نفس است و در ضمن دلایلی چند قدیم بودن نفس را رد می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۰۶)

از نظر او هرگاه عناصر طبیعت بر اثر ترکیب و فعل و انفعال و عبور از کیفیت اولیه خارج شوند، کیفیت معتدلی در آن مرکب حاصل می‌گردد که مزاج نام دارد. (همان، ۱۳۸۲: ۱۲۴)

بر اساس طبیعیات قدیم، نفس تنها بر اثر پدید آمدن مزاج، به بدن تعلق می‌گیرد. مزاج کیفیت حاصل از ترکیب عناصر چهارگانه شامل آب، خاک، هوا و آتش است و کیفیات مربوط به آن‌ها نیز عبارت از رطوبت، یبوست، برودت و حرارت است. (ابن‌سینا، ۲۰۰۷م (ب): ۱۵۵)

اما هرگاه مزاج به سطح خاصی از اعتدال رسید و آماده پذیرش نفس ناطقه انسانی شد، نفس مجرد حادث می‌شود. نفس پس از حدوث به بدن تعلق گرفته و با وجود اینکه

مجرد است از بدن به عنوان ابزاری برای استکمال خود استفاده می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۳۱۸)

ابن‌سینا با رد جسمانیه الحدوث بودن نفس، آن را جوهر مستقل مجرد و حدوث آن را روحانی می‌داند. نفس در ردیف موجودات مجرد عقلی است، اما از آنجا که مجردات عقلی، همه در یک مرتبه نیستند، عقل اول در نخستین مرتبه و نفس ناطقه در آخرین مرتبه از مراتب مجردات عقلی قرار دارد. بیشترین کمالات نیز مربوط به عقل اول است و نفس ناطقه که با واسطه‌های متعدد موجود شده است، از بسیاری از کمالات بی‌بهره مانده و برای استکمال خود و رهایی از نقص‌ها به تعلق به ماده یعنی بدن نیاز دارد، لذا نفس در مقام ذات، مجرد، ولی در مقام فعل مادی است. (همو، ۲۰۰۷م(ب): ۱۸۹)

در این دیدگاه، نفس تقدیمی بر بدن ندارد، بلکه پیش از پیدایش بدن، نفس مربوط به آن نیز معدوم است و مقارن پیدایش بدن حادث می‌شود. همچنین نفس انسانی منطبع در ماده، قائم به بدن و صورت جسم نیست، پس در اثر فساد جسم فاسد نمی‌شود. (همان، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۲۰۵)

۲.۲.۴. رابطه نفس و بدن

در نظام فلسفی سینوی، نفس ناطقه که مجرد و در نهایت لطافت است، نمی‌تواند در بدن که مادی و از سنخ عالم عنصری است تصرف کند، زیرا تأثیر هر موجودی در مادون خود باید بر اساس مناسبت و سنخیتی باشد. از این رو نیاز به واسطه‌ای است که با هر دو موجود مجرد و مادی به نوعی سنخیت داشته باشد که همان روح بخاری است.

روح بخاری در منافذ بدن نفوذ می‌کند و اگر راه‌های نفوذ این روح بسته شود، سبب می‌شود که قوای محرکه، حساسه و متخیله از کار بایستند. تدبیر و تصرف نفس ناطقه در بدن وابسته به روح بخاری است و چنانچه روح بخاری از بدن منقطع شود، نفس ناطقه نیز توانایی تصرف در بدن را ندارد. در نتیجه از بدن منقطع شده و بدن فاسد می‌شود.

قلب منبع تولید روح بخاری است. وقتی نفس به اولین عضو تعلق می‌گیرد دارای نفس می‌شود و عضو دوم را به واسطه عضو اول تدبیر می‌کند؛ یعنی قوای افعال دیگر، از قلب به اعضای دیگر افاضه می‌شوند. دماغ نخستین عضوی است که مزاج روحی، قوای حس و حرکت را به سوی آن حمل می‌کند تا افعال اعضا از آن‌ها صادر شود. همچنین قلب برای قوای تخیل، تذکر و تصور مبدأ است، ولی افعال آن‌ها در دماغ قرار دارد. (نائیجی،

۱۳۸۷: ۶۰۹-۶۰۸)

۲.۲.۵. ثبات در ذات نفس و حرکت در اعراض

بر اساس تعریف رایج، حرکت عبارت از خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است. به عبارت دیگر خروج از قوه به فعل یا به صورت دفعی رخ می‌دهد یا آنکه به تدریج رخ می‌دهد. قسم اول کون و فساد و قسم دوم حرکت نامیده می‌شود. بنابراین حرکت عبارت از تغییر تدریجی است. (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۲۰۲)

این تغییر و حرکت در اکتساب ملکات اخلاقی وجود دارد. نفس انسان بر اساس رویکرد اکتساب، در ابتدا فاقد ملکات اخلاقی است و سپس واجد آن می‌گردد، بنابراین نفس سیر و حرکتی دارد. در قالب یک استدلال منطقی می‌توان گفت که نفس متکامل است و هر متکاملی متحرک است در نتیجه نفس دارای حرکت است.

اما از سوی دیگر از نظر ابن‌سینا نفس موجود مجرد است و حرکت در مجردات محال است. نتیجه اینکه حرکت در نفس و روح محال است. استدلال اخیر و نتیجه آن (محال بودن حرکت در نفس) با استدلال پیشین که دلالت بر حرکت نفس می‌کند، در تضاد است. با توجه به اینکه در رویکرد اکتساب ملکات اخلاقی، استکمال نفس و روح پذیرفته شده است و مبنای حکمت عملی، سیر و سلوک نفس است، پس باید بین استحاله حرکت در نفس و تکامل نفس جمع کرد. ابن‌سینا برای حل این مشکل با رد حرکت در جوهر، این سنخ از تغییرات را از مقوله حرکت در عرض می‌داند. (ابن‌سینا، ۱۳۶۱: ۴۶۴)

آنچه انسان در این عالم کسب می‌کند، از جمله ملکات اخلاقی، بر ذات نفس اثری نداشته و همگی از سنخ اعراض هستند. شاید تعبیر دقیق‌تر این ملکات «هیئت» باشد، اما در اصطلاح فلسفی تقریباً هیئت و عرض با تفاوت‌های اندکی که دارند، به یک معنا است. (تهناوی، ۱۹۹۶م، ج ۲: ۱۷۴۶)

فیلسوفان مشاء حرکت را تنها در اعراض می‌پذیرند. از دیدگاه ایشان، همه جواهر و از جمله نفس ثابت‌اند و تغییری در آنها رخ نمی‌دهد؛ تنها مقولات عرضی و آن هم چهار مقوله کم، کیف، وضع و این متحرک‌اند. (ابن‌سینا، ۱۳۶۱: ۴۶۵-۴۶۴)

لازم به ذکر است که ملکات یاد شده در نفس انسان رسوخ کرده و هر چند بخشی از ذات نفس نیستند، اما عرض لازم نفس می‌گردند، به نحوی که حتی اگر نفس از بدن جدا شود، آن ملکات از نفس جدا نمی‌شوند. (همو، بی‌تا: ۱۵۵)

۲.۲.۶. استکمال نفس

بر مبنای حکمت مشاء نفس انسانی قوای متعدد و هر قوه کمال ویژه‌ای دارد. قوه خاص نفس انسان، قوه عاقله است که دارای دو مرتبه نظری و عملی است. به خلاف عقل عملی که در همه افعال خود به بدن و قوای بدنی نیازمند است، نیاز عقل نظری به

بدن و قوای بدنی دائمی نیست و در مواردی از آن‌ها بی‌نیاز می‌شود. به باور ابن‌سینا هیچ یک از این قوا حقیقت نفس انسانی را شکل نمی‌دهند، بلکه نفس چیزی است که دارای این قواست. یعنی جوهر نفس انسانی به سبب عقل نظری استعداد دارد که نوعی استكمال را به واسطه آنچه فوق اوست دریافت کند و در این استكمال به مادون خود محتاج نیست و به سبب قوه عقل عملی در مشارکت با بدن تصرف کند و اخلاق نیز برای نفس از جهت قوه عملی حاصل می‌شود. (همو، ۱۴۰۵، ج ۲: ۱۸۷-۱۸۵)

بر این اساس نفس انسان دارای دو نوع استكمال علمی و عملی است که در ادامه تبیین آن‌ها ذکر خواهد شد.

۲.۲.۶.۱. استكمال علمی نفس

تبیین کیفیت استكمال علمی نفس نیازمند تبیین کیفیت تعقل است. نفس انسانی عاقل بالقوه‌ای است که در فرایند استكمال، عاقل بالفعل می‌شود. هر آن چیزی که از قوه به فعل برسد، نیازمند سببی است که خود بالفعل باشد، پس علتی وجود دارد که نفوس انسانی را از قوه به فعل می‌رساند. از آنجا که آن سبب، صور عقلی را اعطا می‌کند، پس خودش عقل بالفعل است که مبادی صور عقلی مجرد نزد اوست. (همو، ۱۳۷۵: ۳۲۱)

نسبت عقل فعال با نفوس انسانی همچون نسبت خورشید با چشم است. در بیان این نسبت از تعبیرهای «افاضه» و «اشراق» عقل فعال بر نفس استفاده شده است. حاصل اتصال نفس با عقل فعال حدوث صور مجرد در نفس است. (همو، ۱۴۰۵، ج ۲: ۳۲۲-۳۲۱)

به عنوان نمونه وقتی گفته می‌شود فلان شخص عالم به معقولات است، بدین معناست که هرگاه بخواهد صورت آن را در ذهن حاضر می‌کند و چنین نیست که حال آن شخص همانند پیش از تعلم باشد. (همو، ۱۳۷۵: ۳۳۸-۳۳۶) ابن‌سینا در مورد چگونگی نسبت صور معقول با نفس با نظریه اتحاد عاقل و معقول به شدت مخالفت کرده و به نقد این دیدگاه پرداخته است. (همو، ۱۴۰۵، ج ۲: ۳۲۷-۳۲۸)

۲.۲.۶.۲. استكمال عملی نفس

ابن‌سینا استكمال نفس را منحصر در بعد علمی نمی‌داند. اعمال و عبادت‌هایی که در شریعت بر انسان واجب شده است، باعث تهذیب و پاکی نفوس است. سعادت اخروی از طریق تهذیب و پاک ساختن نفس به دست می‌آید و تنزیه و تهذیب حقیقی نیز آن است که شخص از هیئت‌ها و حالات مادی و جسمی که ضد سعادت‌مندی اوست دور شود.

از این رو به واسطه انجام این افعال در نفس، هیئت دل کندن از بدن و تأثیرات آن و ملکه تسلط بر بدن حاصل شده و در نتیجه، نفس از آن منفعل نمی‌گردد. (همو، ۱۳۸۵: ۳۹۰)

ابن سینا در مبدأ و معاد تأکید می‌کند که فعل نفس انسانی تنها ادراک معقولات نیست، بلکه نفس با مشارکت بدن افعال دیگری را نیز انجام می‌دهد که به حسب آن‌ها نیز سعادت‌هایی را کسب می‌کند. انجام افعال به نحو شایسته، سبب کسب ملکه عدالت است، بدین معنا که نفس در خلق‌های متضاد حد میانه را برمی‌گزیند.

خلق هیئتی است که برای نفس ناطقه از جهت انقیاد و عدم انقیاد آن نسبت به بدن حاصل می‌شود. رابطه‌ای که میان نفس و بدن است، موجب فعل و انفعال میان آن دو است و هر کدام از نفس و بدن بواسطه قوای خود، اقتضائاتی دارد که در بسیاری از آن‌ها سبب ظهور امور متضاد می‌گردد. در نتیجه، گاه نفس بر بدن غالب شده و گاه تسلیم بدن می‌شود.

بنابراین استكمال عملی نفس از طریق تزکیه نفس از هیئت‌های بدنی که در تضاد با اسباب سعادت است، حاصل می‌شود. این تزکیه نیز با اخلاق و ملکات فاضله حاصل از انجام اعمالی که نفس را از بدن و قوای جسمانی آن روی گردان می‌کند، محقق می‌شود. (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۹)

۳. نقد و بررسی نظریه اکتسابی بودن اخلاق

همان گونه که قبلاً بیان شد نظریه اکتسابی بودن ملکات اخلاقی با برخی از مبانی نفس‌شناسی ابن سینا ناسازگار است. این ناسازگاری منتهی به عدم انسجام رویکرد اکتساب خواهد شد. در ادامه به برخی از این ناسازگاری‌ها اشاره خواهد شد.

۳.۱. ناسازگاری تجرد نفس با تهی بودن نفس از کمالات

همان طور که در بحث‌های گذشته بیان شد، از نظر ابن سینا نفس موجود مجرد است. این موجود مجرد از کمالات و ملکات اخلاقی خالی بوده و برای به دست آوردن آن باید مجاهده کند.

ایراد مهم این دیدگاه این است که لازمه خالی بودن نفس از ملکات و کمالات بالقوه بودن نفس است، درحالی که موجود مجرد قوه ندارد. به عبارت دیگر مجرد بودن نفس با تهی بودن آن از کمالات و ملکات و تلاش برای کسب آن‌ها ناسازگار می‌نماید.

۳.۲. ناسازگاری تجرد نفس با مفهوم رایج از حرکت

اکتساب ملکات مستلزم حرکت در نفس است که این امر با تجرد آن ناسازگار است، زیرا در صورت پذیرش خالی بودن نفس از کمالات باید بپذیریم که نفس دارای حرکت است. به عبارت دیگر لازمه پذیرش رویکرد اکتسابی بودن ملکات، پذیرش حرکت در نفس است، درحالی که نفس موجود مجرد است و در مجردات حرکت وجود ندارد. مشائیان برای برون رفت از این اشکال دو جواب مطرح می کنند؛ اولاً فیلسوفان مشاء نفس را مجرد محض نمی دانند و ثانیاً با قبول بالقوه بودن نفس نسبت به ملکات اخلاقی، حرکت در نفس را از مقوله تبدیل قوه به فعلیت نمی دانند، بلکه به نظر ایشان هرگونه حرکتی در نفس از مقوله عروض عوارض بر نفس است، اما لازم به یادآوری است که پاسخ های یاد شده با اشکالاتی همراه است که در ادامه به این اشکالات می پردازیم.

۳.۳. ناسازگاری هدف اخلاق با حرکت در اعراض و عدم تغییر در ذات نفس

هدف از اخلاق تکامل نفوس و رسیدن به سعادت حقیقی است. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۹) اما از سویی رسیدن به سعادت حقیقی بدون تغییر در ذات و با تغییر در اعراض آن چنان که بوعلی و دیگران گفته اند، بی معنا خواهد بود. بنا بر نظر بوعلی در خصوص روحانیه الحدوث بودن نفس، نفس از اول تکون و حدوث تا آخرین مرتبه تجرد، دارای حقیقت و ماهیت واحد است که لازمه آن برخورداری همه انسان ها و نفوس از ماهیت واحد نوع انسانی خواهد بود.

از نظر ابن سینا نفس محل صورت های اشیاء است که با حلول در آن موجب زینت نفس هستند. (ابن سینا، ۱۴۰۵ ق، ج ۲: ۳۲۹) بنابراین، چنان که استاد حسن زاده در شرح دیدگاه مشاء تصریح کرده است، بر مبنای فلسفه مشاء، ادراکات و صورت های علمی، کمالات ثانیه ای هستند که عارض نفس می شوند و افراد انسان حتی پیامبران و اولیا در جوهر نفس یکسان اند و اختلاف آن ها در صورت های علمی و فضائل اخلاقی است که زاید بر نفس شمرده می شود. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۹: ۵۱۷)

با این وصف، تعبیرهای متعدد و متفاوت درباره تعقل، مانند ارتسام، اشراق، افاضه، انطباع، تمثل و حدوث همه به هر معنایی که باشند، حاصلی جز تزیین نفس انسانی ندارند و از حقیقت آن بیرون اند.

لازمه دیدگاه فوق این است که اگر کسی اتحاد عاقل و معقول را نپذیرد و تحول های جوهری و نفس انسان را معتقد نباشد، باید نفس یک طفل با نفس پیامبر در اواخر عمر

در ذات و جوهر واحد باشند و فقط در اعراض و امور خارج از ذات و حقیقت نفس تفاوت داشته باشند. (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۹: ۳۷۲)

۴.۳. عدم سنخیت نفس مجرد با بدن مادی

اشکال دیگری که رویکرد اکتسابی در اخلاق را با مبانی نفس‌شناسی ابن‌سینا در تعارض قرار می‌دهد، عدم سنخیت نفس مجرد با بدن مادی است. نفس مجرد برای استکمال نیاز به بدن مادی دارد، اما نفس از سنخ مجردات است درحالی‌که بدن امری مادی است و بین مجرد و مادی هیچ سنخیتی وجود ندارد. بر این اساس اولاً چگونه بدن مادی می‌تواند موجب حدوث نفس مجرد گردد؟ ثانیاً چگونه نفسی که در حدوث مجرد است با بدن جسمانی، ترکیب و اتحاد پیدا می‌کنند؟ چطور می‌شود که از ترکیب موجود مجرد بالفعل با موجود مادی بالفعل که همسان نیستند، ترکیب و اتحاد به وجود بیاید؟ درحالی‌که هیچ سنخیتی بین این دو وجود ندارد؟

این اشکالات که خواجه نصیر در نامه‌ای از فیلسوف معاصر خویش خسروشاهی پرسیده است (همان: ۳۹۳-۳۹۰) سبب می‌شود تا رویکرد اکتساب که مبتنی بر نیازمندی نفس برای استکمال به بدن مادی است، مورد تردید واقع شود، چرا که عدم سنخیت مانع بزرگی در جهت تعلق نفس به بدن و کسب کمالات و ملکات اخلاقی به واسطه بدن مادی است.

۴.۵. ابهام در کیفیت تأثیر افعال صادر از بدن بر نفس مجرد

مشائیان برای تبیین تأثیر نفس بر بدن با توجه به مجرد بودن نفس و مادی بودن بدن، روح بخاری را به عنوان واسطه معرفی می‌کنند، حال آنکه وساطت روح بخاری برای اعمال تأثیرات نفس بر بدن است و وجه مقابل آن، یعنی نحوه تأثیر بدن بر نفس مبهم است.

برای نمونه برخی از ریاضات شرعی و غیر شرعی که بر بدن تحمیل می‌گردد دارای اثراتی بر نفس است و نفس را قوت می‌بخشد، اما کیفیت این تأثیر در جایی مطرح نشده است. آیا تأثیر افعال بدنی بر نفس بدون واسطه انجام می‌پذیرد یا مانند تأثیر نفس بر بدن توسط روح بخاری انجام می‌پذیرد؟

۴.۶. ابهام در معنای استکمال نفس و حرکت

ابن‌سینا در بسیاری از موارد به استکمال نفس و حرکت اشاره کرده است و حرکت در ذات نفس را نفی کرده است، اما عبارات وی در برخی موارد دارای ابهام بوده و با بیان‌های

مختلفی همراه است که نیازمند توجه بیشتر به مبانی وی است. بوعلی در جایی در بیان تفاوت استکمال و انفعال گفته است:

الفرق بین الانفعال و الاستکمال، انّ الانفعال فیه زوال شی من حدوث شی و الاستکمال یعتبر فیه حدوث شی فی شی لم یکن فیه ضده فزال عنه و حدث فیه. (ابن سینا، ۴۰۴ق: ۸۸)

بر اساس تفاوت یاد شده آن چه محل ابهام است این است که آیا اکتساب ملکات اخلاقی برای نفس خالی از هر گونه کمال از مقوله استکمال است و یا انفعال؟ اگر در استکمال وجود ضد و زوال از آن لحاظ نشود، آن گاه اکتساب بسیاری از ملکات اخلاقی که در گرو زوال ردائل است، چگونه تبیین پذیر خواهد بود؟ آیا فرایند زوال ردائل و اتصاف به فضائل از مقوله انفعال خواهد بود؟ علاوه بر این چگونه نفس مجرد در معرض انفعال قرار خواهد گرفت؟

۳.۷. ابهام در معنای کسب عدالت

از دیگر ایرادات رویکرد اکتسابی، ابهام در مفهوم کسب ملکه عدالت است. در علم اخلاق چهار ملکه عفت، شجاعت، حکمت و عدالت به عنوان رئوس فضائل بیان شده است و بقیه فضائل نیز زیر شاخه این ملکات دانسته شده‌اند. این ملکات نیز با مجاهده در نفس انسانی حاصل می‌شوند، اما علمای اخلاق در تحلیل ملکه عدالت، آن را حاصل اتفاق همه قوه‌ها با هم می‌دانند. (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷: ۱۷۹)

با دقت در معنای عدالت و کیفیت تحقق آن می‌توان گفت که در حقیقت ملکه عدالت محصول ایجاد تعادل بین قوای مختلف نفس است و چیزی از خارج نفس بر آن اضافه نمی‌شود. به عبارت دیگر عدالت از تعادل قوای نفس و از درون نفس شکل می‌گیرد.

از سوی دیگر بر اساس رویکرد اکتسابی بودن ملکات، نفس انسان از هرگونه ملکه‌ای خالی است و هر آنچه در نفس ایجاد می‌شود حاصل مجاهده نفس و از امور خارج نفس و عارض بر آن است. حال با توجه به این دو مقدمه چطور می‌توان اکتساب ملکه عدالت را تقریر نمود، زیرا عدالت مابه‌ازاء خارجی ندارد و اساساً چیزی در بیرون به عنوان عدالت نیست تا نفس بتواند آن را کسب کند.

۳.۸. عدم توجه عالی به سافل

بنا بر نفس‌شناسی مذکور، نفس موجود مجردی است که از عالم عالی به عالم سافل تنزل یافته و با بدن ارتباط برقرار کرده است تا در ضمن این ارتباط مهارت و علمی را کسب کند.

آنچه بالطبع باید در ابتدا رخ دهد التفات نفس عالی به بدن مادون سافل است که در این صورت برای التفات نفس به آن توجیهی پیدا نمی‌شود. به عبارت دیگر نفس جوهری عقلی است که از عالم نور به ظلمات و از مرتبه مجرد به مرتبه مادی منتزل شده است تا اضافات و نسبی را کسب کند، درحالی که این موضوع با قاعده «العالی لایلتفت الی السافل» سازگاری ندارد.

این اشکال را ملاصدرا به مشائیان این‌گونه بیان کرده است:

کیف یسوغ عند العارف البصیر ان ینحسب جوهر عقلی بعلاقه جرمیه مهاجرا عن العالم النوری الی عالم الظلمات لاجل تحصیل اضافات و نسب وضعیه مع ان عندهم ان العالی لایلتفت الی السافل. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۹: ۱۱۶)

عدم التفات عالی به سافل چالش بسیار مهمی را در مقابل رویکرد اکتساب قرار می‌دهد، چرا که اکتساب کمالات اخلاقی برای نفس تنها در صورت تعلق نفس به بدن است و این تعلق که مبتنی بر توجه است، با توجه به عالی بودن نفس بواسطه مرتبه تجردش و مادون بودن بدن به واسطه برخورداری از ماده، تبیین‌پذیر نیست.

۴. لزوم تبیین رویکرد جدید

در مقابل رویکرد اکتسابی بودن ملکات اخلاقی که مورد نظر ابن‌سینا است، معمولاً رویکرد ذاتی بودن ملکات اخلاقی مطرح شده است که به دلایلی چند مورد پذیرش نمی‌نماید. نخست تغییرناپذیری اخلاق، دوم ابهام در غایت و هدف اخلاق، سوم بی‌فایده بودن اخلاق.

با توجه به ایرادات وارد شده بر رویکرد اکتساب از یک‌سو و غیر قابل پذیرش بودن برخی از برایندهای رویکرد اخلاق ذاتی از سوی دیگر، لازم است تا رویکرد سومی در کیفیت ظهور ملکات اخلاقی تبیین گردد. این رویکرد جدید که می‌توان از آن با عنوان «رویکرد انکشاف ملکات اخلاقی» تعبیر کرد، مبتنی بر برخی از مبانی نفس‌شناسی مختص به خود است و متمایز از دو رویکرد ذاتی بودن و اکتسابی بودن آن است.

بر اساس این رویکرد، نفس انسان به مثابه لوح سفید خالی از هر گونه کمالات تلقی نمی‌شود، بلکه تمامی کمالات نفس در آن منطوی و مکنون است که در فرایند حرکت به سوی کمال، از اجمال به تفصیل در می‌آید. در این دیدگاه تعبیر دیگر استکمال نفس، ظهور تدریجی کمالات پنهان و پوشیده در نفس است. بدیهی است که تبیین این دیدگاه جدید در اخلاق نیازمند تبیین اجزاء آن مانند انطواء همه کمالات در نفس، تعریف حرکت به خروج از اجمال به تفصیل و سایر موارد است.

شواهدی از این دیدگاه را در رویکردهای عرفانی که انسان را به مثابه عالم صغیر در برابر عالم کبیر می‌داند، می‌توان یافت. البته با توجه به اینکه این دیدگاه تا کنون در مورد اخلاق کمتر مطرح شده است و تنها در خصوص برخی از صفات نفسانی مانند انکشافی بودن علم برای نفس مطرح شده است،^۱ تبیین تفصیلی آن نیازمند پژوهشی مستقل است.

اما به طور مجمل و در حد رویکرد پیشنهادی جایگزین برای تبیین ظهور ملکات اخلاقی می‌توان گفت که بر اساس انکشافی بودن ملکات اخلاقی، آنچه برای نفس در فرایند حرکت به سوی کمال رخ می‌دهد، ظهور کمالات و صفات پوشیده و پنهان در ذات نفس است و در این جریان چیزی از بیرون نفس بر آن اضافه نمی‌گردد. این دیدگاه با برخی از مشکلاتی که در رویکرد اکتسابی بودن اخلاق بدان اشاره شد، مانند عدم توجه نفس عالی به سافل، ابهام در معنای استکمال، غیر قابل پذیرش بودن تساوی همه نفوس در ذات به لحاظ تغییرات عارض بر آن و ناسازگاری تجرد نفس با بالقوه بودن نسبت به کمالات، مواجه نیست.

نتیجه‌گیری

از نظر این‌سینا مانند برخی دیگر از اندیشمندان، ملکات اخلاقی اکتسابی است و بر اساس مبانی نفس‌شناسی خویش برای آن دلیل عقلی و نقلی اقامه نموده است. وی بر مبنای اصول خویش در نفس‌شناسی مانند جوهریت نفس، تجرد ذاتی نفس، روحانیه الحدوث و البقا بودن نفس و حرکت استکمالی نفس به تبیین کیفیت پیدایش و زوال ملکات اخلاقی پرداخته است. وی نفس را جوهر مجرد ذاتی می‌داند که در تعامل با بدن بوده و با استفاده از قوای مختلف، افعالی را از خود بروز می‌دهد که آن رفتار، حالاتی در نفس ظاهر می‌کنند و به علت تکرار آن اعمال و در اثر حرکت، آن حالات در نفس به ملکات راسخی تبدیل می‌گردند که استکمال عرضی نفس را در پی‌دارند؛ اما پژوهش حاضر نشان می‌دهد که رویکرد اکتسابی بودن ملکات اخلاقی به دلیل ناسازگاری با مبانی نفس‌شناسی ایرادات جدی دارد و این ناسازگاری سبب می‌شود تا این دیدگاه از انسجام لازم برخوردار نباشد.

۱. موضوع انکشاف در پایان‌نامه‌ای با عنوان «تبیین نظریه انکشافی بودن علم در حکمت متعالیه و تنقیح لوازم و نتایج آن» توسط دکتر منوچهر خادمی در سال ۱۳۹۵ در دانشگاه فردوسی مشهد بررسی شده است. همچنین دو مقاله «تبیین نظریه انکشاف در مسئله علم» تألیف سید حسین سید موسوی و همکاران و «تبیین نظریه انکشاف در حکمت صدرایی»، تألیف سید مرتضی حسینی شاهرودی و منوچهر خادمی به چاپ رسیده است.

برخی از این ناسازگاری‌ها به دلیل پاره‌ای از مبانی و تعاریفی است که باید مورد بازنگری جدید قرار گیرد. به عنوان نمونه تعریف حرکت به خروج از قوه به فعل، خالی بودن نفس از تمامی کمالات و عدم تغییر در ذات نفس از جمله این موارد است. همچنین رویکرد اکتسابی بودن ملکات اخلاقی دارای ابهاماتی چون ابهام در کیفیت تأثیر افعال صادر از بدن بر نفس مجرد، ابهام در معنای استکمال نفس و حرکت، ابهام در معنای عدالت و اشکال عدم توجه عالی به سافل است.

هر چند در این پژوهش مجال کافی برای شرح و تبیین کامل رویکرد انکشافی ملکات اخلاقی وجود نداشته و تنها به معرفی اجمالی این نظریه اکتفا شده است، اما به نظر می‌رسد رویکرد پیشنهادی یاد شده از انسجام بیشتری برای تبیین ظهور ملکات اخلاقی برخوردار است.

شواهد و مؤیدات این دیدگاه تا حد زیادی در مبانی نفس‌شناسی عرفانی و حکمت متعالیه وجود دارد. بر اساس این رویکرد چیزی از خارج بر نفس انسان عارض نمی‌گردد، بلکه نفس انسان واجد همه کمالات به نحو مجمل و پنهان است و انسان با مجاهده و تلاش می‌تواند آنچه را که در مراتب پوشیده و پنهان نفس وی قرار دارد از مرتبه اجمال و پوشیدگی به مرتبه تفصیل و آشکارگی برساند.

منابع و مآخذ:

ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۶۰)، رساله تحفه و رساله ترغیب بر دعا (رسائل ابن سینا) (ترجمه)، تهران: مرکزی.

_____ (۱۳۶۱)، فن سماع طبیعی (ابن سینا)، تهران: امیر کبیر.

_____ (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران-دانشگاه مک گیل.

_____ (۱۳۷۶)، الإلهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

_____ (۱۳۷۵)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق

حسن حسن زاده آملی، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.

_____ (۱۳۷۹)، النجاة، تهران: مؤسسه انتشارات و

چاپ دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۸۱)، الإشارات و التنبيهات، قم: بوستان

کتاب.

_____ (۱۳۸۲)، الأضحوية فی المعاد، تهران: شمس

تبریزی.

_____ (۱۳۸۵)، ترجمه و شرح الهیات نجات، قم:

بوستان کتاب.

_____ (۱۳۸۸)، مجموعه رسائل فارسی، ترجمه

محمود شهابی و ضیاءالدین دری و محمد مهدی فولادوند، قم: آیت

اشراق.

_____ (۱۴۰۴ق)، التعليقات، قم: مکتب الإعلام

الإسلامی.

_____ (۱۴۰۵ق)، الشفاء(الطبیعیات)، قم: کتابخانه

عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی(ره).

_____ (۲۰۰۷م)(الف)، رسالة فی الکلام علی النفس

الناطقة(أحوال النفس)، فرانسه: دار بیلیون.

_____ (۲۰۰۷م)(ب)، احوال النفس: رسالة فی النفس

و بقائها و معادها(أحوال النفس)، فرانسه: دار بیلیون.

_____ (بی تا)، رسالة فی علم

الاخلاق(ابن سینا)(الرسائل فی الحکمة و الطبیعیات)، قاهره: دار العرب.

ابن منظور، محمد بن مکرم(بی تا)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.

اردبیلی، سید عبدالغنی(۱۳۹۲)، تقریرات فلسفه امام خمینی رحمته الله علیه، تهران:

مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.

ارسطو (۱۹۸۰)، الآراء الطبيعية (في النفس و يليه الآراء الطبيعية و الحاس و المحسوس و النبات)، بيروت: دار القلم.

تهانوی، محمد اعلى بن على (۱۹۹۶م)، موسوعة كشاف إصطلاحات الفنون و العلوم، ترجمه خالدي، عبد الله و زيناتي، جورج، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.

حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۹)، سرخ العيون في شرح العيون، قم: دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم.

سعادت مصطفوی، حسن (۱۳۸۷)، شرح اشارات و تنبيهات نمط سوم، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.

صدر الدين شيرازي، محمد بن ابراهيم (۱۳۶۸)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، قم: مكتبة المصطفوی.

_____ (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی

صدر المتألهين، تصحيح حامد ناجي اصفهاني، تهران: حكمت.

طاهري، اسحاق (۱۳۹۳)، نفس و قواي آن از دیدگاه ارسطو، ابن سینا و صدرالدين شيرازي، قم: بوستان كتاب.

_____ طباطبائي، سيد محمد حسين (۱۴۱۶)، نهاية الحكمة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

طريحي، فخرالدين بن محمد (۱۳۶۲)، مجمع البحرين، تهران: مرتضوی.

غزالي، محمد بن محمد (۱۳۸۲)، تهافت الفلاسفة، تهران: شمس تبريزي.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۴)، شرح الإشارات و التنبیهات، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگي.

فيروزجايي، يار على كرد (۱۳۹۳)، حكمت مشاء، قم: مجمع عالي حكمت اسلامي.

مسكويه، احمد بن محمد (۱۴۲۶)، تهذيب الاخلاق و تطهير الاخلاق، قم: ناشر طليعة النور.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸)، فلسفه اخلاق، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران: صدرا.

معلمی، حسن (۱۳۹۶)، نفس و روح در فلسفه اسلامی و آیات و روایات، قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

میرعظیمی، سید حمید رضا و محسن جمشیدی کوهساری (۱۳۹۳)، فصلنامه علمی، پژوهشی پژوهش نامه اخلاق، قم: معارف.

نائیجی، محمد حسین (۱۳۸۷)، ترجمه و شرح کتاب نفس شفا، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

— نراقی، مهدی (۱۳۸۵)، جامع السعادات، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، تهران: انتشارات حکمت.

نراقی، احمد (۱۳۷۸)، معراج السعادة، قم: مؤسسه انتشارات هجرت.

— نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۶)، شرح الإشارات و التنبیها، قم: بوستان کتاب.

_____ (۱۳۸۷)، اخلاق ناصری، تهران: نشر بهزاد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی