

# The Relationship Between Perceptions and Dispositions from Mulla Sadra's Perspective

Zahra Saeed Tehrani<sup>1\*</sup> Fatemeh Soleimani Darrehbaghi<sup>2</sup>

1. Student of Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy and Theology Imam Sadiq University, Women's Campus, Tehran, Iran. ([zahra.saeedtehrani@isu.ac.ir](mailto:zahra.saeedtehrani@isu.ac.ir))

2. Department of Islamic Philosophy and Theolog, Imam Sadiq University, Women's Campus, Tehran, Iran. ([f.soleimani@isu.ac.ir](mailto:f.soleimani@isu.ac.ir))

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**  
Recived: 2025/1/8  
Revised: 2025/3/10  
Accepted: 2025/3/15

**Cite this article:**  
Saeed Tehrani,Z.,  
Soleimani  
Darrehbaghi,F.(2025).  
"The Relationship  
Between Perceptions  
and Dispositions from  
Mulla Sadra's  
Perspective". *Ayeneh  
Marefat*, 25(83),  
57-76 (In Persian).

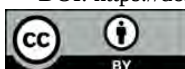
<https://doi.org/10.48308/jipt.2025.238306.1595>

### ABSTRACT

Perceptions and dispositions are two aspects of human personality that philosophers have long studied for their interrelationship. This research explores how these aspects interact from Mulla Sadra's perspective. According to Sadra, dispositions are substantial, while perceptions are existential, and their union with the soul demonstrates that they not only influence the substantial motion of the intensifying soul but also affect each other. The findings of this study highlight a mutual influence: first, dispositions impact perceptual faculties, where the existential rank and substantial form of the soul guide the perceptual faculties and determine their capacity to focus on purely material matters or the realm of the unseen. Second, perceptual faculties influence dispositions, as repeated sensory, imaginative, illusory, and intellectual data can stabilize the soul's state in a particular direction, forming a corresponding moral disposition. By analyzing Sadra's perspective in comparison to his predecessors using descriptive and analytical methods, it becomes clear that the relationship between dispositions and perceptions contributes to the substantial perfection of the soul. Due to Sadra's belief in imaginal immateriality, these influences persist with the human being after death.

**Keywords:** Perceptions, Dispositions, Perceptual Faculties, Substantial Form, Mulla Sadra

\* Corresponding Author Email Address: [zahra.saeedtehrani@isu.ac.ir](mailto:zahra.saeedtehrani@isu.ac.ir)  
DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2025.238306.1595>



**Copyright:** © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

## Extended Abstract

### Introduction

According to the philosophers, disposition is a quality through which actions are easily and without prior deliberation performed by the soul. The absence of deliberation does not mean the lack of an intellectual basis for the action; rather, when a psychological disposition becomes entrenched, the soul does not require new intellectual reasoning and deliberation to perform actions suitable to that disposition. Thus, dispositions play a significant role in both the theoretical and practical realms of human life. Since the perceptual faculties of the soul determine the intellectual bases of actions, it seems necessary to explain the relationship between dispositions and perceptual faculties.

### Discussion

The relationship between dispositions and the acquisition of knowledge, as discussed under titles such as the influence of non-cognitive factors on knowledge, is one of the questions that has become a serious issue for contemporary epistemologists, even though it has a historical background and has been addressed by Greek and Islamic philosophers. Plato emphasized the influence of inner beauty on the perception of intelligibles and, like Socrates, equated knowledge with virtue. In contrast, Aristotle distinguished between intellectual and moral virtues and held that practical wisdom, which is one of the parts of the rational soul, establishes the relationship between these two virtues. Therefore, he also considered knowledge a condition for the realization of virtue but not knowledge of the theoretical wisdom or the knowledge of forms, rather practical wisdom, which is the application of universal perceptions to particular actions to achieve a proper goal. Muslim philosophers combined these two views and discussed moral virtues in relation to both theoretical and practical wisdom. Farabi divided virtues related to the rational faculty into theoretical and intellectual and called the virtues related to the appetitive faculty moral virtues. He described all virtues as interconnected such that theoretical and intellectual virtues are causes for moral virtues, and they are formed step by step in proportion to each other. Ibn Sina considered the formation of dispositions influenced by the relationship between the soul and the body, with practical reason at the center. The relationship with the body for humans is to perfect theoretical reason and to purify it, and managing this relationship is the responsibility of practical reason. Thus, practical reason serves theoretical reason and governs bodily faculties, and if it succeeds in not being influenced by them, virtues are formed, and if it is overwhelmed, vices are formed. He stated that any soul purified of undesirable dispositions and whose practical reason dominates its animal faculties becomes ready to receive divine grace. Conversely, if the soul possesses the dominant state of the animal faculties, veils are created for the soul, preventing it from receiving knowledge from the active intellect, which Ibn Sina called a psychological disease. He stated that just as someone with the disease of a bitter tongue feels sweet things as bitter, and when the disease is cured, the sweetness is perceived, the pleasure of the rational faculty is felt when the psychological disease of the dominance of the animal faculties is removed, and otherwise, there is no desire to perceive intelligibles.

Among these, Mulla Sadra, by presenting different principles, explained the relationship between perceptual faculties and dispositions more precisely, which is necessary to study. By clarifying it, it becomes possible to predict and understand the intellectual bases of human actions, thus providing solutions for changing and perfecting souls. Therefore, this article aims to address how dispositions affect perceptual faculties and how perceptual faculties affect dispositions.

To answer the article's question, first, Sadra's principles in explaining this relationship are stated, then the relationship of different perceptual faculties with dispositions is specified, and finally, Sadra's analysis is evaluated. The method used in this research is descriptive-analytical, which is based on data obtained from Sadra's works through library research.

### Conclusion

Sadra, by proposing different principles (the soul in its unity is the whole of the faculties, existential and cognitive perfection of the soul, the unity of knowledge, the knower and the known, and the substantial view of dispositions which result from repeated actions of the soul's faculties), explained the relationship between perceptual faculties and dispositions more precisely. According to Sadra's view, the soul undergoes

substantial motion and existential intensification through the process of influences between these. The influences between these two can be examined in two aspects: a) If the soul's state is stabilized due to the repeated actions of a particular perceptual faculty, a disposition is formed, which in turn has consequences. In other words, from the aspect of the influence that perceptual faculties have on dispositions, sensory, imaginative, illusory, and intellectual data, if repeated in a particular path, can stabilize the soul's state in that direction and shape a disposition corresponding to those data for the soul. b) The dispositions that the soul currently possesses, which in reality reflect its existential rank and can determine the capacity to receive or not receive knowledge. In other words, from the aspect of the influence that dispositions have on perceptual faculties, the soul's existential rank and substantial form direct its perceptual faculties and determine their capacity to focus on purely material matters or the realm of the unseen.

Finally, by evaluating Sadra's view in light of his principles, it becomes clear that his explanation of the relationship between dispositions and perceptual faculties is superior to the common view of the past, i.e., the Peripatetics, and resolves the objections raised against it.



## رابطه‌ی ادراکات با خُلقیات از منظر صدرا

زهرا سعید تهرانی<sup>۱\*</sup>، فاطمه سلیمانی دره‌باغی<sup>۲</sup>

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام (پردیس خاوران)، تهران، ایران.

(zahra.saeedtehrani@isuw.ac.ir)

۲. گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، پردیس خاوران، تهران، ایران. (f.soleimani@isu.ac.ir)

| اطلاعات مقاله                                                                                                                                      | چکیده                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>نوع مقاله:</b><br>مقاله پژوهشی                                                                                                                  | ادراکات و خُلقیات دو وجه شخصیت انسان هستند که از دیرباز بررسی نحوه‌ی ارتباطشان مورد توجه حکما بوده است. موضوع این پژوهش چگونگی ارتباط متقابل این دو از منظر صدرا است. صورت جوهری دانستن خُلقیات و وجودی شمردن ادراکات و اتحادش با نفس، از منظر صدرا، نشان می‌دهد که خُلقیات و ادراکات، ضمن تأثیرگذاری در حرکت جوهری اشتدادی نفس، در یکدیگر نیز اثرگذار هستند. دستاورد این تحقیق بیانگر تأثر متقابل میان آن‌ها است: اول، از وجه تأثیری که خُلقیات در قوای ادراکی می‌گذارند که مرتبه‌ی وجودی و صورت جوهری نفس به قوای ادراکی جهت می‌دهد و ظرفیتش را برای توجه به مادیات صرف یا عالم غیب مشخص می‌کند. دوم، از وجه تأثیری که قوای ادراکی در خُلقیات می‌گذارند که داده‌های حسی و خیالی، وهمی و عقلی، اگر در مسیر خاصی تکرار شوند، می‌توانند وضعیت نفس را در جهت آن مسیر تثبیت کنند و صورت خُلقی متناسب با آن داده‌ها را برای نفس شکل دهد. ارزیابی دیدگاه وی در قیاس با پیشینیان، با روش توصیفی و تحلیلی، ارتباط خُلقیات با ادراکات را در استکمال جوهریت نفس نشان می‌دهد که، به دلیل قائل شدن به مجرد مثالی، تأثرات این دو پس از مرگ نیز همراه انسان است. |
| <b>تاریخچه مقاله:</b><br>دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۹<br>بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۲۰<br>پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵                                                            |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| <b>استناد به این مقاله:</b><br>سعید تهرانی، ز.؛ سلیمانی دره‌باغی، ف. (۱۴۰۴). «رابطه‌ی ادراکات با خُلقیات از منظر صدرا»، آینه معرفت، ۲۵(۸۳)، ۵۷-۷۶. |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |

کلیدواژه‌ها: ادراکات، خُلقیات، قوای ادراکی، صورت جوهری، صدرا

<https://doi.org/10.48308/jipt.2025.238306.1595>

\* رایانامه نویسنده مسئول: zahra.saeedtehrani@isuw.ac.ir

شناسه دیجیتال مقاله: <https://doi.org/10.48308/jipt.2025.238306.1595>



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

## مقدمه

از نظر حکما، خُلق ملکه است که به واسطه‌ی آن افعال از نفس به سهولت و بدون تقدم رویه حاصل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۹۳؛ صدرا، ۱۳۶۸: ج ۴/۱۱۴). مقصود از نداشتن رویه فقدان مبدأ علمی برای فعل نیست، بلکه کیف نفسانی، زمانی که راسخ شود، نفس برای انجام فعل متناسب با آن نیاز به مبدأ فکری جدید و تأمل و درنگ ندارد (صدرا، ۱۳۶۸: ج ۴/۱۱۵). بدین ترتیب خُلقیات تأثیر مهمی هم در ساحت نظر و هم در ساحت عمل انسان دارند. از آنجاکه قوای ادراکی نفس تعیین‌کننده‌ی مبادی فکری افعال هستند، تبیین نحوه‌ی ارتباط خُلقیات با قوای ادراکی ضروری به نظر می‌رسد. رابطه‌ی خُلقیات با کسب معرفت با عناوین دیگری، همچون تأثیر عوامل غیر معرفتی در معرفت، از جمله مسائلی است که امروزه یکی از پرسش‌های جدی معرفت‌شناسان شده است، اگرچه بحث در خصوص این مسئله قدمت تاریخی داشته و حکمای یونان و فیلسوفان اسلامی نیز بدان توجه کرده‌اند. افلاطون بر تأثیر زیبایی درونی در درک معقولات تأکید می‌کند و همچون سقراط معرفت را با فضیلت مساوی می‌داند (افلاطون، ۱۳۶۶: ۴۶۵/۱). در مقابل، ارسطو، ضمن تمایز قائل شدن میان فضائل عقلانی با خُلقی، برقراری نسبت و ارتباط میان این دو فضیلت را وظیفه‌ی حکمت عملی می‌داند که قسمی از اجزای عقلانی نفس است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۰۸، ۲۳۶؛ جوادی‌پور و جوادی، ۱۳۹۳: ۹۹). بنابراین، او نیز معرفت را شرط تحقق فضیلت می‌داند، اما نه معرفت از نوع حکمت نظری و معرفت به مُثُل، بلکه معرفت از نوع حکمت عملی که به کار گرفتن ادراکات کلی در خصوص افعال جزئی برای رسیدن به هدفی درست است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۰۸). فلاسفه‌ی مسلمان میان این دو دیدگاه جمع کردند و فضائل خُلقی را در نسبت با هر دو حکمت نظری و عملی مطرح کردند. فارابی فضائل مرتبط با قوه‌ی ناطقه را به نظری و فکری تقسیم می‌کند و فضائل مرتبط با قوه‌ی نزوعیه را فضائل خُلقی می‌نامد (فارابی، ۱۳۶۴: ۳۰). وی تمام فضائل را در ارتباط با یکدیگر توصیف می‌کند، بدین‌صورت که فضائل نظری و فکری سبب برای فضائل خُلقی هستند و مرتبه‌به‌مرتبه در تناسب با یکدیگر شکل می‌گیرند (فارابی، ۱۳۶۴: ۹۶). ابن‌سینا شکل‌گیری خُلقیات را متأثر از ارتباط نفس با بدن و با محوریت عقل عملی در نظر می‌گیرد. ارتباط با بدن برای انسان به دلیل تکمیل عقل نظری و تزکیه‌ی آن است و تدبیر این ارتباط بر عهده‌ی عقل عملی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۶۹).

پس، عقل عملی خادم عقل نظری و رئیس قوای بدنی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۸۶) و، اگر موفق شود از آن منفعل نشود، فضائل و، اگر مغلوب شود، رذائل شکل می‌گیرند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۶۵). او بیان می‌کند هر نفسی از خُلقیات ناپسند پاک شود و عقل عملی بر قوای حیوانی‌اش استعلا یابد آماده‌ی قبول فیض آسمانی می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۲۷۸). در مقابل، اگر نفس واجد هیئت استعلایی قوای حیوانی باشد، حجاب‌هایی برای نفس ایجاد و مانع از دریافت معرفت از جانب عقل فعال می‌شود که ابن‌سینا از آن تعبیر به مرض نفسانی می‌کند. وی بیان می‌کند، همان‌طور که کسی که بیماری تلخی زبان دارد، قوه‌ی چشایی‌اش شیرینی را تلخ حس می‌کند و، وقتی بیماری از بین رفت، لذت شیرینی را درک می‌کند، لذت قوه‌ی ناطقه هم، زمانی که مرض نفسانی استعلای قوای حیوانی از بین برود، درک می‌شود و، در غیر این صورت، برای درک معقولات شوقی ایجاد نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۰، ۱۱۱).

در این میان، صدرا به دلیل ارائه‌ی مبانی متفاوت، رابطه‌ی میان قوای ادراکی با خُلقیات را دقیق‌تر تبیین کرده که بررسی‌اش ضرورت دارد؛ چراکه با روشن شدن آن، امکان پیش‌بینی و شناخت مبادی فکری کنش‌های انسان و در نتیجه ارائه‌ی راهکار برای تغییر و استکمال نفوس فراهم می‌شود و انسان‌شناسی صدراپی می‌تواند به روان‌شناسی، علوم اجتماعی و سایر علوم انسانی در این خصوص داده‌های مهمی ارائه کند. از این‌رو، این مقاله در نظر دارد به این مسئله بپردازد که

خُلَقیات چه تأثیری در قوای ادراکی دارند و قوای ادراکی چگونه در خُلَقیات اثر می‌گذارند. مقالاتی این بحث را از منظر صدرا بررسی کردند که موضوع آن‌ها با موضوع این مقاله متفاوت است. مقاله‌ی «رابطه‌ی حکمت اخلاقی با حکمت ادراکی در نظام اخلاقی صدرا» نوشته‌ی مرضیه صادقی، که در آن رابطه‌ی میان حکمت و تهذیب نفس بیان شده و نتیجه گرفته شده است که حکمت ادراکی ثمره‌ی حکمت اخلاقی است. مقاله‌ی «نسبت نظر و عمل با ملکات اخلاقی و تبدل ذاتی انسان در حکمت متعالیه» نوشته‌ی اسماعیل سعادت‌ی خمسه، که در آن تأثیر چند لایه و متداخل افکار، اعمال و اخلاق انسان در حرکت جوهری بیان و نتیجه گرفته می‌شود که تبدل به‌صورت سبعی، ملکی و غیره از نوع انقلاب در ذات نیست، بلکه اشتداد در فعلیت است. مقاله‌ی «تأثیر عقل نظری بر عقل عملی در صدور رفتارهای اخلاقی از منظر صدرا» نوشته‌ی غلامرضا افشون، که در آن بیان می‌شود میان درجات تجرد ادراکات و تعالی ارزش‌های اخلاقی رابطه‌ی متقابلی وجود دارد. تفاوت موارد مذکور با مقاله‌ی حاضر در این است که در این مقالات نسبت متقابل میان خُلَقیات نه فقط با قوه‌ی عاقله، بلکه با تمام قوای ادراکی بیان و تحلیل می‌شود و دیدگاه صدرا با نگاهی به حل اشکالات مشاء در این زمینه ارزیابی می‌شود.

برای پاسخ به موضوع مقاله ابتدا مبانی صدرا در تبیین این رابطه بیان می‌شود و سپس نسبت قوای ادراکی مختلف با خُلَقیات مشخص و درنهایت تحلیل صدرا ارزیابی می‌شود. روشی که در این پژوهش استفاده شده است روش توصیفی-تحلیلی است که با استفاده از داده‌هایی که به روش کتابخانه‌ای از آثار صدرا به دست آمده‌اند انجام می‌شود.

### دیدگاه صدرا در خصوص نفس و معرفت انسان

اصالت وجود صدرا شیرازه‌ی اصلی دیدگاه او است که، به‌موجب آن، تبیینی وجودی متفاوتی از مفاهیم در مقایسه با پیشینیان ارائه می‌دهد. خُلَقیات و ادراکات دو رکن شخصیت انسان هستند که، از منظر صدرا، هر دو حقیقتی وجودی هستند و هرکدام به‌نحوی در روند حرکت جوهری نفس و به‌تبع در عملکرد یکدیگر تأثیر گذار خواهند بود. مبانی مورد استفاده در تبیین این ارتباط میان این دو حقیقت عبارت هستند از:

الف) النفس فی وحدتها کل القوی

نفس کل قوا است؛ چراکه طی حرکت جوهری، این حقیقت بسیط استکمال می‌یابد و به تمام مراتب و نوعیت‌های پیشین احاطه دارد و مرتبه‌ی تام انواع عنصری، نباتی و حیوانی است که در عین بساطت، واجد تمامی قوا است (صدرا، ۱۳۶۸: ۲۲۳/۸). درواقع، نفس حقیقت بسیطی است که تمام قوا به‌نحو کثرت در وحدت در آن جمع می‌شوند و این قوا شئون و مظاهر آن است (صدرا ۱۳۶۸، ۵۱/۸). بر اساس این قاعده، در فرایند ادراک، اگرچه قوا واسطه در کسب معرفت هستند، چون نفس عین قوا و قوا عین نفس است، این نفس است که مدرک تمام ادراکات است.

ب) تکامل وجودی و معرفتی نفس انسان

صدرا از دو حیث تکامل نفس انسان را مطرح می‌کند (پیش‌بین و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۹۴):

اول، از جهت مراتب وجودی که بر اساس تقدم و تأخر در حدوث به سه مرتبه‌ی نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم می‌شود (صدرا، ۱۳۶۰: ۲۲۹).

دوم، از جهت معرفتی که متناسب با متعلق ادراکات، نفس انسان مراتب کمال را طی می‌کند. صدرا قوای ادراکی انسان را متناظر با مراتب هستی بدین‌نحو معرفی می‌کند: همان‌طور که عالم هستی دارای سه مرتبه‌ی مادی، مثالی و عقلی

است، انسان نیز دارای سه قوه‌ی ادراکی حسی، خیالی و عقلی است (صدرا، ۱۳۶۸: ۳/۳۶۰-۳۶۲). بدین ترتیب، با توجه به متعلق ادراک، انسان با یکی از عوالم وجودی مرتبط می‌شود و، از آنجاکه صدرا تلقی وجودی از ادراک دارد (صدرا، ۱۳۶۸: ۳/۲۸۶) و وجود را نیز مساوق با خیر و کمال معرفی می‌کند (صدرا، ۱۳۶۶ الف: ۴/۳۵۶)، نفس از طریق نوع ادراکاتی که برایش حاصل می‌شود خیر و کمال حسی، خیالی و عقلی برایش حاصل خواهد شد.

(ج) اتحاد علم، عالم و معلوم

صدرا علم را حضور شیئی نزد شیء دیگر تعریف می‌کند (صدرا، ۱۳۶۸: ۶/۴۱۶). برخلاف قدما، وی معتقد است حضور انواع ادراکات نه از طریق تجرید و حذف بعضی صفات و اجزا و ابقای بعضی دیگر، بلکه با نحوه‌ای از وجود و تبدل وجودی حاصل می‌شود (صدرا، ۱۳۶۸: ۹/۹۵). بر این اساس، وی اتحاد عالم با معلوم را مطرح می‌کند، بدین معنا که عالم، طی فرایند ادراک، معلوم بالذات نزدش حاضر می‌شود و، به موجب آن، تبدل وجودی می‌یابد و استکمال و سعه‌ی وجودی پیدا می‌کند و، از آنجاکه تشخص با وجود است، انسان در طی این تحولات و تبدلات وجودی هویتش حفظ می‌شود و اتحاد با ادراکاتش موجبات ارتقای وجودی‌اش را فراهم می‌آورد (صدرا، ۱۳۶۸: ۳/۳۲۴، ۳۲۵). درواقع، ادراکات نفس، فارغ از اینکه از چه نوعی باشد، موجب اتحاد عالم با صور علمی و درنتیجه حرکت جوهری و تکامل نفس می‌شود.

(د) خُلقیات حاصل تکرار عملکرد قوای نفس

صدرا کیف نفسانی اعم از حال و ملکه را مقولاتی ماهوی و از سنخ اعراض تلقی نمی‌کند، بلکه آن را حقیقتی وجودی توصیف می‌کند (صدرا، ۱۳۶۸: ۴/۱۱۵). خُلقیات نیز از سنخ ملکات و امری وجودی است که، بنا بر دیدگاه صدرا، صورت جوهری نفس را تعیین می‌کند و، به عبارتی، بیانگر مرتبه‌ی وجودی نفس است. پس، اکتساب خُلقیات به معنای تحول در مرتبه‌ی وجودی و جوهری است و نه تحول در اعراض (صدرا، ۱۳۶۸: ۴/۱۱۰). خُلقیات بر اثر تکرار عملکرد نفس در یکی از قوای چهارگانه (شهو، غضب، وهم و عقل) به منصفی ظهور می‌رسد و جهت حرکت جوهری اشتدادی نفس را به سمت حرکت بهیمی، سبوعی، شیطانی یا ملکی تعیین می‌کند (صدرا، ۱۳۶۸: ۹/۹۳؛ صدرا، ۱۳۶۶ الف: ۷/۴۴۱). این دیدگاه صدرا در خصوص خُلقیات امکان این تحلیل را فراهم می‌کند که خُلقی که برای نفس با تکرار عمل فیزیکی انجام شده است باطن و حقیقتی دارد که مبتنی بر تکرار عملکرد مبادی ادراکی آن عمل است. به عبارت دیگر، نباید گمان شود که خُلقیات صرفاً با تکرار اعمال فیزیکی حاصل می‌شوند، بلکه النفس فی وحدتها کل القوی و، در صورت تکرار عملکرد مبدأ ادراکی خاصی، نفس بر اساس مبنای اتحاد علم، عالم و معلوم با ادراکات خاصی متحد می‌شود و این ادراکات، حتی اگر به فعل فیزیکی منجر نشود، به سعه‌ی وجودی یا ضیق وجودی نفس می‌انجامد، پس زمینه را برای تثبیت وضعیت نفس در صورت جوهری متناسب با عملکرد آن مبدأ ادراکی خاص فراهم می‌کند و در حیطه‌ی ادراکات نفس آثاری خواهد داشت و بدین ترتیب در روند حرکت جوهری اشتدادی نفس و صورت خُلقی آن اثرگذار است.

با توجه به مبانی بیان شده، رابطه‌ی قوای ادراکی و خُلقیات را می‌توان به نحو زیر تقریر کرد:

خُلقیات، در نگاه صدرا، همان صورت نوعیه‌ی نفس و گویای مرتبه‌ی وجودی آن است و می‌تواند در فرایند ادراکات بعدی نفس اثرگذار باشد؛ چراکه در هر مرتبه‌ی وجودی، نفس قابلیت یا عدم قابلیت در ادراک معلومات خاصی را خواهد داشت. از طرف دیگر، با توجه به اینکه خُلق بر اثر تکرار عمل حاصل می‌شود، می‌تواند بیانگر چهارچوب و وضعیت نفس در هر کدام از ارکان شخصیتی انسان در صورت تکرار و استمرار باشد. بنابراین، در صورت تثبیت عملکرد نفس در هر کدام از قوای ادراکی، وضعیت نفس در آن قوه‌ی به خصوص تثبیت می‌شود و این وضعیت تثبیت شده همان خُلق نفس است که آثار

خاصی بر آن صرفاً در حیطه‌ی ادراک مترتب است، چه در ظاهر افعال نفس به منصفی ظهور برسد چه نرسد، اگرچه هر خلقی در قوای شوقیه و افعال فیزیکی نیز دارای تأثیرات متناسب است که خارج از بحث این مقاله است.

بدین ترتیب، از دو جهت رابطه‌ی خلق با قوای ادراکی قابل بررسی است:

الف) در صورت تثبیت وضعیت نفس بر اثر تکرار عملکرد قوه‌ی ادراکی خاصی خلقی حاصل می‌شود که خود واجد تبعاتی خواهد بود.

ب) از نظر خلقی که فی الحال نفس دارد و می‌تواند تعیین کننده‌ی جهت گیری ادراکات نفس باشد.

با توجه به قوای ادراکی و خلقیات مختلفی که نفس می‌تواند داشته باشد، تحلیل این تأثیرگذاری متقابل متفاوت خواهد بود که در ادامه این رابطه به تفکیک بررسی خواهد شد.

### نحوه‌ی تأثیرگذاری متقابل قوای ادراکی حسی و خیالی با خلقیات

حکما در تقسیمی اولیه قوای حسی را به حواس ظاهری و باطنی تقسیم می‌کنند. حواس ظاهری همان حواس پنج‌گانه‌ی لامسه، چشایی، بویایی، شنوایی و بینایی است که مقدمه و شرط لازم برای ادراکات بالاتر هستند، به نحوی که گفته شده، اگر کسی حسی را نداشته باشد، علمی را به تبع آن از دست داده است. حواس باطنی نیز شامل حس مشترک: ادراک کننده‌ی داده‌های حسی؛ خیال: ذخیرکننده‌ی داده‌های حسی؛ متصرفه: تصرف کننده در داده‌های حسی و وهمی (صورت‌های جزئی و معانی جزئی) (متخیله) یا عقلی (متصرفه)؛ واهمه: ادراک کننده‌ی معانی جزئی و حافظه: ذخیرکننده‌ی معانی جزئی و تبیین واهمه است (صدرا، ۱۳۶۳: ۵۰۶، ۵۰۷).

برخلاف دیدگاه گذشتگان، صدرا ادراک حسی را انطباع صورت در نفس و از نوع قیام مقبول به قابل نمی‌داند، بلکه معتقد به قیام صورت ادراکی به نفس به نحو قیام فعل به فاعلش است، بدین صورت که نفسی که در محاذات شیء مادی قرار می‌گیرد زمینه برایش فراهم می‌شود که صورت مثالی آن شیء مادی را در عالم مثال ادراک کند و همانند و مماثل آن را انشا کند. (صدرا، ۱۳۶۸: ۱۷۹/۸، ۱۸۰). بدین ترتیب، در این فرایند، صدرا فاعل شناسا را منفعل نمی‌داند، بلکه انفعال اولیه از محسوس خارجی را زمینه ساز و علت معد برای صورتگری و انشاگری نفس می‌داند که، پس از درک حسی، صورت انشاشده توسط نفس در قوه‌ی خیال ذخیره خواهد شد. قوه‌ی خیال متعلق به عالم مثال و دارای تجرد مثالی است (صدرا، ۱۳۶۸: ۲۱۴/۸) و به منزله‌ی روزنه‌ای به عالم غیب است، همان طور که حواس ظاهری به منزله‌ی روزنه‌ای به عالم شهادت است. به همین دلیل، قوه‌ی خیال نقش واسطه را میان حس و عقل و دو عالم شهادت و غیب ایفا می‌کند، بدین صورت که از جانب هر طرف برای دیگری به نحوی متناسب حکایتگری می‌کند. داده‌های کلی و غیبی عقل را برای ادراک ملموس تر به صورت مثالی بدل می‌کند و، از طرف دیگر، داده‌های حسی را به منظور دریافت کلیات به صور مثالی ارتقا می‌دهد (صدرا، ۱۳۶۳: ۷۱۴). به عبارت دیگر، نقش قوه‌ی خیال تجسیم معقولات و تجرید محسوسات است (صدرا، ۱۳۶۶: ۲۰/۷). بدین ترتیب، قوه‌ی خیال نقش مهمی ایفا می‌کند و، چنانچه واسطه‌گری‌اش را درست انجام ندهد، ادراکات نفس، خواه حسی و خواه عقلی، به درستی حاصل نمی‌شود.

با توجه به این دیدگاه درباره‌ی قوای ادراکی حسی و خیالی، رابطه‌ی این قوا با خلقیات باید از دو جهتی که بیان شد بررسی شود:

الف) تأثیر قوای ادراکی حسی و خیالی در خلقیات

صدرا نفس را در ادراک حسی فاعل مبدع و نه قابل معرفی می‌کند:

نفس در قیاس با مدرکات خیالی و حسی به فاعل مبدع شبیه‌تر است، تا به محل قابل. (صدرا، ۱۳۶۸):

(۲۸۷/۱)

ابداع ایجاد شیء بدون ماده‌ی پیشین است، مانند ابداع عقول توسط واجب تعالی که بدون ماده‌ی پیشین بوده است (صدرا، ۱۳۶۰: ۶۳۷). تعبیر فاعل مبدع اشاره به صورتگری صور حسی و خیالی دارد که توضیحش گذشت. با توجه به مبنای نفس فی وحدتها کل القوا، بحث «التفات و توجه» نفس در فرایند ادراک حسی اهمیت می‌یابد. درواقع، این مبنا نشان می‌دهد نفس، به‌منزله‌ی فاعل حقیقی در عملکرد قوا، ظرفیت محدودی دارد و توجه و التفات به قوه‌ای می‌تواند وی را از کارکرد سایر قوا بازدارد. در فرایند ادراک حسی نیز نفس در مقابل داده‌های بی‌شمار حسی که با آن روبه‌رو است، تنها صوری را ادراک می‌کند که مورد توجه او قرار گرفته باشد (زمانی، ۱۴۰۱: ۵). بدین ترتیب، شرط ادراک حسی توجه و التفات است:

ادراک چیزی جز التفات نفس و مشاهده‌ی مدرک توسط نفس نیست. (صدرا، ۱۳۶۸: ۱۶۲/۶)

صدرا شاهد مثال سخنش را مواقعی می‌داند که آلت ادراکی نفس در معرض محسوسی قرار گرفته، ولی به تعبیر صدرا به‌دلیل استغراق در فکر یا احساسات مختلف ادراک نشده است (صدرا، ۱۳۶۸: ۱۶۲/۶)، مثل دانش‌آموزی که در مقابل تخته نشسته، ولی از درس چیزی متوجه نشده است.

وی بیان می‌کند، زمانی که نفس از اشتغالات حواس ظاهری به‌دلیل خواب، بیهوشی یا عدم‌توجه نفس به این امور حسی به آرامش برسد، نفس این فرصت را غنیمت می‌شمرد که به ذات مثالی خود توجه کند و به‌واسطه‌ی قوه‌ی خیال، صور مثالی غیبی را مشاهده کند (صدرا، ۱۳۶۸: ۱۷۷/۹). چنین نفسی، اگر بتواند در بیداری حواسش را کنترل کند، قوه‌ی خیالش تقویت می‌شود و درنتیجه تجرد مثالی‌اش شدت می‌گیرد و صور مثالی در بیداری برایش متمثل می‌شود و آن‌ها را مشاهده می‌کند و اصوات ملکوتی را که به‌واسطه‌ی قوه‌ی خیال وجه مثالی یافته می‌شوند و ملکه‌ی حامل وحی را می‌بیند (صدرا، ۱۳۶۰: ۳۴۲). از طرف دیگر، صدرا از حواس ظاهری به‌مثابه‌ی مانعی برای ادراک صور باطنی نام می‌برد و بیان می‌کند نفس، مادامی که در استعمال حواس ظاهری افراط کند، از صور عالم غیب که از نظر وجودی قوی‌تر هستند غافل می‌شود (صدرا، ۱۳۶۰: ۳۲۸).

بر این اساس، ادراک حسی تأثیر مهمی در کارکرد درست قوه‌ی خیال دارد؛ چراکه شرط صحت عملکرد قوه‌ی خیال محدودیت اشتغال ادراک حسی است تا قوه‌ی خیال بتواند وظیفه‌ی واسطه‌گری‌اش از عالم غیب را به‌درستی ایفا کند. بدین ترتیب، اگر نفس داده‌های حسی‌اش را مدیریت کند و توجه خود را به هر چیزی مبذول ندارد، کارکرد حکایتگری قوه‌ی خیال از عالم غیب تقویت می‌شود و نفس تجرد مثالی‌اش قوی‌تر می‌شود و، در صورت تکرار، این وضعیت برای نفس تثبیت و، با توجه به توضیحات بیان‌شده، همان خُلق نفس خواهد بود که در ادامه‌ی روند فعل ارادی می‌تواند به فعل فیزیکی منجر شود یا نشود. در مقابل، نفوسی هستند که به‌دلیل تفرق خواطر و انفعال از محسوسات خارجی و مشغولیت بدان، قوه‌ی خیال از جنبه‌ی حکایتگری‌اش از عالم غیب غافل می‌شود و تمام همتش صرف ذخیره‌ی صور مثالی محسوسات می‌شود. اگر این وضعیت در نفس تکرار و تثبیت شود، قوه‌ی خیالی نفس از پرداخت به نقش اصلی خود بازمی‌ماند و خُلقی متناسب با این وضعیت خواهد یافت. این وضعیت تثبیت‌شده در قوه‌ی خیال قوای شوقیه و اراده‌اش را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد و بدین ترتیب افعال حیوانی به‌سهولت از وی صادر می‌شود.

امروزه، به دلیل کثرت رسانه‌های تصویری، حواس ظاهری نفوس بیش‌ازپیش درگیر شده است و همواره کارکرد صحیح قوه‌ی خیال در معرض تهدید قرار دارد؛ به همین سبب، کنترل و مدیریت داده‌های حسی در اولویت قرار دارد، به خصوص برای کودکان و نوجوانان که در ابتدای تکون نفس انسانی قرار دارند و وضعیت نفسشان در قوه‌ی خیال، به هر صورتی که تثبیت شود و خُلق شکل بگیرد، در ادامه‌ی حرکت جوهری نفس اثرگذار خواهد بود.

(ب) تأثیر خُلیات در قوای ادراکی حسی و خیالی

بنا بر نظریه‌ی جسمانیه الحدوث بودن نفس انسان، اولین مرحله‌ی تکون نفس طبیعت جمادی است که عناصر چهارگانه (آب، خاک، هوا، آتش) موجود در مواد غذایی، با کمیت و کیفیت‌های مختلف طی حرکت جوهری اشتدادی، مزاج نطفه را شکل می‌دهند. (صدرا، ۱۳۷۵: ۲۹۰، ۲۹۱). خُلیات، همانند خود نفس، جسمانیه الحدوث است، نه بدین معنا که به نحو بالفعل دارای خُلیات و صورت جوهری شکل گرفته است، بلکه بدین معنا است که نفس، از همان ابتدای حدوث، استعداد و قابلیت دریافت خُلیاتی را بیش از سایر خُلیات دارد و این استعدادها تحت تأثیر مزاج و، به طریق اولی، حالات روحی و خُلقی والدین از همان ابتدای شکل‌گیری نطفه است و، بر اساس همان استعداد بالقوه‌ای که در نفس برای کسب خُلیات وجود دارد، استعداد و ظرفیت ادراکی جنین نیز مشخص خواهد شد:

منشأ تفاوت نفوس در فهمشان به تفاوت در جوهرشان از نظر شرافت و خست و نورانیت و ظلمت برمی‌گردد و به تفاوتشان در جوهر از نظر تفاوت در نطفه‌ها و عناصر. (صدرا، ۱۳۶۶: ب/۱/۵۷۸)

در این متن، صدرا به هر دو عامل مزاج و مرتبه‌ی جوهری یا، به عبارت دیگر، خُلقی در تعیین ظرفیت ادراکی فرد اشاره می‌کند. بدین ترتیب، در این مرحله‌ی تکوینی، نفس تحت تأثیر ویژگی‌های نفسانی و خُلیات والدین قرار می‌گیرد و ظرفیت فهم و ادراک‌های آتی‌اش، اعم از حسی تا عقلی، بر این اساس مشخص خواهد شد، با این توضیح که هنوز نفس طفل و کودک خُلیاتش راسخ نشده و در مرحله‌ی استعداد و قابلیت تحت تأثیر مزاج و وراثتی از والدین به او منتقل شده است، ضمن آنکه نحوه‌ی تربیت والدین و اطرافیان در این سنین در بالفعل شدن و عادت و ملکه شدن خُلیاتش اثرگذار خواهد بود.

در مراحل بعدی تکوین، تا پیش از زمان بلوغ صوری، نفس حیوانی بروز و ظهور غالبی دارد (صدرا، ۱۳۷۵: ۲۹۰، ۲۹۱) و قوه‌ی شهویه و غضبیه کارکردشان فعال می‌شود. پس از بلوغ صوری، قوه‌ی وهمیه و ناطقه‌اش شروع به فعالیت می‌کند و جدال میان نفس ناطقه با واهمه و قوای حیوانی آغاز می‌شود و تا بلوغ معنوی ادامه می‌یابد (صدرا، ۱۳۶۸: ۹۳/۹). نفس در هر مرحله از تکوینش، با توجه به عملکرد پرتکرار قوای خاصی از نفس، صورت خُلقی و مرتبه‌ی وجودی‌اش تعیین می‌شود. صورت خُلقی در قوای ادراکی حسی دو تأثیر می‌گذارد:

الف) ضعف یا قوت مرتبه‌ی وجودی و به تبع صورت خُلقی نفس در چگونگی ادراک حسی و خیالی آن اثر می‌گذارد؛ توضیح اینکه، از منظر صدرا، نفس قوی نفسی است که به دلیل سعه‌ی وجودی‌ای که پیدا می‌کند، در مقابل نشئات وجودی مختلف جامعیت می‌یابد و در نتیجه می‌تواند قوای خود اعم از ادراکی و تحریکی را مدیریت کند و، در مقابل، نفس ضعیف، به دلیل ضیق وجودی، ناتوان از مدیریت و هماهنگی قوای مختلف با هم است، به گونه‌ای که مشغولیت او به یک فعل وی را از انجام فعل دیگر باز می‌دارد (صدرا، ۱۳۶۸: ۸۶/۹، ۸۷). پس، نفس قوی، به دلیل سعه‌ی وجودی‌ای که پیدا کرده، توجهش به محسوسات او را از حواس باطنی و صور متخیله غافل نمی‌کند، مانند نفوس اولیای الهی که در

عین مشغولیت‌های حواس ظاهری قادر خواهند بود شهود باطنی نیز داشته باشند. در مقابل، نفسی که ضعیف باشد، به دلیل ضیق وجودی، ناتوان از مدیریت و هماهنگی قوای مختلف با هم است و در نتیجه این نفس دلیل و ضعیف اشتغالش به محسوسات وی را از توجه به عالم مثال و جنبه‌ی حکایتگری قوه‌ی خیال باز می‌دارد.

ب) صورت خُلقی نفس محبوب‌های نفس را تعیین می‌کند؛ چراکه نفس در هر مرتبه‌ی وجودی‌ای که باشد، متناسب با آن مرتبه، از ادراک ملائم با طبعش لذت می‌برد و آن را برای خود خیر و کمال به شمار می‌آورد (صدرا، ۱۳۶۸: ۱۷۹/۷؛ ۱۲۳/۴). گاهی چنان طبیعت انسان به واسطه‌ی ملکات و خُلقیاتش تغییر می‌کند که صدرا از آن به فطرت ثانوی تعبیر می‌کند (صدرا، ۱۳۶۶ الف: ۴۴۳/۵) و متناسب با همین طبع دگرگون‌شده محبوب‌های قوه‌ی خیال به حکایتگری از صور حسی محدود می‌شود و از جنبه‌ی واسطه‌گری‌اش از عالم غیب، که کمال آن است، غافل می‌شود (صدرا، ۱۳۶۳: ۵۱۲). نفوسی که در عملکرد قوای شهوی، غضبی یا واهمه زیاده‌روی کند واجد خُلقیات بهیمی، سبعی یا شیطانی می‌شود. در مقابل، نفوسی که قوای حیوانی‌اش را تحت نظارت نفس ناطقه کنترل کند محبوب‌های حسی و خیالی‌اش متفاوت خواهد بود. برای مثال، نوجوانی که داده‌های حسی و خیالی شهوانی یا غضبانی را دنبال می‌کند و به آن‌ها علاقه دارد حرکت جوهری نفس او در مسیر خُلق بهیمی یا سبعی است؛ بدین ترتیب، به اقتضای خُلقیات نفس، لذاذ و محبوب‌های انسان‌ها حتی در سطح حسی و خیالی نیز متفاوت است و به تبع در حیطه‌ی گرایش‌های نفس در قوای شهوی و غضبی نیز اثرگذار است.

### نحوه‌ی تأثیرگذاری متقابل قوای ادراکی و همی با خُلقیات

قوه‌ی واهمه، از منظر صدرا، یکی از اقسام قوای باطنی نفس و مجرد از ماده است که جوهری مباین با عقل ندارد، بلکه مرتبه‌ی نازله‌ی قوه‌ی عاقله است که معانی جزئی غیرمحسوس را از صور خیالی و حسی دریافت می‌کند (صدرا، ۱۳۶۸: ۵۱۷/۳).

برای مثال، مفهوم کلی عداوت را عقل درک می‌کند و، اگر در نسبت با شخص معینی در نظر گرفته شود و قائم به فرد خاصی شود، ادراک آن را به وهم نسبت می‌دهد، مثل محبت مادر به فرزندش (صدرا، ۱۳۶۸: ۲۱۵/۸). قوه‌ی واهمه در سیر تکون و حرکت جوهری انسان وظیفه‌ی مهمی دارد. صدرا در توضیح این امر از خواطری که به قلب انسان خطور می‌کند و موجب تحولات آن می‌شود سخن می‌گوید. مقصود از خواطر ادراکاتی است که از جانب مفارقات به انسان عارض می‌شود، خواه برای اولین بار باشد، خواه به نحو تذکر و استرجاع و از این نظر به این افکار و اذکار خواطر گفته می‌شود که، بعد از آنکه انسان از آن غافل شود، به ذهن خطور می‌کند. این خواطر به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف) خواطری که از جانب فرشتگان، که خیر محض هستند، به انسان عارض می‌شود و به سوی خیر رهنمون می‌کند و «الهامات» نامیده می‌شود.

ب) خواطری که از جانب شیاطین، که شر محض هستند، به انسان عارض می‌شود و به سوی شر رهنمون می‌کند و «وساوس» نامیده می‌شود (صدرا، ۱۳۶۳: ۱۵۴).

آنچه نفس را آماده‌ی پذیرش الهام می‌کند «توفیق» و آنچه نفس را آماده‌ی پذیرش وسوسه شیطان می‌کند «خذلان» نام دارد و، متناسب با توفیق و خذلانی که برای نفس حاصل شده، وجود نورانی یا ظلمانی و مستعد دریافت خواطر ملکی یا شیطانی می‌شود (صدرا، ۱۳۶۳: ۱۵۲، ۱۵۴).

از نظر صدرا، واهمه قوه‌ای است که وسوس را دریافت می‌کند و عقل قوه‌ای است که بدان الهام می‌شود (صدرا، ۱۳۶۳: ۱۶۳). این دو مرتبه از عملکرد عقل همواره در تقابل با یکدیگر هستند و کارکرد هرکدام تأثیر مستقیم در کارکرد دیگری دارد. اگر کارکرد قوه‌ی واهمه در قلمرو خود یعنی محسوسات خلاصه شود، خطایی رخ نمی‌دهد. اما، اگر به قلمرو عقل وارد شود و حکم دهد، موجب گمراهی عقل می‌شود و زمینه را برای نفوذ وسوس شیطانی فراهم می‌کند (صدرا، ۱۳۶۳: ۴۶۴، ۴۶۵). به عبارت دیگر، واهمه به‌نوعی شیطان درون است که در تعبیرات دینی نیز از آن به نفس اماره یاد می‌شود و به‌مدد شیاطین بیرونی به خطا می‌افتد (صدرا، ۱۳۶۳: ۱۶۲؛ ترابی و جوادی، ۱۳۹۴: ۶۱).

بر اساس تبیین صدرا از قوه‌ی واهمه، رابطه‌ی متقابل این قوه با خُلقیات عبارت است از:

الف) تأثیر قوه‌ی ادراکی واهمه در خُلقیات

از هنگام بلوغ صوری، قوه‌ی واهمه، که مرحله‌ی نازل قوه‌ی عقل است، در نفس ظهور و بروز می‌یابد. این قوه ریاست قوای ادراکی حیوانی را بر عهده دارد و سایر قوا خادم او هستند (صدرا، ۱۳۶۰: ۱۹۴).

بدین ترتیب، در هنگام بلوغ، با فعالیت واهمه، نفس حیوانی به اوج خود می‌رسد و، اگر عملکرد آن کنترل و مدیریت نشود، نفس را از حرکت به‌سمت فعالیت قوه‌ی عاقله و استعداد نفس ملکی باز می‌دارد. نحوه‌ی اثرگذاری قوه‌ی واهمه در خُلقیات را می‌توان چنین تبیین کرد:

الف) هر قوه‌ای از ادراک امر ملائم با خود لذت و از ادراک امر منافی رنج می‌برد. رجا ملائم با واهمه و خوف و منافی آن است. اگر نفس محسوسی را درک کند، صورتی از آن در قوه‌ی خیال و معنایی از آن در واهمه ایجاد می‌شود که هنگام وقوف نفس بر این صورت و معنا، اگر موجب لذت واهمه باشد، اراده و، اگر نباشد، کراهت برای نفس حاصل می‌شود. صدرا بیان می‌کند که این اراده و کراهت در حیطه‌ی قوای ادراکی است که از ناحیه‌ی عالم ملک با ادراک محسوس حاصل می‌شود و درعین حال منفذی به‌سمت عالم ملکوت است، بدین‌صورت که این اراده یا کراهت نفس را آماده‌ی پذیرش و تأثیر خواطر می‌کند (صدرا، ۱۳۶۳: ۱۵۲، ۱۵۳).

ب) قوه‌ی واهمه‌ای که بر اساس لذات نفس حیوانی، اراده و کراهت برایش حاصل شده مستعد دریافت وسوس شیطانی است. این وسوس می‌تواند با ایجاد رغبت و تحریک عزم (صدرا، ۱۳۶۳: ۱۵۴) به شکل‌گیری افعالی حیوانی منجر شوند و نفس را در جهت‌دهی حرکت جوهری به‌سمت صورت شیطانی سوق دهد.

بدین ترتیب، با تکرار عملکرد قوه‌ی واهمه در تعدی از عقل و دنبال کردن لذات حیوانی، نفس به‌سمت خُلقیات شیطانی سوق داده می‌شود و سعه‌ی وجودی‌اش در جهت تقویت قوه‌ی واهمه و اتحاد با صورت‌های مثالی حیوانی خواهد بود. در مقابل، نفسی است که اراده و کراهتی که برایش حاصل شده او را مستعد دریافت الهاماتی سوق می‌دهد که می‌تواند به افعالی در جهت ارتقای نفس ناطقه و شکل‌گیری خُلق ملکی منجر شود.

ب) تأثیر خُلقیات در قوه‌ی واهمه

می‌توان این تأثیرگذاری را از دو جنبه مطرح کرد:

۱. صدرا، برای دسته‌بندی خُلقیات، ملاکی غیر از اعتدال مطرح می‌کند و آن شرافت و ذلت نفس است. نفس شریف نفسی است که واجد حکمت و حریت است و، به عبارت دیگر، نفس ناطقه بر قوای ادراکی و تحریکی حیوانی مسلط است که در جهت عقل نظری، حکمت و در جهت عقل عملی حریت نامیده می‌شود (صدرا، ۱۳۶۸: ۸۷/۹). نفس حر، که قوای حیوانی‌اش را از طریق مدیریت داده‌های حسی و خیالی کنترل کرده باشد، حرکت جوهری‌اش بر مدار اکتساب صورت

خُلُقِی ملکی خواهد بود و بدین‌ترتیب قوه‌ی واهمه‌اش تحت لوای عقل درمی‌آید و الهامات را به‌جای وسوس دریافت خواهد کرد. برای مثال، نوجوان متدینی که از نگاه به تصاویر حرام اجتناب می‌کند و، به عبارتی، داده‌ی حسی‌اش را کنترل می‌کند، قوه‌ی واهمه‌ی خود را تحت لوای عقل مدیریت می‌کند و درنتیجه زمینه‌ی دریافت الهامات را فراهم خواهد کرد. در مقابل، نوجوانی که تا این سن هر گونه داده‌ی حسی را دریافت کرده و نفس حیوانی‌اش از کنترل خارج شده است و، به گفته‌ی صدرا، نفسش واجد خُلُقِ اسارت شده، زمینه را برای دریافت وسوس شیطانی مهیا کرده است. ۲. با توجه به اینکه بیان شد هر قوه‌ای متناسب با طبیعت خود محبوبش را انتخاب می‌کند، با توجه به صورت خُلُقِی کنونی نفس، اراده یا کراهت قوه‌ی واهمه به معانی صور مشخص می‌شود و به‌تبع زمینه برای دریافت خواطر متناسب فراهم خواهد شد. برای مثال، نفوسی که واجد خُلُقِ بهیمی یا سبعی هستند معنایی را که از صور دریافت می‌کنند ارادت به محبوب‌های مادی از سنخ شهوانی یا غضبانی است و به‌تبع در پی این سنخ محبوب‌ها خواطری از سنخ وسوس به نفس القا خواهد شد.

### نحوه‌ی تأثیرگذاری متقابل قوای ادراکی عقلی با خُلقیات

مهم‌ترین قوه‌ای که در نفس فعال می‌شود و شاخصه‌ی انسانیت انسان است قوه‌ی عقل است. از نظر حکما، قوه‌ی عقل واحد است اما دو کارکرد متفاوت دارد که با عنوان نظری و عملی شناخته می‌شود. صدرا تصریح می‌کند که این دو قوه در انسان از هم جدایی‌ناپذیر و دارای تأثیرات متقابل هستند؛ چراکه نفس انسان قابلیت اجماع قوا در عین بساطت را دارد (صدرا، ۱۳۶۸: ۴۱۸/۳).

عقل نظری کارکردش دریافت امور کلی و ارتباط با عالم مافوق است و شامل تصورات و تصدیقاتی می‌شود که نفس از روی فطرت یا با اکتساب آن‌ها کسب می‌کند و متصف به صدق و کذب و حق و باطل می‌شود (صدرا، ۱۳۶۸: ۴۱۹/۳). در مقابل، کارکرد عقل عملی استنباط صناعات انسانی و استعمال فکر و رویه در افعال جزئی و اختیاری انسان است که متصف به خیر و شر می‌شود. عقل عملی در همه‌ی افعالش به ارتباط با قوای بدنی نیاز دارد (مگر در موارد نادری مثل چشم‌زخم یا افعال خارق عادت از نفوس متکامل) و درواقع بدن را مدیریت می‌کند، اما عقل نظری کارکردش ارتباطی با بدن ندارد (صدرا، ۱۳۶۰: ۱۹۹، ۲۰۱). عقل نظری دارای مراحل چهارگانه است:

الف) عقل هیولانی که قوه‌ی محض و استعداد صرف است (صدرا، ۱۳۶۰: ۲۰۲).

ب) عقل بالملکه، که ادراک معقولاتی که مشترک در همه‌ی انسان‌ها است و بالطبع و با اندک تأمل برای نفس حاصل می‌شود، از اولیات و تجربیات و متواترات و مقبولات و غیر آن (صدرا، ۱۳۶۰: ۲۰۵).

ج) عقل بالفعل همان سعادت حقیقی است که انسان به‌واسطه‌ی آن حی بالفعل می‌شود، حیاتی که بی‌نیاز از ماده است، چون متصل به عالم مافوق آن است (صدرا، ۱۳۶۰: ۲۰۵). در این مرحله، سعی وجودی نفس به‌حدی رسیده است که مشابه با عقل فعال واجد حقایق وجودی است.

صدرا چگونگی رسیدن از مرحله‌ی عقل بالملکه به مرحله‌ی عقل بالفعل را به دو عامل نسبت می‌دهد:

(۱) عاملی که تحت اختیار انسان است که شامل دو فعل فکری و بدنی می‌شود.

منظور از فعل فکری استفاده از براهین و تعاریفی است که با کمک حد وسط‌هایی که از عقل بالملکه به دست آمده یقینی

شده است و همچنین مطالعه و پیگیری مجدانه در کسب علوم نظری و تلاش برای استكمال آن‌ها. منظور از فعل بدنی اجتناب از ردائیل اخلاقی و کسب اخلاق جمیل از طریق مراعات قوانین شرعی است.

۲) اگر انسان در این دو فعل ارادی با موفقیت عمل کند، عاملی که تحت اختیار انسان نیست، یعنی اشراق الهی، شامل حالش می‌شود و به شهود عقلی می‌رسد. پس از آن، وقتی این مشاهدات تکرار شود و ملکه اتصال با عقل فعال حاصل بشود، افکار برهانی و حدسی که پیش از این به منزله‌ی علل معده بودند، به تعبیر صدر، عبث و حتی مغل محسوب می‌شوند. درواقع، در این مرحله، معقولات نه به سبب مقدمات ذهنی، بلکه از نظر مبادی عقلی و به نحو لمی برای انسان حاصل می‌شود (صدر، ۱۳۵۴: ۲۷۲).

د) مرحله‌ی آخر عقل بالمستفاد، که همان عقل بالفعل است، زمانی که در آن مشاهده معقولات هنگام اتصال به عقل فعال اعتبار می‌شود. از آنجاکه نفس در این فرایند از عقل فعال استفاده می‌کند، بدین اسم نام‌گذاری شده است. غایت خلقت انسان مرتبه‌ی عقل بالمستفاد یعنی مشاهده‌ی معقولات و اتصال به عالم بالا است (صدر، ۱۳۶۰: ۲۰۶). عقل عملی نیز دارای مراحل چهارگانه است:

الف) تجلیه: تهذیب ظاهر با استعمال قوانین دینی؛

ب) تخلیه: تهذیب باطن و تطهیر قلب از ملکات و اخلاق پست ظلمانی؛

ج) تحلیه: تنویر باطن با صفات پسندیده؛

د) فنای نفس: توجه انحصاری نفس به رب و کبریایی او و، به عبارتی، نفس به فنای الهی می‌رسد (صدر، ۱۳۶۰: ۲۰۷). با توجه به مراحل عقل نظری و عملی، این مطلب دریافت می‌شود که این مراحل در تناظر با یکدیگر هستند و ارتقا در یکی بدون طی مراحل در دیگری ممکن نیست. از نظر صدر، سعادت حقیقی جز با اصلاح عقل عملی و استكمال عقل نظری جز با عمل صالح و قطع تعلق از نفس حاصل نمی‌شود (صدر، ۱۳۶۶ الف: ۲۶۴/۱).

بر این اساس، وقتی ثمره‌ی کارکرد صحیح عقل عملی معارف نظری باشد، ثمره‌ی کارکرد نامتعادل عقل عملی نیز عدم دریافت معارف نظری است. در تبیین این مطلب، نحوه‌ی ارتباط خُلقیات با قوه‌ی عاقله به دست می‌آید که عبارت است از:

الف) تأثیر قوای عقلی در خُلقیات

از آنجاکه عقل نظری و عملی در تعامل با یکدیگر هستند و کارکرد هریک در دیگری تأثیرگذار است، ابتدا بیان صدر از نسبت میان این دو قوه‌ی مطرح و سپس تأثیر آن در خُلقیات بررسی می‌شود.

صدر در تشریح نسبت میان عقل نظری و عملی به دو شیوه سخن می‌گوید:

الف) او ابتدا به شیوه‌ی مشاء بیان می‌کند که عقل عملی در خدمت عقل نظری است؛ بدین صورت که، اگر کارکردش از اعتدال به سمت افراط (جرزه) یا تفریط (بلاغت) خارج نشود، ثمره‌ی آن تکامل عقل نظری خواهد بود که اصل خیرات است و، برخلاف عقل عملی، کارکردش هرچه بیشتر و شدیدتر باشد افضل است (صدر، ۱۳۶۸: ۳۹۲/۹).

یعنی، اگر عقل عملی در وضعیت افراط یا تفریط قرار بگیرد، عقل نظری قادر نخواهد بود از مرحله‌ی بالملکه به بالفعل برسد.

ب) پس از این بیان، ملاک اختصاصی خود شرافت و ذلت نفس را برای دسته‌بندی خُلقیات مطرح می‌کند. همان‌طور که بیان شد، شرافت نفس متکی به دو عامل حریت و حکمت است. نفس حر نفسی است که عقل عملی‌اش در خدمت عقل

نظری است، بدین‌صورت که عقل عملی احاطه و تسلط بر قوای حیوانی دارد. درواقع، از منظر او، افراط یا تفریط در عقل عملی معنا ندارد، بلکه احاطه و تسلط عقل عملی بر قوای حیوانی است که نقطه‌ی کمالی عقل عملی است. صدرا بیان می‌کند نتیجه‌ی شرافت برخوردارِ وی از فضائل خُلقی و نتیجه‌ی ذلت بروز رذائل است (صدرا، ۱۳۶۸: ۸۸/۹).

بدین‌ترتیب، با توجه به رابطه‌ی عقل نظری و عملی، انسان حکیم و حر زمینه را برای سعه‌ی وجودی‌اش فراهم می‌کند و در مسیر حرکت جوهری اشتدادی ملکی قرار می‌گیرد و واجد فضائل ملکی می‌شود. عقل عملی در انسان دلیل در خدمت قوای حیوانی قرار می‌گیرد و افعال جزئی و اختیاری وی در جهت اغراض خیالی و وهمانی انجام می‌شود و از سعه‌ی وجودی و دریافت حقایق عقلانی باز می‌ماند و نفس، طی حرکت جوهری اشتدادی، متناسب با شدت گرفتن کارکرد یکی از قوایش، صورت جوهری بهیمی، سبوعی یا شیطانی خواهد داشت و در نتیجه واجد رذائل اخلاقی خواهد شد.

(ب) تأثیر خُلقیات در قوای عقلی

همه‌ی انسان‌ها، در سنین بلوغ صوری، به مراتبی از قوه‌ی عاقله در مرحله‌ی عقل بالملکه دست یافته‌اند و این استعداد را دارند که تا بلوغ معنوی، بر اساس چگونگی کارکرد قوا، صورت خُلقی متناسب را کسب کنند (صدرا، ۱۳۶۰: ۲۲۸). از نظر صدرا، بلوغ حقیقی برای انسان زمانی اتفاق می‌افتد که استیلای یکی از قوا بر سایرین از قوه به فعلیت برسد و صورت جوهری و خُلقی متناسب با آن برایش حاصل شود. اگر صورت خُلقی نفس در مسیر حرکت جوهری ملکی باشد و، به عبارت دیگر، نفس حریت داشته باشد، همان‌طور که بیان شد، نتیجه‌اش حکمت است و نفس در مسیر ارتقا از عقل بالملکه به بالفعل قرار می‌گیرد. در مقابل، سه وضعیت تثبیت‌شده‌ی دیگر وجود دارد که، در هر سه مورد، عقل عملی احاطه شده است و ریاست با وهم یا خیال متمایل به شهوت یا غضب است. نفس در مسیر حرکت جوهری اشتدادی این سه وضعیت قادر به ارتقای عقل نظری نیست و از دریافت حقایق باز می‌ماند. در توضیح این مطلب می‌توان مثال شرب خمر را که صدرا بدان اشاره کرده مطرح کرد (صدرا، ۱۳۶۸: ۱۶۰/۴).

او بیان می‌کند انسان ناقص العقل، هرچه از مضرات نوشیدن شراب به او گفته شود، از آن امتناع نمی‌کند؛ چراکه عقل عملی از دانش عقل نظری صرفاً به‌منظور اطاعت و انقیاد از قوای حیوانی بهره می‌برد و گویی حقیقت را نمی‌شنود و نمی‌بیند. اما انسان عاقل با آگاه شدن به مضرات شراب، حتی اگر حرمتش در شریعت را نیز نشنیده باشد، از آن امتناع می‌کند؛ چراکه حریت نفس این امکان را به عقل نظری می‌دهد که حقیقت را بشنود و به آن عمل کند. صدرا در موارد متعددی به مانعیت رذائل در دریافت حقایق اشاره کرده است (صدرا، ۱۳۸۱: ۲۲؛ صدرا، ۱۳۶۶: ۲۴۶/۱، ۴۷۱، ۲۰۷؛ ۱۴۱/۲).

### ارزیابی دیدگاه صدرا در تبیین رابطه‌ی خُلقیات با قوای ادراکی

به نظر می‌رسد صدرا با اعتقاد به اصالت وجود و حرکت جوهری و تحول در مبانی انسان‌شناسی می‌تواند وجوه شخصیت انسان و ارتباط این وجوه با یکدیگر را با نگاهی جامع و دقیق تبیین کند. به‌منظور ارزیابی نگاه صدرا و نشان دادن برتری و جامعیت دیدگاه وی در این خصوص، بنا به ضرورت، به بیان مختصر دیدگاه مشاء پرداخته می‌شود و نوآوری صدرا در مقایسه با دیدگاه رایج گذشته بیان خواهد شد:

۱. نفس انسان در دیدگاه مشاء مجرد عقلی است و از نظر فعلی به ارتباط با بدن نیاز دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۷۷). پس، استکمال نفس، در این نگاه، نه به‌لحاظ جوهر، بلکه به‌لحاظ اعراض است و جوهر نفس همواره ثابت است و اعراض وی، خواه از نوع ملکه‌ی علمی خواه از نوع خُلقی در حال تغییر و تحول هستند. نسبت میان اعراض علمی و خُلقی در

چهارچوب دیدگاه وی قابل تبیین است، بدین صورت که با تدبیر عقل عملی، از طریق استعلا بر قوای حیوانی، عقل نظری خود را از موانع حفظ می کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۸۶) و موجب ارتقای اعراض علمی جوهر ثابت نفس می شود. در دیدگاه صدرا، جوهر نفس ثابت نیست و همواره در حال اشتداد وجودی است و ملکات علمی بر اساس مبنای اتحاد علم، عالم و معلوم با جوهر نفس متحد می شوند و ملکات خلقی نیز، طبق مبانی وی، اموری وجودی و نه از سنخ مقولات ماهوی، بلکه از سنخ جوهر است و به سعه وجودی نفس منجر می شود. بدین ترتیب، هر دو نوع از ملکات در تکوین نفس مؤثر واقع می شوند. به نظر می رسد صدرا در تبیین رابطه میان ملکات علمی (قوای ادراکی) با ملکات خلقی و تأثیرش در تکوین نفس انسان از ابن سینا موفق تر است؛ چراکه تکوین جوهر نفس را در معرض تأثرات معارف و خلقیات قرار می دهد و رابطه ای این دو در استکمال جوهریت نفس تبیین می شود. اما، در دیدگاه ابن سینا، تکوین اعراض در معرض تأثرات معارف و خلقیات است و استکمال عرضی مد نظر است.

۲. نفس حیوانی در دیدگاه مشاء امری مادی است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۲).

ابن سینا برای قوای حیوانی در مغز موطن مادی در نظر می گیرد و جایگاه هر کدام را در بدن مشخص می کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۶۵-۳۵۷). وی، ضمن اقامه دلیل بر مادی بودن قوه خیال، وهم را نیز که وابسته به ادراکات قوه خیال است مادی می پندارد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۶۶-۲۶۴) و بر این امر تصریح می کند که قوای بدنی بقایی بعد از بدن ندارند؛ چراکه عملکردشان صرفاً با بدن انجام می شود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۷۵). اما ادراکات عقلی که به نفس ناطقه اختصاص دارد مجرد هستند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۵۹؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۹). در مقابل، صدرا برای نفس نشسته مثالی نیز قائل است و بدین ترتیب قوه خیال و وهم را دارای مجرد مثالی می داند که پس از مرگ نیز بقا خواهند داشت. بدین ترتیب، در دیدگاه ابن سینا تأثرات نفس از قوای خیالی و وهمی و خلقیات مرتبط با آن فقط در عالم ماده قابلیت تبیین دارد. اما، در نگاه صدرا، به دلیل بُعد مثالی شان، این تأثرات علمی و خلقی پس از مرگ نیز همراه انسان هستند.

۳. با توجه به ملاک ابتکاری صدرا در طرح شرافت و ذلت نفس، ابهام رویکرد مشاء در خصوص کارکرد افراطی عقل عملی مشخص می شود. این ابهام عبارت است از اینکه مقصود از افراط در عملکرد عقل چیست؟ تعبیر زیاده روی درباره عقل نامأنوس و بی معنا به نظر می رسد، اما با ملاک صدرا مشخص می شود که تعبیر افراط در عقل عملی بدین صورت تعبیر می شود که قوای حیوانی ادراکی و تحریکی بر عقل عملی مسلط شده اند و در کارکرد صحیح آن مانع ایجاد کرده اند. اگر عقل عملی در خصوص قوای حیوانی حریت داشته باشد، نتیجه اش در کارکرد عقل نظری بروز می کند و آن حکمت است که احاطه ای عقل نظری بر معلومات است (صدرا، ۱۳۶۸: ۸۷/۹).

## نتیجه گیری

رابطه ای متقابل میان قوای ادراکی با خلقیات انسان وجود دارد و از دیرباز مورد توجه فیلسوفان قرار گرفته است. در این میان، صدرا به دلیل طرح مبانی متفاوت (النفس فی وحدتها کل القوی، تکامل وجودی و معرفتی نفس، اتحاد علم، عالم و معلوم و دیدگاه جوهری به خلقیات که حاصل تکرار عملکرد قوای نفس است) رابطه ای میان قوای ادراکی با خلقیات را دقیق تر تبیین کرده است. نفس در فرایند تأثیر و تأثرات میان این ها، بنا بر دیدگاه صدرا، حرکت جوهری و اشتداد وجودی می یابد. تأثرات میان این دو در دو وجه قابل بررسی است:

الف) در صورت تثبیت وضعیت نفس، بر اثر تکرار عملکرد قوه ادراکی خاصی، خلقی حاصل می شود که خود واجد تبعاتی خواهد بود. به عبارت دیگر، از وجه تأثیری که قوای ادراکی در خلقیات می گذارد که داده های حسی و خیالی، وهمی و

عقلی، اگر در مسیر خاصی تکرار شود، می‌تواند وضعیت نفس را در جهت آن مسیر تثبیت کند و صورت خُلقی متناسب با آن داده‌ها را برای نفس شکل دهد.

ب) خُلقیاتی که نفس فی‌الحال دارد و درواقع بیانگر مرتبه‌ی وجودی آن است و می‌تواند تعیین‌کننده‌ی استعداد دریافت یا عدم‌دریافت معارف باشد. به عبارت دیگر، از وجه تأثیری که خُلقیات در قوای ادراکی می‌گذارد که مرتبه‌ی وجودی و صورت جوهری نفس به قوای ادراکی آن جهت می‌دهد و ظرفیت آن را برای توجه به مادیات صرف یا عالم غیب مشخص می‌کند.

درنهایت، با ارزیابی دیدگاه صدرا با توجه به مبانی‌اش این امر روشن شد که تبیین او در خصوص رابطه‌ی میان خُلقیات با قوای ادراکی بر دیدگاه رایج گذشته، یعنی مشائین، در این زمینه برتری دارد و اشکالات وارد بدان را مرتفع می‌کند.

## سیاسگزاری

این مقاله برگرفته از رساله‌ی دکتری اینجانب در دانشگاه امام صادق علیه‌السلام است که در حال تدوین است و بصورت مستقل انجام شده و از هیچ نهاد یا سازمانی کمک مالی دریافت نشده است.

## منابع

- ابن سینا (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*. تهران: مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، دانشگاه مک‌گیل.
- ابن سینا (۱۳۷۱). *المباحثات*. قم: بیدار.
- ابن سینا (۱۳۷۵). *النفس من کتاب الشفاء* (تحقیق علامه حسن‌زاده آملی). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- ابن سینا (۱۳۷۹). *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا (۱۴۰۴). *التعلیقات*. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- ارسطو (۱۳۸۵). *اخلاق نیکوماخوس*. ترجمه‌ی محمدحسن لطفی. تهران: طرح‌نو.
- افشون، غلامرضا و افشار کرمانی، عزیزالله (۱۳۹۷). تأثیر عقل نظری بر عقل عملی در صدور رفتارهای اخلاقی از منظر صدرا. *پژوهش‌های معرفت‌شناختی*، ۱۵ (۷-۲۴).
- افلاطون (۱۳۶۶). *دوره‌ی آثار افلاطون*. ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، رضا کاویانی. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- پیش‌بین، اعظم سادات، جوارشکیان، عباس و حسینی شاهرودی، سیدمرتضی (۱۴۰۰). نقش علم در تکامل نفس از منظر صدرا. *حکمت اسلامی*، ۸ (۲)، ۱۹۱-۲۱۰.
- ترابی، نفیسه و جوادی، محسن (۱۳۹۴). چیستی وهم، نسبت آن با عقل و نقش آن در اخلاق و عرفان نزد صدرا. *حکمت صدرایی*، ۳ (۲)، ۵۵-۷۲.
- جوادی‌پور، غلامحسین و جوادی، محسن (۱۳۹۳). چیستی فضائل عقلانی و نسبت‌سنجی آن‌ها با فضائل اخلاقی. *فصلنامه‌ی علمی-پژوهشی پژوهش‌نامه‌ی اخلاق*، ۷ (۲۳)، ۹۷-۱۱۸.
- زمانی، مهدی (۱۴۰۱). نقش توجه در تحقق ادراک حسی از منظر حکمت متعالیه‌ی صدرا. *نشریه‌ی علمی آیینیه‌ی معرفت*، ۲۲ (۴)، ۱-۲۶.
- سعادت‌ی خمسه، اسماعیل (۱۳۹۴). نسبت نظر و عمل با ملکات اخلاقی و تبدل ذاتی انسان در حکمت متعالیه. *خردنامه‌ی صدرا*، ۲۰ (۳)، ۱۷-۳۰.

- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية*. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶الف). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶ب). *شرح أصول الکافی*. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. قم: مکتبه مصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین*. تهران: حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۱). *کسر الاضنام الجاهلیة*. تهران: بنیاد حکمت صدر.
- فارابی (۱۳۶۴). *فصول منتزعة*. تهران: مکتبه الزهراء.

## References

- Afshun, G., & Afshar Kermani, A. (2019). The Impact of Theoretical Reason on Practical Reason in the Issuance of Ethical Behaviors from Sadra's Perspective. *Epistemological Studies*, 15(24-7). [In Persian]
- Aristotle (2006). *Nicomachean Ethics*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi. Tarh-e-No: Tehran. [In Persian]
- Farabi (1985). *Fusul Muntazi'ah*. Tehran: Al-Zahra Library.
- Ibn Sina (1984a). *Al-Mabda' wa Al-Ma'ad*. Tehran: Institute of Islamic Studies, University of Tehran-McGill University.
- Ibn Sina (1984b). *Al-Ta'liqat*. Qom: Islamic Propagation Office.
- Ibn Sina (1992). *Al-Mubahasat*. Qom: Bidar.
- Ibn Sina (1996). *Al-Nafs from Kitab Al-Shifa'*, edited by Allameh Hassanzadeh Amoli. Qom: Islamic Propagation Office.
- Ibn Sina (2000). *Al-Najat min Al-Gharq fi Bahr Al-Zalalat*. 2nd edition. Tehran: University of Tehran.
- Javadpur, G., & Javadi, M. (2014). The Nature of Intellectual Virtues and Their Relationship with Moral Virtues. *Ethical Research Journal*, 7(23), 97-118. [In Persian]
- Mulla Sadra, M. I. I. (1975). *Al-Mabda' wa Al-Ma'ad*. Tehran: Iranian Association of Philosophy and Wisdom.
- Mulla Sadra, M. I. I. (1981). *Al-Shawahid Al-Rububiya fi Al-Manahij Al-Sulukiya*. 2nd edition. Mashhad: University Center for Publishing.
- Mulla Sadra, M. I. I. (1984). *Mafatih Al-Ghayb*. Tehran: Cultural Research Institute.
- Mulla Sadra, M. I. I. (1987a). *Tafsir Al-Quran Al-Karim*. Qom: Bidar.
- Mulla Sadra, M. I. I. (1987b). *Sharh Usul Al-Kafi*. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education, Institute of Cultural Studies and Research (Research Center).

- Mulla Sadra, M. I. I. (1989). *Al-Hikmat Al-Muta'aliya fi Al-Asfar Al-'Aqliya Al-'Arba'a*. Qom: Mostafavi Library.
- Mulla Sadra, M. I. I. (1996). *Majmu'at Rasa'il Falsafi Sadr Al-Muta'allihin*. Tehran: Hikmat.
- Mulla Sadra, M. I. I. (2002). *Kasr Al-Asnam Al-Jahiliya*. Tehran: Sadra Wisdom Foundation.
- Pishbin, A. S., Jowrashkian, A., & Hosseini Shahrudi, S. M. (2021). The Role of Knowledge in the Perfection of the Soul from Sadra's Perspective. *Islamic Wisdom*, 8(2), 191-210. [In Persian]
- Plato (1987). *The Complete Works of Plato*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi and Reza Kaviani. Tehran: Khwarazmi Publications. [In Persian]
- Sa'adati Khamse, E. (2016). The Relationship between Theory and Practice with Moral Dispositions and the Essential Transformation of Human Beings in Sadra's Wisdom. *Kheradnameh Sadra*, 20(3), 17-30. [In Persian]
- Torabi, N., & Javadi, M. (2016). The Nature of Imagination, Its Relationship with Reason and Its Role in Ethics and Mysticism According to Sadra. *Sadra's Wisdom*, 3(2), 55-72. [In Persian]
- Zamani, M. (2022). The Role of Attention in the Realization of Sensory Perception from the Perspective of Sadra's Transcendent Wisdom. *Scientific Journal of Ayeneh-ye-Ma'rifat*, 72, 1-26. [In Persian]



*This page is intentionally  
left blank.*

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی