

عواطف به چه معنا شناختی هستند؟

زینب السادات میرشمسی*

چکیده

حالات عاطفی یکی از مهم‌ترین رفتارهای انسان هستند که به دلیل ویژگی خاصشان، در همه رفتارها و تصمیم‌گیری‌های او تأثیر می‌گذارند. مارتا کریون نوسبام یکی از فلاسفه معاصر غرب است که بررسی فلسفی عاطفه را در دستور کار خود قرار داده است. وی می‌کوشد در دنیای معاصر غرب، که اخلاق پایه‌های اصلی خود را از دست داده، عاطفه را که مؤلفه‌ای انسانی است به عنوان زیربنایی برای اخلاق معرفی کند. بدین‌منظور نظریه شناختی - ارزشی عواطف را پایه‌ریزی کرده، عواطف را به عنوان مؤلفه‌ای انسانی بررسی می‌کند. این مقاله عهده‌دار بررسی نحوه شناختی بودن عواطف است. مشخصات یا ویژگی‌های شناختی بودن عواطف چیست؟ آیا مراد از شناختی بودن آگاهانه بودن یا معقول بودن است؟ عواطف نه آگاهانه هستند و نه معقول؛ عواطف حاصل فعالیت اموری ناخودآگاه در اندیشه بشر هستند. هنجارهای اجتماعی، شرایط فیزیکی، باورهای متافیزیکی، زبان و عادات روزمره در کنار عواطف و ادراکات تاریخی شخص و دریافت‌های حسی او، ارزش‌هایی را برای فرد شکل می‌دهند که به صدور احکام ارزشیابانه می‌انجامد.

کلیدواژه‌ها: نوسبام، عاطفه، آگاهی، معقولیت، شناخت، ارزش.

آگاهانه بودن عواطف

عواطف اموری شناختی هستند و بهره‌مندی حیوانات و کودکان از عواطف نه تنها دلیلی بر نقص شناختی بودن آنها نیست، بلکه معنای شناختی بودن عواطف را روشن‌تر می‌کند. عواطف نظریاتی شناختی به حساب می‌آیند اما باید توجه کرد که مراد از شناختی، تنها منتسب به دریافت و پردازش اطلاعات است و حضور محاسبات پیچیده و پرطول و تفصیل یا حتی خودآگاهی تأملی نیست. از طرف دیگر، مراد از شناختی بودن عواطف آگاهانه بودن یا مدلل و معقول بودن آنها نیست. ما در طول روز حالات عاطفی زیادی را تجربه می‌کنیم که به آنها آگاهی نداریم. اما این به معنای آن نیست که عواطف از اندیشه خالی هستند. همه عواطفی که ما از آنها غافلیم یا عواطف دوران کودکی حاصل توجه ما به یک موضوع، آن هم از زاویه اهداف و غایات ما و متأثر از باورهای درست یا غلط ما هستند و این دقیقاً همان وجه شناختی آنهاست، هرچند ما به این احکام بی‌توجه باشیم. پس این ادعا که عواطف شناختی (cognitive) هستند، به معنای آن نیست که عواطف آگاهانه‌اند و ما هر لحظه به آنها آگاهی داریم.

معقول بودن عواطف

دومین ویژگی شناختی بودن عواطف این است که مراد از شناختی بودن عواطف این نیست که آنها همواره معقول هستند؛ بلکه به عکس شناختی بودن عواطف مستلزم امکان معقولیت آنهاست، یعنی ممکن است غیرمعقول هم باشند. پس انتساب صفت نامعقول (irrational) بر عواطف، اگر به معنای این باشد که عواطف از اندیشندگی خالی هستند، سخنی نااثواب خواهد بود. در طول تاریخ فلسفه، این صفت با معنایی دیگر به عواطف نسبت داده شده است؛ "در نگاه روایان و پیروانی مثل اسپینوزا عواطف نامعقول هستند، اما این بدان معنا نیست که عواطف در نگاه آنها مثل گرسنگی غیرشناختی (non-cognitive) هستند یا اجباری حیوانی‌اند، بلکه مراد آنها از نامعقول بودن عواطف، غیر واقعی بودن، بددلیلی و مقدمات غلط داشتن عواطف است" (Nussbaum, 2000). شفقت عاطفه‌ای است که روایان درباره آن و علت رد و سرکوب این حالت عاطفی به تفصیل سخن گفته‌اند؛ در نگاه ایشان، انسان نباید از خارج از نفس خویش متأثر شود؛ زیرا هر چیزی که ریشه در تأثر انسان از عالم خارج دارد امری مذموم به حساب می‌آید. به این ترتیب اگر شخصی از اتفاقی که در دید قدرت او نبوده متألم شده و رنج ببیند عمل او مذموم

بوده و نشان‌دهنده ضعف نفس اوست. بدین ترتیب چون شفقت حاصل تأثر از خارج است، مبتنی بر دلیلی ناصواب است و در نتیجه نامعقول محسوب می‌شود. پس رواقیان عواطف را به آن دلیل که مانند سایر تأثرات خارجی غیرشناختی هستند، نامعقول نمی‌دانند؛ برعکس آنها اذعان می‌کنند که فرد شفقت‌ورز نسبت به درد فرد متألم شناخت داشته، آن درد را شایسته تألم می‌داند. انتقاد رواقیان به این فرد در همین ارزش‌گذاری است. به زعم ایشان، هیچ امر خارج از ذاتی شایستگی ارزش‌گذاری ندارد؛ به همین دلیل تألم افراد از امور خارجی مذموم است. نوسبام با رواقیان در این سخن که عواطف ممکن است نامعقول بوده و بر دلایلی غلط مبتنی باشند، هم‌رأی است. اما او خاطر نشان می‌کند که نامعقول بودن برخی از عواطف دلیلی بر رد عواطف نیست. بلکه ما باید دلایلی که عواطف از آنها نشئت می‌گیرند را اصلاح کنیم.

غیراختیاری بودن عواطف

شناخت جزء لازم و کافی عاطفه است. اما این مسئله به این معنا نیست که همگان باید در مواجهه با یک متعلق واحد و با شناسایی آن، حالت عاطفی مشابهی داشته باشند. زیرا علاوه بر اینکه غایات و اهداف افراد متفاوت است، شناخت لایه‌های پیچیده و درهم تنیده‌ای دارد و به سادگی با تغییر یا حصول یک حالت شناختی، حالت عاطفی تغییر نمی‌کند. اکنون باید بررسی شود که چه اموری در غایات و اهداف افراد نقش دارند؟ و چرا با وجود نوعیت واحد انسانی نمی‌توان مانند ارسطو معتقد بود که انسان‌ها به دنبال اهداف و غایات نوعیه خود هستند و به این ترتیب از عواطف بسیار مشابهی برخوردارند؟

نوسبام در پاسخ به این پرسش معتقد است توجه به ساختار اجتماعی، تاریخ عواطف و نقش داده‌های حسی کمک می‌کنند تا بتوانیم تفاوت انسان‌ها را در برخورد با متعلق‌های واحد به خوبی تبیین کنیم. او تأکید می‌کند که تصدیق نظریه ساختار اجتماعی، یعنی عواطف ما حاصل اموری هستند که در اختیار ما نیستند. باورهای متأثر از ساختار اجتماعی، تاریخ عواطف و دریافته‌های حسی نقش اصلی را در شکل‌گیری احکام ارزشیابانه بر عهده دارند. در اینجا ابتدا به بررسی نظریه ساختار اجتماعی نوسبام و لوازم آن پرداخته، سپس نظریه تاریخ عواطف مورد تدقیق قرار گرفته و در نهایت چگونگی تأثیر دریافته‌های حسی در شکل‌گیری عواطف بررسی می‌شود.

ساختار اجتماعی

نقش اجتماع در عواطف موضوعی است که دانشمندان علوم مختلف به آن پرداخته‌اند و نظرات مختلفی در این خصوص وجود دارد؛ این نظریات را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. دسته اول معتقدند اجتماع هیچ نقشی در تحقق عواطف ندارد و زندگی عاطفی در همه جهات ملحوظ، عام و کلی است. این دیدگاه که در روان‌شناسی ارزشی (Kakar, 1978; Kurtz, 1992) و روان‌شناسی شناختی مطرح است، به پیروی از داروین معتقد است عمومیت بالقوه حالات صوری معرف یا راهنمای عواطف است. مثلاً ایکنمن معتقد است عواطف و رفتارهای متأثر از آنها اموری جهانی هستند؛ او نوعی اساس زیرنهاد تکاملی برای برخی عواطف لحاظ کرده، همین زیرنهاد را دلیل یکسانی عواطف می‌داند (Ekman and Davidson, 1994). به این ترتیب بر اساس این نظریه، که در میان روان‌شناسان تحلیلی هم معتقدانی دارد، جامعه نقشی در تحقق عواطف ندارد و عواطف حالتی نوعی دارند.

سر دیگر طیف انسان‌شناسان قرار دارند. آنها معتقدند اجتماع در عواطف نقشی بسیار پررنگ دارد، به گونه‌ای که گویی زیست‌شناسی یا شرایط عام در ایجاد و تحقق عواطف جایگاهی ندارند. امروزه درک پیچیده‌تری از فرهنگ در انسان‌شناسی به وجود آمده است و فرهنگ را ادراکاتی با لحاظ تکثرات، تضادها و شاخه‌های متخلخل به حساب می‌آورند؛ این نظریات زمینه را جهت حصول دیدگاه‌های متعادل‌تر در حیطه اجتماعی عواطف فراهم می‌کند (Briggs, 1970).

با پذیرش دیدگاه شناختی-ارزشی نوسام، بررسی اینکه چگونه جامعه بر عواطف تأثیر می‌گذارد، آسان می‌شود. اگر ما معتقد باشیم که باورهای ما درباره اهمیت و ارزش امور نقش اصلی را در عواطف ما دارند، به سادگی خواهیم دید که این باورها به واسطه هنجارهای اجتماعی ما شکل گرفته‌اند؛ به عبارتی، اگر عواطف ارزیابی‌هایی ارزشی هستند، پس دیدگاه فرهنگی یک اجتماع درباره آنچه ارزش است، آنها را بسیار متأثر می‌کند و از آنجا که عواطف شامل ارزیابی‌ها هستند، این ارزیابی‌ها هنجارهای اجتماعی را منعکس می‌کند. پس، از یک سو، تفاوت‌های هنجاری-ارزشی در میان جوامع مختلف با توجه به اهمیتی که آن جوامع برای صداقت، پول، زیبایی، بدن، سلامتی، دوستی، فرزند و ... قائل هستند باعث حالات عاطفی متفاوتی می‌گردد و از طرف دیگر، تغییر در هنجارهای اجتماعی یک جامعه باعث تغییر در زندگی عاطفی افراد آن جامعه

می‌شود. این دیدگاه دقیقاً همان نظریه رواقیان است، با این تفاوت که آنها به دلیل اینکه عواطف را بد می‌دانستند و همه جوامع عاطفی را علی‌رغم تفاوت‌های عاطفی ناشی از تمایز هنجارهای اجتماعی‌شان بیمار می‌دانستند، به این تمایزات توجه زیادی نکرده، این نظریه را نپروراندند.

عشق، ترس، الم و عصبانیت عواطفی هستند که در زندگی انسان حضوری دائمی دارند. با بررسی این عواطف روشن می‌شود که این عواطف نقشی از حیوانیت عام انسان داشته، در نوع بشر عمومیت دارند. باید توجه داشت که بروز این عواطف در جوامع مختلف متفاوت است. مثلاً عصبانیت و نحوه بروز رفتار در زمان عصبانیت از فرهنگی به فرهنگ دیگر و حتی در یک فرهنگ متفاوت است؛ در حالی که رومیان و یونانیان عصبانیت را امری پسندیده می‌دانند، این حالت عاطفی از منظر مسیحیت امری مذموم است. فراتر از این در آمریکایی‌ها که هم مسیحی هستند و هم نگاهی رومی-یونانی دارند، اگرچه عصبانیت از منظر عاطفی مثبت است، اما در عمل به نظر می‌رسد که به این دیدگاه پای‌بند نیستند؛ همچنین بین آمریکاییان مختلف هم نوع نگاه به عصبانیت و رفتار ناشی از آن متمایز است. باید توجه داشت که نحوه تأثیر فرهنگ‌ها و ارزش‌ها در عواطف بسیار پیچیده و دقیق است و "نمی‌توان با ساده‌انگاری با مشاهده رفتار یکسان جوامع مختلف نسبت به یک حالت عاطفی یا تفاوت‌های زیاد در حالات عاطفی افراد یک جامعه منکر نقش فرهنگ‌ها شد. این مسئله به این خاطر است که ارزش‌های سازنده عواطف نه تنها از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت هستند، بلکه در یک جامعه واحد هم متفاوت‌اند" (Nussbaum, 2001: 160). مثلاً "زمانی که مادر من مرده بود، من ناراحت بودم، در این حالت برخی از هنجارهای اجتماعی مرا از ادامه مقاله‌ام منع می‌کردند، در حالی که برخی دیگر کنار گذاشتن مقاله را مذمت می‌کردند؛ به همین خاطر وقتی مقاله می‌نوشتیم از اینکه ناراحت نیستم احساس گناه می‌کردم و وقتی مقاله نمی‌نوشتیم و ناراحت بودم از اینکه مقاله نمی‌نویسم، احساس گناه می‌کردم" (Ibid.: 162). پس دوباره باید تأکید کرد که به دلیل درهم‌تنیدگی و تفاوت احکام فراوانی که در تحقق حالات عاطفی دخیل هستند از هر گونه ساده‌انگاری در این خصوص باید پرهیز کرد.

تفاوت ارزش‌ها در فرهنگ‌های مختلف تأثیری انکارناپذیر در تمایز حالات عاطفی افراد آن جامعه دارند؛ تفاوت در ارزش‌ها را می‌توان ناشی از پنج سرچشمه اصلی دانست که باعث تفاوت در حالات عاطفی و احکام هنجاری می‌شوند:

۱. شرایط فیزیکی

شرایط فیزیکی هر فرد، اعم از شرایط بدنی یا شرایط اقتصادی و سیاسی او در حالت عاطفی نقش دارد. مثلاً فردی که اقتصاد او بر پایه ماهی‌گیری است به دلیل فیزیک شغلی‌ای که دارد ترس‌ها و امیدهایی دارد که یک کارمند اداره پست هرگز این حالات را تجربه نکرده است. یا یک آمریکایی در قرن ۲۱ از گرسنگی یا سل نمی‌ترسد، بلکه از سرطان می‌ترسد، در حالی که در قرن ۱۸ از سرطان نمی‌ترسید، بلکه از سل وحشت داشت. "پس شرایط فیزیکی مثل تعداد افراد خانواده، و سطح معیشت جامعه و خانواده در نوع عواطف و متعلق آنها بسیار مؤثر هستند و این موضوع از جامعه‌ای تا جامعه دیگر و از فرهنگ به فرهنگ دیگر متفاوت است" (ibid.).

۲. باورهای متافیزیکی

تفاوت‌هایی که انسان‌ها در باورهای متافیزیکی، مذهب و هستی‌شناسی دارند، منشأ تحقق حالات عاطفی مختلف است. مثلاً افرادی که به زندگی پس از مرگ ایمان دارند ترس از مرگ را به گونه‌های متفاوت از کسانی تجربه می‌کنند که مرگ را پایان زندگی می‌دانند؛ یا اقوامی - مثل ایفالوک‌ها (Ifaluk) - که معتقدند مرگ وجود ندارد این حالت عاطفی را به گونه‌ای متمایز از دو دسته بالا دارند؛ آنها معتقدند "از مرگ ناراحت نشویم، چون مرگ وجود ندارد". یا مذاهبی که میل جنسی را مذموم می‌شمرند عشق را به گونه‌ای کاملاً متفاوت از نگرش‌هایی که میل جنسی را تحسین می‌کنند تجربه و تفسیر می‌کنند (Kurtz, 1992)؛ یا در مکتب هستی‌شناسی آنگلو-آمریکایی قوانین، عواطف را با شناخت سود و زیان بسیار مرتبط می‌دانند (Nussbaum, 2004: 22)، در حالی که این ارتباط در هستی‌شناسی‌هایی که اهمیت کمتری به سود و زیان می‌دهند متفاوت است. پس عواطف با هنجارهای غالب اجتماعی برآمده از اهمیت سود و زیان بسیار مرتبط هستند. همچنین جنسیتی دیدن عشق و ترس بستگی به هستی‌شناسی جوامع مختلف دارد و خود تأثیری چشمگیر در نوع تربیت و باورهای کودکان و در نتیجه عواطف آنها دارد.

۳. عادات و روزمرگی‌ها

عادات ما در تحقق حالات عاطفی بسیار مؤثر هستند. مثلاً در فرهنگ آمریکایی مادران عادت کرده‌اند هنگام شیر دادن در چشم نوزاد خود نگاه کنند و این به آن دلیل است که همواره این عمل را در جامعه مشاهده کرده‌اند. این رفتار باعث تحقق حالت عاطفی‌ای در شیرخوار و مادر می‌شود که مادر هندی به سبب مشغله فراوان و اینکه دور و بر او را فرزندان دیگری شلوغ کرده‌اند از تجربه آن محروم است. به این ترتیب ممکن است یک حالت عاطفی از حکمی ناخودآگاه برآمده باشد - عادت به نگاه در چشم نوزاد- و شخص از دلیل صدور حکم و حالت عاطفی برآمده از آن بی‌اطلاع باشد، اما این عمل به سبب روزمره شدن و عادت به آن در یک اجتماع و آموزش ناخودآگاه اجتماعی باعث تحقق حالتی عاطفی در شخص شود.

۴. زبان

زبان در عواطف تغییراتی به وجود می‌آورد. در واژه‌گزینی کلی‌نگری صورت می‌گیرد و چیزها از هم تفکیک شده یا در یک دسته قرار می‌گیرند، به گونه‌ای که اموری از حوزه دلالت یک لفظ خارج و مدلول‌های محدودی بر آن اثبات می‌شود؛ این مسئله در شکل‌گیری عواطف نقشی تعیین‌کننده دارند. از سوی دیگر، میزان تکلم ما درباره عواطف و دایره لغات مبتنی بر حالتی عاطفی تأثیری مستقیم بر زندگی عاطفی دارد. پس عواطف با روشی که به وسیله زبان هدایت می‌گردد تجربه می‌شوند. انتخاب کلمات برای حالات عاطفی در هر فرهنگ یا زبان در شکل‌گیری عواطف و معنای افراد از آنچه حالت عاطفی است و تجربه آن حالت نقش دارند. مثلاً عشق (love) در آمریکا ناظر به عشق رمانتیک است، اما در فرهنگی دیگر عشق معادل مراقبت دلسوزانه از ضعفا به عنوان تجربه‌ای اصیل معنا می‌شود.

تفاوت زبانی باعث تفاوت در عواطف می‌شود، اما این مسئله را نباید بیش از اندازه مورد توجه قرار داد؛ چراکه از یک سو "زبان همه چیز عواطف نیست، بلکه سایر نمادها در عواطف مؤثر هستند و مهم‌تر اینکه ممکن است در دو زبان برای یک حالت عاطفی، کلمات متفاوت یا یکسانی وجود داشته باشد، اما هیچ یک دلیل تحقق عواطف یکسان یا متفاوت در افراد آن جامعه نیست" (Nussbaum, 2001: 149). شاید دلیل این مسئله این باشد که علاوه بر زبان مؤلفه‌های دیگری هم در تحقق ارزش‌ها و هنجارهای

اجتماعی دخیل هستند و اصولاً انتخاب کلمات برای امور و نقش آنها در زبان یک جامعه خود به شرایط اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی آن جامعه ناظر است.

۵. هنجارهای اجتماعی

"هر اجتماع درباره اینکه انسان باید چگونه باشد و چگونه نباشد، درباره اینکه زن و مرد باید چگونه باشند، درباره طبقات اجتماعی و وظایف و نحوه زندگی آنها هنجارهایی دارد، این هنجارها در غالب قانون احکامی را درباره مقولات عاطفی، چه در کل اجتماع و چه در بخش‌هایی از افراد جامعه، صورت می‌بخشد و این احکام حالت عاطفی افراد آن جامعه را شکل می‌دهند" (ibid.: 162). قانون نه تنها هنجارهای موجود عاطفی را توصیف می‌کند بلکه خود، هنجاری بوده و نقش دینامیک و آموزشی ایفا می‌کند (Kahn and Nussbaum, 1996). از طرف دیگر، دیدگاه‌های مختلف درباره موضوعات در خور حالات عاطفی تجربیات و رفتارهای عاطفی را شکل می‌دهد. اینکه چه اموری شایسته عصبانیت یا عشق هستند از فرهنگی به فرهنگی و از زمانی در یک فرهنگ تا زمان دیگر در همان فرهنگ و از گروه‌های اجتماعی یک فرهنگ تا گروه‌های دیگر اجتماعی همان فرهنگ با هم متفاوت هستند و این را تا حدود زیادی هنجارهای اجتماعی تعیین می‌کنند.

عواطف شخصی

نقش کلیدی اجتماع در شکل‌گیری عواطف و پذیرش جایگاه خاص هنجارهای اجتماعی و فرهنگی، به معنای نفی عواطف فردی و نقش فردیت شخص و غایات و ارزش‌های شخصی او در شکل‌گیری عواطف نیست؛ تصدیق "ساختار اجتماعی" تصدیق این است که عواطف ما، حاصل مؤلفه‌هایی هستند که ساخته ما نیستند، در عین حال این نظریه معتقد است بسیاری از این مؤلفه‌ها شخصی نیستند، اما اجزای هوشمندانه فعالیت‌های هنجاری انسان به وسیله انسان هوشمند تغییر داده می‌شود. پس یک قرائت عقلانی از نظریه ساختار اجتماعی، هم برای فهم میان فرهنگی و هم برای آزادی فردی جایگاهی قائل است. اما قانون‌گذاری‌های فردی هم محصول آگاهانه ذهن فرد نیستند بلکه "دریافت‌ها و عواطف و دوران کودکی به نحو ناخودآگاه در عواطف بزرگ‌سالی نقش دارند و شخص بالغ علی‌رغم دریافت‌ها و ادراکات آگاهانه‌ای که دارد باز به سراغ عواطف و دریافت‌های ارزشی دوران کودکی خود می‌رود" (Nussbaum, 2001: 230)، لذاست که عواطف بزرگ‌سالی افراد را تنها در سایه درک زمینه و قصد تاریخی آن حالت عاطفی

می‌توان فهمید. مثلاً نمی‌توان شناختی از الم یک فرد داشت، مگر آنکه آن حالت عاطفی را در مسیر تاریخی عشق عمیق او و آرزوی حمایت و سلامت و عصبانیت‌های او در این سیر تاریخی درک کرد. پس همان‌گونه که بر اساس نظریه "ساختار اجتماعی" هنجارهای اجتماعی - فرهنگی در ارزش‌گذاری‌های عاطفی و به تبع آن حالات عاطفی نقش تعیین‌کننده دارند، هر حالت عاطفی تأثیر تاریخی فردی آن شخص را با خود به همراه دارد و سایر عواطف در آن نهفته و به آن حالت مضمون ویژه و وضوح شناختی می‌بخشند. "پس یک قرائت عقلانی از نظریه ساختار اجتماعی باید حق تاریخ اشخاص منفرد را به جای آورد و به این نکته توجه کند که صفات متمایز عاطفی ریشه در روابط متقابل با والدین، خواهر، برادر و سایر اطرافیان دارد" (Ibid.: 173)؛ ارتباط با سایر افراد، بدن خود، تاریخ و ... همه در فرهنگ تاریخی فرد تأثیر دارند و تنها با این تاریخ است که یک فرد به عنوان عضوی از اجتماع بزرگ‌تر قرار می‌گیرد:

"روان‌کاوی یک جامعه، روان‌کاوی افراد آن جامعه است" (Winnicott, 1965: 15).

به این ترتیب همان اندازه که انسان‌ها کاملاً اجتماعی هستند، می‌توانند تنها هم باشند و قدرت مشعوف شدن از تفکر محض را دارند؛ اصولاً به نظر می‌رسد قدرت تنها بودن انسان‌ها حتی در جمع برای پیش‌برد عواطف انسانی آنها بنیادین است و در روابط عاطفی انسان بالغ نقشی مهم دارد (Ibid.)؛ خلاصه اینکه در مخلوقات اخلاقی، اجتماعی، سیاسی، عواطف که فی حد ذاته اخلاقی، اجتماعی و سیاسی هستند محصول پاسخ به پرسش‌های شخصی و فردی "چطور باید زندگی کنیم؟"، "نوع دوستی چقدر بالرش است؟" و ... هستند.

بر اساس نظریه "ساختار اجتماعی" عواطف اموری شناختی هستند؛ چراکه دارای متعلقی مقصود هستند که از منظر باورهای ما بررسی شده‌اند و تنها اموری متعلق حالت عاطفی ما قرار می‌گیرند که در مرکز غایات و اهداف ما قرار داشته باشند. اما این به این معنا نیست که تحقق حالات عاطفی در اختیار ماست و ما به نحو کاملاً آگاهانه‌ای ارزش‌گذاری عاطفی می‌کنیم و غایات و اهدافمان را کاملاً عقلانی و از سر کیاست برمی‌گزینیم؛ بلکه ارزش‌گذاری‌های عاطفی غالباً به طور ناخودآگاه از هنجارهای اجتماعی - فرهنگی جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم برآمده و از تاریخ دریافت‌ها و عواطف ما از کودکی تاکنون متأثر است.

داده‌های حسی

توجه به نقش "ساختار اجتماعی" و "تاریخ عواطف" در شکل‌گیری احکام عاطفی به معنای انکار نقش دریافت‌های حسی در حصول حالات عاطفی نیست، بلکه به این معناست که تمرکز بر فردی خاص و دریافت داده‌های حسی از جانب او در درجه اول بر اساس غایات و اهدافی شکل می‌گیرد که تاریخی و اجتماعی‌اند؛ مثلاً کودک ابتدا درک می‌کند که بدون پدر و مادرش ادامه حیات برای او غیرممکن است. لذا بر این پدر و مادر خاص متمرکز می‌شود، هرچند این درک خود حاصل دریافت داده‌های حسی است. به عبارتی، این واقعیت کلی و محض که فردی نقشی اساسی در زندگی ما دارد منجر به این می‌شود که زمان زیادی را با او بگذرانیم و این خود باعث می‌شود که به نوع خوابیدن، چهره و ... او توجه داشته باشیم و آن را با دریافت داده‌های حسی تقویت کنیم. اما گاهی اوقات دریافت داده‌هایی حسی باعث می‌شود که علی‌رغم اینکه در احکام ارزشی شخص تغییراتی به وجود آمده است، حالت عاطفی ناظر به آن ارزش‌گذاری را تجربه نکند. به این ترتیب، از یک سو، به نظر می‌رسد داده‌های حسی نقش اصلی را در تحقق عواطف دارند و سلسله اهداف و غایات را متأثر می‌کنند و از سوی دیگر، تا اهداف و غایات ما منظور نگردند، داده‌های حسی بی‌معنا خواهند بود و حالات عاطفی‌ای را به دنبال نخواهد داشت؛ پس باید گفت که این مسئله دوطرفه است. لیکن از آنجا که اگر غایات و اهداف نباشند داده‌های حسی خالی از معنا خواهند بود، باید گفت که نقش غایات و اهداف در تحقق عواطف نسبت به داده‌های حسی ارجح است، هرچند این مسئله به معنای نفی نقش داده‌های حسی نیست. مثلاً "مشاهده موهایی بلند، مرا به یاد مادرم می‌اندازد، اما این دریافت‌های حسی فقط به خاطر اینکه نشانه‌هایی از مادرم هستند که در مرکز اهداف و غایات من بود، معنا دارند و الا معنای خاصی برای من نداشتند" (Ibid.: 401).

ارزیابی عواطف

روشن شد که مراد نوسبام از شناختی بودن عواطف آگاهانه بودن، معقول بودن و خودکفایی انسان در تحقق آنها نیست. اما ما چگونه می‌توانیم این حالات شناختی را، که در بسیاری موارد غیرآگاهانه، غیرمعقول و متأثر از باورهای اجتماعی و هویت تاریخی شخصی افراد است، ارزیابی کنیم.

ملاک صحت و معقولیت عواطف

پرسش بسیار مهمی در اینجا پیش می‌آید: اگر عواطف ریشه در هنجارهای اجتماعی، تاریخی و شخصی فرد دارند و بدون اینکه در اختیار او باشند ساخته می‌شوند پس دیگر جایی برای بررسی عواطف و صحیح و غلط دانستن، موجه یا ناموجه یا معقول و غیرمعقول دانستن آنها وجود نخواهد داشت. به عبارتی، اگر عواطف اجتماعی و حتی فردی هستند، پس عاطفه هر کسی برای خود او درست، موجه و معقول است و باب گفتمان در این حوزه کاملاً بسته است.

نوسبام در پاسخ معتقد است درست است که احساس عاطفی من چیزی درباره مادر من به من می‌گوید و ریشه در هنجارهای اجتماعی - فردی و ارزش‌گذاری‌های ناشی از آن دارد، اما این احساس خود می‌تواند درست یا غلط باشد؛ "یعنی اگر مادر من واقعاً فوت نکرده باشد و من به غلط فکر کنم او مرده است، عاطفه من غلط است" (Ibid.: 461). چون عواطف ریشه در واقعیات خارجی دارند درست و غلط بر آنها قابل حمل است. البته مراد از غلط، غلط به معنای ناصحیح (not accurate) است نه غلط به معنای جعلی (fraudulent) تا پای صداقت، بی‌ریایی (sincerity) و خلوص به میان آید. لذا لغت اشتباه (mistaken) یا نادرست (inappropriate) بهتر از واژه غلط معنا را افاده می‌کند. پس عواطف ممکن است از جهت اینکه متعلق غیرواقعی را واقعی فرض کرده، نسبت به آن برانگیخته شده و احکام ارزشیابانه صادر کرده‌اند نادرست باشند. از طرف دیگر، "من از مرگ مادرم ناراحت شده‌ام، چون او مسئله‌ای مهم در اهداف و غایات من است. اینکه من این مسئله را مسئله‌ای مهم در سلسله اهداف و غایاتم می‌دانم و این‌گونه می‌اندیشم به آن دلیل است که ارزش‌های واقعی این نگاه را برای من به ارمغان آورده‌اند" (Ibid.: 47). لذاست که کرایسیپوس (Chrysippus) معتقد است: "ناراحتی نه تنها شامل تصدیق این نکته است که بخش مهمی از زندگی ما از دست رفته است، بلکه همین‌طور شامل این تصدیق هم هست که درست است ("It is true") که ما درباره آن ناراحت شویم؛ به عبارتی، ناراحتی ادعایی حقیقی درباره ارزش‌های ماست" (Ibid.). پس ناراحت شدن نتیجه چیزی واقعاً مهم است نه یک آرزو یا بیم.

نکته مهم این است که جهت انطباق در یک باور با جهت انطباق در عاطفه متفاوت است؛ در باور ما درصدد انطباق تصورات ذهنیمان با عالم خارج هستیم، در حالی که در عاطفه درصدد انطباق جهان با تصورات ذهنی خود هستیم. البته باید توجه داشت که

عاطفه باید درصدد انطباق جهان با آن چیزی باشد که واقعاً جایگاه و ارزش دارد. مثلاً مادر من واقعاً موجودی بماهو بالارزش و در عین حال بالارزش در سلسله اهداف و غایات من بود و من همواره او را در مرکز زندگی خود قرار دادم، زمانی که او فوت کرد، من ناراحت شدم چون درصدد تغییر جهان و انطباق آن با ارزش‌های واقعاً بالارزش بودم. پس علاوه بر اینکه عواطف ممکن است از منظر عدم تعلق به موضوعی غیرواقعی و خیالی نادرست باشند ممکن است از منظر عدم تعلق به ارزش‌های واقعی هم نادرست باشند.

به این ترتیب گزاره‌های عاطفی صدق و کذب‌بردار هستند. چون ناظر به واقع هستند. به همین دلیل اگر بدون آنکه واقعیتی در حوزه ارزش‌ها یا در عالم خارج محقق شود عاطفه‌ای برانگیخته گردد، آن حالت عاطفی نادرست یا کاذب است.

معقولیت و عدم معقولیت ویژگی دیگر گزاره‌های شناختی است. پس باید بر عواطف هم قابل اطلاق باشد. همان‌گونه که روشن است معقولیت و عدم معقولیت مفاهیمی متمایز از صادق و کاذب هستند و ممکن است عاطفه‌ای برآمده از باوری غلط و موضوعی غیرواقعی باشد و در عین حال معقول؛ این مسئله به این دلیل است که معقولیت مبتنی بر شواهد (evidence) و قرائن (reliability) است، در حالی که صدق بر اینها مبتنی نیست. مثلاً یک مادر در ناراحتی‌اش نسبت به مرگ فرزندش که شواهد فراوانی دارد معقول است، هرچند ممکن است فرزندش نمرده باشد، این در حالی است که اگر شواهدی بر مرگ فرزندش نداشته باشد و همچنان از مرگ او ناراحت باشد حالت او عاطفه‌ای غیرمعقول است" (Nussbaum, 2004: 25). پس برخلاف صدق و کذب حالات عاطفی که بر اساس مطابقت باور با واقع یا مطابقت جهان با ارزش‌های واقعی سنجیده می‌شوند، معقولیت و عدم معقولیت یک حالت عاطفی، برآمده از وجود یا عدم وجود شواهد و قرائن کافی جهت حصول آن عاطفه است.

پرسی که در اینجا مطرح است این است که ما چگونه این شواهد و قرائن و کافی بودن یا عدم کفایت آنها را برای حصول یک حالت عاطفی ارزیابی می‌کنیم؟ ممکن است برای شخصی با توجه به تاریخ عواطفش مشاهده کوچک‌ترین اتفاق، منجر به حصول باور به مرگ فرزند و غم و اندوه فراوان گردد؛ یا افراد جامعه‌ای پربحران با شنیدن زنگ تلفن دچار نگرانی یا عصبانیت شوند؛ با این حساب و با توجه به پذیرش

نظریه ساختار اجتماعی و تاریخ عواطف ملاک معقولیت چیست؟ "ارزیابی ما نسبت به معقولیت یا عدم معقولیت یک حالت عاطفی بر نگرش ما نسبت به هنجارها و ارزش‌های کلی مبتنی است" (Ibid.: 31). یعنی در هر جامعه‌ای متناسب با فرهنگ آن جامعه و هنجارهای اجتماعی-سیاسی آن، یک عمل معقول و عمل دیگر نامعقول دانسته می‌شود. "معقولیت یا عدم معقولیت یک حالت عاطفی از طریق مقایسه آن عمل با هنجارهای فرضی یک فرد عقلانی ارزیابی می‌شوند" (Ibid.: 25). مثلاً در ارزیابی عصبانیت شخصی که عصبانیت او منجر به یک جنایت شده است، زمانی عمل برآمده از عصبانیت او معقول است که اولاً حالت عاطفی او از یک انسان معقول سر بزند و ثانیاً آن حالت عاطفی با توجه به سایر حالات عاطفی و سایر اندیشه‌های حول آن موضوع توسط یک انسان معقول منجر به آن عمل شود. پس زمانی یک حالت عاطفی معقول است که آن حالت عاطفی از یک انسان عاقل سر بزند. نکته آن است که گذشته از اینکه معقولیت یک حالت عاطفی با مقایسه سنجیده می‌شود، شدت و نوع آن حالت عاطفی را هم باید با هنجارهای فرد عاقل سنجید و در صورت تطابق با آن، حکم بر عقلانی بودنش داد.

لذا ترس و عصبانیت اگرچه در بسیاری موارد نامناسب هستند اما گاهی اوقات هم می‌توانند عاقلانه بوده، بر ارزیابی صحیحی از واقعیات و ارزش‌گذاری‌های عاقلانه مبتنی باشند. البته حتی در حالتی هم که ترس‌ها و عصبانیت‌ها بر اساس هنجارهای فرد عاقل، موجه نیست باز آن حالات عاطفی به این معنا که غیرشناختی باشند یا اندیشندگی در آنها بی‌تأثیر باشد نامعقول (irrational) نیستند، بلکه تنها مبتنی بر اندیشه‌ای نادرست هستند. با این حساب عصبانیت سیاسی هم می‌تواند عقلایی باشد؛ بر مبنای رالز هر انسان حقوق، آزادی‌ها و خیرات ویژه‌ای دارد که بسیار مهم هستند و حتماً از سوی دیگران تهدید می‌شوند. این تهدید عصبانیتی را برمی‌انگیزد که عقلانی و منطقی است (Rawls, 1996).

روشن شد که عواطف مانند سایر باورها، صادق یا کاذب و معقول یا غیرمعقول هستند (Ben-ze'en, 2000). اما پرسش جدی در خصوص معقولیت عواطف این است که با چه ملاک و معیاری یک حالت عاطفی را عاقلانه و حالت دیگر را غیرعاقلانه می‌دانیم؟ به عبارتی، اگر تاریخ فرد در عواطف او نقش بسیار مهمی دارد چگونه عواطف

فردی را در یک جامعه ارزیابی کرده و حکم به معقولیت یا عدم معقولیت آن می‌کنیم؟ از سوی دیگر، اگر نظریه ساختار اجتماعی را بپذیریم بر اساس چه ملاکی به ارزیابی عواطف میان فرهنگی می‌پردازیم و حکم به معقولیت حالتی عاطفی در یک فرهنگ و عدم معقولیت عاطفه در فرهنگ دیگر می‌کنیم؟ به نظر می‌رسد بر اساس نگاه لیبرالیستی نظر اکثریت ملاک و معیار معقولیت است؛ در این صورت باز هم این پرسش طرح می‌شود که آیا ما آزادی افراد را قربانی استبداد اکثریت نکرده‌ایم و آیا با حکومت قواعد اکثریت بر افراد از مهم‌ترین اصل لیبرالیسم، یعنی آزادی، غافل نشده‌ایم؟ این اشکال بزرگ‌ترین مشکل پیش روی لیبرالیسم است و تنها عواطف نیستند که با آن دست و پنجه نرم می‌کنند، بلکه معقولیت امور، قصدیت و ... همگی با این مسئله مواجه هستند. نوسبام در اینجا با ذکر این مسئله حل این مشکل را بر عهده نظریه‌پردازان لیبرالیسم قرار می‌دهد.

نقد و بررسی

همان‌گونه که بیان شد، نوسبام عواطف را اموری شناختی می‌داند و در عین حال تأکید می‌کند که شناختی بودن عواطف به معنای اختیاری دانستن، آگاهانه و معقول بودن همه عواطف نیست. در این قسمت تلاش می‌شود تا دو مورد از نکات کلیدی نگاه نوسبام از منظر ملاصدرا ارزیابی شود و از این طریق پاره‌ای از دیدگاه‌های ملاصدرا درباره عاطفه که در لابه‌لای سایر دیدگاه‌های او مستتر است، بررسی شود.

ملاصدرا اگرچه ادراک را جزء کافی عاطفه نمی‌داند اما بر لزوم وجود مؤلفه شناختی برای تحقق حالات عاطفی تأکید می‌کند (نک: میرشمسی و جوادی، ۱۳۹۱). بر این اساس، عواطف تنها زمانی محقق می‌شوند که موضوعات از منظر ملایمت یا عدم ملایمت با طبع حیوانی یا طبع والای انسانی ادراک شوند. جالب آن است که ملاصدرا علی‌رغم تأکید بر لزوم وجود مؤلفه شناختی در عاطفه، همه عواطف را اختیاری نمی‌داند. او معتقد است آنچه ابتدا قلب آن را می‌خواهد خاطر نام دارد و آن صورت علمیه است. مثلاً زمانی صورت زنی به ذهن او خطور می‌کند؛ دوم هیجان رغبت به دیدن است که حرکت شهوتی است که در طبع انسان است و شوق یا میل نام دارد؛ سوم حکم قلب است به شایستگی انجام آن عمل که به آن اعتقاد گفته می‌شود و از

خاطر و میل تبعیت می‌کند؛ و چهارم تصمیم به عزم به آن عمل و جزم نیت است که هم و قصد نامیده می‌شود. اما این هم ضعیف است ولی با رؤیت مجدد و بررسی نتیجه عمل مبدل به همت مؤکد و اراده مجزوم می‌شود. پس از جزم یا آن فعل را مرتکب می‌شود یا به واسطه عروض امری دیگر از ارتکاب آن منصرف می‌شود یا مانعی از خارج مانع ارتکاب عمل می‌گردد. پس قلب قبل از عمل چهار مرحله را طی می‌کند: اول حدیث نفس، سپس میل، بعد اعتقاد و در نهایت قصد. مرحله خاطر و میل چون اختیاری نیستند گناهی ندارند، اما مرحله اعتقاد در برخی موارد که این اعتقاد اختیاری است گناه و مواخذه به همراه دارد، اما در مواردی که اضطراری است موردی ندارد. در مرحله قصد به انجام عمل اگر به واسطه توجه به امر الاهی از ارتکاب آن صرف نظر شود نه تنها مواخذه به همراه ندارد، بلکه پاداش نیز دارد. زیرا شخص به واسطه امر الاهی از ارتکاب عملی که موافق با طبیعتش بوده است صرف نظر کرده است" (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۲۱۶).

پس ممکن است حالتی عاطفی با توجه به صورتی ذهنی، یعنی حالتی شناختی به وجود آید و در عین حال اختیاری نباشد. او این مسئله را با تمسک بر مراتب نفس توضیح می‌دهد و معتقد است آن دسته از حالات عاطفی که محصول ادراک ملایمات و قوه شهوت و غضب است اختیاری نیستند و در نتیجه گناهی به همراه ندارند. به همین دلیل است که او معتقد است قوه شهوت و غضب باید به وسیله قوه عقل و به طبع آن اراده کنترل شوند. زیرا "شهوت و غضب ضرر و نفع حال را حاصل می‌آورند اما این برای انسان کافی نیست. به همین دلیل خدا برای انسان داعی دیگری خلق کرد به نام اراده که مسخر عقل است و عاقبت امور را نشان می‌دهد و اراده نفع‌رسانی عقل را تمام می‌کند؛ چراکه بدون آن، مجرد علم به نفع‌رسانی نسبت به امور، بدون وجود میل نسبت به آن، طلب آن را به همراه نخواهد داشت" (همو، بی‌تا: ۲۱۴). پس "انسان به دلیل داشتن قوه اراده می‌تواند نسبت به اموری که به آنها میل دارد، کراهت داشته و اموری را که به آنها میلی ندارد، اراده کند. این به آن دلیل است که اراده میل اختیاری است و شوق میل طبیعی" (همو، ۱۹۸۱: ۱۱۳/۴).

به این ترتیب روشن شد که در نگاه ذومراتبی ملاصدرا پاره‌ای از عواطف به دلیل آنکه حاصل ادراک موضوعات با توجه به ملایمت و عدم ملایمت با طبع حیوانی انسان

هستند و از حس برآمده‌اند تنها نفع آنی را مد نظر دارند و لذا ممکن است شقاوت حقیقی را به همراه داشته باشند. اما نکته جالب این است که در این گرایش‌ها انسان مختار نیست، بلکه مقهور میل طبیعی و شوق غریزی خود است. در حالی که در پاره‌ای دیگر از عواطف که در آنها عقل موضوعات را از منظر سعادت و شقاوت حقیقی ادراک کرده و شایستگی آن را با توجه به عاقبت امور سنجیده است اراده دخیل شده و این ادراک را مبدل به میلی اختیاری و در نهایت عملی ارادی می‌کند.

خلاصه آنکه شناختی دانستن عواطف ارتباطی با اختیاری دانستن آن ندارد. بلکه زمانی یک حالت عاطفی اختیاری است که اعتقادی مختارانه منجر به اراده آن شود. در غیر این صورت در حالاتی که گرایش شهوت و غضب به مدرکات ملایم یا منافر است، چون این گرایش حاصل اراده نیست پس اختیاری هم نیست، بلکه نفس در این حالت مقهور قوای محرکه حیوانی خود است که باید به وسیله اراده مهار شوند.

دومین مسئله‌ای که در اینجا بررسی می‌شود ملاک معقولیت است. در نگاه نوسبام، عواطف شناختی هستند و شناختی بودن آنها به معنای معقول بودنشان نیست. یعنی علی‌رغم اینکه شرط لازم و کافی تحقق عواطف شناخت است و هیچ مؤلفه دیگری در شکل‌گیری عواطف دخالتی ذاتی ندارد، باید توجه داشت که مانند بسیاری از حالات شناخت که معقول نبوده و احتیاج به اصلاح دلایل و اثبات معقولیت دارند، عواطف نیز علی‌رغم شناختی بودن لزوماً معقول نیستند. ملاصدرا هم اگرچه شناخت را شرط لازم و کافی حالات عاطفی نمی‌داند بر علم به عنوان شرط لازم آنها تأکید می‌کند و در عین حال معتقد است هر عاطفه‌ای معقول نیست. در نگاه او، "انسان صورتی ظاهری دارد که زیبایی‌اش به زیبایی همه اجزا و اعتدال آنها وابسته است و زشتی‌اش به قبح برخی از اجزایش است. و صورتی باطنی دارد که حسنش حاصل نمی‌گردد مگر اینکه زیبایی کلی حاصل شده و اخلاق زیبا گشته و حکمت و حریت محقق گردد. این اجزا عبارت‌اند از قوه عقل، قوه شهوت، قوه غضب و قوه عقل. عدالت بین این امور، هنگامی که ارکان اربعة در جای خود قرار گیرند، اخلاق را محقق می‌کند. اما عدالت قوه علم به این است که فرق بین صدق و کذب اقوال، حق و باطل اعتقادات و زشت و زیبای اعمال را درک کند. و اگر اعتدال در این قوه حاصل گردد رأس فضایل و روح فضایل حاصل گشته است: «وَمَنْ يُوْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا الْحِكْمَةُ». قوه غضبیه و شهویه این

عواطف چه معناشناختی هستند؟

است که قبض و بسطشان معلول عقل یا شرع باشد. پس عقل نظری به منزله رهبر ناصح است و شهوت و غضب اگر خواهان فضیلت هستند باید از آن پیروی کنند همان گونه که اسب از اسب سوار پیروی می کند" (همان: ۹۰/۹).

به این ترتیب به نظر می رسد معقولیت عواطف منوط به تبعیت از عقل و شرع است. پس اگرچه انسان مجموعه ای از قوای مختلف است، باید توجه داشت که در نگاه ملاصدرا زمانی به سر منزل مقصود خواهد رسید که از عقل ظاهر و باطن، یعنی شرع و عقل نظری تبعیت کند. پس "باطن انسان مانند معجونی است از قوا که بعضی از آنها بهیمی است، برخی سبعی و برخی ملکی. از قوه بهیمی، شهوت و شر و حرص و فجور صادر می شود و از قوه سبعی حسد و دشمنی و کینه و از قوه شیطانی مکر و حيله و خدعه و تکبر و حب جاه و استیلا صادر می شود. از قوه ملکی انسان علم و طهارت و تنزه صادر می شود. اصول اخلاق این چهار رکن هستند و آنچنان در عمق نفس انسان جای گرفته اند که نفس را از آنها خلاصی نیست. تنها نفس انسان با استعانت از هدایت شرع و عقل می تواند از ظلمات قوای شهوانی و غضبی و شیطانی خلاص شود" (همان: ۹۳).

به این ترتیب باید گفت که اگرچه متناسب با علم و ادراک و شوق و عشقی که خدا در هر یک از مراتب وجود برای انسان قرار داده است کمالاتی وجود دارد که نفس انسان در صدد تحقق آنهاست اما نکته آن است که انسان مستجمع جمیع این قواست. لذا شأن وجودی اش هم رتبه بالاترین این کمالات است. به عبارتی، انسان را با بالاترین حد کمالی که برایش قابل فرض است می سنجمیم. لذا معقولیت رفتار او هم در سایه همین کمال اعلی سنجمیده می شود و الا همه اعمال در مرتبه وجود خود خیر و در نتیجه معقول هستند. پس نکته آن است که "هر یک از افعال فی حد نفسه شر یا نامعقول نیستند، بلکه از خیرات وجودی بوده، برای اشیای طبیعی و حتی قوای طبیعی و حیوانی انسان خیر محسوب می شوند. شر بودن آنها تنها از ناحیه قیاس آنها با قوای شریف و عالی انسان است که باید بر قوای اسفل قاهر باشد. پس آنها برای انسان از جهت قوای حیوانی اش خیر هستند و ذم شرعی و عقلی آنها به اعتبار انتسابشان به جزء عقلی است" (همان: ۶۲/۷) "مثلاً زنا به اعتبار اینکه فعلی است که برخاسته از قدرت فردی است به لحاظ وجودی کمال محسوب می شود، ولی اگر انسان بر اجتناب از آن

اقدام نکند مذموم به حساب می‌آید. شهوت به اعتبار حقیقتش که حب است و به اعتبار تعینش در زن و مرد که باعث بقای نوع می‌گردد و موجب لذت است ذاتاً کمال محمود است. اما صفت قبیح و ذم زمانی بر شهوت عارض می‌شود که از عقل اطاعت نکرده و فرامینش را نپذیرد. پس مذموم بودنش به خاطر اعراضش از عقل و شرع است که باعث انقطاع نسل، تربیت بد فرزندان و ایجاد هرج و مرج و فتنه می‌شود. پس در وجود امری که ذاتاً مذموم باشد وجود ندارد بلکه ذم صرفاً از اعتبار حاصل می‌گردد" (همان: ۱۰۵ و ۱۰۶).

تا اینجا روشن شد که ملاصدرا نیز مانند نوسبام همه افعال انسان از جمله عواطف را معقول نمی‌داند و معتقد است معقولیت امور باید در نسبت با چیزی سنجیده شوند. اما این ملاک برای نوسبام عقل جمعی یا حداکثری است، در حالی که ملاصدرا معتقد است اگرچه "هستی انسان را شریف‌تر از سایرین می‌داند، وقتی به افراد بشر توجه می‌کنیم اکثر آنها را به گونه‌ای می‌یابیم که ضروری مثل افعال قبیح و اخلاق سیئه و اعتقاد باطل و خلاصه از جنبه عملی تبعیت از شهوت و غضب و از جنبه نظری تبعیت از جهل مرکب بر آنها غالب است" (همان: ۷۹). با این حساب آنچه اکثریت انسان‌ها به آن حکم می‌کنند، نمی‌تواند ملاک معقولیت باشد. زیرا اکثریت به ورطه خطا و تباهی گرفتار آمده‌اند. به عکس باید برخلاف دیدگاه اکثریت که کفر ورزیده و به فرامین شهوت و غضب چشم دوخته‌اند به حکم عقل و شرع گردن نهاد؛ "زیرا حیوانات و انسان هدایت‌گری به نام شهوت و غضب دارند که آنها را به سوی آنچه ملایم با طبع ایشان است سوق می‌دهد، اما انسان به هادی دیگری هم احتیاج دارد که او را به سوی آنچه برای سعادت او مفید است نیز سوق داده، از شقاوت برهاند. این قوه اراده و کراهت است که تحت فرمان عقل است" (همان: ۱۵۹/۸).

پس اگرچه شهوت و غضب ضرر و نفع حال را حاصل می‌آورند، اما این برای انسان کافی نیست. به همین دلیل خدا برای انسان داعی دیگری خلق کرد به نام اراده که مسخر عقل است و عاقبت امور را نشان می‌دهد. لذا اگرچه ممکن است یک عمل مطابق با شهوت و غضب، که مواهب الهی هستند، صورت گیرد و نفع محدودی را برای انسان به همراه داشته باشد اما بازیچه شهوت و لهو و لعب شدن که سعادت دنیوی‌ای است و در حقیقت شقاوت است، نسبت به آنچه در سعادت حقیقی به فرد

مرحمت می‌شود جداً حقیر و ناچیز است و از آنجا که این نفع با مرتبه والای وجود انسان تناسبی ندارد، از این جهت، یعنی انتسابش به گوهر والای انسان، معقول نیست. به این ترتیب ملاصدرا ملاک معقولیتی که نوسبام برگزیده است را متناسب با گوهر والای انسان ندانسته، معتقد است ملاک معقولیت افعال انسان با توجه به خلیفه‌اللهی او عقل و شرع است. در نگاه او، تنها قوانین ثابت عقل و شرع می‌توانند به عنوان اموری در رأس قوا، راهبری همه آنها را به سوی کمال نهایی بر عهده بگیرند. به همین دلیل است که همه افعال، باورها و خواسته‌های انسان باید با این دو ملاک بررسی و معقولیتشان سنجیده شود.

فهرست منابع

- صدر المتألهین (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- صدر المتألهین (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث، الطبعة الثالثة.
- صدر المتألهین (بی‌تا). *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- میرشمسی، زینب‌السادات؛ جوادی، محسن (۱۳۹۱). "گزارش و ارزیابی نسبت عاطفه با شناخت از دیدگاه مارتا نوسباوم"، در: *مجله فلسفه و کلام اسلامی*، ش ۳، ص ۱۹۹-۲۲۳.
- Ben-ze' en A. (2000). *The Subtlety of Emotion*, Cambridge, MA: MIT press.
- Briggs J. L. (1970). *Never in Anger: Portrait of the Eskimo Family*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ekman P. and Davidson R. J. (1994). *The Nature of Emotion: Fundamental Question*, New York: Oxford University Press.
- Kahn D. and Nussbaum (1996). "Tow Conception of Emotion in Criminal Law", in: *Columbia Law Review*. 96: 269-374nu.
- Kakar S. (1978). *The Inner World: A psychoanalytic Study of Childhood and Society in India*, Delhi: University press, Hogarth press.
- Kant, Immanuel (1984). *The Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Trans: H. J. Patton, New York: Harper and Row.
- Kurtz S. N. (1992). *All the Mather Are One: Hindu, Indian and the Cultural Reshaping Psychoanalysis*, New York: Colombia University Press.
- Nussbaum Martha (2000). "Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero Problematic legacy", in: *Journal of Political philosophy*, 8: 176-206.
- Nussbaum, Martha C. (2004). *Hiding from Humanity: Disgust, shame, and The Low*, Princeton University press.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال چهاردهم، شماره سوم و چهارم

- Nussbaum, Martha C. (2001). *Upheavals of Thought*, Cambridge: Cambridge University press.
- Rawls J. (1996). *Political Library*, New York: Columbia University press.
- Winnicott D. W. (1965). *The Maturation Process and Facilitating Environment*, New York: International University press.