

گزارش و ارزیابی نسبت عاطفه با شناخت از دیدگاه مارتا نوسبام

زینب السادات میر شمسی^۱، محسن جوادی^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۱۰/۵ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۳/۲۲)

چکیده

عاطفه یکی از احوال وجود انسان است که نسبتی پیچیده با عمل و شناخت دارد. مارتا نوسبام عاطفه را از انجای شناخت می‌داند و معتقد است که عاطفه شناسایی اموری است که در زندگی فرد از اهمیت زیادی برخوردارند و در عین حال در کنترل او نیستند. در نگاه او بر خلاف بسیاری از حالات مشابه، عاطفه ناظر به موضوع است. همین مسئله مؤید این نکته است که عاطفه نوعی شناخت است. مقصود بودن موضوع شناخت در عواطف باعث می‌شود که این نحوه از شناخت تفاوت‌هایی با سایر انواع آن داشته باشد. به این ترتیب، نوسبام این نظریه را که از یک سو، با تأکید بر موضوع داشتن عواطف، شناختی است و از سوی دیگر، با مقصود دانستن این موضوع، ارزشی است، نظریه شناختی-ارزشی عواطف می‌نامد.

کلیدواژه‌ها: شناخت، عاطفه، نوسبام، ارزشمدارانه، شناختی - ارزشی

-
۱. نویسنده مسؤول: دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی (عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد کرج)
 ۲. استاد گروه فلسفه دانشگاه قم

۱. درآمد

سال‌ها پیش سقراط در کوچه‌پس‌کوچه‌های آتن می‌گشت و از جوانان شهر می‌پرسید: شجاعت چیست؟ عدالت چیست؟ زیبایی چیست؟ و... آن‌ها در پاسخ به او تلاش می‌کردند تا مصادیق شجاعت، عدالت، و زیبایی را برای او برشمردند و به این ترتیب درصد تعریف مفاهیم مورد سؤال برآیند. اما سقراط در مواجهه با این روش به آن‌ها می‌گفت: شما مفاهیم را تعریف نکردید، بلکه تنها نمونه‌هایی از آن را برشمردید، درحالی‌که من از شما پرسیدم عدالت چیست؟ جوانان حیرت‌زده به سقراط می‌نگریستند و او لبخندی از سر رضایت می‌زد. اکنون پس از قرن‌ها او می‌پرسد: عاطفه^۱ چیست؟ در فلسفه غرب پاسخ‌های متفاوتی به این سؤال داده شده است. در این میان مارتا نوسبام^۲، که یکی از فلاسفه معاصر غربی است و علاوه بر تفسیر متون فلاسفه یونان باستان به طور جدی بر موضوع عواطف متمرکز شده است، تلاش می‌کند تا در آثاری نظیر *آشوب‌های اندیشه*^۳ و *اختفای انسانیت*^۴ به تعریف عاطفه و بررسی نسبت آن با سایر حالات بشر بپردازد. او معتقد است که در نگاه عوام، بیولوژی و روانشناسی شناخت، عواطف یا اخیراً هیجانانگ^۵ معادل‌اند با یک دسته حالات که اصلی‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از درد، عشق، امید، ترس، شجاعت، تنقیر، حسادت، شفقت، احساس گناه، و حق‌شناسی^{۱۳}؛ اما امروز به خاطر تلاش‌های سقراط روشن است که با ذکر این نمونه‌ها، عاطفه تعریف نمی‌شود بلکه باید تبیینی یافت که به نوعیت این مصادیق راه یابد.^{۱۴} این به معنای عدم توجه به تفاوت‌های مصادیق مذکور نیست بلکه با حفظ تفاوت‌های

1. emotion.

2. Martha carven Nussbaum.

3. *Upheavals of thought*.4. *Hiding from Humanity: Disgust, shame, and The Low*.

5. Passions.

6. Hope.

7. Greif.

8. Envy.

9. Hatred.

10. Jealously.

11. Pity.

12. Guilt.

13. Gratitude.

۱۴. جالب است که گریفیث در کتاب خود تمایزی میان ذکر انواع عاطفه و تعریف آن قائل نشده است

(Griffiths, 20-25).

موجود، این مصادیق همگی ویژگی‌هایی دارند که باعث می‌شود با آن‌ها به گونه‌ای متفاوت از حالات،^۱ انگیزه‌ها،^۲ امیال و گرایش‌ها^۳ رفتار کنیم. به این ترتیب نوسبام به دنبال ویژگی یا ویژگی‌هایی است که عواطف را از سایر حالات نفسانی مشابه متمایز می‌سازد. در این مقاله، پس از تبیین تمایز عاطفه از سایر حالات مشابه، ذیل دو عنوان «موضوع داشتن عواطف» و «حکم جزء لازم و کافی عاطفه»، شناختی بودن عواطف اثبات شده است. نوسبام عواطف را نوعی خاص از شناخت می‌داند و معتقد است که عواطف احکامی ارزشمدارانه هستند. به همین دلیل، او دیدگاه خود را نظریه شناختی-ارزشی عواطف می‌نامد. ذیل این عنوان به بررسی تأثیر وجه ارزشمدارانه عواطف به اشکالاتی که ناظر به شناختی دانستن عواطف است، پرداخته شده است.

نوسبام تأکید می‌کند که عواطف به سادگی حاصل نوع نگاه فرد به امور نیستند بلکه برآمده از سلسله عقایدی هستند. با توجه به این مسئله علاوه بر ارزشمدارانه بودن، ابتدای عواطف بر باورها به عنوان سومین ویژگی عواطف معرفی شده است. با تکیه بر این مؤلفه می‌توان تغییر حالات عاطفی را بر اساس نظریه شناختی-ارزشی عواطف تبیین کرد.

۲. تمایز عاطفه از مفاهیم مشابه

نخستین ویژگی‌ای که ارتباط تنگاتنگ با عواطف دارد احساسات^۴ است. احساسات شخصی به طور خاص با عواطف همراه هستند: ناراحتی با احساس عصبانیت^۵ و ترس با احساس وحشت^۶ و دلشوره^۷ همراه است. این احساسات و حالات نظیر آن، نادانسته و غیراختیاری هستند و به کرات با حالات عاطفی همراه می‌شوند. اما از آن‌جا که این همراهی از انسانی به انسان دیگر و حتی در موقعیت‌های مختلف یک انسان بسیار متفاوت است، نمی‌توان این احساسات را جزء ضروری^۸ تعریف عاطفه قلمداد کرد. مثلاً بسیاری از مردان هنگام عصبانیت آتشی می‌شوند در حالی که این حالت در مورد زنان یا کسانی که عصبانیت خود را فرو می‌خورند یا آن را کنترل می‌کنند گزارش نشده است.

1. Moods.
2. Desire.
3. Appetites.
4. Feeling.
5. Boiling.
6. Chilled.
7. Queasy.
8. Necessaryclement.

به همین دلیل است که احساسات و حالات رفتاری برای تعریف عاطفه و یا تمییز حالات مختلف عاطفی از هم کافی نیستند (Nussbaum, *Upheavals*, 34). ویژگی دیگری که غالباً از سوی برخی روانشناسان مطرح می‌شود این است که تغییرات جسمانی بدنی انسان شرط ضروری عواطف است.^۱ در این جا باید چند نکته از هم تمیز داده شود. به طور کلی همه تجربیات بشر تجسدیافته هستند و لذا پروسه‌های مادّی را طی می‌کنند و به همین معنا عواطف پروسه‌هایی مادّی هستند. پس اموری مانند ضربان قلب، و... شرط ضروری عواطف هستند.^۲ اما سؤال این است که آیا پروسه‌ها پروسه‌ها یا حالات بدنی‌ای وجود دارند که به نحوی با عواطف ما مرتبط باشند که بخواهیم آن حالت بدنی خاص را در تعریف عاطفه مفروض قرار دهیم؟ به عبارتی اگرچه پروسه‌های مادّی در کلّ شرط ضروری تحقق عاطفه برای انسان هستند، آیا این پروسه‌ها جزء سازنده^۳ عاطفه هم هستند؟

به نظر می‌رسد تغییرات و احساسات بدنی جزء سازنده عواطف نیستند، چرا که از یک طرف ما مشاهده می‌کنیم که ممکن است گردش خون ما زیاد نشده باشد یا ضربان ما از ۶۰ بار در دقیقه بیشتر نشود اما ما عصبانی باشیم (Gibbered, 131). حتی اگر تلاش کنیم عواطف را به اعصاب منتسب کنیم با مشکلات بسیار زیادی مواجه می‌شویم، چرا که با یک نظریه معروف در بیولوژی مواجه هستیم، و آن نقش‌پذیری و شکل‌پذیری ارگانیزم بشری، به بیان دیگر، چندگانگی حالات ذهنی است. ذهن بخش شکل‌پذیر و نقش‌پذیر ارگانیزم است و لذا انسانی که یک نیمکره مغزش را خطری تهدید کند، می‌تواند فعالیت‌های این نیمکره را به نیمکره دیگر منتقل کند. به عبارتی، کارکرد یک نیمکره می‌تواند در نیمکره دیگر همانندسازی شود. به علاوه، کارکردی که در یک نیمکره روی موضوع الف اجرا می‌شود می‌تواند در نیمکره دیگری روی موضوع ب ایفا شود. به همین دلیل است که اگر ما بخواهیم عواطف را به اعصاب منتسب کنیم، لازم است اعصاب بسیار بسیار زیادی را برشمریم که عمل آنها باعث حصول مثلاً ناراحتی می‌شود و این صحیح نیست. پس علت عدم پذیرش تبیین‌های روان‌شناسانه برای مسئله

1. Seligman(1975).

۲. یای میان دو گزاره‌ی زیر حقیقه نیست:

یا عواطف، انرژی‌های روحانی هستند یا حرکات بدنی هستند؛ شق سومی هم قابل تصور است: بدنهای معاش قادر به تعقل و قصدیت هستند.

3. Constituent Parts.

عاطفه، واقعیت واضح نوع ارگانیزم بدنی انسان و چندکاره بودن طراحی آن است. (Nussbaum, *Upheavals*, 59).

دلیل دیگری که در عدم پذیرش تغییرات فیزیولوژیک به عنوان شرط عاطفه وجود دارد این است که در بسیاری از سنت‌های مذهبی-فلسفی عواطفی را به خدا یا خدایان منتسب می‌کنند؛ خدایی که جوهری غیرمادی است. فارغ از این که جوهر غیرمادی را بپذیریم یا نه، این مسئله به ما نشان می‌دهد که در نگاه سنت‌های مذهبی-فلسفی جوهر غیرمادی به فکر جهان بوده و از آن متأثر می‌شده است. با استفاده از این نکته جالب می‌توان نتیجه گرفت که فکر و عاطفه در نوع بشر حالتی غیرمادی هستند؛ گرچه غیرمادی بودن را ضروری عاطفه قلمداد نمی‌کنیم.

مشاهده شد که احساسات، ویژگی‌های بدنی، و تغییرات عصبی هیچ یک جزء سازنده عواطف نیست. اما آیا رفتارهای عاطفی را می‌توان جزء سازنده عواطف به حساب آورد؟ ناراحتی و غم در بسیاری از فرهنگ‌ها با رنگ سیاه همراه است در حالی که در هند مردم در هنگام مرگ عزیزان‌شان سفید می‌پوشند و برای آن‌ها غم با رنگ سفید همراه است. از این مثال و موارد بسیار دیگر روشن می‌شود که تفاوت‌های فرهنگی در نوع رفتار عاطفی ما بسیار مؤثرند. پس هرگز نباید رفتارهای عاطفی را در تعریف عاطفه دخیل کنیم (Pitcher, 326-46). حاصل آن که متغیرهای فراوانی وجود دارند که با عواطف مرتبط هستند ام [ا] هیچ یک از آن‌ها به دلیل تفاوتی که در افراد و موقعیت‌های مختلف دارند در تعریف عاطفه و در نوعیت آن نمی‌گنجد (Nussbaum, *Upheavals*, 63a2).

تعریف عاطفه براساس احساسات یا هیجانات، ریشه در نگاه رایج به عاطفه که برگرفته از نگاه یونان باستان است دارد. بر اساس این دیدگاه عواطف قدرت‌هایی بیرون از ما هستند که ما را مجبور به انجام کاری می‌کنند. به همین دلیل، افلاطون که عواطف را حرکات غیرعقلانی ارگانیزم می‌داند، راهکارهای ورزشی مثل حرکات ریتمیک را برای تقلیل عواطف جنین به مادران باردار توصیه می‌کند. در این نگاه، عواطف را برآمده از حیث انسانی انسان، یعنی ناطقیت او، نمی‌دانند و معتقد هستند که اندیشندگی با عواطف نسبتی ندارد، چرا که حالات عاطفی حالتی هستند که گویی برآمده از امور خارج از ذات انسان هستند و برخلاف اندیشه که انسان در آن نقش فعال ایفا می‌کند، عواطف مانند امواج دریا فرد را بدون این که خود متوجه چیزی باشد به جلو می‌کشانند. به این ترتیب، عواطف بیش از این که کشش باشند یورش هستند. به عبارتی، در نگاه

رایج، انسان یک حیث انسانیت و فعال دارد که آن اندیشندگی اوست و یک حیثیت حیوانی که در آن منفعل است و از خارج ذات‌اش متأثر می‌شود و عاطفه مربوط به حیثیت حیوانی اوست.

گاهی اوقات این نظریه، با این دیدگاه همراه می‌شود که عواطف بیش از این‌که برآمده از ذهن باشند، مربوط به بدن هستند. پس در عواطف، برخلاف شناخت، فرد منفعل و دارای شور و حرارت است. اگر این‌گونه است، آیا عواطف با سایر تکانش‌هایی که از خارج بر انسان وارد می‌شود یکسان است؟ با اندک دقتی متوجه می‌شویم که عواطف مانند یورش‌های خارجی نیستند و با آن‌ها تفاوت‌هایی دارند. با تحلیل حالات عاطفی سه مؤلفه را می‌توان یافت که عواطف را از سایر تکانش‌ها متمایز می‌سازد و با رد نگاه رایج، نظریه شناختی بودن عواطف را تقویت می‌کند. مؤلفه اول وجه شناختی عواطف را ثابت می‌کند و توجه به دو مؤلفه دیگر نحوه اندیشه را در عاطفه از سایر حالات شناخت متمایز می‌گرداند.

۳. شناختی بودن عاطفه

عاطفه را باید از سایر تکانش‌هایی که شناختی نیستند متمایز دانست. در نگاه نوسبام، عاطفه همان شناخت^۱ است. شناخت ما نسبت به غیرقابل کنترل بودن اموری که برای ما بسیار مهم هستند. پس عاطفه آشوب‌های اندیشه^۲ است. برای اثبات این مهم در این بخش به تحلیل مؤلفه‌ای می‌پردازیم که حضور آن در حالات عاطفی نشان‌دهنده شناختی بودن عواطف است. عواطف موضوع دارند. یعنی همگی ناظر به یک موضوع شکل می‌گیرند. این مسئله از مهم‌ترین دلایلی است که نشان می‌دهد عواطف شناختی هستند. به عبارت دیگر، مهم‌ترین مؤلفه‌ای که در شناخت به چشم می‌خورد آن است که شناسایی ناظر به موضوعی شکل می‌گیرد و حاصل آن یک حکم است. حکم به رد یا قبول آن موضوع. پس اگر اثبات شود که عاطفه هم متعلقی دارد و مبتنی بر حکم است، دیگر دلیلی وجود ندارد که آن را از سایر انحای شناخت متمایز بدانیم.

۳.۱. موضوع داشتن عواطف

عواطف درباره چیزی هستند. مثلاً موج بر ضد^۳ چیزی است نه درباره^۱ چیزی. شاهد این

-
1. cognition.
 2. upheavals of thought.
 3. Against.

مطلب آن است که ماهیت موج هیچ ارتباطی با آن چه در مقابلش قرار دارد و موج بر ضد آن است ندارد، درحالی که عواطف منتسب به آن چیزی هستند که درباره آن هستند. به عبارتی، اولین نکته‌ای که توجه ما را نسبت به شناختی بودن عواطف جلب می‌کند همین است که آن‌ها موضوع^۲ دارند و همین دلیل است که میان دردها و لذت‌های مختلف می‌توانیم فرق قائل شویم. مثلاً شکم‌درد، ترس، و عصبانیت هر سه اموری دردآورند، اما چه چیزی باعث می‌شود که میان شکم‌درد و ترس فرق قائل شویم درحالی که هر دو درد هستند؟ ترس درباره چیزی است، یعنی از چیزی می‌ترسم، ولی شکم‌درد درباره چیزی نیست و من از چیزی درد ندارم بلکه تغییراتی فیزیولوژیک باعث حصول آن شده‌اند. در مورد ترس من با چیزی مواجه می‌شوم و آن را ادراک می‌کنم آن‌گاه حالت عاطفی ترس در من به وجود می‌آید یا در مورد عصبانیت هم برخلاف شکم‌درد با چیزی روبه‌رو می‌شوم و پس از ادراک موضوع از آن چیز عصبانی می‌شوم. پس حالات عاطفی موضوع دارند و این مسئله اولاً آن‌ها را از سایر تکانش‌ها متمایز می‌کند و ثانیاً مبنای تمایز میان حالات مختلف عاطفی با یکدیگر است.

سؤالی که در این جا مطرح می‌شود این است که چرا ما با مشاهده یک فیلم سینمایی هم دچار حالات عاطفی‌ای نظیر ترس، عصبانیت، و... می‌شویم درحالی که می‌دانیم موضوعی واقعی وجود ندارد و یا شاید اصلاً متعلق وجود ندارد؟

با مشاهده فیلم، بیننده اتفاقاتی را که برای بازیگر می‌افتد در حالات کلی در نظر گرفته و برای انسان‌ها، کودکان، زنان، و... ناراحت می‌شود. پس موضوع عاطفه او امری کلی است. گاهی اوقات هم خود را به جای شخص بازیگر گذاشته و هم‌ذات‌پنداری می‌کند و در این حالت برای خودش غمگین می‌شود. پس در هر دو حالت متعلق حالت عاطفی به واسطه قدرت تمثیل فرد واقعی می‌شود و به وجود می‌آید. به همین دلیل است که فیلم‌های باورپذیر اقبال عمومی می‌یابند، چرا که می‌توانند احساسات ما را نسبت به خودمان یا نوع بشر یا... زنده کنند و متعلق واقعی برای عواطف ما بسازند.

۲.۳. حکم جزء لازم و کافی عاطفه

اکنون که تمام مؤلفه‌های مرتبط با عاطفه مورد سنجش قرار گرفت، می‌توان ادعا

1. About.
2. Object.

کرد که جزء شناختی یا حکم^۱ سازنده و تنها جزء سازنده عواطف است. یعنی هم برای آن لازم است و هم کافی^۲ است؛ و سایر احساسات و تحریکات حتی اگر با آن همراه هستند جزء سازنده عاطفه نیستند، چه همه اعمال ما برآمده از تفکرات ما هستند، تفکراتی که از معنای ما از جهان برآمده‌اند. پس می‌توان چنین ادعا کرد که عواطف همان احکام‌اند،^۳ و شناخت تنها عامل تبیین عاطفه است.

در نگاه رواقیان، حکم پذیرش یک نمود است. در واقع حکم کردن دو مرحله دارد: مرحله اول پدیدار شدن یک شیء بر ما، و مرحله دوم قبول کردن یا پذیرش آن نمود. به عبارتی، پس از مشاهده یک شیء، می‌توان به سه طریق با آن مواجه شد:

۱- آن را قبول کرد و حکم کرد.

۲- آن را انکار کرد و حکم به ضد آن کرد.

۳- آن را رها کرد و حکمی صادر نکرد.

در خصوص حالات عاطفی، ابتدا با موضوع مثلاً مرگ یکی از نزدیکان مواجه می‌شویم، سپس این پدیده را می‌پذیریم و حکم صادر می‌کنیم. این جا تنها یک گزاره پنهان وجود دارد و آن این است که آن فرد در مجموعه اهداف و غایات شخصی من و برای من فردی مهم است، لذا از مرگش ناراحت می‌شوم. پس حکم ناظر به حالات عاطفی حکمی مرگب است: هم حکم به تحقق آن نمود و هم حکم به اهمیّت و محوریت آن موضوع در مجموعه اهداف و غایات من. «پس عواطف با حالات شناختی پرشده از ارزش^۴ یکی هستند» (Nussbaum, *Upheavals*, 64). اکنون سؤال این است که اگر حکم تصدیق نمود است، آیا عاطفه فعل تصدیق کردن است یا عاطفه نتیجه این فعل است؟ همین سؤال درباره باور و حکم به طور جدی تری مطرح است: ابتدا تصدیق صورت می‌گیرد، یعنی من این پدیدار که یکی از نزدیکان ام فوت کرده است را می‌پذیرم و می‌گویم «بله این اتفاق افتاده است»، اما بعد از این مرحله نوبت به مرحله دوم، یعنی مرحله تصمیم‌گیری شناختی^۵ می‌رسد. این مرحله، مرحله ادامه پذیرش ادعای مذکور است و من دوباره و دوباره می‌گویم: بله این حقیقت دارد، این اتفاق افتاده است. پس

1. Judgment.
2. Constituent and Sufficient part.
3. " Emotions are Judgment".
4. Value- laden cognitive state.
5. Cognitive make up.

برخلاف دیدگاه رقیب که عاطفه را فعل تصدیق می‌داند باید توجه داشت که آشوب^۱ حاصل بازشناسایی^۲ است، بازشناسی این که این اتفاق حقیقتاً افتاده است؛ حتی اگر این بازشناسی غلط یا غیرمعقول باشد. عاطفه معلول حکم یا باور است و از آن متأثر می‌باشد. پس حکم جزء ذات عاطفه است و با آن تعریف می‌شود. به این ترتیب، روشن شد که در نگاه نوسبام عاطفه همان شناخت است، زیرا جزء سازنده شناخت که متعلق داشتن و ردّ یا پذیرش آن است را دارد.

۳.۳. ارزشمدارانه بودن عواطف

همان گونه که دیدیم عاطفه نوعی حکم است و این مسئله شناختی بودن آن را ضمانت می‌کند. اما در نگاه نوسبام عواطف احکامی شناختی-ارزشی‌اند. ارزشمدار بودن عواطف به عنوان دومین مؤلفه‌ای که به نظر می‌رسد جزء سازنده عواطف است، باعث برتری نظریه نوسبام نسبت به نظرات مشابه شده است (Lyons, Gordon, De Souse) براساس این مؤلفه، موضوعات حالات عاطفی موضوعاتی قصدشده^۳ هستند. یعنی این موضوعات عاطفی از منظر شخصی فرد شکل گرفته‌اند. عواطف درباره موضوعات محض نیستند به این معنا که متوجه آن شوند و از آن بگذرند بلکه نوک پیکان توجه ما قرار دارند. به عبارتی، توجه ما به این امور بسیار فردی است. پس عواطف درباره چیزی هستند، و نحوه ادراک آن چیز به شخص من و نوع نگاه من بستگی دارد. «به دلیل نوع نگاه ما نسبت به امور است که نسبت به شیء خاصی می‌توان عشق، تنفر، و... داشت، چرا که آنچه عشق را از تنفر یا ترس را از شادی متمایز می‌کند، هویت شیء مورد علاقه، مورد نفرت، یا مورد ترس واقع شده نیست، بلکه نوع نگاه ماست که یک شیء را نفرت‌انگیز، دیگری را هراس‌انگیز، و سومی را دوست‌داشتنی می‌کند.» (Nussbaum, *Upheavals*, 50). اما نوع نگاه ما برآمده از چیست؟ به عبارتی، چه چیزی مبنای قصدیت را شکل می‌دهد؟ به نظر می‌رسد این قصدیت از معنای از خود، اهداف این خود، برنامه‌هایش و نقشی که موضوع در زندگی شخصی فرد ایفا می‌کند نشئت گرفته است. به عبارتی، عواطف پوشیده از ارزش‌هاست. یعنی عواطف اموری را مورد توجه قرار می‌دهند یا به اموری تعلق می‌گیرند که سرشار از ارزش و اهمیت باشند. مثلاً

1. Upheaval.
2. Recognition.
3. Intentional object.

وقتی من از چیزی ناراحت می‌شوم موضوعی که ناراحتی من درباره آن و از آن حاصل شده است حتماً باید برای من و از منظر من موضوعی «غایت‌مدارانه»^۱ باشد، یعنی منتسب به اهداف^۲ و غایات^۳ مهم من در زندگی باشد، در غیر این صورت با از دست دادن آن یا مختل شدنش ناراحت نمی‌شوم. چرا که برای من و زندگی من و اهداف و غایات اهمیت ندارد. مثلاً اگر مادر من مهم و باارزش نبود از مرگ او ناراحت نمی‌شدم، همان‌گونه که از مرگ گربه همسایه ناراحت نشدم. به این ترتیب، امری می‌تواند موضوع عواطف من قرار گیرد که ریشه‌ای عمیق در زندگی من دارد و نه هیچ کس دیگر. چنین ارزش‌گذاری‌ای به آسانی از این اندیشه جداشدنی نیست که زندگی من بدون آن موضوعات کامل نیست. پس عواطف همواره شامل تصور شیء همراه با تصور برجستگی و اهمیت آن شیء است. و ما تنها نسبت به اموری حالت عاطفی داریم که در ساختار اهداف و غایات ما با اهمیت هستند. به عبارتی، عواطف همواره شامل ارزیابی و ارزش‌گذاری هستند و خلاصه این‌که باید یک حکم غایت‌مدارانه برای تحقق عاطفه صادر شود. به همین دلیل، نظریه نوسبام را می‌توان از نوع نظریات «شناختی-ارزشی»^۴ به حساب آورد.^۵ اما باید توجه کرد که این دیدگاه با نوع نگاه ارسطو در این خصوص متفاوت است: در نگاه ارسطو هم عواطف جهان را از منظر اهداف و پروژه‌های ما مشاهده می‌کنند، یعنی چیزهایی که برای زندگی بهتر ما ارزشمند هستند. پس او هم موضوع مقصود را متعلق عاطفه می‌داند و این قصدیت را برآمده از ارزش‌های فرد می‌داند، ولی این اهداف از منظر او برآمده از نوعیت یک شیء‌اند و در همه افراد یک نوع یکسان است. در حالی که با مشاهده جهان واقعی می‌بینیم که انسان‌ها معمولاً این‌گونه نیستند؛ انسان‌ها اهدافی دارند که با هم منطبق نیستند و حتی گاهی با هم در تعارض‌اند. پس عواطف برآمده از ارزش‌های فرد است، آن هم نه فردی که یکسره در خدمت نوعیت خود است. خواه این ارزش‌ها با هم منطبق باشند خواه با هم در تعارض باشند. به‌علاوه آن چیزی که یک فرد برای خود باارزش می‌داند لزوماً همان چیزی نیست که به بقیه توصیه می‌کند، پس می‌توان محدودیت‌های نظریه ارسطو را در این خصوص این‌گونه

1. Eudaimonistic. (نوسبام این واژه را عمداً با این دیکته می‌نویسد که به غایت‌مداری ارسطو اشاره کند).

2. Goals.

3. Ends.

4. Cognitive-Evaluative.

۵. سالومون (Salomon) نظریه‌ای مشابه درباره عواطف دارد.

بیان کرد: اول این که اهداف و غایات، یعنی اموری که من مهم می‌انگارم، شامل اموری است که من آن‌ها را برای خودم خوب و باارزش می‌دانم نه دیگران. در این جا توجه به نقش جزئیات در غایات کلی مهم است. بر این اساس، یک مسئله قابل توصیه برای نوع بشر نیست، بلکه تنها روش شخصی یک نفر در فهم اهداف کلی نوع بشر متناسب با موقعیت و شرایط خاص اوست. مثلاً اگر هدف کلی را فرهنگی-هنری بودن فرض کنیم، شخصی ممکن است تحقق این هدف را در تئاتر بازی کردن ببیند، در حالی که دیگری در موسیقی یا جز آن. لازم به ذکر است که نظریه غایت‌مداری یونان باستان تا حدودی به نقش جزئیات در غایات کلی توجه کرده، اما این ایده را به طور کامل نپرورانده است. دومین محدودیت نظریه ارسطو در خصوص غایت‌مداری که از اولی مهم‌تر است، آن است که در بسیاری از موارد انسان‌ها به اموری اهمیت و اعتبار می‌دهند و آن‌ها را در مرکز زندگی خود قرار می‌دهند که به ارزش ذاتی آن اعتقادی ندارند و آن را واقعاً خوب نمی‌دانند، بلکه علت مهم دانستن شیء تنها مالکیت فرد نسبت به آن است. همچنین خیر بودن ارزش‌های هر فرد هم از حیث زمان و هم به لحاظ نسبت آن با سایر ارزش‌ها نسبی است. با این حساب چگونه می‌توان مدعی وجود غایاتی نوعی باشیم که در همه افراد به نحو مشترک به وجود آورنده عواطف هستند؟ این مسئله پیچیدگی‌های فراوانی را در ارزش‌گذاری‌های فرد به وجود می‌آورد. فلسفه یونان به این پیچیدگی‌ها توجه چندانی نکرده است و این مسئله باعث محدودیت آن در تحلیل عواطف شده است. (Nussbaum, Love knowledge). پس برخلاف یونانیان باید توجه داشت که عواطف مرجعی غیرقابل حذف دارند که «من» است. یعنی برداشت و تصور من از اهداف و غایات، عواطف من را شکل می‌دهد. و ارزشیابی‌های مربوط به عواطف، ارزشیابی‌هایی از نظر من هستند و نه ارزشیابی‌هایی بی‌طرفانه؛ چرا که عواطف جهان را از منظر من می‌بیند و ما تنها نسبت به اموری حالت عاطفی داریم که در ساختار اهداف و غایات ما بااهمیت باشند.

علی‌رغم وجود مشترکات انسانی میان همهٔ ابنای بشر به راحتی می‌توان وجود تفاوت‌های فردی را در حالات عاطفی آن‌ها مشاهده کرد. شخصی از یک موضوع غمگین می‌شود و شخص دیگر از همان موضوع شادمان، شخصی از چیزی می‌ترسد و دیگری از آن عصبانی، و شخص سوم با مشاهدهٔ همان شیء متلذذ می‌گردد. «به نظر می‌رسد تفاوت‌های عاطفی در افراد برآمده از تفاوت‌های عاطفی آن‌ها در دوران کودکی است و

این تمایزات ریشه در تمایزات شناختی^۱، یعنی تمایز افراد در درکی که از ارزش‌ها و توان دارند و تمایزی که در نوع نگاه ایشان به نیازها و وابستگی‌ها وجود دارد نهفته است.» (Nussbaum, Upheavals, 230). درک ما از ارزش‌ها با موضوعات منطبق می‌شوند و آن‌ها را موضوع مقصود حالت عاطفی ما قرار می‌دهند. این عمل به وسیله تخیل انجام می‌شود. تخیل شکل معینی از ارتباطات را از مراحل محض‌تر قضیه متمایز می‌کند و به عنوان ابزاری برای حصول ارتباط غایت‌مدارانه با موضوع به کار می‌رود. به عبارتی، تخیل میان متعلق شناسایی و اهداف و غایات ما ارتباطی برقرار می‌کند که در صورت عدم برقراری آن ارتباط، نسبت به آن متعلق شناسایی حالتی عاطفی نخواهیم داشت. پس تخیل در هر لحظه از عواطف ما نقش کلیدی را ایفا می‌کند؛ تخیل به اهداف و پروژه‌های ما فردیت و تشخیص می‌بخشد و امکان دلبستگی‌ها را می‌آفریند.

روشن شد که در حالات عاطفی، موضوعات را از زاویه اهداف و غایات خود می‌شناسیم و نسبت به آن‌ها حالت عاطفی پیدا می‌کنیم. پس عواطف پاسخ‌هایی عقلانی هستند که هم بر واقعیات جهان و هم بر اهداف ارزش‌های مهم شخص مبتنی هستند. این‌جا ذکر دو نکته ضروری است، اول این‌که ابتدای عواطف بر ارزش‌ها و غایات افراد به هیچ وجه به معنای ابزارگرایانه دیدن انسان‌هایی نیست که موضوع عواطف ما قرار می‌گیرند، بلکه انسان‌ها به خودی خودشان دارای ارزش هستند. تخیل به فرد این امکان را می‌دهد که دیگران را در جایگاه انسانی خود درک کند و به آن‌ها جنبه انسانی ببخشد، چرا که انسان با تخیل قادر به درک دیگران به مثابه خود است و می‌تواند خود را در جایگاه آن‌ها قرار دهد و شأن انسانی آن‌ها را حفظ کند. مثلاً مادر من به خودی خود مورد علاقه است اما آن‌چه عواطف من را در میان خیل کثیر مادران بر این مادر خاص متمرکز می‌کند این است که او مادر من است و در زندگی من جایگاهی ویژه دارد. راه دیگر بیان این نظر آن است که بگوییم به نظر می‌رسد عواطف غایت‌مدارانه هستند، اما نه به معنای امروزی که ابزاری تلقی شود بلکه آن‌گونه که در تئوری اخلاق ارسطو هست.^۲ به این ترتیب متعلقات عواطف اهمیت واقعی خود را دارند و در عین حال به حکم فرد نسبت به این موضوع که جزئی از صورت غایی او است نیز شکل می‌دهند. پس در ناراحتی من از به مرگ مادرم، من مادرم را با سه نقش در نظر داشتیم:

1. Cognitive differences.

۲. رک: Williams(1962)

اول انسانی با ارزش ذاتی‌اش، دوم به عنوان مادر خودم که در اهداف و آرزوهایم نقش داشت، و سوم به عنوان مادر که برای همه بشریت نقشی ویژه و خاص و دوست‌داشتنی دارد. مشاهده می‌شود که فقط نقش دوم به مادر من بودن‌اش توجه دارد. پس مادرم را ابزارگونه دوست ندارم. به این ترتیب نظریه من خودم‌محورانه^۱ نیست، چرا که نظریات خودم‌محورانه محدودکننده‌اند و در تقابل با صور اخلاق بی‌طرفانه هستند. دومین مسئله‌ای که توجه به آن ضروری است این است که در همه عواطف ارجاع به شخص وجود ندارد. حیرت^۲ مناقشه‌آمیزترین حالت عاطفی است، چرا که در آن بیشترین توجه به ارزش خود موضوع است و کمترین توجه و یا حتی بی‌توجهی محض نسبت به ارزش‌گذاری‌های غایت‌مدارانه شخص و نسبت موضوع با اهداف و غایات او وجود دارد. ترس^۳ آمیخته با احترام هم از جمله حالات عاطفی‌ای است که به خصوص در حوزه دینی حاصل ادراک موضوعی فرارزش یا فوق ارزش است و به دیدگاه فردی ارتباط چندانی ندارد. «پس این که موضوع حالت عاطفی مقصود است، یعنی موضوع در عاطفه توسط شخص دارای حالت عاطفی دیده شده یا معنی شده است.» (Nussbaum, *Hiding from Humanity*, 25).

توجه به این مطلب باعث برطرف شدن تعدادی از اشکالات و انتقادات وارد بر نظریه شناختی عواطف است.

۳.۴. نقش نگاه ارزش‌مدارانه در حل برخی از اشکالات

۱- شناخت معمولاً شدت و ضعفی ندارد و اگر چه ممکن است باعث ایجاد حرکت در فرد گردد اما خود فی حد ذاته معادل با هیجان و آشوب در افراد نیست. به عبارتی، شناخت امری خنثی است، در حالی که عواطف ذاتاً آشوب و هیجان و حرکت هستند و دارای شدت و ضعف می‌باشند. سؤال این است که اگر عواطف شناخت هستند، این تفاوت را چگونه می‌توان توجیه کرد؟

تعلق شناسایی در حالات عاطفی، مربوط به مهم‌ترین اهداف و پروژه‌های فرد انسان و ضروری‌ترین افعال او در جهان‌اش هستند و به همین دلیل دارای شدت و فوریت هستند. به عبارتی، اهمیت، حساسیت، و میزان آشوبگری عواطف به میزان اهمیت آن‌ها

1. Egoistic.

2. Wonder.

3. Awe.

در سیستم اهداف و غایات ما بستگی دارد. به همین دلیل، بعضی به شدت آشوبگر و برخی کم‌اهمیت هستند. پس شدت و ضعف عواطف از موضوعاتش به وجود نیامده و محصول آن نیست، بلکه به ارزش‌گذاری غایت‌مدارانه شخص بستگی دارد؛ یعنی از آن‌جا که شخص با احکام غایت‌مدارانه خود به بررسی موضوع می‌پردازد و موضوع مقصود و ارزشمند خود را تهدید شده می‌بیند به شدت عصبانی می‌شود. به همین دلیل است که علی‌رغم این‌که عواطف مانند سایر صور شناخت ناظر به موضوعات هستند، به این خاطر که این موضوعات را از منظر فرد و اهداف و غایات او مورد سنجش قرار می‌دهند و این ارزش‌گذاری‌ها دارای شدت و ضعف‌اند، خود دارای شدت و ضعف می‌باشند. پس با تأکید بر ارزش‌گذاری غایت‌مدارانه می‌توان شدت و ضعف عواطف را تبیین کرد. برخلاف این دیدگاه سایر نظریاتی که عواطف را شناختی می‌دانند اما تأکید بر وجه ارزشیابانه^۱ و غایت‌مدارانه این ادراک ندارند به سختی می‌توانند ویژگی اضطراب و فوریت عواطف را تبیین کنند. توجه به وجه ارزشیابانه احکام نشان می‌دهد که احکام ناظر به عاطفه برخلاف سایر احکام، به دلیل این‌که موضوعی مقصود دارند، یعنی در غایات و اهداف شخصی فرد ریشه دارند، دینامیک هستند و نه استاتیک و متناسب با غایات فرد در حرکت و تغییر می‌باشند.

۲- انسان در شناخت حالتِ فعال دارد در حالی‌که در حالات عاطفی منفعل است. به نظر می‌رسد انسان دچار حالتی عاطفی می‌شود و از آن متأثر می‌گردد، در حالی‌که اگر عاطفه شناختی است باید نقش فعالیت انسان در آن مشهود باشد. این مسئله از جمله اشکالاتی است که بر نظریه شناختی بودن عواطف وارد است.

موضوع عاطفه چیزها و افرادی هستند که ما سعادت‌مان را با آن‌ها معنی می‌کنیم و در مرکز اهداف و پروژه‌های ما قرار دارند. در عین حال، سعادت^۲ آن‌ها در ید قدرت ما نیست و ما کنترلی نسبت به آن‌ها نداریم. حال اگر با از دست دادن چنین متعلق شناختی که به وسیله تخیل، با اهداف و غایات ما مرتبط شده است، ناراحت شویم و از این حادثه متأثر گردیم، به معنای منفعل^۳ بودن ما در این روند نیست. بلکه موضوع عاطفه منفعل است چون در کنترل ما نیست. به عبارتی چون عاطفه شناخت متعلقات ارزش‌های ما و آگاهی نسبت به عدم کنترل ما بر آن‌ها باعث ایجاد انفعال در فرد

1. Evaluative.

2. Well-being.

3. Passive.

می‌شود. پس خود عاطفه منفعل نیست بلکه موضوع آن به دلیل عدم کنترل ما بر آن منفعل می‌باشد.

۳- اگر عاطفه شناخت است، چرا برخی از تجربیات عاطفی، فرد را به شدت متأثر می‌کنند؟ در حالات عاطفی، فرد مذاکراتی با جهان درباره آن چه عمیقاً مهم است صورت می‌دهد. جهانی که یا او را کامل می‌کند و یا تکه‌تکه و پاره‌پاره می‌کند. پس این اعصاب یا سایر اعضای بدن فرد نیستند که شوک ناراحتی را بر او وارد می‌کنند، بلکه معنای زندگی است که چنین شوکی را به او وارد می‌کنند. وقتی فرد موضوعی را که او معنای زندگی‌اش را با آن به دست می‌آورد، از بین رفته یا دچار مشکل مشاهده می‌کند، معنای زندگی‌اش را به ناگاه از دست رفته می‌بیند و در هم می‌ریزد. به همین دلیل است که هیچ یک از دیدگاه‌هایی که عاطفه را اصابت ابژه‌ای فیزیکی بر ما می‌دانند نمی‌توانند حق حالتی را که جهان بر فرد در یک حالت عاطفی وارد می‌کند، به جا آورند. چه آن تأثر حاصل از مشاهده موضوع شناسایی در مرکز اهداف و غایات ما یا به عنوان معنای زندگی^۱ ماست.

۴- با نگاه شناختی-ارزشی به عواطف تمایز میان عواطف و حالات^۲ به خوبی روشن می‌شود. عواطف بر یک موضوع مقصود و باورهای ارزیابانه آن موضوع متمرکز هستند، در حالی که حالاتی نظیر افسردگی^۳ یا التهاب^۴ که حاصل فرایند شیمیایی بدن هستند، حاصل شناسایی موضوعی از وجهه نظر اهداف و غایات فردی شخص نمی‌باشند بلکه حاصل انفعال او در مقابل مکانیزم‌های شیمیایی او هستند. پس با دقت و آگاهی دقیق نسبت به این که عواطف ناظر به موضوعی مقصود هستند، می‌توان آن‌ها را از حالات که در ظاهر بسیار شبیه به عواطف هستند تمییز داد.

تا اینجا روشن شد که از یک طرف «حالات عاطفی تجربیاتی شناختی هستند و عنصر شناختی جزء ماهیت عاطفه و جزئی ذاتی در تفاوت میان عواطف مختلف است» (Nussbaum, *Upheavals*, 34)، و از طرف دیگر این حالات شناختی پرشده از ارزش^۵ هستند. موضوع حالات عاطفی مقصود است، یعنی از افق غایات و اهداف و پروژه‌های شخصی فرد دارای آن حالت، مورد توجه قرار گرفته است.

1. Sense of life.
2. Moods.
3. Endogenous.
4. Irritation.
5. Value- laden.

۴. ابتدای عاطفه بر باور

ماهیت عاطفه مؤلفهٔ سومی هم دارد. ارسطو در فنّ خطابه به سیاستمداران جوان می‌گوید که برای حصول یک حالت عاطفی در مخاطبان‌تان باید در آن‌ها باور ایجاد کنید. در نگاه ارسطو، باورها مبانی اساسی عواطف هستند و هر حالت عاطفی ریشه در خانواده‌ای از باورها دارد که در صورت فقدان یکی از اعضا حالت عاطفی کم و بیش متفاوتی خواهیم داشت. پس عواطف به‌سادگی حاصل نوع نگاه فرد به امور نیستند بلکه برآمده از سلسله‌عقایدی^۱ هستند. مثلاً برای این‌که من از شخصی عصبانی شوم، باید اعتقادات زیر وجود داشته باشند:

۱- اعتقاد به این‌که آزاری به من یا یکی از نزدیکان‌ام وارد شده است.

۲- اعتقاد به این‌که این آزار عمومی بوده است.

۳- اعتقاد به این‌که این آزار اساسی و جدی بوده است.

۴- اعتقاد به این‌که این آزار فاعلی دارد و....

همهٔ این اعتقادات برای حصول عصبانیت لازم و ضروری‌اند و نه تنها شرایط ضروری حصول عصبانیت هستند بلکه جزء ماهیت‌اش^۲ می‌باشند. پس عقاید هم شرط ضروری و هم شرط لازم^۳ و هم جزء عواطف^۴ هستند (Nussbaum, *Upheavals*, 35).

با توجه به ابتدای عواطف بر باورها تمایز میان انگیزش‌هایی مثل گرسنگی و تشنگی با عواطف به‌خوبی روشن می‌شود. انگیزش‌ها بسیار کم از باورها متأثر می‌شوند، خیلی اندک با براهین و تغییر باورها تغییر می‌کنند، و بیشتر حاصل شرایط بدنی هستند. در مقابل، عواطف بسیار با باورها منطبق‌اند و با تغییر آن‌ها تغییر می‌کنند. به قول آدام اسمیت ما با درک شرایط انسان گرسنه، گرسنه نمی‌شویم اما عصبانی می‌شویم. این موضوع دقیقاً به آن دلیل است که گرسنگی محتاج تحقق شرایط بدنی‌ای است که ما فاقد آن هستیم در حالی‌که عصبانیت محتاج تحقق شرایط شناختی است که با تفسیر باور و براهین اقامه‌شده به دست می‌آید.^۵

اکنون باید نشان داد که اگر باورها آن‌قدر در نوع عواطف ما دخیل هستند که جزء

1. Beliefs.

2. Necessary Condition.

3. Sufficient Condition.

4. Constituent Parts.

۵. ارسطو هم همین نگاه را دارد: یک سخنور سیاسی نمی‌تواند گرسنگی را برانگیزد اما خشم و عصبانیت را می‌تواند.

ماهیت آن به حساب می‌آیند چرا گاهی اوقات عقیده‌ای زیربنایی که منجر به حصول یک حالت عاطفی شده است، تغییر می‌کند اما عاطفه به همان حالت باقی می‌ماند؟^۱ آیا این مسئله مثال نقضی بر ادعای ضروری بودن عقاید برای عواطف نیست؟ و آیا به این ترتیب نمی‌توان باورها را از تعریف عواطف حذف کرد؟

برای اثبات ادعای مذکور مثالی ذکر می‌شود: من می‌دانم که سگ برای من خطر ندارد اما چون در کودکی سگ به من حمله کرده است، همچنان از آن می‌ترسم. در این جا باور و عقیده تغییر کرده در حالی که حالت عاطفی همچنان دست‌نخورده باقی مانده است. این مثال می‌تواند برای ادعای مورد بحث مثال نقضی باشد. باید توجه داشت که ما علی‌رغم آگاهی نسبت به خطا بودن بسیاری از باورها و عقایدمان همچنان مسحور بسیاری از آن‌ها هستیم. یعنی اگرچه بر کذب آن‌ها حکم می‌کنیم، هنوز به این مسئله باور نداریم. زدودن و پاک کردن باورهای غلط در هر نوع آن، به خصوص اگر مربوط به ارزش‌ها باشند، از آن جا که ریشه در عادات مستحکم^۲ ما دارند بسیار دشوار است. همان‌طور که آیریس مارداک^۳ فضیلت‌گرا تأکید می‌کند، تغییر در عواطف کار ساده‌ای نیست و محتاج اعمال دقیق اصول اخلاقی است. از طرف دیگر، بسیاری از ادراکات غیر عاطفی هم هستند که در مقابل تغییرات مقاوم هستند. برخلاف دیدگاه ارسطو که معتقد است «من به سادگی به او دروغ نمی‌گویم چون می‌خواهم»، باید به دیدگاه رواقیان و اسپینوزا در این خصوص توجه و دقت کرد که عواطف، با ارائه دلایل به راحتی سر به راه نمی‌شوند بلکه موقعیت انسان‌ها و وابستگی آن‌ها به اطراف‌شان در این خصوص بسیار مؤثر است. به همین دلیل است که باید با توجه کردن به بُعد پرورش، جایگاهی را به بخش‌های مرموز و عنان‌گسیخته زندگی عاطفی اختصاص داد. پس با توجه به نقش موقعیت انسان‌ها در تغییر احکام عاطفی و با اجتناب از ساده‌انگاری ارسطویی مبنی بر حکومت کامل عقل بر عواطف، مشاهده مواردی که علی‌رغم تغییر باورها، حالات عاطفی همچنان پابرجا باقی است، مثال نقضی بر شناختی بودن عواطف نمی‌باشد.

۱. رک: Greenspan, P. (1988).

2. Deep- Seated habits.

3. Iris Murdoch.

۴. ۱. علت تغییر حالات عاطفی

گاهی اوقات میان حالات عاطفی ما تعارض به وجود می‌آید. مثلاً من از مرگ مادرم ناراحت هستم اما این ناراحتی در موقعیت‌هایی به فراموشی سپرده می‌شود و من مشغول نگارش کتاب‌ام می‌شوم. در این حالت برخی از نظریات معتقد هستند که این تعارض حاصل از تعارض میان جزء شناختی شخصیت من، یعنی تعقل، و جزء غیرشناختی، یعنی عاطفه، است. زمانی که من به لحاظ عاطفی از مرگ مادرم ناراحت هستم عقل حکم می‌کند که به نگارش کتاب‌ام بپردازم و زمانی که عقلانیت حاکم شد ناراحتی را فراموش می‌کنم. در حالی که اگر عواطف شناختی بودند یا از باورها متأثر بودند، تحقق عقلانیت در من باعث تعارض در آن‌ها نمی‌شد بلکه آن‌ها را مستحکم‌تر می‌کرد.

در پاسخ باید گفت که طبق نظریه نوروای این حالت محصول مخاصمه دو حالت شناختی-عاطفی است. در یک لحظه من بر این باور هستم که مهم‌ترین فرد در زندگی‌ام را از دست داده‌ام، کسی که جایگزینی ندارد، لذا ناراحت می‌شوم و در لحظه دیگر بر این باور هستم که او هم یک انسان است و انسان می‌میرد و مرگ حق است؛ در نتیجه، ناراحتی‌ام از بین می‌رود. در حالی که دوباره این اندیشه به سراغم می‌آید که او جایگزین ندارد و مثل سایر افراد برای من نبوده است و معنای زندگی‌ام خدشه‌دار می‌شود، پس دوباره ناراحت می‌شوم. به این ترتیب مشاهده می‌کنیم که نه تنها تعارض در حالات عاطفی برآمده از تخصص جزء شناختی و غیرشناختی هویت انسان نیست بلکه این تعارض‌ها نقش باور را در تحقق عواطف نشان می‌دهند. با تغییر دسته‌ای از باورها و احکام عاطفی، حالت عاطفی دچار تغییر و تحول کامل می‌شود و شخص حالتی کاملاً متفاوت را تجربه می‌کند. این مسئله یعنی نسبت احکام عاطفی با هم و نقش آن‌ها در حصول تغییرات عاطفی را می‌توان با مثال دیگری روشن کرد.

مادر من در آوریل ۱۹۹۲ فوت کرد و من و خواهرم با این موضوع مواجه شدیم و از مرگ او بسیار ناراحت گشتیم اما اکنون در آگوست ۲۰۰۰ من به حالت عادی در زندگی بازگشته‌ام و شرایطی آرام را تجربه می‌کنم، در حالی که خواهرم هنوز به زندگی عادی برنگشته است. دلیل تفاوت حالت آرام من در سال ۲۰۰۰ چیست؟ آیا من نسبت به خواهرم عشق کمتری به مادرم داشتم؟ آیا این مسئله حاصل تأثیر عقلانیت من بر عواطف‌ام بوده است؟ چگونه ناراحتی و غم من در طول این چند سال کم شده است؟ آیا من دیگر مادرم را دوست ندارم؟

برای حلّ این مسئله باید جایگاه احکام ناراحت‌کننده را در ارگانیزم شناختی مورد توجه قرار داد. مثلاً وقتی خبر فوت مادرم به من رسید ویژگی برکننده این خبر نتیجه‌ای بود از این واقعیت که او نقشی مهم در آرزوها، نقشه‌ها، و برنامه‌هایی که من در همه عمرم ساخته بودم داشت، اما وقتی مدتی از این خبر گذشت من سایر باورها را درباره حال و آینده جهت سازگاری با این خبر بازخوانی کردم. مثلاً دیگر بر این باور نخواهم بود که برای مادرم تولّد خواهم گرفت و... پس تفکر ناراحت‌کننده از دست دادن مادرم همچنان یکی از سلسله احکام ذهن من است. اما این حکم در طول زمان نسبت‌اش را با سایر تفکرات تغییر می‌دهد و به همین دلیل تأثیری متفاوت خواهد داشت. در تغییر حالات عاطفی مؤلفه‌های زیر مؤثر هستند:

۱- نه تنها نسبت اندیشه‌های دردناک با سایر اندیشه‌ها تغییر می‌کند، بلکه همچنین نسبت اندیشه‌های دردناک هم با هم در طول زمان تغییر می‌کند.

۲- من همچنان بسیاری از گزاره‌های مربوط به مرگ مادرم را قبول دارم و آن‌ها را تصدیق می‌کنم.

۳- اما گزاره‌هایی که به نقش او در شکوفایی من مربوط بودند به گذشته منتقل شده‌اند.

۴- اکنون در سال ۲۰۰۰ همان قدر که در سال ۱۹۹۲ برای من یقینی بود، یقینی است که «مادرم مهم‌ترین نقش در رشد و شکوفایی من است» اما بیشتر به تصدیق این گزاره مایل‌ام که «فردی که فوت کرد، نقشی بنیادین در زندگی من داشت».

پس تغییر حالت عاطفی حاصل تغییر جایگاه احکام در سلسله به هم پیوسته احکام عاطفی و غیرعاطفی است. علی‌رغم این که من همچنان جایگاه مادرم را در پرورش و شکوفایی خود قبول دارم اما این نقش را به گذشته انتقال داده‌ام و دیگر باور ندارم که «فردی که فوت کرده نقشی بنیادین در زندگی من دارد».

با پذیرش این حکم و تغییر آن به شکلی جدید، علی‌رغم عشق به او و غمگین بودن از مرگ او، یعنی کسی که نقشی بنیادین در زندگی من داشت، توانسته‌ام به زندگی روزمره بازگردم و حالتی آرام را تجربه کنم. پس بعضی چیزها دست‌نخورده باقی مانده‌اند. آن امور عبارت‌اند از حکم من مبنی بر این که او نقشی مرکزی در گذشته من داشته است. حتی این را نمی‌گویم که او از زندگی فعلی من خارج شده است. به همین دلیل است که به سختی می‌توانم از نوشتن و خواندن درباره او بازایستم. پس تجربه من همچنان تجربه از

دست دادن است، با این تفاوت که او را در جایی دیگر از زندگی‌ام قرار داده‌ام، جایی که با فوت او هماهنگ است و لذا جایگاهی فعال در عشق، حمایت، و گفت‌وگوهای من ندارد. پس عنصر غایت‌مدارانه‌ی باورهای من جابه‌جا شده است. به عبارت دیگر، با گذشت زمان جایگاه گزاره‌های عاطفی با توجه به تغییر برنامه‌ریزی‌ها، اهداف، و غایات فرد در متن زندگی او تغییر می‌کند و این موضوع باعث حصول تغییراتی جزئی در همان گزاره‌های عاطفی می‌شود و من به جای این که بگویم مادرم مهمترین نقش در رشد و شکوفایی من است، از صیغه گذشته فعل «است» استفاده می‌کنم. این در حالی است که خواهرم، شاید به دلیل این که تا همین اواخر بیشتر وقت‌اش را با او می‌گذراند، هنوز نتوانسته است این تغییر را در مجموعه به هم پیوسته احکام و باورهای خود به وجود آورد و هنوز نتوانسته است به زندگی روزمره بازگردد. او هنوز بر این باور است که «فردی که فوت کرد نقشی بنیادین را در زندگی او دارد» و هنوز نتوانسته است به بازخوانی غایات، معنای زندگی، و اهداف خود بپردازد. پس من و خواهرم هر دو به یک اندازه از مرگ مادرم ناراحت شده‌ایم؛ اما من به دلیل این که غایات خود را بازخوانی کرده و تغییراتی در سلسله احکام خود ایجاد کرده‌ام توانستم ناکامی کمتری را تجربه کنم و ناراحتی خود را مهار کنم. اصولاً تفاوت میان سوگواری نورمال با سوگواری بیمارگونه در این است که شخص بیمار نمی‌تواند جایگاه فرد مرده را در زندگی‌اش تغییر دهد و همچنان او را به عنوان عنصر مرکزی اهداف و غایات‌اش می‌بیند. به این ترتیب، درست است که فردی که تنظیمات شناختی فراوان‌تری دارد ناسازگاری شناختی، شگفت‌زدگی، و ناکامی کمتری دارد، اما این مسئله به خودی خود به این معنا نیست که ناراحتی کمتری دارد، بلکه میزان بروز و ظهور حالات عاطفی ارتباطی با خود حالت عاطفی ندارد. شخص متفکرت‌تر ناکامی کمتری دارد اما ناراحتی کمتری ندارد و این به دلیل غلبه قوه شناختی بر عاطفه غیرشناختی نیست، بلکه همان‌گونه که ذکر شد فرد متفکرت‌تر می‌تواند ناراحتی خود را مهار کند، چرا که می‌تواند احکام مربوط به حالات عاطفی را با سایر گزاره‌های شناختی‌اش سازگار سازد.

همان‌گونه که روشن شد تغییر حالات عاطفی نه تنها بیانگر تأثیر جزء غیرشناختی بر جزء شناختی نیست بلکه به‌خوبی شناختی بودن عواطف را ثابت می‌کند. روش ساده‌تر تبیین این موضوع آن است که بگوییم نوعیت عواطف به این است که ما بر روی یک صورت خیالی متمرکز می‌شویم و حاصل این تمرکز حصول حالتی عاطفی است اما این صورت خیالی ممکن است با غیبت متعلق خود زایل شود، یعنی با گذشت زمان و

عدم حضور متعلق صورت خیالی، خود صورت خیالی هم از بین می‌رود یا دست کم‌رنگ و بوی سابق را ندارد. نتیجه این مسئله تقلیل یا از بین رفتن حالت عاطفی مزبور است. «پس فعالیت‌های شناختی نقشی فعال در تغییرات عاطفی ایفا می‌کنند و در تغییر جهت مضامین قضایای عاطفی مؤثر هستند.» (Nussbaum, *Upheavals*, 84).

۵. نتیجه

عواطف دارای سه مؤلفه یا جزء هستند:

- ۱- موضوع دارند.^۱
 - ۲- موضوع آن‌ها مقصود است و این قصدیت بر ارزشگذاری‌های شخصی مبتنی است.
 - ۳- بر عقاید فرد مبتنی هستند.^۲
- مؤلفه اول، یعنی موضوع داشتن عواطف، شناختی بودن عواطف را ضمانت می‌کند. از منظر او تنها ویژگی اصلی شناخت ناظر به موضوعی بودن است. عواطف ناظر به موضوعی هستند، پس شناختی هستند. با این تقریر، نوسبام فصلی برای عواطف قایل است که آن را از سایر حالات مشابه مثل حالات، احساسات، و تغییرات فیزیولوژیک متمایز می‌کند. مؤلفه دوم، یعنی مقصود بودن موضوع عواطف، قیدی به موضوع عاطفه می‌افزاید و به این ترتیب نظریه نوسبام را از یک نظریه ساده شناختی به نظریه شناختی - ارزشی عواطف تبدیل می‌کند. توجه به وجه ارزشیابانه و غایتمدارانه شناخت عاطفی باعث می‌شود که این نظریه تا حدودی بتواند ایرادات وارد بر نظریات شناختی عاطفه را حل کند. ابتدای عاطفه بر باور سومین مؤلفه‌ای است که نوسبام بر آن تأکید می‌کند. عواطف بر باورهای ما مبتنی هستند، لذا با تغییر باورها دچار تغییر می‌شوند. پس علت تغییر رفتارهای ما تغییر باورها و ایجاد ارتباطات جدید در منظومه فکری ما است.
- نوسبام با ذکر این سه مؤلفه تلاش می‌کند تا ضمن توجه به پیچیدگی‌هایی که در این نحوه از شناخت وجود دارد و آن را از انحای دیگر شناسایی متمایز می‌کند، با شناختی دانستن عواطف زمینه را برای ابتدای اخلاق بر عواطف فراهم کند. در نگاه او عواطف در روزگاری که با فقر اخلاقی مواجه هستیم می‌تواند ضمانت خوبی برای عمل باشد.
- نوسبام با توجه به پیشینه تاریخی‌ای که دارد به نظر می‌رسد نفس را مساوی اندیشه

1. Their aboutness.
 2. Their basis in beliefs.

می‌داند و به همین دلیل برای ابتدای اخلاق بر عواطف و مخالفت با دیدگاه‌های کانتی‌ای که عواطف را به عنوان امور غیرمعقول و در نتیجه غیرانسانی از حوزه اخلاق خارج کردند، سعی می‌کند اخلاق را یک‌سره شناختی بداند و اثبات کند که عواطف جز مؤلفه‌های شناختی، مؤلفه دیگری ندارند. به عبارتی، در فضای فکری نوسبام که به نظر می‌رسد همچنان شکاف نفس و بدن به قوت خود باقی است برای انسانی دانستن عواطف باید آن را شناختی دانست، چرا که انسان مساوی اندیشه است. پس نوسبام تلاش می‌کند که شناخت و مؤلفه‌های شناختی را تنها ذاتیات عاطفه بداند و به این ترتیب زمینه را برای ابتدای اخلاق بر عاطفه فراهم کند. این در حالی است که در نظام فکری و فلسفی ما، و به طور مشخص در اندیشه مآصدرا، برای تحقق حالات عاطفی علاوه بر وجوه شناختی به مؤلفه‌ای غیرشناختی هم نیاز داریم. در نگاه مآصدرا، خدا در کنار قوه ادراک و حس برای حیوانات قوه شهوت و غضب را قرار داد تا با آن بتوانند به آن چه ملایم ادراک می‌کنند گرایش داشته و نسبت به آن چه مخالف است نفرت داشته باشند. این سخن چند نکته را بیان می‌کند:

۱- آن چه ادراک می‌شود باید بر طبع انسانی عرضه شود. حاصل این مقایسه این است که یا آن موضوع ملایم با طبع انسان است و یا با آن منافر است. پس در ادراکات عاطفی، ادراک موضوعات بدون مقایسه آن‌ها با طبع انسان کافی نیست بلکه بعد از آن که نفس موضوعی را درک کرد، باید آن را بر طبع خود عرضه کند و ببیند که آن موضوع منافر طبع است یا مخالف طبع. لذا ادراک محض در حالات عاطفی اگرچه شرط لازم هستند اما کافی نیستند، بلکه مقایسه موضوع مدرک با طبع انسان نیز برای تحقق حالات عاطفی ضروری به نظر می‌رسد.

این مسئله را نوسبام با تأکید بر مقصود بودن موضوع عاطفه بیان می‌کند. او نیز معتقد است که شناخت در عاطفه شناخت از منظر غایات و ارزش‌هاست، و به همین دلیل است که انسان‌ها در مواجهه با موضوعاتی واحد حالات عاطفی متفاوتی را تجربه می‌کنند. زیرا شناخت آن‌ها از منظر معنای آن‌ها از زندگی شکل گرفته است.

تا این‌جا بحث به نظر می‌رسد که مآصدرا با نوسبام موافق است، زیرا می‌پذیرد که نفس ملایمت و عدم ملایمت را ادراک می‌کند و به این ترتیب اگرچه مؤلفه شناختی عاطفه را مؤلفه‌ای محض نمی‌داند بر شناختی بودن آن تأکید می‌کند.

نکته دیگری که از تحلیل این سخن مآصدرا به دست می‌آید آن است که اگرچه

وجود مؤلفه شناختی ناظر بر طبع جهت تحقق حالات عاطفی لازم است، کافی نیست. او معتقد است که برای ایجاد گرایش به سوی آن چه نفس ملایم با طبع ادراک می‌کند و نفرت از آن چه مخالف با طبع می‌یابد، قوه دیگری لازم است که در صورت فقدان آن قوه گرایش به سوی ملایمات و در نتیجه عشق به آن‌ها یا نفرت از ناملایمات و در نتیجه ترس و نفرت و عصبانیت و... به وجود نمی‌آیند. این‌جاست که ملاحظه می‌تواند به نوسبام ایراد بگیرد که چگونه به این موضوع توجه نکرده است که برای تحقق حالات عاطفی علاوه بر ادراک موضوع مقصود، یعنی ادراک موضوع از زاویه ارزش‌ها و غایات، قوه دیگری لازم است که باعث گرایش یا نفرت نفس از این مدرکات گردد؟ به عبارت دیگر، از منظر ملاحظه می‌رسد که حالات عاطفی محتاج تعامل قوای عالمه و عامله هستند و ادراک صرف اگرچه مقدمه حصول حالات عاطفی است اما بدن وجود قوای محرکه به تحقق نمی‌انجامد.

نظریه ملاحظه در تبیین ارتباط میان عاطفه و ادراک به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه در این جا هم مطابق با دیدگاه مراتب وجود قوای عامله مختلفی را برای مراتب مختلف وجود برمی‌شمرد. او معتقد است «حیوانات و انسان هدایت‌گری دارند که آن‌ها را به سوی آن چه ملایم با طبع ایشان است سوق می‌دهد؛ اما انسان به هادی دیگری هم احتیاج دارد که او را به سوی آن چه برای سعادت‌اش مفید است نیز سوق دهد و از شقاوت برهاند. این قوه اراده و کراهت است که تحت فرمان عقل می‌باشد. لذا در انسان به عنوان اشرف مخلوقات، علاوه بر شهوت و غضب، نیروی اراده را قرار داد تا به وسیله آن انسان به مقام خلافت الهی برسد. این قوه، همان‌گونه که شهوت و غضب پیرو حس هستند، پیرو عقل است و انسان را به سوی کمالات راهبری می‌کند.» (ملاحظه، ۱۵۹/۸). ملاحظه در جایی اشاره صریحی بر این موضوع ندارد که آن چه محصول ادراک ملایمات و گرایش به آن‌ها است همان حالات عاطفی است. اما از فحوای کلامش چنین برمی‌آید که او ترس، عصبانیت، و... را محصول نفرت از ناملایمات می‌داند. پس به نظر می‌رسد که تعامل شهوت و غضب با ادراکاتی که ناظر به ملایمت و عدم ملایمت بوده‌اند عواطف را به همراه دارد. اما همان‌گونه که از فقره بالا روشن می‌شود، ملاحظه بالاتر از شهوت و غضب، قوه اراده را به عنوان قوه سوق‌دهنده انسان به سوی آن چه برای سعادت او مفید است معرفی می‌کند و در مقابل این قوه، کراهت را قرار می‌دهد. او در جایی دیگر این مسئله را چنین بیان می‌کند: «اگر خدا قدرت درک امور را به انسان می‌داد اما میل و

شوق و شهوتی در او خلق نمی‌کرد که باعث حرکت و حصول قدرت در اعضا شود، ادراک بی‌فایده و معطل باقی می‌ماند و خلقت فعلی عبث به حساب می‌آمد؛ لذا خدا قوایی در انسان قرار داده است که باعث حرکت و حصول قدرت در اعضا می‌شود. اما از آن جا که انسان مستجمع جمیع قوا است، در مراتب وجودی مختلف انسان قوای مختلفی برای حصول این هدف وجود دارد. به همین دلیل، انسان قوه‌ای طبیعی دارد که در آن با نبات مشترک است و آن قوه جذب و دفع است؛ قوه‌ای که در آن با حیوان مشترک است میل و نفرت نام دارد و قوه‌ای که انسان با آن در برخی از حیوانات مشترک است شهوت و غضب می‌باشد؛ قوه‌ای که انسان در آن با ملک مشابه است اراده و کراهت است که این دو قوه عملی مسخر عقل هستند، همان‌گونه که شهوت و غضب مسخر حس هستند» (همان، ۱۳۴۷).

به این ترتیب، به نظر می‌رسد که در نگاه مآصدرا عواطف انسانی نیز ذومراتب هستند. دسته‌ای از عواطف به حکم حس و گرایش‌های شهوانی و غضبانی برای انسان محقق می‌شوند و دسته دیگر به واسطه ادراکات عقلی و سنجش موضوعات از زاویه سعادت و شقاوت حقیقی نه ملایمت و منافرت با طبع حیوانی و از طریق گرایش‌های برآمده از عقل محقق می‌شوند.

در نگاه مآصدرا، این مراتب در هم تنیده هستند و ممکن است انسان از طریق ادراک حسی به ملایمت موضوعی با طبع خویش پی ببرد و به واسطه شهوت به آن گرایش یابد اما با توجهات عقلی به آن موضوع و سنجش آن با سعادت اخروی، آن را منافر با طبع والای خود و به شقاوت‌اندازنده یافته و با قوه کراهت از آن متنفر می‌شود. پس همان‌گونه که قوای مدر که دارای مراتب هستند قوای محرکه هم مراتبی دارند.

فهرست منابع

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۱م.
2. De Souse, R. *The Rationality of Emotion*, MIT Press, Cambridge, 1987.
3. Gibbered, A. *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, Harvard University press, Cambridge, 1990.
4. Gordon, R.M., *The Structure of Emotion: Investigations In cognitive philosophy*, Cambridge University Press, 1987.

5. Greenspan, P., *Emotion and Reasons: An Inquiry into Emotional Justification*, Routledge, London, 1988.
6. Lyons, W., *Emotion*, Cambridge University press, 1980.
7. Nussbaum, Martha C., *Love knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York 1990.
8. -----, *Upheavals of Thought*, Cambridge University Press, 2001.
9. -----, *Hiding from Humanity: Disgust, shame, and The Low*, Princeton University Press, 2004.
10. Pitcher, G., 'Emotion' *Mind* 74 :326-46, 1965.
11. Salomon, R. C., *The Passions: Emotions The Meaning Of Life*, Hackett, Indianapolis, 1993.
12. Seligman M. E. P., *Helplessness: on Depression, Development, and Death*, W.H. Freeman, New York, 1975.

