



Emotions and their Connection with Ethics; Avicenna's Viewpoint



ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Sarkarpour Z.*

Analytical Philosophy Research Center, IPM Institute for Research in Fundamental Sciences, Tehran, Iran

How to cite this article

Sarkarpour Z. Emotions and their Connection with Ethics; Avicenna's Viewpoint. Philosophical Thought. 2024;4(2):161-184.

ABSTRACT

Avicenna did not explicitly present a distinct theory titled "Theory of Emotions" in his works. However, based on scattered references, it appears that the core of emotions, in his view, is evaluation, divided into two categories: motivational and non-motivational. Another component that seems common in all instances of emotions is pleasure and pain, although there is also evidence against this claim. There are ambiguities in Avicenna's text regarding the relationship between emotions and the body, but most evidence favors the assumption of a non-essential relationship between emotions and the body. Concerning the relationship between emotions and ethics, the conceptual analysis of virtue as one of the pillars of ethical discourse indicates a necessary relationship between emotions and virtues, suggesting a connection between emotions and ethics.

Keywords Avicenna; Emotions; Inclination; Evaluation; Virtue; Ethics



*Correspondence

Address: Analytical Philosophy Research Center, IPM Institute for Research in Fundamental Sciences, South Side, Shahid Bahonar Square, Niavaran, Tehran, Iran. Postal Code: 193954851167
Phone: +98 (21) 22803669
Fax: +98 (21) 22828079
z.sarkarpour@ipm.ir

CITATION LINKS

[Avicenna, 1983a] AL-SHIFA: AL-EIAHIAT; [Avicenna, 1983b] AL-TALIQAT; [Avicenna, 1984a] ALMABDA VA-ALMAAD; [Avicenna, 1984b] ESHARAT VA TANBIHAT; [Avicenna, 1984c] AL-SHIFA: AL-MANTEGH; [Avicenna, 1996] AL-NAFS MIN KITAB AL-SHIFA; [Avicenna, 2004] RESALEH NAFS; [Avicenna, n.d] RASAEL IBN-SINA: AL-ESHGH; [Fatigati, 2021] Avicenna on emotions: Their nature and significance for knowledge and morality; [Motahari, 1997] Lessons of EIAHIAT MIN KITAB AL-SHIFA; [Naeji, 2008] Translation and explanation of AL-NAFS MIN KETAB AL-SHEFA; [Samadi Amuli, 2015] SHARH NAFS SHEFA; [Tappolet, 2023] Philosophy of emotion: A contemporary introduction;

Article History

Received: May 12, 2023

Accepted: August 17, 2024

ePublished: September 17, 2024

نوع مقاله: پژوهشی اصیل

عواطف و ارتباط آن با اخلاق از دیدگاه ابن سینا

زهرا سرکارپور*

پژوهشکده فلسفه تحلیلی، پژوهشگاه دانش‌های بنیادی، تهران، ایران

چکیده

ابن سینا در آثار خود نظریه مجزا و مشخصی با عنوان نظریه عواطف مطرح نکرده است. اما بر اساس مطالب پراکنده او در باب نمونه‌هایی از عواطف، به نظر می‌رسد عواطف نوعی حالات شناختی ارزیابانه‌اند که به دو دسته عواطف انگیزشی و عواطف غیرانگیزشی تقسیم می‌شوند. مولفه دیگری که به نظر می‌رسد در همه مصداق‌های عواطف مشترک است لذت و درد است که البته شواهدی علیه این ادعا نیز وجود دارد. در باب ارتباط عواطف با بدن شواهد بیشتری به نفع فرض عدم رابطه ضروری میان عواطف و بدن است. در خصوص رابطه عواطف با اخلاق، تحلیل مفهومی فضیلت به عنوان یکی از ارکان بحث اخلاق نشان می‌دهد که نوعی رابطه ضروری میان عواطف و فضایل وجود دارد که این مطلب دال بر وجود رابطه ضروری میان عواطف و اخلاق است.

کلیدواژگان: ابن سینا، عواطف، شوق، ارزیابی، فضیلت، اخلاق

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۲۷

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۶/۲۷

*نویسنده مسئول: z.sarkarpour@ipm.ir

آدرس مکاتبه: تهران، نیاوران، میدان باهنر، پژوهشگاه دانش‌های بنیادی، پژوهشکده فلسفه تحلیلی

تلفن محل کار: ۰۲۱۲۲۸۰۳۶۶۹؛ فکس: ۰۲۱۲۲۸۰۷۹

مقدمه

ابن سینا را می‌توان شاخص‌ترین چهره در حیطه روان‌شناسی فلسفی اواخر قرن ۱۲ و اوایل قرن ۱۳ میلادی (اواخر قرن ۶ و اوایل قرن ۷ هجری) دانست. با وجود این، او به بحث عواطف - که آشکارا یکی از مهم‌ترین ساحات نفس است - به صورت یک بحث مجزا و مشخص نپرداخته است.

البته ابن سینا به طور پراکنده در جایگاه‌های مختلف به اقتضای موضوع بحث برخی از عواطف را مورد بحث قرار داده است اما می‌توان گفت در مکتوبات او بحثی که بتوان به آن به عنوان یک نظریه مشخص و مدون در باب عواطف اشاره کرد وجود ندارد.

من سعی دارم بر اساس این مکتوبات پراکنده، تصویری از چشم‌انداز کلی ابن سینا به موضوع عواطف ارائه دهم. طبق اهداف چنین پژوهشی - که ارائه یک تصویر کلی از بحث مورد نظر است - قصد من ارائه یک تئوری منسجم و کامل از موضوع عواطف از دیدگاه ابن سینا نیست؛ در عین حال طبق برداشت و تحلیلی که از مطالب به‌دست آورده‌ام به فرضیه‌ای که از دیدگاه خودم قابل دفاع‌تر است اشاره خواهم کرد.

مهم‌ترین منابع من برای این پژوهش بخش‌هایی از نفس شفا، رساله عشق، رساله نفس، بخش خطابه منطق شفا و نمط نهم اشارات است. در ابتدای این مقاله پس از ارائه یک معرفی مختصر از کلیات نفس‌شناسی ابن سینا به عنوان پیش‌زمینه لازم برای ورود به بحث عواطف، بحث شوق و زیرمجموعه‌های آن مطرح خواهد شد که تعاریف مصداق‌های متعددی از عواطف ذیل این بحث ارائه شده است و به نظر می‌رسد از مرتبط‌ترین مطالب در متون ابن سینا در باب عواطف است. پس از آن بر اساس این تعاریف سعی در ارائه منسجم‌ترین تبیین ممکن از عواطف به نحوی که بتواند همه مصداق‌های عواطف را دربر بگیرد خواهم داشت. در این راستا رابطه عواطف با لذت و درد و نیز رابطه عواطف و بدن به منظور فهم دقیق‌تر نظریه عواطف ابن سینا بررسی

خواهند شد. در انتها به بررسی ارتباط بحث عواطف با مباحث اخلاق در فلسفه ابن سینا که از جمله اهداف این نوشتار است خواهیم پرداخت.

کلیاتی از نفس‌شناسی ابن سینا

ابن سینا تعریفی پیچیده از نفس ارائه می‌دهد که ارایه آن توضیحات مفصلی را می‌طلبد. از آنجا که پرداختن به این تعریف خارج از اهداف اصلی این نوشتار است از بیان آن صرف نظر می‌کنم و صرفاً به تعریف ساده‌تری از نفس که در ابتدای کتاب نفس شفا آمده است اکتفا می‌کنم. در بخش نفس شفا ابن سینا به تعدادی از افعالی که از برخی موجودات سر می‌زند -از قبیل رشد و نمو، تغذیه و تولید مثل، ادراک جزئیات، حرکت ارادی، عمل از روی تفکر، اختراع صنایع و غیره- اشاره می‌کند و بعد ادعا می‌کند که چون جسم از حیث جسم بودنش قادر به انجام این افعال نیست چرا که اگر این افعال اقتضای جسم بود از هر جسمی باید صادر می‌شد، پس باید مبدا دیگری برای این افعال وجود داشته باشد که آن مبدا نفس نام دارد [Avicenna, 1996: 13].

نفس یک جوهر واحد اما دارای قوای مختلف است که توسط این قوا افعال مختلفی از آن صادر می‌شود. به عبارت دیگر هر موجودی که دارای نفس است یک نفس دارد که این نفس دارای قوای مختلف است. ابن سینا قوای نفسانی را بر اساس نوع افعال آنها به سه قسم تقسیم می‌کند؛ نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی (ناطقه) [Avicenna, 2004: 59-60]. وظیفه نفس نباتی تغذیه، رشد و تولید مثل است. وظیفه نفس حیوانی ادراک جزئیات و حرکت ارادی و وظیفه نفس انسانی ادراک کلیات و انجام افعالی است که با اختیار و به واسطه تفکر عقلانی صورت می‌گیرد. هر موجودی که دارای مرتبه بالاتری از این سه نوع نفس باشد، از مرتبه یا مراتب پایین‌تر نفس نیز برخوردار است. پس انسان که دارای نفس ناطقه است از دو نفس حیوانی و نباتی یا به عبارتی از قوای نفس حیوانی و نباتی نیز برخوردار است [Avicenna, 1996: 13].

قوای نفس (اقسام نفس) به شکل زیر طبقه‌بندی می‌شوند [Avicenna, 1996: 55-57]:

۱- قوه یا نفس نباتی

الف) غذایی

ب) نامیه

پ) مولده

۲- قوه یا نفس حیوانی

الف) مدرکه (قوای شناختی)

• ظاهری

• باطنی

ب) محرکه (قوای غیرشناختی)

• قوه شوقیه

• اجماعیه (تصمیم)

پ) متحرکه (فاعل حرکت)

۳- قوه یا نفس ناطقه

الف) عالمه

ب) عامله

اکنون با توجه به این چشم‌انداز کلی از نفس، سوال این است که عاطفه^۳ چیست و متعلق به کدام ساحت از نفس است. همان‌طور که اشاره شد در پاسخ به این سوال نمی‌توان از آثار ابن سینا پاسخی صریح و مشخص

یافت. اما برای استخراج دیدگاه او در این باب می‌توان ابتدا به سراغ توضیحات او در باب انواع و مصداق‌هایی از عواطف رفت. مصداق‌های زیادی از عواطف ذیل بحث شوق و زیرمجموعه‌های آن بحث شده است. گفتنی است ابن‌سینا اصطلاح عاطفه یا به طور کلی واژه‌ای را که بتوان آن را به‌صراحت معادل عاطفه دانست، هیچگاه به کار نبرده است. در اینجا بر اساس شهود مشترکمان در باب عواطف و نیز شناختمان از برخی مشخصه‌های آن، مصداق‌هایی از حالاتی را که ابن‌سینا به عنوان حالات نفس معرفی می‌کند به عنوان مصداق‌های عواطف در متن ابن‌سینا به شمار می‌آوریم. ما بنا بر فهم مشترکمان معمولاً عواطف را حالات ذهنی گذرایی که معمولاً دوام زیادی ندارند اما با شدت زیاد ظاهر می‌شوند و معمولاً با شناخت، انگیزش و لذت و درد ارتباط قابل توجهی دارند می‌شناسیم. در اینجا نیز براساس همین مشخصات، حالات نفسانی را که ابن‌سینا بدون اشاره به اصطلاح عواطف به کار برده است به عنوان عواطف به شمار می‌آوریم. همچنین نام بسیاری از این حالات -که یا دقیقاً همان نام‌هایی است که ما در زبان فارسی در مورد عواطف به کار می‌بریم مثل ترس یا خجالت یا معادل عربی آنها است مثل خوف و رجا- به‌روشنی بیانگر این است که این حالات مصداق‌هایی از عواطف‌اند.

شوق و ماهیت انگیزی آن

ابن‌سینا در بخشی از نفس شفا ذیل معرفی قوای نفس حیوانی یعنی قوه مدرکه و محرکه، به قوه شوقیه به عنوان یکی از زیرمجموعه‌های قوای محرکه اشاره می‌کند [Avicenna, 1996: 57]:

«جنبه برانگیزان (باعثه) قوه محرکه، قوه نزوعیه شوقیه است که قوه‌ای است که زمانی که در تخیل، که بعداً به آن اشاره خواهیم کرد، صورت مطلوب یا نامطلوبی ترسیم گردد، قوه محرکه دیگری را که بعداً معرفی خواهیم کرد [اجماع/تصمیم] برمی‌انگیزد.»

او در توضیحات دقیق‌ترش از قوه شوقیه آن را از قوه مدرکه مجزا می‌کند و به عنوان حالتی از حالات نفس که برای تحقق عمل ارادی ضروری است معرفی می‌کند [Avicenna, 1996: 267-268]:

«حیوان تا زمانی که اشتیاقی به چیزی پیدا نکند، چه این اشتیاق را احساس کند چه نکند، به حرکت برای طلب آن چیز برانگیخته نمی‌شود. و این شوق جزو قوای مدرکه نیست، چرا که کار این قوا چیزی جز حکم و ادراک نیست و ضروری نیست که فرد هر زمان که حکم می‌کند یا به وسیله حواس یا وهم ادراک می‌کند، به آن شی‌اشتیاق پیدا کند، زیرا افراد در ادراک آنچه که احساس و تخیل می‌کنند مانند یکدیگرند اما در اشتیاق به آنچه که احساس و تخیل می‌کنند مختلف‌اند و گاهی وضعیت یک فرد واحد هم در این موضوع مختلف است، گاهی فرد در حالت گرسنگی غذایی را تخیل می‌کند و اشتیاق به آن پیدا می‌کند و در وقت سیری اشتیاقی به آن نمی‌یابد. همچنین فرد دارای اخلاق نیکو زمانی که لذات ناپسند را تخیل می‌کند اشتیاقی به آن پیدا نمی‌کند، و دیگری [که دارای اخلاق نیکو نیست] اشتیاق پیدا می‌کند. و این حالات فقط مخصوص انسان نیست، بلکه برای همه حیوانات است.»

طبق این عبارات شوق حالتی نفسانی است که غیر از ادراک به عنوان یک فرآیند شناختی است. به عبارتی شوق به خودی خود یک حالت شناختی نیست. لازم به ذکر است که ادراک در زبان ابن‌سینا صرفاً ادراک توسط حواس پنج‌گانه بیرونی نیست. بلکه شامل فرآیندهای شناختی که توسط حواس باطنی حاصل می‌شوند -از قبیل خیال و وهم- نیز هست.

استدلال ابن سینا در عبارت بالا بر اثبات تمایز شوق از ادراک به عنوان گام اول برای تعریف عواطف از این قرار است:

(۱) اگر ادراک و شوق یک چیز باشند، پس باید هر کس در هر زمان که چیزی را ادراک می‌کند، شوق به آن هم پیدا کند.

(۲) اما گاهی دو فرد (یا یک فرد در دو زمان و شرایط مختلف) موضوع واحدی را ادراک کرده‌اند، اما یکی شوق به آن پیدا کرده و دیگری نکرده است (یا یک فرد واحد در زمانی شوق پیدا کرده و زمانی نکرده است).

(۳) پس شوق همان ادراک نیست [Avicenna, 1996: 267-268].

طبق این استدلال، ماهیت اصلی شوق انگیزش است و ادراک علت شکل‌گیری آن است. شوق، فرد را به سمت موضوعی که در تخیلش آن را مطلوب یا نامطلوب یافته است دور یا نزدیک می‌کند. اما این حالت غیرشناختی - طبق نقل قول اول - معلول یک حالت شناختی است. یعنی فرد ابتدا موضوع را ادراک و ارزش‌گذاری (ارزیابی) می‌کند یا به عبارت دیگر موضوع را به عنوان یک ارزش (Value) ادراک می‌کند - بدین معنا که آن را در نسبت با غایت طبیعی آن قوه مفید یا مضر، خوب یا بد می‌یابد (در ادامه توضیح داده خواهد شد) - سپس قوه شوقیه بر اساس این ارزیابی، فاعل را به سمت آن سوق می‌دهد یا از آن دور می‌کند. به عبارتی شوق پاسخ به حکم است و نوعی واکنش به اطلاعات ادراک و مورد ارزیابی واقع شده توسط قوای ادراکی است که به خودی خود حامل هیچ‌گونه اطلاعات جدید نیست. در الهیات شفا نیز ابن سینا در بحث سعادت بر وجود رابطه علیت بین حکم و شوق تأکید می‌کند [Avicenna, 1983a: 428]:

«هر شوقی به تبع [یا پیروی] حکمی [آرایی] است.»

ابن سینا در ادامه، استدلال قبل را به تمایز عاطفه از اجماع یا همان عزم و تصمیم و نیز تمایز تصمیم از حرکت و عمل نیز تعمیم می‌دهد [Avicenna, 1996: 268]:

«شوق مختلف است: برخی ضعیف‌اند و برخی شدید تا جایی که موجب اجماع [تصمیم] می‌شود. و اجماع همان شوق نیست چون گاهی شوق به چیزی شدت می‌یابد اما فرد اجماع بر حرکت [عزم و تصمیم برای عمل در جهت شوقش] نمی‌کند، همان‌طور که گاهی تخیل بسیار قوی می‌شود اما فرد به چیزی که تخیل کرده مشتاق نمی‌شود، پس زمانی که اجماع حاصل می‌شود، قوای محرکه‌ای که کار آن چیزی جز جنبش عضلات و حرکت دادن آنها نیست اطاعت می‌کنند [و حرکت انجام می‌شود]. و این [نیز] خود شوق و اجماع نیست، چرا که فردی که نمی‌تواند حرکت کند، قدرت بر شدت شوق و اجماع دارد ولی قوای دیگر که حرکت را بر عهده دارند و جایگاهشان در عضلات است فرمان او نمی‌برند.»

صورت‌بندی این استدلال از این قرار است:

۱. اگر شوق و تصمیم یک چیز باشند، پس هر زمان فردی شوق شدید به چیزی داشته باشد باید

همزمان تصمیم به عمل در جهت آن شوق هم داشته باشد.

۲. اما گاه فردی شوق شدید به چیزی دارد اما تصمیم به عمل بر اساس شوقش ندارد.

۳. پس شوق همان تصمیم نیست.

استدلال بالا در پی اثبات تمایز شوق از اجماع (تصمیم) بود. استدلال بر تمایز شوق و تصمیم، از حرکت هم به همین ترتیب است. گاهی شوق و تصمیم نیز در فرد حاصل شده است اما فرد عملی را بر اساس آن انجام نمی‌دهد.

دهد. مثل فردی که به دلایلی از حرکت باز داشته شده (مثلاً فرد زندانی) اما در او شوق به آزادی و عزم بر حرکت نیز وجود دارد. بنابراین ادراک، شوق، تصمیم و حرکت چهار پدیده متمایزند که با یکدیگر رابطه علی دارند^{۱۱} [Avicenna, 1996: 268].

پس از عزم و تصمیم بخش دیگری از قوه محرکه که مسئول حرکات بدنی است وارد عمل می‌شود و بر اساس آن حرکت یا به عبارتی عمل رخ می‌دهد. به عنوان مثال فرد (اعم از حیوان یا انسان) با قوای ادراکی خود حکم می‌کند که غذایی خوش‌مزه است، سپس قوه محرکه به کار می‌افتد به این صورت که ابتدا به آن شوق پیدا می‌کند و بعد طبق آن شوق تصمیمی می‌گیرد (که مثلاً غذا را بخورد) و بعد اعضا و جوارح طبق این عزم و اراده به حرکت در می‌آیند و در نهایت فاعل عملی را انجام می‌دهد. این حرکات از نوع حرکات ارادی‌اند که حرکات ارادی نوعاً در پاسخ به شناخت و ارزش‌گذاری رخ می‌دهند.

در توضیح بیشتر این مطلب اشاره‌ای کوتاه به چشم‌انداز ارسطویی ابن‌سینا در باب حرکت خالی از فایده نیست. حرکت دو نوع است؛ حرکت ارادی که در پاسخ به شناخت است و مخصوص حیوان و انسان است و حرکت غیرارادی طبیعی که ارتباطی با شناخت ندارد و صرفاً به نحو جبری بر اساس آنچه که قوه مربوطه به طور طبیعی جذب یا دفع می‌کند رخ می‌دهد. مثل حرکت طبیعی یک قطعه سنگ به سوی زمین بر اساس نیروی جاذبه یا بسته‌شدن غیرارادی چشم‌ها در برابر نور شدید. هم قوای مخصوص حرکات ارادی هم قوای مخصوص حرکات غیرارادی به طور طبیعی به سوی موضوعات متناسب غایتشان که برای دستیابی به آن طراحی شده‌اند جذب می‌شوند و از ضد آن دوری می‌کنند. منتها در اولی حرکت به سوی موضوع، غیرارادی و جبری رخ می‌دهد و در دومی ارادی. بنابراین در حرکات ارادی یک مرحله اضافه‌تر از مراحل حرکت غیرارادی وجود دارد. در حرکت ارادی، واکنش فرد بر اساس ارزیابی او از موضوعی است که ادراک کرده است. اگر آن موضوع را مفید تصور کرده باشد به سوی آن جذب می‌شود یا به عبارتی شوق پیدا می‌کند و به سمت آن حرکت می‌کند و اگر مضر تصور کرده باشد از آن دوری می‌کند. چنین چیزی در حرکات طبیعی غیرارادی وجود ندارد. به عبارتی ارزش‌گذاری و جنبه سوژکتیو در آنجا غایب است [Fatigati, 2021: 24]. بنابراین باید شوق را واسطه بین فرآیندهای شناختی و عمل یا حتی واسطه فرآیند ادراک و تصمیم که پس از آن عمل حاصل می‌شود فرض کرد [Avicenna, 1996: 267].

اما باید اضافه کرد که به نظر می‌رسد ابن‌سینا شوق را صرفاً متعلق به نفس حیوانی و قوه شوقیه این نفس به عنوان زیرمجموعه قوای محرکه نفس حیوانی نمی‌داند. شوق به طور کلی یک کیفیت برانگیزان و سوق‌دهنده به سوی حرکت و عمل است که برخاسته از تقص و قوه است و غایت آن رفع نقص و تحقق کمال است. بنابراین شوق محدود به نفس حیوانی نیست. ابن‌سینا در جایی که صحبت از نفس ناطقه می‌کند، دو قوه عالمه (عقل نظری) و عامله (عقل عملی) را به عنوان قوای آن معرفی می‌کند. اما گاه به جای قوه عامله لفظ قوه شوقیه را برای عقل عملی به کار می‌برد که این گویای اسناد شوق به نفس ناطقه است [Avicenna, 1983b: 30]. این مطلب به دو معنا می‌تواند باشد. یکی اینکه گویا او حکم‌های جزئی که مربوط به حوزه عمل باشند را به خودی خود دارای خاصیت برانگیزان و سابق به سوی عمل یا به عبارتی دارای خاصیت شوقی می‌داند. دیگر اینکه این احکام جزئی را علت ایجاد نوعی شوق مخصوص به قوه نفس انسانی می‌داند. عبارات متعددی از جمله عبارتی - که پیش‌تر به آن اشاره شد که [Avicenna, 1983a: 428] «هر شوقی به تبع حکمی می‌آید» - حاکی از این است که شوق را پدیده‌ای متمایز از حکم می‌داند. همچنین در عبارتی که شوق نفس حیوانی را معرفی کرد تاکید کرد که شوق چیزی غیر از ادراک اما معلول آن است که البته این عبارت ممکن است صرفاً محدود به

شوق متعلق به نفس حیوانی باشد. اما در مجموع به نظر می‌رسد ابن‌سینا شوق را -با تاکید بر ماهیت برانگیزان آن- چیزی غیر از حکم، اعم از حکم‌های صادره از قوه مدرکه نفس حیوانی^{۳۷} و حکم‌های صادره از قوه عقل عملی می‌داند هرچند که او قطعاً شوق را منفک از رای یا همان حکم نمی‌داند. تاکید بر رابطه علی میان ادراک و شوق -با در نظر داشتن اینکه رابطه علی از نظر فیلسوفان مسلمان یک رابطه ضروری است- و نیز تحلیل مفهومی شوق نشان می‌دهد که شوق ضرورتاً با شناخت و حکم مرتبط است. شوق به معنای برانگیخته‌شدن به سوی چیزی بدون شناخت موضوع و ارزیابی آن بی‌معنا است. پس خود مفهوم شوق دال بر رابطه ضروری آن با شناخت است. اما انگیزه ابن‌سینا از تاکید بر تمایز شوق از ادراک با وجود ضروری دانستن رابطه علیت بین این دو به دو صورت قابل توضیح است؛ یکی اینکه گویا این استدلال صرفاً برای تاکید بر این نکته آمده است که انگیزش چیزی غیر از فرآیندهای شناختی صرف است اما مقصود این نیست که منفک از آن است.

دوم اینکه ممکن است مقصود او از نفی رابطه ضروری میان شوق و ادراک در حقیقت نفی رابطه ضروری بین شوق و ادراک خام و بدون مرحله ارزش‌گذاری موضوع ادراک باشد. به عبارتی اگر ما فرآیند شناختی که شوق ایجاد می‌کند را شامل دو بخش ادراک و ارزش‌گذاری بدانیم، در این استدلال صرفاً بر عدم رابطه ضروری میان مولفه اول یعنی ادراک صرف و بدون ارزش‌گذاری با شوق تصریح شده است. به عنوان مثال اگر فرد در دو زمان مختلف -یعنی یک بار در حالت گرسنگی و یک بار در حالت سیری- یک غذای یکسان را تخیل کرده است اما یک بار به آن شوق پیدا کرده و بار دیگر نکرده است، به این دلیل است که هرچند مرحله ادراک در دو حالت یکی بوده است اما تفاوت شرایط فرد در دو حالت ذکر شده باعث شده است که ارزش‌گذاری او از موضوع متفاوت باشد؛ یعنی در حالت گرسنگی آن را خوشایند و در حالت سیری آن را ناخوشایند ارزیابی کرده است و به این دلیل یک بار ادراک او به شوق انجامیده و بار دیگر نه. پس همچنان رابطه علی ضروری بین ادراک ارزیابانه و شوق وجود دارد اما چنین رابطه‌ای بین ادراک خام و شوق وجود ندارد.

در ادامه در بخش مربوط به عشق نکات مهم دیگری در باب شوق بیان خواهد شد که ماهیت آن را روشن‌تر خواهد کرد.

شهوة و غضب و زیرمجموعه‌های آنها

ابن‌سینا پس از روشن کردن معنای شوق به دو قوه زیرمجموعه قوه شوقیه نفس حیوانی یعنی قوه شهوانیه و غضبیه اشاره می‌کند که این دو مسئول تولید دو نوع از عواطف به نام شهوت و غضب و زیرمجموعه‌های این دو هستند. مجموع مطالب ابن‌سینا در باب شهوت و غضب نشان می‌دهد که این دو واژه طیف وسیعی از عواطف را در خود می‌گنجانند. به عبارتی معنای مورد نظر او از شهوت و غضب معنایی عام‌تر از معنایی است که ما امروزه از این دو واژه می‌شناسیم. ما معمولاً واژه شهوت را به معنای میل جنسی و غضب را به معنای خشم می‌دانیم در حالی که عبارت ابن‌سینا -که در ادامه خواهد آمد- نشان می‌دهد مقصود او از شهوت هر نوع حالت نفسانی برآمده از قوه شهوانیه نفس حیوانی است که غایت آن کسب لذت حسی و مقصود او از غضب هر نوع حالت نفسانی برآمده از قوه غضبیه نفس حیوانی است که غایت آن غلبه است [Avicenna, 1996: 57]:

«قوه شوقیه دو قسم است: قسمی که قوه شهوانیه نام دارد و آن قوه‌ای است که [فرد را] -اعم از حیوان و انسان] برمی‌انگیزد به نزدیک شدن به چیزهایی که ضروری یا مفید تصور شده‌اند زیرا طالب لذت است. و قسمی که غضب نام دارد و آن قوه‌ای است که [فرد را] برمی‌انگیزد به سوی دفع چیزی که مضر تصور شده است زیرا طالب غلبه است.»

طبق این عبارت شهوت و غضب حالاتی از نفس هستند که ماهیت برانگیزان (انگیزشی) دارند. هر دوی این حالات انگیزشی دارای غایت و موضوع هستند. ابن‌سینا در مبدا و معاد ذیل بحث سعادت، در باب غایت قوا یا به عبارتی کمال قوا گفته است [Avicenna, 1984a: 110]:

«برای هر قوه‌ای فعلیتی است که آن فعلیت، کمال آن [قوه] است و حصول کمال، سعادت آن [قوه] است، و کمال شهوت و سعادتش لذت است و کمال غضب و سعادتش غلبه است، و [کمال] وهم، امید و آرزو است و [کمال] خیال، تخیل چیزهای پسندیده است...»

پس غایت یا به عبارتی کمال شهوت، لذت و موضوع آن چیزی است که فرد آن را سودمند یا لذیذ تصور کرده است. غایت غضب هم غلبه و موضوع آن چیزی است که فرد آن را مضر تصور کرده است. البته در جای دیگری ابن‌سینا غایت غضب را فرح یا همان شادی معرفی کرده است [Avicenna, 1996: 269-270]. در ادامه به آن عبارت باز خواهیم گشت.

پس تا اینجا به چند نکته دست یافتیم:

۱. شهوت و غضب به عنوان دو نوع از عواطف، محصول دو قوه از قوه شوقیه نفس حیوانی‌اند و ماهیت سابق و برانگیزان دارند.
۲. این حالات برانگیزان برخاسته از قوه و نقص هستند.
۳. کارکرد این حالات سوق‌دادن یا برانگیختن فرد به سوی رفع نقص و غایت آنها حصول کمال آن قوه یا به عبارتی بالفعل‌ساختن حالات بالقوه است.
۴. این حالات دارای موضوع هستند و موضوع آنها چیزهایی‌اند که فرد آنها را مفید یا خوشایند ارزیابی کرده است.
۵. علت شکل‌گیری این حالات برانگیزان ادراک و ارزیابی فرد از موضوع است. در واقع ممکن است موضوعاتی که فرد به آنها شوق پیدا کرده است حقیقتاً مفید یا لذیذ نباشند اما آنچه که موجب شکل‌گیری این حالات انگیزشی می‌شود ارزیابی فرد از آن موضوع است.

از میان این نکات برجسته‌ترین نکته تأکیدی است که نقل قول اول این بخش بر ماهیت انگیزشی این دو نوع از عواطف دارد و البته بر ارتباط مهم فرآیندی شناختی یعنی ادراک و ارزش‌گذاری موضوع ادراک با برانگیخته شدن قوه شهوت یا غضب نیز آشکارا تصریح کرده است. پس غیر از مولفه انگیزش مشخصاً پای نوعی فرآیند شناختی هم در میان است.

در عبارات بعدی، ابن‌سینا به زیرمجموعه‌های شهوت و غضب نیز اشاره می‌کند [Avicenna, 1996: 269-270]:

«ترس و نگرانی و اندوه از عوارض قوه غضبیه با مشارکت قوای مدرکه‌اند. زیرا اگر [قوه غضبیه] به دنبال تصور خیالی یا عقلی [از آن موضوع] ناکام گردد این حالت ترس است، و زمانی که نترسد قوی می‌شود. و زمانی که دفع آن برای فرد ناممکن باشد یا از وقوعش بترسد برای فرد تسلیم نسبت به موضوعی که غضب را ایجاد کرده است عارض می‌شود. و شادی (فرح) که از باب غلبه است که غایت برای این قوه [غضبیه] نیز هست [نیز از عوارض قوه غضبیه است]. و حرص و اشتهاهای شدید به غذا و هوس و مانند آن متعلق به قوه شهوانیه از قوای حیوانی است.»

در اینجا ابن سینا به مصداق‌هایی از عواطف زیرمجموعه شهوت و غضب یعنی عواطفی مثل ترس، نگرانی، اندوه، و فرح (شادی) که با مشارکت قوای ادراکی ایجاد می‌شوند اشاره می‌کند و آنها را از عوارض این دو قوه معرفی می‌کند [Avicenna, 1996: 269-270]. پس در این حالت فرد دیگر به دنبال به‌دست‌آوردن چیزی نیست؛ به عبارتی غم و اندوه، نوعی شوق برای حرکت و عمل و به‌دست‌آوردن نیست. در مورد فرح (شادی) نیز به نظر می‌رسد انفعالی است که پس از شوق به یک موضوع و کسب آن (تحقق غایت) ایجاد شده است. پس خود یک نوع کمال یا حداقل از عوارض تحقق غایت و کمال است نه در پی به‌دست‌آوردن آن؛ بنابراین ماهیت انگیزشی ندارد و از این رو فرض انگیزشی‌بودن ماهیت همه عواطف را دچار چالش می‌کند (در ادامه به فرح باز خواهیم گشت). اما باید توجه داشت که ابن سینا صراحتاً این حالات را از عوارض قوه شوقیه معرفی کرده است. بنابراین، صرف برانگیزان‌نبودن ماهیت این عواطف اگرچه شاهدی علیه فرض انگیزشی‌بودن ماهیت همه عواطف است اما به سادگی دال بر عدم تعلق آنها به قوه شوقیه یا به عبارتی دال بر معلول قوه شوقیه‌نبودن آنها نیست. به بیان دیگر باید این دو ادعا - یعنی ادعای انگیزشی‌نبودن ماهیت همه عواطف و ادعای تعلق همه عواطف به قوه شوقیه - را از یکدیگر متمایز کرد. تحلیل مفهومی غم و شادی صرفاً شاهدی علیه فرض ماهیت انگیزشی عواطف است نه شاهدی بر عدم تعلق به قوه شوقیه.

اما عبارات دیگری وجود دارند که فرض تعلق همه عواطف به قوه شوقیه را نیز به طور جدی دچار چالش می‌کنند.

عواطف متعلق به قوه خیال

عبارت زیر در باب حالاتی از نفس صحبت می‌کند که ماهیت و کارکردی شبیه شهوت دارند اما متعلق به قوه شهوانیه و ناشی از آن نیستند، بلکه متعلق به قوه خیال هستند که زیرمجموعه قوای ادراکی نفس حیوانی است و وظیفه نگهداری و بایگانی صورت‌های ادراکی به‌دست‌آمده از حواس بیرونی را بر عهده دارد [Avicenna, 1996: 268-269; Naeji, 2008: 477-478].

«گاهی در حیوانات انگیزش‌هایی مشاهده می‌کنیم اما نه به سوی شهواتش، بلکه [انگیزش‌هایی] مانند گرایش مادر به فرزندش و احساس دوستی با دوست، و نیز اشتیاق [زندانی‌ها] به آزادی و رهایی از بند، و این [نوع انگیزش] هرچند شهوت متعلق به قوه شهوانیه نیست اما نوعی اشتیاق به شهوت متعلق به قوه خیالیه است. زیرا برای قوه مدرکه -در آنچه که ادراک می‌کند و در آنچه که در آن منعکس می‌شود- از اموری که یا از راه مشاهده یا با صور [تصاویر ذهنی] تجدید می‌شوند لذتی مخصوص به خودش اختصاص داده شده است، پس زمانی که از فقدان آن [لذت] آزرده می‌شود، طبیعتاً به سوی آن اشتیاق پیدا می‌کند و قوه اجماعیه به منظور به حرکت درآوردن آلات جمع می‌گردد، همان‌گونه که این قوه به خاطر شهوت و غضب و نیز برای صور معقوله نیکو جمع می‌گردد. پس کار شهوت، افزایش شوق به امور لذت بخش است و کار قوه نزوعیه اجماع [در جهت آن]، و کار غضب افزایش شوق به غلبه و کار قوه نزوعیه اجماع [در جهت آن] و به همین ترتیب کار تخیل نیز چیزی است مختص آن و کار قوه نزوعیه اجماع [در جهت آن] است.»

در این عبارت صحبت از نوعی اشتیاق یا میل است که هرچند ناشی از قوه شهوانیه نیست و ناشی از قوه خیال است اما مانند شهوت یا غضب موجب شکل‌گیری اجماع و بعد از آن موجب حرکت می‌شود. در توضیح ماهیت

این میل می‌توان گفت از آنجا که هر قوه‌ای بر اساس طراحی اولیه‌اش غایات مخصوص به خود را دارد و تحقق غایت و کمال یک قوه و ادراک کمال حاصل شده موجب لذت فرد است [Avicenna, 1984a: 110]، قوه خیال نیز غایاتی دارد؛ مثلاً تجدید صور خوشایند یا به بیان ابن‌سینا تصور چیزهای پسندیده. مانند هر قوه دیگری با تحقق غایات این قوه -که مسئولیت اصلی آن حفظ صور حاصل از ادراکات خارجی است- و ادراک آن غایات تحقق یافته، فرد لذاتی را تجربه می‌کند. تجدید صور طبق عبارت می‌تواند از راه مشاهده مستقیم یا بازیابی صورت‌های حفظ‌شده در این خزانه باشد. هنگام فقدان آن کمالات یا غایات -که غایت در اینجا صور خوشایند است- نیز فرد دچار درد و رنج می‌شود و به دنبال آن نوعی شوق -شبه شهوت اما نه ناشی از قوه شهوانیه- در او ایجاد می‌شود و او را به سمت حصول مجدد آن صور سوق می‌دهد. این عبارات حاوی نکات متعدد و مهمی است:

۱. مقصود ابن‌سینا از این عبارت این نیست که خیال همان شوق است، چرا که پیش از این ابن‌سینا طی استدلالی تأکید کرده است که ادراک به‌تنهایی و به خودی خود پدیده‌ای غیر از میل و انگیزش است.
۲. این نوع حالت نفسانی همچون حالات از سنخ شهوت نقش برانگیزان و سابق را ایفا می‌کند و فرد را به سمت حرکت سوق می‌دهد. در حقیقت مانند شهوت و غضب در پی فقدان و به دنبال رفع آن و به سوی به‌دست‌آوردن کمال مربوط به آن قوه ایجاد شده است. پس به نوعی می‌توان به آن واژه شوق را نسبت داد هرچند طبق متن به نظر می‌رسد برخاسته از دو قوه شهوانیه و غضبیه نیست.
۳. با تحقق غایتی که این حالات -کسب صور خوشایند- دنبال می‌کنند لذت متناسب با این قوه به‌دست می‌آید؛ یعنی لذاتی حاصل از تحقق ادراکاتی که محصول و متعلق به این قوه و به عبارتی ادراکاتی که کمال و غایت این قوه‌اند (یا حداقل یکی از غایات آن هستند).
۴. در این عبارات ابن‌سینا با آوردن نمونه‌های جدیدی از عواطف -از قبیل گرایش مادر به فرزندش، احساس دوستی نسبت به یک دوست یا میل به آزادی- در صدد توصیف دقیق ماهیت این عواطف نیست. مصداق‌های این نو عواطف تفاوت‌های قابل توجهی با هم دارند. آنچه که او با این مثالها در صدد بیان آن است این است که این عواطف وجه اشتراکی دارند و آن این است که معطوف به غایات و لذات مربوط به قوه خیال -که از قوای مدرکه باطنی است- و در حقیقت معطوف به غایات و لذات باطنی‌اند؛ بر خلاف غایات و لذات حسی صرف که بیرونی یعنی متعلق به حواس پنج‌گانه‌اند [Fatigati, 2021: 34].

از میان این نکاتی که یاد شد می‌توان گفت نکته محوری این بند تفکیک عواطف معطوف به غایات و لذات بیرونی از عواطف معطوف به غایات و لذات درونی است که این مطلب ریشه در مباحث مجزایی دارد که ابن‌سینا در باب انواع لذت مطرح کرده است. اما مقصود من از ذکر این عبارت در اینجا به چالش‌کشیدن فرضی است که پیش از این به آن اشاره شد یعنی فرضیه اسناد کلیه عواطف به قوه شهوانیه و غضبیه. به بیان دیگر اگر ما این نوع حالات ذهنی -مثل گرایش مادر به فرزند و غیره- را میل و میل را نوعی عاطفه بدانیم، به دلیل تأکید ابن‌سینا بر عدم تعلق این حالات به قوه شهوانیه، به نظر می‌رسد نمی‌توانیم فرض قبل -یعنی تعلق کلیه عواطف به قوه شوقیه و دو زیرمجموعه آن یعنی شهوانیه و غضبیه- را حفظ کنیم. البته وجوه مشترک این عواطف با عواطف مربوط به قوه شوقیه نیز آشکار است. آنها هم مثل شهوت و غضب ماهیتی برانگیزان و برخاسته از قوه و نقص دارند، محصول نوعی فرآیند شناختی‌اند و دارای موضوع و غایت‌اند. پس این حالات از

جنس شوق‌اند. اما به هر حال عدم تعلق آنها به قوه شوقیه، فرض منحصربودن عواطف به قوه شوقیه نفس حیوانی را منتفی می‌کند. مگر اینکه عبارت را این‌گونه تفسیر کنیم که قوه خیال موجب برانگیخته‌شدن قوه شهوانیه شده است؛ یعنی در این حالت هم قوه شهوانیه را دخیل بدانیم اما برانگیخته‌شدن آن را معلول قوه خیال فرض کنیم. اما با این تفسیر همچنان شوق مربوطه محصول قوه شهوانیه است در حالی که متن تعلق آن به این قوه را نفی می‌کند. بنابراین این تفسیر منتفی است. به نظر می‌رسد تنها راه تفسیر این متن این است که گویی ابن‌سینا در این متن اشاره به این نکته دارد که شوق صرفاً پدیده‌ای برخاسته از قوه شوقیه نفس حیوانی نیست. این در واقع همان نکته‌ای است که در اواخر بخش معرفی شوق به آن اشاره کردیم. شوق پدیده‌ای است با ماهیت برانگیزان و برخاسته از قوه و نقص و به دنبال رفع قوه و نقص و تحقق کمال. بنابراین هر کجا فقدان هست شوق نیز هست. این فقدان می‌تواند برخاسته از قوه شهوانیه و غضبیه، قوه خیال و یا قوای دیگری از قوای نفس باشد.

بر اساس کل عباراتی که تا اینجا بیان شد فرض تعلق کلیه عواطف به دو قوه شهوانیه و غضبیه زیر سوال رفت. همچنین به شواهدی علیه انگیزشی‌بودن ماهیت همه عواطف نیز دست یافتیم. به سراغ شواهد دیگر علیه این فرض می‌رویم.

استیناس و سرور

ابن‌سینا پس از برشمردن زیرمجموعه‌های شهوت و غضب -که آنها را به عنوان عوارض دو قوه شهوانیه و غضبیه معرفی کرد- عبارتی بیان می‌کند که فرض انگیزشی‌بودن ماهیت همه عواطف را بیش از پیش زیر سوال می‌برد [Avicenna, 1996: 269-270]:

«و استیناس و سرور که از عوارض قوه ادراکی‌اند.»

در اینجا به دو مصداق دیگر از عواطف -استیناس (احساس انس با دیگری) و سرور (خوشی)- به اختصار اشاره شده است که به عنوان عوارض قوه ادراکی -و نه قوه شهوانیه و غضبیه- معرفی شده‌اند. این عبارت در زیر سوال بردن تعلق همه عواطف به قوه شهوانیه و غضبیه با عبارت بخش قبل یعنی معرفی شوق‌های متعلق به قوه خیال همراستا است. یعنی این عبارت نیز شاهدهی است در نفی فرض محدودکردن همه عواطف به این دو قوه. اما چیزی که این عبارت بیش از عبارت قبل دربر دارد به چالش‌کشیدن ماهیت انگیزشی و به عبارتی ماهیت شوقی همه عواطف است. تحلیل مفهومی این دو عاطفه حاکی از این است که آنها ماهیت انگیزشی و سابق ندارند. اگر معنای استیناس را احساس خوش انس و دوستی با دیگری -که این حالت غیر از تمایل به سوی معاشرت با دوست که از جنس شوق است- بدانیم، این حالت ناشی از فقدان و در نتیجه یک کیفیت برانگیزان و حرکت‌دهنده به سوی رفع فقدان نیست. بلکه محصول و به عبارتی معلول تحقق غایت شوقی است که پیش از آن وجود داشته است. سرور نیز به همین ترتیب حالت خوشایندی است که معمولاً بعد از رسیدن به یک غایت حاصل می‌شود. پس این دو حالت ماهیت برانگیزان ندارند بلکه پس از حصول یک حالت نفسانی برانگیزان و در واقع بعد از وقوع حرکت و عمل حاصل شده‌اند. بنابراین بر خلاف شوق، آنها غایت فعلیت یافته و نوعی حالت کمالی و یا از عوارض تحقق کمال‌اند.

پیش از این اشاره شد که این مطلب -یعنی ماهیت غیرانگیزشی- در مورد مفهوم غم و فرح نیز صادق است. ابن‌سینا در عبارات راجع به فرح، هم آن را از زیرمجموعه‌های قوه غضبیه معرفی کرده و هم آن را غایت قوه غضبیه دانسته است که این نیز خود یک چالش است که در اینجا قصد نداریم به آن بپردازیم. اما نکته مهم

این است که اگر فرح غایت باشد پس به نحو صریح‌تری موید ادعای ما یعنی ماهیت غیرانگیزشی یعنی این عاطفه است. فرح پس از فقدان و بعد ایجاد شوق و حصول کمال ایجاد شده است. به عبارتی فرح غایتی است که متحقق شده و فعلیت یافته است نه انگیزش و شوقی برای حصول یک غایت.

بنابراین باید اذعان داشت که هم شواهدی علیه تعلق کلیه عواطف به قوه شوقیه نفس حیوانی و هم شواهدی علیه ماهیت انگیزشی کلیه عواطف وجود دارد. اما باید توجه داشت که صرف برانگیزان نبودن ماهیت این عواطف اگرچه شواهدی علیه فرض انگیزشی بودن ماهیت همه عواطف است اما به سادگی دلالت بر اینکه این حالات محصول و معلول شوق و یا از عوارض شوق‌اند - اعم از شوق قوه شوقیه یا هر نوعی از شوق - ندارند.

اما در ادامه نشان خواهیم داد که شواهد بیشتری علیه این فرض نیز وجود دارد. یکی از این شواهد در قسمتی است که ابن‌سینا از عواطف مخصوص به انسان صحبت می‌کند که ظاهراً آنها نیز دارای ماهیت برانگیزان نیستند.

عواطف مخصوص به انسان

در فصل اول از مقاله دیگری از نفس شفا یعنی مقاله پنجم - که در باب افعال و انفعالات مخصوص انسان و قوه نظری و عملی نفس ناطقه است - عباراتی در باب عواطف مخصوص به انسان آمده است: [Avicenna, 1996: 282-283]:

«از جمله خصوصیت‌های انسان این است که هنگام ادراک چیزهای نادر انفعالی پیدا می‌کند که تعجب نام دارد و به دنبال آن می‌خندد، و [نیز] و به تبع درک امور آزردهنده انفعالی به نام زجر پیدا می‌کند و به دنبال آن می‌گرید ... و انسان از اینکه بفهمد دیگران فهمیده‌اند که او عملی را انجام داده است که همه اتفاق نظر بر ناپسندی آن دارند، انفعالی پیدا می‌کند که خجالت [یا شرم] نام دارد و این نیز از ویژگی‌های مخصوص انسان است. و گاهی انسان به خاطر اینکه می‌پندارد که در آینده امری که به ضرر او است اتفاق می‌افتد انفعالی پیدا می‌کند که خوف نام دارد. حیوانات دیگر چنین حالت نفسانی را اغلب برای چیزی که [مضر برای زمان حال یا متصل به زمان حال است] پیدا می‌کنند. انسان در مقابل خوف رجا دارد؛ ولی دیگر حیوانات چنین حالتی ندارند ...»

در این عبارت به پنج عاطفه‌ای که صرفاً مختص انسان است اشاره شده است:

(۱) تعجب: نوعی انفعال نفسانی که هنگام ادراک امور نادر ایجاد می‌شود و تظاهرات بدنی مثل خندیدن به دنبال آن می‌آید.

(۲) زجر: نوعی انفعال نفسانی که در پی ادراک امور آزردهنده ایجاد می‌شود و به دنبال آن تظاهرات بدنی مانند گریستن می‌آید.

(۳) خجالت یا شرم: نوعی انفعال نفسانی که در پی آگاهی دیگران از انجام عملی که همه بر ناپسندی آن اتفاق نظر دارند ایجاد می‌شود.

(۴) و (۵) ترس و آرزو (خوف و رجا): دو انفعال نفسانی که معطوف به آینده و طبیعتاً ناشی از درک زمان هستند. خوف حالتی است ناشی از این فکر که در آینده امری نامطلوب یا مضر اتفاق خواهد افتاد. رجا عکس این حالت است. در واقع حالتی است ناشی از این فکر که در آینده امری مطلوب رخ خواهد داد.

دو مصداق از این عواطف ذکر شده -یعنی تعجب و خجالت- بسیار چالش برانگیز هستند. مجدداً روش تحلیل مفهومی نشان می‌دهد که تعجب را نمی‌توان نوعی میل و سابق که در پی کسب کمال و غایتی است فرض گرفت. ما در برابر امور حیرت‌انگیز دچار چنین انفعالی می‌شویم اما پس از آن یا از طریق آن قرار نیست اجماعی حاصل شود و حرکتی رخ دهد و کمالی به‌دست بیاید. در مورد خجالت یا همان شرم نیز مطلب به همین صورت است. شرم نوعی انفعال است که پس از آن یا از طریق آن اجماع و حرکتی برای تحقق کمالی شکل نمی‌گیرد. همچنین بر خلاف عواطف غیرانگیزشی که پیش از این به آنها اشاره شد مثل ترس، غم یا فرح و غیره به نظر نمی‌رسد این حالات برآمده از شوق و به عبارتی از عوارض آن باشند. طبق تعریف ابن‌سینا، غم حالتی بود که از پی یک شوق تحقق‌نیافته حاصل شده بود و فرح نیز حالتی حاصل‌شده از پی یک شوق تحقق‌یافته. اما در مورد تعجب یا شرم چنین نیست. تعجب و شرم از عوارض شوقی پیش از خود و در نتیجه متعلق به قلمروی شوق نیستند.

همچنین ابن‌سینا این عواطف را -بر خلاف عواطفی که تا پیش از این مطرح شد- در بخشی که به معرفی قوه شوقیه نفس حیوانی اختصاص داشت نیاورده و بنابراین بر خلاف عواطف غیرانگیزشی قبلی چنین شاهدهی نیز در حمایت از تعلق این عواطف به ساحت شوق وجود ندارد. به عبارتی این عواطف شواهد قوی‌تری علیه تعلق همه عواطف به قلمروی شوق هستند.

اکنون به سراغ بحث عشق به عنوان مصداق دیگری از عواطف می‌رویم که قوی‌ترین شاهد علیه فرض مذکور است.

عشق

عشق به عنوان مصداق مشخصی از عواطف از چالش‌برانگیزترین و مهم‌ترین موضوعاتی است که فهم دیدگاه ابن‌سینا در باب عواطف را پیچیده می‌سازد. ابن‌سینا در رساله‌ای با عنوان رساله عشق، عشق را این‌گونه تعریف می‌کند [Avicenna, n.d: 374]:

«عشق در حقیقت چیزی نیست جز نیکوشمردن [یا استحسان] آنچه نیکو و سازگار با طبع [یا ملائم] است و این عشق در صورت فقدان آن [امر نیکو و ملائم] مبدا انگیزش [یا شوق] به سوی آن [امر نیکو] است اگر که [آن امر نیکو] وجودش جدا و مباین از آن [عاشق] باشد و در صورت حضور آن [امر نیکو نزد عاشق]، [عشق] مبدا یکی‌شدن (وحدت) با آن [امر نیکو] است.»

طبق این تعریف هسته اصلی عشق، ستایش و نیکوشمردن امری نیکو و سازگار با طبع است. پس ماهیت اصلی عشق طبق این عبارت انگیزش و شوق نیست. البته جمله شرطی بعد از عبارت اول به شوق نیز اشاره دارد اما عشق را مبدا آن معرفی می‌کند آن هم تحت شرایطی که آن امر نیکو و ملائم با طبع نزد عاشق حاضر نباشد. پس عشق نه شوق است و نه برخاسته از شوق نیست اما می‌تواند مبدا شوق باشد. جمله شرطی دوم به وجود عشق تحت حالتی که آن امر نیکو نزد موجود حاضر است اشاره دارد که در این حالت مبدا اتحاد عاشق و معشوق یا شاید حفظ معشوق نزد عاشق خواهد بود. بنابراین عشق -بر خلاف شوق- صرفاً برخاسته از فقدان و نقص و در پی به‌دست‌آوردن نوعی کمال نیست بلکه ماهیت اصلی آن استحسان یا همان ستایش خیر است. در اشارات نیز در فصلی در باب بهجت و سعادت در عبارتی درباره عشق و شوق به‌صراحت در باب تمایز این دو از یکدیگر می‌گوید [Avicenna, 1984b: 435]:

«و عشق حقیقی همان شادمانی (ابتهاج) به واسطه تصور حضور ذات چیزی است. و شوق همان حرکت به سوی کامل کردن آن شادمانی است زمانی که صورت از یک جهت متمثل باشد، چنان که در قوه خیال تمثل یافته است. و از جهت دیگر متمثل نباشد چنان که گاه در مورد امر حسی اتفاق افتد که در حس متمثل نباشد. پس هر مشتاقی به چیزی رسیده است و به چیزی نرسیده است. و اما معنی عشق چیز دیگری است. ... و نسبت دادن شوق به ذات واجب الوجود و نه به اصلانی که از اولیا خالص قدیس او هستند درست نیست ...»

در این عبارت عشق به عنوان شادی برآمده از تصور فرد از حضور خیر نزدش تعریف شده است و شوق به عنوان محرک به سوی به دست آوردن خیر. در اینجا عشق مشخصاً از شوق تفکیک شده است. همچنین تاکید شده است که شوق به خداوند و مخلوقات کامل او -یعنی جواهر عقلیه- که قوه و استعداد در آنها نیست قابل اسناد نیست. اینکه عشق به کدام یک از موجودات قابل اسناد است سوالی است که نکات مهمی را روشن می‌سازد. ابن‌سینا در عبارتی از عشق همه موجودات به خیر محض یعنی خداوند سخن می‌گوید [Avicenna, n.d: 379]:

«همه موجودات به خیر مطلق به طور غریزی عشق می‌ورزند.»

و در عبارات دیگری دامنه عشق را گسترده‌تر می‌کند و آن را صراحتاً به خداوند هم نسبت می‌دهد و او را بزرگ‌ترین عاشق و بزرگ‌ترین معشوق می‌خواند چرا که موضوع عشق خیر و کمال است^۳ و خداوند نهایت خیر است و از آنجا که دایماً مدرک ذات خود -ذاتی در نهایت خیر و کمال- است، در اعلاترین درجه ممکن به خود عشق می‌ورزد [Avicenna, n.d: 378]:

«خیر اول (خداوند)، مدرک ذات خود است به صورت بالفعل و دایمی، بنابراین عشق او کامل‌ترین عشق است.»

پس طبق مجموع این عبارات عشق به همه موجودات قابل اسناد است در حالی که شوق چنین نیست. در بخش دیگری از الهیات شفا نیز در باب اسناد عشق به خداوند و نفی شوق از او آمده است که [Avicenna, 1983a: 363]:

«و [خداوند] عاشق ذاتش است که [این ذات] مبدأ کل نظام عالم است و از این جهت [کل نظام عالم] خیر است، پس نظام خیر به صورت بالعرض معشوق اوست، ولیکن از سر شوق به سوی آن حرکت نمی‌کند چرا که از آن [نظام عالم به عنوان معشوقش] منفعل نمی‌شود و به چیزی شوق پیدا نمی‌کند و چیزی را طلب نمی‌کند.»

بنابراین بر خلاف عشق، شوق به خداوند و موجوداتی که فعلیت محض هستند و عاری از قوه و فقدان و استعدادند مثل جواهر عقلیه قابل اسناد نیست چرا که ماهیت شوق وابسته به نقص و قوه است و شوق در واقع حالتی است برای رفع این نقص و قوه و سوق دادن به کسب کمال. پس موجودات عاری از نقص خالی از شوق هستند اما خالی از عشق نیستند چرا که ماهیت عشق بر خلاف شوق وابسته به فقدان و قوه نیست. اما آیا عشقی که ابن‌سینا به همه موجودات نسبت می‌دهد همه از یک سنخ است؟ ابن‌سینا با ارایه یک تقسیم بندی دو نوع از عشق را معرفی می‌کند:

(۱) عشق طبیعی: کششی که هر موجودی به کمال مخصوص به خودش دارد عشق طبیعی است. مثلاً کششی که اجسام -مثل سنگ- به طور جبری و طبیعی به سوی زمین دارند مصداقی از عشق طبیعی است. سنگ هرگز از تحصیل غایتش که همان رسیدن و سکون در موضع طبیعی‌اش است اعراض نمی‌کند مگر آنکه مانعی پیش

آید و در این حالت هم در جهت رفع مانع حرکت می‌کند. مثال دیگر مربوط به قوای نباتی از جمله قوه غاذیه است که همیشه کار آن طلب‌کردن و جذب غذا برای بدن است مگر آنکه مانعی پدید آید و کارکردش مختل شود. پس عشق در جمادات و نباتات از نوع عشق طبیعی است.

(۲) عشق اختیاری: حامل این نوع از عشق بر خلاف عشق طبیعی می‌تواند از معشوقش به اراده خود اعراض کند. حیوان و انسان علاوه بر عشق طبیعی از عشق اختیاری نیز برخوردارند. مثلاً زمانی که حیوانی غذایی را مشاهده می‌کند و طالب آن است اما احساس خطری می‌کند و به خاطر بقای خود از آن اعراض می‌کند بر اساس نوعی عشق اختیاری عمل کرده است [Avicenna, n.d: 381].

بنابراین طبق این تقسیم‌بندی هرچند عشق در همه موجودات جاری است اما عشق در جمادات و نباتات، آن پدیده‌ای که ما به عنوان مصداقی از عواطف می‌دانیم نیست بلکه نوعی کشش و علاقه طبیعی و جبری به موضوعات و کارکردهایی است که برای آنها طراحی شده‌اند. اما عشقی که بتوان آن را عنوان مصداقی دانست از عواطف عشق از نوع دوم یعنی عشق اختیاری است. از اینجا به بعد مقصود من از واژه عشق، عشق اختیاری است.

نکاتی که تا اینجا از عبارات در باب عشق به دست آمد را می‌توان در چند بند خلاصه کرد:

۱. ماهیت عشق ادراک خیر و ستایش یا نیکوشمردن آن (استحسان) است.
۲. عشق از سنخ شوق و انگیزش نیست اما در صورت فقدان امر نیک نزد عاشق مبدا شوق و انگیزش است.
۳. عشق به همه موجودات عالم قابل اسناد است اما شوق به دلیل ماهیت وابسته به نقص و فقدان آن تنها به موجودات دارای نقص و قوه قابل اسناد است.
۴. شوق صرفاً متعلق به قوای نفس حیوانی نیست بلکه متعلق به همه موجودات دارای نقص و قوه است.
۵. ماهیت عشق به عنوان مصداق مشخصی از عواطف شاهد خوبی علیه فرض انگیزشی بودن عواطف و نیز تعلق همه عواطف به نفس حیوانی است.

بررسی ماهیت عشق به طور جدی‌تری فرض انگیزشی بودن ماهیت عواطف و یا تعلق همه عواطف به شوق را به چالش کشید. روشن شد که ماهیت اصلی عشق اختیاری به عنوان مصداقی از عواطف انگیزش و شوق نیست، بلکه نیکوشمردن کمال و خیر است و از این رو با شناخت و ادراک رابطه جدی و ضروری دارد. شناخت و ادراکی که همراه با ارزش‌گذاری موضوع ادراک است یعنی نوعی فرآیند شناختی ارزیابانه. عاشق، امر نیک را ادراک کرده و آن را نیک یافته است و شاید بتوان گفت ستایش یا به اصطلاح ابن‌سینا استحسان چیزی جز این نیست. بر این اساس اگر نگوئیم ماهیت عشق به عنوان مصداقی از عواطف، چیزی جز شناخت ارزش‌گذارانه نیست، باید بگوئیم این فرآیند شناختی جزو هسته اصلی آن است. البته پیش از این به رابطه ضروری میان شوق و ارزیابی نیز اشاره شد. پس این مرحله شناختی وجه مشترک شوق و عشق است. اگر هسته اصلی عواطف یا به عبارتی وجه مشترک همه آنها را ارزیابی فرض بگیریم پس می‌توان عواطف را به دو دسته عواطف شوقی (یا انگیزشی) و عواطف غیرشوقی (غیرانگیزشی) تقسیم کرد. در واقع عواطف شوقی حالاتی هستند که علاوه بر ارزیابی مولفه انگیزش را نیز به همراه دارند.

اما آیا تنها وجه مشترک همه عواطف ارزیابی است؟ در عبارتی که از الهیات شفا در تعریف عشق در این بخش نقل شد، غیر از ادراک به مولفه لذت یا به اصطلاح کیفیت هدونستی مثبت عشق نیز اشاره شده است. آیا لذت به عنوان یک کیفیت اصطلاحاً هدونستی صرفاً متعلق به عاطفه‌ای مثل عشق است یا متعلق به کلیه عواطف و جزو ماهیت آن؟

رابطه عواطف با لذت و درد

پیش از بررسی ارتباط عواطف با لذت و درد، لازم است ابتدا تعریف ابن‌سینا را از لذت و درد بدانیم. او در اشارات در تعریف لذت می‌گوید [Avicenna, 1984b: 417]:

«لذت ادراک و دستیابی (نیل) به چیزی است که نزد ادراک‌کننده کمال و خیر است ... و درد ادراک و دستیابی به چیزی است که نزد ادراک‌کننده آفت و شر است. خیر و شر بر حسب قیاس مختلف‌اند. بنابراین آنچه نزد شهوت خیر است چیزی چون خوراک و پوشاک سازگار با طبع است. و چیزی که نزد غضب خیر است غلبه است و چیزی که نزد عقل خیر است یک بار و به یک اعتبار حق [که به عقل نظری ارتباط دارد] و یک بار و به یک اعتبار دیگر امر جمیل [کار پسندیده که به عقل عملی ارتباط دارد] است ... و هر خیری نسبت به چیزی خاص همان کمالی است که مخصوص به او است و به استعداد نخستین به سوی آن می‌رود. و هر لذتی به دو چیز وابسته است: به کمالی که خیر است و به ادراک آن از آن جهت که آن کمال خیر است.»

طبق این متن لذت، آگاهی از خیر به‌دست آمده و در مقابل آن، درد آگاهی از نقص و نبود کمال یک قوه است. پس برای حصول لذت، نه‌تنها کمال باید تحقق یابد، بلکه باید فرد از کمال به‌دست‌آمده آگاه نیز باشد. بنابراین لذت و درد نوعی حالت شناختی ارزیابانه هستند که ضرورتاً آگاهانه‌اند.

اما رابطه عواطف با لذت و درد چیست؟ ما شهودی داریم مبنی بر اینکه هر کدام از عواطف با خود یک کیفیتی مثبت یا منفی هدونستی -یعنی کیفیت مرتبط با لذت و درد یا خوشایندبودن یا نبودن- دارند. مثلاً عاطفه‌ای مثل شادی را می‌توان عاطفه‌ای لذت‌بخش و عاطفه‌ای مثل خشم را عاطفه‌ای دردآور دانست. اما آیا کیفیات هدونستی را می‌توان جزو ماهیت یا حداقل جزو مولفه‌های مهم عواطف از دیدگاه ابن‌سینا دانست؟ بر اساس متن نفس شفا و رساله نفس، به نظر می‌رسد تأکید ابن‌سینا بر مولفه انگیزش و مولفه شناخت به عنوان علت عواطف است و تأکیدی بر مولفه لذت و درد در متن دیده نمی‌شود. اما باید در نظر داشت که شیوه معرفی عواطف در مباحث نفس‌شناسی ابن‌سینا متفاوت است با شیوه بحث او در بخش منطق شفا. در منطق ذیل مبحث خطابه و شعر، بحث عواطف به عنوان حالاتی مؤثر بر اقناع مخاطب (از نوع اقناع تخیلی) و ضرورت شناخت عواطف مخاطب برای خطیب مطرح می‌شود. در هر کدام از این دو مبحث ابن‌سینا با توجه به زمینه بحث بر عناصر متفاوتی از عواطف تأکید کرده است اما در عین حال به هیچ وجه این مباحث با یکدیگر متناقض نیستند. در منطق، ابن‌سینا بر عنصر لذت و درد عواطف تأکید بیشتری دارد. در عباراتی در تعریف غضب آن را درد روحی معرفی می‌کند [Avicenna, 1984c: 130]:

«و اما غضب: یک درد (اذیت) نفسانی است ناشی از ...»

بنابراین باید گفت که ابن‌سینا به وجود رابطه‌ای بین مصداق‌هایی از عواطف با لذت و درد باور داشته است هرچند در نفس شفا بر آن تأکید نکرده است. همچنین ماهیت شناختی مشترک میان عواطف و لذت و درد که همان ارزیابی است شاهدهی قوی‌تر بر وجود ارتباط جدی میان آنها است. البته مصداق‌های سوال‌برانگیزی از عواطف وجود دارند که ادعای چنین ارتباطی را دچار چالش می‌کند. مثلاً تعجب شکل‌گرفته از شناخت و ارزیابی یک موضوع به عنوان پدیده‌ای نادر است که به نظر نمی‌رسد همراه با لذت یا درد یا هر نوعی از کیفیت خوشایند یا ناخوشایند باشد.

همچنین ابن‌سینا در تعریف شوق تأکید کرد که شوق‌ها لزوماً آگاهانه نیستند. این در حالی است که لذت و درد لزوماً آگاهانه‌اند. پس لذت و درد به عنوان حالات ضرورتاً آگاهانه نمی‌توانند بخشی از ماهیت حالاتی باشند که امکان ناآگاهانه‌بودن دارند. یعنی لذت و درد نمی‌توانند جزو ماهیت شوق باشند و از آنجا که شوق و زیرمجموعه‌های آن، مصداق‌هایی از عواطف‌اند پس لذت و درد نمی‌توانند جزو ماهیت اصلی عواطف هم باشند. این استدلال را به این شکل می‌توان صورت‌بندی کرد:

(۱) اگر لذت و درد مولفه ضروری عواطف باشند، هیچ عاطفه‌ای بدون آنها نمی‌تواند وجود داشته باشد.

(۲) لذت و درد ضرورتاً آگاهانه‌اند (به عبارتی آگاهی مولفه ضروری لذت و درد است).

(۳) به علت مقدمه (۲) هیچ حالت نفسانی ناآگاهانه نمی‌تواند لذت و درد با خود داشته باشد.

(۴) برخی از عواطف -از جمله برخی از عواطفی که زیرمجموعه شوق هستند- ناآگاهانه‌اند.

(۵) لذت و درد مولفه ضروری عواطف نیستند.

بنا بر این استدلال باید گفت لذت و درد یا به اصطلاح کیفیات هدونیستی جزو ماهیت عواطف نیستند. اما باید توجه داشت که مشخص نیست در عباراتی که ابن‌سینا در باب ناآگاهانه‌بودن شوق و امکان ناآگاهانه‌بودن آن صحبت می‌کند صرفاً مولفه انگیزش را در نظر دارد یا مجموعه ارزیابی و انگیزش -که بین آنها رابطه علی ضروری است- را فرض گرفته است. پیش از این اشاره کردیم که به نظر می‌رسد در آن عبارات ابن‌سینا سعی داشته که بر ماهیت متفاوت انگیزش با ادراک تأکید کند و نه بر منفک‌بودن آنها از یکدیگر. در این صورت استدلال بالا به علت مخدوش‌بودن مقدمه ۴ صحیح نیست. یعنی ممکن است از نظر ابن‌سینا صرفاً مولفه انگیزش، امکان ناآگاهانه‌بودن داشته باشد نه بخش ارزیابی آن، که هسته اصلی هر عاطفه‌ای از جمله عواطف انگیزشی را شکل می‌دهد. پس صرف ناآگاهانه‌بودن شوق به مثابه انگیزش صرف، دال بر عدم ارتباط ضروری بین لذت و درد با عواطف نیست. در حقیقت آنچه که می‌تواند نظر ابن‌سینا در باب رابطه عواطف با لذت و درد را مشخص کند، روشن‌شدن دیدگاه او در باب امکان یا عدم امکان ادراک و ارزیابی ناآگاهانه است که این نیز در متون او آشکارا اظهار نشده است. اگر او ناآگاهانه‌بودن شناخت ارزیابانه را نیز ممکن بداند، پس می‌توان نتیجه گرفت که او به عواطف ناهشیار نیز معتقد است و این به معنای عدم رابطه ضروری بین عواطف با لذت و درد که ضرورتاً آگاهانه‌اند است. در غیر این صورت یعنی در صورت ناممکن‌دانستن شناخت ارزش‌گذارانه (ارزیابی) ناآگاهانه و به دنبال آن ناممکن‌دانستن عواطف ناآگاهانه آنگاه جایی برای نفی رابطه ضروری بین عواطف با لذت و درد باز می‌شود. تحلیل این موضوع نیازمند بررسی مفصلی است اما بر اساس شواهدی که در اینجا ذکر شد به دلیل وجه اشتراکی که ماهیت عواطف با ماهیت لذت و درد دارند، وجود رابطه ضروری میان آنها محتمل‌تر است.

رابطه عواطف با بدن

از جمله موضوعات مشهور و مهم در بحث عواطف رابطه عواطف با بدن است. نظریه احساسات بدنی (Feeling theory) که احساسات بدنی یا به عبارتی مجموعه‌ای از تغییرات بدنی هشیارانه را به عنوان ماهیت عواطف معرفی می‌کند یکی از مشهورترین نظریه‌هایی است که اهمیت تبیین ارتباط عواطف با بدن را روشن کرده است [Tappolet, 2023]. برای فهم دیدگاه ابن‌سینا در این باره باید ابتدا به تقسیم‌بندی او از انواعی از حالات که در نفس با مشارکت بدن حاصل می‌شود رجوع کرد:

۱. حالاتی که اولاً برای بدن است ولیکن به این خاطر که دارای نفس است. مثل خواب و بیداری، سلامتی و بیماری
۲. حالاتی که اولاً برای نفس است ولیکن به این خاطر که در بدن است. مثل تخیل و شهوت و غضب
۳. حالاتی که به یک اندازه برای نفس و بدن است. ابن‌سینا برای این دسته مثالی ذکر نمی‌کند [Avicenna, 1996: 271].

به نظر می‌رسد او یک سری از عواطف -یعنی عواطف انگیزشی یا به عبارتی زیرمجموعه‌های شوق- را در انسان متعلق به دسته دوم می‌داند. در نفس شفا پس از عباراتی در معرفی زیرمجموعه‌های شوق می‌گوید [Avicenna, 1996:130]:

«این افعال و عوارض از اعراضی هستند که برای نفسی که در بدن است عارض می‌شوند و بدون مشارکت بدن عارض نمی‌شوند، و به این خاطر است که با آن [افعال و عوارض] مزاج بدن ها تغییر می‌کند. همچنین آن [افعال و عوارض] با ایجاد مزاج بدن‌ها هم ایجاد می‌شوند. طوری که بعضی از مزاج‌ها استعداد غضب را به دنبال خود می‌آورند، و بعضی از مزاج‌ها استعداد شهوت و بعضی از مزاج‌ها استعداد ترس و خوف. و طبیعت برخی از مردم خشمگین است پس آن افراد زودخشم‌اند و برخی طبیعتشان ترسو است که ترس به این افراد به سرعت رو می‌آورد. بنابراین این حالات موجود نیستند مگر به مشارکت بدن.»

طبق این عبارت این مصداق‌های شوق -و نیز تخیل- که از آنها نام می‌برد هرچند در وهله اول متعلق به نفس انسان هستند اما بدون مشارکت بدن حاصل نخواهند شد. در ادامه تأکید می‌کند که تغییرات بدنی که هنگام تحقق این انفعالات نفسانی ایجاد می‌شوند از مقومات این حالات نفسانی و جزو ماهیت آنها نیستند [Avicenna, 1996: 270-271]:

«و اما در باب تخیل و خوف و غم و غضب، انفعالی که برای فرد عارض می‌شود، در درجه اول برای نفس است، و غضب و غم از آن حیث که غضب و غم‌اند انفعالی از انفعالات دردآور بدن نیستند، هرچند انفعال بدنی دردآور، مثل شعله‌ور شدن حرارت بدن یا سرد شدن و از از این قبیل، را به دنبال دارند. بنابراین اینها خود غضب و غم نیستند، بلکه اموری‌اند که تابع غضب و غم‌اند.»

ابن‌سینا برای توضیح چگونگی رابطه یک پدیده نفسانی با بدن به تخیل اشاره می‌کند که از این حیث که امری از جنس ادراک است حالتی ذاتاً بدنی نیست بلکه نفسانی است اما با تحقق آن یک سری انفعالات مخصوص به بدن رخ می‌دهد و در اعضا و جوارح تغییراتی حاصل می‌شود. این در حالی است که یک علت بدنی و مزاجی عامل چنین انفعالاتی نبوده است بلکه امری نفسانی مثل تخیل عامل آن بوده است [Avicenna, 1996]:

[272] مثل وقتی که ما هنگام تخیل یک ماده غذایی ترش انفعالات بدنی‌ای مرتبط با مواجهه و خوردن آن را تجربه می‌کنیم [Avicenna, 1996: 271]:

«زمانی که نفس خیالی را تخیل می‌کند و [آن خیال] در نفس قدرت می‌گیرد چیزی نمی‌گذرد که عنصر بدنی صورت یا کیفیت مناسب [آن خیال] را قبول می‌کند.»

پس بدن در پی تجربه حالات نفسانی از قبیل شوق یا تخیل دچار تغییراتی متناسب با آن حالات می‌شود. در مباحث طب نیز ابن‌سینا به رابطه بین انفعالات نفسانی و تغییرات بدنی اشاره کرده است که در آنجا به دو سوبیه‌بودن این رابطه نیز اشاره کرده است. به گفته او در لحظات خشم حرارتی در بدن ایجاد می‌شود که با تکرار پی‌درپی آن بدن نهایتاً در حالت عادی هم گرم‌تر خواهد شد و این حالت فرد را آسان‌تر در معرض خشمگین شدن قرار می‌دهد. به عبارتی تکرار این تغییرات بدنی استعداد (دیسپوزیشن) خشم را در فرد ایجاد می‌کند. پس خشم موجب یک سری تغییرات بدنی شد و تغییرات بدنی هم موجب تغییراتی در حالات نفسانی.^{vi}

غیر از این رابطه دو سوبیه پیش‌تر به ضرورت شوق برای تحقق حرکت ارادی اشاره شد مبنی بر اینکه تا شوق نباشد حرکت ارادی رخ نمی‌دهد. پس طبق این ادعا نیز بین حرکت ارادی بدن و شوق یا به عبارتی عواطف شوقی رابطه‌ای ضروری وجود دارد.

اما به نظر می‌رسد که در این بحث تنشی وجود دارد. از یک طرف این حالات -مثل شوق و تخیل- حالاتی معرفی می‌شوند که ضرورتاً با مشارکت بدن حاصل می‌شوند یا به عبارت دیگر بدون مشارکت بدن حاصل نمی‌شوند. پس باید گفت طبق چنین ادعایی رابطه ضروری میان آنها و بدن وجود دارد. از طرف دیگر تاکید شده است که ماهیت اصلی این حالات -یعنی مثلاً چیزی که خشم را خشم می‌سازد- عوارض و حالات بدنی مرتبط با آن مثل بالا رفتن حرارت بدن یا ضربان قلب و غیره نیست اما این عوارض بدنی ملازم و تابع آنها هستند. پس طبق این ادعا چون تغییرات بدنی و ارتباط با بدن جزو ذاتیات این نوع حالات نیست، رابطه ضروری میان آنها و بدن وجود ندارد که این نقض ادعای قبل است. در واقع تنش و سوال اینجا است که اگر چیزی جزو ذاتیات یک پدیده نیست پس بر چه اساس با آن رابطه ضروری دارد؟

نکات دیگری نیز وجود دارد که این تنش را تقویت می‌کند. مثلاً بحث عواطفی که انسان‌ها پس از مرگ تجربه می‌کنند و ابن‌سینا در متون دیگرش به آنها اشاره کرده است -که برخی از این عواطف از نوع عواطف شوقی مثل سرور، اندوه یا حسرت هستند. هرچند اشاره به عواطف در آن متون از حیث بررسی عواطف نیست اما نشان می‌دهد که ابن‌سینا به وجود عواطف در انسان پس از مرگ باور دارد (این نکته را نیز باید در نظر داشت که ابن‌سینا به لحاظ فلسفی از معاد جسمانی دفاع نمی‌کند و این هم می‌تواند شاهدهی بر عدم رابطه ضروری بین عواطف و بدن باشد). طبق این مطلب نیز باید گفت حالات و تغییرات بدنی جزو ماهیت عواطف نیستند یا به عبارتی عواطف رابطه ضروری با بدن ندارند.

شاهد دیگر برای ادعای عدم رابطه ضروری عواطف با بدن دیدگاه ابن‌سینا در باب عشق است. اسناد عشق به همه موجودات اعم از مادی و مجرد و نیز به خداوند دال بر عدم رابطه ضروری آن با بدن است.

بنابراین شواهد متعددی مبنی بر عدم رابطه ضروری عواطف با بدن وجود دارد که در تعارض با ادعای عدم تحقق این حالات بدون مشارکت بدن است. در واقع ابن‌سینا روشن نساخته است که به چه دلیل بدون اینکه رابطه با بدن جزو ذاتیات عواطف باشد، عواطف نمی‌توانند بدون مشارکت و تغییرات بدنی حاصل شوند.

ارتباط عواطف با اخلاق

هنگامی که بحث قوای نفس به نفس ناطقه می‌رسد، ابن‌سینا ذیل آن، بحثی را در باب سلسله‌مراتب قوای نفس، ارتباط بین آنها و تسلط برخی قوا بر برخی دیگر مطرح می‌کند که می‌توان آن را بنیان مباحث او در باب اخلاق، سعادت و نیز نقطه اتصال بحث عواطف با بحث اخلاق به شمار آورد.^{vii}

از نظر ابن‌سینا اخلاق از نحوه ارتباط قوای نفس ناطقه و به طور خاص عقل عملی -به عنوان یکی از دو قوه نفس ناطقه- با قوای نفس حیوانی و به طور خاص با قوه محرکه که مرتبط با عمل اختیاری است- یا به عبارت دیگر از نوع ارتباط عقل عملی با بدن^{viii} شکل می‌گیرد. ممکن است قوه ناطقه بر قوای نفس حیوانی مسلط یا مقهور آنها شود که هر کدام از این دو حالت، قوام‌دهنده وضعیت اخلاقی فرد هستند. آنگاه که نفس ناطقه ریاست دیگر قوای نفس را به دست بگیرد -که این حالتی موافق و سازگار با کارکرد طبیعی و فطری آن است^x- فرد در مسیر کسب فضایل اخلاقی به عنوان بستری برای حرکت به سوی کمال و سعادت حرکت می‌کند. چرا که سعادت در نسبت با کمال و کمال در نسبت با فعلیت‌یافتن قوا تعریف می‌شود. نفس ناطقه دارای دو قوه عالمه و عامله یا به عبارت دیگر عقل نظری و عقل عملی است. ابن‌سینا در این باره در نفس شفا می‌گوید:

[Avicenna, 1996: 66]:

«پس نفس ما [نفس ناطقه] دو وجه دارد: یک وجه آن به سوی بدن است و باید این وجه منفعل از آثاری که از جنسی است که اقتضای طبیعت بدن است نشود، وجه دیگر آن به سوی مبادی عالییه است. و باید این وجه پیوسته پذیرای آنچه که آنجاست و متاثر از آنها باشد. بنابراین از جهت رو به پایین آن، اخلاق متولد می‌شود و از جهت فوقانی علوم.»

طبق این عبارت عقل نظری قوه‌ای است که پذیرای صور معقول از مافوق خود است. عقل عملی قوه‌ای است که نظر به مادون خود یعنی بدن دارد و با کمک عقل نظری احکام جزئی در باب افعال اختیاری نفس صادر می‌کند و در حقیقت مبدا محرک یا به عبارتی مبدا صدور افعال اختیاری انسان است. به عبارت دیگر کار عقل عملی روشن کردن اینکه چه کارهایی مفید، خوب یا به عبارتی شایسته انجام‌دادن و چه کارهایی مضر، بد یا شایسته ترک هستند و نیز نشان‌دادن چگونگی انجام افعال شایسته به فرد است. در صورتی که عقل عملی بر اثر تکرار و تمرین بر قوای بدنی غالب شود و ریاست دیگر قوا را بر عهده بگیرد و در حقیقت طبق وظیفه یا کارکرد طبیعی و فطری خود حرکت کند، فضایل اخلاقی حاصل می‌شوند و در صورتی که عقل عملی مقهور و مغلوب قوای بدنی شود ردایل اخلاقی شکل می‌گیرند. بیان ابن‌سینا در این باره از این قرار است [Avicenna, 1996: 65; Naeji, 2008: 156; Samadi Amuli, 2015: 416]:

«اما این قوه [عقل عملی] باید بر دیگر قوای بدنی بر حسب مقتضای قوای دیگری که بعداً ذکر خواهیم کرد [یعنی قوه عقل نظری] مسلط باشد به طوری که از آنها منفعل نشود بلکه آن قوا از او منفعل شوند، و در مقابل او رام باشند تا اینکه در او از ناحیه بدن حالت‌های انقباضی برخاسته از امور طبیعی ایجاد نشود. و به این حالات اخلاق رذیله می‌گویند، بلکه باید [قوه عقل عملی] غیرمنفعل و غیرمناقده بوده، بلکه [بالتر از آن] باید بر قوای بدنی سلطه داشته باشد که در این هنگام دارای اخلاق نیکو خواهد بود ...»

در رساله نفس نیز در این باره می‌گوید [Avicenna, 2004: 24]:

«و اما قوه عامله [آن] است که وی را عقل عملی خوانند، و اخلاق نیک و بد از او آید و استنباط صنعت؛ و هر آنگه وی قاهر (غالب) باشد بر قوت شهوت و غضب و دیگر قوت‌ها،

پس از وی قوت اخلاق نیکو آید؛ و هر آنکه وی مقهور شهوت و غضب باشد از او اخلاق بد آید.»

پس اخلاق نیک از غلبه قوه عامله یا عقل عملی بر قوای نفس حیوانی حاصل می‌شود. به یاد بیاوریم که ابن‌سینا در ورود به بحث عواطف تاکید کرد که تا شوق در کار نباشد، حرکت و عمل ارادی اتفاق نمی‌افتد. در بخشی که به معرفی شوق پرداختیم اشاره کردیم که ابن‌سینا گاه از قوه عقل عملی با عنوان شوقیه یاد می‌کند که این یا بدین معناست که احکام صادره از عقل عملی به خودی خود قابلیت برانگیزان دارند یا اینکه نوعی شوق به دنبال خود می‌آورند که احتمال دوم محتمل‌تر است. اما در هر صورت باید گفت اگر هر عمل ارادی ضرورتاً نیازمند نوعی شوق باشد پس انجام افعال اخلاقی ضرورتاً نیازمند شوق یا همان عواطف انگیزشی - که ضرورتاً هم برخاسته از نفس حیوانی نیستند- هستند.

اما تبیین رابطه اخلاق با عواطف به اینجا ختم نخواهد شد. از آنجا که فضیلت ارتباط وثیقی با اخلاق دارد و طبق دیدگاه ابن‌سینا انجام فعل اخلاقی با انجام فعلی که از فضیلت برخاسته است یکی نیست، بنابراین لازم است برای فهم بهتر اخلاق به سراغ فهم معنای فضیلت که در ارتباط با خُلق تعریف می‌شود رفت. ابن‌سینا در مبدا و معاد در تعریف خلق می‌گوید [Avicenna, 1984a: 109]:

«خُلق عبارت از هیاتی است که برای نفس ناطقه از حیث انقیاد و عدم انقیاد آن بر بدن حاصل می‌شود، چرا که علاقه‌ای که بین نفس و بدن است موجب فعل و انفعالاتی بین آنها می‌شود. و بدن به قوت بدنی خود اموری را اقتضا دارد و نفس به قوت عقلی خود اموری دیگر را که با بسیاری از امور بدنی متضاد است. پس گاهی نفس بر بدن می‌تازد و آن را مقهور خود می‌سازد و گاهی تسلیم بدن می‌گردد و بدن به کار خود می‌پردازد. و هرگاه تسلیم نفس به بدن تکرار شود در نفس هیات اذعانی (تسلیمی) در برابر بدن به وجود می‌آید طوری که چنان که پیش از آن می‌توانست از بدن جلوگیری کند و او را از حرکت ممانعت کند دیگر نتواند به آسانی این ممانعت را انجام دهد، و زمانی که ممانعت آن برای نفس تکرار شود [یعنی عکس حالت قبل تکرار شود] در نفس هیات تسلط پدید می‌آید که با آن جلوگیری نفس از امیال بدن آسان می‌گردد با اینکه قبل آسان نمی‌بوده.»

در مقاله نهم الهیات شفا نیز در تعریف خُلق می‌گوید [Avicenna, 1984c: 429]:

«خُلق ملکه‌ای است که با آن از نفس افعال به آسانی بدون اینکه مقدم بر آن فکر و تامل در کار باشد صادر می‌شود.»

طبق این عبارات صرف انجام فعل اخلاقی یا غیراخلاقی یعنی فعلی که بر اساس حکم عقل عملی یا خواست نفس حیوانی انجام شده، به معنای وجود خُلق فضیلت‌مندانه یا ذلیت‌مندانه در فرد نیست، بلکه خُلق حالتی است که بر اساس تمرین و تکرار حاصل شده و موجب شده که کیفیت خاصی در نفس فرد ایجاد شود که با آن فرد می‌تواند عمل اخلاقی را به آسانی و بدون فکر انجام دهد.^{۳۳} اما آیا مقصود از این تکرار که علت شکل‌گیری خلق است صرفاً تکرار عمل است؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی است. هرچند تکرار افعال، یکی از راه‌های ایجاد ملکه در نفس و در نتیجه شکل‌گیری نوعی خلق است اما تنها راه نیست. تحلیل مفهومی ملکه و خُلق نشان می‌دهد که رابطه جدی بین خلق و تمایلات وجود دارد. به عبارتی گویی خلق به نوع تمایلات غالب در فرد اشاره دارد. به عنوان مثال مفهوم خلق بخشنده اشاره بر غلبه میل به بخشش بر میل به انتقام و کینه دارد. در این

صورت خلق، فضیلت و رذیلت رابطه ضروری با شوق و میل و در نتیجه عواطف -حداقل عواطف شوقی- دارند [Avicenna, 1984c: 429-430].

ابن‌سینا در بخش مقولات کتاب شفا به نمونه‌هایی از شوق اشاره می‌کند و آنها را کیفیات نفسانی ناپایدار می‌خواند. پس بر خلاف خُلق این حالات به آسانی از بین می‌روند اما تکرار آنها به شکل‌گیری یک حالت نفسانی به نام خُلق و به دنبال آن به انجام عمل به آسانی و بدون نیاز به فکر می‌انجامد. بنابراین بر اساس متن مقولات شاید بتوان گفت تفاوت مهم شوق یا شاید عواطف به طور کلی با فضیلت حالت پایداری و ناپایداری این دو است [Fatigati, 2021]. اما وجود عواطف پایدارتری مثل عشق چنین ادعایی را به چالش می‌کشد. بنابراین چیزی که در اینجا می‌توان ادعا کرد صرفاً وجود رابطه ضروری بین فضیلت و عواطف و در نتیجه بین اخلاق و عواطف است.

نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه گذشت در نگاه اول به نظر می‌رسید عواطف نوعی حالات نفسانی یا به اصطلاح ابن‌سینا انفعالات نفسانی‌اند که محصول قوه باعثه یا همان شوقیه نفس حیوانی‌اند و هسته اصلی آنها انگیزش و به حرکت واداشتن است. اما با توجه به مصداق‌های چالش‌برانگیزی که مطرح شد، دریافتیم که به‌سادگی نمی‌توان تعریف عواطف یا به عبارتی ماهیت آن را انگیزش بدانیم. بدیهی است که برای تعریف از یک پدیده باید به دنبال مولفه‌هایی بود که بتواند به شکل منسجمی همه مصداق‌های آن پدیده را پوشش دهد. به نظر می‌رسد مولفه‌ای که در همه مصداق‌های عواطف به چشم می‌خورد و نقش محوری ایفا می‌کند مولفه شناختی این حالات است. ابن‌سینا شناخت و ارزش‌گذاری موضوع شناخت یا همان ارزیابی را در شکل‌گیری هر عاطفه‌ای ضروری می‌داند. با چنین فرضی به چشم‌انداز یکپارچه‌تر و منسجم‌تری دست خواهیم یافت. عواطف -اعم از عواطفی که ماهیت انگیزشی دارند یا ندارند- نوعی حالات نفسانی‌اند که هسته اصلی آنها ارزیابی است. به عبارتی عواطف نوعی حالات شناختی‌اند که دو نوع‌اند: عواطف انگیزشی (شوقی)، و عواطف غیرانگیزشی (غیرشوقی) که وجه اشتراک هر دو نوع ارزیابی است. از آنجا که ابن‌سینا لذت و درد را نیز بر اساس ادراک و ارزیابی تعریف می‌کند -یعنی ادراک کمال حاصل شده- به نظر می‌رسد لذت و درد نیز همواره همراه عواطف هستند و با آن رابطه ضروری دارند. در خصوص رابطه عواطف با بدن ابهاماتی در کلام ابن‌سینا وجود داشت اما در مجموع فرض عدم رابطه ضروری بین عواطف با بدن ادعای محتمل‌تری است. در باب رابطه عواطف با اخلاق شواهد دال بر وجود رابطه ضروری بین عواطف با فضیلت و در نتیجه با اخلاق بود.

همان‌طور که ابتدای این پژوهش اشاره شد هدف من استخراج یک نظریه منسجم در باب عواطف از دیدگاه ابن‌سینا نبود بلکه تلاشی برای فهم چشم‌انداز کلی ابن‌سینا در باب عواطف و ارتباط آن با اخلاق بود. باید توجه داشت که استخراج یک تئوری منسجم نیاز به پرداختن به مباحث و جزئیات مفصلی دارد که خارج از اهداف و گنجایش این پژوهش است. به نظر می‌رسد بر اساس تحلیل‌هایی که تا اینجا از متون ابن‌سینا در باب عواطف به‌دست آمد، امکان پژوهشی تطبیقی میان نظریه عواطف ابن‌سینا با نظریه‌های ارزیابانه (Evaluative theories) یا نظریه‌های ادراکی (Perceptual theories) در ادبیات فلسفه تحلیلی معاصر وجود دارد که موضوعی مناسب برای پژوهش‌های پیش رو است.

تشکر و قدردانی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تاییدیه اخلاقی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تعارض منافع: موردی برای گزارش وجود ندارد.

سهم نویسندگان: زهرا سرکارپور کل امور مقاله را انجام داده است (۱۰۰٪).

منابع مالی: حامی مالی این پژوهش صندوق حمایت از پژوهشگران است.

منابع

- Avicenna (1983a). AL-SHIFA: AL-ELAHIAH. Madkour E, editor. Qom: MAKTABAT AYATOULLAH MARASHI NAJAFI. [Arabic]
- Avicenna (1983b). AL-TALIQAT. Badvi A, editor. Qom: School of Islamic Celebrities. [Arabic]
- Avicenna (1984a). ALMABDA VA-ALMAAD. Noorani A, editor. Tehran: Institute of Islamic Studies. [Arabic]
- Avicenna (1984b). ESHARAT VA TANBIHAT. Malekshahi H, translator. Tehran: Soroush. [Persian]
- Avicenna (1984c). AL-SHIFA: AL-MANTEGH. Madkour E, editor. Qom: MAKTABAT AYATOULLAH MARASHI NAJAFI. [Arabic]
- Avicenna (1996). AL-NAFS MIN KITAB AL-SHIFA. Hasanzade Amuli H, editor. Qom: MAKTAB AL-ALAM AL-ESLAMI. [Arabic]
- Avicenna (2004). RESALEH NAFS. AMID M, editor. Hamedan: Bu Ali Sina University. [Persian]
- Avicenna (n.d). RASAEEL IBN-SINA: AL-ESHGH. Qom: Bidar. [Arabic]
- Fatigati MNJ (2021). Avicenna on emotions: Their nature and significance for knowledge and morality [dissertation]. Toronto: University of Toronto.
- Motahari M (1997). Lessons of ELAHIAH MIN KITAB AL-SHIFA (Volume 7). Tehran: Sadra. [Persian]
- Naeji MH (2008). Translation and explanation of AL-NAFS MIN KETAB AL-SHEFA. Qom: Institution of Imam Khomeini. [Persian]
- Samadi Amuli D (2015). SHARH NAFS SHEFA. Qom: ROUH & REYHAN. [Persian]
- Tappolet C (2023). Philosophy of emotion: A contemporary introduction. London: Routledge.

پی‌نوشت

^۱ ابن‌سینا به انواع دیگری از نفس همچون نفس فلکی نیز قایل است که به دلیل اینکه بحث ما معطوف به انسان است به آنها نخواهیم پرداخت [Avicenna, 1984c].

^۲ عواطف معادل فارسی واژه emotions -در حالت جمع- است اما در ترجمه حالت مفرد آن مشکلی وجود دارد. عاطفه در زبان فارسی معمولاً دلالت بر یک مصداق از عواطف -به معنایی نزدیک به معنای واژه مهریانی- دارد. اما در اینجا ما عاطفه را به معنای مصداقی از عواطف به کار نمی‌بریم بلکه آن را به عنوان معادل فارسی مفرد emotion به کار می‌بریم.

^۳ این سوال که ماهیت اجماع چیست و چه چیز آن را از شوق متمایز می‌کند سوالی است که به نظر می‌رسد پاسخ روشنی در متن برای آن نمی‌توان یافت. برخی دیگر از فیلسوفان مسلمان اجماع را شوق شدید تعریف کرده‌اند نه مطلق شوق. گاهی هم اجماع را فرآیند ایجاد هماهنگی بین شوق‌های مختلف و یکی‌کردن یا برگزیدن یکی بر دیگر شوق‌ها که گاه با یکدیگر متضاد هستند تعریف کرده‌اند [Motahari, 1997: 358-359]. از این مساله به دلیل عدم ارتباط مستقیم آن با بحث عبور می‌کنیم.

^۴ بدیهی است که نفس حیوانی در حیوانات و نوزادان، قادر به صدور حکم با ماهیت مفهومی و گزاره‌ای نیست. بنابراین در اینجا مسامحتاً و به طور نادقیق اصطلاح حکم در مورد قوه مدرکه نفس حیوانی به کار رفته است.

^۵ علت خوشایندبودن برخی صور برای قوه خیال بر اساس بحث عشق که در ادامه به آن خواهیم پرداخت قابل توضیح است.

^۶ موضوع عشق خیر است. این خیر یا خیر مشترک و کلی است یا خیر خاص. مقصود از خیر کلی، مطلق وجود است و از خیر خاص، خیر یا کمالی است که مخصوص هر موجودی و متناسب با کارکرد آن است. مثلاً خیر و کمال یک دانه درخت تبدیل‌شدن به درخت است (ابن‌سینا، بی تا) [Avicenna, n.d].

^۷ فیزیولوژی در معنای دیگری هم با شکل‌گیری اخلاق مرتبط است به این شکل که مثلاً ژنتیک هم بر استعداد ما در یک سری حالات و افعال موثر است اما این با بحث شکل‌گیری استعدادها بر اثر تکرار و عادت متفاوت است [Fatigati, 2021].

^۸ مثلاً قوه مولده -مادامی که موجود قابلیت تولید مثل دارد- ریاست قوای نباتی را بر عهده دارد و دو قوه غاذیه و نامیه در خدمت آنند یا قوه وهمیه ریاست قوای مدرکه حیوانی و قوه متخیله ریاست قوه شوقیه و قوه شوقیه ریاست دو قوه شهوت و غضب و وهم ریاست قوه مدرکه را بر عهده دارد [Avicenna, 1996: 69].

^۹ به یاد داریم که غیر از نفس ناطقه دیگر قوای نفس، بدنی و مادی‌اند.

^{۱۰} ابن‌سینا در تعریف عقل عملی آن را به عنوان رئیس قوای بدنی نفس معرفی می‌کند [Naeji, 2008: 497].

« این سینا به تبع ارسطو معتقد است خُلُق که فرد را به سعادت برساند یعنی خُلُق فضیلت‌مندانه یا ملکه حد وسط یا به اصطلاح او ملکه توسط به معنای دوری از افراط و تفریط که افراط و تفریط اقتضای قوای حیوانی است- حاصل می‌شود [Avicenna, 1984b].

« این سینا به این نکته نیز اشاره می‌کند که خُلُق را هم می‌توان به نفس ناطقه نسبت داد هم به قوای حیوانی یا به عبارتی به بدن. چون خُلُق در واقع در نسبت این دو به یکدیگر تعریف می‌شود به این صورت که هر کدام از نفس یا بدن می‌توان حالت تسلیم یا تسلط نسبت به یکدیگر داشته باشند [Avicenna, 1996].

