

Analytical Investigation of the Nature of Affections from the Perspective of Transcendent Philosophy

Mas'ud Zeinol'abedin^{1*} 'Abdollah Salavati²

1. PhD Graduate of Islamic Philosophy and Theology, Shahid Rajaei Teacher Training University of Tehran, Tehran, Iran. (Massoudzz@yahoo.com)
2. Department of Islamic Philosophy and Theology, Shahid Rajaei Teacher Training University of Tehran, Tehran, Iran. (a.salavati@sru.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Recived: 2024/9/7
Revised: 2025/3/5
Accepted: 2025/3/8

Cite this article:
Zeinol'abedin,M.,
Salavati,A.(2025).
"Analytical
Investigation of the
Nature of Affections
from the Perspective of
Transcendent
Philosophy". *Ayeneh
Marefat*, 25(82),
125-140 (In Persian).

<https://doi.org/10.48308/jipt.2025.236773.1553>

ABSTRACT

Affections are considered one of the most significant dimensions of human personality. In this research, we have analytically examined the nature of affections from the perspective of Transcendent Philosophy (Hikmat-e Muta'alayah) and concluded that affections, on the one hand, possess a cognitive nature, defined based on pleasure and pain and the cognition of what aligns or conflicts with one's disposition. On the other hand, they are influenced by the motivating faculties subordinate to the appetitive faculty, namely desire and anger, thus possessing a motivational nature. The integration of the two components of affection—cognitive and motivational—is undertaken by practical reason, which operates through the faculty of estimation (Wahm). According to Mulla Sadra's interpretation, imagination (Khayal) is an active faculty in generating forms and cognitions and plays a key role in forming, stabilizing, reinforcing, or weakening affections. If we consider imagination as a psychic dimension, then the faculty of estimation is not distinct from the domain of imagination and depends on the level of the human soul. The faculty of estimation manifests at that same level, becoming either an imaginative or rational estimation, and, following its existential rank, it constructs, nurtures, and manages affections. Therefore, cultivating each of these faculties subordinate to practical reason can generate affections corresponding to that state for the individual.

Keywords: Affections, practical reason, Mulla Sadra, faculty of imagination, emotion.

* Corresponding Author Email Address: Massoudzz@yahoo.com
DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2025.236773.1553>



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

Extended Abstract

Introduction

Affections are one of the most important aspects of human personality, and analyzing the nature of affections and how they are formed and managed in the human soul is important. However, since they have not been considered independently and directly in Islamic philosophy, it is important to examine them based on the capacities of this philosophy. We also intend to address this issue with an analytical method by referring to the works of Mulla Sadra.

Discussion

On the one hand, affections have a perceptual and cognitive nature that is based on pleasure and pain and is created by encountering something that aligns or conflicts with nature. Mulla Sadra considers pleasures and pains to be subordinate to perceptions, meaning that if perception does not occur and the human soul does not find unity and connection with that perceptual form, pleasure and pain are not practically realized. Furthermore, every faculty of soul has its own specific pleasure and pain. Hence, affections such as joy, sadness, desire, anger, fear, grief, shame, love, etc., has alignment or conflict with the requirements of nature in its meaning and so they all are kinds of pleasures and pains.

On the other hand, human affections have a tendency and stimulating nature that is provided through the faculty of appetite and the faculties of wrath and desire. This dual nature can be explained based on the hierarchy of the faculties of the human soul as follows; in the hierarchy of faculties, the practical intellect is responsible for human affections because the practical intellect has the estimative faculty under itself and the estimative faculty also manages various faculties under it. The estimative faculty, on the one hand, has the faculties of memory and recollection and can access inner forms and perceptions, and on the other hand, through the imaginative faculty, it is connected to the two stimulating and perceptual faculties of desire and imagination. Therefore, the faculty of appetite or inclination, through the faculties of desire and anger, is responsible for stimulating and motivating affections. The imagination, by accessing the five senses through the common sense, can receive forms and perceptions, and through the faculty of estimation, it can also retrieve and recall the stored forms and perceptions, create new forms, create new affections, and strengthen or weaken existing affections. In all these stages, the practical intellect, as the seat of affection management, possesses and guides all these faculties, and the lifestyle of each person is based on the dominance of each of these faculties over the others, and their affections are also based on that. Therefore, a person whose desire faculty is dominant in him, his imagination will also create affections in accordance with this approach, and a person whose anger faculty is dominant in him will have affections in accordance with these conditions.

Conclusion

Human affections have two cognitive and tendency (stimulation) elements that are created and processed by the management of practical reason and through the mediation of the estimative faculty through its sub-faculties such as memory, desire, anger, and imagination. The imaginative faculty itself is the servant of two faculties, one of which is a type of stimulating power and the other of which is a type of perceptual power: the estimative faculty provides the perceptual principles of affections through imagination, and through the appetite faculty, it provides the stimulating principles of affections. However, in Mulla Sadra's reading of the cognitive faculties, the estimative faculty is not separate from the rational faculty. From Mulla Sadra's perspective, estimative cognition and rational cognition do not have any intrinsic differences, and therefore, he reduces cognitions to three types and says that just as the worlds are limited to the three worlds of nature, imagination, and reason, the cognitive faculties of human are also limited to the sensory, imaginary, and rational. One of Mulla Sadra's most important innovations is that he considers imagination to be a realm of soul. Therefore, in this case, the estimative faculty is nothing other than the realm of imagination and is based on the level of the human soul. The estimative faculty manifests itself in the same level and degree, and becomes an imaginary or rational estimate that, in accordance with its existential level, creates, cultivates, and manages affections, and creates the two pillars of tendency and cognition of affections, and combines the forms and meanings, cognitions and tendencies of the soul at the level it is in.

Among the abilities of imagination in Mulla Sadra's reading is that the soul, with the help of the realm of imagination, invents and creates imaginary forms at its imaginary level. In Mulla Sadra's view, the soul is not merely passive and receptive to sensory impressions, but rather by these impressions the soul prepared to create mental images. Therefore, training each of these faculties, which are a subset of practical reason, can create affections for the individual that are appropriate to the situation. Refining and purifying each of the human's tendency and cognitive areas can make his affections clearer, and the purification of affections also affects the individual's beliefs and tendencies.

But the reality is that many people cannot ascend from the imaginary level and reach the rational level until the moment of death. Therefore, although the rational education of the members of society is important for crossing this threshold and achieving the rational level, since this goal cannot be fully achieved, the education of the imaginary sphere and the management of imaginary estimate becomes of manifold importance because it is itself a prelude to achieving the rational level and acquiring rational estimate. In addition, since many communication and media tools, especially cyberspace, directly address human estimate in the imaginary sphere, and the tendencies and perceptions that constitute the affections of the individual at this level are due to the forms and meanings that are repeatedly presented to him in cyberspace and, according to Sadra's reading of imagination, form part of existence and the structure of the personality of man; based on this input data and the forms and meanings that he receives through cyberspace, each individual encounters an interconnected and coherent system of forms, meanings, perceptions, and tendencies that create his affections, and the individual's estimative faculty, based on these materials, combines, creates, and manages affections.

بررسی تحلیلی ماهیت عواطف از دیدگاه حکمت متعالیه

مسعود زین العابدین^{۱*}، عبدالله صلواتی^۲

۱. دانش‌آموخته‌ی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه الهیات، دانشکده‌ی علوم انسانی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران.

(massoudzz@yahoo.com)

۲. گروه الهیات، دانشکده‌ی علوم انسانی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. (a.salavati@sru.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخچه مقاله: دریافت: ۱۴۰۳/۶/۱۷ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۱۵ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۸ استناد به این مقاله: زین العابدین، م؛ صلواتی، ع. (۱۴۰۴). «بررسی تحلیلی ماهیت عواطف از دیدگاه حکمت متعالیه»، <i>آینه معرفت</i>، ۲۵(۸۲)، ۱۴۰-۱۲۵.	عواطف یکی از مهم‌ترین ساحت‌های شخصیت انسانی محسوب می‌شود. ما در این پژوهش با روش تحلیلی به بررسی ماهیت عواطف از دیدگاه حکمت متعالیه پرداخته و به این نتیجه رسیدیم که عواطف از یکسو ماهیت شناختی دارند و مبتنی بر لذت و الم و ادراک امر منافر و موافق طبع تعریف می‌شوند و از دیگرسو، از قوای تحریکی زیرمجموعه‌ی قوه‌ی شوقیه، یعنی شهوت و غضب تأثیر می‌پذیرند و ماهیت تحریکی دارند. تجمیع دو رکن ادراکی و تحریکی عواطف، بر عهده‌ی عقل عملی است که به واسطه‌ی قوه‌ی وهم انجام می‌شود. خیال با خوانش ملاصدرا یک قوه‌ی فعال در ایجاد صور و ادراکات است و در شکل‌گیری، تثبیت، تقویت و یا تضعیف عواطف نقش کلیدی بر عهده دارد. اگر خیال را یک ساحت نفسانی بدانیم، در این صورت، قوه‌ی واهمه غیر از ساحت خیال نیست و مبتنی بر مرتبه‌ی نفس انسانی است. قوه‌ی واهمه در همان درجه تجلی پیدا می‌کند و واهمه‌ای خیالی و یا عقلی می‌گردد و متناسب با مرتبه‌ی وجودی‌اش، عاطفه‌ها را می‌سازد، پرورش می‌دهد و مدیریت می‌کند. از این‌رو تربیت هر کدام از این قوای زیرمجموعه‌ی عقل عملی، می‌تواند عواطفی متناسب با این وضعیت را برای فرد ایجاد کند. کلیدواژه‌ها: عواطف، عقل عملی، ملاصدرا، قوه‌ی خیال، عاطفه.

<https://doi.org/10.48308/jipt.2025.236773.1553>

* رایانامه نویسنده مسئول: massoudzz@yahoo.com

شناسه دیجیتال مقاله: <https://doi.org/10.48308/jipt.2025.236773.1553>



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

مقدمه

اندیشمندان در رشته‌های مختلف علمی و به‌ویژه در روان‌شناسی، دسته‌بندی‌های مختلفی را برای ساحت‌های شخصیت انسانی ارائه کرده‌اند. به‌عنوان مثال، تتنز (Tetens)، روان‌شناس آلمانی، انسان را در ساحت نفسانی‌اش، دارای سه ساحت معرفتی، عاطفی و ارادی می‌داند. این سه ساحت، معرف ساحت‌های نهایی و بنیادین نفس‌اند و قابل‌ارجاع و بازگشت به یکدیگر نیستند (Radharkrishnan 1988: 13-15). برخی روان‌شناسان، پنج ساحت برای شخصیت انسان برشمرده‌اند که سه ساحت «باورها»، «احساس‌ها، عاطفه‌ها و هیجان‌ها» و «خواسته‌ها»، ساحت‌های درونی محسوب می‌شوند و به مجموع این سه، «ذهن» می‌گویند. دو ساحت «گفتار» و «کردار» هم ساحت‌های بیرونی محسوب شده و به مجموع آنها «رفتار» گفته می‌شود (ملکیان، ۱۳۹۷: ۳۱-۳۳).

عواطف یکی از مهم‌ترین ساحت‌های شخصیت انسانی هستند که بر سایر ساحت‌ها نیز تأثیر می‌گذارند و از آن‌ها تأثیر می‌پذیرند و از این‌رو مطالعه‌ی عواطف اهمیت ویژه‌ای دارد. ویلیام جیمز (William James) برای اولین بار، در کتاب *اصول روان‌شناسی*، بین احساسات، عواطف و هیجانات تفکیک برقرار کرد: براین اساس، وسیع‌ترین دایره، احساسات (Feeling) است. در احساسات، یک دایره‌ی کوچک‌تر هست که عواطف (affections) نامیده می‌شود. از این دیدگاه، به مجموع همه‌ی دگرگونی‌های احساسی که در درون ما رخ می‌دهد، عاطفه می‌گویند. در دایره‌ی عواطف، یک دایره‌ی کوچک‌تر نیز هست که هیجانات (emotions) نامیده می‌شود (ملکیان، ۱۴۰۰: ۶۷-۶۶). از دیدگاه او، احساساتی هم‌چون خوش‌بینی و هراس، بدون متعلق خاص هستند، اما عواطف، احساسات دارای متعلق خاص هستند و شامل عشق، نفرت، ترس، خشم، کینه و ... می‌شوند. عواطفی مانند شرم و عشق هم که ظهور بدنی دارند، هیجانات نامیده می‌شوند. جیمز در کتاب *اصول روان‌شناسی* از اینکه در روان‌شناسی، عواطف به‌عنوان چیزهایی کاملاً فردی در نظر گرفته می‌شوند، انتقاد می‌کند و معتقد است باید عللی عام‌تر و کلی‌تر برای آنها در نظر گرفت و این علل کلی، بی‌شک فیزیولوژیکی هستند. به‌عنوان مثال، او معتقد است احساسات افسرده‌کننده مانند ترس، وحشت، انزجار، انقباض ماهیچه‌های مسیر تنفس را افزایش می‌دهد، درحالی‌که احساسات هیجان‌انگیز مانند شادی، خشم و غیره آنها را آرام می‌کند. از دیدگاه جیمز، عواطف جدا از احساسات بدنی غیرقابل‌تصور است و چیزی جز احساس یک حالت بدنی نیست و علتی کاملاً جسمانی دارد (James 1981: 740-749)، اما بسیاری از روان‌شناسان، عواطف را صرفاً ناشی از عوامل بیولوژیک نمی‌دانند.

بر اساس نظر ربر (Reber) در فرهنگ *روان‌شناسی توصیفی*، عاطفه کم‌وبیش مترادف با احساس، هیجان، تهییج‌پذیری است و به معنای گرایش و میل و رغبت نیز به کار رفته است. این اصطلاح دربرگیرنده‌ی طیف گسترده‌ای از واژگان از «خشم» و «اضطراب» تا «خون‌سردی و بی‌علاقگی» و «رغبت» و نیز تا «عزت نفس»، «خجالت» و «تعجب» می‌شود. از این‌رو در زبان انگلیسی برای بیان پیچیدگی و انواع هیجانات، حدود ۲۰۰ کلمه وجود دارد (سانتراک، ۱۳۸۸: ۱۰۹/۲). بررسی این ساحت مهم و اثرگذار شخصیت انسان، در تراث فکری و فلسفی ما تا حد زیادی موردغفلت قرار گرفته است و پژوهش‌های صورت‌گرفته در این زمینه بسیار محدود است. مهم‌ترین علت هم می‌تواند این باشد که فلاسفه‌ی ما عموماً به‌صورت مستقیم و مستقل به این موضوع اشاره نداشته‌اند، ولیکن این بدین معنی نیست که فلسفه‌ی تأسیسی ایشان، ظرفیت بحث در این موضوع را ندارد. تاکنون برخی مقالات و پژوهش‌ها درباره‌ی تحلیل چستی عاطفه نگاشته شده‌اند که عمدتاً پژوهش‌هایی ناظر به بررسی‌های تجربی براساس متدولوژی دانش روان‌شناسی‌اند، اما پژوهش‌های محدودی نیز در این باره انجام شده‌اند که از منظر فلسفی به موضوع عواطف پرداخته‌اند. به‌عنوان مثال، مقاله‌ی «عواطف به چه معنا شناختی هستند؟»، (میرشمسی، ۱۳۹۲) و مقاله‌ی «سبب خیال با عواطف در فلسفه‌ی ملاصدرا» (میرهادی، ۱۳۹۸)

نزدیک‌ترین پژوهش‌ها به موضوع ما هستند، اما این مقالات نیز صرفاً از منظر تبیین جنبه‌ی شناختی عواطف و تأثیر قوه‌ی خیال به این موضوع پرداخته‌اند. وجه تمایز این پژوهش، توجه به موضوع عواطف مبتنی بر مبانی ابتکاری ملاصدرا در علم‌النفس و انسان‌شناسی اوست و به دنبال تبیین ماهیتی دووجهی برای عواطف است که رکن شناختی و رکن گرایشی، ارکان اصلی آن محسوب می‌شوند، لذا هدف از این پژوهش، بررسی تحلیلی ماهیت عواطف از دیدگاه حکمت متعالیه است و در فرایند این پژوهش از روش تحلیلی توصیفی استفاده خواهد شد.

ملاصدرا گرچه به‌صورت مستقیم و در قالب سرفصلی مجزا به این مسئله نپرداخته است، اما حکمت متعالیه ظرفیت‌های خوبی در اختیار ما قرار می‌دهد تا ما با استفاده از مبانی صدرایی، استنباط‌هایی درباره‌ی نیندیشیده‌ها و نوشته‌های ملاصدرا داشته باشیم و مبتنی بر اندیشیده‌ها و نوشته‌های او، برخی گزاره‌ها را استنباط کنیم. پژوهش حاضر تلاشی در این راستاست. ما در این مقاله مدعی هستیم عواطف، به‌صورت توأمان ماهیتی گرایشی و ادراکی دارند و آنچه در ادامه می‌آید، تحلیلی بر آن بخش از دیدگاه‌های ملاصدرا است که می‌تواند به ما در استنباط این گزاره کمک کند.

رابطه‌ی عواطف با قوای تحریکی نفس ناطقه‌ی انسانی

نفس حیوانی دارای دو قوه‌ی محرکه و مدرکه است. با قوه‌ی محرکه، نفس به‌طور ارادی، بدن را به حرکت وامی‌دارد و با قوه‌ی مدرکه، جزئیات را درک می‌کند. قوای تحریکی نفس حیوانی به حسب نوع تأثیرشان در تحریک، بر دو نوع‌اند: قوه‌ای که حرکت در حیوان را برمی‌انگیزاند (باعث حرکت) و قوه‌ای که حرکت در حیوان را انجام می‌دهد (فاعل حرکت)؛ لذا قوه‌ی محرکه، یا باعث است و یا فاعله. قوه‌ی محرکه‌ی باعثه که «شوقیه» نیز نامیده می‌شود، دو شعبه دارد که عبارت‌اند از: شهوانیه و غضبیه (ملاصدرا، ۱۳۹۸: ۱۴۸/۸-۱۴۶). ملاصدرا در تبیین قوه‌ی شوقیه، عواطف را به‌عنوان حالت و نیرویی که به‌واسطه‌ی آن، ما به اموری جذب و از چیزهایی دور می‌شویم تعریف می‌کند. به بیان او برای هر موجودی میل و کششی است به جانب امری که موافق با طبع اوست و گریز از آن‌چه مخالف طبع اوست (میرهادی، ۱۳۹۸: ۲۴۶-۲۴۲).

ملاصدرا در جلد چهارم/الاسفار، در سفر دوم و در مرحله‌ی مربوط به مقولات، فن دوم را به مباحث مربوط به کیف اختصاص داده است. او در این مباحث، چهار قسم کیفیت را مطرح می‌کند که عبارتند از: کیفیات محسوس، کیفیات چهارگانه‌ی مربوط به قوه و لاقوه، کیفیاتی که در ذات نفوس یافت می‌شود، کیفیات مختص به کمیات. قسم سوم یعنی کیفیاتی که در ذوات نفوس یافت می‌شوند، می‌تواند به مباحث ما در تحلیل ماهیت عواطف کمک کند. او در فصل یازدهم، برخی از این کیفیات نفسانی را تشریح می‌کند و مدعی است برخی کیفیات که تابع انفعالات هستند، بر نفس عارض می‌شوند و به خاطر امور نافع و مضرّی که در بعضی قوای نفس ترسیم می‌شود، بر نفس حادث می‌شوند. برخی از این کیفیات نفسانی که از منظر ما همان عواطف انسانی‌اند، از این قرار است:

۱. فرح (شادی): یک کیفیت نفسانی است که به‌دنبال آن، حرکت روح در خارج از بدن برای رسیدن به لذت اتفاق می‌افتد.
۲. غم (اندوه): یک کیفیت نفسانی است که به‌دنبال آن، حرکت روح در بدن به دلیل ترس از آسیبی اتفاق می‌افتد.
۳. شهوت: یک کیفیت نفسانی است که به‌دنبال آن، حرکت روح به ظاهر برای جذب ملایم و طلب لذت اتفاق می‌افتد.
۴. غضب: یک کیفیت نفسانی است که به‌دنبال آن، حرکت روح به بیرون برای دفع امور منافر و طلب انتقام انجام می‌شود.
۵. فزع (وحشت): که به‌دنبال آن حرکت روح به درون، از ترس آسیب، خواه واقعی و یا خیالی است.
۶. حزن (اندوه): که حرکت روح به درون به‌صورت کم‌کم (تدریجی) را به‌دنبال دارد.

۷. هم (نگرانی): که به دنبال آن حرکت نفس به درون و برون بابت تصور خیری که اتفاق می‌افتد یا شری که در انتظارش است، اتفاق می‌افتد. هم از بیم و امید تشکیل شده است و هر کدام بر فکر غالب شود، نفس را بدان سو حرکت می‌دهد. حرکت برای خیرِ متوقع، به سمت ظاهر و برای شرِ منتظر، به سمت داخل است. به این، «تلاش فکری» گفته می‌شود.

۸. خجالت (شرم): که به دنبال آن حرکت نفس به داخل و خارج اتفاق می‌افتد، زیرا مرکب از فزع و فرح است، بدین نحو که روح را به سمت داخل منقبض می‌کند و سپس بدان خطور می‌کند که ضرر زیادی هم ندارد، لذا مجدداً منبسط می‌شود ... (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴/ ۲۵۷-۲۵۹).

می‌بینیم که کیفیات نفسانی در مباحث ملاصدرا قابل تطبیق بر عواطف انسانی در روان‌شناسی است؛ از این رو یکی از گرانگاه‌های مهم در این مبحث است، اما نکته‌ی اصلی و مهم‌تر این است که در تعریف این کیفیات نفسانی به حرکت روح در بدن در جهات و اهداف مختلف اشاره شده است و این حرکت، یک پدیده‌ی انگیزشی و گرایشی در نفس آدمی محسوب می‌شود. در این تعاریف، عواطف انسانی در اثر تمایل‌ها و نفرت‌ها، جاذبه‌ها و دافعه‌هایی شکل می‌گیرد که برای نفس اتفاق می‌افتد و خود این جذب و دفع‌ها، عاطفه‌ساز هستند؛ لذا از این منظر، عاطفه، ماهیتی گرایشی و تحریکی دارد.

ملاصدرا هم‌چنین مباحثی را در زمینه‌ی عشق و عواطف در مرتبه‌ی نفس حیوانی و انسانی مطرح کرده است که با مباحث ما درباره‌ی عواطف انسانی منطبق‌تر است. از دیدگاه او، عشق در تمامی موجوداتِ عالم سریان دارد، زیرا خداوند در نهاد و ذات هر یک از موجوداتِ عقلی، نفسی و طبیعی، عشق و اشتیاق به کمال خاص آنها و هم‌چنین حرکت و تلاش در جهت تکمیل و تتمیم آن کمال را قرار داده است. در حکمت متعالیه، عشق یک وصف نفسانی و کمال و فضیلت انسانی است و نه وصف بدنی، لذا عشق امری معقول است نه حیوانی. در این دیدگاه، مبدأ فاعلی عشق، لطافت روح است؛ از این رو ملاصدرا در فصل ۲۰ از موقف هشتم، در سفر سوم / الاسفار، عشق را اوضاعی الهی توصیف کرده و آن را برخوردار از غایات شریفه دانسته است: «من جملة الأوضاع الإلهية التي يترتب عليها المصالح والحكم فلا بد أن يكون مستحسناً محموداً سيما وقد وقع من مباد فاضلة لأجل غایات شریفه» (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۷/ ۲۳۰). او وجود عشق الهی در نهاد آدمی را شرط بقای او می‌داند و معتقد است هیچ موجودی نیست که نصیبی از این عشق نداشته باشد: «لا يخلو شيء من الموجودات عن نصيب من المحبة الإلهية والعشق الإلهي والعناية الربانية و لو خلا عن ذلك لحظة لانطمس و هلك فكل واحد عاشق للوجود طالب لكمال الوجود نافر عن العدم والنقص و كلما هو مطلوب فإنما يمكن حفظه و إدامته بما هو تمامه و كماله فالمعول لا يدوم إلا بعلته لكونها كماله و تمامه...» (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۷/ ۲۰۰-۱۹۸). عشق در این تعبیر، یک ودیعه‌ی الهی و نوعی کشش و جوشش است که محرکی به‌سوی کمال وجود است و هم‌چنین تنفر و انزجار از عدم و نقص است که مانع از حرکت به‌سوی نقص می‌شود. کشش و جوششِ عشق، در نهاد خلقت قرار گرفته است و دوام جود را تأمین می‌کند. این تعریف کاملاً مبتنی بر این تلقی است که ماهیت عواطف، کاملاً مبتنی بر تحریک و گرایش است و گرایشِ عشق یکی از کانونی‌ترین و مهم‌ترین عواطف موجود در نفس ناطقه‌ی انسانی است. توضیح اینکه صدرالمتألهین عشق حیوانی را در ضمن بحث از قوای نفس مطرح می‌کند و به پیروی فیلسوفان پیش از خود، آن را قوه‌ی شوقیه (باعثه) می‌نامد. قوه‌ی شوقیه، قوه‌ای است که انگیزه‌ی حرکت را ایجاد می‌کند و به این جهت، علتِ غایی حرکت محسوب می‌شود. این قوه با قوه‌ی متخیله، همکاری نزدیک دارد و هرگاه صورت شیء مطلوب یا منفور در قوه‌ی خیالی نقش بندد، این صورت خیالی موجب می‌شود که قوه‌ی محرکه به کار افتد و تحریک کند. این قوه دارای دو بخش است: قوه‌ی شهویه که بعد از تخیل، منشأ تحریک نفس برای نزدیک‌شدن به اموری می‌گردد که برای بقای بدن، ضروری یا مفید است و قوه‌ی غضبیه که پس از تخیل اموری که برایش زیان‌آور است، منشأ ایجاد حرکت برای

دفع آنها از نفس می‌گردد. ملاصدرا حالات افراط و تفریط این قوا را ذکر کرده (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۵۷/۶؛ ۱۳۸۳: ۲۰۶/۴) و می‌گوید: «حالت اعتدال تمام این قوا، ملکه‌ی عدالت نفسانیه نامیده می‌شود و عبارت است از اعتدال نفس در شهوت، غضب و قوای ادراکی که وقتی راسخ شود، نفس به سبب آن، مستعد کمال علمی می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۹۵/۱). با توجه به توضیح این قوا و حالت افراط و تفریط آنها، می‌توان گفت حرص، طمع، بخل و آرزوهای طولانی، از جمله ملکات رذیله‌ی مبتنی بر شهوت هستند و حسد، عجب، کبر و خشم از جمله ملکات رذیله‌ی متفرع بر غضباند. از دیدگاه ملاصدرا، اعتدال قوه‌های غضب و شهوت در این است که انقباض و انبساطشان به موجب اشاره‌ی حکمت و شریعت باشد. اعتدال قوه‌ی عدالت نیز در نگه‌داشتن قوه‌ی غضب و شهوت تحت اشاره‌ی دین و عقل است. عقل نظری، به‌منزله‌ی مشیر ناصح است و قوه‌ی عدل که قدرت تامه است، به‌منزله‌ی مجری و امضاکننده‌ی احکام و اشارات عقل است و دو قوه‌ی غضب و شهوت که حکم و اشارات عقل در آنها جاری می‌شود، هم‌چون سگ و اسب برای صیاد هستند که انتظار می‌رود در حرکت و سکون و قبض و بسط و اخذ و ترک، مطیع و منقاد حکم صیاد باشند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۲۱/۹-۱۱۹). این بخش از نکات و نوشته‌های ملاصدرا که از نقش قوه‌ی شوقیه در عشق سخن گفته است و قوای شهوی و غضبی را ذیل آن شرح می‌دهد، حاکی از ماهیت گرایشی عواطف انسانی است.

تحلیل‌نگارندگان در این بخش این است که ملاصدرا عواطف را از جنس امور ملایم و منافر طبع و کشش‌ها و دافعه‌ها می‌داند و بر نقش قوه‌ی شوقیه در شکل‌گیری و مدیریت عواطف تأکید می‌کند. او در بحث از کیفیات نفسانی هم‌چون فرح، غم، شهوت، غضب، فرع، حزن، هم و خجالت و همچنین در بحث از عشق که از مصادیق عواطف انسانی هستند، بر دافعه و جاذبه‌ی نفس انسانی صحنه می‌گذارد و آنها را ذیل قوه‌ی شوقیه‌ی انسان و شهوت و غضب او - که زیرمجموعه‌ی قوه‌ی شوقیه هستند - قرار می‌دهد. از این مبانی می‌توان استنباط کرد که از دیدگاه ملاصدرا، عواطف در ارتباط با قوای تحریکی نفس ناطقه‌ی انسانی و به‌ویژه قوه‌ی شوقیه تولید و مدیریت می‌شوند. بنابراین یک رکن مهم عواطف انسانی، مربوط به قوه‌ی شوقیه و گرایش‌ها و تحریک‌های نفس انسانی است. البته رکن گرایشی، تنها رکن تشکیل‌دهنده‌ی عواطف نیست و عواطف، ماهیت شناختی و ادراکی نیز دارند که در بخش بعدی بدان می‌پردازیم.

رابطه‌ی عواطف با قوای ادراکی نفس ناطقه‌ی انسانی

ملاصدرا معتقد است علاوه بر شناخت محض، برخی ادراکات وجود دارند که همان لذت و الم هستند. این ادراکات، حاصل شناسایی ملایمت یا عدم‌ملایمت پدیده‌ها با نفس‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۱۳/۴-۲۱۲) و به همین دلیل، ادراک محض را به عمل منتهی می‌کنند. به عبارتی، این قبیل ادراکات، گزاره‌ی شناختی محض نیستند، بلکه نوعی لذت یا الم‌اند که وقتی فرد، امری را موافق یا مخالف طبع خود تشخیص داد، به یک نوع شناخت دست پیدا می‌کند که باعث می‌شود به آن امر موافق طبع، گرایش و شوق پیدا کند و یا اگر آن امر، مخالف طبع باشد، تنفر و دافعه ایجاد کند. حالات عاطفی از این قبیل هستند. براین‌اساس، حالات عاطفی، یا نوعی لذت هستند یا نوعی الم، پس عواطف واسطه عمل و نظر هستند و حالتی فی‌مابین شناخت و عمل محسوب می‌شوند. بوعلی سینا می‌نویسد: «الأم هو إدراك و نیل لوصول ما هو عند المدرك آفة و شر» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۳۴۳). از منظر او، الم عبارت از ادراک است. وقتی مدرک به چیزی نائل شود که آن را آفت و شر می‌دانست، در اثر پیوند و اتصالی که با صورت ادراکی آن چیز برقرار می‌کند، دچار الم می‌شود. ملاصدرا نیز در کتاب تفسیر القرآن می‌نویسد: «أن اللذات تابعة للإدراكات، و الإنسان جامع لجملة من القوى و الغرائز، و لكل قوة و غریزة لذة، و لذتها فی نیلها لمقتضى طبعها الذی خلقت له، و ألمها فی فقدان ذلك عنها... و ألم كل منها فی فقد ما یناسبها» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴۰/۷). او لذات و

آلام را تابع ادراکات می‌داند؛ یعنی اگر ادراکی اتفاق نیفتد و نفس انسان با آن صورت ادراکی اتحاد و اتصال نیابد، عملاً لذت و الم محقق نمی‌شود. هر قوه و غریزه‌ای، لذت و الم مخصوص به خود را دارد؛ لذت آن عبارت از رسیدن به مقتضای طبع و الم، عبارت از شرایط فقدان مقتضای طبع است. ملاصدرا در کتاب *الأسفار* نیز همین مشی را دارد و الم را ضد کمال خاص مدرک معرفی می‌کند و این مطلب را برهانی می‌داند که لذت، عبارت از نفس ادراک ملایم و الم، عبارت از نفس ادراک منافی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۱۶/۴). او در کتاب *المبدأ و المعاد*، از تعبیر «ادراک منافر» برای تعریف الم استفاده می‌کند و ادراک را اسم عامی می‌داند که آن را به لذت، الم، و آنچه نه لذت است و نه الم تقسیم می‌کند. از این رو تأکید می‌کند که الم عین ادراک منافر است و نه صفتی تابع و رهاورد ادراک (ملاصدرا: ۱۴۸) وجدان آدمی نیز چنین گزاره‌ای را تأیید می‌کند که نفس ادراک یک امری که طبع ما از آن تنفر دارد یا نافی آن است، الم نامیده می‌شود و این طور نیست که الم محصول این ادراک باشد، بلکه خود این ادراک را الم می‌نامیم (زین‌العابدین و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۷۸-۱۷۶). شاهد دیگر اینکه، ملاصدرا لذت و الم را به حسب قوه‌ی مدرکه به چهار دسته‌ی عقلی، وهمی، خیالی و حسی تقسیم می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۳۰/۴)؛ لذا همان طور که ادراک عقلی، وهمی، خیالی و حسی داریم، لذت و الم عقلی، وهمی، خیالی و حسی نیز خواهیم داشت و چهار دسته لذت و الم منطبق با چهار دسته ادراک دانسته شده است. پس عواطف، ماهیت شناختی دارند و ترس، اندوه، فزع، عشق و ... از ارتباط شناختی در فاعل شناسا نشأت می‌گیرند.

عواطف ماهیتی شناختی دارند، چون ذیل لذت و الم تعریف می‌شوند و لذت و الم نیز همان گونه که بیان شد، ماهیتی ادراکی دارند. از این رو عواطفی هم چون فرح، غم، شهوت، غضب، فزع، حزن، هم، خجالت، عشق و ... در معنای خود، موافقت و یا منافرت از مقتضای طبع را حمل می‌کنند و جزو لذت‌ها و الم‌ها هستند. مثلاً در عاطفه‌ی فرح و شادی، امری موافق با طبع انسانی رخ می‌دهد و فرد، به این شناخت دست می‌یابد که با این امر، منفعتی کسب خواهد کرد یا ضرری را دفع خواهد کرد و این شناخت است که او را به لذت نائل می‌کند. پس عواطف نوعی لذت و الم است که ماهیت ادراکی و شناختی دارد و یکی از ارکان ماهیت عواطف انسانی، شناختی و ادراکی بودن آنهاست.

تا اینجا تحلیل نگارندگان این است که دو رکن مهم در ماهیت عواطف انسانی، دو رکن گرایشی و شناختی آنها است و عواطف انسانی از این دو رکن به صورت توأمان تشکیل شده‌اند، اما اکنون این پرسش پیش می‌آید که هر قوه‌ی نفس انسانی یک وظیفه و فعل مخصوص به خود را بر عهده دارد و هر کدام جنس مخصوص به خود را دارد. پس در این صورت، چگونه دو رکن متمایز گرایشی و شناختی با هم ترکیب شده، ماهیت عواطف انسانی را شکل می‌دهند؟ این ترکیب به چه نحوی و با چه سازوکاری شکل می‌گیرد؟ تعامل و اتصال بین قوای ادراکی و تحریکی به چه نحوی صورت می‌گیرد؟ در ادامه به تحلیل این مهم خواهیم پرداخت.

چارچوب تعامل قوای ادراکی و تحریکی در شکل‌گیری عواطف انسانی

بیان شد که عواطف از یک سو، دارای ماهیت شناختی هستند و از دیگر سو، از قوای تحریکی نفس ناطقه‌ی انسانی متأثر می‌شوند و ماهیتی گرایشی دارند. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که در این صورت، سازوکار اتصال و ارتباط بین دو ساحت ادراک و تحریک به چه نحوی است؟ در پاسخ به این پرسش، باید تحلیلی از قوای نفس انسانی و رابطه‌ی سلسله‌مراتبی آنها با هم ارائه کرد. جایگاه عقل عملی در حکمت متعالیه و قوایی که مخدوم آن هستند، در این تحلیل نقش بسزایی دارد؛ توضیح اینکه از منظر ملاصدرا و بسیاری از فیلسوفان، عقل نظری با اتصال به مفارقات به دریافت حقایق از مبادی عالی می‌پردازد (ملاصدرا، ۱۳۹۸: ۱۴۸/۸). عقل عملی نیز در سلسله‌مراتب قوای نفسانی، مخدوم قوای

مادون خود است و بنا بر شرح ابن سینا و تقریر صدر المتألهین، عقل عملی مخدوم قوهی وهم است و این به سبب موقعیت انحصاری قوهی وهم در صدور بیشتر افعال انسانی است: «و عنه (=عن الوهم) تصدر اکثر الافعال الحيوانیه» (طوسی، ۱۴۰۳ ق: ۳۴۵/۲). بنابراین، عقل عملی قوهی وهم را در انجام افعال به کار می‌گیرد و قوهی وهم به تعبیر ابن سینا رئیس حاکم در حیوان است (ابن سینا، ۱۴۰۵ ق: ۱۴۸/۲). براساس این سلسله‌مراتب، هر قوهی دیگری (مانند قوهی ذاکره، حافظه و قوهی متخیله) که به‌نوعی در استخدام قوهی وهم است، در استخدام عقل عملی نیز قرار دارد. قوهی وهم با قوهی حافظه و ذاکره در «نگهداری و یادآوری معنی جزئی»، و با قوهی متخیله در «تصرفات گوناگون در معانی جزئی» ارتباط دارد (ملاصدرا، ۱۳۹۸: ۱۴۹/۸).

قوهی متخیله، خودش مخدوم دو قوه است: قوای تحریکی و قوای ادراکی که به توضیح هر یک از آنها خواهیم پرداخت: الف. قوهی تحریکی که از قوهی متخیله دستور می‌گیرد، «قوهی شوقیه» (نزوعیه) نام دارد و به گفته‌ی ابن سینا، کارش انگیزش به تحریک است. «تبعثها علی التحریک» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۲) و شهوت و غضب زیرمجموعه‌ی آن محسوب می‌شوند. درباره‌ی اهمیت قوهی تحریکی همین بس که قوای خادم ادراکی به‌تنهایی (بدون وساطت یا دخالت قوهی نزوعیه) ممکن نیست به انجام خدمت موردانتظار از آنها توفیق یابند؛ لذا قوهی ادراکی (خواه احساس، تخیل یا تروی) فقط وقتی در انجام «کار» کافی است که با نوعی «تشویق» به آنچه احساس یا تخیل می‌شود، همراه شود. وقتی گفته می‌شود: «قوهی شوقیه‌ی نزوعیه» دو قوهی شهوت و غضب را در استخدام دارد، معنایش این است که قوهی شوقیه «وظیفه‌ای انگیزشی» است که پس از حصول مبدأ علمی (ارتسام صورت مطلوب یا مهروب‌عنها در تخیل)، قوهی محرک فاعل را به تحریک وامی‌دارد (ابن سینا، ۱۳۸۶: ۵۸). از تنوع صورت‌هایی که ممکن است در تخیل حیوان ارتسام یابد، به‌درستی می‌توان نتیجه گرفت که «وظیفه‌ی انگیزشی» در قوهی شوقیه، تابعی از نوع صورت مرتسم است.

ب. قوهی ادراکی که در استخدام قوهی متخیله است، «قوهی خیالیه» نام دارد. متخیله در تصرفاتش (انواعی از ترکیب و تفصیل) نیاز به مواد خام دارد که بخش عمده‌ای را قوهی خیالیه تأمین می‌کند. حس مشترک، زیرمجموعه‌ی قوهی خیالیه است و مجمع حواس پنج‌گانه محسوب می‌شود. صدر المتألهین ادعا می‌کند حس مشترک به‌نوعی به همه‌ی قوای نفسانی خدمت می‌رساند: «الحس المشترك یخدم جمیع هذه القوى» (ملاصدرا، ۱۳۹۸: ۱۴۹/۸).

توضیح تفصیلی‌تر اینکه، ابن سینا نحوه‌ی عملکرد آن گروه از قوای نفسانی را که در استخدام قوهی وهم‌اند، این‌گونه توضیح می‌دهد که قوهی وهم، مخدوم قوه‌ای بعد از خود و قوایی قبل از خود است. مقصود وی به ترتیب از این قرار است: الف. مقصود از «قوه‌ای بعد از قوهی وهم» قوهی ذاکره است. ذاکره به این سبب «بعد از قوهی وهم» شمرده می‌شود که مدرکات حاصل از فعالیت قوهی وهم (معانی جزئی) در قوهی ذاکره، بدون هیچ تصرفی به‌گونه‌ای «نگهداری» می‌شوند که قابل‌بازیابی‌اند؛ چون ابتدا «فعالیت ادراکی» و سپس «ذخیره‌سازی» و «امکان دسترسی دوباره» رخ می‌دهد، قوهی ذاکره قوه‌ای «بعد از» قوهی وهم است. البته قوهی حافظ معانی جزئی، بنا به توضیح یادشده، هم به لحاظ عملکردش در «ذخیره‌سازی معانی جزئی» و هم به لحاظ عملکردش در «بازیابی معانی ذخیره‌شده» در استخدام قوهی وهم است.

ب. مقصود از «قوایی قبل از قوهی وهم»، همه‌ی قوای دیگر حیوانی است. همه‌ی قوای حیوانی دیگر، «قبل از» قوهی وهم پدید می‌آیند و بنابراین همگی به‌نوعی در استخدام قوهی وهم - در ادراک، در ذخیره و در تصرف در معانی جزئی - هستند.

پس قوهی وهم مخدوم قوهی ذاکره است. وظیفه‌ی قوهی ذاکره در کمک به قوهی وهم، یادآوری معانی جزئی است. در

توضیح دقیق‌تر، کار یکی از معین‌های در ادراک، حفظ معانی بدون تصرف در آنهاست که از جنبه‌ی «امکان یادآوری معانی» گاه قوه‌ی ذاکره خوانده می‌شود. حافظه و متخیله نیز مخدوم همه‌ی قوایی‌اند که به لحاظ مرتبه، پس از قوه‌ی وهم‌اند، و از نظر زمانی زودتر از قوه‌ی وهم ظهور یافته‌اند:

«قوه‌ی حافظه»، از قوای نفسانی معین در ادراک است که کارش، به دو لحاظ «ذخیره‌سازی» و «بازیابی» معانی جزئی (البته بدون تصرف در آنها) است؛ قوای مادون قوه‌ی وهم به‌نوعی در خدمت اهداف قوه‌ی حافظه نیز هستند. صدرالمآلهین بر آن است که دو قوه‌ی حافظه و متخیله، هر یک از قوای مادون وهم را به‌نوعی در استخدام خود دارند (جوادی آملی، ۱۴۰۰: ۵۶۱/۳۳-۵۶۰؛ ملاصدرا، ۱۳۹۸: ۱۴۹/۸).

در این جانمایی قوای انسانی و ارتباط آنها با یکدیگر، عقل عملی قوه‌ی وهم را به کار می‌گیرد. قوه‌ی وهم هم قوای ذاکره، حافظه و متخیله را در اختیار دارد. قوه‌ی متخیله (متفکره) نیز دو دسته قوای تحریکی (شوقیه یا نزوعیه) و ادراکی (قوه‌ی خیالیه) را تحت‌مدیریت خود دارد. شهوت و غضب ذیل قوه‌ی تحریکی شوقیه و حس مشترک، ذیل قوه‌ی ادراکی خیالیه قرار دارند و از این طریق به خدمت گرفته می‌شوند.

براین‌اساس، می‌توان مدعی شد که عواطف، واسطه عمل و نظر هستند و آنچه دو رکن ادراکی و تحریکی عواطف را به هم پیوند می‌زند و عواطف را در نفس انسانی مدیریت می‌کند، عقل عملی است که این کار را به‌واسطه‌ی دو قوه‌ی تحریکی و ادراکی یعنی قوه‌ی شوقیه (نزوعیه) و خیالیه انجام می‌دهد. جدول زیر، این سلسله‌مراتب را به تصویر می‌کشد:

عقل عملی	قوه‌ی وهم	قوه‌ی ذاکره	
		قوه‌ی حافظه	
		قوه‌ی متخیله (متفکره)	قوه‌ی تحریکی شوقیه یا نزوعیه
			شهوت غضب
		قوه‌ی ادراکی خیالیه	قوه‌ی فاعله حس مشترک حواس پنج‌گانه

قوه‌ی متخیله در این سلسله‌مراتب، نقشی اساسی و کلیدی را بر عهده دارد که محصولات دو دسته قوای ادراکی و تحریکی (شوقیه و خیالیه) را تلفیق و ترکیب می‌کند و از آنها بهره می‌برد، لذا متناسب با مرتبه‌ی وجودی قوه‌ی متخیله در هر فرد، عواطفی متناسب با همان مرتبه ساخته می‌شوند. پس «قوه‌ی متخیله» به اعتباری همان «قوه‌ی متصرفه» است که از قوای نفسانی معین در ادراک است و کارش حفظ ادراکات و تصرف در آنهاست. وقتی قوه‌ی وهم قوه‌ی متصرفه را به کار بگیرد و بنابراین در قلمرو نفس حیوانی باشد، به «قوه‌ی متخیله» شناخته می‌شود و وقتی قوه‌ی عقل آن را به کار بگیرد و بنابراین در قلمرو نفس انسانی باشد، «قوه‌ی متفکره» نامیده می‌شود.

از منظر ملاصدرا، ادراک وهمی و ادراک عقلی تغایر ذاتی ندارند، بلکه به امری بیرون از ذات، مغایرند؛ بنابراین، وی ادراک‌ها را به سه نوع تقلیل می‌دهد و می‌گوید: «فبالحقیقه الإدراک ثلاثة أنواع كما أن العوالم ثلاثة» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۹۴/۳-۳۹۳)، زیرا عوالم، در سه عالم طبیعت، خیال و عقل یا ملک، ملکوت و جبروت منحصرند؛ یعنی ملاصدرا قوه‌ی واهمه و عاقله را یکی می‌داند و اشاره می‌کند که در نزد ما قوه‌ی واهمه، قوه‌ای جدا از خیال و عقل نیست؛ یعنی واهمه همان عقل مضاف به‌صورت خیالی و حسی است و مدرکات این قوه نیز همان معقولاتی هستند که اضافه‌ای به امور جزئی حسی و خیالی دارند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۵۶/۸-۲۵۵). به اعتقاد ملاصدرا قوه‌ی واهمه قوه‌ای مستقل و در عرض عاقله نیست، بلکه وجوداً با قوه‌ی عاقله متحد است. ادراکاتی که به واهمه نسبت داده می‌شود، در واقع همان ادراکات عقلی‌اند، که

به واسطه‌ی اضافه‌شدن به یک مصداق جزئی، کلیت خود را از دست داده‌اند، مثلاً ما مفهوم کلی عداوت و محبت را توسط عاقله دریافت می‌کنیم و سپس قیدی را بر آن افزوده، مفاهیمی نظیر «عداوت زید» و «محبت عمرو» را که مفاهیمی خاص و مقیدند، به دست می‌آوریم. پس قوه‌ی واهمه همان قوه‌ی عاقله است که مدرکات کلی خود را به صورت مقید درک می‌کند یا فی‌المثل مفهوم «انسان» توسط عاقله درک می‌شود و سپس به مفهومی مانند زید، که در خیال وجود دارد، اضافه می‌گردد و در نتیجه مفهوم «انسانیت زید» به دست می‌آید. پس قوه‌ی واهمه حقیقتی مستقل از عاقله ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۴۱۵/۸-۴۱۴). در این بیان، قوای چهارگانه به سه قوه بازمی‌گردند و مدرکات آنها نیز مدرکات سه‌گانه‌ی حسی، خیالی و عقلی است؛ یعنی مدرکات وهمی امری جدا از مدرکات عقلی و خیالی نیست. صدرا المتألهین تثلیث قوا و مدرکات را با تثلیث عوالم همراه می‌داند، زیرا عوالم، در سه عالم طبیعت، خیال و عقل یا ملک، ملکوت و جبروت منحصرند.

این‌همانی بین قوه‌ی عاقله با واهمه را می‌توان به نحو دیگری نیز تعبیر کرد؛ در این تعبیر قوه‌ی واهمه متناسب با مرتبه‌ی وجودی هر فردی تعریف می‌شود. اگر فرد بتواند به مرتبه‌ی وجودی عقلی ارتقا پیدا کند، واهمه‌ی او جز عقل نیست و عاطفه‌ای نیز که ساخته می‌شود یک برساخت عقلانی و پالایش شده است، اما اگر همچون اکثر مردم، نتوانیم از مرتبه‌ی حس و خیال فراتر برویم و در مراتب دانی وجود محصور شویم، قوه‌ی واهمه در مرتبه‌ی خیال متوقف خواهد شد و عواطف او نیز با ترکیب مبادی و مواد ادراکی و تحریکی که در خیال نقش بسته است، عواطفی سطحی و مشوب به اوهام خواهد بود.

البته این تبیین، مبتنی بر خوانش صدرایی از خیال است که خیال را صرفاً قوه‌ای برای حفظ صور نمی‌داند. خیال از نظر ملاصدرا دارای توانایی‌های خاص است و صرفاً یک قوه در میان سایر قوای انسانی نیست، بلکه یک ساحت نفسانی است. خیال با خوانش منحصر به فردی که ملاصدرا دارد و آن را صرفاً یک قوه‌ی انفعالی محسوب نمی‌کند، در شکل‌گیری عواطف، نقش اساسی ایفا می‌کند و از جمله توانایی‌های آن این است که نفس با کمک ساحت خیال، در مرتبه‌ی خیالی خود، صور خیالی را ابداع و خلق می‌کند. از نظر ملاصدرا نفس صرفاً منفعل و پذیرنده‌ی تأثرات حسی نیست، بلکه این تأثرات، نفس را مستعد خلق صور ذهنی می‌کند. همان‌طور که هر فعلی به فاعل ایجاد خویشتن قائم است، این صور ذهنی نیز به نفس انسان قیام دارند و به وجود او موجودند: «أن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار - علی ایجاد صور الأشياء المجردة والمادیة - لأنها من سنخ الملكوت و عالم القدرة و السطوة» (ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۳۱۴/۱). نفس انسانی صرفاً از صور ذهنی که برایش ایجاد می‌شود، منفعل نمی‌شود، بلکه خودش فعال است و صورت‌ها را می‌سازد؛ از این رو نفس در مرتبه‌ی ادراک حسی و خیالی، فاعل است (ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۳۵۳/۱). ابتکار ملاصدرا درباره‌ی حقیقت ابصار که آن را اختراع صورت‌های خیالی توسط نفس می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۹۸: ۲۲۴/۸-۲۱۶) و نیز تحلیل او درباره‌ی ایجاد صور مقداری بدون مشارکت ماده (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۷۰/۹-۲۶۹) و همچنین ابتکار او در اثبات تجرد قوه‌ی خیال (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۵۶۱/۳-۱۳۶۳: ۱۴۰؛ ۱۳۶۶: ۱۷۲/۳-۱۳۴۱: ۲۳۸-۲۳۷) و نقش این قوه در دریافت وحی توسط نبی (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۱۸) همگی حاکی از نقش فعال (و نه صرفاً منفعل) خیال در اندیشه‌ی ملاصدرا است. پس می‌توان استنباط کرد که این فعال‌بودگی در عواطف انسانی نیز نقش ویژه‌ای بر عهده دارد و کلک خیال انسان با سفر به اطراف و اکناف و با بهره‌مندی از ذخایر حس مشترک و حافظه‌ی انسانی، به ایجاد تصاویری جدید همت می‌گمارد که عواطفی جدید و گرایش‌هایی نوپدید را در شخصیت او ایجاد می‌نمایند و مهم‌تر اینکه، این عواطف برساخته‌شده توسط ساحت خیال انسان، بخشی از شخصیت

وجودی او می‌گردند؛ چراکه در این تلقی، عواطف صرفاً یک فعل نفسانی نیستند، بلکه سازنده‌ی مرتبه وجودی نفس در حرکت اشتدادی وجودی محسوب می‌شوند.

در این خوانش، خیال یک نشئه و ساحت نفسانی است که متناظر با ادراک خیالی در تقسیم سه‌گانه‌ی ادراک به حسی، خیالی و عقلی است و همچنین متناظر با عالم خیال منفصل در تقسیم‌بندی عوالم به سه عالم حسی، خیالی و عقلی است. در این نگرش وجودی به خیال، ساحت و نشئه‌ی خیال صرفاً یک قوه‌ی ادراکی نیست؛ بلکه یک ساحت نفسانی است و می‌تواند عاطفه بسازد.

بر اساس آنچه بیان شد، می‌توان در جمع‌بندی گفت که عواطف یکی از ساحت‌های مهم شخصیت انسانی است که از یک سو دارای ماهیت ادراکی و شناختی است. ماهیت شناختی عواطف از این طریق قابل اثبات است که عاطفه‌های ما مبتنی بر لذت و الم هستند. عواطف، حالت‌هایی هستند که از مواجهه با یک امر موافق و یا منافر طبع ایجاد می‌شوند. به عنوان مثال وقتی از پدیده‌ای می‌ترسیم و عاطفه‌ی خوف یا فزع (وحشت) در ما ایجاد و برجسته می‌شود، در حقیقت با یک امر منافر طبع روبه‌رو شده‌ایم که سبب ایجاد این عاطفه در نفس ما شده و المی را در ما ایجاد کرده است. وقتی این پدیده را تحلیل می‌کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که این الم، ناشی از نوعی ادراک است که در اثر آن پدیده ایجاد شده است. به عنوان مثال وقتی با یک حیوان درنده مواجه می‌شویم، این ادراک در ما پدید می‌آید که من در اثر حمله‌ی این حیوان آسیب خواهیم دید و این ادراک، منجر به یک الم در من می‌شود. این الم و حالت شناختی که در پس آن وجود دارد، عاطفه‌ی ترس را در من ایجاد خواهد کرد و بنا به تعریف فزع که پیش‌تر به نقل از ملاصدرا بیان کردیم، باعث حرکت روح به درون خواهد شد یا وقتی امر موافق طبعی اتفاق می‌افتد و به عنوان مثال، خبر خوشی به ما داده می‌شود، لذتی در ما ایجاد می‌گردد که ناشی از یک ادراک و شناخت نسبت به منفعتی است که موافق طبع ماست و قرار است به ما برسد. در این حالت، عاطفه‌ی فرح و شادی در ما ایجاد می‌شود؛ لذا عاطفه در نهایت، ناشی از یک عامل ادراکی است و یکی از مهم‌ترین ارکان در تحلیل چیستی عواطف، رکن ادراکی و شناختی آن است. از دیگر سو، عواطف انسانی رکنی گرایشی و تحریکی نیز دارند که از طریق قوه‌ی شوقیه و قوای غضب و شهوت تأمین می‌شود؛ به عبارتی، این گرایش‌ها هستند که عاطفه را می‌سازند.

توجیه این دوگانگی براساس سلسله‌مراتب قوای نفس انسانی قابل تبیین است و می‌توان گفت توجیه این دوگانگی، از طریق آن قوه‌ای از نفس امکان‌پذیر است که خود، دو نوع قوه‌ی متفاوت ادراکی و گرایشی را ذیل خود داشته باشد؛ چراکه هر قوه وظیفه‌ای مختص به خود را بر عهده دارد و این دوگانگی نیازمند تبیین و توجیه است. در سلسله‌ی قوا که مورد پذیرش فلاسفه‌ی مشاء و حکمت متعالیه قرار دارد، عقل عملی را می‌توان عهده‌دار عواطف انسانی دانست؛ چراکه عقل عملی، قوه‌ی وهم را ذیل خود دارد که آن هم قوای مختلفی را مدیریت می‌کند. قوه‌ی وهم از طرفی قوای حافظه و ذاکره را در اختیار دارد و می‌تواند به صورت‌ها و ادراکات باطنی دسترسی پیدا کند و از دیگر سو، از طریق قوه‌ی متخیله، به دو قوه‌ی تحریکی و ادراکی شوقیه و خیالیه متصل است، لذا قوه‌ی شوقیه یا نزوعیه، از طریق قوای شهوی و غضبی، تحریک و انگیزش عواطف را بر عهده دارند.

خیال با دسترسی به حواس پنج‌گانه از طریق حس مشترک می‌تواند صور و ادراکات را دریافت کند و به واسطه‌ی قوه وهم، صور و ادراکات ذخیره‌شده را نیز بازبایی و فراخوانی کرده و صور و ادراکاتی جدید را ایجاد کند. خیال با سفر به سرزمین‌های اطراف خود، این امکان را دارد که عواطف ما را مبتنی بر ایجاد این صور جدید، تحت تأثیر قرار دهد و عواطفی

جدید بسازد و یا عواطف موجود را تقویت یا تضعیف کند. در همه‌ی این مراحل، عقل عملی به‌عنوان جایگاه مدیریت عواطف، همه‌ی این قوا را در اختیار داشته و راهبری می‌کند و زیست‌نوع هر فرد مبتنی بر غلبه‌ی هر یک از این قوا بر سایر قوا، شکل گرفته و مبتنی بر آن، عواطف او را نیز می‌سازند؛ لذا فردی که قوه‌ی شهویه در او غالب باشد، قوه‌ی خیال او نیز عواطفی متناسب با این رویکرد را ایجاد می‌کند و کسی که قوه‌ی غضبیه در او قوه‌ی غالب باشد، عواطفی متناسب با این شرایط را خواهد داشت.

نتیجه‌گیری

تحلیل‌نگارندگان این است که عواطف انسانی دارای دو رکن شناختی و گرایشی (تحریکی) هستند که با مدیریت عقل عملی و با وساطت قوه‌ی وهم از طریق قوای زیرمجموعه‌ی وهم هم‌چون ذاکره، حافظه، شهویه، غضبیه، خیالیه ساخته و پرداخته می‌شوند. تربیت هر کدام از این قوای زیرمجموعه‌ی عقل عملی، می‌تواند عواطفی متناسب با این وضعیت را برای فرد ایجاد کند. پالایش و صفای هر کدام از ساحت‌های گرایشی و ادراکی انسان، می‌تواند عواطف او را زلال‌تر کند و تنزیه عواطف نیز به‌صورت متقابل، باورها و گرایش‌های فرد را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد. در خوانشی که ملاصدرا از قوای نفسانی دارد، قوه‌ی وهم مدیریت این قوا را ذیل عقل عملی برعهده دارد و جدا از قوه‌ی عاقله نیست. اگر خیال را یک ساحت نفسانی بدانیم، باید بگوییم که در این صورت، قوه‌ی واهمه غیر از ساحت خیال نیست و مبتنی بر مرتبه‌ای که نفس انسانی دارد، قوه‌ی واهمه در همان رتبه و درجه تجلی پیدا می‌کند و واهمه‌ای خیالی و یا عقلی می‌گردد که متناسب با مرتبه‌ی وجودی‌اش، به خلق و پرورش و مدیریت عواطف می‌پردازد و دو رکن گرایشی و ادراکی عواطف را خلق می‌کند و به ترکیب صور و معانی و ادراکات و گرایش‌های نفس در مرتبه‌ای که در آن قرار دارد، می‌پردازد. این نکته از این‌رو واجد اهمیت مضاعف است که واقعیت این است که دسته‌ی بسیاری از مردم تا لحظه‌ی وفات نمی‌توانند از مرتبه و درجه‌ی خیالی صعود کنند و به مرتبه‌ی عقلی دست یازند و از این‌رو گرچه تربیت عقلانی آحاد جامعه برای عبور از این گذرگاه و نیل به مرتبه‌ی عقلی واجد اهمیت است، اما از آنجاکه این هدف به‌صورت حداکثری قابل‌دستیابی نیست، تربیت ساحت خیال و مدیریت واهمه‌ی خیالی از اهمیت چندبرابری برخوردار می‌شود، چراکه خودش مقدمه‌ای برای نیل به مرتبه‌ی عقلانی و کسب واهمه‌ی عقلانی است که بیان کردیم. از دیدگاه ملاصدرا، واهمه غیر از عاقله نیست. مضاف اینکه بسیاری از ابزارهای ارتباطی و رسانه‌ای و به‌ویژه فضای مجازی به صورت مستقیم واهمه‌ی انسان را در ساحت خیالی موردتوجه و مخاطب قرار می‌دهد و گرایش‌ها و ادراکاتی که در این مرتبه سازنده‌ی عواطف فرد هستند، ناشی از صور و معانی‌ای است که مکرراً در این فضا بر او عرضه می‌شود و بنابر خوانش صدرایی از خیال که قبل‌تر بیان شد، بخشی از وجود او و شاکله‌ی شخصیتی او را تشکیل می‌دهد. هر فرد بر اساس این داده‌های ورودی و صور و معانی‌ای که از طریق فضای مجازی دریافت می‌کند، با یک نظام به‌هم‌مرتبط و منسجم صور، معانی، ادراک‌ها و گرایش‌های نفسانی مواجه می‌شود که همان‌ها عواطف او را می‌سازند و قوه‌ی واهمه‌ی فرد مبتنی بر این مواد، به ترکیب و خلق و مدیریت عواطف می‌پردازد. در این خوانش، قوه‌ی واهمه‌ی فرد بنا به مرتبه‌ی خیالی یا عقلی‌ای که در آن قرار دارد، عمل خواهد کرد و عاطفه‌ها را خواهد ساخت و آنها را مدیریت خواهد کرد و پرورش خواهد داد.

سپاسگزاری

این پژوهش به‌صورت مستقل، توسط نویسندگان نگاشته شده و از هیچ سازمان یا نهادی، کمک مالی دریافت نشده است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. چاپ دوم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۱). *الاشارات و التنبيهات*. تحقیق مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب قم (مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی).
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵ ق). *الشفاء*. ج ۱ و ۲. تحقیق سعید زاید و تصحیح مدکور ابراهیم بیومی. قم: نشر کتابخانه‌ی عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۶). *احوال النفس*. تحقیق احمد فؤاد اهوانی. پاریس: انتشارات دار بیلین.
- جوادآملی، عبدالله. (۱۴۰۰). *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*. ج ۳۳. قم: مرکز نشر اسراء. چاپ اول.
- زین‌العابدین، مسعود و منصور، امیرحسین و پوشیان، عارفه و خادمی، عین‌اله. (۱۳۹۹). «بیماری کووید ۱۹ (کرونا) به‌مثابه‌ی شر ادراکی و مواجهه با آن براساس باور به خدا». *مجله‌ی علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز*. ۱۴ (۳۱): ۱۶۹-۱۹۴.
- سانتراک، جان. (۱۳۸۸). *زمینه‌ی روان‌شناسی*. ج ۲. ترجمه‌ی مهرداد فیروزبخت. تهران: نشر رسا.
- طوسی، نصیرالدین محمد. (۱۴۰۳ ق). *شرح الاشارات و التنبيهات (مع المحاکمات)*. ج ۲. قم: دفتر نشر کتاب. چاپ اول.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۳). *شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه (کتاب نفس-جزء اول)*. ج ۸. جزء اول. قم: انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). چاپ دوم.
- ملاصدرا. (بی‌تا). *المبدأ و المعاد*. بی‌جا: بی‌نا. (با استفاده از نسخه‌ی ۲ نرم‌افزار حکمت اسلامی).
- ملاصدرا. (۱۳۴۱). *رساله‌ی عرشیه*. تصحیح و ترجمه‌ی غلامحسین آهنی. اصفهان: دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان.
- ملاصدرا. (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران: نشر مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی. انجمن حکمت و فلسفه‌ی ایران.
- ملاصدرا. (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. ج ۱ و ۶ و ۷. تصحیح محمد خواجه‌ی. قم: انتشارات بیدار.
- ملاصدرا. (۱۳۹۷). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*. ج ۱. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا. چاپ دوم.
- ملاصدرا. (۱۳۸۰). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*. ج ۷. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا. چاپ اول.
- ملاصدرا. (۱۳۸۲). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*. ج ۹. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا. چاپ اول.
- ملاصدرا. (۱۳۸۳). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*. ج ۳ و ۴. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا. چاپ اول.
- ملاصدرا. (۱۳۹۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*. ج ۸. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا. چاپ دوم.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۷). *زمین از دریچه‌ی آسمان*. تهران: انتشارات سروش مولانا. چاپ اول.
- ملکیان، مصطفی. (۱۴۰۰). *عمر دوباره*. تهران: نشر شور. چاپ سوم.
- میرشمسی، زینب‌السادات. (۱۳۹۲). «عواطف به چه معنا شناختی هستند؟». *پژوهش‌های فلسفی کلامی*. ۱۴ (۳ و ۴)، پیاپی ۵۵ و ۵۶: ۲۲۴-۲۰۵.
- میرهادی رنانی، سیدمهدی. (۱۳۹۸). «نسبت خیال با عواطف در فلسفه‌ی ملاصدرا». *دوفصلنامه‌ی حکمت معاصر*. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ۱۰ (۲، پیاپی ۲۹): ۲۴۱-۲۵۸.

References

- Al-Tūsī, Nasir Al-Din. (1982). *Sharh Al-'Ishārat wa al-Tanbihāt*. Vol: 2. Qom: Daftar-e Nashr-e Ketab.
- Ibn Sinā, Husayn ibn 'Abdullāh. (1984). *Al-Shifa'*. Vol: 1 & 2. Researched by Sa'id Zayed. Qom: Ayatollah Mar'ashi Library.
- Ibn Sinā, Husayn ibn 'Abdullāh. (2000). *Al-Najāt min al-Gharq fi Bahr al-Zalālāt*. Tehran: Tehran University Press.
- Ibn Sinā, Husayn ibn 'Abdullāh. (2002). *Al-'Ishārat wa al-Tanbihāt*. Research: Mujtaba Zare'i. Qom: Bustan-e Ketab.
- Ibn Sinā, Husayn ibn 'Abdullāh. (2007). *Ahval al-Nafs*. Paris: Darbiblion.
- James, William. (1981). *The Principles of Psychology*. 3 vols, Cambridge, MA: Harward University press.
- Javadi Amoli, 'Abdullāh. (2021). *Rahiq-e Makhtum*. Vol 33. Qom: 'Isra press. (In Persian).
- Malekiān, Mostafā (2018). *Zamin Az Daricheye Aseman*. Tehran: Soroush Molana. (In Persian)
- Malekiān, Mostafā (2021). *Omr-e Dobare*. Tehran: Nashr-e Shur. (In Persian)
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi. (2014). *Sharh-e Asfar*. Vol 8.1. Qom: The Imam Khomeini Education & Research Institue. (In Persian)
- Mirhadi, Seyyed Mehdi (2019). "The Relationship between Imagination and Emotions in Mulla Sadra's Philosophy". *Hekmat-e Mo'aser*, Institute for Humanities and Cultural Studies, Year 10, Fall-Winter 2019, Issue 2 (Serial 29), pp. 258-241. <https://doi.org/10.30465/cw.2020.4628>. (In Persian)
- MirShamsi, Zeinab Al-Sadat (2019). "Investigating the Role of Emotions as the Interface between Action and Opinion". *Hekmat-e Sadrai Scientific Journal*, Vol. 9, Issue: 1, Serial 17, Fall-Winter 2019, pp. 173-163. <https://doi.org/10.22091/pfk.2013.66>. (In Persian)
- Mullā Šadrā. (1962). *Resala al-'Arshiyya*. Isfahan: Isfahan University Press.
- Mullā Šadrā. (1984). *Mafatih al-Ghayb*. Tehran: Publication of the Institute for Cultural Studies and Research & Iranian Institute of Philosophy.
- Mullā Šadrā. (1987). *Tafsir al-Qur'ān*. Vols: 1,6,7. Proofreader: Khajavi Mohammad. Qom: Bīdār.
- Mullā Šadrā. (2018). *Al-Hikmat al-Muta'aliya Fi al-Asfār al-'Aqliyyat al-Arba'a*. Vols: 1,3,4,7,8,9. Tehran: Šadrā Islamic Philosophy Foundation.
- Mullā Šadrā. (N D). *Al-Mabda' va Al-Ma'ād*. Proofreader: Khajavi Mohammad. N P.
- Radharkrishnan. (1988). *Essentials of Psychology*. Oxford University, Press.
- Santrock, John W. (2009). *Educational Psychology*. Vol 2. Translated by Firuzbakht, Mehrdad. Tehran: Rasa. (In Persian)
- Zeinol'abedin, Mas'ūd & Mansuri, Amirhuseyn & Pushian, 'Arefe & Khademi, 'Einollāh. (2020). "Covid-19 (Coronavirus) as a Cognitive Evil and Facing it Based on the Believe in God." *The Quarterly Journal of Philosophical Investigations*. Tabriz: University of Tabriz. / Vol. 14/ Issue: 31/ summer 2020/ pp. 169-194. (In Persian) <https://doi.org/10.22034/jpiut.2020.39723.2553>