

رابطه عواطف و معرفت از منظر ملاصدرا^۱

نجف یزدانی^۲

دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم تحقیقات تهران، گروه فلسفه و کلام، تهران، ایران

محمد سعیدی مهر^۳

دانشیار دانشگاه تربیت مدرس، گروه فلسفه، تهران، ایران

سید عباس ذهبی^۴

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه فلسفه و کلام اسلامی، تهران، ایران

چکیده

ساحت معرفت از مهم‌ترین ساحت‌های انسانی محسوب می‌شود و از این منظر، بررسی ابعاد دیگر انسانی که در ارتباط با شناخت و ادراک او هستند، اهمیت می‌یابد. یکی از این ساحت‌ها که به تازگی بیشتر مورد توجه روان‌شناسان و معرفت‌شناسان قرار گرفته است، بعد عواطف و هیجانات است. دو رویکرد کلی نسبت به عواطف را می‌توان در طول تاریخ تفکر مشاهده کرد. برخی همواره از نقش سلبی آن سخن گفته و عملکردهای منفی آن را نشان می‌دهند و بر حذف آن همت گماشته‌اند و عده‌ای دیگر عواطف را کمک‌کننده‌ی معرفت و عقل می‌دانند. سعی ما در این مقاله بر آن است که بعد از طرح این دو رویکرد، به بازخوانی نظر ملاصدرا، در مورد ارتباط عواطف با معرفت بپردازیم. در باب تأثیر سلبی عواطف و احساسات از نظر ملاصدرا، تأثیر احساسات در پذیرش باورها و عقاید تقلیدی، انس با محسوسات و تأثیر آن بر شناخت، تأثیر شهوات در عدم سنخیت نفس با معارف الهی، نقش عواطف در روی‌گردانی از غایت مطلوب و تأثیر احوال بر علم حقیقی و حکمت مورد بررسی قرار گرفته و در مورد نقش ایجابی عواطف، به نقش عشق مجازی و حقیقی اشاره شده است.

واژگان کلیدی: معرفت، عشق، باور، شهوت، ملاصدرا.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۱۲/۱۱ تاریخ تصویب: ۱۳۹۲/۳/۶؛ مقاله مستخرج از رساله دکتری رشته فلسفه و

کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران است.

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): najaf_yazdani@yahoo.com

۳. پست الکترونیک: saeedimehr@yahoo.com

۴. پست الکترونیک: falsafeh100@gmail.com

طرح مساله

مهم‌ترین بعدی که فیلسوفان مسلمان، در بیان حقیقت انسان و وجه تمایز او از حیوانات مطرح کرده‌اند، ناطقیت انسان است که منظور از آن، قوه‌ای است که مبدا ادراک کلیات است.^۱ اما انسان موجودی تک ساحتی نیست که فقط از قوه شناخت برخوردار باشد و در مواجهه با واقعیت، تنها از این قوه استفاده کند بلکه علاوه بر این ساحت، دارای ساحت‌های دیگری است که در شناخت و ادراکات او تأثیر گذارند. تتنز^۲ (۱۷۳۶-۱۸۰۷) فیلسوف و روان‌شناس آلمانی، انسان را در ساحت نفسانی‌اش، دارای سه ساحت معرفتی، عاطفی و ارادی می‌داند. این سه ساحت، معرف ساحت نهایی و بنیادین نفس‌اند و قابل ارجاع و بازگشت به یکدیگر نیستند.^۳ عواطف و هیجانات یکی از مهم‌ترین این ساحت‌هاست. از نظر معرفت‌شناسی، ارتباط این ساحت‌ها و تأثیر متقابل آن‌ها بر یکدیگر مسأله‌ای مهم به شمار می‌رود. تأثیر معرفت بر عواطف، مسأله‌ای روشن و آشکار است زیرا شناخت کمالات هر چیزی سبب شوق و محبت به آن گردیده و هرچه معرفت نسبت به آن افزون گردد، میل و توجه نیز نسبت به آن شدت می‌یابد. اما مسأله‌ی دیگر این است که آیا عواطف نیز بر معرفت تأثیر دارند؟ تأثیر ساحت عواطف، ایجابی یا سلبی است؟ اگرچه این مسأله به تازگی در حوزه معرفت‌شناسی، مورد تصریح قرار گرفته است.^۴ اما می‌توان ردپای آن را در بین حکمای متقدم نیز دنبال کرد. ملاصدرا در آثار متعددش بر اساس تلقی خود از حکمت و معرفت، به بیان ارتباط ساحت‌های مختلف انسانی پرداخته است. وی دستیابی به معرفت را منوط به پاک‌سازی و سامان‌دهی حالات و امیال نفسانی انسان می‌داند که می‌تواند تأثیرات مختلفی بر شناخت‌های انسانی داشته باشد.

۱. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، صص ۱۹۹ و ۳۱ و همو، اسفار، ج ۹، صص ۸۵-۷۸؛ ج ۵، ص ۵؛ ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ص ۳۲.

2. Tetens, Johann Nicolas.

3. Radharkrishnan, *Essentials of Psychology*, Oxford University Press, 1988, pp.13-15.

۴. برای نمونه وینرایت، فیلسوف معاصر آمریکایی در کتاب *عقل و دل* نقطه‌نظر سه متفکر معروف، یعنی جانانان ادواردز آمریکایی، جان هنرینیومن الهی‌دان انگلیسی و ویلیام جیمز را درباره ارتباط میان ساحت عاطفی، ارادی و ساحت عقیدتی بشر مطرح نموده است. نک به وین رانت، ویلیام، *عقل و دل*، ترجمه محمدهادی شهاب، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵ ش.

در این نوشتار سعی شده است با توجه به بحث‌های متأخران در مورد ارتباط ساخت‌های انسانی، چارچوب کلی در مورد تأثیر سلبی و ایجابی عواطف و احساسات بر ساخت شناختی انسان بیان شود و در این ساختار سخن ملاصدرا مورد بازخوانی قرار می‌گیرد.

۱. ساخت عاطفی انسان

کشف ارتباط عواطف و معرفت و کارکردهای شناختی عواطف، نیازمند درک ساخت عاطفی است. مادر این قسمت به توضیح و تبیین ساخت عاطفی انسان و اقسام آن می‌پردازیم.

الف: تنوع مفهومی عواطف

اولین نکته در خور توجه، تعدد اصطلاحات مختلف پیرامون ساخت عاطفی انسان است. تحقیقات نشان‌گر گستره وسیعی از واژه‌های مصطلحی است که به عواطف اشاره می‌کنند. این اصطلاح دربرگیرنده طیف گسترده‌ای از واژگان از «خشم» و «اضطراب» تا «خونسردی و بی‌علاقگی» و «رغبت» و نیز تا «عزت نفس»، «خجالت» و «تعجب» می‌شود. از این رو در زبان انگلیسی برای بیان پیچیدگی و انواع هیجانات، حدود ۲۰۰ کلمه وجود دارد.^۱

به دلیل گستردگی و تنوع عواطف، روش‌های مختلفی برای تقسیم بندی آن‌ها بیان شده است. این طبقه‌بندی‌ها بر اساس شدت و ضعف، جهت درونی و بیرونی، ایجابی و سلبی هستند. در یک تقسیم‌بندی، هیجانات به دو دسته کلی اولیه و ثانویه قابل تقسیم‌اند: هیجانات اولیه یا ساده شامل شادی، اندوه و ترس می‌شوند و هیجانات پیچیده یا ثانویه شامل هیجاناتی مثل خجالت، احساس گناه، غرور، حسادت، دست‌پاچگی و ... هستند.^۲ بعد عاطفی و احساسی انسان پدیده‌های متنوعی را در بر می‌گیرد و اصطلاحات مختلفی در مورد آن به کار برده شده است. در متون نظری، سعی شده است میان عواطف و هیجانات،^۳

۱. سانتراک، جان، *زمینه روانشناسی*، ترجمه مهرداد فیروزبخت، ج ۲، ص ۱۰۹.

۲. محسنی، *نظریه‌ها در روانشناسی رشد*، ص ۴۷۷؛ سانتراک، *زمینه روانشناسی*، ج ۲، ص ۱۰۹.

۳. «Emotion» به معنای هیجان یا عاطفه از ریشه لاتین *emovere* به معنی حرکت، تحریک، حالت تنش یا تهییج است. در کاربرد معاصر، این اصطلاح برای تعداد نامعینی از حالات ذهنی استفاده می‌شود، همان معنایی که ضمن صحبت از عشق، ترس، وحشت و نفرت و ... مورد نظر است. حالات هیجانی به آن دسته از حالات اطلاق می‌شود که به صورت طبیعی شدید باشند. دوم، تجارب قدرتمندی هستند که از این نظر با

احساسات^۱ و خلقها^۲ فرق گذاشته شود و با مراجعه به فرهنگ لغات، مشاهده می‌شود این اصطلاحات برای معانی متعددی به کار می‌روند.

تعاریف روان‌شناسی در بسیاری موارد بیان می‌کند که خلق، عواطف پراکنده با شدت کم در زمان طولانی‌تر است. در مقابل، این نظر وجود دارد که مهم‌ترین تمایز بین عواطف و خلق، زمان و شدت‌شان نیست بلکه این حقیقت است که خلق، موضوع مشخصی ندارد، در حالی که عواطف حالاتی هستند که به موضوعات مشخصی تعلق دارند.^۳

ب: ساحت عاطفی از منظر فیلسوفان

فیلسوفان متقدم به این گستردگی و تنوع مفهومی به بحث از عواطف نپرداخته‌اند اما در ضمن بحث از قوای نفس و رذایل و فضائل اخلاقی، اشاراتی به ساحت عاطفی انسان داشته‌اند که سرآغاز آن را می‌توان تا یونان باستان سراغ گرفت. از نظر افلاطون، نفس آدمی با این که بسیط و مجرد است اما فی حد ذاته دارای سه بخش و یا سه جزء عقلانی، جزء همت و اراده و جزء شهوانی است. افلاطون جزء عقلانی را عالی‌ترین رکن نفس می‌داند که غیرفانی و شبیه به لاهوت است و جزء همت و اراده را یاور عقل دانسته و آن را شریف‌تر از جزء شهوی به شمار می‌آورد. از نظر او، جزء شهوانی به امیال بدنی مربوط می‌شود و جزء عقلانی نفس، دارای امیال و خواسته‌های مخصوص به خود هم‌چون اشتیاق به حقیقت است. افلاطون در تیمائوس جای ویژه جزء عقلانی نفس را در سر، جزء همت و اراده را در سینه و

احساسات (feeling) تفاوت دارند. سوم، در اغلب موارد، حالات هیجانی از نظر رفتاری، با آشفتنی همراه‌اند.» پورافکاری، فرهنگ جامع روانشناسی روانپزشکی، ج ۱، ص ۴۹۵.

۱. «Feeling» به معنای لغوی احساس در موارد مختلف به کار برده می‌شود: ۱. داشتن فرآیند هوشیارانه (تجربه کردن) ۲. برداشت حسی در مورد احساس‌هایی مثل گرما و درد ۳. حالات عاطفی مثل احساس راحتی، افسردگی و ... ۴. باورها مثل احساس مبهم در مورد چیزی که با قرائن واضحی تأیید نمی‌شود. ۵. یکی از ابعاد هیجان. همان، ص ۵۶۹.

۲. «Mood» به معنای خلق، حالت هیجانی مسلط در هر زمان تلقی می‌شود. اکثر روان‌پزشکان خلق را آن حالت هیجانی که معمولاً دوام پیدا می‌کند و بر تجربه‌های کلی شخص تأثیر می‌گذارد، به کار برده‌اند. در مقابل هیجان که واکنش کوتاه مدت شمرده می‌شود، خلق، یک وضعیت پایا است.» همان، ج ۲، ص ۹۴۹.

3. Brun, G., *Epistemology and Emotion*, p.8.

جزء شهوانی را زیر حجاب حاجز تعیین می‌کند.^۱ ارسطو شهوات و امیال را مربوط به قوه شوقیه نفس می‌داند و قوه شوقیه را جدای از جزء عقلانی نفس در نظر می‌گیرد.^۲

ج: ساحت عاطفی از منظر ملاصدرا

ملاصدرا، هم‌چون فیلسوفان پیش از خود، در بیان ساحت عواطف و هیجانات، از عشق و عواطف در مرتبه نفس حیوانی و انسانی سخن گفته است. البته از نظر وی عشق در تمامی موجودات عالم سریان دارد زیرا خداوند در نهاد و ذات هر یک از موجودات عقلی، نفسی و طبیعی، عشق و اشتیاق به کمال خاص آن‌ها و هم‌چنین حرکت و تلاش در جهت تکمیل و متمیم آن کمال را قرار داده است. عشق در موجودات مجرد (عقول)، محض و مجرد بوده و از تمامی جهات به فعلیت رسیده است ولی در سایر موجودات که از برخی کمالات بی‌بهره‌اند، - اما استعداد برخوردار از آن را دارند و به عبارتی دارای جهت بالقوه و بالفعل می‌باشند - هم شوق و هم عشق برای کسب کمالات وجود دارد. خلاصه مدعای صدرا و تقسیم موجودات به لحاظ وجود عشق و شوق در ذاتشان چنین است:

الف. موجوداتی که واجد عشق مجرد از شوق هستند. (موجودات عقلی)

ب. موجوداتی که هم از عشق و هم از شوق برخوردارند. این موجودات به دو قسم تقسیم می‌شوند:

۱. موجوداتی که شوق ارادی دارند. (موجودات نفسی و حسی)

۲. موجوداتی که شوق طبیعی دارند. (موجودات طبیعی)

باتوجه به سخن ملاصدرا، عقول مجرد تنها دارای عشق به کمال‌اند، اما سایر موجودات به سبب فقدان برخی کمالات، علاوه بر عشق، دارای شوق و حرکت به سمت کمال نیز هستند. از این رو شوق تنها در موجوداتی تحقق می‌یابد که فاقد برخی کمالات هستند.^۳

نکته در خور توجه این‌که چون کمال انسان در دو بعد عملی و نظری است، عشق و اشتیاق انسان‌ها نیز در جهت تکمیل و حفظ کمالات در این دو جهت است. از این رو شوق برای کسب کمال قوه نظری در به فعلیت رساندن قوه نظری انسان کمک می‌کند البته به شرط آن‌که موانع در این راه برطرف شود.

۱. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ج ۲، ص ۱۱۶۴؛ کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال الدین مجتبی، ج ۱، ص ۲۴۱.

۲. ارسطو، درباره نفس، صص ۲۶۱-۲۶۲.

۳. ملاصدرا، سفار، ج ۷، ص ۱۵۰.

صدرالمآلهین عشق حیوانی را در ضمن بحث از قوای نفس مطرح می‌کند و به پیروی فیلسوفان پیش از خود، آن را قوه‌ی شوقیه می‌نامد. قوه‌ی شوقیه (باعثه) قوه‌ای است که انگیزه‌ی حرکت را ایجاد می‌کند و به این جهت، علت غایی حرکت محسوب می‌شود. این قوه با قوه‌ی متخیله، همکاری نزدیک دارد؛ 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:

(۱) قوه‌ی شهویه: بعد از تخیل، این قوه منشا تحریک نفس برای نزدیک شدن به اموری می‌گردد که برای بقای بدن ضروری یا مفید است.

(۲) قوه‌ی غضبیه: پس از تخیل اموری که برایش زیان‌آور است، این قوه منشا ایجاد حرکت برای دفع آن‌ها از نفس می‌گردد.^۱

وی در جای دیگری انسان را دارای سه قوه علم، غضب و شهوت می‌داند و حالت افراط و تفریط آن‌ها را بیان می‌کند^۲ که حالت اعتدال تمام آن‌ها، ملکه 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.^۳ با توجه به توضیح این قوا و حالت افراط و تفریط آن‌ها می‌توان گفت حرص، طمع، بخل و آرزوهای طولانی، از جمله ملکات رذیله مبتنی بر شهوت (قوه‌ی شوقیه شهویه) و حسد، عجب، کبر و خشم (در معنای مصطلح) از جمله ملکات رذیله متفرع بر غضب هستند.^۴

از نظر ملاصدرا خداوند به همه موجودات قوه‌ای اعطا کرده است که مصالح را جذب و ضرر را ترک می‌کنند که در مورد نفس نباتی جذب و دفع نامیده می‌شود، در مورد نفس حیوانی میل و نفرت و در انسان‌ها به عنوان اراده و کراهت خوانده می‌شود.^۵ جوادی آملی در توضیح نظر ملاصدرا این چنین می‌گوید:

«حیوان متحرک بالمیل است؛ نه بالاراده و فرق میل و اراده این است که اگر نیروی کشش و جاذبه و تلاش و کوشش، تحت رهبری وهم، شهوت و غضب تنظیم شود، میل

۱. همان، ج ۸، صص ۵۴-۵۵.

۲. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، صص ۳۷۳-۳۷۴.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۲۰.

۴. همو، اسفار، ج ۹، صص ۹۱-۹۰.

۵. همان، ج ۷، ص ۱۳۴.

نامیده می‌شود و موجودی که در حد وهم می‌اندیشد و براساس وهم کار می‌کند، متحرک بالمیل است نه بالاراده؛ ولی اگر این تلاش و کوشش و جذب را، عقل عملی به عهده بگیرد نه وهم، اراده نام دارد و موجودی که با رهبری عقل، تلاش و کوشش می‌کند متحرک بالاراده است. جذب و دفع در نوع موجودات هست اما هرچه موجود، کامل‌تر باشد جذب و دفع در آن، رقیق‌تر می‌شود و نام لطیف‌تری می‌گیرد. در حیوانات به صورت شهوت و غضب ظهور می‌کند و در انسان‌ها به عنوان اراده و کراهت یا عداوت و محبت نامیده می‌شود؛ و اگر از همه این مراحل گذشت و رقیق شد، «تولی» و «تبری» نام می‌گیرد؛ یعنی، همان جاذبه وقتی تحت تربیت عقل و وحی رقیق شود، تولی، و همان دافعه وقتی تحت تدبیر عقل و وحی قرار گیرد، تبری نامیده می‌شود.^۱

۵: تقسیمات صدرا در باب عشق

ملاصدرا به تفصیل بیشتری، از عشق انسانی و اقسام آن نیز سخن گفته است. وی براساس مبانی فلسفی خود، عشق را عین وجود دانسته و آن را با وجود مساوق می‌داند و از سوی دیگر عشق و وجود را عین حسن و جمال دانسته و آن را ساری در تما مراتب وجود می‌داند. بر همین اساس می‌توان گفت عشق را مانند وجود نمی‌توان تعریف کرد و هرچه در عبارت، بلکه در تخیل و فکرت از عشق درآید، همه‌ی اثری از عشق و جلوه‌ای از ظهور آن است و چنان‌که صدرا می‌گوید هستی عین عشق است و ماهیات، ظهورات عشق و هر موجودی، عشق و عاشق و هر عشقی وجود و موجود است.^۲

صدرالمتألهین دو تقسیم برای عشق بیان کرده که یکی از آن‌ها قبل از او نیز بیان شده و دیگری از نوآوری‌های خود او به شمار می‌رود. وی عشق را به حقیقی و مجازی تقسیم می‌کند. عشق حقیقی به محبت خداوند و صفات و افعال او تعبیر شده است. در این تعبیر با توجه به آن که خداوند اصل حقایق و مبدا هر موجودی به شمار می‌آید، عشق به او، عشق حقیقی لحاظ شده است.^۳ ملاصدرا عشق حقیقی را به عده کمی نسبت می‌دهد و عامه مردم و بسیاری از خواص را بی‌بهره از آن می‌داند. ایشان وضعیت روحی عامه مردم در

۱. جوادی آملی، *مبانی اخلاق در قرآن*، صص ۱۳۰-۱۲۸.

۲. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۷، ص ۱۴۸.

۳. همان، ص ۱۷۴.

اشتیاق به معشوق‌های خود را در نسبت با حالت نفسانی عرفا، همانند میل و رغبت کودکان به بازی کردن در قیاس با مردان عاقل و بالغ در هدف‌ها و لذت‌هایشان می‌داند.^۱

عشق مجازی از دیگر اقسام عشق است که شامل عشق نفسانی و عشق حیوانی می‌شود. عشق نفسانی از نظر ملاصدرا بیشتر در ارتباط با متعلق آن توصیف شده است که مبدا آن مشابهت نفس عاشق با معشوق در جوهر ذات است و خاستگاه آن بیشتر توجه و رغبت به شمایل و ملکات فاضله و سیرت حسنه معشوق است.^۲ صدرا در مورد حسن و خیر بودن عشق نفسانی چنین استدلال می‌کند که وجود این عشق در انسان، از نهاده‌های الهی است و همه نهاده‌های الهی خیر و محمود هستند. بنابراین وجود این‌گونه عشق در آدمی خیر و محمود است.^۳ قسم دیگر، عشق حیوانی یا بهیمی است که مبدا آن، شهوت بدن و طلب لذت حیوانی بوده و خاستگاه آن بیشتر توجه و شگفتی به صورت ظاهر و زیبایی جسمانی معشوق است.^۴

ملاصدرا در تقسیم دیگری که از ابداعات خود اوست، عشق را به سه قسم تقسیم می‌کند و این تقسیم را جامع و شامل همه معشوقات می‌داند: عشق اکبر، عشق اوسط و عشق اصغر. عشق اکبر در اصطلاح فیلسوفان، اشتیاق به لقای حق تعالی که مبدا و منشا هستی و سرچشمه همه اسماء و صفات است، به شمار می‌آید. این عشق ساری در تمام ممکنات و موجودات جهان هستی است و تمام موجودات عالم، طالب و عاشق اویند و غایت این مرتبه از عشق، تشبه به ذات خداوند متعال است.^۵

دقت در بیان صدرا ما را به این نکته رهنمون می‌کند، که تشبه به خدا که در غایت عشق اکبر ذکر گردیده، به عنوان نتیجه و غایت اصلی حکمت هم مطرح شده است. از این وحدت می‌توان نتیجه گرفت که حکمت و محبت برای تحقق نتیجه - تشبه به خدا - به هم پیوند می‌خورند و باید ساحت عاطفی و عملی و نظری انسان هم‌سو و متوجه به یک غایت باشند. نکته دیگر این که گرچه این عشق از معرفت سرچشمه می‌گیرد اما خود آن نیست

۱. همان، ص ۱۸۸.

۲. همان، ص ۱۷۴؛ طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۸۳.

۳. ملاصدرا، سفار، ج ۷، صص ۱۷۹ - ۱۷۱.

۴. همان، ص ۱۷۴.

۵. همان، صص ۱۸۸ و ۱۴۹ - ۱۴۸.

بلکه از سنخ کشش و میل است و می‌تواند برای رسیدن به مراتب دیگر از معرفت، انسان را مدد رسانده و مسیر معرفت به خداوند و تحقق نتیجه را تسهیل کند. عشق اوسط عشق حکیمان و عالمان به تفکر و تعمق در صنع خدای متعال و حقایق موجودات است.^۱ این تعریف نشان می‌دهد، حب و عشق به تفکر از عواملی است که مبدا ایجاد حکمت و سبب پایداری آن می‌شود. عشق اصغر مرتبه پایین و سوم از عشق، همان عشق به انسان است که عالم صغیر و خلاصه‌ای از عالم کبیر است.^۲ با نظر به مطالب این قسمت مشاهده می‌شود که بحث از ساحت عاطفی در بین حکمای اسلامی و فلاسفه قدیم وجود داشته و آنچه ملاصدرا در این باب بیان کرده است، بر اساس مبانی فلسفی و حکمی اوست. در ادامه به ترتیب به دو رویکرد سلبی و ایجابی در مورد ارتباط عواطف و معرفت می‌پردازیم.

۲. رویکرد سلبی در مورد ارتباط عواطف با معرفت

بیشتر فلاسفه و معرفت‌شناسان متقدم، از عواطف بیان سلبی ارائه داده‌اند. این رویکرد جزئی از نگرش کسانی است که معتقدند عقل باید ارباب (مسلط بر) احساسات باشد. ریشه این تفکر را می‌توان تا یونان باستان دنبال کرد؛ جایی که برای مثال دموکریتس اظهار می‌کند دارو، بیماری‌های بدن را درمان می‌کند و عقل، روح را از بند عواطف آزاد می‌گرداند. در واقع تقابل بین عقل و عاطفه در سنت فلسفی را باید مرتبط با نظریات مختلف درباره‌ی قوای مختلف نفس دانست.^۳

افلاطون نیز اجزای سه گانه عقلانی، ارادی و شهوی نفس را به ارباب‌ران و اسب‌های ارباب تشبیه می‌کند. در این تشبیه، عنصر عقلانی به ارباب‌ران و جزء شهوانی به اسب سرکش و جزء اراده به اسب مطیع تشبیه شده است. افلاطون ارباب‌رانی جزء عقلانی را، بسیار دشوار و سخت می‌داند.^۴ از نظر وی، اسب خوب به آسانی بر طبق رهبری‌های ارباب‌ران رانده می‌شود اما اسب بد، سرکش و مایل به اطاعت از ندای شهوات جسمانی است به طوری که

۱. همان، ص ۱۸۳.

۲. همان، ص ۱۸۴.

3. Brun, G., *Epistemology and Emotion*, p.14.

۴. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ج ۳، ص ۱۲۳۴.

باید آن را با شلاق منع و محدود کرد؛^۱ و به همین جهت گفته‌اند از زمان افلاطون به بعد در سنت فلسفی غربی همواره عقل در مقابل احساسات قرار گرفته است و با سوء ظن به آن نگاه می‌شود.^۲

دلایلی برای ارزیابی منفی از عواطف در نظر قدما وجود دارد. اول این‌که عواطف به عنوان تهدیدهایی برای تصمیم و حکم عقلانی شناخته شده‌اند؛ چراکه می‌توانند فرایندهای کسب معرفت یا ارزیابی معرفتی را معیوب سازند. به عنوان مثال رواقیان معتقد بودند، عواطف حقیقتاً داوری ما را به اشتباه می‌اندازند. علاوه بر این، عواطف به تحریف ادراک و گرایش به افکار پوچ و خودفریبی متهم شده‌اند.^۳ نگرانی دیگر در مورد عواطف این است که آن‌ها به معرفت کمک نمی‌کنند زیرا به دلیل شخصی و انتزاعی بودنشان نمی‌توانند با آن‌چه حقیقت عینی باورهاست مرتبط باشند.^۴ بنابراین اگر انسان بخواهد با دخالت احساس‌ها و خواسته‌هایش مسیر شناخت را طی کند نه به معرفتی عینی بلکه به باورهایی دور از واقعیت دست خواهد یافت.^۵

در بین حکمای اسلامی نیز کم نبوده‌اند کسانی که این رویکرد را بیان کرده‌اند. ابن‌مسکویه در کتاب اخلاقی خود، نفس آدمی را دارای سه قوه‌ی ناطقه، شهویه و غضبیه می‌داند که ذاتاً متباین و متخالف می‌باشند و می‌توان آن‌ها را بر حسب مزاج، عادت و یا تأدیب، تقویت یا تضعیف نمود.^۶ ملاصدرا نیز بر اساس مبانی نفس‌شناسی و تلقی خود از حکمت، به تفصیل از تأثیر سلبی عواطف سخن گفته است که به بیان اصول کلی آن می‌پردازیم.

۱.۲. تأثیر احساسات در پذیرش باورها و عقاید تقلیدی

یکی از ویژگی‌های خردمندان، آزاد اندیشی است؛ به‌ویژه کسی که می‌خواهد در مسائل ماورای طبیعت سیر کند، باید فارغ از شهرت اقوال و کثرت افراد، تنها تکیه‌گاهش حق و

۱. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۲۴۲.

2. Bunnim Nicholas and Jiyuan., *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, p.252.

3. Brun, G., *Epistemology and Emotion*, p.14.

4. Ibid.

۵. پورسینا، زهرا، تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آراء اگوستین قدیس، ص ۱۹۳.

۶. ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، صص ۳۸-۳۷.

حقیقت باشد. چنان که قرآن کریم می‌فرماید: «پس بشارت بده به آن دسته از بندگانم که سخنان را می‌شنوند و از بهترین آن‌ها پیروی می‌کنند. این‌ها کسانی هستند که خدا هدایتشان کرده و اینان خردمندانند».^۱ صدرالمتألهین حجاب تقلید را در کنار سه حجاب مال، جاه و معصیت قرار می‌دهد^۲ و معتقد است: «مرد خردمند وقتی به حق می‌رسد که نه به اقوال (نادرست) شهرت یافته، اعتنا کند و نه از مخالفت کردن با اعتقادات عامه مردم خاطرش رنجیده شود، بلکه در هر بابی به درستی سخن توجه کند، نه به گوینده آن».^۳ سخن فوق راه رسیدن به حقیقت را عدم حسن ظن به سخنان مشهور بدون تأمل در آن‌ها و پرهیز از رنجیدن در مخالفت با چنین سخنانی می‌داند. این بدان سبب است که آدمی همواره تمایل به حفظ و پیروی از آراء گذشتگان داشته و احساس آرامش و دل‌بستگی و انس گرفتن به باورها و ترس از تزلزل در اعتقاداتش، سبب می‌شود به پذیرش تقلیدی باورها سوق یابد. ملاصدرا با آگاهی از تأثیر سوء این عوامل روانی در ارتباط با عقاید انسان، معتقد است پذیرش اعتقادات عامیانه‌ای که از کودکی از روی تقلید و حسن ظن برای انسان حاصل شده است، حجابی است که بین او و حقیقت حایل می‌شود و در نتیجه مانع دریافت حقایقی که مغایر اعتقادات تقلیدی اوست، می‌گردد.^۴ ملاصدرا طلب شهرت و برتری‌جویی را نیز از عواملی می‌داند که در تقلید باورها مؤثرند.^۵

صدرالمتألهین در بیان اعمال قلب یا اعمال جوانحی، قبل از اعمال جوارحی، به بیان ساحت‌های مختلف انسانی از جمله ساحت امیال پرداخته و باورهای انسانی را تابعی از آن ذکر می‌کند:

اولین چیزی که بر دل وارد می‌شود خاطر به معنی صورت علمی است. دوم انگیزه‌ی رغبت و میل به دیدن است که همان حرکت شهوانی است در طبع انسان؛ و از خاطر به وجود آمده و میل باطنی نامیده می‌شود. سوم حکم دل است به آن‌چه که سزاوار است انجام داده شود یا به سوی آن نگاه شود که آن را اعتقاد می‌گویند و تابع خواطر و امیال است.

۱. زمر / ۱۸.

۲. ملاصدرا، کسر الاضنام الجاهلیة، ص ۲۲۲.

۳. ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص ۶.

۴. همان، ج ۹، ص ۱۳۸؛ همو، الشواهد الربوبیة، ص ۳۳۶.

۵. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، ص ۲۵۲.

چهارم تصمیم و قطع نیت بر التفات و توجه است و آن را قصد و همت می‌نامیم که در آغاز ضعیف بوده ولی اگر دل به خاطر نخستین، گوش فرادهد تا جایی که حدیث نفس طولانی شود، آن قصد محکم و استوار گشته و اراده قطعی می‌گردد و با قطعیت اراده گاه اقدام نموده و عمل را انجام می‌دهد و گاهی به سبب مانع یا عارضه‌ای آن عمل را انجام نداده و بدان توجهی نمی‌کند. پس احوال قلب قبل از عمل جوارح چهار چیز است: حدیث نفس، میل، اعتقاد و همت.^۱

از این رو عقیده اگر مبتنی بر تفکر و عقلانیت نباشد در آن صورت دل‌بستگی و تعلق خاطر فاعل‌شناسا نسبت به عقیده عوامل دیگری هم چون تقلید از پدر و مادر یا اقوال مشهور و معروف در پی منافع فردی و گروهی خواهد داشت. صدرالمتألهین در کتاب *اسرارالایات* در مورد رابطه ایمان و تقلید می‌گوید، نخستین نوع ایمان را ایمان تقلیدی سمعی می‌نامد و ایمان عوام را از این قسم به شمار می‌آورد. عوام آن چه را می‌شنوند تصدیق می‌کنند و بر آن باقی می‌مانند و با این ایمان از حیوانات امتیاز می‌یابند. ملاصدرا فایده این ایمان را حفظ جان و مال فرد می‌داند. در مقابل ایمان تقلیدی، او تنها ایمان کشفی و قلبی را قرار داده است. به تعبیر وی، این ایمان با انشراح صدر و نورانی شدن قلب به نور الهی حاصل می‌شود. ملاصدرا هشدار می‌دهد که گرچه در ایمان تقلیدی جزم وجود دارد، این جزم با کوچک‌ترین شبهه قابل انحلال و از دست رفتن است و در نتیجه خطر سوءخاتمه وجود دارد؛ ولی عارف بصیر از این خوف درمان است.^۲

تقلید با تعصب داشتن به عقیده خاصی ارتباط دارد، عاملی که از نظر روان‌شناسان بر تفکر انتقادی اثر می‌گذارد و سبب می‌شود فقط از یک جنبه، مسأله‌ای را ارزیابی کنیم و جنبه‌ها و ابعاد دیگر آن را نادیده بگیریم. درحالی‌که تفکر انتقادی مستلزم نگریستن به مسأله از زوایای مختلف است.^۳

۱. همو، *مفاتیح‌الغیب*، صص ۲۱۵-۲۱۴.

۲. ملاصدرا، *اسرارالایات*، صص ۲۸-۲۹.

۳. سانتراک، *زمینه روانشناسی*، ج ۱، ص ۴۸۷.

۲.۲. انس با محسوسات و تأثیر آن بر شناخت

ملاصدرا موانع معرفت را دو گونه می‌داند: دسته‌ای از آن به طبیعت بشری مربوط می‌شود و دسته‌ای دیگر موانع عارضی هستند. وی یکی از موانع طبیعی معرفت را انس به محسوسات می‌داند. تا آنجا که از نظر او علقه و انس با محسوسات در فهم معانی الفاظ تأثیر گذاشته و هر زمان سخن از قلم و لوح و کتاب گفته می‌شود، فوراً معانی محسوس آن به ذهن متبادر می‌گردد. در مورد موانع عارضی، ملاصدرا حب دنیا و گرایش به عالم ماده را از موانع معرفت به حقایق ماورای طبیعی ذکر می‌کند. وی خیانت نفس و تاریکی درون را یکی از موانع معرفت می‌داند که از دنیا دوستی و گناه در نفس حاصل می‌شود و هر قدر که ظلمت بیشتر باشد، مانع برای کسب معرفت الهی بیشتر خواهد شد؛ چون هر حرکت و عملی که از انسان سر بزند، اثری در ذات نفس باقی می‌گذارد. پس هر سرگرمی به امور حیوانی مثل نقطه سیاهی است که بر روی آینه، نقش بسته باشد و کثرت این سیاهی‌ها موجب حجاب نفس از تابش انوار ملکوتی در آن می‌شود. محبت دنیا عقول منافقین را از بین برده و قلوبشان را می‌میراند و نفوسشان را گنگ می‌گرداند لذا گفته‌اند: حَبِک لَشَىء یُعْمَى و یُصَمَّ^۱

در بحث حجاب طبیعت و شواغل حسی می‌توان ادعا کرد که مراتب نازل وجود، حجاب مراتب عالی است و اگر هم‌چون شیخ اشراق، عالم ماده را ظلمت و فاقد نور بدانیم، پس تمام عالم ماده، حجاب ظلمانی به شمار می‌رود و هرکس انس به طبیعت دارد، گرفتار چنین حجابی شده است. به عبارت دیگر، هرکس نظر استقلالی به عالم ماده داشته باشد، گرفتار بت‌پرستی و ثنویت شده و این عالم برای او حجاب ظلمانی است؛ اما اگر عالم را ممکن‌الوجود و فقیر و محتاج به خداوند بداند و نگاه استقلالی به آن نکند و با نگاه به عالم، خداوند را ببیند، این جهان برای چنین انسانی، حجاب نورانی خواهد بود، چرا که با امکان دیدن دلدار، نگاه به تصویر او در آینه خطا است. از این‌رو کلیه امور دنیوی اگر موجب توجه انسان به دنیا و غفلت از خداوند متعال شود باعث حجاب ظلمانی می‌شود. تمام عوالم اجسام، حجاب‌های ظلمانی اند و اگر دنیا وسیله توجه به حق و رسیدن به آخرت باشد، حجاب‌های ظلمانی به حجب نورانی مبدل می‌گردد.^۲ فرورفتن انسان در شهوات و انس به آن‌ها، نه تنها باعث می‌گردد که اندک‌اندک به تکذیب آیات الهی روی آورد، قلب را وارونه و

۱. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، صص ۲۶۲-۲۶۱.

۲. خمینی، روح الله، جهاد اکبر یا مبارزه با نفس، تهران، ۱۳۷۸ش، ص ۴۶.

واژگون و در نتیجه نگرش انسان نسبت به خوبی‌ها و بدی‌ها را عوض می‌کند؛ خوبی را بدی می‌پندارد و زشتی را زیبایی تصور می‌کند.

۳.۲. تأثیر شهوات در عدم سنخیت نفس با معارف الهی

یکی از دلایلی که صدرا بر اهمیت پاکی نفس از تأثیر سلبی عواطف و اصطلاحاً هواهای نفسانی ذکر می‌کند، مسأله سنخیت است. از نظر او هرچه انسان از محبت و علاقه خود به امور سفلی بکاهد در او گرایش و انس به حق، ایجاد و سنخیت با عالم بالا پیدا می‌شود. لذا گفته‌اند: «من احب قوما فهو منهم» یا «من تشبه بقوم فهو منهم»^۱. وی معتقد است، کیفیت اقتناء علوم ربانی متوقف بر تصفیه باطن از محبت شهوات و تخلیه باطن از کدورات است؛ و الا تحصیل این علوم همانند غذا برای فرد بیمار، بد بوده و برای او سم محسوب می‌شود.^۲ از این‌رو در فلسفه متعالیه، فرد باید ابتدا به تزکیه نفس خویش بپردازد و درونش را از هواهای نفسانی پاک نماید. همان‌گونه که طهارت نفس موجب سنخیت روح با انوار معارف الهی و حضور حقایق قدسی ماورای طبیعی نفس می‌گردد، تبعیت از هواهای نفسانی موجب محرومیت انسان از معارف الهی می‌شود. زیرا تبعیت از هوی و شهوات نفسانی، نفس را از راه حق باز می‌دارد و قلب را از فهم معارف محجوب می‌کند چون همان‌گونه که نور و ظلمت جمع نمی‌شوند، علم و شهوت نیز جمع نمی‌گردند.^۳ در واقع از نظر ملاصدرا ادراک حقایق ماورای طبیعی به جهت علوم، رتبه شان از عالم ماده و محسوسات به لطافت قریحه و صفای درونی نیازمند است، از این‌رو وی هم‌چون علمای اهل سلف اصرار دارد کسی که می‌خواهد به وادی حکمت متعالیه قدم بگذارد، باید ساحت عاطفی خود را از احساسات و عواطف منفی پاک نماید.

در این میان غرض اصلی از عبادات را تنزیه و رهایی قلب از شواغل و توجه کامل به سمت مبدا اول و اشتیاق به خشنودی خداوند می‌داند که این توجه و شوق جز از طریق معرفت میسر نمی‌گردد.^۴ وی در ادامه اشکال دور در این زمینه را بر اساس مراتب علم پاسخ

۱. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، صص ۲۲۸ و ۳۱۷ و ۳۰۳ و ۲۹۴.

۲. همان، ج ۶، ص ۱۷.

۳. همان، ۱۲.

۴. ملاصدرا، سفار، ج ۹، ص ۲۳۱.

می‌دهد: «اگر بگویی از آن‌چه گفته شد دور لازم می‌آید زیرا اشتیاق و سلوک به سمت خداوند متوقف بر علم است و علم به آن‌ها نیز متوقف بر نحوه‌ای از سلوک و اشتیاق به اوست زیرا علم غایت‌نهایی است، می‌گویم بله علم، اول و آخر و مبدا و منتهی است اما به سبب مراتب علم در شدت و ضعف، دور محال لازم نمی‌آید پس علمی که مبدأ عمل است نحوه‌ای از علم ظنی یا اعتقاد تقلیدی برای آرامش نفس است و علمی که غایت عمل و عبادت می‌باشد همان مشاهده حضوری و اتصال علمی است که فنای در توحید نامیده می‌شود»^۱.

بحث سنخیت، مرتبط با مسأله فطرت انسانی است. در نظر صدرا نفس انسانی به لحاظ فطرت اولیه خود، استعداد درک حقایق و قابلیت انوار ملکوت را دارد ولی فعلیت یافتن آن مستلزم به کارگیری امور متعدد و از جمله کنترل قوای شهویه و غضبیه است. به نظر وی، تعلقات انسان به دنیا و امور مادی و جسم خودش، حجاب‌هایی هستند که مانع بالفعل شدن و شکوفایی فطرت انسانی‌اند.^۲ هنگامی که کسی به اختیار یا اضطرار، از این وابستگی‌ها جدا شود، خداوند را به روشنی می‌یابد. کسی که با ریاضت‌های شرعی و دستورات عرفانی، به تصفیه درون بپردازد، به اختیار از این وابستگی‌ها جدا شده است و کسی که در شرایطی قرار گیرد که امیدش از اسباب مادی قطع شود و خود را بی‌پناه و ناامید بیابد، حجاب‌ها از روی فطرت اصیل و خداشناس او کنار می‌روند و ارتباط وجودی اش با ذات مبدا متعال آشکار می‌گردد.

۴.۲. نقش عواطف در روی‌گردانی از غایت مطلوب

از نظر ملاصدرا صالحان و مطیعان اگر چه نفسی پاک دارند، اما چنین نیست که عالم به معرفت الهی باشند زیرا برخی از آن‌ها در طلب این معارف نیستند و در مسیری که جانب ملکوت گشوده شده است، سیر نکرده‌اند. یعنی در معرفت الهی و آیات ربوبیت فکر و تعمق ننموده‌اند تا معرفت تحصیل کنند. وی معتقد است توجه نفوس اشقیاء به دنیا و امیال و شهوات نفسانی از موانع کسب علوم عقلی و معارف الهی است.^۳ ملاصدرا با توجه به نقش انگیزشی عواطف می‌گوید، چطور می‌شود که انسان به جای اندیشیدن در قرآن، به اشعار

۱. همان.

۲. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۱، صص ۲۴۶ و ۲۳۹؛ همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۷.

۳. ملاصدرا، اسفار، ج ۹، ص ۱۳۶.

متنبی و محاضرات راغب، تمایل و رغبت پیدا می‌کند؟ یعنی تمایل به جهتی انسان را از توجه به امر دیگر باز می‌دارد.^۱

صدرالمتألهین در بیانی دیگر لذت توجه به جمال خداوند و نظر به اسرار امور ربانی را از هر شهوت و انتقامی لذیذتر می‌داند و توصیه او برای فهم این لذت، ترک ریاست و امور مربوط به آن است؛^۲ و لازمه تدبیر در آیات را عدم اشتغال به شهوات دنیا می‌داند.^۳ وی ایمان و محبت را در ردیف هم قرار داده و حصول آن را با قطع علائق و بیرون رفتن حب دنیا از قلب میسر می‌داند. زیرا کفر از نظر او پر شدن قلب از محبت باطل است^۴ و ایمان، صیوروت نفس؛ که برای حصول آن، نفس زکیه و قلب لطیف لازم است و توجه به دنیا و محبت آن مانع از حصول آن می‌شود.^۵ بنابراین «محبت دنیا و کفر متلازم هم بوده و هر کدام سبب دیگری است».^۶ صدرا توصیه می‌کند که عبد باید شهوات را کنار گذارده و قلب را صفا دهد و عزلت و خلوت گزیند و غرضش تنها تشوق به طلب حق باشد.^۷ از این رو ملاصدرا رویگردانی از حکمت را نتیجه حب دنیا معرفی کرده و می‌گوید: «در مدت عمر خود که اکنون به چهل سال رسیده است، کسی را ندیدم که از یادگیری حکمت روی گرداند، مگر آن که حب دنیا و ریاست در آن و اعتقاد و اعتماد به مال، بر او غلبه نموده و عقلش را در پی حیللهایی جهت رسیدن به لذات جسمانی وا داشته است».^۸

اگرچه ملاصدرا بیشتر از تأثیر سلبی بعد امیال و عواطف بر معرفت الهی سخن گفته است، اما می‌توان از این فراتر رفت و تأثیر ساحت عاطفی را بر ساحت شناختی به طور کلی مشاهده نمود. فعالیت‌های معرفتی حتی در سطح شناخت تجربی، اموری بسیار عاطفی‌اند. کنجکاوی، شک، امید و ترس، فعالیت‌های شناختی و نیز تحقیقات علمی بسیاری را برمی‌انگیزند. به عنوان نمونه زمانی که ارزیابی و داوری فرد از حسادت نشأت گرفته باشد یا

۱. ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، صص ۵۴ و ۵۹.

۲. ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۳، ص ۷۷۴.

۳. همان، ج ۶، صص ۱۴۲ و ۱۳۸.

۴. همان، ج ۶، ص ۱۳۶.

۵. همان، ج ۷، صص ۳۸-۳۷ و ۲۸.

۶. همو، *اسرارالایات*، ص ۸.

۷. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۶، صص ۴۰۶ و ۴۰۵.

۸. همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۱۹۸.

زمانی که تجربه بسیار نفرت‌انگیزی برای محقق رخ دهد، عواطف عقلانی کمتر نقش ایفا می‌کنند. یا برای نمونه فرد خوشبین، در تحقیق و آزمایش‌های تجربی خود، در هنگام عدم دستیابی به نتیجه‌ی دل‌خواه، دل‌سرد نشده و به تکرار آزمایش‌ها ادامه می‌دهد، در حالی که فرد بدبین در هنگام شکست، خود را سرزنش کرده و ناکامی خود را ناشی از برخی خصوصیات شخصیتی خود می‌داند که غیرقابل تغییر هستند.^۱

۵.۲. تأثیر احوال بر علم حقیقی و تحقق حکمت

صدرالمتألهین اعتقاد دارد ایمان، توحید و سایر مقامات معنوی از سه امر انتظام می‌یابند: معارف، احوال و اعمال و یا این سه امر را چنین معرفی می‌کند: معارف، علم به خدا و صفات و افعال او و کتاب‌های الهی و پیامبران و قیامت است، احوال نیز انقطاع از اغراض طبیعی و شوائب نفسانی چون شهوت و غضب و کبر و عجب و جاه‌طلبی است و سرانجام اعمال، انجام دادن اوامر الهی و ترک منهیات است.^۲ صدرا در ادامه در مقام مقایسه این سه، دو دیدگاه مختلف را مطرح می‌کند. کسانی که با نظر ظاهری به اشیا می‌نگرند و دید خود را به ادراک نشئه حسی محدود کرده‌اند، معتقدند مراد از کسب علوم، تحصیل اخلاق حسنه، و منظور از اخلاق، انجام دادن اعمال صالح است. لذا در این دیدگاه اعمال، اصل و افضل آن سه است. در مقابل، برای ارباب بصیرت، که نور معرفت را از مشکلات نبی (و نه از طریق دهان مردمان دیگر) گرفته‌اند، امر کاملاً برعکس است. در این دیدگاه منظور از اعمال، احوال و تحصیل احوال و اخلاق نیکو برای کسب علوم است.^۳ ملاصدرا از این بحث چنین نتیجه می‌گیرد که در این نظر دقیق و توأم با بصیرت، فایده اصلاح عمل و انجام دادن طاعات، اصلاح قلب است و فایده اصلاح قلب، انکشاف جلال و جمال الهی از حیث ذات و صفات و افعال در قلب. به این ترتیب در چنین قلبی معارف ایمانی متجلی می‌شود که همانا معرفت ذات الهی و بعد معرفت صفات و اسما و سرانجام، معرفت افعال است.^۴

ملاصدرا معتقد است:

1. Brun, G., *Epistemology and Emotion*, p.1.

۲. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۸۳.

۳. همان، صص ۸۳-۸۴.

۴. همان، ص ۸۴.

بسیاری از منتسبان به علم و دانش، از احوال نفس و درجات و مقامات آن در روز قیامت غافل‌اند، و آن‌چنان که باید، اعتقاد به معاد ندارند، اگرچه به زبان اقرار به معاد می‌نمایند و به لفظ اظهار ایمان به نشئه ی باقی می‌کنند، لکن دائماً در خدمت بدن و دواعی شهوت نفس می‌کوشند و راه هوی و آرزوها می‌پیمایند و به پیروی مزاج و تقویت جسد پرداخته و یک گام از خود بیرون نمی‌نهند و در طاعت قوای اماره، عمر عزیز را صرف نموده پیر می‌شوند و به زبان حال با خود مثل این مقال می‌گویند: «آزادی هر دو کون می‌خواست دلم/ در بندگی نفس و هوی پیر شدم».

و هم‌چنین اکثر عالمان بی علم، آخرت را مانند دنیا تصور کرده، به طمع " فیها ما تَشْتَهِيهِ الْاَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْاَعْيُنُ " ^۱ اعمال بدنی و عبادات بی‌معنی به جای آورده و چون غافل از یاد خدایند، ترک معرفت مبدا و معاد نموده و به عبادت نفس و هوی و هوس می‌پردازند و به مطالب خسیسه و مآرب حسیه پرداخته‌اند، "بَلْ تُجِيبُونَ الْعَاجِلَةَ، وَ تَذَرُونَ الْاٰخِرَةَ" ^۲ و چیزی از علوم الهی که عبارت از معرفت خدا و ملائکه مقربین و معرفت وحی و رسالت و نبوت و ولایت است و سرّ معاد یاد نگرفته و از آن اعراض نموده و به غیر از صورت‌پرستی، کاری دیگر پیش نگرفته‌اند. ^۳

وی نفس ناطقه را که به امیال، آلوده گشته و زنگار، مانند حجابی وجه آن را پوشانده و مانع کسب علوم و پذیرش حق می‌شود، به آینه‌ای تنظیم نموده است که گرد و غبار روی آن نشسته و آن را مکدر ساخته است. ^۴ به همین جهت حکمت از نظر ملاصدرا نور منبسط ایمان است که که خداوند در قلب هر که می‌خواهد قرار می‌دهد و برای حصول آن، نرمی قلب و صفای نفس از کدورات و ظلمات لازم است. ^۵ صدرا در جای دیگر به توضیح معنای حریت که مقابل عبودیت است، پرداخته و آن را به مطیع نبودن نفس در مقابل غریزه‌های حیوانی و لذت‌های حیوانی معنا می‌کند. از آن جایی که شهوات، خواهان به بردگی گرفتن نفوس ناقص هستند، اگر نفس بنده شهوت باشد از طاعت امور بدنی آزاد نخواهد شد. ^۶ صدرا

۱. زخرف/ ۷۱.

۲. قیامت/ ۲۰ و ۲۱.

۳. همو، رساله سه اصل، صص ۱۷-۱۶.

۴. همو، اسفار، ج ۹، ص ۱۳۶.

۵. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، ص ۳۶۳.

۶. همو، اسفار، ج ۹، ص ۸۷.

صدرا با تأکید به رابطه‌ی حکمت و حریت، نتیجه اتحاد آن‌ها را استعداد احاطه به معلومات و مجرد از مادیات می‌داند و همه فضایل و زیبایی‌های نفسانی و اخلاقی را به این دو ارجاع می‌دهد و همه ی زشتی‌های اخلاقی را به ضد حکمت و حریت برمی‌گرداند.^۱

بر این اساس صدرالمتألهین برای کسب معرفت ماورای طبیعی دو روش را مطرح می‌کند: ۱. روش نیکوکاران که با برپا داشتن اقسام عبادات از جمله نماز، روزه، دعا... و تداوم شیوه‌های عدالت و از بین بردن وسوسه‌های عادت فراهم می‌آید. ۲. روش مقربان الهی که با ریاضت‌های علمی و جهت دادن نیروهای ادراکی به سوی انوار الهی و صیقل دادن آینه نفس ناطقه و آراستن آن- تا با اخلاق فاسد آلوده نگردد- حاصل می‌شود. پس وقتی انسان این راه‌ها را طی کرد نفس او صورت‌های حقایق ایمانی را می‌بیند و اموری که از حواس پنهان هستند مشاهده می‌کند و با صفای ذاتی‌اش آن‌ها را تعقل می‌کند.^۲

ملاصدرا با عنایت به این موارد متذکر می‌شود که بر پوینده معارف الهی واجب است که در این راه اخلاص پیشه نماید و نهایت همتش را تقرب الهی قرار دهد. چنان‌که خود اذعان کرده است که در تحقیق هر مسأله و منقح ساختن هر مطلوبی، چیزی جز تقرب به سوی خدا و ملکوت اعلایش قصد نکرده است.^۳

۳. رویکرد ایجابی در مورد ارتباط عواطف با معرفت

در مقابل رویکرد سلبی، دیدگاه کسانی است که معتقدند بین عقل و عاطفه، تضادی نیست. صورت مبالغه‌گونه آن را می‌توان در اظهار نظر هیوم دید. وی در رساله‌ای در طبیعت انسانی (۱۷۳۹-۴۰) می‌گوید: «عقل بنده احساسات است و باید این چنین باشد».^۴

از نظر برخی فیلسوفان هم‌چون ارنست سوسا (۱۹۸۰) و جیمز مونتمارکت (۱۹۹۳) فضایل عقلانی یا معرفتی، روش‌ها یا عادات خوبی برای شکل‌گیری و تداوم باورها هستند. آن‌ها هادی صدق یا رسانای توجیه‌اند. یعنی ما را بر کسب و تداوم باورهای صادق و مهم و اجتناب از باورهای کاذب، توانا می‌سازند و در مقابل رذایل، روش‌ها و عادات بدی برای

۱. همان، ص ۸۸.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۶۲.

۳. همان، ج ۶، ص ۶.

شکل‌گیری یا تداوم باورها هستند.^۱ برخی، از فضایل عقلانی تعبیر به داشتن روح فلسفی یا علمی کرده‌اند و خصوصیات روح فلسفی را شامل تردید منطقی، کنجکاوی زیاد، فهم عمیق، دید وسیع و ذهن باز، سعه صدر، ترقی طلبی، فروتنی، اتکای به نفس و ... دانسته‌اند.^۲ بنابراین بر اساس رویکرد جدید، عواطف می‌توانند عقلانی یا مناسب ارزیابی شوند و این دیدگاه که آن‌ها لزوماً شناخت را تحریف و گمراه می‌کنند از بین می‌رود. به جای عواطف گمراه‌کننده که فی‌نفسه مزاحم کسب معرفت‌اند ما باید شرایطی که آن‌ها به معرفت کمک می‌کنند را مشخص کنیم.

دو دیدگاه در رویکرد ایجابی به عواطف

دو دیدگاه در برخورد با عواطف در رویکرد ایجابی وجود دارد. برخی تصور خودشان از عواطف را موافق با نظریه‌های سنتی در معرفت‌شناسی، بیان می‌کنند. به این معنا که برای عواطف نقش شناختی قائل نیستند اما عواطف را تسهیل‌کننده و کمک‌کننده‌ی معرفت می‌دانند اما برخی دیگر، از مفاهیم سنتی معرفت‌شناسی، جدا شده‌اند و برای عواطف بعد شناختی در نظر می‌گیرند.^۳ دیدگاه اول طرفداران زیادی دارد. برای مثال جان‌اتان ادواردز و هنری نیومن معتقدند که کارکرد معرفتی مناسب، بستگی به برخورداری از خلق و خوی اخلاقی یا معنوی مناسب دارد و طبیعت عاطفی ما اگر درست پرورش یابد به دنبال حقیقت است. عقل عاطفی قابل اعتماد بوده و از تأثیر سرشت عاطفی نباید اظهار تأسف کرد.^۴ برخی از متکلمان ادعا می‌کنند که تنها کسانی شواهد موید باورهای دینی را قانع‌کننده می‌یابند که دارای قلب سلیم باشند و گناه و انحراف در احساسات، مانع از درک قوت شواهد و ادله باورهای دینی نشود.^۵

دیدگاه دوم برای عواطف نقش شناختی در نظر می‌گیرد و معتقد است عواطف عملکرد معرفتی نیز دارند. از نظر آن‌ها به طور خلاصه عملکردهای پنج‌گانه معرفتی که برای عواطف

۱. پوپمن، لویی پی، معرفت‌شناسی، صص ۴۰۹-۴۱۱.

۲. شریعتمداری، علی، فلسفه، صص ۷۴-۷۸.

۳. نک: مبینی، محمدعلی، «نقش معرفت‌شناختی عواطف در پیدایش اعتقادات»، نقد و نظر، صص ۳۰-۲.

۴. وین رایت، ویلیام، عقل و دل، ترجمه محمدهادی شهاب، صص ۱۹.

۵. همان، صص ۱۱.

ادعا شده، عبارت‌اند از: ۱. نیروی انگیزشی ۲. برجستگی و ارتباط ۳. دستیابی به حقایق و باورها ۴. کمک‌های غیرگزاره‌ای برای معرفت و فهم ۵. کارایی معرفتی.^۱

حکمای مسلمان در بحث از قوای نفس و مباحث اخلاقی، حالت افراط و تفریط قوای نفس را بیان کرده و حالت اعتدال آن‌ها را فضیلت نامیده‌اند و معتقدند اگر قوه‌ی عاقله بر سایر قوا غلبه نماید و همه آن‌ها مطیع اوامر او باشند، اعمال همه آن‌ها بر سبیل اعتدال خواهد شد و هر یک پس از تهذیب، فضایل ویژه خود را کسب خواهند کرد.^۲ اگرچه آن‌ها بیشتر از پیامدهای غلبه حالت‌های افراط و تفریط قوا سخن گفته‌اند اما این بدان معنا نیست که توجهی به نقش سازنده و مثبت اعتدال ساحت تحریکی و شوقی انسان نداشته‌اند بلکه این امر می‌تواند به این جهت باشد که آن‌ها تأثیر حالت‌های اعتدالی و من جمله بعد احساسی و عاطفی انسان را مفروض گرفته‌اند. با توجه به نظرات ملاصدرا می‌توان گفت وی هر جا از تأثیر سلبی عواطف سخن گفته، تأثیر ایجابی آن را نیز در حالت اعتدال قوای محرکه نفس در نظر داشته است. بنابراین صدرا در مورد تأثیر ایجابی عواطف با این نظر که فضایل نفسانی نقش اعدادی در معرفت دارند موافق است اما با نظر گروه دوم که عواطف را معرفت‌زا می‌دانند، همراه نبوده و اشاره‌ای بدان نکرده است. در ادامه تنها به نقش ایجابی عشق مجازی و عشق حقیقی بر معرفت از نظر صدرا، می‌پردازیم.

۱.۳. تأثیر عشق مجازی نفسانی بر علم‌آموزی و تلطیف سر

ملاصدرا دو فایده بر عشق مجازی بیان کرده که هر دو با بحث معرفت ارتباط دارند. مورد اول، ارتباط و تأثیر این عشق با تعلیم و علم‌آموزی را نشان می‌دهد. ملاصدرا معتقد است، آدمی پس از طی دوران طفولیت، نیازمند معلم‌ان دلسوز و اساتید مهربان و التفات و توجه آن‌هاست تا در پرتو محبت آن‌ها به علم و دانش آراسته شود و به قله‌ی معارف و کمالات صعود کند. به همین دلیل عنایت ازلی خداوند، رغبت و محبت به جوانان را در دل و روان بزرگان قرار داد تا از این طریق باب تعلیم و تربیت مفتوح بماند و آنان به تزکیه و تطهیر نفوس جوانان همت بگمارند و به تعلیم و یاد دادن دانش‌ها و علوم جزئی در مورد آن‌ها بپردازند. از این رو آراستن کودکان و نوجوانان به فضایل و کمالات روحی و نیز آموختن علوم

1. Brun, G., *Epistemology and Emotion*, p.16.

۲. نراقی، مهدی، *علم اخلاق اسلامی: ترجمه جامع السعادات*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، ج ۱، صص ۷۳-۶۹.

و معارف مختلف به آنان، از فواید این نوع محبت است و واضح است که قوی‌ترین عامل و مهم‌ترین سبب این توجه و عنایت، محبت و علاقه و دوستی معلم و شاگرد است. اگر این غایت ارزشمند منظور نظر خالق نبود، این علاقه و محبت مجازی را در اهل علم و ذکاوت و لطافت قرار نمی‌داد زیرا که کاری عبث و بیهوده بود و خداوند بری از ارتکاب به اعمال عبث است.^۱

غایت دوم، عبارت است از فایده عشق مجازی در تلطیف سر و تنویر دل عاشق. صدرا بیان می‌کند که عشق انسانی نفسانی که منشا آن طغیان قوه شهوانی و حیوانی نباشد بلکه ناشی از خوش ترکیبی و خوش خلقی و خوبی احوال و سکنت معشوق باشد سبب ترقیق دل و ذکاوت قلب وحدت نظر و تنبه نفس نسبت به درک امور عالیه می‌گردد. به دلیل این که این گونه مهر ورزیدن، نفس آدمی را نرم و ملایم می‌گرداند. از طرف دیگر، این علاقه و محبت، قوای انسان را متمرکز می‌گرداند، چرا که عاشق همیشه در فکر و تأمل پیرامون معشوق و به یاد افعال و اطوار و شئون اوست و طالب امری می‌شود که حتی از دسترس حواس نیز مخفی و پنهان است، لذا از همه اشتغالات دیگر از جمله اشتغالات دنیوی فاصله می‌گیرد و جهت و مسیر واحدی پیدامی‌کند و نمی‌خواهد - و یا نمی‌تواند - در مورد چیزی غیر از محبوب و معشوق ببیند و بشنود. با این وصف، عاشق دارای هم واحدی می‌شود.^۲ توضیح صدرا در مورد چگونگی و کیفیت تحقق لطافت روح در فرآیند عشق مجازی، بسیار شبیه بیان خواجه نصیر در شرح *اشارات و تنبیهات* است.^۳ آن چه ملاصدرا بیان کرده است به نقش انگیزشی عشق مجازی اشاره دارد.

۲.۳. تأثیر عشق حقیقی بر معرفت

با توصیفاتى که ملاصدرا از عالمان حقیقی ارائه می‌دهد، ارتباط عشق با معرفت روشن می‌شود. از نظر صدرا عشق حقیقی با معرفت الهی در ارتباط کامل است. وی کسانی را که نهایت تلاش در مسیر الهی را انجام داده و حق انابه را در مورد خداوند به جا آورده‌اند

۱. ملاصدرا، *سفار*، ج ۷، ص ۱۷۳.

۲. همان.

۳. طوسی، *شرح الاشارات و التنبیهات*، ج ۳، ص ۳۸۳.

«محبون» می‌نامد و مرتبه بالاتر را محبوبان می‌داند.^۱ عشق حقیقی و عشق اکبر از نظر او به کسانی تعلق دارد که عاشق خدا و صفات او هستند و اینان همان حکیمان واقعی‌اند. ملاصدرا مواظبت براذکار و ادعیه را از جهت ایجاد شوق عبد به خدا لازم می‌داند و معتقد است هرچه شوق بیشتر شود، آن جذاب بیشتر می‌شود.^۲ و قلبی را که منور به نور محبت و عشق است مستعد درک حقیقت هر چیزی به امر پروردگار می‌داند و در آن عوج و کاستی نمی‌بیند.^۳ عشق و محبتی که از برخی مراتب معرفت به همراه تهذیب نفس دست می‌آید سبب می‌شود قوای انسان به جهت و سمت خاصی متمرکز شود؛ بدین معنا که فرد همواره در اندیشه‌ی معشوق و در فکر احوال و افعال اوست و تمام قوای فکری خود را به آن سو جهت می‌دهد و مستغرق در ملاحظه خداوند می‌شود. به گونه‌ای که چیزی به ذهن او غیر از خداوند خطور نمی‌کند. و اگر این حالت ادامه یابد همان‌طور که در حدیث قدسی آمده است، خداوند چشم و گوش او خواهد شد.^۴ وی در جای دیگر در مورد رسیدن به معرفت می‌گوید: «پس نفس آدمی هنگام مفتون گشتن بر محبوب مجازی، که از جهتی حقیقی به شمار می‌رود، به محبوب مطلق حقیقی متوجه می‌شود، محبوبی که مقصود نهایی همه چیز است و پناه‌گاه هر موجودی به شمار می‌رود. از این طریق، رسیدن به حضرت الهی برای نفس حاصل شده، باطنش به نور آن حضرت نورانیت می‌یابد. بنابراین امور کلی و صور عقلی مفارق از ماده را درک می‌کند چرا که در این هنگام خود عقل می‌گردد که درک کننده کلیات است.»^۵ ملاصدرا در اینجا با پیوند عشق مجازی و حقیقی، به تاثیر عشق متعالی بدون وجود رذایل اخلاقی برای دستیابی به عالم ملکوت و درک معارف حقیقی اشاره می‌کند. بنابراین عشق هم در جهت‌دهی قوای ادراکی مؤثر بوده و هم نقش اعدادی در کسب مراتب بالاتر معرفت دارد.

۱. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۲۵۸؛ هم‌چنین، ج ۸، صص ۲۲۵ و ۲۲۷.

۲. همان، ج ۱، ص ۵۹.

۳. همان، ج ۳، ص ۷۶۸.

۴. همو، شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۴۴۹.

۵. همو، اسفار، ج ۲، ص ۷۷.

نتیجه

همان‌طور که بیان شد انسان علاوه بر ساحت معرفتی دارای ابعاد دیگر وجودی است که گرایش‌ها و امیال و تحریکات یکی از این ابعاد بوده و تأثیر آن بر معرفت مورد توجه قرار گرفته است. با تأمل در توصیه‌ها و شاخصه‌های حکمت متعالیه، به دست می‌آید که ساحت شناختی انسان متأثر از ساحت‌های دیگر همچون احساسات و عواطف و قوای تحریکی است و باورهای انسانی جدای از احساسات او نیستند. ملاصدرا تا آن‌جا که نقش این امور را مخرب و در تضاد با عقل می‌بیند به تنزیه و پاک‌سازی آن توصیه می‌کند و از آن‌جا که دغدغه معرفت الهی را داشته، نقش سلبی عواطف را گوشزد می‌کند. از نظر ملاصدرا قوای محرکه نفس در قالب شهوت و غضب اگر مورد کنترل قرار نگیرند، همان احساسات و امیالی هستند که فعالیت قوه‌ی عاقله را مورد آسیب قرار می‌دهند و سبب می‌شوند انسان سنخیتی با عالم ملکوت و معرفت نداشته و یا به پیروی از عقاید و آراء تقلیدی بسنده نماید. اما هنگامی که عواطف در مرتبه متعالی‌تری همچون عشق به خداوند تجلی پیدا می‌کنند، فرایند کسب معرفت را هموارتر می‌سازند و بنابراین لازم بوده و مورد پذیرش قرار می‌گیرند. نکته دیگر آن‌که ملاصدرا برخلاف برخی از نظرات جدید قائل به معرفت‌زایی عواطف نیست و تأثیر ایجابی آن‌ها را تنها در حد نقش اعدادی و انگیزی می‌پذیرد.

منابع

۱. ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، به تحقیق سعید زاید و الاب قنواتی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۲. ارسطو، درباره نفس، ترجمه ع.م.د، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ش.
۳. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰ش.
۴. پویمن، لویی پی، معرفت‌شناسی، مقدمه‌ای بر نظریه شناخت، ترجمه و تحقیق رضا محمدزاده، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۷ش.
۵. پورسینا، زهرا، تاثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آراء اگوستین قدیس، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵ش.
۶. پورافکاری، نصرت الله، فرهنگ جامع روانشناسی-روانپزشکی، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۷۳ش.

۷. جوادی آملی، عبدالله، *مبانی اخلاق در قرآن*، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۸. خمینی، روح الله، *جهاد اکبر یا مبارزه با نفس*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸ ش.
۹. سانتراک، جان، *زمینه روانشناسی*، ترجمه مهرداد فیروزبخت، تهران، رسا، ۱۳۸۸ ش.
۱۰. شریعتمداری، علی، *فلسفه*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۱۱. طوسی، نصیرالدین محمد، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۱۲. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال الدین مجتبیوی، تهران، سروش، ۱۳۸۵ ش.
۱۳. محسنی، نیکچهر، *نظریه‌ها در روانشناسی رشد، شناخت، شناخت اجتماعی، شناخت و عواطف*، تهران، پردیس، ۱۳۸۳ ش.
۱۴. ملاصدرا، *اسرارالایات*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۹ ش.
۱۵. همو، *رساله سه اصل*، تهران، دانشگاه علوم معقول و منقول، ۱۳۴۰ ش.
۱۶. همو، *الشواهد الربوبیه*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۱۷. همو، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۸. همو، *المبداوالمعاد*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۱۹. همو، *شرح اصول کافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۲۰. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹ ش.
۲۱. همو، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
۲۲. همو، *کسر الاصنام الجاهلیه*، تصحیح، تحقیق و مقدمه: دکتر محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱ ش.
۲۳. مبینی، محمدعلی، «نقش معرفت شناختی عواطف در پیدایش اعتقادات»، *نقد و نظر*، سال شانزدهم، شماره اول، ۱۳۹۰ ش.
۲۴. مسکویه، ابوعلی، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۲۵. وین رایت، ویلیام، *عقل و دل*، ترجمه محمدهادی شهاب، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۲۶. نراقی، مهدی، *علم اخلاق اسلامی: ترجمه جامع السعادات*، جلد اول، ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی، تهران، حکمت، ۱۳۸۹ ش.

28. Bunnin Nicholas and Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Oxford University Press, 2004.
29. Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, edited by Lewis A. Selby Bigge and Peter H. Nidditch, Oxford, Oxford University Press, 1978.
30. Radharkrishnan, *Essentials of Psychology*, Oxford University Press, 1988.