



Biannual Journal of
Metaphysical Investigations,
Vol.5, No. 10, Fall & Winter 2024-
2025, pp 109-140

Facing the Crisis of Personal Identity in Muslims through a New Understanding of Emotions in the Islamic Intellectual Tradition (Avicenna)¹

Seyed Amirreza Mazari²

Abstract

One of the primary crises facing Muslims today is the question of personal identity. While many contemporary Islamic thinkers have addressed this issue, their focus has often been on the collective dimensions of identity. Meanwhile, some have sought to analyze the crisis on a deeper, individual level. This topic, historically explored by philosophers, is now revisited within the framework of analytical philosophy, where emerging approaches provide critical distinctions and insights.

Notably, thinkers like Dariush Shayegan have examined the crisis of identity by linking it to the emotional structure of Muslims. Building on Shayegan's perspective, this research aims to analyze the identity crisis within the Muslim world by integrating contemporary theories of emotion. Recognizing the profound connection between religion and emotion, the study begins by exploring the nature of emotions in Islamic philosophy, with a particular emphasis on Avicenna's contributions.

Avicenna's theory of emotion and its role within his broader philosophical system serve as a key foundation for this analysis. By revisiting his approach and adapting it to address the challenges of the modern world, this study

¹ . **Research Paper**, Received: 26/11/2024; Confirmed: 23/12/2024.

² . PhD in Kalam and Philosophy of Religion, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran. (mazari.amir@gmail.com).

proposes an alternative path for revitalizing the Islamic intellectual tradition and confronting identity-related crises in the Muslim world.

Keywords: Personal identity crisis, Emotions, Islamic intellectual tradition, Avicenna, Shayegan.

Introduction

Personal identity lies at the heart of human daily life, influencing the way individuals navigate fundamental questions and challenges. When people question their identity, the absence or presence of answers can profoundly reshape the foundations of their existence. The question, “Who am I, or who do I appear to be?” is a universal inquiry that can lead to significant consequences in one's life.

This research explores the identity crisis among Muslims by focusing on the personal and emotional characteristics that shape the individual Muslim. Philosophers have framed personal identity not just as an abstract concept but as a characterization of the individual's lived experiences, underlining that humans are accountable for their actions throughout their lives. The study aligns this characterization with the phenomenon of the identity crisis, identifying one critical cause as the breakdown or absence of an individual's emotional structure.

When emotional structure is disrupted, individuals may lose access to their past selves or fail to find meaning in their prior emotional experiences. This loss creates confusion in expressing structured emotions, leading to a disconnection from their past emotional life. For example, individuals might struggle to articulate or even recall a specific emotional experience. This disconnect raises fundamental questions about the continuity required for maintaining personal identity.

Human emotions are thus a key component of personal identity, and contemporary thinkers have pointed to the role of emotional disarray in understanding the psychological turmoil among Muslims. The identity crisis within Muslim societies is not simply a result of the conflict between Islam and modernity. Rather, it stems, in part, from the erosion of emotional structures that Islam traditionally supports. Reconstructing religious thought, as proposed by thinkers like Muhammad Iqbal, could offer a new pathway to address these challenges—though this path remains underexplored.

By examining the relationship between religion and emotion, a fresh perspective emerges: if the Muslim identity crisis is rooted in the destruction of emotional frameworks, then the solution lies not in abstract theorization but in understanding personal identity as it relates to lived experiences.

Within this context, the Islamic intellectual tradition offers valuable insights into the interplay of emotions and religious identity.

Religious teachings, based on both empirical findings and experiential evidence, have the potential to serve as a foundational source for human emotions. While empirical sciences provide valuable tools for understanding the nature of emotions, they often fail to address the deeply human aspects of emotional suffering. Recognizing that emotions are shaped by both biological and cultural influences can serve as a starting point for reinterpreting the self within the Islamic rational tradition.

Islamic philosophers such as Al-Farabi and Avicenna sought to harmonize philosophy and religion, and their work offers a framework for reexamining the concept of the self. Avicenna, in particular, provides a cognitive view of emotions that encompasses feelings, behavioral reactions, and physical sensations. His insights into the physiology of emotions help explain why certain emotions are triggered in specific circumstances and why their intensity can vary, even when external factors remain constant.

Avicenna's approach reflects an existential perspective that integrates knowledge with lived experience. He modernized philosophy within the Islamic tradition by presenting it as a cohesive system that not only unifies all components of knowledge but also corresponds to reality. His discussions on the self and emotions highlight their central role in moral philosophy and human action, offering a pathway to address the emotional dimension of personal identity.

Conclusion

The Islamic intellectual tradition has the potential to address modern crises by helping us understand all dimensions of human existence. By fostering self-knowledge, it can illuminate the path toward resolving the question of "Who am I?"—not as an abstract query but as a lived representation of personal identity. Achieving this requires reconstructing religious thought, particularly in relation to emotions, and formulating modern frameworks that integrate traditional Islamic insights.

The need for a new understanding of emotional theories rooted in the Islamic tradition is critical to addressing the identity crisis within the Muslim world. This approach can provide a meaningful response to the challenges of personal and cultural identity, helping Muslims navigate their modern reality while remaining connected to their intellectual and spiritual heritage.

References

- Adamson, Peter (2023). *Ibn Sīnā (Avicenna): A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Adamson, Peter (2015). *Philosophy in the Islamic World: A Very Short Introduction*. Translated by Zarin Menajati and Hanif Amin Bidakhti. Tehran: Shavand Publications [in Persian].
- Avicenna. *Shifa: al-Tabi'iyat, Kitab an-Nafs (Psychology)*. Avicenna's *De Anima (Arabic Text)*.
- Chittick, William C. (2007). *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*. London: Oneworld Publications.
- Chittick, William C. (2013). *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Din Kashan*.
- Corrigan, John (2004). *Religion and Emotion: Approaches and Interpretations*. Oxford University Press.
- De Sousa, Ronald (2004). "What I Know, What I'd Like to Think I Know, and What I'd Like to Think." In *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, edited by Robert C. Solomon. Oxford University Press.
- De Sousa, Ronald (2018). "Emotion." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Erikson, Eric H. (1968). *Identity: Youth and Crisis*. W.W. Norton & Company.
- Goldie, Peter (2000). *The Emotions: A Philosophical Exploration*. Oxford University Press.
- Goldie, Peter (2012). *The Mess Inside: Narrative, Emotion, and the Mind*. Oxford University Press.
- Gutas, Dimitri (2021). "Avicenna's Philosophical Program." In *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, edited by Peter Adamson. Tehran: Tarjomaan Oloom Ensaani [in Persian].
- Knuuttila, Simo (2004). *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford University Press.
- Asma, Stephen T. (2023). *Why We Need Religion*. Translated by Abolghasmi. Tehran: Nasherney [in Persian].
- Schechtman, Marya (1996). *The Constitution of Selves*. Cornell University Press.
- Schechtman, Marya (2001). "Empathic Access: The Missing Ingredient in Personal Identity." *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, 4(2), 95-111.
- Shayegan, Daryush (1992). *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*. Translated by John Howe. Syracuse University Press.



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی،
سال پنجم، شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۳،
ص ۱۰۹-۱۴۰

مواجهه با بحران هویت شخصی مسلمانان در پرتو خوانشی نوین از ماهیت عواطف در سنت عقلی اسلامی (ابن سینا)^۱

سید امیررضا مزاری^۲

چکیده

یکی از مهم‌ترین بحران‌های حال حاضر در میان مسلمانان، بحران هویت شخصی است. اغلب متفکران معاصر در جهان اسلام با به تصویر کشیدن وضعیت بحران در جوامع مسلمان، تلاش کرده‌اند تا شیوه‌های مواجهه با آن را تقریر کنند. اغلب این مواجهه‌ها بیشتر در بستر بُعد جمعی هویت تبیین شده است. در عین حال برخی از آنها بحران را در شخص مسلمان دنبال کرده و درصدد تحلیل آن برآمده‌اند. در تفکر معاصر جهان نیز پرسش هویت شخصی، که از دیرباز مورد توجه فیلسوفان بوده است، اکنون در سنت فلسفه تحلیلی به مثابه یک پرسش متافیزیکی مطرح می‌شود. اما نگرش‌های جدید به این پرسش با بیان انتقادات جدی، از سطوح متمایز پرسش هویت شخصی سخن می‌گویند. با توجه به این تمایزها و همچنین با عنایت به توجه برخی متفکران معاصر مانند شایگان که بحران هویت را در ساختار عاطفی مسلمانان می‌دید، این پژوهش تلاش می‌کند که با توسیع نظر وی و بهره‌گیری از نظریه‌های معاصر در عواطف، تحلیلی از بحران هویت مسلمانان ارائه کند. بدین منظور و بر مبنای پیوند

۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۹/۶ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۳/۱۰/۳.

۲. دانش‌آموخته دکتری کلام و فلسفه دین واحد علوم تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

(mazari.amir@gmail.com)



عمیق بین دین و عواطف، نقطه عزیمت خود را برای ارائه طرحی به جهت مواجهه با بحران هویت شخصی مسلمان در تقریری از ماهیت عاطفه نزد فلاسفه مسلمان به خصوص ابن سینا قرار می‌دهد. از این رو با شرحی از نظریه عاطفه نزد ابن سینا و تلقی‌ای که او از نقش عاطفه در نظام فلسفی‌اش دارد، با توسیع روش مواجهه او در جهان امروز، مسیر دیگری برای احیای سنت عقلی و مواجهه با بحران‌های جهان اسلام ایجاد می‌کند.

کلید واژگان: بحران هویت شخصی، عواطف، سنت عقلی اسلامی، ابن سینا و شایگان.

۱. مقدمه

هویت شخصی در بطن زندگی روزمره همه ما قرار دارد. هر انسانی بر مبنای آن، در موقعیت‌های مختلف به پرسش‌های اساسی زندگی خود پاسخ می‌دهد. هنگامی که شخص درباره هویت شخصی خود پرسش می‌کند، پاسخ‌ها یا عدم پاسخ‌ها می‌توانند پایه‌های زندگی او را تغییر دهند. اینکه ما کیستیم یا چه کسی به نظر می‌رسیم، پرسش مهمی است که هر انسانی آن را از خود می‌پرسد و اندیشیدن به آن منجر به پیامدهای جدی در زندگی هر فرد می‌شود. مفهوم هویت یکی از مفاهیم کلیدی در روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و فلسفه است. پرسش هویت شخصی در فلسفه تحلیلی معاصر به مثابه یک پرسش متافیزیکی مطرح می‌شود و تلاش متفکران متمرکز بر پرسش بازشناسایی (Reidentification) به معنای یافتن معیاری برای تداوم شخص در طول زمان، است. از این رو اکثریت نظریه پردازان هویت شخصی مدرن، پرسش هویت شخصی را به این پرسش محدود می‌کنند که چه امری باعث می‌شود که یک شخص در زمان مشخص الف، همان شخص در زمان مشخص ب باشد. اما این نگرش به پرسش هویت شخصی در سنت فلسفه تحلیلی از سوی برخی از متفکران مورد انتقادهای جدی قرار گرفته است. این نقدها بر این امر استوارند که نظریه پردازان متافیزیکی در باب پرسش هویت شخصی منجر به سردرگمی در آن شده است، به گونه‌ای که ابعاد چندگانه آن، پرسش را فراتر از یک پرسش متافیزیکی برده است. در واقع منتقدین،

سردرگمی در پرسش هویت شخصی را ناشی از ادغام دو پرسش متفاوت می‌دانند و آن را یک امر صرفاً متافیزیکی تلقی نمی‌کنند. در عین حال در حوزه‌های دیگر اندیشه، پرسش هویت، بیشتر به مثابه امر جمعی مورد توجه متفکران، بالاخص جامعه‌شناسان، بوده است. از آنجایی که بیشتر مباحث مطرح شده در فضای اسلام معاصر نیز متأثر از فضاهاى بینارشته‌ای است، توجه بیشتر متفکران معاصر مسلمان به وجه اجتماعی هویت و تحلیل آن در ابعاد جمعی بوده است. این امر عموماً تحت عنوان بحران هویت در جوامع اسلامی متأثر از چالش‌های مدرنیته و اسلام مطرح می‌شود.

اما به نظر می‌رسد این پژوهش‌ها در حوزه هویت شخصی علاوه بر اهمیت بُعد اجتماعی، در بُعد شخصی نیز باید بیشتر مورد تحلیل قرار گیرد. از این‌رو این پژوهش درصدد این است تا با تفکیک سطوح پرسش هویت شخصی، نشان دهد که تحلیل بحران هویت فرد مسلمان نیازمند توجه جدی به ویژگی‌های است که شخصیت فرد مسلمان را می‌سازد. یکی از جانمایه‌های این ویژگی‌های شخصی، عواطف انسان است که برخی از متفکران معاصر با اشاره به این امر تلاش کرده‌اند تا دلیل متقنی برای آشفته‌گی انفسی مسلمانان بیابند. اما به نظر می‌رسد که این مسیر ادامه نیافته است. از این‌رو این پژوهش تلاش دارد، با تکیه بر ارتباط دین و عاطفه به‌طور کلی، طرحی را تقریر کند که بنیان آن مبتنی بر بازخوانی سنت عقلی اسلامی است. علیرغم دشواری‌های مطالعاتی در تطابق مفاهیم صورت‌بندی شده در جهان مدرن، این پژوهش نشان می‌دهد که اگر روش فلاسفه مسلمان در مواجهه با همه پدیده‌های زندگی را دریابیم، آنگاه می‌توانیم مفاهیمی چون عواطف را قابل درک‌تر برای عصر حاضر کنیم. لذا اگر یکی از ریشه‌های بحران دینی عواطف است، بازخوانی عاطفه در سنت عقلی اسلامی می‌تواند چشم‌انداز جدیدتری به چالش‌های پیش‌رو ایجاد کند. در این پژوهش با تحلیلی مختصر از ماهیت عاطفه نزد ابن‌سینا و پیامدهای چنین فهمی از عاطفه در مواجهه او با جهان زیسته‌اش، مسیری را پیشنهاد می‌دهد که در آن بتوان به پرسش هویت شخصی، در

سطح تعریف شده این پژوهش، پاسخ درخوری بدهد. در ابتدا لازم است تا سطوح پرسش از هویت شخصی تقریر گردد و سپس با توسیع این امر در جهان اسلام معاصر، به تدقیق بحران هویت دینی پردازیم.

۲. سطوح پرسش هویت شخصی

در پژوهش‌های معاصر در باب هویت شخصی، رویکردهایی اتخاذ شده است که مسأله هویت شخصی را از پرسش متافیزیکی به امری عملی در زندگی انسان گسترش می‌دهند. به این معنا که نه تنها پرسش هویت شخصی دربرگیرنده امری متافیزیکی از جمله تداوم شخص در طول زمان است، بلکه پیامدهای عملی در زندگی فرد را مورد توجه جدی قرار می‌دهد. بیشتر این پژوهش‌ها بر این امر استوار است که مسائل فلسفی درباره هویت باید بتواند قابل دسترس و قابل فهم در عرصه عمومی باشد. در حالی که فلسفه تحلیلی معاصر پرسش هویت شخصی را انتزاعی و متافیزیکی پیش برده است و توجهی به بُعد عملی آن نداشته است. از این رو ایجاد چشم‌اندازهای عملی به این پرسش ضرورت دارد. به بیان چتمن مباحث فلسفی نظریه‌های بسیار پیچیده درباره هویت شخصی ارائه کرده‌اند، اما به نظر می‌رسد این نظریه‌ها در مورد اشخاص آن‌طور که می‌شناسیم نیستند و مفاهیم واقعی هویت شخصی را دربر نمی‌گیرند (Schettman, 1996, p.1). به عقیده چتمن، فیلسوفان عموماً دو پرسش متفاوت را باهم ادغام می‌کنند که او آن‌ها را بازشناسایی و شخصیت‌نما (Characterization) می‌نامد (Schettman, 1996, p.2). در واقع عدم توجه کافی فیلسوفان به اهمیت عملی پرسش هویت شخصی و تأکید بر متافیزیکی بودن آن ناشی از اختلاط پرسش‌های بازشناسایی و شخصیت‌نما است که منجر به سردرگمی و چالش‌های متعدد در بین آن‌ها شده است.

نقد متفکران به نظریه پردازان پرسش هویت شخصی (طرفداران پرسش در سطح بازشناسایی) مبنی بر این است که یک فهم پیشافلسفی قوی درباره هویت شخصی وجود دارد که آن را در سطح پرسش متفاوت‌تری از یک امر متافیزیکی قرار می‌دهد. این فهم از هویت شخصی

با چهار ویژگی بقا، مسئولیت اخلاقی، دغدغه نفع خود داشتن و جبران خسران ارتباط تنگا- تنگ دارد (Schettman, 1996, p.2). به عبارت دیگر برای هویت شخصی نیازمند باز- تعریفی هستیم که بتواند علاوه بر مسأله تداوم در طی زمان به مثابه یک امر انتزاعی، چهار ویژگی فوق را نیز در بر بگیرد. این چهار ویژگی در واقع شخصیت یک شخص را در طول زمان نشان می‌دهد. در سطح پرسش بازنشاسایی، معیار تداوم برای هویت شخصی مبنی بر تداوم بدن شخص در طول زمان یا تداوم روان‌شناختی مطرح می‌گردد. اولین معیار، معیار بدنی برای این همانی اشخاص است. برای مثال برخی بیان کرده‌اند که اشخاص الف و ب، چه در زمان واحد چه در طی زمان، اینهمان هستند، اگر و تنها اگر الف و ب بدن واحدی داشته باشند. بدن فرد الف در بستر مکان و زمان استمرار همان کودکی است که چند دهه پیش متولد شده است. این استمرار مکانی-زمانی است که دیگر افراد بیش از هر چیز دیگر، فرد الف را بر مبنای آن، همین شخص که هست به حساب می‌آورند. معیار دوم تداوم نسبی ساختار در بستر زمان است. به این معنا که هر چند ساختار فرد الف در خلال دهه‌ها تغییر می‌کند -بزرگتر و پیرتر می‌شود- با این همه، به نحو بارزی یک انسان هست. اگر مانند شخصیت اصلی داستان کافکا یعنی گرگور سامسا، یک روز صبح به شکل یک حشره بزرگ از خواب برخیزد، اصلاً روشن نیست که دیگران مایل باشند تا دوباره نام او را بر زبان بیاورند. در عین حال هر دو معیار، به دلیل عدم کفایت برای منظر اول شخص مورد انتقاد جدی قرار گرفته‌اند. از این رو این معیارها کفایت لازم را برای تداوم فرد الف در طول زمان ندارند. برخی از فیلسوفان با نقد دو معیار فوق و پیروی از معیار حافظه نزد لاک و توسعه آن، معیار جدیدی برای تداوم فرد در طول زمان مطرح کردند؛ اما برخی از انتقادها پرسش هویت شخصی را به دلیل بیش از حد انتزاعی بودن آن، بی‌اهمیت دانستند. درک پارفیت (۱۹۷۱) در اولین مقاله خود در مورد هویت شخصی، تز معروف خود را فرموله کرد: «هویت در بقا امر مهمی نیست». منظور پارفیت از ادعای خود مبنی بر اینکه هویت امر مهمی در بقا نیست،

این است که نگرانی فرد برای موجودیت و رفاه آینده خود یک نگرانی مشتق است. منظور او از نگرانی مشتق، نگرانی نه برای هدف، بلکه برای رسیدن به هدف است. این هدف، رفاه یک فرد آینده (یا افراد آینده) است که با روابط معینی از تداوم و پیوند روان‌شناختی به خود مرتبط است. به این معنا که انسان‌ها در عمق وجودشان به سوی آینده تمایل دارند، از این حیث که ما به چیزهایی که قرار است در آینده برای ما اتفاق بیفتد، بسیار بیشتر از چیزهایی که در گذشته بر ایمان رخ داده است، اهمیت می‌دهیم و نگران می‌شویم.

بحث در مورد صلاحیت حافظه برای معیار تداوم شخص همچنان گشوده است، اما برخی از منتقدان با تقریر صورت‌بندی نوینی از پرسش هویت شخصی تلاش کرده‌اند تا معیاری بیابند که چهار ویژگی فوق را هم دربرگیرد. از این رو این فیلسوفان با تغییر در سطح پرسش بازشناسایی، پرسش هویت شخصی را شخصیت‌نما می‌دانند، مبنی بر اینکه هر انسانی در طول زندگی خود نسبت به کنش‌های خود مسئول است. پس پرسش هویت شخصی یک پرسش شخصیت‌نما است که با آنچه بحران هویت خوانده می‌شود تطابق دارد.

اصطلاح بحران هویت را اولین بار اریکسون خلق کرد. با توجه به آنچه اریکسون در کتاب خود بیان کرده است، می‌توان بحران هویت را این‌گونه تعریف کرد: «فرایند فعال توصیف خویشتن که جزء جدایی‌ناپذیر رشد روانی فرد و اجتماع است». از منظر اریکسون مواجهه درست با بحران هویت قابلیت برخوردار از فضیلت‌های حیاتی (vital virtues) را در فرد به وجود می‌آورد. او بیان می‌کند که می‌توان از اصطلاح فضیلت‌های حیاتی برای اشاره به ویژگی‌های خاصی استفاده کرد که در مراحل متوالی زندگی انسان به‌طور فراگیر شروع به حرکت می‌کنند (Erikson, 1968, p.233). اریکسون این رخداد بحران را فردی و جمعی می‌داند.

هویت در واقع از تأثیر متقابل بین امر روانی و امر اجتماعی در طول تاریخ رشد زندگی فرد شکل می‌گیرد و مجموعه ویژگی‌هایی (در طول این تأثیر متقابل شکل گرفته) که هر فرد

دارد و او را همان فردی، که با آن ویژگی‌ها بازشناخته می‌شود، تعریف می‌شود. بحران هویت زمانی رخ می‌دهد که فرد این ویژگی‌های خاص خود را بازشناسد و از چستی آنها اطمینانی نداشته باشد. پرسش شخصیت‌نما در هویت شخصی در واقع به دنبال ابزاری برای حل این بحران یا عدم قطعیتی است که شالوده این بحران به نظر می‌رسد در عواطف فرد نهفته است. به این لحاظ پرسش شخصیت‌نما، بحران هویت خوانده می‌شود. در ادامه با توجه به اینکه عواطف بنیان آشفستگی یا بحران هویت شخص است، این وضعیت عارض بر انسان را تدقیق می‌کنیم.

۳. وضعیت آشفستگی انفسی

یکی از عللی که در طول پژوهش‌های مباحث بحران هویت مطرح می‌شود، تخریب یا فقدان ساختار عاطفی فرد است. عواطف تا قبل از کتاب آنتونی کنی (Action, emotion and will) مورد توجه فیلسوفان تحلیلی نبود. بعد از آن مباحث جدی درباره یکی از مبهم‌ترین مفاهیم فلسفی شکل گرفت که اوج آن را می‌توان در پیوند هویت شخصی، بحران هویت و عواطف دانست. در عین حال نمی‌توان تأثیر سنت فلسفه قاره‌ای در پیدایش بحث در باب عواطف را نادیده گرفت، بالاخص نظریه‌پردازی‌های هایدگر و سارتر، که ریشه در توجه آن‌ها به اهمیت عواطف نزد فلاسفه باستان دارد.

به طور کلی عواطف آن چیزی هستند که زندگی را ارزشمند و یا گاهی درخور خاتمه یافتن می‌سازند. بحث در باب عواطف بدون توجه به رویکردهای دیگر رشته‌ها مانند روان‌شناسی، عصب‌شناسی و زیست‌شناسی تکاملی و صرفاً در ماندن در حوزه فلسفی امری ناقص و ناکارآمد است (De Sosua, 2018, p.1). عواطف نه تنها بازنمایی از دنیای درونی بدن، بلکه به واسطه بدن، ما را از ارزش دنیای بیرون نیز مطلع می‌کنند (De Sosua, 2004, p. 61). عواطف دارای حیث التفاتی‌اند که در این حیث در قالب باورها، امیال، احساسات، ادراکات و افکار ما به تصویر کشیده می‌شوند. آن‌ها معطوف به ابژه‌اند، یعنی زمانی که به سمت

اهداف خاصی که در جهان پیرامون مورد توجه من است، رخ می‌دهند. در عین حال وضع و حال بدن، آگاهی پدیدارشناختی، جنبه‌ها و ویژگی‌های ابژه، که در قالب صفت یا قید بیان می‌شود بیانی از عواطفند، اما همه عواطف را بیان نمی‌کنند و لذا بیان عواطف معمولاً همه جوانب یک عاطفه را در برنگرفته و بنابراین عواطف از تجارب آن‌ها متمایزند. یک عاطفه معمولاً پیچیده، ایزودیک، پویا و ساختارمند است. یک عاطفه از این جهت پیچیده است که معمولاً عناصر مختلفی را دربرمی‌گیرد که شامل دوره‌هایی از تجربه عاطفی، از جمله ادراکات، افکار، احساسات از انواع مختلف و تغییرات بدنی در انواع مختلف است. همچنین شامل تمایلاتی است، از جمله گرایش به تجربه دوره‌های عاطفی بیشتر، داشتن افکار و احساسات بیشتر و رفتار به روش‌های خاص. عواطف ایزودیک و پویا هستند، به این معنا که با گذشت زمان، عناصر آن می‌توانند بیایند و بروند، و با توجه به انواع عوامل شدت یا کاهش پیدا کنند. عواطف ساختاری‌اند و شکل ساختاری آن‌ها بخشی از یک روایت را تشکیل می‌دهد که شامل سلسله‌ای از اعمال و رویدادها، افکار و احساسات است که خود عاطفه در آن گنجانده شده است. عناصر مختلف عاطفه به‌رغم ویژگی‌های پیچیده، ایزودیک و پویا، از نظر ما همه بخشی از یک عاطفه هستند. اعمالی که ما از روی یک عاطفه انجام می‌دهیم و روش‌های مختلف بیان یک عاطفه، نیز به‌عنوان بخشی از همان شکل ساختاری آن تلقی می‌شوند (Goldie, 2000, p.12-13).

به‌طور کلی و براساس پژوهش‌های شناختی در باب عواطف، هر عاطفه چهار جزء اصلی: (۱) شناخت مشخص (باور، داوری و تفسیر) که به یک ابژه معین معطوف است، و (۲) یک میل مشخص که رضایت یا نارضایتی از آن منجر به (۳) احساس و (۴) الگوی رفتاری مشترک می‌شود. مؤلفه‌های شناختی و میل مؤلفه‌هایی هستند که عواطف را متمایز می‌کنند. از این منظر عواطف یا شناخت‌محورند (غیر پایه) یا غیرشناخت‌محورند (پایه)‌اند. نظریه‌های متنوعی در باب درک عواطف مطرح شده است. از جمله این نظریه‌ها، دیدگاه شناخت‌گرایانه نوسبام

و سولومون است که به پیروی از فلاسفه باستان خصوصاً رواقیون، عواطف را مجموعه‌ای از احساسات، باورها، امیال و گزاره‌هایی از واکنش‌ها می‌داند. علاوه بر نظریه شناخت‌گرایانه در باب عواطف، رویکرد روان‌شناختی و تکاملی که عواطف را متضمن سنجش و ارزیابی واکنش می‌دانند، از جمله نظریه‌های جدی در این حوزه است.

صرف‌نظر از چالش‌ها و مباحث بین نظریه‌پردازان در درک مفهوم پیچیده عواطف، همه آن‌ها تا حدی بر این امر متفق‌القولند که بیان عواطف و توضیح واکنش عاطفی یک فرد مستلزم ساختاری است که در آن ساختار، عاطفه و تجربه عاطفه با هم تلفیق می‌شوند تا از فهم آن ساختار بتوان عواطف را درک کرد. زمانی که این ساختار وجود نداشته باشد، یا دچار آسیب شده باشد، آشفتگی انفسی از طریق اظهاراتی چون نمی‌دانم، چه کسی هستم یا نمی‌دانم چه کنم، بیان می‌شوند. هنگامی که انسان دچار چنین وضعی می‌شود، بررسی ایده‌آل، منطقی و دقیق و همچنین سنجیدن به نفع و زیان شرایطی که فرد در آن هست و تصمیم‌گیری بر طبق دلایل و عمل به کنش معقول و براساس ویژگی‌های شخصیتی او، کاملاً دور از دسترس به نظر می‌رسد (Goldi, 2012, p144). در چنین شرایطی فرد امکان دسترسی به گذشته خود یا منی که در موقعیت‌های مشابه کنش‌های عاطفی داشته را ندارد یا برای او معنایی نمی‌یابد. در واقع معقول بودن دسترسی همدلانه به (گذشته فرد) به مثابه یک مؤلفه (شرط) اساسی (تداوم) برای حفظ هویت شخصی مورد تردید جدی واقع می‌شود. به‌عنوان مثال، چتمن با بیانی از تغییر دین یک فرد چنین شرایطی را توضیح می‌دهد که اگر به تغییر دین نگاه کنیم، که اغلب به‌عنوان موردی از تغییرات روان‌شناختی تهدیدکننده هویت ذکر می‌شود، همه‌چیز حتی واضح‌تر می‌شود. آن فردی که زمانی در گذشته با شور و اشتیاق در یک دین خاص کنشی را انجام می‌داد، اکنون پس از تغییر دین آن‌ها را شرم‌آور و وحشتناک می‌بیند (Schettman, 2001, p.195).

به عبارت دیگر در چنین وضعی بیان عواطف ساختارمند، دچار آشفتگی می‌شود. به این معنا که تجارب عاطفی گذشته را اکنون نمی‌داند، چگونه بیان کند و یا حتی اصلاً چنین تجربه‌ای را از سر گذرانده است؟

وقتی فرد به طور معقول دسترسی همدلانه به چنین ساختاری را ندارد، ساختار عاطفی او ویران شده است یا چنین ساختاری ندارد. چنین شرایطی را می‌توان به تعبیر اریکسون بحران هویت نامید. به عبارت دیگر هنگامی که پرسش هویت شخصی را ابژه‌وار در نظر بگیریم آن را در حد پرسش بازشناسایی تقلیل داده‌ایم. اما فهم ما از اشخاص ماهیتی دوگانه دارد. از یک سو افرادی به‌مثابه شیء در جهان هستند، در حالی که از سوی دیگر سوژه‌هایی با عاملیت، استقلال و زندگی درونی‌اند. هنگامی که ما اشخاص را به‌عنوان اشیاء در نظر می‌گیریم، ما علاقه‌مند به شناسایی مجدد آن‌ها هستیم و خود را به سمت منظری می‌بینیم که افراد باید با بدن‌شان یا ساختار روانی یکسان در زمان شناسایی شوند. زمانی که آن‌ها را به‌مثابه سوژه درک می‌کنیم بقای شخصی، اختیار اخلاقی (عاملیت)، منفعت شخصی و جبران خسارت پدید می‌آید. در این نگاه ما شخص را براساس آنچه به ما عرضه می‌کند، می‌شناسیم. در واقع پرسش هویت شخصی پرسش بازشناسایی است، اما باید بازشناسایی شخص را در سطح سوژه با ویژگی‌های چهارگانه بینیم (Schettman, 2001, p.68).

از منظری روان‌شناسانه وقتی زوال ساختار عاطفی قابلیت دسترسی همدلانه را نمی‌دهد، شخص دچار پریشانی روانی شده است. با این اوصاف شخص در واقع در مواجهه با چهار ویژگی، به‌طور عملی، بیشتر دچار چنین وضعی می‌شود، زیرا هر چهار ویژگی مستلزم ضرورت تداوم شخص در زمان هستند. اما با فقدان یا آسیب ساختار عاطفی چهار ویژگی دچار بحران شده و لذا شخص بحران هویت دارد. با این وصف از آشفتگی انسان، می‌توان آن را در بحران هویت فرد مسلمان توسعه داد. در ادامه به شرح این امر خواهیم پرداخت.

۴. بحران هویت شخص مسلمان

در طول پژوهش‌های مواجهه‌ی اسلام و مدرنیته، بحران هویت یکی از جدی‌ترین مباحث بوده و مورد تحلیل متفکران مسلمان قرار گرفته است. با عنایت به مباحث مطروحه فوق می‌توان چشم‌انداز جدیدی از پرسش هویت شخصی در سطح پرسش شخصیت‌نما که در یک بحران هویت مطرح می‌شود بیان کرد. با توجه به این امر که اریکسون هویت را امری فردی و جمعی می‌داند، می‌توان بیان کرد که هویت فرد مسلمان فرایندی است که هم در فرد و هم در جمع شکل می‌گیرد. از این رو، هویت فرد مسلمان فرایندی است که از به فعلیت رسانیدن خود واقعی و به فعلیت رسانیدن جامعه‌آرامانی که توسط خدا مقرر شده است، شکل می‌گیرد.

پژوهش‌های بحران هویت در جهان اسلام که اکثر متفکران معاصر ریشه آن را در مواجهه با جهان مدرن می‌دانند، در واقع تمرکز بر وجه جمعی مسلمانان داشته است. به عنوان مثال داریوش شایگان در دو کتاب انقلاب دینی چیست؟ (Qu'est-ce qu'une révolution religieuse) و اسکیزوفرنی فرهنگی^۱ نشان می‌دهد که ساختارهای بزرگ جهان‌بینی سنتی تخریب نظام‌مند به واسطه تفکر مدرن داشته‌اند. فرایندی که او آن را نقض بنیادین (The Fundamental Breach) می‌نامد. در کتاب انقلاب دینی چیست؟ او تصویری از تقلیل دین به ایدئولوژی و دلایل آن ارائه می‌کند، مبنی بر اینکه دین، به دلیل اختلاف بین جهان‌بینی‌های متضاد و هژمونی غرب‌زدگی اجتناب‌ناپذیر، به طرز مهلکی به ایدئولوژی تقلیل یافته است. از این رو پدیده ایدئولوژیک شدن سنت و آگاهی کاذب ناشی از این وضعیت است (Shayegan, 1992, p.ix). در واقع شایگان از جمله اندیشمندانی است که مسأله بحران هویت را به نقطه‌کانونی اندیشه خود مبدل کرده است.

^۱ . Le regard mutilé, Schizophrénie culturelle : pays traditionnels face à la modernité, Albin English (Translation : Cultural Schizophrenia, Islamic Societies Confronting the West)

اندیشه‌ورزی او درباره هویت را می‌توان ذیل دو دوره متقدم و متأخر مطالعه کرد. در دوره متقدم تلاش او معطوف به بررسی چالش‌های هویت در مواجهه با جهان مدرن است و در دوره متأخر، هویت چهل تکه (Identite d'Arlequin) (به تعبیر وی) و چند لایه انسان امروزی را مورد توجه قرار می‌دهد. او در هر گام از تفکرش همچون هر متفکر دیگر با ساخت مفاهیم، اندیشه خود را منتقل می‌کند. اما یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم او که به نظر می‌رسد برای بحث این پژوهش اهمیت دارد، اسکیزوفرنی فرهنگی است. مفهومی که در بطن خود شرح واقع‌بینانه‌ای از بحران هویت در موقعیت کنونی فرد مسلمان ارائه می‌کند. درگیری متفکران مسلمان از آنجایی آغاز می‌شود که آموزش امروزی ایشان ریشه در موضوع‌ها و اندیشه‌هایی دارد که با آموزش‌های سنتی اسلامی هماهنگی ندارد و لذا برای متفکران بسیار سخت است که حوزه فکر و نظر را با ایمان و عمل هم‌سو کنند. به زعم چیتیک، آدمی نمی‌تواند سال‌ها درس بخواند و پس از آن هیچ ارتباطی با آنچه پژوهیده است، نداشته باشد. انسان به ناچار پیش‌داشته‌ها و پیش‌برداشته‌های خود را از آن اموری می‌گیرد که عمر خود را صرف آن‌ها کرده است. از این‌رو ذهن متفکران معاصر مسلمان دوپاره شده و یک بخش برای حرفه و حوزه خرد و بخش دیگر برای دینداری فردی است. موقعیتی که در واقع همان اسکیزوفرنی فرهنگی است (Chittick, 2007, p.21). تکرر وجودی که شایگان و چیتیک در انسان مسلمان بیان می‌کنند، بیانگر موقعیت امروز ماست که دیگر توان حفظ هویت مشخص یا همان شخصیت‌نما را ندارد. به زعم شایگان انسان امروز از این جهت دچار بحران هویت است که هویتش مجموعه‌ای یکدست از ارزش‌های ثابت و مطمئن نیست. تعبیری که چتمن نیز در پرسش هویت شخصی در سطح پرسش شخصیت‌نما به کار می‌برد، نیز متناظر همین نگرش است. از منظر شایگان مسأله هویت در کشورهای اسلامی بسیار پیچیده شده است، زیرا به هویت قومی و دینی این جوامع هویت دیگری نیز افزوده شده که منتج از مدرنیته است. بدین منظور این پراکندگی و تکه شدن

هویت امروزی در واقع نوعی احساس غربت تحمل‌ناپذیری ایجاد کرده است که ریشه آن در عدم امکان حفظ ساختار عاطفی برای فرد است. شایگان در کتاب اسکیزوفرنی فرهنگی بیان می‌کند که این کتاب دنباله بحث هویت در جوامع مسلمان در سطح فردی است. اما (به نظر می‌رسد) به طور جدی مسأله ساختار عاطفی را که به آن اشاره کرده بود دنبال نکرده و بیشتر در تشریح و بیان علل در سطح جمعی بحران هویت می‌پردازد. او وضع مسلمانان را شخصیت اسکیزوفرنیکی متصور می‌شود که هم در پی تحقیر علمی است که آن را ماتریالیستی می‌داند، اما دیگر نمی‌تواند بدون آن کار کند، و هم برای او عذاب آور است، در دنیایی که به سرعت در حال تحول است، آشکارا نابجا و بی‌مورد نسبت به سنتی که به آن افتخار می‌کند از خود راضی باشد. این کنش‌های دوباره محصول موقعیتی است که در آن هیچ چیز با انتقاد حل نمی‌شود، جایی که همه چیز همچون مکانی که پر از بخارهای مسموم مفاهیم، آرزوهای پنهان و پشیمانی‌های بیان نشده معلق مانده است. حتی بدون آگاهی از تضادهای زیربنایی، می‌خواهیم هم مدرن باشیم و هم کهنه‌گرا، هم دمکرات و خودکامه، هم بدحجاب و مذهبی، جلوتر از زمان و پشت سر آن (Shayegan, 1992, p.22). او با ذکر مثالی از جهان ژاپنی بیان می‌کند که محیط کار و سبک زندگی آن‌ها غربی شده است، در حالی که زندگی خانوادگی و رسوم خصوصی آن‌ها سنتی باقیمانده است. به عبارت دیگر ساختار عاطفی آن‌ها دچار بحران نشده است. در عین حال از دید او علت تزلزل و آشفتگی ساختار عاطفی در جهان اسلام بر دوش سنت اسلامی است. او بیان می‌کند که اسلام بسیار متفاوت است. حداقل در شکل بنیادگرایانه‌اش، خواسته‌های شاهانه‌ای را مطرح می‌کند. می‌خواهد بر همه چیز حکومت کند، جامعه را مدیریت کند، ذهن‌ها را کنترل کند و آن‌ها را در برابر موج‌های باتلاقی و جهش‌های تکنولوژی یک نفوذناپذیر کند. بیش از این تلاش می‌کند تا آن‌ها را در برابر تحقیق و نوآوری مقاوم کند (Shayegan, 1992, p.23). او در ادامه با ذکر دیدگاه‌های متفکران جهان اسلام، بر این امر

صححه می‌گذارد که مشکل در جهان اسلام صرفاً انسدادهای فکری آن نیست، بلکه در این ادعای واهی است که پاسخ‌های آماده‌ای برای همه پرسش‌های جهان دارد. تلاش شایگان برای دعوت به پذیرش فروتنی و پذیرش هویت جدید خود، همچون دست شستن از رفتارمان که شبیه دون‌کیشوت است می‌باشد.

علیرغم توصیه شایگان و شرح وی، به نظر می‌رسد اگر شایگان بن‌مایه‌های عاطفی دین اسلام را بهتر می‌شناخت بهتر می‌توانست در وضع آشفتگی امروز مسلمانان توصیه عملی‌تر داشته باشد. واضح است که شایگان با شرح خود گام‌های مؤثری در شفاف‌سازی مسأله کرده است. در واقع خود شایگان با پذیرش هویت جدید خود و صورت‌بندی آن به دیگر افراد با صبغه فرهنگی توصیه به پذیرش هویت جدید می‌کند، اما با ارائه وجه منفی از اسلام به خصوص در مدیریت همه ابعاد زندگی، توجه کافی به وجه مثبت دین بالاخص اسلام نمی‌کند.

به نظر می‌رسد اگر بحران هویت در جوامع مسلمان وجود دارد، صرفاً در وجه منفی و تقابل اسلام و مدرنیته نیست، بلکه به نظر می‌رسد تخریب ساختار عاطفی شخص (که به درستی شکل‌گیری آن در اسلام تعبیه شده است) را باید بر علل دیگر بحران هویت افزود. به این لحاظ ضرورت بازسازی تفکر دینی به تعبیر اقبال شاید بتواند مسیر جدیدی را پیش روی ما بگذارد. در ادامه ارتباط دین به‌طور کلی و عواطف را تشریح کرده و سپس آن را در سنت دینی اسلام تحلیل خواهیم کرد.

۵. نسبت دین و عواطف

اگر به‌زعم شایگان، بحران هویت مسلمان ناشی از تحقیر علمی، که شخص مسلمان به کار می‌بندد و از آن در زندگی روزمره‌اش بهره می‌جوید و سنتی که دون‌کیشوت‌وار به آن افتخار کرده؛ اما بیشتر مانع تحول و رشد او شده است، در این صورت باید تفاوت دو نگاه را به پدیده‌ها به درستی پذیرفت. نگرش مدرنی که پدیده‌ها را تحقیق‌پذیر دانسته و شناخت

علمی را ملاک انجام امور می‌داند و در مقابل نگرش سنت عقلی اسلام که مغفول مانده و معرفت را تحقق‌پذیر می‌داند. به نظر می‌رسد که توصیف شایگان از شرایط انسان مدرن دین‌دار، می‌تواند متفکران معاصر را به احیای سنت عقلی اسلام و روش مواجهه با مسائل زمانه خویش متوجه کند.

همانطور که بیان شد، اگر بحران هویت مسلمان ریشه در تخریب ساختار عاطفی او دارد، هم‌سو با نظریه پردازان بازشناسایی پرسش هویت، هویت را ابژه‌ای بدانیم، در این صورت نگرش ما به امری معرفتی خارج از خویشتن و صرفاً انتزاعی تبدیل شده است. اما اگر پرسش هویت شخصی را در سطح شخصیت‌نما دنبال کنیم، در این صورت به نظر می‌رسد سنت عقلی اسلام می‌تواند کمک شایانی به فهم پرسش هویت دینی ما بدهد. با عنایت به آنچه که تاکنون بیان شد، فهم نسبت عواطف و دین برای مواجهه با پرسش هویت شخصی مسلمانان اهمیت فراوان دارد.

نقش ویلیام جیمز به‌مثابه پیشگام پژوهش در نسبت عواطف و دین غیرقابل انکار است. در عین حال پژوهش‌های مدرن درباره‌ی این امر طیف وسیعی از شاخه‌های روان‌شناسی، الهیات، جامعه‌شناسی و نظریه‌های ادبی را دربرمی‌گیرد. اکثر این پژوهش‌ها حول دوگانه‌های عقل و عاطفه شکل گرفته؛ اما حوزه مطالعات عواطف و دین با پژوهش‌های بیشتر در باب درک ماهیت عواطف، اندیشه بنیادین این پژوهش‌ها را به چالش کشیده است. صبغه تاریخی و فرهنگی و شرایط متنوع زندگی‌های فردی این چالش را پیش روی متفکران قرار داد که آیا عواطف جهان‌شمول است یا فرهنگ، قومیت، ویژگی‌های شخصی در ساخت و شکل‌دهی عواطف نقش اساسی دارد؟ (Corrigan, 2004, p.7) صرف نظر از مناظره‌های که بین این طیف‌های مختلف در درک ماهیت عواطف مطرح است، به نظر می‌رسد مطالعات علمی مغز، یافته‌هایی را در اختیار متفکران می‌گذارد که نگرش‌های جدیدی برای جایگزینی ایده جدایی عقل و عاطفه فراهم می‌کند. همان‌طور که پژوهش‌های اخیر نورولوژی نشان می‌دهد،

مغز انسان مجموعه‌ای از سه سیستم عامل اصلی است؛ مغز خزندگانی باستانی (عملکردهای حرکتی، انواع غرایز جنگ و گریز)، مغز لیمبیک یا پستاندارگانی (عواطف)، و از همه جدیدتر نئوکورتکس (عقلانیت). دین یکی از این سیستم‌های عامل را تغذیه می‌کند، ولو موجب آزردهی یکی دیگر از آن‌ها شود (ازما، ۱۴۰۲، ص ۳). اگر دین بنا به این یافته‌ها می‌تواند منبع بنیادین عواطف انسان باشد، در این صورت دسترسی بی‌واسطه به زندگی عاطفی ما دارد. دانش علم تجربی می‌تواند با جستجو در ماهیت عواطف، درکی را از آن به ما دهد، اما شکل‌هایی از رنج انسانی خارج از دسترس دانش علم تجربی است. این نگرش‌های جدید در واقع با طرح اینکه دین عقلانی نیست و قدرت پنهانش نیز در این همین ویژگی عقلانی نبودنش قرار دارد، بر این امر صحنه می‌گذارد که اتفاقاً دین ناپذیرفتنی یا بی‌ارزش نیست، بلکه دین به انسان کمک می‌کند تا زندگی عاطفی خود را مدیریت کند. از منظر این نگرش‌ها و بر پایه تحقیقات نورولوژی مغز عاطفی به درستی یا نادرستی باورهای دینی اهمیت نمی‌دهد و براساس درست یا نادرست کار نمی‌کند. چون عواطف از جنس داوری نیست و لذا نمی‌توان آن را ارزشیابی کرد. عواطف صدق و کذب بر نمی‌دارد، اما به نظر می‌رسد که این نگرش از ماهیت عواطف وجه مهمی که شناخت‌گرایان در باب ماهیت عواطف دارند را نادیده می‌گیرند. به عبارت دیگر، نظریه‌ها در باب چیستی عواطف مبنی بر پژوهش‌های نورولوژی، که به طور فزاینده‌ای در حال رشد و توسعه هستند، این فرض که عواطف وجه شناختی ندارند را مورد تردید قرار داده و لذا دوگانه‌های چالش‌برانگیزی همچون دین و عقل همچنان پابرجاست. به نظر می‌رسد با پذیرش این امر که انسان از یک سطح حداقلی زیست‌شناسانه از بعد عاطفی در زندگی خود برخوردار هست، ولی صبغه تاریخی و فرهنگی انسان در شکل‌گیری عواطف نقش به‌سزایی داشته، می‌تواند نقطه عزیمت برای بازخوانی خود (نفس) در سنت عقلی اسلامی، در جهان امروز شود. در سنت عقلی اسلامی تلاش فیلسوفانی همچون فارابی و ابن‌سینا ایجاد هماهنگی بین فلسفه و دین بوده

است. آنچه می‌تواند به بازخوانی نفس در اندیشه آنان کمک شایانی کند، تحلیل مفهوم فلسفه و تلقی آن‌ها از فلسفه است که زمینه را برای ارائه یک نظریه درباره عواطف فراهم می‌کند.

۶. بازخوانی عواطف در سنت عقلی اسلام

۶.۱. نگرش تحقق‌پذیری سنت عقلی اسلامی

کلید فهم سنت عقلی اسلامی عقل است و عقل هم چیزی جز نفسی که قوای خود را شناخته و تحقق بخشیده، نیست. نفس در ابتدا باید گرایش‌های فطری و نخستین خود را محقق سازد و تنها در این صورت است که می‌تواند به درستی عقل نام گیرد. هر اندازه که آدمیان نتوانند نفس خود را تحقق بخشند به همان میزان نسبت به کیستی خود و چیستی جهان نادان خواهند ماند و هر اندازه که بتوانند نفس خود را فعلیت بخشند، به همان اندازه می‌توانند اشیا را چنان که هستند، بشناسند. در سنت عقلی اسلامی، فلاسفه بر این باور بودند که اگر اشیا را در متن الوهیت نشناسیم، نمی‌توانیم آن‌ها را بشناسیم. فلاسفه متقدم مسلمان به اشیا و ذات خود آن‌ها هرگز علاقه‌ای نداشتند و درباره کیفیت و ویژگی‌های سخن می‌گویند که در اشیا ظاهر می‌شد. متأثر از فلاسفه یونان، فیلسوفان جهان اسلام دو نظریه در مورد نفس انسان را به ارث برده بودند. نظریه اول خوانش فلاسفه اسلامی از نفس افلاطونی است که بیان می‌کند هر شخص دارای سه جزء در نفس خود یا حتی سه نفس عقل، روح و میل است و نظریه روان‌شناختی ارسطویی در سه لایه قوای نباتی، حیوانی و انسانی مطرح می‌شود (Adamson, 2023, p.36). فلاسفه اسلامی پیش از ابن‌سینا تلاش می‌کردند که این دو نگرش را تلفیق کرده و قوت‌های نباتی، حیوانی و انسانی ارسطویی را همانند میل، روح و عقل افلاطون در نظر می‌گرفتند. اما این تلفیق و همانندسازی با اشکالاتی همراه بود. مهم‌ترین آن‌ها این بود که نفس عاقله‌ای را که به واسطه علم به دست می‌آوریم، به طور قابل توجهی از نفس‌های حیوانی و نباتی که از طریق آن‌ها با جهان فیزیکی تعامل می‌کنیم، متمایز می‌سازد

(آدامسون، ۱۴۰۲، ص ۱۴۴). با ظهور ابن سینا نگرشی دیگر درباره نفس ارائه گردید. علاوه بر این اشکال، آنچه حیوانات را از نباتات جدا می‌کند عواطف نیست، بلکه قوا یا توانمندی‌های روانی‌ای است که آن‌ها را از یکدیگر متمایز می‌کند. ابن سینا به لحاظ داشتن پرسشی متفاوت از ارسطو مبنی بر بنیان توحیدی وجودی خویش، نه تنها خود را از دیگر فیلسوفان متقدم متمایز کرد، بلکه اندیشه نوافلاطونی را نیز با ارسطو تلفیق نکرد و نظام خاص فلسفی خود را بنا نهاد. برنامه فلسفی ابن سینا مبنی بر این بود که براساس تأیید شخصی استوار بر منطق قیاسی، نظامی را بسازد که همه سنت‌های مجزای فلسفه ارسطویی و افلاطونی، که در خلال قرن‌ها انباشته شده بود هماهنگ، عقلانی و کامل کند. در عین حال او همزمان نظامی را بسط داد تا کل اجزای واقعیت، از جمله همه جلوه‌های حیات دینی و اعتقادات را نیز دربرگیرد (گوتاس، ۱۴۰۰، ص ۶۹). در واقع سنت عقلی اسلامی با متفکرانی همچون ابن سینا، توجه وافر به روش مواجهه با پرسش‌های زیسته خودشان بوده است. آنچه سنت عقلی را دچار عدم توانمندی در پاسخ به بحران‌های پیشرو امروز کرده است، برتری داشتن توجه به مباحث وجودشناسی در فلسفه اسلامی نسبت به معرفت‌شناسی و روش‌مندی فلسفی است. تفکر مدرن به واسطه غنای معرفتی و روش‌شناسی خود در موضوع‌های متفاوت، مرجع اندیشیدن شده است. اندیشیدنی که بر پایه معرفت علمی یا تحقیق‌پذیری است و از این‌رو بحران اندیشه فعلی جهان اسلام محصول آن است. اندیشه‌ای که دیگر توان ابداع و توان پرداختن به بحران‌های روز خود از جمله هویت را ندارد.

اندیشه فیلسوفانی مانند ابن سینا که ناظر به هماهنگی دین و فلسفه است، نشان از توجه به روش معرفتی به واقعیت‌های عصر خود دارد که مبنی بر تحقق‌پذیری است و نه تحقیق‌پذیری. ابن سینا معرفتی را معرفت عالی می‌داند که آن‌را در خود محقق سازد. این امر با تقلید محقق نمی‌شود. به تعبیر چیتیک این امکان که بتوان سنت را با تقلید یا کنش اجتماعی احیا کرد، خیالی باطل است. چیتیک بیان می‌کند، سنت را هرگز نمی‌توان با تقلید یا با کنش

اجتماعی بازیابی کرد، تنها با مجاهده فردی و تحقق آن در شخصیت آن‌ها می‌توان به آن رسید. دولت‌مردان و انجمن‌ها نمی‌توانند مسأله را حل کنند. فهم نمی‌تواند تحمیل یا قانون‌گذاری شود، فقط می‌تواند در قلب رشد کند (Chittick, 2007, p.30).

در بین فیلسوفان مسلمان متقدم هدف تتبع عقلی، پالایش فهم انسان بود. جویندگان معرفت به دنبال آن بودند تا عقل‌شان را بیروانند و قلوب‌شان را صیقل دهند، تا قابلیت این امر را داشته باشند که هر چیزی که به شایستگی توسط خرد انسانی قابل فهم است، دریابند. در واقع حالت وجود و زندگی‌ای که مطابق با چنین فهمی است مستلزم کسب فضایل و اخلاق حمیده است. به‌عنوان مثال نزد ابن‌سینا راه کسب فضیلت، با جهد و تلاش در برابر سائق‌ها و عادات فرد و با چنگ زدن به نور عقلی که به فرد امکان می‌دهد درست را از نادرست تشخیص دهد و در زیست روزمره‌اش آن را تکرار کند محقق می‌شود (چیتیک، ۱۳۹۲، ص ۱۲۸). هر چیزی که می‌توان در مورد آن علم یقینی، مطمئن و تأیید شده داشت، قابل فهم برای انسان است. هر طالب علم در اندیشه متقدم سنت اسلامی در تلاش بود تا علم خود را برای خود محقق کند تا آن علم بدون واسطه بر او معلوم شود. اگر علمش را از معلم یا کتابی می‌گرفت به‌جای اینکه به تحقیق درباره درستی یا نادرستی آن پردازد، او یک مقلد به حساب می‌آمد؛ نه محقق. به تعبیر باباافضل کاشانی گوهر حقیقی انسان خرد است. خرد زمانی حاصل می‌شود که داننده، دانسته و دانایی یکی باشد (چیتیک، ۱۳۹۲، ص ۲۹). از این‌رو، قدمای مسلمان چهار حوزه اصلی را به‌عنوان حوزه‌های مناسب تحقیق در نظر می‌گرفتند: متافیزیک، کیهان‌شناسی، علم‌النفس و اخلاق (Chittick, 2007, p.37).

مرکز توجه هر یک از این چهار حوزه (ها) نفس بود. زیرا او می‌تواند فاعل شناساننده هستی و خداوند شود. راه وصول به این امر نیروی درونی نفس است که عقل یا قلب نامیده می‌شود. پرسش‌های عقلی پاسخ‌های عقلی می‌طلبد و جایی که پرسش مطرح و درک می‌شود خود نفس است. نفسی که باید به یک عقل بالفعل متحول گردد و خود را از طریق علم‌النفس

می‌شناسد و حقیقت مبدأ، مراتب هستی و ساحت فضیلت و اخلاق حقیقی و عملی را در خودش می‌یابد. برنامه فلسفی هر یک از فلاسفه متقدم در واقع تحقق خود به مثابه وجود متشبه به حق در حد طاقت خویشتن بود. در این بین ابن‌سینا به این جهت متمایز است که علاوه بر همین نگرش، تلاش کرد تا فراتر از ارسطو و سنت ماقبل خود، فلسفه‌ورزی را به معنای واقعی کلمه در خود محقق سازد. از این رو ابن‌سینا کوشید تا نظام فلسفی‌اش را به شیوه‌ای ارائه دهد که مسائل فلسفی عصر خود و جامعه‌اش را پاسخ داده باشد. او نه تنها با مردمان روزگار خویش؛ بلکه با آیندگان ارتباط گرفت و به‌زعم گوتاس گواه توفیق از این است که متفکران بعدی ارسطو و جالینوس را نخواندند، بلکه ابن‌سینا را خواندند. به همین دلیل او مسئول ادغام نهایی و پذیرش تفکر فلسفی یونانی در حیات عقلی اسلامی بود.

۶,۲ بازخوانی ماهیت عاطفه نزد ابن‌سینا

نقطه آغاز نظام فلسفی نزد ابن‌سینا، منطق یعنی یک روش ثمربخش و علم‌النفس یعنی داشتن ابزاری انفسی برای به‌کار بردن آن روش و فهم نتایج آن است. این امر بدان معنا بود که منطق و علم‌النفس مبنای معرفت‌شناسی و دو نیروی محرکه فلسفه ابن‌سینا بودند (گوتاس، ۱۴۰۰، ص ۶۹). در عین حالی که علم‌النفس ابن‌سینا بر متفکران شرقی و غربی پس از خود تأثیر بسزایی گذاشته، اما در باب نظر او در مورد عواطف کمتر نوشته شده است. نظر ابن‌سینا در باب عواطف را می‌توان از شرحی که او از عواطف حیوانی و انسانی و فیزیولوژی آنها و ارتباطشان با عمل ارادی و حالات اخلاقی انسان دارند، درک کرد. علیرغم اینکه ابن‌سینا به‌طور خاص رساله‌ای در باب عواطف ندارد، اما از خلال آثار وی یعنی شفا (منطق، خطابه) و شفا (طبیعیات، نفس) می‌توان به اهمیت و پیچیدگی عواطف نزد او پی برد. باید اذعان داشت که یکی از مشکلات جدی در مواجهه با متون کلاسیک اسلامی، تطابق دادن مفاهیم با مفاهیمی است که در جهان مدرن صورت‌بندی و نظریه‌پردازی شده‌اند است. تنوع نظریه‌ها در عواطف نیز کار بر روی این مفهوم را به‌طور مضاعف دشوارتر کرده است. با این وجود،

واضح است که ابن سینا و دیگر متفکران مسلمان تلاش کرده‌اند که پدیده‌های مشابه عواطف مانند ترس، خشم و حسادت را توضیح دهند که این امر می‌تواند نقطه عزیمت برای خوانش مدرنی از نظریه‌های آن‌ها باشد. ماهیت عواطف نزد ابن سینا (انتخاب ابن سینا مبنی بر نظامندتر بودن تفکر او است) در پیروی از منطق درونی نظام فلسفی او است. فهم اندیشه ابن سینا مستلزم فهم پیوندهای متقابل بین حوزه‌های مختلف اندیشه وی است. برای فهم این پیوندها، چنانچه اندیشه او به مثابه روش مواجهه‌اش با پدیده‌ها و واقعیت‌های زیستی‌اش درک شود، در این صورت جایگاه و نقش عواطف در علم‌النفس وی روشن‌تر می‌گردد. فهمی که ابن سینا از عواطف دارد بر تمایز قوای محرکه و مدرکه نفس حیوانی استوار است. کانون عواطف نزد ابن سینا قوه باعثه است که یکی از اقسام قوه محرکه (قسم دیگر قوه عامله است که خادم قوه باعثه می‌باشد) نفس حیوانی و مشتمل بر دو قوه شوقیه و قوه نزوعیه است. عواطف به فعلیت رساندن همان قوه انگیزشی هستند که بین حیوانات و انسان‌ها به‌طور یکسان مشترک هستند. عواطف وجه التفاتی دارند، زیرا آن‌ها ما را به سمت اشیاء سوق می‌دهند ولی به‌خودی‌خود هیچ نوع حرکتی را آغاز نمی‌کنند. ابن سینا بیان می‌کند که حیوان تا زمانی که شوق به چیزی نداشته باشد و آن را حس نکرده باشد، به حرکت برای طلب آن بر نمی‌خیزد. این شوق، از هیچ یک از قوای ادراکی ناشی نمی‌شود؛ زیرا این قوای ادراکی تنها مختص به ارزیابی و درک هستند. بنابراین، اگر چیزی توسط حس یا واهمه درک یا ارزیابی شود، لازم نیست که شوقی به آن داشته باشد. مردم در آنچه می‌سنجند و تجسم می‌کنند از نظر ادراک مشترک هستند، اما به آنچه که شوق دارند، (لزوماً) آن را ارزیابی و تجسم می‌کنند، تفاوت دارند. حتی یک انسان می‌تواند در این موضوع تغییر حال داشته باشد؛ به‌عنوان مثال، او ممکن است در زمان گرسنگی به غذا اشتیاق پیدا کند، اما در زمان سیری اشتیاق نداشته باشد. همچنین، فردی که اخلاق حسنه دارد، اگر لذت‌های ناخوشایند را تجسم کند، به آن‌ها اشتیاق نخواهد داشت، در حالی که فرد دیگری ممکن است به آن‌ها

اشتیاق پیدا کند. این حالات نه تنها مختص انسان است، بلکه در تمامی حیوانات نیز مشاهده می‌شود (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۴۱۲). پس عواطف مشترک انسان و حیوان شامل مواردی است که در آن‌ها ارزیابی‌های عملی منجر به اعمالی می‌شوند که به امیال حیوانی وابسته‌اند یا آن‌ها را کنترل می‌کنند، در حالی که عواطف خاص انسان شامل مواردی از عواطف منحصر به فرد انسانی (مانند شرم و شگفتی)، گرایش به خیر به خودی خود و لذت‌های فکری دارند. اما به نظر می‌رسد همه این موارد شامل همکاری قوای عقلانی (به‌عنوان علت) با قوای محرکه حیوانی (به‌عنوان بخشی از ماهیت عاطفه) هستند. عواطف محرک کنش (حرکت ارادی) هستند، اما برای ایجاد آن کافی نیستند. عواطف توسط نوعی شناخت به وجود می‌آیند که به آن ارزیابی گفته می‌شود، اما برای ایجاد آنچه ابن‌سینا “عزم بر کنش” می‌نامد، به یک ارزیابی عملی اضافی نیاز است. اصطلاح “عزم (اجماع)” در دیدگاه ابن‌سینا به مرحله‌ای از قوه محرکه اشاره دارد که در آن حرکت لزوماً ایجاد می‌شود، به شرطی که موانع خارجی وجود نداشته باشد. با این وصف ابن‌سینا سه مرحله متمایز از قوه محرکه را معرفی می‌کند که در نفس حیوانی محرکه وجود دارند و منجر به کنش یا حرکت ارادی می‌شوند. شوق (گرایش/عاطفه)، عزم (اجماع) و کنش. او این تمایز را با نشان دادن اینکه چگونه ممکن است یکی از این اعمال کاملاً تحقق یابد، بدون اینکه دیگری تحقق یابد، روشن می‌کند. برای مثال، ممکن است کسی احساس یا عاطفه‌ای داشته باشد، حتی عاطفه‌ای بسیار قوی، اما همچنان تصمیمی برای انجام دادن آن نگیرد. به‌طور مشابه، ممکن است کسی تصمیم به انجام عملی بگیرد اما از نظر جسمی قادر به انجام آن نباشد (مثلاً به دلیل زندانی بودن). نکته قابل بحث در باب عزم یا تصمیم یا اجماع است که به‌طور واضح ابن‌سینا مشخص نمی‌کند که فعلی از قوه است یا یک قوه متمایز. درعین حال این تمایز سه گانه به‌ویژه نقش عزم یا اجماع را که میان ادراک و کنش میانجی‌گری می‌کند، برجسته می‌کند. عزم نه یک گرایش یا شوق شدید است و نه یک فعل شناختی؛ بلکه حالتی از قوه محرکه است که مسیر خاصی

را برای صورت گرفتن کنش انتخاب کرده تا کنش یا حرکت ارادی انجام پذیرد. این نظام، پیچیدگی و دقت دیدگاه ابن‌سینا در مورد حرکت ارادی و تعامل قوای شناختی و محرکه را به خوبی نشان می‌دهد.

می‌توان تمایزاتی را که مطرح شده‌اند، به صورت زیر خلاصه کرد. شوق و تصمیم دو فعل جداگانه از قوه باعته هستند (یا بسته به اینکه قوا را چطور تجزیه کنیم، ممکن است دو قوه جداگانه باشند) و این دو فعل توسط فرایندهای ادارکی متفاوتی برانگیخته می‌شوند. این دو فرایند ادراکی احکام ارزشی، شناخت‌هایی که به شیء یا هدفی ارزشی نسبت می‌دهند و احکام عملی، شناخت‌هایی که در مورد یک شیء یا هدف ارزیابی شده، تصمیم می‌گیرند که چه مسیری را در پیش بگیرند. ارزیابی‌ها منجر به عواطف می‌شوند، در حالی که احکام عملی منجر به تصمیم می‌شوند. هنگامی که ابن‌سینا می‌گوید عواطف زمانی به وجود می‌آیند که چیزی “تصور شود که دارای ارزشی است”، او در واقع بر خاص بودن ارزیابی که منجر به عاطفه می‌شود، تأکید دارد.

تصویری که ابن‌سینا از زندگی عاطفی انسان ارائه می‌دهد، به خوبی با شرح او از عواطف حیوانی همخوانی دارد، اما او با دقت به تنوع گسترده‌ای از عواطفی که به نظر می‌رسد انسان‌ها تجربه می‌کنند، فراتر از آنچه حیوانات تجربه می‌کنند، توجه دارد. این تصویر درباره جنبه فیزیولوژیکی علم‌النفس عاطفی نشان‌دهنده سطح قابل توجهی از جزئیات است؛ همان‌طور که خود او در متنی که در انتهای فصل چهارم مقاله چهارم نفس آورده، به این موضوع اشاره می‌کند تا مسائل مختلف فلسفی مرتبط با عواطف را توضیح دهد. با جدا کردن شوق و اثرات خُلّقی از آنچه که باعث بروز یک عاطفه موقت می‌شود، او کانون اصلی عواطف را شفاف می‌کند. تصویر ابن‌سینا از زندگی عاطفی مقدمات شکل‌گیری فلسفه اخلاق را پایه‌گذاری کرده و شرایط لازم را برای چگونگی درک عواطف از کنش‌ها آماده می‌کند. علاوه بر این، فیزیولوژی کمک می‌کند تا توضیح دهیم چرا عواطف در

مواجهه با یک شیء خاص در بعضی مواقع بروز می‌کنند و در مواقع دیگر نه، و چرا شدت آن‌ها با وجود ثابت ماندن شیء، تغییر می‌کند.

در واقع این تحلیل فوق نمونه‌ای از مواجهه یک فیلسوف با مسائل زمانه خویش مبنی بر نگرش وجودی خود که تحقق‌پذیری دانش است، می‌باشد. ابن‌سینا به‌سان یک فیلسوف زمانه خویش علاوه بر عرضه فلسفه به‌مثابه یک کل، کلی که هم پیوستگی متقابل همه اجزای معرفت و هم تطابق با واقعیت را منعکس کند، نوسازی فلسفه را در سنت خویش انجام دهد. ابن‌سینا فیلسوفی ساختارشکن بود که تلاش کرد تا با تبیین همه اجزای واقعیت عصر خود از جمله دین و مواجهه انسان با امر متعال، نظام نوینی از فلسفه‌ورزی را ارائه کند (گوتاس، ۱۴۰۰، صص ۶۶-۶۷).

عدم توجه به فهم عقلی و تمایز آن از فهم علمی و صورت‌بندی بعد عاطفی در چنین فهمی، در واقع احیای تفکر دینی در جهان مدرن است. چنانچه در مورد عواطف به‌مثابه یک پدیده تحقیق کنیم، نتیجه برای فرد مسلمان امروز همانی می‌شود که جز تقلید از اندیشه مدرن، بهره‌ای دیگری نخواهیم برد. اما چنانچه در سنت توحیدی خود، روش مواجهه با پدیده انفسی خود را در سنت خود، همچون ابن‌سینا بیابیم در این صورت آمادگی لازم برای درک موقعیت کنونی مان داریم.

۷. نتیجه‌گیری

توان سنت عقلی اسلامی در رفع بحران‌های مدرن زمانی معلوم می‌شود که بتواند ما را در شناخت همه ابعاد وجودی مان یاری رساند. بدین لحاظ بازخوانی نگاهی که ابن‌سینا (به‌عنوان مثال) به عواطف دارد و آن را در سنت توحیدی خود می‌بیند، می‌تواند مسیر جدیدی را پیش روی ما بگذارد. به عبارت دیگر این نیروی درونی که منبع و مولد حرکت به سمت خودشناسی است، در واقع منبع فعل دوست داشتن حکیم در واژه فیلسوف است و لذا پاینده‌ترین دانش برای غلبه بر آشفتگی درون، فلسفه‌ورزی است. در پرتو نور حاصل از این

جستجوگری است که می‌توان پاسخ پرسش من کیستم را در سطح بازنمایی شخصیت خویشتن (پرسش هویت شخصی در سطح شخصیت‌نما) به تدریج بیابیم. این امر محقق نمی‌شود مگر با بازسازی تفکر دینی در توجه به عواطف و صورت‌بندی مدرنی از آن که بتوان با تحقق این دانش، آشفته‌گی‌های درون و بحران هویت خود را به مثابه یک مسلمان بازخوانی کرده تا توان مواجهه واقع‌بینانه‌ای با آن داشته باشیم.

در سنت عقلی اسلامی مباحث نفس ابن‌سینا نقش مهمی در ایجاد تحول نگرش فلسفی به نفس ایجاد کرد. دیدگاه ابن‌سینا در مورد عواطف، بیشتر شناختی است و شامل احساسات، واکنش‌های رفتاری و هیجانات بدنی می‌شوند. اما با فهم ماهیت عواطف در کل نظام فلسفی‌اش، که جستجوی تحقق خویشتن است، معنا می‌یابد و بر خلاف نظر برخی از محققان غربی که ماهیت عواطف را از دریچه نظریه‌های مدرن نگریده و توصیف‌های پدیدار-شناختی ابن‌سینا از عواطف خاص را کامل و وافی ندانسته و در نهایت نظر او در باب عواطف را چیزی بیشتر از ارسطو فرض نمی‌کنند (به عنوان مثال به نک: Knuuttila, 2004, p.226). به نظر می‌رسد چنین تحلیل موردی از نگرش ابن‌سینا را به مثابه یک رویکرد به عواطف با صبغه دینی می‌توان به گونه‌ای به کار بست که پرسش‌هایی همچون چگونگی کاربست‌های نظریه توسعه یافته ابن‌سینا می‌تواند در مواجهه انسان با جهان مدرن پیامدهای عملی و راهگشا داشته باشد. در واقع مطالعه متون سنت عقلی اسلامی توجه دوباره به معرفت عقلی را می‌طلبد که بتوان در پرتو آن خوانش‌های نظری ارائه داد تا بر مبنای آن به چالش‌های پیش‌رو فرد مسلمان پاسخ داد.

با توجه به آنچه که مطرح شد به نظر می‌رسد لزوم صورت‌بندی جدید از تئوری‌های عاطفی بر مبنای سنت عقلی اسلامی می‌تواند یکی از راه کارهای مناسب در جهت بحران هویت در جهان اسلام باشد.

در این پژوهش تلاش شد تا با ارائه چشم‌اندازی متفاوت از بحران هویت در بین مسلمانان بر مبنای طرح پرسش هویت شخصی در سطح شخصیت‌نما، یکی از علل بحران را در سطح فردی بیان شود. از آنجایی که بین عواطف و دین پیوند وثیقی وجود دارد و شواهد تجربی نیز آن را تأیید می‌کند، توجه جدی به متفکران متقدم اسلامی نسبت به عواطف ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. در عین حال باید پذیرفت که جهان امروز ما از جهان اندیشمندان متقدم به کلی متفاوت است، اما مواجهه روش‌مند آن‌ها با پدیده‌ها و واقعیت‌های زندگی‌شان مثمر است. در واقع این گفتار کوتاه تلاش کرد که با استعانت از متفکران معاصر و طرح مسأله‌ای که آن‌ها بیان کرده و گریبانگیر جهان اسلام است، به بازخوانی مختصری از صورت‌بندی عواطف به مثابه یکی از علل آشفتگی درونی نزد فیلسوفانی همچون ابن‌سینا بپردازد. این امر می‌تواند در دیگر متفکران مسلمان نیز صورت پذیرد.

مسأله بحران هویت همچنان گشوده است و به نظر می‌رسد می‌توان با بازمقوله‌بندی اندیشه متفکران متقدم، در باب عواطف، چشم‌اندازی‌های نوین‌تر و پرسش‌های جدی‌تری مطرح کرد.

منابع

- آدامسون، پیتز (۱۴۰۲)، فلسفه در جهان اسلام در آمدی بسیار کوتاه، ترجمه زرین مناجاتی و حنیف امین بیدختی، تهران، انتشارات شونند، چاپ دوم.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (بیتا)، الشفاء، الطبيعيات، النفس، همدان، بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۹۲)، قلب فلسفه اسلامی، در جستجوی خوشناسی در تعالیم افضل الدین کاشانی، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران: مروارید.

مواجهه با بحران هویت شخصی مسلمانان در پرتو خوانشی نوین از ماهیت عواطف... / سیدامیررضا مزاری / ۱۳۹

- گوتاس، دیمیتری (۱۴۰۰)، برنامه فلسفی ابن سینا، ترجمه علیرضا محقق در مجموعه مقالات تفسیری و انتقادی ابن سینا، گردآوری پیترو آدامسون، ترجمه احمد عسگری و همکاران، تهران، ترجمان علوم انسانی.
- ازما، استیون تی (۱۴۰۲)، چرا به دین محتاجیم، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران، نشر نی.

- Adamson, Peter (2023), *Ibn Sīnā (Avicenna): A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Chittick, William C. (2007), *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*. London: Oneworld Publications Pub.
- Corrigan, John (2004), *Religion and Emotion: Approaches and Interpretations*. Oxford University Press.
- De Sousa, Ronald (2004), what I know, what I would like to think I know and what i'd like to think in *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*. Edited by Robert C. Solomon. Oxford: University Press.
- De Sousa, Ronald (2018), *Emotion*. Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Erikson, Eric H. (1968), *Identity: Youth and Crisis*. Reissued as a Norton. New York: W. W. Norton & Company, Inc.
- Goldie, Peter (2000), *the Emotions: A Philosophical Exploration*. Oxford: University Press.
- Goldie, Peter (2012), *the Mess Inside: Narrative, Emotion, and the Mind*. Oxford: University Press.
- Knuuttila, Simo (2004), *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: University Press.
- Schechtman, Marya (1996), *the Constitution of Selves*. Cornell: University Press.
- Schechtman, Marya (2001), *Empathic Access: The Missing Ingredient in Personal Identity*. *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*. ۴:۲, ۹۵-۱۱۱. <http://dx.doi.org/۱۰۰۰۲۰۰۱۰۵۸۵۳۸۷۱۰/۱۰/۱۰۸۰>

۱۴۰ / دو فصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی / سال پنجم / شماره ۱۰۵ / پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص ۱۰۹-۱۴۰

- Shayegan, Daryush (1992), Cultural Schizophrenia Islamic Societies Confronting the West. Trans from the French by John Howe. Syracuse: University Press.