

بازسازی روش ابن سینا در نفس شناسی

مهدی ذاکری^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۸

چکیده

وجه اشتراک بخش‌های مختلفی که فلسفه نظری را تشکیل می‌دهند، شناخت برهانی جهان است؛ هر چند مبادی برهانی هر بخش، متناسب با موضوع آن بخش تفاوت دارد. در دسته‌بندی بدیهیات، مبادی اختصاصی نفس‌شناسی در زمره وجدانیات قرار می‌گیرند که ابن سینا درک آن‌ها را به حواس باطنی و خود نفس نسبت داده است. یک مسئله این است که آیا هیچ‌یک از قوای باطنی براساس کارکردهایی که ابن سینا برای هر کدامشان مشخص کرده، می‌توانند در کنار خود نفس، مبدأ شناخت نفس قرار گیرند یا خیر. تنها قوه نامزد این امر، قوه واهمه است؛ اما کارکرد آن، ادراک معانی جزئی است؛ نه معرفت به ادراک معانی جزئی که به شناخت نفس می‌انجامد. مسئله دیگر این است که نفس چگونه می‌تواند به قوای حیوانی و گیاهی خود که مادی و منطبع در بدن هستند، معرفت یابد. در مقاله حاضر، با بررسی کارکردهایی که ابن سینا به قوای نفس نسبت داده است، نشان خواهیم داد هیچ‌یک از حواس ظاهری و باطنی نفس به کار شناخت آن نمی‌آیند و خود نفس ناطقه با ادراک بی‌واسطه خویش و احوال و افعالش به گزاره‌هایی که مبدأ نفس‌شناسی‌اند، معرفت می‌یابد؛ افزون بر این، معرفت به قوای حیوانی و مادی نفس نیز از طریق ادراک مستقیم افعال این قوا صورت می‌گیرد که در عین حال، أعراض نفس هستند.

واژگان کلیدی: روش‌شناسی، نفس‌شناسی، ابن سینا، قوه واهمه، شهود همگانی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

عمده مسائلی که ابن سینا در نفس شناسی مطرح کرده است، عبارت‌اند از: اثبات وجود نفس و بیان ویژگی‌هایش مانند تجرد نفس انسانی و نیز تبیین قوای مختلف انسانی، حیوانی و گیاهی آن. نفس شناسی بوعلی، بخشی از فلسفه نظری اوست و ابن فیلسوف، روش کل فلسفه را از نوع برهانی می‌داند. ویژگی روش برهانی این است که مبدأ آن، یعنی گزاره‌هایی که پایه معرفت را در این روش تشکیل می‌دهند، از نوع بدیهی‌اند. از میان اقسام پنج یا شش گانه گزاره‌های بدیهی، شیخ‌الرئیس در منطقی، هنگام برشمردن مبادی برهان، وجدانیات را مبدأ معرفت به نفس و احوال و افعال آن شمرده است. بخشی از گزاره‌های وجدانی را خود نفس بدون واسطه ادراک می‌کند و بخشی دیگر را به واسطه قوای باطنی. یک مسئله این است که آیا هیچ‌یک از قوای باطنی نفس براساس کارکردهایی که ابن سینا برای هر یک از آنها مشخص می‌کند، می‌توانند درکنار نفس، مبدأ شناخت آن قرار گیرند یا خیر؛ افزون‌بر این، شیخ قوای حیوانی و گیاهی نفس را مادی و منطبع در بدن دانسته است. مسئله دیگر آن است که با توجه به اینکه نفس نمی‌تواند این قوای مادی را مستقیماً ادراک کند، چگونه می‌تواند به آنها معرفت یابد.

در این مقاله، نخست، روش فلسفه اسلامی به‌طور کلی را توضیح داده و سپس روش نفس‌شناسی ابن سینا را با توجه به منطق ابن فیلسوف مشخص کرده‌ایم؛ آن‌گاه با توجه به برخی اشکالات کوشیده‌ایم این روش را بازسازی کنیم و نشان دهیم بوعلی در بخش‌های مختلف نفس‌شناسی از این روش استفاده کرده است. بدین منظور، علم‌النفس در شفا را که مفصل‌ترین بحث شیخ درباره نفس است، بررسی و در آخرین بخش مقاله، از اعتبار این روش در برابر یک اشکال دفاع کرده‌ایم.

۱. روش فلسفه اسلامی

روش مشترک در تمام بخش‌های فلسفه اسلامی، روش عقلی (برهانی) است. در این روش، عقل از گزاره‌های بدیهی آغاز می‌کند و با استنتاج منطقی به معرفت نظری دست می‌یابد. گزاره‌های بدیهی از نوع یقینی‌اند و یقین از طریق استنتاج منطقی به نتیجه سرایت می‌کند. در پی انباشت گزاره‌های نظری یقینی در هر موضوع، علمی خاص مانند فلسفه

طبیعی شکل می‌گیرد و درنهایت، یک نظام فلسفی پدید می‌آید. روی دیگر این روش، آن است که معرفت‌های نظری را از طریق استدلال‌های منتهی به بدیهیات موجه می‌کند.

۲. اقسام گزاره‌های بدیهی

این گزاره‌ها از نوعی هستند که صدقشان روشن است و بنابراین، برای اثبات آن‌ها نیازی به استدلال نیست. فلاسفهٔ مسلمان بدیهیات را به دو دسته تقسیم می‌کنند: نخست، بدیهیات اولیه که عقل برای تصدیق آن‌ها تنها به تصور موضوع و محمولشان نیاز دارد؛ مانند اصل امتناع تناقض؛ دوم، بدیهیات ثانویه که برای تصدیق آن‌ها نیازی به تلاش فکری نیست؛ اما صرف تصور موضوع و محمول نیز کفایت نمی‌کند.

بدیهیات ثانویه را دست‌کم به پنج دسته می‌توان تقسیم کرد: مشاهدات یا گزاره‌های مشاهدتی، فطریات، حدسیات، مجربات و متواترات. مشاهدات، گزاره‌هایی هستند که عقل به کمک حواس، آن‌ها را تصدیق می‌کند. فطریات عبارت‌اند از گزاره‌هایی که تصدیق‌کردنشان نیازمند استدلال و قیاس است؛ اما حدوسط و در نتیجه، استدلال آن‌ها همراه با خودشان در ذهن حضور دارد؛ مانند این گزاره: «دو نصف چهار است». حدسیات یعنی گزاره‌هایی که تصدیق آن‌ها نیازمند استدلال است؛ اما انسان‌های باهوش بدون تفکر و جست‌وجو و بدون احتمال بروز خطا حدوسط آن‌ها را می‌یابند؛ مثل این گزاره: «نور ماه از نور خورشید است». مجربات گزاره‌هایی‌اند که در پی تکرار مشاهده‌های حسی حواس ظاهری و با ضمیمه کردن یک قیاس پنهان تصدیق می‌شوند. آن قیاس پنهانی که سبب تفاوت یافتن این دسته از گزاره‌ها با گزاره‌های استقرایی می‌شود، این است که تکرار مشاهدات به صورت یکنواخت نمی‌تواند اتفاقی باشد؛ مثلاً اگر پس از حرارت‌دادن انواع فلزات مشاهده کنیم که همهٔ آن‌ها منبسط می‌شوند، در پی تشکیل دادن قیاس پنهانی، گزارهٔ «فلزات در اثر حرارت منبسط می‌شوند» را تصدیق می‌کنیم. ابن سینا برای یقینی بودن مجربات، شرایطی را ذکر کرده که پی بردن به تحقق آن‌ها دشوار است. درنهایت، متواترات گزاره‌هایی هستند که گواهی بر آن‌ها به اندازه‌ای زیاد است که هرگز احتمال نمی‌دهیم خطا باشند؛ مانند گزارهٔ «مکه وجود دارد» (ابن سینا، ۱۳۶۴، ج. ۳، ص. ۶۳-۶۴؛ ۱۴۰۳، ج. ۱، ص. ۲۱۵-۲۱۹).

وجه اشتراک بخش‌های مختلفی که فلسفهٔ نظری را تشکیل می‌دهند، شناخت برهانی است؛

هرچند مبادی برهانی این بخش‌ها متناسب با موضوعاتشان، با یکدیگر تفاوت دارد؛ مثلاً بیشترین مبادی فلسفه طبیعی را مجربات تشکیل می‌دهند؛ حال آنکه در فلسفه اولی از بدیهیات اولیه، بیش از مبادی دیگر و از مجربات، کمتر استفاده می‌شود.

۳. روش شناخت نفس انسانی

نفس‌شناسی، بخشی از فلسفه طبیعی (طبیعیات) است؛ اما با این ویژگی که مبادی اختصاصی آن از تجربه درونی نفس و احوال و افعال آن به دست می‌آید. در دسته‌بندی بدیهیات ثانویه، مبادی اختصاصی نفس‌شناسی درزمره مشاهدات قرار می‌گیرند. بیان ابن‌سینا درباره مشاهدات در آثار منطقی‌اش بسیار خلاصه است؛ اما وی در منطق اشارات، بیش از دیگر آثارش به این موضوع پرداخته و نوشته است:

و أما المشاهدات فکالمحسوسات فهي القضايا التي إنما استفيد التصديق بها من الحس مثل حکمنا بوجود الشمس و كونها مضيئة و حکمنا بكون النار حارة و قضایا اعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس مثل معرفتنا بأن لنا فكرة و أن لنا خوفا و غضبا و أنا نشعر بذواتنا و بأفعال ذواتنا (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، ص. ۲۱۵).

یعنی:

مشاهدات دو دسته‌اند: یک دسته محسوسات که قضایایی‌اند که تصدیق آن‌ها تنها از حس [ظاهر] به دست می‌آید؛ مثل حکم ما به وجود خورشید و نورانی‌کننده‌بودن آن و حکم ما به اینکه آتش گرم است. و دسته دیگر، قضایای اعتباری که با مشاهده قوایی غیر از حس [ظاهر] به دست می‌آید؛ مانند معرفت ما به اینکه اندیشه‌ای داریم و ترسی داریم و غضبی داریم و اینکه خودمان و کارهای خودمان را درک می‌کنیم.

در این عبارت، شیخ‌الرئیس مشاهدات را براساس اینکه با حس ظاهر به دست بیایند یا نه، به دو دسته تقسیم کرده است: یکی محسوسات و دیگری قضایای اعتباری که فیلسوفان بعدی آن‌ها را وجدانیات نامیدند. این فیلسوف وجدانیات را عبارت از قضایایی دانسته است که به وسیله قوایی غیر از حواس ظاهری به دست می‌آیند و منظور از این قوا چیزی نیست جز حواس باطنی؛ اما در بیان مثال برای وجدانیات، دو دسته مثال را برشمرده است: یک دسته، معرفت ما به حالات نفسانی‌مان همچون معرفت به اینکه اندیشه‌ای داریم و دسته دیگر، معرفت ما به نفسمان و افعال آن. معرفت ما به نفسمان با استفاده از قوه خاصی تحقق نمی‌یابد؛ بلکه خود نفس چنین معرفتی دارد؛ پس این دسته دوم از وجدانیات

به‌واسطه قوه خاصی درک نمی‌شوند و با دسته اول که توسط قوای حس باطن درک می‌شوند، تفاوت دارند.

شاید به همین دلیل، خواجه نصیرالدین در شرح این عبارت نوشته است: مشاهدات، سه دسته‌اند: نخست، آنچه به‌وسیله حواس ظاهری درک می‌کنیم؛ دوم، آنچه توسط حواس باطنی درک می‌کنیم؛ سوم، آنچه به‌واسطه نفس‌هایمان درمی‌یابیم؛ «نه با ابزارهای نفس‌هایمان؛ مانند آگاهی ما به نفسمان و کارهای نفسمان» (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، ص. ۲۱۵).

بی‌تردید، مبادی اختصاصی نفس‌شناسی درزمره وجدانیات قرار می‌گیرند که شیخ درک آن‌ها را به حواس باطنی و خود نفس نسبت داده است. اکنون باید به این سؤال پاسخ داد که توسط کدام حس باطنی به حالات نفسانی‌مان معرفت می‌یابیم. حواس باطنی درمقابل حواس ظاهری عبارت‌اند از: حس مشترک، خیال، متخیله یا متصرفه، حافظه و واهمه. از میان این قوا، خیال، متخیله یا متصرفه و حافظه به ادراک کمک می‌کنند و خودشان ادراکی ندارند. قوای مُدرک باطنی عبارت‌اند از: حس مشترک که صُوری را درک می‌کند که حواس ظاهری به آن می‌دهند و واهمه که معانی جزئی را درک می‌کند؛ بنابراین، از میان حواس باطنی، تنها حسی که احتمال دارد وجدانیات را درک کند، واهمه است. حال، این سؤال مطرح می‌شود که آیا واهمه وجدانیات را درک می‌کند یا خیر.

شیخ‌الرئیس در فصل اول از مقاله چهارم از فن ششم (علم‌النفس) طبیعیات شفا در تعریف کلی قوای باطنی، درباره قوه واهمه نوشته است:

ما گاهی در محسوسات به معناهای نامحسوس حکم می‌کنیم؛ حال یا معنایی که طبیعت آن‌ها محسوس نیست و یا محسوس‌اند؛ اما درهنگام حکم، آن‌ها را حس نمی‌کنیم. مثال آن‌هایی که در طبیعتشان محسوس نیستند، دشمنی و پستی و ناسازگاری‌ای است که گوسفند در صورت [محسوس] گرگ درک می‌کند [...] و این امور را نفس حیوانی درک می‌کند و حس [ظاهری]، نفس را در این امور یاری نمی‌کند؛ پس قوه‌ای که نفس با آن درک می‌کند، قوه دیگری است که باید وهم نامیده شود. اما آنچه محسوس است، مثل اینکه چیز زردی را می‌بینیم و حکم می‌کنیم که عسل و شیرین است. حس در این وقت به این حکم منتهی نمی‌شود؛ درحالی که امر محسوسی است و افزون‌بر این، خود این حکم، محسوس نیست؛ هرچند اجزای آن ازجنس محسوس‌اند... این هم از آن این قوه است (ابن سینا، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۱۴۸).

سپس در فصل سوم، این فیلسوف، نمونه‌ای دیگر از افعال قوه وهمیه را ذکر کرده که ناشی از همکاری با حافظه است و بر این اساس:

گاهی با به‌خاطر آوردن [چیزی] خشم و ناراحتی و غمی شبیه خشم و ناراحتی و غم زمان واقع شدن آن چیز پدید می‌آید؛ زیرا سبب پدید آمدن غم و ناراحتی و خشم در گذشته، انطباق صورت [این چیز] در حواس باطنی بوده است؛ پس زمانی که آن صورت برمی‌گردد، همان کار یا شبیه آن را انجام می‌دهد. آرزوپردازی و امیدواری نیز همین کار را انجام می‌دهد [...] و همه این‌ها احکام واهمه است (ابن‌سینا، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۱۶۶).

در مجموع، بوعلی کارکردهایی را به واهمه نسبت داده است که می‌توان آن‌ها را در وجود انسان با استفاده از عنوان کلی «ادراک معنای جزئی نامحسوس متعلق به محسوس» معرفی کرد و از جمله آن‌ها درک مفید (لذت‌بخش) یا مضر (دردناک) بودن امور محسوس جزئی را می‌توان نام برد؛ پس اموری مانند درک این مسائل که «این غذا مفید و لذیذ است»، «این شخص، دشمن من است» و «این کار جزئی، عادلانه است» از کارکردهای واهمه هستند؛ اما این بدان معنا نیست که تصدیق گزاره‌هایی همچون «من احساس لذت می‌کنم» هنگام خوردن غذا، «به آن شخص، احساس دوستی دارم» یا «باور دارم که این کار عادلانه است» کار واهمه باشد؛ به عبارت دیگر، درست است که احساس‌هایی مانند لذت و درد، از نوع آگاهانه‌اند و احساس لذت و درد در واقع، همان آگاهی از آن احساس است؛ اما آگاهی یا معرفت درجه دوم به این احساس‌ها با اصل آن آگاهی تفاوت دارد و لزوماً مُدرکی که معرفت درجه دوم را به دست می‌آورد، همان مُدرک معرفت درجه اول نیست؛ پس واهمه نمی‌تواند به این احوال نفس معرفت یابد؛ بلکه نفس، بدون واسطه قوا وجود احساس لذت، احساس دوستی و باور خاص را درک می‌کند و به آن‌ها معرفت درجه دوم دارد.

اگر کارکرد واهمه، ادراک معنای جزئی نامحسوس متعلق به محسوس است و ما از این طریق، امور جزئی‌ای را که مرکب از صورت‌های محسوس و معانی نامحسوس‌اند، ادراک می‌کنیم، ممکن است این قوه در آگاهی ما به خودمان نقش داشته باشد. آن نقش، ادراک

خود ماست از آن جهت که اموری جزئی هستیم. ابن سینا این احتمال را در پاسخ به سؤالی در *المباحثات مطرح* و رد کرده است:

س: بأية قوة نشعر بذواتنا الجزئية؟ فإن النفس إدراكها للمعاني إما بالقوة العقلية- و الشعور بالذات الجزئي ليس هو تعقل- أو بالقوة الوهمية- [و القوة الوهمية تدرك] معاني مقترنة بمتخيلات و قد بين أني أشعر بذاتي و إن لم أشعر بأعضائي و لم أتخيل جسمي.
ج: قد بان أن المعنى الكلي [لا يدرك بجسم، و بان أن المعنى الشخصي الذي تشخصه بالأعراض الهيولانية- نحو القدر المحدود و الوضع المحدود]- لا يدرك بغير جسم؛ و لم يبين أن الجزئي أصلاً لا يدرك بغير جسم، و لا أن الجزئي لا يقبل [ينقلب] في حكم الكلي، بل الجزئي إذا كان تشخصه ليس بقدر و وضع و ما يشاكلهما فلا مانع عن أن يشعر بذلك الجزئي، و لم يبين استحالة هذا في موضع (ابن سینا، ۱۴۱۳ق، ص. ۱۱۷).

یعنی:

سؤال: ما با کدام قوه به خودهای جزئی مان آگاهی داریم؟ نفس معانی را یا با قوه عقل درک می‌کند یا با قوه واهمه. عقل امور جزئی را درک نمی‌کند. قوه واهمه نیز [معانی متعلق به امور محسوس، یعنی] معانی همراه صورت‌های خیالی را درک می‌کند؛ درحالی که [در استدلال انسان معلق در فضا اثبات شده است که] من به خودم آگاهی دارم؛ حتی اگر به اندام‌هایم آگاهی نداشته باشم و صورتی خیالی از بدنم نداشته باشم. جواب: اثبات شده است که معنای کلی با جسم درک نمی‌شود و معنای جزئی‌ای که تشخص آن به واسطه عرض‌های مادی مانند مقدار و وضع مشخص است، بدون جسم درک نمی‌شود؛ اما اثبات نشده است که جزئی مطلقاً بدون جسم درک نمی‌شود و اثبات نشده است که جزئی در حکم کلی تغییر نمی‌کند؛ بلکه هنگامی که تشخص جزئی به مقدار و وضع و مانند آن نباشد، مانعی نیست که [عقل] به این جزئی آگاهی داشته باشد و محال بودن این امر در جایی اثبات نشده است.

در این عبارت، شیخ‌الرئیس با ارجاع به استدلال انسان معلق در فضا که در ادامه به آن اشاره می‌کنیم، این احتمال را رد کرده است که قوه واهمه، منبع خودآگاهی ما باشد؛ زیرا معانی وهمی‌ای که قوه واهمه درک می‌کند، همیشه همراه صورت‌های مادی‌اند؛ درحالی که خودآگاهی ما بدون صورت مادی اتفاق می‌افتد. ابن سینا می‌گوید درست است که تنها عقل می‌تواند معانی کلی را درک کند و تنها قوای جسمانی قادرند امور جزئی‌ای را درک کنند

که به واسطهٔ أعراض مادی تشخیص یافته‌اند؛ اما این مسئله اثبات نشده است که هرگز جزئی بدون جسم درک نمی‌شود. از آنجا که نفس انسانی از نظر بوعلی، صورتی مادی نیست که تشخیص آن به واسطهٔ أعراض مادی باشد، درک قوهٔ واهمه از معانی جزئی نمی‌تواند خودآگاهی (معرفت ما به خودمان) را تبیین کند.

بدین ترتیب درمی‌یابیم هیچ‌یک از قوای حسی مانند واهمه با توجه به کارکردی که شیخ‌الرئیس برایشان تعریف کرده است، در معرفت به نفس، نقشی ندارند و به عبارت دیگر، همان‌گونه که در ادامه خواهیم دید، معرفت نفس به خود و همهٔ احوال و افعالش بدون واسطهٔ قوا انجام می‌شود. در ادامهٔ مقاله نشان خواهیم داد که مبادی تصدیقی نفس‌شناسی ابن‌سینا گزاره‌های حاکی از علم نفس به خود، افعال و احوالش هستند.

۴. روش اثبات نفس

بوعلی در آزمایش فرضی انسان معلق در هوا از ما می‌خواهد فرض کنیم یک‌باره، دارای عقل و بدن کامل آفریده شده‌ایم؛ اما در وضعیتی قرار داریم که اندام و کل بدن خود را با هیچ حسی درک نمی‌کنیم؛ بلکه در هوای آزاد، معلق هستیم. در این صورت، هریک از ما خود را در حالتی می‌یابیم که جز اصل هستی مان، به هیچ چیز و از جمله بدنمان آگاهی نداریم (ابن‌سینا، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۱۳). شیخ با این آزمایش قصد دارد نشان دهد در فرایند درک ما از خودمان، اولاً نفسی وجود دارد، ثانیاً آن نفس غیر از بدن است و ثالثاً مستقل از بدن، به خود علم دارد. او معتقد است انسان همیشه به خودش آگاهی دارد؛ اما گاهی از خودش غفلت می‌کند. هدف از این آزمایش فرضی، توجه کردن به نفس و از بین بردن این غفلت است. ابن‌فلسوف دربارهٔ آگاهی انسان به خودش نوشته است: «شعور النفس الإنسانية بذاتها هو أولى لها، فلا يحصل لها بكسب فيكون حاصلًا لها بعد ما لم يكن. و سبيله سبيل الأوائل التي تكون حاصله لها. إلا أن النفس قد تكون ذاهلة عنها فتحتاج إلى أن تنبه» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۷۹-۸۰)؛ یعنی:

آگاهی نفس انسانی به خودش برای نفس، از اولیات است؛ پس این آگاهی برای او اکتسابی نیست و چنین نیست که این آگاهی در زمانی نبوده باشد و سپس حاصل شود. راه این آگاهی، راه اولیاتی است که نفس دارد؛ جز اینکه گاهی نفس از آن غافل است و برای توجه به آن به هشدار نیازمند است.

ابن سینا معرفت به جوهر بودن نفس انسانی را نیز ناشی از آگاهی نفس به خودش دانسته و در فصل سوم از مقاله اول نفس شفا نوشته است: «از آنچه گذشت، دانستی که نفس، جسم نیست؛ پس اگر برای تو ثابت شد که نفسی می‌تواند به تنهایی قائم به ذات باشد، شکی برای تو باقی نخواهد ماند که جوهر است» (ابن سینا، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۲۲). منظور این است که در نتیجه علم به تجرد نفس که از طریق برهان انسان معلق در فضا به دست می‌آید، علم به عدم قیام نفس به جسم و جوهریت آن حاصل می‌شود.

شیخ‌الرئیس پس از مطرح کردن فرض انسان معلق در فضا گفته است: مُدرک در زمان شکل‌گیری این فرض و قبل و پس از این فرض، یعنی در همه زمان‌ها نمی‌تواند چیزی جز خود مُدرک باشد؛ زیرا مُدرک نه حواس ظاهری است و نه حواس باطنی و نه عقل با واسطه استدلال، خودش را درک می‌کند؛ پس مُدرک، همان نفس یا عقل است که بی‌واسطه، خودش را درک می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج. ۲، ص. ۲۹۴؛ ۱۴۱۳، ص. ۶۰؛ بهمنیار بن المرزبان، ۱۳۹۳، ص. ۸۰۸-۸۰۹).

در نتیجه، بر اساس روش بوعلی، معرفت به وجود نفس و جوهریت آن، ناشی از خود نفس و بدون واسطه هرگونه قوه‌ای صورت می‌گیرد. اکنون باید ببینیم این نتیجه روش شناختی با آنچه ابن فیلسوف درباره نحوه علم جوهر مجرد گفته، سازگار است یا نه. ابن سینا درباره این مسئله نوشته است: «الشيء الذي وجوده وجود عقلي أي مجرد، هو عقل؛ و الذي هو له ذاته هو عقل بذاته. و العَرَض وجوده للجوهر [...] و كل شيء ذاته لشيء، فذلك الشيء يدرکه و هو لا يدرک ذاته» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص. ۷۸)؛ یعنی:

چیزی که وجودش وجود عقلی است، یعنی مجرد است، عقل است و چیزی که ذاتش برای خودش است، خودش را تعقل می‌کند. و عَرَض، وجودش برای جوهر است... و هر چیزی که ذاتش برای چیزی است، آن چیز، آن را درک می‌کند؛ اما آن خودش را درک نمی‌کند.

در ادامه، وی گفته است: «النفس الإنسانية إنما تعقل ذاتها لأنها مجردة... و الأشياء المجردة لا تدركها بآلة بل بذاتها لأنه لا آلة لها تعرف بها المعقولات [...] الكلبيات و العقلیات فإنها تدركها بذاتها» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص. ۸۰)؛ یعنی:

نفس انسانی، تنها به این دلیل، خودش را درک می‌کند که مجرد است... و نفس اشیای مجرد را با ابزار درک نمی‌کند؛ بلکه خودش درک می‌کند؛ زیرا نفس ابزاری ندارد که به وسیله آن، معقولات را درک کند... . نفس کلیات و معقولات را خودش درک می‌کند. براساس این عبارت، ابن‌سینا علم نفس به خود و حالات و افعالش را که همگی مجردند، از نوع بی‌واسطه دانسته است؛ زیرا هر جوهر مجردی اولاً عقل (عقل) است و ثانیاً خود آن جوهر، خودش را تعقل می‌کند؛ زیرا وجودش برای خودش است؛ نه برای دیگری و هر آنچه وجودش برای خودش باشد، خودش را تعقل می‌کند یا به عبارت دیگر، تعقل بالذات دارد؛ برخلاف اجسام که خودشان را تعقل نمی‌کنند؛ علاوه بر این، نفس همه احوال و افعالش را هم بدون واسطه درک می‌کند؛ زیرا احوال و افعال نفس، أعراض آن هستند و نفس أعراضش را هم خودش بدون واسطه درک می‌کند؛ زیرا آن‌ها مجردند و وجودشان برای جوهر نفس است و نفس برای شناخت امور مجرد (معقولات)، ابزار و آلتی ندارد.

هرچند نفس در اصل خودآگاهی از هیچ قوه‌ای استفاده نمی‌کند، عبارت‌های ابن‌سینا در فرض انسان معلق نشان می‌دهد و اهمه در توجه انسان به خودآگاهی‌اش نقشی مهم دارد. همان‌گونه که پیشتر گفتیم، ابن‌فلسوف، خودآگاهی نفس را از اولیات و از نوع غیراکتسابی دانسته و آن را از آگاهی به این خودآگاهی متمایز کرده است. آگاهی به خودآگاهی نه به واسطه برهان عقلی محض، بلکه از طریق فرایند تنبیه (مثلاً با کمک فرض انسان معلق در فضا) به دست می‌آید. واژگانی که بوعلی از آن‌ها برای بیان این فرض استفاده کرده است، نشان‌دهنده نقشی هستند که واهمه در فرایند تنبیه ایفا می‌کند. شیخ در ابتدای روایت‌های انسان معلق در طبیعات شفا (ابن‌سینا، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۱۳) و الاشارات و التنبيهات (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج. ۲، ص. ۲۹۲) تأکید می‌کند مخاطب برای اینکه به خود حقیقی‌اش بازگردد، «أَنْ يَتَوَهَّم / لَوْ تَوَهَّمَتْ: خودش را در واهمه به صورت کسی تصور کند / هنگامی که خودت را به صورت کسی تصور کنی» که یک‌باره به صورت بالغ و کامل، اما معلق آفریده شده است؛ به گونه‌ای که بدون هر نوع تجربه حسی است. او استدلال می‌کند که در چنین حالتی خودآگاهی انسان ادامه می‌یابد؛ اما با فرض تعلیق موقت خودآگاهی جسمانی، خودآگاهی‌ای که ادامه می‌یابد، نمی‌تواند وابسته به هیچ ادراک مادی یا حسی‌ای باشد؛ زیرا شخصی که این فرض را تجربه می‌کند، درمی‌یابد خودآگاهی عملی کاملاً از نوع غیرجسمانی است.

بیان ابن سینا در استدلال انسان معلق در فضا نشان می‌دهد واهمه، نقشی دوگانه در این استدلال دارد و آشکارترین کارکرد آن، نقش سلبی‌ای است که در تعلیق خودآگاهی حسی ایفا می‌کند. برای آشکارشدن خودآگاهی حقیقی، انسان معلق در فضا باید کل خودآگاهی حسی‌اش را تعلیق کند و این تعلیق بدون همکاری واهمه امکان‌پذیر نیست. در تصور وهمی می‌توان فرض کرد هیچ‌یک از اندام‌های حسی ما کار نمی‌کنند و ما هیچ ادراک حسی‌ای از بدنمان نداریم. کارکرد دیگر واهمه، نقش ایجابی جداکردن صورت‌های حسی از معانی نامحسوس خود است. برای رسیدن به خودآگاهی باید نفس که معنایی نامحسوس است، از صورت‌های حسی اندام‌های بدنی که در وجود واقعی، همراه آن هستند، جدا شود و این، همان نقش دومی است که واهمه انجام می‌دهد (برای آگاهی بیشتر درباره این دو نقش و نسبت آن‌ها با یکدیگر ر.ک: Black, 1993, p. 241-242).

۵. روش اثبات تجرد نفس

ابن سینا از فرض انسان معلق در فضا که برای تنبیه بر وجود نفس است، تجرد نفس انسان را نیز نتیجه گرفته؛ اما در فصل دوم از مقاله پنجم علم‌النفس *شفا* (ابن سینا، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۱۸۷-۱۹۶)، براهینی جداگانه را نیز درخصوص تجرد نفس ناطقه اقامه کرده که حدوسط همه آن‌ها فعل نفس، یعنی ادراک است. اگر تعداد این براهین را هشت مورد فرض کنیم، می‌توان گفت این فیلسوف در چهار برهان نخست، از اینکه نفس ناطقه معقولات را ادراک می‌کند، تجرد نفس را نتیجه گرفته و در چهار برهان دوم، از نحوه ادراک نفس، تجرد نفس را دریافته است. استدلال شیخ در برهان اول، مبتنی بر تجرد و کلیت معقولات، در برهان دوم، مبتنی بر تجرد معقولات از خصوصیات جسمانی مانند وضع‌داشتن، در برهان سوم، مبتنی بر بسیط‌بودن صورت‌های معقول و در برهان چهارم، مبتنی بر وحدت آن‌هاست؛ اما در برهان پنجم، وی برپایه قدرت نفس بر تعقل معقولات بی‌شمار، در برهان ششم براساس آلت‌نداشتن نفس در ادراکش، در برهان هفتم بر مبنای خسته‌نشدن نفس در ادراک کثیر و در برهان هشتم مبتنی بر قوی‌شدن نفس در پی افزایش یافتن سن انسان بر تجرد نفس استدلال کرده است. بی‌تردید، ادراک نفس که مبدأ همه این براهین برای اثبات تجرد نفس به‌شمار می‌آید، فعل مجرد نفس است و معرفت نفس به این فعل، از نوع بی‌واسطه قلمداد می‌شود.

۶. روش شناخت قوای نفس

براساس آنچه تاکنون گفتیم، از نظر ابن سینا معرفت به وجود نفس و جوهریت و تجرد آن از نوع بی واسطه است؛ اما مشکلی در تعمیم این امر به معرفت به همه قوای نفس وجود دارد؛ زیرا به عقیده این فیلسوف، قوای حیوانی نفس از نوع مادی‌اند. بوعلی نفس انسان و قوای انسانی آن، یعنی عقل نظری و عملی را مجرد دانسته؛ اما دیگر قوای آن مانند قوای حیوانی، شامل حواس ظاهری و باطنی مُدرک و قوای محرکه شوقیه و فاعله را از نوع مادی و منطبق در بدن به‌شمار آورده است (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج. ۲، ص. ۳۷۷-۳۷۹؛ ۱۴۰۴ق، ص. ۸۲)؛ بنابراین، علم نفس به قوای حیوانی‌اش مانند علم نفس به هر امر مادی دیگر نمی‌تواند بی‌واسطه باشد. همان‌گونه که می‌دانیم، حواس ظاهری نمی‌توانند آنچه را در بدن رخ می‌دهد، درک کنند؛ پس نفس قادر نیست به واسطه حواس ظاهری، قوای حیوانی را ادراک کند. حال، این پرسش مطرح می‌شود که آیا نفس به واسطه قوای باطنی به این علم و ادراک می‌رسد یا از طریق عاملی دیگر. در اینجا می‌توان مجدداً به قوه واهمه بازگشت و علم به قوای حیوانی را به این قوه نسبت داد.

ابن سینا یکی از کارکردهای واهمه در نفس حیوانی را خودآگاهی دانسته است. این کارکرد به همان کارکرد اصلی واهمه، یعنی درک معانی نامحسوسی بازمی‌گردد که همراه امور محسوس هستند (برای دیدن تبیینی از کارکرد واهمه در خودآگاهی نفس حیوانی ر.ک: Black, 1993, p. 239-240). شیخ‌الرئیس معتقد است حیوانات که نفس مجرد ندارند، خودشان را تعقل نمی‌کنند؛ بلکه توسط قوه واهمه درک می‌کنند؛ به عبارت دقیق‌تر، از آنجا که واهمه، رئیس قوای حیوانی به‌شمار می‌آید، درحکم نفس حیوانی است و به خودش علم دارد. بوعلی نوشته است: «و الحيوانات نفوسها غیرمجردة فلا تعقل ذواتها بل تدرکها بقوة الوهم» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۸۲)؛ یعنی: «نفوس حیوانات، غیرمجردند؛ پس، از خودشان ادراک عقلی ندارند؛ بلکه خودشان را با قوه واهمه درک می‌کنند»؛ بدین ترتیب، این سؤال مطرح می‌شود که آیا می‌توانیم این باور را به بوعلی نسبت بدهیم که علم نفس انسانی به قوای حیوانی مادی‌اش به واسطه قوه واهمه است یا خیر.

چنین باوری با دیگر دیدگاه‌های ابن سینا درباره واهمه، سازگار نیست. به عقیده این فیلسوف، ادراک واهمه، نه معرفتی تفصیلی و دارای جزئیات، بلکه معرفتی مبهم و مغشوش

است. او نوشته: «إِنَّ الْوَهْمَ لَا يَتَوَهَّمُ ذَاتَهُ وَلَا يَثْبُتُهُ وَلَا يَشْعُرُ بِهِ» (ابن سینا، ۱۴۱۳ق، ص. ۲۲۱)؛ یعنی: «قوه واهمه نه از خودش ادراک وهمی دارد، نه خودش را اثبات می‌کند و نه به خودش آگاهی دارد». اگر بپذیریم که واهمه به خودش به‌عنوان یک قوه باطنی آگاهی ندارد، نمی‌توانیم ادراک نفس به واهمه را به‌واسطه واهمه بدانیم؛ بدین ترتیب، علم نفس انسان به قوای مادی‌اش نمی‌تواند به‌واسطه واهمه باشد.

علم نفس به قوای مادی حیوانی‌اش ادراک مستقیم نیست؛ اما به‌واسطه ادراک افعال این قوا تحقق می‌یابد. افعال این قوا عَرَضِ نفس‌اند و همان‌گونه که پیشتر گفتیم، نفس خودش و أعراضش را بدون واسطه درک می‌کند؛ مثلاً وقتی واهمه لذت یا المی را ادراک می‌کند، درواقع، نفس به‌واسطه واهمه ادراک می‌کند و ادراک لذت یا الم، چیزی جز عارض شدن این احساس و ادراک بر نفس نیست. نفس از طریق علم به این أعراض که افعال قوای حیوانی‌اند، به وجود و ماهیت قوای حیوانی پی می‌برد؛ بر این اساس، بار دیگر، وجدانیات، مبدأ شناخت قوای حیوانی نفس هستند و نفس با علم به آن‌ها می‌تواند این قوا را بشناسد.

ابن سینا در کشف قوای نفس و تمایز و تعدد آن‌ها از طریق درک کارکردهای متعدد و متمایز نفس، از این روش استفاده کرده و از نظر او ملاک تمایز و تعدد قوا اختلاف افعال و کارکردهای نفس است. هرگاه از نفس، افعال مختلفی صادر شود، این فیلسوف، قوای متمایزی برای آن‌ها در نظر می‌گیرد؛ اما هر اختلافی در افعال، موجب تعدد قوا نمی‌شود. از نظر شیخ، آنچه موجب پذیرش تعدد قوا می‌شود، تنها اختلاف جنسی افعال نفس است؛ مانند اینکه فعل نفس از سنخ ادراک باشد، تحریک و ادراک از سنخ احساس باشند یا تخیل و تعقل، سبب پذیرش قوای متعددی برای هر یک از این کارکردها شوند. او نوشته است: «الأفعال المختلفة بالشدة والضعف فإن مبدأها قوة واحدة [...] و أما اختلاف أفعالها التي من باب الملكة بالجنس كالإدراك والتحريك أو كإدراك وإدراك، فذلك مما بالحري أن يفحص عنه فاحص» (ابن سینا، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۲۸)؛ یعنی: «افعالی که تفاوت آن‌ها در شدت و ضعف است، مبدأشان یکی است...؛ اما تفاوت افعالی که از سنخ ملکه‌اند، از جهت جنس مانند ادراک و تحریک یا ادراک و ادراک [از دو جنس]، شایسته بحث است». مثلاً در خصوص قوای محرکه، چون بوعلی تفاوت دو کارکرد شوق و اراده را تنها از این جهت دانسته که اراده، شوق کامل و غالب است، این تفاوت را موجب تمایز اراده از شوق و پذیرش قوه‌ای متمایز به‌نام اراده قلمداد نکرده؛ زیرا

تفاوت این دو صرفاً به لحاظ شدت و ضعف است؛ نه تمایز در جنس. مثال دیگر، قوه حس مشترک است. از نظر ابن سینا انسان از طریق نحوه ادراک حسی به وجود قوه حس مشترک علم می یابد. او نوشته است:

اگر بخواهی تفاوت میان فعل حس ظاهر و حس مشترک و خیال را بدانی، درباره وضعیت قطره ای از باران که در حال فرود آمدن است، تأمل کن که خط مستقیمی می بینی و درباره وضعیت چیزی مستقیمی که دور خود می چرخد، تأمل کن که انتهایش را به صورت دایره می بینی. ممکن نیست چیزی به صورت خط یا دایره دیده شود؛ مگر اینکه چند بار دیده شود؛ در حالی که امکان ندارد حس ظاهر، آن را دو بار ببیند؛ بلکه او را همان جا که هست، می بیند؛ اما وقتی از آن چیز، صورتی در حس مشترک نقش بست و سپس قبل از آنکه صورتش از حس مشترک پاک شود، از مکان اولی به مکان دوم رفت، حس ظاهر، او را در مکان دوم ادراک می کند و گویا حس مشترک، او را هم در مکان قبلی و هم در مکان جدید ادراک می کند؛ در نتیجه، آن چیز به صورت امتداد دایره وار [در مثل آتش گردان] یا مستقیم [در مثل قطره باران] دیده می شود و امکان ندارد این امر به حس ظاهر نسبت داده شود (ابن سینا، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۳۶).

استدلال شیخ الرئیس این است که مثلاً هنگام باریدن باران، حس ظاهر (در اینجا بینایی) نمی تواند باران را به صورت خط مستقیم ببیند و هنگام چرخیدن یک چیز دور خودش، قادر نیست آن را به صورت دایره ببیند؛ در حالی که ما آن ها را به صورت خط مستقیم یا دایره می بینیم. حس ظاهر در هر لحظه، قطره باران را در جایی ادراک می کند که آن قطره در آن لحظه، آنجا قرار دارد؛ اما صورت حسی قطره باران در حس مشترک، مکثی کوتاه دارد و از این طریق، خط مستقیم و دایره را می بیند. در واقع، جنس ادراک حس ظاهر برای دیدن خط مستقیم در باران، کافی نیست و بنابراین باید علاوه بر حس ظاهر، حس مشترک هم وجود داشته باشد.

بوعلی در ادامه، مشابه همین استدلال ها را در خصوص خیال، متخیله، واهمه و حافظه آورده و قبل از پرداختن به قوای باطنی، در ابتدای فصل پنجم از مقاله اول علم النفس شفا (ابن سینا، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۳۳-۳۴)، از طریق افعال قوای حس ظاهر، حواس ظاهری را برشمرده است.

این فیلسوف برای کشف قوای نفس انسانی هم از آثار نفس استفاده کرده و معتقد است انسان دو کار خاص انجام می‌دهد که حیوانات انجام نمی‌دهند: تصور معانی کلی مجرد و تأمل در امور جزئی. کار اول را نفس به واسطه قوه عقل نظری انجام می‌دهد و کار دوم را توسط قوه عقل عملی. شیخ نوشته است:

خاص‌ترین ویژگی انسان، تصور معانی کلی عقلی کاملاً مجرد از ماده است؛ چنان‌که نقل و تبیین کردیم، و رسیدن به معرفت تصدیقی و تصویری به امور مجهول از طریق معلومات عقلی [...]؛ پس انسان قوه‌ای دارد که به آرای کلی اختصاص دارد و قوه دیگری دارد که مخصوص تأمل درباره امور جزئی است؛ درباره آنچه سزاوار فعل و ترک است (یعنی کارهای مفید و مضر) و درباره آنچه زیبا و زشت و خیر و شر است [...]؛ پس نخستین قوه نفس انسانی، قوه‌ای است که به نظر نسبت داده می‌شود و گفته می‌شود «عقل نظری» و این دومی، قوه‌ای است که به عمل نسبت داده می‌شود و گفته می‌شود «عقل عملی» (ابن سینا، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۱۸۴-۱۸۵).

شیخ‌الرئیس قوای حیوانی نفس را مادی و دارای مکان دانسته و معتقد است مکان و دیگر ویژگی‌های جسمانی این قوا از طریق تحقیق تجربی و آزمایش در دسترس هستند؛ از این روی، مبدأ معرفت به خصوصیات مادی نفس مجربات به‌شمار می‌آیند. وضعیت قوای نباتی نفس نیز که نفس نه از خود آن‌ها و نه از آثارشان ادراک مستقیم دارد، به همین صورت است؛ چنان‌که بوعلی نوشته:

نخستین مرکب [= حامل] قوای نفسانی بدنی، جسم لطیف روحانی است که در منافذ است و این جسم، همان روح [بخاری] است. و اگر حامل قوای بدنی نفس، جسم نبود و قوا در جسم نفوذ نمی‌کردند، بسته‌شدن راه‌ها [ی عبور روح بخاری]، مانع نفوذ قوای محرکه و حساسه و متخیله نمی‌شد؛ حال آنکه کسی که تجربه‌های طبی داشته باشد، می‌داند که بسته‌شدن این راه‌ها مانع نفوذ این قواست (ابن سینا، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۲۳۲).

از نظر این فیلسوف، روح بخاری جسم لطیف برخاسته از بخارات ترکیبات عناصر گوناگون است که در همه جای بدن جریان دارد و در قوای نفس نفوذ می‌کند؛ بنابراین، به عقیده او کسی که تجربه‌های طبی داشته و با علم تشریح اعضا آشنا باشد، درمی‌یابد روح بخاری، حامل قواست و چون در پی بسته‌شدن منافذ روح بخاری، در هر منطقه از بدن،

قوه‌ای خاص از کار می‌افتد، درمی‌یابیم هر قوه و حسی در کجا قرار دارد و از این طریق می‌توانیم مکان تک‌تک قوای بدنی نفس، یعنی قوای حیوانی و نباتی را مشخص کنیم. بدین ترتیب، مبدأ مهم‌ترین بخش نفس‌شناسی، یعنی شناخت قوای انسانی نفس و ویژگی‌های نفسانی قوای حیوانی نفس، وجدانیات است؛ اما مبدأ شناخت ویژگی‌های مادی قوای مادی نفس، مجربات است.

۷. اعتبار روش نفس‌شناسی

همان‌گونه که دیدیم، مبدأ بخش عمده نفس‌شناسی از منظر ابن‌سینا وجدانیات است. یکی از اشکالاتی که ممکن است به این روش نفس‌شناسی وارد شود، آن است که وجدانیات، گزاره‌هایی شخصی‌اند و نمی‌توانند مقدمه برهان باشند؛ زیرا مقدمات برهان باید کلی و دارای اعتبار عام باشند و به عبارت دیگر، این روش، مختص علم نفس هر شخص به خود است؛ نه روش نفس‌شناسی به‌عنوان یک علم. با استفاده از این روش، ابن‌سینا و به‌طور کلی، هر شخصی می‌تواند خودش یا نفس خویش را بشناسد؛ اما نفس به‌صورت کلی را که موضوع علم برهانی نفس‌شناسی است، با استفاده از این روش نمی‌توان شناخت؛ زیرا وجدانیات هر شخص، خاص اوست و اعتبار عمومی ندارد. به‌نظر می‌رسد این همان اشکالی باشد که فخر رازی بدین شرح مطرح کرده است: «الوجدانیات کعلم کل واحد بجوعه و شبعه، و هی قليلة النفع لآنها غیر مشترکه» (فخر رازی، ۱۴۰۵ق، ص. ۱۲)؛ یعنی: «وجدانیات مانند علم هر شخصی به گرسنگی و سیریش فایده‌چندانی در علوم ندارند؛ زیرا مشترک نیستند». این اشکال، تنها در خصوص وجدانیات، مطرح نیست؛ بلکه حسیات را نیز شامل می‌شود؛ چنان‌که فخر رازی در جایی دیگر (۱۹۸۶، ص. ۵۳)، آن را به حسیات هم وارد کرده است. در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت اگر ادراکات بی‌واسطه نفس را شهود بنامیم، می‌توانیم شهودات را به دو دسته همگانی و غیرهمگانی تقسیم کنیم. شهودات غیرهمگانی، آن دسته از ادراکات بی‌واسطه نفس هستند که در زمان‌هایی خاص در دسترس افرادی معین قرار دارند و دستیابی به آن‌ها به‌صورت عادی برای همگان، ممکن نیست. نمونه این شهودات غیرهمگانی، ادراکات بی‌واسطه عرفانی است که عرفا در زمان‌هایی خاص، در پی فراهم شدن مقدمات به آن‌ها دست می‌یابند. این شهودات، اعتبار همگانی ندارند و تنها برای کسانی معتبرند که به آن‌ها دسترسی دارند. درمقابل این دسته، شهودات همگانی، ادراکاتی

بی‌واسطه‌اند که دسترسی به آن‌ها نیازمند مقدمات خاصی نیست و همگان به آن‌ها دسترسی دارند. این شهودات به‌واسطه همگانی‌بودن، برای همه انسان‌ها معتبرند و به شخصی معین اختصاص ندارند. ادراک هرکسی از خودش (ادراک نفس خویش) مخصوص خود اوست و هیچ شخصی نمی‌تواند آن را به دیگران انتقال دهد؛ اما هرکسی می‌تواند چنین ادراکی داشته باشد و آنچه را دیگران توسط این ادراک به‌دست می‌آورند، حاصل کند. ادراک احوال و افعال نفس نیز به همین صورت است؛ مثلاً وقتی هریک از ما احساس شادی می‌کنیم، این احساس خاص و ادراک بی‌واسطه ما از آن، مخصوص خودمان است و نمی‌توانیم آن را به دیگران منتقل کنیم؛ اما درعین حال، هر شخص دیگری هم مانند هریک از ما می‌تواند دارای این‌گونه احساس و ادراک بی‌واسطه آن باشد و همچون ما آن را مبدأ شناخت نفس قرار دهد؛ بر این اساس، ادراکات بی‌واسطه نفس از خود و احوال و افعالش قابل تعمیم هستند و می‌توانند مبدأ نفس‌شناسی به‌عنوان یک علم باشند.

۸. اشکال در معرفت به قوای نفس

همان‌گونه که دیدیم، روش ابن‌سینا در معرفت به نفس و ویژگی‌های آن با تبیین او از علم مجرد به خودش سازگار است؛ اما این سازگاری در روش او در معرفت نفس به قوایش مشاهده نمی‌شود. در وهله نخست، درباره معرفت نفس به قوای انسانی، این نکته جلب توجه می‌کند: با اینکه از نظر بوعلی، قوای انسانی نفس، یعنی عقل نظری و عقل عملی، مجردند، به‌عقیده او نفس برای شناخت آن‌ها از آثارشان، یعنی معرفت نظری و عملی استفاده می‌کند؛ حال آنکه این دو قوه به‌واسطه تجردشان نزد نفس حاضرند و شیخ طبق مبانی فکری خویش باید معرفت نفس به آن‌ها را از نوع مستقیم بداند. دیدگاه این فیلسوف درباره تجرد عقل نظری و عقل عملی، نخست از اینجا روشن می‌شود که او تنها درباره قوای حیوانی و گیاهی نفس استدلال می‌کند که منطبع در بدن هستند و هرکدامشان جایی دارند (ر.ک: بخش ۶ از همین مقاله)؛ پس قوای انسانی نفس، منطبع در بدن نیستند. نظر ابن‌سینا درباره تجرد عقل نظری را به‌صورت خاص، از براهین اقامه‌شده ازسوی او درخصوص تجرد نفس ناطقه هم می‌توان دریافت. همه این براهین از طریق تجرد ادراک عقلی، تجرد نفس ناطقه را اثبات می‌کنند و بی‌تردید، ادراک عقلی، کار عقل نظری است.

ناسازگاری دیگر درباره معرفت نفس به قوای حیوانی نفس است. در بازسازی روش شیخ‌الرئیس در معرفت نفس به این قوا گفته شد که نفس از طریق افعال و آثار این قوا که عارض بر نفس می‌شوند، به آن‌ها معرفت بی‌واسطه دارد؛ زیرا جوهر مجرد به ذات و أعراضش معرفت بی‌واسطه دارد. مشکل این است که قوای حیوانی نفس از نوع مادی‌اند و بنابراین، افعال این قوا هم مادی هستند. حال، این سؤال مطرح می‌شود که نفس مجرد چگونه می‌تواند بدون واسطه به آن‌ها معرفت داشته باشد و به عبارت دیگر، چگونه آثار مادی قوای حیوانی نفس می‌توانند عوارض نفس مجرد باشند.

فیلسوفان مسلمان بعدی، یعنی شیخ اشراق و ملاصدرا براساس مبانی فلسفی خود با تجدیدنظر در عناصر نفس‌شناسی ابن‌سینا کوشیده‌اند این ناسازگاری‌ها را حل کنند. تجدیدنظر در روش نفس‌شناسی و وسعت‌بخشیدن قلمرو معرفت بی‌واسطه جوهر مجرد به قوای منطبع در بدن (شیخ اشراق) و تجدیدنظر در رابطه نفس با قوایش و نیز توسعه‌دادن محدوده تجرد به تجرد مثالی و اشتغال آن بر قوای حیوانی نفس (ملاصدرا) از جمله این تلاش‌ها هستند. پرداختن به این دو اصلاح در روش نفس‌شناسی، کاری است که باید در مقالات دیگر انجام شود.

نتیجه‌گیری

ابن‌سینا در حوزه منطق، وجدانیات را به‌عنوان مبدأ برهانی نفس‌شناسی مطرح و آن‌ها را بر دو نوع تقسیم کرده است: یکی علم واهمه به حالات نفس؛ دیگری علم نفس به خود و افعالش؛ اما در تعریف قوه واهمه، چنین کارکردی را به این قوه نسبت نداده؛ بلکه کارکرد قوه واهمه را درک معانی جزئی نامحسوس متعلق به محسوس معرفی کرده است؛ بر این اساس، تمام گزاره‌های مبدأ نفس‌شناسی، آن‌هایی هستند که نفس بدون واسطه، آن‌ها را ادراک می‌کند. این گزاره‌ها حاکی از نفس و احوال و افعال آن هستند. نفس از طریق ادراک بی‌واسطه خود، به وجود خویش پی می‌برد و به احکام آن مانند تجرد و جوهریت معرفت می‌یابد؛ همچنین به کمک بخشی از این گزاره‌ها، یعنی گزاره‌های حاکی از احوال و افعال نفس که بدون واسطه، آن‌ها را ادراک می‌کند، به قوای حیوانی‌اش که مادی و منطبع در بدن هستند، معرفت می‌یابد. در پی بررسی روش مورد استفاده بوعلی در بخش‌های مختلف

علم‌النفس شفا درمی‌یابیم به‌باور این فیلسوف، هیچ‌یک از قوای نفس در شناخت آن، دخیل نیستند و مبدأ نفس‌شناسی، گزاره‌هایی است که نفس مستقیماً به آن‌ها معرفت دارد. به‌نظر می‌رسد روش نفس‌شناسی شیخ‌الرئیس با دو اشکال مواجه است: نخست، اینکه او قوای حیوانی نفس را از نوع مادی و جسمانی دانسته است و در نتیجه، افعال این قوا نیز باید مانند خود آن‌ها از نوع مادی و جسمانی باشند. در این صورت، نفس مجرد نمی‌تواند به آن‌ها معرفت مستقیم داشته باشد و بنابراین باید از خود این قوا برای معرفت‌یافتن به خودشان استفاده کند. اشکال دیگر آن است که قوای عقلی نفس ناطقه، یعنی عقل نظری و عملی، مجردند و نفس می‌تواند مستقیماً به آن‌ها معرفت داشته باشد؛ همان‌گونه که به خودش معرفت دارد؛ اما ابن‌سینا برای معرفت‌یافتن به آن‌ها از گزاره‌های حاکی از آثارشان استفاده می‌کند.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۲). *طبیعیات شفا* (ابراهیم مدکور، محقق و مقدمه‌نویس). قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). *منطق شفا: جلد ۳: برهان* (ابراهیم مدکور، محقق). قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق). *الإشارات و التنبيهات مع المحاکمات*. قم: دفتر نشر کتاب.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *التعليقات*. قم: مکتب الإعلام اسلامی - مرکز النشر.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۳ق). *المباحثات* (محسن بیدارفر، محقق). قم: بیدار.
- بهمنیار بن المرزبان (۱۳۹۳). *التحصیل (مرتضی مطهری، مصحح)*. تهران: دانشگاه تهران.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۵ق). *المحصل*. در: *خواجه نصیرالدین طوسی. تلخیص المحصل*. لبنان: دار الأضواء.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۸۶). *لباب الإشارات* (احمد حجازی سقا، محقق). قاهره: مکتبة الأزهرية.

Black, D. L. (1993). Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions. *Dialogue*, XXXII, 219-258.