

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۰

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

قوة واهمه و نسبت آن با سایر قوای نفس با تأکید بر آراء ابن سینا

دکتر نصرالله شاملی*
وحیده حداد**

چکیده

شیخ الرئیس در بحث قوة واهمه باورهای خاصی دارد؛ از آن جمله جسمانی بودن قوة واهمه است. از منظر این فیلسوف میان قوة واهمه و دستگاه ادراکی انسان ارتباط ویژه‌ای برقرار است. به علاوه میان واهمه و بدن ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد. او این تأثیر و تأثر را به گونه‌ای خاص تبیین کرده است. ما در این مقاله درصددیم ضمن آوردن دلایل وافی و کافی شیخ در نوشته‌هایش بر تعامل قوة واهمه و ارتباط آن با قوای فعاله دیگر از جمله نفس ناطقه و مراتب گوناگون آن، نتایج حاصل که منطبق بر روشمندی فلسفه مشاء است، بگیریم و در این خصوص سعی خواهیم کرد تأثیرات واهمه را بر حواس ظاهر و حواس باطن از منظر شیخ به تماشا گذاریم.

واژگان کلیدی: قوة واهمه (وهم)، مغز، واسطه، تأثیر، معانی جزئی.

مقدمه

آیا واهمه، قوه‌ای مستقل است؟ اگر پاسخ به این پرسش مثبت است آیا به عنوان یک قوه مستقل می‌تواند تأثیر و تأثرات متقابل داشته باشد؟

dr-nasrollashameli@yahoo.com
h.philosophy@gmail.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان
** کارشناس ارشد الهیات - فلسفه و کلام اسلامی

تاریخ دریافت: ۹۰/۵/۱۷ تاریخ پذیرش: ۹۰/۱۰/۱

این پرسش، جزء پرسش‌هایی است که به نحوی برای برخی فلاسفه و حتی برخی روان‌پزشکان مطرح بوده است. ارسطو در فلسفه خود اشاره اندکی به «قوه وهم» کرده و فارابی نیز این لفظ را به کار برده، ولی هیچیک در باره آن توضیح کافی نداده‌اند. از میان فیلسوفان ابن‌سینا اندیشمندی است که نبوغ و احاطه‌اش در رشته فلسفه مشهور و مقبول اهل فن است، لذا بررسی آثارش در زمینه قوه‌ها و اهمه و نحوه تأثیرگذاری این قوه بسی ارزشمند است. وی این قوه را مستقل، جسمانی و قوه‌ای می‌داند که می‌تواند به نحوی تأثیرگذار یا اثرپذیر باشد. شیخ‌الرئیس لفظ وهم را در نوشته‌های خود به کرات به کار برده و خواننده را به وسعت معنی و اهمیت شگرف آن توجه داده است. ابن‌سینا برای «وهم» در حیوان همان مقام را قائل است که برای «عقل» در انسان؛ گرچه در برخی نوشته‌های خود تأکید کرده است که در برخی از انسان‌ها به ویژه در مردم بدوی یا آنان که از قوه عقلیه خود استفاده نمی‌کنند، احکام صادره وهمی هستند نه عقلی. در این مقاله برآنیم تا به قوه‌ها و اهمه و نحوه ارتباطات موجود آن بپردازیم.

واهمه و مدرکات آن

قوه‌ها و اهمه یکی از پنج قوه باطنی است که از دیدگاه ابن‌سینا برتری خاصی نسبت به سایر قوا دارد. محل آن، قسمت آخر تجویف اوسط مغز است. شیخ در کتاب *النفس من کتاب الشفاء*، دو دلیل مبنی بر جسمانی بودن همه قوای باطنی ارائه می‌دهد که این دو دلیل به نحوی گویای جسمانی بودن قوه‌ها و اهمه نیز به شمار می‌آیند. دلیل اول جسمانی بودن مدرکات باطنی به اعتقاد شیخ، نیازمندی قوای باطنی به آلات جسمانی است. به اعتقاد وی این قوا از ماده تجرید تام می‌کنند ولی نمی‌توانند از علائق ماده تجرید تام کنند.

دلیل دوم شیخ این است که ما می‌توانیم صور خیالی مثلاً صورت انسان خارجی را کوچک‌تر یا بزرگ‌تر فرض کنیم و درصقع خیال به آن صورت بنگریم؛ ناچار این دو صورت که یکی کوچک‌تر و دیگری بزرگ‌تر است هر یک در چیزی مرتسم می‌شود که از حیث محل با محل دیگری فرق دارد، زیرا اگر هر دو صورت خیالی در یک محل واقع شوند در این صورت تفاوت در کوچکی و بزرگی یا به قیاس به چیزی است که از آن گرفته شده یا به قیاس به

گیرنده آن صورت است یا به قیاس دو صورت؛ شیخ می‌گوید فرض اول جایز نیست، زیرا صور خیالی زیادی هستند که از موجود خارجی گرفته نشده‌اند و بسا می‌شود که این دو صورت کوچک و بزرگ، صورت یک شخص است، فرض سوم هم جایز نیست، زیرا پس از اینکه، دو صورت در حد و ماهیت متفق بودند، در کوچکی و بزرگی مختلف، پس این تفاوت در مقدار ذاتی آن دو صورت نیست و تنها این فرض باقی ماند که تفاوت آنها به قیاس به چیز قابل است و صورت گاهی در جزئی که از آن کوچک‌تر یا بزرگ‌تر است مرتسم می‌گردد. ابن‌سینا تصریح کرده که چنین حکمی در وهم نیز راه دارد، زیرا وهم معنای متعلق به صورت خیالی را درک می‌کند (النفس من کتاب الشفا، ص ۲۶۴-۲۵۹).

ابن‌سینا چهار نوع کارکرد برای قوه واهمه ذکر کرده است و این کارکردها را دلیل بر وجود این قوه قرار داده است.

۱. ادراک معانی جزئی؛
 ۲. ادراک محسوساتی که فعلاً در ماده احساس نمی‌شوند؛
 ۳. صادر کردن احکام جزئی بر محسوسات جزئی؛
 ۴. همه قوا را از طریق صادر کردن حکم، تحریک به عمل می‌کند.
- اینک به شرح هر یک از کارکردهای مذکور می‌پردازیم (مشکوه الدینی، ص ۱۲۴).

۱. ادراک معانی جزئی

ابن‌سینا درک معانی^۱ غیر محسوس موجود در محسوسات جزئی را وظیفه و همیه می‌داند مانند قوه‌ای که در گوسفند موجود است که حکم می‌کند باید از این گرگ فرار کرد یا اینکه باید به بره خود مهربانی کرد. به طور کلی معانی‌ایی نظیر "دوستی زید" و "دشمنی عمرو" توسط این قوه باطنی درک می‌شوند (همان، ص ۶۲ و رساله نفس، ص ۲۳-۲۲). شیخ عدم حضور ماده و عدم حضور لواحق ماده را از شرایط ادراک وهمی می‌داند و می‌گوید از سه ویژگی ادراک حسی که عبارت‌اند از حضور ماده، معیت عوارض مادی با آن و جزئیت، ادراک وهمی، تنها جزئی بودن را واجد است (ذبیحی، ص ۲۷۸). می‌توان گفت در ادراک وهمی نه حضور شیء مادی لازم است و نه مشخصات آن مثل زمان، مکان، وضع، کم

و کیف. برای چنین ادراکی اصلاً صورت لازم نیست. اگر برای ادراک وهمی، کمیت را مطرح کنیم، به صورت مجاز است، مثل اینکه می‌گوییم فلانی را کم یا زیاد دوست دارم، «کم» در اینجا ریاضی نیست. شدت وحدت علاقه که معقول است به محسوس تشبیه می‌کنیم. در ادراک وهمی فقط شیء باید جزئی باشد، نه کلی. اصل ماده و لواحق آن مورد نیاز نیست (نصری، ص ۳۸۳).

بنابراین می‌توان ویژگی‌های ادراک وهمی را این‌گونه برشمرد:

۱. در ادراک وهمی آدمی با صورت‌های محسوس مواجه نیست. در واقع صورت‌های طبیعی موجود نیستند، بلکه فقط معانی در ذهن وجود دارند؛
 ۲. در ادراک وهمی تشخیص هست یعنی علاقه و تنفر نسبت به فرد خاصی وجود دارد؛
 ۳. ادراک وهمی چون ویژگی امور جزئی را دارد ممکن است تغییر پیدا کند یعنی مثلاً درک تنفر به درک علاقه تبدیل شود؛
 ۴. در ادراک وهمی شدت و ضعف هم راه پیدا می‌کند مثلاً ممکن است تنفر یا علاقه شدت، یا ضعف پیدا کند (همان، ص ۳۸۰).
- در مورد مدرکات واهمه، ابن‌سینا معتقد است که دو قسم معانی جزئی را ادراک می‌کند:

۱. معانی جزئی که متعلق آنها مادی است نظیر رنگ‌ها؛
 ۲. معانی جزئی که متعلق آنها مادی نیست، هر چند می‌تواند مادی باشد، لیکن از حیث ذاتشان مادی نیستند نظیر ادراک خیر و شر، موافق و مخالف.
- همچنین بیان می‌کند که ادراک ذات (انانیت) یا توسط عاقله یا توسط واهمه فرد است. چون ادراک جزئی یعنی همان «من» یا به واسطه عقل است یا وهم (نه حس)؛ در ادامه شیخ می‌گوید این ادراک نمی‌تواند به وسیله واهمه باشد چون واهمه معانی‌ایی را درک می‌کند که قرین خیال باشد، یعنی معانی را از صورت خیالی درک می‌کند در حالی که ادراک انانیت و ذات خویش بدون احتیاج به اعضا یا تخیل جسم صورت می‌گیرد (ابن‌سینا، المباحثات، ص ۱۱۷).

البته حیوان به واسطه قوه واهمه‌اش ذات خویش را درک کند و وهم در حیوان به منزله عقل در انسان عمل می‌کند.

إذا ادركت نفوس الحيوانى ذواتها فانما تدرکها بقوتها الوهمیة، فلا تكون معقولة والوهم لها بمنزلة العقل للانسان (همو، التعليقات، ص ۸۲).

۲. ادراک محسوسات قبلی که فعلاً در ماده احساس نمی‌شوند

شیخ می‌گوید مثلاً هنگامی که جسم زرد رنگی ببینیم حکم می‌کنیم که عسل شیرین است. عمل شیرین بودن آن را که از جنس محسوسات است در این وقت (فعلاً) احساس نکرده‌ایم.

۳. صادر کردن احکام جزئی بر محسوسات جزئی

شیخ و دیگران در جاهای متعدد گفته‌اند احکام جزئی و حسی توسط این قوه صادر می‌شود ولی احکام آن قطعیت ندارد بلکه ظنی و احتمالی است. از جمله عبارات شیخ که مؤید این مطلب است این است که می‌گوید: «وهی الحاکمه فی الحيوان حکما لیس فصلاً کالحکم العقلی و لکن حکماً تخیلیاً مقروناً بالجزییه» (طبیعیات شفاء، ص ۳۳۴).

شیخ قطعی نبودن احکام این قوه را به این دلیل می‌داند که این قوه در فعل خود شتابزده و عجول است و بدین جهت به ظواهر امور اکتفا می‌کند و احکام خود را از روی تشبیه و تمثیل و مقایسه موجودی با موجود دیگر صادر می‌کند و به این جهت در بیشتر احکام، خطا کار است و بدون دلیل دوست را دشمن و دشمن را دوست تشخیص می‌دهد و همواره حوادث را به علل غیر واقعی نسبت می‌دهد اگر وقتی از راهی عبور کرده و اتفاقاً در آن روز در کار خود موفق نشده، همیشه از آن راه گریزان است یا مثلاً دیدن کبوتر را دلیل واقعی برای موفقیت و نیک‌بختی می‌داند.

شیخ رئیس بر این عقیده است که مشخصات این قوه آن است که آنچه قابل احساس نباشد و به خیال در نیاید انکار می‌کند. همه خطا کاری‌های علمی و اشتباهات از این قوه است، زیرا به واسطه شدت رابطه‌ای که بین نفس و این قوه است با آنکه منطقه نفوذ و حکومت این قوه در محسوسات و امور جزئی است و امور کلی منحصراً در قلمرو عقل است، ولی در عین حال این قوه در امور عقلی دخالت می‌کند و معقولات را به صورت محسوسات درمی‌آورد و بر آنها حکم حسی اجرا می‌کند سپس وقتی عقل حکم دیگری نسبت به همان موضوع صادر می‌کند با اولی اختلاف دارد و کذب آن آشکار می‌شود.

۴. تحریک قوا

قوة واهمه، موافقت و مخالفت قوا را وادار به جستجو و اعضا را به جذب و دفع تحریک می- کند (مشکوه‌الدینی، ص ۱۲۵-۱۲۴).

از دید شیخ به کمک قوة واهمه است که مثلاً اسب وقتی شیر را می‌بیند در همان اولین برخورد از شیر می‌هراسد بدون آنکه از شیر آزاری دیده باشد. به اعتقاد وی ترس اسب به خاطر این نیست که قبلاً شیر را حس کرده و از آن متأذی شده است، چنانکه گوسفند هم اولین بار که گرگ را می‌بیند از آن می‌هراسد در حالی که همین گوسفند شتر و گاو را که هیکلی درشت‌تر از شیر و صورتی مهیب‌تر دارند، می‌بیند ولی نمی‌هراسد، به کمک ادراک معنای جزئی عداوت توسط واهمه بدون اینکه امر محسوس رخ داده باشد، ترس از شیر یا گرگ در اسب و گوسفند ایجاد می‌شود (ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ترجمه نایچی، ص ۱۹۷).

ابن سینا می‌گوید در منطق هم لفظ «وهم» در دو مورد به کار می‌رود:

۱. گاهی لفظ «وهم» به معنای حالتی نفسانی در مقابل «ظن» به کار می‌رود، مثلاً گفته می‌شود اگر به امری ۸۰ درصد ظن داشته باشیم، در مقابل به نقیض آن ۲۰ درصد وهم داریم؛
۲. گاهی هم در کنار ادراک «حسی»، «عقلی» و «خیالی»، ادراک «وهمی» به عنوان نوع چهارمی از انواع ادراک ذکر می‌شود (ابن سینا، برهان شفا، ص ۹۲).

شیخ الرئیس در منطق نجات وهمیات را این گونه تعریف کرده است:

وهمیات، آراییی هستند که قوة وهم- که تابع حس است- موجب اعتقاد به آنها شده است. این آراء همگی رنگ محسوسات را دارند، چرا که در قوة وهم جز حکم حسی تصور نمی‌شود. نمونه این مطلب اعتقاد توده مردم است- البته در صورتی که قسراً از این عقیده بازگردانده نشده باشند-... به اینکه هر موجودی باید در مکان و جایی باشد. این مثال از قضایای وهمی کاذب است. گاهی هم برخی از قضایای وهمی صادق‌اند و عقل نیز آن را می‌پذیرد؛ مثلاً همان طور که امکان توهم دو جسم در مکان واحد با وجود یک جسم در زمان واحد در دو مکان وجود ندارد، خارجاً نیز محقق نمی‌شود و معقول نیست. پس فطرت وهم در محسوسات و در خواصی که جهت محسوسیت دارند، صادق است و عقل هم از آن تبعیت می‌کند بلکه اصلاً وهم در این موارد ابزاری برای عقل محسوب می‌شود و اما فطرت وهم در غیر محسوسات برای ارجاع آنها به حکم محسوسات، فطرتی است کاذب (النجات، ص ۱۱۵).

شنیع بودن قضایای وهمی کاذب، از نظر ابن‌سینا به این دلیل است که عقل خلاف آن را کشف می‌کند (همو، برهان شفا، ص ۱۱۴). ملاصدرا هم در تأیید این مطلب می‌گوید هر گاه قوه وهمی در امور کلی دخالت و احکام کلی صادر کند، آن احکام کاذب خواهند بود، زیرا هم چنان که به جزئیات نظر دارد به کلیات نیز نظر خواهد کرد؛ یعنی کلیات را همانند محسوسات خواهد دانست و حکم محسوسات را درباره معقول صادر خواهد کرد از این رو مقدمات قیاس را می‌پذیرد اما نتیجه را نمی‌پذیرد (ملاصدرا، منطق نوین، ص ۵۹۵). ملاصدرا در زمینه نقش قوه واهمه در خطاها معتقد است از آنجا که واهمه در صدور حکم تابع محسوسات است و هرگز خلاف آن را القا نمی‌کند، وجود خطا در خارج بالعرض است یعنی در جایی که خطا می‌کنیم، هیچ کدام از قوای مدرکه و حاکمه ما در کار ویژه خود خطا نمی‌کنند، بلکه این ذهن است که در مورد دو حکم مختلف از دو قوه متفاوت یک حکم متطابق صادر می‌کند و این موجب خطاست. البته این نوع صدور حکم، معلول دخالت قوه واهمه یا خیال است. بنابراین اگر ما در ساختار علوم کنجکاوی کرده و به تمیز ادراکات حقیقی از ادراکات مجازی و بالذات از بالعرض نائل شویم و خواص کلی آنها را به دست آوریم، می‌توانیم بر کلیات خطا و صواب خود واقف شده و در مورد قضایا میان خطا و صواب تمیز دهیم و در نتیجه از مغالطه و گرفتاری به ادراک‌های کاذب در امان باشیم (خسرو پناه، ص ۳۸۴).

شیخ اشراق در باره وهمیات می‌گوید:

برخی از مردم، قوه‌ای به نام وهمیه در انسان ثابت کرده‌اند که در جزئیات حکم می‌کند و نیز قوه دیگری به نام متخیله قائلند که تفصیل و ترکیب از آن اوست و گفته‌اند که محل این دو قوه، تجویف اوسط است، اما ممکن است کسی بگوید که وهم همان متخیله است... پس حق این است که این سه قوه (وهمیه، مفصله و مرکبه) همگی قوه واحدی هستند که به اعتبارات مختلف از آن تعابیر گوناگونی می‌شود^۲ (سهروردی، ص ۲۱۰-۲۰۹).

صدرالمتألهین هم در مورد ادراک وهمی می‌گوید:

توهم، ادراکی است از یک معنای غیر محسوس، بلکه معقول اما تصور آن به صورت کلی نیست بلکه در حال اضافه به یک شیء محسوس است و به جهت همین اضافه به یک امر شخصی، گیری در آن شریک نیست. بدان که فرق ادراک وهمی و عقلی، فرقی بالذات نیست بلکه امری خارج از ذات است و این امر خارجی همان اضافه شدن به جزئی و عدم

اضافه شدن است. پس در حقیقت ادراک سه نوع است، [عقلی، وهمی، حسی] متناسب با عوالم هستی و «وهم» گویا همان عقل است که از مرتبه خود تنزل یافته است^۳ (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۳۶۲-۳۶۰).

می توان گفت ملاصدرا قائل به این است که درک وهمی معنا ندارد و بر این عقیده است که ما در واقع کلیات را به جزئیات اضافه می کنیم تا درک وهمی حاصل شود، در حالی که کلیات فقط به وسیله عقل درک می شوند، نه وهم. محبت مطلق درک عقلانی است و تا انسان محبت را به شخصی خاص اضافه نکند، جزئی حاصل نمی شود. اضافه به جزئی صورت خیالی دارد. در واقع ملاصدرا واهمه را ترکیبی از عقل و خیال می داند با این بیان، دیگر جایی برای واهمه باقی نمی ماند زیرا بعد کلی آن را عقل و بعد جزئی آن را حس و خیال درک می کند. این نظر ملاصدرا را مرحوم علامه طباطبایی^۴ نیز مطرح کرده اند (نصری، ص ۳۸۴).

شایان ذکر است که در منطق قضایایی هستند که «مشاهدات» نامیده می شوند. مشاهدات قضایایی هستند که موضوع آنها احساس شده و پس از حصول احساس، عقل به لزوم محمول برای موضوع حکم می کند. قوای حسیه در مشاهدات عقل را یاری می کنند و عقل به کمک حس این احکام را صادر می نماید و خود قوه حسیه حاکم و مدرک این قضایا نیست زیرا در فلسفه ثابت شده است که قوه حسی جز انفعال و تأثر عضوی چیز دیگری را درک نمی کند و حتی از وجود مؤثر خارجی بی خبر است و تنها عقل حکم می کند که منفعل شدن یک عضو، بدون مؤثر خارجی ممکن نیست مثلاً عضوی که در معرض آتش قرار گرفته، ادراک تألم می کند و عقل حکم می کند که این تألم از وجود آتش است و آتش سوزاننده است. مشاهدات بر سه قسم اند که یک قسم آن چیزهایی است که بدون عضو و آلت درک می شوند مثل آنکه هر کسی از وجود خود و صفات نفسانی خود از قبیل علم و جهل و شجاعت و سخاوت و عشق و اراده خود آگاه می باشد و این قضایا را «وجدانیات»^۵ می نامند (ملاصدرا، منطق نوین، ص ۵۸۶-۵۸۵).

نیروی حافظه یا ذاکره

به اعتقاد شیخ الرئیس قوه حافظه یا ذاکره دو کار انجام می دهد:

۱. آنچه واهمه از امور درک کرده پس از آنکه به کاری دیگر مشغول شد به قوه حافظه می- سپارد و این قوه آنها را نگهداری می کند پس حافظه خزانه دار معانی است و از این جهت آن را «حافظه» می گویند؛

۲. از جهتی دیگر آن را «ذاکره یا متذکره» می نامند که معانی محفوظ را پس از غفلت یا فراموشی دوباره به واهمه بازگشت می دهد (ابن سینا، طبیعیات شفا، ص ۱۴۹).

تذکر (یادآوری فراموش شده ها)

بیشتر ما انسانها آگاهیم که آنچه را که نفس درک می کند تا مدتی اثری از آن باقی می ماند و پس از چندی به واسطه متارکه، اثر آن ضعیف می شود و ذهن با زحمت می تواند دوباره آن را به مرحله روشن بازگرداند و در صورتی که مدت متارکه به طول انجامد به کلی آن اثر از صفحه خاطر نابود می گردد و حتی در خزانه هم باقی نمی ماند، طوری که محتاج به مشاهده دوباره و احساس جدید است^۷ (مشکوه الدینی، ص ۱۳۱).

چگونگی فعالیت نفس در بازگرداندن فراموش شده ها

مشکوه الدینی در خصوص فعالیت نفس در استرجاع فراموش شده ها در کتاب خود می نویسد که بنا به نظر مشهور، نیروی حافظه و خیال در عمل استرجاع مخزونات با یکدیگر همکاری دارند و می توان گفت همه قوا در این کار با هم متفقاند به این صورت که از هر حادثه ای که برای انسان یا حیوان روی می دهد چیزهای متعددی به ذهن می آید، زیرا هر حادثه ای مقارناتی دارد- هر فعلی فاعلی با آن است- مثلاً اگر کسی نفعی به کسی برساند، صورت شخص یا نفع و خصوصیات آن، همگی در خزانه خیال می ماند علاوه بر صور رابطه ای هم که بین آن دو صورت است با حالت تمایل یا نفرتی که نفس از آنها داشته است نیز در ذهن می ماند و نگهداری این دو چیز که یکی معنی جزئی و دیگری حکم است با نیروی حافظه است. در واقع میل و نفرت مفهوم ذهنی نیست که در خزانه بماند بلکه نفس در حال اطلاع بر صورت شخصی و تصورات، آنها را ایجاد می کند.

سپس هر گاه خیال، صورت آن شخص و نفع یا ضرر را برای حس مشترک مجسم می‌کند، حافظه نیز همان میل و نفرت یا رابطه مابین آن شخص و منفعت را دوباره به واهمه باز می‌گرداند و واهمه حکم صادر می‌کند که نفع یا ضرر از همین شخص رسیده است. اما برای واهمه در این حکم تازه، یک اشتباه بزرگ روی می‌دهد زیرا حکمی را که قبلاً جزئی صادره نموده این بار کلی صادر می‌کند و بدین جهت سنگ‌ها هر جا سنگی ببینند، فرار می‌کنند زیرا ضرری که از سنگ دیده‌اند این حکم را درباره همه صادر می‌کنند و این از جهت کشف علت و تجربه نیست زیرا حیوان کشف علت و استخراج حکم نمی‌کند بلکه از جهت تشبیه یا اشتباه موردی به مورد دیگر.

همکاری نیروی ذاکره و خیال از این جهت است که با هم به فعالیت می‌پردازند، آن یکی صورت را بازمی‌گرداند این یکی هم ثبوت یک صورت را برای صورت دیگر یا میل و نفرتی را که قبلاً درک شده است باز می‌گرداند.

این انتقال گاهی از صورت به معنی و گاهی از معنی به صورت روی می‌دهد مثلاً زمانی که کسی را می‌بینیم و نمی‌دانیم دوست یا دشمن است در اینجا واهمه از خیال مدد می‌خواهد، خیال، صور را عرضه می‌کند تا واهمه به یاد آورد که آیا قبلاً برای این صورت، حکم دوستی صادر نموده است یا نه؟ گاهی برعکس، نفرتی احساس می‌کند و می‌خواهد مورد و موضع آن را بیابد. خیال از حافظه می‌خواهد که نفرت‌های شدید و ضعیف را با خصوصیاتی که داشته‌اند زیر و زبر کند تا صاحب نفرت پیدا شود (همان، ص ۱۳۳-۱۳۲).

به اعتقاد ابن سینا گاهی یادآوری و تذکر، خشم، حزن، اندوه و امثال آن را - که در حال وقوع حادثه ایجاد شد، به ارمغان می‌آورد زیرا در همان وقت علت ایجاد غم و اندوه و خشم، جز انطباق این صورت در باطن حواس چیزی نبوده، بنابراین وقتی همان صورت برگردد، دوباره همان حالات یا قریب آن را ایجاد می‌کند. آرزوها و امیدها نیز چنین می‌کنند. شیخ می‌گوید امید غیر از آرزو است زیرا امید، خیال امری با حکم قطعی یا ظنی به اینکه آن امر غالباً انجام خواهد شد. ولی آرزو تخیل و اشتها و حکم به لذت بخش بودن مطلبی است در صورتی که آن مطلب محقق شود. خوف مقابل امید است به تقابل تضاد یاس عدم آن است (ابن سینا، طبیعیات شفا، ص ۱۶۶).

ابن سینا بر این عقیده است که وهم بی دخالت عقل به دریافت معانی جزئی نائل می‌شود و در پاسخ به این پرسش که چگونه وهم بدون مداخله عقل، معانی را درک می‌کند در صورتی که آن معانی نامحسوس هستند می‌گوید وهم این کار را از سه راه انجام می‌دهد:

۱. استفاده از «غریزه» و الهامات الهی؛ گاه الهامات فائضه الهی که به همه حیوانات بخشیده شده، موجب این امر است؛ مثل حال طفل، که به محض اینکه از مادر زاییده می‌شود به پستان می‌آویزد و مانند حال کودک که چون برخاست و خواست که به زمین افتد، سبقت جسته به دست آویزی چنگ می‌زند و چون بخواهند خاکی به چشم کودک زنند پیش از آنکه بفهمد نتیجه این عمل چه خواهد بود، وی چشم خود را بر هم می‌نهد و گویا این کار هم از راه غریزه است^۱ و این کار جز از غریزه‌ای که الهام الهی در طفل قرار داده، نیست. همچنین حیوانات را الهاماتی غریزی است. با این الهامات وهم بر معانی مخلوط به محسوسات در اموری که سود و زیان دارد آگاه می‌شود، در نتیجه هر گوسفندی از گرگ می‌ترسد، هرچند در عمر خود آن را ندیده باشد، پس یکی از راه‌های وقوف بر معانی جزئی «غریزه» است.

۲. دومین راه وقوف بر معانی «تجربه» است. شیخ الرئیس می‌گوید در صورتی که به حیوان لذت و الم یا سود و زیانی برسد که مقارن باصورت حسی باشد، در خیال (مصوره) او صورت شیء، آنچه را مقارن آن درک کرده باقی می‌ماند و قوه ذاکره ذاتاً و به طبیعت خویش این معنی را درک می‌کند و چون صورت آن معنی برای متخیله از خارج آشکار شد صورت در قوه خیال حرکت می‌کند و آنچه از معانی که نافع یا مضر، مقارن این صورت است با آن نیز حرکت می‌کند و این امر را از راه تجربه به دست می‌آورد و بدین ترتیب است که سگ از چوب و سنگ می‌ترسد.

۳. شیخ می‌گوید گاهی هم از طریق «تشبیه» می‌توان به معانی جزئی واقف شد بدین نحو که اگر چیزی، تصویری همراه با معنای وهمی در بعضی از محسوسات داشته باشد و آن معنا همیشه و در همه محسوسات همراه آن صورت نباشد، وهم به محض وجود آن صورت به آن معنا منتقل می‌شود و حال آنکه گاهی آن معنا همراه آن صورت نیست (النفس من کتاب الشفاء، ص ۲۵۵-۲۵۳). همین معنی سوم را شیخ با این عبارت آورده است:

... چون به حس، آن صورت دید معنیش یاد آمد و اندر یافت؛ هم چنان چون آن صورت اندر خیال ببیند آن معنیش یاد آید... (دانشنامه علایی، ص ۹۸).

اقسام ارتباطات موجود واهمه

مسئله فعل و انفعال از دیدگاه شیخ اهمیت ویژه‌ای داشته است تا آنجا که در کتب و آثار خود به نحوی دقیق به اقسام ارتباطات موجود اعم از اینکه در نفس بشری یا در طبیعت باشد اشاره کرده است و حتی رساله‌ای مستقل با عنوان «فعل و انفعال» در مجموعه رسائل خود دارد؛ لذا از تأثیرات قوه واهمه غافل نبوده و در کتب دیگر خود، به این تأثیرات و روابط نیز اشاره کرده است. اینک به بررسی برخی از انواع این تأثیرات می‌پردازیم.

قبل از پرداختن به اقسام ارتباطات واهمه، نکته‌ای حائز اهمیت است. از آنجا که شیخ رئیس درک معانی جزئی مثل دوستی یا عداوت عمرو نسبت به زید را توسط واهمه می‌داند، می‌توان دریافت که وی درک حالات نفسانی چون ترس، غم، شادی و امثال آن را به واهمه نسبت می‌دهد و در ارتباط با مکانیزم حصول ترس، غم و اندوه و شادی می‌گوید خوف، غم و اندوه که به مشارکت قوای دراکه حاصل می‌شود از عوارض قوه غضبیه‌اند، زیرا وقتی قوه غضبیه پس از تصور عقل یا خیال حرکت کرد و ضعیف شد این اعراض یافت می‌شوند و چون پاره‌ای از تصورات عقلی یا خیالی را پیروی کرد «ترس» بر آن عارض می‌شود و اگر نترسد قوی و نیرومند می‌شود و هنگامی که غضبی برای این قوه پیدا شد که قادر بر دفع آن نباشد و از وقوع آن ترسناک گردد «غم» عارض آن می‌شود و اگر توانست بر آن غلبه کند «شادی» حاصل می‌شود که غایت و مقصد این قوه است (النفس من کتاب الشفا، ص ۲۶۹).

۱. تأثیرات واهمه بر بدن و حواس ظاهر

الف: رابطه حالات نفسانی با مزاج قلب

شیخ رئیس در زمینه ارتباط حالات نفسانی چون شادی، انزوا و بزدلی با مزاج قلب بر این عقیده است که اگر خیال و پندار انسانی گرایش به شادی و سرور و خوش‌بینی و آرزوهای پسندیده داشته باشد دلیل بر آن است که مزاج قلب فرد معتدل است و اگر خیال و پندار، انسان را به انزوا و دوری جستن از اجتماع سوق دهد دلیل بر حرارت قلب و اگر خیال و پندار، انسان

را به بزدلی و اندوهگینی سوق دهد، دلیل بر خشک مزاجی قلب است (قانون در طب، ص ۵۲۱-۵۲۰).

ب: ارتباط واهمه با قوه سامعه

به اعتقاد شیخ الرئيس اگر حس شنوایی ناتوان گردد و به جز صدای بلند و نزدیک را نشنود یا گاهی حس شنوایی فرد آشفته شود و بیندارد که چیزهایی می شنود، ولی آن چیزها وجود خارجی ندارند مثلاً صدای شُرْشُر آب، کوبش پُتک، صدای دهل، خش خش برگ‌های درخت، آوای وزش باد یا غیر اینها را حس می کند که در واقع وجود ندارند. در این حالات یکی از نتایجی که می گیریم این است که وسط‌های مغز یعنی آنجا که جایگاه واهمه است دچار خشک مزاجی شده است (همان، ص ۱۵).

۲. تأثیرات واهمه بر حواس باطن

الف: ارتباط واهمه با قوه خیال (خیال ابزار قوه واهمه است).

شیخ معتقد است خیال - به عنوان یکی از قوای باطنی که جایگاه و خزانه حس مشترک است - با واهمه که ادراک معانی غیر محسوس می کند در ارتباط است چنانچه می گوید خیال آن است که محسوسات را بعد از جمع آمدن نگه می دارد و آنها را در غیاب حس در خود می گیرد. خیال تنها تصویرهایی را آماده می کند که از حس دریافت کرده است و دخالتی در آنها ندارد. منشأ این نیرو بطن میانی مغز است. این نیرو ابزار کار نیرویی است که همان نیروی حس کننده حقیقی باطنی در جانوران است و آن را نیروی وهم (پندار) می نامند. همین نیروی وهم است که به حس جاندار می فهماند که گرگ دشمن است، فرزند دوست داشتنی است. «دوستی» و «دشمنی» غیر محسوس هستند و حس جانور، آن را درک نمی کند پس آنچه این درک را در جانور ایجاد می کند و بر آنها فرمان می راند همان نیروی وهم است. انسان نیز در بسیاری از موارد این نیروی وهم را به کار می گیرد و از آن تأثیر می پذیرد.

«خیال» تثبیت محسوسات می کند و آنها را مورد تصرف قرار می کند و نیروی «وهم» به وسیله محسوس در غیر محسوسات تصرف می نماید، کنش‌های وهم هیچ حکمی به دنبال ندارد (المبداً و المعاد، ص ۱۶۳).

ب: ارتباط واهمه با قوه متصرفه

ابن سینا بر این عقیده است، از آنجا که قوه متصرفه قوه‌ای مستقل نیست، اگر تحت تدبیر عاقله باشد (در آید) به آن «مفکره» و عملش را فکر می‌گویند و اگر تحت تدبیر واهمه در آید به آن «متخیله» و عملش را تخیل گویند که در این صورت وظیفه‌اش دخل و تصرف در صور موجود در ذهن می‌باشد تصور پنج سر داشتن برای انسان به واسطه همین قوه صورت می‌گیرد (النفس من کتاب الشفا، ترجمه نایچی، ص ۴۵۸).

ب: ارتباط واهمه و عقل عملی

ابن سینا قائل به سه اعتبار برای عقل عملی است چنانچه می‌گوید: «عقل عملی دارای سه اعتبار و جهت است و بر اساس هر یک از این جهات، اعمال خاصی از انسان صادر می‌شود: جهت اول در مقایسه با «قوه حیوانی نزوعیه شوقیه»، جهت دوم در مقایسه با قوه حیوانی «متخیله و متوهمه»، و جهت سوم در مقایسه با «خودش».

شیخ الرئیس تصریح می‌کند که نسبتی که عقل عملی با قوه حیوانی متخیله و متوهمه دارد به این صورت است که عامله، قوه حیوانی متخیله و متوهمه را در استنباط تدابیر در امور حادث و فاسد شدنی و استنباط صنایع انسانی به کار می‌گیرد. به عبارت دیگر وقتی قوه عامله میل به این جهت (متخیله و متوهمه) پیدا می‌کند، در نتیجه کارهایی که مناسب این جهت است نظیر تدبیر امور دنیایی (چه آنچه مربوط به فرد باشد چه خانواده چه اجتماع) یا استنباط صناعت انسانی از وی صادر می‌شود. ابن سینا بیان می‌کند چون عقل عملی باید معانی کلیه را به صورت جزئی درآورد تا بتواند عملاً از آنها استفاده کند، واهمه که وظیفه‌اش ادراک معانی جزئی است این کار را انجام می‌دهد و بنابراین قوه واهمه خادم عقل عملی محسوب می‌شود (النفس من کتاب الشفا، ص ۶۴ و ۶۹).

ت: ارتباط واهمه با عاقله

شیخ الرئیس در جواب به این پرسش که آیا واهمه بر عاقله غلبه می‌کند یا خیر؟ می‌گوید که گاهی مدرکات وهم با صور حسی همراهند، به همین دلیل در بسیاری از اوقات «تشبیه» به نتیجه‌ای می‌رسد که منطقی نیست؛ مثلاً وهم وقتی غسل را دید، چون رنگش زرد

است، آن را به کیسه صفرا که زرد رنگ است تشبیه می‌کند و چون صفرا با تلخی همراه است، عسل را نیز به دلیل زردی همراه تلخی می‌پندارد و آن گاه نتیجه می‌گیرد که عسل هم همانند صفرا تلخ است. به اعتقاد شیخ در این حالت ذائقه هم از آن نفرت می‌کند و همین باعث می‌شود که وهم قوی در مقابل عقل ضعیف بایستد و عقل با آنکه نتیجه آن را تکذیب می‌کند، ولی حریف وهم نمی‌شود چنان‌که، ترس از مرده ادراکی وهمانی است با مقابله عقل که ترس را بیهوده می‌داند، از بین نمی‌رود. البته انسان به فعلیت رسیده وهم را در کنترل خود دارد، به همین خاطر ادراکات و حواس انسان عقلانی می‌شود و حرکات ارادی انسان ناشی از عقل و فکر می‌گردد، پس با آنکه انسان و حیوان در واهمه شریک‌اند ولی به دلیل اینکه وهم محکوم عقل است، انسان از حواس و وهم خود نتایج می‌گیرد که حیوانات، نمی‌توانند آن نتایج را بگیرند. انسان اصوات گوناگون را در هم می‌آمیزد، موسیقی از آن پدید می‌آید، چنان‌که از ترکیب رنگ‌های مختلف و بوها و طعوم گوناگون و تألیف و ترکیب آن‌ها صنایع زیبا و بوهای خوش و غذاهای خوش طعم، که در طبیعت موجود نیستند به دست می‌آورد و حیوان از همه این‌ها بی‌خبر است. همه این امور مرهون «وهم منور به عقل» است. منظور آن است که امر جزئی که توسط واهمه درک می‌شود، توسط عقل کلی هم تبیین می‌شود. در اینجا وهم و نفس (حیوانی) و عقل (نفس ناطقه) در برابر هم آورده شده است (همان، ترجمه نایچی، ص ۵۹۰-۶۶۰).

اما برای روان‌شناسی نوین که امتیاز نفس و قوا و کیفیات نفسانی را از یکدیگر مورد تردید قرار داده منعی نخواهد بود که «وهم» و «نفس حیوانی» را دارای معنی واحد بدانند، زیرا از طرفی متوجه‌ایم به اینکه «نفس حیوانی» به گفته شیخ مرکب از قوای مدرکه و محرکه است و وجود و عمل آن جز به وسیله این قوا میسر نیست و از طرف دیگر آگاهیم که این قوا همگی فرمانبردار «وهم» هستند، پس وهم و نفس حیوانی یک چیزند و تفاوت آنها اعتباری است (سیاسی، ص ۸۹-۸۸).

ث: تأثیر حالات نفسانی بر مغز

به اعتقاد طبیب حاذق غم، اندوه و دوری‌گزینی‌های زیاد از مردم از مالیخولیا خبر می‌دهد (ابن‌سینا، قانون در طب، ج ۳، ص ۱۳). به اعتقاد وی مالیخولیا بیماری است که فکر و

پندار در آن از مجرای طبیعی بیرون می‌رود و به تباهی و ترس منجر می‌شود^۹ (همان، ص ۱۲۴). وی همچنین تصریح می‌کند که خشمگین شدن بدون سبب صرع، مالیخولیای گرم یا بیماری مانیا^{۱۰} را به دنبال دارد. خنده‌های بدون سبب آژیر تباه شدن عقل و سستی مغز است (همان، ص ۱۳).

ارتباط واهمه پیامبران با عالم طبیعت

شیخ الرئیس معتقد است پیامبران با داشتن واهمه قوی می‌توانند تأثیرات مهمی بر عالم خارج بگذارند لکن آیا به جز آنان دیگرانی هستند که بتوانند با داشتن چنین قوه‌ای تأثیراتی عمیق بگذارند؟ در اینجا نمی‌خواهیم به تفصیل سخن بگوییم لکن آنچه در لسان فلاسفه با دلایل فلسفی به اثبات رسیده، آن است که به جز پیامبران الهی، اشخاصی که در سلک سالکان واصل-اند ممکن است به چنین مرتبه‌ای دست یابند لکن در این قسمت بحث در این است که این ارتباط با جهان خارج از ناحیه پیامبران چگونه است؟

ابن سینا در المبدأ و المعاد تصریح کرده که پیامبران به واسطه قوه وهمشان می‌توانند در طبیعت بشری و عناصر موجود در آن تصرف کنند و بر آن تأثیر گذارند و مثلاً باعث ایجاد برف و باران یا صاعقه، باد و زلزله و از این قبیل گردند (رساله نفس، ص ۱۲۰)، البته وی در رساله نفس بیان می‌کند که هر یک از این وقایع به واسطه شرایط خاصی بود که آن دوران اقتضا می‌کرد مثلاً اگر اگر نبی برای قومی دعا می‌کرد باران و برف و اگر هلاک قومی را می‌خواست صاعقه و زلزله پدید می‌آمد (همان، ص ۷۴).

ارتباط واهمه انسان‌ها با نفوس بشری

ابن سینا بر این عقیده است که افرادی هستند که با داشتن واهمه قوی می‌توانند بر نفوس بشری تأثیر (منفی) بگذارند. چنانچه وی در رسائل از تأثیر قوه واهمه بر نفوس بشری غافل نبوده و قسمی از اقسام سحر را نتیجه تقویت واهمه و تأثیر آن بر نفوس بشری می‌داند. وی می‌گوید این افراد (ساحران) به تقویت قوه واهمه خود از طریق ریاضت و رنج پرداخته‌اند یا برحسب خلقت اصلی قوی بوده‌اند و تصریح می‌کند که شدت این قوه گاهی به حدی می‌رسد که می‌تواند طبایع را دگرگون و از حالت اصلی منقلب نماید به گونه‌ای که می‌-

تواند افراد را به سوی نیکی یا به سرحد بدی و زشتی سوق دهد؛ ولی چون در فطرت ساحر، صلاح و خیریت عموم لحاظ نمی‌شود و صاحب اغراض صحیح نمی‌باشد؛ بنابراین آنچه منظور اوست فقط مقاصد زشت و اغراض پست و فساد نظام عالم و برانگیختن شر است. شیخ بر این عقیده است که با توجه به این امر ساحر، قوه و اهمه خود را برای مسخر نمودن طبایع ساده لوحان و ابلهان به کار می‌گیرد و آنان را مغلوب، مطیع و تحت اراده خود می‌سازد (رساله فعل و انفعال، ص ۲۲۷). وی همچنین انواع نیرنگ‌ها و طلسمات را در اثر تأثیر قوه و اهمه بر عالم طبیعت می‌داند و تصریح می‌کند که در همه این تأثیر و تأثرات نباید از دخالت کلی قوه و اهمه غافل ماند و نقش وی را در ملائمت و منافرت اجسام و تعلق گرفتن به خواص مواد عنصری و مرکبات طبیعی و تأثیر کردن بعضی در بعض دیگر به صورت کلی در نظر داشته است (همان، ص ۲۳۰-۲۲۹).

نتیجه

از مجموع نوشته‌های ابن سینا می‌توان نتیجه گرفت که شیخ و اهمه را قوه‌ای مستقل می‌داند و تأکید می‌کند که این قوه جسمانی است و جایگاه آن در مغز در قسمت تجویف اوسط است و وظیفه‌اش ادراک معانی جزئی چون عداوت و دوستی زید و عمرو است؛ به طور کلی می‌توان تفاوت‌هایی که بین توهم (ادراک وهمی) و ادراکات دیگر است را به شرح زیر بیان کرد:

۱. توهم ادراک ضمنی است و ادراکات دیگر مستقل هستند، همچنان که وجود اغراض در خارج ضمنی و تابع وجود موضوعات آنهاست. توهم نیز ادراکی است که وابسته و تابع ادراکات دیگر است و ضمن آن ادراکات محقق می‌شود و شبیه است به معانی حرفی که در ضمن معانی اسمی و تابع ادراک وجود آنها هستند و به همین جهت گفته‌اند توهم در ضمن تخیل است و قوه و اهمه عمل خود را با کمک متخیله انجام می‌دهد و نیز به همین جهت می‌گویند چیزهایی که توهم می‌شود به خودی خود جزئی نیست. جزئی شدن آنها به واسطه ادراک دیگری است که توهم در ضمن آن به وجود می‌آید و تا متخیله صورتی را ادراک نکند دوستی و دشمنی را نمی‌توان به آن منتسب نمود و به

این جهت که توهم ادراک ضمنی است آن را در شمار اقسام و مراتب ادراک اشیا خارجی نیاورده‌اند.

۲. توهم دریافت حضوری یعنی مشاهدهٔ نفرت و موافقت حب و بغض بدون توسط صورت است و ادراکات دیگر حصولی هستند یعنی توجه به اشیا بواسطه صورت‌های ذهنی است. به عبارت دیگر توهم ادراک وجود حب و بغض نسبت به دیگری است و ادراکات دیگر ادراک مفاهیم و صورت اشیا هستند و وجود خود آن‌ها در نفس تحقق نیافته است.

۳. توهم دریافت فطری و ذاتی است و اکتسابی نیست چنانچه بچه حیوان هر چند قبلاً با مودی برخورد نکرده باشد از آن گریزان است و هنوز که از پستان طعم شیر نچشیده به آن مایل و علاقه‌مند است. بزرگ و کوچک وقتی به زمین می‌افتند بدون تأمل دست را سپر خود می‌کنند و اگر مودی و آفت رساننده‌ای به چشم نزدیک شود بی درنگ پلک‌ها به هم نهاده می‌شوند.

۴. توهم کار درونی و ابتدایی است و اصلاً کاری با خارج ندارد به محض اینکه صورتی به ذهن بیاید که به نظر زشت باشد نفرت حاصل می‌شود (در صورتی که تخیل بیشتر اوقات صورت محسوس از خارج به درون ذات دریافت کننده‌ای است و تا چشم چیزی را نبیند تخیل آن ممکن نیست).

همچنین ابن سینا معتقد است حالات نفسانی چون غم و اندوه و شادی توسط این قوه درک می‌شود. وی از آنجا که این قوه را در ردیف قوای مدرکهٔ نفس حیوانی آورده مثل سایر قوا قائل به روابط متقابلی برای این قوه گردیده است. به اعتقاد وی واهمه می‌تواند بر عالم طبیعت تأثیر گذارد و معجزات انبیا را از این سنخ و در اثر تقویت قوه وهمشان یا حتی سحر و نیرینگ ساحر و مسحور کردن طبایع را در اثر تقویت قوه وهم ساحران می‌داند.

یادداشت‌ها

۱. معنی چیزی است که نفس از محسوسات ادراک می‌کند بدون آنکه حس ظاهر در ابتدا آن را درک نماید؛ مثل درکی که گوسفند از معنای ضدیت در گرگ دارد و همین معناست که موجب ترس و فرار گوسفند از گرگ می‌شود، البته بدون اینکه حس آن را درک کند)

ابن سینا، *النجاة*، ص ۱۶۲)، شایان ذکر است که معانی جزئی یعنی معنای اضافه شده به صورت جزئی (همان طور که معانی کلی را «عقل» درک می‌کند).

۲. لازم است ذکر شود که بوعلی نیز احتمال داده است که واهمه با متخیله و ذاکره یک قوه باشند که در موارد متفاوت نام‌های متعدد به آنها داده می‌شود. عبارت شیخ به این صورت آمده است: «و یشبه ان تكون القوه الوهمیه هی بعینها المفکره و المخیله و المذکره و هی بعینها الحاکمه فتكون بذاتها حاکمه و بحر کاتها و افعالها متخیله و متذکره، فتكون متخیله بما تعمل فی الصور و المعانی، و المتذکره بما ینتهی الیه عملها» (طبیعیات شفا، ص ۱۵۰).

۳. و در جای دیگر می‌فرماید: «بدان که وهم گرچه در نزد ما غیر از قوایی است که ذکر شد، اما ذاتی مغایر با عقل ندارد بلکه عبارت است از اضافه شدن ذات عقلی به یک شخص جزئی و تعلق آن به این شخص و تدبیر او. پس قوه عقلیه‌ای که متعلق به خیال است همان «وهم» است، کما اینکه مدرکات وهم نیز همان معانی کلیه‌ای است که به صور شخصی اضافه شده- اند (ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۸، ص ۲۲۰-۲۱۵).

۴. مرحوم علامه طباطبایی در تعلیقه خود بر اسفار نوشته‌اند: «وهم» به هر صورت کلی مضاف به جزئی مثل کلی انسان، اسب، سیاهی یا سفیدی نمی‌رسد، بلکه فقط به امور جزئی‌ای که در باطن نفس موجودند نائل می‌شود مثل محبت، عدوات، سرور، حزن و مانعی ندارد که ما ادراک این امور را به حس مشترک نسبت دهیم- کما اینکه در سفر نفس خواهد آمد- و صرف نامگذاری این‌ها به «معانی» در مقابل صوری که از طریق حواس ظاهری درک می‌شوند موجب مباینیت نوعی نمی‌شود تا اینکه نیاز به اثبات قوه دیگری باشد. پس حق این است که اصلاً وهم را حذف کنیم و کار وهم را به حس مشترک اسناد دهیم» (همان، ج ۳، ص ۳۶۲).

۵. شایان ذکر است که وجدانیات با وهمیات تفاوت دارد. وجدانیات مستقلاً ادراک می‌شوند و وهمیات تابع ادراکات دیگر هستند و اگر تصویری در ادراکات وهمی به وجود آید از طرف قوه خیال است که حوادث گذشته را به خوبی یاد نکرده است؛ مثلاً سیلی که روزی به شخصی زده است، هر وقت خیال آن را یاد کند قهراً آنزجار و نفرت حاصل می‌شود. وجدانیات علاوه بر آنکه حافظ و نگهبان نمی‌خواهند، قوه‌ای که آن‌ها را ادراک کند نیز غیر از خود نفس برای آن‌ها لازم نیست. وجدانیات و سایر مدرکات

وقتی به مرتبه صراحت و وضوح و به درجه حق یقین برسند در «دل» ادراک می‌شوند و جای یقین و ایمان در دل است و اولیات در دل ادراک می‌شوند. حب بقاء، از خواص ذاتی نفس و از توابع حیات حیوانی است و دریافت منافرت و ملائمت نیز از لوازم حب بقاء است، این گونه امور را دل دریافت می‌کند نه مغز. دوستی جز کار نفس نیست زیرا هر که را مثل خودش باشد دوست دارد و هر که را مثل خودش نباشد دشمن می‌داند (مشکوه الدینی، ص ۴۶-۴۵).

۶. وقتی یکی از معلومات قبلی، اتفاقی و بدون جستجو به خاطر بیاید این حالت را «ذکر» و نیروی یادآورنده را «ذاکره» می‌نامند اما گاهی که یکی از فراموش شده‌ها با جستجو و طلب، یادآوری شود آن را «تذکر» و نیروی یادآورنده را «متذکره» می‌گویند. ذاکره و متذکره یک قوه‌اند که در انسان هر دو کار را انجام می‌دهند ولی حیوان از تذکر بهره‌ای ندارد زیرا محسوسات قبلی و فراموش شده حیوانات اگر به طور اتفاق و بدون شوق و طلب به یادشان آید ذکر برای آنها حاصل می‌شود و اگر اتفاقی به یاد گذشته‌ها نیفتند، جستجو و طلب ندارند زیرا فعالیت ذهنی و استدلال و نیروی استرجاع و کنجکاوی از مختصات قوه «نطقیه» و کار انسان است و حیوان از این قوه، بی بهره است پس «ذاکره»، مشترک بین انسان و حیوان و «متذکره» مختص به انسان است.

در ارتباط با فراموشی شدید هم باید گفت گاهی برای انسان اتفاق می‌افتد یکی از معلومات قبلی به قدری پیچیده و مبهم می‌شوند که کار بر نفس مشکل می‌شود و به سهولت نمی‌تواند گمشده را پیدا کند. در اینجا مجبور است فعالیت بیشتری صرف کند. صورت‌های زیادی را از نظر بگذراند و هر یک از آنها را با صور دیگر و با معانی تحلیل و ترکیب نماید. نشانی‌ها و مناسبات آنها به یاد آورد تا گمشده را از عمیق‌ترین مواضع خیال و از لابه‌لای صور متراکم و ذخایر نفسانی پیدا کند گاهی هم با همه فعالیت‌ها به نتیجه نمی‌رسد و همین‌طور به حالت مستور باقی می‌ماند (همان، ص ۱۳۴-۱۳۳).

۷. بعضی از دانشمندان بر این عقیده‌اند که اثر محسوسات همیشه باقی است و فراموشی مطلق وجود ندارد و دلیل ادعای خود را وجود اشخاصی دانسته‌اند که مرگ آنها حتمی شده ولی از مرگ نجات یافته‌اند لحظه‌ای که دم آخر می‌پنداشتند، پاره‌ای از حوادث و وقایع دوران کودکی مانند صفحه‌ای از نظر آنان گذشته است (همان، ص ۱۳۱). مطهری در پاورقی خود بر

اصول فلسفه و روش رئالیسم می گوید علمای روان‌شناسی بر این عقیده‌اند که از ابتدا اینکه ذهن انسان چیزی را تحت تأثیر عوامل خارجی احساس می‌کند تا هنگامی که خود به خود و بدون تأثیر عوامل خارجی آن را در زمان بعد مورد توجه قرار می‌دهد، چهار مرحله طی می‌کند:

۱. احساس ابتدایی (فراگیری)؛ ۲. حفظ (نگهداری)؛ ۳. تذکر (یادآوری)؛ ۴. تشخیص (بازشناسی). تذکر یادآوری را سومین مرحله از مراحل احساس می‌دانند (علامه طباطبایی (پاورقی)، ج ۱، ص ۱۰۵-۱۰۴).

۸. این حرکت چشم در روان‌شناسی جدید در زمره حرکات انعکاسی به شمار می‌رود (سیاسی، ص ۸۵).

۹. مالیخولیا Melancholia از ریشه لاتینی Melancholia از یونانی Melanos (سیاه) و Khole (خلط) جمعاً به معنی خلط سیاه یا سودای سیاه است (جلیلی، ص ۳۷۷).

۱۰. به اعتقاد ابن‌سینا مانیا همان دیوانگی ددمنشی است و این دیوانگی از ماده‌ای به وجود می‌آید که مالیخولیا را به وجود می‌آورد و هر دوازده ماده سودایی هستند. به اعتقاد شیخ‌الاضطراب، جست و خیز و بداخلاقی و درندگی از علائم این بیماری است وی هم چنین تصریح می‌کند بیماری مانیا تب به همراه ندارد (ابن‌سینا، قانون در طب، ص ۱۲۱).

منابع

ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن‌زاده آملی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵.

_____، رساله نفس، مقدمه و حواشی موسی عمید، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱.

_____، رساله فعل و انفعال، مندرج در رسائل ابن‌سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.

_____، النفس من کتاب الشفاء، ترجمه و شرح محمد حسین نایب‌جی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷.

_____، قانون در طب، ترجمه عبدالرحمن شرف‌کندی، ج ۳، تهران، سروش، ۱۳۶۳.

- _____ ، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، ج ۱، تهران، انتشارات مطالعات اسلامی دانشگاه مکتب گیل شعبه تهران با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- _____ ، المباحثات، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- _____ ، التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، مرکز نشر، ۱۴۰۴ق.
- _____ ، دانشنامه علایی، مقدمه و حواشی محمد مشکوه، تهران، انتشارات کتاب فروشی دهخدا، ۱۳۵۳.
- _____ ، النجاة فی الحکمه المنطقیه و الطبیعیه، تهران، مرتضوی، ۱۳۴۶.
- _____ ، طبیعیات شفاء، قم، مکتب آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- _____ ، برهان شفاء، ترجمه و شرح محمد تقی مصباح یزدی، ج ۱، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳.
- جلیلی، احمد، مجموعه مقالات هزاره ابن سینا، تهران، انتشارات کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۵۹.
- ذیحی، محمد، فلسفه مشاء با تکیه بر اهرام آراء ابن سینا، تهران، سمت، ۱۳۸۶.
- خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد، نظام معرفت شناسی صدرایی، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۸.
- سهرودی، شیخ شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه هانری کرین، ج ۲، تهران، انتشارات انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۵.
- شیرازی، صدرالدین محمد، حکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.
- _____ ، منطق نوین مشتمل بر المعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه، ترجمه و شرح عبدالمحسن مشکوه‌الدینی، تهران، انتشارات موسسه مطبوعاتی نصر، ۱۳۶۲.
- طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی مرتضی مطهری، ج ۱، ۳، تهران، صدرا، ۱۳۶۸.
- مشکوه‌الدینی، عبدالمحسن، تحقیق در حقیقت علم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.

نصری، عبدالله، فلسفه تحلیلی و نظریه شناخت در فلسفه اسلامی، تقریرات استاد مهدی
حائری، تهران، نشر قلم، ۱۳۸۵.

