

## Conceptual Metaphor of Perception as Movement in Ibn Sina's Epistemology

Fatemeh Mobaraki <sup>1</sup>  | Seyed Mohammad Kazem Alavi <sup>2</sup>  | Mohammadreza Ershadinia <sup>3</sup> 

<sup>1</sup> PhD Student of Islamic Philosophy and Theology, Islamic Azad University, Sabzevar, Iran. Email:

[fatemehmo300@gmail.com](mailto:fatemehmo300@gmail.com)

<sup>2</sup> Corresponding Author: Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran. Email: [smk.alavi@hsu.ac.ir](mailto:smk.alavi@hsu.ac.ir)

<sup>3</sup> Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran. Email: [mr.ershadinia@hsu.ac.ir](mailto:mr.ershadinia@hsu.ac.ir)

### Article Info

#### Article type:

Research Article

#### Article history:

Received: 2023 November 29

Received in revised form: 20  
January 2024

Accepted: 06 March 2023

Published Online: 10 March  
2024

#### Keywords:

Ibn Sina, perception,  
conceptual metaphor,  
movement

### ABSTRACT

In the contemporary view, metaphor is the transfer of the inferential pattern of the source area to the destination area, based on which many philosophical concepts can be reconstructed. The way of perception and its different stages in Avicenna's philosophy can be understood and explained in a metaphorical way and based on the metaphor of the event structure of Lakoff and Johnson and the definition of movement given by Avicenna. The movement schema is the basis of the event structure metaphor, which is composed of the macro metaphor "perception is movement" from the combination of the primary metaphors "knowledge is movement" and "science is movement"; and it is capable of reconstructing all types of perception, including partial and general perception, and in that general movement includes micro-movements that form sub-metaphors of the macro-metaphor of movement. Each of these sub-metaphors focuses on an aspect of the perception process and highlights it. This article aims to present a new reading of Avicenna's epistemology with the approach of conceptual metaphor through the expression of the domain of perception by movement.

**Cite this article:** Alavi, S. M. K.; Mobaraki, F. & Ershadinia, M. (2024). Conceptual Metaphor of Perception as Movement in Ibn Sina's Epistemology. *Shinakht*, 16(89), 199-216.

<http://doi.org/10.48308/KJ.2024.233949.1209>





## استعاره مفهومی ادراک به مثابه حرکت در معرفت‌شناسی ابن‌سینا

فاطمه مبارکی<sup>۱</sup> | سیدمحمدکاظم علوی<sup>۲</sup> | محمدرضا ارشادی‌نیا<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، سبزوار، ایران. رایانامه: [fatemehmo300@gmail.com](mailto:fatemehmo300@gmail.com)

<sup>۲</sup> نویسنده مسئول: دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، ایران، سبزوار. رایانامه: [smk.alavi@hsu.ac.ir](mailto:smk.alavi@hsu.ac.ir)

<sup>۳</sup> دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، ایران، سبزوار. رایانامه: [mr.ershadinia@hsu.ac.ir](mailto:mr.ershadinia@hsu.ac.ir)

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>در دیدگاه معاصر، استعاره انتقال‌الگوی استنباطی حوزه‌مبدأ به حوزه مقصد است و براساس آن می‌توان بسیاری از مفاهیم فلسفی را بازخوانی نمود. چگونگی ادراک و مراحل مختلف آن در فلسفه سینیوی به شیوه استعاری و بر مبنای استعاره ساختار رویداد لیکاف و جانسون قابل فهم و تبیین است. طرح‌واره حرکت اساس استعاره ساختار رویداد است که به صورت کلان استعاره «ادراک حرکت است» از ترکیب استعاره‌های اولیه «معرفت حرکت است» و «علم حرکت است» تشکیل یافته و قادر است تمام اقسام ادراک اعم از ادراک جزئی و کلی را بازسازی نماید و، در آن، حرکت کلی شامل ریزحرکت‌هایی می‌شود که خرده استعاره‌های کلان استعاره حرکت را تشکیل می‌دهند و هر کدام از این خرده استعاره‌ها بر جنبه‌ای از فرآیند ادراک تمرکز و آن را برجسته می‌کند. این مقاله با رویکرد استعاره مفهومی، از طریق بیان حوزه ادراک (حوزه مقصد) توسط حرکت (حوزه مبدأ)، در پی ارائه خوانشی جدید از معرفت‌شناسی سینیوی است.</p>	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی  تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۰۸  تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۳۰  تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۶  تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰</p> <p>کلیدواژه‌ها:  ابن‌سینا، ادراک، استعاره مفهومی، حرکت</p>

استناد: علوی، سیدمحمدکاظم؛ مبارکی، فاطمه و ارشادی‌نیا، محمدرضا. (۱۴۰۲). استعاره مفهومی ادراک به‌مثابه حرکت در معرفت‌شناسی ابن‌سینا. شناخت، ۱۶(۸۹)، ۱۹۹-۲۱۶

<http://doi.org/10.48308/KJ.2024.233949.1209>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه شهید بهشتی

## مقدمه

در طول تاریخ استعاره، می‌توان دورویکرد مهم را بازشناسی کرد: رویکرد سنتی به استعاره که بیشتر به کاربرد زبان‌شناختی و زیباشناختی استعاره توجه دارد و دیگری رویکرد معاصر به استعاره است که لیکاف و جانسون در قالب نظریه معنانشناختی معاصر ارائه کرده‌اند. این دو زبان‌شناس، بحث از استعاره را از حوزه زبانی فراتر برده و آن را به حوزه شناخت و عمل نیز وارد کرده‌اند.

لیکاف و جانسون معتقدند مفاهیمی که اندیشه و فکر ما را بیان می‌کنند فقط به خرد ما محدود نمی‌شوند بلکه عملکردهای عادی ما مانند ادراک نیز توسط این مفاهیم ساختار می‌یابند. بنابراین، اگر نظام مفهومی ما عمدتاً استعاری باشد، عملکرد ادراکی ما و آنچه تجربه و درباره آن تفکر می‌کنیم نیز استعاری خواهد بود و استعاره نه تنها موجب وضوح و گیرایی بیشتر اندیشه‌های ما می‌شود بلکه ساختار ادراکات و دریافته‌ها و دانسته‌های ما را نیز شکل می‌دهد (Lakoff, 1980: 3).

باتوجه به عبارت فوق، بسیاری از ادراکات ما توسط استعاره مفهوم‌سازی می‌شود. بنابراین، استعاره در فرآیند معرفت‌شناختی، که بخش عمده و تفکیک‌ناپذیر نظام‌های فلسفی است و در آن درمورد ذهن و چگونگی عملکرد آن بحث و بررسی می‌شود، نقشی بنیادین ایفا می‌کند. آن‌ها همچنین معتقدند که فلاسفه به هنگام استدلال کردن و تعقل، که دو ابزار اصلی معرفتی نظام‌های فلسفی است، استعاره‌هایی به کار می‌برند که مردم در فرهنگ روزمره و عرفی خود به کار می‌برند و این استعاره‌ها هسته اصلی آموزه‌های بنیادین آن‌ها را، که یکی از آن‌ها نظریه‌های معرفتی است، شکل می‌دهند (Lakoff, 1999: 480). تفکر و گفت‌وگو درباره ذهن بدون استعاره امکان‌ناپذیر یا بسیار دشوار است و استفاده از این استعاره‌ها ما را به نتایج مهم فلسفی می‌رساند. نظام استعاری که خود ذهن را مفهوم‌سازی می‌کند فهم کلی و یکدست از زندگی ذهنی به ما ارائه نمی‌دهد و، در عوض، استعاره‌هایی مفهومی به ما می‌دهد که با هم سازگار نیستند و چیزی به نام نظریه‌های غیراستعاری ذهن وجود ندارد (Lakoff, 1999: 211). از دیدگاه لیکاف و جانسون، استعاره مفهومی فهم حوزه‌ای تجربی براساس حوزه تجربی دیگر است. حوزه‌ای که دارای مفهوم عینی‌تر و متعارف‌تر است حوزه مبدأ و حوزه دیگر، که دارای مفاهیم انتزاعی و ذهنی است، حوزه مقصد نامیده می‌شود و تناظرهایی که میان دو حوزه صورت می‌گیرد نگاشت<sup>۱</sup> نامیده می‌شود. به این ترتیب، دراصل، استعاره نگاشت است میان قلمروهای متناظر در نظام مفهومی که بر روابط مفهومی در حوزه مبدأ و مقصد استوار است. به عنوان شاهد، برای روشن‌تر شدن مطلب، از مثال لیکاف استفاده می‌کنیم:

در زبان روزمره، روابط عاشقانه با عبارات زیر بیان می‌شود:

- رابطه ما به بن بست رسیده است.
- نگاه کن چه راه طولانی‌ای طی کرده‌ایم.

<sup>1</sup> mapping

- رابطه ما راه به جایی نمی‌برد.
- این عبارات تناظرهایی هستند که براساس استعاره «عشق سفر است» شکل گرفته‌اند که در این استعاره حوزه مبدأ سفر است و حوزه مقصد عشق است.
- مسافران عاشقان هستند.
- وسیله نقلیه رابطه عاشقانه است.
- سفر حوادث رابطه عاشقانه است.
- موانع پیش رو مشکلات رابطه هستند.
- مقصد اهداف رابطه است.
- استعاره مفهومی سه نوع است:

(۱) استعاره‌های جهتی: استعاره‌هایی هستند که عمدتاً مفاهیم را براساس سمت‌گیری‌های فضایی مانند بالا-پایین، عقب-جلو و دور-نزدیک مفهوم‌سازی می‌کنند. این سمت‌گیری‌های فضایی از این واقعیت ناشی می‌شوند که بدن انسان مکانمند و فضایی است و شکل عملکرد آن با کارکردهایش در محیط بیرون یکی است مانند:

- شادی بالاست و اندوه پایین است.
  - بیشتر بالاست و کمتر پایین است.
- این سمت‌گیری‌های فضایی اختیاری نیستند و در تجربه فیزیکی و فرهنگی ما ریشه دارند (Lakoff, 1980: 14-).

(۲) استعاره‌های هستی‌شناختی: استعاره‌های جهتی با وجود اینکه پایه‌هایی قوی برای درک مفاهیم هستند اما بیشتر به جهات مربوط می‌شوند، در حالی که تجربه ما از اجسام و اشیا، برای ادراک آنچه فراتر از جهات است، پایه‌های بیشتری فراهم می‌کند.

ادراک تجربیات، در شکل اشیا و جوهرها، امکان شناخت قسمت‌هایی از تجربه و تلقی ما را از آن‌ها به مثابه هستومندها فراهم می‌سازد و استعاره‌های هستی‌شناختی شیوه‌هایی از دیدن مفاهیم نامحسوس مانند احساسات، فعالیت‌ها و عقاید را به مثابه یک هستی فراهم می‌کنند. به عنوان مثال، وقتی تورم را به صورت هستومند فرض می‌کنیم، جنبه‌ای مشخص از آن را انتخاب و مانند علت محسوس می‌کنیم:

- تورم استاندارد زندگی ما را پایین آورده است.
  - باید با تورم بجنگیم.
  - تورم حال مرا به هم می‌زند. (Lakoff, 1980: 25-26)
- (۳) استعاره‌های ساختاری: لیکاف و جانسون اساس استعاره ساختاری را سامان‌دهی یک مفهوم در چهارچوب مفهوم دیگر می‌دانند و برآن‌اند که اکثر استعاره‌های گزاره‌ای از این نوع هستند. آن‌ها برای روشن کردن این استعاره از

استعاره «بحث جنگ است» استفاده می‌کنند و نشان می‌دهند که چگونه بحث لفظی به وسیله جنگ تصویرسازی می‌شود.

- ادعاهای تو غیر قابل دفاع است.

- او به نقاط ضعف استدلال حمله کرد. (Lakoff, 1980: 61)

عنصر دیگر که در نگاه لیکاف و جانسون برای ساختار بندی مفاهیم استفاده می‌شود طرح‌واره‌های تصویری است. طرح‌واره تصویری الگویی تکرار شونده و پویاست از تعامل‌های ادراکی ما که به تجربه انسجام می‌دهد. از دیدگاه جانسون، فهم انسان از جهان اطرافش به معنای نظم بخشیدن به مجموعه ادراکات است و طرح‌واره‌های تصویری نقشی بنیادین در شکل‌گیری این نظم دارند. این طرح‌واره‌ها ساختارهای ذهنی هستند که تجربه و ادراک ما را سامان می‌دهند و از اجزا و روابط میان آن‌ها تشکیل شده‌اند و توسط آن‌ها می‌توان تعداد زیادی از ادراکات حسی، تصاویر و رویدادها را سازمان داد (خادم‌زاده، ۱۳۹۸: ۲-۳). طرح‌واره‌های تصویری انواع مختلف دارند که از جمله آن‌ها طرح‌واره نیرو، حرکت و قدرت است که ما در این مقاله عمدتاً با طرح‌واره حرکتی سروکار داریم.

تاکنون درباره نظریه‌های متافیزیکی فلسفی، مانند علیت و وجود، بر مبنای نگرش معاصر به استعاره تحقیقاتی صورت گرفته است اما در حوزه معرفت‌شناسی پژوهش‌های صورت گرفته بسیار ناچیز هستند و از آنجاکه ادراکات پایه و اساس فهم تمام مفاهیم متافیزیکی و انتزاعی فلسفی است، بنابراین، کار در زمینه نقش استعاره در حوزه معرفت در رأس دیگر حوزه‌های فلسفی قرار می‌گیرد و از طرفی خود استعاره هم یک ابزار شناختی مهم تلقی می‌شود. از این رو، اهمیت مسئله دو چندان می‌گردد.

این پژوهش با روش تحلیل استعاری صورت گرفته است و در پی اثبات ادعای لیکاف و جانسون است و می‌کوشد، با بررسی استعاره‌های مطرح شده در استعاره ساختار رویداد لیکاف و جانسون، نشان دهد که توجیه و تبیین فرآیند ادراک و معرفت در فلسفه سینوی در چارچوب استعاره ساختار رویداد لیکاف و جانسون قابل فهم و شناخت است. به عبارت دیگر، می‌خواهیم نشان دهیم که، مطابق ادعای لیکاف و جانسون، ابن سینا فرآیند ادراک را که عملکرد ذهن است از طریق مفهوم محسوسی مانند حرکت و عناصر و لوازم آن بازسازی می‌کند و این امر منجر می‌شود به اینکه مخاطبان فلسفه سینوی، با استفاده از مفهوم حرکت که مفهومی ملموس‌تر و عینی‌تر است، به فهم عمیق‌تر و آسان‌تری از نظریه معرفت‌شناسی ابن سینا، که دارای مفاهیم انتزاعی و دشوارتر است، دست یابند.

### پیشینه تحقیق

تحقیقاتی که تاکنون، با نگرش استعاری به نظام فلسفی ابن سینا، انجام شده است محدود هستند. از عمده‌ترین این پژوهش‌ها می‌توان به مقاله‌ای با عنوان «استعاره موجود حقیقی به مثابه امر ثابت نزد ابن سینا و ملاصدرا» از وحید خادم‌زاده (۱۳۹۶) اشاره کرد. در این مقاله، موجود حقیقی، در قالب استعاره، به مثابه امری ثابت مفهوم‌سازی شده است که دارای

ثبوت و عدم تغییر است. در مقاله دیگر، که آن هم تألیف نویسنده مذکور است، با عنوان «تحلیل آماری از استعاره‌های مفهومی علیت در بخش الاهیات کتاب شفای ابن سینا» (خادم‌زاده، ۱۴۰۰)، نویسنده استعاره‌های مفهومی مرتبط با علیت را، در بخش الاهیات کتاب شفا، بر پایه دو استعاره علت نیروی فیزیکی و استعاره‌های مبتنی بر علیت طبیعی بررسی می‌کند. در این راستا، وی فراوانی هریک از استعاره‌های فوق را مشخص می‌کند و درمی‌یابد که، به طرز معناداری، استعاره‌های مبتنی بر علیت طبیعی فراوانی بیشتری دارند. سایر پژوهش‌های انجام‌شده از محدوده فلسفه سینیوی خارج هستند و در ظرف فلسفی حکمت متعالیه و حکمت اشراق مورد تفحص قرار گرفته‌اند. مقاله حاضر درصدد است که کاربست استعاره مفهومی در معرفت‌شناسی سینیوی را بررسی کند و ادراک و مراحل مختلف آن را براساس استعاره ساختار رویداد لیکاف و جانسون بنگارد.

## استعاره و ادراک

درباره ادراک و فرآیندهای ذهنی می‌توان گفت که استعاره نقشی مهم در مفهوم‌سازی آن‌ها دارد و، علاوه بر آن، خود استعاره به‌نوعی ادراک محسوب می‌شود و ابزاری برای اندیشیدن و الگوی شناخت در فرآیند مفهوم‌سازی در نظر گرفته می‌شود.

قرابت میان فرآیند ادراک و استعاره را از چند جهت می‌توان مشاهده نمود:

- چه در فرآیند شناخت و چه در استعاره کار اصلی بر روی مفاهیم انتزاعی است. در استعاره مفاهیم انتزاعی براساس مفاهیم عینی‌تر تصویرسازی می‌شوند و در معرفت و ادراک هم نفس انسان، پس از ادراک حسی، مفاهیم انتزاعی برگرفته از محسوسات را برای ارتباط با ورای جهان و متافیزیک ترسیم و تصویرسازی می‌کند.
- در استعاره ادراک مفاهیم انتزاعی به‌وسیله مفاهیم عینی از طریق فرآیند تجسم‌سازی رخ می‌دهد و بر مبنای این تجسم است که ذهن می‌تواند به سبب وجود شباهت بین امور انتزاعی و عینی از درک محسوس به درک نامحسوس نائل شود و در فرآیند ادراک و شناخت هم از طریق انتزاع و ارتسام و تجرید صورت ذهنی است که نفس می‌تواند به درک امور نامحسوس و معقول از امور محسوس و جزئی نائل شود.
- از نظر لیکاف و جانسون، استعاره مفهومی به‌تنهایی نمی‌تواند تمام جنبه‌های مفهوم انتزاعی را براساس مطابقت با مفهوم عینی به دست آورد بلکه هر استعاره فقط وجه و جنبه خاصی از مفهوم انتزاعی را برجسته و جنبه‌های دیگر آن را پنهان می‌سازد. ابن سینا نیز معتقد است که ادراک حسی و عقلی نمی‌تواند ما را به شناخت کامل حقایق اشیا برساند و این دو فقط معرفتی اجمالی به ما می‌دهند. او حقیقت را به معنای مطابقت با واقعیت قابل شناخت می‌داند اما کنه شیء را غیر قابل شناخت معرفی می‌کند و فقط شناخت عوارض اشیا را ممکن می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۲). ملاهادی سبزواری، در توجیه کلام ابن سینا، شناخت عوارض و لوازم

را شناخت من‌وجه می‌داند و شناخت وجه شیء را از دایره توانایی ادراک انسان بیرون می‌داند (خادمی، ۱۳۹۳: ۸-۹).

بنابراین، هم استعاره و هم ادراک حسی و عقلی از دست‌یافتن به تمام جوانب معرفتی اشیا ناتوان هستند اما، صرف‌نظر از همه این محدودیت‌ها، استعاره همواره یک ابزار شناختی مهم، به‌ویژه در معرفت‌شناسی، تلقی می‌شود. ایو-سویتسر نشان داده است که نظامی وسیع از استعاره‌های ذهن وجود دارد که در آن‌ها ذهن به‌مثابه جسم مفهوم‌سازی می‌شود که طرح کلی آن به‌صورت زیر است:

- ذهن جسم است.
- اندیشیدن کارکرد فیزیکی است.
- اندیشه‌ها هستی‌هایی با موجودیت مستقل هستند.
- اندیشه درباره یک تصور کارکرد فیزیکی نسبت به یک هستی مستقلاً موجود است (Sweetser, 1990: 84).
- حالاتی از این استعاره‌ها وجود دارد که در آن‌ها اندیشه و ادراک به‌مثابه کارکرد فیزیکی متفاوت، یعنی حرکت، مفهوم‌سازی می‌شود.

### استعاره «ادراک حرکت است»

فرآیند شناخت در ذهن انسان همواره برپایه طرح‌واره استوار است. این طرح‌واره‌ها ساده نیستند و می‌توانند ساختاری پیچیده داشته باشند و آن‌ها را می‌توان زیربنای استعاره‌های مفهومی دانست که دارای سه جزء مبدأ، مسیر (نگاشت) و مقصد هستند.

از جمله عواملی که در ساختاردهی رویدادهای عینی و ذهنی مؤثر است حرکت‌هایی است که در بدن انسان رخ می‌دهد و، براساس تجربه انسان از حرکات بدن خود، یکی از طرح‌واره‌های تصویری که طرح‌واره حرکتی است و در مفهوم‌سازی مفاهیم انتزاعی نقشی اساسی ایفا می‌کند شکل می‌گیرد. در این طرح‌واره حرکت شامل تغییر محل یا همان حرکت تدریجی است و می‌توان عناصر زیر را برای آن در نظر گرفت:

- متحرک که در حرکت است
- محل مبدأ (نقطه شروع حرکت)
- هدف یا مقصد موردنظر متحرک
- مسیر از مبدأ به هدف. (Sweetser, 1990: 39)

بنابراین، هر تغییری که از محلی به محل دیگر یا از حالتی به حالت دیگر روی دهد به‌صورت حرکت باسازی می‌شود. در اینجا حوزه مبدأ حرکت است و حوزه مقصد تغییر. اجزای طرح‌واره حرکتی تغییر محل عبارت است از محل

مبدأ و مسیر از مبدأ به مقصد و محل نهایی که همان مقصد است که به ترتیب بر حالات و تغییرات و اهداف انتقال می‌یابند و براین اساس سه استعاره در اینجا شکل می‌گیرد:

- حالات محل هستند.
- تغییرات حرکت هستند.
- هدف‌ها مقصد هستند.

هر کدام از این استعاره‌ها براساس مبنایی تجربی شکل گرفته‌اند. اساس تجربی استعاره «حالات محل هستند» این است که در تجربه متعارف ما معمولاً بودن در یک حالت با بودن در یک محل همراه است، مانند احساس خنکی در زیر یک درخت که چنین تجربه‌ای به صورت غیراختیاری سبب می‌شود که حالت‌ها به صورت بودن در محل‌ها مفهوم‌سازی شوند. اساس تجربی استعاره «تغییرات حرکات هستند» این است که، در تجربه روزمره ما، تغییر حالت معمولاً با تغییر در محل همراه است و این تغییر از محلی به محل دیگر حرکت است. بنابراین، تغییر از حالتی به حالت دیگر عمدتاً به صورت حرکت از محلی به محل دیگر فهمیده می‌شود.

اما درباره استعاره «هدف‌ها مقصد هستند» یک همبستگی پایه در تجربه روزمره اساس آن را شکل می‌دهد و آن این است که از زمانی که انسان شروع به خزیدن می‌کند همواره سعی داشته که خود را به محل خاصی برساند، چه به خاطر آن محل و چه برای انجام فعلیتی در آن محل. این بودن در محل با حرکت دادن بدن از یک نقطه شروع و با عبور از یک توالی میانی از محل‌های فضایی و رسیدن به نقطه پایانی برآورده می‌شود (Sweetser, 1990: 162-163).

طرح‌واره حرکتی مطرح شده را می‌توان زیربنای استعاره مفهومی ساختار رویداد دانست که در نظام استعاری لیکاف و جانسون به صورت زیر مطرح می‌شود و ما برای مفهوم‌سازی علم و معرفت به مثابه حرکت از آن بهره خواهیم برد.

- حالت‌ها محل هستند (نواحی محدود در فضا).
- تغییرات حرکت هستند. (به داخل یا خارج از نواحی محدود).
- علت‌ها نیرو هستند.
- کنش‌ها حرکت‌های خودپیش‌ران هستند.
- هدف‌ها مقصد هستند.
- ابزارها راه هستند.
- مشکلات موانع حرکت هستند (Lakoff, 1992: 13).

حصول علم و معرفت در نزد ابن‌سینا فرآیندی است که شامل تغییراتی می‌شود و می‌تواند در قالب کلان‌استعاره «ادراک حرکت است» مفهوم‌سازی شود. حوزه مبدأ که حرکت است بر حوزه مقصد که ادراک است نگاشته می‌شود. برای بیان استعاره موردنظر، تبیین مفهومی حوزه مبدأ و مقصد ضروری به نظر می‌رسد. ما ابتدا به بیان حوزه مقصد که علم حصولی است می‌پردازیم تا بتوانیم، با روشن شدن این حوزه در نزد ابن‌سینا، عناصری را که در حوزه مبدأ، یعنی



حرکت، است، به واسطه دو عامل ایجاد همبستگی و خلق شباهت، متناظر با عناصر حوزه مقصد، قرار دهیم و در این راه، علاوه بر بهره‌گیری از طرح‌واره حرکتی و استعاره ساختار رویداد در تصویرسازی حوزه معرفتی، از تعاریفی که ابن سینا درباره حرکت ارائه داده است استفاده می‌کنیم. از آنجاکه حرکت و معرفت هر دو زاده فکر و اندیشه شیخ بوعلی هستند و آشخور فلسفی یکسانی دارند، نمی‌توان از این احتمال که میان آن‌ها شباهت‌هایی وجود داشته باشد به راحتی عبور کرد. ابن سینا ادراک را عبارت از حصول صورت مدرک در ذات مدرک (نفس) می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه.ق: ۶۹) که از لحاظ مدرک، یعنی نفس، تمایزی میان ادراکات گوناگون قائل نمی‌شود ولی از لحاظ مدرک، که صورت ذهنی است، قائل به تقسیماتی می‌شود و دو نوع ادراک را برای نفس در نظر می‌گیرد که شامل ادراک جزئیات و ادراک کلیات است و، باتوجه به این تقسیم، از دو اصطلاح معرفت و علم برای شناخت اشیا بهره می‌برد به طوری که معرفت را برای ادراک امور جزئی و علم را برای ادراک امور کلی به کار می‌برد. وی در تفاوت میان دو واژه علم و معرفت معتقد است که معرفت به یک شیء از طریق مشاهده آن صورت می‌پذیرد، در حالی که علم به آن هنگامی محقق می‌شود که اسباب و علل آن شیء معلوم باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه.ق: ۱۰). از این رو، او حس را راهی به سوی معرفت شیء می‌داند و نه علم به آن و معتقد است که علم به شیء تنها به واسطه تفکر و تعقل است و با تفکر و تعقل است که می‌توانیم به کشف مجهولات نائل شویم (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه.ق: ۱۷۸).

سایر فلاسفه نیز میان ادراک جزئیات و ادراک کلیات تفاوت قائل شده‌اند، هر چند که دقیقاً از اصطلاحات ابن سینا، یعنی معرفت و علم، استفاده نکرده‌اند. مثلاً گروهی ادراک کلیات را تعقل و فهم جزئیات را ادراک نامیده‌اند (فدایی، ۱۳۸۷: ۱۳۰).

به رغم تمایزی که ابن سینا میان علم و معرفت قائل شده است، کلان‌استعاره «ادراک حرکت است» برای هر دو اصطلاح به کار گرفته می‌شود. چون حصول علم و معرفت هر دو به ادراک وابسته است، چه این ادراک جزئی باشد و چه کلی. بنابراین، ما در اینجا برای کلان‌استعاره «ادراک حرکت است» دو خرده‌استعاره «معرفت حرکت است» و «علم حرکت است» را در نظر می‌گیریم و برای حصول معرفت و علم قائل به دو حرکت می‌شویم که اولی سبب ادراک جزئیات و دومی سبب ادراک کلیات می‌شود. از طرفی، از آنجاکه در فلسفه ابن سینا حصول معرفت و علم به صورت طولی است و ادراک کلیات بعد از ادراک جزئیات به دست می‌آید و نیز باتوجه به مدرکات آن‌ها که، در معرفت، ادراک جزئیات به وسیله حواس است و، در علم، ادراک کلیات به وسیله عقل است و عقل بالاتر از حس است می‌توان استعاره «علم بالا است» و «معرفت پایین است» را نیز به دو استعاره مذکور اضافه نمود که از نوع استعاره‌های جهتی-فضایی هستند.

### استعاره «معرفت حرکت است»

در مبحث معرفت و علم، چه در فلسفه ابن سینا و چه در سایر نظام‌های فلسفی، از ارسطو گرفته تا ملاصدرا، نفس و قوای آن نقشی اساسی در حصول معرفت و علم ایفا می‌کنند. از این رو، نفس‌شناسی مقدمه‌ای بر معرفت‌شناسی در تمام

نظام‌های فلسفی است. در حصول معرفت و علم، در فلسفه ابن‌سینا، با نفس و قوای آن سروکار داریم. استعاره «معرفت حرکت است» شامل نگاشت زیر می‌شود:

- متحرک: صورت حسی
- محرک: نفس
- مافیه: مسیر کسب معرفت
- مبدأ: محسوسات خارجی
- مقصد: ادراک جزئیات و کسب قابلیت برای دریافت کلیات (نفس بالقوه)

عناصری که برای استعاره «معرفت حرکت است» در بالا آورده شده است از جمله لوازم لازم برای حرکت هستند که ابن‌سینا معتقد است هیچ حرکتی بدون آن‌ها تحقق نمی‌یابد.

همان‌طور که قابل مشاهده است، نقطه آغازین حرکت (مبدأ) محسوسات خارجی است - «محسوسات خارجی مبدأ است» - که در قوای حسی ظاهری اثر گذار است. این قوا شامل حواس پنجگانه است که ابن‌سینا آن‌ها را راه‌هایی می‌داند که نفس انسان برای کسب معرفت از آن‌ها بهره‌مند می‌شود نه علم (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ه.ق: ۲۳).

در هر کدام از حواس ظاهری کنش‌هایی صورت می‌گیرد که به ادراکات گوناگون منجر می‌شود و هر کدام از این ادراکات را می‌توان به صورت راهی در نظر گرفت که حرکتی در آن صورت می‌گیرد که مبدأ این حرکت محسوسات خارجی و مقصد آن ادراک آن محسوس در قوای حسی است. به‌عنوان مثال، ابن‌سینا درباره سازوکار و مراحل طبیعی ادراک بصری چنین می‌گوید:

از شیء مرئی شبحی توسط جسم شفافی نظیر هوا بر روی رطوبت جلد به چشم منطبق می‌شود و سپس این صورت به صورت مخروط به محل التقای دو رشته عصب بینایی که پشت چشم است به‌طور معکوس می‌رسد. روح حامل قوه باصره که در ملتقاست آن را احساس می‌کند و بعد از آن صورت به وسیله روح مؤدی به روح مصبوب در دماغ رسیده در آنجا انطباق می‌یابد. روح حامل قوه حس مشترک که در مقدم دماغ مستقر است آن را ادراک کرده و در آنجا است که کمال ابصار تحقق می‌یابد. البته ادراک حسی حقیقتاً مربوط به نفس و جان است. (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۱۶۱)

به این ترتیب، ملاحظه می‌شود که، در ادراک بصری، صورت حاصل‌شده از شیء مرئی مراتب و مراحل طی می‌کند تا هنگامی که به مقصد خود، که ادراک در قوه بصری، و کمال آن ادراک، که در حس مشترک است، می‌رسد و به این ترتیب در سایر قوای حسی هم حرکتی نظیر آنچه در قوه باصره روی می‌دهد اتفاق می‌افتد تا هر قوه راهی به سوی کسب معرفت و ادراک باشد.

علاوه بر حرکتی که در هر یک از قوای ظاهری روی می‌دهد و به کسب معرفتی منجر می‌شود، از قوای ظاهری هم حرکتی به سمت قوای باطنی نفس صورت می‌گیرد. این حرکت ابتدا از قوای حسی ظاهری به حس مشترک و از آنجا به

سایر قوای باطنی رخ می‌دهد. از نظر شیخ طوسی، قوای ادراکی باطنی در نزد ابن سینا دو قسم‌اند: قوای مدرکه و قوای معین ادراک. قوای مدرکه قوایی‌اند که نفس به وسیله آن‌ها ادراک می‌کند و شامل حس مشترک و واهمه است و قوای معین ادراک قوایی هستند که نفس با آن‌ها ادراکات به دست آمده را حفظ و نگهداری و یا در آن‌ها دخل و تصرف می‌کند و به تجزیه ترکیب آن‌ها می‌پردازد که شامل خیال (مصوره)، حافظه (ذاکره) و متخیله (متصرفه) است (طوسی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۳۳۲-۳۳۱). حس مشترک حسی است که حواس ظاهری یافته‌های ادراکی خود را به آن می‌سپارند (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۲۱) و مرکز هماهنگی حواس ظاهری است. در واقع، می‌توان حس مشترک را میدانی تصور نمود که راه‌های حواس ظاهری به آن ختم می‌شوند و همان‌طور که وسایل نقلیه در میدان توقف‌هایی در حرکت دارند و از سرعت آن‌ها کاسته می‌شود، صورت‌های حسی هم وقتی به این قوه می‌رسند چند لحظه در آن باقی می‌مانند. پس، در حس مشترک توقفی را در حرکت شاهد هستیم. علت این توقف این است که حقیقت ادراک تنها با حصول صورت حسی در قوای حسی ظاهری کامل نمی‌شود و برای آنکه ادراک حسی به کمال خود برسد، لازم است، پس از آنکه صورت در حس ظاهر شد، صورتی مشابه هم در حس مشترک حاصل شود تا نفس، با توجه به حس مشترک و صورت حاصل در آن، متوجه حس ظاهر و صورت حسی شود و از محسوس خارجی آگاه شود. صورت‌های موجود در حس مشترک از طریق قوای حسی ظاهری، در حالی که اندام‌های آن‌ها با محسوس خارجی در ارتباط هستند، وارد حس مشترک می‌شوند و مدتی در آن باقی می‌مانند و بعد از بین می‌روند (کرد فیروزجایی، ۱۳۹۶: ۳۷۱).

قوه باطنی دیگر قوه خیال (مصوره) است که صورت‌های حسی وارد شده در حس مشترک را حفظ و نگهداری می‌کند و به محض حصول صورت حسی فعال شده صورت متناظری را اخذ و نگهداری می‌کند. وجود صورت خیالی مشروط به برقراری ارتباط اندام حسی با محسوس خارجی نیست. از این رو، صورت خیالی پس از قطع ارتباط اندام حسی با محسوس خارجی نیز وجود دارد. (ابن سینا، بی تا: ۷۱)

پس با توجه به عبارات بالا، حس مشترک از یک سو با حواس ظاهری در ارتباط است و، پس از ایجاد صورت‌های مشابه صورت‌های حسی در آن، این صورت‌ها زایل می‌شود. و از سوی دیگر با قوه خیال در ارتباط است و این قوه صورت‌های مشابه ایجاد شده در حس مشترک را در خود نگهداری می‌کند و این صورت‌ها بعد از ذخیره شدن در خزانه خیال برای آنکه مجدد مورد توجه نفس قرار گیرند، به حس مشترک بازگردانده می‌شوند. بنابراین، دو مسیر حرکتی به صورت رفت و برگشت می‌توان میان خیال و حس مشترک در نظر گرفت: یکی مسیر احساس، که صورت‌ها از حس مشترک وارد قوه خیال می‌شوند، و دیگری مسیر یادآوری، که حالت عکس اتفاق می‌افتد و در اینجا استعاره «بازاندیشی رفتن دوباره در یک مسیر است» شکل می‌گیرد.

مسیر حرکتی بعدی صورت حسی از قوه خیال به قوه واهمه است. این قوه مدرک معانی جزئی است و این ادراک از طریق تماس مستقیم با شیء محسوس نیست بلکه این قوه نسبت بین صور را به صورت معانی ادراک می‌کند. معانی

جزئی نه به وسیله حواس ظاهری ادراک می‌شوند و نه به وسیله عقل. چون جزئی هستند. بنابراین، ادراک آن‌ها کار قوه واهمه است.

حرکت دیگر از قوه واهمه به قوه حافظه است که معانی ادراک شده در قوه واهمه در آن نگهداری می‌شود و سرانجام آخرین حرکت از قوه حافظه به قوه متصرفه است که صورت‌های حسی و معانی وهمی را با هم ترکیب یا از هم جدا می‌کند و صورت‌های جدیدی ایجاد می‌نماید (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۴۸-۱۵۰).

اگر به این حرکات جزئی که در هر یک از قوا و از قوه‌ای به قوه دیگر روی می‌دهد توجه کنیم، می‌توانیم آن‌ها را به صورت کنش‌های هدفمندی در نظر بگیریم که همه آن‌ها رو به سوی مقصود واحدی دارند که همان ایجاد ادراکات جزئی است. در نتیجه، می‌توان هر حرکت جزئی را به صورت استعاره «کنش هدفمند حرکت خودپیش‌ران به سوی مقصد است» تصویرسازی نمود.

از سوی دیگر، همان‌طور که ملاحظه گردید، صورت حسی در حرکت از قوه‌ای به قوه دیگر در حال ورود یا خروج به قوه است. مثلاً می‌گوییم که صورت حسی از قوه حسی ظاهری به حس مشترک وارد می‌شود و سپس از آنجا به قوه خیال وارد می‌شود یا از قوه خیال خارج و وارد قوه وهمیه می‌شود. با توجه به این ورود و خروج، می‌توان هر یک از قوا را محلی در نظر گرفت که صورت حسی به آن‌ها وارد یا از آن‌ها خارج می‌شود و از آنجا که منظور از انتقال صورت حسی و ورود آن به قوه جدید پیدایش کیفیتی مشابه کیفیت محسوس در قوه جدید است، به طوری که صورت حسی با وارد شدن به هر محل از صورت حسی به صورت حسی مشترک و از صورت حسی مشترک به صورت خیالی و از صورت خیالی به معانی وهمیه تغییر هویت می‌دهد، می‌توان حضور او در هر محل (قوه) را با بودنش در حالتی خاصی همراه دانست و این همراهی و همبستگی به صورت استعاره «حالت‌ها محل هستند» تصویرسازی می‌شود.

شبهه‌ای که درباره محل ادراک صورت ذهنی مطرح است این است که، در سیستم معرفتی ابن‌سینا، چندان مشخص نیست که، در ادراک جزئیات، ابن‌سینا محل ادراک را قوه حسی می‌داند یا اندام و آلت حسی. مثلاً درباره امر دیدن مشخص نیست که آیا صورت شیء محسوس در قوه باصره به وجود می‌آید یا در آلت آن یعنی چشم. ابن‌سینا، در اشارات، قوه حسی را محل ارتسام صورت حسی معرفی کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۸۷)، در حالی که در مباحثات محل ادراک را آلت حسی دانسته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۰۳) و در تعلیقات موضع ادراکی را در ابتدا آلت و سپس بلافاصله خود قوه دانسته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ه.ق: ۸۰). این شبهه ما را به سمت استعاره دیگر ساختار رویداد یعنی «ابزارها راه هستند» رهنمون می‌شود. خود این استعاره تاحدی پاسخ شبهه را برای ما فراهم می‌سازد.

ابزار، در اصطلاح، به وسیله‌ای گفته می‌شود که وقوع حرکتی یا ساختن چیزی را سبب می‌شود (صلیبیا، ۱۳۹۳: ۱۰۹). ابن‌سینا در اشارات، پس از آنکه ادراک را حسی، خیالی، وهمی و عقلی می‌داند، می‌گوید که ادراک حسی نیازمند ابزار حسی است و ادراک خیالی هم مترتب بر ادراک حسی است و ادراک وهمی هم یا به وسیله ابزار مادی است یا بدون

ابزار مادی (بهشتی، ۱۳۷۱: ۲۳۹). همچنین معتقد است که حواس راه‌هایی هستند که نفس انسان شناخت را از آن به دست می‌آورد (حمید، ۱۳۷۷: ۷۷۴). بنابراین ادراکات حسی از نظر ابن‌سینا هم راه هستند و هم ابزار و از لحاظ استعاری می‌توان چنین نگاشت:

«ادراک حسی ابزار است» و «ادراک حسی راه است» و از ترکیب این دو استعاره به استعاره «ابزارها راه هستند» رسید. پس، از لحاظ استعاری معلوم شد که اندام حسی فقط آلت کسب ادراک است. اما از لحاظ فلسفی هم فیلسوفان، از آنجاکه صورت‌های حسی را کیف نفسانی و عارض بر نفس می‌دانند، معتقدند که اگر این صورت‌ها در آلات حسی منطبق شوند، عارض بر بدن خواهند بود و نمی‌توان آن‌ها را کیف نفسانی دانست ولی اگر منطبق در قوای حسی شوند، از آنجاکه این قوا عارض بر نفس هستند، پس صورت‌های منطبق بر آن‌ها کیف نفسانی شمرده می‌شوند (کردفیروزجایی، ۱۳۹۶: ۳۸۲). پس، هم از لحاظ استعاری و هم از لحاظ فلسفی آلات حسی فقط راه کسب صورت حسی است نه محل انطباق آن.

### استعاره «علم حرکت است»

در استعاره «معرفت حرکت است» بیان شد که مبدأ حرکت محسوسات خارجی و مقصد آن ادراک جزئیات توسط نفس و آمادگی آن برای کسب صور عقلی است، به طوری که نفس در پایان این حرکت بالقوه آماده دریافت صور معقوله شود. اما برای اینکه غایت قصوای حرکت در نظام معرفتی ابن‌سینا به دست آید، نفس نیازمند حرکتی عظیم‌تر و مهم‌تر است که به شکل‌گیری معانی کلی در آن و پیدایش صور عقلی منجر شود و زمینه را برای انتقال از استعاره «معرفت حرکت است» به استعاره «علم حرکت است» و از ادراکات جزئی به ادراکات کلی، که در بردارنده تغییراتی برای صورت ذهنی است، فراهم آورد. این تغییرات در ضمن استعاره «معرفت حرکت است» رخ می‌دهد که در بخش قبلی تاحدودی به این تغییرات اشاره گردید و در این قسمت به طور کامل‌تر مطرح می‌شود. ابن‌سینا از این تغییرات با عنوان انتزاع و تجرید یاد می‌کند و معتقد است که نفس برای دریافت معانی کلی و صور معقوله باید به درجه تعقل برسد و درباره تعقل معتقد به نظریه تجرید است و تعقل را عبارت از تجرید ماهیت از عوارض غریبه آن می‌داند که مانع از معقولیت چیزی می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ه.ق: ۷۷).

همان‌طور که گفته شد ابن‌سینا برای ادراک مراتبی قائل است که شامل ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی است. این ادراکات با نوعی تجرید همراه است. در مرتبه اول، یعنی ادراک حسی، بر اثر تماس اندام حسی با شیء محسوس، صورت شیء در قوه حسی نقش می‌بندد. در این مرحله از تجرید، تفکیک صورت از ماده آغاز می‌شود ولی با غیبت شیء محسوس اندام حسی توانایی حفظ صورت را ندارد و صورت از بین می‌رود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۵-۳۴۶). در مرتبه دوم، قوه خیال که مافوق حس است همان صورت را با تجرید بیشتری حفظ می‌کند و برای حفظ آن به حضور ماده نیاز ندارد اما این صورت خیالی هم به طور کامل از ماده و لواحق آن مجرد نیست بلکه دارای صورتی جزئی همراه با کم

و کیف و وضع و عوارض خاص شیء محسوس است و نسبت به تصور حسی هم مبهم تر است. در مرتبه سوم، یعنی قوه وهمیه، از همان شیء محسوس معانی جزئی ادراک می‌گردد که نه متوقف بر حضور شیء محسوس است و نه محفوظ به عوارض مادی. پس، درجه تجرد آن از مرتبه حس و خیال بیشتر است (ابن سینا، ۱۳۹۱، ج ۲: ۵۱). در مرتبه پایانی به ادراک عقلی می‌رسد که این ادراک نه تنها از ماده مجرد است بلکه از عوارض مادی نیز به طور کامل مجرد است. بنابراین، برخلاف ادراک حسی، خیالی و وهمی که به دلیل آمیخته بودن با عوارض ماده جزئی بودند، ادراک عقلی کلی است و قابل صدق بر کثیرین است (ابن سینا، ۱۹۵۳، ج ۲: ۱۲۳).

باتوجه به مطالب بالا، ادراک حسی دارای سه شرط لازم است که شامل حضور شیء مادی نزد اندام حسی و اثر شیء بر آن و آمیخته بودن صورت حسی با ماده و لواحق آن و جزئی بودن صورت حسی است که در مرتبه خیال شرط اول، که حضور شیء محسوس است، حذف می‌شود اما شرط دوم و سوم همچنان باقی است و در مرتبه وهم، علاوه بر شرط اول، شرط دوم نیز حذف می‌شود و تنها جزئی بودن باقی می‌ماند و مرتبه عقل هم از هر سه شرط مجرد می‌شود.

تغییراتی که بر اثر انتزاع و تجرید صورت ذهنی به وقوع می‌پیوندد، علاوه بر ریزنگاشت‌های استعاره کلان ساختار رویداد، شامل استعاره‌های دیگری نیز می‌شود که در زمره استعاره‌های جهتی قرار می‌گیرند. در این استعاره‌ها با جهت فضایی بالا، پایین، راست، چپ، عقب، جلو و دور و نزدیک مواجه هستیم.

اگر در تغییرات تجریدی صورت ذهنی، مبنا و اساس جهت‌گیری شیء محسوس حاضر در نزد قوای حسی باشد، باتوجه به نسبت فاصله میان این شیء محسوس و قوای حسی و باطنی و دور و نزدیک بودن آن‌ها تصویری که از شیء محسوس در نزد قوا ظاهر می‌گردد واضح یا مبهم خواهد بود، به طوری که قوای حسی که در تماس مستقیم با شیء هستند و در نزدیک‌ترین فاصله به شیء محسوس قرار دارند تصویری واضح از آن را دریافت می‌کنند و این تصویر برای سایر قوا، که به ترتیب شامل قوای خیالی، وهمی و عقلی است، با افزایش فاصله مبهم تر و ناواضح می‌گردد. این تصویرسازی با تجربه فیزیکی و روزمره ما نیز مطابقت دارد. در تجربه روزمره، شینی که در فاصله نزدیک تر از چشم ما قرار دارد واضح تر است و هرچه این فاصله افزایش یابد، شیء مورد نظر مبهم تر به نظر می‌رسد. بنابراین، این تناسب میان چشم و شیء را می‌توان بر نسبت میان قوای حسی و باطنی با شیء محسوس تطابق داد و استعاره‌های «نزدیک تر واضح تر است» و «دورتر مبهم تر است» را ساختار بندی نمود. ابن سینا صورت ذهنی شکل گرفته در قوای حسی را جزئی می‌داند و درجه این جزئیت به سمت قوای باطنی، یعنی خیالی و وهمی و عقلی، کاهش پیدا می‌کند، به طوری که در قوه عقلیه با ادراک کلیات مواجه هستیم. همچنین، در نزد ابن سینا، عقل بالاتر از حس است. باتوجه به این دیدگاه‌های ابن سینا می‌توان استعاره‌های «بیشتر بالا است» و «کمتر پایین است» را بر «جزئی پایین است» و «کلی بالا است» نگاشت نمود.

در پایان این تغییرات تجریدی که در آن‌ها با ترکیبی از استعاره طرح‌واره حرکتی ساختار رویداد و استعاره جهتی مواجه هستیم، نفس معانی کلی را دریافت می‌کند و، با این فعل، قابلیت لازم برای کسب صور معقول را از عقل فعال به دست می‌آورد و وارد فاز دوم حرکتی خود می‌شود که اساس آن استعاره «علم حرکت است» خواهد بود.

ابن‌سینا برای نفس در مرحله ادراک عقلی دو قوه در نظر می‌گیرد که شامل عقل نظری و عقل عملی است. عقل نظری، که آن را قوه عالمه هم می‌نامد، مبدأ انفعال نفس انسانی است و نفس به وسیله آن صورت‌های عقلی را از عالم بالا قبول می‌کند و عقل عملی یا قوه عامله مبدأ فعل نفس انسانی است که بدن را اداره می‌کند. حرکت دوم که طی آن نفس انسانی دارای علم می‌شود در عقل نظری صورت می‌گیرد و این عقل باتوجه به نسبت آن با صور معقوله دارای مراتبی به شرح ذیل است:

- عقل هیولانی مرتبه‌ای است که نسبت به صور معقول بالقوه است، یعنی استعداد پذیرش صور معقول را دارد اما هنوز صورتی را نپذیرفته است.
  - عقل بالملکه مرتبه‌ای است که از استعداد صرف به حالت بالفعل رسیده است اما فقط پذیرای صورت‌های عقلی بدیهی است.
  - عقل بالفعل مرتبه‌ای از عقل است که علاوه بر بدیهیات، اکتسابات را نیز پذیرفته است ولی به مکتسبات توجه ندارد اما هرگاه بخواهد می‌تواند به آن‌ها علم پیدا کند.
  - عقل بالمستفاد مرتبه‌ای است که در آن صور عقلی مکتسبه مورد توجه بالفعل انسان قرار می‌گیرد و در این مرتبه است که نفس به غایت قصوای خود، که غایت حرکت دوم نیز هست، می‌رسد یعنی عالم عقلی می‌گردد مشابه عالم عینی. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۳۴-۳۳۶)
- حرکت دوم نفس در این مراتب عقلانی صورت می‌گیرد و منطبق بر استعاره «علم حرکت است» می‌باشد که به صورت زیر می‌توان آن را نگاهت نمود:

- مبدأ حرکت: عقل هیولانی
- متحرک: نفس
- محرک: عقل فعال
- مافیه (مسافت): کسب صورت معقول
- مقصد: عالم عقلی شدن نفس

باتوجه به این استعاره و تعریفی که ابن‌سینا از حرکت ارائه می‌دهد و آن را خروج تدریجی از قوه به فعل می‌داند، مبدأ حرکت، یعنی عقل هیولانی که بالقوه است، برای آنکه عقل مستفاد شود، که بالفعل است، باید دارای حرکت گردد و از آنجاکه ابن‌سینا حرکت را کمال اول برای شیء بالقوه می‌داند، بنابراین، خروج نفس از حالت قوه را می‌توان کمال اول برای نفس هیولانی دانست که جهت رسیدن به کمال ثانی، که همان عقل مستفاد شدن است، در آن صورت می‌گیرد و این خروج از آن جهت کمال اول است که تا این خروج صورت نگیرد، رسیدن به کمال ثانی برای نفس به وقوع نمی‌پیوندد. این خروج تدریجی توسط عقل فعال، به عنوان محرک، صورت می‌گیرد و ابن‌سینا آن را مفیض صور معقول به نفس می‌داند. خود عقل فعال باید نسبت به صور معقول به صورت بالفعل باشد، چون در غیر این صورت نمی‌تواند صور معقول

را به نفس افزوده کند. عقل فعال را می‌توان به صورت استعاره «علت نیرو است» به تصویر کشید که در آن عقل فعال علت و نیروی محرک نفس است برای خروج از حالت بالقوه و رسیدن به حالت بالفعل.

در حرکت اول بیان شد که نفس به وسیله ادراکات جزئی آمادگی کسب فیض صور معقول را از عقل فعال پیدا می‌کند. ابن‌سینا، علاوه بر ادراکات جزئی، دو عامل فکر و حدس را نیز در آمادگی نفس مؤثر می‌داند:

فإن الأفكار والتأملات حركات معدة للنفس نحو قبول الفيض كما إن الحدود الوسطى معدة بنحو

أشد تأكيداً لقبول نتيجة. (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ج ۲: ۲۰۸)

وی فکر و تأمل را به صورت حرکتی به تصویر می‌کشد که نفس را برای قبول فیض آماده می‌کند و این تصویرسازی به صورت استعاره «اندیشیدن حرکت است» شکل می‌گیرد. این حرکت به طور عمده میان دو مرتبه عقل بالملکه و عقل بالفعل رخ می‌دهد که در این حرکت جزئی فکر به عنوان نیروی محرک در رسیدن انسان به ادراک نظری ایفای نقش می‌کند و می‌توان آن را به صورت خرده‌استعاره استعاره «علم حرکت است» این گونه نگاهت نمود:

- مبدأ: عقل بالملکه

- محرک: نیروی فکر

- متحرک: نفس

- مسافت: کسب ادراک نظری

- مقصد جزئی: عقل بالفعل

انسان برای اینکه به ادراک نظری و کشف مجهولات دست یابد، باید به حد اوسط در قیاسات دست پیدا کند و این دستیابی متوقف بر استعاره «اندیشیدن حرکت است» می‌باشد.

در مسیر حرکتی نفس به سمت عقل مستفاد شدن ممکن است مشکلاتی برای نفس در حرکت اول و دوم ایجاد شود که مانع حرکت صحیح نفس یا حتی سبب توقف آن در حرکتش به سوی کمال گردد و این مشکلات به صورت استعاره «مشکلات مانع هستند» در استعاره ساختار رویداد بازسازی می‌شود.

لیکاف و جانسون مشکلات استعاری را که مانع حرکت به سوی مقصد هستند به پنج قسم تقسیم می‌کنند که شامل (۱) انسداد، (۲) عوارض طبیعت، (۳) بار، (۴) نیروی مخالف و (۵) نبود منبع انرژی می‌شود (Lakoff, 1992: 13). موانع حرکتی نفس نیز از دیدگاه ابن‌سینا شامل موارد ذیل است:

(۱) مشغول بودن نفس به حس و امور محسوس، که ابن‌سینا آن‌ها را صارف نفس از ادراک خود و تعقل کلیات می‌داند، و همچنین عکس آن یعنی مشغول بودن نفس به ادراک خود و عقلیات که او را از محسوسات باز می‌دارد. (ابن‌سینا، ۱۳۸۲: ۱۴۹)

(۲) حاضر نبودن صور معقول برای نفس به صورت دفعی، به طوری که توجه به یک صورت معقول باعث رویگردانی نفس از صورت معقول دیگر می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۳۷۱ الف: ۳۶۸)



(۳) قطع ارتباط نفس با عقل فعال و عدم کسب فیض از آن. (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۳۱۶)

از میان موانع بازگوشده، موارد یک و دو را می‌توان از نوع مانع انسداد دانست زیرا در آن‌ها توجه به یک مقوله راه نفس را برای توجه به مقوله دیگر مسدود می‌کند و مورد سوم را می‌توان از نوع موانع نبود منبع انرژی دانست زیرا عقل فعال منبع صور معقول است و اگر ارتباطش با نفس قطع شود، نفس منبعی برای کسب صور در اختیار نخواهد داشت.

### نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر نشان دادیم که سیستم معرفتی ابن سینا را نمی‌توان از استعاره جدا دانست و فهم و توصیف ابن سینا از فرآیند ادراک و اقسام آن یعنی حسی، خیالی، وهمی و عقلی در چهارچوب نظریه استعاره مفهومی قابل تبیین است. ابن سینا برای توصیف ادراک و اقسام آن از واژگانی بهره برده است که نمی‌توان استفاده از این واژگان را تصادفی دانست بلکه این گونه بیان استعاری نشان‌دهنده ذهن خلاق و مبتکر ابن سیناست که، جهت تفهیم آسان‌تر مفاهیم غیر ملموس و انتزاعی برای مخاطبان خود، از چنین مفاهیمی استفاده کرده است. وی در نگارش استعاری خود گاهی استعاره‌ها را به گونه‌ای به کار می‌برد که تمام مراحل ادراک به وسیله آن‌ها قابل بیان باشد مانند کلان استعاره حرکت که تمام اقسام ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی را به صورت جزئی و کلی در بر می‌گیرد و در آن حرکت کلی خود شامل ریز حرکت‌هایی می‌شود که خرده استعاره‌های کلان استعاره حرکت را تشکیل می‌دهند و در آن حوزه مبدأ که حرکت است بر حوزه مقصد که ادراک است نگاشته می‌شود. همچنین نشان دادیم که چگونه می‌توان حصول معرفت و علم را، که به ادراک جزئیات و کلیات منجر می‌شود، و مراحل مختلف آن مانند ادراک توسط قوای حسی ظاهری، ارتباط میان قوای حسی و حس مشترک، دریافت صور توسط قوای باطنی و ارتباط این قوا با یکدیگر، موانع ادراک، عقل نظری و مراتب آن و چگونگی بالفعل شدن آن، که همان غایت قصوی ادراک است، را به وسیله استعاره ساختار رویداد لیکاف و جانسون، که بر مبنای طرح‌واره حرکتی استوار است، براساس تعریفی که ابن سینا از حرکت ارائه می‌دهد، تصویرسازی نمود. هر کدام از استعاره‌های ساختار رویداد بر جنبه‌ای از فرآیند ادراک سینوی تمرکز و آن را برجسته می‌کنند و از آنجاکه این استعاره‌ها برای تبیین حوزه مقصد واحدی یعنی ادراک به کار رفته‌اند، می‌توان به وجود نوعی انسجام و هماهنگی میان آن‌ها اشاره نمود.

### References

- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdollah (1984), *al-Ta'liqāt*, Maktaba al-'a'lām al-Islami (In Arabic)
- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdollah (2013), *al-Šifa' (al-Tabi'iyāt)*, Vol. 2, Qom: Marashi Najafi (In Persian)
- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdollah (1992), *al-Mubahiṭāt*, Tehran: Bidar (In Arabic)
- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdollah (2000), *Nijāt*, Tehran University Press (In Persian)
- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdollah (2004), *Nafs*, Hamedan: Buali Sina University Press (In Persian)

- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdollah (1953), *Rasā'il Ibn Sina*, Istanbul: Faculty of Letters (In Arabic)
- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdollah (2007), *Rasā'il fī al-Nafs wa Baqā'ihā wa Ma'ādihā*, Paris: Dar wa Maktabat Bibliion (In Arabic)
- Beheshti, Ahmad (1992), *Tajrid-e Šarh-e Namat-e Haftom-e Išārāt*, Qom: Bustan-e Ketab (In Persian)
- Hamid, Hamid (1998), "Avicenna's Method in Epistemology," *Iranian Studies Journal*, No. 40: 769-781 (In Persian)
- Khademzadeh, Vahid (2019), "Metaphorical analysis of Sadra's ontology: conceptual metaphors of in-out orientation," in *Contemporary Wisdom*, 10(1): 1-27 (In Persian)
- Khademi, Hamidreza (2014), "The Possibility of Knowledge according to Avicenna," *The Mirror of Knowledge*, 14(37): 1-22 (In Persian)
- Saliba, Jamil (2014), *Encyclopedia of Philosophy*, Tehran: Hekmat (In Persian)
- Tusi, Nasir al-Din (1984), *Šarh-e al-Išārāt va al-Tanbihāt*, Qom: Marashi Najafi (In Persian)
- Fadayi, Gholamreza (2008), "Science and Perceiving and its Formation," 2(22): 131-163 (In Persian)
- Faali, Mohammadtaghi (1997), *Avicenna on Perceiving*, Tehran: Islamic Development Organization (In Persian)
- Kord-Firouzjaji, Yarali (2017), *Peripatetic Philosophy*, Qom: Islamic Wisdom Publications (In Persian)
- Lakoff, George: & Johnson, Mark (1980), *Metaphors we Live by*, Chicago and London: University of Chicago Press
- Lakoff, George & Johnson, Mark (1999), *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, Basic Books
- Lakoff, George (1992), *The Contemporary Theory of Metaphor*, in *Metaphor and Thought*, Edited by Andrew Ortony, Cambridge University Press
- Sweetser, Eve (1990), *From Etymology to Pragmatics: Metaphorical and Cultural Aspect of Semantic Structure*, Cambridge: Cambridge University Press