



“Intentions” in Avicenna’s Psychology and Its Role in Forming the Methodic Experience and Empirical Knowledge

Roohollah Fadaei¹

DOI: 10.30497/ap.2024.246905.1697



Abstract

Since Avicenna considers the main function of the estimative faculty to be the apprehension of intentions (*ma‘ānī*), other functions of this faculty must be understood in light of this form of apprehension. His primary and well-known meaning of intention is something inherently non-sensible that nonetheless exists within the particular sensibles. These intentions can generally be categorized under the duality of agreeableness (*muwāfaqa*) and disagreeableness (*muḥālafā*). Thus, a connection can be established between this class of intentions and particular accidents of existent qua existent. However, intentions never lose their relational aspect to the sensibles neither in the actualization nor in conceptualization. Avicenna also considers another kind of intention apprehended by estimation. This type of intention is nothing but the relation among the sensible forms, which is perceived from the external sensible objects and entities. Although this intention is non-sensible, unlike the first type, it is derived from and reducible to sensibles. Based on this second kind of intention, one can explain how, in estimative propositions (*wahmiyyāt*), judgments about sensibles are generalized to non-sensible objects. Furthermore, this generalization, if applied to the sensibles and their attributes, leads to the formation of induction. Given that Avicenna considers methodic experience (*tajriba*) to be the result of the conjunction between sensory induction and syllogism, it can be concluded that the estimative faculty and its apprehended intentions play a central role in the formation of empirical method and knowledge.

Keywords: Avicenna, estimation, intention, induction, methodic experience

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy, The Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran.
fadaei@irip.ac.ir

بررسی تحلیلی «معنا» به عنوان متعلق ادراک وهمی و نقش آن در شکل‌گیری روش و معرفت تجربی از دیدگاه ابن‌سینا

روح‌الله فدائی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۷

چکیده

ابن‌سینا وظیفه اصلی قوه واهمه را ادراک «معانی» می‌داند و بالتبع سایر کارکردهای این قوه باید در پرتو این نوع ادراک تبیین شود. مقصود اولیه و مشهور او از «معنا» امری ذاتاً نامحسوس است که در محسوسات جزئی تحقق دارد و مصادیق مختلف آن به نوعی قابل‌اندراج تحت دوگانه موافقت (ملائمت) و مخالفت (منافرت) اند؛ به این جهت می‌توان میان این دسته از معانی و عوارض خاصه موجود ارتباط برقرار کرد؛ البته با این تفاوت که معانی هیچگاه حالت اضافی خود نسبت به امر محسوس را، نه در مقام تحقق و نه در مقام تصور، از دست نمی‌دهند؛ با این حال ابن‌سینا مقصود دیگری از معنا را نیز به عنوان متعلق ادراک واهمه مدنظر داشته است. این معنا همان ارتباط و نسبت میان صور محسوس است که از اشیاء و هویات محسوس خارجی ادراک می‌گردد. چنین معنایی در عین نامحسوس بودن، برخلاف معنای اول، برگرفته و قابل‌فروکاست به محسوسات است. مبتنی بر سنخ دوم معنا، می‌توان چگونگی تعمیم‌یافتن حکم محسوسات به امور نامحسوس را در وهمیات تبیین کرد. همچنین این تعمیم‌بخشی در حوزه اشیاء محسوس و ویژگی‌های آن‌ها موجب شکل‌گیری استقرا می‌گردد. با توجه به اینکه ابن‌سینا تجربه را حاصل اجتماع استقرای حسی و قیاس عقلی می‌داند، می‌توان نتیجه گرفت که واهمه و معانی ادراکی آن در شکل‌گیری روش و معرفت تجربی نقشی محوری ایفای می‌کنند.

واژگان کلیدی: ابن‌سینا، واهمه، معنا، استقرا، تجربه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

از نظر ابن‌سینا (۱۳۷۹) کارکرد اصلی قوه واهمه ادراک هویتی است که به آن «معنا» می‌گوید (ص. ۳۲۷)؛ به نحوی که سایر عملکردهای این قوه را باید ذیل ادراک معانی تبیین کرد. بر این اساس در بخش اول این مقاله تلاش شده بررسی دقیقی نسبت به چیستی «معانی» صورت گیرد؛ هم اقسام آن مشخص گردد و هم نحوه تحقق آن.

از سوی دیگر هر چند قوه واهمه^۱ از دیدگاه ابن‌سینا مهم‌ترین قوه ادراکی نفس^۲ در مرتبه حیوانی است و از آن با تعبیر «رئیس» (۱۹۷۴، ص. ۱۴۸)، «حاکم» (۱۹۷۴، صص. ۲۱۶ و ۱۴۸) یا «حاکم الأكبر» (۱۹۷۴، ص. ۱۶۲) در میان قوا یاد کرده و آن را منشأ صدور اکثر افعال حیوانی دانسته است (۱۹۷۴، ص. ۱۴۸)، این به معنای بی‌اهمیت بودن آن در نفس انسانی نیست. برخی از کارکردهای قوه واهمه از نظر ابن‌سینا در ارتباط این قوه با عقل یا قوه ناطقه نمایان می‌شود و اساساً در حیوانات غیرناطق بلا موضوع است. طبق بررسی‌های انجام شده، آن دسته از کارکردهای قوه واهمه که صرفاً مختص به نفس انسانی اند، عبارت اند از: صدور برخی احکام کلی فلسفه طبیعی^۳ که مورد تأیید عقل است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، صص. ۱۱۶-۱۱۸)، کمک در کسب یقین و اطمینان نسبت به برخی قضایای اولیه عقلی^۴ (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، صص. ۱۱۷-۱۱۸؛ ۱۳۹۱، ص. ۲۹)، نقش اعدادی در ادراک تصورات کلی عقلی (ابن‌سینا، ۱۹۷۴، ص. ۱۹۷؛ ۱۳۲۶ الف، ص. ۱۳۱)، نقش اساسی در فهم برخی مفاهیم ریاضیاتی (تعلیمی) و به تبع مشخص شدن تمایز علوم در سه سطح طبیعی، ریاضی و الهی^۵، طراحی آزمایش‌های فکری به‌طور خاص در بحث از انسان معلق (ابن‌سینا، ۱۹۷۴، ص. ۱۳؛ ۱۳۸۱،

۱. نام‌های دیگر این قوه نزد ابن‌سینا «قوه وهم» و «قوه وهمیه» است (برای نمونه نک: ابن‌سینا، ۱۹۷۴، ص. ۱۳۴).
۲. مقید کردن قوا به قوای ادراکی از آن‌روست که ابن‌سینا (۱۹۵۲ ج) معتقد است پادشاه قوای حیوانی که سایر قوا خدمتگزار آن اند، قوه محرکه است و واهمه وزیر آن محسوب می‌شود (ص. ۱۶۰).
۳. این احکام ناظر به محسوسات و خواص محسوسات از آن جهت که محسوس اند، است.
۴. طبعاً این امر مربوط به مرحله ایست که نفس با معقولات مانوس نشده و هنوز جنبه حیوانی آن غالب است.
۵. برای نمونه نک: ابن‌سینا، ۱۹۵۲ ب، صص. ۱۲-۱۳؛ ۱۹۶۰، صص. ۲۳-۲۴، ۷۵، ۷۹، ۱۱۱-۱۱۵، ۲۹۹. همه این موارد به نوعی مرتبط است با نوعی کارکرد تجریدی در واهمه که می‌تواند برخی امور را مجرد از ماده تصور کند؛ البته نه به معنای تجرد تامی که در معقولات صورت می‌گیرد.

ص. ۲۳۳) و مفهوم فطرت^۱ (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۱۷)، واسطه‌گری در اتصال عقل عملی به نفوس سماوی و دریافت حقایق جزئی^۲ (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۷)، کمک به صدور قضایای اخلاقی در حیطة عقل عملی^۳، و کمک به حصول ادراک مرتبه دوم یا همان ادراک ادراک (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۳۱۸).

در کنار موارد ذکر شده در بالا، در بخش سوم این مقاله و مبتنی بر تحلیل معانی در بخش اول، به یک حوزه دیگر از مشارکت واهمه و ناطقه که، طبق بررسی‌های انجام شده، تاکنون به آن توجه نشده است، پرداخته می‌شود و آن، نقش واهمه در شکل‌گیری روش تجربی و حصول مجربات است. در باب اهمیت قضایای تجربی نزد ابن سینا همین بس که به نظر می‌رسد عمده مبادی برهان (از نظر تعداد قضایا) در زمره مجربات جای می‌گیرد؛ چراکه اولیات و فطریات تا حد زیادی مشخص و محدود اند؛ محسوسات نیز به دلیل جزئی بودن حقیقتاً جزء مبادی نیستند؛ متواترات و حدسیات هم از نظر ابن سینا (۱۳۸۱) ملحق به مجربات اند (ص. ۱۲۳). بر این اساس نقش آفرینی واهمه در فرایند شکل‌گیری تجربه، به مثابه یک روش^۴

۱. برای مطالعه بیشتر درباره نقش واهمه در آزمایش‌های فکری نزد ابن سینا نک.:

Black, 1993, pp. 236-244; McGinnis, 2018, pp. 79-83.

۲. ابن سینا این مطلب را در تبیین رویای صادق و نبوت مطرح کرده است؛ البته با بررسی سایر سخنان وی در این زمینه (ابن سینا، ۱۹۵۲، الف، صص. ۱۱۶-۱۲۱؛ ۱۳۸۱، صص. ۳۷۸-۳۸۰)، چنین به نظر می‌رسد که نقش اصلی در این مباحث با متخیله است و واهمه حضور چندان فعالی ندارد، مگر اینکه این امر مفروض گرفته شود که دسترسی به متخیله همواره از طریق واهمه است.

۳. بحث از نحوه مداخله واهمه در حصول احکام اخلاقی نیازمند توجه به دیدگاه‌های ابن سینا در حوزه مشهورات، فطرت و دسته‌بندی انواع لذت است؛ باین حال این موضوع همچنان چالش برانگیز است و نیازمند پژوهش‌های بیشتر. بلک تلاش کرده است تا تفسیری منسجم از نظرات ابن سینا در زمینه نقش واهمه در اخلاق ارائه دهد. نک.:

Black, 1993, pp. 240-244

۴. هر چند ابن سینا در موارد متعددی محسوسات را داخل در مبادی برهان دانسته، در چندین عبارت به عدم صلاحیت محسوسات برای قرارگیری ضمن مبادی برهان تصریح کرده است (۱۳۹۶، ص. ۳۰۵، ۱۹۵۶، ص. ۲۴۹) که این امر با سایر دیدگاه‌های او درباره نفی دوام و ضرورت از محسوسات کاملاً سازگار است (ابن سینا، ۱۹۵۶، ص. ۹۳؛ ۱۳۹۶، ص. ۲۷۹).

۵. باید توجه داشت که در آثار ابن سینا «تجربه» هم در معنای عرفی خود (که با یک بار مشاهده، ادراک و آزمودن حاصل می‌شود) و هم در معنای روش خاص علمی- که خروجی آن مجربات است- استفاده شده است. برای مطالعه نمونه‌ای از کاربرد عرفی این واژه نزد ابن سینا نک.: ۱۳۶۳، ص. ۹۶.

می‌تواند جایگاه این قوه در نفس انسانی را بیش از پیش مهم جلوه‌دهد و مؤید این دیدگاه باشد که واهمه در نفس‌شناسی ابن‌سینا، بیش از آنکه هویتی برای تحلیل ادراکات و افعال حیوانی باشد، در فهم ادراکات نفس انسانی مدخلیت دارد و رابطی است برای انتقال از ادراک محسوس به ادراک معقول (Black, 1993, pp. 244-245; 2000, p. 69)؛ البته پذیرش نقش واهمه و معانی ادراکی آن در تجربه، منوط به اثبات نقش آن‌ها در شکل‌گیری استقراء است که در بخش دوم مقاله درباره آن سخن گفته می‌شود.

پیشینه پژوهش

مطالب این مقاله و بصیرت‌های ذکرشده در آن ذیل سه محور اصلی جای می‌گیرد: ۱. تحلیل دقیق معانی به عنوان متعلق ادراک وهمی، ۲. کارکرد تعمیم‌بخشی واهمه و شکل‌گیری استقراء، ۳. نقش واهمه در حصول تجربه؛ براین اساس پیشینه پژوهش صرفاً ناظر به همین سه محور بررسی شده است.

در حوزه زبان فارسی در بازه پانزده سال اخیر مقالات مختلفی درباره قوه واهمه در اندیشه ابن‌سینا نگاشته شده است که نحوه تحقق این قوه و کارکردهای مختلف آن را با نگاه همدلانه و یا نقادانه بررسی کرده‌اند؛^۱ با این حال طبق بررسی‌های صورت گرفته، ناظر به معانی، صرفاً به بیان کلیات بسنده شده و درباره محورهای دوم و سوم نیز ظاهراً مطلبی نگاشته نشده است.

این در حالیست که به نظر می‌رسد ادبیات بین‌المللی شکل گرفته در زمینه قوه واهمه از قدمت بیشتری برخوردار است؛ به نحوی که مهم‌ترین و جامع‌ترین اثر درباره واهمه در سال ۱۹۹۳ میلادی توسط دבורا بلک^۲ با عنوان «واهمه در اندیشه ابن‌سینا: ابعاد منطقی و نفس‌شناسانه»^۳ نگاشته شد و توجه ابن‌سینا پژوهان را به این حوزه جلب کرد. بلک در مقاله

۱. عناوین این مقالات به این شرح است: قوه واهمه و نسبت آن با سایر قوای نفس با تأکید بر آراء ابن‌سینا (شاملی و حداد، ۱۳۹۰)؛ روی‌کردی تحلیلی-انتقادی به آرای ابن‌سینا در باب «قوه وهم» (صدیدی و دیگران، ۱۳۹۳)؛ بررسی ابعاد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی قوه واهمه از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا (پژوهنده و دیگران، ۱۳۹۶)؛ معیار در تمایز وجودی قوای ادراکی و تأثیر آن در هویت وجودی قوه واهمه انسان از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا (پژوهنده و سلیمانی امیری، ۱۳۹۷)؛ تحلیل و بررسی استقلال وجودی و کارکردی قوه واهمه (سالاری و نجاتی، ۱۴۰۰) و جستاری درباره قوه واهمه از نظر ابن‌سینا (عمادزاده، ۱۴۰۰).

2. Deborah Black

3. Estimation in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions

خود توجه خاصی به معانی دارد و برای اولین بار هر دو قسم آن را به طور دقیق واکاوی کرده است. در ادامه این نوشتار دیدگاه‌های او در این زمینه آورده و بررسی می‌شود. وی چند سال بعد (۲۰۰۰ میلادی) مقاله دیگری با عنوان «متخیله و واهمه»^۱ می‌نگارد و در عین بیان مجدد و موجز مطالب مقاله پیشین، در بخش مربوط به واهمه مقاله، برداشت غرب لاتین (به طور خاص آلبرت کبیر و توماس آکوینی) از نظریات ابن سینا را نیز منعکس و نقد می‌کند. جالب آن است که در همان سال کتاب ارزشمند «کتاب النفس ابن سینا در غرب لاتین»^۲ نیز منتشر می‌گردد. دگ نیکولاس هسه^۳ در بخش مربوط به قوه واهمه، معانی را از جنبه‌های معرفت‌شناسانه و وجودشناسانه بررسی کرده است؛ باین حال درباره نوع دوم معنا نگاه همدلانه‌ای با ابن سینا ندارد و دیدگاه‌های وی در این زمینه را به نوعی نامنسجم با تعریف اصلی او از معنا می‌داند. دومینیک پرلر^۴ (۲۰۱۲) در مقاله «چرا گوسفند از گرگ می‌ترسد؟ مباحث سده‌های میانه درباره احساسات در حیوانات»^۵ بر نوع اول معنا متمرکز است و تحلیل‌های وجودشناختی قابل تأملی درباره نحوه تحقق معانی ارائه می‌دهد. مقاله بسیار مهم دیگری که با این پژوهش مرتبط می‌شود، در سال ۲۰۱۴ میلادی توسط یاری کاوکوآ^۶ با عنوان «فعالیت نفس در ادراک از دیدگاه ابن سینا»^۷ نگاشته شده است. وی در بخشی از این مقاله که به واهمه اختصاص دارد، تحلیل دقیق و بدیعی از اقسام معنا، به طور خاص نوع دوم آن، ارائه می‌دهد که در این نوشتار نیز به آن استناد می‌شود.

آنچه ذکر شد، نشان می‌دهد که هرچند در آثار غیرفارسی مباحث دقیقی درباره معنا مطرح شده، تاکنون اثری درباره نقش واهمه و معانی ادراکی آن در شکل‌گیری استقرا و تجربه نگاشته نشده است؛ البته در این مقاله ناظر به معانی نیز نکات بدیعی، به طور خاص درباره نوع اول معنا و ارتباط آن با عوارض خاصه موجود، مطرح شده است.

1. Imagination and Estimation
2. Avicenna's *De anima* in the Latin West
3. Dag Nikolaus Hasse
4. Dominik Perler
5. Why is the Sheep Afraid of the Wolf? Medieval Debates on Animal Passions
6. Kaukua
7. vv nnnma on hte ouu''s vvvvvvwnrrr eepoon

۱. واهمه و معنا

ابن سینا (۱۳۷۹) هنگام توصیف نفس‌شناسانه‌ی کارکرد قوه‌ی واهمه، از مفهومی به نام «معنا (جمع آن معانی)» استفاده می‌کند^۱ و معتقد است ادراک معانی درحالتی که مرتبط با امور محسوس جزئی اند، صرفاً توسط وهم انجام‌پذیر است: «و اما قوای ادراکی باطنی، پس برخی قوایی هستند که صور امور محسوس را ادراک می‌کنند و برخی دیگر قوایی مدرک معانی امور محسوس.» (ص. ۳۲۷).

براین اساس فهم عملکرد واهمه درگرو شناخت دقیق از معنا است. بررسی آثار ابن سینا حاکی از آن است که وی قائل به دو سنخ معنا به عنوان متعلق ادراک واهمه است. هرچند در اکثر قریب به اتفاق موارد، او تنها از یکی از این دو سنخ سخن گفته است؛ از همین روست که برخی پژوهشگران از تبیین کارکرد واهمه مبتنی بر این نوع معنا به «نظریه‌ی اصلی»^۲ یا «تقریر معیار»^۳ ابن سینا از قوه‌ی واهمه یاد کرده‌اند (Black, 1993, p. 220; Hasse, 2000, p. 136). در این مقاله نیز ابتدا همین مقصود نخستین و مشهور از معنا بررسی شده است.

۱-۱. نوع اول معنا

و اما معنا، پس چیزی است که نفس از [امر] محسوس ادراک می‌کند، بدون آنکه در ابتدا حس ظاهر ادراکی از آن داشته باشد؛ مانند ادراکی که گوسفند از معنای مضاد در گرج دارد و این معنا موجب ترس و فرار او [یعنی گوسفند] از آن [یعنی گرج] می‌شود، بدون آنکه حس اساساً ادراکی از آن [یعنی معنا] داشته باشد؛ پس آن چیزی که ابتدائاً از گرج توسط حس و سپس قوای باطنی ادراک می‌شود، همان صورت است و آنچه قوای باطنی آن را بدون حس ادراک می‌کند معنا (ابن سینا، ۱۳۷۹، صص. ۳۲۷-۳۲۸).

ابن سینا تأکید دارد که حواس ظاهر و به تبع آن حس مشترک از قوای باطنی، هیچ نقشی در ادراک معنا ایفانمی‌کنند؛ در نتیجه این سنخ معنا اساساً امری نامحسوس است؛^۴ اما نکته

۱. واژه معنا در آثار ابن سینا کاربردهای متعددی دارد که یکی از آن‌ها مختص به بحث قوه‌ی واهمه است. برای بررسی این

کاربردهای زبانی مختلف نک: Hasse, 2000, pp.128-129

2. core theory

3. canonical account

۴. تعبیر «غیر محسوسه» به نحو مکرر توسط ابن سینا به عنوان صفت معانی ذکر شده است. نک: ۱۳۶۳، صص. ۹۴ و ۱۰۳؛

۱۹۷۴، ص. ۳۶؛ ۱۳۸۱، ص. ۸۴؛ ۱۳۸۳، ص. ۲۲؛ ۱۹۵۲ الف، ص. ۶۲؛ ۱۳۸۶، ص. ۲۵۴؛ ۱۹۸۰، ص. ۴۲؛ همچنین

مهم آن است که این معانی هرچند خود نامحسوس اند، به نحوی از محسوس (من المحسوس) به دست می آیند. بیان ابن سینا در عبارات متعدد به گونه ایست که گویا این معانی در ضمن محسوسات به نحو عینی تحقق دارند و این قوه واهمه است که می تواند این امور نامحسوس را شناسایی و ادراک کند:

سپس قوه وهمیه است که در انتهای بطن میانی مغز جای دارد و معانی نامحسوس موجود در محسوسات جزئی را ادراک می کند (ابن سینا، ۱۹۷۴، ص. ۳۶).^۱

نامحسوس و غیرمادی بودن^۲ معانی شاید این شائبه را در ذهن ایجاد کند که این امور از سنخ معقولات و جزو مدرکات عقلی اند، نه وهمی. ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۲۶ ب) خود به این موضوع التفات دارد و به همین خاطر تأکید می کند که معانی ادراک شده توسط وهم ارتباط خود را با لواحق ماده از دست نمی دهند:

و حس باطن معنا را به صورت صرف ادراک نمی کند بلکه حالت مخلوط دارد، اما آن را بعد از زوال محسوس تثبیت می کند. پس وهم و تخیل نیز صورت انسانیت صرف را در باطن حاضر نمی کنند، بلکه به نحو احساس شده از خارج و مخلوط به زوائد و غواشی از کم و کیف و این و وضع آن را حاضر می کنند (ص. ۶۳).^۳

به نظر می رسد دو ملاک ذکر شده برای معانی، یعنی نامحسوس بودن و ارتباط عینی و مفهومی با محسوسات جزئی، برای شناخت این هویات کافی نیست و لازم است به مثالها

او در چند جا معانی را چنین توصیف کرده است: «آنچه حس آن را ادراک نمی کند و منجر به آن نمی شود.» (۱۳۲۶ ب، ص. ۶۲؛ ۱۹۸۰، ص. ۳۸؛ ۱۳۸۶، ص. ۲۵۴). در المباحثات نیز از اصطلاح «آنچه با حس ادراک نمی شود» (۱۳۷۱، ص. ۱۷۹) استفاده کرده است.

۱. برای عبارات مشابه نک: ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۸۴؛ ۱۹۵۲ الف، ص. ۶۲؛ ۱۳۶۳، ص. ۹۴؛ او در جایی معانی را مختلط با محسوسات دانسته است که می تواند اشاره به همین مطلب باشد (ابن سینا، ۱۹۷۴، ص. ۱۶۳).

۲. ابن سینا در عبارتی که عیناً در سه اثر او ذکر شده، از صفت «غیر مادی» برای معانی استفاده کرده است. (۱۹۷۴، ص. ۵۲؛ ۱۹۵۲ الف، صص. ۷۱-۷۲؛ ۱۳۷۹، ص. ۳۴۷).

۳. مشابه همین معنا را ابن سینا (۱۳۷۱) در المباحثات نیز آورده است. آنجا که خودآگاهی در حیوان را به واهمه نسبت می دهد و بعد تأکید می کند که مدرکات واهمه همواره حالت مخلوط (به لواحق مادی) دارند و امکان ندارد این لواحق را در واهمه از آنها جدا ساخت (ص. ۲۲۱).

و مصادیق معانی که مدنظر ابن سینا بوده است نیز توجه کرد. او گاه مستقیماً به معانی اشاره کرده و گاه به بیان احکام قوه و اهمه که مبتنی بر ادراک معانی است، بسنده کرده است:

جدول ۱. مصادیق معنا در آثار ابن سینا

ذکر مستقیم مصادیق معنا	اشاره به معانی در قالب احکام و اهمه
مضاد (۱۳۷۹، ص. ۳۲۷)	هذا الشخص ضارّ أو نافع (۱۳۶۳، ص. ۱۰۳)
مضادّه (۱۳۶۳، ص. ۹۴)	هذا ضارّ أو عدوّ و منفور عنه (۱۹۸۰، ص. ۳۸)
خیر و شر (۱۹۷۴، ص. ۵۲)	الذئب عدوّ (۱۹۵۲ الف، ص. ۱۶۷؛ ۱۳۸۶، ص. ۲۵۴)
موافق و مخالف (۱۹۷۴، ص. ۵۲)	الولد حبيب (۱۳۶۳، ص. ۹۴)
عداوة (۱۳۸۳، ص. ۲۲؛ ۱۳۶۳، ص. ۹۴؛ ۱۳۲۶، ص. ۶۲؛ ۱۳۸۶، ص. ۲۵۴؛ ۱۹۷۴، ص. ۱۴۸؛ ۱۹۵۲ الف، ص. ۱۶۷)	المتعهد بالعلف صديق (۱۳۸۶، ص. ۲۵۴)
صداقه (۱۳۸۳، ص. ۲۲)	الولد حبيب ولي (۱۹۵۲ الف، ص. ۱۶۷)
منقّر (۱۳۸۳، ص. ۲۲)	هذا الذئب مهروب عنه (۱۹۷۴، ص. ۳۶؛ ۱۹۵۲ الف، ص. ۶۲)
ملائمه (۱۳۶۳، ص. ۹۴)	هذا الولد هو المعطوف عليه (۱۹۷۴، ص. ۳۶؛ ۱۹۵۲ الف، ص. ۶۲)
إحسان (۱۳۶۳، ص. ۹۴)	
إساءة (۱۳۶۳، ص. ۹۴)	
ألفه (۱۳۶۳، ص. ۹۴)	
رداءة (۱۳۲۶، ص. ۶۲؛ ۱۹۷۴، ص. ۱۴۸)	
محبّة (۱۳۸۶، ص. ۲۵۴؛ ۱۹۵۲ الف، ص. ۱۶۷) (۱۴، ۲۱)	
منافرة (۱۹۷۴، ص. ۱۴۸)	
موافقة (۱۹۷۴، ص. ۱۴۸)	
إضرار (۱۹۵۲ الف، ص. ۱۶۷)	

علی‌رغم تکرر ظاهری مثال‌های بالا، به‌نظرمی‌رسد نزدیکی مفهومی قابل توجهی میان آن‌ها وجود دارد؛ به‌نحوی که معانی ایجابی را می‌توان به مفهوم عام موافقت (ملائمت) و معانی سلبی را به مفهوم مخالفت (ضدیت، منافرت) بازگرداند. باید توجه داشت که این معانی

خودشان از جنس احساسات و عواطف نیستند، اما ادراک آن‌ها موجب برانگیخته شدن احساسات (به‌عنوان کیف نفسانی) و به تبع صدور فعل می‌شود؛
و دلیل اینکه در حیوان چنین قوه‌ای [مقصود قوه واهمه است] وجود دارد آن است که گوسفند با دیدن گرگ می‌ترسد و می‌گریزد، پس ناگزیر صورت و شخصش را ادراک کرده و همچنین دشمنی و ضدیتش را. [همچنین] با دیدن بره‌ای که آن را به دنیا آورده است به او مهربانی می‌کند، پس بنابراین شخص آن را دیده و ملائمت آن را ادراک کرده است. و همچنین حیوان، دوستش و آنکه به او احسان می‌کند را تشخیص داده و پیروی از او را قصد می‌نماید، و ضد و بدی‌کننده به خود از آدمیان را نیز ادراک می‌کند، پس از او می‌گریزد و قصد شر نسبت به او می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۹۴).

حال که مقصود ابن‌سینا از معانی تا حد زیادی مشخص شده است، لازم است به این سؤال نیز پاسخ داده شود که معانی اساساً چه هویتی دارند و به لحاظ وجودشناسی در زمره چه موجوداتی قرار می‌گیرند. مبسوط‌ترین بحث ابن‌سینا درباره وجودشناسی معانی در کتاب النفس از طبیعیات شفاء یافت می‌شود^۱:

... زیرا واهمه معانی را که ذاتاً مادی نیستند - هر چند به‌نحو عرضی ممکن است در ماده باشند - دریافت می‌کند. و این به‌خاطر آن است که شکل، رنگ، وضع و مشابه آن‌ها اموری اند که امکان ندارد جز برای مواد جسمانی حاصل شوند؛ اما خیر و شر و موافق و مخالف و مانند آن‌ها به‌خودی‌خود غیر مادی اند و گاه به‌نحو عرضی در ماده تحقق می‌یابند. و دلیل بر غیرمادی بودن این امور آن است که اگر بالذات مادی بودند، خیر و شر یا موافق و مخالف، جز در حالت عروض آن‌ها بر جسم هرگز تعقل (تصور) نمی‌شدند. حال آنکه آن‌ها در غیر این حالت [یعنی در حالت عدم عروض بر جسم نیز] گاه تعقل می‌شوند، بلکه [به این نحو نیز] گاه تحقق دارند (ابن‌سینا، ۱۹۷۴، ص ۵۲).

ابن‌سینا در این عبارت تأکید دارد که معانی ذاتاً غیر مادی اند، اما درعین‌حال هم بر امور مادی و هم بر مفارقات عارض می‌شوند. بلکه در مواجهه با این متن تلاش می‌کند تا نحوه

۱. بر همین اساس می‌توان نقشی محوری برای قوه واهمه در فلسفه کنش ابن‌سینا (در مرتبه حیوانی) قائل شد؛ به این صورت که ادراکات این قوه فعال‌کننده قوه باعثه اند.

۲. البته این عبارات عیناً در «نجاه» (صص. ۳۴۷-۳۴۸) و «أحوال النفس» (صص. ۷۱-۷۲) نیز آمده است.

تحقق معانی را از سنخ ماهیت (کلی طبیعی) بدانند. امری که به خودی خود نه کلی است و نه جزئی؛ نه خارجی است، نه ذهنی؛ و نه تحت هیچ دوگانه دیگری می‌گنجد؛ اما در عین حال می‌تواند ضمن هر یک از این امور تحقق داشته‌باشد (Black, 1993, p. 223). او در جای دیگری به این مطلب نیز اشاره می‌کند که اموری همچون خیر و شر هویتی شبیه به مبادی محسوسات (مانند موجود، شیء، علت و ...) دارند که در عین مادی نبودن، ذاتاً مجرد نیز نیستند؛ به این معنا که امکان تحقق ضمن مادیات را نیز دارا هستند (Black, 1993, pp. 231-232).

هرچند بلک تا حد زیادی توانسته‌است بحث را به پیش‌برد، هنوز می‌توان مبتنی بر عبارات ابن‌سینا فهم دقیق‌تری از هویت معانی به دست آورد. همان‌طور که در عبارت قبلی ابن‌سینا نشان داده‌شد، او از مثال موافق و مخالف برای معانی استفاده کرده‌است. مفاهیمی که سایر معانی قابل تحویل به آن‌اند. از سوی دیگر او در الهیات شفاء هنگام بحث از موضوع و مسائل علم مابعدالطبیعه، موافق و مخالف و همچنین ضد را به عنوان نمونه‌هایی از عوارض خاصه موضوع متافیزیک (موجود بما هو موجود) معرفی کرده‌است:

و همچنین اموری نیز وجود دارد که لازم است در نفس مشخص و متحقق شود. اموری که مشترک در علوم‌اند و هیچ علمی متکفل بحث از آن‌ها نمی‌شود؛ مانند: واحد بما هو واحد، کثیر بما هو کثیر، موافق و مخالف، ضد و غیره. هر یک از این امور در هر چیزی مشترک‌اند و مختص مقوله خاصی نیستند و امکان ندارد از عوارض چیزی جز موجود بما هو موجود باشند (ابن‌سینا، ۱۹۶۰، صص. ۱۲-۱۳).

بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که معانی به لحاظ وجودی از سنخ عوارض خاصه موجود‌اند. اگر نحوه تحقق عوارض خاصه مشخص شود، تا حد زیادی تکلیف وجودشناسی معانی نیز مشخص می‌گردد. بررسی عبارات ابن‌سینا و همچنین پژوهش‌هایی که تاکنون در این زمینه انجام شده‌است^۱، حکایت از آن دارد که دیدگاه نهایی ابن‌سینا در این زمینه چندان مشخص نیست و اساساً این بحث نیز، همچون مبحث اصالت وجود و ماهیت، در دوره پس از ابن‌سینا تدریجاً به پختگی و بلوغ رسیده و جنبه‌ها و زوایای آن در قالب نظریه «معقولات

۱. برای نمونه نک: احمدی سعدی، ۱۳۸۵؛ شانظری و انشائی، ۱۳۸۹.

ثانی فلسفی» مشخص و متمایز گشته است. براساس این نظریه عوارض موجود مابه ازای خارجی ندارند، اما منشأ انتزاع آنها در خارج است. به عبارت دیگر اتصاف در خارج و عروض در ذهن است. براین اساس موافق یا مخالف بودن بر اشیاء خارجی حمل می شود، اما خود موافقت و مخالفت تحقق خارجی ندارند و با تحلیل عقلی به دست آمده می آیند؛ البته همان طور که پیشتر ذکر گردید (ابن سینا، ۱۹۷۴، ص. ۳۶)، عبارات ابن سینا درباره تحقق معانی بیشتر بر تحقق خارجی آنها دلالت دارد.

مجدداً لازم به تأکید است که پیوند زدن معانی با عوارض موجود، به معنای یکسان پنداشتن آنها با یکدیگر نیست؛ چراکه به تصریح ابن سینا ادراک مبادی محسوسات (که عوارض موجود ذیل آن می گنجند) ورای طور وهم است و توسط عقل صورت می گیرد (ابن سینا، ۱۹۵۶، ص. ۶۵). در واقع هیچ گاه ارتباط وجودی و همچنین تصویری معانی با امر محسوس قطع نمی گردد و ادراک وهم از مفاهیمی همچون موافقت و مخالف نه به نحو عقلی، بلکه صرفاً ناظر و مرتبط با مواردی است که این امور عامه بر امر مادی و محسوس عارض شده اند: سپس وهم صورت را از ماده به نحو بیشتری جدایی سازد؛ زیرا آن (واهمه) دریافت کننده معانی غیر محسوس و بلکه عقلی است؛ البته این دریافت به نحو کلیت عقلی نیست؛ بلکه مرتبط با امر محسوس است؛ مثلاً واهمه مضر و نافع بودن را به نحو مضر و نافع بودن کلی ادراک نمی کند، بلکه به این صورت که آن [امر مضر یا نافع] این شخص است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۳).

نکته پایانی آنکه از نظر ابن سینا اموری همچون موافقت (ملائمت) / مخالفت (ضدیت، منافرت) یا خیر / شر، حتی در مرتبه عقلی و به عنوان عوارض موجود هم ویژگی منحصر به فردی دارند که آن اضافی و نسبی بودن آنهاست. به عبارت دیگر موافق / مخالف بودن یا خوب / بد بودن همواره در مقایسه با چیزی است. این حالت اضافی را در بحث از معانی می توان مؤید این مطلب دانست که معانی چه به لحاظ وجودی و چه به لحاظ تصویری همواره ناظر به امر محسوس اند و کارکرد ویژه واهمه در ادراک این امور عامه، هنگام عروضشان بر مادیات است:

۱. خیر و شری که ابن سینا در این مباحث از آن سخن می گوید، پیوند عمیقی با نفع و ضرر و به تبع موافقت و مخالفت دارد. به عبارت دیگر خیر همان امر نافع و موافق، و شر همان امر مضر و مخالف است.

خیر و شر حقیقتاً جنس نیستند؛ پس این دو و ذاتشان براساس اعتبارات مختلف و اضافات متفاوت می‌شود؛ پس مانند این است که آنچه فردی خیر می‌پندارد، فرد دیگر خیر نپندارد. همچنین موافق و مخالف نیز از لوازم اشیاء اند و همچنین راحتی و رنج مربوط به موافق و مخالف. موافق و مخالف داخل در قوام موضوع خود نیستند و از مقولات مختلفی اند. و هرگاه شیئی به نحو مساوی مرکب از دو مقوله باشد، به هیچ یک از آن دو منتسب نمی‌گردد؛ بلکه لازم است که برای آن امر مقوله‌اش ساخته شود^۱ (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۰۳).

۲-۱. نوع دوم معنا

پس از بررسی نوع نخست و مشهور معانی، وقت آن است تا از نوع دیگری از معنا در اندیشه ابن سینا سخن گفته شود. وی تنها در دو بخش از کتاب *النفس* به این سنخ معانی پرداخته که البته یک مورد از آن نیز بسیار مختصر و گذرا است. براین اساس مبنای تحلیل را بر عبارات تفصیلی او می‌گذاریم و در نهایت اشاره‌ای به عبارت مختصر نیز خواهیم داشت:

ما در امور محسوس به معانی‌ای حکم می‌کنیم که آن‌ها را با حس [ظاهر] ادراک نمی‌کنیم. حال یا طبعاً محسوس نیستند و یا [طبعاً] محسوس اند، ولی ما در وقت حکم کردن ادراک حسی از آن‌ها نداریم ... اما آن معانی که محسوس اند، پس برای مثال شیئی زرد رنگ را می‌بینیم، پس حکم می‌کنیم که عسل و شیرین است؛ پس این امر چیزی نیست که حس در این زمان منجر به آن شود، [هرچند] آن (عسل و شیرینی) از جنس محسوس است؛ البته که خود حکم امری محسوس نیست، علی‌رغم اینکه اجزایش محسوس اند و در زمان حال حس ادراکی از آن ندارد. همانا ما به این امر حکم می‌کنیم و چه بسا دچار خطا باشد و این [حکم] نیز برای آن قوه (واهمه) است (ابن سینا، ۱۹۷۴، صص. ۱۴۷-۱۴۸).

ابن سینا در این عبارات و آنچه پیش و پس از آن آمده در حال توضیح کارکرد قوه واهمه است. او برای اولین بار در کنار معانی ذاتاً نامحسوس - که در بخش پیشین مقاله از آن‌ها سخن گفته شد - از معانی‌ای سخن می‌گوید که هرچند به وسیله حواس ظاهری ادراک نمی‌شوند و در نتیجه نامحسوس اند، این نامحسوس بودن ذاتی آن‌ها نیست؛ بلکه بالعکس طبعاً

۱. این عبارت علاوه بر نکات ذکر شده، مشیر به این مطلب هم هست که خیر/شر و موافق/مخالف ذیل هیچ یک از مقولات نمی‌گنجد و جزو امور عامه اند. در برخی نسخ کلمه پایانی به جای «مقوله»، «مقوله» آمده است. اگر مقوله صحیح باشد، چه بسا اشاره‌ای است به اینکه این امور منشأ انتزاع خارجی دارند، نه مابه‌ازاء خارجی.

محسوس اند. دقت در مثالی که ابن سینا خود ارائه داده، می‌تواند تا حد زیادی مقصود او از محسوسیت و نامحسوسیت و به‌طور کلی چیستی این معانی را روشن سازد. هنگامی که با دیدن شیئی به‌رنگ زرد، بدون ادراک سایر ویژگی‌های حسی آن، به عسل بودن و شیرینی آن حکم بکنیم، چنین حکمی توسط واهمه و مبتنی بر ادراک نوعی معنا صورت گرفته است. تأکید اولیه ابن سینا در توضیح نامحسوس بودن معنا بر آن است که در هنگام صدور حکم، هیچ ادراک بالفعلی نسبت به عسل و شیرینی، به‌عنوان دو امر ذاتاً محسوس، صورت نمی‌گیرد. براین اساس باید چنین نتیجه گرفت که مقصود از معنا در اینجا عسل و شیرینی است؛ البته در حالتی که ادراک بالفعلی از آن‌ها وجود ندارد. بر همین اساس بلکه معتقد است کار اصلی واهمه در اینجا به‌کارگیری متخیله در احضار صورت عسل و شیرینی و سپس حکم به تحقق آن‌ها در شیء زرد رنگ (به‌عنوان امر محسوس) است (Black, 1993, pp. 225-227). به‌نظر می‌رسد چنین تفسیری برای فهم سنخ دوم معنا کافی نیست؛ زیرا توضیح نمی‌دهد که چرا واهمه باید چنین کاری را انجام دهد.

هرچند ابن سینا خود نیز در عبارت بالا توضیح بیشتری درباره چگونگی این فرایند نمی‌دهد، فضای بحث حاکی از آن است که این ادراک و حکم وهمی مبتنی بر مجموعه‌ای از ادراکات پیشین است. در مثال مورد بحث فرد از قبل ادراک یا ادراکاتی حسی از شیء زرد رنگ و شیرین و چسبنده و... که به آن «عسل» گفته می‌شود، داشته است و سپس، در مثال ابن سینا، با مشاهده یکی از آن ویژگی‌ها در شیء، به تحقق سایر اوصاف نیز حکم می‌کند؛ بنابراین واهمه، به‌عنوان رئیس قوای باطنی، با اشرافی که بر حس مشترک و خیال دارد، نسبت و ارتباط میان صور حسی را مدنظر قرار می‌دهد و ادراک می‌کند و اساساً این نسبت همان معنای مورد بحث است. به بیان دیگر با ادراک حسی شیء زرد رنگ با ویژگی‌هایی که ذکر شد و سپس ذخیره آن در خیال، واهمه، متناسب با شدت و کثرت ادراک، نسبت میان صور زردی، شیرینی، چسبندگی و... را موضوع ادراک خود قرار می‌دهد و به این ترتیب معنای عسل - و نه صورت عسل که در خیال است - در واهمه شکل می‌گیرد.^۱ سپس معنای عسل و

۱. کاوکوآ (2014) از این معنا به «شبه مفهوم» تعبیر می‌کند (p. 110)؛ البته نگارنده معتقد است که باید میان صورت عسل و نسبت میان صور مختلفی که در صورت عسل حاضر است، تمایز قائل شد. تمایزی که کاوکوآ بر آن تأکید نکرده است.

سایر هویات حسّی دیگر در ذاکره ذخیره می‌گردد.^۱ حال با ادراک برخی ویژگی‌های حسّی این هویات در خارج، واهمه فعال می‌شود و این توانایی را دارد که با فراخواندن معنای ذخیره‌شده در حافظه، آن را مجدد ادراک کند و بدون دخالت حواس ظاهر، صورت مرکب (برای مثال عسل) و همچنین سایر تک صورت‌ها (مثلاً شیرینی) را نیز بر شیء خارجی (در اینجا جسم زرد رنگ) حمل کند؛^۲ براین اساس مقصود اصلی از معنا همان شبکه ارتباطی یا نسبت میان صورت‌هاست که واهمه پس از ادراک حسّی هویات محسوس خارجی، مانند عسل، سیب، درخت و ... در حس مشترک، آن را ادراک می‌کند. این قوه بعد از ادراک نسبت نخست به حمل صورتی که این نسبت به آن متعلق بوده‌است، بر شیء خارجی حکم می‌کند و بعد از آن سایر صورت‌های حسّی منفرد نیز بر شیء خارجی حمل می‌شود. کاکوآ (۲۰۱۴) معتقد است ابن‌سینا به این مرتبه‌ای بودن حکم واهمه ملتفت بوده و به همین خاطر در مثال خود ابتدا عسل و سپس شیرینی را ذکر کرده‌است (pp. 109-110). مؤید متنی تفسیر خاصی که از معنا در بالا ارائه شد، حدود پانزده صفحه بعدتر مطرح شده‌است؛ جایی که ابن‌سینا در حال توضیح حالاتی است که واهمه بدون کمک عقل می‌تواند به ادراک معانی نائل شود. در یکی از این حالات که اساساً وی آن را مبتنی بر مشاهدات و ادراکات پیشین و لذا مشابه تجربه می‌داند، برای اشاره به نسبت میان صورت با صورت یا صورت با معنای از نوع اول، از اصطلاح «معنا» استفاده کرده (معنی النسبۃ بینهما) و همچنین بر نقش متخیله و ذاکره نیز در این فرایند تأکید نموده‌است:

و قسم دیگر به واسطه امری مانند تجربه است؛ به این نحو که هنگامی که رنج یا لذتی به حیوان وارد شود یا نفع حسّی یا ضرر حسّی که همراه با صورت حسّی است به او برسد، در مصوره صورت آن شیء و صورت آنچه همراه آن است، نقش می‌بندد و در ذکر معنای نسبت میان آن دو و [همچنین] حکم ناظر به آن دو شکل می‌گیرد؛ پس ذکر به خاطر ذات و جبلت خود به این امر می‌رسد؛ پس زمانی که آن صورت از خارج بر متخیله آشکار شود، [آن

۱. ابن‌سینا ذاکره را خزانه و محل ذخیره‌سازی مدرکات وهمی می‌داند و به آن «حافظه، حفظ، متذکره یا ذکر» نیز می‌گوید.

نک: ۱۹۵۲ الف، ص. ۶۲؛ ۱۹۵۲ ج، صص. ۱۶۰ و ۱۶۶؛ ۱۹۷۴، صص. ۱۳۴ و ۱۵۵؛ ۱۳۶۳، ص. ۹۴.

۲. البته باید توجه داشت که طبق دیدگاه ابن‌سینا، واهمه برای دسترسی به صور و معانی ذخیره شده در خیال و حافظه از قوه متخیله کمک می‌گیرد (۱۹۷۴، ص. ۱۴۹).

صورت] در مصوره به حرکت می‌افتد و معانی نافع یا مضرّ مقارن آن- و بالجمله معنایی که در ذکر بود- نیز همراه با آن به حرکت درمی‌آید. حرکتی به نحو انتقال و در معرض قرار دادن که در طبیعت قوه متخیله است. پس وهم همه آنها را با هم ادراک می‌کند؛ پس معنا را همراه با صورت می‌بیند و این امر راهی شبیه به تجربه است (ابن سینا، ۱۹۷۴، صص. ۱۶۳-۱۶۴).^۱

در اینجا ممکن است دو سؤال و ابهام در ذهن ایجاد شود: اول اینکه ابن سینا در عبارت خود عسل را نمونه‌ای از معنای سنخ دوم و امری محسوس دانسته است؛ در حالی که طبق تفسیر ارائه شده، معنای عسل چیزی نیست جز همان نسبت و ارتباط میان تعدادی صور حسی، که دیگر نمی‌توان آن را امری محسوس دانست. در پاسخ باید گفت به نظر می‌رسد عدم پذیرش تفسیر فوق، کفایت تبیینی نظریت معانی ابن سینا را زیر سؤال می‌برد. اگر صورت عسل و شیرینی همان معنا باشد، این سؤال بدون پاسخ می‌ماند که مبتنی بر چه امری و اهمه ورود کرده و این صور را بر شیء خارجی حمل می‌کند؟ دقیقاً در پاسخ به همین پرسش است که لازم می‌آید برداشتی عمیق‌تر از معنا ارائه شود تا انسجام نظریه حفظ و خلأ تبیینی آن مرتفع گردد؛^۲ بر این اساس محسوس بودن این سنخ معانی را می‌توان به صورت قابلیت بازگشت یا فروکاست آنها به امر محسوس فهم کرد؛ برای مثال معنای عسل برآمده از ادراک صور حسی مختلف است و از نسبت همین صور معنای عسل شکل می‌گیرد. چه بسا جمله پایانی ابن سینا در عبارت اولیه ذکر شده نیز مؤیدی برای همین برداشت از محسوسیت باشد. وی تأکید می‌کند خود حکم به اینکه شیء زرد رنگ عسل است، امری نامحسوس است، و حکم در اینجا ناظر به نسبت حکمیة میان موضوع و محمول است و به عبارتی همان ارتباط

۱. ابن سینا در جای دیگری نیز به نقش و اهمه و به تبع ذاکره در ادراک و نگهداری نسبت‌ها اشاره کرده است: ۱۹۷۴، ص. ۱۴۹.

۲. ابن سینا در ادامه همین عبارت به حالت سومی اشاره کرده و آن را «سبیل تشبیه» نامیده است. این حالت نیز به لحاظ فرایندی بسیار شبیه حالت پیشین است؛ یعنی مبتنی بر مشاهدات پیشین و درک معنا در قالب نسبت صورت- صورت یا صورت- معنا؛ با این تفاوت که به خاطر تشابه حکم و اهمه کاذب است. مثال مشهور ابن سینا در این زمینه مشاهده عسل و حکم به مشتمزکننده بودن آن (به دلیل مشابهت آن با صفرا) است. برای مشاهده عبارات تفصیلی وی درباره این حالت نک: ۱۹۷۴، ص. ۱۶۲.

۳. جدای از نقد وارد شده، کاکوآ از منظری دیگر این برداشت را نقد کرده است. نک: 2014, p. 109.

میان صور. به هر ترتیب نقشی که محسوسات در قوام بخشی به این سنخ معانی دارند، به هیچ وجه در معنا از نوع اول دیده نمی شود و از این رو نوع اول اساساً غیرمادی و نامحسوس است. اشکال دوم آنکه طبق این برداشت از معنا، تحقق عینی و ضمن محسوسات معانی، در مثال هایی مانند غسل، زیر سؤال می رود؛ زیرا در این حالت معنا به نوعی ساخته و پرداخته قوه و اهمه است. در جواب این اشکال باید گفت که اولاً عباراتی که ابن سینا در آن ها بر تحقق عینی معانی تأکید دارد، همگی در فضای نوع اول معناست. ثانیاً ارتباطی که واهمه میان صور ادراک می کند، ساختگی نیست؛ بلکه برگرفته از ارتباط عینی و خارجی با امور محسوس است؛ به این ترتیب به هیچ وجه منشأ انتزاع خارجی داشتن معانی زیر سؤال نمی رود.

در پایان این بخش لازم است به عبارت دیگری که ناظر به سنخ دوم معناست نیز اشاره شود. ابن سینا (۱۹۷۴) پس از توضیحات مبسوط درباره نوع اول معنا و غیرمادی بودن آن و نقش واهمه در ادراک آن، به اهمیت واهمه در ادراک نوع دیگری از معانی چنین می پردازد: «همان طور که [واهمه] معانی غیر محسوس [دیگری] را نیز ادراک می کند، ولو [آن معانی] مادی باشند (ص. ۵۲)». با در نظر داشتن ارجاع پیشین ابن سینا، غیر محسوس بودن و مادی بودن با یکدیگر قابل جمع اند. غیر محسوس بودن در لایه اول به عدم ادراک حسی بالفعل اشاره دارد و در لایه دوم و اصلی به ارتباط و نسبت میان صور که امری نامحسوس است. مادی بودن معانی نیز به معنای قابلیت فروکاست آن ها به صور محسوس است.

۲. واهمه و کارکرد تعمیمی آن مبتنی بر سنخ دوم معنا

ابن سینا (الف ۱۳۸۳) هنگام بحث از مبادی قیاس، از مجموعه قضایایی به نام «وهمیات» نام می برد (ص. ۱۳۱). او در بررسی احکام خاص قوه واهمه تأکید زیادی بر این سنخ قضایا دارد. در ادامه فهرستی از مهم ترین مثال های مربوط به وهمیات آورده شده است:

جدول ۲. مثال های وهمیات در آثار ابن سینا

منبع	وهمیات
۱۱۸، ۱۳۷۹، ص. ۱۱۸	۱ هر چیزی که وضع و مکان ندارد موجود نیست.
۱۲۸، ۱۳۸۱، ص. ۱۲۸	۲ ملاً متناهی حتماً به خلاً ختم می شود.
	۳ هر موجودی حتماً قابل اشاره است.
۶۴، ۱۹۵۶، ص. ۶۴	۴ هر موجودی در مکان و حیث قابل اشاره است.
	۵ هر چیزی که داخل یا خارج از عالم نباشد، موجود نیست.

منبع	وهمیات
۱۳۷۹، ص. ۱۰۶	۶ یا ملاً [نامتناهی] است یا اینکه ملاً به خلأ ختم می‌گردد.
	۷ کل نمی‌تواند موجود باشد، مگر به نحو قابل اشاره، در مکان و در جهت.
۱۳۷۹، ص. ۱۱۶	۸ ملاً یا نامتناهی است یا اینکه کل به خلأ ختم می‌گردد.
	۹ هر موجودی حتماً متحیز در جهت است.
	۱۰ تحقق هیچ دو جسمی در مکان واحد قابل تصور نیست.
	۱۱ تحقق هیچ جسمی در دو مکان در زمان واحد قابل تصور نیست.
۱۳۸۳ الف، ص. ۱۱۹	۱۲ هر چیزی که قابل اشاره نباشد، موجود نیست.
	۱۳ هر چیزی که داخل یا خارج از عالم نباشد، موجود نیست.
	۱۴ بیرون عالم یا خلأ است یا ملاً.
	۱۵ بزرگتر شدن اشیاء فقط به دو طریق است: ۱. امری از بیرون به آن اضافه شود، یا ۲. در میان آن فاصله ایجاد شود.

نکته جالب توجه در این مثال‌ها آن است که هیچ ارتباطی میان آن‌ها با نوع اول معنا نمی‌توان یافت. به عبارتی هرچند در توضیح کارکرد واهمه بر اساس معانی، ابن سینا بر معانی نوع اول که حاکی از موافقت یا مخالفت بودند، تأکید دارد، آنجا که بحث از وهمیات به عنوان خروجی‌های معرفتی واهمه- که قابل استفاده در قیاس اند- به میان می‌آید، هیچ گونه نقشی به این معانی داده نمی‌شود. به علاوه برخلاف قضایای مبتنی بر ادراک معانی نوع اول و حتی نوع دوم- که کاملاً مرتبط با امر محسوس خارجی و در نتیجه جزئی بودند- در اینجا با قضایایی مواجهیم که حالتی کلی دارند.

ابن سینا اکثر مثال‌های بالا و به عبارتی غالب وهمیات را کاذب می‌داند و از آن‌ها با عنوان «وهمیات صرف» یاد می‌کند (۱۳۸۱، ص. ۱۲۸؛ ۱۹۵۶، ص. ۶۴؛ ۱۳۷۹، ص. ۱۰۶)؛ البته این احکام واهمه در مواردی صادق اند و عقل نیز از آن‌ها تبعیت می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۱۶)؛ مورد ۱۱ و ۱۲ در جدول بالا از این دست اند. وی در توضیح چرایی کذب وهمیات صرف به نکاتی اشاره می‌کند که می‌تواند چگونگی انتقال واهمه از احکام جزئی به وهمیات کلی را نیز تبیین کند:

و اما فطرت وهم بالجمله چه بسا کاذب باشد و این کذب در اموری است که ذاتاً محسوس نیستند؛ بلکه جزو مبادی محسوسات اند؛ مانند هیولی و صورت و بلکه عقل و خداوند، یا

جزو امور اعم از محسوسات اند مانند وحدت، کثرت، تناهی، علت و معلول^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۱۷).

خطای واهمه در جایی رخ می‌دهد که احکام صادرشده توسط آن، از حیطة امور محسوس فراتر رود. ابن‌سینا (۱۳۷۹) براساس تحلیلی که از معانی جزئی به عنوان متعلق ادراک وهم ارائه می‌دهد، تأکید دارد که واهمه تابع حس است^۲ و نباید شمول احکام آن از دایره امور محسوس خارج شود (صص. ۱۰۶ و ۱۱۶)؛ اما درعین حال این قوه توانایی آن را دارد که، ولو به اشتباه، پا را فراتر از حس بگذارد و بدون آنکه ادراکی از مبادی محسوسات یا امور عامه داشته باشد، احکام محسوسات را به آن‌ها نیز سریان دهد. در اشاره به این امر ابن‌سینا از تعبیر «قراردادن امور خارج از محسوسات در زمره احکام محسوسات» (۱۹۵۶، ص. ۶۴)، «قراردادن وجود امر مخالف محسوس به نحو وجود محسوسات» (۱۳۷۹، ص. ۱۰۶)، یا «حکم محسوس راندن بر آنچه محسوس نیست» (۱۳۸۳ الف، ص. ۱۱۸) استفاده کرده است. همه این عبارات حاکی از آن است که واهمه به لحاظ شناختی قابلیت تعمیم بخشی به ادراکات خود را دارد و بر همین اساس وهمیات از نوعی کلیت منطقی برخوردار می‌گردند؛ البته این تعمیم بخشی لزوماً اشتباه نیست و اگر ناظر به محسوسات و خواص اشیاء از آن جهت که محسوس اند، باشد، کاملاً صحیح و مورد تأیید عقل است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۱۸).

با مفروض گرفتن این امر که همه احکام واهمه باید ذیل ادراک معانی فهم شود، آن چیزی که می‌تواند این ویژگی تعمیمی را توجیه کند، سنخ دوم از معناست. توضیح آنکه واهمه در پس همه ادراکات حسی ارتباطات مشترکی میان صورت‌های محسوس و اموری مانند مکان خاص داشتن یا جهت خاص داشتن ادراک می‌کند که از آن می‌توان به «معانی محسوسیت» تعبیر کرد. تثبیت این سنخ معانی که در همه مشاهدات حسی ادراک و تکرار می‌شوند، واهمه را بر آن می‌دارد که درباره همه امور، ولو آنچه خارج از دامنه حس است، به محسوسیت و سپس احکام جزئی آن، مانند مکان مندی، جهت مندی و ...، حکم کند.^۳ در واقع در اینجا واهمه

۱. برای ارجاعات مشابه نک: ابن‌سینا، ۱۹۵۶، ص. ۶۴؛ ۱۳۸۱، ص. ۱۲۸؛ ۱۳۸۳ الف، ص. ۱۱۸.

۲. به تبعیت واهمه از حس در المباحثات نیز تأکید شده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص. ۳۴۷).

۳. همین الگو را می‌توان برای مثال‌های مربوط به خلأ و ملاء نیز پیاده کرد؛ زیرا احکام کلی صادرشده مبتنی بر مشاهدات جزئی از تناهی امور محسوس و به تبع معانی شکل گرفته از آن است.

کاری فراتر از آنچه در مثال عسل و شیرینی که در بخش ۱-۲ ذکر شد، انجام می‌دهد. در آن مثال با مشاهده یک یا تعدادی از صور، معنا فعال می‌شد و حکم سایر صور نیز صادر می‌گردید؛ اما در اینجا گویا واهمه منتظر ادراک بالفعل بخشی از صور نمی‌ماند؛ بلکه به دلیل شدت تثبیت معنا یا همان نسبت میان صور احکام کلی خود را صادر می‌کند.^۱

اگر همین سنخ فعالیت واهمه را روی مثال‌هایی مانند عسل پیاده‌سازی کنیم، با احکامی از این سنخ مواجه خواهیم شد: هر عسلی^۲ شیرین است، هر عسلی زرد رنگ است و... این فرایند بسیار شبیه آن چیزی است که در استقرا حسی رخ می‌دهد؛ یعنی با مشاهده چند مصداق جزئی به حکمی کلی منتقل می‌شویم. هر چند عمده مباحث ابن‌سینا درباره استقرا روی کرد منطقی و معرفت‌شناسانه دارد، مبتنی بر آنچه ذکر شد، می‌توان قائل به آن گردید که اگر بنا باشد تبیینی نفس‌شناسانه از چگونگی شکل‌گیری استقرا از نظر وی ارائه داد، راهی جز مداخله و محوریت بخشی به قوه واهمه وجود ندارد. در پایان به عبارتی از ابن‌سینا اشاره می‌شود که در آن، میان استقرا و وهمیات ارتباط برقرار شده است؛ به نحوی که گویا مستقریات - چه صادق باشند و چه کاذب - در زمره وهمیات می‌گنجند:

و اما مبادی‌ای که حاصل می‌شود از راه استقرا (تجربه) و گواهی است. و اعتقاد نفس بر آن است که هر آنچه گواهی و استقرا موجب آن شود، حق است، [البته] گاهی حق نیست و جزو وهمیات کاذب است (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۳۰).

جمله آغازین عبارت فوق استقرا و تجربه را در کنار هم آورده است و همین امر را براعت استهلالی جهت انتقال به بحث نسبت تجربه و واهمه قرار می‌دهیم.

۳. واهمه و تجربه

همان‌طور که در مقدمه مقاله آمد، تجربه به مثابه روشی که خروجی آن مجربات یا همان قضایای تجربی است، از اهمیت معرفت‌شناختی بالایی در اندیشه ابن‌سینا برخوردار است.

۱. باتوجه به لزوم مفهوم‌سازی‌ها و ادراکات پیچیده ناظر به اموری چون مکان، جهت و...، به نظر می‌رسد این سنخ احکام واهمه نیاز به مساعدت عقل دارد. عبارت زیر می‌تواند مؤید همین مطلب باشد:
و اما قضایای وهمی صرف کاذب اند، جز آنکه وهم انسانی با شدت [تصدیقی] بالایی به آن‌ها حکم می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۱۲۸).

۲. مقصود از عسل در اینجا هویتی مادی است که ویژگی‌های محسوس خاصی را علی‌الاجمال داراست.

در ادامه نشان داده می‌شود که قوه و اهمه و معانی مرتبط با آن نقش مهمی در شکل‌گیری روش تجربی دارد.

۱-۳. استخراج شواهد

ابن‌سینا تقریباً در پانزده عبارت مختلف از آثار خود به توصیف فرایند حصول تجربه پرداخته است.^۱ در بررسی این عبارات پربسامدترین سرنخی که، ولو به صورت غیرمستقیم، دلالت بر نقش آفرینی قوه و اهمه دارد، تأکید او بر حضور قوه ذاکره است:

و همان‌طور که [قوه] حفظ با محسوسات متشابه مکرر تأکید می‌شود، به‌همین سان تجربه با محفوظات متشابه مکرر تأکید، بلکه منعقد می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۹۵۶، ص. ۳۳۱).
و مجربات، قضایا و احکامی اند که به‌دنبال مشاهدات پیاپی ما می‌آید و با تکرارش موجب اذکار می‌شود؛ پس اعتقاد قوی شک‌ناپذیری از آن مؤکد می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۱۲۴).

زمانی که وجود چیزی برای چیزی به‌طور مکرر برای حس ما رخ‌دهد، مانند اسهال [صفر] که توسط سقمونیا رخ می‌دهد و یا حرکاتی که برای اجرام آسمانی مشاهده می‌شود، این امر در [قوه] ذکر نیز تکرار می‌شود. و هنگامی که این امر در قوه ذکر ما تکرار شود، برای ما به‌سبب قیاسی که همراه با ذکر می‌شود، تجربه حاصل می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، صص. ۱۱۴-۱۱۳).

و چون حس تکرار شود، تبدیل به ذکر می‌شود و چون ذکر تکرار شود، تبدیل به تجربه (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۶۹).

اگر این حفظ یکی پس از دیگری تکرار شود، تجربه از آن شکل می‌گیرد. پس، از تکرار حس، حفظ حاصل می‌شود و از تکرار حفظ، تجربه (ابن‌سینا، ۱۳۹۶، ص. ۳۳۶).
و [قوه] ذاکره او (انسان) نیز برای علوم مفید است؛ مانند تجارب، رصدهای جزئی و... که به‌وسیله ذاکره حاصل می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۹۷۴، ص. ۱۶۲).

در این عبارات اصطلاحات «حفظ» و «ذکر» بر خود قوه، «محفوظات» بر محتوای قوه، و «اذکار» بر فعل قوه دلالت دارد و همان‌طور که در بخش ۱-۲ توضیح داده شد، از نظر ابن‌سینا وظیفه قوه ذاکره صرفاً نگهداری معانی ادراک‌شده توسط و اهمه است و در نتیجه عملکرد آن

۱. برای مطالعه کامل این عبارات نک: فدائی، ۱۴۰۰، صص. ۶۶-۷۲.

مسبق به ادراک وهمی است؛ براین اساس هرچند در این عبارات اسمی از واهمه و معانی آورده نشده، تبیین نقش ذاکره در تجربه، براساس نظام قواشناسی ابن سینا، بدون توجه به قوه واهمه امکان پذیر نیست. با این حال چنین نیست که ابن سینا ضمن بحث از تجربه به عملکرد واهمه و نقش معانی هیچ اشاره مستقیمی نکرده باشد:

اگر [ادراک] حس نسبت به محسوسات تکرار شود، پس، از آن [محسوسات] معنای واحدی به وهم می رسد و از آن [معنای واحد] حفظی به صورت قوه ای در فکر حاصل شود، سپس اگر این حفظ یکی پس از دیگری تکرار شود، تجربه از آن شکل می گیرد (ابن سینا، ۱۳۹۶، صص. ۳۳۵-۳۳۶).

و حس موجب این تصدیق نیست؛ بلکه معانی اضافه شده به آن که [حاصل] از جمع حواس گذشته و حال بر ادراک آن (حس) نسبت به آن (تصدیق حسی) اند، موجب این تصدیق [تجربی] است، و [لازم است] قیاسی مخالف آن وجود نداشته باشد ... و این مقدمات، «تجربی» نامیده می شوند (رساله فی اصول علم البرهان، گ ۵۳۵ پ، س ۱۷- گ ۵۳۶ ر، س ۱-۳).

در عبارت اول ابن سینا تصریح می کند که در اثر ادراک حسی مکرر، واهمه معنایی واحد را ادراک می کند و سپس این معنا در حافظه ذخیره می گردد. این تنها عبارتی است که او به وضوح هم از واهمه و هم از ادراک معانی توسط آن برای حصول تجربه سخن گفته است. در عبارت دوم نیز دقیقاً از اصطلاح «معانی» استفاده شده، معانی ای که لازم است به ادراک حسی اضافه شوند تا تصدیق و قضیه تجربی شکل بگیرد. این معانی برگرفته از ادراکات گذشته و حال است. در اینجا نیز به نظر می رسد اصطلاح معانی دقیقاً در همان معنای مرتبط با واهمه به کار گرفته شده است.

۲-۳. تحلیل نقش معانی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
براساس ارجاعات مختلفی که در بخش قبل (۱-۳) آورده شد، مراحل شکل گیری تجربه را می توان چنین توضیح داد (برای مشخص تر بودن فرایند، از مثال معیار ابن سینا در بحث تجربه، یعنی اسهال صفرا توسط سقمونیا استفاده می شود):

نقطه آغازین یک مشاهده حسی است که برای مثال در قالب قضیه «سقمونیا مسهل صفرا است» ادراک می‌شود.^۱ سپس این مشاهده تکرار می‌گردد. در اثر تکرار مشاهده، واژه معنایی را در ضمن این مشاهدات ادراک می‌کند. معنای ادراک شده در ذاکره ذخیره می‌شود. همین‌طور که مشاهدات تکرار می‌گردد، معنای نگهداری شده در ذاکره بیش از پیش تثبیت می‌شود و نهایتاً در اثر این تثبیت، قضیه تجربی به شکل «هر سقمونیا مسهل صفرا است.» در نفس شکل می‌گیرد.^۲

اما معنا در اینجا از کدام نوع است؟ بدون شک معنایی که با موافقت و مخالفت مرتبط است، ارتباطی به این بحث ندارد؛ اما معنای نوع دوم کاملاً مرتبط است. در مثال مذکور، در اثر مشاهده مکرر اسهال صفرا توسط سقمونیا، واژه ارتباط و نسبت میان اسهال صفرا و سقمونیا را در قالب یک معنا ادراک می‌کند. هر چه مشاهدات بیشتری صورت گیرد، این ارتباط ادراک شده وثیق‌تر می‌شود و تدریجاً واژه براساس شدت ارتباط و براساس کارکرد تعمیمی خود- که در بخش دوم مقاله درباره آن توضیح داده شد- قضیه کلی «هر سقمونیا مسهل صفرا است.» را صادر می‌کند. باید توجه داشت که تا اینجای کار حکم صادر شده برگرفته از نوعی استقرا است؛ درحالی که از نظر ابن‌سینا قضایای تجربی شأن معرفتی بسیار بالاتری از استقرا دارند (ابن‌سینا، ۱۹۵۶، ص. ۲۲۳)؛ باین حال استقرا شرط لازم برای حصول تجربه است: تصدیق حاصل از استقرا و یا حس [به‌تنهایی] نیست؛ بلکه قیاسی با آن همراه می‌شود و آن قیاس چنین است که اگر فعل و انفعالی از شیء نسبت به امری زیاد شود، [به‌اندازه‌ای باشد] که از حد اتفافی بودن خارج شود، پس این امر باقی می‌ماند که آن [فعل و انفعال]

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. دقت نظر در عبارات ابن‌سینا نشان می‌دهد که در تجربه آنچه ادراک می‌شود، یک «فعل و انفعال» (ابن‌سینا، ۱۹۵۶، ص. ۲۲۳؛ ۱۳۹۶، ص. ۳۳۶) یا «وجود شیئی برای شیء دیگر» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۱۳) است؛ یعنی با نوعی ادراک حسی مرکب مواجهیم که حکایتگر تعامل میان دو امر است؛ برای مثال سقمونیا توسط بیمار خورده می‌شود، سپس اسهال صفرا رخ می‌دهد و پس از همه این مشاهدات حسی، قضیه «سقمونیا مسهل صفرا است.» شکل می‌گیرد.

۲. البته کلیت قضایای تجربی به‌نحو مشروط است، نه مطلق. برای مطالعه بیشتر در این زمینه نک: فدائی، ۱۴۰۰، صص. ۱۸۸-۱۹۲.

طبیعی است، یا لازمه آن [شیء] است. و تجربه از قبل این اشیاء حاصل می‌شود؛ پس گویا تجربه استقرائی است همراه با قیاس^۱ (ابن سینا، ۱۳۹۶، صص. ۳۳۵-۳۳۶).

در عبارت بالا ابن سینا تصریح می‌کند که دو مرحله مشاهده و پس از آن استقرای حسی که مبتنی بر کارکرد واهمه حاصل می‌شوند، برای رسیدن به تصدیق تجربی کافی نیستند. در واقع پس از صدور حکم استقرائی توسط واهمه، نیازمند مداخله قوه عاقله و شکل دادن به قیاسی برهانی^۲ هستیم. واهمه تحلیلی از کثرت مشاهدات ندارد؛ اما عقل در پس این تکرار می‌تواند به اکثری یا دائمی بودن یک رخداد پی‌ببرد و سپس مبتنی بر قاعده «الإتفاقی لا یکون دائماً ولا أكثریاً» به رابطه علی میان موضوع و محمول قضیه تجربی (در اینجا سقمونیا و اسهال صفرا) حکم بکند؛ در نتیجه قضیه‌ای که تا پیش از آن صرفاً جنبه استقرائی داشت، از کلیت و یقین^۳ برخوردار می‌گردد و در زمره مجربات به‌عنوان مبادی برهان قرار می‌گیرد.^۴

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

علی‌رغم پژوهش‌های ارزشمند صورت‌گرفته در زمینه قوه واهمه، به‌نظر می‌رسد هنوز هم زوایایی از مباحث ناظر به کارکردهای این قوه در اندیشه ابن سینا مغفول مانده‌است. یکی از مهم‌ترین این مباحث، تلاش برای تعریف این کارکردهای متعدد ذیل کارکرد اصلی واهمه، یعنی ادراک معانی است. به‌عبارت‌دیگر اینکه چگونه می‌توان عملکردهای مختلف این قوه را، چه در مرحله حیوانی و چه در سطح انسانی، به ادراک معانی بازگرداند. این امر نیز به‌نوبه خود متوقف بر فهم دقیق از چیستی معانی در نظام فکری ابن سیناست؛ به‌همین خاطر بخش اول این مقاله به بررسی تفصیلی معانی اختصاص‌یافت و نشان‌داده‌شد، هنگامی که ابن سینا از معانی به‌عنوان متعلق ادراک واهمه سخن می‌گوید، اساساً دو مقصود مختلف را در

۱. برای سایر ارجاعاتی که ابن سینا در آن تجربه را حاصل از اجتماع استقرا و قیاس دانسته، نک: ۱۹۵۶، صص. ۲۲۳-۲۲۴.

۲. در تحلیل اینکه چرا قیاس یا عبارت دقیق‌تر قیاس‌های خفی به‌کاررفته در تجربه برهانی است، نک: فدائی، ۱۴۰۰، صص. ۱۳۷-۱۳۸.

۳. در مقاله ابن سینا و نوع یقین حاصل از تجربه: خوانشی نو (فدائی، سعیدی مهر، ۱۴۰۰) نشان‌داده‌شده‌است که این یقین، یقین تام به‌معنای دقیق کلمه نیست.

۴. باتوجه‌به اینکه پرداختن تفصیلی به نقش قوه عاقله در فرایند تجربه خارج از موضوع اصلی این مقاله است، برای مطالعه بیشتر در این باره و همچنین قاعده اتفاقی، نک: فدائی، ۱۴۰۰، صص. ۱۲۳-۱۴۷.

نظر دارد و ما با دو سنخ معنا مواجه هستیم. نوع اول و مشهور از معنا- هر چند همواره در ارتباط با امر محسوس ادراک می‌شود- ذاتاً غیر مادی است و همهٔ مصادیق آن به‌نوعی قابل‌بازگشت به دوگانهٔ موافقت/ مخالفت یا خیر/ شر به‌عنوان عوارض ذاتی موجود است. فهم سنخ دوم از معنا که به‌دلیل حضور کمرنگ‌ترش در آثار ابن‌سینا، کمتر مورد توجه قرار گرفته، نیازمند تلاش تفسیری بیشتری است. به اعتقاد نگارندهٔ مقصود اصلی ابن‌سینا از معنای دوم همان ارتباط و نسبت میان صور محسوس است که از هویات محسوس خارجی ادراک می‌شود. این نوع معنا درعین نامحسوس بودن، برگرفته و قابل‌فروکاست به محسوسات است و از این جهت تفاوتی مبنایی با معنای اول دارد.

پس از بررسی هر دو گونهٔ معنا، در بخش دوم مقاله نشان داده‌شد که فهم منسجم از چگونگی شکل‌گیری وهمیات در معرفت‌شناسی ابن‌سینا نیازمند قائل شدن به نوعی کارکرد تعمیم‌بخشی برای قوهٔ واهمه است. و این تعمیم‌بخشی تنها از طریق نوع دوم از معنا قابل‌تبیین است. کارکرد تعمیمی واهمه این ظرفیت را ایجاد می‌کند تا بتوان شکل‌گیری استقرا را نیز حاصل فعالیت‌های این قوه مبتنی بر ادراک نوع دوم از معنا دانست.

در بخش پایانی چگونگی اثرگذاری قوهٔ واهمه در شکل‌گیری روش تجربی بررسی‌شد. ابن‌سینا درعین حال که به نقش واهمه در حصول تجربه، چه به‌نحو مستقیم و چه غیرمستقیم، التفات داشته، ولی تبیینی تفصیلی از آن ارائه نداده‌است. به‌نظرمی‌رسد مبتنی بر دو مقدمه چگونگی این اثرگذاری روشن می‌گردد: یکی شرط لازم بودن استقرا برای حصول تجربه و دیگری تحقق استقرا براساس عملکرد تعمیمی قوهٔ واهمه.

منابع

- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۲۶ق- الف). فی إثبات النبوات وتأویل رموزهم وأمثالهم فی تسع رسالات فی الحکمه والطبیعیات. القاهره: دار العرب.
- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۲۶ق- ب). فی القوی الإنسانیة وإدراکاتها. فی تسع رسالات فی الحکمه والطبیعیات. القاهره: دار العرب.
- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۹۵۲م- الف). أحوال النفس (فؤاد الأهوانی، به تحقیق). القاهره: دار إحياء الكتب العربیه.
- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۹۵۲م- ب). الشفاء- المنطق (المدخل) (الأب قنواتی، محمود الخضیری، فؤاد الأهوانی، به تصحیح). القاهره: المطبعه الأمیریه.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۲م-ج). مبحث عن القوى النفسانية في أحوال النفس (فؤاد الأهواني، به تصحيح). القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۶). الشفاء- المنطق (البرهان) (ابوالعلاء عفيفي، به تحقيق). القاهرة: وزارة التربية والتعليم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۶۰م). الشفاء- الإلهيات (الأب قنواتي، سعيد زائد، به تصحيح). القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۷۴م). الشفاء- الطبيعيات (النفس) (جرج قنواتي و سعيد زايد، به تحقيق). القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۰م). عيون الحكمة (عبدالرحمن بدوي، به تصحيح)، بيروت: دار القلم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبدأ والمعاد (عبدالله نوراني، به اهتمام). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات (محسن بيدارفر، به تصحيح). قم: بيدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة من الغرق في بحر الضلالات (محمدتقی دانش پزوه، به تصحيح). تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الإشارات و التنبيهات (مجتبی زارعی، به تصحيح). قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳- الف). دانشنامه علائق- رساله منطق (محمد معین، به تصحيح). همدان: دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳- ب). رساله نفس (موسی عمید، به تصحيح). همدان: دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۶). القانون في الطب: الكتاب الأول (علیرضا مسعودی، به تصحيح و ترجمه). کاشان: مرسل.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱). التعليقات (سید حسین موسویان، به تصحيح). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۶). المختصر الأوسط في المنطق (سید محمد یوسف ثانی، به تصحيح). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۸۶۶ هـ.ق). رساله في أصول علم البرهان. أحمد ثالث، ۳۴۴۷. مشخصات نسخه در: المخطوطات العربية في مكتبة طوب قابی سرايي باستانبول، ص. ۴۱۸.

احمدی سعدی، عباس (۱۳۸۵). معقولات ثانیه فلسفی از دیدگاه مشائیان. پژوهش‌های اعتقادی کلامی، ۱(۳)، ۵۱-۶۶.

پژوهنده، حسین؛ فیروزجائی، یارعلی؛ و سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۹۶). بررسی ابعاد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی قوه واهمه از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا. حکمت اسلامی، ۴(۱)، ۳۰-۹.

پژوهنده، حسین؛ و سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۹۷). معیار در تمایز وجودی قوای ادراکی و تأثیر آن در هویت وجودی قوه واهمه انسان از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا. حکمت اسلامی، ۵(۲)، ۱۱۳-۱۳۳.

سالاری، یاسر؛ و نجاتی، محمد (۱۴۰۰). تحلیل و بررسی استقلال وجودی و کارکردی قوه واهمه. ذهن، ۲۲(۸۷)، ۱۶۳-۱۸۴.

شاملی، نصرالله و حداد، وحیده (۱۳۹۰). قوه واهمه و نسبت آن با سایر قوای نفس با تأکید بر آراء ابن‌سینا. آینه معرفت، ۱۱(۴)، ۱۹-۴۱.

شانظری، جعفر؛ و انشائی، مهدی (۱۳۸۹). وجودشناسی معقولات ثانی فلسفی (با نگاه به تفسیر «عروض ذهنی و اتصاف خارجی»). متافیزیک، ۲(۵)، ۸۷-۱۰۴.

صیدی، محمود؛ حسینی، علی؛ و موسوی اعظم، سیدمصطفی (۱۳۹۳). روی‌کردی تحلیلی - انتقادی به آرای ابن‌سینا درباره «قوه وهم». ذهن، ۱۵(۵۹)، ۳۵-۵۴.

عمادزاده، غلامحسین (۱۴۰۰). جستاری درباره قوه واهمه از نظر ابن‌سینا. آینه معرفت، ۲۱(۴)، ۲۳-۴۰.

فدائی، روح‌الله؛ و سعیدی‌مهر، محمد (۱۴۰۰). ابن‌سینا و نوع یقین حاصل از تجربه: خوانشی نو. حکمت سینوی (مشکوه النور)، ۲۵(۲)، ۳۳-۵۱.

فدائی، روح‌الله (۱۴۰۰). تجربه و مبانی عقلی آن نزد جالینوس و ابن‌سینا (رساله دکتری). قابل‌بازیابی از گنج، پایگاه اطلاعات علمی ایران (ایرانداک ش. d27764775975bb83e18e897d84f)

Black, D. L. (1993). Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions. *Dialogue*, 32(2), 219-258. doi:10.1017/S0012217300014414.

Black, D.L. (2000). Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations. *Topoi*, 19(1), 59-75. doi:10.1023/A:1006399407731.

Hasse, D. N. (2000). *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*. Italy: Warburg Institute.

Kkkk,, .. (2))) . Aii eenna nn tee Sill 's Attiii ty in rrr tttt i... I:: ii l,,, J,, Yrjönsuuri, M. (eds) *Active Perception in the History of Philosophy. Studies in the History of Philosophy of Mind*, vol 14. Switzerland :Springer Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-319-04361-6_6.

- McGinnis, John (2018). Experimental Thoughts on Thought Experiments in Medieval Islam. In Michael T Stuart, Yiftach Fehige, James Robert Brown (eds) *The Routledge Companion to Thought Experiments*. London and New York: Routledge.
- Perler, Dominik (2012). Why is the Sheep Afraid of the Wolf? Medieval Debates on Animal Passions. In Martin Pickavé, and Lisa Shapiro (eds), *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*. Great Britain: Oxford.

