

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

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

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

دکتر نصرالله شاملی*
وحیده حداد**

چکیده

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

مقدمه

آیا واهمه، قوه‌ای مستقل است؟ اگر پاسخ به این پرسش مثبت است آیا به عنوان یک قوة مستقل می‌تواند تأثیر و تأثرات متقابل داشته باشد؟ این پرسش، جزء پرسش‌هایی است که به نحوی برای برخی فلاسفه و حتی برخی

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

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

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

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

واهمه و مدرکات آن

قوة واهمه یکی از پنج قوة باطنی است که از دیدگاه ابن‌سینا برتری خاصی نسبت به سایر قوا دارد. محل آن، قسمت آخر تجویف اوسط مغز است. شیخ در کتاب *النفس من کتاب الشفاء*، دو دلیل مبنی بر جسمانی بودن همه قوای باطنی ارائه می‌دهد که این دو دلیل به نحوی گویای جسمانی بودن قوة واهمه نیز به شمار می‌آیند.

دلیل اول جسمانی بودن مدرکات باطنی به اعتقاد شیخ، نیازمندی قوای باطنی به آلات جسمانی است. به اعتقاد وی این قوا از ماده تجرید تام می‌کنند ولی نمی‌توانند از علائق ماده تجرید تام کنند.

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

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

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

۱. ادراک معانی جزئی؛

۲. ادراک محسوساتی که فعلاً در ماده احساس نمی‌شوند؛

۳. صادر کردن احکام جزئی بر محسوسات جزئی؛

۴. همه قوا را از طریق صادر کردن حکم، تحریک به عمل می‌کند.

اینک به شرح هر یک از کارکردهای مذکور می‌پردازیم (مشکوه الدینی، ص ۱۲۴).

۱. ادراک معانی جزئی

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

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

بنابراین می‌توان ویژگی‌های ادراک وهمی را این گونه برشمرد:

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

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

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

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

۲. ادراک محسوسات قبلی که فعلاً در ماده احساس نمی‌شوند

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

۳. صادر کردن احکام جزئی بر محسوسات جزئی

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

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

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

۴. تحریک قوا

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

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

ابن سینا می گوید در منطق هم لفظ «وهم» در دو مورد به کار می رود:

۱. گاهی لفظ «وهم» به معنای حالتی نفسانی در مقابل «ظن» به کار می رود، مثلاً گفته می شود اگر به امری ۸۰ درصد ظن داشته باشیم، در مقابل به نقیض آن ۲۰ درصد وهم داریم؛

۲. گاهی هم در کنار ادراک «حسی»، «عقلی» و «خیالی»، ادراک «وهمی» به عنوان نوع چهارمی از انواع ادراک ذکر می شود (ابن سینا، برهان شفا، ص ۹۲).

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

وهمیات، آراییی هستند که قوة وهم - که تابع حس است - موجب اعتقاد به آنها شده است. این آراء همگی رنگ محسوسات را دارند، چرا که در قوة وهم جز حکم حسی تصور نمی شود. نمونه این مطلب اعتقاد توده مردم است - البته در صورتی که قسراً از این عقیده باز گردانده نشده باشند - ... به اینکه هر موجودی باید در مکان و جایی باشد. این مثال از قضایای وهمی کاذب است. گاهی هم برخی از قضایای وهمی صادق اند و عقل نیز آن را می پذیرد؛ مثلاً همان طور که امکان توهم دو جسم در مکان واحد با وجود یک جسم در زمان واحد در دو مکان وجود ندارد، خارجاً نیز محقق نمی شود و معقول نیست. پس فطرت وهم در محسوسات و در خواصی که جهت محسوسیت دارند، صادق است و عقل هم از آن تبعیت می کند بلکه اصلاً

وهم در این موارد ابزاری برای عقل محسوب می‌شود و اما فطرت وهم در غیر محسوسات برای ارجاع آنها به حکم محسوسات، فطرتی است کاذب (النجاة، ص ۱۱۵).

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

شیخ اشراق در باره وهمیات می‌گوید:

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

صدرالمتألهین هم در مورد ادراک وهمی می‌گوید:

توهم، ادراکی است از یک معنای غیر محسوس، بلکه معقول اما تصور آن به صورت کلی نیست بلکه در حال اضافه به یک شیء محسوس است و به جهت همین اضافه به یک امر شخصی، غیری در آن شریک نیست. بدان که فرق ادراک وهمی و عقلی، فرقی بالذات نیست بلکه امری خارج از ذات است و این امر خارجی همان اضافه شدن به جزئی و عدم اضافه شدن است. پس در حقیقت ادراک سه نوع است، [عقلی، وهمی، حسی] متناسب با عوالم هستی و «وهم» گویا همان عقل است که از مرتبه خود تنزل یافته است^۳ (ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۳، ص ۳۶۲-۳۶۰).

می‌توان گفت ملاصدرا قائل به این است که درک وهمی معنا ندارد و بر این عقیده است که ما در واقع کلیات را به جزئیات اضافه می‌کنیم تا درک وهمی حاصل شود، در حالی که کلیات فقط به وسیله عقل درک می‌شوند، نه وهم. محبت مطلق درک عقلانی است و تا انسان محبت را به شخصی خاص اضافه نکند، جزئی حاصل نمی‌شود. اضافه به جزئی صورت خیالی دارد. در واقع ملاصدرا واهمه را ترکیبی از عقل و خیال می‌داند با این بیان، دیگر جایی برای واهمه باقی نمی‌ماند زیرا بُعد کلی آن را عقل و بُعد جزئی آن را حس و خیال درک می‌کند. این نظر ملاصدرا را مرحوم علامه طباطبایی^۴ نیز مطرح کرده‌اند (نصری، ص ۳۸۴).

شایان ذکر است که در منطق قضایایی هستند که «مشاهدات» نامیده می‌شوند. مشاهدات قضایایی هستند که موضوع آنها احساس شده و پس از حصول احساس، عقل به لزوم محمول برای موضوع حکم می‌کند. قوای حسیه در مشاهدات عقل را یاری می‌کنند و عقل به کمک حس این احکام را صادر می‌نماید و خود قوه حسیه حاکم و مدرک این قضایا نیست زیرا در فلسفه ثابت شده است که قوه حسی جز انفعال و تأثر عضوی چیز دیگری را درک نمی‌کند و حتی از وجود مؤثر خارجی بی‌خبر است و تنها عقل حکم می‌کند که منفعل شدن یک عضو، بدون مؤثر خارجی ممکن نیست مثلاً عضوی که در معرض آتش قرار گرفته، ادراک تألم می‌کند و عقل حکم می‌کند که این تألم از وجود آتش است و آتش سوزاننده است. مشاهدات بر سه قسم‌اند که یک قسم آن چیزهایی است که بدون عضو و آلت درک می‌شوند مثل آنکه هر کسی از

وجود خود و صفات نفسانی خود از قبیل علم و جهل و شجاعت و سخاوت و عشق و اراده خود آگاه می‌باشد و این قضایا را « وجدانیات »^۵ می‌نامند (ملاصدرا، منطقی نوین، ص ۵۸۶-۵۸۵).

نیروی حافظه یا ذاکره

به اعتقاد شیخ الرئیس قوة حافظه یا ذاکره دو کار انجام می‌دهد:

۱. آنچه واهمه از امور درک کرده پس از آنکه به کاری دیگر مشغول شد به قوة حافظه می‌سپارد و این قوه آنها را نگهداری می‌کند پس حافظه خزانه‌دار معانی است و از این جهت آن را « حافظه » می‌گویند؛
۲. از جهتی دیگر آن را « ذاکره یا متذکره » می‌نامند که معانی محفوظ را پس از غفلت یا فراموشی دوباره به واهمه بازگشت می‌دهد (ابن سینا، طبیعیات شفا، ص ۱۴۹).

تذکر (یادآوری فراموش شده‌ها)

بیشتر ما انسان‌ها آگاهییم که آنچه را که نفس درک می‌کند تا مدتی اثری از آن باقی می‌ماند و پس از چندی به واسطه متارکه، اثر آن ضعیف می‌شود و ذهن با زحمت می‌تواند دوباره آن را به مرحله روشن بازگرداند و در صورتی که مدت متارکه به طول انجامد به کلی اثر آن از صفحه خاطر نابود می‌گردد و حتی در خزانه هم باقی نمی‌ماند، طوری که محتاج به مشاهده دوباره و احساس جدید است^۶ (مشکوه‌الدینی، ص ۱۳۱).

چگونگی فعالیت نفس در بازگرداندن فراموش شده‌ها

مشکوه‌الدینی در خصوص فعالیت نفس در استرجاع فراموش شده‌ها در کتاب خود می‌نویسد که بنا به نظر مشهور، نیروی حافظه و خیال در عمل استرجاع مخزونات با یکدیگر همکاری دارند و می‌توان گفت همه قوا در این کار با هم متفق‌اند به این صورت که از هر حادثه‌ای که برای انسان یا حیوان روی می‌دهد چیزهای متعددی به ذهن می‌آید، زیرا هر حادثه‌ای مقارناتی دارد- هر فعلی فاعلی با آن است- مثلاً اگر کسی نفعی به کسی برساند، صورت شخص یا نفع و خصوصیات آن، همگی در خزانه خیال می‌ماند علاوه بر صور رابطه‌ای هم که بین آن دو صورت است با حالت تمایل یا نفرتی

که نفس از آنها داشته است نیز در ذهن می ماند و نگهداری این دو چیز که یکی معنی جزئی و دیگری حکم است با نیروی حافظه است. در واقع میل و نفرت مفهوم ذهنی نیست که در خزانه بماند بلکه نفس در حال اطلاع بر صورت شخصی و تصورات، آنها را ایجاد می کند.

سپس هر گاه خیال، صورت آن شخص و نفع یا ضرر را برای حس مشترک مجسم می کند، حافظه نیز همان میل و نفرت یا رابطه مابین آن شخص و منفعت را دوباره به واهمه باز می گرداند و واهمه حکم صادر می کند که نفع یا ضرر از همین شخص رسیده است.

اما برای واهمه در این حکم تازه، یک اشتباه بزرگ روی می دهد زیرا حکمی را که قبلاً جزئی صادره نموده این بار کلی صادر می کند و بدین جهت سگ ها هر جا سنگی ببینند، فرار می کنند زیرا ضرری که از سنگ دیده اند این حکم را درباره همه صادر می کنند و این از جهت کشف علت و تجربه نیست زیرا حیوان کشف علت و استخراج حکم نمی کند بلکه از جهت تشبیه یا اشتباه موردی به مورد دیگر.

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

این انتقال گاهی از صورت به معنی و گاهی از معنی به صورت روی می دهد مثلاً زمانی که کسی را می بینیم و نمی دانیم دوست یا دشمن است در اینجا واهمه از خیال مدد می خواهد، خیال، صور را عرضه می کند تا واهمه به یاد آورد که آیا قبلاً برای این صورت، حکم دوستی صادر نموده است یا نه؟ گاهی برعکس، نفرتی احساس می کند و می خواهد مورد و موضع آن را بیابد. خیال از حافظه می خواهد که نفرت های شدید و ضعیف را با خصوصیتی که داشته اند زیر و زبر کند تا صاحب نفرت پیدا شود (همان، ص ۱۳۳-۱۳۲).

به اعتقاد ابن سینا گاهی یادآوری و تذکر، خشم، حزن، اندوه و امثال آن را - که در حال وقوع حادثه ایجاد شد، به ارمغان می آورد زیرا در همان وقت علت ایجاد غم و اندوه و خشم، جز انطباع این صورت در باطن حواس چیزی نبوده، بنابراین وقتی همان صورت

برگردد، دوباره همان حالات یا قریب آن را ایجاد می‌کند. آرزوها و امیدها نیز چنین می‌کنند. شیخ می‌گوید امید غیر از آرزو است زیرا امید، خیال امری با حکم قطعی یا ظنی به اینکه آن امر غالباً انجام خواهد شد. ولی آرزو تخیل و اشتها و حکم به لذت بخش بودن مطلبی است در صورتی که آن مطلب محقق شود. خوف مقابل امید است به تقابل تضاد یاس عدم آن است (ابن سینا، طبیعیات شفا، ص ۱۶۶).

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

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

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

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

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

اقسام ارتباطات موجود واهمه

مسئله فعل و انفعال از دیدگاه شیخ اهمیت ویژه ای داشته است تا آنجا که در کتب و آثار خود به نحوی دقیق به اقسام ارتباطات موجود اعم از اینکه در نفس بشری یا در طبیعت باشد اشاره کرده است و حتی رساله ای مستقل با عنوان «فعل و انفعال» در مجموعه رسائل خود دارد؛ لذا از تأثیرات قوه واهمه غافل نبوده و در کتب دیگر خود، به این تأثیرات و روابط نیز اشاره کرده است. اینکه به بررسی برخی از انواع این تأثیرات می پردازیم. قبل از پرداختن به اقسام ارتباطات واهمه، نکته ای حائز اهمیت است. از آنجا که شیخ رئیس درک معانی جزئی مثل دوستی یا عداوت عمرو نسبت به زید را توسط واهمه می داند، می توان دریافت که وی درک حالات نفسانی چون ترس، غم، شادی و امثال آن را به واهمه نسبت می دهد و در ارتباط با مکانیزم حصول ترس، غم و اندوه و شادی می گوید خوف، غم و اندوه که به مشارکت قوای دراکه حاصل می شود از عوارض قوه غضبیه اند، زیرا وقتی قوه غضبیه پس از تصور عقل یا خیال حرکت کرد و ضعیف شد این اعراض یافت می شوند و چون پاره ای از تصورات عقلی یا خیالی را پیروی کرد «ترس» بر آن عارض می شود و اگر نترسد قوی و نیرومند می شود و هنگامی که غضبی برای این قوه پیدا شد که قادر بر دفع آن نباشد و از وقوع آن ترسناک گردد «غم» عارض آن می شود و اگر توانست بر آن غلبه کند «شادی» حاصل می شود که غایت و مقصد این قوه است (النفس من کتاب الشفاء، ص ۲۶۹).

۱. تأثیرات واهمه بر بدن و حواس ظاهر

الف: رابطه حالات نفسانی با مزاج قلب

شیخ الرئیس در زمینه ارتباط حالات نفسانی چون شادی، انزوا و بزدلی با مزاج قلب بر این عقیده است که اگر خیال و پندار انسانی گرایش به شادی و سرور و خوشبینی و آرزوهای پسندیده داشته باشد دلیل بر آن است که مزاج قلب فرد معتدل است و اگر خیال و پندار، انسان را به انزوا و دوری جستن از اجتماع سوق دهد دلیل بر حرارت قلب و اگر خیال و پندار، انسان را به بزدلی و اندوهگینی سوق دهد، دلیل بر خشک مزاجی قلب است (قانون در طب، ص ۵۲۱-۵۲۰).

ب: ارتباط واهمه با قوة سامعه

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

۲. تأثیرات واهمه بر حواس باطن

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

شیخ معتقد است خیال - به عنوان یکی از قوای باطنی که جایگاه و خزانه حس مشترک است - با واهمه که ادراک معانی غیر محسوس می کند در ارتباط است چنانچه می گوید خیال آن است که محسوسات را بعد از جمع آمدن نگه می دارد و آنها را در غیاب حس در خود می گیرد. خیال تنها تصویرهایی را آماده می کند که از حس دریافت کرده است و دخالتی در آنها ندارد. منشأ این نیرو بطن میانی مغز است. این نیرو ابزار کار نیروی است که همان نیروی حس کننده حقیقی باطنی در جانوران است و آن را نیروی وهم (پندار) می نامند. همین نیروی وهم است که به حس جاندار می فهماند که گرگ دشمن

است، فرزند دوست داشتنی است. «دوستی» و «دشمنی» غیر محسوس هستند و حس جانور، آن را درک نمی‌کند پس آنچه این درک را در جانور ایجاد می‌کند و بر آنها فرمان می‌راند همان نیروی وهم است. انسان نیز در بسیاری از موارد این نیروی وهم را به کار می‌گیرد و از آن تأثیر می‌پذیرد.

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

ب: ارتباط واهمه با قوه متصرفه

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

پ: ارتباط واهمه و عقل عملی

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

شیخ الرئیس تصریح می‌کند که نسبتی که عقل عملی با قوه حیوانی متخیله و متوهمه دارد به این صورت است که عامله، قوه حیوانی متخیله و متوهمه را در استنباط تدابیر در امور حادث و فاسد شدنی و استنباط صنایع انسانی به کار می‌گیرد. به عبارت دیگر وقتی قوه عامله میل به این جهت (متخیله و متوهمه) پیدا می‌کند، در نتیجه کارهایی که مناسب این جهت است نظیر تدبیر امور دنیایی (چه آنچه مربوط به فرد باشد چه خانواده چه اجتماع) یا استنباط صناعت انسانی از وی صادر می‌شود. ابن سینا بیان می‌کند چون عقل

عملی باید معانی کلیه را به صورت جزئی درآورد تا بتواند عملاً از آنها استفاده کند، واهمه که وظیفه‌اش ادراک معانی جزئی است این کار را انجام می‌دهد و بنابراین قوه واهمه خادم عقل عملی محسوب می‌شود (النفس من کتاب الشفا، ص ۶۴ و ۶۹).

ت: ارتباط واهمه با عاقله

شیخ الرئیس در جواب به این پرسش که آیا واهمه بر عاقله غلبه می‌کند یا خیر؟ می‌گوید که گاهی مدرکات وهم با صور حسی همراهند، به همین دلیل در بسیاری از اوقات «تشبیه» به نتیجه‌ای می‌رسد که منطقی نیست؛ مثلاً وهم وقتی عسل را دید، چون رنگش زرد است، آن را به کیسه صفرا که زرد رنگ است تشبیه می‌کند و چون صفرا با تلخی همراه است، عسل را نیز به دلیل زردی همراه تلخی می‌پندارد و آن گاه نتیجه می‌گیرد که عسل هم همانند صفرا تلخ است. به اعتقاد شیخ در این حالت ذائقه هم از آن نفرت می‌کند و همین باعث می‌شود که وهم قوی در مقابل عقل ضعیف بایستد و عقل با آنکه نتیجه آن را تکذیب می‌کند، ولی حریف وهم نمی‌شود چنان‌که، ترس از مرده ادراکی و همانی است با مقابله عقل که ترس را بیهوده می‌داند، از بین نمی‌رود. البته انسان به فعلیت رسیده وهم را در کنترل خود دارد، به همین خاطر ادراکات و حواس انسان عقلانی می‌شود و حرکات ارادی انسان ناشی از عقل و فکر می‌گردد، پس با آنکه انسان و حیوان در واهمه شریک‌اند ولی به دلیل اینکه وهم محکوم عقل است، انسان از حواس و وهم خود نتایجی می‌گیرد که حیوانات، نمی‌توانند آن نتایج را بگیرند. انسان اصوات گوناگون را در هم می‌آمیزد، موسیقی از آن پدید می‌آید، چنان‌که از ترکیب رنگ‌های مختلف و بوها و طعوم گوناگون و تألیف و ترکیب آن‌ها صنایع زیبا و بوهای خوش و غذاهای خوش طعم، که در طبیعت موجود نیستند به دست می‌آورد و حیوان از همه این‌ها بی‌خبر است. همه این امور مرهون «وهم منور به عقل» است. منظور آن است که امر جزئی که توسط واهمه درک می‌شود، توسط عقل کلی هم تبیین می‌شود. در اینجا وهم و نفس (حیوانی) و عقل (نفس ناطقه) در برابر هم آورده شده است (همان، ترجمه نایچی، ص ۵۹۰-۴۶۰).

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

ث: تأثیر حالات نفسانی بر مغز

به اعتقاد طبیب حاذق غم، اندوه و دوری گزینی‌های زیاد از مردم از مایخولیا خبر می‌دهد (ابن سینا، قانون در طب، ج ۳، ص ۱۳). به اعتقاد وی مایخولیا بیماری است که فکر و پندار در آن از مجرای طبیعی بیرون می‌رود و به تباهی و ترس منجر می‌شود^۹ (همان، ص ۱۲۴). وی همچنین تصریح می‌کند که خشمگین شدن بدون سبب صرع، مایخولیای گرم یا بیماری مانیا^{۱۰} را به دنبال دارد. خنده‌های بدون سبب آژیر تباه شدن عقل و سستی مغز است (همان، ص ۱۳).

ارتباط واهمه پیامبران با عالم طبیعت

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

ابن سینا در المبدأ و المعاد تصریح کرده که پیامبران به واسطه قوه وهمشان می‌توانند در طبیعت بشری و عناصر موجود در آن تصرف کنند و بر آن تأثیر گذارند و مثلاً باعث ایجاد برف و باران یا صاعقه، باد و زلزله و از این قبیل گردند (رساله نفس، ص ۱۲۰)، البته وی در رساله نفس بیان می‌کند که هر یک از این وقایع به واسطه شرایط خاصی بود

که آن دوران اقتضا می کرد مثلاً اگر اگر نپی برای قومی دعا می کرد باران و برف و اگر هلاک قومی را می خواست صاعقه و زلزله پدید می آمد (همان، ص ۷۴).

ارتباط واهمه انسانها با نفوس بشری

ابن سینا بر این عقیده است که افرادی هستند که با داشتن واهمه قوی می توانند بر نفوس بشری تأثیر (منفی) بگذارند. چنانچه وی در رسائل از تأثیر قوه واهمه بر نفوس بشری غافل نبوده و قسمی از اقسام سحر را نتیجه تقویت واهمه و تأثیر آن بر نفوس بشری می داند. وی می گوید این افراد (ساحران) به تقویت قوه واهمه خود از طریق ریاضت و رنج پرداخته اند یا برحسب خلقت اصلی قوی بوده اند و تصریح می کند که شدت این قوه گاهی به حدی می رسد که می تواند طبایع را دگرگون و از حالت اصلی منقلب نماید به گونه ای که می تواند افراد را به سوی نیکی یا به سر حد بدی و زشتی سوق دهد؛ ولی چون در فطرت ساحر، صلاح و خیریت عموم لحاظ نمی شود و صاحب اغراض صحیح نمی باشد؛ بنابراین آنچه منظور اوست فقط مقاصد زشت و اغراض پست و فساد نظام عالم و برانگیختن شر است. شیخ بر این عقیده است که با توجه به این امر ساحر، قوه واهمه خود را برای مسخر نمودن طبایع ساده لوحان و ابلهان به کار می گیرد و آنان را مغلوب، مطیع و تحت اراده خود می سازد (رسالة فعل و انفعال، ص ۲۲۷). وی همچنین انواع نیرنگ ها و طلسمات را در اثر تأثیر قوه واهمه بر عالم طبیعت می داند و تصریح می کند که در همه این تأثیر و تأثرات نباید از دخالت کلی قوه واهمه غافل ماند و نقش وی را در ملائمت و منافرت اجسام و تعلق گرفتن به خواص مواد عنصری و مرکبات طبیعی و تأثیر کردن بعضی در بعض دیگر به صورت کلی در نظر داشته است (همان، ص ۲۳۰-۲۲۹).

نتیجه

از مجموع نوشته های ابن سینا می توان نتیجه گرفت که شیخ واهمه را قوه ای مستقل می داند و تأکید می کند که این قوه جسمانی است و جایگاه آن در مغز در قسمت تجویف اوسط است و وظیفه اش ادراک معانی جزئی چون عداوت و دوستی زید و عمرو است؛ به طور کلی می توان تفاوت هایی که بین توهم (ادراک وهمی) و ادراکات دیگر است را به شرح زیر بیان کرد:

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

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

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

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

همچنین ابن سینا معتقد است حالات نفسانی چون غم و اندوه و شادی توسط این قوه درک می‌شود. وی از آنجا که این قوه را در ردیف قوای مدرکه نفس حیوانی آورده

مثل سایر قوا قائل به روابط متقابلی برای این قوه گردیده است. به اعتقاد وی واهمه می‌تواند بر عالم طبیعت تأثیر گذارد و معجزات انبیا را از این سنخ و در اثر تقویت قوه وهمشان یا حتی سحر و نیرینگ ساحر و مسحور کردن طبایع را در اثر تقویت قوه وهم ساحران می‌داند.

یادداشت‌ها

۱. معنی چیزی است که نفس از محسوسات ادراک می‌کند بدون آنکه حس ظاهر در ابتدا آن را درک نماید؛ مثل درکی که گوسفند از معنای ضدیت در گرگ دارد و همین معناست که موجب ترس و فرار گوسفند از گرگ می‌شود، البته بدون اینکه حس آن را درک کند (ابن سینا، *النجاة*، ص ۱۶۲)، شایان ذکر است که معانی جزئی یعنی معنای اضافه شده به صورت جزئی (همان طور که معانی کلی را «عقل» درک می‌کند).
۲. لازم است ذکر شود که بوعلی نیز احتمال داده است که واهمه با متخیله و ذاکره یک قوه باشند که در موارد متفاوت نام‌های متعدد به آنها داده می‌شود. عبارت شیخ به این صورت آمده است: «و یشبه ان تكون القوة الوهمیه هی بعینها المفکره و المتخیله و المذکره و هی بعینها الحاکمه فتكون بذاتها حاکمه و بحركاتها و افعالها متخیله و متذکره، فتكون متخیله بما تعمل فی الصور و المعانی، و المتذکره بما ینتهی الیه عملها» (طبیعیات شفا، ص ۱۵۰).
۳. و در جای دیگر می‌فرماید: «بدان که وهم گرچه در نزد ما غیر از قوایی است که ذکر شد، اما ذاتی مغایر با عقل ندارد بلکه عبارت است از اضافه شدن ذات عقلی به یک شخص جزئی و تعلق آن به این شخص و تدبیر او. پس قوة عقلیه‌ای که متعلق به خیال است همان «وهم» است، کما اینکه مدرکات وهم نیز همان معانی کلیه‌ای است که به صور شخصی اضافه شده‌اند (ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۸، ص ۲۲۰-۲۱۵).
۴. مرحوم علامه طباطبایی در تعلیق خود بر اسفار نوشته‌اند: «وهم» به هر صورت کلی مضاف به جزئی مثل کلی انسان، اسب، سیاهی یا سفیدی نمی‌رسد، بلکه فقط به امور جزئی‌ای که در باطن نفس موجودند نائل می‌شود مثل محبت، عدوات، سرور،

حزن و مانعی ندارد که ما ادراک این امور را به حس مشترک نسبت دهیم - کما اینکه در سفر نفس خواهد آمد - و صرف نامگذاری این‌ها به «معانی» در مقابل صوری که از طریق حواس ظاهری درک می‌شوند موجب مباینت نوعی نمی‌شود تا اینکه نیاز به اثبات قوه دیگری باشد. پس حق این است که اصلاً وهم را حذف کنیم و کار وهم را به حس مشترک اسناد دهیم» (همان، ج ۳، ص ۳۶۲).

۵. شایان ذکر است که وجدانیات با وهمیات تفاوت دارد. وجدانیات مستقلاً ادراک می‌شوند و وهمیات تابع ادراکات دیگر هستند و اگر تصویری در ادراکات وهمی به وجود آید از طرف قوه خیال است که حوادث گذشته را به خوبی یاد نکرده است؛ مثلاً سلی که روزی به شخصی زده است، هر وقت خیال آن را یاد کند قهراً انزجار و نفرت حاصل می‌شود. وجدانیات علاوه بر آنکه حافظ و نگهبان نمی‌خواهند، قوه‌ای که آن‌ها را ادراک کند نیز غیر از خود نفس برای آن‌ها لازم نیست. وجدانیات و سایر مدرکات وقتی به مرتبه صراحت و وضوح و به درجه حق‌الیقین برسند در «دل» ادراک می‌شوند و جای یقین و ایمان در دل است و اولیات در دل ادراک می‌شوند. حب بقاء، از خواص ذاتی نفس و از توابع حیات حیوانی است و دریافت منافرت و ملایمت نیز از لوازم حب بقاء است، این‌گونه امور را دل دریافت می‌کند نه مغز. دوستی جز کار نفس نیست زیرا هر که را مثل خودش باشد دوست دارد و هر که را مثل خودش نباشد دشمن می‌داند (مشکوه الدینی، ص ۴۶-۴۵).

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

در ارتباط با فراموشی شدید هم باید گفت گاهی برای انسان اتفاق می افتد یکی از معلومات قبلی به قدری پیچیده و مبهم می شوند که کار بر نفس مشکل می شود و به سهولت نمی تواند گمشده را پیدا کند. در اینجا مجبور است فعالیت بیشتری صرف کند. صورت های زیادی را از نظر بگذراند و هر یک از آنها را با صور دیگر و با معانی تحلیل و ترکیب نماید. نشانی ها و مناسبات آنها به یاد آورد تا گمشده را از عمیق ترین مواضع خیال و از لابه لای صور متراکم و ذخایر نفسانی پیدا کند گاهی هم با همه فعالیت ها به نتیجه نمی رسد و همین طور به حالت مستور باقی می ماند (همان، ص ۱۳۴-۱۳۳).

۷. بعضی از دانشمندان بر این عقیده اند که اثر محسوسات همیشه باقی است و فراموشی مطلق وجود ندارد و دلیل ادعای خود را وجود اشخاصی دانسته اند که مرگ آنها حتمی شده ولی از مرگ نجات یافته اند لحظه ای که دم آخر می پنداشتند، پاره ای از حوادث و وقایع دوران کودکی مانند صفحه ای از نظر آنان گذشته است (همان، ص ۱۳۱). مطهری در پاورقی خود بر اصول فلسفه و روش رئالیسم می گوید علمای روان شناسی بر این عقیده اند که از ابتدا اینکه ذهن انسان چیزی را تحت تأثیر عوامل خارجی احساس می کند تا هنگامی که خود به خود و بدون تأثیر عوامل خارجی آن را در زمان بعد مورد توجه قرار می دهد، چهار مرحله طی می کند:

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

۸. این حرکت چشم در روان شناسی جدید در زمره حرکات انعکاسی به شمار می رود (سیاسی، ص ۸۵).

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

۱۰. به اعتقاد ابن سینا مانیا همان دیوانگی دمنشی است و این دیوانگی از ماده ای به وجود می آید که مالیخولیا را به وجود می آورد و هر دوازده ماده سودایی هستند. به اعتقاد شیخ

اضطراب، جست و خیز و بداخلاقی و درندگی از علائم این بیماری است وی هم چنین تصریح می کند بیماری مانیا تب به همراه ندارد (ابن سینا، قانون در طب، ص ۱۲۱).

منابع

ابن سینا، حسین ابن عبدالله، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن زاده آملی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵.

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

_____، *رساله فعل و انفعال*، مندرج در *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.

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

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

_____، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، ج ۱، تهران، انتشارات مطالعات اسلامی دانشگاه مکتب گیل شعبه تهران با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.

_____، *المباحثات*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱.

_____، *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، مرکز نشر، ۱۴۰۴ق.

_____، *دانشنامه علایی*، مقدمه و حواشی محمد مشکوه، تهران، انتشارات کتاب فروشی دهخدا، ۱۳۵۳.

_____، *النجاة فی الحکمه المنطقیه و الطبیعیه*، تهران، مرتضوی، ۱۳۴۶.

_____، *طبیعیات شفاء*، قم، مکتب آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

_____، *برهان شفاء*، ترجمه و شرح محمد تقی مصباح یزدی، ج ۱، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳.

جلیلی، احمد، *مجموعه مقالات هزاره ابن سینا*، تهران، انتشارات کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۵۹.

ذبیحی، محمد، *فلسفه مشاء با تکیه بر اهرام آراء ابن سینا*، تهران، سمت، ۱۳۸۶.

- خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد، نظام معرفت شناسی صدرایی، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۸.
- سهرودی، شیخ شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه هانری کرین، ج ۲، تهران، انتشارات انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۵.
- شیرازی، صدرالدین محمد، حکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.
- _____، منطق نوین مشتمل بر المعات المشرقیة فی الفنون المنطقیة، ترجمه و شرح عبدالمحسن مشکوه‌الدینی، تهران، انتشارات موسسه مطبوعاتی نصر، ۱۳۶۲.
- طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی مرتضی مطهری، ج ۱، ۳، تهران، صدرا، ۱۳۶۸.
- مشکوه‌الدینی، عبدالمحسن، تحقیق در حقیقت علم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- نصری، عبدالله، فلسفه تحلیلی و نظریه شناخت در فلسفه اسلامی، تقریرات استاد مهدی حائری، تهران، نشر قلم، ۱۳۸۵.

