

افزون بر آن، در تعیین بخشی به افعالی که از نیروهای نباتی و حیوانی برمی خیزد، نقش ایفا می کند. نیروهای تعیین بخش به نحوه هستندگی نفس نباتی، «غذیه» و «منمیه» و «مولده» اند. دو نیروی تعیین بخش به هستندگی نفس حیوانی، «نیروی مدرک» و «نیروی محرک» اند. این نیروها در وضعیت هستی شناختی نفس انسانی اثرگذارند؛ اگرچه نفس انسانی نیز با دو نیروی عامله (عقل عملی) و عالمه (عقل نظری) از نفس حیوانی و نباتی جدا می شود (ابن سینا، ۱۴۳۴ ق، ج ۵، ص ۳۷). اثرگذاری نیروهای مدرک و محرک بر تعیین نفس انسانی، به معنای آن است که هر ادراکی که از نیروی مدرک، سرچشمه گیرد و یا هر حرکتی که از نیروی محرک، برخیزد، بر کارکرد نفس اثر می گذارد. اگر اثرگذاری پذیرفته شود، باید هم از نحوه اثرگذاری و هم از پیوندی که عوامل اثرگذار با یکدیگر برقرار می سازند، تبیینی به دست داده شود.

در این پژوهش تنها از اثرگذاری های معرفتی بحث می کنیم، البته معرفت تنها در صورتی پدیدار می آید که جایگاه هستی شناختی نفس و نیروهای آن روشن شوند، و بحث را به اثرگذاری دو نیروی مدرک و محرک و پیوندی که این دو نیرو با یکدیگر برقرار می کنند، محدود می کنیم.

۱-۱. نیروی مدرک

از عبارات ابن کمونه، شارح الاشارات و التنبیهات، برمی آید که نمی توان معنایی را از پیش بر این نیروی مدرک بار کرد و تعریفی حقیقی از آن به دست داد. ادراک بر هر متعلق از ادراک، از هر نیروی ادراک آوری که برآمده باشد؛ نیروهایی مانند: حس، تخیل^۱، توهم^۲ و تعقل، صدق

۱. نیروی متخیله صورت های پدیدار شده از نیروی حس را هم به یکدیگر پیوند می زند، و هم آنها را از هم سوا می سازد تا بدین وسیله صورت جدیدی پدیدار آید (ابن سینا، ۱۳۹۸، ص ۱۹۳). در این پژوهش بر دو نیروی مدرک و محرک تمرکز شده و به همین سبب از تبیین پدیداری دیگر نیروها پرهیز شده است؛ با وجود این، به اجمال و در صورت لزوم، از دیگر نیروهای نفسانی نیز صرفاً از جهت نسبتشان با این دو نیرو، تبیینی مبنی بر «تقلیل پدیداری» آمده است تا هم پیوند نیروها با یکدیگر روشن تر شود و هم پژوهش های معاصر درباره تبیین ابن سینا از نیروهای نفسانی بیشتر شود.

۲. وهم نیرویی است که با استمداد از آن، معنای نادیدنی ها دانسته می شود؛ یعنی آنچه با حس فراچنگ نمی آید. غرض مترتب بر این دانستن، گریختن از ناخوشایندی ها و جستن خوشایندی ها است (ابن سینا، ۱۳۹۸، ص ۱۹۵). نیروی موهمه نیز یکی از نیروهای نفس است که باید پیوند آن با دیگر نیروها روشن شود.

می‌شود (ابن‌کمون، ۱۳۹۹، ص ۲۴۸). در نتیجه این نیرو به‌نحو پسینی و بانظر به کارکردهایی که دارد، شناخته می‌شود.

در تقریر مدعای ابن‌کمون می‌توان گفت ادراک تنها با «شبهت خانوادگی»^۱ توصیف‌شدنی است؛ یعنی با شبهت خانوادگی، آنچه اطلاق ادراک بر آن درست است، فراچنگ می‌آید و نیز مصادیق ادراکی از نا-ادراکی متمایز می‌شوند؛ به این معنا که با کاربرد شبهت خانوادگی آن وجه مشترکی که همه مصادیق ادراکی را ذیل مفهوم واحد (مفهوم ادراک) می‌گنجاند، دریافته می‌آید (گلاک، ۱۳۸۹، ص ۱۶۹).

بوعلی هر ادراکی را «صورت‌مند» می‌داند؛ بدین صورت که مدرک خود را برای نفسِ مدرک با ساخت صورت مناسب آشکار می‌سازد؛ از این رو: ۱. نفسِ مدرک، آشکارکننده صورت‌های ادراکی است؛ ۲. نیروی مدرک صرفاً صورتی برای ادراک فراهم می‌آورد؛ ۳. نیروی مدرک هنگام مواجهه با یک شیء مادی، ابعاد مادی آن را اپوخه/تعلیق می‌کند. به تعبیر ابن‌سینا صورت ادراکی مجرد از ماده است و به آن فقط از آن جهت که خود را در قالب یک صورت آشکار ساخته است، می‌نگرد؛ اما نوعی از تجرد را به‌نحو مبهم دارد (تجریداً ما)؛ ۴. اپوخه ابعاد مادی یا مضیق است یا موسع. در اپوخه موسع، تمامی ابعاد مادی و حالات مترتب بر آن‌ها تعلیق می‌شود و در اپوخه مضیق بعضی از ابعاد (ابن‌سینا، ۲۰۰۷ م، ص ۶۹).

باتکیه بر تبیین یادشده می‌توان چنین نتیجه گرفت: ۱. صورت‌های ادراکی، ظهور مدرک را ممکن می‌سازند؛ ۲. هر مدرکی برای ظاهر شدن به واسطه نیازمند است. صورت‌ها نقش واسطه را در ظهور ایفا می‌کنند.

هرآنچه به ادراک درمی‌آید، از جهت معقول شدن آن است؛ به تعبیر بوعلی: «أَنَّ الْمَدْرَكَ يَجِبُ

۱. تأکید بر «توصیف» وجه مشترکی است که می‌توان بین ویتگنشتاین و پدیدارشناسان یافت (Dwyer, 2018, p 71). این وجه، پدیدارشناسان را واداشته است که از فلسفه ویتگنشتاین نیز تفسیری پدیداری به‌دست دهند (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۹۹۷). شبهت‌های خانوادگی با توصیف پدیدارهایی که قدر جامع ادراک را برآورده می‌سازد و عرفاً به‌همه آن‌ها «امر ادراکی» اطلاق می‌شود، همه آن‌ها را ذیل این شبهت گرد می‌آورد و مدرک‌بودنشان را نشان می‌دهد. قدر جامع اور ادراکی همان شبهتهی است که آن‌ها را ذیل یک خانواده جمع می‌کند (ویتگنشتاین، ۱۳۹۹، ص ۴۹).

آن یکون موجوداً للمدرک» یعنی ضرورت دارد که مدرک تنها برای مدرک، موجودیت بیابد^۱ (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۴۶)؛ بنابراین، مدرک که امری صورتمند است، همواره خود را برای مدرک ظاهر می‌سازد و ضرورتی ندارد که ظهور بیرون از مدرک برای آن به‌تصور درآید؛ به‌همین دلیل است که: «ما معدوم‌ها را به‌ادراک درمی‌آوریم، اگرچه وجود عینی ندارند و نسبت به بسیاری از موجودهای عینی ادراکی نداریم» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۴۶)؛ زیرا هنوز برای مدرک، معقولیت پیدا نکرده‌اند.

شرط معقول‌شدن آن است که ابعاد طبیعی و عوارض مادی یکسره اپوخه شوند (برئته عن المادة) (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۱). بخش‌های صورت یک شیء با بخش‌های ذات آن شیء تناظر و توافق دارد: «لأن أجزاء تلك الصورة تكون أجزاء معنى الذات» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۱) بنابراین ذاتمندی درگرو صورتمندی است؛ یعنی تا زمانی که شیء، ظهوری صورتمند نداشته باشد، ذاتی برای آن متصور نیست و اگر نیروی مدرک صورتی مناسب برای اشیا نسازد، معقولیت نمی‌یابد و درپی آن مدرک نمی‌شوند. در نتیجه: «هر آنچه که به ادراک درمی‌آید، از جهت معقول‌شدن آن است؛ یعنی حقیقت آن، بنابر ضرورت در ذهن متمثل می‌شود»^۲ (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۴۷). اگر ذات یک شیء از نظر متافیزیکی این‌همان با حقیقت آن شیء باشد و تمثّل حقیقت را همان ظهور شیء در قالب صورت بدانیم (ظهور صورتمند)، در این صورت می‌توانیم مدعی شویم که با تمثّل یافتن حقیقت یک شیء در ذهن، ذات آن شیء در ذهن ظاهر شده است. به‌باور ابن سینا هر صورت عقلی مبنای صورت حسّی است: «و أن تلك الصور العقلية مبادئ لهذه الصور الحسية» (ابن سینا، ۲۰۰۷ م، ص ۱۲۳)؛ از این رو محسوس نیز تنها زمانی که معقول شود، مدرک واقع می‌شود. امر معقول صورتمند است. شیء محسوسی که معقول شده

۱. معقول‌شدن با مفهوم ساختن همراه است؛ یعنی هر امر معقولی ملازم و متقارن با ساخت «مفهوم»ی است. مفهوم‌سازی حد بر نمی‌دارد و برای هر حقیقت ممکن می‌توان مفهومی اشاره‌کننده به آن ساخت؛ در نتیجه برای نیروی مدرک نمی‌توان هیچ محدودیتی بار کرد و تعیین قاعده برای فهم و مرزهای کاربست فهم، آن‌گونه که کانت اراده کرده، ناموجه است (کانت، ۱۳۶۲، ص ۱۶).

۲. «كل ما تدرکه فإنه حيث تدرکه في الذهن، فحقيقته متمثلة في ذهنك ضرورة».

است، صورت حسی دارد. صورت حسی این امور، باید بنا بر ذات خود، در جهان‌های محسوس (العوالم الجسمانية) حاضر باشد تا بتوان از آن صورتی معقول ساخت (ابن سینا، ۲۰۰۷ م، ص ۱۲۳)؛ در نتیجه، هنگام ساخت صورت معقول از امر محسوس با «اپوخه مضیق» سروکار داریم نه «اپوخه موسع»؛ یعنی همه ابعاد امر محسوس را اپوخه نمی‌کنیم؛ بلکه دست‌کم باید وجود آن را فرض بگیریم تا بتوانیم صورتی مناسب از آن بر سازیم. نتیجه آنکه محسوسات نیز اگر معقول نشوند، مدرک واقع نشوند؛ زیرا در این صورت وحدتی بین اجزای پراکنده و جداجدای حسانی پدید نمی‌آید^۲ (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۱)؛ چراکه اگر اشیا از جهت محسوس بودن، و نه معقول بودن، مدرک شوند، در این صورت به تعبیر پینکاردا «وحدت تألیفی و قوف نفسانی» پدید نمی‌آید و مدرک نمی‌تواند محسوسات متفرق را ذیل یک صورت گرد آورد؛ حال آنکه ما مدرکاتی داریم که با وجود متفرق بودن با یک صورت معقول شده‌اند. گواه آنکه ما از یک شیء که ویژگی‌های محسوس بریده‌ازهمی مانند سیاهی و سختی دارد، یک صورت معقول برمی‌سازیم (پینکاردا، ۱۳۹۵، ص ۴۹).

نتیجه می‌گیریم که:

۱. ادراک تنها با شباهت خانوادگی تبیین‌شدنی است؛ چراکه مصادیق آن به اندازه‌ای تنوع دارد که هیچ تبیینی نمی‌تواند همه آن‌ها را دربرگیرد.
۲. ظهور مدرک‌ها برای نفس به واسطه صورت‌هایی است که نیروهای نفس فراهم می‌آورند.
۳. اشیا تا زمانی که معقول نشوند، یعنی آگاهی صورتی از آن‌ها برای خود برنسازد، مدرک

۱. تمایز اپوخه موسع از اپوخه مضیق آن است که در اپوخه موسع تمامی ابعاد طبیعی یک شیء حتی وجود طبیعی آن، نحوه‌ای از موجودیت خارجی یافتن برای آن اپوخه می‌شود تا به آن شیء صرفاً از آن جهت که ظهوری برای مدرک دارد، نگریسته شود؛ اما در اپوخه مضیق وجود طبیعی و محسوس برای شیء فرض گرفته می‌شود تا صورتی مناسب از آن انتزاع شود؛ یعنی در اپوخه مضیق، صورت معقول قوام نمی‌یابد، مگر آنکه وجود طبیعی درکار باشد.

۲. «لأن محسوسيته توجب أن تتخيل له في التصور أجزاء، متفارقة... وإذا افتقرت في التصور هذا الافتراق فإما أن يكون ذلك لإفتراقها في المعنى أو لإفتراقها في المادة وإفتراقها في المعنى والصورة لا يوجب أن يوجد فيها افتراق في التخيل، وذلك لأن المعاني المختلفة قد تتخيل معاً، مثل سواد و صلابة و شكل».

واقع نمی‌شوند.

۴. ادراک فعل نفس است که به واسطه نیروهای نفس آشکار می‌شود.

۵. وحدت تجربه نفسانی شرط برساخته شدن صورتی واحد از محسوسات جدا جدا و

متکثر است.

۱-۱-۱. فرایند پدید آمدن ادراک

ابن سینا فرایند ادراک را این‌سان توصیف می‌کند:

آگاه شدن از یک شیء، همان به تصور در آوردن حقیقت (ذات) آن برای شناسنده است؛ به واسطه ادراک، حقیقت شیء برای شناسنده شهود پذیر^۱ می‌شود. حقیقت به تصور در آمده، یا حقیقتی است که هنگام ادراک بیرون از ذات شناسنده قرار می‌گیرد که به صورت بالفعل برای چنین حقیقتی عین خارجی وجود ندارد [بلکه صرفاً بنابر اپوخه مضیق وجود آن، به صورت بالقوه، فرض گرفته می‌شود تا بتوانیم از آن، صورتی انتزاع کنیم] ... ؛ یا صورتی از حقیقت شیء در ذات شناسنده آشکار می‌شود، [اپوخه موسع امکان پذیر می‌شود]، به گونه‌ای که دوگانه بین مدرک و مدرک از بین می‌رود (ابن سینا، ۱۴۴۰ ق، ج ۲، ص ۳۰۸).

از مدعای بوعلی برمی‌آید که:

۱. هر شیئی حقیقتی (ذاتی) دارد.

۲. حقیقت شیء با به تصور در آمدن آشکار می‌شود.

۳. شناسنده با ادراک، صورتی از مدرک برای خود می‌سازد.

۴. شهود ممکن است ذات یک شیء را برای شناسنده ظاهر سازد.

۵. شهود به عنوان فعلی از افعال نیروی مدرک است که ظهور ذات یک شیء را ممکن

۱. هر مشاهده‌ای با استمداد از نیرویی نفسانی به نام شهود ممکن می‌شود؛ به همین دلیل مشاهده در بافتار کنونی مشاهده تجربی و انفعالی صرف نیست؛ بلکه «مشاهده برآمده از شهود عقلانی» است.

می‌سازد.

۶. اگر اپوخه موسّع امکان‌پذیر باشد، دوگانگی بین مدرک و مدرک از بین می‌رود. سراج‌الدین ارموی فرایند ادراک را نحوه‌ای شهود درونی می‌داند؛ شهودی که بانظر به «صورت مثالی آشکارشده از یک پدیده در ذات مدرک» شکل می‌گیرد (۱۳۹۷، ج ۲، ص ۱۸۵)؛ بنابراین به‌باور او: الف- ما با هستی مدرک، یعنی مدرک بماهو هو، روبه‌رو نیستیم؛ بلکه صورتی مثالی از مدرک برای ما آشکار می‌شود؛ ب- ظهور صورت مثالی مدرک در پیوند با شهود درونی‌ای است که مدرک از صورت مثالی دارد؛ یعنی صورت مثالی «واسطه‌گری در شهود» می‌کند. فخر رازی در تبیین فرایند ادراک، آن را به «حصول‌المدرک فی ذات‌المدرک» تفسیر می‌کند و این پرسش را درمی‌اندازد که آیا ادراک همین نحوه حصول است یا نسبتی است که مدرک با مدرک برقرار می‌سازد؛ نسبت ویژه‌ای که به ظهور مدرک برای مدرک منجر شود؟ (فخر رازی، ۱۳۹۱، ص ۲۷۶) برای روشن‌شدن مراد فخر رازی، باید از مفهوم «حصول» فهمی پدیداری کسب کنیم.

از مفهوم «حصول» می‌توان دو توصیف پدیداری به دست داد:

۱. نحوه‌ای از اثرپذیری ذات مدرک از مدرک باشد.

۱. «اذا عرفت هذا فنقول: ادراک‌الشیء هو أن یکون مثال حقیقه مرتسماً فی ذات‌المدرک؛ یشاهد ما به یدرک مشاهده؛ فهذا الموجود‌المشاهد إما أن یکون نفس حقیقه‌الشیء الخارج عن‌المدرک، أو غیره» (سراج‌الدین ارموی، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۱۸۵). تحلیل پدیداری مدعای ارموی چنین است: مثال حقیقت باید در ذات مدرک آشکار شود (ارتسام یابد) تا به‌واسطه آنچه ارتسام یافته شده است، نوعی شهود پدید آید؛ یعنی ما با دونحوه ادراک روبه‌رو هستیم: ۱. ادراک آنچه در ذات مدرک آشکار شده است؛ ۲. ادراکی که مبتنی بر شهود است؛ شهودی که با رجوع به ذات مدرک و برآمده از ذات او است (شوربختانه مصحح شرح ارموی بر شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا، از پس فهم متن به‌خوبی برنیامده است، به‌همین سبب در ویرایش و علامت‌گذاری متن به‌خطا رفته است؛ نگارندگان در نقل مدعای ارموی، آن را با اصلاح آورده‌اند). براساس تبیین گفته‌شده، این شهود را می‌توان معادل «تحویل آیده‌تیک» دانست که پدیدارشناسان با چنگ‌زدن به آن، شیء را از آن‌جهت که ویژگی‌های ذاتی خود را آشکار می‌سازد، برمی‌رسند (کاوفر و چمرو، ۱۳۹۹، ص ۶۰)؛ از این‌رو طبیعت مدرک را - مدرک آن‌سان که هستی طبیعی این‌کتیو دارد - اپوخه می‌کنیم تا نحوه ظهور آن را به‌واسطه مجموعه‌ای از پدیدارهای سوپزکتیو تغییریابنده و چندگانه آشکار سازیم (لویناس، ۱۴۰۰ ش، ص ۴۰). با اپوخه‌کردن جهت‌هستندگی موجودات، به فرایند ادراک و مضمون ادراک نیز وقوف می‌یابیم (پازوکی، ۱۳۹۹، ص ۹۲).

۲. نحوه‌ای از حضور مدرک در ذات مدرک باشد.

۳. شیوه‌ای از ظهور و نمایاندن مدرک در ذات مدرک باشد.

بنابر احتمال نخست باید از نحوه اثرپذیری تبیینی به دست داده شود؛ یعنی احتمال نخست تبیین فلسفی به دست نمی‌دهد؛ بلکه بیشتر نوعی «شرح‌الإسم» است. احتمال دوم نیز فرض را بر دوگانگی مدرک و مدرک گذاشته است و «امکان حضور» را به صورت پیش فرض پذیرفته است و مفهوم «حضور» نیز بانوعی از «ابهام» روبه‌رو است؛ چراکه ممکن است «حضور عندنا» مراد شده باشد و یا «حضور بیناذهانی»؛ اگر حضور بیناذهانی^۱ باشد، باید نحوه حضور با زبانی عمومی تبیین شود که در این صورت حالت بودن به نحوه‌ای از «بودن لفظی» تبدیل می‌یابد و اگر «حضور عندنا» قصد شده باشد که چه بسا مدرک در «وضعیت خودتنهانگاری»^۲ قرار می‌گیرد و نمی‌تواند به هیچ معرفت معتبری دست یابد. حضور عندنا، حضور اول شخص است؛ یعنی شناسنده معرفتی را نزد خود حاضر می‌یابد که نمی‌تواند آن را با دیگر شناسندگان هم‌رسان کند؛ اما حضور بیناذهانی در فرضی تحقق می‌یابد که یک شیء واحد بتواند از جهت واحد برای همه شناسندگان حاضر شود.

احتمال سوم به نظر قوی‌تر می‌رسد؛ زیرا: ۱. اگر از حصول «ظهور نزد مدرک» مراد شده باشد، محذور «خودتنهانگاری»^۳ ایجاد نمی‌شود؛ ۲. محذور «دوگانگی مدرک و مدرک» رفع می‌شود و لازم نیست که با معضل دوئیت دست‌وپنجه نرم کنیم؛ ۳. ذات مدرک در پیوند با ذات مدرک تعریف می‌شود و ظهور ذات مدرک در ظرف ذات مدرک صورت می‌پذیرد و ذات مدرک با ذات مدرک اتحاد می‌یابد. اگر این فرض پذیرفته شود، در این صورت ادراک همان ظهور مدرک برای مدرک است و ما باید بحث را متمرکز بر این ظهور کنیم و عوامل مؤثر بر آن را بررسی کنیم.^۴

1. Intersubjective

2. Solipsism

۳. خودتنهانگاران معتقدند بیرون از «من» و محتویات ذهنی ام، هیچ چیزی وجود ندارد (گلوک، ۱۳۸۹، ص ۴۷۵).

۴. عوامل روان‌شناختی مؤثر، مانند شوق، تنها از جهت اثرگذاری‌شان بر نحوه ظهور بررسی شده‌اند.

مدرک یا درون‌باش است یا برون‌باش^۱؛ یعنی نیروی مدرک به ظهورِ دونحوه از ادراک مدد می‌رساند: ادراک آنچه درون‌باش است و ادراک آنچه برون‌باش است (ابن‌سینا، ۱۴۳۴ ق، ج ۵، ص ۳۳)؛ به تعبیر سراج‌الدین ارموی، مدرک یا به‌واسطهٔ شهود امر درون‌باش حاصل شده است و یا به‌واسطهٔ شهود امر برون‌باش (۱۳۹۷، ج ۲، ص ۱۸۵) مدرک برون‌باش اصالت دارد (ابن‌سینا، ۱۴۴۰ ق، ج ۲، ص ۳۰۸). معنای اصالت آن است که ترتب آثار و بارکردن لوازم مستند به آن است؛ پس قوام‌بخش آن‌دسته از لوازم و آثاری است که پیوندی منطقی با برون‌باشی دارند؛ از این‌رو، به لوازم و آثاری که منطقیاً ممکن است بار شوند، قوام می‌بخشد.

مدرک درون‌باش صورت و ظهور مدرک برون‌باش است؛ به عبارت دیگر، پس از مواجهه با شیء برون‌باش، صورتی درون‌باش از آن ساخته می‌شود؛ بر ساختگی‌ای که در فرایند شکل‌گیری ادراک حاصل می‌آید. این صورت برساخته‌شده، نحوهٔ ظهور آن اثره را برای ما معین می‌کند. قطب از این نحوهٔ ظهور با تعبیر «تمثله عندنا» یاد می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۴۰ ق، ج ۲، ص ۳۰۸)؛ از این‌رو، دریافت درون‌باشی و برون‌باشی در پیوند با به‌دست‌دادن تبیینی از فرایند پدیدآمدن^۲ ادراک است.

۲-۱. نیروی محرک

ارسطو معتقد است حرکت اگر معطوف به یک غایت باشد، «حرکت آینی» است. این حرکت همواره غایتمند است و با تخیل و شوق ملازم می‌شود؛ چراکه تا شوقی به‌سوی امری پدید

۱. از ابژه خارجی با مفهوم برون‌باشی و از ابژه ذهنی با مفهوم درون‌باشی یاد شده است.

۲. به‌باور ما بوعلی در بخش «قوی النفس و بیان معنی الإدراک»، در صدد بیان فرایندی است که به پدیدآورده شدن ادراک می‌انجامد. او از این بخش با عنوان «قوی النفس و بیان معنی الإدراک» یاد کرده است، تعبیر «معنای ادراک» در این فراز به بحثی معناشناختی دلالت نمی‌کند؛ بلکه وی به دنبال فرایند شکل‌گیری ادراک است؛ فرایندی که سرانجام به درون‌باشی یا برون‌باشی ابژه منجر می‌شود؛ بر این اساس درون‌باشی و برون‌باشی، آن‌سان که واقع‌گرایان بسیط می‌گویند، وجود عینی و وجود ذهنی نیست؛ تقسیم به عینیت و ذهنیت بر اساس پیش‌فرض‌های طبیعت‌گروانه‌ای است که بر ذهن فیلسوفان مسلمان چیره شده است و دسته‌ای از آنان را به دام طبیعت‌گرایی ارسطویی انداخته است. بر اساس تفسیری که ما بیان کرده‌ایم، درون‌باشی و برون‌باشی دونحوه و دو حالت از بودن است؛ درون‌باشی و برون‌باشی به حالت‌های ظهور و نحوه‌های بودن هستند؛ اشاره می‌کند. درون‌باشی و برون‌باشی در یک تقسیم‌بندی، دو حالت متمایز با یکدیگرند؛ گرچه خود نیز ممکن است به تناسب تمثلی که برای ما دارند، به حالت‌های گوناگونی تقسیم شوند.

نیاید، تنها حرکت ممکن التحقق، «حرکت قسری» است (ارسطو، ۱۳۹۳، ص ۲۵۷). از مدعای ارسطو برمی آید که: ۱. بی شوق حرکت غایتمند تحقق نمی یابد؛ ۲. حرکت قسری از اقتضائات طبیعی متحرک برمی خیزد و غایتمند نیست؛ ۳. متحرک همواره باید به سوی غایتی حرکت کند؛ ۴. غایت ملازم با «شوق» است؛ بنابراین ظهور «غایت» وابسته به «شوق» است.

ابن سینا نفس حیوانی را دارای دو نیروی مدرک و محرک می داند؛ و برای نیروی محرک دو کارکرد برمی شمارد: یا عامل برانگیزاندن حرکت است و یا آن نیرو، بی واسطه، نقش تعیین بخشی به نحوه حرکت را ایفا می کند^۱ (ابن سینا، ۱۴۳۴ ق، ج ۵، ص ۳۳). شوق عامل اثرگذار بر عامل برانگیزاندن است؛ یعنی ابتدا از «تخیل» شوقی برمی خیزد، بدین گونه که در «تخیل» صورتی از آنچه مطلوب یا نامطلوب نفس است، نقش می بندد و آن گاه به سوی آنچه مطلوب است، روی می آورد (ابن سینا، ۱۴۳۴ ق، ج ۵، ص ۳۳).

نتیجه آنکه: ۱. تخیل بر سازنده صورتی از مطلوب و نامطلوب است؛ ۲. صورت برساخته شده از مطلوب، برانگیزاننده شوق است؛ ۳. نیروی محرک به سوی آنچه برانگیزاننده شوق است، روی می آورد؛ ۴. با روی آوری به سوی عامل برانگیزاننده شوق، حرکت مناسب تحقق می پذیرد.

۳-۱. نسبت نیروی مدرک و محرک

پس از بیان کیفیت اثرگذاری نیروها و کارکردی که هر کدام ایفا می کنند، اکنون باید بررسیده شود که: نیروها چه پیوندی با یکدیگر برقرار می کنند؟ بوعلی و شارحان فلسفه وی برای تبیین پیوند بین نیروها از مفاهیم «تقدم» و «تأخر» بهره برده اند^۲ و دسته ای به تقدم نیروی مدرک بر نیروی محرک باور دارند و دسته دیگر به عکس آن.

۳-۱-۱. نظریه تقدم نیروی مدرک بر محرک

سراج الدین ارموی معتقد است ابن سینا نیروی مدرک را بر نیروی محرک مقدم می داند؛ چراکه

۱. «إما محرکة بأنها باعثة على الحركة، وإما محرکة بأنها فاعلة»؛ یعنی نیروی محرک گاهی حرکت به سوی شیئی را برمی انگیزاند، بی آنکه بی واسطه نحوه حرکت را متعین سازد؛ اما گاهی خود نقش فاعلیت ایفا می کند و بی واسطه به حرکت تعیین بخشی می کند.

۲. تقدم و تأخر مدنظر بوعلی، تقدم وتأخر وجودی (Ontological) است، نه معرفتی (Epistemological).

حرکت ضرورتاً ارادی است و حرکت ارادی در صورتی آشکار می‌شود که ادراکی ماتقدم^۱ پدید آمده باشد (۱۳۹۷، ج ۲، ص ۱۸۵). نیروی محرکه ارادی است؛ یعنی متعلق التفات^۲ نیروی ارادی» قرار می‌گیرد؛ از این رو نیروی ارادی عامل تعیین‌بخشی و قوام‌بخشی به نیروی محرک است. با قوام‌بخشی به «نیروی ارادی»، نیروی محرک تعیین می‌یابد؛ یعنی تعیین نیروی محرک وابسته به تحقق و عینیت یافتن «نیروی اراده» است. نتیجه آنکه، نیروی محرک همواره یکسره ارادی است؛ بنابراین هر حرکت ارادی‌ای از نیروی محرک متعین برمی‌خیزد. با این تبیین، پیوند بین نیروی مدرک و نیروی محرک نیز روشن می‌شود؛ چراکه از ارادی بودن نیروی محرک، براساس تبیینی که گفته شد، ضرورتاً برمی‌آید که ابتدا باید ادراک به مطلوب (قصدشده، التفات شده) پدید آید تا اراده به سوی مدرک برانگیخته شود و بدین وسیله تعیین خود را بیابد. نتیجه آنکه اراده همواره به سوی متعلق ادراک ملتفت است و نیروی محرک متأخر از نیروی مدرک است (ابن‌سینا، ۱۴۴۰ ق، ج ۲، ص ۳۰۹).

محقق خوانساری از تقدم نیروی مدرک بر نیروی محرک تبیینی طبیعت‌انگارانه به دست داده است؛ به باور او حیوان طبعاً از جهت مزاجی به سوی آنچه سازگار با مزاج باشد، کشیده می‌شود و از ناسازگاری‌های مزاجی می‌پرهیزد. حرکت به سوی امور سازگار با مزاج، تنها در صورتی تحقق می‌یابد که ادراکی درباره سازگاری‌ها و ناسازگاری‌ها داشته باشیم؛ بنابراین اگر سازگاری و ناسازگاری متعلق ادراک قرار نگیرد، هیچ حرکتی پدید نمی‌آید^۲ (۱۳۷۸، ج ۱، ص ۷۹۳).
نیروی محرک، یا برکشیده‌شونده است (منبسطه) یا درکشیده‌شونده (منقبضه)؛ برکشیده‌شدن زمانی است که نیروی محرک به امری التفات کند که برای نفس آن را مطلوب خود بداند؛ یعنی التفات به سوی آنچه خوشایند نفس است به برکشیده‌شدن نیروی محرک می‌انجامد. درکشیده‌شدن نتیجه التفات به سوی بدآیندهای نفسانی است. روی‌آوردگی به سوی خوشایندها و بدآیندها تحقق نمی‌یابد مگر آنکه پیش‌تر ادراکی از خوشایندی و بدآیندی داشته باشیم؛

1. A priori

۲. «فلاجل ذلك احتاج إلى الإدراك ليتحرك إلى الملائم» (محقق خوانساری، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۷۹۳).

از این رو روی آوری نیروی محرک وابسته به ادراک متعلق حرکت است (ابن سینا، ۱۴۴۰ ق، ج ۲، ص ۳۰۹).

۲-۳-۱. نظریه تقدم نیروی محرک بر نیروی مدرک

مدافعان تقدم نیروی مدرک بر محرک معتقدند که حرکت همواره به سوی امور خوشایند است و تا زمانی که از آنچه خوشایند است، ادراکی نداشته باشیم، حرکتی تحقق نمی یابد؛ از این رو نیروی مدرک بر محرک پیشی می گیرد. در نقد این مدعا گفته شده است که حرکت ضرورتاً و به مقتضای حکمت، سازگار با نفس شده و بر ادراک پیشی جسته است و نیروی محرک به گونه ای تعیین یافته است که بنابر ضرورت هستی شناختی به سوی امور سازگار با نفس می گراید و از ناسازگاری ها می پرهیزد (محقق خوانساری، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۷۹۳). حرکت، شأن غایت شناختی دارد^۱ و آنچه به مثابه غایت در جهان هستی نقش ایفا می کند، بر دیگر نقش ها، شرافت وجودی دارد و به سبب آنکه حرکت برای ادراک نقش «غایت» را ایفا می کند، پس باید بر آن مقدم شود (محقق خوانساری، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۷۹۳)؛ زیرا غایت، همواره بر ذی غایت مقدم می شود. بنابراین می توان مدعی شد که حرکت بر ادراک پیشی می جوید؛ چراکه نیروی مدرک اساساً بی حرکت به سوی سازگاری ها تعیین نمی یابد و نیروی محرک سازگاری ها را به مقتضای حکمت الهی درمی یابد و ادراک امر سازگار و امر ناسازگار در پیوند با تحرک به سوی سازگاری و ناسازگاری است (ابن سینا، ۱۴۴۰ ق، ج ۲، ص ۳۰۹). نتیجه می گیریم که اگر حرکت به خودی خود، بنابر ضرورت هستی شناختی، بر ادراک مقدم باشد، در این صورت ضرورتی ندارد که متعلق حرکت (امور سازگار با نفس) پیش تر به ادراک درآید.

۲. نقش شوق در پدید آمدن ادراک

با این تبیین از «نیروی محرک»، بحث از «شوق» پیش می آید که به باور ابن سینا عامل برانگیختن «نیروی محرک» است؛ یعنی هیچ تحرکی تعیین نمی یابد مگر آنکه شوقی بر آن پیشی گیرد (ابن سینا، ۱۴۰۰ ش، ص ۲۰۴)؛ بر این اساس، شوق به عنوان یک عامل روان شناختی یکی از

۱. «بمنزلة الغایة له» (محقق خوانساری، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۷۹۳).

نیروهای نفسانی را برمی‌انگیزاند و در پی آن جهت‌گیری نیرو نیز معلوم می‌شود؛ پس نحوه‌ی روی‌آوری نیروی محرک در پیوند با شوق پیش‌تر پدید آمده‌است؛ ابتدا شوقی بر نفس متحرک آشکار می‌شود، شوق نیروی محرک را تعیین می‌بخشد و با تعیین‌بخشی به نیرو، جهت‌گیری حرکت متحرک متعین می‌شود.

معرفت یا عدم معرفت متحرک به «شوق آشکارشونده بر نفس»، نقشی در کارکرد «شوق» ایفا نمی‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ش، ص ۲۰۴)؛ یعنی: الف- خواه متحرک سرشت «شوق» را دریابد، خواه نه و ب- خواه از متعلق «شوق» آگاهی داشته باشد، خواه نه، در هر دو صورت «شوق» به‌عنوان عامل تعیین‌بخش به حرکت، نقش بایسته و ضروری خود را ایفا می‌کند؛ به‌همین سبب ابن‌سینا می‌گوید: «این شوق از برای نیروی مدرک نیست» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ش، ص ۲۰۴). باید شوق را عامل روان‌شناختی مؤثر بر حرکت دانست. حرکت نیز خود بر ادراک اثرگذار است؛ پس شوق عاملی اثرگذار بر ادراک به شمار می‌رود. حال باید بررسی شود که آیا اثرگذاری روان‌شناختی مدنظر بوعلی چون اثرگذاری‌ای است که دیگر معرفت‌شناسان روان‌شناخت‌انگار باور دارند؟

به‌باور معرفت‌شناسان روان‌شناخت‌انگار، همه مفاهیم معرفتی، مانند «توجیه» و «صدق» و «دلیل»، باید این‌گونه توصیف شوند که: یا یکی از اغراض نفسانی ما را برآورده سازند، یا از یکی از اغراض نفسانی ما برآمده باشند. معرفت‌شناسی بر این اساس یکسره در خدمت روان‌شناسی قرار می‌گیرد؛ یا براساس عوامل نفسانی جهت‌گیری‌های خود را معین می‌سازد و یا به‌سوی عوامل نفسانی جهت‌گیری می‌کند. در فرض نخست، معرفت‌شناسی برآمده از روان‌شناسی است؛ و در فرض دوم معرفت‌شناسی خود را به روان‌شناسی مایل می‌گرداند تا خادم آن شود. باتکیه بر تبیین گفته‌شده، معرفت، شأنی غایت‌شناختی^۱ به‌خود می‌گیرد و باورهای بد از باورهای خوب براساس میزانی که توانمند در برآورده‌سازی اغراض ما باشند، ارزیابی می‌شوند (Puddifoot, 2012, p 140).

بحث بوعلی درباره شوق، باعث می‌شود که وی یکی از باورمندان به معرفت‌شناسی روان‌شناختی شناخته شود؛ اکنون نحوه پیوندی را که وی با این الگوواره معرفتی برقرار ساخته است، برمی‌رسیم. به نظر می‌آید که معرفت‌شناسی ابن‌سینا پیوند وثیقی با معرفت‌شناسی روان‌شناختی برقرار ساخته است؛ چراکه او در تبیین فرایند شکل‌گیری معرفت، افزون‌بر اثری که از نیروی مدرک آشکار می‌شود و کارکردی که از آن ظهور و بروز می‌یابد، به نقش عواملی روان‌شناختی مانند «شوق» نیز التفات دارد و آن‌ها را نیز نادیده نمی‌انگارد. به باور وی «به نیروی مدرک تنها حکم و ادراک به شیء تعلق می‌گیرد و حکم و ادراک در صورتی ضرورت می‌یابد که پیش از آن‌ها، به واسطه عمل حکم یا ادراک، احساس یا وهمی پدیدار آیند تا اشتیاقی^۱ به سوی آن شیء جهت یابد»^۲ (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ش، ص ۲۰۴) از این رو ادراک نمی‌تواند به خودی خود، معرفت را با تمام حدود و ثغور و متعلقاتش معین کند؛ بلکه نیروی مدرک تنها دو عمل از خود آشکار می‌سازد: ادراک کردن، حکم کردن. این دو عمل، آگاهی را بی‌هیچ مفاد و مضمونی رها می‌سازند و تنها ناظر به صورت حکم و ادراک عمل می‌کنند و معرفت تا زمانی که مضمون‌دار نشود، یعنی به صورت حکمی یا ادراکی مضمونی بار نشود، تعیینی نمی‌یابد و آنچه بی‌تعیین است، هیچ ظهور و ظهوری نخواهد داشت. نتیجه آنکه نیروی مدرک به آگاهی، هیچ محتوایی نمی‌بخشد^۳ و محتوا یکسره در پیوند با عوامل روان‌شناختی‌ای مانند «شوق» است که بر نیروی

۱. «تا» اشاره به همان غایت‌شناختی‌ای دارد که بدان اشاره شد.

۲. «فلیس لتلك القوى إلا الحكم والإدراک، و لیس یجب إذا حکم أو أدرك بحس أو وهم أن یشتاق ذلك الشیء». بوعلی در گزاره یادشده از تعبیر «إذا حکم أو أدرك» استفاده کرده است و به سبب آنکه بنابر تحلیل پدیداری، حکم و ادراک، هر دو، دو امر پدیدار شده و آشکارشونده بر آگاهی مدرک‌اند، ما در بازگردانی خود گزاره‌های «احساس یا وهمی پدیدار آیند» و «اشتیاقی به سوی آن شیء جهت یابد» را برگزیده‌ایم که اولی ناظر به پدیداری بودن اعمال «حکم کردن» و «ادراک کردن» است و دومی به روی‌آوردگی اشتیاق به سوی یک شیء اشاره می‌کند؛ چراکه بر این اساس اشتیاق باید از سنخ نوعی از روی‌آوری تصور شود تا تعیین آن بر اساس آنچه به سوی آن روی آورده است، تحقق یابد.

۳ این نقد ملهم از هگل است. او منطقی را که تنها به صدور حکم قناعت ورزد، منطقی بی‌حاصل می‌داند که برای آگاهی هیچ معرفتی به‌ارمغان نمی‌آورد؛ چراکه صورت‌های حکمی ناتوان از معرفت‌بخشی‌اند و تصور معرفت بی‌محتوا ناممکن است (مهرنیا و زمانی علویچه، ۱۳۹۹).

مدرک تقدم یافته‌اند و آن را جهت‌دار ساخته‌اند تا بتواند مضمونی سازگار با عوامل مؤثر روان‌شناختی بیابد و بر این اساس مفاد آگاهی را معلوم سازد.

اکنون می‌توان از «سرشت شوق» به‌اجمال پرده برداشت. سرشت شوق در پیوند با حالات روان‌شناختی آشکارشونده بر آگاهی است. هر حالت آشکارشده‌ای ضرورتاً به شوقی ویژه که در پیوند با آن حالت است، می‌انجامد و انسان متصف به شوق را به‌سوی متعلق شیء سوق می‌دهد؛ یعنی هر شوقی متعلق دارد که بنابر ضرورت، از شوق برآمده از یک حالت روان‌شناختی سرچشمه می‌گیرد. این شوق در هر صورت ما را به متعلق مایل می‌گرداند و در میل ما به اشیا، داشتن معرفتی درباره‌ی میل پدیده‌آمده در نسبت با آن‌ها، موضوعیتی ندارد؛ یعنی خواه به میل خود نسبت آن شیء معرفت داشته باشیم، خواه نه (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ق، ص ۲۰۴)؛ معرفت یا عدم معرفت ما نقشی در کارکردی که میل ایفا می‌کند، ندارد؛ به تعبیر پدیداری، دو معرفت را اپوخته می‌کنیم: معرفت نسبت به اصل میلی که در ما وجود دارد؛ معرفت نسبت به متعلق میلی که به‌سوی آن برانگیخته شده‌ایم.

بنابراین شوق همان عامل برانگیزاننده به‌سوی یک شیء است؛ یعنی شوق، «انگیزش» پدید می‌آورد و تا انگیزشی نباشد، حرکت به‌سوی یک شیء تحقق نمی‌یابد. از این تبیین پیوند بین «شوق» و «نیروی محرک» نیز روشن می‌شود: تا شوق نباشد، هیچ برانگیختگی‌ای به‌سوی یک شیء پدید نمی‌آید و نحوه‌ی تعیین نیروی محرک، یکسره در پیوند با برانگیختگی برآمده از «شوق» است؛ پس شوق عامل عینیت‌بخشی به نیروی محرک است؛ یعنی نیروی محرک اثری از خود آشکار نمی‌سازد مگر آنکه با شوق ملازم شود. ابن‌سینا معتقد است: «برانگیختگی متحرک در پیوند با شوق به‌سوی یک شیء است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ش، ص ۲۰۴).

۳. نسبت بین ادراک و آگاهی

بر اساس تبیین گفته‌شده، اکنون می‌توان تمایزی را که بین ادراک و آگاهی برقرار است، دریافت. ادراک تنها یکی از عواملی است که متعلق و مفادی برای آگاهی فراهم می‌آورد و نیروی مدرک یکی از نیروهایی است که در فرایند آشکارشدن اشیا برای آگاهی نقش ایفا می‌کند.

با تکیه بر مقدمات یادشده، به نحو ضروری می‌توان به این گزاره‌ها نیز باور پیدا کرد:

۱. آگاهی فرایندی را طی می‌کند تا شیئی بر آن به نحوی ویژه، نحوه‌ای که ناظر به نگرستن به شیء از یک وجه^۱ ممکن است، آشکار شود و این آشکارشدن تنها یکی از انحاء ظهورهای ممکن است؛ به دیگر عبارت هر ظهور در پیوند با بعدی است که شیء شهود شده است.^۲

۲. نیروی مدرک نیز دارای فرایندی ویژه است؛ یعنی دو عمل «حکم کردن» و «ادراک کردن» خود از دل فرایندی معرفتی بیرون می‌آیند؛ فرایندی که کیفیت صدور حکم و شرایط بایسته شکل‌گیری «صورت‌های ادراکی» را معین می‌سازد. بر این اساس اکنون می‌توان از کیفیت «عمل ادراک کردن» و «عمل حکم کردن» تبیینی به دست داد: ادراک و حکم تنها با استمداد از صورت‌های ادراکی و صورت‌های حکمی امکان‌پذیر می‌شود؛ این صورت‌ها در آگاهی حاضرند و با چنگ‌زدن به آن‌ها می‌توان هر مفاد و مضمون ممکن را در قالب یکی از صورت‌های از پیش معین ریخت و صورت‌بندی‌ای از آن‌ها به دست داد. منطق ابن‌سینا با بحث از عوارض امر درون‌باش^۳، یعنی آن‌دسته از عوارضی که منطقی را در شناختن امر ناشناخته‌بوده توان‌مند می‌سازد، چنین نقشی را ایفا می‌کند (فاضل هندی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۳۲).

۳. اگر ادراک تحت‌تأثیر «شوق» و دیگر عوامل روان‌شناختی مؤثر جهت‌دهی شود، در این صورت مردم زمانی با یکدیگر هم‌سوایی معرفتی خواهند داشت که در وضعیت معرفتی-روان‌شناختی هم‌حسی یا هم‌تخیلی قرار گرفته باشند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ش، ص ۲۰۴). هم‌حسی و هم‌تخیلی شرط رسیدن به یک وضعیت بیناذهانی است. در نتیجه هم‌حسی و هم‌تخیلی، حالت معرفت‌شناختی ویژه‌ای پدید می‌آید؛ حالتی که منجر به شوقی هم‌سان

1. aspect

۲. شهود ایده‌تیک (eidetic intuition) مراد شده است. بنابر شهود ایده‌تیک می‌توان شهود کرد و اشیا را برای خود حاضر کرد. البته حضور اشیا مطابق با این شهود حضور منفرد/جداجدا نیست که شیء با دسته‌ای از خصوصیات آن حاضر شود؛ بلکه شیء از آن‌نظر که ذاتمند است، حاضر می‌شود؛ یعنی ذات شیء برای مدرک حاضر می‌شود. ذات در این بافتار، ذات پدیداری است که با ذات‌گرایی ارسطویی تفاوت دارد (Sokolowski, 2012, p 177-184).

۳. وجود ذهنی

می‌شود و شوق‌های هم‌سان به برابریستا/بزه‌ای مایل می‌گردند و سرانجام معرفت را به‌شکلی یک‌سان تحت‌تأثیر قرار می‌دهند. از این‌رو برای هم‌سان‌سازی متعلق‌های معرفت و از بین بردن اختلاف‌های معرفتی باید سعی خود را بر آن معطوف کرد که احساس و خیالی واحد برای اختلاف‌کنندگان پدید آید؛ چراکه «فإنَّ الناسَ یَتَفَقونَ فی ادراکِ ما یَحسُون و یتَخیلون» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ش، ص ۲۰۴).

۴. اگر اثرگذاری «احساس» و «خیال» را بسانی که گفته آمد، بپذیریم، چه‌بسا در حالات روان‌شناختی گوناگون که در اثر تفاوت در کیفیت احساس و خیال و متعلق آن‌ها متفاوت شده‌اند، شوق‌های متنوعی در انسان پدیدار شود. لازمه مترتب بر این شوق‌ها عبارت است از: الف- شوق و بی‌شوقی ما نسبت به شیئی واحد، دگرگون شود؛ چراکه به‌سبب اختلاف در حالات روان‌شناختی، ممکن است نسبتی که پیش‌تر با یک شیء برقرار کرده‌ایم، تبدیل یابد و حالت جدیدی جایگزین حالت پیشین شود و شوق را به بی‌شوقی و یا بی‌شوقی را به شوق، مبدل سازد؛ از این‌رو شوق‌ها و بی‌شوقی‌های ما ثابت ندارند و نیروی مدرک نیز متأثر از این بی‌ثباتی‌ها است. بی‌ثباتی‌ها چه‌بسا یکسره نظر ما را نسبت به آنچه معرفت تلقی می‌کنیم، بازگرداند؛ ب- نسبتی که انسان با اشیاء گوناگون برقرار می‌کند نیز کاملاً در پیوند با حالات روان‌شناختی‌ای است که از سر گذرانده می‌شود؛ گواه آنکه انسان گرسنه به غذا میل دارد^۱ و میل همان انسان به غذا، در حال سیری از بین می‌رود (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ش، ص ۲۰۴). پس تمایز در حالت‌های روان‌شناختی که برای انسان هنگام مواجهه با اشیاء گوناگون آشکار می‌شوند، به تمایز در متعلق شوق یا بی‌شوقی می‌انجامد.

۱. بنابراین تجدیدنظر معرفتی همواره امکان‌پذیر است و هر تجدیدنظری ریشه در حالات وجودی ما دارد.
۲. فخر رازی از لذات و امیال حسی، تفسیری طبیعی‌انگارانه درمی‌اندازد و به آن‌ها براساس اثری که در مزاج انسانی می‌گذارند، توجه می‌کند و به شهودات عرفی چنگ می‌زند تا بر پستی چنین لذاتی تأکید کند (فخر رازی، بی‌تا، ص ۲۲۱)؛ همه شواهدی که او مدنظر قرار داده‌است، بر پیش‌فرض‌های طبیعی تکیه زده‌اند. بر این‌اساس روش فخر، در شرح اشارات و مباحث‌المشرفیین با موضع طبیعی‌انگارانه ناسازگار است؛ اما در رساله‌*ذم لذات الدنیا* با پیش‌فرض‌های طبیعی سازگار است. موضع ناطبیعت‌انگارانه وی در شرح اشارات با پدیدارشناسی سازگارتر است.

۵. انسان ضرورتاً به سوی آنچه حَسَن است، کشیده نمی‌شود؛ بلکه پیروی از «حَسَن» و دوری از «قبیح» وابسته به آن است که «شوق انسانی» او را به کدام سو مایل می‌گرداند.^۱ موضع‌گیری‌های اخلاقی ما گاه با تفاوت در «سرشت شوق» و گاه با دگرگون‌شدن «متعلق شوق» دستخوش دگرگونی می‌شوند.^۲ بنابراین «حَسَن» و «قُبْح» و دیگر احکام ارزشی مانند «رذیلت» و «فضیلت» تنها در زمانی ظهور می‌یابند که «شوق»ی وجود داشته باشد؛^۳ یعنی شوق، عامل ظهور ارزش‌های اخلاقی است. به تعبیر هیوم می‌توان گفت انطباع یا عاطفه برانگیزاننده‌ای در کار است که تفاوت میان رذیلت و فضیلت را آشکار می‌سازد (۱۳۹۸، ص ۲۵۳). در فلسفه ابن‌سینا عاطفه برانگیزاننده‌ای که شأن ظهورسازی دارد، همان «شوق برانگیزاننده» است و شوق در حالت وجودی شناسنده سرچشمه دارد.

۶. ابن‌سینا نفس را از جهت هستومندی آن متعلق بررسی‌های فلسفی خود قرار می‌دهد؛ یعنی او سه مدعای در پیوند با یکدیگر را قصد کرده است: الف- وجود نفس را به اثبات برساند (ابن‌سینا، ۱۴۴۰ ق، ج ۲، ص ۲۹۲)؛ ب- استقلال نفس از بدن را نشان دهد؛ ج- بر نامادی بودن نفس تأکید بورزد (ابن‌سینا، ۱۴۴۰ ق، ج ۲، ص ۲۹۵)؛ بنابراین ابن‌سینا به تأثیر عوامل و نیروهای روان‌شناختی نفس واقف است، اما نیروهای روان‌شناختی اثرگذار بر معرفت را از سنخ امور مادی نمی‌داند. معرفت‌شناسی بوعلی، «معرفتی طبیعی‌شده» نیست؛^۴

۱. «و ايضاً فإن الحسن الأخلاق إذا تخيل اللذات المستلزمة لم يشتهاها» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ش، ص ۲۰۴).

۲. براین اساس می‌توان بوعلی را در مسئله حسن و قبح، صاحب‌نظریه‌ای جدید دانست؛ به‌باور وی حسن و قبح عینیت نمی‌یابد مگر آنکه شوقی درباره آن پدید آید و فرد را به سوی آن بکشاند. این موضع او را به هیوم نزدیک می‌گرداند؛ چراکه هیوم نیز معتقد است احکام اخلاقی در صورتی به عمل منجر می‌شود که با امیال ما هم‌سو باشد؛ به‌دیگر عبارت حسن و قبح در اصل وجود و اعتبار معرفتی مستقل از میل است؛ اما تا میلی پدید نیاید، جنبه عملی پیدا نمی‌کند.

۳. این تبیین درباره نحوه ظهور «آنچه حَسَن است» و «آنچه قبیح است» است؛ یعنی به‌نحو استعلایی، امکان و شرایط ظهور «حسن» و «قبیح» را برمی‌رسد؛ بنابراین نباید آن را با موضع فرااخلاقی (Meta-Ethics) که صدور احکام اخلاقی را صرفاً برآمده از انگیزش‌های اخلاقی می‌داند، این‌همان دانست (کرچین، ۱۳۹۷، ص ۳۹)؛ چراکه در اولی به‌نحوه ظهور حکم اخلاقی نظر می‌شود و در دومی (فرااخلاق) شأن وجودی و توجیهی احکام را برمی‌رسد.

۴. در اینجا، راه معرفت‌شناسی روان‌شناختی ابن‌سینا از الگوهای معرفت‌شناسانه‌ای که طبیعی‌انگارند، جدا می‌شود. اپوخه پدیداری اجازه نمی‌دهد که نیروهای نفس از سنخ نیروهای طبیعی دانسته شود؛ افزون‌بر آن، میان معرفت‌شناسی

بلکه عوامل روان‌شناختی را از جهت جایگاهشان در جهان هستی برمی‌رسد و تبیینی هستی‌شناختی از آن‌ها به دست می‌دهد؛ از این رو می‌توان گفت معرفت‌شناسی مطلوب سینوی قسمی از «معرفت‌شناسی روان‌شناختی-هستی‌شناختی» است. این معرفت‌شناسی را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد: ۱. عوامل روان‌شناختی (عوامل نامعرفتی) بر معرفت اثرگذارند؛ ۲. عوامل نامعرفتی مادی نیستند؛ ۳. نامادی بودن عوامل نامعرفتی به معنای آن است که هستومندی آن‌ها، باتکیه بر عناصر و مؤلفه‌های مادی و طبیعی صرف، تبیین‌ناشدنی است؛ پس یک جنبه از نامادی بودن به سرشت هستی‌شناختی آن عوامل بازمی‌گردد؛ ۴. جنبه دیگر نامادی بودن به سنخ بررسی اثرگذاری آن‌ها بازمی‌گردد؛ یعنی عوامل نامادی مدنظر ابن‌سینا تنها با «تبیین فلسفی» فراچنگ می‌آیند و نه با تبیین‌های تجربی و طبیعی؛ ۵. براساس آنچه گفته شد، معنای قید^۱ «هستی‌شناسی» در ترکیب «هستی‌شناسی-روان‌شناختی» روشن می‌شود. هستی‌شناسی نیروهای روانی اثرگذار بر معرفت، یعنی تبیین جایگاهی که این نیروها در هستی دارند و این نحوه‌اثرگذاری خود ضرورتاً از جایگاه آنان در هستی برمی‌آید.^۲

نتیجه‌گیری

هر تبیینی محدوده‌ای دارد و لوازم و نتایجی بر آن مترتب است. از تبیین پیوند بین سه نیروی نفس و نسبتی که آن‌ها در تعیین‌بخشی به معرفت دارند، می‌توان نتایج ذیل را به دست آورد: ۱. حالات هستی‌شناختی نفس در پیوند با نیروهایی است که جایگاه هستی‌شناختی نفس را متعین می‌سازند.

۲. نیروهای نفسانی از یک سو از سرشت هستی‌شناختی نفس برمی‌خیزند، و از دیگر سو، عامل ظهور نیروهای دیگرند؛ از این رو نیروهای نفسانی ناشمارش‌پذیرند و تنها می‌توان به حسب‌وضع

روان‌شناسانه-هستی‌شناسانه با معرفت‌شناسی روان‌شناسانه-طبیعت‌انگارانه تمایز وجود دارد. اشاره به استقلال نفس از بدن و سرشت نامادی نفس، قرینه‌ای است که راه بوعلی را از طبیعی‌انگاری و خوانش‌های تحصیلی سوا می‌سازد.
۱. در این پژوهش هر جا مفهوم «قید» به کار رفته، مراد چیزی است که سعه و ضیق، و نحوه اطلاق مفهوم یا گزاره را معین می‌کند؛ پس قید در معنای ادبی آن ضرورتاً اراده نشده است، گرچه ممکن است گاه هم‌پوشانی نیز برقرار باشد.

شمارش آن‌ها را معین کرد.

۳. نیروی مدرک را نمی‌توان از پیش تعریف کرد؛ بلکه مصادیق متنوع و متعدد آن با شباهت خانوادگی ذیل مفهومی واحد گنجانده می‌شوند.

۴. آگاهی، مدرک‌ها را معقول می‌سازد؛ یعنی بااستمداد از صورتی که از نیروهای نفسانی برساخته است، آن‌ها را از آن خود می‌سازد؛ از این رو محسوسات نیز برای مدرک شدن باید معقول شوند.

۵. ادراک یک‌نحوه شهود درونی است؛ شهودی که بانظربه صورت مثالی آشکار شده از یک پدیده در ذات مدرک حاصل می‌شود.

۶. حصول مدرک در ذات مدرک همان شیوه ظهور مدرک برای مدرک است.

۷. مدرک یا درون‌باش است یا برون‌باش. مدرک درون‌باش صورت و ظهور مدرک برون‌باش است.

۸. نیروی محرک یا عامل برانگیزاندن حرکت است یا بی‌واسطه نقش تعین‌بخشی به نحوه حرکت را ایفا می‌کند.

۹. بی‌شوق، حرکت غایتمند تحقق نمی‌یابد؛ غایت همواره بر ذی‌غایت مقدم است؛ پس نیروی محرک که شأن غایت‌شناختی دارد، بر نیروی مدرک ضرورتاً مقدم می‌شود.

۱۰. تا شوقی بر نفس متحرک آشکار نشود، جهت‌گیری حرکت متعین نمی‌شود؛ پس «شوق» جهت‌بخش حرکت نیز هست.

۱۱. معرفت‌شناسی سینوی نوعی معرفت‌شناسی غایت‌شناختی به حساب می‌آید؛ اما غایت‌ها در پیوند با «شوق» و «حرکت» معین می‌شوند؛ یعنی غایت را عوامل روان‌شناختی مؤثر بر معرفت معین می‌سازد.

۱۲. عوامل روان‌شناختی اثرگذار بر معرفت، جهت هستی‌شناختی دارند، نه جهت طبیعی-تجربی؛ از این رو، معرفت‌شناسی ابن‌سینا، معرفت‌شناسی هستی‌شناختی-روان‌شناختی است؛ پس او با معرفت‌شناسی روان‌شناختی که جهات تجربی عوامل روان‌شناختی را برمی‌رسند، میانه‌ای ندارد.

منابع

- آشتیانی، منوچهر (۱۳۹۹). تاریخ جامعه‌شناسی شناخت. تهران: پگاه روزگار نو.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۴۰ ق). الإشارات والتنبيهات (مع شرح نصیرالدین محمد بن محمد طوسی و شرح الشرح قطب الدین محمد بن محمد رازی). قم: البلاغه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ ق). الحکمة المشرقية (طبیعیات) (سادات باران، محقق). قم: مهر امیرالمؤمنین.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۸). دانشنامه علائی. تهران: مولی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷ م). رساله أحوال النفس (احمد فؤاد اهوانی، محقق). پاریس: دار بیلیون.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۳۴ ق). الطبيعيات من كتاب الشفاء. قم: ذوی القربی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات. قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبدأ والمعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن کمونه، سعد بن منصور (۱۳۹۹). شرح الأصول والجمل في مهمات العلم والعمل. تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب.
- ارسطو (۱۳۹۳). درباره نفس (علیمراد داودی، مترجم). تهران: حکمت.
- اسپیگلبرگ، هربرت (۱۳۹۹). جنبش پدیدارشناسی (مسعود علیا، مترجم). تهران: مینوی خرد.
- اصفهان‌ی، محمد تقی (بی‌تا، چاپ سنگی). هدایة المسترشدين في شرح معالم الدين. قم: مؤسسه آل‌البيت لإحياء التراث.
- پازوکی، بهمن (۱۳۹۹). تاریخ فلسفه معاصر غرب. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- پینکارد، تری (۱۳۹۵). فلسفه آلمانی (ندا قطروی، مترجم). تهران: ققنوس.
- تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۳۹۸). المطول في شرح تلخیص المفتاح. قم: دار الهجره.
- سراج‌الدین ارموی، محمود بن ابی‌بکر (۱۳۹۷). شرح الإشارات والتنبيهات (الشیخ عمار التیمی، محقق). قم: دار زین العابدین.
- فاضل‌هندی، محمد بن حسن (۱۳۹۹). عون اخوان الصفاء علی فهم کتاب الشفاء (علی اوجبی، محقق). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- فخر رازی، محمد بن عمر (بی‌تا). ذم لذات الدنيا. بی‌جا: بی‌تا.

- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۹۱). شرح کتاب الإشارات و التنبیحات (سید محمد عمادی حائری، به کوشش). تهران: کتابخانه و موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲). *سنجش خرد ناب* (میر شمس الدین ادیب سلطانی، مترجم). تهران: امیرکبیر.
- کاوفر، اشتفان؛ و چمرو، آنتونی (۱۳۹۹). *پدیدارشناسی* (ناصر مؤمنی، مترجم). تهران: پگاه روزگار نو.
- کرچین، سایمون (۱۳۹۷). *فرااخلاق*. (محمد زندی، مترجم). قم: طه.
- گلاک، هانس یوهان (۱۳۸۹). *فرهنگ اصطلاحات ویتگنشتاین* (همایون کاا سلطانی، مترجم). تهران: گام نو.
- لویناس، امانوئل (۱۴۰۰ ش). *نظریه شهود در پدیدارشناسی هوسرل* (فرزاد جابرا الانصار، مترجم). تهران: نشر نی.
- محقق خوانساری، حسین بن محمد (۱۳۷۸). *الحاشیه علی شروح الإشارات* (احمد العابدی، محقق). قم: بوستان کتاب.
- مهرنیا، حسن؛ و زمانی علویجه، مجید (۱۳۹۹). *منطق هگل به مثابه روشی معرفت شناختی وجودشناختی* برای یگانه گردانی اندیشه و وجود. *منطق پژوهی*، ۱۱(۲)، ص ۲۴۹-۲۷۱.
- ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۹۹). *تحقیقات فلسفی*. (مالک حسینی، مترجم). تهران: کرگدن.
- هیوم، دیوید (۱۳۹۸). *رساله ای درباره طبیعت آدمی* (جلال بیکانی، مترجم). تهران: ققنوس.
- یوهان گلوک، هانس (۱۳۸۹). *فرهنگ اصطلاحات ویتگنشتاین* (همایون کاا سلطانی، مترجم). تهران: گام نو.
- Dwyer, Daniel (2018). *Husserl and Wittgenstein on description and normativity In Wittgenstein and Phenomenology*, London: Routledge.
- Miller, B. Christian (2021). *Moral Psychology*. in Cambridge Elements: Cambridge University Press.
- Moustakas, Clark (1994). *Phenomenological Research Methods*: SAGE Publication.
- Puddifoot, Katherine Helen (2012). *Psychology and The Goals of Epistemology*. Submitted for the degree of PhD Department of Philosophy: University of Sheffield.
- Sokolowski, Robert (2012). *Introduction to Phenomenology*: Cambridge University Press.