



The Use of Conceptual Metaphors in Avicenna's Psychology

Mostafa Momeni¹ Mohammad Kazem Alavi² Mohammad nejati³
Fatemeh Mobaraki⁴

Doi:

10.30497/AP.2025.248907.1755



Abstract

Unlike the traditional and classical view, which was limited to the literary and rhetorical field, conceptual metaphors have found a wide scope in the contemporary view. Today, conceptual metaphor, as a valuable tool, plays an important role in recognizing abstract facts and matters and makes it easier for the public to understand complex topics, and helps teachers and learners to build and criticize conceptual structures. From this perspective, metaphor, by relying on the construction of words and previous information, helps to understand and represent unfamiliar phenomena. Although the term "conceptual metaphor" is a new term, it has been used in the expressions of Islamic philosophers and mystics to understand and explain metaphysical concepts; in this regard, Ibn Sina's view of the self and its truth contains attractive and captivating schemas. Therefore, this research has addressed the following question using a descriptive-analytical method: What metaphors did Ibn Sina use to help understand and recognize the self? By referring to his expressions and works, metaphors such as: "The soul is power and strength" or "The soul is a container and volume" or "The soul is a bird" and also "The soul is a painting tablet" can be seen, which are introduced and analyzed in this article.

Keywords: soul, power, potential, metaphor, Avicenna, schema.

1. (Corresponding Author) Associate Professor, Department of Islamic studies, Sabzevari University Of Medical sciences, Sabzevar, Iran. esfad2003@yahoo.com

2. Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Research Core of Health Studies (RCHS), Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran. alavismk@hsu.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Islamic studies, Hormozgan University Of Medical sciences, Bandar Abbas, Iran. mnejati1361@yahoo.com

4. PHD of Islamic Philosophy and Theology , Research Asistant of Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran. fatemehmo300@gmail.com

کاربست استعاره‌های مفهومی در نفس‌شناسی ابن‌سینا

مصطفی مؤمنی*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵

محمد کاظم علوی^۲

محمد نجاتی^۳

فاطمه مبارکی^۴

Doi: 10.30497/AP.2025.248907.1755

چکیده

استعاره‌های مفهومی برخلاف نگاه سنتی و کلاسیک که صرفاً به حوزه ادبی و بلاغی محدود می‌شدند، در نگاه معاصر قلمرویی گسترده یافته‌اند. امروزه استعاره مفهومی به عنوان ابزاری ارزشمند نقش مهمی در شناخت حقایق و امور انتزاعی ایفا و فهم مباحث پیچیده را برای عموم آسان‌تر می‌کند و به مدرس و یادگیرنده کمک می‌کند تا ساختار مفهومی را بسازند و نقد کنند. از این منظر استعاره با تکیه بر ساخت واژه‌ها و اطلاعات پیشین، به درک و بازنمایی پدیده‌های ناآشنا کمک شایانی می‌کند. هرچند تعبیر «استعاره مفهومی» تعبیری نو است، در عبارات فلاسفه و عارفان اسلامی برای تفهیم و تبیین مفاهیم متافیزیکی به کار رفته است؛ در این خصوص نگاه ابن‌سینا به مقوله نفس و حقیقت آن، حاوی طرح‌واره‌های جذاب و گیرایی است؛ لذا در این تحقیق به روش توصیفی - تحلیلی به پاسخ این پرسش پرداخته شده است: ابن‌سینا در راستای کمک به درک و شناخت از نفس، از چه استعاره‌هایی استفاده کرده است؟ با مراجعه به عبارات و آثار وی استعاره‌هایی مانند: «نفس قدرت و قوه است»، «نفس ظرف و حجم است»، «نفس پرنده است» و «نفس لوح نقاشی است» قابل مشاهده است که در این مقاله معرفی و تحلیل شده‌اند.

واژگان کلیدی: نفس، قدرت، قوه، استعاره، ابن‌سینا، طرح‌واره.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. (نویسنده مسئول) دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی سبزوار، خراسان رضوی، ایران.

esfad2003@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، عضو هسته پژوهشی مطالعات سلامت، دانشگاه حکیم سبزواری، خراسان رضوی، ایران.

alavismk@hsu.ac.ir

mnejati1361@yahoo.com

۳. دانشیار گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی هرمزگان، بندرعباس، ایران.

۴. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی و دستیار پژوهشی دانشگاه حکیم سبزواری، خراسان رضوی، ایران.

fatemehmo300@gmail.com

مقدمه

مسئله نفس از دیرباز مورد توجه فلاسفه و حکمای مختلف بوده است و آنان در ابعاد گوناگون نفس از جمله وجود، ماهیت، بقاء و معاد نفسانی به ارائه آراء و نظریات گوناگون پرداخته‌اند. پرداختن به مسئله نفس و ابعاد آن در فلسفه اسلامی نیز جایگاه ویژه‌ای داشته است و در قرون متمادی دانشمندانی بوده‌اند که به مسئله نفس توجه داشته‌اند. فارابی در باب مسئله نفس عمده‌تاً پیرو ارسطو بود و برای اولین بار در فلسفه اسلامی مرتبه نفس را تعریف کرد و ارتباط آن را با عقل فعال بیان نمود؛ اما در فلسفه اسلامی هیچ دانشمندی به اندازه بوعلی به غور و تفحص در مسئله نفس نپرداخته است؛ تا آنجا که برخی از نظریات و افکار بدیع او درباره نفس مبنای فلسفه جدید شده است.

ابن‌سینا در آثار گوناگون خود از جمله *نفس‌الشفاء* و *رساله‌القسام نفوس* به بررسی نفس و ابعاد آن پرداخته است. وی همانند دیگر حکمای مشاء نفس را مجرد و غیرجسمانی می‌داند و برای اثبات آن به اقامه ادله می‌پردازد. شیخ نفس را جوهری روحانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء معرفی می‌کند که با آمادگی بدن به آن افزوده می‌شود و به کار سیاست و تدبیر بدن مشغول می‌گردد؛ اما جاودان است و با فساد بدن از بین نمی‌رود. وی درباره نفس و ارتباط آن با قوایش به طور مبسوط سخن گفته است: وحدت نفس^۱، احوال نفس بعد از مفارقت از بدن، تجرد نفس، عدم تعقل نفس با ابزار جسمانی، حدوث نفس، بقاء نفس، بساطت نفس از جمله مهم‌ترین اموری‌اند که مورد بحث و تأکید شیخ قرار گرفته‌اند.

ابن‌سینا در مباحث خود در باب نفس و ابعاد مختلفش از استعاره‌های گوناگونی بهره‌گرفته است تا به کمک ابزار استعاری تبیین مفهوم پیچیده نفس و عملکردش را برای مخاطبان خود آشکار و صریح گرداند.

ما در این بخش به بررسی برخی از استعاره‌های مفهومی نفس در آثار شیخ خواهیم پرداخت تا چگونگی بهره‌گیری وی از استعاره‌ها در تسهیل مفهوم انتزاعی نفس را نشان دهیم.

۱. نفس حقیقی واحد است و کثرتی در آن راه ندارد. هر انسان فقط یک نفس دارد که تمام قوای ادراکی و تحریکی را دربرمی‌گیرد، نه اینکه برای هر قوه نفسی جداگانه وجود داشته باشد.

پیشینه تحقیق

با طرح و بیان استعاره‌های مفهومی توسط لیکاف^۱، امروزه تحلیل نقش این استعاره‌ها به‌طور خاص در متون فلسفی و به‌طور عام در متون الهیاتی رواج یافته‌است. در حوزه علوم فلسفی و به‌خصوص فلسفه اسلامی پژوهش‌هایی در این باره انجام شده‌است؛ برای نمونه مؤمنی و سایر همکاران (۱۳۹۹) در پژوهشی با عنوان «استعاره مفهومی و مسئله زیادت وجود بر ماهیت در فلسفه اسلامی» برای تبیین اختلاف دیدگاه‌ها در فلسفه اسلامی از فارابی تا ملاصدرا در مسئله رابطه وجود و ماهیت، از کارکرد استعاره مفهومی استفاده کرده‌اند؛ وحید خادم‌زاده و فاطمه کنعانی (۱۴۰۱) در مقاله‌ای با عنوان «استعاره مفهومی «دانستن به‌مثابه دیدن» در نظام فلسفی ملاصدرا» به تحلیل و تبیین نقش این استعاره در تبیین معرفت حضوری در فلسفه ملاصدرا پرداخته‌اند. پناهی (۱۳۹۶) نیز در مقاله «استعاره مفهومی؛ الگوی ادراکی تجربه عرفانی در عقل سرخ سهروردی» باور دارد که نظام استعاره‌پردازی شیخ اشراق مبتنی بر دو کلان‌استعاره «تن قفس است.» و «روح پرنده است.» بنیان‌نهاد شده‌است. در مقاله حاضر نیز نویسندگان به نقش استعاره‌هایی مفهومی پرداخته‌اند که این‌سینا در تبیین مباحث نفس به‌کاربرده‌است و مطلوب این پژوهش تاکنون تحقیق نشده‌است.

۱. کاربر استعاره‌های مفهومی در نفس‌شناسی سینوی

استعاره در نگاه کلاسیک یکی از آرایه‌های مهم ادبی محسوب می‌شود. استعاره را همانند آرایه تشبیه دانسته‌اند؛ با این تفاوت که در استعاره مشبه (آن چیزی که می‌خواهیم به چیز دیگر تشبیه‌اش کنیم) یا مشبه‌به (همان چیزی است که مشبه را به آن شبیه می‌کنیم) حذف شده‌است؛ برای مثال در «دو رود بر گونه‌هایش جاری شد.»، «رود» استعاره از اشک است. در بین متفکران سنتی و مدرن استعاره بیشتر کاربردی ادبی و زیبایی‌شناختی داشت. همچون تزئین سالاد استعاره کاربردی زبانی و ادبی در جهت ارتقاء سبک و سیاق کلام داشت و استفاده از آن در زبان عادی و غیرادبی قبیح شمرده می‌شد. استعاره را مانع تصریح و تشریح کلام می‌دانستند و جز شگفتی

1. Lakoff

ادبی از آن انتظاری نداشتند. دو فیلسوف آمریکایی، جرج لیکاف و مارک جانسون^۱، با نقد و نفی نگاه سنتی و محدود به استعاره، استعاره را دارای نقشی عمیق و گسترده در زندگی روزمره انسان دانستند. استعاره شالوده ذهن انسان را تشکیل می‌دهد. در انسان فرایند تفکر به صورت گسترده مبتنی بر استعاره است؛ حتی به کاربردن استعاره امری آگاهانه و تعمیدی نیست؛ بلکه در فرایند تفکر ذاتاً و عمدتاً انسان‌ها ناآگاهانه از استعاره بهره می‌برند. جایگاه استعاره برخلاف نگاه سنتی در واژگان نیست، بلکه در مفاهیم ذهنی است (Lakoff, & Johnson, 1980, p.127). انسان براساس تجاربش حوزه‌ای از تفکرش را که انتزاعی‌تر و پیچیده‌تر است، براساس حوزه‌ای که عینی‌تر و ملموس‌تر است، می‌فهمد و می‌شناسد؛ براین اساس حوزه معنا و مفهوم در استعاره نقش علی نسبت به حوزه لفظ دارد (Lakoff, 1993, p.203-205).

۱-۱. استعاره «نفس قدرت است».

استعاره معمولاً در علوم شناختی، مخصوصاً زبان‌شناسی و معناشناسی، برای فهم معانی‌ای استفاده می‌شود که حالت انتزاعی داشته و مفهوم‌سازی برای آن‌ها دشوار باشد. در این گونه موارد دانشمندان علوم شناختی از استعاره‌های مفهومی استفاده می‌کنند. استعاره مفهومی بین حوزه عینی و انتزاعی ارتباط برقرار می‌کند.

دانشمندان این حوزه برای انتقال معانی‌ای که با قدرت در ارتباط است، از استعاره‌های قدرت استفاده می‌کنند. طرح‌واره قدرت توسط مارک جانسون، فیلسوف مشهور آمریکایی، مطرح شده است. جانسون فهرستی از مهم‌ترین طرح‌واره‌ها را به دست می‌دهد که از مجموع ۲۷ طرح‌واره، هفت مورد آن از نوع طرح‌واره‌های قدرتی است که عبارت‌اند از:

(۱) اجبار^۲ (۲) مانع و انسداد^۳ (۳) نیروی متقابل^۴ (۴) انحراف از جهت^۵ (۵) رفع مانع (مهار)^۶

-
1. Mark Johnson
 2. compulsion
 3. blockage
 4. counter force
 5. diversion
 6. removal of restraint

۶) توانایی^۱ (۷) کشش و جذب^۲. اساس همه این طرح‌واره‌ها اعمال نیرو است (Johanson, 1987, p.126).

در ادامه به بررسی نگاه ابن‌سینا به نفس از منظر طرح‌واره قدرت بودن نفس پرداخته می‌شود. یکی از نام‌هایی که ابن‌سینا (۱۴۰۴ب) بر نفس اطلاق می‌کند، «قوه» است. وی معتقد است می‌توان نفس را از جهت صدور افعال از وی «قوه» نامید؛ چنانکه به معنای دیگر، یعنی از جهت پذیرش صور محسوس و معقول، نیز می‌توان آن را «قوه» نامید^۳ (ج ۲، النفس، ص. ۶). ابن‌سینا در این عبارت بیان می‌کند که نفس نه تنها قوه‌ای فعال است، بلکه از آن افعالی صادر می‌شود و همچنین توانایی جذب و درک مفاهیم و تصورات را دارد. این دو ویژگی در کنار هم باعث می‌شود که نفس به عنوان موجودی توانمند و قدرتمند در درک و عمل شناخته شود که می‌تواند هر دو نوع اثرگذاری (عملی و فکری) را در جهان تجربه کند. با توجه به این عبارت می‌توان استعاره «نفس قوه است» را برای نفس به کار بست؛ اما معانی‌ای که ابن‌سینا برای «قوه» در نظر می‌گیرد بدین شرح است:

قوه برای امری وضع شده است که در حیوان وجود دارد و مبدأ صدور افعال شاقی است که به قدرت از او صادر می‌شود. در مقابل «قوه» از لفظ «ضعف» استفاده می‌شود. حیوان وقتی بخواهد، از او فعلی صادر می‌شود و وقتی نخواهد، فعلی از او صادر نمی‌شود. «قوه» به معنای شدت و ضعف قدرت است؛ یعنی حیوان به گونه‌ای است که اگر بخواهد، می‌تواند عملی را انجام دهد و اگر نخواهد، فعلی از او صادر نمی‌شود. مقابل «قوه» «ناتوانی» است^۴ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ج، ص. ۱۷۰)؛ بنابراین از نظر ابن‌سینا قوه همان قدرت بر انجام دادن کاری یا ترک آن

1. enablement

2. attraction

۳. إن النفس يصح أن يقال لها بالقياس إلى ما يصدر عنها من الأفعال قوة، وكذلك يجوز أن يقال لها بالقياس إلى ما تقبله من الصور المحسوسة والمعقولة على معنى آخر قوه.

۴. إن لفظة القوة و ما يرادفها قد وضعت أول شيء للمعنى الموجود في الحيوان، الذي يمكنه بها أن تصدر عنه أفعال شاقة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود عن الناس في كميتها و كلفتها، و يسمى ضدها الضعف، و كأنها زيادة و شدة من المعنى الذي هو القدرة، و هو أن يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء، و لا يصدر عنه إذا لم يشأ، التي ضدها العجز.

است. از آنجاکه «نفس قوه است.» و «قوه قدرت است.»، به استعاره ترکیبی «نفس قدرت است.» خواهیم رسید.

مطابق طرح‌واره توانایی جانسون، انسان در انجام دادن کارهای خود یا احساس توانایی می‌کند یا احساس ناتوانی. تجربه حاصل از این توانایی یا عدم آن، انگاره‌ای را در ذهن انسان می‌آفریند که می‌تواند از آن در درک امور انتزاعی بهره‌مند شود (Johanson, 1987, p.47).



شکل ۴-۱. طرح‌واره توانایی (Johanson, 1987, p.47)

از نظر ابن‌سینا اگر نفس استکمال یابد و قوی شود، کارهایش را به کلی به تنهایی انجام می‌دهد و این در حالی است که قوای حسی و خیالی و دیگر قوای بدن نفس را از کار خاص خود منصرف می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۷۴).

ابن‌سینا اشاره می‌کند وقتی نفس به کمال خود برسد و قوی شود، دیگر نیازی به قوای خیالی و حسی وابسته نیست و این قوا نمی‌توانند آن را محدود کنند؛ یعنی رسیدن به مرحله‌ای از رشد که نفس مستقل می‌شود و توانایی انجام دادن اعمال خود را بدون وابستگی به جسم دارد. در این مرحله قوای حسی و خیالی که قبلاً به نفس کمک می‌کردند، دیگر قادر به اعمال اثر بر آن نیستند. در این حالت نفس به طرح‌واره توانایی رسیده است؛ زیرا به اختیار خود و بدون مانع قادر به انجام دادن افعال خاصی است.

طرح‌واره اجبار به حالتی گفته می‌شود که در آن نیرویی خارجی فرد یا شیء را مجبور به حرکت یا رفتار خاصی کند، بدون اینکه کنترل کاملی بر آن داشته باشد (Johanson, 1987, p.51).

نفس در حالت ناتمام تحت تأثیر قوای بدن و حسی قرار دارد که مانند نیرویی خارجی آن را محدود یا منحرف می‌کنند. در این وضعیت (عدم کمال) نفس در چارچوب طرح‌واره اجبار

قرار دارد؛ زیرا قوای جسمانی آن را به مسیر خاصی سوق می‌دهند و مانع از استقلال آن می‌شوند.



COMPULSION

شکل ۴-۲. طرح‌واره اجبار (Johanson, 1987, p.51)

ابن سینا (۱۳۶۳) در مبدأ و معاد به بیان رابطه نفس و بدن می‌پردازد و تصریح می‌کند: - علاقه‌ای که میان نفس و بدن است، موجب می‌شود که میان آن‌ها فعل و انفعالی باشد. بدن به قوت خود به اموری اقتضا دارد و نفس به قوت عقلی، امور دیگر را اقتضای کند که با بسیاری از امور بدنی متضاد است؛ پس یک بار نفس بر تن می‌تازد و آن را مقهور خود می‌سازد و بار دیگر خودش تسلیم بدن می‌گردد و بدن به کار خود می‌پردازد. هرگاه تسلیم نفس برای بدن تکرار شود، در نفس هیئتی اذعانی نسبت به تن حاصل آید، به طوری که چنانکه از قبل می‌توانست از تن جلوگیری کند و مانع او از حرکت شود، نمی‌تواند به آسانی این ممانعت را انجام دهد. پس اگر عکس آن تکرار یابد، هیئتی غالب و مستولی در نفس پدید آید که به واسطه آن جلوگیری نفس از امیال بدن آسان گردد^۱ (ص. ۱۱۰-۱۰۹).

این جمله نشان‌دهنده رابطه پیچیده و پویا میان نفس و بدن است که در آن هریک می‌تواند دیگری را تحت تأثیر قرار دهد. مطابق این عبارت ابن سینا ما در اینجا با دو نیرو مواجهیم: یکی نیروی بدن و قدرت بدنی و دیگری نیرو و قدرت نفس که هر کدامشان اموری را سبب می‌شود. به بیان شیخ این دو نیرو در بسیاری موارد با هم متضاد و مخالف‌اند؛ از این رو دو نیرویند که مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند و ما در اینجا با طرح‌واره قدرتی «نیروی متقابل» جانسون سروکار داریم. تمرکز این طرح‌واره روی برخورد دو نیروی رودررو است. دو قدرت نفس و بدن بر

۱. فان العلاقة التي بين النفس و البدن توجب بينهما فعلاً و انفعالاً، و البدن بالقوة البدنية يقتضي اموراً، و النفس بالقوة العقلية تقتضي اموراً مضادة لكثير منها. فتارة تحمل النفس على البدن فتقهره، و تارة تسلّم للبدن فيمضي البدن في فعله، فاذا تكرر تسليمه له أحدث ذلك في النفس هيئة اذعائية للبدن حتى أنه يعسر عليه بعد ذلك ما كان لا يعسر قبل من ممانعته وكفه عن حركته، وإذا تكرر منعه له حدث في النفس هيئة غالبية يسهل بذلك عليه من معاوقة البدن فيما يميل اليه ما كان لا يسهل قبل.

یکدیگر نیرو وارد می‌کنند که گاهی نفس بر تن غالب می‌شود و گاهی بدن بر نفس. نتیجه این تقابل‌ها و کشمکش‌ها و برآیند این دو نیرو این است که افعال بر حدّ وسط میان دو طرف جریان می‌یابد.

نیروی بدن $F1$ —————> <————— $F2$ نیروی نفس

COUNTER FORCE

شکل ۴-۳. طرح‌واره نیروی متقابل (Johanson, 1987, p.47)

یکی دیگر از طرح‌واره‌های قدرتی جانسون طرح‌واره انحراف از جهت است. این طرح‌واره نیز مانند طرح‌واره نیروی متقابل از برخورد دو چیز با یکدیگر شکل می‌گیرد و تنها تفاوت آن با نیروی متقابل، نقش یکی از دو نیرو در انحراف و تغییری است که در دیگری ایجاد می‌کند؛ برای مثال باد ($F2$) می‌تواند تعادل قایق ماهیگیری ($F1$) را برهم‌زند و آن را از مسیرش منحرف کند (Johanson, 1987, p.46).

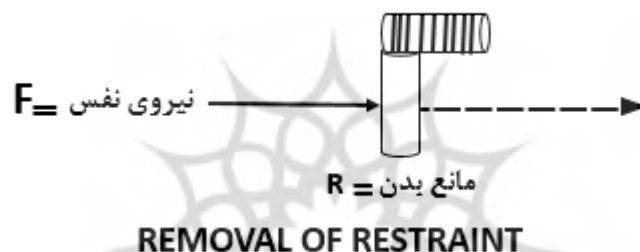
یکی از ویژگی‌هایی که ابن‌سینا (۱۳۶۳) به نفوس قدرتمند از جمله نفوس پیامبران اختصاص می‌دهد، این است که این نفوس می‌توانند به‌اندازه‌ای از قدرت برسند که در طبیعت تصرف کنند و آن را تغییر دهند و یا به‌عبارت دیگر طبیعت را از روال عادی‌اش خارج سازند و باعث تغییر آن شوند؛ مثلاً باعث به‌وجود آمدن مانند سیل و زلزله شوند (ص. ۱۲۱)؛ بنابراین نیروی « $F1$ » که نیروی نفس پیامبر است، می‌تواند بر نیروی « $F2$ » که نیروی طبیعت است، غلبه کند و آن را از مسیر طبیعی‌اش خارج نماید.



شکل ۴-۴. طرح‌واره انحراف از جهت (Johanson, 1987, p.46)

شیخ در عبارتی دیگر نیز بر این تأثیر تأکید می‌کند و می‌گوید: «پس دور نباشد که نفس چنان نیرومند باشد که تأثیرش بر بدن خود محدود نباشد، بلکه از آن بگذرد و در چیزهای دیگر اثر کند.»^۱ (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۲۱).

در این عبارت علاوه بر طرح‌واره قدرتی انحراف از جهت که تأثیر نفس قدرتمند بر چیزهای دیگر است، با طرح‌واره قدرتی رفع مانع نیز سروکار داریم. این طرح مربوط به باز کردن مسیر پیش‌رو است. (Johanson, 1987, pp.46-47) اصل و ریشه واژه «تجاوز» ، «جَوَزَ» است و به معنای عبور از چیزی بدون مانع است (قرشی بنایی، ۱۳۰۷، ج ۲، ص. ۸۹). در عبارت مذکور این واژه نمایانگر این است که نفس قوی مانع بدن را کنار زده و از آن عبور کرده است و دامنه تأثیرش را گسترانده است.



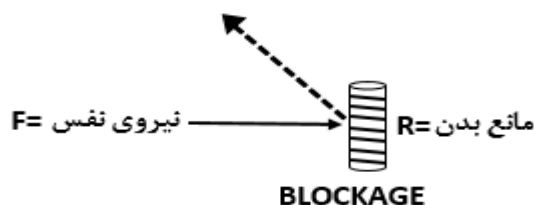
شکل ۴-۵. طرح‌واره رفع مانع (Johanson, 1987, p.47)

ابن سینا (۱۳۸۲) در رساله اضحویة نفس را «جوهر ملکی» می‌خواند، به شرط اینکه نفس کمال خود را حاصل کرده باشد که در این صورت آن را «صورت عقلی مفارق» می‌داند؛ اما می‌گوید که این لذت و کمال مادامی که نفس در بدن است و با آن پیوند دارد، برایش حاصل نمی‌شود؛ چرا که قوای بدن بر نفس ناطق استیلا دارند؛ به طوری که نفس در بدن ذات خود را نیز فراموش می‌کند^۲ (ص. ۱۴۹).

۱. فلا یبعد أن يكون نفس قویة تجاوز بتأثيرها هذا بدنها.

۲. النفس الإنسانية لا محالة من الجوهر الملكي - إن كانت مستكملة - لأنها صورة عقلية مفارقة، وهذا بعينه صورة الملائكة، إلا أنا لا نحس بهذه اللذة ونحن في أبداننا لأن القوى البدنية مستولية على النفس النطقية، حتى أن النفس ناسية في البدن لذاتها.

این سخن ابن‌سینا حالتی را درباره نفس بیان می‌کند که در آن، نفس نمی‌تواند بر استیلای بدن بر خود غلبه‌کند و مانع بدن را از مسیر خود کنار بزند و به اصطلاح عامیانه‌تر، نفس در پشت مانع بدن گیر افتاده‌است. به گفته جانسون (1987) گاهی ما انسان‌ها در تعامل با اشیاء و اشخاص با موانعی برخورد می‌کنیم که ما را متوقف می‌کنند و یا در برابر ما مقاومت می‌کنند (Johanson, 1987, pp.46-47). می‌توان این عبارت ابن‌سینا را با کمک طرح‌واره مانع و سد جانسون توجیه نمود.



شکل ۴-۶. طرح‌واره رفع مانع (Johanson, 1987, p.47)

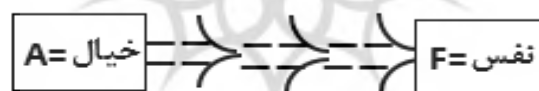
در اینجا نیز در تعامل نفس و بدن، بدن مانعی است که مسیر نفس را برای دستیابی به لذت غایی خود مسدود کرده‌است. طرح‌واره قدرتی دیگر که توسط جانسون (1987) مطرح شده‌است، درباره کشش و جذب است. وی در توضیح آن به نیروی کششی آهنربا و زمین اشاره می‌کند که اجسامی را به سوی خود می‌کشند (pp.47-48). ابن‌سینا (۱۳۶۳) معتقد است:

کسی که دارای خیال قدرتمند و نفس قدرتمند است، محسوسات نمی‌توانند او را به خود مشغول سازند و او را تماماً در خود فرو ببرند؛ بلکه او فرصتی برای اتصال به آن عالم پیدامی‌کند و در حالت بیداری نیز قادر به کشف آن است. خیال او او را همراهی می‌کند و به همین دلیل حقیقت را می‌بیند و آن را حفظ می‌کند^۱ (ص. ۱۱۹).

۱. فمن كان خياله قویاً جداً و نفسه قویة جداً لم تشغله المحسوسات بالکلیة و لم تستغرقه، و فضل منه ما ينتهز الفرصة من الاتصال بذلك العالم و أمکنه ذلك فی البقطة و اجتذب الخيال معه فرأى الحق و حفظ.

این جمله به دو ویژگی مهم انسان، یعنی خیال قوی و نفس قوی، اشاره دارد. قدرت تخیل در اینجا به معنای توانایی ذهنی برای خلق تصورات و تجسم‌ها است. فردی که از خیال قوی برخوردار باشد، قادر است به راحتی از محدودیت‌های دنیای مادی عبور کند و وارد دنیای معنوی و مفهومی شود. این فرد می‌تواند بدون اثرپذیرفتن از محیط مادی حقیقت را مشاهده و آن را درک نماید. نفس قوی نیز به معنای توانایی نفس در کنترل و اداره بدن و حواس است. این کنترل به فرد امکان می‌دهد از تأثیرات حواس بر خود جلوگیری کند و بیشتر بر دنیای عقلانی و معنوی متمرکز شود. چنین فردی می‌تواند در حالت بیداری به درک‌های عمیق و پنهان دست یابد. عبارت «و اجتذب الخيال معه» به معنای کشیده شدن یا همراهی خیال با نفس است. واژه «اجتذب» به معنای کشش و جذب است و بیانگر نیرویی است که از سوی نفس به خیال اعمال می‌شود که سبب جذب خیال به سمت نفس می‌گردد. نفس همانند آهنربایی قوه خیال را جذب می‌کند تا فرد بتواند به درک‌هایی فراتر از دنیای مادی و محسوسات برسد و به حقیقت‌های پنهان دست یابد.

شیخ همچنین در اشارات بیان می‌دارد: «بین قوای نفسانی کشش و تنازع وجود دارد؛ مثلاً حس ظاهری، حس باطنی را به خود جذب می‌کند و آن را از عمل خود بازمی‌دارد» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۵۱).



ATTRACTION

شکل ۴-۷. طرح‌واره کشش (Johanson, 1987, p.47)

۲-۱. استعاره «نفس ظرف است».

در دیدگاه لیکاف و جانسون (۱۳۹۶) طرح‌واره‌های تصویری عناصری اولیه‌اند که تصویرهای

۱. القوى النفسانية متجاذبة متنازعة... فإذا انجذب الحس الباطن إلى الحس الظاهر.

ذهنی را ساختار می‌بخشند و استنباط‌هایی که از آن‌ها می‌شود، توسط استعاره حفظ می‌شود. (ص. ۲۹۵)

یکی از طرح‌واره‌های تصویری مورد بحث لیکاف و جانسون طرح‌واره ظرف^۱ است. مبنای این طرح‌واره تجربه فیزیکی انسان از بدنش است. این دو نظریه‌پرداز معتقدند ما موجوداتی هستیم که به وسیله رویه بیرونی پوست خود محدود، و از بقیه جهان جدا می‌شویم و بقیه جهان را خارج از خود احساس می‌کنیم. این تجربه هرکدام از ما را همانند ظرفی با یک سطح مرزی و یک سمت‌گیری داخل و خارج مفهوم‌سازی می‌کند (Johnson, & Lakoff, 1980, p.29).
الگوهای استنباطی این تجربه فیزیکی قابلیت انتقال به حوزه‌های انتزاعی را دارند؛ به‌طوری که ظرف‌های حوزه مبدأ (ظرف‌های فیزیکی) بر ظرف‌های حوزه هدف (ظرف‌های انتزاعی) به‌گونه‌ای نگاشته می‌شوند که داخل بر داخل، و خارج بر خارج منطبق می‌شود (Johnson, & Lakoff, 1980, p.29)

واژگان «قابل»، «محل» و حرف اضافه «فی» واژگانی‌اند که ابن‌سینا از آن‌ها برای مفهوم‌سازی نفس در قالب ظرف بهره‌برده است. لیکاف و جانسون (1999) حرف اضافه «در» (فی / in) را اساس طرح‌واره ظرف معرفی می‌کنند که ساختاری دارای مرز است و جسم واقع در داخلش را مجسم می‌کند (p.38).
ابن‌سینا در عبارات گوناگون حرف اضافه «فی» را به‌عنوان اساس تجسم نفس در قالب ظرف مطرح کرده است:

«العلم هو حصول صور المعلومات في النفس»: علم یعنی حصول صور معلومات در نفس

(ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۸۲).

«كان المعلوم نفس ما في النفس فقط»: معلوم تنها همان چیزی است که در نفس وجود دارد

(ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ج، ص. ۳۳).

این دو عبارت جایگاه علم و معلوم آن را، در نفس می‌داند و در واقع علم و معلوم آن را

مظروف برای ظرف نفس معرفی می‌کند. گاهی نیز شیخ به جای به کار بردن حرف اضافه «فی» با استفاده از تعابیری مانند «محل» و «قابل ویژگی» ظرف بودن نفس را محرز می‌کند:

– «ان محل المعقولات اعني النفس الناطقة»: محل معقولات نفس ناطقه است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۶۴).

– «النفس جوهر قابل للصورة المعقولة»: نفس جوهری است که قابل صور معقول است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۳۰).

«محل المعقولات» همان‌طور که در عبارت ابن سینا بیان شده است، مکانی است که عقل انسان در آن، مفاهیم انتزاعی را شکل می‌دهد و پردازش می‌کند. عبارت «قابل للصورة» به این معنا است که این جوهر می‌تواند صور و مفاهیم انتزاعی و عقلانی را بپذیرد و آن‌ها را در ذهن شکل دهد. مراد از محل و جوهر در این دو عبارت نفس ناطقه است.

ابن سینا (۱۳۶۳) معتقد است برای اینکه بتوان نفس را در قالب ظرف مفهوم‌سازی کرد، باید از نوعی آمادگی برخوردار باشد. وی این آمادگی را در پذیرش و درک معانی کلی و انتزاعی یا همان صور معقول می‌داند که دیگر مربوط به بدن یا مزاج فرد نیست. وی در این باره می‌گوید: «برای نفس، نه بدن و مزاج، تهیو و آمادگی است که این تهیو و آمادگی بر حسب معانی معقول است.»^۱ (صص. ۹۶-۹۷).

بنابراین نفس هنگامی ظرف است که مانند ظرفی که گنجایش و ظرفیت پذیرش مظروف را دارد، آمادگی و ظرفیت پذیرش آنچه محتوای نفس را تشکیل می‌دهد (صور معقول)، داشته باشد. در عبارت مذکور ابن سینا از واژه «تهیو» برای نشان دادن این آمادگی بهره برده است. این تهیو و آمادگی قوه‌ای است برای نفس که «عقل هیولانی» و «عقل بالقوه» خوانده می‌شود. در واقع بالقوه بودن نفس (استعداد نفس) در امر پذیرش صور معقول را می‌توان همان ظرفیت و گنجایش ظرف دانست؛ بنابراین بر حسب این استعاره، نفس ظرف و صورت معقول مظروف

۱. و أمّا القوة النظرية فلها مراتب، فأول مراتبها أن يكون تهيوًا للنفس لا للبدن، ولا لمزاج البدن، وذلك التهيو بحسب المعاني المعقولة الكلية.

است و بالقوه بودن نفس (استعداد نفس) نسبت به پذیرش صور معقول، گنجایش و ظرفیت ظرف در پذیرش مظروف خود است.

مطابق گفته لیکاف و جانسون یکی از ویژگی‌هایی که می‌توان به ظرف اطلاق نمود، سمت‌گیری داخل و خارج است که برطبق این سمت‌گیری مواد می‌توانند به ظرف وارد و یا از آن خارج شوند.

افعال «یُورَد» و «یُدْخَل» به معنای واردشدن به مکانی فیزیکی‌اند. ابن‌سینا (۱۳۷۹) با استفاده از معانی استعاری این دو مفهوم، از آن‌ها برای تصویرسازی ورود جزئیات به قوای باطنی و ظاهری نفس بهره‌می‌برد: «ان الحس یورد علیها الجزئیات.» (ص. ۳۷۱).

این عبارت به این مفهوم اشاره دارد که حس انسان- که یکی از قوای اصلی نفس است- جزئیات و ویژگی‌های خاص را از دنیای خارجی دریافت می‌کند. در فلسفه ابن‌سینا (۱۳۷۵) حس به عنوان ابزاری برای دریافت و پردازش داده‌های جزئی از دنیای محسوس عمل می‌کند. سپس این جزئیات توسط عقل یا قوه تعقلی درک و تجزیه و تحلیل می‌شوند. این فرآیند به فرد امکان می‌دهد تا از درک جزئیات و امور ملموس به شناخت‌های مفهومی و کلی برسد:

إنه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم، ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم: اگر هر موجود به گونه‌ای بود که وارد وهم و حس شود، آنگاه حس و وهم در همدیگر وارد می‌شدند، و عقل که داور حقیقت است وارد وهم می‌شد (ص. ۹۶).

این جمله به ضرورت وجود مرز بین حس و وهم و عقل اشاره دارد و بر اهمیت عقل در تشخیص حقیقت تأکید می‌کند. ابن‌سینا تأکید دارد که حواس و وهم- که محل ورود تصورات و برداشت‌های ذهنی ما از دنیای خارج‌اند- باید از عقل که داور و معیار حقیقت است، جدا باشند. اگر همه موجودات قادر بودند به دنیای وهم و حس وارد شوند، این دو بعد ذهنی از هم تفکیک نمی‌شدند و نمی‌توانستند به صورت مستقل عمل کنند و عقل نیز که باید در داوری بین حقیقت و توهمات نقش کلیدی را ایفا نماید، به جای اینکه به عنوان منبع حقیقت عمل کند، به

و هم می‌پیوست؛ اما هنگامی که محتوای نفس- که به‌طور کلی از نظر ابن‌سینا علم (صور جزئی و کلی) است- در خارج از مرز ظرف نفس قرار دارد، ابن‌سینا دو واژه «عدم» و «خلو» را برای تصویرسازی خالی بودن نفس از محتوایش به‌کار می‌گیرد. وی نام خالی بودن نفس (ظرف) از علم را «جهل» می‌گذارد.^۱

دانستیم که جهل^۲ ضعف نیست؛ بلکه قسمی از جهل بسیط است و یعنی عدم علم در نفس؛ ولی این قسم از جهل با قیاس کسب نمی‌شود؛ زیرا صرفاً سلب علم و خالی بودن نفس از آن است و چیزی وجود ندارد که کسب‌شده‌باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۳ (البرهان)، ص. ۲۱۴).

براین اساس می‌توان در استعاره ظرف گزاره‌های ذیل را در نظر داشت:

- نفس ظرف است.
 - مظهر معلومات جزئی و کلی است.
 - ورود معلومات به نفس^۳ پر شدن ظرف از مظهر خود است.
 - جهل همان عدم ورود معلومات به نفس و خالی بودن ظرف از محتوای خود است.
- ابن‌سینا (۱۳۷۹) درباره صورت‌هایی که در خواب می‌بینیم و همچنین صورت‌هایی که در بیداری از راه حواس دریافت می‌کنیم، معتقد است این صورت‌ها در واقع نقوشی‌اند که در نفس مرسوم شده‌اند؛ با این تفاوت که یکی از درون و دیگری از بیرون در نفس نقش بسته‌است. مقصود از اینکه برخی از صورت‌ها از درون در نفس نقش بسته‌اند، این است که در حالت خواب حواس ظاهری فعال نیستند و لذا، صور از قوه باطنی خیال نشأت می‌گیرند؛ و همین‌گونه مقصود از بیرون حالت بیداری است که در آن، صور از طریق حواس ظاهری و از عالم خارج برای نفس حاصل می‌شوند؛ با این حال وقتی این صور در نفس ما نقش می‌بندند، عمل دیدن تحقق می‌پذیرد^۴ (ص. ۶۹۷).

۱. وقد علمت أن الجهل ليس صنفاً واحداً: بل من الجهل ما هو بسيط وهو عدم العلم في النفس فقط: وهو ألا يكون للنفس رأي في الأمر- حق ولا صواب- وهذا لا يكتسب بقياس، فإنه سلب العلم فقط و خلو النفس عنه.

۲. وليست الصورة التي ترى في المنام، بل ولا التي تحس في اليقظة، كما علمت، إلا المرتسمة في النفس. إلا أن أحدهما يبتدئ من باطن وينحدر إليه، والثاني يبتدئ من خارج ويرتفع إليه، فإذا ارتسم في النفس تم هناك الإدراك المشاهد: و نه تصويري که در

در این عبارت ابن‌سینا برای بیان کیفیت حصول علم برای نفس در خواب و بیداری از سه استعاره «نفس ظرف است»، «ادراک منقش به نقش‌ها شدن نفس است» و «ادراک دیدن است». بهره‌گرفته‌است. حرف اضافه «فی» نمودی از ظرف بودن نفس است و دو واژه «باطن» و «خارج» نمایانگر صوری‌اند که از داخل یا خارج در درون ظرف نفس قرار گرفته‌اند. نحوه قرارگیری این صور که به صورت ترسیم آن‌ها در ظرف نفس است، توسط استعاره «ادراک نقاشی شدن است». به تصویر کشیده می‌شود و نفس را به صورت ظرفی به تصویر می‌کشد که به نقش و نگارهایی منقش شده است و در نهایت، علمی که نفس نسبت به صور به دست می‌آورد، به وسیله استعاره «دانستن دیدن است». توجیه می‌گردد که در آن نفس با مشاهده این صور به آگاهی از آن‌ها دست می‌یابد.

یکی از تجارب متعارف ما در برخورد با ظرف‌های فیزیکی این است که ما معمولاً هر ظرفی را با مظروف آن نام‌گذاری می‌کنیم؛ مثلاً اگر محتوای یک ظرف آب باشد، ما به آن «ظرف آب» می‌گوییم؛ مانند لیوان آب. ابن‌سینا (۱۳۷۵) برای نام‌گذاری ظرف نفس از تعبیری بهره می‌برد که اساس آن‌ها مظروف و محتوای نفس است. وی نفس را تا زمانی که پذیرای صور جزئی است، «نفس ناطقه» می‌نامد؛ اما هنگامی که صور عقلی از عقل فعال به او افاضه می‌شود و محتوای نفس از سنخ معقولات می‌گردد، از نفس با عنوان «عقل» یاد می‌کند: «جوهری که قابل صور معقول است، جایز است جوهر عقلی باشد» (ص. ۱۳۰).

لیکاف و جانسون برای موقعیت جسم داخل ظرف نسبت به ظرف فرضیاتی را مطرح کرده‌اند:

– اگر ما یک ظرف و یک چیز داشته باشیم، آن چیز یا در داخل ظرف است و یا در خارج آن. هر دو حالت امکان ندارد.

خواب می‌بینی و نه آنچه در بیداری احساس می‌کنی – همان‌گونه که دانستی – جز آن چیزی نیست که در نفس نقش بسته است؛ با این تفاوت که یکی از درون آغاز می‌شود و به نفس فرودمی‌آید، و دیگری از بیرون آغاز می‌شود و به سوی نفس بالا می‌رود؛ پس هنگامی که در نفس نقش ببندد، ادراک مشهود در آنجا کامل می‌شود.

- اگر ظرف (الف) در داخل (ب) و جسم (پ) در داخل الف باشد، آنگاه جسم (پ) در داخل (ب) است.

- اگر ظرف (الف) در داخل ظرف (ب) و جسم (پ) در خارج از (ب) باشد، آنگاه (پ) در خارج از (الف) است. (Lakoff and Janson, 1999, p.52).

علاوه بر نفس که ابن سینا مفهوم ظرف را بر آن منطبق می‌کند، بدن نیز مفهومی است که ابن سینا (۱۳۷۹) آن را به عنوان ظرف نفس مطرح می‌کند: «اگر بدن‌ها آماده باشند، واجب باشد که نفس از علل مفارقه بر آن افاضه شود.»^۱ (ص. ۳۸۶).

اگر ظرف (الف) نفس و ظرف (ب) بدن باشد و ظرف نفس در داخل ظرف بدن قرار بگیرد، آنگاه جسم (پ) که مطروف نفس است، در داخل ظرف بدن نیز قرار خواهد گرفت.



البته باید توجه داشت که هر مطروفی از نفس نمی‌تواند در داخل بدن قرار بگیرد؛ بلکه تنها قوای نباتی و حیوانی (آلات مادی نفسانی) چنین‌اند. ابن سینا (۱۳۸۸) این قوای نباتی و حیوانی را اشیائی می‌داند که داخل در نفس ناطقه‌اند و آن‌ها را به دلیل اینکه ماده‌اند، ظلمت و تاریکی واقعی می‌داند و نفس ناطقه را به دلیل اینکه مستفاد از حق است، در اصل خلقت خود خالی از کدورت می‌داند. شیخ نفس را به عنوان ظرف جمیع صور حقایق می‌داند و این را صفتی دائمی و زوال ناپذیر برای نفس قلمداد می‌کند (ص. ۴۷۶).

۱. أن تهیؤ الأبدان یوجب إفاضة وجود النفوس من العلل المفارقة.

براساس این عبارت می‌توان قوای نباتی و حیوانی را - که ابن‌سینا آن‌ها را به‌دلیل ماده بودن «ظلمت و تاریکی» می‌خواند - همان کثیفی و آلودگی ظرف دانست. در تجربه فیزیکی ظرف اگر چیزی در داخل ظرف نباشد، ظرف پاک و تمیز است؛ ولی ممکن است به‌دلیل موادی که در داخل آن ریخته می‌شود، آلودگی و ناپاکی‌هایی به‌صورت بالعرض بر آن چیره شود. می‌توان قوای نباتی و حیوانی را نیز در ظرف نفس با همان آلودگی و کثیفی ظرف مطابقت داد و می‌توان آن‌ها را در اثر شست‌وشو با آب رفع کرد. منظور از «شست‌وشو» همان افاضه صور عقلی از عقل فعال بر نفس ناطقه است که در اثر آن، ظرف نفس از آلودگی‌های مادی پاک می‌شود و برای دریافت مظروفی پاک و لطیف، یعنی صور عقلی، آماده می‌گردد.

مسئله دیگر در ارتباط با ظروف فیزیکی جنس آن‌ها است که می‌تواند انواعی داشته‌باشد؛ مانند مس، شیشه، سنگ و... . ابن‌سینا (۱۳۷۹) جنس ظرف نفس را جسم نمی‌داند، بلکه آن را مجرد از جسم می‌داند: «جوهری که محلّ معقولات است، نه جسم است و نه قائم به جسم». (ص. ۳۵۶).

هرچند شیخ ظرف نفس را جسم نمی‌داند، در معراج‌نامه در تأویلی استعاره‌ی نفس را بر جسم شفاف مطابقت می‌دهد و برای شفافیت آن مراحل در نظر می‌گیرد:

- نسبت عقل فعال به نفوس بشری، نسبت آفتاب است که اشعه خود را در اجسام صیقلی قابل‌استنار متوجه می‌سازد (ابن‌سینا، ۱۳۵۲، ص. ۲۶).

• نفس ← جسم صیقلی

• عقل فعال ← آفتاب

• صور عقلی ← اشعه آفتاب

۱-۳. استعاره «نفس پرنده است».

همانندی مفاهیم انتزاعی به پدیده‌های طبیعی و اشیاء یکی دیگر از روش‌های ساختاربندی این مفاهیم است. تعبیر استعاره «نفس پرنده است» به ما امکان می‌دهد جنبه‌هایی از نفس را که در ارتباط با بدن‌اند، براساس الگوهای استنباطی از مفهوم «پرنده» بازسازی کنیم.

۱-۳-۱. پرنده و نفس

ابن سینا (۱۳۷۰) در رساله الطیر نفوس بشری را به گروه پرندگان تعبیری می‌کند که اسیر دام صیاد شده‌اند و سعی در رهایی از دام و قفس دارند که اشاره به گرفتاری نفس در بدن دارد:

و با این بندها بیارمیدیم و به تنگی قفس تن در دادیم؛ پس روزی از میان این بندها بیرون را نگرستم و جماعتی را دیدم از یاران که سرها و بال‌ها از دام بیرون‌کرد، از قفس‌های تنگ بیرون‌آمده و آهنگ پریدن می‌کردند (ص. ۳). برحسب این استعاره:

- نفس پرنده است.
- بدن قفس است.
- انس گرفتن نفس با بدن، تن دادن پرنده به تنگی قفس است.
- رهایی نفس از بدن و سیر صعودی نفس به موطن اصلی خود، بیرون‌آمدن پرنده از قفس و آهنگ پریدن است.

۱-۳-۲. کبوتر و ویرانه بی آب و علف

ابن سینا (۱۴۰۵ الف) در قصیده مزدوجه نفس را بسان کبوتری بازسازی می‌کند که از عالم ملکوت به عالم ناسوت هبوط کرده است:

کبوتر گران‌قدر و والا از جایگاهی بلند به سوی تو فرود آمد. بالینکه پرده از رخ برافکنده بود و حجابی بر چهره نداشت، از دید عارفان مستور بود و ناخشنود به تو پیوست؛ اما درحالی که ناله زاری سر می‌دهد، جدایی از تو را ناخوش دارد. علی‌رغم این فرود آمدن بی‌میل و نامأنوس بود؛ اما بعد از الفت و نزدیکی به این خرابه بلقع (زمین بی آب و علف) عادت کرد (ص. ۲۳).

- نفس کبوتر است.
- بدن خرابه بلقع (زمین بی آب و علف) است.
- افاضه نفس در قالب بدن، فرود آمدن پرنده در خرابه بلقع است.
- انس گرفتن نفس با بدن، پرواز نکردن پرنده از خرابه بلقع و عادت کردن به آن است.

۱-۳-۳. پیامدهای استعاره پرنده بودن نفس

– والا و گران‌قدر بودن کبوتر نشان‌دهنده شأن بلندمرتبه و خاستگاه الهی نفس است.

- فرود آمدن کبوتر یعنی نفس از مرتبه‌ای بلند (عالم ملکوت) به جسم مادی انسان در این دنیا راه یافته‌است. این روند همان نزول نفس به عالم طبیعت است (قوس نزول).
- پرده‌برداری و بی‌حجابی کبوتر نمادی از شفافیت و زلالی ذاتی نفس در خاستگاه اصلی آن است.

- استتار کبوتر برای عارفان نشان‌می‌دهد اگرچه نفس در ذات خود آشکار است، گاهی عارفان نیز به دلیل اشتغالات دنیوی از درک آن بازمی‌مانند. این وضعیت به حجابی اشاره دارد که از غفلت و تمرکز افراطی بر عالم محسوسات سرچشمه می‌گیرد.
- ناخشنودی و زاری کبوتر نمادی از ناخشنودی و زاری نفس است. نفس از لحظه ورود به عالم ماده و طبیعت خود را در بند می‌یابد و از دوری از جایگاه اصلی‌اش (عالم بالا) ناله سر می‌دهد.

- ناخشنودی کبوتر به نارضایتی و حزن نفس از جدایی و دوری از موطن اصلی‌اش اشاره دارد.
- فرود آمدن نامأنوس کبوتر نیز بیانگر این است که روح ذاتاً به این دنیا تعلق ندارد و احساس غریبگی می‌کند.

- انس کبوتر با خرابه بلقع به خو گرفتن نفس علی‌رغم ناخشنودی اولیه‌اش با عالم مادی و فانی اشاره دارد.

- عادت کردن کبوتر به خرابه بلقع نشان‌می‌دهد که روح پس از ورود به جسم، با زندگی در این جهان مأنوس می‌شود (مخلص و دیگران، ۱۳۹۵، صص. ۱۰۹-۱۰۶).

۴-۱. پرنده و آشیان

ابن‌سینا (۱۳۷۵) در کتاب الاشارات والتنبیهات مزاج آدمی را به عنوان آشیان برای پرنده نفس معرفی می‌کند:

به حکمت آفریدگار نگاه‌کن که در آغاز آفرینش اصول را آفرید. سپس از آن اصول مزاج‌های مختلف پدیدآورد و هر مزاجی را برای نوعی آماده ساخت، و مزاج دورتر از اعتدال را مخصوص نوعی که دورتر از کمال بود قرار داد و آن مزاجی که به اعتدال ممکن نزدیک‌تر

بود، مزاج انسان کرد تا نفس آدمی آن را آشیان خود سازد^۱ (ص. ۷۹).

عبارت با دعوت به اندیشیدن در حکمت صانع شروع می‌شود و تأکید دارد که خداوند ابتدا اصول اولیه یا موادّ اساسی خلقت را آفرید. ممکن است این اصول همان عناصر بنیادین یا موادّ اولیه‌ای باشند که در فلسفه طبیعی به عنوان پایه و بنیان تمام موجودات شناخته می‌شوند. خالق از این اصول اولیه ترکیب‌های گوناگونی ایجاد کرد که آن‌ها را «مزاج» می‌نامند. مزاج به ترکیب ویژه‌ای از عناصر با نسبت‌های معین اشاره دارد که سبب شکل‌گیری انواع مختلف موجودات می‌شود. در اینجا درباره مفهوم اساسی «اعتدال» بحث می‌شود. اگر ترکیب‌ها از حالت اعتدال خارج شوند، موجودات مختلف از کمال دور می‌شوند که این موضوع بیانگر نظم دقیق در خلقت و نقش تعادل در رسیدن به کمال است. مزاج انسان نزدیک‌ترین ترکیب به اعتدال است که به انسان اجازه می‌دهد پذیرای نفس ناطقه باشد. عبارت «لتستوکره نفسه الناطقة» به این معناست که نفس ناطقه در مزاج معتدل انسان مستقر شود. «لتستوکره» از ریشه «وکر» گرفته شده که به معنای لانه یا محل سکونت است (بستانی، ۱۳۷۶، ص. ۹۹۵). خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۷۵) در شرح عبارت می‌گوید: «در این عبارت استعاره لطیفی است که بر مجرد بودن نفس دلالت دارد؛ زیرا نسبت آن به مزاج را نسبت پرنده به آشیانه قرارداده است...»^۲ (ج ۲، ص. ۲۸۷). همچنین در این عبارت ابن سینا به کیفیت مزاج برای قرارگیری نفس در آن اشاره می‌کند و مزاجی را که به اعتدال نزدیک‌تر باشد، برای نفس ناطقه مناسب‌تر می‌داند. می‌توان اعتدال مزاج را به امنیت در آشیانه پرندگان تعبیر کرد: اگر امنیت لانه از بین برود معمولاً پرندگان لانه‌شان را ترک می‌کنند؛ از این رو اگر مزاج انسان معتدل نباشد، نمی‌تواند آشیان خوبی برای فرود پرنده نفس باشد. ابن سینا در این فراز هر مزاج را به نوعی خاص اختصاص می‌دهد (و اعد کل مزاج لنوع)، همان‌گونه که هر آشیانه‌ای به پرنده‌ای خاص اختصاص می‌یابد. همچنین وی معتقد است

۱. انظر إلى حكمة الصانع بدأ فخلق أصولاً، ثم خلق منها أمزجة شتى، و جعل كل مزاج لنوع، و جعل إخراج الأمزجة عن الاعتدال

لإخراج الأنواع عن الكمال، و جعل أقربها من الاعتدال الممكن مزاج الإنسان لتستوكره نفسه الناطقة.

۲. وفي قوله لتستوكره استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس- إذ جعل نسبتها إلى المزاج نسبة الطائر إلى الوكره.

مزاج از ترکیب عناصر مختلفی (آب، باد، خاک، آتش) ساخته می‌شود که هرچه به اعتدال نزدیک‌تر باشد، قابلیت آن برای پذیرش نفس ناطقه افزایش می‌یابد^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۱۹). لانه پرندگان نیز از ترکیب مواد مختلف مانند ترکیب انواع برگ‌ها و شاخه‌ها ساخته می‌شود و هرچه کامل‌تر و امن‌تر باشد مأوای مناسب‌تری برای پرنده خواهد بود.

۵-۱. استعاره «نفس لوح نقاشی است».

در تجربه فیزیکی از فرآیند نقاشی کردن بوم یا لوح نقاشی یکی از سطوح مناسبی است که در آن می‌توان با استفاده از فن‌های مختلف به خلق آثار ارزشمندی پرداخت. در نگاه ابن‌سینا لوح وسیله و ابزاری فیزیکی است که با استفاده از آن می‌توان به بررسی نقش نفس در فرآیند ادراک و کسب علم و معرفت پرداخت.

نفس در نظر ابن‌سینا (۱۳۷۵) لوح سفیدی است که استعداد و قابلیت ترسیم و تنقش صور، چه صور عقلی و چه صور محسوس، را در خود دارد؛ ممکن است نفس ناطقه انسانی بعد از زوال مانع، به نقوش عالم علوی منقش گردد^۲ (ص. ۱۵۱). در این استعاره نفس لوح است و منقش شدن نفس به نقوش عالم علوی، نقاشی کردن بر لوح.

ابن‌سینا (۱۴۰۴ج) کمال نفس ناطقه را در این می‌داند که نفس عالمی عقلی شود که در آن صورت‌های کلی و نظام معقول رسم شده باشند^۳ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ج، ص. ۴۲۵).

۵-۱-۱. تحلیل فلسفی استعاره «نفس لوح نقاشی است».

۵-۱-۱-۱. نفس به مثابه لوح سفید: آمادگی برای ادراک

ابن‌سینا نفس را در آغاز همچون لوحی سفید می‌بیند که هیچ صورتی ندارد، اما استعداد پذیرش صور را دارد. این دیدگاه با نظریه «قوه و فعل» او هم‌راستا است: نفس در ابتدا قوه ادراک است، و با تجربه و عقل به فعلیت می‌رسد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ج، ص. ۶۸).

۱. و انما يحدث عن تركيب من العناصر، مزاجه أقرب الى الاعتدال جدا من الاولين، يستعد مزاجه لقبول النفس الحيوانية بعد أن

يستوفي درجة النفس النباتية و كلما أمعن في الاعتدال، ازداد قبولاً لقوة نفسانية أخرى ألطف من الأولى.

۲. و لنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد و زوال الحائل.

۳. إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل و النظام المعقول.

۱-۵-۱. نقوش عالم علوی: صور عقلی و الهی

– ابن سینا معتقد است که نفس ناطقه پس از تزکیه و رفع موانع می‌تواند به صور عالم علوی متصل شود.

– این نقوش همان صور کلی و معقول‌اند که از عقل فعال صادر می‌شوند.

– نقاشی شدن نفس با این صور، یعنی تحقق کمال انسانی و رسیدن به عقل بالفعل.

۱-۵-۱. نفس به مثابه جهان مصور: ترکیب استعاره‌ها

– ابن سینا در مرحله‌ای بالاتر نفس را نه فقط لوحی برای نقاشی، بلکه جهانی مصور می‌بیند.

– این جهان بازتابی از عالم عقل و مثال است و نفس به مثابه آینه‌ای از هستی است.

این دیدگاه با نظریه «عالم کبیر و عالم صغیر» نیز پیوند دارد که برحسب آن، انسان نسخه‌ای از کل هستی است. این استعاره ترکیبی است از استعاره‌های اولیه «نفس جهان است.» و «نفس لوح است.» که نفس را لوحی در نظر می‌گیرد که در آن صورت‌هایی نقش بسته‌است.^۱

نتیجه‌گیری

ابن سینا برای بازنمایی مفهوم انتزاعی نفس، از استعاره‌های مفهومی مختلفی استفاده نموده‌است. وی در استعاره «نفس قدرت است.» از طرح‌واره‌های مختلف قدرت برای بازنمایی نفس برای مخاطب استفاده نموده‌است. از نظر شیخ هنگامی که نفس اشتداد وجودی می‌یابد و به کمال خود می‌رسد، به طرح‌واره توانایی می‌رسد و از طرح‌واره اجبار فاصله می‌گیرد؛ زیرا به اختیار خود افعال را انجام می‌دهد و از تصرف قوای حسی و خیالی مبرا می‌گردد و به استقلال در فعل نایل می‌شود. طرح‌واره‌های قدرتی «نیروی متقابل» و طرح‌واره «انحراف از جهت» و طرح‌واره «کشش و جذب» نیز جزء همین موارد استفاده‌شده از استعاره قدرت توسط ابن سینا محسوب می‌شوند.

۱. این استعاره به نوعی یادآور نظریه «لوح سفید» جان لاک نیز هست؛ اما ابن سینا آن را در چارچوبی متافیزیکی و الهیاتی قرار داده‌است.

شیخ الرئيس در عبارات گوناگون حرف اضافه «فی» یا واژه «محل» را به‌عنوان اساس تجسم نفس در قالب ظرف مطرح کرده و نفس را همچون ظرفی فرضی در نظر گرفته‌است. ابن‌سینا از واژه «تهیؤ» برای نشان دادن ظرفیت و گنجایش داشتن نفس استفاده می‌کند. این تهیؤ و آمادگی قوتی است برای نفس که «عقل هیولانی» و «عقل بالقوه» خوانده می‌شود. در واقع می‌توان بالقوه بودن نفس (استعداد نفس) در امر پذیرش صور معقول را همان ظرفیت و گنجایش ظرف دانست.

ابن‌سینا با تعبیر استعاری «نفس پرنده است». این امکان را فراهم می‌کند که جنبه‌هایی از نفس را که در ارتباط با بدن است، براساس الگوهای استنباطی از مفهوم پرنده بازسازی کند؛ یعنی جنبه‌هایی مانند پرنده و قفس که اشاره به گرفتاری نفس در بدن دارد، و کبوتر و ویرانه بی‌آب و علف که نفس را بسان کبوتری بازسازی می‌کند که از عالم ملکوت به عالم ناسوت هبوط کرده‌است، و یا پرنده و آشیان که مزاج آدمی را به‌عنوان آشیان برای پرنده نفس معرفی می‌کند. شیخ با ترکیب دو استعاره «نفس جهان است.» و «نفس لوح است.» نفس را همچون لوحی در نظر می‌گیرد که به‌اندازه جهان گسترده است و صور جهان در آن نقش بسته‌اند.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۵۲). معراج‌نامه (بهمن کریمی، به‌کوشش). رشت: مطبع عروة الوثقی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبدأ والمعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۰). رسالة الطیر. تهران: انتشارات الزهراء.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ق). الإشارات والتنبیها. قم: نشر البلاغة (نرم‌افزار نور).
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة من الغرق في بحر الظلمات. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). الأضحوية في المعاد. تهران: شمس تبریزی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۸). مجموعه رسائل ابن‌سینا (سید محمود طاهری، به تصحیح). قم: آیت اشراق.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق الف). التعليقات. قم: مكتبة الأعلام الإسلامي.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق ب). الشفا- الطبیعیات. قم: مرعشی نجفی.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق، ج). الشفا- الإلهیات. قم: مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). الشفا- المنطق. قم: مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق، الف). القصيدة المزدوجة. قم: مرعشی نجفی.
- بستانی، فؤاد (۱۳۷۶). فرهنگ ابجدی الفبای عربی- فارسی. قم: اسلامی.
- قرشی بنایی، علی اکبر (۱۳۰۷). قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- لیکاف، جورج؛ و جانسون، مارک (۱۳۹۶). استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم (جهانشاه میرزا بیگی، به ترجمه). تهران: انتشارات آگاه.
- مؤمنی، سید علی؛ ایمان‌پور، منصور؛ و اکبری، رضا (۱۳۹۹). «استعاره مفهومی و مسئله زیادت وجود بر ماهیت در فلسفه اسلامی». دوفصلنامه حکمت سینوی، ۲۴(۶۳)، ۵۳-۶۹.
- مخلص، سهام؛ اکبری، رضا؛ و دیگران (۱۳۹۵). «رسالة الطیر ابن سینا، فراروایتی نمادین از معنای زندگی». دوفصلنامه حکمت سینوی، ۲۰(۵۶)، ۱۱۸-۱۰۳.
- پناهی، نعمت‌الله (۱۳۹۶). «استعاره مفهومی؛ الگوی ادراکی تجربه عرفانی در عقل سرخ سهروردی». کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی، ۱۸(۳۵)، ۱-۲۹.
- خادم‌زاده، وحید؛ و کنعانی، فاطمه (۱۴۰۱). «استعاره مفهومی «دانستن به مثاله دیدن». حکمت معاصر، ۱۳(۳۴)، ۹۳-۶۱.

- Johnson, M. (1987). *The Body in The Mind (The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason)*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh (The Embodied Min and Its Challenge to Western Thought)*. New York: Basic Book.
- Lackoff, G. (1993). *The Contemporary Theory of Metaphor, in Metaphor and Thought* (Andrew Ortony, ed.). Cambridge: Cambridge University Press.