
چیستی ذهن فلسفی

ابوالفضل گل محمدی آذرا^۱

تاریخ دریافت: ۹۳/۱/۲۵

تاریخ تصویب: ۹۳/۲/۲

چکیده

آنچه با عنوان ذهن فلسفی تحریر می‌گردد گفتاری مستدل است بر این توجه که نوع انسان ذاتاً فلسفی است اما این گفته نیاز به تبیین و اثبات دارد. لذا این نوشتار می‌کوشد با پرداختن به عقل و فهم و حافظه و ذهن، بگوید اگر انسان فلسفی است، عقل انسان فلسفی است یا ذهنش؟ در نهایت به این نتیجه می‌رسد که ذهن، فلسفی است و اگر فلاسفه از فلسفی بودن ذهن سخنی نگفته‌اند به این جهت است که ایشان اساساً ذهن را فلسفی می‌دانند. منتها نکته‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد این است که نوشتار می‌کوشد با چند استدلال اثبات کند که عقل به هیچ وجه خطا نمی‌کند و حتی خطاهای ذهن را عقل برطرف می‌کند. عقل به مثابه یک الگویی است که تمام فعالیت‌های ذهن باید با آن منطبق باشد.

کلید واژه‌ها: عقل، فهم، حافظه، ذهن، فلسفه، اکتساب، استدلال، خلق صورت.

۱- پژوهشگر دینی و دانشجوی دکتری تخصصی فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات.



ذهن فلسفی^۱

ذهن فلسفی و یا ذهنیت فلسفی، هرچند که دومین کلمه مصدر می‌باشد، ولی در نهایت به یک مفهوم نظر دارند. اینکه این مفهوم چیست؟! در عین حال که سوالی ساده است ولی پاسخ به آن، در عین سادگی، به علت یافتن مصادیق و به عبارت دیگر فهم مصادیق آن مسئله‌ی مشکلی می‌باشد. البته این مطلب نه برای همه، بلکه برای آنانی که اصلاً چنین مفهومی را تاکنون تجربه نکرده اند، مشکل آفرین است. این قول یعنی اینکه یا از سر راحت طلبی به خود نگریسته‌اند و یا اینکه به نگریسته‌ی فلسفی خود علم نداشته‌اند. مسئله‌ی مورد چالش همان است که فهم ذهن فلسفی برای ایشان کمی سخت بوده؛ و یا اینکه مسئولیت فهم فلسفی برای چنین شخصی سنگین می‌باشد.

شاید این جمله اخیر، جمله‌ی غامضی باشد اما در ادامه - با یک عبارت نمادین - خواهد آمد که فرد، فلسفه، فیلسوف، و ذهن فلسفی عباراتِ اُخْریِ یک «مهم» می‌باشند که هر لحظه‌ای خود را به یک شکل جلوه می‌دهند. اما از آنجا که منطقی در قید بند لفظ نیست؛ لذا در کلمات ذهن و یا صورت مصدری آن و سواسی به خرج نمی‌دهیم؛ ولی از آنجا که در فرهنگ عامه مصادق فهم، ذهن، حافظه، عقل، و کلماتی از این دست اغلب یگانه انگاشته می‌شود؛ ولی در میان فیلسوفان و جامعه شناسان و روانشناسان این کلمات هر کدام افاده‌های خاص خود را دارند، این مطلب شایسته است که با کنار هم گذاشتن هر کدام از این کلمات به فهم معنای ذهن فلسفی دست یابیم.

عقل

قافله عشق تو می رود اندر جهان طائفه عقل‌ها هم با اثر می رود
از این بیت اندیشمند بزرگ و شاعرِ حکیم خاقانی^۲ پیداست که ما در بیان عقل با مفاهیم گوناگونی مواجه هستیم. اکنون در بیان طایفه‌ی عقول نیستیم؛ ولیکن پرداختن به معنای



عقل در بُن این طایفه‌ی پر جمعیت ما را، هم در فهمِ اشتراکِ عقول^۳ کمکی شایان خواهد کرد و هم می‌توان دانست که «عقل» در کلام فلاسفه از چه معنایی افهام می‌رساند. عقل^۴ در لغت به معنی منع و نهی است. از این جهت به این نام خوانده شده است که شبیه افسار شتر^۵ است؛ زیرا «عقل» صاحب خود را از، عدول از راه درست باز می‌دارد؛ همان طور که عقال^۶ - افسار - شتر را از بدی‌ها باز می‌دارد (صلیبا: ۴۷۲). همچنین عقل در لغت در معانی: قید، بند، مانع و فهم آمده است: «عقیله»؛ زن مخدّره^۷ و «عقل الشّیء ای فهمه» (غفاری: ۲۶۰).

در قرابت همین معنا در مدخل عقل فرهنگ معارف اسلامی می‌خوانیم: «کلمه عقل از لحاظ لغوی معانی متعدد دارد؛ از جمله «فهم» الشّیء یعقله عقلا، یعنی فهمید او را و ادراک کرد و تدبیر کرد؛ و «قید عقل البعیر^۸» یعنی شتر را مقید کرده و بدو قید زد. «العقله» یعنی عقال و قید و «ضد جهل» و «ضد حُمق»؛ و اطلاقات و تعبیراتی که برای مشتقات آن آمده است، بدین شرح است: «تعقل» یعنی «تکلف العقل» که با سختی و دشواری امری را دریابد. «عاقول» گیاهی است که شتر خورد. «عقال» آنچه شتر را بآن بندند. «عقل» آنچه را با او سر حیوان را بندند؛ و عقل را از آن جهت عقل گویند که دارنده خود را از زلات^۹ نگاه دارد. معقول هم به معنی عقل آمده است. این تلقی از معقول در فلسفه‌ی اسلامی با قاعده‌ی اتحاد عاقل و معقول بیان می‌گردد که سه وجه را می‌توان برای عقل به شماره آورد. «اعتقل لسانه»، یعنی قادر بر سخن گفتن نیست و بالجمله» (سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲: ۱۲۶۹).

آنچه که از مفهوم عقل بدست می‌آید نه فقط بر منوال تعریف فلسفی و یا لغوی است ذکر این نکته بایسته است که گاهی اوقات، تعریف یک مفهومی بر اساس یک باور خاصی صورت می‌گیرد و این در حالی است که شاید این باور، خیلی هم مورد پسند اهل فن نباشد. اما توجه به تلقی‌های عامه در بیان مفهومی، خود از شروط



اساسی یک معرفت می‌باشد. عقل نیز از این قاعده مستثنی نیست. در فرهنگ عامه‌ی مردم عقل را به سه معنی به کار می‌برند:

«اول - به معنی وقار و هیأت انسان؛ پس تعریف آن این است که عقل انسان را در گفتار و حرکات و سکنتات و اختیارات، محدود می‌کند. دوم - به احکام کلیی اطلاق می‌شود که انسان اکتساب می‌کند؛ پس تعریف آن این است که عقل عبارت از مجموعه معانی‌بی است که در ذهن گرد آمده و همچون مقدماتی است که اغرض^{۱۰} و مصالح توسط آن ادراک می‌شود. سوم - به معنی صحت فطرت اولیه در انسان است؛ پس تعریف آن این است که عقل قوه‌ایست که خوبی و بدی و نقص و کمال اشیاء را درک می‌کند» (صلیبیا: ۴۷۲).

از روی هم گذاشتن تعاریف عامه، تنها شمایی کلی از عقل حاصل می‌شود که فقط می‌توان به این جمله بسنده کرد که «این تعاریف می‌توانند ما را در ارائه مقصود نوشتار، یعنی در بیان ذهن فلسفی یاری ببخشند و از برآیند همین چند جمله‌ی به ظاهر عوامانه - در تعریف ذهن فلسفی جهت‌گیری عاقلانه‌ای داشته باشیم». اما برای درک معنای عقل، حق و درست این است که چونان روش فلاسفه، ابتدا بایست به اثبات عقل نشست هر چند که در دنیای امروزی مقوله‌ای چون عقل آشهر و اظهر من الشمس است؛ ولی منکران حقیقت همیشه ادله‌ی خود را به کنار عوام در حفظ خواهند داشت و اثبات عقل مدخل ورود در اخذ نگاه فلسفی به عنوان موجود جوهری، حی، ذرّاک، مستقل^{۱۱} به معنی قوه‌ی ادراکی در انسان از عقل باشد.

در کلام فلاسفه اثبات وجود «عقل» از طریق اصل «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»^{۱۲} به این ترتیب است که می‌گویند: موجودی که از هر جهت واحد باشد و به عبارت دیگر، جز ذاتش هیچ جهتی دیگر نداشته باشد، نمی‌تواند جز واحد را صادر کند؛ و چون خداوند نیز «واحد و احد» است، پس در آغاز خلقت و ابداع هستی، تنها یک



موجود از او صادر شده است؛ و این موجود هم نمی‌تواند جسم باشد؛ زیرا جسم مرکب از هیولی و صورت است و دارای جهات است و مستلزم تعدد جهات در ذات باری تعالی می‌باشد؛ و نیز نمی‌تواند هیأت و صفات و صورت باشد؛ زیرا اینها عرض‌اند و عرض هم نیازمند محلّ است و نیز نمی‌تواند نفس باشد؛ زیرا نفس هم، اگر چه جوهر مجرد است، نیازمند جسمی است که در آن تصرف کند؛ پس اگر این موجود اول عرض یا نفس باشد، باید همراه آفرینش آنها، محلّی یا جسمی هم آفریده می‌شد و این نیز مستلزم تعدد جهات در ذات حقّ بوده که محال می‌باشد. لذا باید «اول - صادر» از «ذات حقّ» چیزی باشد که از هر جهت واحد و مجرد از ماده و تعلق مادّی باشد، و آن هم «عقل»، یا به اصطلاح اشراقیون «نور»^{۱۳} است (غفاری: ۲۵۸).

اثبات عقل نقطه‌ی آغاز باشکوه تفکر فلسفی در مهم عقل است؛ به عبارت دیگر عقل اول، در نهایت خود که به عقل دهم می‌رسد و نام عقلِ فعال را به خود می‌گیرد از همین ابتداء پایانی عقول - عقل ارتباط خود را با معنای فلسفی که نهایت تکامل و تعالی این قوه دراکه، در اتصال و اتحاد با عقل فعال، می‌باشد - عقل فلسفی^{۱۴} آغاز می‌شود؛ و به بیان ساده تر عقلی که قوه‌ی دراکه‌ی انسانی است در اتصال خود با «عقل فعال» عقل فلسفی نام می‌گیرد.

همین عقل فلسفی در بیان فلاسفه به معانی گوناگونی به کار برده می‌شود. البته اینکه گفته می‌شود به معانی گوناگون، باید اقرار کرد که عقل در بیان فلاسفه دارای مراتب عددی متفاوتی است که این تعدد، باعث تعاریف گوناگون می‌شود. البته این گوناگونی به حدی نیست که تعاریف برآمده به مقابل هم صف آرایی کنند. بلکه هر فیلسوفی از جایگاه خود به تعریف می‌نشینند و البته این جایگاه نشینی هم به این معنا نیست که از منازل دیگر عزل نظر کرده، بلکه می‌توان گفت هر لحظه بشکلی ما عقل را می‌فهمیم و واقعاً عقل این مراتب را ندارد.



لذا فیلسوفان عقل را در معانی ذیل به کار می‌برند که این معانی آمده نه همه‌ی نظرات است و نه نوشتار بر آنست تا این معانی را به عنوان اصول عقاید خود معرفی کند؛ بلکه در پی آنست که با کنارهم چینی معانی که، البته در تضاد هم نیز نمی‌باشند، نکاتی را متذکر شود که از این نکات کمتر شناخته شده و یا به ظاهر کم اهمیت، در نهایت به ذهن فلسفی^{۱۵} نایل شود.^{۱۶}

«عقل جوهر^{۱۷} بسیطی است که حقایق اشیاء را درک می‌کند» (الکندی: ۱۱۳).

عقل قوه‌ای از نفس است که تصور معانی و ترکیب قضایا و قیاس‌ها توسط آن حاصل می‌شود. فرق عقل و حس این است که عقل می‌تواند صورت را از ماده و لواحق آن انتزاع کند.^{۱۸} اما حس به این کار توانائی ندارد. بنابراین عقل قوه تجرید و انتزاع است که صور اشیاء را از ماده آنها جدا می‌کند و معانی کلی را از قبیل جوهر و عرض و علت و معلول و غایت و وسیله و خیر و شر و... را درمی‌یابد.^{۱۹}

عقل «قوه اصابت در حکم» است. یعنی قوه‌ی تمیز حق از باطل، خوب از بد، زشت از زیباست.^{۲۰}

عقل یک قوه‌ی طبیعی نفس است که آن را برای تحصیل معرفت علمی آماده می‌کند.^{۲۱} این معرفت علمی غیر از معرفت دینی است که مبتنی بر وحی و ایمان است.^{۲۲}

عقل عبارت از مجموع اصول پیشینی منظم معرفت است. مانند اصل تناقض، اصل علیت، اصل غایت. وجه تمایز این اصول این است که نسبت به تجربه، ضروری، کلی و مستقل‌اند. این عبارت را کانت فیلسوف بزرگ تمدن غربی با نام احکام تالیفی ماتقدم عنوان می‌کند.^{۲۳}

عقل عبارت است از ملکه‌ای که توسط آن علم مستقیم به حقایق مطلقه برای نفس حاصل می‌شود. اگر به وحدت عقل و موضوع آن قائل باشیم، این قول دال بر این



است که مقصود از عقل، خود مطلق است.^{۲۴}

لفظ عقل، همچنین به مجموع وظایف نفسانی متعلق به تحصیل معرفت، از قبیل ادراک، تداعی، ذاکره، تخیل، حکم و استدلال و... اطلاق می‌شود. این تلقی از عقل با الفاظ ذهن و فهم مترادف است و چیزی است غیر از شهود و غریزه. بلکه فهم سریع را هوش (ذکاء) گویند.^{۲۵}

عقل محض و عقل عملی: کانت این دو لفظ را به تمام آنچه در فکر نسبت به تجربه، پیشینی است اطلاق می‌کند. مقصود وی بلکه متعالیه‌ایست که متضمن مبادی قبلی و مستقل از تجربه است.^{۲۶} اگر عقل را از لحاظ اینکه مشتمل بر مبادی قبلی ادراکات علمی است مورد ملاحظه قرار دهیم، عقل نظری یا عقل تأملی نامیده می‌شود؛ و اگر از جهت اشتغال آن بر مبادی قبلی قواعد اخلاق مورد ملاحظه قرار دهیم، عقل عملی نامیده می‌شود. کانت عقل را به یک معنیِ اخص به کار برده است و آن را به بلکه فکری علی اطلاق کرده است که بعضی معانی مجرد را در وجود ما ایجاد می‌کند؛ از قبیل معنی نفس، معنی خدا و معنی جهان. عقل به این معنی در مقابل تجربه قرار ندارد، بلکه مقابل فهم^{۲۷} قرار دارد. این عقل جولانگاه عملی خاصی دارد که عبارت است از مسلمات اخلاقی مثل معنی "آزادی"، "خلودِ نفس" و "وجود خدا".^{۲۸}

عقل سازنده و عقل ساخته: عقل سازنده در اصطلاح لالاند^{۲۹} بلکه‌ایست که هر انسان توسط آن می‌تواند از ادراک روابط، اصول کلی و ضروری را استخراج کند.^{۳۰} این عقل نزد تمام مردم یکی است. اما عقل ساخته مجموع اصول و قواعدی است که ما، در استدلال‌های خود بدان تکیه می‌کنیم. این عقل نسبت به تغییر زمان و افراد، متفاوت است؛ با وجود این همیشه رو به سوی وحدت دارد. گویی عقل سازنده عاقل و عقل ساخته شده معقول است.

عاقل یعنی موجود ناطق^{۳۱} یا متصف به عقل. هر کس بگوید انسان عاقل است،



مقصودش این است که عقل وجه امتیاز انسان از حیوان است؛^{۳۲} و نیز عاقل به معنی کسی است که درست فکر می‌کند و حکمش در مورد اشیاء صادق است و کار صحیح انجام می‌دهد و شرط عاقل بودن این است که خیرخواه باشد؛ برخلاف جاهل که فکر خود را در امور شرّ به کار می‌برد، به این جهت او را عاقل نمی‌گویند؛ بلکه او را زیرک یا حيله‌گر می‌گویند.^{۳۳}

«أعنى بالعقل مبدأ العلم»^{۳۴} (ارسطو، البرهان: ۴۰۳). ارسطو در این تعریف، عقل را مبدا علم می‌داند.

«العقل من شأنه أن يتوصّل إلى الوقوف على الأشياء الخفيّة بالأشياء الظاهره»^{۳۵} (ابن زُرعه، القياس: ۱۰۹). عقل این توانایی را دارد که از اشیای ظاهری به امور باطنی و پنهانی پی ببرد.

«العقل هو المستنبط للأُمور الكلّيه و المستخرج لها من المتشابهات التي يجدها في الأُمور الطبيعيه عند تصوّره لها»^{۳۶} (ابن زُرعه، البرهان: ۲۱۷). عقل واسطه‌ی امور کلی است و همین امور را از متشابهات در هنگام تصور اموری طبیعی استخراج می‌کند. «للعقلُ معنًى آخر يرجع إلى وقار الإنسان و هيأته، و يكون حدّه أنه: هيأه محموده للإنسان في حرکاته و سکناته و هيئاته و کلامه و اختياره».^{۳۷} (الغزالي معيار العلم: ۲۸۶). عقل هیاتی پسندیده است که برخاسته از سکناات و حرکات و کلام و اختیاراتی انسانی است.

«أعنى بالعقل القوه التي تدرک بها المقدمّات الأول الضروريه»^{۳۸} (ابن رشد، البرهان: ۴۵۰). عقل قوه‌ای است که مقدمات ضروری را ادراک می‌کند.^{۳۹}

در باب عقل یک توجه ارزنده‌ی دیگری نیز در رساله‌ی تعلیقات شده است که بر محیط بودن عقل توجه داشته است. در این رساله می‌خوانیم: «عقل چیزی را که محیط نباشد بر آن چیز، ادراک نمی‌تواند کرد. پس هر چه را ادراک می‌کند "به خود، از خود،



در خود“ ادراک می‌کند». بنابراین، سِر کلام افلاطون الهی: «علم عقل به موجودات، تذکر عقل^{۴۰} است موجودات را»، یعنی التفات عقل به موجوداتی می‌باشد که در او هستند (رازی تهرانی: ۱۶۴). این تلقی از عقل، «فهم امور» را در آن می‌داند که عقل چیزی را می‌فهمد که در اوست و خارج از دایره خود فراتر نمی‌رود. این تلقی یک توجه به غایت بایسته‌ای است که ما را بیشتر در میسر ذهن فلسفی قرار می‌دهد؛ تا در کلام مقایسه‌ای به حریم و قلمرو ذهن فلسفی برسیم. هم اکنون به دو پرسش بسنده می‌کنیم: «اگر عقل تنها چیزی را می‌فهمد که در اوست، آیا باید عقل محدود شود؟؛ و دیگر اینکه این حد از خود عقل می‌باشد یا میزان ادراک، حد عقل را مشخص خواهد کرد؟. به عبارتی اگر عقل حد می‌یابد این حد از چه طریقی بر عقل واجب می‌شود؟»؛ به این پرسش در خلال این فصل پاسخ خواهیم گفت.

سخن در سیاق عقل به درازا شد، ولی آنچه آمد همه از بحر وجوبی است که بی نشان عقل نمی‌توان ذهن را دانست. اما آنچه تاکنون آمد همه، اعتقاد اهل فن بوده است؛ ولی اعتقاد بهری^{۴۱} مردم به نقل از روضه التسلیم خواجه نصیر طوسی، آن است که: «عقل غریزی، که مردم به آن از دیگر حیوانات ممتازاند و آن بعد از آنکه ایام کودکی بسر رسید و ابتدای بلوغ رو می‌نماید، درو پیوند (یابد) و تا نهایت عمر به آن عاقل باشد و همه خلایق را متساوی است؛ و مقرّاند که هر چه متساوی باشد اهل آن را در آن، با یکدیگر خلاف نباشد؛ و با آن که به این مقرّاند مناقضه‌ی سخن خود می‌کنند و پیوسته با یکدیگر در معقولات مجادله می‌دارند و مخالفت یکدیگر، ظاهر می‌گردانند؛ و حسّ آن نمی‌یابند که اگر عقول متساوی بودی هیچ عاقل را با یکدیگر در آن خلاف نبود؛ و حجّت ایشان این است که تساوی عقول از حجّت تساوی تکلیف است؛^{۴۲} و این نیز نمی‌دانند که اگر در عقول ترتیب و تفاضلی نبود یکی را نرسیدی که تکلیف کردی، و یکی را واجب نبود که آن تکلیف بخودها گرفتی و



یکی مؤدی^{۴۳} نبودی و یکی قابل و یکی آمر نبودی و یکی مأمور و یکی معلّم و یکی متعلّم نبودی و یکی استاد نبودی و یکی شاگرد؛ و اگر در عقول مقادیر تفاوت نبودی چه عامّی که سر از پای و کفش از دستار بشناختی و چه حکیمی بزرگ که بسیاری چیزها دانستی؟» (طوسی: ۲۷).

در این نوشتار عقل را غریزه نام داده‌اند و نمود این غریزه با بلوغ، و از کودکی است. خود مهم ربط بلوغ با کارکرد عقل، توجهی خاص به عقل است که این توجه تا نهایت زندگی آدمی به همراه اوست؛ لذا عقل همیشگی است. اما با اقرار به اینکه این عقل در افراد آدمی متساوی است و امر مساوی، یگانگی آفرین است! این سوال پیش می‌آید که پس سبب اختلاف افراد در چیست؟ نویسنده‌ی کتاب، از اختلاف بین مردم به این می‌رسد که عقل میان مردم مساوی نیست. می‌توان صورت قیاسی زیر را برای فهم استدلال نویسندگان کتاب روضه التسلیم اینگونه آورد که:

«اگر عقل انسان‌ها مساوی بود آنگاه هیچ اختلافی میان افراد به وجود نمی‌آمد - میان افراد اختلاف وجود دارد. * پس عقل انسان‌ها مساوی نیست.»^{۴۴}

اکنون در مقام نقد این نظر نیستیم؛ ولی این جمله‌ی مقابل را نیز باید گفت که فیلسوف بزرگ فرانسوی ژنه دکارت گفته است^{۴۵}: «عقل عنایت خداوندی است که میان آدمیان به تساوی تقسیم شده است،^{۴۶} و اگر تفاوتی میان آدمیان هست در راه برد عقل می‌باشد.»^{۴۷} این دو جمله هر چند در مقابل یک دیگر می‌باشد ولی به خوبی تکمله‌ای هستند به نظرات و اقوال قبلی، که در یک نمودار کلی به این نکته توجه داشته باشیم که عقل: «الف - بر هر یک از مراتب نفس دراکه‌ی انسانی اطلاق عقل شده است؛ چنانکه گویند عقل بالقوه و بالملکه. ب - علم به مصالح امور و منافع و مضار و قبح افعال. ج - قوت مدرکه‌ی کلیات که مرتبت کمال نفس است. د - (مطلق - نفس) را یعنی روح مجرد انسان را عقل گویند. ه - قوت تدبیر زندگی را عقل گویند.



و - مبدئیت کمال نفس را عقل گویند. ز - قوت تدبیر سعادت اخروی را عقل معاد گویند» (سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲: ۱۲۷۱). البته آنچه گفتنی است: «در ادامه پس از بیان ذهن، درباره‌ی قرابت ذهن و عقل به نکاتی اشاره خواهد گشت که تکیه‌ی نوشتار به مقدماتی خواهد بود که می‌آید؛ البته با توجهی دقیق، تا جایگاه عقل و ذهن دانسته شود».

حافظه

پیشتر درباره قرابت تلقی عقل و حافظه و فهم و ذهن سخن گفتیم و اکنون برآن هستیم که پس از فهم دقیق «عقل» در باب حافظه سخن گفته شود؛ و دانسته شود که قصد فیلسوف از حافظه چیست؟ و چه نسبتی با عقل می‌تواند داشته باشد. لاجرم اصطلاح فلسفی قوت حافظه، قوتی است که مترتب در تجویف^۸ اول دماغ^۹ و عبارت از خزانه‌ی «وهم» و نگهبان صور وهمیه است؛ چنانکه خیال خزانه حس مشترک است. حافظه را ذاکره و مسترجعه هم نامیده‌اند؛ از جهت قدرت و توانائی آن بر بازگرداندن صوری که از خزانه‌ی مخصوص بیرون رفته باشد. لذا حافظه هیچ ارتباطی با عقل نمی‌تواند داشته باشد؛ و اگر گفته می‌شود «خزانه‌ی وَهْم» پیشتر آمد که وهم در مراحل مویده عقل است ولی عقل به هیچ وجه نمی‌تواند مویده وهم باشد. پس آنچه آدمی در حافظه دارد امور وهمی است نه عقلی. مرحوم ملای شیرازی در آخرین کتاب خود مدرکات باطنی را سه قسمت می‌داند که به پنج شکل خود را نمایان می‌کنند؛^{۱۰} و دو نوع آن را به حافظه اختصاص می‌دهد.^{۱۱}

«... إما حافظ للصور و إما حافظ للمعانی... و حافظها قوه تسمى بالخیال و المصوره تعلقها بآخر التجویف المقدم یجتمع عندها مثل المحسوسات و یبقی فیها و إن غابت مؤداها عن الحواس غیبه طویله فهی خزانه بنطاسیا و سیاتی الحق فیها» (الشیرازی،



الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه: ۲۳۴).

در شرح این گفته از صدرا، در تحریر شرح هدایه ملای شیرازی می‌خوانیم: «حافظه قوه‌ای است مترتب در اول تجویف بطن آخر از دماغ، که حفظ می‌کند (آن) معانی را که وهم درک می‌نماید و آن خزانه وهم است؛ چنانکه خیال خزانه حس مشترک است و حافظه را ذاکره و مسترجعه نیز می‌گویند، زیرا که قوه‌ی استعاده^۲ در آن هست و این استعاده، گاهی از صورت است به سوی معنی و این در صورتی است که واهمه استعانت به متخیله می‌جوید و متخیله صورت موجوده در خیال را بر او عرض می‌کند، تا آنکه صورتی را به نظر او می‌رساند که آن معنی با آن صورت است و در این حالت، همین معنی که در خزانه موجود است بر او ظاهر می‌گردد؛ و گاهی از معنی به صورت می‌توان آمد، به واسطه استعراض^۳ معانی که در حافظه موجود است تا آنکه معنی‌ای به نظر آید که صورت مطلوبه با آن باشد. اگر آن صورت از خیال به واسطه‌ی نسیان یا امری دیگر محو شده باشد، محتاج به احساس جدید خواهد بود و حس ظاهر آن صورت را وارد می‌سازد و در خیال قرار می‌گیرد، به سبب آن همان معنی در حافظه قرار می‌گیرد؛ و بر این اعتراض نموده‌اند که حفظ معانی متغایر ادراک آن و تصرف در آن است و استرجاع صورت نمی‌گیرد مگر به حفظ و ادراک و تصرف، پس مسترجعه قوه‌ی واحده نخواهد بود، و عدد قوای باطنه از پنج بیشتر خواهد بود. و جوابش: آن است که ادراک برای واهمه است و حفظ برای حافظه و تصرف برای متفکره» (اردکانی، مرآت الاکوان: ۴۶۶).

مرحوم آخوند در جلد هشتم اسفار نیز در «الباب الخامس من علم النفس فی الإدراکات الباطنه» در فصل سوم «فی المتخیله و الواهمه و الذاکره» پس از خیال و وهم به حافظه پرداخته است و به همین سیاق سخن گفته است؛ و حتی در فرهنگ اصطلاحات صدرا نیز همین عبارت به عنوان شناخت شناسی نگاه صدرایی مطرح شده



است. «قوت حافظه قوتی است که مترتب در تجویف اول دماغ است و عبارت است از خزانه‌ی وهم و نگهبان صور وهمیه است؛ چنان که خیال خزانه حس مشترک است. حافظه را ذاکره و مسترجعه هم نامیده‌اند از جهت قدرت و توانایی آن بر بازگردانیدن صورتی که از خزانه‌ی مخصوص بیرون رفته باشد».^{۵۴} این جمله نیز بازگشت به قول قبلی دارد؛ ولی آنچه که در شواهد الربوبیه گفته است صورت تمام نمای حافظه است.

فهم

اما پس از حافظه، در مجالِ «فهم»،^{۵۵} برای دریافت معنای دقیق «ذهن فلسفی» گفته اینکه، پیشتر در عقل آمد: «فهم» الشیء یعقله عقلا،^{۵۶} یعنی فهمید او را و ادراک کرد و تدبیر کرد. این جمله توانایی آن را دارد که صورت تمام نمای فرق میان عقل و فهم باشد. به عبارت دیگر فهم مفعول عقل است. «عقل» فاعل «فهم» است؛ و این نادرست است که عقل را با فهم یکی بگیریم. شاید علت یکی گرفتن این دو بدان سبب است که علت و معلول در یک ظرف وجودی قرار دارند و این قرابتی است که گاه دو چیز را یک چیز می‌انگاراند؛ و این انتباه فیلسوفانه‌ی فیلسوف است که این دو را از هم متمایز می‌داند. این در حالی است که در اندیشه‌ی کانت^{۵۷} میان ذهن و فهم یگانگی موجود می‌باشد. ذهن^{۵۸} و یا به بیان کانتی (فهم)^{۵۹} ملکه‌ای است که احساسات را توسط مقولات^{۶۰} نظم و ترتیب می‌دهد. جز اینکه قوه‌ای که اکتساب معرفت را ممکن می‌سازد،^{۶۱} فقط محدود به این نیست که پدیدارها را در نور وحدت ترکیبی معین، از این جهت که این پدیدارها تجاربی در دست مقولات است، بیان می‌کند؛ بلکه محتاج قوه‌ای برتر از آن است و آن قوه عقل است. به این جهت گفته‌اند فهم قوه‌ی دستورات است و عقل قوه‌ی اصول است. معنی این سخن این است که در هر معرفتِ شرطی، یک عنصر غیر شرطی وجود دارد^{۶۲} و هر معرفتی از احساس آغاز می‌شود،



بعد از مرحله فهم^{۶۳} عبور می‌کند، سپس به مرحله عقل می‌رسد. بنابراین فهم واسطه‌ی احساس و عقل است (صلیبا: ۳۶۵).

اکنون زمان آن نیست که ما به تحلیل حس پردازیم و از ساحت حس به فاهمه برسیم و از آنجا عقل را پردازنده‌ی اصول معرفی کنیم. ولی از کانت بایست پرسید اگر فاهمه و ذهن یکی است! با ملاحظاتی ذهن استدلال می‌کند؛ فهم نیز استدلال می‌کند، عقل هم همینطور؛ آیا این استدلال‌ها همه در یک زمان است یا نه؟ در یک آن وقوع می‌یابد یا در آنات مختلف رخ می‌دهد؟ و یا اینکه هر کدام از این سه، مرتبه‌ای خاص از استدلال‌ها را در خود دارند؟^{۶۴} کانت به این سوال پاسخی نداده است و فقط به وابستگی این سه اشاره کرده است. اما در اندیشه‌ی هگل به این سوال پاسخی دیده می‌شود. در هگل، فاهمه انسانی مطلقاً بحثی و استدلالی است؛^{۶۵} ولی ذهن امور را - از حس - انتزاع می‌کند ولی نمی‌تواند تمامیت واقعیت را در یک یا چند مفهوم به دست دهد. لذا ذهن فقط اکتساب می‌کند و اگر استدلالی هست در همان موقع اکتساب است.^{۶۶}

لاجرم پیش از اینکه به تفاوت این دو پردازیم، به بیان خود «فهم» بایستی پرداخت؛ بی شک اگر فهم خوب فهمیده شود دریافت ما از فعل عقلانی (فهم) فراتر می‌رود. در منطق می‌خوانیم برای تعریف^{۶۷} یک شیء نباید از خود آن استفاده‌ای برد و اگر به عنوان مثال بگوییم: «وجود چیست؟ پاسخ این است که «وجود» وجودی است - با یک سری جنس و فصل و صنفی که در تعریف می‌آوریم - لذا تعریف به خود می‌شود و این مفید علم نیست. شیخ الرئیس از همین نقد تعریف شیء به خود، این نتیجه را می‌گیرد که «مهمی چون «وجود» مفهومی بدیهی است که ناچار این گونه تعریف می‌شود». در تسری این مثال معروف به فهم، باید گفت که اگر پرسیم فهم چیست؟ ناچار بایست گفت «فهم مفهومی است» درست به همان خطایی دچار می‌شویم که



منطقیون ما را از آن بر حذر داشته بودند. اما برای منطقی پوشیده نیست که قاعده‌ی مذکور اگر چه مفید فایده‌ی علم نمی‌باشد، ولی در این گفته که فهم یک امر بدیهی است سودمند خواهد بود. لذا هر چیزی در دایره فهم می‌گنجد. همه ابنای بشر فهم دارند. این جایگاه نمود اعلا‌ی کارکرد عقل است، عقل مساوی و یکسان در کارکرد خود تفاوت‌های میان انسان‌ها را نمایان می‌کند.

یعنی «میزان ادراک فهم» باعث تفاوت عقول می‌شود؛ وگرنه عقول متفاوت نیستند. میزان ادراک بسته به مدرک می‌باشد. عقل جهت‌فعالی در چینش میزان ادراک خود ندارد، به این معنا که عقل دوست دار محدودیت خود نبوده، بلکه آنچه به عقل عرضه می‌شود، باعث نمود عقل می‌شود؛ و چگونگی این نمود خود عملی عقلایی است و چگونگی و یا راستی و درستی ادراک را عقل، خود به آن معترف خواهد شد. به عنوان مثال تصور کنید که عقل به عنوان آینه‌ی بسیار بزرگی است که تمام کائنات را فرا گرفته است. حال اگر شیئی به مقابل این آینه قرار دهیم، این آینه به میزان همان شیئی نمود خواهد داشت. مراتب عقول نیز با این تمثیل دانسته خواهد شد. به عبارت دیگر عقل به انتزاع ذهن متراتب می‌گردد. همانگونه که تمامی موجودات به اعتبار تمییز ذهنی به دو حیث وجود و ماهیت تقسیم می‌شود؛ در حالی که در ساحت عینیت این تقسیم وجود ندارد. البته این تمییز، تمییز بجایی است و آغاز دو نحله‌ی فلسفی بزرگ می‌باشد. لذا تمییز عقول هم تمییز درستی است. در عبارت صریح اینکه: «عقل و مراتب آن، خود از مقولات ثانیه‌ی فلسفی می‌باشند». بنابراین در عبارتی نمادین: «تا زمانی که در عالم مجهول باقی است، عقل نمود کامل خود را نخواهد داشت».

اما تفاوت فهم برخاسته از منزلگاهی است که این منزلگاه، در تعاریف و بیان حکما در ارتباط بین «فهم و معنا و لفظ» بیان می‌شود. هر چند این بحث، گفتگویی کاملاً منطقی است، اما فیلسوف نمی‌تواند از منطقی الفاظ چشم‌پوشد. از میان حکما،



ابوالبرکات بغدادی^{۶۸} در مجلد اول کتاب مشهور خود معتبر^{۶۹} فصلی را با عنوان «فی التصور و الفهم و المعرفة و العلم و الحق و الباطل و الصدق و الکذب» اختصاص داده است. در این فصل او می نویسد: «قد يتقرر للأشياء الموجوده فی الأعیان صور فی الأذهان كأنها مثل و أشباح یلحظها الإنسان بذهنه، و أعیانها الموجوده غیر ملحوظه، و علیها یدلّ بالألفاظ أولاً، و بتوسطها تدلّ الألفاظ علی موجودات الأعیان ثانياً... و تمثّل هذه الصوره فی الأذهان من مشاهدات الأعیان یسمی تصوّراً، و من مدلولات الألفاظ یسمی فهماً، و موافقتها بعد التمثّل لمدرکاتها یسمی معرفه» (بغدادی: ۳۵).

«در ذهن صورتی از اشیای عینی مقرر است چونان مثل و اشباح که در ذهن ملاحظه و دریافت می شوند، که این اشباح در «عین» قابل ملاحظه نیستند؛ و این در حالی است که - در مرحله‌ی اول - الفاظی دلالت بر آنها دارند و - در مرحله‌ی بعدی - به وسیله‌ی همین دلالت لفظ - بر این مثال‌ها ما موجودات عینی برای آنها می یابیم... تمثّل این صورت‌ها از مشاهدات عینی در ذهن را تصور می نامیم و به مدلولات الفاظ فهم می گوئیم و به موافقت مدلول و تصور شناخت می گوئیم».

اکنون در می یابیم که یک فراشدی بین لفظ و معنا مدام در حال انجام است که به آن «فهم» می گوئیم. این فراشد همیشگی منحصر به طبقه‌ی خاصی از مردم و یا نوع خاصی از فکر نیست. در جای دیگر از همان صفحه می خوانیم: «إنّ التصوّر و المعرفة و الفهم قد تكون لمؤلفات المعانی المدلول علیها بمؤلفات الألفاظ» (همان جا). اکنون برای ما حاصل می شود که گویی دوباره ابوالبرکات بر ارتباط تصور، شناخت و فهم، به مدلول معانی که برآمده از الفاظ است تاکید می کند.

این تاکید در کلام دیگر حکما نیز وجود دارد. در تعریفات سید سند جرجانی^{۷۰} در مدخل «فاء»، در جمله‌ای می خوانیم: «الفهم تصوّر المعنی من لفظ المخاطب» (الجرجانی: ۷۶). در دیدگاه امام فخر رازی نیز، گویی این جمله‌ی کوتاه سید سند



به شرح در می‌آید: «الفهم و هو تصوّر الشیء من لفظ المخاطب، و الإفهام هو اتصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع» (دغیم: ۵۴۳). فهم همان تصور شیئی است که از صدا زدن لفظی حاصل می‌شود؛ و فهم از اتصال معنی با لفظ ایجاد می‌شود که به گوش شنونده می‌رسد. برای آشکار شدن مطلب باید پرسید که وقتی کسی شیئی را با عنوانی و یا لفظی در خواست می‌کند، آیا به هنگام درخواست شیئی، معنای آن را نیز بر زبان جاری می‌کند؟ بی شک پاسخ منفی است. این ذهن شنونده است که توسط آنچه که در حافظه‌ی فرد انبار شده است معنا را می‌یابد. امام فخر رازی این یافتن را اتصال نام می‌دهد. این القای معنا، توسط «متکلم بر مخاطب» در کلام صدرالمتلهین نیز وجود دارد. صدرا در عنوانی این چنین - خاتمه البحث فی شرح ألفاظ -^{۷۱} می‌نویسد: «و منها الفهم و هو تصور الشیء من لفظ المخاطب و الإفهام و هو إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع» (الشیرازی، اسفار، ج ۳: ۵۱۲). فهم عبارت از تصور شیئی است از راه کلام و لفظی که متکلم بر مخاطب خود القا می‌کند؛ و «افهام» عبارت از ایصال معنی است به واسطه کلام و لفظ به مخاطب (به فهم سامع). (سجادی، فرهنگ معارف اسلامی: ۳۸۱). از این جمله، نتیجه‌ی دیگری نیز حاصل می‌شود، اینکه هر چیزی که توانایی اخذ تصویر از محیط خود دارد، فهم هم دارد؛ و دیگر اینکه اخذ تصویر به این معنا نیست که ذهنی باید باشد که آینه‌ی عین باشد، بلکه اینکه هر شیئی‌ای که دارای نفس باشد می‌تواند فهم و ادراک داشته باشد. بنابراین رابطه‌ی نفس و فهم که در ارتباط با ذهن می‌باشد با توجه به این رابطه مکشوف می‌شود.

هم اکنون، شایسته است که به خود تصور نیز پرداخت شود؛ و یا به عبارت دیگر به چیزی که می‌توان تصورش را داشت، بایستی توجه خاصی داشته باشیم. یعنی به چیزی که فهمیده شده است نیز انتباهی ویژه بایست داشت. تلاش برای دانستن معنای فهم^{۷۲} بدون دانستن مفهوم^{۷۳} - یعنی صورت مفعولی آن - نقصی در دانستن معنای فهم خواهیم



داشت. لذا می‌پرسیم مفهوم را در چه چیزی می‌توان دریافت کرد؟ پاسخ دست اولی این سوال همان امری بود که پیشتر آمد. مفهوم چیزی است که بتوان آن را تصور کرد. ولی در بیان دقیقتر و منطقی‌تر مفهوم امری است که در عقل حاصل می‌شود. این جمله را به صراحت می‌توان در موسوعه‌ی اصطلاحات تهانوی اینگونه یافت:

«هو عند المنطقیین ما حصل فی العقل ای من شأنه أن یحصل فی العقل سواء حصل بالفعل أو بالقوه.... ثم المفهوم و المعنی متحدان بالذات فإنّ کلاً منهما هو الصورة الحاصله فی العقل أو عنده مختلفان باعتبار القصد و الحصول. فمن حیث إنّها تقصد باللفظ سمّیت معنی و من حیث إنّها تحصل فی العقل سمّیت بالمفهوم» (تهانوی، ج ۲: ۱۶۱۷).

مفهوم چیزی است که بتوان آن را تصور کرد، و در اصطلاح منطقیان^{۷۴} چیزی است که در عقل حاصل شود، چه حصول بالقوه باشد و چه حصول بالفعل؛ مفهوم و معنی ذاتاً یک چیزاند. هر یک از آنها تصویری است که در عقل حاصل شده است و اختلاف آنها به نیت و حصول است. تصوّر شیء، وقتی در مقابل لفظ لحاظ شود، معنی نامیده می‌شود؛ و از این جهت که حاصل در عقل است، مفهوم نامیده می‌شود (صلیبیا: ۶۰۴). با این بیان، به صراحت بایست اقرار کرد که اگر به آنچه که در عقل حاصل شده، مفهوم تلقی می‌شود، بنابراین بایستی به عمل حصول فهم گفته شود. این ارتباط تنگاتنگ گاه باعث بهم ریختگی ترتیب ادراک می‌شود که باید به هوش بود.^{۷۵} ما اکنون به این موضع نمی‌پردازیم، اما این مطلب را متضمن تکرار می‌شویم که ارتباط بین مفهوم و لفظ (مصدق) یک نسبت عکس نیز دارد. لذا اگر «مفهوم» به مجموع صفاتی اطلاق می‌شود که در تصوّر شیء مندرج است، مثلاً تصور انسان متضمن تصور حیات، نطق، پستاندار و مهره دار و... است؛ یعنی شامل مجموع تصوراتی است که بر او حمل می‌شود؛ اما مصداق چنین نیست؛ زیرا مصداق شامل مجموع افرادی

است که بر آنها صدق می‌کند. به همین جهت نسبت بین مفهوم و مصداق شیء یک نسبت معکوس می‌باشد. هر چه مفهوم شیء غنی‌تر باشد، مصداق آن فقیرتر - یعنی تعداد مصداق آن کمتر - است و هر چه مفهوم فقیرتر باشد تعداد مصداق آن بیشتر است (همانجا).

این نسبت عکس باعث تخصصی شدن امور می‌شود. لذا آدمی از افقی بلند، نقطه‌ی معینی را در بوته‌ی آزمایش خود قرار می‌دهد. این تخصصی نگریستن به امر مورد نظر هر چند لوازمات بسیاری را طلب می‌کند، اما واجبه‌ی قرن حاضر است. تعدی از مصداق واحد دیدن، نه فهم درست را حاصل می‌کند و نه حافظه را شایسته‌ی انبار می‌کند. همین مکان، مکانی است که آدمی اگر با امر نامعقول مواجهه و مبارزه نداشته باشد، بی شک به بلای امر نامفهوم دچار می‌شود و یک آن، ابناء آدم گرفتار ناهمیده‌های خود می‌شوند.

برای پرهیز از این بلا، هم اکنون باید اقرار کرد که خود مفهوم را حکما به انواع مختلفی تقسیم کرده‌اند. اکنون نیازی نیست که به انواع مختلف مفهوم پردازیم؛ ولیکن به دو نوع از مفهوم که با دو عنوان «مفهوم موافق و مفهوم مخالف» در بیان حکما مشهور است، اشاره می‌کنیم. در تعریفات لغوی بزرگ سید سند در باب این دو مفهوم نیز، خلاصه‌بندی این چنین آمده است: «مفهوم الموافقه هو ما يفهم من الكلام بطريق المطابقه. و مفهوم المخالفة هو ما يفهم منه بطريق الالتزام و قيل هو ان يثبت الحكم في المسكوت على خلاف ما ثبت في المنطوق» (الجرجانی: ۹۸).

«مفهوم موافق مفهومی است که به طریق مطابقت از کلام حاصل شود و مفهوم مخالف مفهومی است که به طریق التزام از کلام حاصل شود. گفته‌اند مفهوم مخالف مفهومی است که حکم را در مسکوت بر خلاف آنچه در منطوق ثابت کرده است، ثابت کند» (صلیبا: ۶۰۴). می‌یابیم که مفهوم موافق به مفهومی اطلاق گشت که دقیقا



مطابق خود لفظ (کلام) می‌باشد و مفهوم مخالف، گذری به دلالت التزامی دارد. بر کسی پوشیده نیست که «دلالت التزامی» دلالتی است که در آن، لفظ بر معنایی خارج از معنای وضع شده بر آن دلالت می‌کند و این بی شک مخالف دلالت مطابقی است. زیرا دلالت مطابقی، دلالت لفظ است بر تمام معنای - موضوع له - خود.^{۷۶} نکته‌ای که بایست به آن انتباه داشت، شروط دلالت التزامی است. منطقیون به دو شرط قائل‌اند؛ اولین شان: تلازم «لفظ و معنا» بایست هم، تلازم خارجی داشته باشد و هم تلازم ذهنی؛ اهمال هر کدام، دلالتی را غیر از دلالت التزامی به بار می‌نشانند؛ و دومین شان: این تلازم، می‌باید واضح و بیّن باشد؛ به این معنا که وقتی ذهن معنای لفظ را تصور کرد به ملازم آن، بدون نیاز به کلمه‌ی دیگری باید پی ببرد.^{۷۷}

البته قصد این نیست که قواعد منطقی مذکور به شرح درآیند؛ اما گفتن این نکته نیز بی‌وقفه واجب است که بحث «دلالت» در فحوای خود فراشده‌ی است که میان لفظ و معنا وجود دارد. این فراشد خود را در دلالت‌های متفاوت، گوناگون نمود می‌دهد؛ و این کثرت، دال بر مفاهیم مختلف می‌باشد. اگر موضع ما پرداختن به انواع مفهوم^{۷۸} نباشد، بی شک موضع ما خود فهم است که سیر میان معنا و لفظ را خطاب می‌کند.^{۷۹} حال زمان طرح پرسش مهمی است که با پاسخ به این پرسش، فهم را به مطلوب خود می‌رساند. اینکه گفته می‌شود مطلوب، به این معنا نیست که «فهم» هنوز نیاز به اسباب دیگری دارد تا نام «فهم» شایسته‌ی او شود؛ بلکه قصد این است که پرسیم این سیر میان «لفظ و معنا» توسط چه قوه‌ای دریافت می‌شود. چه قوه‌ای است که می‌فهمد؟ آیا آن قوه‌ای که می‌فهمد با آن قوه‌ای که مستعد دریافت است و با این دریافت به فعلیت قویتری می‌رسد، اشتراک مصداقی دارند و یا فقط در لفظ مشترک‌اند و به معنایی جدای از هم اشاره دارند؟



ذهن

پیشتر به عقل پرداخته و از فهم سخن گفته شد و درباره‌ی ذهن سوالی مطرح گشت. پاسخ سوال مذکور در پرداختن به ذهن است که هم اکنون آشکار می‌گردد. ساده‌ترین سخن درباره‌ی ذهن را در المقابسات ابو حیان توحیدی^{۸۰} می‌توان یافت. او به پرسش ما الذهن؟ پاسخ می‌دهد: «جوده التمییز بین الأشياء» (التوحیدی: ۳۱۱). تمییز خوب و نیک بین اشیاء را کار ذهن گویند. هرچند تعریف به فعل شده است، ولی می‌توان از این جمله ابتدائی دانست که ماخذ ذهن اشیاء است و سر و کار ذهن با امور عینی است. البته این گفته بدان معنا نیست که ذهن بسته در امور عینی باشد. بلکه قصد این است که دریافت امور با ذهن است؛ و این دریافت می‌تواند از هر سنخی باشد.^{۸۱} برای رفع ابهامات، هم اکنون توجه بایسته به رابطه‌ی ذهن و عین لازم است.^{۸۲} بی‌شک فهم رابطه‌ی این دو بایستی مقدم بر این باشد که بدانیم ذهن دارای چه ویژگی است که بر اساس آن ویژگی، ما به هدف غایی خود که ذهن فلسفی باشد، وصول خواهیم داشت. اکنون داشتن این توجه مهم است که اگر به رابطه‌ی ذهن و عین پرداخته شود - پیش از موعد - به استدلالی بودن ذهن خواهیم رسید و از این فراشد به فلسفی بودن آن پی خواهیم برد.

حکما نخست می‌گویند ما یک عالم عین داریم، یعنی همین عالم بیرون از ذهن. تمام این پدیده‌هایی که می‌بینیم: آسمان، دریا، کهکشان، و کل عالم هستی. یعنی کل عالم هستی عین است. یعنی بیرون از ذهن است و تفکر و یا وهم و گمان و خیال نیست. در مقابل یک عالم ذهن داریم که «هیچ یک از آنچه که در عین است بعینه در آن نیست». البته اگر عالم ذهن موازی عالم عین باشد، ذهن درستی است و اگر کج و معوج باشد خطا به آن راه یافته است. برای فهم این جمله‌ی اخیر تصویر یک شیئی در آینه‌ی تخت را با تصاویر شیئی در آینه‌های محدب و مقعر مقایسه کنید. تصویر



در آینه‌ی تخت موازی عالم عین است؛ اما در دو آینه‌ی دیگر کج و معوج می‌باشد و لذا نمی‌توان گفت این دو تصویرِ کاریکاتوری، منطبق بر آن چیزی است که تصویر از آن است.

اکنون دو سوال مطرح می‌شود. یکی چگونگی انتقال تصویر به ذهن و دیگری مطابقت بین ذهن و عین می‌باشد. بی شک چگونگی انتقال تصویر مسئله‌ی مهمی است. بهتر است سوال، دوباره اما به گونه دیگری مطرح شود. اصلاً می‌پرسیم آیا چیزی به عنوان تصویر، از عین به ذهن انتقال می‌یابد؟ اگر انتقال می‌یابد کیفیت این انتقال چگونه است؟ پاسخ به این سوال، پاسخ بسیار مشکلی است. هیچ کسی نمی‌تواند ترتیب این انتقال را معین کند چون اصلاً انتقالی مطرح نیست. ذهن از عین عکاسی نمی‌کند. اخذ تصویر نمی‌کند. چون اگر چنین باشد، بالاخره بایست چگونگی این انتقال یا از طریق فتون و یا طول موج و یا هر چیز دیگر انجام شود. چون بی شک خود شیئی در ذهن وجود نداشته و این جمله برآمده از آنجایی است که آثار شیئی را ما در ذهن خود به هیچ وجه نداریم.

پس آنچه که در حصر عقلانی می‌گنجد این است که تصویر موجود در ذهن یا گرفتن از عین است و یا خلق در خود ذهن است. از آنجایی که هیچ راهی برای انتقال تصویر از عین به ذهن وجود نداشته، پس گرفتن نیز نبوده و هیچ چیزی از خارج به ذهن وارد نمی‌شود. لذا تصویر موجود در ذهن، مخلوقِ خودِ ذهن می‌باشد. این جمله به دو معنا اشاره می‌کند؛ یکی قدرت^{۸۳} خلق و دیگری کیفیت خلق می‌باشد. اکنون به قدرت خلق پرداخته نمی‌شود؛ اما در کیفیت خلق، برای همیشه این سوال مطرح است که عملِ خلق از عدم صورت گرفته و یا اینکه مسبوق به عدم نیست؟ اما خلق از عدم را چه نپذیریم و چه بپذیریم در استدلالِ اکنونی ما خللی ایجاد نمی‌کند. لذا در فرض اول بگوییم که: اگر خلق از عدم حداقل برای ذهن محال باشد، این تصورات مخلوق که مسبوق به تصورات دیگراند، بالاخره آفریده شده‌اند؛ آن تصورات قبلی هم چونان



تصورات قبلی، قصد این نیست که بگوییم چون تسلسل پیش می‌آید بایست به حد یقینی رسید، بلکه ریسک کرده می‌گوییم آنچه که در ذهن است، «تمام تصورات» علی‌ماتقدم برای ذهن حضور دارد، حتی اگر بر این حضور «علم نداشته باشد». به عبارتی چونان حصول عندالمجرد، ماتقدم است، که برای «مجرد» این حصول از قبل است و به عبارتی این حصول عین حضور است. با این احتساب حتی اگر خلق از عدم را برای ذهن مفروض بگیریم، پیچیدگی ذهن بیشتر می‌شود و همچنین جایگاه بالاتری از توانایی خلق، برای ذهن ترسیم می‌شود و خللی در موضع اکنونی ما وارد نمی‌کند. اما اکنون بحث مطابقت مطرح می‌شود. من به وجود یک خودکار علم دارم. از کجا می‌دانم که به این خودکار علم دارم. به عبارتی من بایست به مطابقت خودکار عینی و خودکار ذهنی پی ببرم. ابتدا من به خارج بودن «خودکار» توسط ادراک پی برده‌ام. مثلاً با لامسه خودکار را درک کرده‌ام. اما من، خود این که این خودکار را درک کرده‌ام نیز یک علم است. یعنی من می‌دانم که می‌دانم در خارج خودکاری وجود دارد. یعنی اینکه «می‌دانم در خارج خودکاری هست»، در ذهن من صورتی ندارد؛ اما اینکه «می‌دانم که می‌دانم» خودکاری در خارج وجود دارد، این همان حضور در زبان حکما است. به عبارتی در بحث مطابقت این حرکت از ذهن است که به سمت بیرون است و نه از بیرون به درون. یعنی ذهن صورتی را یا خلق می‌کند و یا صورتی ناپیدا را از میان هزاران صورتی که دارد کشف می‌کند^۴ و مطابقتی در خارج بر آن می‌یابد و آنچه که در خارج می‌بیند، برایش قابل فهم می‌شود. پس آنچه اصل است عالم ذهن است. حتی اگر بگوییم عالم عین به ذهن معنا می‌دهد. این جمله از سوی دیگر به این معناست که ذهن، عالم عین را در خود خلق می‌کند و یا کشف می‌کند؛ و این خلق و کشف ارتباط وثیقی با معنا دهی عین دارد.

در ارتباط با بیانی که آمد آنچه، گفتن آن هم اکنون خالی از لطف نیست، توجه به این نکته است که امروزه در میان بانک‌های اطلاعاتی که در میان مردم وجود دارد،



گاه می‌توان تصاویری را یافت که ما را به قصد اصلی خود که «خلق تصورات در ذهن» است نزدیکتر می‌کند؛ و این جمله که «ذهن توانایی خلق دارد» برای افراد عامی ملموس تر می‌شود. شاید آنچه که اکنون از آن بهره خواهیم برد گویای تمام نمای قویِ خلقِ ذهن نباشد و یا تصویری که در ادامه خواهد آمد اصلاً به این منظور که ما از آن بهره خواهیم برد، ترسیم نشده باشد؛ ولی در دریافت مفهوم تواناییِ «خلق ذهن آدمی» کمکی خارق العاده خواهد کرد.^{۸۵}

در ادامه تصویری را مشاهده خواهید نمود که در این تصویر، چیزی که بتوان تشخیص داد وجود ندارد؛ و فقط یک تصویر سیاه و سفید بی مفهومی است. با خیره شدن به این تصویر در ذهن تصویری خلق و یا انطباق می‌شود که هیچ نسبتی با تصویر مورد نظر ندارد؛ اما با آن ارتباطی ویژه دارد. پس لطفاً به تصویر ذیل توجه کرده و طبق دستور، عمل کنید.

ابتدا به تصویر ۳۰ ثانیه خیره شوید. ۲- بلافاصله به یک دیوار سفید رنگ نگاه کرده مدام پلک بزنید. ۳- به سرعت پلک بزنید و پس از پلک زدن‌های متوالی تصویری ظاهر می‌شود.

۴- برای دیدن این تصویر چند ثانیه پلک نزنید.





اکنون چه اتفاقی افتاد؟ ذهن این توانایی دارد که از میان این تصویر بی مفهوم، تصویر چهره‌ی یک شخصی را تشخیص دهد. نکته مهم این است که از این تصویر نمی‌توان در ذهن، تصویر چهره‌ی دیگری را یافت و این مطلب، الف - نشان دهنده‌ی ارتباط ذهن و عین است که با عنوان ارتباط ذهن و عین مطرح گشت. ب - توانایی خلق چهره‌ی یک انسان در ذهن، با نظر در عینی - و یا تصویری - که شمایل یک انسان را نشان نمی‌دهد، ولی ذهن آنرا خلق کرده است. ج - اینکه ذهن در خود صورتِ انسانی را پیش از این خلق کرده است و با خیره شدن به این تصویر، تنها آنرا کشف می‌کند. «لذا سه نکته‌ای که ما را برآن می‌دارد که از این تصویر برای بیان منظور خود به عنوان تنبیه استفاده کنیم، ابتدا رابطه‌ی ذهن و عین؛ و پس از آن خلق تصویر و کشف تصویر - که خود گونه‌ای از خلق تصویر در ذهن است - می‌باشد».

حال پس از دریافت حقیقت ارتباط ذهن و عین که نوشتار را به دریافت ذهن فلسفی، هدایت بیشتری کرد، آنچه که باید اکنون توجه داشت این است که ذهن را قوه نیز گفته‌اند؛ و این واضح است که ویژگی قوه، داشتن استعداد است و استعداد طالب امورِ جدید می‌کند تا به استعداد کامل برسد. نقل این مطلب از شیخ الرئیس در البرهان که: «الذهن قوه النفس المهيأة المستعدة لاكتساب الحدود والآراء» (جبر: ۳۹۸). دانستن ذهن به عنوان هیاتی که قوه‌ی نفس است برای کسب حدود و آراء، در بیان نزدیکترین شاگردش می‌شود: «الذهن قوه للنفس، معدّه نحو اكتساب العلم» (ابن المرزبان: ۲۶۴). این جمله‌ی شاگرد صورت دیگری از جمله‌ی استاد است. مهم تکیه‌ی این دو فیلسوف بزرگ بر استعداد داشتن ذهن است که این استعداد در پی کسب علم است.^{۸۶}

این تاکید در التعريفات جرجانی هم قابل فهم است. «الذهن هو الاستعداد التام لإدراك العلوم و المعارف بالفكر» (الجرجانی: ۱۱۴). در دره التاج^{۸۷} قطب الدین شیرازی نیز این جمله را می‌توان نمود دیگری برای اقوال پیشین آورد: «ذهن قوتی



است نفس را معد اکتساب آراء» (ابن المصلح الشیرازی: ۵۶۳). آنچه که این چهار بزرگ را باهم در افق واحد قرار می‌دهد، اظهار و تاکید بر مستعد بودن ذهن است. این استعداد همان ویژگی مهمی است که ایجاب می‌کند که در تعریف «ذهن فلسفی» به هدف غایی خود برسیم. لذا در ابتدا دوباره یک توجه خاصی به تعاریف آمده از عقل و ذهن، لازم می‌آید. از این انتباه مجدد، نکاتی حاصل می‌شود که از براینده این نکات می‌توان نتیجه گرفت که «ذهن عقل نیست». این نکات از این قراراند: الف - در بحث عقل دیدیم که هیچ تعریفی عقل را قوه‌ای از نفس معرفی نکرد و اگر عقل را نفس نامید، مقصود قوه‌ای از نفس است که این نفس «نفس دراکه» است و لذا بازگشت به خود عقل دارد. بنابراین عقل، جوهری است در کنار جوهری چون نفس.^{۸۸} ب - ذهن را قوه‌ای از نفس نام برده‌اند. ج - می‌توان با مقایسه این دو نتیجه گرفت که: «ذهن» عقل نیست.

البته این نتیجه به معنای مقابله‌ی ذهن و عقل نمی‌باشد. برای دریافت عدم تقابل، توجه دقیق به فراشد روح تا ذهن طلب می‌شود. روح که در ذات و جنس خود عقلانی است؛ یعنی (مطلق - نفس) = روح مجرد انسان را عقل می‌گویند؛ (سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲: ۱۲۷۱). لذا عقل در کالبد انسانی نفس نام می‌گیرد. با این بیان که عقل از بدن منفعل نمی‌شود؛ ولی نفس، منفعل می‌شود. به عبارت دیگر عقل، جنس روح می‌باشد و نظامی است که روح بر آن استوار می‌باشد. حتی عقل، نظامی است که تمام کائنات بر بنیاد آن استوار شده است. این نظام عقلانی و یا روح در کالبد، نفس نامیده می‌شود که واجد قوایی است که این قوا، تمامی افعال آدمی را جهت می‌بخشند که در علمی خاص با عنوان نفس شناسی و یا علم النفس به آن می‌پردازند. دانستیم که یکی از قوای نفس، ذهن نامیده می‌شود که حیث فعال و استدلالی نفس می‌باشد. به عبارت دیگر ذهن جایگاه فهم و ادراکات نفس می‌باشد. برای ادراک، لزوماً «استدلال

یعنی کشف مجهول» لازم می‌باشد که این ادراک، حتی در اکتساب اولیه هم - آمد که - استدلالی است. با توجه به این نکته، حتی نظام ذهن نیز عقلانی است. بنابراین اگر گفته می‌شود ذهن، عقل نبوده، در حقیقت توجه به حیث فعالِ عقل و قوه بودن ذهن می‌شود. با این اتباه، نمود ذهن و عقل با تمیزی روشن، آشکار می‌شود. منتها چون ذهن به تبع نفس، منفعل از بدن می‌باشد، این موضع انفعال هم نشانگر جدایی عقل از ذهن بوده و هم همان توجهی است که به هر میزان، نفس درگیر خود باشد هم از میزان ساحت استدلالی آن، یعنی از توان استدلالی ذهن کاسته می‌شود و هم از قدرت روح کاسته می‌شود. «قدرت روح یعنی نمود عقلانیت انسان». حال به هر میزان که از ساحت عقلانیت آدمی کاسته شود، این بیماری روح به نفس انتقال یافته و به ذهن سرایت کرده و از استدلال‌اتش باز می‌دارد که با عبارت مشهور بیماری‌های روان شناخته می‌شود؛ و حتی علم امروزی به این مهم دست یافته که بیماری روان در نسبت با تن حاصل می‌شود که موضع اکنون این گفتار نمی‌باشد.

اکنون می‌توان نتیجه مذکور را به قالب منطقی نیز در آورد: (صغری): عقل از قوای نفس نیست. (کبری): ذهن از قوای نفس است. (نتیجه) عقل، ذهن نیست.^{۸۹}

این نتیجه پیامد مطلوبی است که ایجاب می‌کند در باب ذهن به این نکته برسیم که ویژگی که در ذهن هست، در عقل وجود نخواهد داشت. این تفاوت به دارندگی استعداد ذهن باز می‌گردد. در قوای نفسانی هم این مطلب مطرح می‌شود که قوای نفسانی مدام در حال کسب صورت جدید هستند و اکنون بر کسی پوشیده نیست که این کسب، حقیقتاً خلق و یا کشف صورت جدید است؛ که آن را با نام کار ذهن مطرح می‌کنیم.

کار ذهن در العبارة ی^{۹۰} ابن رشد در زبان منطقی، در یک جانب این گونه بیان می‌شود: «یوجد فی الذهن اعتقاد شیء ما و اعتقاد ضدّه، أو اعتقاد شیء ما و اعتقاد



سلبه» (ابن رشد اندلسی: ۱۱۷-۱۱۸). این عبارت بیان می‌کند، که ذهن می‌تواند هم شیئی را در خود داشته باشد و هم ضد همان شیئی را؛ ابن رشد این جمله‌ی خود را در عبارت بعدی خود اینگونه تفسیر می‌کند: «ذهن می‌تواند وجود شیئی را تصور کند و بعد می‌تواند عدم شیئی را تصور کند». برای منطقی پوشیده نیست که ایجاب و سلب در یک جا نمی‌گنجد؛ ولی این که این حکم را می‌دهیم یعنی ما تصور اجتماع این «دو ضد» را در ذهن داریم و اکنون آن را کشف می‌کنیم. در ضمن این اجتماع، به نفی اجتماع حکم می‌دهیم و به صراحت می‌گوئیم در عالم عین، اجتماع وجود و عدم محال است - امری که موجود است معدوم نیست ولی می‌تواند معدوم شود -^{۹۱} این حکم عقلانی است که دریافت آن توسط ذهن می‌باشد. ذهن به این کار می‌رسد که بگوید عقلاً چنین امری محال است.^{۹۲}

دریافت چنین ویژگی از ذهن می‌تواند تمام مسائلی که آدمی در پیش رو دارد را شامل شود. نکته اینکه اگر ذهن می‌تواند به دو حد نهایت بودن یا نبودن یک شیئی معتقد شود، در داخل این دو حد نهایی است که احکام دیگر نیز می‌گنجد. به عبارت دیگر در زبان عامه می‌گوئیم بالاتر از سیاهی رنگی نیست. بنابراین هر وقت آدمی به رنگ سیاهی که نهایت رنگ هاست دست یافته، نه تنها به سیاهی دست یافته، بلکه به همه رنگها نیز دست یافته است.^{۹۳} لذا به صراحت باید اقرار کرد که «چون که صد آمد، نود هم پیش ماست».

بنابراین ذهن یارای انجام هر نوع کاری را دارد. صورت پذیری هر فعل عینی، برای ذهن کاری نشد نیست. این معنا در ادامه، در پیوند ذهن با فلسفه بسط داده خواهد شد. ولی آنچه که به عنوان فعل مطرح است و اینکه گاه چنان پیوند میان ذهن و عین عمیق است که بعضی از فلاسفه بر این قائل شده‌اند که هیچ حایلی میان ذهن و عین نیست؛ و یا اینکه یک دیوار تراوایی بین ذهن و عین وجود دارد،^{۹۴} اشاره به این مهم



می‌کند که ذهن و عین در کنار هم به یک معنایی و معرفتی نایل می‌شوند. یعنی ذهن بدون نظر در عین، از تصورات موجود در طبیعت خود، هنوز چیزی را کشف نکرده است.^{۹۵} این قول در عبارت ملای شیرازی با این عبارت بیان می‌شود: «فإن الذهن فی نفسه من الأمور الخارجیه و ما یوجد فیہ بوجود مطابق لما فی الخارج و محاک له یقال له الوجود الذهنی». این جمله از اسفار به وضوح بیان می‌کند که ذهن با عین معنا می‌یابد و ذهن از آنچه که از خارج است حکایت می‌کند. این که این حکایت را وجود ذهنی می‌نامند محل گفتگوی نوشتار نیست؛ ولیکن وجود ذهنی مویده و اساسی‌ترین امری است که به تلاقی ذهن و عین اشاره می‌کند.

بنابراین مهمترین ویژگی ذهن استعداد خلق و کشف عینیات است. این دو در مبداء خود کاملاً در قوه‌ی محض می‌باشند و ذهن جاهل به هر امر عینی است. مرحوم ملای شیرازی برای بیان این نظر تمسک به نقل می‌کند و با استناد به این آیه‌ی مبارکه از قرآن «أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً»^{۹۶} می‌نویسد: «...أن الله تعالی خلق الروح الإنسانی خالیاً عن تحقق الأشياء فیہ و عن العلم بها...» (الشیرازی، اسفار ج ۳: ۵۱۵).^{۹۷} روح در این موضع در بیان صدرا همان ذهن است.^{۹۸} ولی آنچه که مهم است، برای اثبات این نقل، روح را شبیه هیولا می‌کند که در ابتدای خلق، خالی از هر گونه تصور و یا صورت است و می‌نویسد: «...أن الهیولی لما خلقت لأن یتصور فیها الصور الطبیعیه کلها کانت فی أصل جوهرها قوه محضه خالیه عن الصور الجسمیه فهكذا الروح الإنسانی و إن کان فی أول الفطره قوه محضه خالیه عن المعقولات لکنها من شأنها أن تعرف الحقائق و تتصل بها کلها...» (همان جا).

با توجه به این که در آغاز هرچند هیولا خالی از تصورات جسمیه است و قوه‌ی محض است ولی این استعداد را دارد که معقولات را - چونان که شایسته اش می‌باشد، یعنی شناخت حقایق و وصول به آن - دریافت کند. تمثیل ذهن به هیولا، راه افهام



قصدها جاهل التصور بودن ذهن است. منتها آنچه که مشترک بین ذهن و هیولا می‌باشد، ابتدا به ساکن «قوه بودن» و دیگر اینکه «مستعد دریافت علم بودن» می‌باشد. اگر تمییز دریافت علم را به کناری بگذاریم، آنچه که نمود دارد همان اصل مهم استعداد است که خود این استعداد یعنی اینکه ذهن جاهل الصور است، ولیکن خالی از قوه نیست. به عبارت آشکار تر اینکه اگر گفته می‌شود ذهن بدون عین معنایی را در خود نخواهد داشت به این معنا نیست که ذهن خود خالی از دستور نیز می‌باشد.

این دو حیث به اصطلاح حکمی، در بیان ابوالبرکات بغدادی به خوبی بیان شده است. این اندیشمند از حس مشترک بهره می‌برد. حس مشترک باعث می‌شود که ما ارتباط میان تصورات را درک کنیم. تصوراتی که گاه میانشان رابطه‌ی چندانی هم وجود ندارند. برای فهم حس مشترک تذکر به یک مثال شاید مبین بایسته‌ای باشد. به عنوان مثال اگر یک حبه قندی را در دست داشته باشیم، توسط حس لامسه می‌توان به زبری آن پی برد و توسط باصره می‌توان به سفیدی آن توجه داشت و توسط چشایی می‌توان شیرینی آن را چشید. حال ذهن این توانایی را دارد که در یک «آن» یک شیئی را با عنوان حبه قند تصور کند که هم شیرین است و هم زبر و هم سفید. حس مخصوص این کار همان حس مشترک است. یا مثل یک خط دیدن نزول قطرات باران، که نزول یک تصویر مستقل است؛ خود باران نیز یک تصویر مستقل است؛ و ما می‌دانیم که قطرات باران نیز از هم سوایند؛ ولیکن ذهن می‌تواند آنها را بهم ربط داده و در یک خط لحاظ کند. این توان در یک خط دیدن، برآمده از حاصل جمع تصورات بیرونی است. اما اکنون بایست پرسید این جمع میان تصورات را ذهن از کجا دریافت کرده است؟ بی شک این همان ویژگی خاص ذهن است که نبایست با این جمله، اشتباه گرفت که اگر عین نبود، ذهن هیچگونه تصویری را نخواهد داشت.

ابوالبرکات بغدادی در جلد دوم کتاب خود در بحث ادراک ذهنی این عبارت را



می نویسد: «اما الذی نسبوه منها الی الادراک المشترک و هو ما یشعر به الانسان من نفسه من تمثیل صور المحسوسات فی ذهنه حتی یلحظها بذهنه مع غیبه الاشخاص المحسوسه فیری بذهنه و فی سره ما یراه بالعین و هو لا یراه بالعین و یسمع کما یسمع بالأذن و هو لا یسمع بالأذن و كذلك یشم و یذوق لا بالأنف و اللسان و یلمس لا بآلات اللمس فمن ذلک ما یشتبه علیه بما یدرکه بظاهر الحواس فیظنه ذلک و كذلك کمن یری فی المنام حین یری و منه ما لا یشتبه علیه و یعرف الفرق فی ذلک من نفسه» (بغدادی، ج ۲: ۳۴۰).

این گفته از مبحث ادراک ذهنی به صراحت می گوید: «بازگشت و نَسب این مطلب به ادراک مشترک است که نفسِ انسان فی نفسه به آن شعور دارد. مثل صوری که از محسوسات در ذهن او مجسم می شود؛ به گونه است که پس از غیبت عینِ اشیاءِ محسوس، صورت آنها باقی می ماند و به ذهنش آنها را می بیند. در سرش با چشم می بیند، درحالی که با چشم نمی بیند؛ و می شنود، چنانکه گویی با گوش می شنود، درحالی که با گوش نمی شنود؛ و از این قبیل می بوید و می چشد البته نه با بینی و زبان؛ و لمس می کند، نه با آلات لمس؛ و گمان می کند که امر بر او مشتبه افتاده است، که گویی به حواس ظاهر ادراک کرده است. چونان زمانی که آدمی شیئی را در خواب می بیند، بی آنکه شک در دیدنش داشته باشد؛ و حتی به تفاوت آن دو نیز در خود، معترف می شود».

لذا جاهل التصور بودن ذهن با قوه داشتن ذهن دو مفهوم متفاوت هستند که منافاتی هم با یکدیگر ندارند. پیشتر در فهم آمد که: «تمثیل صورتها از مشاهدات عینی را در ذهن تصور می نامیم و به مدلولات الفاظ فهم می گوئیم و موافقت مدلول و تصور را شناخت عنوان می کنیم؛ ذهن دارای تصورات است و فهم وسیله ی ارتباط میان لفظ و معنا است که حاصلش شناخت می شود؛ از صورت، لفظ حاصل شده است و



همین لفظ مطابق معنا شده، توسط فهم شناخته می‌شود و شناخت حاصل می‌شود». نگاه و نظر ما حیثی تصورات است. تصورات در ذهن به چه کاری مشغول اند؟ این تصورات گاه در ذهن ابتدائاً از حس گرفته می‌شود و گاه با نبودن این تصورات، ذهن فعالیتی را ترتیب می‌چیند که بی واسطه‌ی نظر در حس الفاظی را خلق کند که این الفاظ، خود مبدع معانی هستند. این که چه میزان ذهن بتواند الفاظی را در نبودن تصورات خلق شده از عینیات خلق کند، نماینگر قوت ذهن است؛ حتی از ربط تصورات به هم تصویری جدید بسازد و مطابق آن لفظی را معنا دار کند. پس ذهن در ابتدا، هم اکتسابی است و هم استدلالی و حتی خود اکتساب، عملی استدلالی است. به عبارتی در اکتساب ذهن چیزی را می‌آفریند، نه این که امری چون عکس برگردان روی ذهن حک شود. لذا خود این عمل اکتساب، اساساً استدلالی است. بنابراین در نهایت ذهن نیز اساساً استدلالی بوده و همین موضع، نقطه‌ی با شکوه یگانگی ذهن و فلسفه است. بنابراین مثالی چون حس مشترک، عنوان می‌کند که ذهن هم ملازم حس است و هم بی حس می‌تواند به فعالیت خود ادامه بدهد. این ملازمت با حس برای کشف و یا خلق صورت جدید است و ارتباط میان صور، همان استدلالی است که ذهن انجام می‌دهد و این قول با تعریف فکر نیز سازگاری دارد. به این معنا که اگر در ساحت فکر گفته می‌شود: «فکر حرکت عقل است میان معلوم و مجهول» (مظفر، ج ۱: ۳۹). به این معنا که در مواجهه‌ی با مجهول، از معلومات کمک گرفته و سعی در معلوم کردن مجهول می‌کند، لذا نوعی حرکت است.^{۹۹} این حرکت تا مجهول در جهان آفرینش وجود دارد، وجود خواهد داشت و ذهن مدام در پی کشف آن خواهد بود؛ این مطلب نیز نمود آعلای استدلالی بودن ذهن است.

اما آنچه قصد نوشتار برای نیل به ذهن فلسفی است تذکر خاطری دوباره است به معنای فلسفه - که پرداختن به آن جایگاه خاصی را می‌طلبد - خلاصه اینکه در

نهایت فلسفه در نوع انسانی و افراد انسان معنا می‌یابد و فیلسوف از فلسفه اش جدا نیست. لذا باید پرسید اگر ذهن بر مدار قوه بودن شرح شد و فلسفه بر مدار فرد شکل می‌گیرد، اکنون قصد از ذهن فلسفی چه می‌باشد؟ و یا اینکه آیا میان ذهن و فلسفه چه ارتباطی وجود دارد؟ و...

اکنون در ساحت پاسخ، به دو مهم دست یافته ایم که در مزج هم بیان خواهد گشت. لذا اینکه اگر فلسفه در فرد شکل می‌گیرد و ذهن قوه‌ی نفس انسانی است که مدام در حال رشد است و در کار خود فهم را به اشتغال دارد و از انبار حافظه مواد خام اندیشه را طلب می‌کند و توسط عقل، حکم کلی را می‌دهد، این نتیجه حاصل می‌شود که «ذهن» اصلاً و ابداً فلسفی است. این ذات ذهن است که فلسفی می‌باشد. خود ذهن، واژه و اصطلاحی فلسفی است و چون فلسفی است - و این مطلب برای فلاسفه امری آشکار است لذا - عنوانی به این نام در آرای خود به شرح ننشسته‌اند؛ در حالی به تمامی جوانب ذهن پرداخته‌اند. لذا اگر فیلسوف کلمه‌ی ذهن را خطاب می‌کند، ذهن را بی فلسفه خطاب نکرده است. این خطاب در انحصار طبقه‌ی خاصی هم نمی‌باشد. همه‌ی ابناء بشر واجد ذهن فلسفی هستند. منتها آنچه که بایست از آن به تعجب آمد، این است که گاه ذهنی را می‌توان جست که در پایین تر مراحل قوه‌ی خود مانده است؛ لذا گاه به حدت قوه بودن ذهن افرادی، ایشان اقرار می‌کنند که: «ذهن من کار نمی‌کند»^{۱۰۰} و جملاتی نظیر این.

جمله‌ی مثالی جمله‌ی نادرستی است. این ذهنی که صاحبش بر آن است که کار نمی‌کند نه تنها کار می‌کند، بلکه فلسفی نیز می‌باشد ولیکن بایست این ذهن تربیت شود. به نقد پرورش است که ذهن نمود فلسفی خود را آشکار خواهد کرد. اینکه گفته می‌شود نمود فلسفی، اشاره به این جمله مهم است که کندترین ذهن‌ها نیز استدلال می‌کنند، ولیکن علم به استدلال خود ندارند. انتباه به همین استدلال اولیه،



پله‌ی استدلال‌های بعدی است. این پرورش، در زبان عامه با این جمله معروف عنوان می‌شود که ریاضیات بهترین وسیله‌ی پرورش ذهن است.^{۱۱}

بنابراین در آخر سخن، یک - کلام! در بیان حکمی و فلسفی اگر پرسده شود ذهنیت فلسفی چیست؟ پاسخ، پاسخ تمام فلاسفه است. فیلسوف به کلیات می‌نگرد به جزئیات اشتغال ندارد، حتی زمانی که استقرای ناقص می‌کند، حکم کلی را مد نظر دارد؛ و البته به معنای عزل نظر از جزئیات نیز نمی‌باشد. یک بستره‌ای را در نظر گرفته است که فراتر از زمان و مکان و شرایطی است که خود در آن اسیر است. با این تلقی است که ویل دورانت در جلد اول تاریخ تمدن خود می‌گوید: «فیلسوف دیرتر تر از همه به حقیقت می‌رسد». البته این نسبت زمانی، در نظر کمی نیست، بلکه نوعی کم متصل به کیف است. فیلسوف دیر می‌رسد و این عقلانی تر است که نرسد و یا ناقص برسد. لذا بایست اندیشید و بر قوه‌ی ذهن افزود، که با این افزایش «ذهن فلسفی» قویتری را خواهیم داشت. بنابراین تعریفی که ارائه گردید، سخن تازه‌ای نیست، بلکه استدلالی و رفورمی امروزی است که هیچ تقابلی با تعاریف بزرگان نیز ندارد، اما لزوم این رفورم نیز اجباری است.

۵-۲- سه مسئله اساسی

در انتهای این گفتار مبسوط سه مسئله اساسی بایستی به شماره درآید. البته به این سه مسئله آشکارا، در فراشد تحریر اشاره نشد؛ ولی برای عقل سلیم این مسائل به تحلیل آشکار می‌شود. لذا آنچه اکنون شایسته عنوان است، این غایات پنهان به عنوان نتایجی آشکارا، به همراه توضیحاتی کامل کننده، نکته وار می‌آید، تا پاسخ گوی مسائل مطروحه در این حول و حوش باشیم و هم وضوحی به فهم مفاهیم مطروحه داده باشیم.



چگونگی تاثیر ذهن بر امور مادی:

آمد که ذهن تصورات را خلق می‌کند. تصورات را جایگزین هم می‌کند. این جمله به این معناست که خود حرکت حیثیت تجردی هم دارد، که به آن نمی‌پردازیم؛ ولی باید گفت که ذهن با تمرکز بر روی تصورات می‌تواند بر ماده موثر باشد؛ و حتی خود ذهن حیث فعال مادی و استدلالی عقل می‌باشد - که در گذشته اشاره گشت. اما کیفیت این تمرکز چه گونه است؟. اثبات شد که ذهن، عقل نیست، هم به حیث استعدادی اش و هم به حیث نفس بودنش. برای فهم کیفیت این تاثیر، بایستی به کیفیت رابطه نفس و بدن توجه شود.^{۱۱۲} سخنان بسیار زیادی در این باره گفته شده و هنوز هم گفته می‌شود؛ و هنوز هم این کیفیت کاملاً مکشوف نگشته است. گاه کسانی بینه از دین می‌آورند و گاه تن به ریاضت می‌سپارند. به این اقوال توجهی نکرده می‌گوییم: آنچه که به قطع اثبات شده است؛ فکر و حتی امیال آدمی که هیچ شائبه‌ای از ماده در آنها وجود ندارد، ولی از ماده برمی‌خیزد، به طریق ایجاد بارهای الکتریکی در مغز - به عنوان دستگاه قوه‌ی مفکره‌ی انسان، - می‌توانند تاثیر خود را بر بدن گوشتی انسان و حتی حیوانات بگذارند. حال به عبارتی نفس و یا ذهن، که هر کدامشان در اوصاف با دیگری مغایرند، ولی اشتراکشان در محصول مجردشان - یعنی تفکر و استدلال به توسط ایجاد بارهای الکتریکی در مغز می‌توانند تاثیرات خود را بر ماده بگذارند. حتی می‌توان دانست که تنها صورتی که امر مجرد در امر غیر مجرد می‌تواند موثر باشد همین یافته باشد. همین یافته می‌تواند مشکله‌ی تاثیر مستقیم ذهن به امور مادی را نیز برطرف کند؛ و یا ذهن با کنترل ذهن دیگری می‌تواند دستورات عصبی را دگرگون ساخته و صورتی و فعلی جدید صادر شود. هرچند که این جمله، جمله‌ی دقیقی است ولی هنوز ابهامات بسیاری باقی است.

اگر پرسیم عقل چیست، چه می‌گویید؟ و اگر پرسیم کار ذهن چیست، چه پاسخی



دارید؟ آیا اگر عقل نداشتیم ذهن جای آنرا می‌گرفت؟

کار ذهن استدلال کردن است و کار عقل سنجش درستی استدلال ذهن می‌باشد. حال اگر عقل نیز استدلال نادرستی داشته باشد، دو اشکال محظور پیش می‌آید: ۱- بنا بر فرض که ملاک سنجش درستی و نادرستی، و کلاً همه امورات در امور بشری و غیر بشری، خرد و عقلانیت می‌باشد و خرد را خطاناپذیر می‌داند؛ استدلال نادرست عقل خلاف فرض خطاناپذیری^{۱۳} عقل می‌باشد. ۲- امری مافوق عقل باید درستی یا نادرستی استدلال عقل را تایید کند. شاید به وحی اشاره شود. آیا نباید پرسید که درستی یا نادرستی وحی را از عقل می‌پرسیم و یا از امری مافوق «عقل» و «وحی» که ساحت امن الهی باشد؟ برای یافتن پاسخ این سوال بایستی با خدا در ارتباط باشیم. ارتباط با خدا یا با وحی است و یا با عقل. جز نبی و رسول، همگان از وحی برخوردار نیستند، پس آنچه باقی می‌ماند عقل است. حتی خود امور و حیانی و یا آورده‌های و حیانی با خرد سنجیده می‌شوند و یا با وحی؟ اگر پاسخ وحی باشد، آن موقع الف - لزوم پیامبر خاتم محل اشکال می‌شود که امر قبیح از حق تعالی سر نمی‌زند. ب- به تسلسل می‌انجامد؛ و لذا هیچ موقع به تایید وحی و عقل نمی‌توان دست یافت و البته قبضش هم از مورد قبلی بسیار کمتر است. لذا وحی هم اگر عقلانی باشد بشری است. لزوم تایید وحی بر آن است که عقل استدلال نادرست نکرده و خطا ناپذیر است. این که استدلال نادرست نمی‌کند به این معناست که زمانی استدلال انجام می‌گیرد که مجهولی وجود داشته باشد؛ برای عقل متعالی مجهولی وجود نداشته چرا که - آمد - نظام آفرینش، نظامی عقلانی است. لذا عقل به عنوان ملاک سنجش استدلال‌های ذهن می‌باشد. لذا جسارت کرده می‌گوییم عقل در یک مرتبه ای،^{۱۴} برای ادراک مراتب مادون خود اصولاً استدلال هم نمی‌کند؛ زیرا برای عقل خاص در مرتبه ای، تمام مراتب مادون خود حاصل می‌باشد. اما برای ادراک و کسب معرفت از مراتب

ما فوق خود، عقل استدلال انجام می‌دهد؛ اما به این معنا نیست که چون اگر استدلال می‌کند، این استدلال یا معتبر است یا نامعتبر. بلکه آنچه به عنوان «خطای عقل» از عقل در جهت تعالی، بیان می‌شود، با خطایی که در استدلالاتی متفاوت آنرا مرتکب می‌شود و عقل را از آن بری دانسیم، تنها اشتراک لفظ دارد. به عبارتی عقل در این ساحت مرتکب خطا می‌شود اما خود این خطا خارج از ساحت عقلانیت نبوده، بلکه گشایشی بوده برای کسب معرفت متعالی جدید. اما خطای ذهن خارج از اصول عقلانی می‌باشد. لذا عقل در یک بیان کلی، به عنوان منبع جمیع خیرات و احکام و اصولی که به عنوان معیار سنجش درستی و نادرستی امور، به دست حق تعالی در نهاد آدمی به ودیعه گذاشته شده است و ذهن با توجه به چگونگی استدلال‌اتش از عقل حکم را دریافت می‌کند. بنابراین ذهن استدلال را با تمامی صعوبتش انجام داده نتیجه را به ساحت عقل عرضه داشته، اعتبار و یا عدم اعتبار آن را از عقل دریافت می‌کند. البته دریافت حکم هم به این معنا نیست که ذهن حتماً باید معرفت خود را به عقل عرضه کرده تا اعتبار یا عدم اعتبار آن را دریافت کند. بلکه عقل نظاره گر تمام افعال آدمی است که خود را از جهتی فعالانه در میان افعال آدمی نشان می‌دهد. آنچه که با عنوان وجدان،^{۱۰} یعنی زمانی که عقل به فعلی آگاه است، حال اگر آن عمل را خلاف اصول خود بیابد در جهت رفع آن می‌کوشد. لذاست که آدمی نمی‌تواند از این جهت فعال عقل، حتی جلوگیری کند. این جهت فعال یا وجدان خود تماشاگر هستی است.

ذهن فلسفی و یا عقل فلسفی، آیا بکار گیری آنها بجای هم محل اشکال است؟ پس امکان وقوع خطا در عمل فلسفیدن، یعنی استدلال‌های فلسفی وجود دارد. به این مهم نیز فلاسفه اذعان داشته و به همین دلیل تاکید بسیار زیادی برای یادگیری علم آلی منطقی دارند، تا توسط آن ورزیدگی ذهن حاصل آید و فیلسوف کمتر مرتکب خطا شود. البته این ورزیدگی گاه به حدی می‌رسد که می‌توان گفت از فیلسوف کمتر



خطایی رخ می‌دهد. حال با توجه به آنچه که در طول گفتار آمد و به صراحت هم در سوال دوم برای عدم خطاپذیری عقل استدلال آوردیم بی شک فلسفی بودن عقل رفع می‌شود و لذا تنها "ذهن"، فلسفی است و عقل ناظر و حاکم بر استدلال‌های ذهن، که اساساً فلسفی است، می‌باشد. بنابراین اگر در استدلال‌های ذهن خطایی هم رخ بدهد، که به حتم هم رخ خواهد داد، رفع این خطاها به عهده عقل می‌باشد. لذا کاربرد این دو به جای هم، کم لطفی در حق عطیه خفیه الهی که "عقل" باشد و اساساً راست گو، خطا ناپذیر و طالب خیر و اوصاف نیکو بر آدمی است، می‌باشد. لذا بجاست که بگوییم عقل ذاتاً سلیم است و این سلیم بودن، تنها قید توصیفی عقل است نه اینکه ساحتی از عقل ناسلیم باشد. البته اصطلاح فلسفی "عقل فلسفی" به یک عبارتی نیز متصف می‌شود که این عبارت تنها با تقریری که از عقل فلسفی مشروح گشت، قرابت لفظی داشته و امر را مشتبه می‌سازد که طرد عقل فلسفی به معنای نپذیرفتن "عقل متعالی" است. عقل فلسفی در اصطلاح خاص خود عبارت از عقل متعالی می‌باشد که خطایی از او سرنزده و با این عبارت "عقل فلسفی" نهایت تکامل "ذهن فلسفی" است.



پاورقی‌ها

- ۱- قید توصیفی و تاکیدی است که پس از ذهن آمده است و لذا از این قید توصیفی فلسفی کمک گرفته به تاکید در فلسفی بودن ذهن می‌پردازیم.
- ۲- خاقانی افضل الدین بدیل ابراهیم بن علی خاقانی حقایقی شروانی ملقب به حسان العجم، یکی از بزرگترین شاعران و از فحول بلغای ایران است. علامه علی اکبر دهخدا در لغت نامه خود می‌نویسد: عمش کافی الدین عمر بن عثمان مردی طیب و فیلسوف بود و خاقانی تا بیست و پنج سالگی در کنف حمایت و حضانه تربیت او بود و بارها از حقوق او یاد کرده و آن مرد فیلسوف را به نیکی ستوده است. از همین عبارت می‌توان فهمید که او به خوبی به انواع عقل علم داشت و از این روست که با عنوان طایفه، عقول را نام می‌برد.
- ۳- در فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲، ص ۱۲۷۵: انواع و مراتب عقول را این گونه می‌یابیم: عقل اول، عقل فعال، عقل دوم تا دهم، عقل معاد، عقل جزوی، عقل کلی، عقل بحثی، عقل ایمانی، عقل پنهانی، عقل کاذب، عقل کل، عقل کامل، عقل کودک، عقل محجوب، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل بالمستفاد، عقل عملی، عقل نظری، عقل محض، و بالاخره، عقل الهی.
- ۴- عقل در فارسی خرد و در انگلیسی Reason و Intelligence و در لاتین از ریشه Ratio، "حساب" اخذ شده است. البته در لغت نامه آکسفورد به ارتباط دو طایفه از مردم اشاره می‌شود.
- ۵- اینکه به شتر اشاره شده است، از آن سبب است که مرکب غالب مردم شتر بوده است و چون کنترل شتر در موقع رم کردن حیوان سخت بوده است، لذا دهنه بر حیوان می‌بستند و سبب دیگری نداشته است. البته می‌توان به نفر بودن شتر نیز گریزی داشت- با گفتن اینکه این یک گمان شخصی است- شاید صحت ادبی و مجازی برای حکیم داشته باشد و یا شاید این فرضیه نیز باطل باشد.
- ۶- شتر ماده نوجوان، زانوبند شتر، رسنی که بدان ساق شتر ببندند و یا پای دیگر ستوران را ببندند.
- ۷- زن باحجاب و پرده نشین و پاکدامن و باشرم و حیا.
- ۸- بعیر: شتر نه ساله و یا چهارساله و گاهی در ناقه هم استعمال کنند.
- ۹- ج زله، بمعنی لغزش‌ها مراد از آن خطاهاست.



- ۱۰- اغرض جمع غرض.
- ۱۱- مقصود از جوهر، حی، دراک و مستقل، معانی فلسفی آن هاست.
- ۱۲- برای اطلاع بیشتر ر.ک. به: ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفه اسلامی، مدخل «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد».
- ۱۳- برای اطلاع بیشتر ر.ک. به: سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، ج ۲، مقاله الاولی فی النور و حقیقتة و نور الانوار و ما یصدر منه أولا و فیه فصول و ضوابط.
- ۱۴- گفتن این نکته اجباری است که شاید مستشکلگی بگوید: «این شمارگان عقول در دیدگاه فلسفه‌ی اشراق برچیده شده است و عقل فعال عقل دهم نیست و یا اینکه این شمارگان عقول براساس هیئت قدیم بوده و الآن آن هیئت فرو ریخته است؛ پس این جمله که عقل فعال را شروع عقل فلسفی نامیده شده است، جمله‌ی نادرستی است». پاسخ این است که نگارنده اصل را رها کرده به فرع نمی‌پردازد. اینکه شمارگان عقل به چه تعدادی باشد مهم نیست. مهم این است که تاکید بر فلسفی بودن عقل است که در آن دیدگاه از این نظام عقول کمک می‌گرفتند که بر فلسفی بودن عقول تاکید داشته باشند؛ حال این عقل فعال باشد یا نباشد و یا عقل دهم باشد و یا نباشد. آنچه که توجه بایسته می‌خواهد توجه به عقل است که قوه‌ی دراکه‌ی انسان است. البته در آینده درباره‌ی عقل فلسفی نکاتی خواهد آمد که صورتک متناقضی با این جملات خواهد داشت ولی بایست از همین اکنون تاکید کرد که آنچه خواهد آمد برخاسته از مبنای دیگری می‌باشد و لذا در پی نقد گفته‌ی کنونی در باب عقل فلسفی نمی‌باشد.
- ۱۵- در این باره در آینده خواهد آمد.
- ۱۶- تذکر این نکته هم اکنون بایسته است که تعاریفی که از عقل خواهد آمد در برخی تعاریفات، مواضع بحث شاید وجود داشته باشد و این مواضع بالطبع خارج از قصد اصلی نوشتار است و به آن پرداخته نمی‌شود.
- ۱۷- درباره کلمه‌ی جوهر ر.ک. به: الهیات شفا، مقاله الثانیة، فصل اول و فصل دوم و الشفاء (المنطق) المقولات، الفصل السادس، فصل فی إفساد قول من قال: «إن شینا واحدا یکون عرضا و جوهر من و جهین...».



۱۸- در ادامه خواهد آمد که این تعریف بیشتر شایسته‌ی ذهن است.

۱۹- برای اطلاع بیشتر ر. ک. به: شواهد الربوبیه، مشهد سوم، شاهد اول.

۲۰- دکارت مقاله گفتار در روش، قسمت اول. دکارت به این معنی نظر داشته، آنجا که گفته است: قاعده اول روش او این است که به طور کلی چیزی را به عنوان حق تلقی نکند؛ مگر اینکه حقانیت آن به بدهت عقل معلوم شود. پس عقل به این معنی ضد هوی و هوس است که انسان را از اصابت حکم مانع می‌شود. درباره نوع اندیشه‌ی دکارت در این باره ر. ک. به: تاریخ فلسفه کاپلستون، جلد ۴، بخش اول تا هشتم بدون فصل هفتم.

۲۱- در ادامه خواهد آمد که این تعریف نیز شایسته‌ی ذهن می‌باشد.

۲۲- ابن خلدون می‌نویسد: «علمی که انسان در آنها تحقیق می‌کند و آنها را به قصد تحصیل و تعلیم در شهرها دست بدست می‌گرداند، دو نوع است. یک نوع برای انسان طبیعی است که با فکر خود متوجه آن می‌شود. نوع دیگر علوم نقلی است که انسان آن را از کسی که آن علوم را وضع کرده است کسب می‌کند. نوع اول حکمت و فلسفه است و آن معرفتی است که انسان می‌تواند با طبیعت فکر خود بدان راه یابد و موضوعات و مسائل و روش استدلال و اقسام تعلیم آن را با قوای ادراکی انسانی خود بشناسد؛ تا از این جهت که انسان دارای فکر است، می‌تواند مواضع تمایز صواب از خطا را بازشناسد. نوع دوم علوم نقلی وضعی است. این علوم همه مستند به آگاهی از واضع شرعی است. در این علوم مجالی برای عقل نیست؛ مگر اینکه مسائل فرعی آن را به اصول الحاق کند». از؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، با مقدمه‌ی محمد پروین گنابادی، ص ۹۹۹؛ و ر. ک. به: فصل ۱۳، علوم عقلی و نقلی.

- در میان بزرگان تمدن اسلامی از سه بزرگ به نام ابن خلدون نام برده شده است. اما مقصود از ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن بن محمد بن محمد بن حسن حضرمی یمنی است که از ابناء یکی از بزرگان و مشاهیر حکماء و مورخین می‌باشد. کتاب تاریخ او موسوم به کتاب «العبر و دیوان المبتدء والخبر فی ایام العرب والعجم والبربر» در هفت مجلد ضخیم به طبع رسیده و مقدمه‌ی آن که یکی از هفت مجلد است، در فلسفه تاریخ و اجتماعات باشد؛ و آن را علم عمران (آبادانی) نامیده و خود را حقه مخترع و موجد آن گفته است و بی



شبهه چنین است؛ و بعید نمی نماید که منتسکیو و دیگر علمای اجتماع متاخر، از این اثر ملهم و متأثر شده باشند. برای اطلاع بیشتر ر.ک. به: مدخل (اخ) لغت نامه دهخدا. علامه دهخدا درباره هر سه ابن خلدون گذارشی به قدر کفایت آورده است.

۲۳- لایب نیتم می گوید: «انسان توسط ادراک حقایق ضروری و ابدی از حیوان متمایز می شود؛ بنابراین انسان است که در او عقل و علم پدید می آید و به سوی معرفت ذات خود و شناخت خداوند اوج می گیرد.» از: صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، منوچهر صناعی دره بیدی، ص ۴۷۳.

۲۴- ر.ک. به: بهشتی، احمد، تجرید (شرح نمط هفتم الاشارات و تنبیهات).

- به این معنی گویی عقل چیزی مستقل از ماست؛ و ما آن را از خارج درمی یابیم، چنانکه هوا را از خارج استنشاق می کنیم. هر يك از ما می داند که در وجود او، عقل محدودی است که احکام آن نمی تواند درست باشد مگر اینکه از عقل کلی ثابت لا یتغیر الهام بگیرد. این عقل کلی در کجاست؟ - در همین معنا، ر.ک. به: صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، منوچهر صناعی دره بیدی، ص ۴۷۴.

- و همچنین، ر.ک. به: الهیات شفا، مقاله التاسعه، الفصل الرابع: «فصل في ترتيب وجود العقل والنفوس السماويه و الأجرام العلويه عن المبدأ الأول».

۲۵- در همین گفتار فعلی در ادامه به مفاهیم ذهن و فهم جداگانه پرداخته خواهد شد؛ و به مقایسه‌ی عقل و ذهن و فهم خواهیم رسید و بیان خواهد شد که به چه ترتیبی از همین بستر به ذهن فلسفی می توان رسید.

۲۶- احکام تالیفی ماتقدم، که کانت اثبات کرد حکم می تواند هم تالیفی باشد و هم ماتقدم.

۲۷- Contemplation = فاهمه

۲۸- برای اطلاع بیشتر ر.ک. به: کتاب های: فلسفه‌ی نقادی کانت، نوشته‌ی کریم مجتهدی، نقد عقل محض و نقد عقل عملی؛ و در همین سیاق ر.ک. به: کاوش های عقل نظری، مهدی حائری یزدی.

۲۹- برای اطلاع بیشتر ر.ک. به: لالاند، آندره، فرهنگ علم و انتقادی، ترجمه‌ی وثیق، مدخل عقل.

۳۰- ادراک روابط، اصول کلی و ضروری، مبدا شروع ذهن فلسفی است، که در جلوتر- ذهن فلسفی - به

آن می پردازیم.



Reasonable - ۳۱

۳۲- الانسان حيوان ناطق، نطق و یا ناطق فصل حقیقی و اشتقاقی انسان است. «الإنسان على أنه جزء من ماهيته، و يحمل على الناطق على أنه لازم له لا على أنه جزء من ماهيته. فإنما يعني بالناطق شيء له نطق و شيء له نفس ناطقه». الهیات شفا، مقاله پنجم، الفصل السادس، فصل في تعريف الفصل و تحقیقه، ص ۲۳۳. برای اطلاع بیشتر ر. ک. به: ابن رشد، تفسیر ما بعد الطبیعه، ج ۲، ص ۴۷۳، «المقاله المرسوم عليها حرف الدال مما بعد الطبیعه، القول في الذي بذاته».

۳۳- تعاریف ۱- الی ۱۰- با تلخیص و اضافات از: صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، منوچهر صانعی دره بیدی، صص ۴۷۲-۴۷۵.

۳۴- ارسطو، البرهان ص ۴۰۳، به نقل از: جبر، فرید، دغیم، موسوعه مصطلحات علم المنطق عند العرب؛ و در جای دیگر می گوید: «العقل هو مبدأ العلم، و يكون هو مبدءا للمبدأ».

۳۵- ابن زرعه، القیاس، ص ۱۰۹، همان او.

۳۶- ابن زرعه، البرهان، ص ۲۱۷، همان او.

- ابن زرعه، ابوعلي عیسی بن اسحاق بن زرعه بن مرقس بن زرعه بن یوحنا، با ابن الندیم صاحب الفهرست معاصر بوده است. او از مبرزین علمای منطق و فلسفه و مجودین (نیک کرده شده) مترجمین و نقله است. مولد او به بغداد به سال ۳۳۰ ه. ق می باشد. «البرهان کتابی از ارسطو است که ابن زرعه و ابن رشد و ابن سینا به شرح آن، جداگانه پرداخته اند و حتی کتابی با عنوان (تلخیص کتاب البرهان) از البرهان ارسطو موجود است».


۳۷- الغزالی معیار العلم، ص ۲۸۶، همان او.

۳۸- ابن رشد، البرهان، ص ۴۵۰، همان او.

۳۹- تعاریف ۱۱- الی ۱۵- با تلخیص و اضافات و ترجمه: از: جبر، فرید، دغیم، موسوعه مصطلحات علم المنطق عند العرب، صص ۴۶۸-۵۳۸.

۴۰- اشاره به مثل افلاطونی است و اینکه علم از مقوله‌ی یاد آوری است.



- ۴۱- بهر، حصه، نصیب، حظ، بهره، (برهان) نصیب، قسمت.
- ۴۲- در ادامه خواهیم دانست که عقل در میان انسان‌ها به تساوی است و آنچه موجب تفاوت‌های انسانی می‌شود تنها در راهبرد عقل یا در به کار بستن عقل می‌باشد.
- ۴۳- گزارنده، اداکننده، پرداخت کننده.
- ۴۴- قضیه شرطیه متصله‌ی موجهه که با رفع تالی، رفع مقدم نتیجه می‌شود.
- ۴۵- نقل به مضمون
- ۴۶- دکارت که به وحدت و همسانی عقل در همه‌ی انسان‌ها معتقد است، بیان می‌کند که چون عقل یکی است، پس علم حقیقی از راه عقل بدست می‌آید، هم یکی است. از؛ فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، با تصحیح و تحشیه‌ی امیر جلال الدین اعلم، ص ۱۲۴.
- ۴۷- پیشتر هم درباره عقل ساخته و سازنده در دیدگاه لالاند در این باره آمد.
- ۴۸- میان تهی، خالی کردن، نزد اطبا فضایی است که در باطن عضو باشد
- ۴۹- دماغ، مغز سر، شکل دماغ، مثلثی مخروط است.  چیزی شبیه به این شکل که هر کدام از قسمت‌ها را جوف به معنای گشودگی و فراخی می‌باشد. هر جوفی سه بطن دارد که هر کدام مقدم و موخری دارند که محل یکی از مدرکات باطنی است. (البته در علم العضاى قدیم).
- ۵۰- هی: خمسه لکنها ثلاثه أقسام مدرک و حافظ و متصرف.
- ۵۱- برای اطلاع بیشتر ر.ک. به: کبیر، یحیی، مبانی حکمت متعالیه، (ترجمه شرح و تحقیق الشواهد الربوبیه)، ج ۲، ص ۱۸۶ الی ۱۹۹.
- ۵۲- تکرار
- ۵۳- عریض و پهن پنداشتن و در اینجا یعنی بیشتر شدن معانی‌ای که در حافظه موجود است.
- ۵۴- فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، سید جعفر سجادی اصفهانی، ص ۱۹۰.
- ۵۵- Comprehend - Understanding - (انگلیسی) - Entendement - (فرانسه) - Verstand - (آلمانی).



۵۶- "فهم" مبتدا است و "یعقله عقلا" خبر آن و "عقلا" مفعول مطلق تأکیدی برای خبر یعقله.

۵۷- ایمانوئل کانت (Immanuel Kant)، (۱۸۰۴-۱۷۲۴م).

Mind - ۵۸

۵۹- فاهمه یا قوهی تفکر در فلسفه‌ی کانت «قوهی ایجاد بالطبع تصورات» است که در کنار احساس، معرفت انسان را امکان پذیر می‌سازد. فاهمه در خود، مفاهیم و مقولات ماتقدمی دارد که با اطلاق آنها بر داده‌های حسی یا به عبارت دیگر گرد آوری داده‌های احساس در ذیل آنها موجب صدور حکم و حصول شناخت می‌شود. از؛ کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، از ولف تا کانت، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ج ۶، صص ۲۶۲-۲۶۴.

۶۰- آنچه را که فاهمه - که خود متمایز از حس است - از حس می‌گیرد، در قالب مقولات دوازده گانه - که خاص کانت - است می‌چیند و حکم حاصل می‌آید.

۶۱- در آینده خواهیم گفت که اکتساب کار ذهن است.

۶۲- مبدا معرفت از حس است.

۶۳- باید توجه شود که این "فهم" توجه کانتی است.

۶۴- البته کانت در همین موضع، جمله‌ای قابل تأمل دارد که خیلی پسندیده نیست گفت شود کانت ذهن را نادیده گرفته است. بلکه او ذهن و فاهمه و تفکر را یکی گرفته است و دلیل تلقی یکسان از آنجایی است که کانت در این حوزه اینگونه می‌اندیشد: «فاهمه اگر چه اموری را از حس اکتساب می‌کند، این اکتساب مستعلیاء می‌باشد و این متفاوت از آن است که بگوییم پس از دریافت استعلا می‌یابد». این تفاوت بنیادی است که باعث می‌شود اندیشمندی چون کانت ذهن و فاهمه را یکسان تلقی کند. اما آنچه که نوشتار بر آن تأکید می‌کند این است که اگر اکتساب از ابتدا هم مستعلیاء باشد باز در بازه‌ی ذهن است و پس از آن نزد فاهمه می‌رود و این متفاوت است که بگوییم اگر استعلیایی است کار خاص ذهن و یا فاهمه است؛ بلکه به فرض اگر بازه‌ای را ما فضای استعلیایی نام نهمیم، این فضا هم شامل ذهن است و هم فاهمه. به نقد اشتراک، این معنا بدست نمی‌آید که ذهن و فاهمه یکی گرفته شوند.



- ۶۵- در جلوتر این استدلال شرح داده شده است، با عنوان سیر از لفظ به معنا.
- ۶۶- ر.ک. به: مجتهدی، کریم، درباره‌ی هگل و فلسفه او، دیالکتیک در فلسفه هگل.
- ۶۷- در منطق ر.ک. به: بحث حجت و هم چنین به مغالطه، که تعریف شی به خود را مغالطه نیز می‌نامند.
- ۶۸- ابوالبرکات بغدادی، هبه الله بن علی بن ملکاء بلدی بغدادی، طبیب و فیلسوف یهودی، ملقب به اوحدالزمان از مردم بلد بود و به بغداد مهاجرت کرد. او به قرن ششم می‌زیست.
- ۶۹- علت نام گذاری این کتاب به المعترف فی الحکمه را با این عبارت در "خاتمه الطبع" جلد سوم با این عبارت می‌آورد: «... یطلع علی حقائق هذا الكتاب و دقائق معانيه...». اما در سیاق تحریر این کتاب هم بایست گمان زد که ابوالبرکات گویی اشارات شیخ رئیس را در سرلوحه‌ی خود داشته است، لذا ترتیب فصول کتاب را این گونه می‌آورد: «کتابی هذا الی ثلاثه اقسام: القسم الأول یشتمل علی العلوم المنطقیه و القسم الثاني یشتمل علی العلوم الطبیعیه و القسم الثالث یشتمل علی علم ما بعد الطبیعه و العلم الالهی». می‌بینیم که او قسمت آخری را که با عنوان عرفان در قسمت آخر اشارات، شیخ رئیس آورده است را نیاورده است. شاید سبب این کار عمدی باشد؛ و آن اینکه ابوالبرکات التزام به دیانت یهود دارد و برایش حکمت و عرفان چونان عرفان مد نظر حکمای اسلامی مطرح نبوده است.
- ۷۰- جرجانی: علی بن محمد بن علی حسینی حنفی یا شیعی استرآبادی مشهور به میرسیدشرف جرجانی. وی از مشاهیر علماء علم کلام و حکمت و ادب بشمار می‌رفت. وی در سال ۷۴۰ در گرگان (جرجان از ولایت مازندران) تولد یافت و در تاریخی که از قطعه زیر مستفاد می‌شود وفات یافت: استاد بشرحیات عالم/ سلطان جهان شریف ملت - اندر ششم ربیع ثانی/ درهشتمد و شانزده زهجرت - زین دار فنا بچارشنبه / فرمود بدار خلد رحلت.
- برای اطلاع بیشتر درباره جرجانی ر.ک. به: «دهخدا».
- ۷۱- ابتدا از قوه و فعل، بعد احکام حرکت و بعد از حدوث و قدم و بعد به شرح کلمات مستعمله در این باب می‌پردازد.



۷۳- Concept

- ۷۴- البته در کلام اصولیون این ترتیب به عکس منطقیون است. ر.ک. به: همان جا.
- ۷۵- اینکه گاهی عقل را بجای ذهن، ذهن را به جای حافظه و اموری از این قبیل که میان عوام شیوع بسیار دارد.
- ۷۶- برای اطلاع بیشتر ر.ک. به: المظفر، محمد رضا، المنطق، الباب الاول، مباحث الفاظ.
- ۷۷- همان او، ص ۴۰.
- ۷۸- برای اطلاع بیشتر از انواع مفهوم، ر.ک. به: صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، منوچهر صانعی دره بیدی، صص ۶۰۴-۶۰۵.
- ۷۹- نکته‌ای که هم اکنون بایست بدان اشاره کرد، در خود مبحث دلالت - همانگونه که آمد - در میان خود حکما نظرات متفاوتی را می‌توان یافت. اینکه ارتباط میان لفظ و معنا، چه میزان به اراده و مواضع اشخاص بستگی دارد، که گاه نظرات مخالف و ناهم سویی را می‌توان مشاهده کرد. در این منظور برای اطلاع بیشتر ر.ک. به: ابراهیمی دینانی، غلامحسین، فلسفه و ساحت سخن، نخستین مسئله‌ی نحوی و نقش آن در پیدایش فکر فلسفی، صص، ۱۵۰ الی ۱۶۰.
- نوشتار کنونی به تفاوت‌ها نمی‌پردازد. اما آنچه برای این نوشتار مهم است، تنها سیر میان لفظ و معنا است، حال اگر این سیر، انواع گوناگونی دارد، موید این است که کار ذهن پیچیده تر می‌شود.
- ۸۰- ابوحنیفان توحیدی: علی بن محمد بن عباس. اصلا شیرازی یا نیشابوری یا واسطی یا بغدادی است. محب الدین بن النجار گوید: او صحیح العقیده بود و بعض دیگر نیز چنین گفته اند، لیکن متاخرین او را به زندقه نسبت کنند و ابن خلکان گوید او بد اعتقاد بود. (ر.ک به دهخدا و بیشتر به مقدمه آقای سندویی در کتاب مذکور مراجعه شود). وی تا رجب سال ۴۰۰ نیز حیات داشته و بیش از هشتاد سال زندگانی کرده است و نزد ابوسعید سیرافی (از بزرگان منطق حوزه‌ی بصره بوده است) و علی بن عیسی رمانی تحصیل علم و ادب کرده و فقه شافعی را از ابوحامد مروروذی و ابوبکر شافعی فراگرفته و نیز در دروس یحیی بن عدی و ابوسلیمان محمد بن طاهر منطقی حضور یافته است. کتاب المقابسات اصلا چاپ بمبئی است و در قاهره



به تصحیح چاپ شده است. در لغت نامه دهخدا (مقابس را جمع مقبس) عنوان کرده است به معنای: «آنکه آتش می خواهد از کسی» و فرهنگ ابجدی (المقتبس) را به ریشه‌ی (قبس) گل آتش ترجمه کرده است. خود قبس در دهخدا به آتش گرفتن از چیزی، فائده گرفتن، فائده دادن، معنا داده شده است.

۸۱- برای اطلاع بیشتر ر.ک. به: صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، منوچهر صانعی دره بیدی، مدخل ذهن. در همان جا می‌بایم که از قول شوپنهاور گفته شده است که: {ذهن قوه ایست که تصورات را به اصل جهت کافی «The Best Possible World» ربط می‌دهد}.

۸۲- اینکه متعلق حقیقی شناخت انسان چیست؟ از یک طرف ریشه در معرفت شناسی دارد و از طرف دیگر ریشه در جهان شناسی و اثبات وجود عالم خارج. به تعبیر فلاسفه‌ی اسلامی معلوم بالذات را اگر جهان خارج و امور عینی بدانیم، به اصالت واقع و مطابقت ذهن و عین و فرع بودن ذهن بر عین معتقد شده ایم. اما اگر معلوم بالذات را صورت ذهنی بدانیم، جهان را فرع بر ذهن دانسته ایم و معتقد به اصالت معنی شده ایم. لذا این مسئله که آیا شناخت ما امری است که از خارج به ما داده می‌شود یا امری است ذهنی، ذیل عنوان متعلق شناخت در شناخت شناسی مطرح است. توجه به بحث «متعلق شناخت» دو گرایش ایده آلپسم و رئالپسم را در تاریخ فلسفه در پی داشته است. اگر شناسایی از خارج از ذهن انسان افاده شود، می‌توان امید داشت که شناخت محیط پیرامون میسر می‌شود؛ این نگاه رئالیستی است. اما گروهی هم معتقداند که انسان محصور در ذهن خود تلقی می‌شود. این نگاه ایده آلپستی، در بسیاری از موارد و آنجا که پیامدهای حقیقی آن مدنظر گرفته می‌شود به شکاکیت انجامیده است. ر.ک. به: فولکیه، پل، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، یحیی مهدوی، صص ۲۶۹-۲۷۳.

- توجه به این نکته هم اکنون بایسته است که راقم سطور در طلب بیان کیفیات و یا متعلق شناخت نیست؛ بلکه در بیان چگونگی حضور تصورات در ذهن می‌کوشد و در ادامه در این باره استدلال می‌شود.

۸۳- خود قدرت از ویژگی‌های نفس است. در ادامه خواهد آمد که ذهن با توجه به اینکه قوه‌ای از نفس است رشد پذیر است.

۸۴- خود کشف بازگشتش به خلق است.



۸۵- این نکته باید توجه شود که این تصویر تنها تمثیل و برای تقریب به ذهن است؛ و دیگر اینکه حقیقتاً خود این تصویر انطباع است نه خلق. اما به علت شباهت انطباع به خلق از آن بهره برده ایم.

۸۶- با توجه به ارتباط ذهن و عین که آمد می بینیم که اندیشمند مذکور حتی اگر به این ارتباط نیندیشیده باشد "ذهن" را در پی کسب علم می داند، نه تصور. برای فهم این معنا بایست دوباره به حرکت دریافت ذهن توجه کرد که دو علم حاصل شد.

۸۷- مصحح کتاب مذکور در مقدمه‌ای که به کتاب حاضر نوشته است، نکته‌ای در خصوص این کتاب متذکر می‌شود، که قابل توجه است: «علی الإطلاق در زبان پارسی مهمترین گنجینه‌ی گرانها است. همچنانکه مصنف کتاب مساوالیه در پایه دانش - و اخلاق - و عادات و چگونگی زندگی (چنانکه بیاید) از هر کسی به ابن سینا شبیه تر است، این تصنیف او نیز از هر کتابی به کتاب الشفاء ابن سینا نزدیک تر و مانند تر است». خلاصه اینکه این کتاب در چهار جلد نوشته شده است. جلد اول در باب علم و جلد دوم، منطق، جلد سوم در باب امور عامه و فلسفه‌ی اولی، جلد سوم در باب طبیعیات، و جلد چهارم در الهیات بالمعنی الاخص می‌باشد.

۸۸- در تقسیمات جوهر در حکمت مشاء، نفس را با این عنوان بیان می‌کند: «نفس جوهری است که در جوهر دیگری حلول نمی‌کند و محل برای جوهر دیگری نیست و مرکب از هیولا و صورت نیست و به نحوی از جسم منفعل می‌شود». این در حالی است در تعریف عقل همه‌ی مراحل را برای عقل نیز می‌شمرد، ولی در نهایت می‌گوید که عقل: «به هیچ نحوی از جسم منفعل نمی‌شود». در تقسم جوهر به سیاق حکمت متعالیه نیز عقل و نفس را فاقد ابعاد سه گانه می‌داند که جزء جسم هم نیست. منتها نفس، بدون واسطه در جسم تصرف می‌کند، ولی عقل بدون واسطه در جسم نمی‌تواند تصرف داشته باشد. برای اطلاع بیشتر از شرح این دو قول ر. ک. به: طباطبائی، سید محمد حسین، نهایه الحکمه، علی شیروانی، ج ۱، ص ۳۱۳، مرحله ششم، فصل سوم.

۸۹- دارای شرایط عمومی انتاج قضیه؛ و قیاس اقترانی شکل دوم و واجد شرایط اختصاصی انتاج: « اختلاف دو مقدمه در ایجاب و سلب؛ و دیگری کلیت کبری». هر کدام از جملات خبری صغری و کبری



صدقشان در سیر نوشتار آمد. ر.ک. به: فرامرز قراملکی، احد، منطق ۲، ص ۵۹.

۹۰- کتاب العبارة کتابی است در سیاق العبارة ارسطو که توسط ابن رشد نوشته شده است و آقای تشارلس بترورث نیز آنرا به تلخیص و تصحیح چاپ کرده است.

۹۱- البته این عدم نیز به معنای عدم محض نیست، بلکه عدم مقید است؛ به صورتی معدوم و به صورتی دیگر به وجود می‌آید. البته این تغییر صورت به معنای تغییر ماده نیز می‌باشد اما عدم شیئی است نه عدم محض.

۹۲- در این باب بهتر می‌باشد به بحث حمل اولی و حمل شایع صناعی - که اشاره به راه حل از جمله بزرگترین مشکلات قرن امروز، یعنی خلط مفهوم و مصداق است - نیز انتباه داشت که اگر ذهن حکم اجتماع وجود و عدم را می‌دهد، به معنای مفهوم اجتماع است نه اینکه اجتماعی رخ بدهد و پس از رخ دادن اجتماع، ذهن عقلا برای ناممکن بودن آن حکم صادر کند. اگر اجتماعی رخ بدهد دیگر حکم به نفی نیز لازم نیست. ر.ک. به: اسفار، ج ۱، مرحله اول، المنهج الثانی، فصل ۶، قاعده.

۹۳- این نیز بر کسی پوشیده نیست که از ترکیب همه رنگها، رنگ سیاه حاصل می‌شود.

۹۴- نزدیک به این معنا در اسفار، ج ۱، مرحله اول، فصل هشتم می‌خوانیم: «... ظرف اتصاف الماهیه بالوجود هو الذهن...».

۹۵- این بحث در میان برخی از فیلسوفان معاصر به ارتباط میان مصداق و معنا عنوان می‌شود. از جمله سخنانی که مطرح می‌شود. می‌توان به این اشاره کرد که برخی معتقداند معنا فقط از مصداق حاصل می‌شود و اگر مصداقی نباشد، معنایی مستفاد نمی‌شود. هدف از این حرف این است که آنچه که در متن عنوان می‌شود: «ذهن بدون عین چیزی از خود را کشف نکرده است»، اشاره به این اقوال فیلسوفان معاصر نیست. این دو، دو مطلب جداگانه‌اند. چرا که می‌دانیم، اگر معنا منحصر در مصداق باشد، آن وقت معقول نیز منحصر در محسوس می‌شود. این در حالی است امری هست که معقول هست ولی محسوس نیست. برای اطلاع بیشتر ر.ک. به: ابراهیمی دینانی، غلامحسین، فلسفه و ساحت سخن، ص ۱۵۱؛ و همچنین اشارات و تنبیهات، نمط چهارم، فی بیان فساد القول بانحصار الموجود فی المحسوس.

۹۶- «شما را از رحم و بطون مادرتان خارج کرد درحالی که هیچ نمی دانستید». سوره نحل (۱۶)، آیه ۷۸.

۹۷- و برای اطلاع بیشتر ر.ک. به: همان جا، تتمه السفر الاول، خاتمه البحث فی شرح ألفاظ مستعمله فی هذا الباب، «مالذهن».

۹۸- به این فراشد اشاره گشت.

۹۹- الفکر حرکه الی المبادی و من المبادی الی المراد

۱۰۰- آنچه که اکنون مطرح می شود با عنوان "ذهن فلسفی" شاید با این جمله که اصلا و ابدا ذهن فلسفی است، صورتک متناقضی به خود بگیرد. این تناقض از آنجا آشکار می شود که اگر گفته می شود ذهن فلسفی، گویی گفته ایم "ذهن" به ذهن فلسفی و غیر فلسفی حصر می شود. قسم دوم ذهن که غیر فلسفی است با ذات فلسفی ذهن در تناقض است. این تناقض، تناقض شایسته ای نیست. این عدم شایستگی از آن سبب است که اصلا ذهن غیر فلسفی عبارت درستی نیست؛ و اگر گفته می شود ذهن فلسفی اشاره به رشد چشم گیر ذهن دارد و اگر شخصی از عبارت ذهن فلسفی ذهن غیر فلسفی را دست گیر شود، بایست اقرار کرد که گاه بر اثر تبلی و شهوت، ذهن به میزان زیادی از فعل فلسفی خود می کاهد که اصلا شایسته نیست که او را ذهن نامید. با رفع نام ذهن از ذهن، فلسفی بودنش نیز رفع می شود و این تعبیر مسامحی است که گفته می شود ذهن غیر فلسفی شده است.

۱۰۱- البته این نیز فقط در انحصار ریاضیات نیست.

۱۰۲- از دو گانه انگاری دو تقریر ارائه گشته است. تقریر ضعیف و قوی که هر دوی این تقریر با این سوال آغاز می شود: «آیا ما موجودات غیر جسمانی یا روحانی (Spiritual) هستیم که به نحو علوی در طول زندگی با یک بدن مخصوص مرتبط هستیم، اما می توانیم از نابودی آن بدن مصون بمانیم؛ یا صرفا یک نوع مخصوصی از سازواره های جسمانی زنده هستیم». دو گانه انگاری قوی (Strong Dualism) بعد از نخستین استدلال - شک رنه دکارت مطرح گشت: «۱- من می توانم شک کنم که آیا بدنم یا مغزم وجود دارد. ۲- من نمی توانم شک کنم که آیا وجود دارم (یا نه). ۳- بنابراین من بدنم یا مغزم نیستم؛ من یک چیز غیر جسمانی هستم». بر اساس دو گانه انگاری قوی روح حامل حالات آگاهانه ماست؛ لذا انکار درستی دو گانه



انگاری به معنای انکار وجود روح می‌باشد. البته بر این تقریر اشکالاتی با عنوان‌های الف- روح خفته: «اینکه در طول خواب روح چه می‌شود». ب- ارتباط بین بدن و روح. ج- اصول تاثیرات متقابل این دو. ج- حقیقت تاثیرات متقابل و (...) مطرح گشته که قابل توجه و پاسخ‌گویی می‌باشد. اما آنچه که شاهراه فهم این تقابلات می‌باشد در این عبارت نهفته که روح به عنوان نفس، جسمانیه الحدوث بوده و روحانیه البقا. این دریافت، پاسخ بسیاری از ناهمبیده‌های دوگانه انگاری است. با تلخیص و اضافات از: سرل، جان آر و دیگران، فلسفه ذهن، محسن ایزدی، صص ۶۴-۹۵. و برای اطلاع بیشتر ر.ک. به: منابعی که در انتهای این فصل معرفی می‌شود.

۱۰۳- الف- اگر عقل خطا کند، تناقضی میان دین و عقل حاصل می‌شود.

تناقضی میان عقل و دین وجود ندارد

عقل خطا نمی‌کند.

توضیح صغری: در تالی قضیه شرطیه تناقضی میان عقل و دین حاصل شده است. این آشکار است که دین در صورتی پذیرفته می‌شود که عقلانی باشد. دین غیر عقلانی پذیرفته نیست و همچنین خلاف حکمت الهی است.

توضیح نتیجه:

ب- اگر عقل خطا کند این خطا حتی در زمان پذیرش دین نیز محتمل است.

رخداد خطای عقل در زمان پذیرش دین محتمل نیست

عقل خطا نمی‌کند.

ج- اگر عقل خطا کند وقوع معاد جسمانی مخدوش می‌شود

معاد جسمانی وقوع می‌یابد

عقل دچار خطا نمی‌شود

توضیح صغری: اگر تمام افعال انسان به دست شعور و یا عقل باشد؛ پس مسول تمامی افعال عقل خواهد بود. حال اگر مسول تمامی کارها عقل باشد، این عقل محشور گشته و خود پاسخ‌گوی کرده‌های خود خواهد



بود و لزومی برای حشر دوباره جسم و یا کالبد آدمی - حتی اگر گفته شود جسم مثالی - نخواهد بود. در حالی که معاد جسمانی نشانگر آن است که خطای در کردار متوجه تن آدمی است لذا همین تن بایست پاسخ گو باشد و گرنه عقل کافی است. اینکه کدام عضو آدمی پاسخ گوشت، خود سوال مهمی است که معطوف به قوه‌ی استدلالی انسان، یعنی ذهن می‌باشد. اما از آنجا که ادراک و استدلال ذهن برآمده از تمامی حالات تن می‌باشد لذا تمام تن آدمی مسول کرده‌های خود خواهد بود.

د- اگر عقل خطا کند بایستی از ملائکه نیز خطایی سرزند

از ملائکه خطایی سر نمی‌زند

©عقل خطا نمی‌کند

توضیح صغری: گاه و بیگاه از ملائکه و کیفیت وجودی ایشان سوالی پرسیده می‌شود؛ اما اتفاق نظر در این مورد به بیان معصوم در عقل بودن ایشان می‌باشد.

۵- اگر عقل خطا کند خداوند باری تعالی آدمی را به تعقل وانمی‌داشت

خداوند آدمی را به تعقل وامی‌دارد

©عقل خطا نمی‌کند.

توضیح صغری: در باب عقل این نکته را نیز باید گفت که در قرآن کلمه عقل وجود ندارد؛ ولی در ریشه عقل ۴۹ کلمه وجود دارد که در ۲۴ مورد به «تعقلون» و ۲۲ مورد به «یعتقلون» و از «عقلوه»، «نعقل»، «یعتقلها» هر کدام یک بار آورده شده است. نکته‌ی مشترک میان کلمات مذکور از ریشه‌ی عقل، تشویق به تعقل می‌باشد. کار تعقل ادراک امور می‌باشد. ادراک وسیله‌ی معرفت و شناخت بوده، لذا عقل وسیله‌ی معرفت می‌باشد. بنابراین اگر حق تعالی به تعقل تاکید می‌کند در واقع برای کسب معرفت، آدمی را راهنما می‌شود. حال اگر این تعقل خطا کند دو محضور حاصل می‌آید: الف- صدور امر قبیح از حق تعالی که محال است. ب- تبدیل معرفت به خطا و یا عدم معرفت که این هم انقلاب در ذات است و محال است. تذکار این نکته نیز لازم است که اگر در قرآن کلمه‌ی عقل موجود نمی‌باشد شاید به آن سبب است که آدمی به رمز نهفته در روح خود که اساسی عقلانی دارد تعقل داشته باشد.



۱۰۴- درباره‌ی مراتب عقل در گذشته آمد.

۱۰۵- وجود، وجد، گم شده را یافتن، و از قوای باطنی است. «الوجدانیات» ما یکون مدرکه بالحواس الباطنه». از: الجرجانی، اَبی الحسن علی بن محمد (السید السند)، التعریفات، ص ۱۱۰. برای اطلاع بیشتر ر.ک. به: تهانوی، محمدعلی، موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۲، ص ۱۷۵۸.



منابع

- قرآن مجید.
- فرهنگ فارسی علی اکبر دهخدا.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح بر زاد المسافر، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸.
- دفتر عقل و آیت عشق، طرح نوبه همکاری مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها، تهران، ۱۳۸۱.
- فلسفه و ساحت سخن، هرمس، تهران، ۱۳۸۹.
- فلسفه و ساحت سخن، کتاب ماه فلسفه، ص، ۱۰۳ الی ۱۰۸، تهران، شماره‌ی ۳۷، مهر ۱۳۸۹.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، محمد پروین گنابادی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۹.
- ابن سینا، شیخ الرئيس، الشفاء الالهیات، تحقیق: الأب فتواتی و سعید زائد، با مقدمه الدكتور ابراهیم مدکور، المطابع الامیریه، القاہرہ، ۱۹۶۰ م.
- اشارات و تنبیہات، ترجمه و شرح حسن ملکشاہی، سروش، تهران، ۱۳۸۵.
- الاشارات و التنبیہات، التحقیق مجتبی الزارعی، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
- اردکانی شیرازی، حاشیه مشاعر صدر، چاپ سنگی، بی جا، ۱۲۴۱.
- اردکانی، سید احمد، مرآت الاکوان (تحریر شرح ہدایہ ملا صدرا شیرازی)، مصحح عبداللہ نورانی، دفتر نشر میراث مکتوب، تهران، ۱۳۷۵.
- بریہ، امیل، تاریخ فلسفہ در قرن ہفدہم، اسماعیل سعادت، هرمس، ۱۳۸۵.
- بغدادی، ابوالبرکات، المعتبر فی الحکمہ، دانشگاه اصفہان، ۱۳۷۳.
- بہشتی، احمد، تجرید (شرح نمط ہفتم الاشارات و تنبیہات)، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۶.
- بہمنیار ابن المرزبان، ابو الحسن، التحصیل، با مقدمہ محمد محمدی و مرتضی مطہری، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
- التوحیدی، أبو حیان، المقابسات، محقق و مشروح بقلم حسن السندوی، المكتبة البحاریہ، القاہرہ، ۱۹۲۹.



- تهبانوي، محمدعلي، *موسوعه كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، مكتبه لبنان ناشرون، بيروت، ۱۹۹۶م.
- الجرجاني، أبي الحسن علي بن محمد (السيد السند)، *التعريفات*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۰.
- حائري يزدي، مهدي، *كاوش هاي عقل نظري*، سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۰.
- داوري اردكاني، رضا، *فارابي موسس فلسفه اسلامي*، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، تهران، ۱۳۷۷.
- دغيم، سميح، *موسوعه مصطلحات الإمام فخر الدين*، الوازي، مكتبه اللبنا، بيروت، ۲۰۰۱م.
- رازي تهراني، مير قوام الدين محمد، *دو رساله فلسفي عين الحكمة و تعليقات*، (رساله‌ي تعليقات)، علي اوجبي، انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامي، تهران، ۱۳۷۸.
- رازي، فخرالدين، *المباحث المشرقيه في علم الالهيات و الطبيعيات*، انتشارات بيدار، قم، ۱۴۱۱ ه.ق.
- _____، *شرحی الاشارات*، مكتبه آيه الله المرعشي، قم، ۱۴۰۴ ه.ق.
- راسل، برتراند، *شرح انتقادي فلسفه‌ي لايبنيٲس*، ايرج قانوني، نشر ني، تهران، ۱۳۸۲.
- سبحاني، جعفر، *هستي شناسي*، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، تهران ۱۳۷۵.
- سجادي اصفهاني، سيد جعفر، *فرهنگ اصطلاحات فلسفي ملاصدرا*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، تهران، ۱۳۷۹.
- *فرهنگ معارف اسلامي*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۳.
- سهروردي، شهاب الدين، *مجموعه مصنفات*، به تصحيح و مقدمه هانري كرين و سيد حسين نصر و نجفقلی حبيبي، موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، تهران، ۱۳۷۵.
- الشيرازي، صدرالدين محمد (ملا صدرا)، *الحكمة المتعاليه في الاسفار العقلية الاربعة*، دار احياء التراث، بيروت، ۱۹۸۱م.
- *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، تصحيح، تحقيق، و مقدمه: سيد مصطفی محقق داماد،



بنیاد حکمت صدرا، تهران، ۱۳۸۲.

- _____، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، سید محمد

خامنه‌ای، بنیاد حکمت صدرا، تهران، ۱۳۸۷.

- شیرازی، قطب الدین، *دره التاج*، به اهتمام سید محمد مشکاه، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۹.

- صلیبا، جمیل، *فرهنگ فلسفی*، منوچهر صانعی دره بیدی، حکمت، تهران، ۱۳۶۶.

- طباطبایی، سید محمد حسین، *تفسیر المیزان*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۱.

-، *نهایه الحکمه*، علی شیروانی، الزهرا، تهران، ۱۳۸۰.

- طوسی، خواجه نصیر، محمد، *تصورات یا روضه التسلیم*، به تصحیح ایوانف، نشر جامی، تهران،

۱۳۶۳.

- غفاری، سید محمد خالد، *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق*، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی،

تهران، ۱۳۸۰.

- فرامرز قراملکی، احد، *منطق ۲*، دانشگاه پیام نور، تهران، ۱۳۸۱.

- فرید جبر - سمیح دغیم - رفیق العجم - جیرار جهامی، *موسوعه مصطلحات علم المنطق عند*

العرب، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت، ۱۹۹۶م.

- فروغی، محمد علی، *سیر حکمت در اروپا*، با تصحیح و تحشیه‌ی امیر جلال الدین اعلم، البرز،

تهران، ۱۳۷۹.

- قبادیانی، ناصر خسرو، *زاد المسافر*، تصحیح و تحقیق از سید محمد عمادی حائری، میراث مکتوب،

تهران، ۱۳۸۴.

- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ج ۴، غلام رضا اعوانی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۸.

- _____، *حجج*، از ولف تا کانت، اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، سروش و

علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.

- کبیر، یحیی، *مبانی حکمت متعالیه*، (ترجمه شرح و تحقیق الشواهد الربوبیه)، مطبوعات دینی، ۱۳۸۸.



- الکندی، یعقوب بن اسحاق، *رسائل الکندی الفلسفیه* (کتاب الکندی فی الفلسفه الأولى)، محمد عبد الهادی أبو ریده، مطبعه حسان، القاہرہ، ۱۳۹۸ هـ.
- لالاند، آندرہ، *فرہنگ علم و انتقادی*، ترجمہ وثیق، فردوسی، تہران، ۱۳۷۷.
- محمد بن احمد بن رشد اندلسی، ابوالولید، *تلخیص کتاب العبارہ*، حقیقہ محمود محمد قاسم، راجعہ واکملہ و قدم لہ و علق علیہ تشارلس بتروث، أحمد عبد المجید ہریدی، الہیئہ المصریہ، القاہرہ، ۱۹۸۰.
- _____، ابوالولید، *تہافت التہافت*، مصحح محمد العریبی با اشراف دکتور جیرار جیہامی، دار الفکر اللبنانی، بیروت، ۱۹۹۲.
- *تلخیص کتاب البرہان*، تحقیق از دکتور محمود قاسم و تکمیل و تقدیم و تعلیق از دکتور بتروث و ہریدی، الہیئہ المصریہ، قاہرہ، ۱۹۸۲ م.
- *تفسیر ما بعد الطبیعہ*، انتشارات حکمت، تہران، ۱۳۷۷.
- مجتہدی، کریم، *دربارہی ہگل و فلسفہ او*، امیر کبیر، تہران، ۱۳۸۹.
- *دکارت و فلسفہی او*، امیر کبیر، تہران، ۱۳۸۷.
- محمدی اصل، عباس، *تاریخ فلسفہ*، سفیر اردہال، تہران، ۱۳۸۹.
- مراد خانی، علی، *ہگل و فلسفہی مردن*، مہرنیوشا، تہران، ۱۳۸۵.
- مظفر، محمد رضا، *المنطق*، ترجمہ و اظافات علی شیروانی، دارالعلم، قم، ۱۳۸۰.