

ماهیت فکر و نظر

از نگاه متکلمان و حکمای اسلامی*

□ رحمت‌الله کریم‌زاده^۱

چکیده

«فکر» یا «نظر» عبارت است از فعل «ذهن» بشری. ذهن از قوای نفس انسانی به شمار می‌آید و غیر از عقل و نفس است. عقل و ذهن هر دو از قوای نفس می‌باشند. هر چیزی که به قوای ذهن و عقل استناد داده شود، قابل استناد به نفس نیز هست؛ خواه قائل به تعدد وجودی قوای نفس باشیم یا قوای نفس را از شئون آن به شمار آوریم.

درباره تعریف «فکر» تعبیرات مختلفی در میان محققان از متکلمان و حکما مشاهده می‌شود. متکلمان نوعاً در تعریف فکر بر لوازم آن تکیه کرده‌اند، اما می‌توان گفت که حکما به نوعی اتفاق نظر دارند که فکر عبارت است از: مجموع دو حرکت از مطالب به مبادی و رجوع از مبادی به مطالب و آنهایی که فقط به حرکت دوم اکتفا نموده‌اند، شاید بدان دلیل بوده است که حرکت دوم، حرکت نخست را نیز در خود دارد و نیاز به ذکر آن نیست. علت اختلاف در

استناد «فکر» به عقل، ذهن یا نفس نیز شاید به این دلیل باشد که سمت و سوی توجه ذهن گاهی به امور غیر مادی است که می‌شود کار نفس ناطقه، و گاهی به امور مادی است که می‌شود کار نفس حیوانی؛ آن هم نه به این عنوان که فعل مستقیم نفس حیوانی است، بلکه بدان جهت است که قوای نفس حیوانی، نفس ناطقه را در رسیدن به نتیجه یاری می‌رسانند.

واژگان کلیدی: نفس، عقل، ذهن، فکر، مجموع دو حرکت، متکلمان، حکما.

طرح مسئله

«نفس» و به دنبال آن، «ذهن» بنیادی‌ترین خاستگاه‌های تفکر انسانی را تشکیل می‌دهند. برخی جوهر نفس را فکر می‌دانند که فعل ذهن می‌باشد. از آنجا که یکی از افعال نفس، فکر و اندیشه می‌باشد، جای این سؤال است که فکر یا اندیشه چیست و چه نسبتی با نفس، ذهن و عقل دارد؟ «فکر و نظر» از کارهای کدام یک به شمار می‌آید: نفس، عقل یا ذهن؟ اگر از کارهای نفس است، کدام نفس: حیوانی یا ناطقه؟ در این نوشتار، مسئله حقیقت و ماهیت «فکر یا نظر» را از دیدگاه متکلمان و حکما بررسی می‌کنیم تا نسبت آن با نفس، ذهن و عقل روشن شود. فرضیه مورد نظر این است که «فکر» عبارت است از فعالیت ذهن که خود ذهن از قوا و مراتب نفس به شمار می‌آید. این فعالیت ذهنی اگر ناظر به امور مادی نفس (قوای نفس حیوانی) باشد که جنبه اعدادی برای فعالیت ذهن و نفس دارند، می‌توان با تسامح گفت که فکر، کار نفس حیوانی است. اما اگر فعالیت ذهن ناظر به نفس ناطقه باشد، فعل ذهن مستند به قوه عاقله می‌شود. اما باید دانست که نقش قوای نفس حیوانی فقط آماده‌سازی نفس و ذهن است برای ادراک، نه اینکه خود نفس حیوانی مدرک باشد. در حقیقت، «فکر» کار ذهن به عنوان قوه نفس ناطقه انسانی است و مختص انسان می‌باشد و در حیوان وجود ندارد؛ چون در حیوان اختیار و قصد وجود ندارد، در حالی که یکی از ویژگی‌های فکر و اندیشه، وجود عزم و اختیار در آن می‌باشد.

از این رو، ابتدا معنای لغوی و سپس معنای اصطلاحی «نظر یا فکر» از دیدگاه متکلمان و حکما بررسی می‌شود. اما قبل از بیان معنای لغوی و اصطلاحی فکر و نظر، لازم است که به رابطه و نسبت نفس با ذهن و عقل بپردازیم؛ چرا که روشن شدن آن نقش بسیار مهمی در فهم ماهیت «فکر و نظر» دارد.

نفس

سؤالی که در این خصوص مطرح می‌شود این است که «نفس» چه نسبتی با «ذهن» و «عقل» دارد؟ آیا ذهن و عقل همان نفس اند یا غیر هم‌اند؟ آنچه در این مورد می‌توان گفت این است که نفس یگانه گوهری است که وجود آدمی به آن وابسته است. نفس دارای قدرت و قوای فراوانی است که سرچشمه ارتباط ما با دنیای درون و برون است. نفس در نظر ارسطو، اصل قوایی است که با قوای محرکه، حساسه، ناطقه و یا حرکت تعریف می‌شود (ارسطو، ۱۳۴۹: ۷۵-۷۸). نفس گرچه وابسته به بدن است، حقیقتی متمایز از آن دارد و مبدأ فکر و حیات به شمار می‌آید.

حکمای مشاء نفس را به لحاظ تعلق به بدن، چنین تعریف کرده‌اند:

فالنفس هی کمال أول لجسم طبیعی آلی له أن يفعل أفعال الحیاة (ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۱۴۰۴: ۱۰/۲).

تعریف نفس به «کمال جسم» تعریف ذات و حقیقت نفس نیست، بلکه به لحاظ تعلق و اضافه آن به جسم است. اما ملاصدرا نفس را به موجودی تعریف می‌کند که در ابتدای پیدایش مادی است و در اثر حرکت جوهری تکامل می‌یابد و در نهایت به مرحله تجرد عقلی می‌رسد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱/۸). او می‌گوید:

نفس دارای دو بُعد است: نفس از جهت تعلق به بدن و تصرف در آن، جوهری جسمانی است و از جهت آنکه پس از مدتی به مرتبه ادراک کلیات و معقولات راه می‌یابد و ذات خویش و علتش را تعقل می‌کند، جوهری مجرد است که پس از مرگ نیز به وجود تجردی و روحانی خود ادامه می‌دهد. نفس در عالم طبیعت، به صورت مباشر فاعل تحریکات جزئی می‌شود و نیز ادراکات جزئی حسی دارد به گونه‌ای که از عالم ماده تأثیر می‌پذیرد و در خلال افعال ادراکی و تحریکی خویش استکمال می‌یابد (همان: ۳۴۷).

نفس دارای قوای متعددی است. ابن سینا منشأ تعدد قوای نفس را اختلاف نوعی آثار و افعالی که از نفس صادر می‌شود، می‌داند (ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۱۴۰۴: ۲۷/۲)، اما ملاصدرا نفس را وجود واحدی می‌داند که دارای مراتب گوناگونی است و از هر مرتبه آن، ماهیت خاصی انتزاع و به نام قوه خاصی نامیده می‌شود. بنابراین هر

ادراک یا حرکتی که از حیوان (و انسان) سر می‌زند مدرک و محرک حقیقی آن -چه در حرکات طبیعی و چه حرکات ارادی- نفس است. البته حکمای مشاء بر این باورند که هر یک از قوای نفسانی، وجود خاص به خود دارند و معمولاً آنها را از سنخ اعراض می‌دانند، ولی به نظر ملاصدرا، نفس با تمام قوای خویش دارای وجود واحد ذومراتبی است که هر یک از مراتب، منشأ انتزاع قوه خاصی می‌شود. بر اساس این مبنا، قوای نفس از شئون و مراتب نفس به شمار می‌آیند و فاعل مباشر و حقیقی افعال، خود نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۱/۸). ملاصدرا با استفاده از قاعده «النفس فی وحدتها کلّ القوی» می‌گوید:

قوای نفس وجود مستقل و جدای از نفس ندارند و در واقع آنها جلوه‌ها و شئون نفس‌اند و همچون اشعه شمس به مبدأ نور پیوند دارند (همو، ۱۳۰۲: ۳۴۹).

ذهن

ابن سینا «ذهن» را چنین تعریف می‌کند:

«فالذهن قوة للنفس المهيأة المستعدة لاكتساب الحدود والآراء» (الشفاء (المنطق)، ۱۴۰۴: ۲۵۹/۳)؛ ذهن قوه‌ای است برای نفس انسان که آماده و مهیا برای دریافت تعاریف و اندیشه‌هاست.

ملاصدرا می‌گوید:

«الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۱۵/۳)؛ ذهن توانایی نفس است بر اکتساب دانش‌هایی که تحصیل نشده‌اند.

او در جای دیگری «ذهن» را این گونه تعریف می‌کند:

استعداد نفس بر اکتساب علومی که برای نفس حاصل نیستند. ذهن در واقع، همین استعداد است (همو، ۱۳۶۳: ۱۳۸).

میرسیدشریف جرجانی در «تعریفات» دو معنا برای ذهن نقل می‌کند. یکی اینکه ذهن قوه‌ای است برای نفس که هم شامل حواس ظاهری می‌شود و هم حواس باطنی که آماده کسب علوم می‌باشد. دیگری اینکه ذهن عبارت است از استعداد تام برای ادراک علوم و معارف توسط فکر (۱۳۷۰: ۴۸).

حکیم سبزواری ذهن را بر نفس ناطقه اطلاق کرده و فرموده است: «إِنَّ الذَّهْنَ أَى
النَّفْسِ النَّاطِقَةُ» (۱۳۶۹-۱۳۷۹: ۱۵۱/۲).

شهید مطهری می گوید:

واقعیت ذهن چیزی جز صور علمی و مفاهیم ادراکی که نفس به تدریج تحصیل
می کند نیست و به همین جهت انسان در آغاز فاقد ذهن است و همراه با مفاهیمی که
به تدریج به دست می آورد صاحب ذهن می شود، لذا افراد از نظر ذهن متفاوت اند
(۱۳۳۲: ۲۹/۲؛ ۱۳۶۰: ۱۳۸۹/۲).

جوادی آملی می گوید:

ذهن ارتباط تنگاتنگی با نفس دارد؛ چون ذهن، استعداد و قوه نفس برای به دست
آوردن علوم می باشد و ذهن از شئون نفس به شمار می آید (۱۳۷۵: ۴۴/۱).

به نظر می رسد که نفس در نگاه مشایبان نسبت به ذهن از حالت عام تری برخوردار
است و قوای متعددی دارد که هر کدام وظیفه خاصی دارند. این قوا با انجام دادن
وظیفه خویش، همواره نتایج کارشان را در اختیار نفس قرار می دهند. می توان گفت که
ذهن ساحت ادراکی نفس ناطقه انسانی است که ارتباط با ماده در آن لحاظ شده است
و افعال ادراکی نفس که مسبوق به مواجهه با خارج است، چه به صورت بالفعل و چه
بالقوه، همان افعال ذهنی است. از این رو، شهید مطهری می گوید:

واقعیت ذهن چیزی جز صور علمی و مفاهیم ادراکی که نفس به تدریج تحصیل
می کند، نیست. به همین جهت انسان در آغاز فاقد ذهن است و همراه با مفاهیمی که
به تدریج به دست می آورد صاحب ذهن می شود. انسان در ابتدا فاقد ذهن است؛ زیرا
عالم ذهن جز عالم صور اشیای پیش نفس، چیزی نیست و چون در ابتدا صورتی از
هیچ چیز پیش خود ندارد، ذهن ندارد (۱۳۶۸: ۲۷۳/۶).

در حقیقت، ذهن عبارت است از: مجموعه ای از قوا و شئون ادراک حصولی نفس
که هر یک کار ویژه ای در فرایند ادراک - علم حصولی - به عهده دارند (صدرالدین شیرازی،
۱۹۸۱: ۲۶۳/۱). بنابراین می توان گفت که ذهن، حواس ظاهری، حواس باطنی و عقل
نظری را تحت پوشش قرار می دهد؛ زیرا این قوا به نحوی با صور ذهنی و ادراک
حصولی سروکار داشته و مواظن معارف حصولی محسوب می شوند. ابن سینا نیز

می گوید:

نفس را آلات و ابزاری است که حکما نیز از آن بحث کرده‌اند و این ابزار نقش اعدادی داشته و نفس را برای تکون ادراک مهیا می‌سازد (الشفاء (الطبیعیات)، ۱۴۰۴: ۳۲ و ۴۰).

عقل

میرسیدشریف جرجانی در *التعریفات* برای عقل شش معنا ذکر کرده است:

۱. عقل همان نفس ناطقه است که ذاتاً مجرد است؛
۲. جوهری روحانی است که به بدن انسان تعلق دارد؛
۳. نوری در قلب است که به وسیله آن حق و باطل از هم بازشناخته می‌شوند؛
۴. جوهر مجردی است که مدبر بدن انسان است؛
۵. قوه‌ای عاقله است که آلتی برای نفس ناطقه محسوب می‌گردد؛
۶. همان نفس و ذهن است و از آنجا که مُدرک کلیات است «عقل» نامیده می‌شود و از آن رو که تصرف می‌کند «نفس» نامیده می‌شود و چون استعداد ادراک دارد «ذهن» نامیده می‌شود.

اما خود او می‌گوید:

عقل جوهر مجردی است که امور غیر محسوس را با وسائط، و امور محسوس را با مشاهده درک می‌کند (۱۴۱۲: ۶۵).

ملاصدرا نیز در شرح کتاب «العقل و الجهل» *اصول کافی* درباره عقل و اقسام آن به تفصیل سخن گفته است که برای پرهیز از تفصیل، از ذکر آن صرف نظر می‌کنیم. از نظر وی، معانی عقل بسیار متنوع‌اند، به نحوی که عقل میان برخی از آن‌ها به صورت مشترک لفظی و میان برخی دیگر به صورت مفهومی تشکیکی است.

از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که نفس نسبت به ذهن و عقل از شمول و عمومیت برخوردار است و مواردی را شامل می‌شود که ذهن و عقل آن موارد را در بر نمی‌گیرند. از سوی دیگر، گستره ذهن نیز نسبت به عقل دارای شمول بیشتری است. طبعاً، دایره شمول عقل نسبت به نفس و ذهن مضیق می‌باشد و می‌توان نسبت نفس به

ذهن و عقل و همچنین نسبت ذهن به عقل را عام و خاص مطلق دانست. بنابراین هر کاری که به عقل نسبت داده شود، می‌توان آن را به نفس و ذهن نسبت داد و همچنین، هر کاری که به ذهن نسبت داده می‌شود، می‌توان آن را به نفس نسبت داد؛ خواه قوای نفس دارای وجودی مستقل باشند که منطبق بر دیدگاه مشاء است و خواه قوای نفس از شئون نفس به شمار آیند و وجودی مستقل از نفس نداشته باشند که منطبق بر دیدگاه ملاصدراست؛ چون بر اساس مبنای ابن سینا، قوای نفس هرچند وجودی مستقل از نفس دارند، نقش اعدادی نسبت به نفس دارند و حقیقتاً، ادراک کار نفس است. همچنین بر اساس مبنای ملاصدرا، قوای نفس از شئون آن به شمار می‌آیند و هر فعلی که صادر می‌شود حقیقتاً مال نفس است. پس می‌توان تمام افعال صادر از عقل و ذهن را حقیقتاً به نفس استناد داد. بعد از روشن شدن معانی این واژه‌ها، به تعریف لغوی و اصطلاحی معنای «فکر و نظر» می‌پردازیم.

معنای لغوی نظر و فکر

فراهیدی در مورد معنای لغوی «نظر» می‌نویسد: «نظر هم به معنای نظر چشم است و هم نظر قلب». طبعاً معنای دوم با «فکر» هم‌معنا خواهد بود (فراهیدی، ۱۴۲۴: باب نظر). راغب اصفهانی «نظر» را به معنای خیره کردن چشم ظاهر و باطن برای دیدن و ادراک چیزی می‌داند و می‌نویسد:

نظر به معنای تأمل و فحص نیز می‌آید و گاهی به معرفتی که بعد از فحص حاصل می‌شود نظر می‌گویند که همان رویه است. نظر اگر با «فی» متعدی شود، به معنای دیدن همراه با تدبر است و به معنای بحث (استدلال) هم می‌آید که اعم از قیاس است (راغب اصفهانی، بی‌تا: باب نظر).

همچنین در مورد واژه «فکر» می‌گوید:

فکر عبارت است از نیرویی پویا و پیاپی که آدمی را از علم به معلوم می‌رساند و به آن می‌پردازد. تفکر، کوشش و جولان آن نیرو به اقتضای عقل و خرد است و این نیرو ویژه انسان است و در حیوان نیست. تفکر یا اندیشه گفته نمی‌شود مگر در چیزی که ممکن شود صورتی از آن در خاطر و قلب انسان حاصل گردد (همان: باب فکر).

به باور ابن منظور، «نظر به معنای احساس چشم، یعنی دیدن است» که اگر با «الی» متعدی شود، حتماً دیدن با چشم ظاهر مراد است، ولی اگر با «فی» متعدی شود این احتمال وجود دارد که به معنای تفکر و تدبیر در شیء باشد. ابن منظور معنای دیگر نظر را اندیشیدن درباره شیء می‌داند، به گونه‌ای که انسان آن را نسبت به خود بسنجد (ابن منظور، ۱۳۶۳: باب نظر). او در مورد واژه «فکر» می‌نویسد:

«الْفَكْرُ وَالْفِكْرُ: إِعْمَالُ الْخَاطِرِ فِي الشَّيْءِ» (همان: باب فکر)؛ فکر عبارت است از به کار بردن اندیشه در چیزی.

بنابراین می‌توان گفت که واژه‌های «فکر» و «نظر» هر دو به یک معنایند و می‌توانند به جای یکدیگر به کار روند.

تعریف اصطلاحی فکر و نظر

اصطلاح «فکر و نظر» در حوزه منطق و کلام و فلسفه کاربرد دارد. در بحث‌های کلامی به جای کلمه «فکر» بیشتر از کلمه «نظر» استفاده شده است، ولی در بحث‌های منطقی و فلسفی کلمه «فکر» به کار رفته است.

معنای اصطلاحی نظر و فکر در سخنان متکلمان

تعریف‌های متکلمان اسلامی از فکر به اعتبارات مختلفی قابل تقسیم است. یکی از تقسیماتی که می‌توان برای آن ارائه داد دخالت دادن «حرکت» در تعریف فکر است. برخی «حرکت» را در تعریف «فکر» دخالت نداده‌اند، اما مشخص نکرده‌اند که فکر کار ذهن و مخصوص امور ذهنی است یا نه.

سید مرتضی در *الذخیره* می‌فرماید:

لفظ «نظر» گرچه بین امور مختلفی مشترک است، مقصود از نظر در اینجا «فکر» است؛ چون هر ناظری که به قلب نظاره می‌کند قهراً مفکر خواهد بود و هر مفکری ناظر به قلب خود خواهد بود. پس نظر در اینجا همان فکر است و فکر عبارت است از: «التأمل للشيء المفكر فيه بينه وبين غيره، وهذه الحال متميزة من سائر أحوال الحس، لكونه معتقداً ومريداً» (۱۴۱۱: ۱۵۸).

به تأمل در شیئی که در آن فکر می‌شود، «فکر» گویند و این حالت غیر از سایر حالات حسی است؛ چون در «نظر»، اعتقاد و اراده نیز وجود دارد.

در این تعریف از حرکت یا انتقال ذهن از مطالب به مبادی و... که در تعریف‌های دیگران آمده است - که بعداً ذکر خواهد شد- نامی برده نشده است. همچنین مشخص نشده است که این تأمل کار چه قوه‌ای است، آیا کار نفس است یا ذهن یا عقل؟ بنابراین این تعریف از این جهت بسیار عام است و از جهت متعلق نیز عمومیت دارد و شامل تصور، تصدیق، علم، ظن و جهل مرکب نیز می‌شود.

صاحب‌المعنی نیز همچون سید مرتضی می‌گوید:

حقیقت فکر عبارت است از: «نظر قلب نه غیر آن»؛ زیرا کسی که به قلب خود ناظر است یعنی در حال فکر است و هر مفکری ناظر به قلب است و با این نگاه، قلب است که حقایق را کشف می‌کند. پس فکر عبارت است از تأمل در حال شیء و تمثیل بین آن و شیء دیگر یا تمثیل حادثه‌ای از غیر آن حادثه. این چیزی است که عاقل، آن را در نفس خودش می‌یابد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵: ۴/۱۲).

این تعریف مشابه تعریفی است که از سید مرتضی نقل شد، ولی از اینکه ایشان گفته است که «عاقل آن را در نفس خود می‌یابد»، شاید بتوان استفاده کرد که او «فکر» را کار عقل که از قوای نفس به شمار می‌آید، می‌داند. البته کلام سید مرتضی از این جهت عمومیت داشت و قیدی نیامده بود که مشخص کند که «فکر» کار چه قوه‌ای از نفس است.

اما خواجه نصیرالدین طوسی در تعریف فکر، هم «حرکت» و هم «اراده» را دخیل می‌داند و هم قائل است که فکر و اندیشه عمل ذهن به شمار می‌آید و مخصوص امور ذهنی است. او در تعریف و توضیح «فکر و نظر» می‌گوید:

«والحدّ الجامع للنظر أن يقال: النظر هو الانتقال من أمور حاصلة في الذهن إلى أمور مستحصلة هي المقاصد، والفكر بحسب الاصطلاح كالمرادف للنظر» (۱۴۰۵: ۴۹)؛ انتقال پیدا کردن از یک سلسله اموری که در ذهن انسان حاصل شده به امور دیگری که هنوز حاصل نشده است ولی او قصد تحصیل آن‌ها را دارد «فکر» یا «نظر» خوانده می‌شود.

این تعریف عام و فراگیر است و علاوه بر قضایا و گزاره‌ها، تصورات را نیز شامل می‌شود، ولی منحصر در امور ذهنی است و شامل امور خارجی نمی‌شود. بر اساس این تعریف می‌توان گفت برای اینکه بتوانیم از طریق حد به ماهیت محدودی که به نحو اجمال بدان علم داریم، دست یابیم، باید از طریق محدود به مبادی و مقدماتی که حد را تشکیل می‌دهند، توجه کنیم و پس از بررسی دقیق، از این مبادی و مقدمات به ماهیت محدود به نحو تفصیل راه پیدا کنیم.

پس می‌توان گفت که مسئله «قصد» نه تنها در تعریف «فکر و نظر» نقش عمده و بنیادی دارد، بلکه اساساً سخن گفتن بدون قصد به هر صورتی که باشد خالی از اشکال نیست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶: ۳۲۵). لذا حکیم طوسی در مورد معنای فکر و نظر، بر مسئله قصد تکیه کرده است. در نظر وی، حرکت فکر و نظر از مقصد به سوی مبادی آغاز می‌شود و سپس از مبادی و مقدمات به مقاصد و مطالب معطوف می‌گردد. البته ایشان ضمن اینکه بر اهمیت قصد تکیه می‌کند و آن را در پیدایش فکر و نظر دخیل می‌داند به نادیده انگاشتن قصد و نیت نیز اشاره می‌کند و معتقد است که بدون قصد نخستین و بدون هر گونه نیت نیز راه رسیدن از مبادی و مقدمات به مطالب و مقاصد بسته نیست. پیدایش فکر و نظر بدون اینکه از مقصد آغاز شود و نیت در آن دخالت داشته باشد کمتر تحقق می‌پذیرد، ولی او امکان تحقق آن را انکار نمی‌کند. به نظر او، طریق معمول و جریان غالب این است که انسان با قصد و نیت معین از مطالب به سوی مبادی روی آورد و سپس از مبادی به سوی مطالب و مقاصد بازگردد (همان: ۳۲۸).

به نظر می‌رسد که همه، قصد را در فکر دخیل می‌دانند و از اینکه برخی از آن نام نبرده‌اند به خاطر وضوح آن است؛ چرا که در فکر، طلب و مطلوب نهفته است و طلب بدون توجه و قصد به مطلوب قابل تحقق نیست.

علامه حلی نیز همچون خواجه، «فکر» را مخصوص امور ذهنی می‌شمارد: «النظر هو ترتیب أمور ذهنیة یتوصل بها إلی آخر» (۱۳۸۶: ۷۵). این تعریف نیز منحصر به امور ذهنی است؛ چرا که ذکر قید «ترتیب امور ذهنی» برای خارج کردن «ترتیب امور خارجی» آورده شده است. اگر ترتیب امور ذهنی برای رسیدن به امری دیگر نباشد، آن را نظر نمی‌گویند. افزون بر این، در این تعریف، مسئله ترتیب و سامان‌دهی امور نیز

آمده که در دو تعریف قبلی وجود نداشت.

ایشان در *مناهج الیقین* نیز می‌فرماید: «وهو ترتيب أمور ذهنيّة يتوصّل منها إلى آخر» (همو، ۱۴۱۵: ۱۸۱). نظر عبارت است از: ترتیب امور ذهنی که به وسیله آن‌ها به اموری دیگر می‌رسیم. از این تعریف نیز به دست می‌آید که فکر در حوزه امور ذهنی به کار می‌رود، نه در امور و اعیان خارجی. ایشان سپس تعریف‌های دیگری را نقل می‌کند و آن‌ها را نمی‌پذیرد.

علامه حلّی در شرح *الرسالة الشمسية* کاتب قزوینی پس از نقل تعریف وی در مورد فکر که می‌گوید: «النظر الذي هو الفكر: بأنه ترتيب أمور معلومة، لتؤدّي إلى مجهول» (حلّی، ۱۴۱۲: ۱۸۶) (نظر و فکر عبارت است از سازمان‌دهی اموری که برای انسان معلوم است جهت رسیدن به یک امر نامعلوم)، چنین توضیح می‌دهد که تعریف صاحب شمسیه از فکر هم شامل امور ذهنی و هم امور خارجی می‌شود، چون فکر در همه این موارد واقع می‌شود. این تعریف صاحب شمسیه مطابق با نظر و رأی علامه حلّی نیست؛ چرا که او فکر را مختص به امور ذهنی می‌داند. نتیجه اینکه برخی «حرکت» را در تعریف فکر دخالت می‌دهند و برخی نه.

تقسیم دومی که می‌توان برای «فکر» در میان متکلمان مشاهده کرد این است که برخی «فکر» را مجموع دو حرکت دانسته‌اند که «ذهن» بدان مبادرت می‌کند و برخی آن را استناد به «نفس» داده و برخی به «عقل» مستند کرده‌اند. آمدی می‌گوید:

«النظر عبارة عن تصرّف العقل في الأمور السابقة المناسبة للمطلوبات بتأليف وترتيب؛ لتحصيل ما ليس حاصلًا في العقل» (همان: ۱۲۷)؛ نظر عبارت است از تصرف عقل در امور پیشینی که با اهداف و نتایج مناسب دارند و دارای ترتیب و سازمان‌دهی خاصی می‌باشند، جهت کسب چیزی که در عقل وجود ندارد.

از این تعریف آمدی به دست می‌آید که او فکر را نیروی عقل و کار آن می‌داند، نه ذهن و تصرفات آن.

تفتازانی نیز در تعریف «نظر و فکر» می‌نویسد:

اگر به دنبال کسب چیزی باشیم، نفس در میان معقولاتش سیر می‌کند تا به مبادی و

مقدمات مطلوبی که به دنبال آن است دست یابد، آنگاه با نظم خاصی از مبادی به سوی مطلوب و هدف پیش می‌رود. طبعاً در این سیر چند امر صورت می‌گیرد: دو حرکت، لحاظ‌های مختلف، سازمان‌دهی خاص، رفع موانع، و سرانجام توجه به مطلوب و هدف حرکت. باید توجه داشت که حقیقت «نظر» مجموع این دو حرکت می‌باشد. لذا به خاطر عدم توجه به این امر، گاهی در تعریف نظر و فکر فقط به برخی از اجزاء یا لوازم اکتفا می‌شود و تمام آنچه در تعریف لازم است آورده نمی‌شود؛ مثلاً گفته می‌شود: نظر عبارت است از سامان‌دهی معلومات برای رسیدن به امر مجهول؛ یا ملاحظه معقول برای کسب مجهول؛ یا عاری ساختن ذهن از غفلت‌هایی که مانع به شمار می‌آیند؛ یا خیره شدن عقل به معقولات (۱۴۰۹: ۲۲۸/۱).

از سخن تفتازانی نیز به دست می‌آید که «فکر» مجموع دو حرکت نفس است و به ذهن استناد داده نشده است. از تعبیر «سیر در معقولات» استفاده می‌شود که نفس از طریق قوه عقلانی که از قوای نفس به شمار می‌آید به چنین عملی مبادرت می‌ورزد. طبعاً این تعریف از این جهت مشابه تعریف سیف‌الدین آمدی خواهد بود که فکر را کار عقل می‌داند.

اختلاف سومی که در میان برخی متکلمان به چشم می‌خورد این است که فخر رازی «فکر و نظر» را فقط در تصدیقات جاری می‌داند نه در تصورات، ولی دیگران هم در تصورات و هم تصدیقات جاری می‌دانند. فخر رازی می‌گوید:

«النظر ترتیب تصدیقات یتوصل بها إلى تصدیقات آخر، فإن من صدق بأن العالم متغیر وكل متغیر ممکن لزمه التصدیق بأن العالم ممکن». فلا معنی لفکره إلا ما حضر فی ذهنه من التصدیقین المستلزمین للتصدیق الثالث» (۱۴۱۱: ۱۲۱)؛ نظر و فکر یعنی سامان‌دهی تصدیقات برای رسیدن به تصدیقاتی دیگر؛ مثلاً کسی که تصدیق کند که «عالم متغیر است و هر متغیری ممکن است» باید تصدیق کند که «عالم ممکن است». بنابراین، فکر چیزی جز حضور این دو تصدیق در ذهن که مستلزم تصدیق سومی است، نخواهد بود.

از این رو، فخر رازی فکر را فقط در تصدیقات جاری می‌داند و نه در تصورات. البته در تعریف او از فکر به دست نمی‌آید که فکر کار ذهن است یا نفس و یا عقل، ولی از توضیح مثالی که آورده به دست می‌آید که فکر کار ذهن است.

خواجه بر تعريف فخر رازی اشکال می کند و آن را تعريف به اخص می داند؛ چرا که این تعريف اختصاص به انتقال از مبادی تصدیقه به مطالب دارد که این اتفاق بسیار اندک است؛ چون در بیشتر موارد، «نظر» ابتدا از مطالب به مبادی و سپس از مبادی به مطالب صورت می گیرد، نه مستقیماً از مبادی به مطالب. از سوی دیگر، این تعريف شامل تصورات نمی شود، در حالی که تصورات نیز متعلق اندیشه هستند.

به باور برخی، فکّر امری عدمی است که عبارت است از: «تجرید عقل و پاک شدن آن از هر گونه غفلت». البته این بدان معنا نیست که فکّر امری عدمی است، بلکه بدین معناست که برای تحقق فکر و اندیشه، نباید موانع و اموری که سد راه آن می شود، وجود داشته باشد (به نقل از: تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۳۰/۱؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۴۸).

برخی نیز از طریق تشبیه فکر به نگاه قائل شده اند که فکر در عالم درون همانند نگاه در جهان بیرون است. یعنی همان گونه که برای نگاه کردن به یک شیء قابل رؤیت، چشم انسان به آن دوخته می شود، برای ادراک یک امر مورد نظر نیز فکر آدمی در آن تمرکز پیدا می کند تا بتواند به نتیجه مطلوب برسد. شاید به همین جهت بوده است که واژه «نظر» مرادف یا معادل «فکر» گرفته شده است و هر کدام به جای دیگری به کار می روند (به نقل از: قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵: ۴/۱۲؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۴۸).

جمع بندی

می توان مجموع آنچه را که از اقوال متکلمان در این باب نقل شد، در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. تعريفی که توسط برخی متکلمان برای «فکر» صورت گرفته است تعريف به لوازم یا اجزای آن یا لفظی است، نه تعريف خود فکر و نظر؛ زیرا «فکر و نظر» در نگاه حکمای اسلامی و محققان از متکلمان، همان سان که بعداً خواهد آمد، عبارت است از: مجموع دو حرکت. این در حالی است که در تعريف های فوق، جز تعريف خواجه و تفتازانی، نامی از مجموع دو حرکت نشده است.

۲. نسبت به اینکه آیا «فکر» کار کدام یک از قوای نفس است، میان متکلمان اختلاف نظر بود. برخی بر این عقیده بودند که «فکر» کار قوه عقل است. این دیدگاه

از سخنان تفتازانی در شرح المقاصد، آمدی در ابکار الافکار، قاضی عبدالجبار در المغنی و به نوعی از سخن سید مرتضی در الذخیره به دست می‌آید. برخی نیز بر این باور بودند که «فکر» کار «ذهن» می‌باشد. این دیدگاه از سخنان خواجه در تلخیص المحصل و علامه حلی در معارج الفهم و مناہج الیقین و شاید فخر رازی در المحصل استفاده می‌شود.

۳. فخر رازی معتقد است که «فکر و نظر» فقط در تصدیقات جاری است و در تصورات وجود ندارد، در حالی که دیگران در تصورات نیز جاری می‌دانند.

معنای فکر از نگاه حکما

در نگاه حکمای اسلامی نیز همچون متکلمان اختلافاتی در باب در تعریف فکر به چشم می‌خورد. برخی «فکر» را کار ذهن می‌دانند و قوای جسمانی را در آن دخیل نمی‌دانند. برخی قوای جسمانی را در فرایند فکر مشارکت می‌دهند، اما این نوع مشارکت صرفاً جنبه اعدادی دارد و به هیچ وجه نقشی در عمل اندیشیدن و تفکر ندارد.

ابن باجه در شرح سخن فارابی که علم را به دو دسته فکری و غیر فکری تقسیم کرده (فارابی، ۱۴۰۸: ۱۹/۱) می‌گوید:

«والفکر تطرُق الذهن لمعرفة مجهول من معلوم» (همان: ۲۵/۳)؛ فکر، جستجو و تقلاي ذهن برای شناخت مجهول از طریق امر معلوم است.

در این تعریف «فکر» کار ذهن شمرده شده است. البته به جای قید «امور» از قید «معلوم» استفاده شده است.

ابن سینا در تعریفی که در الاشارات از «فکر» ارائه می‌دهد، می‌گوید:

«أعنى بالفكر هيئتنا ما يكون عند إجماع الإنسان أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه متصورة أو مصدق بها... إلى أمور غير حاضرة فيه» (۱۳۷۵: ۱۰/۱-۱۴)؛ مرادم از فکر در اینجا آن چیزی است که در هنگام عزم انسان برای انتقال از آنچه در ذهن او حاضر است، خواه تصور باشد یا تصدیق، به سوی آنچه در ذهنش حاضر نیست، تحقق پیدا کند.

تعریف شیخ شامل تصور و تصدیق هر دو می‌شود، ولی تعبیر به «امور» نموده است که این حاکی از آن است که شامل علم، معلوم، ظن، مظنون و دیگر امور می‌شود. طبعاً این تعریف از جهتی نسبت به تعریف قبلی اعم است و از جهتی مقید و خاص. از تعبیر ابن سینا به «إجماع الإنسان» فهمیده می‌شود که فکر در غیر انسان وجود ندارد؛ زیرا در حیوان عزم و اختیار نیست، بلکه آنچه در حیوانات وجود دارد، وهم و احضار معانی جزئی است. اما اینکه حیوانات از آن معانی جزئی استفاده کنند و با ترتیبات خاصی به تحلیل و تجزیه آنها پردازند و به مقاصد و مطلوبات برسند در حیوان وجود ندارد.

خواجه در توضیح سخن ابن سینا می‌گوید:

فکر گاهی به حرکت نفس به وسیله ابزاری که در بطن وسط مغز قرار دارد گفته می‌شود، البته در آن هنگامی که این حرکت در معقولات صورت گیرد، ولی اگر در محسوسات باشد، به آن «تخیل» می‌گویند. گاهی فکر دارای معنایی اخص است و آن حرکتی است که نفس به سبب آن، از مطالب به راه می‌افتد و در معانی حاضر در نزد خود به تفحص و جستجو می‌پردازد و به دنبال رسیدن به مبادی‌ای است که او را به مطالب می‌رساند. اما گاهی فکر در معنای سومی هم به کار می‌رود که جزء معنای دوم است و آن حرکت اولی به تنهایی است، بدون اینکه به مطالب رجوع کند، هرچند غرض از آن حرکت نیز بازگشت به مجهول است. اولی همان فکری است که از خواص نوع انسان است، دومی همان است که در هر دو جزء آن محتاج به علم منطقی است و سومی فکری است که در مقابل حدس قرار دارد.

او اضافه می‌کند:

شیخ در اینجا فکر را به معنای دوم اختصاص داده است... و در واقع، دو حرکت را تعریف نموده است (همان).

خود خواجه در اساس الاقتباس می‌گوید:

و فکر، حرکت ذهن به احضار مبادی تا از آنجا رجوع کند با مطالب بر استقامت (طوسی، ۱۳۶۱: ۴۱۰).

ابن سینا در التعلیقات پس از اینکه می‌گوید «حدس» غیر از «فکر» است،

می نویسد:

«وأما طلب الوسط فيكون بفكر وقياس. والفكرة هي استعمال النفس القوّة التي في وسط الدماغ واستعراض ما عندها من الصور ويكون بحركة، واستفادة النتيجة يكون بفكر وقياس» (التعليقات، ۱۴۰۴: ۱۴۱)؛ فکر عبارت است از عمل به کارگیری قوه‌ای که جای فعالیت آن در وسط مغز می‌باشد و به تماشای صوری که در آن هستند می‌پردازد و حرکتی است که نتیجه آن به دست آوردن نتیجه‌ای است که با اندیشه حاصل می‌شود.

از این سخن ابن سینا به روشنی به دست می‌آید که «فکر» و فعالیت ذهن در حوزه استنباط مخصوص انسان است؛ چرا که کار تجزیه و تحلیل و وجود قصد و اراده برای رسیدن به نتیجه، منحصر به انسان است.

در آثار دیگر ابن سینا، «فکر» به عنوان حرکت نفس برای کشف حد وسط تعریف شده است و «ذهن» از قوای نفس به شمار آمده که آماده و مستعد برای اکتساب حدود (صغری و کبری) و آرا می‌باشد. به تعبیر دیگر، حرکت ذهن انسان به سمت مبادی مسائل و از مبادی به سوی مطالب، «فکر» گفته می‌شود.

عناصر مهم این تعریف عبارت‌اند از: نفس که از قوا یا استعدادها فرآوانی برخوردار است. یکی از آن‌ها ذهن است که استعداد اکتساب حدود و آرا می‌باشد. ذهن، نخست به سمت مبادی یک مسئله حرکت می‌کند به نحوی که از آن مبادی آغاز می‌کند و از تمام فرایندهای فکری می‌گذرد و به راه حل مسئله‌ای که می‌تواند به آن برسد، دست می‌یابد.

البته در مواردی در تعریف ابن سینا از «فکر» ابهامی وجود دارد و آن این است که آیا فکر، وظیفه نفس حیوانی است که ریشه در جسم انسان دارد و با مرگ آن از بین می‌رود یا وظیفه نفس ناطقه است که امری غیر مادی و فناپذیر است؟ از تعریفی که در برهان‌الشفاء از فکر صورت گرفته است به روشنی به دست می‌آید که فکر از وظایف ذهن است که به نوبه خود یکی از قوای نفس به شمار می‌آید (الشفاء المنطق)، ۱۴۰۴: ۲۵۹/۳. ابن سینا مشخص نمی‌کند که کدام نفس است؛ آیا نفس حیوانی است یا نفس ناطقه؟ ولی در نزد ابن سینا ذهن همیشه به نفس ناطقه اشاره دارد و نفس ناطقه

همانند موطنی پیوسته عمل می‌کند که فعالیت‌های مختلف نفس ناطقه بر اساس آن نشان داده می‌شوند یا در آن روی می‌دهند. افزون بر این، از برخی عبارات طبیعیات *الشفاء* به روشنی به دست می‌آید که فکر کار نفس ناطقه است. ابن سینا حتی عبارت «الفکر النطقی» (فکری که به عقل مربوط می‌شود) را به کار می‌برد (*الشفاء للطبیعیات*)، ۱۴۰۴: ۱۵۶/۲ و می‌گوید:

نفس ناطقه صورت‌های نشئت‌گرفته از عقل فعال را به وسیله تفکر دریافت می‌کند (همان: ۲۰۸/۲).

بنابراین می‌توان گفت که هرچند ابن سینا به صراحت بیان نکرده است که «فکر» کار نفس ناطقه است یا نفس حیوانی، این امر باعث وجود ابهام در سخن وی نمی‌شود؛ زیرا فکر حقیقتاً به نفس ناطقه مربوط می‌شود و قوای نفس حیوانی هم اگر در آن دخالت داشته باشد به عنوان آلات و ابزاری به شمار می‌آیند که نسبت به نفس ناطقه «معد» محسوب می‌شوند، نه اینکه فکر حقیقتاً کار قوای نفس حیوانی باشد. طبعاً آنچه ابن سینا در تقسیم قوای نفس اظهار می‌کند و ذهن را همان استعداد فراگیر نفس می‌داند بدان معناست که این قوا به کمک ذهن می‌آیند و ذهن را در فراگیری و رسیدن به مقصود و مطالب یاری می‌رسانند، اما اصل فراگیری و عملیات فکری، کار خود ذهن و نفس انسانی می‌باشد.

اینکه در برخی موارد ابن سینا می‌گوید که فکر و تفکر (قوة مفکره) با حس باطنی نفس حیوانی متحد می‌شوند و یا فکر به همراه حافظه، آن گونه که در طبیعیات آمده است (*الشفاء للطبیعیات*)، ۱۴۰۴: ۳۶/۲، در حفره‌های مغز قرار دارند، اشاره به این امر دارد که آن قوا ابزاری به شمار می‌آیند که ذهن را در انجام فکر و عملیات فکری یاری می‌رسانند. طبعاً فکر به نظر ابن سینا، دارای فرایندی است که از ادراک حسی و امثال آن به عنوان اعداد آغاز می‌شود و به ادراک کلیات منتهی می‌شود که کار اصلی نفس ناطقه همان ادراک کلیات می‌باشد، نهایتاً با یک فرایند خاص.

ابن سینا برای مشخص شدن ماهیت دقیق فرایند «فکر» در عبارتی منقول از *المباحثات* در پاسخ به دقت یکی از شاگردانش، تحلیلی بسیار مفصل راجع به فکر ارائه می‌دهد و می‌گوید: وقتی نفس ناطقه از بدن جدا می‌شود و با هیچ چیز جز با

عالم خود ارتباط ندارد، کارها و تصورات نفس فقط کارها و تصوراتی هستند که مناسب آن عالم اند. یعنی عالم ارتباط نفس با مبادی‌ای که صور همه موجودات در آن می‌باشند. نفس منقش به آن عالم می‌شود و دیگر برای رسیدن به کمال به انجام کاری مانند فکر یا یادآوری نیاز ندارد. در واقع، نقش تمام وجود به گونه‌ای بر آن حک می‌شود که نفس نیاز به تفحص از هیچ نقش دیگری ندارد.

کسب حدّ وسطها و مشابهات آن‌ها به وسیله فکر به روش پهن کردن دام برای به دام انداختن هر پرنده در حال پرواز است. آموزشی که در کتاب قیاسات ارائه شده است آموزش آماده‌سازی دام‌ها و نزدیک شدن به مکانی است که انتظار می‌رود حدّ وسط در آن قرار داشته باشد. فکر نوعی طلب است که راه را برای پاسخ‌گویی یا دریافت فیض مناسب دو طرف قیاس ارائه‌شده در ذهن یا مانند آن‌ها هموار می‌کند. حدّ وسطها فقط از فیض الهی به وجود می‌آیند. گاهی بدون کشف این نوع مناسبت‌ها توسط فکر، حدّ وسطها از طریق حدس به دست می‌آیند. گاهی حدّ وسطها بدون توجه به حتی دو طرف به دست می‌آیند.

این دست‌یابی چیزی جز نوعی اتصال نفس با مبادی نیست. گاهی برای یک نفس ادراک دسته‌ای از حدّ وسطها با هم کار ساده‌ای است. لذا بعید نیست که یک نفس سعادت‌مند بتواند اتصالی غیر محجوب با عقل فعال داشته باشد؛ زیرا وجود حجاب یا به خاطر فقدان زمینه ارتباط است یا به خاطر وجود مانع. اما جوهر منفعل و جوهر فاعل اقتضای مانع بودن را ندارند. هر وقت مانعی وجود نداشت، اتصال تام واقع می‌شود و [عقل انسانی] چیزی مانند نقش عقل فعال را دریافت می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۱: ش ۵۹۹-۶۰۱/۲۰۰-۲۰۲).

بنابراین در معرفت‌شناسی ابن سینا، هم در نفس حیوانی و هم نفس ناطقه و همچنین از منظر معادشناسی، فکر یک امر کاملاً ضروری است که این روند حصول فکر، با استفاده از برخی مراحل به عنوان امور اعدادی، به نتیجه مطلوب دست می‌یازد. پس می‌توان نتیجه گرفت که فکر در نگاه ابن سینا، عمل و کار ذهن است که از دو حرکت ذهن شکل می‌گیرد و این حرکت ذهن که متعلق به نفس ناطقه است فکر و اندیشه نامیده می‌شود و قوای جسمانی نفس، هیچ گونه نقشی در شکل‌گیری تفکر و

اندیشه به جز جنبه اعدادی ندارند. او در *المباحثات* می گوید:

اگر مقصود از قوه فکر آن قوه‌ای باشد که در جستجوی مطلوب است، این قوه از آن نفس ناطقه است و اگر مراد آن قوه‌ای باشد که عارض بر صورت‌ها می‌شود، آن قوه متخیله نام دارد (همان: ش ۱۱۱/۲۵۵).

لذا به گفته ابن سینا، همان گونه که بیان شد، فکر نوعی طلب است که راه را برای پاسخ‌گویی یا دریافت فیض مناسب دو طرف قیاس ارائه‌شده در ذهن یا مانند آن‌ها هموار می‌کند و حد وسط‌ها فقط از فیض الهی به وجود می‌آیند. این حاکی از آن است که فکر در امور کلی جاری می‌شود و این خود نوعی تعقل است که تعقل همان ادراک کلیات است.

صدرالمتألهین در *اللمعات المشرقیه* در تعریف فکر می‌گوید:

«والفکر انتقال الذهن فی ما حضر عنده من صور الأشياء وهو المسمی بالعلم لیتقل إذا كان علی ترتیب خاصّ إلی ما لا یحضر من جهة ما لا یحضر وهو الجهل والمراد منه مجموع الانتقالین لا الذی یأزاء الحدس» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۳)؛ فکر یعنی انتقال ذهن به صور اشیایی که در نزدش حاضرند که نامش علم می‌باشد، در صورتی که از ترتیب خاصی برخوردار باشند، از آن‌ها منتقل می‌شود به چیزهایی که در نزدش حاضر نیستند از حیث اینکه حاضر نیستند، یعنی جهل به آن‌ها دارد. مراد از فکر مجموع این دو انتقال است، نه آنچه مقابل حدس قرار دارد.

حاصل سخن ایشان این است که فکر دو اطلاق دارد: یکی انتقال ذهن در معلومات خود و حرکت از آن‌ها برای رسیدن به مجهول؛ دیگری اطلاق فکر در مقابل حدس می‌باشد. اینکه ملاصدرا از مجموع دو حرکت نام نبرده و فقط به حرکت دوم اکتفا کرده است، در حالی که فکر در نزد مشهور عبارت از دو حرکت است، شاید بدان دلیل باشد که حرکت دوم، حرکت اول را نیز در دل خود دارد و حرکت دوم بدون حرکت اول امکان‌پذیر نیست.

تعبیر دیگری که ملاصدرا در این تعریف به کار می‌برد، استفاده از «علم» به جای امور است. این تعبیر نشان‌دهنده این است که امور حاضر همان علم است، نه چیزی دیگر. در حالی که تعبیر ابن سینا «امور حاضر» است که این تعبیر شامل ظن هم

می‌شود.

لذا ملاصدرا در *الاسفار* «فکر» را چنین تعریف می‌کند:

«الفکر وهو انتقال النفس من المعلومات التصورية والتصديقية الحاضرة فيها إلى مجهولاتها المستحضرة» (همو، ۱۹۸۱: ۵۱۶/۳)؛ فکر انتقال نفس از معلومات تصویری و تصدیقی حاضر در نفس به مجهولاتی است که در طلب حضور آنهاست.

ایشان همین تعریف را در کتاب *مفاتیح الغیب* نیز دارد:

«الفکر وهو انتقال النفس إلى المعلومات التصديقية والتصورية من معلوماتها المستحضرة فيها وتخصيص جريان الفكر في باب التصديقات دون التصورات كما فعله الإمام الرازي ممّا لا وجه له» (همو، ۱۳۶۳: ۱۳۸)؛ فکر عبارت است از انتقال نفس به معلومات تصدیقی و تصویری از معلومات تصویری و تصدیقی حاضر در ذهن....

تعریف ملاصدرا از فکر در *الاسفار* و *اللمعات* تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؛ از جمله اینکه فکر را در *اللمعات* به «انتقال ذهن»، و در *الاسفار* به «انتقال نفس» تعبیر کرده است. شاید بتوان گفت که بین این دو تفاوتی وجود ندارد؛ زیرا به عقیده وی، هر چیزی که در قوای نفس وجود دارد، در خود نفس حاضر است و نفس با قوای خودش متحد است: «النفس في وحدتها كلّ القوى» (همو، ۱۳۷۱: ۳۱۲). در نتیجه، انتقال ذهن همان انتقال نفس خواهد بود.

حکیم سبزواری در منظومه می‌گوید: «الفکر حركة إلى المبادئ ومن مبادئ إلى المراد». او در شرح این عبارت می‌گوید:

فکر در اصطلاح منطقی عبارت است از حرکت به سوی مبادی تصویری یا تصدیقی و از مبادی به سوی مطالب، یا به بیان دقیق‌تر، مجموع دو حرکت: حرکت از مطلوب به مبادی و حرکت از مبادی به مطلوب (۱۳۶۹-۱۳۷۹: ۸۴/۱).

در این بیان مشخص نشده است که حرکت توسط چه چیزی صورت می‌گیرد؛ آیا فعل نفس است یا ذهن و یا عقل؟ اما از آنجا که حکیم سبزواری همچون ملاصدرا قائل است که «النفس في وحدتها كلّ القوى»، روشن است که فعل اندیشیدن به هر کدام از آنها استناد داده شود، تفاوتی ایجاد وجود ندارد.

علامه طباطبایی در تعریف فکر می‌فرماید:

فکر نوعی حرکت و انتقال ذهنی است که از مجهولات به سوی معلومات انجام می‌شود (۱۳۷۲: ۲/۲۴۸).

با توجه به گفته علامه و توضیحی که ایشان در ذیل فکر ارائه می‌دهد و همان‌گونه که از لسان مفسرین در ذیل آیاتی که در آن از فکر و اندیشه یاد شده است، برمی‌آید، هیچ دگرگونی معنوی در این واژه - که در روایات و آیات از آن سخن رفته است - از معنای لغوی و عرفی آن مشاهده نمی‌شود و هیچ قرینه‌ای که دال بر عدول معنای مصطلح مشهور از معنای فکر باشد، ارائه نگردیده است. بنابراین تعریفی که از این واژه ارائه گردید، تنها مختص معنای عرفی نیست، بلکه شامل فکری که در متون مذهبی مطرح است نیز می‌شود.

تفکر نوعی تلاش است که از ناحیه قوه درونی انسان، به خاطر استعداد نهفته و ذاتی او صورت می‌پذیرد و ذهن به واسطه آن، حرکتی را به سوی کشف معلومات آغاز نموده و از سکون و جمود رهایی می‌یابد (مظفر، ۱۳۷۰: ۱/۲۳). این تلاش و حرکت، تنها چیزی است که از واژه «فکر» می‌فهمیم و دیگر امور مربوط به آن، از قبیل چگونگی‌های متعلق و ویژگی‌های مقصد و دیگر چیزها، در هاله‌ای از ابهام قرار دارد و نمی‌توان از مطلق فکر، در مورد آن‌ها چیزی به دست آورد.

شهید مطهری می‌نویسد:

عالی‌ترین و در عین حال شگفت‌انگیزترین فعالیت‌های ذهنی همان است که به حسب اصطلاحات منطقی «فکر» نامیده شده است. فعالیت فکری این است که ذهن برای آنکه مطلبی را که بر وی مجهول است بر خویش معلوم سازد معلومات و اطلاعات قبلی خود را وسیله می‌سازد؛ یعنی آن‌ها را به طرز مخصوصی تجزیه و تألیف و تحلیل و ترکیب می‌کند تا بالاخره آن مجهول را تبدیل به معلوم می‌سازد. اطلاعات و معلومات قبلی ذهن به منزله «سرمایه» کار وی به شمار می‌رود که در آن‌ها عمل می‌کند و از آن‌ها سود می‌برد و بر مقدار اصلی می‌افزاید (۱۳۶۸: ۶/۳۹۶).

محققان معتقدند که مجموع دو حرکت، حقیقت فکر را تشکیل می‌دهد. اما متأخران قائل‌اند که نظر عبارت است از ترتیب حاصل از حرکت دوم؛ چون حصول

مجهول از مبادی وجوداً و عدماً دایرمدار این ترتیب است، اما هر دو حرکت خارج از حیطه فکر و نظر هستند و حرکت دوم لازمه فکر و نظر است که فکر بدون آن قطعاً تحقق نمی‌یابد. اما برخی قائل شده‌اند که نزاع میان این دو گروه لفظی است؛ چون هر دو دسته منکر این نیستند که هر دو حرکت فعل صادر از نفس می‌باشند که برای رسیدن به مطلوب، واسطه بین امر معلوم و مجهول قرار می‌گیرند و همچنین منکر این نیستند که این ترتیب لازمه حرکت دوم است.

اما باید توجه داشت که این ترتیب مستلزم توجه به مطلوب و تجرید ذهن و عوارض و مشاغل ذهنی و معطوف شدن عقل به معقولات است. طبعاً می‌توان گفت که همه این تعریف‌ها بیان‌کننده حقیقت فکر و نظر نیستند، بلکه تعریف به لوازم و یا اجزای آن هستند و حقیقت نظر همان مجموع دو حرکت است (تپاونی، ۱۹۹۶: ۱۷۰۸/۲). بنابراین این عمل ذهن که «فکر» و «نظر» نامیده می‌شود فقط مختص انسان است و در حیوانات وجود ندارد.

نتیجه‌ای که می‌توان از این تعریف‌ها گرفت آن است که فکر نوعی حرکت ذهنی است که انسان در عالم ذهن خود می‌تواند از یک امر به امری دیگر منتقل شود و شاید در روند این انتقال، یک مسئله مجهول روشن شود. لذا برای رفع جهل باید به معلومات پیشین رجوع کرد و در پرتو آن معلومات، راهی به آینده باز کرد. از رجوع مکرر ذهن می‌توان کشف‌های جدیدی به دست آورد. این جریان در بستر مراحل صورت می‌گیرد:

۱. مواجهه با مشکل و مسئله و درک آن به عنوان مشکل؛
۲. شناخت نوع مشکل که از چه سنخی است، در غیر این صورت، ارائه راه حل، مشکل خواهد بود؛
۳. حرکت عقل از مشکل علمی به معلومات پیشین؛ چرا که حل مشکل فقط با اتکا به معلومات قبلی قابل حل است.
۴. حرکت عقل میان این معلومات و پردازش آن‌ها و پس از پردازش، انتخاب گزینه‌های مناسب برای کمک به حل این مشکل؛
۵. حرکت از معلوم به مجهول. این امر می‌تواند از راه‌های مختلفی مثل استقرا و

قیاس صورت گیرد (مظفر، ۱۳۷۰: ۲۴/۱).

در واقع، فکر همان سه مرحله اخیر است و دو مرحله نخست، مقدمه آن به شمار می آیند.

در حقیقت، مایه اصلی تفکر، مفردات و بسائطاند. راه به دست آمدن آن‌ها و این که از کجا عارض ذهن بشر می‌شوند، از مباحث عمده شناخت به شمار می‌آید. معلومات فکری و ادراکات تصدیقی در تبیین مسئله تفکر نقش اساسی دارد. تفکر که عالی‌ترین عمل ذهن به شمار می‌آید و انسان مدرکات و معلومات ذهنی خود را مقایسه و تجزیه و ترکیب می‌کند، چیزی جز تجزیه و ترکیب ذهنی نیست.

نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از این بررسی را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد:

۱. می‌توان گفت تعریفی که از برخی متکلمان اسلامی برای «فکر» نقل شد، تعریف به لوازم است یا به اجزای آن یا لفظی می‌باشد، نه تعریف حقیقی اصطلاح «فکر». اما تعریف محققان از متکلمان و حکمای اسلامی ناظر به حقیقت فکر بود و آن عبارت بود از: «مجموع دو حرکت از مطالب به مبادی و از مبادی به مطالب».
۲. در اینکه آیا «فکر» کار ذهن، عقل یا نفس است، اختلاف نظر وجود داشت؛ هم میان متکلمان و هم حکما. اما جمع میان این دیدگاه‌ها این است که در واقع، فکر کار ذهن است و ذهن نیز از قوای نفس به شمار می‌آید، همان‌سان که عقل نیز چنین است. نهایت اگر نفس توجه به جنبه مادی قضیه داشته باشد، فعل نفس را مستند به «ذهن» می‌کنند و اگر توجه به جنبه تجردی نفس بنماید که در آن ادراک کلیات صورت می‌گیرد، فعل نفس را مستند به «عقل» می‌نمایند. به این بیان در ذیل بیان سخنان ابن سینا اشاره شد.

۳. عقل و ذهن هر دو از قوای نفس به شمار می‌آیند، لکن عقل به جنبه تجردی نفس و ادراک معقولات و صور کلی می‌پردازد، ولی ذهن به جنبه ارتباطی نفس با امور مادی. پس می‌توان نتیجه گرفت که «فکر» فعل ذهن است، نهایت سمت و سوی ذهن ممکن است متفاوت باشد؛ اگر توجه به امور کلی و معقولات داشته باشد، می‌توان آن

را به عقل استناد داد و اگر توجه به امور مادی داشته باشد، می‌توان به ذهن استناد داد. در هر صورت، «فکر» کار نفس انسانی است. در نتیجه، تنافی ظاهری در کلام ابن سینا نسبت به اینکه آیا «فکر» فعل ذهن به عنوان نفس حیوانی است یا ناطقه، رفع می‌شود.

۴. بعضی فکر را حرکت ذهن از مطالب به مبادی و از مبادی به مطالب می‌دانند. این معنا متضمن دو حرکت اولیه و ثانویه است. اما در برخی از تعریف‌ها فقط از یک حرکت نام برده شده است و آن حرکت دوم، یعنی حرکت از مبادی به مطالب می‌باشد. شاید جمع بین این دو تعبیر آن باشد که حرکت دوم، حرکت اول را نیز در خود دارد و حرکت دوم بدون حرکت اول امکان‌پذیر نیست.

۵. در برخی تعریف‌ها آمده بود که فکر عبارت است از عبور کردن از اموری که در ذهن بشر حاصل شده است به امور دیگری که هنوز تحقق نیافته است. ولی خواجه طوسی به این نکته توجه کرد که آنچه در ذهن هنوز تحقق نیافته است باید به نوعی مقصود و مورد توجه باشد، اما به نحو اجمال. بنابراین برای اینکه بتوانیم از طریق حد به ماهیت محدود برسیم، باید از طریق محدود به مبادی و مقدماتی که حد را تشکیل می‌دهند توجه کنیم و پس از بررسی دقیق، از این مبادی و مقدمات به ماهیت محدود راه پیدا کنیم. پس «قصد» نه تنها در تعریف فکر و نظر نقش عمده و بنیادی دارد، بلکه اساساً سخن گفتن بدون قصد به هر صورتی که باشد خالی از اشکال نیست.

۶. اشاره شد که برخی مثل فخر رازی، «فکر» را به حوزه تصدیقات اختصاص داده‌اند، اما باید گفت که ظاهراً به قضایا و تصدیقات اختصاص ندارد و در مورد تصورات نیز به کار می‌رود و بر تأمل در تصورات و مفاهیم نیز «فکر» اطلاق می‌شود.

کتاب شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *خواجہ نصیرالدین طوسی فیلسوف گفتگو*، تهران، هرمس، ۱۳۸۶ ش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، بیروت، مکتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۳. همو، *الشفاء (الطبیعیات)*، قم، مکتبة آیةالله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۴. همو، *الشفاء (المنطق)*، قم، مکتبة آیةالله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۵. همو، *المباحثات*، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۶. همو، *شرح الاشارات والتنبیہات*، شرح خواجہ نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغ، ۱۳۷۵ ش.
۷. ابن منظور، محمد، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۳ ق.
۸. ارسطو، *دریارة نفس*، ترجمه و تعلیقات و حواشی علیمراد داودی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش.
۹. ایچی، میرسیدشریف، *شرح المواقف*، قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ ق.
۱۰. تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ ق.
۱۱. تهاونی، محمدعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، بیروت، مکتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۶ م.
۱۲. جرجانی، میرسیدشریف، *التعریفات*، تهران، ناصر خسرو، ۱۴۱۲ ق.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، قم، اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۱۴. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، *التواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسیة*، قم، اسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۱۵. همو، *معارج الفهم*، قم، دلیل ما، ۱۳۸۶ ش.
۱۶. همو، *مناہج الیقین فی اصول الدین*، تهران، دار الاسوه، ۱۴۱۵ ق.
۱۷. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *المحصل*، عمان، دار الرازی، ۱۴۱۱ ق.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۱۹. سبزواری، ملاهادی، *شرح منظومه*، تهران، ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹ ش.
۲۰. شریف مرتضی، الذخیره، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۲. همو، *اللغات المشرقیة فی الفنون المنطقیة*، تهران، آگاه، ۱۳۶۲ ش.
۲۳. همو، *رسالة التصور والتصدیق*، طبع جدید، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۲۴. همو، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۲۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۲ ش.
۲۶. طوسی، خواجہ نصیرالدین محمد، *اساس الاقتباس*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱ ش.
۲۷. همو، *تلخیص المحصل*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.
۲۸. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، *المنطقیات*، قم، مکتبة آیةالله المرعشی النجفی، ۱۴۰۸ ق.
۲۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۴ ق.
۳۰. قاضی عبدالجبار، المعنی، قاهره، الدار المصریة، ۱۹۶۲-۱۹۶۵ م.
۳۱. مطهری، مرتضی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، دار العلم، ۱۳۳۲ ش.
۳۲. همو، *شرح منظومه*، تهران، حکمت، ۱۳۶۰ ش.
۳۳. همو، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۶۸ ش.
۳۴. مظفر، محمدرضا، *المنطق*، قم، فیروزآبادی، ۱۳۷۰ ش.

ترجمه چكیده ها

موجز المقالات

تأثير آراء ابن سينا على فلسفة أوروبا في القرون الوسطى

- على رضا الآزاد (أستاذ مساعد بجامعة فردوسی بمشهد)
- تكتم الآزاد (خريجة الحوزة العلمية بخراسان في السطح الثالث)
- أعظم رحمت آبادي (عضوة الهيئة التدريسية لمؤسسة حضرة النرجس البحثية)

لا شك في أنّ معرفة التيارات الفكرية في معرفة سبيل التطورات الفكرية للإنسان دور أكيد وبالغ الأهمية، لذلك حاولت الدراسة الراهنة أن تناقش وتعالج تأثير آراء ابن سينا على فلسفة أوروبا في القرون الوسطى. مع أنّ المسيحيين في العصور الأولى لم يكن لديهم فلسفة مبنية ومنقحة، لكن مسّتهم الحاجة لتبيين عقائدهم الكلامية إلى الفلسفات اليونانية الدارجة والرائجة في القرون الوسطى. أمّا بسبب وجود المحاذير ومشاهدة بعض المشاكل والتعارضات التي كانت موجودة بين عدد من التعاليم الدينية والفلسفية اضطروا إلى المراجعة إلى فلسفات أخرى ومن جعلتها الفلسفة الإسلامية وهذا لما أنّ آراء الفلاسفة المسلمين وفي قمتها آراء ابن سينا بسبب التلاؤم الذي أوجدت بين العقل والشرع كانت قادرة على حلّ مشاكل وتساؤلات مفكرى الأوروبيين. فإنّ ترجمة آثار

ومؤلفات ابن سينا إلى اللغات الأوروبية بدأت بعد مضيّ فترة قليلة من وفاته وآراء ابن سينا حول معرفة الوجود، الإلهيات، معرفة العالم، علم النفس ومعرفة المعاد جلبت أنظار الفلاسفة والمتألهين المسيحيين. فإن علماء مثل جونديساليوس، ديونيس، إسكوطوس، إكهارت وراجر بيكن كانوا إلى حدّ كثير متأثرين لآراء ابن سينا وعلماء مثل آلبرت الكبير، طوماس آكوئيناس، الكساندر أهل هيلز ويوهانس لاروشلي مع أنّهم لم يقبلوا بعض آراء ابن سينا ولكنهم في آرائهم وتفكراتهم كانوا متأثرين إلى حدّ بالغ بآراء ابن سينا. وفي نهاية المطاف نشير إلى ثلاثة من آراء ابن سينا التي أثّرت أكثر تأثير على الفلسفة المدرسيّة لأوروبا وهي كما تلي: ١. المعرفة والإشراق، ٢. علاقة الذات بالوجود، ٣. مبدأ الفردية والمادة.

المفردات الرئيسة: الفلسفة الإسلاميّة، فلسفة القرون الوسطى، الإلهيات المسيحيّة، ابن سينا، آكوئيناس.

الماهية ومراتب الذكر في فكرة ابن العربيّ وملاً صدرا

□ عليّ الأرشد الرياحي (أستاذ مشارك بجامعة إصفهان)

□ فاطمة الزارع (طالبة بمرحلة الدكتوراه بفرع الحكمة المتعالية بجامعة إصفهان)

يعتبر الذكر بمثابة لسان الفؤاد، أوّل وسيلة ذا أهميّة للمناجاة مع الله سبحانه وتعالى. والذي كان دائماً موطن التفات الحكماء والعرفاء. وتجدر الإشارة إلى أنّ ابن العربيّ وملاً صدرا يعتبران من المفكرين الذين خاضوا عبر آرائهم في دراسة تلك القضية وبحثوا عنها بشكل أكيد. في دراستنا هذه وعبر الرجوع إلى آراء هذين المفكرين حاولنا أن ندرس ونعالج ماهية الذكر ومراتبه بعد مقارنة آرائهما حصلنا هذه النتيجة وهي أنّ الاتكاء على الخلوة يعتبر كأمراً لازم وضروريّ وشرط لتحقيق الذكر الحقيقيّ. هذا متفق عليه في آراء ابن العربيّ وملاً صدرا، لكن يرى ملاً صدرا أنّ المعرفة والفكر أمران لازمان للخلوة وهذا الأمر لا يشاهد في فكرة ابن العربيّ. في المقابل، على أساس فكرة ابن العربيّ الكشف والذكر والنسبة بينهما أمر هامّ وله دور بالغ الأهميّة. ولنا أن نشير هنا إلى أنّ ابن العربيّ يبيّن مراتب الذكر في عالم التكوين وعبر الالتفات إلى جميع الكائنات. لكن ملاً صدرا يبيّن هذه المراتب في عالم التشريع وضمن محورية الإنسان. وحصيلة هذه

الدراسة التحليلية هي أنه عندما نلاحظ ونطالع موضوعاً عرفانياً مع نظارة الحكمة المتعالية نرى أن الموضوع يتغيّر إلى حدّ كثير.

المفردات الرئيسة: الذكر، ابن العربي، ملاً صدرا، القرآن والروايات، الفكر، المعرفة.

دراسة مقارنة للمراتب الوجودية والمعرفية للإنسان الكامل

في آراء ابن العربي وملاً صدرا

- حسين البخاريّ القهبيّ (طالب بمرحلة الدكتوراه بفرع الحكمة المتعالية بجامعة فردوسيّ بمشهد)
- سيّد مرتضى الحسينيّ الشاهروديّ (أستاذ بجامعة فردوسيّ بمشهد)

لا شكّ في أنّ البحث حول الإنسان الكامل من أهمّ المباحث في صعيد الحكمة والفلسفة الإسلامية. ومن الواضح أنّ هذه المسألة في هذا الحقل المعرفيّ بما أنّ الإنسان الكامل هو الحلقة الواسطة بين الوجود المطلق والوجود المقيّد. وبعبارة أخرى مع وجود الإنسان الكامل ييسر الكون والعالم والموجود المخبوء يصل إلى مرتبة الوجود الذي له ظهور وانكشاف. وهذا الجانب الوجوديّ من الإنسان الكامل يتكامل مع معرفة ساحته المعرفية. وعلى أساس آراء كبار كابن العربيّ وملاً صدرا لا يمكن التطرّق إلى صقع العرفان واستمرار هذا الطريق إلّا عبر الإنسان الكامل. فعليه الإنسان الكامل يكون سبباً لبسط العالم كما يكون دليلاً وعلامة للمعرفة بذات الله سبحانه وتعالى. وهذا بما أنّه يكون مرآة لجلاء أسماء وصفات الله تعالى. وعلى هذا الأساس، المقالة الحالية وعبر أسلوب تحليليّ - توصيفيّ تدرس وتناقش مفهوم الإنسان الكامل وهذا على أساس آراء ابن العربيّ وملاً صدرا. وفرضية هذه الدراسة هي أنّ آراء ابن العربيّ وملاً صدرا حول الإنسان الكامل مع وجود مشابهاً بينهما ولكن في بعض الموارد توجد اختلافات أيضاً. الاختلافات التي يمكن أن نفسرها على أنّ ملاً صدرا يرى فكرة الإنسان الكامل أمراً عملياً ويمثلها في وجه أخلاقيّ والحال أنّ ابن العربيّ يرى الإنسان الكامل في الفكرة العملية فقط.

المفردات الرئيسة: الإنسان الكامل، الجانب الوجوديّ، الجانب المعرفيّ، ابن العربيّ.

التوحيد الأفعاليّ وعلاقته بالفعل الاختياريّ للإنسان

- حسين الغفّاريّ (أستاذ مشارك بجامعة طهران)
 - مريم السادات الزياتيّ (طالبة بمرحلة الدكتوراه بفرع الفلسفة المقارنة بجامعة الشهيد مطهريّ)
- من الواضح جدًّا أنّ التوحيد من أوّل مبادئنا الاعتقاديّة ويشمل التوحيد في الفكر والعمل ولكلّ من هذين الفرعين أقسامًا وشعبًا. من الجدير بالذكر أنّ التوحيد الأفعاليّ يعتبر واحدًا من أقسام التوحيد النظريّ ومن منظر الفلاسفة والحكماء الإسلاميين يكون بمعنى أنّه كما أنّ موجودات العالم لا استقلال لها في الذات والصفات كذلك في حقل التأثير والتأثر متعلّقة بالله سبحانه وكلّ سبب في الكون يأخذ تأثيره وفاعليّته من القدير المتعال. لنا أن نشير إلى أنّ شعب التوحيد الأفعاليّ كالتوحيد في الخالقيّة والربوبيّة والرازقيّة والحاكميّة والمالكيّة... وكلّ من هذه الأقسام والشعب له علاقة باختيار الإنسان وتتعلّق بمسائل كالجبر والتفويض، ولكن يمكن تنفيذ جميع هذه الانحرافات الفكرية مع نظرية الاعتدال التي هي القول بعدم وجود الجبر والتفويض بل الأمر بينهما، النظرية التي تعتبر من عقائد الشيعة الحقّة.
- المفردات الرئيسة: التوحيد الأفعاليّ، التوحيد في الخالقيّة، اختيار الإنسان، الجبر، التفويض، أمر بين الأمرين.

ماهية الفكر والنظر من منظور المتكلمين والحكماء المسلمين

- رحمة الله كريم زادة
 - عضو الهيئة التدريسيّة بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة
- من المعلوم أنّ الفكر أو النظر هو فعل ذهن الإنسان. يعتبر الذهن من قوى النفس الإنسانيّة وهو غير «العقل» و«النفس». يعتبر العقل والذهن من قوى النفس وكلّ شيء استند إلى قوى العقل يعتبر من قوى النفس أيضًا ولا فرق في هذا الأمر بين أن نقول بالتعدّد الوجوديّ لقوى النفس أو قلنا إنّ هذه القوى تعتبر من شؤون النفس. ولنا أن نوزع إلى أنّ ثمة آراء عدّة ومنوّعة حول الفكر بين المحقّقين من المتكلمين والحكماء. فإنّ المتكلمين أكّدوا وركّزوا في تعريف الفكر على لوازمه والحال أنّ الحكماء اتّفقوا على أنّ الفكر هو مجموع الحركتين وهما الحركة من المطالب إلى المبادى والحركة من

المبادئ إلى المطالب ولعلّ الذين اكتفوا في تعريف الفكر بالحركة الثانية هي أنّ الحركة الثانية تتضمن الحركة الأولى في ضمنها فلا يحتاج إلى ذكرها. ولعلّ سبب الاختلاف في استناد الفكر إلى العقل والنفس والذهن هو أنّ الذهن بعض الأحيان يتوجّه إلى الأمور غير المادّية، ففي هذه الحالة تصير عمل النفس الناطقة ولكن بعض الأوقات يتوجّه إلى الأمور المادّية وفي هذه الحالة تصير عمل النفس الحيوانية وهذا لا يكون بعنوان كونه فعلاً مباشراً للنفس الحيوانية، بل من حيث أنّ قوى النفس الحيوانية تساعد النفس الناطقة في الوصول إلى الغاية.

المفردات الرئيسية: النفس، العقل، الذهن، الفكر، مجموع الحركتين، المتكلمون، الحكماء.

ماهية الدهر والسرمد ووجه نسبتها بالزمان

- علي رضا كهنسال (أستاذ مساعد بجامعة فردوسي بمشهد)
- معصومة العارفي (طالبة بمرحلة الدكتوراه بفرع الحكمة المتعالية)

لقد استعمل عدد من الفلاسفة المسلمين الدهر والسرمد مقابل الزمان. لقد أوضح الفلاسفة هذين المصطلحين في عبارات يمكن حملها على المعاني المختلفة. لذلك برزت وحصلت تفاسير وتبينات عدّة حول الدهر والسرمد والزمان. لا شكّ في أنّ بيان نسبة الدهر والسرمد بالزمان أو بعبارة أخرى بيان كيفية عوالم الكون بالنسبة إلى الزمان لا زال كان موضع النقاش ومعركة الآراء بين الفلاسفة الإسلاميين من مختلف المذاهب الفكرية والدينية. وفي هذا المجال من بين الفلاسفة المسلمين هما ابن سينا وميرداماد اللذان عرضا بحثاً جامعاً وتاماً حول الدهر والسرمد والزمان ونسبة بعضها مع الآخر ونسبة كلّ منها كثلاثة أوعية وجودية للكون والتي ناجمة عن نسب الثابت بالمتغيّر والثابت بالثابت. ولكن في مقابل هؤلاء الفلاسفة، فخر الدين الرازي، تبعاً لأفلاطون، يرى أنّ الزمان جوهر باقٍ وإذا وقع مقارناً للأموال الحادثة يكون دواماً دون تغيير الأحوال وهذا هو الدهر والسرمد وإذا وقع مقارناً لحدوث الأموال الحادثة يكون الزمان وهذا بسبب حصول هذه الأموال الحادثة والتغيير في نسب الأشياء. وأمّا أبو البركات ضمن تعريف الزمان بمقدار الوجود وكون كلّ موجود زمانياً سعى وحاول لتعريف الدهر والسرمد بأسلوب

زمانى. والجدير بالذكر أنّ عددًا من الحكماء ذهبوا إلى كون الدهر والسرمد زمانًا موهومًا. الدراسة الحالية تطرقت إلى مناقشة هذه الآراء المختلفة.

المفردات الرئيسة: الدهر، السرمد، الزمان، ميرداماد، ابن سينا.

دراسة نظريّة الشبح فى مسألة الوجود الذهنيّ (وتبيين نسبته مع نظريّة الاتّحاد الماهويّ)

- محمّد مهديّ المشكاتيّ (أستاذ مساعد بجامعة إصفهان)
- مهديّ المنصوريّ (خريج الحوزة العلميّة بقم)

هذه المقالة ترمي إلى دراسة نظريّة الشبح فى الوجود الذهنيّ وتطرّق إلى دراسة نظريّات ثلاث فى هذا المجال. فالنظريّة الأولى تطمح إلى دراسة نظريّة الشبح عند المشهور التى تراها نظريّة حيال نظريّة الاتّحاد الماهويّ التى تترأى أنّه إضافة على وجود الاختلاف الوجوديّ بين العين والذهن ثمة اختلاف ماهويّ بين العين والذهن والجدير بالذكر أنّ هذه النظريّة بوحدها لها أربعة تفاسير والتى بشكل تلقائيّ طرحت فى سبيل المباحث الفلسفيّة والكلاميّة. هذه النظريّات الاربع وعلى أساس الترتيب كما تلى: الأولى: الشبح المشابه؛ الثانية: الشبح الذى له لون من الرمز؛ الثالثة: الشبح مع الانقلاب؛ الرابعة: الجمع بين نظريّة الاتّحاد الماهويّ ونظريّة المشهور فى باب الشبح. التفسير الثانى الذى فسره عدد من العلماء هو أنّه لا فرق بين نظريّة الشبح عند المشهور ونظريّة الشبح بمعنى الاتّحاد الماهويّ. والتفسير الثالث له وجه مفهوميّ - حكائيّ، أى أنّ الماهيّة لا تصل بنفسها إلى الذهن بل يصل مفهوم منها التى لها خاصيّة الحكاية عن الخارج. وفى نهاية المطاف لنا أن نشير أنّ هذه الدراسة تعالج وتناقش هذه التفاسير وتقضى وتحكم بينها وفى الأخير تختار التفسير الثانى من الشبح.

المفردات الرئيسة: الوجود الذهنيّ، الشبح، الماهيّة، الذهن، المفهوم.