

ذهن فلسفی؛ ساحت فلسفی انسان

غلامحسین ابراهیمی دینانی¹

ابوالفضل گلمحمدی آذر²

تاریخ دریافت: 1392/4/15

تاریخ تصویب: 92/5/13

چکیده

آنچه که اکنون مطرح می‌شود با عنوان ذهن فلسفی شاید با این جمله که اصلاً و ابداً «ذهن» فلسفی است، صورتی متناقض به خود بگیرد. این تناقض از آنجا آشکار می‌شود که اگر گفته می‌شود ذهن فلسفی، گویی گفته ایم: «ذهن به ذهن فلسفی و غیر فلسفی حصر می‌شود». قسم دوم ذهن که غیر فلسفی است با ذات فلسفی ذهن در تناقض است. این تناقض، تناقض شایسته‌ای نیست، از آن سبب که اصلاً ذهن غیر فلسفی عبارت درستی نمی‌باشد و اگر گفته می‌شود 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 تنبلی و شهوت، ذهن آنقدر از فعل فلسفی خود می‌کاهد که اصلاً شایسته نیست که او را ذهن نامید. با رفع نام ذهن از ذهن، فلسفی بودنش نیز رفع می‌شود و این تعبیر مسامحی است که گفته می‌شود ذهن، غیر فلسفی شده است.

کلید واژه‌ها: انسان، فلسفه، استدلال، ذهن، ذهن فلسفی، انسان فلسفی.

1- استاد فلسفه دانشگاه تهران

2- دانشجوی دکتری تخصصی فلسفه و کلام، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران



مقدمه

گاه این سوال پیش می‌آید که آیا تمامی انسان‌ها می‌توانند فلسفی بیندیشند یا نه؟ و یا اینکه آیا این جمله درست است که گفته شود همه‌ی انسانها فیلسوف‌اند و با این اقرار، انتظار داشت که همه انسان‌ها فهم فلسفی داشته باشند. در این گفتار به این مطلب پرداخته نمی‌شود که اگر از فلسفه انتظارات خاصی داشته باشیم نمی‌توان از مردم هم انتظار داشت که فلسفه را بفهمند؛ بلکه در این گفتار به ساحتی از انسان پرداخته می‌شود که ذاتا فلسفی است و فرو گذاشتن این ساحت و یا عدم توجه بایسته به آن می‌تواند عواقب جبران ناپذیری در زندگی به بار بیاورد. لذا نوشتار در پی اثبات و معرفی حقیقی‌ترین ساحت فلسفی انسان است که از خلال این معرفی می‌توان به این دریافت رسید که همه انسان‌ها فلسفی هستند.

1) ذهن چیست؟

ساده‌ترین سخن درباره‌ی ذهن را در *المقائسات* ابو حیان توحیدی می‌توان یافت. او به پرسش ذهن چیست؟ پاسخ می‌دهد: «تمییز خوب و نیک بین اشیاء را کار ذهن گویند» (توحیدی: 311). هرچند تعریف ذهن به فعل شده است ولی می‌توان از این جمله‌ی ابتدائی دانست که ماخذ ذهن اشیاء است، و سر و کار ذهن با امور عینی است. البته این بدان معنا نیز نمی‌باشد که ذهن بسته در امور عینی بوده، بلکه قصد این است که دریافت امور با ذهن است و این دریافت می‌تواند از هر سنخی باشد (صلیبا: 83).

2) رابطه‌ی ذهن و عین

برای رفع ابهامات، هم اکنون توجه بایسته به رابطه‌ی ذهن و عین لازم است. فهم رابطه‌ی این دو بی شک بایست مقدم بر پرداختن به این باشد که ذهن دارای چه



ویژگی است که بر اساس آن ویژگی، ما به هدف خود که ذهن فلسفی باشد، وصول خواهیم داشت. آنچه که نگارنده به آن هم اکنون توجه دارد این 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 که همین عالم بیرون از ذهن است. تمام پدیده‌هایی که می‌بینیم: آسمان، دریا، کهکشان، و کل عالم هستی، عالم 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 این 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 تصویر شیئی در آینه‌های محدب و مقعر مقایسه کنید. تصویر در آینه‌ی تخت موازی عالم عین است اما در دو آینه‌ی دیگر کج و معوج است و لذا نمی‌توان گفت این دو تصویر کاریکاتوری، منطبق بر آن چیزی است که تصویر از آن است.

3) چگونگی انتقال تصویر

در این موضع دو سوال مطرح می‌شود یکی چگونگی انتقال این تصویر به ذهن است و دیگری مطابقت بین ذهن و عین است. بی شک چگونگی انتقال تصویر مسئله‌ی مهمی است. بهتر است سوال، دوباره اما به گونه دیگری مطرح شود. اصلا 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 اصلا 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 نیست و این جمله بر آمده 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 نیست پس گرفتن نیست و هیچ چیزی از خارج به ذهن وارد نمی‌شود. پس تصویر در ذهن، مخلوق خود ذهن است. همین جمله به دو معنا اشاره می‌کند؛ یکی قدرت¹ خلق است و دیگری کیفیت خلق است. اکنون به قدرت خلق پرداخته نمی‌شود؛ اما در کیفیت خلق برای همیشه این سوال مطرح است که این خلق از عدم صورت گرفته و یا اینکه مسبوق به عدم نیست؟! و این خلق از عدم را چه نپذیریم و چه بپذیریم در استدلال اکتونی ما خللی ایجاد نمی‌کند. اما در فرض اول بگوییم که: اگر خلق از عدم، حداقل برای ذهن محال باشد، این تصورات مخلوق که مسبوق به تصورات دیگراند، بالاخره به نحوی آفریده شده‌اند. قصد این نیست که بگوییم چون تسلسل پیش می‌آید بایست به حد یقفی 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 تصور بالاتری از توانایی خلق برای ذهن ترسیم می‌شود و خللی در موضع اکتونی ما وارد نمی‌کند.

1- خود قدرت از ویژگی های نفس است. در ادامه خواهد آمد که ذهن با توجه به اینکه قوه ای از نفس است رشد پذیر است.



4) مطابقت ذهن و عین

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 خودکاری در خارج هست. 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. 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 و مطابقی 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.

5) «قوه ی ذهن» و اینکه ذهن، عقل نیست!

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 امور جدید می‌کند تا به استعداد کامل برسد. نقل این مطلب از شیخ الرئیس در *البرهان* که: «الذهن قوه النفس المهيأة المستعدة لاكتساب الحدود والآراء» (به نقل از فرید جبر):



398) یعنی دانستن ذهن به عنوان هیاتی که قوه‌ی نفس است برای کسب حدود و آرا» در بیان نزدیکترین شاگردش می‌شود: «الذهن قوهٌ للنفس، معدةٌ نحو اكتساب العلم» (التحصیل، ص 264). یعنی ذهن قوه‌ای برای نفس است که به نحو اعدادی اکتساب علم می‌کند (التحصیل: 264). 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. این تاکید در *التعریفات* جرجانی هم قابل فهم است: «الذهن هو الاستعداد التام لإدراك العلوم و المعارف بالفکر» (جرجانی: 114) ذهن استعداد تامی است به توسط فکر علوم و معارف را دریافت می‌کند؛ همچنین در دره التاج قطب الدین شیرازی نیز این جمله را می‌توان نمود دیگری برای اقوال پیشین آورد که ذهن قوتی است نفس را معد اکتساب آراء (قطب الدین شیرازی: 563).

آنچه که این چهاراندیشمند را با هم در افق واحد قرار می‌دهد، اظهار و تاکید بر مستعد بودن ذهن است. این استعداد همان ویژگی مهمی است که ایجاب می‌کند نوشتار در تعریف ذهن فلسفی به هدف غایی خود برسد. لذا در ابتدا یک توجه خاصی به تعاریف آمده از عقل و ذهن لازم می‌آید. از این انتباه مجدد، نکاتی حاصل می‌شود که از برآیند این نکات می‌توان نتیجه گرفت که «ذهن عقل نیست». این نکات از این قراراند: الف می‌دانیم که در بحث «عقل» عقل را قوه‌ای از نفس معرفی نمی‌کنند و اگر عقل را نفس می‌نامند مقصود قوه‌ای از نفس است که این نفس، نفس دراکه است. بنابراین عقل جوهری است در کنار جوهری چون نفس (طباطبایی، ج 1: 313). ب ذهن را قوه‌ای از نفس نام برده‌اند. ج می‌توان با مقایسه این دو نکته 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، سید جعفر، ج 2: 1271)؛ 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 فعال عقل و قوه بودن ذهن می‌شود. با این انبباه، 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 استدلالش 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.

می‌توان همین نتیجه‌گیری را در قالب منطقی نیز در آورد: (صغری): عقل از قوای



نفس نیست. (کبری): ذهن از قوای نفس است. (نتیجه) عقل، ذهن نیست. این نتیجه، نتیجه‌ی مطلوبی است که ایجاب می‌کند در باب ذهن به این نکته برسیم که ویژگی که در ذهن هست، در عقل نیست. 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.

6 کار ذهن

کار ذهن در *العباری* ابن رشد در زبان منطقی، در یک جانب این گونه بیان می‌شود: «در ذهن، هم به وجود خود شیئی و ضد آن و همچنین به وجود شیئی و هم سلب همان شیئی می‌توان معتقد شد»؛ (ابن رشد: 117-118). 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. این 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 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 البته این عدم نیز به معنای عدم محض نیست بلکه عدم مقید است. - این «حکم» عقلانی است که دریافت آن توسط ذهن می‌باشد. ذهن به این کار کرد می‌رسد که بگوید: عقلاً چنین امری محال است.

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 می‌گنجند. به عبارت دیگر در زبان عامه می‌گوئیم بالاتر از سیاهی رنگی نیست. به این معنا که هر وقت آدمی به رنگ سیاهی که نهایت رنگ هاست دست یافته، نه تنها به سیاهی، بلکه به همه رنگها نیز دست یافت است. لذا به صراحت اقرار باید 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 پیوندی میان ذهن و عین وجود دارد 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؛ 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. این قول در عبارت ملای شیرازی با این عبارت بیان می‌شود: «ذهن فی نفسه از امور خارجی است و آنچه در اوست، برآنچه که در خارج موجود است مطابق می‌باشد و حاکی از آن است و لذا به آن وجود ذهنی می‌گویند»؛ (شیرازی، ج 3:515). 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 حاضر نیست؛ ولیکن وجود ذهنی موبد و اساسی ترین امری است که به تلاقی ذهن و عین اشاره می‌کند.



7) مهمترین ویژگی ذهن

مهمترین ویژگی ذهن استعداد خلق و کشف عینیات است. این دو در مبداء خود کاملاً در قوه‌ی محض است 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 «شما را از رحم و بطون مادرنتان خارج کرد درحالی که هیچ نمی‌دانستید» (نحل/78) می‌نویسد: «...خداوند باری تعالی روح انسانی را خالی از هرگونه تحقق اشیا و علم به آن آفرید...» (شیرازی، ج 3:515). روح در این موضع در بیان صدرا همان ذهن است. ولی آنچه که مهم است، برای اثبات این نقل روح را شبیه هیولا می‌کند که در ابتدای خلق خالی از هرگونه تصور و یا صورت است و می‌نویسد که زمانی که هیولا خلق شود، به سبب آنکه تنها در آن صور طبیعی تصور می‌شود، در جوهر و اصل خود قوه‌ی محض و خالی از هر صورت جسمیه است. روح انسانی هم چون هیولا است که در آغاز فطرت، قوه‌ی محضی است خالی و بری از هر امر معقولی، اما شناختن حقایق و اتصال به آنها از ویژگی‌های روح انسان است... «أَنْ الیهولی لما خلقت لأن يتصور فيها الصور الطبيعية كلها كانت في أصل جوهرها قوه محضه خالية عن الصور الجسميه فهكذا الروح الإنساني و إن كان في أول الفطره قوه محضه خالية عن المعقولات لكنها من شأنها أن تعرف الحقائق و تتصل بها كلها...» (همان).

با توجه به این که در بادی امر 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 قصد جاهل‌التصور بودن ذهن است. متنها آنچه که مشترک بین ذهن و هیولا می‌باشد، ابتدا به ساکن قوه بودن است و دیگر اینکه مستعد دریافت علم بودن است. اگر تمیز 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 آشکارتر اینکه اگر گفته می‌شود ذهن بدون عین معنایی را در خود نخواهد داشت به این معنا نمی‌باشد که ذهن خود خالی از دستور است.

این دو حیث در اصطلاح حکمی خود در بیان ابوالبرکات بغدادی به خوبی بیان شده است. این‌اندیشمند از حس مشترک بهره می‌برد. حس مشترک باعث می‌شود که ما ارتباط میان تصورات را درک کنیم. تصوراتی که گاه میان هم رابطه‌ای هم 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 و 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 سوايند، ولیکن ذهن می‌تواند آنها را بهم ربط داده و در یک خط لحاظ کند. این توان در یک خط بودن، 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 نخواهد داشت.

ابوالبرکات بغدادی در بحث ادراک ذهنی به صراحت می‌گوید که بازگشت و نسب این مطلب به ادراک مشترک است که نفس انسان فی نفسه به آن شعور دارد. مثل صورتی که از محسوسات در ذهن او مجسم می‌شود به گونه ایست که پس از غیبت عین اشیاء محسوس، صورت آنها باقی می‌ماند و به ذهنش آنها را می‌بیند. در سرش با



چشم می‌بیند درحالی که با چشم نمی‌بیند و می‌شنود چنانکه گویی با گوش می‌شنود در حالی که با گوش نمی‌شنود و از این قبیل می‌بوید و می‌چشد البته نه با بینی و زبان و لمس می‌کند نه با آلات لمس و گمان می‌کند که امر بر او مشتبه افتاده است، که گویی به حواس ظاهر ادراک کرده است. چونان زمانی که آدمی شیئی را در خواب می‌بیند بی آنکه شک در دیدنش داشته باشد و حتی به تفاوت آن دو نیز در خود، معترف می‌شود «اما الذی نسبوه منها الی الادراک المشترك و هو ما يشعر به الانسان من نفسه من تمثیل صور المحسوسات فی ذهنه حتی یلحظها بذهنه مع غیبه الاشخاص المحسوسه فیری بذهنه و فی سره ما یراه بالعين و هو لا یراه بالعين و یسمع کما یسمع بالأذن و هو لا یسمع بالأذن و كذلك یشم و یذوق لا بالأنف و اللسان و یلمس لا بالآلات اللمس فمن ذلک ما یشتهه علیه بما یدرکه بظاهر الحواس فیظنه ذلک و كذلك کمن یری فی المنام حین یری و منه ما لا یشتهه علیه و یعرف الفرق فی ذلک من نفسه» (بغدادی، ج 2: 340).

لذا جاهل التصور بودن ذهن با قوه داشتن ذهن دو مفهوم متفاوت هستند که منافاتی هم باهم ندارند. بر کسی پوشیده نیست که تمثیل صورتها از مشاهدات عینی را در ذهن تصور می‌نامند و به مدلولات الفاظ فهم می‌گویند و موافقت مدلول و تصور را شناخت عنوان می‌کنیم. ذهن دارای تصورات است و فهم وسیله‌ی ارتباط میان لفظ و معنا است که حاصلش شناخت می‌شود. از صورت، لفظ حاصل شده است و همین لفظ مطابق معنا شده توسط فهم شناخته می‌شود و شناخت حاصل می‌شود. نگاه و نظر ما حیثه‌ی تصورات است. تصورات در ذهن به چه کاری مشغول‌اند؟ 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. بنابراین ذهن در ابتدا هم اکتسابی است و هم استدلالی و این دانسته شد که 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 استدلالی است. بنابراین در نهایت ذهن اساساً استدلالی است 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 هم سازگاری دارد. به این معنا که اگر در ساحت فکر گفته می‌شود: «فکر حرکت عقل است میان معلوم و مجهول»؛ (مظفر، ج 1: 39) به این معنا که در مواجهه‌ی با مجهول، از معلومات کمک گرفته و سعی در معلوم کردن مجهول می‌کند؛ لذا نوعی حرکت است و این حرکت تا مجهول در جهان آفرینش وجود دارد خواهد بود و ذهن مدام در پی کشف آن خواهد بود؛ این مطلب نیز یک نمود اعلا‌ی استدلالی بودن ذهن است.

8) ذهن و فلسفه

اما آنچه که قصد نوشتار برای نیل به ذهن فلسفی است تذکر خاطر دوباره به معنای فلسفه است. اینکه در نهایت فلسفه در فرد معنا می‌یابد و فیلسوف از فلسفه اش جدا نیست و اینکه هر کسی فیلسوف است. لذا باید پرسید، اگر ذهن بر مدار قوه بودن شرح شد و فلسفه بر مدار فرد شکل گرفت، اکنون قصد از ذهن فلسفی چیست؟ و یا اینکه آیا میان ذهن و فلسفه چه ارتباطی وجود دارد؟ و سولاتی از این دست.



ساحت پاسخ دو پاسخ است که در مزج هم خواهند آمد. 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 خام‌اندیشه را طلب می‌کند و توسط عقل حکم کلی را می‌دهد، این نتیجه را می‌دهد که اصلاً و ابداً ذهن فلسفی است. این ذات ذهن است که فلسفی باشد. خود ذهن واژه‌ای فلسفی است و چون فلسفی است این مهم برای فلاسفه امری آشکار است که عنوانی به این نام در آرای خود به شرح ننشسته‌اند؛ در حالی که به تمامی جوانب ذهن پرداخته‌اند. لذا اگر فیلسوف کلمه‌ی ذهن را خطاب می‌کند، ذهن را بی فلسفه خطاب نکرده است و این خطاب انحصاری نیز 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 این افراد خود اقرار می‌کنند که: «ذهن من کار نمی‌کند».

جمله‌ی مثالی جمله نادرستی است. این ذهنی که صاحب آن، 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 آشکارتر خواهد کرد. اینکه گفته می‌شود نمود فلسفی اشاره به این جمله‌ی مهم است که کندترین ذهن‌ها نیز استدلال می‌کنند، ولیکن علم به استدلال خود ندارند. انبیا به همین استدلال اولیه پله استدلال‌های بعدی است. این پرورش در زبان عامه با این جمله معروف عنوان می‌شود که ریاضیات بهترین وسیله‌ی پرورش ذهن است.

نتیجه گیری

اگر پرسیده شود ذهنیت فلسفی چیست؟ پاسخ، پاسخ تمام فلاسفه است. فیلسوف



به کلیات می نگرد و به جزئیات اشتغال ندارد، حتی زمانی که استقرای ناقص می کند حکم کلی را مد نظر دارد و این البته به معنای عزل نظر از جزئیات نمی باشد. یک بستره ای 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 گفته می شود فیلسوف دیرتر از همه به حقیقت می رسد. البته این نسبت زمانی، در نظر کمی نیست؛ نوعی کم متصل به کیف است. فیلسوف دیر می رسد و این عقلانی تر است که نرسد و یا ناقص برسد. و لذا بایست اندیشید و بر قوهی ذهن افزود؛ که با این افزایش ذهن فلسفی قویتری خواهیم داشت. براینکه این پاسخ این می شود که: تعریفی که ارائه گردید سخن تازه ای نیست بلکه استدلالی و رفورمی امروزی است که هیچ تقابلی با تعاریف بزرگان نیز ندارد. اما لزوم این رفورم برای افهام معنای ذهن فلسفی اجباری است.

منابع

- ابن رشداندلسی، ابوالولید، **تلخیص کتاب العبارة**، حقه محمود محمد قاسم، راجعه واکمله و قدم له وعلق علیه تشارلس بتروث، أحمد عبد المجید هریدی، هیئه المصریه، القاهره، 1980.
- ابن المرزبان (بهمنیار)، ابوالحسن، **التحصیل**، با مقدمه محمد محمدی و مرتضی مطهری، دانشگاه تهران، 1349.
- بغدادی، ابوالبرکات، **المعتبر فی الحکمه**، مصحح زین العابدین الموسوی، تحت اداره جمعیه دائره المعارف العثمانیه بحیدرآباد، 1358 ه. ق.
- التوحیدی، أبو حیان، **المقابسات**، محقق و مشروح بقلم حسن السندی، المكتبه البحاریه، بالقاهره، 1929.
- الجرجانی، أبی الحسن علی بن محمد (السید السند)، **التعریفات**، دار الطبع مصر، 1306 ه. ق.
- الشیرازی، قطب الدین، **دره التاج**، به اهتمام سید محمد مشکاه، انتشارات حکمت، تهران، 1369.
- الشیرازی، صدرالدین محمد، **الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**، دار احیاء التراث، بیروت، 1981 م.
- فرید جبر - سمیح دغیم - رفیق العجم - جیرار جهامی، موسوعه **مصطلحات علم المنطق عند العرب**، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت، 1996.
- طباطبائی، سید محمد حسین، **نهایه الحکمه**، علی شیروانی، الزهرا، تهران، 1380.
- مظفر، محمد رضا، **المنطق**، ترجمه و اضافات علی شیروانی، دارالعلم، قم، 1380.