



Research Article

Received:2019/05/25 Revised:2025/07/01 Accepted:2026/01/04 Online Publication:2026/09/22

Gholamreza Ebrahimi Moqaddam 

Assistant Professor, Islamic Studies Department, Farhangian University

Narges Movahhedi 

Assistant Professor, Islamic Studies Department, Farhangian University

Quiddity of the Mind from the Perspective of Islamic Philosophers

Extended Abstract

The nature of the mind is an important issue in the fields of philosophy of mind and epistemology. Despite the extensive discussion of perception, knowledge, and the soul in Islamic philosophy, the “mind” has received relatively little attention as an independent philosophical problem. This study aims to examine Islamic philosophers’ views on the nature of the mind, categorize the definitions they have proposed, and explain the selected position in order to clarify the place of the mind within the structure of the soul and the process of cognition. Drawing on the principles of Transcendent Philosophy (*al-Hikmah al-Muta’aliyah*), the study also examines the relationship between the mind and the soul, brain, intellect, and perceptual forms.

This study employs a descriptive-analytical method based on library research. First, Islamic philosophers’ views concerning the mind and related concepts were identified and categorized. These views were then analyzed in light of their epistemological and philosophical foundations, leading to an explanation of the position adopted in this study. Subsequently, this position was examined in relation to the principles of Transcendent Philosophy, particularly the ontological levels of the soul and the manner in which perceptions are formed.

Cite this Article: Ebrahimi Moqaddam, Gholamreza; Movahhedi, Narges (2026), Quiddity of the Mind from the Perspective of Islamic Philosophers, New Intellectual Research, 11(1), pp. 33-57



The Author(s); Publisher: Islamic Science and Culture Academy

<https://doi.org/10.22081/nir.2026.68718.1446>



An examination of the views of Islamic philosophers shows that they can be classified into at least seven categories: the mind as the ability to distinguish and analyze; the faculty responsible for acquiring conceptual and propositional knowledge; the soul's readiness to acquire knowledge; mental forms; the locus of acquired perceptions; the identity of the mind and the soul; and a view that, by considering knowledge to be an *i'tibārī* relation, essentially denies mental existence. Despite this diversity, the nature of the mind has not been formulated as an independent problem in Islamic philosophy, and discussions of it have largely developed through an examination of mental activities and their effects.

According to the position adopted in this study, the mind is an *i'tibārī* or conceptual construct and therefore cannot be assigned an independent essence; rather, it can only be given a conceptual definition. Within this framework, two aspects of perceptual forms must be distinguished. On the one hand, insofar as these forms represent reality, they constitute knowledge and mental existence. On the other hand, when considered independently of their representational function, they may be referred to as the "mind." Thus, the mind is neither an independent locus or container for perceptions nor a faculty separate from the soul; rather, it has an essential connection with perceptual forms.

In Transcendent Philosophy, these forms arise through the soul's interaction with the material world by means of the body and the senses and, through the soul's process of existential perfection, extend to imaginative and intellectual perceptions. From this perspective, the mind can be understood as a stage in the existential perfection and elevation of the soul, progressing from sensation to imagination and ultimately to intellect. Accordingly, the mind is not fixed or static but fluid and continuously renewed in accordance with the ontological levels of the soul. Mental phenomena are also a subset of psychical phenomena and, despite their close relationship, the mind should not be identified with the soul as a whole. The mind is likewise distinct from the brain, since the brain is a material entity whereas the mind is immaterial. The intellect constitutes one part of the domain of the mind, and the use of the term "intellect" for "mind" in some contexts amounts to naming the whole by one of its important parts. Activities such as experience, analysis, abstraction, thought, generalization, and reasoning also depend on perceptual forms, whereas presential knowledge does not involve such an intermediary.

The findings indicate that, in Islamic philosophy, the mind is understood less as an independently existing entity with a definable essence than as an *i'tibārī* concept referring to perceptual forms. According to the position adopted in this study, the mind is precisely those perceptual forms considered independently of their representational function. Within Transcendent Philosophy, these forms can likewise be regarded as an expression of the soul's process of existential perfection, which begins with sensory perception and extends to intellectual cognition. Accordingly, the mind is graded, intensifying, and multi-leveled, and is closely connected with the ontological levels and perfection of the soul.

Keywords: mind, mental existence, mental form, science, acquired science.



۱ ID غلامرضا ابراهیمی مقدم

۲ ID نرگس موحدی

چستی ذهن از دیدگاه فلسفه اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۱ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۶/۳۱

چکیده

شناخت چستی ذهن، اساسی‌ترین گام در معرفت‌شناسی و پیش‌نیاز هر گونه پژوهشی در این حوزه است؛ زیرا بدون درک درست از ذهن، سخن گفتن از شناخت که خود، گونه‌ای فعل ذهنی است، و نیز بحث از وجود ذهنی، بی‌نتیجه خواهد ماند. با این حال، با وجود نقش محوری این موضوع در معرفت‌شناسی، در آثار فیلسوفان اسلامی به‌طور گذرا و نه چندان گسترده به آن پرداخته شده است. نوشتار پیش‌رو در پی پاسخ به این پرسش است که حقیقت ذهن از نگاه فلاسفه اسلامی چیست. نگارندگان با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی، آرای ایشان را کاویده‌اند تا از لابه‌لای نظرات پراکنده، تصویری روشن از چستی ذهن به‌دست آورند. اگرچه دیدگاه‌های فیلسوفان اسلامی در این باره یکسان نیست، نویسندگان می‌کوشند با طبقه‌بندی و تحلیل آنها، خوانشی نظام‌مند از معانی مختلف ذهن ارائه دهند. در این مسیر، دست‌کم هفت رویکرد متمایز شناسایی و بررسی شده است. همچنین، با بازکاوی اقوال و تبیین مسائل مرتبط، مرزهای مفهومی ذهن با مقولاتی چون نفس، عقل، مغز، حالات درونی و پدیده‌های ذهنی - که در ظاهر، هم‌سویی معنایی یا مصداقی با ذهن دارند - ترسیم می‌گردد و نقاط اشتراک و افتراق آنها آشکار می‌شود.

واژگان کلیدی: ذهن، وجود ذهنی، صورت ذهنی، علم، علم حصولی.

ebrahimir138@gmail.com

n.movahedi@cfu.ac.ir

۱. استادیار گروه آموزش معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان، صندوق پستی ۸۸۹-۱۴۶۶۵ تهران، ایران.

۲. استادیار گروه آموزش معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان، صندوق پستی ۸۸۹-۱۴۶۶۵ تهران، ایران.

استناد به این مقاله: ابراهیمی مقدم، غلامرضا؛ موحدی، نرگس (۱۴۰۵). «چستی ذهن از دیدگاه فلاسفه اسلامی». فصلنامه علمی پژوهشی

پژوهش‌های عقلی نوین. ش ۲۱. صص ۵۷-۳۳.



ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

© نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.



مقدمه

چیستی ذهن، افزون بر اینکه مسئله‌ای وجودشناختی است، مسئله‌ای معرفت‌شناختی نیز به شمار می‌رود. ازاین‌رو فیلسوفان مسلمان در خلال مباحث مختلف، گاه از منظر وجودشناختی و گاه از منظر معرفت‌شناختی به این مسئله پرداخته‌اند. پژوهش حاضر در پی یافتن حقیقت ذهن از خلال تعاریف مفهومی و تلقی‌های متعارف فلاسفه اسلامی از ذهن است.

دستیابی به چیستی ذهن در سطح تعاریف مفهومی، دشواری‌های خاصی دارد؛ زیرا رویکرد فیلسوفان مسلمان در تعریف ذهن، لزوماً ناظر به ماهیت آن نیست. نگارندگان برای یافتن پاسخ مسئله، با روش کتابخانه‌ای و توصیفی - تحلیلی، به متون فلسفی و آرای فلاسفه اسلامی مراجعه کرده و مسئله را در پرتو تعاریف و دیدگاه‌های مختلف آنان بررسی نموده‌اند. سپس با مقایسه دیدگاه‌ها و ملاحظه افق معنایی آنها، نظر هر فیلسوف را بر اساس مبانی فلسفی وی استنباط و بازسازی کرده‌اند. بدین معنا که با فرض مواجهه هر یک از فیلسوفان و صاحب‌نظران فلسفه اسلامی با پرسش از چیستی ذهن، پاسخ احتمالی آنان بر اساس مبانی‌شان صورت‌بندی و در تبیین چیستی ذهن ارائه شده است؛ زیرا با توجه به مبانی هر یک از فلاسفه اسلامی، می‌توان پاسخ آنان به این مسئله را تا حدودی پیش‌بینی کرد.

شناخت پدیده‌های بیرونی بدون شناخت حقیقت و ویژگی‌های ذهن ناممکن است. تا وقتی ذهن را نشناخته باشیم، نمی‌توانیم امر عینی یا واقعیت را بشناسیم و آن را از امر ذهنی، متمایز کنیم. در صورتی که واقعیت را نتوانیم بشناسیم، نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم. به تعبیر استاد مطهری مطالعه فلسفی درباره «واقعیت» قبل از شناختن ذهن میسر نیست. (مطهری، ۱۳۹۶، ج ۶، ص ۵۲۱) همچنین بدون شناخت ذهن، داشتن فلسفه ممکن نیست. (مطهری، ۱۳۹۶، ج ۶، ص ۵۸۴؛ نیز ر.ک. مطهری، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۳۱۸)

با وجود اهمیت ذهن‌شناسی در مباحث فلسفی و معرفت‌شناسی، تاکنون کتابی که چیستی ذهن را از منظر فلسفه اسلامی به‌عنوان مسئله‌ای مستقل بررسی کرده باشد، تألیف نشده است؛ باین‌حال، در برخی آثار معرفت‌شناختی، مانند اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه طباطبایی با شرح استاد مطهری و نیز مطابقت صور ذهنی با خارج اثر عباس عارفی، مطالبی درباره مفهوم ذهن مطرح شده است. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی نیز مجله «ذهن» را به

پژوهش در حوزه مباحث ذهن‌شناسی اختصاص داده است؛ اما در مقالات این مجله، چستی ذهن از دیدگاه فلاسفه اسلامی به صورت مستقل بررسی نشده است. همچنین، فهمیه شریعتی در رساله دکتری خود با عنوان ذهن و تأثیر و تأثرات آن در فلسفه اسلامی، به مباحث مرتبط با ذهن پرداخته است؛ اما در این پژوهش، نفس به مثابه ذهن تلقی شده و بیشتر فعالیت‌های شناختی آن بررسی شده است. با وجود مباحث ارزشمندی که در این رساله درباره ذهن مطرح شده است، ماهیت و چستی آن همچنان مغفول مانده است. از این رو پژوهش حاضر از حیث تمرکز بر مسئله چستی ذهن در فلسفه اسلامی جنبه نوآورانه دارد.

۱. تقسیم وجود به عینی و ذهنی

در فلسفه اسلامی، موجوداتی که ماهیت دارند، منحصر به وجود خارجی و عینی نیستند، بلکه افزون بر آن، از وجود ذهنی نیز برخوردارند. اشیا در وجود خارجی آثار و لوازم حقیقی مبتنی بر ماهیت خود دارند؛ در حالی که چنین آثار و لوازمی در وجود ذهنی آنها یافت نمی‌شود (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۱). فلاسفه اسلامی وجود خارجی اشیا را «عین» و «حقیقت» و وجود ذهنی آنها را «صورت»، «مثال» و «علم» می‌نامند. وجود ذهنی اشیا با وجود خارجی آنها در ماهیت وحدت دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۱۴). در حقیقت، وجود خارجی و وجود ذهنی یک چیز، دو نحوه وجود برای یک ماهیت هستند. اگر ماهیت هر چیز در ذهن و خارج یکسان نباشد، علم و ادراک اشیا خارجی برای انسان ممکن نخواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۴۱۷، ص ۲۹-۳۰؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳).

ابن‌سینا وجود ذهنی را امری مسلم می‌داند. وی در یک موضع می‌گوید: «معنی عام (کلی) در خارج وجود ندارد و در ذهن موجود است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۸۲). همچنین در جای دیگری بیان می‌کند: «مفاهیم کلی وجود خارجی ندارند و از امور ذهنی‌اند؛ زیرا یکی از ویژگی‌های وجود خارجی، تشخیص است و اگر مفهوم کلی وجود خارجی داشته باشد، باید مشخص باشد و در این صورت کلی نخواهد بود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۵ و ۱۸۴).

ملاصدرا نیز درباره وجود ذهنی می‌نویسد: «به جز گروه اندکی از ظاهرگرایان، همه حکما بر این امر اتفاق نظر دارند که اشیا، غیر از وجود عیان و ظهوری که برای آحاد مردم روشن است، وجود و ظهور دیگری دارند که از آن به وجود ذهنی تعبیر می‌گردد» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۳). بنابراین، وجود ذهنی از دیدگاه فلاسفه اسلامی،



امری مسلم و قطعی است.

۲. اثبات وجود ذهن به تبع وجود ذهنی

فلاسفه اسلامی برای اثبات وجود ذهنی در مقابل وجود خارجی، براهین متعددی اقامه کرده‌اند (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۸-۲۷۲؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۸۰؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۷، ص ۲۴-۲۷؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۲۳؛ مطهری، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۲۳۵-۲۳۷؛ طباطبایی، ۱۴۲۲، «ب»، ص ۴۶-۴۷). این براهین، افزون بر اثبات وجود ذهنی در مقابل وجود خارجی، به صورت التزامی بر وجود ذهن، به هر معنایی که در نظر گرفته شود، نیز دلالت دارند؛ زیرا اگر وجود ذهنی را بپذیریم، باید ظرف حصول آن نیز وجود داشته باشد. همچنین، وجود ذهنی بدون وجود نیروی ادراک‌کننده، تحقق نمی‌یابد. افزون بر این، اگر ذهن را به معنای خود ادراکات حصولی و صورت‌های علمی اشیا بدانیم، وجود ذهنی با وجود ذهن ملازم خواهد بود. بنابراین، ممکن نیست وجود ذهنی تحقق داشته باشد، اما خود ذهن وجود نداشته باشد.

۳. تمایز وجود و ماهیت و رابطه آن با ذهن

فلاسفه اسلامی برای موجودات ممکن دو جنبه در نظر می‌گیرند: جنبه وجود و جنبه چیستی و ماهیت. این دو جنبه، در عینیت و حقیقت خارجی با یکدیگر وحدت دارند، اما در مقام شناخت و تحلیل ذهنی، از یکدیگر متمایزند. همه اشیا از حیث وجود با یکدیگر مشترک هستند و اگر تفاوتی میان آنها وجود داشته باشد، به نحو تشکیکی است، اما از حیث ماهیت، از یکدیگر متمایز هستند. صورتی که از اشیا خارجی در ذهن حاصل می‌شود، در واقع همان ماهیت‌هایی است که در ساحت نفس به وجود ذهنی تحقق یافته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۰۱؛ طباطبایی، ۱۴۲۲، ص ۴۵). بر این اساس، تا چیزی از حیث ماهوی تعین و حدود مرز نداشته باشد، صورت ذهنی نیز نخواهد داشت. اگر وجود خارجی را بدون لحاظ ماهیت در نظر بگیریم، هیچ‌گاه به صورت مستقیم وارد ذهن نمی‌شود. بنابراین ذهن در مورد امور ماهوی معنا می‌یابد و چیزی که ماهیت ندارد، صورت ذهنی نخواهد داشت. در مواردی که مفهومی از ماهیت چیزی حکایت نمی‌کند، تنها یک امر ذهنی تلقی می‌شود (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۸۵؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۱۲، «حاشیه علامه»). برای مثال مفاهیمی مانند وجود، وحدت، کثرت و فعلیت و

به طور کلی معقولات ثانیه فلسفی، هرچند بر اموری دلالت دارند، دارای صورت ذهنی به معنای صورت ماهوی نیستند. از این رو در این موارد نیز نمی توان از وجود ذهنی به معنای متعارف آن سخن گفت؛ مگر آنکه خود همان عنوان ذهنی را ذهن بدانیم.

۴. رابطه علم حصولی و ذهن

شناخت حقیقت ذهن، ارتباطی تنگاتنگی با درک مفهوم علم دارد. برخی از فلاسفه اسلامی، از جمله استاد مطهری، معتقدند ذهن با علم حصولی عینیت دارد؛ بدین معنا که ذهن در پی ادراکات حصولی تحقق می یابد و بدون علم حصولی، ذهنی وجود نخواهد داشت. به تعبیر ایشان: «شک و یقین و تصور و تصدیق و خطا و صواب و حافظه و توجه و تفکر و تعقل و استدلال و تعبیر لفظی و تفهیم و تفهم و فلسفه و علوم، همه مربوط به علم های حصولی و به عبارت دیگر مربوط به عالم مخصوص ذهن است که عالم صور اشیاست و در مورد علم های حضوری هیچ یک از معانی بالا معنا ندارد» (مطهری، ۱۳۹۶، ج ۶، ص ۲۷۳-۲۷۵ و ۲۸۳؛ همو، ۱۳۹۴، ج ۹، ص ۶۰۵). بنابراین برای شناخت ذهن، ناگزیر باید علم حصولی را شناخت.

تعریفی که ابن سینا در آثار خود از علم حصولی ارائه کرده است، در میان اندیشمندان پس از او نیز پذیرفته شده است. وی در شفا در تعریف علم حصولی می گوید: «علم عبارت است از آنچه که از صورت موجودات بدون مواد آنها به دست می آید» (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۴۵). همچنین، در اشارات می گوید: «ادراک چیزی عبارت از آن است که مثال حقیقت آن نزد مدرک باشد و مدرک آن را مشاهده کند» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۸). وی در نجات نیز ادراک را عبارت از اخذ صورت (ماهیت نوعیه) مدرک می داند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۴۴). ابن سینا در تعلیقات نیز تعبیر مشابهی در تعریف علم حصولی دارد؛ از جمله می گوید: «علم عبارت از حصول صورت های معلومات در نفس است» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۸۲) و در تعبیری دیگر می نویسد: «ادراک، حصول صورت مدرک در ذات مدرک است» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۹).

ملاصدرا در تعریف علم حصولی می گوید: «فلاسفه گفته اند که علم، تصویری است که مطابق با معلوم در نفس حادث می شود و مقصود از تصویر از نظر آنان، همان ماهیت شیء است که به وجودی غیر از وجود خارجی در نفس



وجود پیدا کرده است» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۱۰۱). علامه طباطبایی نیز علم حصولی را همان حضور ماهیات اشیای خارجی و عینی در ذهن می‌داند (طباطبایی، ۱۴۲۲، ص ۲۹۳). استاد جوادی آملی نیز می‌نویسد: «علم حصولی چیزی جز حصول صورت معلوم در ذهن نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۳۳۴).

بنابراین، علم حصولی همان صورت اشیا از حیث حکایت‌گری نسبت به خارج است. در بررسی آرا خواهیم گفت که ذهن چیزی جز صورت‌های ادراکی نیست. از این‌رو ارتباط تنگاتنگ علم حصولی و ذهن و نیز این نکته که ذهن بدون تصورات و مفاهیم حصولی معنا ندارد، روشن می‌شود.

۵. دیدگاه‌های فلاسفه اسلامی درباره چیستی ذهن

پیش از بیان آرای فلاسفه اسلامی درباره ذهن، یادآوری این نکته لازم است که آنچه در آثار آنان درباره ذهن مطرح شده، بیشتر در قالب تعریف مفهومی ذهن است. باین‌حال، میان تعاریف ارائه‌شده درباره ذهن اختلاف قابل‌ملاحظه‌ای وجود دارد. با بررسی و تحلیل آرای فلاسفه اسلامی، دست‌کم می‌توان هفت دیدگاه متمایز درباره ذهن شناسایی کرد.

۵-۱. دیدگاه اول: قوه شناخت درست از نادرست

ذهن، توانایی تجزیه و تحلیل، تمییز میان خوب و بد، و شناخت حق از باطل و درست از نادرست است. به بیان دیگر، ذهن نوعی تفکر، توانایی استنتاج و اجتهاد صحیح است. بر اساس این تلقی، ذهن به معنای ادراک باکیفیت و صحیح است؛ یعنی هر ادراکی را نمی‌توان ذهن دانست، بلکه هنگامی که فرد بتواند موضوع موردشناخت را به‌خوبی تحلیل کند، حق را از باطل تشخیص دهد و برای دیدگاه خود استدلال اقامه کند، می‌توان از ذهن سخن گفت؛ در غیر این صورت، عنوان ذهن بر آن اطلاق نمی‌شود.

یکی از تعاریف فارابی از ذهن با این دیدگاه مطابقت دارد: «ذهن عبارت است از توانایی رسیدن به حکم صحیح در آن چیزی که آرای مختلف وجود دارد و همچنین تشخیص حکم صحیح از حکم غلط، بنابراین ذهن، یعنی استنباط خوب یک نظر صحیح از میان آرای مختلف. پس ذهن نوعی از تعقل است» (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۵۸-۵۹). این تلقی از ذهن در آثار برخی شارحان آرای فلاسفه نیز دیده می‌شود. برای مثال ابوحنیف توحیدی ذهن را به کیفیت تمییز میان



اشیا تعریف کرده است (توحیدی، ۱۹۲۹، ص ۳۱۱). همچنین تعریف غزالی از «جودت ذهن» با این تلقی از ذهن مطابقت دارد. وی می‌گوید: «جودت ذهن عبارت از توانایی شناخت حکم صحیح به هنگام مشابَهت و معرکه آراء است» (غزالی، بی‌تا، ص ۲۷۴). منظور غزالی از جودت ذهن، تیزهوشی، خوش‌فهمی، زیرکی و قوت ذهن است و از نظر او، ذهن همان توانایی تمییز و تشخیص درست از نادرست است.

با این حال، این تلقی از ذهن نمی‌تواند صائب باشد؛ زیرا همه افراد را دربر نمی‌گیرد. یعنی اگر کسی نتواند حق و درست را از باطل و نادرست تشخیص دهد، باید فاقد ذهن دانسته شود؛ درحالی‌که چنین نتیجه‌ای با معنای عام ذهن سازگار نیست.

۵-۲. دیدگاه دوم: استعداد اکتساب علوم

در این تلقی، ذهن تنها قوه‌ای برای نفس است که زمینه و آمادگی لازم برای اکتساب علوم را فراهم می‌کند؛ یعنی در نفس، استعداد و زمینه کسب معارف را ایجاد می‌نماید، اما خود در فرایند شناخت نقش مستقیمی ندارد. بر اساس این دیدگاه، ذهن تنها زمینه‌ساز ادراک علوم است. در برخی تعاریف، این آمادگی حواس پنج‌گانه، قوای باطنی و قوه تعقل را نیز دربر می‌گیرد؛ بدین معنا که نقشی که این امور در امکان ادراک برای نفس دارند، تحت عنوان «ذهن» شناخته می‌شود. این تلقی از ذهن در تعبیر ابن‌سینا و شاگردان و شارحان مکتب وی بیشتر دیده می‌شود و پس از ابن‌سینا، به تدریج در قرون میانه تمدن اسلامی رواج بیشتری یافته است.

ابن‌سینا می‌گوید: «ذهن، توانایی نفس جهت تحصیل علوم (تصورات و تصدیقات) است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۶۹) و در جای دیگر می‌گوید: «ذهن، نیروی نفس است که آماده کسب حدود و آرای مختلف است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ص ۲۵۹). شاگرد وی، بهمنیار، نیز تعبیری مشابه دارد: «ذهن، عبارت است از قدرت و توانایی نفس برای کسب دانش» (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۶۴). خواجه نصیرالدین طوسی نیز تعبیری مشابه ابن‌سینا دارد: «ذهن، قوت استعدادی است نفس را در اکتساب حدود و رأی‌ها» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۷، ص ۴۰۹-۴۱۰). بنابراین بنا بر تعبیر خواجه، ذهن همان نیروی نفس برای دریافت تصورات و تصدیقات است. قطب‌الدین شیرازی نیز ذهن را قوه‌ای می‌داند که نفس را برای اکتساب آراء آماده می‌کند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۵۶۳). عمر بن سهلان ساوی می‌گوید: «ذهن توانایی نفس است که آن را برای به دست آوردن آراء آماده می‌کند» (سهلان ساوی، ۱۳۸۳، ص ۴۶۱).



جرجانی در تعریف ذهن می‌گوید: «ذهن، قوه‌ای برای نفس است که حواس ظاهر و باطن را دربرمی‌گیرد و نفس را برای تحصیل علوم آماده می‌کند» (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۴۸). وی در تعریف دیگری می‌گوید: «ذهن، استعداد تام برای ادراک علوم و معارف از طریق فکر است» (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۴۸). بر اساس تعریف جرجانی، حواس ظاهر و باطن و قوه تعقل، ابزارهای ذهن به شمار می‌روند و زمینه لازم را برای کسب علوم توسط نفس فراهم می‌کنند.

صدرالمতألّهین نیز استعداد نفس برای تحصیل علوم و معارف مختلف را ذهن می‌نامد (صدرالمتألّهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۵). وی در مفاتیح الغیب می‌گوید: «ذهن، توانایی نفس برای اکتساب علمی است که در نفس وجود ندارند» (صدرالمتألّهین، ۱۳۶۳، ص ۱۳۷). وی در اسفار نیز تعبیری مشابه دارد و می‌گوید: «همان توانایی که عبارت از هیئت استعدادی برای نفس در تحصیل علوم و معارف است، ذهن نام دارد» (صدرالمتألّهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۶). گرچه ذهن عبارت از استعداد نفس برای تحصیل علوم و معارف است، فعلیت یافتن این استعداد نیازمند ابزارهای ادراکی، مانند حواس ظاهر، است (صدرالمتألّهین، ۱۳۶۳، ص ۱۳۸). بنابراین بر اساس نظر ملاصدرا، ذهن خود یکی از قوای نفس نیست، بلکه همان استعداد و توانایی کلی نفس برای تحصیل علوم است. سبزواری نیز در حاشیه اسفار، ذهن را توانایی اکتساب علوم، یعنی آراء و عقاید، تعریف کرده است (صدرالمتألّهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۵، «حاشیه سبزواری»). استاد جوادی آملی نیز یکی از تعاریف ذهن را همین معنا دانسته است: «ذهن بر اساس برخی از تعبیرات فلاسفه همان توانایی شناخت پدیده‌ها از طریق همین صورتهای ذهنی است» (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۲۳-۲۴).

بااین‌حال، این دیدگاه نیز نمی‌تواند چِستی ذهن را به‌تمامی تبیین کند؛ زیرا نخست، میان ذهن و نفس تمایز روشنی برقرار نمی‌کند و دوم، از تعبیر مذکور چنین برمی‌آید که ذهن امری اعتباری و از سنخ معقولات ثانیه است؛ در این صورت، هرچند ذهن منشأ انتزاع دارد، نمی‌توان برای آن مابازای مستقلی در نظر گرفت.

۵-۳. دیدگاه سوم: ابزار ادراک و تحصیل علوم

این دیدگاه، ذهن را ابزاری برای نفس می‌داند که نفس به‌واسطه آن می‌تواند علوم حصولی، اعم از تصویری و تصدیقی، را اکتساب کند. از برخی تعبیرات فارابی می‌توان این معنا را استنباط کرد. وی می‌گوید: «نام عقل ممکن است به ادراک شخص از چیزی با ذهن خود اطلاق شود، یا ممکن است به چیزی اطلاق شود که ادراک شخص توسط آن رخ



می‌دهد. و امری که به وسیله آن ادراک انسان حاصل می‌شود همان عقل است که نزد پیشینیان به آن نطق می‌گویند» (فارابی، ۱۴۰۷، ص ۷۹). یکی از تعاریف جرجانی از ذهن نیز با این معنا مطابقت دارد: «هر صورت که در قوه مدرکه انسانی که آن را ذهن گویند؛ حاصل شود یا تصور باشد یا تصدیق» (جرجانی، ۱۳۶۹، ص ۲۱-۲۳).

تلقی ابزارگونه از ذهن، طیفی از ابزارهای ادراکی را پیش می‌کشد که برخی از فیلسوفان به آن اشاره کرده‌اند. حکیم زنوزی می‌گوید: «ذهن در اصطلاح حکما بر همه قوای ادراکی از پایین‌ترین سطح که قوه خیال است تا بالاترین آن که عقل است، اطلاق می‌گردد» (زنوزی، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۲۴۲). بنابراین، همان‌گونه که قوای ادراکی انسان دارای مراتب هستند، ذهن نیز می‌تواند دارای مراتب باشد.

مزیت این دیدگاه آن است که ذهن را از نفس متمایز می‌داند و برای ذهن، به عنوان ابزار شناخت، مراتب مختلفی در نظر می‌گیرد. با این حال، اشکال آن این است که حقیقت و چگونگی ابزاربودن ذهن را تبیین نمی‌کند و روشن نمی‌سازد که ذهن چگونه و به چه طریق، ابزار ادراک و کسب علوم است.

۵-۴. دیدگاه چهارم: عینیت ذهن با صورت‌های ادراکی

این دیدگاه، ذهن را عین صورت‌های ذهنی می‌داند و میان ذهن و صورت‌های ذهنی تمایز و تفاوتی قائل نیست. بنابراین، ذهن همان صور و ادراکات حصولی است. بر این اساس، در وضعیتی که هنوز هیچ صورت ادراکی برای انسان حاصل نشده است، مانند بدو تولد، علم حصولی نیز وجود ندارد و در نتیجه، ذهن نیز وجود نخواهد داشت. هر انسانی در ابتدای تکوین و خلقت خود فاقد ذهن و همچون لوح سفیدی است که تنها استعداد پذیرش نقش را دارد و سپس، به تدریج و در اثر تحصیل صور، دارای ذهن می‌شود (مطهری، ۱۳۹۶، ج ۶، ص ۲۶۸).

استاد مطهری ذهن را عین ادراکات حصولی و ناظر به جنبه حکایت‌گری صورت‌های اشیا در نفس می‌داند. در حقیقت، ذهن، قوه‌ای مستقل یا بخشی از نفس نیست، بلکه عنوانی اعتباری برای صورت‌هایی است که از طریق حواس پنج‌گانه در نفس حاصل شده‌اند و مرآت حقایق عینی هستند. وی می‌گوید: «ذهن، عبارت است از انعکاس عالم بیرون در ظرف ادراک انسان. آگاهی از آن جهت که با بیرون مقایسه می‌شود و از آن جهت که حکایت‌گر بیرون است، «ذهن» نامیده می‌شود» (مطهری، ۱۳۹۴، ج ۹، ص ۶۰۵). از این رو جایی که صورت ادراکی وجود نداشته باشد، ذهن نیز وجود نخواهد داشت. وی در این باره می‌گوید: «نفس در ابتدای تگون و حدوث، فاقد ذهن است؛ زیرا



عالم ذهن جز عالم صور اشیاى نزد نفس چیزی نیست و چون نفس در ابتدا صورتی از هیچ چیزی نزد خود ندارد، پس ذهن ندارد. بنابراین انسان در ابتدا ذهن ندارد، سپس به تدریج صور ذهنیه برایش فراهم می‌شود و تصوراتی از اشیا و تصویری از خود و تصوراتی از حالات نفسانی خود برایش حاصل می‌شود و تشکیل ذهن می‌دهد» (مطهری، ۱۳۹۶، ج ۶، ص ۲۷۳-۲۷۴).

استاد جوادی آملی نیز به این معنا از ذهن اشاره کرده است: «ذهن بر اساس برخی از تعبیر فلاسفه، همان جنبه حکایت‌گری صورت ذهنی است» (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۲۳-۲۴). به نظر می‌رسد این دیدگاه بیشتر قابل دفاع است؛ زیرا نخست، ذهن را عنوانی اعتباری می‌داند؛ دوم، آن را به علم حصولی اختصاص می‌دهد و سوم، می‌توان بر اساس نوع صورت‌های ذهنی، ذهن‌های متفاوتی را در نظر گرفت؛ مانند ذهن فلسفی، ذهن ریاضی، ذهن تاریخی و ذهن تجربی. مزیت دیگر این دیدگاه آن است که ذهن، ضمن تمایز از نفس، در نسبت با عالم خارج معنا می‌یابد و از جنبه حکایت‌گری صور ادراکی نسبت به واقعیت خارجی برخوردار است.

۵-۵. دیدگاه پنجم: ظرف تصورات و تصدیقات

این دیدگاه، ذهن را ظرف ادراکات حصولی، یعنی تصورات و تصدیقات، می‌داند. سهروردی در اغلب موارد، ذهن را به معنای ظرف ادراکات حصولی به کار برده است. وی درباره رابطه صورت‌های ذهنی با خارج می‌گوید: «آن چیزی که از تو غایب است، اگر آن را به نحوی که شایسته این حالت است دریافت کنی، عبارت خواهد بود از حصول مثال حقیقتی از آن در تو، زیرا ذات شیء غایب از تو، اگر بعد از علم به آن، هیچ اثری از آن در تو واقع نشود، حالت قبل و بعد از علم یکسان خواهد بود» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵).

غزالی در کتاب معیارالعلم، به مناسبت بحث از دلالت الفاظ، وجود اشیا را به چهار مرتبه وجود عینی، وجود ذهنی، وجود لفظی و وجود کتبی تقسیم کرده است. وی معتقد است وجود کتبی بر وجود لفظی و وجود لفظی بر معنای موجود در نفس دلالت دارد. آنچه در ذهن موجود است، مثال و صورت موجود خارجی به شمار می‌آید. از نظر غزالی، صورت حاصل در ذهن با آنچه در خارج تحقق دارد، منطبق است و اساس علم چیزی جز انطباق صورت ذهنی با وجود خارجی نیست؛ یعنی علم چیزی جز حصول صورت شیء در نفس نیست و صرفاً موجودی که وجود

خارجی دارد، می‌تواند صورت ذهنی داشته باشد. غزالی در ادامه، دلالت وجود کتبی بر وجود لفظی را اعتباری و تابع وضع می‌داند، اما دلالت وجود ذهنی بر وجود عینی، که همان علم است، تابع وضع و اعتبار نمی‌داند (غزالی، ۱۹۹۳، ص. ۴۸). وی در کتاب محک‌النظر نیز مطلبی مشابه آنچه در معیارالعلم بیان کرده، مطرح می‌کند (غزالی، ۱۹۹۴، ص ۱۴۵-۱۴۶). از مطالب غزالی در این دو اثر می‌توان دریافت که دست‌کم یکی از تلقی‌های وی از ذهن، ظرف‌گونه بودن آن برای صور ادراکی است.

از ظاهر تعریف عبدالرزاق لاهیجی نیز چنین برمی‌آید که ذهن ظرف ادراکات حصولی است: «مراد از ذهن، قوتی و آلتی باشد که صورت‌های اشیاء در او حاصل تواند شد... و دلیل بر اینکه صورت اشیاء در ذهن حاصل و داخل می‌شود آن است که چیزهایی که از ما غایب و دور باشند، ما در نفس خویشتن آنها را مشاهده کنیم و حال آنکه عین آن اشیاء در نفس ما داخل نشوند» (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۵۳-۵۴).

یکی از براهین علامه طباطبایی برای اثبات وجود ذهنی، استدلال به وجود معدومات در ذهن و امتناع وجود آنها در خارج است. البته این استدلال در آثار فیلسوفان پیش از وی نیز مطرح شده است. نتیجه این استدلال آن است که ذهن، ظرف و موطن ادراکات حصولی و مفاهیم عدمی است (طباطبایی، ۱۴۲۲، ص ۳۷). علامه همچنین برای اثبات وجود ذهنی، به وجود مفاهیم کلی در ذهن استدلال می‌کند و در نهایت، ذهن را ظرف وجود مفاهیم کلی‌ای معرفی می‌کند که آثار خارجی بر آنها مترتب نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۲۲، ص ۳۵-۳۶). وی در اصول فلسفه و روش رئالیسم نیز تعابیر متعددی دارد که از کاربرد «ذهن» در معانی دیگری، مانند «نیروی شناخت و اکتساب علوم و معارف» و «قوة تمییز و تشخیص حق از باطل»، حکایت می‌کند.

از نظر استاد مصباح یزدی، ذهن، مرتبه‌ای از مراتب نفس و شأنی از شئون آن است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۶۹) و نسبت به معلومات و علم حصولی، حالت ظرف‌گونه دارد: «مرتبه‌ای از وجود نفس به نام ذهن، ظرف‌گونه‌ای برای علم حصولی به شمار می‌رود، که خود آن دارای مراتب و شئون مختلفی است و بعضی از مراتب آن، بر مرتبه دیگر اشراف پیدا می‌کند به طوری که مرتبه پایین‌تر، حکم خارج را نسبت به مرتبه بالاتر می‌یابد و علم دیگری به آن تعلق می‌گیرد» (همو، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۱۹).



با این حال، تلقی ظرف گونه از ذهن با اشکالاتی مواجه است. نخست، پذیرش آن مستلزم اعتباری بودن مفهوم ذهن است. دوم، این دیدگاه با تجرد ادراک و نیز تجرد نفس سازگار نیست؛ زیرا اگر چیزی در ذهن قرار گیرد، باید مشخص شود که در فرایند ادراک، ادراک با ظرف تحقق می‌یابد یا با مظهر. سوم، ذهن به عنوان ظرف نمی‌تواند دارای مراتب باشد؛ زیرا آنچه دارای مراتب است، رابطه صورت‌های ادراکی با خارج و نیز نسبت آنها با یکدیگر است، نه خود ذهن به عنوان ظرف.

۵-۶. دیدگاه ششم: وحدت ذهن و نفس

پیروان این دیدگاه معتقدند ذهن و نفس با یکدیگر وحدت دارند. ملاهادی سبزواری در این باره می‌گوید: «منظور از معنای موجود در ذهن، این نیست که ذهن یک چیز است و آن صورتی که در ذهن موجود است چیز دیگری است (به گونه‌ای که حالت ظرف و مظهر و جدای از هم تصور گردد)، بلکه صورتی که در ذهن موجود است مرتبه‌ای از مراتب نفس است» (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۵۰). بنابراین، سبزواری ذهن را با نفس ناطقه عین یکدیگر می‌داند و صورت ذهنی، یا همان علم حصولی، را نیز مرتبه‌ای از مراتب نفس تلقی می‌کند و تلقی مکانی و ظرف و مظهری از رابطه ذهن و موجود در ذهن را رد می‌نماید.

عبدالرزاق لاهیجی نیز در تعریف خود از ذهن، آن را با نفس ناطقه متحد می‌داند (لاهیجی، ۱۴۰۱، ص ۵۴). همچنین بر اساس مبانی ملاصدرا درباره استكمال نفس و رابطه آن با صورت‌های ادراکی (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۳۳-۲۳۸؛ صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۱۲۹-۱۳۶؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۴-۲۹۰؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۷، ص ۲۵-۲۶) و دیدگاه علامه طباطبایی درباره رابطه نفس با صور ادراکی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۴-۲۸۶، «حاشیه طباطبایی»)، می‌توان ذهن را از مراتب نفس دانست. همچنین بر اساس مطالبی که پیش‌تر از استاد مصباح یزدی نقل شد، می‌توان دیدگاه وی را نیز با این تلقی سازگار دانست (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۶۹؛ همو، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۱۹).

بر اساس این دیدگاه، علم با ذهن و ذهن با نفس عینیت دارد و ذهن، امری اعتباری است که بر ساحتی از نفس اطلاق می‌شود. مهم‌ترین ضعف این دیدگاه آن است که پاسخ روشنی به پرسش از چیستی ذهن ارائه نمی‌کند. حتی



اگر ساحتی از نفس را ذهن بدانیم، مشخص نیست آن ساحت چه ویژگی متمایزی از دیگر ساحت‌های نفس دارد که عنوان «ذهن» بر آن اطلاق می‌شود.

۵-۷. دیدگاه هفتم: انکار ذهن

این دیدگاه اساساً وجود ذهن را انکار می‌کند. فخر رازی از مهم‌ترین نمایندگان این دیدگاه است که علم را از مقوله اضافه می‌داند و معتقد است هنگامی که انسان به چیزی علم می‌یابد، امر جدیدی در ذهن او تحقق نمی‌یابد. همچنین هنگام تصور چیزی نیز چیزی به انسان افزوده نمی‌شود؛ یعنی هنگامی که انسان چیزی را ادراک می‌کند، حالت او پیش و پس از ادراک یکسان است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۳۳۱؛ مطهری، ۱۳۹۴، ج ۹، ص ۸۱-۸۲).

بر اساس این دیدگاه، اساساً بحث از چیستی ذهن موضوعیتی نخواهد داشت. مطهری در توضیح دیدگاه فخر رازی می‌گوید: «فخر رازی برای اینکه میان علم و جهل فرق بگذارد و در عین حال وجود هر نوع نقش و صورتی را در ذهن انکار کند، می‌گوید علم از مقوله اضافه است؛ یعنی علم فقط نسبتی است میان عالم و شیء خارجی که معلوم است» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۲۳۰). اگر علم تنها یک نسبت میان عالم و معلوم باشد، این نسبت نیز امر موجودی در ذهن نخواهد بود. بنابراین بر مبنای این دیدگاه، ذهن وجود ندارد و چیزی که وجود ندارد، نیازمند تعریف نیز نیست. از این رو، فخر رازی تعریفی از ذهن ارائه نکرده است.

حکما با اقامه دلایل متعدد نظریه اضافه و به تبع آن انکار ذهن را مردود دانسته‌اند:

۱. اگر علم همان اضافه باشد، علم به معدومات امکان‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا تحقق اضافه‌ای میان نفس و چیزی که معدوم است، ممکن نیست؛ درحالی‌که انسان به امور معدوم نیز علم دارد.
۲. بدون تردید، انسان به ذات خویش عالم است، اما بر اساس نظریه اضافه، علم انسان به ذات خود نیز محال خواهد بود؛ زیرا در این مورد، میان عالم و معلوم هیچ‌گونه نسبت و اضافه‌ای قابل تصور نیست.
۳. همچنین، بر اساس نظریه اضافه، نباید در علم و ادراک انسان خطایی راه یابد؛ زیرا خطا به معنای عدم مطابقت ادراک با واقعیت خارجی است؛ درحالی‌که وجود خطا در ادراکات بشر امری بدیهی است.



۴. افزون بر این، تقسیم علم به تصور و تصدیق نیز بی معنا خواهد بود؛ درحالی که این تقسیم، امری بدیهی و غیرقابل انکار به شمار می آید (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ص ۳۴۶).

وجه مشترک دیدگاه‌های مختلف فلاسفه درباره ذهن این است که ذهن به استعداد و علم حصولی محدود می شود و در علم حضوری، از آنجا که استعداد و صورت ذهنی وجود ندارد، ذهن نیز موضوعیت نمی یابد. وجه افتراق این دیدگاه‌ها در آن است که تلقی فیلسوفان متقدم، مانند فارابی، ابن سینا و شارحان آرای آنان، از ذهن، ترکیبی از فعل و انفعال است؛ بدین معنا که برای ذهن، هم جنبه فعالیت و عملیات شناختی قائل هستند و هم آن را زمینه ساز و فراهم کننده شناخت می دانند. باین حال، درباره میزان و نحوه نقش ذهن در فرایند شناخت، اختلاف نظر وجود دارد. برای مثال، فارابی شناخت صحیح و نیکو را ذهن می داند، درحالی که ابن سینا مطلق نیروی شناخت و تمییز حق از باطل را ذهن می داند. در مجموع، میان این دیدگاه‌ها تباین کلی وجود ندارد و می توان با اندکی تأمل و توجه، برخی از آنها را با یکدیگر جمع کرد.

از میان دیدگاه‌های مطرح شده، نظریه ای که ذهن را عین صورت‌های ادراکی و علم حصولی می داند، قابل دفاع تر است؛ زیرا در علم حضوری، عالم و معلوم وحدت دارند و تنها در علم حصولی است که میان آن دو فاصله و واسطه ای وجود دارد و در اینجاست که ذهن معنا می یابد. همچنین، ذهن را نمی توان مکان یا ظرف صورت‌های ادراکی دانست؛ زیرا هر دو مجردند. افزون بر این، ذهن را نمی توان نیروی شناخت، قوه تمییز درست از نادرست یا کیفیت استنباط دانست؛ زیرا این امور از افعال نفس اند و به وسیله نفس انجام می شوند.

به نظر می رسد بیشتر فلاسفه اسلامی معتقدند خطا در ادراک، امری ذهنی و ناشی از عدم مطابقت صورت‌های ادراکی با خارج است. علامه طباطبایی در این باره می گوید: «امور خارجی از این جهت که خارجی هستند دچار خطا و غلط نمی شوند، به این معنا که در وجود خارجی خطا و غلط نیست، چون آشکار است که آنچه در خارج است، همان است که در خارج هست، و جای خطا و غلط ذهن است، به این معنا که گاهی علوم تصدیقی و فکری با خارج تطبیق نمی کند، و گاهی می کند، آنجا که تطبیق نمی کند می گوئیم: فلان مطلب غلط و اشتباه، و یا فلان خبر دروغ است، و آنجا که تطبیق می کند، می گوئیم صحیح و راست است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۳۲).



اگر این دیدگاه درباره خطا و صواب پذیرفته شود، ذهن همان مفاهیم، معانی و صورت‌های ادراکی و در نهایت، علم حصولی خواهد بود؛ زیرا منشأ خطا، مطابقت یا عدم مطابقت صورت‌های ادراکی با خارج است. اگر این صورت‌های ادراکی وجود نداشتند، خطایی نیز رخ نمی‌داد. بنابراین بدون وجود صورت‌های ادراکی، ذهن نیز عینیت نخواهد داشت.

۶. تفاوت ذهن با وجود ذهنی

درباره تفاوت ذهن و صورت ذهنی، میان فلاسفه اختلاف نظر وجود دارد. ملاصدرا ذهن را غیر از وجود ذهنی یا امور ذهنی می‌داند. از نظر او، ذهن، جنبه حکایت‌گری و مقایسه با خارج ندارد و خود، امری عینی و خارجی است؛ درحالی‌که وجود ذهنی، جنبه حکایت‌گری و مقایسه با خارج دارد و چیزی جز حکایت‌گری ادراکات حسی و عقلی نیست (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۵). به بیان دیگر، جنبه قیاسی و حکایت‌گری ادراکات حسی و عقلی همان وجود ذهنی است. اما ذهن مخلوق خود نفس است و صورت‌های ساخته نفس در آن قرار می‌گیرند؛ مانند قدرت، ترس، محبت و شجاعت که اموری درونی و از صفات نفس‌اند و با خارج مقایسه نمی‌شوند و حالت قیاسی و حکایت‌گری ندارند، اما در ذهن هستند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۵۱).

ملاصدرا می‌نویسد:

ما وقتی اشیاء را تصور می‌کنیم، دو امر نزد ما حصول پیدا می‌کند که یکی موجود در ذهن است و معلوم و کلی می‌باشد؛ یعنی حالّ در ذهن و توصیف‌کننده آن نیست بلکه در ذهن حاصل است؛ مانند حصول چیزی در زمان و مکان و دومی موجود در خارج است و آن علم است که جزئی و عرض قائم به ذهن بوده و از کیفیات نفسانی می‌باشد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۲).

بر اساس این عبارات، ذهن، شأنی از شئون نفس و ظرف‌گونه اموری است که از خارج حکایت می‌کنند. جنبه حکایت‌گری آنها ذهن نیست، بلکه جنبه وجود استقلالی آنهاست. به بیان دیگر، جنبه وجودی صورت ذهنی، که وجودی مستقل و موجودی از موجودات است، حالت و صفت نفس محسوب می‌شود و از این حیث، بر صورت ذهنی عنوان «ذهن» صدق می‌کند؛ اما جنبه حکایتی، نمادی و قیاسی آن، همان وجود ذهنی است. بنابراین، ذهن



هنگامی تحقق می‌یابد که صورت ذهنی با خارج مقایسه نشود.

عبارت علامه طباطبائی درباره وجود ذهنی نیز مؤید همین نظر ملاصدراست. وی می‌نویسد: «أن الوجود الذهني وجود قیاسي بذاته يرتفع بارتفاع القیاس و أن هذا معنى حکایته عما ورائه» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۴-۲۸۵، حاشیه طباطبائی). بر اساس تعریفی که فلاسفه اسلامی از علم حصولی ارائه کرده‌اند، ذهن و علم حصولی در یک حیثیت واحدند؛ زیرا صورت حاصل از اشیای خارجی در نفس، علم حصولی است و همان صورت، با لحاظ استقلالی، ذهن خواهد بود. به بیان دیگر، اگر به صورت ذهنی به عنوان «ما به ينظر» (مرآتی) نگریسته شود، شأن حکایه نسبت به خارج پیدا می‌کند و صورت ذهنی و علم حصولی است؛ اما اگر به عنوان «ما فيه ينظر»، یعنی به طور مستقل و با قطع نظر از خارج، مورد توجه قرار گیرد، عنوان «ذهن» بر آن صدق می‌کند.

استاد مطهری میان وجود ذهنی و ذهن تفاوتی قائل نیست و جنبه مرآتی صورت‌های اشیای خارجی در نفس را «ذهن» می‌نامد. وی می‌گوید: «حقیقت ذهن، همان صورت‌های ذهنی است. ذهن لوح سفید است و تا تصوراتی از اشیاء در نفس به وجود نیامدند، ذهنی وجود ندارد» (مطهری، ۱۳۹۶، ج ۶، ص ۲۶۸). همچنین می‌نویسد: «وجود ذهنی یک امر مقایسه‌ای است و در عین حال نام همین امر مقایسه‌ای، ذهن است» (مطهری، ۱۳۹۴، ج ۹، ص ۶۰۶).

۷. تفاوت ذهن با عقل

فلاسفه اسلامی در موارد متعددی هر یک از دو اصطلاح «ذهن» و «عقل» را به جای دیگری به کار برده‌اند و در ظاهر، به نظر می‌رسد میان آن دو تمایزی وجود ندارد. با این حال، بر اساس تقسیم‌بندی فلاسفه اسلامی از مفاهیم، نمی‌توان ذهن را همان عقل و تمام مفاهیم ذهنی را مفاهیم عقلی دانست؛ زیرا بخشی از مفاهیم، حسی، برخی خیالی و برخی دیگر وهمی‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۲۲-۳۲۴؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۲-۱۰۳؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۴۵-۷۴۶؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۰-۳۶۱؛ طباطبائی، ۱۴۲۲ «ب»، ص ۳۰۱-۳۰۳).

بر اساس مراتب عقل و ادراک در فلسفه اسلامی، به نظر می‌رسد ذهن اعم از عقل است. اینکه فلاسفه اسلامی گاهی عقل را به جای ذهن به کار برده‌اند، ناظر به مفاهیمی بوده است که کلی‌اند؛ یعنی بر حسب سیاق کلام و قراین موجود در بحث، هنگامی که درباره مفاهیم کلی یا صورت‌ها و گزاره‌های کلی سخن می‌گفتند، به جای ذهن از عقل



استفاده می‌کردند. برای نمونه، ملاصدرا برای اثبات وجود ذهنی، به انتزاع مفاهیم کلی و حکم ایجابی بر آنها به وصف کلیت استدلال می‌کند و می‌گوید: چون در خارج اموری با وصف کلیت نداریم، پس اشیا با این حیثیت در عقل «فی العقل» وجود دارند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۷۲). درحالی‌که وی در مقام بیان وجود ذهنی است، نه وجود عقلی، اما چون از مفاهیم کلی برای اثبات مدعای خود استفاده کرده است، متناسب با فضای بحث، به جای ذهن از عقل تعبیر می‌کند. این تعبیر، با توجه به اینکه مفاهیم عقلی بخشی از مفاهیم ذهنی اند، از باب تسمیه کل به نام جزء مهم است.

۸. تفاوت ذهن با مغز

کاربرد واژه «مغز» در بسیاری از موارد، به معنای مصداق عینی و مادی ساختار و شاکله قوه فاعله و عاقله انسان است. این جزء مادی بدن انسان که واژه «مغز» از آن حکایت می‌کند، نماینده و نشانه قوه فاعله انسان است. فلاسفه اسلامی براهین متعددی بر تجرد نفس، ادراک و قوای فاعله و عاقله انسان اقامه کرده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۶۰-۳۰۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۳۴۵-۳۷۹). همان‌گونه که نفس و ادراک انسان مجردند، ذهن نیز مجرد است (طباطبایی، ۱۴۲۲ «ب»، ص ۵۱-۵۲ و ۲۹۳-۲۹۷). بنابراین ذهن غیر از مغز است: «الذهن ليس هو الدماغ بل هو من شؤون النفس المجردة» (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۶۹). اگر در تعبیر فلاسفه به جای ذهن از واژه «مغز» استفاده شده باشد، این کاربرد تنها جنبه استعاری دارد؛ زیرا مغز زمینه‌ساز و سبب مُعدّ برای تحقق فعالیت‌های ذهنی است.

۹. تفاوت ذهن با نفس

ملاصدرا معتقد است صورت‌های حسی و خیالی قیام حلولی به نفس ندارند، بلکه قیام صدوری دارند و معلول نفس اند؛ یعنی هنگامی که میان بدن و اشیای خارجی مادی ارتباط برقرار می‌شود، نفس متناسب با آنها صورت‌های حسی و خیالی را «خلق» می‌کند. از سوی دیگر، صورت‌های عقلی نیز قیام شهودی به نفس دارند، نه قیام حلولی. به بیان دیگر، نفس انسان از طریق بدن با پدیده‌های مادی ارتباط برقرار می‌کند و متناسب با اشیای مادی که از طریق حواس و بدن با آنها ارتباط یافته است، برای خلق صور حسی و خیالی ارتقا می‌یابد و مستعد مشاهده عالم عقول و



مجردات می‌شود. رسیدن به این مرحله از ادراک، از طریق انتزاع و تجرید نیست، بلکه از راه ارتقا و توسعه وجودی و قابلیت برای اضافه اشراقی و اتحاد وجودی با مُثُل افلاطونی صورت می‌گیرد، بنابراین نه در مرحله حس و خیال چیزی وارد ذهن می‌شود و نه در مرحله ادراک کلیات (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۳۳-۲۳۸؛ صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۱۲۹-۱۳۶؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۴-۲۹۰؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۷، ص ۲۵-۲۶؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۴-۲۸۶، «حاشیه طباطبائی»).

بنابراین ذهن چیزی جز استكمال و ارتقای وجودی نفس از مرتبه احساس به مرتبه خیال و در نهایت به مرتبه عقل و ادراک کلیات و نیز دگرگونی شأن حکایی مفاهیم نیست. بر اساس این دیدگاه، در حقیقت چیزی به نام ذهن که ظرف ادراکات حصولی یا نیروی اکتساب علوم و معارف باشد، قابل تصور نیست؛ زیرا دیدگاه‌هایی که ذهن را ابزار یا استعداد اکتساب علوم، یا نیروی تشخیص حق از باطل و درست از نادرست می‌دانند، بر این باورند که چیزی وارد ذهن می‌شود. اما اگر خلاف این تلقی را در نظر بگیریم، یعنی نفس را نسبت به صورت‌های ذهنی فاعل بدانیم، نه قابل، و صورت‌های عقلی را نیز حاصل استكمال و ارتقای وجودی نفس تا مرتبه موجودات مجرد بدانیم، نه حاصل تجرید و تعمیم، تلقی ما از ذهن متفاوت خواهد بود.

۱۰. تفاوت ذهن با امور نفسانی

امور نفسانی غیر از ذهن هستند و مصادیق آن گسترده‌تر از ذهن است. ذهن، امری نفسانی است، اما هر امر نفسانی، ذهن نیست. تمایز ذهن از امور نفسانی را می‌توان به روشنی از توضیحات استاد مطهری دریافت. وی می‌گوید:

ذهن عبارت است از انعکاس عالم بیرون در ظرف ادراک انسان. به عبارت دیگر ذهن یعنی علم و آگاهی. علم و آگاهی هم از آن جهت که با بیرون مقایسه می‌شود و از آن جهت که حکایتگر بیرون است «ذهن» نامیده می‌شود. و لهذا هر علمی قطع نظر از آن جهت که از بیرون حکایت می‌کند، خودش يك عين است (مطهری، ۱۳۹۴، ج ۹، ص ۶۰۶).

بنابراین ذهن، عینی است که درون انسان تحقق دارد؛ باین حال، همه عالم درون انسان، عالم ذهن نیست؛ یعنی همه امور درونی انسان از جنبه‌ای که از خارج حکایت می‌کنند، ذهنی نیستند. برای مثال، رنج و لذت از امور درونی



هستند که به عالم ذهن تعلق ندارند.

استاد مطهری در تقسیم امور نفسانی، تفاوت ذهن با دیگر امور نفسانی را روشن تر می کند:

امور نفسانی دو دسته هستند: دسته اول همان صور ذهنیه است که مربوط به دستگاه مخصوص ادراکی است. این صور، انفعالی هستند؛ یعنی قوه مدرکه در اثر برخورد با يك واقعیت، روی خاصیت مخصوص صورت پذیری خود، آنها را تهیه کرده است؛ و حصولی هستند و واقعیتی را که غیر از واقعیت خودشان است، ارائه می دهند و ذهنی هستند یعنی وجودشان «قیاسی» است و هیچ هویت و تشخیصی غیر از «صورت شی دیگر بودن» ندارند و امتیاز این صور از یکدیگر تابع امتیازی است که محکمی عنه آنها با یکدیگر دارند. دسته دوم، نفسانیات غیر ذهنی هستند. این دسته از امور، مربوط به دیگر دستگاه های نفسانی؛ یعنی ماوراء دستگاه ذهن می باشند، مانند اراده و شوق و لذت و رنج و غیره. این امور اولاً صورت چیزی نیستند؛ مثلاً فرق اراده و تصور درخت این است که اراده امری نفسانی است و چیزی را در خارج به ما نشان نمی دهد اما تصور درخت واقعیت خارجی درخت را بر ما مکشوف می سازد و ثانیاً حضوری هستند نه حصولی و ثالثاً غالباً فعلی هستند نه انفعالی (مطهری، ۱۳۹۶، ج ۶، ص ۲۹۴).



نتیجه گیری

نگارندگان بر اساس آنچه که در این جستار تبیین گردید به یافته های ذیل دست یافته اند:

۱. دیدگاه فلاسفه اسلامی درباره ذهن را دست کم می توان در هفت دسته متمایز جمع بندی کرد: ذهن، عبارت است از توانایی تجزیه و تحلیل و شناخت حق از باطل؛ ذهن قوه ای از نفس برای اکتساب علوم تصویری و تصدیقی است؛ ذهن آمادگی نفس برای اکتساب علوم است؛ ذهن همان صورت های ذهنی است؛ ذهن ظرف ادراکات حصولی است؛ ذهن با نفس عینیت دارد؛ و کسانی که علم را از مقوله اضافه می دانند، به وجود ذهن قائل نیستند.
۲. چیستی ذهن به عنوان یک مسئله مستقل برای فلاسفه اسلامی مطرح نشده است. ذهن شناسی آنان عمدتاً مفهومی و از طریق فعل و آثار آن صورت گرفته است. از این رو، گرچه به تعریف ذهن پرداخته اند، بیان چیستی و حقیقت آن همچنان پوشیده مانده است.
۳. بر اساس دیدگاه منتخب، ذهن مفهومی اعتباری است. بنابراین، نمی توان از چیستی و ماهیت آن سخن گفت، بلکه صرفاً می توان برای آن تعریف مفهومی ارائه کرد.
۴. بر اساس آنچه درباره تمایز جنبه استقلالی و مرآتیی صورت های ذهنی بیان شد، جنبه حکایت گری ادراکات حسی و عقلی و دلالت آنها بر واقعیت های خارجی یا ذهنی، همان وجود ذهنی و علم است؛ اما اگر همین صورت های ادراکی، که معلوم بالذات اند، به طور مستقل در نظر گرفته شوند، ذهن خواهند بود.
۵. بنابر دیدگاه حکمت متعالیه، نفس انسان از طریق بدن با پدیده های مادی ارتباط برقرار می کند و متناسب با اشیای مادی که از طریق حواس و بدن با آنها ارتباط می یابد، صور حسی و خیالی خلق می کند و با سعه وجودی، مستعد مشاهده عالم عقول و مجردات می شود. در این صورت، ذهن چیزی جز استکمال و ارتقای وجودی نفس از مرتبه احساس به مرتبه خیال و در نهایت به مرتبه عقل و ادراک کلیات نیست. بر اساس این دیدگاه، ذهن امری سیال و نوشونده است. افزون بر این، نفس از ادراکات حضوری خود



- صورت‌برداری می‌کند و ادراک حضوری را به ادراک حصولی تبدیل می‌نماید؛ در این صورت، می‌توان همان صورت‌هایی را که از علم حضوری به علم حصولی تبدیل شده‌اند، ذهن نامید.
۶. امور ذهنی، با اینکه غیر از امور نفسانی نیستند، زیرمجموعه آنها به شمار می‌روند. امور نفسانی از حیث مصداق، امور ذهنی را نیز دربر می‌گیرند، اما به آنها منحصر نمی‌شوند.
۷. ذهن غیر از مغز و عقل است. مغز، موجودی مادی است، اما ذهن، مجرد است. همچنین، مفاهیم عقلی بخشی از مفاهیم ذهنی‌اند و کاربرد واژه «عقل» به جای «ذهن»، از باب تسمیه شیء به نام جزء مهم است.
۸. کلیه فعالیت‌های ادراکی نفس، از قبیل تجربه، تجزیه، تحلیل، انتزاع، تفکر، تعمیم و استدلال، منوط به وجود صورت‌های ادراکی یا همان ذهن است؛ درحالی‌که در علم حضوری چنین عملیاتی وجود ندارد.
۹. بر اساس دیدگاه منتخب، که ذهن را همان صورت‌های ادراکی می‌داند، ذهن امری تشکیکی، اشتدادی و ذومراتب خواهد بود.



منابع و مآخذ

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶). فلسفه سهروردی. چاپ چهارم. تهران: حکمت.
- ابن سینا، حسین (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. به اهتمام عبدالله نورانی، زیر نظر مهدی محقق. چاپ اول. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل و دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین (۱۳۶۴). النجاة. چاپ دوم. تهران: المكتبة المرتضوية.
- ابن سینا، حسین (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. چاپ اول. قم: بلاغت.
- ابن سینا، حسین (۱۳۷۶). الالهیات من کتاب الشفاء. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. چاپ اول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن سینا، حسین (۱۳۷۹). النجاة. مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین (۱۴۰۴ق). التعليقات. تحقیق عبدالرحمن بدوی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین (۱۴۰۵). الشفاء: کتاب البرهان. مصر: وزارة التربية و التعليم.
- ابوالبركات بغدادی (۱۳۷۳). المعبر فی الحکمة. چاپ دوم. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- بهمینار، ابن مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. تصحیح مرتضی مطهری. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
- التوحدی، ابوحيان (۱۹۲۹). المقابسات. تحقیق حسن السندوبی. چاپ اول. مصر: المكتبة البحارية.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۳۶۹). الكبرى فی المنطق. قم: دفتر نشر معارف.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰). التعريفات. چاپ چهارم. تهران: ناصر خسرو.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۹). ادب فنای قربان. تحقیق محمد صفایی. ج. ۵. چاپ سوم. قم: اسراء.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۹۵). حیات عارفانه امام علی (علیه السلام). چاپ نهم. قم: اسراء.
- زنوزی، علی (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی. چاپ اول. تهران: اطلاعات.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹). شرح المنظومة. تصحیح و تعليق آیت الله حسن‌زاده آملی؛ تحقیق و مقدمه مسعود طالبی. چاپ اول. تهران: نشر ناب.
- سهلان ساوی، عمر (۱۳۸۳). البصائر النصيرية فی علم المنطق. مقدمه و تحقیق حسن مراغی. چاپ اول. تهران: شمس تبریزی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، محمد (بی تا). التعليقات لصدرالمتألهین علی الشفاء. چاپ اول. قم: بیدار.
- صدرالمتألهین، محمد (۱۳۶۳ش). مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ای. وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران. چاپ اول. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.



سال یازدهم، شماره بیست و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۵

- صدرالمآلهین، محمد (۱۳۸۷). سه رساله فلسفی: متشابهات القرآن - المسائل القدسیة - اجوبة المسائل. چاپ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- صدرالمآلهین، محمد (۱۴۱۷ق). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. حاشیه ملاحادی سبزواری؛ تعلیقه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. چاپ اول. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- صدرالمآلهین، محمد (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. با حاشیه ملاحادی سبزواری و علامه طباطبائی. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان. ترجمه محمدباقر موسوی. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۲۲ق). بداية الحکمة. تصحیح و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری. چاپ هجدهم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۲۲ق). نهاية الحکمة. تصحیح و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری. چاپ شانزدهم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- غزالی، محمد (بی تا). میزان العمل. تحقیق سلیمان دنیا. چاپ دوم. قاهره: دارالمعارف.
- غزالی، محمد (۱۹۹۳). معیار العلم فی فن المنطق. شرح علی بوملحم. چاپ اول. بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- غزالی، محمد (۱۹۹۴). محک النظر. تحقیق رفیق عجم. چاپ اول. بیروت: دارالفکر اللبنانی.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵). فصول منتزعة. تحقیق فوزی متری نجار. چاپ دوم. تهران: انتشارات الزهرا (س).
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۷). التنبيه على سبيل السعادة. تحقیق و تعلیق جعفر آل یاسین. چاپ دوم. بیروت: دارالمناهل.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۹ق). المباحث المشرقیة. تحقیق محمد المعتصم بالله بغدادی. ج. ۱ و ۲. چاپ دوم. قم: ذی القربی.
- شیرازی، قطب الدین (۱۳۶۹). درة التاج. به اهتمام و تصحیح سید محمد مشکات. چاپ سوم. تهران: حکمت.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲). گوهر مراد. تصحیح زین الدین قربانی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۰۱). شوارق الالهام. با تعلیقات آقا علی مدرس زنوزی. تهران: کتابخانه ملی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳). آموزش فلسفه. ج. ۲. چاپ ششم. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵). تعلیقة على نهاية الحکمة. چاپ اول. قم: مؤسسه در راه حق.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶). شرح مبسوط منظومه. ج. ۲. چاپ دوم. تهران: حکمت.

