



Investigating the Possibility of Substituting the Concept of Mind Instead of Soul Based on Ibn Sinan Philosophy and Sadrian Philosophy¹

Armin Mansour,² Habiballah Daneshshahraki³

Abstract

Today, equating the mind in Western philosophy with the soul in Islamic philosophy has become common but debatable. Presenting the theory of Islamic philosophy on anthropological issues requires a common concept that is approved by all perspectives. This highlights the need to suggest replacing the mind with the soul in Islamic philosophy. We should first clarify the position of mind in the two perspectives of Ibn Sina and Sadra, and determine which of the two perspectives considers the mind to be exactly what is known in the philosophy of mind. Then it must be inferred that, based on the view of which of them, it is possible to replace the mind with the soul. In Ibn Sina, the Nafs Natiqah is the human soul which is immaterial and rational. In Sadrian philosophy, the Nafs Natiqah is called the imaginary (Misali) level of the absolute human soul and with the faculties of the soul, which are imaginary (Misali), it has objectivity in their level. In Ibn Sina's view, the mind is either the epistemological status derived from the Nafs Natiqah or it shows the set of epistemic faculties of the rational soul. But in Sadrian philosophy, the mind is the human Natiqah level of the soul.

¹ . **Research Paper**, Received: 11/7/2022; Confirmed: 4/9/2022.

² . Ph. D. candidate, Islamic philosophy and theology, University of Qom, Iran. (arminmansouri96@gmail.com).

³ . Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of

Qom, Iran, (hdaneshshahraki@gmail.com).



According to Sadrian philosophy, it is possible to replace the mind with the soul at its imaginary level; but in Ibn Sina it is impossible.

Keywords: Mind, Soul, Immaterial, Ibn Sina, Mulla Sadra.

Introduction

Replacing the mind with the soul seems natural due to the non-physical meaning of the soul and due to the atmosphere of Western philosophers and the various interpretations that have been made about the mind, especially in the approaches of physicalism that totally deny the existence of the non-physical soul. But the problem that we are facing now is the use of the mind instead of the soul in Islamic philosophical research, in a way that easily attributes everything that the soul has to mind and pretends that the soul is equivalent to the mind. It seems that this procedure has a problem and in this research, it is essential to study the concept of mind in Islamic philosophy to finally find out if there is only a verbal commonality between mind in Western philosophy and Islamic philosophy, or both speak of the same thing. This result be an introduction so that we can answer the question of this research. This article seeks to follow up on “whether we might use the mind in Islamic philosophy instead of the soul?”

The purpose of this research is not to passively replace the mind instead of the soul in the philosophy of Islamic world to imitate Western philosophy. The intention is to make it possible for our indigenous mind theory to be accepted by all perspectives for the sake of conceptual commonalities.

Partial and general perceptions, thinking, reasoning, and functions of this kind are the epistemological aspects of the Nafs Natiqah, some of which are performed by the soul faculties and some by the non-physical (immaterial) rational nature. All of these things can be explained in Avicenna's philosophy as mind. Therefore, in Ibn Sina's view, we should not consider the mind as the same as the soul-even cognitively, because firstly it is considered as the soul faculties, and the soul faculties in his opinion is something other than the soul. Secondly, in his viewpoint, the mind also covers the partial perceptions of the faculties that these faculties are not same as the soul in his view, because, in his opinion, the soul has rational immaterial, and as a result, only the human soul is rational immaterial. So the mind in the comparison between Western philosophy and Avicenna's philosophy is merely a verbal commonality.

According to Sadrian philosophy, two claims can be expressed: first, in Sadrian philosophy, the mind is the same as the soul. Of course, it should be more precisely explained in which sphere of the soul the mind is the same as

the soul. According to the three viewpoints of the imaginary (Misali) immaterial of the Nafs Nateqah, the imaginary immaterial of partial perceptions and general conceptual perceptions, and the fact that the levels of the soul are the same as the soul at this levels, it is completely inferred that the mind which, from Mulla Sadra's point of view, has imaginary immaterial, be the same as the Nafs Nateqah. In other words, we can call the mind the level of the human soul that has not yet reached the rational level and is called "Nafs Nateqah". Secondly, the functions attributed to the mind by Mulla Sadra covers all kinds of internal functions attributed to the mind in the Western philosophy of mind. As a result, the mind in Sadrian philosophy is the same in Western philosophy, and there is no verbal similarity between them.

Conclusion

If we consider the concept of mind by Avicenna's interpretation, we can only reach a verbal commonality with what is discussed in the philosophy of the Western mind. But with the view of Sadrian philosophy, we will see the conformity of the concept of mind in the philosophy of mind and Sadrian philosophy. Therefore, based on Sadrian philosophy, replacing the mind instead of the Nafs Nateqah and assigning all its attributes to the mind is permissible and it is easy to explain a concept called mind based on Sadrian philosophy and study its issues. While Avicenna's philosophy does not make it possible for us.

Resources

- Descartes, Rene (1986), the Principle of Philosophy, Section IX, London, Everyman Classics
- Descartes, Rene (1984), the Philosophical Writings of Descartes (2 Vol.), translated By: J. Cottingham and R. Stoothoff and D. Murdoch, CUP (U.S.A), Cambridge university press
- Ibn Sina, Hossein (1995), Soul from the Healing Book, Research: Hasan Hasanzade Amoli Qom, Islamic Elam (in Persian)
- Mulla Sadra (1981), The Transcendental Wisdom in Four Rational Travel (Asfar Arbaah), vol8, Beirut, Darol Ehyae al-Toraseh al-Arabi (in Arabic)
- Mulla Sadra (1981), The Transcendental Wisdom in Four Rational Travel (Asfar Arbaah), vol9, Beirut, Dar Ehya al-Toraseh al-Arabi (in Arabic)
- Mulla Sadra (1987), Al-Shawahid al-rububiyah, translation & commentary: Javad Muslih, Tehran, Soroush (in Persian)

- Mesbah Yazdi, Muhammad Taqi (1987), Philosophy Training, vol1, Tehran, Sazman Tabligat Islami (in Persian)
- Obudiyat, Abdol Rasoul (2016), Mulla Sadras Theosophical System, vol3, Tehran, Samt (in Persian)



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی،

سال چهارم، شماره ۷، بهار و تابستان ۱۴۰۲،

صص ۲۸۱-۲۴۹

بررسی امکان جایگزینی مفهوم ذهن به جای نفس بر اساس فلسفه سینوی و فلسفه صدرایی^۱

آرمین منصوری^۲، حبیب الله دانش شهرکی^۳

چکیده

امروزه معادل دانستن ذهن در فلسفه غرب با نفس در فلسفه اسلامی به روندی معمول، ولی قابل مناقشه بدل شده است. از طرف دیگر مفهوم نفس به دلیل تبادر جوهریت و تجرد از آن، در رویکردهای فیزیکالیستی، حذف شده است؛ لذا ارائه نظریه فلسفه اسلامی در خصوص مسائل نفس شناسی، نیازمند تعیین مفهومی مشترک است که دست کم آن مفهوم مشترک توسط تمامی دیدگاه‌ها مورد تایید باشد. این مطلب لزوم پیشنهاد جایگزینی ذهن به جای نفس در فلسفه اسلامی را مهم جلوه می‌دهد. برای این کار ابتدا باید جایگاه ذهن را از دیدگاه سینوی و صدرایی روشن کرده و معین کرد که کدام یک، ذهن را عینا همان چیزی می‌داند که در فلسفه ذهن شناخته شده است. سپس در بستر آن، استنباط کرد که مبتنی بر فلسفه کدام یک، جایگزینی ذهن به جای نفس امری ممکن است. در فلسفه ابن سینا نفس ناطقه به نفس انسانی گفته می‌شود که تجرد عقلی دارد و غیر از قوایش است. در فلسفه صدرایی نفس ناطقه به مرتبه مثالی از مطلق نفس انسانی گفته می‌شود و با قوای نفس که مثالی اند، در مرتبه آن‌ها عینیت دارد. ذهن در فلسفه ابن سینا، یا حیثیت معرفتی اخذ شده از نفس ناطقه است و یا مجموعه قوای معرفتی نفس ناطقه را نشان می‌دهد. اما در فلسفه

۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۲۰؛ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۱/۶/۱۳.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران، (نویسنده مسئول).
(arminmansouri96@gmail.com).

۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران، (hdaneshshahraki@gmail.com).



صدرایی ذهن همان نفس انسان در مرتبه ناطقه آن است. بر اساس فلسفه صدرایی امکان جایگزینی مفهوم ذهن به جای نفس در مرتبه مثالی آن وجود دارد؛ اما در فلسفه سینوی چنین چیزی میسر نیست.

کلیدواژه‌ها: ذهن، نفس ناطقه، تجرد، ابن سینا، ملاصدرا.

۱. مقدمه

فیلسوفان ذهن در سال‌های اخیر مفهوم ذهن را بیشتر مورد توجه قرار داده‌اند. در حالی که در فلسفه سنتی به جای ذهن، واژه نفس به کار رفته است. جایگزینی واژه نفس با ذهن، که در دوران مدرن با دکارت شروع شد، توسط فلاسفه ذهن، بعد از دکارت ادامه یافت. فارغ از این که این فلاسفه چه رویکردی را در رابطه با هویت انسانی یا شخصی پذیرفته باشند؛ یعنی دوگانه‌انگار باشند یا فیزیکیالیست تحویل‌گرا یا غیرتحویل‌گرا (مانند نوح‌استه‌گرایی). این جابجایی یا حداقل در برخی رویکردها، ترجیح به کار بردن واژه ذهن به جای نفس، به راحتی صورت گرفت. پیش از این اتفاق، توجه چندانی به مفهوم ذهن در مجامع فلسفی ما نمی‌شد و بیشتر محل بحث، مفهوم نفس و مسائل پیرامون آن بود؛ اما در حال حاضر مفهوم ذهن به وفور در معرض توجه قرار گرفته است. شاید این رویداد با توجه به فضای فلاسفه غرب و تفسیرهای گوناگونی که از ذهن شده، به‌ویژه در رویکردهای فیزیکیالیستی، که کلاً منکر وجود نفس مجرد هستند، امری طبیعی به نظر برسد، اما مسأله‌ای که هم اکنون با آن مواجه هستیم، به کار بردن واژه ذهن به جای نفس در پژوهش‌های فلسفی اسلامی است؛ به گونه‌ای که به راحتی هر آنچه که نفس واجد آن است را به ذهن منتسب کرده و چنین وانمود می‌شود که نفس معادل با ذهن است. این اتفاق ثمره دو برداشت غیرمتعمقانه است؛ اول اینکه ما به سادگی از جایگزینی ذهن به جای نفس در فلسفه غرب عبور کنیم و آن را صرفاً یک نقل و انتقال مفهومی قلمداد کنیم. دومین نگرش غیردقیق، عین هم در نظر گرفتن نفس در فلسفه اسلامی و ذهن در فلسفه غرب است که گویی نفس فلسفه اسلامی را معادل ذهن فلسفه غرب در نظر گرفته و پژوهش‌هایی صورت دهیم؛ در حالی که خود ذهن در فلسفه اسلامی قابل بررسی است و به این سادگی نمی‌توان نفس فلسفه اسلامی را همان ذهن فلسفه

غرب در نظر گرفت؛ زیرا ممکن است میان ذهن در فلسفه اسلامی با ذهن در فلسفه غرب، با توجه به یکسانی لفظ و مفهوم در هر دو مکتب، قرابتی در میان باشد.

در این پژوهش از این جهت بررسی مفهوم ذهن در میان مکاتب فلسفه اسلامی بسیار ضروری است که در نهایت متوجه شویم که آیا میان ذهن در فلسفه غرب و ذهن در مکاتب فلسفه اسلامی، صرفاً اشتراک لفظی وجود دارد یا اینکه هر دو از یک چیز صحبت می‌کنند.

این دریافت مقدمه‌ای خواهد بود تا در بستر آن بتوانیم به سوال این پژوهش پاسخ دهیم. مقاله حاضر در صدد است تا این پرسش را پیگیری کند که آیا ممکن است در فلسفه اسلامی هم به جای نفس از ذهن استفاده کنیم؟ پاسخ این پرسش از این منظر برای ما اهمیت دارد که با توجه به این که در رویکردهای فیزیکیالیستی فلسفه معاصر غرب، نفس به کلی حذف شده است؛ با فرض این که بتوانیم به چنین ادعایی برسیم که در فلسفه اسلامی هم می‌توانیم در مراتبی از مراتب نفس به جای نفس از ذهن استفاده کنیم؛ خواهیم توانست با ارائه نظریه ذهن جدید برخاسته از مکاتب فلسفه اسلامی، نظریه‌ای که موضوع آن مورد اتفاق تمامی دیدگاه‌ها باشد، ارائه دهیم. اینکه ما بخواهیم با مفهومی مانند نفس که در نظریات فیزیکیالیستی، از ریشه نفی می‌شود؛ نظریه ذهن ارائه دهیم؛ به وضوح اقدامی عبث است؛ زیرا طرف نزاع فلسفی شما مفهوم نفس را به دلیل بار معنایی مجرد آن، قبول ندارد و شما با تکیه بر آن مفهوم می‌خواهید نظریه‌ای در باب ذهن ارائه دهید! پس در این مناقشه فلسفی، لاجرم باید با مفاهیم قابل پذیرش طرفین به دنبال ارائه دیدگاه‌های فلاسفه اسلامی در خصوص آن مفهوم مشترک و عام‌پسند بود. مقدمه چنین حرکتی آن است که ابتدا بررسی کنیم آیا چیزی که آن‌ها از ذهن مد نظر دارند، همان چیزی است که ما مد نظر داریم یا خیر؟ اگر پاسخ مثبت باشد؛ چون به یک مفهوم مشترک به نام ذهن دست یافته‌ایم، نظریه ذهن ما علاوه بر ارائه به مکاتب دیگری که خود منتقد نظریات فیزیکیالیستی‌اند، قابلیت ارائه به فیزیکیالیست‌ها

را نیز دارد؛ زیرا به‌خاطر طرح دیدگاه‌هایمان پیرامون آن مفهوم مشترک دیگر از اتهام پیش-فرض مجرد بودن نفس عدول کرده‌ایم.^۱

لازم به تأکید است هدف از این پژوهش، جایگزینی منفعلانه ذهن به‌جای نفس در فلسفه جهان اسلام به تقلید از فلسفه غرب نیست. صرفاً قصد این است که این امکان را فراهم کنیم که نظریه ذهن بومی ما بتواند به‌خاطر اشتراکات مفهومی، قابلیت طرح در مقابل تمامی دیدگاه‌ها را پیدا کند.

کاربرد مفهوم ذهن در آثار فلاسفه ما بسیار به چشم می‌خورد. فلاسفه ما در موارد متعددی از مفهوم ذهن استفاده کرده و کارکردهایی را به ذهن منتسب کرده‌اند. به این دلیل برای کشف چستی مفهوم ذهن از نگاه فلاسفه جهان اسلام ناگزیریم مواردی که از این مفهوم استفاده کرده‌اند را یک به یک جستجو و تحلیل کنیم. در فلسفه جهان اسلام حداقل در هنگام مقایسه میان آراء ملاصدرا و پیشینیان با توجه به تمایزات آن‌ها در مبانی فلسفی، اختلاف تفاسیر قابل توجهی از ذهن را می‌توان برداشت نمود. به این خاطر که تقریباً تمامی فلاسفه پس از شیخ‌الرئیس در تبیین چستی ذهن، کم و بیش، تحت تأثیر ایشان بوده‌اند؛ به نمایندگی از پیشینیان، صرفاً نظر ابن‌سینا را در خصوص ذهن ذکر کرده و سپس دیدگاه صدرالمتألهین را در همین رابطه بررسی می‌کنیم. در ادامه به تتبع مفهوم ذهن در فلسفه ابن‌سینا و نظام فلسفه صدرایی پرداخته و در نهایت بیان می‌کنیم که از نگاه کدام یک از این دو فیلسوف، می‌توان ذهن را به‌عنوان جایگزینی برای بخشی از ساحت نفس مطرح کرده و

۱. خواننده محترم دقت کند که قصد نگارنده از عدول، رد مجرد نفس و کنار گذاشتن استفاده از مفهوم نفس نیست، بلکه قصد بر این است که با مفهومی مانند ذهن که به‌دلیل نداشتن بار معنایی مجرد، مورد پذیرش همگان و حتی افراطی‌ترین فیزیکالیست‌ها نیز هست وارد بحث شده و از طریق آن مفهوم (ذهن)، بر اساس فلسفه اسلامی مجرد ذهن را اثبات کرده و در نتیجه اثبات این مجرد، از ذهن عبور کرده و به نفس که اشاره به مجرد دارد برسیم.

تمام نظریات آن فیلسوف در باب نفس را به ذهن نسبت داده و در برابر فلسفه ذهن غرب به عنوان یک نظریه مستقل در خصوص ذهن ارائه نمود. حال اینکه این نظریه ذهن چیست و چه لوازمی دارد، خارج از حیطه این مقال است.

پیش از این فقط در دو پژوهش به ذهن از منظر ابن سینا و ملاصدرا پرداخته شده است. شریعتی و حسینی شاهرودی (۱۳۸۹) در مقاله «ذهن از منظر ابن سینا» دریافته اند که از نظر ابن سینا ذهن و نفس یکی نیستند و ذهن ساحت ادراکی نفس ناطقه است. این دو پژوهشگر (۱۳۹۲) در مقاله «ذهن و تاثیرات بی واسطه آن از نظر ملاصدرا» به این نتیجه رسیده اند که ذهن، نفس نیست؛ اما چیزی غیر از آن هم نیست. ذهن همان نفس است، از آن جهت که علم و ادراک کسب می کند.

پژوهش حاضر از چند جنبه نسبت به تحقیقات پیشین نوآوری دارد؛ اول این که به عنوان مسأله اصلی؛ امکان جایگزینی ذهن به جای نفس را بررسی می کند، دوم این که مباحث تطبیقی میان دیدگاه سینوی و صدرایی در خصوص ذهن صورت داده است و سوم اینکه دیدگاه صدرایی در خصوص ذهن را با توجه به نظام فلسفه صدرایی کاملاً نوآورانه استنتاج می نماید.

۲. نگاهی تاریخی به علت جایگزینی ذهن به جای نفس

دکارت برای اولین بار در آثارش صریحاً ذهن را به عنوان جایگزینی برای نفس مطرح کرده است. دکارت به دنبال تفسیری از «من» بوده که شک در هستی آن راه پیدا نکند و وجود آن یقینی باشد. او بعد از آن که در وجود همه چیز غیر از «من» اندیشنده شک کرد، به این نتیجه رسید که توصیف من یا نفس در فلسفه پیش از او، اشکالاتی را به وجود می آورد. ارتباط تنگاتنگی میان نفس در توصیف ارسطویی با قوای نفس، که کارایی آن ها در ارتباط با بدن معنی پیدا می کنند، وجود دارد. این مسأله با برداشت او از «من» همخوانی ندارد. نفس پیش از او با چیزهایی مانند قوای نباتی (تغذیه، رشد و تولید مثل) و حیوانی ربط پیدا می کند؛

درحالی که او در وجود همه چیز شک کرده و همه چیز را نفی کرده بود. لذا از نظر او واژه نفس ایهام دارد و برای امر جسمانی (نیز) به کار می‌رود (Descartes, 1984, 2, p114) درحالی که او امور جسمانی را در معرض شک قرار داده بود. تنها چیزی که در این میان قابل شک نبود آن «من» بود که در حال اندیشه شک کردن در وجود همه چیز است و به عبارت دیگر آن «من» که ویژگی اصلی‌اش، اندیشیدن است و بدون اندیشه وجود نخواهد داشت و قوام وجود آن به اندیشیدن است. من وجود دارد تا وقتی که فکر می‌کند. به بیان واضح‌تر من چیزی نیست جز اینکه تفکر می‌کند (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۴۱-۴۰). حاصل این که دکارت تصمیم می‌گیرد «من» را چیزی لحاظ کند که تنها خصوصیت آن تفکر باشد. بنابراین آن چیزی که فکر به نحو بی‌واسطه در آن قرار دارد را ذهن نامید و واژه ذهن را به جای نفس به کار برد (Descartes, 1984, 2, p114).

پس دکارت هیچ گاه به دنبال رد مطلق واژه نفس نبوده، بلکه نفس از نظر او چیزی باید باشد که کار آن اندیشیدن است و تنها موجود غیرقابل شک هم همین موجود است و او چنین چیزی را ذهن نامیده است. یعنی نفس در نگاه دکارت صرفاً آن چیزی است که تفکر می‌کند و او چنین نفسی را با مفهوم ذهن مورد خطاب قرار داده است؛ نه نفسی را که تا قوای جسمانی امتداد داشته باشد. پس وی ذهن را نه مانند بخشی از نفس، بلکه کل آن نفسی که تفکر می‌کند، لحاظ می‌کند (Descartes, 1984, 2, p246-247). منظور دکارت از تفکر، تمامی اموری است که که به صورت آگاهانه در درون انسان تحقق می‌یابند و درونیات انسان را شکل می‌دهند (Descartes, 1986, p167). زمانی که دکارت از تفکر سخن می‌گوید این واژه را عمداً به نحوی به کار می‌برد تا نه فقط فعالیت‌های عقلی مانند شناختن و استدلال کردن را دربرگیرد، بلکه حتی تجربه انواع احساسات و همچنین حالات عاطفی نظیر عصبانیت و حسادت را نیز شامل می‌شود. او همچنین شک کردن، فهمیدن، تصدیق کردن، انکار کردن، تمایل، تصور کردن و همه اشکال ادراک حسی را مصداقی برای تفکر ذکر

می‌کند (مسلین، ۱۳۹۱، ص ۷۷-۷۶). با این وجود چون تفکر ویژگی منحصر به فرد ذهن است؛ تمام این مصادیق تفکر نیز، قابلیت انتساب به ذهن پیدا می‌کنند. بنابراین توضیحات، علت اینکه دکارت از ذهن به جای نفس استفاده کرده یا اگر هم مفهوم نفس را به کار می‌گیرد، آن نفسی را می‌گوید که کارکرد آن صرف تفکر باشد؛ این است که هدف او تعالی مفهوم نفس بوده و قصد داشته تمام حیثیت‌های نفس، که مرتبط با بدن است را به نوعی منتفی گرداند. بعد از آنی که دکارت با محور قرار دادن اندیشه، در صدد اثبات جوهر مجرد اندیشنده در کنار بدن برآمد، به تدریج بستر طرح ذهن به جای نفس در فلسفه غرب شکل گرفت و تاکنون ادامه یافت. اما سوال این است که آیا در حال حاضر ذهن چیزی است که دکارت مدنظر داشته است؟

از آنجایی که در غرب معاصر، اغلب به دنبال کنار گذاشتن هر آنچه که به نوعی رنگ و بویی از تجرد داشته باشد، بوده‌اند؛ لذا اقبال به استفاده از ذهن به جای نفس به اندازه‌ای بوده است که به تدریج مفهوم ذهن جای نفس را گرفته و نفس، دست کم در دیدگاه‌های فیزیکالیستی، حذف شده است. نفس (Soul) در رویکردهای فیزیکالیستی فلسفه معاصر غرب به خاطر این که بار معنایی آن، حامل جوهریت و حتی تجرد است، بالکل فراموش شده است؛ در حالی که ذهن (Mind) از نظر آنان الزاماً چنین خصوصیتی ندارد (مسلین، ۱۳۹۱، ص ۱۹) و می‌تواند به صورت‌های دیگری نیز که حتی به مذاق فیزیکالیستی خوشایند باشد، تفسیر شود، در حالی که اصلاً نمی‌توان نفس را به چیزی غیر از جوهریت و تجرد منتسب نمود. البته این بدان معنا نیست که مفهوم نفس توسط فیلسوفان معاصر مطلقاً استفاده نمی‌شود؛ بلکه دوگانه‌انگاران معاصر مانند فاستر (Foster) و سوئین برن (Swinburne) و نیز نوخاسته-گرایانی همچون هسکر (Hasker)، مفهوم نفس را به کار می‌برند؛ اما در هر صورت اگر بخواهیم یک مفهوم مشترک میان تمام مکاتب تعریف کرده و با صرف نظر از جوهریت و تجرد بدان اشاره کنیم؛ ناگزیر باید استفاده از مفهوم ذهن را بپذیریم.

در دوران اخیر ذهن در فلسفه غرب توسط دو گانه‌انگاران جوهری و نوحاسته‌گرایان به صورت غیرفیزیکی تفسیر شده است و در نگاه‌های فیزیکالیستی، کاملاً فیزیکی و در ارتباط با مغز تحلیل شده است و حتی در رویکرد حذف‌گرایانه، مفهومی تحت عنوان ذهن حذف شده است. با صرف نظر از دو گانه‌انگاری جوهری، امروزه فیلسوفان فیزیکالیست، دو گانه‌انگاران ویژگی و برخی از نوحاسته‌گرایان در این مسیر حرکت کرده‌اند که دیگر جوهر بودن یا نبودن ذهن را بررسی نمی‌کنند، بلکه آن چیزی که برای آن‌ها اهمیت دارد حالات ذهنی است (کمبل، ۱۴۰۰، ص ۲۱؛ مسلین، ۱۳۹۱، ص ۲۸). از این منظر مجموعه حالات ذهنی همان ذهن هستند، یعنی ذهن عبارت است از مجموعه حالاتی که درونیات انسان هستند نه چیز مستقل دیگر. در نتیجه، این حالات ذهنی هستند که فیزیکی بودن یا غیرفیزیکی بودن آن‌ها بررسی می‌شوند. حاصل آن که در دوران اخیر تمام کارکردهایی که دکارت به ذهن منتسب کرده بود به قوت خود باقی هستند (کمبل، ۱۴۰۰، ص ۲۰-۱۸)؛ اما در خصوص ماهیت خود ذهن، نظریه‌هایی متفاوت‌تر از آن‌چه که دکارت مدنظر داشته ارائه شده‌اند. بنابراین فارغ از آن که از ذهن تفسیری دو گانه‌انگارانه داشته باشیم یا فیزیکالیستی، در همه انحاء آن و یا تفاسیر دیگر، بالاخره در حال حاضر ذهن متصدی هر آن چیزی است که کارکردهای درونی انسان را شامل می‌شود؛ اعم از اینکه مربوط به شناخت مفهومی و استدلالی او باشد یا انواع احساسات، حالات عاطفی، شک و یقین، فهمیدن، تصدیق و انکار، خلیات، تمایل، تصور کردن، همه اشکال ادراک حسی و

در ادامه باید دید بر اساس دو فلسفه سینوی و صدرایی، جایگزینی ذهن به جای نفس با این توصیفی که درباره ذهن بیان شد، موجه است یا خیر؟ به بیان واضح‌تر باید دو مطلب مشخص شود؛ اولاً کارکردهای درونی انسان، که توسط دکارت و فلسفه معاصر به ذهن مرتبط شده‌اند؛ آیا بر اساس فلسفه صدرایی و سینوی نیز قابل انتساب به ذهن هستند یا خیر؟ یعنی بررسی این مطلب که ذهنی که فلسفه غرب مدنظر قرار می‌دهد همان چیزی است که در

فلسفه صدرایی و فلسفه سینوی مطرح می‌شود یا صرفاً اشتراک لفظی وجود دارد؟ و در نهایت در بستر مطلب اول، مبرهن شود که آیا می‌توان مبتنی بر این توصیف از ذهن، بر اساس فلسفه صدرایی و سینوی، ذهن را به جای نفس قرار داد یا خیر؟

۳. تبیین ذهن در فلسفه ابن‌سینا

ابن‌سینا فقط قائل به دو جوهر جسمانی و عقلانی مجرد است، بنابراین برای تحلیل موجودات نیز باید از این دو مرتبه استفاده کند. در نتیجه، وی در یک طرف برای انسان بدنی به عنوان جوهر جسمانی، و در طرف دیگر تجردی عقلانی به عنوان نفس انسانی قائل می‌باشد. در نگاه او نفس انسانی صرفاً مجرد عقلی بوده و در پایین‌ترین مرتبه عقل قرار دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۶۰). انسان در نگاه شیخ از یک طرف افعالی انجام می‌دهد که ارتباط مستقیم با بدن او دارد و از طرف دیگر توانایی‌هایی دارد که ربطی به بدن ندارد و مبدا آن‌ها نفس مجرد عقلانی است. همین نفس مجرد عقلی از نظر ابن‌سینا اصل هویت انسان را تشکیل می‌دهد و منشأ تمام توان‌مندی‌هایی است که فقط اختصاص به انسان دارد. ابن‌سینا اولاً برای اینکه بتواند میان این دو مرتبه مادی و مجرد از وجود انسان و توان‌مندی‌های مختص هریک از آن‌ها نسبت و ارتباط برقرار کند، و ثانياً برای تبیین افعال انسان مسأله قوای نفس را مطرح می‌کند. دلیل پیشنهاد قوا برای نفس از طرف او به این مسأله برمی‌گردد که از آنجا که نفس مجرد عقلی است، نمی‌تواند با آلات و اندام‌های بدن بدون واسطه ارتباط برقرار کرده و آن‌ها را تدبیر کند؛ چون اگر نفس واسطه‌ای برای افعال مادی خود که توسط اعضای بدن انجام می‌شود نداشته باشد، لازمه آن جسمانی بودن خود نفس است. صور و معانی جسمانی با وجود آلات جسمانی تحقق می‌یابند، درحالی که یک مجرد عقلی نمی‌تواند فی‌نفسه با آلات جسمانی ادراک کند؛ اما در کنار این مسائل می‌بینیم که ادراکات ناشی از اندام‌های جسمی برای نفس حاصل است؛ لذا اگر قوایی برای نفس در نظر بگیریم که به واسطه آن ادراکات مرتبط با ماده و جسمانی را انجام دهد، خود نفس باید هم جسمانی باشد و هم

مجرد تام؛ درحالی که نفس از نظر ابن سینا مجرد عقلی است (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۰۱). برای اینکه نفس اندام‌های بدن را به کار گیرد لازم است با آن‌ها ارتباط وضعی و مکانی برقرار کند؛ اما نفس مجرد است و با هیچ جسمی رابطه وضعی و مکانی نمی‌تواند داشته باشد. در نهایت ضروری است نفس در آن اندام‌ها قوایی جسمانی ایجاد کند و توسط این قوا آن‌ها را به استخدام خود درآورد (عبودیت، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۵۳). پس نفس انسان جهت ارتباط با عالم ماده، قوایی در مرتبه مادی و جسمانی را هم واجد است؛ لکن قوام نفس انسانی به مجرد عقلی آن است. ابن سینا زمانی که از مفهوم نفس در مقام انسان استفاده می‌کند، منظورش نفسی است که قوه عقل و ادراک کلیات را واجد است، در عین حال قوای مرتبه حیوانی و نباتی را هم ایجاد می‌کند. بنابراین برخی از قوای نفس انسان مشترک میان نفس نباتی و نفس حیوانی بوده، و برخی هم که مربوط به مجرد تام عقلی نفس است، ویژه نفس انسانی می‌باشد. تغذیه، رشد و تولید مثل خصوصیت نفس نباتی، و ادراک جزئی و حرکت ارادی ویژگی نفس حیوانی است. با این بیان هر قوایی که دخیل در ادراک جزئی و حرکت ارادی باشد، مشترک انسان و حیوان خواهد بود. تعقل و ادراک کلیات هم ویژه نفس انسانی است که با قوه عقل حاصل می‌شود. دسته‌ی اول از این قوا که مشترک میان انسان با گیاه و یا حیوان است، با بدن ارتباط دارند و با وجود بدن معنا پیدا می‌کنند و اساساً بدون بدن وجود نخواهند داشت. تمام قوای ادراکی ظاهری و باطنی اعم از خیال، واهمه، متصرفه و... بالجمله جسمانی تلقی می‌شوند. تمام ادراکات حس مشترک، خیال، وهم و... از نظر او چون ادراکاتی جزئی‌اند، جسمانی محسوب می‌شوند و محل این قوا هم از نظر او اندام‌های بدن است. ابن سینا در آثار خود اثبات می‌کند که قوه خیال و ادراکات آن مادی‌اند (رک: ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۵۴-۳۵۰) و در نتیجه چون قوه واهمه معانی را که متعلق به صور جزئی خیالیه است، ادراک می‌کند؛ لذا واهمه نیز مادی خواهد بود (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۵۶). اما دسته دوم که قوایی مربوط به عقل هستند، دو قسم عقل نظری و عقل عملی بوده و با ادراک

کلیات سروکار دارند. ویژگی نفس ناطقه انسان که مجرد عقلی دارد و واجد قوه عقل است در فلسفه ابن سینا افعال اختیاری فکری و استنباط رای است که با اتکا بر ادراک کلیات صورت می گیرد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۲۰). یعنی قوام نفسانیت نفس انسان، که مجرد عقلی است به ادراک کلی می باشد. بقیه مدرکات او که کلی نیستند، ربطی به نفسانیت انسانی عقلی او ندارند و همگی جسمانی اند.

نباید از نظر دور داشت ادراک کلی در فلسفه ابن سینا به معنی ادراک معانی و مفاهیم کلی (معقولات) است که مخصوص نفس ناطقه انسانی بوده و همه انسان ها آن را دارند. بنابراین در نگاه ابن سینا تعقل و تفکر کار مرتبه عقلی نفس بوده و پس از تجرید مرحله به مرحله ادراکات ناشی از قوای حیوانی، در نهایت ادراک کلیات توسط قوه عقل او انجام می شود (ابن سینا، ۱۴۱۷ق، ص ۸۵-۸۳). از طرف دیگر باید بررسی نمود که ذهن در فلسفه ابن سینا در چه مواردی به کار رفته است. عمده تعریف او از ذهن مربوط به حصول علم است. او ذهن را قوه نفس برای اکتساب علم می داند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۶۹). همچنین در جایی دیگر ذهن را قوه نفس معرفی می کند که آن را مستعد و مهیا برای اکتساب حدود و آراء می کند (ابن سینا، ۱۴۰۵ق الف، ج ۳، ص ۲۵۹). حدود، تصورات و آراء، تصدیقاتی هستند که مربوط به علم حصولی بوده و توسط ذهن ادراک می شوند.

او در بررسی نفس ناطقه و نسب میان قوای حیوانی با آن، ذهن را در کنار ادراک کلیات ذکر کرده و بیان می کند که ذهن کلیات را با تجرید صور و معانی مکتسبه از طریق قوای حیوانی خیال و وهم، از ماده، عوارض و لواحق مادی، انتزاع می کند (ابن سینا، ۱۴۱۷ق، ص ۳۰۴). با این توصیفات عمل تعقل کلیاتی که از کانال حواس ظاهری و باطنی صورت می گیرد، به ذهن نسبت داده شده است.

مسأله وجود ذهنی نیز، بستری است که در آن بیشترین اشاره به ذهن شده است. طبیعتاً موجود ذهنی بنا به تعریفی که دارد؛ صور و معانی است که از اشیاء خارجی در درون انسان وجود

پیدا می‌کنند. این دسته از صور و معانی، دارای وجود ذهنی‌اند، چون در ذهن وجود یافته‌اند و محل آن‌ها ذهن است. از طرف دیگر می‌دانیم که آنچه از صور در ذهن انطباع می‌یابد، از طریق قوه خیال و وهم است؛ لذا ذهن مدرک ادراکات جزئی خیالی و وهمی نیز خواهد بود (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۸۴-۸۳). ابن سینا در موارد بسیاری ذهن را محل ادراکات جزئی و نیز مدرک این ادراکات معرفی کرده است. ابن سینا در منطق بارها از مفهوم ذهن استفاده کرده است. در ابتدای منطق، که قصد بر تعریف منطق است، آنچه را که با استفاده از قوانین منطق از خطا در تفکر حفظ می‌کنند، ذهن است؛ یعنی با این بیان هم علم منطق و هم تفکر را به ذهن منتسب می‌کنند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۲-۹؛ همو، ۱۴۰۵ق، ب، ص ۴۶). همچنین زمانی که فکر کردن؛ یعنی حرکت از معلوم به مجهول را مطرح می‌کند، مستقیماً این عمل را فعالیتی ذهنی می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، الف، ج ۳، ص ۲۵۹). نیز در تصورات و تصدیقات آن چیزی که تصویری در آن حاصل می‌شود یا تصدیقی به وسیله آن اتفاق می‌افتد، ذهن است (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، الف، ج ۱، ص ۷-۵).

با انطباق توضیحاتی که در خصوص نفس‌شناسی ابن سینا و نیز استفاده او از مفهوم ذهن در آثارش ذکر شد، می‌توان گفت مفهوم ذهن در نگاه او صرفاً به عنوان حیثیت معرفتی نفس استفاده شده است. موارد زیر این ادعا را بیشتر روشن می‌کنند:

۱- نفس ناطقه در فلسفه ابن سینا، که نفس انسانی است، مجرد عقلی بوده و محل و مدرک صور ادراکی کلی است (عبودیت، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۷۰). از طرف دیگر ابن سینا در ادراک کلیات صراحتاً از ذهن نام برده است.

۲- ادراکات جزئی توسط قوای نفس انجام شده و محل آن‌ها نیز یا آن قوا هستند یا اندام‌های آن قوا (عبودیت، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۷۰). ابن سینا در ادراکات جزئی، چه آنجایی که مقدمه ادراک کلی‌اند و چه آنجایی که خود ادراکات خیالی و وهمی مد نظرند، بارها ذهن را مطرح کرده و ذهن را محل ادراکات جزئی و همچنین مدرک آن‌ها دانسته است.

۳- نفس ناطقه از نظر شیخ، مبدا تفکر، افعال اختیاری فکری و استنباط رای است که با اتکا بر ادراک کلیات صورت می گیرد. او در برخی از مواردی که در حال توضیح این مباحث است، دقیقاً ذهن را فاعل این اعمال می داند.

۴- ابن سینا در بعضی از تعاریف، ذهن را قوه‌ای برای نفس، که در اکتساب علوم کاربرد دارد، در نظر گرفته است. منظور او از این علوم، علوم حصولی است که شامل تصورات و تصدیقات است. تصورات اعم از ادراکات جزئی و کلی است که به قوای نفس و خود نفس عقلی نسبت داده می شود. تصدیقات نیز شامل آرائی هستند که منشأ آنها، سلسله تفکرانی است که توسط نفس ناطقه صورت می گیرد و در نهایت به ادراک تصدیقاتی جزئی یا کلی توسط نفس می انجامد.

با این توضیحات مشخص می شود که در دیدگاه ابن سینا ذهن چیزی مانند قوای دیگر نفس نیست که نفس مانند قوای حیوانی آن را ایجاد کرده باشد و یا وجودی جدای از قوای حیوانی و قوه عقل او داشته و قوه‌ای به نام ذهن در کنار دیگر قوا باشد. بلکه ذهن یا مفهومی است که از حیثیت معرفتی نفس ناطقه اخذ شده و به کار می رود و یا در بهترین حالت به مجموعه قوای ادراکی نفس ناطقه، ذهن گفته می شود. ادراکات جزئی و کلی، تفکر، تعقل، استدلال و کارکردهایی از این دست، حیثیات معرفتی نفس ناطقه هستند که بعضی از آنها را به توسط قوای نفس و بعضی را با اصل ذات مجرد عقلی خود انجام می دهد. همه این موارد در فلسفه ابن سینا تحت عنوان ذهن قابل تبیین هستند. لازم به ذکر است از توضیحات بیان شده لازم نمی آید که در نگاه ابن سینا ذهن را همان نفس، ولو از حیث معرفتی آن بدانیم؛ زیرا اولاً آن را قوه نفس می داند و قوه نفس از نظر او چیزی غیر از نفس است. ثانیاً ذهن در نگاه شیخ ادراکات جزئی حاصل از قوا را نیز پوشش می دهد، که این قوا از نظر او به هیچ وجه عین نفس نیستند؛ چون از منظر وی، نفس موجودی است که مجرد عقلی داشته باشد و در نتیجه فقط نفس ناطقه انسانی، مجرد عقلی دارد و به آن نفس اطلاق می شود. بنابراین در نظر

او اگر به نفس از حیث معرفتی آن نگاه کنیم که هم شامل معرفت در مرتبه قوای نفس می‌شود و هم شامل معرفت در مرتبه نفس ناطقه عقلی (ادراک مفهومی)، می‌توانیم ذهن را به عنوان مفهوم اخذ شده از حیثیت معرفتی نفس ناطقه و یا به صورت قوه ذهن که قوه نفس ناطقه است، لحاظ کنیم. با این حساب، ذهن در فلسفه ابن سینا محدودتر از چیزی است که در غرب مطرح شده است و میان ذهن فلسفه غرب و ذهن فلسفه ابن سینا عموم خصوص مطلق برقرار است. پس ذهن در نسبت سنجی بین فلسفه غرب و فلسفه سینوی، صرفاً مشترک لفظی است.

۴. تبیین ذهن در فلسفه صدرایی

ملاصدرا در کنار مرتبه مادی و عقلانی، مرتبه مثالی را هم برای عالم اثبات می‌کند و به واسطه آن بسیاری از ابهامات علم النفس را برطرف می‌کند. مرتبه مثالی در نگاه وی دارای سطحی از تجرد است که ویژگی‌های ماده را دارد، اما هیولی ندارد و چیزی میان مرتبه مادی و عقلانی بوده و برخی خصوصیات مرتبه مادی و برخی خصوصیات مرتبه عقلی را دارد. تجرد مثالی مانند تجرد عقلی فاقد ماده و هیولی است؛ اما در عین حال دارای مقادیر و ابعاد بوده و ممتد است و از این جهت به ماده شباهت دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸). پس مثال مرتبه‌ای از وجود مجرد از ماده است؛ اما آثار آن مانند کم، کیف، وضع و سایر اعراض را دارد (طباطبایی، ۱۳۹۲، ص ۴۹۱). براین اساس از نظر ملاصدرا موجودات می‌توانند سه مرتبه جسمانی، مثالی و عقلی داشته باشند. در نتیجه او نفس انسانی را دارای سه مرتبه مادی، مثالی و عقلی می‌داند. ملاصدرا تجرد مثالی نفس را با استفاده از تجرد مثالی خیال ثابت می‌کند (رک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۸۷-۴۷۵). نکته اساسی این جاست که تبیین ملاصدرا از تجرد عقلی برای نفس کاملاً متفاوت از گذشتگان بوده و همین مسأله، نقطه عطف تفاوت عمده علم النفس صدرایی با پیشینیان است. در نگاه او تجرد عقلی برای نفس، زمانی حاصل شده است که اتحاد با عقول مجرد و مشاهده آن‌ها وقوع یابد. نفس در مراتب نهایی

خود، که شهود عقول مجرد را واجد می‌شود، عاقل خواهد بود؛ اما قبل از آن، که چنین توانایی را ندارد، مجرد عقلی نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ص ۳۰۵-۳۰۳؛ ۱۳۶۶، ص ۵۴-۵۳). ملاصدرا جهت تبیین افعال و توان‌مندی‌های انسانی که مرتبط با عالم ماده و بدن او هستند و نیز توان‌مندی‌هایی که مجرد از بدن و جسم‌اند از سه مطلب استفاده نموده است. مطلب اول در خصوص تشکیک در وجود است که باعث حصول این نتیجه می‌شود که یک ماهیت واحد در مراتب مختلف وجود متناسب با آن مرتبه می‌تواند هستی یابد. مطلب دوم حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس و حرکت جوهری اشتدادی آن است که در کنار مورد اول گستره نفس را از مرتبه جسمانیت تا مرتبه عقلی معین می‌کنند، و مطلب سوم استفاده از تجرد مثالی برای نفس و تعریف خاص او از تجرد عقلی است. این سه مطلب باعث ظهور سه دستاورد در علم النفس فلسفه صدرایی شده است:

دستاورد اول آن است که نفس در فلسفه صدرایی دارای مراتب وجودی مختلفی می‌باشد. حدوث جسمانی ایجاب می‌کند که نفس دارای مراتب جسمانی بوده و به تدریج با طی مراتب تجرد، واجد مراتب مختلف وجود شود. با این بیان تمام قوای نفس نیز مراتب نفس تلقی می‌شوند و نفس در عین واحد بودنش، عین تمام این قوا خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۲۱)، تا جایی که نفس زمان ادراک محسوسات به درجه حواس تنزل پیدا می‌کند و در هنگام دیدن، همان قوه بینایی و در هنگام شنیدن، همان قوه شنوایی و... است (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۲۹۲). پس نفس یک موجود واحد است که در مراتب مشکک وجودی از جسمانی تا مثالی و در نهایت عقلی می‌تواند حضور داشته باشد.

دستاورد دوم مربوط به تجرد مثالی قوای نفس است. ملاصدرا با اعتقاد به تجرد مثالی خیال، عملاً تمام قوای نفس، که در ادراکات جزئی دخیل بوده و مشترک میان انسان و حیوانند؛ اعم از حس مشترک، خیال، واهمه، متصرفه و... را دارای تجرد مثالی دانسته و آن‌ها را در

مرتبه‌مثالی نفس دسته‌بندی می‌کند. اندام‌هایی از بدن مانند حواس پنج‌گانه، بخش‌هایی از مغز و اعصاب هم که در این ادراکات دخیلند، نقش زمینه‌سازی این ادراکات را دارند. دستاورد سوم درباره‌ی توصیف ملاصدرا از نفس در مرتبه‌ی مثال و در مرتبه‌ی عقل است. بیانی که او درباره‌ی تجرد مثالی و عقلی نفس داشته، نشان‌گر آن است که چیزی که تمامی انسان-های معمولی به نام نفس ناطقه قبل از عقل بالفعل، واجد آنند؛ در مرتبه تجرد مثالی نفس است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ص ۳۳۵-۳۳۹؛ ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۷۱؛ عبودیت، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۹۴)؛ اما آن مقامی که در آن اتحاد با عقول مجرده و شهود آن‌ها حاصل می‌شود، مرتبط با نفس در مرتبه‌ی تجرد عقلی است که با وجود داشتن استعداد، تعداد انگشت‌شماری از نفوس به این مرتبه دست می‌یابند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۸۳).

بر این اساس ادراک کلیات هم معنای دیگری پیدا می‌کنند. ادراک کلیات به معنای شهود عقول کلی مجرد، ویژه‌ی نفس عاقله است. اما ادراک کلیات به معنای ادراک مفاهیم کلی را که همه‌ی نفوس انسانی می‌توانند داشته باشند، نفس مثالی انسانی یعنی نفس ناطقه انجام می‌دهد. نفس ناطقه یعنی نفسی که به وسیله فکر و تامل در مسائل قادر بر ادراک کلیات است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ص ۳۳۸). ادراک کلی در این معنا به صورت ادراک کلی مشوب به خیال و ادراک عقول مجرد به صورت مشاهده از دور است که نه به صورت شهود عقول، بلکه به صورت ادراک کلی مفهومی آن‌هاست. دقیقاً همان چیزی که انسان‌های عادی از کلیات درک می‌کنند (عبودیت، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۲۵-۱۲۸).

اکنون باید مواردی که ذهن در فلسفه صدرایی به کار رفته است، مشخص شوند. عمده‌ی مباحث مبنایی ملاصدرا در خصوص ذهن را به عنوان مقدمه، باید ذیل مسأله وجود ذهنی بررسی نمود. ملاصدرا از طرفی وجود ذهنی را وجودی در مرتبه‌ی تجرد مثالی می‌داند. به عبارت دیگر آنچه که در ذهن وجود پیدا می‌کند و به تبع خود ذهن، وجودی در مرتبه تجرد مثالی خواهند داشت (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ص ۴۱-۴۲). از طرف دیگر او در مبحث وجود

ذهنی، اصلی را بیان می‌کند که به وسیله آن اشکالات وارد بر وجود ذهنی را مرتفع می‌کند. او در این اصل، نفس ناطقه را محل و مظهر صور جزئی خیالی، که از راه حواس ظاهری وارد حیطه آن می‌شوند، نمی‌داند، بلکه در نگاه او این صور خیالی، که دارای وجود ذهنی و ظهور مثالی هستند، توسط نفس ناطقه در حیطه مملکت آن، صادر می‌شوند و به بیان دیگر نفس ناطقه مظهر آن‌هاست (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ص ۴۴-۴۲؛ ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۳).

ملاصدرا در برخی تعاریف، ذهن را استعداد نفس برای علوم غیر حاصل می‌داند. در این تعریف، علومی که از طریق آلات جسمانی، قوای ظاهری و باطنی و فکر نفس حاصل شده اند، مد نظر ایشان هستند. در این تعریف، ذهن علاوه بر اینکه یک استعداد برای نفس در نظر گرفته شده است، به ارتباط آن با علم به اشیای خارجی؛ چه صور جزئی حسی و خیالی و چه معانی حاصل از اشیا و حوادث خارجی، تصریح شده است. همچنین او در این تعریف از فکر سخن به میان آورده و در نتیجه به ادراک کلیات مفهومی و فرآیندهای فکری نیز اشاره می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۳۸-۱۳۷؛ ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۵). صدرالمتألهین در جایی دیگر صراحتاً ذهن را همان نفس در نظر گرفته است. این بیان، نقطه عطفی در اختلاف توصیف ایشان از ذهن با دیگران بوده و بر تفاوت میان وجود ذهنی و موجود در ذهن، استوار گشته است. توضیح آنکه او معتقد است که هر آنچه را که موجود در ذهن است نباید لزوماً متصف به وجود ذهنی در مقابل وجود خارجی دانست؛ بلکه به عنوان مثال تمام صفات یک شخص مانند قدرت، شجاعت و... صفات ذهن او بوده، موجود در آنند و در عین حال، دارای وجود خارجی اصیل هستند. در همین قسمت او بیان می‌کند که نفس، ذهن است و ذهن و صفات مربوط به آن وجود خارجی اصیل عینی دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۵۱). این عبارت صدرا اولاً مستقیماً بیان می‌کند که ذهن، همان نفس است. ثانیاً براساس متن او، تمام صفات نفس صریحاً به ذهن نسبت داده شده و هم ذهن و هم صفاتی را که به ذهن نسبت داده شده است را اصیل و خارجی در نظر می‌گیرد. یعنی ذهن و عوارض آن، همان نفس و

عوارض آن بوده و در نتیجه ذهن هم جوهری خارجی عنوان شده است. خلاصه اینکه یک حقیقت و جوهر خارجی است که گاهی به آن نفس و گاهی ذهن اطلاق می‌شود. این تفسیر از ذهن زمانی جدی‌تر قابل طرح می‌شود که شارحان فلسفه ملاصدرا نیز به وضوح چنین ادعایی را به قلم آورده‌اند. به عنوان نمونه صراحتاً بیان شده که منظور از ذهن، نفس ناطقه است و حتی برای ذهن مرتبه قائل شده و آن چیزی را که موجود در ذهن است، مرتبه‌ای از ذهن یا نفس قلمداد کرده است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۵۰). همچنین ذهن را جوهری خارجی دانسته‌اند که کارکردش، قیام صور اشیاء به آن است. در همین مقام، منظور از ذهن را نفس ناطقه دانسته و آن را موجود در خارج معرفی کرده‌اند (لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۱). با این عبارات علاوه بر اینکه ذهن را همان نفس معرفی می‌کنند، دایره شمول آن را نیز محدودتر کرده و از نفس ناطقه بحث به میان آورده‌اند، نه از مطلق نفس انسان.

اکنون پس از نقل تعاریف لازم است کارکردهایی که در فلسفه صدرایی به ذهن منتسب شده‌اند، بررسی شوند. اولین کارکرد ذهن مبتنی بر تعریف مشهوری است که از ذهن بیان شد. بر این اساس تمامی صور، معانی و مفاهیم ذهنی، یعنی دقیقاً ادراکاتی که توسط فلسفه سینیوی به ذهن منتسب می‌گردد، به عنوان کارکرد ذهن قلمداد می‌شوند.

صدرالمتألهین ادراک کلیات مفهومی را نیز به ذهن نسبت داده است؛ همان چیزی که به نام ادراکات عقلی توسط شیخ‌الرئیس در مواقعی به نفس مجرد و در مواقعی به حیثیت ادراکی آن؛ یعنی ذهن، نسبت داده شده است. صدرا ذیل مسأله وجود ذهنی، وجود کلیات در ذهن را تبیین نموده است. او ادراک کلی را، که در ذهن حاصل می‌شود، به مشاهده ضعیف و نارسای عقول مجردة توسط نفس و مشاهده از دور آن‌ها، مربوط می‌داند. این مسأله مربوط به ضعف نفس و بعد فاصله معنوی آن‌ها و علو مرتبه ذات عقلی است که جلوه‌ای مبهم و کلی از آن ذات مجرد عقلی تام در نفس حاصل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ص ۵۴-۵۳). پس کلیاتی که ذهن آن‌ها را ادراک می‌کند، کلیات به معنای عقول مجرد نیستند؛ بلکه

کلیات مفهومی محسوب می‌شوند. معقولات ماهوی و معقولات ثانی از این سنخند که ادراک آن‌ها در فلسفه صدرایی صریحا به ذهن نسبت داده شده است.

همچنین ملاصدرا، تفکر یعنی حرکت از مبادی به نتایج را به ذهن نسبت داده است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۱). این ربط تفکر منطقی و فرآیندهای منطقی به ذهن از طریق انتساب ادراک کلیات ثانی منطقی به ذهن نیز قابل استنباط است. بر این اساس تصمیم‌گیری‌های مختلفی که در درون انسان اتفاق می‌افتد و منشا فرمان برای انجام اعمال انسانی است هم مستقما به ذهن قابل انتساب است؛ زیرا اولاً انسان با پردازش مفاهیم و دریافت‌های حصولی خود و سنجش آن‌ها اقدامات عملی خود را انجام می‌دهد و ثانياً تمام این اقدامات در زمره فرآیندهای فکری قرار می‌گیرند که ربط آن‌ها به ذهن توسط تمامی فلاسفه مطرح شده است. اگر بتوانیم استناد خلیات، حالات، عواطف و صفات انسانی را بر ذهن اثبات کنیم، در کنار مواردی که پیشتر ذکر شدند، توانسته‌ایم تمام صفات، حالات و ادراکات درونی انسانی را به ذهن ارتباط دهیم. طبیعتاً برای برقراری رابطه میان این صفات و حالات با ذهن، باید در وهله اول بتوانیم نسبت میان ادراک حضوری را، که انسان از چگونگی این حالات در خود با احساس وجدانی، حس می‌کند، با ذهن، تشریح و اثبات کنیم.

به‌عنوان یک مبنای قطعی، می‌دانیم که در فلسفه صدرایی وجود مساوق با حضور و ادراک است؛ یعنی حقیقت ادراک و علم، وجود است. ممکن نیست یک چیزی هستی پیدا کند و متناسب با مرتبه وجودی خویش مدرک نباشد، و نیز ممکن نیست یک چیزی هستی پیدا کند ولی برای موجودی که توانایی ادراک دارد حاضر نباشد و سبب ادراکش نشود. به عبارت دیگر در فلسفه صدرایی هستی یافتن همانا و ادراک همانا. حال فرقی نمی‌کند که این موجود حاضر نزد خودش باشد و ادراک از ذاتش داشته باشد یا غیر نزد او حضور داشته و آن را ادراک کند. اگر آن موجود، موجودی باشد که توان ادراک ذاتش را داشته باشد، حضور غیر برای او نیز ممکن بوده و مدرک غیر نیز خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص

(۱۱۴). این مبنا در کنار قدرت هستی‌بخشی که تحت عنوان وجود ذهنی به ذهن نسبت داده شده است، ادراکات حضوری را برای خود ذهن اثبات می‌کند. ذهن چون قدرت خلق صور و معانی ذهنی را دارد، در حقیقت این‌طور نیست که چیزی را از بیرون ادراک کند؛ بلکه آن چیزی را ادراک می‌کند که خویشتن خلق کرده و در صقع خودش است و چون مخلوق خودش است آن را به صورت حضوری باید درک کند نه حصولی (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۵-۲۶؛ ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۶۶-۲۶۴)؛ زیرا مجعول و معلول، چیزی غیر از جاعل و علت نیست، بلکه وجود معلول در نسبت با وجود علتش، وجود رابط دارد و قائم به علت است و وجود معلول تمام و کمال برای علت حاضر است (طباطبایی، ۱۳۹۲، ص ۳۹۹)؛ لذا مجعول را آن‌گونه ادراک می‌کند که گویی ذات خویش را ادراک می‌کند؛ یعنی به‌نحو حضوری. پس در فلسفه صدرایی چیزی به نام علم حصولی در معنای مشائی آن کلاً وجود ندارد. مگر اینکه صرفاً از این جهت این ادراکات را حصولی بنامیم که به اشیای خارجی تعلق دارند. صورت‌ها و مفاهیم ذهنی خاصیت بیرون‌نمایی و حکایت از اشیای خارجی را دارند و از آن جهت که وسیله و ابزار شناخت خارج هستند، حصولی محسوب می‌شوند؛ ولی از آن جهت که خودشان در ذهن با خلاقیت ذهن حضور دارند، ادراک آن‌ها به صورت مستقیم بوده و علم حضوری خواهند بود (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۵۵). این مسأله همان بازگشت علم حصولی به حضوری است. حال این ذهن که صفت و توان خلق صور و معانی نشأت یافته از اشیای خارجی و نیز مفاهیم را دارد، با توجه به مبنای صدرای، بایستی توان ایجاد و نمایش انواع صفات و حالات را که نمودی از ذهن هستند، به طریق اولی داشته باشد و از طرف دیگر چون این صفات، طراوشات خود ذهن بوده و همچنین در ذهن‌اند؛ لذا بر اساس فلسفه صدرایی عین ذهن و مرتبه ذهن هستند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۵۰)، پس علم حضوری ذهن به آن‌ها و کیفیتی که از آن صفت در خود می‌یابد امری اجتناب‌ناپذیر است. این عبارت ملاصدرا، ادعای ما را کاملاً تصریح می‌کند: قدرت و شجاعت که در قادر و

شجاع وجود دارند، صفات نفس‌شان (نفس قادر و شجاع) است و نفس همان ذهن است و صفت ذهن موجود در آن است (این موجود بودن در ذهن) به معنای ذهنی در مقابل وجود اصیل نیست. بنابراین (در این معنی) اگر در ذهن موجود باشند، پس قدرت قادر و شجاعت شجاع به وجود اصیل در ذهن موجودند (نه به وجود ذهنی) (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۵۱). وجود اصیل، خود همان حضور، آگاهی و علم است و هرچه وجود قوی‌تر و بلند مرتبه‌تر، ادراکات او وسیع‌تر و قوی‌تر است. زمانی که به‌عنوان نمونه قید شود که این دو صفت قدرت و شجاعت به وجود اصیل موجودند، یعنی خارجی‌اند و نیز در ذهن به وجود اصیل موجودند. از طرف دیگر صفات هر چیزی بر اساس فلسفه صدرایی عین آن چیز و ظهور آن چیزند؛ بنابراین این بیان گویای آن است که ذهن در کنار خلاقیت صور، معانی و مفاهیم ذهنی، به وجود ذهنی در خود، هم خودش و هم صفاتش موجودیتی اصیل و خارجی دارند که ثمره این موجودیت اصیل، حضور برای خود است. اصلاً مبتنی بر فلسفه صدرایی، ممکن نیست که یک چیزی مانند صفات به وجود اصیل در چیزی مانند ذهن موجود باشد و آن ذهن خود را با آن صفات نیابد. البته نیاز به این همه تفصیل نبود و در متنی که نقل شد، صدرالمتألهین مستقیماً بیان می‌کند که نفس، ذهن است و صفات نفس، صفات ذهن‌اند و با همین کلام، تمام آنچه را که ما با توجه به مبانی و منظومه فلسفه صدرایی ذکر کردیم اقرار می‌کند. بنابراین ذهن صفات خود و ادراکات خلقی - عاطفی حضوری‌ای که به‌موجب موجودیت آن صفات و حالات در خود، آن‌ها را ادراک می‌کند؛ اعم از ترس، عشق، حسادت، تکبر، قدرت، شجاعت و تمام صفات و حالات موجود در ذهن و... را، هم تولید می‌کند و منشأ وجود اصیل آن‌هاست و هم به محض وجود آن صفات، کیفیت آن‌ها را به صورت حضوری و وجدانی ادراک می‌کند و دقیق‌تر بگوییم، خود را به کیفیت آن صفات می‌یابد. حتی فراتر برویم؛ از نگاه صدرایی آن صفات در مرتبه خودشان عین ذهن‌اند و چیزی غیر از ذهن نیستند. این ذهن است که به‌صورت آن صفات، ظهور پیدا کرده است.

اگر در کنار توضیحاتی که از علم النفس فلسفه صدرایی ذکر شد، به استفاده او از مفهوم ذهن و مواردی که در آثارش از ذهن بهره برده دقت کنیم، درمی‌یابیم که ذهن در فلسفه صدرایی معادل نفس ناطقه با تبیین صدرایی آن است. منظور از نفس ناطقه، نفسی است که واجد مرتبه مثالی ویژه انسان و به عبارت دیگر مرتبه مثالی نطقی است. موارد زیر تصدیق این ادعا را سهل می‌کنند:

۱- در نگاه ملاصدرا ادراک کلیات به معنای ادراک مفاهیم کلی، مبهم و مضاف به خیال، فعل نفس ناطقه است. در آثار او، ادراک کلیات در همین معنا به ذهن هم نسبت داده شده است.

۲- در فلسفه صدرایی ادراکات جزئی توسط قوای نفس (خیال، واهمه و...) اتفاق می‌افتند. از طرف دیگر قوای نفس در این نظام فلسفی عین نفس بوده و مراتبی از آن هستند. بنابراین ادراکات جزئی به نفس نسبت داده می‌شوند. در آثار ملاصدرا در رابطه با ادراکات جزئی، از ذهن سخن به میان آمده است.

۳- ملاصدرا در تعریف نفس ناطقه تفکر را ویژگی عمده آن می‌داند. او همچنین تفکر را به ذهن هم منتسب کرده است.

۴- در فلسفه ملاصدرا چون نفس یک موجود واحد ذومراتب است و در مراتب مختلف حضور دارد؛ تمام ادراکات جزئی و کلی فعل خود نفس است. از طرف دیگر هم ادراکات جزئی و هم ادراکات کلی هر دو به ذهن نسبت داده شده‌اند.

۵- در فلسفه صدرایی نفس ناطقه انسان برخلاف نفسی که به مرتبه عقلی رسیده، از تجرد مثالی برخوردار است. ذهن نیز در نگاه او دارای تجرد مثالی است.

۶- اما آنچه که نتیجه‌گیری از موارد قبلی را قطعی می‌کند، صراحت فلسفه صدرایی در ذکر این مطلب است که ذهن همان نفس می‌باشد؛ تا جایی که تمام صفات یک شخص مانند قدرت، شجاعت و... را که در واقع و به صورت معمول آنها را صفات نفس می‌دانیم، صریحا

صفات ذهن معرفی کرده و آن‌ها را موجود در آن می‌داند. در همین قسمت او بیان می‌کند که نفس ذهن است و ذهن و صفات مربوط به آن وجود خارجی اصیل عینی دارد. براساس مطالب ذکر شده، دو مطلب به وضوح قابل تصدیق است؛ اول اینکه در فلسفه صدرایی ذهن همان نفس است. اما باید دقیق‌تر تبیین شود که ذهن در کدام گستره از نفس، عین نفس است. با توجه به سه دیدگاه تجرد مثالی نفس ناطقه، تجرد مثالی ادراکات جزئی و کلی مفهومی و اینکه مراتب نفس، همان نفس در آن مرتبه هستند، کاملاً قابل استنباط است که ذهنی که از نگاه ملاصدرا دارای تجرد مثالی است، همان نفس ناطقه انسانی خواهد بود. به عبارت دیگر، می‌توان مرتبه‌ای از نفس انسانی، که مشترک میان عموم انسان‌ها بوده و هنوز واجد مرتبه عقلی نشده است و نفس ناطقه نام دارد را ذهن نیز نامید. مطلب دوم آن که کارکردهایی که توسط ملاصدرا به ذهن نسبت داده شده‌اند، تمام انواع کارکردهای درونی را که در فلسفه ذهن غرب به ذهن نسبت داده شده‌اند، پوشش می‌دهند؛ حاصل آن که ذهن در فلسفه صدرایی همان چیزی است که در فلسفه غرب مد نظر است و اشتراک لفظی در میان نیست.

۵. بررسی جواز جایگزینی ذهن به جای نفس

با وجود شباهت‌های کلی، منشا اصلی تفاوت‌هایی که در رابطه با ذهن در فلسفه ابن‌سینا و ملاصدرا دیده می‌شود، در بیشتر موارد مربوط به خوانشی است که هر کدام از آن‌ها از نفس دارند. موارد زیر جمع‌بندی دیدگاه‌های این دو فیلسوف در خصوص ذهن را نشان می‌دهند:

۱- ادراک کلیات به معنای ادراک مفاهیم و معقولات کلی، هم در فلسفه ابن‌سینا و هم در فلسفه صدرایی به ذهن نسبت داده شد. اما تفاوت آنجاست که ادراک کلیات در دیدگاه شیخ توسط نفس ناطقه، که مجرد عقلی است اتفاق می‌افتد، اما در دیدگاه ملاصدرا توسط نفس ناطقه‌ای که مجرد مثالی است. پس کلی عقلی که ابن‌سینا از آن سخن به میان آورده،

در نگاه ملاصدرا کلی خیالی است. با این حال هر دوی آنها این جنس از ادراک را به ذهن نسبت داده‌اند.

۲- ادراکات جزئی توسط هر دو فیلسوف به ذهن نسبت داده شده‌اند؛ چه این ادراک جزئی توسط قوایی باشد که توسط نفس ایجاد شده‌اند و جسمانی بوده و محل آنها اندام‌های بدن است؛ همان‌گونه که ابن‌سینا معتقد است، و چه این ادراک جزئی توسط قوایی باشد که مجرد مثالی‌اند و مراتبی از مراتب نفس‌اند؛ همان‌گونه که ملاصدرا اعتقاد دارد. در هر دو صورت ادراک جزئیات را به ذهن مرتبط کرده‌اند.

۳- تفکر به معنای حرکت از معلومات به مجهولات توسط هر دو به عنوان یکی از افعال اصلی ذهن معرفی شده است.

۴- ذهن در فلسفه ابن‌سینا هم شامل ادراکاتی است که ناشی از قوای جسمانی‌اند و هم شامل ادراکاتی که ناشی از تجرد عقلی‌اند، و با این بیان ذهن در نگاه او جنس ادراکی واحدی ندارد؛ در حالی که ذهن در فلسفه صدرایی فقط شامل تجرد مثالی می‌شود؛ زیرا در فلسفه صدرایی شرط ابتدایی‌ترین مراتب ادراک حسی تا بالاترین مراتب ادراک مثالی، که ادراک کلیات خیالی است و به ذهن منتسب شده‌اند، داشتن تجرد مثالی است.

۵- ابن‌سینا نفس ناطقه را ذومراتب نمی‌داند، بلکه در نگاه او نفس ناطقه فقط مجرد عقلی است و قوای آن نیز عین نفس ناطقه نیستند؛ در حالی که ملاصدرا نفس را ذومراتب دانسته و تمام مراتب جسمانی، مثالی و عقلی نفس را عین نفس معرفی می‌کند. بنابراین در نگاه ملاصدرا ذهنی که در مرتبه قوای خود ادراک جزئیات می‌کند و در مرتبه ناطقه خویش ادراک کلیات، عین نفس است، در حالی که ابن‌سینا چنین چیزی را ادعا نمی‌کند.

۶- نفس ناطقه در نگاه ابن‌سینا فقط مجرد عقلی است و در نگاه فلسفه صدرایی مجرد مثالی. به بیان واضح‌تر، نفس ناطقه در نگاه صدرایی مرتبه مثالی از مطلق نفس انسانی است؛ در حالی که در نگاه ابن‌سینا مطلق نفس انسانی، نفس ناطقه نام گرفته، که دارای تجرد عقلی

(با بیان ابن سینا) است. بر این اساس ذهن که در فلسفه صدرایی مجرد مثالی است تناسبی با نفس ناطقه دارد، ولی در فلسفه ابن سینا چنین انطباقی در کار نیست.

۷- ملاصدرا و شارحان او در آثار خود با صراحت ذهن را همان نفس ناطقه معرفی کرده‌اند. حتی اگر در فلسفه صدرایی ذهن فقط قوه نفس محسوب می‌شد، باز هم به خاطر عینیت نفس با قوا در مرتبه آن‌ها، ذهن عین نفس تلقی می‌شد، در حالی که ابن سینا نه تنها چنین صراحتی ندارد؛ بلکه در بهترین حالت، ذهن را قوه نفس دانسته است و قوه نفس هم با عنایت به بیان ابن سینا خود نفس نیست.

۸- از همه مهم‌تر بر اساس فلسفه صدرایی این امکان بود که تمام صفات و حالات درونی انسانی را به ذهن نسبت دهیم؛ در حالی که در فلسفه سینوی صرفاً ادراکات حصولی جزئی و کلی در حیطه ذهن قرار دارند و از انتساب حالات و صفات درونی انسان به ذهن، سخنی به میان نیامده است.

به صورت خلاصه، مطالب مطرح شده گویای آن هستند که ابن سینا و ملاصدرا، با اینکه هر دو، تعریف تقریباً یکسانی از ذهن داشته‌اند، اما نگاه هستی‌شناسانه یکسانی به ذهن ندارند و ریشه این اختلاف در مبانی اصلی فلسفی آن‌هاست. شیخ یا حیثیت معرفتی اخذ شده از نفس ناطقه را ذهن می‌نامد و یا ذهن را قوه نفس ناطقه معرفی می‌کند که مجموعه قوای معرفتی نفس ناطقه را تحت یک قوه واحد به نام ذهن تبیین می‌کند. اما ما از دو طریق نشان دادیم که در فلسفه صدرایی ذهن همان نفس انسان در مرتبه ناطقه آن است. طریقه اول را با تحلیلی که از نفس ناطقه، ذهن و مجرد مثالی آن دو و نیز انطباق کارکردهای آن‌ها از فلسفه صدرایی داشتیم، ارائه نمودیم و با استفاده از طریقه دوم که استناد به نص آثار ملاصدرا و شارحان او در عینیت ذهن و نفس ناطقه بود، ادعای حاصل از طریقه اول را تحکیم و تثبیت نمودیم. پس گستره ذهن در فلسفه صدرایی، از آغاز مجرد مثالی نفس تا مرز مجرد عقلانی نفس؛ یعنی عقل بالفعل است که مشترک میان تمامی انسان‌هاست. به عبارت دیگر آن ساحت از

نفس مجرد انسانی که در ارتباط با عالم ماده بوده و تمام دریافت‌های خود را از عالم ماده می‌کند و متعاقباً تحت تاثیر این دریافت‌ها صفاتی در آن حصول می‌یابد، می‌تواند ذهن نام گیرد. پس اگر مفهوم ذهن را با تفسیر سینوی آن لحاظ کنیم؛ به چیزی بیش از اشتراکی لفظی، با آنچه که در فلسفه ذهن غرب مطرح می‌شود، دست نخواهیم یافت. اما با نگاه فلسفه صدرایی، شاهد انطباق مفهوم ذهن در فلسفه ذهن و فلسفه صدرایی خواهیم بود. بنابراین بر مبنای فلسفه صدرایی جایگزین کردن ذهن به جای نفس ناطقه و انتساب تمام ویژگی‌های آن به ذهن خالی از اشکال است و با این ادعا می‌توان به راحتی مفهومی به نام ذهن را بر اساس فلسفه صدرایی تبیین و پیرامون مسائل مربوط به آن تتبع نمود. این در حالی است که فلسفه ابن سینا چنین امکانی را در باب ذهن برای ما فراهم نمی‌کند.

۶. نتیجه‌گیری

تبیین ذهن و جایگاه آن در فلسفه اسلامی به خاطر طرح مفهوم ذهن در فلسفه ذهن معاصر غرب و به تبع نیازمندی‌هایی که در نگاه تطبیقی و انتقادی میان آن‌ها به وجود آمده است، یکی از پرسش‌های قابل توجه بوده است. تجرد مثالی نفس ناطقه و ذهن، انتساب افعال یکسان (ادراک کلی و جزئی) به نفس ناطقه و ذهن، انتساب صریح صفات نفس به ذهن و وجود خارجی اصیل آن‌ها، تعریف متفاوت از تجرد عقلی، عینیت نفس با تمام قوای آن در مراتب آن‌ها، مقدماتی هستند که ضمن اینکه نفس شناسی ملاصدرا را از پیشینیان وی متمایز ساخته‌اند، این امکان را به ما داده‌اند که ذهن را به جای نفس ناطقه بنشانیم، درحالی که فلسفه ابن سینا چنین امکانی را به هیچ عنوان فراهم نمی‌کند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، المباحثات، قم، بیدار، چاپ اول.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، النجاء من الغرق فی بحر الضلالات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق، الف)، الشفاء (المنطق)، جلد ۳، قم، نشر مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق، الف)، الشفاء (المنطق)، جلد ۱، قم، نشر مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق، ب)، منطق المشرقیین، قم، نشر مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی چاپ اول، جلد ۱، قم، نشر البلاغه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی چاپ اول، جلد ۳، قم، نشر البلاغه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۷ق)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، التعليقات، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- دکارت، رنه (۱۳۸۱)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه: احمد احمدی، تهران، سمت.
- سبزواری، هادی (۱۳۶۹)، شرح المنظومه، جلد ۲، تهران، نشر ناب، چاپ اول.
- شریعتی، فهیمه، حسینی شاهرودی، سیدمرتضی (۱۳۸۹)، ذهن از منظر ابن سینا، مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال ۴۲، شماره پیاپی ۸۴/۲، ص ۱۰۵-۱۲۴
- شریعتی، فهیمه، حسینی شاهرودی، سیدمرتضی (۱۳۹۲)، ذهن و تأثیرات بی واسطه آن از نظر ملاصدرا، حکمت صدرایی، سال ۲، شماره اول، ۷۱-۸۴

- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۵)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، جلد ۳، تهران، سمت، چاپ چهارم.
- کمبل، نیل (۱۴۰۰)، درآمدی کوتاه بر فلسفه ذهن، ترجمه: محمد یوسفی، تهران، نشر نی، چاپ دوم.
- لاهیجی، عبدالرزاق (بی تا)، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، جلد ۱، اصفهان، انتشارات مهدوی.
- مسلین، کیت (۱۳۹۱)، درآمدی به فلسفه ذهن، ترجمه: مهدی ذاکری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶)، آموزش فلسفه، جلد ۱، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ملاصدرا، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، حاشیه: علامه طباطبایی، جلد ۹، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- ملاصدرا، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، حاشیه: علامه طباطبایی، جلد ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- ملاصدرا، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، حاشیه: علامه طباطبایی، جلد ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- ملاصدرا، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، حاشیه: علامه طباطبایی، جلد ۴، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- ملاصدرا، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، حاشیه: علامه طباطبایی، جلد ۸، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- ملاصدرا (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهین، تهران، حکمت.

- ملاصدرا (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- ملاصدرا (۱۳۶۶)، شواهد الربوبیه، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران، انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران، چاپ اول.
- ملاصدرا (۱۳۶۰)، شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، حاشیه: ملاهادی سبزواری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۲)، نه‌ایه الحکمه، قم، انتشارات مرکز مدیریت حوزه های علمیه.
- Descartes, Rene (1986), the Principle of Philosophy, Section IX, London, Everyman Classics.
- Descartes, Rene (1984), the Philosophical Writings of Descartes (2 Vol.), translated By: J. Cottingham and R. Stoothoff and D. Murdoch, CUP (U.S.A), Cambridge university press.
- Ibn Sina, Hossein (1995), Soul from the Healing Book, research: Hasan Hasanzade Amoli, Qom, Islamic Elam (in Persian).
- Mulla Sadra (1981), The Transcendental Wisdom in Four Rational Travel (Asfar Arbaah), vol8, Beirut, Darol Ehyae al-Torase al-Arabi (in Arabic).
- Mulla Sadra (1981), The Transcendental Wisdom in Four Rational Travel (Asfar Arbaah), vol9, Beirut, Dar Ehya al-Torase al-Arabi (in Arabic).
- Mulla Sadra (1987), Al-Shawahid al-rububiyah, translation & commentary: Javad Muslih, Tehran, Soroush (in Persian)
- Mesbah Yazdi (1987), Philosophy Training, vol1, Tehran, Sazman Tabligat Islami (in Persian).
- Obudiyat, Abdol Rasoul (2016), Mulla Sadras Theosophical System, vol3, Tehran, Samt (in Persian).