

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و چهارم، شماره پیاپی ۸۹،
پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ص ۴۶ - ۲۹

خیال و ادراک*

دکتر زهره برقعی

استادیار دانشگاه قم

Email: z.borghei@yahoo.com

چکیده

در تاریخ فلسفه نقش اساسی خیال در ادراک بشری، به عنوان واسطه بین احساس و عقل مغفول مانده است. اغلب خیال وابسته به عالم حس و امری ذهنی و موهوم شمرده شده است. هر چند خیال یکی از اولین قوای نفس است که شناخته شده است اما وظیفه آن تنها حفظ و تمثیل محسوسات در زمان غیب آن‌ها بیان شده است. صدر المتألهین با اقامه براهین متعدد تجرد برزخی خیال را اثبات کرده و در مراتب سه‌گانه ادراک، نقشی اساسی و مهم برای خیال تبیین نمود. بنابراین خیال فقط یک خزانه نیست که صور محسوسات را بایگانی کند یا ادراک یک سری تخیلات واهی و کاذب را عهده‌دار باشد؛ بلکه خیال متکفل ادراک امور واقعی و حقیقی در عالم خیال می‌باشد.

هرچند ابن سینا بر مادی بودن خیال تأکید کرده و براهینی در اثبات آن ذکر می‌کند؛ اما دقت و تأمل در کلمات وی ما را به این حقیقت رهنمون می‌سازد که ایشان در صدد نفی تجرد تام عقلی خیال می‌باشد که این مورد اتفاق است. افزون بر آن که بعضی بیانات وی نیز ناظر به تجرد خیال می‌باشد.

کلید واژه‌ها: قوه خیال، حس، عقل، عالم خیال، تجرد خیال

*. تاریخ وصول: ۱۳۸۸/۰۴/۲۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۰/۱۲/۱۷. مستخرج از پایان‌نامه.

در معرفت‌شناسی نوین مباحث مربوط به قوای ادراکی انسان از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. در طی قرون متمادی اندیشمندان و فیلسوفان، قوای مدرکه انسان را در دو قوه حس و عقل منحصر دانسته‌اند و تعیین اصالت یکی از این دو، از مسایل دیرینه فلسفی به شمار می‌رود که بر محور آن نحله‌های فلسفی مختلف قائل به «اصالت حسن» یا «اصالت عقل» پدید آمده است. پیروان هر کدام از این دو نظریه، ادله‌ای برای اثبات دیدگاه خود و نقد نظریه مقابل ارائه نموده‌اند.

در قرن هجدهم، کانت به نقد عقل و تفکر بشری پرداخت و اثبات کرد که انسان هرگز نمی‌تواند به مدد حس و عقل به شناخت تمام حقیقت نایل گردد و برای سؤالات اساسی فلسفی خویش پاسخ مناسبی ارائه دهد. هرچند کانت تلاش کرد با اعطای نقش اساسی به هر دو قوه حس و عقل و طرح شاکله‌ها بر این مشکل فایق آید؛ اما امروزه کسی تردید ندارد که او نیز از عهده این مهم برنیامد و نتوانست مشکل شناخت را حل کند و طرح شاکله‌های وی که قرار بود نقش واسطه را ایفا کند، جز بر ابهام و پیچیدگی مسئله نیفزود.

مشکل شناخت و معرفت، تعیین اصالت برای یکی از دو قوه یا تبیین نقش هر کدام نبود، بلکه مشکل بنیادی فلسفه‌ای که شناخت را صرفاً بر حس و عقل مبتنی می‌ساخت، آن بود که برای گذر از حس به عقل و چگونگی انتقال ادراکات حسی به ادراکات عقلی، پل رابط، در اختیار نداشت. به نظر می‌رسد، تنها راه حل مشکل، طرح مجدد خیال به عنوان واسطه و رابط بین ادراکات حسی و عقلی است و اینکه خیال جایگاه خود را در مباحث معرفت‌شناسی بازیابد.

ادراک حسی با قطع ارتباط با خارج، از بین می‌رود ولی تصاویر همچنان در ذهن باقی است و به وسیله آن‌ها می‌توان محسوسات را به خاطر آورد. این همان چیزی است که از آن به ادراک خیالی تعبیر می‌شود. (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱/ ۲۲۶)

پایه بسیاری از معارف و ادراکات جدید همان صور ادراکی پیشین است. از این رو، اگر انسان فاقد قوه خیال بود، در زندگی او رشد، ترقی و پیشرفت، مفهومی نداشت. کسب تجربه و پیشرفت علوم همه ناشی از حفظ و بقای صور ادراکی گذشته است.

در نظام معرفت‌شناسی فیلسوفان مشائی، قوه خیال، تنها وظیفه حفظ و نگهداری صور ادراکی اعم از حسی یا خیالی را به عهده دارد؛ اما خود، مدرک نیست.

در این نظام، وظیفه ترکیب و تفصیل صور خیالی و ایجاد صورت جدید از وظایف قوه

دیگری به نام «متخیله» یا «متفکره» شمرده شده است.^۱ قوه خیال صورتی را که متخیله ایجاد می‌کند در خود حفظ و بایگانی می‌کند.

صدرالمتألهین با یکی دانستن قوه خیال و متخیله، وظیفه خلق و ایجاد صور جدید را به خیال نسبت داده است، در این نگاه خیال نقش مهم دیگری را نیز در فرآیند معرفت ایفا می‌کند و آن ترکیب و تفصیل صور و ایجاد صور جدید است. با این توضیح، نقش خیال در جریان تفکر روشن شد. خیال صور و معانی را که عقل در هنگام تصور به آن‌ها نیازمند است با ترکیب و تفصیل صور و معانی آماده می‌کند. با بررسی و تحلیل صور موجود، نفس را برای ادراک صور عقلی توانا می‌سازد و استعداد نفس را برای دریافت فیض از عقل فعال تشدید می‌کند.

در نظام معرفت‌شناسی افلاطون، برای درک صور عقلی نیازی به صور خیالی نیست و عقل برای تفکر، به صور خیالی نیاز ندارد؛ زیرا معرفت در واقع تذکر و یادآوری «مثل» است. اما در مشاء و حکمت متعالیه نقش صور خیالی در تفکر، امری مسلم و قطعی است. با این تفاوت که مشاء این فعالیت را به قوه متخیله و صدرا به قوه خیال نسبت می‌دهد.

ارسطو برخلاف استاد، ادراک صور عقلی را منوط و مشروط به صور خیالی می‌داند. می‌نویسد: «نه تخیل می‌تواند بدون احساس به وجود آید و نه بدون تخیل، اعتقاد حاصل می‌شود» (درباره نفس، ۲۰۲) اما ابن سینا و صدرا معتقدند که افاضه صور عقلی از طریق عقل فعال بر نفس بدون صور خیالی و پیش از آن نیز ممکن است. شاهد بر آن، اطلاع بر امور غیبی در رؤیا، الهام و وحی می‌باشد. در تمام این موارد نفس در ارتباط با عالم غیب، از امور غیبی و پنهان اطلاع می‌یابد بدون آنکه شخص از قبل در خیال خود تصویری از آن امور داشته باشد. صدرالمتألهین با تأسی به اهل عرفان به دقت و تأمل در قوه خیال پرداخت و با اثبات مجرد آن و تبیین دقیق مراتب سه‌گانه ادراک - احساس، خیال و تعقل - توانست نظام جامع معرفت‌شناسی خویش را ارائه دهد که در آن خیال نقش کلیدی و اساسی ایفا می‌کرد.

^۱ متخیله یا متصرفه یکی از قوای پنجگانه باطن انسان است که هم مدرک صورت خیالی است هم قدرت تصرف در آن را دارد. ابن سینا می‌نویسد: هر چه در خیال هست از حس گرفته شده است اما متخیله گاهی صور را ترکیب و تفصیل داده، صورت جدیدی می‌سازد که احساس نشده است. (المبدء و المعاد، ۹۳؛ طبیعیات دانشنامه علایی، ۹۸). این قوه هنگامی که در اختیار عقل است «مفکره» نامیده می‌شود و اگر در اختیار وهم باشد به آن «متخیله» گویند. (عیون الحکمة، ۳۸) و در طبیعیات شفاء، می‌نویسد: قوه متصرفه در صور را نسبت به نفس حیوانی متخیله و نسبت به نفس انسانی «مفکره» گویند (۳۶).

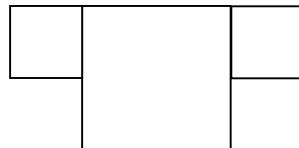
نظام معرفت‌شناسی حکمت متعالیه بر اصول و مبانی خاصی مبتنی است که بسیاری از این اصول از ابداعات صدرالمتألهین به شمار می‌رود. می‌توان از اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود و حرکت جوهری به عنوان مبانی عام و از حصول ادراک به ابداع و انشاء نه مشاهده یا حصول صورت، از مقوله وجود بودن علم و ادراک نه کیف نفسانی، اتحاد عاقل و معقول و... به عنوان اصول و مبانی خاص این نظام معرفتی نام برد.

در این نوشتار یکی از اصول معرفت‌شناسی وی یعنی تجرد قوه خیال مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

تجرد قوه خیال

از آنجا که مدرکات قوه خیال مادی نیست پس قوه مدرکه آن‌ها نیز مادی نخواهد بود؛ هرچند ابن سینا تصریح دارد که صور خیالی از ماده بری است (الشفاء، ۵۱) اما وی بر مادی بودن خیال تأکید ورزیده و سه دلیل بر مادی بودن خیال و ادراکات خیالی اقامه نموده است. روح هر سه دلیل یک چیز است این که تمایز صور خیالی به لحاظ جهت (یکی در سمت راست و دیگری در سمت چپ قرار دارد) یا مقدار (یکی بزرگ‌تر از دیگری) یا کیفیت (یکی سیاه و دیگری سفید) نشانگر آن است که این صور در ذهن دارای وضع، کم و کیف می‌باشند و نیاز به محل جسمانی دارند. به بیان دیگر تشخیص و تمیزات فردی، بدون وجود ماده ممکن نیست. چون نسبت مجرد به همه چیز یکسان می‌باشد. قوی‌ترین دلیل همان دلیلی است که ابن سینا در کتاب نفس شفا (۷۰ - ۱۶۷) و النجاة (۴ - ۱۷۲) آورده است و ابطال آن راه را برای پاسخگویی به دو دلیل دیگر نیز هموار خواهد ساخت. از این رو جهت طولانی نشدن بحث به ذکر همین دلیل اکتفا می‌شود.

خلاصه این دلیل آن است که در ذهن خود مربعی را تصور می‌کنیم که در دو طرف آن دو مربع مساوی با یکدیگر واقع شده است که هر کدام از آن‌ها دارای جهت خاصی است، یکی در سمت چپ و دیگری در سمت راست مربع میانی می‌باشند. (شکل زیر) روشن است که در ظرف خیال ما دو مربع جانبی، در عین تساوی از یکدیگر متمایز می‌باشند. سؤال این است که مابه‌الامتياز این دو مربع چیست؟



ابن سینا احتمالات گوناگون - تمایز به حسب ذات و ماهیت، تمایز به لوازم ذات و تمایز به امر غیر لازم - را بررسی می‌کند و ضمن ابطال دو احتمال نخست، احتمال سوم را نیز به دو قسمت به اعتبار فرض معتبر یا غیر آن تقسیم نموده و پس از ابطال قسم اول نتیجه می‌گیرد تنها عاملی که می‌توان به عنوان ممیز در نظر گرفت «حامل» یا همان محل دو مربع می‌باشد. به عبارت دیگر تفاوت محل دو مربع در ذهن سبب تمایز و تغایر آن دو گشته است و در غیر این صورت تمایز این دو مربع در ذهن و اختصاص یکی از آن‌ها به یک «عارض ممیز» امکان‌پذیر نخواهد بود. در نتیجه باید گفت صور خیالی در محلی جسمانی مرتسم می‌شوند و به تبع جهات و اوضاع خاص محل جسمانی خود از یکدیگر متمایز می‌شوند.

اشکال نقضی

فخر رازی اشکالی نقضی به این دلیل وارد کرده است که ما گاه صور اشیایی بزرگ (مانند افلاک، اقیانوس‌ها، شهرهای بزرگ و...) را تصور می‌کنیم که به مراتب از روح بخاری ساری در مغز - محل ارتسام صور خیالی به عقیده حکما - بزرگ‌تر می‌باشند. با توجه به این که ما این صور را متمایز از یکدیگر درک می‌کنیم، نمی‌توان پذیرفت که هر یک از این صور در بخش متمایزی از مغز منطبق شده باشد و با توجه به کثرت این صور سهم هر کدام در بخش بسیار کوچکی از مغز خواهد بود. بدیهی است اجزای بسیار کوچک مغز نه می‌توانند محل انطباق صورت‌های بزرگ گردند نه با آن مقدار کم می‌توانند حامل این همه صور خیالی باشند. از این رو چاره‌ای نیست جز آن که بپذیریم برای ادراک این صور متمایز، تمایز محل آن‌ها ضرورتی ندارد. (فخر رازی، ۲/ ۳۴۳)

تقسیم‌پذیری وهمی قوه خیال تا بی‌نهایت که به عنوان پاسخ ذکر شده است، نیز فایده‌ای نمی‌بخشد، زیرا کف دست گنجایش و ظرفیت کوه را ندارد. هرچند تا بی‌نهایت تقسیم گردد. (طباطبایی، ۹۲)

اشکالات صدر المتألهین

نخست صدر المتألهین اشکال مبنایی به این دلیل وارد کرده که ادراک، حصول صورت معلوم نیست؛ به همین جهت به اعتقاد وی این دلیل بر تصویر نادرستی از رابطه نفس با مدرکاتش مبتنی است. نفس مانند ماده‌ای نیست که محل انطباق صور ادراکی باشد. قیام صور ادراکی به

نفس از قبیل قیام عرض حال در محل مادی نیست بلکه قیام «صدوری»، «ابداعی» و «ایجادی» است به عبارت دیگر نفس فاعل مدرکات خود است نه قابل آنها.

اشکال دیگر آن که علاوه بر احتمالات مذکور برای تمایز، احتمال دیگری نیز وجود دارد که تمایز این صور لازمه وجود آنهاست. بدین معنا که وقتی نفس صورت خیالی مربعی را - به عنوان مثال - انشاء می کند جهت خاص این صورت - مانند آن که سمت چپ باشد یا سمت راست - با وجود آن از سوی نفس جعل می شود؛ نه آن که نیاز به جعل مستقل و جداگانه داشته باشد. بر اساس مطلب فوق توجه به این نکته ضرورت دارد که وجود مربع خیالی با وجود مربع خارجی تفاوت دارد، برای آن که در خارج شکل مربع داشته باشیم وجود ماده ای مانند یک قطعه کاغذ، لازم است تا بتوان با دخالت دادن عوامل خارجی آن را به شکل مربع درآورد. لیکن مربع خیالی یک امر بسیط و صوری محض است که فاقد ماده می باشد و از این رو تخصص و تمیز آن به لحاظ ماده آن نیست. بلکه نفس، به عنوان فاعل متخیل، منشأ تخصص صورت خیالی می شود. به عبارت دیگر تخصص و تمایز صور مثالی ناشی از جهات فاعلی - نه جهات قابلی - است. (صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ۸/۸ - ۲۳۶)

ادله تجرد خیال

صدرالمتألهین در مباحث مختلف براهین متعددی بر تجرد خیال اقامه کرده است. در مباحث ادراک چهار دلیل، در تجرد نفس سه برهان و در بحث «النفس کل القوی» نیز به تعدادی از آنها اشاره نموده است. تردیدی نیست، دلایلی که ایشان برای تجرد خیال بیان کرده است از لحاظ اتقان و استحکام یکسان نیست، برخی دارای شرایط برهان و حجت است برخی صرفاً مؤید و مرجح، حتی برخی قابل مناقشه اند. در مجموع، براهین بحث ادراک از اتقان بیشتری برخوردار است، جهت رعایت اختصار در اینجا به ذکر دو برهان اکتفا می شود.

برهان اول: این برهان را افلاطون برای تجرد نفس اقامه کرده است و صدرالمتألهین متذکر می شود این دلیل مرتبه ای از تجرد را برای نفس اثبات می کند که به قوه خیال مربوط می باشد و برای اثبات مرتبه بالاتر از تجرد قاصر است. بعضی از حکما به پندار اینکه این دلیل در صدد اثبات تجرد عقلانی نفس است، آن را ناکارآمد دانسته و اشکالاتی بر آن وارد کرده اند در حالی که آنان به خطا رفته اند؛ زیرا این برهان تجرد قوه خیال را اثبات می کند و مدرک صور خیالی قوه خیال است نه عقل.

صدرالمتألهین برهان را چنین تقریر می‌کند:

«انا نتخیل صوراً لاوجود لها فی الخارج کبخر من زیق و جبل من یاقوت و نمیز بین هذه الصور الخیالیة و بین غیرها فهذه الصور أمور وجودیة و کیف لایکون كذلك و نحن اذا تخیلنا زیداً شاهدناه حکمنا ان بین الصورتین المحسوسة و المتخیلة فرقاً البتة، ولولا ان تلك الصور موجودة لم یکن الأمر كذلك و محل هذه الصور یمتنع أن یكون شیئاً جسمانیاً أی من هذا العالم المادی فان جملة بدننا بالنسبة الی الصور المتخیلة لنا قلیل من کثیر فکیف ینطبق الصور العظیمة علی المقدار الصغیر... فبان ان محل هذه الصور أمر غیر جسمانی و ذلك هو النفس الناطقة فثبت ان النفس الناطقة مجردة» (الحکمة المتعالیة، ۳ / ۹ - ۴۷۸)

بعضی از صور خیالی ما در خارج وجود ندارند مانند تصور «دریایی از جیوه» یا «کوهی از یاقوت» این صور خیالی امور وجودی‌اند به دلیل اینکه تشخیص اثر وجود است و این صور از یکدیگر و هم چنین با صور محسوس برگرفته از اشیای خارجی قابل تمیز و تشخیص می‌باشند. قطعاً انسان فرق می‌گذارد بین صورت زید هنگامی که صورت زید را خیال می‌کند با صورت او در زمانی که او را مشاهده می‌کند.

محال است چنین صورتهای خیالی موجود در قوه مادی از بدن منطبع باشند. زیرا این صور با حجم بسیار بزرگ نمی‌تواند در بدن مادی با مقدار محدود بگنجد. پس روشن شد محل این صور، امر غیرمادی و مجردی باشد و آن چیزی جز نفس ناطقه نیست.

صدرالمتألهین این برهان را در اثبات اینکه نفس ناطقه و قوه خیال آن دارای مرتبه‌ای از مراتب مجرد است قوی و مستحکم معرفی می‌نماید. در پایان دو اشکال را که بر آن وارد شده طرح و پاسخ می‌دهد.

اشکال اول: صور خیالی دارای امتداد، شکل و وضع می‌باشد به همین جهت مادی و جسمانی است؛ زیرا وقتی ما مربعی را تخیل می‌کنیم، بالضرورة جوانب آن از یکدیگر قابل تمیز است در غیر این صورت مربع نمی‌باشد، به همین دلیل دارای وضع می‌باشد و چون صور خیالی دارای شکل و وضع مخصوص‌اند باید در جایی حلول کند پس از دو حال خارج نیست یا در نفس حلول می‌کند که در این صورت باید نفس متشکل به آن شود یعنی نفس مربع گردد و یا در نفس حلول نمی‌کند و برای نفس وجود ندارد. فخر رازی ضمن بیان این اشکال می‌گوید هنوز پاسخ آن را نیافتیم تا ذکر کنیم. (۳۷۴)

پاسخ: لازم نیست حضور صور علمی برای عالم به نحو حلولی باشد بلکه حضور صور به

سه شکل ممکن است:

۱. به نحو وحدت و عینیت مانند علم نفس به ذات خویش.
۲. به نحو حلولی، مانند علم نفس به صفات خویش و قول مشهور در حصول معقولات برای جوهر عقلی.

۳. به نحو معلول بودن، مانند علم خداوند به ممکنات که از طریق صور تفصیلی است. علم نفس به صور خیالی از قسم سوم است؛ یعنی، این صور معلول نفس و متعلق به آن هستند. با این پاسخ بسیاری از اشکالات وجود ذهنی نیز دفع می‌شود این که اگر نفس کره را تصور می‌کند پس لازم می‌آید کروی باشد یا با تصور حرارت گرم شود.

اشکال دوم: اشکال نقضی است به انطباع صور مقداری در هیولی که جسم و جسمانی نیست و قوه محض است. اگر انطباع اشکال بزرگ و صور عظیم در هیولی ممکن است پس انطباع آن در جسم کوچک مانند مغز به طریق اولی جایز است؛ زیرا تناسب و سنخیت میان شکل بزرگ و کوچک. به مراتب بیشتر از سنخیت میان شکل بزرگ و هیولی است که اصلاً شکل ندارد و قوه محض و ماده بدون صورت است؛ پس انطباع صور و اشکال هر چند بزرگ باشد در قوه جسمانی، که از جهت مقدار کوچک است، جایز است و حصول این اشکال مستلزم تجرد قوه خیال نیست.

پاسخ: هیولی در عالم واقع و نفس الامر بدون مقدار نیست بلکه اگر وجودش را فی ذاته لحاظ کنیم در آن هیچ تحصیلی اخذ نشده است نه انقسام و نه عدم انقسام. ولی شیء متحصّل از دو حال خارج نیست یا بدون مقدار است و انقسام نمی‌پذیرد. مانند: عقل، نقطه و وحدت یا دارای مقدار است و قابل انقسام مانند اجسام و مقادیر. از این رو برای قسم اول قبول مقدار ممکن نیست و برای قسم دوم ممکن نیست بدون مقدار تحصّل یابد. بنابراین معنای این سخن که هیولی مقدار ندارد این است که در ذات آن مقدار و عدم مقدار لحاظ نشده است و گرنه در عالم واقع هرگز بدون مقدار تحقق نمی‌یابد.

علاوه بر آنکه دو مقدار در تطبیق و مقایسه با یکدیگر یا مساویند یا نسبت به هم تفاضل دارند. در صورت تفاضل به ناچار قسمت اضافی بیرون می‌ماند. در انطباع شکل بزرگ بر کوچک قسمت مساوی شکل کوچک بر آن انطباع یافته ولی قسمت اضافی باقی می‌ماند پس محال است حلول و انطباع مقدار کثیر بر مقدار کم و کوچک.

برهان دوم: برهانی است که ابن‌سینا در کتاب المباحثات در قالب یک شبهه و همراه با

نوعی تردید و شک بیان کرده است. (۴ - ۱۶۳) صدرالمتألهین پس از بیان تنافی این سخن شیخ با اصول فلسفی مشائی متذکر می‌شود که آنچه مورد تشکیک شیخ است از دیدگاه حکمت متعالیه امری برهانی و پذیرفته شده است به عبارت دیگر مطلبی که شیخ بر اساس اصول مشائی به عنوان شبهه تلقی کرده است در حکمت متعالیه امری برهانی و پذیرفته شده است.^۱

شیخ برهان خود را چنین آغاز می‌کند:^۲

«ان المدركات^۳ من الصور و المتخیلات لو كان المدرك لها جسماً او جسمانياً فاما ان يكون من شأن ذلك الجسم أن يتفرق بدخول الغذاء عليه أوليس من شأنه ذلك، و الثاني باطل، لأن أجسامنا في معرض الانحلال و التزايد بالغذاء... و اذا كان محل المتخیلات و المتذکرات جسم يتفرق و يزيد بالاعتداء... فمن الممتنع أن يبقى صورة خيالية بعينها... لكن الحس تشهد بان الامر ليس كذلك. فاذا حفظ و الذکر ليس جسمانيين...» (الحكمة المتعالیه، ۹ / ۸ - ۲۲۸)؛ (رازی، ۷ - ۳۳۵)

در صورت اعتقاد به این که صور حسی و خیالی از طریق انطباق در جسم درک می‌شوند و مدرک آن‌ها اندامی مادی یا قوه‌ای جسمانی است با دو احتمال روبه‌رو خواهیم بود: یا می‌پذیریم که عضو مزبور در اثر عواملی مانند تغذیه و اضافه شدن مواد غذایی جدید تجزیه می‌گردد و یا آن که هرگونه تغییری را در جسم مدرک انکار می‌کنیم. صورت دوم باطل است. وجود تغییر و تحول به ویژه کاهش و افزایش در اعضای بدن - و به تبع آن در اجزا یا اجسامی که محل انطباق صور علمی هستند - غیرقابل انکار است.

ممکن است گفته شود که گرچه کاهش و افزایش اجزای بدن قابل انکار نیست ولی قانون طبیعت آن است که در این موارد مقداری از اجزای جسم، به عنوان اصل و پایه، باقی می‌ماند به گونه‌ای که این اجزا همواره و در خلال همه تغییر و تحولات محفوظ‌اند و خود دچار تغییری نمی‌شوند. این اجزا در حکم سنگ بنای اعضای بدن می‌باشند و رشد و نمو بدن از

^۱ از این دلیل صدرالمتألهین (ره)، برای اثبات وحدت نفس با قوای نفس سود برده است. (الحكمة المتعالیه، ۲۲۷/۸) و فخررازی نیز از آن برای اثبات مبدئیت نفس برای همه اقسام ادراک استفاده کرده است. (۳۳۵/۲)

^۲ چنانچه صدرالمتألهین در اسفار اربعه تصریح کرده است کتاب المباحثات در نزد ایشان نبوده است و از طریق مباحث شرقیه فخر رازی نقل می‌کند و عبارت ایشان «هذا عبارة في المباحثات بعينها» همان عبارت مباحث است.

^۳ در المباحث المذكورات آمده است.

طریق افزوده شدن اجزای فرعی و جدید به این اجزای اصلی حاصل می‌گردد. در فرایند تحلیل، نیز در واقع همان اجزای الحاقی از بدن جدا می‌گردند و اجزای اصلی به حال خود باقی می‌مانند. در این صورت می‌توان ادعا کرد که محل انطباق صور خیالی همین بخش اصلی و ثابت بدن است که تا پایان عمر نه متلاشی می‌شود و نه به اجزای دیگری تبدیل می‌گردد.

شیخ این سخن را باطل می‌داند، زیرا رابطه اجزای جدید با اجزای اصلی از دو حال خارج نیست: یا اجزای جدید با اجزای اصلی متحد می‌شوند و تشکیل یک عضو واحد و یک پارچه را می‌دهند، یا آن که صرفاً در کنار هم قرار می‌گیرند بدون آن که با هم متحد شوند آن‌چنان که مقداری روغن با قدری آب در یک ظرف قرار دارند ولی با هم ممزوج نمی‌شوند. احتمال دوم یعنی متحد نشدن اجزای الحاقی با اجزای اصلی، خود دارای دو فرض است: فرض اول این است که صورت خیالی در هر یک از این دو بخش به طور جداگانه منطبق گردد. در این فرض لازم می‌آید برای هر شیء دو صورت خیالی داشته باشیم، یکی منطبق در اجزای اصلی و دیگری منطبق در بخش الحاقی عضو که بطلان آن بدیهی است.

فرض دوم این است که یک صورت خیالی بیشتر نداشته باشیم ولی قسمتی از آن در بخش اصلی عضو و قسمت دیگر آن در بخش الحاقی و اضافی آن منطبق گردد. این فرض نیز باطل است چون لازم می‌آید پس از تحلیل و جدا شدن اجزای الحاقی قسمتی از صورت خیالی ما از صحنه ذهن محو شود و صورت خیالی ناقص برای فرد باقی بماند. به عبارت دیگر، باید شخصی که به دلایلی لاغر شده است ناگهان تمام صور خیالی پیشین خود را به صورت ناقص بیابد. علاوه بر محذورات مذکور، عدم اتحاد اجزای اصلی و الحاقی خود فرضی ممتنع است؛ زیرا اساساً محال است که اجزای جدید صرفاً در کنار اجزای اصلی عضو قرار گیرند بدون آن که با یکدیگر متحد شوند.

اما احتمال اول (اتحاد اجزای اصلی و الحاقی) نیز مستلزم این است که به جهت اتحاد و واحد شدن آن دو، حکم این دو بخش از لحاظ تغییرات و تحولات نیز یکسان باشد. زیرا ما با یک وجودی روبه‌رویم که محل انطباق صور خیالی است. بنابراین باید به تبع محل، صورت خیالی (حال) نیز تغییر یابد. یعنی در اثر تحلیل بعضی از اجزاء، صورتهای خیالی منطبق در آن نیز تجزیه شده و یا در اثر تغذیه و رشد، صور خیالی نیز بزرگ‌تر شوند؛ زیرا تحلیل و از بین رفتن عضو، با وجود بقای صورت حال در آن معقول نیست. از آنجا که بعد از زوال صور خیالی منطبق در عضو تحلیل رفته، حدوث صورت مشابه با آن، منوط به حصول صورت حسی

مجدد در حس مشترک و انتقال آن به قوه خیال است، بنابراین بدون ایجاد این شرایط، خزانه خیال ما از هرگونه صورت خیالی خالی خواهد بود. حال آنکه این امر خلاف واقع می‌باشد؛ زیرا قابل انکار نیست که پس از تغییر و تحولات عضو، صور خیالی پیشین همچون گذشته در ذهن ما حضور دارند.

در نتیجه صور خیالی جسمانی نیستند تا آنکه به تبع تغییرات جسمی که در آن حلول کرده‌اند تغییر یابند؛ بلکه این صور نیز مانند صور معقولات مجرد و در نفس موجود می‌باشند. گویا شیخ در پایان، خود به این نکته متوجه می‌شود که هرچند مقتضای این استدلال تجرد صور خیالی است، اما این مسئله با سایر اصول حکمت مشایی ناسازگار است. از این رو، در پایان یادآور می‌شود: تصویر کیفیت ارتسام صور خیالی (به عنوان صور جزئی) در نفس (که مطابق حکمت مشاء فقط می‌تواند کلیات را درک کند) مشکل است.

این همان عبارتی است که از تردید و شک شیخ‌الرئیس در این مسئله حکایت دارد. (مصباح، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه، ۶ - ۴۷۰)

در نهایت شیخ به این نتیجه می‌رسد که مسئله مجرد بودن صور خیالی از جمله مسائلی است که می‌توان به آن بر مجرد نفوس متخیله تمام حیوانات که واحد قوه خیال می‌باشند استدلال و احتمال تجرد آن نفوس را تقویت کرد. (ابن سینا، المباحثات، ۱۶۴) بر این اساس می‌توان گفت نفس حیوان نیز حقیقتی مجرد و فاعل تمام ادراکات حیوان می‌باشد. به هر حال صدرالمتألهین پس از نقل و تأیید استدلال شیخ‌الرئیس، آن را به عنوان یکی از دلایل تجرد قوه خیال و صور ادراکی خیال معرفی می‌کند.

عوامل غفلت از خیال

در مباحث گذشته بیان شد که خیال در معرفت و ادراک بشری و زندگی روحانی و جسمانی انسان، نقشی بسیار اساسی ایفا می‌کند، تا آنجا که ابن عربی می‌نویسد: «من لا يعرف الخيال فلا معرفة له جملة واحدة و هذا الركن من المعرفة اذا لم يحصل للعارفين فما عندهم من المعرفة رائحة». (ابن عربی، ۲ / ۳۱۳)

اگر خیال دارای چنین نقش اساسی و جایگاه عظیم در زندگی انسان است، چرا معمولاً انسان‌ها از آن غفلت می‌ورزند؟ چرا بیشتر مردم به این معرفت‌ها نایل نمی‌شوند؟ آیا راهی برای تقویت خیال و دسترسی هرچه بیشتر و بهتر به معرفت‌های خیالی وجود دارد؟

چنان که از آثار دانشمندان و اندیشمندان بزرگ اسلامی استفاده می‌شود، ایشان دو عامل را در تقویت و نیرومندی خیال بسیار مؤثر می‌دانند:

۱. عدم اشتغال به طبیعت و محسوسات

۲. تمرکز قوای نفس

در مقابل، ایشان معتقدند، اشتغال به عالم طبیعت و محسوسات، انسان را از درک امور خیالی باز می‌دارد. جاذبه امور طبیعی ما را به طرف خود جذب نموده ما هم به آن‌ها توجه تام پیدا کرده از امور و حقایق دیگر غافل می‌شویم و در نتیجه چندان حقایق برزخی و عالم خیال برای ما کشف نمی‌شود.

اگر کسی علایق و تمایلات طبیعت را تضعیف کند، می‌تواند مجردات خیالی را به حقیقت مشاهده ادراک کند؛ هرچند از عالم طبیعت بیرون نرفته باشد. حتی انسان می‌تواند مجردات عقلانی که در اعلی مراتب سه گانه وجود قرار دارند مشاهده حضوری نماید. از این رو، انسان قدرت و توانایی چنین ادراکی را دارد اما رسیدن به این مرحله مشروط به کم کردن اشتغال به عالم طبیعت است. (اردبیلی، ۱۰/۳ - ۴۰۹)

باید توجه داشت عدم تعلق به دنیای محسوسات و رهایی از تعلقات مربوط به تن، شرط لازم برای قدرت خیال است اما شرط کافی نیست. یعنی، چنین نیست که هر کس پایبند تعلقات مادی نبود و خاطرش فارغ از این توجهات بود لزوماً از خیال قوی برخوردار است. مولوی نیز هشدار می‌دهد، آنچه نمی‌گذارد شما از حقایق مکنون جهان آگاه شوید و چشم جانتان برای دیدن اسرار عالم مثال و عوالم برتر گشوده گردد، همین غفلت و خواب است که شما را ربوده و شما به خطا گمان می‌کنید که بیدار هستید؛ بنابراین از منظر مولوی بیداری ما نیز نوعی خواب رفتن و غفلت است: (تجربشی، ۲۳۳)

هر که بیدار است او در خواب‌تر هست بیداریش از خوابش بتر

چون به حق بیدار نبود جان ما هست بیداری چو در بنان ما

ابن سینا نیز دو عامل بازدارنده خیال را یکی توجه و اشتغال به محسوسات و دیگری امور عقلی یا وهمی معرفی می‌نماید: «ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان: حسی خارج یشغل لوح الحس المشترك بما یرسمه فیه عن غیره کأنه یبزه عن الخیال بزاً و یغصبه منه غصباً، و عقلی باطن أو وهمی یضبط التخیل عن الاعتمال متصرفاً فیه بما یعینه. فیشتغل بالاذعان له عن التسلط علی الحس المشترك...». (الاشارات و التنبیها، ۳/ ۴۰۴)

چیزی که بازدارنده و منصرف کننده خیال است دو امر است یکی حسی که لوح حس مشترک را به وسیله چیزی که در آن مرئوس می‌سازد از غیر آن بازمی‌دارد. گویی این بازدارنده حس مشترک را به کلی از خیال می‌رباید.^۱ دومی عقلی درونی یا وهمی باطنی که تخیل را از کار اضطراب آمیز^۲ ننگه می‌دارد و در اهداف خود به کار می‌گمارد.

شیخ اشراق نیز همین دو عامل را مانع و بازدارنده خیال می‌داند، (۱/ ۴۹۵) بهترین گواه بر این که توجه به عالم حس و طبیعت انسان را از عالم خیال بازمی‌دارد حالت خواب است. در خواب چون حواس ظاهری، تعقل و تفکر تعطیل است خیال فعال می‌شود و قدرت درک آن افزایش می‌یابد.

عامل بازدارنده دیگری که لازم است نام برده شود پریشانی و پخش قوای باطنی حواس و هجوم خیالات متعدد و گوناگون بر نفس بشری است. از این رو افزون بر ایمان و اعتقاد به خیال، عدم تعلق به عالم طبیعت و غوطه‌ور شدن در تفکرات عقلانی، تمرکز قوای نفسانی به واسطه جمعیت خاطر و جلوگیری از پریشانی ذهن در تقویت قوه خیال بسیار مؤثر است. صدرالمتهلین در تفسیر سوره واقعه از این عامل سخن گفته است. (تفسیر القرآن الکریم، ۴ - ۳۲)

تقارن بین دو قول

گذشت که ابن سینا مادی بودن قوه خیال را با تأکید مطرح کرده است و آنجا هم که برهان او را به مجرد خیال می‌کشاند به عنوان شبهه و همراه با شک و تردید مطرح می‌کند. در مقابل، صدرالمتهلین اثبات تجرد خیال و بقای آن را از ابتکارات خود در فلسفه می‌شمرد و آن را الهام قلبی می‌داند و می‌نویسد: «ولم أر فی شیء من زبر الفلاسفة ما يدل علی تحقیق هذا المطلب، و القول بتجرد الخیال» و الفرق بین تجردها عن هذا العالم و بین تجرد العقل و المعقول عنها و عن هذا العالم جمعاً، و هذه من جملة ما أتانی الله و هدانی ربی الیه أشکره كثيراً علی هذه النعمة العظيمة و نحمده علیها...». (الحکمة المتعالیه، ۳/ ۴۷۹)

آیا جمع بین این دو قول به ظاهر متعارض ممکن است؟

آنچه در پاسخ این سؤال قابل تأمل و رهگشاست این است که تلقی این دو اندیشمند

^۱. بز: سلب و غارت و ربودن.

^۲. اعتمال: عمل با اضطراب.

بزرگ اسلامی از معنی و حقیقت مادی و مجرد متفاوت است. اما بین آن دو، و در حقیقت قوه خیال اختلاف چندانی نیست. از آنجا که خیال واسطه بین حس و عقل است صفات هر دو را داراست. از این رو برخی آن را ملحق به ماده و برخی مجرد می‌شمارند.

ابن سینا و صدرالمتألهین هر دو اتفاق نظر دارند که صور خیالی دارای شکل و مقدارند و با آنکه فاقد ماده‌اند، اما از تجرد عقلی برخوردار نمی‌باشد. ابن سینا می‌نویسد: «و اما الخيال و التخیل فإنه یبرئ الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة اشد و ذلك لأنه يأخذها عن المادة بحيث لا تحتاج فی وجودها فی الی وجود مادتها لآن المادة و ان غابت عن الحس او بطلت فان الصورة تكون ثابتة الوجود فی الخيال فیکون اخذها آیاماً قاصماً للعلاقة بينها و بین المادة قاصماً تماماً». (الشفاء، ۵۱؛ النجاة، ۷۰ - ۱۶۹)

ابن سینا چون تجرد را منحصر در تجرد عقلانی می‌داند نتیجه می‌گیرد که خیال امر مادی است؛ یعنی دارای تجرد عقلی نیست. در مقابل، صدرالمتألهین به دلیل این که برای تجرد مراتبی قائل است که به دو قسم عقلانی و مثالی تقسیم می‌شود، می‌گوید: صور خیالی دارای تجرد عقلی نیست بلکه دارای تجرد مثالی و برزخی است.

ممکن است ابن سینا با توجه و تنبّه به همین نکته در المباحثات دچار شک و تردید شده است و تجرد خیال را به شکل شبهه مطرح کرده است.

صدرالمتألهین چون قائل به وحدت و تشکیک وجود است، تجرد را دارای مراتبی می‌داند که در مراتب پایین صفات مشترک با ماده یافت می‌شود و هرچه مراتب بالا می‌رود این صفات کمرنگ‌تر می‌شود. یک مرتبه ممکن است تنها از ماده و زمان مجرد باشد ولی صفات دیگر ماده را دارا باشد اما در مراتب بالا هیچ یک از عوارض و صفات مادی وجود ندارد.

ابن سینا نیز تصریح می‌کند که تجرد دارای مراتبی است. «اصناف التجريد مختلفة و مراتبها متفاوتة» (النجاة، ۹ - ۱۶۸) اما وی عوارض را ناشی از ماده می‌داند پس وجود عوارض در خیال را دلیل بر مادی بودن آن دانسته است. اما صدرالمتألهین عوارض را از آن وجود دانسته و معتقد است ماهیت برای تحقق در عالم طبیعت و حس به این عوارض نیاز دارد. در خیال بعضی از عوارض همراه ماهیت هست ولی در عالم عقل، ماهیت از همه عوارض خالی است. بعضی عبارات شیخ در ادراک حسی نیز نشانگر آن است که در نهایت ایشان تجرد ادراک را در تمام مراحل حتی در ادراک حسی می‌پذیرد. وی در ضرورت وجود امر ثابت و مجرد در هر ادراکی می‌نویسد: «احساس به اعتبار قوه مدرك انفعال نیست. از این رو، مدرك از آن

جهت که مدرک است منفعل نمی‌شود، آنچه تغییر می‌پذیرد احوال مدرک و احوال ابزار آن است». (التعلیقات، ۷۷)

در قسمت دیگر تصریح می‌کند که در هیچ یک از انواع ادراک - حس، خیال و عقل - انفعال راه ندارد و تغییر احوال و ابزار، معد و مقدمه احساس است. (همان، ۱۹۲)

حاصل کلام این که شیخ در نهایت با دقت و تأمل از راه برهان به تجرد ادراک در تمام مراحل آن رسیده است. اما از آنجا که نتوانسته است آن را با اصول و مبانی حکمت مشاء و نظام معرفت‌شناسی خویش هماهنگ سازد، از تصریح به آن خودداری کرده است. شاید هم خودداری از بیان بدان علت باشد که اذهان را برای درک نظریه جدید مستعد نمی‌دیده است و هر جا که شرایط را مساعد می‌دیده اشارات و گاه تصریحاتی داشته است.

برخی نظریه جسمانی و مادی بودن قوای حس و خیال را نظریه نخست ابن سینا دانسته‌اند که به تدریج از آن عدول کرده است و نظر نهایی وی همان تجرد ادراک در تمام مراحل است. (فعالی، ۲۲۵ - ۱۸۷)

برخی از آثار و نتایج تجرد قوه خیال

با پذیرش تجرد خیال بسیاری از مشکلات انسان‌شناسی فلسفی و معضلات و مهمات اعتقادی مربوط به معاد حل و قابل فهم می‌گردد. وقتی افکار و نظرات فلاسفه و دانشمندان را در باب معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و فرجام‌شناسی قبل از حکمت متعالیه مطالعه می‌کنیم به فوق‌العادگی این اثبات و پی‌آمدهای آن بیشتر پی می‌بریم. می‌توان گفت اثبات تجرد قوه خیال به همراه مبانی آن، فلسفه اسلامی به خصوص حکمت مشاء را از یک سلسله بن‌بست‌ها رهانیده است و میان فلسفه و معارف قرآن توفیق داده است. برخی از این آثار و نتایج تجرد قوه خیال عبارت است از:

۱. معرفت نفس، مطهری در این باره می‌گوید: «مسئله تجرد قوه خیال از نظر معرفت نفس اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد و در حقیقت انقلابی در معرفت نفس فلسفی است». (۱۴۳/۱۳)
- ارتباط و علاقه ذاتی میان نفس مجرد و بدن مادی از مسائل مهم معرفت نفس فلسفی است که بر اساس مبانی حکمت مشاء لاینحل می‌نماید و تنها با اثبات تجرد قوه خیال و بدن مثالی است که این ارتباط تبیین می‌گردد.
۲. یکی از راه‌های تبیین و توجیه وحی خیال است. تمثیل جبرئیل به شکل انسان و تکلم

حضرت رسول با او و به زبان آوردن آنچه از او دریافت کرده بود بر اساس خیال به سادگی قابل توجیه است.

۳. اثبات تجرد نفوس حیوانی و آگاهی آنها از ذات خویش. (صدرالدین شیرازی، الشواهد

الربوبیه، ۱۹۷)

۴. اثبات معاد جسمانی. اگر کسی قائل به لذات و آلام جسمانی پس از مرگ باشد و در همان حال تجرد برزخی خیال را نپذیرد دچار تناقض شده است. زیرا ادراک صورت‌های جزئی متوقف بر وجود قوه‌ای جزئی است تا آن‌ها را دریابد.

۵. یکی از آثار اثبات مرتبه مثالی برای نفس، توجیه معقول عذاب و ثواب انسان در عالم قبر و برزخ است. از این رو، فیلسوفانی همانند ابن‌سینا و متکلمانی همچون مرحوم لاهیجی انسان را در برزخ روح نامتجسّدی می‌دانند که تنها لذت یا رنج روحانی دارند و لذت یا رنج جسمانی را تنها در قیامت کبری محقق می‌دانند. مرحوم لاهیجی در این باره می‌گوید: «وصول به آن - سعادت و شقاوت روحانی و جنت و نار معنوی - و دخول در آن به مجرد مفارقت نفس از بدن متحقق شود. اما لذت و الم جسمانی و بهشت و دوزخ ظاهری بعد از بعث ابدان، در قیامت به ظهور خواهد رسید». (۱۸۳)

۶. چگونگی معاد و حشر و خلود نفوسی که به تجرد تام نرسیده‌اند. صدرالمتألهین تصریح می‌کند اگر برای نفس غیر از قوه عاقله، قوه مجرد دیگری نباشد اعتقاد به فنا و قوه هیولایی با فساد بدن امر حقی است. (الحکمة المتعالیه، ۳/ ۴۸۶) بررسی اجمالی نظرات فیلسوفان قبل از صدرالمتألهین نشانگر تحیر و عجز آنان در حل این مسئله است.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، ایران، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵ ش.
- _____، *التعليقات*، تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، ایران، قم، مرکز نشر مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزه العلمیه، بی‌تا.
- _____، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، چاپ اول، ایران، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱ ش.
- _____، *النجاة فی الحکمة المنطقیه و الطبیعة و الالهیه*، چاپ دوم، ایران، تهران، انتشارات مرتضوی، ۱۳۶۴ ش.

- _____، *الشفاء، الطبيعيات، فن ششم* (کتاب نفس)، منشورات مکتبه آية الله العظمى المرعشى، النجفی، ایران، قم، ۱۴۰۴ ق.
- _____، *المبدء و المعاد، تحقیق عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، چاپ اول ۱۳۶۳.*
- _____، *طبیعیات دانشنامه علایی، همدان، دانشگاه بوعلی، چاپ دوم، ۱۳۸۳.*
- _____، *عیون الحکمة، مقدمه و تصحیح از عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم، چاپ دوم، ۱۹۸۰ م.*
- ابن عربی، محمد، *الفتوحات المکیه، دوره چهار جلدی، بیروت، دارصادر، بی تا.*
- اردبیلی، عبدالغنی، *تقریرات فلسفه امام خمینی (ره)*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۱.
- ارسطو، درباره نفس، ترجمه و تحشیه ع. م. د. چاپ دوم، تهران، حکمت ۱۳۶۶.
- تجربیشی، حمید، *از کسکول فکر و خیال، ایران، تهران، مرکز نشر سمر، چاپ اول ۱۳۷۷.*
- چیتیک، ویلیام، *عوامل خیال، مترجم سید محمود یوسف ثانی، ایران، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، چاپ اول ۱۳۸۳.*
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبيعيات، ایران، قم، انتشارات بیدار، چاپ دوم، جلد دوم، ۱۴۱۱ ق.*
- سهروردی، شهاب‌الدین (شیخ اشراق)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۳.*
- شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، *تفسیر القرآن الکریم (واقعه، جمعه، طارق، الاعلی، زلزال)*، بیروت، لبنان، چاپ دوم، ۱۴۱۹ ق.
- _____، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ایران، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸.*
- _____، *الشواهد الربوبیه فی المناهیج السلوکیه، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، ایران، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۶۰.*
- طباطبایی، محمدحسین، *نهایه الحکمة، تعلیقه استاد مصباح، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۳.*

فعالی، محمدتقی، *ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا*، ایران، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۶.

لاهیجی، عبدالرزاق، *گوهر مراد*، مقدمه زین العابدین قربانی لاهیجی، ایران، تهران، سازمان چاپ و انتشارات فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۲.

مصباح یزدی، محمدتقی، *شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه*، جزء اول، تحقیق و نگارش، محمد سعید مهر، ایران، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.

_____، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۰.

مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ایران، تهران، انتشارات صدرا، چاپ پنجم، ۱۳۷۸.