



مقاله پژوهشی

محمد نجاتی^۱

فاروق طولی^۲

بررسی و تبیین وجودی و کارکردی قوه متخیله در فلسفه اسلامی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۷

چکیده

متخیله قوه‌ای است که ترکیب و تفصیل در صور و معانی حسی، خیالی، وهمی و عقلی را انجام می‌دهد. فلاسفه مسلمان در مورد این قوه دورویکرد متفاوت در پیش گرفته‌اند. برخی به تقلیل و حتی انکار آن معتقدند و برخی دیگر نیز وجود آن را پذیرفته‌اند. فلاسفه معتقد به وجود این قوه، بیشتر دو گونه کارکرد را به آن نسبت داده‌اند. کارکرد نخست، ترکیب و تفصیل صور و معانی مختلف است که البته بررسی دلایل و شواهد موجود ما را به این نتیجه می‌رساند که کارکرد یادشده، فعل خود نفس و نه قوه‌ای از قوای آن می‌باشد. کارکرد دوم نیز تبدیل مفاهیم کلی وحی به جزئیات و محسوسات و همچنین تمثیل صور عقلی و حیانی است. با این وجود، فلاسفه بزرگ مسلمان از جمله ابن‌سینا و ملاصدرا با تأکید بر کارکرد حس مشترک و خیال پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در مشاهده و ادراک صور و معانی جزئی و محسوس و حیانی، از این کارکرد قوه متخیله چشم پوشیده‌اند؛ بر خلاف آنچه برخی معاصرین درباره فاعلیت نفس پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در فرایند دریافت وحی مطرح می‌کنند.

واژگان کلیدی: متخیله، تصرف، ابن‌سینا، ملاصدرا، وحی.

۱. عضو هیات علمی گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی و خدمات درمانی هرمزگان، بندرعباس.

Mohammad.nejati699@hums.ac.ir

Touli.farough@hums.ac.ir

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی هرمزگان، بندرعباس.

Copyright © 2021, Author(s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.



مقدمه

یکی از قوای نفس حیوانی، قوه متخیله^۱ یا متصرفه نام دارد. این قوه در زبان فلاسفه به جهت عملکردهای متفاوتی که دارد، به نام‌هایی مختلف خوانده می‌شود. این قوه را بیشتر متولی ترکیب و تفصیل در صور و معانی مخزون در نفس و ابداع صور و معانی جدید دانسته‌اند که به اعتبار تصرف آن در مخزونات حسی و خیالی نفس حیوانی، متخیله و به اعتبار تصرف در مخزونات کلی و عقلی نفس انسانی، متفکره نامیده می‌شود. به لحاظ تاریخی گویا نخستین بار فارابی به وجود این قوه و تمایز آن از قوه خیال پرداخته است. البته منظور فارابی از متخیله با مقصود ابن‌سینا و اخلاف وی تا حدودی متفاوت است. ابن‌سینا را می‌توان نخستین فیلسوفی دانست که بحث منسجم و منضبطی را درباره این قوه و کارکردهای آن مطرح نموده است. فلاسفه پس از ابن‌سینا درباره متخیله دو گرایش داشته‌اند. برخی مانند سهروردی و فخر رازی به تقلیل وجودی قوای نفس و انکار استقلال متخیله متمایل بوده‌اند و برخی چون خواجه و ملاصدرا نیز به جعل وجودی آن تمایل داشته‌اند. مقاله پیش‌رو درصدد است به‌واسطه بررسی حوزه وجودی و کارکردی قوه متخیله، به قضاوت در این باره بپردازد.

۱. نگاه تاریخی

در حوزه علم‌النفس و بحث قوای نفس فلاسفه مسلمان دو رویکرد عمده داشته‌اند. براساس اشکالاتی که متفکرینی همچون فخر رازی درباره ملائک‌های تعدد قوای نفس ارائه کرده‌اند، می‌توان گفت برخی از فلاسفه منکر تعدد وجود قوای نفس بوده و نفس را فاعل مستقیم افعال مختلف می‌دانستند (رازی، ۱۴۲۹: ۲۴۰)، اما بیشتر ایشان از جمله ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا به وجود قوای متعدد نفس باور داشتند. ابن‌سینا با تمسک به قاعده الواحد، صدور افعال مختلف‌الجنس مانند ادراک و تحریک از یک فاعل را ناممکن می‌داند و بر این اساس نفس را در کارکردهای یادشده نیازمند قوا می‌داند. شیخ به تغایر نفس و قوای آن معتقد است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲: ۲۸). سهروردی نفس را نور اسفهد می‌داند. از نظر او نفس، اشتیاق به کامل‌ترین مزاج یعنی نفس انسانی دارد و برای رسیدن به کمالات بالقوه خویش و تدبیر بدن، نیازمند قوا و معداتی است تا به‌عنوان ابزار تکامل و تصرف نفس عمل نمایند. شیخ اشراق البته

1. power of imagination or imaginative faculty or imaginary power.



ملاك این سینا در تعدد قوا را نمی‌پذیرد و تطابق و تسامخ نفس و بدن را ملاک تعدد قوای نفس می‌داند. از نظر سهروردی قوای نفس در واقع فروع و شئون نفس به‌شمار می‌آیند که یکی از قوای باطنی نفس، قوه متخیله نام دارد (سهروردی، ۱۳۸۰، ۲: ۲۱۴). ملاصدرا نیز با تقد معیار این سینا در تعدد قوای نفس، دو معیار در این باب ارائه می‌کند: معیار اول، امکان جدایی يك قوه از قوه دیگر است؛ مانند اینکه در يك موجود ممکن است قوه‌ای مانند نامیه وجود داشته باشد، اما قوه تولید مثل معدوم شود. معیار دوم، تناقض و اختلاف افعال است؛ مانند دو فعل جذب و دفع یا قبول و حفظ که مستلزم تفاوت مبادی صدور این افعال است (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ۸: ۱۷۵-۱۷۴).

تبیین قوه متخیله به جهت تنوع کارکردهایی که به آن نسبت داده شده است، تقریباً امری پیچیده است. از یک سو این قوه را متصرف و مبدع صور و معانی ای می‌دانند که نفس به واسطه قوای حسی و خیالی از عالم خارج به دست آورده است (متصرفه). حتی این قوه می‌تواند در ادراکات وهمی و غیر واقعی نیز دخل و تصرف نموده و ادراکاتی کاملاً وهم‌گونه را به انسان ارائه نماید (متخیله). از سوی دیگر این قوه به‌عنوان متصرف و متفکر در ادراکات و مخزونات کلی و عقلی نیز لحاظ شده است (متفکره) و در نگرشی متفاوت از این قوه در جهت تبیین کیفیت دریافت جزئیات مفاهیم و حیانی نیز استفاده می‌شود (جرجانی، ۱۳۸۱، بخش میم؛ صلیبا، ۱۳۶۶، بخش میم). بحث درباره ماهیت این قوه در میان فلاسفه مسلمان به لحاظ تاریخی انسجام ندارد. دلیل این امر افزون بر آنچه بیان شد شاید فقدان تمایز وجودشناختی میان دو قوه خیال و متخیله بوده است. به نظر می‌رسد در آراء و آثار فلاسفه یونان نتوان بحثی درباره قوه متخیله پیدا کرد. قطع یقین ارسطو برخی کارکردهای این قوه را ذیل کارکردهای قوه خیال مطرح نموده است (ارسطو، ۱۳۶۶: ۲۰۸-۲۱۱). فارابی نخستین فیلسوفی است که به وجود این قوه اذعان می‌کند. فارابی قائل به سه قوه برای نفس انسانی است. از نظر وی قوه متخیله به‌نوعی نماینده دیگر قوای باطنی نفس بوده و عهده‌دار ادراکات خیالی است (فارابی، ۱۳۸۴: ۵۱). برخی محققین معتقدند این سینا نخستین فیلسوفی است که به تمایز دو قوه خیال و متخیله و کارکردهای هر یک پرداخته است (بلخاری، ۱۳۸۷: ۲). اما واکاوی حوزه نفس‌شناسی فلاسفه مسلمان، نشان می‌دهد باید فارابی را مبدع تفکیک یادشده دانست. فارابی ذیل بحث تبیین فلسفی و عقلانی وحی به‌طور ضمنی به تمایز خیال و متخیله معتقد شده است. آنچه وی جنبه فاعلی قوه خیال در تبیین جزئیات نبوت می‌نامد؛ با کارکرد قوه متخیله در فلسفه اسلامی مطابقت دارد (همان: ۱۰۲).



ابن سینا را می‌توان نخستین فیلسوفی دانست که آشکارا به تمایز وجودی قوه متخیله از دیگر قوای نفس معتقد شده است. از دید شیخ، متخیله یکی از قوای باطنی نفس است که می‌تواند در صور و معانی وهمیه و غیر وهمیه، ترکیب یا تفصیل انجام دهد. این قوه اگر در خدمت عقل قرار گیرد، مفکره و اگر در خدمت وهم قرار گیرد، متخیله نامیده می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۳۰). ابن سینا سه مسمای متصرفه (دخل و تصرف در صور و معانی حسی) متخیله (دخل و تصرف در صور و معانی وهمی) و متفکره (دخل و تصرف در صور و معانی عقلی) را نشان‌دهنده قوه واحدی می‌داند. وی گاهی از این قوه برای تبیین مفاهیم جزئی و حیانی استفاده نموده است (همان).

سهروردی درباره قوه متخیله دو رویکرد متفاوت دارد. وی همگام با ابن سینا متخیله را قوه‌ای می‌داند که در تجویف اوسط مغز قرار دارد و شأنش، تفرق اجزاء نوع واحد و یا تجمیع اجزاء انواع مختلف است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴: ۲۰۳). اما در رویکرد دیگر با استناد بر کثرت کارکردهای حس مشترک و وحدت قوه حس مشترک با وجود کارکردهای متعدد آن، تعدد قوای نفس را به واسطه تعدد کارکردها مورد تردید قرار می‌دهد. بر این اساس وی متخیله و خیال را قوه‌ای واحد برمی‌شمارد و حتی احتمال وحدت آن با قوه وهم را نیز منتفی نمی‌داند (همان، ۲۰۹: ۲). سهروردی تأکید می‌کند از آنجا که متخیله، قوه‌ای جرمانی است نمی‌تواند به ادراک کلیات دست یازد؛ از این رو کارکرد تفکر ارتباطی با قوه متخیله ندارد و بر این اساس فعل خاصی برای متخیله وجود نخواهد داشت و باید از وجود آن صرف نظر شود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱: ۷۱).

بحث درباره آراء ملاصدرا در این بخش را از دو وجه می‌توان پیگیری نمود: همراهی وی با رأی ابن سینا در تمایز وجودشناختی میان خیال و متخیله و اعتقاد وی بر تجرد این قوه بر خلاف رأی ابن سینا. آنچه از مطالعه آثار ملاصدرا در نفس‌شناسی آشکار می‌شود این است که وی درباره چیستی قوه متخیله با شیخ‌الرئیس هماهنگ بوده است و دلایل مشابهی را بر اثبات تغایر وجودی آن از دیگر قوا، به‌ویژه از قوه خیال ارائه می‌کند (ملاصدرا، ۱۴۲۹: ۸: ۱۸۷). ملاصدرا معتقد است ابن سینا در کتاب مبدأ و معاد، متخیله و متذکره و واهمه را قوه واحدی در نظر گرفته است؛ زیرا قوه واهمه را به‌عنوان رئیس قوای باطنی و دیگر قوا را سربازان او می‌داند، نه اینکه واقعاً چنین اعتقادی داشته باشد یا درباره انقسام قوا مردد بوده باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۸۹). البته این بیان در چهارچوب فلسفه‌ای است که ملاصدرا



برای جمهور ارائه می‌کند، اما رأی اختصاصی وی در ادامه بحث خواهد شد. از وجه دوم، ملاصدرا بر خلاف ابن‌سینا و بیشتر فلاسفه اسلامی به مجرد قوه متخیله معتقد است. وی تجویف اوسط دماغ را مظهر این قوه نه موضع آن می‌داند، بر این اساس مسمای متخیله در واقع با کونیت نفس در مرتبه ترکیب و تفصیل در ادراکات مطابق است (ملاصدرا، ۱۴۲۹، ۸: ۱۹۰). البته وی جای دیگر متخیله را مرتبتی می‌داند که در آن نفس، افعال شیطنت‌آمیز انجام داده و صوری غیر واقع را به جهت نسیان در صقع خود ایجاد می‌کند (ملاصدرا، ۱۴۲۹، ۱: ۳۰۴).

۲. بررسی ادله اثبات وجود قوه متخیله

فلاسفه مسلمانی که به استقلال وجودی قوه متخیله از دیگر قوا معتقدند به منظور جهت اثبات آن دلیلی با تقریر ذیل اقامه کرده اند:

انسان دارای توانایی دخل و تصرف در ادراکات خویش است. این مطلب به صورت دلیلی وجدانی و حضوری در همه انسان‌ها قابل مشاهده است. برای مثال انسان می‌تواند صورت‌های محسوس جزئی را با یکدیگر ترکیب کرده و صورت جدیدی بسازد که در خارج مابازائی ندارد؛ مانند تصویر اسب بالدار یا انسان با پیکره اسب و غیره. گاهی نیز صورت‌های محسوس را تجزیه کرده و هر یک را جداگانه لحاظ می‌کند، با وجود آنکه در عالم خارج چنین اجزائی به‌طور مستقل وجود ندارد. بیشترین کاربرد این قوه در صنعت سینما و در فیلم‌های تخیلی محض یا علمی-تخیلی قابل مشاهده است.

این دخل و تصرف، در ادراکات عقلی نیز قابل مشاهده است. برای مثال انسان، مفاهیم منطقی جنس و فصل را ترکیب کرده و حد و تعریف را ارائه می‌کند یا از ترکیب چند مقدمه در قیاس، به نتایج مختلف دست می‌یابد. کارکرد قوه متخیله از این جهت می‌تواند عامل اساسی بیشتر ابداعات و اختراعات بشر در حوزه علوم مختلف در نظر گرفته شود. با توجه به اینکه هیچ یک از قوای نفسانی دیگر، چنین توانایی منحصر به فردی ندارند، در نتیجه باید قوه‌ای مستقل را برای چنین تصرفاتی لحاظ کرد که آن قوه، متخیله است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۳۰؛ ملاصدرا، ۱۴۲۹، ۸: ۱۸۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ۸: ۲۰۶).

فخر رازی در شرح اشارات بر این بیان اشکال می‌کند که قوه واحده نمی‌تواند همزمان هم مدرک ادراکات و هم



دارای قدرت تصرف در ادراکات باشد. در واقع، قوه متصرفه برای اینکه در صور ذهنی تصرف نماید، ناگزیر باید ادراک نیز داشته باشد، اما به دلیل اینکه این وجه، خلاف فرض است، در نتیجه قوه متصرفه نباید دارای ادراک باشد که در این صورت نیز تصرف آن در صور بی معنا خواهد بود؛ زیرا تصرف بدون ادراک، مانند حکم بدون تصور است که فرضی نامعقول خواهد بود. بر این اساس متخیله به هر صورت که لحاظ شود نمی تواند قوه ای دارای ویژگی تصرف باشد (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۲: ص ۴۰۳).

خواجه در پاسخ این اشکال فخر، شرط تصرف قوه متخیله را ادراک نمی داند، بلکه از این جهت حضور این صور نزد این قوه را کافی می داند. در واقع خواجه حضور را مساوق با درک نمی داند و از نظر وی متخیله به واسطه حضور صور، دارای قدرت تصرف در آنهاست، در حالی که نسبت به آنها ادراکی ندارد (همان: ۴۰۴).

البته استاد مصباح پاسخ خواجه را ناکافی می داند. از نظر ایشان حضور و ادراک، دارای مساوقت هستند و بدون شک حضور صور و معانی نزد قوه متخیله، مستلزم ادراک آنها خواهد بود. وی در تکمیل پاسخ خواجه به فخر معتقد است که در این موارد چون حضور وجود دارد، ادراک نیز وجود دارد، اما امکان دارد ادراک صور توسط قوه ای غیر از متخیله انجام شده باشد و از این رو محذور جمع ادراک و تصرف در قوه واحد مرتفع می گردد (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۴۰۹). در بررسی این بحث به نظر می رسد اشکالی که استاد مصباح بر پاسخ خواجه به اشکال فخر وارد کرده اند، وارد است، اما احتمالاً در پاسخی که خود ایشان به اشکال فخر رازی داده اند فروض و احتمالاتی وجود دارد؛ زیرا:

۱. اگر فرض شود حضور صور نزد قوه متخیله باشد در نتیجه ادراک هم باید توسط قوه متخیله انجام شود و این فرض که حضور نزد متخیله و ادراک توسط قوه دیگر انجام شود، قابل قبول نیست، همان سان که در اشکال استاد مصباح بر پاسخ خواجه مطرح گردید و اشکال به قوت خود باقی می ماند.

۲. اگر فرض شود حضور و ادراک صور نزد قوه ای دیگر باشد و تصرف در صور توسط قوه متخیله انجام شود - پاسخ استاد مصباح - در واقع این فرض در بردارنده نوعی مصادره به مطلوب خواهد بود؛ زیرا یک شق از اشکال فخر هم به همین مسئله بود که اگر قوه متخیله نمی تواند صور را ادراک نماید، چگونه می تواند در آنها تصرف نماید و در این صورت تصرف قوه متخیله در صور ممتنع خواهد بود و باز اشکال به قوت خود باقی می ماند.



۳. اگر فرض شود قوه متخیله همزمان هم صور را ادراک نموده و هم در آنها تصرف می‌کند و این فرض پذیرفته شود، می‌توان در مبنای بسیاری از فلاسفه مسلمان در امتناع انجام دو فعل ادراک و تصرف توسط قوه‌ای واحد مناقشه نمود و فعل ادراک و تصرف توسط قوه‌ای واحد را جایز دانست. اما این امر محذوراتی چون تفکیک و استقلال قوای نفس بر اساس عملکردهای مختلف آنها از نفس را در پی خواهد داشت (سهروردی، ۱۳۸۰، ۴: ۲۰۳؛ ملاصدرا، ۱۴۲۹، ۸: ۱۸۷)

۴. اگر فرض شود هم فعل ادراک صور و هم فعل تصرف در آنها توسط قوه‌ای دیگر غیر از متخیله انجام می‌شود و نیازی به قوه متخیله در این قسم کارکرد وجود نداشته باشد، دوباره همان اشکال در مورد قوه جدید مطرح خواهد بود و اشکال به قوت خود باقی می‌ماند.

۵. اگر فرض شود هم فعل ادراک و هم فعل تصرف توسط خود نفس انجام می‌شود و در این بحث نیاز به جعل قوه‌ای خاص نداشته باشیم، این فرض می‌تواند فرض بهتری باشد همچنان که در ادامه مقاله نیز بررسی خواهد شد.

اشکال دوم فخر رازی درباره قوه و اهمه و استخدام متخیله توسط آن است. فخر رازی معتقد است از نظر فلاسفه‌ای چون ابن‌سینا، قوه و اهمه برای ایجاد صور و ادراکات وهمی، قوه متخیله را استخدام کرده و به واسطه آن در معانی جزئی تصرف می‌نماید. وی بر این اساس اصل اشکال را بدین صورت مطرح می‌کند که اگر استخدام متخیله توسط قوه و اهمه برای تصرف در معانی جزئی پذیرفته شود؛ دیگر نیازی به قوه متخیله در این فعل نخواهد بود؛ زیرا استخدام کردن یک قوه، خود نوعی تصرف کردن است. حال اگر و اهمه بتواند قوه متخیله را استخدام نماید، در نتیجه و اهمه هم مُدرک معانی جزئی است و هم قدرت تصرف در ادراکات خود را خواهد داشت و در نتیجه اساساً نیازی به تصرف قوه متخیله، حداقل در این قسم از ادراکات نخواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ۳: ۲۰۳). افزون بر این، اشکال یادشده به نوعی اشکال پیشین را تقویت می‌کند و همان محذور و فرض‌های قبلی را می‌توان این بار در مورد قوه و اهمه مطرح نمود. خواجه در پاسخ به این اشکال فخر می‌گوید: محتمل است در این باره قوه و اهمه از جهت بالذات، واجد ادراک و از جهت بالعرض، واجد قوه تصرف به واسطه آلتی دیگر باشد. محذور و محال در این اشکال، صدور ادراک و تصرف از قوه واحد و در جهت واحد است (همان).



در بررسی این پاسخ نیز باید اذعان کرد آنچه خواهی در این موضع بیان کرده است، احتمالاً پاسخ متقن به اشکال فخر نیست؛ زیرا اصل اشکال متوجه فعل استخدام از جانب قوه واهمه؛ چه به صورت بالذات و چه به صورت بالعرض است، در حالی که در پاسخ خواهی به این مسئله توجهی نشده است.

۳. مذاق‌ای در وجود و کارکردهای قوه متخیله در حوزه فلسفه اسلامی

قوه متخیله آن چنان که فلاسفه اسلامی به معرفی آن پرداخته‌اند، به واسطه کارکردهای مختلفش چند مسمای مختلف دارد. چنان که گذشت برخی فلاسفه مسلمان همچون فارابی و شیخ اشراق و ملاصدرا به وضع کثرت و تعدد در قوای نفس تمایل ندارند و به گونه‌ای به تقلیل‌گرایی و وحدت‌گرایی نفس با قوای مختلف آن معتقد هستند. در بررسی بحث وجودشناختی قوه متخیله از این منظر باید گفت اعتقاد به وجود قوه‌ای برای نفس، زمانی معقول و مجاز خواهد بود که بتوان کارکردهایی برای آن در نظر گرفت که نتوان ذیل دیگر قوا مطرح نمود و همچنین برای صرف نظر کردن از وجود، باید بتوان کارکردهای منتسب به آن قوه را به دیگر قوا و یا به‌طور مستقل، خود نفس تحویل داد. چنان که بحث شد قوه متخیله در حوزه کارکردی برای انجام تصرفاتش در صور و معانی حسی، خیالی، وهمی و عقلی به قوه‌ای مقارن نیاز دارد که به وساطت آن، ترکیب و تفصیل در صور و معانی مختلف را انجام دهد. ظاهراً با اشکالاتی که فخر رازی درباره متخیله مطرح کرد و با وجود پاسخ‌های ناکافی و مهمتر از آن سکوت شاید همراه با رضایت ملاصدرا برابر اشکالات فخر رازی، می‌توان گفت اگر این تصرفات را به قوه مربوط نسبت دهیم و یا بنابر مشرب ملاصدرا این تصرفات را فعل خود نفس بدانیم، چندان دور از ذهن نخواهد بود. به‌صورت کلی در حوزه علم النفس دو کارکرد مهم برای این قوه بیان شده است که در ادامه در مورد آنها بحث خواهیم کرد.

۳-۱. دخل و تصرف در ادراکات دیگر قوای نفس

اولین و مشهورترین کارکردی که در حوزه علم النفس به قوه متخیله داده شده است؛ قدرت دخل و تصرف در انواع گوناگون ادراکات انسان اعم از معانی و صور جزئی و کلی است. چنان که گفته شد عقل و وهم با به‌کارگیری قوه متصرفه می‌توانند به حجمی گسترده از صور و معانی وهمی و عقلی دست یابند. برای نمونه این قوه می‌تواند در صورت‌های محسوس خزانه خیال تصرف کند و صورتی جدید را ایجاد نماید، یا در ادراکات عقلی تصرف کند،



قیاسی شکل دهد و نتایج جدیدی اخذ نماید. افزون بر این، قوه متخیله با همکاری متقابلی که با حس مشترک دارد به واسطه تصرف در خزانه حس مشترک یعنی خیال و ذاکره (حافظه) صور و معانی محسوس جدیدی را ایجاد می نماید (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۴۱). این توانایی به صورت وجدانی در همه انسان‌ها وجود دارد. برای مثال انسان می تواند صورت‌های محسوس جزئی را با یکدیگر ترکیب کرده و صورت جدیدی بسازد که در خارج مابازا ندارد؛ مانند تصویر اسب بالدار یا انسان با پیکره اسب و غیره. گاهی نیز صورت‌های محسوس را تجزیه کرده و هر یک را جداگانه لحاظ می کند، با وجود آنکه در عالم خارج چنین اجزائی به صورت مستقل وجود ندارد؛ مانند بسیاری از فیلم های تخیلی که امروزه در صنعت سینما مشاهده می شوند.

اما دخل و تصرف این قوه صرفاً در صور و معانی محسوس خلاصه نمی شود، بلکه از دیدگاه علم النفس قوه متخیله می تواند حتی در ادراکات کلی و عقلانی نیز دستکاری نماید. برای مثال متخیله می تواند چند مقدمه کلی را کنار هم قرار داده، قیاسی تشکیل دهد و از آن قیاس، نتایجی را اخذ نماید؛ مانند قیاس «هر دانشگاه نافع است + هر نفعی، مفید است = هر دانشگاه، مفید است». این قوه از جهت دخل و تصرف در ادراکات عقلی و کلی، متفکره خوانده می شود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۳۰؛ ملاصدرا، ۱۴۲۹، ۸: ۱۸۷).

بررسی و سنجش

از منظر نویسندگان مقاله چند نکته قابل توجه وجود دارد:

۱. به چه دلیلی دخل و تصرف در ادراکات حسی-خیالی و عقلی ذیل کارکرد یک قوه قرار گرفته است؟ با توجه به اینکه قوای حسی صرفاً متولی تحصیل ادراکات حسی-خیالی و قوای عقلی متولی تحصیل ادراکات عقلی و کلی هستند و هیچ یک نمی توانند در کار دیگری دخالت کنند، آیا اساساً چنین امکانی وجود دارد که یک قوه واحد بتواند در همه اقسام ادراکات حسی و عقلی دستکاری و دخل و تصرف نماید؟ به نظر می رسد آن دسته از فلاسفه مسلمان مانند ابن سینا که بر تعدد قوای نفس منطبق با تعدد کارکردها اعتقاد دارند، چگونه است که ادراک و حفظ صور و معانی حسی، خیالی، وهمی و عقلی را ذیل قوه ای مستقل مطرح می کنند، اما تصرف قوه متخیله در اقسام صور و معانی چهارگانه یادشده را - با وجود آنکه مستلزم حضور و ادراک توسط متخیله است - ذیل کارکردهای یک قوه به شمار



می‌آورند. بر اساس چه معیاری ایشان متخیله و متفکره و متصرفه را قوه ای واحد به‌شمار آورده و نمی‌پذیرند که قوه متصرف در محسوسات و ادراکات حسی و خیالی به‌طور مستقل متصرفه نباشد و قوه متصرف در ادراکات وهمی به‌طور مستقل متخیله نباشد و همچنین قوه متصرف در ادراکات عقلی و کلی به‌طور مستقل متفکره نباشد و یا بالعکس. اگر می‌توان کارکرد تصرف همراه با ادراک در ادراکات حسی، خیالی، وهمی و عقلی را به قوه‌ای واحد و خاص همچون متخیله نسبت داد، بر اساس چه معیاری کارکرد قوای حس مشترک، واهمه و عقل را به قوه‌ای واحد ارجاع نداده و از تعدد بدون ملاک قوای نفس پرهیز نماییم.

۲. چنان که گفته شد نفس برای دخل و تصرف در انواع ادراکات، قوه متخیله را استخدام می‌کند. حال این مسئله مطرح می‌شود که استخدام کردن قوه دیگر توسط نفس، خود، نوعی تصرف است. اگر نفس می‌تواند با استخدام کردن قوه‌ای دیگر متصرف باشد، چرا نتواند کارکرد دخل و تصرف در ادراکات مختلف را انجام دهد؟ مگر نفس به‌واسطه کارکرد حکم کردن در انواع ادراکات و قضایای جزئی و کلی، نوعی دخل و تصرف انجام نمی‌دهد؟ بنابراین نفس توانایی و پتانسیل دخل و تصرف را دارد و از این رو شایسته است در این گونه موارد نیز این کارکرد را به فعل خود نفس مربوط دانست و از قوه متخیله یا متفکره و کارکرد آن دست‌کم در این موضع چشم‌پوشی نمود.

در نهایت به نظر می‌رسد هرگونه توانایی تصرف در ادراکات نیازمند برخورداری از قوت عقل باشد و تصرفات منتسب به قوه متخیله نیز یا باید به‌طور مستقیم به قوه عقل ارجاع گردد و یا با اغماض، تحت نظارت عاقله انجام شود. بر این اساس، اثبات وجود قوه متخیله در حیوانات کاری دشوار خواهد بود، مگر اینکه متخیله، قوه‌ای واجد تشکیک و مراتب در میان حیوانات و انسان‌ها در نظر گرفته شود یا در حالتی دیگر از فهرست قوای باطنی نفس حیوانی خارج شده و در زمره قوای نفس انسانی قرار گیرد. در تفکر فلاسفه مسلمان از جمله ملاصدرا نیز بحث وجودشناختی قوه متخیله، وضعیتی مشابه دارد. با نگاه به رأی ملاصدرا در کتاب الاسفار الاربعه به نظر می‌رسد وی به بیان اشکالات فخر رازی در مورد وجود قوه متخیله و پاسخ‌های خواجه بسنده نموده است و گویی نسبت به آن رضایت داشته است. اما به‌طور کلی از دیدگاه وی، قوای نفس، شأنی از شئون نفس به‌شمار می‌آیند؛ چه در مورد قوه متخیله و چه در مورد دیگر قوای نفس و از این منظر وی معتقد است افتراق و تمایز میان قوای نفس در شمار مسائل اساسی فلسفه نیست و انکار تمایز



و استقلال آنها بر اصول و مبانی فلسفه خلیلی وارد نمی‌کند، بلکه از دیگر سو می‌تواند در مواردی چون وحدت قوه حس مشترک و خیال، در تبیین مسئله معاد جسمانی کارآمد باشد (ملاصدرا، ۱۴۲۹، ۸: ۱۸۶).

۳-۲. تبیین مفاهیم جزئی وحی

در حوزه علم النفس مهمترین کارکردی که برای قوه متخیله بیان شده است، نقش آن در تبیین مفاهیم جزئی و محسوس وحی می‌باشد. مسئله وحی و کیفیت ارتباط پیامبر صلی الله علیه و آله با خداوند و دریافت پیام الهی در شمار دشوارترین مسائل دینی است و هر یک از مکاتب موجود در کلام، فلسفه و عرفان اسلامی به نوعی در صدد تبیین آن برآمده‌اند. از سوی دیگر برخی از اندیشمندان و مکاتب مسلمان به نفی و انکار آن نیز پرداخته‌اند. فارابی به‌عنوان مؤسس فلسفه اسلامی نخستین فیلسوفی بوده که تبیین فلسفی برای این فرایند ارائه نموده است (فاخوری، ۱۳۷۷: ۴۴۵). دشواری مسئله وحی و تبیین آن، هنگام از بحث کیفیت دریافت جزئیات و محسوسات وحی برای پیامبر صلی الله علیه و آله، دو چندان می‌شود. توضیح مطلب اینکه وحی یا همان کلام خداوند دو نوع مفاهیم و الفاظ را در بر می‌گیرد: گاه این مفاهیم به صورت کلی و عقلانی است که معقولات و حیانی نامیده می‌شود، گاه به صورت جزئیات و محسوسات مطرح است که جزئیات و حیانی نامیده می‌شود و گاه نیز صورت و معنا یا لفظ معنا نیز نامیده شده است. فلاسفه مسلمان همچون فارابی و ابن‌سینا و به تبع، ملاصدرا معتقدند در بحث کلیات و حیانی، عقل مستفاد پیامبر صلی الله علیه و آله معقولات و حیانی را از عقل فعال دریافت می‌کند^۱ (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۱۸). اما در مسئله جزئیات و محسوسات و حیانی و نحوه ارتباط پیامبر صلی الله علیه و آله با فرشته وحی یا همان جبرئیل، وضعیت کمی پیچیده می‌گردد. برخی فلاسفه مسلمان مانند فارابی در این بحث از قوه متخیله کمک گرفته‌اند. از نظر ایشان، قوه متخیله پیامبر صلی الله علیه و آله به جهت قوت و شدتی که دارد، ذوات عقلانی‌ای را که به وسیله عقل مستفاد ادراک شده است، در احسن و اتم کمالات، ادراک کرده و معانی ادراک شده توسط نبی را به محسوسات و جزئیات تبدیل می‌نماید و در اختیار قوای حسی قرار می‌دهد. پیامبر صلی الله علیه و آله به وسیله این قوه و کارکرد تمثیل گونه آن، جبرئیل را در پیکر دحیه کلبی مشاهده می‌کند و مفاهیم معقول و حیانی را به جزئیات و محسوسات بدل می‌نماید.

در واقع، یکی از مسائل بسیار مهم و البته پیچیده در حوزه الهیات و فلسفه، مسئله چگونگی ارتباط خداوند با



انسان و به‌ویژه انبیاء و ارسال وحی و پیام خداوند به انسان‌هاست. ارتباط خداوند با پیامبر ﷺ به چه نحو است؟ آیا پیامبر ﷺ به عالم بالا صعود می‌کند و کلام خداوند را می‌شنود و یا خداوند نزول کرده و پیام را به پیامبر ﷺ ابلاغ می‌کند؟ اینکه کیفیت تکلم خداوند به چه نحو است و مسائلی مانند آن، یکی از اصلی‌ترین بحث‌ها در حوزه ادیان و حیانی و ابراهیمی به‌شمار می‌آید. اندیشمندان این ادیان حداقل سه طریق تمثیل، تجسد و تجلی را برای تبیین مسئله بیان کرده‌اند: تمثیل به معنای این است که خداوند یا فرشته و یا شیاطین خود را به چیزی شبیه نموده و در ظرف ادراک پیامبر ﷺ به شکل مادی تمثیل یابند (آذرنوش، ۱۳۸۴: ۶۳۶). اگر باور به نفی جسمانیت خداوند را به‌عنوان اصلی مسلم در دین یهود در نظر بگیریم، آنچه از کتاب مقدس یهودیان برمی‌آید این است که به تمثیل خداوند بر پیامبر ﷺ تأکید داشته‌اند. برای مثال، تمثیل خداوند بر ابراهیم در بلوطستان و یا تمثیل خداوند در ماجرای کشتی گرفتن با یعقوب و یا تمثیل خداوند بر موسی (عهد عتیق، پیدایش: ۱/۱۸-۳۳؛ ۲۴/۳۲-۳۱؛ خروج: ۱/۳-۶). تجسد به این معنا است که خداوند یا موجودی فرامادی در زمان و مکان مادی و با هئیتی جسمانی و مادی قرار گیرد. مسیحیان بر اساس انجیل یوحنا و تعالیم پولس و تأکید بر آموزه‌هایی چون گناه ذاتی، فدیة و انگاره رازآلود تثلیث، تجسد و تولد تاریخی خداوند در پیکر انسانی عیسی مسیح را مطرح کرده‌اند (میشل، ۱۳۷۷: ۶۹). مسلمانان به جز مشبهه و مجسمه با نفی تمثیل و تجسد خداوند در ارتباط با پیامبر ﷺ اعتقاد دارند در رابطه و حیانی خداوند و پیامبر ﷺ، کلام خداوند بر جان پیامبر متجلی - به معنای آشکار شدن - می‌شود و خداوند از طریق نظام زبانی و ارتباط کلامی و معنایی با پیامبر ﷺ ارتباط برقرار می‌کند، اما وصول به این تجلی نیازمند شایستگی درونی است که در کمتر فردی وجود دارد. مسلمانان با نفی تجسد، رابطه پیامبر ﷺ با فرشته وحی را نیز از طریق تمثیل برقرار می‌دانند؛ بدین بیان که فرشته وحی در ظرف ادراک پیامبر ﷺ حضور یافته و ارتباط برقرار می‌شود (صدوق، [بی تا]: ۲۵۲).

چنان که گفته شد یکی از کارکردهای قوه متخیله همین بحث تمثیل و محاکات و تصویرسازی برای پیامبر ﷺ در تبدیل کلیات وحی به جزئیات و محسوسات و یا تصویرسازی فرشته وحی در عالم خیال پیامبر ﷺ است. براین اساس، پیامبر ﷺ جزئیات و محسوسات و حیانی را از منبعی دریافت نمی‌کند، بلکه قوه متخیله او این مفاهیم را می‌سازد و یا در بحث رؤیت فرشته وحی، فرشته وحی از جایگاه متعالی خود نزول نمی‌یابد، بلکه این قوه متخیله است که صورت فرشته را در نفس پیامبر ﷺ تمثیل یا تصویرسازی می‌نماید. البته این کاستی مورد توجه برخی روشنفکران



نیز قرار گرفته است. برای مثال دکتر سروش ذیل بحث وحی و تجربه نبوی آشکارا بیان می‌کند که نظریه تجربه نبوی مورد اذعان شمار زیادی از فلاسفه مسلمان از فارابی تا ابن‌سینا، خواجه نصیر و ملاصدرا بوده است. وی معتقد است چون فلاسفه مسلمان تنها معجرات نزول وحی در جزئیات و صورت وحی را قوه متخیله دانسته‌اند، در نتیجه از دیدگاه ایشان، قوه متخیله در فرایند وحی اثرگذار بوده است و نبی، خود، آفریننده و فاعل بخشی از وحی خواهد بود، نه صرفاً قابل دریافت‌کننده وحی (دباغ، ۱۳۸۵: ۱۲۶). دکتر سروش تجربه نبوی پیامبر ﷺ در فرایند وحی را به فعالیت زنبور تشبیه می‌کند. از نظر وی، اصل تجربه وحی، امری خام است، اما این تجربه از فیلتر فرهنگ، منش و سپهر معرفتی نبی گذر کرده و این مؤلفه‌ها در تفسیر خالص تجربه نبوی تأثیر می‌گذارند (سروش، ۱۳۷۸: ۲۴-۲۵).

بررسی و سنجش

چنان که پیداست در مقدمه فوق کارکردی پیچیده و البته جنجالی به قوه متخیله نسبت داده شده است. پیچیده از آن جهت که فهم آن برای عموم بسیار دشوار بوده و صرفاً در سطوح عالی و تخصصی قابلیت طرح دارد. جنجالی بودن آن نیز بدین جهت است که نوع طرح این کارکرد می‌تواند برخی اندیشمندان را به این نتیجه برساند که فلاسفه بزرگ مسلمان در مسئله جزئیات وحی به فاعلیت پیامبر ﷺ در فرایند وحی معتقد بوده‌اند. یکی از مسائل مهم در حوزه وحی این است که پیامبر ﷺ به عنوان ظرف دریافت وحی، هیچ تأثیر و تأثیری در حقیقت وحی ندارد و دقیقاً کلام الهی را بدون ذره‌ای دخالت به مردم انتقال می‌دهد. بدیهی است که اعتقاد به کارکرد قوه متخیله پیامبر ﷺ در تبدیل و تغییر کلیات و حیانی به جزئیات و محسوسات می‌تواند مؤید دخالت و دستکاری قوای نفس نبی در فرایند وحی باشد.

نویسندگان این نوشتار معتقدند در بررسی کارکرد یادشده باید به بحثی که فلاسفه مسلمان از جمله ابن‌سینا و ملاصدرا درباره کارکردهای دو قوه حس مشترک و خیال داشته‌اند، بازگردیم. یکی از مهمترین کارکردهایی که ابن‌سینا به این دو قوه نسبت می‌دهد، دریافت و حفظ و بایگانی صور و مفاهیم جزئی و حیانی است که توسط قوه حس مشترک پیامبر ﷺ دریافت شده و در خزانه خیال، بایگانی می‌گردد. به بیان دیگر، قوه حس مشترک در پیامبر ﷺ به جهت تعالی وجودی خود، می‌تواند مفاهیم جزئی و محسوس و حیانی را از عوالم مربوط (عالم خیال منفصل)، بدون اینکه نیاز به کارکرد قوه متخیله در تبدیل کلیات به جزئیات و حیانی باشد، دریافت کند؛ زیرا نیاز به فرایند تبدیل، زمانی



مطرح می‌شود که مفاهیم و حیانی در کلیات و معقولات منحصر باشد، اما در رویکرد جدید، مفاهیم جزئی توسط قوه حس مشترک دریافت می‌شوند (نجاتی، ۱۳۹۵: ۶۹-۷۰). ملاصدرا نیز در جهت تکمیل هر چه بهتر بحث، ضمن انکار فرایند تمثیل و تصویرسازی جزئیات و محسوسات و حیانی توسط متخیله نبی، معتقد است جهت تطابق عوالم وجودی در قوس نزول-حس، خیال منفصل و عقل-پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به جهت اشتداد وجودی و نفسانی، حقایق کلی و عقلی و وحی را توسط قوه حدس و عقل قدسی از عالم عقل دریافت می‌کند و حقایق جزئی و محسوس و خیالی را نیز به واسطه قوه حس مشترک و خیال از عوالم مرتبط و در عین حال مطابق، دریافت می‌نماید (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ۱: ۶۰؛ همو، ۱۳۸۰، ۷: ۳۵). در نتیجه بر خلاف مدعای دکتر سروش، ذهن و قوای نفسانی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به هیچ وجه در محاکات و تصویرسازی مفاهیم و حیانی دخالت نداشته و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کلیات و جزئیات وحی را بی واسطه یا با واسطه فرشته وحی دریافت می‌کند، نه اینکه خود آنها را بسازد. افزون بر اینکه دلیل دیگر طرح این مدعا توسط سروش، خلط میان وحی در قسم رسالی و تشریحی و وحی به معنای نبوت انبائیه است که برای عموم انبیاء و اهل مکاشفه رخ می‌دهد (نجاتی، ۱۳۹۷: ۸۸). بنابراین هیچ یک از فلاسفه اسلامی، وحی رسالی را در تصرف قوه خیال نبی ندانسته‌اند و وحی غیررسالی را متأثر از قوه خیال دریافت‌کننده آن به شمار آورده‌اند و در این جهت میان ملاصدرا و غیر او تفاوتی نیست. با این توضیحات به نظر می‌رسد بهترین رویکرد در قبال قوه متخیله، چشم‌پوشی از استقلال وجودی و محول کردن کارکردهای منتسب به دیگر قوای نفس و حتی خود نفس می‌باشد.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، وجود و کارکردهای قوه متخیله تحلیل و بررسی شد. فلاسفه مسلمان در حوزه علم النفس ذیل دو کارکرد تفصیل و ترکیب اقسام چهارگانه صور و معانی و تبدیل کلیات مفاهیم و حیانی به جزئیات و محسوسات، به بحث و بررسی در باره این قوه پرداخته‌اند. برخی فیلسوفان مانند فارابی، ابن سینا و خواجه به واسطه این کارکردها، به استقلال وجودی این قوه، معتقد هستند. برخی دیگر نیز همچون سهروردی، فخر رازی و تا حدودی ملاصدرا با نگرشی تقلیلی، کارکردهای این قوه را به نحوی دیگر تبیین می‌کنند. این نوشتار نیز همراه با دیدگاه فلاسفه گروه دوم،



استقلال وجودی قوه متخیله را مبرهن ندانسته و حداقل رویکرد تقلیلی در این باب را مناسبتر دانسته است. از آنجا که خود نفس بدون اینکه دور از ذهن باشد، می‌تواند کارکرد استخدام و تصرف در صور و معانی مختلف را انجام دهد، دیگر نیاز چندانی به متخیله احساس نخواهد شد. در مورد کارکرد دوم نیز به جهت آنکه فیلسوفانی چون ابن سینا و ملاصدرا بحث جزئیات و محسوسات و حیانی و کیفیت دریافت آنها توسط پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را ذیل شهود حس مشترک و قوه خیال مطرح کرده‌اند و این تبیین در مقایسه با تمثیل و تبدل کلیات و معقولات و حیانی به جزئیات و محسوسات توسط متخیله، محذور بسیار کمتری دارد، در نتیجه از این کارکرد و در نهایت، وجود این قوه نیز چشم‌پوشی شده است.



بررسی و تبیین وجودی و کارکردی قوه متخیله در فلسفه اسلامی

پی‌نوشت‌ها

۱. البته ابن سینا در این مسئله با نفی اتحاد عقل فعال و عقل مستفاد نبی و طرح مفهوم القاء معتقد است نبی به واسطه قوه حدس شریف یا همان عقل قدسی که درجه اعلاء و اختصاصی نبوت است، معقولات و حیانی را بدون هیچ تعلیم بشری و یا تفکر و استنتاج، دریافت می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۳، ۲: ۴۱۸-۴۱۶).



منابع و مآخذ

۱. ابن سینا، حسین (۱۳۷۵)، الاشارات والتنبيهات، قم: نشر البلاغه.
۲. ابن مسکویه، ابوعلی (۱۴۲۶ق)، تهذیب الاخلاق و طهاره الاعراق، قم: طلیعه النور.
۳. ادواردز پل تیلور (۱۳۷۸)، فلسفه اخلاق، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
۴. ارسطو (۱۳۸۵)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
۵. حائری یزدی، مهدی (۱۳۷۵)، آگاهی و گواهی: ترجمه و شرح انتقادی رساله تصور و تصدیق، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۲)، معرفت نفس، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۷. حسینی، سید حمیدرضا؛ موسوی، هادی (۱۳۷۷)، انسان‌کنش‌شناسی صدرایی: ظرفیت‌شناسی انسان‌شناسی صدرالمتألهین برای علوم اسلامی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. شیروانی، علی (۱۳۸۹)، «مفهوم شهود در فلسفه غرب و نسبت آن با علم حضوری»، آیین حکمت، سال دوم شماره ۶، صص ۱۱۰-۶۵.
۹. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۰. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰ الف)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰ ب)، اسرار الایات، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: نشر انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مصحح: محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۳. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، تفسیرالقران الکریم، قم: نشر بیدار.
۱۴. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸)، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، محقق: محمد خامنه‌ای، تهران: انتشارات صدرا.
۱۵. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱)، کسر اصنام الجاهلیه، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۶. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳)، ترجمه و تفسیر شواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح، تهران: انتشارات سروش.



۱۷. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربیہ.
۱۸. طاهری سرترشیزی، اسحاق؛ عزیزخانی، احمد (۱۳۹۰)، «انسان‌شناسی پست مدرن و نقد آن از منظر آموزه‌های دینی»، انسان‌پژوهی دینی، شماره ۲۵، صص ۳۵-۵۸.
۱۹. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۲)، *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامیة.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴) *ترجمه تفسیر المیزان*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۱. علم الهدی، جمیلہ (۱۳۸۹)، *نظریه اسلامی تعلیم و تربیت*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۲. فارابی، ابونصر (۱۴۱۳ق)، *الاعمال الفلسفیة*، محقق: آلیاسین، جعفر، بیروت: دارالمناهل.
۲۳. فروغی، محمد علی (۱۳۴۴)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران: انتشارات کتابخانه‌ی زواری.
۲۴. فیض کاشانی، محسن (۱۳۷۶)، *المحجہ البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، ج ۵، قم: جامعه مدرسین.
۲۵. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۶)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، ج ۱، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۲۶. کاظمی، احسان؛ نوری، ابوالقاسم و قلی‌زاده، آذر، (۱۳۸۲)، «بررسی رابطه خودپنداره و سازگاری اجتماعی کارکنان اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی»، دانش و پژوهش در روان‌شناسی، ش ۱۷، صص ۱۱۸-۱۰۱.
۲۷. مجتهدی، کریم (۱۳۸۵)، «ملاحظاتی در باب مقایسه حکمت عملی صدر با فلسفه اخلاق کانت»، در مجموعه مقالات منتخب هشتمین همایش حکیم ملاصدرا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۹۶)، *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران: انتشارات صدر.
۲۹. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۴)، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۰. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۲)، «مناجات عارفان: جستاری در چیستی و گستره معرفت خداوند (۳)»، معرفت، ش ۱۹۴، صص ۱۲-۵.
۳۱. مک‌ایننتایر، السدیر (۱۳۷۹)، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: حکمت.
۳۲. نراقی، مهدی [بی‌تا]، *جامع السعادات*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.