

تحلیل جایگاه خیال و وهم در گستره ادراکات و افعال انسان از منظر صدرالمتألهین

The Analysis of the Place of Imagination and Fancy in the Domain of Human Perceptions and Actions According to Mulla Sadra

Mehran Rezaee

Majid Sadeghi Hasanabadi

Ahmad Rostampour

مهران رضایی*

مجید صادقی حسن آبادی**

احمد رستم پور***

Abstract:

The domain of 'perceptions' and 'philosophy of action' is a new and significant issue in Islamic philosophy. Our goal is to provide a consistent analysis of the place of two internal faculties - namely imagination and fancy - in the domain of human perceptions and actions. Regarding imagination as the place of particular forms, Mulla Sadra explains the function of these two faculties in multiple relations with other internal faculties. Seeing the imagination as a significant basis of action, Mulla Sadra explains the role of imagination as a link between sensible and intelligible world and like a habitus in keeping forms. This faculty is the source of arbitrary, habitual, natural and temperamental actions. Also fancy - as a perceiver of particular concepts - is the faculty of perception; With a expansion approach, we can promote the place of this faculty from 'An intellective faculty along with other internal intellective faculties' to a 'dominant faculty on all animal faculties' and even finally take the fancy equal to 'animal soul'. And also fancy has a basic role in the intellective/ perceptive mistakes and its subsequent actions.

Key Words: Perception, Imagination, Fancy, Human, Philosophy of Action, Mulla Sadra

چکیده:

حوزه «ادراکات» و «فلسفه فعل»، از مباحث نو و حائز اهمیت در فلسفه اسلامی است. مسئله خاص این پژوهش، تحلیل و تبیین منسجم جایگاه دو قوه از قوای باطنی، یعنی خیال و وهم، در گستره ادراکات و افعال انسانی است. از آنجا که خیال، محل نگهداری صور جزئی است، ملاصدرا عملکرد این قوه در ادراکات و افعال را در رابطه‌ای چند سویه با دیگر قوای باطنی تبیین نموده است. همچنین ملاصدرا خیال را به مثابه یکی از مبادی اساسی افعال، حلقه رابط بین عالم محسوسات و معقولات و مانند ملکه‌ای در حفظ صور می‌داند. این قوه، مبدأ ابعاد در افعال عبث، گزاف، عادی، طبیعی و مزاجی است. وهم نیز از قوای مدرکه - مدرک معانی جزئی - است. در تبیین حیطه عمل و تسلط قوه وهم با رویکردی توسعه‌ای، می‌توان جایگاه این قوه را از «قوه‌ای ادراکی در کنار سایر قوای ادراک باطنی» ارتقا داد و آن را «مسلط بر تمام قوای حیوانی» و در نهایت، وهم را همان «نفس حیوانی» دانست. دیگر آن‌که وهم، نقشی اساسی در خطاهای ادراکی و افعال تابع آن دارد.

واژگان کلیدی: ادراک، خیال، وهم، انسان، فلسفه فعل، ملاصدرا

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۲/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۳/۲۷
* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)

Rezaee.mehran@gmail.com
Ph.D Student in Transcendent Wisdom,
University of Isfahan (Corresponding Author)

Majd@ltr.ui.ir
Associate Professor of University of Isfahan

Ahmadrostampour@yahoo.com
Ph.D Student in Transcendent Wisdom,
University of Isfahan

** دانشیار دانشگاه اصفهان

*** دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه اصفهان

مقدمه

در زندگی انسان، ادراکات و افعال نقش عمده و اساسی ای ایفا می‌کنند. انسان، حواس و مدرکات مختلفی دارد که ملاصدرا، در تقسیمی ابتدایی، حواس انسان را منقسم به حواس ظاهری و حواس باطنی (حس مشترک، خیال، وهم، حافظه و قوه متصرفه) دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۰۶؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۹۳). هر کدام از این قوا، نقش خاص خود را در دایره ادراکات و افعال انسان ایفا می‌کنند. مسئله اساسی در این پژوهش، بررسی جایگاه دو قوه از این حواس باطنی، یعنی خیال و وهم، در گستره ادراکات و افعال انسان است؛ دو قوه‌ای که در بسیاری از مباحث فلسفی و عرفانی، در معیت هم ذکر می‌شوند و نسبت به سایر حواس پنج‌گانه باطنی، حائز منزلت ویژه‌ای هستند.

در باب ماهیت قوای خیال و وهم، بحث‌های مفصلی در طول تاریخ و نیز در آثار ملاصدرا و صدراییان وجود دارد؛ اما در این میان، آنچه مغفول مانده، مطالعات منسجم و دقیق در باب جایگاه و نقش این دو قوه در ادراکات و افعال آدمی است. بخشی از این غفلت، نشأت گرفته از کم توجهی به مباحث «فلسفه فعل انسان» است. «فعل» و به صورت خاص «فلسفه فعل انسان»، از موضوعات جدیدی است که در میان غربیان نیز جزو مباحث نوپا محسوب می‌گردد. همچنین در حوزه «ادراکات» نیز که مرتبط با «فلسفه ذهن» است، نیاز به مطالعات بسیاری احساس می‌شود.

بر اساس آنچه گذشت، ویژگی‌های این مقاله عبارت‌اند از: بررسی دو قوه خیال و وهم از منظری نو؛ تلاشی مقدماتی بر توسعه مباحث «فلسفه فعل انسان»؛ ارائه مدلهای مفهومی در تبیین مطالب، که امیدواریم با اشاعه چنین رویکردی، شاهد تحولی نو در عرصه پژوهش و تعلیم مسائل فلسفی باشیم.

به اقتضای مسئله پژوهش، مقاله دو بخش اصلی دارد: خیال و وهم؛ که در ذیل هر کدام، ابتدا به

صورت اجمالی چستی آن قوه بررسی شده و سپس نقش آن در ادراکات و افعال انسان تحلیل می‌شود.

۱- خیال

شایسته است ابتدا، ماهیت این قوه از منظر ملاصدرا تشریح گردد.

۱-۱- چستی خیال

ملاصدرا، حواس باطنی را به سه قسم کلی تقسیم کرده است: مدرک، حافظ، و متصرف. وی قوه خیال را از اقسام حافظ دانسته؛ البته آن را حافظه نمی‌نامد تا با «آنچه خازن وهم است» اشتباه نشود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۰۶). صوری که به حس مشترک وارد شده و ادراک می‌شوند، وارد خزانه‌ای شده و در آنجا حفظ و نگهداری می‌شوند. خزانه‌ای که این صور در آن نگهداری می‌شود، خیال است. صور جمیع محسوسات، بعد از غیبت از حواس ظاهر و حس مشترک، در این قوه مجتمع می‌گردد. این قوه، خزانه حس مشترک است؛ ولی خزانه مستقیم حواس ظاهر نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۴۴).

۱-۲- تحلیل جایگاه خیال در گستره ادراکات و افعال انسان

۱-۲-۱- روابط چند سویه خیال با دیگر قوا

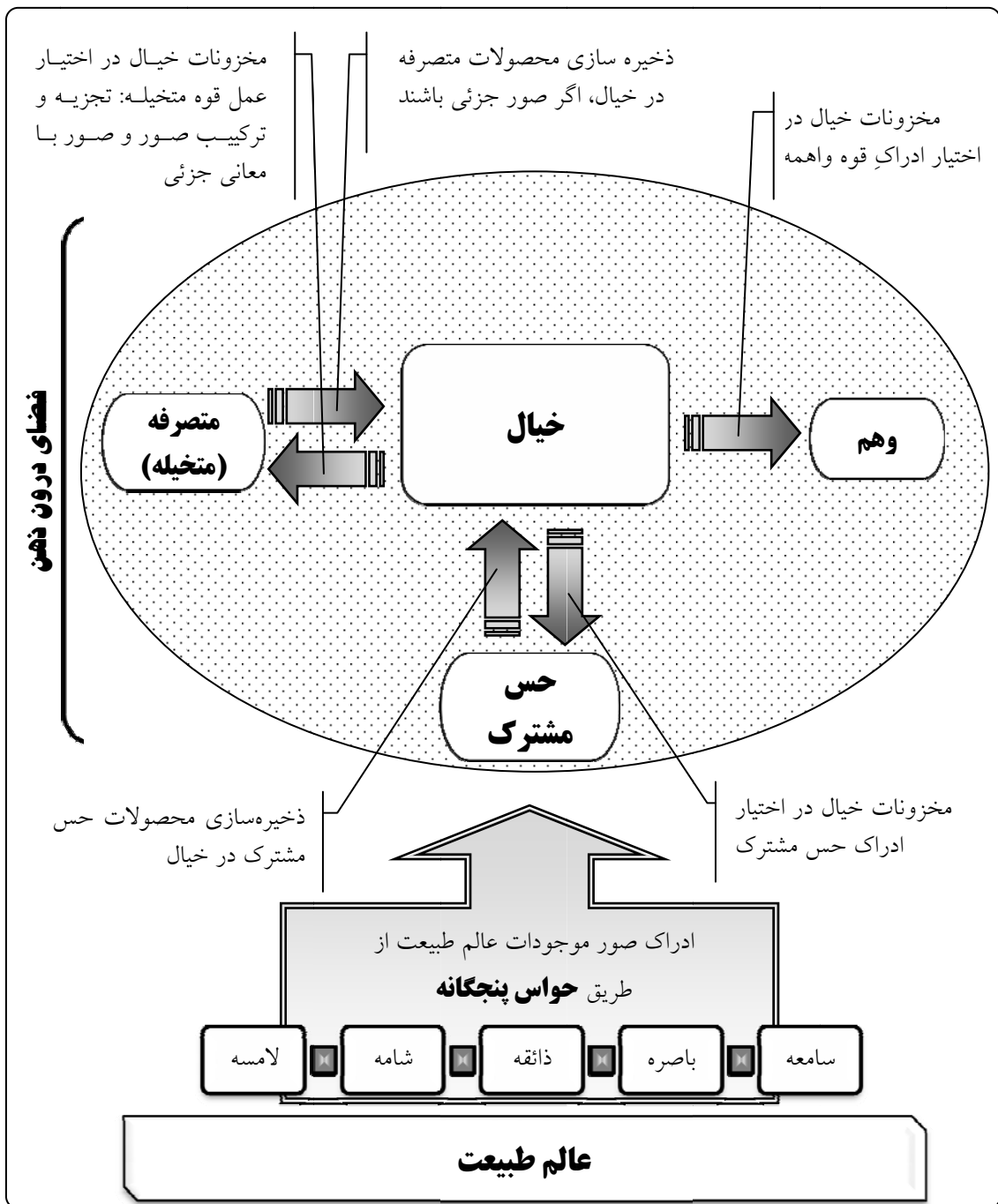
خیال از حواس باطنی است که نقش اصلی آن در فرآیند صدور فعل، ذخیره‌سازی صور حاصله در آن است. اختزان صور در خیال، این امکان را برای انسان فراهم می‌آورد که قوای ادراکی دیگر، در صورت نیاز به آن مراجعه نموده و دسترسی به آن صور ممکن گردد.

ذخیره سازی در خیال، این امکان را برای حس مشترک فراهم می‌آورد که بتواند حکم جزئی کند که X که صاحب رنگ آبی است، همین X صاحب طعم شیرین نیز است. اگر خیال صورت موضوع را حفظ نکند، هنگامی که حس مشترک به سراغ ادراک محمول می‌آید، صورت موضوع از بین خواهد رفت (سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۹۷).

خیال، توسط قوه واهمه و متصرفه نیز مورد دست اندازی قرار می‌گیرد و داده‌های خام (صور جزئی) را در راستای تحقق افعال خارجی و ذهنی در اختیار آن‌ها قرار می‌دهد. قوه متصرفه، گاه به ترکیب و تفصیل صور موجود در خیال؛ و گاه به ترکیب صور موجود در خیال و معانی موجود در ذهن (نزد قوه حافظه) اقدام می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۹۴؛ مصلح، ۱۳۸۹: ۲۹۳؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۵: ۷۱؛ شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۷۶۴-۱۷۶۵).

خیال، از سویی محل ذخیره‌سازی محصولات حس مشترک است و بدین ترتیب، در فرآیند ادراک و تحقق فعل، جایگاهی پسینی نسبت به حس مشترک دارد؛ از دیگر سو، ممکن است مخزونات خیال، مدرک حس مشترک قرار گیرند و حس مشترک در آن دست اندازی نماید. در این مقام، خیال نقش پیشینی را برای حس مشترک ایفا می‌کند.

۱: مدل مفهومی بازآفرینی روابط چند سویه قوه خیال با دیگر قوا



۱-۲-۲- حلقهٔ رابط بین محسوسات و معقولات

امر دیگری که تبیین کننده جایگاه قوهٔ خیال در ادراک و، به تبع، در افعال انسان است، این نکته است که قوهٔ خیال، حلقهٔ رابط میان محسوسات و معقولات است. هابز، واسطه‌گری قوهٔ خیال بین احساس و تعقل را با عنوان «احساس ضعیف شده» یاد کرده است (Louise Gill & Pellegrin, 2006: 334). پس از آن که نفس از راه حواس ظاهری به ادراکات حسی دست یافت، صورت‌های محسوس خارجی در حس مشترک و خزانهٔ آن (خیال) مرتسم می‌شوند و بدین‌سان، صورت خارجی محسوس به صورت حسی و صورت حسی به صورت خیالی ارتقا می‌یابد (حسین‌زاده، ۱۳۸۵: ۷۹).

خیال - که مخزن حس مشترک است - در دسترس قوهٔ دیگری است که آزادانه، در آن تصرف‌های گوناگون دارد که یکی، در سیر صعود محسوس به معقول؛ و دیگری، در سیر نزول معقول به محسوس ایفای نقش می‌کند. این قوهٔ فائمه، به ترتیب متصرفه و متفکره و متخیله نامیده می‌شود. به تعبیری، قوهٔ خیال رابط بین محسوسات و معقولات است و اگر نقش خود را در این دو جنبه ایفا نکند، این پیوند قطع می‌شود و هیچ محسوسی معقول و نیز هیچ معقولی محسوس نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۹۴).

ملاصدرا، از این هم فراتر رفته و برای نفس، استنباط معانی مجرد را از مجرای خیال دانسته و گفته است: «یستنبط النفس من الخیالات المعانی المجردة و یستظن بها منها» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۶۱)؛ یعنی نفس، معانی مجرد را از خیالات استنباط می‌نماید و از طریق آن‌ها متوجه معانی مجرد می‌شود. در قرن سیزدهم میلادی نیز برخی فیلسوفان غربی ادعا می‌کردند که معرفت با خیال ارتباط دارد و تنها از طریق خیال است که می‌توان به معرفت دست یافت (Lagerlund, 2007: 27).

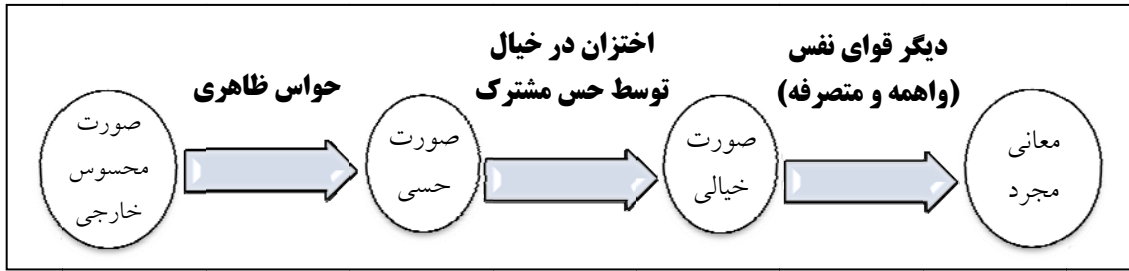
۱-۲-۳- خیال به مثابه ملکه‌ای نفسانی در حفظ صور

محسوسات

از نکات اساسی دیگر در باب جایگاه خیال آن است که خیال، نقش ملکه‌ای نفسانی را در حفظ صور محسوسات دارد و این عملکرد قوهٔ خیال، انسان را از انجام فعل جدید در جهت کسب صور مورد نیاز مستغنی می‌نماید.

در باب مغایرت خیال و حس مشترک، در پاسخ به اشکالی از فخر رازی، ملاصدرا تبیینی خاص را به کار برده است. نفس به لحاظ ادراک، گاه در مرتبه‌ای بسر می‌برد که برای تحصیل معقولات، نیاز به مقدماتی همچون تفکر و استدلال؛ و برای ادراک جزئیات، نیاز به اموری همچون احساس دارد. تا هنگامی که نفس در این مرتبه قرار دارد، به مجرد آن‌که از مدرکات خویش غافل شود، این مدرکات از خاطر محو می‌شوند و برای ادراک مجدد این امور، نفس به ناچار باید بار دیگر آن مقدمات را طی نماید. نفس همواره در این مرتبه باقی نمی‌ماند؛ بلکه پس از تکرار تفکر به مرحله‌ای می‌رسد که توجه و اتصال به عقل فعال، به صورت ملکه درمی‌آید. در این مرتبه، نفس بدون آن‌که نیازی به طی مقدمات متعارف داشته باشد، می‌تواند بار دیگر به ادراک معقولات و محسوسات نائل آید. بر همین اساس، حس مشترک، مرتبه‌ای از نفس است که صرفاً صور محسوس را درک می‌کند. در این مرتبه، به مجرد غفلت، صورت مزبور محو شده و تصور مجدد آن نیاز به احساس جدید دارد. پس از آن که نفس کامل‌تر گردید، واجد ملکه‌ای می‌شود که با آن می‌تواند به راحتی صور محسوس رخت‌بر بسته را دوباره - در حالی که ارتباط با ماباه ازاء خارجی قطع شده است - در ذهن خود حاضر نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۱۳-۲۱۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۹۸-۴۰۰). این قوهٔ خیال است که به مثابه ملکه‌ای نفسانی، در حفظ صور محسوسات نقش‌آفرینی می‌کند.

۲: سیر صعود از صور محسوس خارجی به معانی مجرد با واسطه‌گری قوه خیال



اگر خیال فقط حافظ صور نباشد (بلکه اگر مدرک هم باشد)، باید هر چه در آن انبار شده، متمثل و مشاهد باشد؛ در حالی که چنین نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۱۰). این استدلال را می‌توان در قالب منطق جدید چنین بازسازی کرد:

داده‌های اولیه:
 P_x : x مدرک باشد.
 Q_x : هر چه در x هست، متمثل و مشاهد باشد.
 a : خیال
 قالب استدلال به صورت کلی:

- 1) $(x)(P_x \rightarrow Q_x)$ A
- 2) $(x) \sim Q_x$ A
- 3) $(x)(P_x \rightarrow Q_x) \& \sim Q_x \vdash \sim P_x$

حال در مورد خیال، اگر خیال مدرک باشد، هر چه در آن انبار شده، متمثل و مشاهد می‌باشد؛ پس $Q_a \rightarrow P_a$ محقق است. از دیگر سو، هر آنچه در خیال هست، متمثل و مشاهد خیال نیست، پس $\sim Q_a \sim$ محقق می‌باشد. حال:

- 1) $P_a \rightarrow Q_a$ فرض
- 2) $\sim Q_a$ فرض
- 3) $\sim P_a$ رفع تالی ۲ و ۱

نتیجه استدلال $P_a \sim$ است و این بدان معناست که خیال، مدرک صور نیست.

البته ملاصدرا در بعضی موارد، این قوه را در زمره قوای ادراکی نیز نام برده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۴۲-۲۴۵). تقسیم‌بندی خواجه

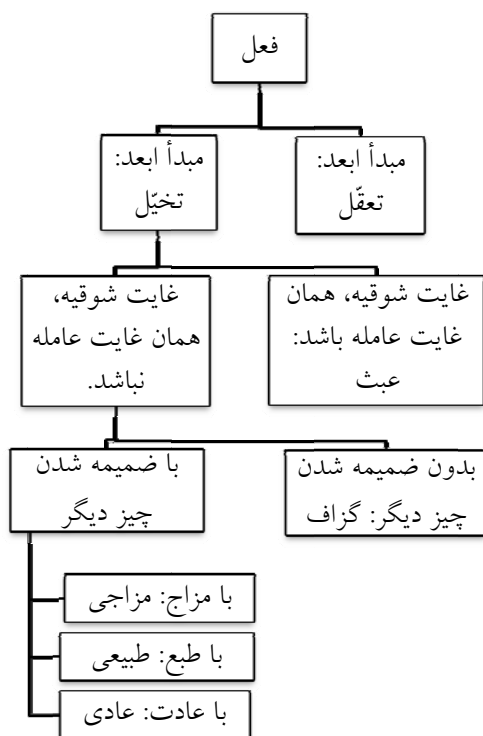
۴-۲-۱- حضور خیال در فرآیند صدور افعال

ملاصدرا، در تبیین فرآیند صدور افعال از انسان، در موارد متعددی، به داده‌های خیالی به عنوان مبدأ افعال اشاره کرده است. به عنوان نمونه، در «مبدأ و معاد» گفته است که اراده در ما، شوق مؤکدی است که در ادامه داعی حاصل می‌شود؛ که آن داعی، تصور چیزی است ملائم، به تصور علمی یا ظنی و یا تخیلی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۳۵).^۱ در چنین مواردی، نقش خیال و صور خیالی در افعال انسان، به صراحت در بیان ملاصدرا مشهود است.

لکن مسئله قابل طرح چنین است که آیا خیال، صرفاً خازن صور است و یا مدرک آن‌ها نیز می‌باشد؟ منشأ پیدایش این مسئله، بسیاری افعالی است که به خیال انسان منسوب می‌شود؛ اگر قوه‌ای از قوا، این چنین در افعال انسان تأثیر گذار است، پس چگونه می‌شود صرفاً خازن باشد - که نوعی عملکرد انفعالی است - در حالی که منشأ اثر در شکل‌گیری فعل، این انتظار را به وجود می‌آورد که خیال، قوه‌ای فراتر از یک قوه صرفاً انفعالی باشد.

در باب این که «قوه خیال، صرفاً حافظ صور است و یا مدرک آن‌ها نیز می‌باشد»، نظرات گوناگونی وجود دارد. ملاصدرا، در غالب آثار خود، این قوه را «مدرک» نمی‌شمارد؛ بلکه در قسم حواس باطنی، عملکرد آن را صرفاً حفظ صور می‌داند. او در «اسفار»، در استدلال بر این مدعا که «خیال جایگاه ادراکی ندارد» گفته است:

۳. اقسام افعال



اگر مبدأ ابعاد فعل (یا حرکت) تفکر و تعقل باشد، فعل یا «محکم» است یا «باطل». اگر مبدأ ابعاد فعل تخیل باشد، آنگاه اگر غایت قوه شوقیه (ما لأجله الحركة) و غایت قوه عامله (ما إلیه الحركة) یکی باشد، چنین فعلی «عبث» نامیده می‌شود. البته این عبث اصطلاحی است. به عنوان مثال، آنگاه که شخص X - به جهت خستگی از بودن در مکان a - از مکان a به مکان b می‌رود، صورت مکان b را تخیل نموده و سپس مشتاق به مکان b می‌شود. مکان b هم غایت شوقیه است و هم غایت قوه عامله.

اما اگر مبدأ ابعاد فعل تخیل باشد و غایت شوقیه و عامله متحد نباشند، آنگاه اگر بدون ضمیمه شدن امر دیگری باشد، «گراف» است؛ مثل بازی کودکان که غایت اعمالشان یک لذت خیالی است و طفل از حرکت و افعال خود لذت می‌برد. اما اگر امر دیگری به تخیل ضمیمه شود و آن امر دیگر، عادت، خلق و خوی و ملکه نفسانی باشد،

طوسی در «شرح اشارات» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۳۱) می‌تواند راهنمای ما در فهم چنین بیانی باشد. خواجه وجه ضبط حواس باطنی در پنج قسم را چنین تشریح کرده است: حواس باطنی یا مدرک‌اند و یا معین در ادراک. حواس مدرک یا مدرک‌صورتند و یا مدرک معانی. معین در ادراک نیز یا حافظ است و یا متصرفه. حافظه نیز یا حافظ صورت است (خیال) و یا حافظ معانی (حافظه).

مقصود ما، توجه به قسم «معین در ادراک» است. به نظر می‌رسد مواردی که ملاصدرا خیال را به منزله قوه‌ای ادراکی نام برده، ناظرست بر حیثیت «معین در ادراک» بودن این قوه. در باب مراحل صدور فعل از انسان و جایگاه قوه خیال و صور خیالی نیز بحث بر همین منوال است. خیال و صور آن، در افعال صادر شده از انسان بسیار اثر گذارند؛ ولی این تأثیر گذاری، از مجرای در اختیار قرار دادن صور خیالی در خدمت واهمه، متصرفه، حس مشترک (و به نوعی عقل عملی) می‌باشد. در مرحله شکل‌گیری شوق در انسان، پیش از تحقق فعل، صور خیالی نقش اساسی را ایفا می‌کنند. این نکته، به صورت خاص، در نوزادان و کودکان - که هنوز در مراحل پایین تکامل و شدت وجودی می‌باشند و «معانی» کامل برای آن‌ها شکل نگرفته - نمود بیشتری دارد.^۲ کودکان می‌توانند به وسیله صورت‌های خیالی خود، بدون توجه به مفاهیم ضروری باور، به حالت‌های ذهنی معتقد باشند (Currie & Ravenscroft, 2002: 158).

از اهم مواردی که به نقش قوه خیال در افعال انسان تصریح می‌شود، بحث غایت و مباحث مربوط به افعال عبث و دیگر افعال مشابه است. در ادامه، ضمن تبیین و ارائه مثال، جایگاه قوه خیال در چنین افعالی تشریح می‌گردد. فعل، به اعتبار غایت آن، به هفت قسم تقسیم می‌شود. در راستای تبیین بهتر، ابتدا اقسام این افعال را در قالب نمودار ارائه می‌نماییم:

آن‌ها شدت می‌یابد و منشأ عشق‌ورزی می‌گردد. ملاصدرا در باب سه‌گانه تصور / عشق‌ورزی / فعل گفته است: «تصور الجمال سبب العشق و العشق سبب الطلب أى الإرادة و الطلب سبب الحركة» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۷۷؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۸۴). تصور جمال - که یک عمل ادراکی است و می‌توان آن را اعم از تصور خیالی یا وهمی دانست - سبب عشق (افراط شوق به اتحاد)^۳ می‌شود که ادامه این شوق مفرط، به طلب و اراده و در نهایت به صدور فعل منجر می‌گردد.

نکته پایانی در این بخش این‌که تحقیقات متعدّد در فلسفه و روان‌شناسی در غرب به این نتیجه رسیده‌اند که تخیل می‌تواند در افعال آینده فرد اثر بگذارد و باعث می‌شود که افعال متخیله به وقوع خارجی برسند (Garry & Polaschek, 2000: 7). نزدیک به همین نظر، آگوستین معتقد است که تخیل، قدرت ایجاد دارد و «تخیل یک امر» باعث ایجاد و وقوع آن در آینده می‌شود (Breyfogle, 1994: 216). در تحلیل مکانیسم این فرآیند، تمسک به تقریر پیشین ملاصدرا در «لذت مخصوص قوه خیال» راهگشا خواهد بود. به نظر می‌رسد کلید فهم «فرآیند تحقق خارجی و صدور افعال مورد نظر روان‌شناسان جدید»، توجّه به این نکته است که خیال، تصور مستحسنات را نیکو می‌شمارد و کششی به سمت آن‌ها در انسان ایجاد می‌نماید. اگر این کشش و شوق تأکّد یابد، صدور فعل متناسب با خود را در پی خواهد داشت.

۲- وهم

در بخش دوم، همچون بخش ابتدایی، ابتدا به چستی قوه وهم و سپس پاسخ مسئله اساسی پژوهش در موضوع آن می‌پردازیم.

۲-۱- چستی قوه وهم

مدرکات انسان یا معانی هستند و یا صور. معانی بر دو قسم‌اند: معانی کلی، و معانی جزئی. معانی

فعل «عادی» است؛ مثل بازی با ریش و یا تسبیح. اگر امر دیگر ضمیمه شده به تخیل، طبع باشد، فعل «طبیعی» است؛ مثل تنفس (شیروانی، ۱۳۸۸: ۱۸۱؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲: ۴۲۶). و اگر مبدأ ابعاد فعل تخیل باشد و مزاج به آن ضمیمه شود و سبب صدور فعل گردد، فعل «مزاجی» است؛ مانند حرکاتی که مریض در بستر انجام می‌دهد یا آه و ناله‌ها و گریه‌هایی که می‌کند. بیمار، به این افعال شوقی پیدا می‌کند و از آن‌ها لذت جزئی خیالی می‌برد. یا مانند جابه‌جا شدن از یک پهلو که شخص را خسته کرده به پهلو دیگر (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲: ۴۲۲-۴۳۱؛ شیرازی، ۱۳۸۷: ۷۶۵-۷۶۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۵۱-۲۵۲؛ شیروانی، ۱۳۸۸: ۱۷۷-۱۸۵).

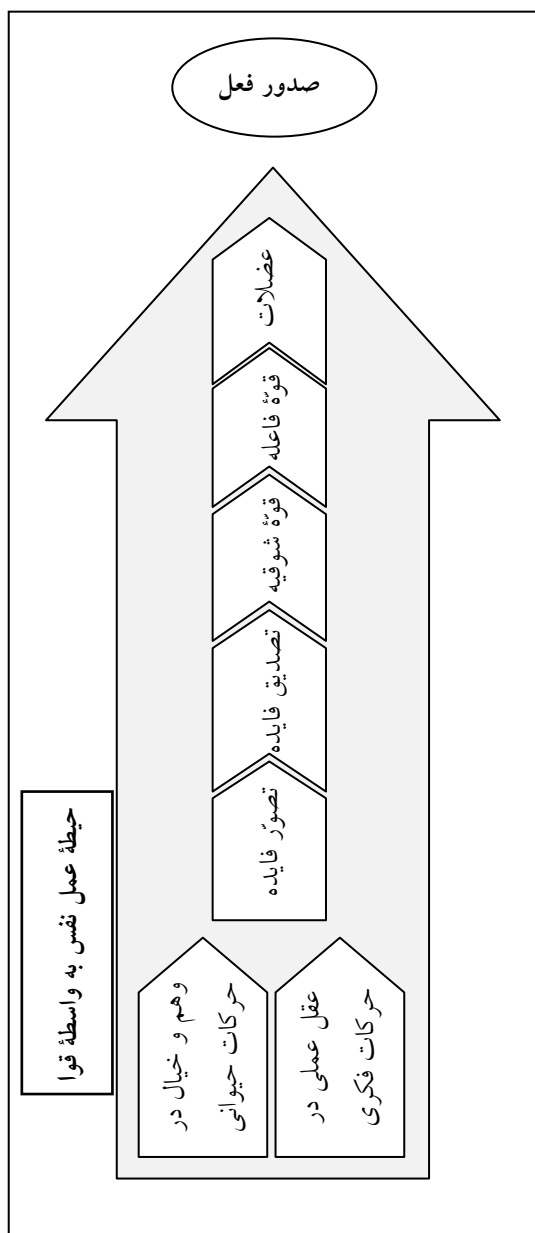
در شرح این شقوق، با اندکی اغماض در تفاوت خیال و تخیل و ... مطلب را بیان نموده‌ایم. غرض آن است که بگوییم افعالی از انسان صادر می‌گردند که در آن‌ها، صور خیالی منشأ و مبدأ ایجاد شوق برای انجام فعل هستند.

۱-۲-۵- لذت‌جویی قوه خیال

از مجاری دیگر تأثیر قوه خیال در افعال انسان، بحث لذت‌جویی قوه خیال - فی نفسه - است. ملاصدرا، در آثار مختلف، ذیل بحث سعادت حقیقی تصریح کرده است که هر کدام از قوا، لذت خویش را داراست و آن را می‌طلبد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۴۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۸۶). در این میان، لذت قوه خیال، تصور صورت‌های نیکو است، و خیال آن را مطلوب می‌شمارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۲۷). محتمل است که قوه شوقیه، این طلب موجود در قوه خیال را پی‌گیری کرده و در نهایت، در صورت تأکّد شوق و تعلق اراده به آن، فعل خارجی نیز تحقق یابد.

بر همین مبنای مجرای مهم از حضور قوه خیال در افعال انسان تبیین می‌گردد. در بعضی موارد، مطلوبیت تصورات خیالی افزون‌گشته و شوق به

۴: مدل مفهومی جایگاه وهم در میان مبادی صدور افعال



علی‌رغم این‌که ملاصدرا در این عبارت، از واهمه به عنوان یکی از مبادی افعال نام برده است؛ اما شأن قوه وهم و حق مطلب پیرامون آن در حوزه ادراکات و افعال، چنین نیست که وهم، صرفاً قوه‌ای ادراکی در کنار سایر قوای ادراکی حیوان باشد. قوه واهمه، جایگاهی بس رفیع در میان قوا و به تبع، در فرآیند صدور افعال انسان دارد. این جایگاه، با مقایسه تطبیقی عبارات ملاصدرا در آثار مختلف وی نمایان می‌گردد.

ادراکاتی هستند که از طریق حواس ظاهری به دست نمی‌آیند؛ مانند محبت، کینه و دشمنی. گاهی این معانی کلی هستند؛ مانند مفهوم کلی محبت و یا مفهوم کلی عداوت و دشمنی، که این‌ها را قوه عاقله درک می‌کند. و گاهی نیز این معانی جزئی هستند؛ مانند محبت مادر و پدر شخصی خاص به او، و یا دشمنی فرد خاص و امثال این‌ها. این معانی جزئی را وهم ادراک می‌کند (شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۷۶۳).

۲-۲- جایگاه قوه وهم در گستره ادراکات و افعال

۲-۲-۱- تحلیل جایگاه وهم با اسلوبی توسعه‌ای

در مباحث مربوط به فرآیند صدور فعل، ملاصدرا در عبارات و توضیحات خود، همواره قوای ادراکی و تصور و تصدیق ناشی از آن‌ها را به عنوان مبدئی بعید برای افعال اختیاری خارجی نام برده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶-الف، ج ۵: ۲۱۹-۲۲۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۵۴-۳۵۵). قوه وهم نیز به عنوان یکی از قوای مدرکه (مدرک معانی جزئی)، حائز چنین جایگاهی است. نفس به واسطه قوا، علت بعید افعال اختیاری است. عضلات، محرک قریب اعضای انسان هستند. محرک این عضلات، قوه فاعله بوده و پیش از آن، قوه شوقیه است. پیش از شوقیه نیز تصور به فائده و تصدیق آن است. پیش از این تصور و تصدیق فائده، اگر حرکت حیوانی باشد، نفس حیوانی با دو قوه وهمی و خیالی خود علت است؛ و چنانچه حرکت فکری باشد، نفس عاقله به وسیله عقل عملی علت است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۳۴).

در این عبارت، ملاصدرا از قوه واهمه به عنوان یکی از قوای نفس حیوانی، در نقش مبدأ ابعاد افعال، نام برده است.^۴ مراد از افعال حیوانی، افعالی است که از نفس حیوانی سر می‌زند و علاوه بر حیوانات، در انسان نیز مشاهده می‌شود؛ بسیاری از افعال انسان‌ها نیز منشأ عقلایی ندارد و صرفاً پیرو خواسته‌ای حیوانی، فعلی صادر شده است.

التحرکیة له» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۰۷)؛ وهم، رئیس قوای ادراکی حیوان است، همان گونه که قوه شوقیه، رئیس قوای تحریکی حیوان است. این قوه واهمه است که حاکم بر قلمرو وجود حیوان (و انسان در افعال حیوانی اش) می باشد. در تبیین رابطه چهارسویه فعل، وهم، سایر قوای ادراک حیوانی، و عقل، ملاصدرا بر این باور است که تمام قوای ادراکی، آلات وهم اند و نسبت افعال به آنها، مانند نسبت فعل است به آلت؛ در حالی که فعل، در واقع منسوب به صاحب آلت (وهم) است نه به آلت (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۲۰). به عبارتی، در تمام افعالی که طبق تقریرهای مختلف، به قوای ادراکی مختلف حیوان نسبت داده می شود، این قوای ادراکی در نقش آلت تحقق آن فعل می باشند و فاعل اصلی «وهم» است؛ برای مثال، وقتی شخص X با آلتی همچون تبر درختی را قطع می نماید، قطع درخت را می توان به آن تبر منسوب کرد ولی واقع مطلب چنین است که فاعل حقیقی شخص X است و تبر، صرفاً آلت این فعل است.

در «الشواهد الربوبیه»، در تفسیر مطلبی از کتاب «شفا» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۵۰)، ملاصدرا گفته است که مقصود وی آن است که «أن للوهم رئاسة علی هذه القوى و هی جنوده و خدمه»؛ وهم بر این قوا ریاست دارد و این قوا، کارگزاران و خدمت گزاران اویند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۹۵).

در نهایت، ملاصدرا سیطره وهم را نه صرفاً بر قوای ادراکی حیوان، بلکه بر همه قوای حیوانی دانسته است: «القوة الوهيمية ... أنها الرئيس المطلق في الحيوان» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۴۸؛ همو، ۱۴۲۲: ۲۳۷). مؤید این سلطه مطلقه واهمه، این نکته است که او، هر چند محل قوه واهمه را بخش مؤخر از تجویف وسط مغز دانسته، اما تأکید کرده که کل مغز، آلت تصرف واهمه می باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۴۸؛ همو، ۱۴۲۲: ۲۳۷).

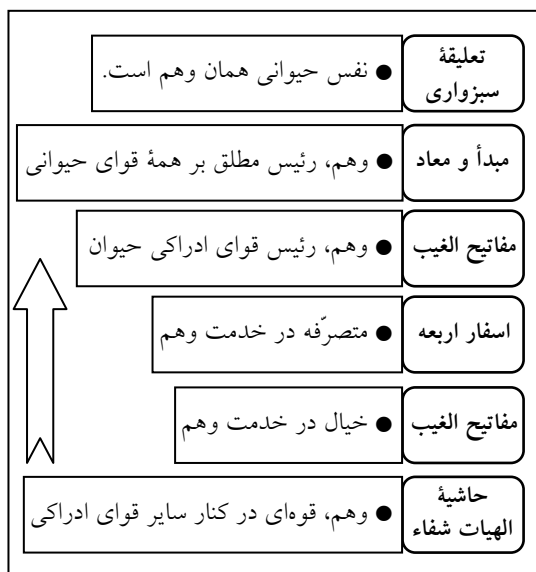
گر چه در عبارت پیشین، ملاصدرا خیال را در کنار وهم، از مبادی ادراکی برشمرده است؛ لکن در «مفاتیح الغیب» تصریح کرده است که در افعال ارادی، خیال قوه ای در خدمت وهم است: «فللحرکات الاختیارية مباد مترتبة أبعدها عن عالم الحركات و المواد الخیال أو الوهم بتوسطه أو ما فوقهما بتوسطهما ثم القوة الشوقية» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۰۴). ضمیر «ه» در «بتوسطه» به «الخیال» باز می گردد و ضمیر «هما» نیز به «الخیال» و «الوهم» رجوع دارد و مراد از «ما فوقهما»، عقل عملی است.

ایشان در اثبات قوه وهمیه بیان کرده است که از جمله ادراکات قوه واهمه، صوری است که امکان ادراک آنها وجود دارد ولی حواس ظاهری، در حال این ادراک فعال نمی باشند، بر همین اساس، قوه واهمه به خزانه صور - که قوه خیال است - مراجعه می کند و از آن بهره می جوید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۱۵). بر این اساس، چنانچه تصمیم به فعلی داشته باشیم که مبتنی بر صورتی خیالی باشد، قوه واهمه وارد عمل شده و آنها را ادراک می نماید.

ملاصدرا، در «اسفار»، علاوه بر قوه خیال، قوه ادراکی دیگری را نیز در خدمت وهم قرار می دهد: «هی (المتصرفه) قوة للوهم و بتوسطه للعقل» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۱۵). در این عبارت، ملاصدرا قوه متصرفه را در خدمت وهم دانسته و وهم را رابط میان عقل و متصرفه برشمرده است. در چنین مواردی، همان گونه که مبرهن است، علاوه بر آن که ملاصدرا از تسلط واهمه بر دیگر قوای ادراکی سخن می راند، بر این نکته نیز همواره تأکید می نماید که قوه عاقله، در افعال خود، دیگر قوا را از مجرای قوه واهمه به خدمت می گیرد.

در عبارت دیگری در «مفاتیح الغیب»، دامنه وهم توسعه یافته، و ملاصدرا گفته است: «الوهم الرئيس للقوى الإدراكية للحيوان كالشوقية للقوى

۵: مدل مفهومی نگاه توسعه‌ای به جایگاه وهم در گستره وجود انسان و حیوان



احکام وهم در حیطة محسوسات - در صورتی که عقل شاهد بر آن باشد - صحیح است و تا هنگامی که وهم در این حوزه عمل می‌کند مورد تأیید است؛ مانند آن‌که وهم حکم کند این دو جسم (دو جسم خاص)، در وقت واحد، در مکان واحد، یافت نمی‌شوند. عقل، وهم را در حکم بر این مطلب یاری می‌نماید؛ بدین نحو که خود عقل، بر این گزاره کلی حکم می‌کند که «انّ الجسمین مطلقاً لا یوجدان فی مکان واحد فی وقت واحد» (حلی، ۱۳۷۱: ۲۶۹-۲۷۰). و این در حالی است که حکم وهم، در صورتی نادرست است که بخواهد با همان اسلوبی که در حیطة محسوسات حکم می‌نماید، در حیطة غیر محسوسات نیز دخالت کند (الشهرزوری، ۱۳۷۲: ۱۲۳). به عبارتی، گاهی وهم از حیطة عمل خویش تعدی می‌کند و به معقولات تعرض می‌کند. حکم وهم در حیطة محسوسات مبنی بر «همه اجسام زمان‌مندند» صحیح است ولی تعرض به حیطة معقولات و حکم وهم به این‌که «همه موجودات زمان‌مندند» نادرست است. ملاصدرا، در «مبدأ و معاد»، قوه وهم را از قوایی دانسته که با قوه عاقله منازعه می‌کنند؛ در

در ادامه تعالی جایگاه قوه واهمه در گستره نفس و تأثیر آن در ادراکات و افعال، تعلیق حکیم سبزواری بر «الشواهد الربوبیه»، ما را به نکته‌ای بدیع رهنون می‌شود. ایشان در شرح عبارتی از این کتاب، جایگاه قوه واهمه را به اعلا مرتبه خویش رسانده و گفته است: «إن النفس الحيوانية هي الوهم و ما عداه من القوى آلات له». یعنی در نهایت، به نوعی این‌همانی بین نفس حیوانی و قوه وهم می‌رسیم؛ نفس حیوانی همان وهم است و سایر قوای حیوانی، آلات آن می‌باشند (سبزواری، ۱۳۶۰: ۶۵۷).^۵

۲-۲-۲- نقش وهم در ایجاد خطاهای ادراکی

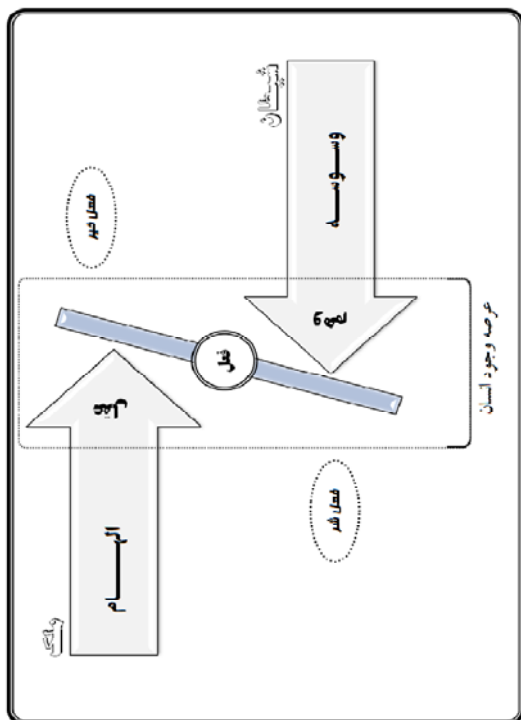
از دیگر مجاری مهم تأثیر قوه وهم در انسان، نقش این قوه در ایجاد خطاهای ادراکی است که این خطاهای ادراکی، به نوبه خود مبدأ صدور افعال بسیاری از انسان می‌شوند. در ذیل این بحث است که نقش اساسی وهم در بسیاری از ادراکات و افعال انسان‌ها فهم می‌شود. در هم آمیختگی وهم با خطاهای ادراکی تا بدان حد است که در معرفت‌شناسی قدیم، در موارد بسیاری نام قوه واهمه، همراه با بار معنایی «خطای در ادراک» بوده است. ملاصدرا نیز در ابواب و مسائل مختلف، چنانچه تصمیم بر نقد نظریه‌ای نادرست داشته، اعتقاد به آن نظریه را منتسب به وهم نموده و از عناوینی چون «إضلال وهم و إشراف عقل»، «وهم و کشف»، «إزالة وهم»، «وهم و إزاحة» و ... استفاده کرده است.

در بسیاری از موارد، وهم انسانی احکامی را که در محسوسات جریان دارد و درست است، در امور نامحسوس و معقولات جریان می‌دهد و همان حکمی را که در باب محسوسات مطرح کرده، درباره معقولات نیز طرح می‌کند؛ و بدیهی است که این امر نادرست است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۴۲). چنین احکامی که از وهم انسان، در حیطة امور غیر محسوس صادر می‌شود، وهمیات یا موهومات نامیده می‌شود.

بنا بر نظریه اصالت وجود و ذومراتب بودن آن، ملاصدرا معتقد است که وجود دارای ظهور و بطون است؛ بنابراین برخی از مراتب وجود باطنی تر از برخی دیگر است. بر این اساس، انسان برای ارتباط با جنیان و ملائکه، به قوای ادراکی‌ای نیاز دارد که به واسطه آنها بتواند با مراتب درونی تر وجود ارتباط یابد. این قوا، نسبت به قوایی که مربوط به امور مادی هستند درونی ترند؛ و ملاصدرا، از آنها به قوه واهمه و عاقله تعبیر می‌کند. او معتقد است که به سبب سنخیتی که شیطان با وهم دارد و ملک با عقل، انسان به واسطه قوه واهمه خود با شیطان ارتباط برقرار کرده و خواطر شیطانی را درک می‌کند؛ و به وسیله قوه عاقله با ملائکه مرتبط شده و قادر به دریافت خواطر رحمانی می‌گردد (اکبری و رضائیان، ۱۳۹۰: ۵۶-۵۷).

بنا بر دیدگاه ملاصدرا در باب وسواس شیطانی و وهم، می‌توان مدل مفهومی ذیل را ارائه کرد.

۶: مدل مفهومی تقابل وهم و عقل در دریافت وسواس و الهام و تحقق افعال



انسان چیزی هست که با عقل منازعه می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۴۹). غلبه شیطان بر بیشتر مردم نیز از این رهگذر است که شیطان، قوای بدنی را مسخر خود می‌گرداند؛ خصوصاً قوه واهمه را (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۹۷). در ادامه، در بررسی رابطه اعضا و قوا با عقل، صدرالمتألهین همه آنها را مطیع و فرمان‌بردار عقل خوانده مگر وهم را (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۹۷). اینجاست که نقش اساسی وهم در بسیاری از ادراکات و افعال انسان فهم می‌شود.

تبیین واضح‌تر جایگاه وهم در غلبه شیطان بر مردم، در ذیل بحث خواطر (الهام ملک و وسواس شیطان) ممکن است. «خواطر» جمع «خاطر» است و مراد از آن، ادراکاتی است که بر نفس عارض می‌گردند؛ خواه تازه پدید آمده باشد و یا آن‌که به صورت یادآوری و یا بازگردانیدن آن باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۵۴). خواطر، نقش مهمی در افعال انسان ایفا می‌کنند. خواطر، محرکات اراده‌اند؛ زیرا نیت و عزم و اراده بعد از آن است که منوی در خاطر آمده باشد. بنابراین خواطر مبدأ افعال‌اند. به عبارتی، خاطر محرک رغبت می‌باشد، و رغبت محرک عزم و نیت، و نیت محرک اعضاست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۰۰).

خاطر منقسم می‌گردد به آنچه داعی بر خیر و نیکی است (یا آنچه در آخرت نافع است)؛ و آنچه داعی بر شر و بدی است (در آخرت مضر است). لذا با دو خاطر مختلف مواجه خواهیم بود: خاطر محمود که مسمی به «الهام» است؛ و خاطر مذموم که به نام «وسواس» شناخته می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶-الف، ج ۵: ۲۲۷؛ همو، ۱۳۵۴: ۲۰۰؛ همو، ۱۳۶۶-ب، ج ۱: ۲۴۵). مبدأ خاطری که به سوی خیر و نیکی می‌خواند، «فرشته» (ملک) نامیده می‌شود؛ و مبدأ خاطری که به سوی شر و بدی می‌خواند، «شیطان» خوانده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۵۴؛ همو، ۱۳۵۴: ۲۰۰).

۲-۲-۳- لذت جویی قوه وهم

همچون بحث پیشین پیرامون قوه خیال، طبق نظرات ملاصدرا، هر کدام از قوا لذت خویش را داراست و آن را طلب می‌کند. در این میان، لذت قوه واهمه، رجا و تمنی (امید و آرزو) است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۲۷؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۵۰).

حکیم سبزواری، منشأ و مبدأ آرزوهای دنیوی و ترس‌های بدنی را قوه وهم دانسته و ترس از مرده را در حالی که جماد و بی‌حرکت است، مثال می‌زند یا ترس از تاریکی در حالی که تاریکی سلب ملکه نور است؛ و تأثیری برای سلب مفروض نیست (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۱: ۳۴۲). بر همین اسلوب، آرزوطلبی منشأ پاره‌ای از خطاهای معرفتی می‌گردد؛ البته همین آرزوطلبی را - مستقل از این که آنچه بدان می‌خواند خطاست و یا خیر- می‌توان به تنهایی منشأ بسیاری از تمایلات و افعال در نظر گرفت.

نتیجه‌گیری

۱- خیال از حواس باطنی است که نقش اصلی آن در فرآیند صدور فعل، ذخیره سازی صور حاصله است. بر این مبنا، خیال دارای روابط چند سویه با دیگر قوای مدرکه باطنی (دریافت، حفظ و در اختیار نهادن صور) می‌باشد.

۲- قوه خیال، رابط بین محسوسات و معقولات است و اگر نقش خود را در این باره ایفا نکند، این پیوند قطع می‌گردد و هیچ محسوسی معقول و هیچ معقولی محسوس نمی‌شود. ملاصدرا از این هم فراتر رفته و استنباط معانی مجرد را برای نفس، از مجرای خیال دانسته است.

۳- خیال، نقش ملکه‌ای نفسانی را در حفظ صور محسوسات دارد و این عملکرد قوه خیال، انسان را از انجام فعل جدید در جهت کسب صور مورد نیاز مستغنی می‌گرداند.

۴- ملاصدرا، در تبیین فرآیند صدور افعال انسان، در موارد متعددی به داده‌های خیالی به عنوان مبدأ افعال اشاره کرده است. این قوه، مبدأ ابعاد در افعال عبث، گزاف، عادی، طبیعی و مزاجی است.

۵- لذت قوه خیال، تصوّر مستحسبات است، و آن را مطلوب می‌شمارد و همین امر، منشأ صدور بعضی از افعال می‌گردد.

۶- در تبیین حیطة عمل و تسلط قوه وهم با رویکردی توسعه‌ای، می‌توان جایگاه این قوه را از «قوه‌ای ادراکی در کنار سایر قوای ادراک باطنی» ارتقا داد و آن را «مسلط بر تمام قوای حیوانی» و در نهایت، وهم را «همان نفس حیوانی» دانست.

۷- قوه وهم، منشأ ایجاد خطاهای ادراکی بسیاری است. وهم، در بسیاری از موارد، احکامی را که در محسوسات جریان دارد و درست است، در امور نامحسوس و معقولات جریان می‌دهد. چنین احکامی (وهمیات یا موهومات) که صادر از وهم انسان می‌باشند، در حیطة امور نامحسوس نادرست می‌باشند. بر همین اساس، غلبه شیطان بر بیشتر مردم از این رهگذر است که شیطان، به علت سنخیت خود با وهم، آن را مسخر خود می‌گرداند و بدین ترتیب، وهم مجرای دریافت خواطر مذموم (وسواس‌ها) می‌گردد. اینجاست که نقش اساسی آن در بسیاری از ادراکات و افعال انسان‌ها فهم می‌شود.

۸- لذت قوه واهمه، رجا و تمنی است. آرزوطلبی خود منشأ پاره‌ای از خطاهای معرفتی و صدور بعضی افعال است.

پی نوشت ها:

منابع:

- ۱- در این باره، همچنين نك: (صدرالدين شيرازي، ۱۴۲۲: ۲۸۳؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۵۱؛ همان، ج ۶: ۳۵۴-۳۵۵).
- ۲- در انسان‌های مادی‌گرا نیز با توجه به انقطاع از عالم بالا و پناه بردن به عالم طبیعت و محسوسات، نقش این خیال، با اختزان صورت محسوسات، بارزتر می‌نماید.
- ۳- «إن العشق هو إفراط الشوق إلى الاتحاد» (صدرالدين شيرازي، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۷۷).
- ۴- در موارد دیگری نیز به حضور وهم در میان مبادی افعال تصریح شده است (صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۰: ۱۸۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۰۳).
- ۵- تفصیل بیشتر این مدعا را در عبارات حکیم سبزواری می‌توان دنبال کرد؛ نك: (سبزواری، ۱۳۶۰: ۶۵۷).
۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). *الشفاء* - *الطبیعیات*. جلد ۲. به تحقیق سعید زاید. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۲. اکبری، رضا؛ رضائیان، سید هادی. (۱۳۹۰ش). *خواطر رحمانی و خواطر شیطانی از دیدگاه ملاصدرا، مطالعات اسلامی - فلسفه و کلام*. دانشگاه فردوسی مشهد. سال چهل و سوم، شماره پیاپی ۸۶/۲، صص ۴۷-۶۴.
۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ش). *تفسیر انسان به انسان*. تحقیق محمدحسین الهی‌زاده. قم: اسراء.
۴. حسین زاده، محمد. (۱۳۸۵ش). *حواس باطنی از منظر معرفت‌شناسی، معرفت‌فلسفی*. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). شماره ۱۲، صص ۶۵-۱۰۸.
۵. الحلی، حسن بن یوسف. (۱۳۷۱ش). *الجواهر النضید*. قم: انتشارات بیدار. چاپ پنجم.
۶. سبزواری، ملا هادی. (۱۳۶۰ش). *التعلیقات علمی الشواهد الربوبیة*. تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر. چاپ دوم.
۷. همو. (۱۳۶۹-۱۳۷۹ش). *شرح المنظومة*. ۵ جلد. تهران: نشر ناب.
۸. همو. (۱۳۸۳ش). *اسرار الحکم*. تصحیح کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.
۹. سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۵ش). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. جلد ۲. تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. چاپ دوم.
۱۰. الشهرزوری، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۲ش). *شرح حکمة الاشراق*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. شیرازی، سید رضی. (۱۳۸۷ش). *درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری*. ویرایش و تنظیم ف. فنا. تهران: حکمت. چاپ دوم.
۱۲. شیروانی، علی. (۱۳۸۸ش). *ترجمه و شرح نهیة الحکمة*. قم: بوستان کتاب قم. چاپ نهم.
۱۳. صدرالدين شيرازي. محمد بن ابراهيم. (بی‌تا). *الحاشیة علی الهیات الشفاء*. قم: انتشارات بیدار.

28. Louise Gill, Mary and Pellegrin, Pierre. (2006). *A Companion to Ancient Philosophy*. New York: Blackwell.
۱۴. همو. (۱۳۵۴ش). *المبدأ و المعاد*. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۵. همو. (۱۳۶۰ش). *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*. تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر. چاپ دوم.
۱۶. همو. (۱۳۶۳ش). *مفاتيح الغيب*. مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌سوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۷. همو. (۱۳۶۶ش-الف). *تفسیر القرآن الکریم*. جلد ۵. تحقیق محمد خواجه‌سوی. قم: انتشارات بیدار. چاپ دوم.
۱۸. همو. (۱۳۶۶ش-ب). *شرح أصول الكافي*. جلد ۱. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۹. همو. (۱۴۲۲ق). *شرح الهداية الاثريّة*. تصحیح محمد مصطفی فولادکار. بیروت: مؤسسه التاريخ العربي.
۲۰. همو. (۱۹۸۱م). *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*. جلد ۹. بیروت: دار احیاء التراث. چاپ سوم.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۵ش). *شرح جلد هشتم الاسفار الاربعة*. جلد ۱. تحقیق و نگارش محمد سعیدی‌مهر. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). چاپ اول.
۲۲. مصلح، جواد. (۱۳۸۹ش). *ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبية*. تهران: انتشارات سروش. چاپ پنجم.
۲۳. نصیرالدین طوسی، محمد. (۱۳۷۵ش). *شرح الاشارات و التنبیّات*. جلد ۲. قم: نشر البلاغة.
24. Breyfogle, Todd. (1994). Memory and Imagination in Augustine's Confessions. *New Blackfriars*. Vol. 75.
25. Currie, Gregory and Ravenscroft, Ian. (2002). *Recreative Minds: Imagination in Philosophy and Psychology*. Oxford: Clarendon Press.
26. Garry, Maryanne and Polaschek, Devon L. L. (2000). Imagination and Memory. *Current Directions in Psychological Science*. Feb1.
27. Lagerlund, Henrik. (2007). *Forming the Mind: Essays on the Internal Sense and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*. Dordrecht: The Netherlands.