

پدیدارشناسی معنای «عاطفه» در انسان‌شناسی علامه محمدحسین طباطبایی

زهرا داورپناه*

چکیده

محمدحسین طباطبایی، علاوه بر مباحث انسان‌شناسانه، در تفسیر آیات جنسیتی قرآن عبارتی بنیادی دارد: زندگی مرد، عقلانی و زندگی زن، احساسی و عاطفی است. با وجود توضیحات نسبتاً مفصل وی درباره عقل، اشتراک زن و مرد در انسانیت در عین تفاوت تکوینی دو جنس، اغلب واژه «عاطفه» بدون تعریف مشخص و در معانی گوناگونی در تفسیر *المیزان* به کار رفته است. پژوهش حاضر با روش پدیدارشناسی و طبق گام‌های پیشنهادی موستاکاس در پی آن است که معنا و جایگاه عاطفه را در نظام انسان‌شناختی طباطبایی روشن تر کند. لذا پس از تعلیق دانسته‌های قبلی و گردآوری کلیه کاربردهای «عاطفه» در تفسیر *المیزان* به افق‌سازی و تشکیل خوشه‌های معنایی پرداختیم. عاطفه به مثابه محصول واهمه، و عاطفه ذیل اعتباریات، دو مجموعه معنایی نهایی است. در انتها با ترکیب توصیف زمینه‌ای و ساختاری، اهمیت تأثیر بافت قرآنی و فلسفی در دریافت طباطبایی روشن می‌شود.

کلیدواژه‌ها: عاطفه، انسان‌شناسی، جنسیت، پدیدارشناسی، واهمه، اعتباریات.

مقدمه

طباطبایی، هم از حیث فلسفی و هم از جهت تفسیری، شخصیتی کم‌نظیر در میان اندیشمندان متأخر است که در هر دو حوزه دانشی، آرای انسان‌شناختی مهمی مطرح کرده است. در عین حال، توجه وی به تحولات روزگار خود و مسائل نوپدید سبب مطرح‌شدن نکاتی جدید و در خور تأمل در آثار وی شده است. یکی از این نواندیشی‌ها در حوزه مباحث مرتبط با جنسیت است. در باب نسبت فلسفه با مباحث جنسیتی دیدگاه‌های متنوعی وجود دارد. بیشتر بررسی‌های بومی در این زمینه ما را به سمت موضوع نفس در فلسفه اسلامی سوق می‌دهد. نظر غالب این است که حکمای مشاء جنسیت را وصف مرتبه حیوانیت می‌دانند و حکمای مکتب اشراق و متعالیه نیز جنسیت را در حقیقتِ نفس انسانی وارد نمی‌کنند (صادقی، ۱۳۹۱: ۳۷).

در عین حال، بسیاری از همین فلاسفه با وجود حکم به وحدت زن و مرد در حیثیت انسانی، از نقصان عقل زنان و تفاوت‌های جنسیتی متعدد سخن گفته‌اند. از این‌رو تاکنون تحقیقات و مطالعات در خور توجهی با هدف توضیح تفاوت عقلی مفروض میان زنان و مردان صورت گرفته و طبیعتاً، مانند اغلب مباحث فلسفی، در جزئیات بحث، اجماعی وجود ندارد. برخی اصل تفاوت در برخورداری زن و مرد از عقل را رد می‌کنند و معتقدند تفاوت‌ها ناشی از وجود موانعی در زنان برای به‌کارگیری کامل عقل است. برخی دیگر تفاوت را صرفاً به عقل ابزاری یا نظری یا عملی یا همه اینها اسناد می‌دهند (همان: ۴۸-۴۹).

طباطبایی یکی از فلاسفه مهمی است که در این باره اظهارنظر کرده است. وی در آثار دینی‌اش، به‌ویژه در مقام مفسر قرآن، حیات زنان را احساسی^۱ و حیات مردان را تعقلی می‌داند و این توصیف را مبنای بسیاری از تبیین‌های خود راجع به آیات و احکام جنسیتی قرار می‌دهد. به بیان دقیق‌تر، در نظر وی، از میان ویژگی‌های جنسیتی، دو خصلت زن مایه امتیاز او از مرد است که مقام و موقعیت اجتماعی زن و لذا مرد را مشخص می‌کند و می‌تواند پیچیدگی‌ها و اشکالاتی را که در زمینه احکام مشترک و مخصوص جنسیتی در اسلام مطرح می‌شود، حل کند:

۱. در مقاله حاضر عواطف و احساسات در کنار و به جای هم، به معنای عرفی کلمه و معادل با emotion - و نه feeling یا احساس به عنوان اولین مرحله ادراک در فلسفه اسلامی - به مثابه برچسبی کلی برای دریافت‌هایی مثل محبت، نفرت، ترس، غضب و ... به کار برده شده است.

الف. زن، کشتزاری برای پیدایش نوع بشر است؛
ب. خداوند خلقت زنانه را لطیف، و احساسات ایشان را ظریف کرده است. غلبه احساسات لطیف زنان بر عقل ایشان، کلید تبیین اختلافاتی است که اسلام میان زنان و مردان قائل شده است (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۴۸). تأمل در نسبت این گزاره با آرای انسان‌شناختی طباطبایی و معنای دقیق آن ما را به این پرسش می‌رساند: عاطفه به چه معنا است؟ و در مراتب وجود انسان بما هو انسان چه جایگاهی دارد؟ چگونه این جایگاه می‌تواند تفاوت‌های تکوینی و تشریحی جنسیتی را موجه کند؟ با توجه به اینکه کمتر پژوهشی به تبیین عاطفه در مباحث انسان‌شناسی اسلامی پرداخته است، ضرورت این تلاش روشن‌تر می‌شود.

اهداف تحقیق

هدف اصلی این تحقیق، تقرب به معنا و جایگاه «عاطفه» در نظام انسان‌شناختی طباطبایی است. امید است از خلال این تلاش اهداف فرعی ذیل نیز محقق شود:

- نسبت عاطفه با عقل و سایر قوای ادراکی
- نسبت عواطف با تفاوت‌های جنسیتی
- ارزیابی کفایت تبیین تفاوت‌های جنسیتی بر اساس عقل و عاطفه

پرسش‌های تحقیق

- دیدگاه مبنایی طباطبایی درباره انسان مشتمل بر کدام مؤلفه‌ها است؟
- جایگاه عاطفه در این منظومه کجا است؟
- دریافت طباطبایی از «عاطفه» و بافت و بستر تأثیرگذار بر این معنا چیست؟

روش تحقیق

پدیدارشناسی یعنی پرداختن به معنایی که چیزها در تجربه ما دارند؛ مخصوصاً دلالت اعیان، رویدادها، ابزارها و ... آنچنان که در زیست‌جهان ما سر بر می‌آورند و تجربه می‌شوند (اسمیت،

۱۳۹۳: ۱۴). در تحقیق حاضر از روش پدیدارشناسی استفاده شده است. وجه مناسبت این روش آن است که طباطبایی مکرراً و در جایگاه‌های متنوع، «عاطفه» را به مثابه ذات و امری بنیادمند در تفسیر خود به کار می‌گیرد و تبیین‌های مهمی را بر اساس برداشت خود از آن پایه‌ریزی می‌کند. در عین حال، وی نظریه مدونی در این باره ندارد. از آنجا که پدیدارشناسی، فرآیندی تفسیری است که به پژوهشگر کمک می‌کند واسطه (mediates) میان معانی مختلف شود، به نظر می‌رسد بتوان به واسطه آن از خلال کاربردهای مختلف به مراد و منظور طباطبایی نزدیک شد و جایگاه عاطفه در وجود انسان و نقش آن در جنسیت را روشن‌تر کرد (کرسول، ۱۳۹۴: ۸۲).

دلیل دیگر این انتخاب آن است که طباطبایی را می‌توان تا حدی نماینده سنت فلسفه اسلامی و بخشی از آرای تفسیری و کلامی دانست. از این‌رو متن وی می‌تواند نماینده برخی از فهم‌ها و ادراکات مشترک در جهان بین‌الذهانی فلسفه اسلامی و سنت تفسیری قرآن باشد، به خصوص آن دسته از معارفی که در مواجهه با شبهات و نظریات جنسیتی و غربی مطرح شده است.

مراحل تحقیق در پدیدارشناسی به شیوه‌های مختلفی پیشنهاد شده است. در اینجا ما از مراحل پیشنهادی موستاکاس (Moustakas) که مبتنی بر فلسفه هوسرل است، استفاده می‌کنیم: ۱. تعلیق یا اپوخه: پرداختن صرف به موضوع و تعلیق همه معارف، نظریه‌ها و دانسته‌های قبلی درباره آن.

۲. گردآوری داده‌ها

۳. تحلیل داده‌ها در دو مرحله:

الف. افق‌سازی (horizontalization): جمع‌آوری گزاره‌های مهم

ب. تشکیل خوشه‌های معنایی (clusters of meaning): تشکیل درون‌مایه‌ها و گروه‌های

مشترک مستخرج از گزاره‌ها

۴. توصیف زمینه‌ای: توصیف تجربه و دریافت از موضوع در جهان بین‌الذهنی

۵. توصیف ساختاری: توصیف بستر و بافت تأثیرگذار بر این ادراک یا تجربه

۶. توصیف ترکیبی که ترکیبی است از دو توصیف فوق و قرار است ماهیت و بنیاد مفروض

برای موضوع را در نظر ما روشن‌تر کند (بودلایی، ۱۳۹۵: ۳۴).

بیان مسئله

مهم‌ترین عناصر اندیشه انسان‌شناختی طباطبایی در ارتباط با موضوع حاضر را می‌توان در گزاره‌هایی یافت که وی درباره حقیقت وجود انسان به عنوان «مخاطب دین اسلام» بیان می‌کند:

۱. تمایز روح و جسم: به نظر وی، روح غیر از بدن است و با «نفخی ربّانی» از مقام والای خود، یعنی عالم امر، هبوط کرده و به جسم پیوسته است. روح در واقع همان است که آدمی از آن با لفظ «من» یاد می‌کند. روح به رغم مغایرت با بدن در این دنیا چنان با جسم متحد است که هویت میان آنها صدق می‌کند. پس روح بعد از اتحاد با بدن و برخورداری از اعضا و جوارح جسمانی، صاحب قوه سامعه و باصره و متفکره عاقله می‌گردد. به بیان دیگر، این توانایی‌ها افعالی جسمانی هستند که روح بدون بدن قادر به انجام‌دادن آنها نیست (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف: ۲۹-۳۳).

۲. تمایز عواطف از عقل: فعالیت همه حیوانات، غیر از انسان، مرهون عواطف آن حیوان است که وی را به سوی مقاصدش رهبری می‌کند. حیوان به واسطه اراده، فعالیت‌های زندگی‌اش را سامان می‌دهد. ولی امتیاز نوع انسانی از دیگر حیوانات صرفاً این است که انسان از «عقل و فکر» برخوردار است؛ در حالی که حیوانات دیگر از این نعمت خدادادی بهره‌مند نیستند. پس فقط انسان است که علاوه بر عواطف گوناگون مهر و کینه و ... و هرگونه عاطفه مربوط به جذب و دفع، مجهز به توانمندی قضاوت است. انسان با عقل خود خواسته‌های عواطف و قوای مختلفش را بررسی می‌کند، مصلحت واقعی عمل را تشخیص می‌دهد و طبق آن قضاوت می‌کند. چه بسا انسان در این روند با خواست عاطفه خود نیز مقابله کند.

۳. تربیت اسلامی و امتیاز انسان: چون تربیت کامل هر نوع از موجودات باید با پرورش امتیازات و مشخصات همان نوع انجام گیرد، اسلام اساس تعلیم و تربیت خود را مبتنی بر «تعقل» گذاشته است نه عاطفه و احساس (همو، ۱۳۸۸ ب، ج ۱: ۷۷).

از سوی دیگر، طباطبایی در تبیین بسیاری از آیات مرتبط با جنسیت ضمن اشاره به این اصول، یک اصل دیگر را می‌افزاید: «فإن حیاته حیاة تعقلیه و حیاة المرأة إحساسیه عاطفیه» (همو، ۱۳۹۰، ج ۴: ۲۱۲)؛ «زندگی مرد، زندگی عقلانی و زندگی زن، حیاتی احساسی و عاطفی است».

در نظر طباطبایی، تعقل، فضیلتی است که خداوند به مردان عنایت کرده و این فضیلت، در کنار انفاق مال، سبب شده است خداوند در قرآن، قوامیت مرد بر زن را مطرح کند و لوازم آن در احکام مختلف را جاری سازد. احکام مرتبط با ارث و تعدد زوجات در زمره اینها است. در واقع، در نظر وی، اسلام میان زن و مرد از منظر تصمیم‌گیری و تدبیر زندگی خود و حقوق انسانی، تساوی برقرار کرده است، ولی آن دسته از وظایف و تکالیفی که قوامشان با اندیشه یا احساس مرتبط است میان زن و مرد تفاوت دارد. ولایت، قضاوت و جنگ از آن جهت مختص مردان است که مستلزم اندیشه بیشتر است و پرورش فرزند و تدبیر منزل به دلیل نقش عواطف در آنها به زنان اختصاص داده شده است (همو، ۱۳۸۴: ۵۵). به این ترتیب نظر به نقش مهم تعقل و عاطفه در تفسیر آیات جنسیتی قرآن لازم است معنای این دو کلیدواژه بیشتر تحلیل شود؛ به‌خصوص که هم در مباحث تخصصی در حوزه اسلام و جنسیت و هم مباحث عمومی و خطابی دینی، «عاطفه و احساس زنانه» مبنای بسیاری از استدلال‌ها و تجویزهای جنسیتی است.^۱ در عین حال، کمتر اثری به تحلیل و روشن‌ساختن «عاطفه» و تبدیل آن از واژه‌ای عمومی و بسیط به اصطلاحی تخصصی و چندلایه و نیز بیان شبکه معانی مرتبط با آن پرداخته است. کاربرد این واژه در آثار فیلسوف و مفسری که رویکرد وی در حوزه زنان بسیار مؤثر و با نظر به شبهات روز بوده، مشوق آن است که برداشت و فهم وی از این وصف اصلی زندگی زنان را بررسی کنیم. در این پژوهش به منظور روشن‌شدن بخشی از مسئله می‌کوشیم با کمک روش پدیدارشناسی به دریافت وی از معنای «عاطفه» نزدیک شویم.

تعلیق

غالباً گفته می‌شود تعلیق و در گمانک قراردادن انباشت دانش‌ها و معلومات قبلی درباره موضوعات به طور کامل ممکن نیست. در عین حال، آغاز پدیدارشناسی و امکان همدلی در گرو این مرحله است. نکته جالب توجه درباره موضوع عاطفه این است که چون درباره ماهیت آن در سنت اندیشه اسلامی، کمتر سخن مدون و نظریه صریحی مطرح شده است، تعلیق دانسته‌های

۱. مثلاً فقط در ترجمه فارسی تفسیر *المیزان* این واژه ۱۴ بار به کار رفته است که ۱۰ مرتبه آن به تفسیر آیات مرتبط با اختصاصات زنان ارتباط دارد.

پیشینی در این خصوص در مقایسه با موضوعاتی مثل عقل، ادراک، نفس و نظایر آنها به مراتب ساده‌تر است و در واقع، بیشتر مستلزم تعلیق پیش‌داشته‌های عرفی و تا حدی روان‌شناختی است.

گردآوری داده‌ها:

در نگاهی اجمالی می‌توان فهرست زیر را از اقسام کاربرد واژگان «احساس» و «عاطفه» در تفسیر *المیزان* تنظیم کرد:

۱. عواطف و احساسات در نسبت با اعتباریات و با هدف جریان زندگی طبیعی: طباطبایی معتقد است اعتباریات با توجه به نیازهای انسان توسعه می‌یابند و به شکل امور وهمی و خیالی ظاهر می‌شوند. به این ترتیب انسان بر اساس ظاهر این امور و با علم و اراده به مسائل زندگی، احساسات متنوعی را تجربه می‌کند و با شوق، رغبت، امید، کراهت، تنفر و نظایر آنها اعمال مختلفی را انجام می‌دهد. در حالی که جهان خارج، بستر وجود حقایق است و خالی از امور اعتباری است (همو، ۱۳۸۸ الف: ۵۵-۵۶).

۲. عواطف و تمایز آنها از فطرت: در نظر طباطبایی، فطرت و طبیعت، انسان را به سوی سعادت واقعی هدایت می‌کند. اما مسیر سعادت ممکن است با عواطف تطبیق داشته باشد یا برخلاف آن باشد. به این ترتیب انسان باید احساسات خود را تابع راهنمایی طبیعت و فطرت قرار دهد (همو، ۱۳۸۸ ب، ج ۱: ۶۱).

۳. عواطف به عنوان بُعد حیوانی: یکی از پرکاربردترین تبیین‌های طباطبایی از احساسات بشر، حیوانی‌دانستن آن است. به نظر وی، فعالیت‌های زندگی حیوانات به واسطه اراده و تحت تأثیر عاملیت عواطف انجام می‌شود. در حالی که انسان علاوه بر احساسات و عواطف، برخوردار از عقل است و می‌تواند با عاملیت عقل فعالیت کند. تعریف انسان به «حیوان ناطق» نیز دلالت بر همین دارد که مراتب ادراک حسی، خیالی و وهمی در نفس آدمی با حیوان مشترک است و مرتبه خاص انسان همان نطق یا تعقل است (همو، ۱۳۸۷: ۳۷۰). نظر به این ویژگی خاص نوع بشر، تربیت اسلامی نیز بر پایه عقل است. زیرا تربیت کامل با پرورش امتیاز نوع محقق می‌شود و نه وجه اشتراک آن با سایر انواع (همو، ۱۳۸۸ ب، ج ۱: ۷۷ و ۹۱).

در نظر طباطبایی، اعتبار عقل در اسلام واضح است. در عین حال، دو شاهد این ادعا را چنین ذکر می‌کند:

الف. اعمالی که مستلزم توقف یا اختلال در تعقل باشد حرام است، مانند مصرف مسکرات، دروغ، غش در معامله، فریب، دورویی، ترور و غافل‌گیری.

ب. در میان انسان‌ها نیز وجدان همگان، از بی‌خردی بیزار و تحسین‌کننده عقل است. گرچه در عمل چنین به نظر نرسد (همان: ۹۲).

۴. احساسات به مثابه محصول واهمه: طباطبایی در مواضع متعددی هنگام پاسخ به شبهات دینی تأکید می‌کند که اساس دین، حقایق عقلی و مصالح واقعی است، «نه عواطف که منشأش وهم است» (همو، ۱۳۷۴، ج ۵: ۲۹۷). وی ضمن مطرح کردن برخی مباحث در *المیزان*، بیان مختصری از وهم نیز پیش می‌کشد. از جمله در تفسیر حکایت حضرت ابراهیم (ع) و درخواست مشاهده زنده‌شدن مردگان که این آیه را تفسیر می‌کنند: «لیطمئن قلبی». در اینجا فقدان اطمینان این نبی ناشی از وهم است که منافاتی با ایمان ندارد. واهمه قوه‌ای است که درباره ادراکات جزئی، احکامی را مستقل از عقل صادر می‌کند و کمابیش با احکام عقل تعارض دارد. همچنین، واهمه احوال نفسانی سازگار با احکام خود و مخالف عقل را تحریک می‌کند. مثال مشهور این مطلب این است که هرچند عقل بشر می‌داند جسد فرد مرده ضرر و ترسی ندارد واهمه در فرد احساس ترس ایجاد می‌کند. پس خطورات واهمه گرچه آرامش نفس را متأثر می‌کند، منافاتی با ایمان ندارد (همان، ج ۲: ۵۷۴-۵۷۳).

۵. سنت‌های احساسی و غایت احساسات: طباطبایی گاه از سنت‌های احساسی سخن می‌گوید که در میان صاحبان تفکر مادی و اغلب در غرب رواج دارد. در این سنت‌ها هدف زندگی، لذت است و تنها محدودیت این لذت‌جویی، لذت دیگران است. تعقل نیز در این سنت‌ها تا جایی کاربرد دارد که به افزایش لذت بینجامد (همان، ج ۴: ۱۶۱). دلیل این وضعیت آن است که احساسات، انسان را صرفاً به منافع دنیوی دعوت می‌کند. به بیان دیگر، وقتی آدمی نفعی مادی را درک می‌کند احساس شوق به آن می‌یابد و به سوی عمل تحریک می‌شود. در مقابل، تعقل فرد را به سمت عمل حق راهنمایی می‌کند و چون می‌داند آنچه نزد خدا است باقی‌تر است در پی سود مادی نیست (همان: ۱۷۷).

۶. عواطف غریزی هم‌جهت با دین: قرآن کریم در بیان برخی از احکام دینی از غرایز دعوت‌شدگان به دین کمک می‌گیرد. مثلاً در تبیین امور «فاحشه» بدرفتاری با پدر و مادر و کشتن فرزندان یا مردم بی‌گناه و خوردن مال یتیم را مطرح می‌کند که احساسات و عواطف انسانی از آنها نفرت و پرهیز دارد (همان: ۲۵۰). همچنین، رابطه عاطفی میان پدر و مادر، از یک طرف، و میان فرزندان، از طرف دیگر، یکی از عوامل مهم در انسجام جامعه است. از این‌رو حفظ و تشویق این پیوند در راستای حفظ جامعه است (همان، ج ۱۳: ۱۰۹).

۷. احساسات و تربیت: علم‌النفوس ثابت کرده است که اختلاف تربیت‌ها و عادات سبب تنوع عواطف و احساسات می‌شود و یکی از دلایل تنوع فرهنگی نیز همین است (همان، ج ۴: ۲۹۳). هدف طباطبایی از مطرح کردن این موضوع این است که برخی معتقدند تعدد زوجات با عواطف و احساسات زنان در تضاد است. وی پاسخ می‌دهد که این روحیه به تربیت باز می‌گردد و تغییرپذیر و حل‌شدنی است.

۸. احساسات و امور مالی: زندگی زن زندگی احساسی است و مرد زندگی تعقلی دارد. لذا: اسلام از ثروت روی زمین دو ثلث را در اختیار مرد قرار داد تا در دنیا تدبیر تعقل مافوق تدبیر احساس و عاطفه قرار گیرد، و نواقصی که در کار زن و تدبیر احساسی‌اش رخ می‌دهد - چون مداخلات زن در مرحله تصرف بیش از مرد است - به وسیله نیروی تعقل مرد جبران گردد (همان: ۳۶۳).

۹. تفاوت عواطف انسانی با رحمت در خدا: طباطبایی، به مناسبت بحث ذبح حیوانات و پرسش از تعارض آن با رحمت خداوند، تفاوت رحمت باری تعالی با عواطف مهربانانه انسانی را بیان می‌کند. وی معتقد است رحمت و مهربانی در خداوند یعنی افاضه خیر به کسی که استحقاق آن را دارد و به میزانی که شایسته آن است. خداوند از رحمت خود به فطرت انسان و بسیاری از حیوانات نیز افاضه کرده است. به‌علاوه، انسان دارای نوعی ویژگی مادی و جسمانی مشابه رحمت نیز هست که «رقت قلب» نام دارد و عبارت است از تأثر شعوری خاص در انسان که باعث می‌شود انسان رقیق‌القلب به دیگری لطف کند. خداوند همان‌گونه که در آفرینش و تکوین خود غلبه مطلق را به رحمت نداده و انواع مصائب و عذاب‌ها را نیز آفریده است، در مقام تشریح نیز صرفاً بر اساس رحمت

حکم نکرده، و به طور کلی فقط آن گروه از احکام عاطفه را تأیید کرده که به تأیید عقل برسد؛ زیرا عقل باعث اصلاح نظام بشری است (همان، ج: ۵: ۲۹۹-۳۰۰).

۱۰. عاطفه و ظهورات آن: «أَوْ مَن يَنْشَوُا فِي الْجَلِيَّةِ وَ هُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ؛ آیا خدا دختران را فرزند خود گرفته، در حالی که ایشان در زر و زیور بار می‌آیند و در بیان دلیل گفته و اثبات ادعایشان عاجزند؟». طباطبایی در تفسیر آیه ۱۸ سوره زخرف منشأ این دو صفت در زنان را بیان می‌کند و می‌گوید چون زنان نسبت به مردان عاطفه بیشتر و تعقل کمتری دارند به این دو ویژگی موصوف شده‌اند. پس دو نمونه از «مظاهر قوت عاطفه زن» عبارت است از علاقه شدید آنها به زینت و زیور، و ضعف در اقامه حجت و دلیل که از کارکردهای قوه عاقله است (همان، ج: ۱۸: ۱۳۴).

۱۱. احساسات به مثابه انفعالات نفسانی: طباطبایی در تعریف «لذت» و «الم» به این نکته اشاره می‌کند که لذت و الم از جمله کیفیت‌های نفسانی و بر سه گونه است: حسی، خیالی و عقلی (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۲۴). البته باید توجه داشت که هرچند در زبان عرف، لذت و الم از جمله عواطف به حساب می‌آید و خود طباطبایی نیز در تفسیر المیزان، بارها از همراهی عواطف و احساسات و لذت سخن گفته است، اما طباطبایی سخن از این دو را ذیل کیف نفسانی در مبحث کلی‌تر «مقولات» مطرح می‌کند. وی بحث مفصل درباره کیفیات نفسانی از قبیل شهوت، غضب، ترس، حزن، سرور، غم و ... را از حیث اسباب طبیعی ایجادشان به طب، و از حیث اصلاح و تدبیرشان در جهت سعادت انسان به اخلاق ارجاع می‌دهد.

افق‌سازی و احصای مهم‌ترین گزاره‌ها

به این ترتیب از مجموع عبارات طباطبایی می‌توان این گزاره‌ها را استخراج کرد:

- در بحث از ایجاد احساسات، سخن از واهمه و اعتباریات است که نسبت این دو باید به‌دقت بررسی شود.

- احساسات با بُعد حیوانی، مساوی، و از فطرت، متمایز است.

- غایت احساسات، منافع مادی است. به این ترتیب سنت‌ها و فرهنگ‌های لذت‌جو و دنیوی

در واقع سنت‌هایی احساس‌محور است.

- احساسات دو تجلی دارد و منجر به ظهور دو صفت می‌شود: الف. علاقه به زر و زیور؛ ب.

ضعف در اثبات ادعا.

- بخشی از احساسات که مفید به حال جامعه و سعادت است، تأیید شده و حتی مبنای استدلال در احکام دینی قرار گرفته است.
- وجدان انسان‌ها و نیز اساس دین اسلام تحسین‌کننده عقل است.

خوشه‌های معنایی

برای درک بهتر ابعاد فلسفی عواطف لازم است نسبت آن با اعتباریات، از سویی، و قوه واهمه، از سوی دیگر، را بررسی کنیم.

خوشه معنایی نخست: نسبت اعتباریات و عواطف

نظریه اعتباریات طباطبایی کمابیش به عنوان یکی از ابداعات فلسفی وی بررسی شده است. وی در توضیح این نظریه به قوه واهمه ارجاع می‌دهد. از سوی دیگر، در سخنان تفسیری طباطبایی نیز بارها شاهد همراهی وهم با عاطفه و احساسات بودیم. در نظر طباطبایی، قوای فعاله ما منجر به ایجاد برخی احساسات می‌شود. زیرا ما افعال قوای خود را دوست داریم و از امور ناسازگار با قوایمان کراهت داریم (همو، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۸۲).

انسان‌ها با عوامل احساسی می‌توانند به منظور رفع نیازهای برآمده از این احساسات، حد چیزی را به چیز دیگر نسبت دهند. نتیجه این فرآیند، علوم یا ادراکات اعتباری بالمعنی الاخص یا اعتباریات عملی است. این ادراکات در ظرف خارج مطابق ندارند، اما در ظرف توهم مطابق دارند. مصادیق وهمی این معانی، مادام که احساسات وجود دارند، مصداق آن مفاهیم هستند و با نابودی یا تغییر احساسات، نابود یا متغیر می‌شوند. پس علوم اعتباری تابع احساسات درونی‌اند. البته هر یک از معانی وهمی مبتنی بر حقیقتی خاص، یعنی مصداق واقعی، است که منشأ مفهوم بوده و سپس آن مفهوم به مصداق وهمی نسبت داده شده است. نکته دیگر اینکه، معانی وهمی لغو نیست و در واقعیت آثاری دارد. در عین حال، چون منشأ این ادراکات، عوامل احساسی است این معانی با علوم حقیقی ارتباط تولیدی ندارد و نمی‌توان بر آنها برهان اقامه کرد (همان: ۱۵۷-۱۶۶).

نکته مختصری که طباطبایی در این بحث درباره عواطف می‌افزاید، این است که احساسات و به تبع آنها اعتباریات دو نوع است:

الف. احساسات عمومی لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی مثل مطلق حب و بغض یا اراده و کراهت مطلق.

ب. احساسات خصوصی تغییرپذیر و تبدیل پذیر.

به این ترتیب اعتباریات نیز بر دو گونه است:

- اعتباریات عمومی، ثابت و غیرمتغیر که انسان از ساختن آنها ناگزیر است، مثل ریاست و ملکیت.

- اعتباریات خصوصی و تغییرپذیر مثل اشکال مختلف جوامع که ممکن است زمانی یک شکل خوب لحاظ شود و زمانی دیگر، بد تلقی گردد (همان: ۱۹۵).

طباطبایی به تفصیل در باب انواع اینها و تقسیم دیگر اعتباریات، یعنی اعتباریات پیش از اجتماع و بعد از اجتماع، سخن گفته است که به دلیل مرتب نبودن با مقاله حاضر از آن می گذریم. وی درباره تمایز احساسات عمومی و خصوصی و احیاناً وجه جنسیتی آنها سخنی نمی گوید. نقطه اتصال احساسات و علوم اعتباری، قوه واهمه است که دومین خوشه معنایی درباره عاطفه را تشکیل می دهد.

خوشه معنایی دوم: واهمه، منشأ احساسات

چنان که گذشت، طباطبایی معتقد است انسان احساسات متنوعی را تجربه می کند و بر اساس اعتباریات برآمده از نیازهای اعمال مختلفی را انجام می دهد. در عین اهمیت اعتباریات برای زندگی روزمره بشری، اساس دین، حقایق عقلی و مصالح واقعی است «نه عواطف که منشأش وهم است» (همو، ۱۳۷۴، ج ۵: ۲۹۷). به نظر طباطبایی، واهمه قوه‌ای است که درباره ادراکات جزئی، احکامی را مستقل از عقل صادر می کند و کمابیش با احکام عقل تعارض دارد (همان، ج ۲: ۵۷۴-۵۷۳).

ولی عواطف چگونه از وهم نشئت می گیرد؟ چه اقسامی دارد؟ نسبت آنها با سایر ادراکات بشری و قوای نفس چیست؟ در پاسخ به این پرسش‌های مهم باید گفت طباطبایی به تفصیل پاسخ نمی دهد. آیا با رجوع به سنت فلسفه اسلامی می توان نظر احتمالی طباطبایی را استنباط کرد؟ هرچند آرای فلاسفه مسلمان درباره قوای نفس شباهت اجمالی دارد، ولی در جزئیات و تفصیلات تفاوت بسیاری میان ایشان دیده می شود. در این میان، قوه واهمه یکی از بحث‌انگیزترین

قوا است و فلاسفه بزرگ نیز، هم به تفصیل به آن نپرداخته‌اند و هم مباحث محدودشان با هم تعارض جدی دارد. در عین حال، مثال‌هایی که از کارکرد واهمه ذکر می‌شود مشترکاً به محبت، ترس و نظایر آنها ارجاع دارد. گرچه پی‌جویی موضوع واهمه در فلسفه اسلامی مستلزم پژوهشی مستقل و مفصل است، شایسته است اجمالاً اشاره کنیم که قوای نفس بر دو گونه تحریکی و ادراکی است و قوای ادراکی نفس حیوانی شامل دو گروه است:

الف. حواس ظاهری پنج‌گانه

ب. حواس باطنی که بی‌نیاز از اندام ظاهری جسمانی مثل چشم و گوش است، از جمله: حس مشترک، خیال، متصرفه، واهمه، ذاکره.

فارابی واهمه را قوه‌ای می‌داند که از محسوس، آنچه را به حس در نمی‌آید، ادراک می‌کند (بنی‌جمالی و احدی، ۱۳۸۳: ۵۱).

ابن‌سینا چهار وظیفه برای قوه واهمه برمی‌شمرد:

الف. ادراک معانی جزئی که بر دو نوع است: معانی جزئی که متعلق آنها مادی است؛ مثل رنگ‌ها؛ معانی جزئی که متعلق آنها از حیث ذات مادی نیست؛ مثلاً ادراک خیر و شر، موافق و مخالف.

ب. ادراک محسوسات قبلی که اینک در ماده احساس نمی‌شوند.

ج. صادر کردن احکام جزئی بر محسوسات جزئی.

د. همه قوا را از طریق صادر کردن حکم تحریک به عمل می‌کند (شاملی و حداد، ۱۳۹۰: ۳).

تجمیع عبارات مختلف ملاصدرا درباره واهمه نسبتاً دشوار است ولی دلالت بر این دارد که حوزه فعالیت واهمه، معانی جزئی و غیر محسوس است و اگر وارد حوزه کلیات و امور معقول شود دچار خطا می‌گردد (منصوری، ۱۳۹۱: ۱۵۱). به نظر ملاصدرا، قوه وهم مانند عقل قابلیت تأثیرپذیری از مفارقات دارد. ولی عقل خلیفه ملک، یعنی مظهر صفت رحمت خدا، و وهم، متأثر از شیطان، یعنی مظهر صفت غضب خدا، است. البته وهم در ادراک جزئیات و محسوسات در خور اعتماد است ولی تحت تأثیر شیطان از این حوزه تجاوز می‌کند و منشأ خطا می‌شود (محمدزاده و منصوری، ۱۳۹۱: ۹).

مدرکات واهمه طبق جمع‌بندی مصباح یزدی از منظر ملاصدرا عبارت است از:

الف. ادراک معانی جزئی موجود در نفس مدرک مثلاً محبت، نفرت و ... البته مصباح یزدی ضمن نقد این سخن معتقد است این امور کیف نفسانی‌اند که علم ما به آنها حضوری است.

ب. حالات نفسانی دیگران در این خصوص نیز مصباح یزدی معتقد است انسان از حالات نفسانی دیگران درک مستقیم ندارد و با استدلال به آنها پی می‌برد (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۴۳۶-۴۳۴).

ج. صدور احکام نادرست این هم از منظر مصباح یزدی نادرست است. زیرا درستی و نادرستی حکم به سبب مقدمات آن است نه قوه‌ای جدا.

در نهایت مصباح یزدی تنها کارکرد واهمه را ادراک صور کیفیات و حالات نفسانی می‌داند؛ به این ترتیب که انسان پس از ادراک حضوری احوال نفسانی، صورتهایی ذهنی از آن اخذ می‌کند که پس از نبودن آن حالت می‌تواند بعداً به یاد آورد (همان: ۵۲۷). به این ترتیب، وی نظر ملاصدرا در این باره را مغشوش، متأثر از مشائیان و خطا تلقی می‌کند. همچنین، اموری مثل محبت، نفرت، علاقه و ... را مفاهیم کلی و عقلی می‌داند (همان: ۴۳۸-۴۳۷).

کوتاه سخن آنکه، هرچند طباطبایی در آثاری مثل *بداية الحكمة* مانند مشائیان از واهمه سخن می‌گوید و در *المیزان* نیز وجود آن را مفروض می‌انگارد، اما در برخی از حاشیه‌ها بر اسفار، واهمه را انکار می‌کند و این‌گونه ادراکات را به حس مشترک نسبت می‌دهد (شیروانی، ۱۳۸۷: ۷۰). از جمله اینکه در بیان انواع ادراک آن را در سه نوع حسی، خیالی و عقلی منحصر می‌داند و وهم را همان مرتبه نازل عقل می‌خواند: «فبالحقیقه الادراک ثلاثة انواع كما ان العوالم ثلاثة والوهم كانه عقل ساقط عن مرتبته». وی در پاورقی همین مطلب می‌نویسد:

لینال الوهم كل صورة عقلية مضافة إلى الجزئی كالإنسان والفرس والسواد والبیاض مثلاً وإنما ینال أموراً جزئیة موجودة فی باطن الإنسان كالمحبة والعداوة والسرور والحزن و لا مانع من نسبة إدراكها إلى الحس المشترك كما سیأتی فی سفر النفس و مجرد تسميتها معانی فی مقابل الصور المدركة من طریق الحواس الظاهرة لا یوجب مباينة نوعية فی الفعل حتی یحوج إلى إثبات قوة أخرى فالحق إسقاط الوهم من رأس - و إسناد فعله إلى الحس المشترك (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۳۶۲).

به این ترتیب، وقتی به آثار فلسفی طباطبایی مراجعه می‌کنیم، مانند آثار سایر فلاسفه بزرگ اسلامی، مبحث واهمه را سرشار از اختلاف و پراکنده می‌یابیم و از این رو تبیین منسجمی از زایش عواطف از واهمه و جزئیات آن هم به چشم نمی‌خورد. به بیان دیگر، این محور در نگاه طباطبایی بسط نیافته است.

توصیف زمینه‌ای حیات احساسی و اوصاف آن

هرچند در مرحله توصیف زمینه‌ای در پی توصیف تجربه و دریافت معنا و موضوع در دست تحقیق هستیم، با این حال گویی در سنت فلسفه اسلامی به طور کلی و در آرای فلسفی طباطبایی به طور خاص، معنای منسجمی از احساسات مطرح نشده است. این مدعا با دنبال کردن مسیر مباحث علامه طباطبایی درباره زنان، حیات احساسی، احساسات و سپس اعتباریات به واهمه بررسی شد. در نهایت وی در فلسفی‌ترین آثارش طرح واهمه را بی‌وجه می‌داند و طبعاً کار به پرسش‌های دیگری که در آغاز بسیار جدی به نظر می‌رسید، نمی‌کشد؛ پرسش‌هایی مثل اینکه: آیا زنان واهمه قوی‌تری دارند؟ کارکرد واهمه در دو جنس چه تفاوت‌هایی دارد؟ آیا در جسم یا بُعد حیوانی زنان، ویژگی خاصی وجود دارد که به غلبه عواطف ایشان بر عقلشان بینجامد؟ آیا از غلبه عواطف زنان بر عقل ایشان باید نتیجه گرفت که ایشان لذت‌جو تر، مادی‌گراتر و دورتر از حق‌اند یا احیاناً شاید عواطفی که در دین تأیید شده در آنان بیشتر باشد؟ احساسات لازم نوعیت نوع بشر کدام است و نسبت آنها با عقل چیست؟ در کدام وجه، احساسات زنان از مردان متمایز می‌شود؛ در کمیت یا کیفیت یا ...؟

همچنین، هرچند اشاراتی در تمایز عواطف مثبت و موافق با عقل، از عواطف منفی وجود دارد، اما ملاک تمیز آنها مطرح نشده است. این پرسش هنگامی جدی‌تر می‌شود که تربیت کودکان، یعنی تربیت انسان، از سویی مسئولیتی زنانه و مستلزم عواطف، و از سوی دیگر طبق نگرش اسلام، عقلی تلقی می‌شود. در واقع، این پرسش مطرح می‌شود که: آیا همه عواطف زنان در وجود ایشان غلبه دارد یا عواطف مثبت و موافق عقل ایشان؟ چگونه زندگی احساسی زنان، با اوصاف لذت‌جویانه و مادی‌گرایانه‌اش، اجازه می‌دهد ایشان شایستگی تربیت انسان را داشته باشند؟

توصیف ساختاری

در توصیف ساختاری معنای عاطفه، یعنی بافت (context) و زمینه مؤثر بر ادراک طباطبایی می‌توان سه فرض مطرح کرد:

۱. **بافت عرفی:** طباطبایی به تفصیل درباره دیدگاه‌های تحقیق‌آمیز ملل عقب افتاده و متمدن راجع به زنان توضیح می‌دهد و معتقد است نگرش اسلام درباره زن بدیع و همراه با احترام و تکریم زن است. ولی با توجه به ارزش‌گذاری بیشتر عقل در مقایسه با احساسات، آیا می‌توان این احتمال را مطرح کرد که طباطبایی با نگرشی برآمده از عرف، مردان را به حق و عقل و سعادت نزدیک‌تر می‌داند و زنان را به احساساتی‌گری، به معنای منفی کلمه و لذا تبعات آن یعنی دنیاطلبی، لذت‌جویی و ماده‌گرایی متمایل‌تر می‌انگارند و البته به آن تصریح نمی‌کند؟

۲. **بافت قرآنی دینی:** هرچند گاه از ظاهر سخنان طباطبایی تفاوت ارزشی میان زن و مرد استنباط می‌شود، ولی در واقع وی با نگرشی قرآنی قائل به تکریم زن در اسلام است و در این باره مفصل سخن گفته است. آنچه ذکر شده نیز صرفاً بر تفاوت‌های غیرارزشی دو جنس دلالت دارد.

۳. **بافت فلسفی:** طباطبایی به عنوان فیلسوفی در سنت فلسفه اسلامی، دغدغه‌ای خاص راجع به عقل دارد و چون آن را وجه ممیزه انسان می‌داند، در تفسیر خود نیز به عنوان نوعی ابزار مفهومی کلیدی از آن سود می‌جوید. تعریف وی از عقل هرچند عمیقاً با تعالیم دینی درآمیخته، اما به‌وضوح جنبه‌های یونانی و فلسفی دارد و منجر به فروترانگاشتن بسیاری از ابعاد دیگر وجود آدمی در مقایسه با عقل، در معنایی خاص، می‌شود. لذا چنین پرسش‌هایی برای وی مطرح نمی‌شود: معنای احساسات چیست و چه نقشی در کمال بشری دارد؟ نسبت عواطف، غرایز و فطرت چگونه است؟ آیاتی از قرآن که احساسات انسان‌ها را مخاطب یا موضوع قرار می‌دهد چه جایگاهی دارد؟ آیا همه عواطف انسان‌ها با حیوانات مشترک است؟ تقدیرها و تکریم‌های خداوند راجع به اولیای خود، به ویژه پیامبر، در قرآن تا چه حد ناظر به «عقل» یا جوانب دیگر کمال آدمی است؟

توصیف ترکیبی

شاید بتوان با جمع و تحدید این سه فرض به نگاهی دیگر رسید؛ با این امید که منصفانه‌تر و جامع‌تر باشد: طباطبایی فیلسوفی است که از میراث فلسفه اسلامی در تفسیر خود از قرآن استفاده می‌کند. قول به فروتردانستن زنان از حیث عقلی و تفوق عواطف در ایشان، نه تنها در میان عامه و نیز علمای دین بلکه در میان عموم فلاسفه اسلامی هم عرفی سابقه‌دار و عقیده‌ای از پیش مفروض است. بی‌آنکه بخواهیم این قول مشهور را رد کنیم، در عین حال تبیین فلسفی شایسته‌ای شامل تعریف احساسات و نیز وجه غلبه آنها در زنان در آثار فلاسفه بزرگ ضبط نشده است. طباطبایی نیز در وجه فیلسوف‌بودنش، از این رویه فلسفی رایج تبعیت می‌کند.

البته می‌توان در آزمونی فکری به این اندیشید که اگر طباطبایی به دستگاه مفهومی فلسفه اسلامی مجهز نبود چه تغییراتی در تفسیر وی ممکن بود؟ آیا باز هم مهم‌ترین تفاوت انسان با حیوانات، عقل تلقی می‌شد؟ آیا پرورش در زر و زیور نشانه غلبه احساسات تلقی می‌شد یا نشانه چیزی دیگر؟ آیا واژه «خصام» بر بیان استدلال منطقی دلالت دارد؟ آیا همه عواطف رو سوی لذت و منفعت دنیوی دارد؟ و ...

نتیجه

هدف پدیدارشناسی تقرب به عینیت و ذات پدیدار در چارچوب روابط بین‌الذاتانی یا درون‌ذهن سوژه خودآگاه و همدلی با او است. رهاورد پژوهش حاضر درک ابعاد مختلف معنای «عاطفه» در اندیشه طباطبایی و ارتباطات مفهومی میان دلالت‌های فلسفی، قرآنی و عرفی آنها است. به این ترتیب هرچند گزاره اساسی و بنیادین «حیات زنان، عاطفی است» در بدو امر بسیار واضح به نظر می‌رسید، با تعلیق این آشنایی و بداهت اولیه، به لایه‌ها و وجوه دیگر آن در اندیشه یکی از مهم‌ترین شخصیت‌های فلسفی دینی معاصر پی بردیم و شبکه معانی مرتبط، مترادف و مقابل آن را بررسی کردیم. پژوهش در سایر مؤلفه‌های این شبکه مثل فطرت، عقل قرآنی، تعریف حیوان، قلب، سنت‌های احساسی، غرایز، زر و زیور، خصام و انواع احساسات ذکر شده در آیات می‌تواند ما را به خوشه‌های معنایی دیگر و در نتیجه مجموعه‌های معنایی وسیع‌تر دلالت کند.

در عین حال، تحقیق درباره جایگاه عواطف و احساسات در فلسفه اسلامی و نزد فلاسفه مسلمان، تکلیفی شایسته متخصصان این میراث عظیم است و می‌تواند به بازاندیشی و بازسازی سنت انسان‌شناسی ما کمک فراوان کند. همچنین، بخش‌هایی از این واکاوی را باید در عرصه آثار طبی و اخلاقی ایشان انجام داد. در گام بعدی تلاش در جهت بررسی تمایزات و تشابه‌های جنسیتی در زمینه نوعی نظریه انسان‌شناختی منسجم می‌تواند ما را به بساختن نظریه جنسیت در فلسفه اسلامی نزدیک‌تر کند. به این ترتیب پیش و بیش از هر چیز ما نیازمند پرسش و استنتاج از سنت فلسفه اسلامی با مسائل نو هستیم.

منابع

- اسمیت، دیوید وودراف (۱۳۹۳). *پدیدارشناسی*، ترجمه: مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- بنی‌جمالی، شکوه‌السادات؛ احدی، حسن (۱۳۸۳). *علم‌النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی و تطبیق آن با روان‌شناسی جدید*، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.
- بودلایی، حسن (۱۳۹۵). *روش تحقیق پدیدارشناسی*، تهران: نشر جامعه‌شناسان.
- شاملی، نصرالله؛ حداد، وحیده (۱۳۹۰). «قوه‌واهمه و نسبت آن با سایر قوای نفس با تأکید بر آرای ابن‌سینا»، در: *آینه معرفت*، دوره ۹، ش ۲۹، ص ۱۹-۴۱.
- شیروانی، محمدعلی (۱۳۸۷). *ترجمه و شرح نهایی الحکمه*، قم: بوستان کتاب، ج ۳.
- صادقی، هادی (۱۳۹۱). *جنسیت و نفس: با گفتارهایی از محمدتقی مصباح یزدی و دیگران*، قم: مرکز نشر هاجر.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸ الف). *انسان از آغاز تا انجام*، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۸ ب). *بررسی‌های اسلامی*، قم: بوستان کتاب، ج ۱.
- _____ (۱۳۸۷). *آغاز فلسفه*، ترجمه: محمدعلی گرامی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۴). *زن در قرآن*، تصحیح و تحقیق: محمد مرادی، قم: دفتر تنظیم و نشر آثار علامه طباطبایی.
- _____ (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*، لبنان: مؤسسه‌الأعلمی للمطبوعات، ج ۴.
- _____ (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان*، مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۲، ۴، ۵، ۱۳ و ۱۸.

- _____ (۱۴۱۶). *نهاية الحكمة*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- _____ (۱۳۶۸). *الحكمة المتعالية* (با حاشیه علامه طباطبایی)، قم: مکتبه المصطفوی، ج ۳.
- _____ (۱۳۶۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: صدرا، ج ۲.
- کرسول، جان (۱۳۹۴). *پویش کیفی و طرح پژوهش*، ترجمه: حسن دانایی‌فر، حسین کاظمی، تهران: صفار، چاپ دوم.
- محمدزاده، رضا؛ منصور، عباس‌علی (۱۳۹۱). «نقش عوامل معنوی در معرفت با تکیه بر قوه وهم از نگاه ملاصدرا» در: *پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)*، س ۱۰، ش ۱، ص ۵-۲۲.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵). *شرح اسفار (کتاب نفس جزء اول)*، تحقیق و نگارش: محمد سعیدی مهر، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۸.
- منصور، عباس‌علی (۱۳۹۱). «چیستی وهم و نقش آن در خطای ذهن از نظر ملاصدرا» در: *آیین حکمت*، دوره ۴، ش ۱۳، ص ۱۴۷-۱۶۷.