

علامه طباطبایی: تجرد نفس ورد ادله مخالفین

محمد اکوان*

چکیده:

معرفت نفس، یعنی خودشناسی، اساس و بنیاد همه ی معارف بشری است و انسان همواره تلاش کرده است تا برای نیل به سعادت و کمال مطلوب، خود را به این نوع معرفت مجهز نماید. خودشناسی آغاز مسیری است که بدون پیمودن آن، ورود به عرصه های معرفتی دیگر خصوصاً شناخت مبداء هستی امکان پذیر نخواهد بود. در این مقاله نخست درباره شیوه آشنایی انسان با بعد نفسانی خود از دیدگاه علامه طباطبایی گفتگو شده و سپس به تعریف نفس از منظر فیلسوفان پرداخته شده است. آنگاه دلایل تجرد نفس وجدایی آن از بدن مورد بررسی قرار گرفته و سرانجام ایرادات و شبهات منکرین نفس مجرد از بدن به ویژه مادی گرایان مطرح و از نظر علامه طباطبایی به آنها پاسخ داده شده است

واژه های کلیدی: نفس، تجرد، مادی، مادی گرایان، انسان، کمال، شهود نفسانی، خودآگاهی

طرح مساله

مساله تجرد نفس یکی از مسائل مهم و دقیق فلسفی و کلامی است. هم فیلسوفان درباره این موضوع به تحقیق پرداخته وهم متکلمین از آن سخن به میان آورده اند. پرسش اصلی در این خصوص آن است که آیا نفس مجرد از بدن وجود دارد یا نه؟ آیا با استدلال و برهان عقلی می توان تجرد نفس را اثبات نمود یا نه؟ مساله دیگر، طرح نظریه های مخالفین و منکرین تجرد نفس است. آیا نفس همان سلسله اعصابی است که در سرتاسر بدن پراکنده شده است؟ آیا نفس همان تاثیر و تاثر اجزاء ماده خارجی، یعنی بدن و اجزاء مرکب عصبی در یکدیگر است یا چیزی غیر از اینهاست؟

در دوره معاصر علامه طباطبایی از صاحب نظران برجسته ای است که به تبیین نظریه تجرد نفس ورد دیدگاه منکرین آن به ویژه مادی گرایان پرداخته است. بررسی نظریه تجرد نفس و پاسخ به مادی گرایان از دیدگاه علامه طباطبایی موضوع این مقاله است

۱- چگونگی آگاهی انسان از ساحت نفسانی خود

بانگاه به سرگذشت تلاشهای فکری انسان درمی یابیم که او به شناخت جهان طبیعت و حتی جهان ماوراء طبیعت علاقه وافر داشته است و دراین راه از هیچ کوششی دریغ نورزیده و لحظه ای خود رامستغنی از معرفت جهان هستی ندانسته است. راز گشایی از مجهولات و روشنایی بخشیدن به تاریکی‌ها و شناختن جهان پیرامون و امور مربوط به آن و حقایق زندگی، نشاط و لذتی وصف ناپذیر و ستودنی برای انسان به ارمغان می‌آورد. باوجود این، هیچ معرفتی برای او بااهمیت تر و بنیادی تر از شناخت «خود» نبوده است. شناخت خود رامبداء و منشا راهی می‌داند که باپیمودن آن، گام نهادن دردیگر عرصه‌های معرفتی امکان پذیر خواهد بود. ازاینرو، شناخت نفس و پی بردن به حقیقت آن بخش شایان توجهی از کوشش علمی او محسوب می‌گردد.

تاآنجا که تاریخ مساعی علمی و معرفتی انسان نشان می‌دهد، پیوسته برلسان او هنگام گفتگو بادیگر هموعان خود واژه «من» جاری بوده است و بی تردید باین واژه به حقیقتی از حقایق این عالم التفات داشته و می دانسته که مراد و مقصود او ازاین واژه چیست و درصدد بیان چه حقیقتی است، اما آنچه دراین میان اهمیت دارد این است که دیدگاه انسانهای ماده گرا کوتاه و بیشتر سروکارشان باحوائج جسمی و بدنی خود بوده، و پرداختن مداوم به رفع نیازهای مادی سبب شده که از معنای واقعی واژه «من» غفلت نمایند و همین غفلت موجب شده که درخصوص معنای حقیقی این واژه‌ها و دلالت و حکایت آنها تعمق و دقت کافی ننمایند. افزون براین، چه بسا غفلت از معنای واقعی این واژه‌ها آنها را به این دیدگاه رهنمون شده که توهم کنند معنا و مدلول و محکی واقعی این کلمات همان بدن مادی و جسمانی آنان است. (طباطبایی، ۱۷۷/۶،

گاه نیز گمان می‌کرده اند که فرق میان انسان زنده و مرده، براساس ادراک حسی، یعنی همان نفسی است که انسان زنده در همه مراحل زندگی خود با آن

تنفس می‌کند. براین اساس ، انسان زنده را انسانی دانسته اند که دستگاه تنفس او فعال باشد و اگر فاقد آن دستگاه باشد و یا دستگاه تنفس او مسدود گردد و از فعالیت بازماند به گونه ای که هیچ چیزی را ادراک نکند و همه وجود و آثار وجودیش باطل ، و شخصیت و حقیقت او معدوم گردیده باشد ، چنین انسانی را مرده بشمار آورند. یکی از طرفداران این نظریه آناکسیمنس^۱ است. او براین باور بود که نفس انسان و حتی نفس جهان همان هواست. به نظر او انسان هنگامی که نفس می‌کشد ، زنده و فقدان تنفس به معنای مرگ است. به نظر او «درست همان طور که نفس ما ، که هواست مارانگه می‌دارد ، همین طور هم نفس و هوا بر تمام جهان احاطه دارد» (کاپلستون ، ۱ / ۳۶) ایشان چون گمان می‌کرده اند که نفس همان نفس و همان هوا یا نوع خاصی از هواست آن را روح نامیده و از آنجایی که این امر برای آنان یقینی و مسلم بود به این نتیجه رسیدند که انسان عبارت از مجموع روح و بدن است.

«فأذن ان النفس هو النفس (محرکه) وهو الريح او نوع خاص من الريح فسماه لذلك روحاً ، وقضى ان الانسان هو المجموع الروح والبدن» (طباطبایی ۶ / ۱۷۷)

برخی نیز گمان کرده اند که زنده بودن انسان و حس و حرکت داشتن او بواسطه خونی است که در رگ‌های او جریان دارد و زندگی و مرگ انسان به وجود و عدم همین مایع ارغوانی رنگ بستگی دارد. با وجود آن حیات و زندگی استمرار می‌یابد و یابود آن زندگی انسان متوقف می‌شود. از این رو ، حکم کرده اند که نفس همان خون یا خون همان نفس است. کسی که برای اولین بار این دیدگاه را مطرح کرده و آن را تبیین نموده است امپدوکلس^۲ یابه اصطلاح فیلسوفان مسلمان انبأذقلس است. او خونی را که پیرامون قلب وجود دارد بعنوان نفس و منشاء حیات و زندگی انسان مطرح می‌کند «قلب ساکن در دریای خون ، که دردوسوی مخالف در جهش است. درست جایگاه ، چیزی است که آدمیان آن را اندیشه می‌نامند ، زیرا خون پیرامون قلب اندیشه ایشان است» (پهلوانیان ، ۲۴)

1- Anaximenes
2 - Empedocles

برخی از متکلمان مسلمان دیدگاهی نزدیک به نظریه امپدوکلس دارند و نفس راهمان روح بخاری یاخون می‌دانند. آنان چون به مجردی غیر از خدا باور ندارند نفس راجسمانیه الحدوث وجسمانیه البقاء دانسته و معتقدند که نفس غیر از روح بخاری یاخون چیز دیگری نیست. بنابراین ، نفس راجسمانی به شمار می‌آورند. (شیرازی ، ۲ / ۱۸۲۵ ، و حائری یزدی ، ۴۰)

علاوه بر این ، گروهی دیگر بر این باورند که نفس انسان همان اجزای اصلی است که در نطفه جمع شده و عیناً در همه مراحل زندگی در ساختمان بدن اوباقی خواهد ماند. این اجزای اصلی از هرگونه تغییر و دگرگونی و فساد و بطلان درامانند در نتیجه انسان بابقای این اجزای اصلی باقی خواهد بود. (نقل از طباطبایی ۶ / ۱۷۷)

شبهه این دیدگاه نظریه فیثاغورس است وی معتقد است که نفس انسان چیزی متمایز از بدن و اجزای اصلی آن نیست هماهنگی اجزای اصلی بدن همان نفس است لذا: «فیثاغورس و پیروانش بر آن بودند که روح چیزی است همچون هماهنگی چنگ ، همچنان که باموزون شدن سیم‌های چنگ ، چیزی پدید می‌آید که هماهنگی نامیده می‌شود در تن مانیز وقتی عناصر مختلف به نحو خاصی به هم می‌آمیزند ، این آمیزش سبب پیدایی زندگی و روح می‌گردد و بنابراین ، روح چیزی دیگر نیست ، جز حالت ناشی از آن آمیزش» (فلوطين ، ۱ / ۶۲۷ ، و گاتری ، ۳ / ۲۹۱)

علامه طباطبایی پس از بیان دیدگاه‌های فوق به نقد و بررسی آنها می‌پردازد. او اعتقاد دارد که اگر چه اشتغال به بدن ، عوام مردم را از درک حقیقت نفس غافل نموده و آنان را وادار ساخته تانظریه‌هایی بی اساس در خصوص نفس پیروانند ، اما چنین نگرش‌هایی باین دیدگاه منافات ندارد که مردانی ممتاز از نظر اینکه انسانند نه از نظر اینکه دارای تنی خاکی و نیازمند به هزاران شرایط مادی هستند ، وجود داشته باشند که از واژه «من» و نفس معنای دیگری ادراک کنند و در آن درک خطا هم نکنند. بی تردید انسان در همه لحظه‌های حیات خود ، حقیقتی را در درون خود به نام «من» مشاهده می‌کند که اگر در آنچه در این مشاهده می‌یابد تعمق و دقت نماید متوجه خواهد شد که آن چیز برخلاف محسوسات مادی او حقیقتی است که مانند

امور جسمانی دستخوش تغییر و معروض انقسام و پذیرای اقتران به زمان و مکان نیست. افزون بر این، درمی یابد که آن حقیقت غیر از این بدن مادی است که اعضا و اجزایش محکوم به احکام ماده اند. از این رو، انسان از این حیث که انسان است فاقد چنین شعور نفسانی که حقیقت نفس او را که از آن به «من» تعبیر می‌کند دربرابرش مثل می‌سازد، نیست. و اگر اندکی به آن معنایی که در درون خود دارد توجه و دقت نماید و از مشغله‌های گوناگون بدنی و اهداف مادی صرف نظر کند تحقیقاً بر این مساله اذعان خواهد کرد که نفس او چیزی است که هیچ سنخیتی باماده و مادیات ندارد، زیرا خاصیت نفس و اثر آن غیر از خواص و آثار مادیات است. (طباطبایی ۶ / ۱۷۸) بنابراین، حقیقت نفس، یعنی همان قوه دارای تعقل که از آن به «من» تعبیر می‌شود، امری است که در ذاتش مغایر با امور مادی است. اما آدمی با اشتغال به مشاغل روزانه و صرف همه همت خود در راه تحصیل آرزوهای زندگی مادی و رفع حوایج بدنی او رابرآن داشته که این امر را مهمل گذاشته و در آن تعمق و دقت شایسته نماید و به مشاهده سطحی و عوام گونه و اجمالی اکتفا کند و در نتیجه از حقیقت نفس غافل شود.

۲- تعریف نفس

فیلسوفان مسلمان به پیروی از ارسطو نفس را به کمال اول برای جسم طبیعی آلی که افعال حیات از آن صادر میشود تعریف کرده اند. (ارسطو، ۴۱۲) کمال یعنی فعلیت در مقابل نقص، و نقص یعنی قوه. هر قوه ای نقص است و هر فعلیتی کمال است. پس کمال این است که چیزی از قوه و نقص خارج شود. و چون نفس ماده را از قوه و نقص خارج می‌کند کمال نامیده می‌شود و مراد آنها از کمال اول آن چیزی است که نوعیت نوع، متقوم به آن باشد، در مقابل کمال ثانی که بعد از تمامیت نوع پدیدار می‌شود و زاید بر نوعیت آن است (ریاحی، ۳)

یعنی کمال اول مکمل نوع است ولی کمالات ثانی مکمل نوع نیستند بلکه بعد از نوع اند، یعنی بعد از پیدایش نوع برای آن حاصل می‌شوند و وجود نوع متوقف

بر کمالات ثانی نیست ، بلکه کمالات ثانی متوقف بر نوع اند. بنابراین فرق کمال اول و کمال دوم این است که نوع متوقف بر کمال اول است ، در حالی که کمال ثانی متوقف بر نوع است (شیرازی ، ۲ / ۱۷۲۱) برای مثال کمال اول گیاه ، صورت نباتی است ، ولی رشد ، نمو و تغذیه کمال ثانی آن است. یعنی رشد و نمو و تغذیه متوقف بر تحقق صورت نباتی گیاه است اما صورت نباتی متوقف بر رشد و نمو نیست. یا علم و آگاهی کمال ثانی برای انسان است ، انسانیت انسان متوقف بر ناطق است و متوقف بر علم و آگاهی نیست در صورتی که علم و آگاهی متوقف بر نوع یعنی انسانیت است. مهدی حائری یزدی درباره اینکه نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است معتقد است که: «بر کمال اول بودن نفس باید تاکید کرد ، زیرا باین بیان بسیاری از اشکالات وارد بر تعریف نفس بر طرف می گردد. اینکه نفس کمال اول است به اتحاد نفس با بدن اشاره دارد. باین عبارت دو گانه انگاری میان نفس و بدن که دکارت آن را مطرح کرده است منتفی می شود. چون دوگانگی هنگامی است که دو موجود کامل داشته باشیم که متفاوت از یکدیگر باشند اگر دو موجود مستقل داشته باشیم میان آنها یگانگی برقرار نخواهد بود اما اگر از ابتدا نفس را کمال اول برای جسم بدانیم، دیگر مشکل هویت پیش نخواهد آمد» (حائری یزدی ، ۲۹) اگر چه فیلسوفان مسلمان در تعریف نفس از ارسطو تبعیت کرده اند اما این بدن معنا نیست که بدون چون و چرا و نقد و نظر دیدگاه ارسطو را پذیرفته باشند. ارسطو معتقد است که نفس صورت بدن و بدن ماده نفس است بنابراین او نفس و بدن را مانند صورت و ماده می داند که با هم اتحاد جوهری دارند و تحقق یکی بدون تحقق دیگری ممکن نیست در صورتی که ابن سینا نفس را جوهری قائم به ذات و مستقل از بدن می داند به عبارت دیگر بدن قبل از آن که نفس به آن تعلق بگیرد ، دارای صورت و ماده ای است و وجودی مستقل دارد و هنگامی که برای پذیرش نفس آمادگی پیدا می کند نفس به آن تعلق می گیرد (پهلوانیان ، ۳۵)

ابن سینا می گوید «کل صوره کمال و لیس کل کمال صوره فان الملک کمال للمدینه والرَبان کمال السفینه و لیس بصورتین للمدینه و السفینه ، فما کان من الکمال مفارق

الذات لم يكن بالحقيقه صوره للماده وفي الماده»^۱ (ابن سینا ، ۱۶) بنابراین تعریف ابن سینا با تعریف ارسطو از نفس و کمال متفاوت است. برخی از فیلسوفان غربی بر این عقیده اند که در فلسفه اسلامی ، تعاریف با پیروی از جزم اندیشی سقراطی انجام می پذیرد چراکه سقراط در مواجهه با دیگران گاه از موضوع تعریفی لفظی و مجرد ارائه می داده تا طرف مقابل خود راساکت نماید. بنابراین ، تعاریف او خیالی ، یعنی بدون توجه به حقیقت شیء بوده است اما آقای حائری یزدی بر این باور است که تعاریفی را که حکمای اسلامی ارائه داده اند به روش سقراطی نیست ، یعنی این گونه نیست که برای تعریف یک شیء از لفظ به سراغ حقیقت آن بروند. در کتاب الشفاء ، ابن سینا بر این نکته تاکید کرده که تعریف به وسیله تجزیه حاصل می شود یعنی با تجزیه اشیاء و جداسازی مابه الاشتراک از مابه الامتیاز و مقایسه آنها با یکدیگر تعریف ارائه می شود. بنابراین در تعریف نفس هم فلاسفه اسلامی به تعریف لفظ نپرداخته اند ، بلکه با تجزیه و تحلیل به تعریف دقیق نفس پرداخته اند. (حائری یزدی ، ۳۲)

۳- تجرد نفس

مقصود از نفس آن حقیقتی است که هریک از ماهنگام سخن با عبارت «من» از آن حکایت می کنیم و یابدان اشاره می نماییم و همچنین مراد از تجرد نفس این است که موجودی مادی و قابل قسمت و دارای زمان و مکان نباشد. بنابراین ، مجرد در مقابل مادی بکار می رود و به موجودی مجرد گفته می شود که ویژگیهای امور مادی را نداشته باشد.

غالب متفکران مسلمان به ویژه فیلسوفان مسلمان به نظریه تجرد نفس باور دارند و آن را تبیین می کنند و مدافع آن هستند. فخر رازی در کتاب مباحث المشرقیه دوازده دلیل و ملاحظه در اسفار یازده دلیل برای تجرد نفس بیان کرده اند. علامه طباطبایی نیز

۱- هر صورتی کمال است اما هر کمالی صورت نیست . بنابراین ، پادشاه کمال برای شهر و ناخدا کمال برای کشتی است ولی پادشاه و ناخدا برای شهر و کشتی صورت بشمار نمی آیند . پس آن کمالی که ذاتش مجرد است به معنای حقیقی صورت برای ماده و در ماده نخواهد بود

از مدافعان نظریه مجرد نفس است که در آثار خود به ویژه اثر گران سنگ تفسیر میزان برای اثبات آن برهان اقامه کرده است. آنچه در پی می آید استدلال علامه در کتاب تفسیر اوست.

۳-۱- استدلال نخست

بی تردید هرانسانی ذات خود را ادراک می کند و در واقع خویشتن یاب است یعنی هرکسی در خود معنا و حقیقتی رامی یابد و مشاهده میکند و از آن معنا و حقیقت به «من» و نفس تعبیر می کند. افزون بر این، جای هیچ شک و تردید نیست که هرانسانی در این درک و مشاهده مثل ماست. من و همه انسانها در این درک مساوی هستیم و حتی در هیچ لحظه ای از لحظه های زندگی از آن غافل نیستیم و هیچگاه خودمان را از یاد نمی بریم. اینک باید دید که این «من» که آن رابی واسطه ادراک می کنیم در کدام قسمت از بدن جای دارد. به عبارت دیگر، جایگاه نفس در کدام بخش از بدن است. بدون شک در هیچیک از اعضای بدن ما نیست، نه در حواس ظاهری و وجود دارد و نه در حواس باطنی استقرار یافته است.

بدلیل اینکه بارها شده می شود که من از اینکه دارای بدنی هستم و یا اینکه دارای حواس ظاهری یا باطنی هستم، بکلی غافل می شود ولیکن حتی برای یک لحظه هم نشده که از هستی خودم غافل باشم، و دائماً «من» در نزد «من» حاضر است، پس معلوم می شود که این «من» یعنی نفس غیر از بدن و غیر از اجزاء بدن است علامه می نویسد: «فانار بما نفعل عن کل و واحد منها و عن کل مجموع منها حتی عن مجموعها النام الذی نسیمه بالبدن و لا نفعل قسط عن المشهود الذی بغیر عنه: بآنا، فهو غیر البدن و غیر اجزاءه» (طباطبایی، ۱ / ۳۶۲)

این استدلال علامه طباطبایی شبیه استدلال ابن سینا به نام «انسان معلق در هوا» است. ابن سینا استدلال خود را اینگونه توضیح می دهد که فرض می کنیم که در همین لحظه و یکباره، بطور کامل، آفریده شده ایم و هیچ علم قبلی نداریم و در حالی هستیم که اعضای حسی هیچ درکی به ما نمی دهد، یعنی چشمهای ما بسته است و اعضای

بدن ما با هم تماس ندارند و در فضا به گونه ای معلقیم که گرمی و سردی هوا و یامقاومت هوا در ما احساس ایجاد نمی کند ، در این حال اگر تامل کنیم خویشتن را می یابیم و می دانیم که هستیم ، ولی هیچ عضوی از اعضای بدن خود را درک نمی کنیم ، پس معلوم می شود که نفس ما غیر از بدن ماست «بل هی منفرجه ومعلقه لحظه مافی هواء طلق وجدتها قد غفلت عن کل شی ء إلا عن ثبوت اینتها» (ابن سینا ، ۲ / ۲۹۲)

بنابراین علم و آگاهی «من» از خودم آنهم بدون وساطت چیزی ، واقعیتی غیر از بدن است. این «خود آگاهی» بی واسطه ، علم حضوری نفس به ذات خود نامیده میشود در نتیجه انسان از راه «خود آگاهی» و علم حضوری ، به معنایی که گفته شد ، و درون بینی درمی یابد که نفس متمایز از بدن مادی ، یعنی مجرد است.

برخی از دانشمندان اروپا و برخی از متفکران مسلمان خاطر نشان کرده اند که برهان معروف ابن سینا به نام «انسان معلق در فضا» برای اثبات تجرد نفس ، که استدلال علامه طباطبایی نیز با آن قرابت محتوایی دارد با برهان معروف دکارت یکی است. این دیدگاه موجه و قابل پذیرش نیست زیرا ابن سینا از طریق مشاهده بلاواسطه و مستقیم خود نفس استدلال کرده و دکارت از طریق شهود آثار نفسانی وارد شده است و آن را واسطه برای وجود نفس قرار داده است (طباطبایی ، اصول فلسفه و روش رئالیسم ، ۲ / ۵۴)

۳-۲- استدلال دوم

استدلال دوم علامه طباطبایی بدین صورت است که اگر «من» عبارت از بدن من و یا عضوی از اعضای آن و یا خاصیتی از خواص موجود در آن باشد ، با حفظ این معنا که بدن و اعضاء و آثار آن همه مادی هستند و با توجه به اینکه ماده بتدریج تغییر می پذیرد و قابل قسمت و تجزیه می باشد ، باید «من» نیز تغییر تدریجی بپذیرد و علوه بر آن قابل انقسام باشد در صورتی که اینگونه نیست. دلیل آن این است که هر کسی که به این مشاهده خود ، یعنی درکی که از «من» دارد و حتی لحظه ای از آن غافل نیست ،

مراجعه کند ، و سپس همین مشاهده را، که سالها قبل از خود داشت ، بیاد بیاورد درمی یابد که «من» امروز با «من» آن روز ، یکی است و هیچ گونه تغییر و دگرگونی و تعدد در آن راه نیافته است. اما بدن او و اجزاء بدن و خواص و ویژگیهای موجود در آن هم از جهت ماده و هم از جهت صورت و شکل و هم از جهت دیگر احوال و آثار دگرگون شده و تغییر پذیرفته است. با وجود این معلوم میشود که «من» یعنی نفس ، غیر از بدن است (طباطبایی ، ۱ / ۳۶۲)

بنابراین استدلال ، بدن انسان بتدریج دگرگون می شود ، اجزاء تشکیل دهنده آن تحلیل می رود و عناصر جدیدی جای آن رامی گیرد ، ولی انسان ، با علم حضوری ، می یابد که همان شخصی است که سالهای پیش بوده است از اینجا نتیجه می شود که نفس غیر از بدن و مستقل از آن است ، زیرا اگر منطبع در بدن بود ، با تغییر آن تغییر می پذیرفت.

۳-۳- استدلال سوم

استدلال سوم علامه طباطبایی بر بساطت و وحدت درک انسان از «من» یعنی نفس مبتنی است. حقیقتی که انسان از خود مشاهده و درک می کند امر واحدی است. امری بسیط که کثرت و اجزاء و مخلوطی از خارج ندارد بلکه واحد صرف است. هرانسانی این معنا را در خود می یابد که دو جزء ندارد بلکه یک حقیقت است. بنابراین ، این چیز مشهود ، چیزی مستقل است که حد ماده بر آن منطبق نیست و هیچیک از احکام لازم ماده در آن راه ندارد در نتیجه آن جوهری مجرد از ماده است که به بدن مادی خود تعلق دارد ، تعلقی که آن را به گونه ای بآبدن متحد می کند ، یعنی تعلق تدبیری که بدن را تدبیر و اداره می نماید. بدین ترتیب ، نفس جوهری بسیط و واحد است و بدن مادی بسیط و واحد نیست. در نتیجه نفس غیر از بدن است.

«فهو جوهر مجرد عن المادة ، متعلق بالبدن نحو تعلق یوجب اتحاداً ماله بالبدن وهو التعلق التدبیری وهو المطلوب» (همو ، ۱ / ۳۶۳)

۴- مناظره علامه طباطبایی بامنکران تجرد نفس و بیان دیدگاه آنها

علامه طباطبایی پس از تبیین چگونگی آگاهی انسان به بعد نفسانی خود و اثبات

تجرد نفس و تمایز نفس از بدن به مناظره بامنکران نفس و مجرد آن پرداخته و به ایرادات و شبهات آنها پاسخ داده است. علامه منکران تجرد نفس را به سه دسته تقسیم می‌کند و براساس این تقسیم بندی نخست ادعای آنها را مطرح کرده و سپس به آنها پاسخ می‌گوید. این سه گروه عبارت است از: ۱- مادی گرایان ۲- عده ای از متکلمین ۳- اهل حدیث به این صورت که: «همه مادی گرایان و جمعی از علمای الهی از متکلمین، و نیز محدثین ظاهریین، منکر تجرد نفس شده اند و برمدعای خود وارد ادله مابرهان‌هایی اقامه کرده اند که خالی از تکلف و تلاش بیهوده نیست» (همو، ۱ / ۳۶۳)

۱. مادی گرایان اذعان دارند که رشته‌های گوناگون علوم با آن همه پیشرفت و دقتی که تاکنون داشته اند، در همه پژوهشها و جستجوهای دقیق علمی، به هیچ خاصیت از خواص بدن انسان دست نیافته اند، مگر آنکه در کنار آن و همزمان با کشف آن خاصیت، به علت مادی آن نیز پی برده باشند. با وجود این، دیگر خاصیتی بدون علت مادی باقی نمانده است تا به نفس مجرد از ماده نسبت داده شود.

مادی گرایان برای توضیح دیدگاه خود گفته اند: سلسله اعصاب که در سرتاسر بدن منتشر شده است، ادراکات اطراف بدن و اعضاء و حاسه‌هایش را پشت سر هم بانهایت سرعت به عضو مرکزی اعصاب منتقل می‌کند. این مرکز شامل قسمتی از مغز سراسر است که به صورت مجموعه ای متحد و دارای وصفی واحد است به گونه ای که اجزاء آن از یکدیگر متمایز نیست و چنانچه بعضی اجزاء باطل شود و اجزاء دیگر جایگزین آن‌ها گردند این تغییر و دگرگونی در آن قابل درک نیست. این واحد متحصّل همان نفس ماست که همواره برای ما حاضر است و از آن به «من» یا نفس تعبیر می‌کنیم.

بنابراین، اینکه ما احساس می‌کنیم غیر از اجزاء خودمان هستیم درست است. اما صرف این احساس باعث نمی‌شود که بگوییم این «ما» غیر از بدن و غیر از خواص بدنی ماست، بلکه از آنجایی که مرکز اعصاب مجموعه ای است که توارد ادراکات در آن بسیار سریع انجام می‌شود لذا هیچ‌آنی از آن غافل نیستیم.

همچنین مادی گرایان معتقدند اینکه نفس من همواره ثابت است سخنی درست است اما این سخن دلیل تجرد نفس نیست. یعنی اینگونه نیست که حقیقتی ثابت باشد و در معرض تحولات مادی قرار نگیرد بلکه در اثر سرعت واردات ادراکی امر بر حس ما مشتبه می شود که حقیقتی ثابت است. مانند حوضی که پیوسته نهر آبی از یک طرف آن وارد میشود و از طرف دیگر بیرون می ریزد به نظر می رسد که آب ثابت و همواره پر است و عکس انسان یاد درخت یا هر چیز دیگری که در آب افتاده است واحد و ثابت است. بنابراین ، همانگونه که در مثال حوض ، آبی واحد و ثابت حس می کنیم ، در صورتی که در واقع نه واحد است و نه ثابت ، بلکه هم متعدد است و هم متغیر تدریجی ، به سبب اینکه اجزاء آبی که وارد حوض می شود بتدریج وضع آن را تغییر می دهد ، همانطور نفس انسان نیز اگرچه موجودی واحد و ثابت و شخصی به نظر می آید ، اما در واقع نه واحد است و نه ثابت و نه دارای شخصیت.

افزون بر این ، مادی گرایان معتقدند نفسی که برای تجرد آن از راه مشاهده باطنی اقامه برهان شده است ، در حقیقت مجرد نیست ، بلکه مجموعه ای از خواص طبیعی است ، یعنی ادراکات عصبی که آنها نیز نتیجه تاثیر و تاثیری است که اجزاء ماده خارجی و اجزاء مرکب عصبی در یکدیگر دارند و وحدتی که از نفس مشاهده می شود وحدت اجتماعی است نه وحدت حقیقی و واقعی (نقل از طباطبایی ، ۳۶۴) تا اینجا علامه طباطبایی دیدگاه و استدلال ماده گرایان ، درباره انکار نفس مجرد از بدن را بیان نموده و در مبحث بعد به آنها پاسخ می دهد.

۵- پاسخ علامه طباطبایی به شبهات مادی گرایان در خصوص

انکار تجرد نفس

چنانچه پیشتر گذشت ، علامه طباطبایی منکرین تجرد نفس را به سه گروه تقسیم کرده و پس از طرح شبهات و ایرادات آنها ، بطور جداگانه به هر سه گروه پاسخ داده است.

علامه طباطبایی در پاسخ به ماده گرایان چنین استدلال می کند ، اما اینکه گفته

اند: «رشته‌های گوناگون علوم با آن همه پیشرفتی که کرده و به آن حد از دقتی که امروز رسیده، در تمامی پژوهش‌ها و جستجوهای دقیقش، به هیچ خاصیت از خواص بدنی انسان نرسیده مگر آنکه در کنارش علت مادیش را هم پیدا کرده است، دیگر خاصیتی بدون علت مادی نمانده است تا بگویی این اثر روح و نفس مجرد از ماده است» این گفتار، گفتار حقی است که هیچ شک و تردیدی در آن راه ندارد. اما این سخن حق نمی‌تواند دلیلی بر نبود نفس مجرد از ماده که برهان و استدلال بر وجود آن اقامه شده است باشد. چون قلمرو تحقیق و پژوهش علوم طبیعی جهان ماده و طبیعت است و این علم تنها می‌تواند در این قلمرو اظهار نظر نماید. علاوه بر این، ابزار و ادوات علمی که برای تکمیل تجربه‌های مادی بکار برده می‌شود تنها پیرامون امور مادی می‌تواند حکم صادر کند، ولی در مورد چیزی که فراسوی جهان ماده و طبیعت است نقیاً و اثباتاً نمی‌تواند داوری کند. و علوم مادی تنها مطلبی که می‌تواند بیان کند این است که من چیزی ندیدم، واضح است که ندیدن دلیل به نبودن نیست. بنابراین، اگر این علوم در میان مادیات و خواص و ویژگیهای آنها چیزی مجرد از ماده پیدا نکنند حق دارد، چرا که امر مجرد از ماده بیرون از قلمرو تحقیق علوم طبیعی است.

آنچه سبب شده تا ماده‌گرایان به خود جرات دهند نفس مجرد از ماده را به دلیل نیافتن آن با وسایل مادی انکار نمایند، این است که گمان کرده‌اند طرفداران نفس مجرد چون با مجموعه‌ای از آثار حیاتی مربوط به وظایف مادی اعضاء بدن مواجه شده‌اند و از روی ناآگاهی و بی‌بضاعتی از تبیین علل آن ناتوان بوده و نتوانسته‌اند با قوانین علمی آنها را توجیه نمایند، آن را به موجودی فراسوی جهان طبیعت یعنی نفس نسبت داده‌اند و آن را چاره همه مشکلات خود قرار داده‌اند. اکنون که علم به علل طبیعی و مادی آثار حیاتی مربوط به وظایف مادی اعضاء بدن آگاه و واقف گشته است دیگر وجهی برای پذیرش نفس مجرد وجود نخواهد داشت.

این دیدگاه ماده‌گران درباره کسانی که به نفس مجرد باور دارند پذیرفتنی و موجه نیست زیرا معتقدین به نفس مجرد هیچگاه تجرد نفس را از این طریق اثبات نکرده‌اند. یعنی اینگونه نبوده است که آنها آنچه از آثار و افعال بدنی که علت آن معلوم

و مشخص بوده به بدن نسبت دهند و آنچه را که به علت مادی آن پی نبرده اند به نفس مستند سازند. بلکه همه آثار و خواص و ویژگیهای بدن را بی واسطه به علل مادی بدنی نسبت می دهند و به واسطه ی بدن به نفس مربوط می سازند. اما آن آثار و خواصی را مستقیماً و بی واسطه به نفس نسبت می دهند که نمی شود آنها را به بدن نسبت داد مانند علم و آگاهی انسان به خودش و مشاهد ذات خودش که تنها از راه علم حضوری و معرفت نفس حاصل میشود. بنابراین ، استدلال منکرین نفس مجرد نمی تواند براهین اثبات نفس مجرد رانفی و ناکارآمد سازد. (همانجا ، ۳۶۴)

۵-۱- پاسخ به اشکال دیگر

مادی گرایان گفته اند: «حقیقتی را که انسان به عنوان «من» یا نفس درخودش مشاهده می کند عبارت از «مجموعه ای از ادراکات عصبی است که پی درپی و بصورت توارد و در نهایت سرعت بر مغز انسان وارد می شود و انسان هیچ لحظه ای از آن غافل نیست. وحدت آن نیز وحدت اجتماعی است» اما این گفته سخنی نادرست و بی حاصل است. این دیدگاه آنان با شهودی که ما از نفس خود داریم منطبق و هماهنگ نیست. علاوه بر این ، مادی گرایان گویا از شهود نفسانی خود غفلت کرده و به مشاهدات حسی که از راه حواس پی در پی به مغز وارد میشود پرداخته اند. شگفت آور اینکه معلوم نیست چه رابطه ای میان آنچه طرفداران تجرد نفس اثبات می کنند و آنچه مخالفین آن انکار می نمایند وجود دارد. اگر اموری پی درپی و بسیار زیاد و متعدد در نظر گرفته شود ، این امور چگونه می تواند یک واحد را بنام نفس تشکیل دهد. علاوه بر این ، این امور بسیار زیاد ، یعنی ادراکات وارد شده در مرکز اعصاب ، همه مادی هستند و طبق اعتقاد مادی گرایان ، فراسوی این ادراکات مادی چیز دیگری جز خودشان وجود ندارد ، و اگر آن حقیقت واحد ، یعنی «من» و نفس که همواره آن را در خود مشاهده می کنیم و همیشه در برابر شعور مامشهود است عین این ادراکات کثیر و متعدد باشد پس چرا آن را کثیر و متعدد نمی بینیم. بعلاوه آنچه را که همیشه آن را به عنوان موجودی واحد دیده ایم کجاست. پرسش این است که این

وحدت یا موجود واحد که برای مامشهود و غیر قابل انکار است از کجا حاصل شده است.

پاسخی که مادی گرایان به این پرسش داده اند این است که این وحدت، وحدت اجتماعی است البته این پاسخ به شوخی بیشتر شباهت دارد تا به جدی. زیرا وحدت واحد اجتماعی حقیقی و واقعی نیست بلکه در واقع وذات خود متعدد است یعنی آنچه حقیقت و واقعیت دارد کثرت است اما وحدتی که برای واحد اجتماعی فرض میشود یا وحدت حسی است مانند خانه واحد، یا وحدت خیالی است مانند ملت واحد، بنابراین، وحدت حسی و وحدت خیالی، وحدت واقعی نیست.

از آنچه گذشت نتیجه می‌شود که دلیل ماده گرایان که از راه حس و تجربه است و در قلمرو ماده قرار دارد چیزی بیش از عدم وجدان (نیافتن) را اثبات نمی‌کند ولی آنها عدم وجدان را جایگزین عدم وجود (نبودن) نموده اند. به بیان دیگر، دلیلی راکه ماده گرایان از راه حس و تجربه برای انکار نفس مجرد بیان کرده اند حاصلش تنها «نیافتن» است در حالی که مدعای آنها «نبودن» است. بنابر این، دلیل آنها بامدعایشان مطابقت ندارد.

۵-۲- اشکال روانکاران و پاسخ به آن

۲- علامه طباطبایی یکی از دلایل روانکاوان جدید را درباره انکار نفس مجرد مطرح می‌کند و آن را چندان مناسب تشخیص نمی‌دهد و بطور مختصر به آن پاسخ می‌گوید

وی از آنها اینگونه نقل می‌کند که نفس عبارت است از حالت متحدی که از تاثیر و تاثر حالات روحی پدید می‌آید. چون انسان ادراک، اراده، خوشنودی و رضایت خاطر، محبت، کراهت و بعضی دارد و اینگونه حالات در انسان بسیار فراوان است، وقتی که بایکدیگر سنجیده شوند، همدیگر را تعدیل می‌کنند و بر یکدیگر تاثیر می‌گذارند یا از یکدیگر تاثیر می‌پذیرند، در نتیجه، این گونه تحولات انسان به حالتی منجر می‌شود که از آن به نفس یا «من» تعبیر میشود.

علامه درپاسخ آنان می‌گوید بحث و گفتگوی مادرباره یک مساله واقعی و خارجی است ، که هست یا نیست نه اینکه درباره موجودات فرضی که یکی وجودش را فرض کند و دیگری نبودش را مفروض بگیرد. بحث مابحث فلسفی است موضوع بحث فلسفی هستی است ، یعنی مادرباره انسان گفتگومی کنیم که آیا این انسان صرفاً بدن مادی است یا چیز دیگری وراء این بدن مادی است

۵-۳- اشکال دیگر و پاسخ به آن

۳- گروهی دیگر از منکرین تجرد نفس ، که البته اهل دین هم هستند براین باورند که آنچه از علوم مربوط به زندگی انسان مانند علم تشریح و فیزیولوژی به دست می‌آید ، این است که آثار و خواص روحی انسان همه به سلولها و یاخته‌های حیاتی مربوط هستند که اصل و اساس حیات انسان را تشکیل می‌دهند. بنابراین نفس یک اثر و خاصیت ویژه ای است که در این سلولها وجود دارد.

افزون براین ، این سلولها دارای نفسها و روحهای متعددی هستند ، بدین ترتیب نفس عبارت است از مجموعه ای از ارواح بی شمار و متعدد که بایکدیگر متحده شده اند اینها معتقدند که این ویژگیهای زندگی و خواص نفسانی بامرگ انسان و یا بامرگ سلولها از بین می‌روند و از انسان چیزی باقی نمی‌ماند. بنابر این ، دلیلی ندارد که گفته شود بعد از فنا شدن بدن و انحلال ترکیب آن نفس مجرد اوباقی و پایدار می‌ماند و چون اصول مادی و طبیعی از کشف اسرار حیات و زندگی ناتوان است بنابراین باید اذعان کرد که علل طبیعی به تنهایی برای ایجاد نفس در سلولهای حیاتی کفایت نمی‌کنند بلکه باید موجود دیگری در ما وراء طبیعت وجود داشته باشد تا نظام حیات و زندگی را بوجود آورده باشد.

نکته دیگری که این گروه از منکرین نفس مجرد بر آن تاکید دارند این است که اگر بخواهیم برای اثبات نفس مجرد تنها به استدلال عقلی اکتفاء کنیم علم تجربی آن را نمی‌پذیرد زیرا قلمرو آن تجربه و آزمایش است.

علامه طباطبایی در پاسخ این طایفه از منکرین تجرد نفس خاطر نشان می‌کند

همه ایراداتی که بر نظریه ماده گرایان وارد است به دیدگاه این گروه نیز وارد خواهد بود. اما آنچه در پاسخ این طایفه باید گفت دومسئله است: اولاً اینکه می‌گویند: اصول علمی امروز برای بیان حقیقت حیات و زندگی و کشف علل آن کافی نیست به همین دلیل باید آن رامعلول موجودی خارج از جهان ماده دانست ، سخنی موجه نیست زیرا از کجا معلوم است که درآینده پرده از روی این اسرار برداشته نشود و خواص سلولهای حیاتی از راه علل طبیعی قابل توجیه نباشد. افزون بر این ، اگر علم درآینده از کشف علل طبیعی آن ناتوان باشد از کجا معلوم است که در واقع و در حقیقت علل طبیعی نداشته باشند. این سخن مصداق مغالطه ای است که «نیافتن» راجایگزین «نبودن» کرده اند ثانیاً استناد بعضی از حوادث عالم ، یعنی حوادث مادی ، به ماده و استناد برخی حوادث دیگر ، یعنی خواص حیات و زندگی ، به ماوراء طبیعت که خدای تعالی باشد مستلزم این است که برای ایجاد عالم به دواصل مادی والهی قائل شویم. این سخن رانه دانشمندان مادی می‌پسندند ، و نه دانشمندان الهی می‌پذیرند علاوه بر این ، همه ادله ای که برای اثبات توحید اقامه شده است این دیدگاه راباطل می‌سازد (طباطبایی ، ۳۶۷)

۶- اثبات تجرد نفس و پاسخ به مادی گرایان منکر آن در اصول فلسفه و روش رئالیسم

علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم درباره تجرد نفس ، یانفس مجرد از ماده استدلال می‌کند و از آن جانبداری می‌نماید و به مناظره بامنکرین آن ، یعنی ماده گران برخاسته و توجیه آنها را ناموجه و بی اساس دانسته است. استدلال علامه در اصول فلسفه بر خود آگاهی یا علم نفس به خود مبتنی است که از علم روانشناسی نیز می‌توان تائیدی برای آن یافت. این استدلال او از جهت اصول و مبانی با استدلال که در تفسیر المیزان بیان نموده مشترک است اما نحوه تقریر آن اندکی متفاوت است. در این استدلال علامه از چهار شیوه بهره برده است که عبارت است از ۱- از راه انتساب ، یعنی انسان همه ادراکات خودش رابه خود نسبت می‌دهد ۲- از راه وحدت

، به این معنا که هرکسی درمی یابد که در همه زمانها ، گذشته و حال شخصیت واحد ، ویگانه دارد. ۳- ازراه عینیت ، یعنی هر انسانی تشخیص می دهد که خود عین همانی است که بوده است و ۴- ازراه ثبات ، یعنی انسان می فهمد که هیچگونه تغییر و دگرگونی در او حاصل نشده است (مطهری ، ۱۲۶ / ۲) براین اساس علامه طباطبایی به تبیین نظریه تجرد نفس می پردازد و به ایرادات مخالفین پاسخ می دهد.

هریک از ما انسانها و، آنگونه که تجربه نشان می دهد ، موجودات زنده دیگر ، شعور به خویشتن دارد. یعنی مشاهده می کند که عیناً چیزی است که قابل انطباق به هیچ عضوی و خواص عضوی نیست. زیرا باکم و زیاد ، و معیوب و ناقص شدن اعضا تفاوت نمی کند و بااختلاف سن و تحلیل و کاهش یافتن نیروهای بدنی تغییر نمی پذیرد و حتی گاهی یک یاچندین عضو و گاهی نیز همه ی بدن فراموش می شود اما «خویشتن» آدمی فراموش شدن نیست (طباطبایی ، ۱ / ۱۲۲). درچنین حالتی است که انسان تنها «من» و نفس خود را ادراک می کند حتی اگر ازهمه ی قوا و اعضای بدن غافل باشد و ابن سینا نیز برهمین نکته تاکید می ورزد. خواجه نصیرالدین طوسی درتحلیل عبارت ابن سینا این نکته را بیان کرده است که چرا او انسان را در هوا مطلق فرض کرده است. خواجه نصیر معتقد است که این نوع ادراک یک نوع درک عملی است که فقط ازراه آزمایش تجربی حاصل می شود. استاد حائری یزدی درتبیین دیدگاه خواجه نصیر می گوید: «علت اینکه این استدلال ابن سینا درغرب معروف شده است به جهت تجربی بودن آن است. دراین استدلال نظر آنها این است که هر فردی می تواند چنین آزمایشی را انجام دهد و ذات و من را درک کند. یعنی هر فردی می تواند از همه چیز جز خود غافل باشد» (حائری یزدی ، ۴۶-۴۷)

بنابراین ، انسان همه ی ادراکات پی درپی خود را به خودش نسبت می دهد و همان گونه که حضوراً به وجود خود آگاه است به این خصوصیت ، یعنی انتساب همه ادراکات پی درپی و متوالی به خود ، نیز حضوراً آگاه است و تردیدی در آن ندارد.

علاوه براین ، علامه طباطبایی معتقد است که نفس امری واحد و یگانه است.

یعنی هر کسی بالوجدان و با علم حضوری تشخیص می‌دهد که در گذشته و حال یکی است و اگر مانند سلسله ای از حلقه‌های زنجیر بود و در هر لحظه از زمان تنها یک حلقه ی آن موجود بود این تمیز و تشخیص امکان پذیر نبود. به دلیل اینکه انسان مشاهده می‌کند که از آن دمی که می‌تواند از روزهای گذشته ی خود به یاد آورده و این حال شهودی خود را متذکر شود پیوسته یک چیز ثابت و غیرمتحول مشاهده می‌کرده و کمترین تبدل و تغییری در خود «من» نمی‌دیده و نمی‌بیند. (طباطبایی، ج ۱، ۱۳۸۰، ۱۲۵)

همچنین اگر من عبارت از مجموع سلسله ی متوالی ادراکات باشد که فقط بایکدیگر ارتباط تعاقبی یا علی و معلولی دارند چگونه ممکن است که شخص بتواند تمیز دهد که من همان کسی هستیم که در پیش بوده ام. علامه طباطبایی خاطر نشان می‌کند که انسان از راه خودآگاهی درمی‌یابد که چیزی است واحد که هیچگونه کثرت و انقسام در آن راه ندارد. بنابراین، تشخیص عینیت نفس امری مشهود و بی واسطه است. وثبات نیز از خصوصیات بارز نفس محسوب می‌گردد. بنابراین نتیجه میشود که انسان از طریق علم حضوری مشاهده میکند که نفس غیر از بدن مادی و خصوصیات مادی است و این امری بدیهی است که نیاز به استدلال و برهان ندارد. «اگر بایک نگاه ساده بی آرایش نگاه کنیم خواهیم دید که خودمان (من) از خودمان پوشیده نیستیم و این معلوم مشهود ما، چیزی است واحد و خالص که هیچگونه جزء و خلیط و حد جسمانی ندارد» (طباطبایی، ۲ / ۴۸)

نتایج مقاله

۱. انسان از طریق خودآگاهی، و علم حضوری به وجود نفس پی میبرد. لذا وجود نفس امری بدیهی است و نیاز به استدلال و برهان ندارد. اما اینکه نفس مجرد است یا مادی، نیازمند استدلال و برهان است که علامه طباطبایی تلاش می‌کند تا مجرد نفس را از طریق استدلال اثبات نماید.
۲. مادی گرایان چون بیرون از قلمرو تجربه به چیز دیگری باور ندارند بنابراین به

Archive of SID

نفس مجرد از بدن هم اعتقاد ندارند بلکه آن را انکار می‌کنند. علامه طباطبایی در پاسخ به مادی‌گرایی معتقد است که چون حوزه مطالعات علوم تجربی تنها جهان مادی و طبیعت است و نفس به جهانی غیر از جهان طبیعت تعلق دارد بنابراین، علوم تجربی و مادی‌گرایی نمی‌توانند با ابزاری که در اختیار دارند نفس مجرد از ماده را انکار نمایند.

کتابشناسی

۱. ابن سینا ، النفس من کتاب الشفاء ، تحقیق حسن حسن زاده آملی ، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم ، قم ، ۱۳۷۵
۲. همو ، الاشارات والتنبیها ، چاپ اول ، النشر البلاغه ، قم ، ۱۳۷۵.
۳. ارسطو ، درباره نفس ، ترجمه ی علیمراد داوودی ، چاپ چهارم ، انتشارات حکمت ، تهران ، ۱۳۷۸.
۴. پهلوانیان ، احمد ، رابطه نفس و بدن از نظر ملاصدرا ، چاپ اول ، بوستان کتاب ، قم ، ۱۳۷۸
۵. حائری یزدی ، مهدی ، سفر نفس ، به کوشش عبدالله نصری ، چاپ اول ، انتشارات نقش جهان ، تهران. ۱۳۸۰.
۶. ریاحی ، علی ارشد ، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا ، ملاصدرا و مطالعات تطبیقی ، چاپ اول ، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران ، ۱۳۸۱.
۷. شیرازی ، رضی ، درسهای شرح منظومه حکیم سبزواری ، جلد ۲ ، چاپ دوم ، انتشارات حکمت ، تهران ، ۱۳۸۷.
۸. طباطبایی ، محمد حسین ، اصول فلسفه و روش رئالیسم ، مقدمه وپاورقی مرتضی مطهری ، ج ۲ ، چاپ یازدهم ، انتشارات صدرا ، تهران ، ۱۳۷۹.
۹. همو ، المیزان فی تفسیر القرآن ، ج ۶ ، چاپ اول ، موسسه الاعلمی للمطبوعات ، بیروت ، ۱۴۱۷.
۱۰. فلوطین ، دوره آثار فلوطین ، ج ۲ ، ترجمه ی محمد حسن لطفی ، چاپ اول انتشارات خوارزمی ، تهران ، ۱۳۶۶.
۱۱. کاپلستون ، فردریک ، تاریخ فلسفه ، جلد ۱ ، ترجمه ی سیدجلال الدین مجتبیوی ، چاپ سوم ، انتشارات سروش ، تهران ، ۱۳۷۵
۱۲. گاتری ، دبلیو ، کی. سی ، تاریخ فلسفه ی یونان ، ترجمه ی مهدی قوام صفری ، ج ۳ ، چاپ اول ، انتشارات فکر روز ، تهران ، ۱۳۷۵
۱۳. مطهری ، مرتضی ، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم ، انتشارات صدرا ، تهران ، ۱۳۸۰ س.