

## فاعل شناسایی و نفس در تفکر کانت و ملاصدرا؛ لوازم و پیامدها

محمدنجاتی<sup>۱</sup> - محسن محمودی<sup>۲</sup> - یاسر سالاری<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۲۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۲/۱۸

### چکیده

کانت و ملاصدرا به عنوان دو فیلسوف بزرگ با وجود تفاوت در سپهر معرفتیشان در برخی مواضع همچون فاعل شناسی و نفس قابل مقایسه هستند. نفس در تفکر کانت توانایی اش در فرایند شناخت به شدت محدود گشته و متأثر از فیلترهای چندگانه فاعل شناسایی (نفس) است. کانت ضمن تفکیک عالم نومن و فنومن، شناخت نفس را صرفاً در قسم ادراکات تجربی مآخوذ از فنومن موجودات منحصر می‌کند. وی به واسطه اعتقاد به انسداد طریق تحصیل معرفت اطلاقی، گونه‌ای از شک‌گرایی تحدیدی را تجویز و به تفکیک کامل حوزه اخلاق و متافیزیک قائل می‌شود. ملاصدرا به واسطه اعتقاد به حدوث جسمانی، نفس را نه منفعل بلکه فعال در فرایند ادراک لحاظ می‌کند این مبنا مستلزم گذر از جزم‌گرایی به شک‌گرایی تحدیدی است. اما ملاصدرا بر خلاف کانت نه تنها شناخت نفس را محدود نمی‌کند؛ بلکه آن را امری ذواشنداد و وسعت‌پذیر می‌داند. صدرالمتهالین ضمن تلفیق دو حوزه اخلاق و متافیزیک، وصول نفس به معرفت نفس الامری و منطبق با واقع را مستلزم ورزیده‌گی نفس در بعد عملی و تخلق به اخلاقیات و ریاضت‌های شرعی و اشتداد وجودی در حوزه نظری ذیل فرایند وحدت عاقل و معقول می‌داند.

واژگان کلیدی: کانت، ملاصدرا، نفس، شک‌گرایی، نفس الامر.

## Subject and Soul in Kant and Mollasadra's Thoughts, Outcome and Consequences

Mohamad nejati<sup>4</sup>, Mohsen mahmudi<sup>5</sup>, Yaser salary<sup>6</sup>

### Abstract

Kant and Mollasadra as two great philosophers having differences in their epistemological paradigm are comparable in some stances such as subject and soul. Soul in Kant's thought its ability in recognition process is extremely limited and is affected by multiple filters of subject (soul). Kant while separating the world of nomen and phenomenon, confines the soul recognition merely in experimental cognition derived from existents' phenomenon. Through his belief in the limitation of pure epistemology, prescribes a kind of limited scepticism and believes in the complete separation of ethics and metaphysics. Through belief in corporal occurrence, Mollasadra considers the soul not passive, but active in perception process. This base necessitates the passage from dogmatism to limited scepticism. But unlike Kant, Mollasadra not only does not limit the soul knowledge, but also knows it a hierarchical and extensive matter. Sadrolmoteallehin besides incorporation of the two domains of ethics and metaphysics, receiving of soul to reality and according to fact entails the soul experience in practical dimensions and moralizing and legal austerity and existential hierarchy in theoretical domain under the process of the unity of wise and sane.

**Keywords:** Kant, Mollasadra, soul, scepticism, reality

۱. دانشیار و عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد بندرعباس (نویسنده مسئول) email:mnejati1361@yahoo.com

۲. استادیار و عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد بندرعباس email: m.mahmudif@yahoo.com

۳. استادیار و عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد کرمان email: yaser581@yahoo.com

4. Associate Professor and Faculty Member of Islamic azad university-bandar abbas branch.

5. assistant Professor and Faculty Member of Islamic azad university-bandar abbas branch.

6. assistant Professor and Faculty Member of Islamic azad university-kerman branch.

## ۱. مقدمه

فاعل شناسایی، نفس یا ذهن، جزو اصطلاحاتی هستند که در تفکر فلسفی اکثر فلاسفه با کاربردی مشابه یا متفاوت قابل مشاهده می باشند. البته مقایسه چنین کارکردهایی در روزگار معاصر با وجود صعوبتی که دارد؛ مسیر بالندگی و تنقیح حوزه‌های مختلف تفکر فلسفی را فراهم می‌کند. همچنین در پس چنین رویکردی، امکان گفتگوی متعالی و عمیق بین تفکرات و تمدن‌های مختلف به دور از هرگونه افراط و تفریط و در نتیجه بروز نقد‌ها و نظریات جدید به وجود می‌آید. از جمله فلاسفه‌ای که امکان بررسی مقایسه‌ای آنها در دو سنت متفاوت وجود دارد؛ کانت فیلسوف بزرگ آلمانی و ملاصدرا فیلسوف بزرگ جهان اسلام و ایران است. دوگانه‌های وجود-ماهیت و نومن-فنومن در مبنای فلسفی این دو در واقع مهمترین وجه بررسی مقایسه‌ای در این دو حوزه محسوب می‌شود. در حقیقت نوع نگرش دو فیلسوف در حوزه وجود شناختی و معرفت شناختی به این مبانی در ساختار فلسفی آنها و کیفیت مواجهه‌شان با مسائل مهم فلسفی نقشی تعیین کننده دارد. یکی از مواضعی که از این جهت اهمیت زیادی دارد؛ نگرش این دو فیلسوف در مورد نفس به عنوان فاعل شناسایی است. در بدو امر شاید چنین به نظر آید که وجوه شباهت‌های احتمالی‌ای که در تفکر این دو در مساله نفس و نقش آن در شناخت وجود دارد؛ نوع تفکر فلسفی شان را به هم نزدیک کرده است؛ اما همچنان که تقدیم خواهد شد با وجود مواضع اشتراک احتمالی در حوزه معرفت شناسی، لوازم و نتایجی کاملا متفاوت بر این دو حوزه مترتب می‌گردد. بر این اساس در مطالعه پیشرو به واسطه بررسی مقایسه‌ای نفس و کارکرد آن در فرایند شناخت، لوازم و پیامدهای متفاوت مذکور واکاوی و تقدیم خواهد شد.

## ۲. فاعل شناسایی (نفس) در تفکر کانت

کانت، در کتاب سنجش خرد ناب امکان علم النفس تعقلی<sup>۱</sup> یا روانشناسی استدلالی<sup>۲</sup> را نفی می‌کند. وی معتقد است عقل نظری در اثبات و شناخت استدلالی نفس دچار چهار پاراگویی<sup>۱</sup> می‌-

1. rational psychology

۲. منظور علم النفسی است که صرفا متکی بر شیوه پیشینی است و هیچ قسم از مشاهده و تجربه در آن کاربرد ندارد. رک:

شود.<sup>۲</sup> یکی از مغالطات رایج، اثبات جوهریت نفس است. کانت مانند هابس معتقد است ما از صرف داشتن فکر نمی‌توانیم واقعیت جوهر روحی «نفسانی» را استنتاج کنیم، زیرا این خود تجاوز از حدود تجربه است. این امر، اطلاق مقوله‌ای از فاهمه، یعنی مقوله‌ی جوهر، به امری است که ماورای جهان پدیدارهاست، در حقیقت «من» استعلایی و اصل روح فعالی است که سرچشمه‌ی هر گونه فعالیت حکمی «فاعل شناسا بودن» ما است و به تبع آن، سرچشمه‌ی قوانین طبیعت نیز هست، زیرا قوانین طبیعت را ما در ضمن سازمان دادن به پدیدارها، بنیان می‌نهیم.

در ما علاوه بر «من» استعلایی، «من» تجربی نیز وجود دارد و این من تجربی همان تعاقب افکار گوناگون ما است، اما آیا جوهر روحی نیز وجود دارد؟ این نکته‌ای است که وسیله‌ی اثبات آن در دست ما نیست، زیرا قادر نیستیم که از مشاهده‌ی این تعاقب پدیدارها یا از مشاهده‌ی «من» استعلایی، بگذریم و به شیء فی‌نفسه برسیم. بدین ترتیب فلسفه استدلالی در بخش روانشناسی تعقلی کلابر نوعی سفسطه مبتنی است.<sup>۳</sup>

کانت معتقد است «من می‌اندیشم» که مبنای اعتقادات دکارت در جوهریت نفس است؛ شرط لازمی است که در هر آگاهی و هر فاعل شناسایی حضور دارد. هیچ فکر و هیچ آگاهی‌ای در ذهن ما، بدون ملازمت با «من فکر می‌کنم» و به عبارت دیگر بدون خودآگاهی ما از آن آگاهی، ممکن نمی‌شود. «من فکر می‌کنم» یا «من متفکر و فاعل شناسا» تعبیر دیگری است از آنچه کانت آن را «وحدت استعلایی خودآگاهی» یا «وحدت ادراک نفسانی» می‌نامد. این وحدت استعلایی که شرط ضروری حصول هر نوع ادراک و آگاهی است و درست به همین دلیل استعلایی است، امری نیست که خود بتواند همانند سایر اشیاء موضوع شناسایی واقع شود و تحت مقولات فاهمه قرار گیرد. همانطور که محال است چشم که خود شرط لازم دیدن است در ردیف اشیایی قرار گیرد که با چشم دیده می‌شود.<sup>۴</sup>

## 1. Paralogism

۲. کانت ۱۳۶۲: ۴۳۳.

۳. وال ۱۳۷۰: ۷۵۳.

۴. کانت ۱۳۷۰: ۲۴.

کانت در مغالطات خرد ناب می گوید: «گزاره صوری خود اندریافت من می اندیشم، یگانه بنیادی است که روانشناسی تعقلی جرات می کند شناخت های خود را بر آن پایه بگستراند. اما این گزاره مقدم بر تجربه است هرچند که همیشه باید فقط در رابطه با یک شناخت ممکن عموماً چونان شرط ذهنی محض آن شناخت در نظر گرفته شود»<sup>۱</sup>.

از نظر کانت عالی ترین سطح معرفتی همین وحدت بخشی استعلایی و عمل توحیدی نفس نزد فاعل شناساست؛ زیرا عمل پیوند و ترکیب مفاهیم خود وابسته به فاعلی مقدم بر آن یعنی مدرک خودآگاهی است که به ضرورت چنین ترکیبی آگاهی داشته باشد؛ که در صورت نبود آن هیچ یک از صور آگاهی محقق نمی گردد<sup>۲</sup>. به عقیده وی، تنها از نظر وجدان اخلاقی و عقل عملی است که می توان مطلبی را درباره نفس ثابت کرد<sup>۳</sup>.

## ۲-۱. نقش فعال نفس در فرایند ادراک

کانت میان شناخت ناب (محض) و شناخت تجربی تفاوت قایل می شود و معتقد است نفس (ذهن) آدمی در فرایند شناخت هم منفعل است و هم فعال<sup>۴</sup>. از نظر وی شناخت، بازنمایی ماهیت و صورت اشیاء خارجی در ذهن نیست، بلکه شناخت ترکیبی است از ماده و صورت که ماده آن تاثیرات و انفعالاتی است که حواس از خارج می پذیرد و ناشی از متعلق شناسایی است و صورت آن قالب و معلومات قبلی است که نفس از پیش خود صاحب آن هاست و از لوازمات فعالیت نفس و ذات فاعل شناسایی است<sup>۵</sup>.

شناخت سراسر با تجربه آغاز می شود، اما سراسر ناشی از تجربه نیست زیرا ممکن است حتی شناخت تجربی ما، ترکیبی باشد از آنچه ما بوسیله تاثیرها دریافت می کنیم و آنچه قوه شناخت خاص خود ما (که بوسیله تاثیرهای حسی صرفاً برانگیخته شده است) از خود برون می دهد.

۱. کانت ۱۳۶۲: ۴۴۷

۲. کانت ۱۳۷۰: ۱۴۷

۳. وال ۱۳۷۰: ۷۶۲

۴. کانت ۱۳۶۲: ۷۳

۵. فروغی ۱۳۷۲: ۲۲۵

چنین شناخت‌هایی ما تقدم<sup>۱</sup> نام دارند و از شناخت‌های تجربی<sup>۲</sup> که منشاء آنها در تجربه است، تمیز داده می‌شوند.<sup>۳</sup>

## ۲-۲- سکون نفس و تفکیک نومن و فنومن

از نظر کانت، عالم واقع در نسبت با انسانها، به دو بخش تفکیک می‌شود: (۱) بخش غیر قابل ادراک یا نومن (۲) بخش قابل ادراک یا فنومن  
وی خود را با کوپرنیک مقایسه می‌کند و می‌گوید که یک انقلاب کوپرنیکی در فلسفه ایجاد کرده است. بدین معنا که این فهم ما نیست که با شیء منطبق می‌شود؛ بلکه شیء است که با فهم ما منطبق می‌شود. کوپرنیک حرکت ظاهری سیارات را معلول حرکت ناظری که از کره زمین نگاه می‌کند معرفی کرد، کانت نیز به شیوه‌ای مشابه ویژگی ظاهری جهان پدیدارها را محصول فعالیت ذهن آدمی دانست. عالم خارج به این جهت شناختنی است که ساخته ذهن ماست.<sup>۴</sup>  
از نظر کانت زمان و مکان عینی نیستند، بلکه قالب‌های ذهنی‌اند و از شرایط شهود حسی محسوب می‌شوند. بر این اساس تجربه زمانی ایجاد می‌شود که پدیدارها و تصورات، تحت زمان و مکان که جزو ساختار دستگاه ادراک هستند، قرار بگیرند.<sup>۵</sup> عالم خارج فقط ماده احساس و تجربه را باعث می‌شود، اما دستگاه ادراکی ما این ماده را در زمان و مکان تنظیم می‌کند و تصوراتی را که ما به واسطه آنها تجربه را می‌فهمیم فراهم می‌سازد. عالم نومن یا اشیای فی نفسه که علل احساسهای ما هستند؛ غیر قابل شناختند. این امور واقع در زمان یا مکان نبوده؛ جوهر نیستند و نمی‌توان آنها را با هیچیک از تصورات کلی‌ای که خود کانت «مقولات» می‌نامد وصف کرد. مانند اینکه اگر انسان عینک کبود به چشم بزند، مسلماً عالم در نظرش کبود خواهد نمود. اما کبودی وصف عالم خارج نیست.<sup>۶</sup> علاوه بر زمان و مکان، مفاهیم و تصورات ماتقدمی

۱. تقدم aprior

2. empirical

۳. کانت ۱۳۶۲: ۷۳

۴. کورنر ۱۳۶۷: ۵۶

5. kant, 1998: 181-184

۶. راسل ۱۳۷۳: ۹۶۹

هم وجود دارد و آن «مقولات» دوازدهگانه فاهمه است.<sup>۱</sup> مقولات فاهمه اموری ذهنی هستند و قابل انطباق با تجربه ما هستند نه با عالم نومن یا ذوات معقول. فلذا تجربه عبارت است از شهودهایی که به حساسیت تعلق دارد و احکامی که منحصر از شئون قوه فاهمه است.<sup>۲</sup> کانت به تفکیک کلی و مطلق دو عالم نومن و فنومن قائل می‌شود؛ که البته مستلزم نفی امکان تعالی نفس از عالم پدیدار و سکون و توقف آن در حوزه شناخت خواهد بود.

### ۳. لوازم و پیامدها

همان سان که گذشت کانت در مساله شناخت، نفس انسانی را امری پویا می‌داند که در ماده و صورت ادراک تاثیر زیادی داشته و هرگونه شناختی می‌بایست از فیلترهای چهارده گانه نفس عبور نماید. وی تاکید می‌کند که در فرایند شناخت، متعلق شناخت یا همان ماده شناخت، مربوط به عالم فنومن بوده و عالم نومن یا همان بود حقیقی اشیاء هرگز در تیررس شناخت نفس قرار نخواهد گرفت. مبانی، رویکرد و تفکیک مذکور در فلسفه کانت دارای لوازم و پیامدهای عمده ای می‌شود که در ادامه تقدیم می‌گردد.

### ۳-۱. انسداد طریق تحصیل معرفت نفس الامری و اطلاقی

بحث در خصوص نفس الامر و نومن را می‌توان از دو جنبه وجود شناختی و معرفت شناختی مورد بررسی قرار داد. بحث در حوزه وجودی با سوال معروف فلسفی آغاز می‌شود که آیا اشیاء و موجودات خارجی فارغ از ادراک و تصور ما، واجد ذات و هویت فردی هستند یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا ذات و ماهیت فردی اشیاء از علایق و نوع نگاه انسان‌ها مستقل است یا اینکه هویت ذات اشیاء حاصل چگونگی اشاره انسان به آن شیء یا اندیشیدن و سخن گفتن در باره آن است. کاملاً بدیهی است که کانت به واسطه تاکید بر وجود عالم نومن و نفس الامر فارغ از شناخت آدمی در زمره ذات‌گرایانی همچون ارسطو، ابن سینا و ملاصدرا قرار می‌گیرد. بحث از عالم نومن و

۱. کانت این مفاهیم را از منطق قیاسی اخذ می‌کند. مقولات دوازدهگانه به چهار دسته سه تایی تقسیم شده است: ۱- مقولات

کمی؛ وحدت، کثرت، تمامیت ۲- مقولات کیفی؛ ایجاب، سلب، عدول ۳- مقولات نسبی؛ جوهر، علت، مشارکت

۴- مقولات وضعی؛ امکان، وجود، ضرورت.

نفس الامر در حوزه معرفتی نیز با این سوال مطرح می‌گردد که آیا نفس انسان این توانایی را دارد که از عالم نومن و نفس الامر معرفتی صحیح و مطابق را تحصیل نماید؟ بر خلاف قسم وجودی، کانت در حوزه معرفتی این مساله به عدم امکان شناخت نسبت به عالم نومن و نفس الامر موجودات پیرامونی تاکید می‌کند.

کانت در باب نفی امکان معرفت حسی و تجربی به نومن ها و نفس الامر موجودات معتقد است: معرفت حسی معرفت به اعیان است آن‌گونه که ظاهر می‌شوند؛ نه آن‌گونه که هستند. پدیدارها همان داده‌های حواس خارجی در مورد امور طبیعی و حواس درونی در مورد امور نفسانی است.<sup>۱</sup> نفس به واقع بر تن هر تازه‌واردی جامه‌ای از خود ساخته به نام زمان و مکان می‌پوشاند. از نظر کانت تصورات یا همان شهود حسی ترکیب ماده (داده‌های شناخت حسی) و صورت (شهود محض زمان و مکان) است.<sup>۲</sup>

نکته مهم بر اساس دیدگاه کانت در خصوص مفاهیم محض فاهمه این است که تعقل هیچ امری فراتر از عرصه تجربه، از طریق آنها ممکن نیست. فاهمه قوه‌ای نیست که مستقلا بدون وساطت حساسیت قادر به شهود باشد. بر این اساس کانت در مقایسه با فیلسوفانی مانند افلاطون و ملاصدرا که آدمی را قادر به شناخت حقایق غیر محسوس می‌دانستند؛ شهود عقلی را برای انسان ممکن نمی‌داند. «فاهمه ما یک قوه شهود نیست؛ بلکه صرفاً قوه‌ای است که شهودهای حاصله را به یکدیگر در یک تجربه متصل می‌سازد».<sup>۳</sup>

با آنکه کانت بر ضرورت تقید و وفاداری فاهمه به شهودات تاکید دارد؛ معتقد است که ذهن انسان، علاوه بر حساسیت (حس) و فاهمه، دارای قوه دیگری به نام عقل است که به این قید وفادار نمی‌ماند و بلند پروازی می‌کند و مفاهیم محض فاهمه را در استعمالی متعالی به فراسوی پدیدارها می‌برد. مابعدالطبیعه، بدان معنی که تا زمان کانت جریان داشته، مجموعه احکام ترکیبی ماتقدمی است که به نحو دگماتیک از اطلاق مقولات فاهمه بر عالم نومن حاصل شده است. اصل سخن کانت این است که چنین مابعدالطبیعه‌ای ناممکن است. کانت صراحتاً می‌

۱. مجتهدی ۱۳۸۶: ۵۳

۲. همان: ۵۸

۳. کانت ۱۳۷۰: ۱۵۹

گوید که: « هر شناختی که درباره اشیاء صرفاً از فاهمه محض یا عقل محض حاصل شود جز توهم هیچ نیست و حقیقت فقط در تجربه است»<sup>۱</sup>.

به نظر کانت عقل آدمی دارای سه تصور (نفس، جهان و خدا) است که منشاء آنها قیاس است. کانت قیاس را زمینه ساز پرواز عقل به سمت قلمرو غیر مجاز و ناشناختنی عالم نومن می‌داند. عقل تشنه رسیدن به امور مطلق و نامشروط و کامل است و چنین تشنگی در فعالیت فاهمه سیراب نمی‌شود، اما در قیاس خصوصیتی هست که عقل را راغب به جستجوی امر مطلق و تمامیت و کمال می‌کند، و در نهایت عقل محض دچار جدل با خویشتن می‌شود. اعمال مقولات فاهمه بر تصورات عقلی در واقع وضع الشیء فی غیر ما وضع له است و از این نابجایی مغالطه و خطایی حاصل می‌شود که چون در خارج از قلمرو فاهمه است کشف آن آسان نیست و عقل در آن مغالطه فرو می‌رود؛ تمام شناخته‌های محض فاهمه این خصوصیت را دارند که مفاهیم آنها در تجربه عرضه می‌شود و اصول آنها به وسیله تجربه تایید می‌گردد و حال آنکه شناخت متعالی حاصل از عقل را، مادام که تصورات آن مورد نظر باشد، نه می‌توان در تجربه عرضه کرد و نه هرگز قضایای آن را به وسیله تجربه رد یا اثبات کرد. لذا اگر در آن خطایی راه یابد؛ کشف آن جز با خود عقل محض ممکن نیست و این بس دشوار است چرا که همین عقل، برحسب طبیعت خود به وسیله تصورات خویش حالت جدلی پیدا می‌کند و توهمی که به ناچار پدید می‌آید با هیچ یک از تحقیقاتی که به شیوه اهل جزم در خصوص اشیاء خارج از ذهن صورت می‌گیرد محدود نتواند شد و محدود ساختن آن جز با تحقیق در ذهن و در خود عقل که منشاء تصورات است، ممکن نیست.<sup>۲ و ۳</sup>

### ۳-۲. شک‌گرایی و نسبی‌گرایی معرفتی

یکی از لوازم و نتایجی که تفکیک دوگانه‌های نومن و فنومن و نوع نگرش کانت به نفس و کارکردهای آن دارد؛ تجویز شک‌گرایی و نسبی‌گرایی در حوزه شناخت است. اما باید توجه

۱. همان: ۲۳۲.

۲. کانت: ۱۳۷۰: ۱۷۵.

۳. کانت در مورد عالم ارواح نه آن را تایید می‌کند نه تکذیب. نظریات مابعد طبیعی در مورد موجودات روحانی قابل اثبات به برهان نیستند ما حتی نمی‌توانیم تصور مثبتی از ارواح داشته باشیم. تنها می‌توان آنها را به نحو سلبی توصیف نمود.

امکان این وصف سلبی از نظر کانت مبتنی بر جهل و محدودیت علم ماست (کاپلستون ۱۳۸۵: ۲۱۴).

داشت منظور از شک گرایی در فلسفه کانت با آنچه در زبان مشهور یاد می‌شود؛ متفاوت است. شکاکیت انواعی دارد؛ اما به صورت کلی می‌توان آن را به دو نوع عمده، شکاکیت هستی‌شناختی (تردید نسبت به امر واقع) و شکاکیت معرفت‌شناختی تقسیم کرد. شکاکیت کانت هستی‌شناسانه نیست که مردد و سرگردان نسبت به امر واقع باشد؛ بلکه ریشه شکاکیت وی را می‌بایست در حوزه معرفت‌شناسی پیگیری نمود.

نگارندگان این مقاله، در یک تقسیم‌بندی کلی شکاکیت معرفت‌شناختی را به دو نوع تقسیم می‌کنند: «شکاکیت تهدیدی و شکاکیت تحدیدی».

شکاکیت تهدیدی در حوزه معرفتی در واقع به امکان حصول معرفت حمله کرده و پیامد آن تهدید و نفی امکان شناخت است. مانند هیوم که معتقد بود، چون کلیت و ضرورت در تجربه بدست نمی‌آید، حصول معرفت امکان‌پذیر نیست.<sup>۱</sup> اما شکاکیت تحدیدی شکاکیتی است که مرزهای معرفت و شناسایی آدمی را ترسیم کرده و برای آن حد و حدود تعیین می‌نماید. بر این اساس باید گفت شکاکیت کانت از نوع تحدیدی است و نه تهدیدی. کانت به واقع علیه شکاکیت تهدیدی هیوم فعالیت کرد و اعلام نمود که حصول معرفت امکان‌پذیر است اما به نحو محدود و محدوده آن عالمی است که بر انسان پدیدار می‌گردد؛ نه آن گونه که مستقل از آدمی وجود دارد.

کانت تاکید داشت فیلسوفان جزمی از این جهت حق دارند که علم و معرفت به عوارض را که به تجربه و تعقل حاصل می‌شود و کلیت و ضرورت دارد؛ حق بدانند؛ ولیکن از جهت این که به حقایق ذوات علم نمی‌توان یافت حق با شکاکان است و مابعدالطبیعه از آن نظر که فلاسفه جزمی‌ای مانند دکارت و لایبنیتس در نظر داشته‌اند؛ موجه نیست؛ زیرا که ذهن انسان اموری را که برتر از حس باشد؛ وجدان نمی‌کند.<sup>۲</sup> وی استدلال می‌کند که فاهمه انسان، منشاء قوانین کلی طبیعت است که تشکیل دهنده همه تجربه ماست و عقل انسان است که قانون اخلاقی را به ما می‌دهد و این قانون، مبنای ما برای باور به خدا، آزادی و جاودانگی نفس است؛ بنابراین،

۱. کاپلستون ۱۳۸۵، ج: ۱، ۱۰۷-۱۰۹.

۲. فروغی ۱۳۷۲: ۲۶۵.

شناخت علمی، اخلاق و باور دینی متقابلا سازگار و مورد اطمینان هستند<sup>۱</sup> زیرا همه آنها متکی به شالوده یکسان «خود آیینی» انسانند<sup>۲</sup>.

### ۳-۳. تفکیک حوزه اخلاق و متافیزیک

کانت به جهت شکاکیت تحدیدی خویش، شناخت انسان را منحصر در شناخت علمی محصول نفس نمود و امکان شناخت حوزه متافیزیک و اخلاق را ناممکن دانست. به همین جهت وی در پی تاسیس اصل و مبنایی بود که مستقل از مابعدالطبیعه باشد. از نظر کانت اختلاف میان دو عقل به اختلاف میان نظر و عمل باز می‌گردد و باید اساسا فاعل شناسا را از فاعل اخلاقی تفکیک کرد. فاعل شناسا در جستجوی حصول به علوم حقیقی است و در مابعدالطبیعه چنین امری را ناممکن تشخیص می‌دهد. فاعل اخلاقی بدون اینکه کاری با شناخت داشته باشد؛ خود را مکلف و قانون اخلاقی را در درون خود می‌یابد و کوشش او معطوف به تحقق دادن عمل اخلاقی است.<sup>۳</sup>

کانت با تفکیک فاعل شناسا (عقل نظری) و فاعل اخلاقی (عقل عملی)، دو حوزه اخلاق و متافیزیک را از یکدیگر منفک نمود. وی به فاعل مختار اخلاقی تقدم بخشید و اخلاق بر مابعدالطبیعه مقدم شد و امر عملی بر امر نظری تفوق یافت.

کانت در نقد عقل عملی مفهوم مختار بودن آدمی را شالوده همه نظام عقل محض، حتی نظام عقل نظری دانست و همه مفاهیم دیگر مانند مفاهیم خدا و جاودانگی نفس را به یمن آن دارای واقعیت عینی دانست.<sup>۴</sup>

### ۴. نفس<sup>۵</sup> (فاعل شناسا) در تفکر ملاصدرا

در سنت فلسفی جهان اسلام، نفس به گونه ای متفاوت مطرح می‌گردد. ملاصدرا همسان ارسطو تعریف مشهور نفس به «کمال اول برای جسم طبیعی آلی از جهت انجام افعال حیاتی» را می-

۱. یکی از پیامدهای این آموزه‌های کانت در نیچه تبلور می‌یابد که معتقد است حقیقت استعاره است. نیچه ۱۳۸۹: ۱۶۵.

۲. کانت ۱۳۸۵: ۷۴.

۳. کانت ۱۳۸۵: ۵۰.

۴. کانت ۱۳۸۵: ۱۰.

۵. از آنجا که در فلسفه ملاصدرا اصطلاحی به نام فاعل شناسا نداریم و او از نفس در فرایند شناسایی سخن می‌گوید، بنابراین در این بخش از کلمه نفس بجای فاعل شناسایی استفاده می‌کنیم.

پذیرد.<sup>۱</sup> ملاصدرا در تبیین ماهیت و حقیقت نفس، نمی‌توانست همچون افلاطونیان از یک طرف نفس را حقیقتی کاملاً مجرد و غیر مادی بداند و از طرف دیگر قائل به امکان پیوند و اتحادش با بدن مادی باشد. همچنین وی نمی‌توانست همچون ارسطو و پیروانش، نفس را صرفاً مادی بی‌انگارد. صدرالمتألهین در جهت تبیین محذور اتحاد نفس و بدن، معتقد شد که نفس در حدوث مادی و جسمانی است و در خود جسم و به همراه آن به وجودی واحد تحقق می‌یابد.<sup>۲</sup> ملاصدرا همچنین در جهت تبیین محذور مادیت نفس و لزوم فرجام و معاد، نفس را موجودی می‌داند که دارای دو جنبه متفاوت مادیت و تجرد است. از این رو نفس در آغاز پیدایش، صورت واحدی از موجودات این عالم است؛ با این تفاوت که قوه سلوک تدریجی به عالم ملکوت را داراست. نفس در آغاز شیئی از موجودات جسمانی، و نیز دارای استعداد پذیرش صور عقلی است؛ از این رو بین آن فعلیت و این قبول استکمالی منافاتی نیست. وی معتقد است نفس به جهت افعال خویش مادی است و نیازمند جسم و تن، اما از جهت ذات خودش، استعداد ارتقاء از مادیت و خساست به تجرد را داشته و بالقوه از سنخ مفارقات و مجردات محسوب می‌شود که به واسطه حرکت اشتدادی و جوهری در ذات و جنبه قابلیت خود تعالی می‌یابد؛ به گونه‌ای که با فنای جسم به جهت وجود مجرد و متعالی‌اش باقی می‌ماند، او از این ایده تحت عنوان: «  
 النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» یاد می‌کند.<sup>۳</sup> وی معتقد است یکی از مهمترین وجوه افتراق موجودات مادی از مفارق و معقول، افتراق و تکثر فردی و اشتراک نوعی موجودات مادی و افتراق فردی و نوعی موجودات مفارق است و به جهت اینکه نفوس در ابتدای حدوثشان افتراق فردی و اشتراک نوعی دارند طبیعتاً از جرگه مجردات و مفارقات خارج خواهند بود.<sup>۴</sup> مبنای حدوث جسمانی و بقای روحانی در تفکر صدرا، مستلزم نفی سکون و ایستایی نفس است و به همین جهت ملاصدرا بر خلاف سایر فلاسفه مشائی و اشراقی، به لزوم وجود حرکت اشتدادی در جوهر و هویت نفس می‌شود و غایت آن را امری متفاوت از جسمانیت و مادیت می‌داند.

۱. ملاصدرا ۱۳۸۲: ۲۲۱

۲. ملاصدرا ۱۳۷۱: ۳۱۷

۳. ملاصدرا ۱۳۸۰، ج ۸: ۳۴۶

۴. ملاصدرا ۱۳۸۰، ج ۸: ۳۸۵، ۱۳۸۲: ۲۲۰-۲۴۱

#### ۴-۱ نقش فعال نفس در فرایند تحصیل ادراک

ملاصدرا نگاه ویژه و متفاوتی به نفس انسانی در حوزه وجودی و معرفتی دارد. وی نفس را مسانخ و مثال وجود خداوند می‌داند و بر این اساس بر خلاف سایر فلاسفه پیشین معتقد می‌شود که نفس انسانی غالباً در فرایند شناخت و ادراک، موجودی است فعال و پویا که شناخت از انشائیات آن محسوب شده و به صورت صدوری و ظهوری در صقع نفس تحقق می‌یابد.<sup>۱</sup> از نظر صدرا نفس نسبت به مدرکات حسیه و خیالیه خود نقش قابلیت و اتصاف را ندارد؛ بلکه فاعل مخترع بوده و مصدر و جاعل این ادراکات می‌گردد. در ادراکات عقلی نیز نفس انسانی، درست است که مصدریت ندارد؛ اما به واسطه شهود غالباً بعیدی که دارد؛ مظهر اینگونه ادراکات می‌گردد.<sup>۲</sup> صدرا المتهین در تبیین کیفیت عدم انفعال نفس و بروز دستکاری احتمالی در ادراکات معتقد است نفوس بشری به جهت اینکه حدوثی جسمانی و مادی دارند؛ به جهت خساست وجودی، شهود و ادراکشان غالباً توأم با ابهام و عدم وضوح خواهد بود و در نتیجه لابد از فعالیت و دستکاری می‌شوند.<sup>۳</sup>

از نظر صدرا وجود ابهام و عدم وضوح در آگاهی‌های حسی و خیالی می‌تواند دو علت داشته باشد: اول اختلاط محاکی ادراکات حسی و خیالی با مادیت و جسمانیت است و علت دوم و مهمتر نقص و خساست وجودی نفس انسانی است که همان سان که گذشت؛ از لوازم حدوث جسمانی آن است.<sup>۴</sup> در حوزه ادراکات عقلی ملاصدرا به واسطه نفی تجرید و تقشیر معرفتی و تاکید بر اضافه اشراقی و شهود ذوات عقلی و مثال‌های مجرد نوری در عالم ابداع توسط نفس، منشاء ابهام در ادراکات عقلی را نیز از دو جهت ذکر می‌کند. جهت اول تعالی وجودی و بعد محاکی آگاهی‌های عقلی است که از دید وی در عالم ابداع قرار دارند. جهت دوم نیز همسان ادراکات

۱. ملاصدرا ۱۳۸۲: ۵۲.

۲. همان: ۱۵۱.

۳. ملاصدرا ۱۳۸۰: ج ۳، ۴۰: ۴۲.

۴. ملاصدرا ۱۳۸۰: ج ۳، ۴۰: ۴۳ و ۳۴.

حسی و خیالی به نقص و خساست نفوس انسانی عودت می‌یابد. که به همین علت شهودی بعید و مبهم برای نفس تحصیل شده و در نتیجه دستکاری بروز می‌یابد.<sup>۱</sup>

#### ۴-۲- تفکیک وجود و ماهیت و اشتداد نفس

همان سان که گذشت کانت با تفکیک نومن و فنومن و اعتقاد بر غیر قابل شناخت بودن نومن - ها، بر انسداد معرفتی و نوعی شک‌گرایی تحدیدی تأکید نمود. با کمی اغماض نظیر این تفکیک البته با لوازم و نتایجی متفاوت در تفکر ملاصدرا و ذیل تفکیک دوگانه‌های وجود و ماهیت قابل پیگیری است. مشهور بین فلاسفه این است که در مقام تحلیل ممکنات وجودی، دو مفهوم وجود و ماهیت قابل انتزاع بوده است.<sup>۲</sup> اما تحلیل هستی ممکنات به وجود و ماهیت در بردارنده این مساله است که این دو مفهوم نمی‌توانند هر دو در خارج تحقق داشته باشند و هستی خارجی نمی‌تواند مرکب از هر دو باشد. به بیان دیگر هر پدید خارجی خودش، خودش است فلذا قابل بخش پذیری و تفکیک حقیقی و خارجی نخواهد بود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۲). بارقه‌های اعتقاد به اصالت وجود یا ماهیت را به سادگی می‌توان در این مقدمه فهم نمود. در بین فلاسفه مسلمان ملاصدرا این تحلیل دوگانه وجود و ماهیت را هم در حوزه وجودی و هم در حوزه معرفتی بسیار جدی و دقیق مورد بررسی قرار می‌دهد. صدرالمتألهین بر خلاف فلاسفه پیش از خود اصالت را به قسم وجود می‌دهد و ماهیت را امری غیر اصیل می‌داند. از دیدگاه وی موجودیت موجودات در خارج به معنای ذومصداق بودن آنها نیست بلکه به معنای عینیت مصداق با حقیقت وجود است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، صص ۱۱-۱۷). مبنای اصالت وجود بدین معناست که در تمام قضایای وجودی (کان تامه) و قضایای غیر وجودی (کان ناقصه) امر واقعی و عینی منشاء تأثیر، مابازاء مفهوم هستی موضوع است. بدین بیان که بر اساس اصالت وجود، در قضایای «زید موجود است» یا «زید عالم است» مابازاء تصور هستی زید منشاء تأثیر بوده

۱. ملاصدرا ۱۳۸۲: ۲۹۰؛ ۱۳۸۰: ج ۱، ۲۸۲:

۲. فارابی، ۱۴۰۵: ۴۷؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۳.

و اصیل است<sup>۱</sup>. صدرالمتالهین بر این اساس با تاکید بر وحدت خارجی وجود و ماهیت، یگانه امر موجود و متاصل در خارج را حقیقت وجود می داند که واجد ویژگی تشکیک در مراتب است. وی ماهیت را مولفه ای صرفاً ذهنی می داند که به لحاظ خارج، در وحدت و عینیت محض با وجود قرار دارد<sup>۲</sup>. ماهیت در تفکر ملاصدرا همسان فنومن کانتی ساخته ذهن و وابسته با آن است (نفی جزم گرایی)، اما به جهت وحدت آن با وجود در عالم خارج، معرفت از دیدگاه وی هرگز به شک گرایی چه تهدیدی و چه تحدیدی منتج نمی شود. با وجود اینکه وجود در تفکر صدرایی همسان نمون منفک و مستقل از نفس است، اما صدرالمتالهین بر خلاف کانت باب شناخت و تحصیل واقع و نفس الامر را مسدود نمی داند و بالطبع شک گرایی را طرد می نماید.

توضیح اینکه صدرالمتالهین با تاکید بر خساست وجودی و حدوث جسمانی، مدرکات نفس را قرین ابهام و دستکاری احتمالی می داند. اما این پایان کار نیست. وی با استمداد از مبنای حرکت جوهری، نفس را در دو حوزه وجودی و معرفتی امری ذواشدداد لحاظ می کند. بدین بیان که نفس به واسطه اشتداداد جوهری در حوزه وجودی می تواند به تجرد و تعالی رسیده و بر همین اساس بعد از موت (طبیعی) از جسم مفارقت یافته و بقایی روحانی داشته باشد. در حوزه معرفتی

۱. در بین معاصران صدرا و همچنین اخلاف اندیشمند وی در باب مبنای اصالت وجود اختلافاتی قابل رهگیری است. برخی از مهمترین دیدگاه ها و تفاسیری که در این زمینه وجود دارد به شرح ذیل است:

الف- کسانی که در جهت مخالفت با صدرالمتالهین، ماهیت را امر اصیل خارجی (ملزوم) و وجود را امری تبعی و فرعی در خارج (لازم) دانسته اند؛ مانند فیلسوف تقریباً معاصر ملاصدرا، ملارجبعلی تبریزی (۱۰۸۰م) که در مبنای و مسائل مختلفی همچون اصالت وجود، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول و... با ملاصدرا به مخالفت پرداخت (تبریزی، ۱۳۸۶: ۶۴-۶۵).

ب- کسانی که در مبنای اصالت وجود موافق ملاصدرا هستند و وجود را امر متحقق خارجی می دانند، اما در بحث ماهیت و اعتباریت آن به تحقق تبعی و بالعرض ماهیت در عالم خارج معتقد شده اند. ایشان به واقع وجود و ماهیت را در خارج محقق می دانند؛ با این تفاوت که تحقق بالذات از آن وجود بوده و ماهیت تحقق تبعی دارد. بزرگانی همچون علامه طباطبائی و استاد فیاضی به این معنا اعتقاد دارند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۳۶؛ فیاضی، ۱۳۸۴: ۲۷۵).

ج- و بالاخره کسانی که همچون دیدگاه پیشین بر سر اصالت وجود با صدرا توافق دارند. اما ماهیت را امری اعتباری می دانند از باب اینکه ماهیت حد و خیال وجود است و هیچ تحقق خارجی ای را برای آن قائل نیستند. از نظر ایشان ماهیت امری است صرفاً ذهنی و هیچ موجودیت خارجی ندارد. بزرگانی همچون آیت الله جوادی آملی، استاد مصباح یزدی، آقا سید جلال الدین آشتیانی و... معتقد به این مبنا هستند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۳۹؛ مصباح، ۱۳۷۸: ۸۳؛ آشتیانی، ۱۳۸۲: ۸۴؛ حائری یزدی، ۱۳۸۰: ۷۰).

۲. ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۲-۱۴؛ ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۷-۴۸، ج ۲: ۲۶۲؛ ۱۳۶۳: ۱۰-۱۱-۳۸-۳۹

نیز نفس به واسطه فرایند اشتداد، خواهد توانست از ابهام در ادراکاتش کاسته و کیفیت آن را ارتقاء بخشد.<sup>۱</sup> بحث مهم این است که نفس چگونه اشتداد می‌یابد و تعالی آن از جسمانیت چه ملزوماتی دارد. ملاصدرا در جهت تمهید این مسأله، به طرح مبنای اتحاد عاقل و معقول مبادرت می‌ورزد. از نظریه وی از آن جهت که بر اساس اصل اصالت وجود، علم از سنخ امور ماهوی و کیف نفسانی نیست؛ بلکه حقیقتی وجودی و کمالی دارد؛ در نتیجه نفس به واسطه تحصیل علم و آگاهی در فرایند وحدت با معلومات بالذات خویش می‌تواند از جنبه وجودی و معرفتی ارتقاء و اشتداد یابد.<sup>۲</sup> فرایند تعقل از نظر صدرا نوعی از اتحاد است؛ همسان رابطه ماده و صور متوارده، که ماده به واسطه صورت‌هایی که می‌پذیرد؛ استکمال می‌یابد. نفس نیز به واسطه تعقل و ادراک، در ذات و هویت خود استکمال و اشتداد می‌یابد.<sup>۳</sup> ملاصدرا ایشان در جای جای آثارش، اشتداد نفسانی خویش به واسطه پیراستن آن از آلودگی‌ها و هدایت خداوند را علت فهم مسائل اساسی فلسفه‌اش از جمله اصالت وجود، حرکت جوهری، مثل افلاطونی و... می‌داند. وی معتقد است: نفس به جهت تسنخ و تماثلش با خداوند، مولفه‌ای فعال و پویاست که ادراک از انشائیات آن بوده و ادراکات بر وجه صدوری و اشراقی در صقع آن تحقق می‌یابند.<sup>۴</sup> وی در رویکرد نهایی خود، بر خلاف آنچه مشائین پنداشته‌اند؛ حقیقت ادراک را مجرد اضافه‌اشراقی و مشاهده ذات عقلی و مثالهایی مجرد نوری واقع در عالم ابداع می‌داند.<sup>۵</sup>

وی در ذیل نظریه وحدت عاقل و معقول یکی از دلایل اساسی بروز ابهام و عدم وضوح در ادراکات شهودی و حضوری را به جهت تعلق نفس به جسم و جوهر میت‌ظلمانی می‌داند که به

۱. ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۴۱.

۲. ابن سینا به جهت اینکه علم را از سنخ عرض و کیف نفسانی می‌دانست؛ لاجرم با انکار اتحاد نفس با معقولات، به رابطه انضمامی عرض (کیف نفسانی) با جوهر نفسانی قائل شد و به همین علت ملاصدرا معترض شیخ می‌شود. از نظر صدرا لازمه سخن ابن سینا این است که بین دو نفس مثلا یک کودک و یک فیلسوف در ذات و حقیقت هیچ اختلافی نباشد و صرفا این دو در اعراض و ضمائما با یکدیگر تفاوت داشته باشند (حسن زاده آملی ۱۳۷۹: ۵۱۹).

۳. ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۴۹-۲۴۸.

۴. ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۱۳؛ بیان ملاصدرا در این باب چنین است: «و هو ان الله- سبحانه- خلق النفس الانسانیة بحیث یکون لها اقتدار علی ایجاد صور الاشیاء فی عالمها، لها من سنخ الملکوت و عالم القدره و القوه» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۴-۳۵).

۵. ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۳؛ ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۴۰.

میزان این تعلق، شهود و حضور مدرکات برای نفس، آمیخته با ظلمت و ابهام می‌گردد.<sup>۱</sup> از نظر ملاصدرا به جهت شاخصه اشتداد پذیری وجود، هرگاه موجود در ساحت وجودی اش قوت و شدت گیرد؛ احاطه او به معانی و مفاهیم کلی و عقلی افزایش یافته و در نهایت به واسطه فرایند وحدت عاقل و معقول، می‌تواند به کل معقولات بروجهی افضل و اشرف مبدل شود.<sup>۲</sup> وی علاوه بر فرایند وحدت عاقل و معقول، استکمال عملی نفس را در مشاهده حقایق کلی و متعالی ضروری می‌داند. صدرالمتالهین با تاکید بر ریاضت‌های عملی مقید به آداب و احکام شریعت، بیداری از خواب غفلت را مخصوص کسانی می‌داند که نفس خود را به وسیله ریاضت‌های شرعی و زهد از لذایذ دنیوی و امیال دنی ورزیده کرده و در نتیجه آماده دریافت حقایق متعالی و ملکوتی گشته اند.<sup>۳</sup>

## ۵. لوازم و پیامدها

نفس از نظر صدرا، ماهیت و شاخصه‌هایی متفاوت از دیدگاه سایر فلاسفه دارد. نفس در عین اینکه حدوثی جسمانی دارد؛ بقایی روحانی داشته و پس از مرگ باقی می‌ماند. اما لازمه بقای روحانی، ارتقاء و اشتداد از مرتبه جسمانیت و وصول به تجرد است؛ بنابراین نفس در حکمت متعالیه واجد اشتداد در دو حوزه وجودی و معرفتی خواهد بود. اشتداد نفس به واسطه اتحاد آن با معقولات و معلومات وجودی و کمالی در فرایند وحدت عاقل و معقول حاصل می‌شود و به واسطه آن در حوزه ادراکات، معلومات و معقولات نفس وضوح و انطباق بیشتری می‌یابند. نفس‌شناسی ملاصدرا به واسطه این نگرش واجد لوازم و پیامدهای عمده‌ای در مسائل وجودی و معرفتی می‌گردد؛ مسائلی همچون تبیین معاد، ابطال تناسخ ملک، کیفیت مرگ طبیعی و اخترامی و... از همین قبیل شمرده می‌شوند. از آن جهت که مطالعه پیشرو در پی بررسی و

۱. ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۹۰، ۱۳۸۰: ۱، ۲۸۲: ۳، ۴۰۰.

۲. ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳، ۴۵۴-۴۵۵: ۳، ۱۳۸۲: ۲۹۰.

۳. ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۵۲؛ صدرا استکمال قوای عملی را در طی چهار مرتبه می‌داند: اول، تهذیب ظاهر با انجام قوانین و نوامیس الهی و شرایع نبوی؛ دوم، تهذیب باطن و تطهیر قلب از ملکات و اخلاق پست و ظلمانی؛ سوم، تنویر باطن و قلب با صورت‌های علمی و چهارم فنای نفس از ذات خود و مشاهده پروردگار و بزرگی‌های او. ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۴۸-۲۴۹.

مقایسه دیدگاه دو فیلسوف است؛ بنابراین لوازم و پیامدهای مشابه حوزه فکری کانت، در تفکر صدرا نیز مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

### ۵-۱. گذار از شک و نسبیت‌گرایی در حوزه معرفت

کانت به واسطه تاکید بر فعال بودن نفس و فیلترهای آن، جزم‌گرایی ارسطویی رایج را مورد تردید جدی قرار داد. فلسفه وی به واسطه اینکه طریق کسب شناخت از نومن و نفس الامر موجودات را مسدود می‌دانست؛ نوعی از شک‌گرایی تحدیدی را تجویز می‌نماید. ملاصدرا نیز در نگرشی مشابه، نفس را به جهت حدوث جسمانی و مادی‌اش و مسانخت آن با واجب تعالی، موجودی فعال در حوزه شناخت می‌داند؛ بنابراین جزم‌گرایی و مبنای‌گرایی دم دستی و رایج بین فلاسفه مسلمان را انکار می‌نماید.<sup>۱</sup> از نظر صدرا مساله شناخت و خاصه صدق و مطابقت بواقع امری سهل‌الوصول نیست؛ آنچنان که تصور غالب چنین است. عدم انفعال نفس و دستکاری در معلومات حسی-خیالی و عقلی عمدتاً ناشی از ابهام و عدم وضوح ادراکات آن است. صدرا المتالهین به واسطه این نگرش، در گام اول، از جزم‌گرایی در حوزه معرفت گذر نموده و به واسطه اینکه توانایی نفوس بشری در فرایند ادراکات را دارای محدودیت می‌داند؛ ظاهراً بتوان وی را شک‌گرا از نوع تحدیدی آن به شمار آورد<sup>۲</sup>؛ همچنان که کانت نیز چنین بود؛ اما قطعاً ملاصدرا را نمی‌توان شک‌گرا از نوع وجودی یا تهدیدی محسوب نمود؛ همچنان که کانت نیز چنین نبود<sup>۳</sup>. گذار از جزم‌گرایی برای کانت و ملاصدرا به منزله ورودشان به حوزه شک‌گرایی

۱. در سنت فلسفه اسلامی تا پیش از صدرا به جهت اینکه یگانه طریق تحصیل ادراکات رابه واسطه فرایند تجرید و تقشیر معرفتی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دادند، طبیعتاً نفس را مولفه ای منفعل محض و ساکن لحاظ می‌کردند که صرفاً ادراکات ماخوذه‌ی حواس ظاهری و باطنی را از ماده و عوارض آن مجرد نماید. طبیعی بود که به جهت اتصاف نفس به صرف کارکرد تجرید، وجهی در باب دستکاری و دخالت احتمالی نفس در فرایند تحصیل ادراکات باقی نمی‌ماند. ملاصدرا به واسطه مبنای حدوث جسمانی نفس و تاکید بر نقش فعال آن در فرایند ادراک، به ناکارآمدی فرایند تجرید در تحصیل هرگونه ادراک معتقد می‌گردد. ملاصدرا فرایند تجرید را برخلاف مشهور فلاسفه، به معنای انتقال و تعالی نفس و مدرکاتش از عالم و نشئه ای به عالم و نشئه دیگر در فرایند وحدت عاقل و معقول می‌داند نه تجرید و تقشیر بعضی زوائد. ر-ک: ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۹۸-۴۶۸؛ ۱۳۸۲: ۴۴-۲۸۷.

۲. البته باید دانست چنین مبنایی جزو لوازم دیدگاه ملاصدرا محسوب می‌شود و صراحتاً مورد اذعان وی نیست.

۳. البته همان سان که گفته شد مبانی و مسائل نفس‌شناسی این دو فیلسوف با یکدیگر کاملاً متفاوت است؛ اما ظاهراً در برخی مواضع لوازم و پیامدهای قابل مقایسه‌ای رصد می‌شود.

تحدیدی بود؛ با این تفاوت که این گذار برای کانت به منزله گام اول و آخر بود. بر اساس آنچه گذشت نفس‌شناسی کانت برای فلسفه وی حصر دائمی در عالم شک تحدیدی را به ارمغان آورد. اما این گذار برای ملاصدرا به منزله گام اول بود که وی را به شک‌گرایی تحدیدی سوق داد. بر خلاف کانت، نفس‌شناسی صدرایی نتیجه‌اش ورود در عالم شک است؛ اما میوه و ارمغانش را در گام نهایی وی یعنی گذار از شک‌گرایی و ورود به مرتبه انفعال نفس و اطلاق در نفس الامر در هر سه گونه محاکیات حسی-خیالی و عقلی دانست. صدرالمتألهین بر خلاف کانت، گذار از شک‌گرایی و وصول به معرفت اطلاق و مطابق با واقع را محال نمی‌داند؛ اما آن را امری صعب و سخت لحاظ می‌کند. این مدعا از دو جهت برهانی تقویت می‌گردد: اول اینکه ملاصدرا دوگانه‌های وجود و ماهیت را تفکیک نمود، در حالی که ماهیت با وجود وابستگی‌اش به نفس و انتزاعی بودن، در وجود خارجی با وجود وحدت داشته و امری است که دقیقاً از عالم واقع انتزاع می‌گردد، در حالی که ممکن است به واسطه خساست و حدود جسمانی نفس، این انتزاع دارای ابهام باشد. بر خلاف کانت که شناخت را نه از عالم واقع و نومن که مربوط به عالم فنومن می‌داند.

جهت برهانی دیگر اینکه ملاصدرا به واسطه تلفیق مبنای امکان اشتداد وجودی نفس و اتحاد عاقل و معقول، تاکید می‌کند نفوس انسانی به واسطه تحصیل آگاهی‌های وجودی و کمالی که بسان نردبان تعالی است؛ می‌توانند نقص و خست وجودی و معرفتی خویش را مرتفع کرده و نهایتاً ادراکاتی واضح و متمایز را تحصیل کرده و از دخل و تصرف در مدرکات حسی-خیالی و عقلی خویش بی‌نیاز گردند.<sup>۱</sup> ملاصدرا برون رفت از این مرتبه و وصول به انفعال نفسانی را مشروط به تحقق شرایطی می‌داند که در ادامه بحث مورد بررسی قرار می‌گیرد.

## ۵-۲. امکان وصول نفس به معرفت اطلاق و نفس الامری

همان سان که گذشت کانت به جهت فضا و سپهر معرفتی خاصی که در آن قرار داشت؛ انواع شناخت نفس را در دو نوع شناخت تجربی و شناخت عقلانی منحصر نمود. وی شناخت محصول عقل بشری را امری ناممکن و مغالطی دانست و تاکید نمود که تنها نوع قابل اعتنای شناخت برای نفس، قسم تجربی آن است؛ مشروط بر آنکه شناخت تجربی نفس محصول عالم

فنومن و پدیدارها (و نه نومن و نفس الامر) بوده و به واسطه عبور از فیلترهای چهارده گانه ذهن و کاملاً متلائم با مقتضیات نفس است. اما ملاصدرا شناخت‌های نفسانی را به سه قسم شناخت - های حسی، خیالی و عقلی تقسیم و تحصیل آن‌ها را جزو ضروریات تعالی نفس و امری ممکن می‌داند. تحصیل معرفت اطلاق و نفس الامر از کنه و ذات موجودات حسی - خیالی و عقلی در حقیقت یکی از غایات اشتداد نفس از نظر صدرا در حوزه معرفتی است. البته بیشتر فلاسفه مسلمان نیز در این بحث، معتقدند که انسان فاقد حس جوهریاب بوده و علم به حقایق اشیاء از توان بشر خارج است. آنچه از عالم خارج در تور حواس و عقل بشر گیر می‌کند؛ صرفاً عوارض و ظواهر مادی است و ذات و کنه موجودات در دسترس عقل نیست.<sup>۱</sup> ملاصدرا متفاوت از همه ایشان، تحصیل معرفت اطلاق و نفس الامر را امری ممکن دانست. تبیینی که وی از کیفیت این مساله ارائه می‌دهد؛ مبانی و ملزوماتی چند دارد که در بخش بعدی به آنها اشاره می‌شود:

الف - مبنای هستی‌شناختی اول، که در واقع می‌توان آن را پایه شکل‌گیری دیگر مبانی ملاصدرا در این بحث دانست؛ نظریه حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس است که در بحث‌های پیشین تفصیلاً بررسی شد.

ب - مبنای دیگر حرکت جوهری و اشتدادی نفس است. از نظر وی اشتداد و استکمال جوهری عبارت از تحقق مصداق و فردی سیال از مقوله جوهر است که در عالم خارج واجد مصداق می‌گردد نه اینکه موجود خارجی فردی از آن مقوله باشد.<sup>۲</sup> بر این اساس در فرایند اشتداد جوهری، نفس به واسطه حفظ هویت شخصیه خود در سایه وحدت تشکیکی حقیقت وجود بر وجه صعودی در مراتب وجودی اشتداد یافته و کمالات لائقه وجودی را تحصیل می‌کند.<sup>۳</sup>

۱. بیان ابن سینا در این باب چنین است در این: «الإنسان لا يعرف حقيقة الشيء البتة لأن مبدأ معرفته للأشياء هو الحس. ثم يميز بالعقل بين بيان المتشابهات و المتباينات و يعرف حينئذ بالعقل بعض لوازمه و أفعاله و تأثيراته و خواصه فيندرج من ذلك إلى معرفته معرفة مجمله غير محققة بما لم يعرف من لوازمه إلا اليسير، و ربما عرف أكثرها إلا أنه ليس يلزم أن يعرف لوازمه كلها. و لو كان يعرف حقيقة الشيء و كان ينحدر من معرفة حقيقية إلى لوازمه و خواصه، لكان يجب أن يعرف لوازمه و خواصه أجمع، لكن معرفته بالعكس مما يجب أن تكون عليه». رك: ابن سینا ۱۴۰۴: ۸۲، ذیل «عدم ادراك الانسان لحقيقة الأشياء».

۲. ملاصدرا ۱۳۸۲: ۲۱۲؛ طباطبایی ۱۳۸۵: ۲۲۳

۳. ملاصدرا ۱۳۸۲: ۲۱۲-۲۱۳

پ-یکی از مهمترین مبانی ملاصدرا در حوزه معرفت شناسی نفس، تفکیک بین وجود ذهنی و علم است. وی بر اساس مبنای اصالت وجود و با الهام از تمایز وجود و ماهیت در حوزه وجودشناختی، بین حقیقت علم و وجود ذهنی تمایز قائل می‌شود.<sup>۱</sup> صدرا المتالهین علم را از سنخ کیف نفسانی نمی‌داند؛ بلکه از نظر وی علم بر خلاف وجود ذهنی حقیقتی وجودی و کمالی داشته و در نتیجه همسان تمام حقایق وجودی آثار خاص خویش را دارد؛ در حالی که وجود ذهنی (ماهیت) فاقد آثار است.<sup>۲</sup>

ت-مبنای دیگر این بحث اعتقاد ملاصدرا به اتحاد نفس با صور حاصله حسی-خیالی و عقلی است که بر خلاف ادعای فلاسفه مشایی، تغایر و تخالفشان با نفس اعتباری بوده و در وجود خارجی این اثینیت و تغایر به وحدت و عینیت عالم و معلوم تبدیل می‌شود.

صدرا المتالهین بر اساس مبانی و ملزومات ذکر شده به ارائه تبیین در این خصوص می‌پردازد. از نظریه نفس انسانی وجودی منحاز از ادراکات خویش ندارد. به بیان ادق اساسا نفس جاهل و فاقد علم، ذات و هویتی را واجد نیست و اثینیت این دو در فرایند اتحاد، ماخوذ از انتزاعات نفس است که از امر واحد و فارد خارجی، دو لحاظ نفس و ادراکات آن را انتزاع می‌نماید؛ همچنان که از حقیقت خارجی دو لحاظ مفهوم وجود و ماهیت شخصی را انتزاع می‌نماید.<sup>۳</sup> نفس جاهل و فاقد هویت مستقل به واسطه اتحاد با صور وجودی و کمالی، هویتش شکل گرفته و بسط و گسترش می‌یابد. صدرا معتقد است به هر میزان که نفس در فرایند وحدت با ادراکاتش بسط بیشتری یابد؛ به همان میزان از نقایص وجودی و شواغل معرفتی تعالی یافته؛ در نتیجه می‌تواند به مرتبه‌ای برسد که کنه و ملکوت موجودات پیرامونی را در وجهی شایسته و منطبق بر

۱. ملاصدرا ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۱۶-۳۱۷

۲. ملاصدرا وجود ذهنی را سایه حقیقت علم می‌داند که در قیاس با معلوم خارجی بروز می‌یابد. به تعبیر بهتر از نظر صدرا هنگامی که یک مفهوم در ذهن حضور می‌یابد؛ وجود آن مفهوم همان حقیقت علم است و ماهیت آن مفهوم، وجود ذهنی و معلوم خواهد بود و همانطور که بر اساس اصالت وجود، موجودیت ماهیت به تبع وجود است؛ در عالم ذهن نیز موجودیت وجود ذهنی به تبع حقیقت علم خواهد بود و در نتیجه وجود ذهنی به دلیل شاخصه ماهوی بودن، فاقد آثار حقیقت وجودی علم خواهد بود (ملاصدرا ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۴۶-۳۴۷؛ ج ۳: ۳۱۳).

۳. ملاصدرا در شواهد می‌گوید: «فعلم ان الادراک فهو باتحاد بین المدک والمدک و.... کل من انصف من نفسه، علم آن النفس العالمه لیست ذاتها بعینها هی الذات الجاهله؛ بل الجاهل من حیث هو جاهل لا ذات لها اصلا» (ملاصدرا ۱۳۸۲: ۲۸۹).

محاکی نفس الامری ادراک نماید. صدرالمتهلین اعتقاد دارد افرادی که به این مرتبه از تعالی نفسانی برسند؛ خواهند توانست به جوهر و حقیقت موجودات مادی احاطه پیدا کنند به صورتی که ادراکاتشان واجد اتم مطابقت با محاکی مادی و خیالی آنها باشد. در حوزه ادراکات عقلی نیز نفس به واسطه تعالی و پالایش وجودی، بعد وجودی خویش از عوالم عقل و ابداع را از بین برده و در نتیجه دریافتی واضح و متمایز را حائز گردد و از هرگونه دخل و تصرف در ادراکات عقلی نیز بی نیاز باشد.<sup>۱</sup>

ملاصدرا شاهد این مدعا را نفوس خاصی از افراد وارسته و کامل می داند که به جهت تعالی وجود شناختی، به جوهر و حقیقت موجودات مادی و خیالی احاطه پیدا می کنند.<sup>۲</sup> از دیدگاه وی غایت اصلی حرکت اشتدادی نفس در فرایند وحدت عاقل و معقول در حقیقت تحصیل معرفتی اطلاقی از عالم غیب و ملکوت است که از هرگونه شائبه ابهام و کلیت خالی باشد و این غایت زمانی میسر می گردد که نفس، عقل بالفعل گردد.<sup>۳</sup>

البته ملاصدرا از جنبه ای دیگر که بیشتر رویکردی تاریخی و اقماعی است؛ تحقق معرفت نفس الامری را امری ممکن می داند. صدرالمتهلین در برخی مواضع از فلاسفه و عرفای غیر مسلمان همچون فلاسفه یونان به نیکی یاد کرده و آنها را در زمره پارسایانی قرار می دهد که به واسطه اشتداد وجودی نفسشان حقایق هستی را شهود کرده اند. از این منظر انسان هایی که در فرایند وحدت عاقل و معقول، اشتداد و تعالی یافته اند با وجود تفاوت در سنن و آیین، حقایق امور را آنچنان یافته اند که در سنت اسلامی عرفا و فلاسفه ما تجربه کرده اند.<sup>۴</sup>

۱. ملاصدرا ۱۳۸۶، ج ۲: ۶۴۴

۲. ملاصدرا ۱۳۹۲: ۹۹

۳. عقلانیت بالفعل نفس آنچنان که وی در فلسفه سیاسی خود در اوصاف رهبر مدینه فاضله ذکر می کند آن است که نفس در ادراک معقولات منفعل محض باشد و هیچ نقطه مبهمی در ادراکش نباشد؛ تا مستلزم دستکاری در ادراک گردد. بر این منوال قیود کلیت، ابهام، فاعلیت نفس و ضعف در مشاهده منتج از نقص و عدم استکمال نفسی است که هنوز در مراحل ابتدائی فعلیت و تجرد از ماده قرار دارد. ملاصدرا ۱۳۸۱، ج ۲: ۸۲۴؛ ۱۳۸۱ الف: ۵۲.

۴. ملاصدرا در اکثر آثار خود از جمله شواهد، اسفار و مفاتیح بر این مطلب اشاره نموده است. برای نمونه وی در اسفار معتقد است قاطبه اهل حق در مسلک ها و ازمنه مختلف در ارکان اصول دین و مباحث مبدء و معاد دارای مسلک واحدی هستند. ن-ک: ملاصدرا ۱۳۸۰، ج ۵: ۳۴۲؛ همو ۱۳۸۶، ج ۲: ۶۴۴-۶۴۵؛ ۱۳۸۲: ۲۹۰. ملاصدرا ۱۳۸۱، ج ۲: ۸۲۴.

### ۵-۳. تلفیق و استلزام وجودی دو حوره اخلاق و متافیزیک

همان سان که گذشت کانت به واسطه اعتقاد به مسدود بودن باب معرفت و شناخت فراتجربی برای فاعل شناسا در شک گرایی تحدیدی خویش باقی ماند. اما با این وجود وی در پی تاسیس مبنایی فراتجربی بود که مستقل از مابعد الطبیعه باشد. بنابراین با تفکیک بین عقل نظری و عملی (ضمن تاکید بر انفکاک کامل متافیزیک و اخلاق)، اهتمام حداکثری خویش را به جنبه عملی عقل انسانی و حیطة اخلاق معطوف نمود.<sup>۱</sup> اما رویکرد ملاصدرا در این باب بسیار متفاوت است. از نظر صدرا شرط لازم برای گذار از شک گرایی در انواع ادراکات، فرایند وحدت نفس با ادراکات وجودی و کمالی و اشتداد نظری و علمی نفس است؛ اما این اشتداد به خودی خود کفایت مطلوب را نمی کند. از نظر صدرا شرط لازم دیگر برای وصول به این غایت، تخلق نفس به اخلاقیات شرعی و لزوم استکمال عملی است. صدرالمتهالین تاکید می کند؛ پیشنیاز استکمال نظری و تحصیل معرفت اطلاق و نفس الامری، ورزیدگی نفس و قوای آن است. از نظر وی ریاضت های مقید به آداب و احکام شریعت حقه اسلام و همچنین تخلق به اخلاقیات شرعیه آن، یکی از عوامل اصلی ورزیدگی نفس است. بر این اساس اگر انسان نفس خود را به وسیله اخلاقیات و ریاضت های شرعی پرورش دهد و از هرگونه افراط و تفریط در لذایذ و اقسام تمایلات مصون بدارد؛ آنگاه زنگارها و اجرام معرفتی رنگ باخته و به واسطه سوهان اخلاق جلا می یابد و مستعد دریافت واضح و متمایز از کنه و ملکوت حقایق نفس الامری حسی-خیالی و عقلی می-گردد.<sup>۲</sup> از نظر صدرا ورزیدگی نفس و استکمال عملی آن مراتبی دارد: مرتبه اول تهذیب و پالایش ظاهر است که به واسطه انجام قوانین و نوامیس الهی و شریعت نبوی تحقق می یابد. مرتبه دوم تهذیب باطن و تطهیر قلب از ملکات و اخلاق پست ظلمانی است. مرتبه سوم تنویر و تعالی باطن به واسطه صورت های علمی و مرتبه چهارم نیز فنای نفس از ذات خود و مشاهده پروردگار و بزرگی های او.<sup>۳</sup> همان سان که مشاهده می شود در تفکرویی بر خلاف کانت، حوزه های اخلاق و متافیزیک در هم تنیده و مترتب بر یکدیگر هستند. به عبارت آخری تحصیل معرفت اطلاق و

۱- کانت ۱۳۸۵: ۸۰

۲. ملاصدرا ۱۳۸۱: الف: ۵۲

۳. ملاصدرا ۱۳۸۲: ۲۴۸-۲۴۹

گذار از شک گرایی از نظر ملاصدرا دارای دو ملزوم اساسی است. استلزام اول مربوط به حوزه اخلاق و عقل عملی است که به واسطه ورزیدگی و جلای نفس و قوای آن با تخلق به اخلاقیات و ریاضت های شرعیه تحصیل می شود. استلزام دوم نیز مربوط متافیزیک و عقل نظری است که به واسطه فرایند وحدت نفس با آگاهی های حسی-خیالی و عقلی تحصیل می شود.

## ۶. نتیجه گیری

در این مقاله رویکرد دو فیلسوف بزرگ یعنی کانت و ملاصدرا در قبال فاعل شناسایی و نفس مورد بررسی و مقایسه قرار گرفت. این بررسی مویذ آن است که با وجود تفاوت زیادی که بین دو فیلسوف به جهت مبانی و سنت فکری وجود دارد؛ در برخی مواضع نفس شناسی، تاحدی امکان مقایسه لوازم و نتایج ماخوذ آنها وجود دارد. هر دو فیلسوف به نوعی معتقد به محدودیت توان نفس در فرایند ادراک هستند. کانت به جهت تفکیک بین دو حوزه نومن و فنومن و اعتقاد به عدم امکان اشتداد و تعالی نفس، شناخت را صرفا در قسم ادراکات تجربی ماخوذ از عالم فنومن محدود می کند. بر این رویکرد لوازم و نتایجی از جمله ایستایی در شک گرایی تحدیدی و اعتقاد به تفکیک کامل دو حوزه اخلاق و متافیزیک مترتب می شود. ملاصدرا به واسطه اینکه نفس را در حین حدوث جسمانی و دارای خست وجودی می داند؛ توانایی نفس در فرایند ادراکات را محدود و سطحی می داند. اما از نظر صدرا نفس، امری اشتداد پذیر است و می تواند به واسطه اشتداد در حوزه نظری و ذیل فرایند وحدت نفس با ادراکاتش و در حوزه عملی و ذیل تخلق نفس به اخلاقیات و ریاضت های شرعی از خساست وجودی اش کاسته؛ پرورش یابد و ادراکاتی واضح و متمایز از کنه و نفس الامر محاکیات حسی-خیالی و عقلی را تحصیل نماید. این غایت مستلزم تلفیق دو حوزه اخلاق (عمل) و متافیزیک (نظر) است که در تفکر ملاصدرا وجود دارد.

## فهرست منابع

- آشتیانی، سید جلال الدین، *هستی از نظر عرفان و فلسفه*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- ابن سینا، التعليقات، *تحقیق عبدالرحمن بدوی*، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- تبریزی، ملارجعلی، *اصل الاصول*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه*، ج ۱، قم، اسراء، ۱۳۷۵.

- حائری یزدی، مهدی، *سفر نفس*، به کوشش عبدالله نصری، تهران، نقش جهان، ۱۳۸۰.
- حسن زاده آملی، حسن، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، تهران، نشر رجا، ۱۳۷۵.
- ----، *شرح العیون فی شرح العیون*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۸.
- راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریا بندری، تهران، کتاب پرواز، ۱۳۷۳.
- طباطبائی، محمد حسین، *نهایه الحکمه*، تحقیق غلامرضا فیاضی، قم، انتشارات موسسه امام خمینی، ۱۳۸۵.
- فارابی، ابونصر، *فصوص الحکم*، قم: بیدار، ۱۴۰۵.
- فروغی، محمد علی، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۷۲.
- کانت، ایمانوئل، *سنجش خرد ناب*، ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۲.
- ----، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.
- ----، *نقد عقل عملی*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، انتشارات نورالثقلین، ۱۳۸۵.
- کورنر، اشتفان، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.
- مصباح، محمد تقی، *شرح نهایه الحکمه*، تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت، قم: موسسه امام خمینی، ۱۳۷۸.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح و تحقیق مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
- ----، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.
- ----، *مفاتیح الغیب*، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
- *المبدا و المعاد*، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- ----، *المسائل القدسیه (رسائل فلسفی)*، تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، ۱۳۹۲ ق.
- ----، *کسر اصنام الجاهلیه*، تصحیح و تحقیق محسن جهانگیری، تهران، صدرا، ۱۳۸۱ الف.
- نیچه، فردریش، *فلسفه، معرفت و حقیقت*، ترجمه مراد فراهادیپور، تهران، هرمس، ۱۳۸۹.
- وال، ژان، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۰.
- Kant, Immanuel, *Critique of pure reason*, tr and ed by Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge university press.