

تأثیر مبانی نفس‌شناختی ملاصدرا بر معرفت‌شناسی او

ناصر مؤمنی*

چکیده

در این مقاله، کوشش شده است تا نشان داده شود که نگاه ملاصدرا به نفس، نگرش وی به علم و ادراک را به گونه‌ای دیگر کرده و نتایج نوینی به بار آورده است.

در این نوشتار، بیشتر نظریات خاص صدرا در رابطه با نفس‌شناسی و ارزیابی نگاه او به نفس و تأثیر این نگرش بر دیدگاه‌های این فیلسوف بزرگ در خصوص شناخت مورد نظر است. بنابراین کوشش شده است تا میزان تأثیرپذیری معرفت‌شناسی ملاصدرا از مبانی نفس‌شناختی او تبیین و تحلیل شود. نتیجه بدیعی که از این پژوهش به دست می‌آید، روش‌شناسی معرفتی ملاصدرا است. دقت در این روش‌شناسی ما را به یک هندسه منسجم رهنمون می‌کند و ارتباط و پیوستگی دو حیطه نفس‌شناسی و معرفت‌شناسی را به خوبی نشان می‌دهد.

هرچند تلقی صدرالمتألهین از معرفت، با نگرش فیلسوفان جدید کاملاً متفاوت است، می‌توان با رویکرد امروزی نیز به آرای او نگاه کرد و با توجه به مبانی نفس‌شناختی و نظام معرفتی او، آن را مورد ارزیابی قرار داد. به همین دلیل، از این زاویه نیز به مسأله معرفت از نگاه ملاصدرا توجه شده است.

واژه‌های کلیدی: ۱- نفس‌شناسی ۲- معرفت‌شناسی ۳- علم شهودی ۴- عقول مفارقة

۵- شهود عقلانی ۶- ملاصدرا

۱. مقدمه

واقعیت انکارناپذیری که می‌تواند نتایج نوینی در بر داشته باشد، تأثیر پیشینه‌های ذهنی یک متفکر و از جمله رابطه مبانی روان‌شناختی یا نفس‌شناسی وی بر دیگر

* عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور

اندیشه‌های او است. این یک واقعیت است که متفکران، هنگام نظریه‌پردازی و حتی هنگام تحقیق علمی و فکری، خودآگاه یا ناخودآگاه، تحت تأثیر پیش‌فرض‌ها، ذهنیات و پیش‌داوری‌ها و از جمله مبانی روان‌شناختی خود می‌باشند و چون درک بهتر این مسأله به فهم بهتر مسایل دیگر کمک خواهد کرد، در این نوشتار کوشش شده است برخی از باورهای صدرالمتألهین در مورد نفس و روح که به نحوی پایه و مبنای نگرش او به علم و معرفت بوده‌اند و یا موجب جهت‌گیری ویژه‌ای در افکار او شده‌اند جست‌وجو و معرفی شوند. در این کاوش هم‌چنین کوشش شده است، در حد امکان، بین «علم‌المعرفه» در اصطلاح قدیم و «شناخت‌شناسی» در اصطلاح جدید، پیوند برقرار گردد و به همین مناسبت، مسأله «واقع‌نمایی» علم که در فلسفه جدید گوهری است نایاب نیز مورد توجه قرار گرفته است. ولی این که تا چه اندازه در رسیدن به این هدف توفیق حاصل شده است به داوری صاحب‌نظران بستگی دارد. از آن‌جا که بررسی پیشینه تاریخی نظریات صدرالمتألهین در هر دو زمینه نفس‌شناسی و معرفت‌شناسی، پژوهش جداگانه‌ای را می‌طلبد، در این مقاله، جنبه تاریخی این ایده‌ها و این که آیا نوآوری و ابتکار خود اوست یا این که از دیگران اخذ و یا استفاده کرده است، مورد توجه نیست و آن‌چه که مبنا قرار گرفته است، اندیشه‌هایی است که به هر جهت مورد تأیید و تأکید اوست.

هرچند نمی‌توان تأثیرپذیری صدرا در علم‌النفس و علم‌المعرفه از دیگران را انکار کرد، این نوشتار دست‌کم نشان می‌دهد که مبانی نفس‌شناسی او به هر نحو که حاصل شده باشد، تأثیر به‌سزایی در نگرش ویژه او به مسأله علم و معرفت دارد و اگر نگوییم این مبانی باعث آرا و نظریات ابتکاری وی در معرفت‌شناسی شده‌اند، به هیچ وجه نمی‌توان انکار کرد که آن‌ها، حداقل، در الهام‌گیری او از آرای نادری که به صورت جسته و گریخته در آثار فیلسوفان و عارفان پیشین وجود داشته، بسیار مؤثر بوده‌اند و در دست‌یابی این اندیشمند بزرگ به اندیشه‌های منسجم و منقح و مدلل، نقش بی‌بدیلی ایفا کرده‌اند.

۲. سرآغاز هر معرفت

صدرالمتألهین مطالعه نفس انسانی را سبب آسان‌تر فهمیدن دیگر مسایل فلسفی می‌داند و به خواننده توصیه می‌کند که در نفس و افعال آن تدبر کند، چرا که نسخه مختصر مطابق با عالم کبیر است (۵، ج: ۶، ص: ۳۷۷) و آتش آن پس از استکمال، تبدیل به نور محض می‌شود که به کلی از تاریکی به دور است (۸، ص: ۱۹۸).

وی شناخت نفس را سرآغاز و اصل معرفت‌های دیگر می‌داند و بنابراین از دیدگاه او این نوع از معرفت افضل علوم طبیعی است؛ چرا که متعلق آن کلمه نوری و ذات روحانی و شعله ملکوتی است. «افضل علوم طبیعی شناخت نفس انسانی و اثبات این که آن کلمه نوری و ذات روحانی و شعله ملکوتی و ... و شناخت نفس، مادر حکمت و اصل سعادت است و کسی که تجرد و بقای آن را به طور یقین درک نکند نمی‌توان او را از حکما شمرد و چگونه کسی که خود را نشناخته باشد از شناسایی غیر خودش مطمئن باشد؟ (۱۱، ص: ۶ و ۱، ص: ۴).

صدرا در رساله سه اصل، علم نفس را اساس و کلید همه علم‌ها می‌داند و بر این باور است که هر کس معرفت نفس ندارد، نفسش وجود ندارد؛ چرا که وجود نفس عین نور و حضور و شعور است (۶، صص: ۷ و ۱۴). از نظر او جهل به معرفت نفس منشأ شرور و هلاکت آدمی است (همان، ص: ۴۰).

بر کسی پوشیده نیست که فلسفه ملاصدرا به «اصالت وجود» معروف است و او مسایل بسیار دیگری را از این اصل استنتاج کرده، که برخی از معضلات فلسفی را حل می‌کند. بنابراین در این فلسفه، اساس همه معرفت‌ها اصل «اصالت هستی» است و عدم آگاهی انسان به «هستی» سبب جهل به همه اصول معارف خواهد بود (۸، صص: ۱۴ و ۱۷۶).
در کتاب مشاعر می‌گوید:

و لمّا كانت مسئله الوجود أسّ القواعد الحکمیة و مبنی المسائل الالهیة و القطب الذی یدور علیه رحی علم التوحید و علم المعاد ... فمن جهل بمعرفة الوجود یسری فی اتمهات المطالب و معظمتها و بالذھول عنها، فانت عنه خفیات المعارف و خبیئاتها و علم الربوبیات و نبواتها و معرفة النفس و ... (۱۰، ص: ۴).

با وجود این، صدرا معتقد است که ادراک حقیقت هستی فقط از طریق مشاهده حضوری نفس ممکن است و با استدلال از راه آثار و لوازمش به دست‌آمدنی نیست (۵، ج: ۱، ص: ۴).

در این‌جا نیز مشاهده می‌شود که شناخت نفس و خودشناسی اصل هر معرفت و از جمله معرفت به هستی است. او هستی خود را با علم حضوری می‌یابد و با شهود حقیقت و با استمرار آن شهود، به وحدت و بساطت و تشکیک آن پی می‌برد. از دید او خود علم و معرفت جزو مسایل وجود و هستی است.^۱ از آن‌جا که وجود جز از طریق شهود قابل درک نیست، تا وقتی که انسان خود را نیابد و از حضور خود برای خود آگاه نگردد، آن را نیز

درک نخواهد کرد. پس خودشناسی بر هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی مقدم است (همان، ج: ۳، ص: ۲۹۵ و ۸، ص: ۲۱۱).

به این ترتیب، فلسفه ملاصدرا، فلسفه‌ای است تو در تو که فهم هر مسأله آن با وجود این که اساس فهم مسایل دیگر است، باز در گرو دیگری است؛ چنان که بین مسأله اصالت وجود و علم‌النفس چنین رابطه متقابلی برقرار است و در این مقاله مشخص خواهد شد که این رابطه متقابل بین نفس‌شناسی و معرفت‌شناسی محکم‌تر است. بنابراین اگر باید با نگاه بیرونی، افکار صدرالمتألهین را به صورت «بین رشته‌ای» مطالعه کرد، از درون نیز باید چنین مطالعه‌ای داشته باشیم؛ یعنی در خود نظریات صدرا، مطالعه بین رشته‌ای انجام شود و با توجه به برخی از آن‌ها، برخی دیگر بهتر مورد دقت و تأمل قرار گیرند تا بهتر فهمیده شوند.

صدرالدین تصریح می‌کند که کشف اصالت وجود (۵، ج: ۱، ص: ۴)، یگانگی عاقل و معقول (۵، ج: ۳، صص: ۳۱۲-۳۱۳ و ۳۴۷)، فهم چگونگی علم تفصیلی خداوند به اشیا قبل از وجود آن‌ها (همان، ج: ۶، ص: ۳۴۹)، واقعیت داشتن مثل افلاطونی و حرکت جوهری و ... حاصل تضرع و توسل به درگاه مسبب‌الاسباب و پیراستن نفس از آلودگی‌ها و نتیجه‌افاضه و هدایت رب الارباب است. از دیدگاه او برهان از اسباب معده و ناقص است و واهب علم امر دیگری است که پس از پیراستن نفس از آلودگی‌ها و در واقع، شناخت حضوری نفس به دست می‌آید. بنابراین هم‌چنان که خودآگاهی و خودشناسی به همراه هر نوع شناختی است، لازم است قبل از هر چیزی این پدیده شگفت را بشناسیم و آن را نردبان رسیدن به حقایق تجربه‌ناپذیر قرار دهیم. نتیجه این که برگزیدن عنوان این مقاله، با الهام از کلام خود صدرا است.

۳. از سهروردی تا صدرا

چنان که بیان شد، هرچند شناخت‌شناسی به معنی امروزی مورد نظر فیلسوفان اسلامی نبوده است آن‌ها به انحای مختلف، به ذهن و علم توجه داشته و به حل مسایل آن پرداخته‌اند. از بین حکیمان مسلمان، ملاصدرا با استناد به معرفت نفس، طرح نو در انداخته و در زمینه علم و دانش، مسایل جدیدی مطرح کرده است که به استناد آن‌ها در حل مشکلاتی موفق می‌شود و به همین جهت، از دیگران ممتاز است. اگر چه رویکرد امروزی به مسأله شناخت با نگرش او به این مسأله متفاوت است و «مطابقت» عین و ذهن که

مهم‌ترین مشکل فیلسوف امروز است، شاید چندان مورد توجه او نبوده است و در واقع، مشکل او در این خصوص چیز دیگری است، با توجه به مبانی نفس‌شناختی او، همین را نیز می‌توان مورد بررسی قرار داد. البته مشکل «مطابقت» از این طریق، برای کسی می‌تواند قابل حل باشد که مبانی روان‌شناختی ملاصدرا را موجه بدانند.

به نظر می‌رسد اولین کسی که به این روش تصریح کرده و از این طریق به حل مسأله علم، که در واقع یکی از مشکل‌ترین امور فلسفی است، پرداخت، حکیم اشراقی، سهروردی است. این حکیم الهی در کتاب *تلویحات*، تحت عنوان «حکایه و منام» به حالت خلسه‌ای اشارت می‌کند که نشان می‌دهد مسأله معرفت و گویا واقع‌نمایی آن برای او بسیار مشکل بوده و بیش از هر چیزی فکر او را به خود مشغول کرده و آرای مکتب مشاء نتوانسته است او را راضی کند. او در آن حالت شبه خواب، ارسطو را می‌بیند و مشکل خود را با او در میان می‌گذارد و ارسطو او را به علم حضوری نفس و خودآگاهی توجه می‌دهد. شیخ اشراق در این حکایت، در حین پرسش و پاسخ با ارسطو به این نتیجه می‌رسد که ادراک نفس، ادراک حضوری است و هرچه مجرد آن بیشتر باشد، آن ادراک نیز شدیدتر است. سپس از نحوه وجود نفس، مجرد و بساطت و علم حضوری واجب‌الوجود به اشیا را نتیجه می‌گیرد و نیز چگونگی اتصال و اتحاد نفوس با یک‌دیگر و عقل فعال را در می‌یابد. ارسطو در این حالت خلسه، در پاسخ به سهروردی که می‌پرسد در میان فلاسفه اسلام چه کسی بر جایگاه علم حقیقی رسیده است، فقط صوفیه را تأیید می‌کند و کسانی هم‌چون بایزید بسطامی و سهل تستری را که از مشایخ صوفیه هستند نام می‌برد و این‌ها را حکیم حقیقی می‌شمارد؛ چرا که در مقام علم رسمی توقف نکرده، بلکه به علم شهودی رسیده‌اند (۳، صص: ۷۰-۷۴ و ۴، ص: ۴۸۴).

با تعمق در افکار صدرالمتألهین مشخص می‌شود که او سخت تحت تأثیر خلسه سهروردی است. چنان‌که می‌گوید: «فهذا مذهبه فی علم اللم و بیانہ علی ماجری بینہ و بین امام المشائین فی الخلسه المکوتیه انما یتأتی بأن یبحث الانسان اولاً فی علمه بذاته و علمه بقواه و آلاته ثم یرتقی الی علم ما هو اشدّ تجرداً بذاته و بالاشیاء الصادرة عنه» (۷، ص: ۳۲۵). بر همین اساس، علم شهودی نفس در حکمت متعالیه جایگاهی ویژه دارد.

۴. اصل بنیادین

ملاصدرا در کتب متعدد خود، نفس انسان را مثال خداوند می‌داند. این که از نظر ملاصدرا نفس مثال خداوند است، رویکرد او را نسبت به نفس و هم‌چنین به علم و معرفت به‌گونه دیگری کرده است. این نظرگاه اصل و اساس دیگر مبانی صدرایی از قبیل فعال بودن فاعل شناسایی و صدوری بودن علم، وجود بودن علم و تجرد آن، اتحاد با عقول مفارق، اتحاد عالم و معلوم و ... می‌تواند باشد که هر یک نظریات ابتکاری دیگری در بردارند.

می‌گوید: خداوند انسان را از جهت ذات و صفات و افعال بر مثال خود آفریده است. مثال نفس در ایجاد ادراکات و صورت‌های علمی مثال باری تعالی است در ایجاد اعیان خارجی و همان‌طور که اعیان موجودات در پیشگاه خداوند حاضر و به وجود او قایمند، همین‌طور، صورت‌های حسی، خیالی و عقلی در پیشگاه نفس حاضر و به وجود او قایمند (۵، ج: ۱، صص: ۲۶۴-۲۶۵ و ۱۳، ص: ۱۰۳ و ۸، صص: ۲۵-۲۶، ۲۶۵).

البته از این تشابه، توهم نشود که نفس از هر جهت مانند اوست. چرا که او خالق و علت هر چیزی است و نفس مخلوق و معلول؛ پس خدا مثال دارد و (لله المثل الاعلی) ولی مثل ندارد و از آن منزه است (لیس کمثله شی) (۵، ج: ۱، صص: ۲۶۴-۲۶۵ و ۱، ص: ۴۵۴). در کتاب شواهد (ص: ۲۵) می‌گوید:

درباره اصلی که به واسطه آن بسیاری از شبهات وارد بر وجود ذهنی دفع می‌شوند و آن عبارت است از این که خدای سبحان، نفس انسانی را به گونه‌ای آفرید که توانایی ایجاد صور اشیا در عالم خود را دارد. زیرا آن (نفس) از سنخ ملکوت و عالم قدرت است و مانع تأثیر عینی، غلبه احکام تجسم و تضاعف جهات امکان و حیثیت‌های اعدام و ملکات است. هر صورتی که از فاعل غالب صادر می‌شود و احکام و تجرد و بی‌نیازی بر آن حاکم است، دارای حصول تعلقی به این فاعل و بلکه حصول آن برای خودش عیناً حصولش برای فاعل مفیض وجودش است.

در همین کتاب، باز تأکید می‌کند که نفس از جهت ذات، صفات و افعال، همانند خدا ایجاد شده است و عالم نفس، عالمی خاص و مملکتی است شبیه به مملکت خالقش (ص: ۲۵).

آیا با این تماثل، می‌توان مشکل «تطابق ذهن و عین» را حل کرد؟ مسلماً اگر این ادعا با براهین یقینی اثبات می‌شد، همه مسایل مربوط به علم و شناخت و از جمله مشکل بزرگ «مطابقت» قابل حل بود و حتی ایرادهای خود صدرالمتألهین بر نظریه علم حضوری نفس

نسبت به اشیای خارجی (معلومات بالعرض) که حکیم اشراقی به آن معتقد است بی‌وجه می‌نمود؛ اما با وجود آن که نتایج متعددی از آن گرفته است که به برخی از آن‌ها اشارت خواهد شد، در این خصوص، برهانی از او یافت نمی‌شود. او نفس را در مقابل خداوند موجودی ضعیف می‌داند و از نظر او صورت‌های حسی، خیالی و عقلی که ناشی از نفس‌اند، اشباح و سایه‌های موجودات عینی هستند. پس مثال بودن آن در حد خلق صورت‌های ذهنی یا معلومات بالذات است (۵، ج: ۱، ص: ۲۶۵). از این رو نمی‌توان مطمئن بود که ذهن هنگام خلق صورت‌های ذهنی، عین ماهیت اشیای خارجی را ایجاد می‌کند. بر این اساس، شاید استنباط شود که او از این تشبیه قصد پاسخ‌گویی به مشکل «واقع‌نمایی» ادراک را نداشته، بلکه نتایج دیگر مورد نظر او بوده است. با وجود این، با تبیینی که با توجه به مبانی صدرایی در پایان این نوشتار خواهد شد، می‌توان ادعا کرد که حل مشکلات مطابقت ذهن و خارج را نیز می‌توان از آرای او به دست آورد.

۵. چند نمونه

در مبحث پیشین اشاره شد که تمثیل نفس به خدا توسط صدرالدین شیرازی نظریات دیگری را که هر یک مسایل نوین و ابتکاری خاص خود را در بر دارند نتیجه می‌دهد. با توجه به این که در حال نگارش مقاله‌ای در این خصوص هستم، به چند نمونه فقط اشارت خواهد شد:

۵. ۱. خَلَقَ و فَعَالَ بَدَنَ نَفْسِ انْسَانِي

خداوند نفس انسان را به گونه‌ای آفریده است که مانند خود او می‌تواند صورت‌های پنهان از حواس را بدون مشارکت مواد، در عالم خود ابداع کند. حتی شخص عارف می‌تواند با همت خود، عین اشیای خارجی را ایجاد کند (۱۳، ص: ۵۹۸). (در این باره در بحث بعدی بیشتر توضیح داده خواهد شد).

۵. ۲. عِلْمَ حَضُورِي نَفْسِ

چون نفس از حیث ذات و صفت و فعل، مثال خدا است، با وجود تفاوت بین حقیقت و مثال، نفس در ذات خود، عالمی شبیه به مملکت خدای خود و مشتمل بر همه مثال‌های جواهر و اعراض مجرد و مادی است و آن‌ها را به علم حضوری و شهود اشراقی مشاهده می‌کند (۸، ص: ۲۵).

۵. ۳. اتِّحَادَ عَالَمِ و مَعْلُومِ

این که یک وجود، مصداق مفهوم‌های متعدد و متغایر باشد، قابل انکار نیست. هم‌چنان که ذات خدای تعالی، با وجود احدیت خود، مصداق معانی اسما و صفات خود است، بدون آن که شائبه کثرت در ذات احدیت لازم آید. بنابراین لازم می‌آید که هرگاه یک عاقل دارای معقول‌های متعدد باشد، وجود آن عیناً وجود آن معقول‌ها باشد، بدون تغایر و تعدد در وجود. به همین گونه است حال جوهر حساس و قوه خیالی (۱۲، ص: ۷۳).

۵. ۴. شمول و بساطت نفس

نفس انسانی مانند خدا بسیط و در عین حال با هر چیزی عین همان چیز است (۵، ج: ۸، ص: ۲۵۵). نفس همانند ذات احدیت خدا، با وحدت و بساطت خود مشتمل است بر همه بدن و آنچه از اعضا و جوارح و قوا و آلات و صورت‌های گوناگون در آن است و همگی به نحو بساطت در آن موجودند (۸، صص: ۲۲۷-۲۲۸ و ۵، ج: ۶، صص: ۳۷۷-۳۷۸ و ج: ۸، ص: ۱۲۱).

۵. ۵. النفس فی وحدتها کل القوی

ملاصدرا قاعده «نفس در عین وحدت، همه قواست» را مختص خود می‌داند. او در این باره به بیان‌های مختلف بحث کرده است. ولی آنچه در این جا اهمیت دارد استفاده او از دو پشتوانه مبنایی حرکت جوهری و تمثیل نفس به خداست. او به گونه‌ای روشمند، برای نشان دادن این قاعده، نفس را مثال خدا می‌داند و به نتیجه مطلوب خود می‌رسد (۵، ج: ۸، صص: ۲۲۱-۲۲۴ و ۱۲، صص: ۲۷۸-۲۷۹).

۵. ۶. حرکت جوهری نفس

یکی از مهم‌ترین مبانی نفس‌شناختی صدرالمتهلین که نظریات خاص او در باب نفس بر آن مبتنی است، نظریه حرکت جوهری نفس است. نگارنده نوشتار مفصلی به این بحث اختصاص داده است و بنابراین در این جا آن بحث مطرح نمی‌شود. نکته قابل توجه این که در بیان چگونگی شوؤن بسیار متفاوت نفس در حرکت جوهری، در عین وحدت آن و حفظ جایگاه هر یک از قوا، یادآوری می‌کند که معرفت نفس از نظر ذات و فعل، نردبان معرفت خداست (۵، صص: ۲۲۳-۲۲۴). از سوی دیگر، خدا بهترین نمونه برای دانستن چگونگی صدور افعال نفس و وحدت در کثرت آن است. زیرا نفس همانند خدا هویت احدی عقلی و جامع همه مراتب و قوا است و بر آن‌ها احاطه دارد (۱۲، ص: ۲۷۸). در کتاب *شواهد* گفته است: "صورت انسان پایان معانی جسمانی و اول معانی روحانی است و از این رو، بعضی آن را طراز عالم امر نامیده‌اند" (ص: ۹۵).

۵. ۷. تجرد نفس

صدرا پس از بیان حدیث «من عرف نفسه، فقد عرف ربه» و احادیثی از این قبیل، نتیجه می‌گیرد که نفس مانند خدا مجرد از ماده و جسمانیت است (۱، ص: ۳۵۴).

۵. ۸. انسان‌شناسی متفاوت با دیگران

انسان‌شناسی صدرالمآلهین و به خصوص نظریه تعدد نوع انسان، مبتنی بر موارد پیش‌گفته از قبیل: فعال بودن نفس، اتحاد عالم و معلوم، شمول و بساطت نفس و نظریه حرکت جوهری آن است که هر یک به نحوی با تشابه نفس به خداوند، بهتر تبیین می‌شوند. هر یک از این نظریات، نتایج قابل توجهی دربر دارند که در این نوشتار، بدان‌ها اشاره می‌شود:

الف - حقیقت ادراک، وجود مجرد از شوائب و کدورت‌های ماده است. با توجه به تشابه نفس به خدا، ادراک آن عیناً نظیر تجلی و اشراق نور وجود حق تعالی است بر ممکنات. علم عبارت است از ظهور و ثبوت معلوم در نفس یا ذهن (۵، ج: ۶، ص: ۱۵۰ و ج: ۸، ص: ۱۶۸). حقیقت علم عبارت است از نفس حصول و وجود مطلقاً پس هرچه که موجود باشد، برای آن‌چه که نزد آن وجود دارد، معلوم است (۱۳، ص: ۱۰۹) و وجود هر اندازه از ماده دورتر باشد، نسبت به معلومات، جامع‌تر و شعور و احاطه بیشتری دارد (همان، ص: ۲۶۵).

ب - به اعتقاد صدرالمآلهین، یگانه مانع ادراک، ماده و لوازم آن است؛ زیرا اجزای ماده نسبت به هم بیگانه و از یک‌دیگر پنهان‌اند، در حالی که شرط ادراک و شناسایی، وحدت و حضور است. بنابراین هر اندازه که این مانع وجود نداشته باشد و وجود از ماده و لوازم آن مجرد باشد، حضور و شهود و در نتیجه، علم و ادراک نیز بیشتر تحقق دارد و هرچه تجرد بیشتر باشد، وحدت بیشتر، و در نتیجه، حضور و ادراک نیز شدیدتر است. ماده هم‌چون حجاب است که هرچه بیشتر کنار رود، کشف و رؤیت نیز بیشتر و بهتر می‌گردد (۱۷، ص: ۲۴۴). با توجه به حقیقت افتراقی جسم، می‌توان نتیجه گرفت علم و ادراک که عین وحدت و حضور است، مساوق با وجود، و وجود مساوق با علم است (۵، ج: ۳، صص: ۲۹۷-۲۹۸). بنابراین عالم اجسام معلوم بالعرض است و نفس مجرد، همانند خالق هستی، صورت مماثل آن‌ها را در خود می‌سازد و به آن‌ها معنی می‌دهد (همان، ص: ۲۹۹).

بنابراین، دو قاعده مهم فلسفی، بهتر قابل تبیین و اثبات‌اند:

۱- هر عاقل و بلکه هر مدرکی مجرد از ماده است (۵، ج: ۳، صص: ۴۴۷-۴۷۱ و ۴۷۵-

۴۸۳)؛ ۲- هر مجردی عاقل است (همان، صص: ۴۵۷-۴۵۸).

ج- صدرا علاوه بر تمثیل نفس، از این دو قاعده اتحاد عاقل و معقول را نیز نتیجه می‌گیرد و از نظریه اتحاد مدرک و مدرک، دگرگونی جوهری و تفاوت در هویت افراد بشر و در نتیجه، تعدد نوع انسان را به دست می‌آورد (۵، ج: ۷، ص: ۸۱؛ ۶، ص: ۲۱-۲۰؛ ۸، ص: ۲۲۳ و ۱۸، ج: ۲، ص: ۵۲).

د- از نتایج این نظر که آشکارا بیانگر تأثیر نفس‌شناسی ملاصدرا بر معرفت‌شناسی اوست، این است که درجه وجودی و ارزش هر کس به اندازه علم و معرفت اوست. من هر کس با اندیشه‌های او یگانگی دارد و نفس آدمی با کسب علوم و درک حقایق، جهانی می‌شود عقلانی شبیه به جهان عینی. این نتیجه به نظریه دکارت که بعد برتر انسان یعنی نفس را فکر و اندیشه می‌داند، نزدیک می‌شود و بر اساس آن، کوژیتوی او را می‌توان به نحو غیراستنتاجی یعنی به صورت توصیفی استنباط کرد.

ه- با توجه به موارد مزبور، ایده اتحاد نفس با مثل افلاطونی، ارباب انواع، عالم مثال و عقل فعال، قابل تبیین است. بر این اساس، نفس انسانی می‌تواند با مثل و عقل فعال، چنان اتحاد یابد که در آن‌ها فانی شود و اشیا را همان‌گونه که هستند و با حقیقت عینی آن‌ها مشاهده کند. البته چنین مشاهده و معرفتی، برای نفوس ناقص و ضعیف، ضعیف و مبهم است (۵، ج: ۲، صص: ۳۵۹-۳۶۰).

و- بر اساس این نظریه، نفس آدمی که مدرک همه اقسام علم است، با عوالمی متحد می‌شود که حقیقت همه اشیا در آنها مکنون است و از این‌رو علم به آن حقایق، علم حضوری و کشف شهودی است. در این حالت تردیدی باقی نمی‌ماند که علم به موجودات مطابق با واقع آن‌ها است و به قول صدرا حتی واقعیات را از عوارض باز می‌شناسیم. اگر این نظریه و مبانی آن قابل اثبات عقلانی و فلسفی بود، می‌توانست بهترین راه حل برای مشکل مطابقت ادراکات با معلومات عینی باشد؛ ولی اثبات آن از دریچه عقل و استدلال، سخت مشکل می‌نماید و برای قبول آن، راهی جز پناه بردن به عرفان و کشف و شهود نیست. صدرالمتألهین نیز آن را از راه توسل به درگاه پروردگار و تضرع و راز و نیاز فراوان کشف کرده و در واقع این حقایق بر او افاضه شده است (۱۲، صص: ۹۶-۹۷ و ۵، ج: ۳، ص: ۳۳۶). پس اگرچه این باورها در فلسفه مبتنی بر هستی‌شناسی از اهمیت بالایی برخوردارند و در اثبات و پذیرش مسائل فلسفی دیگر کارسازند و حتی در فلسفه‌های متأثر از مبانی عرفانی (مانند حکمت متعالیه)، در حل کاشفیت علم نیز می‌توان از آن‌ها استفاده کرد، باید توجه داشته که در فلسفه‌های مبتنی بر شناخت‌شناسی امروزی که در آن‌ها همه چیز از دریچه

تنگ تعقل و فلسفه نگرسته می‌شود، جایگاهی ندارند و در نتیجه، در این‌گونه مباحث، باید به تفاوت این دو نگرش توجه داشته باشیم و به هر یک با عنایت به مبانی و پیش‌فرض‌های خاص آن‌ها بنگریم.

به این وجه، هرچند با معیار این فلسفه‌ها، مبانی ملاصدرا نمی‌توانند مقبول افتند، ولی نمی‌توان خلاف آن‌ها را اثبات کرد. چه بسیار حقایق و واقعیت‌ها که به چنگ عقل بشر در نیامده و چه بسا هرگز در نخواهد آمد. به هر حال، با توجه به مبانی نفس‌شناختی صدرالمتألهین که پاره‌ای از آن‌ها صبغه‌ای عرفانی دارند و از دسترس عقل بشری بدورند، هنگام ادراک، از نوعی شهود نفسانی گریزی نیست و در واقع، تمامی مراحل قبل از حصول علم، مقدمه و زمینه‌ساز این شهودند.

۶. فعال بودن فاعل شناسایی

اولین نتیجه مثال و آیت بودن نفس آن است که فاعل شناسایی باید فعال و علم باید انشایی باشد. با توجه به این که نفس همانند خداوند فعال و خلاق است، باید نظر ملاصدرا با نظر فیلسوفان پیش از او که علم را نوعی ارتسام و حلول صورت ذهنی در ذهن می‌دانند و حقیقت آن را کیف نفسانی می‌نامند، کاملاً متفاوت باشد. از نظر وی، علم به هر شیئی عبارت است از ایجاد و انشای ماهیت آن به وجود ظلی در عالم «نفس»، به گونه‌ای که بین صورت ذهنی و نفس مدرک نوعی علیت و معلولیت برقرار است و حضور آن برای نفس حضور اشراقی و قیامش به آن صدوری است و بنابراین اشکالات معروف در باب وجود ذهنی یعنی کیف و عرض بودن یک واقعیت و مهم‌تر از آن مندرج شدن آن تحت چند مقوله، خودبه‌خود منتفی است. بر این اساس، نقش صورت‌ها و انطباعات حسی و هم‌چنین آلات و قوای ذهن در فرآیند ادراک، در حد آماده‌سازی و «اعداد» است.

همان‌گونه که اشارت شد، فعال و خلاق بودن ذهن که یکی از نظرات ابداعی این حکیم بزرگ در خصوص علم و ادراک است مبتنی بر نوعی از انسان‌شناسی اوست که با عبارات و تعبیر مختلف در جای‌جای کتب خود، آن را مطرح می‌کند (۱۳، ص: ۱۱۲ و ۸، ص: ۲۵، ۳۲، ۴۵۳-۴۵۴ و ۵، ج: ۱، ص: ۶۵، ۷۰ و ۲۷۶-۲۷۷ و ج: ۸، ص: ۱۷۹-۱۸۰ و ۲۵۱ و ج: ۹، ص: ۱۹۱).

در این دیدگاه، حتی نفس سالک بر اثر وارستگی و تجرید، توانایی ایجاد اشیای عظیم و متعدد، مانند کوه‌ها و آسمان‌ها و ... را پیدا می‌کند (۸، ص: ۲۱۵ و ۲۶۵ و ۱، ص: ۳۵۲).

۴۵۴). او صدوری و فعلی بودن ادراک را از طریق بحث در حقیقت ابصار و سپس کل احساس، نیز مورد ارزیابی قرار می‌دهد.

پس از باطل دانستن نظر طبیعیون، ارسطو و شیخ اشراق در خصوص ابصار، می‌گوید: «آن عبارت است از انشای صورت مجرد و مماثل با شیئی مرئی از عالم ملکوت و به اذن خداوند، توسط نفس و قیام آن مانند قیام فعل به فاعلش است نه مقبول به قابل خود» (۹، ص: ۲۳۷). در کتاب *شواهد*، می‌گوید: "نفس اشیا را به نفس حصولشان نزد خود به علم حضوری شهودی اشراقی مشاهده می‌کند، نه به علم حصولی و انسان‌ها از عالم قلب و عجایب فطرت و عالم ملکوت آن، به خاطر مشاهده محسوسات و اعراض حسی حیوانی در غفلت‌اند (ص: ۲۵)".

در عمل دیدن، نفس خلّاق و فعال است و صورت بصری از شوؤن نفس است نه این که نفس محل قابل برای پذیرفتن صورتهای منتقل شده از خارج یا محل انعکاس نوری باشد که از اشیای بیرونی بر آن می‌تابد (۹، ص: ۲۳۷ و ۵، ج: ۸، صص: ۱۷۸-۱۸۱ و ج: ۳، صص: ۳۱۶-۳۱۷). چنان که بیان شد، او این رأی را به تمام ادراکات حسی تعمیم می‌دهد (۵، ج: ۸، ص: ۱۶۶ و ج: ۶، ص: ۳۷۷ و ج: ۹، ص: ۱۸۱).

نفس در قیاس با مدرکات حسی و خیالی خود، به فاعل مخترع شبیه‌تر است تا قابل متصف. با این نظر بسیاری از مشکلات حل و رفع می‌شوند (۸، ص: ۳۱).

هم‌چنین ادراکات کلی و مفاهیم عقلی، آن‌چنان که مشائین پنداشته‌اند، به انتزاع و تجرید، یعنی حذف برخی زواید نیست، بلکه مجرد اضافه اشراقی است و مشاهده ذوات عقلی و مثال‌های مجرد نوری واقع در عالم ابداع است. در این هنگام، نفس هر چه مجردتر و از شدت وجودی بهره‌مندتر باشد، با این حقایق مجرد بیشتر اتحاد می‌یابد و علم آن کامل‌تر است (۸، صص: ۳۳-۳۴ و ۵، ج: ۱، صص: ۲۸۸-۲۹۰ و ۱۳، صص: ۱۱۲-۱۱۴).

۷. اشاره‌ای به دو دیدگاه متفاوت

چنان‌که بیان شد، نظریه فعال بودن نفس، به‌ویژه از این جهت که تا چه اندازه می‌تواند در «واقع‌نمایی» علم، نقش داشته باشد، نیازمند ارزیابی و نقّادی است. با توجه به منفعل بودن ذهن، نظریه مطابقت به هیچ وجه قابل دفاع نیست و صدوری بودن ادراک و انشای نفس، اگرچه مطابقت را قابل دفاع‌تر می‌کند، صرف آن نمی‌تواند بیانگر انطباق محتویات

ذهنی با عالم واقع باشد. برای آن که بتوانم منظور خود را بهتر بیان کنم، ناگزیر به مقایسه نظریه صدرا با نظریه کانت خواهم بود.

ملاصدرا و کانت در این که هر دو ذهن و فاعل شناسایی را فعال می‌دانند اتفاق نظر دارند؛ ولی از این فعال بودن به دو نتیجه متفاوت می‌رسند. فعالیت کانت بر خلاف صدرا به نوعی ایده‌آلیسم منتهی می‌شود؛ زیرا از نظر او دو صورت ذهنی زمان و مکان و دوازده مقوله فاهمه، پیشینی و ساخته ذهن‌اند و موجودات نمی‌توانند شناخته شوند، مگر به واسطه این صورت‌های حسی و مقولات دوازده گانه. پس از نظر کانت، حتی مطابق بودن مفاهیم حسی با واقع مورد تردید قرار می‌گیرد (۱۹، صص: ۳ و ۳۲، ۲۰، صص: ۷۱-۷۸ و ۱۷۲).

این اختلاف نظر علاوه بر این که می‌تواند محصول تفاوت دو دیدگاه در معنای فعال بودن فاعل شناسایی و چگونگی آن باشد، بیشتر به دلیل تفاوت مبانی دو فیلسوف است. صدرا با توجه به مبانی خاص خود، از فعال بودن نفس به واقع‌گرایی و رئالیسم استحکام می‌بخشد، ولی کانت با توجه به مبانی خاص خود، از فعال بودن ذهن به ایده‌آلیسم می‌رسد. بنابراین تفاوت نگرش و مبانی می‌تواند در تفاوت نتایج بسیار مؤثر باشد. حتی منظور کانت از عینیت^۲، با آنچه که در نظر متفکران ماست بسیار فاصله دارد (۱۴، ص: ۱۳۸ و ۱۶، ص: ۱۶۴ و ۲۰، صص: ۹۷-۹۸).

۸. تبیین مسأله

چرا ملاصدرا نفس را مثال خدا و علم و ادراک را نتیجه انشا و فعالیت نفس می‌داند؟ اگر بگوییم این نظریات صرفاً در راستای بیان حقیقت علم و چگونگی حصول آن بوده است، اگر چه نظر غالب همین است، ولی به نظر می‌رسد که کافی نیست. شاید مسأله کاشفیت شناخت نیز مورد نظر او بوده است؛ به‌ویژه اگر تأثر او از سهروردی را در نظر داشته باشیم این تلقی پررنگ‌تر می‌شود.

مسأله مطابقت علم و معلوم، هر چند صریحاً از طرف صدرا مطرح نگردیده است و چنین می‌نماید که از نگاه او مسلم بوده و نیازی به حل آن نبوده است، همان‌گونه که بیان شد، با توجه به مبانی نفس‌شناختی و هم‌چنین مبانی هستی‌شناختی او مانند اصالت و وحدت وجود، به ویژه این که هر چه وجود از تجرد بیشتری برخوردار باشد، حضور آن نیز قوی‌تر است، تا اندازه زیادی به دست می‌آید.

با توجه به مبانی صدرایی، نظر به این که نفس، مثال خدا است و همانند او قدرت خلق اشیا را به همان گونه که هستند، دارد و از تجرد نیز برخوردار است، هنگام مواجهه با موجودات بیرونی که از حیث هستی با آن یکسانند و از این جهت بین آن‌ها بیگانگی و فاصله‌ای نیست، عین آن‌ها را انشا می‌کند و تا آن جا که با موجودات مادی مواجه می‌شود، همانند خدا، با اشراق و احاطه وجودی، صورتی مماثل و عین آن‌ها را ایجاد می‌کند. صدرالمتهلین معتقد است که هر چه تجرد و جوهریت انسان افزون می‌گردد و کمالش شدت می‌یابد، احاطه او بر اشیا بیشتر و بیشتر می‌شود و امور مختلف را کامل‌تر در بر می‌گیرد. در کمال تا حدی پیش می‌رود که در نفس خود، هیئت کل وجود را دریافت می‌کند و همان گونه که شیخ‌الرئیس در الهیات شفا گفته است، به عالم معقول موازی با کل عالم محسوس مبدل می‌شود و نیکی و خیر و زیبایی مطلق را مشاهده می‌کند و با آن متحد می‌شود (۵، ج: ۹، ص: ۱۸۹). باز می‌گوید: همه اقسام ادراک از نفس است و نفس می‌تواند تمامی مراتب را از نزول و صعود بپیماید. یعنی نوعی احاطه وجودی بر کل عالم (حتی عالم ماده) دارد (همان، صص: ۱۸۹-۱۹۰).

در این فرض، هم‌چنان که بین عالم و معلوم بالذات، فاصله‌ای نیست، بین عالم و معلوم بالعرض و حتی عالم ماده نیز باید یگانگی باشد. چرا که همه موجودند و هر ادراکی به نوعی از وجود حاصل می‌شود و هر موجودی به وجود دیگر متبدل می‌گردد، با اتحاد در ماهیت و عین ثابت (همان، ص: ۹۵).

نفس هر اندازه از قید نواقص و موانع مادی به درآید، بیشتر شهود می‌کند و آگاه می‌گردد. اما شهود عالم ماده که وجودی مشوب و آمیخته به عدم است (همان، ج: ۳، ص: ۲۹۷)، در حدّ ظاهر و اعراض آن و ضعیف است و بنابراین مشکل خطای حواس نیز به نحوی توجیه‌پذیر می‌شود.

البته فرض دیگری که مخصوص نفوس خاص، یعنی افراد وارسته و کامل است نیز وجود دارد و آن این که نفس بر حقیقت موجودات مادی احاطه پیدا می‌کند و طبعاً در این هنگام باید به عالم ماده نیز علم مطابق با واقع پیدا کند (۱۲، صص: ۹۸-۹۹).

با تبیینی که از نظریه ملاصدرا شد، می‌توان آن را با نظریات مطرح امروزی، هم‌چون افکار فیلسوفان ایده‌آلیست آلمانی، نظریه شهود نفس و به بیان دیگر، شهود عقلانی^۳ و نظریات برخی از اگزیستانسیالیست‌ها و به ویژه نظریه انکشاف وجود هایدگر قابل مقایسه دانست که البته این بحث نوشتار جداگانه‌ای را می‌طلبد. «هر آن چه را انسان در این عالم-

علاوه بر عالم آخرت- می‌بیند، در واقع در ذات و عالم خود انسان است و چیزی را خارج از ذات و عالم خود نمی‌بیند ... از شأن نفس انسانی این است که به درجه‌ای برسد که تمام موجودات عینی از اجزای ذات این نفس باشند و قوت آن ساری در تمام موجودات باشد و هستی آن غایت خلقت باشد» (۱۳، ص: ۳۰۹).

از همین جا به دست می‌آید که چرا ملاصدرا همانند برخی از فیلسوفان وجودی، انسان را تنها موجودی می‌داند که ماهیت معین ندارد و همانند دیگر انواع، نوع واحد نیست، بلکه هر فردی از آن یک نوع منحصر به فرد می‌شود و در این موجود، حدود نوعی در هم می‌شکند و مرزهای منطقی فرو می‌ریزد (۱۲، ص: ۱۴۴ و ۵، ج: ۹، صص: ۲۰-۲۱).

ملاحظه می‌شود که اگرچه صدرا نظریه شیخ اشراق را رد می‌کند (۱۲، ص: ۷۰)، به نظر می‌رسد که به طور ناخودآگاه تحت تأثیر آن است و در نظریات خود، علاوه بر سود جستن از مبانی خاص خود (خالقیت نفس، اصالت وجود، وحدت و تشکیک آن و ...) از اندیشه‌های حکیم اشراقی نیز به نحوی بهره برده است. در رساله *اتحاد عاقل و معقول*، گفته است: "از شأن نفس انسانی است که همه حقایق عالم خلقت را درک کند و با آن‌ها اتحاد معنوی داشته باشد و ... (۱۲، صص: ۹۸-۹۹)".

۹. نتیجه‌گیری

معمولاً در موضوعات تطبیقی، نظریات دو یا چند اندیشمند مورد مقایسه قرار می‌گیرد، اما در این مقاله، بیشتر مقایسه اندیشه‌های ملاصدرا و رابطه بین آن‌ها مورد نظر است. در این مقال، هدف آن بود تا علاوه بر این که با شناخت رابطه متقابل نظریات ملاصدرا با یکدیگر، فهمان از نفس‌شناسی و معرفت‌شناسی او بهتر و دقیق‌تر شود و روش‌شناسی وی در این خصوص نیز به دست آید.

توجه به روش‌شناسی ملاصدرا در مسأله معرفت، ما را به یک هندسه به هم پیوسته و منسجم رهنمون می‌نماید. دو قلمرو نفس‌شناسی و معرفت‌شناسی به هم‌دیگر وابسته است و مسایل هر کدام مسایل دیگری را روشن می‌کند و حتی می‌توان گفت که نتایج یک‌دیگر را دربر دارند. این دو نظام معرفتی، آن‌چنان به هم پیوسته‌اند که اگر در گوشه‌ای از هر یک موجی ایجاد شود، هم سراسر آن حیطه معرفتی را فرا می‌گیرد و هم به قلمرو دیگری سرایت می‌کند.

مرکز ثقل نظام نفس‌شناسی صدرا در این‌جا، این حقیقت است که خدا نفس را به صورت و مثال خود آفرید. هرچند این تمثیل از خود ملاصدرا نیست و در روایات منقول از معصومین(ع) وجود دارد^۴، و در متون عرفانی و به خصوص آثار محی‌الدین ابن‌عربی نیز یافت می‌شود، استفادهٔ بهینه و روشمندی که وی از آن کرده است، مختص به اوست. بر همین اساس، یکی از بحث‌های محوری این مقاله، جست‌وجوی چگونگی کاربرد روشمند این مسأله توسط صدرالمتهلین در امر شناخت و معرفت است و به نظر می‌رسد که تبیین این فرض می‌تواند دیگر مبانی نفس‌شناختی ملاصدرا را آشکارتر کند؛ مبانی‌ای که دقت در آن‌ها، ساختارهای معرفت‌شناسی او را نتیجه می‌دهد.

این سؤال که آیا صدرا در نظریات مورد تأکیدش از دیگران چیزی را اخذ کرده است یا نه، دربارهٔ هر اندیشور دیگری نیز می‌تواند مطرح باشد. مهم این است که ببینیم چه راهکارها، روش‌ها و عواملی در حصول نظریات نهایی یک اندیشمند مؤثر بوده‌اند؟ به عبارت دیگر، باید بررسی شود که آیا ذهنیات، پیش‌فرض‌ها و مبانی فکری او، صرف نظر از این که از اندیشهٔ دیگران بهره برده است یا نه، می‌توانند او را به این نتایج برسانند؟

در این نوشتار، فرض بر آن است که پاسخ به این سؤال مثبت است و مبانی نفس‌شناختی ملاصدرا، به‌ویژه با توجه به مبانی هستی‌شناختی او، هندسهٔ معرفت‌شناسی او را ایجاب می‌کند و نظریات نوین معرفتی او را دربر دارد. به‌عنوان مثال، اگر نفس را مثال خدا و در نتیجه، وجود فعال بدانیم، مگر نتیجه چیزی جز وجود بودن و صدور بودن علم خواهد بود؟

بنابراین هرچند که ملاصدرا مانند هر اندیشور دیگری با آرای دیگران آشنا بوده و از آن‌ها بهره‌مند شده است، تأمل دقیق در مبانی هستی‌شناختی و نظام معرفتی او ما را به این نتیجه می‌رساند که اگر او حتی با اندیشهٔ دیگران نیز آشنا نمی‌شد، خودبه‌خود به نظریات نوین در زمینهٔ معرفت می‌رسید و اساساً نتیجهٔ چنین علم‌النفسی چیزی غیر از این نبود. به بیان دیگر، این معرفت‌شناسی از لوازم علم‌النفس اوست^۵.

یادداشت‌ها

۱- تقسیم وجود به عینی و ذهنی، بر همین اساس است و حاج ملاحادی سبزواری، در شرح منظومه، این نظر را به نظم درآورده است:

للشی غیرالکون فی الاعیان کون لنفسه لدی الاذهان

2- objectivity

3- intellectual intuition

۴- ان الله خلق آدم علی صورته (باب روح، چاپ چهارم ۲۳۸).

۵- این مقاله برگرفته از پایان نامه دکتری به راهنمایی دکتر احمد بهشتی است.

منابع

۱. الحسینی اردکانی، احمدبن محمد، (۱۳۶۲)، ترجمه و شرح مبدأ و معاد ملاصدرا، به کوشش عبدالله نورانی، تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
۲. سبزواری، حاج ملاهادی، (بی تا)، شرح‌المنظومه، بخش حکمت، قم: انتشارات علامه.
۳. سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۸۰)، "التلویحات"، مجموعه آثار شیخ اشراق، تصحیح هانری کرین، ج: ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. _____، (۱۳۸۰)، "المشارع و المطارحات"، مجموعه آثار شیخ اشراق، ج: ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵. صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۸)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه (اسفار)، ج: ۱، ۲، ۳، ۶، ۷، ۸، ۹، قم: انتشارات مصطفوی.
۶. _____، (۱۳۴۰)، رساله سه اصل، تصحیح سید حسین نصر، تهران: دانشگاه تهران.
۷. _____، (بی تا)، شرح الهدایه الاثیریة، قم: انتشارات بیدار، افسست از چاپ سنگی.
۸. _____، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه، با تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
۹. _____، (۱۳۶۱)، عرشیه، با ترجمه و تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
۱۰. _____، (۱۳۶۳)، المشاعر، به اهتمام هانری کرین، تهران: انتشارات کتابخانه طهوری.
۱۱. _____، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تهران: انتشارات فلسفه ایران.
۱۲. _____، (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت.

۱۳. _____، (۱۳۶۷)، *مفاتیح‌الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌وی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. کانت، ایمانوئل، (۱۳۶۷)، *تمهیدات، مقدمه‌ای بر هر مابعدالطبیعه آئینده*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۵. الكلینی، الرازی، ابوجعفر یعقوب بن اسحاق، (۱۳۹۳ ق)، *الاصول من الکافی*، شرح علامه محمد باقر کمره‌ای، تصحیح محمد باقر بهبودی و علی اکبر غفاری، قم: انتشارات کتابفروشی اسلامی.
۱۶. کورنر، اشتفان، (۱۳۶۷)، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌ا... فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۷. لاهیجی، محمدجعفر، (بی تا)، *شرح رساله‌المشاعر*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۶)، *شرح مبسوط منظومه*، ج: ۲، تهران: انتشارات حکمت.
19. Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*, vol.6, Part 11, Kant, New York.
20. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, translated by Norman, Kemp Smith.