

حدوث و بقای نفس ناطقه و نفس استعلایی از دیدگاه ملاصدرا و کانت

محمد کاظم علمی سولا*

طوبی لعل صاحبی**

چکیده

ملاصدرا و کانت، به عنوان دو فیلسوف مهم اسلامی و غربی، تأکید و تمرکز ویژه‌ای بر مسئله «خود» یا «نفس» داشته‌اند. نفس از دیدگاه ملاصدرا معانی و مراتب گوناگونی دارد که در برخی از آنها، منفصل از بدن وجود داشته و در برخی مراتب، عین بدن می‌شود و پس از طی مراحل نباتی و حیوانی، عنوان نفس ناطقه بر آن قابل اطلاق است. این نوشتار درصدد تبیین این امر است که حدوث نفس ناطقه با پذیرش عقل نظری ممکن می‌شود اما بقای آن، در فرایند رشد عقل نظری و عملی صورت می‌پذیرد. این مسئله با دیدگاه کانت به عنوان فیلسوفی معرفت‌شناس که پیدایش نفس استعلایی را در کارکرد عقل نظری یا معرفت یقینی، و بقای آن را صرفاً در کارکرد عقل عملی میسر می‌داند، قابل مقایسه است.

کلیدواژه‌ها: نفس ناطقه، نفس استعلایی، حدوث، بقا، معرفت.

۱. مقدمه

سابقه و فرضیه یک موجود مجرد در نظام خلقت، به عهد یونان باستان بازمی‌گردد (سجادی، ۱۳۷۵: ۴۸۴). نزد هراکلیتوس، لوگوس عقل است. عقل جهان یا قانون جهانی

* دانشیار دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد

** دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) tu_Sahebi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۲۵

همگانی، که فرمانروای هستی است و پدیده‌های هستی مطابق با آن جریان دارند و نمونه آن، عقل در آدمی است (خراسانی، ۱۳۵۰: ۲۶۰). افلاطون می‌گوید «نفس، جسم نیست بلکه جوهری بسیط و محرک بدن است» (صلیبا: ۱۳۷۰: ۴۸۳)، و ارسطو می‌گوید «نفس عبارت است از کمال اول برای جسم طبیعی آلی» (ارسطو، ۱۳۴۹: ۷۹). فیلسوفان مسلمان به مفهوم ارسطویی - نوافلاطونی نفس علاقه خاصی نشان دادند. کندی نخستین فیلسوف اسلامی است که نظریه ارسطویی را مطرح کرد. فیلسوفان پس از او نظیر فارابی، غزالی، ابن‌رشد، ابن‌سینا و ملاصدرا نیز کم و بیش تحت تأثیر این نظریه واقع شدند و تحولاتی در معنای آن ایجاد کردند. ارسطو نفس را صورت بدن لحاظ کرد که وجودی مستقل از بدن ندارد (ابوبکر، ۱۳۷۸: ۱۱۰). اما ملاصدرا تعریف ارسطویی از نفس را می‌پذیرد اما با رویکرد وجودی به آن نظر می‌کند و برای آن هم جنبه جسمانی و هم روحانی قائل است. با این حال کانت نه دیدگاه ارسطویی را می‌پذیرد و نه نگاهی وجودشناسانه همچون ملاصدرا دارد بلکه با نگاه معرفتی، وجود نفس را اثبات می‌کند. نگاهی که می‌توان گفت نتیجه آن، حد وسط نظریه دکارت و هیوم است. این نوشتار درصدد تبیین وجه شباهت و تفاوت‌های بنیادین نفس استعلایی و نفس ناطقه در پیدایش و بقای آن است.

۲. دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا تعریف اجمالی نفس را در ضمن اثبات وجود آن، این گونه بیان می‌کند: «قوه‌ای که در جسم موجود است یا به آن تعلق می‌گیرد و منشأ آثار گوناگون می‌شود» (صدرالمآلهین، ۱۹۹۰، ج ۸: ۶؛ و مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۴۶). او در تعریف حقیقی نفس نیز به تبع دیگر فلاسفه اسلامی تعریف ارسطو را می‌پذیرد.

به طور کلی در بین حکمای اسلامی، نفس از دو جهت مورد مطالعه قرار می‌گیرد: ۱. به منزله جوهری مجرد که از این جهت، در الهیات از آن بحث می‌شود؛ ۲. از جهت تعلق آن به بدن، که در مبحث طبیعیات بررسی می‌شود. با توجه به این نکته، اعتقاد آن‌ها بر این است که نفس از جهت آن که جوهری است بسیط و مجرد، نه دارای تعریف است و نه می‌توان برهانی بر وجود آن اقامه کرد. اما ملاصدرا معتقد است که هرچند در تعریف نفس (کمال اول لجسم طبیعی آلی) به حیثیت تعلقی نفس نسبت به بدن توجه شده است، اما باید دانست که حقیقت ذات نفس، از این حیثیت تعلقی و اضافی جدا نیست. نفس موجودی است که وجودش سراسر تعلقی و اضافی است و جدای از این حیثیت، وجودی مستقل و

لنفسه ندارد (نیکزاد، ۱۳۸۲: ۳۰). ملاصدرا اعتقاد به این حقیقت تعلقی نفس را بیان کرده و بر پایه آن، از آغاز حدوث تا بقای آن، نظریه پردازی می‌کند.

حدوث نفس: در طول تاریخ فلسفه، صاحب نظران آرای گوناگونی پیرامون پیدایش نفس بیان کرده‌اند. عده‌ای نظیر افلاطون قائل به قدم آن شده و عده‌ای نیز حدوث آن را پذیرفته‌اند. گروه دوم خود بر سه دسته‌اند: ۱. دسته‌ای حدوث نفس را قبل از بدن پذیرفته‌اند؛ ۲. عده‌ای (اکثر حکما و متکلمین) حدوث نفس را با حدوث بدن دانسته‌اند؛ ۳. گروهی نیز حدوث نفس را با حدوث بدن و بلکه همان حدوث بدن دانسته‌اند. دیدگاه سوم را ملاصدرا مطرح کرده است.

ملاصدرا در *اسفار* به بیان دلایل قائلین به حدوث نفس، به نقد و بررسی تفصیلی آن‌ها می‌پردازد، و همچنین دلایل قائلین به قدم نفس را طرح می‌کند و با ارائه دلایلی، ابطال لوازم آن‌ها را نشان می‌دهد و می‌گوید علت اختلاف حکما و فلاسفه سابق در این باب، دقیق و عمیق بودن مسئله است؛ زیرا نفس انسانی از مقامی معلوم و درجه‌ای معین برخوردار نیست، بلکه برای نفس انسانی مقامات و نشئات سابق و لاحق متعددی وجود دارد (صدرالمآلهین، ۱۹۹۰، ج ۸: ۳۴۳). به اعتقاد وی نفس ناطقه در کلیه مراحل قبلی وجود داشته است. البته این مطلب بدان معنا نیست که نفس از حیث نفسیتش که همان جزئیت و تعلق به ماده است در عوالم سابق بوده است، چراکه در این صورت یا تناسخ لازم می‌آید و یا وحدت نفوس و یا تکثر اجزا از نوع واحد، بدون عوارض مخصوصه خارجی، بلکه به این معناست که نفس قبل از آن که نفس ناطقه شود، انحای وجودی دیگری داشته است که برخی از آن‌ها در این نشئه دنیوی و برخی در نشئه قبل از این دنیا وجود دارند. انتقالات عالم قبل از ماده، به روش تنزل وجودی با افاضه و ابداع بدون زمان و حرکت صورت می‌گیرد. این مراحل غیر مادی و ابداعی، برخی مثالی، برخی عقلی و برخی قضای الهی‌اند. اما مراحل مادی این سوابق، برخی حیوانی و برخی طبیعی نباتی، و برخی طبیعی غیر نباتی‌اند (همان: ۲۳۲). او می‌گوید هنگامی که سیر نزول به هیولا رسید، از آنجا که از یک سو هیولا مرز وجود و عدم است و در پایین‌ترین مراتب نقصان قرار دارد و از سوی دیگر برای فیض الهی نهایی نیست، عنایت الهی بر این تعلق گرفت که مرکبات نوعی گوناگونی را ایجاد کند که برخی از آن‌ها شایسته بقای نوعی و برخی شایسته بقای شخصی‌اند. به این ترتیب که پس از آن که به تدریج مزاج معادن اعتدال بیش‌تری یافت صورت‌های کمالی نباتی، حیوانی و انسانی از واهب‌الصور بدن بخشیده می‌شود. او صورت کمالی انسان را

چنین معرفی می‌کند: کمال اول برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه است، از آن جهت که مدرک امور کلی و فاعل اعمال فکری است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸: ۲۹۲).

ملاصدرا در *سفار*، انواع و اقسام این نفوس و قوای آن را با تفصیل بسیار بیان کرده، نظرات اهل فن را ذکر کرده و به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازد اما با وجود این بیان می‌دارد که این نفوس نباتی و حیوانی با همهٔ رؤسا و خادمان خویش، فقط خادم نفس ناطقه‌اند، و غذای نفس ناطقه، صور اجسام غذایی نیست بلکه صور معارف عقلیه است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵۰۰). در واقع می‌توان گفت از آن هنگام که نفس صاحب عقل نظری می‌شود نفس ناطقه نامیده می‌شود این موضوعی مشترک در میان فلاسفهٔ اسلامی است و به تعبیر ملاصدرا حتی اطبای گذشته نیز این مطلب را پذیرفته بودند که نفس ناطقه بعد از نفس نباتی و حیوانی به جسم تعلق می‌گیرد اما آن‌ها این نفوس را منفصل از یکدیگر می‌دانستند. در دیدگاه ملاصدرا از آن‌جا که قائل به اتحاد عاقل و معقول است مطلب دقیق‌تر و لطیف‌تر می‌شود؛ زیرا برای وی، نفس دارای علم نمی‌شود بلکه خود «آن» می‌شود و حتی گاه گفته می‌شود که علم کمال اول نفس به شمار می‌آید (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۲: ۳۱) به نحوی که نفس قبل از آن امری بالقوه است و به تعبیر صدرایی‌تر جسمانی است که توسط معرفت، «همان» موجود مادی مجرد می‌شود.

مبانی ملاصدرا برای سفر نفس به سمت تجرد را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد که ملاصدرا ثابت می‌کند نفسی که بنا بر دیدگاه حکمای اسلامی جوهر است؛ حدوث و پیدایش آن جسمانی است و برای اثبات حدوث جسمانی از مبنای ابداعی خویش یعنی حرکت جوهری یاری می‌طلبد و برای اثبات حرکت جوهری از تشکیک حقیقت وجود و اصالت وجود، این سنگ بنای فلسفهٔ خویش، بهره می‌برد. برخی از اصول، نظیر اثبات جوهریت نفس و نقش عقل فعال مورد پذیرش فیلسوفان اسلامی پیشاصدرایی نیز بوده است اما وجه امتیاز و نقطهٔ تمرکز در این بحث، حدوث جسمانی نفس است که بر مبانی ابداعی ملاصدرا متکی و در انحصار خود اوست.

او می‌گوید نفس در ابتدای پیدایش موجودی جسمانی الحدوث است، بدین معنا که در آغاز امر و ابتدای حدوث، صورتی قائم به بدن و امری بالقوه و نظیر بدن است سپس در هر وقتی، شأن خاصی را به تناسب و مطابق سن و اوضاع دیگر دریافت می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۹: ۲). بنابراین می‌توان گفت نفس انسانی مجمع البحرین است؛ یعنی صورتی جسمانی است که در اول فطرت، نهایت عالم جسمانیات در کمال حسی و بدایت عالم

روحانیات در کمال عقلی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸: ۲۹۵). نفس در مرتبه نازل، عین مواد و اجسام است و چون در بدو وجود، جسمانی است به ناچار با مقولات جوهریه به مقام تجرد می‌رسد. یعنی یک موجود واحد در طی مراحل استکمالی خود، تحولی جوهری می‌یابد و از جسمانیت به مرتبه عقل مجرد می‌رسد و این چیزی جز حرکت اشتدادی جوهر نیست (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۲۸۰). در واقع ملاصدرا از اصول جدید و نیرومندی که تأسیس کرد نتیجه گرفت که علاوه بر حرکات ظاهری و غرضی و محسوس عالم، یک حرکت جوهری و عمقی و نامحسوس بر جوهره عالم حکم فرماست. فرض ماده و صورت، تکون انواع جسمانی، رابطه نفس و روح، محصول این حرکت است. مبدأ تکون نفس، ماده جسمانی است. ماده این استعداد را دارد که در دامن خود، موجودی پیوراند که با ماوراءالطبیعه هم‌افق باشد. هیچ مانعی نیست که یک موجود مادی در مراحل ترقی و تکامل، مبدل به موجودی غیر مادی شود، نظیر درجه شدید و ضعیف یک شیء واحد (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۱۳: ۳۴). گرچه نفس ناطقه در آغاز با ظرفیت پذیرش مقولات، تعریف می‌شود و علم است که نفس را می‌سازد اما این مرتبه اولیه نفس ناطقه به یاری عقل عملی و اراده است که درجات تعالی و تجرد را طی می‌کند.

از دیدگاه ملاصدرا انسان موجودی است که با اراده و اختیار خود ماهیت خود و جامعه خود را می‌سازد و با حرکت از نفس جزئی که بر اساس حسن اختیار و انتخاب فرد انسانی است، در جهت استکمال فردی و اجتماعی خود گام برمی‌دارد. چنین سخنی بدون فرض و قبول اصل اساسی «کون جامع» بودن انسان ممکن نیست. به این معنا که در میان موجودات عالم، تنها انسان است که می‌تواند بین جهان ماده و جهان ماورای ماده ربط و پیوند برقرار کند. در واقع، انسان بستر و موضوع حرکتی است از قوه بی‌نهایت تا فعلیت نامتناهی. پس در محدوده وجود انسان انحاء متفاوت هستی از پایین‌ترین مرتبه تا بالاترین درجه قابل تحقق است؛ از عالم ماده و عالم مثال تا وصول به آستان حق و فنا در حق و آن‌گاه بقا به حق (اکبریان، ۱۳۸۸: ۲۰۶).

بقای نفس: همه حکمای اسلامی بر بقای نفس با از میان رفتن بدن، اتفاق نظر دارند. ملاصدرا بعد از بیان دلایلی از حکما و نقد و بررسی آن‌ها به بیان دیدگاه خود می‌پردازد.

دلیل عمده حکما برای بقای نفس: نفس امری ممکن الوجود است و هر ممکنی نیاز به علتی دارد پس برای نفس نیز علتی وجود دارد. همان‌گونه که در بحث‌های علت و معلول ثابت شده، علت تا هنگامی که با همه آن جهاتی که سبب علت بودن آن است، موجود باشد؛ معلول نیز موجود و باقی است.

ملاصدرا در مقام ارزیابی دلیل برآمده و می‌گوید مبنای حکما با اشکال بزرگی مواجه است؛ زیرا چنین موجودی که آنان امتناع فساد آن را چه به سبب فساد نفس و چه به صورت مطلق ثابت می‌کنند «ممتنع الحدوث» نیز خواهد بود، حال آن‌که حکما آن را حادث می‌دانند. بدین ترتیب به اعتقاد ملاصدرا دیدگاه حکما در باب نفس دیدگاه سازگار و منسجمی نیست چراکه از یک سو آن را موجودی حادث می‌دانند و از سوی دیگر معتقدند که از ابتدای حدوثش موجودی مجرد است و لذا فساد و انعدام آن ممتنع است. به عبارت دیگر حکما نفس را به «حدوث» و «عدم فساد» متصف می‌دانند، حال آن‌که اجتماع این دو ممکن نیست (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۳۹۷).

ملاصدرا در ادامه، به دیدگاه خاص خود می‌پردازد و می‌گوید برای نفس مقامات و نشئات گوناگونی وجود دارد؛ بعضی از عالم امر و برخی از عالم خلق و تصویر هستند، حدوث و تجرد در برخی از نشئات آن اتفاق می‌افتد. زمانی که نفس در طی تحولات از یک نشئه به نشئه دیگر سفر کرد و از عالم خلق به عالم امر رسید وجود او، وجودی مفارق و عقلی می‌شود و در این حال است که نیاز به بدن ندارد. بنابراین از بین رفتن استعداد بدن، ذات نفس را از بین نمی‌برد بلکه از حیث تعلق به بدن از بین می‌رود؛ زیرا آن مادی و این مفارق از ماده است و حال آن‌که هنگام حدوث با حال آن‌که هنگام استکمال و اتحاد با عقل فعال برابر نیست. این است حقیقت جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا. مثال آن مثل کودکی است که در ابتدا محتاج به رحم است و سرانجام از آن استغنا می‌جوید (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۸: ۳۹۲). بنابراین این سخن حکما که «النفس مفارق فی ذاته و ذو وضع فی فعله»، از اغلاط است. بلکه نفس در بین این دو مبدأ و معاد، صاحب مراتب است. مانند ذومراتب بودن وجود که هر وجودی حدی دارد، نفس نیز از سیر کمالی، به کمالی دیگر نایل می‌شود. پس نفس، مجرد محض نیست؛ زیرا در این صورت، باید انشائاتش به وجود خارجی می‌آمد، و مادیت و طبیعت محض نیز نیست که کاملاً صاحب وضع و زمان و مکان باشد، بلکه یک هویت است که لباس مادیت که نقصان است را پیوسته خلع می‌کند، اما نه کلاً این لباس را بیرون کرده و نه هم‌اکنون در این لباس است. حقیقت واحد است که (به واسطه نظر و عمل) از نقص رو به کمال می‌رود و با حرکت جوهریه، پیوسته از قوه به فعلیت درمی‌آید، نه این‌که حقیقتی معدوم می‌شود و حقیقتی دیگر موجود شود بلکه یک هویت است که اشتداد وجود در آن حاصل می‌آید و از آن رفع نواقص می‌شود (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۱۵۳). «انسان» مجموع نفس و بدن است. این دو با وجود اختلافشان با

یکدیگر به وجود واحد موجودند گویا شیء واحدی است که دارای دو طرف است یک طرف آن متبدل و فانی است و دیگری ثابت و باقی و اصل. هرچه نفس کامل تر می شود بدن نیز لطیف تر و اتصالش با نفس شدیدتر. زمانی که وجود آن ها وجودی عقلی شود شیء واحد بدون مغایرت می شوند. پس نفس آن گونه که جمهور گمان می کنند نیست که پس از زوال بدن چون موجودات عریان، بی لباس شود (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۹، ۹۸). روح هیچ گاه بدون بدن نیست بلکه بدن مناسب عوالم اوست. بدن انسان از آن جهت که بدن اوست در همه عوالم مرتبه نازله اوست. آن بدن به صورت همین پیکر ظاهر است که این پیکر به وسیله حرکت جوهری تغییر می یابد اما خود بدن باقی است. آن گاه که این غلاف را در زمین گذاشت آن بدن اصلی به همراه اوست^۱ (حسن زاده آملی، ۱۳۶۲، ج ۳: ۴۸۹).

۳. نفس استعلایی از دیدگاه کانت

نظر کانت درباره «وجود نفس» مستقیماً از برداشت او از ادراک نفسانی به عنوان آگاهی از فعالیت سوژه فکرکننده نتیجه می شود؛ زیرا در آن جا هیچ فعالیتی بدون یک عامل وجود ندارد و اقرار به وجود یک فعالیت، به معنای اقرار به وجود چیزی است که آن فعالیت را انجام می دهد (معصوم، ۱۳۹۰: ۱۶۸). روشن است که به عقیده کانت فعالیت شناخت بر دو رکن مبتنی است: اولی مفهوم است که در خلال آن یک عین اندیشیده می شود و دومی شهود است که از طریق آن یک عین داده می شود (Kant, 1983: 162). به عبارت دیگر قوه احساس و شهود همان قوه دریافت تمثالات و تأثرها از خارج است (ibid: 65). از آن جا که تعدد و کثرت نمونها که از طریق شهود داده می شود، نمی تواند علم باشد برای این که حکم (واحد علم) ایجاد شود؛ لازم است شهودهای پراکنده با یکدیگر متحد و ترکیب شوند. به اعتقاد کانت ترکیب نمونها به واسطه قوه فهم صورت می پذیرد.

اما معنای اتصال و اتحاد علاوه بر ترکیب کثرات متضمن، وحدت کثرات نیز است؛ اتصال، همان وحدت ترکیبی کثرات است که شرط ضروری حصول تجربه عینی و کسب معرفت است (کورنر، ۱۳۶۷: ۱۹۱ و ۱۹۵). کانت این وحدت ترکیبی کثرات را ادراک محض نیز می نامد تا به گفته خود، آن را از ادراک تجربی متمایز سازد و گاه آن را وحدت استعلایی خودآگاهی نیز می نامد و گاهی نیز از آن با عنوان «من می اندیشم» یاد می کند که باید با همه ادراکات ما همراه باشد (Kant, 1983: 151). اصطلاح «وحدت استعلایی ادراک نفسانی» که بخش اعظم فلسفه کانت را در خود گنجانیده، حائز اهمیت بسیار است. این

اصطلاح به هر تجربه‌ای اشاره دارد که فاعل شناسا بتواند بگوید «از آن من است». به عبارت دیگر «ادراک نفسانی» به معنای تجربه خودآگاهانه است. وحدت ادراک نفسانی، با روایت کانت از دکارت، مبتنی است بر «فکر می‌کنم که می‌تواند با همه ادراکات من همراه باشد». این ادراک مشتمل بر آگاهی بلافاصله من از این امر است که تجارب هم‌زمان به من تعلق دارند. بدین معنا که متعلق به آن وحدت آگاهی‌اند که دیدگاه من را تعریف می‌کند (اسکروتین، ۱۳۸۳: ۸۱). کانت مدعی است که تمثیل محسوس داده‌شده توسط حواس باید باشد تا موقعیت برای عمل فکرکردن و در نتیجه، برای آگاهی از «وجود» فراهم آید و بدون این که چیزی به حساسیت داده شود، یعنی بدون احساس، اساساً فکرکردنی وجود نخواهد داشت؛ به عبارت دیگر دریافت محتوای محسوس، شرط ضروری آگاهی از موجود متفکر یعنی آگاهی از وجودی است که تفکیک‌ناپذیر از آگاهی از فکر است. بدین ترتیب وی معتقد است که «احساس در اساس قضیه وجودی قرار دارد» و «تجربه فقط شرط کاربرد یا شرط استعمال قوه عقلانی محض است» (معصوم، ۱۳۹۰: ۱۶۹).

با توجه به این که کانت، پیوسته بر باهم‌بودن حس و فاهمه تأکید می‌ورزد و از طرفی در این جا از همراهی حس با «وحدت آگاهی ادراک نفسانی» سخن می‌گوید؛ برخی بر این عقیده‌اند که چندان روشن نیست که چگونه باید خود - ادراکی محض را به منزله یک قوه و نیرو از فاهمه، متمایز کرد؛ جز این که بگوییم اصطلاح اول به معنای خودآگاهی است. بیان این که همه پدیدارها مسبوق به فرض وحدت خود - ادراکی هستند برابر با این است که بگوییم همه پدیدارها مسبوق به فرض هویت شخصی‌اند. اما هویت شخصی نه بر اساس خودجوهری جدا از تجارب آن، تفسیر می‌شود و نه بر اساس یک تمثیل ثابت و تغییرناپذیر جزئی، بلکه بر اساس وحدت تجربه تفسیر می‌شود. این وحدت را باید به‌دقت از متعلق ادراک تجربی عادی تفکیک کرد (یوئینگ، ۱۳۸۸: ۱۱۰). در نظر کانت ادراک نفسانی به عنوان آگاهی واقعی از موجودی فکرکننده یا متفکر همیشه مستلزم یک عنصر تجربی است. اما این نکته وقتی پیچیده‌تر می‌شود که کانت اصرار می‌ورزد که احساسی که موقعیت را برای ادراک نفسانی و در نتیجه برای دریافت و درک وجود فراهم می‌کند، خودش یک تمثیل تجربی از سوژه نیست، بلکه از آن‌جا که در ادراک نفسانی محض، انسان از هر چیز تجربی از جمله احساس جدا می‌شود و از سوی دیگر، هیچ تمثیل دیگری از سوژه وجود ندارد، سوژه فکرکننده که وجودش در آگاهی از فکر داده شده است، می‌تواند فقط در حد «چیزی به طور کلی» توصیف شود که در این صورت به چیزی ارجاع و اشاره

ندارد و دارای مصداق نیست (معصوم، ۱۳۸۸: ۱۶۹). کانت می‌گوید در ترکیب استعلایی من از خودم آگاهم، اما نه آن‌گونه که برای خودم ظاهر می‌شوم و نه آن‌گونه که من در خودم هستم، بلکه صرفاً علم به این دارم که خودم هستم (Kant, 1983: 157). بنابراین خود حقیقی یا استعلایی هیچ محتوایی از خودش ندارد که به واسطه آن بتواند شناختی از خود به دست آورد. آن این‌همانی صرف است؛ من، من هستم. به عبارت دیگر خودآگاهی صورت صرفی است که به واسطه آن محتواهایی که هرگز خودشان سازنده و قوام‌بخش خود یا نفس نیستند در عین حال به عنوان خود تلقی می‌شوند (یوئینگ، ۱۳۸۸: ۱۱۲).

بدین ترتیب می‌توان گفت از دیدگاه کانت نفس استعلایی که شرط هر نوع ادراکی است به همراه مقولات با ارتباط با حس و کثرات است که «هستی» می‌یابد و هستی‌یافتن او هم‌زمان است با حصول معرفت از خارج، برای او. حصول معرفت از خارج برای او هم‌زمان است با حصول معرفت از وجود او. به عقیده کانت گاهی معرفت‌یافتن به خود به طریق در مقابل خود قرار دادن «من» است و گاهی نمی‌توان آن را در مقابل خود قرار داد و با ادراک حسی به خصوصباتی از قبیل جوهریت، بساطت، وحدت و غیره دست یافت. اما با وجود این، ما ناگزیر از پذیرفتن هستی آن هستیم؛ به این علت که او شرط هرگونه معرفتی است. کانت با ارائه این نظر برخلاف هیوم وجود نفس را می‌پذیرد اما آن «من» با «من» دکارتی، که امر جوهری مجزا از جهان خارج قلمداد می‌شود، نیز فرق دارد. نفس استعلایی با حس و جهان خارج ایجاد می‌شود اما نمی‌تواند متعلق حس و در نتیجه، عقل قرار گیرد چون چیزی که شرط شناخت است از نظر او نمی‌تواند متعلق شناخت قرار گیرد. به عبارت دیگر، خود استعلایی به عنوان موضوع منطقی، شرط ضروری تجربه است به این معنا که تجربه قابل فهم نیست مگر این‌که اعیان برای این‌که اعیان باشند باید با وحدت آگاهی مرتبط باشند. اما نمی‌توان با استدلال، این وجود استعلایی را به عنوان جوهر اثبات کرد؛ زیرا چنین کاری مستلزم آن است که مقولاتی مانند وجود، جوهر، و وحدت مورد سوء استعمال قرار گیرند (کاپلستون، ۱۳۷۲، ج ۵، ۶۲۹). برای مثال اگر مقوله جوهر در مورد «من می‌اندیشم» به کار رود آن‌گاه از روح، شناختی عینی یا اثزکتیو خواهیم داشت (لودویگ، ۱۳۸۷: ۱۴۶). وی بیان می‌دارد عقل‌گرایان چنین اندیشیده بودند که به دلیل بی‌واسطه‌بودن خودآگاهی، خود نفس می‌باید یک متعلق اصیل آگاهی (جوهر) باشد. در عمل خودآگاهی من با «خودی» مواجه هستم که آگاه است. من می‌توانم این خودآگاهی را حتی وقتی درباره دیگر چیزها شک می‌کنم، برقرار نگاه دارم. به علاوه من ضرورتاً از

وحدت خویش آگاهی دارم و در هر حال من نسبت به تداوم خود در زمان، درکی شهودی دارم این نمی‌تواند از مشاهده بدن خودم، یا هیچ منبع خارجی دیگر استنتاج شود. بنابراین طبیعی به نظر می‌رسد که من صرفاً بر مبنای واقعیت خودآگاهی نتیجه بگیرم که خود را به عنوان امری حقیقی، غیر قابل تقسیم، متداوم، و شاید جاودانه، می‌شناسم. به عقیده کانت این عصاره استدلال دکارت بود (اسکروتن، ۱۳۸۳: ۱۱۴) که حاوی مغالطات متعددی است.

برخی از مغالطات عقل محض پیرامون نفس: کانت پس از آن که جوهریت و بساطت نفس را بنا بر روان‌شناسی عقلی ماقبل خود مورد مناقشه قرار می‌دهد؛ وی، پیرامون وحدت نفس که مرتبط با تشخیص و بقای آن است، بر این عقیده است که استدلال فلاسفه قبلی (به‌ویژه دکارت) برای اثبات وحدت نفس، مغالطه‌آمیز است. استدلال آن‌ها چنین است: آنچه به این‌همانی عددی خود در زمان‌های گوناگون آگاه است، یک شخص است. نفس آگاه است. بنابراین نفس، شخص است (Kant, 1983: 341). کبرای مغالطه مشعر به معنایی است که باید از شخص مستفاد شود؛ شخص آن است که در زمان‌های متفاوت از هویت واحد خود، آگاه باشد. صغرای مغالطه، تصدیق این امر است که ما از هویت خویشتن آگاه هستیم و من در حال حاضر همان هستم که قبلاً بودم؛ «همان» به این معنا است که عدداً همانم که بوده‌ام. کانت می‌گوید اساساً شناخت مستلزم یک «من فکر می‌کنم» است، یعنی مستلزم وجدانی است که آگاهی از خود برای آن در هر لحظه ممکن باشد. اگر ما نتوانیم محتوای آگاهی را متعلق به یک آگاهی واحد بدانیم، نمی‌توانیم از شناخت سخن بگوییم. اما این شرط صوری و منطقی شناخت به‌هیچ‌وجه دال بر این نیست که نفسی وجود دارد که دارای هویت واحد است (هارتناک، ۱۳۸۷: ۱۴۰). در این راستا، کانت از مثالی استفاده می‌کند و می‌گوید: یک گوی ارتجاعی که در جهت مستقیم به یک گوی ارتجاعی دیگر برخورد می‌کند، کل جنبش خود را و در نتیجه کل حالت خود را به آن انتقال می‌دهد. حال جوهرهایی را فرض کنید که تصورها و نیز آگاهی خود را به یک‌دیگر منتقل سازند. در این صورت می‌توان سلسله‌کاملی از این جوهرها را اندیشید که نخستین جوهر آن سلسله، حالت خود و نیز آگاهی خود را به جوهرهای دیگر انتقال دهد، آخرین جوهر از همه حالات جوهرهایی که قبلاً تغییر یافته‌اند چونان حالت‌های متعلق به خود، آگاه خواهد بود؛ با این حال، او نمی‌تواند شخصی واحد و یگانه در همه این حالت‌ها باشد (کانت، ۱۳۶۲: ۴۴۵). یعنی اگر بنا باشد این جوهر آخر خودآگاهی خود را دال بر نفسی که صاحب هویت یا دال بر شخص بودن خود بگیرد چنین استنتاجی خطا خواهد بود (هارتناک، ۱۳۸۷: ۱۴۱).

بقای نفس: کانت با وجود این که خصوصیات مهم نفس، هم چون جوهریت، بساطت و وحدت را بنا بر عقل نظری مغالطی می خواند، بقای آن را با دلیل خاصی که کارکرد عقل عملی و اراده است، می پذیرد و بسیار بر آن تأکید می ورزد. او در آغاز اثر مهم اخلاقی خویش این گونه بیان می دارد: هیچ چیز را در جهان و حتی در بیرون از جهان نمی توان در اندیشه آورد که بی قید و شرط، خیر دانسته شود مگر نیت یا اراده خیر (کانت، ۱۳۶۹: ۱۲). کانت برای این که معنای اراده نیک را روشن سازد از مفهوم تکلیف کمک می گیرد؛ وی در پاسخ به این سؤال که مقصود از عمل بر اساس تکلیف چیست، می گوید: احترام به قانون اخلاقی. در واقع کانت مفهوم «احترام» را برای تأکید بر این نکته بیان می کند که قدرت انگیزشی اخلاق در نهایت نه از میل به برآوردن نیازهای ما بلکه از ملکه احترام به امر مطلق و اطاعت خاضعانه از آن که غالباً در تضاد با امیال و گرایش هاست نشئت گیرد (سالیوان، ۱۳۸۰: ۶۶). کانت این باید یا امر مطلق را این گونه بیان می دارد: فقط بر پایه آن اصلی رفتار کن که در عین حال بخواهی که آن اصل قانونی عام باشد (Kant, 1959: 31).

بر طبق این جمله مشهور کانت که «باید، مستلزم توانستن است»، عمل صحیح باید همواره امکان پذیر باشد. این سخن معادل آن است که گفته شود من همواره باید مختار باشم تا آن را انجام دهم. به عبارت دیگر انجام فعل اخلاقی ایده اختیار را بر ما تحمیل می کند (اسکروتن، ۱۳۸۳: ۱۱۹). اما این انسان مکلف و آزاد به کمک عقل خود درمی یابد که کثرت ظاهری اعمال اخلاقی او در جهت واحدی سوق داده می شود که می توان آن را خیر یا نیکی کل و تام نامید. پیرامون خیر یا نیکی، فلاسفه ای که در مورد عمل انسان و ارزش اخلاقی آن به بررسی و تفحص پرداخته اند نظراتی متفاوت بیان داشته اند؛ گروهی خیر انسان را در فضیلت و فضیلت را در علم و کمال آن، و گروهی دیگر در سعادت و سعادت را در لذت و یا در تقوی و غیره دانسته اند. به عقیده کانت با تأمل در مفهوم خیر کل و تام دو جنبه غیر قابل تحویل به یکدیگر می توان یافت که هیچ نوع تجانس ذاتی میان آن دو دیده نمی شود. یکی فضیلت در نهایت کمال خود یعنی قدس و عصمت، دیگری سعادت و نیک بختی. در عمل اخلاقی آنچه مورد نظر است وحدت بخشیدن به این دو جنبه برای رسیدن به خیر کل و تام است (مجتهدی، ۱۳۶۳: ۱۱۸). بنابراین از دیدگاه کانت برترین خیر دارای دو مؤلفه فضیلت و سعادت است. قانون اخلاقی حکم می کند که برترین خیر را که متعلق ضروری اراده است تحصیل کنیم. فاعل اخلاقی فقط با یکی از مؤلفه های برترین خیر، سر و کار دارد. فضیلت مناسب با برترین خیر، فضیلت تام است؛ یعنی

مطابقت تام بین اراده و قانون اخلاقی. اما فضیلتی که مطابقت تام با قانون اخلاقی داشته باشد قداست است و این کمالی است که هیچ موجود عاقلی در عالم محسوس در هیچ لحظه از وجود خود نمی‌تواند به آن نایل شود (محمدرضایی، ۱۳۷۹: ۲۴۵).

در این دنیا شخص فضیلت‌مند الزاماً سعادت‌مند نیست، دست کم می‌تواند خود را لایق و شایسته آن سازد. پس عقل ما از لحاظ عمل اخلاقی ناگزیر از قبول اصل اعتقاد به جهان دیگر است. جهانی که با شرایط اخلاق مطابقت دارد و تحقق کامل آن را امکان‌پذیر می‌سازد و برای شخص با فضیلت تأمین سعادت می‌کند (مجتهدی، ۱۳۶۳: ۱۲۰). به عبارت خود کانت، هماهنگی کامل نفس (ملکات) با قانون اخلاق، شرط برتر «خیر اعلا» است. حال، هماهنگی کامل اراده با قانون اخلاق، همان «قداست» یعنی کمالی است که هیچ موجود متعقل وابسته به عالم محسوس، در هیچ لحظه هستی‌اش به آن نمی‌رسد، لیکن از آن‌جا که این قداست، به منزله امری عملاً ضروری، الزامی است، آن را فقط در «پیشرفت بی‌پایان» به سوی هماهنگی کامل اراده با قانون می‌توان یافت و بر مبنای اصول عقل عملی محض باید این نوع پیشرفت عملی را به منزله موضوع واقعی اراده خویش مفروض گرفت.

اما این پیشرفت بی‌پایان، فقط با فرض جریان «بی‌پایان» وجود و شخصیت همان موجود عقلانی (که به آن جاودانگی نفس گفته می‌شود) امکان‌پذیر است. بنابراین، «خیر اعلا»، به لحاظ عملی فقط با فرض جاودانگی نفس ممکن است (Kant, 1983: 344). به تعبیر دیگر می‌توان گفت که انسان با فضیلت در کسب قدس و عصمت باید از احساسی که عین خودخواهی و خودبینی است فراتر رود تا کاملاً تابع عقل شود. بقای نفس صرفاً به منظور اعتقاد به پاداش یا مجازات در جهانی دیگر نیست بلکه شرط لازم فضیلت است. بقای نفس یعنی کسب استمرار لازم و متناسب با امکان تحقق کامل قانون اخلاقی. به طور خلاصه می‌توان گفت طلب کمال انسان دلیل بر بقای نفس انسان است (مجتهدی، ۱۳۶۳: ۱۲۰). شاید با اتکا به بعضی از گفته‌های کانت در مورد ارزش‌های اخلاقی، بتوان تصور کرد که نفس ضرورتاً رابطه‌ای نیز با اراده و تکلیف دارد، گویی از این جهت با رفتار اخلاقی و ارتقای فرهنگی «باید» نفس انسانی، خود را از کمون به منصفه ظهور برساند و در واقع در حد شأن انسانی خود، به معنای اصلی زندگی خود تحقق بخشد. این روح حاکم بر فلسفه اخلاق کانت، نظریه وی را شبیه به فلسفه افلاطون و تأکید وی بر حکمت و فضیلت می‌کند (همان، ۱۳۸۶: ۱۳۳).

۴. نتیجه گیری

کانت میان دو معنای نفس تجربی (قراردادن نفس به عنوان موضوع در مقابل خود) و نفس استعلایی (شرط ایجاد معرفت) فرق می‌نهد. نفس استعلایی از طریق مقولات با جهان خارج ارتباط برقرار می‌کند و قبل از ارتباط با جهان خارج اساساً موجودیتی ندارد. به محض ارتباط با جهان خارج و حس، علم پدیدار می‌شود و پدیدارشدن علم همانا پدیدارشدن نفس است که وحدت استعلایی ادراک نفسانی نام دارد. نفس استعلایی بر نفس تجربی استوار است یعنی ایجاد و آغاز آن، علم و تجربه است. ملاصدرا، هم‌چون فلاسفه مشائی، نفس را کمال اول برای جسم طبیعی آلی می‌داند و دلیل آن نیز همان دلیل گذشتگان است. این نفس در مسیر حرکت جوهری خویش توسط ادراک مجرد شده و گسترده می‌شود. به این معنا که از زمانی می‌توان به نفس عنوان «فاعل شناسا» اطلاق کرد که ادراک وجود داشته باشد و تا قبل از آن، نفس در حکم هیولا است. بنابراین شروع موجودیت «فاعل شناسا» در ملاصدرا و کانت هم‌زمان با شروع معرفت و آگاهی است. از نظر کانت، نفس همان فاعل شناسا و همان علم است و از آن‌جا که خود علم است، نمی‌تواند به خود علم داشته باشد. این نوع علم فرارونده است اگر راجع به آن سخن گفته شود فراعلم (علم نظری) است.

ملاصدرا بر مبنای اعتقاد خود به قوس نزول و صعود و نحوه ارتباط خالق و مخلوق، سیر وجود را تا نازل‌ترین سطح آن تصور می‌کند و سپس همان را شایسته روحانی شدن و بقا می‌داند. یعنی نفس در این عالم، ممکن الوجودی اخس است که به صورت اشرف در مبادی عالیّه خود وجود داشته است و حدوث جسمانی آن با مبنای اصالت وجود و حرکت جوهری و دلایل ویژه اثبات می‌شود. بنابراین می‌توان گفت ملاصدرا مباحث نفس را مبتنی بر متافیزیک دانسته است، اما کانت متافیزیک را مبتنی بر نفس استعلایی می‌دانست. واضح است که دلایل و مبانی دو فیلسوف از یک‌دیگر متمایزند، و دلایلی که کانت مغالطه می‌خواند متوجه ملاصدرا نیست. فقط در دلیل وحدت نفس است که به اعتقاد کانت وجود این‌همانی نفس در طی زمان‌های گوناگون دلیل بر وحدت جوهری نفس نیست، در حالی که ملاصدرا دقیقاً این مطلب را می‌پذیرد. کانت برای ابطال این نظر مثالی می‌آورد که شبیه آن، برای اثبات مدعای ملاصدرا به کار می‌رود. کانت می‌گوید می‌توان جوهرهایی فرض کرد که تصورها و نیز آگاهی خود را به یک‌دیگر منتقل سازند با وجود این، وجود شخصی واحد در همه این حالت‌ها ممکن نیست. با مبنای ملاصدرا این تصویر، تصویری سینوی و یا لبس بعد خلع عرفانی است. به اعتقاد ملاصدرا وقتی جوهر اول به دیگری برخورد

می‌کند، جزء وجود دومی می‌شود به نحوی که وجود و لباسی برای دیگری می‌شود و در واقع با تمام هستی‌اش انتقال می‌یابد. اما در کانت وجود قبلی بی‌حرکت می‌ماند و فقط نیرو و آگاهی آن منتقل می‌شود. اساساً از نگاه کانت نمی‌توان راجع به نفس استعلایی هیچ‌گونه اظهارنظری داشت. سخن گفتن از آن سخن عقل نظری نیست و این که در عرفان، خصوصیات نفس اثبات می‌شود یا خیر، به عقل نظری مرتبط نیست. او حتی به صراحت اشاره می‌کند (کانت، ۱۳۸۴: ۲۰۰) که سخن گفتن از بهشت محمد (ص)، یا وحدت سالک با خدا در نظر عرفا و حکیمان الهی حاکی از دخالت ذوق و امیال و سلاقی در حوزه عقل نظری است؛ که حاصل این عمل عدم یقین در این معلومات است؛ زیرا شرط ایجاد و یقینی‌بودن علم، قرارگرفتن عینی در برابر ذهن است و از آن‌جا که نفس را نمی‌توان در برابر خود قرار داد و علم یقینی نسبت به آن حاصل کرد پس نمی‌توان درباره خصوصیات آن اظهار نظر کرد. صرفاً می‌توان گفت این نفس وجود دارد و با هر ادراکی هم آن است که وجود دارد. زیرا اساساً شناخت مستلزم وجدانی است که آگاهی از خود برای آن در هر لحظه ممکن باشد. به نحوی که اگر ما نتوانیم محتوای آگاهی را متعلق به یک آگاهی واحد بدانیم، نمی‌توانیم از شناخت سخن بگوییم. بنابراین (برخلاف دیدگاه هیوم) وجود و وحدت آگاهی به عنوان امر ضروری در عقل نظری مفروض است اما (برخلاف نظر دکارت) اثبات وحدت هویت نفس، به عنوان «خود واقعی» و نه «خود تجربی» در حوزه شناخت یقینی نمی‌گنجد. شناخت یقینی که از دیدگاه کانت در عقل نظری ممکن است در نهایت به اساس و مبنایی نیاز دارد و آن، فرض وجود «خود» است؛ «خود» به جهت آن که نمی‌تواند در عقل نظری مورد بحث قرار گیرد در حوزه عقل عملی بررسی می‌شود به نحوی که پشتوانه تحقق علم یقینی به‌شمار می‌آید و ما ناچاریم آن را مفروض بدانیم. نوعی الزام عقلی برای پذیرش آن وجود دارد اما نه عقلی که با داده‌های حسی اشباع شده است بلکه الزام از عقلی که فراتر از این حوزه است. این الزام، الزامی است که عقل برای توجیه مفاهیمی که در آن‌ها داده حسی وجود ندارد به بهترین نحو انجام می‌دهد. این نحو الزام گرچه ضرورت‌آور نیست اما انسان احساس می‌کند که این مفاهیم مفروضاتی هستند که عقل به صرافت طبع خود آن‌ها را لازم می‌داند هرچند که قدرت اثبات قطعی آن‌ها را ندارد. بنابراین عقل نظری خودکفا نیست بلکه نیاز به عقبه خاصی دارد که در عقل عملی تأمین می‌شود، یعنی با وجود این که از نظر داده‌های حسی استحکام یافته، به جهت مبانی خودش ضعیف است. این ضعف را عقل عملی می‌تواند به موجه‌ترین وجه و بدون

ضرورت جبران کند. به عبارت دیگر از دیدگاه کانت گرچه وجود «خود» به عنوان پیش شرط تمامی علوم لازم است و اثبات وجود آن با عقل نظری ممکن است اما پی بردن به ویژگی های آن در قلمرو علم یقینی نمی گنجد. با این حال خصوصیات نفس، به ویژه تشخیص و تداوم و بقای آن به پشتوانه عقل عملی اثبات می شوند و عملکرد عقل عملی که به واسطه اراده است و نه داده های حسی، به تعبیر کانت، در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق (۱۳۶۹: ۹)، از یقین کمتری برخوردار است. اما در دیدگاه ملاصدرا اگرچه انسان با عمل و اراده خویش سرنوشت خود را رقم می زند اما این اراده قلمرویی جدا از عقل نظری نیست بلکه برخلاف نظر کانت که عقل عملی پشتوانه عقل نظری است، در ملاصدرا، عقل نظری (معرفت) پشتوانه آن و مقدم بر آن است. به این نحو که یک عقل و یک حقیقت واحد است که پیوسته بر تجرد و شدن آن افزوده می شود تا این که با عقل فعال یا بالاتر از آن و، برخلاف دیدگاه کانت، با حقیقت محمدیه متحد و یگانه می شود که البته تبیین دقیق تر پیوند و ارتباط عقل نظری و عملی در نگاه فلاسفه، به ویژه این دو فیلسوف بزرگ، مجال دیگری می طلبد.

پی نوشت

۱. روشن است که دیدگاه ملاصدرا درباره نفس چه در مقام حدوث و چه در مقام بقای آن، نیازمند بررسی تفصیلی است؛ از آن جا که این نوشتار درصدد مقایسه این دیدگاه با نظرات کانت است، ما در این جا وارد این بررسی تفصیلی نمی شویم.

منابع

- اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه امام خمینی (سفار)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ارسطو (۱۳۴۹). *درباره نفس*، ترجمه و تعلیقات علی مراد داودی، تهران: دانشگاه تهران.
- اسکروتن، راجر (۱۳۸۳). *کانت*، ترجمه علی پایا، تهران: طرح نو.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۸). *جایگاه انسان در حکمت متعالیه*، تهران: علم.
- سالیوان، راجر (۱۳۸۰). *اخلاق در فلسفه کانت*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: طرح نو.
- سجادی، جعفر (۱۳۷۵). *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، تهران: امیرکبیر.
- ان. اچ. ام. ابوبکر (۱۳۷۸). «نظریه ملاصدرا درباره نفس در سیاق تفکر ارسطویی»، در *ملاصدرا و مطالعات تطبیقی*، مجموعه مقالات بزرگداشت حکیم صدرالمتألهین، ج ۵، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۲). *دروس معرفت نفس*، دفتر سوم، تهران: علمی و فرهنگی.

۸۰ حدوث و بقای نفس ناطقه و نفس استعلایی از دیدگاه ملاصدرا و کانت

- خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۵۰). *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۹۰). *الحکمه‌المتعالیه فی الاسفارالعقلیه‌الاربعه*، ۸ و ۹، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۸). *الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*، قم: بوستان کتاب.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۸). *المفاتیح‌الغیب*، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صلیبا، جمیل (۱۳۷۰). *واژه‌نامه فلسفه و علوم اجتماعی*، ترجمه کاظم برگ نیسی و صادق سجادی، شرکت سهامی انتشار.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۲). *تاریخ فلسفه*، ج ۶، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲). *سنجش خرد ناب*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹). *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه علی قیصری، تهران: خوارزمی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۴). *نقد عقل عملی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نورالثقلین.
- کورنر، اشتفان (۱۳۶۷). *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، بی‌جا، خوارزمی.
- لودویگ، رالف (۱۳۸۷). *راهنمای مطالعه سنجش خرد ناب*، ترجمه رحمان افشاری، تهران: مهراندیش.
- مجتهدی، کریم (۱۳۶۳). *فلسفه نقادی کانت*، تهران: هما.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۶). *افکار کانت*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مصباح یزدی محمدتقی (۱۳۷۵). *شرح اسفار (ج ۸ اسفار الاربعه)*، جزء اول، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی محمدتقی (۱۳۸۰). *شرح اسفار (ج ۸ اسفار الاربعه)*، جزء دوم، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). *مجموعه آثار*، ج ۱۳، تهران: صدرا.
- محمدرضایی، محمد (۱۳۷۹). *تبیین و نقد فلسفه کانت*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- معصوم، حسین (۱۳۹۰). *مغالطات عقل محض در فلسفه کانت*، قم: بوستان کتاب.
- نیکزاد، عباس (۱۳۸۲). *معرفت نفس از دیدگاه حکیمان*، قم: انجمن معارف اسلامی ایران.
- هارتناک، یوستوس (۱۳۸۷). *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، چاپ اول، تهران: هرمس.
- یوئینگ، آلفرد سیریل (۱۳۸۸). *شرحی کوتاه بر نقد عقل محض کانت*، ترجمه اسماعیل خمسه، تهران: هرمس.

Kant, Immanuel (1983). *Critique of Pure Reason*, Translated By Norman Kemp Smith, the Macmillan Press Ltd. London and Basingstoke.

Kant, Immanuel (1952). *Critique of Pure Reason*, Great Books of The Western World, Translated By Thomas Kingsmill Abbott, The University of Chicago.

Kant, Immanuel (1959). *Foundations Of The Metaphysics Of Morals*, Translated By Lewis White Beck, The library of Liberal Arts, The Bobbs-Merrill Company, Inc, New York.