

محدوده شناخت از نفس از دیدگاه ابن سینا و کانت

زینب حاجی پور^۱

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۲/۱۳

کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی از دانشگاه مفید

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۸/۱۲

امیر دیوانی^۲

دانشیار دانشگاه مفید

چکیده

این مقاله به دنبال پاسخ به این سؤال است که آیا ماهیت و وجود نفس از دیدگاه ابن سینا و کانت قابل شناخت است. به نظر می‌رسد ابن سینا علم ما به وجود نفس خود را، حضوری و نسبت به ماهیت نفس، با واسطه و از طریق استدلال می‌داند. اما کانت دیدگاهی متفاوت با ابن سینا دارد. به اعتقاد وی، ما صرفاً با وحدت آگاهی‌ها مواجه هستیم نه یک موضوع مشخص. وی حمل مقولات بر نفس و فراتر از محدوده تجربه ممکن را موجب مغالطه می‌داند. کانت، عقل نظری را قادر به شناخت نفس نمی‌داند، اما در نقد عقل عملی به گونه‌ای دیگر پیش می‌رود.

ما نخست به بیان کیفیت حصول شناخت، سپس به بررسی چگونگی شناخت وجود نفس، و در انتها به احکام نفس از دیدگاه آن‌ها می‌پردازیم.

واژگان کلیدی: نفس، شناخت، من پدیداری، عقل نظری، عقل عملی

مقدمه

مسئله وجود نفس و ماهیت آن از قدیم مورد توجه فلاسفه اسلامی و غرب بوده است و فلاسفه همواره سعی در شناخت ماهیت نفس داشته‌اند. وجود آراء مختلف و بعضاً متضاد در این زمینه، دال بر غامض بودن این مسئله است. در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان دو دیدگاه را در مورد ماهیت نفس مطرح کرد: یکی دیدگاه کسانی که نفس را مجرد می‌دانند، از جمله، افلاطون، فارابی، ابن سینا ... و دیگری دیدگاه کسانی که نفس را مادی می‌دانند، از جمله، اپیکور، مارکس و اغلب متکلمین در جهان اسلام، از جمله، ابراهیم بن نظام، احمد بن یحیی بن راوندی معتزلی و ...

1. Email: Philosophos_tis@yahoo.com

«نویسنده مسئول»

2. Email: divani.mofiduni@gmail.com

از جمله کسانی که نفس را مجرد می‌داند افلاطون است. به نقل از کتاب کاپلستون، افلاطون نفس را از هر جهت غیر جسمانی و فناپذیر می‌داند و قائل به بساطت و بقاء آن است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۴۲/۱-۲۳۹).

یکی از کسانی که نفس را مادی می‌داند ابواسحاق ابراهیم بن سيار بن هانی معروف به نظام است. وی حقیقت انسان را یک عنصر لطیفی می‌دانست که در بدن فرو رفته، مثل آتش در زغال یا مثل آب در گل.

اما ارسطو نفس را صورت بدن می‌داند. وی می‌گوید نسبت نفس با بدن همان نسبتی است که بین ماده و صورت وجود دارد. به این صورت که ماده و صورت ملازم یکدیگرند و هیچ یک نه بدون دیگری حادث می‌شود و نه باقی می‌ماند (ارسطو، ۱۳۶۶: ۱۹-۲۳). بنابراین، به نظر می‌رسد وی به وحدت میان نفس و بدن، به گونه‌ای که نفس صورت بدن است رأی داد، و نفس را چیزی می‌داند که نه می‌تواند بدون بدن باشد و نه خود بدن است.

به نقل از کتاب کاپلستون، ارسطو، نفس را کمال اول جسم طبیعی آلی می‌داند. کمال اول به معنای امری که به موجب آن، شیء تحقق می‌یابد. وی نفس را اصل و مبدأ حیاتی در موجودات زنده می‌داند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۷۳/۱)؛ و برای نفس، قوایی از جمله ادراک حسی، میل و شوق و ... قائل است (همان، ۱/ ۳۷۴).

از آنجا که بحث‌های معرفت‌شناسی و وجودشناسی در قرن‌های اخیر به صورت جداگانه مطرح شدند، و در زمان افلاطون و ارسطو، به صورتی که اکنون متمایزند، مطرح نبودند. لذا نمی‌توان به همان دقتی که کانت به بیان مرزهای شناخت از نفس می‌پردازد، پرداخت. اما با توجه به بیانات فیلسوفانی همچون افلاطون و ارسطو، در مورد نفس و وجود آن، و حمل احکامی همچون تجرد، بساطت، بقاء و ... بر نفس، به نظر می‌رسد که آن‌ها شناخت ویژگی‌ها و خصوصیات نفس را ممکن می‌دانند.

اهمیت موضوع مذکور از این جهت است که دیدگاه ابن‌سینا را به عنوان یک فیلسوف اسلامی با دیدگاه کانت به عنوان یک فیلسوف غربی، در زمینه نفس و محدوده شناخت از نفس، مقایسه می‌شود، و بیان می‌شود در حالی که ابن‌سینا شناخت نسبت به ماهیت و وجود نفس را ممکن می‌داند، اما کانت هر گونه استدلال در جهت شناخت نفس را مغالطه می‌داند و معتقد است عقل نظری قادر به شناخت نفس نیست.

بر اساس بیانات ابن‌سینا، به نظر می‌رسد که وی معتقد است ما علم بی‌واسطه به وجود

نفس داریم، اما نسبت به ماهیت آن چنین شناختی نداریم. وی با براهینی که بر مجرد، جوهریت، بقاء نفس و ... می‌آورد، نشان می‌دهد که ما این خصوصیات و ماهیت نفس را از طریق برهان و استدلال عقلی، و به عبارت دیگر، به صورت با واسطه می‌شناسیم، نه به صورت بی‌واسطه و حضوری. اما کانت مطرح می‌کند که عقل نظری توانایی شناخت نفس را ندارد و هر گونه فراروی آن از محدوده تجربه ممکن، موجب مغالطه می‌شود.

در این مقاله، نخست به بیان چگونگی حصول شناخت و معرفت از دیدگاه ابن‌سینا و کانت می‌پردازیم، سپس به بررسی کیفیت شناخت نسبت به وجود نفس از دیدگاه این دو فیلسوف می‌پردازیم، و در انتها به بیان دیدگاه آن‌ها در زمینه احکام نفس و اشکالات وارد شده بر برخی از خصوصیات نفس می‌پردازیم.

۱- کیفیت حصول شناخت از دیدگاه ابن‌سینا و کانت

کانت در مورد کیفیت شناخت و معرفت انسان به امور و اشیاء مختلف، بیان می‌کند انسان ابتدا توسط قوای حسی با عالم طبیعت روبرو می‌شود و صورتی از شیء خارجی در ذهن او ایجاد می‌شود. وی این را فنومن یا پدیدار^۱ می‌نامد. یعنی تصویر اشیاء آن گونه که برای ما ظهور می‌کنند نه آن گونه که در واقع هستند؛ زیرا به اعتقاد کانت، ما نمی‌توانیم بدانیم که حقیقت و ذات اشیاء^۲ چیست (کانت، ۱۳۸۸: ۱۵۷-۱۵۸).

کانت سپس برای تبیین شناخت، زمان و مکان را مطرح می‌کند. وی بیان می‌کند زمان و مکان در خارج نیستند، بلکه قالب‌های ذهنی‌اند (صورت حساسیتند)، و از شرایط شهود حسی‌اند. یعنی تجربه زمانی ایجاد می‌شود که پدیدارها و تصورات، تحت زمان و مکان که قالب ذهن ما هستند، قرار بگیرند. به عبارت دیگر، به اعتقاد کانت، ما اشیاء را زمان‌مند می‌بینیم، نه اینکه زمان و مکان در خارج باشد (Kant, 1998: 181-184).

به اعتقاد کانت، بعد از قرار گرفتن تصورات، تحت زمان و مکان، انسان هنوز واجد معرفت و شناخت نشده است، بلکه انسان زمانی واجد معرفت می‌شود که آن تصویری که تحت قالب زمان و مکان قرار گرفته، تحت مفاهیم و مقولات دوازده‌گانه فاهمه قرار بگیرد (کانت، ۱۳۸۸: ۱۳۷-۱۴۲).

در توضیح مقولات دوازده‌گانه فاهمه باید گفت کانت بر اساس تأمل در فعل فاهمه، که

1. phenomenon
2. noumenon

حکم کردن است، بیان می‌کند فاهمه ما دوازده مقوله یا اصل مقدم بر تجربه دارد که منشاء این مقولات، خود فاهمه است (همان، ۱۶۷-۱۷۲). توضیح اینکه وقتی ما توسط حواس، آسمان را می‌بینیم و آبی را هم می‌بینیم، حس نمی‌تواند این داده‌ها را به هم مرتبط کند. در اینجا کانت قوه خیال را مطرح می‌کند که این قوه بر اساس قواعدی، این ادراکات حسی را به هم مرتب می‌کند. سپس برای اینکه معرفت ایجاد شود لازم است این داده‌ها تحت مقولات دوازده‌گانه فاهمه قرار بگیرند. این مقولات عبارتند از: ۱- از لحاظ کمیت: وحدت، کثرت، تمامیت؛ ۲- از لحاظ کیفیت: ایجاب، سلب، عدول (یا حصر)؛ ۳- از لحاظ نسبت: جوهر، علیت، تأثیر متقابل (مشارکت)؛ ۴- از لحاظ جهت: امکان، وجود (واقعیت)، ضرورت. این احکام و مقولات (مفاهیم استعلایی) جزء مفروضات این مقاله هستند.

کانت بیان می‌کند این مفاهیم به تنهایی، خالی از محتوا و مضمون می‌باشند. متعلقات حواس باید تحت این دوازده مقوله قرار بگیرند. زیرا فاهمه فقط از طریق این مفاهیم می‌تواند یک متعلق شهود حسی (تصورات) را تعقل کند و به عبارتی دیگر، شناخت ایجاد شود (همان، ۱۶۹).

وی بیان می‌کند استفاده از این مفاهیم در فراتر از مرز تجربه باعث جدل^۱ می‌شود. وی معتقد است این اصول یا مفاهیم مقدم بر تجربه، فقط اصولی است برای تجربه ممکن، و بر داده‌های حسی اطلاق می‌شوند و هرگز این اصول به اشیاء چنانکه در واقع هستند، مربوط نمی‌شوند. زیرا به اعتقاد کانت، ما هرگز نسبت به امکان اینکه یک شیء به طور کلی مثلاً علت است، هیچ شناختی نداریم، بلکه ما صرفاً به پدیدارها دسترسی داریم، و هیچ‌گونه دسترسی به ذات اشیاء (ذوات معقول) نداریم. در عین حال کانت در تمهیدات در مورد ضروری بودن قبول ذات معقول می‌گوید: «در واقع، ما اگر چنان که شایسته است، محسوسات را صرف پدیدار بشماریم در عین حال به همین لحاظ قبول کرده‌ایم که شیء فی‌نفسه به عنوان اساس آن‌ها وجود دارد، هر چند نمی‌دانیم که آن، خود در واقع چگونه است و فقط پدیدار آن، یعنی نحوه اثری را که حواس، از این چیز نامعلوم می‌پذیرد می‌شناسیم. پس، فاهمه، درست با قبول پدیدار، وجود شیء فی‌نفسه را نیز تصدیق می‌کند و تا اینجا می‌توان گفت که تمثیل وجوداتی که در اساس پدیدارها قرار دارند و موجودات عقلی محضند، نه تنها قابل قبول است بلکه گریزی هم از آن نیست» (همان، ۱۵۷-۱۵۸).

1. dialectic

کانت بیان می‌کند در کتابش (نقدش)، وجود موجودات عقلی نفی نشده، بلکه اصول حسیات^۱ محدود شده، و اینکه این اصول فقط بر تجربه ممکن قابل اطلاق هستند و قابل اطلاق بر ذوات معقول نیستند؛ زیرا تا چیزی از طریق شهود حسی داده نشود، نمی‌توان اصول و مقولات را بر آن اطلاق کرد و در نتیجه به شناخت در مورد آن شیء رسید (همان، ۱۵۸-۱۵۹). بنابراین، به نظر می‌رسد کانت وجود موجودات عقلی را پذیرفته است، اما بیان می‌کند که ما درباره این موجودات عقلی محض، چیزی نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بدانیم. در ادامه به تبیین این مدعا خواهیم پرداخت.

حال به بیان ادراک و شناخت از دیدگاه ابن‌سینا می‌پردازیم. ابن‌سینا در توضیح ادراک می‌گوید: «ادراک شیء آن است که صورت حقیقت شیء در نزد مدرک حاضر شود و به وسیله آنچه ادراک کننده است مشاهده شود» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۲۳۷).

توضیح اینکه شیء مدرک از حیث همراهی با ماده و لواحق آن، بر دو گونه است: مادی و مجرد. در صورتی که مدرک امری مادی باشد، صورتی که از حقیقت خارجی آن انتزاع شده است، در نفس یا قوای آن متمثل می‌شود و از این طریق مورد ادراک نفس قرار می‌گیرد.

اما اگر شیء مدرک موجودی مجرد باشد، نفس در ادراک آن به انتزاع صورت نیازمند نیست. در مورد موجودات مجرد باید گفت موجودات مجردی که توسط نفس ادراک می‌شوند، از دو حالت خارج نیستند: الف- مجرداتی که خارج از مدرک هستند، مانند عقول؛ ب- مجرداتی که خارج از مدرک نیستند، مانند نفسمان.

در ادراک مدرک نسبت به مجرداتی که خارج از او هستند، باید گفت نفس در ادراک آن‌ها به انتزاع صورت از آن‌ها نیازمند نیست. همچنین درباره ادراک مجرداتی که خارج از مدرک نیستند، نفس به حصول صورتی از آن‌ها در نزد خود محتاج نیست، زیرا آن‌ها خود در نزد مدرک حاضرند و از این طریق یعنی حضور ادراک می‌شوند، که در ادامه به تبیین این بیان خواهیم پرداخت. بنابراین، باید توجه داشت که نفس در ادراک مادیات، به انتزاع صورتی از آن‌ها نیازمند است، اما در ادراک مجردات خارجی، به انتزاع صورت احتیاج نیست و صورت آن‌ها بدون انتزاع نفس، در آن حاصل می‌شود.

۲- کیفیت شناخت انسان به نفس خویش از دیدگاه ابن‌سینا و کانت

حال به بیان کیفیت شناخت نسبت به وجود نفس (خودآگاهی) از نظر کانت و ابن‌سینا می‌پردازیم. همچنین به دنبال پاسخ به این سؤال هستیم که آیا از نظر کانت و ابن‌سینا، ماهیت نفس قابل شناخت است و اگر پاسخ مثبت است این شناخت به چه صورت ممکن است.

نخست به بیان دیدگاه ابن‌سینا می‌پردازیم. به اعتقاد ابن‌سینا، علم ما به خودمان، علمی بی‌واسطه و حضوری است. وی می‌گوید ما در همه حالات از جمله، بیداری، مستی و خواب، اگر به خودمان توجه کنیم، خود را می‌یابیم. وی با بیان «انسان معلق در فضا» سعی در اثبات این مطلب دارد. ابن‌سینا می‌گوید فرض کنیم که ناگهان آفریده شده‌ایم یعنی خود را در اول خلقتمان فرض کنیم، که کامل هم آفریده شده‌ایم (البته به شرط اینکه دارای مزاج و عقل سالم باشیم)، و چشم‌ها و گوش‌هایمان در حجاب است، به گونه‌ای که هیچ چیزی نمی‌بینیم و نمی‌شنویم، و بدن ما در هوایی طلق (هوایی که سرد، گرم و موذی نباشد) معلق باشد؛ و اعضاء هم هیچ تماسی با هم ندارند تا به آن‌ها پی ببریم. در چنین فرضی انسان در غفلت کامل از همه اجزاء و اعضای بدنش خواهد بود، و هیچ ادراکی به آن‌ها ندارد. به عبارت دیگر، از اجزاء باطن و ظاهر بدن و هر چیز خارجی دیگری بی‌خبر است، اما از ذات خودش غافل نیست، و اصل وجودش برای وی مسلم خواهد بود (همان، ۲۳۳).

بنابراین، به اعتقاد ابن‌سینا، در حالت مذکور، ما از همه اعضاء و قوای خود غفلت داریم و برای ما مجهول هستند، تنها چیزی که برای ما معلوم است «من» یا «نفسمان» است. از آنجایی که معلوم عین مجهول نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۷: ۱۷۶-۱۷۷). وی نتیجه می‌گیرد که، ۱- مجهول یعنی بدن غیر از معلوم یعنی نفس است؛ ۲- معلوم نفس است نه بدن؛ ۳- نفس معلوم بالذات اول یعنی حاضر در نزد خود است؛ ۴- نفس بدون واسطه فهمیده می‌شود. ابن‌سینا سپس اضافه می‌کند در حالت معلق در فضا، مدرک و مدرک یک چیز هستند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۲۳۴). به عبارت دیگر، ادراک‌کننده، نفس است و ادراک‌شده و معلوم نیز نفس است، و به این ترتیب، علم ما به خودمان را علمی بی‌واسطه و حضوری می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۳۸: ۲۹۴/۲-۲۹۶).

اما کانت در مورد نفس نظری متفاوت با ابن‌سینا دارد. به اعتقاد کانت، ما صرفاً با وحدت آگاهی‌ها مواجه هستیم. وی بیان می‌کند من، ادراکات درونی، تفکرات و داده‌های ذهنی که از

متعلق‌های خارجی^۱ به ذهن می‌آیند، را به خود نسبت می‌دهیم، و اگر این تصورات را کلاً تصورات متعلق به خود می‌نامیم، صرفاً به این دلیل است که می‌توانم کثرت این تصورات را در یک آگاهی واحد بفهمم (Kant, 1998: 246-247).

بنابراین، به اعتقاد کانت، انسان از طریق ادراکات درونی و داده‌های ذهنی، به این همانی عددی خود، یا به عبارتی دیگر، به وحدت آگاهی، آگاهی می‌یابد (Kant, 1998: 248-249). وی می‌گوید: «کثرت تصورات که در یک شهود معین داده می‌شوند، اگر در مجموع به یک خود آگاهی واحد تعلق نداشته باشند، آن وقت در مجموع تصورات متعلق به من نخواهند بود» (Kant, 1998: 247).

کانت وحدت آگاهی را لازمه شناخت و شرط حصول معرفت می‌داند. زیرا بدون وحدت آگاهی، صرفاً با داده‌ها و شهوداتی روبرو هستیم که متعلق به من نیستند. در نتیجه، شناختی به وجود نمی‌آید (Kant, 1998: 246-247).

کانت در ادامه بیان می‌کند: «من» صرفاً «وحدت آگاهی‌ها» است نه یک موضوع و امر شناخته‌شده و مشخص، آن گونه که روانشناسان عقلی می‌گویند (Kant, 1998: 451-453). به عبارت دیگر، کانت، «من» را همان وحدت در تفکراتمان می‌داند. وی می‌گوید اینکه ما همه تفکرات و شهوداتمان را متعلق به خودی می‌دانیم که همواره از نظر عددی یکسان است، دلالت‌کننده بر وحدت آگاهی است، نه یک موضوعی که معلوم و شناخته شده و دارای متعلق باشد. در نتیجه، کانت این وحدت را «وحدت استعلایی» می‌نامد. زیرا این وحدت در تفکر امری نیست که خود بتواند همانند سایر اشیاء، موضوع شناسایی واقع شود (Kant, 1998: 247).

کانت همچنین در ادامه بیان می‌کند ما به عنوان موجود عاقل و فاعل متفکر نمی‌توانیم ماهیت خود را به عنوان متعلق شناسایی بشناسیم. وی می‌گوید ما از طریق حس درونی، ذهن خاص خودمان را فقط به مثابه پدیدار می‌شناسیم، اما نه مطابق با آن چه فی‌نفسه هست. یعنی من خودم را چنانکه برای خود ظاهر می‌شوم می‌شناسم نه آن گونه که فی‌نفسه هستم (Kant, 1998: 259).

وی همچنین می‌گوید من از طریق ترکیب تصورات (شهودات)، به خویشتن خود آگاهم، نه اینکه بدانم فی‌نفسه چگونه هستم، بلکه فقط اینکه هستم (Kant, 1998: 232-233).

با توجه به آنچه که گفته شد، کانت این وحدت در تفکر را «من پدیداری» می‌نامد. یعنی آنچه که برای ما پدیدار و ظاهر شده همین وحدت در تفکر است. وی بیان می‌کند ما چیزی

1. object

درباره ماهیت این «من» نمی‌دانیم، و نمی‌دانیم فی‌نفسه چیست (Kant, 1998: 259-260). بنابراین، به نظر می‌رسد کانت معتقد است شناخت ما از خودمان توسط وحدت آگاهی، و اینکه ما همه امور را به منی که اینهمان است نسبت می‌دهیم، می‌باشد که آن را وحدت استعلایی خود آگاهی می‌نامد.

کانت در ادامه به تبیین این مطلب می‌پردازد که ما نمی‌توانیم مقولاتی همچون جوهریت، بساطت، اینهمانی و ... را بر نفس حمل کنیم. زیرا تا چیزی از طریق شهود حسی داده نشود، نمی‌توان اصول و مقولات را بر آن اطلاق کرد و در نتیجه به شناخت در مورد آن شیء رسید (کانت، ۱۳۸۸: ۱۵۸-۱۵۹). به عبارت دیگر، کانت در اصول حسیات بیان می‌کند که این اصول و مفاهیم، صرفاً بر تجربه ممکن قابل حمل می‌باشند نه ذوات معقول. زیرا به اعتقاد کانت، حمل مقولات بر فراتر از محدوده تجربه ممکن، موجب مغالطه می‌شود، که در ادامه به تبیین این مدعا می‌پردازیم.

حال به بیان دیدگاه عملی کانت در مورد نفس می‌پردازیم. کانت در آنتی نومی سوم، به بیان این نکته می‌پردازد که عقل انسان از آن لحاظ که توسط مبادی اختیاری (غیر حیوانی)^۱ [منظور قوانین عقلی و اخلاقی است که ناشی از عواطف و احساسات و انگیزه‌های حسی و حیوانی نیستند] متعین می‌شود، یعنی از آن لحاظ که مبادی اختیاری بر اراده و عقل انسان تأثیر می‌گذارند، دیگر نمی‌توانیم او را یک موجود محسوس بدانیم؛ زیرا متأثر شدن عقل از مبادی اختیاری، خاصیت یک شیء فی‌نفسه است (همان، ۱۹۴).

برای توضیح بیشتر، به تبیین تعارض سوم می‌پردازیم. تعارض سوم از این قرار است:

وضع: در جهان علت‌هایی بر حسب اختیار وجود دارد.

وضع مقابل: اختیاری وجود ندارد، بلکه هر چه هست طبیعت است.

کانت در توضیح تناقض‌نمای سوم می‌گوید انسان دارای دو دسته مبادی است: یکی مبادی مادی (حیوانی) و حسی^۲ و دیگری مبادی اختیاری. وی می‌گوید قوه عقل ما از هر دو متأثر می‌شود. اگر عقل از مبادی اختیاری متأثر شود، فعل او فعل اختیاری است، و این فعل از لحاظ اینکه یک فعل و معلولی در عالم محسوس است، پدیدار است و تابع ضرورت طبیعی می‌باشد (همان، ۱۹۵).

-
1. objective grounds
 2. subjectively determining grounds

کانت انسان را از لحاظ داشتن اختیار، موجودی محسوس نمی‌داند، بلکه آن را موجودی معقول [در مقابل پدیدار] می‌داند (همان، ۱۹۴). زیرا به اعتقاد وی، آنچه که در این جهان وجود دارد و ما با آن روبرو هستیم، ضرورت طبیعی یعنی ضرورت علی و معلولی است (همان، ۱۹۲-۱۹۶). انسان از لحاظ داشتن اختیار، دیگر متعلق به این جهان نیست، بلکه متعلق به عالم معقول^۱ است (کانت، ۱۳۶۹: ۱۱۸). در واقع انسان به موجب قوانین اخلاقی، خود را موجود معقول می‌داند و این آگاهی از طریق شهود مخصوصی نسبت به خویش نیست (کانت، ۱۳۸۹: ۷۲). بنابراین، کانت از نظرگاه عملی، انسان را موجودی مختار و از این جهت، متعلق به علم معقول می‌داند. ما در ادامه به تبیین بیشتر وجود و ماهیت نفس از دیدگاه عملی خواهیم پرداخت. حال به بررسی احکام نفس از دیدگاه ابن‌سینا و کانت می‌پردازیم.

۳- جوهریت نفس از دیدگاه ابن‌سینا و کانت

ابن‌سینا برای اثبات جوهریت نفس به دو روش پیش می‌رود: ۱- استدلال عام؛ ۲- استدلال خاص. استدلال عام وی بر جوهریت نفس انسان به این صورت است که وی با اثبات جوهریت نفوس گیاهی و حیوانی، سعی در اثبات جوهریت نفس انسانی دارد. وی می‌گوید نفوس گیاهی و حیوانی محور همه فعالیت‌های گیاهی و جانوری هستند و تدبیر و سرپرستی و همچنین منشاء و مبدأ جسم هستند. چنین حقیقتی نمی‌تواند جایگاهی همانند جایگاه اعراض داشته باشد؛ زیرا هر کدام از اعراض پس از تحقق موضوعشان، عارض می‌شوند.

این جامع و مدبر اجزاء، چیزی در حد صورت نوعیه در ترکیب‌های طبیعی و عناصر است. همان گونه که صورت نوعیه آب و خاک، جوهرند، این صورت که چنین اهمیت اساسی در گیاه و جانور دارد، و مقدم آن است نیز جوهر است. در نتیجه نفس گیاهی و جانوری جوهر است. بنابراین، از آنجایی که نفوس گیاهی و حیوانی جوهرند، نفس انسانی نیز به طریق اولی جوهر است.

استدلال خاص ابن‌سینا بر جوهریت نفس به این صورت است که وی با اثبات غیریت و مغایرت نفس با بدن، بیان می‌کند نفس مانند اعراض، قائم به جسم و بدن نیست. نفس انسان می‌تواند بدون بدن و منفرداً به حیات خود ادامه دهد و باقی بماند و هر چه این گونه است جوهر است (ابن‌سینا، ۱۳۷۷: ۲۴).

1. intelligible world

ابن‌سینا در استدلال خاص برای اثبات جوهریت نفس، به بقاء نفس پس از مرگ استناد می‌کند و به این طریق جوهریت نفس را اثبات می‌کند. بنابراین ابن‌سینا، برخلاف کانت، معتقد است که ما به نفسمان علم داریم و می‌توانیم احکامی از جمله جوهریت را بر آن حمل کنیم. اما گویا ابن‌سینا در پاسخ به یکی از اشکالاتی که به جوهریت نفس شده، دیدگاهی تقریباً متفاوت با بیان اخیرش دارد. ما در این قسمت برای تبیین بیشتر، ابتدا به بیان اشکال می‌پردازیم، سپس به پاسخ ابن‌سینا به این اشکال می‌پردازیم. در انتها پاسخ ابن‌سینا را تحلیل و بررسی می‌کنیم.

۴- اشکال بر جوهریت نفس انسان

این اشکال در ابتدا توسط اشراقیون بر جوهریت نفس وارد گردید که در همان زمان، ابن‌سینا به این اشکال پاسخ داد و فخر رازی در کتابش مجدداً به تنظیم و نقل آن اشکال می‌پردازد. آن اشکال این است که اگر نفس جوهر باشد، به معنای اندراج نفس تحت مقوله جوهر است و بنابراین دلالت‌کننده بر این مطلب است که جوهریت از ذاتیات نفس است. فخر رازی اضافه می‌کند از آن جایی که پس از تصور ذات، بی‌هیچ درنگی می‌توان ذاتیات آن را بر آن حمل کرد، در نتیجه، باید جوهریت نفس مانند حیوان بودن نفس بی‌نیاز از دلیل و بین باشد. در حالی که ما علم به نفس خود داریم، اما در جوهریت آن شک داریم. بنابراین، نفس جوهر نیست (فخر رازی، ۱۳۶۹: ۲/۲۳۳).

۵- پاسخ ابن‌سینا به این اشکال

پاسخی که ابن‌سینا به این اشکال می‌دهد، بر اساس آنچه که در کتاب *المباحث المشرقیه* آمده چنین است: بر اساس پاسخ ابن‌سینا، ما از ذات و ماهیت نفس آگاه نیستیم، بلکه نفس را به واسطه یکی از اعراض آن، یعنی مدیریت آن برای بدن می‌شناسیم. بنابراین، ماهیت نفس برای ما ناشناخته است و جوهر نسبت به ماهیت نفس، ذاتی است نه نسبت به مدیریت آن برای بدن. پس به این دلیل جوهریت نفس برای ما نامشخص است، زیرا آنچه که جوهر، ذاتی آن است، یعنی ماهیت نفس، برای ما مجهول است و آنچه که معلوم ما است، یعنی تدبیر نفس نسبت به بدن، امری عرضی است که جوهریت از ذاتیات آن به شمار نمی‌آید (همان، ۲۳۴/۲).

۶- اشکال فخر رازی به پاسخ ابن‌سینا

فخر رازی، پس از نقل پاسخ ابن‌سینا، اشکالی را طرح می‌کند. وی می‌گوید قبلاً ثابت شد که علم ما به نفس خود علمی است بدیهی و بی‌نیاز از دلیل که به خود نفس تعلق می‌گیرد. بنابراین،

نمی‌توان این سخن را پذیرفت که ما تنها به یکی از اعراض نفس، یعنی تعلق آن به بدن، علم داریم و بیش از این چیزی راجع به نفس نمی‌دانیم. اگر نفس جوهر است باید به تبع علم به حقیقت نفس به جوهریت آن نیز عالم باشیم. سپس فخر رازی در ادامه بیان می‌کند جای تعجب است که چگونه ابن‌سینا در یک جا وقوع علم به حقیقت نفس را می‌پذیرد؛ و در جای دیگر مدعی می‌شود که ما تنها از صفت تدبیر نفس آگاهییم و ماهیت آن برای ما مجهول است (همان، ۲/۲۳۵).

به اشکال فخر رازی پاسخ‌هایی داده شده، از جمله جوابی که ملاصدرا می‌دهد. آقای مصباح یزدی در کتاب *سلسله درس‌هایش*، پاسخ ملاصدرا را این گونه تقریر می‌کند: «ملاصدرا با فرق گذاشتن بین علم حضوری و علم حصولی، بیان می‌کند ممکن است ما به چیزی علم حضوری داشته باشیم، اما علم حصولی نداشته باشیم. زیرا متعلق علم حضوری، وجود موضوع است و متعلق علم حصولی، ماهیت و ذاتیات موضوع است. در واقع علم حصولی از سنخ مفاهیم است. پس وجود شیء و ماهیت آن نه عین یکدیگرند و نه یکی جزء دیگری است. از این رو، علم به یکی مستلزم علم به دیگری نیست؛ ممکن است حقیقت خارجی شیء (وجود شیء) در نزد مدرک موجود باشد، یعنی علم حضوری به وجود شیء حاصل باشد. در حالی که مدرک هیچ ادراکی از ماهیت شیء ندارد و بالعکس، ممکن است ماهیت شیء در ذهن مدرک موجود گردد، در حالی که وجود خارجی آن هیچ‌گونه حضوری نزد او نداشته باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۲۳۰-۲۳۳).

با توجه به آنچه که گفته شد به نظر می‌رسد ابن‌سینا معتقد است ما صرفاً «وجود» نفس را به صورت بی‌واسطه و حضوری می‌یابیم و نسبت به ماهیت نفس علم حضوری نداریم. به عبارت دیگر، ما به علم حضوری از ماهیت نفس آگاه نیستیم، بلکه از طریق علم حصولی از ماهیت نفس آگاهی می‌یابیم.

اما دیدگاه کانت در زمینه جوهریت نفس به این صورت است که وی جوهر بودن نفس را سفسطه می‌داند. همان گونه که بیان شد، بر اساس میانی کانت، شرط اطلاق مقولاتی همچون جوهریت، بساطت و ... بر چیزی، آن است که آن موضوع ابتدا توسط شهود حسی به ما داده شود و تحت صورت‌های حساسیت قرار بگیرد. به عبارت دیگر، شرط اطلاق این مقولات بر چیزی، شهود حسی است. اگر چیزی توسط شهود حسی داده نشود، نمی‌توان این مقولات را بر آن اطلاق کرد. به اعتقاد کانت هر گونه اطلاق مقولات در زمینه اموری که توسط حواس داده شده است، موجب مغالطه است. بنابراین، اطلاق جوهریت، بساطت و ... بر نفس موجب مغالطه است، و چنین کاری از نظر کانت باطل است.

همان گونه که گفتیم کانت جوهر بودن نفس را سفسطه می‌داند. وی در سفسطه یکم می‌گوید:
 صغری: «من» را می‌توان به عنوان موضوع لحاظ کرد.
 کبری: هر چیزی که بتوان آن را به عنوان موضوع لحاظ کرد، جوهر است.
 نتیجه: «من» جوهر است.

کانت علت مغالطه بودن این استدلال را این می‌داند که موضوع در مقدمه اول و مقدمه دوم به یک معنا نیست. در مقدمه دوم، موضوع چیزی است که توسط حواس داده شده است، اما در مقدمه اول، موضوع چیزی است که توسط حواس داده نشده، به عبارت دیگر، جوهریت بر موضوعی (یعنی من) اطلاق می‌شود که توسط حواس به ما داده نشده است.
 البته کانت «من» را به منزله ذهنی که تفکرات بر آن قائم هستند قبول دارد و از این لحاظ که تفکرات بر آن قائم می‌باشند، جوهر می‌داند؛ اما می‌گوید ما شناختی از من فی‌نفسه یعنی آنچه که نفس در واقع هست، نداریم (Kant, 1998: 259-260). به عبارت دیگر «من» به عنوان یک تصور، معنا و مفهومی برای ما ندارد و در مجموع خالی از محتوا است (Kant, 1998: 414). یعنی «من» صرفاً یک خودآگاهی محض است که لازمه شناخت است. کانت می‌گوید از این «من» چیزی تصور نمی‌شود جز یک موضوع استعلایی تفکرات = X؛ این ذهنیت صرفاً به وسیله تفکراتی شناخته می‌شود که محمولات آن هستند. ما درباره آن، جدا از این محمولات، هرگز کمترین مفهومی نمی‌توانیم داشته باشیم (Ibid).
 کمپ اسمیت در شرح خود، در توضیح «من» به عنوان مفهوم میان تهی بیان می‌کند از آنجا که «من» به عنوان موضوع تفکر منطقی، تنها بر یک چیزی به طور کلی دلالت می‌کند و متضمن هیچ بصیرتی نسبت به قوام این چیز نیست؛ آن برای عقل خالی از محتوا و در نتیجه بسیط است (Kemp Smith, 2003: 458).

بنابراین، کانت معتقد است که ما صرفاً با وحدت آگاهی و این همانی خود در تجربیات مختلف مواجه هستیم. وی این را «من پدیداری» می‌نامد. یعنی آنچه برای ما ظاهر و پدیدار شده است. به اعتقاد وی، ما از اینکه، «من» در ذات خود چیست، چیزی نمی‌دانیم. در نتیجه، به نظر می‌رسد کانت در مورد وجود نفس سکوت کرده، یعنی نه به اثبات وجودش پرداخته و نه آن را نفی کرده است. همچنین کانت هر گونه حمل مقولات از جمله جوهریت را بر نفس موجب مغالطه می‌داند. در حالی که ابن سینا وجود «من» را اثبات می‌کند. ابن سینا با بیان انسان معلق در فضا، ما را به این امر متنبه می‌سازد که اگر انسان به درون خود مراجعه کند و تأمل کند، خود را

می‌یابد و اصل وجودش برای وی مسلم خواهد بود؛ و سپس وی تصریح می‌کند که در این حالت، مدرک و مدرک یک چیز هستند.

کانت همچنین اضافه می‌کند ما نمی‌توانیم بگوییم نفس جوهری ثابت است. زیرا ممکن است حقیقت و جوهر انسان به کلی عوض شود و اعراض آن از جوهری به جوهر دیگر منتقل شود، مثل گلوله‌های کنسان که به هم برخورد می‌کنند و حرکت از یکی به دیگری منتقل می‌شود.

به نظر می‌رسد بیان مذکور با مبانی کانت در زمینه شناخت از نفس متناقض است؛ زیرا بر اساس مبانی وی، ما نمی‌توانیم هیچ سخنی در زمینه امور معقول بیان کنیم. در حالی که کانت با بیان اینکه ممکن است جوهر انسان به کلی عوض شود، بیانی در زمینه امور معقول مطرح می‌کند.

به نظر می‌رسد رأی درست این است که اگر انسان به درون خود مراجعه کند، خود را می‌یابد. به عبارت دیگر، شخص در این مراجعه و تأمل به این نکته می‌رسد که وجود دارد، اما علم به وجود داشتن خود لزوماً به معنای شناخت ماهیت و ذاتیات خود نیست. برای شناخت ماهیت نفس نیاز به تلاشی بیشتر است که این شناخت با توجه به توانایی‌های عقلی و ادراکی انسان‌ها متفاوت است.

۷- وحدت نفس از دیدگاه ابن‌سینا و کانت

ابن‌سینا قائل به وحدت نفس است. دلیلی که در کتاب *شفاء* برای این مدعا می‌آورد این است که قوا روی هم تأثیر می‌گذارند و همدیگر را به کار می‌گیرند. برای نمونه، ما چون احساس [ادراک حسی غذا] کردیم، اشتها می‌یابیم. از آنجایی که هر قوه‌ای، مبدأ برای یک فعل اصلی است، در نتیجه یک قوه نمی‌تواند هم احساس کند و هم به دنبال جذب ملایمات برود. یعنی یک قوه دیگر نمی‌تواند فعل قوه شهوی را انجام دهد. در نتیجه ابن‌سینا بیان می‌کند باید جامعی باشد که همه قوا منسوب به آن هستند.

همچنین وی با مطرح کردن «انسان معلق در فضا» بیان می‌کند آنچه که ما در حالت معلق در فضا می‌یابیم یک چیز است نه چند چیز. اما کانت نظری متفاوت دارد؛ همان گونه که گفتیم به اعتقاد کانت ما صرفاً با وحدت در تفکر مواجه هستیم. به عبارت دیگر، در تجارب با این همانی خود روبرو می‌شویم؛ ما حالات خود (تعینات) را به یک «خود» نسبت می‌دهیم که از حیث تعداد، این همان است، اما این، این‌همانی در آگاهی شخصی، یک تجربه شخصی است. یک مشاهده‌کننده خارجی نمی‌تواند به این‌همانی من همان گونه که من رسیدم، برسد. پس از

نظر کانت این‌همانی من صرفاً اعتبار ذهنی دارد و اعتبار عینی ندارد. وی می‌گوید ما به هیچ‌وجه نمی‌توانیم این‌همانی عددی ذهن را اثبات کنیم (Kant, 1998: 423-424). به عبارت دیگر، به نظر وی، از وحدت آگاهی نمی‌توان چیزی درباره‌ی ماهیت متعلق آگاهی مربوط به وحدت نتیجه گرفت، و به طور خاص، ما نمی‌توانیم از وحدت آگاهی، وجود نفس یا جوهر مجرد را نتیجه بگیریم. زیرا ممکن است تمام آنچه که درباره وحدت آگاهی می‌دانیم مربوط به یک جوهر مجرد نباشد، بلکه همان گونه که قبلاً ذکر شد، به توالی جوهرهای متفاوت ارتباط داشته باشد (Ibid).

وی همچنین اضافه می‌کند اشتباه است که جوهریت روح را پیش‌فرض شخصیت روح بگیریم. زیرا با این پیش‌فرض، امکان یک آگاهی مداوم در یک ذهنیت ثابت، از آن استنتاج می‌شد که دیگر برای وجود شخصیت کفایت می‌کند. پس به اعتقاد کانت، جوهریت به هیچ‌وجه مقدم بر این‌همانی روح، به ما داده نشده است، بلکه از طریق این‌همانی عددی استنتاج می‌شود، و چون این‌همانی شخص نیز اثبات نمی‌شود، بنابراین، جوهریت روح نیز نمی‌تواند اثبات شود (Kant, 1998: 424).

دیدگاه‌های مختلفی در مورد وحدت نفس وجود دارد، اما به نظر می‌رسد اگر انسان به خودش مراجعه کند و تأمل کند خودش را متفاوت با کودکیش نمی‌داند، و با وجود اینکه تفکرات و خصوصیات دوران گذشته را ندارد، اما خود را همان شخص می‌داند که دوران‌های مختلف را پشت سر گذاشته است، و از این امر پیوسته به «من» تعبیر می‌کند.

۸- تجرد نفس از دیدگاه ابن‌سینا و کانت

ابن‌سینا نفس را مجرد می‌داند. دلیل عمده‌ی وی بر این بیان، این است که ما امور کلی (معقولات) را درک می‌کنیم. سپس اثبات می‌کند امور کلی مجرد هستند، و از آنجایی که امر مجرد نمی‌تواند در محل مادی قرار بگیرد، پس نفس مجرد است؛ زیرا محل امور کلی و معقولات است.

اما کانت بعد از بیان اینکه استدلال بر بساطت نفس، مغالطه است، بیان می‌کند حتی اگر بساطت نفس، اعتبار عینی داشته باشد، ما نمی‌توانیم با استفاده از بساطت نفس در مورد غیرمادی بودن آن چیزی بگوییم؛ زیرا ما نمی‌توانیم وارد قلمرو ایده‌های محض شویم و ادعای بصیرت در این حیطة را داشته باشیم (Kant, 1998: 420).

اما کانت می‌گوید ما می‌توانیم با استفاده از آنچه در حسیات استعلایی ثابت کردیم، بگوییم ذهن متفکر ما جسمانی نیست (Ibid). زیرا کانت در حسیات استعلایی ثابت کرد اجسام آن

چیزهایی هستند که متعلق حواس خارجی می‌باشند و چون من متفکر متعلق حواس خارجی نیست، بلکه متعلق حس درونی است، پس می‌توان گفت که ذهن متفکر جسمانی نیست. البته با توجه به دیدگاه عملی کانت، به نظر می‌رسد وی نفس را مجرد می‌داند. به اعتقاد کانت، عقل نظری توانایی اثبات بقاء نفس را ندارد. وی بر اساس میل به بقاء و کمال اخلاقی، جاودانگی نفس را از بعد عملی مطرح می‌کند.

از آنجایی که به نظر می‌رسد جاودانگی نفس بدون تجرد آن میسر نیست، بنابراین، گویا کانت نفس را از دیدگاه عملی مجرد می‌داند. از آنجایی که تجرد نفس، مقدمه مطرح کردن بقاء نفس است و کانت تجرد نفس را از دیدگاه عملی، به طور جداگانه‌ای بحث نمی‌کند، بلکه در واقع از بحث جاودانگی نفس استنتاج می‌شود، بنابراین بعد از ذکر بقاء نفس به بحث تجرد نفس به صورت کامل‌تر خواهیم پرداخت.

۹- بقای نفس از دیدگاه ابن‌سینا و کانت

ابن‌سینا نفس را باقی می‌داند. دلیل وی بر این بیان این است که نفس مجرد است، و امر مجرد برای بقا نیازمند علت فاعلی است. علت فاعلی نفس، عقل فعال است و چون علت فاعلی موجود است، نفس نیز باقی است.

کانت معتقد است عقل نظری توانایی اثبات بقاء نفس را ندارد. عقل ما صرفاً می‌تواند در حیطه امور محسوس اظهار نظر کند. به اعتقاد وی، هر گونه فرا روی عقل از حیطه محسوسات موجب مغالطه می‌شود، اما وی از منظر عملی بیان دیگری دارد. کانت برای اثبات بقای نفس به دلایلی مانند میل به بقاء و میل به دستیابی به کمال اخلاقی تمسک می‌جوید (کانت، ۱۳۸۹: ۲۱۷-۲۰۴).

توضیح اینکه کانت جاودانگی نفس را از دیدگاه عملی مطرح می‌کند. وی معتقد است بحث مذکور وسعتی به شناخت نظری ما نمی‌دهد، بلکه آن را پیش‌فرضی ضروری برای تحقق اخلاق، قرار می‌دهد. کانت اختیار، جاودانگی نفس و خدا را به عنوان اصول موضوعه عقل عملی در نظر می‌گیرد، اما نه به معنای اصول موضوعه در ریاضیات که معنای یقین قطعی می‌دهد، بلکه وی بیان می‌کند ما نمی‌توانیم شناخت نظری در این موارد به دست آوریم.

به اعتقاد وی، همه این اصول موضوعه از اصل اخلاق به دست آمده که خود یک اصل موضوعه نیست، بلکه قانونی است که عقل به واسطه آن، اراده را به صورت مستقیم موجب (متعین) می‌سازد. کانت بیان می‌کند اراده به دلیل آنکه به این صورت موجب شده است، وجود

شرایطی را برای اطاعت از قانون اخلاق ضروری می‌داند، که بدون این شرایط، ضرورتی برای اطاعت از قانون اخلاق نمی‌بیند.

این شرایط عبارتند از: ۱- شرط دوام کافی برای تحقق کامل قانون اخلاق؛ یعنی برای اینکه تمام اراده ما، اخلاقی باشد و هیچ‌گونه امر غیراخلاقی در آن نباشد، نیازمند به زمانی بیشتر از مدت زمان زندگی در این دنیا است. زیرا از نظر کانت، کمال اخلاقی در این مسیر کوتاه دنیا محقق نمی‌شود. پس کانت از این جهت، جاودانگی نفس را ضروری می‌داند.

۲- شرط دوم برای اینکه اراده، اخلاقی عمل کند، فرض ضروری استقلال از عالم محسوس است که از این فرض، ایده اختیار را به دست می‌آورد.

۳- وی از شرط ضروری وجود خیر اعلاء در عالم معقول، ایده وجود خدا را به دست می‌آورد. به عبارت دیگر، خیر اعلاء یعنی متصل شدن عامل به قانون اخلاق با جهان اخلاق یا عالم معقول. کانت می‌گوید برای این اتصال و انتقال، نیازمند به دو چیز هستیم یکی جاودانگی نفس و دیگری وجود خدا. پس ایده خدا برای تحقق خیر اعلاء لازم است. این ایده به صورت عملی، تضمین می‌کند چنین خیر اعلائی تحقق خواهد یافت و در اینجا است که عقل عملی به تمامیت مطلق می‌رسد.

حال با توجه به دیدگاه عملی کانت در مورد جاودانگی نفس، گویا کانت با بیان جاودانگی نفس، تجرد نفس را نیز از دیدگاه عملی اثبات کرده است. زیرا به نظر می‌رسد جاودانگی و بقاء نفس و به عبارت دیگر، منتقل شدن به جهان معقول توسط خدا، نیازمند تجرد نفس است؛ چرا که ماده بقاء ندارد و با از بین رفتن بدن، از بین می‌رود.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه که گفته شد، ابن‌سینا علم حضوری و بی‌واسطه به وجود نفس را مطرح می‌کند. وی با حمل احکامی همچون جوهریت، تجرد، بساطت و ... بر نفس، نشان می‌دهد عقل نظری توانایی شناخت ماهیت نفس به صورت حصولی و با واسطه را دارد. اما دیدگاه کانت متفاوت با ابن‌سینا است؛ کانت بیان می‌کند که عقل نظری توانایی شناخت نفس را ندارد. وی هر گونه حمل مقولات بر نفس را موجب مغالطه می‌داند. اما دیدگاه عملی کانت به گونه‌ای است که با مطرح کردن اختیار، انسان را موجودی معقول می‌داند. وی سپس بر اساس میل به بقاء و کمال اخلاقی به بیان جاودانگی و بقاء نفس از دیدگاه عملی می‌پردازد، اما اضافه می‌کند که بحث مذکور هیچ وسعتی به شناخت نظری ما در مورد نفس نمی‌دهد و ما توانایی شناخت نظری نفس را نداریم.

منابع

الف - فارسی

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله: *شفاء (روانشناسی شفاء)*، ترجمه اکبر دانا سرشت، تهران، چاپ خودکار ایران، ۱۳۷۷.
۲. ارسطو؛ *دربارۀ نفس*، ترجمه و تحشیه علیمراد داوودی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
۳. داوودی، علیمراد؛ *عقل در حکمت مشاء*، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۷.
۴. کانت، ایمانوئل؛ *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹.
۵. _____؛ *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۸.
۶. _____؛ *نقد عقل عملی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، انتشارات نور الثقلمین و انتشارات سوفیا، ۱۳۸۹.
۷. _____؛ *نقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری، کرمانشاه، باغ نی، ۱۳۹۰.
۸. کاپلستون، فردریک چارلز؛ *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوی، جلد ۱، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
۹. مصباح یزدی، محمد تقی؛ *شرح الاسفار الاربعه*، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، جلد ۸، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.
۱۰. نایبجی، محمد حسین؛ *ترجمه و شرح نفس شفاء*، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.

ب - عربی

۱۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله: *الشفاء*، ایران، ذوی القربی، ۱۴۳۰ هـ.ق.
۱۲. _____؛ *الاشارات والتنبيهات*، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
۱۳. _____؛ *الاشارات والتنبيهات*، مع الشرح للمحقق نصیر الدین الطوسی و الشرح قطب‌الدین الرازی، ج ۲، تهران، المطبعه الحیدریه، ۱۳۳۸.
۱۴. _____؛ *رساله نفس*، با مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱.
۱۵. رازی، فخرالدین عمر؛ *المباحثات المشرقیه*، جلد ۲، قم، مکتبه بیدار قم، ۱۳۶۹.
۱۶. طوسی، نصیرالدین محمد؛ *شرح الاشارات والتنبيهات*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۳.

ج- لاتین

17. Beke, Lewis White; 1963, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, The University of Chicago Press.
18. Howard, Caygill; 1995, *A Kant Dictionary*, Blackwell.
19. Kant, Immanuel; 1996, *Critique of pure Reason*, translated by W. S. pluhar, Lndianopolish, Hankett publishing Company, Inc.
20. _____; 1998, *Critique of Pure Reason*, tr and ed. By Paul Guyer & Allen W. wood, Cambridge University press.
21. _____; 1958, *Critique of practical Reason*, translated by Lewis White Beck, Indianoplis, The Bobbs_Merrill Company, Inc.
22. Kemp Smith, Norman; 2003, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, New York, Palgrave Macmillan.

Archive of SID