

نفس‌شناسی مَلّاصدرا و پژوهش‌های انسان‌شناسی معاصر

بیوک علیزاده*

کلیاسر طاهررحیمی**

چکیده

بی اغراق می‌توان گفت که علم‌النفس مَلّاصدرا با توجه به نظام و قواعد منسجمی که در این بحث ارائه می‌دهد در رأس همه مباحث نفس‌شناسی در میان مکاتب مختلف فلسفه اسلامی قرار دارد. مباحث نفس‌شناسی مَلّاصدرا از سه منظر قابل بررسی است: اول بحث‌های روش‌شناختی در این مسئله؛ دوم اصولی که در این مبحث ارائه داده است، و سوم به‌کارگیری لوازم این اصول در تدوین حکمت عملی و علوم روان‌شناختی. محتوای منسجم نفس‌شناسی مَلّاصدرا و اصولی که ارائه می‌دهد، می‌تواند به‌منزله نظریه‌ای رقیب برای نظریاتی که بر مبنای مادی‌گرایی در عصر ما شکل گرفته‌اند، تلقی شود. مقایسه و تبیین برتری و کارآمدی نفس‌شناسی صدرا با مقایسه با بسیاری از انسان‌شناسی‌های معاصر از این سه منظر، هدف اصلی این مقاله است. دسترسی به شناختی جامع و کل‌نگر درباره انسان و امکان بحث منطقی پیرامون حقوق مشترک بشری، ثمره بحث اول، گذر از اندیشه‌هایی همچون نیهیلیسم، فردمحوری و بحران هویت، نتیجه بحث دوم، و امکان طراحی نظامی عملی و کاربردی در حوزه تعلیم و تربیت براساس نفس‌شناسی، ثمره بحث سوم خواهد بود. **کلیدواژه‌ها:** نفس‌شناسی، علم‌النفس صدرا، روان‌شناسی، حکمت مستعالیه، انسان‌شناسی معاصر.

* استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق علیه‌السلام. s.y.taherrahimi@gmail.com

پذیرش: ۹۲/۶/۱۰

دریافت: ۹۱/۴/۵

مقدمه

در این مقاله، می‌خواهیم کارآمدی روش و مبانی فلسفی انسان‌شناسی مَلّاصدرا را در رویارویی با نظریات معاصر در حوزه انسان‌شناسی و قابلیت مباحث فلسفی او را در طراحی یک نظام انسان‌شناسی منسجم بر اساس حکمت متعالیه نشان دهیم. از این رو نقدهایی که در این بحث نسبت به دیگر مکاتب ارائه می‌شود از باب «تعرّف الاشیاء باضدادها بل باغیارها» جهت تبیین بیشتر جایگاه و ثمرات ارزنده اصول فلسفی صدرایی است. به سخن دیگر بحث ما بیشتر از آنکه ناظر بر نفی یا نقد مکتب ویژه‌ای باشد، در پی اثبات اصول و مبانی انسان‌شناسی صدرایی است. منظور ما از نفس‌شناسی صدرایی عبارت است از مجموعه روش فلسفی و اصول اساسی مَلّاصدرا درباره حقیقت، مراتب و قوای وجودی انسان و نیز لوازمی که از این اصول در مباحث فلسفی یا روان‌شناختی نتیجه می‌شود؛ اما اگر فی‌الجمله بخواهیم رقیبی در برابر انسان‌شناسی مَلّاصدرا در نظر بگیریم، آن رقیب را به‌طور مشخص، انسان‌شناسی مدرن و زمینه‌های فرهنگی پیدایش آن می‌دانیم. توجه به زمینه‌های فرهنگی یک تفکر از آن‌رو مهم است که این زمینه‌ها در واقع هدایت‌کننده تفکر علمی یک متفکرند و او را در مسیرهای ویژه‌ای قرار می‌دهند. از این‌رو گاهی مهم‌تر از خود یک نظریه، زمینه‌های فرهنگی پیدایش آن نظریه است. کالینگ وود (Calling Wood) مورخ و فیلسوف معاصر انگلیسی، در کتاب *تلقی طبیعت می‌گوید*:

در طول تاریخ بشر، تاکنون شاهد سه گونه تلقی در مورد جهان بوده‌ایم: اول تلقی جهان به‌منزله انسان؛ یعنی انسان‌وار انگاشتن پدیده‌های طبیعی. در این تلقی، از میل و هدف‌جویی ذرات یا سیارات سخن گفته می‌شود و تبیینی غایت‌گرایانه صورت می‌گیرد که آغاز آن را در اندیشه‌های ارسطویی می‌توان پی‌گرفت؛ چراکه ارسطو درباره جهان، تبیین غایت‌شناختی ارائه می‌دهد؛ دوم تلقی از جهان و پدیده‌های آن به‌صورت ماشین‌وار است، که نگاه رایج در عصر پس از رنسانس است. در این زمان به‌عملت ظهور ماشین در زندگی انسان و تسلط فرهنگی ماشین‌وارانگاری، جهت‌گیری تازه‌ای پیدا می‌شود که بر مبنای آن، هر پدیده‌ای

به صورت یک ماشین در نظر گرفته می‌شود؛ و مدل سوم، دوره تفکر تاریخی درباره پدیده‌هاست. در این مدل وقتی ما راجع به پدیده‌ای صحبت می‌کنیم، آن را در یک بسستر تاریخی در نظر گرفته، آن پدیده را براساس آن تفسیر می‌کنیم (CalingWood, 1965).

به نظر می‌رسد دوره مدرن از لحاظ زمینه فرهنگی، بیشتر مبتنی بر تلقی دوم یعنی نگرش ماشینی به طبیعت شکل گرفته است؛ هرچند مدل سوم نیز در آن بی‌تأثیر نبوده است. مشخصات بارز مدل دوم را به‌طور خلاصه می‌توان در سه محور زیر خلاصه کرد:

۱. کمیت‌گرایی به جای کیفیت‌گرایی: یعنی وقتی درباره پدیده‌ای بحث می‌کنیم، با اندازه‌ها و کمیت‌ها سروکار داشته باشیم و بحث‌های کیفی و مفاهیمی را که در رقم و عدد نمی‌گنجند، کنار بگذاریم.

۲. ذره‌گرایی یا اتمیسم؛ طبق این نظریه باید موجود مورد مطالعه را به ذرات بنیادی تجزیه، و شناخت او را از آنجا آغاز کرد؛ یعنی فرض بر این است که موجود مرکب، چیزی نیست که خود هویتی مستقل داشته باشد و اگر موجود را تجزیه، و اجزای بنیادی آن را معلوم کنیم، همان احکامی که بر ذرات بنیادی تعلق می‌گیرد، درباره کل آن موجود نیز صادق است.

۳. جبرگرایی: ویژگی سوم این است که پدیده‌ها را در رابطه جبر و قهر ببینیم و حرکت و تحول و تغییر را براساس آن توضیح دهیم. براساس این ویژگی، هر پدیده را می‌توان در رابطه‌ای جبری با سایر موجودات تبیین کرد. این ویژگی، حرکت طبیعی و غایت‌گرایی را نفی می‌کند و این فرض را که موجودات، غایتی داشته باشند مردود می‌داند (باقری، ۱۳۶۹، ص ۵۱).

در میان شاخصه‌های اصلی تفکر مدرن، آنچه در مباحث انسان‌شناسی بیش از همه نمود دارد، اومانیسیم است؛ بلکه اساساً می‌توان گفت اومانیسیم، بارزترین صفت غرب مدرن است. شاخصه دیگر اندیشه مدرن، نیهیلیسم، یا پوچ‌انگاری است. پوچ‌انگاری، با نفی معنا از زندگی انسان تلازم دارد. اساساً در بینشی که حقیقت متعالی و غیب انکار شود، معنای زندگی جایگاهی نخواهد داشت.

اهمیت شناخت نفس از دیدگاه حکمت متعالیه مَلّاصدرا

نفس‌شناسی یکی از مهم‌ترین مباحث در میان اندیشه‌های فلسفی فیلسوفان اسلامی است. از ابن‌سینا تا مَلّاصدرا مباحث گوناگونی درباره شناخت حقیقت و اسرار نفس انسان در میان فیلسوفان مسلمان مطرح شده و آثار مهمی نیز که هر یک در نوع خود بیانگر نگرش آن فیلسوف به حقیقت انسان است، از ایشان بر جای مانده است.

در این میان، مَلّاصدرا بیش از هر فیلسوف دیگر این موضوع را در دستور کار اندیشه‌ورزی خود قرار داده و مباحث مربوط به نفس را در حکمت متعالیه خود توسعه‌ای دوچندان بخشیده است؛ تا جایی که مهم‌ترین کتاب فلسفی خود یعنی *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه* را براساس سفرهای چهارگانه نفس انسان مدون کرده و سامان بخشیده است.

اگرچه مَلّاصدرا تعریف مجزایی از علم‌النفس در فلسفه خود ارائه نکرده، اما می‌توان دریافت که از دیدگاه وی، علم‌النفس عبارت است از: «شناخت حقیقت نفس و اسرار نهفته در ذات و گوهر انسان و آگاهی از آثار و اعمال آن و شرح و تفصیل قوای ظاهری و باطنی نفس و کیفیت فعل و انفعالات متقابلی که میان نفس و بدن در مراحل گوناگون، در خواب و بیداری روی می‌دهد» (مصلح، ۱۳۵۲، ص ۱۱).

در اهمیت شناخت نفس از نظر مَلّاصدرا همین بس که او به‌صراحت معرفت نفس را کلید همه علوم و مبنای ایمان به آخرت می‌داند و معتقد است نیل به سعادت اخروی، در گرو شناخت نفس، و جهل نسبت به آن بزرگ‌ترین اسباب شقاوت خلاق در آخرت است؛ زیرا کسی که نفس را نشناسد، از شناخت خداوند عاجز خواهد بود و چنین کسی کوردل و در رده بهایم محشور خواهد شد؛ لذا بر هر انسانی، اعم از عالم و عامی، واجب است که در شناخت نفس بکوشد و در آن کوتاهی نکند (مَلّاصدرا، ۱۳۴۰، ص ۱۳ و ۲۰). وی در جایی دیگر اشاره می‌کند که تمام مراتب ملک و ملکوت الهی در دو عالم آفاق و انفس، گنجی را می‌ماند که کلید آن، شناخت نفس آدمی است (مَلّاصدرا، ۱۴۰۴، ص ۲۴-۲۵).

الف) اهمیت و اولویت روش مآصدرا در شناخت انسان

پس از رنسانس که آن را دوره نوزایی علمی و ادبی در اروپا می‌دانند، مغرب‌زمینیان با محور قرار دادن انسان و خواست‌های او در وضع قوانین و امور اجتماعی، مطالعات گسترده‌ای را درباره ابعاد مختلف ماهیت انسان آغاز کردند که موجب پیدایش علوم گوناگونی در حوزه‌های روانی و زیست‌شناسی شد (ر.ک: حلبی، ۱۳۷۴، ص ۱۶-۱۷)؛ اما اگرچه دستاوردهای این علوم در جای خود ارزشمند و سودمند بود، به نظر می‌رسد گسترش این علوم نتوانست انسان معاصر را از نوعی سردرگمی در شناخت چیستی حقیقی انسان، خارج کند؛ تا حدی که برخی از دانشمندان معاصر گفتند که حقیقت انسان هیچ‌گاه تا این اندازه برای او مجهول نبوده است.

اسکینر (Skinner) یکی از روان‌شناسان رفتارگرای معاصر آمریکایی در کتاب مشهور خود به نام *فراسوی آزادی و بزرگواری* می‌نویسد:

می‌توانیم بگوییم دو هزار و پانصد سال پیش انسان خود را همان اندازه می‌شناخت که هر بخش دیگر از جهان پیرامون خویش را؛ ولی امروزه خود او تنها چیزی است که کمتر از همه چیز می‌شناسد. طبیعیات و زیست‌شناسی راه درازی را پیموده است، ولی به هیچ‌وجه نمی‌توان گفت که انسان در شناخت انسان و آنچه به رفتار او مربوط است پیشرفت مهمی کرده است (Skinner, 1972, p. 5-6).

اهمیت تفسیری که از انسان در نحله‌های فلسفی گوناگون ارائه می‌شود به حدی است که در نظر برخی از متفکران، برای دریافت مشخصات نحله‌های فلسفی به‌طور کلی و برای آشنایی با جهان‌بینی خاص هر یک از فلاسفه باید در وهله اول نظر آنها را درباره انسان دانست. اختلاف میان سنت‌های گوناگون فکری از لحاظی در نحوه استنباط ویژه آنها از انسان است (مجتهدی، ۱۳۷۰، ص ۸۴).
ماکس شلر (Max Scheler) نیز می‌گوید:

هیچ‌وقت در عرصه تاریخ آن‌طور که ما آن را می‌شناسیم، انسان آن‌قدر برای خود مسئله نبوده که امروز هست. امروزه انسان‌شناسی علمی و انسان‌شناسی فلسفی و انسان‌شناسی متکی به دین نسبت به یکدیگر یک‌سره بی‌اعتنا هستند. با این وصف، تصور و تلقی واحدی از انسان نداریم. علاوه بر این علوم تخصصی که پیوسته

تعدادشان رو به افزایش است و با مسائل انسان سروکار دارند، بیشتر پنهانگر ذات انسان در پردهٔ حجاب‌اند تا روشنگر آن (Scheler, 1951, p. 17-20).

اکنون پرسش این است که چه نقیصه‌ای در مکاتب فلسفی به نحو عام و در انسان‌شناسی مبتنی بر آن مکاتب، به نحو خاص، سبب شده است که انسان در عصر ما مجهول‌تر از گذشته به نظر رسد و «موجود ناشناخته» لقب گیرد؟ (کارل، بسی‌تا، ص ۲۷۷). علت این عقب‌ماندگی در انسان‌شناسی چیست؟

به نظر می‌رسد یکی از اساسی‌ترین علل این سردرگمی در تفسیر انسان، نگاه تفکیکی و تجزیه‌ای به موجودیت انسان و تفسیرهای تک‌بعدی است. در واقع ما با مصالح فراوانی مواجهیم که از نقشه‌ای که با مهندسی مشخصی، آنها را به یک ساختمان تبدیل کند محروم‌اند. نخستین کار روش تجزیه‌ای، قطع روابط و اقیانیت از یکدیگر است. مثلاً پدیدهٔ اراده، در حالات معمولی، با فعالیت‌گریزه یا هر عامل درونی که آن را به وجود آورده، در ارتباط است. حال آیا می‌توان واقعیت اراده را از حیث به وجود آمدن و استمرار فعالیت آن، گسیخته از گریزه و یا دیگر عوامل مربوط درک کرد؟ پس نخستین ضرر معرفتی ما در این روش، آن است که خود موضوع مورد تحقیق، چهرهٔ حقیقی خود را از ما می‌پوشاند (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۲۷).

این مسئله به‌طور طبیعی موجب خواهد شد که یکی از ابعاد انسان، برای یک متفکر به‌صورتی چشمگیر جلوه کند و او انسان را آگاهانه یا ناآگاهانه با همان بعد واحد تفسیر، و در همان بُعد خلاصه کند و تصویری کاریکاتوروار از انسان به دست دهد. تمایل برخی از روان‌شناسان غربی به طرح مسائلی روانی بر مبنای بعد مادی و طبیعی انسان بدون توجه به ابعاد از روان که به جنبه‌های فراطبیعی انسان مربوط می‌شود، شرایطی را رقم می‌زند که امکان طرح انسان، «آنچنان‌که هست» از بین خواهد رفت. این در حالی است که در نگاه کل‌نگر فلسفهٔ صدرایی، رابطهٔ نفس مجرد و جسم مادی این‌گونه تصویر می‌شود:

نظر در نفس از آن جهت که نفس است، در حقیقت نظر در بدن است و به همین جهت است که علم‌النفس، از علوم طبیعی ناظر در احوال ماده و حرکات آن شمرده

می‌شود. پس هر کس بخواهد حقیقت نفس را با نظر به ذات آن، صرف‌نظر از این اضافه‌نفسی (بر بدن) بشناسد، واجب است از مبدأ و اصل دیگری در ذات نفس بنگرد و علمی غیر از این علم طبیعی را شروع کند و اگر ما با جنبه‌ اضافه‌نفس بر بدن نفس را می‌شناختیم، این همه مشکلات (اختلاف‌نظرها) در این‌که نفس از کدامین مقوله است، به وجود نمی‌آمد (مَلّاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۰).

اساساً بر مبنای قاعده‌ای عقلی هیچ‌گاه از طریق شناخت اجزاء نمی‌توان «کل» را شناخت و راه درست، آن است که از شناخت کل به شناخت جزء نایل آییم (ر.ک: فراملکی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۱). یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های فلسفه اسلامی در مقایسه با مکاتب غربی تفاوت در نقطه آغازین فلسفه‌ورزی است. از نظر فلاسفه مسلمان هرچه یک مفهوم عمومیت و شمول بیشتری داشته باشد، شناخته‌شده‌تر و بدیهی‌تر است. (کل ما کان اعم، کان علمنا به اتم) (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۵، ج ۱ ص ۴۱)؛ لذا شناخت عالم هستی را باید از عام‌ترین مفهومی که می‌توان در نظر گرفت، یعنی مفهوم وجود، آغاز کرد. این مسئله به‌ویژه در اندیشه مَلّاصدرا با طرح مسئله اصالت وجود و اشتداد آن، رنگ تازه‌ای به خود می‌گیرد و به اندیشه فلسفی او انسجام معناداری می‌بخشد. لذا تفسیر حقیقت انسان از منظر وجودی به‌ویژه با اثبات نفس و تجرد آن، در شناخت جزئیات و ابعاد محدود حقیقت انسانی محصور نمی‌ماند و از منظر روشی در مقایسه با انسان‌شناسی‌های غربی، بسیار جامع‌نگرتر و منطقی‌تر است. در این نگاه، انسانیت انسان در یک بعد از وجود او خلاصه نمی‌شود و از آنجا که وجود انسان وابسته تام به مبدأ‌اعلای وجود و عین‌الربط به اوست (مَلّاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۰۲)، برای انسان در برابر آن مبدأ فیض، شأنی جز فقر و وابستگی تکوینی قابل فرض نیست.

حال اگر اصل فلسفی مهم دیگری را نیز که از ارکان اساسی فلسفه صدرایی است، یعنی اصل اشتداد وجود، به اصول پیشین (اثبات نفس و تجرد آن) بیفزاییم، می‌توان نتیجه گرفت که نفوس همه اینای بشر بلکه همه مخلوقات، در مسیری اشتدادی به سوی مبدأ‌اعلای وجود در حال حرکت‌اند تا به او ملحق شوند و در او فانی گردند. حال که مقصد و مسیر، روشن شد، می‌توان با تأمل دوباره و جزئی‌تر درباره ابعاد دیگر نفس، به شناخت کامل‌تری از آن دست یافت. بدیهی

است که در این سلوک عقلی و فلسفی، در هر جزء که بنگریم، قواعد و مبانی کلی را زیر پا نخواهیم گذاشت و اسیر نگاه‌های محدود و مادی نخواهیم شد. ما در اینجا برای تبیین کارآمدی و ارزش روش انسان‌شناسی در حکمت متعالیه، به مسئله‌ای اساسی و مورد نزاع که از سویی به تفسیری که از انسان ارائه می‌شود مرتبط است، و از جانب دیگر با نگاه جزءنگر نمی‌توان برای آن پاسخی قانع‌کننده یافت، اشاره می‌کنیم.

تدوین حقوق جهانی بشر

چنانچه گذشت، اگر تفسیری که از انسان و حقیقت او ارائه می‌دهیم، تنها سیر افقی زندگی او و حرکت در نشئه مادی را توجیه کند، هرگز نمی‌تواند منبع وضع احکام عام و جهان‌شمول درباره انسان باشد؛ چراکه برای چنین کاری، ضرورت دارد که سیر عمودی و متعالی انسان نیز کانون ارزیابی قرار گیرد. پس از شناخت مبدأ فاعلی و غایی در سیر عمودی و اثبات اصل ارتباط حقوق انسانی با حقایق تکوینی، باید به این مسئله پرداخت که راه کشف اصول و استخراج قواعد و استنباط مواد حقوقی از آن پشتوانه تکوینی چه خواهد بود.

آیت‌الله جوادی آملی در این باره چنین می‌گوید:

چون مبدأ فاعلی حقوق، خداوند منزّه از ماده و طبیعت است، مبدأ غایی آن نیز تقرب به اوست؛ لذا جریان عدالت که از جهتی طبق برخی از آراء، مبنای حقوق است، و طبق بعضی از شواهد دیگر نیز هدف حقوق به‌شمار می‌آید، گرچه فی‌الجمله درست است، لیکن بالجمله صحیح نخواهد بود؛ زیرا هدف نهایی از تحقیق و تحقق حقوق فرد و جامعه، رسیدن انسان متحقق، به مقام شامخ لبقای خداست... از اینجا اهداف حقوق بشر از نظر اسلام روشن خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۵).

بنابراین تدوین حقوق بشر، منوط است به شناخت هر دو بعد انسان، یعنی بعد فطری و روحانی او و نیز بعد طبیعی و مادی او. در نظر نگرفتن هر کدام از این ابعاد مهم، انسان را در وضع احکام عام به بن‌بست می‌کشاند؛ اما نکته مهم دیگر آن است که اگر بنا بر وضع قوانین کلی و

جهان‌شمول است، پس باید به دنبال وجوه مشترک انسان‌ها باشیم؛ زیرا قانونی که برای منطقه یا براساس فرهنگ و ویژه‌ای تدوین شده باشد، هرگز امکان اجرا برای دیگران را نخواهد داشت. پس هم در اقتضائات طبیعی و هم در ابعاد روحی باید بر پایه‌ای تکیه کنیم که در آن، همگان همسان باشند و در عین حال، این امر جامع، موجود و کاملاً عینی باشد، نه ذهنی. اثبات چنین حقیقت مشترکی ضرورت دارد، حتی اگر این حقیقت جامع، نظیر قوانین مشترک طبی باشد که در آنها به اطمینان و گمان بالغ بسنده می‌شود؛ گرچه یقین منطقی پدید نیاید.

مطلب دیگر آن است که اثبات این حقیقت مشترک نه بدیهی عقلی است و نه از امور حسی است که ادراک آن به آسانی امکان‌پذیر باشد؛ بنابراین لازم است که این حقیقت مشترک با کنکاش نظری و به شکل عقلی و فلسفی اثبات شود. اینجاست که انسان‌شناسی حکمت متعالیه ملاًصدرا، گوی سبقت را از دیگران می‌ریاید و با تبیینی که از نحوه وجود و ایجاد نفس مجرد و رابطه آن با بدن ارائه می‌دهد، امکان سخن گفتن منطقی درباره حقوق مشترک بشر را فراهم می‌کند. البته نکته مهم و درخور اعتنا در نفس‌شناسی ملاًصدرا آن است که او بر اساس قاعده جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا بودن نفس، قایل است که بدن انسان بر اثر حرکت جوهری به کمال وجودی می‌رسد و صورت مجرد نفس را دریافت می‌کند و با آن متحد می‌شود؛ و هرگز غیر از بدن و روح مجرد که بر اثر سیر جوهری پدید آمد و سابقه تجرد در نشئه طبیعت نداشت، موجود جدای دیگری که از آن به‌عنوان نوع انسان یاد شود، حاصل نخواهد شد، بلکه انسان همین بدن متحد با روح و همین روح متحد به بدن است و آنچه از مجموع این دو خارج است، موجود بالعرض است نه موجود بالذات؛ یعنی نوع، موجود بالعرض است نه موجود بالذات (همان، ص ۳۴-۳۵). چنان‌که ملاًصدرا می‌نویسد:

اگر صورت (جوهری) به وسیله علل و شرایط تکوینی خود موجود شد، در مرتبه وجود آن صورت، نوع مرکب از ماده و صورت پدید می‌آید، بدون نیاز به علتی دیگر... مرکب (از ماده و صورت) همان‌طور که بالعرض موجود است (نه بالذات) بالعرض معلول است (نه بالذات) معلول بالعرض معیت بالعرض با علت بالعرض دارد، چون چنین معلول که بالعرض است؛ افتقار ذاتی به علت ندارد (ملاًصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۹۰-۱۹۱).

فصل طبیعی انسان، که همان حقیقت روح مجرد انسانی اوست، موجود ذاتی و حقیقی است نه عرضی و اعتباری. بنابراین هر آنچه را دیگران درباره نوع طبیعی انسان می‌اندیشیدند، می‌توان درباره فصل طبیعی آن، که همان حقیقت نفس مجرد است تدبر کرد و بر همان محور، مدار اشتراک حقیقی همه افراد بشر را تبیین نمود و درباره حقوق مشترک آنها سخن گفت (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۳۵).

بنابر آنچه گذشت، نتیجه می‌شود که اولاً ترتیب انواع گوناگون در سلسله انواع، ترتیبی عرضی است نه ذاتی و ثانیاً بر اساس حرکت جوهری، انسان، نوع الانواع یا نوع اخیر نیست بلکه نوع متوسط است که با تحول جوهری، یا به مقام فرشتگان تقرب می‌یابد و یا با سیر جوهری در صفات شیطانی، در سبعمیت، گوی سبقت را از حیوانات نیز می‌ریاید. آیت‌الله جوادی آملی در این باره می‌گوید:

لازم است دقت شود که تحول جوهری مزبور در دنیا پدید می‌آید، لیکن در قیامت ظهور می‌کند؛ به طوری که آخرت ظرف ظهور این انواع اخیر است، نه ظرف حدوث آنها؛ چه اینکه لازم است توجه شود که در تبیین فلسفه حقوق بشر این‌گونه از دقت‌های نهایی معتبر نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۳۶-۳۷).

بنابراین روشن شد که در فلسفه حقوق، اثبات احکام جهان‌شمول در حقوق بشر، نیازمند اثبات امری مشترک و حقیقی با عنایت به همه ابعاد وجود انسان از جمله بعد روحی و سیر عمودی و متعالی اوست. همین شرایط در تحلیل فلسفه تاریخ و عوامل تعیین‌کننده و شکل‌دهنده به آن نیز حکم فرماست. چنان‌که تفسیری تک‌بعدی و مادی از انسان، تفکر درباره عامل محرک تاریخ را به نظریاتی مانند مارکسیسم می‌کشاند.

استاد مطهری درباره اندیشه مارکسیسم، به نحو دقیقی به این مطلب اشاره می‌کند که اگرچه در ظاهر، بحث به این شکل مطرح می‌شود که نهادهای اقتصادی زیربنا و نهادهای اجتماعی روبنا هستند، نفی اولویت و اصالت بعد روحی و معنوی انسان لاجرم به اصالت بعد مادی و به قول مارکسیست‌ها بعد اقتصادی می‌انجامد (مطهری، ۱۳۵۸، ص ۲۶).

ب) اصول انسان‌شناسی مَلّاصدرا و نقد مبانی انسان‌شناسی معاصر

بی‌تردید علومی که بر مبنای نفی حقایق ماورای ماده بنا شده‌اند، نمی‌توانند به شناختی کامل از اموری که به ماورای ماده مرتبط‌اند برسند. اصول نفس‌شناسی در فلسفه اسلامی و به‌ویژه در حکمت متعالیه مَلّاصدرا از جهات گوناگونی، تفاوت‌های بنیادینی با علوم مدرن در این حوزه دارد. هر یک از اصول فلسفه صدرایی در مباحث انسان‌شناسی می‌تواند به تنهایی مبدأ نقد دیدگاه‌های مادی‌گرا در تفسیر انسان و نیز طرح مسائل ایجابی ارزنده‌ای در این علم باشد. ما در این پژوهش، به مقتضای گنجایش بحث نخست به ذکر مختصر اصول نفس‌شناسی صدرایی می‌پردازیم و سپس صرفاً به دو مورد از این اختلاف‌ها اشاره کرده، مثال‌هایی خواهیم آورد. اصول بنیادین مَلّاصدرا را می‌توان بدین صورت برشمرد:

۱. انسانیت انسان، به هویت وجودی او، و هویت وجودی او به نفس ناطقه اوست؛

۲. نفس، مجرد است؛

۳. نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقااست؛ یعنی اولاً نفس حادث است نه قدیم؛ ثانیاً حدوث نفس به حدوث بدن است نه همراه با حدوث بدن؛ ثالثاً نفس در ابتدا صورتی طبیعی مادی دارد، بعد تجرد برزخی و عقلی پیدا می‌کند؛

۴. انسان دارای سه نشئه وجودی قبل از دنیا، در دنیا و بعد از دنیا است؛

۵. نفس انسان در مقام معرفت حسی و خیالی بیشتر شبیه به فاعل مخترع است تا محل قابل، و در مقام معرفت عقلی، خود نفس تعالی پیدا می‌کند تا ذوات معقول را مشاهده کند؛ نه اینکه محسوس را مجرد کند تا معقول شود؛

۶. نفس با مدرکاتش در مراتب ادراک اتحاد می‌یابد؛ یعنی حاس با محسوس و خیال با متخیل و عاقل با معقول متحد می‌شود؛

۷. سعادت انسان در تعالی او در (کسب) معرفت عقلی و معارف حقیقی است و تلاش او در طاعت الهی، اخلاق عملی و تهذیب نفس مقدمه اشراق معارف الهی بر قلب اوست و درجه انسان از حیث مقامات معنوی متناسب با تشبیه او به باری و معرفت او به اسما و صفات و افعال الهی است (اله‌بداشتی، ۱۳۸۰).

حال از میان اختلافات مبنایی انسان‌شناسی صدرایی و انسان‌شناسی مدرن به دو مورد از مهم‌ترین و مبنایی‌ترین آنها که بعضاً به زمینه‌های فرهنگی پیدایش علوم مدرن نیز بازمی‌گردد، اشاره می‌کنیم: ۱. قایل بودن به تجرد نفس؛ ۲. قایل بودن به علت غایی برای موجودات و سپر غایت‌مدار نظام خلقت.

۱. قایل بودن به تجرد نفس: گرچه دربارهٔ چگونگی حدوث نفس در حکمت مشاء و حکمت متعالیه اختلاف‌نظر وجود دارد، وجه اشتراک مهمی در این دو طریقه فلسفی می‌توان یافت که موجب تمایز آنها از فلسفه‌های الحادی در مباحث انسان‌شناسی می‌گردد و آن تجرد نفس است؛ مسئله‌ای که با اثبات معاد نیز پیوند عمیقی دارد. ملاصدرا یازده برهان در کتاب اسفار برای اثبات تجرد نفس انسانی بیان کرده است که از آن جمله می‌توان به برهان «ادراک مفاهیم کلی توسط نفس ناطقه» و یا «عدم ضعف قوه عاقله در پیری» اشاره کرد که البته مورد اخیر را ابن‌سینا برای نخستین بار در اشارات مطرح کرده است.

روشن است که عدم اعتقاد به ماورا، به طریق اولی به عدم اعتقاد به نفس مجرد، می‌انجامد و این در حالی است که یکی از اساسی‌ترین اصول نفس‌شناسی صدرایی آن است که چون حقیقت هر موجودی که مرکب از ماده و صورت است به صورت اوست، هویت وجودی هر فردی به نفس اوست؛ یعنی انسانیت هر انسانی به فصل اخیر او، یعنی نفس ناطقهٔ انسانی است؛ لذا طبیعی است که دانش‌های ماده‌گرا در بررسی‌های انسان‌شناختی خود، تنها به بعد مادی انسان نظر داشته باشند و نفس‌شناسی به ذهن‌شناسی تنزل یابد و در نتیجه بسیاری از پرسش‌ها در حوزهٔ انسان‌شناسی که در واقع پرسش از بعد مجرد و ورای ماده انسان است، یا بی‌پاسخ باقی می‌مانند و یا پاسخ‌هایی درخور توجه نمی‌یابند. به بیان رنه گنون «شاید بتوان گفت که نظریه (نظریات) مکانیکی منحصرأ دارای ارزش وصفی است و به هیچ‌وجه ارزش تبیینی ندارد.» گنون همچنین معتقد است که آنچه راه را برای ظهور هرچه بیشتر مذهب اصالت ماده در عصر حاضر هموار کرد، فیزیک مکانیکی دکارت بود. او در این باره می‌گوید:

دکارت طبیعت اجسام را به تمامی به بُعد تبدیل می‌کرد و این بعد را نیز از دیدگاه

صرفاً کمی در نظر می‌گرفت و در عین حال میان اجسام به اصطلاح «غیر آلی»

(Inorganique) و موجودات زنده هیچ فرقی قابل نبود... از سوی دیگر طرف‌داران دکارت مدعی هستند که توانسته‌اند تمامی پدیدارهایی که در جانوران رخ می‌دهد از جمله ظهوراتی را که به یقین جنبه روانی دارد، به نحو مکانیکی تبیین کنند. پس این سؤال پیش می‌آید که آیا نمی‌توان روح را به‌عنوان اینکه در تبیین امور هیچ سهمی ندارد، نادیده انگاشت؟ (گنون، ۱۳۶۵، ص ۱۱۳-۱۱۵)

در این مجال، شایسته است به‌اختصار به نمونه‌ای از نقص این رویکرد در روان‌شناسی پردازیم. در مکاتب روان‌شناسی قرن بیستم، انسان بیشتر به‌منزله دارنده «هوش» تحلیل می‌شود. به‌عقیده روان‌شناسان به‌منظور اصلاح و شکل‌دهی رفتار مطلوب افراد، لازم است شناسایی صحیحی از روان انسان، که برخاسته از قوای تصمیم‌گیرنده درونی است داشته باشیم. از آنجاکه هر یک از این قوا وظیفه‌ای مشخص به‌عهده دارند، لازم است استعدادها و توانایی‌های قوای مذکور شکوفا شوند و به‌فعلیت برسند تا وضعیت مطلوب، یعنی «همزیستی مسالمت‌آمیز افراد در یک جامعه» محقق شود. در رویکردهای اخیر، روان‌شناسان مهارت‌های رفتاری و ابعاد مختلف شخصیت انسان را که برخاسته از قوای فوق است بر مبنای آزمون‌هایی که به‌طور کلی به نام آزمون‌های «هوش» خوانده می‌شوند ارزیابی می‌کنند. این هوش‌های چندگانه بدین صورت توصیف می‌شوند (See: Binet and Simont, 1905, p. 191).

۱. هوش زبان‌شناختی: مهارت در شناسایی صداها و ساختار و معانی آواها؛
۲. هوش مکانی: درک درست جهان به‌صورت بصری؛
۳. هوش منطقی - ریاضی: توانایی بیان استدلال‌ات و اقامه استدلال منطقی؛
۴. هوش حرکتی - جسمانی: کنترل حرکات بدن و جابه‌جایی ماهرانه اشیا؛
۵. هوش موسیقایی: توانایی درک و خلق طنین و فرم حالات موسیقایی؛
۶. هوش میان‌فردی: درک و بروز واکنش به انگیزه و خواست‌های دیگران؛
۷. هوش درون‌فردی: توانایی تمییز احساسات و شناخت توانایی‌های خود؛
۸. هوش عاطفی: توانایی استدلالی درباره عواطف و تنظیم و مدیریت عواطف خود و دیگران. گاردنر (Gardner) که نظریه هوش‌ها را عرضه کرده در آثار اخیر خود، از هوش دیگری به نام

هوش «وجودی» اسم برده است که بر مسائل زندگی غایی، پرسش‌های عمیق از هستی، مرگ، سرشت نهایی جهان و... متمرکز است و علاوه بر متدینین و فلاسفه، غیرمذهبی‌ها نیز به آنها می‌پردازند. وی اشاره کرده است که هیچ‌کدام از قسمت‌های مغز و عملکردهای آنها مسئول و برانگیزاننده پرسش‌هایی که اصطلاحاً به نام پرسش‌های «هوش وجودی» مطرح شده است نیستند (see: Gardner, 1999, p. 60).

به نظر می‌رسد آن قوه‌ای که برانگیزاننده چنین مسائلی است، منشأ و اساس در عوالم برتر هستی دارد و از دایره مغز و قوای آن خارج است و نمی‌توان صرفاً با تبیین‌های حسی و مادی توجیهی برای آن دست‌وپا کرد. این مسئله دقیقاً همان نقطه‌ای است که در علم النفس مدنظر حکمای اسلامی به‌ویژه ملاًصدرا پاسخ داده می‌شود. معرفی نفس در نسبت با مبادی وجودشناختی و معرفت‌شناختی، سطح عمیق‌تری از ماهیت آدمی را کانون توجه قرار می‌دهد که پاسخ‌دهنده پرسش‌های وجودی درباب نسبت انسان با خدا و جهان است (ماحوزی، ۱۳۹۰، ص ۴۴).

۲. سیر غایتمند نفس در نظام خلقت: یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفه اسلامی، در نظر گرفتن «علت غایی» به منزله یکی از علل چهارگانه برای خلق موجودات است. همین مسئله، گرچه در آغاز مسئله‌ای چندان مناقشه‌انگیز به نظر نمی‌رسد، در واقع، یکی از بنیادی‌ترین تفاوت‌های فلسفه اسلامی با بسیاری از مکاتب فلسفی غربی است.

حقیقت آن است که با نفی ماورای ماده، اساساً فرض «غایت» برای اشیا، فرضی منطقی به نظر نمی‌رسد؛ چراکه برای ماده از حیث ماده بودن، غایت واقعی فرض نمی‌شود (برای فهم بیشتر، ر.ک: سبزواری، ۱۳۷۹، ص ۴۷ و ۴۸؛ مطهری، ۱۳۵۸، ج ۵، ص ۴۳۱ و ۴۳۲)؛ و اگر بر اساس وجودشناسی ماتریالیستی، انسان‌ها نیز مادی محض هستند پس به‌ناچار تحت شمول این قاعده قرار می‌گیرند؛ یعنی هیچ غایت واقعی‌ای برای انسان‌ها در کار نیست و اگر غایت مطرح باشد، صرفاً احساسات و علاقه بی‌ضابطه شخصی و سلیقه‌ای افراد است و محمول وجودشناختی حقیقی‌ای ندارد. از سویی دیگر، آنچه عامل اتصال حقیقی بین اشیاست، بعد مجرد آنهاست؛ چراکه امر مادی دارای بعد است و هر امری که چنین است اجزای آن از یکدیگر غایب‌اند و اساساً بعد، ملاک افتراق است. پس به طریق اولی بین دو جسم مادی از حیث مادی

بودن، نمی‌توان ارتباطی حقیقی فرض کرد. به همین دلیل است که وقتی این پیش‌فرض وجودشناختی (ماتریالیسم) در قلمرو انسان‌شناسی مدرن وارد می‌شود، حقیقت انسان‌ها را متباین و مستقل از هم می‌بیند؛ لذا از دل این تفکر، فردگرایی زاده می‌شود. بدین ترتیب ضابطه‌ی همه‌ی روابط انسان با دیگران، قراردادهای و توافقات وی خواهد بود؛ اما چنان‌که گذشت، در نفس‌شناسی صدرایی با توجه به حرکت جوهری همه‌ی مخلوقات از جمله نفس انسان به سوی وجود مطلق و نیز طرح جدی «علت غایی»، نه تنها نفس انسانی بلکه همه‌ی موجودات عالم خلقت در نظامی هدفمند و منسجم رو به سوی غایتی حقیقی دارند. هیچ موجودی در عالم خلقت رها و یا عبث آفریده نشده است و همگی در قوس صعود، در سلوکی تکوینی در حرکت‌اند و به مبدأ اعلا خود ملحق می‌شوند.

گذشته از اینها، اساساً نمی‌توان فرض کرد که انسان بتواند بدون هدفی هرچند خیالی و موهوم، زندگی کند. هدف‌هایی چون کسب لذت و ثروت حداکثری، که صرفاً با عنایت به بعد مادی انسان تعریف می‌شوند، به همین دلیل پاسخگوی نیازهای بعد فرامادی انسان نیستند؛ لذا انسان‌های بی‌شماری را در جوامع غربی امروزی می‌توان یافت که مبنای زندگی را پوچ و بی‌اساس می‌دانند و بیش از آنکه «هدف زندگی» محل تأمل و اندیشه‌ی ایشان باشد به بحث از «معنای زندگی» می‌پردازند.

توضیح آنکه در رویکرد غربی که مسائلی سوپژکتیو، از اهمیت بیشتری برخوردارند، اغلب راهکارهایی که فرد بتواند به واسطه‌ی آنها، معنا و محتوای زندگی‌اش را مشخص کند بیشتر کانون توجه قرار می‌گیرند؛ اما در رویکرد صدرایی آنچه اهمیت دارد، وجود و تعالی وجودی است. انسان می‌خواهد به برترین حد وجود برسد و این ژرف‌ترین لایه‌ی معنایی زندگی برای ملّاصدراست. البته باید به این نکته‌ی اساسی توجه کرد که گرچه مهم‌ترین مرحله در فلسفه ملّاصدرا، تعالی وجودی و رسیدن به انسان کامل است، از آنجا که رسیدن به مرحله بالاتر در هر مرحله می‌تواند هدفی متوسط در آن مرحله باشد، هدف، در هر لحظه می‌تواند تحقق یابد. از این رو زندگی «معنای» خود را در بطن «هدف» آن پیدا می‌کند که همانا ارتقای وجودی انسان است (آیت‌اللهی، ۱۳۸۸، ص ۲۷). لذا یکی از مهم‌ترین ثمرات عدم فرض غایتی حقیقی برای

انسان، در جایی است که بحث از «هویت» و «فرایند هویت‌یابی» انسان مطرح می‌شود. این مسئله با تعریفی که از حقیقت انسان ارائه می‌شود، ارتباطی تنگاتنگ دارد؛ چراکه اگر هویت را نوعی ادراک موجودیت خود با ویژگی‌های خاص و منحصر به فرد بدانیم؛ با حذف غایت حقیقی یا فرض غایت‌های صرفاً مادی و محدود برای انسان، نتیجه‌ای جز نیهیلیسم، بحران هویت، فردگرایی و در نهایت افسردگی که شایع‌ترین بیماری قرن معاصر است، نخواهیم داشت. درست در همین موضع است که یکی دیگر از امتیازات نفس‌شناسی صدرایی مشخص می‌شود؛ چراکه در نظام فلسفه صدرایی علاوه بر ارائه غایتی حقیقی و مشخص برای سیر نفس به سمت کمال و نیز ارائه طریقی برای حرکت در این مسیر، اصولی ارائه می‌شود که انسان می‌تواند با استفاده از آنها به شناخت هویت و تصویر حقیقی از خود دست یابد.

در نگاه ملاًصدرا، نفس موجودی جسمانیة الحدوث است که در سیر استکمالی خود مراحل نفس نباتی (پیش از تولد) و نفس حیوانی (پس از تولد) را پشت سر می‌گذارد و دارای نفس ناطقه انسانی می‌شود. در این مرحله نیز با گذر از عقل هیولانی، که نفس از هرگونه معقول تهی است و عقل بالملکه، که نفس بدیهیات را تعقل می‌کند، به ساحت عقل بالفعل، که مسائل نظری را از بدیهیات استنتاج می‌کند، می‌رسد و سرانجام با رسیدن به مرتبه عقل بالمستفاد با او متحد می‌شود؛ عقل مستفاد، مرتبه‌ای است که عقل همه معقولات خویش را که با حقایق جهان مادی و عالم بالا مطابقت دارد، نزد خویش حاضر کند و بدون دخالت هیچ امر مادی مورد توجه خود قرار دهد. به عبارت دیگر، جوهر نفس انسان دارای حرکتی اشتدادی است که از پایین‌ترین مراتب هستی تا بالاترین آن امتداد می‌یابد و با توجه به اینکه ملاًصدرا به اتحاد عقل و عاقل و معقول معتقد است، نفس در هر مرحله از این سیر استکمالی با آن مرحله متحد است؛ لذا از منظر صدرایی، فرایند تکون شخصیت و هویت انسان، دقیقاً در ارتباط با چیزی است که انسان در پی کسب آن است؛ لذا بایسته است که انسان همواره ارتباط و علاقه خود به عالم مفارقات و عقول را حفظ کند و پیوسته متوجه آن باشد تا به ملکه اتصال با عوالم بالاتر دست یابد. سخن ملاًصدرا در این باب چنین است:

اگر قوه حیوانی که مبدأ در ادراکات و افعال حسی در انسان است، ریاضت نکشد و

فرمانبردار روح نگردد، قوه ناطقه را در اهداف حیوانی خود به خدمت درآورده است؛ گاه آن را به‌سوی شهوت یا غضب خویش به کار می‌گیرد [چراکه] اصل و منشأ قوه حیوانی دو قوه متخیله و متوهمه است؛ اما اگر قوه عاقله او را ریاضت دهد، از تخیلات و توهمات و افعالی که مهیج و محرک شهوت و غضب‌اند بازداشته، آن را به‌گونه‌ای که عقل عملی اقتضا می‌کند شکل می‌دهد تا آنکه بر فرمانبرداری از حق، در خدمت او عادت نموده، فرمان او را اجرا می‌کند و از نهی او بازمی‌ایستد. پس دیگر قوای جسمانی که از توابع قوای حیوانی هستند سر به فرمان قوه حیوانی که فرمانبردار عقل گشته، خواهند بود و از او پیروی می‌کنند (ملّاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۰۹۹).

راهکارها و سفارش‌های کلی ملّاصدرا برای گذشتن از خود طبیعی و رسیدن به مراتب بالاتر عقلی عبارت‌اند از: تهذیب ظاهر با به‌کار بردن شریعت الهی و آداب نبوی، تهذیب باطن و تطهیر قلب از اخلاق و ملکات پست و خاطره‌های شیطانی، نورانی ساختن قلب با علوم و معارف حقه ایمانی، پرواز نفس از طبیعت مادی و دوری از هرگونه توجه به غیرخدا و توجه خالصانه به حضرت باری تعالی (ملّاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۴۳).

چنان‌که مشاهده می‌شود طرح منسجم و نظام‌مند ملّاصدرا در تفسیر مبدأ و معاد نفس انسان و سیر تکامل آن به‌سوی غایتی مشخص و حقیقی، به‌گونه‌ای است که نه تنها به نییهیلیسم، فردگرایی، بی‌ارزشی و یا لیبرالیسم اخلاقی نمی‌انجامد، بلکه چارچوبی است که می‌توان بر مبنای آن انسان‌شناسی و روان‌شناسی جدیدی بنا کرد. در ادامه این مطلب را به‌گونه تفصیلی‌تر بیان خواهیم کرد.

ج) نفس‌شناسی صدرایی، مبنایی برای طراحی نظام عملی حکمی

کاربردی‌تر کردن فلسفه در زندگی روزمره: در مقایسه میان فلسفه اسلامی و فلسفه غرب، یکی از مواردی که اغلب به‌منزله نقطه ضعف حکمت اسلامی بیان می‌شود آن است که نسبت به فلسفه غرب، جنبه کاربردی کمتری دارد؛ بدین معنا که اصول و قواعدی در فلسفه اسلامی کانون بحث و

مناقشه علمی قرار می‌گیرند که صرفاً انتزاعی‌اند و گرچه در جای خود بسیار ارزشمندند، از حیث کاربرد در زندگی اجتماعی و حتی در زندگی فردی، چندان کارآمد نیستند؛ اما در فلسفه غرب این‌گونه نیست و فیلسوفان غربی به خوبی توانسته‌اند آن اصول انتزاعی فلسفی را از اوج انتزاع به حضیض عینیت بکشانند و بر اساس آنها، نظام‌سازی‌های گوناگون سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و غیره را رقم بزنند.

فارغ از اینکه این ادعا تا چه حد درست است، باید گفت یکی از حوزه‌هایی که ظرفیت بسیار بالایی برای عینیت‌بخشی به اندیشه‌ها و اصول انتزاعی فلسفی را داراست، حوزه انسان‌شناسی به‌طور عام و نفس‌شناسی به‌طور خاص است. توضیح آنکه چنان‌که گذشت، نفس در نگاه ملاًصدرا از آن جهت که به بدن تعلق دارد، دارای دو حیثیت متفاوت نیست. نفس، جوهری نیست که به بدن تعلق دارد، بلکه عین تعلق و اضافه است. به عبارت دیگر نفس، وجود واحدی است که مفهوم اضافی نفس از آن انتزاع می‌شود؛ اما اضافه مزبور از سنخ اضافه مقولی نیست. لذا آن‌گاه که حقیقت نفس، عین تعلق دانسته می‌شود، مراد، نحوه وجود آن است. بدین ترتیب مفهوم اضافه، تنها از نحوه وجود انتزاع می‌شود نه اینکه ماهیت نفس از مقوله اضافه باشد. به عبارت دیگر از نظر ملاًصدرا نفس، مانند عقل، جوهر مجردی نیست که نه هویت آن هویت تعلق است و نه مانند نفس به موضوعی اضافه می‌شود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، ص ۸۹). نفس، روحانیه‌الحدوث نیست که از عالمی دیگر به بدن تعلق گیرد و بدن برای او مانند قفسی باشد که پرنده نفس را اسیر خود کند، بلکه جسمانیة‌الحدوث است و ابتدا در جسم و به‌عنوان صورت آن، حادث می‌شود و بر اساس حرکت جوهری مراتب استکمالی را یکی پس از دیگری می‌پیماید. از مرحله جمادی به نباتی و از آن به حیوانی و در ادامه به مرتبه نفس ناطقه می‌رسد و سرانجام از نفس به عقل تبدیل می‌شود و مجرد از بدن به حیات خود ادامه می‌دهد. لذا در سیر استکمالی نفس در قوس صعود، مراتب جمادی، نباتی، حیوانی و ناطقی هر یک نقش و کارکردی بسزا دارند. از نظر ملاًصدرا، انسان «کون جامع» است؛ یعنی موجودی است که می‌تواند از قوه بی‌نهایت تا فعلیت نامتناهی امتداد یابد و بین جهان ماده و ماورای آن ربط و پیوند برقرار کند. به همین جهت شناخت حقیقت نفس با رویکرد صدرایی بدون در نظر گرفتن

این مراتب، کاری ناقص و ابتر است. در فلسفه مَلّاصدرا، اساساً کثرت و وحدت، غیب و شهادت، عقل و شهوت، دنیا و آخرت، و معقول و محسوس از هم جدا نیستند، بلکه هریک در واقع مرتبه‌ای از حیات آدمی است که در جای خود بسیار پراهمیت است (همان، ص ۱۱۶). دقیقاً در همین نقطه است که نفس‌شناس فلسفی به روش مَلّاصدرا، ظرفیت بالای خود را در راستای طرح مباحثی عینی و کاربردی که به چگونگی گذر نفس از مراتب پایین‌تر و صعود آن به مراتب بالاتر می‌انجامد، نشان می‌دهد و شاید به همین دلیل است که مَلّاصدرا می‌گوید:

نفس انسان مجمع موجودات است و هر کس نفس را شناخت تمام موجودات را شناخته است... و هر کس عالم را بشناسد در حکم مشاهده‌کننده خدواند است؛ زیرا او خالق آسمان‌ها و زمین است (مَلّاصدرا، ۱۳۶۰، صص ۱۳۱-۱۳۲).

نظام اخلاقی حکمت متعالیه نمونه‌ای از ثمرات عملی نفس‌شناسی صدرایی: اگر بخواهیم برای نمونه و به‌طور خلاصه، تأثیر نظام منسجم نفس‌شناسی صدرایی را در تبیین مراحل و مراتب سلوک اخلاقی انسان، به‌منزله یکی از ثمرات عملی بحث نفس‌شناسی در حکمت متعالیه نشان دهیم، باید نخست به چند نکته توجه کنیم: اول آنکه مَلّاصدرا براساس نظریه تشکیک وجود و حرکت جوهری، منازل و نشئات سه‌گانه‌ای را برای حرکت جوهری و وجودی انسان برمی‌شمرد که عبارت‌اند از عالم حس، عالم خیال و عالم عقل. نیل به عالم عقل، در اندیشه او واپسین درجه کمال و رشد نفس انسان است (مَلّاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۰۴). نفس انسان برای گذر از این مراحل و طی سلوک، دارای قوای مختلف و نیز مواجه با موانعی است. مَلّاصدرا قوای نفس را به‌طور کلی به قوای علمیه و عملیه تقسیم می‌کند؛ قوه علمیه نیز خود به دو بخش عقلیه و وهمیه، و قوه عملیه هم به دو بخش شهویه و غضبیه تقسیم می‌شود. او بیان می‌دارد که قوای وهمیه، شهویه و غضبیه باید بر محور قوه عقل و به فرمان او حرکت کنند تا سعادت حقیقی انسان حاصل گردد. مَلّاصدرا تصریح می‌کند که تمرکز بر هریک از این قوا و انجام اعمال متناسب با هریک آنها، موجب می‌شود که ملکه‌ای متناسب با همان نشئه در نفس شکل گیرد که در روز محشر نیز همان صورت، بروز و ظهور خواهد داشت. عبارات او در این باب چنین است:

ان فی الإنسان قوه علمیه وقوه عملیه؛ والعلمیه منقسمة إلى عقلیه ووهمیة؛ والعملیه

منقسمه إلى شهوية وغضبیه، وسعاده منوطه بأكمل القوه النظرية والبصيرة الباطنية بتكریر النظر إلى حقائق الأشياء والمطالعة للأمر الإلهية على وجه الحق والصواب، و به تسخير قواه الإدراكية والتحريرية وسياستها إياها لتصير مقهورة تحت أمرها ونهيها ولا تكون متمردة عاصية، وتلك القوى رؤسا لثلاثة: الوهم للإدراكية، والشهوة والغضب للتحريرية، إذ كل منها متشعبة إلى فروع كثيرة وخوادم هي جنودها، ففي الإنسان ما دام كونه الدنيا وى أربع شوائب: العقل والوهم والشهوة والغضب. والأول ملك بالقوة؛ والثاني شيطان بالقوة؛ والثالث بهيمة بالقوة؛ والرابع سبع بالقوة.

وكل منها إذا قوى بتكریر أعمال وأفعال تناسبه، يصير ذلك الشيء الذي كان هو هو بالقوة بالفعل، و يكون الحكم له في الإنسان ويحشر إليه.

فمن غلب عليه في الدنيا إدراك المعارف والميل إلى الطاعات ... يكون معاده إلى عالم الملكوت الرباني صائرا ملكا مقربا ربانيا محشورا إليه مع الملائكة المقربين... ومن غلب عليه إدراك الوهميات الباطلة وإبداء الشبهات والأقيسة الفاسدة والميل إلى المكر والحيلة والخديعة والسمعة والرياء والاستهزاء والسخرية للعباد، والشهرة في البلاد والاستبداد بالرأى...

ومن غلب عليه حب الشهوات من النساء والبنين والقناطر المقنطرة من الذهب والفضة وغير ذلك من مشتبهات البطن والفرج فمعاده إلى عالم البوار وحشره إلى الحشرات...

وكذا من غلب عليه صفات السبعية من التهجم والإيذاء والعداوة والبغضاء والظلم والوقاحة وغير ذلك فيحشر مع السباع والوحوش (همان، ج ۱، ص ۴۲۸).

نکته مهم دیگر اینکه ملامدرا معتقد است اگر انسان با پیروی از عقل و دوری از محرّمات، وهمیات و امور شهویه و غضبیه، قلب خود را به معارف عقلی و ایمانی منور کند، همه قوای نفس تحت مدیریت واحد عقل، در جای حقیقی خود قرار می‌گیرند و نفس را در سیر مراتب سلوکی خود به بهترین شکل یاری خواهند کرد.

إذا حل معنى التوحيد الحقيقى فى القلب وتقرر فيه المعارف الايمانية بالله واليوم الآخر... تنورت القوى كلها بأشعة نور الايمان الحقيقى، وتطهرت الجنود كلها من رجس الشرك الخفى ونجاسة الجهالة الشيطانية والكفر الوهمى، فصارت النفس روحا، والوهم عقلا، والسفسطة برهانا، والشهوة شوقا الى العبودية، والغضب عزما على الطاعة، واللذة محبة، والحسد غيرة، والقنوط رجاء، والكفران شكرا، والحرص توكلا، والقسوة رأفة، والحمق فهما، والتهتك عفة، والكبر تواضعا والسفه علما، والهذر صمتا، والاستكبار استسلاما، وبالجملة جميع أجناد الشيطان يصير من توابع الملك وجنود الرحمان (همان، ج ۵، ص ۲۵۵).

تا اینجا روشن شد که در اندیشه مَلّاصدرا قوای نفس باید ذیل فرمان عقل منسجم و هماهنگ شوند؛ اما مَلّاصدرا برای تبیین دقیق‌تر این مطلب با تعریف عقل نظری و عقل عملی و تبیین مراتب آنها، در واقع مراحل تسلط کامل عقل را بر دیگر قوای نفس تبیین می‌کند تا با تقویت و تشدید عقل عملی و نظری، انسان از گزند لغزش‌های وهم در حوزه علمی و شهوت و غضب در حوزه عملی مصون بماند و به سعادت نهایی خود نایل آید.

مراتب عقل نظری عبارت‌اند از: ۱. عقل هیولانی (عقل بالقوه)؛ ۲. عقل بالملکه؛ ۳. عقل بالفعل؛ ۴. عقل مستفاد. به عقیده مَلّاصدرا، خروج از عقل بالقوه به مراتب بالاتر تنها از مجرای افاضات عقل فعال است. مراتب عقل عملی نیز عبارت‌اند از: ۱. تهذیب ظاهر به واسطه استفاده از شرایع الهی و آداب نبوی؛ ۲. تهذیب باطن و پاکسازی قلب از ملکات ظلمانی و خواطر شیطانی؛ ۳. آراستن باطن به صورت‌های علمی و معارف حقه ایمانی؛ ۴. فنای نفس از ذات خویش و برداشتن نظر و توجه از غیر خداوند و حصر نظر بر او و عظمتش (مَلّاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۰۷).

مطلب مهم دیگر، برقراری تناسب و تناظر بین مراتب عقل نظری و عملی در مسیر تکامل جوهری نفس انسانی است. مَلّاصدرا، هم برای عقل نظری و هم برای عقل عملی مراتبی متناظر و متشابه قایل است و ظاهراً از این مسئله اساسی جز در کتاب مبدأ و معاد خود به صراحت سخن نگفته است.

مرحله اول عقل عملی به افعال ظاهری انسان مربوط است؛ یعنی در این مرحله، عقل

عملی، خیر و شر امور عملی را با استفاده از قوانین الهی درمی‌یابد و زمینه همان مراتب موجود در عقل نظری است، مثلاً مرتبه تهذیب ظاهر؛ زیرا حالت پایداری و استقرار ندارد و در مرز عدم است. از این حیث مانند حالت هیولانی عقل نظری است ولی با کسب فضیلت‌های روحی و اخلاقی، عقل عملی از مرتبه هیولانی خارج می‌شود و به صورت بالملکه درمی‌آید؛ یعنی اولیات عقل عملی را درک کرده است و اینک برای استنباط و درک چیزهایی می‌رود که اولی نیستند (جوادی، ۱۳۸۵، ص ۳۲). این قدم اول ملاًصدرا برای برقراری تناظر بین مراتب عقل نظری و عملی است. در ادامه این حرکت جوهری و سیر تکاملی، از جنبه عملی، نفس به مرتبه آراستن باطن به صورت‌های علمی و معارف حقه ایمانی می‌رسد که با تدقیق مشخص می‌شود که این مرحله نیز همچون مرتبه عقل بالفعل است که شامل قدرت بر این است که نفس کلیه معقولات اکتسابی خود را هر لحظه که بخواهد بدون زحمت فکر و اندیشه، در ذات خویش مشاهده کند. در هر دوی اینها به نوعی فرد به قدرتی بالفعل می‌رسد؛ در یکی بالفعل صورت‌های علمی و معارف حقه ایمانی را می‌یابد و در دیگری معقولات را. این نگاه (تبیین و تشریح تناسب و تناظر بین مراتب) را می‌توان پیرامون مرتبه چهارم از هر دو جنبه عقل نیز بررسی کرد، گرچه ملاًصدرا در عبارات کتاب مبدء و معاد چنین نکرده است. برداشتن نظر و توجه از غیر خداوند که در نهایت مراتب عقل عملی بیان شده در واقع هم‌سطح و متناظر است با مشاهده معقولات هنگام اتصال به عقل فعال، که همان مرتبه عقل مستفاد از جنبه عقل نظری است.

البته گفتنی است که به نظر می‌رسد در اندیشه صدرایی ذات عقلی نفس، جزء نظری آن است و بر همین اساس است که محوریت را به سعادت بر مبنای جزء نظری، که همان اکتساب علوم است، می‌دهد و مراتب عقل عملی را مؤثر در کشف حقایق نظری می‌داند.

ملاًصدرا هدف اصلی از طاعات و عبادات را طهارت و صفای قلب [قلب الإنسان الذی هو نفسه الناطقة (ملاًصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۳۹)] می‌داند. طهارت و صفای نفس، حقیقتاً کمال نیست؛ زیرا طهارت و صفا یعنی نداشتن کدورت و اینها امور عدمی‌اند و عدمی کمال نیست (ملاًصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۶۱). پس مراد، اتصال به عقل فعال است که این، همان کمال عقل نظری از منظر ملاًصدراست. این مطلب نمایانگر نظر او در باب تأثیر تبعی عقل عملی در سعادت نظری

است. به عبارتی، کمال عملی ممد و یاری‌رسان در جهت کمال و سعادت نظری است.

مَلّاصدرا در نهایت در مقام احصا موانع کمال انسان، آنها را به‌طور کلی چنین برمی‌شمارد:

۱. نقص جوهری؛

۲. پیروی از قوه شهویه و غضبیه در اهل معاصی؛

۳. پرداختن به ظاهر طاعات بدنی و آداب، بدون تأمل در فلسفه وجودی آن: مَلّاصدرا

این‌گونه افراد را همان صلحا می‌داند که صاحب بهشت متوسطین هستند (همان، ص ۳۶۸).

مَلّاصدرا زهاد و اهل سلامت و عبادت را کنار صلحا جزو همین دسته نام می‌برد و اهل این دسته

را، همان اصحاب یمین در قرآن می‌داند که از نوعی سعادت وهمیه و خیالیه برخوردارند (نه

سعادت حقیقی که عقلی است)؛

۴. تعصب بر عقاید باطلی که از طریق تقلید در فرد ایجاد شده است: مَلّاصدرا این حجاب را

حجابی عظیم می‌داند که غالب متکلمان و متعصبان از مذاهب را گرفتار در آن می‌انگارد و حتی

غالب صالحین را که در ملکوت سماوات و ارض تفکر می‌کنند، نیز گرفتار در تعصبی از جنس

تقلید می‌داند.

۵. عدم شناخت طریق صحیح: نفس شخصی که از موانع پیشین بری است اما با این حال،

نسبت به مسیر درستی که از طریق آن می‌توان حقیقت را درک کرد، جاهل است. با توجه به نفی

معارف فطری، طلب علم از هر روشی به دست نمی‌آید مگر اینکه طالب از مقدمات و

ترتیب‌های لازم بهره جوید. پس جهل به اصول و معارف و به کیفیت ترتیب و انتقال از بعضی

معارف به بعضی دیگر، موجب بازماندن از اکتساب فوز عظیم می‌شود.

چنان‌که مشاهده می‌شود در اندیشه مَلّاصدرا همان‌گونه که اصل سعادت رابطه مستقیم با

علم دارد، موانع نیز به گونه مستقیم و یا غیرمستقیم به علم باز می‌گردد؛ چرا که در واقع موانع مزبور

یا به خودی خود موانع معرفتی‌اند یا موانعی‌اند که به نقص معرفتی می‌انجامند. این نکته تأکید

دوباره بر این مطلب است که مَلّاصدرا سعادت و کمال را امری عقلی می‌داند.

مشاهده می‌شود که نظام منسجمی که مَلّاصدرا در نفس‌شناسی خود ارائه می‌دهد تا چه

اندازه از قابلیت‌های عملی برای تدوین نظامی اخلاقی بر پایه آن برخوردار است و این به معنای

استفاده‌کاربردی از فلسفه در زندگی روزمره، آن هم در یکی از اساسی‌ترین اشکال آن یعنی نظام اخلاقی است. با طرح مسئله نتایج عملی نفس‌شناسی، نخستین اشکالی که ممکن است به ذهن خطور کند این است که آیا اساساً بین هست‌ها و بایدها ارتباطی منطقی وجود دارد؟ یعنی آیا می‌توان از هست‌ها به بایدها پللی کشید و بایدها را از هست‌ها نتیجه گرفت؟

گرچه تفصیل این بحث از حوصله موضوع این مقاله خارج است، به‌طور مختصر می‌توان گفت به نظر می‌رسد این پرسش، اساساً پرسشی غلط است؛ چراکه اگر درست به محتوای این پرسش دقت کنیم درمی‌یابیم که این پرسش پیش‌فرضی نامرئی دارد و آن این است که بایدها و نبایدها از سنخ بایدها و نبایدهای اعتباری و قراردادی فرض شده است. برای روشن شدن مطلب مثالی بیان می‌کنیم: اگر از یک شیمی‌دان بشنویم که برای به دست آوردن آب، باید اکسیژن و هیدروژن را ترکیب کنیم یا بشنویم که اگر بخواهیم آب به جوش آید باید آن را به صد درجه حرارت برسانیم، آیا باز این پرسش را مطرح خواهیم کرد که چرا این بایدها را از آن هست‌ها نتیجه گرفته‌اید؟ به نظر می‌رسد می‌توان گفت که بایدها و نبایدها اساساً عبارت دیگری از همان هست‌ها و نیست‌هاست و بایدها خود در دل هست‌ها و نیست‌ها نهفته‌اند. البته این نکته نیز بدیهی است که میزان اعتبار و اتقان بایدها و نبایدها به میزان اعتبار و اتقان هست‌ها و نیست‌هاست.

این مطلب با قواعد نفس‌شناسانه ملاً صدرا نیز کاملاً هماهنگ است؛ چراکه از نظر حکمت متعالیه همه اعمال از جمله انجام اعمالی که در شریعت، انسان از آنها نهی شده است در واقع دارای آثاری حقیقی و عینی در نفس انسان‌اند که در روز قیامت که پرده‌های عالم عنصری کنار می‌رود، حقیقت آن اعمال متجلی می‌شود و در مقابل انسان تجسم می‌یابد. پس در واقع اگر شریعت، از انجام کاری نهی می‌کند، یکی از قوانین این عالم را به انسان یادآور می‌شود و او را نسبت به حقیقت آن عمل متنبه می‌سازد (ر.ک: حجرات: ۱۲؛ نساء: ۱۰؛ اعراف: ۱۴۷). به عبارت دیگر، از نظر منطقی بین اینکه به کسی بگوییم: «آب جوش را بر پوست خود نریز که موجب سوختگی خواهد شد» و اینکه بگوییم «حسد، ایمان را می‌سوزاند و از بین می‌برد» از حیث بیان یک حقیقت عینی، تفاوتی نخواهد بود.

چنین تفسیری از نفس و حقایق عینی نهفته در آن، که با اعمال ما اکتساب می‌شود می‌تواند

مقدمه‌ای باشد برای تدوین نظامی عملی بر مبنای حکمت، که از شناخت نفس و حیثیات گوناگون آن حاصل می‌شود. برای مثال اگر بتوان ثابت کرد که بر مبنای نفس‌شناسی صدرایی، نفس انسان از منظر وجودی دارای حیثیتی حقیقی به نام «زوجیت» است (ر.ک: نبأ: ۸؛ روم: ۲۱؛ اعراف: ۱۸۹) - البته در این باره تصریحی در آثار ایشان دیده نمی‌شود - معنایش این خواهد بود که هویت و شخصیت انسان، بدون زوج، کامل نخواهد بود. اثبات فلسفی و حکمی این مسئله که از بررسی حیثیات نفس حاصل خواهد شد، می‌تواند مبنای نظری و عملی مکاتبی چون فمینیسم به قرائت رایج آن و فردگرایی را به‌طور کلی ویران کند. بنابراین به نظر می‌رسد نفس‌شناسی به روش صدرایی، نه تنها در حوزه نظر توان گشودن بسیاری از معضلات فکری را دارد، که قابلیت فراوانی برای ارائه نظامی فلسفی در حوزه عمل را نیز داراست.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که بحث نفس در حکمت متعالیه، چنان‌که خود مَلّاصدرا نیز اذعان دارد، از مهم‌ترین موضوعات فلسفی است که به دلیل اتقان مباحث نظری آن در این مکتب متعالی، هنوز هم در بسیاری از زمینه‌ها تازگی و استواری علمی خود را حفظ کرده است. این در حالی است که تشتت آرای گوناگون در مباحث انسان‌شناسی معاصر و نیز ناتوانی انسان‌شناسی مدرن در ارائه تصویری از انسان و جایگاه او در هستی که منطبق با لایه‌های عمیق روحی و فطری انسان باشد، لزوم توجه به مبنای انسان‌شناسانه حکمت صدرایی را دوچندان می‌کند؛ چراکه براساس غایتمند بودن حرکت استکمالی نفس در اندیشه مَلّاصدرا و با توجه به اصولی که او در این باره به دست ما می‌دهد، می‌توان مبنای تازه‌ای در فلسفه تعلیم و تربیت بنا کرد و در همان راستا خط سیری عملی ترسیم نمود. امید است با طرح جدی این مباحث و کنکاش علمی در آن، زمینه این امر فراهم آید.

منابع

- آیت‌اللهی، حمیدرضا (۱۳۸۸)، *معنای زندگی یا هدف زندگی، دیدگاهی صدرایی - مآخذ و تدبیر خانواده*، مجموعه مقالات همایش حکیم مآخذ، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۵)، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- اله‌بداشتی، علی، «انسان‌شناسی صدرالمتألهین» (پاییز و زمستان ۱۳۸۰)، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، ش ۹، ص ۴۵-۶۵.
- باقری، خسرو «درآمدی به انقیاد فرهنگی در روان‌شناسی معاصر» (۱۳۶۹)، *روانشناسی و علوم تربیتی*، ش ۴۸، ص ۴۷-۸۱.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۸۶)، *شناخت انسان در تصعید حیات تکاملی*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علمانه جعفری.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۶)، *مآخذ به روایت ما*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۱)، *عیون مسائل النفس*، تهران، امیرکبیر.
- حلبی، علی‌اصغر (۱۳۷۴)، *انسان در اسلام و مکاتب غربی*، تهران، اساطیر.
- سبزواری، مآهادی (۱۳۷۹)، *شرح المنظومه*، تعلیق حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.
- فرامرزق‌راملی، احد (۱۳۸۴)، *منطق (۱)*، تهران، دانشگاه پیام نور.
- کارل، الکسیس (بی‌تا)، *انسان موجود ناشناخته*، ترجمه حمید عنایت، تهران، شهریار.
- گون، رنه (۱۳۶۵)، *سیطره کمیت و علائم آخر زمان*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- گودمن، نلسون (۱۳۸۱)، *واقعیت، افسانه و پیش‌بینی*، ترجمه رضا گندمی نصرآباد، قم، دانشگاه مفید.
- ماحوزی، رضا، «رویکرد روان‌شناختی مآخذ و نقص روان‌شناسی معاصر» (۱۳۹۰)، *خردنامه صدرا*، ش ۶۳، مجتهدی، کریم (۱۳۷۶)، *هگل و فلسفه او*، تهران، امیرکبیر.
- مصلح، جواد (۱۳۵۲)، *علم‌النفس یا روان‌شناسی صدرالمتألهین*، تهران، دانشگاه تهران.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۸)، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۲ و ۵.

- ملأصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی) (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۶۰)، *اسرارالایات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ری، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن‌الکریم*، تحقیق محمد خواجه‌ری، قم، بیدار.
- (۱۴۰۴ق)، *اکسیر العارفین*، توکیو، جمعیه دراسات الفکر الاسلامی.
- (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- (۱۳۸۶)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی.
- (۱۳۴۰)، *رساله سه اصل*، تصحیح و اهتمام سیدحسین نصر، تهران، دانشگاه علوم معقول و منقول.

CalingWood (1965), *Idea of Nature*, New York.

Gardner, H. (1999), *Intelligence Reframed*, New York, basic book.

Scheler, M. (1951), *La Situation de I homme dans le mond*, New York.

Skinner (1972), *Beyond freedom and Dignity*, New York.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی