



A reflective look at Mulla Sadra's and Kant's opinions about the perfect human being

Ali Hoseini^{1*} Ali Nejat Rayzan² Hoseyn Namazian³

1 * Corresponding Author, Assistant Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran a.hoseini@yu.ac.ir

2 Assistant Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran ali.raizan@yahoo.com

3- Graduated from Yasouj University, Philosophy and Islamic Theology, m.namazeyan@yahoo.com

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:
Received
June 25, 2023
Accepted
November 22, 2023

Keywords:
*P Perfect human being,
Islam, the West, Mulla
Sadra, Kant*

ABSTRACT

The concept of the perfect man is one of the challenging concepts in philosophy and mysticism, which has been given various definitions. Aristotle defined man as a talking animal and sometimes a political animal. Contrary to the definition of the first teacher, Ibn Arabi considers the human being to be a divine grace, into whose body the Most High has breathed from his merciful soul and has made him the comprehensive totality of the truths of the world and the truths of the Truth. Since Mulla Sadra is strongly influenced by the opinions of Muhyiddin Arabi in his philosophical-mystical school, he considers man as the divine caliph and has comprehensiveness. By accepting the plurality of human kinds and denying the unity of human kinds, he believes that humans have different types according to their inner capacity and can go through all stages. Because in terms of humanity, it is constantly progressing from one existence to another and does not have a certain essence. The Western thinker, Immanuel Kant, as a leader in the field of anthropology, believes that everything, God and beings, finds meaning with man, the same person who, due to his limited cognitive abilities, is unable to solve many important issues related to God and the world. Because the world and God have become powerless, his philosophy provides a wide field for practical reason and ethics and has infinite dignity. Mulla Sadra and Kant are two thinkers who have addressed these two issues with two different approaches. This article aims to express the commonalities and differences of these two Islamic and Western thinkers by referring to the main sources and in a descriptive-analytical way.



دانشگاه لرستان

شاپای الکترونیکی: ۸۹۴۴-۲۹۸۰

پژوهش های نوین در مطالعات علوم انسانی اسلامی

<http://www.api.lu.ac.ir>



مقاله پژوهشی

نگاهی تأملی به آراء ملاصدرا و کانت در باب انسان کامل

علی حسینی^{۱*}، علی نجات رازین^۲، محسن نمازیان^۳

۱. استادیار فلسفه، گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران a.hoseini@yu.ac.ir

۲. استادیار فلسفه، گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران ali.raizan@yahoo.com

۳. دانش آموخته رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه یاسوج m.namazeyan@yahoo.com

اطلاعات مقاله

دریافت مقاله:

۱۴۰۲/۰۴/۲۰

پذیرش نهایی:

۱۴۰۲/۰۹/۰۱

واژگان کلیدی:

انسان کامل، اسلام، غرب، ملاصدرا،

کانت.

چکیده

مفهوم انسان کامل، یکی از مفاهیم چالش برانگیز در فلسفه و عرفان می باشد، که تعاریف گوناگونی از آن ارائه شده است. ارسطو انسان را «حیوانی ناطق و گاهاً حیوانی سیاسی» تعریف نمود. ابن عربی برعکس تعریف معلم اول، انسان را لطیف ربانی می داند که حق تعالی از روح و نفس رحمانی خود، در جسم انسان دمیده است و او را جامع حقایق عالم و حقایق حق قرار داده است. از آنجایی که ملاصدرا در مکتب فلسفی عرفانی خود به شدت متأثر از آرای محی الدین عربی می باشد، انسان را خلیفه الهی و دارای جامعیت می داند. ایشان با پذیرش کثرت نوعی انسانی و انکار وحدت نوعی انسان ها، معتقد است، انسان به حسب نشئه باطنی دارای انواع گوناگون است و می تواند از تمام مراحل عبور کند؛ زیرا از حیث انسانیت، دائماً در حال ترقی از یک وجود به وجود دیگری است و در مرتبه ذات خاصی ثبوت ندارد. اندیشمند غربی، ایمانوئل کانت، به عنوان سر سلسله دار در مبحث انسان شناسی، معتقد است که همه چیز - خدا و هستی - با انسان معنا می یابد. همین انسانی که به دلیل محدودیت قوای شناختی، از حل و فصل مسائل مهمی؛ چون جهان و خدا ناتوان گردیده، زمینه گسترده ای را برای عقل عملی و اخلاق مهیا می سازد و دارای کرامت بی انتهاست. ملاصدرا و کانت دو متفکری هستند که با دو رویکرد متفاوت به این دو موضوع پرداخته اند. این مقاله در صدد است، تا با استناد به منابع اصلی و به شیوه توصیفی - تحلیلی به بیان وجوه اشتراک و افتراق این دو اندیشمند اسلامی و غربی بپردازد.



مسئله انسان و انسان کامل در اندیشه عرفا و حکمای اسلامی و همچنین فلاسفه غربی، از جایگاهی خاص برخوردار بوده و هر اندشمندی با رویکردی متفاوت به تبیین این مسئله پرداخته است. از نگاه عرفانی، انسان موجودی است که در عرض موجودات دیگر قرار ندارد، بلکه جامع آن‌هاست. بنابراین انسان کامل مظهر اتم و اعظم الهی است، عالم به بهترین وجه در او جمع و خلاصه شده است. به عبارت دیگر، چون انسان کامل جامع همه اسما و حقایق حق است. لذا در بردارنده همه موجودات است و در کل عالم سریان و جریان دارد. انسان از یک حرکت جوهری ذاتی به سوی حق تعالی برخوردار است که خداوند علت فاعلی آن می‌باشد. و از همه عوالم و مراحل عبور کرده، و همه را واجد شده و محیط بر همه است، با همه عوالم نوعی اتحاد دارد. به عقیده ملاصدرا، "انسان در تکوّن بعد از تکوّن، به صورت تدریجی از ظاهر به باطن در حرکت بوده و از جمادی به نباتی و حیوانی و از آن به بشریت گام نهاده است. به عبارت دیگر؛ انسان از نشئه‌ای به نشئه دیگر در تحول و تکامل است. انسان در خلال حرکت جوهری پیوسته سیر تکامل خود را از طریق نیل به مراتب برتر و بالاتر ادامه می‌دهد و با حفظ «وحدت شخصی» خود در نهایت به مرتبه تجرد راه می‌یابد و موجودی مجرد می‌گردد" (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۵/۱). بیان اندیشه‌های فلاسفه غربی در اینجا خالی از لطف نیست. اندیشمندی چون کانت نیز در مورد انسان معتقد است که اگرچه انسان در بدو تولد موجودی ناتوان است، اما در عین حال دارای آمادگی‌های ذاتی است که به مدد آن‌ها می‌تواند به «انسانی» که به نظر کانت موجودی اخلاقی است ارتقاء یابد. ملاصدرا بانگ‌رَش وجودی و متأثر از آموزه‌های قرآنی، شأن انسان را در ارتباط با شأن (الهی) او تعریف و تبیین می‌کند. اما کانت با تأسیس بنیاد ما بعد الطبیعه اخلاق، انسان را موجودی (خود بنیاد) معرفی نموده، و شأن فی نفسه و مستقل برای وی قائل است. که در این مقال، بیان اندیشه‌های هر یک از این دو فیلسوف نگاهی تازه را به این مسئله در برابر جوینده‌گان حقیقت خواهد گشود.

۲- مبانی انسان‌شناسی ملاصدرا

جناب صدرالمآلهین (ع) معتقد است، که معرفت به انسان، به ویژه انسان کامل، با علم حصولی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا انسان هویت خاص و مرتبه وجودی ثابتی ندارد و دائماً در حال حرکت و تحول بوده، و از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر منتقل می‌شود. بنابراین مراتب وجودی متفاوتی دارد و از هر مرتبه آن، ماهیت خاصی انتزاع می‌شود (ن.ک: صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۵۴). ملاصدرا در مکتب فلسفی خود، بر اساس مبانی خاصی از جمله مبانی انسان‌شناختی، تفسیر خاصی را از انسان ارائه می‌دهد. که بدون توجه به این مبانی، نمی‌توان در باب دیدگاه ایشان در مورد انسان سخن گفت. این مبانی عبارتند از:

۱-۲- حرکت جوهری:

ملاصدرا با بیان قاعده حرکت جوهری، تمامی موجودات را ذاتاً در حال حرکت به سمت یک کمال نهایی می‌داند که در هیچ حدی از حدود توقف ندارند، و این حرکت و تحول تا آنجا که به تجرد رسیده و از ماده‌رهایی یابند، ادامه دارد. این حرکت به صورت کمال بعد از نقص صورت می‌گیرد. به این معنا که موجودات در هر مرحله از حرکت، کمالات مرحله قبل را حفظ کرده و کمال لاحق و نهایی برای آنان به کمال سابق می‌گردد (ن.ک: مصباح، ۱۳۸۰: ۶۰/۱). ملاصدرا با تکیه بر براهین متعدد ثابت کرد که وجودهای مادی اساساً وجودهایی تدریجی هستند که در هر لحظه وجودی تازه می‌یابند (ن.ک: صدرالمآلهین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۴/۳). در واقع حرکت از عوارض تحلیلی وجود سیال است، نه آنکه وصفی باشد که از بیرون به آن ضمیمه گردد. بنابراین براساس حرکت جوهری، عالم ماده در یک جریان عمومی به سوی غایت نهایی، یعنی مبدأ هستی در حرکت است (همان). بنابر این مبنا، انسان نیز از وجود ثابتی ندارد و دائماً در حال تحول است تا به آن مرحله کمال یا همان موطنی که خداوند برایش تعیین کرده، برسد.

۲-۲- تشکیکی بودن وجود:

مبنای دومی که جناب صدرالمتألهین (ع) در تفسیر انسان کامل از آن بهره می‌جوید، تشکیکی بودن وجود است. ایشان هم گام با اهل معرفت، معتقد است که وجود حقیقت واحدی است که قابل تعدّد نیست و تمام کثرت‌ها ناشی از ظهورات مختلف آن است، و شامل تمام موجودات از پایین‌ترین مرتبه، که از فعلیتی برخوردار نیست، تا آخرین مرتبه، وجود، که تام و فعلیت صرف است، می‌شود. این وجود، دارای مراتب مختلف است. بنابراین وجودات، اگرچه متکثر و متمایزند، اما همگی از مراتب تعینات حق تعالی و ذات الهی هستند، و ظهورات نور و شئون ذات حضرتش می‌باشند نه آنکه اموری مستقل و ذاتی منفصل باشند (همان، ۷۱/۱).

۲-۳- اتحاد عاقل و معقول:

فلاسفه پیش از ملاصدرا نسبت علم و معقولات را با نفس، رابطه ظرف و مظهر (و کمال ثانی آن) می‌دانستند، ولی ملاصدرا ثابت کرد که معلومات و معقولات نفس، حاصل تلاش نفس و حرکت و فعالیت تکاملی وجود انسان است و با هر معلوم، در واقع به وجود انسان (و کمال اول نفس) افزوده می‌شود. هر علم که به نفس انسان برسد، وجود را در او بزرگتر و کاملتر می‌سازد. پس علم انسان (و ادراک او که مقدمه آنست) جزئی از وجود انسان بشمار می‌رود و عرضی از عرض‌ها نیست. در نظر ایشان، تعقل عبارت است از: اتحاد جوهر عاقل با معقول است؛ یعنی زمانی که نفس ناطقه انسان چیزی را تعقل می‌کند به حسب وجود، عین صورت عقلی آن می‌گردد. و چون عقل فعال خزانه صور معقوله اشیاء و خارج کننده نفوس از قوه به فعلیت است، وقتی نفس صور معقوله اشیاء را تعقل می‌کند، به مقدار سعه وجودی خود با عقل فعال، که خزانه صور اشیاء است، متحد می‌شود (ن.ک: مصباح، ۱۳۸۰: ۷۸-۷۹).

۲-۴- قوه خیال:

قوه خیال، از قوای نفس به شمار می‌رود. ارسطو و پیروانش، نفس را جوهری می‌دانند که صورت روحانی بدن و کمال اول شمرده می‌شود و بدن، ماده نفس است، و ابزاری برای فعلیت بخشیدن به قوای نفس (ن.ک: دفتری، ۱۳۹۱: ش ۹/۱۲). ملاصدرا نیز تعبیر ارسطو را در این باره می‌پذیرد و نفس را کمال اول برای جسم طبیعی و عالی می‌داند. ایشان در مشهد ثالث، از کتاب شواهد الربوبیه، برهان مشرقی خود را بر مبنای تجرد قوه خیال آورده است. در برهان ملاصدرا که به مدد آن اشباح و صورت‌های مثالی را ادراک می‌کند و این صورت‌های خیالی قابل اشاره حسی نیستند. لذا در این عالم مادی نخواهند بود، و قوه خیال، نفسی مجرد و جزء قوای نفس حیوانی است (ن.ک: صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۹۷). این قوه، جوهری مجرد است که ماده ندارد، ولی از خواص ماده برخوردار است. قوه خیال، آخرین قوه از قوای طبیعی است که در انسان حاصل شده است. این قوه، واسطه بین مرحله پایین‌تر انسان یعنی بدن او و مرحله بالاتر او یعنی قوه عاقله است و چون مجرد است، با فانی بدن، فانی نمی‌شود (ن.ک: مصباح، ۱۳۸۰: ۸۵-۹۰). در حکمت متعالیه، مرتبه خیال به قوه مصوره نیز گفته می‌شود؛ زیرا این مرتبه، صورت‌گری کرده و صور مختلف را انشاء می‌کند (ن.ک: صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۴۳).

بنیادی‌ترین ویژگی انسان در مکتب فلسفی انسان‌شناختی ملاصدرا، عقلانیت اوست، به ویژه عقل نظری. مراد از عقل، قوه مدرکه نفسانی است که در وجود انسان، سرچشمه تمام چیزی است که از نظر ملاصدرا می‌تواند، انسان را به واقعیت برساند. این قوه بستری برای حکمت و فرزاندگی است و انسان را به جایی می‌رساند که عالمی عقلی، مشابه عالم عینی می‌گردد (ن.ک: همو، ۱۳۸۱/۲۰). از منظر ایشان، علم و حکمت، ریشه در بُعد نظری عقل انسان دارد. ایشان علم را نوعی تحقق وجودی برای نفس و نوعی نورانیت برای انسان می‌داند (همان: ۲۹۲-۲۹۵/۳). انسان این ظرفیت را دارد که نسبت به تمام حقایق هستی علم پیدا کند (ن.ک: همو، ۱۳۷۵: ۹۸). بنابراین هرچه بیشتر به فعلیت برساند، مرتبه بالاتری از عالم وجودی را برای خود فراهم کرده و به سعه وجودی بیشتری دست خواهد یافت. و با دریافت حقایق، عالی‌ترین درجات انسانیت را طی می‌کند. از همین روست که ایشان، موضوع و هدف از خلقت انسان را همان خلیفه الله شدن می‌داند؛ یعنی مقصود نهایی از آفرینش تمام هستی و موجودات، انسان کامل است که همان



خلیفه و جانشین خداوند است و تنها کسی که صلاحیت خلافت و جانشینی خداوند و آبادانی دو جهان را داراست و او همان انسان حقیقی است که مظهر اسم اعظم باری تعالی است (ن.ک: همو، ۱۳۶۰: ۲۳۹). ایشان در شواهد الربوبیه اذعان می‌دارد: «هدف از خلقت این عالم، انسان بوده و مقصود از خلقت انسان، وصول آدمی به مقام و مرتبه عقل مستفاد و مشاهده معقولات است و از این طریق به ملأ اعلی متصل گردد» (ن.ک: همو، ۱۳۸۲: ۲۰۷). بدین طریق انسان از یک نوع کرامت و شرافت ویژه‌ای برخوردار است و خلیفه خدا و مسجود تمام‌فرشتگان آسمان و زمین است.

از دیدگاه صدرالمتألهین^۵، نفس آدمی متشکل از دو قوه نظری و عملی می‌باشد: یکی برای صدق و کذب و دیگری برای خیر و شر در جزئیات. یکی برای واجب و ممکن و ممتنع و دیگری برای جمیل و قبیح و مباح. هر یک از این قوا دارای شدت و ضعف هستند و در شدت و ضعف نیز دارای مراتب می‌باشند (ن.ک: همو، ۱۴۲۲: ۳۰۶). زمانی کمال حقیقی برای انسان حاصل می‌گردد، که این دو نیرو و قوه الهی که در سرشت آدمی نهاده شده‌اند، به کمال واقعی خود برسند. و همان‌طور که گفتیم این دو نیرو دارای مراتبی هستند و از شدت و ضعف برخوردارند که باطی نمودن این مراتب، به کمال حقیقی خود وصل می‌شوند و در نهایت، کمال واقعی انسان، حاصل می‌گردد و زمانی که کمال حقیقی حاصل شد، انسان کامل می‌شود. وی بُعد نظری عقل را بنیادی‌ترین و با ارزش‌مندترین استعداد و سرمایه در وجود آدمی داند که نیاز مستمر به بدن و قوای بدنی ندارد و به طور دائم با مفارقات و ذات حق در ارتباط است و مستفیض به فیض دائمی است (ن.ک: همو، ۱۹۸۱: ۱۳۰/۱)، و حقیقت انسانیت بر آن بنا شده است؛ زیرا حقیقت وجود انسان را آشکار می‌سازد. به انسان وجود می‌دهد و انسان به واسطه آن، حقایق عقلانی را شهود کرده و جهان اخلاقی خود را می‌سازد. لذا عمل وقتی عمل است که پشتوانه نظری داشته باشد (ن.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۷: ۳۵). از نظر ملاصدرا، عقل عملی دائماً نیاز به تدبیر بدن داشته و با قوای شوقیه و محرکه در ارتباط است و مهم‌ترین وظیفه عقل عملی، خدمت‌گذاری به عقل نظری می‌داند، و برتری انسان بر سایر موجودات هستی را نیز، همین برخورداری او از قدرت نظری می‌پندارد. چرا که این عقل نظری است که رو به عالم مافوق دارد (ن.ک: صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۰/۱). لذا عقلانیت معیاری برای فهم ارزش انسانیت و زیربنای تحقق انسان کامل می‌باشد (ن.ک: همو، ۱۳۸۲: ۲۴۰). بنابراین آنچه در عقل انسانی حاصل می‌شود، مطابق عالم موجود است. عالم موجود هم مطابق عالم منظور در نسخه الهی و لوح عقلی؛ یعنی همان قلوب ملائک مقرب است، و این عالم نیز مسبوق به وجود آن در لوح قدری است. ادراک انسان در هر مرتبه‌ای از صورت‌های عالم، موجب اتحاد با آن مرتبه و تحقق وجود آن مرتبه در نزد انسان می‌باشد. وجودات برخی حسی، بعضی مثالی و بعضی عقلی هستند، وجود نیز در مرتبه اول عقلی، بعد نفسی و بعد حسی و مادی است. نفس نیز بتبع آن گاهی حسی، گاهی نفسی و گاهی عقلی است. انسان اگر به حد بالا و مقام ربّانی برسد، بر قضا و قدر الهی اطلاع می‌یابد و شاهد قلم و لوح ربوبی می‌گردد و به این سبب کل عالم نزد او حاضر می‌گردد. انسان کامل مصداق واقعی این مورد است (همان: ۳۴۹-۳۵۲). لذا در اندیشه ملاصدرا برتری انسان بر فرشتگان و سایر موجودات، برتری قدرت نظری او بر تمامی موجودات دیگر است، نه قدرت عملی او (ن.ک: همو، ۱۳۶۶: ۱۴۱/۲).

۳- سیر تکاملی انسان به انسان کامل در نظر صدرالمتألهین^۵

«إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (۳۰) «و چون پروردگار تو به فرشتگان گفت من در زمین جانشینی خواهم گماشت [فرشتگان] گفتند آیا در آن کسی را می‌گماری که در آن فساد انگیزد و خون‌ها بریزد و حال آنکه ما با ستایش تو [تو را] تنزیه می‌کنیم و به تقدیس می‌پردازیم. فرمود من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید» (فولادوند، ۱۳۸۸: ۳۰/۱).

ملاصدرا در تفسیر این آیه بیان می‌کند: «که سلطنت ذات ازلی و صفات والای واجب اقتضا می‌کرد که با ظاهر کردن مخلوقات و محقق ساختن حقایق و مسخر کردن اشیاء پرچم ربوبیت را برافرازد. این امر بدون واسطه محال بود؛ زیرا ذات حق تعالی قدیم است و مناسبتی بین عزت قدم و ذلت حدوث می‌باشد. لذا جانشینی را برای خویش در تصرف زعامت و ولایت قرار داد. این جانشین، هم رویی به قدم دارد و از حضرت حق استمداد می‌جوید و هم رویی به حدوث دارد که به خلق مدد می‌رساند» (ن.ک: صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۶۶: ۶۹/۳). ایشان با نظر به اندیشه ابن عربی، انسان را نسخه الهی که دارای جامعیت کبری و عالم صغیر است، می‌داند.

از منظر صدرالمآلهین (و)، نفس آدمی در مسیر تکامل (کمال) خود دارای سه نشئه وجودی یا ادراکی است: اولین مرتبه، نشئه ادراک حسی و مادی است که مظهر آن حواس پنج‌گانه‌اند. دومین مرتبه، تخیل است که در آن اشباح و صور غایب از حواس پنج‌گانه، ظاهری می‌باشند. مظهر این مرتبه، حواس باطنی، به خصوص قوه خیال می‌باشد. سومین مرتبه، نشئه عقلی است. مظهر این مرحله قوه عاقله است و انسان زمانی به این مرحله می‌رسد که قوه عاقله او به فعلیت برسد. بر این اساس، نفس ناطقه بر اساس حرکت جوهری و تشکیکی بودن وجود، از سه مقام برخوردار است: مقام عقل و قدس، مقام نفس و خیال، مقام حس و طبیعت. (ن.ک: همو، ۱۴۲۲: ۲۱-۲۲). بنابراین انسان از پایین‌ترین مرتبه، سیر صعودی خود را آغاز می‌کند و مراتب حیات را یکی پس از دیگری می‌پیماید. او ابتدا از نفس نباتی، که پایین‌ترین مرتبه است، دارا می‌شود که ویژگی‌های آن رشد، تغذیه و تولید مثل است. پس از آن، سیر حرکت جوهری ادامه یافته و او از مرحله نفس حیوانی بهره‌مند می‌شود. احساس و حرکت از خصوصیات این مرحله است. سپس، به مرتبه اشرف و نفس ناطقه دست می‌یابد، که علم و آگاهی از مختصات آن است (ن.ک: همو، ۱۹۸۱: ۹/۲۲۸). این مرتبه، موازی با عالم عقول است که دار مقرّبین الهی است و فقط مقرّبین درگاه حق، قادر به درک آن خواهند بود. نفس آدمی، که خداوند علت فاعلی این نفس است، حافظ انسان است و معرفت نفس، طریق نیل به تمامی معارف حقه بوده و به واسطه آن می‌توان به ذات و صفات ربوبی نایل شد. همان‌طور که پیامبر (ا) فرمودند: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». لذا علم و معرفت ما به نفسمان، عین علم ما به مبدأ نفسمان خواهد بود. این نفس با معرفت، شایسته خلیفه الهی است و به واسطه همین شرافت بود که مسجود فرشتگان قرار گرفت، و بموجب این نفس است که اسماء و صفات الهی در عالم هستی متجلی می‌گردد. پس نفس بُعدی ربوبی و روحانی در عالم خلق است که بموجب این شرافت و کرامت در غایت، منتهی به خدا می‌شود و مصداق کامل این بُعد الهی در عالم خلق، انسان کامل است.

۴- مبانی انسان‌شناسی کانت

کانت از جمله فیلسوفان برجسته‌ی قرن هجده ماست و یکی از بانفوذترین متفکران سنت فلسفی غرب، و از آخرین فیلسوفانی است که نظام فلسفی کاملی تدوین نمود که قلمروی وسیعی را در بر دارد و بیشتر مسائل فلسفه را شامل می‌شود. در بزرگی جایگاه این فیلسوف، همین امر کافی است که راسل که خود از فلاسفه‌ی تحلیلی است و در اکثر تفکرات فلسفی، کانت را همراهی نمی‌کند و نقطه‌ی مقابل کانت قرار دارد، در مورد او می‌نویسد: «ایمانوئل کانت را عموماً به عنوان بزرگترین فرد فلاسفه‌ی جدید می‌شناسند» (ن.ک: راسل، ۱۳۸۸: ۵۳۰).

یکی از مهم‌ترین ابعاد تفکر این فیلسوف که بسیار در اندیشه‌ی او نمود دارد، جایگاه و نقش انسان در اندیشه‌ی اوست. به طوری که خیلی از متفکران از جمله مارکس معتقدند که هیچ اندیشمندی مثل کانت، به انسان و جایگاه انسان توجه نکرده است. «تنها یک نظریه وجود دارد که با کرامت انسانی (جایگاه انسان) سازگار است، و آن نظریه‌ی کانت است» (ریچلز، ۱۳۸۹: ۱۹۲).

کانت می‌گوید: می‌توان تمام تلاش‌های فلسفی را کوششی در راستای پاسخ‌گویی به یکی از چهار سؤال زیر دانست: ۱- چه می‌توانم بدانم؟ ۲- چه باید انجام دهم؟ ۳- به چه می‌توانم امید داشته باشم؟ انسان چیست؟ پرسش اول بوسیله متافیزیک، پرسش دوم



با اخلاق، پرسش سوم بوسیله دین، و پرسش چهارم بوسیله انسان‌شناسی پاسخ داده شده‌اند. در واقع، تمام این پرسش‌ها را می‌توان در ذیل انسان‌شناسی قرارداد؛ زیرا محل رجوع سه سؤال دیگر است (kant, 1885, 15). ایشان معتقد که ما برای اینکه به این پرسش پاسخ صحیحی بدهیم که «انسان چیست؟»، به جای تعریف انسان به حسب ذات و جوهر، باید او را بر اساس اعمال و رفتارهایش تعریف کنیم. یعنی بگوییم انسان چه انجام می‌دهد؟ در این صورت انسان محصول کارهای خودش خواهد بود و ویژگی‌های او ویژگی‌هایی است که خودش عامل به وجود آمدن آن‌هاست (kant, 1996, 238).

کانت در مکتب فلسفی خود، بر اساس مبانی خاصی به تعریف انسان می‌پردازد، که این مبانی عبارتند از:

۴-۱- عقل عملی یا اراده:

اعمال انسان را می‌توان به عقلانی و غیر عقلانی تقسیم کرد. اعمال هنگامی غیر عقلانی هستند که بی هدف باشند. اما اعمال عقلانی، اعمالی هستند که عقل عملی آن‌ها را بر اساس اصل هدایت‌گری انجام می‌دهد. در این نوع عمل، این تنها، عامل نیست که فقط می‌داند چه می‌خواهد انجام دهد و یا به چه صورتی به آن وصل می‌شود، بلکه فرد زمانی عمل عقلانی دارد که فعل و عملش را از روی سیاست و مطابق با آن انجام دهد (ن.ک: محمدرضایی، ۱۳۷۹: ۷۹). به نظر کانت، عقل قوه برتر معرفت است که انسان را از حیوان متمایز می‌کند و در موارد گوناگون نمایان‌گر می‌شود. عقل به همان اندازه که در تفکر جلوه‌گر می‌شود، در عمل نیز نمایان می‌شود. عقل تا آنجا که که بر فعل اثر می‌گذارد یا فعل را متعین می‌کند. عقل عملی می‌نامد و معتقد است که عقل عملی و عقل نظری یک قوه هستند که به نحوه‌های گوناگون، نمایان می‌شوند و یا عقل در نهایت یکی است، ولی کاربردهای آن متفاوت است (همان: ۳۲). کانت هر چند از جهت نظری عقل را محدود می‌داند، اما نگاه ویژه‌ای را به عقل عملی مشترک بین همه انسان‌ها دارد (kant, 1996, 59). اراده، که از کلیدی‌ترین و مهم‌ترین مفاهیم در فلسفه کانت به شمار می‌رود و قرابتی بسیار با عقل عملی دارد، و مهم‌ترین سرمایه وجودی انسان است که انسان بر اساس آن، خود را تحقق می‌بخشد و به سعادت اخلاقی دست می‌یابد. دکتر محمد رضایی در تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت اذعان می‌دارد، که از نظر کانت، اراده نوعی علیت است که به موجودات زنده از آن حیث که عقلانی‌اند، تعلق دارد، و آن را می‌توان به عنوان قدرت و توانایی موجود عقلانی برای تولید آثار و معلول‌ها در جهان پدیدار و در مرحله اول در عالم مادی، لحاظ می‌شود. اراده ما هم‌چنین دگرگونی‌هایی را در عالم ذهن و روان ما، به قولی جهان حس درونی، پدید می‌آورد. که اگر موجودات عقلانی را موجوداتی دارای اراده تصور نماییم، مانند آن است که آنان را موجوداتی که نسبت به علیتشان، معرفت و شناخت دارد، تصور نموده‌ایم (ن.ک: محمدرضایی، ۱۳۷۹: ۱۹۵).

۴-۲- توجه به قوه خیال:

قوه خیال در نظام معرفت‌شناختی کانت دارای جایگاهی منحصر به فرد است. این نقش به مراتب، فعالانه‌تر از جایگاه خیال در نظام‌های فلسفی پیش از کانت است.

کانت می‌گوید: «قوه خیال، به مثابه یک قوه شهود بدون حضور ابژه، یا مولد (productive) است؛ یعنی قوه عرضه نخستین (original presentation) ابژه، که از این‌رو، بر تجربه تقدم دارد، و یا بازتولیدی است؛ یعنی قوه عرضه ثانوی (derivative presentation) ابژه، که شهود تجربی قبلی ذهن را به یادآور می‌شود. شهودهای محض مکان و زمان، به قوه مولد تعلق دارند. لذا هنگامی که [این شهود تجربی] با مفهوم ابژه مرتبط می‌شود موجب شناخت تجربی و در نتیجه شناخت تجربه نامیده می‌شود» (ن.ک: فولادی، ۱۳۹۳: ش ۸۱/۲). ایشان تخیل خلاق را از ویژگی‌های ممتاز انسان می‌دانند که در فلسفه او، نشان از وجود استقلال و اختیار انسان است. آزادی از نظر کانت، شرط آفرینش و مبدأ خلاقیت است.

۴-۳- خود مختار بودن آدمی:

کانت معتقد است که اراده آزاد یا خود مختار بودن انسان تابع قانون خارج نیست، بلکه اصالتاً قانونگذار است، این رویکرد منجر به اومانیزم می‌شود؛ چرا که رابطه انسان با ماوراء الطبیعة قطع شده و انسان هویت خود را، خودش می‌سازد. خود بنیادی انسان در نظر کانت بسیار مهم است (ن. ک: کانت، ۱۳۶۹؛ ۴۸). انسان موجودی است که اگر دین دارد، اگر مدنیت دارد، اگر نظام‌های اقتصادی و سیاسی بنا می‌کند و... همه را به خواست، تصمیم و اراده خود به وجود آورده است. در نظر کانت، انسان در مقام موجودی صاحب فکر و اندیشه، که همه چیز خود را، خود پدید آورده است و موجودی خودمختار است. که بدون وابستگی، به بودن خود در میان سایر کائنات، ادامه می‌دهد و ادامه‌ی حیات فکری و اخلاقی‌اش مستلزم وابستگی و تکیه به موجودات دیگر نیست. از نظر کانت مرکز ثقل این استقلال اندیشه یا تفکر، موجود مستقل موجودی است که اندیشه‌ی وابستگی نداشته باشد، و در مقام موجودی صاحب فکر و اندیشه که باورها، اعتقادات، تصمیمات، نیازهای او تماماً برخاسته از سرشت خود او، و وابسته به ذات اوست (ن. ک: صانعی دره بیدی، ۱۳۸۴؛ ۸۹). کانت بیان می‌دارد که اراده آزاد باید به گونه‌ای تصور شود که تحت سلطه خودمختاری عمل کند؛ یعنی اینکه بتواند بر اساس ماکزیم‌هایی عمل کند که در عین حال می‌توانند به عنوان قانون عام، اراده شوند. در این صورت، می‌توان این احکام را از احکام خود او فرض کرد (محمد رضایی، ۱۳۷۹؛ ۱۹۹).

۴-۴- غایت بنفسه بودن انسان:

مفهوم بنیادین فلسفه، به خصوص فلسفه اخلاق کانت انسان است؛ به این معنا که هر فرد انسان ذاتاً به عنوان غایت محسوب می‌شود و هیچ‌کس حق ندارد به عنوان ابزار به دیگری نظر کند. کانت این فکر عمل آزادانه انسان یا خود قانون‌گذاری (Selbstgesetzgebung) اخلاقی را محور اصلی فلسفه‌اش قرار می‌دهد و آن را به عنوان اساس کرامت انسان تعیین می‌کند. در تفکر کانتی، شناخت حق، شناخت اصول برابری همه انسان‌ها به عنوان اصل قرار می‌گیرد. هر فرد به لحاظ اخلاقی ملزم به رعایت حقوق دیگران و احترام نسبت به آن‌ها می‌شود. انسان «هدف» می‌باشد نه «ابزار». غیر از انسان همه چیز ابزار است و «قیمت» دارد و می‌توان آن را با چیزی که معادل یا هم طرازش باشد، عوض کرد. فقط انسان است که «ارزش» دارد، زیرا به خودی خود غایت است و دارای ارزش ذاتی یعنی کرامت (wurde) می‌باشد. وی می‌گوید:

« در مملکت غایات هر چیز قیمت دارد و فقط انسان است که به علت داشتن کرامت ارزش دارد. » (کانت، ۱۳۶۹؛ ۴۳۳). لذا وجود این جنبه ارزشی در انسان سبب گردیده که ما انسانیت را چه در شخص خودمان و چه در دیگران غایت بدانیم و نه وسیله صرف (کانت، ۱۳۶۹؛ ۴۲۹).

انسانی که کانت از آن سخن به میان می‌آورد، انسان خلیفه الهی نیست و مقدراتش نیز از پیش تعیین نمی‌شود. از عالم خارج، یک حاکم مطلق بر رفتار و اعمال او، خواه به صورت مابعدالطبیعی آن یعنی خدا و خواه به صورت دنیوی آن یعنی حاکم، سلطان و... وجود ندارد. در این صورت، پس کرامت ذاتی انسان همین آزادانه بودن اوست.

کانت در مورد طبیعت انسانی معتقد است که تمامی انسان‌ها از ذات واحدی برخوردارند، به گونه‌ای که همه آنها در آمادگی‌های طبیعی و قدرت تولیدمثل مشترک هستند و نژادهای مختلف تنها به سبب علل طبیعی محیط به وجود می‌آیند. به عبارت دیگر، در شرایط مختلف محیطی آنچه که دستخوش تغییر می‌شود انحای مختلف بقاست نه تمایلات اصیل انسانی و قوای تولیدمثل انسان‌ها. ایشان انسان را موجودی با چهار آمادگی طبیعی در نظر گرفت:

الف. آمادگی حیوان بودن: در کتاب دین در محدوده خرد تنها، غایت آمادگی حیوان بودن سه چیز دانسته شده: صیانت نفس، تکثیر نوع از طریق غریزه جنسی، و ارتباط با انسان‌های دیگر یا همان تمایل اجتماعی انسان (صانعی دره بیدی، ۱۳۷۷؛ ۶۲). از



نظر کانت، این آمادگی منشأ تمامی رذایل است. این رذایل را می‌توان رذایل ناشی از ناهم‌واری و خامی طبیعت نامید که در نهایت با انحراف از غایت طبیعت، رذایل حیوانی، پرخوری، شهوت‌رانی و میل به قانون‌شکنی نسبت به افراد دیگر را شامل می‌شود.

ب. آمادگی تکنیکی: در آمادگی تکنیکی انسان، خرد حضور دارد. این آمادگی موجب تمایز انسان از باقی موجودات زنده بر روی کره زمین است (Kant, 1885, 226) کانت معتقد است: حتی دست‌های انسان نیز نشان می‌دهند که انسان‌ها توان تولید اشیا، آن‌هم نه در یک روش خاص، بلکه به هر روش ممکن را با به کارگیری خرد دارند. بنابراین آمادگی تکنیکی انسان همان آمادگی مهارت اوست. مهارت امری همیشگی و ثابت در انسان‌ها نیست، اما به آنها ظرفیت ارتباط با هر غایتی را می‌دهد و برخلاف محرک‌های حیوانی، مهارت نیازمند تربیت است.

ج. آمادگی پراگماتیک: آمادگی پراگماتیک یا آمادگی به انسان بودن. آمادگی پراگماتیک وابسته به تمدن اجتماعی انسان‌هاست. آمادگی پراگماتیک، آمادگی انسان‌ها برای متمدن شدن از راه فرهنگ و پرورش است. آمادگی طبیعی انسان‌ها به روابط اجتماعی است تا وضعیت‌های خام قدرت‌های شخصی را ترک کنند و موجوداتی مبادی آداب شوند که در راه نظم هستند. از دیدگاه کانت، تنها حیوانات می‌توانند به طور فردی به تکامل کامل آمادگی‌های طبیعی - خود دست یابند و افراد انسانی بالافراد نمی‌توانند.

د. آمادگی اخلاقی: انسان‌ها به صورت طبیعی یا نیک، یا پلید و یا خنثا هستند. از نظر کانت، انسان‌ها از سویی، آمادگی به بی‌اخلاقی داشته و از سوی دیگر، در تمامی حالات و شرایطشان احساس وظیفه و حس اخلاقی دارند. این قوانین اخلاقی از بدو تولد در انسان موجود است و نیازی به پرورش آنها در افراد نیست. ما می‌توانیم این حقیقت را به هنگام مواجه شدن کودکان با بی‌عدالتی ملاحظه کنیم. آنها نیازی به آموختن اینکه چه چیزی عدل و چه چیزی ظلم است، ندارند. همچنان‌که خود ما نیز هیچ‌گاه این را نیاموخته‌ایم که اراده‌ای آزاد داریم. به همین دلیل، می‌توان گفت که منظور کانت از آمادگی اخلاقی در انسان آن است که امکان رشد کیفیت در فرایند تربیت را دارد (Wilson, 2006, 81).

۵- جایگاه عقل انسانی در تفکر کانت

کانت به همان اندازه که در حیطه عقل نظری، قائل به تحدید عقل است؛ در حیطه عقل عملی قائل به آزادی و توانایی انسان است. و از اندیشمندانی است که به وسعت توانایی انسان در زمینه اخلاق باورمند است. «در فلسفه کانت، عقیده به توانایی انسان در تحقق کامل امکانات، صرفاً جنبه اخلاقی دارد. کانت به کمال عقل عملی، یعنی تکامل عقل عملی معتقد است: نفس از طریق اخلاق قابلیت می‌یابد و کمال‌خواهی دائمی او دلالت بر همین دارد». (محمدپور دهکردی، ۱۳۹۱؛ ۱۵۰).

انسانیت این انسان، در نظر کانت فقط به عقل است و این عقل هم در حیطه‌ی عمل بسیار قابل اعتماد است. قبل از کانت، روسو «کل پیکره‌ی فرهنگ و تمدن را به عنوان محصول عقلانیت، عامل فساد انسان» (صانعی دره بیدی، ۱۳۸۴؛ ۵۹) معرفی می‌کرد. و کانت در جواب روسو، معتقد است که این فساد در عین اینکه صحیح است اما معلول ذات عقل نیست بلکه نتیجه چگونگی کاربرد عقل است. کانت به صورت کلی با استفاده‌ی ابزاری از انسان مخالف است؛ زیرا آنرا مغایر با کرامت و آزادی انسان می‌داند. به نظر کانت؛ عقل انسان غایت دیگری دارد؛ «و شرط اینکه عقل به فشار و بردگی انسان منتهی نشود این است که به ملاحظه‌ی دو چیز رشد کند، و پیش برود؛ الف: اینکه غایت آن اولاً و بالذات عملی است و ثانیاً و بالعرض نظری. عقل برای عمل کردن است نه نظر کردن. ب: اینکه عقل وسیله‌ی ارضای خواسته‌ها و تمایلات نیست، بلکه قوه‌ی غایات اخلاقی است. کار این عقل این نیست که ما چگونه ارضا شویم، بلکه ناظر چیزی که انسان را به این حد در اندیشه کانت بزرگ می‌کند و او را تا مقام «غایت فی نفسه» بالا می‌آورد عقل و اندیشه‌ی انسان است به این است که چگونه به رشد اخلاقی برسیم» (همان؛ ۶۰).

انسان‌گرایی کانت در عرصه‌ی اخلاقیات و عمل بسیار برجسته است. انسان در بعد عمل قانونگذار است. و به طور مستقل قواعدی برای اعمال خود وضع می‌کند، تا جهانی را که عقلمان می‌خواهد به وجود آورد. «اخلاق خود فرمان» کانت مستقل از دین است، و براین اساس انسان هم رهبر است و هم فرمانده. عقل انسان است که حسن و قبح را تشخیص می‌دهد، عقل انسان است که امر و نهی

می‌کند. و در نهایت دیدگاه اومانیستی کانت می‌گوید: «انسان» علت فاعلی و غایی است. حتی فعل اخلاقی زمان ارزشمند است که غایت آن انسان باشد و اگر غایت فعل اخلاقی چیزهایی جز انسان قرار گیرد این عمل ارزش نخواهد داشت» (ژیلسون، ۱۳۸۰؛ ۸۲). از دیدگاه کانت ارزش انسان، ذاتی است و ارزش‌های مربوط به مهارت و توانایی انسان فقط وضعیت و موقعیت او را نشان می‌دهد نه این که دال بر ارزشش باشد. مثلاً زمانی که سقراط در فقر به سر می‌برده، از لحاظ صوری هیچ ارزشی نداشته ولی در همان حال شخصیت او بزرگ‌ترین ارزش را داشته است. بنابراین «هرگاه تمام لذات زندگی از دست برود، حفظ کرامت و شأن انسانی این زیان را جبران می‌کند و برای انسان تحسین به بار می‌آورد بنابراین ارزش درونی انسان ماندگار است» (کانت، ۱۳۸۰؛ ۱۳۴). یکی از معیارهایی که کانت برای ارزش انسانی ذکر می‌کند، به کارگیری استعداد و قوای انسانی و نیز استقلال و عدم وابستگی انسان است. او می‌گوید رسیدن انسان به عزت و شرافت کامل، مستلزم قطع هرگونه وابستگی، اعم از وابستگی اقتصادی، سیاسی یا وابستگی متافیزیکی است (همان؛ ۲۴۰).

۶- نتیجه

- با لحاظ متفاوت بودن زمینه و زمانه‌ی فضای زیست تفکری، دینی، اخلاقی و عرفانی این دو فیلسوف برجسته جهان بشری، تلویحاً در تطبیق نظریات این دو فیلسوف، در می‌یابیم که با اینکه اختلاف‌های فاحشی در دیدگاه‌های آن‌ها مشاهده می‌شود، شباهت‌هایی نیز وجود دارد.

- کانت نیز همچون صدرا، آگاهی و علم را با وجود یکی می‌داند و معتقد است: هستی ما دانستگی است.
- نظریه کانت از جوهره معرفتی بشری و طبیعی و عناصری چون استقلال و اراده، سرچشمه گرفته است و در نظر او انسان نهایتاً هویتی حقیقی است و از هر نوع عامل بیرونی و ماورائی رهاست.
- در نظر کانت، استقلال و اراده، همچون برترین اصل اخلاق است.
- ملاصدرا از جوهره معرفتی الهی و ماوراءطبیعه برخوردار بوده است. از این‌رو، انسان در حقیقت، عین تعلّق و ارتباط تکوینی با مبدأ هستی است و سیر صعودی انسان، بر اساس حرکت جوهری، اصالت وجود و تشکیکی بودن آن و ارتباط وجود انسان با عقل فعال و نهایتاً خداوند، نشان می‌دهد که در نهایت، هیچ‌گونه استقلالی برای انسان قائل نبوده، و تمام وجودش فانی در وجود حق می‌باشد.

- هر دو فیلسوف از استعدادهای درونی خود انسان بهره گرفته و سیر تکاملی را برای انسان ارائه داده‌اند.
- کانت اراده را، بنیادی‌ترین پایه قرار داد، و ملاصدرا عقل نظری را. بدین وسیله اگر انسان بحسب عمل، از تمام صفات حیوانی دور شود - هر چند در توان بشر نیست که از تمام آنها جدا گردد - و بحسب نیروی علم و نظر، به نور ایمان و یقین و در نهایت به ایمان شهودی و علم عینی و یقین حضوری و حقیقی دست یابد، انسان کامل می‌گردد.
- با این حال، در سیر کمالی و اخلاقی، انسان کانتی به فناء فی‌الله دست نخواهد یافت و خود را خدا خواهد پنداشت، اما انسان صدراپی، که در سیر اخلاقی قرار گیرد، چنین نیست.



منابع

۱. قرآن کریم
۲. - ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۷)، «حکمت نظری و عملی»، مجموعه مقالات دهمین همایش ملاصدرا، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
۳. - ابن عربی، محی الدین محمد بن علی، (۱۴۰۵ق)، *فتوحات المکیه*، تحقیق: عثمان یحیی، تصدیق: ابراهیم مدکور، چاپ دوم، بیروت، انتشارات: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۴. - ادواردز، پل، (۱۳۸۷)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه: انشاء الله رحمتی، تهران، انتشارات تبیان.
۵. - ادیب، حسین، (۱۳۵۶)، *زمینه انسان شناسی*، تهران، چاپ دوم، انتشارات لوح دانش.
۶. - اسلامی، حسن، (۱۳۸۹)، *کانت و صداقت مجرمانه*، شماره ۱۱۳، کتاب ماه فلسفه.
۷. - بدوی، عبدالرحمان، (۱۴۰۳ق)، *الانسانیه والوجودیه فی الفکر العربی*، بیروت، دارالعلم.
۸. - تریگ، راجر (۱۳۸۲)، *دیدگاههایی درباره سرشت آدمی (رویکردهای تاریخی)*، جمعی از مترجمان، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. - دفتری، عبدالعزیز، (۱۳۹۱)، *تعدد نفس و روح در نگاه ارسطو*، شماره ۱۲، سال سوم، تهران، فصلنامه علمی - پژوهشی آیین حکمت.
۱۰. - راسل، برتراند، (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه ی غرب*، ترجمه نجف دریابندری، چاپ اول ۱۳۴۰، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی.
۱۱. - ریچلز، جیمز، (۱۳۸۹)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه: آرش اخگری، تهران، انتشارات حکمت.
۱۲. - ژیلسون، اتین. (۱۳۸۰)، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، تهران، انتشارات سمت.
۱۳. - صانعی دره بیدی، منوچهر. (۱۳۸۴)، *جایگاه انسان در اندیشه کانت*، تهران، ققنوس.
۱۴. - صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰)، *اسرار الایات*، چاپ اول، تهران، تقدیم و تصحیح: محمد خواجوی، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. - _____، (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح: محمد خواجوی، دوره ۷ جلدی، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار.
۱۶. - _____، (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه العقلیة*، الطبعة الثالثة، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۱۷. - _____، (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی*، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
۱۸. - _____، (۱۳۸۲)، *شواهد الربوبیه*، تصحیح: محمد خامنه ای و محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
۱۹. - _____، (۱۴۲۲ق)، *المبدأ والمعاد*، تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۰. - _____، (۱۳۷۱)، *عرفان و عارف نمایان (ترجمه کسر اصنام الجاهلیه)*، ترجمه: محسن بیدارفر، تهران، انتشارات الزهرا.
۲۱. - فلوپین، (۱۴۱۳)، *اثولوجیا*، به کوشش: عبدالرحمان بدوی، قم، بیدار.

۲۲. - فولادوند، محمد مهدی، (۱۳۸۸)، *ترجمه قرآن فولادوند*، چاپ ششم، قم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۲۳. - فولادی، عقیل، (۱۳۹۳)، خیال و ابژکتیویته در نقد اول کانت، شماره ۲، قم، فصلنامه هستی‌شناختی، دانشگاه مفید.
۲۴. - کانت، ایمانوئل، (۱۳۶۹)، *بنیاد مابعد الطبیعه اخلاق*، ترجمه: حمید عنایتی، علی قیصری، چاپ اول، تهران، انتشارات خوارزمی.
۲۵. - _____، (۱۳۸۰)، *درس‌های فلسفه اخلاق*، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ دوم، تهران، انتشارات نقش و نگار.
۲۶. - _____، (۱۳۷۷)، *دین در محدوده خرد تنها*، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، چ دوم، تهران، نشر نی.
۲۷. - محمد پور دهکردی، سیما. (۱۳۹۱)، *کرامت انسان از دیدگاه ملاصدرا*، تهران، بوستان کتاب.
۲۸. - محمدرضایی، محمد، (۱۳۷۹)، *تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت*، چاپ اول، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۹. - مصباح، محمدتقی، (۱۳۸۰)، *شرح اسفار، کتاب النفس*، ج ۱، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

30. _ Holly L, Wilson, (2006), *Kant's Pragmatic Anthropology It's Origin, Meaning, and Critical*
31. Significance, Cambridge University Press.
32. _ Kant, Immanuel, (1998), *Critique of pure reason*, translated and edited by Paul Gayer, Allen w.wood.America, Cambridge university press.
33. _....., (1885), *Kant's Introduction to Logic*.Translated by T. K. Abbott. London: Longmans, Green.
34. _, (1996), *Anthropology from a Pragmatic Pointof View*. Translated by V. L. Dowdell. Carbondale &Edwardsville: Southern Illinois University Press
35. _....., (1996), *Critique of Practical Reason*, translated and edited by Mary J.Gregor, Cambridge university press.
36. _ Ozmon Howard A. and Samuel M. Craver. (1997), *Philosophical Foundations ofEducation.th Ed*. Columbus: Merrill Prentice Hall.