

نقش عوامل معنوی در معرفت با تکیه بر قوه وهم از نگاه ملاصدرا

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۳/۳۰

رضا محمدزاده*

عباسعلی منصوری**

چکیده

نوشتار حاضر، بر اساس تحلیل آرای ملاصدرا و طرح مباحثی چون چیستی وهم و چرایی تأثیر آن در ایجاد خطای ذهن، نشان می‌دهد که از دید صدرا، انسان اندیشنده محض نیست و باورهای انسان را نباید مطلقاً از مقوله افعال ارادی او دانست. به عبارت دیگر، در تحقق باورهای انسان، عوامل معنوی نیز - که فراتر از امور طبیعی بوده و برای انسان ملموس نیستند، اما پیوسته در تعامل با انسان‌اند - نقش مهمی ایفاء می‌کنند. ملاصدرا، این تأثیر را به هنگام بحث درباره قوه وهم، به دقت مطرح کرده است. این در حالی است که فیلسوفان بزرگ دیگری چون ابن‌سینا و سهروردی نیز، همانند ملاصدرا، منشأ خطای ذهن یا به عبارتی نفوذ شیطان در انسان را از طریق قوه وهمه تصویر کرده‌اند.

واژگان کلیدی

وهم، عوامل معنوی، معرفت، ملاصدرا

mohammadzadeh@isu.ac.ir

abas.mansory@ut.ac.ir

* دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران

مقدمه

از جمله مباحثی که در چند دهه اخیر مورد توجه، تأکید و نقد و بررسی قرار گرفته و رساله‌ها، کتب، مقالات و گفت‌وگوهای فراوانی را به خود اختصاص داده، بحث «تأثیر گذاری عوامل غیر معرفتی بر معرفت»ⁱ است. عناصر غیر شناختی و عوامل برون معرفتی (اعم از اوضاع بیرونی و احوال درونی) مؤثر بر اقسام مختلف شناخت، گستره وسیعی را شامل می‌شوند. عموم متفکران، فیلسوفان و دانشمندان خواستار برون رفت از این عوامل غیر معرفتی - که تحریف کننده یا محدود کننده معرفت هستند - می‌باشند و هر یک به سهم خود، برای تبیین شیوه‌های پژوهشی‌ای که ما را به دریافت‌های معتبرتری رهنمون گردند، تلاش کرده‌اند. معروف است که ویلیام جیمز،ⁱⁱ روان‌شناس و فیلسوف آمریکایی (۱۸۴۲-۱۹۱۰)، در مقاله «اراده معطوف به باور»،ⁱⁱⁱ برای نخستین بار به نحوی خاص و نظام‌مند، نظر معرفت‌شناسان را به این بحث معطوف کرد که تحصیل معرفت، تنها بر مبنای معیارها و شاخص‌های معرفتی صرف صورت نمی‌گیرد؛ بلکه بسیاری از باورهای انسان، تحت تأثیر عواملی چون بیم و امید، عشق و نفرت، منافع شخصی و نیز گناه و جرم تحصیل می‌گردد. و استفال،^v در مقاله «پولس قدیس را به جد بگیریم: گناه به منزله مقوله‌ای معرفت شناختی»، ضمن بیان این که بسیاری از فیلسوفان غیر معاصر، از قبیل آگوستین قدیس، هابز، کانت، فیخته، و هیوم، به تأثیر خواهش‌ها و امیال انسان بر ساحت عقیدتی‌اش توجه داشته‌اند (Westphal, 1990, p.207)، گناه را از مقولات اصلی معرفتی قلمداد کرده است. وین رایت،^v فیلسوف معاصر آمریکایی نیز در کتاب «عقل و قلب»،^{vi} نقطه نظر سه متفکر معروف، یعنی جاناتان ادواردز آمریکایی^{vii} (۱۸۹۰-۱۸۰۱)، جان هنری نیومن،^{viii} الهی‌دان انگلیسی (۱۸۴۲-۱۹۱۰)، و ویلیام جیمز، را درباره ارتباط میان ساحت عاطفی و ارادی با ساحت عقیدتی بشر مطرح نموده است. خانم زاگزبسکی^{ix} نیز در کتاب «فضایل ذهن»،^x نظر معرفت‌شناسان را به این موضوع مهم جلب می‌نماید که معرفت‌شناسی دانشی است که بعد هنجاری آن، کاملاً با حوزه اخلاق مرتبط است (Zagzebski, 1996, p.xiii).

بر مبنای نگرش اسلامی نیز عوامل معنوی نقش فراوان در معرفت دارند؛ زیرا از نظر جهان‌بینی الهی - که واقعیت را در چهارچوب ماده، جسم و کیفیات و انفعالات جسمانی محدود و محصور نمی‌داند - دنیای حوادث دارای تار و پودهای بیشتر و پیچیده‌تری است و عواملی که در پدید آمدن حوادث شرکت دارند، بسی افزون‌تر از امور محسوس و جسمانی هستند. در جهان‌بینی الهی، علاوه بر عوامل مادی، علل و عواملی موسوم به عوامل روحی و معنوی نیز در معرفت تأثیر می‌گذارند. در این جهان‌بینی، بر مبنای توحید افعالی و بحث علت فاعلی و ایجاد، معرفت نه شأنی زمینی بلکه شأنی الهی دارد؛ چنان‌که بر اساس اعتقاد به یک‌پارچگی حقیقت انسان نیز او را به عنوان یک موجود کاملاً مادی و در عرض سایر موجودات جسمانی و مادی در نظر نمی‌گیرد.

در بین حکمای مسلمان، ملاصدرا - بیش از دیگران - اهتمام ویژه‌ای به تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت دارد. وی معتقد است که برای تحصیل معرفت، انسان باید درباره آنچه در ساحت‌های معنوی و روحی او می‌گذرد دغدغه داشته باشد و هنگامی که در پی کسب معرفت است، تنها و تنها با حوزه منطق و استدلال سر و کار ندارد؛ عوامل معنوی هم نفیاً و هم اثباتاً با ساحت معرفتی او مرتبط هستند. از نظر ملاصدرا، تنها خواندن و آموختن نیست که موجب فهم می‌شود، بلکه به گفته او، خضوع و خشوع، ذکر خدا، تشبه به مهربان و عمل به سایر فضایل اخلاقی می‌تواند وسیله‌ای برای تلقی برخی معارف از جانب خداوند گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۹۶).

ملاصدرا، در آثار مختلف خود، به هنگام بحث پیرامون قوه وهم، به ذکر عوامل معنوی مؤثر در تسخیر قوه وهم - پرداخته است. مراد از عوامل معنوی و ماوراءالطبیعی، مجموعه عواملی است که فراتر از امور طبیعی هستند و برای انسان ملموس و محسوس نیستند اما پیوسته در تعامل با انسان‌اند (فیض، ۱۳۸۹، ص ۲۹۳).

در این مقاله، عوامل معنوی را از حیث تأثیر آن‌ها در تسخیر قوه وهم و حفظ آن از خطا، از منظر ملاصدرا بررسی می‌کنیم. بدین منظور، ابتدا مباحث مربوط به چیستی وهم و «چرای» و «چگونگی» تأثیر آن در به خطا افکندن ذهن مطرح می‌گردد و سپس در قسمت دوم مقاله، نظر ملاصدرا را درباره عوامل معنوی که از خطای قوه وهم ممانعت می‌کنند، بررسی می‌کنیم. بر این اساس، شاکله این مقاله به این صورت است:

۱. چیستی وهم و جایگاه آن در میان حواس باطنی
۲. «چرای» تأثیر وهم در به خطا افکندن ذهن
۳. «چگونگی» تأثیر وهم در به خطا افکندن ذهن
۴. نقش عوامل غیر معرفتی (با تکیه بر عوامل معنوی) در تسخیر قوه وهم

۱. چیستی وهم و کارکرد آن

ملاصدرا، وهم را به نحو اشتراک لفظی میان چند معنا به کار می‌برد. او، در تعریف قوه وهم، به فراخور بحث تعابیر متفاوتی مطرح کرده که اگر چه با هم به ظاهر اختلاف دارند اما نه تنها با هم متناقض و یا متضاد نیستند، بلکه نوعی هم‌پوشانی میان آن‌ها برقرار است و مکمل یکدیگر هستند؛ لذا می‌توان همه آن‌ها را به یک تعریف جامع ارجاع داد. او، گاهی وهم را در مقابل عقل - که مطیع ملک است - به عنوان قوه‌ای که مطیع شیطان است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۱۹) معرفی می‌کند؛ و در مواردی آن را به عنوان قوه‌ای که مدرک جزئیات است و در درک کلیات دچار خطا می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰- ب، ص ۱۹۴) می‌شناساند؛ و گاه آن را در مقابل حس و خیال، به عنوان مدرک معانی نامحسوس (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰- ب، ص ۱۹۴؛ همو، ۱۹۸۱، ص ۲۱۵) تعریف می‌کند؛ و گاه آن را به معنای اعتقاد مرجوح، در مقابل ظن، به کار می‌برد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۱۳۹؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۳۳۰).

اگر چه عبارتهای مذکور تنوع داشته و متفاوت می‌باشند، اما اگر بخواهیم با در نظر گرفتن تمامی این عبارات، تعریف جامعی از قوه وهم در نظر ملاصدرا ارائه دهیم، شاید این تعریف به عنوان برآیند تمامی آن عبارات مناسب باشد: «وهم، یکی از قوای باطنی است که با قدرت تجرید می‌تواند از اموری که به حس درمی‌آیند، معانی جزئی نامحسوس و اموری را درک کند که حس به آن‌ها پی نمی‌برد و به لحاظ ارزش معرفتی، تطابقی با واقع ندارند».

۱-۱. نقش وهم در خطای اندیشه

وهم، چه ویژگی و ماهیتی دارد که سبب می‌شود فعل آن، به خطا افکندن ذهن باشد؟ آیا به خطا افکندن ذهن، اقتضای طبیعی قوه واهمه است یا به سبب درست به کار نبردن این قوه رخ می‌دهد؟ ملاصدرا، در بحث پیرامون مسئله شر، معتقد است که خداوند دارای دو صفت متقابل لطف (رحمت) و قهر (غضب) است که هر کدام از این صفات، مظهری در عالم دارند: ملک و شیطان (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، صص ۱۶۶ و ۱۷۲؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۲۱). این دو (ملک و شیطان)، اسباب و واسطه‌های خداوند در دگرگونی قلوب انسان‌ها هستند؛ او می‌گوید: مراد از انگشت در حدیث حضرت رسول (ص) که فرمود: «قلب المؤمن بین إصبعین من أصابع الرحمن» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۷، ص ۳۴)، شیطان و ملک است؛ زیرا خداوند منزّه از آن است که برای او جوارحی باشد. ولی حقیقت معنای انگشت، قدرت بر تحریک و تغییر و گرداندن امور است و خداوند، این کار را با تسخیر ملک و شیطان انجام می‌دهد؛ این دو، اسباب و واسطه‌های خداوند در دگرگونی

قلوب هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۵۸). از آنجایی که قلب انسان دارای دو وجه است؛ وجه عالی که دروازه قلب به عالم ملکوت است، و وجه سافل که دروازه قلب به عالم ملک و شهادت است، لذا نفس از این دو متأثر می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۵۲).

هنگامی که از وسوسه و تأثیر شیطان سخن به میان می‌آید، ملاصدرا به جای آن که سوق یافتن انسان به سوی شهوات را مطرح نماید، بر این نکته تأکید می‌ورزد که راه تأثیر شیطان بر انسان، فقط سوق دادن او به سوی شهوات نیست؛ و شیطان از چهار طریق دیگر نیز بر انسان تأثیر می‌گذارد که مداخله نمودن در صور علمی حاصل از جهان به وسیله قوه وهم، یکی از آنهاست (نک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۳۱). کیفیت تأثیر ملک و شیطان در قلب انسان به این صورت است که هر یک از این دو، به نوبه خود در وجود انسان خلیفه‌ها و جنودی دارند که عبارت‌اند از: عقل و وهم، و به وسیله این دو قوه است که بین انسان و مفارقات ارتباط حاصل می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۱۲۴). وجه خلیفه بودن وهم برای شیطان به آن است که عنصر ناری نفس، بر طبیعت وهم غلبه دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۵۵؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۳). لذا وهم در واقع یک شیطان بالقوه است که با تکرار افعال متناسب با خود، به شیطان بالفعل تبدیل شده و در قیامت بدان صورت محسوس می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۲۹).

از آن جا که این قوه، شیطان درون بوده و تحت تأثیر شیطان بیرون است، به اقتضای طبعش از چهارچوب محسوسات فراتر رفته و حکم محسوسات را به غیر محسوسات تعمیم می‌دهد؛ حال آن‌که حکم وهم، فقط در چهارچوب محسوسات درست و قابل اطمینان است (صدرالمتألهین، بی تا، ص ۱۴۳).

قلب انسان، به خاطر صفا و لطافتش، در اصل فطرت هیولانی خود نسبت به تأثیر شیطان و ملک حالت مساوی دارد و اگر پیرو هوای نفس و شهوات شود، شیطان به واسطه اوهام کاذب و خیالات فاسد بر او چیره می‌گردد؛ و اگر با هوای نفس مخالفت کند، قلب او برای تأثیر پذیری از ملک آماده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۵، صص ۲۲۸-۲۲۹).

۱-۲. چگونگی به خطا افتادن ذهن توسط قوه وهم

ملاصدرا، چگونگی تأثیر وهم بر خطای ذهن را بنا بر یکی از روش‌های ذیل می‌داند:

۱- سرایت دادن احکام محسوسات به امور نامحسوس: قوه وهم فقط می‌تواند امور منتهای و محسوس را ادراک کند و جولانگاه او فقط محسوسات است اما این قوه، احکام محسوسات را به امور نامحسوس سرایت می‌دهد (صدرالمتألهین، بی تا، ص ۱۰۱؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۶۶۴).^{xi}

۲- انکار اموری که حسن بدان‌ها راه نمی‌برد: از آن‌جا که وهم جز امور جزئی و محسوس را ادراک نمی‌کند، امور کلی و عقلی را انکار می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۵۷؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۶).

۳- تألیف قیاس‌های مغالطی از مقدمات وهمی و قضایای کاذب و یا تألیف قیاس‌های جدلی از مقدمات مشهور و قضایای شبیه به حق جهت نفی اعتقاد به امور حق همچون معاد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۶۴). البته باید دانست که دو صنعت جدل و مغالطه، همیشه فعل قوه وهم نیستند. این دو، در صورتی از افعال وهم هستند که انسان از بطلان آن‌ها آگاه نبوده و آن‌ها را با برهان اشتباه بگیرد. اما اگر انسان با علم به بطلان این دو صنعت، به منظور دستیابی به مصلحت و غرض صحیح (مانند امتحان، و یا عاجز نمودن شخصی که بر عقیده باطل است، یا فهماندن مبادی یک علم به شخص مبتدی در آن علم، یا برای تقویت ذهن) از آن‌ها استفاده کند، در این صورت از افعال وهم نخواهند بود؛ زیرا انسان از روی علم آن‌ها را به کار گرفته و دیگر مرتکب خطا نمی‌شود.

در این میان، روش‌های دیگری نیز وجود دارد که ملاصدرا بدان‌ها اشاره نکرده ولی برخی از معاصران به آن پرداخته‌اند. ^{xi i}

۲. تأثیر گذاری عوامل غیر معرفتی بر معرفت

از جمله مباحثی که در دهه‌های اخیر مورد توجه، تأکید و نقد و بررسی قرار گرفته و رساله‌ها، کتب، مقالات و گفت-وگوهای فراوانی را به خود اختصاص داده، بحث تأثیر گذاری عوامل غیر معرفتی ^{xi i i} بر معرفت است. این عناصر، طیف وسیعی از عوامل فردی (جسمانی - نفسانی و اقتصادی)، عوامل محیطی (طبیعی - اجتماعی) و عوامل غیبی (شیطانی - رحمانی) را شامل می‌شوند. پژوهشگران حوزه‌های مختلف علوم، هر کدام از زاویه دید خود، به بازشناسی عوامل برون معرفتی تأثیر گذار بر معرفت می‌پردازند. این نظرات، گرچه در موضوع، سطح و روش تحلیل با یکدیگر متفاوت‌اند اما همگی در این اصل اتفاق نظر دارند که همه تصدیق‌ها و تکذیب‌های انسان، خاستگاه معرفتی ندارند و بسیاری از افعال شناختی آدمی، متأثر از عناصر غیرشناختی است. لذا در کنار منطق‌های شناختی رایج که ساختار معرفت را از خطا باز می‌دارند، نوعی منطق غیرشناختی نیز که راه‌های دستیابی به معرفت صحیح را ایمنی می‌بخشد، ضروری است؛ زیرا کارکرد منطق‌های شناختی در حرکت چهارم و پنجم فکر است و در سه حرکت اول فکر، یعنی مواجهه با مجهول (مسئله) و شناخت نوع مجهول و حرکت از مجهول به سوی معلومات، کارکردی ندارند (مظفر، ۱۳۷۳، ص ۱۹). لذا ممکن است که یک فرد، به دلیل حضور برخی از علل معنوی، نتواند اصل مسئله را دریابد یا در تشخیص نوع مسئله به خطا بیفتد؛ مثلاً یک موضوع غیر محسوس را محسوس پندارد.

واقعیت این است که انسان، اندیشنده محض نیست و ذهن آدمی در همه حالات، صرفاً آینه‌ای نیست که وقایع بیرونی را به همان صورت منعکس کند؛ لذا با توجه به این‌که باورهای انسان صرفاً از مقوله افعال ارادی او برای حصول معرفت نمی‌باشند، صرف رعایت قواعد عام منطقی برای حصول معرفت کافی نیست؛ بلکه در کنار آن باید به عوامل غیر معرفتی مؤثر در معرفت نیز توجه کرد. از طرف دیگر، باورهای انسان را نمی‌توان صرف انفعالات نفسانی دانست که بدون دخالت هیچ گونه اختیاری، تحت تأثیر علل و عواملی قهری تحقق می‌یابند. در فلسفه غرب، دو نظریه کاملاً مخالف در پاسخ به چگونگی ارتباط باور با عوامل غیر معرفتی وجود دارد که یکی از آن دکارت است که می‌گفت: تصدیق امری ارادی است؛ و دیگری از آن هیوم است که معتقد بود: باور، وضعیت عاطفی است که شخص خود را در آن می‌یابد (پورسینا، ۱۳۸۵، ص ۲۸).

اما ملاصدرا در این باب نظری میانه دارد؛ یعنی از یک طرف، ادراک را فعل ارادی نفس می‌داند و از سوی دیگر، به تأثیر مثبت برخی عوامل غیر معرفتی بر معرفت نیز توجه خاصی دارد. او، در مقایسه با سایر حکمای مسلمان، بیش از همه و به نحوی ویژه، بر تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت اهتمام دارد. وی معتقد است که عوامل معنوی بر معرفت تأثیر گذارند و انسان برای تحصیل معرفت، باید نسبت به آنچه در ساحت‌های معنوی و روحی او می‌گذرد نگران باشد؛ به هنگام کسب معرفت، انسان تنها و تنها با حوزه منطق و استدلال سر و کار ندارد. ملاصدرا مطالب فراوانی را در بیان موانع غیر معرفتی شناخت مطرح کرده که اهمیت و حجم این مطالب، در خور توجه است. در این‌جا، فقط به ذکر عوامل غیر معرفتی - منحصراً عوامل معنوی - که نقش مثبتی در معرفت ایفا می‌کنند، می‌پردازیم.

پیش از طرح بحث، ذکر چند نکته ضروری است:

۱- به نظر می‌رسد که مبنا و علت پذیرش تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت از جانب ملاصدرا، به نوع نگاه وی در مورد ادراک مربوط می‌شود. ملاصدرا و تمام فلاسفه مسلمان، انسان را تنها عامل دخیل در فرایند ادراک نمی‌دانند و

در جای خود اثبات می‌کنند که هر علمی که برای انسان حاصل می‌گردد، ناشی از افاضه مراتب عالی‌تر وجود است؛ مراتبی که در ادبیات دینی، از آن‌ها به فرشتگان تعبیر می‌گردد و در ادبیات فلسفی، با عنوان عقول یا عقل فعال شناخته می‌شوند. به نظر ایشان، معرفت با تزکیه از عالم طبیعت و تجرید نفس از ماده افزون گشته و موجب اشتداد وجود و اتساع و ارتقاء نفس شده و عامل تصاعد و تعالی به عالم عقل (عقول مفارقه) می‌گردد.

۲- ملاصدرا، انسان را تنها علت معرفت نمی‌داند؛ زیرا بر اساس نظر ملاصدرا، علم امری وجودی، مجرد و بسیط است و تحت هیچ مقوله‌ای قرار نمی‌گیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۷۸). از طرفی، وی و تمام فیلسوفان مسلمان، علت حقیقی و ایجاد را خداوند می‌دانند. «قرآن کریم» نیز در ضمن آیات عدیده،^{xi v} به علت حقیقی و ایجاد معرفت اشاره می‌نماید. به تعبیر استاد جوادی آملی، «در قرآن کریم، علاوه بر تصدیق به ارکان شناخت یعنی معلوم، عالم، علم و معلم، از خداوند سبحان به عنوان آفریننده آن‌ها و نیز معلم اول و بالذات و تعلیم دهنده‌ای که به تدبیر ربوبی خود، پیوند بین عالم و علم را تأمین می‌کند، یاد شده است» (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۳). ملاصدرا، با الهام‌گیری از همین آیات، تأکید می‌کند که نقش مشاهدات در ادراک اولیات و نقش مقدمات در ادراک نظریات این است که نفس را برای افاضه عالم قدس آماده می‌کنند و در واقع، عامل اصلی القاء معارف در نفس انسانی، خود واهب العلم است؛ منتها نفوس انسانی از لحاظ درجه ارتباط با این منبع متفاوت‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۸۴).

۳- میزان و نحوه دخالت امور معنوی در مراحل گوناگون معرفت، بسته به نوع معرفت متفاوت است. البته با توجه به نوع نگاه صدرا و دیگر فیلسوفان مسلمان - که علم را افاضه خداوند از طریق عقل فعال می‌دانند - عوامل معنوی می‌توانند بر تمام اقسام معرفت تأثیر داشته باشند. اما از آن‌جا که علم انسانی، به تبع درجات معلوم دارای شرایط و موانع متفاوتی است و هر مرتبه از علوم، مبتلا به موانع و حجاب‌های خاصی است، ملاصدرا تأثیر عوامل معنوی را بر علوم و معارفی که مربوط به شناخت مبدأ و معاد و مبادی عالی نظام هستی و منازل سیر معنوی انسان‌اند، بیشتر می‌داند و در این باب بیشتر به بحث پرداخته است و تأکید می‌کند که علوم نظری الهی، اجل و اعظم از علوم عملی بوده و جز با الهام حق به دست نمی‌آیند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۵۹). دلیل این نقطه نظر آن است که از نگاه ملاصدرا، پیدایش این علوم برای انسان، از طریق عبور وی از دهلیز و سقف عالم ماده و طبیعت و ارتباط و اتصال با مراحل مافوق طبیعی ممکن است و این ارتباط، در حقیقت نوعی تجرید نفس از ماده و دور شدن از تعلقات مادی است. لذا در ایجاد این ارتباط، کارایی قواعد عام منطقی کمتر از هر جای دیگر است.

۴- در مورد بخشی از عوامل موثر در معرفت، ملاصدرا تحت تأثیر آیات و روایات است و در کتاب تفسیر قرآن خود، ذیل تفسیر آیات مختلف، به تفصیل این عوامل را تبیین نموده است (به عنوان مثال، نک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۵، صص ۲۲۹، ۲۳۴-۲۳۸، ۲۵۷، ۲۶۴-۲۶۵، ۲۶۹-۲۷۲).

۲-۱. عوامل معنوی مؤثر در تسخیر قوه وهم

۱- ایمان به انبیاء و برخورداری از انگیزه پیروی از دستورات ایشان:

تعریف ملاصدرا از ایمان، این سؤال را در ذهن ایجاد می‌کند که چرا ایمان را همان علم و تصدیق منطقی دانسته و در جای جای کتاب‌هایش بر آن پافشاری می‌کند؟ هر چند کلمات ملاصدرا ظهور در علم تصدیقی منطقی دارد، اما با توجه به شأن و موقعیت علمی و عملی او، نمی‌توان پذیرفت که او علم تصدیقی را با ایمان حقیقی مساوی بداند؛ لذا بعید نیست که منظور وی از علم، همان یقین مورد نظر روایات اسلامی باشد، یعنی یقینی که انسان را به وادی عمل می‌-

کشاند؛ و منظور او از ایمان نیز همان مرتبه عالی آن باشد؛ یعنی مرتبه عالی ایمان، و یا ایمان حقیقی، همان علم و یقین است که از آن به حکمت الهی یاد می‌شود.

از نظر ملاصدرا، راه تسخیر و تسلیم قوه واهمه و به تبع آن، رهایی از وسواس شیطان، مدد گرفتن از ایمان و برهان است و هیچ یک از این دو، به تنهایی کافی نیست و جای‌گزین یکدیگر نمی‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۱۷). او در توضیح این‌که چرا عقل به تنهایی برای تسخیر و تسلیم قوه واهمه کافی نیست، دو دلیل اقامه نموده است.

دلیل اول: عقل، به دلیل نقص ذاتی، از ادراک برخی امور (از قبیل مسائل مربوط به معاد) ناتوان است (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ص ۵۸). ملاصدرا تأکید می‌کند که معرفت دنیا و آخرت و بهشت و دوزخ و معرفت ملائکه و جن و روح و کروییین و احوال معراج و معیت حق تعالی با کل موجودات و همچنین سیر معراج و طیّ سماوات و نظائر این‌ها، از جمله علوم مکاشفه است که عقل ارباب فکر و اهل نظر، از ادراک آن عاجزست (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ص ۴۲).

دلیل دوم: راه عقل بسیار مشکل و خطرات آن قابل شمارش نیست؛ لذا این راه فقط برای قلیلی از افراد میسر است و نمی‌توان آن را برای عموم توصیه کرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۱۷). از نظر ملاصدرا، تکیه صرف بر عقل، به قدری نامناسب است که اگر مجبور به انتخاب یکی از این دو راه، یعنی عقل یا ایمان، شویم، راه ایمان و تسلیم شدن به تعالیم انبیاء نزدیک‌تر به نجات است؛ زیرا عقل به فهم برخی از امور (همچون معاد) راه ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ص ۴، ص ۲۲۳؛ همان، ج ۵، ص ۲۳۴؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۳؛ همو، ۱۳۴۰، ص ۴۲)؛ و تکیه بر عقل صرف، راه مخالفان انبیاء است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۱۸).

از نظر ملاصدرا، ایمان به معنای تقلید صرف نیز کافی نیست. او در این‌جا نیز دو دلیل اقامه می‌کند. دلیل اول: مجرد تقلید و ظنّ - بدون یک مانع خارجی یا شرعی - سبب انقطاع قلب انسان از دنیا و دوری از شهوات نمی‌شود و هر گاه در این دو مانع، مسامحه‌ای رخ دهد، قلب به اقتضای طبیعی خود یعنی پیروی از شهوات برمی‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۲۸۰) و ایمان ساده و بدون خوض در بحث و نظر، مانع از سوء عاقبت به هنگام سکرات مرگ نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۹۵).

دلیل دوم: تقلید، اعتقاد صحیح است نه معرفت؛ زیرا معرفت و یقین، به سبب اتصال نفس به مبادی عالیّه حاصل می‌شود و تقلید صرف، نفس را به این اتصال نمی‌رساند؛ لذا خواص و تأثیرات معرفت را نیز ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۷۶؛ همان، ج ۱، ص ۴۲۱).

ملاصدرا بهترین راه را همان طریقه عرفا می‌داند که جمع بین این دو طریق می‌باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۱۷)؛ و آن را راه انبیاء معرفی می‌کند اما تکیه بر عقل صرف را راه مخالفان انبیاء می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۱۸).

۲- عمل

ملاصدرا، تأکید فراوان بر عمل نمودن به احکام شرعی دارد و معمولاً در مقدمه کتاب‌های خود، به مخاطبان خویش توصیه می‌نماید که نظر و استدلال به تنهایی برای حصول معرفت کافی نیست و عمل، شرط ضروری فهم برخی از مطالب عالیّه است. او راه تخلّص از شیطان (و بالتّبع رهایی از وهم که از جنود شیطان است) و راه یافتن به صراط مستقیم را استقامت در علم و عمل می‌داند و می‌گوید: مراد از عمل، فنون مختلف برای سلامت قلب از شهوت و غضب

است. او اظهار می‌کند که عمل، یا از سنخ طاعات است (ذکر همراه با خضوع و خشوع) یا از سنخ تروک (روزه، سکوت، ترک دنیا، گوشه‌گیری از مردم) (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۲۹؛ همان، ج ۴، ص ۲۹۷).

البته ملاصدرا این نکته را یادآور می‌شود که در رهایی از وسواس شیطان و جنودش، صورت ظاهری اعمال ملاک نیست؛ بلکه محکم کردن نیت و صفای باطن و تصحیح نمودن متابعت از انبیاء، بدون تعصّب و غرض نفسانی مهم است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۴۷).

۳- تأیید الهی

ملاصدرا معتقد است که علم (عقل) و عمل، برای رهایی از وهم کافی نیستند بلکه در این مسیر، انسان به تأیید الهی هم نیازمند است؛ زیرا از آنجایی که هر انسانی در این دنیا از شهوت و غضب و حرص و طمع - که معلول قوه وهمیه هستند - بی‌نصیب نیست، لذا باطنش از وسواس شیطان خالی نیست؛ مگر کسی که خدا او را حفظ کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۲۸). سخن او در این باره چنین است:

«إنّ الوهم له شیطنة بحسب الفطرة يقبل إغواء الشيطان فيعارض العقل في مقاصده البرهانية الايمانية فيحتاج إلى تأييد

جدید آخروی من جانب الله ليقهره و يغلب عليه و يطرد ظلماته.» (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲، ص ۲۹۰)^{xv}

او، تأثیر قوه واهمه را چنان می‌داند که اظهار می‌دارد: هیچ‌گاه عقل نوع انسان نمی‌تواند بر قوه وهم - که پاسخ دهنده به ندای شیطان است - غالب گردد. به همین جهت، وی عصمت انبیاء و اولیاء الهی را یک موهبت الهی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۲۳۱؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۲۴).

ملاصدرا بر این مطلب تأکید می‌کند که انسانی که از نور حقّ بی‌بهره باشد، سخن پیامبر هدایت، نورانیت کلام او و معارف کتاب او را نخواهد فهمید (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۲۸۱).

۴- استعاذه و دعا

ملاصدرا، در بیان چرایی نیاز به استعاذه^{xvi} می‌گوید: اعتماد به اصل فطرت و استعمال قوانین میزانی (منطقی) برای دفع شبهات، وسواس و شکوک کافی نیست؛ زیرا چه بسیار محققینی زیرک که در تمام عمر در یک شبهه مانده و به جواب آن نرسیدند و راه خود را یقینی و برهانی پنداشتند. و چون این بر بعض جایز است، پس بر کلّ هم جایز است؛ و اگر عقل و فطرت کافی بود، بین ادیان و مذاهب اختلاف پدید نمی‌آمد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶).

وی، پس از بر شمردن عوامل متکثر مؤثر بر قلب آدمی می‌گوید: از آنجایی که نهایی برای جهات نقص انسان نیست، لذا به حکم عقل و وحی، استعاذه در تمام اوقات واجب است. مضمون عبارت وی در این باب چنین است: انسان ۱۹روزنه و شعور دارد: پنج حس ظاهر؛ پنج حس باطن؛ شهوت و غضب و هفت قوه طبیعی که هر یک، افراد زیادی را در ذیل خود دارند و همه بر قلب آدمی مؤثرند. لذا از آنجایی که موانع قلب بسیارند و نهایی برای جهات نقص انسان نیست، لذا به حکم عقل و وحی، استعاذه در تمام اوقات واجب است» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۷).

ملاصدرا معتقد است که از جمله اسباب و علل عالم، دعاست که سبب موفقیت و حصول مراد می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۰۲). او راه فهم برخی مطالب را جز از راه تضرّع و دعا به درگاه الهی میسر نمی‌داند و در پاسخ به منکرین قول فلاسفه قدیم که معتقد بودند به هنگام ادراک اشیاء، نفس با عقل فعال متحد می‌شود، اقرار می‌کند که خود او، این مسئله و امثال آن را از طریق تضرّع و دعا به درگاه الهی دریافته است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۹۶).

۵- ذکر خدا

غفلت، سبب عدم کارایی ابزارهای معرفت می‌شود. این، واقعیتی است که امام علی (علیه السلام) درباره آن هشدار داده و می‌فرماید: «بیداری چشم‌ها با غفلت قلب‌ها سودمند نیست»؛ و می‌فرماید: «شنوایی گوش با غفلت قلب سودی ندارد» (آمدی، ۱۳۶۶، ص ۶۷). لذا از آن‌جا که غفلت یکی از موانع شناخت است، می‌توان گفت یکی از مهم‌ترین عوامل رشد دهنده عقل در تعالیم اسلامی، یاد حق و توجه به اوست. ملاصدرا ذکر خدا را یکی از عوامل مؤثر در معرفت می‌داند و بیان می‌کند: از آن‌جایی که حب دنیا و میل به شهوات بر نفس انسان غالب است، لذا شیطان در نفوس انسان‌ها مجال وسوسه می‌یابد و هر گاه انسان به ذکر خدا متوجه گردد، مجال شیطان تنگ شده و مجال برای الهام ملک باز می‌شود؛ و چون راه سلطه شیطان بر آدمی، راه یافتن به قلب او از طریق ساری شدن در خون اوست، هر گاه قلب به ذکر خدا مشغول گردد، راه بر شیطان بسته می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۷۸).

البته ملاصدرا صرف ذکر زبانی را مصداق ذکر الله ندانسته و تأکید می‌کند که این نوع ذکر، در قیامت مفید نخواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۳۹). او، چنان نقشی برای ذکر قائل است که عمل را بر دو قسم می‌داند: تروک و طاعات، و اذکار همراه با خضوع و خشوع (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۲۹؛ همان، ج ۴، ص ۲۹۷).

۶- زهد و ریاضت

توجه صدرا به تهذیب نفس و رابطه آن با معرفت و حکمت، به قدری است که موجب شده وی آراء خاص فلسفی خود را یک‌جا به اهل معرفت عرضه نکند. او معتقد است که اگر نظراتش یک‌جا در معرض انظار قرار می‌گرفت، سبب گمراهی و انحراف دل‌های غیر زکی و نفوس نامهذب می‌گشت (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰-ب، ص ۴). او اعتقاد راسخ دارد که دل غیر پاکیزه و آلوده به معاصی و مشغوف به دنیا و زخارف آن و فریفته جاه و مقام، شایسته نور حکمت و معرفت نیست و تا وقتی آدمی غبار معصیت را از خود نتکاند، در الهیات صاحب بصیرت نمی‌گردد و قابلیت ندارد که ظرف معارف واقع شود. وی تطهیر نفس و غبارروبی روح و جان را مقدمه پذیرش حکمت و حقیقت می‌داند و ریاضت را آن‌چنان ضروری می‌داند که می‌گوید: بر حکماء و صوفیه واجب است که قبل از باز نمودن ابواب حکمت، متعلمین را به فنون ریاضت نفسانی و بدنی ریاضت دهند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۵۳).

در مکتب ملاصدرا، درک حقایق و معارف بلند تنها از طریق تطهیر قلب، انقطاع از خلق، مناجات بسیار با حضرت حق، دوری از شهوات و جاه و مقام و ... میسر می‌گردد؛ و گناهکاران و اهل معاصی را راهی به سوی این حقایق نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۸۷). او راه رشد عقل و بالفعل شدن آن را، انجام ریاضات دینی و عمل به تکالیف شرعی دانسته است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰-الف، ص ۹).

نکته مهم آن‌که ملاصدرا، زهد را صرف ترک لذات و شهوات دنیا نمی‌داند؛ و زهد حقیقی را چنین تعریف می‌کند: زهد، ترک لذات و شهوات دنیا در عین رضایت و میل به آنها نیست، بلکه زهد حقیقی عبارت است از شدت شوق به مفارقت از دنیا و معاندت با آن (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۲۴۳).

نکته قابل تأمل دیگر این‌که وی، ریاضت را محدود به اعمال جسمانی نمی‌داند و معتقد است که ریاضت بر دو قسم است: (۱) جسمانی، که خود بر دو نوع است: خارجی - که همان جهاد با دشمنان خداوند است - و داخلی - که دو صفت است: اماطه (یعنی تطهیر بدن از نجاسات و کثافات حسی) و ایتیان (عمل به واجبات و دوری از منهیات)؛ (۲) روحانی، که عبارت است از اخلاص کامل و نیت باطن (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۶۸۸).

اما مهم‌ترین نکته در این باب، جواب این سؤال است که ملاصدرا، چگونه ریاضت و تزکیه نفس را بر فرایند معرفت تأثیر گذار می‌داند؟ پاسخ این سؤال را باید در نوع نگاه وی به حقیقت علم و نفس و قوای آن جست‌وجو نمود.

ملاصدرا معتقد است که برخی از قوای نفس، به عللی بر برخی دیگر از قوا مسلط شده و آن‌ها را به تسخیر خود درمی‌آورند. او، علت اصلی تسلط قوه وهم و خیال بر قوه ناطقه را پیروی از شهوات نفس می‌داند و تأکید می‌کند که اگر قوه حیوانیه - که مبدأ ادراکات و حرکات حسی است - مطیع روح نشود، همچون مرکبی سرکش قوه ناطقه را اسیر شهوات و غضب حیوانی کرده و او را به ورطه خیال و وهم می‌کشاند. اما اگر عقل قوه حیوانی را با ریاضت رام کند، او را از ورود در متخیلات و توهمات منع خواهد کرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۶۸۷).

از طرف دیگر، ملاصدرا علم را امری وجودی، مجرد و بسیط می‌داند که تحت هیچ مقوله‌ای قرار نمی‌گیرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۷۸) و نیز معتقد است که نفس مدرک صور نیز مجرد است. حال هر اندازه که قوه حیوانی با ریاضت رام شود، نفس بیشتر از ماده و لوازم ماده مجرد می‌گردد و در نتیجه، حضور و شهود و بالتبع علم و ادراک آن نیز شدیدتر می‌شود.

در پایان، ذکر این نکته لازم است که صدرا، زهد و ریاضت را به تنهایی کافی ندانسته و بارها بر این مطلب اصرار کرده است که ریاضت، همواره باید همراه با اعتقاد راسخ باشد؛ زیرا زهد به تنهایی و بدون اعتقاد و ایمان راسخ، مانع از سوء عاقبت در هنگام سکرکات مرگ نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۹۵)؛ و حتی مجاهدت و ریاضت را قبل از اكمال معرفت، سبب ضلالت و گمراهی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۳۵).

نتیجه‌گیری

عناصر غیر شناختی و عوامل برون معرفتی (اعم از اوضاع بیرونی و احوال درونی) مؤثر بر اقسام مختلف شناخت، گستره وسیعی را شامل می‌شوند اما در تحقیقات انجام شده در این باب، بیشتر به عوامل بیرونی و فردی پرداخته شده و به عوامل معنوی - که به نوعی اراده و اختیار انسان در آن‌ها دخیل است - کمتر توجه شده است. حال آن‌که طبق نگاه اسلامی به پدیده معرفت، عوامل معنوی نقشی فراوان بر معرفت دارند. مراد از عوامل معنوی و ماوراءالطبیعی، مجموعه عواملی است که فراتر از امور طبیعی‌اند و برای انسان ملموس و محسوس نیستند اما پیوسته در تعامل با انسان‌اند و در تحقق معرفت تأثیر و دخالت دارند.

در بین حکمای مسلمان، ملاصدرا بیش از دیگران به تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت اهتمام داشته است. وی معتقد است که برای تحصیل معرفت، انسان باید به آنچه در ساحت‌های معنوی و روحی او می‌گذرد توجه نماید. به همین دلیل، در کسب معرفت، تنها ابزار منطق و استدلال کافی نیست و عوامل معنوی هم نفیاً و هم اثباتاً با ساحت معرفتی او مرتبط هستند. اما از آنجایی که ملاصدرا همچون سایر فلاسفه مسلمان (مانند ابن‌سینا و سهروردی) منشأ خطای ذهن و راه نفوذ شیطان در انسان را قوه واهمه می‌داند، طبیعتاً صاحب اثر بودن عوامل معنوی را ناشی از میزان تأثیر آن‌ها در تسخیر قوه وهم دانسته است. به این ترتیب، برای حصول معرفت و محفوظ ماندن از خطا، باید میزان تأثیر این عوامل غیر معرفتی را بالا برد. نگارنده، برای وصول به این نتیجه، به وهم و نقش آن در خطای ذهن از دید صدرا پرداخته و ضمن ارائه تعریفی جامع - که با کلیه تعابیر صدرا پیرامون وهم سازگار است - به بحث از چیستی وهم به عنوان امری که جوهر و ذات مستقل و مدرکات مستقلاً از عقل ندارد، بلکه امری است که مضاف به خیال یا حس می‌باشد و در نتیجه، مدرکات آن معقولات مضاف به امور جزئی حسی یا امور خیالی هستند پرداخته است.

بر این اساس، رهن بردن و به خطا افتادن قوه وهم ناشی از آن خواهد بود که این قوه، در عین آن که شیطانی درونی است ولی تحت تأثیر شیطان بیرون می‌باشد و به اقتضای طبعش، از چهارچوب محسوسات فراتر رفته و حکم محسوسات را به غیر محسوسات تعمیم می‌دهد. وهم از طرقی چون تسری احکام محسوسات به امور نامحسوس؛ انکار

اموری که حس بدان‌ها راه نمی‌برد؛ و تألیف قیاس‌های مغالطی، ذهن را به خطا می‌افکند. چنان‌که همین وهم از طریق عواملی معنوی چون ایمان به انبیاء و پیروی از دستورات ایشان، عمل، استعاذه و دعا، تأیید الهی، ذکر خدا و زهد و ریاضت، قابل کنترل است.

یادداشت‌ها

i. غالباً واژه «معرفت» به معنای مطلق علم و آگاهی و شناخت به کار می‌رود؛ خواه آن شناخت مربوط به پدیده‌های مادی و امور حسی باشد، و یا مربوط به امور معنوی و فراحسی؛ و خواه معرفت فطری باشد؛ و یا حصولی و حضوری؛ و هم‌چنین اعم از این‌که با واسطه باشد یا بی‌واسطه، جزئی باشد یا کلی و ... بنابراین از نظر لغت، بر هر گونه دانسته، «معرفت» اطلاق می‌گردد. مراد ما از «معرفت» نیز همان معنای مطلق معرفت است؛ هر چند بر مسائل فلسفی و ماوراءالطبیعی بیشتر تأکید می‌شود.

- ii. William James
- iii. The Will to Believe
- iv. Westphal Merold
- v. Wainwright
- vi. Reason and the Heart
- vii. Gonathan Edwards
- viii. John Henry Newman
- ix. Linda Zagzebski
- x. Virtues of the Mind

Xi. از میان فلاسفه متقدم، سهروردی نیز بر این مطلب صحه گذاشته و در این مورد، مثالی ذکر کرده که بسیار گویا و شفاف است: این‌که شخصی معتقد باشد هر موجودی دارای جهت است، ناشی از سرایت دادن احکام محسوسات به امور نامحسوس توسط قوه وهم است (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۷۷).

xii. به عنوان مثال، یکی از این روش‌ها که توسط مرحوم مظفر مطرح شده عبارت است از معارضه با حکم قطعی عقل و به شک انداختن انسان در اموری که به آن‌ها یقین دارد؛ همچون ترس انسان از تاریکی یا مرده با وجود یقین به نبود تأثیری از سوی آن‌ها. این امر، ناشی از تسلط قوه وهم بر خیال و در نتیجه، ایجاد صور هولناک توسط خیال و واقعی پنداشتن آن صورت است (نک: مظفر، ۱۳۷۳، ص ۳۱۵).

xiii. non epistemic

Xiv. به عنوان مثال، نک: الرحمن / ۲-۵؛ بقره / ۳۱ و ۲۸۲؛ مائده / ۴؛ انبیاء / ۸۰.

Xv. شبیه این سخن را ملاصدرا در کتاب «مبدأ و معاد» نیز آورده است (نک: صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۹۷).

Xvi. جهت مطالعه آیات «استعاذه»، نک: ناس / ۱-۶؛ مؤمنون / ۹۷-۹۸؛ اعراف / ۲۰۰؛ نحل / ۹۸؛ آل عمران / ۳۶. هم‌چنین جهت مطالعه روایات «استعاذه»، نک: (ابی یعلی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۵۰).

کتابنامه

قرآن مجید

آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶)، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
 ابی‌یعلی، احمد بن علی (۱۴۰۸)، *مسند ابی‌یعلی الموصلی*، جده: دار القبلة، ج ۴.
 پورسینا، زهرا (۱۳۸۵)، *تأثیر گناه بر معرفت*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹)، *معرفت شناسی در قرآن*، قم: نشر اسراء.
 شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحیی بن حبش (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۴.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۰۲)، *الرسائل التسعة*، تهران: بی‌نا.

همو (۱۳۴۰)، *رسالة سه اصل*، تهران: دانشکده معقول و منقول.

همو (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

همو (۱۳۶۰- الف)، *اسرار الآيات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

- همو (۱۳۶۰-ب)، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مشهد: المركز الجامعي للنشر.
- همو (۱۳۶۱)، العرشية، تصحيح غلامحسين آهني، تهران: انتشارات مولی.
- همو (۱۳۶۳)، مفاتيح الغيب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- همو (۱۳۶۶)، تفسير القرآن الكريم، قم: انتشارات بیدار، ۷ج.
- همو (۱۳۷۱)، التصور و التصديق، قم: انتشارات بیدار.
- همو (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهين، تهران: انتشارات حکمت.
- همو (۱۳۷۸)، رساله في الحدوث، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- همو (۱۳۸۱)، كسر اصنام الجاهلية، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- همو (۱۳۸۷)، سه رساله فلسفی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- همو (۱۹۸۱)، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، بيروت: دار احیاء التراث العربی، ۹ج.
- همو (بی تا)، الحاشية على الهيات الشفاء، قم: انتشارات بیدار.
- فیض، مصطفی (۱۳۸۹)، نقش عوامل غیر معرفتی در معرفت از دیدگاه قرآن کریم، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء، ج ۶۷.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۳)، المنطق، قم: انتشارات سیدالشهداء.
- وستفال، مرالد (۱۳۷۸)، «پولس رسول را به جد بگیریم؛ گناه به منزله مقوله‌ای معرفت شناختی»، ترجمه مصطفی ملکیان، اندیشه دینی، شماره دوم، زمستان ۷۸.

- James, William (1937), "The will to believe", *The will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York.
- Wainwright, William J. (1995), *Reason and the Heart; A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Westphal, Merold (1990), "Taking St. Paul Seriously: Sin as an Epistemological Category", *Christian Philosophy*, ed. by Thomas P. Flint, Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press.
- Zagzebski, Linda Trinkaus (1996), *Virtues of the Mind; An Inquiry in to the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press.