

Vol. 1, Series. 1,
No. 1 Spring & Summer
34-56

Mullā Ṣadrā's Concept of the Self and Consciousness as Grounds for Practical Life: A Comparison with the Views of Certain Contemporary Western Philosophers

Doi: 10.22034/pt.2024.477358.1034

■ Seyed Mohammad Taghi Shakeri

Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Mysticism,
Faculty of Religions and Islamic teachings, International University of Islamic Denominations, Tehran, Iran

Email: mtshakeri@Mazaheb.ac.ir- mtshakeri@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0001-9773-9300>



سال اول / شماره ۱
بهار و تابستان ۱۴۰۳

Abstract

In this article, we aim to present a theory of consciousness based on the philosophical ideas of Mullā Ṣadrā that can serve as a foundation for practical life. From among his diverse discussions, we focus on elements of his philosophy that can be used to construct a theory of consciousness and the self as the basis for practical living. The issue is that Mullā Ṣadrā interprets the a priori structure of the “self” or “ego” in terms of immediate knowledge (*al-‘ilm al-ḥuḍūrī*). From his

perspective, in the hierarchy of existence, the “self” does not carry a subjectivist meaning; rather, it represents an intuitive, existential experience of presence. This paper also discusses the views of several Western philosophers on the “I” or “ego” and its role in acquiring knowledge, as well as its mode of existence. A comparison is made between Mullā Sadrā theory and that of the contemporary Western philosopher Sartre, particularly regarding consciousness and the ego, to highlight the innovations in Mullā Sadrā’s thought. Mullā Sadrā presents his profound ideas through logical, ontological, and epistemological arguments, mystical metaphors, and novel abstract concepts. While it is impossible to address all aspects of his theory on the “self” here, we will focus on his description of the reality of the “self” to provide the groundwork for a theory of consciousness and its connection to practical human life. The key finding of this study is that, for Mullā Sadrā, the “self,” immersed in existence, possesses a conscious presence with existence, and this very consciousness serves as the foundation for real actions in human practical and social life. This presence, akin to Heidegger’s concept of being-in-the-world, entails that the ego exists as an active and genuine reality in the world. According to Sartre, the “ego” becomes an entity whose reality is necessary for its completeness and actively exists in the world. Thus, the “self” or “ego” is transformed into an entity existing in the world, whose existence is entirely a conscious presence in the world. The interaction between this consciousness and the world provides the foundation for human practical and social life.



Keywords: self, ego, transcendental ego, Dasein, Mullā Sadrā, Sartre.

دوفصلنامه الهیات عملی

سال ۱ / شماره ۱ / شماره پیاپی ۱

بهار و تابستان ۱۴۰۳

۳۴ - ۵۶

تلقى ملاصدرا از خود و آگاهی چنان مبنای زندگی عملی و مقایسه آن با آراء برخی از فیلسوفان غربی معاصر

Doi: 10.22034/pt.2024.477358.1034

■ سید محمدتقی شاکری

استادیار گروه فلسفه و عرفان اسلامی، دانشکده ادیان و معارف اسلامی،
دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران،

رایانامه: mtshakeri@Mazaheb.ac.ir- mtshakeri@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۸



سال اول / شماره ۱
بهار و تابستان ۱۴۰۳

چکیده

در این مقاله قصد داریم طرحی از نظریه آگاهی بر اساس نظریات فلسفی ملاصدرا را که مبنای زندگی عملی واقع شود، پیشنهاد کنیم. از میان مباحث متنوع وی، به عناصری از فلسفه او می‌پردازیم که با آن بتوان نظریه‌ای در باب آگاهی و خود به مثابه مبنای زندگی عملی بر ساخت. مسئله این است که ملاصدرا ساختار پیشینی «خود یا اگو» را در قالب علم حضوری تفسیر می‌کند. از دیدگاه وی، در سلسله مراتب وجود، «خود» معنای سوژگتیویستی ندارد، آنچه هست یک تجربه حضور شهودی وجودی است. همچنین، در این نوشتار از آراء برخی فلاسفه غربی درباره «من یا اگو» و نقش آن در کسب معرفت و نحوه وجودش یاد خواهد شد و سپس به مقایسه نظریه ملاصدرا خصوصاً با نظریات فیلسوف غربی معاصر یعنی سارتر در خصوص آگاهی و اگو می‌پردازیم تا نوآوری نظریه ملاصدرا

نیز معلوم شود. ملاصدرا مباحث عمیق خود را در تعبیر منطقی، وجودشناختی، معرفتشناختی، استعارات عارفانه و ایده‌های انتزاعی بدیعی مطرح می‌کند. در اینجا، نمی‌توان به تمام جوانب نظریه او در مورد «خود» پرداخت؛ بلکه به بررسی توصیف وی از واقعیت «خود» می‌پردازیم تا امکان نظریه‌ای در باب آگاهی فراهم و ارتباط آن با زندگی عملی انسان معلوم شود. یافته مهم این نوشتار آن است که در ملاصدرا «خود» با استغراق در وجود، حضور آگاهانه نزد وجود دارد و همین آگاهی مبنای کنش‌های واقعی در زندگی عملی و اجتماعی انسان خواهد بود. این حضور که همان در - جهان - بودن هایدگر است، مستلزم آن است که اگو در جهان واقعیتی حقیقی و فعال باشد و مطابق نظر سارتر، «اگو» موجودی می‌شود که واقعیت داشتنش لازمه کمال آن و فعالانه در جهان بودن است. بدینسان «اگو، خود» به هستنده‌ای موجود در جهان مبدل می‌شود که وجودش یکسر حضور آگاهانه در جهان است و تعامل این آگاهی و جهان، زمینه‌ساز زندگی عملی و اجتماعی انسان را فراهم می‌کند.

کلید واژه‌ها: خود، اگو، من استعلایی، دازاین، ملاصدرا، سارتر



مقدمه

در فلسفه جدید، دکارت آغازگر است. او سنگ بنای فلسفه را کشف «اگو» یا «خود» می‌داند و آن را بنیاد شناخت‌شناسانه برای هر نوع شناخت می‌دانست. دکارت در تأملات با روش شک دستوری و با شعار «من می‌اندیشم، پس هستم» اعلام کرد که وجود خود را با یقین درمی‌یابد (دکارت، ۱۳۶۹). شک کردن که خود گونه‌ای اندیشیدن است واقعیت اندیشیدن را گواهی می‌دهد، در نتیجه «من می‌اندیشم» همان بنیانی را دارد که «من وجود دارم». دکارت واقف است که چگونه هریک از تجربه‌هایش به وجود «خود» در مقام موجودی متفکر گواهی می‌دهند؛ وجود «من» یا «خود» در هر لحظه از آگاهی شخص تأیید می‌شود.

تمام فیلسوفان پس از دکارت همان یقین را نسبت به کشف «خود» در مقام موجود اندیشنده که در دل همه تجربه‌ها و اندیشه‌ها جای دارد ابراز نکردند. هیوم (۱۴۰۰) از جمله کسانی است که با اطمینان اعلام می‌کند که چیزی به صورت «خود یا من» در وجود ما یافت نمی‌شود. او می‌گوید هرگاه به درون آن چیزی که «خود یا من» می‌خوانند گام می‌نهم همواره به تعدادی ادراک‌های جزئی برمی‌خورم، ادراک گرما و سرما، نور و سایه، مهر و کین، و درد و لذت. هرگز

نمی‌توانم «خود»م را به چنگ آورم و هرگز نمی‌توانم چیزی مشاهده کنم جز همان ادراک‌ها را. طبق نظر هیوم اگر کسی به‌طور جدی، با تأملی بدون پیش‌داوری به این اندیشه رسیده باشد که تصور دیگری از «خود»ش دارد باید اعتراف کرد که نمی‌شود با او به بحث نشست. شاید او چیزی بسیط و پیوسته را درک کند و آن را «خود، من» بنامد؛ ولی هیوم یقین دارد که چنین اصلی در درونش وجود ندارد.

کانت (۱۳۶۲) با قبول من استعلایی، آن را مبنای هر نوع تجربه و اندیشیدن دانست چراکه این مقوله در بُن مقولات قرار دارد و شرط امکان هر نوع معرفت است (یاسپرس، ۱۳۷۲، ص. ۳) و از طرفی موضوع و متعلق اندیشه عقلانی نیست زیرا صاحب وجودی نیست که با نگرش زمانی لحاظ شود؛ بدینسان بی‌زمان و دور از دسترس ماست (همان، ص. ۹۲). بدین صورت، این «خود یا اگو» شرط لازم هر اندیشه، حکم، تصور و خودآگاهی است.

به‌زودی توضیح خواهیم داد که در نظر ملاصدرا، سخن از حضوری است که بنیاد هر حصول است. در وجودشناسی ملاصدرا، هر علمی مساوق وجود و حضور است (ملاصدرا، ۱۳۶۳/۱۹۸۴، ص. ۵؛ همو، ۱۹۹۰، ج. ۶، ص. ۱۳۵). پس تابع احکام وجود است و چون ماهیت تابع وجود موجود است، علم حصولی هم از علم حضوری به دست می‌آید. ازاین‌رو، حضور بنیاد هر حصولی است. تفاوت نظر ملاصدرا با کانت این است که از نظر کانت، «اگو یا من» موضوع شناخت حضوری نیست، یعنی اگوی استعلایی کانت، نه مستلزم شناخت از «خود»ی است که فنومن^۱ است زیرا لازمه‌اش شهود حسی است؛ و نه مستلزم شناخت از اگویی است که نومن^۲ است چرا که لازمه‌اش شهود عقلانی است. اما در ملاصدرا، حقیقت علم، حضور هویت معلوم نزد عالم است، به‌طوری‌که بین وجود عالم و وجود معلوم، وحدت برقرار است. بنابراین علم، در واقع وجودی است که نزد اگوی مدرک حاضر است و این وجود هم در حوزه نظر و هم در حوزه عمل مبنای زندگی انسان قرار می‌گیرد. بدین‌ترتیب، علم حضوری بر اساس تلقی وجودی و اتحاد عالم و معلوم تحقق می‌پذیرد، زیرا حضور در حقیقت همان اتحاد وجودی سوژه (عالم) با ابژه (معلوم) است.

در فلسفه غربی معاصر خصوصاً حوزه پدیدارشناسی، هوسرل در پژوهش‌های منطقی دیدگاه‌هایی دربارهٔ اگو یا «خود» مطرح می‌کند که رنگ‌وبوی هیومی دارند و مانند هیوم می‌گویند که نمی‌تواند یک اگوی همیشه حاضر در کانون تجربه‌هایش بیابد. او عقیده دارد تنها چیزی که می‌توان بدان توجه داشت و آن را ادراک کرد، اگوی تجربی و روابط تجربی آن با تجربه‌های خودش یا با آن اشیای بیرونی است که هم‌اکنون توجه متمرکز مرا به خود گرفته‌اند؛ بسیاری چیزهای دیگر خواه درون اگو خواه بیرون آن باقی می‌مانند که چنین رابطه‌ای با آن



سال اول / شماره ۱
بهار و تابستان ۱۴۰۳

1. phenomen
2. noumen

ندارد (Husserl, 1982, pp. 549-550). هوسرل در پایان این قسمت یک پانویس در ویراست دوم پژوهش‌های منطقی افزود که نکته بسیار مهمی است، زیرا بیانگر واژگونی کامل موضع اوست. او در این پانویس کشف چیزی را اعلام می‌کند که تا قبل از آن از چنگش گریخته بود. در این پانویس اظهار می‌دارد: «از آن هنگام در تکاپوی یافتن آن برآمده‌ام، یعنی آموخته‌ام که نگذارم صورت‌های پوسیده متافیزیک اگو - بنیاد مرا از فریافت محض امر داده‌شده دور کنند» (Ibid, 1982, p. 549).

هوسرل در ایده‌ها تجربه زیسته را همواره به آگویی متعلق می‌داند. از نگاه وی، اگو یکی از عناصر حیث التفاتی نیست؛ اگو تمامیت التفات‌هایی است که زمان مشخص را پُر می‌کنند و متقابلاً مکمل یکدیگرند. همچنین، اگو عنصر تقلیل‌ناپذیر زندگی آگاهی است. در واقع، کنش‌های آدمی در زندگی عملی از آگویی سرچشمه می‌گیرند که در کنش‌هایی می‌زید (Husserl, 1983, p. 190). اگو در کنش‌هایی که «وضع می‌کنند» زیست می‌کند، نه اینکه منفعلانه در آن‌ها حاضر باشد، بلکه همچون کانون تابش، همچون سرچشمه ازلی تولید آن‌ها حاضر است (لویناس، ۱۴۰۰، ص ۹۴). اما این آگوی کنش‌گر با حوزه بالقوه آگاهی قطع رابطه نکرده است. در حقیقت گستره آگاهی به اگو تعلق دارد. پس زمینه آگاهی به منزله چیزی از آن اگو به اگو تعلق دارد؛ یعنی این پس‌زمینه گستره آزادی اگوست. از این رو، هوسرل این جمله کانت را تکرار می‌کند که «می‌اندیشیم باید بتواند با تمامی بازنمایی‌های من همراه باشد» (Husserl, 1983, pp. 132, 190).

نکته جالب توجه در اینجا رابطه حیث التفاتی و اگوست. اگو بخش مقوم اندیشه نیست، چنان‌که مثلاً حسیات بخش واقعی اندیشه‌اند؛ اگو خود را به نحوی متمایز در اندیشه‌ها آشکار می‌کند و این آشکارسازی حضور اگو را در آگاهی قسمی تعالی در بطن درون‌ماندگاری آگاهی می‌نماید. آگوی محض نه تجربه زیسته‌ای مانند سایر تجربه‌هاست، نه بخش مقوم هر تجربه زیسته است (Husserl, 1983, p. 132). اینکه اگو با کنش‌هایش در ارتباط است، به این معنا نیست که گویی مراد از آن ارتباطی درون جهان اشیاء و امور است یا ارتباطی از سنخ ارتباط آگاهی با ابژه‌هایش است (Ibid, 1983, p. 191). این تعالی در بطن درون‌ماندگاری، ساختاری است ویژه و تقلیل‌ناپذیر. خلاصه اینکه، انگاره اگو، که نحوه تعلقش به سوژکتیویته کاملاً با تعلق داشتن داده‌های هیولایی تفاوت دارد، نه فقط با انگاره حیث التفاتی، که ساختار بنیادین آگاهی است، ضدیت ندارد، بلکه آن را پیش‌فرض می‌گیرد (لویناس، ۱۴۰۰، ص ۹۶). در سیر تحول فکری هوسرل در پدیدارشناسی، دیدگاهش درباره جایگاه اگو از موضع هیومی واپس رفت و بیشتر به موضع دکارتی نزدیک شد. «به چنگ آوردن محض امر داده‌شده» که با تحویل پدیدارشناختی صورت می‌گیرد شامل به چنگ آوردن آگوی محض یا استعلایی به



مثابه عنصر ذاتی امر داده شده است. فقراتی از کتاب تأملات دکارتی شاهد بر این مطلب اند: «اگر آنچه را که از طریق اپوخه آزادانه وجود جهان تجربه، به میدان دید من تأمل کننده وارد می شود محض نگه دارم پس واقعیت مهم این خواهد بود که من و حیاتم از لحاظ اعتبار وجودی دست نخورده می مانیم، اینک وجود یا عدم جهان هر چه باشد فرقی نمی کند، تصمیم من در این باره هر چه باشد فرقی نمی کند. این اگو (خود) که به لطف چنین اپوخه ای ضرورتاً برایم باقی خواهد ماند، یک تکه از جهان نیست و اگر بگویم «من هستم، من می اندیشم» دیگر به این معنا نخواهد بود که من، یعنی این انسان، وجود دارد» (هوسرل، ۱۳۸۴).

«گزاره ای که به راستی در جایگاه نخست می آید، گزاره دکارتی «من می اندیشم» است، برای مثال: من ادراک می کنم، این خانه را من به یاد می آورم، یک تجمع خیابانی را، و غیره» (هوسرل، ۱۳۸۴).

«من برای خویشتن خود هستم و همواره از طریق بدهت تجربی، در مقام «خود» من به خودم داده می شوم. این امر برایاگوی استعلایی و نیز برای هر معنایی از اگو صدق می کند» (هوسرل، ۱۳۸۴).

در تمام این فقرات، هوسرل بر حضور یا داده شدگی اگو پافشاری می کند؛ اگو پس از اجرای تحویل پدیدارشناختی در مقام عنصر ذاتی آگاهی باقی می ماند. این من استعلایی پس پشت هر آگاهی است و ساختار ضروری این آگاهی است که پرتوهایش روی هر پدیده ای که در میدان توجه حضور یابد می افتد. این من وحدت آفرین و فردیت بخش است.

از میان فیلسوفان معاصر، هدف سارتر در کتاب تعالی اگو نقد این مدعاست که یک «من» همیشه در تجربه حضور دارد. او قصد دارد نشان دهد که اگو نه به نحو صوری و نه به صورت مادی «درون» آگاهی حضور ندارد؛ بلکه بیرون از آگاهی و در جهان است. موجودی است از جهان، مانند اگوی دیگری. ادعای سارتر اگر درست باشد نقد ویرانگری بر پدیدارشناسی هوسرلی خواهد بود زیرا قدرت نقادانه آن - حتی اگر چهارچوب کلی تحویل پدیدارشناسی را هم بپذیریم - بسیار زیاد است. اگو «چون موجودی از جهان»، نمی تواند از تحویل پدیدارشناختی جان به در برد و عنصر برساننده آگاهی محض باشد؛ پس هنگام اپوخه به همراه میز و فنجان قهوه که به منزله چیزهای موجود در جهان فهمیده می شوند زدوده خواهد شد.

به عقیده سارتر، پدیدارشناسی نیازی به توسل به این «من» وحدت آفرین و فردیت بخش ندارد، بلکه آگاهی بر اساس حیث التفاتی تعریف می شود. آگاهی با حیث التفاتی از خودش فراتر می رود و با گریز از خود وحدت پیدا می یابد. ابژه نسبت به آگاهی هایی که درکش می کند متعال است، و وحدت این آگاهی ها در همین ابژه است (سارتر، ۱۴۰۲، ص. ۵۴). در واقع، خود آگاهی است که خود را وحدت می بخشد و به طور انضمامی با حیث التفاتی های استعلایی



این کار را می‌کند که عبارت‌اند از یادآوری‌های انضمامی و واقعی آگاهی‌های گذشته. از سوی دیگر، فردیت آگاهی نیز از سرشت آگاهی نشئت می‌گیرد. آگاهی فقط با خودش محدود می‌شود. بنابراین، آگاهی تمامیتی ترکیبی و منفرد است و «من» چیزی جز بیان این درونیت آگاهی‌ها نیست (همان، ۱۴۰۲، ص. ۵۵). نتیجه انتقاد سارتر این است که مفهوم پدیدارشناسانه آگاهی نقش وحدت‌آفرین و فردیت‌بخش «من» را بی‌نتیجه می‌کند. درست بر عکس، آگاهی است که وحدت و تشخیص «من» مرا ممکن می‌سازد. پس، من استعلایی دلیلی برای وجود داشتن ندارد.

نقد دیگر سارتر بر وجود من استعلایی این است که اگر من استعلایی وجود می‌داشت، آگاهی را از خودش جدا و تقسیم می‌کرد، و مانند تیغه‌ای درون هر آگاهی می‌خزید. «من استعلایی مرگ آگاهی است» (سارتر، ۱۴۰۲، ص. ۵۶). در نظر سارتر، وجود آگاهی از آن رو امری مطلق است که آگاهی از خودش آگاه است؛ یعنی سنخ وجود آگاهی همان آگاه بودن از خود است، و آگاهی از آن حیث که آگاهی از یک ابژه متعال است، از خود آگاه می‌شود. آگاهی چیزی نیست جز آگاهی از آگاه بودن از این ابژه. نکته مهم این است که این آگاهی از آگاهی وضعی نیست، یعنی آگاهی از ابژه خودش نیست. ابژه‌اش بنا بر سرشتش، بیرون آگاهی است و از این‌روست که آگاهی با کنشی واحد آن را مقابل خود قرار می‌دهد و فراچنگ می‌آورد. آگاهی خودش را فقط و فقط به منزله درونیتی مطلق^۳ می‌شناسد. سارتر چنین آگاهی را آگاهی درجه اول یا فارغ از تأمل نامگذاری می‌کند (همان، ۱۴۰۲، ص. ۵۶). تأکید سارتر بر این مطلب است که حالت وجودی آگاهی آگاه بودن، آگاهی از خود است. آگاهی تا آنجا از خود آگاه است که آگاهی از امر استعلایی باشد. یعنی آگاهی آگاهی آگاه است و در چنین آگاهی‌ای جایی برای «خود یا من» وجود ندارد. اصلاً خود به مثابه یک متعلق آگاهی وضع نشده است (کاپلستون، ۱۳۸۴، ج. ۹، ص. ۴۱۱).

به نظر می‌رسد نظریه سارتر در زمینه «خود یا من» نسبت به آراء فلاسفه پیشین انسجام و دقت بیشتری دارد و مسئله ما در ادامه این نوشتار در این راستاست که آراء حکیم ملاصدرا درباره نحوه وجود «خود» را با نظریات وی مقایسه کنیم و ببینیم چگونه نظر ملاصدرا مبنای زندگی عملی ما انسان‌ها در تفهیم و تفاهم و محاورات زندگی اجتماعی قرار می‌گیرد.

اما درباره پیشینه این بحث معدود مقالاتی در زمینه «خود» وجود دارد که به‌اختصار به محتوا و تفاوت آنها با این نوشتار اشاره می‌شود:

«ارائه تحلیل زبانی گیلبرت رایل از مبحث خود و مقایسه آن با دیدگاه ملاصدرا»، دوفصلنامه علمی - پژوهشی تأملات فلسفی (اسعدی و همکاران، ۱۳۹۸). نویسندگان پس از ارائه نظریه



رایل از مبحث «خود»، به مقایسه آن با علم النفس ملاصدرا پرداخته‌اند. رایل براساس تحلیل زبانی نتیجه گرفته است که در کاربردهایی که «من، خود» قابل جانشینی با «بدن من» نیست، باید بر «غیربدن» دلالت کند اما در ملاصدرا «من» دلالت بر وجودی دارد که دارای جلوه‌های گوناگون است و در عین بساطت می‌تواند محسوس یا متخیل یا معقول باشد. ساختار این مقاله بر تحلیل زبانی و لوازم جانبی تحلیل زبان استوار است که از اساس با نوشته ما - که بر اساس مباحث آگاهی و معرفت‌شناختی است - متفاوت است.

«خودآگاهی به مثابه خداآگاهی در اندیشه ملاصدرا»، دوفصلنامه علمی - پژوهشی تأملات فلسفی (علمی سولا و لعل صاحبی، ۱۳۹۵). ادعای نویسندگان این مقاله آن است که ملاصدرا دیدگاهی نواز خودآگاهی عرضه می‌کند که در آن «غیر» نقشی مهم در تکوین «من» دارد تا آنجا که بالاترین مرتبه از معرفت «نفس» یا «خود»، معرفت به بالاترین مراتب از «غیرخود» یعنی ربّ او، محسوب می‌شود. تفاوت این مقاله با مقاله حاضر در این است که اولاً به امتداد این بحث در زندگی عملی و مسائل اجتماعی آدمی اشاره‌ای ندارد، و ثانیاً با دیدگاه‌های فیلسوفان غربی مقایسه‌ای صورت نگرفته است.

«آگاهی و خودآگاهی از منظر کانت و ملاصدرا»، فصلنامه اندیشه دینی (نجم‌آبادی و دهباشی، ۱۳۹۸). نویسندگان پس از بیان نظریه ملاصدرا در علم حضوری انسان به خود، آن را از نظر کانت علم حضوری نمی‌دانند بلکه گونه‌ای از علم تجربی می‌دانند که با واسطه صورت ذهنی که کانت به آن پدیدار می‌گوید، حاصل می‌شود. هدف این نویسندگان نشان دادن آن است که علم به خود، بر خلاف تلقی کانت، ج. ز با نگرش وجودی تبیین‌پذیر نیست. مهم‌ترین تفاوت این مقاله با نوشتار ما این است که فاقد تطبیق با جنبه‌های زندگی اجتماعی است و البته فقط مقایسه با نظریات یک فیلسوف غربی یعنی کانت را شامل می‌شود.

«سنخ‌شناسی خودآگاهی در فلسفه صدرایی»، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت (رضازاده و امامی، ۱۳۹۶). هدف مقاله بررسی نظریه ملاصدرا در باب خودآگاهی و اقسام آن با تکیه بر سنخ‌شناسی آگاهی در سنت فلسفه اسلامی بیان شده است. نویسندگان در این مبحث خودآگاهی را در فلسفه ملاصدرا به سه نوع حسی، خیالی و عقلی تقسیم می‌کنند و به نتایج و پیامدهای سنخ‌شناسی آن می‌پردازند. این مقاله نیز فاقد مباحث کاربردی فلسفه در زندگی عملی و نیز فاقد مقایسه با نظریات فلاسفه غربی است.

واقعیت «خود» از نظر ملاصدرا

به نظر ملاصدرا واقعیت «خود یا من» در نحوه خاص وجودش نهفته است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج. ۸، ص. ۳۴۳). به گفته وی، انسان در میان موجودات تنها نسخه کامل الهی است، یعنی



سال اول / شماره ۱
بهار و تابستان ۱۴۰۳

عالم اصغر است درون عالم اکبر که این عالم اصغر از طریق عقلانیت با عالم اکبر مطابقت می‌کند (همان، ۱۹۹۰، ج. ۱، ص. ۲۰). او مانند هایدگر، معتقد است که در میان کل موجودات فقط انسان این نحوه وجود خاص را دارد، اما بر خلاف هایدگر که این خصوصیت را در زمانمند بودن ماهیت دازاین قرار می‌دهد، ملاصدرا بر اینکه خدا انسان را به خودش اختصاص داده تأکید می‌کند و معتقد است این همان چیزی است که وجود انسان را خاص می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۴، ص. ۹۰). از نظر ملاصدرا ماهیت «خود» وجود خاص آن است و وجود نمی‌تواند با تفکر ماهوی درک شود زیرا وجود مقوله نیست تا به صورت ماهوی و مفهومی در آید و به واسطه تفکر ماهوی فهم شود. برای درک ماهیت «خود» باید به ذیل نور وجود درآییم و گرنه، ماهیت «خود» همواره رازآلود و ورای فاهمه ما باقی می‌ماند. به همین دلیل، ملاصدرا در توصیف وجود از ساختار وجود مطلق آغاز می‌کند، نه مانند هایدگر از تحلیل وجود «خود» در افق زمانمندی. از منظر ملاصدرا وجود مطلق خودش را به صورت موجودات به نحو تشکیکی متجلی می‌نماید به طوری که آن‌ها همواره عین ربط به او هستند و هر گاه آن‌ها را از نور خود محروم کند همگی معدوم خواهند شد.

با استفاده از این نظر درباره ماهیت «خود، من»، خود هم طفیلی وجود است و هم نزد وجود حاضر است. همین ماهیت دوگانه «خود»، آن را در میان موجودات خاص می‌کند و این استغراق «خود» در وجود است؛ زیرا مستغرق شدن، حضوری آگاه و همدلانه نزد وجود است و به تعبیر هایدگر، این کنش واقعی در زندگی روزمره است. این نوع حضور چیزی است که «خود» را از بقیه موجودات متمایز می‌کند. در نظر ملاصدرا همین آگاهی است که مبنای زندگی عملی ما انسان‌ها و منشأ جنبه انضمامی، اخلاقی و اجتماعی ماست. این ایده را پیش از این عارفانی بیان کرده بودند اما برای نخستین بار ملاصدرا آن را در قالب نظریه‌ای فلسفی تشریح کرد به طوری که در زندگی عادی تجربی ما به کار رود. ماهیت «خود» همین علم حضوری است که کل حیات «خود» را پوشش می‌دهد زیرا این آگاهی نحوه خاص وجود او است.

به دلیل ماهیت اشراقی واقعیت «خود»، وابستگی محض ابدی به وجود دارد و همین به ما این امکان را می‌دهد که «خود» را حضوری واقعی و مستغرق در وجود بدانیم، نه اینکه آن را صرفاً یک سوژه استعلایی لحاظ کنیم که ورای آگاهی ما وجود دارد، چنانکه در نظریه هوسرل دیده می‌شود. روش ملاصدرا همچون هایدگر و برخی فیلسوفان اگزیستانسیالیست مانند سارتر است. آن‌ها دازاین را «در - جهان - بودن» می‌دانند، به طوری که نمی‌توان آن را از «در - جهان - بودنش» جدا کرد. از این رو، بی‌معناست که فرض شود خود را بهتر از جهان می‌شناسیم و بی‌معناست که بگوییم درباره خودمان به روشی متفاوت از آنچه جهان را می‌شناسیم، شناخت داریم. ما جهان و خودمان را به نحو یکسان می‌شناسیم، چرا که ما (به منزله دازاین) و



جهان یک پدیدار واحد را تشکیل می‌دهیم. عبارت پیچیده «در - جهان - بودن» همان شیوه‌ای را نشان می‌دهد که به معنای پدیدار واحد است (Heidegger, 1996, p. 78). همان‌گونه که هایدگر «خود» را به صورت دازاین (در - جهان - بودن) در نظر می‌گیرد که ساختاری وجودشناختی در افق زمانمندی دارد، ملاصدرا «خود» را به منزله موجودی مجذوب - در - وجود یعنی نزد - وجود - حاضر - بودن لحاظ می‌کند که ساختاری پیش وجودی دارد. لازمه این امر آن است که «خود» در جهان واقعی حقیقی، زنده، ضروری و فعال باشد، نه پیش فرضی انتزاعی، استعلایی (به معنای کانتی، هوسرلی) یا شناخت‌شناسانه که در فلسفه ذهن‌باورانه (سوبژکتیویستی) مشاهده می‌شود. نزد ملاصدرا همچون پدیدارشناسان اگزیستانسیالیست، «خود» موجودی است که واقعیت داشتنش لازمه کمالش است و این مستلزم آن است که «خود» پیش از آنکه در مراتب مفهوم داخل شود، در مراتب وجود شرکت داشته باشد. «من» یک هستنده است؛ سخی از هستی انضمامی دارد که از سنخ هستی حقایق ریاضی، معناها یا موجودات مکانی - زمانی متفاوت اما به همان اندازه واقعی است. این «من» خودش را به منزله امری متعال می‌دهد (سارتر، ۱۴۰۲، ص. ۶۵). این حالت نزد ملاصدرا و هایدگر به معنای حاضر بودن است؛ حضور نزد وجود که دلالت بر حضور برای خودش دارد. ملاصدرا این دلالت را علم حضوری می‌نامد.



سال اول / شماره ۱
بهار و تابستان ۱۴۰۳

تحلیل ملاصدرا

ملاصدرا با تحلیل در زمینه حضور «خود» نزد وجود، از مجذوبیت و استغراق استفاده می‌کند. وقتی تمام واقعیت «خود» همچون موجودی اشراقی صرفاً همین وابستگی محض وجودی به وجود مطلق است، این وابستگی که «تعلق داشتن به» وجود و «تقرر داشتن به واسطه» آن را نشان می‌دهد، متضمن آن است که «خود» مجذوب و مستغرق در وجود باشد. او معتقد است که کل صیغه وجودی «خود» به منزله موجودی اشراقی محض همین «مستغرق بودن در» وجود است. این همان وجود او است که مبنای زندگی عملی را فراهم می‌کند.

از منظر سوبژکتیویسم، ما همواره بدون فکرکردن به هیچ چیزی به خودمان می‌اندیشیم؛ این تحلیل ملاصدرا از «خود» به منزله موجود اشراقی مستغرق در وجود نظر سوبژکتیویسم را نفی می‌کند. سوبژکتیویست ممکن است دلیل آن را چنین تبیین کند که اگر «خود» به سبب وابستگی کامل به دیگری، نمی‌توانست مستقل درک یا اندیشیده شود، ممکن نبود که بتوانیم انطباعی از خودمان به تنهایی داشته باشیم. اما این واقعیت که ما ایده‌ای از خودمان به تنهایی داریم می‌تواند دلیل کافی بر این باور باشد که «خود»، در معنای مجذوبیت، وابسته به دیگری نیست. از منظر ملاصدرا این انطباع از «خود»، درون‌نگری‌ای است که از خلال خویش‌نگری در

خصوص حقیقت شهودی و واقعی «خود» به ذهن می‌آید. واقعیت اشراقی «خود»، همان شهودی است که تکلم می‌کند، احساس می‌کند، تفکر می‌کند، آرزو می‌کند، تصمیم می‌گیرد و تخیل و تعقل دارد. «خود» شهودی همواره در حال کنش است، درک می‌کند و از طریق مفهوم‌سازی متأثر می‌شود. هر کس با درون‌نگری می‌تواند واقعیت خویش و دیگران را متصور کند. البته، نباید تصور شود که انطباع ما از «خود» همان واقعیت «خود» یا باز نمودی حقیقی از آن است. به عبارتی، درون‌نگری «خود» باز نمودی توهمی از آن است و نمی‌تواند باز نمود حقیقی آن تصور شود. در فلسفه اشراقی اینکه «خود» بتواند با باز نمود خود شناخته شود نفی می‌شود. از این رو، انطباع مستقلی که ما از «خود» داریم هیچگاه ارزش حقیقی واقعیت «خود» را از آن حیث که در دیگری وجود دارد متعین نمی‌کند، بلکه این واقعیت را فقط از طریق علم حضوری می‌توان ادراک کرد (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج. ۶، ص. ۱۶۳).

از آنجا که واقعیت «خود» یک وجود خاص است یعنی حضور وجودی نزد وجود مطلق، لذا «خود» متعلق به وجودی است که کمال مطلق ازلی است. یعنی «خود» نمی‌تواند دقیقاً متمایز از وجود مطلق که مبدأ وجود او است اندیشیده شود. از این لحاظ، این واقعیت وجودی وابستگی محض به وجود مطلق دارد که به نوعی مجذوبیت وجودی منجر می‌شود. این یعنی واقعیت «خود» به منزله موجودی اشراقی باید امری کاملاً مجذوب در وجود شناخته شود. و این معنا از حقیقت فیضان اخذ شده است که به معنای وابستگی به صادر شدن از و مانند آن است. با این حال، ملاصدرا معتقد است که «خود» به دلیل حضورش نزد وجود در بین بقیه موجودات «برجسته» است یعنی «خود» مجذوب در وجود می‌تواند وجود اشراقی‌اش را تجربه کند به طوری که بتواند در خلال زندگی روزمره با ادراکی عارفانه و علم حضوری به واقعیت دست یابد (همان، ج. ۳، ص. ۴۴۷).

بنابراین، طبق مبانی ملاصدرا، مجذوبیت در وجود یعنی حضور در ساحت وجود، تجربه‌ای زنده، شهودی، غیرمتمألانه و پیش‌وجودی است که در رتبه عادی تجارب عادی در خلال زندگی روزمره و در مرتبه عالی ادراکات عارفانه را شکل می‌دهد. این تجربه حاضر وجود، علم حضوری، با جذب در وجود، و به تعبیر هایدگری، در - جهان - بودن، صاحب وجود می‌شود و واقعیت «خود» را به منزله وجود طالب کمال می‌سازد و از خلال سیر به سوی کمال، «خود» وحدت می‌یابد و این وحدت واقعی و عین آگاهی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۲۰۰). به این ترتیب، «خود» در ملاصدرا همچون «دازاین» هایدگر و «وجود لnfسه» سارتر پیوسته در فرایند تشخیص قوای وجودی‌اش است. عمل و معرفت برای ملاصدرا ریشه تمام آن چیزهایی است که داریم (همان، ص. ۱۵۷-۱۵۸، ۱۷۲) و این تجربه علم حضوری با وجود «خود» یکی است. و چون واقعیت اشراقی «خود» فقط با این علم حضوری می‌تواند دریافت شود، در نتیجه علم



حضورِ همان وجود «خود» است و این آگاهی نه سلب است و نه نسبت، بلکه وجود است ولی نه هر وجودی. این یک وجود بالفعل خاص است که محض یعنی غیر ماهوی است (ملاصدرا، ۱۳۹۰، ج. ۳، ص. ۲۸۲، ۲۹۷). البته، این آگاهی را نمی‌توان به نحو منطقی تعریف کرد، همان‌طور که نمی‌توانیم وجود خاص مان را تعریف کنیم (همان، ص. ۲۷۸). فقط می‌توانیم آن را در تجربه‌ی زنده‌ی وجود دریابیم زیرا هیچ باز نمودی از این آگاهی در دست نیست (همان، ص. ۲۸۰). اگرچه این مانع از آن نمی‌شود که ذاتی مفهومی برای آن وضع کنیم و بدان بیندیشیم. هر چند این اندیشیدن واقعیت آن را به ما نشان نمی‌دهد چرا که خود چنین اندیشه‌ای بر آن آگاهی وجودی مبتنی است (همان، ص. ۴۶۶، یادداشت حاج ملاهادی سبزواری).

از منظر ملاصدرا هیچ تمایزی در مراتب وجود میان «خود» و علم حضوری نیست و هر کس که از خودش آگاه است ضرورتاً همان آگاهی از خویش است و این آگاهی به صورت بالفعل و همواره همان «خود» است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج. ۳، ص. ۴۶۵). در نتیجه، واقعیت «خود» همان وجودش است و آگاهی اش نسبت به وجود شخصی اش فقط با حضور این وجود تشخیص داده می‌شود (همان، ص. ۴۶۶). «خود» و علم حضوری مجازاً از یکدیگر جدا می‌شوند، مانند وقتی که «خود» را جانب دیگر این آگاهی معرفی می‌کنیم (ملاصدرا، ۱۳۶۰/۱۹۸۱، ص. ۲۴۲؛ همو، ۱۹۹۰، ج. ۳، ص. ۳۱۲). علم حضوری که تجربه‌ی واقعی وجود و حضور پیش وجودی نزد وجود است، وجود خود را شکل می‌دهد؛ به عبارت دیگر، همان «خود» است فقط به این دلیل که در واقع تجربه‌ی عدم «خود» (خود به معنای سوژکتیویستی) و به تعبیر عرفانی «فنا» است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج. ۲، ص. ۳۳۹-۳۴۳).

در حقیقت، ملاصدرا پیشگام پدیدارشناسان اگزیستانسیالیست در طرد مفهوم سوژکتیویستی آگاهی و «خود» استعلایی است. همان‌طور که گفته شد نزد ملاصدرا، مانند هایدگر و سارتر، هر دو مفهوم «آگاهی» و «خود» ملازم با طرد سوژه استعلایی است، چنان‌که نزد کانت، هگل و هوسرل تصدیق «می‌اندیشم» در عین حال هم تصدیق وجود آگاهی است و هم وجود «خود».

امتداد عملی و اجتماعی نظریه‌ی ملاصدرا

فلسفه‌ی ملاصدرا صرفاً فلسفه‌ای برای تفسیر و تبیین واقعیت نیست، بلکه فلسفه‌ای برای تغییر است؛ تغییر در زندگی فردی، اخلاقی، اجتماعی و فرهنگی. بحث معرفت نفس و خودآگاهی و علم حضوری به‌طور جدی در این فلسفه مطرح است. معرفت نفس در انسان‌ها سطوح مختلف دارد. فیلسوف کمک می‌کند تا خودآگاهی توسعه پیدا کند و آدمی بر خود مسلط شود، فرایند خودکنترلی معلول فرایند خودآگاهی است. بحث سعادت در زندگی عملی



همین جا مطرح می‌شود. در این نگاه انسان در آن واحد سه زندگی برای خود می‌سازد: (۱) دنیوی؛ همین زندگی دنیوی دارای باطنی است که (۲) زندگی برزخی را شکل می‌دهد و هم (۳) زندگی اخروی‌اش را.

توصیه فیلسوف متعالیه، زندگی عملی توأم با خودآگاهی و تفکر است. این شناخت خود و اندیشیدن باعث می‌شود عقل در برابر احساسات تقویت شود؛ اما تفکر را از میانه راه نباید آغاز کرد، برای رسیدن به زندگی باید پیش از آن به فلسفه زندگی رسیده باشیم و برای رسیدن به فلسفه زندگی بایستی مبانی انسان‌شناسی (چیستی خود و شناخت آگاهی از خود) معلوم شده باشد و پیش از آن نیز به هستی‌شناسی نیاز است. از این رو، در حکمت متعالیه از خلال هستی‌شناسی به مبانی انسان‌شناسی می‌رسیم و از آنجا به فلسفه زندگی و زندگی عملی انسان در اجتماع. اما برای وصول به یک هستی‌شناسی مطمئن باید از محل طلوع اندیشه یعنی بدیهیات نخستین آغاز کرد. بدون بدیهیات نخستین اندیشیدن محال است، بدیهیات اولیه محصول اندیشه نیستند، بلکه بستر و مبنای اندیشه‌اند، و البته دور از دسترس زندگی و عمل هم نیستند. از درون این بدیهیات مبانی متصل به عمل استخراج می‌شود. اصول «اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است» اگر در ما انسان‌ها تقویت شود و از حالت ناخودآگاه به حالت خودآگاه درآید، در عمل اثرگذار است. چه بسا انسان به دو ارزش متناقض قائل می‌شود و غافل از ناسازگاری آن دو است ولی با تقویت توجه به بدیهیات اولیه از ناسازگاری آن دو خودآگاه می‌گردد. اصل علیت، اصل واقعیت و نظایر آن جملگی اصول وجودشناختی هستند. مثلاً اصل علیت اصلی وجودشناختی است که بر معرفت‌شناسی حاکمیت دارد و ناظر به این است که انسان بر اساس آن اصل یک بازنگری روی اندوخته‌های معرفتی خود داشته باشد و مبانی فکری و معرفتی خود را نقد کند که آیا آنها را متأثر از عقل در اختیار دارد یا متأثر از خانواده یا مدرسه یا محیط به‌طور کلی؛ اصل علیت به‌خوبی در بازنگری مسیری که انسان در خلال سال‌ها طی کرده، کمک‌کار است. دستاورد بزرگ ملاصدرا توانایی بازنگری در شناخت «خود» به کمک همین اصول و بدیهیات است. این بازنگری در خود، در حقیقت همان «خودانتقادی» از خلال نقد گرایش‌ها، ارزش‌ها، و نقد کل زندگی خودم است که نتیجه‌ای جز شناخت بهتر خود و بالندگی در زندگی عملی و اجتماعی‌ام نخواهد داشت. ارتباطی تنگاتر از این میان فلسفه و زندگی نمی‌توان تصور کرد. فلسفه متن زندگی عملی انسان می‌شود و دیگر چیزی در دوردست‌ها نخواهد بود.

این فرایند «تعقل تا عمل» در ملاصدرا، به‌کارگیری عقل شهودی است در عالم انفسی و آیات انفسی را به رؤیت خود رساندن، که در مرحله نخست باید تکلیف «خود» مشخص شود، نسبت «خود» مان به حقیقت. این بحث مهم را ملاصدرا در مشهد سوم، اشراق ثامن الشواهد



الربوبیة (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۲۴۰-۲۴۴) به‌خوبی بررسی کرده است و نشان می‌دهد که چگونه آیات انفسی به انکشاف «خود» منتهی می‌شود و از طریق آن وصول به چهره هستی و چهره حقیقت انسان اتفاق می‌افتد. در این اثنا فتوحاتی رخ می‌دهد که روی به اصل و حقیقت وجود دارد و از خلال این هستی‌شناسی به ارزش‌های عملی و کرامت‌های انسانی دست می‌یابیم، زندگی انسان متحول می‌شود و در این چهره نوی زندگی، بهجت و شور و شادی حاصل می‌شود.

نتیجه تحلیل ملاصدرا در مشهد سوم اثر پیش‌گفته این است که انسان در حال «شدن» است، راسم خط انسانیت خود انسان است، رقم زنده هویت آدمی خود اوست. این همان دیدگاه سارتر در تقدم وجود بر ماهیت است که از آن به اگزیستانسیالیسم سارتری تعبیر می‌شود. ماهیت انسان در چهارچوبی بسته نیست، ماهیتش تعیین نمی‌کند چگونه رفتار کند؛ این انسان است که با شناخت خود و آگاهی و با تکیه بر اصول بدیهی هستی‌شناسی، مرتبه وجودی خود را رقم می‌زند و تصمیم می‌گیرد چگونه عمل کند و در اجتماع چگونه زندگی عملی داشته باشد. حکمت متعالیه در همین چهارچوب حرکت می‌کند و اصولاً عنوان اسفار مهم‌ترین اثر ملاصدرا، به همین جهت است که مسیر زندگی را ترسیم می‌کند، زندگی سفر است و این سفر در فرایند از تعقل تا تدبیر در زندگی عملی به شیوه‌ای که بیان شد، سیر می‌کند. در این راستا تحلیل ملاصدرا از فلسفه نیز توجه‌برانگیز است که آن را بر اساس استکمال نفس آدمی تبیین می‌کند. پویایی و شدن در این استکمال سه مبنا دارد: ۱) واقع‌گرایی: «علی ما هی علیها»، ۲) عقلانیت: «والحکم بالبراهین»، ۳) تعالی: «تشبه به باری». در حقیقت مبنای فلسفه که قرار است در زندگی عملی انسان به کار آید همین سه مقوله است. ملاصدرا پس از تبیین اینکه انسان معجونی است از دو امر مادی و معنوی، و این دو حکمت را به آبادانی نشئه دنیا و آخرت و اصلاح دو قوه نظری و عملی یعنی عقل نظری و عقل عملی می‌کشد، به تشریح مفصل هر کدام و غایت آنها می‌پردازد. مهم برای ما این است که در ساختار حکمت متعالیه سیر از وجودشناسی به معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی و از آنجا به حکمت عملی است و پشتوانه همه این‌ها تلقی از «خود» است، چرا که هیچ شأنی از شئون زندگی نیست مگر اینکه تصویری از «خود» را به همراه دارد. از این جهت است که فلسفه مبدل می‌شود به مبانی نظری و مبانی عملی شدن انسان؛ و تعبیر از «اسفار» ناظر به مسافر بودن انسان است، این سیر و سفر نفسانی است بر وفق سفر عقلانی. عقل تصویری از کل اسفار چهارگانه به دست می‌دهد و به مبانی نظری و عملی‌اش می‌رسد و سپس سلوک نفسانی شروع می‌شود. ملاصدرا در ادامه اخلاق انسانی را تعریف می‌کند که کلیه افعال اختیاری انسان را در بر می‌گیرد و فعل اخلاقی انسان: یا فرهنگی است یا سیاسی یا اجتماعی یا اقتصادی یا هنری. بدینسان زیربنای فلسفی



شناخت نفس و آگاهی از خود در بنیاد زندگی عملی انسان قرار می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۲۰-۲۲).

علم حضوری ملاصدرا و وجود لئفسه سارتر

مقایسه بین ملاصدرا و سارتر مطلب را روشن‌تر می‌کند. سارتر وجود آگاهی را آغاز کار «خود» لحاظ می‌کند. طرد «خود» استعلایی به مثابه طرد آگاهی یا «خود» وجودی نیست. به نظر می‌رسد این آگاهی برای سارتر و ملاصدرا امر وجودی و تجربه‌ای عملی و شهودی است. به زعم هر دوی ایشان، افعال آگاهی نقطه آغاز وصف‌پذیری را برای ما فراهم می‌آورد: هیچ گونه فعل مربوط به «خود» استعلایی یا زیرین وجود ندارد. آگاهی همچون آگاهی معرفتی، یا آگاهی تأملی بررسی نمی‌شود، بلکه به منزله آگاهی فعال زنده تحلیل می‌شود. در حالی که این نظریه ملاصدرا نظریات دکارت، کانت و هوسرل را که اندیشه و معرفت را افعال آگاهانه ذاتی می‌دانند رد می‌کند، به نوعی با موضع سارتر مبنی بر اینکه آگاهی در درجه نخست یک آگاهی ادراکی، حساس و پویا است سازگار می‌نماید. آگاهی در درجه نخست یک آگاهی عملی و غیرتأملی است. منظور از آگاهی تأملی، آن آگاهی است که موضوع شناسایی اش (ابژه اش) آگاهی است (سارتر، ۱۴۰۲، ص. ۵۸). در تعبیر ملاصدرا، علم حضوری یک تجربه واقعی زنده و مبنای زندگی عملی است و همین مضمون تقریباً در هایدگر و سارتر دیده می‌شود. نزد هایدگر و سارتر، افعال وجودی اصیل‌تر از افعال شناخت وجودی هستند. در ملاصدرا تأکید بر تجربه شهودی یعنی علم حضوری، به نحو مستمر تحقق می‌پذیرد؛ در تحلیل وی دوگانگی سنتی ذهن و بدن به نفع مفهوم «نزد - وجود - حاضر - بودن» کنار گذاشته می‌شود، این مفهوم تقریباً مانند مفهوم هایدگری «در - جهان - بودن» است.

بر این اساس، معلوم می‌شود که «التفات» که هسته مرکزی آگاهی ماهوی در هوسرل است، ج. ایی در علم حضوری ملاصدرا ندارد، چرا که علم حضوری متعلق به مراتب وجودی است که علم حضوری و تجربه وجود به نحو تکوینی و وجودی در آن عمل می‌کند، نه به نحو التفاتی که صیغه سوژکتیویستی داشته باشد. مفهوم التفات در هوسرل، باید در موافقت با سارتر، عاری از معانی شناخت‌شناسانه هوسرلی باشد و معادل مفهوم پویایی تلقی شود. در ملاصدرا «خود» آگاه است، نه از وجودش، بلکه از طریق وجودش. از این رو، علم حضوری ساختاری است که به لحاظ وجودی از وجود «خود» ساخته شده است؛ و این صیرورتی پیوسته و دائم به سوی کمال است. پس در موافقت با سارتر، الگوی فعل التفاتی «می‌اندیشم» یا «می‌دانم» نیست، بلکه «می‌توانم» است.

به هر صورت، ملاصدرا نظیر سارتر که معتقد است آگاهی وجودی ماهیتاً تعلقی است، بیان



می‌کند که آگاهی جدای از منشأ آن یعنی وجود، مطلقاً هیچ چیز نیست و همواره وابسته، نامتحقق و ناقص باقی می‌ماند. نتیجه اینکه ملاصدرا همراه با هایدگر و سارتر بر این باور است که آگاهی وجودی نمی‌تواند هیچ محتوا و وجود مستقلاً، ج. دای از وجود داشته باشد، مضافاً به اینکه نظریه ایدئالیسمی که متکی بر این وابستگی باشد نمی‌تواند محملی داشته باشد. با این تحلیل، مفهوم سنتی سوژه به معنای دکارتی - هوسرلی، از بُن تغییر می‌کند. هیچ سوژه یا «خود»ی در آگاهی یا پشت آن وجود ندارد؛ بلکه «خود» همان علم حضوری است. «خود» آن‌گونه که در رویکردهای سوپژکتیویستی دیده می‌شود، در نسبت با تجربه نیست؛ بلکه «خود» همین تجربه است. آگاهی تمامیتی ترکیبی و منفرد است که در مقام یک موند کلاً از سایر تمامیت‌های هم‌سنخش مجزاست و «اگو یا خود» چیزی جز بیان همین درونیت آگاهی‌ها نیست (سارتر، ۱۴۰۲، ص. ۵۵). آگاهی که تجربه‌ای وجودی است، دیگر سوژه به معنای کانتی آن نیست، بلکه «اگو یا خود» سوپژکتیویته یا به تعبیر سارتری درون‌بودگی^۴ «خود» در «خود» است.

بر علم حضوری می‌توان همچون تجربه‌ای وجودی تأکید کرد. برای ملاصدرا «تجربه» نشان‌دهنده نسبتی خلاق با وجود است که «خود» را مجذوب می‌کند. از این‌رو، تجربه علمی به معنای پوزیتیویستی سطحی نیست بلکه یک تجربه کاملاً وجودی است که همان وجود «خود» است و ما با مرتبه خاصی از این تجربه زندگی می‌کنیم. این تجربه بنیاد تمام احوال و افعال ما است. حال اگر واژه ادراک را در معنای اگزیستانسیال آن بگیریم، که سارتر و امثال او به کار برده‌اند، شباهت بیشتری در اینجا می‌یابیم. در سارتر و تجربه وجودی ملاصدرا به نحوی گسترده چونان نسبت‌های عام آگاهی و وجود یا نسبت اصیل آگاهی به موجود به این ادراک توجه می‌شود. به همین دلیل، ملاصدرا و سارتر چنان تجربه و ادراک وجودی‌ای را طبیعت آگاهی می‌دانند. برای هر دوی آنان، چنین ادراک و تجربه‌ای باید به منزله ادراک تجربه اصیل وجودی تحلیل شوند. بنابراین، هر دو از این آموزه آغاز می‌کنند که آگاهی نیز در بستر وجود شناخته می‌شود. همراهی ملاصدرا و سارتر در این است که شناخت «خود» (در معنای سوپژکتیویستی) خصوصیت تحدیدکننده آگاهی وجودی نیست، زیرا آگاهی غیرمتأملانه یا التفات پیش از آگاهی را نادیده می‌گیرد. از این نگاه می‌توان گفت که «می‌اندیشم» دکارتی فقط در سطح تأمل و وضوح از این ادراک یا تجربه وجودی صادق است. از این‌رو، تعریف آگاهی بر وجود تجربه‌ای درون وجودی متمرکز می‌شود. به نظر این اندیشمندان آگاهی ظاهراً همین تجربه واقعی وجودی است؛ «خود» ابژه یا ابژه‌ای برای «خود» نیست (سارتر، ۱۴۰۲، ص. ۹۱). در نظریه ملاصدرا اصطلاح «اضافه اشراقی» نیز مطرح است که می‌توان آن را «ارتباط و نسبت پیش‌وجودی» نامید، یعنی «خود یا من» اشراقی در روند تجربه وجود با واقعیت



موجودات هم‌خانه است و از این طریق می‌تواند به حقایق وجودی آنها دست یابد. بدینسان از منظر ملاصدرا تجربه وجودی علم حضوری دو کارکرد دارد: تجربه وجود خودش و در عین حال تجربه بقیه موجودات. با وجود اینکه علم حضوری به سبب ماهیت اشراقی اش همانند «خود» است و وجود لغیره دارد (غیر یعنی وجود مطلق که فی نفسه است)، و وجودی مستقل و جدا از وجود خاص «خود» ندارد، با این حال علم حضوری «وجود لنفسه» است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۷۸-۸۲)؛ یعنی نزد وجود حاضر است و هم وجود «خود» و هم وجود بقیه موجوداتی را که با او در یک تماس پیش وجودی هستند تجربه می‌کند. در این صورت مشابهتی را با سارتر می‌توان دید. سارتر به تمایزی میان دو نوع متفاوت وجود می‌رسد: وجود ابژه‌ها برای آگاهی (وجودهای فی نفسه) و وجود خودآگاهی (وجود لنفسه). نزد سارتر، آگاهی به متعلقات اش وابسته است، همان‌طور که در نظر ملاصدرا آگاهی در وجودش به وجود مطلق وابسته است. برای اینکه آگاهی ابژه‌ای متفاوت از متعلقات اش فرض نشود، سارتر قاعده‌ای وضع می‌کند مبنی بر اینکه در «آگاهی از»، «از» را در پرانتز قرار دهد. این شبیه توصیف ملاصدرا از «نزد وجود حاضر بودن» (به تعبیر هایدگر، در - جهان - بودن) است. در هر دو مورد، تعبیر مانع از آن است که اجزاء مختلف این عبارت را از هم جدا کنیم و بخواهیم آگاهی را به لحاظ منطقی از متعلقات اش تفکیک کنیم.

بنابراین، «آگاهی از ابژه‌ها» همچون اصلی اولیه برای سارتر است، همان‌گونه که حضور نزد وجود، یعنی علم حضوری، برای ملاصدرا اصلی اولیه است. این دو تعبیر نکته فلسفی مهمی را دربردارند زیرا نفی بنیادی تفکیک‌های هوسرل میان اندیشنده و اندیشیدن (نوئیک و نوئما)، یا سوژه و ابژه هستند. در نظر این متفکران، آگاهی وجودی که وجود لنفسه است، شناخت «خود» است. آگاهی وجودی ضرورتاً از خودش و همچنین بقیه موجوداتی که با آنها در یک ارتباط پیش‌وجودی است، آگاه است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج. ۳، ص. ۳۱۲). به نظر ملاصدرا و سارتر، این حتی یک حیث پیش‌وجودی ضروری برای آگاهی است و از این‌رو، نباید با تأملات موجود در کوجیتوی دکارتی اشتباه شود. هیچ «خود»ی به معنای سوژکتیویستی در این آگاهی وجودی نیست و کل این‌ها همچنان غیرتأملی است. کوجیتو متکی به آزمون فکری تأملی است. به این ترتیب، آگاهی می‌تواند به مثابه «وجود - برای - خود» (وجود لنفسه در ملاصدرا) مشخص شود، زیرا وجود آن عبارت است از ۱) وابستگی اش به ابژه (به وجود در ملاصدرا، ۲) شناخت غیرتأملی آن از این وابستگی اش به ابژه، و ۳) امکان شناخت مجدد خودش در می‌اندیشم دکارتی.

البته، با وجود مشابهت‌های پیش‌گفته بین ملاصدرا و سارتر، نباید هدف و ماهیت مباحث آن دو یکسان فرض شود. در حالی که ملاصدرا به دنبال طرح نظریه‌ای است که کل معرفت



ذهنی ما را، از عرف عام روزمره گرفته تا ادراک عارفانه متعالی، و از شهود حسی خام گرفته تا جوهر نامحسوس، پوشش دهد، سارتر از هر گونه ورود به فضای نامحسوس و ادراک عارفانه خودداری می‌کند. افزون بر آن، وقتی ملاصدرا در طرح علم حضوری به منزله تجربه حاضر وجودی، از هر تعبیر سوپژکتیویستی خودداری می‌کند، سارتر که در تحلیلش از آگاهی سعی می‌کند از هوسرل پیروی کند، همواره به زبان سوژه - ابژه سنتی بازمی‌گردد. وی با وجود اینکه قصد دارد در طرد دکارت‌گرایی از هایدگر حمایت کند، هیچ‌گاه دوگانگی بین آگاهی و بدن را رد نمی‌کند، هر چند که تأکید می‌کند بدن فرد «ابژه دیگر»ی نیست.

ظاهراً نظریه ملاصدرا، در ارائه «خود» به صورت علم حضوری که طبیعت‌اش اشراقی است، در پاسخ به برخی مسائل مهم تفکر جدید غربی مؤثرتر است. در اینجا به دو مسئله اصلی اشاره می‌شود: وجود سوژه و نسبت سوژه - ابژه. درباره مسئله نخست باید گفت که فلسفه ملاصدرا سوژه را موجودی اشراقی لحاظ کرده که مستغرق و مجذوب در وجود است. در این مرحله، هیچ سوژه و هیچ ذهنی (به معنای دکارتی - هوسرلی) وجود ندارد. سوژه صرفاً «خود»ی است که به منزله علم حضوری ملاحظه می‌شود. بر همین مبنا مسئله دوم طرح می‌شود. مسلماً همه ما احساس می‌کنیم که «خود» به نوعی منشأ فکر، مقاصد، و اراده و حدی است که به سبب طبیعت‌اش، ارزش‌های مهم و اهداف را تعریف می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج. ۳، ص. ۳۱۲). این نظریه با یکی دانستن «خود» و علم حضوری می‌کوشد نشان دهد که چگونه علم حضوری، فارغ از ساختار و فعالیت می‌تواند با شناخت تأملی که ساختارش التفاتی و انطباق سوژه و ابژه است نسبت داشته باشد.

«خود» در مقام علم حضوری کارکردی دوگانه دارد: از یک سو، چون موجودی اشراقی است یک تماس پیش‌وجودی با موجودات یعنی همان ابژه‌های - در - «خود» برای تفکر تأملی دارد؛ وجود آنها بی‌واسطه برای «خود» حاضر است. سپس، «خود» از طریق ارتباط ماهوی به واقعیت موجودات دسترسی دارد (همانجا). از سوی دیگر، «خود» با اضافه اشراقی و در ساحت خیال وجودی، تفکر تأملی را می‌آفریند. این مطلب بدین معنا است که «خود» به منزله علم حضوری مطابقت ابژه‌های ذهنی (مفاهیم و تمثلات ذهنی) با ابژه‌های بیرونی (مصادیق خارجی آن مفاهیم و تمثلات) را مسلم می‌گیرد.

بدین‌سان فلسفه ملاصدرا نتایج سه‌گانه سوپژکتیویسم جدید را رد می‌کند: شکاکیت، ایدئالیسم و خودتنها‌نگاری^۵. شکاکیت از شکاف میان مفهوم و متعلق بیرونی آن برمی‌خیزد که بر اساس سوپژکتیویسم، سوژه هیچ دسترسی به آن ندارد. در این حال، مسئله این است که چگونه می‌توانیم درباره شناخت از جهان بیرون مطمئن باشیم. همین شکاف باعث ایدئالیسم



نیز می‌شود؛ زیرا اگر سوژه هیچ دسترسی به جهان بیرونی نداشته باشد، همه آنچه سوژه با آن سر و کار دارد صرفاً مفاهیم و تمثلات حاضر نزد سوژه خواهد بود. در این حالت ما جهان بیرونی را فقط به مثابه یک نقطه ارجاع فرضی برای مفاهیم و تمثلات مان پیش فرض گرفته‌ایم. این ایدئالیسم به خودتنهانگاری منتهی می‌شود: سوژه آن است که کل جهان بدان وابسته است؛ هر سوژه‌ای نهایتاً یک موند است. در نظریه ملاصدرا «من یا خود» واقعیت موجودات فی نفسه را از خلال ارتباط پیش‌وجودی ادراک می‌کند، دیگر جایی برای شکاکیت باقی نمی‌ماند؛ به این دلیل که آنچه در تفکر تأملی ما غایب فرض می‌شود (یعنی ابژه در خود)، برای «خود» به واسطه وجودش حاضر است (خاتمی، ۱۳۸۶، ص. ۱۹۸). برای مثال، من به نحو پیش‌وجودی با این قلمی که با آن می‌نویسم در ارتباط هستم، نه به شیوه التفاتی شناخت تأملی و بازنمودی، بلکه از طریق پیوند وجود من با وجود قلم؛ به این معنا که وجود آن برای علم حضوری من، یعنی برای وجود من، حاضر است. واقعیت قلم از من غایب نیست تا به شکاکیت بینجامد؛ قلم به واسطه وجودش برای وجود من حاضر است. از این رو، من واقعیت قلم را چنان که فی نفسه هست در می‌یابم. این نحو طرد شکاکیت با نظریه دیگری از ملاصدرا تقویت می‌شود مبنی بر اینکه علم حضوری عاری از خطا است؛ زیرا وجود محض است و واقعیت بی‌واسطه برای «خود» حاضر است. اما در سطح بازنمود و تفکر حصولی و به هنگام مفهوم‌سازی از آن واقعیت امکان وقوع خطا هست.

به علاوه، این نظریه ملاصدرا موجب طرد ایدئالیسم نیز می‌شود. زیرا، اولاً بر اساس آن، علم حضوری تجربه زنده‌ای است که در واقعیت روزمره، به صورت «خود» تجلی می‌کند؛ یعنی تجربه زنده وجود در و با وجود است. ثانیاً، با نظریه پیش‌وجودی و اضافه اشراقی، ایدئالیسم نفی می‌شود. از آنجا که می‌توانیم واقعیات موجودات (اشیاء فی نفسه)، را از خلال علم حضوری به واسطه ارتباط پیش‌وجودی و نسبت اشراقی به دست آوریم، ایدئالیسم که مسئله‌اش از دست دادن واقعیت خارجی اشیاء فی نفسه است، خود به خود نفی می‌شود. من نه صرفاً با تمثلات بلکه پیش از آن با واقعیت بالفعل آنها زیست می‌کنم.

این نظریه، خودتنهانگاری را نیز کنار می‌گذارد زیرا در خودتنهانگاری ما «خود» مان را به سوژه‌ای محدود می‌کنیم که فقط دارای تمثلات و مفاهیم است و شناخت را از وجود تفکیک می‌کند یعنی ماهیت واقعی وجود سوژه را نادیده می‌گیرد. در مقابل آن، نظریه ملاصدرا دو نکته را تأکید می‌کند: یکم، با تحویل سوژه به منشأ آن و تفسیر شناخت به منزله نوعی وجود، از وجود آغاز می‌کند، نه از شناخت. دوم، سوژه را همچون موجودی اشراقی در نظر می‌گیرد که طبیعت‌اش علم حضوری پیش‌وجودی است و با بقیه موجودات نیز در ارتباط است. بنابراین، من واقعیت موجودات جهان از جمله «خود» م را در وجودشان ادراک می‌کنم. از آنجا که در این



ارتباط جایی برای خطا نیست، من به واقعیت هر موجودی که با آن در ارتباطم دست می‌یابم. چون ساختار پیش‌وجودی انسان‌ها یکسان است (نه استعدادهای شان)، طبیعت این ارتباط نیز برای همه یکسان است؛ از این رو، هر «خود»ی به همان واقعیتی دست می‌یابد که بقیه نفوس دست می‌یابند. بدین سان از نظریه ملاصدرا می‌توان نتیجه گرفت که خودتنهاانگاری باطل است. آنچه در ابتدا می‌آید وجود است و «خود» به دنبال آن می‌آید. طریق پیش‌وجودی من برای کسب واقعیت همانند دیگران است. ما در ساحت مشترکی برای کسب واقعیت هستیم. آنچه ما را در تفسیر باز نمودی و تفکر حصولی آن واقعیت متفاوت می‌کند، تفاوت ما در درجات قوت و ضعف قوای ما است که ما با آنها واقعیت را به نحو باز نمودی و تفکر حصولی برمی‌گردانیم.

بدین ترتیب، با این تحلیل ملاصدرا از خود یا من، در کنار تحلیل‌های هایدگر و سارتر می‌توان مشاهده کرد که دوباره انسان غرق جهان شده، از سیلاب ایده‌ها نجات یافته، و به اضطراب‌ها و رنج‌های او تمام سنگینی‌های شان را بازگردانده‌اند و جریان رئالیسم در فلسفه بیش از پیش تثبیت شده است. البته، تا وقتی که «من یا خود» ساختار آگاهی باقی بماند می‌توان بر پدیدارشناسان ایراد گرفت که یک «آموزه - پناهگاه» است و قطعه‌ای از انسان را از جهان بیرون می‌کشد و با این کار توجه را از مسائل حقیقی منحرف می‌کند. اما، با توجه به تلقی فیلسوف بزرگ اسلامی ملاصدرا و نیز تحلیل‌های هایدگر و سارتر، ایراد پیش‌گفته ناموجه خواهد شد چرا که «من، اگو» به هستنده‌ای دقیقاً معاصر جهان تبدیل می‌شود که وجودش همان ویژگی‌های ذاتی جهان را دارد. دیگر به فرضیه‌های فلسفه‌های پیشین نیازی نیست، دیگر ضرورتی ندارد که ابژه بر سوژه مقدم باشد. کافی است که اگو معاصر جهان باشد، حضور در خود جهان داشته باشد، و دوگانگی سوژه - ابژه، که دوگانگی‌ای صرفاً منطقی است، برای همیشه از میان مباحث فلسفی ناپدید شود. جهان اگو را، و اگو جهان را نیافریده است، بلکه هر دو ابژه‌هایی برای آگاهی مطلق و غیرشخصی‌اند، و با این آگاهی است که اگو و جهان با یکدیگر در پیوند قرار می‌گیرند و زمینه‌ساز زندگی عملی آدمی را فراهم می‌سازند. برای بنیان نهادن یک اخلاق و سیاست مطلقاً ایجابی به نحو فلسفی و ساماندهی زمینه‌های زندگی انسان، به چیزی بیش از این نیاز نیست.

نتیجه‌گیری

در فلسفه جدید، دکارت سنگ بنای فلسفه را «اگو» قرار داد و با شعار معروفش به وجود «اگو» یا همان خود در مقام موجودی متفکر گواهی داد. پس از او فیلسوفان همین مسیر را طی نکردند؛ برای مثال، هیوم از آنانی است که منکر وجود چیزی به نام «من یا خود» است. اما کانت من استعلایی را شرط لازم هر فکر و تصور دانست. در دوره معاصر، هوسرل در ابتدا نظرش مانند هیوم بود ولی کمی جلوتر با نقد هیوم، تجربه زیسته را متعلق به اگویی می‌داند



که کنش‌های آدمی در زندگی عملی از آن سرچشمه می‌گیرند. این آگو در ارتباط عمیق با آگاهی است. هوسرل در آثار متأخرش، بر حضور یا داده‌گی آگو تأکید می‌ورزد که همچون عنصر ذاتی آگاهی باقی می‌ماند و ساختار ضروری آگاهی را برمی‌سازد، به‌طوری که از نظر او، این آگو وحدت‌آفرین و فردیت‌بخش است. سارتر، با تأثیر از آثار هوسرل و هایدگر، به نقادی مدعیات هوسرل می‌پردازد و قائل به این است که آگاهی آگاهی آگاه است و در این آگاهی، ج. ایی برای «خود یا آگو» وجود ندارد. از این‌رو، من استعلایی را مرگ آگاهی اعلام می‌کند.

در دیگر سو، حکیم ملاصدرا با تحلیل‌های ژرف، واقعیت «خود یا من» را در نحوه خاص وجودش دانسته، همچون هایدگر که فقط انسان را از نحوه وجود خاص برخوردار می‌داند که زمان‌مند بودن آن است؛ اما ملاصدرا تأکید بر این دارد که خدا انسان را به خودش اختصاص داد و همین وجود «خود» را خاص می‌سازد. این خود یا آگو با استغراق در وجود، حضور آگاهانه نزد وجود داشته و همین آگاهی مبنای کنش‌های واقعی در زندگی عملی آدمی و سرچشمه جنبه انضمامی، اخلاقی و اجتماعی او خواهد بود. لازمه این حضور و لازمه در - جهان - بودن هایدگر، آن است که خود یا من در جهان واقعیتی حقیقی، فعال و زنده باشد، و بر اساس نظر سارتر «خود» موجودی است که واقعیت داشتن آن لازمه کمالش و فعالانه در جهان بودن است. به کمک این تحلیل‌ها، مفهوم سنتی سوژه تغییر می‌کند و دیگر هیچ سوژه یا خود در آگاهی وجود نخواهد داشت، بلکه «خود» همان علم حضوری است. مطابق تبیین ملاصدرا، نتایج سه‌گانه سوژگی‌تویسم یعنی شکاکیت، ایدئالیسم و خودتنها‌نگاری نیز طرد خواهد شد. بدین ترتیب، من یا خود به هستنده‌ای موجود در جهان تبدیل می‌شود که وجودش یکسر حضور آگاهانه در جهان است، و با این آگاهی، آگو و جهان با یکدیگر تعامل داشته و زمینه‌ساز زندگی عملی، اخلاقی و اجتماعی انسان می‌شوند.

فهرست منابع

اسعدی، ح.؛ حسینی شاهرودی، م. و حقی، ع. (۱۳۹۸). ارائه تحلیل زبانی گیلبرت رایل از مبحث «خود» و مقایسه آن با دیدگاه ملاصدرا. دوفصلنامه علمی - پژوهشی تأملات فلسفی، ۹(۲۲)، ۴۳-۶۴.

doi: <http://dio.org/phm.2019.36296/10.30470>.

خاتمی، م. (۱۳۸۶). جستارهای صدایی. نشر علم.
دکارت، ر. (۱۳۶۹). تأملات در فلسفه اولی. (احمد احمدی، مترجم). مرکز نشر دانشگاهی.
رضازاده، ر. و امامی، ط. (۱۳۹۶). سنخ‌شناسی خودآگاهی در فلسفه‌ی صدایی. فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، ۱۱۷(۱)، ۱-۱۶.

سارتر، ژ. پ. (۱۴۰۲). تعالی آگو. (عادل مشایخی، مترجم). انتشارات ناهید.
علمی سولا، م. و لعل صاحبی، ط. (۱۳۹۵). خودآگاهی به مثابه خداآگاهی در اندیشه ملاصدرا.



دوفصلنامه علمی - پژوهشی تأملات فلسفی، ۶(۱۷)، ۶۱-۷۶.

doi: <http://dio.org/phm20.1001.1.22285253>.

کابلستون، ف. (۱۳۸۴). تاریخ فلسفه. (عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف‌ثانی، مترجمان). شرکت انتشارات علمی و فرهنگی؛ سروش (انتشارات صدا و سیما).
کانت، ا. (۱۳۶۲). سنجش خرد ناب. (میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، مترجم). انتشارات امیرکبیر.

ویناس، ا. (۱۴۰۰). نظریه شهود در پدیدارشناسی هوسرل. (فرزاد جابرالانصار، مترجم). نشر نی.

صدرالدین شیرازی، م. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية. (سیدجلال‌الدین آشتیانی، مصحح). مرکز نشر دانشگاهی.

صدرالدین شیرازی، م. (۱۳۶۳). المشاعر. (هانری کربن، ویراستار). کتابخانه طهوری.
صدرالدین شیرازی، م. (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی. (محمد خواجوی، مصحح). مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالدین شیرازی، م. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلية الاربعة. ج ۱. دار احیاء التراث العربی.

صدرالدین شیرازی، م. (۱۹۹۰). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلية الاربعة. ج ۲. دار احیاء التراث العربی.

صدرالدین شیرازی، م. (۱۹۹۰). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلية الاربعة. ج ۳. دار احیاء التراث العربی.

صدرالدین شیرازی، م. (۱۹۹۰). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلية الاربعة. ج ۸. دار احیاء التراث العربی.

نجم‌آبادی، ع. و دهباشی، م. (۱۳۹۸). آگاهی و خودآگاهی از منظر کانت و ملاصدرا. فصلنامه اندیشه دینی، ۱۹(۱۷)، ۱۳۵-۱۵۰.

doi: <http://doi.org/10.22.99/JRT.2019.32823.2065>.

هوسرل، ا. (۱۳۸۴). تأملات دکارتی. (عبدالکریم رشیدیان، مترجم). نشر نی.
هیوم، د. (۱۴۰۰). کاوشی در خصوص فهم بشری. (کاوه لاجوردی، مترجم). نشر مرکز.
یاسپرس، ک. (۱۳۷۲). کانت. (میرعبدالحسین نقیب‌زاده، مترجم). کتابخانه طهوری.

Heidegger, M. (1996). *Being and Time*. Joan Stambaugh (Trans.). State University of New York Press.

Husserl, E. (1982). *Logical Investigations*. J. A. Findly (Trans.), Routledge & Kegan Paul. London and Henly Humanities Press Inc.,

Husserl, E. (1983). *Ideas pertaining to a pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. first book, Fred Kersten (Trans.). Kluwer Academic Publishers, Group.



سال اول / شماره ۱
بهار و تابستان ۱۴۰۳