

ارائه تحلیل زبانی گیلبرت رایل از مبحث «خود» و مقایسه آن با دیدگاه ملاصدرا

حسین اسعدی^۱

مرتضی حسینی شاهرودی^۲

علی حقی^۳

چکیده

ارائه و تحلیل سنت اندیشه اسلامی به زبان فلسفه معاصر می‌تواند ثمربخش باشد. در این پژوهش پس از ارائه نظریه رایل از مبحث «خود»، به سراغ اندیشه ملاصدرا رفته‌ام و در این سپهر مقایسه‌ای جنبه‌هایی از علم‌النفوس ملاصدرا را کاویده‌ام. به مقتضای تحلیل زبانی رایل، «من» هیچ‌گونه نامی نیست که بخواهد دلالتی خاص داشته باشد بلکه «من»، «واژه فهرستی» است که معادل «قید» در زبان فارسی است و دلالت آن بر گوینده‌ای است که آن را اظهار می‌دارد. رایل بر اساس تحلیل زبان این نتیجه را گرفته است که در استعمالاتی که «من» قابل جانشینی با «بدن من» نیست، فیلسوفان و غیر فیلسوفان را مجاب

❖ تاریخ دریافت: ۹۷/۴/۲۸ ؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۸/۱

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)، asaadi.h91@gmail.com

۲. استاد دانشگاه فردوسی مشهد، shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

۳. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد، haghi@um.ac.ir

ساخته که باید بر «غیر بدن» دلالت کند؛ حال آن که این پندار اساساً خطاست. نیز پدیده خود آگاهی به عنوان مصداقی از عمل «خود» بر «خود» تبیین زبانی می‌شود؛ حال آن که در اندیشه ملاصدرا، «من» دلالت دارد بر وجودی که دارای جلوه‌های گوناگون است و در عین بساطت می‌تواند محسوس یا متخیل یا معقول باشد، لذا «من» در هر استعمال خود معنای یگانه‌ای دارد که پرده از هستی برمی‌دارد که در آن مقام محقق شده است و ظهور کرده است بدون این که هیچ‌گونه دلالت مجازی در میان باشد. لذا هویدا می‌شود نگاه وجودی ملاصدرا لوازم جالبی به لحاظ تحلیل زبان دارد.

واژگان کلیدی: رایلی، ملاصدرا، تحلیل زبان، نفس، دلالت، وجود، من.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

تبیین و تحلیل سنت فلسفی گذشته ما، به زبان فلسفه معاصر می‌تواند علاوه بر اینکه در تبلیغ و ترویج سنت گذشته به کار آید، می‌تواند پویایی و رونق آن را باعث شود و در این ساحت می‌توان بارقه‌های درخشان سنت خود را فهمید و احیاناً به کاستی‌ها و کمبودهای آن آگاه شد و درعین حال که می‌توان از آن در پاسخگویی به مسائل تازه بهره برد و می‌شود باب گفتگو با دیگر فرهنگ‌ها و سنت‌ها را نیز گشود.

در این پژوهش تلاش نموده‌ام از منظر فیلسوفان تحلیل زبان، به بحث نفس در فلسفه ملاصدرا نظر کنم. لذا به سراغ یکی از نامدارترین فلاسفه تحلیل زبان به نام گیلبرت رایل رفته و پس از ارائه چشم‌انداز او، به سراغ اندیشه ملاصدرا رفته‌ام و سعی نموده‌ام به چالش‌های مطرح شده در نزد رایل از چهارچوب فلسفه ملاصدرا پاسخ عرضه نموده و در این ساحت مقایسه‌ای، به واکاوی جوانبی از اندیشه ملاصدرا در بحث نفس پرداخته‌ام.

به بیانی دیگر، از آنجاکه در نفس‌شناسی ملاصدرا فضای ابن‌سینایی و به تعبیری دیگر، دکارتی، رها می‌شود و ملاصدرا در فضایی تازه با طرح ایده ایزه داشتن مفهوم وجود - اصالت وجود - و نگاهی وحدت‌انگارانه به واقعیت تثویت نفس و بدن را انکار می‌کند و این فضای تازه لوازم جالبی به لحاظ پژوهش تحلیل زبان دارد، برجسته کردن چنین جنبه‌ای از اهداف این پژوهش است. برای این منظور لازم است بدانیم که فیلسوف تحلیل زبان چگونه به مبحث «خود» می‌پردازد. لذا به سراغ رایل رفته‌ایم که از صاحب‌نظران طراز اول این حوزه است.

گیلبرت رایل یکی از بزرگان فلسفه تحلیلی زبان از مکتب آکسفورد است. پس از ویتگنشتاین متأخر و کتاب پژوهش‌های فلسفی، رایل در شمار نامدارترین فیلسوفان این حوزه است و کتاب «مفهوم ذهن»^۱ او امروزه در شمار کتاب‌های کلاسیک و تراز اول حوزه فلسفه تحلیل زبان قرار می‌گیرد. امروزه نمی‌توان در حوزه ذهن و فلسفه زبان سخن گفت و به این کتاب بی‌توجه بود. این کتاب سرآغاز فلسفه ذهن نوین است. کتابی که به

1. The concept of mind.

زبان ادبی و مشحون به استعاره نگاشته شده است و چندان اصیل و تازه است که رایل در آن به هیچ کتاب یا مقاله یا نوشته‌ای ارجاع نمی‌دهد. رایل در این کتاب مسأله‌های مهم و بنیادین حوزه ذهن را تحلیل زبانی می‌کند.

شایسته ذکر است که بدانیم فلسفه تحلیل زبان یک متد فلسفه ورزی برای حل مسأله‌های فلسفی است. فیلسوف تحلیل زبان معتقد است شما می‌توانید مسأله‌های سنتی فلسفه را از طریق تحلیل‌های زبانی و منطق اصطلاحات متعارف حل کنید (مگی، ۱۳۷۴: ۲۸۹)؛ بنابراین مشرب، مسأله‌های فلسفی صرفاً به واسطه استعمال نادرست زبان ایجاد می‌شوند. لذا پروژه فیلسوف این نیست که نظریه‌های استادانه راجع به مسأله‌های فلسفی عرضه کند بلکه باید این استعمالات بدزبان را که مسأله ایجاد نموده‌اند، برملا سازد؛ بنابراین مسأله‌های فلسفی حل نمی‌شوند بلکه منحل می‌شوند. نکته دیگر اینکه معنا نباید از منظری انتزاعی در علم یا دیگر فنون نظری دنبال شود بلکه باید به کاربرد معمولی واژگان در زبان عادی نگاه کرد تا معنا را فهمید؛ و این باعث رویکردی ضد نظریه‌پردازی^۱ در فلسفه می‌شود (Edwards, 1967: 153).

در این پژوهش ابتدا دیدگاه رایل را از کتاب «مفهوم ذهن» درباره بحث خود^۲ گزارش می‌نمایم و پس از ارائه جانمایه این گزارش به تحلیل و تطبیق و نقد دیدگاه او از چهارچوب فلسفه ملاصدرا همت می‌گمارم. در نهایت نتیجه پژوهش گزارش می‌شود. لازم به ذکر است که چهارچوب‌های اندیشه این دو فیلسوف از یکدیگر فاصله بسیار دارد. چنان‌که نگاه آن‌ها به چیستی و ماهیت فلسفه و فیلسوف با یکدیگر متفاوت است، نیز نگاه آن‌ها به عقل و بنیان‌های معرفت‌شناسی آن‌ها در قالب نمی‌گنجد. (رضازاده و موسی‌خانی، ۱۳۹۴؛ علمی‌سولا و لعل‌صاحبی، ۱۳۹۵) نمونه‌هایی از پژوهش‌هایی هستند که به بحث درباره مفاهیم «خود» و «من» در فلسفه ملاصدرا پرداخته‌اند؛ اما هیچ‌کدام از این تفاوت‌ها ما را از پژوهش‌های تطبیقی و تحلیل و عرضه سنت گذشته به زبان فلسفه معاصر، بی‌نیاز نمی‌کند و چنان‌که در ابتدا سخن آمد، به باور

1. Anti-theoretical approach
2. self

من این سنخ پژوهش‌ها ثمربخش است و پرداختن بدان‌ها ضرورت دارد.

۱. ارائه نظریه رایل

۱-۱. جنبه اسرارآمیز مسأله و گریز سامانمند «من»

رایل بحث خود را درباره «خود» این‌گونه آغاز می‌کند که:

«نه تنها نظریه‌پردازان، بلکه مردم عادی و کودکان نیز مفهوم «من»^۱ را گنگ و پیچیده می‌یابند. گاهی ذهن کودکان با پرسش‌هایی همچون «چه می‌شود اگر من تو باشم و تو من باشی؟» یا «من پیش از آن که من بشوم، کجا بوده‌ام؟» درگیر می‌شود؛ و پژوهشگران دینی بارها با سؤال «چه چیز در افراد هست که نجات داده می‌شود یا لعنت می‌شود؟» مواجه می‌شوند؛ و فیلسوفان می‌اندیشند که آیا «من» به جوهر خاص و مجزایی اشاره دارد که هویت تجزیه‌ناپذیر و پیوسته ما در آنجا گرفته است. البته همه این پرسش‌ها از پذیرش ناآگاهانه فرضیه فرا مکانیکی نتیجه نمی‌شود» (Ryle, 1949: 185).

به نظر رایل در اینجا ما با یک مسأله گنگ و اسرارآمیز مواجهه داریم و آن اینکه مفهوم «من» به نحوی سامانمند از ما می‌گریزد.

لذا هنگامی که یک کودک از خود می‌پرسد که «من» که یا چه هستم، او از نام یا سن یا ملیت خود نمی‌پرسد. او شخصیت متعارف خود را می‌داند بلکه گمان می‌کند که چیز دیگری در پس‌زمینه وجود دارد که «من» به آن دلالت دارد و پس از هر آنچه گفته شد، باز هم می‌توان درباره آن پرسش کرد و «من» امری مهم و یگانه است که شبیه هیچ چیز دیگر نیست و منحصر به فرد است و تنها یک نمونه دارد. اسرارآمیز بودن من به این دلیل است که کودک هرچقدر تلاش می‌کند انگشت خود را بر روی آنچه من بدان راجع است بگذارد نمی‌تواند، مانند سایه‌اش که هرچقدر تلاش می‌کند روی آن بپرد موفق نمی‌شود. به نظر رایل نظریه‌پردازان نیز همین دشواری را با مفهوم «من» داشته‌اند. حتی هیوم اعتراف می‌کند هنگامی که تلاش می‌کند طرح‌واره‌ای^۲ از اجزای تجربی

1. I

2. sketch

خویش به دست دهد هیچ چیزی که بتواند به پرسش از واژه «من» پاسخ دهد نمی‌یابد (Ryle, 1949: 186).

به تصریح رایل، هیوم نه پاسخی درخور به پرسش از «من» می‌دهد و نه قانع می‌شود که «من» چیز پیش‌پاافتاده‌ای باشد. باین‌همه بررسی او از حیثه آگاهی و تجربه خویش، «من» را تبیین نمی‌کند (Ryle, 1949: 186).

۱-۲. راه‌حل اشتباه به پرسش اسرار آمیز

رایل می‌گوید: فیلسوفان مانند دیگر مردم تمایل دارند پژوهش در باب آنچه «خود» را می‌سازد را از پژوهش در باب واژگانی چون «من» و «شما» آغاز کنند؛ و چون واژگان «من» و «شما» نام‌های عمومی^۱ نیستند، پس باید نام‌هایی برای نوع خاص^۲ و در نتیجه چیزی اضافی و مخفی در درون یا باطن افرادی باشد که این نام‌ها به آن راجع است. رایل می‌گوید این تحلیل از ابتدا بر خطا است. یقیناً «من» و «شما» نام‌هایی خاص نیستند آن‌گونه که مثلاً «فیدو^۳» نامی خاص است. آن‌ها در اصل نه نام خاص هستند و نه هیچ‌گونه نامی. وی چنین گوید:

«وقتی بحث می‌شود که چه چیزی «خود» را می‌سازد، خیلی‌ها - از جمله فیلسوفان - تمایل دارند بحث را با این پرسش آغاز کنند که واژگان «من» و «تو» به چه چیزی اطلاق می‌شود ... آن‌ها آشنایان خود را می‌شناسند و نام خانوادگی خود را از نام خانوادگی آن‌ها تشخیص می‌دهند ولی در شگفت‌اند که چرا نام خانوادگی کسی «من» یا «تو» نیست. پس نتیجه می‌گیرند این‌ها نام‌های غیرعادی دیگری هستند و لذا باید به چیز مخفی‌ای اشاره داشته باشند که پشت یا درون شخص ظاهری که با نام‌های معمولی شناخته می‌شود، پنهان شده است ... باین‌حال، چنین دیدگاهی از آغاز اشتباه بوده است. یقیناً «من» و «تو» نه اسامی خاص معمولی نظیر «فیدو» و «تامس» هستند و نه اسامی خاص غیرمعمولی! آن‌ها اصلاً اسم خاص نیستند و اصلاً اسم نیستند؛ حتی مثل «امروز» هم نیستند که به‌نوعی جریان داشته باشد» (Ryle, 1949: 187).

1. Public surnames
2. Queer sort
3. Fido

۱-۳. راه حل رایل؛ واژگان اشاره‌ای

رایل طبقه‌ای از واژگان را به نام نام‌های اشاره‌ای^۱ معرفی می‌کند که معادل قید در زبان فارسی است. واژگان چون «امروز»، «اکنون» یا «دیروز» به شنونده یا گوینده چیز خاص، قطعه خاص، شخص خاص و زمان خاص را نشانگری می‌کنند. لذا «اکنون» نامی اشاره‌ای است که به شنونده این جمله که «قطار اکنون در حال عبور از روی پل است» زمان خاص عبور قطار را نشانگری (دلالت) می‌کند. این واژه هرگاه استعمال شود در همان موقع دلالت خاص خویش را نیز به انجام می‌رساند:

«دسته‌ای از کلمات (می‌توان آن‌ها را واژگان اشاره‌ای نامید) هستند که به شنونده یا خواننده چیز خاصی را نشان می‌دهند - مکان خاصی، شیء خاصی، شخص خاصی و نظایر این‌ها. برای مثال، «اکنون» نوعی واژه اشاره‌ای است که به شنونده جمله «قطار اکنون به پل می‌رسد»، لحظه رسیدن قطار را نشان می‌دهد. البته کلمه «اکنون» می‌تواند در هر لحظه از شبانه‌روز استفاده شود، ولی منظور این نیست که «اکنون» به تمام لحظات شبانه‌روز اشاره دارد. این واژه لحظه خاصی را نشان می‌دهد که شنونده در آن لحظه کلمه «اکنون» را می‌شنود؛ یعنی لحظه رسیدن قطار با پل، همان لحظه‌ای است که کلمه «اکنون» ادا می‌شود؛ یا به‌طور کلی، لحظه‌ای که کلمه ادا می‌شود، همان لحظه‌ای است که «اکنون» آن را نشان می‌دهد؛ و تقریباً به همین ترتیب، «آن» به شیئی اشاره دارد که در لحظه ادای «آن»، انگشت اشاره گوینده به سمت آن شیء نشانه رفته است. همچنین، گاهی «اینجا» نیز به مکان خاصی اشاره دارد که صدای گوینده از آن مکان می‌آید ... بعضی کلمات اشاره‌ای چیزی را به صورت غیرمستقیم به ما نشان می‌دهند. برای مثال، «دیروز» به روزی اشاره دارد که یک روز قبل از ادای واژه بوده است؛ یا «آنگاه» به لحظه یا موقعیتی اشاره دارد که ارتباط خاصی با لحظه ادای «آنگاه» دارد» (Ryle, 1949: 188).

به باور رایل فرآیند سری و رازآلود از لحظه‌ای آغاز می‌شود که ما به دنبال وجود آنچه با ضمایر نشانگری می‌شود، بگردیم. به نظر رایل این ضمایر چیزی بیش از واژگان اشاره‌ای نیستند. «من» می‌تواند دلالت کند بر شخصی خاص که از او صدای «من» شنیده

می شود یا از طرف او علامت «من» نوشته می شود؛ و در این استعمال رخداد فیزیکی یک واژه اشاره‌ای ملحق جسمانی^۱ است که ضمیر بر آن دلالت می کند. به این توضیح که مدلول «من» امری فیزیکی است که این امر فیزیکی از او صدای «من» شنیده می شود یا واژه «من» نوشته می شود.

رایل می گوید: هنگامی که من آن را می نویسم یا استعمال می کنم، بر همان فردی که با نام خاص «گیلبرت رایل» نامیده می شود دلالت دارد. «من» نامی مستعار برای گیلبرت رایل نیست. آن بر شخصی دلالت می کند که نامش گیلبرت رایل است هنگامی که گیلبرت رایل آن را استعمال می کند (Ryle, 1949: 188).

۱-۴. پژوهش تحلیل زبانی مسأله و ارائه مثال‌های آن

رایل سپس می گوید که آنچه آمد تمام ماجرا نیست، بلکه می بایست به استعمالات گوناگون ضمائر مانند اسماء خاص توجه داشته باشیم. چرا که این استعمالات خود مسأله سازند. در مثال «من مشغول گرم کردن خود مقابل آتش هستم»، واژه «خودم» می تواند با واژه «بدنم» جانشین شود بدون اینکه معنا از دست برود؛ اما در همان جمله نمی توان به جای «من» کلمه «بدنم» گذاشت:

«در جمله «من دارم خودم را مقابل آتش گرم می کنم»، واژه «خودم» را می توان با «بدنم» عوض کرد، بی آنکه از معنای جمله کاسته شود؛ اما ضمیر «من» را نمی توان بدون تغییر معنای جمله با «بدنم» جایگزین کرد. به همین ترتیب، جمله «خاکستر مرا پس از مرگ من بسوزان»، هیچ حرفی راجع به خودکشی نمی زند، چون «مرا» و «من» در معانی مختلفی به کار رفته اند. لذا گاهی می توانیم و گاهی نمی توانیم ضمیر اول شخص را به «بدنم» تعبیر کنیم. به علاوه، در برخی موارد، من می توانم درباره بخشی از بدنم سخن بگویم، اما نمی توانم «من» یا «مرا» را جایگزین آن کنم. اگر موی من در آتش بسوزد، می توانم بگویم «من نسوخته؛ فقط مویم سوخته است» ولی هرگز نمی توانم بگویم «من نسوخته؛ فقط صورت و دست‌هایم سوخت». بخشی از بدن که بی حس است و نمی توان آن را به طور ارادی تکان داد، متعلق به من است ولی بخشی از من نیست؛ و برعکس، قطعات کمک کننده مکانیکی - مانند

1. Bodily annexed

خودرو، یا عصا - می‌توانند با «من» یا «مرا» استفاده شوند؛ مثلاً «من به صندوق پستی خوردم» می‌تواند به جای «ماشینی را که من می‌راندم به صندوق پست خوردم» به کار رود» (Ryle, 1949: 189).

نیز در مثال «هنگامی که من مردم، من را مومیایی کنید» آشکار است که هر دو «من» دلالتی یکسان ندارند، چرا که به جای «من» دوم می‌توان «بدنم» گذاشت اما درباره «من» اول نمی‌توان این عمل را انجام داد. حتی گاهی می‌توان درباره بخشی از بدن واژه «من» یا «من را/به من^۱» نهاد و گاهی نمی‌توان چنین کرد. اگر موهای من در آتش بسوزد، می‌توانم بگویم که «من» در آتش نسوخته‌ام، اما اگر صورتم در آتش بسوزد، نمی‌توانم بگویم «من در آتش نسوخته‌ام».

در مثالی دیگر رایل می‌گوید: فرض کنید در یک تصادف پایم آسیب دیده و آزرده شده‌ام. می‌گویم «من در تصادف آسیب دیدم و من آزرده شدم». در ابتدای جمله به جای «من» می‌توان «پایم» گذاشت، در حالی که به جای «من» در «آزرده شدم» نمی‌توان «پایم» یا هر چیز دیگر گذاشت. نیز بی‌معناست که بگویم سر من است که به خاطر می‌آورد و یا مغز من است که تقسیم‌بندی‌های طولانی را انجام می‌دهد.

رایل سپس می‌گوید چه بسا به خاطر بی‌معنا بودن این گونه ترکیبات است که بسیاری از مردم احساس می‌کنند باید انسان را ترکیبی از بدن و غیر بدن بدانند (Ryle, 1949: 189).

رایل در ادامه دارد: این تفاوت‌های استعمال که در فوق گزارش شد و در ورای همه آن‌ها تفاوت‌های استعمالی توضیحاتی که مربوط به کنترل خود^۲ می‌شود قرار دارد. مثلاً این گزاره که «من شروع به تخیل نمودم و خودم را مورد توجه قراردادم که دارم تخیل می‌کنم» در هیچ جای این جمله نمی‌توان «بدنم» گذاشت.

۱-۵. طرح طبقه فوقانی و طرد فوقانی‌ترین طبقه و حل مسأله خودآگاهی

رایل سپس در ادامه و در تحلیلی مفصل به تحلیل خودآگاهی^۳ می‌پردازد و جانمایه

1. me
2. Self-control
3. Self-consciousness

تحلیل او این است که ما همان گونه که در کنش و ارتباط با عمل دیگران عمل می‌کنیم، این توان را داریم که درباره اعمال خود نیز عمل کنیم و این عمل ما بهره‌مند از تفوق است؛ به این معنا که ناظر بدان عمل است، نه به این معنا که ارزشمندتر است یا بهره‌مند از ویژگی منطقی خاصی است. عمل ما طبقاتی است. رایل ابتدا مثال دم‌دستی «بگرد و پیدا کن» را می‌آورد که عمل طرف اول در عمل طرف دوم تأثیر گذار است. مثال دیگر کامنت گذاشتن است که عملی انجام شده و من بر اساس برداشتی از رفتار شما دارم، عمل را انجام می‌دهم. مثال دیگر گفتگو درباره گفتگوی چند نفر دیگر است. همه این‌ها نظام طبقاتی هستند و ما به تدریج می‌آموزیم که چگونه آن‌ها را انجام دهیم. مثلاً کودک هنگامی که از دیگران قصه می‌شنود کم‌کم می‌تواند این را می‌یابد که خود برای خود قصه بگوید.

رایل در (Ryle, 1949: 194) می‌گوید که هویدا است در این بحث آنچه عموماً خود آگاهی نامیده می‌شود جای می‌گیرد و می‌افزاید که ما همواره می‌توانیم بر عمل خود یا عمل دیگران عمل کنیم لذا «طبقه فوقانی» داریم؛ اما چون این فرایند حد یقف ندارد، ما هیچ‌گونه «فراترین طبقه» نداریم؛ یعنی هر عمل و کنش ما چه رفتاری و چه اندیشگی، خود می‌تواند موضوع عملی دیگر قرار گیرد که فراتر از اوست اما فراترین نیست و نکته مهم دیگر که باید به آن خیر بود این است که خود عمل فوقانی، ذیل عمل تحتانی قرار نمی‌گیرد؛ یعنی خود فرایند فراروی از عمل، در همان حین تحت همان عمل جای نمی‌گیرد، لذا به نظر رایل اظهار عقیده من درباره عمل خود من، همواره درباره یک عمل خاموش است و آن خود همان عمل است:

«اکنون در موقعیتی هستیم که گریز سامانمند از مفهوم «من» را شرح دهیم و بگوییم چرا با مفاهیم «تو» یا «او» در یک امتداد نیست. برای التفات شخص به خودش، خواه به طریق نظری یا عملی، باید مجموعه‌ای از اقدامات طبقاتی انجام شود، درست به همان طریق که خودش را از دیگران متمایز می‌کند. برای مثال، اگر شخص بخواهد آنچه انجام داده است یا آنچه را دارد انجام می‌دهد، تشریح کند،

باید درباره چیزی اظهار نظر کند که خودش نیست و عرصاً درباره خودش نیز نظر بدهد؛ اما عملی که درباره اش نظر می‌دهد، آن مرحله‌ای نیست که نظر بر آن استوار باشد ... عمل طبقاتی نمی‌تواند عملی باشد که بر اساس خودش صورت گیرد؛ بنابراین، نظر من راجع به عمل من، همواره باید درباره خود عمل سکوت کند و این عمل فقط می‌تواند هدف نظر دیگری باشد. اظهار نظر درباره خود، یا تمسخر خود، یا هشدار دادن به خود، به لحاظ منطقی همیشه یک مرحله عقب است.» (Ryle, 1949: 195).

رایل هنگامی که در انتهای بحث «خود» است، ثمره تحلیل‌های زبانی خویش را این گونه کنار هم می‌نهد که:

«این نتیجه جهان شمول که هر عملی^۱ می‌تواند موضوع برای عملی فوق خود قرار گیرد اما نمی‌تواند موضوع خود قرار گیرد، درباره آن چیزی است که پیش‌تر درباره عمل خاص واژگان فهرستی چون «من» و «شما» گفته شد. گزاره ناظر به خود، گزاره‌ای است که به‌طور خاص درباره وجودی که آن را بیان می‌دارد دلالت می‌کند. «من» بر شخصی دلالت می‌کند که آن را اظهار می‌دارد، لذا هنگامی که شخص گزارش ناظر به خود می‌گوید، بیان او می‌تواند بخشی از طبقه فوقانی باشد و این عمل تحت خود قرار نمی‌گیرد. اگرچه حتی شخص به خاطر هدفی خاص در مسأله «خود» متمرکز شده باشد و نتیجه‌اش این باشد که شخص در به چنگ آوردن «خود» کامیاب نمی‌شود. به این گونه آنچه تحت لوای «خودآگاهی» قرار می‌گیرد تبیین می‌شود» (Ryle, 1949: 198).

آنچه آمد گزارش بنده از نظریه رایل درباره «خود» بود. اجازه دهید جانمایه تحلیل او را در چند گزاره به زبانی ساده بیان نمایم.

- «من» اسم نیست بلکه مطابق اصطلاح رایل واژه فهرستی است که دلالتی قیدگونه در جمله به انجام می‌رساند. «من» بر وجودی خاص و نهانی و درونی دلالت ندارد، بلکه کسی که آن را اظهار می‌دارد مدلول همان «من» است.
- فیلسوفان و آدمیان از آنجاکه در برخی استعمال‌های «من» نتوانستند «بدنم» را جانشین سازند گمان برده‌اند که «من» بر امری غیر بدنی دلالت می‌کند.

- ما همان گونه که بر عمل دیگران عمل می‌کنیم می‌توانیم بر عمل خود، چه اندیشگی و چه رفتاری عمل کنیم و خود آگاهی چیزی بیش از عمل آگاهی بر آگاهی - آگاه شدن به آگاهی - نیست.
- واژه «من» از آنجا که واژه فهرستی است، ابژه‌ای^۱ مضاف بر وجود فیزیکی آگاه که آن را اظهار می‌کند، ندارد.
- نتیجه ضمنی بحث این است که با این مکانیسم پدیده خود آگاهی و دلالت «من» تبیین زبانی می‌شود و مسأله‌های فلسفی برخاسته از آن‌ها برمی‌بندد.

۲. ارائه نظریه ملاصدرا همراه با تحلیل و تطبیق

۲-۱. شمایی کلی از مبحث نحوه دلالت «أنا»

در اندیشه فیلسوفان مسلمان «من» و «أنا» واژگانی هستند که نفس را نشانگری می‌کنند اما در این سنت فلسفی بر وجود نفس برهان اقامه می‌شود به بیان این برهان اقامه می‌شود (شیرازی، ۱۳۴۰: ۹) به بیانی دقیق‌تر برهان اقامه می‌شود بر واقعیتی که اصل قوای ادراکی، تحریکی و حافظ مزاج است و آن نفس نامیده می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۲۳۶). در باب انسان با لفظ «أنا»، «من» بر آن واقعیت دلالت می‌سازند. چراکه برهانی که بر وجود نفس اقامه می‌شود شامل نفس نباتی، حیوانی و انسانی می‌شود؛ یعنی فیلسوف مسلمان پژوهش را بر محور واقعیت آغاز می‌کند. این واقعیت درباره انسان با لفظ «أنا» («من») مشیر قرار می‌گیرد. فیلسوفان مسلمان تا پیش از ملاصدرا بحث نفس را در طبیعیات مطرح می‌نمودند چراکه نفس واقعیتی است که به بدن اضافه دارد. به بیانی دیگر، نفس اسم برای جوهر عقلی است که به بدن اضافه دارد و به واسطه این اضافه بحث نفس از طبیعیات است (سبزواری، ۱۴۲۲: ۱۴).

بی‌تردید سنگ بنای اندیشه ملاصدرا اصالت وجود است، به این معنا که مفهوم

وجود دارای فرد بالذات است. به بیانی فنی تر، کانسپت^۱ وجود دارای ابژه است و این مصداق به ذهن نمی آید، عین خارجیت است، معلوم به علم حصولی نمی شود و لذا مجهول‌الکنه است و تنها به واسطه علم حضوری منکشف می شود. ملاصدرا در عنوان فصل چهارم از باب اول سفر اول اسفار به این مطلب اشاره صریح دارد (شیرازی، ۱۳۴۰: ۶۳).

به باور ملاصدرا لفظ «من» دلالت بر نفس انسانی دارد و از آنجا که اصالت با وجود است لفظ «من» دارای مصداق خاصی است که آن مصداق از سنخ هستی عینی است و بر تجرد آن برهان اقامه می شود (شیرازی، ۱۳۴۰: ۲۲۵)؛ اما جالب توجه این است که از نحوه دلالت «من» برهانی خاص برساخته شده است به اینکه آنچه لفظ «من» بر آن دلالت دارد سنخ وجود است، نه سنخ مفهوم یا ماهیت، چرا که در مقام آگاهی به «من» هر چیزی غیر از وجود، «او» است و نه «من».

۲-۲. طرح برهانی از سهروردی درباره هستی بودن مدلول «أنا»

توضیح مطلب این است که شیخ اشراق در اواخر کتاب تلویحات برهانی عرضه نموده است برای اینکه آنچه لفظ «من» بر آن دلالت دارد وجود و «أنت» است و این برهان که بنیانی بر تحلیل زبان دارد از بارقه‌های درخشان اندیشه سهروردی است که به نزد ملاصدرا ذیل بحث از جوهریت نفس برگرفته شده است (شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۱؛ شیرازی، ۱۳۴۰: ۴۵). بلکه فحوای این بیان شیخ اشراق از آنجا که بر فرد داشتن مفهوم وجود صراحت دارد، از طرف ملاصدرا این گونه داوری شده است که با دیگر بیانات سهروردی سازگاری ندارد (شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۴۱). کلام شیخ اشراق در طینی که یادآور لحن دکارت در کتاب تأملات است (دکارت، ۱۳۸۱: ۳۷) به صیغه اول شخص حدیث نفس عرضه شده است:

«و در این جایگاه حرف یگانه این است که به ذات و حقیقت خود به تنهایی التفات کردم و آن را تنها وجود و أنت یافتیم؛ و رسم جوهر که در موضوع نبودن است را

بدان اضافه نمودم و نیز رسم نفس را که اضافه به بدن است و این اضافات را خارج از آن یافتم. در موضوع نبودن امری سلبی است و اگر جوهریت معنای دیگری دارد من آن را نمی‌یابم و خود را می‌یابم و «من» از خود غایب نیست و لذا فصلی برای او نیست، پس من خود را به عدم غیبت درک می‌کنم؛ و اگر برای آن فصل یا خصوصیتی ورای وجود می‌بود آن را درک می‌کردم چراکه از خود من به من نزدیک‌تر نیست؛ و در مقام درک، ذات خود را جزو وجود و آگاهی نمی‌یابم ... پس حکم نمودم که ماهیت من همان وجود است و در مقام ادراک هر آنچه غیر از من است، «او» است و از من خارج است» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱۶-۱۱۵).

۲-۳. برهان سهروردی در اندیشه ملاصدرا و شارحان او

ملاصدرا در اسفار چنین می‌گوید:

«در مقام ادراک ذات جز به وجود درک کننده خود، به نحو جزئی، نمی‌یابم و هر آنچه غیر از این هویت خاص که با لفظ «من» بدان اشاره می‌کنم، از ذات من خارج است، حتی مفهوم «أنا» مفهوم «وجود» مفهوم «درک کننده» مفهوم «مدبر بودن»، «نفس» و غیره. چراکه همگی آن‌ها علوم حصولی هستند و به هر کدام از آن‌ها با «او» اشاره می‌شود و به ذات خود با «من» اشاره می‌کنم» (شیرازی، ۱۳۴۰: ۴۵).

علامه طباطبایی در نه‌ایه‌الحکمه برای اثبات مصداق علم حضوری، همین علم و آگاهی بدیهی هر شخص به خود را که با لفظ «من» از آن حکایت می‌شود را ذکر نموده و تأکید کرده‌اند که در مقام این علم و علمی که به وجود تعلق می‌گیرد مفهوم و ماهیت حضور ندارد، چراکه سنخ مفهوم و ماهیت با قطع نظر از «وجود» کلی است و نمی‌توان «من» را که امری شخصی و جزئی است بدان مشیر دانست (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۲۹۳).

جان کلام در این برهان این است که آنچه لفظ «من» بدان مشیر است، هستی است و در این مقام سنخ مفهوم و ماهیت غایب است و «او» است؛ چنانکه ملاصدرا تصریح کرد حتی مفهوم «من» و «هستی» از دایره مصداق «من» بیرون می‌افتد. به بیانی دیگر تا هنگامی که بر مدار مفهوم بچرخیم از حیطه دلالت «من» بیرون هستیم.

سبزواری در تعلیقه اسفار و ذیل کلام ملاصدرا بیان جالبی دارد به این نحو که حاصل کلام ملاصدرا این است که نفس مانند خداوندگار خویش بهره‌مند از مقام احدی و مکان

واحدی است. در مقام احدیت ذات نفس ملاحظه می‌شود بدون التفات به اینکه جامع کمالات است و با قطع نظر از اینکه چه معانی بر آن صادق است و در مقام واحدیت نفس ملاحظه می‌شود همراه با اسماء حسنی و صفات جمالی و جلالی چون حیات، تعقل، توهم، احساس و غیره (شیرازی، ۱۳۴۰: ۴۵).

خلاصه کلام اینکه «من» در اندیشه ملاصدرا بهره‌مند از مصداق خاص است که این مصداق «وجود» است و لفظ «من» بدان مشیر است.

ذکر این نکته در این مقام بی‌وجه نیست: از پیش فرض‌های فیلسوفان مسلمان این است که انسان می‌تواند به خود علم پیدا کنند به نحوی که هیچ‌گونه صورت و مفهومی در آن مقام نباشد. این پیش‌فرض در برهان رجل طائر ابن‌سینا هم حاضر است که انسان به یک‌باره زاده شود و به خود عالم باشد در حالی که هیچ صورتی در آن مقام حاضر نیست (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۲۶). نقل قول‌های ما از سهروردی، ملاصدرا، سبزواری و علامه طباطبایی نیز بر این پیش‌فرض صراحت دارند؛ اما در سنت اندیشه غربی از هیوم به بعد این نحو علم، در شمار امور مسلم نیست. هیوم خود تصریح دارد که در مطالعه حیطه آگاهی خویش چنین امری را نمی‌یابد. آنچه او می‌یابد صور ذهنی است که همواره یکی پس از دیگری عبور می‌کنند (Hume, 1978: 252). حتی سرل در طرح نظریه «خود صوری»^۱ به‌عنوان دیدگاهی غیرهیومی تصریح دارد که با هیوم موافق است که ما هیچ تجربه‌ای از خود نمی‌توانیم داشته باشیم (Searle, 2004: 202).

۲-۴. ساحت‌های تازه‌تر در اندیشه ملاصدرا و طرح ایده «کل القوی» بودن نفس

اما ملاصدرا در بحث نفس مضاف بر طرح «نفس» به‌عنوان سنخ هستی و مصداق وجودی – ایده‌ای که نزد سهروردی سابقه دارد – گام‌های درخشانی برداشته است و پژوهش نفس را به ساحت‌های تازه‌تری برده است. این ساحت‌های تازه لوازم زبان‌شناختی جالبی را نیز باعث شده است.

یکی از بنیادین‌ترین این اصول ایده «النفس فی وحدته کل القوی» است.

توضیح این که به نزد اندیشمندان پیش از ملاصدرا نفس ناطقه دارای قوای مسخر است که نفس به واسطه این قوا برخی افعال خویش را انجام می‌دهد چنان که برخی افعال را نیز بدون قوا انجام می‌دهد. اصل تعدد قوای ادراکی و تحریکی مسلم است هر چند فیلسوفان مسلمان در تعداد آنها هم‌داستان نیستند. ملاصدرا ذیل فصل پنجم از باب دوم کتاب نفس اسفار از ابوالبرکات بغدادی، امام فخر رازی، صاحب کتاب مواقف، جرجانی، تفتازانی و دیگران نام می‌برد که در مورد تعداد قوا با او هم‌رأی نیستند (شیرازی، ۱۳۴۰: ۵۲) اما آنچه در این جایگاه محور کلام ماست این است که ملاصدرا بر اساس نگاه وجودی که به بحث نفس دارد و نیز بر اساس دیگر اصول فلسفی خود چون تشکیک وجودی و حرکت جوهری، قوا را برخلاف دیگر فیلسوفان بیرون از نفس نمی‌داند و این رأی لوازم زبان‌شناختی جالبی به لحاظ دلالت دارد.

ملاصدرا در شواهد چنین گوید: «جمهور بر این‌اند که در ما نفس یگانه‌ای است که نفس ناطقه است و برای این نفس ناطقه قوا و مشاعری است پس هنگامی که می‌گویی «احساس کردم و خشمگین شدم و درک کردم و حرکت کردم» مبدأ همه این‌ها تو هستی و تو نفس آگاه هستی که همگی این قوا از لوازم نفس‌اند.» (شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۱۴)؛ و ذیل حکمت مشرقی چنین گوید:

«نفس انسانی از آنجاکه از سنخ عالم ملکوت است بهره‌مند از وحدتی جمعی است که ظل وحدت الهیه است پس این نفس به ذات خویش عاقل است، متخیل است، حساس است، نمو‌کننده است، محرک است و طبیعت ساری در جسم است. نفس هنگام درک محسوسات به درجه حواس و قوای حسی تنزل می‌کند، لذا هنگام ابصار عین باصره می‌گردد و در هنگام سمع اذن واعی می‌شود و در مورد دیگر حواس نیز به همین شکل است و همین نفس هنگام درک معقولات به مرتبه عقل فعال و اتحاد با او نائل می‌شود» (شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۱۵).

سبزواری در تعلیقه شواهد اختلاف دیدگاه ملاصدرا با جمهور را این‌گونه خلاصه نموده است: «بنا بر دیدگاه ملاصدرا وحدت نفس وحدتی جمعی است بلکه وحدت حقّه ظلّیه و بنا بر قول جمهور وحدت نفس عددی است و بنا بر دیدگاه جمهور قوا خارج از

نفس می‌باشند، اگرچه لوازم و معلولات نفس‌اند و بنا بر دیدگاه ملاصدرا قوا شئون ذاتی و داخل در نفس‌اند، البته نه به نحو دخول اجزا در مرکب.» (شیرازی، ۱۳۸۲: ۷۰۲)

بر مطلب فوق چه از ناحیه مدرک و چه از ناحیه مدرک دلیل آورده شده است (شیرازی، ۱۳۴۰: ۱۹۳). خلاصه برهانی که از ناحیه مدرک تقریر می‌شود این است که هر کدام از ما یک واحد شخصی هستیم و همین واحد شخصی که تعقل می‌کند همان است که احساس و توهم و تخیل می‌کند و همان است که تحریک و مشی و نشست و برخاست دارد و اگر نفس کل قوا نبود این‌گونه نبود (سبزواری، ۹۴۲۲: ۱۸۳).

توجه کنید که بنا بر نظر دقیق به مقتضی دیدگاه سهروردی و ابن سینا و دیگر آن‌که قوا را لوازم، معلول و خُدام نفس می‌دانند، اسناد فعل به آلت حقیقی و به نفس مجازی خواهد بود، چنان‌که به تصریح ملاصدرا، سهروردی در پاسخ به پرسش از نحوه اسناد افعالی غیر از تعقل به نفس، آن را مجازی می‌داند (شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۱۶) اما ما به نحو قطع می‌دانیم که در هنگام اسناد هرگونه به فعل به خود، مجازی در کار نیست. باید توجه داشت که در این تصویر تازه که ملاصدرا ارائه می‌کند قوا انکار نمی‌شوند بلکه به‌عنوان شأن و طور و مرتبه نفس پذیرفته می‌شود. چنان‌که ملاصدرا به‌صراحت در انتهای فصل سوم، از باب دوم نفس اسفار می‌آورد و استاد حسن‌زاده از عبارت ملاصدرا برداشت نموده‌اند که مسأله ارفع از علیت و معلولیت است، چه در باب رابطه نفس و قوا و چه در باب رابطه حضرت حق و عالم (آملی، ۱۳۸۷: ۴۰۴).

نیز ملاصدرا در کتاب مبدأ و معاد به صریح‌ترین شکل ممکن می‌گوید: «هنگامی که می‌گوییم «من شنیدم، من حرکت کردم، من ایستادم» و غیره و گزاره‌هایی که به ذات خویش اشاره می‌کنیم این اسناد به‌حسب حقیقت لغت، مجازی نیست و به سبب علاقه طبیعی که بین نفس و بدن واقع است و ثمره این علاقه طبیعی نوع وحدانی است، ما می‌توانیم به بدن با لفظ «أنا» اشاره کنیم بدون این‌که این اشاره مجازی باشد همان‌گونه که به ذات خویش با «أنا» اشاره می‌کنیم» (شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۸۸).

بنا بر آنچه آمد هر گزاره‌ای که در باب «من» («أنا») گفته شود همواره به یک معناست و همواره «من» بر مصداق وجودی اشاره دارد که با لفظ «من» بدان اشاره می‌کنیم و این حقیقت وجودی در عین حال که یگانه و یک شخص است، اطوار و تفنن‌های گوناگون از مرتبه جسم و طبع تا مرتبه عقل دارد.

۳. تحلیل و تطبیق

حال اجازه دهید گزاره‌هایی را که رایل به‌عنوان شاهد مثال ذکر می‌نمود که به‌جای «من» گاهی می‌توانستیم «بدن من» بگذاریم و گاهی نمی‌توانستیم را تحلیل کنیم. «من مشغول گرم کردن خودم مقابل آتش هستم». در این گزاره به‌جای «خودم» می‌توان «بدنم» گذاشت. بنا بر دیدگاه جمهور در سنت اسلامی اسناد گرمی به بدن حقیقی و به «خود» مجازی است، اما بنا بر تحلیل ملاصدرا اسناد گرمی به بدن به‌عنوان مرتبه نفس حقیقی است لذا «من» و «خودم» هر دو بر وجود شخصی واحد دلالت دارند.

نیز برخلاف دیدگاه رایل، تفاوتی نمی‌کند که موهای من در آتش بسوزد و یا صورت من در آتش بسوزد، در هر دو حالت «من» سوخته است!

نیز در گزاره «من در یک تصادف آسیب دیدم و من آزرده شدم»، برخلاف نظر رایل همان منی که آسیب‌دیده است همان «من» آزرده شده است، بدون این که هیچ‌گونه اسناد مجازی در کار باشد؛ و در گزاره «من به خاطر می‌آورم و من دارم تقسیم‌بندی‌های طولانی ریاضی را انجام می‌دهم»، در هر دو گزاره «من» اشاره به یک وجود واحد شخصی که وحدتش، جمعی است دارد.

نیز در گزاره «من شروع به تخیل نمودم و خودم را مورد توجه قرار دادم که دارم تخیل می‌کنم». به‌عنوان گزاره‌هایی که فحوای آن آگاهی به خود است، این «من» انسانی است که به خود آگاهی دارد؛ بلکه بنا بر نظر دقیق، این من همواره به خود آگاه است و شرط تحقق هر گونه آگاهی به غیر است.

چنان که پیش تر تذکر دادم، در فضای هیومی آگاهی به خود بی معناست، لذا برای فیلسوفانی که در چنین سپهری اندیشه می کنند -چنان که رایل این گونه است- تحلیل گزاره‌های ناظر به خود آگاهی امری مطلوب و مسأله ساز است، اما در سنت اندیشمندان مسلمان آگاهی به خود بدیهی و اصل مسلم است و گزاره‌های ناظر به خود آگاهی ظهور زبانی این امر مسلم است.

نتیجه گیری

بنا بر دیدگاه رایل «من» اسم نیست بلکه واژه فهرستی است، معادل نقش قید در زبان فارسی است و در مقام دلالت وجودی فیزیکی که آن را اظهار می دارد، مدلول آن است. «من» در زبان استعمالات گوناگون دارد. در برخی جملات به سادگی می توان «من» را با «بدن من» جانشین کرد، اما در برخی استعمالات این گونه نیست. به نظر رایل همین امر باعث ظهور این نظریه می شود که «من» می تواند بر وجودی غیر فیزیکی، نهانی و مستور دلالت کند.

بنا بر دیدگاه رایل گزاره‌های ناظر به «من» آگاهی از مقوله عمل کردن بر عمل خود است به این نحو که همراه با فراروی از آن مرتبه درباره آن مرتبه عمل می کنیم و گزاره‌های ناظر به خود آگاهی و مصادیق آن در این شمار قرار می گیرند. این که «من» به چنگ ما نمی آید و به نحو سامانمند از ما می گریزد، به این خاطر است که ما در باب خود آگاهی بر عمل خود عمل می کنیم و این فراروی حد یقف ندارد، لذا همواره تمنای ما برای قرار گرفتن در فراترین مرتبه بی وجه است. لذا «من» به چنگ ما نمی آید.

بنا بر دیدگاه ملاصدرا ما می توانیم به خود علم داشته باشیم لذا می توان در فراترین مرتبه خود را درک کرد و در این مقام علم به هستی جزئی، شخصی واقع شده است. بر این مطلب برهانی عرضه شده است که ابتکار سهروردی است.

بنا بر دیدگاه ملاصدرا «من» دارای مصداق خاص است که همان وجود شخصی جزئی است.

بنا بر تحلیل ملاصدرا رابطه نفس و قوا، برخلاف دیدگاه جمهور، علیت نیست بلکه قوا همان ظهور نفس اند و عین نفس اند و بیرون از دایره نفس نیستند. در این ساحت اندیشه، سخن از وجود یگانه و بسیط است که دارای شأن‌های گوناگون است و او را شأنی از شأن دیگر بازنمی‌دارد.

از آنجاکه نفس کل قوا است اسناد تمام افعال به نفس حقیقی است. لذا مستعمل^۱ی‌های گوناگون «من» در زبان به‌واقع پرده از وجود دارای مراتب گوناگون برمی‌دارد. حتی به «بدن»، حقیقتاً و بدون هیچ شائبه مجاز «أنا» می‌توان اطلاق کرد.

در ورای تمام تحلیل‌های فوق می‌توان به این نتیجه جالب هم رسید، نتیجه‌ای که ریشه در تمایزات مبنایی ملاصدرا و فلاسفه تحلیل زبان در عالم مدرن دارد. درحالی‌که برای رایج استعمالات متعارف زبان امری مسلم و پذیرفته شده هستند که حاوی حقیقت‌اند و استعمالات نابجای آن‌ها مسأله‌های فلسفی را باعث می‌شوند، برای ملاصدرا زبان و استعمالات آن امری ثانوی و تبعی است و لذا می‌توان هنگامی که مبنای فلسفی ما را همراهی می‌کند بدون هیچ‌گونه مجازی بدن را مرتبه‌ای از «من» دانست و بر بسیاری از استعمالات متعارف زبان خط بطلان کشید، چراکه برای ملاصدرا پژوهش حول حقیقت می‌چرخد و نه زبان.

منابع

- آملی، حسن حسن زاده. (۱۳۸۷). *سرح العیون فی شرح العیون*. قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.
- ابن سینا، شیخ رئیس. (۱۳۸۵). *النفس من کتاب الشفا*. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
- دکارت، رنه. (۱۳۸۱). *تأملات در فلسفه اولی*. ترجمه احمد احمدی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ سوم.
- رضازاده، رضا و موسی خانی، کاظم. (۱۳۹۴). *فلسفه‌ی ملاصدرا و نظریه‌ی معنا؛ کاوشی معناشناختی در برخی دلایل نظریه‌ی وجود ذهنی*. دو فصلنامه تأملات فلسفی. ۵ (۱۵): ۳۳-۵۰.
- سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۴۲۲ ق). *شرح المنظومه*، جلد ۵. تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی. قم: باقری، چاپ اول.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*: جلد ۱. مقدمه و تصحیح هانری کرین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۴۰ ق). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه*: جلد ۱ و ۱. قم: طلیعه نور، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۸۰). *المبدأ و المعاد*. مقدمه و صححه سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*. تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۲۴ ق). *نهایه الحکمه*. تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری. قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ هفدهم.

- علمی سولا، محمد کاظم و لعل صاحبی، طوبی. (۱۳۹۵). خودآگاهی به مثابه خدا آگاهی در اندیشه ملاصدرا. دوفصلنامه تأملات فلسفی، ۶(۱۷): ۶۱-۷۶.
- مگی، برایان. (۱۳۷۴). مردان اندیشه. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو، چاپ اول.
- Edwards, P. (ed.) (1967). *The Encyclopedia of philosophy*. V 1. Newyork.
- Hume, David. (1978). *A treatise of human nature*. Ed. L. A. Selby. Bigge, Oxford Clarendon Press.
- Ryle, Gilbert. (1949). *The concept of mind*. London: Hutchinson.
- Searle, John. (2004). *Mind, a brief introduction*. London: Oxford.

