

## **Studying and Analyzing the Origins and Consequences of the Division of Knowledge into Simple and Compound in Mulla Sadra's Philosophy**

Zohreh Sadeghi\*

Hossein Zamaniha\*\*

### **Abstract**

**Introduction:** One of the divisions of knowledge proposed in Mulla Sadra's Philosophy is its division to simple and compound. In Mulla Sadra's philosophy, this division corresponds to the same division of ignorance into simple and compound ignorance. As he occasionally addresses in his works, simple knowledge is a kind of knowledge in which someone knows something without being conscious of his knowledge and its object, while compound knowledge is a kind of knowledge in which the knower knows something and at the same time he is conscious of his knowledge and its object.

**Methodology:** In this paper, we have used in the context of discovery the method of content analysis and in the context of justification the method of conceptual and rational analysis of ontological and epistemological foundations. Our aim is to answer this main question that what is simple and compound Knowledge, and

---

\*MA of Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Shahed University, Tehran, Iran.

Email: venuse.59@gmail.com

\*\*Associate Professor of Islamic Philosophy, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Shahed University, Tehran, Iran. (Corresponding Author)

Email: zamaniha@gmail.com

Received date: 2023.06.14

Accepted date: 2024.01.07

what are the origins and capacities of this division, based on Mulla Sadra's philosophical principles.

**Findings:** Although this division can be taken as one of Mulla Sadra's philosophical innovations, its roots are found in Avicenna's works, specifically the distinction he makes between self-consciousness and consciousness of this consciousness. In the second part of the article, it has been presented that this division has some capabilities for being used as the ground to put forth solutions for some of the most important philosophical problems, including the innate knowledge (*ilm fetri*) and the knowledge of corporeal beings.

**Conclusion:** According to Mulla Sadra all human beings have innate knowledge of God but this knowledge is mostly simple. This means that most of human beings are unaware of their knowledge of God. Again in his works he occasionally emphasizes on the existence of knowledge in corporeal beings. This division can be used for construing this claim in a way that can be harmonized with his other philosophical principles. Accordingly, one can say that all beings have simple knowledge but only human beings and some animals have compound knowledge. In addition to aforementioned capacities this division can be used for conducting comparative studies about some important philosophical problems in the field of philosophy of mind and cognitive sciences like the difference between two different kinds of self-consciousness: pre-reflective and reflective self-consciousness. It can also be used to put forth a philosophical interpretation for the difference between conscious and unconscious mental states. One of the fashionable ways in the philosophy of mind for explaining the difference between conscious and unconscious mental states is resorting to the higher order theories of consciousness. The difference between simple and compound knowledge is highly comparable with the difference between first and higher levels of consciousness in the higher order theories of consciousness.

**Keywords:** Simple Knowledge, Compound Knowledge, Innate Knowledge, Knowledge of Corporeal Beings, Levels of Consciousness, Unconsciousness.



## بررسی و تحلیل خاستگاه‌ها و نتایج تقسیم علم به بسیط و مرکب در فلسفه ملاصدرا\*

زهره صادقی\*\*

حسین زمانیا\*\*\*

### چکیده

یکی از تقسیمات ارائه شده از علم در فلسفه ملاصدرا تقسیم آن به بسیط و مرکب است. ملاصدرا در فلسفه خود این تقسیم را متأثر با تقسیم جهل به بسیط و مرکب در نظر گرفته، به این نکته اشاره می‌کند که علم بسیط یعنی کسی چیزی را بداند، ولی به این علم خود و به متعلق آن اشعار و آگاهی نداشته باشد؛ در صورتی که علم مرکب به معنای علم به چیزی همراه با آگاهی و اشعار به این علم و متعلق آن است. در این مقاله در مقام کشف و گردآوری از روش تحلیل اسنادی و در مقام دآوری از روش تحلیل مفهومی و تحلیل عقلی مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی استفاده شده است. هدف مقاله حاضر پاسخ به این پرسش اصلی است که بر اساس مبانی فلسفه صدرایی علم بسیط و مرکب چیست و خاستگاه‌ها و همچنین ظرفیت‌های این تقسیم کدام‌اند. یافته‌های مقاله حاضر در دو بخش خاستگاه‌ها و ظرفیت‌ها عبارت‌اند از اولاً هرچند این تقسیم از ابداعات ملاصدراست، ریشه‌های آن را می‌توان در اندیشه ابن‌سینا و به طور خاص تمایز بین شعور و شعور بالشعور در فلسفه وی جست‌وجو کرد. در بخش ظرفیت‌ها نیز مشخص شده است این تقسیم دارای ظرفیت‌ها و قابلیت‌های فراوان برای تبیین برخی از مهم‌ترین مباحث فلسفی از جمله بحث فطرت و بحث علم مادیات است. همچنین این تقسیم دارای ظرفیت لازم جهت انجام مطالعات فلسفی تطبیقی

---

\* این مقاله برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد خانم زهره صادقی است که در شهریور ۱۴۰۱ در دانشگاه شاهد دفاع شده است.

\*\* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت، دانشگاه شاهد. [venuse.59@gmail.com](mailto:venuse.59@gmail.com)

\*\*\* دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شاهد (نویسنده مسئول). [zamaniha@gmail.com](mailto:zamaniha@gmail.com)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۲۴ تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۱۰/۱۷

در برخی حوزه‌های مرتبط با علوم شناختی و فلسفه ذهن از جمله بحث خودآگاهی و مراتب آن و در نهایت بحث ناخودآگاه است.

واژگان کلیدی: علم بسیط، علم مرکب، علم فطری، علم مادیات، مراتب خودآگاهی، ناخودآگاه.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 پرتال جامع علوم انسانی

## مقدمه

جایگاه رفیع ملاصدرا در فلسفه اسلامی بر کسی پوشیده نیست؛ تا جایی که بسیاری از متفکران معاصر فلسفه، او را قله فلسفه اسلامی می‌دانند. وی در فلسفه خود سعی کرده است همه نظام‌های فکری و فلسفی پیش از خود را در یک نظام واحد فلسفی با نام حکمت متعالیه به گونه‌ای ترکیب و تلفیق نماید که این نظام هویت متمایز و منحصر به فردی بیابد. حکمت متعالیه ملاصدرا بر ایندی است از تمامی جریان‌های فکری نضج‌یافته در سنت تفکر اسلامی اعم از کلام، فلسفه مشاء، فلسفه اشراق، عرفان و تفسیر؛ از طرف دیگر نظام فلسفی وی نظام کاملی است که در بردارنده تمام اضلاع یک نظام فلسفی اعم از هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی است. در این میان این هستی‌شناسی ملاصدراست که به عنوان بنیان فلسفه وی دیگر اضلاع این فلسفه را تحت الشعاع قرار می‌دهد و معنا می‌بخشد.

یکی از مهم‌ترین مباحث در حوزه فلسفه معرفت و معرفت‌شناسی صدرایی بحث از چیستی علم و تقسیمات آن است که این بحث نیز مانند بسیاری از مباحث دیگر در فلسفه وی تنها در پرتو هستی‌شناسی سامان می‌یابد. او در آثارش تقسیمات متفاوتی از علم ارائه می‌دهد که از جمله آنها می‌توان به تقسیم علم به اجمالی و تفصیلی، تقسیم علم به حضوری و حصولی، تقسیم علم به فعلی و انفعالی و تقسیم علم به بسیط و مرکب اشاره کرد.

از جمله تقسیمات ارائه‌شده از علم در فلسفه ملاصدرا که در میان متأخران کمتر مورد توجه قرار گرفته، تقسیم علم به بسیط و مرکب است. این تقسیم که واجد ابعاد هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی است، دارای لوازم و نتایجی است که ظرفیت خاصی را برای حل برخی مشکلات فلسفی در فلسفه وی ایجاد می‌کند. ما در

این مقاله سعی خواهیم کرد به این پرسش اساسی پاسخ دهیم که تقسیم علم به بسیط و مرکب در فلسفه صدرایی مبتنی بر چه مبانی فلسفی است و خاستگاه‌ها و ظرفیت‌های این تقسیم کدام‌اند.

تا جایی که نگارندگان جست‌وجو کرده‌اند، در موضوع مقاله حاضر یعنی تقسیم علم به بسیط و مرکب در فلسفه ملاصدرا مقاله‌ای در زبان انگلیسی یافت نشد؛ هرچند نظریات و مقالات زیادی با مضمون کلی تقسیم علم یا آگاهی به دو نوع بسیط و مرکب وجود دارد که در بخش ظرفیت‌ها به عنوان یکی از زمینه‌های پژوهش‌های تطبیقی بین ملاصدرا و متفکران غربی به آن اشاره شده است. در زبان فارسی نیز هرچند پیش از این مقالات زیادی درباره بحث علم و مراتب آن در فلسفه ملاصدرا به رشته تحریر درآمده، در این حوزه یعنی تقسیم علم به بسیط و مرکب مقالات معدودی وجود دارد که برخی به طور مستقیم و برخی نیز به صورت غیرمستقیم به این موضوع پرداخته‌اند که ذیلاً به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

الف) داوری اردکانی (۱۳۷۹) در مقاله خود سعی کرد است‌ضمن تبیین دیدگاه ملاصدرا در مورد تقسیم علم به بسیط و مرکب، این دیدگاه وی را با نظریه علم موناها در فلسفه لایب‌نیتس مقایسه نماید.

ب) دینانی (۱۳۸۰) در مقاله خود ضمن تبیین تقسیم یادشده به دو مورد از نتایج این تقسیم در فلسفه ملاصدرا یعنی اثبات علم فطری به حق تعالی و همین‌طور اثبات نوعی علم و شعور برای همه موجودات اشاره کرده است.

ج) فاضلی (۱۳۸۶)، زینلی (۱۳۹۶) و حیدری (۱۳۹۷) هرچند در مقالات خود مستقیماً به مسئله تقسیم علم به بسیط و مرکب نپرداخته‌اند، در بخشی از مقاله خود ضمن اشاره به این تقسیم از آن برای اثبات نوعی علم برای همه موجودات استفاده کنند.

در مجموع نوآوری مقاله حاضر نسبت به مقالات موجود در این نکته نهفته است که اولاً در هیچ یک از مقالات یادشده به ریشه‌ها و خاستگاه‌های تقسیم صدرایی علم به بسیط و مرکب پرداخته نشده است. ثانیاً در تمامی مقالات یادشده صرفاً به یک یا دو مورد از نتایج و دستاوردهای این تقسیم پرداخته شده است؛ در صورتی که در مقاله حاضر به چهار مورد از نتایج این تقسیم و قابلیت‌ها و ظرفیت‌های آن جهت مطالعات تطبیقی در حوزه‌های مختلف اشاره و این قابلیت‌ها تا حد امکان تبیین شده است.

### الف) معناشناسی علم بسیط در فلسفه ملاصدرا

پیش از هر چیز لازم است به این نکته اشاره شود که ملاصدرا در فلسفه خود علم بسیط را به سه معنا به کار می‌برد که هرچند بازگشت هر سه به همان نگرش وجودی وی به علم است، این سه معنا دست کم از نظر مفهومی متفاوت‌اند.

#### معنای اول علم بسیط

اولین معنایی که از علم بسیط در فلسفه ملاصدرا مراد می‌شود، علمی است که فاقد اجزا و کثرت درونی باشد. این معنا علم واحدی است که معمولاً در مقابل علم کثیر یا علم تفصیلی به کار می‌رود. وی بر این اساس علم خداوند به موجودات را علمی بسیط می‌داند و در این باره چنین می‌گوید: «فثبت أن البسيط كل الموجودات من حيث الوجود و التمام لا من حيث النقائص و الأعدام و بهذا ثبت علمه بالموجودات علماً بسيطاً» (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۲۲۱-۲۲۲). در اینجا وی بر اساس قاعده بسیط الحقیقه کل الاشياء ابتدا به این نکته می‌پردازد که ذات حق تعالی ذاتی است که از هر جهت بسیط است و هیچ گونه کثرتی ندارد؛ سپس بر اساس این قاعده بساطت علم حق به موجودات را اثبات می‌کند. این بساطت همان گونه که اشاره شد، بدین معناست که علم او علم

واحدی است که در آن هیچ گونه کثرتی راه ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۲۲۱-۲۲۲).

وی در نظریه ابداعی خود در مورد علم حق تعالی به موجودات بر این عقیده است که حق تعالی به علم واحد بسیط به تمامی موجودات علم دارد؛ علم واحد بسیطی که در عین بساطت و وحدت کاشف از تمامی تفصیل است. «فإن الموجودات أعنی الممكنات متمیزة حال عدمها الكونی فی علم الله الواحد و یعلم الله تعالی بعلم واحد بسیط صور جمیع الأشياء و یراها و یأمرها بالتکوین بأمر واحد هی کلمة کن الوجودی، فما عند الله إجمال، بل الأمر کله فی نفسه و فی علم الله مفصل و إن کان کله معلوماً بعلم واحد، لکن معلوماته کثیرة» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۳-۱۴).

#### معنای دوم علم بسیط

این معنا که بیشتر در مورد انسان به کار می‌رود، به معنای علم کلی واحدی است که علوم متفاوت و متکثری از آن نشئت می‌گیرد؛ مثل انسانی که مسائل متفاوتی بر وی عرضه می‌شود و وی پاسخ به همه این مسائل را می‌داند و نسبت به علم خود یقین دارد، اما ممکن است تفصیل این پاسخ‌ها برای وی بالفعل حاضر نباشد و با استمداد از این مبدأ واحد، تفصیل آن از این مبدأ بسیط کلی بر وی عیان می‌شود. ملاصدرا در مبدأ و معاد ضمن نقل قولی از کتاب النفس شقای این‌سینا که علم به معقولات را بر سه نوع می‌داند که نوع سوم آن همین است که در اینجا بدان اشاره شد، ضمن قبول این نوع علم در انسان، قیاس علم واجب با این نحو از علم را نادرست می‌داند؛ زیرا از نظر وی این نحوه از علم نه علمی بالفعل بلکه حالتی بین قوه و فعل است؛ لذا نسبت آن به حق تعالی را صحیح نمی‌داند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۱۱۷-۱۱۹).



### معنای سوم علم بسیط

معنای سوم علم بسیط که در این مقاله نیز همین معنا مد نظر است، عبارت است از ادراک شیء بدون آگاهی به این ادراک. بر این اساس علم مرکب که در مقابل آن به کار می‌رود، عبارت است از ادراک شیء همراه با آگاهی به این ادراک. ملاصدرا در آثار خود این تقسیم را متناظر با تقسیم جهل به بسیط و مرکب به کار می‌برد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۱۶). این تقسیم و این معنای علم بسیط هرچند از ابداعات ملاصدراست، اشاراتی به این معنا از علم در آثار فلاسفه پیشین وجود دارد که در بخش‌های آتی این مقاله به آن پرداخته خواهد شد.

### ب) تقسیم علم به بسیط و مرکب در فلسفه ملاصدرا

ملاصدرا در فلسفه خود علم را مانند جهل به دو نوع بسیط و مرکب تقسیم می‌کند. جهل بسیط یعنی شخص چیزی را نمی‌داند؛ در حالی که جهل مرکب به این معناست که شخص چیزی را نمی‌داند و نمی‌داند که نمی‌داند. در علم نیز گاهی شخص چیزی را می‌داند؛ اما از این علم خود غافل است و گاهی شخص چیزی را می‌داند و می‌داند که می‌داند. وی در کتاب اسفار در مورد این تقسیم از علم چنین می‌گوید:

بدان ای برادر حقیقت که خداوند تو را به روحی از خویش مؤید دارد، علم مانند جهل گاهی بسیط است که آن عبارت از ادراک شیء است همراه با غفلت از آن ادراک و از تصدیق در مورد اینکه مدرک چه چیزی است و گاهی نیز مرکب است و آن عبارت است از ادراک شیء همراه با آگاهی به این ادراک و آنکه مدرک چه چیزی است (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۱، ص ۱۱۶).

درحقیقت می‌توان گفت علم بسیط در فلسفه ملاصدرا نوعی علم و معرفت مرتبه اول است؛ به عبارت دیگر در معرفت بسیط موجود مدرک چیزی را ادراک می‌کند؛ اما نه به خود این ادراک و نه متعلق این ادراک یعنی مدرک آگاهی و اشعار ندارد و از آن

غافل است؛ در صورتی که در علم مرکب همراه با ادراک چیزی آگاهی و اشعار نسبت به این ادراک و اینکه مدرک چه چیزی است، حاصل است. البته این تنها فرازی نیست که ملاصدرا در آن به این تقسیم علم اشاره می‌کند. وی در رساله *المسائل القدسیه* با بیانی نزدیک به آنچه در اسفار آمده، به تعریف علم بسیط و مرکب می‌پردازد و در تعریف علم بسیط چنین می‌گوید که علم بسیط عبارت است از ادراکی که همراه با غفلت و نسیان نسبت به این ادراک و متعلق ادراک است؛ در حالی که علم مرکب ادراکی است که همراه با اشعار به خود این ادراک و مدرک یا همان متعلق ادراک است (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۲۱۲-۲۱۳). لذا اگر آن گونه که برخی به استعاره علم به مثابه دیدن و شهود در آثار ملاصدرا اشاره کرده‌اند (خادم‌زاده و کنعانی، ۱۴۰۱)، می‌توان علم بسیط را به منزله دیدن و علم مرکب را به منزله آگاهی به این دیدن و رؤیت قلمداد کرد.

ملاصدرا در آثار خود پس از بیان این تقسیم از علم به این نکته اشاره می‌کند که علم به حق تعالی به عنوان مبدأ موجودات برای هر شخصی به نحو بسیط و در ضمن هر ادراکی حاصل است. دلیل او بر این مدعا نیز آن است که آنچه اولاً و بالذات در هر ادراکی درک می‌شود، نحوه وجود خاص آن شیء است و از این نظر هیچ تمایزی بین علم حسی، خیالی و عقلی و علم حصولی یا حضوری وجود ندارد (ملاصدرا، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۱۷)؛ اما ملاصدرا در جای خود ثابت کرده است که وجود خاص هر شیء، چیزی نیست مگر هویتی که عین‌الربط به وجود حق تعالی است. به عبارت دیگر بر اساس تفسیری که ملاصدرا از نسبت علت به معلول ارائه می‌دهد، معلول عین ربط و وابستگی به علت است و از خود هویت مستقلی ندارد و ماسوی همگی از مراتب تجلیات و شئون ذات حق تعالی هستند. لذا ادراک وجود خاص هر موجود به معنای ادراک این هویت تعلق و ارتباط آن به مبدأ این تعلق است. پس هر کس که چیزی را ادراک

می‌کند، به هر نحوی از ادراک درحقیقت در ضمن و همراه این ادراک حق تعالی را درک کرده است؛ هرچند ممکن است از این ادراک خود غافل باشد (ملاصدرا، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۷). وی پس از بیان این مطلب به حدیثی از امیرالمؤمنین اشاره می‌کند، با این مضمون که چیزی را ندیدم مگر آنکه قبل از آن خدا را مشاهده کردم؛ سپس به این نکته اشاره می‌کند که البته با آن و همراه آن نیز نقل شده است و همه این موارد صحیح است (همان). از نظر ملاصدرا این نحوه ادراک نسبت به حق تعالی نوعی ادراک بسیط است که برای هر شخص مدرکی حاصل است که البته این ادراک به معنای ادراک کنه ذات حق نیست؛ زیرا به برهان ثابت شده است که ادراک کنه ذات حق غیرممکن است (ملاصدرا، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۷ / همو، ۱۳۷۸، ص ۲۱۲-۲۱۳ / همو، بی تا، ص ۴۵-۴۶).

نکته دیگری که ملاصدرا در مورد علم بسیط در آثارش بدان اشاره می‌کند، این است که علم بسیط علمی است که نه در آن خطا و صواب راه می‌یابد و نه می‌تواند ملاک کفر و ایمان و مبنای تکلیف باشد؛ بر خلاف علم مرکب که هم خطا و صواب در آن راه دارد و هم ملاک کفر و ایمان و هم مبنای تکلیف است (ملاصدرا، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۱۷-۱۱۸ / همو، ۱۳۷۸، ص ۲۱۳). سؤالی که در اینجا مطرح است آن است که این علم بسیط چگونه علمی است و چرا در آن خطا و صواب راه ندارد و نمی‌تواند مبنای کفر و ایمان قرار گیرد.

در ابتدا ذکر این نکته لازم است که هرچند ملاصدرا از علم بسیط برای تبیین علم فطری انسان به حق تعالی استفاده می‌کند، نباید فراموش کرد چنین علمی در موارد دیگری به غیر از این مورد نیز می‌تواند تحقق داشته باشد؛ از جمله علم ما به خودمان و به حالات درونی خودمان که در بخش‌های بعدی مقاله بیشتر بدان پرداخته خواهد شد.

با رجوع به فحوای کلام ملاصدرا به این نکته پی می‌بریم که بنیان این علم در ارتباط وجودی بین عالم و معلوم است؛ به عبارت دیگر از آنجا که بنیان علم در فلسفه ملاصدرا حضور است و حضور نیز ریشه در ارتباط وجودی دارد، هر جا چنین ارتباط وجودی تحقق داشته باشد، علم نیز محقق است؛ اما ممکن است عالم یا فاعل شناسا از این علم غافل باشد. عبارت ملاصدرا در مورد علم بسیط انسان نسبت به حق تعالی مؤید همین مطلب است؛ زیرا وی در تبیین علم بسیط به این نکته اشاره می‌کند آنچه در هر ادراکی اولاً و بالذات مورد درک واقع می‌شود، نحوه وجود آن شیء است (ملاصدرا، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۱۶). از طرف دیگر می‌دانیم نحوه وجود یک شیء از طریق نوعی ارتباط وجودی و حضور قابل درک است (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۲۱۳) و نه از طریق علم مفهومی و حصولی؛ لذا علم بسیط چیزی نیست مگر همان رابطه وجودی و تکوینی یا به عبارت دیگر حضور یک شیء برای شیء دیگر یا حضور یک شیء برای خودش و هر چند این حضور و ارتباط وجودی گاهی اوقات به نحو تکوینی محقق است، غفلت از آن باعث می‌شود موجود آگاه به نحو مرکب و انعکاسی بدان علم نداشته باشد. درحقیقت علم مرکب نوعی علم انعکاسی و درجه دو (علم به علم) است که نتیجه تأمل ثانوی ما بر این ارتباط وجودی و آگاهی به این حضور است.

### ج) خاستگاه‌های تقسیم علم به بسیط و مرکب

هر چند استفاده ملاصدرا از بحث تقسیم علم به بسیط و مرکب برای اثبات علم فطری به حق تعالی، از جمله ابداعات خود ملاصدراست، بدان معنا نیست که این بحث در فلسفه اسلامی ریشه‌های عمیق‌تر و کهن‌تری ندارد. تا جایی که نگارنده جست‌وجو نموده است، ریشه این تقسیم را می‌توان در آثار ابن‌سینا جست‌وجو کرد. ابن‌سینا در آثار خود بین دو نحوه از شعور یا آگاهی تمایز قایل می‌شود: یکی شعور نسبت به چیزی و

دیگری شعور به این شعور. وی در آثار خود از شعور یا آگاهی نوع اول با نام آگاهی بالطبع و از شعور یا آگاهی نوع دوم با نام آگاهی اکتسابی یاد می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق ب، ص ۳۰). از نظر ابن‌سینا آگاهی بالطبع دائمی و بالفعل است؛ در صورتی که آگاهی اکتسابی همان گونه که از نام آن پیداست، به مرور زمان کسب می‌شود. وی سپس به این نکته اشاره می‌کند که آگاهی انسان به ذات خود از نوع شعور و آگاهی بالطبع و آگاهی به این آگاهی از نوع آگاهی اکتسابی است و به همین دلیل است که انسان گاهی اوقات به خودآگاهی خویش غافل است (همان).

ابن‌سینا آگاهی نفس انسانی به خویش را از نوع آگاهی بالطبع دانسته، با آگاهی به اولیات مقایسه می‌کند؛ زیرا آگاهی به خود یا آنچه ابن‌سینا از آن با نام شعور النفس بذاتها یاد می‌کند، نوعی آگاهی اکتسابی نیست؛ بلکه این نوع آگاهی مانند علم ما به اولیات همواره حاصل و بالفعل است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق ب، ص ۷۹). اما آگاهی به این آگاهی امری دیگر است و دقیقاً به همین دلیل است که ما گاهی اوقات از این آگاهی بالطبع غافل شده، احتیاج به یادآوری یا تنبیه داریم که این امر هم در مورد آگاهی ما به خویش و هم در مورد آگاهی ما به اولیات صادق است (همان).

ابن‌سینا خودآگاهی نوع اول را نوعی خودآگاهی مطلق می‌داند که مشروط به هیچ شرط یا زمان خاصی نیست و امری بالفعل است (همان)؛ در صورتی که خودآگاهی نوع دوم امری بالقوه است و از این جهت ممکن است مقید به شرط یا قید یا زمان خاصی باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق ب، ص ۱۶۱). از نظر وی خودآگاهی نوع اول امری غریزی و عین وجود خود نفس یا همان موجود آگاه است؛ در صورتی که خودآگاهی نوع دوم که احتیاج به تأمل ثانوی دارد، کار عقل است. بر این اساس وی خودآگاهی نوع اول را مشترک بین انسان و حیوان دانسته و خودآگاهی نوع دوم را مختص انسان می‌داند

(ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق ب، ص ۱۶۱).

از دید ابن‌سینا در خودآگاهی نوع دوم موجود آگاه باید به خویش هم در مقام فاعل آگاهی و هم متعلق آگاهی علم داشته باشد؛ لذا این نوع آگاهی تنها در موجودی محقق می‌شود که در آن شاعر و مشعور یکی شوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۷۶-۱۷۷) و آن چیزی نیست مگر عقل؛ یعنی آن چیزی که ذاتاً مجرد از ماده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق ب، ص ۷۹)؛ زیرا ابن‌سینا در جای خود ثابت کرده است هر آنچه بتواند خود را تعقل کند، امری مجرد از ماده است و بالعکس.

شایان ذکر است برخی محققان معاصر به این تقسیم‌سینوی واقف بوده و در آثار خود از آن با نام‌های متفاوتی یاد کرده‌اند؛ برای نمونه دیورا بلك (۲۰۰۸م) در مقاله خود ضمن اشاره به این دو نوع خودآگاهی در فلسفه ابن‌سینا از خودآگاهی نوع اول با نام خودآگاهی ابتدایی یا اولیه (Primitive Self-Awareness) و از خودآگاهی نوع دوم با نام خودآگاهی مرتبه دوم (Second-Order Awareness) نام می‌برد.

صفر نورالله و سعیدی مهر (۱۳۹۶) نیز در مقاله خود با عنوان آگاهی مرتبه بالاتر در فلسفه ابن‌سینا ضمن مقایسه دیدگاه وی در مورد وجود دو نوع آگاهی با یکی از نظریات مطرح در فلسفه ذهن معاصر تحت عنوان آگاهی مرتبه اول و آگاهی مرتبه بالاتر، دو نوع خودآگاهی در فلسفه ابن‌سینا را متناظر با این دو مرتبه از آگاهی دانسته‌اند.

ابن‌سینا در آثار خود سعی می‌کند با بیانی تشبیهی ما را به این خودآگاهی بسیط واقف سازد و شعور بالذات ما را به شعور بالشعور تبدیل نماید. این بیان تشبیهی ابن‌سینا در بین پژوهشگران به انسان معلق در فضا مشهور است. درحقیقت انسان معلق در فضای ابن‌سینا یک آزمایش ذهنی یا به قول خود ابن‌سینا یک بیان تشبیهی برای بیان تمایز

بین دو نوع خودآگاهی و اثبات وجود خودآگاهی بسیط است. آنچه ابن‌سینا در انسان معلق در فضای خود فراروی ما قرار می‌دهد، به منزله راه و معبری برای گذر از خودآگاهی بسیط یا درجه اول به خودآگاهی مرکب یا خودآگاهی درجه دوم است. ابن‌سینا در برخی آثار خود به انسان معلق در فضا اشاره کرده است که از جمله آنها می‌توان به رساله اضحویه (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۲۷) و کتاب النفس شفاء (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۲۶) و بخش طبیعیات کتاب الاشارات و التنبیهاث اشاره کرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۲). یکی از کامل‌ترین صورت‌بندی‌ها از انسان معلق در فضا در النفس شفاء دیده می‌شود. وی در این اثر خود انسان معلق در فضا را چنین ترسیم می‌کند:

بایستی هر یک از ما تصور کند که گویی دفعتاً و به صورت کامل خلق شده است؛ اما دیدگان وی از مشاهده امور خارجی محجوب است و به طور معلق در خلأ یا هوا خلق شده است؛ به گونه‌ای که هوای اطراف وی برای حواس او تحریکی ایجاد نمی‌کند تا احساس شود و بین اعضای او جدایی است؛ به گونه‌ای که هیچ یک از اعضا یکدیگر را لمس نکرده و با یکدیگر تلاقی ندارند. سپس تأمل کند در اینکه آیا او وجود ذات خود را تصدیق می‌کند و هیچ شکی در تصدیق این امر ندارد که او برای ذات خود موجود است در حالی که هیچ یک از اعضای بدن و همین طور ارگان‌های داخلی و قلب و دماغ را تصدیق نمی‌کند؛ بلکه تصدیق می‌کند ذاتش را در حالی که برای آن هیچ طول و عرض و عمقی را تصدیق نمی‌کند و اگر برای او امکان داشته باشد که در آن حالت برای خود دست یا عضوی دیگر را تخیل کند، آن را نه به عنوان جزئی از ذات خود و نه شرطی در تحقق ذات خود تخیل خواهد کرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق ب، ص ۲۶).

وی در این عبارت ما را دعوت به یک آزمایش ذهنی می‌کند و از ما می‌خواهد هر یک از ما خود را در شرایطی فرض کند که حواس و اندام و آلات بدنی به تعلیق در آمده و سپس ما را به تأملی ثانوی دعوت می‌کند؛ تأمل در این باب که آیا هر یک از ما در این حالت به خویشتن آگاهی دارد. درحقیقت این تأمل ثانوی به این دلیل است که ما را

از غفلتی که نسبت به ذات خویش داریم، خارج نماید. نتیجه این تأمل ثانوی نوعی تصدیق است؛ تصدیق به اینکه ذات من برای من موجود و حاضر است. اما سؤال این است: مگر پیش از این تصدیق ذات من برای من وجود نداشته است؟ قطعاً پیش از این تصدیق ذات من برای من وجود داشته و به این اعتبار نوعی علم بسیط برای من نسبت به ذاتم محقق است؛ اما با تأمل ثانوی و تصدیق به وجود ذات من برای خودم آن علم بسیط تبدیل به علم مرکب می‌شود. بنابراین آگاهی انسان به ذات خویش چیزی جز وجود خاص انسان برای خویش (خودآگاهی درجه اول) و سپس تصدیق و اذعان این وجود به وسیله خود انسان (خودآگاهی مرتبه دوم) نیست. وی در اشارات از این وجود خاص با نام انیت یاد می‌کند و به این نکته تأکید می‌کند که انسان معلق در فضا در تأمل ثانوی خود چیزی را درک نمی‌کند مگر انیت خود را (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۲).

بنا بر آنچه مشخص شد، ریشه تقسیم علم به بسیط و مرکب را می‌توان در آثار ابن‌سینا و در تقسیمی که وی از دو نوع خودآگاهی در آثارش ارائه می‌دهد، جست‌وجو کرد. لازم است ذکر گردد که هرچند ملاصدرا از تقسیم یادشده به عنوان مبنایی برای تبیین علم فطری هر انسان نسبت به حق تعالی استفاده می‌کند، وی نیز به تبع ابن‌سینا به وجود دو نوع خودآگاهی اشاره کرده و این تقسیم را در حوزه خودآگاهی نیز وارد می‌کند. وی در جلد سه اسفار در مورد وجود دو نوع خودآگاهی چنین می‌گوید:

علم ما به ذات ما همان وجود ذات ماست و علم ما به علم ما به ذاتمان - یعنی علم به این علم - عیناً همان وجود ذات ما نیست؛ بلکه صورتی است زاید بر ما که عیناً همان هویت شخصی ما نیست، بلکه برای آن هویت ذهنی دیگری است (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۳، ص ۲۹۵).

این عبارت ملاصدرا صراحتاً دلالت بر این دارد که وی نیز به تبع ابن‌سینا بین دو نوع خودآگاهی تمایز قایل شده و یکی را عین ذات و وجود خاص موجود خودآگاه



دانسته و دیگری را امری زاید بر ذات می‌داند.

پس از ابن‌سینا متفکران دیگری نیز در آثار خود به اشکال متفاوت به این تقسیم و تفاوت بین علم و علم به علم اشاره کرده‌اند که از جمله آنها می‌توان به غزالی در **احیاء علوم الدین** (غزالی، بی‌تا، ص ۹۹-۱۰۰) و خواجه نصیرالدین طوسی در **اخلاق محتشمی** (طوسی، ۱۳۷۷، ص ۵۸) اشاره کرد. البته در این میان فضل تقدم با ابن‌سیناست؛ علاوه بر اینکه ابن‌سینا اولین کسی است که از این تقسیم استفاده فلسفی نموده، می‌کوشد بر اساس آن تفاوت بین دو مرتبه از خودآگاهی را تبیین نماید. به همین دلیل ما در مقاله حاضر تأکید بیشتر بر آثار ابن‌سینا به عنوان خاستگاه تقسیم یادشده داریم.

لازم است ذکر شود برخی محققان ریشه این تقسیم صدرایی را به آیات قرآن باز می‌گردانند؛ برای نمونه دینانی با اشاره به دیدگاه گنابادی در **بیان السعاده** در مورد آیه «ان من شیء إلا یسیح بحمده و لکن لاتفقهن تسیحهم» (اسراء: ۴۴) به نقل از ایشان چنین می‌گوید که این آیه قرائت دیگری هم دارد که در آن فعل تفقهن به صیغه غایب خوانده شده که بر این اساس معنای آیه چنین خواهد شد که هیچ چیزی نیست مگر اینکه تسبیح گوی حق تعالی است، ولی نسبت به این تسبیح خویش آگاهی ندارد. بر اساس این قرائت صراحتاً می‌توان «ریشه‌های این تقسیم را به خود آیات قرآن بازگرداند» (دینانی، ۱۳۸۰، ص ۵).

#### د) ظرفیت‌ها و قابلیت‌های تقسیم علم به بسیط و مرکب

تقسیم ارائه‌شده به وسیله ملاصدرا یعنی تقسیم علم به بسیط و مرکب با توجه به مبانی فلسفه صدرایی دارای قابلیت‌ها و ظرفیت‌هایی است که می‌توان از آن برای حل برخی مسائل یا مطالعات تطبیقی در برخی حوزه‌های فلسفه استفاده کرد. در این بخش از مقاله سعی می‌کنیم به نتایج این تقسیم و قابلیت‌های آن جهت مطالعات تطبیقی در

برخی مباحث فلسفی اشاره داشته باشیم.

### ۱. تبیین علم فطری انسان نسبت به خدا

همان گونه که اشاره شد، ملاصدرا در آثار خود از تقسیم یادشده برای تبیین علم فطری و تکوینی انسان‌ها نسبت حق تعالی استفاده می‌کند. از نظر ملاصدرا از آنجا که حقیقت علم چیزی جز نحوه وجود شیء نیست و وجود هر شیئی نیز عین ربط و وابستگی وجودی آن شیء نسبت به ذات حق است، پس ادراک هر شیء ملازم با ادراک نحوه وجود آن شیء به عنوان حقیقت تعلقی و ربط و وابستگی به مبدأ وجود است (ملاصدرا، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۱۷). این امر در مورد آگاهی و علم ما به خودمان نیز صادق است؛ یعنی وقتی به خودمان آگاهی پیدا می‌کنیم، در حقیقت آنچه در این آگاهی می‌یابیم، چیزی جز نحوه وجود خاص ما نیست و همین وجود خاص است که این‌سینا در انسان معلق در فضا از آن با نام انیت یاد می‌کند و بدان اشاره می‌کند که هر کدام از ما به این انیت خود آگاهییم (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۲) و از آنجا که این نحوه وجود عین تعلق و وابستگی به مبدأ وجود است، حتی در خودآگاهی ما به خویش نیز که مقدم بر هر آگاهی دیگری است، نوعی علم تکوینی و فطری نسبت به حق تعالی به عنوان مبدأ وجود نهفته است. اما نکته این است که در بسیاری از موارد ما از این علم فطری خود غافلیم و تمایزی که ملاصدرا و پیش از او این‌سینا بین علم و علم به علم در آثار خود مطرح می‌کنند، به فهم بهتر این مطلب کمک می‌کند. البته لازم است از شود آنچه در اینجا از آن به علم فطری انسان نسبت به حق تعالی یاد می‌شود و ملاصدرا بر اساس تمایز بین دو علم بسیط و مرکب به آن اشاره می‌کند، مبتنی بر مبانی خاص خود ملاصدرا یعنی وجودانگاری علم و ارتباط وجودی خاص بین معلول و علت است و نباید آن را با مفاهیم فطری (innate ideas) که نزد دکارت و فیلسوفان عقل‌گرای پس از وی مطرح شده، خلط کرد؛ زیرا

تبیین ملاصدرا از علم فطری مبتنی بر نوعی ارتباط وجودی است؛ در حالی که آنچه نزد دکارت و فیلسوفان پس از وی به عنوان علم فطری مطرح است، از سنخ مفهوم و ماهیت است و منظور از آن، مفاهیمی است که از راه تجربه مستقیم حاصل نمی‌شوند. البته نفس این موضوع یعنی مقایسه بین دیدگاه ملاصدرا و فیلسوفان عقل‌گرا در مورد علم فطری، می‌تواند موضوع یک تحقیق جداگانه باشد.

## ۲. اثبات مرتبه‌ای از علم برای همه موجودات

در اینکه آیا جمادات نیز دارای علم یا آگاهی‌اند یا خیر، میان متفکران و فیلسوفان اختلاف نظر وجود دارد. خود ملاصدرا در این مورد در آثارش دو موضع متفاوت اتخاذ کرده است. ملاصدرا در برخی موارد در آثارش صراحتاً علم را مساوق با وجود دانسته، بر این اساس متناظر با مراتب تشکیکی وجود، مراتبی از علم را برای همه موجودات حتی موجودات مادی نیز قایل است. هرچند بر اساس این دیدگاه در موجودات مادی به فراخور مرتبه وجودی آنها با مرتبه بسیار نازلی از علم مواجه‌ایم که ملاصدرا از آن با عنوان علم کلاعلم (علمی که مانند نبود علم است) یاد می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۷، ص ۲۳۴). وی در موارد دیگری با اشاره به این نکته که بنیان علم حضور و مشوب‌نبودن شیء به عدم است و موجود مادی به دلیل تفرقه اجزای آن در مکان و زمان مشوب به عدم است و لذا نه می‌تواند برای خویش حضور داشته باشد و نه برای غیر بر این امر تأکید می‌کند که موجود مادی نه می‌تواند به چیزی علم داشته باشد و نه می‌تواند بالذات معلوم باشد (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۳، ص ۲۹۷ و ج ۶، ص ۱۵۰). این دو دیدگاه صدرایی در ظاهر دچار تناقض‌اند؛ لذا شارحان ملاصدرا سعی کرده‌اند در آثار خود به اشکال مختلف به حل این تناقض بپردازند. یکی از ظرفیت‌هایی که در خود فلسفه ملاصدرا برای حل این تناقض ظاهری وجود دارد، استفاده از همین تقسیم علم به بسیط و مرکب

است که برخی محققان معاصر به این جنبه توجه داشته و به آن پرداخته‌اند (فاضلی، ۱۳۸۶، ص ۷۰)؛ یعنی آنجا که ملاصدرا علم را مساوق با وجود دانسته، برای همه موجودات حتی موجودات مادی مرتبه‌ای از علم قایل است، منظور وی علم بسیط است؛ اما آنجا که وی موجودات مادی را به دلیل تفرقه وجودی در مکان و زمان واجد علم نمی‌داند، منظور علم مرکب یا همان علم به علم است. بر این اساس همه موجودات حتی موجودات مادی واجد علم بسیط‌اند؛ اما علم مرکب تنها مختص موجوداتی است که قابلیت تأمل ثانوی بر این علم خود را داشته باشند؛ به عبارت دیگر موجوداتی که برای خود حضور داشته باشند. از آنجا که تنها موجودات مجرد دارای مجرد عقلانی واجد چنین قابلیت هستند، علم مرکب مختص موجوداتی است که مجرد آنها مجرد عقلانی باشد که این امر فقط شامل انسان و مجردات تام خواهد شد؛ لذا حتی نفوس حیوانات نیز که از دید ملاصدرا واجد مرتبه نازل‌های از مجرد است، دارای این نوع علم و آگاهی نیستند. گنابادی در بیان السعاده در تأیید وجود این نوع شعور در همه موجودات و تفاوت بین این دو نوع شعور یا آگاهی چنین می‌گوید:

و اما فی مراتب المادیات و خصوصاً الأرضیات فلخفاء الوجود و غلبه الاعدام و التّعینات و غیبتها عن أنفسها و عن غیرها بحقائقها لا یسمی شعورها الضعیف الخفی علماء فان للکل شعورا بقدر وجوده و لکن لا شعور له بشعوره (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۲۵).

### ۳. تبیین مراتب خودآگاهی

همان گونه که پیش از این نیز اشاره شد و در فلسفه ابن‌سینا و ملاصدرا می‌توان شواهد آشکاری بر این مدعا یافت، تمایز بین دو نوع علم یعنی علم بسیط و علم مرکب یا تمایز بین شعور و شعور بالشعور می‌تواند ما را به درک بهتری از خودآگاهی و مراتب آن

برساند و زمینه را برای مطالعات تطبیقی در این حوزه با مباحث مطرح شده در مورد خودآگاهی در فلسفه ذهن معاصر فراهم کند. امروزه معمولاً در آثار فیلسوفان ذهن از دو نوع خودآگاهی یاد می‌شود. نوع اول خودآگاهی حداقلی است که به صورت ضمنی همراه با آگاهی موجود آگاه نسبت به یک ابژه وجود دارد. در این نوع خودآگاهی بدون آنکه فاعل شناسا تأمل ثانوی بر خویش داشته باشد و خود را به صورت یک موجود مستقل و جدا و منحاز درک کند، به صورت ضمنی به خویش در هر فعل آگاهی، آگاه است. اما در خودآگاهی نوع دوم موجود آگاه با نوعی درون‌نگری به خود سوای هر متعلق آگاهی و هر ابژه دیگر آگاه است.

فیلسوفان ذهن از این دو نوع خودآگاهی در آثار خویش با نام‌های مختلفی یاد می‌کنند؛ کیچگی از این دو نوع آگاهی با نام‌های خودآگاهی تراگذار (transitive self-consciousness) و خودآگاهی غیرتراگذار (Intransitive self-consciousness) (Kriegel, 2004, p.182) و زهداری از این دو نوع خودآگاهی با نام‌های خودآگاهی پیشاتأملی و خودآگاهی تأملی یاد می‌کنند (Zahavi, 2003, p.88).

آنچه ابن‌سینا تحت عنوان خودآگاهی مرتبه اول یا همان شعور بالذات و خودآگاهی مرتبه دوم یعنی شعور بالشعور در آثار خود از آن یاد می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق ب، ص ۸۰-۷۹) و ملاصدرا نیز با تقسیم علم به بسیط و مرکب آن را تأیید می‌کند، هرچند واجد تفاوت‌هایی با تقسیم پیش‌گفته در فلسفه ذهن معاصر است، نمی‌توان شباهت‌های این دو تقسیم را نادیده گرفت و لذا استفاده از این تقسیم صدرایی در بحث خودآگاهی می‌تواند زمینه‌ساز مطالعات تطبیقی در این حوزه بین فلسفه اسلامی (فلسفه سینوی و صدرایی) از یک سو و فلسفه ذهن معاصر از سوی دیگر شود.

از طرف دیگر یکی از پرسش‌های مطرح در فلسفه ذهن معاصر وجود خودآگاهی

در حیوانات است. با توجه به تقسیم یادشده در فلسفه ملاصدرا می‌توان چنین گفت که حیوانات دارای خودآگاهی بسیط‌اند؛ در صورتی که انسان‌ها علاوه بر خودآگاهی بسیط، واجد خودآگاهی مرکب هستند؛ به این معنا که قابلیت تأمل ثانوی بر خودآگاهی خویش و مفهوم‌سازی از آن را دارند. البته این نکته‌ای است که ابن‌سینا در تمایز مشهور خود بین شعور و شعور بالشعور به آن اشاره کرده و صراحتاً خودآگاهی حیوانات را از نوع شعور بالذات دانسته است؛ لیکن در انسان‌ها علاوه بر این خودآگاهی به شعور بالشعور نیز قایل است. وی این نوع خودآگاهی اخیر را کار عقل دانسته، از این رو وجود آن را در حیوانات انکار می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق ب، ص ۷۹-۸۰).

#### ۴. تبیین فلسفی ناخودآگاه

از جمله ظرفیت‌های تقسیم یادشده یعنی تقسیم علم به بسیط و مرکب در فلسفه صدرایی زمینه‌سازی برای انجام مطالعات تطبیقی فلسفی برای تبیین حالات ذهنی ناآگاه یا ناهوشیار است. امروزه در فلسفه ذهن معاصر بین اکثر متفکران حول این مسئله اجماع وجود دارد که برخی حالات ذهنی ما ناآگاه یا ناهوشیار است؛ در عین حال تأثیر مستقیمی در افعال ما دارند (Rosenthal, 2009, pp.157-158). این حالات ذهنی در حقیقت تشکیل‌دهنده جنبه‌ای از شخصیت ماست که در روان‌شناسی پس از فریید از آن با نام ناخودآگاه یاد می‌شود. برای نمونه ترس یک شخص از بلندی بی‌شک تحت تأثیر یک حالت یا انگاره ذهنی است که خیلی از اوقات ممکن است شخص به آن آگاه نباشد، اما در افعال و تصمیمات وی تأثیرگذار است. با کمی دقت در افعال روزمره خود به این امر اذعان خواهیم داشت که افعال بیش از آنکه تحت تأثیر حالات ذهنی آگاهانه باشد، تحت تأثیر حالات ذهنی ناآگاهانه یا غیرهوشیار است.

بحث از تمایز بین حالات ذهنی آگاهانه و حالات ذهنی ناآگاه یکی از مهم‌ترین

مباحث مطرح در فلسفه ذهن معاصر است. با نظر به اندیشه‌های فیلسوفانی مثل دکارت با این نکته مواجه می‌شویم که اصولاً دکارت با دیدگاهی که در مورد ذهن ارائه می‌دهد، فرض وجود حالات ذهنی ناآگاه را نمی‌پذیرد. از دید دکارت نمی‌توانیم تفکر یا حالت ذهنی داشته باشیم که در عین اینکه حالت ذهنی ماست و در ما رخ می‌دهد، نسبت به آن ناآگاه باشیم (Rosenthal, 2009, p.2). این دیدگاه دکارت ریشه‌ای ارسطویی دارد؛ زیرا اصولاً در فلسفه ارسطو نیز فرض وجود حالت ذهنی ناآگاه غیرممکن است (Ibid). به غیر از دکارت فلاسفه دیگری نیز فرض وجود حالات ذهنی ناخودآگاه را به چالش کشیده‌اند که از جمله آنها می‌توان به هوسرل اشاره کرد (ر.ک: اسدی، ۱۴۰۱، ص ۴۳۷).

امروزه در فلسفه ذهن معاصر نظریات متعددی برای تبیین تفاوت بین حالات ذهنی آگاهانه و حالات ذهنی غیرآگاهانه یا ناهوشیار شکل گرفته و محل بحث‌ها و چالش‌های فراوانی شده است. یک دسته از این نظریات، نظریات آگاهی مرتبه بالاتر است. بنا به نظریات آگاهی مرتبه بالاتر تفاوت حالات ذهنی آگاه و حالات ذهنی ناآگاه در این است که حالات ذهنی آگاه متعلق یک آگاهی مرتبه بالاتر قرار می‌گیرند؛ در صورتی که حالات ذهنی ناآگاه چنین نیستند (Kriegel, 2007, p.46). قایلان به نظریات مرتبه بالاتر آگاهی بر این باورند که حالت ذهنی الف زمانی به یک حالت ذهنی آگاهانه تبدیل می‌شود که متعلق یک حالت ذهنی بالاتری مثل ب واقع شود و تا زمانی که متعلق یک حالت ذهنی بالاتر واقع نشود، صرفاً یک حالت ذهنی ناآگاه است. اما خود ب یعنی همان حالت ذهنی مرتبه دوم یا مرتبه بالاتر دیگر نیازی نیست که آگاهانه باشد؛ چون در آن صورت خود نیز باید متعلق یک حالت ذهنی بالاتری مثل ج قرار بگیرد که لازمه آن، رسیدن به تسلسل است (Jennaro, 2004, p.1).

برخی محققان با نظر به شباهت‌های موجود بین دو مرتبه از خودآگاهی یعنی شعور بالذات و شعور بالشعور سعی کرده‌اند این دیدگاه سینوی را با نظریات آگاهی مرتبه بالاتر در فلسفه ذهن معاصر مقایسه کنند (سعیدی مهر و صفر نورالله، ۱۳۹۶، ص ۱۴-۱۶). با توجه به این نکته تقسیم علم به بسیط و مرکب در فلسفه ملاصدرا نیز ریشه در همین تمایز سینوی دارد؛ لذا این تقسیم نیز می‌تواند زمینه و بستر مناسبی را برای مطالعه تطبیقی در حوزه آگاهی و خودآگاهی فراهم نماید؛ خصوصاً اینکه همان گونه که پیش از این نیز اشاره شد، ملاصدرا نیز به تبع ابن‌سینا در آثار خود به این دو مرتبه از خودآگاهی اشاره می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۳، ص ۲۹۵).

### نتیجه

تبیینی که ملاصدرا از علم و اقسام آن در فلسفه خود ارائه می‌دهد، مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی وی است. یکی از تقسیم‌های ارائه‌شده از علم در فلسفه ملاصدرا تقسیم آن به بسیط و مرکب است که ریشه‌های آن را می‌توان در اندیشه‌های ابن‌سینا و تفاوتی که وی بین شعور و شعور بالشعور قایل است، جست‌وجو کرد. هرچند ملاصدرا در آثار خود از تقسیم یادشده برای تبیین چیستی فطرت استفاده کرده و علم فطری هر شخص نسبت به حق تعالی را از نوع علم بسیط می‌داند، این تقسیم واجد ظرفیتی است که می‌توان از آن در تبیین برخی مباحث فلسفی از جمله بحث علم مادیات و همچنین انجام مطالعات تطبیقی در برخی حوزه‌ها در فلسفه ذهن معاصر مانند مراتب خودآگاهی و تبیین چیستی حالات ذهنی ناخودآگاه استفاده کرد.

در خصوص علم مادیات این سؤال قابل طرح است: آیا مادیات دارای علم و شعورند؟ در پاسخ به این پرسش ملاصدرا دو دیدگاه متفاوت را در آثارش ارائه کرده است: الف) علم مساوق وجود است و لذا همه مراتب هستی از جمله مادیات نیز دارای



علم‌اند. ب) مادیات به دلیل فقدان حضور و پراکندگی اجزا در ابعاد مکانی و زمانی فاقد علم‌اند. یکی از راه‌های رفع این تناقض ظاهری، استفاده از تقسیم یادشده است؛ یعنی هرچند موجودات مادی دارای علم بسیط‌اند، فاقد علم مرکب‌اند.

در خصوص مراتب خودآگاهی امروزه در فلسفه ذهن معاصر از دو نوع خودآگاهی یاد می‌شود: الف) خودآگاهی پیشاتأملی یا مرتبه اول؛ ب) خودآگاهی تأملی یا مرتبه دوم. تقسیم یادشده در فلسفه ملاصدرا یعنی تقسیم علم به بسیط و مرکب راه را برای مطالعه تطبیقی در این حوزه و تبیین تفاوت این دو نوع خودآگاهی بر اساس فلسفه ملاصدرا باز می‌کند.

یکی از مهم‌ترین سؤال‌ها و چالش‌های موجود در فلسفه ذهن معاصر، تبیین فلسفی حالات ذهنی ناخودآگاه است. تقسیم یادشده در فلسفه صدرایی یعنی تقسیم به علم به بسیط و مرکب و تبیینی که وی از چیستی علم بسیط ارائه می‌دهد، راه را برای انجام مطالعات تطبیقی مرتبط با حالات ذهنی ناخودآگاه بین فلسفه صدرایی و فلسفه ذهن معاصر باز می‌کند.

## منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی دینانی غلامحسین (۱۳۸۰). علم بسیط و علم مرکب. خردنامه صدر، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۲۳، ۵-۱۱.
۲. ابن سینا (۱۴۰۴ ق الف). الشفاء، الطبیعیات. ج ۲ (النفس)، با تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله مرعشی.
۳. ابن سینا (۱۴۰۴ ق ب). التعليقات. عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ابن سینا (۱۳۷۱). المباحثات. با تصحیح و تحقیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
۵. ابن سینا (۱۳۷۵). الاشارات و التبیهاات. با شرح خواجه طوسی و شرح شرح از قطب الدین رازی، قم: نشر البلاغه.
۶. ابن سینا (۱۳۸۲). الاضحویة فی المعاد. محقق حسن عاصی، تهران: انتشارات شمس تبریزی.
۷. اسدی، مهدی (۱۴۰۱). دو تفسیر مختلف از علم اجمالی در فلسفه سینوی و توانایی آن در حل اشکال فرمول‌های پیچیده در رد وجود ذهنی. تأملات فلسفی، ۱۲ (۲۹)، ۴۶۳-۴۲۹.
۸. حیدری، کورش، و رضازاده جودی، محمدکاظم (۱۳۹۷). شعور همگانی در حکمت متعالیه و نقش آن در تعامل با محیط زیست. معرفت فلسفی، ۶۲، ۳۹-۵۲.
۹. خادمی، وحید، و کنعانی، فاطمه (۱۴۰۱). استعاره مفهومی دانستن به مثابه

- دیدن در نظام فلسفی ملاصدرا. حکمت معاصر، ۱۳ (۱)، ۶۰-۲۹.
۱۰. داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹). ادراک بسیط و ادراک مرکب در نظر ملاصدرا و فلسفه لایب‌نیتس. خردنامه صدرا، ۱۹، ۵-۷.
۱۱. زمانیها، حسین (۱۳۹۱). بررسی تطبیقی رابطه وجودی انسان با عالم از دید هیدگر و ملاصدرا. انسان‌پژوهی دینی، ۲۷، ۸۱-۱۰۴.
۱۲. زینلی، روح‌الله، نجف‌زاده تربتی، علیرضا، و حسینی شاهرودی، سیدمرتضی (۱۳۹۶). مبانی فلسفی صدرالمتألهین در اثبات علم تمامی موجودات به خداوند. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۰، ۲۹-۴۶.
۱۳. سعیدی مهر، محمد، و صفر نوراله، اکرم (۱۳۹۶). آگاهی مرتبه بالاتر در فلسفه ابن‌سینا. حکمت سینوی، ۲۱ (۵۸)، ۲۰-۵.
۱۴. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۷). اخلاق محتشمی. تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۵. غزالی، محمد بن محمد (بی‌تا). احیاء علوم الدین. تحقیق حافظ عراقی، عبدالرحیم، ج ۱، دارالکتاب العربی.
۱۶. فاضلی، علیرضا (۱۳۸۶). علم موجودات مادی و علم به موجودات مادی. فصلنامه اندیشه دینی، دانشگاه شیراز، ۲۳، ۶۵-۸۲.
۱۷. گنابادی، سلطان‌علیشاه (۱۴۰۸). بیان السعاده فی مقامات العباد. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۱۸. ملاصدرا (بی‌تا). ایقاظ النائمین. تصحیح محسن مؤیدی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۹. ملاصدرا (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

٢٠. ملاصدرا (١٣٦٠). اسرار الآيات. تصحيح محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ايران.
٢١. ملاصدرا (١٣٧٨). سه رساله فلسفی (مشابهات القرآن - المسائل القدسية - اجوبة المسائل). تصحيح سيدجلال الدين آشتيانی، قم: دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم.
٢٢. ملاصدرا (١٣٨٧). رسالة الاصول الثلاثة. تحقيق و تصحيح ماجد احمد، بيروت: دار المعارف الحكيمه.
٢٣. ملاصدرا (١٣٩٩). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ٩ ج، بيروت: دار احياء التراث العربي، ج ٥.
24. Black, Deborah L. (2008). Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows. *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, Volume 11 of the series Logic, Epistemology, and The Unity of Science, Springer, Netherlands. 63-87.
25. Gennaro Rocco j. (2004). *Higher-Order Theories of Consciousness: An Anthology*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
26. Kriegel, Uriah (2004). Consciousness and Self-Consciousness. *Monist*, 87, 182-205.
27. Kriegel, Uriah (2007). *Philosophical Theories of Consciousness: Contemporary Western Perspectives*, In: Cambridge Handbook of Consciousness, Ed. Philip David Zelazo et la, Cambridge: Cambridge University Press.
28. Rosenthal, D.M. (2009). *Concepts and Definitions of Consciousness*, In: *Encyclopedia of Consciousness*, Ed. William P. Banks, USA, Oxford: Academic Press (Elsevier).
29. Zahavi Dan (2003). *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University press.