

سنخ‌شناسی خودآگاهی در فلسفه صدرایی

رضا رضازاده*
طیبه امامی**

چکیده

هدف این مقاله طرح و بررسی نظریه ملاصدرا در باب خودآگاهی و اقسام آن با تکیه بر سنخ‌شناسی آگاهی در سنت فلسفه اسلامی است. گستره، تأثیر و افق نظریه خودآگاهی در جای جای نظام اندیشه صدرایی جریان دارد و فهم خواننده را از خود، خدا و جهان دگرگون می‌کند. بنابراین بازخوانی و بازشناسی این مسئله اهمیت و ضرورتی روشن دارد به ویژه پیامدهای نظری آن در حوزه‌های میان رشته‌ای. خودآگاهی انسان را در فلسفه ملاصدرا به تبع اقسام مراتب آگاهی/ ادراک شامل آگاهی حسی، خیالی و عقلی به سه نوع حسی، خیالی و عقلی می‌توان تقسیم کرد. در خودآگاهی حسی، فرد به حوزه مادی وجودش، به طور عام و بدنش، به طور خاص آگاهی دارد و از آن با عنوان «بدنم» و «خودم» یاد می‌کند. فرد زمانی که از بدن مثالی که امری مجرد با عوارض مادی، در مرتبه خیال آگاه می‌شود، خودآگاهی خیالی دارد و دست آخر، هنگامی که ذات خود را به صورت مجرد و بدون ماده بدنی یا عوارض مادی آگاه است، خودآگاهی عقلی دارد. البته ملاصدرا معتقد است که آگاهی عقلی انسان کاملاً مجرد نیست بلکه مشوب به خیال است. بنابراین خودآگاهی عقلی وی نیز مشوب به خیال است. کلیدواژه‌ها: خودآگاهی، خودآگاهی حسی، خودآگاهی خیالی، خودآگاهی عقلی، ملاصدرا.

مقدمه

خودآگاهی به یک معنی مهم‌ترین قسم آگاهی در انسان است، از آن روی که متعلق شناخت در

این نوع از آگاهی «خود» انسان است و هر شناختی مستقیم یا غیر مستقیم ریشه در این نوع شناخت دارد یا دست کم متأثر از آن است. جایگاه، نقش و اهمیت «خودآگاهی» در صیوریت آدمی در جای جای حکمت صدرایی بازتاب روشن و پرشماری یافته است، به گونه‌ای که اگر مقوله و مسئله آگاهی را در بطن و متن اندیشه‌پردازی این فیلسوف الهی‌دان، اساسی تلقی کنیم بی‌شک «خودآگاهی» در مرکز آن قرار می‌گیرد به ویژه آنکه او با وقوف کامل بین این مسئله و مسائل دیگر حوزه الهیات و اخلاق و دین‌شناسی ارتباطی مستقیم برقرار می‌کند. از این روی، کاوش در باب سنخ‌شناسی خودآگاهی در فلسفه صدرایی می‌تواند ضرورتی مضاعف یابد و زمینه ساز طرح مسائل فلسفی متعددی شود. با وجود این، هدف این جستار بررسی همه‌جوانب خودآگاهی در نظرگاه ملاصدرا نیست، بلکه تحقیق و تأملی است مقدماتی در باره سنخ‌شناسی خودآگاهی و تأملی در مضمون و مفاد هر یک. بدین ترتیب، گشودن جوانب چیستی خودآگاهی با عطف نظر به اقسام سه‌گانه آگاهی، یعنی آگاهی حسی، خیالی و عقلی و در قیاس با همدیگر و کندوکاو در باب چرایی تحقق هر سنخ اساس این جستار را شکل می‌دهد.

سنخ‌شناسی آگاهی و خودآگاهی

ملاصدرا آگاهی را مطابق با عوالم سه‌گانه حس / ماده و خیال و عقل، به سه دسته حسی، خیالی / نفسانی و عقلی تقسیم کرده است (ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۳، ص ۳۹۴ و *المبدأ و المعاد*، ج ۲، ص ۵۷۷-۵۷۶). او وهم را قسمی جدا و مستقل قلمداد نمی‌کند، بلکه آن را با آگاهی عقلی مرتبط می‌داند. در واقع، این نوع از آگاهی را با تعقل، بالذات یکی نمی‌داند، بلکه وهم را نوعی عقل ساقط شده در نظر می‌گیرد (همو، شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، ج ۱، ص ۶۱۵-۶۱۴). این نظر ملاصدرا متفاوت با آرای فیلسوفان پیش از اوست.

از دید ملاصدرا آگاهی حسی عبارت است از ادراک مدرک از شیء مادی و محسوس با هیئت و شکل و قیود منضم و مخصوص بدان از این و متی و وضع و کیف و کم و غیر اینها (همو، *الاسفار الاربعه*، ج ۳، ص ۳۹۳). در آگاهی حسی، شیء مادی با همه عوارض، اعم از عوارضی که بی‌واسطه توسط حواس درک می‌شوند مانند رنگ، بو و صدا یا عوارضی که با واسطه عوارض مذکور قابل ادراک هستند مانند شکل، اندازه، تعداد، موقعیت زمانی و مکانی و غیره همه با هم یکجا و در یک آن درک می‌شوند. البته باید به این نکته توجه کرد که آگاهی حسی انفعالات حواس و حصول صور محسوسات را لازم می‌آورد، خواه این انفعالات در آلات

حواس باشند، خواه در نفس. از نظرگاه ملاصدرا دلیل این امر به استعداد ماده حاس برمی‌گردد، زیرا قوه لامسه به واسطه دست ما گرمی را حس می‌کند و به سبب استعدادی که در وی است از آن متأثر می‌شود. چشم نیز به سبب استعدادی که در آن است به صورت دیده شونده هویدا می‌گردد، زیرا حواس را جز احساس نیست. لذا احساس عبارت از حصول صورت محسوس است در قوه حسی نفس (همان، ص ۵۳۸).

پس از آنکه آگاهی حسی تحقق یافت و صورت نوعیه با نازل‌ترین مرتبه به نحو جزئی حسی نزد نفس وجود یافت، مجدداً همین ماهیت با مرتبه بالاتری به نحو تشکیکی پیش نفس موجود می‌شود. آگاهی در این مرتبه، دیگر مشروط به حضور ماده یا شیء مادی نیست، بلکه حتی با قطع ارتباط با ماده نیز ماهیت در جای خود محفوظ است. این نحوه حضور یافتن ماهیت نزد نفس «آگاهی خیالی» نامیده می‌شود (عبودیت، ج ۲، ص ۶۲). بنابراین، آگاهی خیالی عاری از ماده است اما عوارض مادی از آن جدا نمی‌شود. پس «تخیل ادراک شیء است با هیئت و شکل گفته شده (این، متی وضع، کم و کیف) چون خیال جز آنچه را بدان احساس دارد تخیل نمی‌کند ولی در دو حالت حضور ماده و عدم حضور آن (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۳۹۴).

آگاهی عقلی همان ماهیت صرف است که اساساً یا ماهیت جوهری مجرد است یا ماهیت جوهری مادی که در مراحل قبل به صورت حسی و خیالی درک شده است. در این مرحله بدون حضور ماده محسوس و عوارض مادی تعقل می‌شود. در نتیجه آگاهی عقلی از سایر مراتب آگاهی به لحاظ وجودی برتر است و بالاترین و کامل‌ترین مرتبه آگاهی قلمداد می‌شود. ملاصدرا با این تفسیر بیان می‌کند که وجود معقول تام و کامل است و به واسطه تجردش از ماده که پذیرای جدایی و پیوستگی است نوع آن در شخصش باقی و پایدار است. ولی محسوسات از جهت وجودی، ناتمام و نیازمند به حامل و حافظی است که آن را برپا دارد و بقای آن را پایداری بخشد و گرنه بعد از به هم پیوستن، جدا، منقسم و پاره می‌شود و تام به واسطه شرف و برتری و غایت پیش از ناتمام است. پس معقول بر محسوس مقدم است (همو، مفاتیح الغیب، ص ۷۵۷). اکنون که اقسام آگاهی را به حسب ویژگی هر یک در مقام تحقق دانستیم، چیستی و چگونگی تحقق خودآگاهی را پی‌می‌گیریم.

خودآگاهی چیست؟

انسان به طور کلی نه با علم حصولی بلکه با علم حضوری به «ذات» خود آگاه می‌شود. این نوع

از آگاهی انسان با نوع آگاهی از اشیا متفاوت است. زیرا آگاهی از اشیا به صورت کلی است و متعلقات نیز اموری کلی اند ولی خود آگاهی انسان به خاطر «هویت شخصی انسان» نیازمند تقدم معنی جنسی یا فصلی نیست (همو، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۴۷).

ما از ذات خود در هیچ حالی حتی در خواب و سکر نیز غایب نمی شویم، در حالی که شاید از همه اعضای خود یا برخی از آن در زمانی غایب و غافل شویم (همو، الشواهد الربوبية، ص ۲۵۴).

پس می باید علم نفس به ذات و حالات وجدانی و ذهنی خود را که امری شخصی است، علمی حضوری دانست.

ملاصدرا آگاهی انسان به خود را جز با تحول وجود ظلمانی نفس به وجود نورانی روحانی میسر نمی داند. این نور در واقع همان فیض خداوند است که بر نفوس قابل و پذیرا می تابد و به واسطه آن از تاریکی های عالم نور خارج می شوند. زیرا با تاییدن نور خورشید، نیروی بینش از قوه به فعلیت می رسد و بیننده در مقام فعلیت قرار می گیرد بعد از آنکه در مرحله قوه بود (همو، اسرارالآیات، ص ۲۷۶). این نور، اشراق شده از ذات اقدس الهی است که از وجود مطلق ساطع شده که به واسطه آن انسان از ذات خود که مستغرق در وجود است، آگاه می شود. لذا چنین آگاهی از خود را می توان «آگاهی اصیل وجودی» نامید، زیرا آن چیزی که برای انسان حقیقتاً معلوم است وجود ذات اوست. علاوه بر تعریفی که ملاصدرا برای خود آگاهی انسان می آورد، دلایل چندی نیز برای این نحوه از علم انسان برمی شمارد، از جمله آنکه:

الف. ما نفس خود را به عین ذاتش درک می کنیم نه به صورت زائد بر ذات. انسان در این نحوه از آگاهی، ذات خود را به صورت امر شخصی درک می کند. پس ادراک نفس که به صورت شخصی است ادراک حصولی نیست. زیرا در علم حصولی، ذهن صورتی مطابق موجود خارجی می سازد، صورتی که از تمامی عوارض پیراسته و بر افراد بسیار قابل صدق است لذا کلی است. در حالی که نفس به صورت شخصی خود را ادراک می کند، پس حضوری است نه حصولی.

ب. علاوه بر این، هنگامی که به ذات خود اشاره می کنیم واژه (من) را به کار می بریم ولی هنگامی که به غیر ذات خود اشاره داریم از لفظ (او) استفاده می کنیم. این امر مؤید آن است که خود را به علم حضوری درک می کنیم و البته در اینجا شمولیت این نحو ادراک به نفس ما

منحصر نیست و مواردی چون بدن خاص خود و قوه متفکره‌ای که او را در تفصیل و ترکیب حدود یاری می‌دهد را نیز دربرمی‌گیرد.

ج. به جز این دو دلیل، گاه صورتی ادراکی ناخودآگاه در ظرف ادراکی ما پدید می‌آید و به آن التفات نداریم، مانند جایی که امری فوق‌العاده توجه او را جلب کند یا به وسیله یکی از حواس دیگر، صورتی ادراکی روی صورت قبلی قرار گرفته باشد، در این مورد انسان صورت مقابل خود را نمی‌بیند. این عدم رؤیت به سبب ندیدن شیء نیست، بلکه شیء را می‌بیند اما به آن توجه ندارد. بنا براین، صرف وجود صورت برای آگاهی کافی نیست، باید مُدرک به آن توجه کند و شیء نزد او حاضر باشد تا نفس با نوعی خودآگاهی اشراقی آن را بیابد (همو، المبدأ و المعاد، ج ۱، ص ۱۳۳).

ناگفته نماند که علم و آگاهی دائمی انسان نسبت به ذات خویش، علمی نیست که تنها با حضور ماهیت ذات انسان نزد او به نحو حضور مفهومی پدید آید، زیرا مفهومی که از نفس و ذات انسان در ذهن شکل می‌یابد به هر صورت که فرض شود، خواه مفهوم «من» باشد و خواه مفهوم «نفس» یا هر مفهوم دیگری، با نظر به خود و فی‌نفسه بر موارد متعدد قابل صدق است و تنها به واسطه وجود خارجی تشخیص می‌یابد. در واقع، هر مفهومی فی‌نفسه کلی است، خواه آن مفهوم مفهومی عقلی باشد یا حسی یا خیالی، خواه با خارج اتصال و ارتباط داشته باشد یا ارتباط نداشته باشد. در حقیقت، اتصاف مفهوم حسی و خیالی به جزئیت، تنها به واسطه وجود خارجی تحقق می‌یابد و این امر تنها به لحاظ ارتباطی است که با مصداق خاص خارجی دارد اما فی‌نفسه و با قطع نظر از این ارتباط، هر مفهومی امری کلی و قابل انطباق بر مصادیق متعدد است و از طرفی، آنچه انسان در درون خود مشاهده و با واژه (من) از آن تعبیر می‌کند، حقیقتی است که ذاتاً و فی‌نفسه یک امر شخصی است و به هیچ نحو اشتراک میان چند چیز را در خود نمی‌پذیرد. همچنین، تشخیص تنها به واسطه وجود است (یعنی وجود ذاتاً متشخص است و هر چیز دیگری تشخیص خود را وامدار آن است). بنابراین علم ما به ذات خود که با حضور همان وجود شخصی و دارای آثار خارجی است، تحقق می‌یابد (ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۲۵۳؛ طباطبایی، نه‌یه الحکمة، ج ۳، ص ۳۱).

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان پرسید که چگونه می‌توان سنخ‌شناسی خودآگاهی را در نظر ملاصدرا بر اساس سنخ‌های آگاهی تبیین کرد؟ مطابق حکمت متعالیه، خودآگاهی انسان همان نحوه حضور مجرد یا وجود مجرد است. بر این اساس، ملاصدرا مجردات را با توجه عوالم

سه گانه‌ای که برای انسان برمی‌شمارد، به سه دسته مجردات حسی، مجردات خیالی و مجردات عقلی تقسیم می‌کند. همان طور که مجردات، معلوم بالذات‌اند، یعنی با علم حضوری به خود آگاهی دارند و معلوم به علم حضوری هستند، به ترتیب از ناقص به کامل در سه مرتبه قرار دارند، مرتبه مجرد حسی، مجرد خیالی و مجرد عقلی به نظر می‌رسد در اینجا حکمت متعالیه درباره نظریه‌ای به ما ارائه دهد که بر اساس آن خودآگاهی انسان در سه مرتبه خودآگاهی حسی، مسئله خودآگاهی خیالی و خودآگاهی عقلی مطابق فرایندهای ادراکی حسی، خیالی و عقلی تحقق یافته و تبیین می‌شود.

انسان سه ساحتی و سنخ شناسی خودآگاهی

۱. بدنمندی، من طبیعی و خودآگاهی حسی

یکی از جنبه‌های جالب توجه تفکر صدرایی در علم النفس، مسئله «جسمانیت نفس در حدوث و روحانیتش در بقا» است. بر اساس این قاعده، نفس از پی تطورات بدن شکل می‌گیرد. این تحول و دگرگونی جوهری که در ساحت بدن صورت می‌گیرد باعث می‌شود امری جسمانی به نحو تشکیکی به امری روحانی ارتقا یابد. بدین خاطر ملاصدرا بر این باور است که بدن علتی برای ارتباط تصرفی و تدبیری نفس است. به عبارت دیگر، بدن نقش علت اعدادی برای پیدایش وجود نفس را ایفا می‌کند. البته تنها برای تصرفات و تدبیر نفس در بدن نه برای ذات و جوهر نفس. همچنین لازم نیست برای نفس وجودی جدای از بدن در نظر گرفت زیرا تعلق نفس به بدن ذاتی است (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۱۲). پس بدن انسان در منظر ملاصدرا نخستین لایه وجودی تکوین نفس را شکل می‌دهد.

این مطلب بر دو نکته دلالت دارد:

الف: نشان می‌دهد که نسبتی وجودی و وابستگی طرفینی بین آگاهی و بدن وجود دارد، یعنی

آگاهی در هویت و به وجود آمدن خود به بدن متکی است نه در ذات خود؛

ب: نشان می‌دهد که آگاهی به واسطه حرکت جوهری بر بدن ظاهر می‌شود که به نوبه خود

امر و وجودی است. این امر نشان می‌دهد که آگاهی در انسان همراه با بدن وی که امری

جسمانی است شکل می‌گیرد و با حرکت جوهری رو به سوی تکامل دارد تا به مرحله روحانی و

غیر مادی برسد. لذا نباید فراموش کرد که آگاهی امری جسمانی نیست، بلکه از امری جسمانی به

نام بدن آغاز می‌شود و با حرکت جوهری به مرحله‌ای می‌رسد که به آن آگاهی انسانی یا خود گفته می‌شود (خاتمی، ص ۲۱۷-۲۱۶ و ص ۲۲۳).

با امعان نظر در این مبنای صدرایی، انسان هنگامی که به بدن خاص خود فکر می‌کند و این بدن متعلق آگاهی قرار می‌گیرد، به آن خودآگاهی حسی دارد. علاوه بر این، ملاصدرا معتقد است که برای انسان انطباقات تصویری اشیا و موجودات جهان به صورت فطری حاصل نمی‌شود. بلکه انسان از طریق قوای حسی و با تماس مستقیم با جهان خارج از وجود آن آگاه می‌شود. زیرا آگاهی از مدرک زمانمند یا مکانمند به ناگزیر از طریق آلات جسمانی مانند حواس ظاهری یا باطنی و غیر این‌ها صورت می‌پذیرد (ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۳، ص ۴۴۴). بنابراین انسان با درک بدن خویش مستقیماً نظام طبیعت را از درون تجربه می‌کند و از طریق بدن خویش با جهان طبیعت و محیط خود رو به رو می‌شود. پیکر ما در یک آن هم عضوی از وجود طبیعت و هم جزئی از «هویت وجودی» ماست که مستقیماً و بدون هیچ واسطه‌ای به وجود آن اشراف داریم. زیرا ما برخلاف اشیا پیرامونمان، توسط آنچه از «وجود خود» متمایز می‌کنیم، بلاواسطه و به‌طور غریزی به عنوان «خود» در ضمیر آگاه خویش ادراک می‌کنیم. در واقع، انسان خود را با بدن خویش می‌شناسد ولی در عین حال خود را از آن متمایز می‌کند (نصر، ص ۳۹۲).

همچنین ملاصدرا در بعضی از مواضع، آگاهی نفس به بدن را عین بدن می‌داند، بدون اینکه نفس به وسیله صورتی زائد بر بدن به آن علم پیدا کند. عین سخن ملاصدرا چنین است:

ادراک نفس برای بدنش و وهمش و خیالش به ذات خود این امور است نه به واسطه صورتی زائد بر آن که در نفس مرتسم شده باشد (ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۷۳).

یعنی انسان به بدن خویش علم حضوری دارد. مطابق این دیدگاه می‌توان از این واقعیت شروع کرد که خودآگاهی نشان می‌دهد که بدن وجود دارد دقیقاً به خاطر این واقعیت که بدن برای آن حضور دارد. ابتدا علم حضوری به نحو وجودی از بدن آگاه است. اینجا ما در سطح علم حضوری هستیم نه در سطح معرفت حصولی. یعنی انسان در همان کودکی از وجود بدن خود، آگاه است قبل از اینکه از تنوع اجزای آن آگاه شود. در واقع انسان از همان کودکی از بدن به عنوان وحدت اولیه‌ای که با عنوان وجود جسمانی از آن تعبیر می‌شود، آگاه است (خاتمی، ص ۲۲۷-۲۲۶). پس اگر انسان به بدن خود علم حضوری دارد و بدن هم امری محسوس است، پس آگاهی از آن را می‌باید آگاهی حسی دانست. بنابراین، می‌توان علم حضوری نفس به بدن را با عنوان «خودآگاهی حسی» تعبیر کرد.

از سوی دیگر، رابطه نفس و بدن از جنس رابطه تدبیری و تصرفی است. اگر این فرض عام فیلسوفان و از جمله ملاصدرا پذیرفته شود نفس در مقایسه با بدن نوعی ربط علی دارد؛ نفس، علت است و بدن معلول. بنا براین، هنگامی که موضعی از بدن انسان آسیب می‌بیند و رنج و جراحت در آن پدید می‌آید، احساس درد و رنج می‌کند. این رخداد چنان نیست که نفس انسان ابتدا صورتی از موضع آسیب دیده را دریافت کند و سپس درد احساس شود. بلکه نفس درد و رنج را به طور حضوری درک می‌کند و واسطه‌ای به نام صورت ذهنی در کار نیست (ملاصدرا، *المبدأ و المعاد*، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۲). به بیان ساده‌تر، فرد از درد و رنجی که در بدنش نمودار می‌شود، دارای احساس می‌شود، چون این درد و رنج را جزئی از ذات/ وجود خود قلمداد می‌کند. از آنجا که این آگاهی از امری محسوس که با ذاتش متحد است شکل گرفته، خودآگاهی حسی است. به همین خاطر هنگامی که انسان در نشئه جسمانی خود از بدنش با عنوان «بدنم» سخن می‌گوید، در واقع آن را ذات خود می‌پندارد؛ این اصطلاح بیانگر خودآگاهی حسی فرد است.

۲. من مثالی و خودآگاهی خیالی

آگاهی انسان در دومین مرتبه، خودآگاهی خیالی به وجود نفسانی است. نشئه خیالی بیانگر وجود قوه خیال است. انسان با این قوه است که می‌تواند صورت‌های حسی را از ماده و عوارضش جدا و در حافظه خود حفظ کند. اکنون با نظر به آنچه در خودآگاهی حسی بیان شد، می‌توان گفت خودآگاهی حسی که در متنی مادی شکل می‌گیرد، عوارض مادی‌اش را در مرحله خیال و به واسطه تجرید از دست می‌دهد؛ یعنی انسان به جای اینکه به بدن محسوس خود علم حضوری داشته باشد، به بدنی فارغ از ماده آگاه می‌شود (خود مثالی). چنین بدنی در قاموس فلسفه صدرایی «بدن مثالی» «حیوان نفسانی» و «حیوان برزخی» نام گرفته است (همو، *الاسفار الاربعه*، ج ۸، ص ۲۴۹).

هنگامی که انسان خود را در مرتبه خیال «تخیل» می‌کند، در واقع به خود در مرتبه بدن مثالی آگاه می‌شود. به نظر می‌رسد منظور ملاصدرا این است که نفس در مرتبه خیال، همان بدن مثالی‌اش است. در اینجا وحدتی برقرار است بین نفس و بدن مثالی؛ بلکه دقیق‌تر آن است که گفته شود بدن مثالی همان نفس است در مرتبه بدن مثالی‌اش. پس هنگامی که نفس در خیالش به

بدن مثالی اش آگاه می‌شود، به خودش در مرتبه خیال آگاه شده است. برای تکمیل این نکته بهتر است ویژگی بدن مثالی را بیشتر توضیح دهیم.

ملاصدرا در باب بدن مثالی می‌گوید که در باطن این انسان مخلوق از عناصر و ارکان، انسان نفسانی و حیوانی برزخی با تمام اعضا و حواس و قوایش است و او هم اکنون موجود است و حیاتش همانند حیات این بدن، عرضی نیست که از خارج بر او وارد شده باشد، بلکه او را حیاتی ذاتی است و این انسان نفسانی در وجود جوهری است متوسط بین انسان عقلی و انسان طبیعی (همو، عرشیه، ص ۴۱). علاوه بر این، بیان می‌کند که این بدن نیازمند ماده و موضوع نیست و حاجتی هم به مدبر روحانی که وی را تدبیر و اداره نماید، ندارد. همچنین بدن مثالی نیاز به نفسی که به آن تعلق گرفته و آن را از قوه به فعل در آورد، ندارد، چون عین خود نفس است و احتیاج به نفس دیگری ندارد (همو، رساله الحشر، ص ۵۸). از دیگر ویژگی‌هایی که ملاصدرا برای بدن مثالی برمی‌شمارد چنین است:

و ذلك الجسم (أی البدن المثالی) هو الصورة التي يرى شخصه في المنام يدرك ادراكات جزئیه و يعمل اعمالاً حیوانیه، فیسمع بأذنه و یرى بعینه و یشم بأنفه و یدوق بلسانه و یلمس بشرته و یطش بیده و یمشی برجلیه و هذه کلها اعضاء روحانیه غیره هذه الاعضاء الطبیه (همو، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۴۹).

بنابراین بدن مثالی مانند بدن طبیعی، دارای اعضا و جوارح خاص خود است اما به صورت مثالی و جزئیات را در هنگام خواب ادراک می‌کند. بدن مثالی همان بدنی است که انسان در رؤیا با آن سروکار دارد، با چشم آن می‌بیند، با گوش آن می‌شنود و غیره. زیرا موجودات مثالی و از جمله بدن مثالی انسان با حواس ظاهری اش قابل درک نیستند و گرنه هر انسانی آنها را در شرایط متعارف محسوس درک می‌کرد و به آن اقرار داشت. در حالی که افراد انسانی در حالت خواب یا مرگ و امثال آن است که با از کار افتادن همه حواس، از آن آگاه می‌شوند. او وجداناً می‌یابد که در رؤیا گوش‌هایی دارد که با آنها می‌شنود، حنجره و دهان و زبانی دارد که با آنها سخن می‌گوید. چشم‌هایی دارد که با آنها می‌بیند، بینی‌ای دارد که با آن استشمام می‌کند، زبانی دارد که با آن می‌چشد، پوستی دارد که با آن لمس می‌کند و غیره. اما پیداست که نه آن چیزهایی که شنیده و گفته و دیده و بوییده و لمس کرده است از امور جسمانی طبیعی‌اند و گرنه دیگران هم که بیدارند، قادر بودند آنها را احساس کنند و نه اندام‌هایی که با آنها این امور را درک کرده است، مادی‌اند و گرنه در بیداری هم می‌توانست همان‌ها را حس کند. پس هم

مدرکات انسان در رؤیا و هم اندام‌های ادراکی و غیر ادراکی او و در یک کلام بدن او و شکل و رنگ و وضع آن در رؤیا مجرد مثالی دارند (عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۳، ص ۱۲۳).

علاوه بر این، ملاصدرا معتقد است که انسان در مرتبه خیالی، جوهری است که از عوالم طبیعی، دگرگونی و حرکت، مجرد و رهاست. البته قوه خیالی به طور کل و کامل از هر دو جهان، مجرد نیست و گرنه باید عقل و معقول باشد، بلکه همه صورت‌های ادراکی خود را به واسطه قوه خیال و حس باطنی مشاهده می‌کند. این صور قائم به نفس‌اند، نه قیام حال به محل، بلکه مانند قیام فعل به فاعل است (ملاصدرا، عرشیه، ص ۱۵۵-۱۵۴).

گذشته از این، درک نفس از خود در مرتبه خیال شدت و ضعف می‌یابد؛ یعنی اگر نفس خیالی از جهت قوه و جوهر، شدیدتر و قوی‌تر باشد، درکش از «خود خیالی» اش نیز شدیدتر است. سرچشمه این شدت و ضعف به نسبتی که نفس با بدن طبیعی دارد و آنچه انسان را در همین مرتبه به خود مشغول می‌کند، برمی‌گردد. بدین ترتیب، هر چه توجه به بدن طبیعی و شواغل بدن طبیعی کمتر باشد، صور ادراکی نفس خیالی از جهت ظهور، تمام‌تر و از حیث وجود، قوی‌تر است (همان‌جا)، زیرا دیگر انسان به بدن طبیعی و اشتغالات آن بدن کمتر توجه دارد و آن چیزی که برایش آشکار و نمایان‌تر می‌شود خود مثالی‌اش است در مرتبه خیال، هر چند این امر را فقط در هنگام خواب و رؤیا یا هنگام تخیل کردن خویش برایش آشکار می‌شود. به جز این، چه شاهد یا شواهد تأییدی بر خودآگاهی خیالی نفس می‌توان بدست داد؟

۱.۲. شاهدی بر خودآگاهی خیالی

ملاصدرا در مکتوبات خود به علم نفس به قوا و نیروهایش در مرتبه خیال استناد کرده است. او بر آن است که نفس پس از به‌کارگیری قوای ادراکی‌اش در مرتبه حس، در مرتبه دیگری به ادراکاتی متفاوت می‌رسد که حسی نیستند، چون مشهود بر همگان نیست. پس باید در ساحت دیگری تحقق یابند که از جنس عالم حس یا «عالم شهادت» نیست، بلکه از جنس «عالم غیب» یا خیال است. بیان صدرا چنین است:

لا شبهة فی أن الصور التي يتصورها النفس بقوتها المصورة و تراها بباصرتها الخيالي لها وجود لا في هذا العالم و إلا لرآها كل سليم الحس الظاهري بل في عالم آخر غائب عن

حواسنا الظاهری و مشاعرنا المادیة یسمى بعالم الغیب كما یسمى هذا العالم بعالم الشهادة (همو، المبدأ و المعاد، ج ۲، ص ۶۴۶).

و جالب این است که علم نفس به قوای خیالی یا همان بدن مثالی، علمی حضوری است. زیرا اگر حصولی باشد، نقل کلام به تصور آن قوه می شود که محتاج به کارگیری قوه دیگری است که پیش از استعمالش علم بدان لازم است و این سخن بی نهایت قابل تکرار است و تسلسل یا دور لازم می آید. لذا علم نفس به قوا یا بدن مثالی اش حضوری است (همو، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۵۱). در اینجا باید تأکید کرد که این قوا، قوای حسی نیست، بلکه قوای باطنی یا متعلق به قوای خیالی اند، زیرا همان طور که در خودآگاهی حسی بیان شد، قوای حسی مربوط به بدن طبیعی هستند (انصاری شیرازی، دروس شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری، ص ۶۹۲).

خودآگاهی خیالی چگونه تحقق می یابد؟

خودآگاهی خیالی از دو حیث قابل تحلیل است: یکی با توجه به ارتباط نفس با بدن مثالی و دیگری از راه ارتباط نفس با قوای خیالی. همچنین، مهم ترین چیزی که در خودآگاهی خیالی بر فاعل آگاهی منکشف می شود، این است که انسان علاوه بر بدن مادی، از بدن مثالی نیز برخوردار است، زیرا همان طور که قوه خیال، مجرد است ولی عوارض مادی دارد، بدن مثالی نیز امری مجرد است ولی دارای عوارض مادی است. لذا آگاهی از این بدن در مرتبه خیال است و هنگامی که با عنوان «خود» از آن یاد می شود، خودآگاهی خیالی منظور نظر است.

ملاصدرا بر آن است که مواجهه ادراکی و روشن انسان با بدن مثالی اش عموماً از سه طریق رخ می دهد: الف. در خواب و رؤیا که آگاهی شخص از خود، همان خود مثالی است، طوری که نفس را با شکل و صورت جوارح و اعضا می یابد (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۴۹). ب. در زمان مرگ، هنگام خروج نفس از این عالم، فرقی بین تخیل و احساس نیست. چون قوه خیالی که عبارت از خزانه و گنجینه حس است، قوی شده و از غبار بدن بیرون رفته، ضعف و نقص از آن زایل شده، قوا با هم اتحاد یافته و به مبدأ مشترکشان باز گردیده اند. لذا نفس، به واسطه قوه خیالی خود آنچه را که به وسیله غیر آن انجام می داد، انجام می دهد و به دیده خیال آنچه را که به دیده حس می دید، می بیند و قدرت و علم و خواستش یک چیز شده است (همان، ج ۹، ص ۲۶۹). ج. و عاقبت در جهان آخرت که نفس به صورت ملکات و صفات

مستحکم شده در آن محشور و متجسد و آگاه به جسم مثالی می‌شود (همو، اسرار الآیات، ص ۲۵۶-۲۵۵).

اکنون پرسشی در اینجا مطرح می‌شود که انسان در این دنیا چگونه از وجود بدن مثالی خود آگاهی پیدا می‌کند؟ براساس نظرات ملاصدرا تنها از طریق خواب و رؤیاست که انسان می‌تواند از وجود بدن مثالی خود، آگاهی یابد. علاوه بر این، به نظر می‌رسد که انسان هنگامی که خود را تخیل می‌کند صورتی از خود را که در نظر می‌آورد همان وجود مثالی‌اش است. با این اوصاف می‌توان این نحوه از خودآگاهی را خودآگاهی خیالی دانست. به زعم ملاصدرا بیشتر افراد نسبت به خود، آگاهی خیالی دارند، زیرا در مرتبه خیال سیر می‌کنند. البته ملاصدرا معتقد است که اکثر نفوس انسانی در مرتبه تجرد خیالی باقی می‌مانند و نوادری از آنها به تجرد عقلی می‌رسند (همو، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۸۴-۲۸۳).

۳. من نفسانی و خودآگاهی عقلی

انسان در مرتبه عقل به خود آگاه می‌شود، مرتبه‌ای که قابلیت درک کلیات مجرد از ماده و عوارض شخصی وجود دارد. هنگامی که به ذات خود که آمیخته با غیر خود است آگاه شویم، این توان برای ما باقی است که به ذات خود جدای از امور دیگر توجه کنیم. ملاصدرا معتقد است که هر صورت معقولی ذات خود را تعقل می‌کند - هر چند عاقلی غیر از خودش وجود نداشته باشد - و هیچ شک و شبهه‌ای وجود ندارد که هر صورت مجرد خواه به واسطه تجرید مجردکننده‌ای یا به سبب تجرید کردن ذاتش، ذات خود را تعقل می‌کند (همو، مبدأ و معاد، ج ۲، ص ۱۴۲). بنابراین نفس به دلیل اینکه مجرد است، ذات خود را نیز تعقل می‌کند. این نحو خودآگاهی همان خودآگاهی عقلی است. ملاصدرا تعقل خود بدون استفاده از قوه‌ای را منحصر به انسان می‌کند. چراکه تجرد تام و درک کلیات و درک ذات به ذات فقط از ویژگی‌های انسان است. ولی حیوانات ذات خود را فقط توسط قوه واهمه ادراک می‌کنند زیرا آنها قوه تجریدی که بتواند معانی مجرد و کلیات را به نحو تجرد ادراک کند، ندارند (همان‌جا).

در مقایسه این سنخ خودآگاهی با دو سنخ پیشین دو وجه ممیز وجود دارد: نخست آنکه خودآگاهی عقلی از نظر کمال و شدت برتر از دو قسم قبل است، زیرا در خودآگاهی حسی، انسان به واسطه بدن خود از ذاتش آگاهی می‌یابد. همچنین انسان در خودآگاهی خیالی به واسطه نفس حیوانی یا بدن مثالی از خویش آگاه می‌شود. این نحوه از خودآگاهی به دلیل اینکه

عوارض مادی در پی دارد کاملاً مجرد نیست. لذا در مرتبه پایین تری از خودآگاهی عقلی قرار می‌گیرد. خودآگاهی عقلی به دلیل اینکه کاملاً از ماده مجرد است در مرتبه بالاتری از دو دیگر قرار دارد. در واقع می‌توان بیان کرد که انواع خودآگاهی و نحوه شدت و ضعف وجودیشان به وسیله تشکیک قابل تبیین است، یعنی انواع خودآگاهی به نحو تشکیکی از هم متمایز می‌شوند. دوم اینکه به باور ملاصدرا همه انسان‌ها به مرتبه خودآگاهی عقلی خالص نمی‌رسند، زیرا همان‌طوری که بیان شد ملاصدرا معتقد است که اکثر انسان‌ها در مجرد خیالی باقی می‌مانند و نوادری از آنها به مجرد عقلی می‌رسند. بر اساس این بیان صدرایی چگونه می‌توان خودآگاهی عقلی انسان را توجیه کرد؟

بنابر نظر ملاصدرا ویژگی نفس ناطقه ادراک عقلی خالص است، این قوه می‌تواند مفاهیم کلی و قضایای متشکل از آنها را که مجرد عقلی دارند، درک کند بدون آنکه در ادراک این امور از قوه خیال و صور مخزون در آن کمک گیرد (عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۳، ص ۱۲۶). عبارت ملاصدرا چنین است:

صورة الانسان العقلی المجرّد عن العوارض المادیة بأن یكون انساناً بحتاً یخرج منه جمیع ما هو غیر انسانیة، من الوضع الخاص و الکم الخاص و الأین الخاص و مع ذلك بالحذف عنه شیء من مقوماته و قواه اعضائه، حتی أنه یعقله ذا رأس و وجه و عین و ید و رجل کل ذلك علی الوجه العقلی المشترک فیہ بین الأعداد الکثیره لأن ذلك معنی ادراک الماهیة الکلیه لشیء (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۸۳).

همچنین وی معتقد است که ادراک کلی انسان (ادراک عقلی) ادراکی غیر خالص و مشوب به خیال است. عبارت وی چنین است:

و قل من الناس من أمکن له الادراک علی ذلك الوجه و الذی یتیسر لأکثر أن یرتسم فی خیاله صدره الإنسان مثلاً فإذا أحس بفرد آخر منه، ینتبه بأن هذا مثل ذاک و یدرک جهة الأتحاد بینهما و أنها غیر جهة الأختلاف إدراکاً خیالیاً، كما یدرک جهة الأتحاد بین أجزاء الماء مثلاً بحسب الحس و یعلم أن جمیع أجزاء الماء ماء و كما یدرک أن جمیع أجزاء الماء ماء مع أختلافها فی المقدار و الجهة کذا یدرک أن أفرادها المنفصله ماء إدراکاً خیالیاً (همان، ص ۲۸۴).

بنابر این، سخن هنگامی که انسان خود را تعقل می‌کند خود را از طریق صورت‌های خیالی که دارد، درک می‌کند و خودآگاهی عقلی انسان در این مرحله کاملاً مجرد نیست و با این گفته که بیشتر انسان‌ها در همان مرحله خیال باقی می‌مانند، تناقض ندارد. زیرا همان‌طور که گفته شد،

آگاهی عقلی انسان مشوب به خیال است و ادراکی کاملاً عقلانی نیست تا این شبهه پیش آید که اگر انسان خود آگاهی عقلی دارد پس چرا بنا بر گفته ملاصدرا بیشتر انسان‌ها به مرحله عقلی نمی‌رسند و در همان مرتبه خیالی باقی می‌مانند؟ و چگونه می‌توانند به صورت عقلانی خود را تعقل کنند؟ این مطلب در واقع برای ما ثابت می‌کند که انسان خود را تعقل نمی‌کند بلکه در مورد خود به تفکر می‌پردازد. تفکر از ویژگی عمومی انسان‌هاست نه اینکه مخصوص افراد نادری باشد. البته تفکر بدون ادراک مفاهیم کلی عقلی نیز ممکن نیست (عبودیت، ج ۳، ص ۱۲۵ پاورقی). ولی چون به همراه صور خیالی صورت می‌گیرد تعقلی ناخالص به‌شمار می‌آید. پس می‌توان به این نتیجه رسید که خود آگاهی عقلی انسان خود آگاهی مشوب به خیال است؛ فی الواقع در این مرحله از خود آگاهی، انسان به تفکر در خود می‌پردازد، یعنی انسان با تفکر در ذاتش به خود آگاهی عقلی دست می‌یابد.

بنابراین، همه انسان‌ها به خود آگاهی عقلی که مشوب به خیال است، می‌رسند و اکثراً هم در همین مرحله باقی می‌مانند و همان طور که ملاصدرا بیان کرده است فقط عده قلیلی از آنها به مرتبه عقلی خالص دست می‌یابند و می‌توانند خود را کاملاً مجرد و به دور از شواغب مادی درک کنند. تفسیر می‌توان چنین استنباط کرد که همه انسان‌ها خود آگاهی عقلی مشوب به خیال دارند بنابراین و عده کمی از انسان‌ها از این مرحله می‌گذرند و به مرحله عقلانی خالص می‌رسند.

سعه وجودی نفس در مراتب سه‌گانه خود آگاهی

اکنون می‌توان پرسید کدام یک از انواع خود آگاهی، اصل و اساس خود آگاهی وی را شکل می‌دهد؟ همان گونه که توضیح داده شد انسان هنگامی که به بدن خاص خود فکر می‌کند و آن را در فرایند آگاهی قرار می‌دهد خود آگاهی وی حسی است. هر چند بنا بر نظر صدرا نفس انسان از تطورات بدنش شکل می‌گیرد ولی نمی‌توان این نوع از خود آگاهی انسان را اصلی‌ترین نوع خود آگاهی به‌شمار آورد. بدین علت که بدن امری مادی و محسوس است و بر اساس نظرات ملاصدرا آگاهی از امور محسوس نمی‌تواند آگاهی اصلی انسان را صورت دهد. اما این نحوه از خود آگاهی را می‌توان پایه و مبنایی برای خود آگاهی اصلی انسان دانست. زیرا بر اساس حرکت جوهری، هر چند آگاهی انسان از متنی مادی شکل می‌گیرد اما نمی‌تواند در همان مرحله مادی باقی بماند و باید مسیر تکاملی خود را پیماید تا مراحل کامل تر دست یابد.

همچنین در خودآگاهی خیالی، در هنگام خواب، انسان به بدن مثالی‌اش نسبت به خود علم پیدا می‌کند یا اینکه هنگامی که انسان خود را در تخیلاتش تصور می‌کند از طریق همین بدن مثالی می‌شناسد. با توجه به توضیحاتی که در مورد بدن مثالی داده شد، در واقع این بدن همان نفس انسان است در مرتبه خیالی که ملاصدرا با عناوینی همچون بدن مثالی، حیوان نفسانی یا حیوان برزخی از آن یاد می‌کند. این نحوه از خودآگاهی انسان را به دلیل اینکه همراه با عوارض مادی است نمی‌توان اساسی‌ترین نحوه خودآگاهی او به‌شمار آورد، زیرا در این مرحله نیز خودآگاهی انسان کاملاً از غواشی مادیات پاک نشده است و باید مسیر تکاملی خود را طی کند. مطابق این دیدگاه می‌توان آن قسم خودآگاهی را در قاموس ملاصدرا اصل و اساس تلقی کرد که در مرتبه عقلانی صورت می‌گیرد؛ زیرا بر اساس نظر ملاصدرا برترین نوع آگاهی در انسان آگاهی عقلی است. به همین دلیل این آگاهی از تمامی غواشی مادی و عوارض آن پیراسته است. لذا خودآگاهی عقلی انسان نیز برترین نوع و اصلی‌ترین نحوه خودآگاهی انسان است، زیرا اولاً انسان ذات خود را به صورت مجرد درک و دریافت می‌کند و دوم اینکه در این مرحله دیگر نمی‌توان از بدن مادی یا مثالی سخنی به میان آورد بلکه در این مرحله نفس مجرد انسان مدنظر است. هرچند بنابر دیدگاه ملاصدرا ادراکات عقلانی انسان کاملاً خالص نیست بلکه عموماً مشوب به خیال است و خودآگاهی عقلانی انسان نیز مشوب به خیال است. با وجود این، این مرحله از خودآگاهی انسان اصلی‌ترین مرتبه خودآگاهی به‌شمار می‌رود.

نتیجه

بر اساس سنخ‌شناسی آگاهی می‌توان خودآگاهی انسان را تفسیر و تبیین کرد. آگاهی حضوری انسان از بدن طبیعی‌اش، خودآگاهی حسی او را شکل می‌دهد، زیرا انسان در این مرحله به بدنی مادی و محسوس آگاهی دارد و از آن با عنوان «خودم» یا «بدنم» یاد می‌کند. همچنین در خودآگاهی خیالی، نفس به بدن مثالی خود آگاه است. بدن مثالی مانند قوه خیال، مجرد است ولی برخی عوارض مادی را دارد. چون آگاهی از بدن مثالی در مرتبه خیال امکان‌پذیر است، این نحوه از آگاهی را می‌توان خودآگاهی خیالی نامید.

در خودآگاهی عقلی هنگامی که انسان خود را به صورت کاملاً مجرد درک می‌کند، خودآگاهی عقلی است که این نوع خودآگاهی در مرتبه «نفس ناطقه» بر وی آشکار می‌شود. هرچند ملاصدرا معتقد است که افراد قلیلی از انسان‌ها به مرتبه نفس ناطقه می‌رسند و اکثراً در همان مرتبه خیالی باقی می‌مانند این امر نشان می‌دهد که آگاهی عقلی انسان مشوب به خیال است

لذا براساس این نظر صدرایی خودآگاهی عقلی انسان نیز مشوب به خیال است و ادراکی کاملاً مجرد و عقلی نیست اما نسبت به دو مرحله قبلی خودآگاهی مجرد محسوب می‌شود و انسان می‌تواند خود را جدای از غواشی و عوارض مادی درک و دریافت کند. علاوه بر این براساس نظرات ملاصدرا می‌توان فهمید که نسبت میان مراتب خودآگاهی به صورت شدت و ضعف است. یعنی مراتب سنخ‌شناسی خودآگاهی انسان بر اساس تشکیک فهمیده می‌شود، که بالاترین آن خودآگاهی عقلی است و پایین‌ترین آن، خودآگاهی حسی.

منابع

- انصاری شیرازی، یحیی، دروس شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری، ج ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
- خاتمی، محمود، جستارهای صدرایی، ترجمه گروه مترجمان، تهران، علم، ۱۳۸۶.
- طباطبایی، محمدحسین، نه‌ایة الحکمه، ج ۳، ج ۳، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
- _____، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، پاورقی مرتضی مطهری، قم، صدرا، ۱۳۷۷.
- عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۳، تهران، سمت، ۱۳۹۱.
- ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعه، ج ۴، ج ۹، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۹۹۰.
- _____، مفاتیح الغیب، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۷۱.
- _____، شرح و تعلیقة صدر المتألهین بر الهیات شفا، ج ۲، تصحیح و تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
- _____، اسرار الآیات، تصحیح و تحقیق محمد علی جاودان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.
- _____، المبدأ و المعاد، ج ۲، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.
- _____، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
- _____، مبدأ و معاد (بخش دوم)، ج ۲، ترجمه جعفر شانظری، قم، دانشگاه قم، ۱۳۹۰.
- _____، عرشیه، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۹۱.
- _____، رساله الحشر، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، ج ۲، تهران، مولی، ۱۳۷۷.
- نصر، سید حسین، دین و نظام طبیعت، ترجمه محمد حسن فغفوری، تهران، حکمت، ۱۳۸۴.