

Studying and Analysis of Mulla Sadra's Viewpoint about Self-Consciousness with Regard to Dynamic and Static Approaches to Self-Consciousness in Cognitive Sciences and Philosophy of Mind

Hossein Zamaniha*

Fatemeh Abbasi**

Abstract

Introduction: Nowadays, in contrast with the static (Cartesian) approach to the self-consciousness, a new approach has emerged in the fields of cognitive sciences and philosophy of mind which is usually called dynamic (developmental) approach. The proponents of this approach including Damasio, Rochat, Lawrenson, Baker and many others despite some disagreements, agree in some points.

Method: In this paper, in the context of discovery we have used 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 the Mulla Sadra's viewpoint about self-consciousness with regard to dynamic and static approaches to self-consciousness in cognitive sciences and philosophy of mind.

Findings: Mulla Sadra's viewpoint about self-consciousness is fully different form that of previous philosophers. This viewpoint has some structural components that their counterparts can be observed in new theories of self-consciousness in cognitive sciences and

* Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Shahed University, Tehran, Iran. E-mail: zamaniha@gmail.com

** M.A of Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Shahed University, Tehran, Iran.

E-mail: fatemeabasiii98@gmail.com

Received date: 2023.11.17

Accepted date: 2024.04.22

philosophy of mind. The proponents of the dynamic approach to self-consciousness in spite of some disagreements, converge in several axes. These agreed axes can be considered as the structural components of this new approach. These components can be summarized in the following axes: 1- The reality of self is not rooted in an abstract substance rather it is rooted in the body and its organs 2- The reality of self and consequently self-consciousness is not a static and fixed issue rather, it is a dynamic and developing process. 3- The relation with others, namely external world and other human beings, has a key role in the development and evolvement of self-consciousness. 4- Self-consciousness has a direct relation with embodiment since self-consciousness at least in its primitive levels is deeply rooted in the distinction between body and peripheral world. So, embodiment has a fundamental role in the formation of self-consciousness. Concerning Mulla Sadra's viewpoint about self-consciousness and with deep contemplation on his philosophical bases we come to this conclusion that four aforementioned components of self-consciousness in dynamic approach is accepted by Mulla Sadra as well. But what makes his viewpoint different is the belief that although what makes "self" or "I" is not initially an abstract and independent substance from body, it can, through an evolving process, free itself from the limitations of embodiment and continues its existence as an incorporeal substance.

Conclusion: Mulla Sadra's viewpoint about self-consciousness include many of the components of dynamic approach, but because of his innovative idea of the evolving process of human soul through substantial motion his viewpoint cannot be easily categorized under the contemporary dynamic approaches to self-consciousness which usually emphasis on the embodiment of self and reject the possibility of the independence of human soul (mind) from body.

Keywords: Mulla Sadra, Self-consciousness, Dynamic approach, Static approach, Embodiment, Relation with external world.



بررسی و تحلیل دیدگاه ملاصدرا در مورد خودآگاهی با نظر به رویکردهای ایستا و پویا به خودآگاهی در علوم شناختی و فلسفه ذهن

حسین زمانیا*

فاطمه عباسی**

چکیده

دیدگاه ملاصدرا در مورد خودآگاهی کاملاً با دیدگاه فلاسفه پیش از وی متفاوت است. این دیدگاه واجد برخی مؤلفه‌های ساختاری است که نظیر آنها در نظریه‌های جدید پویا در مورد خودآگاهی در علوم شناختی و فلسفه ذهن مشاهده می‌شود. طرفداران رویکرد پویا به خودآگاهی علی‌رغم برخی اختلاف نظرها در چند محور با یکدیگر توافق دارند. این محورهای مورد توافق می‌تواند به عنوان مؤلفه‌های ساختاری این رویکرد جدید شناخته شود. این مؤلفه‌ها عبارت‌اند از الف) حقیقت «من» یا «خود» وابسته به جوهری مجرد و مستقل از بدن نیست، بلکه ریشه در بدن و اندام بدنی دارد. ب) حقیقت «خود» و به تبع آن خودآگاهی امری ثابت و ایستا نیست، بلکه یک فرایند پویا و رو به تکامل است. ج) ارتباط با غیر یعنی جهان پیرامون و انسان‌های دیگر نقش کلیدی در تکامل خودآگاهی دارد. د) خودآگاهی نسبت مستقیم با بدنمندی دارد؛ زیرا خودآگاهی حداقل در مراتب ابتدایی آن ریشه در تمایز بین بدن و اندام بدنی و محیط پیرامون دارد؛ لذا بدنمندی نقش بنیادین در شکل‌گیری خودآگاهی دارد. با نظر به آرای ملاصدرا در مورد

* دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شاهد، تهران (نویسنده مسئول).

zamaniha@gmail.com

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شاهد، تهران.

fatemeabasiii98@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۶/۰۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲۶/۰۸

خودآگاهی و غور در مبانی فلسفی وی به این نتیجه می‌رسیم که هرچند برخی مؤلفه‌های رویکرد پویا به خودآگاهی که در بالا بدان اشاره شد، مورد پذیرش ملاصدرا نیز هست. اما نمی‌توان دیدگاه وی را کاملاً منطبق با رویکرد پویا دانست؛ زیرا وی بر اساس مبانی فلسفی خود از جمله جسمانیة الحدوث بودن نفس و حرکت جوهری بر این باور است که اولاً آنچه بر سازنده «من» یا «خود» است، امری جوهری است؛ لذا وی دیدگاهی کاملاً جوهرانگار در مورد حقیقت «خود» دارد. ثانیاً از نظر وی این جوهر هرچند در ابتدا امری مستقل و جدای از بدن نیست، اما در ادامه سیر تکامل خود می‌تواند از قید بدنمندی رها شده و به امری مجرد از ماده تبدیل گردد.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، خودآگاهی، رویکرد پویا، رویکرد ایستا، بدنمندی، ارتباط با جهان خارج.



مقدمه

امروزه بحث از آگاهی، چیستی و انواع آن به یکی از مهم‌ترین مسائل مطرح در حوزه علوم شناختی و فلسفه ذهن تبدیل شده است. در این میان بحث از خودآگاهی بنا به دلایل ذیل از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. اولاً خودآگاهی از جمله مباحث مربوط به حوزه آگاهی است که از دیرباز حتی قرن‌ها پیش از آنکه این بحث در حوزه فلسفه ذهن و علوم شناختی مطرح شود، مورد توجه فلاسفه بوده است؛ تا جایی که برخی ریشه‌های این بحث را به جمله معروف سقراط یعنی خودت را بشناس باز می‌گردانند و برخی نیز ریشه‌های آن را در فلسفه افلاطون و ارسطو جست‌وجو می‌کنند. ثانیاً بر اساس برخی نظریات نوین در تحلیل چیستی آگاهی، بین آگاهی و خودآگاهی چنان ارتباط وثیقی وجود دارد که فهم هر یک بدون دیگری امکان‌پذیر نیست.

با توجه به قدمت مباحث خودآگاهی در تاریخ فلسفه، امروزه هر گونه بحث در مورد خودآگاهی در علوم شناختی و فلسفه ذهن با نیم‌نگاهی به دیدگاه‌های فلاسفه پیشین مطرح می‌شود؛ تا جایی که نظریات به‌روز مطرح‌شده در مورد خودآگاهی در علوم شناختی و فلسفه ذهن یا تکمیل‌کننده دیدگاه‌های کلاسیک و سنتی‌اند یا در تقابل با این تئوری‌ها مطرح می‌شوند. امروزه رویکرد غالب در بحث خودآگاهی در حوزه علوم شناختی و فلسفه ذهن رویکرد پویاست. بر اساس این رویکرد، خودآگاهی نه یک امر ایستا و نقطه‌وار بلکه فرایندی خطی و پویاست که از آغاز تولد فرد و حتی پیش از آن شروع شده و در طول حیات وی ادامه دارد. این رویکرد به خودآگاهی که عمیقاً تحت تأثیر دیدگاه‌های تجربی روان‌شناسان در حوزه علوم شناختی مطرح شده و توضیح یافته است، در تقابل آشکار با رویکرد سنتی (ایستا) به خودآگاهی قرار دارد که تا مدت‌ها رویکرد غالب در بحث خودآگاهی بود. رویکرد پویا به خودآگاهی به حوزه فلسفه ذهن

نیز وارد شده و در این حوزه نیز به یک رویکرد غالب تبدیل شده است که برای مثال می‌توان به (Baker (2012), Rochat (2003), Damacio (1999) اشاره کرد.

در ادامه در همین مقاله به بیان دیدگاه‌های ایشان خواهیم پرداخت.

از طرف دیگر در سنت فلسفه اسلامی نیز گنجینه غنی از مباحث مربوط به خودشناسی و خودآگاهی وجود دارد که هرچند از نظر خاستگاه، زبان و غایت با آنچه امروزه در حوزه علوم شناختی و فلسفه ذهن مطرح می‌شود، تفاوت دارد، اما می‌توان با استفاده از این مباحث و به‌روز کردن آنها، راه را برای ورود مباحث متفکران مسلمان به حوزه علوم شناختی و فلسفه ذهن باز کرد. ملاصدرا از جمله فیلسوفان برجسته اسلامی است که مباحثی غنی و عمیقی را در مورد خودآگاهی در بین مباحث انسان‌شناسی و علم‌النفس خویش مطرح کرده است. دیدگاه ملاصدرا در مورد خودآگاهی واجد بسیاری از مؤلفه‌های رویکرد پویا به خودآگاهی است؛ به عبارت دیگر خیلی پیش از آنکه رویکرد پویا به خودآگاهی در حوزه علوم شناختی و فلسفه ذهن به رویکردی غالب تبدیل شود، برخی مؤلفه‌های این رویکرد در فلسفه ملاصدرا مطرح شده و مورد بحث قرار گرفته است. اما همان گونه که خواهیم دید، وی به تمامی مؤلفه‌های مشهور رویکرد پویا به خودآگاهی پایبند نبوده و برخی از مؤلفه‌های رویکرد ایستا به خودآگاهی در فلسفه وی کماکان حفظ شده است. ما در این مقاله سعی خواهیم کرد در بخش اول به طور خلاصه به مؤلفه‌های چهارگانه رویکرد پویا به خودآگاهی و تقابل آنها با رویکرد ایستا اشاره کنیم و در فصول بعد هر یک از این مؤلفه‌ها را با نظر به آرای ملاصدرا بررسی کنیم تا از این رهگذر مشخص شود جایگاه دیدگاه وی در مورد خودآگاهی در بین دو رویکرد ایستا و پویا کجاست.

الف) تعریف خودآگاهی

قطعاً انتظار این است که پیش از هر بحثی در مورد خودآگاهی تعریفی از آن ارائه شود. اما به محض اینکه بخواهیم تعریفی از خودآگاهی ارائه دهیم، با این حقیقت مواجه می‌شویم که مانند بسیاری دیگر از مفاهیم بنیادین فلسفی ارائه تعریفی از خودآگاهی بدون گرفتارشدن در وادی دور امکان‌پذیر نیست. ریشه این امر را باید در تعریف‌ناپذیری مفهوم آگاهی جست‌وجو کرد. وقتی آگاهی قابل تعریف نباشد، قطعاً به تبع آن خودآگاهی نیز قابل تعریف نخواهد بود. اگر به برخی تعاریف ارائه‌شده از آگاهی در متون فلسفه ذهن مراجعه کنیم، متوجه خواهیم شده این تعاریف بیش از آنکه بخواهند تحلیلی از مفهوم آگاهی ارائه دهند، بازگوکننده یا منعکس‌کننده تجربه ما از آن هستند؛ برای نمونه کافی است به تعریف ارائه‌شده از جان سرن به عنوان یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان ذهن اشاره کنیم. وی در تلاشی نه‌چندان رضایت‌بخش در تعریف آگاهی چنین می‌گوید: «آنچه من از آگاهی قصد می‌کنم، صرفاً آن حالات ذهنی مانند حساس بودن یا واقف بودن است که وقتی شخص صبح از خواب برمی‌خیزد، آغاز شده و در طول بیداری تا زمانی که شخص به خواب بدون رویا یا به کما نرفته است یا از دنیا نرفته است یا به حالت دیگری که از آن به ناآگاهی یا ناهشیاری تعبیر می‌شود، دچار نشده است، تداوم می‌یابد» (Searle, 1990, p.585). بلاک یکی دیگر از فیلسوفان برجسته ذهن در مقاله مشهور خود با عنوان «درباره آشفتگی در مورد یک معنا از آگاهی» ضمن بیان تعریف سرن بر این نکته تأکید می‌کند که این نوع اشاره به آگاهی نادرست است؛ زیرا به قدری مبهم است که می‌تواند شامل امور متعددی شود که اصلاً ربطی به آگاهی ندارند (Block, 1995, p.230). وی سپس سعی می‌کند به جای ارائه تعریفی از آگاهی به انواع آگاهی و کاربردهای متفاوت این مفهوم اشاره کند تا از این منظر بتواند ما را به

درک دقیق‌تری از این مفهوم برساند؛ لذا در مقاله خود به انواع چهارگانه آگاهی و تفاوت‌های آنها اشاره می‌کند که این انواع عبارت‌اند از: آگاهی پدیداری، آگاهی دردسترس (دسترسی)، خودآگاهی و آگاهی نظارتی (Block, 1995). همان گونه که مشاهده می‌شود، بلاک در این مقاله، خودآگاهی را یکی از انواع بنیادین آگاهی می‌داند. وی سپس سعی می‌کند تعریفی از خودآگاهی ارائه دهد. وی در تعریف خودآگاهی چنین می‌گوید: «آنچه من از این اصطلاح قصد می‌کنم، داشتن فهمی از خود و توانایی به‌کار بستن این فهم در اندیشه درباره خود است» (Ibid, p.235). اگر به این تعریف دقت کنیم، متوجه می‌شویم اشکال موجود در تعریف آگاهی به این تعریف از خودآگاهی نیز وارد است؛ زیرا فهم و اندیشه همگی متفرع بر آگاهی و متأخر از آن‌اند؛ لذا تعریف خودآگاهی به این امور نیز تعاریفی دوری خواهد بود. همان گونه که اشاره شد، دلیل این امر بنیادین بودن مفاهیمی مانند آگاهی و خودآگاهی است و همین امر باعث تعریف‌ناپذیری این مفاهیم است.

البته این بدان معنا نیست که ما هیچ درکی از آگاهی نداریم؛ بلکه همگی ما درکی اجمالی از مفهوم آگاهی و خودآگاهی داریم؛ اما به محض اینکه می‌خواهیم این درک اجمالی را در قالبی تفصیلی بیان کنیم، با چالشی اساسی مواجه می‌شویم که البته این امر در مورد بسیاری دیگر از مفاهیم بنیادین فلسفی نیز صادق است.

به همین دلیل دقیقاً مانند مفهوم آگاهی در مورد خودآگاهی نیز فلاسفه معاصر ذهن سعی می‌کنند به جای ارائه تعریفی از خودآگاهی با شروع از یک درک اجمالی از خودآگاهی مانند همان تعریف ارائه‌شده در بالا به وسیله بلاک ضمن ارائه انواع یا اقسام یا مراتب متفاوت خودآگاهی ما را به درک عمیق‌تری از خودآگاهی نزدیک کنند. به همین دلیل امروزه در فلسفه ذهن معاصر ما با تقسیمات متفاوتی از خودآگاهی مواجه‌ایم

که از جمله آنها می‌توان به تقسیم خودآگاهی به خودآگاهی پیشاتأملی و خودآگاهی تأملی (Gallger and Zahavi, 2008, pp.46-49/ Goldman, 1970, p.96) تقسیم خودآگاهی به خودآگاهی تراگذار و خودآگاهی غیر تراگذار (Kriegel, 2004, p.182) و تقسیم آن به خودآگاهی ضعیف و خودآگاهی قوی اشاره کرد (Baker, 2012, 20-21). اما به محض اینکه از فلاسفه ذهن بخواهیم تعریفی از مقسم این اقسام ارائه دهند، به دلیل بداهت و بنیادین بودن این مفهوم با تعاریفی مثل تعریف ارائه شده به وسیله بلاک مواجه خواهیم شد.

شایان ذکر است در آثار فلاسفه اسلامی واژه‌ای که نزدیک‌ترین واژه به آگاهی و خودآگاهی باشد، شعور و شعور بالذات است که هم در آثار ابن‌سینا و هم در آثار ملاصدرا به کار رفته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ «الف»، ص ۷۹/ ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۳، ص ۲۹۵)؛ اما همان گونه که در حوزه علوم شناختی و فلسفه ذهن معاصر در پیگیری مراحل و مراتب خودآگاهی لازم است به سیر تکامل «خود» یا «من» پرداخته شود، در فلسفه اسلامی نیز پیگیری و درک مراتب خودآگاهی بدون درک مراتب تکاملی «خود» امکان‌پذیر نیست؛ لذا در پیگیری مراتب خودآگاهی در فلسفه ملاصدرا نیز ناگزیر باید به مباحث مربوط به معرفت نفس و خودشناسی مراجعه کرد.

درمجموع هرچند خودآگاهی امری تعریف‌ناپذیر است، همه ما اجمالاً تعریفی ابتدایی از خودآگاهی داریم که در بلاک در مقاله خود به این تعریف اشاره کرده است و ما نیز این تعریف را به عنوان نقطه شروع می‌پذیریم؛ اما تفاوت رویکردهای ایستا و پویا به خودآگاهی در این است که رویکردهای ایستا به خودآگاهی در همین درک اجمالی متوقف می‌شوند؛ در صورتی که در رویکردهای پویا این خودآگاهی به تبع تکامل خود تکامل یافته، واجد مراتب مختلفی خواهد شد که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

ب) تقابل رویکرد پویا به خودآگاهی با رویکرد کلاسیک (ایستا)

در سال‌های اخیر رویکرد پویا به خودآگاهی در حوزه علوم شناختی و فلسفه ذهن در تقابل با رویکرد کلاسیک (سنتی) مطرح شده و به تدریج به رویکرد غالب در این حوزه تبدیل شده است. از آنجا که مهم‌ترین نماینده رویکرد ایستا در تاریخ فلسفه، دکارت است از آن با نام رویکرد دکارتی نیز یاد می‌شود. در رویکرد دکارتی آنچه بر سازنده حقیقت «من» یا «خود» است، جوهری است مجزا و مجرد از بدن که آگاهی به آن از طریق نوعی شهود درونی و بی‌واسطه حاصل می‌شود. دکارت در فلسفه خود پس از شک در همه چیز به یک نقطه اتکایی غیر قابل شک رسید که آن همان وجود «من» بود. در حقیقت می‌توان گفت پس از شک در وجود عالم خارج توجه دکارت از بیرون به درون معطوف شد و در اینجا بود که در یک شهود آتی چیزی را یافت که دیگر قابل شک نبود؛ یعنی همان وجود «من» به عنوان موجودی شک‌کننده که «می‌اندیشم پس هستم» دکارت انعکاسی از همین شهود آتی است (Descartes, 1973, VI, p.101). وی در حقیقت در این شهود آتی به خود به عنوان موجودی اندیشنده آگاه می‌شود و در این آگاهی به خویش «من» یا «خود» به عنوان یک کل به یک‌باره عیان می‌شود؛ یعنی از دید دکارت آنچه ما تحت عنوان «من» یا «خود» به آن آگاه می‌شویم، امری بسیط و فاقد اجزاست و کل آن در یک شهود آتی نمایان می‌شود؛ لذا بر اساس نظر دکارت جنبه‌ای از من یا خود وجود ندارد که در عین اینکه داخل در حقیقت «من» است، مخفی یا نامعلوم باشد (Ibid, p.196). به همین دلیل است که برخی محققان معاصر بر این عقیده‌اند که اصولاً فرض حالات ذهنی ناخودآگاه در فلسفه دکارت فرضی محال است؛ زیرا ذهن یا آنچه بر سازنده حقیقت من است، در فلسفه دکارت در یک شهود بی‌واسطه به صورت یک کل عیان می‌شود (Rosenthal, 2009, p.2). بر

این اساس خودآگاهی در فلسفه دکارت امری است که در یک آن یعنی همان آن شهود بی‌واسطه حاصل می‌شود و دیگر تکامل در آن معنا ندارد. از طرف دیگر چون در فلسفه دکارت حقیقت «من» یعنی آنچه در شهود آنی عیان می‌شود، امری غیر از بدن است؛ لذا بدن و بدنمندی نقشی در خودآگاهی ندارد و در آخر از آنجا که خودآگاهی از طریق یک شهود درونی و آنی و پس از شک در وجود تمامی موجودات دیگر و جهان خارج حاصل می‌شود، لذا در رویکرد دکارتی ارتباط با جهان یا غیر نقشی در تحقق خودآگاهی ندارد. درحقیقت این موارد مؤلفه‌های چهارگانه رویکرد ایستا (دکارتی) به خودآگاهی هستند: الف) حقیقت «من» یا خود جوهری مجزا و منحاز از بدن است. ب) حقیقت «من» یا «خود» و به تبع آن خودآگاهی امری ایستا است که در یک آن حاصل می‌شود. ج) از آنجا که بدن بیرون از حقیقت «خود» است، بدنمندی نقشی در خودآگاهی ندارد. د) خودآگاهی حاصل نوعی شهود درونی است، لذا ارتباط با جهان و دیگران نقشی در خودآگاهی ندارد.

آنچه به عنوان رویکرد ایستا به خودآگاهی از آن یاد می‌شود، در تاریخ فلسفه طرفداران زیادی دارد. در سنت فلسفه اسلامی ابن‌سینا از طرفداران جدی رویکرد ایستا به خودآگاهی است. دیدگاه سینوی در مورد خودآگاهی هرچند در خاستگاه و نتایج اختلافات اساسی با دیدگاه دکارتی دارد. اما ابن‌سینا نیز در مباحث مربوط به خودآگاهی یا ادراک ذات که در لابه‌لای آثار خویش و به‌خصوص در انسان معلق در فضا به آن پرداخته است، به تمام چهار مؤلفه یادشده در رویکرد ایستا پایبند است.

ابن‌سینا نیز حقیقت «من» یا «خود» را جوهری مجرد و منحاز از بدن می‌داند. وی در آثار خویش صراحتاً حقیقت انسان را نفسی ذاتاً مجرد می‌داند که بدن در ذات و حقیقت آن نقشی ندارد و صرفاً ابزاری در خدمت نفس است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق «ب»)،

صص ۱۹۶ و ۲۰۷). وی در باب تجرد ذاتی نفس از بدن تا جایی پیش می‌رود که نسبت نفس به بدن را مانند نسبت صاحب لباس به لباس می‌داند (همان، ص ۲۲۵). وی هرچند تعریف ارسطویی نفس یعنی همان «کمال اول برای شیء طبیعی آلی ذی الحیاة بالقوه» را می‌پذیرد و از آن در آثار خویش استفاده می‌کند؛ اما بر خلاف ارسطو کمال را اعم از صورت منطبع در ماده می‌داند (همان، ص ۷). یعنی از نظر ابن‌سینا هر صورتی کمال است، اما هر کمالی صورت نیست؛ برای مثال از نظر ابن‌سینا ناخدا برای یک کشتی کمال است، اما به هیچ وجه صورت منطبع در کشتی نیست (همان). وی برای اثبات تجرد ذاتی نفس در فلسفه خود ادله متفاوتی را ذکر می‌کند که مشهورترین آنها دلیلی است که به واسطه ادراک عقلی نفس تجرد آن را اثبات می‌کند (همان، ص ۱۸۷-۱۹۷). از نظر ابن‌سینا چون ذات و حقیقت نفس انسانی امری ذاتاً مجرد است، می‌تواند صرف نظر از هر گونه آگاهی نسبت به غیر، به خویش آگاه باشد. این همان چیزی است که ابن‌سینا در انسان معلق در فضای خویش در صدد تبیین آن است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق «ب»، صص ۱۳ و ۲۲۵/ همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۲). به عبارت دیگر آنچه ذات و حقیقت آن از سنخ عقل و اندیشه است، بدون واسطه هیچ امر دیگری می‌تواند به خویش بیندیشد. وی ضمن رد حرکت جوهری، ذات و حقیقت انسان را جوهری مجرد می‌داند که حرکت و تحول در آن راه ندارد. بر این اساس وی خودآگاهی را امری ثابت و ایستا می‌داند که از بدو تولد برای نفس یا همان حقیقت «من» به دلیل تجرد ذاتی آن حاصل است و از این حیث خودآگاهی مقدم بر هر آگاهی دیگر است؛ لذا هر یک از ما انسان‌ها از بدو تولد واجد خودآگاهی و ادراک ذات هستیم. از نظر ابن‌سینا این خودآگاهی عین وجود ما و از آن جدایی ناپذیر است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق «الف»، ص ۱۶۱).

در مقابل در رویکرد پویا که امروزه در علوم شناختی و فلسفه ذهن به وسیله کسانی

چون راجت (۲۰۰۳)، داماسیو (۱۹۹۹)، لارنس (۲۰۱۷) و بیکر (۲۰۱۲) مطرح شده است، تمامی چهار مؤلفه رویکرد ایستا مورد چالش و نقد جدی قرار گرفته است. به این شکل که اولاً در رویکرد پویا حقیقت «من» یا «خود» نه جوهری مجزا و منحاز از بدن بلکه امری وابسته به بدن است. این نکته هم شامل دیدگاه‌های یگانه‌انگار تحویلی و هم یگانه‌انگار غیر تحویلی می‌شود. ثانیاً در رویکرد پویا «من» یا «خود» و به تبع آن خودآگاهی امری رو به تکامل و واجد مراحل مختلف است؛ برای نمونه راجت یک مدل پنج‌مرحله‌ای و داماسیو یک مدل سه‌مرحله‌ای را برای خودآگاهی ارائه می‌دهند. ثالثاً در رویکرد پویا بدنمندی نقش اساسی در خودآگاهی دارد؛ به شکلی که در نگاه کسانی مثل راجت و داماسیو اولین مرحله خودآگاهی که درک تمایز بین خود و جهان پیرامون است، ریشه در بدنمندی و درک کودک از اندام خویش دارد. رابعاً در نگاه پویا ارتباط با جهان پیرامون و انسان‌های دیگر نقش کلیدی در تکامل خودآگاهی و طی کردن مراحل مختلف آن دارد. برای درک بهتر رویکرد پویا سعی خواهیم کرد با نظر به اندیشه‌های چند تن از برجسته‌ترین متفکران این حوزه یعنی راجت، داماسیو، لارنس و بیکر تبیین دقیق‌تری از مؤلفه‌های پیش گفته در بالا ارائه دهیم.

ج) مؤلفه‌های رویکرد پویا به خودآگاهی

پیش از هر چیز تأکید مجدد این نکته لازم است که آنچه امروزه تحت عنوان رویکرد پویا به خودآگاهی در حوزه علوم شناختی مطرح است، حاصل هم‌افزایی مطالعات تجربی روان‌شناسان به‌ویژه در حوزه روان‌شناسی رشد و تأملات فلسفی فیلسوفان ذهن است. در همین ابتدا ذکر این نکته لازم است که اصولاً امروزه در علوم شناختی و فلسفه ذهن معاصر باور به وجود نفسی مجرد از بدن که بر سازنده حقیقت «من» یا «خود» باشد، انکار شده است؛ لذا متفکران در این حوزه‌ها حقیقت «من» یا «خود» را در

ذهنی جست‌وجو می‌کنند که این ذهن از نظر ایشان یا اساساً امری جوهری نیست یا اگر هم در مورد آن دیدگاه جوهرانگار داشته باشند، آن را عین بدن یا به تعبیر دقیق‌تر مغز و سیستم عصبی می‌دانند. رفتارگرایان، کارکردگرایان و یگانه‌انگاران غیرتحویلی را می‌توان در ذیل دیدگاه اول و قایلان به این‌همانی ذهن و مغز و یگانه‌انگاران مادی‌گرا یا تحویلی را می‌توان در ذیل دیدگاه دوم جای داد؛ لذا در مجموع می‌توان گفت امروزه وجه مشترک قایلان به رویکرد پویا عدم باور به وجود جوهری مجرد و منحاز از بدن به عنوان امری برسازنده حقیقت «من» یا «خود» است.

از جمله اولین دیدگاه‌های ارائه‌شده در حوزه روان‌شناسی در مورد خودآگاهی می‌توان به دیدگاه پیازده اشاره کرد که بر اساس آن نوزاد در بدو تولد واجد یک «خود» است که به مرور زمان به واسطه ارتباط با جهان تکامل می‌یابد؛ لذا وی معتقد است نوزاد از همان بدو تولد یک سوژه است (Keromnes et la, 2019, p.2). بر اساس دیدگاه پیازده «خود» و به تبع آن خودآگاهی یک فرایند رو به تکامل است. پس از پیازده اندیشمندان دیگری در حوزه روان‌شناسی و علوم شناختی سعی کردند مراحل خودآگاهی را در قالب یک مدل شرح نمایند. داسیو (۱۹۹۹) در مقاله خود یک مدل سه‌مرحله‌ای و داجت (۲۰۰۳) یک مدل پنج‌مرحله‌ای را برای خودآگاهی ارائه می‌دهند. لارنس (۲۰۱۷) نیز از منظر روان‌شناسی رشد به سیر تکامل خودآگاهی می‌پردازد. بیکر (۲۰۱۲) نیز به عنوان یک فیلسوف ذهن و تحت تأثیر دیدگاه‌های مطرح‌شده در روان‌شناسی و علوم شناختی به فرایند تکاملی خودآگاهی اشاره می‌کند.

داسیو در مدل سه‌مرحله‌ای خویش مراحل خودآگاهی در انسان را چنین بیان می‌کند: الف) خودآگاهی ابتدایی که مبنای مرزبندی بین نوزاد و جهان پیرامون است. از نظر وی این نوع خودآگاهی از بدو تولد در انسان شکل می‌گیرد و تا حدود یک‌سالگی

در کودک تکامل می‌یابد. ب) خودآگاهی تأملی به این معنا که فرد به خویش آگاه است و به این آگاهی خود نیز آگاه است. در این مرحله است که فرد می‌تواند آگاهی صریحی به خود به عنوان فاعل افعال خویش داشته باشد. این مرحله همزمان با شکل‌گیری زبان در کودک تحقق می‌یابد. ج) بالاترین مرتبه خودآگاهی مرتبه‌ای است که شخص خود را به عنوان یک هویت واحد در طول زمان درک می‌کند که واجد گذشته، حال و آینده است. در این مرتبه از خودآگاهی است که شخص می‌توند روایت و داستانی از خویش داشته باشد؛ لذا از این مرتبه از خودآگاهی در برخی موارد با عنوان خودآگاهی روایی یاد می‌شود. از نظر داماسیو این مرحله از خودآگاهی از حدود دوسالگی در کودک شروع شده و به مرور تکامل می‌یابد (Damasio et la, 1999).

راچت نیز در مقاله خود مدل نسبتاً مشابهی را مبتنی بر مطالعات تجربی برای خودآگاهی مطرح می‌کند که تقریباً متناظر با مدل داماسیو است؛ با این تفاوت که وی دو مرحله دیگر به این مراحل اضافه می‌کند. از نظر راچت مراحل خودآگاهی عبارت‌اند از: الف) درک تمایز بین خود و غیر خود: وی بر این باور است که این نوع خودآگاهی که به معنای تمایز بین خود و غیر خود است، نوعی خودآگاهی حداقلی است و از بدو تولد شواهدی از این نوع خودآگاهی در نوزاد دیده می‌شود، هرچند وی نیز مانند داماسیو معتقد است این نوع خودآگاهی در نوزاد تکامل پیدا کرده، به مرحله دوم خودآگاهی می‌انجامد. ب) مرحله دوم خودآگاهی از نظر راچت مرحله‌ای است که در آن نوزاد نه تنها به درک تمایز بین خود و غیر خود می‌رسد، بلکه می‌تواند وضع و موقعیت بدن خود را نسبت به اشیای پیرامون درک کند. از نظر راچت این مرحله از خودآگاهی از اواسط ماه دوم تولد آغاز می‌شود و دقیقاً به واسطه این نوع خودآگاهی است که نوزاد به صورتی نظام‌مند و ارادی برای نیل به اشیای پیرامون و گرفتن آنها

تلاش می‌کند. ج) مرحله سوم خودآگاهی که راجت از آن با نام خودآگاهی صریح یاد می‌کند، نوعی خودآگاهی است که در آن نوزاد خویش را به عنوان خود و نه به عنوان شخص دیگر درک می‌کند. در این مرحله است که کودک می‌تواند تصویر خویش را در آینه تشخیص دهد. این مرحله از دید راجت از اواسط سال دوم تولد نوزاد آغاز می‌شود. آنچه راجت به عنوان مرحله سوم خودآگاهی از آن یاد می‌کند، متناظر با مرحله دوم خودآگاهی در مدل داماسیو است. راجت نیز مانند داماسیو بر این عقیده است که شکل‌گیری این مرحله یعنی خودآگاهی صریح یا تأملی نسبت مستقیم با شکل‌گیری زبان و ساختارهای زبانی در کودک دارد. د) مرحله چهارم خودآگاهی در مدل راجت مرحله‌ای است که وی از آن با نام خودآگاهی زمانمند یاد می‌کند. این مرحله از خودآگاهی در اندیشه راجت متناظر با مرحله سوم در مدل داماسیو است. به عقیده راجت در این مرحله که از حدود چهار تا پنج‌سالگی شکل می‌گیرد، کودک می‌تواند به درکی از خویش به عنوان یک هویت ثابت در طول زمان برسد و علاوه بر اینکه درک می‌کند این من هستم می‌تواند درک کند که این من همان است که دیروز یا روزها و ماه‌های گذشته نیز بوده و احتمالاً در آینده نیز خواهد بود. ه) مرحله پنجم خودآگاهی از دید راجت که جای آن در مدل داماسیو خالی است، مرحله‌ای است که وی از آن با نام فراخودآگاهی یاد می‌کند. در این مرحله نوزاد می‌تواند خود را به جای دیگری گذاشته و خویش را از نگاه دیگری درک و قضاوت کند. از نظر راجت این مرحله از خودآگاهی با شکل‌گیری خودآگاهی مرحله چهارم یعنی رسیدن به درکی زمانمند از خویش در همان دوران چهار تا پنج‌سالگی آغاز می‌شود؛ اما اندک‌اندک و در طول زمان تکامل می‌یابد (Rochat, 2003, pp.722-727).

با مقایسه بین دو مدل ارائه‌شده به وسیله داماسیو و راجت با این حقیقت مواجه

می‌شویم که مدل راجت مشابهت‌های زیادی با مدل داسیو دارد؛ با این تفاوت که در مدل راجت دو مرحله دیگر به مدل اضافه شده که جای آنها در مدل داسیو خالی است. در هر دوی این مدل‌ها اولین مرحله خودآگاهی مرحله‌ای است که نوزاد بین خود و جهان پیرامون مرزبندی می‌کند و از همین جاست که چیزی با نام خود در مقابل غیر شکل می‌گیرد. از طرف دیگر ریشه این تمایز را باید در اندام بدنی نوزاد و تمایزی این اندام با غیر آن جست‌وجو کرد؛ لذا در این مدل‌ها بدن نقش اساسی در شکل‌گیری «خود» در مقابل جهان پیرامون دارد. راجت پس از مرحله اول یک مرحله تکمیلی نیز لحاظ می‌کند که می‌توان آن را ادامه یا کامل‌شده مرحله اول دانست و آن مرحله درک نسبت اعضای بدن با یکدیگر و نسبت آن با جهان پیرامون است. از نظر راجت این مرحله که ریشه در بدنمندی نوزاد و اندام بدنی وی دارد، بنیان حرکت ارادی برای نیل به اشیا در جهان خارج است و اصولاً بدون این مرحله از خودآگاهی حرکت ارادی برای رسیدن به یک شیء خارجی بی‌معناست. مرحله سوم در مدل راجت معادل مرحله دوم در مدل داسیو است. این مرحله بیانگر نوعی خودآگاهی صریح و تأملی است و نسبت مستقیم با شکل‌گیری زبان و ساختارهای زبانی و مفاهیم پایه در نوزاد دارد. مرحله چهارم در مدل راجت که معادل مرحله سوم در مدل داسیو است، بیانگر نوعی خودآگاهی زمانمند است که به واسطه آن، کودک خود را به عنوان یک هویت واحد در طول زمان درک می‌کند. می‌توان گفت با رسیدن به این مرحله از خودآگاهی، شخصیت در کودک شکل می‌گیرد و کودک خود را به عنوان یک شخص واحد در طول زمان درک می‌کند که می‌تواند خویش را روایت کند. مرحله آخر از مدل راجت مرحله‌ای است که در آن کودک خود را به واسطه غیر یا در آینه غیر درک می‌کند. این مرحله که راجت از آن با نام فراخودآگاهی یاد می‌کند، جایگاهی در مدل داسیو ندارد.

لارنس (۲۰۱۷) از منظر روان‌شناسی رشد به بحث مراحل خودآگاهی می‌پردازد. وی ابتدا از دو معنا از «خود» یعنی خود وجودی و خود مقولی یاد کرده و این دو را متناظر با دو نوع متفاوت از خودآگاهی یعنی خودآگاهی سوژکتیو و خودآگاهی ابژکتیو تلقی می‌کند. خودآگاهی سوژکتیو به معنای درک خود به عنوان یک فاعل شناسا و وجودی مستقل از اشیا و جهان پیرامون است. بنیان این معنا از خودآگاهی همان آگاهی از اندام بدنی خود و جدایی آن از محیط پیرامون است. همین معنا از خودآگاهی است که مبنای کنش کودک نسبت به محرک‌های بیرونی است؛ اما خودآگاهی ابژکتیو به معنای آگاهی از خویش به عنوان یک ابژه است و نوعی آگاهی بیرونی یا آگاهی درجه دوم است. وی سپس برای سیر تکامل خودآگاهی چهار مرحله را در قالب اشکال مختلف نسبت من با دیگری (تو) ذکر می‌کند که این چهار مرحله عبارت‌اند از: (الف) من من هستم و تو تو هستی و من تو نیستم. (ب) من من هستم و تو تو هستی و من در برخی ویژگی‌ها شبیه تو هستم و در برخی ویژگی‌ها با تو تمایز دارم. (ج) من من هستم و هرچند من تو نیستم، اما می‌توانم تصور کنم که تو بودن چگونه است. (د) من من هستم، اما آیا این من همیشه من خواهم بود؟ (Lawrenson, 2017, pp.261-269).

اگر به مراحمی که لارنس برای خودآگاهی ابژکتیو برمی‌شمارد، دقت کنیم، متوجه خواهیم شد همه این مراحل در تقابل با دیگری به معنای انسان دیگر شکل گرفته و تکامل می‌یابد؛ لذا وجود دیگری به معنای انسان دیگر در تکامل خودآگاهی انسان نقش اساسی و کلیدی دارد. این مراحل بیانگر این نکته کلیدی نیز هست که «من» یا همان «خود» یک وجه اجتماعی دارد که به هیچ وجه قابل فروکاست نیست و به تبع آن خودآگاهی انسان نیز یک وجه و جنبه اجتماعی دارد؛ به این معنا که برخی از مراحل خودآگاهی، تنها در جامعه و در ارتباط با غیر به معنای انسان‌ها، دیگر محقق می‌شود.

البته راجح نیز مانند لارنس در آخرین مرحله خودآگاهی به این نکته اشاره کرده است. بیکر نیز به عنوان یکی از فیلسوفان ذهن رویکرد پویا به خودآگاهی را در فلسفه خود مطرح می‌کند. دیدگاه بیکر به عنوان یک فیلسوف بیشتر مبتنی بر مبانی عقلی و فلسفی است، هرچند وی نیز از پژوهش‌های روان‌شناسان متأثر است. به باور بیکر همان گونه که همه چیز در طبیعت در حال تکامل است، آنچه ما از آن با نام من یا خود نیز یاد می‌کنیم و بنیان شکل‌گیری شخصیت است، از این قاعده مستثنا نیست (Baker, 2012, 20). نکته‌ای که در اینجا حائز اهمیت است، دیدگاه بیکر در مورد حقیقت «من» یا «خود» است که بر اساس آن خود چیزی جدای از طبیعت نیست، بلکه برآمده از طبیعت است. از نظر وی نوزاد در بدو تولد واجد یک نظرگاه اول شخص ابتدایی (ضعیف) است. این نظرگاه اول شخص به معنای داشتن درکی از جهان از یک موقعیت فضا-زمانی خاص است. نظرگاه اول شخص ابتدایی اشاره به هیچ سوژه خاصی ندارد و تنها به معنای یک نقطه آغاز برای ادراک است. از نظر بیکر نظرگاه اول شخص ابتدایی مستقل از درک مفهومی و قابلیت زبانی است و مشترک بین انسان و حیوان است. اما در بین تمامی حیوانات این انسان است که می‌تواند این نظرگاه اول شخص ابتدایی را اندک‌اندک به یک نظرگاه اول شخص قوی تبدیل کند. نظرگاه اول شخص قوی به معنای نوعی خودآگاهی تأملی و صریح است که بر اساس آن، شخص می‌تواند خود را از زاویه اول شخص به عنوان یک سوژه و منشأ کنش درک کند. از نظر بیکر این نظرگاه اول شخص قوی نسبت مستقیم با درک مفهومی و شکل‌گیری زبان در کودک دارد (Baker, 2012, p.21) و از آنجا که زبان در ارتباط با جهان و دیگران شکل می‌گیرد، این نظرگاه اول شخص قوی ریشه در ارتباط با جهان و اشیای دیگر دارد. بر اساس دیدگاه‌های ارائه‌شده در بالا که همگی تحت عنوان کلی رویکرد پویا به

خودآگاهی می‌گنجند. اولاً بنیان شکل‌گیری «من» یا «خود» را نباید در چیزی جدا از بدن جست‌وجو کرد، بلکه «خود» ریشه در تمایز بین بدن و اندام بدنی با جهان پیرامون دارد. ثانیاً آنچه ما با نام خودآگاهی از آن یاد می‌کنیم، نه مبتنی بر یک شهود درونی از امری مجرد و جدا از ماده بلکه حاصل درکی است که ما از اندام و ارگان‌های بدنی و نسبت آنها با یکدیگر و نسبت کل با جهان خارج کسب می‌کنیم و این درک به مرور زمان و در طول حیات یک شخص تکامل می‌یابد. ثالثاً داشتن خودآگاهی ریشه در وجود یک موقعیت مکانی-زمانی دارد که به عنوان مبدأ مختصات برای هر ادراکی عمل می‌کند. لذا در رویکردهای پویا به خودآگاهی بدنمندی نقش اساسی در خودآگاهی دارد. رابعاً خودآگاهی که ریشه در بدنمندی در ارتباط با جهان و انسان‌های دیگر تکامل می‌یابد و نقطه عطف این تکامل شکل‌گیری زبان و ساختارهای زبانی و به موازات آن به‌وجود آمدن و پیچیده‌تر شدن مفاهیم ذهنی است؛ لذا خودآگاهی ارتباط وثیق با دیگرآگاهی دارد. اینها مؤلفه‌های چهارگانه رویکرد پویا به خودآگاهی‌اند که تقریباً اکثر نظریات نوین در حوزه خودآگاهی که تحت این رویکرد قرار می‌گیرند، واجد آن هستند. ما در اینجا تنها به ذکر سه نمونه از این نظریات بسنده کردیم تا با توجه به آنها ابعاد و مؤلفه‌های رویکرد پویا به خودآگاهی روشن‌تر شود.

پس از تبیین دو رویکرد ایستا و پویا به خودآگاهی نوبت به آن رسیده دیدگاه ملاصدرا در مورد خودآگاهی را در نسبت با این دو رویکرد واکاوی کنیم تا مشخص شود دیدگاه وی در میان دو رویکرد متقابل چه جایگاهی دارد.

(د) دیدگاه ملاصدرا در مورد خودآگاهی

پیش از هر چیز لازم است یادآوری شود خودآگاهی اصطلاحی نسبتاً جدید است که شاید نتوان عین آن را در آثار ملاصدرا جست‌وجو کرد؛ اما با نظر به آرای ملاصدرا ما با

واژه‌هایی مثل ادراک ذات، شعور بالذات، علم حضوری به خود و واژه‌هایی از این قبیل مواجه می‌شویم که می‌توان آنها را معادل خودآگاهی دانست. از طرف دیگر در لابه‌لای بحث‌های ملاصدرا از جمله بحث وی در مورد نفس، نسبت نفس با بدن، حقیقت انسان، مراتب وجود انسان، اشتداد وجودی انسان و حرکت جوهری می‌توان دلالت‌های آشکاری بر بحث خودآگاهی یافت که به ما در ارائه یک دیدگاه جامع در فلسفه ملاصدرا در مورد خودآگاهی کمک خواهد کرد.

با غور در آثار ملاصدرا و مقایسه آن با آثار پیشینیان به‌خصوص ابن‌سینا با این حقیقت مواجه می‌شویم که بحث خودآگاهی در فلسفه ملاصدرا ابعاد تازه‌ای می‌یابد. ملاصدرا در پرتو مبانی فلسفه عمیق خویش از جمله اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و اتحاد عالم و معلوم اولاً تبیین جدیدی از حقیقت «خود» یا «من» ارائه می‌دهد که بر اساس آن «خود» نه امری ایستا بلکه امری پویا و رو به تکامل است. ثانیاً خودآگاهی نیز به تبع این پویایی و تکامل نه یک آگاهی ایستا و ثابت بلکه نوعی آگاهی رو به تکامل است که واجد مراتب متفاوت است. بر اساس این نگاه به خودآگاهی، خودآگاهی یک فرایند تکاملی است که ارتباط با جهان و دیگران نقش اساسی در تکامل آن دارد. اما علی‌رغم این نگاه تکاملی به خودآگاهی، دیدگاه ملاصدرا در برخی موارد اختلاف اساسی با رویکردها تکامل‌گرای نوین به خودآگاهی دارد؛ لذا برای درک بهتر دیدگاه ملاصدرا سعی خواهیم کرد دیدگاه وی را در نسبت با هر یک از مؤلفه‌های چهارگانه یادشده واکاوی نماییم.

دیدگاه ملاصدرا در مورد حقیقت «من» یا آن چیزی که فلاسفه پیشین از آن با نام نفس یاد می‌کردند، از اساس با دیدگاه فلاسفه ماقبل وی متفاوت است. ملاصدرا در پرتو دو اصل اصالت وجود و تشکیک وجود الف) حقیقت «من» یا آنچه را منیت من به

آن است، نه در نفس و نه در بدن بلکه در لایه‌ای عمیق‌تر از واقعیت یعنی لایه وجود جست‌وجو می‌کند و بر این نکته تأکید می‌ورزد که آنچه یک شیء را یک شیء خاص می‌کند نه ماهیت یا صفات و عوارض آن بلکه وجود آن شیء است (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۳، ص ۳۲۴). این بحث در فلسفه صدرایی تحت عنوان ملاک تشخیص موجودات مطرح می‌شود. وی بر این عقیده است که ملاک تشخیص یک موجود را باید در وجود آن و نه در عوارض و لواحق ماهوی آن جست‌وجو کرد.

ب) ملاصدرا در قالب اصل تشکیک وجود بر این نکته تأکید می‌کند که حقیقت وجود امری واحد و دارای مراتب است (همان، ج ۱، ص ۶۸-۷۰). وی به تبع این امر، وجود انسان را نیز امری واحد و دارای مراتب می‌داند و بر این عقیده است که انسان در بین تمامی موجودات تنها موجودی است که مقام معلومی در مراتب وجود ندارد (همان، ج ۸، ص ۳۴۷). لذا وی در فلسفه خود به هیچ وجه انسان را ترکیبی از دو جوهر مجزا به نام نفس و بدن نمی‌داند. از نظر وی نفس و بدن مراتب یک حقیقت واحد یعنی همان وجود انسان‌اند. وی بر خلاف ابن‌سینا نفس را در بدو پیدایش امری ذاتاً مجرد و مجزا و منحاز از بدن نمی‌داند (همو، ۱۳۹۱، ص ۳۶۵). وی با این دیدگاه سینیوی که باید در نفس بین دو حیث یعنی حیث ذات و حیث فعل تمایز قایل شد و نفس را از حیث ذات مجرد از بدن یا ماده و از حیث فعل وابسته به آن دانست، مخالف است (همو، ۱۹۹۹م، ج ۸، ص ۱۱-۱۲). از نظر وی انسان نه ترکیبی از دو جوهر مجزا بلکه موجود واحدی است که در عین وحدت، یک وجود دارای مراتب است (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۳۵-۱۳۶). از نظر وی حقیقت «من» نه وابسته به یک جوهر ثابت به اسم نفس بلکه وابسته به یک وجود واحدی است که نفس و بدن از مراتب آن هستند. از نظر ملاصدرا آنچه ما از آن با نام «من» یا «خود» یاد می‌کنیم، به مرور زمان شکل گرفته و تکامل می‌یابد.

ملاصدرا بر اساس نظریه مشهور خود یعنی جسمانیة الحدوث بودن نفس، نفس انسانی را در بدو پیدایش جوهری مجزا از بدن نمی‌داند، بلکه آن را امری مادی و متحد با بدن قلمداد می‌کند که به مرور زمان تکامل یافته، مراحل متفاوتی از تجرد را پشت سر می‌گذارد تا در نهایت به هویت مستقل از بدن نایل آید:

أن النفس فی أول تَکُونِها الطبیعی متحدة مع البدن، و هی بالقوة فی کل ما لها من الأحوال و الإدراکات، حتی فی کونها حساسة، ثم یتدرج فی الاشتداد و الترقی، فیصیر أولاً طَبِیعیة حافظة، ثم جوهرًا غازیًا منمیا مولدًا، ثم حساسًا علی التدریج من أکثف الحواس إلى أطفها، فكانت أولاً قوة اللمس ثم الذوق ثم الشم ثم السمع و البصر ثم یصیر متخیلاً، و هاهنا أوان تجرده عن البدن الطبیعی كما أشرنا إلیه، ثم یصیر متفکراً ذاکراً، ثم عاقلاً و معقولاً، و عند ذلک أوان تجردها عن العالمین و مفارقتها للنشأتین (همان، ص ۱۴۸).

آنچه وی را قادر می‌سازد به چنین نظریه بدیعی در مورد نسبت نفس با بدن دست یابد، همانا دیدگاه وجودی وی است. وی نفس انسانی و بدنی را که نفس از آن حادث شده است، علی رغم اختلاف در مرتبه، دارای هویت و وجودی واحد می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۸، ص ۱۳۴-۱۳۳) که اتصال وجودی آن در ضمن یک حرکت اشتدادی بدون انقطاع ضامن وحدت آن است؛ لذا نفس و بدن نه دو جوهر کاملاً مجزا بلکه مراتبی از یک وجود واحدند (همان، ج ۳، ص ۳۳۱-۳۳۰).

بر اساس نظریه حدوث جسمانی نفس، نفس انسانی در بدو پیدایش امری مادی و جسمانی است؛ به این معنا که ذات آن مجرد و منحاز از بدن نیست و به عبارتی صورت منطبع در ماده است (همان، ج ۸، ص ۳۳۰). اما بنا بر حرکت جوهری یا به بیان دقیق‌تر اشتداد وجودی، نفسی که ثمره تکامل طبیعی و ذاتی بدن است و به عنوان صورت و فعلیتی برآمده از بدن تحقق می‌یابد، اندک اندک مراحل کمال را طی کرده، به مرور

مراتب مختلف مجرد یعنی مجرد مثالی و عقلی در آن پدیدار می‌شود (همان، ج ۸، ص ۱۳۴-۱۳۳/ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۳۶-۱۳۵). البته وصول به مرتبه مجرد عقلی به معنای ادراک عقلی خالص و محض برای همه انسان‌ها حاصل نشده و تنها برخی از انسان‌ها در طول حیات خود به این مرتبه از مجرد نایل می‌شوند (همو، ۱۹۹۹م، ص ۳۷۱-۳۷۲). البته اینکه اولین مرحله از مراحل مجرد از چه زمانی در نفس تحقق می‌یابد، امری است که تبیین آن نیازمند مطالعات تجربی است؛ زیرا از نظر ملاصدرا مراتب مجرد و تکامل نفس ارتباط مستقیم با مراتب ادراک دارد؛ اما اینکه دقیقاً از چه زمانی اولین مراتب ادراک در انسان پدیدار می‌شود، نیازمند مطالعات تجربی است.

(ج) آن گونه که بیان شد، از نظر ملاصدرا خودآگاهی نیز به تبع سیر تکاملی «من» یا «خود» و مشابه آن یک فرایند رو به تکامل است؛ زیرا وقتی حقیقت «من» نه جوهری ذاتاً مجرد و ثابت بلکه وجودی اشتدادی و رو به تکامل باشد که واجد مراتب و مراحل متفاوت از جمله وجود مادی، مجرد مثالی و عقلی است (همان، ج ۳، ص ۳۲۴)، آگاهی «من» نسبت به خویش نیز در طول زمان تکامل می‌یابد. اما از آنجا که در فلسفه ملاصدرا مهم‌ترین راه تکامل و سعه وجودی نفس کسب معرفت و اتحاد نفس با صورت معلوم است (همو، ۱۹۹۹، ج ۳، ص ۳۳۰-۳۳۱)، کسب معرفت یا همان آگاهی از غیر در تکامل خودآگاهی انسان تأثیر مستقیم دارد.

(د) بر اساس آنچه بیان شد، می‌توان گفت مراتب خودآگاهی در فلسفه ملاصدرا تناظر و توازی کامل با مراتب معرفت دارد (همان). پایین‌ترین مرتبه معرفت، معرفت حسی است که با توجه به اصل اتحاد عالم و معلوم در فلسفه ملاصدرا، در این مرتبه نفس با صوری ادراکی متحد می‌شود که هرچند از ماده خارجی جدا و منتزع شده‌اند، هنوز واجد برخی عوارض مادی از جمله بعدداشتن و زمانمندبودن هستند (همان)؛ لذا

در این مرتبه از ادراک موجود مدرک یا آگاه نیز خویش را متناسب با ادراکات خود به عنوان امری زمانمند و مکانمند درک می‌کند. در این مرحله ما با نوعی خودآگاهی حداقلی مواجه‌ایم که به واسطه آن انسان می‌تواند به واسطه درک مکانمند و زمانمند از خود، مرزی بین خود و غیر خود در نظر بگیرد. این را شاید بتوان اولین مرحله از خودآگاهی دانست؛ زیرا تا جز «من» لحاظ نشود، درکی از «من» نیز شکل نمی‌گیرد.

مرحله دوم از ادراک، ادراک خیالی است. در این مرحله نفس صور ادراکی حسی را که در قوه خیال محفوظ است، جدا و مستقل از شیء و ماده بیرونی درک می‌کند و می‌تواند به وسیله قوه دیگری به نام متخیله بین این صورت‌ها ارتباط برقرار کرده و آنها را با هم ترکیب کند. می‌توان این مرحله از خودآگاهی را متناظر با مرحله دوم خود آگاهی در مدل راجت دانست؛ زیرا در این مرحله نفس قادر به درک نسبت‌ها و روابط می‌شود و به همین دلیل می‌تواند نسبت بین اندام بدن خود و جهان پیرامون را درک کند. مرحله بعدی ادراک، مرحله ادراک تصورات و مفاهیم کلی به وسیله نفس است. در این مرحله انسان واجد نوعی ادراک عقلی ناخالص است که به مدد قوه خیال برای انسان حاصل می‌شود؛ به این معنا که نفس ماهیت کلی را در قالب یک صورت خیالی که ذهن نوعی از کلیت را برای آن اعتبار می‌کند، درک می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج ۸، ص ۲۹۵). بر اساس دیدگاه برخی محققان این مرتبه را می‌توان مرتبه تجرد نطقی نامید (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۲۵). در این مرحله است که به واسطه درک مفاهیم زبان نیز شکل گرفته و تکامل می‌یابد. توضیح اینکه ارتباطی تنگاتنگ بین درک مفاهیم و تکامل زبان وجود دارد و هر چقدر زبان توانایی درک مفاهیم کامل‌تر شود، توانایی ارتباط کلامی و زبانی نیز توسعه می‌یابد. در این مرحله انسان با استفاده از ضمیرهایی چون «من» یا «خود» می‌تواند به خویش اشاره کند. در این مرحله است که نوعی

خودآگاهی مرتبه دوم یا انعکاسی برای انسان حاصل می‌شود؛ به این معنا که انسان به خویش آگاه است و به این آگاهی خود نیز آگاه است. اصولاً ارجاع به خویش به وسیله ضمایتری مانند «من» یا «خود» حاصل این خودآگاهی انعکاسی است. این خودآگاهی انعکاسی که در پی شکل‌گیری مفاهیم حاصل می‌شود، مختص انسان بوده و حیوانات از این نوع خودآگاهی بی‌بهره‌اند. اما مراتب خودآگاهی در فلسفه ملاصدرا به همین جا ختم نمی‌شود؛ زیرا نوعی ادراک بالاتر در فلسفه ملاصدرا وجود دارد که می‌توان آن را مبنای نوعی خودآگاهی مرتبه بالاتر دانست که آن همان ادراک عقلی خالص است. ادراک عقلی خالص به معنای شهود حقایق معقول به وسیله عقل است که نیل به این مرتبه برای همه انسان‌ها حاصل نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج ۱، ص ۳۷۱-۳۷۲)؛ اما رسیدن به این مرحله حاصل یک سیر استکمالی است و نفس پیش از آن باید از مرتبه ادراک حسی و خیالی گذشته باشد (همو، ۱۹۹۹، ج ۳، ص ۳۳۱-۳۳۳). در این مرحله از سیر تکاملی «خود» انسان به مرحله مجرد تام از بدن نایل می‌شود و می‌تواند درکی از خود به عنوان امری مجزا و مستقل از بدن داشته باشد.

درحقیقت این مرحله از خودآگاهی مرحله‌ای است که خود به خویش نه به عنوان امری بدنمند بلکه به عنوان موجودی بیرون از ابعاد زمانی و مکانی آگاهی می‌یابد. به عبارت دیگر در فلسفه ملاصدرا هرچند اولین مراحل خودآگاهی ریشه در بدنمندی دارند، مراتب بالاتری از خودآگاهی وجود دارد که در آن خود یا من از یک هویت بدنمند فراتر می‌رود و دقیقاً از اینجا وجه تمایز رویکرد ملاصدرا با رویکردهای پویا به خودآگاهی در علوم شناختی مشخص می‌شود. آخرین مرحله از خودآگاهی در فلسفه ملاصدرا زمانی است که انسان وجود خویش را عین‌الربط و وابستگی به حقیقت وجود دانسته، به درک این حقیقت نایل می‌شود که در عالم تنها یک هستی به معنای واقعی

کلمه تحقق دارد و تمامی موجودات دیگر و از جمله خود او چیزی نیست مگر تجلیات و شئون آن هستی واحد. به عبارت دیگر آگاهی متکثر به نوعی آگاهی واحد می‌انجامد که در آن انسان خویش و تمامی موجودات دیگر را تعیناتی از یک وجود مطلق می‌یابد (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۹). ملاصدرا - با تفسیر خاصی که از رابطه علیت در فلسفه خویش ارائه می‌دهد و معلول را عین ربط و وابستگی به علت می‌داند و نه چیزی که دارای ربط و وابستگی است - برای اولین بار به نحو فلسفی به اثبات این امر می‌پردازد که تمامی موجودات از جمله انسان شأنی از شئون حقیقت واحده عینیه وجودند (همان). با نیل به این شناخت مرتبه جدید از خودآگاهی نیز برای انسان حاصل می‌شود که این مرتبه از خودآگاهی را می‌توان به تبع متعلق آگاهی، خودآگاهی مطلق دانست؛ زیرا در این مرحله انسان خود را محوشده در حقیقت وجود یا به بیان عرفا مطلق وجود می‌یابد که این مطلق وجود چیزی جز ذات حق تعالی نیست. خودآگاهی در فلسفه ملاصدرا در نهایت به خدا آگاهی می‌انجامد؛ لذا در فلسفه صدرآ خودآگاهی سیری رو به تکامل است که از آگاهی کثرت‌گرا که مبتنی بر تمایز «من» و غیر «من» است، آغاز شده و در نهایت به نوعی وحدت‌گرایی محض می‌رسد که در آن «من» در غیر «من» مندرک و فانی می‌شود. این غیر من در فلسفه ملاصدرا چیزی نیست مگر کنه ذات هستی که از دید او همان وجود حق تعالی است.

ه) مقایسه رویکرد ملاصدرا به خودآگاهی با دو رویکرد ایستا و پویا

دیدگاه ملاصدرا در مورد خودآگاهی دارای مؤلفه‌های ساختاری منحصر به فردی است که به واسطه آن نه می‌توان آن را جزء رویکردهای ایستا و نه می‌توان آن را به طور کامل ذیل رویکردهای پویا قرار داد؛ لذا شاید بتوان گفت رویکرد ملاصدرا رویکرد خاصی به خودآگاهی است که می‌توان از آن با نام رویکرد سوم یاد کرد.

در بررسی وجوه شباهت و تفاوت دیدگاه ملاصدرا با رویکرد ایستا به خودآگاهی باید به این نکته اشاره کرد که وی مانند بسیاری از متفکران طرفدار این رویکرد، حقیقت من یا خود را امری جوهری می‌داند؛ اما بر خلاف متفکرانی مانند دکارت و ابن‌سینا که حقیقت من را از بدو پیدایش جوهری مجرد و منحاز از بدن دانسته و ذات و بر ثبات ذاتی آن تأکید می‌کنند، ملاصدرا در پرتو دو اصل جسمانیة‌الحدوث‌بودن و حرکت جوهری نفس، حقیقت «من» یا «خود» را در بدو پیدایش نه یک جوهر مجزا و مجرد از بدن بلکه امری جسمانی می‌داند که به مدد حرکت جوهری و اشتداد وجودی در یک سیر تدریجی و اتصالی به امری مجرد و منحاز از بدن تحول می‌یابد؛ لذا وی بر خلاف قایلان به رویکرد ایستا حقیقت «خود» و به تبع آن خودآگاهی را امری پویا و رو به تکامل می‌داند.

از طرف دیگر با وجود قرابت‌های آشکاری که بین دیدگاه ملاصدرا و رویکردهای نوین پویا در مورد خودآگاهی وجود دارد، تا جایی که ملاصدرا نیز مانند بسیاری از قایلان رویکرد پویا، خودآگاهی را امری دارای مراحل و مراتب متفاوت می‌داند، نمی‌توان دیدگاه ملاصدرا را کاملاً در ذیل این رویکرد قرار داد؛ زیرا همان گونه که اشاره شد، رویکرد پویا به خودآگاهی بیشتر ریشه در مطالعات تجربی روان‌شناسان در حوزه علوم شناختی و تأملات فلسفی فیلسوفان ذهن معاصر دارد که یا باور به وجود جوهری به نام «من» یا «خود» را از اساس رد می‌کنند و «من» یا «خود» را نه یک جوهر بلکه امری عرضی می‌دانند، آن گونه که هیوم بدان باور داشت یا اگر تفسیری «جوهر»‌انگار از حقیقت «من» یا خود داشته باشند، آن را نه جوهری مجزا از بدن بلکه عین آن یا ساختاری برآمده از آن می‌دانند.

نتیجه

بر اساس آنچه در بالا بدان اشاره شد، می‌توان برخی مؤلفه‌های رویکرد پویا به خودآگاهی را در آثار ملاصدرا جست‌وجو کرد که از جمله آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: اولاً ملاصدرا نیز حقیقت «من» را نه جوهری مجزا از ماده به نام نفس بلکه یک وجود واحد اشتدادی می‌داند که نفس و بدن از مراتب آن وجود واحدند. ثانیاً از نظر ملاصدرا خودآگاهی به تبع حقیقت «خود» امری پویا و رو به تکامل است و آنچه ضامن ثبات هویت «من» در طول زمان است، نه یک جوهر ثابت مستقل از بدن به نام نفس بلکه وجود واحد اتصالی است. ثالثاً از آنجا که سیر تکامل «خود» که یک سیر تحول و اشتداد وجودی است، بر اساس قاعده اتحاد عاقل و معقول با سیر معرفتی تناظر یک به یک دارد و این معرفت حداقل در مراتب ابتدایی آن در ارتباط با جهان و دیگران حاصل می‌شود، لذا ارتباط با جهان و دیگری نقش مستقیم در تکامل «خود» و به تبع آن تکامل «خودآگاهی» دارد. رابعاً از آنجا که بر پایه قاعده جسمانیة الحدوث بودن نفس، نفس انسان در ابتدای سیر تکامل وجودی خود امری مادی و بدنمند است، بدنمندی حداقل در مراتب ابتدایی، نقش کلیدی در خودآگاهی انسان و تمایز او از جهان پیرامون دارد؛ در عین حال نمی‌توان دیدگاه ملاصدرا در مورد خودآگاهی را کاملاً با رویکرد پویا منطبق دانست؛ زیرا ملاصدرا حقیقت «من» یا خود را امری جوهری می‌داند که هرچند در بدو پیدایش امری جسمانی و متحد با بدن است، در ادامه سیر تکامل خود می‌تواند از این بدنمندی رها شده، به عنوان یک امر مجرد از ماده به حیات خود ادامه دهد. این نکته مهم‌ترین تمایز دیدگاه ملاصدرا با دیدگاه‌های رایج پویا به خودآگاهی در حوزه علوم شناختی است و در عین حال مهم‌ترین وجه شباهت دیدگاه وی با طرفداران رویکرد ایستا به خودآگاهی و به طور خاص ابن‌سینا و دکارت است.

لذا می‌توان دیدگاه ملاصدرا در مورد خودآگاهی را دیدگاه سومی دانست که جایگاهی بین دو رویکرد ایستا و پویا به خودآگاهی دارد و توانسته است برخی از مهم‌ترین مؤلفه‌های دو دیدگاه را در خود جمع کند.



منابع و مأخذ

۱. ابن سینا (۱۴۰۴ «الف»). التعليقات. تصحيح و تحقيق عبدالرحمن بدوی. بيروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
۲. ابن سینا (۱۴۰۴ «ب»). الشفاء، الطبيعيات. ج ۲ (النفس)، با تحقيق سعيد زايد، قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۳. ابن سینا (۱۳۷۵). الاشارات و التنبهات. با شرح خواجه طوسی و شرح شرح از قطب الدين رازی، قم: نشر البلاغة.
۴. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱). در آمدی به نظام حکمت صدرایی. ج ۳، تهران: سمت.
۵. ملاصدرا (۱۳۶۰). اسرار الآيات و انوار البينات. با تحقيق محمد خواجهی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۶. ملاصدرا (۱۹۹۹). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. ج ۵، بيروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. ملاصدرا (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. با تصحيح محمد خواجهی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. ملاصدرا (۱۳۹۱). تعلیقه بر حکمة الاشراق. در: شرح حکمة الاشراق قطب الدين شیرازی به انضمام تعلیقات ملاصدرا، ج ۲، با تصحيح سيد محمد موسوی، تهران: انتشارات حکمت.
۹. ملاصدرا (۱۹۸۱). الشواهد الربوبیة. مع حواشی الحاج ملاهادی السبزواری، مشهد: المركز الجامعی للنشر.

- Self-Consciousness. *Grazer Philosophische Studien*, 84, 19-38.
11. Block, N. (1995). On a Confusion about a Function of Consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, 18, 227-247.
 12. Damasio, A. R., Tiercelin, C., and Larssonneur, C. (1999). *Le Sentiment Même de Soi: Corps, Émotion, Conscience*. Paris: Odile Jacob.
 13. Descartes, Rene (1973). *The Philosophical Works of Descartes*. Edited & translated by E. Halane & G. T. R. Ross, 2 vols., London: Cambridge University Press.
 14. Gallagher Shaun and Zahavi Dan (2008). *Consciousness and Self-consciousness*. In: *The Phenomenological Mind*, New York: Routledge, 45-68.
 15. Goldman, A., (1970). *A Theory of Action*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
 16. Keromnes Gaelle et la (2019). Exploring Self-Consciousness From Self- and Other-Image Recognition in the Mirror: Concepts and Evaluation. *Frontiers in Psychology*, Vol 10, May 2019.
 17. Kreigel Uriah (2004). Consciousness and Self-Consciousness. *Monist*, 87, 182-205.
 18. Lawrenson, Wendy (2017). The Development of Self and Gender. In: *An Introduction to Developmental Psychology*, Ed. A. Slater & G. Bremner, 260-301.
 19. Rochat, Phillipe (2003). Five levels of self-awareness as they unfold early in life. *Consciousness and Cognition*, 12, 717-731.
 20. Searle, J. R. 99 (1990). Consciousness, explanatory inversion and cognitive science. *Behavioral and Brain Sciences*, 13 (4), 585-595.