



Metaphysics
University of Isfahan E-ISSN: 2476-3276
Vol. 17, Issue 1, No. 39, Spring and summer 2025

(Research Paper)

Examining the Two Sides of "General Awareness" and "Existential Meditation" in Reference to Self-Knowledge on Mulla Sadra's Philosophy

Mohammah hosin Kiani^{*}

Assistant Professor of Ahl al -Bayt International University, Tehran, Iran.
kiani61@yahoo.com

Abstract

The theory of "self-knowledge" is one of the fundamental ideas in Mulla Sadra's philosophy, linking his philosophical perspectives with his mystical insights. In this regard, one can reflect on the necessity and importance of self-knowledge within the framework of the "philosophical way of life." Accordingly, the question posed by this article is: What is the relationship between self-knowledge and living philosophically? Or, more precisely, how can key philosophical concepts and aspects of everyday life compel a philosophy scholar toward the necessity of self-knowledge? The article hypothesizes that self-knowledge should be regarded as the foundation and prerequisite for engaging in a philosophical life. In this context, two factors reveal the significance of this issue most clearly: general awareness and existential suffering. These two aspects—"general awareness" and "existential suffering"—not only make self-knowledge imperative but also contribute to its realization. General awareness, as an epistemic aspect, refers to the nature of awareness, which always points to the being of the knower and the fact that the essence of awareness only becomes apparent in the context of self-knowledge and for the self-recognizing subject. Existential suffering, as a psychological aspect, draws on the nature of suffering, which always takes refuge in the direct experience of the self. It is within this framework that the presence of the self, which is necessary for achieving peace in a philosophical life, is realized.

Keywords: Philosophical Living, Causality, Dissatisfaction, Present Science, Self-Improvement.

– Corresponding Author

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



[10.22108/mph.2024.141626.1565](https://doi.org/10.22108/mph.2024.141626.1565)





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



دوفصلنامه علمی متافیزیک

دوره هفدهم، شماره اول (پیاپی ۳۹)، بهار و تابستان ۱۴۰۴ ص ۱۴۴-۱۳۳

تاریخ وصول: ۱۴۰۳/۰۳/۰۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۷

(مقاله پژوهشی)

بررسی دوسویه «آگاهی کلی» و «تألم وجودی» در ارجاع به خودشناسی بر مبنای فلسفه ملاصدرا

محمد حسین کیانی : استادیار فلسفه و کلام دانشگاه بین‌المللی اهل بیت (ع)، تهران، ایران

kiani61@yahoo.com

چکیده

نظریه «خودشناسی» از جمله اندیشه‌های بنیادین در فلسفه ملاصدرا است که توأمان نگرش‌های فلسفی و بینش‌های عرفانی او را پیوند می‌زند. در این باره، می‌توان در رابطه با ضرورت و اهمیت خودشناسی ذیل پروژه «فلسفی زیستن» نیز تأمل کرد؛ بر همین اساس، پرسش مقاله این است که خودشناسی چه نسبتی با فلسفی زیستن دارد؟ یا به عبارت بهتر، چگونه مقوله‌های مهم فلسفی و امور زندگی روزمره می‌توانند فلسفه‌پژوه را به سوی الزام به خودشناسی سوق دهند؟ فرضیه مقاله نیز این است که اساساً خودشناسی را باید بنیاد و شرط اقدام به زیست فلسفی به حساب آورد. در این میان، دو مقوله بیش از همه ضرورت و اهمیت این موضوع را آشکار می‌کنند؛ یکی، آگاهی‌های کلی و دیگری، تألمات وجودی. دو سویه «آگاهی کلی» و «تألم وجودی» نه فقط پدیده خودشناسی را ضرورت می‌بخشند، بلکه توأمان موجب قوام آن نیز می‌شوند؛ آگاهی کلی به مثابه یک جنبه معرفتی، از آن نظر که ماهیت آگاهی همواره به هستی‌مدرک حواله می‌دهد و اینکه حقیقت آگاهی نیز فقط در بستر خودشناسی و برای خود-شناخته آشکار می‌شود و تألم وجودی به مثابه یک جنبه روانی، از آن نظر که ماهیت تألم همواره در تجربه بی‌واسطه من پناه می‌گیرد و در بستر آن است که حضور من که بایسته تحقق آرامش در زیست فلسفی است، محقق می‌شود.

واژگان کلیدی: فلسفی زیستن، علیت، نارضایتی، علم حضوری، خودسازی.

— نویسنده مسئول



This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



[10.22108/mp.2024.141626.1565](https://doi.org/10.22108/mp.2024.141626.1565)

۱- مقدمه

خودشناسی در فهم اولیه به معنای آگاهی از خود است یا به تلاشی برای آگاهی از شخصیت، احساسات، انگیزه‌ها و خواسته‌های خویش اطلاق می‌شود. این تقریر اولیه از خودشناسی که مفهومی ساده و کوششی سهل تلقی می‌شود، با اندکی تأمل به فرایندی دشوار و دیرپا برای رسیدن به حقیقت خویش بدل می‌شود و از همین رو است که بسیاری از فیلسوفان که به موضوع خودشناسی توجه داشته‌اند، آن را فرایندی پیچیده و ضروری به حساب آورده‌اند.

رهیافت‌هایی متفاوت در شناسایی «خود» وجود دارند. برای نمونه، من چیست یا کیست؟ می‌تواند به منزله موضوعی روان‌شناختی یا الهیاتی و متافیزیکی مدنظر قرار گیرد. در سطح جزئی‌تر، بینش‌های فلسفی درباره خودشناسی نیز متنوع هستند. در نگرشی ساده، دست‌کم می‌توان دو رویکرد متفاوت را بررسی کرد؛ نخست، خودشناسی ذیل اندیشه‌های الهیاتی و دیگری، ذیل اندیشه‌های غیرالهیاتی. در این میان، ملاصدرا از جمله فیلسوفانی است که به تفصیل موضوع خودشناسی را بررسی کرده است. تأملات فلسفی صدرا که پیوندی عمیق با اعتقادات دینی دارند، موجب همگرایی نگرش‌های فلسفی و دینی درباره خودشناسی شده‌اند. به طور کلی، وی به ضرورت هم‌خوانی مباحث فلسفی با اعتقادات دینی و اینکه عقلانیت یک‌سره قادر است تا حیات خود را در باورهای وحیانی ادامه دهد، متعهد است. همچنین، التزام به شریعت را مقوم عقلانیت به حساب آورده است و در مقام استكمال عملی و برای تأمل در عالم عقلی به اهمیت تهذیب توجه دارد: «مقامات تهذیب در عمل کردن به شریعت الهی و آداب نبوی است» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف، ص. ۵۲۳)؛ از این رو، هرچند خودشناسی در بستر فلسفه ملاصدرا ماهیتی الهیاتی و عرفانی می‌یابد، می‌توان فرض کرد از ابتدا چنین ویژگی نداشته است یا دست‌کم می‌توان خودشناسی در اندیشه وی را با نگاه

صرف فلسفی نیز طرح کرد.^۱ هرچند در نهایت، این رویکرد با بینش‌های عمیق عرفانی صدرا پیوند می‌خورد؛ به این معنا که ضرورت‌های معرفتی و موقعیت‌های اجتناب‌ناپذیر فلسفی هستند که شخص را به تأمل درباره خویش و تلاش برای کشف ویژگی‌ها و پتانسیل‌های خود سوق می‌دهند. این وضعیت امکان تحلیل «خودشناسی» در فلسفه ملاصدرا را متنوع می‌کند.

به این ترتیب، می‌توان ادعا کرد خودشناسی نسبتی معنادار با فلسفی زیستن دارد. طرح این ادعا نیز به دنباله این پرسش قوام می‌یابد که اساساً، خودشناسی چه نسبتی با فلسفی زیستن دارد؟ یا به عبارت بهتر، چگونه مقوله‌های مهم فلسفی و امور زندگی روزمره می‌توانند فلسفه‌پژوه را در الزام به خودشناسی سوق دهند؟ درباره این نسبت می‌توان بر مبنای فلسفه ملاصدرا سخن گفت و مدعی بود که خودشناسی را باید بنیاد و شرط اقدام به زیست فلسفی به حساب آورد. در این میان، دو مقوله بیش از همه ضرورت و اهمیت این موضوع را آشکار می‌کنند؛ یکی، آگاهی‌های کلی و دیگری، تألمات وجودی. در ادامه، به تفصیل در رابطه با این فرضیه شرح می‌دهیم که هر تأمل فلسفی درباره بنیاد معرفت و همچنین، اساس تألم و رنج موجب می‌شود فرد به خود و

^۱ و البته نکته مهم این است که امکان طرح و بررسی خودشناسی در اندیشه ملاصدرا با نگاه صرف فلسفی و حتی روان‌شناختی فارغ از تألمات دینی و عرفانی فراهم است و این فرایند می‌تواند نتایج جدید را بر مبنای فلسفه ملاصدرا به دست دهد. این تلقی یادآور گزارشی نیز هست که ژان وال از نسبت کیرکگور و یاسپرس ارائه می‌دهد. وال در کتاب *اندیشه هستی ابراز* می‌کند آیا برخی از ایده‌های کیرکگور که به مفاهیم و اعتقادات دینی - مسیحی وی بستگی داشته‌اند، می‌توانند حیات خود را در اندیشه‌ای بیرون از جدول باورهای وحیانی ادامه دهند، حال آنکه از نظر کیرکگور این ایده‌ها با دین وحیانی بستگی تام دارند؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان خود را مجاز دانست و سامانه‌ای به کمک اندیشه‌های دینی ساخت که از منظر دینی بی‌اعتبار پنداشته می‌شود؟ وال معتقد است یاسپرس با اندیشه‌های دینی کیرکگور چنین کرده است. او تصریح کرد فلسفه یاسپرس کوششی است برای اندیشیدن ایمانی بیرون از دین (برای تفصیل نگاه کنید به: وال، ۱۳۵۷، ص. ۱۴۶).

شناسایی خود برگشت داده شود. در واقع، بیش از همه «آگاهی کلی» و «تألم وجودی» حیات علاقه‌مند به زیستن فلسفی را درگیر می‌کند؛ این درگیری موجب ارجاع مداوم فرد به خودشناسی می‌شود و خودشناسی در چنین شرایطی به منزله بنیاد و شرط زیست فلسفی به حساب می‌آید.

۲- آگاهی کلی؛ جنبه معرفتی

آدمی طی مطالعه‌های فلسفی و کسب انباشته‌ای از اطلاعات به فردی آگاه تبدیل می‌شود. این رویه متعارف که گزارش ابتدایی از تحقق یک فلسفه‌دان است، پیش از هر چیز بر اصالت آگاهی استوار است و تحلیل ماهیت «آگاهی» نیز وابسته به «علیت» است؛ زیرا رابطه میان مدرک و مدرک و همچنین، تأثیری که معلوم در تحقق عالم دارد، جملگی با فرض و تأیید علیت قوام می‌یابد. ملاصدرا به دو طریق نسبت «آگاهی و علیت» را بررسی کرده است؛ از یک سو، شکل‌گیری استدلال و رابطه ذاتی میان مقدمه و نتیجه را مستلزم پذیرش علیت می‌داند و از سوی دیگر، اقامه هر گونه استدلال بر پذیرش یا انکار علیت را نیز مسبوق به تأیید علیت قلمداد می‌کند. به عبارت دیگر، امکان بحث و پژوهش درباره هر موضوعی منوط به قبول علیت است و حتی امکان بحث درباره خود علیت نیز به دنباله تعهد به علیت است؛ در غیر این صورت، امکان گفت‌وگو از میان می‌رود و اثبات هر معقولی نیز متوقف می‌شود.^۱ به این ترتیب، علیت و رابطه علی مبنای هر آگاهی کلی و حقیقت استدلال است.

۲-۱- ارجاع آگاهی به خود

هر گونه آگاهی به هستی مدرک منتسب است؛ زیرا اگر فهم هستی جهان در فرایند آگاهی به تصور علمی جهان پیوسته است، ناگزیر نسبت علی میان پدیده‌های جهان و امکان شناسایی پدیده‌ها متوقف به هستی فاعل شناسا است. در فرایند آگاهی که قائم به هر تصور یا تصدیقی

است، هستی انسان به طور غیرمستقیم تأیید می‌شود یا به عبارت دیگر، فرایند آگاهی موجب هدایت شناخت آدمی به هستی ویژه خود نیز می‌شود و این شناخت نیز در پرتو علیت قوام می‌یابد. این تصویر اولیه از فرایند آگاه شدن که در هر مرتبه علاوه بر ارتقای کمی معرفت، توأمان موجب تثبیت موقعیت مدرک نیز می‌شود، ارزش و تفاوت ذاتی انسان از دیگر موجودات را آشکار می‌کند.

طبق این تقریر، جهان‌بینی انضمامی مدرک از پدیده‌ها محقق می‌شود؛ ولی ملاصدرا تأکید می‌کند ارزش ذاتی مدرک به درک واقعیت‌های انضمامی نیست؛ زیرا چنین آگاهی ناقص است و حقیقت آگاهی دایرمدار شناسایی ذات مدرک به مثابه پایه و مبنایی است که هر گونه آگاهی انضمامی پیوسته به تثبیت آن حواله داده می‌شود و ناظر به آن نیز قوام می‌یابد؛ از این رو، واقعیت این گفته ملاصدرا را بهتر می‌توان فهمید: «جاهل به نفس خویش چگونه می‌تواند در معرفت به سایر موجودات کامیاب باشد» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۶)؛ این رویکرد در حوزه معرفت‌شناسی صدرا به این آرمان ختم می‌شود که هدف زیستن فلسفی یا مقصود حیات دوستدار آگاهی به فهم خویش مرتبط می‌شود.

- از طرف دیگر، هر چند پدیده‌های این جهانی و رابطه میان آن‌ها «معرفت تجربی» انسان را فراهم می‌آورند، «معرفت حقیقی» به ساحت مطلق و بسیط وابسته است.^۲ در اندیشه صدرا، کسب این نحوه از معرفت که همان فهم وجود است، رابطه‌ای مستقیم با تحصیل سعادت دارد، بلکه کسب این معرفت برابر و معادل سعادت است: «الشعور بالوجود ایضا خیر و سعادة» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۲۱). به عبارت بهتر، صدرا با تأکید بر اصالت شناسایی حقیقت مدرک، زمانی که می‌گوید: «آگاهی به نفس همان مبنای حکمت است» (همان، ص. ۶)، بر این مهم تأکید می‌کند که اهمیت متعلق شناسایی - پدیده‌های بیرونی یا اثره - نیز یک‌سره ناظر

^۱ برای تفصیل نگاه کنید به: (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۱۶۳).

^۲ برای تفصیل نگاه کنید به: (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۱۶۲).

به تأثیری است که آن متعلق‌ها بر فهم حقیقت مدرک می‌گذارند؛ بر همین اساس، نیز می‌توان این عبارت ملاصدرا را تفسیر کرد: «سعادت انسان متوقف به هر امری است که وجود آدمی را تام و تمام می‌کند و موجب می‌شود توانایی‌ها و قابلیت‌های انسان به فعلیت برسند» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۱، ص. ۳۹۷).

۲-۲- تلقی خود-شناخته از حقیقت آگاهی

حقایق فلسفی بر مبنا و در پرتوی «خود» آشکار می‌شوند. برای نمونه، در اندیشه ملاصدرا، نظریه اصالت و تشکیک وجود از همین قسم است. صدرا به تفصیل توضیح می‌دهد به فرض اصالت ماهیت، هر ماهیتی منحصر در ذات امر است و تباین بالذات میان ماهیت‌ها لازم می‌آید؛ بر این اساس، هر گونه ارتباط حقیقی میان ماهیت‌ها نیز منتفی می‌شود^۱ و سلب هر گونه ارتباط میان ماهیت‌ها نیز به معنای سلب علیت در آن‌ها تلقی می‌شود. همچنین، لازمه ادعا این نیز هست که هر گونه نسبت میان معلولیت و ماهیت مجاز دانسته می‌شود؛ اما با فرض اصالت وجود، علت همانی است که وجود معلول را ابداع و اعطا می‌کند؛ از همین رو، وجود عین علت بودن است: «الوجود صالح للعلیه مطلقاً» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۳۸۰)؛ چنانچه وجود همان علم است: «أن الوجود عین العلم» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج. ۱، ص. ۵۳).

زمانی که اذعان می‌شود تمام وجود برابر علیت است یا تمام وجود مساوی وحدت است، چنین نیست که هر گونه دوگانگی مفهومی میان این معانی سلب می‌شود. به عبارت دیگر، این مفاهیم فلسفی در عین اتحاد با هم دارای مغایرت‌هایی نیز هستند. این تغایر به این صورت است که قائل بودن به برابری میان وجود و واحد مستلزم این باشد که زمانی که وجود واحد است، ناگزیر نمی‌تواند بالفعل باشد، بلکه وجود در عین حال که عین حیثیت وحدت است، عین حیثیت فعلیت و علیت و ... نیز هست؛ اما حیثیت علیت غیر از حیثیت وحدت است؛ پس

اتحاد وجود با حیثیاتش لازم نمی‌آورد که خود حیثیات با همدیگر عینیت داشته باشند، بلکه مغایرت دارند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ج. ۱، ص. ۲۹۰). طبق این تقریر، رویکرد تفسیری از حقیقت آگاهی هموار می‌شود.

حقیقت آگاهی از نگاه صدرا از قسم ماهیت، به‌سان عرض و از جمله کیف نفسانی و اضافه نیست، بلکه علم از عوارض وجود، سنخ وجود و بلکه عین وجود است: «علم امری سلبی و اضافی نیست، بلکه امری وجودی است؛ اما نه هر وجودی، بلکه وجود بالفعل و نه بالقوه است. نه هر وجود بالفعلی، بلکه وجود بالفعلی که غیر آمیخته به عدم است و شدت آن نیز به میزان خلوص از این آمیختگی است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۲۹۷). این عبارت موجب دو اصل اساسی در اندیشه صدرا می‌شود: نخست اینکه، «هر مجردی به نحو وجوب عاقل لذاته است» (همان، ص. ۴۴۷)؛ چنانچه به اعتقاد او، اثبات این مهم نظر به فهم ماهیت علم - اینکه علم وجود صورت برای شیء غیرمشوب به عدم است و اینکه ذات ماده مخلوط به عدم است - در کمال سهولت امکان‌پذیر است. دوم آنکه، «عاقل [مدرک شیء] به نحو وجوب مجرد از ماده است» (همان، ص. ۴۷۰). در نهایت، او بعد از شرح و تفصیل این گزاره، به نظریه اتحاد عاقل و معقول و ضرورت حرکت جوهری قائل می‌شود و به تعدد در هویت افراد بلکه کثرت در نوع انسان اذعان می‌کند. به عبارت بهتر، تلقی صدرا از حقیقت علم به یکی از عمیق‌ترین نظریه‌ها، یعنی «اتحاد علم و عالم و معلوم» ختم می‌شود. در واقع، حقیقت علم در پرتو اصالتی که صدرا برای خودشناسی قائل است چنین آشکار می‌شود که مدرک در امتداد استعلای وجودی، مدرک را عین خود می‌یابد: «المدرک و المدرک يتجردان معا و ينسلخان معا من وجود الی وجود و ينتقلان معا من نشاء الی نشاء و من عالم الی عالم حتی یصیر النفس عقلا و عاقلا و معقولا بالفعل بعد ما کانت بالقوه فی الكل» (همان، ص. ۳۶۶).

^۱ برای تفصیل نگاه کنید به: (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۴۱۴).

۳- تألم وجودی: جنبه روانی

آدمی طی مطالعه‌های فلسفی و کسب انباشته‌ای از اطلاعات درباره‌ی آرای فیلسوفان متعدد، به فردی آگاه تبدیل می‌شود. این رویه متعارف که گزارش ابتدایی از تحقق یک فلسفه‌دان است، توأمان به چندپارگی‌های فکری، تردیدها، ظهور پرسش‌ها و چالش‌های بنیادین دامن می‌زند. این روند که آشکارا در گفت‌وگو با دانشجویان فلسفه مشاهده می‌شود، به ظهور حالت‌هایی از تألم و نارضایتی می‌انجامد؛ به گونه‌ای که از جمله چالش‌های فراگیری برای دانشجویان جدی فلسفه غلبه بر چنین «ناخرسندی فلسفی» است. ظهور این وضعیت همانند موقعیتی کلیدی برای اتخاذ رویکردی فردگرایانه به زیستن فلسفی است. در واقع، این حالت می‌تواند دو افق متفاوت را ترسیم کند: رهیافتی که به اضمحلال باورهای بنیادین معرفتی - الهیاتی ختم شود یا فرایندی که به محرک اصلی برای اتخاذ نقشه‌ای برای فلسفی زیستن رهنمون می‌شود.

۳-۱- ارجاع تألم به خود

تألم وجودی نسبتی معنادار با آگاهی‌های متکثر دارد. در واقع، طبق فرایند دوم - رهیافتی که طی آن «آگاهی از باورهای فلسفی» که به ظهور تردیدها و نارضایتی‌ها ختم می‌شود با تلاش برای ترسیم «الگویی فردگرایانه برای زیستن فلسفی» مرتبط است - شخص متألم باید از خودشناسی آغاز کند. به عبارت دیگر، تألم وجودی و نارضایتی روانی می‌تواند به منبعی برای الهام زیستن فلسفی نیز تبدیل شوند. طی این تقریر، تمام معلومات فلسفی به مثابه واسطه‌ها و انگیزه‌هایی هستند که شخص متألم را به اتخاذ رهیافت فردی - فلسفی تحریک می‌کنند تا فرد فهمی و رای داشته‌های ذهنی از نسبت خویش با فلسفه بیابد. آنچه فرد متألم در این مقام می‌یابد فارغ از معلومات متعارف فلسفی است. هرچند آن معلومات وی را به چنین ساحتی هدایت کرده‌اند، ناگزیر جنس معرفت وجودی در این ساحت متمایز و متفاوت خواهد بود. این

معرفت وجودی که بنیاد فلسفی زیستن است، در حقیقت وجودی هر فرد ریشه دارد و یک‌سره با ارجاع به «خود» قوام می‌یابد.

بر مبنای فلسفه ملاصدرا، اگر وجود خود با ادراک خود برابر است و اگر استحقاق خود با میزان آگاهی از خود پیوند دارد، ناگزیر مقیاس وجودی و ارزش هستی هر فرد با میزان علم و آگاهی او رابطه می‌یابد. این بینش صدرا با ماهیت علم در فلسفه او پیوند دارد. همان‌طور که بیان شد، علم نزد صدرا برخلاف دیگر فلاسفه پیشین، مقوله‌ای وابسته به کیف نفسانی و همچون ارتسام صورت ذهنی در فرد نیست، بلکه آگاهی از مقوله حضور اشراقی و صدور و ابداع نفسانی است؛ بنابراین، ملاصدا زمانی که می‌گوید: «نفس قادر است تا اشیاء را به صرف حصول‌شان نزد خود به علم حضوری شهودی اشراقی و نه به علم حصولی مشاهده کند ... انسان‌ها از عالم قلب و عجایب فطرت و عالم ملکوت آن به دلیل مشاهده محسوسات و اعراض حسی حیوانی در غفلت هستند»، به این نکته نظر داشته است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۲۵).

در واقع، این تفسیر از کلام ملاصدرا مجاز است که آگاهی‌های متکثر از پدیده‌ها به پراکندگی ذهنی می‌انجامد؛ زیرا فاقد هدف غایی انسجام‌بخش هستند. مبنای انسجام‌بخشی هر گونه آگاهی متکثر با ارجاع به وجود انحصاری «خود» به دست می‌آید و از همین رو، خودشناسی مبنای معرفت حقیقی قلمداد می‌شود.

علاوه بر آنکه در فرایند خودشناسی، آگاهی به تمام پدیده‌ها متحول می‌شود، توأمان «موضوع» آگاهی به پدیده‌ها به سمت وجود خود بازمی‌گردد و تعمیق «آگاهی به خود» معیار کسب معرفت به پدیده‌های بیرونی می‌شود. به این ترتیب، در خودشناسی، موضوع آگاهی همان آگاهی به موضوع است و بر همین مبنای، می‌توان مدعی بود آگاهی کلی برآمده از هر پدیده‌ای بی‌مقصود و فاقد معنای حقیقی است؛ زیرا هم پراکنده و متکثر است و هم فاقد هدف غایی انسانی است؛ از این رو، معنای واقعی، انسجام‌بخش، فاقد آمیختگی و پراکندگی ذهنی آن را فقط

با ارجاع آگاهانه به خود می‌توان دریافت.

۲-۳- از تألم تا حضور خود برای خود

تألم به مجموعه‌ای از آگاهی‌ها متکی است. هر متألم با تحلیل معرفت‌شناسانه نارضایتی خویش درمی‌یابد مجموعه‌ای از آگاهی‌های نظری و اطلاعات بیرونی موجب ناخرسندی وی شده است؛ همان‌طور که رضایت و خرسندی نیز به پشتوانه نحوه‌ای از آگاهی تحقق می‌یابد. به این ترتیب، معمولاً هم خرسندی و هم ناخرسندی مبتنی بر «کلی آگاهی» قوام می‌یابند. حال، اگر خودشناسی به‌سان دانشی حقیقی است که معنا و معیاری برای دیگر دانش‌ها به حساب می‌آید و تعامل راستین با احساسات و عواطف درونی و نحوه ارتباط با عالم بیرونی فقط با خودشناسی هدایت می‌شود؛ همان‌طور که ملاصدرا می‌گوید: «شناخت نفس و احوال نفس به منزله مادر حکمت و اصل سعادت است» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۵) و از طرف دیگر، اگر تکامل آگاهی با افزایش آگاهی از جنس آگاهی‌های پیشین محقق نمی‌شود، بلکه تکامل آگاهی به معرفت از ظرف و مأمن آگاهی است و تکامل آگاهی منوط به فهم قوام‌بخش آگاهی یعنی «خود» است، همان‌طور که ملاصدرا می‌گوید: «کسی که جاهل به نفس خویش است چگونه می‌تواند در شناخت سایر اشیاء موفق باشد» (همان، ص. ۶)، ناگزیر تألم می‌تواند راهی برای ترغیب و حرکت به سوی خودشناسی باشد.

خودشناسی در قالب توصیف «دیگر-خود» برای «خود-من» فراهم نمی‌شود، بلکه کوشش انفرادی هر شخص در پرتو کنکاش ابعاد وجودی خویش است و از همین رو، بررسی خودشناسی دیگری، یعنی گزارش برآمده از خودشناسی دیگر-خود که در قالب کلمات برای خود-من انجام‌شدنی است، منعکس‌کننده خود حقیقی من نخواهد بود؛ هم از آن نظر که گزارش از خودشناسی در قالب کلمات به‌سان علم حصولی و مصادیقی از آگاهی

کلی خواهد بود^۱ و هم از آن نظر که هر خود به منزله یک نوع تلقی می‌شود و اساساً، ابعاد و ویژگی هر فردی نسبت به دیگری متمایز و منحصر به فرد است. بر مبنای همین اندیشه است که خودشناسی نزد ملاصدرا فقط در پرتوی کوشش عقلی - سلوکی و همچون ادراک حضوری و بی‌واسطه برای فرد قوام می‌یابد: «دانش نفس به ذات و حقیقت خویش جز به حضور خود برای خود ممکن نیست» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص. ۲۹۵).

خود در فرایند خودشناسی به دنبال فهم حضوری از ابعاد و امکانات خویش است و بر همین اساس، «شناخت نفس همچون خواست و تمنای علمی است و شناخت کامل آن فقط از طریق سلوک عملی به دست می‌آید و علم نفسی که قدما مدون کرده‌اند، بی‌نتیجه است» (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج. ۶، ص. ۱۹۴). هرچند خود-من دارای ویژگی‌هایی مشترک با مصادیق هر دیگر انسانی است، این ویژگی‌ها که توأمان قابلیت اطلاق به نوع و فرد انسانی را دارند، تحت قاعده «هر آنچه قابل اطلاق به فرد باشد، قابل اطلاق به طبیعت فرد است و هر آنچه قابل اطلاق به طبیعت فرد باشد، قابل اطلاق به فرد است» (حائری، ۱۳۶۰، ص. ۲۳۲)، قرار می‌گیرند و مقدمه حصولی برای خودشناسی اصیل قلمداد می‌شوند.

۴- بایسته‌های خودشناسی

خودشناسی در اندیشه ملاصدرا التزام به کاوش خویش از طریق معارف عقلی - عرفانی و بر بنیاد بینش شهودی است؛ از همین رو، صدرا می‌گوید: «حقیقت و ماهیت نفس را به نور کشف و یقین دانستن جز عارفان را نصیب نیست» (ملاصدرا، ۱۳۴۰، ص. ۵۴)؛ ناگزیر، فرد در این فرایند علاوه بر فهم حضوری هستی خویش - که به

^۱ معرفت تحصیلی از خودشناسی دیگری نیز بذاته آگاهی بی‌هدف است؛ بی‌هدف به این معنا که هدف غایی برای مدرک را بذاته ندارد و فقط می‌تواند راهی یا اشتیاقی برای خودشناسی بی‌واسطه مدرک را فراهم آورد؛ بنابراین، آگاهی بی‌هدف فقط در پرتو خودشناسی مقصود حقیقی را می‌یابد؛ زیرا فقط در این ارجاع به وحدت و انسجام منحصر به فرد می‌رسد.

مثابه اولین گام در خودشناسی قلمداد می‌شود - توأمان خود را همچون مدرک می‌یابد؛ موجودی عاقل که استعداد کسب کمالات عقلانی را دارد. درک این استعداد برای اکتساب کمالات به منزله وجود بالقوه آن‌ها در نهان آدمی نیز هست و علتی که توان فعلیت‌بخشی چنین امکاناتی را دارا است خود از جنس عقل است. به عبارت بهتر، ملاصدرا تصریح می‌کند عقل بالفعلی مفروض است تا به مثابه علت تحقق کمالات عقلانی در من عمل کند. او می‌گوید:

«انسان از طریق معرفت نفس، خود را جوهری مجرد و ملکوتی می‌یابد که خارج از محدوده قوه و استعداد توان رسیدن به کمال عقلی را دارد. رسیدن به حد کمال عقلی و فعلیت این استعداد و خروج نفس از نقص به کمال عقلی خود نیازمند علت است. این علت نمی‌تواند عقل بالقوه باشد؛ زیرا اگر عقل بالقوه علت رسیدن نفس به کمال عقلی باشد یا لازم می‌آید که فاقد شیء معطی شیء باشد یا به تسلسل و دور منتهی خواهد شد؛ بنابراین، باید عقل بالفعلی باشد که موجب رسیدن نفس به کمال عقلی شود» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب، ص. ۴۵).

۱-۴- در خودشناسی چه می‌یابیم؟

تمامیت اندیشه صدرا به نحوی پاسخ به این پرسش است. برای نمونه، حکمت متعالیه به مثابه حدیث سفرهای آدمی طی مراحل چهارگانه گواه این مدعا است. می‌دانیم صدرا از شدت دوگانگی نفس و بدن - نسبت به دیگر فلاسفه اسلامی - نظر به اندیشه انحصاری خود می‌کاهد و دوگانگی را همچون امری واحد تلقی می‌کند. همچنین، او تأکید می‌کند: «هرچه نفس در وجودش کامل‌تر شود، بدن صفا و لطافت بیشتری می‌یابد و اتصال آن به نفس بیشتر می‌شود تا مرتبه‌ای که در هنگامه تحقق انسان عقلی، آن دو شیء واحد و بدون مغایرت خواهند بود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۹۸). با این همه، قوام خودشناسی به شناخت نفس است؛ زیرا در مقام نخست،

«بدن عنصری مرکب از عناصری متنازع است ... و آنچه این عناصر را به آمیزش و تحقق مزاج مجبور می‌کند، نیرویی غیر از خود آن عناصر است» (همان، ج. ۸، ص. ۲۸). این نیرو که همان قوت نفس است، بنیاد و هویت واقعی من را تشکیل می‌دهد و از همین رو، صدرا تأکید می‌کند: «هر شخصی که به معرفت نفس دست نیافته باشد، هیچ امر و داشته‌ای موجب سود و منفعت او نخواهد شد ... و معلوم است که هر شخصی که به غیر از بدن، خود را نشناخته باشد، هر فعل و کرداری که داشته باشد، مقصودش فقط ناظر به سعادت بدنی خواهد بود» (ملاصدرا، ۱۳۴۰، ص. ۵۶).

در ابتدا، نفس خود را در قالب من عرضه می‌کند و «من» هستی خویش که قائم به نفس است را به طور حضوری درک می‌کند اگر این آگاهی حضوری - شهودی استمرار یابد و در فرایند استکمالی عمیق شود، «من» درمی‌یابد هستی او ضمن حقیقت هستی در بردارنده نحوه‌ای از وحدت و تشکیک است. در اینجا، «علم و وجود» پیوندی عمیق با یکدیگر برقرار می‌کنند و برابر هم لحاظ می‌شوند و این واقعیت آشکار می‌شود که حقیقت آگاهی در نهایت تجرد از ماده پدیدار می‌شود. در واقع، نوع انسان در فرایند خودشناسی به اعتقاد صدرا به مفاهیمی مانند بساطت، شمولیت، تجرد، انواع قوای نفس و همچنین، چگونگی فعالیت نفس در خلق صور علمی، دربردارندگی جهان عینی اعم از جواهر و اعراض در نفس، اتحاد عالم و معلوم، حرکت جوهری، تشبه نفس به خدا و ... معرفت می‌یابد؛ یعنی همان نظریه‌های بنیادینی که موجب قوام حکمت متعالیه می‌شوند؛ اما این معرفت یافتن فقط تقریر ملاصدرا از کلیت فهمی است که آدمی در خودشناسی درمی‌یابد؛ زیرا نحوه تجربه این آگاهی، ویژگی‌های جزئی، تأکیدها و مشاهده‌ها و غیره، جملگی قائم به وجود منحصر به فرد هر شخص هستند و دریافت‌ها ناظر به ویژگی‌های هر شخص متکثر می‌شوند و همین نکته نیز موجب جذابیت اهتمام به خودشناسی خواهد بود.

اتکاء به ویژگی‌ها و توانایی خود و سامان دادن هر گونه ارتباط بر اساس این شناخت درونی موجب تحقق «فلسفی زیستن» می‌شود؛ نحوه‌ای از زیستن که توأم با آرامش و ثبات شخصی است؛ چنانچه این ثبات و آرامش قرین معنایابی، معنادهی و تثبیت معنای زندگی را فراهم می‌آورد و بر همین اساس است که در پرتو خودشناسی نه فقط معنای واقعی همه امور روشن می‌شود، بلکه حتی فهم وجود مطلق به منزله حقیقت والا نیز میسر می‌شود. می‌دانیم ملاصدرا از حدیث «من عرفه نفسه فقد عرفه رب^۱» یکی از مهم‌ترین براهین اثبات خداوند را تقریر می‌کند. در بینش وی، سالک و مسلک در برهان برآمده از این حدیث منطبق بر یکدیگر هستند؛ این انطباق به گونه‌ای است که سالک را بی‌واسطه به مسلوک علیه می‌رساند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۴۶)؛ بر همین اساس، مبنای دستیابی به حقیقت از کیفیت ارتقای آگاهی من از خویش به دست می‌آید؛ زیرا اساساً حقیقت والا از طریق وجود آشکار می‌شود و آگاهی نسبت به وجود حقیقی با اتکاء به بی‌واسطه‌ترین هستی قوام می‌یابد و بی‌واسطه‌ترین هستی و آگاهی برای هر فرد انسانی چیزی جز هستی منحصر به فرد خودش نیست. به عبارت دیگر، فهم حقیقت در پرتوی آگاهی از خویشتن به دست می‌آید؛ همان‌طور که ملاصدرا بارها تصریح کرد: «معرفت نفس مفتاح خزائن ملکوت است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۳۳۱).

۲-۴- اصالت خودسازی

خودشناسی فرایندی است که طی آن، «خود» به عمیق‌ترین شکل درگیر «خود» می‌شود؛ زیرا این مهم‌ترین و ابتدایی‌ترین مواجهه بی‌واسطه فرد با هر امری است. این فرایند به صرف شناسایی علمی و کسب آگاهی از خویش نیست، بلکه نوعی سلوک عملی و ریاضت باطنی را می‌طلبد و از همین رو است که نخست، خودشناسی به

خودسازی پیوند می‌خورد؛ زیرا شخص در خودشناسی به عمیق‌ترین وجه درمی‌یابد باید خود را بسازد و دوم آنکه، این تبیین، زمانی که ملاصدرا کشف ماهیت حقیقی نفس را فقط برای عارفان میسر می‌داند، درستی سخن وی را روشن می‌کند؛ زیرا عارفان این حقیقت را به کشف و شهود یقینی به دست می‌آورند (ملاصدرا، ۱۳۴۰، ص. ۵۴). به این ترتیب، طبق بینش صدرا، خودشناسی و خودسازی به باورها و اعمال دینی منتسب می‌شوند.

خودسازی همان پیشرفت تدریجی و مداوم متأثر از باورهای ایمانی - وحیانی است که خود را به مرتبه‌ای بهتر و بالاتر از «بودن» رهنمون می‌کند.^۲ از آن رو که در اندیشه ملاصدرا، از یک سو، «در انسان جمیع حقایق عالم اعلی و اسفل جمع شده‌اند و انسان نیز حقایق اسماء و صفات حق را به جمیع آن حقایق افزوده است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۵، ص. ۳۵۰) و از سوی دیگر، «درجات عالم برای سالکان به سوی حق همانند منازل است که در هر مرتبه از آن خلع، لبس و مرگ رخ می‌دهند و هر مرتبه به منزله محرک به سوی مراتب بعدی به حساب می‌آید» (همان، ج. ۹، ص. ۲۳۵)، ناگزیر هر انسان نحوه‌ای از بودن را در سیر خودسازی متبلور می‌کند. آرمان این روند صعودی نیز تحقق عقل مستفاد و فنا در حق تعالی است. وصل به این مراتب هستی‌شناسانه نیز در ظهور نوعی آگاهی برتر و متمایز آشکار می‌شود. به عبارت دیگر،

^۲ می‌دانیم در فلسفه ملاصدرا، غایت نهایی استکمال در این جهان و طی حیات دنیوی امکان‌پذیر نیست، بلکه این رویه بعد از مرگ و در عالم آخرت نیز ادامه می‌یابد. وی می‌گوید: «فللإنسان توجه طبیعی نحو الکمال و دین إلهی فطری فی التقرب إلی المبدأ الفعال و الکمال اللائق بحال الإنسان المخلوق أولاً من هذه المواد الطبيعية و الأركان لها يوجد فی هذا العالم الأدنی - بل فی عالم الآخرة التي إليها الرجعی و فیها الغایة و المنتهی فیالضرورة إذا استوفی الإنسان جمیع المراتب الخلقیة الواقعة فی حدود حرکتة الجوهریة الفطریة من الجمادیة و النباتیة و الحيوانیة و بلغ أشده الصوری و تم وجوده الدنیوی حیوانی فلا بد أن یتوجه نحو النشأة الآخرة و یرج من القوة إلی الفعل و من الدنیا إلی الآخرة ثم المولی و هو غایة الغایات منتهی الأشواق و الحركات». برای تفصیل نگاه کنید به: (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۵۹).

^۱ برای تفصیل نگاه کنید به: (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص. ۵۸۸؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج. ۲۰، ص. ۲۹۲).

افاضه صور ادراکی به نفس ناطقه از طریق فانی شدن در عقل فعال و باقی بودن به بقای آن انجام می‌شود.^۱ اگر «فناي نفس از ذات و قطع نظر از ملاحظه غیررب نهایت سیر به سوی خدا در صراط نفسانی است» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۲۰۷)، این مرتبه و ملاحظه بر بنیاد آگاهی برتر از جنس آگاهی حضوری - وجودی قوام می‌یابد؛ آگاهی که قرین نوعی اطمینان قلبی، یقین عقلی و معنادهی به امور پیرامونی است.

به این ترتیب، خودشناسی به تأملی درونی بر بنیاد معرفت حضوری و کردار و حیانی نائل می‌شود تا طی آن، شخص خود را در سلوکی که برمی‌گزیند، سامان دهد؛ چنانچه از منظر دیگر، خودسازی مستلزم کوششی برای خودشناسی است. در این فرایند، شخص به امکانات خویش پی می‌برد، با علم و عمل به سازندگی خود اهتمام می‌ورزد و خود را شکوفا می‌کند و از همین رو است که اساساً، خودشناسی قرین خودشکوفایی است و هم‌زمان، خودشکوفایی مستلزم خودشناسی است و این رویکرد نیز همان بنیاد و شرط اقدام به «زیست فلسفی» است

۵- تحلیل و بررسی

نمی‌توان تمامیت معرفت‌های خویش را انکار کرد؛ زیرا این کار مستلزم نیست‌انگاری یا نیهیلیسم است؛ یعنی شورش دائمی تألم و سرکشی عمیق اضطراب؛ همان‌طور که زیستن در بستر شک‌گرایی نیز تألم و اضطراب را به همراه دارد. از سوی دیگر، آگاهی‌های متمایز، ناسازگار و متخاصم به‌روشنی موجب تألم می‌شوند. وانگهی، زمانی که مجموعه‌ای فراوان از اندیشه‌ها در ذهن فراهم می‌شوند؛ دغدغه نظم‌مندی آن‌ها تألمی پنهان را همواره در ذهن متبادر می‌کند. فائق آمدن بر این دغدغه در جهت رسیدن به نظام معرفتی منسجم و یکپارچه است؛ حتی اگر فردی چنین پیروزی را ادعا کند، به این دلیل که داده‌های معرفتی جدیدی جذب می‌شوند، همواره دغدغه پاسداری از نظام وجود دارد؛ اینکه چگونه داده‌های جدید قابلیت

هماندسازی با نظام را دارند. اگرچه این اضطراب با کوشش‌های عقلی طی نظام‌مندی داده‌های جدید با سیستم مرتفع می‌شود، به این دلیل که داده‌های جدید همواره افاضه می‌شوند، ناگزیر اضطراب خفیف یا پنهانی نیز همواره وجود دارد. به عبارت دیگر، در چنین بستری، تا زمانی که به دنبال کسب معرفت و تجمیع آگاهی کلی باشیم، نحوی از اضطراب وجود دارد؛ اما اگر امکان چینش آگاهی‌های جدید مبنی بر نظام معرفتی میسر نباشد یا فرد قادر به یکپارچه‌سازی آن‌ها نباشد یا داده‌های جدید را ناسازگار با نظام معرفتی بباید که خود را موظف به پاس‌داشت آن می‌داند، ناگزیر اضطراب طغیان می‌کند.

از سوی دیگر، تعمیق باور و ایمان به آگاهی‌های کلی در فهم علت آگاهی‌ها ریشه دارد. در این بستر است که فرد با آرامش می‌تواند به صحت آن‌ها گواهی دهد؛ ولی فهم علت آگاهی به دنبال فهم علت آگاهی قوام می‌یابد و این رویه توالی عمیقی را پیش‌روی فرد قرار می‌دهد. توالی دست‌نیافتنی یا دست‌کم پرنج و اضطرابی که حسب نسبت «آگاهی و علت» اجتناب‌ناپذیر است. به این ترتیب، اگرچه با تسامح، می‌توان مدعی بود آگاهی کلی همواره به طور آشکار یا پنهان قرین نوعی تألم وجودی خفیف یا ثقیل است.

اگر آگاهی کلی قرین تألم وجودی است، این دو همواره فرد را به خویشتن خود ارجاع می‌دهند؛ زیرا نخست، در مقام ارجاع «آگاهی کلی» به خویش باید گفت هر گونه آگاهی به هستی خویش وابسته است؛ زیرا نسبت علی و امکان شناسایی پدیده‌ها به هستی فاعل شناسا متوقف است. این وضعیت علاوه بر اینکه خودشناسی را به طور کلی تذکر می‌دهد، اشارتی به هستی منحصر به فرد آدمی برای آگاهی کلی به تمامی ابژه‌ها نیز هست؛ اینکه این هستی منحصر به فرد نظر به چنین توانایی از اهمیت ویژه برای شناسایی برخوردار است و این همان خودشناسی است. وانگهی، به گفته صدر، عمق آگاهی به ابژه‌ها به تعمیق شناسایی خود مشروط است: «جاهل به نفس خویش چگونه می‌تواند در معرفت به سایر

^۱. برای تفصیل نگاه کنید به: (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۰، ص. ۱۷۹).

موجودات کامیاب باشد» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۶) و این نیز ضرورتی دیگر برای خودشناسی است؛ اینکه آگاهی کلی به شناسای خود ارجاع می‌دهد؛ چنانچه تعمیق آگاهی‌ها نیز وابسته به خودشناسی است.

دوم، در مقام ارجاع «تألم وجودی» به خویش باید گفت هر سنخی از تألمات - اعم از تألم درباره دیگری یا برای خود - بر بنیاد هستی خود ایجاد می‌شود؛ زیرا اگر خود نباشد، به تبع، تألم خود نیز نخواهد بود؛ اما علت تألم وجودی به آگاهی وابسته است که فرد درباره خود و دیگری به دست آورده است. چنین آگاهی نیز معمولاً از سنخ معرفت حصولی است؛ ولی حتی اگر تألم به نوع وجودی و از سنخ معرفت بی‌واسطه از خویش باشد، این تألم بر بنیاد آگاهی بنا می‌شود و راه علاج آن نیز درون خود است.^۱ از سوی دیگر، تألم برآمده از تشویش ذهنی و چندپارگی‌های معرفتی نیز با ارجاع به خود و طی فرآیند خودشناسی و خودسازی سامان می‌پذیرد.

در این میان، رویکرد فلسفی به خودشناسی به قصد خودسازی همان فرایندی است که طی آن، فرد با اتکاء به توانایی‌های فردی می‌کوشد تا معنایی برای زیستن فراهم آورد. یافتن این معنا که درون‌مایه‌های فلسفه دارد و به طرز عمل‌گرایانه زیست فلسفی فرد را راهبری می‌کند، به منظور رسیدن به خوشبختی است و به تعبیر ملاصدرا، این رهیافت فقط بر بنیاد خودشناسی قوام می‌یابد: «سعادت انسان متوقف به هر امری است که وجود آدمی را تام و تمام می‌کند و موجب می‌شود توانایی‌ها و قابلیت‌های انسان به فعلیت برسد» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۱، ص. ۳۹۷)؛ بنابراین، خودشناسی در این رهیافت به حواله‌های متعدد و پیاپی میان قابلیت‌های فردی، ترسیم نقشه زیستن برآمده از استعدادها، پاسداری از اصول و ارزش‌هایی که به خوشبختی منتهی می‌شوند و استمرار عمل‌گرایانه در تعهد به این رویه و استقامت در برابر موانع این رویه خلاصه می‌شود. به این ترتیب، اگر با دقت در آگاهی کلی

و تألم وجودی در ارجاع به خودشناسی فلسفی تأمل شود، درخواهیم یافت خودشناسی طبق این تعریف به ویرایش محتوایی و هدفمندسازی آگاهی‌ها در مسیر وصول به خوشبختی رهنمون می‌شود؛ همان‌طور که حضور آگاهانه در این رهیافت نیز به اضمحلال تألمات وجودی می‌انجامد

۶- نتیجه‌گیری

در تقریری که می‌توان از خودشناسی صدرا بیان کرد، توأمان نگرش‌های فلسفی و بینش‌های عرفانی حضور جدی دارند. در این میان، می‌توان فهمی از خودشناسی در اندیشه صدرا را نیز به دست داد که در بستر زیستن هر فرد ظهور و بروز می‌یابد. به عبارت دیگر، می‌توان خودشناسی در اندیشه وی را به زیستن فلسفی نسبت داد. بر این اساس، دو موضوع در تقریر نسبت «خودشناسی و فلسفی زیستن» مطمح‌نظر واقع می‌شوند؛ دو موضوع که همواره شخص را به سمت خودشناسی سوق می‌دهند: نخست، آگاهی‌های کلی از تمام امور پیرامونی و دوم، تألمات وجودی و نارضایتی‌های روزمره.

تأمل فلسفی درباره بنیاد معرفت و اساس رنج موجب می‌شود فرد به خود و شناسایی خود برگشت داده شود. در واقع، آگاهی بیرونی و نارضایتی درونی به اهمیت خودشناسی سوق می‌یابد یا اینکه دو سویه «آگاهی کلی» و «تألم وجودی» پدیده خودشناسی را قوام می‌دهند؛ به این معنا که این دو پدیده بارز و روزمره، بیش از هر موضوع دیگری، می‌توانند فلسفه‌پژوه را به تفکر وادارند و سبک زیستن او را درگیر کنند. جمله این تفکرورزی‌ها، درگیری‌های ذهنی و تأثیر آن‌ها بر نحوه زیستن است که به ضرورت و اصالت خودشناسی حواله می‌دهند.

وانگهی، اگر آگاهی کلی مؤید رضایت از این جهان باشد، به بی‌معنایی ختم می‌شود. به ویژه اگر انتظار بر آن باشد دانش تجربی به تحقق رضایت رهنمون شود، ناگزیر به بی‌رضایتی و بی‌معنایی خواهد انجامید. هر اندازه احاطه و گستره چنین دانشی افزایش یابد، به همان اندازه

^۱ البته این همان شیوه‌ای است که در روان‌شناسی اگزیستانسیال یا در مشاوره‌های فلسفی نیز مدنظر قرار می‌گیرد.

بی‌معنایی عمیق‌تر می‌شود. حال آنکه انتظار می‌رود آگاهی‌های کلی به معناداری منجر شوند؛ اما معناداری چنین آگاهی‌ها مقوله‌ای است که به خود-بودن و با نگرش به خود پیوند دارد؛ یعنی نسبت آگاهی کلی و تحقق معناداری موضوعی است که فقط به عطف‌نظر به خود امکان‌پذیر است. شناسایی خود به بهترین وجه می‌تواند پیوند این دو مقوله را ممکن کند. وانگهی، اگر شناخت اشیاء رابطه‌ای اجتناب‌ناپذیر با شناخت خود دارد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۶)؛ ناگزیر تألم برآمده از ناکامی فهم حقیقت اشیاء نیز با رضایتی پیوند خواهد داشت که از شناخت نفس پدیدار شده است. به عبارت دیگر، تجربه تألم هم‌زمان امکان تحقق رضایت را به همراه دارد. اگر امکان نارضایتی وجود داشته باشد، ناگزیر تحقق رضایت نیز امکان‌پذیر خواهد بود. از دیگر سو، نمی‌توان از نارضایتی غفلت کرد؛ زیرا نارضایتی من را به خود ارجاع می‌دهد. این ارجاع که به خوداندیشی می‌انجامد، موجب گستردگی فضایی نامحدود برای من می‌شود و در همین فضای آگاهانه است که امکان زیست فلسفی فراهم می‌شود.

خودشناسی به منزله بنیاد و شرط هر گونه اقدام به زیست فلسفی است؛ از این نظر که نه فقط زیستن فلسفی با تمرکز بر خود قوام می‌یابد، بلکه فرد در فرایند خودشناسی و در مقام فهم امکانات و امتیازات منحصره‌فرد خویش می‌تواند الگویی را برای خودسازی فراهم آورد و زندگی خود را به سمت مقام رسیدن به آن سوق دهد. بایسته‌ها و ملزومات زیستی به منظور رسیدن به چنین الگویی که یک‌سره در فرایند خودشناسی فهم می‌شوند، ماهیت «زیستن فلسفی» شخص را سامان می‌دهند. در این میان، ناظر به واژه خود-شناسی که بر فردیت تمرکز دارد و دو تجربه «آگاهی کلی» و «تألم وجودی» که هر دو تجربه‌های بی‌واسطه فردی قلمداد می‌شوند، هر شخص به تنهایی الگوی برین و نحوه زیست خود را ترسیم می‌کند.

این خوانش به معنای اهمال درباره مرجعیت باورهای

دینی یا بی‌توجهی نسبت به تجربه‌های والای دیگران نیست، بلکه موضوع درباره فهم و تطبیق آن آموزه‌ها با وجود منحصره‌فرد خویش و اصالتی است که خود برای خود دارد. این اصالت نیز قرین هستی و منطبق با حکمت آفرینش رقم خورده است. همان‌طور که بیان شد، این مهم از فلسفه صدرا نیز به دست می‌آید؛ از آن رو که در خودشناسی حقیقی اتکاء به خودشناسی‌های دیگران روا نیست؛ زیرا بررسی خودشناسی دیگری به منزله دیگرشناسی است. در دیگرشناسی نیز موضوع خودیت به پدیده‌ای بیرونی تبدیل می‌شود و اعتبار خود را از دست می‌دهد. ضمن آنکه خودشناسی هرگز به قرائتی رسمی نمی‌انجامد و آگاهی فردی - انحصاری برآمده از خودشناسی دیگری نیز به تحقق راه یا نقشه فراگیری برای شناسایی خود ختم نمی‌شود. به این ترتیب، هر فرد می‌تواند با کنکاش خود، فهم ویژگی‌ها، مختصات، قابلیت و امکانات منحصره‌فردش - و البته با اتکاء به مرجعیت وحی و آگاهی برآمده از تجربه‌های دیگران - راهی وجودی برای فهم خویش بیابد و به زیست فلسفی خود سامان دهد.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۰). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۴۰). رساله سه اصل، تصحیح سید حسین نصر، تهران: دانشگاه تهران.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۶۰ الف). اسرار الایات، تصحیح محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۶۰ ب). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۶۳ الف). مفاتیح الغیب (تعلیقات علی النوری؛ محمد خواجوی، مصحح). تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۶۳ ب). کتاب المشاعر (امام‌قلی بن محمد علی عماد الدوله، پژوهشگر). تهران: طهوری.

ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۶۶). شرح اصول کافی (محمد خواجه‌ی، پژوهشگر). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۸۶). شرح رساله المشاعر (محمد جعفر لاهیجی، پژوهشگر). قم: بوستان کتاب.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۱). المیزان فی تفسیر قرآن (محمدباقر موسوی همدانی، مترجم). قم: جامعه مدرسین.

حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۰). هرم هستی. تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.

تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۴۱۰). غرر الحکم و درر الکلم (سید مهدی رجائی، مصحح). قم: دارالکتاب الاسلامی.

ابن ابی‌الحدید، عبد الحمید بن هبه الله (۱۴۰۴). شرح نهج البلاغه. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

وال، ژال (۱۳۵۷). اندیشه هستی (باقر پرهام، مترجم). تهران: طهوری.

یزدان‌پناه، یدالله، علی‌پور، مهدی، و احمدی، سید احد (۱۳۹۶). حکمت اشراق (حسین عینی و محمود سوری، ویراستاران). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.