

بررسی و مقایسه ابعاد و مراتب خود آگاهی در نظر سهروردی و ملاصدرا^۱

۱. سیدرضا سیداحمدلواسانی ۲. حسین زمانیها

۱. کارشناس ارشد فلسفه اسلامی دانشکده علوم انسانی دانشگاه شاهد تهران

Reza_lvsn@yahoo.com

۲. استادیار دانشکده علوم انسانی دانشگاه شاهد تهران

zamaniha@gmail.com

چکیده:

شیخ اشراق حقیقت انسان را از سنخ نور و مجرد می داند که این حقیقت با توجه به نوریت که ملاک علم است به خود آگاهی بی واسطه ای به نحو حضوری دارد. و چون حقیقت انسان امری ثابت و لایتغیر است بنابراین خودآگاهی در فلسفه او نیز امری ثابت و لایتغیر می باشد. اما ملاصدرا بر اساس نظریاتی همچون اصالت و وحدت تشکیکی وجود و حرکت جوهری در نگاه اولیه خود را امری واحد متصل و سیال می داند که از بالاترین مرتبه تا پایین ترین مرتبه ی وجود امتداد دارد و در آن هیچ گونه طفره ای را نمی توان یافت. لذا خود آگاهی در فلسفه وی نیز همچون حقیقت خود انسان امری ذو مراتب است و اما با توجه به نظریه وجود رابط، از آنجا که هیچ یک از ممکنات حقیقتا وجودی ندارند و تماما شانی از شئون واجب الوجود هستند بنابراین خودآگاهی انسان چیزی جز خداآگاهی نیست.

واژگان کلیدی: حقیقت خود، خود آگاهی، خدا آگاهی، سهروردی، ملاصدرا

Review and compare the dimensions and levels of self-awareness in Sadra and Sohrevardy opinion

1-Seyed Reza Seted Ahmad Lavasani 2- Hosein Zamaniha

1-Department of Theology, Shahed University, Tehran, Iran

2- Department of Theology, Shahed University, Tehran, Iran

Abstract

According to philosophical system of Sohrevardy , the reality of human is Light and non material. In his view the criterion for knowledge is being light, so self awareness is direct and immediate and self is fixed and unchangeable, but in Sadra`s opinion Self is one connected fluid unit with different levels on the basis of his theories such as substantial movement. Therefore Self awareness in his view is graded. Finally because he claims that all of creatures have no independent existenceandevendose not consider existence other than existence of god , so Self awareness is nothing but God awareness.

Keywords: *Self, Self awareness, God awareness, Sohrevardy, Mulla Sadra*

مقدمه:

یکی از مسائل اساسی و مهم فلسفه چیستی حقیقت انسان می باشد که ما از آن با خود یا واژه من یاد می کنیم . تمامی فلاسفه هر کدام به شکلی به این امر مهم پرداخته اند. شیخ اشراق همچون فلاسفه ی دیگر توجه لازم را به این امر داشته او ملاک معرفت، را همان نور می داند، که ذومراتب می باشد. در نظر او سرچشمه ی معارف بشری معرفتی حضوری است که با اشراق نفس حاصل می گردد. حتی احساس نیز درکی بی واسطه و حضوری به واسطه ی اشراق نفس است. او معرفت حقیقی را معرفت شهودی اشراقی می داند، می توان گفت که او نظام جامع فلسفی را ارائه داده که بر سه عنصر روش اشراقی، علم النفس اشراقی و متافیزیک نوری پایه گذاری شده است. بنابر این تحولی عمیق را در حوزه ی فلسفی، به وجود می آورد و ترتیب عالم بر حسب نظام نوری را ترسیم می کند . سهروردی از آنجا که حقیقت انسان را نور دانسته و به نور لئفسه بودن نفس انسان معتقد است لذا خود آگاهی انسان را بدون واسطه می داند . از نظر او حقیقت انسان امری ثابت و لایتغیر است و خود آگاهی نیز به آن حقیقت تعلق خواهد گرفت

اما تفسیر ملاصدرا از این امر با فلاسفه ی پیشین به طور چشمگیری متفاوت است. با اشاره به برخی آراء وی در این زمینه همچون "اصالت" و "وحدت تشکیکی وجود" و "حرکت جوهری"، "خود" را به مثابه فرایندی می یابیم که با حرکت جوهری، از نازل ترین درجه وجودی انسان یعنی بدن تا بالاترین مرتبه وجودی پیش می رود و به موازات آن "خودآگاهی" انسان نیز فرایندی تکاملی و متناظر با مرتبه وجودی او خواهد بود. از دیگر سو تعریف وی از وجود رابط معلول، تمام موجودات را شأنی از شئون واجب تعالی معرفی می کند؛ که در این راستا "خودآگاهی" روی دیگر "خودآگاهی" خواهد بود؛ بحث "خودآگاهی" ملاصدرا حول چند محورا اساسی خلاصه می گردد: الف- ملاصدرا بر خلاف تمام فلاسفه ی پیشین، حقیقت "خود" را امری سیال و به شکل یک فرآیند رو به تکامل می بیند. وی در پرتو اصالت وجود و تشکیک وجود، با تحلیلی که از "خود" در ساحت وجود ارائه می دهد، حقیقت آن را وجود واحد متصل سیال می داند و تا جایی که ما جستجو کرده ایم، این نظریه به این شکل اولین بار به وسیله ی ملاصدرا ارائه شده است. ب- همین امر باعث می شود، وی نفس و بدن را داخل در حقیقت "خود" دانسته و هر دو را مراتبی از یک حقیقت واحد یعنی همان حقیقت "خود" بداند. ج- نظر وی درباره ی ملاک "خودآگاهی" نیز تا حدود زیادی با فلاسفه ی پیشین متفاوت است. در جایی که سهروردی نوریت را ملاک "خودآگاهی" در نظر گرفته و تنها نور لئفسه را واجد "خودآگاهی" می داند. اما ملاصدرا بر اساس مبانی وجودی خود، وجود جمعی را به عنوان ملاک "خودآگاهی" معرفی می کند. د- درباره نسبت "خودآگاهی" با "خود آگاهی" نیز نظر وی نظریه ابتکاری است. زیرا بر اساس مبانی فلسفی او، تمام حقیقت معلول، عین ربط و وابستگی به علت است؛ لذا معلول در علم به "خود"، در حقیقت علم به علت، در مرتبه وجودی "خود" می یابد. بنابراین در فلسفه صدرایی "خودآگاهی" و "خودآگاهی" دو روی یک حقیقت واحدند. در این پژوهش با بررسی و مقایسه نظرات این دو فیلسوف بزرگ اسلامی در پی دریافت اختلافی هستیم که با توجه به مبانی نظری آن فلاسفه بوجود آمده . تا بتوانیم به نگاه عمیق تری در مورد خود آگاهی و حقیقت آن برسیم که رهگشای بسیار از مسائل خواهد بود.

حقیقت "خود" و "خودآگاهی" در نظر سهروردی

شیخ اشراق با بهره‌گیری از سنت‌های کهن عقلی و اشراقی ایران باستان و یونان و همین‌طور میراث فرهنگ اسلامی، نظام فلسفی بدیع و قابل توجهی را با نام حکمت اشراق، تاسیس نمود. در این نظام اصل اساسی و محوری، مفهوم نور است. نور در نگاه او حقیقتی ذو مراتب بوده، که از نورالانوار تا نور حسی را شامل می‌گردد. نورالانوار، سرسلسله‌ی نظام نوری است (سهروردی، ۱۳۹۱، ج ۲، ۸۰) و در واقع نظام نوری از خداوند سبحان که همان نورالانوار است آغاز می‌شود؛ زیرا او نور محض است که از شائبه‌ی هرگونه ظلمت پیراسته است. او به حقیقت، نور صرف، نامتناهی و حقیقتی یکتاست.

از نورالانوار معلولی واحد که همان نخستین معلول صادر می‌شود این معلول از سنخ نور است و نزدیک‌ترین نور به علت العلل، همان نورالانوار و قوی‌ترین نور پس از آن است، که به آن نور اقرب می‌گویند. (همان‌جا) در نور اقرب که نزدیک‌ترین نور به نورالانوار بود، دو جهت حقانی و خلقی پدید می‌آید که نورالانوار از چنین تعدد و کثرتی عاری است. جهت حقانی در نور اقرب جهتی بسیار قوی و شدید است ولی جهت فقری او که همان ضعف و نقص آن است، باعث نوعی تاریک‌نمایی در نور اقرب می‌شود و در مقایسه با نورالانوار خود را تاریک می‌یابد. همین دو جهت متعدد و متفاوت از هم دلیل پیدایش کثرت می‌گردد و راه را برای صدور کثرت از نور اقرب هموار می‌کند. پس از نور اقرب، عقول طولیه قرار می‌گیرد. شیخ اشراق تعداد عقول طولیه را برخلاف مشاء در ده عقل منحصر نمی‌داند بلکه به عقول طولی بیشماری قائل است (همان، ۸۴) و از عقول طولی سه چیز به وجود می‌آید. عقول طولی سافل، مثل افلاطونی و انوار قاهره عرضی، همین‌طور فلک هشتم و برزخ. این خلاصه‌ای از نظام نوری این حکیم بزرگ بود که بیان گردید.

اما در باب معرفت، او حقیقت معرفت را همان نور می‌داند، که ذومراتب می‌باشد. در نظر او سرچشمه‌ی معارف بشری معرفتی حضوری است که با اشراق نفس حاصل می‌گردد. حتی احساس نیز درکی بی‌واسطه و حضوری به‌واسطه‌ی اشراق نفس است. او معرفت حقیقی را معرفت شهودی اشراقی می‌داند، که صرفاً با تعقل و بحث علمی به دست نمی‌آید، بلکه با انقطاع از دنیا و تعلقات دنیا به‌واسطه‌ی تهذیب نفس و سلوک باطنی حاصل می‌گردد. می‌توان گفت که او نظام جامع فلسفی را ارائه داده که بر سه عنصر روش اشراقی، علم النفس اشراقی و متافیزیک نوری پایه‌گذاری شده است. بنابر این تحولی عمیق را در حوزه‌ی فلسفی، به وجود می‌آورد و ترتیب عالم بر حسب نظام نوری را همانطور که بیان شد، ترسیم می‌کند.

حال برای دریافت پرسش این پژوهش، لازم است نگاهی اجمالی به مفهوم نور در نظام فلسفی او داشته باشیم؛ چرا که حقیقت انسان نیز همان نور است که با عنوان نور اسپهبدی از آن یاد می‌کند.

ایشان در توضیحی نسبت به تفاوت نور محض و نور عارض بیان می‌دارد که چون نور عارض قابل اشاره حسی است، پس اگر نوری محض باشد؛ نمی‌توان به آن اشاره حسی کرد و این نور محض در جسم جای نمی‌گیرد و دارای سمت و سو نیست (سهروردی، ۱۳۸۰، ۲۹۳) و در ضابط بعدی اظهار می‌دارد که نور عارض نور لئفسه نیست؛ چون وجودش برای غیر خویش است، پس نور لغیره است و نور محض نور لئفسه است و هر نور لئفسه، نور محض مجرد می‌باشد. (همان)

اما در ادامه، مسأله‌ای را عنوان می‌کند که در مورد بحث ماست و این‌گونه توضیح می‌دهد که: هرکس که دارای ذاتی باشد و از آن ذات خود غافل نباشد، غیر غاسق است؛ چرا که ذات وی در نزد خود او ظاهر است و هیأت ظلمانی در غیر خود نیست، چون که

نه تنها هیأت ظلمانی بلکه هیأت نورانی نیز نور به حسب ذات خود نیست. پس کسی که "خودآگاه" است، همانا نور مجرد است و نمی‌توان به آن اشاره حسی کرد و در ادامه سه دلیل ارائه می‌دهد مبنی بر این که مجردات، مثلاً نفس انسانی "خود" را به‌طور حضوری درک می‌کنند. (همان، ۲۹۴)

سهروردی با استدلالی متفاوت، دوگانگی وجود انسانی را بیان می‌نماید. او ادراک "من" را که از تصورات بدیهی نزد هر انسان می‌باشد (همو، ۱۳۸۰ الف، ج ۲، ۱۱۰) و وجودی متفاوت با تن دارد، نفس انسانی دانسته و دلیلی بر دوگانگی وجود انسان شمرده است؛ زیرا «من» وجودی غیر از وجود جسمانی او می‌باشد.

باید توجه داشت که سهروردی در باب معرفت معتقد است، که شهود درونی در صورتی دارای ارزش معرفتی است، که عقلاً قابل اثبات باشد. (هروی، ۱۳۶۳، ۶) او چنین دانشی را از لحاظ یقینی و صحیح بودن، مهم‌تر از علوم حسی و تجربی دانسته است. (همان، ۱۸)

سهروردی در استدلال خود در عین آن که اشاره ای به "خودآگاهی" انسان دارد به تمایز نفس و بدن نیز اشاره می‌نماید. بدون تردید هر انسانی به "خود" آگاهی داشته و چیزی در "خود" می‌یابد، که ورای همه‌ی اعضای بدن است، که آن ادراک "من" می‌باشد. او بیان می‌کند که: تو به "خود" آگاهی داشته و پیوسته ذات "خود" را ادراک می‌کنی و از این آگاهی لحظه‌ای غافل نیستی؛ این ادراک با امری زائد از وجودت، یعنی بوسیله‌ی صورت نبوده، بلکه ظهور آن عین ذات تو می‌باشد و در این امر افراد دیگری که ذات "خود" را درک می‌نمایند، با تو شریک هستند. (سهروردی، ۱۳۸۰ الف، ج ۲، ۱۱۲)

این ادراک که همان ادراک "من" است، ساحتی از وجود انسان را که غیر از ساحت جسمانی او می‌باشد، بیان می‌نماید که به صورت ادراک تجربی درونی است. او از این تجربه‌ی درونی، که قابل دسترسی برای همگان است، بهره جسته و بیان می‌کند که انسان ذات خود را درک می‌کند و موجودی که ذات خود را درک می‌کند و به "خود" آگاهی دارد، نوری نشأت گرفته از عالم انوار می‌باشد، و به سبب اینکه نور می‌باشد، وجود محض و مجرد است، قابل اشاره حسی نیست و ذاتاً دارای حیات و علم می‌باشد (همان، ۱۲۱). او این "من" را نفس انسان و هویت انسانی انسان معرفی می‌کند و همین‌طور وجود "من" را دلیلی بر دوگانگی وجود انسان ذکر می‌نماید و چنین استدلال می‌کند که "من"، هیچ یک از اعضای جسمانی انسان نبوده و با هیچ یک از آنها این‌همانی ندارد. بنابراین "من" ساحتی از وجود انسانی است که ماورای همه‌ی اعضای او و در حقیقت همان روح انسانی یا نفس او می‌باشد. بدان که هر جزئی از اجزای بدن خود را فراموش کنی و بعضی اعضا را ببینی که از نابود شدنش حیات و ادراک مردم را نقصان نمی‌شود، و بعضی چون دماغ و دل و جگر به تشریح و مقایست دانی و فی الجمله، هر جسمی و عرضی که هست از او غافل توانی بود، اما از خود غافل نباشی و خود را دانی. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ۲۳).

او به اثبات این مطلب می‌پردازد که موجود "خود آگاه" عین آگاهی می‌باشد و این موجود عین ظهور روحانی است، نه چیز دیگری که ادراک را به دنبال داشته باشد و بیان می‌کند که این موجود در ادراک خود نسبت به ذات "خود" به غیر ذات "خود" که برای خودش ظاهر باشد، نیاز ندارد و می‌گوید "خودآگاهی" تو بایستی به خودی خود و به حسب خود ذات تو، آن طور که هست، باشد و نباید تو هرگز از ذات "خود" و از جزء ذات "خود" غافل باشی. آنچه تو از آن غافل هستی، مانند اعضای مثل قلب و کبد و مغز و همه‌ی برزخ‌ها و هیات‌های ظلمانی و نورانی، هیچ کدام از این‌ها، آن چیزی نیست که از تو ادراک شده باشد. پس آنچه از تو ادراک شده، نه عضو است و نه امر برزخی، و گرنه از آن غافل نمی‌شدی؛ چرا که "خودآگاهی" تو مستمر و بی‌زوال می‌باشد و اثبات

می‌کند که ذات تو جوهری است که تو از آن غافل نیستی؛ یعنی نه همه‌ی ذات توست و نه جزء ذات تو و بیان می‌دارد که اگر بررسی کنی متوجه می‌شوی آن چیزی که تو به حسب آن، تو هستی، جز یک شیء "خود آگاه" که همان "من" بودن تو است، چیز دیگری نیست. (همو، ۱۳۸۰، ۲۹۵)

شیخ اشراق می‌نویسد که من با خود خلوت کرده و به ذات "خود" نظر افکنده، آن را انیت و وجود یافته‌ام. به طوری که دارای ضمیمه‌ای، به عنوان لا فی موضوع است. ضمیمه‌ای که مانند یک تعریف به رسم، برای جوهریت است و نیز آن را داری اضافاتی به جسم یافته‌ام. اضافات و مناسباتی که مثل تعریف به رسم برای نفس بودن است. اضافات را خارج از حقیقت خود می‌یابم و ویژگی لا فی موضوع نیز یک مسأله‌ی سلبی است. اگر جوهریت، معنای دیگری غیر از معنای لا فی موضوع دارد، آن را در این مرحله به دست نیاورده‌ام، ولی ذات "خود" را یافته و درک کرده‌ام، که از او غایب نیستیم. این ذات دارای فصل نیست، چون من آن را به وسیله‌ی همان ویژگی غایب نبودن از آن شناخته‌ام. اگر فصل یا خصوصیتی به غیر از وجود در کار بود، در همان زمان که "خود" را یافتیم، آن را هم درک می‌کردم، چون کسی از خودم به من نزدیک‌تر نیست. وقتی ذات خودم را به خوبی می‌کاوم، چیزی جز وجود "خود" و ادراکم را نمی‌بینم (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ۱۱۵).

قطب دین در شرح خود، در باب نفس انسانی و رابطه‌ی آن با بدن، بیان می‌کند که نفس ناطقه در نهایت لطافت و شفافیت و نورانیت بوده، چون موجودی مجرد است و هیچ ظلمت و تاریکی از ناحیه‌ی خودش ندارد، بنابراین در برزخی که در نهایت کثافت و ظلمت است، تصرف نمی‌کند و زمانی شیئی در چیز دیگر تصرف می‌کند که میان آنها یک مناسبتی باشد؛ مانند این که لطیف در لطیف تصرف کرده و کثیف در کثیف، و اگر بخواهد یک شیئی در یک شیئی دیگری که با او مناسبت ندارد تصرف کند، باید در میان آنها یک شیئی دیگر که با آن مناسبت دارد، واسطه گردد. در مورد تصرف نفس در بدن نیز یک جوهر لطیفی که "نفس حیوانی" نام دارد و آن بخار لطیفی است که از اخلاط پدید آمده است می‌باشد و منبع آن سمت چپ قلب است و این نفس بخاری شبیه به نفس ناطقه است؛ زیرا وجود او معتدل و دور از تضاد بوده، بنابراین شبیه به اجسام علوی می‌باشد و مزاج او چون تقلیل می‌یابد، مانند آب شفاف شده، چون دیگر کدر نیست، می‌تواند قابل نور باشد و مانند آب و شیشه، نور را از خود عبور دهد، و این نفس بخاری است که لطیف‌تر از اجسام عنصری و حد فاصل میان عالم اجسام و مجردات است و نفس ناطقه در آن تصرف می‌کند و به تدبیر بدن مشغول می‌گردد. (شیرازی، ۱۳۷۹، ۴۴۲) نفس ناطقه‌ی ناسوت، محل نفس ناطقه‌ی ملکوت است، که جوهری مجرد از ماده بوده، بدین جهت اشاره حسی به آن نتوان کرد و او تدبیر جسم انسان را کرده و به "خود" آگاه است و به موجودات پیرامون "خود" نیز آگاهی دارد، آن جسم نیست؛ زیرا گاه در طرب آید و گاه طلب عالم بی‌نهایت کند. (همان، ۸۷)

سهروردی استدلال‌های زیادی در باب تفاوت نفس و بدن ارائه داده؛ مثلاً باز بیان می‌کند که، هر جسمی و عرضی که هست، می‌توانی از آن غافل شوی، ولی از "خود" نمی‌توانی غافل باشی. پس توی تو، نه همه‌ی این اعضا است و نه به سبب یکی از این اعضا، به طوری که اگر یکی از این اعضای بدن، در توی تو دخالت داشت، هرگز بدون او نمی‌توانستی، "خود" را به خاطر آوری، پس تو ورای اجسام و اعراض هستی. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ۲۳)

تو خود را به لفظ "من" می‌گویی، ولی هر چه در بدن توست، همه را با او اشاره می‌کنی. هر چه را او توانی گفت، نه گوینده "من" است از تو، چون آنچه تو را اوست، من تو نباشد و هر چه او را تو، او گویی، از خودش و از منی خویش جدا کرده‌ای، پس نه همه‌ی تو باشد و نه جزء من تو، چون اگر جز منی تو را از من تو جدا کنی، من نمی‌ماند، همانطور که اگر در و دیوار از خانه جدا کنی

خانه‌ای باقی نمی‌ماند، پس به همه‌ی اعضا، می‌توانی اشاره‌ی اوپی کنی؛ مثل دماغ، دل، جگر، و غیره؛ بدن مثل آسمان و زمین هر دو طرف است. پس تو و رای این همه هستی (همان‌جا). توی تو نه این همه تن است و نه جزء آن، بلکه و رای این همه است. (همان، ج ۴، ۸۵)

نمی‌توان تصور کرد که وجود نفس در عالم اجسام باشد؛ چون اگر نفس این گونه بود، نمی‌شد تصور کرد که انسان بتواند وحدت حق را درک کند، برای این که تنها امر وحدانی می‌تواند واحد را درک کند. هر چه در این عالم است، غیر واحد است. پس ماهیت نفس امر جسمانی نیست. (همان، ج ۲، ۲۶۶).

بدن تو پیوسته در حال نقصان است و پیوسته به واسطه‌ی حرارت، از بدن کاسته می‌شود و در عوض به واسطه‌ی غذایی که خورده، بازیاب می‌شود. اگر از بدن کاسته نمی‌شد و روز به روز از غذای نو مددی می‌رسید، بدن بی اندازه بزرگ می‌شد؛ ولی این چنین نیست. پس هر روز چیزی کم می‌شود و چیزی باز به جای می‌آید. بنابراین همه اعضا در حال تبدیل است و اگر توی تو از اعضای بدن بود، پیوسته تغییر می‌کرد و هر کس هر روز کسی دیگر می‌بود، ولی این چنین نیست؛ چون دانایی انسان پیوسته و دایم است. بنابراین، نه نفس از اعضای بدن است و نه برخی از تن، بلکه و رای همه بدن است. (همان، ج ۴، ۸۶).

روح نفسانی، نور مجردی است که در کالبد انسان متصرف شده، که آن همان اسپهبد ناسوت و این نفس همان انانیت انسان است، که از آن به‌عنوان "من" یاد می‌کند (همو، ۱۳۸۰ الف، ج ۲، ۲۰۱). سهروردی نفس انسان، یعنی همان نفسی که در کالبد انسانی است را نفس ناطقه‌ی ناسوت می‌نامد و می‌گوید: این نفس شباهت زیادی با نور اسپهبدی یا نفس ناطقه‌ی ملکوت دارد و در تمام بدن جاری بوده و حامل کلیه‌ی قوا، اعم از مدرکه و محرکه است و انوار اسپهبدیه یا نفس ناطقه به‌وسیله‌ی این نفس در بدن تصرف می‌نماید. (همان‌جا).

در باب نفوس و چیستی و حقیقت آنها بیان می‌کند که همه‌ی انوار مجرد، نور سانح از نورالانوار می‌باشند. (همان، ۱۳۸). نورها دارای صفت فیاضیت بوده و هر مرتبه‌ی عالی به مرتبه‌ی پایین‌تر فیضان نموده و هر مرتبه‌ی سافل، نور نورالانوار را توسط مافوقش دریافت می‌نماید و کلیه‌ی آنها نور محض، یعنی هستی حقیقی می‌باشند و همه‌ی آنها از یک حقیقت برخوردار و دارای حیات و ادراک و فعال و بسیط می‌باشند و اختلاف میان آنها به کمال و نقص است. نورها در عالم انوار، دارای مراتب مختلفی بوده که در مرتبه‌ی نزول ضعیف شده و در مرتبه‌ی صعود قوی می‌گردند؛ انوار قاهره تا مرتبه‌ی انوار اسپهبدیه قائم به ذات می‌باشند، ولی در مرتبه‌ی نزول به مرتبه‌ای می‌رسند که قائم به ذات نبوده، بلکه متصرف در کالبد و متعلق به ابدان و اجسام می‌گردند. (سهروردی، ۱۳۸۰ الف، ج ۲، ۱۶۷). مرتبه‌ی انوار اسپهبدیه، همان مرتبه‌ی نفوس ناطقه است، که مرتبه‌ی نازله‌ی انوار قاهره و علت نفس ناطقه‌ی ناسوت انسانی است که متصرف در جسم می‌باشد. این نفس جهت تدبیر و تصرف در جسم نیازمند یک نفس واسطه به‌نام روح نفسانی می‌شود (همان، ۱۶۵) و در مورد چگونگی تعلق آن به بدن و بقای آن می‌گوید که ماده‌ی جسمانی انسان، چون مزاجش در میان سایر مرکبات همچون معدن و نبات و حیوان، اتم و نزدیک‌ترین مزاج به اعتدال است، بنابراین برخوردار از کمال لازم بوده و این استعداد و قابلیت نیز طی سال‌ها برای جسم انسانی حاصل گردیده است، که قابل فیض از جانب انوار اسپهبدیه یا نفس ناطقه شود (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ۶۲) و قابل‌های مستعد به اندازه‌ی استعدادشان از انوار قاهره فیض برند (همو، ۱۳۸۰ الف، ج ۳، ۱۹۵). بنابراین ماده‌ی انسان با نظر به استعداد و لیاقت خود از واهب‌الصور مستدعی کمال، یعنی نفس شده، چون چنین استعدادی را کسب کرده بود، یعنی هم از لحاظ ترکیب ماده‌ی جسمانی نسبت به سایر موجودات عالم طبیعت کمال یافته بود و هم نفس

حیوانی با کمال یافتن تبدیل به نفس بخاری شده، که با تصرف نفس ناطقه در آن موجبات حدوث نفس ناطقه ناسوت، که همان نفس انسان است، مهیا نموده، در حقیقت نفس بخاری مظهر آن انوار گردیده و نفس انسان حادث می‌شود؛ بنابراین از میان رفتن و مرگ تن، موجب مرگ نفس و بطلان او نیست؛ زیرا مبدأ و علت او از عالم باقی و دائمی است؛ او نیز باقی و دائمی به بقای علت خود می‌باشد. (همو، ۱۳۸۰ الف، ج ۳، ۱۰۵) لذا در نظرش "خود آگاه" برای خویش، به خودی خود ظاهر است و باز تأکید می‌کند که "خود آگاه" خود همان ظاهر است و "خود آگاه" نور برای خویش است و نور محض است و ادراک کننده بودن تو نسبت به اشیاء دیگر هم تابع ذات تو است.

بنابراین در اصل در نظر او "خود آگاه" عین ادراک و عین ظهور است، نه آن که چیزی باشد که ادراک را به دنبال داشته باشد. پس از آنجا که ملاک "خود آگاهی" را نور بودن و نفس را از سنخ نور می‌داند، لذا در نگاه او، نفس انسان جدای از بدن است؛ چرا که جسم، جوهر غاسق است و در آخر، نفس قادر به آگاهی از "خود" است و این آگاهی، اشراقی از انوار مجرد و نور الانوار است.

حقیقت "خود" در نظر ملاصدرا

در بررسی حقیقت خود آگاهی در نظر این فیلسوف بزرگ در آغاز باید به بررسی حقیقت خود در نگاه او پرداخت و برای دریافت چیستی "خود" در نظر ملاصدرا، باید نگاهی به نظرات این دانشمند اسلامی بنماییم، تا دریافت دقیقی از این امر داشته باشیم.

در این مسیر می‌توان با توجه به مبانی نظری ملاصدرا در حکمت متعالیه همچون اصالت و وحدت تشکیکی وجود و حرکت جوهری اشتدادی و همینطور عوالم مختلف در نگاه او و وجود رابط در مقابل وجود رابطی دریافت که آنچه ما به خود یا من از آن یاد می‌کنیم چیست.

با توجه به نظریه‌ی حرکت جوهری اشتدادی می‌توان نفس انسانی را وجودی دارای طیف‌های مختلف دانست زیرا نفس انسانی از حالت جسمانی عنصری آغاز شده و به وجودی روحانی خواهد رسید. صدر المتالهین نفس انسانی را جسمانیت الحدوث و روحانیت البقاء می‌داند و در آن جا توضیح می‌دهد، که نفس حدوثی جسمانی دارد و با حرکت جوهری اشتدادی به مجرد نطقی و بعضی از انسانها به مجرد عقلی می‌رسند. در نگاه او نفس انسان خود در این حرکت، مسافت حرکت است و از سوی دیگر مسافت حرکت، قطعاً امری پیوسته می‌باشد؛ به این معنا که یک واقعیت ممتد سیال وجود دارد، بدون آن که مرزی در آن یافت گردد. پس نفس، جوهری جدا از بدن نیست بلکه مرتبه‌ی عالی‌ی بدن و در نتیجه متصل به آن است و به تعبیر خود ملاصدرا، نفس کمال و تمام بدن است. (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۲، ۲۴۷) از این رو، نمی‌توان گفت نفس، حقیقتی از حقایق وجودیه و بدن حقیقت دیگری است؛ نظیر دو موجودی که در عرض و برابر هم قرار بگیرند؛ بلکه این دو با هم یک حقیقت از مراتب نظام وجوداند. پس سخن درستی است اگر گفته شود، آنچه از صور وجودیه و نشو و نمو و رنگ و رخسار و هیأت‌های گوناگون در بدن وجود دارد، پرتو عکسی است، که از نفس بر ماده‌ی بدن اشراق کرده است. (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، ۸۰) ملاصدرا برای تبیین هر چه بهتر این مسأله به تمثیل روی آورده و از باب تشبیه معقول به محسوس، اتصال و ارتباط نفس با بدن را به اتصال نور به سایه یا اتصال آتش به دود یا اتصال شخص به عکس خود در آینه تشبیه می‌کند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ۱۲۵)

با توجه به این مطلب، به سبب وجود اشتدادی، که در حرکت جوهری تصویر می‌شود و پیوستگی‌ای که لازمی مسافت حرکت است، باید همه‌ی درجات وجودی بین حالت عنصری و حالت نطقی را واجد گردد، بدون وجود هیچ گونه طفره‌ای در بین آن. پس نفس انسان قطعاً طیف‌وار است، که بر اساس حرکت جوهری خود، از هر مقطع فرضی آن ماهیتی انتزاع می‌شود، غیر از مقطع فرض دیگر آن، که ماهیتی دیگر انتزاع خواهد شد.

ملاصدرا در موارد متعددی از تعلق نفس انسانی به عالم مثال سخن گفته است؛ گاهی خلق جسم را در دنیا و خلق نفس را در برزخ می‌داند. (همو، بی تا، ۷۸) در جای دیگر نفس ناطقه‌ی انسان را از سنخ عالم ملکوت می‌داند. (همو، ۱۳۵۴، ۶) او به عوالم مختلفی باور دارد. در نظر ملاصدرا عوالم از عالم الوهی آغاز می‌گردد و بعد از آن به ترتیب عالم عقل، عالم مثال و عالم مادی قرار دارد. ملاصدرا نفس ناطقه را با توجه به این که تجردش مثالی است، امر ممتد و اندازدار می‌داند؛ چرا که او همچون ابن سینا به تلازم بین مادیت و جسمانیت معتقد نیست؛ زیرا او معیار مادیت و تجرد را به نیاز و عدم نیاز به ماده می‌داند. ولی امتداد را با مادیت سازگار می‌داند، همانطور که با تجرد سازگار است. در نگاه او امتداد فقط ملاک شدت و ضعف در مادی بودن و مجرد بودن جواهر است؛ به این معنا که امتداد در جوهری مادی، باعث شدت در مادیت و در جوهر مجرد، مستلزم ضعف در تجرد آن می‌باشد. اما او با قبول امتداد در امری مجرد، بین مجردات مثالی که ممتد هستند و مجردات عقلی، به قسمی از مجردات قائل است، که از سوی پایین به قوی‌ترین موجود مثالی و از سوی بالا به ضعیف‌ترین عقل تام منتهی می‌گردد، که همان نفوس ناطقه اند. ملاصدرا جواهر را به چهار گروه تقسیم می‌کند که به ترتیب از مادی محض به مجرد محض می‌رسد. در قسم نخست امور مادی ممتد که شامل اجسام طبیعی است، جای دارد و در مرحله‌ی بالاتر امور مادی غیر ممتد، که شامل نفوس نباتی و برخی از نفوس حیوانی می‌باشد و نیز در مرتبه‌ی بعدی، موجودات غیر مادی ممتد قرار دارد، که شامل کلیه‌ی جواهر مثالی می‌باشد و می‌توان عموم نفوس انسانی و دیگر نفوس حیوانی را در آن جای داد. در مرحله‌ی آخر امور غیر مادی غیر ممتد جای دارد که متشکل از کلیه‌ی جواهر عقلی است و ملاصدرا در این قسمت نوادری از نفوس انسانی را نیز جای می‌دهد؛ چرا که معتقد است برخی از نفوس انسانی، در حرکت جوهری اشتدادی خود می‌توانند به این مرحله راه یابند و در مرتبه‌ی مجردات عقلی قرار گیرند. (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ۹۶)

اکنون می‌توان دریافت که در نظر ملاصدرا، طیفی از موجودات وجود دارد، که از طرفی به جوهر هیولانی خواهد رسید و از طرف دیگر به واجب الوجود، اما باید بدانیم که در هیچ کجای این سلسله، جای نوعی جوهر خالی نیست و هیچ طفره‌ای وجود ندارد. ملاصدرا در این باب بیان می‌کند: "نشئه‌ی وجود دارای تفاضل است و با داشتن تفاوت، بعضی از آنها متصل است به بعض دیگر آخر هر مرتبه آغاز مرتبه دیگر است و آخر درجات این نشئه، اول درجات نشئه تجردی می‌باشد." (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ۳۹۶) حال در پاسخ به این سؤال که "خود" در نگاه ملاصدرا به چه معناست؟ تصویر صحیح‌تری خواهیم داشت. او خود بارها به اتحاد نفس و بدن رأی داده، اما نکته‌ی قابل توجه این است که مراد او از اتحاد بین نفس و بدن، وحدت آنها نمی‌باشد، آنچنان که وقتی از اتحاد صورت و ماده سخن می‌گوید، منظور او وحدت آن دو در خارج است؛ بلکه نگاه او به این اتحاد، مانند اتحاد نفس با قوای خویش است. از این رو می‌توان بیان نمود، با آن که نفس و بدن متغایر هستند، ولی مابین یکدیگر نیستند؛ بلکه بدن از آن جهت که بدن است، مرتبه‌ای از مراتب نفس است؛ و حتی می‌توان آن را پایین‌ترین مرتبه‌ی آن دانست، با این بیان که بدن همان نفس است در مرتبه جسمانی. او بیان می‌کند: "پس همچنین ناگزیر هر معنای روحانی در نفس مجرد، نظیری در بدن دارد، که بدن بعینه

نفس ناطقه ای است، که کدر و جرم دار است و همچنین هر نفسی هنگام تجردش از عالم ابدان، بعینه همان بدن است، اما لطیف و روحانی". (همو، بی تا، ۴۵۹) طبیعتی که نفس، از آن در حرکت انتقالی خود استفاده می کند، متعلق به نفس است؛ زیرا آن از قوای نفس می باشد، بلکه متحد با ذات آن است؛ به این معنی که نفس در مرتبه ی نازل خود، در مرتبه ی آن متحقق شده است. (همو، ۱۳۶۰، ۱۱۱) پس آثاری که بالذات به بدن نسبت داده می شود مانند امتداد، از همان جهت بالذات به نفس منسوب است؛ اما نه در مرتبه ی ذات آن، بلکه به حسب تنزل او در مرتبه جسمانی.

در گفتارهای دیگر از نفس به عنوان غایت بدن یاد میکنند و می گوید که نفس شامل کمالات بدن است، اما به نحو برتر و کامل تر چرا که نفس غایت بدن است و ما می دانیم که غایت هر شیئی کمالات آن شیء را به نحو برتر و کامل تر داراست و در نتیجه با استفاده از این مطلب اتحاد بدن و نفس را نتیجه می گیرد؛ مانند بیانی که در آن نفس را وجود برتر و کامل تر قوای خود می داند و اتحاد بین آن دو را نتیجه می گیرد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ۱۰۶)

همچنین گاهی از تعبیر عدم مابینت حقیقت نفس و بدن استفاده می کند و در این جا بر پایه ی نظریه ی خود، در باب اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، بدن را نسبت به نفس، همچون سایه نسبت به صاحب سایه، به شمار می آورد. "حقیقت نفس مابین با بدن ها منزله از اجرام نیست، بلکه بدن برای نور نفس، مانند سایه است." (همو، ۱۳۵۴، ۵۰۶) در اینجا همان تعبیراتی که در باب سایه بودن و حکایت بودن ماهیت نسبت به وجود در اصالت وجود دارد را مشاهده می کنیم، که هم به مغایرتی که بین بدن و نفس می باشد اشاره دارد و هم به اینکه بدن، مرتبه ی نازل نفس است.

حال اگر با نظر به تشکیک در وجود که یکی از مبانی نظری ملاصدرا می باشد، به آن بنگریم، هر مرتبه از وجود نسبت به مرتبه ی پایین تر از خود کامل تر است؛ به این معنا که تمام آنچه را آن مرتبه ی نازل وجود دارا می باشد، او هم داراست و کمالات دیگری را نیز دارد، که مرتبه ی نازل فاقد آن است؛ حال نفس نیز مشتمل بر همین قانون است، که اگر نازل ترین مرتبه ی آن، یعنی مرتبه ی تجسم و یا طبیعت آن را در نظر بگیریم، در مرتبه ی بالاتر نفسی است، که تمام کمالات مرتبه ی نازل را دارا می باشد و همچنین کمالات دیگری را نیز داراست. این مراتب ادامه می یابد تا مرتبه ی ذات، که تمامی کمالات مراتب پایین را دارد و خود شامل کمالات دیگری نیز هست. پس همه ی مراتب مادون نسبت به عالی ترین مرتبه، نسبت رقیقه و تنزل یک حقیقت به خود آن حقیقت است؛ زیرا همانطور که گفتیم عالی ترین مرتبه ی نفس فی نفسه و با صرف نظر از مراتب دیگر، به تنهایی واجد همه کمالات نفس به نحو برتر است، و هیچ کمالی در مرتبه ای از نفس یافت نمی شود، مگر آنکه به نحو برتر در این مرتبه یافت می گردد؛ بلکه باید گفت اصل نفس و حقیقت آن فقط همین مرتبه است، نه مرتبه ی مادی آن که نازل ترین مرتبه نفس است.

بر اساس جسمانیت الحدوث بودن نفس و حرکت جوهری واقعیتی که با واژه ی "من" از آن یاد می کنیم واقعیتی سیال است. به این معنا که در ابتدا صورتی عنصری بوده و در مرحله ی بعد با اشتدادی که در آن رخ می دهد تبدیل به صورتی معدنی می شود در حالی که مرتبه ی عنصری، همراه آن باقی می ماند که قائم به آن است و در مرحله ی بعد با همان حرکت اشتدادی تبدیل به نفس نباتی می گردد که آن دو مرحله ی قبلی یعنی صورت عنصری و معدنی را نیز به همراه دارد و پس از آن نفس حیوانی که باز در این مرحله آن سه مرحله قبل را همراه خود خواهد داشت که قائم به آن می باشند به وجود می آید. در اینجا نفس مرحله ی تجرد را طی می کند و مجرد می شود که ملاصدرا این تجرد را نیز دارای مراتب می داند؛ چرا که به عقیده ی وی در عوالم هیچ گونه طفره ای یافت نمی شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ۳۹۶) و خود عالم مثال از پایین ترین مرتبه ی وجود که در مرز عالم مثالی و مادی است آغاز

می‌گردد و تا مرتبه‌ای پیش می‌رود که نزدیک به مرز تجرد عقلی می‌باشد و همین مبنا را در عالم عقل تصویر می‌کند تا عالم الوهی و در عالم الوهی نیز ادامه می‌یابد. اما باید توجه داشت که در آن مراتب، دیگر نفس نامیده نمی‌شود و فقط در عالم مثال است که نفس نام دارد.

بنابراین در نظر ملاصدرا در حقیقت مغایرتی بین نفس و بدن وجود ندارد بلکه یک موجود است که نفس مرتبه‌ی والاتر و بدن نیز مرتبه‌ی نازل‌تر آن می‌باشد. به عبارت دیگر در نظر ملاصدرا انسان یک حقیقت واحد ذو مراتب است که مرتبه‌ای از آن بدن جسمانی و مرتبه‌ای دیگر جوهر مجرد عقلانی است و در بین این مراتب، نشئات دیگر نیز یافت می‌شوند. البته صدرا در حقیقت وجود انسان مراتبی والاتر از مرتبه‌ی وجود عقلی یعنی وجود اسماء و صفاتی را نیز برمی‌شمارد.

قابل ذکر است بر اساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت آنچه اصالت دارد فقط وجود است که این وجود در عین آنکه دارای وحدتی حقیقی است مراتبی را نیز شامل می‌شود که بر مبنای وحدت تشکیکی وجود از بالاترین مرتبه یعنی واجب الوجود آغاز شده و تا پایین‌ترین مرتبه یعنی وجود هیولا ادامه می‌یابد. این وجود دارای سایه‌ای است که از آن حکایت می‌کند. با این وصف هر مرتبه‌ای از وجود سایه‌ای دارد که حکایت از آن مرتبه را به‌عهده دارد. پس با این نگاه نفس و بدن دو چیز متفاوت و جدای از هم نیستند بلکه هر دو حکایتی از یک وجود با مرتبه‌ای متفاوت می‌باشند.

در نتیجه درباره‌ی معنا و حقیقت "خود" در فلسفه‌ی ملاصدرا، می‌توان گفت، که حقیقت "خود" چیزی جز وجود انسان نیست و با توجه به هر مرتبه، دارای ماهیتی است که از آن مرتبه حکایت می‌کند. لذا "خود" فرایندی رو به تکامل و دارای مراتب بیشماری به شکل طیف‌وار است که در آن هیچگونه طفره‌ای راه ندارد.

ابعاد و مراتب خود آگاهی در نظر ملاصدرا

ما می‌دانیم که در علم "خود" به "خود" واقعیت علم، اشاره به اتحاد علم، عالم و معلوم دارد که می‌توان، آن را همان یافتن و شهود خویش دانست و علم نفس به واقعیت "خود" از این قبیل است. در فلسفه اگر علم و معلوم یک واقعیت باشند، در آن صورت علم را علم حضوری می‌نامند و اگر علم و معلوم دو واقعیت مغایر باشند، شرطی به آن اضافه می‌گردد، که انطباق علم بر معلوم است. همچنین اگر واقعیت علم، همان واقعیت عالم باشد، آن علم را علم عین ذات معرفی می‌کنند. با این بیان، علم "خود" به "خود" را می‌توان، علم حضوری عین الذات دانست. اگر واقعیت موجود به گونه‌ای باشد، که به لحاظ عقلی بتوانیم بگوییم که آن واقعیت نزد شیئی، یا نزد خود و یا دیگری موجود است، این حقیقت ملاک انکشاف خود برای دیگری و عالم بودن آن به خویش است. پس حقیقت علم چیزی نیست جز، موجود بودن نزد شیئی. به عبارت دیگر، حقیقت علم چیزی نیست جز واقعیت حاضر نزد شیئی و می‌توان علم را نحوه‌ی چنین وجودی دانست. (عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۲، ۳۲)

پس شرط هر گونه عالم و یا معلوم بودن "حضور" است؛ به این معنا که در حصول علم برای هر حقیقتی چه به نحو حصولی یا حضوری، باید واقعیت عالم به گونه‌ای باشد که حضور نزد او ممکن باشد و همچنین معلوم بودن نیز دارای همین شرط است؛ یعنی باید واقعیت مذکور به نحوی باشد تا حضور نزد دیگری، برای او ممکن باشد. ملاصدرا بیان می‌کند: "ادراک عبارت است از وجود شیئی برای شیئی و حضورش نزد او" (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ۴۱۶) علم عبارت است از وجود شیئی برای شیء دیگر و

حضورش نزد آن (همو، ۱۳۷۵، ۷۰) و در اسفار علم را وجود شیء بالفعل می‌داند برای شیء دیگر و بیان می‌کند که علم، همان وجود، برای شیء مجرد از ماده است. (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ۳۵۴)

قابل ذکر است از آنجا که حضور، شرط علم و از ویژگی‌های موجود مجرد می‌باشد؛ برای تحقق علم یا این حضور یا دو مجرد باید با هم وحدت داشته باشند و یا بین آن‌ها رابطه‌ی علی و معلولی خارجی برقرار باشد. پس می‌توان گفت هر موجود مجردی نزد "خود" حاضر است و به خود علم حضوری دارد و هر معلول مجرد به سبب رابطه‌ی علی و معلولی، نزد علت فاعلی مجرد "خود" نیز حاضر است و آن علت هم به معلول علم حضوری دارد و بر اساس همین رابطه، عوارض نفسانی مجرد نیز نزد نفوس حیوانی و انسانی که موضوع آنها می‌باشند حاضر هستند و این نفوس به آنها علم حضوری دارند. باید دقت نمود که عالم ضرورتا دارای وجودی مستقل است (همو، ۱۳۶۳، ۱۰۸) و بر خلاف علم و معلوم که می‌تواند عرض باشد، عالم باید وجودی مستقل داشته باشد. (همان، ۱۱۰).

از آنجا که حقیقت علم در نزد ملاصدرا حضور نزد شیئی است و فقط واقعیات مجرد که امکان حضور در نزد خود و یا دیگری را دارند عالم و یا معلوم می‌باشند، پس می‌توان حقیقت علم را "وجود مجرد" و یا نحوه‌ی چنین وجودی معرفی نمود. "قطعا علم عبارت است از وجود شیء مجرد؛ یعنی وجودی به شرط سلب غواشی از آن" (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ۲۸۶) "علم عبارت است از نحوه‌ی وجود مجرد از ماده". (همان، ۲۹۴).

البته شایان ذکر است که ملاصدرا به دلیل اعتقاد به عوالم مختلف، مجردات را در عرض هم و یکسان نمی‌داند. او عوالم را به عالم الوهی و عالم عقل و عالم مثال و همچنین عالم طبیعت تقسیم می‌کند. اگر عالم الوهی را در نظر بگیریم، او به دو شکل از مجردات قائل است؛ اول مجردات عقلی و دوم مجردات مثالی و نیز عالم مثال را به عالم مثال منفصل و مثال متصل تقسیم می‌نماید، عالم مثال منفصل در خارج از نفس تحقق دارد و عالم مثال متصل قائم به نفس است؛ به این معنا که جزء مراتب نفس می‌باشد. همچنین مجردات مثال متصل که قائم به نفس بودند نیز به دو قسم مجردات مثالی حسی و مجردات مثالی خیالی منقسم می‌گردند.

بنابراین مجردات اعم از آن که متصل به نفس باشند و یا منفصل از آن، در سه مرتبه‌ی مجردات حسی و خیالی و عقلی قرار دارند. پس با عنایت به تعریف علم حضوری به عنوان وجود مجرد و یا نحوه‌ی وجودی، علم حضوری قطعا یا مجرد حسی است یا خیالی و یا مجرد عقلی. پس با این بیان علم حضوری حسی، به معنای حضور مجرد مثالی حسی، علم حضوری خیالی، به معنای حضور مجرد مثالی خیالی و علم حضوری عقلی، به معنای حضور مجرد عقلی خواهد بود. با توجه به این امر که در علم حضوری علم و معلوم یک واقعیت هستند، بنابر این با ثبات و بقاء مدرک، امکان تغییر ادراک وجود ندارد. پس در علم حضوری یک واقعیت، فقط یک نحو ادراک ممکن است؛ یعنی نمی‌شود مدرک بشخصه ثابت باشد و نحوه‌ی درک شدن آن تمایز یابد؛ یعنی اگر مدرکی حسی باشد، همواره به نحو حسی قابل درک است و نمی‌توان آن را به نحو متخیل و یا عقلی درک کرد؛ در غیر اینصورت تناقض لازم می‌آید؛ چرا که بقاء مدرک و تغییر ادراک مستلزم این است که یک واقعیت هم ثابت باشد و هم متغیر. به عبارت دیگر، نحوه‌ی ادراک یک واقعیت، تابع نحوه‌ی وجود آن است. لذا بالا رفتن و ارتقاء نحوه‌ی ادراک یک واقعیت از ادراک حسی به خیالی و همچنین از خیالی به عقلی، تابع بالا رفتن و ارتقاء نحوه‌ی وجود برتر آن، از مثالی حسی به مثالی خیالی و همچنین از مثالی خیالی به مجرد عقلی خواهد بود.

در دیدگاه ملاصدرا علم را نمی‌توان یک شیء خاص در میان اشیاء دانست، بلکه برخی از اشیاء وجودشان به نحوی است، که برای خود و یا دیگری مکشوف می‌باشد. او می‌نویسد: "بازگشت آن به نحوه ی وجود است و آن مجرد، برای جوهر درک کننده و یا نزد آن حاصل است و همراه هر وجودی ماهیت کلی می‌باشد". (همان، ج ۱، ۲۹۰).

پس می‌توان گفت که علمی مثل علم واجب بالذات به خود و به اشیاء، با وجود خود واجب بالذات موجود است؛ زیرا زائد بر ذات نیست و فاقد ماهیت است و نیز علم مجردات به خود و به اشیاء و همچنین علم انسان به خودش، چون زائد بر ذات نیستند، نحوه ی وجودشان می‌باشد و با وجود آن‌ها موجود است. صدرالمتألهین در موارد بسیاری برای تمام موجودات ادراک و شعور قائل است؛ چرا که علم و وجود را مساوق می‌داند. پس هر آنچه وجود دارد، دارای شعور است، اما به اندازه ی مرتبه ی وجودی خود؛ یعنی همان وجودش و یا نحوه ی وجودش و در این مورد بیان می‌نماید: "وجود مطلقا عین علم و شعور است". (همان، ج ۸، ۱۶۴).

طبق نظر ملاصدرا می‌دانیم که هر ماهیت دارای مراتبی از وجود است (همان، ج ۳، ۳۶۴) و "یک شیء گاهی با وجود خاص موجود است و گاهی با وجود جمعی و غیر آن موجود می‌باشد". (همو، ۱۳۸۳، ۲۷۳). ملاصدرا بر خلاف فلاسفه ی پیشین، اعتقاد دارد که هر ماهیتی علاوه بر وجود خاص خود دارای وجود یا وجودات جمعی دیگری هم هست که هر کدام از این وجودات مرتبه ای از نظام تشکیکی وجود را به خود اختصاص داده و همه ی مراتب مذکور در طول یکدیگر هستند و هیچ یک از آنها در یک مرتبه از وجود نیستند.

این وجود جمعی یا به تعبیری وجود برتر ماهیت، جایگاه ویژه‌ای در دیدگاه ملاصدرا به خود اختصاص داده است. وجود جمعی در نظر او هر واقعیتی است که علاوه بر آنکه همه ی کمالات جنسی و فصلی در حد تام ماهیت را داراست؛ واجد کمالات ماهیت و یا ماهیات دیگری نیز هست. اما باید توجه داشت که وحدت و بساطت شرط وجود جمعی است. پس ماهیت هر یک از امور مادی، دارای چهار نحوه از وجود می‌باشد. در پایین‌ترین مرتبه، وجود مادی قرار دارد که همان وجود خارجی خاص ماهیت است و این ماهیت دارای وجود مجرد حسی و خیالی و عقلی نیز می‌باشد که وجودات برتر آن ماهیت و یا همان علم به آن ماهیت هستند. حال باید توجه داشت که وجود مادی جسمانی ماهیت ایجاب می‌کند که ماهیت قابل ادراک نباشد؛ یعنی ماهیت تا زمانی که با چنین وجودی موجود می‌باشد قابل درک نیست، اما ادراک این ماهیت هنگامی که با نحوه وجود برتر مجرد خود در نفس موجود شود، میسر می‌گردد؛ یعنی اگر ماهیتی در نفس انسانی با وجود مثالی حسی موجود شود، آن ماهیت به نحو جزئی حسی درک خواهد شد و اگر با وجود مثالی خیالی موجود باشد، به نحو جزئی خیالی ادراک می‌شود و بدین ترتیب اگر با وجود عقلی در نفس موجود شود، به نحو کلی درک می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۵۰۶)

دانستیم که "خود" در نگاه ملاصدرا اعم از نفس و بدن و همان وجود ذومراتب انسان است که امری ثابت و لایتغیر نیست و بدن حکایت از مرتبه‌ای از "خود" می‌باشد. از طرفی با تعیین ملاک علم از جانب وی دریافتیم که علم نیز به تبع وجود دارای مراتب می‌باشد. نتیجه ی اعتقاد ملاصدرا به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت این است که واقعیت خارجی، امری غیرماهوی است و جایگاه ماهیت فقط در ذهن است. پس رابطه ی واقعیت خارجی با مفهوم ماهوی، رابطه ی یک واقعیت است، که دارای دو موطن است. اما در نظریه ی اصالت وجود این رابطه فقط رابطه ی تصویر و صاحب تصویر می‌باشد. (همو، ۱۳۶۳، الف، ۵۴). به تعبیر دیگر "محکی همان وجود است و حکایت، همان ماهیت" (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ۴۰۳)

در نظر ملاصدرا، ماهیات نمودهای حقیقی و نفس الامری وجود می‌باشند و حقیقتاً آن‌ها را نشان می‌دهند و هیچ شأنی جز نشان دادن آن وجودها ندارند؛ اما آن تصویر به‌حدی شبیه و منطبق با آن مرتبه از وجود است، که با صاحب تصویر اشتباه گرفته می‌شود و باید توجه داشت که ما معنایی از موجود را مدنظر داریم که به معنای پرکننده‌ی ملاء بیرون است.

بدین‌سان باید گفت درباره‌ی واقعیتی چون فردی از انسان نیز، "خود" همان واقعیتی است که ملاء بیرون را تشکیل داده و این واقعیت عین حیثیت تشخص است. (همان، ۲۸۹) بنابر این با اعتقاد به اصالت وجود باید گفت، این حقیقت وجود و یا این نحو از وجود، انسان است.

بنابراین امر اصیل در انسان نیز وجود اوست و نه ماهیت وی؛ و بالتبع آگاهی و علم منسوب به انسان حقیقتاً و بالذات از آن حقیقت وجود اوست.

در مورد مسأله‌ی "خودآگاهی" با توسل به نحوه وجود برتر یا همان وجود جمعی می‌توان گفت در فرایند کسب "خودآگاهی"، خود باید به مرتبه‌ای بالاتر دست یابد تا بتواند "خود" را در هر مرتبه‌ای که قرار دارد دریابد؛ چرا که ملاک علم، حضور و ملاک حضور، امکان جمع شدن اجزاء در وجود است و این شروط فقط با رسیدن به وجود برتر ماهیت معلوم امکان‌پذیر خواهد بود. این مرتبه از وجود برای انسان در عالم جسمانی، وجود برتر حسی مثالی می‌باشد، که پایین‌ترین مرتبه‌ی وجود جمعی انسان است و در این مرتبه انسان "خود" را به شکل موجودی محسوس ادراک می‌کند. البته انسان دارای مراتب والاتری از وجودات جمعی است، که بر اساس مراتب عالم قابل بیان می‌باشد و اگر انسان به مرتبه‌ی والاتری از "خود" دست یابد، به تمام مراتب پایین‌تر "خود" نیز آگاهی خواهد یافت؛ مثلاً اگر به وجود برتر عقلی ماهیت "خود" دست یابد، تمام مراتب نازل‌تر را نیز که مشتمل بر مراتب وجود خیالی و وجود حسی "خود" می‌باشد ادراک نموده است.

از دیدگاه ملاصدرا علم نحوی از وجود است که متحد با ماهیت است و از طرفی علم متحد با معلوم می‌باشد؛ پس عقل واحد می‌تواند، معقولات نامتناهی را ادراک کند؛ مثل آنچه در عقل بسیط است. پس آنچه از نظر وجودی اعلی باشد، بیشترین معلومات را دارد و وجود جمعی ماهیت خاص، شدید تراز آن می‌باشد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ۳۷۸)

بنابر این، مسأله‌ی "خودآگاهی" در حکمت صدرایی نیز وامدار اهمیت زیاد وجود جمعی است که هم ملاک آگاهی و علم انسان نسبت به "خود" است و هم می‌تواند مبین مراتب آگاهی انسان به "خود" باشد.

دیدیم که ملاصدرا برای هر ماهیتی جز وجود خاص آن، به وجودات دیگری که کامل‌تر از وجود خاص می‌باشند قائل است؛ یعنی ماهیت دارای وجودات طولی است که در سلسله‌ی تشکیکی وجود، هر وجود در عالم طبیعت، وجودی در عالم مثال و هر وجود در عالم مثال، وجودی در عالم عقل و هر وجودی در عالم عقل، وجودی در عالم الوهی دارد؛ به‌طوری که هر ماهیتی در عالم مادی با چهار نحو وجود موجود است. البته همانطور که می‌دانیم ملاصدرا هیچ طفره‌ای را در نظام تشکیکی وجود در عوالم مختلف نمی‌پذیرد. (همان، ج ۸، ۳۹۶) پس می‌توان در هر عالم نیز برای وجودی خاص مراتب مختلفی در نظر گرفت.

برای مثال وجود انسان در حیات مادی، وجودات مختلفی دارد که از طرفی به هیولای اولی نزدیک می‌شود و مرتبه‌ای از وجود او که به عالم مثال نزدیک می‌شود و در مرز این دو عالم قرار می‌گیرد و همینطور در عالم مثال نیز وجودی که به عالم ماده نزدیک است و مراتب آن بالا می‌رود، تا به مرتبه‌ای می‌رسد که در مرز عالم مثال و عالم عقل قرار می‌گیرد و نیز به همین ترتیب در عالم عقل و در عالم الوهی تا به وجود واجب می‌رسد

حال در خود آگاهی انسان و مراتب آن باید گفت که آنچه انسان در نگاه اول در می‌یابد، یک نگاه استقلالی به "خود" است، که انسان "خود" را همین بدن جسمانی می‌انگارد؛ حال آن که در فلسفه صدرایی، خود یک امر ثابت و لایتغیر نیست و مراتب مختلفی و ماهیتی خاص دارد که از هر مرتبه‌ی وجود آن حکایت می‌کند بنابراین انسان هویت مشخصی ندارد که ثابت باشد، بلکه دائماً دارای حرکت است و در هر تغییر، هویتی که نشأت گرفته از مراتب وجود اوست، شکل می‌گیرد. انسان در هر مرحله با کسب آگاهی بیشتر در راستای حرکت جوهری خود به مرتبه‌ی بعد منتقل می‌گردد و در واقع هویت خود را که غیر از هویت قبلی اوست می‌سازد. او "خود" را در می‌یابد و این درک، همان درک بی‌واسطه از خود است.

با نظر به مبانی مذکور ملاصدرا وجود انسان را وجودی ذومراتب می‌داند که از هیولای اولی آغاز می‌شود و بدون هیچ طفره‌ای تا وجود واجب ادامه می‌یابد پس در هر مرحله از وجود "خود"، "خودآگاهی" مخصوص آن مرتبه را داراست که در راستای تشکیک وجود این آگاهی نیز مشکک خواهد بود. همینطور این تفاوت در علم را می‌توان با بیان نظریه‌ی حرکت جوهری اشتدادی نیز بیان نمود؛ چرا که ملاصدرا با قبول این نظریه وجود را دارای حرکتی جوهری اشتدادی دانست، که در حرکت خود در هر مرتبه کامل‌تر از مرتبه‌ی قبل می‌باشد و این اشتداد می‌تواند ادامه یابد، تا به کمال مطلق برسد.

با این توصیف علم به هر یک از آن مراتب نیز متفاوت خواهد بود؛ چرا که در مرتبه‌ای چیزهایی را در می‌یابیم که در مرتبه‌ی قبلی وجود نداشته و آن مرتبه فاقد آن کمالات بوده و این شکل از تبیین ادامه می‌یابد تا به بالاترین مرتبه برسد. بنابر این در این تفسیر نیز "خودآگاهی" دارای مراتب مختلفی است که هر مرتبه از وجود انسان یا هر مرتبه از "خود" انسان، "خودآگاهی" مربوط به همان مرتبه را دارا خواهد بود. با بیانات فوق دانستیم چون وجود انسان ذو مراتب است، لذا علم و آگاهی او به "خود" نیز در این نگاه ذو مراتب می‌باشد و انسان می‌تواند با حرکت جوهری اشتدادی وجود "خود" در هر مرتبه، آگاهی بیشتری به "خود" داشته باشد

اما با توجه به نظریات نهایی و ابتکاری ملاصدرا همچون امکان فقری و وجود رابط و دیگر نظریات این فیلسوف بزرگ ما در خواهیم یافت که خود آگاهی روی دیگر خداآگاهی است. او در بیان نظریه مناط نیاز قائل به "امکان فقری" است. تبیین مسأله‌ی امکان فقری، مبتنی بر نظریه‌ی "وجود رابط" است که نظریه‌ای بدیع و نگاهی عمیق به وجود معلول می‌باشد. تفاوت مهم و قابل توجه بین این دو نظریه این است که در امکان ذاتی فعل فاعل و یا اثر فاعل چیزی جدای از فاعل و فعل و اثر اوست؛ در این نوع از علیت معلول چیزی است که بر اثر فعل فاعل، ایجاد می‌شود؛ حال آن که در امکان فقری، آنچه ما آن را معلول می‌نامیم خود، اثر فاعل است، نه چیزی که بر اثر فعل فاعل ایجاد شده باشد.

رویکرد صدر المتالهین در باب امکان فقری این است که موجود ممکن محقق نمی‌گردد، مگر به وسیله‌ی اتحاد ممکن با حقیقت وجود و نیز مناط امکانی بودن وجود ممکن چیزی نیست، مگر تعلق وجود او به غیر؛ همانطور که مناط واجب بودن، چیزی نیست جز بی‌نیازی از غیر. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ۸۶)

با این مبنا وقتی از تشکیک در وجود صحبت می‌کنیم، بحث روشن‌تر می‌شود. در نظر ملاصدرا، در باب مناط نیاز به علت، یعنی امکان فقری، این حقایق مشکک چیزی جدای از علت و یا همان فاعل و یا جاعل نیستند؛ بلکه معلول همان ذات هی الریط الی العله است؛ یعنی معلول، خود ایجاد علت فاعلی و همان خود فعالیت اوست؛ به این معنا که معلول چیزی نیست که در اثر ایجاد و

فعالیت فاعل حاصل شود. پس علت و معلول یعنی همان علت و فعالیتش. لذا معلول عین وابستگی و ربط به غیر است و عین ایجاد و فعالیت فاعل است. (همان، ج ۱، ۸۶)

پس آنچه مجعول است، در واقع هویتی مابین با هویت علت خود ندارد؛ لذا برای عقل ممکن نیست که مجعول را جدای از جاعلش در نظر بگیرد؛ چرا که آن جاعل علت ایجادی مجعول است. و ممکن نیست آنها را به صورت دو هویت جدای از هم و مستقل در نظر گرفت و ادراک کرد. البته ممکن است عقل ماهیت مجعول را بطور جداگانه در نظر بگیرد. ولی باید توجه داشت که معلول حقیقی ماهیت نیست بلکه وجود است. (همو، ۱۳۶۳ الف، ۵۲) بر این اساس باید گفت که وقتی موجود معلول وجودی فی نفسه نداشته باشد پس فقط یک موجود وجود دارد که مستقل است و وجودی فی نفسه دارد و اساساً می‌توان گفت هیچ وجودی جز وجود واجب وجود ندارد.

حال چون معلول چیزی جدای از علت فاعلی نیست و می‌دانیم که تمامی موجودات هستی، به غیر از واجب بالذات، همه معلولند، پس هر موجودی در مسیر آگاهی به "خود"، در اصل به علت "خود" آگاهی می‌یابد، البته به اندازه‌ی مرتبه وجودی و یا ظرفیت وجودی "خود"، که در علت موجود است و چون تمامی این سلسله خود معلولند، پس این علم به علت ادامه می‌یابد، تا به وجود واجب برسد، که معلول چیزی نیست. این توضیح بیان کننده‌ی این مطلب است که هر موجودی در هر مرتبه‌ای که باشد، به غیر از واجب بالذات که معلول چیزی نیست، به هنگام "خودآگاهی" باید به علت "خود" دست یابد.

همینطور آنچه از نظریه وجود رابط معلول، به دست می‌آید این است که هر ممکن بالذات و یا هر معلولی، شأنی از شئون واجب بالذات است؛ یعنی وجود معلول یا هر ممکنی حیثیتی ندارد، جز حکایت از واجب بالذات. لذا فقط مانند آینه است و آیتی که واجب را نشان می‌دهد. می‌توان اینگونه آنها را بیان نمود: خدا و آیاتش و یا خدا و خدا نماها. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ۷۸)

وجود مستقل وجودی است که از هیچ جهتی هیچ گونه وابستگی‌ای به غیر خود ندارد؛ یعنی نه از جهت ذات و نه از جهت صفات و نه از جهت افعال وابسته به غیر و قائم به غیر نیست. باید گفت، چنین موجودی نه در موجود بودن خود و نه در داشتن صفتی و نه در انجام فعلی، به دیگری نیازمند نیست و از آنجا که داشتن وابستگی به هر شکل آن، چه قیام صدوری باشد و چه قیام حلولی و چه غیر آنها، نوعی شرط را بوجود می‌آورد؛ پس موجود مستقل واقعیتی است غیر مشروط و باید چنین موجودی را واجب بالذات من جمیع الجهات دانست، که دارای ضرورت ازلی است. (همان، ۱۲۲) همچنین شریکی برای چنین واقعیتی قابل تصور نیست و او یگانه‌ی محض است. (همان، ج ۶، ۵۷) لذا نمی‌توان برای آن تعدد و تکثری در نظر گرفت و حتی فرض تکثر آن، فرض نامعقول و محال است. (همان، ج ۱، ۱۳۴)

پس این واقعیت، خود شرط هر واقعیت دیگری است یا با واسطه و یا بی‌واسطه و همه‌ی واقعیات دیگر وابسته و قائم به اویند و این مطلب از تمام براهینی که وجود واجب را با وجود ممکنات اثبات می‌کنند به خوبی قابل دریافت است. اما به موازات این وجود که واقعیتی مستقل می‌باشد، دو نظریه‌ی دیگر وجود دارد، یکی "وجود رابطی" که بر اساس نظر فلاسفه‌ی پیشین تبیین گردیده و دیگری "وجود رابط"،

وجود رابطی را وجود "فی نفسه لغیره" می‌دانند، که در این تعریف، فی نفسه بر مغایرت خارجی این وجود با دیگر اشیاء اشاره دارد. این نظریه بر کثرت و تعدد دلالت دارد، اما همین واقعیت دارای وابستگی و نیازمند قیام به غیر است، که با واژه‌ی لغیره از آن یاد می‌شود. با بیان فلسفی واقعیتی که رابطی است، حتی در تحلیل ذهنی نیز، در عین بساطت دارای دو حیثیت است، یکی

حیثیت فی نفسه که همان ذات اوست و ماهیت از آن حاکی است و به حمل هوهو بر آن صادق می باشد. اما صحیح آن است که بگوییم وجود رابطی به نحوی است که اگر در ذهن تحلیل شود این تحلیل به ذاتی، که موضوع هلیه‌ی بسیطه واقع می‌گردد تحلیل می‌شود و در این صورت از هیچگونه وابستگی و ربطی حاکی نیست، با آنکه به لحاظ وجود، ذات هوالربط است. (همان، ۸۲)

اما وجود رابط، در مقایسه با وجود رابطی وجودی است فاقد جنبه‌ی فی نفسه و فقط وجودی لغیره است. می‌توان وجود رابط را فقط همان وابستگی و ربط و یا قیام و خود صدور و یا ایجاد فاعل دانست. این مطلب بسیار مهم است؛ زیرا اگر حقیقت وجود رابط، بماهی هی لحاظ شود، فقط بصورت مفهومی حرفی، در ذهن منعکس می‌گردد. پس مفهوم اسمی وجود، از آن حاکی نیست و نمی‌تواند بر آن صادق باشد و نه مفهومی ماهوی و یا هر مفهوم مستقل دیگری در ذهن، از آن منعکس نمی‌شود. با این بیان در خواهیم یافت، که با قبول وجود رابط به عدم تکثر و تعدد واقعیات در عالم رأی خواهیم داد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ۱۴۳) در این نگاه یعنی ربط محض، اساساً نمی‌توان برای هیچ موجودی، به غیر واجب بالذات، ذاتی را متصور شد، پس وجود رابط، در خارج نه ذات هو الربط است و نه ذات لها الربط.

اما آنچه در این بحث برای ما حائز اهمیت است، این است که اساساً وجود رابط قسمی از وجود نیست؛ چراکه اساساً وجود فی نفسه نمی‌باشد و نمی‌توان در مورد آن از واژه‌های واقعیت و یا وجود و یا موجود و امثال اینها بهره برد؛ زیرا به هیچ وجه بر آن‌ها صادق نیست و در اصل می‌توان گفت وجود رابط، فقط در مجرد لفظ وجود با وجود مستقل، مشترک است. ملاصدرا بیان می‌کند: "همانا برای وجود رابط، اصلاً هیچ ذاتی وجود ندارد؛ مانند آینه که برایش اصلاً هیچ رنگ و حقیقتی وجود ندارد." (همانجا)

در صورت نبود جنبه‌ی فی نفسه در معلول، باید به عدم مغایرت واقعیت علت و معلول قائل شد. یعنی اگر علت را یکی از اشیاء عالم بدانیم، در این صورت نمی‌توانیم وجود معلول را دومین وجود بدانیم و عددی را به آن اختصاص دهیم. (همان، ج ۲، ۲۹۹) باید توجه داشت که عدم مغایرت آن دو، به معنای عینیت و یگانگی آنها نمی‌باشد، تا ما بتوانیم بگوییم همان واقعیت، که مصداق علت است، خود مصداق معلول نیز هست یا شامل آن می‌باشد؛ بلکه فقط می‌توان آن را شأنی از شئون واقعیت علت، دانست. (همان، ج ۱، ۴۷) (همو، ۱۳۶۳ الف، ۵۳)

با این مبنا درک حصولی وجود رابط معلول، بماهوهو ممکن نیست، جز با درک حصولی وجود فی نفسه علت آن؛ چون معلول با این نگاه هیچ جنبه‌ی فی نفسه‌ای ندارد و فقط ربط محض است. لذا درک حضوری حقیقت آن، بماهوهو نیز ممکن نیست، مگر با درک حضوری وجود فی نفسه‌ی علت؛ یعنی اگر ما درکی از وجود معلول داریم در حقیقت این به معنای شهود و دریافت و درک علت است، چه درک حضوری و چه درک حصولی. (همان، ۵۳)

در تعریف علم حضوری گفتیم که خود واقعیت، بدون واسطه درک می‌گردد، حال اگر آن واقعیتی که ما با علم حضوری درک کردیم خود، عین ربط به دیگری باشد، با تبیین فوق این دیگری است که درک می‌گردد. لذا با درک معلول، که عین ربط است، واقعیت علت است که ادراک می‌شود. البته باید توجه داشت که واقعیت علت همانطور که هست، درک نمی‌شود؛ بلکه فقط در حد و مرتبه معلول، می‌توان آن را دریافت کرد. بنابر این علم حضوری به وجودی که رابط است و شهود آن، به معنای درک واقعیتی فی نفسه است، ولی در حد و مرتبه‌ی خود وجود رابط.

به تعبیری دیگر، در علم علت به معلول، هر علتی علم حضوری به معلول دارد. چرا که وجود معلول نسبت به علت خود، یک وجود رابط است و ملاصدرا این وجود رابط را، همان وجود فی غیره دانست (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ۸۲) که هیچ گونه استقلالی ندارد؛

بنابر این می توان گفت، که معلول با تمام وجودش، نزد علت حاضر است و علت خودش را تعقل می کند و وجود علت دربرگیرنده‌ی وجود معلول است و معلول، خود، همان علت است اما در مرتبه‌ای که مقوم وجود معلول می‌باشد؛ یعنی وجود علت برای معلول تنها به صورتی می‌تواند باشد، که علت برای مرتبه‌ای از خود، که مقوم معلول است حاضر شود. این مطلب به این معناست که علت در اصل به خودش علم دارد و این علم علت به خودش، به معلول نسبت داده میشود؛ زیرا معلول چیزی بیرون از علت نیست و علت بر معلول احاطه‌ی وجودی دارد. البته بیان کردیم که این علم به اندازه سعی وجودی معلول است. پس علم معلول به علت یعنی علم علت به خودش در حالی که در مرتبه‌ی معلول لحاظ شده است. حال از آنجا که تمامی سلسله‌ی ممکنات خود نیز معلول هستند؛ همه وجودی رابط دارند و همه فاقد وجود فی‌نفسه می‌باشند و این حکم در مورد همه‌ی آنها بی‌استثنا درست است، بجز علت که معلول چیزی نیست و وجودش مستقل بوده و واجب بالذات است و می‌توان هر شهودی را درک واجب بالذات دانست، در حد و مرتبه‌ی معلول، که همان وجود رابط است و قابل شهود می‌باشد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ۳۰۰)

ملاصدرا در تفسیری که از قرآن ارائه داده، می‌نویسد که "همانا او در هر شهودی مشهود است و دیده نمی‌شود و مورد نظر هر چشمی است، در حالی که هیچ نظری به او نیست؛ پس او محاط بر همه‌ی چیزهاست" (همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ۴۴) و "همانا آن که در جمیع مظاهر ظاهر است و در کل شئون و تعینات مشهود است، چیزی نیست مگر حقیقت وجود، بلکه وجود حق به حسب تفاوت در مظاهرش و تعدد در شئونانش". (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ۳۲۹) "پس هر کس شیئی را به هر نحوی از ادراک، درک می‌کند، به این معنی است که خدای تعالی را درک کرده و از این امر همه غافلند، مگر خواص از اولیاء خدا." (همان، ج ۱، ۱۱۷) لذا هر نوعی از ادراک، تنها در پرتو ادراک وجود فی‌نفسه واجب، یعنی همان وجود مستقل درک شدنی می‌باشد .

در اینجا باید گفت معلول فقط به عنوان شأنی از شئون وجود مستقل است و در این صورت می‌تواند متصف به وصفی گردد. خواه این وصف موجود بودن آن باشد و یا داشتن صفتی و یا صدور فعلی از آن . پس هر حکمی که ما به معلولی نسبت می‌دهیم و یا هر وصفی در مورد آن معلول بکار می‌رود، تماما وصف و حکم وجود مستقل است؛ با این تذکر که فقط در مرتبه‌ی آن که آن وجود مستقل تنزل یافته و تجلی نموده است می‌باشد. در کل در نظر ملاصدرا اعتقاد به وجود رابط معلول، یعنی اعتقاد به نفی وجود از آن و فقط در آن صورت می‌توان آن را شأنی از شئون واجب دانست. این کلام نفی کثرت وجود را نتیجه می‌دهد و فقط کثرت را در شئون واجب می‌پذیرد، که در اصل همان قبول نظریه‌ی وحدت شخصی وجود در نظر ملاصدرا می‌باشد.

اینک اگر ما انسان را که به پایین‌ترین مرتبه از وجود خود در عالم مادی نزول کرده در نظر بگیریم، این فرد از انسان، هیچ وجود مستقلی ندارد و بر اساس نظر صدرالمتألهین، فقط وجودی لغیره دارد و این وجود که ما از آن یاد می‌کنیم، فقط بر اساس مفهومی حرفی است و نه اسمی . پس عینا این وجود همان وجود غیر است، که او قائم به آن است. اما مراتب بالاتر او هم، همین ویژگی را دارند و وجودی مستقل نیستند و همه وجودی لغیره دارند و آنها نیز عینا همان وجود مرتبه‌ی بالاتر خود هستند؛ با این تفاوت که تمام این وجودات هرچه به مرتبه‌ی بالاتری می‌روند کامل‌تر و شریف‌تر از وجود ذیل خود هستند و این مراتب بالا می‌رود، تا به وجودی مستقل برسد، که وجودی فی‌نفسه است و او قائم به هیچ وجود دیگری نیست، و او کامل‌ترین مراتب وجود است، که همان واجب الوجود بالذات می‌باشد. حال اگر این انسان بخواهد به خود علم پیدا کند، با تعریفی که از وجود او و دیگر موجودات داده شد، هرگز مستقلا نمی‌تواند، بلکه باید خود را در مرتبه‌ی والاتر جستجو کند و مراتب بالاتر هم همین خصوصیت را دارند. لذا فقط این انسان با رسیدن به وجود واجب الوجود و آگاهی از او، به خود علم حقیقی پیدا می‌کند. ولی در اینجا هم باید توجه داشت،

که انسان فقط به اندازه‌ی مرتبه وجودی خود می‌تواند به آن وجود الهی دست یابد و به همان اندازه آگاهی پیدا کند؛ نه به تمام آن وجود که بی نهایت است و این انسان با بالا رفتن مرتبه وجودی‌اش و کامل شدن وجودش، به آگاهی بیشتری از آن وجود مستقل دست پیدا خواهد کرد، تا اگر بتواند به کامل ترین مرتبه برسد. این تعریف را می‌توان با نوع حملی که ملاصدرا بیان نموده نیز دریافت. او با بیان حمل "حقیقه و رقیقه" دقیقاً همین معنا را تبیین نموده است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ۲۷۷).

نتیجه‌ی این دیدگاه برای "خودآگاهی" انسان چیزی جز شروع "خودآگاهی" با "خدا آگاهی" نیست، که انسان در مسیر کسب معرفت از "خود" با "خدا آگاهی" آغاز می‌کند و به "خدا آگاهی" نیز ختم می‌نماید.

البته این آگاهی انسان و رابطه‌ی آن با "خدا آگاهی" در آراء دیگر ملاصدرا نیز قابل مشاهده است به طور مثال او در بیان حکمت عرشیه در اسفار بیان می‌کند که علم نیز همچون جهل یا بسیط است و یا مرکب و در ادامه به تعریف و توضیح آن دو می‌پردازد. در ادامه‌ی بحث خود معتقد است که عرفا و متألهین معتقدند که وجود هر شیء جز حقیقت هویت آن شیء که مرتبط با وجود حضرت حق می‌باشد نیست و حکم موجود بودن اشیاء را اینگونه معرفی می‌نماید. لذا بیان می‌کند که نحو هویت عینی‌ی آن‌ها، متعلق و مرتبط به وجود حق تعالی است و برهان نیز بیان می‌دارد که هویت وجودیه، از مراتب تجلیات ذات خداوند و لمعات جلال و جمال اوست. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ۱۱۷) او معتقد است ادراک هر شیء، جز ملاحظه‌ی آن شیء نیست، مگر بر وجهی که مرتبط است با واجب و آن وجه همان وجود او و موجودیت اوست و این ادراک امکان ندارد مگر با ادراک ذات حق تعالی. چرا که سلسله‌ی ممکنات به ذات خداوند که بالذات و غایت جمیع تعلقات است، منتهی می‌گردد. (همان، ۱۱۷) و در اینجا بیان می‌کند، که ادراک شیء از شیء به معنای ادراک حضرت حق تعالی است و همه از این ادراک غافل هستند، مگر خواصی از اولیاء خدا. او اذعان دارد که همه‌ی انسان‌ها دارای ادراک بسیط هستند و در "خودآگاهی" خود چیزی جز "خدا آگاهی" را در نمی‌یابند، ولی بخاطر همین نوع از ادراک و عدم آگاهی آن‌ها به آنچه ادراک می‌کنند از این مهم غافل هستند. لذا علم بسیط به حق به نحو فطری و جبلی برای تمامی انسانها حاصل است. در این جا نیز دریافتیم که انسان در "خودآگاهی" خود از "خدا آگاهی" آغاز می‌کند و اگر ادراک او تکامل یابد و به ادراکی مرکب تحول یابد - یا با شهود و یا استدلال - چیزی جز "خدا" را ادراک نخواهد کرد. البته بیان شد که این "خدا آگاهی" در آغاز "خدا آگاهی" حداقلی است؛ چرا که به اندازه مرتبه‌ی وجودی هر شخص می‌باشد و می‌تواند تا بالاترین مرتبه در حرکت جوهری خود پیش برود، تا به "خدا آگاهی" حداکثری برسد. البته نه به "خدا آگاهی" در مقام ذات، که به اذعان همه دست نیافتنی است.

خلاصه‌ی مطلب آن است که با توجه به مبانی نظری ملاصدرا در نگاه اولیه می‌توان حقیقت "خود" یعنی آن چیزی که ما با واژه‌ی "من" از آن یاد می‌کنیم را حقیقتی ذومراتب بیان نمود که از پایین ترین مرتبه وجود آغاز و تا بالاترین مرتبه ادامه می‌یابد. این وجود واحد متصل سیالی است که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد. حال با توجه به ملاک آگاهی که در نظر ملاصدرا وجود جمعی معرفی گردید. انسان دارای مراتب بی شماری از خود آگاهی است که این خود آگاهی متناظر با مراتب وجود او شکل می‌گیرد. اما با توجه به نگاه پایانی این فیلسوف بزرگ بر اساس تبیین وجود رابط معلول و دیگر نظریات او، به غیر از وجود خداوند که وجودی فی نفسه است نمی‌توان هیچ وجودی را برای موجودات دیگر در نظر گرفت مگر شئون و تجلیات وجود خداوند لذا با این نگاه خود آگاهی انسان نیز روی دیگر خدا آگاهی است. یعنی انسان آگاهی خود را از خدا آگاهی حداقلی آغاز می‌کند و به خدا آگاهی حداکثری ختم می‌نماید.

نتیجه:

شیخ اشراق با توجه به اصولی و مبانی خود حقیقت انسان را که با واژه‌های خود یا من از آن یاد می‌کنیم نور لئفسه دانست که با این بیان نفس امری جدای از بدن بوده و حقیقت نوری انسان را تشکیل می‌دهد. این حقیقت امری ثابت و لایتغیر است و نمی‌توان مراتبی را برای آن در نظر گرفت. و خود آگاهی انسان نیز در نگاه او به این امر نوری تعلق می‌گیرد و اشراقی از نورالانوار می‌باشد. اما ملاصدرا با نظریات ابتکاری و بدیع خود حقیقت انسان را امری متغیر و واحد متصل سیال می‌داند که از بالاترین مرتبه وجود تا پایین‌ترین مرتبه وجود را در بر می‌گیرد. این حقیقت با نگاه او امری ذو مراتب است که هیچ‌گونه طفره‌ای را نمی‌پذیرد. و هر مرتبه متناظر با مرتبه‌ی وجود خود دارای خود آگاهی مختص به خود است.

ملاک علم و آگاهی در نظر شیخ اشراق نوریت می‌باشد که این آگاهی بی‌واسطه به نور لئفسه تعلق می‌گیرد اما ملاصدرا با توجه به نظریه بدیع خود در باب علم ملاک آگاهی و علم را وجود جمعی یا همان وجود برتر ماهیت معلوم معرفی مینماید.

در آخر بر خلاف شیخ اشراق و دیگر فلاسفه ملاصدرا با بیان نظریه‌ی وجود رابط و دیگر نظریات خود از اساس برای هیچ‌ممکنی مرتبه‌ای از وجود را قائل نیست بلکه تمام ممکنات را شانی از شئون واجب الوجود و تجلی او می‌داند که هیچ حقیقتی جز شان بودن ندارند لذا فقط وجود واجب است که مستقل بوده و علم به آن تعلق می‌گیرد. با بیان این دیدگاه خود آگاهی انسان نیز در حقیقت همان خدا آگاهی است به این معنا که انسان می‌تواند آگاهی خود را از خدا آگاهی حدافلی آغاز و به خدا آگاهی حداکثری ختم نماید. بنابراین خود آگاهی روی دیگر خدا آگاهی است. که این آگاهی نیز با توجه به وجود بی‌نهایت واجب ذو مراتب خواهد بود.

فهرست منابع:

- جوادی املی ، عبد الله، (۱۳۷۶) ، رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه، قم، مرکز نشر اسراء.
- رفیعی ، ابوالحسن، (۱۳۶۷) ، مجموعه رسائل و مقالات فلسفی ، تهران، انتشارات سپهر.
- سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی ، تهران ،
موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ، (۱۳۸۰)، شرح حکمت اشراق شمس الدین محمد شهروزوری، تصحیح و تحقیق حسین ضیایی تربتی، تهران، پژوهشگاه علوم
انسانی.
- ، (۱۳۸۰ الف) ، حکمت اشراق مجموعه آثار، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- ، (۱۳۹۱)، حکمت اشراق، گزارش و شرح یداله یزدان پناه، تحقیق و نگارش مهدی علیپور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت
شیرازی ، قطب الدین، (۱۳۷۹) ، شرح حکمت اشراق ، تهران ، دانشگاه تهران.
- طباطبائی ، سید محمد حسین. (۱۳۶۲)، نهایه الحکمه ، قم، اسلامی .
- عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۰)، درآمدی به نظام حکمت صدراپی، ج ۲، تهران، سمت.
- ، (۱۳۹۱)، درآمدی بر نظام حکمت صدراپی، ج ۳، تهران، سمت.
- (ملاصدرا) صدر الدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، (بی تا) تعلیقه بر شرح حکمت الاشراقیه قطب الدین شیرازی ، قم، انتشارات بیدار.
- ، (۱۳۵۴) ، مبدا و معاد ، تصحیح سید جلال آشتیانی ، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران .
- ، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه، ۹ جلد، ج ۳، بیروت، دار احیاء التراث.
- ، (۱۳۶۰)، الشوهد الربوبیه فی المنهاج السلوکیه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، چاپ ۲ ، مشهد، مرکز الجامعی
الانشر.
- (۱۳۶۳) ، مفاتیح الغیب ، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی ، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۶۳ الف) ، المشاعر ، تصحیح هانری کربن ، تهران، طهوری.
- (۱۳۶۶) تفسیر قران ، ۵ جلد، تحقیق محمد خواجهی ، چاپ ۲ ، قم، انتشارات بیدار .
- ، (۱۳۷۵) ، مجموعه رسائل فلسفی ، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی ، تهران، انتشارات حکمت.
- ، (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هروی ، نظام الدین، (۱۳۶۳) ، انواریه ترجمه و شرح حکمت اشراق ، تهران ، امیر کبیر.