



Metaphysics  
University of Isfahan E-ISSN: 2476-3276  
Vol. 15, Issue 2, No. 36, Autumn and Winter 2023

(Research Paper)

## **Analysis and investigation of the idea of the permanence of human self-awareness in Allameh Tabatabai's view**

**Mohi eddin Ehsandoust**

PhD Student, Department of Philosophy, Faculty of Letters and Humanities, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran  
m\_ehsandoust@sbu.ac.ir

**Nasrollah Hekmat \***

Professor, Department of Philosophy, Faculty of Letters and Humanities, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran  
n\_hekmat@sbu.ac.ir

### **Abstract**

Self-awareness as a philosophical and anthropological subject is rooted in anthropological foundations. In Islamic philosophy, the humanity of human is his soul; therefore, the main property of self-awareness is the human soul. In Allameh Tabatabai's philosophical view, self-awareness is the knowledge of the presence of the self in its essence. Considering that from his view the definition of science is the presence of an incorporeal thing in the presence of another immaterial thing, in the self-awareness both are the human soul. Allameh believes that man is always aware of himself from birth to death, which includes awakening, sleep and anesthesia, and after death. Even if we do not remember anything about our self-awareness after anesthesia or sleep, it is not a reason for not having self-awareness. It seems that some of Allameh's arguments do not prove all the claims. Also, his view can be analyzed from the path of pure attention to the ontological definition of science and also the division of science into simple and compound types. It seems that the self-awareness that Allameh attributes to it during periods of anesthesia or sleep that is not remembered is a simple science and cannot be considered as a factor or criterion for human perfection.

**Keywords:** Self-awareness, essence, Allameh Tabatabai, knowledge by presence, simple knowledge, anesthesia.

---

\* 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.2023.135105.1442](https://doi.org/10.22108/MPH.2023.135105.1442)





### دوفصلنامه علمی متافیزیک

سال پانزدهم، شماره دوم (پیاپی ۳۶)، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ص ۵۰ - ۳۳

تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۰۶/۲۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۰۹

(مقاله پژوهشی)

## تحلیل و بررسی انگاره دائمی بودن خودآگاهی انسان از دیدگاه علامه طباطبایی

محی‌الدین احسان‌دوست: دانشجوی دکترا فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

m\_ehsandoust@sbu.ac.ir

نصراله حکمت\*: استاد گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

n\_hekmat@sbu.ac.ir

### چکیده

خودآگاهی در مقام موضوعی فلسفی و انسان‌شناختی، ریشه در مبانی انسان‌شناسانه فیلسوف دارد. در فلسفه اسلامی، انسانیت انسان وابسته به نفس اوست و از این رو، متعلق اصلی خودآگاهی نفس انسان است. در دستگاه فکری علامه طباطبایی، خودآگاهی علمی حضوری است که انسان به ذات خویش دارد. با توجه به اینکه از دیدگاه وی علم به حضور امر مجردی در نزد مجردی تعریف می‌شود، در خودآگاهی هر دو مجرد نفس انسان است. وی معتقد است انسان از بدو تولد تا پس از مرگ همواره به خود آگاه است و این آگاهی بیداری، خواب، بیهوشی و زندگی پس از مرگ را دربرمی‌گیرد. حتی اگر پس از بیهوشی یا خواب چیزی درباره خودآگاهی مان به یاد نیاوریم، دلیلی بر نداشتن آن نیست؛ اما به نظر می‌رسد که برخی از استدلال‌های علامه در این باره اثبات‌کننده تمام مدعا نیست. همچنین، این دیدگاه علامه را می‌توان از مسیر توجه صرف به تعریف هستی‌شناسانه علم و تقسیم علم به بسیط و مرکب تحلیل کرد. به نظر می‌رسد آن خودآگاهی که علامه در مقاطعی از بیهوشی یا خواب به آن قائل است که پس از خواب یا بیهوشی به یاد نمی‌ماند، از نوع علم بسیط است و نمی‌تواند عامل یا ملاکی برای کمال انسان محسوب شود.

واژگان کلیدی: خودآگاهی، نفس، علامه طباطبایی، علم حضوری، علم بسیط، بیهوشی.

\* 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/MPH.2023.135105.1442](https://doi.org/10.22108/MPH.2023.135105.1442)

## مقدمه

موضوع خودآگاهی در مقام موضوعی فلسفی و انسان‌شناختی مطرح است که می‌تواند بسترساز گفت‌وگوها و تحقیقات متعددی در قالب مطالعات بین‌رشته‌ای از جمله در فلسفه، روان‌شناسی و روانکاوی باشد و با توجه به بنیان‌های فلسفی این موضوع، دیدگاه اندیشمندان و فیلسوفان درباره آن می‌تواند مورد توجه قرار بگیرد. از این منظر، پرداختن به دیدگاه‌های علامه طباطبایی در مقام اندیشمند معاصر که میراث‌دار سنت فلسفه اسلامی است و البته آشنایی‌هایی با برخی موضوعات فلسفی جدید داشته است، می‌تواند موضوعی برای تحقیق باشد.

با بررسی دقیق آثار علامه طباطبایی و بررسی موضوع خودآگاهی در این آثار، نکات مختلفی را می‌توان برشمرد که هر یک می‌تواند در مقام مسئله‌ای برای تحقیق و پژوهش در نظر گرفته شود. یکی از این مسائل که از سویی درخور توجه و از سویی دیگر نیازمند تحلیل بیشتر است، موضوع دائمی بودن خودآگاهی انسان است که علامه در چندین فقره از آثار خود به آن اشاره می‌کند. از جمله وی بیان می‌کند: «و نوعی از علم، علم هریک از ما به ذاتش است که با کلمه خود به آن اشاره می‌شود و هیچ‌کس در هیچ حالی خواه در خلوت یا در ملأ و یا خواب یا بیداری و هر حال دیگری از خودش غافل نیست» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۲۴۶). این عبارت تصریح می‌کند که انسان در هر حالی اعم از خواب و بیداری یا هر حالت دیگری به خود علم دارد. وی در جای دیگر می‌گوید: «انسان حتی برای یک لحظه از لحاظ وجودش از مشاهده نفس و حضور ذات خود خالی نیست و مسلماً انسان در این مشاهده و حضور خطا ندارد و...» (همان، ۱۳۶۳، ج ۶: ۲۷۳) یا در عبارتی دیگر بیان می‌کند: «در این مطلب جای شبهه نیست

که انسان در جمیع لحظات وجود خود حقیقتی غیرخارج از خود به نام من و خودم مشاهده می‌کند که اگر دقت و تعمق در این مشاهده نماید، یقیناً خواهد دید که آن چیز برخلاف محسوسات مادی او حقیقتی است که مانند امور جسمانی دستخوش تغییر و معروض انقسام و پذیرای اقتران به زمان و مکان نیست...» (همان: ۲۶۴).

البته این دیدگاه علامه طباطبایی ریشه در مبانی حکمت متعالیه دارد؛ چنان‌که صدرالمآلهین نیز در عبارتی بیان می‌کند: «تو هیچ‌گاه حتی در حال خواب و سکر از خود غایب نیستی؛ درحالی که ممکن است هنگامی از برخی یا کل اعضای بدنت غایب باشی و تو و رای همه اینها هستی» (صدرالمآلهین، ۱۳۹۱: ۲۵۴). با توجه به تأکید علامه بر این موضوع و البته گسترده و عمیق بودن این ادعا، فهم این مطلب نیازمند موشکافی مبانی و ابعاد آن است؛ از این رو، لازم است که در کنار پرداختن به بررسی دائمی بودن خودآگاهی، به موضوعات مختلفی از دیدگاه علامه طباطبایی از جمله موضوعات زیر اشاره شود:

خودآگاهی چیست و از چه سنخ است؟ متعلق خودآگاهی چیست؟ خودآگاهی چه مراتبی دارد؟ نقش خودآگاهی در حالت‌های مختلف زندگی انسان، از جمله در بیداری و هشیاری، خواب، بیهوشی و در آخر مرگ چیست؟ البته پرسش‌های بالا با مبانی فلسفی علامه طباطبایی در هم آمیخته‌اند و همین موضوع ایجاب می‌کند تا برای فهم دیدگاه علامه طباطبایی و بررسی آن به مبانی فلسفی این مسائل نیز اشاره شود.

## پیشینه بحث

خودآگاهی یکی از موضوعات فلسفی است که با تکیه بر اندیشه فیلسوفان مغرب زمین بسیار مورد

بر این ادعا بیان شده و به برخی سؤالات و شبهات درباره آن پاسخ داده شده است (امامی جمعه و همکاران، ۱۳۹۵: ۹۳)

۲- محمدکاظم علمی سولا و طوبی لعل‌صاحبی در مقاله خودآگاهی به مثابه خداآگاهی در اندیشه ملاصدرا نیز به بررسی نسبت علم به خویش با علم به خدا می‌پردازد. وی در این مقاله به بررسی موضوع مواجهه «من» با «غیرمن» و تأثیر آن در شکل‌گیری علم حضوری می‌پردازد و بیان می‌کند «غیر» یا «دیگری» نقش عمده‌ای در تکون «من» و تکامل آن دارد؛ به نحوی که مراتب آگاهی انسان متناسب با ادراک از «غیر» تکامل می‌یابد. تا آنجا که بالاترین مرتبه از معرفت «نفس» یا «خود»، معرفت به بالاترین مراتب از «غیرخود» که همان رب اوست، محسوب می‌شود (علمی سولا و لعل‌صاحبی، ۱۳۹۵: ۶۱). همچنین، در این مقاله با اشاره به بالاترین مرتبه «غیرمن» بیان می‌شود که از نظر ملاصدرا علم به مبدأ به عنوان بالاترین «غیرمن» مقدم بر علم به «من» است. براساس نگاه تشکیکی ملاصدرا «من» با اینکه تمام وجودش از غیر است و فقر وجودی دارد، اما باز هم می‌گوید وجودی هستم که وابسته به غیرم؛ اما هرچه ادراک او از هستی بیشتر و عمیق‌تر می‌شود، معنای دیگری از وابستگی به «غیر» می‌فهمد و خود را در برابر او قرار نمی‌دهد؛ بلکه هستی‌اش را عین تعلق به او می‌داند؛ بنابراین، آن «غیرمنی» که در ابتدا از طریق او به خودآگاهی رسید و گمان می‌کرد که او برای «من» حاصل است و قائم به «من» شده است، اکنون فهمید که «من» برای «او» حاصل و به عبارت دقیق‌تر، به او قائم شده و از آغاز او را از ابتدا می‌شناخته است و علم ما به «خود» همانا علم ما به «او» است (همان: ۷۴-۷۳).

توجه بوده و هم به صورت فلسفی و هم بین‌رشته‌ای بررسی شده و می‌شود؛ اما با وجود اهمیت چنین موضوعی، بررسی‌های انجام‌شده در فلسفه اسلامی بسیار کمتر از حد انتظار است. با بررسی پیشینه موضوع در فلسفه اسلامی متوجه می‌شویم که مطالبی از جنس علم‌النفس و معرفت‌النفس در متون مرجع فلسفی حضور پررنگی دارند، اما پژوهشگران اندکی تمرکز خود را بر خودآگاهی و ابعاد آن در فلسفه اسلامی با در نظر داشتن پیشرفت‌های این موضوع در مکاتب فلسفی دیگر گذاشته‌اند. حتی می‌توان گفت نوع مواجهه پژوهشگران فلسفه اسلامی با متون و فیلسوفان مرجع در این باره نیز چندان مواجهه‌ای از سر پرسش‌گری و مسئله‌محوری نبوده است. در مجموع، می‌توان گفت بیشتر فعالیت پژوهشی صورت‌گرفته درباره خودآگاهی که با رویکرد مسئله‌محوری بوده، پیرامون نسبت خودآگاهی با خداآگاهی و یا نسبت خودآگاهی با مراتب سه‌گانه عالم بوده است و این موضوع درباره پژوهش‌های صورت‌گرفته ناظر به آثار علامه طباطبایی نیز صادق است. در ادامه، به چهار پژوهش درباره خودآگاهی اشاره می‌شود که بیشترین قرابت را به نظام فکری علامه طباطبایی دارد.

۱- سیدمهدی امامی جمعه و همکاران در مقاله *تقدم خداآگاهی بر خودآگاهی در معرفت نفس از منظر علامه طباطبایی* با اشاره‌ای به موضوع خودآگاهی، به نسبت‌سنجی آن با خداآگاهی می‌پردازند. در این پژوهش چنین عنوان شده است که علامه طباطبایی معرفت نفس را یگانه راه به‌سوی کمال می‌داند و همانند ملاصدرا بر این باور است که چون ممکن‌الوجود با ربط به حضرت حق تحقق می‌یابد، علمش به خداوند نیز عین ربط است؛ از این رو، معرفت رب بر دیگر معارف، حتی شناخت نفس نیز مقدم است. در این مقاله پنج نوع دلیل علامه

۳- سیدرضا سیداحمد لواسانی نیز در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان *شناسایی و تحلیل ابعاد و مراتب خودآگاهی در حکمت متعالیه صدرایی* با بررسی دیدگاه پیشینیان در باب خودآگاهی، به نسبت‌سنجی ابعاد آن با عوالم سه‌گانه وجود می‌پردازد. وی همچنین، با توجه دادن به رابطه علت و معلول و همچنین، نظریه وجود رابط معلول، نسبت خودآگاهی و خداآگاهی را در آثار مختلف صدرالمتألهین، به‌ویژه در *اسفار اربعه* و حکمت عرشیه بررسی می‌کند.

۴- زهرا سرکارپور نیز در رساله دکتری خود با عنوان *خودآگاهی از دیدگاه فیلسوفان متأخر غرب (قرن بیست و یکم) و ملاصدرا* به بررسی شهود به خویشستن از مسیر معرفت به حالات ذهنی مان و معرفت‌مان به گزاره‌هایی مثل «من شاد هستم» و تفاوت و تمایز آن از دیگر معرفت‌هایمان می‌پردازد. وی چهار نظریه مهم در فلسفه تحلیلی شامل نظریه آشنایی، حس درونی، رویکرد عقل‌گرا و رویکرد استنتاج‌گرایی در زمینه مورد بحث را به همراه پاسخ ملاصدرا به این موضوع واکاوی و مقایسه می‌کند و در پژوهش خود به این نتیجه می‌رسد که نظریه آشنایی، با تأکید بر بی‌واسطگی و خطاناپذیری، نظریه‌ای هم‌راستا با شهود و نزدیک به نظریه ملاصدرا است؛ اما بحث اتحاد عالم و معلوم مسیر این دو نظریه را از هم جدا می‌کند و نظریه وجودی باتلر، با طرح بحث اتحاد، نزدیک‌ترین و هم‌سوترین نظریه تحلیلی به نظریه ملاصدرا به نظر می‌رسد.

درباره خودآگاهی از منظر فیلسوفان اسلامی پژوهش‌های دیگری نیز ناظر به نظریات ابن‌سینا و شیخ اشراق صورت پذیرفته است که برای پرهیز از طولانی شدن موضوع پیشینه و همچنین، نزدیکی بیشتر دیدگاه‌های علامه طباطبایی با صدرالمتألهین به آنها

اشاره نمی‌شود. بررسی سوابق پژوهش‌های صورت گرفته درباره خودآگاهی در فلسفه اسلامی چنین نشان می‌دهد که موضوع نوشتار حاضر، نزدیکی‌هایی با پژوهش‌های قبلی دارد که ناشی از پرداختن به موضوع خودآگاهی است؛ اما تفاوت‌هایی نیز وجود دارد؛ چراکه پرداختن به موضوع استمرار و دائمی بودن خودآگاهی از منظر علامه طباطبایی تاکنون با رویکرد مسئله‌محوری مورد بحث واقع نشده و در نتیجه، بررسی دقیقی درباره آن صورت نپذیرفته است؛ در نتیجه، موضوع دائمی بودن خودآگاهی در آرای علامه طباطبایی و بررسی آن، دارای سابقه پیشینی نیست؛ هرچند پژوهشگران، پیش‌تر مقدمات فلسفی این بحث را بررسی کرده‌اند.

در این مقاله در ابتدا تلاش می‌شود تا با اشاره به مقدمات مورد نیاز این بحث، به بررسی این موضوعات پرداخته شود تا راه برای فهم و بررسی دیدگاه علامه طباطبایی درباره دائمی بودن خودآگاهی انسان هموار شود.

### چیستی خودآگاهی

در فلسفه اسلامی و از عصر قدما تاکنون، از دو منظر به شناخت انسان پرداخته شده است. بر این اساس، انسان می‌تواند از دو طریق علم حصولی و علم حضوری کسب معرفت کند. کما اینکه علامه طباطبایی نیز در *تعلیقات بر اسفار* بیان می‌کند که علم نفس به خود منحصر در علم حصولی نیست؛ بلکه علم حضوری به نفس هم مطرح است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۸: ۳۵۰). خود انسان نیز می‌تواند متعلق این دو نوع معرفت باشد.

خودآگاهی را می‌توان ترکیبی از کلمات «خود» و «آگاهی» دانست. بر این اساس، دو موضوع اصلی را باید در نظر گرفت و بررسی کرد: «خود» یا «من»

انسان چیست و «آگاهی» کدام است. در ادامه این دو موضوع بررسی می‌شوند.

### چیستی «خود» انسان

فیلسوفان از گذشته تا امروز از دیدگاه‌های مختلفی به دنبال تعریف انسان و حقیقت آن بوده‌اند؛ اما فارغ از دیدگاه منطقیون متقدم که به دنبال تعریف انسان به حد و رسم بوده‌اند، حکمای اسلامی انسان را متشکل از دو بعد جسمانی مادی و بعد غیرمادی مجرد می‌دانستند. البته در آثار مختلف فلسفی و آثار دینی با اصطلاحات مختلفی همچون روح، نفس، قلب، فؤاد و صدر از بعد غیرمادی انسان یاد شده است. البته از دو اصلاح روح و نفس بیش از باقی اصطلاحات استفاده شده است.

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت، این است که دو اصطلاح روح و نفس هم در آثار فلسفی و هم در متون دینی، به‌طور خاص در قرآن کریم که الهام‌بخش فیلسوفان مسلمان بوده، ناظر به مفاهیم و مصادیق مختلف و گاهی متفاوت بوده است. البته این دو اصطلاح در برخی موارد نیز از نظر مصداق به یک حقیقت اشاره داشته‌اند.

در متون فلسفی از روح به‌عنوان یکی از مجردات تام یاد شده است. در قرآن کریم نیز روح حقیقت مجردی است که مربوط به عالم امر است (اسراء، ۸۵) و همواره از آن به نیکی یاد شده و مصادیق مختلفی برای آن ذکر شده است. علامه طباطبایی نیز بیان می‌کند که روح حقیقت مجردی است که مراتبی از آن در گیاهان، حیوانات، انسان و مرتبه‌ای در ملائکه‌ای که انبیا توسط آن تأیید می‌شوند، وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۲۰: ۲۸۳-۲۸۰). حتی روح انسان نیز دارای مراتبی است. البته وجه اشتراک همه معانی روح مجرد بودن آنها است.

اما در متون فلسفی و از لحاظ هستی‌شناختی، از نفس به‌عنوان جوهر مجرد غیرتام یاد شده است که در مقام فعل با بدن در ارتباط است. همچنین، در مقام مفهومی، حقیقت و ذات هر چیزی نفس آن نامیده می‌شود. به‌همین جهت، ذات و حقیقت انسان را نفس انسان می‌گویند. بعد مجرد و غیرمادی انسان را نیز نفس انسان گفته‌اند.

البته چنین نیست که همواره در متون دینی از نفس به‌خوبی یاد شده باشد. بسیاری از تمایلات، گرایش‌ها و افعال ناشایست انسان نیز به نفس او منتسب می‌شود. در قرآن کریم نیز نفس با معانی متعددی از جمله روح، تمایلات نفسانی، قلب و باطن، ذات و حقیقت هرچیز از جمله انسان به کار رفته است.

در مجموع، در عین اینکه در منابع گاهی واژگان نفس و روح به معانی مختلفی به کار رفته‌اند، در برخی موارد نیز به یک معنا هستند. چنان‌که علامه طباطبایی بیان می‌کند، مراد از نفس همان روح است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۷: ۲۶۸). همچنین، آیت‌الله جوادی آملی بیان می‌کند که: «روح انسان همان نفس اوست و در دین اسلام انسانیت انسان به روح اوست که در او دمیده شده و این روح انسانی است که مورد کرامت قرار گرفته است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴: ۷۹). در مباحث این مقاله نیز مکرر با نفس و روح ارتباط داریم و این معنای مشترک مدنظر است.

در سنت فلسفه اسلامی، روح یا نفس است که شکل‌دهنده هویت اصلی انسان است. علامه طباطبایی نیز تأکید می‌کند: «حجت قطعی عقلی و نقلی قائم است بر اینکه انسانیت انسان به نفس اوست که امری است ماورای ماده و حادث به حدوث دنیوی» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۸: ۴۱۱)؛ اما با اینکه در انسان، بدن و روح نحوی از اتحاد را با یکدیگر دارند، آنچه

اصالت دارد و «انسان» گفته می‌شود، روح است. یعنی آن حقیقتی که «من» و «شما» تلقی می‌شود، روح ماست نه بدن ما؛ اما شدت این اتحاد به حدی است که آنچه مستند به روح است، به بدن نیز نسبت داده می‌شود و یا به طور تسامحی، بدن انسان یا مجموع بدن و روح به عنوان اصل در نظر گرفته می‌شود و روح در نسبت با آن سنجیده می‌شود؛ بنابراین، آنچه در خودآگاهی متعلق حقیقی است، همان نفس یا روح به عنوان حقیقت انسان است.

### چیستی «آگاهی»

اصطلاحاتی همچون «آگاهی»، «ادراک»، «علم» و «شعور» اصطلاحاتی هستند که در فلسفه از نظر مفهومی به یکدیگر نزدیک هستند و البته با هم تفاوت‌هایی نیز دارند و این تفاوت‌ها می‌تواند به تفاوت در مصادیق نیز منجر بشود؛ اما از بین این کلمات، کلمه‌های «علم» و «ادراک» در مقایسه با دیگران جنبه عام‌تری دارند و حوزه وسیع‌تری را پوشش می‌دهند.

وجود علم و ادراک برای هر یک از ما امری بدیهی است و به وجدان آن را نزد خود می‌یابیم. چنان‌که علامه طباطبایی بیان می‌کند: «به وجدان، وجود علم در نزد ما امری ضروری است و همچنین، مفهوم آن برای ما بدیهی است» (همو، ۱۴۲۰: ۲۹۴). درباره تعریف علم نیز باید گفت با توجه به بدیهی و ضروری بودن علم برای ما، تعریف براساس اسلوب منطقی یعنی تعریف به حد و رسم امکان‌پذیر نیست. در بین مفاهیم و تصورات عقلی نیز آنهایی که بدیهی و بین و ضروری‌اند، مستغنی از اکتساب هستند؛ یعنی از تصورات دیگر حاصل نمی‌شوند و قابلیت تعریف شدن را ندارند (خوانساری، ۱۳۹۷: ۱۵۱).

در مجموع، چنین گفته می‌شود که حقیقت علم عبارت است از حصول و به تعبیر دقیق‌تر، حضور امری بالفعل محض و خالی از قوه به عنوان علم که حقیقتی مجرد است، در نزد عالم. با توجه به اینکه در سنت فلسفه اسلامی روح یا نفس انسان است که عالم و ادراک‌کننده است و آن نیز حقیقتی مجرد و غیرمادی است، حقیقت علم عبارت می‌شود از حضور مجردی نزد مجرد دیگر؛ خواه آنکه معلوم عین عالم باشد، مانند علم شیء به خودش، یا اینکه معلوم به نحوی مغایر عالم باشد، مانند علم شیء به ماهیات خارج از خودش (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۲۶۵).

اما یکی از نکات مفید و ظریفی که در حکمت اسلامی به آن توجه شده است، توجه به مراتب علم و تقسیم‌های علم و آگاهی است. اساسی‌ترین تقسیم در این حوزه، تقسیم علم به حصولی و حضوری است. این تقسیم اهمیت ویژه‌ای در تاریخ فلسفه اسلامی دارد؛ به طوری که به تعبیر حائری یزدی، عامل تاریخی مهمی در جدایی فلسفه اسلامی از فلسفه غربی بوده است (حائری یزدی، ۱۳۹۵: ۳۲).

درباره چگونگی تقسیم علم به حضوری و حصولی تقریرهای متعددی شکل گرفته است که البته همگی حول بحث تمایز و تفکیک علم و عالم و معلوم شکل گرفته‌اند. تقسیم علم به حصولی و حضوری براین مبنا صورت می‌گیرد که ما هنگام آگاهی یافتن به چیزی، در تحلیل عقلی با سه امر مواجه هستیم: یکی حقیقت عالم است که علم برای او حاصل می‌شود، یکی معلوم که می‌تواند خارج از حقیقت عالم یا همراه با آن باشد و دیگری حقیقت علم است که مناظ عالم شدن فرد به معلوم است. براین اساس، با توجه به اینکه در فلسفه اسلامی هر موجودی دارای دو حیث ماهیت و وجود است، اگر

معلوم از طریق ماهیتش نزد عالم حاضر شود و آثار اصلی‌اش بر آن مترتب نشود، به این علم حصولی می‌گویند. علامه طباطبایی درباره این موضوع می‌گوید: «ما فی الجملة به امور خارج از خود علم داریم؛ به این معنا که برای ما حاصل می‌شوند و نزد ما به واسطه ماهیتشان و نه وجود خارجی‌شان که آثارش بر آن مترتب می‌شود، حاضر می‌شوند. این نوعی از علم است که علم حصولی نامیده می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۲۴۳-۲۴۲)؛ اما اگر معلوم با وجود خارجی‌اش نزد عالم حاضر گردد و آثاری که از آن انتظار می‌رود نیز بر آن مترتب شود، به آن علم حضوری گفته می‌شود.

اما نکته دقیقی که علامه طباطبایی خلاف گذشتگان به آن اشاره می‌کند، نسبت بین علم حصولی و علم حضوری است. سؤالی که مطرح می‌شود، این است که در آخر آنچه نزد نفس انسان به عنوان یک موجود مجرد حاصل می‌شود، چیست. پاسخ علامه طباطبایی این است که حقیقت علم است که نزد نفس انسان حضور پیدا می‌کند. یعنی آنچه اولی و بالذات برای انسان حاضر است، حقیقت علم است و آنچه در مرحله بعد و بالعرض برای انسان حاضر می‌شود، وجود ذهنی معلوم است. پس معلوم بالذات برای انسان حقیقت علم و معلوم بالعرض وجود ذهنی معلوم است. این مسئله به این معنا است که علم حصولی نیز به علم حضوری برمی‌گردد و به تعبیر صریح‌تر، حقیقت علم علم حضوری است. این را می‌توان به عنوان نسبت تقسیم علم به حصولی و حضوری نیز در نظر گرفت (عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۲: ۲۲)؛ چراکه هر علمی در ذات خودش علم حضوری است و تنها در قیاس با سایر واقعیت‌ها است که حصولی گفته می‌شود.

برای علم حضوری اقسامی بیان شده است که عبارت‌اند از: علم حضوری نفس به ذات خود، علم حضوری علت به معلول، علم حضوری معلول به علت و علم حضوری دو معلول پدیدآمده از یک علت واحد. البته در عین اینکه فلاسفه اسلامی همگی درباره مورد اول اتفاق نظر دارند، در باقی موارد، به ویژه درباره علم حضوری، دو معلول از یک علت واحد به یکدیگر اختلاف‌هایی وجود دارد.

در مجموع، می‌توان گفت خودآگاهی به عنوان نوعی از علم حضوری، دریافت شخصی هر فرد نسبت به ذات خود است. این درک با درک دیگران از ذات وی متفاوت است. علامه طباطبایی نیز به این موضوع درباره خودآگاهی تصریح دارد و می‌گوید: «هر فردی با علم حضوری درکی از خود دارد که هیچ فردی غیر از خودش آن درک را ندارد و بدیهی است که این درک بین افراد مشترک نیست» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۸: ۳۰۴).

بر اساس مطالب بیان‌شده، می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که خودآگاهی انسان یعنی آگاهی نفس یا روح انسان به خویشتن که علمی حضوری است؛ چنان‌که در بیان اقسام علم حضوری، علم نفس به ذات خود اولین دسته از اقسام این علم به شمار می‌آید. حال برای اینکه بتوان دیدگاه علامه را درباره دائمی بودن خودآگاهی انسان بررسی کرد، باید وجود خودآگاهی را در حالت‌های مختلف زندگی انسان مورد توجه قرار داد که شامل بیداری، بیهوشی، خواب و مرگ است.

#### الف) در حالت بیداری

انسان در حالت بیداری، سطوح مختلفی از آگاهی و شعور را درباره موضوعات مختلف دارد. یکی از مهم‌ترین مواردی که در این حالت انسان از آن آگاه

است، خودش است. البته بخش زیادی از توجه و التفات انسان در حال بیداری متوجه قوای ذاتش است؛ اما آنچه در این مرحله و در این مقاله مورد توجه است، «ذات» یا «خود» اوست. این آگاهی به خود می‌تواند کیفیت‌های مختلفی داشته باشد و شدت و ضعف یابد؛ همان‌طور که علم حضوری به هر معلومی می‌تواند دستخوش شدت و ضعف قرار گیرد.

براساس بیان علامه طباطبایی، انسان در طول این حالت همواره واجد خودآگاهی است؛ حتی اگر خودش به این امر التفاتی نداشته باشد. انسان در حالت بیداری بیشترین سطح ارتباط روح یا نفس با بدن را دارد. همین ارتباط ازسویی ابزارها و قوای حسی-ادراکی انسان را تقویت می‌کند و زمینه را برای سایر قوای معرفتی انسان فراهم می‌کند؛ اما ازسوی دیگر نیز می‌تواند باعث ایجاد حجابی در برابر سایر قوای ادراکی انسان شود و توجه بیش‌ازاندازه به بدن و عالم، غفلت از سایر مراتب معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی را رقم بزند.

از نظر علامه، یکی از دلایل فراموش کردن خود، فراموش کردن خدا است (همو، ۱۳۶۳، ج ۱۹: ۳۷۷). این دیدگاه علاوه بر داشتن جنبه‌های فلسفی، دارای ریشه‌های قرآنی است؛ چنان‌که در آیه ۱۹ سوره حشر آمده است: «و لا تکنونوا کالذین نسوا الله فانساهم انفسهم اولئک هم الفاسقون» و علامه به شرح آن می‌پردازد. همچنین، از نظر علامه، سرگرم بودن به دنیا و تقویت جانب هوا و تأیید شهوت و غضب هم باعث می‌شود که انسان خود را فراموش کند و چنین سرگرمی‌هایی می‌تواند باعث شود که در عین اینکه به چیزی علم داریم، اما علم به آن علم نداشته باشیم (همان، ج ۸: ۲۴۲). همچنین، توجه بیش‌ازاندازه نفس به بدن که ناشی از اتحاد و پیوند بین آن دو است،

می‌تواند باعث شود که «نفس آن مرتبه بالاتر خود را که بالاتر از مرتبه جسمیت و مادیت است و فراتر از آن را که مرتبه عقل است، فراموش کند و با فراموشی هر مرتبه خصوصیات آن مرتبه و موجودات آن عالم را نیز فراموش می‌کند؛ ولی درعین حال انیت و حقیقت خود را که از آن به من تعبیر می‌شود، مشاهده می‌کند؛ مشاهده‌ای ضروری که هرگز از او جدا نمی‌شود» (همو، ۱۳۸۷، ج ۲: ۴۹). براساس این نحوه ارتباط انسان با عالم ماده و بعد مادی خویش است که مراتب مختلفی از آگاهی انسان به «خود»ش شکل می‌گیرد.

علامه طباطبایی تأکید دارد که انسان از بدو تولد دارای خودآگاهی به معنای علمی حضوری است. وی در شرح و تفسیر آیه «والله اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئا...» (نمل، ۷۸) به نقد دیدگاه مفسرینی می‌پردازد که معتقدند انسان در بدو تولد علم حضوری به خود ندارد و این علم بعداً پدید آمده است. علامه این آیه را درباره علم انسان به غیرخودش می‌داند و تفسیر می‌کند. وی بیان می‌کند که عرفاً علم به خویشتن را «یعلم شیئا» نمی‌گویند و این آیه درباره معلوماتی است که بعداً از طریق حس، خیال و عقل درک می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۲: ۴۵۱). براساس دیدگاه وی، حتی در آن زمانی که انسان می‌اندیشد یا می‌گوید که از خود غافل است، باز هم اشاره به «خود» می‌کند و این سطح حداقلی از خودآگاهی است. طبق بیان علامه: «اگر انسان در مقام اعمال برخی عنایات می‌گوید از خود بی‌خبر شدم یا از خود غافل شدم و یا خود را از یاد بردم، این درحقیقت مجازگویی‌هایی است به منظور اعمال پاره‌ای از عنایات مختلف نفسانی؛ وگرنه خودش در همین تعبیرات اقرار می‌کند که فاعل این نسیان

و غفلت از خود، کسی است به نام خودم و حکم می‌کند به اینکه نفس او و مشاعر نفس اوست که از اموری غفلت ورزید و امور دیگری را به یاد دارد. چیزی که هست، از روی نادانی به جای اینکه بگوید از بدن خود و دردهای او مثلاً غافل شدم و یا تعبیر دیگری بکند، نسبت فراموش شدن را به من و یا خودم می‌دهد و می‌گوید خودم را فراموش کردم» (همان، ج ۶: ۲۶۵-۲۶۴). براین اساس، محتوای این قضیه هلیه بسیطه که «من هستم» را می‌توان مستتر در تمامی شناخت‌ها و گزاره‌های انسان دانست و آن را ردیابی کرد.

البته باید توجه داشت که خودآگاهی از جنس علم حضوری است و علم حضوری براساس مؤلفه‌های مختلفی می‌تواند شدت و ضعف پیدا کند. تا آنجا که گاهی به صورت آگاهانه تحقق می‌یابد و گاهی هم ضعیف می‌شود و به صورت نیمه‌آگاهانه یا حتی ناآگاهانه درمی‌آید. دراین زمینه، دو مؤلفه مرتبه وجودی عالم و همچنین، شدت و ضعف توجه می‌تواند در شدت و ضعف علم حضوری مؤثر باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۷۷). البته مهم‌ترین عامل شدت و ضعف خودآگاهی از دیدگاه علامه طباطبایی، میزان ارتباط انسان با عالم ماده و مادیات است که تعیین‌بخش مرتبه وجودی انسان است. همین امر است که می‌تواند زمینه‌ساز پیدایش غفلت از خود در انسان باشد؛ هرچند که در این غفلت هم آگاهی حداقلی به خود وجود دارد. ازسوی دیگر، کاهش ارتباط انسان با عالم ماده و دل در گرو آن نداشتن می‌تواند باعث رفع حجاب از انسان شود و دریچه را به سوی سایر قوای ادراکی انسان بگشاید تا جایی که انسان شئون فرامادی خود را در نسبت با جهان خلقت و حضرت حق تعالی رؤیت کند.

اما نکته‌ای که در اینجا می‌توان به آن توجه کرد، نحوه بیان علامه طباطبایی است. علامه طباطبایی در بیان اخیری که به آن اشاره شد، بین علم حضوری و علم حصولی رفت‌وآمد می‌کند. برای نمونه، در جایی که گزاره «من از خود غافلم» را مطرح می‌کند، در حوزه علم حصولی قرار می‌گیرد که حوزه علم داشتن به علم است؛ اما از آن استنتاجی در حوزه علم حضوری می‌کنند. به عبارت مبسوط‌تر، حوزه تفکر از مجرای مفاهیم و بالطبع صحبت کردن درباره آن (که زبانی کردن مفاهیم است) در حیطه علم حصولی است، نه حضوری. علم حضوری درک بی‌واسطه‌ای است که در قالب مفاهیم پی‌ریزی نشده و انسان به‌طور مستقیم آن را در نزد خود می‌یابد. وقتی که علامه سخن از به‌زبان آوردن غفلت از خود و یا حتی فکرکردن درباره آن و دریافت نتایجی از آن می‌گوید، در حوزه علم حصولی نسبت به موضوع قرار داریم و این موضوع تفاوت ظریفی با دریافت حضوری از غفلت دارد. مسئله این است که هنگامی که درباره معلوم به علم حضوری فکر می‌کنیم و سخن می‌گوییم، در این لحظه از حیطه علم حضوری خارج شده‌ایم و در چهارچوب علم حصولی هستیم؛ بنابراین، نمی‌توانیم به‌واسطه اینکه در سخن گفتن و تفکرکردن توجهی به «خود» (به‌عنوان مؤلفه ریشه‌ای که غفلت به آن مستند است) نداشته‌ایم، موضوعی را در حیطه علم حضوری استنتاج کنیم و بگوییم از معلوم حضوری غفلت کرده‌ایم؛ بلکه به‌روش حصولی به آن پرداخته‌ایم و البته استنتاج و استدلال نیز تنها در عرصه علم حصولی موضوعیت دارد. تأکید می‌شود که علم حضوری صرفاً درک کردن معلوم نزد خود بدون واسطه مفاهیم، فکر و لوازم آن است.

هرچند به نظر می‌رسد اصل مدعای علامه طباطبایی درباره‌ی دائمی بودن خودآگاهی انسان در حال بیداری صحیح است، نحوه‌ی تقریر آن می‌تواند محل تأمل باشد؛ چراکه حداقلی‌ترین مرتبه‌ی خودآگاهی انسان در حالت بیداری را می‌توان درک تفاوت بین خود و غیرخود دانست. چنان‌که علامه جعفری بیان می‌کند، در این مرحله «معلوم، ذاتی مبهم است که تنها به برنهادشدن ذات در برابر جز ذات قناعت می‌کند» (جعفری، ۱۴۰۰: ۱۷۸) که پایین‌ترین سطح خودآگاهی است و پس از آن مراتب دیگری از خودآگاهی حاصل می‌شود. علامه طباطبایی هم با صراحت کمتری چنین مطلبی را در عبارتی دیگر بیان می‌کند که می‌تواند ناظر به خودآگاهی باشد: «اولین باری که چشم به این جهان می‌گشاییم و از مناظر هستی می‌بینیم، آنچه را که می‌بینیم، نخست ادراک ما بر خود ما واقع گشته و قبل از هرچیز خود را می‌بینیم و سپس نزدیک‌ترین امور را به خود که همان روابط ما با عالم خارج و مستدعیات قوای عامله‌ما در بقای ما است، درک می‌کنیم. پس خود ما و قوا و اعمال متعلق به آن اولین چیزی است که در دل‌های ما را می‌کوبد و به درک ما می‌آید، لکن خود را نمی‌بینیم مگر مرتبط با غیر و همچنین قوا و افعالمان را» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۸: ۴۵۶).

البته آنچه در بالا به آن اشاره شد، حد پایینی از خودآگاهی در حالت بیداری است. همان‌طور که گفته شد، مرتبه‌ی وجودی فرد، نقش بسزایی در میزان خودآگاهی ایفا می‌کند. نحوه‌ی تکامل و به‌طور ویژه، نحوه‌ی ارتباط انسان با مبدأ و خدای متعال اصلی‌ترین ملاک در خودآگاهی انسان است؛ چراکه باتوجه‌به فقر ذاتی مخلوقات نسبت به خدای تعالی و عین‌الربط بودن انسان نسبت به حضرت حق، شناخت خود و شناخت خدا ملازمه‌ای تفکیک‌نشدنی از یکدیگر

دارند و هرچه شناخت انسان از خدای متعال بیشتر باشد و درک درست‌تری از وابستگی و فقر مطلق خود نسبت به مبدأ اعلی‌اش داشته باشد، خودآگاهی وی نیز بیشتر خواهد بود. درباره‌ی همین موضوع است که علامه طباطبایی بیان می‌کند باتوجه‌به اینکه حقیقت نفس انسان عین نیاز به خداوند است، شناخت او به معنای شناخت مقوم اوست و پس از شناخت بدیهی خداوند و نفی هرگونه اصالت و استقلال برای خود، انسان تحت ولایت پروردگار قرار می‌گیرد و هر چیزی را از طریق خداوند خواهد شناخت (همو، ۱۳۴۸: ۱۵۴) که «خود» او هم از این قاعده مستثنا نیست. این موضوع تقدم خداآگاهی به خودآگاهی را نشان می‌دهد که ناشی از آن است که علم معلول به علت، مقدم بر علم معلول به خودش است. همچنین، علامه در تقریری دیگر در رساله‌الولایه از منظر نسبت ظاهر و باطن نفس به این موضوع اشاره می‌کند و نتیجه می‌گیرد که شناختی که نفس به خودش دارد، در واقع و در مرتبه‌ی اولی متعلق به باطن او و باطن باطن اوست تا برسد به حقیقتی که هر حقیقتی به او ختم می‌شود که آشکارترین معلوم‌ها و بدیهی‌ترین بدیهیات است. (همو، ۱۳۸۷، ج ۲: ۵۹). البته شرح دقیق این موضوع به توضیحات بیشتری نیاز دارد که خارج از رسالت این مقاله است.

براساس مطالب بیان‌شده، می‌توان گفت که انسان از بدو تولد تا زمان مرگ در حالت بیداری واجد خودآگاهی است. این خودآگاهی از مرتبه‌ی ضعیفی همچون قائل‌شدن به غیریت خود از دیگری در بدو تولد آغاز می‌شود و می‌تواند تا مراتب بالای خودآگاهی که در نسبت با خداآگاهی است، متغیر باشد. البته مرتبه‌ی ضعیف خودآگاهی منحصر به بدو تولد نیست؛ بلکه این قائل‌بودن به غیریت خود از

دیگری در شرایط کم‌رنگ بودن التفات به خود نیز مستتر است.

### ب) حالت بیهوشی

حالت بیهوشی را می‌توان یکی از حالت‌های مبهم، اما پراهمیت برای حیات انسان دانست که برخی از انسان‌ها آن را تجربه می‌کنند. این حالت ممکن است بر اثر عوارض متفاوت و در بازه‌های زمانی مختلف برای انسان رخ دهد و از چند ثانیه و چند دقیقه تا چندین سال به طول انجامد. مشهور است که انسان در این دوران در حداقلی‌ترین سطوح ادراکی خود حضور دارد یا در بسیاری از مواقع ادراکی ندارد. البته به تجربه ثابت شده است که برخی از افراد در دوره بیهوشی ادراکاتی دارند و ممکن است پس از بیهوشی اموری را به خاطر آورند یا حتی تجربه‌های نزدیک به مرگ داشته باشند.

در نظام حکمت صدرایی از جهت هستی‌شناختی سه عالم در نظر گرفته می‌شود که عبارت‌اند از عالم ماده، عالم مثال یا خیال منفصل و عالم عقل. همچنین، با اینکه نفس انسان حقیقتی بسیط است، دارای مراتب و نشانی متناسب با عوالم سه‌گانه است و تناسبی بین شئون نفس با حضور در عوالم وجود دارد (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۳۳۲). بر این اساس، هریک از قوای معرفتی انسان در بجه‌ای به یکی از این عوالم هستند. در هریک از این عوالم، نحوی از ارتباط بین نفس و بدن برقرار است که در سه دسته قابل‌بیان است: ۱. ارتباط تام بین نفس و بدن که در حال بیداری رخ می‌نماید؛ ۲. ارتباط ناقص که در هنگام خواب رخ می‌دهد و ۳. قطع شدن ارتباط بین نفس و بدن که با ظهور مرگ شکل می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۴۷۸).

در بررسی آثار علامه طباطبائی عبارتی یافت نشد که تصریح کند هنگام رخ دادن بیهوشی برای انسان، فرد تجربه‌کننده پا به چه عالمی می‌گذارد؛ اما با توجه به شواهد طبیعی و فلسفی می‌توان چنین بیان کرد که در دوره بیهوشی با کم شدن تعلق نفس به بدن، انسان عالم مثال را تجربه می‌کند و به نسبت این عالم، مرتبه‌ای از هستی خود را نیز درک می‌کند که بدن مثالی وی است و البته از این جهت مشابهت‌هایی با هنگام خواب وجود دارد. خوابیدن بخشی از فرایند طبیعی، روزمره، لازم و جدایی‌ناپذیر زندگی بشر است؛ اما بیهوشی بر اثر مداخلات طبیعی (همچون بروز بیماری و فعل‌وانفعالات درونی بدن) یا مداخلات غیرطبیعی (همچون تصادف یا اقدام‌های پزشکی) پدید می‌آید.

همان‌طور که اشاره شد، به تجربه ثابت شده که برخی از افراد در بخشی از دوران بیهوشی دارای ادراکاتی بوده‌اند که پس از به‌هوش آمدن آنها را به خاطر داشته‌اند. با توجه به اینکه انسان با بدن مثالی‌اش در عالم مثال و خیال حضور دارد و ادراکات شکل‌گرفته از طریق بدن مثالی انسان بوده‌اند، در چنین مواردی می‌توان قائل به مراتبی از خودآگاهی شد؛ چراکه انسان با شأنی از هستی «خود» چنین تجاربی را داشته و ادراکات به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم بازگشت به «خود» انسان دارد.

اما دیدگاه علامه طباطبائی در این زمینه چنین است که تمامی انسان‌ها در تمام بازه زمانی بیهوشی به خود آگاه هستند. در کنار توجه به بیانات علامه درباره دائمی بودن خودآگاهی از بدو تولد که پیش از این اشاره شد، وی بیان می‌کند: «نباید به اینکه بسیاری به خیالشان رسیده که اشخاص بیهوش از خود و ذات خود بی‌خبرند، اعتنا نمود. برای اینکه بیهوش آنچه را که پس از به‌هوش آمدن درک می‌کند و اذعان می‌کند،

این است که یادش نمی‌آید که آیا در حال اغما به یاد خود بوده یا نه؛ نه اینکه یادش می‌آید که در آن حال به یاد خود نبوده تا بتواند ادعا کند که از خود بی‌خبر بوده؛ پس اگر هم این را بگوید، باز نظرش همان معنای سطحی است. یعنی از بدنم غافل بودم و حواس ظاهری‌ام از کار افتاد و بین این دو فرق واضحی است. علاوه بر اینکه بعضی بیهوش‌ها وقتی به هوش می‌آیند، پاره‌ای از خاطرات حالت بیهوشی خود را به صورت چیزی شبیه به رؤیایی که ما از خواب خود به یاد داریم، به یاد دارند» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۶: ۲۶۵-۲۶۶). البته علامه در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم در یک مورد نسبت‌دادن خودآگاهی در بیهوشی را مشروط به گاهی اوقات کرده است: «اینکه گفته می‌شود گاهی روان و شعور انسان از میان می‌رود، ادعایی بیش نیست؛ بلکه برخی اوقات در حال بیهوشی نیز انسان متوجه خود می‌باشد و برخی از اوقات پس از هشیاری چیزی به یادش نمی‌افتد؛ نه اینکه خود را مشاهده می‌کند که خود را مشاهده نمی‌کرد و میان این دو جمله فرق بسیار است» (همو، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۴۰)؛ اما با توجه به تأکید چندین باره وی بر دائمی بودن خودآگاهی می‌توان نظر نهایی وی را دائمی بودن خودآگاهی حتی در زمان بیهوشی برشمرد.

با توجه به مشخص شدن دیدگاه علامه طباطبایی در این زمینه، لازم است که این دیدگاه بررسی شود. بر این اساس، چنین به نظر می‌رسد که استدلال علامه در فقره‌ای که از تفسیر المیزان ذکر شد، کامل به نظر نمی‌رسد. اینکه به یادداشتن خود در بازه بیهوشی را با قطعیت حمل بر خودآگاهی بکنیم، می‌تواند مورد اشکال قرار گیرد. نهایت استفاده‌ای که از این استدلال می‌شود کرد، این است که بگوییم از خودآگاهی داشتن یا نداشتن در آن بازه زمانی بی‌خبریم. در تحلیل این

استدلال علامه باید توجه کنیم که علامه طی یک گزاره معرفت‌شناختی بیان می‌کند که ما اکنون درباره آنچه در بیهوشی با آن مواجه بوده‌ایم و اینکه نسبت به خود ادراک داشته‌ایم یا نه، چیزی به خاطر نداریم. حال این سؤال مطرح می‌شود: هنگامی که درک معرفت‌شناختی نسبت به موضوع یا رخدادی نداریم، چگونه می‌توانیم موضع سلبی و یا ایجابی درباره آن اتخاذ کنیم؟ به نظر می‌رسد با توجه به نداشتن درک معرفت‌شناختی نسبت به طرفین موضوع، نه می‌توانیم بگوییم «یادم است که در حال بیهوشی به یاد خود نبوده‌ام» و نه می‌توانیم بگوییم «در حالت بیهوشی به یاد خود بوده‌ام؛ اما اکنون به یادم نیست». این در حالی است که علامه یکی از طرفین را رد کرده، اما با رد شق اول، شق دوم را نتیجه می‌گیرد؛ در حالی که به واسطه نداشتن درکی نسبت به موضوع، نمی‌توانیم درباره هیچ‌یک از طرفین قضاوت راسخی داشته باشیم؛ مگر اینکه از راهی به جز معرفت‌شناسی از جمله علم تجربی (همچون علوم شناختی) و یا هستی‌شناسی علم-به موضوع ورود کنیم. پرداختن به موضوعات این‌چنینی از جمله مسائلی است که پژوهشگران علوم شناختی به آن علاقه بسیاری نشان می‌دهند و تحقیقات تجربی‌ای نیز درباره آن صورت پذیرفته است. بر اساس این تحقیقات، شواهد درباره دریافت داده‌های حسی در طول خواب مسلم است و البته شواهدی از سطوحی از تحلیل داده‌های حسی که به آگاهی منجر می‌شود، توسط انسان‌ها در حالت بیهوشی وجود دارد؛ چنان‌که سیگمان<sup>۱</sup> گزارشی از آزمایش‌های صورت گرفته در این باره و شرایط تحقق آن در بیمارانی که در بیهوشی و حالت زندگی نباتی هستند، ارائه می‌دهد (سیگمان، ۱۴۰۱: ۱۶۵-۱۶۳).

البته پرداختن به شواهد و یافته‌های تجربی درباره

<sup>1</sup> Mariano Sigman

سطوح آگاهی در حالت غیربیداری مجال مفصل دیگری می‌طلبد و خارج از رسالت این نوشتار است. گفتنی است که علامه طباطبایی نیز در برخی از شرایط، بیان دیدگاه علوم تجربی درباره یک موضوع فلسفی را ارج می‌نهند.

اما در مجموع، به نظر می‌رسد درباره موضوع فعلی هرچند که علامه موضوع را با رویکرد معرفت‌شناختی مطرح کرده است، نتیجه‌ای که بیان شده در این رویکرد قابل اثبات نیست و البته وی رسالتی را نیز برای علوم تجربی در این زمینه متذکر نشده است. می‌توان گفت که علامه در این زمینه و در نتیجه‌گیری، مبانی هستی‌شناختی علم را در نظر داشته است که در ادامه مقاله به این موضوع نیز اشاره خواهد شد.

درباره موضع علامه طباطبایی درباره دائمی بودن خودآگاهی در شرایط بیهوشی به نحوی دیگر هم می‌توان تأمل کرد؛ به این گونه که بررسی کنیم که نسبت تقدم و تأخر بین انگاره دائمی بودن خودآگاهی انسان با خودآگاه بودن انسان در حالت بیهوشی چگونه است. به عبارت دیگر، باید سؤال کنیم که دیدگاه علامه درباره «خودآگاهی در حالت بیهوشی» نسبت به «دائمی بودن خودآگاهی انسان» پیشینی است یا پسینی. به بیان دیگر، آیا «خودآگاه بودن در زمان بیهوشی» مقدمه‌ای برای رسیدن به «دائمی بودن خودآگاهی» است یا نه و کدام گزاره منتج از دیگری است.

با بررسی عبارات و بخش‌هایی از آثار علامه طباطبایی که ناظر به دائمی بودن خودآگاهی است، چنین به نظر می‌رسد که خودآگاه بودن در حالت بیهوشی در حکم مقدمه‌ای برای به دست آوردن دائمی بودن خودآگاهی نیست؛ بلکه نتیجه آن است. می‌توان چنین استنباط کرد که در نسبت‌سنجی

«دائمی بودن خودآگاهی انسان» با «خودآگاهی در حالت بیهوشی»، دائمی بودن جنبه‌ای ماتقدم دارد؛ چراکه اثبات خودآگاهی در حالت بیهوشی خود موضوعی است که در آثار علامه طباطبایی از تناوب و شفافیت کمتری در مقایسه با موضوع دائمی بودن خودآگاهی برخوردار است. همین مسئله اثبات خودآگاهی در حالت بیهوشی را دشوارتر می‌کند؛ زیرا مبتنی بر ادعای پیشینی درباره دائمی بودن خودآگاهی انسان است.

### ج) حالت خواب

از جهت موضوع مورد بررسی، بین حالت خواب و حالت بیهوشی شباهت‌ها و تفاوت‌هایی وجود دارد. هرچند که ارتباط بین روح با بدن در حالت خواب کاسته می‌شود، بازگشت به سطح ارتباط گذشته نسبت به بیهوشی سهل‌تر و دردسترس‌تر است. از جهت ادراکی نیز مشابهتی با حالت بیهوشی وجود دارد.

نکته در خورتوجه در این زمینه این است که لازم است تفاوتی بین «خوابیدن» و «خواب دیدن» قائل شویم. پژوهشگران حوزه عصب‌شناسی و علوم شناختی نیز با مطالعه عملکرد مغز انسان در حالت خواب عنوان می‌کنند که مغز در تمامی مراحل خواب از جمله طی مرحله‌ای که انسان در آن رؤیا می‌بیند (REM<sup>1</sup> یا مرحله حرکت سریع چشم) و همچنین، طی خواب موج آهسته که معمولاً عمیق‌تر و بدون رؤیا است، دارای فعالیت است (همان: ۱۷۲). البته این دو مرحله خواب از جهات ادراکی تفاوت‌هایی هم از جهات عصب‌شناختی و هم فلسفی معرفت‌شناختی با یکدیگر دارند. ما در مقاطعی از زمان خوابیدن، خواب می‌بینیم که فرایندی معرفتی است و می‌تواند واجد خودآگاهی باشد؛ به همان نحو که انسان با بدن

<sup>1</sup> Rapid Eye Movement Sleep

مثالی‌اش، عالم مثال یا خیال منفصل را درک می‌کند و با شأنی از «خود» به این درک می‌رسد که ملازم با خودآگاهی است؛ اما در بخش گسترده‌ای از بازه زمانی خوابیدن، بدون رؤیا و روند ادراکی آشکاری هستیم. به نظر می‌رسد که در این شرایط با استفاده از رویکرد معرفتی برخاسته از دیدگاه علامه طباطبایی، نمی‌توان روندی ادراکی را نسبت به خود اثبات کرد؛ هرچند که با روش‌های تجربی و باتوجه به موضوعاتی همچون حافظه و القا، مطالعاتی درباره سطوح تبدیل داده‌های حسی به مفاهیم و آگاهی صورت می‌پذیرد.

البته با رجوع به آثار علامه طباطبایی، در عین اینکه علامه به کرات از خودآگاهی در تمامی زمان‌ها و از بدو تولد سخن می‌گوید، اما درباره خودآگاهی در زمان خوابیدن مطلب مصرحی در آثار او یافت نشد؛ اما باتوجه به وجوه اشتراک دوره خوابیدن و بیهوشی از جهات ادراکی، می‌توان استدلال علامه طباطبایی را برای این دوران نیز برشمرد. یعنی به صرف اینکه ما پس از بیدار شدن چیزی را به خاطر نمی‌آوریم، دلیلی برای نبود خودآگاهی نیست؛ بلکه قطعاً خودآگاهی وجود داشته که اکنون به یاد نمی‌آوریم. درباره این موضوع می‌توان همان‌طور که قبلاً درباره دوره بیهوشی انجام شد، بحث کرد. در نقد چنین حالتی نیز می‌توان به پاسخ‌های ارائه‌شده در قسمت قبل توجه داشت.

اما در پایان مباحث خودآگاهی در دوره بیداری، بیهوشی و خواب، می‌توان دو موضوع را مطرح کرد که ممکن است در تحلیل دیدگاه علامه درباره خودآگاهی در هر سه حالت مفید باشد. برای ریشه‌یابی دقیق‌تر دیدگاه علامه طباطبایی می‌توان به تعریف علم در نظام فلسفه صدرایی بازگشت. همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، در این تعریف، علم امری وجودی است و به‌عنوان حضور مجردی

در نزد مجردی دانسته می‌شود و معرفت به‌معنای التفات در آن شرط نیست. براساس مبانی دیدگاه علامه، از آنجاکه خود حقیقی انسان روح یا نفس انسان به‌عنوان امری مجرد است و این موجود مجرد همواره، خواه در بیداری، خواه در خواب یا در بیهوشی، نزد خود حاضر است، شرایط حصول علم نفس به خود یا همان خودآگاهی هم برقرار است؛ چنان‌که در تعریف علم آمده است که علم عبارت است از حضور امر بالفعل و مجردی در نزد مجرد دیگر که در این حالت هر دو مجرد همان نفس انسان است؛ بنابراین، در درون دستگاه فکری علامه وجود علمی که عالم به آن التفات نداشته باشد، بلامانع است و از این جهت، این دستگاه فکری دارای سازگاری درونی است؛ اما اگر بخواهیم از خارج از این دستگاه و با دغدغه و پرسشی معرفت‌شناختی به دیدگاه علامه نگاه کنیم، با پرسش و ابهامی درباره چگونگی عالم‌بودن بدون وجود هیچ‌گونه آگاهی و التفات نسبت به آن مواجه می‌شویم که پیش‌تر به آن اشاره شد.

در این باره موضوع دیگری نیز مطرح است که در تحلیل دیدگاه علامه طباطبایی می‌تواند مؤثر باشد؛ ولی او در حین بحث از خودآگاهی به این موضوع اشاره‌ای نداشته است؛ اما باتوجه به مبانی دیدگاه وی می‌توان در تحلیل دیدگاه او از این موضوع بهره جست. این موضوع عبارت است از تقسیمی در علم که با عنوان «علم بسیط» و «علم مرکب» از آن یاد می‌شود. صدرالمتهلین این موضوع را چنین بیان می‌کند: «علم همچون چهل یا بسیط است یا مرکب. علم بسیط عبارت است از ادراک شیء با غفلت از آن ادراک و یا تصدیق اینکه آن مدرک چیست. علم مرکب عبارت است از ادراک شیء همراه با شعور به آن ادراک و اینکه مدرک همان خود شیء است»<sup>۴</sup>

(ملاصدرا، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۳۳-۱۳۲). براین اساس، علم بسیط، علمی است که انسان دارای آن است، اما نسبت به داشتن آن علم آگاهی ندارد؛ اما در علم مرکب انسان به دارا بودن آن علم شعور و آگاهی دارد. صدرالمتألهین در ادامه عنوان می‌کند که همهٔ بندگان دارای علم بسیط به خداوند هستند، ولی علم مرکب به خداوند تنها مختص به خواصی از بندگان است و علم مرکب است که ملاک تکلیف و رسالت و ایجاد مراتب بین انسان‌ها است (همان: ۱۳۴). البته به نظر می‌رسد که این علم به علم یا همان علم مرکب الزاماً در حوزهٔ علم حصولی قرار نمی‌گیرد؛ بلکه می‌تواند شامل علم حضوری هم باشد. چون در علم حضوری هم در برخی مواقع انسان به بداهت، و نه به نحو تصویری و تصدیقی، عالم بودن خود را درک می‌کند. همین‌جا است که صدرالمتألهین آشکارا از علمی سخن می‌گوید که می‌تواند مورد آگاهی و التفات عالم نباشد. با توسعه دادن این علم بسیط به علم حضوری و در صورت نگاه از بیرون نظام فکری صدرایی به این موضوع، ممکن است با سؤالی مواجه شویم که در ابتدا متناقض‌نما به نظر برسد: چطور ممکن است به چیزی علم حضوری داشته باشیم و آن را حضوراً درک کنیم، بدون آنکه به آن آگاهی و التفات داشته باشیم؟ اما در صورتی که از درون نظام فکری صدرایی به موضوع علم نگاه کنیم، چنین سؤالی متناقض‌نما نیست؛ زیرا در این دستگاه اصولاً علم امری وجودی است و آن حضور و به تعبیر دقیق‌تر حضور مجردی نزد مجردی- برای اطلاق علم کفایت می‌کند. این مسئله از نتایج تعریف هستی‌شناسانه از علم است.

باتوجه به مطلب بالا، می‌توان چنین گفت که آن خودآگاهی که به صورت دائمی در آثار علامه مطرح شده است، در برخی مواقع، همچون مقاطعی از

بیهوشی و خواب، از نوع علم بسیط است؛ یعنی علمی که انسان دارای آن است، اما آگاهی‌ای به داشتن آن ندارد. توجه به این موضوع در کنار توجه به چگونگی تعریف علم که پیش‌تر به آن اشاره شد، می‌تواند ریشه و خاستگاه نگرش علامه را روشن کند. به نظر می‌رسد صرف توجه به شرایط هستی‌شناختی علم و توجه نکردن به شرایط معرفت‌شناختی علم می‌تواند چنین موضعی را ایجاد کند؛ چراکه با حاصل شدن علم، باید آگاهی‌ای به چیزی حاصل شود و رابطهٔ ادراکی بین سوژه و آنچه از آن آگاه می‌شود، برقرار باشد. به عبارت دیگر، علم دارای متعلقی است که مورد ادراک قرار می‌گیرد. از همین رو است که حکمای اسلامی نیز علم را به عنوان حقیقتی ذات اضافه محسوب می‌کنند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۷). در مجموع، به نظر می‌رسد آن خودآگاهی را که در مقاطعی از بیهوشی و خواب در نگاه علامه مطرح است، می‌توان از جهت سازگاری با مبانی و درون پارادایم فلسفی وی تحلیل کرد؛ اما در صورتی که نگاه معرفت‌شناختی به علم داشته باشیم، تحلیل موضوع دچار اشکال می‌شود؛ چراکه آگاهی و التفاتی و به تبع آن، کمالی تحقق نیافته است.

#### د) حالت پس از مرگ

شاید بتوان مرگ را مهم‌ترین اتفاق در طول زندگی بشر دانست که دارای نقش تعیین‌کننده در بسیاری از موضوعات فلسفی و انسان‌شناختی است. در اندیشهٔ حکمای اسلامی با جداشدن روح از بدن و پس از مرگ، ارتباط روح و جسم انسان قطع می‌شود که طبق ادبیات قرآنی از آن با عنوان «توفی» یاد شده است که به نفس انسان تعلق می‌گیرد. با رسیدن موعد مرگ «آنچه که از انسان به نشئهٔ دیگر وارد می‌شود،

همان روح و نفس است» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۷۳) و تنها بعد مجرد انسان که همان خود واقعی اوست، باقی می‌ماند. در این شرایط ازسویی قوای ادراکی حسی انسان از کار می‌افتد و ازسوی دیگر، محدودیت‌هایی که عالم ماده و قوای حسی از جهت ادراکی برای انسان فراهم کرده بود، از بین می‌رود. با رسیدن این زمان، انسان از عالم ماده جدا می‌شود و به عالم مثال وارد می‌شود که برزخی است میان عالم عقل مجرد و موجودات مادی و هرچند که مادی نیست و فارغ از زمان و مکان است، بعضی از لوازم ماده همچون مقدار و شکل را دارد. با ازبین رفتن محدودیت‌های مادی، انسان می‌تواند فارغ از خواص ماده و زمان، شئونی از خود را ببیند که در دنیا از او غایب بوده است؛ چراکه با ازبین رفتن اسباب مادی، هرگونه حجابی که اشیا را از یکدیگر پنهان کند، از بین می‌رود (همان: ۱۱۳) و رؤیت انسان از خود نیز از این قاعده مستثنا نیست.

باتوجه به اینکه در عالم مثال زمان مطرح نیست، صحبت از زمان مند بودن امور نیز موضوعیتی ندارد. ازاین منظر، تنها با تسامح می‌توان از دائمی بودن اموری همچون خودآگاهی سخن گفت؛ به این معنا که التفات به این موضوع داشته باشیم که این دائمی بودن دارای عنصر زمان نیست؛ بنابراین، در عالم پس از مرگ و با قطع تعلق نفس از بدن و ازبین رفتن تمامی اسباب مادی و به تبع آن حجاب‌های مادی، غیب و باطن انسان برای وی قابل رؤیت می‌شود و به سطح پیوسته‌ای از خودآگاهی دست می‌یابد که در عالم مادی، به ندرت ممکن است افراد به آن دست یابند.

## نتیجه‌گیری

دیدگاه علامه طباطبایی مبنی بر دائمی بودن خودآگاهی انسان به عنوان علم حضوری نفس به خود، شامل تمامی زمان‌ها از بدو تولد تا هنگام مرگ و پس از آن می‌شود و هیچ لحظه‌ای را نمی‌توان تصور کرد که انسان به خود آگاه نباشد و این مسئله شامل تمام دوره بیداری، خواب و بیهوشی است. بیان شد که این دیدگاه مبتنی بر تعریف خود واقعی انسان به عنوان موجودی مجرد و همچنین، تعریف هستی‌شناسانه و وجودی از علم است؛ زیرا نفس انسان به عنوان موجودی مجرد و غیرزمانی همواره نزد خود حاضر است و این مسئله برآورده‌کننده تمامی شرایط حصول علم و آگاهی است. همچنین، تقسیم علم به علم بسیط و علم مرکب نیز می‌تواند در تحلیل دیدگاه علامه مؤثر باشد؛ اما درمقابل، بیان شد که برخی از استدلال‌های علامه درباره خودآگاهی در دوره بیهوشی و به تبع آن در دوره خواب، با رویکرد معرفت‌شناختی اثبات‌کننده تمام ادعا نیستند و ازاین جهت درخور تأمل‌اند و می‌توان به آن‌ها اشکال وارد کرد. البته درباره گزاره‌هایی که علامه در این باره بیان کرده است، می‌توان با استفاده از روش تجربی بررسی‌های مهم و اثرگذاری انجام داد و آن‌ها را صحت‌سنجی کرد و یا اینکه با رویکرد هستی‌شناختی به علم با آنها مواجه شد. همچنین، اشاره شد که در موضوع خودآگاهی علاوه بر برآورده شدن شرایط هستی‌شناختی علم، باید به شرایط معرفت‌شناختی علم هم توجه شود و رابطه آگاهی بین انسان با خود برقرار باشد. براساس آنچه در مقاله به آن پرداخته شد، درباره دیدگاه علامه طباطبایی نسبت به وجود مستمر خودآگاهی در زمان خواب و بیهوشی می‌توان گفت که این دیدگاه با ابتدا بر تعریف

سرکارپور، زهرا (۱۳۹۷). خودآگاهی از دیدگاه فیلسوفان متأخر غرب (قرن بیست و یکم) و ملاصدرا. رساله دکتری، دانشگاه قم.

سیداحمد لواسانی، سیدرضا (۱۳۹۴). شناسایی و تحلیل ابعاد و مراتب خودآگاهی در حکمت متعالیه صدرایی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شاهد.

سیگمان، ماریانو (۱۴۰۱). زندگی پنهان ذهن. ترجمه ماندانا فرهادیان. تهران: نشر نو.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۵). اصول فلسفه و روش رئالیسم. جلد ۱. تهران: صدرا.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸). انسان از آغاز تا انجام. ترجمه صادق لاریجانی. قم: بوستان کتاب.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰). بدایه‌الحکمه. ترجمه علی شیروانی. جلد ۳. قم: بوستان کتاب.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۳). پاورقی‌ها بر اسفار اربعه. جلد ۸. قم: منشورات طلیعه النور.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳). تفسیر المیزان. جلد‌های ۶، ۸، ۱۲، ۱۷، ۱۹ و ۲۰. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۴۸). شیعه در اسلام. قم: دارالتبلیغ اسلامی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷). مجموعه رسائل. جلد ۲. قم: بوستان کتاب.

طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۰ ق). نه‌ایه‌الحکمه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۰). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. جلد ۲. تهران: سمت.

علمی‌سولا، محمدکاظم؛ لعل‌صاحبی، طوبی (۱۳۹۵). «خودآگاهی به‌مثابه خداآگاهی در اندیشه ملاصدرا». تأملات فلسفی، شماره ۱۷، ۶۱-۷۶.

هستی‌شناختی از علم، دارای سازگاری درونی و توجیه‌پذیر است؛ اما در صورتی که با دغدغه معرفت‌شناختی و از بیرون نظام صدرایی به آن نگریسته شود، داشتن خودآگاهی به‌عنوان علم حضوری، اما بدون آگاهی و التفات نسبت به آن دچار اشکال خواهد شد. در صورتی که در مواجهه با خودآگاهی، جنبه معرفت‌شناختی آن مورد توجه و اهمیت قرار گیرد، با توجه به اینکه حصول علم برای انسان امری بدیهی است، لازمه این امر آن است که انسان به‌بدهت رابطه آگاهی نسبت به خود را در خود درک کند؛ حتی اگر این رابطه بسیار مبهم و خام باشد و در این صورت است که خودآگاهی می‌تواند برای انسان کمال محسوب شود.

## منابع

### قرآن کریم

ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰). «علم بسیط و علم مرکب». خردنامه صدرا، شماره ۲۳، ۱۱-۵.

امامی‌جمعه، سیدمهدی و دیگران (۱۳۹۵). «تقدم خداآگاهی بر خودآگاهی در معرفت نفس از منظر علامه طباطبایی». اندیشه نوین دینی، شماره ۴۴، ۹۳-۱۱۲.

جعفری، محمدتقی (۱۴۰۰). معرفت‌شناسی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). تسنیم. جلد ۱۴. قم: اسراء.

حائری یزدی، مهدی (۱۳۹۵). اصول معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی؛ علم حضوری. ترجمه مرتضی پویان. تهران: علم.

خوانساری، محمد (۱۳۹۷). منطق صوری. تهران: دیدار.

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). *آموزش فلسفه*.  
جلد ۱. تهران: چاپ و نشر بین الملل.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. جلد  
۱۹. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ملاصدرا (۱۳۹۳). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار  
العقلیه الاربعه*. جلد ۱. قم: منشورات طلیعه النور.
- ملاصدرا (۱۳۹۱). *شواهد الربوبیه فی  
مناهج السلوکیه*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۷۱). *مفاتیح الغیب*. ترجمه محمد  
خواجهی. تهران: مولی.

- أ) و من العلم: علم واحد من بذاته، التي يشير إليها بـ«أنا»، فانه لا يغفل عن نفسه في حال من الاحوال؛ سواء في ذلك الخلاء و الملاء و النوم و اليقظه و ايه حال اخرى.
- ب) انت لا تغيب عن ذاتك في جميع اوقاتك حتى في حالتی النوم و السكر، و تغيب احياناً عن اعضائك كلا او كل واحد في وقت، فأنت وراء الجميع.
- ج) وجود العلم ضروري عندنا بالوجدان و كذلك مفهومه بديهي لنا.
- د) ان لنا علم بالامور الخارجيه عنا في الجملة، يعنى انها تحصل لنا و تحضر عنا بماهيتها لا بوجوداتها الخارجيه التي تترتب عليها الأثار، فهذا القسم من العلم يسمى علما حصوليا.
- ه) كل نفس تدرك من ذاتها شخص ما يدركه غيرها بالعلم الحضورى و من البديهي ان ذلك غير مشترك بين النفوس.
- و) إن العلم كالجهد قد يكون بسيطاً و هو عباره عن ادراك شىء مع الذهول عن ذلك الادراك و عن التصديق بأن المدرك ماذا؟ و قد يكون مركباً و هو عباره عن ادراك شىء مع الشعور بهذا الادراك و بأن المدرك هو ذلك الشىء.