

Sadrian Existence Cosmopsychism: A Response to the Hard Problem of Consciousness

Seyyed Ali Hosseini^{*}, Ali Haghi^{**}

Seyyed Morteza Hosseini Shahrudi^{***}

Abstract

Problem: The generation of consciousness from non-conscious entities—the hard problem of consciousness—is a central issue in the philosophy of mind. We argue that addressing it requires a critical stance toward reductionist approaches (including physicalism, emergentism, and micropsychism) and a shift toward a holistic framework. Gradualist Cosmopsychism and Existence Cosmopsychism represent two holistic options which can be brought into alignment, respectively, with the Sadrian frameworks of gradation of existence and unity of existence., thereby offering two distinct frameworks for articulating MullāṢadrā's holistic solution to the hard problem.

Method: We employ a descriptive–analytical approach to outline the relevant theories and a comparative method to evaluate them.

Findings: Existence Cosmopsychism faces fewer theoretical difficulties and is more compatible with MullāṢadrā's ultimate metaphysical commitments. On his framework of the unity of existence, belief in a single, maximally perfect Existence—which manifests all beings and their perfections—requires that the

^{*} Ph.D. Candidate of Transcendent Philosophy, Ferdowsi University of Mashhad, seyyedalihosseini@mail.um.ac.ir

^{**} Associate Professor of Philosophy and Theology, Ferdowsi University of Mashhad (Corresponding Author), haghi@um.ac.ir

^{***} Professor of Philosophy and Theology, Ferdowsi University of Mashhad, shahrudi@um.ac.ir

Date received: 04/09/2025, Date of acceptance: 21/01/2026



apparent generation of consciousness from seemingly non-conscious manifestations also be explained by reference to this single Existence.

Conclusion: The Sadrian version of Existence Cosmopsychism—formed through integrating Existence Cosmopsychism with Ṣadrā’s doctrine of unity of existence—grounds the two key components for addressing the hard problem in a single cosmic Existence/Consciousness: (1) the pervasiveness of consciousness throughout all manifestations, and (2) the possibility of its perfection within them. Consciousness is manifested equally by the one Existence, while differences among manifestations arise from their varying capacities to disclose it; the evolution of consciousness is thus understood as the expansion of this disclosing capacity.

Keywords: Mulla Sadra, The Unity of Being, The Gradation of Existence, Existence Cosmopsychism, Constitutive Cosmopsychism.

Introduction

The “hard problem” of consciousness, formulated by David Chalmers, asks how and why physical processes in the brain culminate in conscious experience. Since traditional approaches—such as physicalism, dualism, and emergentism—encounter serious difficulties in addressing this problem, either because they begin from constituent material parts, rely on bottom-up (down-top) causal models, remain reductionist, or fail to offer an adequate explanation, and since dualism faces the interaction problem, we turn to their proposed synthesis: panpsychism. Panpsychism itself divides into atomistic and holistic strands. The atomistic branch—including constitutive micropsychism and emergentist micropsychism—suffers from difficulties traceable to metaphysical and methodological presuppositions shared with materialism and dualism. For this reason, the holistic branch, cosmopsychism, becomes the focus of our evaluation. Cosmopsychism and its variants, as theories of consciousness, are grounded in a monistic ontological framework known as holism. In this ontological domain, metaphysical holism either (1) posits a fundamental whole alongside non-fundamental parts dependent on it, or (2) denies non-fundamental parts entirely, or (3) affirms only their manifestational (Manifestation) rather than existential status.

From the first branch arises priority monism, which—when applied to the problem of consciousness—yields constitutive cosmopsychism. The other two branches generate two forms of existence monism, and applying them to consciousness produces two versions of existence cosmopsychism. Our claim is that

the Sadrian doctrines of gradational being (*tashkīk*) and the doctrine of *wahdat al-wujūd* (unity of being) correspond, respectively, to priority monism and manifestational existence monism. By applying these two ontological frameworks to the problem of consciousness, we develop two Sadrian models: constitutive cosmopsychism and existence/manifestational cosmopsychism.

Materials & Methods

This study employs an analytic–comparative method. A critical engagement with contemporary ontological and consciousness theories leads us toward a Sadrian ontology and consciousness theory capable of cross-traditional applicability. Our primary sources include the works of Mullā Ṣadrā—*al-Asfār al-Arba‘a*, *al-Shawāhid al-Rubūbiyyah*, and his commentary on *Uṣūl al-Kāfī*—which reveal both of his ontological foundations and his shift from one to the other. To clarify some Sadrian positions, we also consult commentaries by Sabzawārī and Ṭabāṭabā‘ī, and for elucidating his mystical commitments, we refer to interpreters of Ibn ‘Arabī such as Ibn Turka, Qayṣarī, and Kāshānī. For the comparative side, we rely on works by Chalmers, Schaffer, and Goff, and examine critical perspectives from Albahari, Maharaj, and Vaidya.

Discussion & Result

Because both Sadrian ontological frameworks—gradational being and unity of being—posit a single, independent, and foundational reality that is the source of all things, the principal requirement of holism, namely the existence of a fundamental whole with the specified attributes, is satisfied in both. Depending on whether this foundational being produces non-fundamental existents (as in the gradational model) or manifests non-fundamental phenomena (as in the unity-of-being model), two forms of holism emerge: one corresponding to priority monism, the other to manifestational existence monism. These two ontologies allow us to propose two distinct Sadrian responses to the hard problem. When combined with panpsychism, they give rise to holistic theories of consciousness—forms of cosmopsychism.

Sadrian constitutive cosmopsychism is possible on the basis of the gradational ontology, yet it inherits both the challenges of Western constitutive cosmopsychism and the critiques leveled from Eastern mystical perspectives. Therefore, we shift to Sadrian existence cosmopsychism, grounded in the doctrine of unity of being, which is free of these difficulties and is consistent with Ṣadrā’s final metaphysical position.

To present this consciousness theory, we first articulate the unity-of-being framework in three principles, and then derive three corresponding features of Sadrian existence cosmopsychism. This allows us to describe how consciousness is ubiquitous within the fundamental being and its manifestations, thereby satisfying the first requirement of panpsychist theories. We then introduce a further feature to account for the second requirement—namely, the development or intensification of consciousness.

Sadrian Principles of Unity of Being

- (A) Šadrā holds that existence and existent are, in truth, one, yet the multiplicity of manifestations does not negate the unity of the real existence. He likens this to a single person reflected in many mirrors: multiplicity of appearance occurs without compromising unity.
- (B) The real existence has a single, inseparable manifestation—the Act of the Real—which, despite its simplicity, encompasses all manifestations (effects). It pervades all while being limited by none. Like letters and words that are nothing over and above the breath from which they emerge, the breath remains present in all yet identical with none.
- (C) Because the real existence fully appears in both its Act and its further manifestations, each part of the cosmos contains, in a certain mode, all that exists in the whole. Their differentiation results only from the dominance or concealment of particular divine attributes within each manifestation.

Application to Sadrian Existential Cosmopsychism

Applying these principles to Šadrā's theory of consciousness yields:

1. Although real consciousness is one, its multiplicity of appearances in many subjects is not negated.
2. Since the Divine Essence is pure transcendence, we identify its Act—unified, simple, pervasive, and conceptually divisible without compromising unity—with the conscious cosmos, thereby resolving the decombination problem (how plurality emerges from a unitary whole).
3. Consciousness is present in all manifestations, yet its degree of appearance varies with their luminosity or opacity. This secures the ubiquity of consciousness, the first requirement of panpsychism.

4. To explain the development of consciousness—the second requirement—we introduce the principle that every manifestation possesses all existential perfections. Differences concern only the degree of appearance. Thus the seemingly low-level manifest consciousness that serves as the origin of ascent toward human consciousness may, given conducive conditions, actualize its latent perfections. Development is therefore the transition from implicit to explicit manifestation, not from absence to presence.

Conclusion

The cosmic consciousness of the real existence, fully manifest in its Act and, by degrees, in all its further manifestations, generates a holistic theory of consciousness grounded in the doctrine of unity of real being and the multiplicity of its manifestations. This Sadrian existence cosmopsychism avoids the difficulties facing the gradational model and accords with Ṣadrā's final metaphysics. It fulfills both pillars of panpsychism: the ubiquity of consciousness due to the equal pervasion of the Divine Act, and the possibility of consciousness development understood as the unfolding of latent perfections. As a holistic theory, it naturally avoids the combination problem and offers a principled response to the decombination problem while providing an explanatory basis for both the universality and evolution of consciousness.

Bibliography

- Ibn Turka, Ṣā'in al-Dīn 'Alī. (1981/1360). *Tamhīd al-qawā'id*. Ministry of Culture and Higher Education Press. [in Arabic]
- Jāmeḥ-Bozorgi, M.-J.; Sa'īdī-Mehr, M.; Akbarī, R. (2018/1397). "A Re-reading of the Theory of the Corporeal Origination of the Soul in Light of Emergentism." *Sadrian Wisdom*, 6(12), 11–24. [in Persian]. <https://doi.org/20.1001.1.23221992.1397.6.2.1.4>, https://pms.journals.pnu.ac.ir/article_4440.html
- Javāreshkīyān, 'Abbās. (2004/1383). "The Disparity or Unity of Gradational Unity and Personal Unity of Existence in Transcendent Philosophy." *Kheradnāmeḥ-ye Ṣadrā*, 38(38), 31–42. [in Persian]. Available at: <https://elmnet.ir/article/10555578-82202>
- Ḥasanzādeḥ Āmulī, Ḥasan. (1986/1365). *Risālat naḥs al-amr* (in Eight Arabic Treatises). Institute for Cultural Studies and Research. [in Arabic]
- Khādemī, Manūchehr; Hosseini Shahrudī, Seyyed Morteżā. (2014/1393). "Explicating the Theory of Unveiling (Inkishāf) in the Transcendent Philosophy." *Religious Thought*, 14(53), 51–74. [in Persian]. <https://doi.org/10.22099/jrt.2015.2845>, https://jrt.shirazu.ac.ir/article_2845.html

- Khādemī, Manūchehr; Hosseini Shahrudi, Seyyed Morteżā; Seyyed-Mūsavī, Seyyed Ḥusayn. (2014/1393). "Explaining the Theory of Unveiling in the Debates on Knowledge." *Contemporary Wisdom*, 5(2), 47–74. [in Persian] https://wisdom.ihs.ac.ir/article_1221.html
- Khomeinī, Rūhollāh. (1997/1376). *Miṣbāḥ al-hidāya ilā al-khilāfa wa-l-wilāya* (3rd ed.). Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [in Arabic]
- Dārābī, Kawkab; Hosseini Shahrudi, Seyyed Morteżā; Javāreshkiyān, 'Abbās. (2023/1402). "The Evolutionary Process of Creation from Mullā Ṣadrā's Perspective." *Sadrian Wisdom*, 12(1), 17–30. [in Persian]. <https://doi.org/10.30473/pms.2020.53956.1795>, https://pms.journals.pnu.ac.ir/article_7689.html
- Rāstīn-Taraqī, Amīr; Hosseini Shahrudi, Seyyed Morteżā. (2020/1399). "Agency or Receptivity of the Soul in the Perception of Particulars and the Consequences of Each in Ṣadrā's Philosophy." *Studies in Islamic Philosophy*, 15(26), 133–156. [in Persian]. https://ipd.razavi.ac.ir/article_964.html
- Rāstīn-Taraqī, Amīr. (2021/1400). "Foundations and Evidences of the Theory of Unveiling of the Soul in Sadrian Philosophy." *Studies in Philosophy and Kalām*, 53(107), 159–178. [in Persian]. <https://doi.org/10.22067/epk.2022.77525.1147>, https://jphilosophy.um.ac.ir/article_42677.html
- Rāstīn-Taraqī, Amīr. (2023/1402). "A Study of the Meaning of 'Return' in Eschatology Based on the Unveiling Interpretation of the Substantial Motion of the Soul." *Religious Anthropology*, 20(50), 179–199. [in Persian]. https://raj.smc.ac.ir/article_711791_b6735d021c2383084b69002f087d8082.pdf
- Reżā'ī, Abū 'l-Faẓl; Hosseini Shahrudi, Seyyed Morteżā. (2023/1402). "Analyzing the Relation Between Soul and Body According to the Theory of Unveiling in Sadrian Philosophy." *Religious Thought*, 23(87), 47–61. [in Persian]. <https://doi.org/10.22099/jrt.2023.46715.2827>, https://jrt.shirazu.ac.ir/article_7022.html
- Shāyesté, Reyḥāneh; Hosseini Shahrudi, Seyyed Morteżā. (2019/1398). "The Instance of the Principle of the One (Qā'idat al-wāḥid) in Mullā Ṣadrā's Philosophy." *Studies in Philosophy and Kalām*, 51(1), 97–117. [in Persian]. <https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i1.39866>, https://jphilosophy.um.ac.ir/article_30838.html
- Ṣadr al-Muta'allihīn, Muḥammad b. Ibrāhīm (Mullā Ṣadrā). (1923/1302). *Majmū'at al-rasā'il al-tis'a*. Al-Muṣṭafawī Library. [in Arabic]
- Ṣadr al-Muta'allihīn, Muḥammad b. Ibrāhīm (Mullā Ṣadrā). (1981/1360). *al-Shawāhid al-rubūbiyya fī al-manāḥij al-sulūkīyya*. University Publishing Center. [in Arabic]
- Ṣadr al-Muta'allihīn, Muḥammad b. Ibrāhīm (Mullā Ṣadrā). (1982/1361). *Īqāz al-nā'imīn*. Institute for Cultural Studies and Research. [in Arabic]
- Ṣadr al-Muta'allihīn, Muḥammad b. Ibrāhīm (Mullā Ṣadrā). (1987/1366). *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi*. Institute for Cultural Studies and Research. [in Arabic]
- Ṣadr al-Muta'allihīn, Muḥammad b. Ibrāhīm (Mullā Ṣadrā). (2003/1382). *Sharḥ va ta'līq bar Ilāhiyyāt-e Shifā*. Sadra Islamic Philosophy Foundation. [in Arabic]
- Ṣadr al-Muta'allihīn, Muḥammad b. Ibrāhīm (Mullā Ṣadrā). (1981). *al-Ḥikma al-muta'āliyya fī al-asfār al-'aqliyya al-arba'a* (3rd ed.). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [in Arabic]

75 Abstract

- Tāraqīyān, Vajīheh; Rāstīn-Taraqī, Amīr. (2025/1404). “Recovering and Analyzing the Inner Components of Voluntary Action in Light of the Theory of Unveiling of the Soul and Phenomenological Accounts.” *Hikmat & Falsafa*, 21(81), 133–161. [in Persian]. <https://doi.org/10.22054/wph.2025.81997.2267>, https://wph.atu.ac.ir/article_19170.html
- Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad-Ḥusayn. (1996/1417). *Tawḥīd ‘ilmī wa-‘aynī* (2nd ed.). ‘Allāmeḥ Ṭabāṭabā’ī Institute. [in Persian]
- Fāzil-Tūnī, Muḥammad-Ḥusayn. (2007/1386). *Majmū‘a-ye rasā’il-e ‘irfānī va falsafī. Dīnī* Publications. [in Persian]
- Qutb al-Dīn Shīrāzī, Maḥmūd b. Mas‘ūd. (2013/1392). *Hikmat al-ishrāq* (with Mullā Ṣadrā’s marginalia). Sadra Islamic Philosophy Foundation. [in Arabic]
- Qayṣarī, Dāwūd. (1996/1375). *Sharḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*. Scientific and Cultural Publications. [in Arabic]
- Qayṣarī, Dāwūd. (2002/1381). *Rasā’il-e Qayṣarī* (2nd ed.). Iranian Institute of Philosophy. [in Arabic]
- Kāshānī, ‘Abd al-Razzāq. (1991/1370). *Sharḥ Fuṣūṣ al-ḥikam* (4th ed.). Bidar Publications. [in Arabic]
- ‘Ammū-Solṭānī, Moḥammad-Mahdī; ‘Alīmardī, Moḥammad-Mahdī. (2019/1398). “The Origin of the Soul in Sadrean Evolutionary Perspective and Emergentist Evolution.” *Comparative Theology*, 10(21), 29–44. [in Persian]. <https://doi.org/10.22108/coth.2018.110677.1148>, https://coth.ui.ac.ir/article_23725.html
- Ghaffārī, Shahryār; Keshāvarz, Sūsān; Beheshtī, Sa‘īd; Barkhordārī, Ramazān; Salavātī, ‘Abdollah. (2021/1400). “An Introduction to the Theory of Unveiling in the Knowledge of the Soul, with Emphasis on Going Beyond the Common Reading of Mullā Ṣadrā in the View of ‘Allāmeḥ Ḥasanẓādeḥ Āmulī.” *Religious Anthropology*, 18(46), 107–128. [in Persian]. https://raj.smc.ac.ir/article_251211.html
- Mardīhā, A‘zam; Hosseini Shahrudī, Seyyed Morteẓā; Kohnsāl, ‘Alī-Reẓā. (2019/1398). “Mullā Ṣadrā’s Unitive Approach to the Union of Intellect and Intelligible Based on the Simplicity of the Soul.” *Aṭn-e Hikmat*, 11(41), 105–128. [in Persian]. <https://doi.org/10.22081/pwq.2019.68004>, https://pwq.bou.ac.ir/article_68004.html
- al-Mahā’imī, ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī b. Aḥmad. (2007/1428). *Khuṣūṣ al-ni‘am fī sharḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. [in Arabic]
- Albahari, M. (2020). Beyond cosmopsychism and the great I am: How the world might be grounded in universal ‘Advaitic’ consciousness. In W. Seager (Ed.), *The Routledge handbook of panpsychism* (pp. 119–130). Routledge.
- Bliss, R., & Trogon, K. (2024). Metaphysical grounding. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/grounding/>
- Brüntrup, G. (2017). Emergent panpsychism. In G. Brüntrup (Ed.), *Panpsychism: Contemporary perspectives* (pp. 47–75). Oxford University Press.

- Chalmers, D. J. (2017a). Panpsychism and panprotopsyism. In G. Brüntrup (Ed.), *Panpsychism: Contemporary perspectives* (pp. 19–47). Oxford University Press.
- Chalmers, D. J. (2017b). The combination problem for panpsychism. In G. Brüntrup (Ed.), *Panpsychism: Contemporary perspectives* (pp. 179–215). Oxford University Press.
- Chalmers, D. J. (2020). Idealism and the mind-body problem. In W. Seager (Ed.), *The Routledge handbook of panpsychism* (pp. 353–374). Routledge.
- Cornell, D. M. (2016). Taking monism seriously. *Philosophical Studies*, 173(9), 2397–2415. <https://doi.org/10.1007/s11098-015-0620-0>
- Goff, P. (2017a). *Consciousness and fundamental reality*. Oxford University Press.
- Goff, P., Seager, W., & Allen-Hermanson, S. (2017b). Panpsychism. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/panpsychism/>
- Klinge, F. (2020). *Panpsychism and the emergence of consciousness: A proposal for a new solution to the mind-body problem*. Springer Nature.
- Maharaj, A. (2020). Panentheistic cosmopsychism: Swami Vivekananda's Sāṃkhya-Vedāntic solution to the hard problem of consciousness. In G. Brüntrup & B. P. Göcke (Eds.), *Panentheism and panpsychism: Philosophy of religion meets philosophy of mind* (pp. 273–301). Mentis Verlag.
- Mørch, H. H. (2014). *Panpsychism and causation: A new argument and a solution to the combination problem* (Doctoral dissertation). University of Oslo, Faculty of Humanities.
- Sadatmansori, Mohammad (2022). Panpsychism in Philosophy of Mind, Transcendent Philosophy and the Quran. *Journal of Interdisciplinary Qur'anic Studies*, 1(1), 217-230. <https://doi.org/10.37264/jiqs.v1i1.12>
- Schaffer, J. (2003). Is there a fundamental level? *Noûs*, 37(3), 498–517. <https://doi.org/10.1111/1468-0068.00448>
- Schaffer, J. (2009). On what grounds what. In D. Chalmers et al. (Eds.), *Metametaphysics: New essays on the foundations of ontology* (pp. 347–383). Clarendon Press.
- Schaffer, J. (2010). Monism: The priority of the whole. *Philosophical Review*, 119(1), 31–76. <https://doi.org/10.1215/00318108-2009-025>
- Schaffer, J. (2012). Grounding, transitivity, and contrastivity. In F. Correia & B. Schnieder (Eds.), *Metaphysical grounding: Understanding the structure of reality* (pp. 122–138). Cambridge University Press.
- Sijuwade, J. (2024). Grounding and inference to the best explanation: A novel argument for theism. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 80(4), 925–970. https://doi.org/10.17990/RPF/2024_80_4_0925
- Vaidya, A. J. (2020). A new debate on consciousness: Bringing classical and modern Vedānta into dialogue with contemporary analytic panpsychism. In A. Maharaj (Ed.), *The Bloomsbury research handbook of Vedānta* (pp. 393–422). Bloomsbury Publishing.

کیهان‌روان‌انگاری وجودی صدرایی؛ پاسخی به مسئله دشوار آگاهی

سیدعلی حسینی*

علی حقی**، سیدمرتضی حسینی‌شاهرودی***

چکیده

مسئله: نحوه‌ی پیدایش آگاهی از هویت‌های غیرآگاه (مسئله‌ی دشوار آگاهی) از مباحث مهم فلسفه‌ی ذهن است که از نظر ما، پاسخ به آن در گرو نگرش انتقادی به رویکردهای جزءگرایانه (که فیزیکالیسم، نوحاسته‌گرایی، میکروروان‌انگاری از ثمرات آن است) و رسیدن به رویکردی کل‌گرایانه است. کیهان‌روان‌انگاری قوامی و کیهان‌روان‌انگاری وجودی دو گزینه‌ی کل‌گرایانه‌ی در فلسفه‌ی ذهن هستند که به ترتیب، بر مبانی تشکیکی و وحدت‌وجودی ملاصدرا تطبیق‌پذیرند و دو بستر مجزا برای ارائه‌ی پاسخ کل‌گرایانه‌ی ملاصدرا به مسئله‌ی دشوار فراهم می‌آورند. روش: برای معرفی نظریه‌های مطلوب، رویکرد توصیفی-تحلیلی به کار رفته و برای مقایسه‌ی آن‌ها، از رهیافت تطبیقی استفاده شده است. یافته‌ها: از آنجاکه کیهان‌روان‌انگاری وجودی ایرادهای کمتری دارد و به مبنای نهایی ملاصدرا نیز نزدیک است، آن را برای حل مسئله به روش صدرایی مناسب‌تر تشخیص داده‌ایم؛ مبنایی که طبق آن، باور به وجود واحد در نهایت کمالی که مظهر همه‌ی مظاهر و کمالاتشان است، اقتضا دارد که مظاهر و استکمالات ظهوری‌شان، با ارجاع به چنین وجودی تبیین شود و پیدایش شعور از مظاهر ظاهراً فاقد شعور (مسئله‌ی دشوار آگاهی) نیز از مسائلی است که از این قاعده مستثنی نیست.

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، seyvedalihosseini@mail.um.ac.ir

** دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)، haghhi@um.ac.ir

*** استاد گروه فلسفه و کلام، دانشگاه فردوسی مشهد، shahrudi@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۱



نتیجه: کیهان‌روان‌انگاری وجودی صدرایی که حاصل تلفیق و تطبیق کیهان‌روان‌انگاری وجودی و مبنای وحدت وجودی صدرایی است، دو خصوصیت فراگیری شعور در مظاهر و امکان استکمال این شعور فراگیر در مظاهر را که دو رکن حل‌کننده‌ی مسئله‌ی دشوارند، به وجود/شعور واحد کیهانی مستند می‌کند و می‌گوید شعور آن وجود واحد، در تمام مظاهرش علی‌السویه متجلی است و تفاوت مظاهر به ظرفیتشان در بروز آن است (فراگیری شعور)؛ و استکمال شعور آن مظاهر نیز عبارت است از گسترش ظرفیت ظهوری‌شان برای تجلی آن شعور حقیقی (تبیین تکامل شعورها).

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، وحدت وجود، تشکیک وجود، کیهان‌روان‌انگاری وجودی، کیهان‌روان‌انگاری قوامی.

۱. مقدمه و طرح مسئله

در قبال این پرسش که چگونه آگاهی از چیزی پدید می‌آید که آگاهی ندارد یا چطور می‌توان آگاهی را که غیرکارکردی/غیرساختاری است، در قالب روش کارکردی/ساختاری مألوف علمی تبیین کرد^۱، سه موضع مطرح است: دیدگاه انسدادگرایانه که حل این مسئله را در حدود توانایی بشر نمی‌داند (Klinge, 2020: 136-137)؛ دیدگاه دوگانه‌انگارانه که منکر پیدایش آگاهی از غیرآگاهی است و جفت‌شدن ماده‌ی ناآگاه و هویت آگاه را حاصل دخالت بیرونی می‌داند؛ دیدگاه نوحاسته‌گرایانه (Emergentist) که ظهور ناگهانی آگاهی در فرایند تکامل/پیچیده‌شدن ماده را مطرح می‌کند که ماتریالیسم نیز به آن ملحق است «در نظریه‌ی ماتریالیستی می‌گویند آگاهی سطح ماکرو از عناصر بنیادین کیهان که به‌هیچ‌وجه آگاه نیستند، نوحاسته می‌شود» (Vaidya, 2020: 397). انسدادگرایی به‌دلیل اظهار نادانی پیش از بررسی نظریه‌های ایجابی، نقدپذیر است (Mørch, 2014: 37). دوگانه‌انگاری در تبیین ارتباط علی و سازگاری با بستار علی فیزیکی (Physical Causal Closure)^۲ دچار نقص است؛ ماتریالیسم نیز از حل مسئله‌ی دشوار ناتوان است (Vaidya, 2020: 417)؛ (Chalmers, 2017a: 22-23).

همه‌روان‌انگاری (Panpsychism) که سنتز (Synthesis) ماتریالیسم و دوگانه‌انگاری است (Chalmers, 2017a: 25)، برای گریز از این اشکال‌ها، آگاهی را خصیصه‌ای بنیادین (تحویل‌ناپذیر به ماده) و فراگیر معرفی می‌کند و بسته به اینکه کثرت هویت‌های بنیادین را بپذیرد یا نه، به دو شاخه تقسیم می‌شود: جزء‌گرا (Atomistic/Smallist) یا

کیهان‌روان‌انگاری وجودی صدرایی؛ ... (سیدعلی حسینی و دیگران) ۷۹

میکروروان‌انگاری (Micropsychism) و کل‌گرا (Holistic) یا کیهان‌روان‌انگاری (Cosmopsychism).

در این پژوهش پس از طرح ایرادهای وارد بر همه‌روان‌انگاری جزء‌گرا، به سراغ انشعاب‌های کیهان‌روان‌انگاری می‌رویم و مبنای تشکیکی صدرایی را با انشعاب قوامی کیهان‌روان‌انگاری و مبنای وحدت‌وجودی وی را با انشعاب وجودی کیهان‌روان‌انگاری تطبیق می‌دهیم و انشعاب اخیر را بی‌ایرادتر، دقیق‌تر و نزدیک‌تر به نظر نهایی صدرایی می‌دانیم و به استخراج مختصات کیهان‌روان‌انگاری وجودی صدرایی می‌پردازیم. اهداف این پژوهش عبارت است از نشان‌دادن کل‌گرایانه‌بودن (کیهان‌روان‌انگارانه‌بودن) نظریه‌ی آگاهی صدرایی و نادرستی انتساب نظریه‌های جزء‌گرایانه (مانند نوحاسته‌گرایی جوهری (جامه‌بزرگی و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۱) یا همه‌روان‌انگاری جزء‌گرا (SadatMansori, 2022: 223)) به وی؛ و معرفی کیهان‌روان‌انگاری وجودی با مختصات صدرایی، به‌عنوان نظریه‌ی نهایی وی درخصوص پیدایش شعور.

۱.۱ پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی که لوازم چرخش نظری ملاصدرا از مبنای تشکیکی به وحدت‌وجودی را در مسائل مختلف بررسی کرده‌اند، در نحوه‌ی تبیین، مشخصاً با بخش ۵ این مقاله (که عهده‌دار تبیین حدوث جسمانی نفس براساس مبنای وحدت‌وجودی است) مشابهت دارند. در بررسی مصداقی این پژوهش‌ها، می‌توان گفت (خادمی و حسینی‌شاهرودی، ۱۳۹۳) در «تبیین نظریه‌ی انکشاف در حکمت متعالیه» و (راستین‌طرقی، ۱۴۰۰) در «مبانی و شواهد نظریه انکشاف نفس در حکمت صدرایی» (در تفصیل مقاله‌ی قبلی، با آوردن شواهد و ادله‌ی صدرایی) راهنمای مسیری هستند که در کنار اشاره به نواقص نگرش تشکیکی، روش تبیین مسائل براساس نظام وحدت‌وجودی را معرفی می‌کند. با همین راهنمای انتقادی روش‌مند است که مثلاً (دارابی، حسینی‌شاهرودی، جوارشکیان، ۱۴۰۲) مسئله‌ی آفرینش را و (راستین‌طرقی، ۱۴۰۲) مبحث معاد را تبیین می‌کنند؛ در تحقیق (رضایی، حسینی‌شاهرودی، ۱۴۰۲) ارتباط نفس و بدن بازتوصیف می‌شود؛ در (طارقیان، راستین‌طرقی، ۱۴۰۴) عمل ارادی انسان مبین می‌شود و در پژوهش‌های (خادمی، حسینی‌شاهرودی، سیدموسوی، ۱۳۹۳)، (مردیها، حسینی‌شاهرودی، کهنسال، ۱۳۹۸)، (راستین‌طرقی، حسینی‌شاهرودی، ۱۳۹۹) مسئله‌ی تکامل علمی و معرفت‌شناختی انسان

چارچوب تازه‌ای می‌یابد. پژوهش (غفاری و همکارانش، ۱۴۰۰) نیز در پرداختن به مسئله‌ی تکامل علمی با سه مقاله‌ی اخیر همراه است، اما اشاره‌های ضمنی آن به کاربرد مبنای وحدت‌وجودی برای تبیین حدوث جسمانی نفس (مثلاً در صفحات ۱۸۸-۱۱۷ و ۱۲۴)، آن را به بحث ما نزدیک‌تر می‌کند. با اینکه چنان‌که گفتیم، این پژوهش‌ها با بخشی از مقاله‌ی کنونی هم‌پوشانی دارد، اما ماهیت تطبیقی این پژوهش که هم بر حل مسئله‌ی دشوار آگاهی/شعور تمرکز دارد، هم پس از عبور انتقادی از نظریه‌های جزء‌گرایانه‌ی درباب آگاهی، به معرفی نظریه‌های کل‌گرایانه‌ی آگاهی می‌پردازد و این نظریه‌ها را با دو مبنای تشکیکی و وحدت‌وجودی صدرا تطبیق‌پذیر معرفی می‌کند و طرح کل‌گرایی‌های مستخرج از مبانی صدرایی را امکان‌پذیر می‌داند و در سنجش و گزینش نظریه‌ی کل‌گرایانه‌ی نهایی صدرایی، به نقدهای مطرح در فضای اسلامی و غربی توأمان نظر دارد، جنبه‌ی ابداعی آن را رقم می‌زند و تفاوتی نسبتاً اساسی با پژوهش‌های پیشین را موجب می‌شود.

۲. میکروروان‌انگاری و نقدهای وارد بر آن

شاخه‌ی جزء‌گرای همه‌روان‌انگاری یا میکروروان‌انگاری (Micropsychism) امور بنیادین متکثری را فرض می‌گیرد که هم بنیان و طبیعت ذاتی (Intrinsic Nature)^۳ ساختار فیزیکی جهان و عامل عینیت‌یافتن آن هستند، هم موجب پیدایش آگاهی‌های سطح‌عالی‌تر می‌شوند. همه‌روان‌انگاری جزء‌گرا دو نوع دارد: قوامی (Constitutive) و نوحاسته‌گرا. همه‌روان‌انگاری قوامی رابطه‌ی اجزای بنیادین و امور برآمده‌ی از آن‌ها را رابطه‌ی ابتدایی (Grounding Relation) می‌داند که در آن، همه‌چیز به مبنا (Ground)، یعنی اجزای بنیادین، تحویل برده می‌شود و درواقع امور کلان، با ترکیب‌های اجزای بنیادین این همان‌اند و وجود واقعی و مجزایی از آن ندارند؛ اما همه‌روان‌انگاری نوحاسته‌گرا، رابطه‌ی اجزای بنیادین و امور برآمده‌ی از آن را رابطه‌ی علی (Causal Relation) می‌داند؛ به این معنا که سطح بنیادین برای پیدایش سطوح بعدی کفایت نمی‌کند و صرفاً معدی است که در تعامل با قوانینی موسوم به قوانین نوحاستگی، موجب پیدایش سطوح بعدی می‌شود (Brüntrup, 2017: 232-233) و طبق این نظر، آنچه نوحاسته می‌شود، به سطح بنیادین تحویل‌پذیر نیست و خود، امر بنیادین مجزایی محسوب می‌شود.

ایرادهای وارد بر این نظر را در سه سطح می‌توان معرفی کرد: الف. کل پروژه‌ی جزء‌گرایی، چه در قرائت همه‌روان‌انگارانه‌اش، چه در قرائت پارادایم غالب فیزیک، با این ایراد روبه‌روست که اعتقاد به اجزای بنیادین متکثر، صرفاً یک فرض بدون دلیل است و حتی تا زمانی که بدیل خود (یعنی امکان تجزیه‌پذیری بی‌نهایت اجزا) را از دور خارج نکند، تنها نظریه‌ی ممکن نیز نیست (Schaffer, 2003: 499-500)؛ ب. ایراد وارد بر جزء‌گرایی قوامی که دراصل پرسش از این است که چطور از چینش و ترکیب خاص اجزای مشابه مجزا، شیء یکپارچه‌ی متمایز از اجزا به دست می‌آید^۴ و در قالب معضل ترکیب (Combination Problem) طرح می‌شود: ۱. اگر همه‌روان‌انگاری قوامی درست باشد، آگاهی انسانی توده (Aggregation)^۵ است؛ ۲. توده‌ها وجود عینی ندارند؛ ۳. آگاهی انسانی وجود عینی ندارد؛ نتیجه: همه‌روان‌انگاری قوامی نادرست است (Chalmers, 2017b: 185-186). معضل یادشده را به این شکل نیز مطرح کرده‌اند که آگاهی پدیداری منظرمند است؛ هرچیزی که آگاهی پدیداری دارد، منظرمندی دارد؛ در صورت واقعی‌بودن ترکیب، باید هویت‌های میکروآگاهی که هریک منظر خاص خودشان را دارند، در هنگام ترکیب، منظر خاص خودشان را حفظ کنند، اما در هنگام ترکیب، این منظرهای فردی حفظ نمی‌شود، بلکه در منظر یکپارچه‌ی واحدی تلفیق می‌شوند و هویت‌هایشان را از دست می‌دهند؛ در نتیجه امکان ندارد که ترکیب شوند و به ماکروسوژه‌های تجربه‌ی آگاهانه برسند، بی‌آنکه هویتشان از بین برود (Vaidya, 2020: 397-398).

میکروروان‌انگاری غیرقوامی واکنشی در برابر این نظر است و از معضل ترکیب می‌گریزد، اما همچون دوگانه‌انگاری، به مسائل ارتباط دچار است؛ مسائلی مثل اینکه آیا ماکروذهن‌ها که هویت‌های نوحاسته‌ی بنیادین‌اند، علیتی مجزا از علیت اجزای بنیادین نیز دارند و در نتیجه همچون ارواح در دوگانه‌انگاری ارتباط‌گرا، بستر علی فیزیکی را در هم می‌شکنند؛ یا علیت مجزایی ندارند و در پی آن، با نفی شهود اثرگذاری آگاهی بر جهان فیزیکی، نظریه‌ی پی‌پدیدارگرایی (Epiphenomenalism) رقم می‌خورد. البته ارتباط موجود در این دیدگاه، با ارتباط موجود در دوگانه‌انگاری فرق دارد و این برتری را دارد که ارتباط از سنخ ذهنی-ذهنی است، نه ذهنی-غیرذهنی. جامعیت و یکپارچگی هم دارد، اما بهترین جنبه‌های ماتریالیسم و بهترین جنبه‌های دوگانه‌انگاری را حفظ نکرده و بدی‌های هر دو را دارد (Chalmers, 2020: 366).

۱.۲ بحث جانبی: تطبیق ناپذیری نخواستہ گرایی جوهری و همه‌روان‌انگاری‌های جزء‌گرا بر نظریهٔ حدوث نفس صدرایی

انتساب نخواستہ گرایی جوهری به ملاصدرا، علی‌رغم اینکه در آن عناصری نظیر حرکت تکاملی و سلسله‌مراتبی بودن واقعیت پذیرفته شده، به دلیل تبعیتش از منطق طبیعت‌گرایانه‌ی حدوث از پایین به بالا و بدون دخالت عاملی خارجی، مردود است و محذورهایی از قبیل تقدم قوه بر فعل، علیت خسیس برای شریف را در پی دارد و تطبیق آن بر حکمت صدرایی، صدرالمتألهین را در معرض نفی قواعد یادشده و اتهام طبیعت‌گرایی قرار می‌دهد (عموسلطانی و علیمردی، ۱۳۹۸: ۳۴-۳۶). انواع ذکرشده‌ی همه‌روان‌انگاری (قوامی/نخواستہ‌گرا) نیز همین مشکلات را دارد. اما اگر برای اصلاح و الهی‌کردن این نظریه‌ها، به استکمال نفس/آگاهی (از مرتبه‌ی مادی تا مجرد) در سایه‌ی وجودی برتر معتقد شویم (عموسلطانی و علیمردی، ۱۳۹۸: ۳۳-۳۴)، دیگر نه نخواستہ‌گرای جوهری خواهیم بود (به دلیل اینکه در آن، هرگونه آفرینش‌گرایی نفی می‌شود)؛ نه همه‌روان‌انگار قوامی و نخواستہ‌گرا (چون در این دو نظریه، اجزا یا مراحل اولیه‌ی استکمال را بنیادین، یعنی تحویل‌ناپذیر به چیزی دیگر و ذاتی آن‌ها و عامل پدیدآمدن مراحل غیربنیادین بعدی تلقی می‌کنند؛ حال‌آنکه در صورت انتساب این اجزا/مراحل به وجودی برتر، آن وجود برتر بنیادین و دارنده‌ی ذاتی کمالات خواهد بود و همه‌چیز به آن تحویل برده می‌شود) و با نفی این نظریه‌های از پایین به بالا، نادانسته، گونه‌ای کیهان‌روان‌انگاری را اثبات کرده‌ایم.

۳. انشعاب کیهان‌روان‌انگاری به واسطهٔ ابتدائی بر یگانه‌انگاری‌های سه‌گانه

اما شاخه‌ی کل‌گرای همه‌روان‌انگاری که انگیزه‌ی از طرحش، اولاً ناکامی دیگر نظریه‌ها در حل معضلات مربوط به مسئله‌ی دشوار و مسائل علیت است، ثانیاً استدلال شهودی مبتنی بر این ادعاست که امکان برآمدن آگاهی از هویت‌های غیرآگاه وجود ندارد (Vaidya, 2020: 417) و ثالثاً گریز از معضل ترکیب است، امر بنیادین را کل یکپارچه‌ی واحدی در نظر می‌گیرد که حاصل امتزاج اجزا نیست. در تعریف واحد یکپارچه گفته‌اند: آن است که تمام اجزای واقعی‌اش را ابتدا بخشد؛ به‌عکس توده‌ی صرف که اجزا کل شیء را ابتدا می‌بخشند (Schaffer, 2009: 374).

کیهان‌روان‌انگاری وجودی صدرایی؛ ... (سیدعلی حسینی و دیگران) ۸۳

در این نظریه رابطه‌ی کل/مبنای یکپارچه‌ی بنیادین و اجزا/منشئات ابتنایافته، رابطه‌ای دوجانبه (Binary)، غیربازتابی (Irreflexive) و نامتقارن (Asymmetric) است که به‌ترتیب یعنی: در این رابطه، دو جانب مبنا و مبتنی وجود دارد؛ هیچ چیزی خود را ابتنا نمی‌بخشد؛ و اگر «الف» «ب» را ابتنا ببخشد، «ب» «الف» را ابتنا نمی‌بخشد. از ادعای ابتنایی «الف» «ب» را ابتنا می‌بخشد، می‌توان این سه استنتاج مختلف را داشت: ۱. «ب» واقعی است، اما کمتر از «الف»، به‌خاطر اینکه «الف» از «ب» مبنایی‌تر است؛ ۲. «ب» واقعی نیست، اما «الف» هست؛ ۳. «ب» نیز به‌اندازه‌ی «الف» واقعی است (Vaidya, 2020: 402).

دیدگاه شماره‌ی ۱، طبق نظریه‌ی یگانه‌انگاری اولویتی (Priority Monism) شفر (Jonathan schaffer (1957-)) است. در این دیدگاه سلسله‌مراتبی، هم‌کل بنیادین واقعیت دارد، هم اجزای وابسته‌ی به آن و مسئله‌ی اصلی‌اش تعیین این است که از میان کل و جزء، کدام‌یک بنیادین است، نه تعیین اینکه کدام واقعیت دارد و کدام ندارد (Schaffer, 2010: 33). دیدگاه شماره‌ی ۲ مطابق یگانه‌انگاری وجودی (Existence Monism) است که طبق برخی گزارش‌ها و گرایش‌ها، علی‌رغم باور به یک هویت بنیادین که باعث می‌شود مستلزم یگانه‌انگاری اولویتی باشد، با منحصرکردن وجود در همان یک هویت بنیادین، هرگونه تکثری را نفی می‌کند و در نتیجه یگانه‌انگاری اولویتی مستلزم آن نیست (Schaffer, 2010: 66).

دیدگاه ۳ تفسیری از یگانه‌انگاری وجودی است که هم با دیدگاه ۱ متفاوت است، هم با گزارش و گرایش شماره‌ی ۲ از یگانه‌انگاری وجودی؛ این دیدگاه در پی راهی میانی است که نه همچون دیدگاه نخست، کثرات غیر از وجود بنیادین را به‌شکل منحاز و مستقل از وجود بنیادین، واقعی بداند، نه آن‌ها را کاملاً غیرواقعی بداند و بدین منظور، انحصار وجود در یکی و کثرت ظهور همان یک وجود را مدعی می‌شود (Vaidya, 2020: 412).

کیهان‌روان‌انگاری که آگاهی کیهانی را عامل پیدایش جهان و آگاهی‌های در آن می‌داند، بر یکی از سه نگاه یادشده مبتنی است. در بخش بعدی، ترکیب نگاه‌های یادشده و همه‌روان‌انگاری کل‌گرا را تشریح می‌کنیم.

۱.۳ مصادیق کیهان‌روان‌انگارانه سه نظریه یگانه‌انگار (اولویتی، وجودی، ظهوری)

کیهان‌روان‌انگاری قوامی (Constitutive Cosmopsychism) بر یگانه‌انگاری اولویتی مبتنی است (Klinge, 2020: 161). مصداق این نظر، کیهان‌روان‌انگاری قوامی گاف (Phillip Goff (1978-)) است.

است. وی پس از توضیح رابطه‌ی کل و اجزا در قالب «ابتنا‌ی زیرمجموعه‌ای»، رابطه‌ی کیهان آگاه و ماکروآگاهی‌های نشئت‌یافته از آن را با مفهوم «ابتنا‌ی توارثی» تبیین می‌کند. ابتنا رابطه‌ای است که در آن، چیزی مضاف بر مبنا ایجاد نمی‌شود و در شکل فیزیکی‌الستی‌اش، با عینت مبتنی و مبنا توضیح داده می‌شود. گاف با طرح قیدی موسوم به ناهار مجانی (Free Lunch Constraint)^۵، در پی توضیح ابتنا‌ی دیگری است که در آن، مبتنی نه فراتر و بالاتر از مبناست، نه عین آن (Goff, 2017a: 42-44) و برای این کار، ابتنا‌ی زیرمجموعه‌ای را معرفی می‌کند که با این بیان، قید یادشده را برآورده می‌کند: هویت «الف» صرفاً هنگامی هویت «ب» را ابتنا‌ی زیرمجموعه‌ای می‌بخشد که «الف» واحدی (Unity) باشد که «ب» جنبه‌ای (Aspects) از آن است. «جنبه‌ها را باید وجودهایی ناقص دانست که بدون ارجاع به آن کلی که جنبه‌های آن به شمار می‌آیند، نمی‌توان ذاتشان را شناخت» (Goff, 2017a: 225).

گاف برای توضیح دیدگاهش مثال‌هایی می‌آورد. یکی از این مثال‌ها درباره‌ی تجربه‌های درونی ماست که شامل بخش‌هایی مانند تجربه‌ی بصری رنگ‌ها، صوتی صداها و عاطفی لذت‌ها می‌شود. درباره‌ی این تجربه‌ها دو دیدگاه وجود دارد: اولی، دیدگاه «از پایین به بالا» است که تجربه‌ی کنونی را حاصل ترکیب تجربه‌های جزئی می‌داند؛ و دومی، دیدگاهی مبتنی بر گونه‌ای ابتنا‌ی زیرمجموعه‌ای است که گاف آن را می‌پذیرد و طبق آن، کل تجربه یک واحد است که بخش‌های تجربه‌ای، جنبه‌های آن‌اند (Goff, 2017a: 221).

ابتنا‌ی توارثی (Grounding by Inheritance) حاصل کاربست ابتنا‌ی زیرمجموعه‌ای و قید یادشده‌ی ملازمش، در کیهان‌روان‌نگاری قوامی است. براساس آن، سوژه‌های کوچک‌تر، جنبه‌هایی از میدان آگاهی یکپارچه‌ی کیهان‌اند که ویژگی‌های عام آگاهی خود، نظیر احساس‌داشتن و منظرداشتن، را از این میدان به ارث می‌برند (Albahari, 2020: 123-124). میدان یکپارچه‌ی آگاهی کیهان، هم شامل جزء «الف» (مثلاً آبی) است، هم شامل جزء «ب» (مثلاً قرمز). اما هر سوژه، طی فرآیند تجزیه، تنها بخشی از این میدان یکپارچه را به ارث می‌برد که از لحاظ پدیداری به آن آگاه است: «الف» تنها آبی را تجربه می‌کند و «ب» تنها قرمز را (Vaidya, 2020: 400).

مخالفان کیهان‌روان‌نگاری قوامی که با نظریه‌ی یگانه‌نگاری اولویتی در ورای آن نیز مخالف‌اند، درخصوص کیهان‌روان‌نگاری قوامی می‌گویند اگرچه این کیهان‌روان‌نگاری با طرح ابتنا‌ی وراثتی، از معضل ترکیب عبور می‌کند، اما بر سر این دوراهی قرار می‌گیرد: یا باید کیهان را سوژه‌ی تجربه در نظر نگیرد، یا اگر در نظر می‌گیرد، معضل تجزیه^۶ به

شکل محتویات ناسازگار، با معضلات معرفتی و منطقی‌اش، باز می‌گردد. معضل معرفتی از اینجا ناشی می‌شود که «مطلق» از لحاظ معرفتی، منطقی شمولی دارد که محتوای آن، محتوای متعلق به منظرهای نسبی کوچک‌تر جاهل را نیز شامل می‌شود. جهلی که به طبیعت متناهی سوژه تعلق دارد، محتوای ذهنی را ایجاد می‌کند (مثل ترس از فنا) و این نمی‌تواند به شکلی منسجم، به مطلق در معرفت نسبت یابد.

معضل منطقی می‌گوید خصوصیت و محتوای منطقی خاص مربوط به افکار و تجربه‌ها را فکرکننده‌های به آن متعین می‌کنند و هنگام تفکر، فقط برای آن‌ها در دسترس است، اما بر اساس دیدگاه گاف، منظرهای ظاهراً منحصربه‌فرد، ابژه‌های ذهنی کیهان آگاه هستند و این زیرمجموعه‌بودشان برای منطقی بزرگ‌تر، باعث می‌شود منطقاً قابلیت بقا نداشته باشند (Albahari, 2020: 122 & 124).

عده‌ای گزینه‌ی نخست دوراهی پیش‌گفته را انتخاب می‌کنند؛ یعنی می‌گویند کیهان سوژه‌ی تجربه ندارد و بلکه کلاً سوژگی را نفی می‌کند. مکتب بودیستی یوگاکارا (Yogacara) مصداقی از این نظر است (Chalmers, 2020: 320, fn. 20) و در آن، هم سوژه‌ی کیهانی حذف می‌شود «تجربه‌ی کیهانی هست، اما سوژه‌ی کیهانی نیست»، هم نفس و سوژه‌هایی که ما آن‌ها را هویت‌های تحویل‌ناپذیر ثابتی می‌انگاریم (Chalmers, 2020: 367). البهاری (Miri Albahari (?-present) هم این دیدگاه را با نظریه‌ی هندویی ادویتا ودانتا (Advaita Vedanta) توضیح می‌دهد که طبق آن، واقعیت در یک وجود منحصر است و ماسوای آن، غیرواقعی قلم‌داد می‌شوند (Albahari, 2020: 119-120). تبیین کیهان‌روان‌انگاری مبتنی بر آن نیز از این قرار است که

افراد، آگاهی ظاهراً تجربه‌شده‌ی فاقد سوژه دارند. این آگاهی عام (Universal Consciousness) به هیچ سوژه‌ای تعلق ندارد و متعلق به کیهان نیز نیست؛ فراتر از دوگانگی سوژه/ابژه است و تمامی مظاهر بر آن مبتنی‌اند. محتویاتی که در درون آن سر برمی‌آورند نیز ابژه‌هایی برای منظر سابرکتیو عظیمی نیستند و به‌این‌ترتیب، ناسازگاری سوژه (معرفتی و منطقی) هم پیش نمی‌آید (Albahari, 2020: 124).

مزیت این دیدگاه آن است که با نفی سوژه‌داشتن آگاهی (غیردوگانه‌ی محض) کیهان و آگاهی انسان، معضل تجزیه را منحل می‌کند.

اما نقدی که به این نظر وارد کرده‌اند، این است که درواقع نه‌تنها سوژه را نفی می‌کند، بلکه با غیرواقعی‌شمردن عناصر سه‌گانه‌ی آگاهی، یعنی داشتن حس پدیداری

(Phenomenological feel)، از آن من بودگی (Ownership/for-me-ness) و دربارگی (Intentional aboutness)، واقعیّت خود آگاهی را نیز منکر می‌شود؛ چون امر واقعی از امور غیر واقعی ترکیب نمی‌شود. همچنین این محصورنماندن در نفی سوژگی و سرایت آن به نفی آگاهی از [مثلاً] سطح انسانی، این اشکال معرفت‌شناختی را پیش می‌آورد که چطور ممکن است آگاهی سطح انسانی که غیر واقعی است، مبنایی برای باور به چیزی باشد (آگاهی کیهانی) که واقعی است؟ (Vaidya, 2020: 408-409).

اما دیدگاه دیگری که با یگانه‌انگاری اولویتی زاویه دارد، محصول تفسیر مکتب ویجینانا ودانتا (Vijñāna Vedānta) از ودانتاست. یگانه‌انگاری ویجینانا، واقعیت را عبارت می‌داند از یک وجود و مظاهری که همان یک وجود در آن‌ها ظهور کرده است؛ وجود حقیقی و مظاهرش هم‌بودگی ندارند، بلکه به نحوی که خواهد آمد، یک هستی است که در شکل‌های مختلفی ظهور کرده است (Maharaj, 2020: 280 & 285). از ترکیب همه روان‌انگاری با این یگانه‌انگاری، گونه‌ای کیهان‌روان‌انگاری به دست می‌آید که بر مفهوم ابتدای ظهوری (Grounding by Manifestation) مبتنی است. در ابتدای ظهوری، «الف» به واسطه‌ی ظهور، «ب» را ابتدا می‌بخشد، صرفاً اگر «ب» ظهور «الف» باشد. به این ترتیب، آگاهی کیهانی الهی، تجربه‌های آگاهانه‌ی تمام سوژه‌های منفرد و تجربه‌های آگاهانه‌ی مربوط به آن‌ها را در معنای ظهوری، ابتدا می‌بخشد (Maharaj, 2020: 284). نکته‌ی درخور توجه این دیدگاه آن است که تنزه‌بخشی کامل به واقعیت نهایی و معدوم‌شمردن ظهورات را مرحله‌ای از درک می‌داند که ناقص است و مرحله‌ی پختگی درک را که ارواحی نادر به آن نائل می‌شوند، واقعیت بی‌نهایت غیرشخصی-شخصی معرفی می‌کند (Maharaj, 2020: 279)؛ تعبیر ظاهراً متناقض «غیرشخصی-شخصی»، برای حفظ تنزه واقعیت نهایی و درعین حال، توجیه ظهور آن در قالب مظاهر است: درعین حال که وجود غیرشخصی غیردوگانه، نهایتاً متعالی است، انرژی خلاق اولیه (Primal Creative Energy) یا آگاهی کیهانی، که از مطلق غیردوگانه‌ی غیرشخصی جدایی ندارد، همان مطلق است در صورت پویایش، و خدای شخصی محسوب می‌شود که کیهان را خلق و حفظ و معدوم می‌کند (Maharaj, 2020: 281). همین وجود مطلق اخیر است که در قالب همه‌ی نفوس منفردی که هریک منظر آگاهانه‌ی منحصر به فردشان را دارند، ظهور می‌کند (Maharaj, 2020: 284).

براین اساس آگاهی کیهانی که از وجود متعالی غیردوگانه‌ی غیرشخصی وصف‌ناپذیر جدایی ندارد، واسطه‌ای میان وجود متعالی و سوژگی‌ها و آگاهی‌های منفرد است و این ظهورات را ابتدا می‌بخشد و بنابر اینکه ابتدای ظهوری نیز قید ناهار مجانی لازم برای هر نظریه‌ی ابتدائیه را دارد (Maharaj, 2020: 284)، نه باید ظهورات را فراتر و بالاتر از ظهوربخش دانست، نه عین آن.

۴. مصداق‌یابی یگانه‌انگاری اولییتی در اندیشه صدرایی و لزوم عبور از آن

در یگانه‌انگاری اولییتی که مسئله‌اش تعیین هویت/هویت‌های بنیادین است، ملاک‌هایی برای تعیین هویت/هویت‌های بنیادین تعیین می‌شود که عبارت است از: الف. لزوم شمول (Covering) چنین هویت/هویت‌هایی بر تمام واقعیت‌های عینی (تامیت (Completeness))؛ و ب. لزوم تامیت حداقلی (Minimum Completeness) چنین هویت/هویت‌های بنیادینی؛ به این معنا که هویت بنیادین نباید زیرهویتی (جزء تامی) داشته باشد که ابتنابخش به واقعیت‌های مبنادار باشد (Bliss & et al., 2024).

از نظر طراح یگانه‌انگاری اولییتی، آنچه دو شرط یادشده را برآورده می‌کند، یک کل است که نقشه‌ی راه کل واقعیت است و همه را پوشش می‌دهد و با ثبوت آن، همه‌ی اجزا ثبوت می‌یابند (تامیت) و چیزی فراتر از همه‌ی اجزاست، اما هیچ جزئی از آن فراتر نمی‌رود (استحاله‌ی فروخاستگی (Impossibility of Submergence) (Schaffer, 2010: 56) یا بی‌تقارنی در فرارویدادگی (Asymmetry of Supervenience) (Schaffer, 2010: 50)) و از لحاظ بنیادین‌بودن، انحصار (Unique) دارد (Bliss & et al., 2024) و زیراجزای بنیادینی در آن تداخل ندارند یا با اجزایش رابطه‌ی جزءوکی ندارد (تامیت حداقلی) (Schaffer, 2010: 40)؛ یعنی اجزا هویت‌های مستقلی نیستند که کل را بسازند، بلکه هویت‌هایی وابسته به کل اند که ذاتشان باتوجه به جایگاهی شکل می‌گیرد که در کل و در ارتباط با دیگر اجزای وابسته به کل دارند (Schaffer, 2010: 56).

به این ترتیب، می‌توان در شرح این نظریه گفت: در ساختار جهان، برخی هویت‌ها بر دیگر هویت‌ها اولویت دارند (ترتیب جزئی (Partial Order))، همواره وابستگی از یک طرف جریان دارد (بی‌تقارنی در وابستگی) و همه چیز به صورت گذرا^۱ (اگر «ب» به «الف» وابسته است و «ج» به «ب» وابسته است، «ج» به «الف» وابسته است (Schaffer, 2010: 122))، به

طرف بنیادینی مختوم می‌شود (خوش‌بنیانی (Well-Foundedness) (Schaffer, 2010: 37)) که خودش مبنای خودش نیست (غیربازتابی) (Schaffer, 2010: 66).

وابستگی مذکور را در قالب ابتنا بخشی توضیح داده‌اند: رابطه‌ی جهت‌دار بنیادینی (تبیین و تقلیل‌ناپذیر) که ضرورتاً هویت‌های غیربنیادین را به هویت‌های بنیادین مرتبط می‌کند (Sijuwade, 2024: 926). شفر با توجه به «بی‌هزینگی ابتنای ابتنا یافته بر ابتنا بخش»^۹ و «ابتنای توارثی ابتنا یافته بر ابتنا بخش» که اصطلاحاتی است که به کفایت و تمامیت ابتنا بخش، بدون هیچ افزونه‌ی دیگری، برای ابتنا یافتن هویت‌های نشئت یافته دلالت دارد، شرط ابتنای مطرح در نظریه‌اش را این دانسته است که هویت‌های نشئت یافته (غیربنیادین)، برای آنکه چیزی افزون بر مبنا محسوب نشوند، باید در مبنا مکنون باشند. براین اساس، رابطه‌ی ابتنایی باید صرفاً شیوه‌های مجزاسازی جنبه‌هایی باشد که به شکل ضمنی، از ابتدا موجود بوده‌اند. به این ترتیب، تحلیل هویت بنیادینی که جنبه‌هایش را آشکار خواهد کرد، باید واقعیت ابتنا را نمایان کند (Schaffer, 2009: 378؛ Klinge, 2020: 163-164). شفر به شیوه‌ی جداسازی مبتنی بر خصوصیت توزیعی (Distributive Properties)^{۱۰} تمایل دارد که براساس آن، کیهان یک خصوصیت بنیادین داخلی ساختاریافته‌ی فراگیر دارد که تمام خصوصیت‌های متعینی را که در جهان می‌بینیم، ابتنا می‌بخشد و مبنای نهایی تمام خصوصیت‌های نشئت یافته‌ی در کیهان است (Schaffer, 2010: 59؛ Klinge, 2020: 162).

در سمت دیگر مقایسه، در مبنای تشکیکی ملاصدرا، سلسله‌مراتبی از وجودها موجود است که در وجود داشتن مشترک و در میزان بهره‌شان از وجود متفاوت‌اند و به اصطلاح، همان چیزی که موجب اشتراکشان است، موجب تمایزشان نیز هست (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰: ۱۳۵). در تفکر صدرایی، همواره وجود شدیدتر در قوت و فعلیت، بر وجود ضعیف‌تر تقدم دارد^{۱۱} (صدرالمآلهین، ۱۳۸۲، ج ۲: ۷۸۱) تا سلسله به وجود واجب ذاتی نامتناهی در قوت و فعلیت می‌رسد:

وجود، بنفسه متقدم و متأخر و علت و معلول است و هر علتی رتبه‌ی وجودی شریف‌تر و کامل‌تر و رفیع‌تر از معلولش دارد و هر معلولی رتبه‌ی وجودی خسیس‌تر و ناقص‌تر و پایین‌تری دارد تا سلسله‌ی وجود، در جانب علیت، به مرتبه‌ای از شرف و کمال منتهی می‌شود که به تمام وجودها و نشئه‌ها محیط است و هیچ چیزی از وجودش پنهان نمی‌ماند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۳۱).

بنابراین معنای اینکه چنین مبدهائی جامع تمام کمالات و فعلیت‌هاست و نقشه‌ی راهی برای پیدایش هر چیزی است، صرفاً آن است که به‌عکس دیگر مراتب وجود که هریک به اعتباری مصداق این قاعده می‌شوند که «فاقد شیء معطی شیء نیست»، واجد کل شیء، و در نتیجه معطی کل شیء است. احاطه‌ی بر همه و متأثر نشدن از هیچ چیز می‌تواند بر ملاک تام‌بودن و تام‌بودن حداقلی هویت بنیادین طرح‌شده در نظریه‌ی شفر تطبیق‌پذیر باشد. تا اینجا، در تطبیق با دیدگاه شفر، مجموعه‌ی جزئی مرتب و غیردچار به تسلسل (خوش‌بنیان/مختوم به یک مبدأ بنیادین) و دوری (غیربازتابی) را داریم که موجد همه و مؤثر بر همه است (یا مستقیماً، علیت قریب، یا به‌نحو گذرا، علیت بعید) و از هیچ چیز وجود و تأثیر نمی‌پذیرد (بی‌تقارنی در وابستگی).

اما هرچند دیدگاه تشکیکی صدرای، بدون مشکل خاصی، قرائت یگانه‌انگاری اولویتی را می‌پذیرد، اما در فضای اندیشه‌ی متأثر از عرفان اسلامی، اصل یگانه‌انگاری اولویتی و هر نظر مفروض تطبیق‌پذیر با آن، با این ایراد مواجه می‌شود که مصداق وجود تلقی کردن ماسوای مبدأ (با ارتباط خاص ماسوا با مبدأ و متحیت به حیث تعلیلی شدنش)، در احدیت و واحدیت حقیقت وجود خلل وارد می‌کند و مبدأ و سرسلسله را به دلیل اینکه قسمتی از وجود صرف است و از سایر مراتب وجود جدا و متمایز است، محدود و متعین به حد می‌کند و از صرافت محض می‌اندازد، هرچند بخواهیم با دادن عناوینی نظیر صرف، نامتناهی، ازلی، به عالی‌ترین مرتبه‌ی نظام تشکیک، از این امر جلوگیری کنیم. حتی آوردن قید بی‌قیدی و اطلاق نیز خودش قیدی است که مرتبه‌ی عالی مفروض را مقید و متعین و محدود می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶۹-۱۷۱ و ۱۹۶-۱۹۸). به عبارتی، در نظریه‌ی یگانه‌انگاری اولویتی و مبنای تشکیکی صدرایی، تأمیت کل در همین حد فهمیده می‌شود که معطی وجود به همه چیز است و فاقد هیچ‌یک از عطایایش نیست و عینیت‌نداشتن وجود مفاض/صادر/معلول با هویت بنیادین را نقضی بر تأمیت تلقی نمی‌کند؛ اما در تأمیت وحدت وجودی، این باور پیشینیان که همه‌ی حقیقت معلول نزد علت است، کفایت نمی‌کند و باید تشخیص وجودی معلول را نیز همان تشخیص وجودی علتش بدانیم تا تمایز و بُعد وجودی میان هستی معلول و علت از میان برود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۹۲؛ جوارشکیان، ۱۳۸۳: ۴۱) و براین اساس، هر هویتی به‌عین تشخیص و وجود هستی حقیقی، موجودیت و تشخیص [ظلی] دارد، نه با وجود و تشخیصی مجزای از آن و در نتیجه به معنایی از تأمیت هویت بنیادین می‌رسیم که طبق آن، هیچ چیزی در بیرون از حیطه‌ی وجود

و تشخیص وجود بنیادین حقیقی نمی‌ماند تا محدود و فاقد و مرکبش کند. تامیت اولی را تامیت عرفی و تامیت دومی را تامیت واقعی می‌نامیم. مصداق اولی را می‌توان در مفهوم وجود رابطی ممکن ردیابی کرد و مصداق دومی را در مفهوم وجود رابط، ظلی، شائی:

پیشینیان می‌گویند وجود ممکن، رابطی است؛ به این معنا که ثانی‌ای در هستی هست و ممکن وجودی مغایر با وجود حق دارد، هرچند مرتبط به حق و منسوب به اوست و گسست این انتساب امکان‌پذیر نیست؛ اما از نظر ما، امکان تحلیل وجود ممکن به «وجود» و «نسبت» به باری تعالی وجود ندارد، بلکه خودش منتسب است، نه با نسبت زائد مرتبط به ذاتش و نه به ربط زائد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۳۰).

مبنای تشکیکی صدرایی (یعنی اتحاد حقیقت وجود و اختلاف تقدمی و تأخر و تأکدی و تضعفی مراتبش)، عند التفتیش، با نظر مشائیان درخصوص اختلاف حقایق وجود تفاوتی ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۷)؛ مثلاً به رابطه‌ی علیتی باور دارد که بر دوگانگی علت و معلول مبتنی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۰۰ و ۳۳۱)؛ اما مبنای وحدت وجودی تفسیر نهایی از فلسفه‌ی صدرایی است؛ چراکه هم کاملاً با مبانی حکمی ملاصدرا سازگاری دارد، هم از آن‌ها پشتیبانی می‌کند (جوارشکیان، ۱۳۸۳: ۳۲)؛ مبانی‌ای از قبیل خود اصالت وجود (رک. صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۶۰)، تحلیل جدید از علیت (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۰۰-۳۰۱)، تقدم شناخت وجود حق بر شناخت هر چیزی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۱۶)، قاعده‌ی بسیط الحقیقه کل الاشیا (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۶۸-۳۷۲)، اصل بساطت و وحدت حقیقت وجود که مساوت وجود و کمالاتش از ثمرات آن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۱۷).

به این ترتیب، بحث از یگانه‌انگاری اولویتی/تشکیک در وجود، به یگانه‌انگاری وجودی/وحدت در وجود چرخش پیدا می‌کند.

با توضیحات یادشده، اگر این ایراد البهاری را که بر نظریه‌ی کیهان‌روان‌انگاری مبتنی بر یگانه‌انگاری اولویتی گاف وارد کرده که «یا باید کیهان سوژه‌ی تجربه‌ی دربرگیرنده‌ی سوژه‌های تجربه‌ی متعدد نباشد، یا اگر هست، معضل تجزیه (چگونه کثیر از واحد برمی‌خیزد؟) به شکل محتویات ناسازگار، با معضلات معرفتی و منطقی‌اش، بازمی‌گردد» (Albahari, 2020: 124)، تحلیل کنیم، درمی‌یابیم که نظر او نیز نفی انتساب وجود و در نتیجه تشخیص مجزای آگاهی‌های هویت‌های غیربنیادین است و ایراد وی را می‌توان با گونه‌ای بازسازی، بر اصل نظریه‌ی مبنای، یعنی یگانه‌انگاری اولویتی نیز به این شکل وارد کرد: یا

هویت بنیادین واحد است و همه‌ی هویت‌های نشئت‌یافته، نامتمایز از آن و متشخص به تشخص آن‌اند که پشت‌کردن به یگانه‌انگاری اولویتی است؛ یا هویت‌های نشئت‌یافته واقعاً با وجود و تشخصی متمایز از وجود بنیادین موجودند که محذور آن، علاوه‌بر امکان‌یافتن فروخاستگی که شفر مستحیل می‌دانست، تامیت‌نداشتن هویت بنیادین، به معنای دقیق کلمه و خلل در واحدیت و احدیت آن است.

در مبحث آگاهی نیز همین نکته صادق است: آگاهی کیهان می‌تواند براساس مبنای تشکیکی شفر و صدرا، آگاهی تام عرفی باشد، اما به‌خاطر تکرر وجودی واقعی و مجزای آگاهی‌های دیگر، تشخص وجودی آگاهی عرفاً تام کیهان، با تشخص آگاهی‌های نشئت‌یافته‌ی از آن فرق دارد و در نتیجه، هم سنخ کمالات آن‌ها را دارد و عین آن‌ها را ندارد و واقعاً مشتمل بر آن‌ها نمی‌شود، هم از فروخاستگی جلوگیری نمی‌کند. باتوجه‌به این ملاحظات انتقادی، باید کیهان‌روان‌انگاری مبتنی بر یگانه‌انگاری وجودی را طرح کرد.

۵. کیهان‌روان‌انگاری وجودی صدرایی، طرحی مبتنی بر یگانه‌انگاری وجودی وی

اشاره‌ی ابتدایی به مختصات یگانه‌انگاری وجودی صدرایی از آن‌رو ضرورت دارد که کیهان‌روان‌انگاری وجودی وی بر آن مبتنی می‌شود. این مختصات را در قالب سه نکته‌ی نسبتاً تفصیلی بیان می‌کنیم و سپس مختصات کیهان‌روان‌انگاری وجودی صدرایی را باتوجه‌به همین سه نکته استخراج می‌کنیم.

الف. در وحدت وجود مدنظر ملاصدرا، هم تک‌بینی محکوم است، هم دویینی و هر دو ناشی از نقص مشاهده‌کننده است: «اختلاف عقاید مردم، به‌خاطر اختلافشان در دیدن حق در اشیا است: هریک تجلیات الهی متناسب با حالش را قبول می‌کند و آنچه را نشئت به او اعطا نمی‌کند، منکر می‌شود» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۱: ۳۸). تک‌بین از مرتبه‌ی «السفر من الخلق الی الحق» فراتر نرفته و نمی‌تواند کثرت در وحدت و وحدت در کثرت را مشاهده کند و دیدن وحدت، او را از دیدن کثرت منع می‌کند و همان‌طور که قبل از فنا، به‌خاطر ضیق ظرف وجودی‌اش، مشغول به خلق و محبوب از حق بود، بعد از فنا و محو نیز به صحو بازنگشته و محبوب و جمال اول را در تمام مظاهر و مجالی نمی‌بیند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۱: ۵۰ و ۳۸؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۷، پاورقی ۱ سبزواری) و دویین به‌دلیل اینکه حق را در آینه‌ی اشیا می‌بیند و او را براساس صورت منعده‌ی آن‌ها می‌شناسد، به توحید عامیانه یا کثرت

وجود و موجود رو آورده و با قبول مبنای افاضه‌ای، مفیض و مستفیض را مبین تلقی کرده و وجود مستفیض را رابطی و نه ربطی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۷۲، پاورقی اسبزواری؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۳۰، صدرالمتألهین، ۱۳۶۱: ۳۸). اما ملاصدرا در راهی متمایز از دو گروه پیشین که آن را مختص گروه اندکی از عرفا و هوشمندان می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲: ۱۳۹)، درعین حال که در پی اثبات وحدت ذاتاً و حقیقتاً وجود و موجود است، کثرات متمایز را نادیده نمی‌گیرد و آن‌ها را مراتب تعینات حق اول و شئون ذات او معرفی می‌کند که مستقل نیستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۷۱). صدرا برای توضیح این مطلب، از آینه بهره می‌گیرد که از نظر او، امری عجیب است که صوری که در آن ظاهر می‌شود، به‌عینه شخص/اشخاص خارجی نیستند و موجودات بالتبعیه‌ی وجود شخص/اشخاص روبه‌روی آینه‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۴۰). در وضعیت مدنظر ما، وجود شخصی‌ای که مقابل آینه‌های متعدد قرار می‌گیرد، موجب تعدد و تکثر صور در آینه‌ها می‌شود، اما این کثرات صرفاً عکس‌های آن شخص (عاکس) و تابع آن‌اند و اعتبار و اصالت و استقلال ندارند و فقط آلت لحاظ عاکس هستند و اگر ملحوظ بالذات شوند، نه حقیقت خودشان فهمیده شده (رک. صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۲۵، پاورقی اسبزواری)، نه حقیقت شخص روبه‌رویشان، و به‌جای حاکی‌بودن از شخص محکی، موجب جهل به او و محجوب‌شدنش می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۷۱-۷۲، پاورقی اسبزواری).

ب. قوت یک آینه در بازتاب‌دهندگی شخص حقیقی، مثلاً آینه‌ای که بهترین بازتاب‌دهندگی را دارد و اصطلاحاً مظهر تام است که به وجود منبسط موسوم است، باعث نمی‌شود خودش مظهر باشد؛ چون چیزی جز آن شخص حقیقی تأثیرگذاری و تجلی ندارد و خود مرئی و آینه، عدمی و بی‌صورت است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۶۱). اگرچه این استقلال‌نداشتن موجب تمایز دیدگاه عرفانی از دیدگاه صدوری فلسفی است و علیت و دوگانگی لازم آن دیدگاه فلسفی را میان باطن مطلق و ظهور نخستینش منتفی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۰۰ و ۳۳۱)، اما همچنان در عرفان نیز قاعده‌ی الواحد معتبر است^{۱۲} و امر واحد و ظل یکتایی ملازم شخص حقیقی است که فعل خوانده می‌شود و به‌تبع آنکه مظهر وحدت حقه‌ی ذات و کثرات صفات و اسمائش است، به‌ترتیب، دو وجه وحدت و تقدس، و تکثر و

کيهان‌روان‌انگاری وجودی صدرایی؛ ... (سیدعلی حسینی و ديگران) ۹۳

متعین شدن به تعینات مختلف را دارد^{۱۳} و با نظر به وجه دوم است که آثار ظهور می‌یابند؛ آثاری که با آن‌ها رابطه‌ی جاعل و مجعولی ندارد و از مراتب این شیء واحد به شمار می‌آیند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۳۳). در نتیجه از آن منحاز نیستند، ولی همچنان عین آن هم نیستند؛ چون وجود منبسط تقدس و اطلاقی دارد که باعث می‌شود در تعینی از تعینات متوقف نماند؛ مثل حروف و کلمات انسانی که زیاده‌ی بر نفسی نمی‌شود که از درونش خارج می‌شود و در عین حال، نفس در یکی از حروف خلاصه نمی‌شود و با همه‌ی حروف هست و عین هیچ‌یک نیست (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۲۸-۳۲۹؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۳: ۲۴۳).

در خصوص آثار که مراتب فعل واحد است، می‌توان چنین تعبیر کرد که تمایزشان از راه مقایسه به دست می‌آید، نه تجزیه‌ی عینی که در بساطت مظهر تام خلل ایجاد کند و وحدت آن را وحدت عددی سازد:

فعل واحد (وجود منبسط) است که در مراتبش تجلی می‌یابد و به صور و حقایقشان در علم و عین ظاهر می‌شود و به ماهیت و اعیان ثابت موسوم می‌شود که این‌ها نیز با سایر صفات وجودی، در عین وجود مستهلک‌اند و در نتیجه مغایرت فقط در عقل و صفات سلبی است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۶۰).

ج. تجلی یک شخص، به صریح ذات، به‌تمامه و نه از جهتی خاص (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۱۷)، موجب می‌شود امر واحد و فعل متشابهی در مرائی متجلی شود و تجلی او برای کل، تجلی واحدی باشد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۶۱)؛ براین اساس صحیح است که بگوییم: «در هر جزئی از اجزای عالم، مجموع آنچه در عالم است، به وجهی وجود دارد» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۳: ۲۴۶)، یا به تعبیر فنی، مظاهر آن باطن (وجود حقیقی)، مربوب اسما هستند، در تمام اسما نیز هویت حق سریان دارد و از این رو، هر اسمی مجمع تمام اسماست. مربوب (مظهر) هر اسمی نیز در واقع مربوب (مظهر) تمام اسماست (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۳: ۲۴۶).

اما اگر در همه‌ی اشیا یک حقیقت جلوه‌گر است، تفاضل آن‌ها در چیست و ضرورت ترتیب بین اشیا چگونه حفظ می‌شود و نقدی که صدرا به این شکل بر عرفای باورمند به تفاضل‌نداشتن اشیا وارد می‌کند که

بسیاری از منتسبان به کشف و عرفان می‌پندارند که علاوه بر حیوان، نبات و بلکه جماد نیز مانند انسان نفس ناطقه دارند، اما این مطلب باطل است و براهین برخلاف آن است و مفاسدی دارد از قبیل لزوم تعطیل و منع طبیعت از خلقت الهی‌اش، دوام قسر بر افراد نوع، بقای شیء بر قوه و امکان بدون به فعلیت و وجدان رسیدن و مفاسد شنیع دیگری که با برهان و حکمت تضاد دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳: ۱۱۷)،

چه سرنوشتی می‌یابد؟ در عبارتی که صدرا فرمود: «در هر جزئی از اجزای عالم، مجموع آنچه در عالم است، به وجهی وجود دارد» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳: ۲۴۶)، «به وجهی وجود داشتن» پاسخی اجمالی به این پرسش است. مظاهر در میزان بازتاب‌دهندگی شخص حقیقی عالم تفاضل دارند؛ تفاضلی که از آن به تعیین شیء تعبیر می‌شود و همین تعیین‌ها و تفاوت‌های در تجلی‌بخشی، ضرورت ترتیب بین اشیا در قرب و بعد از متجلی را رقم می‌زند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۶۱). در پاسخ تفصیلی باید گفت حقیقت وجود و فعل او یکی است، اما اینکه در هر اسمی، برخی اسما غلبه داشته باشند و برخی مخفی باشند، موجب می‌شود اسما و مربوطاتشان (مظاهرشان) را متفاوت در نظر بگیریم (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳: ۲۴۹؛ ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۳۴)؛ به تعبیر دیگر،

مرائی امکانی در مظهریتشان، از تمام وجوه صادق نیستند؛ چون حیثیت مرآتیت و مظهریتشان به عینه حیثیت ذات و وجودشان نیست؛ چون وجودشان تقید یافته و منحصر شده است: وقتی به خود ذات مرآت نظر می‌کنی و اینکه از آهن یا آب یا شیشه و غیره است، به دلیل تقید و حصرش، از دیدن صورت‌های در آن درمی‌مانی و وقتی از آن می‌بینی (نظرت عنه)، نه آن را (نظرت الیه)، و به آن نظر ارتباطی تعلقی داری، نه نظر استقلالی، در آن به صورت مقابلش نظر می‌کنی؛ باین حال، حکم آن خصوصیت (تعیین خاصش) باقی است، هرچند به آن توجه نکنی و به خاطر آن، مشهود، به عینه وجود مرئی در آینه نیست؛ پس به حسب ماهیت آن خصوصیت (تعیین)، هرچند به آن توجه هم نشود، حجابی بر وجود حقیقی می‌افتد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱: ۳۹)؛

در نتیجه، به تعبیری از ابن‌عربی که صدرا به آن ارجاع می‌دهد، «او در ظهور است که عین همه چیز است، نه اینکه عین اشیا در ذواتشان باشد، بلکه او اوست و اشیا اشیائند» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۳۷).

همچنین باید توجه داشت که کارکرد حجابی که تعیین یا ماهیت خاص مرئی پدید می‌آورد و به‌خاطر تعدد مرائی و کثرت واسطه‌های هر قابل است، مخفی‌کردن یا تقلیل ظهور وجود حقیقی و محجوب‌داشتن اسمائی است که در آن غلبه نیافته و با فقدان محض آن‌ها مواجه نیستیم (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۶۱).

اکنون، متناظر با سه نکته‌ی مرتبط با یگانه‌انگاری وجودی صدرای، مختصات کیهان‌روان‌انگاری وجودی وی را در قالب سه مطلب توضیح می‌دهیم:

مطلب اول: باتوجه‌به نکته‌ی «الف»، همان‌طور که درک صحیح حقیقت وجود با پذیرش گونه‌ای تكثر همراه است که تكثر در تجلی است، نه تكثر در هستی، درک صحیح شعور واحد حقیقی نیز به این شکل است که شعورهای متکثری را بپذیریم که تجلی شعور حقیقی در مظاهرش است. با پذیرش این مطلب، کثرت در عین وحدت خاصی اثبات می‌شود که می‌تواند برای معضل تجزیه‌ی ماکروآگاهی‌ها از آگاهی کیهانی نیز پاسخی ارائه کند.

مطلب دوم: تجلی تام و واحد ذات تام و واحد، ظل ممتد و منبسطی است که در همه‌ی مظاهر ساری است و در عین حال، متجزی به تجزیه‌ی عینی نمی‌شود. این ظل ممتد و فعل واحد را معادل با کیهان دانسته‌ایم؛ اینکه با ذات چنین معامله‌ای نکرده‌ایم، به این دلیل است که ذات جنبه‌ی تنزه و تعالی محض دارد و هرگونه کثرتی در ساحت آن منتفی است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۴: ۲۰۴). بردن بحث بر ذات حق و بی‌توجهی به تنزه محض آن، باور جهله‌ی صوفیه را تقویت خواهد کرد که «ذات احدی، مجرد از مظاهر و مجالی، تحقق بالفعل ندارد، بلکه آنچه متحقق است، عالم صورت و قوای روحانی و حسی‌اش است و الله ظاهر مجموع است، نه چیزی جز آن...»؛ باوری که ملاصدرا آن را کفر آشکار و زندقه‌ی صرف می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۴۵).

مطلب سوم: باتوجه‌به یکتایی متجلی، تجلی/متجلی‌علیه به اعتبار یکتایی شخص حقیقی؛ و تفاضل متجلی، تجلی/متجلی‌علیه به اعتبار لاتعینی شخص حقیقی وجود و متعین‌شدن ظهورات آن در مرائی مظاهر، فراگیری شعور در تمام مظاهر، به اعتبار اول است و تفاضل شعور هر مرتبه‌ی از ظهور، در قیاس با دیگری (تجزیه‌ی قیاسی، نه حقیقی)، به اعتبار دوم است.

در توضیحی بیشتر باید گفت وجود ظلی منبسط که آن را کیهان تلقی کردیم، هم مظهر وحدت ذات است، هم مظهر کثرت اسما (و ملازم‌هایش، اعیان ثابته)؛ یعنی دو جنبه‌ی اجمال (و تنزه ذات) و تفصیل (و متعین شدن به تعین اشیا) را دارد و در عین سریان یافتن در ماهیات/مظاهر، تجزیه‌ی عینی نمی‌شود و اطلاق و بساطتتش خدشه نمی‌پذیرد (صدرالمতألہین، ۱۳۶۶، ج ۳: ۲۴۳). براین اساس وجود و شعور ظلی وجود منبسط که بازتابی تام از وجود و شعور حقیقی است، همچون ذات که به اعتبار تعینی از تعینات، اسمی از اسماست، به انضمام معنایی از معانی کلیه و با حیثیتی از حیثیات، منشأ ظهور و انبعاث ماهیات است (فاضل‌تونی، ۱۳۸۶: ۸۱؛ قیصری، ۱۳۸۱: ۱۰۷) و در عین حال، در آن متوقف (صرفاً متعین به آن) و به آن متوقف (وابسته) نیست و از همه‌ی تعینات، اطلاق و تنزه دارد (صدرالمতألہین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۳۲) و از همین روست که می‌توان آثار را مراتب آن معرفی کرد: «وجود در مراتبش ظهور می‌یابد و در علم و عین، در قالب صورت‌هایشان ظهور می‌یابد. مراتب وجود با سایر صفات وجودی، در عین وجود مستهلک است و در نتیجه جز در عقل و صفات سلبی مغایرتی باقی نمی‌ماند» (صدرالمতألہین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۶۰؛ خمینی، ۱۳۷۶: ۷۴) و اصطلاحاً چون آثار با تحیت به حیثیت تقیدیه موجود می‌شوند؛ تحقق بالعرض دارند (قیصری، ۱۳۸۱: ۱۰۷). از اینجا دو شرط ابتدای ظهوری برآورده می‌شود: عینیت شعور آثار با شعور کیهان، در مقام اجمال کیهان و استهلاک شعور تمام ماهیات (ظهورات) در آن و تعین نیافتنش به هیچ شعور متعینی و سریان شعور واحد آن حقیقت ظلی در تمام شعورهای متکثر؛ و غیریت شعور آثار از یکدیگر و از کیهان، به واسطه‌ی لحاظ قیاسی و عقلی تعین‌های خاصشان با یکدیگر و با مرتبه‌ی اجمال و مطلقاً لامتعین کیهان.

سه مطلب اخیر تبیینگر «فراگیری شعور»، طبق مبنای یادشده بود که به زعم نگارنده، پایه‌ی اول هر نظریه‌ی همه‌روان‌انگارانه است. اما پایه‌ی دوم یک نظریه‌ی همه‌روان‌انگارانه، تبیین «چگونگی تکامل شعور» در هویت‌های با شعور ضعیف‌تر است. مطلب چهارم متکفل بیان همین نکته است.

مطلب چهارم: سخنی از صدرا که مؤید بودن همه‌چیز در همه‌چیز است (صدرالمতألہین، ۱۳۶۶، ج ۳: ۲۴۶) و علیت صریح ذات مظهر برای فعل واحد و آثارش و نه حیثی از حیثیاتش، مؤید آن است (صدرالمতألہین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۱۷)، مستلزم آن است که

تفاضل در مظاهر، از قبیل تفاضل در وجدان و فقدان (کمال و نقص) نباشد، بلکه تفاضل، در بروزدهندگی و ظهوربخشی باشد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۶۹-۷۰).

براین اساس اگر بخواهیم تکامل مظاهر را تبیین کنیم، باید این مبنا را مدنظر داشته باشیم که تکامل به معنی بروز و ظهور صفات وجودی مکنون در هر مظهر است و اصطلاحاتی نظیر قوه و فعل و حرکت اشتدادی را به شکلی تفسیر کنیم که از آن تفاضل در کمال و نقص لازم نیاید؛ می‌شود قوه و فعل را قوه‌ی ظهور و فعلیت ظهور دانست (المهائم، ۱۴۲۸: ۴۵۴) و حرکت را نه لبس بعد لبس، بلکه ظهور بعد ظهور، تجلی بعد تجلی و تفصیل بعد تفصیل معرفی کرد (خادمی و حسینی‌شاهرودی، ۱۳۹۳: ۱۹).

اشتداد ظهوری در مبنای تشکیک ظهوری، برون‌ریزی باطنی است که در اثر فراهم آمدن امکان تجلی بیشتر وجود حقیقی و در پی آن، گسترش تعین وجودی شیء در حال اشتداد حاصل می‌شود؛ مثلاً این امکان با ارتقای مظهر به واسطه‌ی تشکیل مزاج معتدل‌تر حاصل می‌شود: اگر مزاج نزدیک به اعتدال باشد، مثل انسان، شرایط ظهور اسمای وسیع‌تر و در بحث ما، شعور قوی‌تری نظیر شعور انسان فراهم می‌شود و تمام خواص حیات/شعور یا اکثر آن ظاهر می‌شود و اگر مزاج از اعتدال دور باشد، مانند جماد و معدن، با اینکه وجود که عام‌ترین رحمت ذاتی است، در آن ظهور می‌یابد، شرایط ظهور حیات و شعور متعارف سطوح بالا فراهم نمی‌شود و حیات و علم پنهان می‌ماند؛ چون محل قابلیت ظهور آن‌ها را ندارد و در نتیجه عرفاً حیوان نامیده نمی‌شود، بلکه جماد یا نبات خوانده می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۳۵؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۲۳۵؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۳۹-۳۴۰). پس در این مبنا، مزاج صرفاً عامل ربط بالقوه به بالفعل و سبب جلب فیض وجودی بیشتر به صاحب مزاج نیست و شاید بتوان گفت مزاج و سایر شرایط موجب می‌شود که شیء برای ظهوربخشی تام‌تر مظهر، سنخیت ظهوری پیدا کند. پس برای تبیین چگونگی تکامل ظهور و شعور، لازم نیست به دنبال مفروضات طبیعیاتی مجزای از مفروضات فیلسوفان باشیم، بلکه می‌توان بیان فیلسوفانه را به کار بست، از عناصر گفت، از مزاج گفت، از پیدایش نطفه و مزاج نطفه گفت، از اشتداد گفت، اما همه‌ی این امور را با پیش فرض‌های متافیزیکی مبتنی بر ظهور/تجلی وسعت بخشید و تکمیل کرد (برای دیدن تبیین این‌چنینی با استخدام زبان علوم جدید، رک. طارقیان و راستی‌طرقی، ۱۴۰۴: ۱۴۲-۱۴۳). درواقع به جای آنکه ذهن صدرایی را اسیر زبان مشائی کنیم، ذهنیت عرفانی صدرایی را بر زبان مشائی حاکم می‌کنیم (خادمی و حسینی‌شاهرودی، ۱۳۹۳: ۶۰).

این مبنای جدید مجالی فراهم می‌آورد که بگوییم شعور فراگیر کیهان که در تمام مرائی هست و در اثر تفاوت در قابلیت بروز آن‌ها، به شکل‌های مختلفی بروز می‌یابد، ممکن است در اثر صیقل یافتن این مرائی، به مرتبه‌ی متکامل‌تری از ظهور ارتقا یابد و بر اثر آن، تحت اسم وسیع‌تری واقع شود (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۶۵: ۵۷۰، قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۴: ۲۶۸).

دست‌آورد دیگر این مبنا نیز امکان طرح صحیح نوحاستگی ظهوری است: شعور و کمالی که در مظهر مکنون بوده (و درواقع به وجود حقیقی تعلق دارد)، در اثر تکامل ظهوری آن، غلبه و بروز می‌یابد. با طرح این شکل از نوحاستگی، تامیت حقیقی کل (کیهان) برقرار می‌شود و استحاله‌ی فروخاستگی که با مبنای تشکیکی برقرار نبود (به دلیل ناسازگاری آن با تامیت حقیقی)، در این مبنا کاملاً اثبات می‌شود.

۶. نتیجه‌گیری

نظریه‌ی همه‌روان‌انگاری در پی ناتوانی نظریه‌های بدیل برای پاسخ به مسئله‌ی چگونگی پیدایش آگاهی از هویت‌های غیرآگاه طرح شده است و در این مسیر، خود نیز در معرض نقدهایی قرار گرفته که موجب شده‌اند شکل‌های تازه‌ای به خود بگیرد. همه‌روان‌انگاری جزء‌گرا در دو شکل قوامی و نوحاسته‌گرایانه‌اش، به ترتیب، به خاطر اخذ مفروضات مشابه با ماتریالیسم و دوگانه‌انگاری، به ایرادهایی مشابه ایرادهای ماتریالیسم (معضل ترکیب) و دوگانه‌انگاری (معضل ارتباط علی و نقض بستار علی) دچار شده است و همین عده‌ای از همه‌روان‌انگاران را به سمت مبنای کل‌گرایانه کشانده است. در مبنای کل‌گرایانه نیز شاخه‌ی مبتنی بر یگانه‌انگاری اولویتی یا مبنای تشکیکی که به شعورهای متعدد وابسته به شعور کیهانی بنیادین باورمند است، در پی طرح ایرادهای معرفتی و منطقی، از حل صحیح معضل تجزیه، یا چگونگی برآمدن آگاهی‌های کثیر از آگاهی واحد کیهان درمی‌ماند و مجالی برای معتقدان به یگانه‌انگاری وجودی مهیا می‌شود که نظریه‌شان را در دو شاخه طرح کنند: فقط یک وجود هست و کثرات موهوم‌اند؛ و فقط یک وجود هست و مظاهر متکثرش. دیدگاه دوم نظریه‌ای است که صدرا به تبع عرفای محقق، معتقد به آن است. طبق این نظر، حق فعل واحدی دارد که در عین داشتن بساطت و وحدت حقه‌ی ظلی، به اعتبار سریان و تعینش در مظاهر، آن‌ها را تعین می‌بخشد. ما این فعل واحد را کیهان در نظر گرفته‌ایم و شعور کیهانی را در عین بساطت و وحدت حقه‌ی ظلی، به اعتبار سیرانی‌بودنش، متعین به تعین

شعورهای زیرکیهانی دانسته‌ایم. به این ترتیب، ظهور و شعور مظاهر، هم عین ظهور و شعور شخص حقیقی عالم است و هیچ لحاظ استقلالی ندارد، هم به خاطر تعین و محدودیتی که دارد، عین حقیقت لامتعین و نامحدود نیست و امکان ظهوربخشی تام او را ندارد. این وضعیت شبیه به وضعیت شیء ذومراتبی است که نه می‌توان مراتب داشتنش را باور به عینیت، نفی کرد، نه مراتب را دیگری مستقل و مباین از آن دانست (مراتب، مثلاً قوای نفس، حدود و تعینی دارند که علی‌رغم اینکه شیء ذومراتب در آن ساری است، به آن متوقف نمی‌شود و فراتر از آن است). به این ترتیب، به مفهوم ابتدای ظهوری و عینیت شعور مراتب با شعور کل، در عین غیریت قیاسی‌شان با سایر شعورها و شعور کل می‌رسیم.

علیت صریح ذات، نه حیثیتی از حیثیات، موجب می‌شود تمام کمالات مظهر در مظاهر باشد و هر جزئی از عالم، به وجهی همه‌ی اجزا را در خود داشته باشد، اما شرایطی باعث شود برخی مظاهر کمالات موجود به وجود ظهوری‌شان را بیشتر بروز دهند و در برخی خفای بیشتری داشته باشد. شعور نیز از کمالاتی است که علی‌رغم ظهور در تمام مظاهر (فراگیری آگاهی: رکن اول همه‌روان‌انگاری)، در صورت مهیا شدن یا نشدن شرایط ظهور، در مظهری بروز بیشتری می‌یابد و در مظهری، بروز کمتر. این امکان وجود دارد که مظهر با ظهور کمتر، در اثر فراهم آمدن شرایط ظهور، برای بروز بیشتر سنخیت ظهوری یابد (تبیین تکامل آگاهی: رکن دوم همه‌روان‌انگاری). می‌توان این اعداد شرایط را با همان عوامل طبیعی در طبیعیات فیلسوفان تشریح کرد، اما باید در نظر داشت که این بار کارکرد معادلات، شرایط آفرینی برای افزوده شدن کمالی بر ناقص نیست، بلکه تفصیل و بروز دادن کمالاتی است که در مظهر هست و درواقع کمالات عاکس است که با صیقل یافتن آینه‌ی مظهر، در آن بروز بیشتری می‌یابد.

پی‌نوشت‌ها

۱. مسئله‌ی شکاف تبیینی (Explanatory gap) یا مسئله‌ی دشوار آگاهی/پیدایش (Hard/Generation problem).

۲. به معنی اینکه همه‌ی حالت‌ها/معلول‌های فیزیکی، علت‌های فیزیکی محض دارند؛ یا هیچ رخداد فیزیکی‌ای، علتی در بیرون از حیطه‌ی فیزیکی ندارد.

۳. باور به طبیعت ذاتی، باور به این است که در پس ساختار انتزاعی و صرفاً نسبی (اضافی) که فیزیک از واقعیت روایت می‌کند، امری غیرنسبی (ذاتی) نیز وجود دارد که ساختار و روابط فیزیکی را محقق

می‌کند. برای اثبات طبیعت ذاتی می‌گویند هر امر نسبی باید به امر ذاتی ختم شود، همچنین اگر طبیعت ذاتی اثبات نشود، میان ساختارهای ریاضیاتی محض و ساختارهای عینی واقعیت، تمایزی باقی نمی‌ماند (Mørch, 2014: 28 & p31-32).

۴. «در واقعیت، ذرات فقط در چینش‌های مختلف قرار می‌گیرند و همین به دلیل اثری که بر حواس دارد، تصور اشیای مرکب را به وجود می‌آورد. به بیان دیگر، توده‌ها وجود عینی ندارند، بلکه صرفاً در دیده‌ی درک‌کننده وجود دارند (Goff et al., 2017b; Chalmers, 2017b: 185).

۵. کل فاقد یکپارچگی؛ مثل یک مشت شن.

۶. گاف معتقد است در رابطه‌ی ابتدایی که تنها شکل رابطه‌ای است که می‌تواند فیزیکالیسم را از دچار شدن به معضلات دوگانه‌انگاری حفظ کند، قید «بالتر و فراتر نبودن» مبتنی از مبنا، ماهیتی متناقض‌نما دارد؛ چون در صورت عینیت‌نداشتن مبتنی و مبنا، واضح است که مبتنی بالاتر و فراتر از مبناست؛ در نتیجه فقط در صورتی مبتنی فراتر و بالاتر از مبنا نخواهد بود که با آن عینیت داشته باشد؛ اما از دیگر سو، با تأمل بر موارد، درمی‌یابیم که رابطه‌ی «فراتر و بالاتر نبودگی» میان واقعیت‌هایی برقرار است که عینیت ندارند؛ مثلاً اگرچه یک مهمانی به شخص الف و ب و ج و اعمال خاصشان ابتدا یافته، اما در صورت جایگزینی این سه شخص با سه نفر دیگر نیز مهمانی برقرار خواهد بود. اینکه چطور ممکن است در رابطه‌ی ابتدایی، مبتنی در عین آنکه فراتر و بالاتر از مبنا نیست، عین آن هم نباشد، در اصطلاح گاف، با قید ناهار مجانی توضیح داده می‌شود (Goff, 2017a: 43-44).

۷. مهم‌ترین ایرادی که همه‌روان‌نگاری کل‌گرا با آن مواجه است، معضل تجزیه (Decomposition problem) است: «چطور می‌شود از کیهان آگاه، به حالات ماکروآگاه یکپارچه‌ی متعددی رسید. این تقریری جدید از مشکلی قدیمی است: چطور می‌توانیم از واحد به کثیر برسیم؟» (Vaidya, 2020: 399).

۸. گذرابودن (Transitive) رابطه‌ی ابتدایی ضامن سلسله‌مراتبی بودن مجموعه و مؤکد سلسله‌داشتن مراتب و تقارن در وابستگی اجزا به کل است.

۹. در قالب «قید ناهار مجانی؛ Free Lunch Constraint» مطرح می‌شود که پیش‌تر به آن اشاره کردیم.

۱۰. جهان از آن نظر که یک کل است، مصداق کیفیت‌های مختلفی است (به تعبیر آشناتر برای ما، شیء واحدی است که مصداق کیفیت‌های مختلف است. اصطلاحاً به این کیفیت‌ها، کیفیت‌های توزیع‌پذیر می‌گویند)؛ این کیفیت‌ها در سرتاسر گستره‌ی جهان، به طرق مختلفی (که عبارت‌اند از الگوهای توزیع) توزیع می‌شوند (Cornell, 2016: 2408-2409).

۱۱. به‌این‌ترتیب، میان وجودهای غیربنیادین نیز تقدم و تأخر برقرار است و همه تحت یک عنوان متواطی قرار نمی‌گیرند.

۱۲. به شرط آنکه صدور جای خود را به تجلی بدهد و وحدت در طرف معلول، وحدت ظلی در نظر گرفته شود (شایسته و حسینی‌شاهرودی، ۱۳۹۸: ۱۱۵).

کیهان‌روان‌انگاری وجودی صدرایی؛ ... (سیدعلی حسینی و دیگران) ۱۰۱

۱۳. به این ترتیب، وحدت وجود ماهیات (وجود منبسط/فیض مقدس)، به وحدت وجود ذات ربط می‌یابد و کثرت ماهیات (مظاهر)، به کثرت اسماء و صفات (که ظواهرند) ربط می‌یابد و مناسبت میان حق و خلق برقرار می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۳۱-۳۳۲؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۴۸، پاورقی ۲ سبزواری).

کتاب‌نامه

- ابن‌ترکه، صائِن‌الدین علی. (۱۳۶۰). *تمهید القواعد*. انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- جامه‌بزرگی، محمدجعفر؛ سعیدی‌مهر، محمد؛ اکبری، رضا. (۱۳۹۷). بازخوانی نظریه‌ی حدوث جسمانی نفس در پرتوی نظریه‌ی نوحاسته‌گرایی. *حکمت صدرایی*، ۶(۱۲)، ۱۱-۲۴. <https://doi.org/20.1001>. 1.23221992.1397.6.2.1.4
- جوارشکیان، عباس. (۱۳۸۳). تباین یا یگانگی وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه. *خردنامه صدرا*، ۳۸(۳۸)، ۳۱-۴۲. Available at: <https://elmnet.ir/article/10555578-822024231>.
- حسن‌زاده‌آملی، حسن. (۱۳۶۵). *رساله نفس‌الامر (هشت رساله عربی)*. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- خادمی، منوچهر؛ حسینی‌شاهرودی، سیدمرتضی. (۱۳۹۳). تبیین نظریه‌ی انکشاف در حکمت متعالیه. *اندیشه دینی*، ۱۴(۵۳)، ۷۴-۵۱. https://jrt.shirazu.ac.ir/article_2845.html. <https://doi.org/10.22099/jrt.2015.2845>.
- خادمی، منوچهر؛ حسینی‌شاهرودی، سیدمرتضی؛ سیدموسوی، سیدحسین. (۱۳۹۳). تبیین نظریه‌ی انکشاف در مسئله‌ی علم. *حکمت معاصر*، ۵(۲)، ۴۷-۷۴. https://wisdom.ihs.ac.ir/article_1221.html.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۶). *مصباح‌الهدایه الی‌الخلافة والولایه* (چاپ سوم). مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دارابی، کوکب؛ حسینی‌شاهرودی، سیدمرتضی؛ جوارشکیان، عباس. (۱۴۰۲). فرایند تکاملی آفرینش از دیدگاه ملاصدرا. *حکمت صدرایی*، ۱۲(۱)، ۱۷-۳۰. <https://doi.org/10.30473/pms.2020.53956.1795>. https://pms.journals.pnu.ac.ir/article_7689.html
- راستین‌طرقی، امیر؛ حسینی‌شاهرودی، سیدمرتضی. (۱۳۹۹). فاعلیت یا قابلیت نفس در ادراک جزئیات و بررسی نتایج حاصل از پذیرش هریک در اندیشه‌ی صدرا. *آموزه‌های فلسفه‌ی اسلامی*، ۱۵(۲۶)، ۱۳۳-۱۵۶. https://ipd.razavi.ac.ir/article_964.html.
- راستین‌طرقی، امیر (۱۴۰۰). مبانی و شواهد نظریه‌ی انکشاف نفس در حکمت صدرایی. *جستارهایی در فلسفه و کلام*، ۵۳(۱۰۷)، ۱۵۹-۱۷۸. <https://doi.org/10.22067/epk.2022.77525.1147>. https://jphilosophy.um.ac.ir/article_42677.html

- راستین‌طرقی، امیر. (۱۴۰۲). واکاوی معنای بازگشت در معاد براساس تفسیر انکشافی از حرکت جوهری نفس. *انسان‌پژوهی دینی*، ۲۰(۵۰)، ۱۷۹-۱۹۹. https://raj.smc.ac.ir/article_711791_b6735d021c2383084b69002f087d8082.pdf
- رضایی، ابوالفضل؛ حسینی‌شاه‌رودی، سیدمرتضی. (۱۴۰۲). تحلیل چگونگی ارتباط نفس و بدن براساس نظریه‌ی انکشاف در حکمت صدرایی. *اندیشه دینی*، ۲۳(۸۷)، ۴۷-۶۱. <https://doi.org/10.22099/jrt.2023.46715.2827>
- شایسته، ریحانه؛ حسینی‌شاه‌رودی، سیدمرتضی. (۱۳۹۸). مصداق قاعده‌ی الواحد در فلسفه‌ی ملاصدرا. *جستارهایی در فلسفه و کلام*، ۵۱(۱)، ۹۷-۱۱۷. <https://doi.org/10.22067/philosophy.v5i1i.39866> https://jphilosophy.um.ac.ir/article_30838.html
- صدرالمتألهین، محمدبن‌ابراهیم. (۱۳۰۲). *مجموعه الرسائل التسعة*. مکتبه المصطفوی.
- صدرالمتألهین، محمدبن‌ابراهیم. (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*. مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالمتألهین، محمدبن‌ابراهیم. (۱۳۶۱). *ایقاظ النائمین*. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، محمدبن‌ابراهیم. (۱۳۶۶). *شرح اصول کافی*. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، محمدبن‌ابراهیم. (۱۳۸۲). *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا*. بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمتألهین، محمدبن‌ابراهیم. (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة* (چاپ سوم). دار احیا التراث العربی.
- طارقیان، وجیهه؛ راستین‌طرقی، امیر. (۱۴۰۴). بازیابی و تحلیل مؤلفه‌های درونی فعل ارادی در پرتو نظریه‌ی انکشاف نفس و تقریرات پدیدارشناسی. *حکمت و فلسفه*، ۲۱(۸۱)، ۱۳۳-۱۶۱. <https://doi.org/10.22054/wph.2025.81997.2267>
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷). *توحید علمی و عینی* (چاپ دوم). علامه طباطبایی.
- فاضل‌تونی، محمدحسین. (۱۳۸۶). *مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی*. مطبوعات دینی.
- قطب‌الدین شیرازی، محمودبن‌مسعود. (۱۳۹۲). *حکمة الاشراق (تعلیقه ملاصدرا)*. بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- قیصری، داود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- قیصری، داود. (۱۳۸۱). *رسائل قیصری* (چاپ دوم). مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰). *شرح فصوص الحکم* (چاپ چهارم). انتشارات بیدار.
- عموسلطانی، محمد مهدی؛ علیمردی، محمد مهدی. (۱۳۹۸). خاستگاه نفس در نگاه تکاملی صدرایی و نگاه تکاملی نوخاسته‌گرایی. *الهیات تطبیقی*، ۱۰(۲۱)، ۲۹-۴۴. <https://doi.org/10.22108/coth.2018.110677.1148>
- https://coth.ui.ac.ir/article_23725.html

کیهان‌روان‌انگاری وجودی صدرایی؛ ... (سیدعلی حسینی و دیگران) ۱۰۳

غفاری، شهریار؛ کشاورز، سوسن؛ بهشتی، سعید؛ برخوردار، رمضان؛ صلواتی، عبدالله. (۱۴۰۰). تمهیدی بر نظریه‌ی انکشاف در معرفت نفس با تأکید بر فراوی از قرائت رایج از فلسفه‌ی ملاصدرا در دیدگاه علامه حسن‌زاده‌آملی. *انسان‌پژوهی دینی*، ۱۸(۴۶)، ۱۲۸-۱۰۷. https://raj.smc.ac.ir/article_251211.html

مردیها، اعظم؛ حسینی‌شاه‌رودی، سیدمرتضی؛ کهنسال، علیرضا. (۱۳۹۸). رویکرد وحدت‌گرایانه‌ی ملاصدرا به نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول بر مبنای بساطت نفس. *آیین حکمت*، ۱۱(۴۱)، ۱۲۸-۱۰۵. https://pwq.bou.ac.ir/article_68004.html <https://doi.org/10.22081/pwq.2019.68004>

المهائمى، علاء‌الدین علی‌بن‌أحمد. (۱۴۲۸). *خصوص النعم فی شرح فصوص الحکم*. دار الکتب العلمیة.

- Albahari, M. (2020). Beyond cosmopsychism and the great I am: How the world might be grounded in universal 'Advaitic' consciousness. In W. Seager (Ed.), *The Routledge handbook of panpsychism* (pp. 119–130). Routledge.
- Bliss, R., & Trogon, K. (2024). Metaphysical grounding. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/grounding/>
- Brüntrup, G. (2017). Emergent panpsychism. In G. Brüntrup (Ed.), *Panpsychism: Contemporary perspectives* (pp. 47–75). Oxford University Press.
- Chalmers, D. J. (2017a). Panpsychism and panprotopsychism. In G. Brüntrup (Ed.), *Panpsychism: Contemporary perspectives* (pp. 19–47). Oxford University Press.
- Chalmers, D. J. (2017b). The combination problem for panpsychism. In G. Brüntrup (Ed.), *Panpsychism: Contemporary perspectives* (pp. 179–215). Oxford University Press.
- Chalmers, D. J. (2020). Idealism and the mind-body problem. In W. Seager (Ed.), *The Routledge handbook of panpsychism* (pp. 353–374). Routledge.
- Cornell, D. M. (2016). Taking monism seriously. *Philosophical Studies*, 173(9), 2397–2415. <https://doi.org/10.1007/s11098-015-0620-0>
- Goff, P. (2017a). *Consciousness and fundamental reality*. Oxford University Press.
- Goff, P., Seager, W., & Allen-Hermanson, S. (2017b). Panpsychism. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/panpsychism/>
- Klinge, F. (2020). *Panpsychism and the emergence of consciousness: A proposal for a new solution to the mind-body problem*. Springer Nature.
- Maharaj, A. (2020). Panentheistic cosmopsychism: Swami Vivekananda's Sāṃkhya-Vedāntic solution to the hard problem of consciousness. In G. Brüntrup & B. P. Göcke (Eds.), *Panentheism and panpsychism: Philosophy of religion meets philosophy of mind* (pp. 273–301). Mentis Verlag.
- Mørch, H. H. (2014). *Panpsychism and causation: A new argument and a solution to the combination problem* (Doctoral dissertation). University of Oslo, Faculty of Humanities.

- Sadatmansori, Mohammad (2022). Panpsychism in Philosophy of Mind, Transcendent Philosophy and the Quran. *Journal of Interdisciplinary Qur'anic Studies*, 1(1), 217-230. <https://doi.org/10.37264/jiqs.v1i1.12>
- Schaffer, J. (2003). Is there a fundamental level? *Noûs*, 37(3), 498–517. <https://doi.org/10.1111/1468-0068.00448>
- Schaffer, J. (2009). On what grounds what. In D. Chalmers et al. (Eds.), *Metametaphysics: New essays on the foundations of ontology* (pp. 347–383). Clarendon Press.
- Schaffer, J. (2010). Monism: The priority of the whole. *Philosophical Review*, 119(1), 31–76. <https://doi.org/10.1215/00318108-2009-025>
- Schaffer, J. (2012). Grounding, transitivity, and contrastivity. In F. Correia & B. Schnieder (Eds.), *Metaphysical grounding: Understanding the structure of reality* (pp. 122–138). Cambridge University Press.
- Sijuwade, J. (2024). Grounding and inference to the best explanation: A novel argument for theism. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 80(4), 925–970. https://doi.org/10.17990/RPF/2024_80_4_0925
- Vaidya, A. J. (2020). A new debate on consciousness: Bringing classical and modern Vedānta into dialogue with contemporary analytic panpsychism. In A. Maharaj (Ed.), *The Bloomsbury research handbook of Vedānta* (pp. 393–422). Bloomsbury Publishing.