

## صورت نخستین علم حضوری\*

▣ مهدی حائری یزدی

ترجمه: سیدمحمسن میری (حسینی)

### اشاره

در این نوشتار سعی و تلاش مؤلف (ره) بر آن است که بجای تعریفی پیشینی و متافیزیکی محض از علم حضوری با ارائه و اثبات مصداق بارز و روشنی از آن، رویکردی عینی و ملموس به موضوع داشته باشد.

البته مولف پیش از این نیز نمونه‌ها و مصادیقی از علم حضوری همچون دریافتهای حسی و احساسات را بیان کرده بود لیکن مورد حاضر؛ یعنی علم حضوری انسان به خود؛ به گونه‌ای اساسی با موارد قبلی متفاوت است زیرا این معرفت مبتا و بنیاد تمامی معارف و دانشهای دیگر بشر است.

وی، که در این بحث عمدتاً بر دیدگاههای شیخ شهاب الدین سهروردی تکیه کرده است ضمن بیان مبانی وجودشناختی و معرفت‌شناختی شیخ اشراق به اثبات این‌گونه از علم حضوری انسان به خود می‌پردازد.

\*\*\*

### فلسفه علم به خود<sup>(۱)</sup>

در فصل پیشین دربارهٔ چگونگی امکان دستیابی شخص به صدق معرفت حضوری از طریق تجربهٔ حسی دریافت‌های حسی و احساسات خود بحث کردیم. به منظور اجتناب از گرفتار آمدن در جزم سقراطی که می‌گوید یک کلمه همواره دلالت بر یک مفهوم [= صورت ذهنی] دارد و نیز یک تعریف پیشینی که برای اصطلاحی عام - همچون «علم حضوری» در بحث ما - در نظر گرفته شده است باید به‌عنوان معیار ارزش صدق همهٔ مشخصات و صور آن صادق باشد، با موردی تجربی شروع کردیم. بدینسان تلاش فراوانی نمودیم که خود را با این ملاحظات درگیر نکنیم، بلکه با ویژگیهای واقعی آن صورت خاص تجربی آغاز کردیم بدون توجه به اینکه تعریف آن چه می‌تواند باشد. افزون بر این، نقطهٔ شروع بحث ما هیچگاه یک تعریف پیشینی نبوده است و نخواهد بود، و در این فصل نیز بجای توسل به تعریفی پیشینی، می‌خواهیم بر مصداق دیگری از معرفت حضوری تمرکز کنیم. این، معرفت به خود است بدانگونه که در تمامی صور احکامان دربارهٔ خود، بذاته تبیین می‌شود.

در اینجا می‌خواهیم به‌سوی صورت نخستین این معرفت که بر طبق فلسفهٔ اشراقی، به‌گونه‌ای فعال، اساس همهٔ انواع دیگر از معرفت‌ها و ادراکات انسانی است و دارای جایگاهی برتر نسبت به همه افعال التفاتی نفس است - حرکت کنیم. این کار بزرگ البته با کمک گرفتن از برخی ویژگیها و ذاتیات تقریباً عملی این صورت خاص قابل دستیابی است. بعلاوه، این حرکت به ما اجازه می‌دهد نشان دهیم که می‌توانیم در نهایت به صدق این نوع معرفت انسانی دست یابیم بدون آنکه خود را درگیر فلسفهٔ استعلایی محض دربارهٔ خود کنیم. این صرفاً به این دلیل نیست که از آغاز کردن با جزم سقراطی دربارهٔ تعریف امتناع کرده‌ایم و نیز به این لحاظ نیست که خود را تسلیم جزم ویتگنشتاین دربارهٔ «تشابه خانوادگی» نموده‌ایم؛ بلکه استدلال ما مبتنی بر بکارگیری معیار دیگری است که همانند خود نظریهٔ علم حضوری، اسلامی است و ما را قادر می‌سازد که به توصیف «خود کنشی» به‌گونه‌ای جداگانه از علم به «خود استعلایی» بپردازیم.

این معیارشناسی برای بنیاد نهادن تعاریف و رسیدن به نظریاتی معتبر و عینی، نه با تعاریف پیشینی غیرموجه سقراطی همخوانی دارد و نه اشتراک زیادی با مفهوم «شبهات خانوادگی»<sup>(۲)</sup> ویتگنشتاین - که در نهایت باید پذیرفت [این مفهوم اخیر] مبتنی بر نظریهٔ پیشینی مشابهت

است. بلکه در میان این دو جای می‌گیرد. در اولین مرحله، به بررسی تجربی کاملی در خصوص کاربردهای واقعیِ محتمل یک نظریه برای پی بردن به شباهت‌ها یا تفاوت‌های عملی آنها در جنبه‌های عملیشان فرا می‌خواند. اگر دارای چنین مشابهت‌ها یا تفاوت‌هایی باشند، همهٔ مشابهت‌ها در یک ستون و همهٔ تفاوت‌ها در ستونی دیگر ثبت می‌شوند. وقتی تمامی آنها به این نحو جمع‌بندی شدند، مشابهت‌های واقعی ترتیب داده می‌شوند تا به توصیف همسانی واحدِ حاکی از همهٔ جزئیات مشترک و تفاوت‌های توصیف‌کنندهٔ همهٔ مشخصات و تفردها بپردازند. این امر در نظام فلسفهٔ اسلامی، «شیوهٔ ترکیب»<sup>(۳)</sup> نامیده می‌شود، بدین معنا که ما باید صور کلی تعاریفمان را از طریق ایجاد ترکیبی از مشابهت‌ها و تفاوت‌های تجربی بنا کنیم.

در این نظام، همهٔ مفاهیم کلی باید از طریق مصادیق تجربی فراهم آمده باشند و توسط آنها تضمین گردند و هیچ مفهوم پیشینی محض معتبر شناخته نمی‌شود یا بر آن تکیه نمی‌شود. این سینا در منطقی فصلی ترتیب داده است که در آن شرح می‌دهد چگونه هیچ تعریفی نمی‌تواند مأخوذ از برهانی پیشینی باشد.<sup>(۴)</sup>

برای پیش رفتن به سوی نمونه‌ای دیگر از علم حضوری که در اینجا با عنوان «صورت نخستین» علم حضوری یا «علم به نفس» بدان اشاره کرده‌ایم باید ذاتیات کنشی آن را با دست یازیدن به ویژگی‌های بالفعل آنچه با واژهٔ «من» به عنوان «فاعل» در یک «خود - داوری» بیان می‌داریم نشان دهیم. برای چنین کاری باید به صورت‌بندی پرسش خود بپردازیم.

پیش از آنکه قادر شویم به درک اینکه چگونه جهان خارج خود را بشناسیم یا به عبارت دیگر قبل از اینکه بتوانیم دربارهٔ چیزی غیر از خودمان بیاندیشیم، به اعتقاد سهروردی مجبوریم پاسخی قانع‌کننده به این سؤال بدهیم که: واقعاً چگونه به خودمان معرفت می‌یابیم؟<sup>(۵)</sup> طبیعتاً آنگونه معرفت - اگر چنین طبیعتی وجود داشته باشد - که عموماً با عنوان «علم به خود [= نفس]» یا «خودآگاهی» شناخته می‌شود چیست؟ آیا دقیقاً همچون معرفت به این میز، آن مرد، خورشید، ماه یا ستارگان در شبی صاف است؟ یا شاید ذات «علم به نفس» باید نه فقط تا حدی بلکه کاملاً متفاوت با علم به امور دیگر تلقی شود؟ در هر گزاره یا فعلی که به من مستند است یا من مسئول آنم وجود خودم قطعاً پیش فرض در نظر گرفته شده است. آیا در هر گزارهٔ التفاتی یا فعلی که به من مستند است یا من مسئول آنم نیز به همان ترتیب، معرفت به نفس به عنوان پیش فرض

در نظر گرفته شده است؟ اینها سؤالاتی اساسی برای فلسفه اشراقی، در نظریه معرفت حضوری سهروردی، در خصوص علم معرفت به خود هستند.

تا آنجا که به موضوع این بحث مربوط می‌شود ما در نظر نداریم به بررسی بُعد تاریخی این جالب‌ترین فلسفه، که تا حد زیادی بر کل پیکره فلسفه و کلام اسلامی، از زمانی که اروپائیان آنرا قرون وسطی می‌نامند تا به امروز؛ سایه افکنده است، بپردازیم. ما پیشتر به عنوان مقدمه و صرفاً برای کمک به شناختن هدف خویش، سابقه‌ای تاریخی از آنرا ارائه کردیم. اکنون باید، با کمال صداقت، این جنبه مسئله را به دانشمندان علاقمند به تاریخ اندیشه اسلامی وانهمیم. توجه ما ابتدائاً معطوف به ارائه یک تحلیل کامل فلسفی از نظریه علم حضوری است و پس از آن علاقمندیم به بسط قابلیت کاربرد این نحوه معرفت بر دریافت عرفانی بپردازیم تا تبیینی جدید و اصیل برای صحت عینی یا ارزش صدق این دریافت خاص که عرفان نامیده می‌شود ارائه کنیم. تنها در پرتو این توصیف اشراقی از فلسفه خود است که می‌توانیم به سوی نظریه خود یعنی «عینیت بنفسه تجارب عرفانی» که همان چیزی است که می‌خواهیم نشان دهیم پیش رویم. اکنون به بررسی تحلیلی فلسفه خود که قبلاً آنرا نمونه آغازین علم حضوری نامیدیم باز می‌گردیم و ابتدا به کتاب سهروردی به عنوان منبع اصلی این نظریه رجوع می‌نماییم و سپس همراه با او به نتیجه‌گیری خواهیم پرداخت. بنابراین [ابتدا] ترجمه خودمان از متن را ارائه و پس از آن تفسیر یا توضیحی مطابق با فهم خودمان مطرح خواهیم کرد به گونه‌ای که تا حدی عمیق‌تر توجه ما را به سوی نقطه اصلی موضوع مورد بررسی معطوف کند. اگر گاه از هدف اصلی خود به مطالعه‌ای تطبیقی میان این فلسفه و برخی فلسفه‌های مشهور و معروف غرب منحرف می‌شویم به قصد وضوح بیشتر بخشیدن به این اندیشه و آشنایی کاملتر یک نظام فلسفی با نظامی دیگر است.

**خود تغییرناپذیر به معنای «من - بود»\*\* (I-ness)**

بیانید با ترجمه‌ای از آغاز نوشتار سهروردی به حسب نظمی که در کتاب مشهورش حکمة الاشراق آمده است شروع کنیم:

«فصلی اجمالی در باب این واقعیت که هر کس ذات<sup>(۶)</sup> خود را درک می‌کند نوری مجرد است.»  
 هر آنکه ذاتی دارد که هیچگاه از آن غافل نیست، غاسق (ظلمانی) نیست، بدین دلیل که ذاتش برای او آشکار و روشن است. او هیأتی ظلمانی در درون چیز دیگری نیست، چون هیأت نوری هم نمی‌تواند نور بالذات باشد چه رسد به [هیأت] ظلمانی. بنابراین او نور مجرد محض است که قابل اشاره<sup>(۷)</sup> «حسی نمی‌باشد.»

سهروردی به درستی این متن خود را اجمالی می‌نامد چرا که این فصل از کتابش به شدت پیچیده و مجمل است. ولی خوشبختانه وی با ارائه برخی جزئیات در فصل بعدی، آنچه را در این عبارات به گونه‌ای خلاصه در واژگانی ویژه، که تا حدی نسبت به زبان متعارف فلسفه نامأنوس به نظر می‌آید، بیان کرده است روشن می‌کند. تا آنجا که به نظریه فعلی ما مربوط می‌شود احساس می‌کنیم گنجاندن تفسیر این اصطلاحات فنی و معرفی برخی عبارات اصطلاحی اولیه که مورد نیاز برهان آتی ماست نه تنها سودمند بلکه ضروری است. در اینجا ما به طور خلاصه به بیان برخی از این اصطلاحات می‌پردازیم.

اصطلاح «نور»، آنگونه که سهروردی در همان آغاز مابعدالطبیعه‌اش شرح می‌دهد، با معنایی کاملاً معرفت‌شناسانه به کار نرفته است؛ زیرا آنچه به روشنی توسط عقل، ادراک گردیده است دارای چنین معنای محدودی - که هنگام کاربرد آن در مورد جهان جسمانی وجود دارد - نیست. بلکه برای دربرگرفتن معنای وسیعتری در نظر گرفته شده است که نور جسمانی، صرفاً گونه‌ای از آن است. سهروردی معتقد بود وقتی چیزی آنقدر روشن و واضح باشد که هرگونه توضیح یا بررسی عملی برای ایضاح آن زائد به نظر آید باید آنرا «آشکار» نامید. بنابراین در این زبان «آشکارگی» و «ظهور» لزوماً به این معنا نیست که چیز دیگری در پشت این ظهور وجود دارد که تنها ظاهر و سطح و نه کل واقعیت خود را به ما نشان می‌دهد. سهروردی پس از گفتن این سخن، می‌پرسد که چه چیزی می‌تواند واقعاً از خود نور آشکارتر باشد. آیا اینکه برای دیدن یک نور، نور دیگری را بر آن بتابانیم واقعاً ممتنع نیست؟ بنابراین صحیح خواهد بود که بگوییم هرچه برای تعریف یا تبیینش نتوان چیزی آشکارتر را مطرح کرد باید حقیقتاً و حتی لغتاً نور نامیده شود.<sup>(۸)</sup>

این توصیف هنگامی که ذاتیات حسی نور بررسی می‌شوند نیز برای مفهوم نور به کار می‌رود. یک

نور حسی، مصداقی از نور است زیرا دارای این ویژگی مشترک با سایر نورهاست که هنگام دیدن، هیچ چیز ظاهرتر از خود نور نیست.

با فرض این برداشت و تفسیر از نور، سهروردی کاملاً محق به نظر می‌رسد که نور حسی را چنین تلقی کند که به‌عنوان گونه‌ای نور همچون دیگر نورها می‌تواند دارای این توصیف و محمول باشد که: «آنچه نمی‌توان در تعریف یا تبیین، ظاهرتر از آن را مطرح کرد.» بنابراین آن تعریف یا تبیین مطلقاً زائد خواهد شد. افزون بر این، سهروردی با تأسیس چنین اصل توصیفی برای فلسفه اشراقی خویش در قرار دادن واقعیت وجود انسان در این مقوله و در رفتار با آن به‌گونه‌ای بالفعل از مفهوم نور به‌نحوی که به آسانی می‌توان همه ویژگیها و خصوصیات ذاتی نور - همچون ظهور، بساطت، بخش‌ناپذیری، تعریف‌ناپذیری و... را بدان نسبت داد کاملاً محق است.<sup>(۹)</sup>

سهروردی از اینجا ادامه می‌دهد تا تعیین شیوه فنی اساسی خود از نور در تقابل با ظلمت - که احتمالاً نشان‌دهنده جهت‌گیری سنت باستانی و دینی پارسی است - را بیشتر روشن کند. ابتدا آنچه را معتقد است در حقیقت ذات خود نور است به نور ذاتی محضی که قائم به غیر نیست و نور عرضی قائم به غیر تقسیم می‌کند. آنچه در حقیقت ذات خود، نور نیست طبیعتاً در مقوله ظلمت قرار می‌گیرد. ظلمت نیز خود به ظلمت بی‌نیاز از محل و لذا محض و قائم به خود و ظلمت قائم به غیر و نامستقل تقسیم می‌شود. مثال قسم اول، «ماده اولی» (میولی) یعنی بنیاد قابلیت پذیرندگی است که در زبان اشراقی سهروردی جوهر غاسق (ظلمانی) نامیده می‌شود،<sup>(۱۰)</sup> و نمونه‌های قسم اخیر، موضوعات مادی‌اند که در تفکر ارسطو، عرض به‌شمار می‌آیند.

در فلسفه سهروردی چیزهایی نیز هستند که در میان گونه‌های [مختلف] نه مربوط به نورد و نه ظلمت، بلکه به آنها به‌مثابه چیزی که به‌نحوی در میان [آندو] هستند می‌پردازند. آنها «موضوعات میانی» (برزخی) نامیده می‌شوند؛ به‌عنوان مثال جوهرهای جسمانی در عبارات سهروردی نه نورد و نه ظلمت، بلکه در جایگاهی هستند که اگر شعاعهای نور بر آنها تابیده شود و به‌سوی نور بیابند ظاهر می‌گردند؛ ولی اگر این شعاعها به آنها نرسد به‌سوی ظلمت مطلق و تاریکی برمی‌گردند و ناپدید می‌شوند.<sup>(۱۱)</sup>

این اظهارات دست‌کم در حال حاضر باید صرفاً به‌عنوان موضوع واژگان‌شناسی و تبیین لغوی برخی اصطلاحات مورد توجه قرار گیرد. با این وصف باید به‌خاطر داشته باشیم که این‌گونه

گفتمان فلسفی، درگیر برخی استلزامهای اساسی است. در مرحلهٔ اول، تا جایی که به واژگان‌شناسی نور و ظلمت مربوط می‌شود، رنگ و بوی زبانشناختی از دوگانه‌انگاری پارسی باستان وجود دارد. البته سهروردی با آگاهی از نتایج مابعدالطبیعی و دینی، به نحوی مؤکدانه و توجیه‌گرانه خود را به «بازی زبانی» این دوگانه‌انگاری محدود کرده است و به نحوی قراردادی معنای نور را با وجود و معنای ظلمت را با عدم برابر دانسته است.<sup>(۱۲)</sup>

در مرحلهٔ دوم، این واژگان‌شناسی قاطعانه به سمت و سوی تنسیق مجددی از تفکیک معروف افلاطونی میان بودن و شدن در واژه‌های گونه‌های نور و ظلمت تمایل دارد. سهروردی سعی کرده از پیوستن هرگونه معنای مثبت به مفهوم ظلمت اجتناب ورزد و این مفهوم را به جانب دور دست تقابل‌های چهارگانه<sup>(۱۳)</sup>، یعنی تناقض بلاواسطه و نفی مطلق مفهوم نور و وجود محدود سازد. با فرض این دست‌آورد زبانی، ما کاملاً مجازیم به طرفداری از او فرض کنیم که «نور» می‌تواند معادل وجود در نظریهٔ افلاطون باشد.<sup>(۱۴)</sup> ولی اینکه آیا معنایی عدمی محض از ظلمت هم می‌تواند با دیگر نظریهٔ افلاطون یعنی «شدن» سازگار باشد، سؤالی است که سهروردی همچون دیگر نوافلاطونیان خود را بدان متعهد کرده و چیزی است که بدان آگاه بوده است. در حال حاضر ما در صدد آن نیستیم که خود را مشغول این سؤال کنیم. بیایید به نقطهٔ اصلی بحث، یعنی مسئلهٔ معرفت به خود، بازگردیم.

سهروردی به مسألهٔ علم به نفس با تلقی کردن این معرفت به عنوان امری که خود واقعیتِ خود [= نفس] است و واقعیتِ نفس نیز عین نور مطلق است نزدیک می‌شود؛ بنابراین واقعیتِ خود به عنوان نخستین نمونهٔ معرفت حضوری - که نور محض و چیزی است که هیچ امری نمی‌تواند روشن‌تر از آن درک شود - مطرح می‌گردد.

### برهان اصلی

حکایت تفصیلی آنچه پیشتر گفته‌ایم:

«چیزی که به ذات خود قائم و از خود آگاه است، معرفتش به خود به واسطهٔ صورتی [ذهنی] = مثال<sup>(۱۵)</sup> از خود که در خودش آشکار شده نیست. زیرا اگر معرفت شخص به خود از طریق صورت

[ذهنی] خویش باشد، از آنجا که این صورت [ذهنی] «من - بود» واقعیت آن «من - بود» نیست در این صورت آن صورت [ذهنی] در نسبت با «من - بود» «آن» خواهد بود و نه «من». پس آنچه ادراک شده، صورت [ذهنی] است. بنابراین لازم می‌آید که ادراک «من - بود» دقیقاً ادراک «آن - بود» (it-ness) باشد و اینکه ادراک واقعیت «من - بود» دقیقاً ادراک غیر «من - بود» باشد، و این محال است. «از سوی دیگر، این محال بودن در مورد ادراک موضوعات خارجی لازم نمی‌آید، زیرا صورت [ذهنی] و چیزی که آن صورت [ذهنی] بدان تعلق یافته است هر دو «آن» هستند.»<sup>(۱۶)</sup>

قبل از ورود به بحثی انتقادی درباره این برهان پیچیده متن، اگر بخواهیم ارزش صدق این برهان اشراقی را دریابیم لازم است سه نکته مقدماتی مورد توجه قرار گیرد:

۱. اولین نگاه اجمالی به این متن ما را آگاه می‌سازد که برای درک درست موضوعی که در باب آن سخن می‌گوئیم حداقل دو شرط لازم، وجود دارد. اول اینکه ما با چیزی سروکار داریم که اگرچه ضرورتاً موجود بنفسه نیست ولی فی نفسه هست. یعنی آن چیز نباید وجودش به گونه‌ای باشد که طبیعتاً قیام در چیز دیگری داشته باشد. دوم اینکه توجه ما باید معطوف چیزهایی باشد که طبق فرض علم به خود می‌یابند و می‌توانند به طریقی از خود آگاه باشند. این چیزها در میان موجودات غیرجاندار نیستند، بلکه موجوداتی هستند که می‌توانند به وضعیتی دست یابند که اگر بگویند: «من این و آن کار را انجام می‌دهم» به نحوی عقلانی موجه باشد.

۲. به‌طور کلی، در فرآیند معرفت یافتن، عاملی هست که دلالت بر «من» کنشمند دارد که بنیادش به سبب طبیعت ذات خود بر مرجعیت برای فعل و نه انفعال استوار شده است. این دلالت، صرفاً برای «من» فاعل است هیچ چیز جز «من» هیچگاه نمی‌تواند در این مرتبه خاص و غیر قابل تغییر از وجود، مشارکت داشته باشد. این حالت مرجعیت، «من - بود» نام دارد. بنابراین «من - بود»، قلمرو مرجعیت فاعل است که دو شرط پیش‌گفته را کاملاً برآورده می‌کند. زیرا «من» «بذاته» است، بدین معنا که هرگاه خودش را با هرگونه عبارتی همچون «من...» بیان کند معنایی بیشتر یا کمتر از «من، خودم...»، به‌عنوان مسندالیه فعال، ندارد. و این به معنای «من در چیزی یا با چیزی هستم» نیست. او به خودش هم آگاهی دارد، زیرا به محض آنکه «من» توسط خودش بیان می‌گردد، معلوم می‌شود که «من» به خود، علم دارد، خواه این بیان مستقیم باشد - «من به



خودم علم دارم» - یا غیر مستقیم - «من به چیزی علم دارم» یا «من کاری انجام می‌دهم» که «من به خودم علم دارم» را به‌عنوان پیش‌فرض در خود دارد. از سوی دیگر، «دلالت» معنای دیگری نیز دارد که با این «من - بود» در تضاد است و اختصاص به چیزی دارد که به‌درستی می‌توان آنرا «دیگری» نامید. این «دیگری» هرچه که باشد - «او» (مذکر)، «او» (مؤنث)، یا «آن» - نمی‌تواند در قلمرو مرجعیت «من - بود» شرکت داشته باشد. این نحوه «دیگری» باید در طبقه مناسب خودش - یعنی «آن - بود» - جای داده شود. در نتیجه برای علم به یک چیز، از جمله خودمان، باید با چنین عملکردی پیش‌روییم تا مصداقی از «من - آن» را محقق سازیم. در نتیجه گفته «من - آن» به‌عنوان قانون معرفت در نظر گرفته می‌شود که در هیچ جریانی از وقایع نمی‌تواند نقض شود.

۳. با توجه به همه آنچه گفتیم، اگر در مورد یک حکم نسبت به خود - مانند «من به X معرفت دارم» - علم به خودم از طریق باز نمودی [= صورتی ذهنی] از خودم باشد و نه توسط خود حضور واقعیت خودم، در برابر این پرسش قرار خواهیم گرفت که آیا این باز نمود خودم با واقعیت «من - بود» یکی است، یا در مقام «آن - بود» باقی می‌ماند؟ چون باز نمود متمایز از واقعیت خودم است هیچگاه نمی‌تواند در قلمرو «من - بود» جای داده شود بلکه باید در محدوده «آن - بود» جای گیرد. بنابراین، گفته «من - آن» دیگر نمی‌تواند در خصوص حکم نسبت به خود صادق باشد، و این قانون معرفتی نقض می‌شود. زیرا در این مورد «من» به گونه باز نمودیش به دامن مقوله «آن - بود» می‌افتد و دیگر در قلمرو «من - بود» نخواهد بود و بنابراین «من» با تغییر شکل دادن به «آن» تبدیل به «نه من» می‌شود در حالی که باید چیزی جز «من» نباشد. این یک نمونه آشکار از تناقض است. اکنون بیایید یک بررسی جامع درباره درستی این استدلال داشته باشیم. برای اثبات این واقعیت که شخص واقعاً به خود آگاه است به روشنی دو راه وجود دارد. یکی معرفت یافتن به چیزی غیر از خود شخص است، مثل وقتی که شخص معرفت خود را طی جمله‌ای بیان می‌دارد و می‌گوید: «من به این موضوع‌ها: X, Y و Z معرفت دارم». این بدان معناست که با اسناد به خودم، در حال حاضر به خودم معرفت دارم. در غیر این صورت اسناد دادن هر معرفتی به خودم مطلقاً بی‌معنا می‌گردد.<sup>(۱۷)</sup> و دیگری با معرفت بلاواسطه شخص به خود است، هنگامی که شخص درباره خویش اندیشه می‌کند و علم به خود را در چنین گزاره‌ای که «من به خودم معرفت دارم» بیان می‌دارد. در هر دو مورد از معرفت، فاعل شناسایی به خودش معرفت دارد: در اولی با اسناد و

در دومی با اندیشه و تأمل.

با تمرکز بر روی این آگاهی، استدلال این ادعا را مطرح می‌کند که فاعل شناسایی «من» فی‌نفسه یک معرفت «خود - موضوع» کامل است، و آنگاه این سؤال را مطرح می‌سازد که ماهیت آن معرفت غیر صریح چه چیزی می‌تواند باشد. به سخن دیگر، هر عبارت محتوی «من» - خواه به شکل «من به خود معرفت دارم» باشد و یا به صورت «من به کذا و کذا معرفت دارم یا آنها را انجام می‌دهم» - قابل تحلیل به یک معرفت «خود - موضوع» کامل است که می‌تواند به نحو «من به خودم معرفت دارم» بیان شود. متعاقباً، حکم کامل «من به خودم معرفت دارم» به دلیل واقعیت وجودشناختی «من - بود»، می‌تواند بدون هرگونه کاستی در معنا به «من» خود اظہار فروکاسته شود.

اکنون سؤال این است که ارزش صدق این معرفت به خود، یا «من» کاملاً ساده شده، چیست؟ در آگاهی به هر چیز خاص، اعم از اینکه اندیشه باشد یا احساس، عاملی وجود دارد که موجب پیدایش آن فعل خاص آگاهی می‌گردد. و از واقعیت این عامل، ماهیتش هرچه که می‌خواهد باشد، به «من» تعبیر می‌شود. در همین فعل آگاهی، چیز دیگری دست‌اندر کار است که غیر از آن عامل است ولی از این جهت که توسط آن عامل ایجاد گردیده با آن مرتبط است. واقعیت این امر اخیر، عبارت از موضوعی است که ما بدان آگاهییم و با کلمه «آن» مورد اشاره قرار می‌گیرد. در این روال ما می‌توانیم همراه با سهروردی ببینیم که در وحدت آگاهی، فرآیند جدلی مسلطی از ماهیت تقابل «من و آن» وجود دارد که باید با دقت مراعات شده و نباید نقض گردد. یعنی در این خصوص نه «من» قابل فروکاستن به «آن» است و نه «آن» به «من». «من و آن» در ساختمان معرفت، یک واحد متقابل را برمی‌سازند.

سهروردی سعی می‌کند نکته اصلی برهان خود در گفته «من - بود/ آن - بود» را به نحو زیر بنا نهد: اگر مورد به نحوی باشد که فاعل شناسایی برای معرفت به خودش، آن را عینیت می‌بخشد، ظهور پدیداری متمایزی از خود آن را پدید خواهد آورد که «آن» نامیده می‌شود و نه «من». در همین مورد، چنانکه لازمه قانون «من - بود/ آن - بود» است، در حالی که «من» باید در مرجعیت فاعل شناسایی تغییرناپذیر «من - بود» خود باقی بماند، «آن» یعنی «خود»، نیز تحت این مقوله قرار می‌گیرد و با «من» یکی می‌شود. به هر حال یک بار دیگر همانطور که قانون «من - بود/ آن -

بود» اقتضای می‌کند، «آن - بود» هیچگاه نمی‌تواند به «من - بود» تبدیل شود و مطلقاً با واقعیت فعال «من» یکی گردد. واقعیت عینی «من» نیز نمی‌تواند مبدل به واقعیت «آن» گردد و در نتیجه «من - بود/آن - بود» از جهتی واحد هم متمایز از یکدیگر و هم متحد با یکدیگر می‌شوند. درحالی که این امکان ندارد. بیایید ببینیم چگونه می‌توانند به لحاظ گونه‌ای تقابل، از یکدیگر متمایز باشند و مع الوصف در همان زمان از همان جهت، در یک هویت شخصی، با هم وحدت داشته باشند.

آنها از هم متمایزند چون هر کدامشان به لحاظ ضرورت قانون رابطه «من - بود/آن - بود» بر کارکردی متفاوت و مؤلفه‌ای متفاوت در ساختار واحد آگاهی دلالت دارند. زیرا با اینکه صحیح است که در ساختار واحد آگاهی «من» هیچگاه «آن» نمی‌گردد منطقاً و به لحاظ معرفت‌شناختی نیز صحیح است که «آن» هرگز کلیت خود را به مرجع فاعل شناسایی «من» واگذار نمی‌کند. بنابراین به هیچ‌روی با وضعیت «من - بود» نیز یکی نمی‌شود. یا به عبارت دیگر، در گفتمان فلسفه اسلامی رابطه «من - بود» با «آن - بود» در عرصه وحدت آگاهی، به عنوان نوعی تضایف تلقی می‌شود.<sup>(۱۸)</sup> ویژگی شاخص رابطه‌ای به این نحو این است که همه اعضای مربوط به این دسته، باید در فعل یا قوه، به نحو دوطرفه‌ای، تکافؤ داشته باشند. یعنی باید گفت که آنها به این نحو در نظر گرفته شده‌اند که در خصوص فعل یا قوه، در وضعیت همترازی با یکدیگر هستند، بدین معنی که اگر یکی بالفعل است دیگری یا دیگران نیز باید بالفعل باشند و اگر یکی بالقوه است بقیه نیز باید به همان گونه باشند.

به عنوان مثال، رابطه پدری و فرزندی، از این نحو پیوند دوطرفه [= تضایف] است. اگر در حال حاضر الف پدر ب باشد، ب نیز متقابلاً در همین زمان باید فرزند الف باشد، و برعکس. با قرار دادن گفته «من - بود/آن - بود» در این اضافه مقولی، به نتیجه ذیل درباره علم به خود [= نفس] نفس می‌رسیم: اگر فرض کنیم که «من» چنان واقعاً بالفعل است که «من» به درستی می‌تواند بگوید «من به خود، معرفت دارم»، امر مغایر او یعنی «آن» نیز باید به درستی و به همان ترتیب بالفعل و در همان درجه از قطعیت باشد. یعنی «من به خود معرفت دارم» صرفاً بیان دیگری از این گفتار است که: «من به آن معرفت دارم» و چون در این مورد «من» بالفعل است «آن» نیز متقابلاً بالفعل است. برعکس، اگر «من» بالفعل نبوده بلکه بالقوه باشد «آن» نیز باید همراه با آن در حالت بالقوه بماند. نتیجه این است که در وضعیت وحدت آگاهی، تمایز و تقابل میان «من - بود» و «آن - بود» نمی‌تواند

به حساب آورده نشود، بلکه روشنتر و شفافتر می‌گردد. بنابراین به سبب ضرورت تضایف و تقارن، آنها باید متفاوت با هم باشند و هیچگاه با هم به وحدت نرسند. ولی از سوی دیگر ایندو با هم به وحدت رسیده‌اند، زیرا «آن» از آن جهت که جایگزین «خودم» در یک گزاره علم به خود شده است معنایی جز معرفت یافتن به خودِ فاعلِ شناسایی، یعنی همان «خود» که «من» بدان اختصاص یافته است، ندارد.

با به کار بستن یک برابری، می‌بینیم که واژه «آن» در جمله‌ای مانند «من به آن / خودم معرفت دارم» برابر است، واژه مفعولی «خودم»؛ به گونه‌ای که می‌تواند جایگزین «خودم» به عنوان متعلق معرفت من شود؛ و واژه «خودم» که واژه انعکاسی فاعل است نیز به نحوی برابر با واژه «من» است و بنابراین «آن» براساس این صورتبندی قابل تغییر به «من» است: الف = ب، ب = ج = الف = ج. افزون بر این، اگر بر طبق هر وصف یا هر نوع نظریه معرفت، من حق دارم که باور داشته باشم که «من به خودم معرفت دارم» آنچه در این جمله توسط «خودم» بیان شده چیزی نیست جز آنچه «من» معنا می‌دهد. با فرض اینکه واژه «خودم» به عنوان موضوعی که مورد معرفت قرار گرفته است به گونه‌ای از یکی بودن با «من» دست برمی‌دارد، کل این گزاره از اینکه به هر شکلی معنا دار باشد ساقط می‌شود. بنابراین باید گفت «من» و «آن» در مورد «علم به خود» با هم یکی هستند. نتیجه نهایی این است که در یک گزاره معرفت به خود، مانند «من به خودم معرفت دارم»، «من» و «آن» باید همزمان با هم یکی و از هم متمایز باشند. این امری غیرممکن است.

این همان امر محالی است که سهروردی درباره اش سخن می‌گفت و می‌خواست آنرا به نظریه پدیدارگرایی<sup>(۱۹)</sup> خودآگاهی نسبت دهد. او تلاش کرد خاطر نشان سازد که اگر چنین بود که معرفت ما به حقیقت خودمان توسط یک باز نمود پدیداری [= صورت ذهنی] باشد، ما به سوی این تناقض صریح سوق داده شده‌ایم. ولی همانطور که در پایان برهان او دیدیم او نشان داد که چنین محالیتی در معرفت به موجودات بیرونی، لازم نمی‌آید و وارد نیست. زیرا باز نمود ذهنی [= صورت ذهنی] یک موضوع خارجی و خود آن موضوع خارجی، هر دو اعضای خانواده همان گروه یعنی «آن - بود» هستند. بنابراین، یک «آن» تناقضی با دیگری ندارد، چون هیچکدام از آنها قابل تبدیل به وضعیت مقابل «من - بود» نیستند. محال بودن تنها در مورد معرفت به خود آشکار می‌شود که دو واژه متقابل و غیرقابل تبدیل به یکدیگر «من» و «آن» دست‌اندرکار باشند. آنها در

وضعیت رابطه تفایری با یکدیگر، با هم روبرو می‌شوند و با هم گونه‌ای از معرفت نموداری [= حصولی] را می‌سازند که از گونه‌های دیگر معرفت همچون معرفت به خود، متمایز است.

این کاملاً روشن بنظر می‌رسد که تمام نیروی این برهان مبتنی بر «غیر قابل تغییر بودن» یا اگر می‌خواهید بگویید «غیر قابل تبدیل بودن» وضعیت «من - بود» به «آن - بود» و برعکس است. اگر «من» به هر نحوی قابل تبدیل به «آن» باشد، دو «آن» وجود خواهد داشت، و در این صورت این امکان وجود دارد که دو «آن» با هم یکی شوند و توسط فعل وحدت‌آفرین فاعل شناسایی، بدون تناقض مورد حکم قرار گیرند. بنابراین «من - بود» محکمه‌ای است که در آن «حکم» درباره چیزهای «دیگر» صادر می‌شود و خود او هرگز نمی‌تواند یکی از آنها باشد؛ بلکه باید در آن زمان همواره جدای از حکم نسبت به اشیاء «دیگر» باقی بماند.

البته شخص می‌تواند با تأمل در خود با گفتن اینکه: «آن» «من» ای است که علم به خودم دارم، خود را به حالت عینی در آورد. ولی خود را به حالت عینی در آوردن بدین معناست که شخص می‌تواند خودش را به نحوی خیالی به‌عنوان یک «آن» تلقی کند و حکم به یگانه‌سازی را در مورد خویش اعمال نماید. ولی این یک «خود» عینیت بخشیده شده خیالی است که نمی‌تواند هیچ ربطی با «خود» فعال واقعی یعنی آن فاعل شناسایی که ساخته حکم است نه متعلق آن، ندارد. باید توجه داشت که با «خود» خیالی، نمی‌توانیم بی‌اختیار خود را متعهد به نظریه یگانه‌انگاران عرفانی‌ای کنیم که اعلام می‌دارد همه کثرت‌های این جهان خیالی و فرضی هستند. بلکه می‌خواهیم مشخص کنیم که هیچ معرفت بازتابنده‌ای درباره «خود» نمی‌تواند توضیح یابد مگر با تبدیل «من» غیر قابل تغییر به ذات قابل تغییر «آن». اگر چنین نبود، «من» دیگر نمی‌توانست باز نمود یابد. بنابراین هر مفهومی که خود را باز نمود «من» می‌نماید امری خیالی و تناقض‌آمیز است. بر این اساس، این گونه‌ای معرفت «درون‌نگرانه» است که اکیداً نباید معرفت به خود نامیده شود؛ بلکه به لحاظ دستور زبانی، گونه‌ای حکم درباره خود خیالی مشابه با احکامی درباره دیگر امور است.

هیچ‌گونه تفاوتی میان گفتن اینکه «S به P معرفت دارد» با «منم که به P علم دارم» یا «من آن کسی هستم که به P علم دارد» وجود ندارد مشروط به اینکه «من» در گزاره دوم و «من» در گزاره اخیر قابل تبدیل به «آن» باشند. تنها تفاوتی که میان اولی از سوئی و دومی و سوئی از سوئی دیگر

وجود دارد این است که در گزارهٔ اولی فاعل شناسایی حکم‌کننده وجود ندارد و با فعل حکم، از خارج معلوم گردیده در حالیکه در جملهٔ دوم و سوم به گونه‌ای خیالی تحقق یافته است. از آنجا که «من» در جایی قرار دارد که ضرورتاً به «آن» تبدیل می‌شود، ظهور من معنایی جز «آن» نخواهد داشت. این است معنای خیالی بودن.

در اینجا می‌توان با اعتراض ذیل این موضع را مورد انتقاد قرار داد: اگرچه سهروردی در این برهان تقریباً به گونه‌ای ابداعی واقعاً خطر محالیت موجود در همهٔ نظریه‌های کلاسیک معرفت به «خود» را بیان کرده ولی به زحمت در ارائهٔ نتیجهٔ مطلوب در خصوص تأسیس نظریهٔ معرفت حضوری خود - که فرض شده حقیقت عینی خود است - موفق گردیده است.

پاسخ به این اعتراض این است که صورت و نه محتوای برهان، باید از آغاز تا پایان مورد ملاحظه قرار گیرد. مشخصهٔ گستردهٔ این برهان همان است که در منطق اسلامی قیاس خلف<sup>(۲۰)</sup> نامیده می‌شود. سهروردی با متعهد کردن خود به اثبات این گزاره که «معرفت به خود» صادق مجرب به تجربهٔ حضوری است، و فقط به جهت استدلال، ابتدا فرض می‌کند که نفی این گزاره صادق است. از آنجا که نفی آن گزاره نفیی ساده است که به نحوی اثباتی در نظریهٔ پدیدارگرایانهٔ معرفت به «خود» مطرح شده، طبیعتاً - و صرفاً به منظور استدلال - فرض می‌کند که این نظریه، یعنی نقیض نظریهٔ خودش، باید به عنوان مقدمه‌ای صادق تلقی شود. سپس با قرار دادن این مقدمه در یک برهان قابل قبول به لحاظ صوری، موفق به اثبات این امر می‌شود که تناقض فوق در این مقدمه وجود دارد. وقتی کذب این مقدمه اثبات شد، نهایتاً نفی آن، یعنی نظریهٔ معرفت حضوری، صادق خواهد بود. و از همهٔ اینها نتیجه می‌گیرد که گزارهٔ اول، یعنی «علم به خود، علمی حضوری است» صادق است.

در کل، با متمرکز ساختن توجهمان بر بخش عمدهٔ این شکل از قیاس خلف برهان، می‌توانیم محالیتی را که با این برهان اثبات شده بود به طرق مختلف مطرح کنیم. همه، یا دست کم بیش از یکی از این طرق ممکن است واقعاً مورد نظر خود نویسنده بوده‌اند، ولی برای آنکه کاملاً معلوم شوند نیاز به تبیین دارند؛ این طرق عبارتند از:

اول، اگر آشنایی من با خودم بجای آنکه توسط حضور واقعیت خودم باشد توسط یک باز نمود [= صورت ذهنی] باشد، در این صورت آشنایی من با خودم دقیقاً آشنایی من با چیزی غیر از

خودم است، یعنی یک باز نمود [= صورت ذهنی]؛ گرچه باز نمودی از خودم. این محالیت ناشی از ویژگی معرفتی مساله است که به روشنی از این کلماتش که «بنابراین ادراک واقعیت «من - بود» دقیقاً ادراک آنچیزی خواهد بود که «من - بود» نیست، یعنی «آن - بود» فهمیده می شود.

دوم، اگر «من - بود» و «آن - بود» در مورد معرفت به خود همواره با هم یکی باشند در جایی که طبق رابطه فاعل شناسایی - متعلق شناسایی جدا از هم عمل می کنند، در این صورت آنها دقیقاً از یک جهت، با هم یکی و از هم جدا خواهند بود. البته این شکلی منطقی از محال بودن است که از ناحیه نقض قانون رابطه فاعل شناسایی - متعلق شناسایی در یک گزاره مطرح می شود.

سوم، اگر تعبیر «خودم» در گزاره‌ای مانند «من به خودم معرفت دارم» به معنای «آن» به مثابه باز نمود [= صورت ذهنی] «خودم» باشد که به نحوی آشکار برابر با «نه خودم» است، در این صورت «من به خودم معرفت دارم» باید به معنای «من به نه خودم معرفت دارم» باشد. «من به نه خودم معرفت دارم» صرفاً طریق دیگری از این سخن است که «من به خودم معرفت ندارم». اگر گزاره‌ای مانند «من به خودم معرفت دارم» به معنای «من به خودم معرفت ندارم» باشد، در این صورت هرج و مرج و نابودی کاملی در ارتباطات بشر به وجود خواهد آمد. این محالیت به ویژگیهای زبانی مساله مربوط است.

در پایان این تفسیر، باید سه نکته مهم در خصوص عینیت و نتایج این برهان را خاطر نشان سازیم.

۱. برای هر که می خواهد به گونه‌ای طبیعی با «خودش» آشنا باشد به نحوی که در این حوزه آشنائیش، هیچ احتمال منطقی‌ای برای چیزی جز خودش وجود نداشته باشد، معرفتش به خود چیزی جز خود او نیست؛ معرفتش به خود چیزی جز همان واقعیت خودش نیست. هر چیزی در کنار واقعیت صریح «خود - بود» به عنوان «دیگری» محسوب می شود که در وراء و بیرون از معرفت حقیقی خود شخص قرار دارد و نسبت به آن خارجی است. بنابراین می توان گفت گونه‌ای تعادل و مبادله پذیری میان این گونه «معرفت» به «خود» و واقعیت صریح «خود - بود» وجود دارد. به عبارت دیگر، در این مثال اساسی از معرفت حضوری، معنای معرفت کاملاً با معنای خود «وجود» خود معادل می گردد به گونه‌ای که در قلمرو «من - بود»، معرفت داشتن همان وجود داشتن و وجود داشتن همان معرفت داشتن است. این است معنای «خود - متعین بودن» معرفت حضوری.<sup>(۲۱)</sup>

در این کلمات، شخصی‌ترین واقعیت من چیزی نیست جز حقیقت فردی وجودم که واژه «من» برای آن به‌عنوان اشاره مستقیم معین شده است؛ که بدانگونه که یک واژه متعارف در معنای خود استعمال می‌شود بکار نمی‌رود. این‌گونه «من» هرگز و تحت هیچ شرایطی نمی‌تواند به «آن» و مشابهش تبدیل شود. بنابراین بازی زبانی «من» اساساً با هرگونه بازی دیگری که با «آن» بیان می‌شود متفاوت است. دست کم در این مرحله از پژوهش خود، می‌توانیم بگوئیم که مورد اول «زبان درونی» [= انفسی] و آخری «زبان بیرونی» [= آفاقی، عینی] نامیده خواهند شد. زبان درونی هیچگاه نمی‌تواند در «زبان بیرونی» بکار رود، چون به محض اینکه امر درونی «من» عینیت خارجی می‌یابد و درباره آن با زبان بیرونی سخن گفته می‌شود به «آن» تبدیل می‌گردد و دیگر «من» نیست.

اما اکنون سؤال این است که چگونه می‌توانیم چنین تفاوت اساسی میان دوزبان را دستکاری کنیم؟ یک پاسخ به این سؤال اگر اشتباه نکرده باشم، تمایز میان نظریه «معنا» و نظریه «ارجاع» است. وقتی «من» به‌عنوان واژه‌ای درونی در جمله‌ای بیان می‌شود، برای این به کار نمی‌رود که معنای مفهوم واقعیت «من - بود» را برساند، بلکه برای اشاره مستقیم به مرجع واقعی یعنی واقعیت محض نفس [= درون] تخصیص یافته است.

بنابراین زبان درون، به «من» فعال اشاره دارد که با نشان دادن خود، خویش را به‌عنوان یک فاعل شناسایی زنده در یک «حکم درباره خود» می‌شناساند. طبیعتاً واژه «من» به‌عنوان یک فلش راهنما به سوی قلمرو «من» فعال در هر «گزاره درباره خود» عمل می‌کند و نه به‌عنوان واژه‌ای که برای صورت مفهومی دادن و معنای «خود» بکار رفته است - گرچه در یک گزاره درون‌گرایانه درباره خود چنین کاری را می‌تواند انجام دهد.

۲. مهم‌ترین نتیجه‌ای که شخص می‌تواند از این برهان و همین‌طور دیگر برهان‌هایی که مؤلف بعداً ارائه خواهد کرد بگیرد این است که دست کم یک چیز وجود دارد که «موجود فی‌نفسه» است به این معنا که وجودش در دیگری نیست و برای ما به‌صورت علم حضوری، معلوم گردیده است. این چیز، حقیقت «من - بود» من است که اثبات شده است که وجودش فی‌نفسه است - اگرچه لزوماً بنفسه نیست - و برای خود، حاضر است به این معنی که تنها به اندازه وجود فی‌نفسه‌اش برای خود آشکار است و نه بیشتر.



در این نکته سرنوشت‌ساز، مسأله بحث‌انگیز کانت درباره «اشیاء فی نفسه» - که به بیان او برای ما ناشناختنی و ذات معقول فی نفسه فرض شده‌اند ولی در عین حال از طریق اندیشه استعلایی ما قابل درک‌اند - مطرح می‌شود. قصد داریم بعداً، در صورت امکان در جایی به بررسی تطبیقی میان این فلسفه اشراقی و فلسفه کانت در خصوص ذات معقول‌گرایی و پدیدارگرایی بپردازیم. بگذارید اکنون صرفاً به‌طور گذرا بگوئیم که این مسأله یکی از جالب‌ترین موضوعات برای بررسی خواهد بود.

۳. همانطور که مشاهده کردیم در متن فوق هیچ اشاره مهمی به آن مفاهیم بنیادین مابعدالطبیعی و استعلایی که عموماً در تمامی تحقیقات کلاسیک به چشم می‌خورد - همچون «وجود»، «ذات» یا «جوهر» و «عرض» و مانند آن - نشده است. در عوض، تاکید عمده متوجه واقعیت فعال و تجربی «من - بود» شده است که همانطور که قبلاً دیدیم هیچگونه دلالت مفهومی‌ای که آنرا به مسأله بحث‌انگیز تمایز ماهیت - وجود پیوند دهد ندارد. به نظر می‌رسد هدف اصلی این رهیافت بررسی صدق واقعیت بالفعل فاعل شناسایی است که مشخصه‌های آن را دو شرط پیش‌گفته تعیین می‌کنند. اگر لازم باشد نوع فاعل شناسایی‌ای که در اینجا مورد بررسی است در زبان استعلایی، جوهر، عرض، ذات معقول یا پدیدار نامیده شود مانعی ندارد. اگر این معنا از واقعیت بعداً هنگامی که مسأله رابطه ماهیت - وجود مورد بررسی قرار می‌گیرد تحت عنوان وجود یا ماهیت واقع شود نیز مانعی ندارد. گرچه سهروردی در پایان به این موضع می‌رسد که چنین واقعیت بیان شده‌ای درباره «خود» چیزی جز وجود محض نیست. این بدان دلیل است که بر طبق اصل اشراقیش که واقعیت «خود» همه ذاتیات نور را به نحو کافی برآورده می‌کند و به این دلیل که نور در مورد وجود محض با بیشترین وضوح به گونه‌ای به کار می‌رود، «خود» می‌تواند با واژه‌های وجود محض تعریف گردد.<sup>(۲۲)</sup>

هیچیک از این سه نکته مهم واقعاً توجه سهروردی را در این مرحله از پژوهش به خود جلب نکرده است. هنگامی که او را تا پایان بحثش دنبال کنیم خواهیم یافت که به روشنی می‌گوید که نه مفهوم جوهر به معنای اثباتی عرفیش نه به واقعیت بسیط و مطلق «من - بود» تعلق دارد و نه به کاربرد سلبی آن یعنی عدم تحقق در موجودی دیگر. شاید به نظر او جوهر و همچنین همه دیگر مفاهیم مابعدالطبیعی را تنها پس از تحلیل عقلی مشخصی که توسط ذهن فلسفی واقعیت

بسیط «من» فعال و واقعی صورت می‌گیرد باید شناخت و مورد بررسی قرار داد. بنابراین در بساطت قلمروی «من - بود»، امکان سؤالات مغشوشی همچون جوهر و عرض وجود ندارد. حقیقتاً باید چنین اعتراف کرد که یکی از بزرگترین ارزش‌های این‌گونه استدلالها، اجتناب دقیق آنها از تاکید بر هر یک از این مسائل سرنوشت‌ساز فلسفی و به‌جای آن بررسی واقعیت فعال «من - بود» است. این برجسته‌ترین مشخصه فلسفه اشراقی و واقعی‌ترین وضعیت آن در رسیدن به نور حقیقت است.

### برهان از طریق اسناد

اکنون بیاید به برهان دیگر بپردازیم.

«و نیز با فرض اینکه آن [یعنی علم به خود] بازنمودین [= به صورت ذهنی] است، در این صورت اگر شخص نداند که آن بازنمود مربوط به خود اوست هیچگاه در نخواهد یافت که علم به خود یافته است. اما اگر فرضاً شخص بداند که بازنمود، متعلق به خود اوست در این صورت باید به خود بدون هیچگونه بازنمود علم داشته باشد. به هر صورت قابل درک نیست که کسی خود را توسط چیزی دریابد که به خودش افزوده شده است، چون این افزوده به‌عنوان اسنادی که به خود شخص داده می‌شود به کار می‌رود. اگر چنین است، شخص تصمیم می‌گیرد که هر اسنادی که با واقعیت خودش هم پیوند (متحد) باشد - اعم از اینکه معرفت یا غیر آن باشد - به واقعیت خودش، تعلق دارد و این بدان معناست که شخص قبل از معرفت به این اسنادها و حتی بدون اینها، به خود معرفت داشته است. نتیجه این است که شخص نمی‌تواند از طریق اسنادهای افزوده، که بازنمود [= صورت ذهنی] شخص از خود یکی از آنهاست، به خود معرفت یابد.» (۲۳)

با اینکه، چنانکه بیان کردیم اولین برهان، مربوط به کارکرد منطقی، معرفتی و معنایی وضعیت «من - بود» در تقابل با «آن - بود» بود، این برهان به تمایز مابعدالطبیعی میان اسنادها و آنچه این اسنادها بدان نسبت داده شده‌اند - که احتمالاً باید واقعیت «من - بود» باشد - می‌پردازد. با وجود این هیچ علاقه‌ای به طریقی که این واقعیت باید با آن تفسیر گردد یعنی اینکه آیا به مقوله جوهر، عرض یا مفاهیم دیگر تعلق دارد نشان داده نشده است.

اگرچه این پژوهش به گونه‌ای کاملاً روشن تمایز میان اسنادها و «خود»ی که این اسنادها به او ارجاع می‌شوند را طلب می‌کند، اما به گونه‌ای ترتیب داده شده است که حتی این تمایز نیز باید توسط خودِ فاعل شناسایی فعال و نه عاملی خارجی انجام گیرد. این بدان دلیل است که یک حکم بیرونی که سازنده تمایز میان اسنادها و امری است که این اسنادها بدان تعلق دارند، با «خود» به عنوان موضوعی که به یک «آن» تبدیل شده است و به آسانی می‌تواند به کیفیات و اشیاء مکتیف تحلیل شود رفتار می‌کند. این امر به روشنی ما را به برهان قابل انتقاد کلاسیک در خصوص جواهر مادی، که سهروردی تمایل ندارد با آن سروکار داشته باشد، باز می‌گرداند. (۲۴)

به عبارت دیگر، این برهان باید با اولین برهان همگام شود به گونه‌ای که بتواند دو شرط پیش‌گفته را تحقق بخشد؛ یعنی اینکه موضوع مورد بررسی باید چیزی باشد که وجود فی‌نفسه داشته باشد و نه فی‌غیره، و اینکه باید از قدرت معرفت به خود برخوردار باشد. با فرض این دو شرط به اندازه کافی روشن می‌گردد که این برهان فقط دلمشغول «خود»ی است که دارد سخن می‌گوید، کار انجام می‌دهد، یا درباره چیزی که بدان آگاه است حکم می‌کند. این همان چیزی است که قبلاً آنرا «خود» فعال خوانده‌ایم. علت، این است که هر چیزی جز این «خود» فعال می‌تواند از فاعل شناسایی به موجودی بی‌جان که می‌توان با «آن» به او اشاره کرد تغییر یابد. بنابراین با این تغییر امکان بررسی این برهان در میان براهین دیگر که به تمایز میان جوهر و عرض از سویی و اسنادها و آنچه اسنادها به آن حمل می‌شوند از سوی دیگر می‌پردازد وجود ندارد. همه آن براهین کلاسیک از این تلقی سرچشمه می‌گیرند که جوهری مادی وجود دارد که به عنوان «آن» به هم پیوسته و نامتغیری که تنوع اعراض را در پیوستگی زمانها و حوادث حفظ کرده و به آنها وحدت می‌دهد فعالیت می‌نماید.

### کلیدواژه

افزون بر این، به نظرم بدیهی است که در اینجا واژه‌ای کلیدی وجود دارد که در چارچوب برهان به آن اشاره خیلی صریحی نرفت، اما به نحو سربسته در مفهوم «تصمیم‌گرفتن» مطرح شده و به عنوان گامی اساسی به سوی نتیجه به کار رفته است. این کلیدواژه «اختصاص» با تصمیم است به معنای اخذ و بکار بردن چیزی به این عنوان که از آن خود شخص است. در خصوص یک

علم باز نمودن [= به نحو صورت ذهنی] به «خود»، فاعل شناسایی باید پیشتر باز نمود خود را به خود «اختصاص» داده باشد» به گونه‌ای که به خود از طریق این فعل اختصاص دادن به فعل معرفت یافتن دست یابد. و الا اگر چنین اختصاصی دقیقاً به وقوع نپیوندد شخص همیشه در معرفت به خود ناکام خواهد ماند، زیرا یک باز نمود که توسط تصمیم نه به خود اختصاص یافته و نه به هیچ شخص خاص دیگری، امری کلی تلقی می‌شود. یک باز نمود اختصاص نایافته، کلی تلقی می‌شود چون به نحوی مشروع می‌تواند در خصوص هر کسی که ممکن است توسط چنین باز نمود اختصاص نایافته‌ای باز نمایی شود به کار رود. اگر چنین بود، سؤال سهروردی این است که چگونه شخص می‌تواند باز نمود «خود» را با قاطعیت کامل به خویش اختصاص دهد و مطمئن باشد که آن باز نمود خود اوست در حالی که شخص مفروض، از پیش خود را بدون باز نمود نمی‌شناسد؟ بنابراین، باز نمود به شخص کمک می‌کند که «خود» را بشناسد اگر و فقط اگر شخص بتواند «خود» واقعیش را از طریق آن باز نمود اختصاصی بشناسد. از سویی دیگر، اگر شخص نتواند این اختصاص را دقیقاً بسازد هیچگاه در معرفت «خود» با هیچ درجه‌ای از قطعیت موفق نخواهد شد، چون یک باز نمود اختصاص نایافته، به نحوی کلی مفتوح و قابل به کارگیری در خصوص افراد متعدد به عنوان مرجع‌های عینی آن باقی می‌ماند. چنین اختصاصی متضمن معرفت فاعل شناسایی است که به خود نه معرفت حصولی [= از طریق صورت ذهنی] بلکه معرفت حضوری دارد. (۲۵)

یک مثال نقض برای این برهان می‌تواند سؤالی شبیه این باشد: در خصوص معرفت به موضوعی خارجی که بی‌شک نشانگر معرفت حضوری است چگونه شخص می‌تواند باز نمود [= صورت ذهنی] موضوع را به خود موضوع اختصاص دهد تا به آن موضوع مشخص، معرفت یابد، در حالی که شخص بدون باز نمود قبلاً به آن چیز معرفت ندارد؟ هر راه حل برای معرفت حصولی [= از طریق صورت ذهنی] به موضوع خارجی، دقیقاً راه حل معرفت حصولی به «خود» نیز هست. پاسخ درست به این مثال نقض این است که در روند معرفت به موضوعی خارجی، مثلاً یک میز، چون قادر به معرفت حضوری آن نیستیم نمی‌توانیم با قاطعیت باز نمود آن را به آن اختصاص دهیم، حداقل نه دقیقاً به اندازه‌ای که در معرفت به «خود» چنین می‌کنیم. این است علت اینکه معرفت ما به عالم خارج باید به شکل «احتمال» یا به اصطلاح اسلامی به نحو «اتفاقی»

باقی بماند و هیچگاه نمی‌تواند به وضعیت «ضرورت منطقی» یا قطعیت ذاتی برسد. بدین لحاظ، مشخصه «حقیقت» [= صدق] علمی ما همواره با درجاتی از احتمال و تأیید همراه است. ولی بدیهی است که ضرورت و تشخیص ذاتی، مشخصه‌های معرفت شخصی ما به خویش است.

### طریقی دیگر برای تفسیر

طریق دیگری برای تفسیر این برهان وجود دارد. به‌عنوان یک فرض، اگر در نظر بگیریم که علم ما به خود همچون علممان به موضوعات خارجی، توسط صورت ذهنی واقعیت خودمان، و نه توسط حضور خود آن واقعیت حاصل می‌گردد، این صورت ذهنی باید به خودمان به‌عنوان مرجع عینی آن اختصاص یابد و ارجاع شود. این اختصاص تحقق نمی‌یابد مگر با علم به خودمان از طریق صورت ذهنی دیگری که به‌عنوان مرجع عینی آن به خود ما اختصاص یافته باشد. صورت ذهنی دیگر نیز صورت ذهنی اختصاصی سوومی را به دنبال می‌آورد و هکذا... و این تا بینهایت ادامه می‌یابد. بنابراین من در علم به خود یا به هیچ وجه نباید به خود علم یابم یا باید به زنجیره بی‌نهایتی از صور ذهنی پیشین درباره خود همراه با علم پسین به خود که در پایان آمده است علم داشته باشم. اولین گزینه کاملاً تناقض‌آمیز است و دوومی محال، بدان جهت که تعداد بی‌نهایتی علم در گستره محدود یک موضوع، یعنی علم به خود، در مدتی محدود از زمان واقع شده است. این نیز شکلی دیگر از تناقض است، زیرا لازمه‌اش بینهایت بودن یک علم محدود [= متناهی] است. توجه داشته باشید که ما در هر دو گزینه فرض می‌کنیم که به سبب یقین به خود، به هر حال به خود علم داریم، یعنی در این تفسیر از طریق فرض این واقعیت که ما به خود با تمام قاطعیت علم داریم آگاهی به معنایی نامعین از علم وجود دارد. بنابراین به این نتیجه می‌رسیم که من به هیچ وجه نمی‌توانم توسط صورت ذهنی به خودم علم پیدا کنم. ولی چون من با تمام قاطعیت به خود علم دارم، علم من باید حضوری باشد نه حصولی.

### نتیجه نهایی

از آنجا که تواز ذات خود و از آگاهی خود به این واقعیت غایب نیستی و امکان ندارد که این آگاهی توسط صورتی ذهنی و یا امری [زاید بر ذات] حاصل شود، بنابراین تو در این آگاهی به ذات به

چیزی جز ذات - که برای تو آشکار است یا از تو غایب نیست - نیاز نداری.

پس لازم است که خود ادراکِ نفس به نفس تنها توسط خودش از آن حیث که خودش است - تحقق یابد درست همانطور که ضرورت دارد تو از ذات و هرآنچه ذات از آن تشکیل شده است غایب نباشی. از سوی دیگر، هرچه ذات از آن غایب است - همچون اعضای مثل قلب، کبد، مغز و همهٔ برزخ‌ها با هیئت‌های ظلمانی و نورانی - جزئی از آن امر ثابت ادراک‌کنندهٔ ذات تو محسوب نمی‌شود. پس امر ثابت ادراک‌کنندهٔ تو نه یک عضو مادی بدن است و نه امری برزخی، چراکه اگر ذات تو مشتمل بر این امور بود، از آنجاکه آگاهی پیوسته و دائمی‌ای به خود داری، هیچگاه از تو غایب نمی‌گردیدند. (۲۶)

یک راه برای طرح این جملهٔ نسبتاً طولانی، توجه به این واقعیت است که سهروردی در تمامی براهین پیش‌گفته تاکنون جنبهٔ سلبی نظریهٔ خود را ثابت کرده است. یعنی، ادراک خود (= نفس) مطلقاً توسط امری عارضی و زاید بر واقعیت محض نفس امکان‌پذیر نیست، خواه این امر عارضی صورت ذهنی‌ای باشد که توسط خود نفس ساخته شده است یا هر امر دیگری باشد که با واژهٔ «آن» می‌توان بدان اشاره کرد. وی با توجه به اثبات این قضیه و با توجه به پیشفرض قبلی که ما اصولاً دلمشغول آن چیزهایی هستیم که از خودشان غایب نیستند، دو نتیجهٔ خیلی مهم می‌گیرد که یکی از آنها لازمهٔ دیگری است: (۱) اینکه علم به نفس ضرورتاً باید از طریق حضور محض واقعیت نفس باشد (این، جنبهٔ اثباتی نظریه اوست)، و (۲) اینکه هرچه از طریق حضور واقعیت محض نفس معلوم نگردیده است نه نقش اساسی و نه حتی نقش جزئی در ساختن بنیاد وجودی آن واقعیت ندارد و بنابراین در ورای قلمرو «من - بود» قرار دارد.

در مورد فرض اول، سهروردی خاطر نشان کرده بود که اگرچه ما در شرایط واقعی آگاه از خود هستیم، لیکن به روشنی می‌دانیم دستیابی به این آگاهی از طریق صورت ذهنی - که به وضوح چیزی غیر از واقعیت محض خودمان به‌شمار می‌آید - مطلقاً غیر ممکن است. بنابراین باید نتیجه گرفت که آگاهی ما به خود ضرورتاً از طریق «حضور» محض واقعیت خودمان است. آگاهی ما به خودمان معنایی جز نفس واقعیت وجودی خودمان ندارد. این همان برابری مادی میان «آگاهی» حضوری به خود و «وجود داشتن» در خود به‌عنوان واقعیت عینی خود ماست، و همان

معنای عینیت بنفسم علم حضوری است که در واقع سازنده جنبه اثباتی نظریه اشراقی است. سه‌رودی با تاسیس عناصر ذاتی نظریه خودش، بلافاصله از این دستاورد اساسی به‌سوی دیگر نظریه‌های اساسی‌ای می‌رود که برای فلسفه اشراقی همچون مکاتب فلسفی دیگر اهمیتی حیاتی دارد. این نظریه‌ها عبارتند از:

(الف) اینکه نفس، چیزی جز موجودی غیرمادی نیست.

(ب) اینکه نفس بسیط‌ترین و تقسیم‌ناپذیرترین واقعیت است.

(ج) به این سؤال که آیا نفس، جوهر است یا نه در صورتی می‌توان پاسخ داد که منظور از «جوهریت» نفی عملی - و نه نظری یا مقوله‌ای - بودن در چیز دیگر باشد. یک چیز هنگامی می‌تواند جوهر باشد که وجود واقعیتش قائم به دیگری و فعلش وابسته به موجودی دیگر نباشد. (۲۷)

از آنجاکه از میان این سه، اولی، در حال حاضر به‌طور مستقیم موضوع مورد بحث ما نیست بحث از آنرا به‌جای خودش احاله می‌کنیم و توجه خود را بر دو مورد دیگر - موضوعی که اکنون مورد بحث ماست - متمرکز می‌سازیم.

### معنای بساطت

در خصوص مسأله بساطت و تقسیم‌ناپذیری مطلق نفس، می‌توانیم به‌گونه‌ای معقول بر اصل اتحاد میان «علم» به نفس [= خود] از طریق علم حضوری و «وجود» واقعیت عینی نفس تکیه کنیم. این بدان دلیل است که در گستره این علم، همانطور که قبلاً توصیف شد، چیز قابل اشاره‌ای جز «من - بود» وجود ندارد. واقعیت محض و حضور مطلق، جز بوسیله وضعیت وجودی «من - بود» تحقق نمی‌یابد. اگر عنصری غیر از «من» باشد که بتواند به‌عنوان سازنده جنس یا فصل شناخته شود و بتوان با «آن» بدان اشاره کرد راه را برای وضعیت «من - بود» باز خواهد کرد و در نتیجه سبب خواهد شد که کل مرجعیت فاعلی «من - بود» فعال فرو ریزد. در چنین موردی «من - بود» تناقض‌آمیز خواهد شد. درست همان‌طور که امکان انتقال از وضعیت «من - بود» به «آن - بود» وجود ندارد، پیشنهاد هرگونه ترکیب عینی از «من - بود» و «آن - بود» به‌سختی امکان خواهد داشت هنگامی که وضعیت «من - بود» متحقق است.

بنابراین علم حضوری به خود، نفی هرگونه عنصر نبودن خود من است. که در خود من حضور ندارد. و بجای آن تمرکز بر «من-بود» محض و مطلق می‌باشد. که به‌طور کامل در من حاضر است. از آنجاکه این علم، در این مرتبه خاص، در بساطت محض باقی می‌ماند «خود» [= نفس] نیز، به دلیل یکی دانستن آن دو، باید در بالاترین مرتبه از بساطت باقی بماند. قبل از آنکه به مسأله بعدی بپردازیم باید دو نکته را خاطر نشان کنیم.

۱. برای تاکید و اطمینان از اینکه واژه «حضور» را هم بر آگاهی نسبت به خود و هم بر واقعیت عینی خود می‌توان اطلاق کرد و این اطلاق به لحاظ فلسفی و لغوی، حقیقی و اصیل است و به هیچ‌روی دلخواهانه و یا حتی مجازی نیست، توضیح بیشتری مورد نیاز است.

۲. تا آنجاکه به تدبیر ماهرانه یکی بودن [= برابری] این‌گونه علم با واقعیت عینی و معلوم خود [= نفس] مربوط می‌شود، ما در موقعیتی هستیم که بگوئیم: از آن جهت که ما واقعاً در خود هستیم و تحقق داریم و به عبارت دیگر از آن جهت که ما در جهان واقعیت، در میان اعیان خارجی وجود داریم و نه از آن جهت که برای خود نمود داریم (به تعبیر کانتی و به معنای علم پدیداری) به نحو ثابتی به خود علم داریم. به هر صورت برجسته‌ترین ویژگی علم حضوری این است که امر معلوم، واقعیت عینی بلاواسطه شیئی است، از آن جهت که وجود دارد.

### تفسیر واژه‌های حضور و نمود

در مورد نکته اول، سهروردی در این عبارت توصیف زبانی خود از واژه حضور را ارائه می‌دهد. این، فراهم کردن یک تفسیر است که بر طبق آن، واژه می‌تواند به گونه‌ای لفظی در معنای اشراقی به کار رود بدون آنکه هیچ جزء ذاتی از معنای عام خود را از دست بدهد. این رهیافت زبانی دارای اهمیتی حیاتی است زیرا به مفهوم حضور به عنوان گذار از «علم» به «وجود» مشروعیت می‌دهد. سهروردی می‌گوید که حضور داشتن برای خودم تعبیر دیگری است از غایب نبودن برای خودم.<sup>(۲۸)</sup> اگر کسی بتواند ذات خود را به دیگری بدهد، در این صورت صحیح خواهد بود که او خود را در دیگری از دست داده و از خود غایب گردیده است به گونه‌ای که او دیگر او با همان هویت وجودی نیست. بنابراین علم حضوری به معنای آگاهی از چیزی است که ذاتش از خودش غایب نیست. این مفهوم سلبی واژه حضور است.



مفهوم دیگری نیز تحت معنای سلبی حضور (یعنی عدم غیبت) مندرج است و به همان اندازه در روند تبیین نظریه علم حضوری ضرورت دارد و آن، مفهوم «پدیداری» یا «ظهور» (apparentness) است. قبلاً اشاره گردید که در این نظریه، خود [= نفس] نسبت به خویش ظاهرترین است به گونه‌ای که هیچ چیز دیگر نمی‌تواند ظاهرتر از آن نسبت به خودش باشد. این امر مسلم است که در زبان فلسفه اشراقی، واژه «ظاهر» (apparent) به آن معنایی به کار نمی‌رود که نظریه پردازان پدیدارگرایی اغلب برای «نشان دادن چیزی» به «چیز دیگر» به کار می‌برند، بلکه برای بودن در وضعیت قطعیت نهایی استعمال می‌شود. به همین نحو، «من برای خودم ظاهر هستم» به این معناست که من نسبت به خود چنان اطمینان دارم که محال است کمترین سایه شک را بر روی وجود خود بیافکنم. این بدان جهت است که برای من محال است مطلقاً از خودم غایب باشم. به این ترتیب سهروردی با گفتن اینکه «پس نتیجه این می‌شود که در این آگاهی ذاتی، نیاز به چیزی افزون بر همان ذات خودت که برایت «ظاهر» است یا به عبارتی از خودت غایب نیست نداری» اصطلاح خود در مورد «ظهور» را با معنای سلبی حضور، که نفی غیبت است، یکی می‌کند. به همین نحو «غایب نبودن از خودت» باید در این بافت به معنای «موجودی غیر از خودت نبودن» باشد.

#### آیا نفس یک جوهر است؟

دومین مسأله، یعنی جوهریت نفس، را سهروردی به روشنی مورد بررسی قرار داده این مسأله را به سادگی حل می‌کند؛ بر این اساس که می‌گوید پیشتر قضیه وحدت هویت علم به نفس با هستی عینی نفس را اثبات کرده است. به هر حال، وی در خصوص این سؤال که آیا نفس یک جوهر است یا نه، می‌نویسد:

«به هر حال جوهریت، خواه به عنوان کمال ماهیت نفس در نظر گرفته شود یا عبارت از سلب موضوع یا محل باشد، امر مستقلاً نیست به گونه‌ای که نفس ذات تو از «آن» عین که با «آن» بدان اشاره می‌شود تشکیل شده باشد.

با فرض اینکه «جوهریت» معنایی مجهول دارد، درحالی که شما دائماً به ذات خود علم دارید نه با

هیچ امر زایدی که به آن ذات معلوم شما افزوده شده باشد، این جوهریت مجهول که از شما غایب است به هیچ وجه تمام یا حتی جزء ذات شما نخواهد بود. هنگامی که به بررسی دقیق خود پردازای درخواستی یافت که آنچه به سبب آن، «خودت» هستی چیزی نیست مگر امری که به ذات خود علم دارد. این همان «من - بود» فعال توست. این همان طریقه‌ای است که با آن هرکه ذات خود را می‌شناسد و همان چیزی است که «من - بود» [فعال] هر کس در آن با تو مشترک است. (۳۹)

سهروردی بر اساس توصیف علم حضوری و وحدتی که میان آن و واقعیت عینی نفس طراحی کرد، در این عبارات گامی دیگر به سوی حل مسأله جوهریت نفس برداشت. او صرفاً با تکیه بر این اساس که هر آنچه شخص درباره خود با علم حضوری می‌داند باید به عنوان واقعیت صرف خود شخص در نظر گرفته شود، معتقد است در نتیجه آن وجود «من - بود» فعال مطلقاً صرف است و اینکه صرافیت وجودی «من - بود» چیزی جز استقلال از بودن در دیگری نیست. از آنجا که در گستره این علم، چیز فعالی جز «من - بود» نفس یافت نمی‌گردد، واقعیت عینی خود باید مطابق با گونه‌ای از وجود باشد که در دیگری تحقق ندارد. (۳۰) این نحوه از استقلال وجودی، جوهریت را توصیف می‌کند.

درواقع این برهان از دو قضیه متوالی که پیش از این توسط خود نویسنده به اثبات رسید تشکیل می‌شود. اولی، اتحاد «علم» و «وجود» در خصوص علم حضوری به خود است و دیگری، صرافت و بساطت مطلق این علم است که به گونه‌ای قطعی و عملی از ورود هر عنصری از «غیریت» به عرصه «من - بود» جلوگیری می‌کند. هرگاه این دو مقدمه پذیرفته شود، این نتیجه به روشنی به دنبال خواهد آمد که نفس صورتی از واقعیت دارد که دلالت بر هیچ معنایی از «غیریت» نمی‌کند. این است معنای واقعیت مستقل که معادل «جوهریت» در اصطلاح‌شناسی سهروردی است.

مقصود از قسمت باقیمانده برهان، بازسازی دیدگاهی موجه و روشن درباره جوهریت و رها ساختن این مفهوم از رهیافت‌های سنتی در باب تمایز مناقشه‌انگیز میان مقوله جوهر و عرض است. سهروردی با چنین کاری به گونه‌ای مبدعانه تعریف خود از جوهریت را به ما عرضه می‌کند، تعریفی که در پرتو پژوهش تجربی وی در خصوص شرایط واقعی «من - بود» فعال از سویی و

معنای کاملاً معلوم جوهر از سویی دیگر به وضوح و با دقت بیان گردید. تعریف وی به دور از پیشینی و جزمی بودن، صرفاً توسط معنای سلبی «جوهریت» یعنی «نبودن در غیر» و توسط مبتنی بودن وجود آن صرفاً بر اطلاعاتی که توسط ارزش صدق فعال خود علم حضوری مطرح شده بود، بی آنکه به هرگونه گفتاری مابعدالطبیعی در این خصوص مرتبط باشد، توصیف گردید. هنگامی که مطرح می‌کند اگر ما فرض کنیم که «خود [= نفس] ذاتی نامعلوم، خواه جوهر یا عرض، دارد چنین ذاتی نمی‌تواند نه کل و نه بخشی از نفس را تشکیل دهد، منظورش این است که ما نباید خود را دلمشغول این مسائل مناقشه‌آمیزی که توسط واقعیت عینی «من - بود» مواجه نگردیده است، سازیم. سهروردی مطرح می‌کند که تمامی آنچه ما می‌توانیم انجام دهیم کندوکاوی دقیق درباره «من - بود» فعال - و نه مفهومی - «خود» همان به منظور دریافتن اینکه واقعیت آنها از چه چیز تشکیل شده است می‌باشد. البته منظور او از کندوکاو، کندوکاو درباره علم به خودمان است و آنچه به وسیله این‌گونه علم بدان آگاهی می‌یابیم. به مجرد این که نتیجه این [امر] مشخص شود که چیزی کمتر و بیشتر از واقعیت محض «من - بود» نیست دیگر هیچ‌گونه دلیلی برای اینکه چرا باید واقعیت این «من - بود» را درگیر یک «غیریت [= دیگر بود]» کنیم وجود نخواهد داشت، حتی اگر ثابت نشود که ایجاد سهل‌انگارانۀ چنین اعمالی تناقض‌آمیز است.<sup>(۳۱)</sup>

نتیجه اینکه براساس این نظریه اشراقی که در حقیقت علم فعال به «من - بود» دقیقاً همان واقعیت «من - بود» است، همراه با بساطت ماهیت این علم، معنایی سلبی از جوهریت می‌تواند ساخته شود. این معنای سلبی به تنهایی قادر به توصیف واقعیت «خود» به عنوان گونه‌ای وجود است که - در حالی که گونه‌ای صرف و فعال وجود دارد - در دیگری تحقق ندارد.<sup>(۳۲)</sup> حال، اگر مقوله جوهر من حیث هی بتواند دستخوش این فروگاهی و ساده‌سازی شود و با این تعبیر سلبی بدون نیاز به فراخواندن ذاتی اثباتی و ناشناخته بازگو گردد، برای سهروردی دستاورد بزرگی خواهد بود که به این نتیجه برسد که وجود عینی «خود» ثابت می‌کند که جوهری است که با این معنی بر ما آشکار شده است. ولی حتی اگر این مقوله آماده نباشد که در این تقلیل در معنا باقی بماند، باز هم به سختی به نظر می‌رسد که چالش با این موضع اصولی با سهروردی که واقعیت «خود» در موجودی دیگر تحقق ندارد امکان داشته باشد. بنابراین براساس فلسفه سهروردی، «خود» یک واقعیت مستقل و همچنین موجودی بسیط و غیرقابل تقسیم است، قطع نظر از اینکه

چه مقوله‌ای - اگر چنین مقوله‌ای وجود داشته باشد - به گونه‌ای پیشینی در خصوص ذاتیات آن به کار می‌رود. (۳۳)

### پی‌نوشت‌ها

\* این مقاله ترجمه فصل پنجم از کتاب زیر است:

The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy, Knowledge by Presence, Mehdi Ha'iri Yazdi, Foreword by Seyyed Hossein Nasr, State University of New York, 1992.

\*\* معادل فارسی «من - بود» در برابر «I-I-ness» و نیز «آن - بود» در برابر «It-I-ness» را وامدار برادر فرهیخته و ارجمند جناب آقای ملکیان هستم. (مترجم).

۱. در این فصل و فصل بعدی مرجع عمده ما فلسفه اشراقی شهاب‌الدین سهروردی است. ما به گونه‌ای اساسی با او در خصوص مفهوم «خود» موافقیم. براین اساس تعریفمان از «خود» آنرا ذاتاً نه به‌عنوان جوهری مادی یا غیرمادی طبقه می‌کند و نه اینکه اساساً آنرا تحت عنوان «موضوعات» قرار می‌دهد. این بدان دلیل است که همانطور که خواهیم دید، آن، از آنگونه موضوعاتی نیست که کسی بتواند با استعمال «آن» یا «این» و امثال آنها بدان ارجاع دهد. بلکه صرفاً یک موضوع کنشگر است. براساس این «خود» کنشگر است که ما می‌خواهیم گونه‌ای آغازین از معرفت حضوری خود را برپا داریم. نک سهروردی، کتاب *حکمة الاشراق*، ویراسته اچ کرین (پاریس / تهران، ۱۹۵۲)، صص. ۱۱۰-۱۰۶.

2. L. Wittgenstein, "Family Resemblance," in *Philosophical Investigations*, trans. G.E. Anscombe (New York, 1968), PP. 65-77.

۳. ابن سینا، «منطق» در کتاب الاشارات و التنبیها، ویراسته سلیمان دنیا، صص ۶۶-۲۴۹.

۴. ابن سینا، «فصل فی ان الحد لا یکتسب بالبرهان»، منطق، کتاب النجاة.

۵. سهروردی، کتاب المشارع و المطارحات، در مجموعه آثار، ویراسته کرین، جلد اول. کتاب با این جمله آغاز می‌شود: «و هو یبحث الانسان عن علمه بذاته ثم یرتقی الی...»

۶. همانطور که در فصل پیشین اشاره کردیم واژه «ذات» که به‌طور طبیعی می‌تواند به ماهیت (essence) ترجمه گردد و اگر مرجع آن، بجای آنکه ماهیت یا ذاتیات آن باشند، وجود واقعی آن باشد باید به واقعیت (reality) ترجمه شود. مشابه این نظر را سبزواری در *ما بعد الطبیعه* خود مطرح کرده است. نک شرح منظومه، صص ۹۰-۶۰ و ۵۶.

۷. سهروردی، حکمة الاشراق، بخش دوم، ص ۱۰۶.

۸. همان، صص ۱۰۷-۱۰۶.

۹. در خصوص ادبیات نور، نک به غزالی، مشکوة الاتوار.

۱۰. سهروردی، حکمة الاشراق، صص ۱۰۸-۱۰۷.

۱۱. همان، ص ۱۰۸.

۱۲. همان، صص ۱۰۸-۱۰۷.

۱۳. یعنی تقابل تضاد، تناقض، تضایف و تقابل عدم و ملکه (م).

14. Timaeus, Plato's Cosmology (London and New York, 1937), Para. 27-28D.

۱۵. در ادبیات فلسفه اسلامی، واژه‌های ذیل برای ارجاع به تصور ذهنی یک مرجع عینی به گونه‌ای مترادف بکار می‌روند:

۱. مثال

۲. الصورة

۳. الوجود الذهنی

۴. الظهور الذهنی

۵. الماهیه الذهنیه

۶. الشبح

در این ادبیات دو مورد اول از دیگر موارد رایج‌تر است. به دلیل آنکه تمامی این موارد بخصوص دو مورد اول ابهام بیش از حد دارند و همواره کاملاً مترادف یکدیگرند، برای موضوع درون‌ماندگار یا ذهنی [= نفسی] از اصطلاح کانت یعنی (representation) برای ترجمه اصطلاح خودمان استفاده کردیم.

۱۶. سهروردی، حکمة‌الاشراق، ص ۱۱۱، پاراگراف ۱۱۵.

۱۷. این آگاهی غیرمستقیم خودم است که در آن جمله منطوی است ولی اینطور نیست که توسط بکارگیری واژگان یا معنای زبان بدان تصریح شده یا از آن سخن بمیان آمده باشد.

۱۸. سبزواری، شرح منظومه، ص ۶۳ - ۶۰

۱۹. مرادمان از نظریه پدیدارگرا (phenomenalism)، پدیده نمود (phenomenon of representation) است که البته می‌توانیم آنرا نظریه نمودگرا (representationalist) هم بنامیم. در اصطلاح ما عموماً پدیدار و نمود می‌توانند به‌جای یکدیگر قرار گیرند.

۲۰. قیاس خلف، نک منطق، کتاب الاشارات، صص ۴۶۴ - ۴۶۱.

۲۱. صدرالدین شیرازی، کتاب الاسفار، سفر اول، بخش سوم، صص ۹ - ۴۶۵.

۲۲. منظور سهروردی از «وجود محض» یا «نور محض»، آن ویژگی یا مرتبه از وجود است که با تحلیل عقلی از ماهیت متمایز شده است. اگرچه چنین تحلیل یا تفکیکی در جهان خارج قابل دستیابی نیست، عقل ما می‌تواند بر مؤلفه وجودی «خود»، به تنهایی، متمرکز شود و ماهیتش را لحاظ نکند. براساس این پیشفرض، صراحت وجود «خود»، یک پیرایش پس از تحلیل است که تنها درباره وضعیت وجود واقعیست - و نه وضعیت مفهوم و ماهیت عقلیش - بکار می‌رود.

۲۳. سهروردی، حکمة‌الاشراق، ص ۱۱۱.

۲۴. همان، صص ۱۱۱ - ۱۱۲.

۲۵. سهروردی، کتاب التلویحات (مجموعه آثار، ج اول)، ص ۷۲.

۲۶. حکمة‌الاشراق، ص ۱۱۲.

۲۷. کتاب المشارع و المطارحات (مجموعه آثار، جلد اول) صص ۸۰ - ۴۷۴.

۲۸. نک کتاب التلویحات، ص ۷۲.

۲۹. حکمة الاشراق، ص ۱۱۲.

۳۰. در خصوص زمینه وجودشناختی این نظریه، چنین در نظر گرفته شده است که میان وجود فی نفسه و وجود بنفسه تمایز مهمی وجود دارد. و وجود فی نفسه، لزوماً مستلزم وجود بنفسه نیست. می توان واقعاً وجود فی نفسه را - برخلاف وجود بنفسه - بر بسیاری از جواهر ارسطویی اطلاق کرد. تنها بر وجود خداوند است که، از حیث وجوب وجودش می توان اطلاق هر دو وجود فی نفسه و وجود بنفسه، کرد. در خصوص وجود خود [= نفس]، [باید گفت که] ذاتاً تنها به معنای وجود فی نفسه است یعنی وجود فی غیره نیست. ولی همانطور که بعداً خواهیم گفت به معنای یک موجود مفاض [= مخلوق]، وجود بنفسه نخواهد بود. این تمایز مهم در نظریه وجود ارسطویی به چشم نمی خورد.

۳۱. اگر دغدغه تعریفات را داریم که ارزش منطقی دارند، باید مفاهیمی که در تعریف اشیاء بکار گرفته می شوند صرفاً براساس این معیار باشند. در این صورت خواهیم دید که میان این روند از تعریف با تعریفی پیشینی چقدر فاصله وجود دارد.

۳۲. درباره همین موضوع نک کتاب التلویحات، ص ۱۱۵.

۳۳. کتاب الاسفار، سفر اول، بخش سوم.