

«خودآگاهی» در سهروردی؛ اشتراکات و اختلافات او با ابن سینا

ابوالقاسم صادقی^۱

چکیده

خودآگاهی (ادراک شیء از خود یا به تعبیر دیگر ادراک الشیء نفسه) از مباحث مهم معرفت‌شناختی است که در فلسفه اسلامی محل بحث و نقض قرار گرفته است. اهمیت بحث خودآگاهی در فلسفه اسلامی را از تأثیری که این بحث بر تحلیل آگاهی و نیز بر بررسی علم‌باری می‌گذارد، می‌توان درک کرد. در تحلیل خودآگاهی میان ابن سینا و سهروردی (به‌عنوان بنیانگذار مکتب اشراق) اختلاف است. در پژوهش حاضر شرایط لازم و کافی خودآگاهی بر اساس نظر سهروردی بررسی شده است؛ بدین منظور دو پرسش اصلی در باب چگونگی تحقق خودآگاهی مطرح شده است و پس از بررسی هر یک از این دو پرسش، نظر انتقادی سهروردی به ابن سینا در باب چیستی و هستی خودآگاهی تبیین شده است. در مقاله پیش رو استدلال‌های او در رد نظر ابن سینا و در اثبات نظر خویش در قالب دو روش پیشینی - تحلیل و پسینی، تقریر و صورت‌بندی شده است و در نهایت نشان داده‌ایم که سهروردی چون ابن سینا خودآگاهی را عین ذات شیء خودآگاه می‌داند و بر خلاف او «ظهور فی نفسه» داشتن را شرط لازم و «ظهور لِنفسه» داشتن (و نه تجرد) را شرط کافی برای خودآگاهی می‌داند و معتقد است «هر موجود خودآگاهی، مجرد از ماده است»، اما منطقیاً این گونه نیست که «هر موجود مجردی خودآگاه باشد».

واژگان کلیدی: ادراک، خودآگاهی، تجرد از ماده، ظهور، حضور، نور، حضور معرفت‌شناختی، حضور متافیزیکی.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۶/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۵/۲۸

۱. استاد حوزه علمیه و طلبه سطح ۴ مرکز تخصصی آخوند خراسانی مشهد و دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم قم (sadeghi.morabbi@gmail.com).

مقدمه

«خودآگاهی» در میان فیلسوفان اسلامی از جمله سهروردی مورد بحث واقع شده است. این بحث از آن رو که از ادراک سخن می‌گوید، معرفت‌شناسانه بوده و از آن جهت که ادراک تابع نوعی خاص از وجود قلمداد شده، بحثی متافیزیکی و وجودشناسانه است.

منظور از «خودآگاهی» در تحقیق حاضر همان چیزی است که در فلسفه اسلامی از آن به «ادراک شیء از خودش» یا به اصطلاح فنی‌تر «ادراک الشیء نفسه» تعبیر می‌شود و به تبع مقصود از «شیء خودآگاه» همان شیئی است که مدرک خودش می‌باشد. پژوهش حاضر به بررسی شرایط لازم و کافی «خودآگاهی» از دیدگاه سهروردی می‌پردازد.

نظریه انتقادی سهروردی در تحلیل «خودآگاهی»، ریشه در جهان‌شناختی نوری او دارد (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۰) و از نتایج خاص نظریه ایشان در این موضوع، تحلیل اشراقی است که از علم‌باری ارائه کرده است (همان، ص ۱۵۲). در دیدگاه سهروردی «دگرآگاهی» (علم شیء به موجودات دیگر) ریشه در «خودآگاهی» دارد و «خودآگاهی» دست‌کم شرط لازم برای «دگرآگاهی» است (همان، ص ۱۱۷). این مسئله از نکاتی است که موجب می‌شود بحث از «خودآگاهی» به بحث از «دگرآگاهی» و نیز تحلیل علم‌باری مرتبط شود و در نتیجه بر اهمیت این بحث بیفزاید.

برای بررسی شرایط لازم و کافی «خودآگاهی» از دیدگاه سهروردی و نقد او به نظریه مشائیون در این باب، پس از طرح دو پرسش اصلی درباره «خودآگاهی» و در جهت پاسخ به این دو پرسش به مسئله مذکور پرداخته می‌شود که «چگونه موجودی خودش را ادراک می‌کند و از دانش آگاهی دارد؟».

از آنجا که نظر سهروردی در باب شرایط لازم و کافی خودآگاهی، نظریه‌ای انتقادی و ناظر به نظریه مشائیون در این باب است، به صورت مختصر دیدگاه مشائیون و استدلال‌های انتقادی سهروردی بر نظریه مشائیون و روش او در این استدلال‌ها مطرح می‌شود.

در نهایت به وضوح و به صورت مستدل بیان می‌شود که تحلیل سهروردی از شرایط لازم و کافی «خودآگاهی» چه مقدار با نظر مشائیون همگام بوده و در مقابل، مخالفت‌های سهروردی با آنان در این تحلیل چیست.

ذکر این نکته لازم است که عمده آنچه در مورد نظریه مشاء درباره «خودآگاهی» مطرح می‌شود،

بر پایه نقل سهروردی از نظر مشائیون در کتاب **حکمة الإشراف** است و هم‌خوانی نقل او با اصل نظر مشائیون، موضوع دیگری است.

۱. دو پرسش اصلی در باب «خودآگاهی»

۱. آیا «خودآگاهی» صفتی است که بر شیء خودآگاه اضافه می‌شود یا صفتی است که جزء ذات شیء خودآگاه است؟ به عبارت دیگر آیا «شیئیت» یک شیء و «خودآگاهی» همان شیء دو جزء جدا از یکدیگرند (صورت اول) یا اینکه «شیئیت» شیء خودآگاه همان خودآگاه بودن آن شیء است (صورت دوم)؟

توضیح اینکه در صورت اول - که «شیئیت» یک شیء و «خودآگاهی» آن، دو جزء جدا از یکدیگرند - برای خودآگاه شدن یک شیء، ویژگی یا ویژگی‌های خاصی بر آن اضافه می‌شود و در نتیجه آن شیء، خودآگاه می‌شود و «خودآگاهی» صفتی در کنار دیگر صفات متعدد موجود خودآگاه است و موجود خودآگاه همان‌گونه که صفات متعددی از جمله «نشسته‌بودن» و «نویسنده‌بودن» دارد، واجد صفت «خودآگاه‌بودن» هست.

در صورت دوم - که «شیئیت» شیء خودآگاه همان «خودآگاهی» آن شیء است - وجود شیء خودآگاه به‌گونه‌ای است که «خودآگاهی» (و مدرکیت الشیء نفسه) عین ذات اوست و در این صورت دوئیتی میان «خودآگاهی» و ائیت شیء خودآگاه وجود ندارد.

۲. هر یک از دو صورت مذکور صحیح باشد، پرسش مشترکی را به دنبال دارد که نوع پاسخ ما به پرسش اول مشخص می‌کند پرسش دوم را به چه صورتی مطرح کنیم؛ بدین ترتیب که:

- اگر صورت اول را در پاسخ به پرسش قبل بپذیریم، این پرسش را این‌گونه می‌پرسیم که «خودآگاهی» (در صورت اول) حاصل اضافه شدن چه ویژگی‌هایی بر شیء است تا شیء خودآگاه شود؟

- اگر صورت دوم را در پرسش قبل بپذیریم، این پرسش را این‌گونه می‌پرسیم که وجود یک شیء خودآگاه چه تفاوتی با شیء دیگر دارد که اولی خودآگاه و دومی ناخودآگاه است؟

۲. این‌همانی و نفی دوئیت میان «شیئیت» و «مدرکیت» در شیء خودآگاه

در پاسخ به پرسش اصلی اول، دو صورت را متصور کردیم. شاید در بدو امر به نظر آید که صورت اول صحیح است، با این توضیح که در بدو امر به ذهن می‌آید که شیء خودآگاه می‌تواند گاهی صفت

«خودآگاهی» و گاهی نداشته باشد، چنان که شیء زنده دارای دو پا می‌تواند گاهی بنشیند و گاهی بایستد، اما در ادامه نشان داده می‌شود که سهروردی این نگاه عرفی را فنی و فلسفی نمی‌داند. در واقع پاسخ سهروردی به پرسش اول منفی بوده و او صورت دوم را برای پاسخ می‌پذیرد و به صراحت با صورت اول مخالف است.

برای توضیح ادعای سهروردی در باب پاسخ به پرسش اصلی اول، چهار فرض و احتمال در پاسخ به پرسش اول می‌توان تصور کرد:

(الف) شیء خودآگاه با دارا بودن تصویری که مثالی از ذات او و خارج از ذات اوست و در نتیجه ادراک آن تصویر، به ادراک خویش توفیق می‌یابد.

(ب) شیء خودآگاه با علم به صفتی از صفات خود و خارج از ذات خویش همچون قدرت (علی‌الغرض)، به «خودآگاهی» یا به تعبیر سنتی به «ادراک ذات خود» یا به تعبیر سهروردی به «ادراک آنائیت خود» می‌رسد؛ در واقع چون به این امر که «قدرت دارم» آگاهم، پس به خودم آگاهم. (ج) شیء خودآگاه با علم به صفتی از صفات خویش که جزء ذات خود اوست، نه خارج از ذاتش، به «خودآگاهی» می‌رسد.

(د) «خودآگاهی» عین شیء خودآگاه و عین «آنائیت» و به تعبیری عین «هستی» اوست. معلوم است تفاوت دو قضیه اخیر در این است که در قضیه (ج) مدرکیت و خودآگاهی جزء ذات است و در قضیه (د) عین ذات و آنائیت شیء خودآگاه است.

ادعای سهروردی در پاسخ به پرسش مزبور، قضیه (د) است، بلکه بالاتر اینکه او عقیده دارد دو قضیه اول از چهار قضیه مذکور قابل تصور نیست (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۱).

سهروردی معتقد است قضیه (الف) به دلایلی باطل است (همو، ۱۳۸۸، ص ۴۸۴). برخی معتقدند سهروردی بر این ادعا که علم نفس ناطقه نسبت به ذات خویش از طریق مثال یا همان صورت ذاتش نیست، سه برهان اقامه کرده است (همتی، ۱۳۶۲، ص ۱۵۹).

فارغ از اینکه سهروردی چه میزان استدلال در این باب آورده است و با توجه به اینکه قضایای چهارگانه مذکور را از یکدیگر تفکیک کردم، در ادامه استدلال یا دست‌کم استدلال اصلی سهروردی (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۱) بر ردّ قضیه (الف) در قالب یک برهان خلف قابل صورت‌بندی است:

(a) فرض کنیم شیء خودآگاه به واسطه درک مثالی که از خویش دارد، خود را درک می‌کند.

- (b) اگر یک شیء به واسطه درکی که از مثال خویش دارد، به «خودآگاهی» برسد (و خود را درک کند)، از دو شق خارج نیست؛ یا مثالش با خودش این‌همانی دارد و در نتیجه ادراک مثالش همان ادراک خودش است، یا مثالش با خودش این‌همانی ندارد، بلکه ادراک از مثال به‌نوعی به ادراک از خود (ممثل) منجر می‌شود (به دلیل استحاله اجتماع نقیضین).
- (c) شق اول صحیح نیست؛ چه اینکه مثال شیء با خود آن شیء این‌همانی ندارد و در نتیجه ادراک مثال ذات، همان ادراک ذات نیست.
- (d) در شق دوم، شیء خودآگاه یا علم دارد به اینکه آن مثال، مثال خودش است یا ندارد.
- (e) اگر علم ندارد، پس به خودش هم علم ندارد و در نتیجه به «خودآگاهی» نمی‌رسد.
- (f) اگر علم دارد به اینکه آن مثال، مثال خودش است؛ پس به خودش پیش از علم به مثالش علم داشته و «خودآگاهی» داشته است.
- (g) پس شق دوم (که مثالش با خودش این‌همانی ندارد) صحیح نیست (رفع تالی، قضایای d تا f).
- (h) پس ادراک مثال به «خودآگاهی» (و ادراک از خود) منجر نمی‌شود (رفع تالی، قضایای b تا h).

نتیجه: شیء خودآگاه به واسطه درک مثالی که از خویش دارد، خود را درک نمی‌کند، و هوالمطلوب.

استدلال سهروردی بر ردّ قضیه (ب) این‌گونه است (همان):

- (a) اگر شیء خودآگاه به واسطه صفتی خارج از ذات خویش به خودش علم داشته باشد، پس می‌داند آن صفت متعلق به ذاتش است.
- (b) اگر بداند آن صفت متعلق به ذات خویش است، پس اول «خودآگاهی» داشته و ذاتش را ادراک کرده و سپس به تعلق آن صفت به ذاتش آگاهی یافته است.
- (c) ولی شیء خودآگاه پیش از درک تعلق صفت به ذاتش، درکی از ذاتش ندارد (حسب الفرض).

نتیجه: شیء خودآگاه به واسطه صفتی خارج از ذات خویش به «خودآگاهی» نمی‌رسد (رفع تالی) و هوالمطلوب.

به عبارت دیگر کلام سهروردی را این‌گونه می‌توان تقریر کرد که اگر بگوییم «من می‌دانم عالم هستم، پس من می‌دانم که هستم»، در واقع «من» را به عنوان ذات اثبات کرده‌ایم و بعد گفته‌ایم «من

عالمم»، وگرنه از کجا فهمیده‌ایم صفت عالم برای ذات «من» بوده است. در اینجا از «خودآگاهی» به «صفت آگاهی» (که همان آگاهی به عالم بودن ذات است) رسیده‌ایم، نه برعکس و همین علت ابطال قضیه (ب) است.

اما در باب قضیه (ج) باید گفت سهروردی این قضیه را نیز در باب «خودآگاهی» نمی‌پذیرد و معتقد است «مدرکیت» صفتی از شیء خودآگاه که جزء آن باشد، نیست (همان، ص ۱۱۲). ایشان بر این ادعا این‌گونه استدلال می‌کند:

- (a) شیء خودآگاه مستمراً خود را ادراک می‌کند.
 (b) اگر شیء خودآگاه با ادراک «مدرکیت» خود را درک کند، «مدرکیت» یا صفتی است که جزء ذات شیء خودآگاه بوده یا لازمه آن یا همان ذات شیء خودآگاه است.
 (c) اگر «مدرکیت» جزء ذات شیء خودآگاه باشد، جزء دیگر حسب الفرض از ذات شیء خودآگاه وجود دارد که برای او مجهول است.
 (d) اما شیء خودآگاه به ذات خود جاهل نیست، بلکه ذات خویش را درک می‌کند (حسب الفرض).
 (e) پس «مدرکیت» صفتی که جزء ذات شیء خودآگاه باشد، نیست (رفع تالی قضیه c).
 (f) «مدرکیت» لازمه ذات خودآگاه هم نیست (به دلیل استدلالی که در ردّ قضیه ب مطرح شد).

نتیجه: «مدرکیت» همان ذات شیء خودآگاه است (همان).

درواقع سهروردی با این استدلال اثبات می‌کند:

اولاً، «أنائیت» شیء خودآگاه همان «مدرکیت» اوست (همان).

ثانیاً، صحیح نیست که من به‌عنوان یک شیء خودآگاه بگویم «ذات من اینتی است که خودش را درک می‌کند» یا به‌تعبیر سهروردی (همان، ص ۱۱۳)، صحیح نیست بگوییم «ذاتک آنیه تدرک نفسها»؛ چه اینکه در این صورت «ذات» فی‌نفسه مخفی می‌ماند و در نتیجه من خودم را درک نکردم، درحالی‌که فرض این است که من به‌عنوان شیء خودآگاه، خودم را درک می‌کنم و هیچ‌گاه از درک خودم غایب نیستیم؛ پس صحیح این است که بگویم «ذات و أنائیت من همان مدرکیت من است» (همان، ص ۱۱۲).
 با این استدلال‌ها و نتایج، پاسخ سهروردی به پرسش اصلی اول این است که «ذات» شیء خودآگاه همان «خودآگاهی» یا «مدرکیت شیء از ذات خود» است و میان «شیئیت» و

«خودآگاهی» شیء خودآگاه، دوئیتی وجود ندارد؛ بنابراین خودآگاهی حاصل صفات یا ویژگی‌هایی در شیء خودآگاه نیست که خارج از ذات او یا جزئی از ذات او باشد، بلکه شیء خودآگاه همان مدرک از ذات خود می‌باشد، نه اینکه شیئی باشد که یکی از اجزاء آن «خودآگاهی» است. به عبارتی صحیح نیست بگوییم «شیء خودآگاه در کنار صفت یا صفات دیگر، ویژگی یا صفت خودآگاهی دارد»، بلکه باید بگوییم «شیء خودآگاه همان مدرک ذات خود است، نه چیزی دیگر». با این توضیح، سهروردی در پاسخ به پرسش اصلی اول، صورت دوم - و نه صورت اول - را می‌پذیرد. به تعبیر سهروردی «شیئت» شیء خودآگاه همان «مدرکیت او از ذات خویش» و «شاعریت او به ذات خویش» است، نه چیزی غیر از این «شاعریت» و آن «مدرکیت» (همان). در دیدگاه سهروردی «شیئیت» از محمولات و صفات عقلی است، نه حقیقتی جدا از ذات خودآگاه یا جزئی از اجزای ذات آن (همان، ص ۱۱۴).

۳. واکاوی تفاوت موجود خودآگاه و موجود ناخودآگاه

در این مرحله به بررسی دیدگاه سهروردی در پاسخ به پرسش اصلی دوم می‌رسیم. از آنجاکه در پرسش اول، نظر سهروردی منطبق با صورت دوم بود، پرسش دوم را می‌توان این‌گونه طرح کرد: «وجود شیء خودآگاه چه تفاوتی با وجود شیء دیگر دارد که اولی خودآگاه و دومی ناخودآگاه است؟».

سهروردی در پاسخ به این پرسش (همان، ص ۱۱۴-۱۱۶) از تحلیل مشائیون از «خودآگاهی» و به تبع از تحلیل ایشان از «دگرآگاهی» فاصله می‌گیرد (همان، ص ۱۵۰-۱۵۱) و در مقابل تحلیل مشائی، تحلیل اشراقی خود را در این باره مطرح می‌کند (همان، ص ۱۵۲-۱۵۳).

۳-۱. تحلیل مشائی از «خودآگاهی»

مشائیون مدعی اند ادراک الشیء نفسه - یا به تعبیر نویسنده - خودآگاهی، همان تجرد شیء از ماده است؛ پس شیء خودآگاه دقیقاً همان شیء مجرد از ماده است.

درواقع طبق نظر سهروردی (همان، ص ۱۱۴)، مشائیون معتقدند «خودآگاهی» تجرد از ماده و به تبع غایب‌بودن از ذات است. با این توضیح بر حسب دیدگاه مشاء برای اینکه بگوییم شیئی خودآگاه است، کافی است گفته باشیم آن شیء مجرد از ماده است و چون تجرد از ماده دارد، اجزای

مادی ندارد تا میان اجزایش بُعد مکانی یا زمانی باشد (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۶-۲۷) و هر جزئی از دیگری غایب باشد و در نتیجه از خود و ذاتش غایب نیست؛ پس در دیدگاه مشاء «تجرد از ماده» و به تبع «غایب‌بودن شیء از ذاتش» شرط لازم و کافی برای خودآگاهی بوده و بس. به عبارت فنی‌تر اساساً «تجرد از ماده» همان «خودآگاهی» است.

بنا بر نقل سهروردی، مشائیون معتقدند حد وسط و عاملی که زمینه‌ساز ادراک شیء از خویش می‌باشد، تجرد شیء از ماده است. استدلال مذکور را می‌توان به‌نحو ذیل تقریر کرد:

اگر شیء غیرمادی باشد، اجزایی ندارد تا از یکدیگر منفک و جدا باشند و هر شیء که اجزای مادی جدا از یکدیگر ندارد، یکپارچه در نزد خود حاضر است و از خود غایب نیست.

نتیجه: علم به خویشتن همان تجرد از ماده و در نتیجه حضور نزد خویشتن و غایب‌بودن از خود است. درحقیقت بنا بر نظر مکتب مشاء، تجرد شیء از ماده و در نتیجه حضور متافیزیکی شیء نزد خودش، همان ادراک شیء از خویش است.

۳-۲. نقدهای سهروردی به تحلیل مشائیون از «خودآگاهی»

سهروردی تجرد شیء از ماده و حضور شیء نزد خویش را امری و ادراک شیء از خود را امری دیگر می‌داند. او قبول ندارد ادراک شیء از خود، همان تجرد شیء از ماده و حضور شیء نزد خویش باشد. در نظر سهروردی حضور متافیزیکی شیء نزد خویش غیر از ادراک شیء از خودش است؛ چه اینکه تازمانی که شیء برای خود ظهوری نداشته باشد، ادراکی نیست و صرف حضور متافیزیکی شیء نزد خویش، به ظهور یا به تعبیری حضور معرفت‌شناختی شیء نزد خویش منجر نمی‌شود.

به بیان دیگر ما محتاج معرفت‌شناختی شیء نزد خویش هستیم و میان حضور متافیزیکی شیء نزد خویش و حضور معرفت‌شناختی شیء نزد خویش (به تعبیر سهروردی ظهور الشیء لذاته) نه تنها این‌همانی نیست، بلکه حتی حضور متافیزیکی شیء نزد خویش مستلزم حضور معرفت‌شناختی شیء نزد خویش و به تبع مستلزم ادراک شیء از خویش نیست.

سهروردی برای استدلال بر ردّ تحلیل مشائی از «خودآگاهی» و اثبات نظریه خود، روش‌هایی را در پیش می‌گیرد. او در ردّ تحلیل مشائی از روش مثال نقض و نیز از روش پیشینی - تحلیلی استفاده می‌کند. سهروردی ابتدا با پیشنهاد یک فرض ذهنی و با روش پیشینی - تحلیلی به نقد سخن مشائیون می‌پردازد (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۵). این استدلال را بدین ترتیب می‌توان صورت‌بندی و تقریر کرد:

اگر طعم مثلاً شیرینی یا ترشی را به صورت موجودی مستقل فرض کنیم که مجرد از ماده باشد - نه اینکه در قالب موجودات مزه دار محقق شود - آنگاه موجود مفروض یکی از احتمالات ذیل است:

۱. طعم لافسه؛
۲. طعم لغيره؛
۳. طعم مجرد؛
۴. طعم ظاهر لافسه.

به حسب تحلیل و فرض، موجود مفروض، طعم لافسه و طعم مجرد از ماده است؛ پس احتمال ۲ و ۴ صحیح نیست.

باتوجه به صحیح نبودن احتمال ۴؛ درعین حال که طعم مفروض، مجرد از ماده است، ولی فقط طعم مجرد است، نه چیزی دیگر.

نتیجه: صرف تجرد از ماده و حضور متافیزیکی شیء نزد خویش برای ادراک شیء از خودش کفایت نمی کند.

برای توضیح بیشتر مقصود سهروردی در استدلال مزبور، باید گفت همان گونه که مقدمه a مشاهده شد، سهروردی لزوماً نمی خواهد بگوید طعم و مزه در خارج، جدا از ماده تحقق دارد و برای مثال منظورش این نیست که طعم شیرینی جدا از اشیای شیرین - همچون خرما - وجود دارد، بلکه کاملاً با یک فرض ذهنی به آزمونی ذهنی می پردازد. او پیشنهاد می دهد همین طعمی را که در اشیا وجود دارد، در ذهن تصور کنیم و سپس تصور کنیم همین طعم، موجودی مستقل و مجرد از ماده باشد. او با این فرض ذهنی به ادامه استدلال خود می پردازد.

همچنین سهروردی به این فرض ذهنی و استدلال پیشینی - تحلیلی اکتفا نمی کند، بلکه مثال نقضی را نیز در ردّ سخن مشاء ذکر می کند. مثال نقض او در این باب هیولا یا همان ماده المواد است. گرچه او نظریه هیولا را آنچنان که مشائون می گویند، قبول ندارد، ولی از آنجا که خود مشائون به وجود موجودی به نام هیولا قائل اند، او دست به چنین مثال نقضی می زند (همان).

وی در این مثال نقض مطرح می کند که هیولی از هر ماده دیگری مجرد است، درعین حال خودآگاه نیست؛ پس نامعقول است بگوییم تجرد از ماده موجب «خودآگاهی» می شود (ضیایی،

۳-۳. تحلیل اشراقی از «خودآگاهی»

سهروردی آشکارا با نظر مشائیون در تحلیل «خودآگاهی» مخالف است و در مقابل معتقد است خودآگاهی ظهور لذاته شیء است؛ پس شیء خودآگاه، ظاهر لافسه و «خودآگاهی» ظهور لافسه است (سهرودی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۴). ظاهر است چون حقیقت شیء خودآگاه از جنس نور است و این ظهور، لذاته (و لافسه) است چون هیئت یا حالتی برای غیرخودش نیست و در نتیجه مثل نورهای عارض که نیازمند محلی اند تا ظاهر شوند، نیست، بلکه وجودشان مستقل و مستغنی از محل است (همان، ص ۱۰۷).

در دیدگاه او مجرد از ماده شرط لازم برای «خودآگاهی» است، اما شرط کافی نیست. سهروردی در تعریف نور می‌گوید: نور چیزی است که ظاهر است و نیاز به تعریف ندارد و چیزی اظهر از آن نیست (همان، صص ۱۰۶ و ۱۱۳)؛ در نتیجه معتقد است شیء خودآگاه، شیئی است که خودش برای خودش ظاهر بوده و در نتیجه از جنس نور است.

سهروردی برای اثبات دیدگاه خویش از همان روشی که در استدلال پیشینی - تحلیلی در ردّ نظر مشاء استفاده کرد، استفاده می‌کند. در واقع در آن استدلال بر روی طعم انجام شد، اما در اینجا به جای طعم از نور استفاده می‌کند و استدلال خویش را پیش می‌برد (همان، صص ۱۱۵-۱۱۶).

صورت‌بندی استدلال او بدین ترتیب است:

اگر نور را به صورت موجودی فرض کنیم که مجرد از ماده باشد، آنگاه موجود مفروض یکی از احتمالات ذیل است:

۱. نور لافسه؛
۲. نور لغیره؛
۳. نور مجرد؛
۴. نور ظاهر لافسه.

به حسب تحلیل و فرض، موجود مفروض دست کم نور لافسه و نور مجرد است. بر خلاف آنچه در مورد طعم گفتیم، در این فرض موجود مفروض نور ظاهر لافسه نیز هست (چون نور را فرض کرده‌ایم و نور عین ظهور است)؛ پس در این فرض فقط احتمال ۲ ناصحیح است. از آنجاکه نور لافسه و مجرد را فرض کرده‌ایم و نور عین ظهور است، نور مفروض (بر خلاف طعم مفروض) هم حضور لافسه و هم ظهور لافسه دارد. به بیان دیگر هم حضور متافیزیکی نزد خود دارد

و هم حضور معرفت‌شناختی (حضور متافیزیکی دارد چون حضور لافسه دارد و حضور معرفت‌شناختی دارد چون ظهور لافسه دارد).

ظهور شیء لافسه همان «خودآگاهی» یا ادراک شیء از ذات خویش است. نتیجه: ادراک شیء از خود، همان ظهور شیء نزد خویش است.

۳-۴. مشکلات سلبی معناکردن «خودآگاهی» در نظریه مشائیون

سهروردی اساساً معتقد است وقتی مشائیون سخن از غیبت از ذات می‌کنند و خودآگاهی را به مجرد از ماده و به تبع عدم غیبت شیء از ذاتش تحلیل می‌کنند، علم را به معنای سلبی برگردانده‌اند؛ چنان‌که وقتی «خودآگاهی» - و ادراک شیء از خود - را به مجرد از ماده تحلیل می‌کنند.

تجرد از ماده معنای سلبی دارد. عدم غیبت شیء از ذاتش معنای سلبی دارد. برگرداندن خودآگاهی (و علم به ذات) بدین معنای سلبی باعث می‌شود ماهیت و اینت شیء خودآگاه را به معنای سلبی تحلیل کنیم، درحالی‌که ماهیت و اینت شیء خودآگاه، امری سلبی نیست (همان، ص ۱۱۴-۱۱۵).

وی چنان‌که نمی‌پذیرد «خودآگاهی» مجرد از ماده باشد، همچنین نمی‌پذیرد «خودآگاهی» که معنای اثباتی دارد، به عدم غیبت شیء از ذاتش که معنای سلبی دارد، برگردد.

ممکن است گفته شود عدم غیبت از ذات، کنایه از شعور است و در نتیجه معنا سلبی نخواهد بود. پاسخ اینکه در این صورت نیز مشکلی حل نمی‌شود؛ زیرا تحلیلی از «خودآگاهی» نکرده‌ایم، بلکه دوباره صورت مسئله را تکرار کرده‌ایم.

مسئله این بود که «وجود یک شیء چه تفاوتی با شیء دیگر دارد که اولی خودآگاه و دومی ناخودآگاه است؟». شما پاسخ می‌دهید تفاوتش این است که اولی شعور به خود دارد، اما پرسش این است که چرا اولی شعور به خود دارد و دومی خیر؟

شاید گفته شود درست است که عدم غیبت شیء از ذاتش، معنای سلبی است، ولی از نوع سلب السلب است؛ بدین معنا که مقصود از غایب‌نبودن شیء از ذاتش، حضور شیء نزد خویش بوده و روشن است که حضور، امری ایجابی است، نه سلبی.

پاسخ نویسنده بر اساس ایده سهروردی این است:

اولاً، چنانچه گفته شد، حضور به دو معنای حضور وجودشناختی و حضور معرفت‌شناختی قابل

توضیح است.

اگر بگوییم منظور از حضور، حضور معرفت‌شناختی است، درواقع مسئله را تکرار کرده‌ایم، چنان‌که در مورد شعور این‌گونه بود. به عبارت دیگر باید گفت با تغییر معنای «خودآگاهی» به «حضور معرفت‌شناختی» یا به «شعور»، مسئله پاسخ داده نمی‌شود.

اگر منظور از حضور، حضور وجودشناختی باشد، درعین حال که دو اشکالی که به سخن مشائیون در باب «خودآگاهی» گرفته شد، همچنان وارد است، اشکال دیگر اینکه حضور نیاز به دو طرف دارد و معنایی ندارد بگوییم حضور شیء نزد خویش (همان، ص ۱۵۱). این اشکال سه‌روردی در مورد نیاز حضور به دو طرف را بتارکانی طوسی نیز در کتاب انتقادی‌اش به فلاسفه مطرح می‌کند (البتارکانی الطوسی، ۱۴۲۵، ص ۱۴۶).

۴. مقایسه تحلیل اشراقی و مشائی از «خودآگاهی»؛ شروط لازم و کافی «خودآگاهی»

در نظر سه‌روردی

به نظر می‌رسد سه‌روردی همچون مشائیون معتقد است شیء خودآگاه، مجرد است. ازسویی او هر شیء مقداری را در جهان‌شناسی خود، جسم برزخی می‌داند و معتقد است آنچه دارای بُعد و مقدار و به تعبیر او آنچه برزخ است، خودآگاهی ندارد (سه‌روردی، ۱۳۸۰، صص ۱۱۷ و ۱۶۷). درواقع بُعدداشتن و دارای مقداربودن را حجابی در مقابل آگاهی می‌داند و در نتیجه عدم الحجاب را شرط آگاهی می‌شمارد (همان، ص ۱۳۳). ازسوی دیگر شیء خودآگاه را نور مجرد می‌داند (همان، ص ۱۱۱). در نتیجه از دیدگاه او مقداری و مادی بودن، حجابی است که مانع آگاهی می‌شود و به تبع عدم الحجاب شرط آگاهی به معنای اعم و نیز «خودآگاهی» است. با این توضیح شیئی خودآگاه است که دارای ابعاد نباشد.

ممکن است گفته شود عدم حجاب، سلبی است و همان اشکالی که سه‌روردی بر مشائیون وارد کرد، بر خود او نیز وارد می‌باشد. در پاسخ می‌گوییم درست است که عدم حجاب، معنای سلبی دارد، اما در دیدگاه سه‌روردی این معنای سلبی، شرط کافی برای آگاهی به صورت اعم و خودآگاهی به صورت اخص نیست، درحالی‌که مشائیون معنای سلبی تجرد از ماده را شرط کافی می‌دانستند.

درواقع تفاوت مهم سه‌روردی با مشائیون این است که به دیدگاه سه‌روردی، ظهور فی‌نفسه داشتن (یا همان نوربودن) شرط لازم برای ادراک و آگاهی و نیز خودآگاهی است و شرط کافی «خودآگاهی» در دیدگاه سه‌روردی، ظهور لذاته داشتن شیء است؛ یعنی شیء خودآگاه، شیئی است

که ظاهر لِنفسه باشد و شیئی ظاهر لِنفسه است که وجودش مستقل و حقیقتش نور باشد. براین اساس او معتقد است (همان، ص ۱۱۴) و آشکارا بیان می‌کند: «إدراک الشیء نفسه هو ظهوره لذاته لا تجرّده عن المادة كما هو مذهب المشائین».

در نتیجه در اینکه شیء خودآگاه مجرد است، اختلافی میان مشائیون و سهروردی نیست و هر دو معتقدند: «کلّ مدرک لذاته، مجرد»، اما در اینکه تجرد از مادّه شرط کافی برای خودآگاهی باشد، سهروردی مخالف مشائیون است و به همین دلیل از دیدگاه سهروردی نمی‌توان گفت «کل مجرد، مدرک لذاته». بلکه باید گفت «کل نور محض (أو نور مجرد) مدرک لذاته».

نتیجه

از دیدگاه سهروردی «خودآگاهی» صفتی زاید بر ذات شیء خودآگاه یا صفتی که جزء ذات شیء خودآگاه باشد، نیست، بلکه از دیدگاه او «خودآگاهی» شیء خودآگاه، همان هویت و اینت شیء خودآگاه است، نه زاید بر آن و نه جزء آن. سهروردی با تحلیل مشائیون از «خودآگاهی» مبتنی بر «تجرّد از مادّه» مخالف است و معتقد است «خودآگاهی» عدم غیبت ذات از خود یا تجرد از مادّه یا حضور ذات نزد خود نیست. او بر خلاف مشائیون معتقد است شرط لازم «خودآگاهی»، ظهور فی نفسه داشتن شیء و شرط کافی آن ظهور لذاته داشتن آن است. او با نظام نوری که دستگاه فلسفی خود را بر آن استوار می‌کند، به صورت پیشینی - تحلیلی اثبات می‌کند که بر خلاف آنچه مشائیون می‌گویند، ادراک شیء از خودش حاصل یا همان تجرد شیء از مادّه نیست، بلکه حاصل یا همان ظهور فی نفسه لِنفسه داشتن شیء است. در واقع در دیدگاه سهروردی و بر اساس تقریری که در پژوهش حاضر ارائه شد، ادراک شیء از خود به معنای «حضور معرفت‌شناختی شیء نزد خود» می‌باشد، نه صرفاً «حضور متافیزیکی شیء نزد خود» و آنچه مشائیون می‌گویند دومی است، نه اولی. در دیدگاه مشائیون می‌توانیم به لحاظ تحلیل فلسفی بگوییم «کل مجرد، مدرک لذاته»، اما در دیدگاه سهروردی و تحلیل فلسفی او صحیح این است که بگوییم «کل نور مجرد، مدرک لذاته» و نیز «کل مدرک لذاته، نور مجرد».

منابع

۱. البتارکانی الطوسی، علاءالدین علی بن محمد؛ تهافت الفلاسفة؛ تدوین یحیی مراد؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.
۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی؛ «المشارع والمطارحات»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تدوین هانری کربن؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸.
۳. —؛ «حکمة الإِشراق»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تدوین هانری کربن؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۴. ضیایی، حسین؛ معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی؛ چ ۲، ترجمه سیماسادات نوربخش؛ تهران: نشر فرزانه روز، ۱۳۸۹.
۵. عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی به نظام حکمت صدرایی؛ چ ۶، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۳.
۶. همتی، همایون؛ علم و ادراک یا تئوری شناخت در فلسفه اسلامی؛ تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.