

خودشناسی از نظر افلاطون و سهروردی

^۱ نجفقلی حبیبی

^۲ مریم حسینی الموسوی

چکیده

خودشناسی که در بیشتر حوزه‌های فلسفی جدید، جهت فهم و درک هرچه بهتر و عمیق‌تر ساختار وجود انسانی مطرح است، در فلسفه افلاطون و سهروردی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. زیرا آغاز بحث انسان‌شناسی در فلسفه هر دو بوده و در حقیقت آنها با طرح «خود» یا «من» می‌خواهند به بنیان‌های وجودی انسان دست یابند و تبار وجودی انسان را از این طریق کشف کنند. خودشناسی در فلسفه آنها درآمدی به وجودشناسی است. هر دو «خود» یا «من» را روح انسان دانسته که وجود اصیل و حقیقت انسان را شکل می‌دهد و از دیدگاه آنها، انسان جهت یافتن هویت حقیقی خود باید به آن بپردازد. با توجه به اینکه هر دو فیلسوف به ثنویت وجود انسانی قائل‌اند، در آثار آنها، استدلال‌هایی برای اثبات ثنویت وجود انسانی نیز هست. علاوه بر این موارد، خودشناسی را متضمن رهایی و نجات انسان دانسته و بدین وسیله می‌خواهند، راه چگونگی زیستن را به او نشان دهند.

کلیدواژه‌ها: افلاطون، سهروردی، خودشناسی، انسان‌شناسی، روح، خود، من.

۱. استاد دانشگاه تهران.

۲. استادیار دانش‌گله آزاد واحد زنجان.

1. مقدمه

یکی از ویژگی‌های مکاتب فلسفی عصر جدید، اومانیزم یا انسان‌محوری است و هر فیلسوفی بر اساس جهان‌بینی خود به این مسئله می‌پردازد که البته سنگ بنای آن را دکارت با جمله «می‌اندیشم پس هستم» نهاده است. خودشناسی سابقه دیرینی در فلسفه دارد؛ زیرا از مسائل فلاسفه سنتی و قدیم هم بوده و اصلی‌ترین پرسش در انسان‌شناسی سنتی پرسش از هویت انسانی است. پرسش این است که: هویت اصیل انسان در چیست؟ کدام یک از ساحت‌های وجودی او حقیقی‌تری است و کدام یک ناخودی یا بیگانه است و با پرسش‌های فلاسفه جدید در حوزه انسان‌شناسی، هماهنگی دارد، به عنوان نمونه می‌توان از پرسش‌های هایدگر در مورد انسان نام برد که عبارت‌اند از: «من هستم و هستی یعنی چه؟ این وجود من و خود وجود یعنی چه؟» (هایدگر 1386 ب، ص 84) هایدگر این پرسش‌های انسان‌شناسانه را در قالب وجود اصیل یا خودی و وجود غیر اصیل یا بیگانه مطرح می‌کند. در میان فلاسفه قدیم و سنتی، افلاطون و سهروردی به طور جدی به این مسئله پرداخته‌اند، و آنها با خودشناسی گام‌های استواری در شناخت ژرف‌ترین بعد وجودی انسان که قابل مشاهده و تجربه حسی نیست بر می‌دارند. و راهی برای علم انسان به خویش‌شناسی می‌گشایند. در این مقاله، ابتدا به نظرات افلاطون در مورد خودشناسی و ضرورت آن پرداخته، سپس نظرات سهروردی در این موارد را بررسی می‌کنیم.

2. خود یا من از نظر افلاطون

افلاطون کتیبه معبد دلفی «خود را بشناس» (Plato, 1997, p. 438, part 48 d) را شعار خویش‌قرار داد و خودشناسی را به عنوان انسان‌شناسی دانسته و در ابتدا این پرسش‌ها را طرح می‌کند: «آیا خودشناسی کار آسانی است؟ یا کاری بس مشکل بوده و برای هر کسی میسر نیست؟ آیا حک‌کننده آن به دیوار معبد انسان عامی بوده؟» (Ibid., p. 587 part 129) او آغاز انسان‌شناسی را شناخت «خود» قرار داده، سپس در مورد چیستی «خود» می‌پرسد و می‌گوید: خود چیست؟ او این لفظ را در آثار مختلف خود همچون *فایدروس*، *فایدون* و *جمهوری* به کار برده و برای دریافت معنی «خود» یک‌بار مفهوم آن را بررسی می‌کند و می‌گوید: خود زیبایی، خود عدالت یا خود چیزها؛ در رساله *فایدروس* در توصیف و معنی آن می‌گوید: «خود» به معنی حقیقت و وجود واقعی، خود شیء یعنی آن حقیقتی، که تغییر نمی‌پذیرد، در حالی که چیزها تغییر می‌پذیرند. (Ibid., p. 69, part 78 d) تعریف فوق تعریف مفهوم خود است که افلاطون آن را به موضوعات متعدد مانند زیبایی و عدالت اضافه کرده و منظورش حقیقت آنهاست و وقتی به انسان نیز اضافه

می‌کند، به معنی حقیقت وجودی اوست پس خود انسان یعنی حقیقت وجودی او. افلاطون که به ثنویت وجود انسان قائل است و وجود او را ترکیبی از روح و جسم می‌داند می‌گوید: «یک قسمت از وجود ما تن است و قسمت دیگر روح» (same Phaedo p. 69, part 79b)

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که وجود اصیل انسان از نظر او کدام یک از آن دو است، وی در ضمن پرسش و پاسخی، این گونه پاسخ می‌دهد: «مگر آدمی تن خود را به کار نمی‌برد و آن چیزی که به کار می‌برد غیر از چیزی است که به کار برده می‌شود». در ادامه پس از گفت و گوهایی که انجام می‌دهد می‌گوید: «فرمانروای تن فقط روح است و آدمی فقط روح است» (افلاطون، 1367، ج 2، ص 673، بند 132) او با این

پرسش و پاسخ علاوه بر استدلال بر دوگانگی وجود انسان، رأی خود را در مورد وجود اصیل ابراز داشته، و حقیقت وجودی انسان را خود را روح او می‌داند (همان، بند 130) و تن را وجودی غیر حقیقی و از متعلقات روح به حساب می‌آورد و چیزهایی را که "خود" یعنی حقیقت انسان است، از چیزهایی که متعلق به انسان است جدا کرده و می‌گوید: ما

بیشتر اوقات به خطا گمان می‌بریم که در اندیشه خویش هستیم و به خویش می‌پردازیم در حالی که به استی چنان نمی‌کنیم. او می‌خواهد بدین وسیله بگوید که ما به جای پرداختن به «خود» که از نظر او همان روح انسانی است به متعلقات «خود» که همان تن و جسم است می‌پردازیم. چون او حقیقت وجودی یا «خود» انسان را، شایسته شناسایی دانسته نه وجود غیر حقیقی را و از نظر او کسی که تن و متعلقات تن را می‌شناسد در حقیقت خود اصیل را نشناخته، بلکه آنچه متعلق به «خود» است را شناخته، مانند کسی که در اندیشه مال و دارایی است و می‌گوید: اگر دقیق شویم او در اندیشه «خود» نیست، بلکه در اندیشه متعلقات خود است. (همان، ص 675)

با توجه به مطالب مذکور، خودشناسی که پی و بنیاد انسان شناسی در فلسفه افلاطون است، در حقیقت همان روح شناسی است، او بر ندای خدای معبد دلفی از زبان سقراط در آثار خود تأکید کرده و آن را این گونه تحلیل می‌کند: «پس آنکه به ما فرمان داده است که خود را بشناسیم مرادش این است که ما روح خود را بشناسیم» (افلاطون،

1367، ج 2، ص 550؛ Plato, 1977, p. 589, part 131) او زیبایی حقیقی انسان را از آن روح دانسته و دوستدار حقیقی انسان را دوستدار روح دانسته و از نظر او، دوستدار تن دوستدار حقیقی او نیست، بلکه دوستدار متعلقات اوست که با پژمرده شدن تن این دوستی نیز به خاموشی می‌گراید و توصیه می‌کند انسان باید به خویشتن خویش پیردازد. بنابراین: آدمی همواره باید در اندیشه روح خود باشد و تنها به آن بپردازد؛ به خصوص آن جزء

روح که دانایی و خردمندی است . (افلاطون، 1367، ج2، ص677) اندیشه تن و دارایی خود را به دیگران وا گذارد.

2.1. دلایل افلاطون برای پرداختن به روح

دلیل تأکید فراوان افلاطون بر کم توجهی به جسم و تن و سفارش بر توجه زیاد به روح جهت پروردن آن با دانایی و کسب فضائل اخلاقی همچون عدالت و خویشتن داری جهت بهتر ساختن خویش برای به دست آوردن زندگی خوب است و می‌گوید: یک راه بیش برای انسان ها وجود ندارد و آن این است که خوب شوند. دلیل دیگری که او برای پرداختن به روح ذکر می کند، اعتقاد به زندگی پس از مرگ است. چون او روح انسان را جاویدان و فنا ناپذیر می داند توصیه می‌کند که همه ما ناچار باید نه تنها در طی زمانی که زندگی نامیده می شود، بلکه همواره و لاینقطع در اندیشه آن باشیم و بدانیم که غفلت از این کار عاقبت وخیمی دارد، زیرا با فرا رسیدن مرگ اگر همه چیز پایان می‌یافت برای انسان‌های بد سعادتی بود و با مردن هم از بند تن رهایی می‌یافتند و هم روحشان با همه بدی‌هایش نابود می‌گردید، ولی روح مرگ‌ناپذیر است و از نظر او تنها چیزی که روح پس از جدایی از تن با خود می‌برد عملکردهای او هستند و تنها چیزی که موجب نیک‌بختی یا بدبختی او خواهد شد عملکردهای او هستند، بنابراین از نظر افلاطون، خودشناسی برای رهایی از بدی و بدفرجامی است و می‌گوید: یک راه بیش برای انسان ها وجود ندارد و آن این است که خوب شوند و تا آنجا که می‌توانند گوش به فرمان خرد دهند. زیرا کسی که می‌میرد او را به جایی می‌برند که شایسته اوست . (افلاطون، 1367، ج1، ص50)، بند 107) نزد افلاطون، روح چون از موجودات حقیقی و جاودانی است که از هستی راستین برخوردار است و با مرگ فانی می‌شود، بنابراین درخور توجه است و تن به دلیل اینکه فانی و مرگ پذیر است از هستی راستین برخوردار نبوده و شایسته توجه نیست.

2.2. لزوم خودشناسی

هدف او از خو دشناسی، خودسازی و تحقق بخشیدن به «خود» است . وی می‌گوید : «انسان‌شناسی خواه آسان باشد و خواه دشوار در این تردید نیست تا خود را نشناخته‌ایم نخواهیم دانست که چگونه و به یاری کدام هنر به خود پردازیم» (همان، ج 2، ص670، بند 129) و شناخت خود اصیل جهت یافتن گوهر اصیل و ملکوتی است که در روحش پنهان است و همان جزء الاهی و آسمانی روح است . وی می‌گوید: «اندیشه را صرف خویشتن می‌کنم، نخست می‌خ‌واهم بدانم آیا خود من نیز دیوی هستم مغرورتر و ناهنجارتر از تیفون یا مخلوقی ساده و عادی که

طبیعت عنصری الهی و آسمانی در نهادش نهفته است. « (همان، ج 3، ص 1294، بند 230) خودشناسی جهت یافتن چیزی که حقیقت اصلی اوست یعنی جزء الهی که او با برقراری این پیوند به اموری شناخت پیدا می‌کند که برای انسان، حقیقتاً خوب می‌باشند، در این صورت است که به مرحله خودشناسی می‌رسد و در نظر افلاطون الهی‌ترین جزء روح، دانایی و خردمندی است و او همان جزء را در انسان همانند ذات الهی دانسته و می‌گوید: اگر کسی در آن جزء بنگرد و دانایی خردمندانه و دیگر چیزهای الهی را بشناسد و دریابد، در این صورت می‌توان گفت که خود را شناخته است، ولی اگر به ظلم گراید و چشم به تاریکی بدوزد در این صورت در شناخت خود به خطا خواهد رفت. (همان، ج 2، ص 678 و 682)

در حقیقت منظور افلاطون از خودشناسی این است که انس با تفکر به حقیقت وجودی خویش یعنی «خود» پی ببرد و در فکر سلامت و پرورش آن، با اصلاح نفس و تهذیب اخلاق و پرورش ملکات باشد تا به قواعد و اصول خوب و درست، برای چگونه انسانی زیستن دست یابد. وی می‌گوید: اگر خود را شناسیم و خویشتن دار نباشیم نمی‌توانیم بدانیم از چیزهایی که متعلق به ما است کدام خوب و کدام بد است. (Plato, 1997, part 133d) و او معتقد است هر کس باید در جستجوی چیزی باشد که متعلق اوست و البته او تنها خویش و متعلق انسان را خوبی می‌داند و بدی را هرگونه که باشد بیگانه با انسان دانسته و می‌گوید: آنچه همه آدمیان دوست دارند و می‌خواهند جز خوب نیست، آدمی همواره عاشق و خواهان "خوب" است. (افلاطون، 1367، ج 1، ص 457، بند 206)

2.3. راه خودشناسی

از نظر افلاطون شخصی که خدا و دانایی خردمندانه و دیگر چیزهای الهی را بشناسد در این صورت خود را شناخته است و این امکان، زمانی برای او فراهم می‌شود که به جزء الهی روح بنگرد. (plato, 1997, p. 592, part 133d) و بدین سبب راهی را که جهت شناخت توصیه می‌کند، تفکر در خود است و می‌گوید: انسان اگر بخواهد خود را بشناسد باید در روح بنگرد به خصوص آن جزء روح که دانایی و خردمندی است و کسی که به خود می‌پردازد و در اندیشه روح است باید روح را از هوس‌های تن برهاند و آن را به جای آنکه با زیورهای بیگانه آرایش دهد، با خویشتن‌داری و عدالت و شجاعت و آزادگی و حقیقت‌خواهی، که زینت‌های راستین برای انسان حقیقی هستند، بیازاید.

2.4. بیگانگی انسان از خود

بیگانگی انسان از خود از موضوعاتی است که فلاسفه جدید نیز به آن پرداخته‌اند. از جمله ویلیام برت می‌گوید: از خود بیگانگی یکی از درون‌مایه‌های فلسفه اگزیستانسیالیسم است، یعنی دور شدن و نادیده انگاشتن واقعیات. (مگی 1382، ص 148) از نظر افلاطون یعنی فراموش کردن وجود حقیقی و اصیل و پرداختن به اموری که حقیقت انسانی ما را استحاله کرده و ما را از خود بیگانه می‌کند از نظر او، کسانی که بر سفره غذاهای روحی راه نیافته‌اند، از هستی حقیقی تغذیه نکرده و مزه لذت حقیقی و جاودانه را نچشیده‌اند، هویت اصیل انسانی را از دست داده، مسخ شده و از خود بیگانه می‌شوند، مانند گاوان نگاه خود را به سوی پایین دوخته و سر در آغل لذایذ گذران فرو برده‌اند، بدین‌سان عمری به خور و خواب می‌گذرانند و کاری جز پر کردن شکم و سایر امور غریزی ندارند. گاهی هم برای اینکه این لذت‌ها را از یکدیگر برابند با شاخ و لگد به جان یکدیگر می‌افتند. چون هوس‌هایشان تسکین‌پذیر نیست یکدیگر را چنان می‌زنند و لگد کوب می‌کنند تا بمیرند. زیرا هرگز از غذاهایی که با هستی حقیقی، خویشی دارد تغذیه نکرده و آن جزء روح خود را که ظرف حقایق است با چیزهایی که از هستی حقیقی بهره‌ورند، پر نکرده‌اند. وی معتقد است لذتی که آنان می‌جویند همواره آمیخته با درد است و چون نیک بنگری شیخ و سایه‌ای از لذت راستین است. به عبارت دیگر، چیزی است که فقط در مقام مقایسه با درد، رنگ لذت به خود می‌گیرد و از این رو تنها مردم بی‌خرد دل به آن می‌بندند و بر سر آن با یکدیگر کشمکش می‌کنند. (افلاطون 1367، ج 3، ص 1239) بنابراین از نظر افلاطون انسان یکه خویشتن دار نباشد و تحت رهبری خرد قرار نگیرد و تنها در پی کسب قدرت و ثروت باشد و در پی کسب فضائل اخلاقی نباشد چون چنین صفاتی در رابطه با «خود» نبوده، بلکه مربوط به متعلقات خود است، یعنی مربوط به تن و جسم می‌باشد، موجب دور افتادن او از هویت اصیل و بیگانگی از خود می‌شود. افلاطون معتقد است: «کوشش ما باید در جست‌وجوی اموری در رابطه با «خود» باشد نه در رابطه با متعلقات خود، تنها خوبی و خرد یگان‌ه، خویش ماست، در این صورت هر روز خردمندتر و بهتر خواهیم شد» (Plato, 1997, p. 32, part 36c) از نظر افلاطون، از آثار وحشت آور بیگانگی انسان از «خود» نادیده انگاشتن اصول اخلاقی و غرق شدن در مادیات و امور جسمانی، بی‌بند و باری و لگام گسیختگی است که حاصلی جز تلبهی برای انسان ندارد. با توجه به مطالب مذکور، به طور خلاصه می‌توانیم بگوییم، افلاطون، خوبی را تنها خویش و متعلق انسان دانسته و بدی را از هر گونه که باشد بیگانه با خویش دانسته است از نظر او انسان باید در جست‌وجوی چیزهایی باشد که متعلق وجود اصیل و خویش اوست و از چیزهایی امتناع ورزد که با او بیگانه است و او بدی را بیگانه با انسان می‌داند.

3. خودشناسی از نظر سهروردی

1.3. انانیت یا من

سهروردی خودشناسی را با «من» آغاز می‌کند و در فلسفه عصر جدید نیز با مطرح کردن «من» در جمله «می‌اندیشم، پس هستم» توسط دکارت، سنگ بنای پرسش فلسفی در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی آغاز شد، که از نظر هایدگر، فلاسفه قسمت اول جمله یعنی می‌اندیشم، یعنی شخص و وجود تعیین یافته، را مد نظر و مورد بررسی قرار داده و از قسمت دوم جمله «هستم»، یعنی از جست‌وجو و هستی‌شناسی او غافل شده‌اند. (هایدگر، 1386، ص 155-163) ولی در فلسفه سهروردی قسمت دوم جمله، یعنی هستی‌شناسی انسان، مورد توجه قرار گرفته است. در فلسفه اسلامی، طرح ادراک «من» برای هستی‌شناسی انسان سابقه طولانی داشته و گشودن روزه ای به مابعدالطبیعه جهت شناخت هستی حقیقی انسان و ساحت روحانی اوست.

سه روردی بحث خودشناسی را در *حکمة الاشراق* با خودآگاهی و ادراک انسان از خود آغاز کرده، زیرا یکی از ویژگی‌هایی که انسان را از سایر موجودات جاندار متمایز می‌کند، آگاهی از خود یا خود آگاهی است و او خویش را در قالب من یا خود، تجربه می‌کند. (سهروردی، 1380، حکمة الاشراق، ص 110) و این ادراک «خود» یا «من» در حقیقت تجربه ای از درک روح برای اوست. سهروردی می‌گوید ادراک کننده ذات، به ذات خود به وسیله صورت مثالی علم ندارد، یعنی ادراک انسان از ذات خود مانند سایر ادراک‌های او از عالم طبیعت و محسوسات که به وسیله صورت تحقق می‌پذیرد نبوده، زیرا صورت و مثال یک موجود غیر از خود اوست و در حالی که ادراک انسان از ذات متفاوت بوده در حقیقت حضور ذات برای ذات است. (همان، ص 11)

سهروردی در ابتدای *حکمة الاشراق* از جهان‌شناسی وارد انسان‌شناسی شده و با طرح ادراک "من"، بستر معرفتی نفس انسانی و اتحاد انسان با عالم هستی را فیلسوفانه مهیا کرده و می‌گوید: هر که ذات خود را درک می‌کند، آن ذات نور مجرد است. زیرا قابل اشاره حسی نیست، تو نیز ذات خود را درک می‌کنی برای این ادراک، به چیز دیگری غیر خود نیازی نداری و هیچ‌گاه از آن غافل نیستی که آن انانیت تو است و از آن با "من" حکایت می‌کنی. این من نوری محض و مجرد است. (همان، ص 112) او سپس به تبیین ماهیت «من» می‌پردازد و می‌گوید ماهیت موجودی که ذاتش را درک می‌کند و هیچ‌گاه از ذاتش غافل نیست موجودی ظلمانی که دارای نور عرضی باشد نبوده، بلکه موجودی ذاتاً نورانی است. «(همان) آن نور محض مجرد است که قابل

اشاره حسی نبوده^۱ و وجود او نفس ظهور است و علت این نور یکی از انوار قاهره و از رؤسای عالم ملکوت اعظم است که این نور با فیضان نوری خود اعطا کننده علم و تأیید و حیات و فضیلت بر انسان بود. ه و این نور مجرد همان نفس متصرف در جسم انسان است، و «اسفهد ناسوت» یا نفس ناطقه نام دارد که تدبیر کننده جسم انسان است که با این نور انسان به خودش به عنوان «من» اشاره می‌کند. (همان، ص 201، بند 210) هانری کربن «من» سهروردی را این گونه معرفی می‌کند: «نور مجردی که تدبیر جسد انسانی را بر عهده دارد، این نور مدبر را اسپهد حقیقت بشری (اسفهد ناسوت) می‌نامند، این نور با «من» به خویش اشاره می‌کند (کربن، 1390، ص 263) در نظر سهروردی، انوار مجرد مختلف الحقایق نیستند، اگرچه "من" پایین ترین مرتبه نوری است، ولی از لحاظ حقیقت وجودی با آنها یکسان بوده و تفاوتشان به کمال و نقص و یا شدت و ضعف است. در حقیقت، سهروردی خود آگاهی انسان، که ویژگی خاص روحی اوست را موجب خودشناسی او دانسته و از خودشناسی، موجبات شناخت هستی را فراهم می‌کند. البته طریقی را که سهروردی توصیه می‌کند، در فلسفه جدید نیز مورد توجه برخی از فیلسوفان به خصوص اگزیستانسیالیست ها قرار گرفته و آنها نیز جهت شناخت هستی نظر خود را بر خود انسان معطوف کرده و می‌گویند: انسان نخست وجود دارد، با خود رو به رو می‌شود و سپس خود را تعریف می‌کند؛ (دیرکس، 1389، ص 61) و یا اینکه گابریل مارسل معتقد است برای شناخت هستی نمی‌توانیم کنار بنشینیم، عالم واقع را به نحوی آفاقی بررسی کنیم، پژوهش در باب هستی باید با کند و کاو در تجارب شخصی آغاز شود. (کین، 1377، ص 70-71)

3.2. دلیل برای دوگانگی وجود انسان

سهروردی با تحلیلی از قضیه «من کیست» در آلتو فارسی خود سعی در اثبات ثنویت وجود انسانی کرده که نوعی استدلال درون‌گرایانه است. زیرا هر انسانی می‌تواند چنین تجربه ای را از خود داشته باشد. وی می‌گوید: «انسان در اشاره به خود «من» می‌گوید «من»، من کیست؟ هر اشارتی که انسان به اعضای تن در جسم خود به او بکند و بگوید «من» است آن من نیست بلکه «او» است چون «او» است پس از «من» جدا افتاده است.

۱. «فهو نور مجرد لا یشار الیه».

سهروردی با پژوهشی در «من» مابعدالطبیعه را به عنوان یک علم تجربی درون‌گرایانه، ممکن می‌گرداند و از نظر او آنچه که همه فلاسفه در جست‌وجوی آن هستند در ساحت سرمدی «من» به ظهور می‌رسد و انسان با درک خود، موجبات فهم هستی محض را فراهم می‌کند. بدون تردید جست‌وجوی نفس در عالم ماده و حس و مابعدالطبیعه به عنوان یک علم تجربی حس‌ظاهری، سالبه به انتفاء موضوع و آب در هاون کوبیدن است. کانت نیز می‌گوید: «آنجا که مسئله ماهیت نفس مطرح است، کیست که توانسته باشد مطلب را به روشنی درک کند و به این اعتقاد رسیده باشد که پدیدارهای نفسانی را می‌توان با اصالت ماده تبیین کرد» (کانت، 1384، ص 203) نفس را باید در قلمرو وجودی خودش جست‌وجو کرد. تجارب انسانی که ارزش و اعتبار علمی دارند منحصر به عالم ظاهر و بیرونی نیست. بعضی از فلاسفه همچون ویتگنشتاین با فلسفه زبانی و کارل یاسپرس با تجربه‌های درونی و نفسانی انسان را به عنوان تجاربی که از ارزش علمی و معرفتی برخوردارند دانسته‌اند. (یاسپرس، 1379، ص 203)

3.3. هویت اصیل

سهروردی من واقعی، یعنی آنچه که انسان با حکمة/الاشراق، وجود آن انسان می‌شود و انسانیت هر انسانی به سبب آن است، را آن بعد وجودی او دانسته که به خود آگاهی دارد.¹ (سهروردی، 1380، ص 112) وی می‌گوید: پس هرگاه جست‌وجو کنی و در آنچه تو به سبب آن تو هستی بیندیشی نیابی مگر چیزی که مدرک ذات خود است و آن «انانیت» توست و در این امر هر آن کسی که ذات و «انانیت» خود را ادراک کند با تو مشارکت داشته و هم عقیده خواهد بود. (همان، ص 207) در نظر سهروردی، این ادراک از خود است که به انسان قابلیت علم و ادراک به غیر را می‌دهد: «چیزی که از خود شناخت و آگاهی ندارد نمی‌تواند شناخت و آگاهی از دیگری داشته باشد»² (همان، ص 117) بدین ترتیب خودآگاهی موجود را مناط علم به غیر دانسته است. در حقیقت سهروردی وجود اصیل و خودی را به وسیله «من» که در حیطه دائمی و تجربی هر انسان است با شیوه درون فهمی یا خود تفهیمی که شیوه روان‌شناسان است بررسی و تحقیق می‌کند و در آثار فارسی خود نیز بر این موضوع تأکید می‌ورزد و می‌گوید: «تو ذات خود را می‌یابی اگر چه از جمله اعضا غافل شوی پس «من» ورای

۱. فاذا تفصحت فلا تجد ما انت به انت انما شیئاً مدرکاً لذاته و هو انانیتک و فیه شارکک کل من ادرك ذاته و انانیته

۲. فانه لا یسعر و غیره من لا شعور له بذاته»

همه اعضا است . تو پیوسته خود را به یاد داری اگرچه کلیه اعضا را فراموش کنی انسان می‌تواند هرچه در تن اوست از من جدا گرداند ولی نمی‌تواند «من» را از «من» جدا گرداند پس من چیزی از اجزای این عالم نیست . یعنی در او مزاج و چیزی از عالم اجرام نیست . «سهروردی با ادای این جمله که «هیچ یک از این اعضا، حقیقت تو نیست و کلیه اعضا ناخود است» (سهروردی، 1380، الواح عمادی، ص 129) می‌خواهد بگوید که بدن و اعضای بدن وجود اصیل انسانی نبوده، بلکه وجود اصیل و واقعی که حقیقت انسان است «روح» می‌باشد که تجلی و ظهور آن در نفس «من» است و به نظر سهروردی، نه همه تن و نه برخی از تن بلکه ورای همه آنهاست.

هانری کربن تحلیل فیلسوفانه ای از این گزاره دارد و یک به یک اجزاء جمله را که گویای نظرات سهروردی است مورد نظر قرار داده و می‌گوید: «گزاره ساده «من، خود، خودم را می‌شناسم» را در نظر بگیرید . اولی من شناسا «من هستم» بدان‌گونه که در تجربه روزمره، زندگی عادی و در بطن عالم ادراک حسی نمایان می‌شوم و این «من» است که مخاطرات دنیای «پدیدار» را که تا حد زیادی مرا هدایت و تدبیر می‌کند، متحمل می‌شود . دومی [م در خودم] «من» هستم بدان‌گونه که در فراسوی پدیدارها، ظواهر و پیشامدهای عالم کون و فساد هستم . این من، واقعی، و اصیل، اساسی، جوهری و باقی است . هویتی در درون شخص است و با شناخت درونی ادراک می‌شود . این من به عنوان یک شیخ و وهم نبوده، بلکه به عنوان چیزی برخوردار از وجود عینی، همچون موجودی که فی‌نفسه هست، و در خویشتن خویش مأوا دارد ادراک شده است . من واقعی کهن الگوی ازلی ماست . هستی او از چنان عینیتی برخوردار است که در قالب‌های وجودی مختلف نظیر «فرشته شخصی» «شخص نوری، ادراک شده و با تعبیری نظیر مثال، صنم جفت یا «همزاد آسمانی» بیان شده است . از نظر سهروردی انسان با تفکر در خود و دریافت من وجودش را از عالم حس تعالی بخشیده، از مرتبه حسی فراتر رفته و اولین گام را در ساحت فراحسی یعنی «خود» نهاده است . (کربن، 1390، ص 469-468) کربن تمایزی لطیف و اعتباری میان من و خود قائل شده، «من» را همان پدیدار ظاهری و جسمانی انسان دانسته و «خود» نشانی از بی‌کرانگی و ازلیت و ابدیت او دانسته، می‌گوید: «شناخت خویش به اتحاد یا به بیان دقیق تر به اتحاد دوباره من ظاهر و من متعالی منتهی می‌شود». (همان، ص 470)

3.4. ضرورت خودشناسی

در فلسفه اسلامی خودشناسی یکی از مباحثی است که کلیه فلاسفه به آن پرداخته و مدخلی برای وجودشناسی است. زیرا آنها شناخت هستی را از طریق مقولات ناممکن دانسته‌اند و هستی یا وجود تحت اندراج هیچیک از مقولات ماهوی واقع نمی‌شود،^۱ (شیرازی، 1366، ص 8) راز هستی تنها از راه انکشاف درونی و حضور آن در تجارب شخصی، یعنی شهود، پرده گشایی می‌شود. خودشناسی در آثار سهروردی اعم از ذوقی و بحثی از جایگاه خاص و ممتازی برخوردار است. در فلسفه سهروردی، انسان با شناخت خود یا من از عالم حس به فراحس گام نهاده و با تفکر و اندیشه در «من» و دریافت «خود» و از عالم ظلمات و ماده وارد عالم انوار می‌شود شناخت «خود» انسان را از اینکه همتای سایر حیوانات شود رهایی می‌بخشد و راه او را به سوی عالم نور می‌گشاید و او به عالم مجردات گام نهاده و با اتحاد با موجودات نورانی و گرفتن نیرو و علم از آنها می‌تواند در این عالم تأثیرگذار باشد. (سهروردی، 1380، مصنفات، ج 2، ص 271-270)

حکیمان مسلمان شناخت حکمت را مبتنی بر شناخت انسان از خود کرده‌اند. قطب‌الدین شیرازی در شرح *حکمة الاشراف* می‌گوید: «شناخت دقیق حکمت و رقائق الهی بر آن، یعنی بر شناخت انسان از خودش، وابسته است. (سهروردی، 1379، ص 288)

وقتی انسان خود را نشناخته باشد چگونه انتظار دارد که جهان و خدا را بشناسد. او خودشناسی را بنیاد فلسفه می‌داند و اظهار می‌دارد، این فصل از مباحث مهم حکمت است. زیرا انسان به خودش آگاهی و بصیرت پیدا کرده و این معرفت اصل حکمت و فضائل انسان است. (همان) انسان با اندیشه و تفکر در درون خود «من» را می‌یابد که نه تنها ماده نبوده، بلکه هیچ تعلقی به ماده ندارد «من»، هویتی که در درون انسان است، شبح و وه م نبوده، بلکه به عنوان موجودی برخوردار از وجود عینی است. هانری کربن معتقد است: «محدود کردن مفهوم عینی به دنیای حسی اشتباه است، عینی مینوی نه فقط وجود دارد، بلکه از وجود بسیار قوی برخوردار است، هرچند رسیدن به من را با دید علمی و فنی سؤال برانگیز دانسته است.» (کربن، 1390) اگر وجود کلی در فلسفه قرون وسطا دروازه ورود به مابعدالطبیعه است، (ژیلسون، 1377، ص 18) در فلسفه اشراق شناخت «من» یا «خود» دروازه ورود به آن است. من اولین پایگاه وجود فراحسی و غیرمادی در عالم حس و ماده است، که انسان با تفکر در خویشتن به آن راه یافته و «من» را با تجربه درونی کشف می‌کند. شناخت خود در حقیقت، پیوند «من»

۱. «علیها تتوقف معرفه دقائق الحکمه و رقائق المتألهین».

حسی با «من» نورانی است . کربن می گوید : «پیوند مذکور نه تنها مستلزم یک بازتاب، بلکه مقتضی یک بازگشت نیز هست . من آسمانی حقیقت عینی خود را حفظ می کند، همچنان که حقیقت عینی آئینه ای که مق ابل ما قرار می گیرد و ما خود را در آن می شناسیم و باز می شناسیم همواره محفوظ می ماند» (کربن، 1390، ص 47) همچنین او در رساله *عربیة/العربیة* که از آثار عرفانی اوست راه بازگشت او را به موطن و هویت اصلیش در قالب داستان بیان کرده است . در کتاب *سه حکیم مسلمان* آمده است : «من» وجودی نورانی که من واقعی او است و اگر انسان با او متحد شود در این صورت با فرشته محافظ آسمانی خود که انانیت واقعی اوست یکی می شود می تواند به آرامش برسد و از گم گشتگی و سرگردانی نجات یابد. (نصر 1385، ص 78)

3.5. راه خودشناسی

در اندیشه سهروردی، خودشناسی بر اساس خودآگاهی تبیین شده و خود آگاهی یعنی ادراک مستمر ذات و این ادراک «من» در حقیقت تجربه‌ای از درک روح برای انسان است و بر اساس شهود درونی یا درون نگری است. او نیز راه خودشناسی را تفکر و پرداختن به روح دانسته است . تفکر در خود به نوعی رها شدن از عالم حسی و گام نهادن در ساحت عقلانیت است . کربن می گوید: «آنگاه که جان آدمی مدتی مدید در خویشتن تأمل کند، برقی بر آن تابش می کند، این برق نوری است که از عقل ملکوتی بر نفس صادر شده است .» (کربن، 1390، ص 59) از نظر سهروردی، پرداختن به روح با دوری جستن از لذائذ جسمانی ممکن است. در این صورت می تواند علاوه بر شناخت، پیوندی با اصل خود داشته و به والاترین مرتبه وجودی در این جهان و در جهان دیگر دست یابد . وی هویت اصیل انسانی را شایسته رسیدن به آن مرتبه می داند . (سهروردی، 1380، ج 2، ص 27)

4. نتیجه گیری

نظرات و روش این دو فیلسوف نزدیک به هم و هماهنگ است هر دو وجود «من» یا «خود» را واقعیتی عینی مسلم فرض کرده‌اند که در یک مرتبه متعالی تر از وجود جسمانی انسان به صورت جدا و مفارق از ماده و مادیات بوده است. از نظر هر دو «خود» یا «من» ظهور روح در کالبد انسانی است و از نظر هر دو وجود حقیقی و اصیل انسان همان روح است و هر دو خودشناسی را برای یافتن هویت اصیل انسان که همان بعد روحانی و معنوی و رویکردی به جزء خدایی و اخلاق انسانی است لازم دانسته‌اند. هدف هر دو، تعالی بخشیدن وجود انسان از عالم جسمانی

است. هر دو جهت ثنویت وجود انسان و اثبات روح از خودشناسی بهره جسته‌اند و از نظر هر دو، مدخلی برای شناخت هستی و مابعدالطبیعه است که در حقیقت هر دو از طریق انسان شناسی، راهی به وجودشناسی گشوده‌اند.

فهرست منابع

۱. افلاطون، 1367، مجموعه آثار، محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ج 1 و 2 و 3.
۲. ژیلسون، اتین، 1377، *نقد تفکر فلسفی غرب*، احمد احمدی، انتشارات حکمت.
۳. کین، سم، 1377، *گابریل مارسل*، مصطفی ملکیان، تهران، انتشارات خواجه.
۴. سهروردی، 1380، تهران، آثار فارسی انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی.
۵. -----، 1380، مجموعه آثار، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی.
۶. شهرزوری، شمس آل دین، 1380، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی.
۷. شیرازی، قطب‌الدین، 1379، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۸. شیرازی، صدرالدین، 1366، *شاهد الربوبیه*، جواد مصلح، تهران، سروش، چاپ اول.
۹. یاسپرس، کارل، 1379، *زندگینامه فلسفی*، عزت‌الله فولادوند، تهران، هرمس.
۱۰. کانت، ایمانوئل، 1384، *تمهیدات*، حداد عادل، انتشارات نشر دانشگاهی.
۱۱. کرین، هانری، 1390، *اسلام در سرزمین ایران*، رضا کوهکن.
۱۲. مگی، براین، 1382، *مردان اندیشه*، فولادوند، تهران، انتشارات طرح نو.
۱۳. رصر، سیدحسین، 1385، *سه حکیم مسلمان*، احمد آرام، تهران، انتشارات علمی - فرهنگی.
۱۴. دیرکس، هانس، 1389، *انسان‌شناسی فلسفی*، محمدرضا بهشتی، تهران، هرمس.
۱۵. هایدگر، مارتین، 1386، *هستی و زمان*، سیاوش جمادی، انتشارات ققنوس.
۱۶. -----، *متافیزیک چیست؟*، سیاوش جمادی، تهران، انتشارات ققنوس.
17. Plato, 1997, Complete works: phiebus, Phaedo, Apology, Alcibiades Cooper Johan INDIANPOLIS, Cambridge.