

پاسخ ابن سینا به سوپژکتیویته سینوی چیست؟

دکتر مسعود امید - سی و چهارمین نشست از مجموعه درس گفتارهایی درباره بوعلی سینا

چهارشنبه ۱۹/۸/۱۴۰۰

سی و چهارمین نشست از مجموعه درس گفتارهایی درباره بوعلی سینا با همکاری مرکز فرهنگی شهر کتاب و بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا در روز چهارشنبه ۱۹ آبان برگزار شد. این نشست به سخنرانی دکتر مسعود امید با موضوع «پرسش از سوپژکتیویته سینوی» اختصاص داشت. این درس گفتار به صورت مجازی از اینستاگرام شهر کتاب پخش شد.

سوپژکتیویته به طور کلی نظریه یا توصیفی در باب سوژه است، اما به دلیل وجود نظریات و توصیفات متعدد و متنوع در باب سوژه می توان از سوپژکتیویته ها سخن گفت. این درس گفتار در پی طرح یک مساله بنیادین درباره فلسفه ابن سینا و تدارک پاسخی برای آن است. نتیجه رویکرد معرفت شناختی به روایات نفس سینوی و ملاحظه آنها در ذیل سوپژکتیویته، به تولید چیزی با عنوان سوپژکتیویته ویژه سینوی می انجامد.

آنچه در پی می آید سخنان دکتر مسعود امید در این نشست است که توسط آن‌ها خیز تنظیم شده است.

پرسش از سوپژکتیویته سینوی در دو بخش به آن پرداخته می شود، نخست طرح مسئله و گشودن گره ها و ابهامات است و سپس به پرسش پیش آمده پاسخ داده می شود. زمانی که این عنوان را برای صحبت در باب ابن سینا انتخاب کردم بیشتر در نظر داشتم که یک نوع جستارگشایی شود و راه های جدید برای تحقیقاتی از نوع دیگر درباره ابن سینا صورت گرفته و مسیرگشایی شود. بیشتر می خواهم مخاطبان ذهنشان درگیر این مسئله شود که آیا ما می توانیم چنین سوالی را از یک فلسفه کلاسیک طرح کنیم و به آن پاسخ دهیم؟ باید گفت اینکه ما سوپژکتیویته سینوی را به کار می بریم، این اصطلاح در عالم فلسفه اصطلاح رایج و جا افتاده ای است.

وقتی ما از سوژه سخن می گوئیم مرادمان فاعل شناسا است. ما در سنت فلسفی خودمان اصطلاحات عاقل، عالم و مُدرک را داریم ولی بعد از ظهور فلسفه جدید پس از دکارت یک واژه جدیدی با عنوان «سوژه» به کار رفته است. این تغییر اصطلاح نشان می دهد در عالم معرفت شناسی ما با یک وضعیت جدید مواجه هستیم که خودش را در قالب همین اصطلاح سوژه نشان می دهد. وقتی از سوپژکتیویته سخن می گوئیم مراد ما توصیف و نظرپردازی در باب سوژه است و می خواهیم ویژگی های سوژه را از نظر فیلسوفان به بحث بگذاریم. پس وقتی می گوئیم سوپژکتیویته کانت، مرادمان بررسی در توصیفی است که کانت از سوژه به عمل آورده است، یا وقتی می گوئیم سوپژکتیویته سینوی مرادمان این است که جمع بندی ابن سینا از سوژه و ویژگی های آن چیست؟

البته ممکن است این سوال پیش بیاید که ما می توانیم از سوپژکتیویته دکارت سخن بگوئیم ولی اطلاق آن به ابن سینا و دیگران چگونه ممکن است؟ این اطلاق و تعمیم سوپژکتیویته به فیلسوفان دیگر را من تحت تاثیر مرور تاریخ سوپژکتیویته به کار برده ام. یعنی ما در دوره معاصر وقتی به گذشته رو کنیم با تاریخی به نام تاریخ سوپژکتیویته مواجه

هستیم. به تعبیر دیگر ما با سوپژکتیویته‌های متفاوتی روبرو هستیم. این جریان شروع شده و نظریات و توصیفات متعددی را در بطن و مسیر خود آشکار کرده است. چون ما با تعدد سوپژکتیویته‌ها روبرو هستیم. به همین دلیل می‌توان این عنوان را در باب فیلسوفان دیگر به کار برد و پی‌جویی کرد که حال و هوای آن‌ها در توصیف سوژه چگونه است.

برای مثال محققانی که از سوپژکتیویته دکارت، کانت، تجربه‌گرایی یا اختصاصاً از سوپژکتیویته هیوم سخن می‌گویند آیا به نتایج یکسانی می‌رسند؟ قطعاً این‌گونه نیست. سوپژکتیویته دکارت تفاوت‌هایی با کانت و سوپژکتیویته تجربه‌گرایی دارد. تلقی و باور فیلسوفان نسبت به سوژه و سوژه‌باوری آن‌ها دچار تعدد و تنوع است، به همین جهت امکان تعمیم این عنوان به فیلسوفانی که مشابه آن فیلسوفان هستند، وجود دارد. البته من کاملاً بر این باورم که نمی‌توانیم در باب هر فیلسوفی از سوپژکتیویته آن فیلسوف سخن بگوییم.

سوپژکتیویته بنیادهای معرفتی را به عنوان سوژه مشخص می‌کند

اگر بخواهیم یک تعریف کلی از سوپژکتیویته داشته باشیم باید بگوییم سوپژکتیویته یک فیلسوف به معنی توصیف و نظریه و ایده‌پردازی او در باب ویژگی‌های سوژه است. اما اگر بخواهیم یک تعریف کلی فلسفی از سوپژکتیویته داشته باشیم باید گفت سوپژکتیویته نظریه یا توصیفی است مربوط به تاسیس یک خودآگاهی بسط‌یابنده یا رشدیابنده که این خودآگاهی ناظر به توصیف ویژگی‌های خود از قبیل تجرد، وحدت، استعلایی بودن، ذات بودن، فطری بودن و توصیف آگاهی‌های خود سوژه و ویژگی‌هایی مانند تحلیلی و ترکیبی بودن، پسینی و پیشینی بودن و التفاتی و غیرالتفاتی بودن است. با این وصف سوپژکتیویته تلاش و تحقیق برای نظریه‌پردازی و توصیف یک خودآگاهی یا آگاهی بسط‌یابنده و چگونگی این گسترش است.

این آگاهی چه ویژگی‌هایی دارد؟ این خود چه ویژگی‌هایی دارد؟ اینجاست که سوپژکتیویته بنیادهای معرفتی عمل و اندیشه آدمی را به عنوان سوژه مشخص می‌کند. این یک تعریف و توصیف کلی است که می‌تواند برای ما راهگشا باشد. قطعاً هر تعریفی یک تعریف انتزاعی است و دشواری‌ها و ابهام خاص خودش را دارد. برای اینکه سوپژکتیویته سینوی مسیر مشخص‌تری پیدا کند، پیشنهاد می‌کنم که الگو و مدل خاصی برای ترسیم آن انتخاب کنیم و مسیر خود را وضوح دهیم. این الگو را من دکارت قرار دادم. دکارت قطعاً موسس سوپژکتیویته در فلسفه جدید است. می‌توان مسیری را که دکارت در فلسفه و سوپژکتیویته خود طی کرده است، در ابن‌سینا و فیلسوفان مشابه او جست‌وجو کنیم. یعنی وقتی سوپژکتیویته دکارت با رشد آگاهی به سوی کشف خود و کشف جز خود، معطوف است، همین رشد آگاهی و خودآگاهی را در ابن‌سینا جست‌وجو کنیم. البته ما در نزد دکارت با یک آگاهی بسط‌یابنده و رشدیابنده مواجه هستیم.

آیا در ابن‌سینا هم به همین‌گونه است؟ بله؛ اگر بتوانیم برای مثال انسان معلق در فضای ابن‌سینا را پایه قرار دهیم و بعد دیدگاه‌های او را در علم‌النفس فلسفی و دیگر روایات مربوط به نفس در قصیده عینی، حی بن یقطان، سلامان و ابدال، معراج‌نامه و مانند آن را اساس و مبنا قرار دهیم با یک آگاهی بسط‌یابنده و رشدیابنده مواجه می‌شویم که ناظر به تعریف خود و جز خودش است. پس می‌توانیم دکارت را به عنوان الگویی که می‌تواند در مسیریابی سوپژکتیویته سینوی ما را یاری کند انتخاب کنیم. باید اضافه کرد که وقتی ما از سوپژکتیویته‌ها سخن می‌گوییم پیشاپیش این را پذیرفته‌ایم که حتی اگر الگو و مدلی را انتخاب کنیم به این معنی نیست که سوپژکتیویته یک فیلسوف عیناً مانند

سوژکتیویته فیلسوف دیگر خواهد بود. به سخنی دیگر سوژکتیویته سینوی لزوماً نمی‌تواند عیناً مانند سوژکتیویته دکارتی باشد. پس وقتی از سوژکتیویته‌ها سخن می‌گوییم از همان آغاز فرضمان بر این است که سوژکتیویته مضمونی آن فیلسوف را به دست آوریم نه چیز دیگری.

آیا سوژکتیویته در فلسفه مشایی وجود دارد؟

اولین پرسشی که بعد از این مقدمه به ذهن می‌رسد این است که آیا امکان طرح پرسش از سوژکتیویته در فلسفه مشایی وجود دارد یا نه؟ پاسخ من مثبت است. به باور من این پرسش را نه تنها در نزد ابن‌سینا بلکه می‌توان آن را به فلسفه مشایی تعمیم داد و در گامی فراتر پرسش از سوژکتیویته را به تفکر فلسفی جهان اسلام می‌توان تعمیم داد. یعنی از آغاز تاکنون به خصوص در نزد فلسفه‌اندیشان امروز که با سوژکتیویته آشنا شده‌اند و متون و دیدگاه‌هایی را در این باب پرورش داده و ابتکاراتی به عمل آورده و انجام داده‌اند. اما پرسش این است که آیا در آغاز این راه، امکان طرح این پرسش وجود دارد؟

پاسخ من باز هم مثبت است؛ به این دلیل که در فلسفه مشایی اعم از ابن‌سینا یا فارابی ما با حوزه‌ای از آثار مواجه هستیم که بر محور نفس صورت گرفته است. فارابی کتاب‌هایی دارد که به نفس پرداخته است، فارابی دارای علم‌النفس است و البته ما اگر از سوژکتیویته فارابی سوال کنیم عیناً سوژکتیویته ابن‌سینا نخواهد بود. آنچه در نزد ابن‌سینا اتفاق افتاده این است که در کنار فلسفه رایج در کتاب‌های رسمی او روایات خاصی از نفس نیز خودش را نشان داده است. مثلاً در انسان معلق در فضا، سلامان و اِبسال، معراج‌نامه، حی بن یقظان، رساله الطیر، رساله در نفس و ... گویی در باب نفس با یک فلسفه انتزاعی و انضمامی مواجه هستیم.

وقتی از سوژکتیویته ابن‌سینا سخن می‌گوییم عنایت و دقت‌مان به آن جنبه فلسفی سینوی است که در حول روایات و داستان‌های اختصاصی مربوط به نفس شکل گرفته است. آیا ما می‌توانیم از سوژکتیویته فارابی هم سخن بگوییم؟ پاسخ من اینجا هم مثبت است. فارابی هم کتاب‌هایی دارد که آنجا از نفس بحث خود را شروع کرده، مثلاً کتابی با نام فصول منتزعه دارد که در این کتاب اندیشه مدنی و متافیزیک خود را در بطن علم‌النفس خود قرار داده است. فارابی سه دسته کتاب دارد؛ کتاب‌هایی که متافیزیک، میادی وجود و موجودات شروع می‌کند و به علم‌النفس می‌رسد و سپس به مدینه‌شناسی منتهی می‌شود، مانند فصوص الحکم. کتاب‌هایی که از شهر و مدینه شروع می‌کند و متافیزیک و نفس خود را در بطن مدینه مندرج می‌کند و به بحث می‌گذارد، مانند السیاست المدنیه و سرانجام کتاب‌هایی دارد که از نفس شروع می‌کند و نفس را پیش می‌برد و میادی هستی و شهر و نحوه شهریاری را در بطن آن به بحث می‌گذارد. اینجاست که ما می‌توانیم سوژکتیویته فارابی را در این دسته از کتاب‌های او پی‌جویی کنیم.

روایت ابن‌سینا از انسان معلق در فضا و سوژکتیویته سینوی

اگر کسی از من بپرسد بر اساس سوژکتیویته فارابی سوژه فارابی چگونه سوژه‌ای است؟ من می‌توانم پاسخ دهم سوژه فارابی یک سوژه چهار ضلعی است، سوژه‌ای که جنبه‌های متافیزیکی، ادراکی، روان‌شناختی و مدنی دارد. اما در باب ابن‌سینا مسئله راحت‌تر است. ابن‌سینا ابتکار خاصی به کار برده است، در انسان معلق در فضای ابن‌سینا ما با یک خود یا ایگوی فلسفی مواجه هستیم. اگر روایت ابن‌سینا از انسان معلق در فضا را پایه بحث خود قرار دهیم و بعد روایت‌های مربوط به نفس و علم‌النفس فلسفی ابن‌سینا را در کتاب‌هایی مانند شفا، اشارات و دیگر کتاب‌هایش را با آن جمع‌بندی کنیم و البته نگاهی معرفت‌شناختی به این روایت‌ها بیندازیم، آنگاه می‌توانیم از سوژکتیویته سینوی

سخن بگویم. از این جهت نگاه معرفت‌شناختی لازم است چون سوپژکتیویته مسئله‌اش بسط آگاهی و تعریف آگاهی نسبت به خود و جز خود است و ما به دنبال یک خود متافیزیکی صرف نیستیم.

روایت‌های سینوی و توصیفات فارابی واجد جنبه‌های ادراکی و معرفت‌شناختی هستند. ما آن‌ها را برجسته می‌کنیم و در حال‌وهوایی مشایبی پرورش می‌دهیم. روایت‌ها و دیدگاه‌های ابن‌سینا و امثال فارابی را می‌خوانیم و می‌بینیم چگونه این خودآگاهی را پیش می‌برند و بسط می‌دهند. ممکن است این سوال پیش بیاید که تقریرهای فارابی و ابن‌سینا از آن خودی که ما می‌گوییم، ایستا است! بله گاهی ایستا است ولی در یک نگاه مجموعه‌ای می‌بینیم که این نگاه پویا است و به سوی گشودن دریافت دانش و علم به دیگر موجودات گام برمی‌دارد. فارابی از نفس شروع می‌کند و به مبادی عالم و حضور در مدینه می‌رسد. در نزد ابن‌سینا آگاهی در انسان معلق در فضا ابتدا به خود می‌رسد و خود را به عنوان یک موجود مجرد و مستقل از بدن توصیف می‌کند و بعد با آشنایی با جهان ادامه پیدا می‌کند.

چهار دوره تاریخ فلسفه در باب انسان

در تاریخ فلسفه وقتی در باب انسان بحث می‌شود، با چهار دوره تاریخ فلسفه روبه‌رو هستیم که به تئوریزه کردن فهم انسان یا توصیف انسان برمی‌گردد؛ نخست در دوره یونانیان؛ تئوری یونانیان درباره انسان حیوان ناطق است، که تحت تاثیر فلسفه ارسطویی و افلاطونی است. سپس به دوره رنسانس می‌رسیم که زمینه‌ساز گذر از تفکر افلاطونی و ارسطویی است. در دوره رنسانس نظر بر این نیست که ادراک کلیات ویژگی ممتاز یا تنها ویژگی انسان است. در این دوره به دیگر وجوه انسان، مانند وجوه هنری و زیبایی‌شناختی عملی هم توجه می‌شود.

در دوره رنسانس یک فلسفه جامع و نظام‌مند برای توصیف انسان وجود ندارد ولی به این تفکر رسیده‌اند که انسان فقط مُدرک کلیات و معطوف به یک دریافت متافیزیکی در عالم نیست. جریان سوم جریان سوپژکتیویته است که با دکارت شروع می‌شود. در قرن هفدهم در پاسخ به اینکه انسان چه هست؟ از آن رویکرد اومانستی عبور می‌کنند و تعبیری سوپژکتیویستی از انسان به دست می‌دهند. در این دوره در واقع انسان به مثابه یک سوژه است و بر حسب آگاهی فهم می‌شود، آگاهی‌ای که خود را بسط می‌دهد و به ماورای خود می‌رود، سپس جهان را پیدا و توصیف می‌کند و پیش می‌رود. سوپژکتیویته در واقع مدرنیته و روشنگری را بنیاد می‌نهد و توصیف و تلقی از انسان در صفی از آگاهی و خودآگاهی خودبنیاد و خودبسنده قرار می‌گیرد. آگاهی‌ای که می‌خواهد با توجه به سرمایه‌های خودش حرکت کند و خودش و دیگران را بشناسد. اندیشه و عمل کند ولی ریشه‌های این اندیشه را خودش تعریف کند و بفهمد. کانت در رساله روشنگری می‌گوید شجاعت دانستن داشته باش. دانایی محور این نوع از انسان‌شناسی است.

جریان چهارم جریان غیر سوپژکتیویته است. من لزوماً عنوان ضد سوپژکتیویته را به کار نمی‌برم چون این جریان حاوی حرکت‌هایی است که به موازات سوژه یا برای اصلاح و تکمیل و گاه در تقابل آن انجام می‌گیرد که در این‌گونه جریان‌ها هگل را می‌توان نام برد. در جریان ضد سوژه‌باوری ساختارگراها و مارکسیست‌ها مثل فوکوی متقدم را داریم. دیدگاه هایدگر را هم می‌توانیم بدیلی برای سوژه بینگاریم. اما آیا جریان غیر سوپژکتیویته در حذف عناصر و مولفه‌های سوپژکتیویته موفق بوده‌اند؟ به نظر می‌رسد پاسخ به این پرسش منفی است. یعنی نمی‌توان گفت جریانی که به موازات یا حتی در مقابل سوپژکتیویته ظهور کرده، توانسته است این جریان را حذف کند. بلکه شاید نوعی جریان

اصلاحی و تکمیلی برای آن به‌شمار برود، همانند نسبت مدرنیته به پست‌مدرنیته. عده‌ای پست‌مدرنیته را وقفه و تنفس مجدد مدرنیته برای حل دشواری‌ها و خلاءها می‌دانند. شاید بتوان در باب پس‌اسوبژکتیویته هم بر این باور بود که پست‌سوبژکتیویته نوعی تنفس، بازیابی و بازخوانی سوبژکتیویته است. باید گفت ما هنوز در دوره سوبژکتیویته به‌سر می‌بریم و جهان هنوز جهان سوبژکتیویستی است. بنیاد مدرنیته، سوبژکتیویته است و ما که در جهان مدرن زندگی می‌کنیم باید با بنیاد آن یعنی سوبژکتیویته آشنا شویم.

نخستین نقطه خودآگاهی در نزد دکارت شک است

برای این‌که ما مسیریابی خوب و شفاف‌ی سوبژکتیویته سینوی در این زمینه داشته باشیم از مدل سوبژکتیویته دکارتی پیروی می‌کنیم. باید پرسید که مواجهه دکارت با آگاهی چگونه بوده است و به چه شیوه‌ای آگاهی خود را پیش برده است؟ سوبژکتیویته دکارتی چگونه این جورچین آگاهی را تکه‌تکه کنار هم قرار داده است تا خودش و جهانش را تعریف کند و در این مسیر به چه هدفی رسیده است؟ نخستین نقطه حرکت آگاهی یا خودآگاهی در نزد دکارت شک است، دکارت از شک شروع می‌کند. ایگوی دکارتی به شک دست می‌زند اما یک شک حداکثری هم در حواس، هم در جهان و هم در آگاهی‌های خودش، در باب جهان در ریاضیات در طبیعیات شک بسیار گسترده‌ای دارد. بعد از اینکه دکارت به شک می‌پردازد وارد تعریف خودش می‌شود، می‌گوید شک می‌کنم پس هستم. من یک جوهر اندیشنده هستم.

پس اولین گام در سوبژکتیویته دکارت شک است. در مرحله بعدی تعریف و تثبیت چیزی است به نام خود، خودی که اندیشنده است. دکارت می‌گوید اگر من شک می‌کنم، فکر می‌کنم پس هستم چون فکر کننده خود من هستم. ایگوی دکارتی یک ایگوی اندیشنده است. آگاهی دکارتی حالتی پویا دارد، از شک شروع می‌کند و بدون آنکه در نقطه شک بایستد به تثبیت و تعریف یک خود می‌رسد این خود یک فاعل و یک عامل است. اندیشه نیست، یک اندیشنده است و منشأ تفکر است. اینجاست که سوژه تبدیل به فاعل شناسا می‌شود نه صرف مُدرک. دکارت این آگاهی را ادامه می‌دهد. حالا دکارت یک خود اندیشنده را مبتنی بر شهودش تاسیس کرده است.

دکارت می‌گوید من استدلال به کار نبردم، اینکه می‌گویم فکر می‌کنم، شک می‌کنم، اراده می‌کنم، تصدیق می‌کنم پس هستم، این «پس» به معنای نتیجه قیاس نیست، من این را شهود می‌کنم. در مرحله بعد دکارت با کمک همین خودی که تاسیس کرده و با تأمل در این خود به چند چیز می‌رسد. دکارت می‌بیند سرمایه‌هایی در این خود است مانند شهود، روش هم در این خود هست، همچنین ایده‌های فطری، سرمایه دکارت در خودش روش و شهود و سرمایه‌های فطری اوست. دکارت وقتی به خود رجوع می‌کند به یک ایده فطری و یک تصور ویژه، یعنی تصور از کمال مطلق، از کامل‌ترین می‌رسد. دکارت می‌گوید من چیزی از کامل‌ترین موجود می‌فهمم. کامل‌ترین موجود آیا می‌تواند فقط تصور باشد؟ او می‌گوید نه نمی‌تواند باشد، چون اگر فقط تصور به مفهوم صرف باشد که کامل‌ترین نیست! پس این را تصدیق می‌کند. می‌گوید کامل‌ترین حقیقتی است که هم تصور از او دارم و هم او را تصدیق می‌کنم. اینجاست که به مفهوم خدا می‌رسد. یکی از مهم‌ترین تعاریف دکارت در باب خدا کامل‌ترین موجود است.

جهان ما جهان سوبژکتیویستی است

کامل‌ترین موجود را اگر خوب تصور کنید از تصورش به تصدیقش می‌رسید. بعد دکارت با تحلیل وجود خداوند به این نتیجه می‌رسد که باز خداوند موجودی است که نسبتی با او دارد. ابقای او تحت تأثیر خداوند است، اما نسبت دکارت با خدا فقط یک نسبت هستی‌شناختی نیست. مهم‌ترین نسبت دکارت با خدا نسبت معرفت‌شناختی است و آن این

است که خدا چون کامل‌ترین است؛ فریبکار نیست پس حالا من می‌توانم با تکیه بر خیرخواهی و نافریبکاری خداوند آگاهی خودم را به نحو روشمند بسط دهم. به بیان ساده دکارت می‌گوید خدا چون فریبکار نیست پشتوانه روش من در بسط آگاهی است.

من اگر بتوانم آگاهی خودم را به نحو روشمند بسط بدهم به جز خودم، تمام ناپیچی که از آن می‌گیرم حقیقی هستند. اینجاست که خدا دارای کارکرد معرفت‌شناختی و ضامن حقیقت می‌شود. دکارت بعد از آن در مرحله سوم یعنی بعد از اینکه از خود شروع می‌کند و به خدا می‌رسد، حالا به جهان می‌رسد. دکارت جهان و ماهیت آن را در قالب مفهوم امتداد می‌فهمد و وجودش را از طریق تخیل‌اش می‌فهمد. می‌گوید من آگاهی‌هایی دارم که تشخیص می‌دهم این آگاهی‌ها از خودم نیست، از ماورای خودم است، پس چیزی به نام جهان وجود دارد.

بعد در مرحله چهارم دکارت به بدن می‌رسد. اینجا مراد از بدن، بدن انتزاعی یا بدن در امتداد نیست، بلکه به معنی بدن انضمامی است. اینجاست که دکارت مشغول رابطه نفس با بدن می‌شود و چیزی به نام انفعالات، خودش را نشان می‌دهد که همان اخلاق است. دکارت در این مرحله یعنی در مرحله چهارم به کشف اخلاق نائل می‌شود و وارد بحث اخلاق می‌شود. در نزد دکارت در مرحله پنجم به تاسیس علوم می‌رسیم، به آن تمثیل معروف درخت دکارتی. دکارت بر اساس این آگاهی که بسط پیدا کرده و در مرحله چهارم به اخلاق رسیده است، در مرحله پنجم به اینجا می‌رسد که ما با مجموعه‌ای از علوم مواجه هستیم که این علوم ریشه‌شان متافیزیک است، تنه آنها طبیعیات و شاخه‌های آن پزشکی و اخلاق و مکانیک است. هدف سوژکتیویته دکارت به زبان ساده این است که ما به کمک علوم به یک آرامش و آسایش در زندگی برسیم. یعنی متافیزیک این درخت دانش، متافیزیک ما بعد از طبیعیات و مکانیک و اخلاق پزشکی به دنبال این هستند که ما در این دنیا با آرامش و آسایش زندگی کنیم، این مسیریابی سوژکتیویته دکارتی است.

ما پیوسته در سوژه سینوی در حالت آگاهی از خود هستیم

سوژکتیویته دکارت برای چه طراحی شده است؟ دکارت می‌گوید ما در این عالم در قرن هفدهم می‌خواهیم زندگی کنیم. ما این‌گونه باید به خودمان و جز خودمان و به جهان و به علوم نگاه کنیم. اکنون بحث ما این است؛ جهان ما جهان سوژکتیویستی است و ما در دوره سوژکتیویته زندگی می‌کنیم، باید ببینیم پاسخ ابن‌سینا به این مسئله چه هست. اگر بخواهیم به روال کلی مسیریابی ابن‌سینا بپردازیم باید گفت ابن‌سینا ابتدا بر اساس آن روایت انسان معلق در فضا، در اولین گام به یک خود می‌رسد، ابن‌سینا معتقد است که ما خودمان را می‌یابیم، در مرحله بعد که البته مرحله زمانی نیست، این خود برای ابن‌سینا یک خودآگاهی محسوب می‌شود. در همین گام اول تفاوتی با دکارت می‌بینیم؛ سوژه سینوی از شک شروع نمی‌کند. سوژه سینوی بر این باور است که ما پیوسته در حالت خودیابی و آگاهی از خود هستیم و حتی یک گام جلوتر می‌رویم؛ ابن‌سینا در همان گام اول، هم متوجه خودآگاهی خودش و هم متوجه تمایز خودش از بدن است.

در روایت انسان معلق در فضا، او هم خود را می‌یابد و هم تمایز خودش را از بدن می‌یابد. ابن‌سینا هیچ‌وقت نمی‌گوید من از شک شروع می‌کنم. در سوژکتیویته ابن‌سینا سوژه اساساً تردیدی در خودش ندارد، لزومی ندارد شیوه‌ای به کار ببرد برای اینکه خودش را اثبات یا تثبیت کند. سوژه فقط کافی است که «الاشارات و التنبیهات» یک تنبیهی درباب خودش به کار ببرد، یک توجهی به خودش بکند. خودآگاهی او برای او محرز است. مفهوم خودآگاهی در نزد ابن‌سینا

هم از بار متافیزیکی، هم معرفت‌شناختی و هم روان‌شناختی برخوردار است. خودآگاهی صرفاً خودهشیاری نیست چون ابن‌سینا می‌گوید ممکن است کسی بخواهد، بیهوش بشود یا حتی در حالت کما برود ولی خودآگاهی داشته باشد. این خودآگاهی به معنی خودهشیاری روانی نیست. هشیاری مربوط به حوزه روان‌شناختی است. بالاخره ابن‌سینا می‌گوید ما یک خودآگاهی داریم. ممکن است این سوال پیش بیاید که در فلسفه اسلامی، ما چیزی به نام «خود» در قبال «خداوند» داریم که از خودآگاهی سخن بگوییم؟

ابن‌سینا در دلیل برهان انسان معلق در فضا چه می‌گوید؟

باید بگوییم در تفکر مشایبی ما هم خود داریم، به معنی متافیزیکی، به مثابه جوهر هم خودآگاهی داریم و هم تا اندازه‌ای خودبنیادی داریم. ممکن است بپرسید همان اولی را حل کنید. اصلاً ما در قبال خدا، در قبال واجب‌الوجود چیزی به نام خود داریم؟ من می‌گویم از نظر ابن‌سینا بله داریم. به نظر ابن‌سینا معلول عین علت نیست. یکی از تعبیر جالب ابن‌سینا این است که می‌گوید در باب نسبت علت به معلول، مثلاً در مقام جعل، فاعل و علت هیچ وقت نمی‌آید ماهیت یک معلول را ایجاد کند، بلکه وجودش را به آن می‌دهد «ما جعل الله المشمشه مشمشه بل اوجدها» خداوند زردآلو را زردآلو نمی‌کند، بلکه وجودش را به او می‌دهد، چه برسد به انسان، زردآلو یک مثال است، انسان، انسان است کتاب، کتاب است، درخت، درخت است، آب، آب است. ماورا الطبیعه نسبت به انسان ضمانت هستی‌شناختی دارند نه ضمانت هویتی و نه ضمانت ماهوی، آن در تضمین خودش است ما تعریف خاص خودمان را داریم. در ابن‌سینا ماهیت یک تقرری دارد. ماهیت خواه به نحو بشرط الله لحاظ شود یعنی انسان بپاوه انسان، حتی خواه به شرط شیئی یعنی علی، حسین، پرویز، جمشید در هر دو حالت استقلال دارد، این همان خود ما است.

ابن‌سینا در دلیل برهان انسان معلق در فضا می‌گوید، انسانی را فرض کنید که معلق در فضا است، این یک خودی می‌یابد، و وقتی خود را می‌یابد نه ردپای عقل فعال آنجا هست نه ردپای ماوراء طبیعت، خودش است و فقط خودش. یعنی در مرحله خود و خودآگاهی انسان فقط خودش است. به همین دلیل است که من می‌گویم در ابن‌سینا برخلاف دکارت، اول خود انسان چنان آشکارگی و ظهوری دارد که ما نیازی به شک در او نداریم. البته می‌توان در بسیاری از چیزها شک کرد ولی نه دیگر در خود. در مرحله بعد از آنجا که ما استقلال انسان را محرز می‌دانیم، این خود قوای خودش را درک می‌کند. تمایز خود را از بدنش درک می‌کند. چون مبنای من انسان معلق در فضا است، اول بدن خود را درک می‌کند؛ یعنی می‌یابد که این بدن انتزاعی است و طول و عرض و ارتفاع ندارد. بعد قوای ادراکی و تحریکی خودش و خیال و حس خودش را درک می‌کند. در مرحله دوم، سوژه سینوی به جهان‌آگاهی می‌رسد؛ یعنی به یک سلسله تصاویر حسی از عالم می‌رسد و آنها را حفظ می‌کند. اینجا تفاوتی با دکارت هست. در دکارت شما بعد از اینکه خودتان را درک می‌کنید، خدا را درک می‌کنید.

از نظر ابن‌سینا ایمان همان معرفت است

در ابن‌سینا شما اول خودتان را درک می‌کنید، تمایز خودتان را از امتداد درک می‌کنید، قوای حسی و خیالی خودتان را از درک می‌کنید و بعد جهان را درک می‌کنید. درک اولیه جهان درکی ابتدایی از طریق حواس است، بعد دستگاه ادراکی شما رشد می‌کند و به یک ادراکات متافیزیکی می‌رسد. در مرحله بعد است که خداآگاهی رخ می‌دهد، یعنی در سوژه سینوی خداآگاهی بعد از جهان‌آگاهی رخ می‌دهد. سوژه آگاهی‌اش بسط پیدا می‌کند. آگاهی تا به یک سلسله از رشد متافیزیکی نرسد نمی‌تواند به خداآگاهی برسد، البته جهان‌آگاهی سینوی هم دو مرتبه دارد؛ یک جهان‌آگاهی

اولیه که از طریق محسوسات است و یک جهان آگاهی بنیادی است که در نتیجه رشد متافیزیکی آگاهی صورت می‌گیرد، یعنی جهان را به مثابه ماده، صورت، امتداد، زمان، مکان و حرکت درک می‌کند.

سوزه سینوی بعد از مرحله متافیزیکی به ترانس فیزیکی می‌رسد. یعنی می‌تواند به خدا آگاهی برسد، مثلاً با برهان وجوب و امکان. به نظر ابن‌سینا این انسان معلق در فضا و این نفسی که در روایت‌هایش تقریر می‌شود به این مرحله می‌رسد که جهان ممکن‌الوجود است و خود او هم ممکن‌الوجود است، بنابراین نیاز به واجب‌الوجود و علت دارد. مرحله دیگر از مراحل سوزه مرحله اخلاق آگاهی است. سوزه سینوی در حالت متعارف خود و در مرحله عقل بالفعل نه عقل در مرحله نبوت و یا پایین‌تر از آن عقل قدسی است، در مرحله متعارف و عقل بالفعل همین درک بدیهیات و درک‌های متافیزیکی متعارف، از طریق قوت نفسانی خودش می‌تواند به مهار قوای حیوانی و شهوانی و غضبیه خود بپردازد. اینجاست که اخلاق ظهور می‌کند اخلاق در نزد ابن‌سینا یا از طریق حضور در جامعه و جلب و به‌کار بردن حسن و قبح‌های اجتماعی رخ می‌دهد یا از طریق تکیه بر نفس ناطقه و تسلط آن بر جنبه‌های حیوانی و از این راه می‌توان به اخلاق آگاهی رسید.

یک مرحله دیگر هم در ابن‌سینا وجود دارد و آن ایمان آگاهی است. از نظر ابن‌سینا ایمان همان معرفت است. ایمان موضوع اراده نیست؛ موضوع عقل است. وقتی شما به آگاهی متافیزیکی از خداوند رسیدید، به همان ایمان در نزد ابن‌سینا، هم رسیده‌اید. آخرین مرحله، مرگ آگاهی است، ما می‌توانیم ایمان آگاهی را در مرتبه خدا آگاهی قرار دهیم. یعنی عینا وصول به خدا آگاهی عینا رسیدن به ایمان آگاهی است. آگاهی می‌تواند آنجا وصف ایمان به خودش بگیرد.

سوزه سینوی به دنبال تغییر جهان نیست

در مرحله مرگ آگاهی به نظر ابن‌سینا سوزه‌ای که این‌گونه آگاهی خودش را بسط می‌دهد متوجه این امر هم هست، که در نقطه‌ای به پایان می‌رسد و این سیر خاتمه خواهد یافت و اینجاست که نسبت به مرگ خودش آگاه است، ولی از آنجا که خودش را غیر مادی و مجرد می‌داند مطمئن است که یک سیرو سیرورتی پس از مرگ نیز در انتظار اوست. اکنون سوال این است که سوزه سینوی با این وصف که از خود شروع کرده و بعد به ابعاد و قوای خودش رسیده است، به تمایزش از امتداد و بعد به جهان و بعد به خدا و بعد به ایمان و بعد به اخلاق و مرگ رسیده، دنبال چه چیزی است؟ به نظر من سوزه سینوی بدون آنکه به ظهور چیزی به نام علوم تاکید کند، به سعادت فرد در این دنیا و رستگاری‌اش در آخرت نظر دارد. سوزه سینوی مثل دکارت معطوف به تاسیس علوم نیست. سوزه سینوی به دنبال تغییر جهان نیست. سوزه سینوی یک سوزه است که جهان‌ش را پذیرفته است و می‌خواهد اینجا خودش را و جهان‌ش را بفهمد و همین‌گونه عمل کند. اما در سوزه دکارتی دقیقاً با این مسئله سروکار نداریم. قطعاً مسئله سوپژکتیویته در نزد ابن‌سینا نیازمند تحقیقات بیشتری است و من هم در صدد تالیف اثری در این باب هستم.

اما سوال دومی اینجا وجود دارد، بعد از اینکه ابعاد سوزه سینوی مشخص شد و روشن شد که این سوزه چه تلقی‌ای از خودش دارد؟ یک جوهر مجرد است، واحد است، قوایی دارد و غیره. تلقی‌اش از جهان، از خدا، از اخلاق و مرگ چه هست؟ سوال دشوار دوم ما این است که آیا این سوپژکتیویته یا هر سوپژکتیویته‌ای که فیلسوفان مطرح می‌کنند، نسبت‌شان با این جهان و زمانه ما چیست؟ یعنی ما بعد از آنکه اشتغال پیدا می‌کنیم به طرح سوپژکتیویته‌ها و آن را ترسیم می‌کنیم، سوال دشوار دومی هم پابرجاست و آن این است که کدام سوپژکتیویته در میان سوپژکتیویته‌ها موجه‌تر و معقول‌تر است و می‌تواند ارتباط ما را با زمانه و جهان‌مان واقع‌بینانه‌تر برقرار کند؟ حتی می‌شود در همین

راستا این سوال را مطرح کرد، ما که امروز در این وضعیت و موقعیت زندگی می‌کنیم، آیا به عنوان یک سوژه تجربه‌ای از نوع سوژه سینوی، دکارتی، کانتی و غیره را داریم یا نداریم؟

اگر سوژکتیویته بسط آگاهی سوژه نسبت به خودش است، اینکه خودش را تعریف می‌کند، جهانش را تعریف می‌کند، دیگران را تعریف می‌کند، ایمان و خدا و مرگ و جامعه را تعریف می‌کند، مثلاً در نزد فارابی آیا ما چنین تجربه‌ای داریم؟ اینجاست که ما به ارزیابی سوژکتیویته‌ها می‌رسیم. پیش‌تر گفته شد ما با تاریخ سوژکتیویته مواجه هستیم، اما نسبت ما با سوژکتیویته دو چیز است مشارکت و مقاومت. ما نمی‌توانیم تمام تقریرهای سوژکتیویته را بپذیریم. اینکه عالم ما عالم سوژکتیویته و عالم مدرنیته است به این معنا نیست که ما کلاً در آن مشارکت کنیم و آن را تمکین کنیم. تاریخ سوژکتیویته و مدرنیته ما را به اینکه تجربه‌های خودمان را به عنوان سوژه در این جهان، محک بزنیم فرا می‌خواند. به همین دلیل ما ترکیبی از مشارکت و مقاومت هستیم. مشارکت می‌کنیم تا سوژکتیویته و مدرنیته را بفهمیم و آن را زندگی کنیم اما از سوی دیگر خلاقیت‌ها، تجربیات و بسط خاص آگاهی خود را هم از دست ندهیم.

مرور تاریخ سوژکتیویته در جهان اسلام و در جهان غرب

به همین دلیل من در کنار مرور تاریخ سوژکتیویته، خواه در جهان اسلام، خواه در جهان غرب سوالی که از خودم داشتم، این است که خود من به چه سوژه‌ای معتقد هستم؟ سوژه‌ای که من پیشنهاد می‌کنم سوژه زندگی است، یعنی سوژه‌ای که درگیر زندگی در زمانه خودش است و سوژکتیویته خودش را بر اساس آن زندگی واقعی که در جریان است و درگیر آن است و به نحو انفرادی آن را دربر گرفته است، به بسط آگاهی خودش پردازد و حتی این سوژکتیویته را تکمیل کند. اما برای اینکه ما به سوژه زندگی برسیم و به سوژکتیویته واقع‌بینانه‌ای دست پیدا کنیم، حتماً باید تاریخ سوژکتیویته را بخوانیم. فلسفه ما اگر بخواهد در فلسفه جهان معاصر حضور داشته باشد باید از کانال سوژکتیویته وارد شود و زبان سوژکتیویته و مدرنیته را یاد بگیرد. به همین دلیل است که من پروژه‌ام این است که از تفکر فلسفی جهان اسلام سوال کنم که سوژکتیویته شما چه هست؟ و بعد می‌بینیم که سوژکتیویته‌های متعددی متولد می‌شود.

برای مثال عنصر مدنی در فارابی عنصر بسیار مهمی است. فارابی همچنین مسئله بدن را بیشتر از ابن‌سینا مورد تحقیق قرار داده است. این‌ها عناصری است که می‌تواند کمک کند به حضور ما، به حضور فرهنگ ما در جهان مدرن و این آشنایی‌زایی و نه آشنایی‌زدایی از سوژکتیویته و مدرنیته را سبب می‌شود. اگر فرهنگ ما با ورود به خوانش سوژکتیویته و مدرنیته و مشارکت و مقاومت در قبال آن با این جریان هم‌زبان شود، ما بهتر می‌توانیم زندگی کنیم. یک نوع امتزاج و هماهنگی افق‌های فرهنگی و مبنا برای گفت‌وگوی فرهنگی دست می‌دهد. به نظر من اگر بخواهد گفت‌وگوی فرهنگی با جهان امروز صورت بگیرد، ما با جهان سوژکتیو مواجه هستیم.

سوژکتیویته و مدرنیته حضور دارند و یک راهش این است که ما بیاییم سوال سوژکتیویته را از فرهنگ فلسفی خودمان ببرسیم و ببینیم این‌ها چگونه ما را راه می‌برند؟ آگاهی و خودآگاهی ما را و خود ما را چگونه تعریف می‌کنند؟ و آیا ما با این خودها می‌توانیم در این جهان حضور داشته باشیم؟ با کدامیک از این مولفه‌ها می‌توانیم حضور داشته باشیم؟ همان‌ها را مبنا قرار دهیم. برای مثال اقبال لاهوری فلسفه‌اش معروف به فلسفه خودی است. چرا فلسفه اقبال معروف به فلسفه خودی است؟ چون فهمیده است که این جهان، جهان سوژکتیویته است. در این جهان باید خود و خودی تعریف شود به همین دلیل می‌آید و این را تعریف می‌کند. مفهوم‌هایی مانند هویت، شهروندی، حق، حقوق

خصوصی، حق رای و قانون اساسی این‌ها همه فرزندان سوژکتیویته هستند و اول باید پیش از خود دینی، خود سیاسی و خود حقوقی، یک خود فلسفی را تعریف کرد. این در سوژکتیویته فلسفی تعریف می‌شود و این کاری است که در این جلسه، در باب ابن‌سینا از آن سخن به‌میان آمد.

امیدوارم با مطرح شدن این‌گونه بحث‌ها و دیدگاه‌ها ما بتوانیم با جهان خودمان هم‌زبان شویم و سوژکتیویته خودمان را پیدا کنیم.

