



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

Priority or posteriority of self - consciousness to knowing not – self: A comparative study of, Suhravardi and Kant

Mohammad Razmgah¹  | Hossein Hooshangi² 

1. PhD student in Comparative Philosophy, Shahid Motahari University.

E-mail: mohammad.razmgah72@gmail.com

2. Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Imam Sadiq University.

E-mail: h.hooshangi@yahoo.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 2024/11/23

Received in revised form

2025/06/03

Accepted 2024/10/30

Published online

2025/06/25

Keywords:

Self-awareness, self, perception of the other, empirical self, transcendental self.

In the philosophy of illumination, self-awareness is proposed as the beginning of knowing oneself as light and moving from it to know other lights. Suhravardi considers human self-perception to be a presence perception and considers the self to be its own evidence, which does not need any form for this self-perception; Because whatever form of this ego is in the mind, it is still not the ego and is something other than the ego. Therefore, it can be concluded that in Suhravardi's view, self-perception precedes any other perception. This discussion in Kant's philosophy also forms a part of his discussions. By dividing the self into the empirical self and the transcendental self, Kant makes a difference between the perception of these two things in humans. According to Kant, what man remembers and knows every day with the concept of self is the empirical self, which is obtained later from the empirical perception for the mind, but the transcendental self, which is beyond experience, is theoretically unknowable, and therefore Kant defines self-awareness as perception. Post-empirical and late knows about it. In this research, an attempt has been made to make a comparative comparison between Sohrvardi's and Kant's views on the issue of self-awareness.

Cite this article: Razmgah, M; Davar, MM (2025). Priority or posteriority of self - consciousness to knowing not – self: A comparative study of, Suhravardi and Kant, *History of Islamic Philosophy*, 4 (2), 5-34. <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.487482.1115>



© The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education.

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.487482.1115>

Extended Abstract

Introduction

The discussion of self-awareness and cognition that is formed in relation to the concept of me and myself was raised in the thought of Muslim philosophers by Ibn Sina and in the third mode of the book of Hints and Warnings under the title of Man Suspended in the Air of Separation, that this man, while having no empirical perception of anything, even his own body, nevertheless understands his essence and finds himself, and thus self-awareness in this scientific space is present and immediate.

In Western philosophy and after the Renaissance, with self-awareness in Descartes' philosophy and his famous sentence, which is "I think, therefore I am", the cognition of me acquires a rational and pre-experiential cognition.

On the other hand, in the tradition of philosophical empiricism, and especially in the thought of British philosophers, this attention to the self as an essence, as well as the obviousness of its knowledge, was gradually questioned, to the point that Hume considers the self and its perception to be nothing more than an illusion that is formed with the help of memory and imagination and with regard to a series of impressions.

This study attempts to make a comparative comparison between the views of Suhrawardi as a Muslim philosopher who is in the context of presence-based cognition in self-consciousness and Kant as a philosopher who is in the middle of Descartes and Hume's views on the issue of self-consciousness, in order to examine the differences and similarities of their views, and to form a dialogue between these two philosophers in the two traditions of Islamic philosophy and Western philosophy, so that in light of this, a better understanding of the issue of self-consciousness and its relationship with the perception of the other can be found. In a general view, it should be noted that Suhrawardi considers self-consciousness to be prior to the perception of the other and sees the recognition of the other in the light of self-consciousness, while Kant considers the perception of the other to be prior to self-consciousness and sees the recognition of oneself in the light of the perception of the other.

Methods

Description and analysis

Results

By examining these cases and comparing the views of both philosophers, the following conclusions can be reached:

1. Suhrawardi examines self-consciousness in the light of philosophical psychology and, in its shadow, examines self-perception and the recognition of my identity. Psychology that is linked to his metaphysical foundations and the light system and its characteristics achieve self-consciousness in the philosophy of enlightenment.

In contrast to Suhrawardi, there is Kant, whose discussions of self-consciousness are tied to epistemology and critical philosophy and are examined in conjunction with them. In Kant's philosophy, philosophical psychology, along with other metaphysical topics, loses its previous important position, and therefore Kant's self-consciousness is examined not in the light of psychology but in conjunction with his epistemological discussions.

2. Suhrawardi considers self-consciousness to be a type of present perception. In his view, self-consciousness is the presence and immediate perception of the self that occurs without any form. Here, the perceiver and the perceived are both one and the same and are always present to each other.

But in Kant's philosophy, present knowledge has no place. Kant does not accept perception that is independent of sensory experience; therefore, not only present knowledge but also intellectual intuition and unconditional understanding beyond experience are not considered as knowledge in Kant's view. As stated, Kant examines the transcendental self from a functional aspect in unifying knowledge, but he believes that no knowledge can be obtained about it. Rather, self-consciousness and self-knowledge are created in the midst of empirical perceptions, and therefore, in Kant's philosophy, inner experiences are obtained only through external experiences.

3. Suhrawardi depicts a space in self-consciousness in which one perceives one's self, regardless of any experience or perception of other objects.

However, in Kant's philosophy, knowledge does not occur without the existence of its belongings and empirical phenomena; whether it is knowledge of oneself or knowledge of others.

4. In Suhrawardi's view, the perception of others is created in the light of self-consciousness, and it is the "I" that, with its presence and understanding of itself, causes the perception of others and their appearance.

However, in Kant's view, self-consciousness is created alongside the process of perceiving the other and the other, and in the process of understanding empirical phenomena, the fixed identity of the self

becomes clear to man.

5. Finally, it should be noted that in Suhrawardi's philosophy, there is a realistic space based on a specific ontology, but in Kant's philosophy, a special type of idealistic system called transcendental idealism prevails, which is based on a specific epistemology.

Conclusion

Their basic difference is over the opposition and precedence and backwardness of self and other-self. Suhrawardi considers self-consciousness to be prior to the perception of the other, and Kant considers the perception of the other to be prior to self-consciousness. Despite these basic differences and similarities between the thoughts of these two philosophers, it is not easy to judge and value this comparison and discussion of them, because each has its own approach in this field, considering its own intellectual space; but considering the study of these two mutual currents on this subject, the author of this research understands the discussion of the precedence and backwardness of self-consciousness and perception of the other in the process of consciousness that is formed between them. The author of this research understands the discussion of the precedence and backwardness of self-consciousness over perception of the other in the process of consciousness that is formed between them. In this process, each finds meaning despite each other and determines each other. Therefore, basically in consciousness, the self and the other are placed side by side, and each one takes precedence and delay in relation to itself, and without such a contrast, neither the self nor the other has meaning; therefore, it is consciousness itself that, by placing the two together, achieves precedence and delay in relation to them.



تقدم و تأخر خودآگاهی بر ادراک غیر: مقایسه آراء سهروردی و کانت

محمد رزمگه  | حسین هوشنگی 

mohammad.razmgah72@gmail.com

h.hooshangi@yahoo.com

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران.

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق(ع).

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۰۴

واژگان کلیدی:

خودآگاهی، من، ادراک غیر، من

تجربی، من استعلایی.

خودآگاهی در فلسفه اشراق آغازی بر شناخت خود است و به‌عنوان نور و حرکت از آن برای شناخت دیگر انوار یاد شده است. سهروردی ادراک انسان از خود را حضوری دانسته و نفس را ذاتاً مدرک خود می‌داند، که برای این ادراک از خود به هیچ صورتی نیاز ندارد؛ زیرا هر صورتی از این نفس در ذهن باشد، باز هم خود آن نفس نیست و به منزله غیر برای نفس است؛ بنابراین چنین استنباط می‌شود که در نگاه سهروردی ادراک خود مقدم بر هر ادراک دیگر است. این بحث در فلسفه کانت نیز بخشی از مباحث او را تشکیل می‌دهد. کانت با تقسیم‌بندی من، به من تجربی و من استعلایی، تفاوتی میان ادراک این دو امر در انسان قائل می‌شود. از نظر کانت آن چیزی که انسان هر روزه با مفهوم من از آن یاد می‌کند و می‌شناسد، من تجربی است که متأخر از ادراک تجربی برای ذهن حاصل می‌شود، اما من استعلایی که فراتر از تجربه است، غیرقابل شناخت نظری است؛ در نتیجه کانت خودآگاهی را ادراکی پس‌تجربی و متأخر از آن می‌داند. در این پژوهش سعی بر آن شده است مقایسه‌ای تطبیقی میان آرای سهروردی و کانت در مسئله خودآگاهی انجام شود.

استناد: رزمگه، محمد؛ هوشنگی، حسین (۱۴۰۴). تقدم و تأخر خودآگاهی بر ادراک غیر: مقایسه آراء سهروردی و کانت، تاریخ فلسفه اسلامی ۴ (۲)، ۳۴-۵. <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.487482.1115>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.487482.1115>



مقدمه

بحث خودآگاهی و شناختی که نسبت به مفهوم من و خود شکل می‌گیرد، در اندیشه فیلسوفان مسلمان به وسیله ابن سینا و در نمط سوم کتاب *اشارات و تنبیهات* تحت بحثی با عنوان انسان معلق در هوای طلق مطرح شد، که این انسان در عین حال که هیچ ادراک تجربی نسبت به هیچ امری و حتی تن و بدن خود ندارد، با این حال ذات خود را درک می‌کند و خود را درمی‌یابد و به این ترتیب خودآگاهی در این فضا علمی حضوری و بی‌واسطه است (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۷۴-۳۷۵).

در فلسفه مغرب‌زمین و پس از دوران رنسانس، به خودآگاهی در فلسفه دکارت و جمله معروف او که عبارت است از «من می‌اندیشم پس هستم»، شناخت من یک شناختی عقلانی و پیشاتجربی پیدا می‌کند (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۳۷-۳۸).

در مقابل در سنت تجربه‌گرایی فلسفی و به‌خصوص در اندیشه فیلسوفان بریتانیایی رفته‌رفته این توجه به من به‌مثابه جوهر و همچنین بداهت معرفت آن زیر سؤال برده شد تا آنجا که هیوم، من و ادراک آن را توهمی بیش نمی‌داند که به مدد حافظه و تخیل و با توجه به سلسله‌ای از انطباعات صورت می‌گیرد (هیوم، ۱۳۹۵، ص ۳۲۹-۳۳۹).

در این پژوهش سعی بر آن است که مقایسه‌ای تطبیقی میان آرای سهروردی به‌عنوان فیلسوفی مسلمان که در بستر شناخت حضوری در خودآگاهی قرار دارد، با کانت به‌عنوان فیلسوفی که در میانه نظر دکارت و هیوم در مسئله خودآگاهی قرار گرفته است، انجام گیرد، تا ضمن بررسی تفاوت‌ها و شباهت‌های نظریات آنان، گفت‌وگویی را میان این دو فیلسوف در دو سنت فلسفه اسلامی و فلسفه غربی شکل داد تا در پرتو آن بتوان درک بهتری نسبت به مسئله خودآگاهی و رابطه آن با ادراک غیر پیدا کرد. در یک نگاه کلی باید اشاره کرد که سهروردی خودآگاهی را مقدم بر ادراک غیر دانسته و شناخت غیر را در پرتو خودآگاهی می‌بیند و در مقابل کانت، ادراک غیر را مقدم بر خودآگاهی دانسته و شناخت خود را در پرتو ادراک غیر می‌بیند.

در باب مقایسه میان این دو فیلسوف با یکدیگر تاکنون پژوهش‌هایی تحت عنوان «چیستی نفس و رابطه آن با بدن از دیدگاه کانت و سهروردی» و «بررسی تطبیقی

هستی‌شناسی از منظر کانت و سهروردی» نوشته سید مرتضی حسینی شاهرودی، «بررسی مفهوم وجود از نظر کانت و سهروردی» نوشته زهره زارعی و اسدالله آژیر، «معرفت ذوقی سهروردی و مقایسه آن با ذوق نزد کانت» نوشته محمدعلی بهشتی صورت گرفته که موضوعات و مقایسه‌های تطبیقی آن‌ها میان این دو فیلسوف در فضای هستی‌شناسی و شناخت معرفت ذوقی قرار دارد؛ بنابراین با پژوهش حاضر از جنبه موضوع و رویکرد و مقایسه که در فضای موضوع خودآگاهی و ادراک غیر قرار می‌گیرد تفاوت دارد.

۱. خودآگاهی در اندیشه سهروردی

خودآگاهی شامل فرایندی می‌شود که انسان در جهت شناخت و معرفت نسبت به خودش حاصل می‌کند.

خودآگاهی بنابر موضوعی که دارد در عرصه‌های گوناگونی بروز می‌یابد و در جلوه‌های مختلف فلسفی، روان‌شناختی، تربیتی و حتی تجربی روش، تعریف و کارکرد مخصوصی پیدا می‌کند.

در این نوشته، منظور از خودآگاهی، تبیین ماهیت و تعریف فلسفی از آن است که در ایجاد هویت و شکل‌گیری معرفت و آگاهی نقش مؤثری دارد.

۱-۱. علم‌النفس اشراقی

سهروردی پایه و اساس نظام فلسفی خود را مبتنی بر مفهوم نور طرح‌ریزی کرد. با توجه به محوریت نور، این فلسفه سه مؤلفه مهم را داراست که سومین مؤلفه مهم آن علم‌النفس است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۹).

علم‌النفس در اندیشه سهروردی ابتدای حرکت به سوی معرفت نسبت به انوار است. سهروردی نفس را پرتوی از عالم نور می‌داند که از این جهان برتر به جهان مادی و ظلمانی آمده و به این سبب مانند بیگانه‌ای است که از موطن اصلی خود دور افتاده و در اندیشه بازگشت به آنجاست. سهروردی با شروع کردن مباحث فلسفی خود از نفس، در پی آن است که به هویت نوری آن برسد و مراتب صعود را طی کند تا به مرتبه اعلی و مافوق

نفس (نورالانوار) برسد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۸۴).

بنابراین علم‌النفس برای سهروردی از آن جهت که هویت نوری دارد و شروعی برای حرکت به سمت انوار و معرفت و شهود است، نسبت به آن‌ها ماهیت محوری و تعیین‌کننده دارد. حال در ادامه به بررسی چیستی علم‌النفس و خودآگاهی در فلسفه اشراق پرداخته می‌شود.

پایه علم‌النفس در اندیشه سهروردی بر علم حضوری و خودآگاهی بی‌واسطه بنا شده که مرکز هر نوع معرفتی قرار می‌گیرد؛ بنابراین در اینجا نگاه سهروردی در فضای نگاه ابن‌سینا در بحث خودآگاهی و فرضیه انسان معلق جای می‌گیرد که کاملاً در تطابق با علم حضوری نفس نسبت به خودش است (دینانی، ۱۳۶۴، ص ۵۴۷-۵۴۸).

سهروردی تلاش دارد تا برای رویکرد خود نسبت به شناخت نفس، استدلال آورده که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

۱-۲. دلایل سهروردی در باب خودآگاهی

۱-۲-۱. رؤیای سهروردی با ارسطو

یکی از مهم‌ترین مباحث سهروردی در باب شناخت خود، در کتاب *تلویحات* و در قسمت بیان رؤیای خودش با ارسطو است. سهروردی در قسمتی با عنوان «حکایه و منام» به همراه صحبت در مورد تجرد نفس از ماده، رؤیایی که برایش روی داده را حکایت می‌کند. سهروردی اشاره می‌کند که در شرایطی که مدت زیادی به‌طور دائم با افکار خود درگیر بوده و به ریاضت‌های فراوان می‌پرداخته، در عالم رؤیا مشاهده کرده که ارسطو در برابرش ظاهر شده و بعد از مطلع شدن از درگیری‌های فکری او، این چنین توصیه کرده که برای حل تمام این درگیری‌ها باید به نفس خود بازگشت داشته باشی؛ به این دلیل که هر انسانی مدرک ذات خود است و بالذات آن را ادراک کرده و برای درک آن به هیچ امری دیگر غیر از ذات خودش نیازمند نیست؛ به این دلیل که اگر این‌گونه نباشد، پس یک نیروی دیگری غیر از خودش برای انسان هست که ذاتش را بشناسد و در این حالت انسان خودش نمی‌تواند مدرک ذات خود باشد، حال آن‌که چنین چیزی محال است.

گفت‌وگویی سهروردی با ارسطو در ادامه به این بحث می‌رسد که آیا انسان ذات خود را از طریق صورت، و اثری از همان ذات خود ادراک کرده، یا این‌که بدون هیچ واسطه‌ای می‌تواند آن را ادراک کند؟

پاسخ ارسطو این است که این ادراک بی‌هیچ واسطه ذات و صورتی شکل می‌گیرد و برای این حرف خود چند استدلال می‌آورد که عبارت‌اند از:

۱. اولین استدلال این است فرض می‌کنیم که انسان، ذات خودش را با صورت و مثالی از آن ذات خود درمی‌یابد. اگر چنین باشد، در اینجا دو حالت رخ می‌دهد: یا این صورت، با ذات انسان مطابقت دارد و یا ندارد.

اگر صورت با ذات مطابقت نداشته باشد، پس هیچ معرفتی نسبت به آن ایجاد نمی‌شود؛ بنابراین صورت باید با ذات مطابقت داشته باشد.

اما اگر صورت با ذات مطابقت داشته باشد، در اینجا دو حالت رخ می‌دهد: یا این صورت به صورت مطلق با ذات مطابقت دارد و یا این‌که به صورتی غیرمطلق با ذات تطابق پیدا می‌کند.

حال اگر مطابقت صورت با ذات در حالت مطلق خود باشد پس این صورت، صورتی کلی است و هیچ جنبه حکایت‌گری به شخص خاصی از انسان ندارد.

اما اگر مطابقت صورت با ذات، غیرمطلق بوده و اشاره به یک فرد خاصی داشته باشد، مفهوم از جهت مفهوم بودنش، کلیت و عمومیت دارد، اگرچه که دارنده صفات خاصی باشد، اما باز هم از عمومیت و کلیت برخوردار است و به تنهایی نمی‌تواند حکایت‌کننده از یک ذات خاص باشد.

پس با توجه به این موارد، این نتیجه حاصل می‌شود که معرفت به ذات ذات نمی‌تواند به‌واسطه صورت در انسان ایجاد شود.

۲. استدلال دوم به‌طور مستقیم به مفهوم من اشاره کرده و با این پرسش شروع می‌شود که اگر معرفت نسبت به ذات، به‌وسیله صورت حاصل نمی‌شود، پس چگونه انسان می‌تواند مفهوم من را به‌مثابه صورتی که حکایت‌کننده از ذات خود است مورد تصور قرار دهد؟

جواب این است که مفهوم من، از جهت مفهوم من بودن، دارای عمومیت و کلیت است و مفهوم جزئی از آن جهت که جزئی است، کلی است و این قابلیت را دارد که مشترک میان موارد دیگر باشد؛ بنابراین به این طریق، بسیاری از مفاهیمی مثل من، او، آن و این، اگرچه به جزئیات اشاره می‌کنند، کلیت و عمومیت را دارا هستند؛ در نتیجه انسان، بدون واسطه صورت و مفهوم از من می‌تواند آن را دریابد (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۸-۲۴۰).

۲-۱. خودآگاهی و صورت

سهروردی در کتاب *المشارع و المطارحات* چند استدلال در اثبات این مسئله که ادراک من و ذات به وسیله صورت ایجاد نمی‌شود بیان می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. استدلال اول به این صورت است که صورتی که بعینه حکایت‌کننده از ذات و نفس است، خودش ذات بعینه نیست و امری زائد بر ذات است؛ تا آن اندازه که در نسبت با آن به مثابه دیگری می‌شود. حال آن‌که آن موردی که ذات را ادراک می‌کند باید عین انیت باشد و به عبارت دیگر عین خود ذات باشد، نه این‌که فقط حکایت‌کننده آن باشد.

۲. استدلال دوم شبیه به دلیلی است که در رؤیای سهروردی با ارسطو بیان شد؛ به این صورت که به مفاهیم ذهنی دارای کلیت و عمومیت اشاره می‌کند و حتی اگر از یک امر جزئی حکایت کنند، از کلی بودن ابایی ندارند.

سهروردی در اینجا به ادراک حضوری ذات اشاره می‌کند، اما به این بسنده نکرده و ادراک قوای آن را نیز به طریق حصولی غیرممکن می‌داند. دلیل آن هم این است که حتی صورت حاصل شده از ادراک بدن و قوای آن نیز دارای عمومیت و کلیت است؛ بنابراین اگر بنا باشد ادراک بدن از طریق صورت شکل گیرد، به دلیل عمومیت و کلیت داشتن آن صورت، چنین به نظر می‌رسد که ادراک آن بدن فردی و مخصوص هم ممکن نیست. این در حالی است که انسان به غیر از ذات، بدن و خود و قوای آن را درمی‌یابد؛ بنابراین به غیر از ذات انسان، بدن و قوای او هم از طریق صورت ادراک نمی‌شوند (سهروردی، ۱۳۵۵، ص ۴۸۵-۴۸۴).

۳-۲-۱ خودآگاهی و ذات

سهروردی در رساله‌های فارسی خود نیز به خودآگاهی اشاره کرده و ویژگی‌ها و کیفیات ادراک ذات را تبیین کرده است. در رسالهٔ *پرتونامه* بیان می‌کند که انسان نه تنها امور زیادی را مورد فراموشی قرار می‌دهد، بلکه برخی اوقات نسبت به بسیاری اجزاء بدن خود هم آگاهی ندارد؛ با این حال هرگز ذات خود را از یاد نمی‌برد. سهروردی قائل است که انسان همیشه از خودش با لفظ من یاد کرده و هر چه غیر از خودش باشد و هر چند این امور غیرخود، اجزای تن و بدن انسان هم باشد، آن‌ها را با لفظ او یاد می‌کند؛ بنابراین تنها چیزی که متعلق به خود انسان است و همیشه در مقابل او حضور دارد، ذات اوست (سهروردی، ۱۳۵۵، ص ۲۳).

سهروردی همچنان که بر ادراک بی‌واسطه از خود، و حضوری بودن آن، تصریح دارد، بر دوام و استمرار این ادراک نیز تأکید دارد و در نگاه او این ادراک هیچ‌وقت قطع نمی‌شود. سهروردی در کتاب *حکمة‌الاشراق* با لحن دیگری از مسئلهٔ خودآگاهی یاد می‌کند. او در اینجا باز هم از حقیقت نور بودن نفس یاد کرده و بیان می‌کند که نفس و ظاهر لذاته و مدرک لذاته است و همچنین انسان همیشه خود را درک می‌کند و ممکن نیست که ادراک ذات از طریق صورت و یا امر زائدی دیگر صورت بگیرد و در ادامه بحثش بیان می‌کند که خودآگاهی، ادراکی مستمر است که هیچ‌گاه قطع نمی‌شود (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۲).

۳-۱. رابطه نفس با مقوله جوهر و اضافه

سهروردی ضمن بیان خودآگاهی و معرفت نسبت به ذات، به تبیین رابطهٔ نفس با دو مقوله از مقولات عشر که شامل نسبت و جوهریت است، اشاره می‌کند. توضیح کیفیت ذات و نفس به دو مقوله نسبت و جوهریت در تعریف من اشاره می‌کند و به تبیین ارتباط این دو مقوله با حقیقت من می‌پردازد.

سهروردی چنین قائل است که هنگامی که به خود نظر می‌کند، هیچ امری به جز هستی و انیت ناب در خود درک نمی‌کند. پس از آن بیان می‌کند که به این هستی ناب دو چیز ضمیمه می‌شود که عبارت‌اند از:

۱. این هستی در هیچ‌گونه موضوعی جای ندارد و به‌عنوان موضوع برای هیچ‌گونه امر دیگری قرار نمی‌گیرد. این تعریف، شباهت زیادی با تعریف ارائه شده برای جوهر دارد و شباهتش هم از آن جهت است که در تعریف جوهر بیان می‌شود که آن نیز برای هیچ امر دیگری به‌عنوان موضوع قرار نمی‌گیرد.
۲. این هستی یک نسبت و اضافه‌ای با جسم پیدا می‌کند و این همان مولفه مهمی است که در تعریف نفس به‌کار می‌رود.
- در باب شباهت با تعریف جوهریت، سه‌روردی تأکید دارد که این‌گونه تعریف، تعریفی سلبی است و غیر از این‌چنین تعریف سلبی، تعریف دیگری برای جوهر نمی‌توان پیدا کرد. اما انسان خود را همواره درک می‌کند و هرگز از خودش پنهان نیست؛ بنابراین هیچ نیازی به امور سلبی برای شناخت خودش ندارد؛ زیرا اگر نیازی به این کار بود، هنگام ادراک خود، آن را نیز درک می‌کرد.
- در باب دو مقوله اضافه و نسبت، سه‌روردی تصریح دارد که مشخص است، این دو امر، بیرون از دایره هستی قرار دارند؛ بنابراین هیچ رابطه‌ای با من که هستی محض است، هنگام درک آن ندارد (دینانی، ۱۳۶۴، ص ۳۱۱-۳۱۲).
- طبق بیان سه‌روردی می‌توان اشاره کرد که مفهوم من، جزانیت و هستی محض نیست و ذیل هیچ مقوله‌ای نمی‌گنجد؛ بنابراین حتی نمی‌توان آن را با تعاریف سلبی مورد شرح قرار داد.

۴-۱. خودآگاهی اشراقی

- با توجه به شرح‌ها و استدلال‌هایی که از سه‌روردی برداشت شد، می‌توان در بیان خودآگاهی در نگاه او، ادراک حضوری را برداشت کرد. حال در یک نگاه کلی می‌توان به موارد زیر به‌عنوان مؤلفه‌های اصلی خودآگاهی اشاره کرد:
۱. ادراک خود به‌وسیله صورت حاصل نمی‌شود و چون هر صورت حاصل شده در نفس دارای عمومیت و کلیت است، و هیچ مانعی برای مصداق‌های گوناگون نمی‌شود، خود را نمی‌توان از طریق صورت ادراک کرد؛ دلیل آن هم این است که

انسان دارای یک خودآگاهی خاصی است که هیچ متعلقی جز خودش ندارد و هیچ چیزی غیر از خودش در آن جایگاهی ندارد. این ادراک با معرفتی که از راه صورتی در ذهن و نفس به وجود می‌آید، فرق دارد.

۲. ادراک خود به وسیله مفهوم من ایجاد نمی‌شود؛ به این دلیل که مفهوم من نیز از حیث مفهوم بودن، می‌تواند دارای مصادیق متعددی باشد؛ بنابراین حتی مفهوم من هم نمی‌تواند ماهیت و حقیقت خود و نفس را بیان کند.

۳. نه تنها شناخت خود و نفس جنبه حضوری دارد بلکه این ادراک حضوری شامل شناخت بدن نیز می‌شود. سهروردی معتقد است انسان دارای درک پیوسته نسبت به بدن خود است، چنین درکی به وسیله صورت ایجاد نمی‌شود؛ چون صورت هیچ‌گونه مانعی برای حضور مصادیق دیگر نمی‌شود؛ بنابراین وقتی انسان دارای ادراک حضوری و پیوسته نسبت به بدن خود است، به طریق اولی دارای ادراک حضوری نسبت به ذات و نفس خود است.

۴. با توجه به این که نفس از جنس نور است و بنا بر این ویژگی همیشه نسبت به خود درک دارد و به اصطلاح سهروردی، ظاهر لذاته است، از جنس علم و آگاهی و عقل است و دلیل آن هم این است که عقل نیز چنین ویژگی‌هایی را داراست (دیباچی، ۱۳۸۸، ص ۴-۶).

به این ترتیب از منظر سهروردی من، انیت و هستی محض است و برای معرفت نسبت به آن، اندک دقت و توجهی کافی است تا نسبت به خود، معرفت حاصل شود. برای درک این خود، هیچ‌گونه نیازی به دیگری غیر از خود و هیچ صورتی نیست؛ به این دلیل که هر صورتی غیر از خود است؛ بنابراین خودآگاهی و ادراک آن، یک ادراک حضوری است و به هیچ وسیله‌ای از ادراک حصولی ایجاد نمی‌شود. دلیل آن هم این است که ادراک حضوری بنا به تعریفش، ادراکی است که درست عین معلوم خود است و هیچ نیازی به صورت برای معرفت نسبت به معلوم خود ندارد. اما علم حصولی صورتی برآمده از تصور معلوم نزد عقل است که به تصور و تصدیق دسته‌بندی می‌شود (سبزواری، ۱۳۹۰، ص ۱۳).

۶. ادراک غیر در اندیشه سهروردی

ادراک غیر شامل ادراک هر شیء به غیر از خود ذات اندیشنده است که به مثابه داده ذهن و متعلق تفکر به مدرک اعطا می‌شود.

ادراک غیر مطابق تعریف مخصوصی که از ادراک ارائه می‌شود، دارای ماهیت و روش ویژه خود است.

در اینجا هر زمان از ادراک غیر، صحبت می‌شود، فارغ از هر نوع نگاه به معرفت، منظور ادراک هر چیزی غیر از خود مدرک است که به آن اشاره شد.

۱-۵. مراتب ادراک غیر

تعریف سهروردی از ادراک، غایب نبودن شیء از ذات مجرد است. طبق نظر او، این تعریف از ادراک، در باب ادراک ذات و ادراک غیر، مطابقت پیدا می‌کند (سهروردی، ۱۳۹۶، ص ۷۲).

برای شرح نظر سهروردی در مورد مسئله ادراک غیر، لازم است تا رویکرد اصلی او در مورد ادراک را تبیین کرد. سهروردی ادراک غیر را ذیل مقوله اضافه دانسته و نگاهش به مقوله اضافه نیز، اضافه اشراقی است.

اضافه اشراقی نوعی اضافه است که در آن نفس به پشتوانه نور بودنش، بر معلوم خود پرتوافکنی کرده و باعث ظهور آن می‌شود؛ بنابراین اضافه اشراقی مثل اضافه مقولی نیست که در آن دو طرف رابطه، به میزان مساوی دارای اهمیت باشند، بلکه تنها یک طرف که همان نفس است، مهم است و تنها اوست که با فعالیت خود، معلوم را آشکار می‌کند و در این عملکرد خود نیاز به هیچ واسطه و صورتی با معلوم خود ندارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷).

سهروردی در کتاب *حکمة الاشراق* توضیح می‌دهد که نفس برای خود دائماً و پیوسته حاضر است و به این دلیل که ذات آن جز ظهور نیست و بالذات خود را درک می‌کند، بلکه ظاهرکننده دیگران هم می‌شود و به اصطلاح ظاهر بالذات و مظهر لغیره است که البته این خاصیت مظهر لغیره برای ذات در زمره ویژگی عرضی است (سهروردی، ۱۳۵۵، ص ۱۱۳).

با توجه به تعریف ذکر شده در باب ادراک غیر، سهروردی در بحث ادراک، نتایج زیر را می‌گیرد:

۱. شناخت و معرفت در زمره مقوله اضافه قرار می‌گیرند. این اضافه که منظور اضافه اشراقی‌ست، به معنای حضور مستقیم متعلق ادراک، نزد ادراک‌کننده، بدون وجود هیچ صورت و واسطه‌ای است.
۲. دومین نتیجه آن شامل نفی اتحاد عاقل و معقول می‌شود. دلیل آن هم این است که معرفت در نگاه سهروردی ذیل مقوله اضافه قرار می‌گیرد و چنین چیزی لازمه وجود داشتن دو طرف در این رابطه است و البته این دو طرف بودن هیچ منافاتی با غایب بودن مدرک از مدرک ندارد.
۳. سومین نتیجه نیز مبتنی بر پذیرفتن اصالت ماهیت و نظام نوری و مشکک بودن این نظام است. بنای سهروردی در نظام فلسفی خود، اصالت را به ماهیت داده و این ماهیات نیز مشکک هستند و به دو دسته نور و ظلمت تقسیم می‌شوند.
۴. نتیجه چهارم سهروردی در باب مسئله ادراک غیر، این است که او فرایند ادراک را از آن موجوداتی می‌داند که از سنخ نور باشند و مهم‌ترین این موجودات که حقیقتی نورانی دارد، نفس است که عمل ادراک را انجام می‌دهد (عرفانی، ۱۳۹۱، ص ۶-۸).

۲. خودآگاهی در اندیشه کانت

کانت و افکار او در دوران روشنگری اهمیت بسیاری دارد و تأثیر زیادی در دوران مدرن گذاشته است. کانت تلاش کرد تا عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی را به صورتی نظام‌مند با هم جمع کند و مفاهیم و اصطلاحات زیادی را که بعد از او بسیار به کار برده شد، وضع و تعریف کرد و نظریات او در پیشبرد متافیزیک، معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق و... نقش مهمی را دارا هستند (Michael, 2010).

کانت در بحث شناخت و آگاهی برای آن‌که شرایط پیشین شناخت را تبیین کند، ساختار آگاهی را تحلیل کرده و در نگاه او، وضعیت استعلایی شناخت، وحدت آگاهی یا به یک تعبیر، ادراک نفسانی استعلایی و محض است که باعث وحدت‌یافتن کثرت‌های حسی و

پدیدارشدن متعلق معرفت می‌شود و همچنین موجب به‌کار بردن مفاهیم محض و صدور حکم می‌شود (هوشنگی، ۱۳۸۳، ص ۳۶).
در ادامه بحث بناست تا قدم به قدم مراحل طی را که کانت در مسئله خودآگاهی طی کرده است، بررسی شود.

۲-۱. امکان علم‌النفس بر مبنای گزاره «من می‌اندیشم»

محور فلسفه کانت پیرامون نقد عقل و سنجش اعتبار مفاهیم و گزاره‌های نظری و علمی آن می‌چرخد و بنا بر این رویکرد، در این فلسفه، حدود اعتبار و شناخت علوم عقلی و نظری نیز مورد تبیین قرار می‌گیرد. کانت تلاش دارد تا در فلسفه نقادی خود، علومی مانند ریاضی و فیزیک و هندسه و مابعدالطبیعه را بررسی کند.

کانت در بررسی مابعدالطبیعه و این‌که آیا می‌تواند به‌عنوان یک علم نظری باشد یا نه، ابتدا به مسائل مهم آن و به‌طور خاص سه مسئله نفس، جهان و خدا می‌پردازد و بعد از آن، با ابتدای به این سه مسئله، اموری همچون علم‌النفس، جهان‌شناسی و الهیات را نیز مورد نقد قرار می‌دهد.

برای آن‌که فضای خودآگاهی در تفکر کانت و بیان اندیشه او در باب شناخت آنچه از آن با مفهوم من یاد می‌شود، روشن شود باید ابتدا به برخورد کانت با جمله مشهور دکارت یعنی «من می‌اندیشم پس هستم» کرد تا با توجه به آن بتوان دیدگاه او در ارتباط با خودآگاهی و مفهوم من را تبیین کرد.

۲-۲. نقد ایدئالیسم دکارت

کانت از ایدئالیسم دکارتی با لفظ ایدئالیسم ظنی یاد کرده و آن را چنین شرح می‌دهد که ایدئالیسم ظنی حکمی مبتنی بر یک تجربه بی‌واسطه درونی است و آن حکم به این صورت است که «من هستم» (کانت، ۱۳۹۴، ص ۲۹۴-۲۹۵).

دکارت در رساله تأملات بعد از شرح شکی که داشت، این شک را در همه امور ممکن و ادراکات تجربی خود جاری ساخت و فرض کرد شیطانی پلید در حال فریب دادن اوست و در نهایت به این نکته رسید که به هر میزان که در همه امور شک کند و شیطان شرور در

تمامی امور، باعث فریب او شود، نمی‌تواند کاری کند که «من در همان حال که فکر می‌کنم چیزی هستم معدوم باشم». بنابراین چنین نتیجه گرفت که قضیه «من هستم» و «من وجود دارم» هر بار که گفته شده و در ذهن به تصور آمده، بالضروره صادق بوده است (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۳۷-۳۸).

کانت توضیح می‌دهد که منظور دکارت از قضیه «من هستم»، آن منی است که متعلق شهود درونی (در زمان) است و همچنین یک من اندیشنده و فاعل شناسایی است که دارای شهود بیرونی (در مکان) است و در کنار این موارد، شیء فی‌نفسه‌ای است که به‌عنوان پایه و اساس برای پدیدارهای تجربی قرار می‌گیرد. کانت تصریح می‌کند همان‌طور که امکان توضیح وجود اجسام (پدیدارهای حس بیرونی) در خارج از ذهن ما به‌صورت اجسام در طبیعت وجود ندارد، در باب توضیح من به‌مثابه نفس و شیء فی‌نفسه‌ای که در خارج از ذهن و در زمان و مکان موجود است، هم نمی‌توان معرفتی کسب کرد؛ بنابراین، ایدئالیسم دکارت از اثبات نوعی وجود در بیرون از وجود خود ما، و به‌وسیله یک تجربه بی‌واسطه، ناتوان است و بنا بر این ناتوانی، کانت ایدئالیسم صوری (استعلایی) خود را یک جانشین برای ایدئالیسم ظنی دکارت قرار می‌دهد، که این ایدئالیسم به‌طور کل بر ایدئالیسم ظنی دکارت غالب است (کانت، ۱۳۹۴، ص ۱۸۴-۱۸۶).

حال بنا بر نقدی که کانت به دکارت وارد می‌کند، دکارت فرض می‌کند که انسان از خودش پیش از تجربه بیرونی به اشیاء بیرونی آگاه است؛ اما کانت این فرض را مطابق مبانی فلسفه‌ای که در شناخت من استعلایی دارد، رد کرده و تأکید دارد که تجربه‌های درونی فقط به‌وسیله تجربه‌های خارجی امکان دارد؛ بنابراین خودآگاهی به‌وسیله معرفت بلاواسطه از اشیاء خارجی به وجود می‌آید.

گزاره «من می‌اندیشم» در اندیشه کانت، یک حکمی است که در ارتباط با تمام بازنمایی‌های «من» است و به نوعی حمل‌کننده تمام مفاهیم به‌صورت عام است. در اینجا منظور از مفاهیم، اعم از مفاهیمی همچون فاهمه و مفاهیم عقل محض در نظام فلسفی کانت است؛ بنابراین چنین حکمی، خود مبتنی بر یک شهودی است که مقدم بر هر گونه تجربه است که طبق بیان کانت، در آن عمل خودانگیختگی رخ می‌دهد.

طبق این حکم و ویژگی از من، امکان ایجاد علمی به نام روان‌شناسی عقلی پیش می‌آید، که من اندیشنده‌ای که از هرگونه تجربه استقلال دارد را مورد بررسی قرار می‌دهد که کانت با آن مخالف است؛ بنابراین در «من می‌اندیشم» یک ادراک نفسانی محض وجود دارد که مطابق با آن، فاعل شناسا و اندیشنده‌ای که از هرگونه تجربه و پدیدار تجربی مستقل است موجود است (کانت، ۱۳۹۴، ص ۲۰۵ و ۳۸۶-۳۸۷).

در اینجا برای توضیح بیان کانت، «من می‌اندیشم»، بهتر است اشاره‌ای به تفاوت دو من در نگاه او شود، تا بیان کانت از این مسئله روشن شود:

۱. من تجربی به‌مثابه حالات روان‌شناختی در حس درونی.
۲. من استعلایی به‌مثابه فاعل ادراکات (Brook, Andrew, 2016).

۲-۳. من تجربی

من تجربی، امری ماندگار است که دارای تعیین زمانی است. به بیان دیگر، زمان به‌مثابه یکی از صورت‌های حسی در هر تعینی، امری ماندگار را در هر ادراک به‌عنوان پیش‌فرض می‌گیرد؛ بنابراین هر انسانی نسبت به وجود خود، از آن جهت که جاری در زمان است، به‌عنوان یک شیئی ماندگار ادراک دارد؛ اما آن چیزی که مهم است، کیفیت آگاهی از این من است. به‌طور کل دو ویژگی مهم من تجربی عبارت‌ست از:

۱. یک ویژگی من تجربی این است که ادراک آن یک ادراک بی‌واسطه و درونی نیست؛ به این دلیل که تحت صورت حسی زمان دریافت می‌شود و لذا چنین نیست که این من اولاً و بالذات ادراک شود بلکه تحت پدیدارهای حسی ادراک می‌شود.
۲. ویژگی دوم من تجربی این است که ادراک آن به‌عنوان یک امر ماندگار به‌وسیله یک شیء بیرون از خودش امکان دارد؛ بنابراین این من که متعین در زمان است، به‌وسیله وجود اشیایی بیرون از خود و درک بدون واسطه از آن، فهم می‌شود (کانت، ۱۳۹۴، ص ۲۹۵-۲۹۷).

به‌عنوان مثال در مورد این جمله «من دارم به کلماتی که در صفحه روبه‌روی من هستند نگاه می‌کنم». طبق بیان کانت چنین باید گفت که انسان در فرایند پدیدار این کلمات بر خودش، نه تنها از آن کلمات و صفحه حک‌کننده آن‌ها شناخت پیدا می‌کند بلکه در کنار این

ادراک، ادراک‌کننده این کلمات را نیز درمی‌یابد و نام آن را من می‌گذارد (Brook, Andrew, 2016).

قبل از کانت، دیوید هیوم در باب من و هویت فردی نگاهی شکاکانه اتخاذ کرد و از فیلسوفان گذشته در باب اعتقاد آن‌ها به بدیهی بودن شناخت نفس انتقاد کرد و به رویکرد آنان در این بحث که انسان از خودش هر لحظه دارای آگاهی است، چون وجود و استمرار آن را احساس می‌کند، نگاهی شکاکانه داشت. از نظر او، آنچه من نامیده می‌شود چیزی نیست جز سلسله‌ای از انطباعات گوناگون که در پی یکدیگر می‌آیند و به‌طور پیوسته در تغییر قرار می‌گیرند. این سلسله انطباعات به‌وسیله حافظه درون ذهن حفظ شده و تخیل با فعالیتی که بر روی آن‌ها انجام می‌دهد یک هویت و این‌همانی را برای آن‌ها جعل می‌کند؛ بنابراین آنچه که من نامیده می‌شود، در حقیقت چیزی جز برساخته قوه خیال نیست (هیوم، ۱۳۹۵، ص ۳۲۹-۳۳۹).

رویکرد کانت در مورد من با هیوم متفاوت است، اگرچه که تا حدی متأثر از آن است؛ کانت من تجربی را امری متخیل نمی‌داند و آن را یک داده تجربی در کنار پدیدارهای تجربی دیگر می‌داند؛ بنابراین خودآگاهی که کانت در اینجا تبیین می‌کند، یک خودآگاهی بدون واسطه و پیشینی نیست، بلکه یک خودآگاهی تجربی و به‌واسطه پدیدارهای تجربی است که جاری در زمان است و معرفتی از مفهوم من را به وجود می‌آورد. می‌توان گفت که خودآگاهی تجربی جریانی پیوسته از پدیدارهای ذهنی است که در این میان امری نامتغیر برای حاصل شدن آنان لازم است؛ اما همان‌طور که ذکر شد این عنصر نامتغیر، چیزی نیست که انسان بتواند آن را درون خود بجوید و لذا در بیرون خود و در اشیایی که در صورت زمان به شهود حسی در می‌آیند درک می‌شود (هارتناک، ۱۳۸۷، ص ۹۳-۹۴).

۴-۲. من استعلایی

کانت در رساله تمهیدات بیان می‌کند که در ابتدا چنین به نظر می‌آید که هر انسانی، درون خود بالوجدان درک می‌کند که دارای یک ذات جوهری است و نسبت به آن یک درک بدون واسطه دارد. این ذات جوهری همچون یک موضوع برای تمام محمول‌های حسی است که بر آن حمل شده‌اند و خود این ذات، دیگر نمی‌تواند برای هیچ موضوعی به‌عنوان

محمول قرار گیرد. از این ذات که به صورت یک مفهوم جوهری درک می‌شود، با عنوان من و نفس یاد می‌شود و به این دلیل که حمل‌شونده بر هیچ موضوع دیگری نیست، به‌عنوان آخرین موضوع تفکر قرار می‌گیرد (کانت، ۱۳۶۷، ص ۱۸۱-۱۸۲).

حال با توجه به نگاهی که به این من، از آن جهت که به‌عنوان موضوعی برای تمام محمول‌های حسی است، قرار می‌گیرد، دو نوع متعلق معرفت از یکدیگر تمایز پیدا می‌کنند:

۱- من اندیشنده (دریافت‌کننده حس)؛

۲- جسم (دریافت‌کننده حواس بیرونی).

من اندیشنده بر یک نوع روان‌شناسی خاصی حکایت دارد که کاملاً عقلانی و غیرتجربی است. روان‌شناسی عقلانی چهار ویژگی برای من در نظر می‌گیرد و بر مبنای آن‌ها، به من، عنوان نفس می‌دهد که عبارت‌اند از:

۱. من جوهر است؛

۲. من دارای بساطت است؛

۳. من در زمان‌های مختلف این‌همانی و وحدت دارد؛

۴. من با پدیدارهای تجربی نسبت دارد.

کانت تلاش دارد بررسی کند که تا چه حد امکان دارد این روان‌شناسی عقلانی تحقق یابد و در کنار آن تا چه حد می‌توان صحبت از شناخت و معرفت در مورد این من اندیشنده کرد؟ آیا اساساً امکانی برای شناخت نسبت به من استعلایی و غیرتجربی وجود دارد؟

برای پاسخ به این سؤالات، کانت در تلاش است تا به بررسی این چهار مقوله که من استعلایی تحت آن‌ها قرار می‌گیرد بپردازد تا بتوان قضاوت بهتری در مورد این من داشت. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

۱. اولین ویژگی من استعلایی از جنبه نفس بودنش، این است که جوهر است. کانت

جوهر را مفهومی فاهمه می‌داند و تعریفش چنین می‌شود که هر چیزی که در فرایند پدیداری موضوع مطلق برای احکام قرار گیرد و خودش از جنبه تعیین برای هیچ مورد دیگری کاربرد نداشته باشد، ذیل مفهوم فاهمه جوهر قرار می‌گیرد. من

استعلایی (نفس) هم به مثابه موضوعی مطلق برای همه تمام محمول‌های تجربی است و خودش برای هیچ موضوع دیگری محمول نیست؛ بنابراین من، جوهر است. کانت در ادامه بررسی می‌کند که چنین استدلالی تا چه حد اعتبار دارد.

کانت در نقد استدلال جوهر بودن من چنین بیان می‌کند گزاره‌ای که من را به عنوان یک سوژه و موضوع برای همه محمول‌ها تعریف می‌کند، تنها یک گزاره این‌همانی و یقینی است و قادر نیست که دلالت کند من، یک ابژه قائم به ذات و جوهر است؛ به این دلیل که جوهر بودن من به هیچ عنوان در تفکر ارائه نمی‌شود. به بیان دیگر نمی‌توان از چنین سوژه‌ای اطلاع یافت؛ زیرا آگاهی در شرایطی پدید می‌آید که تمامی پدیدارهای تجربی مبدل به تفکر شوند. اما من استعلایی به هیچ وجه در شهود تجربی برای انسان پدیدار نمی‌شود تا بتوان این من را از دیگر ابژه‌های شهود جدا کرد؛ بنابراین نمی‌توان در مورد جوهر بودن من استعلایی حکمی صادر کرد (کانت، ۱۳۹۴، ص ۳۸۶-۴۳۰).

۲. ویژگی دومی که برای من استعلایی برشمرده می‌شود، بسیط بودن است. کانت در تعریف بساطت بیان می‌کند: «آن شیئی که عمل آن هرگز نتواند به منزله همکاری اشیاء فعال متعدد در نظر گرفته شود بسیط است». حال با این تعریف از بساطت، چنین به ذهن می‌آید که من استعلایی نیز دارای چنین شرایطی است و بنابراین امری بسیط است. کانت در نقد این استدلال نیز بیان می‌کند که من استعلایی، شیئی منفرد غیرمتکثر است و خودش پیشاپیش در مفهوم تفکر جای می‌گیرد؛ بنابراین چنین گزاره‌ای، یک گزاره تحلیلی است. اما این گزاره نمی‌تواند حکایت‌گر این باشد که من استعلایی، جوهری بسیط است؛ به این دلیل که این یک گزاره‌ای ترکیبی است و از آنجا که مفهوم جوهر دائماً به شهودات حسی مرتبط می‌شود و بساطت چیزی است که بیرون از قلمرو شهودات حسی و فاهمه است؛ بنابراین استدلال بساطت نفس نیز دارای اعتبار نیست.

۳. ویژگی سوم من استعلایی، این‌همانی و وحدت شخصی طی تغییراتی است که بر آن رخ می‌دهد. در چنین شرایطی آن چیزی که به این‌همانی عددی خودش در طول زمان‌های گوناگون آگاهی داشته باشد، یک شخص است و من استعلایی نیز نسبت

به این‌همانی خود، آگاهی دارد و بنابراین یک شخص است. اما گزاره این‌همانی یک گزاره تحلیلی است؛ درحالی‌که این‌همانی من، در طول زمان‌های گوناگون، حکمی نیست که از چنین گزاره تحلیلی استنتاج شود، بلکه نیاز به احکام ترکیبی دارد. البته چنین احکامی قادر نیستند این‌همانی من استعلایی را از پدیدارهای تجربی استخراج کنند.

۴. چهارمین ویژگی من استعلایی، داشتن نسبت با دیگر ابژه‌های ممکن در مکان است، که این گزاره هم گزاره‌ای تحلیلی بیش نیست؛ چراکه به‌طور کل، دیگر اشیاء به گونه‌ای هستند که انسان می‌تواند آن‌ها را به‌عنوان اشیایی متفاوت از خودش به تصور درآورد. اما این توانایی وجود ندارد که از من استعلایی به‌عنوان یک ابژه اطلاعی حاصل کرد (کانت، ۱۳۹۴، ص ۳۸۶-۴۳۰).

با این توضیحات می‌توان با تأمل در سنجش جداگانه کانت از هرکدام از خصوصیات ذکر شده برای من استعلایی اعم از جوهر، بساطت و شخصیت و نسبت داشتن با دیگر ابژه‌ها متوجه شد که استدلال آن‌ها دو حکم کاملاً متفاوت دارد و همه این استدلال‌ها تشکیل شده از مقدمات با گزاره تحلیلی و نتیجه با حکم ترکیبی است و از مقدمات تحلیلی نمی‌توان به نتیجه ترکیبی رسید؛ به این دلیل که اگر چنین شرایطی ممکن بود، آن‌گاه انسان توانایی داشت که با تعریف الفاظ، واقعیات را خلق کند؛ بنابراین امکان وجود روان‌شناسی عقلانی و شناخت موضوع آن یعنی من استعلایی و غیرتجربی ممکن نیست (کورنر، ۱۳۶۷، ص ۲۵۲-۲۵۵).

در یک نگاه کلی می‌توان گفت که کانت در مسئله خودآگاهی، علم‌الذات عقلانی را نقد کرده و به امکان یک خودآگاهی در ضمن ادراکات تجربی قائل است و به تبع آن، او ادراک مفهوم من را یک ادراک کاملاً تجربی و ضمن پدیدارهای تجربی که طبیعتاً به منزله دیگری برای من قرار می‌گیرند می‌داند، که تحت صورت حسی زمان ادراک می‌شود. البته کانت از این نکته غافل نیست که طبیعت عقلانی انسان دارای ایده‌ای از من است که به‌صورت استعلایی و فراتر از تجربه در ذهن انسان جای دارد، اما تصریح می‌کند که امکان معرفت نسبت به من استعلایی به دلایلی که ذکر شد وجود ندارد و لذا این من تنها جنبه کارکردی

در ذهن و معرفت را داراست و به‌عنوان یک محمل برای تمام پدیدارهای تجربی قرار می‌گیرد.

با این بیان کانت می‌توان نتیجه گرفت که امکان هیچ‌گونه شناخت حضوری و پیشاتجربی از من وجود ندارد، بلکه تنها شناختی تجربی از من تحت صورت حسی زمان در ذهن ایجاد می‌شود.

۲-۵. ادراک غیر در نگاه کانت

انواع شناخت و مراتب آن

مباحث کانت در مورد ادراک غیر را باید در رویکردهای او نسبت به معرفت یافت. کانت از یک طرف تجربه و پدیدارهای تجربی را شرط اساسی در ایجاد معرفت می‌داند و از طرف دیگر در کنار تجربه قائل به مفاهیم پیشینی تأثیرگذار در ایجاد معرفت است که خود این مفاهیم به‌صورت پیشینی در ذهن وجود دارند.

در مورد تجربه و نقش آن در ایجاد معرفت باید اشاره کرد که در فلسفه کانت دو مفهوم نومن (شیء فی‌نفسه) و فنومن (پدیدار شیء فی‌نفسه) از یکدیگر تفکیک می‌شوند. کانت تأکید می‌کند که اشیای فی‌نفسه متعلق شناخت قرار نمی‌گیرند بلکه ذهن انسان به‌وسیله پدیدارهای این اشیاء به آنان شناخت پیدا می‌کند؛ بنابراین آن چیزی که متعلق شناخت قرار می‌گیرد فنومن و پدیدارهای این اشیاء است. این پدیدارها نیز تنها از طریق تجربه و شهود حسی وارد ذهن می‌شوند؛ بنابراین آغازکننده معرفت، تجربه حسی است.

با این حال این پدیدارهای تجربی فی‌نفسه ایجادکننده معرفت نیستند بلکه به منزله مواد خامی می‌باشند که برای صورت گرفتن و سامان پیدا کردن باید در مفاهیم پیشینی عقل مورد پردازش قرار گیرند. در این فرایند است که معنا می‌یابند و می‌توان از طریق آن به گزاره‌های معرفتی رسید. کانت این مفاهیم پیشینی در ذهن را مفاهیم حسی و مفاهیم فاهمه می‌داند که به پدیدارهای تجربی ساختاری منسجم می‌بخشند (کانت، ۱۳۹۴، ص ۷۹-۸۲).

بنابراین براساس پدیدارهای تجربی و مفاهیم پیشینی دو شناخت پدید می‌آید که

عبارت‌اند از:

۱. شناخت تجربی

۲. شناخت محض

کانت در کتاب *نقد عقل محض* در باب مقایسه میان شناخت محض و شناخت تجربی ضمن این که تصریح دارد که تمامی شناخت انسان با تجربه شروع می‌شود، این مسئله را مورد تبیین قرار می‌دهد. دلیل مهمی که بیانگر منشأ شناخت بودن تجربه و تقدم آن در شروع فرایند شناخت از حیث زمان است؛ دلیل آن هم این است که قوای شناختی در عقل، برای آن که فعال شوند، نیاز به پدیدارهایی دارند تا ضمن بازنمایی‌هایی آن‌ها، فرایند صورت‌بندی و صدور احکام در مورد آن‌ها را انجام دهند. البته کانت تأکید دارد که تجربه، تنها منشأ معرفت است و در کنار آن، نوعی شناخت پیشینی در ذهن موجود است که ماده خام تجربه ذیل این شناخت پیشینی پردازش می‌شوند؛ بنابراین در کنار شناخت تجربی، شناخت پیشینی قرار می‌گیرد که از تجربه مستقل است و از جنبه منطقی نوعی تقدم نسبت به آن دارد. حال این گونه است که این دو نوع معرفت در کنار یکدیگر، شناخت نظری را پدید می‌آورند (کانت، ۱۳۹۴، ص ۷۹-۸۲).

کانت در ادامه براساس این تفکیک به دو دسته شناخت اشاره می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. حسیات

۲. فاهمه

حسیات آن قسمتی از شناخت است که پدیدارها به وسیله آن به ذهن عرضه می‌شوند و فاهمه آن قسمتی از شناخت است که به وسیله آن، ذهن به پدیدارها می‌اندیشد (کانت، ۱۳۹۴، ص ۹۶-۹۷).

اما کانت در کنار این دو قسم از شناخت به قسم سومی هم قائل است که در نگاه او همان عقل محض است و در آن پدیدارها به صورت غیرمشروط و فراتر از تجربه و در حالت کاملاً نابی ذیل عالی‌ترین حالت تفکر قرار می‌گیرند (کانت، ۱۳۹۴، ص ۳۵۹).

کانت اشاره می‌کند که تنها هدف و کارکرد عقل محض، وحدت‌بخشی به پدیدارهاست؛ بنابراین اگر بنا باشد در فضای معرفت‌شناسانه به آن نگاه شود، این عمل عقل، شرط وحدت هر نوع معرفتی است. اما در بحث شناخت نظری با توجه به این که عقل تلاش دارد تا فراتر

از تجربه رفته و همان‌طور که بارها بیان شد که کانت فرایند شناخت را تنها نسبت به پدیدارهای تجربی می‌داند، در نتیجه استدلال‌های آن نمی‌تواند معرفتی نظری را برای ذهن حاصل کند و تنها کار مهم آن وحدت‌بخشی به معرفت در ذهن است.

در یک جمع‌بندی در مورد ادراک غیر در نگاه کانت می‌توان چنین بیان کرد: «معرفت از تجربه حسی و مواجهه مستقیم با شیء فی‌نفسه و پدیدار آن در قوه حسی آغاز شده و صورت مکان و زمان می‌گیرد».

این پدیدارهای تجربی در قوه فاهمه در هیئت احکام و مقولات سامان‌دهی شده و به اصطلاح خود کانت در قالب مقولات وحدت پیدا می‌کنند که وحدت فاهمه نام می‌گیرد. در نهایت، این مفاهیم در ناب‌ترین حالت خود، در عقل محض به وحدت مطلق رسیده که وحدت عقل نامیده شده و تنها کارکرد آن، کارکردی معرفت‌شناختی است.

۳. مقایسه

در این پژوهش سعی بر آن شد تا مقایسه‌ای میان آرای سهروردی و کانت در باب خودآگاهی و تقدم و تأخر و نسبتی که با ادراک غیر دارد صورت گیرد. هدف اصلی از چنین مقایسه‌ای، نه تنها بیان تفاوت‌ها و شباهت‌های این دو فیلسوف است، بلکه مهم‌تر از آن بررسی دو جریان فلسفه اسلامی و فلسفه روشنگری در مسئله خودآگاهی و شناخت هویتی ثابت به نام من است که هر کدام بنا بر مؤلفه‌های خاص خود، صورت‌بندی خاصی از این مسئله را ارائه می‌کنند. در اینجا هدف از این پژوهش، بحث ارزش‌گذاری و سنجش این دو فیلسوف نیست، بلکه تلاش می‌شود تا با قرار گرفتن این دو فیلسوف در کنار هم، گفت‌وگویی میان آن دو صورت گرفته تا در پرتو آن جنبه‌های فکری و فلسفی هر کدام در بحث خودآگاهی روشن شده و در خلال این کار، زوایای تازه‌ای از این موضوع روشن شود.

موضوع اصلی این پژوهش، بررسی رابطه مفهوم من با غیر بود و این که هر کدام در کنار یکدیگر چه نسبتی با هم برقرار می‌کنند. پرسش‌های اساسی چنین بود آیا اساساً رابطه‌ای میان من و غیر وجود دارد؟ اگر میان آن‌ها رابطه‌ای هست، شناخت کدام یک بر دیگری مقدم است؟ آیا تقدم در شناخت با مفهوم من است و دیگری در پرتو آن معنا پیدا می‌کند و یا

این که ابتدا دیگری شناخته شده و در کنار این شناخت، مفهوم من نیز درک می‌شود؟ آیا اساساً تقدم و تأخیری در شناخت این دو وجود دارد یا این که هرکدام در فرایند شناخت در پرتو یکدیگر معنا می‌یابند؟

در اینجا دو سنت فکری و فلسفی در برابر یکدیگر هستند:

۱. اولین جریان فکری، فلسفه اسلامی است که در آن حقیقت من با مفهوم نفس پیوند دارد. ادراک نسبت به آن از سنخ ادراک حضوری است. سهروردی نماینده این جریان است که اگرچه در فلسفه او، خودآگاهی ضمن مباحث هستی‌شناسی و شناخت انوار مورد بحث قرار گرفته، اما نمی‌توان انکار کرد که خودآگاهی از مهم‌ترین مبانی و آغازکننده معرفت در نظام فلسفه اشراق است.

۲. دومین جریان فکری، سنت فلسفه روشنگری و نقادی است که دورانی به نام مدرن را بعد از خود ایجاد می‌کند. در این فلسفه خودآگاهی و رویکرد انتقادی از خود و ذهن و فرایند معرفتی آن از مسائل اساسی و پایه‌ای است. در این جریان، متافیزیک و علم‌النفس در آن معنای پیشین خود نقد شده و به مرور کنار گذاشته می‌شود و به تبع خودآگاهی نیز دست‌خوش روش‌های جدید در حوزه شناخت و معرفت می‌شود. کانت در اینجا مهم‌ترین نماینده این جریان است و به این دلیل که در پی ایجاد فلسفه‌ای انتقادی در راستای معرفت و شناخت ذهن انسان بود، می‌توان دغدغه او را در یک کلمه «خودآگاهی» دانست.

با بررسی این موارد و مقایسه آرای هر دو فیلسوف می‌توان به نتایج زیر رسید:

۱. سهروردی خودآگاهی را در پرتو علم‌النفس فلسفی مورد بررسی قرار می‌دهد و در سایه آن، ادراک خود و شناخت هویت من را بررسی می‌کند. علم‌النفسی که با مبانی متافیزیکی او پیوند دارد و نظام نوری و ویژگی‌های آن، خودآگاهی را در فلسفه اشراق حاصل می‌کنند.

در مقابل سهروردی، کانت قرار دارد که مباحث خودآگاهی او با معرفت‌شناسی و فلسفه انتقادی گره خورده و در ضمن آنان بررسی شده است. در فلسفه کانت، علم‌النفس فلسفی به همراه دیگر موضوعات متافیزیک آن جایگاه مهم قبلی خود را

از دست می‌دهد و بنابراین خودآگاهی کانت، نه در پرتو علم‌النفس بلکه در ضمن مباحث معرفت‌شناسی او بررسی می‌شود.

۲. سهروردی خودآگاهی را از جنس ادراک حضوری می‌داند. در نگاه او، خودآگاهی حضور و دریافت بی‌واسطه من از خودش است که بدون هیچ‌گونه صورتی رقم می‌خورد. در اینجا مدرک و مدرک هر دو یک چیزند و همیشه برای هم حاضر هستند.

اما در فلسفه کانت علم حوری هیچ جایگاهی ندارد. کانت ادراکی که فارغ از تجربه حسی باشد را نمی‌پذیرد؛ بنابراین نه تنها علم حضوری بلکه شهود عقلی و درک نامشروط و فراتر از تجربه نیز در نگاه کانت به مثابه معرفت در نظر گرفته نمی‌شود و همان‌طور که بیان شد، کانت من استعلایی را از جنبه کارکردی در وحدت‌بخشی به معرفت بررسی می‌کند، اما قائل است که نمی‌توان هیچ‌گونه شناختی نسبت به آن حاصل کرد. بلکه خودآگاهی و شناخت من در ضمن ادراکات تجربی ایجاد شده و بنابراین در فلسفه کانت، تجارب باطنی تنها از طریق تجارب خارجی حاصل می‌شوند.

۳. سهروردی فضایی را در خودآگاهی ترسیم می‌کند که در آن فارغ از هرگونه تجربه و همچنین ادراک دیگر اشیاء، نفس خود را درک می‌کند.

اما در فلسفه کانت، معرفت بدون وجود متعلقات آن و پدیدارهای تجربی صورت نمی‌گیرد؛ خواه شناخت از خود باشد و خواه شناخت از غیر.

۴. ادراک غیر در نگاه سهروردی در پرتو خودآگاهی ایجاد می‌شود و این «من» است که با حضور خود و درک خود باعث ادراک دیگری و ظاهر شدن آن می‌شود.

اما در نگاه کانت، خودآگاهی در کنار فرایند ادراک غیر و دیگری ایجاد شده و در ضمن درک پدیدارهای تجربی هویت ثابت من بر انسان معلوم می‌شود.

۵. در نهایت باید توجه داشت که در فلسفه سهروردی، فضایی رئالیستی و مبتنی بر یک هستی‌شناسی خاص وجود دارد اما در فلسفه کانت نوعی ویژه از نظام ایدئالیستی با

عنوان ایدئالیسم استعلایی حاکم است که مبتنی بر یک معرفت‌شناسی خاص است. به‌رحال به‌رغم این تفاوت‌ها نکته مهمی که این دو جریان فکری و دو فیلسوف را با یکدیگر مرتبط ساخته و باعث می‌شود بتوان گفت‌وگویی میان آنان حاصل کرد، این است که هر دو فیلسوف من را یک امر متوهم و برآمده قوه خیال نمی‌دانند. سهروردی و کانت به حقیقت ثابتی به نام من به‌عنوان یک فاعل شناسا و موضوع ثابت در تمامی ادراکات اعتقاد دارند و هویت آن را نیز قابل ادراک می‌دانند. این دو فیلسوف همچنین جنبه کارکردی و وحدت‌بخشی در مقام معرفت برای من به‌عنوان پیش‌فرض هرگونه ادراک را می‌پذیرند.

نتیجه‌گیری

تفاوت اساسی آنان بر سر تقابل و تقدم و تأخر من و جز من است. سهروردی خودآگاهی را مقدم بر ادراک غیر دانسته و کانت ادراک غیر را مقدم بر خودآگاهی می‌داند. با وجود این تفاوت‌ها و شباهت‌های اساسی میان تفکرات این دو فیلسوف، داوری و ارزش‌گذاری در این مقایسه و گفت‌وگوی آنان راحت نیست، چراکه هرکدام با توجه به فضای فکری خود، رویکرد مخصوص به خود را در این زمینه دارا هستند؛ اما با توجه به بررسی این دو جریان متقابل در باب این موضوع نگارنده این پژوهش، بحث تقدم و تأخر خودآگاهی بر ادراک غیر را در فرایند آگاهی که میان آن‌ها شکل می‌گیرد می‌داند. در این فرایند هرکدام با وجود یکدیگر معنا یافته و به همدیگر تعیین می‌بخشند؛ لذا اساساً در آگاهی، من و غیر، در کنار هم قرار گرفته و هر کدام در نسبت با خود، تقدم و تأخر پیدا می‌کنند و بدون چنین تقابلی، نه من معنا دارد و نه غیر؛ بنابراین، این خودآگاهی است که با قرار دادن آن دو در کنار یکدیگر، تقدم و تأخر را در نسبت با آن‌ها حاصل می‌کند.

منابع و مأخذ

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۴). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران، حکمت. دکارت، رنه (۱۳۸۱). *تأملات در فلسفه اولی*، با ترجمه احمدی احمدی، تهران، سمت.
- سبزواری، هادی (۱۳۹۰). *شرح المنظومه فی المنطق و الحکمه*، قم، بیدار.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۵۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تدوین توسط هانری کربن، جلد اول و دوم و سوم، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۳). *حکمه‌الاشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۸). *التلویحات اللوحیه و العرشیه*، تدوین توسط نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۹۶). *مجموعه مصنفات*، با تصحیح و مقدمه هانری کربن، جلد اول و دوم، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳). *شرح الاشارات و التنبیها*، تدوین توسط حسن حسن‌زاده آملی، جلد دوم، تهران، بوستان کتاب.
- عرفانی، مرتضی (۱۳۹۱). «ملاصدرا و نقد مبانی حکمت اشراق در ادراک غیر». *خردنامه صدرا*، ۶۸، ۵-۱۶.
- عرفانی، مرتضی (۱۳۹۱). «ملاصدرا و نقد مبانی حکمت سینوی در ادراک غیر»، *حکمت سینوی*، ۴۷، ۱۴۵-۱۳۱.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۷). *تمهیدات*، با ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴). *نقد عقل محض*، با ترجمه بهروز نظری، تهران، ققنوس.
- کورنر، اشتفان (۱۳۶۷). *فلسفه کانت*، با ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- هارتناک، یوستوس (۱۳۸۷). *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، با ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، هرمس.
- هوشنگی، حسین (۱۳۸۳). *آگاهی و شناخت در فلسفه کانت*، رهنمون، ۵ و ۶، ۳۷-۵۴.
- هیوم، دیوید (۱۳۹۵). *رساله‌ای درباره طبیعت آدمی*، با ترجمه جلال پیکانی، تهران، ققنوس.
- یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۸۹). *حکمت اشراق*، جلد اول، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

Reference

- Descartes, René (1982). *Reflections on Early Philosophy*, Translated by Ahmadi Ahmadi, Tehran, Samt (in Persian).
- Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein (1985). *The Ray of Thought and Intuition in Suhrawardi's Philosophy*, Tehran, Hekmat (in Persian).
- Erfani, Morteza (2012). "Mulla Sadra and Critique of the Foundations of Illumination Wisdom in Perceiving Otherness", *Sadra's Khreednameh*, 68, 5-16 (in Persian).
- Erfani, Morteza (2012). "Mulla Sadra and Critique of the Foundations of Sinaitic Wisdom in Perceiving Otherness". *Sinaitic Wisdom*, 47, 131-145 (in Persian).
- Hartnock, Justus (2008). *The Theory of Knowledge in Kant's Philosophy*, Translated by Gholam Ali Haddad Adel, Tehran, Hermes (in Persian).
- Houshang, Hossein (2004). "Consciousness and Cognition in Kant's Philosophy", *Rahnamoon*, 5 and 6, 37-54 (in Persian).
- Hume, David (2016). *A Treatise on Human Nature*, Translated by Jalal Peykan., Tehran, Qoqnos (in Persian).
- Kant, Immanuel (2015). *Critique of Pure Reason*, Translated by Behrouz Nazari, Tehran, Qoqnos (in Persian).
- Kant, Immanuel (2018). *Preparations*, Translated by Gholam Ali Haddad Adel, Tehran, University Press Center (in Persian).
- Korner, Stefan (1988). *Kant's Philosophy*, Translated by Ezzatullah Foladvand, Tehran, Kharazmi (in Persian).
- Michael, Rohlf. Summer (2018). Immanuel Kant, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Sabzevari, Hadi (1991). *Explanation of the System of Logic and Wisdom*, Qom, Bidar (in Arabic).
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya (1976). *Collection of Works of Sheikh Ishraq*, Compiled by Henry Corbin, Volumes One, Two, and Three, Tehran, Philosophy and Philosophy Association (in Arabic).
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya (1999). *The Signs of the Tablet and the Throne*, Compiled by Najafqali Habibi, Tehran, Iranian Philosophy and Philosophy Research Institute (in Arabic).
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya (2017). *Collection of works*, With corrections and introduction by Henry Corbin., Volumes 1 and 2, Tehran, Society of Wisdom and Philosophy (in Arabic).
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya. (1994), *Hikmat al-Ashraq*, Tehran, Cultural Studies and Research Institute (in Arabic).
- Tusi, Nasir al-Din (2004). *Explanation of Indications and Warnings*, Compiled by Hassan Hassanzadeh Amoli, Volume 2, Tehran, Bostan Ketab (in Arabic).
- Yazdanpanah, Yadollah (2009). *The Wisdom of Illumination*, Volume 1, Tehran, Hawza and University Research Institute (in Persian).