



## Research Paper

# The question of the subjectivity of Farabi's philosophy and the future of our philosophical culture

Masoud Omid<sup>1</sup>

Received: Apr. 8, 2023; Accepted: Oct. 9, 2023

### ABSTRACT

If until now Farabi has been considered the founder of Islamic philosophy, then he can also be called the founder of a special subjectivity in philosophical thought of the Islamic world. Some philosophers of the world, as well as contemporary Iranian philosophical thought, in general, have acknowledged the possibility of dialogue between classical and modern philosophical thinking. But this dialogue has double importance for Iranian classical philosophers, because such a discourse is one of the conditions for the possibility of being present in the new philosophical horizon and conversing (and not necessarily agreeing) with it. So far, this type of discourse has been more or less based on philosophical arguments such as existence, nature, causality, motion, goal, knowledge, etc. The suggestion of this article is that it is possible and even necessary to continue this dialogue by raising another basic issue and opening another path. The basic problem proposed is the question of the subjectivity of Farabi's philosophy. Farabi's philosophy involves a certain epistemology which, more or less, includes a theory or a description about the subject. Now the question is: what is the implied subjectivity in Farabi's discussion of knowledge? This question is worthy of consideration because the foundation of modernity is subjectivity. This article tries to follow the same approach based on Farabi's texts, inspired by Cartesian methodology in extracting philosophical subjectivity. As a result, Farabi can be introduced as the founder of Islamic subjectivity.

*Keywords:* subjectivity, modernity, Farabi, Islamic philosophy. Epistemology

---

1. Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Foreign Languages, Tabriz University, Tabriz, Iran

✉ [m.omid@tabrizu.ac.ir](mailto:m.omid@tabrizu.ac.ir)



## INTRODUCTION

Our philosophical past was largely entangled with philosophical axes such as soul, spirit, intellect, and types of agency, and in that way, we were present in yesterday's philosophical thinking and in the classical world. But in our philosophical domain today, we should be involved in new axes such as self and me and the subject, so that we can be present in the horizon of new philosophical thinking and the new world and communicate with it. Today, due to the lack of new philosophical self-awareness, our philosophical self is vulnerable and threatened, and cannot expand much in modern opinion and practice. Today, more than any philosophical issue, in order to understand our unique situation in the modern world, we need to question ourselves and research new philosophical self-knowledge of our time. Especially, if we understand the issue of subjectivity, more or less, in connection with the issue of human identity, culture, etc. Philosophically speaking, we need to describe, define, determine, modify and complete subjectivity in our philosophical thinking.

## PURPOSE

This article intends to describe the special subjectivity of Farabi's philosophy by benefiting from (and not imitating and copying) the model of the Cartesian subject. In this writing, Farabi's subjectivity is described in a specific framework; in a way that after determining the methodology of extraction and inference of Farabi's subjectivity, its basic elements and components are discussed, such as the principle of the self in the matter of consciousness, self-awareness, the nature of the self and its origin and the issue of it being active.

## METHODOLOGY

In the world of philosophy, after the emergence of new philosophy today, a set of terms or new lexical network related to each other, such as subject (cognitive agent), subjectivism (the viewpoint and school of belief in the centrality of the cognitive agent in relation to the object or the epistemological view on the issue) the relationship between the mind and the world), subjectivity (the flow of subjectivity in the sense of theorizing about the subject in terms of the subject's characteristics such as spontaneity and self-discipline, etc., as well as the expansion of consciousness in the subject on the axis of its objects) have entered into philosophical vocabulary of modern and contemporary world.

Subjectivity can be added to a person (such as the subjectivity of Descartes) or a philosophical current (such as the subjectivity of rationalism or empiricism) or a specific historical period (such as subjectivity in the modern period). In the studies in which subjectivity is added to a philosopher or a philosophical current, its purpose is to determine the characteristics and primary and secondary elements and results, etc., of the subject that philosopher or current, as well as the way of expanding

awareness, calendaring, and objectification of the subject. Subjectivity refers to the nature and structure of a subject or a theory. In terms of self-foundation centered on consciousness and the expansion of consciousness and its objectification process, a person like Heidegger has described subjectivity as the calendar of the subject and knowing it as the essential foundation (Weiss, 2037, 203). In simple terms, subjectivity means giving essence and self-foundation to the subject in relation to objects, based on consciousness. With this definition, Farabi's subjectivity, which in this article is based on the Cartesian model of reflection on concepts and their analysis and combination; we try to get an idea of it, the definition and description of the subject and the outline of the subject's constituents and the way of expanding the subject's consciousness.

Based on the Cartesian model and pondering on Farabi's works and opinions, we can talk about something called Farabi's subjectivity. Based on this model, Farabi's method of extracting and inferring subjectivity will include the following stages:

A) In the first stage, Farabi's works can be considered in three parts:

First, works whose starting point is about the truth of the world, the problem of principles of truths and beings such as *Wajib al-Wujud*, intellects, soul, form, matter, etc. and then they go on to examine the human soul such as the book *Fasus al-Hikmah*.

Second, the works that start the discussion of facts from the issue of the soul and parallel to it or later deal with the issue of the city and then principles of beings like the book *Fasul al-Montazah*. In this work, the soul is mainly considered from the perspective of the psychology of powers of the soul, and from the moral and epistemological point of views, and not only metaphysical (for example, not only by raising the issue of essence, celibacy, etc.). Another important point in this book is a topic like the body, which is also taken into consideration by Farabi.

Third is the works whose titles are related to city and discuss the issue of the origins of beings and the issue of the self under its framework such as *Al Siyasat al-Madaniyeh a Ara Ahl Madina al-Fazeleh*.

B) In the second stage, one should choose the works whose starting point is the human soul, and with regard to other works of Farabi that are related to the problem of epistemology like *al-Taaliqat* etc. that draw and define the subject from Farabi's point of view. In this stage, attention should be paid to the works that specifically elaborate the system of Farabi's epistemology.

C) But in the third stage, the important point is the content and nature of the above three works, and in fact, in terms of Farabi's four-faceted philosophical approach based on the close connection between the issues of knowledge, self, principles, and city. We



should consider Farabi's subjectivity in these works and describe and define them. That is, he considered his subjectivity to have a four-faceted nature.

## FINDINGS

Based on the Cartesian model, the question of Farabi's subjectivity also finds a student meaning. In this way, Farabi's subjectivity means research and reflection on his philosophical efforts to establish subjects that, relying on his capital, especially in terms of cognitive aspect, and in general within own axis, he expanded the awareness of himself. With this description, Farabi is considered not only as the founder of a specific philosophy (Islamic philosophy) but also as the founder of a self to define, describe and regulate facts. In other words, Farabi is the founder of a specific philosophical trend and subjectivity in the Islamic world. However, acknowledging the possibility and actuality of questioning Farabi's subjectivity requires an independent study and research, which we will address below as an informant and to the extent of opening the inquiry.

In other words, Farabi's subject is metaphysical-perceptual-psychological-civil subject. What is determined such subject is these four aspects. In fact, Farabi's philosophical ego, relying on his metaphysical, perceptive, psychological and civil affairs, reaches the nobility of beings and advances his thoughts, actions and himself in the world and city. It seems that Farabi's subject is a self-aware thinking essence with perceptive and sensual powers. All the thoughts and actions of the subject are based on elements and components that are determined.

## CONCLUSION

In order to have a philosophical presence and live in the current world, we need to raise new and basic questions from the Islamic philosophy history; questions that put this history at the level of participation and blending with our today's philosophical horizon and make it conversant with it. The question of Farabi's subjectivity can also be considered one of these basic questions but requires addressing the two positions of discovery and judgment, and this article was only responsible for discovering Farabi's subjectivity. On this basis, of course, with an initial inquiry about Farabi's subjectivity and considering its placement in the horizon of classical philosophy, it can be said that his subject is the one that feeds from four fields in objectification; Perceptual, psychological, social and philosophical. So, basically, this subject is a fourfold metaphysical subject: Psychological-epistemological-medinaological-ontological. The beginning of the course of awareness and self-awareness in this subject (unlike the Cartesian subject) is not through doubt, but from the very beginning in terms of capitals and possessions (such as perceptive powers, etc.) that originate from his four aspects (corresponding and not in accordance with natural ideas Cartesian). Basically, consciousness and its foundations for the subject are defined and drawn within the framework of these four aspects.



The subject of Farabi (unlike Sina) is such that its awareness cannot reach its peak and flourish except in city and society. It is true that the subject has primary cognitive (directly and through reasoning) and non-cognitive capitals that are ready to flourish, but such subjects urgently need to be present in city. Being in city for the subject is not a type of temporary relocation and settling in the city and a mechanical connection with the society, but rather a type of appointment and settling in the city and an organic connection with it. This presence and communication is such that it is even possible to improve the awareness and growth of the subject's consciousness (as well as its degradation and decline) in the shadow of such presence and communication. With this definition, urban awareness/self-awareness and above that utopian awareness/self-awareness brings a fundamental and essential transformation in the subject. Consciousness attains higher level by being appointed in a utopian city and descends to a lower consciousness by being appointed in a non-ideal city (Zale, etc.). Consciousness in the non-ideal city is an incomplete and failed consciousness and does not reach its goal. It should be said that the biggest and most important difference between the subject of Farabi and Sina in this city of awareness or city is awareness. It is as if Sina's subjectivity, compared to Farabi's subjectivity, suffers from a kind of basic neglect and even a kind of backwardness towards the complete description of the subject. It even seems that it is due to this neglect and backwardness of the subjectivity of Sina that the socio-historical thinking of the type of Ibn Khaldun in the Islamic world has been delayed for centuries and its rise has been interrupted. According to Farabi (and Ibn Khaldun), subjects that are not involved with society (and then history) will not have the necessary originality, comprehensiveness, and prosperity.

### **NOVELTY**

In this article, the foundation of establishing subjectivity in Islamic philosophy is laid based on the opinions of Abu Nasr Mohammad Farabi. This effort provides the possibility of dialogue between Islamic philosophy as well as contemporary philosophies in the field of epistemology.

### **CONFLICT OF INTEREST**

The authors declare no conflict of interest.



Iranian Cultural Research

Abstract

## BIBLIOGRAPHY

- Al-Farabi (1985). *Ihsa Al-Uloom* (H. Khadio Jam, Trans.). Tehran, Iran: Elmi va Farhangi. (In Persian)
- Al-Farabi (1992). *Al-Taliqat* (J. Al-e Yassin, Ed.). Tehran, Iran: Hikmat. (In Persian)
- Al-Farabi (2003). *Fosule Montaza'a* (H. Malekshahi, Trans.). Tehran, Iran: Soroush. (In Persian)
- Ebrahimi Dinani, G. (2019). *Ibn Sina's Commentaries according to the narration of Dr. Gholamhossein Dinani* (Vol. 1). Tehran, Iran: Ofoq-e Dāneš. (In Persian)
- Hall, D. E. (2017). *Subjectivity* (H. Shahi, Trans.). Tehran, Iran: Kitab Parse. (Original work published 2004) (In Persian)
- Omid, M. (2018). *Reflections on Descartes' philosophy*. Tehran, Iran: Shafi'i. (In Persian)
- Solomon, R.C. (2019). *Continental philosophy since 1750: the rise and fall of the self* (M. Ardabili, Trans.). Tehran, Iran: SAMT. (Original work published 1988) (In Persian)
- Vaysse, J.M. (2017). *Dictionnaire Heidegger* [Heidegger's Dictionary] (Sh. Olyaei, Trans.). Tehran, Iran: Qoqnus. (In Persian)





## مقاله پژوهشی

# پرسش از سوژکتیویته فلسفه فارابی و آینده فرهنگ فلسفی ما

مسعود امید<sup>۱</sup>

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۹؛ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۷

## چکیده

اگر تا کنون فارابی را مؤسس فلسفه اسلامی دانسته‌اند، زین پس می‌توان وی را به‌عنوان مؤسس سوژکتیویته‌ای خاص در تفکر فلسفی جهان اسلام نیز دانست. نزد برخی از فیلسوفان جهان و نیز در تفکر فلسفی معاصر ایران، به‌طورکلی، به امکان گفت‌وگو میان تفکر فلسفی کلاسیک و فلسفه‌های جدید اذعان شده است. اما این گفت‌وگو برای فلسفی‌اندیشان کلاسیک ایران از اهمیت مضاعفی برخوردار است چرا که چنین گفت‌وگویی جزو شرایط امکان حضور در افق فلسفی جدید و هم‌زمانی (و نه لزوماً هم‌رایی) با آن است. تا کنون تمرین این گفت‌وگو، کم‌وبیش، بر محور مقولاتی فلسفی از قبیل وجود، ماهیت، علیت، حرکت، غایت، معرفت و... صورت گرفته است. پیشنهاد این مقاله آن است که می‌توان و حتی بایسته است که این‌بار با طرح یک مسئله اساسی دیگر و گشودن مسیری دیگر به ادامه این گفت‌وگو پرداخت. مسئله اساسی پیشنهادی، پرسش از سوژکتیویته فلسفه فارابی است. فلسفه فارابی متضمن معرفت‌شناسی خاصی است و هر معرفت‌شناسی، کم‌وبیش، مشتمل بر نظریه یا توصیفی در باب سوژه است. حال پرسش این است که سوژکتیویته منظوری در بحث معرفت نزد فارابی چیست؟ این پرسش از آن‌رو قابل اعتنا و طرح است که بنیاد مدرنیته را سوژکتیویته تشکیل می‌دهد. این نوشتار تلاش می‌کند با الهام از روش‌شناسی دکارتی در استخراج سوژکتیویته فلسفی، به استناد متون فارابی همین رویکرد را در آثار فارابی دنبال کند. در نتیجه این وجه، می‌توان فارابی را به‌عنوان بنیان‌گذار سوژکتیویته اسلامی معرفی کرد.

کلیدواژه‌ها: فارابی، سوژکتیویته، دکارت، مدرنیته

۱. دانشیار فلسفه، گروه فلسفه دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

[m.omid@tabrizu.ac.ir](mailto:m.omid@tabrizu.ac.ir) ✉

## ۱. مقدمه و بیان مسئله

ما در دیروز فلسفی مان درگیر محورهای فلسفی از قبیل نفس و روح و عقل و اقسام فعالیت بوده‌ایم و از آن طریق در تفکر فلسفی دیروز و در جهان کلاسیک حضور داشتیم. اما در امروز فلسفی مان باید درگیر فلسفه‌ورزی در محورهایی نو مانند خود و من و سوژه باشیم تا بتوانیم در افق تفکر فلسفی جدید و جهان جدید حضور و با آن هم‌زبانی داشته باشیم. امروز به سبب فقدان خودشناسی جدید فلسفی در تفکر فلسفی مان، خود فلسفی ما در معرض تضعیف و تهدید است و این خود نمی‌تواند چندان در عرصه نظر و عمل مدرن عرض اندام کند. امروز بیش و پیش از هر موضوع و مسئله فلسفی، برای درک وضعیت متفرد خود و موقعیت مان در جهان مدرن، نیازمند طرح پرسش از خود و تحقیق در خودشناسی جدید فلسفی در زمانه مان هستیم. مخصوصاً اگر مسئله سوژکتیویته را، کم‌وبیش، در پیوند با مسئله هویت انسانی، فرهنگی و... نیز بدانیم. به بیان فلسفی، ما نیازمند توصیف و تعریف و تعیین و اصلاح و تکمیل سوژکتیویته در تفکر فلسفی مان هستیم. فرهنگی که نمی‌خواهد صرفاً ناظر و مصرف‌کننده تفکر فلسفی جدید و محصولات جهان جدید باشد؛ بلکه بیش از آن، نقشی در آن ایفا کند و بازیگر و تغذیه‌کننده این عالم نیز باشد. این امر نیازمند درگیر شدن با مسئله بنیادین سوژکتیویته است. برای این منظور این نوشتار عهده‌دار توصیف سوژکتیویته و ویژه فلسفه فارابی با سود بردن (و نه تقلید و کپی برداری) از الگوی سوژه دکارتی است. در این مکتوب، توصیف سوژکتیویته فارابی در چارچوب خاصی صورت گرفته است؛ بدین صورت که پس از تعیین روش‌شناسی استخراج و استنباط سوژکتیویته فارابی، به عناصر و مؤلفه‌های اساسی در سوژکتیویته وی پرداخته شده است از قبیل: مبدئیت نفس در امر آگاهی، خودآگاهی نفس، طبع نفس و مبدئیت آن و مسئله فعال بودن آن، خودآگاهی لاشرط نفس، خودآگاهی از خودبیگانه، دیگرآگاهی نفس، شهرآگاهی، اخلاق آگاهی در شهر و آرمانشهرآگاهی.

گفتنی است که طرح سوژکتیویته فارابی تنها در حکم یک آغاز برای طرح عام‌تری با عنوان سوژکتیویته در تفکر فلسفی جهان اسلام، از گذشته تا حال، است. بنابراین، باید به





سوپرژکتیویته در تفکر فلسفی جهان اسلام به چشم یک پروژه یا جریان فلسفی نگریست و نه یک نظریه کامل، تمام شده و خاتمه یافته نزد یک فیلسوف مسلمان.

## ۲. پیشینه

تاریخ فلسفه بیش از دو هزار سال است که درگیر شبکه‌ای از موضوعات از قبیل نفس، روح، عقل، عالم صغیر، انسان، ذهن، سوژه، دازاین و... است. به نظر می‌رسد که در ورای این موضوعات با دغدغه یا مسئله‌ای بنیادین مواجه هستیم که می‌توان آن را با عنوان مسئله خود، من، اول شخص و... نامید. در ادامه، این مسئله بنیادین است که با مسائلی چون درون‌نگری، علم حضوری، خودآگاهی، خوداندیشی، خودشناسی، فردیت، هویت، خودانگیختگی، خودآینی و... مواجه خواهیم بود.

مسئله «خود» یا «من» یا اول شخص و از این قبیل و تعریف و تقویم آن، در عین حال که در افق فلسفه صورت گرفته است، اما گاه حتی متصف به اوصافی مانند خودیونانی، خوداروپایی و خودشرقی و... نیز شده است (یا خواهد شد) و شاید بتوان از خود پیشامدرن و خود مدرن و خود پسامدرن نیز سخن گفت. اما نکته مهم و درس آموز آن است که به نظر می‌رسد که مسئله خود یک مسئله مهم فلسفی با بازتاب‌های فرهنگی و حتی جهانی است. به بیان دیگر، می‌توان انعکاس خودشناسی فلسفی را در حوزه‌های اخلاقی، سیاسی، دینی، اقتصادی، هنری، علمی و... پی جویی کرد. تاریخچه جدید خودشناسی فلسفی با عنوان تاریخ سوپرژکتیویته نامیده می‌شود. سوپرژکتیویته ناظر به ویژگی‌های سوژه یا یک خود است و به عنوان توصیف و تعریف و نظریه‌ای در باب سوژه به شمار می‌آید. اما این نکته نیز گفتنی است که سوپرژکتیویته در ادامه حیات و حضور و تحولاتش همچون جریانی ظاهر شده است که ره به نوسوپرژکتیویته نیز برده است.

تاریخ سوپرژکتیویته و نیز برخی از تحقیقات در باب آن، نشان از این دارد که اولاً ما با دو رویه و سطح در بحث از سوپرژکتیویته مواجه هستیم: نخست، طرح سوپرژکتیویته ذیل مسئله معرفت و بالاخص رابطه ذهن و عین (جهان) که متمرکز در مسئله رابطه سوژه و ایزه (ذهن و عین) و مسئله نسبت سوژه با عینیت است که مختص معرفت‌شناسی یا نظریه معرفت





است و می‌توان آن را با عنوان سوپژکتیویسم لحاظ کرد؛ دوم، مربوط به طرح سوپژکتیویته ذیل مسئله ماهیت سوژه و بسط آگاهی آن در حوزه ابژه‌ها و طرح عناصر و اوصاف کلی سوژه از قبیل خود، اول شخص، خودانگیختگی، خودآیینی و... است که حتی با حوزه‌های گوناگونی مانند اخلاق و زیبایی‌شناسی و دین و... نیز ارتباط می‌یابد و بدان‌ها قابل تعمیم است (سالومون<sup>۱</sup>، ۱۳۹۹، ۱۲). در این حالت می‌توان آن را با عنوان نظریه سوژه یا دیدگاهی در باب سوژه در نظر گرفت. به نظر می‌رسد که می‌توان تاریخ سوپژکتیویته را تاریخ سوپژکتیویته‌ها دانست (هال<sup>۲</sup>، ۱۳۹۶، ۱۸۰). با این وصف ما نه با یک سوپژکتیویته یا یک نوع سوژه‌انگاری، بلکه با سوپژکتیویته‌های متعددی از قبیل سوژه‌انگاری نزد روسو، دکارت، هیوم، کانت و... مواجه هستیم. بنابراین، می‌توان متناظر با تقسیم‌بندی تاریخ فلسفه به کلاسیک، جدید و معاصر به تاریخ سوپژکتیویته کلاسیک، جدید و معاصر اشاره و اذعان داشت.

### ۳. روش و مفاهیم اصلی؛ سوژه، سوپژکتیویسم و سوپژکتیویته

در عالم فلسفه پس از ظهور فلسفه جدید تا به امروز مجموعه‌ای از اصطلاحات یا شبکه واژگانی جدید مرتبط با هم، از قبیل سوژه (فاعل شناسا)، سوپژکتیویسم (دیدگاه و مکتب باورمند به محوریت فاعل شناسا در رابطه با عین یا دیدگاه معرفت‌شناختی بر محور مسئله رابطه ذهن و جهان)، سوپژکتیویته (جریان سوژه‌باوری به معنای سیر نظریه‌پردازی در باب سوژه از جهت ویژگی‌های سوژه از قبیل خودانگیختگی و خودآیینی و... و نیز بسط و گسترش آگاهی در سوژه بر محور ابژه‌هایش) به واژگان فلسفی جهان جدید و معاصر وارد شده‌اند. سوپژکتیویته می‌تواند به شخص (مانند سوپژکتیویته دکارت) یا جریان فلسفی (مانند سوپژکتیویته عقل‌گرایی یا تجربه‌گرایی) یا دوره یا مقطع تاریخی خاصی (مانند سوپژکتیویته در دوره مدرن) اضافه گردد. در مطالعاتی که در آن‌ها سوپژکتیویته به فیلسوف یا جریان فلسفی اضافه می‌شود، هدف از آن تعیین ویژگی‌ها و عناصر اصلی و فرعی و نتایج و...

1. Solomon  
2. Hall

سوژه‌باوری نزد آن فیلسوف یا جریان و نیز نحوه بسط آگاهی و تقویم‌گری و ابژه‌سازی سوژه است. سوژکتیویته ناظر به ماهیت و ساختار سوژه یا نظریه سوژه است. از جهت خودبنیادی آگاهی‌محور و بسط آگاهی و جریان ابژه‌سازی‌اش، شخصی چون هیدگر، سوژکتیویته را تقویم سوژه و فاعل شناسا به‌مثابه بنیادِ جوهری توصیف کرده است (ویس<sup>۱</sup>، ۱۳۹۷، ۲۰۳). به بیان ساده و اولیه سوژکتیویته به‌معنای جوهریت‌بخشی و خودبنیادی به سوژه در قبال ابژه‌ها بر محور آگاهی است. با این وصف مراد از سوژکتیویته فارابی، که در این نوشتار بر اساس الگوی دکارتی تأمل در مفاهیم و تجزیه و ترکیب آن‌ها تلاش داریم به تصویری از آن دست یابیم، تعریف و توصیف سوژه و طرح مقومات سوژه و مؤلفه‌های آگاهی و نحوه بسط آگاهی‌های سوژه نزد این فیلسوف است که تمامیت این نوشته درصدد تبیین آن‌ها است.

از آنجا که دکارت در نقطه میانی جهان کلاسیک و جدید قرار گرفته است و از نقشی دوگانه برخوردار است از این رو می‌توان تفکر وی هم در حکم گسست و در عین حال حلقه رابط این دو جهان دانست. به‌خاطر همین ویژگی دوگانه در سوژکتیویته دکارت است که می‌توان برای خوانش سوژکتیویته کلاسیک (و از جمله سوژکتیویته فارابی)، از چشم‌انداز و الگوی دکارتی، البته به‌نحو کلی یا صوری، سود برد. دکارت در تاریخ سوژکتیویته، در نقش یک مؤسس آشکار شده است. دکارت به تأسیس و تعریف سوژه‌ای که بنیان‌گذار و تعریف‌کننده مبادی شناخت خود و جز خود است، پرداخته است. به بیان دیگر دکارت خود و جز خود را در شعاع یک من‌اندیشنده مورد تصور و تصدیق قرار داده است. حال باید دید که تصویر کلی سوژه‌باوری دکارتی چیست.

در آغاز باید به این نکته پرداخت که جوشش و پویای خودآگاهی دکارتی و بسط آن به خود و جز خود چگونه صورت گرفته است؟ در پاسخ باید گفت که آغازگاه حرکت خودآگاه دکارتی پس از شک حداکثری، تمرکز بر خود و تصور/تعریف (اندیشنده) و تصدیق (هستی) آن در پرتو شهود صورت گرفته است. شهود دکارتی متضمن هر دوی تصور و تصدیق در باب خود است. خودبنیادی مطرح در سوژکتیویته دکارتی، متفرع بر شهود





مشمول بر تعریف و تصدیق، و در کل، منتهی به (و نه منتج از) تأسیس یک خود است؛ اما در قالب یک خود به مثابه فاعل و عامل، یعنی خودِ فعال. دکارت در آثار خود از ویژگی مهمی در رابطه با خود تحت عنوان «منشأیت» خود سخن می‌گوید (امید، ۱۳۹۸، ۱۷۳). پس از مرحله تأسیس خود، خود دکارتی عزم حرکت به سوی شناسایی و تئوریزه کردن جز خود در چشم‌انداز و در چارچوب شهود اولیه و تحت روش و در ذیل سرمایه‌ها و فعالیت‌های خود را دارد. حاصل چنین سیری را می‌توان در مجموع، نظریه یا توصیف سوژه از نظر دکارت دانست. پس سوژکتیویته دکارت، بنا نهادن جریان خود توصیفی، خودبنیادی و جز خودشناسی به شیوه و روش و سبک خاص خود اوست.

نخستین مرحله از سوژه‌باوری و طرح نظریه سوژه در نزد دکارت، طرح «شک حداکثری» است. اما در ادامه و در مرحله دوم و مهم‌تر آنکه دکارت به تأسیس یک خوداندیشنده می‌پردازد که مبتنی بر شهود است و نه استدلال (مانند دلایل تجرد و جوهریت نفس در فلسفه کلاسیک)، ولی از وجوه معرفت‌شناختی (اندیشندگی) و هستی‌شناختی (جوهریت) برخوردار است. این خود، در ادامه، حتی از وجه روان‌شناختی (موضوع انفعالات و تأثرات) نیز برخوردار است. گفتنی است که خود دکارتی در آغاز راه و از جهت معرفت‌شناختی‌اش، به دلیل آنکه متأخر از شک حداکثری است، نوعی خودآگاهی است که در نقطه‌ای ارشمیدسی و معلق از حیث هستی‌شناختی (و نه هستی) و معرفت‌شناختی و تاریخی و... قرار گرفته است. به بیان دیگر، از یک فاصله معرفتی نه تنها با تعریف خود بلکه با تمام متعلقات خود برخوردار است. خود دکارتی یک خود بشرطلا از هر چیز جز خودش است؛ یعنی تنها خودش است و بس. این خود، همه چیز را از سبب اندیشه خارج ساخته است یا به تعبیر دیگر تمام امور را در پرانتز قرار داده است. این ویژگی خود دکارتی، کاملاً متأثر از شک دکارتی است. مراد دکارت از تعریف خود، خود اندیشنده است و مراد از تصدیق، اذعان به هستی آن است (در قالب یک گزاره مرکب و نه صرفاً هستندگی‌اش در قالب یک گزاره بسیط: من هستم): «می‌اندیشم پس هستم».

پس از تعریف و تصدیق به خود در پرتو شهود، دکارت به شناخت جز خود، در چشم‌انداز خود و به شیوه‌ای خودبنیادانه و در افق شهود، روش و شناخت و فهم و

چارچوب خود، می‌پردازد. بنابراین، مؤلفه‌های بنیادین خود دکارتی عبارت‌اند از شهود، روش و ایده‌های فطری. در مراحل بعد، دکارت با تکیه بر سرمایه‌های چنین خودی، نخست به تصور/ تعریف و تصدیق خدا و سپس به جهان می‌پردازد. در مراحل دیگر، دکارت به سوی تعریف اخلاق و تعیین علوم رهسپار می‌شود و بنیاد و ماهیت و ساختار آن‌ها را نیز در شعاع سوژه مشخص می‌سازد (امید، ۱۳۹۸، فصل‌های ۲ الی ۵).

بر اساس این الگوی دکارتی، می‌توان با تعمق در آثار و آراء فارابی، از چیزی با عنوان سوپژکتیویته فارابی نیز سخن گفت. بر مبنای این الگو، روش استخراج و استنباط سوپژکتیویته فارابی شامل این مراحل خواهد بود:

**الف) می‌توان آثار فارابی را در سه بخش در نظر گرفت:**

**نخست**، آثاری که نقطه آغاز آن‌ها در باب حقایق عالم، مسئله مبادی حقایق و موجودات مانند واجب‌الوجود، عقول، نفس و صورت و ماده و ... است و در ادامه و سپس تر به جانب بررسی نفس انسانی رهسپار می‌شوند مانند کتاب فصوص الحکمه.

**دوم**، آثاری که ورود به بحث از حقایق را از مسئله نفس آغاز می‌کنند و به موازات آن یا سپس تر به مسئله مدینه و آنگاه به مسئله مبادی موجودات می‌پردازند، مانند کتاب فصول منتزعه. نفس در این اثر عمدتاً از جهت روان‌شناسی قوای نفس و از جهت اخلاقی و معرفت‌شناختی مورد تأمل قرار می‌گیرد و نه صرفاً متافیزیکی (مثلاً نه صرفاً با طرح مسئله جوهریت، تجرد و...). نکته مهم دیگر آن که در این کتاب موضوعی مانند بدن نیز مورد توجه فارابی قرار گرفته است.

**سوم**، آثاری که عنوان آن‌ها مربوط به مدینه است و مسئله مبادی موجودات و مسئله نفس را ذیل چارچوب آن مورد بحث قرار می‌دهند مانند السیاسه المدنیه و آراء اهل مدینه الفاضله. **ب)** در مرحله دوم باید آثاری را که نقطه آغاز آن‌ها نفس آدمی است برگزید و با عنایت به دیگر آثار فارابی که به مسئله معرفت‌شناسی مربوط است مانند التعلیقات و... به تدوین و ترسیم و تعریف سوژه از نظر فارابی پرداخت. در این مرحله باید به آثاری که به نحو اختصاصی به تدوین نظام معرفت‌شناسی فارابی پرداخته‌اند، توجه داشت.

**ج)** اما در مرحله سوم نکته مهم آن است که با توجه به محتوا و ماهیت آثار سه‌گانه فوق و در واقع با لحاظ مشی فلسفی چهاروجهی وی مبنی بر ارتباط وثیق چهار مسئله معرفت و نفس





و مبادی و مدینه در این آثار، باید سوپژکتیویته فارابی را در این چارچوب توصیف و تعریف کرد. یعنی سوپژکتیویته وی را دارای ماهیتی چهاروجهی دانست. به بیان دیگر، سوژه و آگوی فارابی در درون یک چهار ضلعی معرفت‌شناختی، روان‌شناختی، هستی‌شناختی و مدینه‌شناختی قرار گرفته است. تعریف و تقویم خود فلسفی فارابی براساس آگاهی، روان، هستی و شهر شکل می‌گیرد. با این وصف آگاهی‌ها و گواهی‌ها و معلومات و اعیان این آگوی فلسفی محصول و برآیند و نتیجه دخالت و تأثیر چهار سطح از حقایق‌اند یعنی بر حسب آگاهی ولی با لحاظ و معطوف به قوای روان و مبادی موجودات و اقتضانات شهر شکل می‌گیرند. مثلاً باور به توحید توسط یک خود و آگو به‌عنوان یک معلوم و عین نزد سوژه، محصول دخالت قوه عقل (روان‌شناسی فلسفی) و توجه به مبادی (شناخت متافیزیکی) در مدینه فاضله (شهر آگاهی) است. با این وصف به نظر می‌رسد که سوژه فارابی سوژه‌ای چهار ضلعی و دارای جنبه‌های ادراکی - روان‌شناختی - متافیزیکی - مدنی است. با این وصف، آگوی فلسفی مطلوب فارابی نمی‌تواند بدون فعالیت متافیزیکی و بدون حضور در مدینه خاص (مانند مدینه فاضله)، به خودآگاهی و دیگرآگاهی مطلوب دست یابد. برای مثال، حضور در مدینه ضاله نمی‌تواند منجر به خودآگاهی و دیگرآگاهی مطلوب و درست شود. حضور در چنین مدینه‌ای منجر به خودآگاهی و دیگرآگاهی کاذب می‌شود و در این حالت سوژه مثلاً به جای عقل، خیال یا وهم را قوام بخش ماهیت خود می‌شمارد یا مبادی نادرستی را برای موجودات تعریف و تعیین می‌نماید یا اعمال ناشایسته‌ای را برای انجام تعریف می‌کند.

#### ۴. یافته‌ها

##### ۴-۱. چپستی سوپژکتیویته

سوپژکتیویته به‌طور کلی نظریه، دیدگاه یا توصیفی در باب سوژه است. اما از سوی دیگر به دلیل وجود نظریات و توصیفات متعدد و متنوع در باب سوژه می‌توان از سوپژکتیویته‌ها سخن گفت. سوپژکتیویته در یک تعریف نسبتاً جامع عبارت از طرح یک خودآگاهی گسترش‌یابنده (قابل بسط) معطوف به تعریف و توصیف ویژگی‌های خود (مانند جوهریت، تجرد، وحدت، پیوستگی، استعلایی بودن، ذات بودن و...) و آگاهی (مانند فطری بودن، واضح و متمایز

بودن، آشکار یا ناآشکار بودن، بدیهی یا نظری بودن، اولی یا ثانی بودن، تجربی یا غیر تجربی بودن، پیشینی یا پسینی بودن، ترکیبی یا تحلیلی بودن، بازنمایانه یا غیربازنمایانه بودن، التفاتی یا غیرالتفاتی بودن، تأملی یا غیر تأملی بودن، و... است. به بیان دیگر سوژکتیویته متضمن ویژگی‌های یک خود مرتبط با آگاهی و تعیین یا شکل‌گیری و بسط آن آگاهی (و نه صرفاً وجود یا امر وجودی یا زبان یا طبقه و...) است. نیز سوژکتیویته، علاوه بر بنیان‌گذاری مبادی و مؤلفه‌های نظر، معطوف به تعیین بنیادهای عمل و مبادی کنش سوژه در حوزه جز خود (از قبیل اراده، آزادی، باور، اعتبار، احساس تکلیف، پدیدآوری الزام و...)، در ارتباط با خودآگاهی و مقومات آگاهی است. بسط آگاهی در حوزه خود و جز خود، بیش‌و کم، از ویژگی خودبنیادی و خودآیینی برخوردار است.

به بیان دیگر و نیز کلی‌تر، سوژکتیویته توصیف نحوه آگاهی و تکوین و بسط و رشد آگاهی متضمن یک خود فلسفی در رابطه با جز خود یا ابژه، با لحاظ خودانگیختگی و خودآیینی کم‌وبیش آن است. سوژکتیویته روایت آگاهی از جهت تعریف و تأسیس و تقویم آن در قالب یک خود و نسبت آن به جز خود، با وصف مراتب خودانگیختگی و انحاء خودآیینی‌اش است.

#### ۴-۲. پرسش از سوژکتیویته مشایی

نگاهی به فلسفه مشایی (نزد فارابی و ابن‌سینا) نشان از آن دارد که در این فلسفه‌ها ما با تأسیس چیزی با نام خود و من مواجهیم. این خود و من در عین حال که عمدتاً از منظر متافیزیکی نگریسته می‌شود ولی صرفاً یک آگوی متافیزیکی نیست بلکه از وجوه معرفت‌شناختی و روان‌شناختی (و حتی مدنی، البته در نزد فارابی) نیز برخوردار است. اما نکته مهم آن است که این خود یک خود فعال از جهت تدارک آگاهی از اعیان موجودات، اعم از خود و جز خود، است. به بیان دیگر، اگرایی است که با لحاظ سرمایه‌های خود و استفاده از اعیان موجودات، در صدد و در جهت بسط آگاهی و رشد آگاهی‌اش به سوی جز خود است.

اساساً روایت نفس به‌عنوان یک خود که به مرحله آگاهی از خود می‌رسد و تدریجاً به جهان و مبادی آن و واجب‌الوجود و... بسط می‌یابد، مستلزم طرح نوعی سوژکتیویته از سوی فارابی و ابن‌سینا است. البته گفتنی است که سوژکتیویته مشایی لزوماً یک





سوبژکتیویته دکارتی یا مشابه آن نیست. سخن بر سر این است که با توسع در مفهوم سوبژکتیویته، که امکان این توسع معنایی از جانب تاریخ آن (در سه سده اخیر) فراهم شده است، می‌توان پرسش از سوبژکتیویته را به برخی از فیلسوفان کلاسیک نیز تعمیم داد.

پس مسئله مورد نظر ما این است که در فلسفه مشایی، چگونه نفس به‌مثابه یک خود فلسفی (آنا) و نه یک خود از جهت اخلاقی یعنی مثلاً نه به‌عنوان یک خودنفسانی (خود ناشی از نفس اماره یا انانیت) و نه به‌مثابه یک روان خودخواه، و در بستر آگاهی‌اش، به توصیف و تعریف خود (مثلاً به‌واسطه ماهیت، موجود، وجود، نور) و جهان (به‌واسطه قوا) و خدا (به‌واسطه آگاهی متافیزیکی) و... می‌پردازد. ما در فلسفه مشاء شاهد روایت از یک خود عینی هستیم که در سایه قوای خود و فرایندهای خود و با مساعدت اعیان، در جهت تعریف و کشف خود و جهان و خدا و... گام برمی‌دارد. توصیف چنین فرایندی، سوبژکتیویته مشایی یا نظریه و توصیف مشایی از سوژه و ویژگی‌های سوژه را آشکار خواهد ساخت. با این وصف پرسش از سوبژکتیویته در این مقام ناظر به کشف و توصیف چگونگی تلاش و تکاپوی یک خود فلسفی برای آگاهی (توصیف و تعریف) از خود و جز خود یا سیر آگاهی آن است. اگر بخواهیم به زبان فلسفه کلاسیک سخن بگوییم می‌توان گفت که هدف، روایت و توصیف روند آگاهی از سوی عالم صغیر (انسان) به سوی کشف و انکشاف عالم کبیر (جهان یا هستی) است. گفتنی است که سوبژکتیویته مشایی در دسته سوبژکتیویته‌های کلاسیک قرار می‌گیرد. از این رو باید به‌عنوان نظریات و توصیفات آغازین در باب سوبژکتیویته لحاظ گردد.

#### ۳-۴. فارابی مؤسس فلسفه خاص و سوبژکتیویته خاص

با توجه به الگوی دکارتی، پرسش از سوبژکتیویته فارابی نیز معنای محصلی می‌یابد. بدین صورت که مراد از سوبژکتیویته فارابی تحقیق و تأمل در تلاش فلسفی فارابی برای تأسیس سوژه‌ای است که با تکیه بر سرمایه‌های خود و مخصوصاً با لحاظ جنبه شناختی‌اش و در کل در شعاع خودش، به بسط آگاهی از خود و جز خود پرداخته است. با این وصف فارابی نه تنها به‌عنوان مؤسس یک فلسفه خاص (فلسفه اسلامی) بلکه به‌عنوان مؤسس یک خود برای تعریف و توصیف و تنظیم حقایق نیز به شمار می‌آید. به بیان دیگر، فارابی هم مؤسس جریان فلسفی خاص و هم سوبژکتیویته خاص در جهان اسلام است. اما اذعان به امکان و



فعلیت پرسش از سوپژکتیویته فارابی نیازمند بررسی و تحقیق مستقلی است که در ادامه به عنوان یک مطلع و در حد جستارگشایی، بدان می‌پردازیم.

به بیان دیگر سوژه فارابی سوژه‌ای متافیزیکی - ادراکی - روان‌شناختی - مدنی است. آنچه با عنوان اعیان برای چنین سوژه‌ای متعین و معلوم می‌شوند محصول این چهار وجه و ضلع هستند. در واقع آگوی فلسفی فارابی با تکیه بر شئون متافیزیکی و ادراکی و روان‌شناختی و مدنی‌اش به اعیان موجودات راه می‌یابد و اندیشه و عمل و خود را در جهان و مدینه پیش می‌برد. به نظر می‌رسد که سوژه فارابی یک جوهر خودآگاه اندیشنده دارای قوای ادراکی و نفسانی مستقر و ساکن در مدینه است. تمام اندیشه و عمل سوژه بر اساس این عناصر و مؤلفه‌هاست که تعیین پیدا می‌کنند. در ادامه به تفصیل به توصیف جنبه‌ها و ابعاد سوژه فارابی می‌پردازیم:

مبدأیت نفس در امر آگاهی. نفس در امر ادراک دارای مبدأیت است خواه در باب خود یا جز خود. مبدأ ادراک خود و مدرک صور محسوس و معقول، نفس است. مبدأیت نفس و صف انفعال را نیز ندارد. صور معقول نیز به واسطه صور محسوس درک می‌شوند:

الادراک إنما هو للنفس و ليس للحاسه الا الاحساس بالشی المحسوس و الانفعال... فالنفس تُدرک الصور المحسوسه بالحواس و تدرک الصور المعقوله بتوسط صورها المحسوسه (فارابی، ۱۳۷۱، ۱۲۸)؛ «درک و آگاهی، وصف نفس است (و نه وصف جز نفس مانند قوا و حواس و...) و آنچه مربوط به اعضا و حواس ماست جز احساس چیزهای محسوس و انفعال و اثرپذیری از آن‌ها نیست... پس نفس است که صور محسوس را با ابزار حواس درمی‌یابد و همین نفس، صور معقول را به واسطه یا از راه صورت‌های حسی درک می‌کند».

خودآگاهی نفس. نفس یک مبدأ خودآگاه است. نزد فارابی خودآگاهی می‌تواند در آغاز به نحو لا بشرط لحاظ شود ولی در ادامه موصوف و مشروط به جوهریت و تجرد می‌گردد (می‌توان گفت که خودآگاهی، ثبوتاً مشروط به جوهریت و تجرد است ولی نه اثباتاً):

الاشیاء التي يكون وجودها لها، كالمفارق و النفس الناطقه تُدرک ذواتها و التي وجودها بغيرها كالقوه الباصره لا تدرک ذاتها (همان، ۱۳۸)؛ «چیزهایی مانند امور مفارق (عقل مجرد) و نفس ناطقه که وجود لافسه دارند، خودآگاه‌اند و چیزهایی که وجودشان وابسته به امر دیگر است و وجود بغيره دارند، مانند قوه بینایی، ذات خود را در نمی‌یابند».

و

النفس الانسانیة إنما تعقل ذاتها لأنها مجردة (همان، ۱۴۰)؛ «نفس انسانی از آن‌رو خودآگاه است که مجرد از ماده است».





طبع نفس و مبدأیت آن و مسئله فعال بودنش. مبدأیت در باب نفس صرفاً به معنای حرکت از نقطه صفر و یک آغاز محض نیست بلکه آغازیدن بر حسب طبع و ذات خاص و اقتضائات خاص آن است. نفس چیزی میان تهی و خالی نیست بلکه از هویتی خاص و ویژگی‌هایی خاص برخوردار است و این مستلزم آن است که نه تنها نسبت به مسئله آگاهی، منفعل صرف نباشد بلکه فعال نیز باشد. از نظر فارابی نفس دارای طبع (یا ذات خاص) است. طبع نفس مربوط به وجود خودآگاهی او و ظرفیت‌های مربوط به دیگرآگاهی اوست. دیگرآگاهی نفس مربوط به ظرفیت و استعداد ذاتی آن اولاً در درک بدیهیات و ثانیاً در ارتباط با صور حسی و ادراک آن‌هاست. به بیان دیگر مربوط به ظرفیت‌های نفس در درک صور معقول و محسوس است. بنابراین، به نظر می‌رسد که نه تنها قوای مرتبط با نفس بلکه آگاهی‌هایی از نفس نیز طبعی است مانند درک امور بدیهی یا بدیهیات. نفس بالطبع و به اقتضای طبعش این آگاهی‌ها را که مبنای شناخت حقایق است، دارد. بنابراین دیگرآگاهی نفس بر حسب طبع او و اقتضائات طبع او و نیز از طریق صور حسی و عقلی ممکن می‌شود. به بیان دیگر دیگرآگاهی نفس محصول وجوه فطری (غیراکتسابی) و غیرفطری (اکتسابی) اوست. وجه طبعی و سرشتی نفس مربوط به خود اوائل (بدیهیات نظری مربوط به اشیا) است و نه فضائل و رذایل (مشهورات مربوط به افعال فردی و اجتماعی). فضائل و رذائل به واسطه طبع مدینه و جامعه و با حضور سوژه در آن است که شکل می‌گیرند. البته وجود ظرفیت‌های خاص غیراکتسابی برای سوژه در انجام آسان یا دشوار فضایل در مدینه، محفوظ است. دیدگاه‌هایی از سوی فارابی که ناظر به طبع داری و مبدأیت فعال نفس است از این قبیل‌اند:

الف) «کلیه اوائل تیقن بها و حصلت معلومه للعقل بالطبع» (فارابی، ۱۳۸۲، ۳۹)؛  
«تمام مقدمات نخستین [به عنوان بدیهیات صادق، ضروری و کلی]، خودبه‌خود برای خرد آدمی به مقتضای سرشت‌اش، یقینی و باورمنداند».

در این عبارت فارابی در نسبت اوائل و بدیهیات به عقل از واژه بالتبع استفاده نکرده است بلکه از واژه بالطبع سود برده است. بالتبع بودن (الف) نسبت به (ب) اعم از آن است که (الف) مقتضای ذات خاصی در (ب) است یا ناشی از امری عارض بر (ب) یا حتی اعم

از طبع داری یا ناطبع داری (ب) است. مثلاً زوجیت برای چهار، بالتبع است و نه بالطبع؛ چون عدد چهار طبع و سرشت ندارد. اما بالطبع بودن (الف) برای (ب)، به معنای طبع داری (ب) و داشتن اقتضائات ذاتی از قبیل (ب) است.

ب) «هذا العقل قد يكون بالقوه عندما لا تكون هذه الاوائل حاصله له، فاذا حصلت له صار عقلا بالفعل و قوی استعداده لاستنباط ما بقی» (همان، ۳۸)؛ «این عقل گاهی در مرحله بالقوه است یعنی وقتی که این بدیهیات و مقدمات نخستین هنوز برای آن حاصل نشده‌اند، اما به محض پیدایش آن‌ها برای عقل، سبب بالفعل شدن آن می‌گردند و استعداد آن را برای استنباط دیگر معلومات تقویت می‌سازند».

در این عبارت استعدادی برای عقل فرض شده است که با حضور معلومات نخستین، تقویت می‌شود و نه آنکه تشکیل یا تأسیس شود.

ج) «لا یمكن أن یفطر الانسان من اول أمره بالطبع ذا فضیله و لارذیله كما لا یمكن أن یفطر الانسان بالطبع حائكا و لا كاتبا و لكن یمكن أن یفطر بالطبع معداً نحو افعال فضیله او رذیله بان تكون افعال تلك اسهل علیه من افعال غیرها... الفضائل فأنها هیئات نفسانیة و ملكات متوسطة بین هیئتين و كلتاهما رذیلتان... الشرور تُزال عن المدن إاما بالفضائل التي تمكّن فی نفوس الناس و ایما بأن یصیروا ضابطین لانفسهم» (همان، ۱۵ و ۲۲ و ۲۱)؛ «آدمی در آغاز آفرینش ممکن نیست بالطبع [و به نحو فطری و غیراقتسابی]، دارای فضیلت [حالات و ملکات ارزشمند] معین یا رذیلتی [حالات و ملکات بی ارزش] مشخص باشد، همان‌گونه که ممکن نیست به نحو فطری بافنده یا نویسنده باشد. اما امکان اینکه بالطبع نسبت به انجام آسان فضایل و رذایلی خاص، و نه غیر آن‌ها، آمادگی داشته باشد، وجود دارد... [اما] فضایل، حالات نفسانی و ملکاتی هستند که میان دو حالت اند که هر دو رذیلتند... [موطن فضایل و رذایل، نفوس در شهرها یا شهروندان هستند و اما] پلیدی‌ها در نفس‌های مردم شهرها یا با جایگزین شدن فضیلت‌ها در آن‌ها از میان می‌روند و نابود می‌شوند [اصل جایگزینی] و یا رفتن پلیدی‌ها و زشتی‌ها به آن است که مردم شهر خویشتر دار باشند [اصل خویشتر داری]».

خودآگاهی لابشرط نفس (غیرمجرد): به نظر می‌رسد که برای بحث از آگاهی، باید مسئله آگاهی و نیز خودآگاهی را به نحو لابشرط (از تجرد و مادیت) در نظر گرفت. برای فارابی



مبدأیت نفس، قرین آگاهی، خودآگاهی و دیگرآگاهی است. نفس دارای خودآگاهی است ولی نه آنکه این خودآگاهی به امر مجرد محض با اوصافی مجرد تعلق داشته باشد. بنابراین خودآگاهی نفس، لزوماً مجرد محض نیست و وصف مجرد محض را ندارد. از نظر فارابی نفس تا در ارتباط با بدن است نمی‌تواند خود مجردش را به نحو بشرط لا و مجرد از ادراکات و احوال دیگر به نحو بی‌واسطه درک کند. با این وصف حتی اگر یافت بسیطی نیز به نفس نسبت دهیم این یافت مربوط به یافت امر مجرد و اوصاف مجرد نیست. با این وصف در عین حال که نفس نمی‌تواند به ذات مجردش علم یابد اما دارای آگاهی و خودآگاهی هست. خودآگاهی نفس مشروط به آگاهی از تجردش (تجردآگاهی) نیست. البته این خودآگاهی می‌تواند با رهایی نفس از بدن، ارتقاء یابد و به خودآگاهی مجردمحور و مجردانه برسد. اما خودآگاهی متعارف ما آدمیان لزوماً با وصف تجرد نیست.

#### فارابی در التعلیقات می‌نویسد:

النفس ما دامت ملابسہ للهیولی لا تعرف مجرد ذاتها و لا شینا من صفاتها التي تكون لها و هی مجردة و لا شینا من احوالها عند التجرد لأنها لا یمكنها الرجوع الی خاص ذاتها [اتحادالنفس] عما یلابسها مانع لها عن التحقق بذاتها و عن مطالعة شی من احوالها فاذا تجردت زاك عنها هذه العوایق فحینئذ تعرف ذاتها و احوالها و صفاتها الخاصه بها (فارابی، ۱۳۷۱، ۱۲۹)؛ «نفس تا هنگامی که مقارن با هیولی و ماده است ذات مجرد خویش و صفاتی را که به وصف تجردش دارد نمی‌شناسد، همچنان که احوال تجردی خویش را نیز در نمی‌یابد، چه در این حال نمی‌تواند به کنه ذات خویش رجوع نماید. اتحاد یا ترکیب نفس با مقارناتش یعنی ماده و بدن، مانع از تحقق نفس به ذات خویش و نیز دریافتن احوال خویش است، پس آن هنگام که این موانع برطرف گردید، ذات خویش و صفات و احوال ویژه خویش را در می‌یابد».

برخی با تمایز علم حضوی از حصولی، این سخن را مربوط به نفسی علم حصولی به خود می‌دانند:

«وقتی گفته می‌شود خودم را نمی‌شناسم در واقع خودم را به صورت حصولی و ماهوی نمی‌شناسم. ما به ذاتمان راهی نداریم. من خودم را ماهیتاً نمی‌شناسم. ماهیت من شناخته شده نیست یعنی من ماهیت ندارم» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۹، ۱۰۲-۱۰۱).

با این حال به نظر می‌رسد که اولاً نظر فارابی معطوف به علم حضوری نیز می‌شود و ثانیاً نظر وی درباره نفس متعلق خاص خودآگاهی و نیز نحوه خاصی از خودآگاهی است.



یعنی مسئله بر سر این است که خودآگاهی به ذات و صفات مجرد خود تعلق می‌گیرد یا نه و بالتبع آیا خودآگاهی، مجردانه است یا غیرمجردانه؟ و نه آنکه مسئله بر سر حدود علم یا اقسام خودآگاهی باشد یعنی در باب اینکه آیا علم ما می‌تواند به ماهیت نفس مجرد دست یابد یا نه؟ یا اینکه علم ما حضوری است یا حصولی؟ البته باید افزود که از دیگر سخنان فارابی پیداست که علم به ذوات اشیا ممکن نیست و از جمله در باب ذات مجرد انسان: «الوقوف علی حقایق الاشیا لیس فی قدره البشر» (همان، ۱۳۰).

اما این محدودیت علمی تنها مختص به ذات انسان نیست. می‌توان این مدعای عام را در حوزه علم حصولی نیز در نظر گرفت. پس ما نه به نحو حضوری به خود مجردمان علم داریم و نه به نحو حصولی به تعریف حقیقی و ماهیت خود راهی داریم. اما باید توجه داشت که این به معنای نفی علم مان به چیزی با عنوان خود و اوصاف آن نیست، خواه در علم حضوری و خواه در علم حصولی.

می‌توان از نکات فوق این نتیجه را نیز گرفت که به واسطه این خودآگاهی و آگاهی غیرمحض یعنی غیرمجردانه است که معقولات نفس با مخیلات آمیخته است: کُلُّ ما تعقله النفس مشوبٌ بتخیل (همان، ۱۴۵)؛ «هر آنچه که نفس به نحو عقلی درک می‌کند با تخیل آمیخته است».

بنابراین نفس راهی به ادراک و تعقل محض و بی‌شائبه تخیل، در باب خود و جز خود ندارد، خواه در مرتبه علم حضوری باشد یا در سطح حصولی.

خودآگاهی از خودبیگانه: خودآگاهی سوژه در آغاز در بطن خود با نوعی بیگانگی و غفلت از خود نیز عجین است و یک خودآگاهی سایه روشن است. خودآگاهی متعارف سوژه، خودآگاهی نامتمرکز و پیرامونی (غیر عقلی: جزئی و ممکن) است و نه آنکه متمرکز در ماهیت اصلی آگاهی و هسته اصلی آن (عقلی و معقول: کلی و ضروری) باشد. به بیان دیگر خودآگاهی، معطوف به خارج و بدن است تا اندرون و هسته خود، که امری مجرد از بدن است. قوای بدنی و بدن سبب تمرکززدایی در خودآگاهی و پیرامونی شدن آن و متخارج گردیدن آن می‌شوند. گاهی شدت خروج از مرکز خودآگاهی سوژه چنان است که هسته اصلی خودآگاهی خویش را که عقلانی است، وهم می‌انگارد:



القوى البدنيه تمنع النفس عن التفرد بذاتها و خاص ادراكاتها. فهى تُدرک الاشياء متخيله لا معقوله لانجذابها اليها و استيلائها عليها و لانها لم تألف العقليات و لم تعرفها بل نشأت على الحسيات فهى تطمئن اليها و تثق بها و تتوهم انه لا وجود للعقلية و انما هى اوهاى مرسله (همان، ۱۳۰- ۱۲۹)؛ «قواى بدنې، نفس را از تفرد و انحصار خودآگاهي به ذات خویش و ادراکات ویژه خویش بازمی‌دارند. چه این قوا اشیاء را به شیوه خیالی و جزئی درک می‌کنند نه به نحو عقلی و کلی زیرا جزئیات بر او غالب‌اند و قوه متخيله بر او مستولی و به‌علاوه او به عقليات و امور کلی مأنوس نبوده آن‌ها را درنیافته است، بلکه بر پایه امور حسی نشو و نما یافته است و بر این اساس تنها بدان آرامش می‌یابد و به همان اطمینان دارد و چه بسا توهم کند که اساساً امور معقول و عقليات وجود ندارد بلکه تنها اوهاى هستند که به جولان درآمده‌اند».

با این وصف گویی خودآگاهی سوژه در همان آغاز یک خودآگاهی متفردانه دو وجهی یا دوپاره است (بالقوه یا بالفعل). اما عملاً خودآگاهی سوژه یا متوجه این دو پارگی نیست یا به تدریج و با حصول شرایطی متوجه آن می‌گردد. برخی در شرح عبارت فوق از فارابی به جای نفی تمرکز، از نفی تفرد سخن گفته‌اند ولی با این وصف اولاً از خود بیگانگی نفس از حدت و شدت بیشتری برخوردار خواهد بود و ثانیاً خودآگاهی متعارف نفس که در تفسیر اول متفرد ولی نامتمرکز بود، حال باید به صورت نامتفرد (متشکلت و چندگانه) و نامتمرکز لحاظ گردد. از این نظر شرط خودآگاهی متفردانه نفس، تقرر آن در مرتبه عقلی و حصول معقولات بالفعل در آن است: «نفس به حکم اینکه اشتغال به قواى بدنې دارد، تفرد ذاتی خود را فراموش می‌کند. اگر قواى بدنې را از نفس سلب کنیم متفرد بالذات است و چون متفرد بالذات است در عالم مرسلات است. عالم مرسلات عالم معقولات است... نفس [فی نفسه] در عالم عقل محض است [هویت عقلی دارد] اما وقتی که به بدن اشتغال پیدا می‌کند ذات خود را فراموش می‌کند [دچار از خودبیگانگی می‌شود] و معقولات را درک نمی‌کند و وقتی هم که معقولات را درک می‌کند آن‌ها را محسوساً و متخیلاً و متوهمتاً درک می‌کند» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۹، ۱۰۳).

اما به نظر می‌رسد که در نگاه فارابی اصل خودآگاهی و تفرد آن در نزد سوژه در هر صورت، محفوظ است و در واقع متعلق این نوع از خودآگاهی متفردانه است که قابل تغییر است. مثلاً از این جهت که خودآگاهی معطوف به محسوسات و مخیلات و وهمیات باشد یا به معقولات یا حتی به ترکیبی از آن‌ها با هم.



دیگر آگاهی نفس: نفس دارای زمینه دیگر آگاهی است و می‌تواند از حصار خود خارج شود. این زمینه مربوط به قوای ادراکی نفس مانند حاسه و متخیله و ناطقه است. اما از سوی دیگر از قوای تحریکی هم برخوردار است که او را به حب و بغض و جذب و دفع نسبت به اشیاء و افراد فرا می‌خواند. قوای نفس واسطه ارتباط با افراد جز خود است ولی این ارتباط در اساس در جامعه و شهر اتفاق می‌افتد. نخستین قوه‌ای که در امر آگاهی به جز من به فعالیت می‌پردازد، قوه/قوای حس (بیرونی و درونی) است:

والنفس انما تدرک بواسطة الآلات الاشیاء المحسوسه و المتخیله. و اما کلیات و العقلیات فآن‌ها تدرکها بذاتها و نفسها (همان، ۱۴۰)؛ «و نفس امور محسوس و متخیل را جز به واسطه ابزارها در نمی‌یابد. اما کلیات و امور عقلانی را به ذات خویش و بدون نیاز به ابزار و آلات در می‌یابد».

و همچنین:

والقوه النزوعیه هی التي بها یكون نزاع الحيوان الی الشی و بها یكون الشوق الی الشی و الکراهه له و الطلب والهرب و الایثار و التجنب و الغضب و الرضى و الخوف و الاقدام و القسوه و الرحمه و المحبه و البغضه و الهوى و الشهوه و سائر عوارض النفس (فارابی، ۱۳۸۲، ۱۱)؛ «و قوا و نیروهای مربوط به خواهش‌های نفسانی همان است که ستیز جانداران در باب چیزی مربوط بدان است و کشش و ناپسندی و خواست و گریز و بخشیدن و ایثار و دوری‌گزینی و خشنودی و ترس و روی‌آوری و سنگدلی و مهربانی و دوستی و خشمگینی و خواهش و گرایش نفسانی و دیگر امور نفسانی، همه مربوط بدان است».

**شهر آگاهی:** شهر یک کل است که اجزایی دارد و همه اجزا با هم اهدافی دارند و در مجموع اسباب به کمال رسیدن کل می‌شوند. شهر از این جهت همانند یک کالبد و بدن است که تمام اجزای آن برای برپا نگهداشتن و کمال این تن، فعالیت‌هایی هدفدار را انجام می‌دهند. حال این سوژه و آگوی خودآگاه با توانایی‌های خاص اش است که در شهر سکنا می‌گزیند. سوژه با تقرر در جامعه است که تمکن خاصی با عنوان شهر آگاهی پیدا می‌کند. سوژه بر حسب امور طبعی و غیر طبعی خود در صدد زندگی در شهر است. چیزی به نام زندگی سوژه تنها در شهر ممکن است. آگاهی و کنش سوژه، تنها در شهر امکان بسط می‌یابد و الا در خود محبوس می‌ماند و نمی‌تواند به شکوفایی برسد. بسط اخلاقی و فلسفی و حقوقی و... او عمدتاً در گرو حضور در جامعه، یعنی شهر آگاهی (و حتی شهروندی) است. در عین حال



که سوژه می‌تواند به نحو بی‌واسطه و باواسطه تحلیل و استدلال، آگاهی خود را شکل دهد اما کمال این آگاهی و خودآگاهی جز در مدینه ممکن نیست. گفتنی است که آگاهی در این مقام به اقتضای حضور در شهر، معطوف به زبان می‌شود.

**اخلاق آگاهی در شهر:** نخستین مسئله برای سوژه در زندگی شهری مسئله اخلاق یا فضایل و رذایل است. سوژه بر حسب زمینه‌های نفسانی با انواع فضایل و رذایل (خُلَقیه: شجاعت و خویشترداری و... و نُطقیه: تیزهوشی و ذکاوت و...) آشنا می‌گردد. شهرآگاهی اخلاقی، سوژه را برای شهرزیستی آماده می‌کند (همان، ۱۴).

آرمانشهرآگاهی: اما سوژه به دنبال اخلاق ایدئال و خودشکوفایی ایدئال در شهر نیز هست. حالت ایدئال هنگامی رخ می‌دهد که بدن و نفس او هر دو در جامعه به شکوفایی متناسب با خود برسند. بنابراین، مهم‌ترین سؤالی که برای سوژه با توجه به قوای نفسانی حیوانی و انسانی‌اش و مسئله شکوفایی هر چه بهتر آن‌ها مطرح می‌شود، مسئله شهر ایدئال و جامعه ایدئال است. به بیان دیگر، سوژه مدنی متوجه این نکته می‌شود که سوژه شکوفا تنها در جامعه و شهر شکوفا و ایدئال شکل می‌گیرد. با این وصف سوژه متوجه امکان تنوع شهرها و تنوع شهریاری‌ها می‌گردد. از این رو این سؤال برایش مطرح می‌شود که بهترین شهر و شهر ایدئال کدام است؟ بنابراین باید آرمانشهری در کار باشد. آرمانشهر، هم بخش‌ها و طبقات خاصی دارد (حکما، خطبای دینی و شعرا، محاسبان، نظامیان، تولیدکنندگان) و هم رئیسی با ویژگی‌های خاص دارد (حکمت، تعقل قوی، قدرت اقتناع، تخیل قوی، توانایی جنگ، تندرستی و...) و نیز از مراتبی بر حسب امکانات بدنی و روانی میان افراد مدینه برخوردار است (مانند بنده و غیربنده). اما در کل، آرمانشهر بر حسب دو مؤلفه مهم یعنی عدالت و محبت در پیوستگی و در جریان است (همان، ۶۰-۵۵).

**خودآگاهی متافیزیکی و جهان آگاهی و خداآگاهی در شهر:** حضور سوژه در شهر ایدئال (مدینه فاضله) به تدریج اسباب ارتقای آگاهی او را فراهم می‌آورد. سوژه پس از آگاهی طبیعی اولیه به اشیاء و آگاهی اخلاقی‌اش برای زیستن در جامعه، وارد مرحله آگاهی متافیزیکی بر حسب درک تقسیم کلی موجودات، نسبت به جهان طبیعی می‌شود. در این آگاهی متافیزیکی، جهان مجموعه موجوداتی است که یا ناممکن‌اند، یا ممکن‌اند و یا





واجب‌اند. درک وجوب و ضرورت در عالم و تحقق آن در مراتبی خاص (موجودات غیرمادی)، در نهایت، زمینه خداآگاهی سوژه را فراهم می‌کند (همان، ۷۰-۶۹). به بیان دیگر، ورود به عرصه آگاهی متافیزیکی و آگاهی از جهان و خدا اساساً در چارچوب شهر و اقتضانات آن رخ می‌دهد. گفتنی است که اولاً خودآگاهی متافیزیکی و جهان آگاهی و خداآگاهی سوژه از نوع کلاسیک و مشایی است. براین اساس آگاهی براساس تمایز آن از هستی، از چارچوب مفهومی - گزاره‌ای هستی‌شناختی برخوردار است، و جهان، مرکب از جواهر و اعراض و مجموعه‌ای از صور است (و نه آنکه امتداد محض باشد)، و خدا، تنها از شأن هستی‌شناختی برخوردار است (و نه معرفت‌شناختی به‌عنوان ضامن شناخت).

علم آگاهی: علوم، ابزارها و شیوه‌هایی هستند که از طریق و در چارچوب شهر، نحوه بودن سوژه را در جهان تعیین می‌کنند. تقویم و شکل آگاهی سوژه بر اساس خودآگاهی، شهرآگاهی، اخلاق آگاهی، آگاهی متافیزیکی، جهان آگاهی و خداآگاهی، بنیادهایی برای تأسیس علوم و تمایز و تقسیم آن‌ها فراهم می‌آورند. براساس شکل‌گیری آگاهی‌های بنیادی برای سوژه می‌توان به تأسیس اقسام و انحای علوم پرداخت. فارابی علوم سوژه را در اثر مهم خود یعنی احصاءالعلوم مطرح کرده است. آگاهی سوژه معطوف به سه سطح زبان، نظر و عمل است و بنابراین آگاهی معطوف به سه دسته از علوم زبانی، نظری و عملی است. زبان شناسی مشتمل بر قواعد کلی زبان، قواعد درست نوشتن و درست خواندن می‌شود. علوم نظری شامل منطق، علوم تعلیمی (حساب، هندسه، مناظر، موسیقی و...) و علوم طبیعی و علم الهی (متافیزیک) می‌شود. علوم عملی شامل علوم مدنی (اخلاق و سیاست) و علم فقه و کلام می‌شود (فارابی، ۱۳۶۴، ۴۰-۳۹).

#### ۴-۴. تمایز دو مقام کشف و داوری در سوپژکتیویته‌ها

در بحث و تحقیق از سوپژکتیویته فیلسوفان، با دو مقام کشف و داوری روبرو هستیم. مقام کشف مربوط به توصیف و استخراج و استنباط سوپژکتیویته یک فیلسوف است ولی مقام داوری مربوط به ارزیابی آن سوپژکتیویته است. مباحث فوق همگی مربوط به مقام کشف بود. اما در مقام داوری با طرح پرسش‌هایی اساسی از سوپژکتیویته سروکار خواهیم داشت از قبیل اینکه: ۱. آیا با چنین سوپژکتیویته‌ای امکان فهم و شناخت عالمی که در آن بسر





می‌بریم فراهم می‌آید؟ این عالم با بنیادها و متعلقات نوین‌اش، در ظرف چنین سوژکتیویته‌ای قابل فهم و شناخت هست؟ ۲. آیا این سوژکتیویته متضمن امکانات نظری و عملی برای سیر نظر و عمل سوژه در افق آینده هست؟ به بیان دیگر سوژکتیویته‌ای ایستاست یا پویا؟ ۳. امکان زندگی با چنین سوژکتیویته‌ای در عالم فعلی وجود دارد یا ندارد؟ زندگی با چنین سوژکتیویته‌ای در عالم جدید، به نحو متعارف است یا متعسر یا متعذر است؟ ۴. این سوژکتیویته می‌تواند معنایی برای همین جهان ما تولید کند و جهان ما را معنی‌دار یا قابل قبول یا قابل تحمل سازد؟ ۵. آیا این سوژکتیویته قانون‌محور و قاعده‌مند و منضبط است یا بی‌قاعده و بی‌نظم؟ و...؟

به بیان دیگر سؤالات کلی مقام داوری این است که آیا سوژکتیویته مفروض، امکان حضور فهمانی و شناختی و عملی در جهان کنونی را برای ما مهیا می‌کند؟ اگر چنین است تا چه حدی؟ آیا جهان را برایمان تنگ می‌کند یا فراخ؟ امکانات جدیدی در حوزه نظر و عمل برای حال و مخصوصاً آینده فراهم می‌آورد؟ در نسبت به حقایق و رویدادها، سوژکتیویته‌ای باز و سیال و پویاست یا بسته و ثابت و ایستا و... است؟ آیا سوژه نسبت به تحولات و حقایق نو در عرصه نظر و عمل، بسته و بی‌تفاوت و خنثی است یا گشاده و حساس است؟ آیا رویکرد سوژه به جریان جدید حقایق، تحویلی و تقلیلی و حذف‌گرایانه است یا آنکه خود حقایق در هویت محقق و اکنونی و جدیدشان برای امر توصیف و تبیین و تعریف، موضوعیت دارند؟ و...

هدف از طرح دو مقام کشف و داوری، تنها طرح ضرورت پرداختن به هر دو مقام بود. روشن است که پرداختن به مقام داوری نوشتار مستقلی را طلب می‌کند.

## ۵. نتیجه

ما برای حضور فلسفی و زیستن در جهان کنونی نیازمند طرح پرسش‌هایی اساسی و نواز تاریخ فلسفه اسلامی هستیم؛ پرسش‌هایی که این تاریخ را در حد مشارکت و امتزاج با افق فلسفی امروز ما قرار دهد و با آن هم‌زبان سازد. پرسش از سوژکتیویته فارابی را نیز می‌توان یکی از همین پرسش‌های اساسی دانست. اما پرسش از سوژکتیویته نیازمند پرداختن به دو

مقام کشف و داوری است و این نوشتار تنها عهده‌دار ورود به مقام کشف سوپژکتیویته فارابی بوده است. بر این اساس، البته به‌عنوان جستارگشایی آغازین در باب سوپژکتیویته فارابی و با لحاظ تقرر آن در افق فلسفه کلاسیک و به‌عنوان یک سوپژکتیویته کلاسیک، می‌توان گفت که سوژه فارابی سوژه‌ای است که در امر ابژه‌سازی از چهار زمینه تغذیه می‌کند؛ زمینه‌های ادراکی، روانی، اجتماعی و فلسفی. بنابراین اساساً این سوژه، یک سوژه متافیزیکی چهاروجهی است: روانشناختی - معرفت‌شناختی - مدینه‌شناختی - هستی‌شناختی. آغاز سیر آگاهی و خودآگاهی در این سوژه (برخلاف سوژه دکارتی) از طریق شک نیست بلکه از همان آغاز بر حسب سرمایه‌ها و داشته‌هایی (مانند قوای ادراکی و...) است که از جنبه‌های چهارگانه او نشأت می‌گیرند (متناظر و نه مطابق با ایده‌های فطری دکارتی). اساساً آگاهی و بنیادهای آن برای سوژه در چارچوب این جنبه‌های چهارگانه تقویم و تعریف و ترسیم می‌شوند.

سوژه فارابی (برخلاف سوژه سینوی) چنان است که آگاهی آن نمی‌تواند جز در مدینه و جامعه به اوج خود برسد و شکوفا گردد. درست است که سوژه از سرمایه‌های اولیه‌ای معرفتی (بی‌واسطه استدلال و باواسطه استدلال) و غیر معرفتی برخوردار است که آماده شکوفایی‌اند، اما چنین سوژه‌ای نیازی مبرم به حضور در مدینه دارد. حضور در مدینه برای سوژه از نوع جابجایی عارضی در مکان و ساکن شدن در شهر و ارتباط مکانیکی با جامعه نیست، بلکه از نوع تقرر و سکنا گزیدن در شهر و از سنخ ارتباط ارگانیکی با آن است. این حضور و ارتباط به‌گونه‌ای است که حتی ارتقای آگاهی و رشد آگاهی سوژه (و نیز تنزل و نزول‌اش) در سایه چنین حضور و ارتباطی میسر است. با این وصف آگاهی / خودآگاهی شهری و بالاتر از آن آگاهی / خودآگاهی آرمانشهری، تحولی بنیادین و ماهوی در سوژه به همراه دارد. آگاهی با تقرر در مدینه فاضله به آگاهی برتر دست می‌یابد و با تقرر در مدینه غیرفاضله (ضاله و...) به آگاهی فروتر فرومی‌غلطد. آگاهی در مدینه غیرفاضله، یک آگاهی ناقص و شکست خورده و به مقصود نارسیده است. گفتنی است که بزرگترین و مهم‌ترین تفاوت سوژه فارابی و سینوی در همین شهر آگاهی یا مدینه آگاهی است. گویی سوپژکتیویته سینوی در نسبت به سوپژکتیویته فارابی دچار نوعی غفلت اساسی و حتی



نوعی عقب‌گرد نسبت به توصیف کامل از سوژه محسوب می‌شود. حتی به نظر می‌رسد که با توجه به همین غفلت و عقب‌گرد سوپژکتیویته سینوی است که تفکر اجتماعی - تاریخی از نوع ابن‌خلدون در جهان اسلام قرن‌ها به تأخیر افتاده و طلوع آن دچار وقفه شده است. از نظر فارابی (و ابن‌خلدون) سوژه‌ای که با اجتماع (و آنگاه تاریخ) درگیر نباشد، از اصالت و جامعیت و شکوفایی لازم در آگاهی برخوردار نخواهد بود.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۲۶

دوره ۱۶، شماره ۴  
زمستان ۱۴۰۲  
پیاپی ۶۴

## منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۹). تعلیقات ابن سینا به روایت دکتر غلامحسین دینانی (جلد ۱). تهران: افق دانش.
- امید، مسعود (۱۳۹۸). تأملاتی در باب فلسفه دکارت. تهران: شفیعی.
- سالومون، رابرت (۱۳۹۹). تاریخ فلسفه غرب (قرن نوزدهم) (مترجم: مهدی اردبیلی). تهران: سمت. (تاریخ اصل اثر ۱۹۸۸)
- فارابی، ابونصر (۱۳۶۴). احصاء العلوم (مترجم: حسین خدیو جم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فارابی، ابونصر (۱۳۷۱). التعلیقات (به تصحیح: جعفر آل یاسین). تهران: حکمت.
- فارابی، ابونصر (۱۳۸۲). فصول منتزعه (مترجم: حسن ملکشاهی). تهران: سروش.
- ویس، ژان ماری (۱۳۹۷). واژه نامه هایدگر (مترجم: شروین اولیایی). تهران: ققنوس.
- هال، دونالد ای. (۱۳۹۶). سوژه‌گی (مترجم: هادی شاهی). تهران: کتاب پارسه. (تاریخ اصل اثر ۲۰۰۴)

