



تحليل مفهومي لحايدك از خود  
و تجربه عارفانه آن

محمود خاتمی  
ترجمه: زهرا طاهری شهرائینی

## چکیده

به نظر می‌رسد که برداشت جدید از خود، هیچ حوزه‌ی مطابقی در تجربه و یا کیفیاتی با مبنای تجربی ندارد. چنان برداشتی ارزشی بیش از یک برداشت تهی و بی‌معنی ندارد. هدف این مقاله نشان دادن این واقعیت به طور خلاصه می‌باشد و ضمناً مطرح می‌کند که چنین برداشتی می‌تواند با به‌کارگیری نگرش‌های تجربی از آن حیث که از عرفان عملی در سنت قدیمی آن حاصل می‌شود مورد اصلاح و تجدید نظر واقع شود. مقصود طرح این مطلب است که تعارضات ظاهری در برداشت جدید از خود می‌تواند به واسطه بنا نهادن آنها بر یک تلقی عرفانی - تجربی از خود رفع شود و نیز تأیید این پیشنهاد که بسیاری از این تعارضات می‌توانند بر مبنای تجربه متداول خود چنان که در سنت‌های عرفانی مشخص شده جمع و تکمیل گردد.

## مقدمه

چنان که در تجربیات عارفانه تأیید شده، تجربه عقلانی ظاهراً به ما اجازه می‌دهد که به تشخیص بخشی از خود به عنوان امری که بر اساس کیفیات تجربی و مجموعه‌ها و نسبت‌های آنها نه می‌تواند مشخص شود و نه تعریف، معنای تجربی ببخشیم. این موضع با تجربه عمیق خود که به نحو گسترده‌ای توسط عرفایی گزارش شده که ادعا کرده‌اند که تجربه والای «بی‌خویشی» را با ترک تفکر اندیشمندانه و اختیار «حضور» از خلال راهکارهای تأمل‌آمیز ذوق کرده‌اند و کسانی که ادعا شده تأملات عارفانه آنها تمام جنبه‌های تجارب ما را اعم از ادراک‌های بیرونی و درونی پوشش می‌دهد. در عرفان سنتی فرد بر یک عنصر تجربی به همان اندازه عرف عامی معمولی خود (اعم از تجارب فکری و نظری‌اش) اعتماد می‌کند. به علاوه، به فرض اینکه تجربه خود ضرورتاً در هر تجربه‌ای حاضر است، می‌توان مجدداً نشان داد که تجربه خود صرفاً گزینه فوق‌العاده‌ای برای تجربه خود نیست، بلکه تنها گزینه ممکن است. تنها تجربه‌ای عاری از هرگونه کیفیات که می‌تواند هر تجربه ممکن دیگری را همراهی کند، و تجربه خود به نحو بی‌نظیری پاسخگوی این خواست است. این استدلال قانع‌کننده است اما

استدلال دیگری نیز هست که در خور توجه می‌باشد. خود در یک حالت شهودی تجربه می‌شود: این تجربه هیچ‌گونه بخش یا جزء تشکیل‌دهنده‌ای ندارد (در حقیقت حتی جنبه‌های زمان و مکان یعنی زمینه و بستری که اجزاء در آن قابل تمییز می‌باشند نیز در این تجربه حاضر نیستند). بنابراین با این فرض ما که تجربه خود فرد در این تجربه حاضر است، در واقع این باید عملاً به عنوان همین تجربه به عنوان یک کل باشد، زیرا تجربه خود هیچ جزئی ندارد که بتواند به عنوان تجربه خود بودن مقرر یا معین شود. لذا می‌بینیم که این تجربه عارفانه نه تنها یگانه‌گزینه برای برآوردن معیارهای تجربی خود می‌باشد، چنان که از دکارت و فلاسفه جدید اخذ می‌شود، بلکه همچنین یگانه‌گزینه ممکن برای تحقق بخشیدن به این شهود عرف عامی است که خود به نحوی در هر تجربه‌ای حاضر است.

لکن اگر چنان که عرف عام معتقد است، خود به نحوی در هر تجربه‌ای حاضر تجربه شود و اگر این تجربه عارفانه به عنوان تجربه مربوط به خود مشخص شود، آنگاه تجربه، خود باید به نحوی یک جزء یا جنبه‌ای از هر تجربه دیگری باشد. اما این بیشتر این سؤال را ایجاد می‌کند که چرا تجربه عارفانه غالباً حتی وقتی به نحو خاص مورد نظر است، توجه دیگران را جلب نمی‌کند. پاسخ این پرسش بلافاصله خود را مطرح می‌کند که این تجربه دقیقاً به این خاطر مورد بی‌توجهی قرار می‌گیرد که همواره به طور ثابت در تمام تجارب ما حاضر است. توجه ما به این معطوف می‌شود که بر آنچه در حال تغییر است متمرکز شویم و در مقابل مطرح می‌کند که خود به عنوان امر ثابت و لایتغیر - که به نحوی در تمام تجارب ما حضور دارد - بازتاب یک آگاهی نهفته مبهم اما رایج از تجربه عارفانه است. از آن حیث که بر تمام تجارب ما سایه می‌افکند. اگر این تحلیل صحیح باشد این واقعیت که تجربه عارفانه غالباً تنها هنگامی مورد توجه قرار می‌گیرد که تمام محتویات دیگر آگاهی التفات و توجه ما را مشغول نکند، دیگر مبهم نخواهد بود و آنچه ما انتظار داریم خواهد شد. در نهایت، اگر این تحلیل صحیح باشد انتظار خواهیم داشت که تجربه عارفانه آن را قابل توجه‌تر سازد و سطح وجودی‌اش را ارتقا بخشد.

لذا شناسایی تجربه عارفانه، خود تبیین ساده‌ای برای واقعیت بسیار مسئله‌آفرین متقابل پیشنهاد می‌کند که عرف آن را همچنان تأکید می‌کند که خود به نحوی در همه تجارب حضور دارد، حتی هنگامی که قادر نیست آن را جدا کند و حتی هنگامی که تحلیل عقلانی ما را متقاعد می‌سازد که این نمی‌تواند با هیچ کیفیت جربی در تجربه داده شود یا حتی با هیچ نسبت یا مجموعه‌ای از چنان کیفیاتی به نحو انتزاعی تعلیل شود. این بدین خاطر چنین است که خود در تمام تجربه‌ها حاضر است تا به عنوان تجربه بدون کیفیت بدان توجه شود.

در بحث آینده نشان خواهیم داد که تلاش‌های عمده برای صورت‌بندی یک برداشت جدید از خود به نحو ناآگاهانه‌ای بر چنان حوزه علمی مانند تجربه عارفانه خود مبتنی شده است و گسترش نظریه قادر بودن خود بر ارائه تشخیص تجربی از معیارهای تحقق نیافتنی نوع دیگری که از دکارت و سایر فلاسفه جدید اخذ شده را تصدیق می‌کند.

### تعارضات جدید درباره مفهوم خود

تاریخ برداشت جدید از خود با دکارت آغاز می‌شود. دکارت مدعی بود که قادر است خود را در خلال تجارب متغیر ما بسیط و پایدار قرار دهد. فلاسفه پس از او این برداشت را به چالش کشیده و نگرش‌های ممکن دیگری را مطرح کرده‌اند.<sup>۱</sup> با این حال به نظر می‌رسد که تحلیل دکارت به عرف عام وفادار باشد. تجربه عارفانه این دعوی عرف عام (و درخواست تحلیل دکارت) را قابل فهم می‌سازد، و به ضریقی مطرح می‌کند که عرف عام در واقع صحیح باشد. هر چند در غیاب این تجربه، عرف عام و تحلیل بازتابی غالباً در تعارض جدی بوده‌اند. چنان تعارضی، به عنوان مثال، در دیدگاه برتراند راسل درباره خود یافت می‌شود.

راسل ابتدا بحث کرد که «ثبوت سوژه و ابژه»، «یک واقعیت بنیادی درباره شناخت» است و اینکه «من با خودم آشنایی دارم». <sup>۲</sup> در حقیقت به نظر می‌رسد که او این مطلب را بحث می‌کرده که دقیقاً دو چیز است که ما از آنها آگاهیم؛ یعنی خود و حضور آن. <sup>۳</sup> فرضیه راسل مانند دکارت به طرز آشکاری مطابق و موافق عرف عام است. هرچند که راسل بعدها نظرش را تغییر داد. با گفتن این مطلب که:

ناتوانی هیوم بر ادراک خودش غیر عادی و عجیب نبود و من فکر می‌کنم اکثر مشاهده‌گران غیر متعصب با او موافق باشند. حتی اگر فرد نادری با زحمت و تلاش فراوان نظری اجمالی درباره خودش به چنگ آورد، این کافی نخواهد بود، زیرا «من» واژه‌ای است که همه ما

می‌دانیم آن را چگونه به کار بریم.<sup>۴</sup> راسل نهایتاً نتیجه گرفت که مفهوم خود باید یک «پندار منطقی»، «فی الجمله سهل الوصول اما غیر قابل کشف به لحاظ تجربی» باشد.<sup>۵</sup>

دیدگاه عرف عامی نخستین راسل توسط خودش مبتنی بود بر ناتوانی‌اش در کشف چیزی در تجربه که بتواند با تصور معمولی ما از خود به عنوان امر بسیط و پایدار هم مطابقت کند و هم آن را روشن سازد. ما پیش‌تر دیده‌ایم که چگونه تجربه عارفانه، گزینه خوبی برای این تجربه خود است که راسل و پیش از او هیوم نتوانستند آن را تجربه خود (به‌ویژه چنان که عرفا پذیرفته‌اند) همچنین به نظر می‌رسد قادر به رفع فشار دشواری‌هایی باشد که از برخی رویکردهای زبانی به خود ایجاد می‌شود. در تاریخ فلسفه غرب، به‌ویژه از زمان هابز (معاصر دکارت) برخی فلاسفه را می‌بینیم که به سادگی در صدد نفی تصور «من» از طریق تحلیلی دستور زبانی برآمدند. نکته اصلی چنان تحلیلی. این است که افعالی مانند «اندیشیدن» نیازمند یک فاعل دستوری است که طبیعتاً وجود یک «من» را طرح می‌کند (در حالت اول شخص مفرد) که دارد فعل اندیشیدن را انجام می‌دهد. اما این «من» صرفاً یک زودیایی اجمالی است که اقتضای دستور زبان عادی است، اما هیچ امری واقعی را عرضه نمی‌کند. برای مثال، هنگامی که می‌گوییم «دارد باران می‌بارد»<sup>۶</sup> نه نیاز داریم و نه می‌خواهیم که هیچ «فاعل»<sup>۷</sup> جدایی که فعل باریدن را انجام می‌دهد مسلم فرض کنیم. وضع مشابهی درباره «من»<sup>۸</sup> (در «من می‌اندیشم»)<sup>۹</sup> صادق است. لذا اگر می‌توانیم چیزی را ببینیم که با واژه «من» کاملاً مطابقت کند، باید تشخیص دهیم که این «من» چیزی جز یک زودیایی اجمالی صرف نیست.

مثلاً این دیدگاه ویتگنشتاین بوده است که کسی که یک بار آگاهی را به عنوان یک «تجربه فعلی جزئی» لحاظ کرد تا از رویکردهای مفهومی اجتناب ورزد در حالی که می‌کوشد از لیختنبرگ پیروی کند تا خود را همچون یک حشو زاید حذف کند و به جای «من می‌اندیشم» فرد بگوید «آن» می‌اندیشد.<sup>۱۰</sup> چنان که در «می‌بارد»<sup>۱۱</sup> این ایده که «من» می‌تواند از زبان ما حذف شود، موجب عبور از خودانگاری [اصالت نفس] متعالی به خودانگاری روشن شناختی شد.<sup>۱۲</sup>

چنان رویکردی به «من» با عرف عام نیز متعارض است. عرف عام با تأکید بر اینکه ما (یا دست کم اکثر ما) در واقع به نحوی از خلال تجربه از خودمان باخبریم و اینکه «من» در «من می‌اندیشم» مانند «فاعل» در «دارد باران می‌بارد» به هیچ وجه زاید و غیر ضروری نیست، این رویکرد را رد می‌کند. به نظر می‌رسد که تجربه عارفانه قادر

به ارائه یک تعریف تجربی بر این مدعا عرف باشد و چنان رویکرد دستور زبانی را کنار بگذارد. تجربه عارفانه همچنین می‌تواند جنبه‌های تجربی آنچه ابن فیلسوفان بیان می‌کنند را نیز عملاً تأیید کند. به عنوان مثال، ویتگنشتاین که «خود» «من» را به عنوان حشو زاید رد می‌کند، به مفهوم جالب توجه آگاهی مضاعف [دو لایه] ارجاع می‌دهد. ویتگنشتاین در آغاز به نظر می‌رسد که سطح عمیق‌تر این آگاهی را از آن حیث که حیات و واقعیت یکسان است ملاحظه و بررسی می‌کند. در این مرحله، آگاهی برای او به معنای تجربه فعلی «من»<sup>۱۲</sup> می‌باشد. در حالی که معتقد است «تمام آنچه واقعی است، تجربه لحظه حاضر است».<sup>۱۵</sup> اگر این مفهوم مورد تأیید تجربی قرار می‌گرفت آشکارا می‌توانست ثمربخش

ویتگنشتاین از خلال تحلیلش از زبان و رابطه آن با «تفکر» سرانجام به یک تفسیر عملی از «آگاهی» می‌رسد که به ایده اولیه‌اش درباره «تجربه حاضر» معتقد باقی می‌ماند. هنگامی که می‌گویم «روی یک صندلی نشسته‌ام» ادعا نمی‌کنم که معرفت (به معنای متفکرانه آن) دارم، زیرا عملاً در زمانی که روی صندلی نشسته‌ام از این واقعیت باخبرم. تنها در یک تجربه موجود است که «من یک ابژه نیستم».<sup>۱۳</sup> ویتگنشتاین این موضع را بیشتر در تحلیلش از دیدن و درد<sup>۱۴</sup> به عنوان نمونه بیان کرده و آگاهی را به عنوان «تجربه فعلی». به عنوان «نور» و همچنین «فعالیت» فعلی عملی لحاظ نموده است. فرد ممکن است تعجب کند که در این مطلب او چقدر به رویکرد عارفانه نزدیک شده؛ هر چند که توانسته برای این مفهوم خود تأیید تجربی ارائه دهد.

راسل ابتدا بحث کرد که «ثنویت

سوژه و ابژه»، «یک واقعیت بنیادی

درباره شناخت» است و اینکه «من با

خودم آشنایی دارم». در حقیقت به نظر

می‌رسد که او این مطلب را بحث

می‌کرده که دقیقاً دو چیز است که ما از

آنها آگاهیم؛ یعنی خود و حضور آن

باشد، اما وی در عوض خود را به خاطر این رویکرد<sup>۱۶</sup>، به این ایده پرمحتوی نقد و سرزنش کرده است. بعدها با رد گسست بین سوژه و ابژه (درون و بیرون) «که از زمان دکارت بر فلسفه حاکم بوده»<sup>۱۷</sup> به نحو نقادانه‌ای خاطر نشان می‌کند که «وضعیت چیزی شبیه این است: هر چند که اثر مملو از ارتعاشات است، دنیا تاریک است. اما روزی بشر چشم بصیرت خود را می‌گشاید و آنگاه می‌بیند که نور وجود دارد»<sup>۱۸</sup> ویتگنشتاین «آگاهی» را «همچون شعاعی از نور که بخش‌های ذهنی شخصی ما را روشن می‌کند»<sup>۱۹</sup> تصور می‌کند. در چنین وضعیتی، این گمراه‌کننده است که «از خلال معضوف کردن توجه فرد به توجه خودش در جست‌وجوی ذات آگاهی باشیم. آنچه مورد نیاز است پژوهشی است در این باره که چگونه واژه «آگاهی» و تغییرات آن به کار می‌رود. چنین پژوهشی آشکار می‌کند که آگاهی به پدیداری که درون ما رخ می‌دهد بر نمی‌گردد. گسست وجودی اظهار شده میان دنیای فیزیکی و دنیای آگاهی صرفاً یک تفاوت مقوله‌ای است که در زبان ما نقش بسته است».

زبان تجربه دکارت درباره خود

این نکته جالب است که خود دکارت هم در این زمینه موضع مسئله آفرین مشابهی دارد. هابز یا بیان این مطلب که از آنجا که ما هیچ دریافت (ادراک) درونی متناظر با ایده خود یا نفس نداریم، این ایده تنها می‌تواند یک محصولی صرف استنباط و دریافت نتیجه‌گیری ما باشد، به دکارت اعتراض کرده است. دکارت این مطلب را که «هیچ صورت ثابت مقطعی از نفس در مخیله وجود ندارد» پذیرفته بود. اما با این حال تأکید داشت که «چیزی وجود دارد که من آن را ایده می‌خوانم» چیزی که او «مستقیماً از آن بی‌خبر» بود و «با عقل استنباط» نمی‌شد. «زیرا هنگامی که ما مشاهده می‌کنیم موجودات آگاه (res cogitantes) هستیم، این یک نوع مفهوم ابتدایی است که نتیجه هیچ قیاسی نیست؛ و علاوه بر این هنگامی که کسی می‌گوید: من تجربه می‌کنم (cogito)، بنابراین هستم یا وجود دارم، او به نحو قیاسی وجودش را از تجربه (cogitatione) استنتاج نمی‌کند، بلکه آن را به عنوان چیزی بدیهی بالذات، در یک شهود ذهنی ساده تشخیص می‌دهد».<sup>۲۲</sup>

من تجربه می‌کنم (cogito)، پس هستم... این معرفت، محصولی از عقلانیت شما نیست، درسی نیست که استادان شما به شما تعلیم داده باشند؛ بلکه این چیزی است که ذهن شما می‌بیند، احساس می‌کند و به آن می‌پردازد».<sup>۲۳</sup>

لذا زبان تجربی دکارت و انکار صریح تکیه بر استدلال در این جا هر دو غیر قابل تولید است - حتی اگر، چنان که او تأکید می‌کند، تجربه هیچ چیزی از تحلیل را در خود نداشته باشد، زیرا هر مفهومی از این دست صرفاً «وضوح این معرفت را کاهش خواهد داد».<sup>۲۴</sup>

سهل است که ببینیم چرا دعوی‌های تجربی دکارت،

عموماً در این جا اثر چندانی نداشته است. زیرا در غیبت معرفت تجارب مربوط، این ادعاها اگر نه کاملاً نامعقول، مسئله‌آفرین (مشکل‌ساز) به نظر می‌رسد. اما، تجربه عارفانه به ما اجازه می‌دهد که ببینیم چگونه جنبه‌های تجربی تأملات دکارت می‌تواند عیناً (جزء به جزء) و به نحو معقولی خواننده شود.<sup>۲۵</sup> همچنین می‌توانیم شباهت‌های نزدیک متعددی میان تجربه روایی روشن دکارت و متون عرفانی نشان دهیم که به نحو آشکاری نشان می‌دهد که دکارت می‌تواند به نحو مؤثری در این شیوه عارفانه خواننده شود. به عنوان مثال متن ذیل را از سه «تأمل» اول دکارت در نظر بگیرید.<sup>۲۶</sup>

فرض می‌کنم که آسمان، هوا، زمین، سنگ‌ها، اشکال، صداها و تمام ایزه‌های بیرونی تنها رؤیاهایی توهم‌آمیزند... خودم را بدون دست‌ها، بدون چشم‌ها، بدون گوشت و خون و بدون حواس در نظر می‌گیرم. «تأملات دیروز چنان‌که مرا در شک فرو برده که نمی‌توانم آن‌ها را فراموش کنم و هنوز نمی‌دانم چگونه آنها را حل کنم. مثل اینکه ناگهان در دریای عمیقی افتاده باشم، چنان سرگردانم که نه می‌توانم پایم را در قعر دریا محکم کنم و نه اینکه با شنا کردن خود را به سطح آب برسانم. اما تلاش خواهم کرد و یک بار دیگر در همان راهی خواهم کوشید که دیروز بر آن وارد شدم.»<sup>۲۷</sup> نتیجه گم‌شدن در این دریای بی‌کرانه شک، چنان‌که دکارت در دو بند بعدی متنتش توضیح می‌دهد، «کشف» او از خود بود، که پیشتر قدری آن را تحلیل کردیم. سپس دکارت «تأمل» بعدی‌اش را با توضیح بیشتر روشش، آغاز می‌کند:

«اکنون چشمانم را می‌بندم، گوش‌هایم را می‌گیرم و تمام حواسم را از کار می‌اندازم؛ حتی تصویرهای اشیاء جسمانی را از آگاهی‌ام محو می‌کنم؛ یا حداقل (چون این تقریباً ناممکن است) آن‌ها را همچون توهمات بی‌بهره می‌انگارم. با خودم به تنهایی گفت‌وگو می‌کنم و عمیق‌تر در خودم تحقیق می‌کنم، من یک موجود آگاه یا اندیشنده‌ام.»<sup>۲۸</sup>

سپس دکارت به این تشخیص می‌رسد که ایده‌ای از آگاهی «ناسمانه‌ای» نامحدود<sup>۲۹</sup> داشت، که این ایده «فوق‌العاده واضح و متمایز و به نحو باز نمودی واقعی‌تر از هر چیز دیگر» است و چنان‌که «دکارت در ایده خودم در من فطری است.»<sup>۳۰</sup> سپس دکارت با «خدا» نامیدن این آگاهی «بی‌نهایت» تأمل سومش را با ملاحظات ذیل نتیجه می‌گیرد:

«اکنون می‌خواهم قدری در اندیشه خدا درنگ کنم؛ تا با کمک او، در درون خودم تأمل کنم؛ تا

زیبایی این نور بی‌کران را بنگرم و متحیر شوم و ستایش کنم. تا آنجا که چشم فاهمه تاریخ می‌تواند تاب آورد... این تأمل در جلال الهی ما را با خیر می‌سازد که [می‌توانیم از عالی‌ترین لذتی که در این زندگی قادر به درک آن هستیم، برخوردار شویم].<sup>۳۱</sup>

به این ترتیب دکارت در این سه تأمل «نخست» (الف) ایجاد یک رهیافت فراگیر شک، (ب) منصرف کردن توجه از اشیای خارجی، حسیات و تفکر حس - بنیاد، (ج) گم‌شده یافتن خود در «دریایی» از شک، (د) کشف خود به عنوان آگاهی، مستقل از تمام محتوای قابل تصور، (ه) وضع یک سطح کاملاً نامحدود از چنان آگاهی (خدا) به عنوان بستر و مبنای آگاهی (محدود) خودش، (و) دریافتن

### این امر که هیوم و ابن‌سینا به چنان نتایج متفاوتی رسیدند از آنچه برای اهداف ما آزمون‌های فکری قابل قیاسی هستند، نشان می‌دهد که آنها مسلماً شهودهای بسیار متفاوتی درباره ماهیت خود و نسبت معرفت به خود با مفاهیم تجربه معمولی داشتند

اینکه اندیشه درباره این سطح نامحدود لذتی بی‌نظیر تولید می‌کند را توضیح می‌دهد.

این شش نکته دقیقاً با ادبیات عرفانی متناظر است. این‌ها در تمرین و انجام تجربه عارفانه که خود را به عنوان حضور محض معین می‌کند و حتی شامل توضیح آنچه «مرحله آغاز شک» نامیده می‌شود و تمام تأملات از آن آغاز می‌شود،<sup>۳۲</sup> رایج و متعارف هستند، و به نحو عام‌تر جوانب اصلی و عمده که در دیدگاه دکارت مطرح شد، یعنی؛ (۱) معکوس کردن جهت توجه (از حواس و تفکر با حس - بنیاد)، (۲) نیل به تجربه درونی بی‌کرانگی (یک دریا ژرف، آگاهی غیر قابل وصف، و آگاهی غیر قابل وصف بی‌نهایت) و (۳) حصول تجربه‌ای با نور و لذت عمیق (بسیار) در بی‌کرانگی اخیر، تماماً عناصری رایج در آثار تجربه عارفانه در عرفان سنتی است.

به هر حال ماهیت شرح حال گونه این متون آشکار است. این تفسیر مبنای تبیین این‌که چگونه دکارت توانسته ادعا کند که شهودی «واضح و متمایز» از خود به عنوان آگاهی غیر قابل وصف مستقل از تمام مفاهیم و

تفکرات با حس - مبنا دارد را فراهم می‌آورد، گرچه سایر پژوهشگران مانند هیوم و کانت نتوانسته‌اند. زیرا چنان که ملاحظه کردیم، تجربه عارفانه، که فقط می‌تواند معنای روشنی به برداشت دکارت از خود بدهد، پنهان باقی می‌ماند مگر اینکه فردی روش‌مندانه و از اساس توجه‌اش را دوباره جهت دهد.

### ملاحظات پایانی

دکارت معمولاً توسط اغلب فلاسفه غربی با صبغه عقلانی، صرف نظر از استثناهایی مانند هوسرل، خوانده می‌شود. آن‌ها حتی مطرح نمی‌کنند که کوشیده‌اند تا آنچه دکارت توضیح داد را انجام دهند، یعنی حواس خود را از اشیاء فیزیکی «منصرف کنند» و «حتی صور اشیاء جسمانی را» از آگاهی‌شان «محو کنند». اما اغلب این ایده را به اندازه کافی جدی گرفته‌اند که آنچه ممکن است «آزمون فکری» نامیده شود را پیشنهاد کنند که در آن می‌کوشند تصور کنند. انجام روندی که دکارت توضیح داد چگونه خواهد بود، و سپس از آن نتیجه تحلیلی، نتایجی استنباط می‌کنند. هر چند که آزمون‌های فکری می‌تواند سودمند باشد، نتایج آن اغلب به دور از وضوح و صراحت است. دو آزمون فکری که توسط فلاسفه نام برده در موضوع مورد بحث به روشنی بیان شده، این دشواری را نشان خواهد داد. نخست سینویان بودند: در این آزمون فکری ابن سینا از ما می‌خواهد فردی را تصور کنیم که یک باره پدید آمده و شناور در فضای خالی است و حواس گوناگون او یا ذاتاً عمل نمی‌کنند یا ابژه متعلق ندارند که روی آن عمل کنند. چنین فردی، با همه این احوال، همچنان از وجودش آگاه است.<sup>۳۳</sup> اما این شیوه از استدلال هرگز مورد پذیرش هیوم واقع نخواهد شد. زیرا در تجربه فکری خود هیوم، وی مکرراً بحث کرده که اگر تمام ادراکات او حذف می‌شد، از خودش «ناآگاه» می‌بود و «به درستی گفته می‌شد که وجود ندارد.» طبق نظر هیوم بدون

هرگونه ادراک حسی یا انطباع، «من باید کاملاً معدوم شوم، یا اینکه آنچه را برای اینکه مرا یک ناموجود کامل می‌سازد بیشتر ضروری است تصور نمی‌کنم.»<sup>۳۴</sup>

این امر که هیوم و ابن سینابه چنان نتایج متفاوتی رسیدند از آنچه برای اهداف ما آزمون‌های فکری قابل قیاسی هستند، نشان می‌دهد که آنها مسلماً شهودهای بسیار متفاوتی درباره ماهیت خود و نسبت معرفت به خود با مفاهیم تجربه معمولی داشتند. پاسخ‌های گوناگونی به شهودها و نتایج متفاوت آنها می‌توان داد. بسته به شهودهای شخصی خود درباره این موضوع، به عنوان مثال فردی، ممکن است بکوشد تا تفاوت میان موضع هیوم و ابن سینا را (متناظراً با دفاع از موضع خودش) با مسلم گرفتن اینکه یکی از این دو متفکر به واسطه فرض‌های کلامی پنهان و / یا عرف عامی متأثر شده بود، تحلیل کند. در مقابل، فردی ممکن است مسلم بگیرد که دو متفکر درجات متفاوتی از وضوح را در تجربه از «خود» داشتند مانند نظریه «خود استعمالی» به معنای دکارتی‌ها کانتی‌ها و هوسرلی‌ها.

اگر در اینجا فرض کنیم که ممکن است در واقعیت (جنبه‌های مربوط پدیدارشناختی) آزمون‌های فکری تخیل شده را انجام دهیم، یک تحلیل کمتر فرضی از این وضعیت ممکن است. در تجربه‌های عملی عارفانه، تمام محتویات عینی (ابژکتیو) تجربه اغلب می‌تواند کاملاً محو و ناپدید شود، با رها کردن تجربه خود (یا به تعبیر عارفانه، حضور محض در وجود که گشایش مطلق یک خود مجذوب و مستغرق می‌باشد) به تنهایی عاری (فارغ) از تمام حسیات و تفکرات و قابل تشخیص به عنوان خود.

چنان که پیش‌تر اشاره شد، این تجربه به ما اجازه داده که جنبه‌های گوناگون نظریه‌های جدید درباره خود را تأیید و یا ابطال کنیم. در این جا در خور توجه است که در حالی که تجربه برخی نتایج عمده هیوم (و سایر تجربه‌گرایان



۱۲. مراجعه کنید به:

C. S. Chihara and J. A. Fodor, "Operationalism and Ordinary Language: A Critique of Wittgenstein's in American Philosophical Quarterly II, 4, pp. 281-95.

همچنین ر.ک. به:

J. A. Fodor, "Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology", in *The Behavioral and Brain Sciences III* 1, pp. 63-72.

برخی دیگر از فلاسفه زبانی نیز کمابیش بر همین شیوه بوده‌اند؛ ماتریالیسم حذفی که توسط فایرلند

(*Mental Events and the Brain in the Journal of Philosophy*, LX, 11, pp. 295- 96)

و رناری (Philosophy and the Mirror of Nature, ch.2) اقامه شد و توسط کواین.

(Cf. "States of Mind in the Journal of Philosophy, LXXXII, 1 (1985, pp.5-8))

اصلاح و تعدیل شد، می‌کوشد تا زبانی فاقد اصطلاح‌شناسی ذهنی اختیار کند. افراد دیگری نظیر پی. اف. اشتراوسن هستند که می‌خواهند «شخص» را جایگزین «خود» کنند.

۱۳. رجوع کنید به نوشته هورگی در:

H. A. Dufree (ed.), *Analytic Philosophy and Phenomenology*, The Hague, 1976, pp. 96-125.

۱۴. واژه\_ (Consciousness) در:

Glock H-J, *A Wittgenstein's Dictionary*, Oxford, 1996, pp. 84-6.

۱۵. همانجا.

۱۶. درخصوص «اصالت نفس» ویتگنشتاین رجوع کنید به همانجا، ص ۳۴۸-۵۲.

۱۷. همانجا، ص ۸۴؛ همچنین رجوع کنید به ص ۹-۱۷۴.

۱۸. در همانجا ص ۸۴ بیان شده است.

۱۹. همانجا.

۲۰. همانجا.

۲۱. رجوع کنید به:

Hanfling O., *Wittgenstein's Later Philosophy*, London, 1989, ch. 2, pp. 152 ff.

22. *Tractatus*, 5. 641.

۲۳. رجوع کنید به:

Genova J, *Wittgenstein: A Way Of Seeing*, New York, 1995, ch. 2, *Dont Think, Look!*, pp. 55-92.

همچنین قسمت سوم صفحه ۱۳۵ و صفحات بعد.

24. Descartes R, *Philosophical Writings*. Trans (eds.) E. Anscombe and P. T. Geach, Indiana, 1978, pp. 136, 139, 142.

25. *Ibid*, p. 299.

26. *Ibid*, p. 301.

27. *Ibid*.

بصری) را درباره خود ابطال کرده، این کار را با حفظ عقیده به روش‌شناسی تجربی مبنایی هیوم انجام داده است. هیوم در سرتاسر رساله خود تأیید کرده است که جهت‌گیری کار فلسفی او به این سمت بوده که بکوشد «روش تجربی» را در پاسخ به پرسش‌های درباره طبیعت و ذهن انسان به کار ببرد. به نظر می‌رسد که می‌توان به نحو قابل توجهی این جنبه برنامه تجربی محور هیوم را با حذف حداقل یک سؤال مهم از حوزه آزمون فکری محض و از طریق انجام مستقیم آزمون مربوط، پیش‌برد و ارتقا بخشید. لذا اگر چه تجربه عارفانه، خود جنبه‌هایی از دکارت، هوسرل، کانت و سایر نظریه‌های عقل‌گرایانه را درباره خود تأیید می‌کند، بر طبق روش‌شناسی تجربی آمپرستی نیز همین تأیید را می‌کند (بیشتر از اینکه به واسطه استدلال‌های انتزاعی پیشین این کار را بکند).

چنان که ملاحظه شد، می‌توان دید که تجربه عارفانه خود تا چه اندازه می‌تواند به نحو مؤثری زمینه‌ای ایجاد کند که در آن نظریه‌های ظاهراً متعارض تفکر جدید درباره خود را وحدت بخشد.

پی‌نوشت:

1. Bertrand Russell, "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description", reprinted in *Mysticism and Logic*, Nw York: Norton & Co., 1929, p. 210.

همچنین ر.ک. به کتاب دیگر وی:

*Problems of Philosophy*, ch. 5.

2. *Ibid*, p.224.

3. Bertrand Russell, "On the Nature of Acquaintance", reprinted in *Logic & Knowledge, Essays 1901- 1950*, (ed.) R. C. Marsh, London: Allen & Unwin, Ltd, 1956, p. 164.

4. Bertrand Russell, "On Propositions: what they are and how they mean", in *Logic and Knowledge, Essays 1901- 1950*, p. 305.

همچنین رجوع کنید به:

"On Acquaintance", in the same volume, p 276.

5. Cf. Wittgenstein, L., *Philosophical Remarks*, tra. R. Hargreaves R. White, Oxford, 1975.

همچنین رجوع کنید به:

Glock H- J., *A Wittgenstein's Dictionary*, Oxford, 1996. **The term: I/Self, and Intentionality.**

6. It is Raining

7. It

8. I

9. I think

10. It thinks

11. It rains

کانت هم امکان منطقی تجربه «نومن» را درست مانند خود و کاملاً مستقل از تمام ادراکات مجاز می‌داند، اما همچنان معتقد است که برای ما به عنوان انسان غیر ممکن است که چنان تجربه‌ای را نه تنها داشته باشیم، بلکه حتی به نحو مکفی درک کنیم.

Kant I., *Critique of Pure Reason*, trans. N. K. Smith, New York, 1915, p. 157. See also pp. 90, 164, 250, etc.

۴۰. این تجربه فکری ابتدا توسط ابن‌سینا به روشنی بیان شده، الشفا [فلسف]، تهران، ۱۹۷۸، ج ۱، ص ۲۸۱، کاپلستون تجربه فکری ابن‌سینا را چنین شرح می‌دهد: «فردی را تصور کن که ناگهان به وجود آمده و نمی‌تواند ببیند یا بشنود، در فضا شناور است و اندام‌هایش چنان ترتیب یافته‌اند که نمی‌توانند یکدیگر را لمس کنند. بنا به این فرض که او می‌تواند حواسش را به کار بیندازد و از خلال بینایی یا لامسه تصویری از بودن به دست آورد، آیا او بدین سبب به شکل دادن این تصور ناتوان است؟ خیر، زیرا او از وجودش آگاه خواهد بود و آن را تصدیق خواهد کرد، چنان که حتی اگر نتواند از خلال تجربه بیرونی تصویری از وجود به دست بیاورد، دست کم آن را از خلال خود آگاهی کسب خواهد کرد.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Khatami Mahmoud, "Modern Conceptual Analysis of the Self and the Mystical Experience of the self", *Journal of Indian Council of Philosophical Research* Vol. XXI, No. 3, pp. 107-118.



۲۸. جالب است که بینیم دکارت به شیوه‌ای مؤثر و مشابه توسط ام. گونرول و ام. گرین خوانده شده است؛ رجوع کنید به: M. Grene, *Descartes*, Sussex, 1985, pp. 3-23.

29. Descartes, R. *Les Meditations Metaphysiques*, Paris, 1994, p. 65.

30. Ibid, p. 65.

31. Ibid, p. 66.

32. Ibid, p. 76.

۳۳. زیرا، طبق مبانی دکارت، آگاهی از (خود به عنوان یک آگاهی «محدود»، یک آگاهی «نامحدود» را به عنوان زمینه آن و شرط معقولیت پیش فرض می‌گیرد. زیا مفهوم «محدود» تنها در تقابل با «نامحدود» قابل فهم است.

۳۴. استدلال‌های دکارت در این جا اغلب پیچیده است و عناصر اسکولاستیکی در بر دارد، و «حداقل برای خوانندگان جدید» اغلب غیر قابل قبول است. اما ملاحظه فعلی ما صرفاً درباره اهمیت بدیدارشناختی بیانات اوست و نه اعتبار استدلال‌های او یا صدق نتایجش.

۳۵. همان، ص ۹۰.

۳۶. همان، ص ۹۱.

۳۷. نگاه کنید به:

*Understanding Mysticism* (ed.) R. Woods, Image Books, Garden city, NY, 1980. Also: *Mysticism and Modern Mind* (ed) Alfred Stiernotte, Liberal Arts Press, New York, 1955.

۳۸. متن فوق از دکارت در زمینه عرفان سنتی برخی از ادعاهای دیگر او را نیز قابل فهم‌تر می‌سازد. از جمله (۱) ادعای او درباره داشتن یک ایده از آگاهی بی‌نهایت (خدا)، (۲) ادعای او درباره اینکه این ایده و ایده خود واضح‌ترین و متمایزترین ایده‌هایی هستند که او دارد و اینکه هر دو این ایده‌ها فطری‌اند. (۳) اینکه او «نور» و سعادت عظیمی در اندیشه اینکه «ایده» خدا تجربه کرده است. این واقعیت که چنان حالت سوپزکتیوی از تجربه وجود دارد، مسلماً چیزی درباره حقیقت ابزکتیو محتوای آن نمی‌گوید، اما این فرض که دکارت ممکن است چنان تجربه‌ای داشته تأکید او را بر آموزه تصورات واضح و متمایز، به نحوی قابل فهم‌تر می‌کند.

۳۹. هر دو هیوم و کانت حداقل امکان منطق تجربه‌ای را که می‌توانست تصور رد شده و متقابل خود را محقق کند باز نگاه داشته بودند. هیوم این امکان را مجاز می‌داند که ممکن است کس دیگری قادر به درک تصور خود در حالی که کاملاً بدون ادراکات حسی موجود است، باشد. اما اضافه می‌کند: «باید اعتراف کنم که نمی‌توانم بیش از این با او محاجه کنم. تمام آنچه می‌توانم در آن او را مجاز بدانم این است که او هم ممکن است مانند من بر حق باشد و اینکه در این امر به خصوص با هم تفاوت اساسی داریم.»

Hume D., *A Treatise of Hume Nature*, (ed) L. A. Selby Bigge Oxford, 1958, p. 252.