

«کوگیتو» می دکارت و جهات تاریخی آن در اندیشه

آکوستین و «انسان معلق» ابن سینا

سیمین اسفندیاری

عضو هیئت علمی دانشگاه رازی کرمانشاه

چکیده

در مقاله حاضر ابتدا به تبیین «کوگیتو» یا «می اندیشم» دکارت بعنوان آغازگر فلسفه عصر جدید در تاریخ غرب و اینکه چگونه از نظر او فکر و نفس، مقدم بر هر شیئی است، پرداخته میشود. او میخواهد با شک دستوری خود و سفر به درون، نشان دهد که قوای عقلی انسان قادر به گذر از جهان محسوس و تجربه و رسیدن به جهان حقایق است و بدینسان انسان قادر به شناخت نفس خویش نه بنحو استنتاجی بلکه بنحو شهودی است. در واقع با «می اندیشم» دکارت بر اصالت و نقش قوام بخشی اندیشه انسان برای کل عالم تأکید میشود؛ زیرا انسان مقام تازه‌یی در هستی مییابد. او خود را موجودی می‌شناسد که وجودش یقین‌تر از همه چیز است. در حقیقت دکارت در تأملات خود ضرورت یک نقطه آغاز مبتنی بر اصالت فاعل شناخت را احساس میکند؛ بدین معنا که فلسفه میبایست از تأملات یک «من» خودآگاه آغاز شود.

۳۵



«کوگیتو» می دکارت و جهات تاریخی آن...

شماره دوم تابستان ۹۹

سپس بمنظور ریشه‌یابی تاریخی اندیشهٔ دکارت به آگوستین پرداخته شده است، زیرا آگوستین ظاهراً نخستین کسی است که فکر انسان را دلیل بر وجود او میداند و از این لحاظ او را میتوان پیشرو دکارت دانست. در نهایت نیز بالاخره برهان «انسان معلق» ابن‌سینا و اینکه چگونه آدمی میتواند مجرد از هر چیزی باشد جز نفسش، مطرح میشود؛ اینکه آیا میتوان گفت که نسبت ابن‌سینا در فلسفه‌های عصر جدید بنحوی انعکاس یافته است؟ یعنی آیا در عصر جدید، تمثیل «انسان معلق» ابن‌سینا در «فکر میکنم، پس هستم» مورد استفاده نبوده است؟ در حقیقت میتوان «کوگیتو»ی دکارت را نوعی «انسان معلق» ابن‌سینا دانست که بنحو بیواسطه بخود شهود دارد. در «کوگیتو»ی دکارت گویی «انسان معلق» ابن‌سینا اتکای فکر و هستی خود را در همان نکتهٔ تلاقی فکر و هستی مییابد، زیرا هستی از طریق فکر بنحو مستقیم و بیواسطه نسبت بخود حضور دارد و فکر با آگاهی از «خود» هستی پیدا میکند.

کلید واژه‌ها: کوگیتو، نفس، شهود، انسان معلق، فاعل شناسا.



از شک دکارتی تا یقین بخود

از آنجاییکه دکارت برای طرح ساختار معرفت‌شناسی خود بر اساسی تردیدناپذیر تأکید دارد، پرداختن به «می‌اندیشم» یا «کوگیتو» در نظام فکری او بسیار ضروری و مهم است. وی «می‌اندیشم، پس هستم» را تنها آغاز ممکن برای تأمل فلسفی میدانست که براساس آن، دو مسئله بنیادی مابعدالطبیعی، یعنی بقای نفس و وجود خداوند را اثبات کرد. بدینصورت که دکارت بعد از بکارگیری شک روشمند خود برای تحقیق از نقطه‌یی یقینی آغاز کرد. او میگوید: همچنانکه ارشمیدس برای از جا کندن کره‌ی خاکی و انتقال آن به مکان دیگر، تنها خواستار یک نقطه‌ی ثابت و مطمئن بود، من هم می‌خواهم به یک امر یقینی و تردیدناپذیر دست یابم. دکارت در تأمل دوم میگوید:

در جریان تشکیک راجع به همه چیز شک میکنم، غیر از خودم. «خود» من قابل تشکیک نیست، زیرا همان است که شک میکند و حتی فرض شیطان فریبنده نمیتواند خود را مشکوک جلوه دهد، زیرا اگر فریب خورده باشم، باید وجود داشته باشم، پس من هستم.^(۱)

دکارت بعد از اینکه در همه چیز بنا را بر شک میگذارد، اطمینان مییابد که خودش وجود دارد و میگوید: «اگر من درباره‌ی چیزی اطمینان یافته باشم یا صرفاً درباره‌ی چیزی اندیشیده باشم، بیگمان میبایست وجود داشته باشم.»^(۲) او میگوید: «ما در حال شک کردن، نمیتوانیم بدون اینکه وجود داشته باشیم، در وجود خود شک کنیم و این نخستین شناخت متیقنی است که میتوانیم بدست آوریم.»^(۳) بنابراین، بعد از شک در مورد همه چیز، در یک نکته هرگز نمیتوان

شک کرد و آن اینکه ما در حال شک کردن در حقیقت همه‌ی این امور، وجود داریم، زیرا از تصدیق این حقیقت نمیتوان خودداری کرد که اندیشه‌یی که در حال شک کردن است، براستی وجود دارد. از اینرو، به این نتیجه میرسد که



«می‌اندیشم، پس هستم»، بالضروره صادق است و این نخستین و متیقن‌ترین اندیشه‌یی است که از راه شک منظم علمی میتوان به آن رسید. از آنجاییکه ملاک دکارت برای پذیرفتن جواهر سه‌گانه (خدا، نفس، جسم) وضوح و تمایز است، یقین دکارت بخود بعنوان موجود متفکر به این معنی است که مفهوم واضحی از خود دارد. اما هنوز بی‌یقین نمیداند که دارای جسم است و در قبول اینکه دارای نفس است، هیچ اتکایی به وجود جسم ندارد. دکارت برای اینکه تصور متمایزی نیز از «خود» یعنی نفس داشته باشد، تبیین میکند که موجود متفکر چه چیزهایی نیست. بهمین دلیل میگوید:

اموری همچون تغذیه، حرکت و احساس را نمیتوان به نفس نسبت داد، مگر آنکه مفهوم نفس را با مفهوم بدن متحد بدانیم. زیرا نفس به اوصاف جوهری یا عرضی جسم چون «امتداد»^۱ و «شکل» و غیره نیازی ندارد.^(۴)

پس «مفهوم نفس بر چیزی که به بدن مربوط باشد، دلالت ندارد و تنها دلیل وجود ما، در اندیشهٔ ماست».^(۵) در نتیجه مفهوم کلی ما از نفس یا اندیشهٔ خود مقدم بر مفهومی است که از بدن خود داریم. در واقع این بدان معناست که نفس از بدن متمایز است. البته بدین ترتیب وجود جسم نیز که حقیقت آن امتداد است، برای دکارت مسلم و یقینی میشود. برای همین در تأمل دوم، «فکر میکنم» بعنوان یقین مطرح میشود، ولی در ابتدای تأمل سوم و بدنبال آن تمایز نفس از بدن مطرح میگردد و در همین تأمل سوم است که عنوان میشود تصویری بنحو محرز در ذهن ما وجود دارد که خود ما نمیتوانیم علت آن باشیم و آن تصور خداوند است. این تصور بر یک جوهر نامتناهی و سرمدی و لایتغیر و مستقل دلالت میکند که همه دان و همه ۳۸ توان است. چنین تصویری از خداوند در نزد ما، فقط میتواند توسط خداوند بودیعه گذاشته شود؛ خداوندی که ماهیت او ضرورتاً مستلزم وجود اوست.

1. extension

دکارت در تأمل دوم، «می‌اندیشم» را از دو دیدگاه مختلف توصیف میکند: دیدگاه اول، ویژگی منفی آن بعنوان «غیرجسمانی» و دیدگاه دوم، ویژگی مثبت آن بعنوان یک «شیء متفکر» است.^(۶) دیدگاه اول در استدلال از شک چنین بیان شده است: من میتوانم شک کنم که جسم موجود است، اما نمیتوانم شک کنم که بعنوان یک شیء متفکر موجودم، بنابراین میتوانم با اطمینان نتیجه بگیرم که من همچون یک موجود وجود دارم و با همان اطمینان نتیجه میگیرم که من نمیتوانم یک موجود جسمانی باشم. دکارت به این نتیجه میرسد که فقط تفکر است که از من انفکاک‌ناپذیر است. این نکته در تأمل ششم مجدداً بیان شده است و وی در آنجا میگوید: ادراک واضح و متمایز از خودم، بعنوان اینکه بدون جسم وجود دارم، دلیل وجود غیرجسمانیم است.

بنابراین، «من» موجودی غیرجسمانی است، زیرا در پاسخ به این است که من چیستم؟ حال شیئی که فکر میکند، چیست؟ پاسخ وی آن است که «من، چیزی است که شک میکند، میفهمد، تصدیق میکند، نفی میکند، اراده میکند و همچنین تخیل و احساس میکند.»^(۷) بدینسان اصل «می‌اندیشم» نه تنها به اثبات وجود، بلکه به کشف طبیعت هستی ما نیز می‌انجامد.

دکارت از دیدگاه مثبت در تأمل ششم بیشتر دفاع میکند و در آنجا از تقسیم‌ناپذیری آگاهی، استدلال می‌آورد. او میگوید: تفکیک اجزاء در نفس غیرممکن است؛ من «من می‌اندیشم» نمیتواند همچون جسم از اجزاء ترکیب یافته باشد، پس «من» جسمانی نیست. این استدلال با استدلال از ادراکات واضح و متمایز تأیید میشود؛ اگر «من» اجزاء داشته باشد، باید بطور واضح و متمایز بوسیله من ادراک شود و خداوند این را ضمانت کرده است.

چیزی که در اینجا اهمیت دارد این است که آنچه در تأملات دکارتی رخ داده ۳۹ است، مبتنی بر دریافت وی از نفسی است که اندیشه محض میباشد. دکارت در تأملات اساس یقین را شهود امری میداند که اندیشه محض است. او نفس خود

را چنان شهود میکند که عین اندیشه است. در این حال، نفس فقط اندیشه است؛ یعنی نفس هست، در حالیکه هنوز حکمی درباره جهان خارج حتی دست و پا و بدن خود ندارد؛ عبارتی اندیشه محض، همان نفس محض است، از اینرو برای حکم درباره جسم و جهان خارج و حتی خدا باید بدنبال دلیل باشد. چنین دریافتی ضرورتاً مستلزم قبول نفس قبل از جهان و خداست. پس دکارت ابتدا جوهر اندیشه را اثبات میکند و بمدد اعتقاد بوجود خدایی کامل که نمیتواند فریبکار باشد، از ذهن به عین منتقل میشود؛ همانکه در مابعدالطبیعه بصورت بحث افتراق و شکاف بین فاعل شناسایی (سوژه) و متعلق شناسایی (ابژه) درآمد.

در «می‌اندیشم»، من متفکر بعنوان فاعل و منشأ اثر در عالم از شعور و آگاهی سر بر آورده است و موضوعیت انسان در فلسفه به یک نتیجه مهم میرسد و آن اینکه همه چیز از دیدگاه انسان معنا پیدامیکند. همه چیز مورد توجه و متعلق و «ابژه» شناخت انسان میشود و فقط انسان فاعل شناسا و تعیین‌کننده است. در این نگرش، موجودات همان هستند که انسان درمییابد و عالم هستی همان میشود که انسان میخواهد. این مطلب بمعنی نفی حقیقت و واقعیت موجودات نیست، بلکه به این معناست که حقیقت برای موجودات همان است که انسان برای آنها تعیین میکند. بنابراین، دکارت با بنیان نهادن مرکز ثقل نظام فلسفی خود بر «من اندیشنده»، پایه جدایی و شکاف بین فاعل شناسایی و متعلق شناسایی را میگذارد.

اما در بحث پیرامون چگونگی یقین به «کوگیتو» یا «می‌اندیشم»، سؤال این است که آیا عبارت «فکر میکنم، پس هستم» یک استنتاج^۱ است یا نه؟ آیا یک ارتباط و نسبت منطقی بین «من فکر میکنم» و «من هستم» وجود دارد؟ در واقع

1. deduction

«می‌اندیشم» نوعی استنتاج است، اما نه از نوع قیاسی. دکارت قیاسی بودن «می‌اندیشم» را انکار میکند و میگوید:

وقتی کسی میگوید «فکر میکنم، پس هستم»، وجودش را از فکرش نه با یک استنتاج قیاسی، بلکه با شهود^۱ استنتاج میکند، زیرا اگر او آن را بوسیله یک قیاس استنتاج میکرد، میبایست ابتدا به مقدمه اول شناخت داشته باشد؛ یعنی به: «هر چیزی که فکر میکند وجود دارد» و آن هم بواسطه مقدمه دیگر و همینطور تا بینهایت... که در آنصورت رسیدن بیقین به آن غیرممکن خواهد بود. پس به شهود درمییابد که نمیتواند فکر کند، مگر اینکه وجود داشته باشد. زیرا طبیعت ذهن ماست که قضایای کلی را از روی علم به جزئیات شکل میدهد.^(۸)

بنابراین، دکارت «می‌اندیشم» را نه با یک استنتاج قیاسی، بلکه با یک امر شهودی، یعنی براساس یک دریافت درونی و بیواسطه میداند. بعلاوه در براهین منطقی که در قالب قیاس شکل اول بیان میشود، علم به کبری باید مقدم بر نتیجه جزئی باشد؛ یعنی در مورد «می‌اندیشم»، ما اول باید بدانیم که «هرچه می‌اندیشد، وجود دارد»، سپس از این کبرای کلی در مورد خاص و جزئی خودمان نتیجه بگیریم که «پس من وجود دارم»، در حالیکه میتوان پرسید: علم به کبرای کلی از کجا حاصل شده است؟ مثلاً «ما از کجا میدانیم که» هرچه می‌اندیشد، وجود دارد؟ پاسخ دکارت این است که علم به این کبرای کلی از مورد جزئی خودمان ناشی میشود؛ یعنی چون من در خودم بنحو شهودی مییابم که بدون وجود داشتن محال است بتوانم فکر کنم، این دریافت شهودی جزئی را تعمیم میدهم و آن کبرای کلی را میسازم. بنابراین، علم به این مورد جزئی، مقدم بر این کبرای کلی است (نه برعکس) و اساس «می‌اندیشم» را همین علم جزئی شهودی تشکیل میدهد نه استنتاج قیاسی.

دکارت میگوید:

2. intuition

وقتی گفته میشود محال است که شیء واحد در زمان واحد هم باشد و هم نباشد، یا کاری که گذشت نمیتواند نگذشته باشد، یا کسی که می‌اندیشد نمیتواند در حال اندیشیدن وجود نداشته باشد و بسیاری قضایای دیگر که برشمردن آنها آسان نیست، از این قبیل است.^(۹)

در این عبارت، دکارت بوضوح، اصل کلی «کوگیتو» را جزء مفاهیم عام فطری قرار میدهد که بطور پیشینی به آن شناخت داریم، پس «کوگیتو» یک قیاس با یک مقدمه کبرای مستتر نیست.

در حقیقت، «من» از حیث مابعدالطبیعی استقلال کامل دارد و بهیچوجه مشروط و مقید به شرایط مکانی و زمانی نیست. حتی میتوان گفت که «من» مابعدالطبیعی دکارت، بنحو بنیادی، صرفاً ماقبل‌الطبیعی است. از اینرو «من فکر میکنم» مستقل از هر نوع شناخت در طبیعات بکار میپردازد و اصولاً طبیعیات او بر اصول شهودی و عقلی «ماقبل‌الطبیعی» مبتنی است. از این لحاظ «کوگیتو» نه فقط زیربنای مابعدالطبیعی دکارت است، بلکه از لحاظ روش و خاصه اعمال اصول هندسی و «مکانیکی» در عالم طبیعت نیز جنبه بنیادی و اساسی دارد.

بطور کلی در عبارت «کوگیتو» دکارت، تفوق من انسانی لحاظ شده است که انسان با آن مقام تازه‌یی در هستی مییابد و خود را موجودی می‌شناسد که وجودش یقینتر از همه چیز است. انسان اصل و بنیادی میشود که خود بنا نهاده و معیاری برای همه یقینها و حقایق میگردد.

دکارت با «کوگیتو» و تفسیری که از آن بعنوان بنیاد تزلزل‌ناپذیر هستی ارائه داد، در حقیقت یگانه فاعل شناسای حقیقی و بعبارت دیگر یگانه موجود یقینی را «من انسانی» از آن جهت که فکر میکند، دانست. براساس تلقی دکارت، انسان بمثابة ماشینی پیچیده است که برخوردار از نفس، او را از سایر موجودات ممتاز ساخته است. این وجه ممیزه یعنی «نفس» که ذات آن اندیشه است، همان است که در کل تفکر دوره جدید بصورت‌های مختلف مورد تأمل

قرار گرفته است. پرسش از «من» یا «خود» در دوره جدید تا آغاز قرن بیستم بطور غالب با التفات به «من اندیشنده» و «فاعل شناسا» پاسخ داده میشود. بنابراین، «کوگیتو»ی دکارت، تنها گزاره منطقی برای اقناع مخاطبان در خروج از شک نبود، بلکه دکارت با عبارت «می‌اندیشم، پس هستم»، بر اصالت و نقش قوام‌بخشی اندیشه انسان برای کل عالم تأکید ورزید. در واقع با اصل قرار گرفتن «من اندیشنده» است که خداوند و جسم قابل اثبات میشود و در حقیقت، دکارت با اصل «می‌اندیشم»، نقش جدیدی برای انسان در میان کل موجودات قائل شد.

بدینسان، نقطه شروع و بنیادی معرفت دکارتی در هر فردی، در وجود خود اوست؛ یعنی ابتدا در تجربه‌ی از یقین که او از وجود خود بدست می‌آورد و سپس در تصور یک کمال موجود نامتناهی است؛ بعبارت دیگر در تصویری است که او در خودش مییابد و در تصور موجودی است که ماهیتش مستلزم وجود خداوند است و در تصویری است که از وجودش انسان میتواند در مورد تصور از خدا مطمئن شود.

در حقیقت، دکارت با «کوگیتو» میخواهد روش تازه‌ی بنا کند. در «می‌اندیشم» پرسش از وجود به پرسش از حقیقت تبدیل میشود. سؤال دکارت این است که روش کشف حقیقت چیست؟ او از یقین به حقیقت میرسد و اینجاست که در کوشش برای یافتن اصل یقینی، در پی تعیین موضوع یقین برای انسان برمی‌آید. این موضوع خود اوست، می‌اندیشم یا «کوگیتو» است؛ بعبارت دیگر حقیقت تزلزل‌ناپذیر و نقطه ثابت ارشمیدسی که مطلوب دکارت است، خود انسان و یقین او بخود است.

بنابراین، نقطه عطفی که عقل انسان را بعنوان یک عقل مستقل لحاظ میکند، ۴۳ با «می‌اندیشم» دکارت شروع میشود، زیرا او میخواهد بگوید که انسان خود میتواند به شناخت دست یابد. به این جهت میخواهد با عقل انسانی که از نظر او

همان عقل ریاضی است، به شناخت تمام مسائل فلسفی دست پیدا کند. بهمین دلیل در مورد همه چیز شک میکند تا به این عنوان میرسد: اینکه تنها چیزی که در مورد آن میتوانیم یقین پیدا کنیم، خود من هستم. من هستم و دارای اندیشه هستم و چون فکر میکنم، پس هستم؛ یعنی هستی من نتیجه فکر کردن من است و اگر در مورد هر چیز شک داشته باشم، در مورد اینکه خودم هستم که شک میکنم، هیچ شکی ندارم. پس دکارت به این اصل مشهور «می‌اندیشم، پس هستم»، بعد از بطلان هر اساس قابل تصور دیگری برای معرفت دست مییابد. اینجاست که انسان بعنوان موجودی مستقل شناخته میشود و با این نگرش جایگاه او در عالم متفاوت میگردد؛ یعنی انسان فاعلی میشود که همه جهان متعلق اوست؛ عبارتی همه جهان از طریق اندیشه من به ذهن من می‌آید، پس جهان برای خود وجودی مستقل ندارد. بنابراین، جهان برای انسانی که فاعل شناساست، جز متعلقی برای شناخت او چیز دیگری نیست.

جهات تاریخی کوگیتوی دکارت در اندیشه آگوستین

آگوستین^(۱) که عاشق وصول به یقین بود، ناچار به این مطلب ضروری گردن نهاد که بهیچ چیز یقین ندارد. او هم مانند دکارت و پیش از وی برغم خواسته خودش شکاک شد. شباهت اصلی این دو را بسیاری در این امر میدانند که آگوستین میگوید: «اگر من خطا میکنم، پس هستم»^۱ دکارت هم میگوید: «من می‌اندیشم، پس هستم». البته آگوستین در تلاش خود برای یافتن پاسخی قاطع برای خروج از شک توفیق یافت. او در مواجهه با کسانی که باعتقاد او منکر امکان شناخت بودند، بر این نکته تأکید ورزید که یقینیاتی وجود دارد که هیچ اندازه‌یی از شک نمیتواند آنها را از ما بزدايد.

۴۴

1. Si fellor sum

یکی از اصول اساسی فلسفه آگوستین در این عبارت منعکس است: «بیرون مرو، به خود خویش بازگرد. حقیقت در درون آدمی است.»^(۱۱) ولی این حقیقت را چگونه میتوان در درون یافت؟ هنگامی که همه چیز مورد تردید قرار میگیرد، چه چیز باقی میماند؟ یقین به زندگی درونیم، یعنی یقین به اینکه این منم که دچار تردید و سرگردانی هستم. اما من برای اینکه تردید کنم یا حتی گمراه شوم، نخست باید وجود داشته باشم.

بدینسان آگوستین شیوه جدید معرفتی را آغاز کرد که انسان‌شناسانه و مقدمه‌یی برای «کوگیتو»ی دکارت بود و از این لحاظ پیشرو فلسفه جدید است،^(۱۲) زیرا او بظاهر نخستین کسی بود که فکر انسان را دلیل بر وجود او دانست و این همان نظری است که مبنای حکمت دکارت واقع شد. در فصل اول از بخش دوم کتاب حدیث نفس وی، عقل به آگوستین میگوید:

- ای که میخواهی بدانی، میدانی که هستی؟

- من نمیدانم.

- از کجا آمده‌ای؟

- نمیدانم.

- آیا احساس میکنی که در حرکتی؟

- نمیدانم.

- آیا میدانی که می‌اندیشی؟

- میدانم.

این گفته حاوی قضیه «کوگیتو» است، زیرا از فکر به وجود پی میبرد؛ بدین معنا که اگر آدمی به وجود خود شناخت نداشته باشد، در مورد آن یقین نخواهد داشت. البته آگوستین با یقین به هستی و وجود خود، نه تنها ثابت میکند که هست، بلکه بر او روشن میشود که چه هست. دکارت نیز اینگونه آغاز میکند تا به یقین برسد. در واقع سنگ بنای تزلزل‌ناپذیر فلسفه دکارت، قضیه

۴۵



«کوگیتو»ی دکارت و جهات تاریخی آن...

شماره اول تابستان ۸۹

«می‌اندیشم، پس هستم» است. بنابراین، برخلاف تفاوت‌هایی که در دیدگاه این دو وجود دارد، هر دو از خود آغاز میکنند و در ابطال مذهب شک، اثبات مجرد نفس و اثبات خدا، از همین اصل استفاده مینمایند. بنابراین، برای آگوستین و دکارت تحت تأثیر او، تأمل نفسانی پیرامون خود، نقطه شروع فهم عقلی واقعیات است.

دکارت در مورد همه چیز شک میکند و حتی فرض میکند که آفریننده این جهان، فریبکاری بسیار تر دست و تواناست و میگوید: «هر قدر هم مرا فریب دهد، باز هم من وجود دارم. هر اندازه بخواهد مرا بفریبد، هرگز نمیتواند کاری کند که من در همان حالی که فکر میکنم چیزی هستم، معدوم باشم».^(۱۳) این در واقع تکرار همان حرفی است که آگوستین در کتاب شهر خدا^(۱۴) (بخش ۱۱، فصل ۲۶) بازگو میکند:

اگر من در اشتباه هم باشم، باز هم وجود دارم، زیرا محال است کسی که وجود ندارد، فریب بخورد. بنابراین، همان فریب خوردگی من مستلزم وجود داشتن من است، پس چگونه ممکن است من در این اعتقاد که «هستم» فریب خورده باشم؟ زیرا این یک امر بدیهی است که در همان حال فریب خوردگی باید وجود داشته باشم.

بدینسان بنابر نظر آگوستین گرچه ممکن است ما در آنچه به فکرمان میرسد به راه خطا برویم و فریب بخوریم، اما به یقین میدانیم که زنده‌ایم، فکر میکنیم و هستیم. تمام این براهین شباهت به این جمله مشهور دکارت که «می‌اندیشم، پس هستم» دارند، اما آگوستین برخلاف دکارت، مسئله‌اش یافتن جای پای محکمی در میانه شک نیست تا از آن گام بگام بسوی حقایق یقینی دیگر پیش برود، بلکه برای آگوستین اینها صرفاً مثالهایی مجاب کننده از احتمال دستیابی به شناخت یقینی هستند که براحتی توجیهی برای رد و طرد شکگرایی فراهم می‌آورند. او در واقع بر این یقینهای تردیدناپذیر توقف نمیکند. همچنین در درجات مختلف یقین در

مقدمات قضایایی که آگوستین در مثالهای خود بکار میبرد، مانند: «قدم میزنم، پس هستم» در مقایسه با «می‌اندیشم، پس هستم» دکارت، اختلاف وجود دارد، زیرا برای دکارت تفکر صفت ذاتی نفس است و از اینرو بدیهی می‌باشد. اصلاً دکارت بر عدم امکان تفکر بدون وجود تأکید دارد، در صورتی که بین قدم زدن و وجود داشتن هیچ ضرورت منطقی وجود ندارد.

آگوستین انسان را بعنوان صورت^۱ خدا تعریف میکند، زیرا در حوزه مسیحیت همیشه به انسان بعنوان مرکز و محور خلق خدا نگریسته میشود و اعتقاد بر این است که از میان همه موجودات فقط انسان از زندگی جاویدان بهرمنند است و حیات اخروی خواهد داشت، از اینرو نمیتوان او را مساوی موجودات طبیعی تلقی کرد. در واقع انسان با این یقین به هستی خویش بر خود خویش که اندیشیدن است، آگاه میشود و هنگامی که خود را مییابد، میفهمد که او با سایر موجودات فرق دارد، زیرا سایر حیوانات هستند، اما نمیشناسند.

آگوستین میگوید: انسان شبیه خداوند آفریده شد و در موقع خلقت وقتی که از دستهای آفریدگار بدر آمد، همسان و همشکل الگوی خود بود، ولی بعد از سقوط حضرت آدم، خرابی به همه جا روی آورد. از آن روز به بعد، قوه اصلی و بدویش دچار تیرگی کامل شد؛ چنانکه در صورت تنهایی قادر به طی کردن راه معکوس نمیشد. عقل نمیتواند بتنهایی و صرفاً از راه مجاهدت، ذات بی‌آلایش اولیه خود را باز یابد. پس اگر چنین اصلاحی میسر گردد، فقط بکمک قوای فوق طبیعی و تفضل الهی خواهد بود. بدین طریق تصور جدیدی از انسان در ذهن آگوستین بوجود آمد و بهمین صورت در برخی از نظامهای فکری قرون وسطی منعکس گردید.

در فلسفه آگوستین، انسان در برابر خدا قرار دارد و جهان، خارج از رابطه^{۴۷} من (انسان) و تو (خدا) میباشد؛ بعبارتی جهان «او» است. بدین ترتیب آگوستین

1. image

طرح تام و تمام جدایی انسان از طبیعت را میریزد و او را در برابر خدای شخصی قرار میدهد و در این رابطه است که بشر خود احساس شخصیت میکند و این مرحله تازه‌یی در تاریخ تفکر بشر درباره خود بشمار میرود که دیگر در آن، مدار تفکر، خود است، نه عالم.

یکی از اهداف آگوستین تأکید بر اراده آزاد میباشد. زیرا از آنجایی که آدمیان با اراده‌شان عمل میکنند، میتوانند هرچه بیشتر به خدا نزدیک و بعبارتی عین او شوند و آنکه از خدا دور میگردد، حقیقت و وجودش را گم میکند. حرکت بسوی خدا، حرکت بسوی آزادی است. پس هر آزادی که بطرف خدا در حرکت نباشد، اختیار و آزادی باطل است. از میان موجودات، فقط انسان دارای قوه عقل و در نتیجه آزادی است، در حالیکه دیگر موجودات تابع زنجیره جبری علل طبیعی هستند. پس بر انسان است که هرچه بیشتر عقل را بکار گیرد تا فطرت انسانی خویش را هرچه بیشتر به فعلیت برساند.

در واقع تلاش آگوستین برای فهم عقلانی خدا در سایه ایمان، انسانشناسی فلسفی را بسط داد. زیرا او عقیده داشت که شخص برای ایمان باید تلاش کند تا آن را بفهمد و این مستلزم درجه خاصی از علم بخود است. او میگوید که اگر انسانها بصورت خدا آفریده شده‌اند، آن صورت باید در چیزی یافت شود که آنها را از حیوانات متمایز میکند؛ که همان نفس ناطقه است.^(۱۵)

همچنین انسان در نظر آگوستین بعنوان ترکیبی از جسم مادی فناپذیر و نفس غیرمادی که جاویدان است، در نظر گرفته میشود. انسان مرکب از روح و جسم است^(۱۶) و اگر هر یک از این اجزاء تشکیل دهنده را نداشته باشد، انسان نخواهد بود. اما با آنکه انسان متشکل از این دو جزء است، در عین حال واحد میباشد. او میگوید: انسان تا جایی که ما میدانیم روحی عقلانی است که از جسمی فانی و مادی استفاده میکند، بنابراین هرچند وجود روح مستقل از جسم است، اما هر روحی بدون آن ناکامل است و اساساً هر روحی سامان‌بخش

جسمش میباشد. وی معتقد است که نفس انسان طبیعتاً متمایل است در بدن زندگی کند و انفکاک آنها را جایز نمی‌شمارد. البته او هرگز توضیحی «متافیزیکی» از چگونگی اتحاد نفس و بدن نمیدهد، بلکه اتحاد آنها را رمزی لحاظ میکند و درک آن را به تحلیل ذهنی امکانپذیر میداند. بهرحال آگوستین انسان را بعنوان نفس متجسدی در نظر میگیرد که کاملاً خودآگاه است. البته چون نفس عقلانی باعث ایجاد شخص بشری میشود، شخصیت برای آگوستین ابتدائاً از نفس مأخوذ است.^(۱۷)

اینجاست که در مسیحیت با توجه به اتحاد بین نفس و بدن، زمینه‌ی فراهم میشود که در آن، نفس، نفس من است؛ یعنی نفس دیگر در من نیست، بلکه نفس همان من است و خود من همان نفسم. نفس امری نامحدود است و از حد خودآگاهی من فراتر میرود و طرح همین فکر است که انسان را «فاعل شناسا» میکند.

زمان نزد آگوستین و رهنمونی آن به کوگیتوی دکارت

با توجه به اینکه آگوستین حول محور رابطه‌ی نفس انسان با خداوند دور میزند، اما نمیتوان انتظار داشت که او بنحو مستقیم، مسائل مربوط به جهان مادی را مورد بحث و بررسی قرار میدهد، ولی بهر طریق باید گفت که این موضوع با توجه به مسئله‌ی آفرینش و خلقت، همیشه برای فلاسفه، بخصوص در مورد حدوث و قدم عالم مطرح بوده است. از اینرو، تحقیق پیرامون دیدگاه خاص آگوستین به زمان، برای تبیین تأملات او درباره‌ی آفرینش از ضروریات میباشد. لزوم چنین توجهی به زمان، به این دلیل است که آگوستین در آموزه‌ی آفرینش خود قائل بود که همه چیز از هیچ خلق میشود و برای او جهان حادث

۴۹



و مسبوق به عدم بود.^۱ اما چنین عقیده‌یی دربارهٔ عالم با مشکلات خاصی مواجه است؛ اینکه مثلاً چگونه ممکن است چیزی دفعتاً حادث شده باشد؟ پیش از آنکه جهان، هستی یابد، چه رخ میداده است؟ مسئلهٔ ترجیح بلا مرجح را چگونه باید توجیه کرد؟ و بعبارت دیگر چرا خدا جهان را در این زمان و نه در زمان دیگری آفریده است؟

بعقیدهٔ آگوستین تمام مشکلات دربارهٔ مسئلهٔ خلقت از تصویری ناشی میشود که ما در مورد زمان داریم؛ تصویری که فرد را وادار میکند که بپرسد «پیش از زمان» چه میگذشته است؟ در واقع وی زمان را چیزی از جنس واقعه یا سلسلهٔ وقایع میگیرد. او زمان را مانند امری سیال که چیزها در آن غوطه‌ورند یا چون جعبه‌یی که چیزها در آن جای میگیرند، در نظر نمیگیرد، بلکه زمان را میدان همهٔ روابط «پیشی» و «پسی» وقایع میداند؛ بعبارت دیگر زمان در نظر او رابطهٔ چیزهای زمانمند است.^(۱۸)

او میگوید: قرار گرفتن اراده و فعل خداوند در زمان خاص و معین برای خلق عالم، نمیتواند معنی و جهت داشته باشد. زیرا در اعترافات آگوستین آمده که اراده (فعل) خداوند مخلوق نیست، بلکه مقدم بر هر نوع خلقی است و هیچ خلقتی نمیتواند بدون وجود قبلی ارادهٔ (فعل) خلاق وجود داشته باشد، پس از آنجا که اراده (فعل) خداوند به ذات اوست، چطور میتواند پذیرفت که در ذات خداوند، چیز جدیدی پدید آمده باشد و اگر اینطور است، او را دیگر نمیتوان سرمدی دانست.^(۱۹)

در واقع آگوستین زمان را هم مخلوق میداند. بعبارتی او زمان را همزمان با خلقت میداند؛ یعنی پیش از خلقت، زمان نبوده است و همهٔ زمانها را خداوند خلق کرده است.

۵۰

1. Exnihilo

بدینسان آگوستین عینیت را از زمان نفی میکند و هیچ واقعیت خارجی برای آن قائل نیست. او معتقد است که با هیچ مقیاس خارجی نمیتوان زمان را سنجید و بنحو کامل منکر جنبه آفاقی زمان میشود و میگوید: «ما زمان را در گذرش با آگاهیمان اندازه میگیریم.»^(۲۰) بدینمعنا که ذهن در آگاهی از گذر زمان، میان انتظار آنچه پیش خواهد آمد و یاد آنچه گذشته است، باصطلاح «کشیده میشود». این نوع «کشیده شدن» ذهن به پیش و پس در محدوده توجهش به زمان حال، همان آگاهی ذهن از زمان است. او میگوید: در آگاهی ذهن، آنچه که عملاً گذشته است تا جایی که بخاطر آورده میشود، نوعی هستی کنونی دارد و آینده نیز تا جایی که منتظر است، چنین است. اما آگوستین این دقت را هم بخرج میدهد که بگوید، این بدان معنا نیست که گذشته و آینده بهر روی تا حدودی و بنحوی واقعیند، بلکه گذشته و آینده از حالات نفسانی ما هستند و آنچه مهم است، تنها حال میباشد. این بدان معناست که ما میتوانیم از گذشته و آینده بصورت حاضر در ذهن، در خاطر و در انتظارمان سخن بگوییم. بهرحال آگوستین دیدگاه نهاییش را در مورد معمای واقعیت زمان چنین بیان میکند: «بنظرم میرسد که زمان چیزی نیست مگر امتداد، هرچند نمیدانم امتداد چه چیز، شاید امتداد خودِ ذهن.»^(۲۱)

بنابراین، آگوستین صرفاً از لحاظ نفسانی به زمان توجه دارد و آن را فقط از نظر ذهنی و درونی قابل بررسی میداند. این نظریه او که زمان، چیزی جز جنبه‌یی از افکار ما نیست، یکی از اشکال «فلسفه مبتنی بر موضوعیت»^۱ است و او را بجایی راهنمون میشود که به «کوگیتو»ی دکارت می‌انجامد.

دکارت در اصل ۲۱ بخش اول اصول فلسفه میگوید: اگر به طبیعت زمان یا

دیرند^۲ حیات خود بنگریم، درمیابیم که نمیتوان در حقیقت این برهان شک کرد (دکارت صرف دیرند حیات ما را برای اثبات وجود خدا کافی میداند). زیرا

1. Subjectivism
2. Duration



«کوگیتو»ی دکارت و جهات تاریخی آن...

زمان از نوع اشیائی است که اجزاء آن مبتنی بر یکدیگر و همزمان نیستند، چون اگر علتی به خلقت ما ادامه ندهد (یعنی ما را در وجود ابقا نکند) از این واقعیت که ما اکنون وجود داریم، چنین امری بر نمی آید که در لحظه بعد هم وجود خواهیم داشت. باسانی میتوان تشخیص داد که در خود ما هیچ نیرویی وجود ندارد که با آن بتوانیم ادامه حیات دهیم یا خود را حتی برای لحظه‌یی حفظ کنیم. در حالیکه آن خدای قادری که میتواند ما را در ماسواء حفظ کند، به طریق اولی میتواند خود را نیز حفظ نماید؛ بطوری که برای بقای خویش نیازمند غیر نباشد، زیرا وی بهر حال خداست. بنابراین، تصور دکارت از زمان باید تصور واقعیتی ناپیوسته باشد که براسستی تقسیم‌پذیر است. در نتیجه، بقای حیات ما در هر لحظه از زمان، منوط بهمان توان آفرینندگی است که در خلقت ما بکاررفته است. پس در واقع ادامه خلقت، نوعی تجدید خلقت در هر لحظه است.

حقیقت نفس در انسان معلق ابن‌سینا

نظریه «انسان معلق» که در ابتدای رساله در باب نفس ابن‌سینا آمده است، بیانگر این است که اگر انسان در موقعیتی کامل بوجود می‌آمد، اما کور و معلق در هوا بود و قادر به درک هیچ چیزی از طریق احساساتش نبود، آیا قادر بود وجود خودش را اثبات نماید؟ در چنین حالتی او نمیتوانست وجود بدنش را ثابت کند، چرا که وی از جهت تجربی از آن آگاه نبود. این نظریه میتواند استقلال بدن از نفس را نشان دهد و گونه‌یی ثنویت را اثبات نماید.

۵۲

چنین فردی در این حالت نمیتواند شک کند که خودش وجود دارد؛ بعبارت دیگر، چنین کسی با چنین حالتی در موجودیت خود شک نمیکند، هرچند که اثبات وجود هر چیزی از اجزایش بر او دشوار باشد. او حتی نمیتواند تصور

جسم کند. وجودی که او احساس میکند، مجرد از مکان و طول و عرض و عمق است. بنابراین، تصور او از موجودیت خود هرگز در نتیجه حواس یا از طریق جسم نیست، پس باید از مبدأ دیگری که غیر از جسم است و با جسم مغایرت کامل دارد، باشد که همان نفس است. از اینرو، این نظریه میتواند مؤید خودآگاهی نفس و جوهریت آن قلمداد گردد.

این نظریه مبتنی بر این است که ادراکات متمایز، مستلزم حقایق متمایزی هستند که از آنها صادر میشوند. آدمی میتواند مجرد از هر چیزی باشد، جز نفسش که اساس شخصیت و ذات و ماهیت اوست. همه حقایق عالم وجود، بوسیله واسطه‌یی به ما میرسد و تنها یک حقیقت است که ما از آن ادراک مستقیم و بلاواسطه داریم و تنها در این حقیقت است که نمیتوانیم لحظه‌یی شک کنیم، زیرا عمل آن همواره به وجود ما گواهی میدهد.

در تنبیه اول / اشارات آمده است که انسان بخود علم دارد و معلوم او - نفس - مستقل از بدن میباشد:

به خویشتن آی و بیندیش! هرگاه تندرست باشی، بلکه در غیرتندرستی هم، در وقتی که چیزی را بدرستی دریابی، آیا از هستی خود غافل و بیخبری؟... بلکه خوابیده در خوابش و مست در مستی از خود غفلت ندارد، هرچند که دریافت ذات خود را از یاد ببرد و اگر فرض کنی که... دارای وضع و هیأتی هستی که اندام خود را ببینی و لمس نکنی، بلکه آن اجزاء یک لحظه در هوای آزاد معلق باشد، در چنین حالتی خود را خواهی یافت که جز از ثبوت هستی خود از همه چیز غافل^(۲۲).

در اینجا، عمده کلام ابن‌سینا این است که نفس، هیچیک از اعضای ظاهر و باطن نیست، بلکه وجودش مستقل از اندام است و تلاش میکند تا با تصور چهار حالت برای انسان - بیداری، خواب، مستی و تصور انسان بصورت معلق و بدون اندام در فضا و خلاء - اثبات کند که هیچ تصویری بدیهیتر از دریافت و

تصور «من» و هیچ تصدیقی آشکارتر و روشنتر از تصدیق هستی «من» نیست. (۲۳)

ابن‌سینا در تنبیه سوم نیز دلیل می‌آورد که معلوم نفس در مورد خویش، اعضا و جوارح نیست، زیرا با وجود تحول و تغییر سلولی اعضا، باز هم انسان در مورد خویش تصور واحدی از گذشته تا آینده دارد. بعبارت دیگر، درک وحدت شخصیت دارد و با وجود اینکه از مغز و قلب خود غافل است، در عین حال، علم به «من» خویش دارد. پس معلوم انسان نسبت به خویشتن، اعضا و جوارح نیست.

آیا می‌توانی بفهمی که دریافت شده تو چیست؟ آیا پوست تو است که به دیده خود در مییابی؟ نه، چنین نیست. چه هرگاه تو از پوست بیرون آبی و پوست دیگر جانشین آن گردد، تو، تو هستی. آیا آن دریافتی چیزی است که به لامسه خود در مییابی؟ و باز هم آن جز ظواهر اندام تو نیست؟ نه چنین است؛ زیرا حال ملموسان مانند دیدنیهاست که بیان آن گذشت. با اینکه در فرض نخستین، حواس را از کارهایشان غافل قرار دادیم. پس روشن شد که دریافتی تو در این هنگام، عضوی از اندامهای تو مانند قلب و دماغ (مغز) نیست. چگونه ممکن است که اینها دریافتی تو باشد، حال آنکه هستی آن دو، جز به دانش تشریح میسر نیست. پس دریافتی تو چیز دیگری است جز این اموری که برشمردیم. آنها را در نمییابی، با اینکه خودت را درک میکنی و چیزهایی نیست که وجود آنها در هستی تو لازم نباشد. پس دریافتی تو بهیچوجه در شمار مدرکات حسی و یا آنچه مشابه حس باشد، نخواهد بود. (۲۴)

پس، از مجموع کلام ابن‌سینا بدست می‌آید که او مدعی است انسان به خویشتن علم دارد و این نفس و خویشتن غیر از بدن اوست.

ابن‌سینا در نمط سوم/الاشارات و/التنبیهاات پس از آنکه برهان معروف «انسان معلق در فضا» را بیان میکند، تحت عنوان وهم و تنبیه میگوید: ممکن است تو بگویی من ذات خود را بلاواسطه شهود نمیکنم، بلکه از راه اثر و فعل او به وجود او پی میبرم. اما ما در جواب میگوییم: اولاً، برهان ما براین دلالت

میکند که انسان قطع نظر از هر فعل و حرکتی خود را مییابد. ثانیاً، هنگامی که فعل و اثری را شهود میکنی و میخواهی آن را دلیل بر وجود خود قرار دهی، آیا فعل و اثر مطلق را میبینی یا فعل مقید یعنی فعل خود را با اضافه به میم؟ در صورت اول، نمیتوانی نتیجه بگیری پس من هستم. زیرا فعل مطلق، دلیل بر فاعل مطلق است نه فاعل شخصی من. در صورت دوم، قبل از آنکه فعل را شهود کنی و دستکم هنگامی که فعل خود را شهود میکنی، خود را شهود مینمایی. پس دستکم هنگامی که وجود فعل بر تو ثابت است، وجود خود را ثابت و محقق میبینی. قوا و ابزارهایی که بوسیله آنها این کارهای معلوم بالذات را انجام میدهیم و هنگام استعمال بکار می‌اندازیم، دانسته بکار می‌اندازیم، نه آنکه با وسایل و قوای دیگری کشف کرده و سپس بکار انداخته باشیم. تصرفات عجیب و لطیفی که ما در موقع ادراکات مختلفه در اعضای ادراک انجام میدهیم، بی آنکه به این تصرفات و خواص و آثار آنها و اعضای که این تصرفات بوسیله آنها انجام میگیرد، علم داشته باشیم و تشخیص دهیم، امکان‌پذیر نیست، مانند: اعمال تحریک و قبض و بسط که در عضلات گوناگون برای کارهای گوناگون دیدن و شنیدن و بوییدن و جز اینها میکنیم.^(۲۵)

ابن‌سینا برای تبیین وحدت نفس و وحدت شخصیت در طول عمر آدمی اظهار میدارد که اگر در هر چیزی شک و تردید داشته باشیم، در این موضوع تردیدی نداریم که وجود داریم؛ بعبارت دیگر، من هستم و در هستی خویش تردید ندارم و علم من به وجود من، باصطلاح فلسفه، علم حضوری است نه حصولی؛ یعنی من نزد خودم حاضر هستم و از خودم جدا نیستم. بطور کلی، آگاهی و علم انسان از خودش از روشنترین معلومات است و احتیاج به استدلال ندارد. نکته دیگر این است که «من» در آغاز عمر یک واحد بیشتر نیست. «من» امروز همان «من» دیروز هستم که الان هم همان هستم و بهمین دلیل همه مردم از آغاز تا پایان عمر، مرا یک آدم می‌شناسند. حال سؤال این

است که این موجود واحد که سراسر عمر انسان باقی است، چیست؟ آیا ذرات و سلولهای بدن ما یا مجموعه سلولهای مغزی و فعل و انفعالات آن است؟ اینها دائماً در طول عمر انسانها تغییر میکنند، پس نمیتوانند نفس انسانی باشند، بلکه غیر از اجزاء مادی، یک حقیقت واحد ثابتی در سراسر عمر ما وجود دارد که تغییر و تحولی در آن راه ندارد و اساس وجود ما را همان تشکیل میدهد و عامل وحدت شخصیت است که از آن به «نفس ناطقه» تعبیر میکنیم.

ابن سینا نفس را بمعنای وسیع مبدأ حرکت در نظر میگیرد و همه کائنات را واجد این موهبت میدانند. او به نفس فلکی، نباتی، حیوانی و در مرتبه آخر به نفس انسانی قائل است و پس از سعی وافی در اثبات نفس و تعریف هر یک از اقسام آن، به این نکته اشاره میکند که نفس جوهری واحد است که دارای قوا و افعال مختلف و گوناگون میباشد و رابطه نزدیکی با بدن دارد.^(۲۶)

رابطه نفس با بدن چیزی نیست که تنها مورد توجه فیلسوفان و حکما بوده باشد، بلکه هرکسی بنابر تجربه شخصی خود به این رابطه توجه داشته و دارد. بنابر نظر ابن سینا، جنبه های دوگانه وجود انسان یعنی ابعاد مادی و معنوی، بدنی و نفسانی به یکدیگر بستگی دارند و اگر تغییراتی در هر یک از این دو جنبه وجود روی دهد، جنبه دیگر را نیز بشدت تحت تأثیر قرار میدهد و عکس العملهایی را در آن ایجاد مینماید. بسیاری از فلاسفه بر آن شده اند که چگونگی این رابطه را روشن سازند و هر یک در این زمینه نظریات گوناگونی ابراز داشته اند.

همخوانی نظریه ابن سینا و کوگیتوی دکارت

روشن است که نقطه شروع و بنیادی معرفت دکارتی نیز در وجود هر فرد قرار دارد؛ در تجربه اش از یقینی که او باید از وجود خودش داشته باشد. در

واقع یقین دکارت بخود بعنوان موجود متفکر به این معنی است که مفهوم واضحی از خود دارد، اما هنوز بیقین نمیداند که دارای جسم است و در قبول اینکه دارای نفس است، هیچ اتکایی به وجود جسم ندارد.

در واقع «من» از حیث مابعدالطبیعی، استقلال کامل دارد و بهیچوجه مشروط و مقید به شرایط مکانی و زمانی نیست. عبارتی «من» مابعدالطبیعی دکارت بنحو بنیادی صرفاً ماقبل‌الطبیعی است و مستقل از هر نوع شناخت در طبیعیات بکار میپردازد.

بدینسان «کوگیتو»ی دکارت نوعی شهود محض عقلی است که بنحو بیواسطه، بدون کوچکترین دخالت حکم و استدلالی روشن میشود. در واقع «فکر میکنم» دکارت نوعی «انسان معلق» ابن‌سیناست که بدون توسل به چیزی بنحو بیواسطه و محض، نسبت بخود شعور دارد؛ یعنی تنها چیزی است که بهیچوجه در مظان شک قرار نمیگیرد. از لحاظی «فکر میکنم» تنها تصور واضح و متمایز است، ولی هنوز بخودی خود نوعی شناخت نیست، بلکه نمونه‌یی از ظهور جنبه قائم به ذات است که نه فقط استقلال کامل خود را نسبت به جسم، بلکه حتی نسبت به نفس نیز محرز میدارد. «فکر» جوهر نفس است؛ یعنی تنها چیزی در نفس است که ورای صفات و حالات و کل امور عرضی آن بروز میکند.

بنحو کلی میتوان گفت که در «کوگیتو»ی دکارت، گویی «انسان معلق» ابن‌سینا اتکای فکر و هستی خود را همان نکته تلاقی فکر و هستی مییابد. زیرا هستی از طریق فکر بنحو مستقیم و بیواسطه نسبت به خود حضور دارد و فکر با آگاهی از خود، هستی پیدا میکند. «فکر میکنم» محل تطابق فکر و هستی است.

بنابراین، دکارت وجود را مسلّم میگیرد و آن را چیزی جز «کوگیتو» نمیداند. از اینرو، نکته فلسفی و منطقی که از عبارت «می‌اندیشم، پس هستم» میتوان دریافت، این است که در این عبارت که کلید فلسفه دکارت است، شناسایی مقدم

بر هستی قرار گرفته و «هست بودن» از «اندیشیدن» نتیجه گرفته شده است و این خود سنگ اول بنای جدایی «معرفت‌شناسی» از «هستی‌شناسی» و اصالت بخشیدن به شناسایی می‌باشد.

از سویی در فلسفه ابن‌سینا، آدمی می‌تواند در یک نوع خاص از معرفت، حقیقت و واقعیت را چنانکه فی‌نفسه هست، ملاقات کند و آن «علم حضوری» است. علم حضوری، علم نفس به خود و ذات خود است که در مقابل «علم حصولی» قرار دارد. در علم حضوری، نفس هم عالم است و هم معلوم. بدین ترتیب ما نخستین بار به حقیقت هستی و وجود، از طریق علم حضوری، یعنی از طریق علم خود به ذات خود پی‌می‌بریم، از اینرو علم حضوری محل تلاقی معرفت و وجود یا فکر و هستی است.

نتیجه‌گیری

همواره در تاریخ تفکر، بزرگانی را میتوان یافت که اندیشه‌های آنها برای قرن‌ها آبخور فکری بزرگان دیگر بوده است و اهمیت اندیشه‌های آنها بحدی بوده که میتوان هر یک را نماد دورانی از تفکر فلسفی دانست؛ آگوستین، ابن‌سینا و دکارت از این دسته‌اند. آگوستین بعنوان نخستین متفکر بزرگ مسیحی که در سراسر قرون وسطی تأثیری شگرف داشت، شیوه‌یی از تفکر را پیش مینهد که سیر آن به دکارت میرسد. برغم تفاوت‌هایی که در دیدگاه آگوستین و دکارت وجود دارد، هر دو از «خود» آغاز میکنند. شباهت اصلی این دو را بسیاری در این امر میدانند که آگوستین میگوید: «اگر من خطا میکنم، پس هستم» و دکارت نیز میگوید: «من می‌اندیشم، پس هستم». آگوستین ابتدا برای دریافت حقیقت شک میکند، اما برخلاف دکارت، برای او «خطا میکنم، پس هستم» یا «قدم میزنم، پس هستم» مثالهای مجاب‌کننده از احتمال دستیابی به

شناخت یقینی هستند که براحتی توجیهی برای رد و طرد شک گرایمی فراهم می‌آورند.

بعلاوه آگوستین عینیت را از زمان نفی میکند و هیچ واقعیت خارجی برای آن قائل نیست، بلکه صرفاً از لحاظ انفسی به زمان توجه دارد و آن را فقط از نظر ذهنی و درونی قابل بررسی میداند. این نظریه او که زمان چیزی جز جنبه‌یی از افکار ما نیست، یکی از اشکال «فلسفه مبتنی بر موضوعیت»^(۲۷) است و او را بجایی رهنمون شد که «کوگیتو»ی دکارت را پیش‌بینی کرد.

از سوی دیگر از آنجا که شهود عقلی یعنی تماس بیواسطه با حقایق از طریق علم حضوری یعنی علم نفس بخود و علم آن به قوا و احوال کیفیات خود قابل حصول است، اصولاً در معرفت‌شناسی فلسفه ابن‌سینا، سنگ بنای علم حصولی، علم حضوری است و بهترین مصداق علم حضوری هم علم نفس به ذات خود است. ابن‌سینا در این راستا با برهان «انسان معلق» خویش ثابت میکند که انسان در هیچ حالی از حالات، از خویشستن خویش غافل نیست. دکارت نیز با تکیه بر اصل «من می‌اندیشم» بر این عقیده است که انسان از طریق شهود ذهنی، وجود اندیشه را در خود مییابد و از آنجا که هر اندیشه‌یی ضرورتاً دلالت بر وجود یک اندیشنده دارد، پس وجود من، اندیشنده را نتیجه میگیرد و نظام فلسفی خویش را بر همین اصل استوار میسازد. به این ترتیب، ابن‌سینا و دکارت هر یک از طریق برهان خود، علاوه بر اثبات نفس، تجرد نفس و تمایز آن را از بدن نتیجه میگیرند.

بدینسان میتوان گفت که ابن‌سینا نه فقط از جهات مابعدالطبیعه، بلکه از جهت روانشناختی نیز به این اصل دکارت که «می‌اندیشم، پس هستم» بسیار نزدیک میشود و آن در جایی است که تمایز میان جسم و روح را روشن میسازد و بر استقلال کامل روح از جسم تأکید میکند.

لازم بذکر است که تأثیر ابن‌سینا بر دکارت انکار ناشدنی است، هرچند که این تأثیر اصلاً بطور مستقیم نبوده و حتی نمیتوان احتمال داد که او مستقیماً متنی از ابن‌سینا را خوانده باشد. دکارت از لحاظ فلسفه اولی نه فقط تحت تأثیر سوآرز^۱، حقوقدان و متکلم بزرگ اسپانیایی بوده، بلکه در نوشته‌های اصلی لاتینی خود، مستقیماً از اصطلاحات او استفاده کرده و اگر هم وجوه مشترک و قرابتی بین دکارت و ابن‌سینا دیده میشود، از طریق سنت سوآرز بوده است.

پی‌نوشتها:

۱. دکارت، رنه، *تأملات در فلسفه اولی*، تأمل دوم.
۲. همانجا.
۳. دکارت، رنه، *اصول فلسفه*، بخش اول، اصل هفتم.
۴. همانجا.
۵. همان، اصل هشتم.
6. Margaret D. Wilson, *Descartes*, p. 213.
۷. *تأملات در فلسفه اولی*، تأمل دوم، ص ۴۲.
8. G.R.T. Ross, *The Philosophical Works of Descartes, Replies to the Second Set of Objection*, pp 30-51.
۹. *اصول فلسفه*، بخش اول، اصل ۴۹.
۱۰. آگوستین در سال ۳۵۴ م در تاگاست (شهر کوچکی در آفریقای شمالی) از پدری بت‌پرست بنام پاتریسیوس و مادری مسیحی بنام مونیکا دنیا آمد. او در نوزده سالگی با آیین مانوی آشنا شد و در حلقه مانویان درآمد، ولی در سال ۳۸۲ م نادرستی اندیشه‌های آنان را دریافت و در ۳۸۵ م به آموختن اصول و مبانی مسیحیت بمنظور آمادگی برای غسل تعمید و ایمان به این آیین پرداخت و در سال ۴۲۰ م درگذشت.
۱۱. یاسپرس، کارل، *آگوستین*، ترجمه محمد حسن لطفی، ص ۲۶.
۱۲. لازم بذکر است که در دیگر موارد فکری نیز میتوان بین آگوستین و دکارت شباهتهایی را دید. مثلاً در مورد نسبت ایمان و عقل دیده میشود که برای آگوستین عقل و ایمان دو

1. Suarez

منبع نیستند که نخست از هم جدا باشند و سپس بهم برسند، بلکه عقل در ایمان است و ایمان در عقل. آگوستین مبارزه‌ی میان آن دو که سرانجام با شکست و تسلیم عقل به پایان برسد، نمی‌شناسد. در اندیشهٔ دکارت نیز که فلسفهٔ اولی را زیربنا میداند و الهیات را مبتنی بر عقل میکند، نوعی تعادل واقعی فکری میبینیم. زیرا او با اثبات وجود خداوند و قبول اینکه انسان در عین استقلال، از آنجایی که نمیتواند به علل غایی پی‌ببرد، محدودیتهایی دارد، بر این عقیده است که باید در این مسائل به ایمان اکتفا کند. بنابراین میتوان نوعی قرابت و تشابه بین نظر آگوستین و دکارت دربارهٔ ایمان دید؛ برای هر دو، بسیاری از حقایق براساس ایمان پذیرفته میشود و هر دو نیز به معرفت تکیه دارند.

۱۳. تأملات در فلسفه اولی، تأمل دوم.

۱۴. *Cite de Dieu* کتاب شهر خدا مهمترین اثری است که از ابتدای پیدایش مسیحیت تا قرن ششم میلادی دربارهٔ اختلاف نظری و سیاسی مسیحیان و مردمی که هنوز به اعتقادات باستانی خود وفادار مانده‌اند، به رشته تحریر درآمده است. همچنین میتوان آن را نوعی دائرةالمعارف تحلیلی و استدلالی نیز دانست که افکار و عقاید مختلف دینی و فلسفی را که هنوز در اوایل قرن پنجم میلادی میان رومیان وجود داشته، مطرح ساخته است.

15. W.J. Hanky, "A Review to Descartes and Augustine" (Stephen). p. 25 (*The Internet Encyclopdia of Philosophy*).

16. Saint Augustine, *De quantitate anima* (.....) xiii, p. 22.

17. Mary T. Clark. *Plotinus, Augustine, Aquinas on Person and Ego*, pp. 11-169 (WWW.//A:20th/wcp).

18. Saint Augustine, *Confessions*, trans. By R.S. Pine – Corrin, xi. 10. 12-14.

۱۹. آگوستین، *اعترافات*، برگرفته از: *فلسفه در قرون وسطی*، کریم مجتهدی، ص ۷۴.

20. *Confessions*. xi. 16. 21-27.

21. *Ibid.*, pp. 16, 26, 23.

۲۲. ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، نمط سوم، فصل اول، ص ۱۵۹.

۲۳. چنانکه مولانا گفته است:

زیر و بالا و پس وصف تن است بی‌جهت آن ذات، جان روشن است
برگشا از نور پاک شه نظر تا نپنداری تو چون کوه نظر

۲۴. *الاشارات و التنبيهات*، نمط سوم، فصل اول، ص ۱۶۲.

۲۵. همان، ص ۱۶۴.

۲۶. سیاسی، علی‌اکبر، *علم النفس ابن سینا و تطبیق آن با روانشناسی جدید*، ص ۲۳.

27. *Confessions*, 16, 26, 23.

منابع فارسی:

۱. مجتهدی، کریم، *فلسفه در قرون وسطی*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۹.
۲. ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۸.
۳. دکارت، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۴.
۴. صانعی دره‌بیدی، منوچهر، *فلسفه دکارت*، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۶.

منابع انگلیسی:

1. Margaret D. Wilson (1978), *Descartes*, New York: Meridian.
2. G. R. T. Ross, (1969) *The Philosophical Works of Descartes, Replies to the Second Set of Objection*, Cambridge University Press.
3. Saint Augustine, *Confessions* (1973), trans. by R.S. Pine-Corrin, London: Penguin Books.

