

«من» و معیار تشخیص آن از «غیر»

از منظر سهروردی، ملاصدرا، دکارت

سکینه غریبی^(۱)

سهراب حقیقت^(۲)

منصور ایمانیپور^(۳)

چکیده
میدانند، اما ملاک دکارت وضوح و تمایز است که بنظر میرسد همان امری است که سهروردی و ملاصدرا آن را علم حضوری مستمر یا خودآگاهی مینامند. در نتیجه، میتوان گفت که ملاک تمایز «من حقیقی» از نظر هر سه فیلسوف یکسان است.

کلیدواژگان: انسان، من، خودآگاهی، علم حضوری، سهروردی، ملاصدرا، دکارت.

مقدمه

خودشناسی اساس و پایه شناخت سایر موجودات است و از نظر برخی، این امر با خودآگاهی یا علم به وجود نفس تحقق می‌یابد. خودآگاهی امری است که در دیگر آگاهی نیز تأثیر دارد و تا انسان نسبت به وجود نفس خود و ماهیت آن وقوف پیدا نکند، نمیتواند به حقایق سایر موجودات پی ببرد. ابن‌سینا در باب تقدم خودآگاهی بر سایر معارف معتقد است که خودآگاهی شرط لازم هر نوع معرفتی است (طوسی، ۱۳۷۵: ۲/۲۹۴).

پژوهش حاضر به بیان هویت و مصداق «من» و نیز ملاک تشخیص «من حقیقی» از غیر، از دیدگاه سهروردی، ملاصدرا و دکارت پرداخته است. از نظر این سه فیلسوف، «من» هویت ظاهر و خودپیدایی است که انسان با علم حضوری بدان خودآگاهی می‌یابد. مصداق من حقیقی نزد سهروردی نور مجرد است که با ظهور دائمی ذات، از خودآگاهی مستمر برخوردار می‌باشد. در فلسفه ملاصدرا، مصداق آن مرتبه‌یی از وجود است که در بستر حرکت جوهری دائماً متطور بوده و مملکتی ذومراتب است که هویتی ثابت ندارد، و نزد دکارت بُعد مجردی است که بنحو دائمی در حال اندیشیدن است. بنابراین، در واقع هر سه فیلسوف «من» حقیقی را من مدرک، عالم و اندیشنده میدانند. ملاک تمییز من حقیقی نیز نزد آنها یکی است، زیرا سهروردی و ملاصدرا علم مستمر و عدم غفلت از خود را که در واقع همان خودآگاهی است، ملاک تمییز من حقیقی

* این مقاله برگرفته از پایان نامه دکتری است.

(۱). دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران (نویسنده مسئول)؛ segharibi@gmail.com

(۲). استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران؛ h.sohrab58@yahoo.com

(۳). دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران؛ man3ima@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۸ تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۲/۲۲ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1400.26.4.6.5

شناخت حقیقت انسان را میتوان یکی از مهمترین زمینه‌های تأملات و تفکرات اندیشمندان، عرفا و فیلسوفان جهان اسلام دانست؛ آنها بخوبی دریافته‌اند که در شناخت انسان، با موجودی بسیار پیچیده مواجهند و پی‌بردن به حقیقت آن امری دشوار است (اکبریان، ۱۳۸۸: ۱۱). سهروردی در تلویحات در باب «علم نفس به خود»، مشاهده و مکاشفه‌ی را بیان نموده که تحت عنوان «حکایه و منام» بصورت یک گفتگوی دوستانه با ارسطو آن را مطرح کرده است و در آن بر اهمیت علم به نفس تأکید زیادی دارد (سهروردی، ۱۳۷۵: ۷۰). ملاصدرا نیز شناخت «نفس» را نردبانی برای معرفت به خداوند قلمداد کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۶/۱)؛ از اینروست که وی هیچ علمی را اوثق و اقوی از علم انسان به خویش ندانسته و آن را اول‌العلوم و اقدم آنها میداند (اکبریان، ۱۳۸۸: ۱۵).

در میان فیلسوفان غرب نیز، دکارت بر آن بوده که شناخت علمی امری ممکن است و با فعالیت عقلانی میتوان به کشف حقیقت نائل شد؛ اما برای کشف حقیقت ابتدا باید ذهن را از مفاهیم مخدوش، مبهم و عوامل خطا پاکسازی کرد. او برای رسیدن به معرفت و حقیقت، از جستجوی یقین آغاز نموده و هر آنچه را که کمترین شکی به آن داشته، از ذهن خود بیرون کرده است (حسن‌زاده، ۱۳۸۷: ۷۹) و در نهایت فقط این «من» متفکر است که به یقین برای او آشکار میگردد (Descartes, 2002: p. 10).

با توجه به اینکه از نظر برخی فیلسوفان، انسان موجودی دو ساحتی است، باید این سؤال مطرح شود که مصداق من حقیقی انسان، ناظر به کدام

ساحت آدمی است؟ نفس، بدن یا هر دو؟ همانگونه که بیان شد، بررسی و تحقیق در باب خودآگاهی بعنوان مبدأ معرفت به خدا و سایر امور در فلسفه از اهمیت خاصی برخوردار است و حتی از نظر برخی فیلسوفان، بدون علم به «من» هیچ معرفت دیگری نیز نمیتواند حاصل شود و مقدمه هر شناختی خودآگاهی و خودشناسی است.

تا آنجا که نگارنده میان منابع اعم از کتاب و مقاله - جستجو نموده، درباره تبیین ماهیت «من» حقیقی و ملاک تمییز و تشخیص آن از «غیر»، بطور مستقل پرداخته نشده است؛ لذا با توجه به جایگاه مهمی که خودآگاهی و علم به «من» در اندیشه فیلسوفان دارد، در پژوهش حاضر برآنیم تا چستی «من» حقیقی و همچنین معیار تشخیص «من» از غیر را در نظام فکری سهروردی، ملاصدرا و دکارت بررسی و بیان نماییم.

۱. «من حقیقی»

ابتدا لازم است مصداق من حقیقی را از نظر سهروردی، ملاصدرا و دکارت تبیین نماییم و نشان دهیم که من حقیقی نزد هر یک از این فیلسوفان بر کدام ساحت وجودی انسان دلالت دارد و ماهیت آن چیست؟

۱-۱. «من حقیقی» از دیدگاه سهروردی

نظام فلسفی سهروردی مبتنی بر مفهوم «نور» است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۱۱/۲ و ۱۱۲؛ همان: ۲۰۴/۴) و انسان در این نظام، موجودی دو ساحتی و مرکب از نفس و بدن یا -بتعبیر شیخ اشراق - نور و ظلمت است (همان: ۳ / ۱۳۴). در دیدگاه اشراقی، حقیقت انسان متعلق به عالم انوار است اما در

اسارت بدن ظلمانی است و با اینحال، شوق و عشق بسمت مبدأ داشته و در تلاش است از عالم ماده و ظلمات رهایی یابد و بسوی نور و وادی ابدی نورانی بازگردد (همان: ۲/ ۲۲۴). حقیقت انسان نور اسپهبدی است که مدبر بدن است و توسط روح حیوانی با بدن مرتبط میشود و در جسم تصرف میکند؛ روح حیوانی از جسم لطیفتر است و مناسبات بیشتری با نفس ناطقه دارد. بهمین دلیل، نور اسپهبدی میتواند از طریق این روح در بدن تصرف کند (همان: ۲/ ۲۰۶؛ هروی، ۱۳۶۳: ۱۲۹).

خودآگاهی و علم به «من»، از طریق علم حصولی نیست بلکه حاصل علمی حضوری و فطری است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴/ ۲۰۴) و صور ادراکی نمیتوانند ما را به این علم برسانند زیرا نسبت به انسان، «او» خواهند بود؛ اساس علم انسان به خود، حضور ذات مدرک نزد مدرک است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶: ۵۴۸). سهروردی در حکمة الاشراق بیان میکند که حقیقت انسان، جسم و مثال معلق نیست زیرا آنچه میتواند مظهر نفس انسان گردد، گاهی جسم است و گاهی مثال معلق؛ مصداق مورد اول، نفوسی است که وابسته به بدن انسانی است و مصداق مورد دوم، نفوسی است که در عالم خواب ظاهر میشوند. او معتقد است مظهر نفس چه جسم باشد یا مثل معلقه، آنچه مسلم است اینست که انسان در هر دو حالت هرگز خود را فراموش نمیکند، ولی جسم بودن یا مثال معلق بودن را ممکن است فراموش کند، لذا میتوان ادعا کرد که حقیقت انسان نه جسم است و نه مثال معلق، زیرا انسان هرگز خود را فراموش نمیکند ولی این دورا ممکن است فراموش کند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/ ۲۲۴؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶: ۵۶۶). حاصل آنکه

سهروردی حقیقت انسان را نور میداند و با تحلیل پدیدارشناسانه از علم انسان به خود، و حضوری و شهودی بودن این علم زمینه را فراهم میکند تا نشان دهد که مصداق حقیقت انسان که نور است، ناظر به بعد مجرد وی است، نه جسم یا مثال معلقه. حقیقت نور-خواه جوهری باشد همچون نفس نوری، یا عرضی باشد همچون نور آفتاب- امری واضح و آشکار و بلکه اظهر اشیاء است و سبب پیدایی امور دیگر نیز میشود (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/ ۱۱۴-۱۱۲). بنابراین میتوان گفت حقیقت انسان از نظر سهروردی، حقیقتی ادراکی است؛ چرا که ادراک، چیزی جز التفات نفس نیست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶: ۵۶۹)؛ بعبارت دیگر، حقیقت وجودی نفس، حقیقتی خودپیدا است که در خود غوطه ور است و شاهد و نظاره‌گر خود است و نسبت به خود سراسر ظهور و نور است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۲۲). حاصل آنکه سهروردی معتقد است نفس و هر امر مجردی، نور است. مجردات نیز نزد او امور بسیطی هستند که سراسر وجود بسیطشان را نور تشکیل میدهد، لذا ماهیت و حقیقت انسان که بعد نورانی اوست، حقیقتی خودپیدا، آشکار و قابل ادراک است.

۱-۲. «من حقیقی» از نظر ملاصدرا

ابن سینا درباره تمایز نفس و بدن و علم انسان به ذات خود، عبارت ذیل را بیان نموده و ملاصدرا نیز در أسفار بعنوان دلیلی برای این تمایز، به آن اشاره کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۸/ ۴۷):

اگر در ابتدای خلقت خود را کامل‌العقل و صحیح‌البدن فرض کنی، در فضای مطلق و جدا از اعضای بدن و بدون اینکه از حواس

خود استفاده کنی، بدون دلیل و حد وسطی خود را فاقد همه چیز خواهی یافت، بجز ذات خود؛ و این یعنی بدون وساطت و نیاز به هیچ امر دیگری خود را درک خواهی کرد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۰ و ۸۱؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲ ب: ۲۵۴).

ابن سینا معتقد است «نفس» کمال اول برای بدن است و آن را بگونه‌یی تعریف می‌کند که بعنوان جوهری مستقل از بدن بتواند بعد از فنای بدن وجود داشته باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۲) و این یعنی انسان موجودی دوساحتی و مرکب از نفس و بدن است. اما براساس دیدگاه ملاصدرا انسان جسمانیة الحدوث است، بدین معنا که در آغاز امر و ابتدای حدوث، قائم به بدن و امری بالقوه است و سپس در هر وقتی، شأن خاصی را به تناسب و مطابق اوضاع مختلف دریافت می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ب: ۳۶۷/۵). از نظر وی نفس، صورت انسان است و هر صورتی همراه با ماده‌یی می‌باشد، لذا بدن بمنزلة آلت و ماده مطلق انسان است و آلت مطلق از آن جهت که مطلق است، توسط ذوالآلة تعیین می‌یابد؛ وجود ماده در غایت ابهام است و تنها توسط صورت تعیین می‌یابد و فانی در آن و متحد با آن است. بنابراین انسان مجموع نفس و جسم است، و موجود واحد مستمری است که تشخیص آن به صورت و نفس اوست (همو، ۱۳۸۱ الف: ۶۴۲-۶۴۱).

نفس، صورت انسان و فصل اخیر اوست (همو، ۱۳۸۱ ب: ۴۲۴/۵) و باتوجه به اینکه واقعیت و حقیقت هر چیزی به فصل یا صورت آن است (همو، ۱۳۸۰: ۳۰/۲)، حقیقت انسان، نفس اوست نه بدن. اما از آنجاکه صورت با ماده متحد است، بدن نیز مرتبه نازله نفس و از توابع وجود نفس در

مراتب نازله آن است (همو، ۱۳۸۲ الف: ۶۴/۹). تا زمانیکه نفس باقی است، خود انسان باقی است و تشخیص دارد زیرا تشخیص انسان به نفس اوست (همو، ۱۳۸۱ الف: ۶۴۱/۲-۶۴۰).

بنابراین ملاصدرا برخلاف فیلسوفانی همچون ابن سینا و فارابی و سهروردی، انسان را معجونی مرکب از دو جوهر بنام نفس و بدن نمیداند بلکه انسان مجموع نفس و بدن است و این دو با وجود اختلافشان با یکدیگر، موجود به یک وجود واحدند؛ حقیقت انسان امر واحدی است که دو طرف دارد؛ یک طرف آن متبدل، فانی و فرغ است و طرف دیگر ثابت، باقی و اصل است. بدین معنا که هرچه نفس در وجودش کاملتر شود، بدن نیز صفا و لطافت بیشتری یافته و اتصال و پیوستگیش به نفس شدت می‌یابد و اتحاد میان این دو قویتر و شدیدتر میشود. وقتی وجود آنها وجودی عقلی شود، شیء واحدی بدون مغایرت میشوند (همو، ۱۳۸۲ الف: ۹/۱۲۹؛ همو، ۱۳۸۹: ۶۸).

حاصل آنکه نفس و جسم انسان موجود به وجود واحدند و بدن مرتبه‌یی از نفس و درجه نازله آن است؛ نفس تا زمانیکه تعلق به بدن دارد متحرک به حرکت جوهری است اما وقتی به مرتبه تجرد تام رسید، به مقام ثبات نائل میگردد. بنابراین مصداق «من» حقیقی انسان، نفسی است که بدن نیز مرتبه‌یی از مراتب نازله آن است و با استکمال نفس کاملتر شده و اتصال و پیوندش با نفس محکمتر میشود.

باتوجه به مطالب ذکر شده، چنین برمی آید که نفس انسان مقامی معلوم ندارد (همو، ۱۳۸۳ ج: ۸/۳۹۸)، بلکه با مرتبه هیولانی قدم به اقلیم وجود میگذارد و با سیر وجودی خویش، مراحل حسی،

خیالی و عقلی را طی مینماید (همو، ۱۳۸۲ الف: ۹/ ۱۲۸-۱۲۵). پس نفس موجودی است بالقوه که با صور ادراکی به فعلیت میرسد، زیرا هر صورت ادراکی بی که برای نفس حاصل میشود عارض بر نفس نیست بلکه با آن متحد میشود و آن را قوام میبخشد؛ لذا هرچه بر صور ادراکی نفس افزوده شود، مرتبه وجودی نفس قویتر میشود، تا آنکه به مجرد تام میرسد.

در نتیجه، بنابر حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول، ذات نفس به تعاقب و توارد صور علمیه، تکامل و اشتداد وجودی پیدا میکند. نفس که در حدوث جسمانی است، با حرکت جوهری قوت میگیرد و بر اثر اشتداد، وجودش از عالم جسم فراتر میرود و هرچه دانایی او بیشتر شود، انسانیت او نیز شدیدتر میشود زیرا که علم غذای نفس است و این غذا عین ذات نفس میشود؛ پس هر چه علم او بیشتر میشود، بحسب وجود انسانتر میشود (حسن زاده آملی، ۱۴۰۴: ۴۳۴ و ۴۳۵)، چرا که نزد ملاصدرا علم مساوق وجود و مرجع علم نحوه‌یی از وجود است؛ یعنی وی متعلق علم را وجود مجرد میداند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ۳/ ۳۱۳ و ۳۲۳؛ همو، ۱۳۸۳ الف: ۱/ ۳۴۲؛ همو، ۱۳۸۲ ج: ۱/ ۵۸۲).

بنابراین انسان حقیقت ذومراتبی است و میان این مراتب گسیختگی و انقطاع وجود ندارد، زیرا نفس، وجود واحد متصلی است که مراتب گسترده آن، مراتب مجرد را یکی پس از دیگری میپیماید تا به مرتبه مجرد تام عقلی برسد (حسن زاده آملی، ۱۴۰۴: ۹۷). پس انسان بمقتضای حرکت جوهری و اتحاد و یگانگی با بدن دائماً در حرکت بوده و از مرتبه بی به مرتبه دیگر منتقل میشود و از هر مرتبه اش

ماهیت خاصی انتزاع میشود (اکبریان، ۱۳۸۸: ۱۴). حاصل آنکه در فلسفه ملاصدرا انسان ماهیتی ثابت ندارد بلکه همواره در حال سیر در مراتب مجرد حسی، مثالی و عقلانی است و مملکت درون او مملکتی فراگیر و گسترده است که پهنا و وسعت آن به وسعت تمامی مراتب و کمالات داخل در آن است.

۱-۳. «من حقیقی» در نگاه دکارت

دکارت از شک روشی و دستوری برای پاسخ به این سؤال که «آیا حقیقت تردیدناپذیری وجود دارد؟» استفاده کرد و پاسخ آن را در قضیه «من فکر میکنم، پس هستم» یافت. این قضیه، اولین قضیه وجودی است که در برابر افراطیترین اعتراضات شکاکان، ثابت و تردیدناپذیر است (Descartes, 2002: p. 10). زمانیکه «من» درباره چیزی می اندیشم، بیگمان باید خود وجود داشته باشم تا بتوانم عمل اندیشیدن را انجام دهم. حتی اگر فرض کنم که فریبکاری بسیار توانا همواره تمام نبوغ خود را بکار میبرد تا مرا فریب دهد، بدون شک وقتی این فریبکار مرا فریب میدهد، «من» نیز بعنوان فریب خورنده وجود دارم؛ پس بگذار هرچه میتواند مرا فریب دهد زیرا هرگز نمیتواند کاری کند که من در همان حال که فریب میخورم، امری معدوم باشم؛ لذا ممکن نیست من در اعتقاد به اینکه هستم، فریب خورده باشم زیرا بدیهی است که من باید در حال فریب خوردگی وجود داشته باشم (حسن زاده، ۱۳۸۷: ۸۰ و ۸۱). منظور از «من»، موجودی اندیشنده است، به این معنا که شک میکند، میفهمد، اثبات و انکار میکند، آرزو میکند و همچنین تخیل و احساس میکند. «من» پیوسته در حال اندیشیدن است و منظور از

اندیشه و فکر نیز امری است فراتر از آنچه که انسان بطور آگاهانه و هشیار درک میکند؛ بطوریکه حتی در خواب نیز می‌اندیشد. در واقع میتوان گفت که دکارت به فعالیت ذهنی دائمی و پیوسته معتقد است (Cottingham, 2008:p.125, 140). حاصل آنکه او مصداق «من» حقیقی انسان را بدن و جسم نمیداند، زیرا میتوان خود را بدون آنها تصور کرد، پس باید مصداق آن را نفس، روح یا ذهن که ساحت مجرد انسان و مرکز اندیشه‌های اوست، دانست.

دکارت بعد از اینکه از طریق شک، وجود «من» را اثبات کرد، اظهار میکند اکنون که یقین دارم هستم، میخواهم علم به حقیقت خود پیدا کنم، لذا باید هر آنچه را که بعنوان «خود» تلقی می‌کردم، بررسی کنم و ببینم پس از باطل انگاشتن آنچه در آن میتوان شک کرد، چه امری در من وجود دارد که به یقین میتوانم به آن علم داشته باشم. وی در «تأمل دوم» به بررسی این امر می‌پردازد و هر آنچه را که ذره‌یی تزلزل‌پذیر باشد، حذف میکند تا به امری یقینی برسد. دکارت از خود می‌پرسد «پیش از این، خود را چه می‌پنداشته است؟» و بیدرنگ پاسخ میدهد: «انسان». او سپس می‌گوید آیا انسان همان حیوان ناطق است؟ قطعاً خیر، زیرا لازمه‌اش اینست که تحقیق شود حیوان ناطق چیست و ناخودآگاه از یک سؤال واحد، بینهایت سؤال دشوارتر بوجود می‌آید در حالیکه در این تعریف، «من» پیش از معرف و حتی سهلتر از آن معلوم است، لذا تعریف انسان به حیوان ناطق وی را خشنود نمی‌سازد (Descartes, 2008:p.18). ضیاء شهابی، ۱۳۷۷: ۸۳).

دکارت پیش از این تأملات، خود را صرفاً جسمی جاندار میدانست که غذا می‌خورد، راه میرود

و احساس میکند. غذا خوردن دلالت بر زندگی گیاهی و نفس نباتی داشتن میکند، و راه رفتن و احساس کردن اشاره به مرحله نفس حیوانی دارد. وی اوصاف نفس را برمی‌شمارد تا به حقیقت «من» برسد و در نهایت به این نتیجه میرسد که تنها، صفت «تفکر» است که انفکاک آن از «من» محال است. قطعاً گزاره «من وجود دارم»، امری یقینی است و این وجود داشتن «من» تا زمان نیست که من فکر کنم؛ لذا هرگاه از عمل فکر کردن بازایستم، «من» نیز وجود نخواهد داشت. «من حقیقی» موجودی است که می‌اندیشد و مصداق آن عبارت است از ذهن، نفس، فهم یا عقل. او لفظ اندیشیدن را به معنایی چنان وسیع بکار می‌برد که بتواند بر همه اطوار و شئون آگاهی انسان دلالت کند، لذا این الفاظ را در یک معنا بکار می‌گیرد (ضیاء شهابی، ۱۳۷۷: ۸۹، ۹۰؛ Descartes, 2008:p.19-20). حاصل آنکه «من حقیقی» چیزی جز اندیشه نیست، زیرا اندیشه و شئون آن هیچگاه و تحت هیچ شرایطی از انسان قابل انفکاک نیست.

۱-۴. مقایسه سه دیدگاه مذکور

مصداق و ماهیت «من حقیقی» از نظر سه فیلسوف، در بخشهای گذشته بیان شد. در این بخش به مقایسه نظریات آنها می‌پردازیم. سهروردی انسان را مرکب از نفس نورانی و بدن ظلمانی میداند و معتقد است بعد نورانی، مصداق حقیقت انسان را شکل میدهد و بدن یا اجزای آن نمیتواند حقیقت انسان باشد. نفس، نور مجردی است که مدبر جسم انسان است و انسان با علم مستمر نسبت به آن آگاهی دارد. دکارت نیز معتقد است حقیقت انسان، جسم و امور جسمانی نیست بلکه حقیقت

انسان ساحت مجرد اوست که عمل اندیشیدن هیچگاه از وی جدا نمیشود.

اولین وجه مشترک دیدگاه سهروردی و دکارت اینست که هر دو، مصداق حقیقت انسان را بعد مجرد یا نورانی او میدانند. دومین نقطه مشترک دیدگاه این دو فیلسوف اینست که در باب ماهیت «من» حقیقی نیز نظریاتی بسیار نزدیک به هم دارند؛ سهروردی ادراک را عبارت از ظهور او برای ذات خود میدانند و معتقد است هر آنچه خود را درک کند. نور محض است و هر نور محضی ظاهر برای ذات و مدرک ذات خود است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/۱۱۴). با توجه به اینکه دکارت ماهیت

«من» حقیقی را اندیشه، سهروردی آن را نور مجرد میدانند و نزد وی - چنانکه تبیین شد - نور مجرد یعنی ادراک، لذا میتوان گفت حقیقت انسان نزد او عبارت از ادراک اوست. «من» نزد دکارت موجودی اندیشنده است و بدون اندیشه وجود ندارد. او مانند سهروردی معتقد است انسان همواره به خود علم دارد، بنحوی که هیچگاه و در هیچ حالتی عمل اندیشیدن و ادراک از وی جدا نمیشود. پس، از نظر هر دو، ماهیت من حقیقی عبارتست از ادراک و اندیشه.

باید توجه داشت که اندیشه نزد دکارت شامل تمام شئون ادراک است اما منظور سهروردی از اندیشه، تمام شئون ادراک و اندیشه نیست زیرا انکار و تردید را دربرنمیگیرد، بلکه منظور وی از علم و ادراک، علم نوری و بسیط است نه مفهومی و حصولی که حاصل فکر است. حاصل آنکه هر دو معتقدند ادراک از انسان جدایی ناپذیر است و میتوان حقیقت انسان را همان ادراک یا اندیشه دانست اما در باب گستره آن تمایزاتی میان آنها

وجود دارد.

ملاصدرا مصداق من حقیقی انسان را ساحت مجردی میدانند که بدن نیز مرتبه نازل آن است. لذا براساس تحلیلی که از نظریات او در اینباره ذکر شد، نتیجه میگیریم که وی برخلاف سهروردی، دکارت و سایر فیلسوفان، حقیقت انسان را ساحت مجرد یا نور به تنهایی نمیداند. ملاصدرا درباره ماهیت «من حقیقی» معتقد است که آن امری ثابت و بسیط نیست بلکه دارای اطوار، درجات و شئون است؛ هم شامل درجات حسی و خیالی و عقلی است و هم در حال اشتداد و صیوروت است و لذا ماهیتی ثابت ندارد.

با توجه به دیدگاه ملاصدرا مبنی بر مساوقت علم و وجود، او نیز مانند دکارت که من حقیقی انسان را اندیشه میدانست، ماهیت من حقیقی انسان را علم میدانند؛ بنابراین میتوان چنین ادعا نمود که دیدگاه ملاصدرا - حتی بیشتر از دیدگاه سهروردی - به نظریه دکارت نزدیک است. شاهد بر این مدعا اینست که - طبق بیان خود ملاصدرا - قول سهروردی در تعریف علم به نور مجرد، به نظریه ملاصدرا باز میگردد، زیرا «نور» تعبیر دیگری از «وجود» است. از آنجا که ملاصدرا علم را نیز به وجود برمیگرداند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/۳۱۸)، پس نتیجه میگیریم او نیز ماهیت من حقیقی را همان علم میدانند.

۲. معیار تشخیص و تمییز «من حقیقی» از غیر
در این بخش از پژوهش، ملاک این سه فیلسوف برای تمییز «من حقیقی» از غیر، بررسی و مقایسه میشود. بدین منظور، ابتدا آنچه سبب تمایز «من حقیقی» انسان از غیر، از نظر هر یک از این

فیلسوفان میشود، بیان میگردد و در انتها به مقایسه نظریات آنها میپردازیم.

۲-۱. دیدگاه سهروردی درباره معیار تمایز

منظور از «غیر» آن مصداقی است که در مقابل «من» یا «خود» مطرح میشود. آنچه بدون واسطه و بدون نیاز به شناخت دیگری شناخته میشود، «من» حقیقی انسان است و همواره نزد خود حاضر است. در فلسفه ابن سینا «انسان معلق در فضا» بعنوان یک حقیقت مجرد و نمونه اعلائی انسان مستقل، بدون نیاز به هر موجود دیگری هویت خویش را درمی یابد و پیش از هر تجربه دیگری قرار میگیرد. در واقع ملاک تمییز «من» از دیگری نزد وی، علم بیواسطه و حضوری به «من» است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۰).

برای تبیین این مسئله از دیدگاه سهروردی، باید به حقیقت انسان نزد وی توجه کنیم. روشن شد که ماهیت و حقیقت انسان نزد وی، نور است و هر آنچه فی نفسه نور است همواره برای خود ظاهر است و هرگز از خویش غافل نیست، زیرا نور امری خودپیدا و آشکار است (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۸۵؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶: ۵۶۷). با توجه به اینکه انسان نه در خواب و نه در بیهوشی، از خود غافل نیست و همواره بخود علم دارد، اما نسبت به بدن و اجزای آن غفلت دارد، پس حقیقت انسان بدن یا اجزای آن نیست (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۲۱). وی نفس و امور مافوق آن را انیات صرف و وجودات محض مینامد و بیان میکند، منظور از اینکه نفس و مفارقات انیات صرف هستند، اینست که این امور خود را می یابند و ذاتشان نزد خودشان امری روشن و آشکار است (همو؛ ۱۳۷۵: ۹۱/۱).

یزدان پناه، ۱۳۹۶: ۲۸). بنابراین اساس علم و ادراک حضور و ظهورشیء برای خود است و خود آگاهی با حضور و ظهور، برابر بوده و با نور محض یکی است.

سهروردی معتقد است انسان هویت خویش را از طریق مثال و صورت، ادراک نمیکند، زیرا هر امر دیگری نسبت به هویت انسان بیگانه بوده و مشارالیه یا مرجع ضمیر «أنا» قرار نمیگیرد. هنگامی که مفهوم «من» را ادراک میکنم هر آنچه زائد بر این مفهوم باشد، نسبت به «من» یک امر بیگانه بوده و با ضمیر «او» یا «آن» قابل اشاره میباشد و هر آنچه مرجع ضمیر «او» است بطور مسلم بیرون از من میباشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶: ۳۱۳). ادراک حضوری بگونه‌یی است که احتمال اشتراک در آن راه نداشته و جز هویت شخصی، امر دیگری را شامل نمیشود.

باید توجه داشت که صورت ادراکی، که علم حصولی را تشکیل میدهد، هر اندازه که محدود و جزئی باشد، باز از کلیت و قابلیت انطباق بر کثیر خالی نیست. بنابراین حضور «خود» برای «خود» که بهیچ وجه کلیت و قابلیت انطباق بر کثیر ندارد، تحت عنوان علم حضوری قرار میگیرد. زمانیکه که «من» خود را می یابم، هویت «من» عین هستی من میباشد، زیرا آنچه غیر وجود است، خارج از مشهد حضور و هستی است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/۱۰۵؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶: ۳۱۰)؛

حاصل آنکه، حقیقت انسان نور است و انسان چنان درکی از خود دارد که هیچ امر دیگری در آن درک، سهم نیست و این درک از طریق صورت بدست نیامده و از تشخیص برخوردار است، بنحوی که از غیر، متمایز است و هیچ غیری در آن راه ندارد.

بنابراین با توجه به هویت نورانی نفس، آنچه در نظر سهروردی ملاک اصلی تمایز «من» حقیقی از غیر به شمار می‌آید، حضور و ظهور مستمر یک شیء برای خود و عدم غفلت است که وامدر هویت نورانی انسان است که حقیقت او را شکل می‌دهد.

۲-۲. دیدگاه ملاصدرا درباره معیار تمایز

همانگونه که گذشت، ملاصدرا معتقد است علمی که نفس کسب میکند با وی متحد میشوند و هویت آن را استکمال میبخشند لذا انسان در طی احوال و مقامات خود ماهیت ثابتی ندارد بلکه به موازات استکمال وجودی خود، ماهیات گوناگونی را می‌یابد و با آنکه وحدت شخصی و وجودیش محفوظ است، مراتب وجودی مختلفی را سپری میکند. انسان حقیقت واحد ذومراتبی است که در ذات و گوهر خود دائماً در تحول و سیلان است و بواسطه این حرکت میتواند از مرتبه طبیعت به مجرد مثالی یا برزخی و سپس به مجرد عقلی و در نهایت به مقام فوق مجرد یعنی مقام الهی که هیچ حد و محدودیت و ماهیتی ندارد، برسد (اکبریان، ۱۳۸۸: ۲۲ و ۲۳).

نفس، هرچه را ادراک میکند، به ادراک حضوری است و مدرک با مدرک متحد میشود؛ مدرک خواه حس باشد یا خیال یا وهم یا عقل، با مدرکاتش که محسوس، متخیل، متوهم و معقول است، متحد خواهد بود زیرا اگر صورت نوعیه علمیه در حقیقت ذات نفس رسوخ نکند، استکمال تدریجی و ترقی و انتقال وجودی تحقق نخواهد یافت (حسن زاده آملی، ۱۴۰۴: ۲۲۰). حاصل اینکه نفس معلومات مختلفی را کسب میکند و این معلومات به علم حضوری مکشوف وی هستند چراکه با وی متحد

میشوند.

اشتداد و استکمال – یعنی از قوه به فعل و از جهل به علم رسیدن – اینگونه است که نفس، خود ذات و هویت علم می‌گردد (همان: ۳۰۳). اگر صور ادراکی با نفس انسان متحد نشوند و آن را تکامل نبخشند بلکه فقط اعراضی باشند که بر نفس عارض میشوند، در این صورت باید نفس انسان کامل – برای مثال پیامبر – با نفس طفل تازه متولد شده از نظر جوهر و درجه وجود یکسان باشد و تفاوت آنها فقط به اعراض باشد. اما اگر قائل به اتحاد عاقل و معقول باشیم، میتوان گفت صور ادراکی، نفس را فعلیت میبخشند و هرچه صور بیشتری در نفس حلول کند، مرتبه وجودی آن شدت بیشتری می‌یابد. از اینرو، فعلیت و مرتبه وجودی انسانهایی که صور ادراکی مختلفی دارند، متفاوت است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳ / ۳۵۵ – ۳۵۶).

بنابر اصالت وجود، انسان یک حقیقت مستمر و سیال و یک هویت شخصی واحدی است که از نقص به کمال میرود و از تمام این هویت و شخصیت واحد یک ماهیت انتزاع میشود. اگرچه ممکن است از هر مرتبه و مرحله اش، ماهیت جداگانه نیز انتزاع گردد اما انتزاع ماهیات گوناگون، منافاتی با وحدت حقیقت او ندارد زیرا ماهیت حد وجود است و مفهومی است که از وجود تنزل یافته انتزاع میشود (اکبریان، ۱۳۸۸: ۲۴).

بنابراین «من» از نگاه ملاصدرا یک حقیقت مجرد ثابت و نامتغیر نیست بلکه یک حقیقت در حال شدن است که در هر آن، هویت جدیدی می‌یابد. با توجه به حضوری بودن علم انسان به خود، آنچه غیر از «من» حقیقی انسان یعنی اعضا

و جوارح و غیر آنهاست، مورد غفلت واقع میشوند اما نفس یا «من حقیقی» هیچگاه مورد غفلت واقع نمیشود (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۸ / ۴۷). هنگامی که انسان به ذات خود رجوع میکند، جز ذات خود هیچ معنای دیگری از قبیل جوهر بودن، شخص بودن و مدبر بدن بودن را نمی یابد، بلکه تنها وجود خود را بصورت جزئی و شخصی درک میکند و هر آنچه جز «من» است، خارج از ذات «من» است و نسبت به آن، «او» محسوب میشود (همان: ۵۰).

حاصل آنکه هر آنچه بتواند مورد غفلت واقع شود، خارج از «من» است و «غیر» محسوب میشود؛ «من» حقیقی انسان به علم حضوری برای انسان معلوم است، هر چند که از هویتی سیال و متغیر برخوردار باشد اما تشخیص آن حفظ میشود و انسان پیوسته به آن علم دارد و هیچگاه مغفول وی واقع نمیشود. لذا ملاک تمایز «من» از غیر نزد ملاصدرا، علم حضوری به نفس است که همواره در حال تکامل و اتحاد با مراحل تکامل است و هویت ثابتی ندارد.

۲-۳. دیدگاه دکارت درباره معیار تمایز دکارت از وجود «خود»، بطور یقینی آگاهی یافت و سپس به ماهیت و چیستی «خود» رسید (ضیاء شهابی، ۱۳۷۷: ۵۱). وی دریافت که آنچه در جستجویش بود تا بنای استوار علم را بر آن بنا نهد، «من» جوینده اش بود و این جوینده تا وقتی که خود را در میان اغیار بجوید، نمیتواند یابنده خود باشد، بلکه باید نظر خود را از امور دیگر بردارد و به خود بنگرد (همان: ۷۲). او معتقد است برای کسب معرفت یقینی دوره وجود دارد و ذهن برای رسیدن

به معرفت و پرهیز از خطا باید از «شهود» و «استنتاج» استفاده کند. منظور از شهود، فعالیت عقلانی محض و نوعی رؤیت یا ابصار باطنی است که آنچنان واضح و متمایز است که هیچ مجالی برای شک باقی نماند، و منظور از قیاس منطقی یا استنتاج نیز عبارتست از هرگونه استلزام ضروری از واقعیات دیگری که با علم یقینی بر ما معلومند (حسن زاده، ۱۳۸۷: ۷۷).

وی معتقد است هنگامی که ما آگاه میشویم موجودات اندیشنده‌ی هستیم این آگاهی از هیچ استدلال قیاسی بدست نیامده است و علمی حصولی نیست، زیرا کسی که میگوید «می اندیشم پس هستم»، وجود خود را با قیاس منطقی و از فکر استنتاج نکرده بلکه این وجود را با شهود ذهنی درمی یابد، بنحوی که برایش معلوم بالذات است و این علم چنان واضح و متمایز است که در آن هیچ شکی نیست (Descartes, 2008:p.92). پس «من اندیشنده» دکارتی، مستقلاً و بیواسطه نسبت به خود شناخت پیدا میکند (هوسرل، ۱۳۸۶: ۵۷). دکارت معتقد است حتی درباره بدنش نیز میتواند شک کند اما درباره ذاتش مادام که می اندیشد نمیتواند شک کند زیرا غیر «من» برخلاف «من» - برای او بوضوح و تمایز معلوم نیست (اسپینوزا، ۱۳۹۵: ۵۳). او معتقد است یقین میدانم که هستم و نیز در عین حال بوضوح میدانم که برخی از بدنها بدون اندیشه وجود ندارند، و برخی نیز بدون اندیشه میتوانند وجود داشته باشند. بنابراین تفکر جزء ذاتیات هیچ بدنی نیست، زیرا ذاتیات از ذات قابل جدایی نیستند؛ به یقین میدانم که حقیقت «من» همین چیزی است که می اندیشد. از سوی دیگر، مفهوم تمایزی از بدن دارم از آن حیث که چیزی

است عاری از فکر، زیرا هیچگاه ندیده‌ام که بدن انسانی تفکر کند (Descartes, 2008:p.212).

بعد از کشف حقیقت «من می‌اندیشم پس هستم»، معیار و ملاک دکارت برای شناخت، اینست که هر آنچه مانند این حقیقت به وضوح و تمایز ادراک شود، حقیقت است (اسپینوزا، ۱۳۹۵:۵۲). او معتقد است که خود شناسنده از هر شناخته و شناختنی دیگری، شناخته‌شده‌تر و شناختنی‌تر است تا آنجا که اگر این شناخت درکار نباشد، هیچ شناخت دیگری میسر نمیشود (ضیاء شهابی، ۱۳۷۷:۵۲). وی برای حصول علم یقینی به وجود «من»، معیار وضوح و تمایز را بکار برد و قصد داشت در مقام شناخت ذات نیز همین معیار را بکار ببندد؛ لذا اگر ماهیت خود را با وضوح و تمایز درک کنیم دیگر ذات خود را با سایر اشیاء خلط نخواهیم کرد.

اما منظور از ملاک وضوح و تمایز چیست؟ وی مفهوم واضح را اینگونه تعریف میکند: مفهومی که همواره در مقابل ذهنی توجه‌کننده است؛ یعنی بطور واضح آنرا میبینیم، و منظور از یک مفهوم یا تصور متمایز اینست که نه تنها واضح است بلکه از دیگر مفاهیم جداست و بقدری دقیق است که جز آنچه را که واضح است در خود ندارد. مفهومی که واضح و متمایز نباشد، مفهومی مبهم و پیچیده خواهد بود (Descartes, 2002:p.16).

حاصل آنکه نقطه آغاز فلسفه دکارت از مفاهیم واضح و متمایزی است که از راه شهود بیواسطه ادراک شود. ملاک وی برای تمایز «من» از غیر، وضوح و تمایز است، زیرا هرگاه ماهیت «من» به وضوح و تمایز، ادراک شود چنان معرفتی شخصی حاصل خواهد شد که بهیچ وجه غیر در آن راه نداشته و

احتمال رخنه غیر در آن وجود نخواهد داشت. هر آنچه مبهم و پیچیده باشد و بعبارت دکارت واضح و متمایز نباشد، شک‌پذیر خواهد بود؛ لکن در «من» اندیشنده بهیچ‌روی نمیتوان شک کرد و بهمین دلیل از غیر متمایز است.

۲-۴. مقایسه سه دیدگاه مطرح شده

از نظر سهروردی ملاک تشخیص «من» از غیر، حضور و ظهور مستمر آن برای خود است، زیرا مقتضای نور بودن، عدم غفلت از خود است. لذا نفس به علم مستمر از خود، آگاه بوده و با همین علم، خود را از غیر تمییز میدهد. آگاهی انسان از خود که به علم حضوری حاصل میشود، بنحوی است که بهیچ وجه احتمال اشتراک غیر در آن وجود ندارد و با توجه به اینکه حضور نفس برای خود به علم حضوری است، غیر قابل انطباق بر غیر است. ملاصدرا نیز مانند سهروردی معتقد است انسان بصورت جزئی و شخصی همواره به خود علم داشته و از آن آگاه است و این آگاهی بنحوی است که غیر در آن راه ندارد. بنابراین ملاک ملاصدرا برای تمییز «من» حقیقی از غیر، خود آگاهی انسان از طریق علم حضوری انسان به خویشتن است.

معیار دکارت برای تشخیص «من» از غیر شک‌ناپذیری است و منظور وی از شک‌ناپذیری اینست که به علم واضح و متمایز آشکار شود. بنا به عقیده او حقیقت «من» بصورت واضح و متمایز درک میشود بنحوی که ماهیت آن با غیر خلط نمیشود، زیرا آنچه واضح و متمایز است با آنچه واضح و متمایز نیست، متفاوت است.

با توجه به بررسی انجام شده میتوان گفت ملاک تمییز غیر در هر سه فیلسوف یک امر است و آن

خود آگاهی بی است که از طریق علم حضوری و مستمر حاصل میشود؛ اما تعبیر دکارت کمی متفاوت است. وی از علم واضح و متمایز سخن میگوید و منظور از علم واضح و متمایز علمی است که حصولی نیست و با استدلال قیاسی بدست نیامده است، بلکه با شهود ذهنی آن را دریافته است بطوریکه آنچنان واضح و متمایز است که هیچ مجالی برای شک باقی نمیماند. لذا میتوان گفت ملاک وضوح و تمایز دکارت تعبیر دیگری است از علم حضوری و بواسطه نزد سهروردی و ملاصدرا.

۳. اشکال و پاسخ

بعد از تبیین ماهیت «من» و ملاک تشخیص آن از غیر، ممکن است این مسئله مطرح شود که آیا انسان در خواب از خود غافل میشود؟ و آیا «من» حقیقی در خواب نیز از غیر متمایز است؟ همین مسئله در آثار ابن سینا مطرح شده و او بطور مبسوط به آن پاسخ داده است. با توجه به حقیقت و ماهیت انسان نزد فیلسوفان، انسان چه در خواب و بیهوشی و چه در بیداری نسبت به خود، آگاهی دارد. «خود» تصویری است از یک وجود واحد که منبع آگاهی است و شامل بخش هشیار و نیمه هشیار انسان میشود. خود آگاهی یا هشیری عنصری است که روانشناسان و فیلسوفان از جمله ابن سینا بر آن تأکید کردهاند. وی در نمط سوم از اشارات با مطرح کردن این مسئله، اولین فیلسوف اسلامی بشمار میرود که بحث از آگاهی به خود را مطرح کرده است.

ابن سینا با مطرح کردن «انسان معلق در فضا»، بیان میکند که نفس در حالت خواب و بیداری و در حالت صحت و بیماری و مستی و در حالات گوناگونی که برایش پیش می آید، از همه چیز میتواند غافل شود ولی از خودش غافل نمیشود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۰). انسان در همه حالات نسبت به خود، آگاه است و این خود آگاهی

ذاتی نفس است اما ممکن است نفس نتواند این خود آگاهی را یادآوری کند زیرا خود آگاهی یک امر است و به خاطر آوردن آن امری دیگر (همو، ۱۳۷۱: ۶۱-۶۰). لذا به بیان ابن سینا «من» حقیقی انسان در همه حال به وجود خود شعور دارد و از غیر متمایز است.

بر مبنای فلسفه سهروردی که ماهیت نفس را نور میداند، نفس انسان همواره در همه حال به وجود خود، آگاهی دارد و ماهیت «من» مساوی حضور و شعور مستمر و عدم غفلت است. حقیقت انسان نور است و نور در هر زمان چه بیداری و چه خواب و بیهوشی نور است و نور یعنی حضور مستمر. آنچه برای ادراک حجاب است، امور حسی است و دلیل غفلت از «خود» اشتغالات آن به امور دیگر است؛ اما این موانع و حجابها میتوانند بار یا ضتهای کثیر در بیداری از میان برداشته شوند. در خواب این حجابها وجود ندارند و انسان به عالم غیب و امور پنهان آگاهی پیدا میکند؛ چرا که در حالت خواب از مشغول بودن به حواس ظاهر و باطن رهایی یافته است (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۶۵).

یکی از مصداقهای این ادراک را در خود سهروردی و علمی که در حالت خلسه با گفتگوی خود با ارسطو کسب میکند، میتوان یافت. وقتی که او بادشواریهایی مسئله علم مواجه بوده در خلسه بی شبیه به خواب این امر بر وی آشکار میشود (سهروردی، ۱۳۷۵: ۷۰/۱). نتیجه آنکه در فلسفه سهروردی ظهور نور در حالت خواب بدلیل رفع شواغل و حجابها، به مراتب بهتر و شدیدتر از حالت بیداری است و «من» حقیقی بر مبنای فلسفه او در همه حال — چه خواب و چه بیداری — به خود علم دارد و این علم مایه تمییز از غیر است.

بعقیده ملاصدرا، نفس علم مستمر بوده و همواره در حال تکامل است، لذا جریان آگاهی در نزد او به این شکل است که انسان در حال خواب نیز همچنان در

حال علم یافتن است و این ویژگی از او سلب نمیشود. در حالت خواب گرچه ارتباط نفس از بدن قطع میشود اما همانند خورشیدی که در افق غروب میکند و از دیدگان مردم پنهان میشود، همچنان در حال نورافشانی است و نور آن در طرف دیگر زمین دیده میشود (ملاصدرا، ۱۳۸۳ج: ۸/۱۸۰)، نفس نیز همچنان به علم خود ادامه میدهد زیرا با وجود اینکه در حالت خواب نفس از بدن منسلخ میشود و حواس ظاهر از ادراک تعطیل هستند اما همچنان میتواند ببیند بشنود و حس کند زیرا حواس و ادراکات ظاهری مانند پوسته‌یی برای نفس محسوب میشوند و آن ادراک (ادراک در حالت خواب) لطیفتر از ادراک با حواس ظاهری است (همو، ۱۳۸۲الف: ۹/۲۴۴). بنابراین بر مبنای فلسفه ملاصدرا نیز انسان در حالت خواب و بیهوشی به خود علم دارد.

اگر مانند دکارت ماهیت نفس را اندیشه و فکر بدانیم، «من» چیزی است که همواره در حال اندیشیدن است و معنای اندیشه و تفکر شامل تفکر ناآگاهانه نیز میشود زیرا منظور دکارت از تفکر تمام شئون تفکر را شامل ناآگاهانه و ناهشیارانه، فرایند اندیشه ناخودآگاه در خواب است و این فعالیت ذهنی هیچگاه حتی در خواب نیز از نفس جدا نمیشود زیرا فعالیت اندیشه ورزی همواره بصورت ناهشیارانه و فارغ از معادلات و محدودیتهای دنیای واقعی و بصورت نمادپردازانه انجام میشود. بعبارت دیگر اگر خواب را بخش ناخودآگاه انسان بدانیم، در خواب نوعی علم عمیق به نفس وجود دارد که سازنده عناصر خواب است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اینکه منظور از «من حقیقی» چیست و چگونه علم به آن حاصل میشود و چه چیزی این «من» را از غیر تمایز

میبخشد، مباحثی است که در حوزه معرفت نفس مطرح میشوند. سهروردی و ملاصدرا و دکارت در این باره هر چند تفاوت‌هایی در تعابیر دارند، لکن آراء بسیار مشابهی با یکدیگر دارند، زیرا ملاصدرا و سهروردی از طریق علم حضوری و بیواسطه بودن این علم، پی به وجود نفس برده و یکی ماهیت آن را نور و دیگری ماهیت آن را مساوی با علم و همواره در حال تحول و تکامل میدانند. اما دکارت با روشی متفاوت یعنی از طریق شک در هر چیزی به وجود «من» بعنوان امری یقینی میرسد و ماهیت آن را من متفکر یا من اندیشنده میدانند. لذا ماهیت «من» نزد هر سه فیلسوف، هویت ظاهر و خودپیدایی است که چیزی جز خودش نیست و در قالب عناوینی چون نفس، نور و من اندیشنده مطرح میشود.

با توجه به تعریفی که این سه فیلسوف از حقیقت انسان داشته‌اند، معیار تمییز و تشخیص «من» از غیر نیز نزد آنها تحت تأثیر قرار گرفته است. ملاک تمییز در سهروردی و ملاصدرا علم مستمر و عدم غفلت انسان از خود است. آنچه هیچگاه مورد غفلت واقع نمیشود «من» حقیقی انسان هست و هر آنچه بتواند مورد غفلت قرار بگیرد «غیر» خواهد بود. اما دکارت با توجه به اینکه از طریق شک، به وجود «من» اندیشنده پی برد و حقیقت انسان را بعد مجردی که مرکز اندیشه‌های انسان است دانست، برای تمییز این «من» از غیر از معیار شک‌ناپذیر بودن یا همان وضوح و تمایز استفاده کرد؛ برای این اساس هر آنچه واضح و متمایز نباشد «غیر» محسوب میشود. در واقع بنظر میرسد معیار وضوح و تمایز همان چیزی است که سهروردی و ملاصدرا آن را علم حضوری مستمر مینامند.

بنابراین ملاک تشخیص «من» حقیقی نزد هر سه فیلسوف خودآگاهی است و این خودآگاهی از طریق علم حضوری حاصل میشود، زیرا نفس به علم مستمر

برای انسان آشکار است و هر آنچه اینچنین نباشد «غیر» خواهد بود و این علم بنحوی است که احتمال اشتراک غیر در آن وجود ندارد. لذا انسان هیچگاه از خود غافل نیست و حتی در خواب نیز نسبت به خود، آگاهی داشته و به علم عمیق و مستمر از غیر، متمایز است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۶) شعاع اندیشه و شهود در اندیشه سهروردی، تهران: حکمت.
- ابن سینا (۱۳۷۱) المباحثات، مقدمه و تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- _____ (۱۳۷۵) الاشارات و التنبیها، قم: البلاغة.
- _____ (۱۴۰۴) الشفاء، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- اسپینوزا (۱۳۹۵) شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت).
- اکبریان، رضا (۱۳۸۸) جایگاه انسان در حکمت متعالیه، تهران: علم.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۴۰۴) اتحاد عاقل به معقول، تهران: حکمت.
- حسن زاده، صالح (۱۳۸۷) سیر و تطور مفهوم خدا از دکارت تا نیچه، تهران: علم.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵) شرح الاشارات و التنبیها، قم: البلاغة.
- سهروردی (۱۳۷۵) مجموعه مصنفات، تحقیق هانری کربن، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۹) هیاکل النور، تهران: نقطه.
- شهرزوری، شمس الدین محمد (۱۳۷۲) شرح حکمة الاشراق، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ضیاء شهابی، پرویز (۱۳۷۷) درآمدی پدیدارشناسانه به فلسفه دکارت، تهران: هرمس.
- ملاصدرا (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۱) المبدأ و المعاد، ج ۲، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و محمد شاه نظری تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۱) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة،

ج ۵، تصحیح و تحقیق رضا محمدزاده، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۲) الحکمة المتعالیة فی الاسفار

الاربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۲) الشواهد الربوبیة فی المناهج

السلوکیة، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۲) شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر

الهیات شفا، ج ۱، تصحیح و تحقیق نجفعلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الاسفار

الاربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الاسفار

الاربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة،

ج ۸، تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۹) اسرار الآیات و انوار البینات، تصحیح

و تحقیق محمدعلی جاودان و سیدمحمد رضا احمدی بروجردی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

هروی، محمد شریف (۱۳۶۳) انواریه؛ شرح و ترجمه حکمة الاشراق، تهران: امیرکبیر.

هوسرل، ادموند، (۱۳۸۶) تاملات دکارتی، عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.

یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۹۶) حکمت اشراق، قم: جعفری، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.

Cottingham, John, (2005). *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge university press.

_____, (2008). *Cartesian Reflections, Essays on Descartes's Philosophy*, Oxford University Press Inc.

Descartes, Rene, (2002). *The Principles of Philosophy* John Veitch, LL. D. 2002, blackmask online.

_____, (2008). *Meditations on First Philosophy*, translated by Michael Moriarty, Oxford University press.