

نگرش صدرا و دکارت به علم حضوری نفس به ذات خویش

مرضیه عبدلی مسینان^۱

زهرا حدادی^۲

چکیده

معرفت النفس به عنوان بنیادی ترین معرفت بشری از دیرباز مطمح نظر و تحلیل فیلسوفان و اندیشمندان بوده است از اینرو این معرفت در نظام فلسفی مبنا گرای صدرا و دکارت به عنوان مبنا و مقیاس معرفت یقین بخش مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. این پژوهش کوشیده است با رویکردی عقلی و معرفت شناسانه و با روش توصیفی-تحلیلی، به بررسی دیدگاه دکارت و ملاصدرا در حوزه خودآگاهی، امکان شناخت حضوری، براهین علم حضوری نفس به خویش، نسبت شهود و علم حضوی پرداخته و وجوه اشتراک و افتراق دو دیدگاه را استخراج نماید. آنچه از تتبع در آثار ایشان منتج گردید آن است. که هر دو اندیشمند با نفی شناخت استنتاجی از نفس، شهود را طریق وصول معرفت نفس به ذات خود می دانند. براساس مبانی فلسفی صدرا علم نفس به ذات خود، تنها بوسیله علم حضوری امکان پذیر است؛ اما بر اساس مبانی و روش ریاضی حاکم بر فلسفه دکارت، و عدم وقوف ایشان به تقسیم علم به حضوری و حصولی و نیز محرز نبودن باور ایشان به اصولی که لازمه علم حضوری است مانند اصالت وجود، حمل شهود بر علم حضوری در این مکتب غریب می نماید. لذا معرفت نفس به ذات خود، در این دو نظام فلسفی علی رغم وجوه اشتراک، واجد وجوه افتراق عدیده ای است. این افتراق در ملاک واقع نمایی معرفت و نیل به معرفت یقینی بسیار آشکار است.

کلید واژه‌ها: علم حضوری، علم نفس به ذات، شهود، صدرا، دکارت

u.abdoli@gmail.com

۱- استادیار گروه معارف علوم پزشکی تهران (نویسنده مسئول)

s.hadadi164@yahoo.com

۲- استادیار گروه معارف دانشگاه آزاد اسلامی اراک

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۸/۲۰ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۳/۲۴

مقدمه

مکتب فلسفی صدرا و دکارت، در تاریخ فلسفه اسلام و غرب، علاوه بر مباحث وجود‌شناسی در مباحث معرفت‌شناسی و کسب معرفت یقین‌بخش نیز نقطه عطفی به شمار می‌آیند. مرکز ثقل و محور اصلی معرفت‌شناختی این دو مکتب، معرفت نفس به ذات خویش است که پایه و سنگ بنای سایر ادراکات واقع شده است. نظام معرفت‌شناختی این دو مکتب اعتبار خود را از اعتبار معرفت نفس به ذات خویش کسب می‌کند. چالش در معرفت نفس می‌تواند نظام معرفت‌شناختی این دو مکتب و نیز اعتبار مکاتب و دیدگاه‌های متأثر از این دو مکتب مانند خودگروی وجود‌شناختی و معرفت‌شناختی را نیز دچار چالش نماید. علم حضوری نفس به خویش، در فلسفه، کلام، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، اخلاق و سایر علوم مرتبط با ماهیت انسانی قابل طرح است. پژوهش حاضر با مفروض گرفتن رویکرد عقل‌گرایانه و رئالیستی هردو فیلسوف می‌کوشد تا با تحلیل و رزیابی دیدگاه دو فیلسوف، پیرامون معرفت حضوری نفس، وجه واقعی تشابهات و افتراقات ایشان را واکاوی نماید و نشان دهد اگرچه تعریف دکارت از شهود نفس با تعریف علم حضوری نفس نزد صدرا در بدو امر یگانه است اما دارای افتراقات عدیده می‌باشد. به لحاظ پیشینه بحث، پژوهش‌های صورت گرفته در این حوزه نظیر «معرفت نفس از دیدگاه ملاصدرا و افضل‌الدین کاشانی»، «علم حضوری و جایگاه آن در اندیشه دکارت» و... است که هر کدام مستقلاً و یا در مقایسه با اندیشمند دیگری به این بحث پرداخته‌اند اما در خصوص عنوان این پژوهش و بررسی تطبیقی و تحلیلی علم حضوری نفس به ذات خود از دیدگاه دکارت و صدرا اثر مستقلی یافت نگردید. لذا از مهم‌ترین وجوه نوآوری این تحقیق علاوه بر استخراج وجوه اشتراک و افتراق، بازخوانی معرفت نفس نزد فیلسوف و واکاوی مهم‌ترین دلالت‌های علم‌شناختی_ از جمله تکامل و تحول معرفت نزد صدرا_ و ملزومات معرفت‌شناختی علم النفس فلسفی ایشان می‌باشد که ما را در جهت تکامل بخشیدن به مباحث معرفت‌شناختی و نیل به معرفت یقین‌بخش یاری می‌رساند.

تعریف علم حضوری

بنابر آنچه معرفت شناسان در آثار خود ذکر نموده اند علم حضوری، عبارت از علمی است که وجود واقعی و عینی معلوم، بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی برای عالم انکشاف می یابد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۱؛ حسین زاده، ۱۳۸۸، ص ۴۲). ملا صدرا علم حضوری را حضور ذات معلوم نزد عالم می داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۱۶۳ و ۱۵۱). بنابراین در علم حضوری، بین علم و معلوم دو گانگی وجود نداشته و علم و معلوم با یک واقعیت موجودند؛ یعنی وجود علم، عین وجود معلوم است و انکشاف معلوم نزد عالم به واسطه حضور خود معلوم، نزد عالم است. برخلاف علم حصولی که صورت علمی معلوم نزد عالم حاضر است نه خود واقعیت عینی، و بدون وساطت صورت ذهنی ادراک واقعیت حاصل نخواهد شد، لذا علم حصولی قسمی مستقل در مقابل علم حضوری به حساب نمی آید و تقسیم علم به حصولی و حضوری تقسیمی اعتباری است. از نظر ملا صدرا نیز علم حقیقی همان علم حضوری است. "فإذن العلم بالشیء بالحقیقه هو حضور ذاته عند العالم و هو أتم قسمی العلم بالشیء" (همان). آنچه بیان شد مطابق با نظر بدوی ملا صدراست. ایشان در یک روند تکاملی علم حضوری را سلوک نفس به سوی معلوم می داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص ۱۵۸). و در نهایت معتقد است علم حضوری عبارت از انکشاف نفس است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۹۱).

علم نفس به خود

قبل از بیان دیدگاه هر دو فیلسوف پیرامون علم نفس به ذات خویش، لازم است امکان علم حضوری یا حصولی نفس به ذات خود بررسی شود. علم نفس به ذات خود، علم حضوری است؛ زیرا اولاً تعریف علم حضوری بر آن صدق می کند و وجود علمی نفس، عین وجود عینی آن است ثانیاً با توجه به اصل هیچ مجردی از خود غایب نیست، نفس نیز به دلیل تجردش از خود غایب نیست. ثالثاً صورت های ذهنی به خاطر اتحاد با نفس، معلوم واقع می شوند. پس

۲۱۴، دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰

نفس نمی‌تواند برای خود حضور نداشته باشد. بنابراین علم نفس به خویش هر دو ملاک تحقق علم حضوری را که عبارتند از: ۱. اتصال و پیوستگی وجودی یا اتحاد. ۲. تجرد واجد است (حسین زاده، ۱۳۹۰، ص ۲۵).

علاوه بر این معرفت نفس به خود، از طریق علم حصولی امکان پذیر نیست. شیخ شهاب الدین سهروردی می‌نویسد: اگر انسان نداند که صورت علمیه حاصل در نفسش، صورت خود اوست، پس خود را نشناخته و اگر بداند که صورت علمیه و تصویر ذهنی، صورت خودش می‌باشد، پس قبل از صورت علمیه، و نه بوسیله آن، نفس خویش را شناخته است (شهاب الدین سهروردی، ۱۹۴۵، ج ۲، ص ۱۱۱).

علم حضوری نفس به خود نزد صدر

بر اساس مبانی نظام فلسفی صدر، مانند اصالت وجود، مساوقت وجود با علم و بلکه عینیت وجود با علم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۷۸ و ۴۴۸) و انحصار علم حقیقی به علم حضوری، از دیدگاه صدر، معرفت نفس به خویش معرفتی حضوری است. ایشان علم حضوری نفس به خود را اینگونه بیان می‌کند: علم ما به ذاتمان عین وجود ذات و هویت شخصیه مان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۰۰). زیرا در علم حضوری، وجود عینی معلوم، نزد عالم حاضر است. بدین ترتیب در علم نفس به ذاتش، عالم و معلوم یک چیز است و وجود عینی معلوم، همان وجود عالم است، پس به دلیل فقدان حجاب میان نفس و خویش، علم نفس به ذات خود قطعی است. همچنین به لحاظ اینکه ذات نفس عاری از بعد جسمانی و مجرد است و علم نیز وجودی مجرد از ماده است، لذا تعلق نفس به بدن مادی و جوهر جسمانی، موجب حجاب نفس از خود نمی‌شود. پس در علم حضوری نفس به ذات خویش، خودش برای خودش حاضر و آشکار است. همین آشکار بودن، نوعی انکشاف است. بنابراین درک انسان از ذات خود بدون هیچ واسطه‌ای، عین نفس ذاتش است و این ادراک دائم‌الذات به وجود ذات است. اگر نفس وجود نداشته باشد و در پی آن علم نفس به ذات خویش - که اولین مرتبه علم است - نباشد، هیچ علمی وجود نخواهد داشت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۳،

نگرش صدرا و دکارت بر علم حضوری نفس به ذات خویش ۲۱۵

ص ۴۶۹). شناخت نفس، سرآغاز و اصل معرفت‌های دیگر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۱، ۴ و ۶). پس خودشناسی بر هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی مقدم است. صدرالمتألهین مطالعه نفس انسانی را سبب آسان تر فهمیدن دیگر مسایل فلسفی می‌داند و به خواننده توصیه می‌کند که در نفس و افعال آن تدبیر کند، چرا که عالم صغیر و نسخه مختصر مطابق با عالم کبیر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۳۷۷).

استدلال صدرا بر حضوری بودن علم النفس

ملاصدرا در کتاب مبدأ و معاد براساس شخصی بودن علم نفس به ذات خویش، حضوری بودن علم به ذات را اثبات می‌کند. و می‌نویسد: در صورتی که نفس از خویش غایب باشد، از آن با ضمیر متکلم وحده «من» یاد نمی‌کند. نفس، خود را به صورت جزئی و شخصی ادراک می‌نماید نه با صورت کلی، که نشان از غیبت و عدم حضور معلوم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۲). ایشان در رساله سه اصل، در اثبات علم النفس حضوری می‌گوید: که هر کس معرفت نفس ندارد، نفسش وجود ندارد؛ چرا که وجود نفس عین نور و حضور و شعور است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰، ص ۷ و ۱۴). لذا از نظر ایشان علم و معرفت نه تنها مساوق وجود بلکه عین وجود است و عین وجود (نه مفهوم وجود) جز از طریق شهود و علم حضوری قابل درک نیست. بنابراین وجود نفس نیز تنها بوسیله شهود ادراک می‌شود.

دکارت و علم حضوری نفس به خود

دکارت در راهکار شکی که برای کسب معرفت یقین بخش به کار می‌گیرد، ابتدا وجود نفس خویش را از دامنه شک فراگیر خارج می‌کند و اولین فقره یقین را با این پرسش می‌یابد: آیا این اعتقاد که من فریب می‌خورم و شک می‌کنم نیز نشأت گرفته از آن فریب‌کار تواناست؟ فرض کنیم شیطانی می‌کوشد من را در این اعتقاد فریب دهد. حتی اگر چنین باشد باز هم نمی‌توانم در وجود خود شک کنم. زیرا برای آنکه مورد فریب واقع شوم باید وجود داشته باشم پس حتی با فرض وجود یک شیطان فریب‌کار، دلیلی برای شک کردن در وجود

خود نمی‌یابم. من شک می‌کنم پس هستم. بنابراین نمی‌توانم شک کنم که نیستم (کوجیتو). اندیشه و شک در صورتی وجود دارد که چیزی باشد که بیندیشد، همانگونه که اگر سبز وجود دارد به ناچار چیزی وجود دارد که سبز است، وجود یک صفت ضرورتاً، مستلزم وجود جوهری است که واجد آن صفت باشد (دکارت، ۱۳۶۴، ص ۴۱). و در گفتار در روش می‌گوید: بعد از اینکه همه چیز را توهم انگاشتم ولیکن در همان دم برخوردارم به اینکه در همین هنگام که من بنا را بر موهوم بودن همه چیز گذاشتم، شخص خودم که این فکر را می‌کنم، ناچار باید چیزی باشم و توجه کردم که این قضیه «می‌اندیشم پس هستم» حقیقتی است چنان استوار و پا بر جا که جمیع فرض‌های عجیب و غریب شکاکان هم نمی‌تواند آن را متزلزل نماید. پس معتقد شدم که بی‌تأمل می‌توانم آن را در فلسفه‌ای که در پی آن هستم، اصل نخستین قرار دهم (دکارت، ۱۳۸۵، ص ۲۸). ملاک بداهت و تقدم کوجیتو این است که نمی‌توان در آن شک و تردید نمود، در حالی که می‌توانیم نسبت به وجود هر چیز دیگر که قبلاً در باره آنها یقین حاصل کرده ایم، حتی در باره براهین ریاضی و حتی اصولی که تا کنون بدیهی تلقی کرده بودیم به خاطر شیطان فریبکار شک کنیم (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۳۰).

کاپلستون درباره کوجیتو می‌گوید:

"می‌توان درباره اینکه آیا خدا وجود دارد یا نه، تردید نمود، اما شک درباره وجود خود من امکان‌پذیر نیست زیرا قضیه «من شک می‌کنم که آیا وجود دارم یا نه؟» متناقض و دارای پارادوکس است. من قادر نیستم شک کنم مگر اینکه دست کم در مدت شک، وجود داشته باشم. البته می‌توان این کلمات را بر زبان آورد «من شک می‌کنم آیا وجود دارم یا نه» ولی من در ادای این کلمات، چاره‌ای جز اثبات وجود خویش ندارم. این همان نکته اصلی فلسفه دکارت است" (کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۴،

نگرش صدرا و دکارت بر علم حضوری نفس بر ذات خویش ۲۱۷

خودآگاهی دکارت با روش تحلیل، مبتنی بر یک «شهود» و یک «بدهت» است. مقدمه اول با شهود عقلانی و مقدمه دوم به خاطر بدهت ادراک می شود. از ترکیب این دو مقدمه، وجود نفس بر دکارت آشکار می شود و کوجیتوی وی شکل گرفته می گیرد. ایشان، این یقین به دست آمده را برای اکتشاف سایر حقایق جهان پایه قرار می دهد. ظهور نفس برای دکارت و سیر شکل گیری کوجیتوی او را در قالبی منطقی، می توان اینگونه بیان نمود:

مقدمه اول: من شک می کنم. (شهودی)

مقدمه دوم: برای شک نمودن باید وجود داشته باشم. (بدیهی)

نتیجه: پس من هستم.

علامه طباطبایی در نقد روند خود آگاهی دکارت، استدلال از وجود اندیشه بر وجود نفس را مخدوش دانسته و می گوید:

"انسان در مرحله قبل از وجود اندیشه، وجود خود را ادراک می کند و دکارت که می گوید «می اندیشم» معلوم می شود که اندیشه مطلق را ادراک نموده است، بلکه اندیشه مقید و با اضافه به میم (می اندیشم) را ادراک نموده است؛ پس قبل از آن که اندیشه خود را بیابد، خود را ادراک نموده است." (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۲، صص ۵۳ و ۵۴).

همچنین پایه و اساس نظریه دکارت، قرنهای پیش، در فلسفه اسلامی توسط ابوعلی سینا نقد شده است. بوعلی این شیوه استدلال به وجود انسان را مورد انتقاد قرار داده و می نویسد: هنگامی که شخصی می گوید: «من فکر می کنم، پس هستم»، اگر بخواهد فکر خاص (فکر شخص خویش) را دلیل بر وجود خود قرار دهد، باید توجه داشته باشد که به نحو اجمال در ضمن همین فکر خاص، به وجود خویش اعتراف نموده است؛ و در صورتی که بخواهد از وجود «فکر مطلق» وجود خود را اثبات نماید، گرفتار اشتباه خواهد شد؛ زیرا فکر مطلق،

۲۱۸ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰

وجودی مطلق و نه موجود خاص را (من را) را اثبات می‌نماید. بنابراین از اولین آگاهی‌های انسان، آگاهی به ذات خویش است (محمد باقر صدر، ۱۳۶۲، ص ۷۹). هانس رایشباخ درباره استدلال معروف دکارت می‌گوید:

"استدلال دکارت برای قطعیت مطلق با یک فریب منطقی صورت گرفته است. فرمول جادویی او این گونه است: «من می‌اندیشم، پس، من هستم». ایشان از شک آغاز نموده و به آن نقطه می‌رسد که شک را فعلی از جانب یک «من» می‌نگرد؛ و سپس به این باور می‌رسد که واقعیتی شک ناپذیر را یافته است. اما اگر وجود «من» بوسیله آگاهی بی‌واسطه (علم حضوری) تصدیق نشود، نمی‌توان وجود آن را با قطعیت بیشتری نسبت به وجود مدرکات دیگری مورد تأیید قرار داد" (رایشباخ، ۱۳۹۳، صص ۵۷ و ۵۸).

با وجود این که روش دکارت، در مقابله با شکاکیت و نیل به یقین و اثبات بطلان تردید محض، قابل تمجید است، لکن دکارت در این استدلال خود، شک و اندیشه را که از «ملحقات و مراتب و آثار من» است، بر خود «من» مقدم داشته است. یعنی از وجود اندیشه به هستی نفس دلالت نموده و وجود من شک‌کننده و اندیشه را فرع بر شک و اندیشه قرار داده است. در حالی که «شهود من» و «دریافت خود» بر همه ملحقات «من»، از جمله شک و اندیشه که آثار و افعال نفس هستند، تقدم دارد. برخی از مفسرین فلسفه دکارت این نقد را بر کوچیتوی او وارد ندانسته و معتقدند طریقی را که دکارت برای خود آگاهی طی نموده است، استنتاج منطقی نیست تا اشکال فوق بر آن وارد باشد؛ بلکه دکارت نفس خویش را با شهود مستقیم در یافته است، و شهود دکارت را همان علم حضوری مصطلح در فلسفه اسلامی تلقی نموده اند. در ادامه این مسأله بررسی می‌شود.

علم حضوری و معرفت نفس نزد دکارت

در بیان دکارت از کوجیتوی خود، سخنان و تعابیری وجود دارد که برخی با استناد به آنها چنین برداشت نموده اند که منظور او از معرفت به نفس به خود، علم حضوری است، بویژه آنجا که در پاسخ به اعتراض‌ها بیان می‌کند: من وجود خود را، نه از استدلال منطقی و صغری و کبری چیدن، بلکه از «شهود عقلی» و «علم ضروری» نتیجه می‌گیرم. حسن قنبری با استناد به سخنان دکارت و سخنان مفسرین وی می‌نویسد: دکارت پس از شک در تمام داشته‌های معرفتی خود در ابتدای تأمل سوم کتاب تأملات، نکاتی بیان می‌کند که به وضوح می‌توان از آنها استنباط کرد که علم به نفس مبنای تمام معرفت‌شناسی اوست و این علم به نفس نیز علمی بی‌واسطه و حضوری است از جمله این سخن دکارت که می‌گوید: "هم اکنون چشم‌هایم را می‌بندم، گوش‌هایم را از شنیدن باز می‌دارم و تمام حواسم را متوقف می‌کنم، حتی هر گونه صورت‌اشیای مادی را از فکرم می‌زدایم... و بدین ترتیب در حالی که تنها با خود سخن می‌گویم و به تأمل در طبیعت خویش می‌پردازم... من چیزی هستم که می‌اندیشد." (دکارت ۱۳۸۳، ص ۵۰). قنبری می‌گوید: در جمله می‌اندیشم پس هستم، «پس» بر یک استدلال قیاسی دلالت ندارد، بلکه بر نوعی بصیرت دلالت دارد که مستقیماً در عمل اندیشیدن قرار دار و خود را یک موجود اندیشنده و آگاه می‌یابد. ایشان همچنین استناد می‌کند به سخن برخی مفسرین دکارت مانند کانگ، مگی و... که گفته‌اند: "از آنجایی که شک دارم، می‌اندیشم باید به عنوان یک موجود شک‌کننده و اندیشنده وجود داشته باشم. بنابراین، در طول شک، آن نقطه ازشمیدسی یافت شده است. واقعیت وجود خود شخص - نه فقط واقعیت اندیشیدن - اساس همه یقین‌هاست. دکارت همه مسائل اساسی فلسفه را از این نقطه ثابت و تغییرناپذیر به حرکت درآورد" (Kung, 1996, p. 37). در جمله می‌اندیشم پس هستم، وجود خویش را از وجود اندیشه استنتاج نکرده ام بلکه با عمل ساده بازدید ذهن حاصل می‌آید، یعنی چیزی که خود واضح است." (Dony, 1967, p. 90). کارت به نقطه ای رسیده که دیگر هیچ چیز به جز محتوای خودآگاهی خودش را قبول ندارد (مگی،

۱۳۷۲، ص ۱۳۳). او همه چیز جز آگاهی از خود را کنار گذاشت. (Gracia 2004, p. 218). قنبری براساس این تفاسیر می‌گوید: آشکار است که محتوای این نوع خودآگاهی در واقع همان علم حضوری است. وی اضافه می‌کند که دکارت تصریح دارد براینکه معرفت باید کاملاً واضح و متمایز باشد و مبنای این وضوح و تمایز، حضور متعلق معرفت نزد فاعل معرفت است (قنبری، ۱۳۹۰، صص ۱۱۸-۱۲۳). البته ایشان در اثر دیگر خود در تفسیر این سخن دکارت "نمی‌دانم کدام فریبکار بسیار توانا و بسیار تردست است که همواره توان خود را در راه فریفتن من به کار می‌برد. در این صورت، این فریبکار مرا فریب می‌دهد، بدون شک من وجود دارم..." (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۴۷). می‌نویسد: این یقین، یقینی کاملاً عقلی است که به تعبیر خودش، هیچ تردیدی نمی‌تواند در آن راه یابد. و وضوح و تمایز که معیار یقین دکارتی است، نه تنها در حوزه روابط و اعداد انتزاعی ریاضی - هندسی بلکه در زندگی عینی و در موجودات واقعی نیز آشکار می‌شود (قنبری، ۱۳۸۷، ص ۷۲). روشن است که وضوح و تمایز مربوط به حوزه مفاهیم و علم حصولی است.

محمد سربخشی نیز معرفت نفس دکارت را معرفت حضوری می‌داند و شاهد مدعای خویش را پاسخ دکارت به مستشکلین ذکر نموده و می‌نویسد:

"آنها به دکارت اشکال نموده اند که با آنکه دکارت در شک دستوری به برهان و قیاس پشت پا زده است و بنا دارد علم به من اندیشنده را بدون نیاز به قیاس سامان دهد، اما همچنان در اساس فلسفه خود برهان اقامه نموده است؛ زیرا معتقد است، هر چه میاندیشد وجود دارد و از ترتیب « اندیشه دارم پس وجود دارم » نتیجه می‌گیرد « پس وجود دارم ». اما پاسخ دکارت این است که، این اصل از قضایای منطقی به دست نیامده، بلکه به وجدان و بداهت یافت شده است. یک برداشت از پاسخ دکارت این است که از نظر وی علم به اندیشندگی انسان با علمی که از طریق مفاهیم و برهان

نگرش صدرا و دکارت بر علم حضوری نفس بر ذات خویش ۲۲۱

حاصل می شود متفاوت است بنابراین علمی است که با اصطلاحات ما بر علم حضوری منطبق است (محمد سربخشی، ۱۳۹۵، ص ۳۸).

البته شایان توجه است که بداهت یک معلوم مساوی با حضوری بودن آن نیست؛ چنانچه خود دکارت هم شهود و بداهت را به معنای وضوح تمایز عقلانی می داند که به هیچ وجه نتوان در آن شک کرد. بنابراین این برداشت از سخن دکارت و حمل آن به علم حضوری بعید می نماید. سربخشی اضافه می کند:

"دلیل دیگر بر اینکه مقصود دکارت از یافت وجدانی علم حضوری است سخن دکارت پژوهان درباره منظور وی از اندیشه است از نظر آنها مقصود دکارت از فکر و اندیشه، همه احوال و متعلقات نفس است که شامل حس، خیال، شعور، تعقل، مهر، کین، اراده، تصور، تصدیق و ... میشود. دکارت وقتی از این امور به عنوان اندیشه خود نام می برد هنوز بدن خود را اثبات ننموده و آن را مفروض نمی انگارد. بنابراین، نمی تواند مرادش از حس و خیال، علم حصولی حاصل از ابزارهای ادراکی حسی باشد" (محمد سربخشی، ۱۳۹۵، ص ۳۸).

مسئله منظور دکارت علم حصولی حاصل از ابزار ادراکی حسی نیست اما از این نمی توان نتیجه گرفت که منظورش علم حصولی حاصل از ادراک عقلی هم نیست تا بتوان، دریافت دکارت را از کوجیتو علم حضوری به شمار آورد.

عبدالحسین خسرو پناه نیز از جمله کسانی است که معتقد است دکارت با علم حضوری نفس، احوال و افعال نفس را ادراک می کند و از این ادراک حضوری قضیه «من شک می کنم پس هستم» را می سازد و اگر قضیه را با شک شروع کرده است به خاطر شک فراگیری است که طرح نموده است (خسرو پناه، ۱۳۹۶، ص ۱۳۸۸). اما صریح عبارت دکارت این است که چون وجود شک، شک ناپذیر است به آن یقین حاصل کردم و لذا چون شک می کنم پس

هستم و سخنی از دریافت وجدانی نفس همراه با افعالش به صورت صریح و واضح ندارد. دکارت توصیف می‌کند که «من می‌اندیشم پس هستم» به واسطه یک شهود ساده است و لذا حقیقتی بدیهی است که از طریق استنتاج به دست نیامده است. اما این بدین معنا نیست که استنتاج نیست، بلکه این استنتاجی از طریق قیاس نیست. پس اگر بخواهیم به صورت خلاصه بیان کنیم، «من می‌اندیشم» و «من هستم» بیانگر یک سلسله استنتاجی میان «من می‌اندیشم» و «من هستم» است؛ اما این سلسله استنتاجی به اندازه ای کوتاه است که می‌توان تنها با یک نگاه ذهنی منفرد آن را شهود نمود و از این لحاظ شهودی است (Skirry, 2008, p.p 31-33). بنابراین دکارت از لازم ذاتی نفس یعنی فکر کردن و شک کردن به ملزوم منتقل می‌شود، همانگونه که سه ضلع داشتن ذاتی مثلث است فکر کردن نیز لازم نفس است و انفکاک بین لازم و ملزوم به خاطر پارادکس ممکن نیست. اما اگر کسی مانند هیوم معتقد باشد که فکر کردن، داشتن و دستکاری انطباعات و تصورات است و نمی‌تواند مستلزم چیزی غیر از این دو باشد (Prado, 2009, p. 67) و نپذیرد که فکر ذاتی نفس است. ملازمه ای باقی نمی‌ماند تا از طریق آن ملازمه وجود نفس اثبات شود.

تحلیل علم النفس حضوری نزد دکارت

قول به حضوری بودن علم النفس دکارت، به خاطر ناسازگاری از جهات مختلف بین ساختار نظام فلسفی دکارت و حقیقت علم حضوری، از جمله عدم انطباق علم حضوری با مبانی، روش، راهکار و هدف دکارت با نقد‌هایی مواجه است از جمله:

۱. ملاک علم حضوری در فلسفه صدرایی، وحدت یا اتحاد عالم با معلوم است پس حقیقت علم حضوری عبارت است از علم نفس به ذات یا شئون ذات یا آنچه با ذات اتحاد یافته است. نفسی که یقین به وجودش در فضایی پیشا- دکارتی به جهت محوریت مفهوم وجود، مفروض است؛ اما در راهکار شک دستوری دکارت همه چیز حتی خود نفس در دامنه شک فراگیر قرار می‌گیرد. لذا ساختار فلسفی دکارت با حقیقت علم حضوری سازگاری ندارد. به عبارت دیگر حتی اگر دکارت در مقام ثبوت با علم حضوری نفس را دریافت کرده باشد؛ اما در مقام

نگرش صدر او دکارت به علم حضوری نفس به ذات خویش ۲۲۳

اثبات راهکار شک ایشان برای کسب یقین، که دامنه شک، وجود نفس را هم فرا می گیرد، با علم حضوری منطبق نیست.

۲. روش دکارت برای دست یابی به یقین عبارت است از شهود و استنتاج، تعریف دکارت از شهود و استنتاج آن است که در استنتاج یک نحو حرکت فکری وجود دارد؛ اما در شهود به دلیل وضوح و تمایز نیاز به این حرکت نیست (AT X 368 csm I 14). معلوم در حیطه بدیهات عقلی قرار می گیرد نه مشهودات علم حضوری. شاهد این مدعا تعریف دکارت از شهود و مصادیقی است، که دکارت در باره آنها ادعای شهود می کند. وی شهود را یک «تصور» شک ناپذیر از ناحیه یک ذهن روشن و دقیق می داند. که فقط در پرتو «عقل» حرکت می کند (AT X 168 CSM I 14). تصور قسمی از اقسام علم حصولی است عقل و ذهن نیز مربوط به حوزه علم حصولی اند و در دایره ادراکات عقلی قرار دارد. همچنین دکارت علم النفس را که حضوری است با علم به حقایق ضروری مانند "مثلت فقط محدود به سه ضلع است، کره تنها محدود به یک سطح می شود" و... (BERNARD Will . I. 1 AMSIDI DCARTES P89). یکسان قرار می دهد. نظیر قرار دادن اینها حاکی از عنایت ویژه ایشان به شهود عقلانی و عدم توجه ایشان به شهود باطنی است.

۳. هدف دکارت در فلسفه اش، به کار بردن روش ریاضی در مباحث مابعدالطبیعی و کسب یقین ریاضی است، لذا حاکمیت ریاضی بر سرتاسر نظام فلسفی او مشهود است. یقین ریاضی یقین عقلی است و مطابقت صورت علمیه با واقعیت عینی، دغدغه ریاضی نیست تا در صدد اثبات وجود خارجی آن باشد. مفهوم خطا در ریاضی ناسازگاری و پارادکس است. عنایت ویژه در خطای چهار ضلعی بودن مثلث، صرف نظر از مطابقت با وجود خارجی، پارادکس آن است. معنای خطا نزد دکارت ناسازگاری درونی تصور است. قضیه «اندیشه بدون اندیشنده وجود دارد» متناقض است نه اینکه این قضیه با واقع مطابق نیست. حال آنکه یقین حاصل از علم حضوری، به معنای عدم امکان خطای مطابقت با واقع است و پارادکس مفهومی در وجود

و حضور وجود نزد عالم، کاملاً منتفی است. نتیجه آنکه روش دکارت در کسب یقین با حاکمیت ریاضی و یقین حاصل از علم حضوری مربوط به دو حیطة متمایز از هم می‌باشد.

۴. پایه و اساس علم حضوری، ارتباط وجودی دو واقعیت است. واقعیت وجودی عالم با واقعیت وجودی معلوم که عین علم است، اتصال و اتحاد وجودی می‌یابند و از آنجا که علم عین وجود است، در اثر اتحادش با عالم، با اشتداد وجود عالم، ارتقاء علمش را سبب می‌شود. پس در علم حضوری به دلیل اینکه ارتباط و اتصال میان دو وجود، برقرار می‌شود، آنچه منکشف می‌شود حقیقت وجود است نه کشف ماهیت و مفهوم. پس، لازمه علم النفس حضوری اعتقاد به اصالت وجود است و این اختصاص به حکمت متعالیه ندارد. در نظام فلسفی دکارت همان‌گونه که وقوفی به علم حضوری محرز نمی‌شود، همچنین به تفکیک وجود از ماهیت توجهی معطوف نمی‌شود؛ چه بسا باید وی را در گروه منسوبین به اصالت ماهیت به حساب آورد. دلیل این انتساب، تبیین دکارت از واقع‌نمایی علم است با این بیان که متعلق شناخت انسان ماهیات اشیاء است و ذات و ماهیت، مخلوق خداست. پس اگر واقع‌نما نباشند، خداوند فریب‌کار خواهد بود (بریه، ۱۳۸۵، ص ۹۷). علاوه بر اینکه علم از نظر دکارت از سنخ وجود نیست از دیدگاه ایشان وجود صفتی از صفات اشیاء مانند دیگر صفات است و صفت وجود را برای خدا مانند خاصیت سه ضلعی برای مثلث می‌داند. لذا دغدغه دکارت شناخت یقینی ذات اشیاء است و اثبات وجود عینی آنها هدف اصلی ایشان نیست (ر.ک: ضیاء شهابی، ۱۳۹۱، ص ۷۸؛ کاکائی و رهبر، ۱۳۹۲، ص ۷۷-۱۰۰). بنابراین متعلق شناخت نیز نزد وی، ذات و ماهیت آنهاست.

۵. مشکل دور نقد پنجمی است که معرفت النفس حضوری دکارت با آن مواجه است. توضیح آنکه دکارت در صدد است با کشف اصل یقینی، تردیدناپذیر و قطعی برای متافیزیک بنیانی بنا کند که «نه فقط بدیهی، بلکه به یک معنا خودسنج و مثبت خود باشد. رحمانی، ۱۳۹۳، ص ۴۲۴). اما دامنه شک دستوری دکارت چنان گسترده است که مشهودات واضح و متمایز خود سنج را هم فرا می‌گیرد. حال با فرض شهود حضوری شک، قضیه «شک بدون شک کننده وجود

نگرش صدرا و دکارت بر علم حضوری نفس به ذات خویش ۲۲۵

دارد» ناممکن و متناقض است، پس شک کننده وجود دارد؛ از نظر دکارت این قضایای شهودی نیز با فرض شیطان فریبکار ایمن از شک دستوری نیستند و ممکن است اهریمن فریبکار موجب شده باشد که ما تناقض را نپذیریم همانگونه شاید اهریمن فریبکار سبب شده باشد که دو ضرب در دو مساوی با پنج را نپذیریم. به عبارت دیگر دکارت قبل اثبات نفس اصل تناقض را به عنوان ضروری عقل پذیرفته است در حالیکه ضروریات عقل در دامنه شک دستوری قرار دارند به خاطر وجود شیطان فریبکار. لذا علم شهودی به نفس شک کننده، برای ضمانت صدقش نیازمند خدای غیر فریبکار است. پس اثبات این ادراکات از جمله ادراک نفس در گرو اثبات خدای غیر فریبکاری است که اثبات وجودش فرع بر اثبات وجود نفس است.

شهود

شهود واژه ای مشترک در هندسه معرفت شناسی صدرا و دکارت است. اشتراک در به کاربردن لفظ شهود یکی از دلایل خوانش شهودی از علم النفس دکارت به معنای علم حضوری مصطلح در فلسفه اسلامی است. آیا این اشتراک صرفاً اشتراک لفظی است یا در معنا نیز هر دو مکتب یک مقصود را اراده کرده اند؟ ارتباط شهود با عقل در معرفت نفس، نیازمند واکاوی است که مختصراً اشاره می شود.

شهود نزد صدرا

گاهی صدرا از علم حضوری به «علم شهودی» تعبیر می کند از جمله در اسفار در تفسیر کلام شیخ اشراق می نویسد: «لا يمكن تعقلها [الذوات الوجودية] الا بالحضور الوجودي والشهود الاشراقي» (صدر المتألهين شيرازي، ۱۳۸۶، ج ۱ ص ۴۲۱). و گاهی نیز واژه مشاهده را بکار می برد «فالعلم بها [بالموجودات] اما ان يكون بالمشاهدة الحضورية او بالاستدلال عليها بآثارها و لوازمها» (صدر المتألهين شيرازي، ۱۳۸۶، ج ۱ ص ۵۳). در نظام فلسفی صدرا شهود با دو اصطلاح به کار برده می شود: ۱. علم شهودی: همان علم و معرفت حضوری است در مقابل علم

حصولی. ۲. معرفت شهودی: معرفت‌های حاصل از مکاشفات عرفا است که این نوع از معرفت زیر مجموعه علم حضوری و بخشی از آن محسوب می‌شود. نحوه تلازم و ارتباطی که صدرا بین «شهود»، «حضور» و «عقل» تشریح می‌نماید، ارزش معرفت نفس و در نتیجه تأثیر آن در مباحث مابعدالطبیعی به زیبایی متجلی می‌شود. عقل و شهود دو طریق ممکن از میان روش‌های کسب معرفت، هستند. از دیدگاه صدرا هر دو روش در کسب معرفت، معتبر و لازم‌اند و تنافی و حتی مغایرت، میان آنها وجود ندارد. شهود، وصول به عین‌الیقین و عقل، دستیابی به علم‌الیقین است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۱۵). تلازم عقل و شهود در حقیقت مختوم این گونه بیان شده است: اگر چه عقل به عالم کشف راه نمی‌یابد و تمام معلومات حضوری در گستره درک او قرار نمی‌گیرد اما تصدیق وجود معلومات علم حضوری در گرو اثبات امکان شناخت شهودی و حضوری توسط عقل و برهان است. علاوه بر اینکه بدیهیات عقلی به ویژه اصل تناقض میزان و معیار داده‌های شهودی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۱۸ - ۱۹). همچنین هیچ معرفت ضروری عقلی مستقل از معرفت شهودی و حضوری ممکن نیست. آنچه به عنوان معرفت بدیهی عقلی شناخته می‌شود مشهودات علم حضوری است که عقل می‌تواند از آنها شناخت مفهومی انتزاع نماید.

شهود نزد دکارت

در معرفت‌شناسی غرب و در منطق و ریاضیات ... اصطلاح «Intuition»، «Intuition» به کار رفته و در فارسی به شهود و معرفت شهودی ترجمه شده و به علم حضوری تفسیر گردیده و به همان معنای شهود فلسفه اشراق تلقی شده است؛ حال آنکه که غریبان شهود را در همه موارد یکسان بکار نبرده‌اند و این واژه مشترک لفظی است. در فلسفه دکارت نیز مقصود از «intuition» بداهت عقلی در مقابل استنتاج است. که از آن تعبیر به شهود عقلانی در مقابل شهود حسی می‌کنند. شهود به هویت بسیط اعم تصورات و تصدیقات تعلق دارد. دکارت مانند دیگر فلاسفه غرب برای مفهوم بداهت همیشه از واژه «self-evidence» استفاده نمی‌کند بلکه تعبیر نور فطری یا شهود را به کار می‌برد (عارفی، ۱۳۸۲، ص ۱۸-۲۴).

نگرش صدر او دکارت به علم حضوری نفس به ذات خویش ۲۲۷

تعریف دکارت از شهود ادراک بی واسطه و مستقیم، در مقابل برهان و استنتاج متکی به حافظه است. ویژگی اول معرفت شهودی، وضوح و تمایز است. بدین معنا که مفهوم موجود در ذهن از چنان وضوح، تمایز و قاطعیتی برخوردار باشد که ادراک آن ایمن از هر گونه شک محتمل باشد. ویژگی دوم تکون این مفهوم در ذهن، بدون طی مراحل استنتاج، و بی نیاز از حد وسط باشد (دکارت، ۱۳۷۰، ص ۶۴). شهود برخلاف قیاس و استنتاج که در آن توالی و حرکت وجود دارد حصولش دفعی است و به دلیل اینکه به یکباره مورد شهود عقل قرار می گیرد، تصدیق آن بی نیاز از حافظه است. بر این اساس مقصود دکارت از شهود، چیزی جز درک عقلی و مفهومی نیست؛ اما درکی که واضح، متمایز و بی واسطه است. دکارت مقصود خود از شهود را این گونه بیان می کند: منظور من از شهود نه گواهی ناپایدار حواس است و نه حکم فریبنده تخیل، که چیزها را سر هم بندی می کند؛ بلکه منظورم تصور ذهن واضح و دقیقی است که چنان ساده و متمایز است که درباره آنچه داریم می فهمیم، مجال هیچ تردیدی نیست. به تعبیر دیگر، شهود تصور شک ناپذیر ذهن دقیق و واضحی است که فقط با نور عقل می آغازد ... هر کس می تواند در ذهن خود شهود کند، وجود دارد و می اندیشد و مثلث فقط دارای سه ضلع است و کره یک سطح دارد و مانند اینها (AT, X, 368; CSM, I, 14). دکارت در پاسخ به یک اعتراض، مراد از نور عقل را این گونه بیان می کند: "هر کس می داند که نور عقل به معنای وضوح آشکار است." (AT, VII, 192; CSM, II, 135). وضوح شناخت، حاکی از این است که حقایقی وجود دارد که وقتی به عقل عرضه می شود، جایی برای انکار آن باقی نمی گذارد، "از نوری شدید در عقل، تمایلی قوی در اراده [برای تصدیق کردن] پدید می آید" (AT, VII, 59; CSM, II, 41). همچنین دکارت شهود عقلانی را با دو معنای نزدیک به هم بکار می برد: در یک معنای اولیه شهود عبارت است از تصور بدیهی که از هیچ تصور دیگری اخذ نشده باشد و در یک معنای مبسوط شهود را به معنای قضیه ای که تنها از تصور بدیهی اخذ شده است نه از طریق استنتاج. ادراک شک به معنای اول و ادراک قضیه شک می کنم پس هستم به معنای دوم است (یزدی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۵-۱۰۶). لذا دکارت قضیه

کلی «هر اندیشنده ای موجود است» را لازم قضیه جزئی «من می اندیشم پس هستم» می داند نه مستتج از آن (همان، ص ۱۲۴).

شهود به این معنا غیر از شهود عرفانی است. دکارت تفاوت معارف وحیانی را که شهود عرفانی را نیز شامل می‌شود، در این می‌داند که حصول آنها دفعی است و اراده انسان است که بدان‌ها اعتقاد دارد نه عقل او. پس به عنوان معرفتی مستقل از معرفت عقلی؛ اما در کنار آن در حیطه اراده مورد پذیرش است. براین اساس برای ادراک شهودی نفس نزد دکارت سه احتمال و فرض قابل طرح است: ۱. الهام غیبی و شهود عرفانی ۲. علم حضوری ۳. درک واضح و متمایز عقلانی، که اصطلاحاً شهود عقلانی گفته می‌شود. براساس مبانی معرفت‌شناسی دکارت، فرض اول منتفی است زیرا روش دکارت در معرفت‌شناسی، روش ریاضی و عقلی است، درحالی‌که ایشان هرچند شهودات عرفانی را در کنار معرفت عقلی می‌پذیرد اما پذیرش آنها را توسط اراده می‌داند نه کار عقل. فرض دوم نیز به خاطر واقف نبودن ایشان به علم حضوری و مطابق نبودن ساختار معرفت‌شناختی دکارت با ماهیت و ملاک علم حضوری فرض قریبی نیست. مطابق با تصریح دکارت در آثارش، مقصود وی از شهود، ادراک واضح و متمایز عقلی است، که بر اساس شک فراگیر دستوری دکارت در قلمرو علم حضوری جای ندارد؛ زیرا تقدم فکر و نفس بر اعیان خارجی، موجب گردیده است که، ایدئالیسم دکارت بیش از هر چیز بر نظام معرفت‌شناسی وی تأثیر گذار باشد و این ایدئالیسم بر سراسر فلسفه دکارت حتی مفهوم «خدا» حاکم است. بر همین اساس است که عنصر یقینی «کوجیتو» به عنوان یقینی‌ترین معرفت که پایه و سنگ بنای فلسفه دکارت را تشکیل می‌دهد، در فلسفه وی از درون فکر به دست می‌آید نه از حضور و شهود عینی نفس بدون در نظر گرفتن ماهیت متفکر آن. فکر است که ایجاد یقین می‌کند و هستی واقعیت از درون فکر بیرون کشیده می‌شود. توجه ایشان، بیش از حقیقت وجود، و درک حضوری وجود حقایق، به ذات اشیاء است. یقین معرفت‌شناختی و ارزش معرفت را در فکر و نفس جستجو می‌نماید، نه در درک حقیقت وجود (نک: عبدالله نژاد، ۱۳۸۳، صص ۱۵۷ - ۱۷۰).

بنابراین معرفت شهودی نزد دکارت، اولاً ادراک عقلی است، که تنها ماهیت و ذات شیء کشف می‌شود نه وجود واقعیت؛ زیرا مفهوم وجود، واقعیتی ذهنی و متصف به وضوح و تمایز می‌شود نه حقیقت وجود که برخلاف مفهوم وجود، صورت ذهنی ندارد. لذا دست چنین شناختی از دامان وجود کوتاه است. ثانیاً این نوع شهود، شناختی مفهومی است، و در گستره شک و خطا واقع شده و موضوع شک و خطا قرار می‌گیرد، لذا خطاناپذیری آن محتاج اثبات و برهان است. ثالثاً شهود در نظام معرفتی دکارت مستقل از معرفت و حیانی و شهود عرفانی است. لذا دکارت در نظام معرفت‌شناسی خود، بیش از آنکه در صدد شناخت حقیقت عینی واقعیات باشد، به دنبال کشف ماهیت و صفات ذاتی آنهاست و اگر واقعیت عینی را به اثبات می‌رساند، ویژگی ذاتی آنها را واسطه اثبات حقیقت عینی قرار می‌دهد؛ حال آنکه براساس مبانی فلسفی حکمت صدرایی، شهود نفس، ذاتی آن است و حضور نفس برای خویش عین وجود آن است. بین نفس و خودش هیچ واسطه‌ای قابل فرض نیست تا طلیعه ظهور نفس باشد.

وجوه اشتراک

۱. معرفت نفس از دیدگاه هر دو فیلسوف آغاز معرفت است. اگر نفس خود آگاهی به ذات خود نداشته باشد هیچ معرفتی برایش تحقق نخواهد یافت. در مکتب دکارت، نفس اولین واقعیتی است که پس از شک دستوری مورد شناخت واقع شده و به اثبات می‌رسد. بنابراین معرفت با شناخت خود و معرفت نفس شروع می‌شود (AT, VII, 1-2; CSM, II, 3). از طرفی صدران نیز معرفت نفس را مقدمه همه معارف می‌داند و هر معرفتی در سایه ظهور نفس برای خویش تحقق می‌یابد و با ارجاع به آن، ارزش معرفتی پیدا نموده (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۷ و ۱۴).

۲. معرفت نفس در هر دو مکتب، معرفتی غیر استنتاجی است. نفس با شناخت بدیهی یا شهودی خود را می‌یابد و در آگاهی از خویش محتاج ترتیب قیاس منطقی نیست.

۳. هر دو فیلسوف از معرفت نفس به خویش تجرد نفس را نتیجه گرفته‌اند.

۴. هر دو فلسفه معتقد به دست‌یابی به حقیقت هستند و شکاکیت مطلق را روا نمی‌دانند. در نظام

۲۳۰، دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰

فلسفی صدرا بداهت و سپس ارجاع به علم حضوری، ملاک واقع‌نمایی است که امکان شک را در معرفت منتفی می‌نماید و در نظام فلسفی دکارت ملاک کسب حقیقت، وضوح و تمایز است که موجب مصونیت معرفت از احتمال شک می‌شود.

وجوه افتراق

۱. در مکتب صدرا معرفت النفس ثبوتاً و اثباتاً حضوری است. ایشان علم النفس را حضور نفس برای خود و ذاتی آن می‌داند و معتقد است، فقدان علم النفس مساوی با وجود نداشتن نفس است. بنابراین معرفت نفس به خویش معرفتی خطاناپذیر است؛ اما دکارت اگر هم در مقام ثبوت معتقد به حضوری بودن معرفت النفس باشد ولی در مقام اثبات، آن را در قلمرو عقل و در قالب استدلال مباشر، از لازم (فکر) به ملزوم (نفس) در قالب قضیه، تبیین نموده است. لذا ایمن از امکان خطاء نخواهد بود.

۲. شهود اصطلاحی مشترکی است که از معرفت نفس به ذات خود، در هر دو مکتب یاد می‌شود؛ اما این اشتراک، اشتراکی لفظی است. مراد صدرا از شهود، علم حضوری و مقصود دکارت از شهود، ادراک واضح عقلانی (شهود عقلانی) است.

۳. صدرا شناخت نفس را بی واسطه و مستقیم می‌داند و در شناخت نفس از خویش بین علم و عالم و معلوم وحدت قائل است؛ اما دکارت از اندیشه، که فعلی از افعال ادراکی نفس است، وجود نفس را از طریق برهان، هرچند به شکل استدلال مباشر نتیجه می‌گیرد. لذا مورد نقد منتقدین مانند ابن سینا قرار می‌گیرد. (رک: ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۹۷)

۴. با اینکه وجه اشتراک در هر دو مکتب آن است که، مبدأ و نقطه عزیمت معرفت، نفس است؛ اما این ارتباط نفس با سایر ادراکات نزد صدرا وسیع‌تر است و شامل واقع‌نمایی آنها نیز می‌شود؛ چراکه نزد ایشان، ملاک تحقق علم حضوری وحدت و اتحاد است. هرچه وحدت و اتحاد شدیدتر و کثرت و محدودیت کمتر باشد، واقع‌نمایی شدیدتر خواهد بود و هرچه واقع‌نمایی بیشتر باشد ارزش معرفت‌شناختی بالاتر است. علم نفس به ذات خویش به دلیل شدت این وحدت و اتحاد نسبت به دیگر ادراکات انسان، از ارزش معرفت‌شناسی بالایی برخوردار

نگرش صدرا و دکارت بر علم حضوری نفس به ذات خویش ۲۳۱

است. علم نفس به ذات خود، به دلیل علیتش، علم به سایر ادراکاتش نیز می‌باشد و خودنمایی نفس معیار واقع‌نمایی سایر ادراکات واقع‌نما است (ر.ک: سربخشی، ۱۳۹۰، ص ۱۹). پس هر ادراکی که منتهی به علم حضوری نفس به خویش شود واقع‌نما بوده ارزش معرفت‌شناختی می‌یابد. بنابراین در نظام فلسفی صدرا در بحث واقع‌نمایی نفس نقش محوری داشته و اتحاد با نفس معیار واقع‌نمایی است و در نظام فلسفی دکارت نفس، نقش موضوع و محل مفاهیم واضح را دارد و بساطت معیار واقع‌نمایی است.

۵. معرفت النفس صدرا همراه با امکان استکمال و تحول است؛ چراکه در علم حضوری علم متحد با عالم است که با حرکت جوهری اشتدادی استکمال می‌یابد، علم نیز با استکمال متحد خود تحول یافته و تکامل پیدا می‌کند، در نتیجه واقع‌نما تر می‌شود؛ اما نه به معنای صادق‌تر، بلکه به معنای درک عمیق‌تر، کشف زوایا و ابعاد بیشتر، ادراک لوازم دیگر، مشاهده از قریب‌تر و به تعبیر بهتر، تشرف یافتن به تشآن بالاتر است. تکامل نفس موجب دور شدن نفس از کثرت و محدودیت و واجد شدن وحدت بیشتر و فزونی یافتن خودنمایی و در نتیجه شدت واقع‌نمایی می‌گردد. "ان الانسان یتنوع باطنه فی کل حین والناس فی غفله من هذا." (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۲۹). "الناس فی ذهول عن هذا مع ان حالهم بحسب الهویه مثل هذه الحال و هم متجدودن فی کل حین." (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۸۴). بنابراین معرفت النفس در نظام معرفت‌شناسی صدرا در واقع‌نمایی، ازلی و ثابت ولی در شدت و قوت واقع‌نمایی، متشدد و متکامل است. ثبوت در عین تحول شناخت نفس را شناختی غیر ایستا، پویا و متکامل گردانده است.

چنانچه روشن است مطالب فوق مبتنی بر اصالت وجود، علم حضوری، مساوقت و عینیت علم با وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول است. در مکتب فلسفی دکارت اصالت با ماهیت است و وجود صفتی از صفات ماهیت به‌شمار می‌رود و ماهیت مشکک نیست.

۶. انگیزه و مساله دکارت در معرفت‌النفس، به غایت جدا از انگیزه و مساله فلسفه صدرایی است. صدرا در فضایی وجود-شناختی پرورش یافته و پاسخ‌گوی مسائل وجود-شناختی است و بیش از هر چیز خود را ملتزم به قواعد فلسفه‌ی وجودی می‌داند، در حالی دکارت پروای «یقین ریاضیاتی» داشت، حتی به بهای عبور از قواعد وجود-شناسی کلاسیک. دکارت می‌گوید: «در اینجا می‌بینم که فکر صفتی است که به من تعلق دارد. تنها این صفت است که جدا شدنش از من محال است» «من هستم» پس «من وجود دارم» این امری است یقینی. اما تا زمانی که فکر می‌کنم. زیرا هرگاه تفکر من متوقف شوم، شاید در همان وقت هستی یا وجودم متوقف شود» (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۴۳۵) بنابراین روش، دکارت برای یافتن ذات نفس به ظاهر پدیدارشناسانه است. او می‌گوید: «برای رسیدن به شناخت جوهر نفس لازم است که به صفات آن جوهر پی ببریم و هیچ صفتی از صفات جوهر نیست که برای این منظور کافی نباشد. چون یکی از مفاهیم متعارف ما این است که هیچ صفت یا خاصیت یا کیفیتی از هیچ بوجود نمی‌آید» (دکارت، ۱۳۷۱، ص ۵۲).

نتایج مقاله

با تتبع در آثار صدرا و دکارت وجوه مشترکی پیرامون معرفت‌النفس، آشکار گردید. در هر دو نظام فلسفی معرفت‌النفس به خویش واجد جایگاه ویژه و سنگ بنای معرفت است. هر دو معرفت‌النفس به خویش را، مستقل از استنباط و استنتاج منطقی، بی واسطه و شهودی دانسته‌اند؛ اما با وجود اختلافات در مبانی، نمی‌توان شهود دکارت از نفس با علم حضوری صدرا را کاملاً مشابه تلقی نمود. بر اساس اصول نظام فلسفی صدرا مانند اصالت وجود، مساوقت وجود با علم و اتحاد عاقل و معقول، معرفت‌النفس به ذات خویش، جز از طریق علم حضوری خطاناپذیر، ممکن نیست. از طرفی، روش ریاضی حاکم بر فلسفه دکارت و مسبوق نبودن دکارت به تقسیم علم به حضوری و حصولی اقتضاء نموده که دکارت شهود نفس به ذات خویش را در پرتو نور فطری عقل و معرفت‌عقلانی تبیین نماید که امکان خطا در آن منتفی

نگرش صدرا و دکارت به علم حضوری نفس به ذات خویش ۲۳۳

نیست. تفاوت در معنای شهود نزد این دو، موجب تفاوت در ارزش معرفتی و میزان واقع‌نمایی گردیده است. دکارت در بحث معرفت نفس، به همان روش ریاضی، بساطت مفاهیم را معیار وضوح، و وضوح را ملاک واقع‌نمایی دانسته و نفس را یکی از مفاهیم بسیط به شمار می‌آورد؛ اما از دیدگاه صدرا، در علم حضوری، علم با عالم اتحاد می‌یابد. علم نفس به ذات خویش، به دلیل شدت این وحدت و اتحاد، نسبت به دیگر ادراکات انسان، واقع‌نماتر و از ارزش معرفت‌شناسی بالایی برخوردار است. علم نفس به ذات خویش، از آن جهت که علت است، علم به سایر ادراکات خود نیز می‌باشد و خودنمایی نفس معیار واقع‌نمایی دیگر ادراکات واقع‌نما است. هر ادراکی با منتهی شدن به معرفت حضوری نفس به خویش، واقع‌نما و واجد ارزش معرفت‌شناختی می‌شود.

همچنین با وجود رئالیست بودن دکارت و صدرا در مبنای معرفت‌شناختی؛ اما رویکرد دکارت در کسب معرفت یقینی، بر خلاف مبنای معرفتی خود، رویکردی ایدئالیستی است ایشان یقین را به جای اعیان خارجی در درون فکر جستجو می‌نماید. «ذات متفکر» اولین کشف درون‌نگرانه دکارت است؛ اما صدرا با رویکرد رئالیستی در کسب معرفت یقینی، هم‌سو با مبنای معرفتی‌اش، با گذر از مفهوم و ماهیت موجودات، درک حقیقت وجود را قصد نموده است. کانون معرفت‌شناسی صدرا، نه ذات متفکر؛ بلکه نفس معلوم به ادراک حضوری است.

۲۳۴، دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰

منابع

- ابن سینا، محمد ابن عبدالله. (۱۴۰۳). *اشارات و تنبيهات*، جزء ثانی، الطبع الثانی، دفتر نشر الكتاب. احمد احمدی، درس نامه، مکاتب فلسفی، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
- ابن سینا، حسین. (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*، مع الشرح للمحقق الطوسی و شرح الشرح لقطب الدین الرازی، قم، البلاغه.
- ایزو تسو، توشی هیکو. (۱۳۵۹). *تحلیلی تازه از فلسفه حاج ملاهادی سبزواری*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران: مؤسسه اسلامی دانشگاه مکیگیل با همکاری دانشگاه تهران.
- بریه، امیل. (۱۳۸۵). *تاریخ فلسفه قرن هفدهم*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، هرمس.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). *رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه*، ب ۲ از ج ۲، تنظیم و تدوین حمید پارسا نیا، قم، نشر اسراء.
- حسین زاده، محمد. (۱۳۹۰). *معرفت بشری، زیرساخت ها، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)*.
- خسرو پناه، عبدالحسین. (۱۳۹۶). *درس نامه تاریخ فلسفه غرب، تهیه و تنظیم مهدی عبداللهی و دیگران*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
- دکارت، رنه. (۱۳۷۰). *قواعد هدایت ذهن*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی؛ مندرج در کتاب فلسفه دکارت، منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات الهدی.
- دکارت، رنه. (۱۳۶۴). *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، هدی.
- دکارت، رنه. (۱۳۸۳). *گفتار در روش*، ترجمه محمدعلی فروغی؛ برگرفته از کتاب سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، تهران، انتشارات هرمس.
- دکارت، رنه. (۱۳۶۹). *تأملات در فلسفه ی اولی*، ترجمه ی احمد احمدی، تهران، دانشگاه تهران.
- دکارت، رنه. (۱۳۸۵). *گفتار در روش راه بردن عقل*، محمدعلی فروغی، مشهد، مهر، دامون، چاپ اول.
- رحمانی، غلامرضا. (۱۳۹۳). *فلسفه دکارت*. چاپ اول. قم: بوستان کتاب.
- سربخشی، محمد. (۱۳۹۵). *چیستی و ارزش معرفت شناختی علم حضوری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- سربخشی، محمد. (۱۳۹۰). *چیستی و ارزش معرفت شناختی علم حضوری*، معرفت فلسفی، ش ۱۱، ۲-۳۲.
- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۷۳). *حکمه الاشراف* چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

نگرش صدر او دکارت به علم حضوری نفس به ذات خویش ۲۳۵

سهروردی، شهاب الدین. (۱۹۴۵). حکمه الاشراف، در مجموعه مصنفات سهروردی، ج ۲، با تصحیح هنری کرین (استانبول: معارف مطبسی).

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، قم: انتشارات مصطفوی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه، با تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.

صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۶). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ج ۱ و ۶، قم، المكتبه المصطفویه.

صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۰). رساله سه اصل، تصحیح دکتر سیدحسین نصر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.

صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱). المبدأ والمعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ج ۲، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

صدر، محمد باقر. (۱۳۶۲). فلسفه ما، ترجمه سید حسین حسینی، دفتر تحقیقات و انتشارات.

ضیاء شهابی. (۱۳۹۱). درآمدی پدیدار شناسانه به فلسفه دکارت، تهران، هرمس.

طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۶۸). اصول فلسفه و روش رئالیسم، به کوشش مرتضی مطهری، تهران، انتشارات صدر.

عارفی، عباس. (۱۳۸۲). معرفت و گونه های شهود، ذهن، ش ۱۵ و ۱۶.

عبدالله نژاد، محمدرضا. (۱۳۸۳). تفاوت تصورات فطری و صورتهای ما تقدم از طریق بررسی عناصر

ایدئالیستی در فلسفه دکارت و کانت، فلسفه و کلام، علامه، ش ۳ و ۴.

قنبری، حسن. (۱۳۹۰). علم حضوری و جایگاه آن در اندیشه دکارت، پژوهش های فلسفی-کلامی، ش ۲.

قنبری، حسن. (۱۳۸۷). یقین عقلی و یقین ایمانی در اندیشه ی دکارت، پژوهشنامه فلسفه دین، ش ۱۱.

کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۵). تاریخ فلسفه (از دکارت تا لایب نیتز)، ترجمه غلام رضا اعوانی، ج ۴،

تهران، انتشارات سروش.

کاآیی، قاسم، رهبر، حسن. (۱۳۹۲). بررسی و مقایسه نظریه صدق و توجیه معرفت و جایگاه خدا در آن

۲۳۶، دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰

در نظام معرفت‌شناختی فیلسوفان صدرایی و دکارتی، اندیشه دینی، ش ۴۷.

مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۵). هم اندیشی معرفت‌شناسی، تدوین و نگارش محمد سربخشی، قم مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). مجموعه آثار، ج ۱، قم، صدرا.

مگی، برایان. (۱۳۷۲). فلاسفه بزرگ، عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.

هانس رایشنباخ. (۱۳۹۳). پیدایش فلسفه علمی، ترجمه موسی اکرمی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ

اول.

یزدی اقدس. (۱۳۷۵). معرفت‌شهودی در این سینا و دکارت، رساله مقطع ارشد، دانشگاه تربیت مدرس.

Descartes, R, 1958, Discourse on Method, in —Descartes Philosophical Writings||, Modern Library.

Dony, W, 1967, *Descartes: A Collection of Critical Essays*, ed. by Harry G. Frankfurt, Notre Dam, Notre Dam University.

Gracia J, 2004, *The Classics of Western Philosophy*, Blackwell.

Kung, H, 1996, *Does God Exist?*, London, Xpress Reprints SCM.

Prado, C.G, 2008. *Starting whith Descarts*. London: Continuum.

Skirry, J, 2008. *DESCARTES' A Guide for theperplex*. NewYork: Continum.

Williams, B. D, 1978, *The project of pure enqiry* England, penguin books uablished in pelican book.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی