

Transition from Self-Knowledge to the Knowledge of Others from the Viewpoint of Suhrawardi and Descartes

Kazem Hani *

Abstract

Introduction: While belonging to two different intellectual cultures and adopting different philosophical principles, Suhrawardi and Descartes emphasize the role of self-knowledge in acquiring knowledge. In Descartes' philosophy, Cogito, ergo sum is considered as the basis of knowledge, from which the knowledge of other levels of being, such as God and the world, are deduced. In Suhrawardi's philosophy, the human soul is a light of divine lights, which in the light of self-knowledge can apprehend the superior lights, the light of lights and material things. Of course, Suhrawardi and Descartes pay attention to the issue of soul and self-knowledge from two different viewpoints. Suhrawardi deals with this issue from the viewpoint of intuitive knowledge and Descartes from the rational-reasoning viewpoint.

Method: This article, with a descriptive-analytical method, tries to explain how the different perceptions of Suhrawardi and Descartes about the human soul and self-knowledge cause these two philosophers to have a different view of the way to pass from self-knowledge to the knowledge of others. While reviewing the intellectual-philosophical foundations of Descartes and Suhrawardi and in the light of attention to the issue of self-knowledge in the thinking of these two philosophers, this article tries to explain the relationship between self-knowledge and other knowledge .

Findings: Suhrawardi and Descartes believe that there is a fundamental principle for knowledge that is self-evident and we have direct knowledge of it. In Suhrawardi's philosophy, this principle and foundation is self-knowledge. Because of its relationship with light, the

* PhD of Philosophy. Allameh Tabataba'i University. Tehran. Iran.

Email: kazem.hani1394@gmail.com

Received date: 2023.12.13

Accepted date: 2024.04.27

human soul knows itself and this self-knowledge is also considered as the foundation on which all other knowledge based. In Descartes's philosophy, I am thinking, therefore I am, is considered as an evident principle from which knowledge of the external world and knowledge of God's existence are derived. But how the soul can be the origin and source of knowledge is an important question that each of these two philosophers, according to their own foundations, has answered in a different way. Considering his ontological foundations and relying on the element of light, Suhrawardi emphasizes the intuitive cognition of the soul. But Descartes pay attention to this issue from the perspective of the rationalism of the modern philosophy and tries to acquire a definite and certain knowledge about things and phenomena.

Conclusion: According to Descartes, the transition from the evidence of cogito to other knowledge is done in the light of a certain method. Using the mathematical method and paying attention to its deductive characteristic, Descartes explains the relationship of self-knowledge with other knowledge such as knowledge of the external world and knowledge of God's existence. Using rational-logical method, he is trying to give the same evidence and clarity as in Cogito to other knowledge. Therefore, in Descartes' intellectual system, in the end, all our knowledge will be certain and we will have a firm intellectual system. Unlike Descartes, in Suhrawardi's philosophy, transition from self-knowledge to other knowledge is not a deductive and methodical matter; in Suhrawardi's philosophy, cognition and knowledge occur in the light of the soul, and the radiation of light also takes place in one moment. Therefore, the basic difference between Descartes and Suhrawardi in the issue of self-knowledge is that Suhrawardi considers the human soul to be a light and observation is also realized in the light of soul. So, both self-knowledge of the soul and its knowledge about other phenomena are the type of intuitive knowledge.

Keywords: Descartes, Suhrawardi, self-knowledge, soul, light, knowledge.



گذر از خودشناسی به شناخت غیر از منظر سهروردی و دکارت

کاظم هانی*

چکیده

سهروردی و دکارت ضمن تعلق به دو فرهنگ فکری مختلف و اتخاذ مبانی فلسفی متفاوت بر نقش خودشناسی در معرفت تأکید دارند. در فلسفه دکارت «من می‌اندیشم، پس هستم» به عنوان پایه معرفت در نظر گرفته می‌شود که شناخت سایر مراتب وجود مانند خداوند و عالم خارج از دل آن استنتاج می‌شود. در فلسفه سهروردی نیز نفس انسانی نوری از انوار الهی است که در پرتو خودشناسی می‌تواند انوار مافوق خود، نورالانوار و اشیای مادی را بشناسد. البته سهروردی و دکارت از دو منظر متفاوت به مسئله نفس و خودشناسی توجه می‌کنند. سهروردی از منظر معرفت‌شهودی و دکارت از منظری عقلی-استدلالی به این مسئله می‌پردازد. اکنون با توجه به این مقدمه مسائل مهمی مطرح می‌شود: چه تفاوتی میان دیدگاه سهروردی و دکارت راجع به خودشناسی وجود دارد؟ نگاه متفاوت این دو فیلسوف به مسئله خودشناسی چه تأثیری بر دیدگاه آنها راجع به سایر معارف دارد؟ این نوشتار با روشی توصیفی-تحلیلی در صدد است این نکته را تبیین کند که چگونه تلتی‌های متفاوت سهروردی و دکارت از نفس انسانی و مسئله خودشناسی سبب می‌شود این دو فیلسوف نگاهی متفاوت به شیوه گذر از خودشناسی به شناخت غیر داشته باشند.

واژگان کلیدی: دکارت، سهروردی، خودشناسی، نفس، نور، معرفت.

* دانش‌آموخته دکتری فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

مقدمه

در طول تاریخ فلسفه مسئله معرفت و چگونگی دستیابی به شناخت همواره مورد توجه فیلسوفان بوده است. بر خلاف سوفسطائیان که منکر اعتبار شناخت بودند، فیلسوفان مختلف ضمن پذیرش اعتبار معرفت، در صدد بوده‌اند محدوده معرفت بشری، ابزارهای معرفت و ... را تعیین کنند. این فیلسوفان با وجود اختلاف در تعیین محدوده معرفت بشری و میزان کارآمدی آن، بر نقش نفس و اهمیت خودشناسی (self-knowledge) در کسب معرفت تأکید داشته‌اند. مسئله خودشناسی از همان آغاز فلسفه و در تفکر سقراط ظهور و بروز پیدا کرد؛ به طوری که سقراط تفاوت خودش با دیگران را در خودشناسی می‌دانست. وی در تفسیر جمله سروش معبد دلفی که او را داناترین افراد خوانده بود، می‌گفت به این دلیل من را داناترین افراد خوانده‌اند که من به نادانی خودم علم دارم (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۵). همین خودشناسی سقراط زمینه‌ای را فراهم کرد که او به دنبال شناخت سایر امور برود. طبیعتاً دایره معارف انسان به خودشناسی او محدود نمی‌شود؛ به همین دلیل فلاسفه در صدد بوده‌اند نسبت میان علم انسان به خودش را با علم او به سایر اشیا و پدیده‌ها مشخص کنند. اکنون پرسشی که مطرح می‌شود، این است: انسان چگونه به اموری غیر از نفس خود علم پیدا می‌کند؟ طبیعتاً اگر پاسخی قانع‌کننده به این پرسش داده نشود، انسان گرفتار نوعی خودتنهانگاری (solipsism) می‌شود. فیلسوفان مختلف با توجه به تلقی خاصی که از نفس و مسئله خودشناسی داشته‌اند، سعی کرده‌اند نحوه گذر از خودشناسی به شناخت غیر را تبیین کنند. سهروردی و دکارت نیز ضمن تأکید بر بدهت (self-evident) خودشناسی، از منظرهای متفاوتی به

چگونگی شناخت امور و اشیای خارج از نفس^۱ توجه کرده‌اند.

هم سهروردی و هم دکارت معتقدند اصلی اساسی و بنیادی برای معرفت وجود دارد که بدیهی است و ما بی‌واسطه به آن علم داریم. در فلسفه سهروردی این اصل و پایه، شناخت نفس است. نفس انسانی به دلیل ارتباطی که با نور دارد، به خودش معرفت دارد. این خودشناسی نیز به عنوان پایه‌ای در نظر گرفته می‌شود که کل شناخت‌های دیگر متکی به آن است. در فلسفه دکارت نیز «من می‌اندیشم، پس هستم»^۲ به عنوان اصلی بدیهی لحاظ می‌شود که معرفت به عالم خارج و معرفت به وجود خداوند از آن منتج می‌شود. اما اینکه نفس چگونه می‌تواند آغازگر و منشأ معرفت باشد، سؤال مهمی است که هر کدام از این دو فیلسوف با توجه به مبانی هستی‌شناختی خود و به شیوه‌ای متفاوت به آن پاسخ داده‌اند. سهروردی با توجه به مبانی هستی‌شناختی خود و تکیه بر عنصر نور، بر شناخت شهودی (intuitive cognition) نفس تأکید می‌کند؛ اما دکارت از منظر عقل‌باوری فلسفه جدید به مسئله معرفت نظر می‌کند و در صدد است شناختی قطعی و یقینی راجع به امور و پدیده‌ها به دست آورد. اکنون پرسش‌هایی که مطرح می‌شود، این است: چه تفاوتی میان خودشناسی نفس در فلسفه سهروردی و دکارت وجود دارد؟ چگونه دیدگاه‌های متفاوت سهروردی و دکارت راجع به خودشناسی بر تلقی آنها راجع

^۱ . تلقی سهروردی و دکارت از ماهیت نفس انسانی با هم متفاوت است. سهروردی نفس را در الهیات و نه طبیعیات بررسی می‌کند و آن را امری الهی می‌داند (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۰۰-۲۰۲)، اما دکارت به جای نفس، بیشتر از اصطلاح ذهن استفاده می‌کند؛ زیرا او نفس را بر مبدأ اندیشه در انسان اطلاق می‌کند و ذهن را نه همچون بخشی از نفس بلکه به منزله نفس اندیشنده در تمامیتش در نظر می‌گیرد (شهرآیینی، ۱۴۰۲، ص ۱۱).

^۲ . I am thinking, therefore I am (Cogito, ergo sum).

به شناخت غیر^۱ اثر گذاشته است؟ این نوشتار ضمن بررسی اجمالی مبانی فکری-فلسفی دکارت و سهروردی در صدد است در پرتو توجه به مسئله خودشناسی نزد این دو فیلسوف، چگونگی گذر از خودشناسی به شناخت غیر را توصیف و تبیین کند.

درباره مسئله معرفت و شناخت نزد سهروردی و دکارت مقالاتی به زبان فارسی نگاشته شده است. مقاله‌ای با عنوان «معرفت‌شناسی در نظام فلسفی دکارت و سهروردی» (رحیمیان و رهبر، ۱۳۸۸) در فصلنامه تأملات فلسفی چاپ شده است. مقاله دیگری تحت عنوان «من» و معیار تشخیص آن از «غیر» از منظر سهروردی، ملاصدرا، دکارت» (غریبی و دیگران، ۱۳۹۹) در خردنامه صدرا چاپ شده است. همچنین مقاله دیگری با عنوان بررسی «نقدهای ملاصدرا به تحلیل سهروردی از دگرگامی» (طالقانی و صادقی، ۱۳۹۸) در مجله جاویدان خرد چاپ شده است. مقاله دیگری با عنوان «نقش مبادی عالیه در خودآگاهی: بررسی مقایسه‌ای دیدگاه ابن‌سینا و دکارت» (زکی‌فر و زمانیها، ۱۳۹۸) در دوفصلنامه انسان‌پژوهی دینی نگاشته شده است. وجه تمایز نوشتار حاضر با مقالات فوق این است که این نوشتار ضمن بررسی اجمالی مسئله معرفت و خودشناسی نزد سهروردی و دکارت در صدد است چگونگی سیر از خودشناسی به شناخت سایر امور نزد این دو فیلسوف را تبیین کند.

الف) گذر از خودشناسی به شناخت غیر در فلسفه دکارت

۱. روشمندی دانش و مراحل آن

دکارت قبل از اینکه به بحث راجع به مسائل فلسفی بپردازد، سعی دارد کل باورهای

^۱ منظور از شناخت غیر در این نوشتار صرفاً شناخت نفوس و انسان‌های دیگر نیست، بلکه شناخت نفوس دیگر، عالم خارج، خداوند و ... است. بنابراین هدف این نوشتار نسبت خودشناسی با شناخت غیر در معنای عام آن است.

پیشینش را در معرض شک و تردید قرار دهد. هدف دکارت دستیابی به باور پایه‌ای است که در صدق آن نمی‌توان شک کرد. او به دنبال شناختی یقینی است و این شناخت یقینی در گرو به‌کاربردن روش درست حاصل می‌شود.^۱ دکارت ایده‌شناخت یقینی را از ریاضیات اخذ کرده است. او در صدد است از طریق به‌کاربردن روش ریاضی در فلسفه، همان یقینی را که در ریاضیات وجود دارد، به فلسفه نیز اعطا کند. در واقع چون دکارت علم به معنای واقعی را فقط به علومی اطلاق می‌کند که کاملاً یقینی‌اند و هیچ شک و شبهه‌ای در آنها وجود ندارد، نمونه‌ی کامل علم در نظر او ریاضیات است. در نظر او تنها روش درست، روشی است که ریاضیدانان به کار برده‌اند. دکارت در پی ساختن بنای فلسفه‌اش بر چنین بنیاد محکمی است.

دکارت در کتاب **گفتار در روش** به ارائه‌ی مراحل می‌پردازد که ما از طریق آنها می‌توانیم به شناختی درست و یقینی برسیم: ۱. شک روشی (methodical doubt): ما هیچ‌گاه هیچ چیز را به عنوان حقیقت نمی‌پذیریم جز آنچه درستی آن برای ما بدیهی شود. دکارت می‌گوید تا من چیزی را به عنوان واضح (clear) و متمایز (distinct) درک نکرده باشم، حق ندارم آن را حقیقت بپندارم (Descartes, 1985, v1, p.120). دو عنصر وضوح و تمایز در فلسفه‌ی دکارت از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردارند. مفاهیم و قضایای واضح و متمایز به عنوان پایه‌ی شناخت در نظر گرفته می‌شوند. ما امر واضح و متمایز را از

^۱ دکارت به دنبال شناخت حقیقی و یقینی است و می‌گوید اگر دانشی فرضیات و پیش‌فرض‌های پنهانی را شامل باشد که به طور کامل مورد مذاقه قرار نگرفته باشند، آن دانش، دانش حقیقی و راستین نیست. از طرفی او به جای برداشت مدرسی از دانش به عنوان آمیزه و ادغام رشته‌های جداگانه، تمامی حقیقت‌ها را به هم مرتبط می‌داند (کاتینگهام، ۱۳۹۲، ص ۳۵۴-۳۵۵). لذا تلاش دکارت برای استفاده از روش درست و واحد را باید به تلقی او از دانش و حقیقت مرتبط دانست.

طریق شهود (intuition) ادراک می‌کنیم و شهود «یک مفهوم نامشکوک، متعلق به یک ذهن روشن و دقیق است که صرفاً از نور عقل نشئت گرفته است» (Ibid, p.14). این مفاهیم و قضایا که به نحو شهودی ادراک می‌شوند، بنیاد معرفت‌اند. ۲. تحلیل (analysis): در این مرحله باید سعی کرد هر کدام از مسائل را تا می‌توان و به اندازه‌ای که برای حل آن لازم است، به اجزایی کوچک‌تر تقسیم نمود (Ibid, p.120). ۳. ترکیب (synthesis): در این مرحله باید از ساده‌ترین امور که علم به آنها آسان‌تر است، آغاز کرد و تدریجاً امور مرکب را شناخت (Ibid). ۴. استقصا (enumeration): سرانجام در مرحله آخر ما کل فرایندی را که برای رسیدن به نتیجه از آن استفاده کرده‌ایم، در نظر می‌گیریم و دقت می‌کنیم که چیزی را از یاد نبرده باشیم (Ibid). دکارت معتقد است ما به دلیل ضعف حافظه (memory) نمی‌توانیم از عهده چنین کاری برآییم. لذا او برای جبران این ضعف، به قوه تخیل (imagination) متوسل می‌شود. قوه تخیل کمک می‌کند در هر حالی که ما هر یک از واقعیت‌ها را از طریق شهود درک می‌کنیم، همزمان به واقعیت بعدی منتقل شویم (Ibid, p.25). بنابراین چون حافظه انسان ضعیف است، قوه تخیل کمک می‌کند کل قضایا را در نظر داشته باشیم و همزمان نسبت آنها را با هم بسنجیم. چنین امری سبب می‌شود ما کل مسیر رسیدن به نتیجه نهایی را لحاظ کنیم.

۲. شهودی و یقینی بودن کوجیتو

دکارت در تأمل دوم از کتاب **تأملات** کم‌کم خود را برای مطرح کردن سنگ‌بنای شناختش آماده می‌کند و بارقه‌هایی از امید برای یافتن این اصل بدیهی در کلماتش نمودار می‌شود. در نظر دکارت همان طور که اشمیدس برای جابه‌جا کردن کره خاکی تنها خواستار یک نقطه ثابت و ساکن بود، او هم برای تأسیس بنای فلسفه‌اش تنها به یک امر یقینی و تردیدناپذیر نیاز دارد (Descartes, 1984, v2, p.16). دکارت در آرزوی

رسیدن به شناخت قطعی و یقینی است؛ همان شناختی که در ریاضیات وجود دارد. اما این شناخت یقینی در پرتو یافتن پایه‌ای محکم حاصل می‌شود؛ پایه‌ای که اکنون دکارت آن را یافته است. او معتقد است انسان در وجود هر چیزی می‌تواند شک کند، اما راجع به وجود خودش نمی‌تواند شک و تردیدی داشته باشد. در نظر او حتی اگر دیو فریبکاری وجود داشته باشد که من را فریب می‌دهد، من وجود دارم که فریب می‌خورم (Ibid, p.17). دکارت در اصل هفتم کتاب اصول فلسفه همین بحث را مطرح می‌کند که حتی اگر من در تمام امور و اشیای اطرافم شک کنم، این منم که شک می‌کنم و در این شکی نیست؛ پس گزاره «من می‌اندیشم، پس هستم» ضرورتاً صادق است.^۱ «زیرا این یک تناقض است که فرض کنیم آنچه می‌اندیشد، درست در زمانی که می‌اندیشد، وجود ندارد. بر این اساس این دانش یعنی "من می‌اندیشم، پس هستم"، اولین و یقینی‌ترین دانشی است که برای هر کسی که به شیوه‌ای منظم فلسفه‌ورزی می‌کند، به دست می‌آید» (Descartes, 1985, v1, p.195). دکارت در یکی از نامه‌هایش به این نکته اشاره می‌کند که قبل از او آگوستین نیز به این گزاره اشاره کرده است. آگوستین از «من می‌اندیشم، پس هستم» برای اثبات یقینی بودن وجود انسان استفاده کرده است. او همچنین از این گزاره نتیجه گرفته است که در وجود انسان سه‌گانه‌ای هست که ارتباط وثیقی با یکدیگر دارند. این سه‌گانه عبارت‌اند از: الف) ما می‌دانیم که وجود داریم. ب) ما به وجود خودمان عشق می‌ورزیم. ج) ما به معرفتی که داریم، عشق می‌ورزیم (Descartes, 1991, v3, p.159). درمقابل دکارت معتقد است از این گزاره استفاده می‌کند تا غیرمادی بودن «من» به عنوان یک جوهر غیرمادی را نشان دهد (Ibid).

^۱ . ذکر این نکته اهمیت دارد که منظور از صدق ضروری کوجیتو، امری معادل صدق منطقی نیست، بلکه منظور امری است که یقینی است و در مقابل شک دکارتی مقاوم است (Kenny, 1997, p.85).

طبیعتاً دکارت فقط در صدد اثبات غیرمادی بودن «من» نیست، بلکه دغدغه او در باب شناخت و معرفت ایجاب می‌کند نسبت سایر معارف انسان با «من» را مشخص کند. او به خصلت شهودی بودن گزاره فوق به عنوان پایه‌ای برای تأسیس بنای فکری‌اش می‌اندیشد. در نظر دکارت شناخت از دو منبع حاصل می‌شود: شهود و استنتاج. بدیهی است که اصل و پایه شناخت باید امری بدیهی و شهودی باشد؛ زیرا روش دکارت اقتضا می‌کند که او شناخت را از گزاره‌ای شروع کند که فی‌نفسه صادق باشد؛ به عبارت دیگر صدقش در گرو صدق هیچ گزاره دیگری نباشد. لذا «من می‌اندیشم، پس هستم» نمی‌تواند گزاره‌ای استنتاجی باشد؛ زیرا گزاره استنتاجی صدقش وابسته به گزاره‌های پیشین است و چون ما فقط دو منبع شناخت داریم، پس این گزاره (پایه شناخت) باید گزاره‌ای شهودی باشد.

۳. وجود خداوند و عالم خارج

دکارت پس از توجه به شهودی بودن «من» در صدد است از طریق تحقیق در تصوراتش وجود خداوند را اثبات کند. دلیل توجه دکارت به وجود خود برای اثبات وجود خداوند این است که او هنوز وجود عالم خارج را اثبات نکرده است و لذا نمی‌تواند از وجود آن مطمئن باشد؛^۱ از طرفی باور به وجود عالم خارج در گرو اعتقاد به وجود خداوندی صادق است. طبیعی است اگر خداوند صادق نباشد، ممکن است ما را در درک عالم خارج دچار اشتباه کند؛ همچنین چون دکارت در این مرحله فقط به وجود خودش باور دارد، تصوراتی را در درون خودش می‌یابد که هنوز مطمئن نیست که آیا عالمی در

^۱ . در واقع چون دکارت هنوز عالم خارج را اثبات نکرده است، نمی‌تواند از براهینی مانند برهان نظم، برهان وجوب و امکان و ... استفاده کند؛ زیرا این براهین مبتنی بر مفروض گرفتن عالم خارج‌اند؛ لذا او به تصورات خودش برای اثبات وجود خداوند متوسل می‌شود.

خارج وجود دارد که مطابق این تصورات باشد. «ذهن در درون خود تصورات بسیاری از اشیا را می‌یابد و تا زمانی که صرفاً در این تصور تأمل می‌کند و وجود امری خارج از خود و مشابه این تصورات را تأیید یا تکذیب نمی‌کند، دچار اشتباه نمی‌شود» (Descartes, 1985, v1, p.197).

دکارت پس از بررسی تمام مفاهیم و تصوراتی که واجد است، به این نتیجه می‌رسد که تنها مفهوم خداست که نمی‌توان آن را مفهومی بدانی که از خود ما صادر شده است: مراد من از کلمه خدا جوهری است نامتناهی، قائم به ذات، عالم مطلق، قادر مطلق که خود من و هر چیز دیگری را اگر چیزی وجود داشته باشد، آفریده است. اما همه این صفات به گونه‌ای است که هر قدر عمیق‌تر در آنها تأمل می‌کنم، کمتر به نظر می‌رسد که بتوانند تنها از خود من صادر شده باشند؛ بنابراین از آنچه تا کنون گفته شد، باید نتیجه گرفت که خدا بالضرورة وجود دارد (دکارت، ۱۳۹۲، ص ۶۳).

با توجه به این توضیحات مشخص می‌شود یک موجود متناهی نمی‌تواند تصویری از جوهر نامتناهی داشته باشد، مگر اینکه جوهری واقعاً نامتناهی آن را در انسان به وجود آورده باشد؛ زیرا تفاوت تصور خداوند با سایر تصورات در این است که تصور خداوند نامتناهی است؛ ولی تصورات دیگر متناهی‌اند و موجود متناهی نمی‌تواند خالق تصور نامتناهی باشد.^۱

دکارت پس از اثبات خداوند، به وجود قوایی مانند قوه تخیل، قوه احساس، قوه تغییر وضع، قوه قبول اشکال متفاوت و ... اشاره می‌کند تا عالم خارج را اثبات کند. او می‌گوید این قوا باید متعلق به یک جوهر باشند، زیرا به صورت جداگانه نمی‌توانند وجود

^۱ . دکارت هم وجود خداوند و هم تمایز نفس و بدن و در نتیجه وجود اجسام را از وجود خودش به عنوان اندیشنده استنتاج می‌کند. به همین دلیل او معتقد است یقین و قطعیتی که او راجع به اندیشه و وجود خودش دارد، نقش مهمی در مابعدالطبیعه‌اش ایفا می‌کند (Markie, 1992, p.142).

داشته باشند (Descartes, 1984, v2, pp.54-55)؛ ولی از آنجا که این قوا نمی‌توانند

متعلق به جوهری عاقل باشند، باید متعلق به جوهری جسمانی باشند:

اما این امر روشن است که این قوا اگر واقعاً موجودند، باید به جوهری جسمانی یا دارای

امتداد متکی باشند نه به جوهری اندیشنده؛ زیرا مفهوم واضح و متمایز این قوا دربردارنده

امتداد است، اما هرگز دربردارنده اندیشه نیست (Ibid, p.55).

حال سؤال این است که اگر این قوا متعلق به من نیستند، پس علت آنها چیست؟

دکارت در اینجا دوباره از قاعده وضوح و تمایز و عدم فریبکاری خداوند استفاده

می‌کند تا این قوا را به جوهری به نام جوهر جسمانی نسبت دهد (Ibid). لذا او در نهایت

وجود جوهر جسمانی را با اتکا به وجود خداوند و با استفاده از قاعده وضوح و تمایز

اثبات می‌کند. بنابراین اینکه دکارت معتقد است خداوند و جوهری دیگر نمی‌توانند

علت مفاهیم اشیای حسی باشند، باز در نتیجه اعتقاد او به اصل وضوح و تمایز و عدم

فریبکاری خداوند است. به نظر می‌رسد دکارت هر اندازه دلیل برای اثبات وجود جوهر

جسمانی بیاورد، نمی‌تواند خود را از این دو اصل و علی‌الخصوص اصل وضوح و تمایز

بی‌نیاز ببیند.^۱

ب) گذر از خودشناسی به شناخت غیر در فلسفه سهروردی

۱. بداهت نور و ارتباط آن با خودشناسی

سهروردی نظر ارسطو و فیلسوفان مشایی در زمینه ذاتیات را نقد می‌کند. در نظر او انسان

^۱ . ذکر این نکته اهمیت دارد که دکارت حتی اصل وضوح و تمایز به عنوان ملاک حقیقت را نیز در پرتو

کوچیتو درک می‌کند. او پس از اینکه متوجه می‌شود در وجود خودش نمی‌تواند شک کند، به این نتیجه می‌رسد

که دلیل یقینی بودن کوچیتو وضوح و تمایز آن است؛ لذا معیار کلی دکارت این است اگر چیزی مانند کوچیتو

واضح و متمایز باشد، از اعتبار و یقین برخوردار است.

نمی‌تواند ذاتیات یک شیء را به طور کامل بشناسد؛ لذا یک شیء از طریق ذاتیات و حد تام شناخته نمی‌شود؛ بلکه اشیا با توجه به امری بدیهی شناخته می‌شوند که درک آن نیاز به هیچ مقدمه‌ای ندارد. سهروردی این امر بدیهی را نور معرفی می‌کند که سبب شناخت پدیده‌ها می‌شود. «درحقیقت اگر چیزی وجود داشته باشد که بی‌نیاز از تعریف و شرح باشد، آن چیز ظاهر است و چیزی ظاهرتر از نور نیست» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۶). نور توسط هیچ چیزی تعریف نمی‌شود؛ نور نه توسط حد و رسم و نه توسط حجت و برهان قابل شناخت نیست؛ زیرا اگر نور توسط هر کدام از موارد فوق شناخته شود، لازم می‌آید که امر آشکارتر [نور] توسط امر پنهان‌تر شناخته شود (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۷).

گفته شد در فلسفه سهروردی نور به عنوان پایه و مبنای شناخت در نظر گرفته می‌شود؛ اما سؤالی که اینجا مطرح می‌شود، آن است: ما این نور را چگونه درک می‌کنیم؟ پاسخ سهروردی به این پرسش آن است که ما این نور را در نسبت با خودشناسی درک می‌کنیم. در توضیح این مطلب می‌توان گفت در نظر سهروردی انسان ذات خود را بی‌واسطه ادراک می‌کند و این ادراک ذات از طریق صورت و مثال نیست؛ بلکه به نحو بی‌واسطه صورت می‌گیرد و هر چیزی که ذات خود را به نحو حضوری ادراک کند، نوری مجرد است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۰-۱۱۲). بنابراین ارتباط معرفت و نور در اینجا فهمیده می‌شود و این مطلب نیز فهمیده می‌شود که چرا سهروردی نفس انسانی را یک نور مجرد می‌داند. او از نفس با عنوان نور اسفهبديه تعبیر می‌کند (همان، ص ۲۰۱). از آنجا که نفس انسان نزدیک‌ترین امر به انسان است و انسان نفس خود را مقدم بر هر چیزی می‌شناسد و چون ذات نفس چیزی جز نوریت آن نیست، پس انسان، خودشناسی و نوربودن را نخست در ذات خودش می‌یابد؛ لذا در نظر سهروردی ما ذات

خود را بی‌واسطه ادراک می‌کنیم. طبیعی است این شناخت، شناختی بدیهی و بی‌واسطه است که می‌تواند مبنای شناخت‌های بعدی ما قرار گیرد؛ لذا نور امری بدیهی است که خودبه‌خود آشکار است؛ اما این آشکارگی، نخست در ذات نفس که نزدیک‌ترین امر به انسان است، خودش را نشان می‌دهد. پس ما نخست نور را در نسبت با ذات خودمان ادراک می‌کنیم؛ به همین دلیل خودشناسی مبنای شناخت قرار می‌گیرد. سهروردی در کتاب **التلویحات** در عالم رؤیا گفت‌وگویی طولانی با ارسطو مطرح می‌کند که در آن ارسطو حل مسئله معرفت را در گرو شناخت نفس می‌داند (رک: همان، ج ۱، ص ۷۰-۷۴). او در کتاب **المشارع و المطارحات** به همین نکته اشاره می‌کند و می‌گوید انسان نخست باید به شناخت نفس پردازد، سپس از آن ارتقا یابد و به مافوق نفس پردازد (همان، ص ۴۸۴). در اهمیت تقدم نفس و خودشناسی آن بر سایر امور است که سهروردی می‌گوید: «کسی که به ذات خود علم نداشته باشد، به غیر خودش نیز علم نخواهد داشت» (همان، ج ۲، ص ۱۱۷). سهروردی شارح **حکمة الاشراق** از معرفت نفس به عنوان مهم‌ترین مباحث حکمی یاد می‌کند و تعابیری چون **ام‌الحکمه و اصل الفضائل** را در مورد آن به کار می‌برد. در نظر او درک بسیاری از اسرار و رموز حکمت و فهم سخنان حکیمان در پرتو شناخت نفس محقق می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۳۰۱).

۲. شهود حسی و عالم خارج

اینکه ما چگونه به عالم خارج و اشیای محسوس علم پیدا می‌کنیم، مسئله‌ای است که فیلسوفان با توجه به مبانی فلسفی‌ای که داشته‌اند، به آن جواب داده‌اند. طبیعی است که حواس نقش مهمی در معرفت ما به عالم خارج ایفا می‌کنند؛ اما از میان این حواس فیلسوفان روی حس بینایی تأکید زیادی داشته‌اند و آن را اشرف حواس دانسته‌اند. سهروردی نیز حس بینایی را بر سایر حواس برتری می‌دهد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲،

ص ۲۰۴). در نظر او متعلق این حس نور است و همین امر دلیل اشرفیت آن است (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۴۸۹). اینکه اشیا چگونه دیده می‌شوند، تقریباً معادل این است که ما چگونه به اشیا علم پیدا می‌کنیم و چون دیدن (ابصار) و نور در فلسفه سهروردی به هم مرتبطاند، مسئله ابصار از جایگاه ویژه‌ای برخوردار می‌شود. به همین دلیل برخی سهروردی‌شناسان معتقدند درک تمام مباحث معرفت‌شناختی و وجودشناختی در حکمت اشراق، در گرو درک درست ابصار و مشاهده است (ضیایی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۳). سهروردی معتقد است مشاهده هنگامی صورت می‌گیرد که شیء نورانی در مقابل چشم سالم قرار گیرد و بین آنها حجابی نباشد. در نظر او همین امر برای انجام عمل مشاهده کفایت می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳۴-۱۳۵). اما در واقع در اینجا نیز مشاهده‌گر اصلی، نفس انسانی است؛ زیرا بینایی یکی از قوای ظاهری نفس است و نفس به همه قوای خود علم دارد. نفس به دلیل اینکه نورانی است، بر شیء نورانی می‌تابد و آن را می‌شناسد؛ لذا علم به اشیا خارج فرع بر نوریت نفس و خودشناسی آن است و معنای اضافه اشراقی نیز همین حضور شیء مرئی برای نفس است. همان طور که علم خداوند به اشیا عالم به معنای حضور آنها برای خداوند است، علمی که از آن با عنوان علم اشراقی و حضوری تعبیر می‌شود (همان، ج ۱، ص ۴۸۵-۴۸۷). لذا در اینجا وجود نفس که همان نورانیت آن است، بر شیء پرتوافکنی می‌کند و آن را می‌شناسد؛ زیرا نفسی که حضور خود را درک کرده، قادر است اشیا دیگر را نیز حاضر کند. در نظر سهروردی این شناخت حضوری فقط منحصر در ابصار نیست، بلکه نفس انسانی قادر است صور معلقه را در عالم مثال درک کند. در این ادراک نیز نفس با اشراق و پرتوافکنی بر صور عالم مثال آنها را به نحو وجودی و حضوری درک می‌کند (همان، ج ۲، ص ۲۱۵). لذا نفس بر صور خیالی در قوه خیال، اشراق و پرتوافکنی دارد؛ همچنان

که در مرحلهٔ ابصار بر شیء محسوس پرتوافکنی می‌کند. لذا مُدرک حقیقی این صور در قوای ادراکی، نفس ناطقهٔ نوری است که در عین بدهت، خاصیت اظهار و پیدا کردن دیگران را هم دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۵۲).

۳. نورالانوار و انوار مافوق نفس

سهروردی معتقد است علاوه بر نفس انسانی، انوار دیگری نیز مافوق نفس وجود دارند. حال سؤال این است که سهروردی چگونه به درک عالم انوار مجرده نایل می‌آید؟ گفته شد سهروردی معتقد است نفس انسانی به خودش علم دارد و به دلیل همین خودشناسی است که از آن با عنوان نوری مجرد تعبیر می‌شود. او پس از اثبات دو خصیصهٔ خودشناسی و نوریت برای نفس به این نتیجه می‌رسد که در پرتو اثبات این دو خصیصه ما می‌توانیم این نکته را اثبات کنیم که انواری مافوق نفس وجود دارند:

هر گاه در چیزی که تو به سبب آن تویی تفحص کنی، چیزی جز مُدرک ذات خود پیدا نمی‌کنی و آن انائیت توست و در این امر هر کس که ذات و انائیت خود را ادراک کند، با تو شریک است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۲).

نکتهٔ مهمی در عبارت فوق وجود دارد و آن این است که سهروردی معتقد است ما در پرتو توجه به انائیت خود می‌توانیم سایر انوار را بشناسیم؛ لذا در معرفت‌شناسی سهروردی خودشناسی نه تنها بنیان تمامی شناخت را تشکیل می‌دهد، بلکه کل عالم هستی را نیز به هم مرتبط می‌کند. در واقع «من» ذاتاً همانند «من» دیگر است؛ زیرا هر شخصی به ذات خودش علم دارد و تنها ممکن است از حیث رتبهٔ خودشناسی با سایرین متفاوت باشد. چون انوار مجرد از جهت حقیقت با یکدیگر متفاوت نبوده و تشکیل سلسله می‌دهند، سهروردی نتیجه می‌گیرد کل نیز باید به ذات خودش علم داشته باشد (ضیایی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۸). لذا سهروردی حکمت اشراقی خود را از علم حضوری نفس به

خود آغاز می‌کند و سپس به هویت نوری آن می‌رسد و در ادامه، انوار مافوق نفس و نوربودن آنها را اثبات می‌کند و پس از اتمام قوس صعود، دوباره در قوس نزول، از نور الانوار آغاز می‌کند و به نفس برمی‌گردد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۸۴). بنابراین معلومات اشراقی نفس هم شامل اشیای مادی و هم شامل مجردات می‌شوند. اما تفاوتی که بین این دو وجود دارد، آن است که در محسوسات، نفس با پرتوافکنی و آشکارسازی، ارتباط حضوری با آنها برقرار می‌کند؛ اما در مورد مجردات نیازی به این آشکارسازی و پرتوافکنی نیست؛ زیرا مجردات خودشان نورانی‌اند. البته در اینجا به چیزی که نیاز است، رفع حجاب از این مجردات است تا ارتباط حضوری میسر شود (همان، ج ۲، ص ۲۸۳). رفع حجاب به معنای درک نوریت و خودشناسی نفس از طریق ازبین‌بردن صفات و ردایل نفسانی است.

ج) مقایسه و تطبیق

۱. وجوه شباهت

۱) دکارت معتقد است ما نخست در نفس خودمان تأمل می‌کنیم و شناختی بی‌واسطه و یقینی از خودمان داریم و سپس در پرتو این شناخت یقینی، سایر امور و اشیا را می‌شناسیم. برای دکارت علاوه بر نفس، دو جوهر دیگر (خدا و جسم) وجود دارد که از وجود نفس استنتاج می‌شوند. البته در نظر دکارت درک و انجام درست این مسیر نیازمند آن است که انسان از تعصبات و پیش‌داوری‌ها بر حذر باشد. دکارت منشأ خیلی از این پیش‌داوری‌ها را پیوند نزدیک نفس و بدن می‌داند. در نظر او انسان در دوران کودکی بیشتر گرفتار این پیش‌داوری‌ها می‌شود؛ زیرا در این دوران پیوند محکم‌تری میان نفس و بدن وجود دارد و نفس صرفاً به تأثراتی می‌پردازد که بر بدن وارد می‌شوند؛

لذا در مواردی نفس قادر نیست به امور فکری محض که مربوط به عقل‌اند، بپردازد (Descartes, 1985, v1, pp.218-220). سهروردی نیز علم حضوری و شهودی نفس را به عنوان آغاز معرفت در نظر می‌گیرد و امور دیگر در پرتو نورانیتهایی که نفس دارد، برای آن آشکار می‌شوند. نورالانوار، عالم انوار، عالم مثل و عالم ماده صرفاً زمانی درک می‌شوند که نفس نورانی باشد؛ یعنی مانعی در جهت درک نوریت نفس وجود نداشته باشد. به همین دلیل سهروردی درک نوریت نفس را در گرو زهد و ریاضت می‌داند. سهروردی نیز مانند دکارت نزدیکی نفس به بدن و البته تعلقات مادی را مانعی در راه کسب شناخت و معرفت می‌داند. بدن انسان متعلق به عالم ظلمت است و تاریکی آن می‌تواند سبب تاریکی نفس شود؛ لذا سهروردی در کتاب *حکمة الاشراف* می‌گوید: «اگر کسی بر ظلمات و تاریکی‌ها غلبه نماید، انوار عالم اعلی را کامل‌تر از مشاهده‌ای که نسبت به دیدنی‌های دنیوی دارد، مشاهده خواهد کرد» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۱۳).

۲) هم دکارت و هم سهروردی تعریف انسان به حیوان ناطق را نمی‌پذیرند. دکارت معتقد است ذات انسان چیزی جز فکر و اندیشه نیست. دلیل او برای این امر آن است که تفکر به ذات انسان تعلق دارد و ما نمی‌توانیم انسانی را بدون فکر لحاظ کنیم. در واقع او به دنبال شناخت واضح و متمایز است و همین امر سبب می‌شود «حیوانیت» و «ناطقیت» که اموری مبهم‌اند، نتوانند کمکی به شناخت ذات انسان کنند و اگر ما از «حیوانیت» و «ناطقیت» بپرسیم، ناخودآگاه از یک پرسش به بی‌نهایت پرسش‌های دیگر می‌رسیم^۱ (Descartes, 1984, v2, p.17).

^۱ . دکارت معتقد است تنها چیزی که به نفس انسانی تعلق دارد اندیشیدن و تفکر است. منظور او از اندیشیدن، شک کردن، فهمیدن، تصدیق کردن، تکذیب کردن، تخیل کردن، خواستن و ... است (Descartes,

سهروردی نیز معتقد است استعداد نطق امری عرضی است و نمی‌تواند ما را در شناخت ذات انسان یاری دهد. همچنین سهروردی معتقد است شناخت ذاتیات انسان برای شناخت انسان کفایت نمی‌کنند؛ زیرا تمام اشیا به طور عام و انسان به طور خاص ممکن است ذاتیات زیادی داشته باشند و ما از آنها غافل باشیم (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۰-۲۱). او نیز مانند دکارت معتقد است «حیوانیت» و «ناطقیت» به عنوان ذاتیات انسان، اموری مبهم و مجهول‌اند و سبب شناخت انسان نمی‌شوند (همان). مبانی هستی‌شناختی سهروردی این امکان را برای او فراهم می‌کند که ذات انسان را چیزی جز هویت ادراکی او نداند. درواقع نفس انسانی یک نور مجرد است و نور نیز چیزی جز ادراک نیست. بنابراین هم دکارت و هم سهروردی ضمن نقد تعریف ارسطویی از انسان، نفس انسانی را به ادراک و معرفت مرتبط می‌کنند.

۳) دکارت معتقد است ویژگی اساسی کوجیتو وضوح و تمایز آن است و همین ملاک (وضوح و تمایز) سبب یقینی‌شدن این قضیه شده است. پس هر قضیه‌ای که واضح و متمایز باشد، قضیه‌ای یقینی است. دکارت در اصول فلسفه به این نکته اشاره می‌کند که مفاهیم واضح نیازی به تعریف و شرح ندارند و هر گونه تعریف منطقی از این مفاهیم سبب ابهام و پیچیدگی آنها می‌شود؛ زیرا این گونه مفاهیم اکتسایبی نیستند، بلکه فطری‌اند. او همچنین می‌گوید یقینی‌بودن قضیه «من می‌اندیشم، پس هستم» به این معنا نیست که برای درک این قضیه نیاز به دانستن قبلی مفاهیمی مثل اندیشه، وجود و ...

19, p. 2, v2, 1984). اگر در تعریف سنتی از انسان، نفس انسانی به‌عنوان مدرک کلیات لحاظ می‌شد، در تفکر دکارت نفس امری است که خاستگاه اندیشه در معنای عام آن است. لذا دکارت با تعریف انسان به شی‌اندیشنده هم عنصر «حیوانیت» را از تعریف انسان خارج می‌کند و هم «ناطقیت» (Rationality) یا کلام نفسی را به سخن گفتن (Speaking) یا کلام لفظی تقلیل می‌دهد. با این تقلیل، خرد (Intellect) نیز جای خود را به عقل جزئی (Reason) می‌دهد (شهرآیینی، ۱۴۰۲، صص ۱۹-۱۸).

نیست؛ بلکه منظور این است که این مفاهیم ساده هستند و نیاز به تعریف ندارند (Descartes, 1985, v1, pp.195-196). سهروردی نیز معتقد است علم حقیقی زمانی به دست می‌آید که امری معلوم و فطری سبب شناخت امر مجهول شود. او بر این باور است که علم به واسطه تعریف تنها در صورتی ممکن است که اصل اولیه‌ای وجود داشته باشد که هر چیز دیگری با آن سنجیده شود، ولی خود آن چیز به سبب ماهیت بدیهی‌اش تابع هیچ تعریفی نباشد. این پدیده بدیهی به عقیده سهروردی نور و حضور مقتبس از آن است که دقیقاً بنیاد معرفت‌شناسی وی را تشکیل می‌دهد (امین رضوی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۴). در نبود این امری فطری، شناخت و معرفت ما به تسلسل یا دور می‌انجامد و هیچ شناخت و معرفتی حاصل نمی‌شود (ر.ک: شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۰-۵۱). لذا فلسفه سهروردی نیز ملاک بدیهی بودن امور، ظهور آنهاست. بدهت خودشناسی نفس از اینجا نشئت می‌گیرد که نفس به دلیل نوریتش نزد خود ظهور دارد.

۴) سفر معرفتی دکارت تا حد زیادی شبیه سیر و سلوک معرفتی افلاطون است؛ این سفر، سفری از تاریکی به روشنایی است؛ لذا دکارت در پایان تأمل سوم از کتاب **تأملات** و پس از اثبات خداوند، از زیبایی نور بسیار مشعشع خداوند سخن می‌گوید. این نور در سپهر عقلانیت، به نور ایده خیر افلاطون شباهت دارد (Cottingham, 2008, p.219). دکارت معتقد است روش ارسطویی قادر به ایجاد حقیقت جدیدی نیست؛ لذا او به دنبال روش جدیدی برای رسیدن به شناخت است. در نظر او برای رسیدن به شناخت و معرفت ما باید یک سری قواعد و روش‌ها را به کار ببریم. به کاربردن این روش مستلزم آن است که انسان مرحله به مرحله و در پرتو نور طبیعی عقل که برخاسته از نور خداوند است، به شناخت پدیده‌ها دست یابد. به همین دلیل دکارت در **اصول فلسفه** می‌گوید: «نور فطرت یا قوه معرفتی که خداوند به ما عطا کرده است، هرگز

چیزی را که حقیقی نباشد، برای ما نمایان نمی‌کند» (Descartes, 1985, v1, p.203). در نظر دکارت چون اولین صفتی که برای خداوند می‌توان لحاظ کرد، این است که خداوند حقیقتی مطلق و معطی همهٔ انوار است؛ لذا خطاهای ما را نمی‌توان به خداوند نسبت داد (Ibid). در فلسفهٔ سهروردی نیز سفر معرفتی نفس از عالم ماده و تاریکی آغاز می‌شود و نفس انسانی در پرتو نورانیت نورالانوار مراتب اعلی هستی را مشاهده می‌کند. این سفر نیز به سیر و سلوک وجودی-معرفتی افلاطون به سوی عالم ایده‌ها شباهت دارد. سهروردی هم در کتاب حکمة الاشراق و هم در رسائل فارسی‌اش به چگونگی حرکت نفس به سوی مبدأ هستی اشاره می‌کند. در رسالهٔ الطیر سفر انسان از جهان تاریک ماده تا نور الانوار ترسیم می‌شود. سهروردی در این داستان به ذکر دستوراتی برای ازبین‌بردن تعلقات مادی و رذایل نفسانی می‌پردازد و از زبان نمادین استفاده می‌کند؛ برای مثال خوردن سنگ داغ و استخوان سخت به دشواری‌های این سفر اشاره دارد. آشیانه‌نگرفتن نیز به معنای تداوم سیر و سلوک و نداشتن دلبستگی به امور دنیوی است. پوست‌انداختن مار می‌تواند به دورانداختن صفات رذیلهٔ نفس اشاره داشته باشد؛ همان صفاتی که سبب چیرگی ظلمت بر نوریت نفس می‌شوند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۹۹). رذایل نفسانی را می‌توان شبیه همان تعصباتی دانست که دکارت معتقد بود مانع از درک نور طبیعی عقل می‌شوند.

۲. وجوه اختلاف

۱) در فلسفهٔ دکارت رسیدن به نقطهٔ آغاز معرفت نیازمند شک فراگیری نسبت به کل باورهایمان است. به همین دلیل برخی این نقد را به دکارت وارد کرده‌اند که روش فلسفه‌ورزی او به شکاکیت انجامیده است؛ زیرا او صرفاً چیزی را به عنوان حقیقت می‌پذیرد که چنان واضح باشد که جایی برای شک باقی نگذارد؛ اما انسان گاهی در

معارفش شک می‌کند؛ پس لازم می‌آید تمام معارف بشری از بین برود. البته دکارت معتقد است اینکه انسان گاهی راجع به چیزی شناختی صریح داشته باشد و زمانی دیگر راجع به آن شک کند، به معنای شکاکیت و انکار اصل شناخت نیست، بلکه این امر نشان‌دهنده نقص ماهیت انسان است؛ زیرا انسان همیشه راجع به اندیشه‌ای واحد اعتقادی ثابت ندارد و نظر او ممکن است تغییر کند (Descartes, 1991, v3, p.223). بر خلاف دکارت، در فلسفه سهروردی اساساً امکان شک در معرفت وجود ندارد؛ زیرا معرفت قبل از مرحله اثبات و رد (مرحله ماقبل منطقی) رخ می‌دهد. در نظر سهروردی معرفت امری غیرحتمی و غیرمنطقی است، لذا در یک لحظه حاصل می‌شود؛ زیرا نور در یک لحظه می‌تابد و اساساً جایی برای شک باقی نمی‌ماند. بنابراین بر خلاف دکارت که قبل از سفر معرفتی خودش، در تمام معارف شک می‌کند و پس از پایان این سفر به شناخت قطعی و یقینی می‌رسد، سهروردی از همان آغاز و قبل از بیان معارفش، واجد یقین است؛ همچنین در فلسفه دکارت قطعیت و شک‌ناپذیری کوجیتو به معنای بدیهی بودن آن است؛ اما سهروردی معتقد است ظهور و آشکارگی نفس به معنای بدیهی بودن آن است.

(۲) هرچند دکارت و سهروردی بر اهمیت خودشناسی و نقش آن در شناخت پدیده‌ها و امور خارج از نفس تأکید دارند، اما تفاوتی اساسی در اینجا وجود دارد. دکارت معتقد است روشی قطعی و یقینی یافته است که هر انسانی با به‌کاربردن آن می‌تواند به حقیقت دست یابد و از این جهت تفاوتی اساسی میان انسان‌ها وجود ندارد. در واقع چون هر انسانی از عقل برخوردار است و این عقل به میزان مشترک میان انسان‌ها تقسیم شده است، همه انسان‌ها قابلیت رسیدن به شناخت و معرفت را دارند. لذا عقل همه انسان‌ها کامل است و در نتیجه قوه تمیز خطا از درست در همه یکسان است و اگر انسانی دچار

خطا می‌شود، به دلیل این است که روش درستی به کار نبرده است (Descartes, 1985, v1, p.111). اما در فلسفه سهروردی میان نفوس انسانی تفاوت‌های زیادی وجود دارد؛ زیرا نفس انسانی نوری مجرد است و نور نیز امری تشکیکی و ذومراتب است؛ لذا چون معرفت و شناخت در پرتو وجود نور محقق می‌شود، اگر نفس در صدد درک مراتب دیگر هستی است، باید میزان نوریت خودش را افزایش دهد و متکامل شود. به همین دلیل بر خلاف دکارت که معتقد است انسان برای رسیدن به شناخت صرفاً نباید گرفتار پیش‌داوری‌ها و تعصبات باشد و علاوه بر به کار بردن روش درست و پرهیز از تعصبات به مقدمه دیگری نیاز نیست، سهروردی معتقد است درک خودشناسی و همچنین علم انسان به سایر موجودات در گرو برطرف کردن صفات و ردایل نفسانی و البته مددگرفتن از حکیمی متأله به عنوان راهنماست. سهروردی از حکیم متأله با عنوان قطب یاد می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲). اگر زمین از وجود چنین حکیمی خالی باشد، ظلمت و تیرگی بر همه جا غالب می‌شود؛ ولی اگر چنین حکیمی وجود داشته باشد، دوره او دوره‌ای نورانی خواهد بود (همان).

۳) در نظام دکارتی کوجیتو واضح و متمایز و در نتیجه بدیهی است و سایر امور از کوجیتو استنتاج می‌شوند. دکارت با الگو قراردادن روش ریاضیات سعی دارد از روش قیاسی ارسطویی فراتر برود؛ زیرا او به دنبال شناخت قطعی و یقینی است و برای رسیدن به این شناخت، روش ریاضی مطمئن‌ترین روش است. در پرتو به کارگیری روش دکارتی، ذهن قادر است در یک فرایند تدریجی و گام‌به‌گام حقایق را کشف کند و در نهایت در یک نظام متیقن آنها را سامان دهد. در حکمت اشراقی، امور دیگر نیز ظهور دارند، اما ظهور آنها زمانی برای ما میسر می‌شود که نفس نزد خودش ظاهر باشد، یعنی نفس نورانی باشد؛ همچنین در فلسفه سهروردی ما با استنتاج سروکار نداریم؛ یعنی

شناخت و معرفت یک فرایند استنتاجی نیست، زیرا رخ دادن معرفت اساساً استنتاجی و زمانی نیست، بلکه امری دفعی و «آنی» است؛ برای مثال سهروردی در مقدمه کتاب حکمة الاشراق می‌گوید مطالب این کتاب نخست از طریق شهود و دفعتاً حاصل شده است و سپس او در مقام تدوین و بیان این معارف به ارائه برهان می‌پردازد (همان، ص ۱۰). لذا در نظر سهروردی گذر از خودشناسی به شناخت غیر یک گذر منطقی نیست؛ زیرا اشیا صرفاً با در معرض نور بودن و قرار گرفتن در شعاع اشراق نور نفس درک می‌شوند. در واقع در نظر سهروردی شناخت امری نیست که نتیجه تفکر و تأمل باشد؛ زیرا معرفت امری شهودی است و با نور مرتبط است. سهروردی در مقام کشف یک حقیقت نیازی به عقل و استدلال ندارد، بلکه صرفاً در مقام تدوین معرفت است که از عقل و منطق استفاده می‌کند.

۴) دکارت و سهروردی با وجود تأکید بر خودشناسی انسان و شکل‌گیری معرفت از درون نفس، در مسئله جایگاه انسان در عالم هستی با یکدیگر اختلاف دارند. تفکر دکارت مبتنی بر محوریت انسان است. در این تفکر اشیا و پدیده‌ها در نسبت با انسان معنا پیدا می‌کنند. به همین دلیل در فلسفه دکارت انسان به عنوان سوژه‌ای لحاظ می‌شود که اشیا و پدیده‌ها باید خود را با آن مطابقت دهند و این آغاز خودبنیادی سوژه است. در تفکر دکارت در همه چیز می‌توان شک کرد و فقط وجود انسان است که یقینی و شک‌ناپذیر است. چنین نگاهی به انسان سبب می‌شود سایر پدیده‌ها نیز یقینی بودن خود را از سوژه اخذ کنند. در پرتو این نگاه جهان نیز به عنوان ابژه‌ای در مقابل انسان قرار می‌گیرد و با انسان بیگانه می‌شود. هدف انسان شناخت جهان است، ولی این شناخت نیز با هدف بهره‌برداری از پدیده‌ها و تسلط بر آنها انجام می‌شود. دکارت در گفتار در روش فلسفه عملی را بر فلسفه نظری برتری می‌دهد؛ بر خلاف فلسفه نظری که در

مدرسه‌ها آموخته می‌شود، فلسفه عملی راجع به عالم طبیعت و پدیده‌های آن بحث می‌کند؛ فلسفه‌ای که معلومات آن سبب می‌شود ما طبیعت را تحت فرمان و سیطره خود قرار دهیم و از مزایای آن بهره‌مند شویم (Descartes, 1985, v1, pp.142-143). در مقابل دکارت، در فلسفه خدامحورانه سهروردی همه چیز در نسبت با خداوند معنا پیدا می‌کند. در تفکر سهروردی نفس انسانی نوری از عالم انوار است که اسیر ماده شده است. هر شناخت و معرفتی در جهت این است که نفس انسانی به جایگاه اصلی خود و عالم انوار برسد. سهروردی می‌گوید: «هر اندازه نور و روشنایی [نورِ نفس] زیادتر شود، عشق و محبت او نسبت به نور قاهر نیز بیشتر خواهد شد، غنای بیشتری پیدا کرده و نسبت به نورالانوار نزدیک‌تر می‌شود» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۲۳). در فلسفه سهروردی انسان امری جدا از عالم هستی نیست، بلکه نورت نفس انسانی عامل پیوند انسان با کل عالم هستی است؛ همچنین در فلسفه سهروردی هدف فلسفه عملی غلبه بر طبیعت نیست، بلکه هدف از فلسفه عملی غلبه بر امیال و رذایل نفسانی و در نتیجه سیر و سلوک نفس به سوی عالم انوار است.

نتیجه

سهروردی و دکارت از دو منظر متفاوت به مسئله خودشناسی نظر می‌کنند. این دو فیلسوف ضمن پذیرش اهمیت خودشناسی و تأکید بر بداهت آن در صددند چگونگی گذر از خودشناسی به شناخت غیر را تبیین کنند. سهروردی و دکارت را می‌توان دو فیلسوف مبناباور دانست. بر اساس مبناباوری گزاره یا امر پایه‌ای وجود دارد که کل بنای معرفت بر اساس آن شکل می‌گیرد. این گزاره پایه امری یقینی، قطعی و بدیهی است که می‌توان آن را به ریشه درخت معرفت تشبیه کرد. در فلسفه دکارت کوجیتو امری واضح و متمایز است و هیچ شک و شبهه‌ای در آن وجود ندارد. دکارت در پرتو

توجه به یقینی بودن کوجیتو در صدد است راجع به سایر امور نیز شناختی قطعی و یقینی حاصل کند. در نظر دکارت گذر از بدهات کوجیتو به سایر معارف در پرتو روشی یقینی صورت می‌پذیرد. با استفاده از روش ریاضی و توجه به خصلت استنتاجی آن، دکارت نسبت خودشناسی با سایر معارف از قبیل معرفت به عالم خارج و معرفت به وجود خداوند را توضیح می‌دهد. او با استفاده از روش عقلی-منطقی در صدد است همان بدهات و وضوحی را که در کوجیتو بود به سایر معارف ببخشد؛ لذا در نظام فکری دکارت، در نهایت کل معارف ما یقینی خواهند بود و ما نظام فکری ثابت و استواری خواهیم داشت. سه‌رودی نیز نفس انسانی را نوری از انوار الهی می‌داند که به دلیل نوربودنش به ذات خودش علم دارد. خودشناسی نفس امری بدیهی است و به دلیل نیاز ندارد. در نظر سه‌رودی در پرتو توجه به خودشناسی است که نفس انسانی قادر خواهد بود سایر انوار مافوق نفس و نورالانوار را بشناسد. اما بر خلاف دکارت، در فلسفه سه‌رودی گذر از خودشناسی به شناخت غیر امری استنتاجی و روشمند نیست؛ زیرا در فلسفه سه‌رودی شناخت و معرفت در پرتو نورپراکتی نفس رخ می‌دهد و تابش نور نیز در یک لحظه صورت می‌گیرد. البته همین تابش نور نیز مستلزم این است که نفس انسانی میزان نوریت خود را افزایش دهد و حجاب‌های ظلمانی را برطرف کند. بنابراین سه‌رودی پیوندی میان نور و خودشناسی برقرار می‌کند و این پیوند را به کل عالم هستی سریان می‌دهد. به همین دلیل در نظر سه‌رودی تمام معارف انسان در پرتو نور محقق می‌شوند و نفس انسانی به سایر امور و پدیده‌ها معرفت شهودی دارد. لذا برخلاف دکارت، در فلسفه سه‌رودی هم خودشناسی نفس و هم شناخت آن راجع به سایر امور از سنخ معرفت شهودی است. بنابراین گذر از خودشناسی به شناخت غیر فقط در پرتو وجود نور و ازین‌بردن رذایل نفسانی محقق می‌شود.

منابع و مأخذ

۱. افلاطون (۱۳۸۰). دوره کامل آثار افلاطون. ج ۱، ترجمه محمدحسن لطفی، چ ۳، تهران: خوارزمی.
۲. امین رضوی، مهدی (۱۳۷۷). سهروردی و مکتب اشراق. ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
۳. دکارت، رنه (۱۳۹۲). تأملات در فلسفه اولی. ترجمه احمد احمدی، چ ۱۱، تهران: سمت.
۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ج ۱، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ج ۲، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۶. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ج ۳، تصحیح سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. شهرآیینی، سیدمصطفی (۱۴۰۲). نسبت میان مابعدالطبیعه و اخلاق در اندیشه دکارت. پژوهش‌های مابعدالطبیعی، ۴ (۷)، ۷-۲۳.
۸. شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲). شرح حکمة الاشراق. تصحیح حسین ضیایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳). شرح حکمة الاشراق. به اهتمام عبدالله نورانی و

مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

۱۰. ضیایی، حسین (۱۳۸۴). معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی. ترجمه سیما

سادات نوربخش، تهران: فرزانه روز.

۱۱. کاتینگهام، جان (۱۳۹۲). دکارت: متافیزیک و فلسفه ذهن. تاریخ فلسفه

راتلج: رنسانس و عقل‌باوری سده هفدهم، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: نشر

چشمه.

۱۲. یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹). حکمت اشراق. تحقیق و نگارش مهدی

علی‌پور، تهران: سمت.

13. Cottingham, John (2008). *Cartesian Reflections: Essays on Descartes's Philosophy*. Oxford University Press.
14. Descartes, Rene (1985). *The Philosophical Writings of Descartes*. Translated by J. Cottingham, R. Stoothoff and D. Murdoch, v1, Cambridge University Press.
15. Descartes, Rene (1984). *The Philosophical Writings of Descartes*. Translated by J. Cottingham, R. Stoothoff and D. Murdoch, v2, Cambridge University Press.
16. Descartes, Rene (1991). *The Philosophical Writings of Descartes*, Translated by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch and A. Kenny, v3, Cambridge University Press.
17. Kenny, Anthony (1997). *Descartes: A Study of his Philosophy*. Thoemmes Press.
18. Markie, Peter (1992). The Cogito and its importance. *The Cambridge companion to Descartes*, Edited by John Cottingham, Cambridge university press.