

دوفصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،
سال چهاردهم، شماره بیست و نهم (پائیز و زمستان ۱۴۰۲)

A Comparative Study of "self-reflection" in Descartes' Reflections and Sheikh Eshraq's Mysterious Books

Mohammad Ali Abbasian Chaleshtori¹ \ Seyedali Alamolhoda² \ Gholamhosien Khedri³ \ Azadeh Elyas⁴

Abstract

"Reflection on oneself" and understanding one's identity or truth is an important concern of Descartes in "Reflections", and Suhrevari, in "Allegorical texts". The opinions of both philosophers have been presented in the first person singular in these works, in order to show sympathy with people with their reflections, to move them forward step by step having them understand that the origin and root is in themselves. In fact, at the same time that the readers of these reflections reveal the esoteric meaning of the text by becoming the narrator of the story, they also discover their inner self. The necessary condition and prerequisite for understanding one's own truth, both in the eyes of Descartes and in the eyes of Suhrevari, is the recognition of one's epistemological limitations and previous mistakes. After this stage a person achieves his true identity by reflecting on himself. According to Descartes, the "thinking ego" is the truth that constitutes the main and inner identity of a human being, which is imagined and validated without the need of God or any other factor. The truth of the thinking ego turns the Cartesian man into the only subject (subject of identification) who sees everything other than himself, even God, as an object (identification) and everything must be defined from his point of view. Therefore, Descartes' reflections are one-sided and are just epistemological. His goal is also known through this attitude which is creating a general epistemological system containing everything that can be known as knowledge. In the eyes of Suhrevari, what constitutes the true identity of a human being is the "I of light" that is the result of a multifaceted reflection, which has epistemological, ontological and also theological aspects... Suhrevari also seeks to establish a system, but this system is not only epistemological. It has ontological and also more important theological aspects. His intended system includes all worlds and levels of existence; At its head exists "Nur Al-Anwar" (the light of lights) whose presence and grace plays a key role in man's attainment of the truth of his existence, which is a Divine self. The constant presence of the guide angle (intellectif) in allegorical stories is an example of Divine grace which is in fact a Divine intellect and guides a sufi in his arc of ascent to his real position.

Keywords: Self-reflection, Descartes, Suhrevari, soul, reflections, mysterious stories.

-
- ¹ - Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Payam Noor University, Tehran, Iran
abbasian@pnu.ac.ir
- ² - Associate professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Tehran University, Iran
Alamolhoda@ut.ac.ir
- ³ - Associate Professor at Philosophy, Theology and Ethics, Payam Noor university, Tehran, Iran.
gh.khedri@pnu.ac.ir
- ⁴ - PhD student in Islamic philosophy and theology, Payam Noor university, tehran, Iran
azadehelyasi8@student.pnu.ac.ir

► عقل و دین، سال پانزدهم، شماره بیست و نهم (پائیز و زمستان ۱۴۰۲)

بررسی تطبیقی «تأمل در خود» در تأملات دکارت و رساله‌های رمزی شیخ اشراق

محمدعلی عباسیان چالشتی^۱ / سیدعلی علم الهدی^۲ / غلامحسین خدیری^۳ / آزاده الیاسی^۴

چکیده

«تأمل در خود» و درک هویت یا حقیقت خویش از مهم‌ترین دغدغه‌های دکارت، در «تأملات» و سهروردی در رسائل تمثیلی است. آراء هر دو فیلسوف در این آثار در قالب اول شخص مفرد مطرح شده است تا افراد را با تأملات خود همراه سازند، گام به گام جلو برند و به آنها بفهمانند که اصل و ریشه در خود شماسست. در واقع هم‌زمان که خوانندگان این تأملات با تبدیل شدن به راوی داستان از معنای باطنی متن پرده برمی‌دارند، باطن خویش را نیز کشف می‌کنند. شرط لازم و مقدمه درک حقیقت خود، هم نزد دکارت و هم نزد سهروردی، اعتراف به محدودیت‌های معرفت‌شناختی و خطاهای گذشته است. پس از این مرحله است که شخص با تأمل در خود به هویت من‌حقیقی دست می‌یابد. طبق نظر دکارت، «من‌اندیشنده» همان حقیقتی است که هویت اصلی و درونی انسان را تشکیل می‌دهد، که بدون نیاز به خداوند یا هر عامل دیگری تصور و اعتبار می‌شود. حقیقت من‌اندیشنده، انسان‌دکارتی را تبدیل به تنها سوژه‌ای (فاعل شناسایی) می‌کند که هرچه غیر خود حتی خدا را به صورت ابژه (متعلق‌شناسایی) می‌بیند و همه‌چیز باید از دریچه نگاه او تعریف شود. در نتیجه تأمل دکارتی تک‌وجهی و منحصرأ معرفتی است. هدف وی نیز در همین راستا تعیین می‌شود که عبارتست از به وجود آوردن یک نظام جامع معرفتی که دربردارنده همه چیزهایی است که می‌توانند معرفت دانسته شوند. نزد سهروردی، آنچه که هویت حقیقی انسان را تشکیل می‌دهد، «من‌نوری» می‌باشد که برآمده از یک تأمل چندوجهی است، که هم وجه معرفتی دارد و هم وجوه هستی‌شناختی و الهیاتی. سهروردی هم در پی تأسیس یک نظام است، اما این نظام صرفاً معرفتی نیست، وجوه هستی‌شناختی و مهم‌تر الهیاتی هم دارد. نظام موردنظر وی همه عوالم و مراتب هستی را دربر می‌گیرد؛ در رأس آن، نور الانوار قرار دارد که حضور و فیض او، نقش کلیدی در دست‌یابی انسان به حقیقت وجودش که یک من‌الهی است، ایفا می‌کند. وجود مستمر و دائم فرشته راهنما یا همان عقل فعال در داستان‌های رمزی، یک نمونه از فیوضات الهی است که درحقیقت یک عقل الهی است و سالک را در یک قوس صعودی به جایگاه حقیقی‌اش رهنمون می‌گردد.

کلیدواژه‌گان: تأمل در خود، دکارت، سهروردی، نفس، تأملات، داستان‌های رمزی.

abbasian@pnu.ac.ir

^۱ - استاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران،

Alamolhoda@ut.ac.ir

^۲ - استاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، ایران

gh.khedri@pnu.ac.ir

^۳ - دانشیار گروه فلسفه کلام و اخلاق دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

^۴ - دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

azadehlyasi8@student.pnu.ac.ir

شناخت حقیقت درونی "خود"، از دیرباز تاکنون یکی از محورهای اصلی اندیشه بشری و درعین حال از دشوارترین اموری بوده است که انسان توانسته به آن دست یابد. حدیث معروف نبوی «فَمَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»، که شناخت خداوند را منوط به شناخت خود برمی‌شمرد، نشان از دشواری خودشناسی و البته اهمیّت و ارزش والای آن دارد. فلاسفه، متکلمین و عرفای بی‌شماری در غرب و شرق، هریک از زاویه‌ای خاص و با اهداف و رویکردهای متفاوتی به این مهم پرداخته‌اند. به اعتقاد بسیاری از آنان معارف اصیل و حقیقی تنها از طریق تأمل در خود، شناخت استعدادها، نیروها، علایق و نیازهای درونی که موجب شناخت "من" حقیقی می‌شوند، حاصل می‌آیند. سقراط اولین کسی است که در تاریخ اندیشه بشری به مسئله تأمل در خود پرداخته است. او با شعار معروف «خودت را بشناس»، در حقیقت تنها ما را به یافتن یک مهارت دعوت نمی‌کند. بلکه قصد دارد نشان دهد انسانی که در خود تأمل نمی‌کند و خودش را نمی‌شناسد، فاقد مهم‌ترین فضیلت‌ها است. اهمیت این مسئله نزد وی تا آن حد است که می‌گوید اگر به شناخت تمام چیزها نائل گردی اما به شناخت درونی خویش نرسی، ذره‌ای برایت سودمند نیست و اما اگر خودت را به‌درستی بشناسی و از شناخت دیگر چیزها غافل بمانی، هیچ ضرری نکرده‌ای. به همین جهت است که افلاطون در رساله فایدروس در وصف سقراط بیان می‌کند که تلاش اصلی وی در سراسر زندگی‌اش پژوهش درباره خود بوده است و از نظر او هر مطلبی جز این طلب چیزی است بیگانه. (افلاطون، ۱۳۶۲: ج ۳، ۱۰۳)

در اوایل دوره قرون وسطی سنت آگوستین (۳۵۴-۴۳۰م) در اثر بسیار مهم و متفاوت خود، به نام اعترافات یک گناهکار، اعتراف می‌کند که علت عمده همه غفلت‌ها و گمراهی‌ها در زندگی او به این دلیل بوده که او در آن دوران خودش را فراموش کرده بود و از حقیقت وجودی‌اش دور شده بود. بر همین مبنا در سرتاسر کتاب اعترافات مخاطب را به جستجو و تأمل در خود دعوت می‌کند. (آگوستین، ۱۳۸۱: ۱۴۳) علاقه و پیگیری وافر مارکوس اورلیوس (۱۲۱-۱۸۰م) نیز به مسئله تأمل در خود و سرنوشت آدمی، موجب شد که وی در کتابی تحت عنوان تأملات به‌طور مداوم انسان را به خویش‌نگری دعوت کند. او در این اثر از منظری خودکاوانه به محدودیت‌های حیات، ناپایداری امور، قانون عقلانی حاکم بر هستی، کردار درست در راه زندگی

و نیز معرفت به نفس از طریق تأمل در خود، خود را دریافتن، خود بودن و خود را بالا کشیدن پرداخته است. (اورلیوس، ۱۳۸۹: ۳۳، ۳۱، ۲۸، ۲۷، ۲۳، ۲۱ و...) در شرق عالم نیز مسئله تأمل در خود هم در متون دینی و عرفانی و هم در متون فلسفی، بسیار مورد تأکید قرار گرفته و به آن پرداخته شده است. در سرتاسر کتاب مقدس قرآن، این گونه از تأکید را می توان مشاهده نمود. چراکه از دیدگاه قرآن فراموش کردن خود نتیجه فراموش کردن خدا است: «و لا تکنوا کالذین نسوا لله فأنسا هم أنفسهم» (حشر / ۱۹) «مانند کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند پس خدا هم خودشان را از یادشان برد.»

در عرفان اسلامی هم، تأمل در خود، مقدمه شناخت و معرفت به سایر علوم و راهی برای خداشناسی محسوب می شود. از دیدگاه عرفا، با تأمل در خود، شخص به مرتبه ای از شناخت خود یا من می رسد که خود برای خود فی نفسه ظاهر می شود. بی شک مولانا، بزرگترین شاعر عارف ایرانی قرن هفتم، از جمله عارفانی است که توجه ویژه ای به موضوع کشف هویت اصلی انسان داشته است. به اعتقاد او همه چیز در رابطه با خود حقیقی، از درون آغاز می شود و در بیرون به بار می نشیند و ثمر می دهد. به همین دلیل او چنین می سراید:

عارفان را شمع و شاهد نیست از بیرون خویش خون انگوری نخورده باده شان هم خون خویش
ساعتی میزان آئی، ساعتی موزون این بعد از این میزان خود شو تا شوی موزون خویش
گر تو فرعون منی از مصر تن بیرون کنی در درون حال بینی موسی و هارون خویش
(مولانا، ۱۲۴۷)

متکلم بلندآوازه ای همچون امام محمد غزالی نیز در کتابی به نام المنقذ من الضلال، اذعان می کند که آدمی تا به درون خود رجوع نکند، توانایی کشف حقایق و رسیدن به مقام قرب پروردگار را پیدا نخواهد کرد... به همین دلیل تأکید می کند که باز شدن روزه دل انسان به سوی ملکوت فقط منحصر به خواب و مرگ نیست، بلکه اگر انسان با شناخت خویشتن، خود را از دست غضب، شهوت و اخلاق بد برهاند، در همان حال نیز در ملکوت بر او بازمی گردد. (غزالی، ۱۳۶۲: ۳۶-۳۵) فیلسوفانی همچون ابن سینا و ملاصدرا نیز از مسئله تأمل در خود و معرفت به هویت حقیقی، به عنوان برهانی در اثبات وجود خدا با تقریرهای مختلفی بهره برده اند و در بعضی مواقع از معرفت نفس به انفع معارف تعبیر کرده اند. آنان غور به درون خویشتن و معرفت به نفس خود را وسیله ای

برای فوز به بقای ابدی می‌دانند و کنار گذاشتن آن را منشأ خسران سرمدی معرفی می‌کنند (جوادی‌آملی و پارسانیا، ۱۳۹۳: ۱۴۲-۶).

در این میان، دکارت در مغرب‌زمین و سهروردی در مشرق‌زمین، فیلسوفانی هستند که به صورت بسیار جدی و با روش و رویکردی متفاوت مسئله "تأمل در خود" را مورد بررسی قرار داده‌اند. تمام تلاش این دو فیلسوف آن است که مسئله تأمل در خود و شناخت "من" حقیقی را نسبت به باقی مسائل و موضوعات در نظام فلسفی‌شان به صورت عینی‌تر و قابل دریافت‌تری به مخاطب عرضه کنند تا خواننده آثارشان بتوانند از معنای باطنی متن پرده بردارند، در خود تأمل کنند و به خود واقعی خویش پی ببرند. ترفند آنان برای این حد از تأثیرگذاری بر مخاطب، آن است که با استفاده از زاوی اول شخص (من) و با یک رویکرد اعتراف‌گونه به بیان وضعیت خود، ضعف‌ها و محدودیت‌های معرفت‌شناختی، عمل‌شناختی، الهیاتی و... پردازند و آن را نقطه شروع اندیشه‌ورزی فلسفی، کلامی و الهیاتی قرار دهند. اوج این‌گونه از اعتراف نزد دکارت را می‌توان در کتاب تأملات پیرامون فلسفه اولی (Meditation on First Philosophy) که شامل شش بخش است، مشاهده نمود. وی در این اثر با اعتراف به محدودیت‌های معرفت‌شناختی و اشتباهات گذشته خویش نسبت به صدق و یقینی بودن تمام معارف پیشینی‌اش شک می‌کند؛ سپس از طریق استدلال کوژیتو (من می‌اندیشم، پس هستم) خودآگاهی محصول تأمل به معنای درک بی‌واسطه از خود را به عنوان سنگ‌بنای فلسفه خود و نقطه اتکای تفکر فلسفی تثبیت می‌کند. درک بی‌واسطه تأملی نزد دکارت به این معنی است که معرفت من به خودم از جایی وام گرفته نشده است. اگر عالم مخلوقات نبود و حتی اگر خدا هم نبود، من به خودم معرفت داشتم. بنابراین ریشه تمام معارف، در خود انسانی سکولار است. (دکارت، ۱۳۹۲: ۴۵) نزد سهروردی، آنچه موجب می‌گردد تا شخص در درون خود تأمل نکند و از "من" حقیقی و نوری خود دور بیفتد، هبوط و اسارت او در عالم غربت یا همان عالم مادی است. وی این موضوع را بیشتر از هر جایی در رسائل رمزی خود به خصوص طیرنامه‌هایش بیان نموده است و با عبارات رمزی همچون «پرنندگان اسیر در دام» و «تن دردادن پرنندگان به تنگی قفس» این اسارت و غربت نفس را به نمایش می‌گذارد. زمانی که مرغان در خود می‌نگرند و مرحله نخست پرواز را آغاز می‌کنند، رهایی از اسارت و سیر و سلوک و سفر به سمت خود حقیقی‌شان نیز رقم می‌خورد. (سهروردی، ۱۳۸۰:

ج ۲، ۳۲) البته نزد سهروردی، رهایی از این وضعیت و دستیابی به من حقیقی که یک من الهی است بدون حضور خداوند که در رأس نقشه جهان‌شناسی اشراقی قرار دارد، امکان‌پذیر نمی‌باشد.

در این مقاله که به روش توصیفی-تحلیلی و کتابخانه‌ای فراهم آمده است، سعی بر آن است که پس از پرداختن به دو شیوه تأمل در خود (انفسی و آفاقی) و بررسی مفهوم «اعتراف» به‌عنوان مقدمه تأمل در خود، رویکرد و هدف دکارت و سهروردی را با تمرکز بر داستان‌های رمزی و کتاب تأملات در ارتباط با مسئله تأمل در خود مورد بررسی قرار دهیم. سپس در بخش نتیجه‌گیری براساس آراء مطرح شده از این دو فیلسوف، تطبیق و مقایسه را انجام دهیم.

۲- دو شیوه "تأمل در خود"

در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان مسئله تأمل در خود و چگونگی پرداختن به خود را در دو دسته قرار داد: الف) تأمل در خود به‌عنوان یک امر درونی و انفسی (subjective) ب) تأمل در خود به‌عنوان یک واقعیت بیرونی، عینی و آفاقی (objective). تفکر و تدبیر در خود از طریق سیر انفسی که عین علم حضوری می‌باشد و عین واقع است و از ضمانت و حقانیت صددرصد برخوردار است و مشکل مطابقت و درستی و نادرستی در آن راه ندارد. (شیروانی، ۱۳۹۵: ۵۰) واقع همان است که در نفس ناطقه انسانی به‌عنوان درک واقع شده است و مسانخ با نفس است. درک حاصل از سیر انفسی بی‌واسطه است و انسان برای آگاهی به نفس خود نیاز به هیچ واسطه‌ای ندارد؛ چراکه او مقدم بر ادراکاتش می‌باشد و نفس بدون وساطت قوایش می‌تواند ادراک داشته باشد (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ج ۲، ۲۹۴)، اما اگر از طریق سیر آفاقی، در خود نگریسته شود، شناخت حقیقت خود، با واسطه و در عالمی خارج از نفس ناطقه انسانی امکان‌پذیر می‌گردد. در این نوع تأمل، نفس همچون یک شیء بیرونی مورد مطالعه قرار می‌گیرد و باتکیه بر اوصاف و ویژگی‌های آن برای اثبات چیزی اقامه استدلال می‌شود. ملاحظه و مطالعه یک الهی‌دان از نفس هنگامی که تلاش می‌کند با استناد به نحوه فعالیت، علم، قدرت و اختیار نفس انسان، با روشی تمثیلی ما را به درکی نزدیک از فعالیت، علم، قدرت و اختیار خداوند برساند، یک ملاحظه و مطالعه آفاقی از نفس است.

۳- تأمل "انفسی" در خود، نزد دکارت

رنه دکارت (۱۶۵۰-۱۶۶۹ م)، فیلسوف، ریاضی‌دان و فیزیک‌دان بزرگ عصر رنسانس و یکی از بنیان‌گذاران فلسفه مدرن غرب است که با رویکردی انفسی و ساجکتیو به مسئله تأمل در خود پرداخته است. به اعتقاد او ما هنگام تأمل در خود، حقیقت درونی خود را که عین اندیشه و تفکر است، مستقیم و بی‌واسطه درک می‌کنیم. تنها به یاری عقل است که متوجه می‌شویم حقیقت درونمان چیست و برای به دست آوردن آنچه باید انجام دهیم، نه به یاری ایمان و عناصر معنوی یا هر عامل دیگری. او می‌گوید: من هنگام تفکر درباره خودم می‌توانم از خدا و طبیعت غفلت کنم، اما از خودم نمی‌توانم غافل شوم؛ چون دارای خودآگاهی از خود هستم و خودم نزد خودم حضور و ظهور معرفتی دارم و برای این حضور نیاز ندارم چیزی یا کسی را واسطه قرار دهم. پس در معرفت به خودم خودکفا هستم و در این خودکفایی مستقل هستم. (دکارت، ۱۳۹۲: ۴۰) بنابراین در نظام فلسفی دکارتی میان خود تأمل‌گر، با حقیقت درونی‌اش رابطه وحدت و این‌همانی (identity) برقرار است و این خود متأمل در خود دارای هویت معرفتی، سکولار و غیرالهیاتی است، که مستقل و لایشرط از خداوند و یا هر چیز دیگری به شناسایی خود می‌پردازد و موجودات دیگر اعم از خدا و اشیا و حتی انسان‌های دیگر با حیثیت ابژکتیو متعلق شناخت او هستند که دیگر وجود خارجی آن‌ها مطرح نبوده، بلکه حکایت و نمایش ذهنی آن‌ها نزد سوژه (من‌اندیشنده) اهمیت دارد.

۴- تأمل "انفسی" در خود، نزد سهروردی

شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی فیلسوف قرن ششم، معروف به شیخ اشراق، حقیقت "من" یا همان نفس را، "نور اسفهبده" معرفی می‌کند و در بیان چیستی آن با رد مواردی چون جوهریت یا مدبر بودن نفس به‌عنوان ذاتیات آن، حقیقت آن را چیزی جز هویت ادراکی نمی‌داند. (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۱۱۵) او برای تبیین هویت نوری نفس، از علم حضوری نفس به خود استفاده می‌کند؛ چراکه نور ظاهر بالذات است و نفس چیزی نیست که برای آن نور و ظهوری از جانب غیر باشد. علم نفس به خود، حضوری و شهودی است و این حضور و شهود و ادراک، تمام هویت نفس است. (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۳، ۱۱۳-۱۱۱) در تمام داستان‌های رمزی سهروردی،

سالک که همواره همان نفس نورانی است، با تأمل بی‌واسطه و مستقیم در درون خویش، از خود و موقعیت خود آگاهی می‌یابد و بعد از مرحله خودآگاهی و مطلع شدن از موقعیت اسارت خویش است که به کمک پیر روحانی قدم در راه صعود و بازگشت به آن اصل می‌گذارد. چنانکه سهروردی می‌نویسد: «هر بیگانه‌ای که بدانست دل او بینا نیست، تواند بود که بینا شود و مثال وی مثال رنجوری بُود که وی را رنج سرسام باشد. رنجور تا به این رنج اسیر است، از خود و رنج خود خبر نمی‌دارد زیرا که رنج سرسام به دماغ افتد و دماغ را ضعیف کند... چون دماغ متغیر گشت رنجور بی‌خبر باشد. آنکه که به خویشتن آید و بداند که رنجور است که رنج روی به صحت نهاده باشد... حال بیگانه نیز همچنان باشد: در آن زمان که بدانست که دل او نابیناست قدری بینا گشت. (مدرس صادقی، ۱۳۷۷: ۱۹)

۵- "اعتراف"، مقدمه تأمل در خود

در سطح جهانی، اندیشمندانی را می‌توان نام برد که اعتراف را مقدمه‌ای لازم برای تأملات خود قرار داده‌اند و در این باره آثار ماندگار و ارزشمندی را خلق نموده‌اند. آن‌ها در این اعترافات به بیان خاطرات دوران مختلف زندگی خود و اشتباهاتی که در آن دوران مرتکب شده‌اند، پرداخته‌اند. سپس، سیر تحول درونی و مراحل تربیتی خود و نیز مواردی چون طبیعت، مذهب و عواملی که زندگی آن‌ها را متحول ساخته، بیان نموده‌اند. سنت آگوستین، دکارت، ژان ژاک روسو، برتراند راسل، تولستوی، غزالی، سهروردی و... افرادی هستند که اعتراف‌نامه‌های ماندگاری از خود به جای گذاشته‌اند. در اینجا به ترتیب به اعترافات دکارت و سپس سهروردی و نیز زمینه پیدایش آنها پرداخته می‌شود.

از حدود دو قرن پیش از دکارت نظریات علمی تازه و اکتشافات و اختراعات زیادی تحقق یافته بود که در تکون اندیشه و جهت‌گیری علمی و فلسفی او بسیار مؤثر بودند. از این عوامل نوظهور، مهم‌ترین‌ها عبارت بودند از نظریات کوپرنیک، کپلر، گالیله در باب هیأت، ظهور مکتب‌های جدید فلسفی مانند فلسفه تجربی فرانسیس بیکن و کتاب ارگانون جدید وی در منطق که در واقع طرح مکتب تازه‌ای بود در برابر قدما مخصوصاً در برابر ارسطو که فلسفه‌اش بر افکار حکومت داشت... و این همان شکاکیت عمومی است که در قرن پانزدهم و شانزدهم رواج داشت. (دکارت، ۱۳۹۲: ۳-۴) باتوجه به وقوع این حوادث می‌توان دریافت که عصر دکارت عصر

شکاکیت بوده است. دکارت برای برانداختن این شکاکیت و رهانیدن اعتقادات و علوم از چنگال شک، تصمیم به تأسیس فلسفه جدیدی گرفت. این فلسفه به تناسب آن شکاکیت، می‌بایست از شک آغاز شود و فیلسوف خود را شکاک بداند و با پای شک طی طریق کند تا به یقین برسد. بیان دکارت در این باره، در تأمل اول از کتاب تأملات - که در حقیقت یک حدیث نفس است و غالباً از ضمیر متکلم و حده برای بیان مطالب استفاده می‌شود - این گونه آغاز می‌گردد: «من اکنون دریافته‌ام که، در نوجوانی، بسیاری از باورهای باطل را به عنوان آراء درست پذیرفته بودم و هرآنچه از آن پس بر چنین بنیان متزلزلی بنا کرده بودم چه اندازه تردیدآمیز و غیرقطعی بود. از آن زمان دریافتم که باید خود را از قید تمام آراییی که پیش از آن پذیرفته بودم و ارهانم و کار ساختن را از نو، آغاز کنم... و برای توجیه رد مجموعه آنها کافی است بتوانم در هر کدام از آنها اندک زمینه‌ای برای شک پیدا کنم...» (دکارت، ۱۳۹۲: ۳۰-۲۹). دکارت در این تأمل، پس از مطرح نمودن شک معروف خود (که بعدها به شک روشی معروف شد) و تسری دادن آن به همه چیز، با اعتراف به محدودیت‌های معرفت‌شناختی و اشتباهات گذشته‌اش، شرایط لازم و مقدمه "تأمل در خود" و معرفت به حقیقت درونی‌اش را فراهم آورد. اعترافات وی نسبت به خطاها و تلاش‌های بی‌ثمر گذشته‌اش و تصمیم برای جبران اشتباهاتش در این بخش تا آن حد تأثیرگذار بوده که می‌تواند مخاطبان را برانگیزاند تا نسبت به اعمال و باورهای گذشته خود معترف شوند و سپس خویش‌نگری در جهت شناخت و آگاهی از حقیقت خویش را آغاز کند.

تلاش عمده سهروردی در داستان‌های رمزی‌اش هم‌چون دکارت در کتاب تأملات، آن است که نشان دهد کلید ورود به خزائن معرفتی از جمله شناخت حقیقت خود تنها از طریق اعتراف به خطاهای گذشته خویش‌نگری محقق می‌گردد. او نیز در رساله‌های رمزی خود سخن را با سبک روایی اول شخص مفرد آغاز می‌کند و راوی خود را در درون متن قرار می‌دهد. از اعتراف و شرح وضعیت بد و نابه‌هنجار آغاز می‌کند تا به یک وضعیت مطلوب و به‌هنجار برسد و به‌بهترین شکل به توصیف فرآیند تأمل در خود و کشف حقیقت درونی خود بپردازد. شرط لازم اعتراف به محدودیت‌های خود در این رسائل، آگاهی به موضوع اسارت و هبوط انسان و گرفتاری او در عالم غربت می‌باشد. پس از این مرحله است که سالک یا همان راوی اعتراف می‌کند که از اصل و منشأ نوری خود دور افتاده و حقیقت درونی خویش را به فراموشی سپرده است. اگر آدمی می‌خواهد به

معرفت حقیقی دست یابد و به منشأ و موطن اصلی خود برسد، باید در درون خود تأمل کند و سفری درونی آغاز کند. (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۳۶) رسالهٔ عقل سرخ، یکی از بهترین نمونه‌های بیانات اعترافی سهروردی است که با صیغهٔ اول شخص مفرد و از زبان یک باز شکاری آغاز می‌شود: «دوستی از دوستان عزیز مرا سؤال کرد: مرغان زبان یکدیگر دانند؟ گفتم بله دانند گفت: تو را از کجا معلوم گشت؟ گفتم: در ابتدای حالت چون مصور به حقیقت خواست که نیست مرا پدید کند، مرا در صورت بازی آفرید و در آن ولایت که من بودم دیگر بازان بودند، ما با یکدیگر سخن گفتیم و شنیدیم و سخن یکدیگر فهم کردیم. گفت: آنکه حال بدین مقام چگونه رسید؟» سپس راوی در جواب، ماجرای اسارت خود در دام صیادان را شرح می‌دهد و به بیان اعتراف خود نسبت به غفلت از حقیقت درونی اش و سپس تلاش برای رهایی و دیدار با پیری نورانی می‌پردازد. (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۳، ۲۲۶)

۶- رویکرد دکارت نسبت به مسئلهٔ تأمل در خود

مسئلهٔ "تأمل در خود" را در میان آثار دکارت، بیش از همه باید در کتاب تأملات او دنبال کرد. وی در تأمل اول از این کتاب، مقدمات پرداختن به خود و تفکر دربارهٔ خود را فراهم می‌سازد و با بیانی اعتراف‌گونه در جایگاه راوی و با ذهنی کاملاً آزاد تمام اشیایی را که کمترین شکی در آن‌ها وجود دارد معدوم می‌انگارد و می‌بیند که مطلقاً محال است در همان حال خودش موجود نباشد. به عبارت دیگر او پس از شک در امور مختلف به این نتیجه می‌رسد که ما در حال شک کردن، در حقیقت همهٔ این امور وجود داریم و این نخستین و متیقن‌ترین اصلی است که از راه شک منظم علمی می‌توان به آن رسید. (دکارت، ۱۳۶۴: ۴۱) دکارت این باور به هستی و وجود خود را با گزارهٔ "من هستم" یا "من وجود دارم" بیان می‌کند؛ گزاره‌ای که به گفتهٔ خودش «هر بار که آن را بر زبان آورم یا در ذهن تصور کنم، بالضروره صادق است.» (دکارت، ۱۳۹۲: ۳۸) دکارت پس از گذر از این مرحله و اثبات وجود "خود" به‌عنوان نخستین اصل یقینی در فلسفه‌اش، درصدد تبیین چیستی این خود برمی‌آید و در تأمل دوم به‌صورت جدی مسئلهٔ تأمل در خود را مرکز توجه قرار می‌دهد و مصرانه از خوانندهٔ تأملات می‌خواهد که در تأملی مجدّانه با او همراه شود تا از طریق تأملی درون‌گرایانه، اصل و هویت حقیقی خود را دریابد. سخن او در آغاز تأمل دوم این‌گونه است: «اما تنها چیزی که در دامنهٔ این تشکیک عمومی، قرار نمی‌گیرد، حقیقت خود است. در حقیقت،

راجع به همه چیز شك می‌کنم غیر از خودم. "خود" من قابل تشکیک نیست؛ زیرا همان است که شك می‌کند و حتی فرض شیطان فریبنده نمی‌تواند خود را مشکوک جلوه دهد. زیرا اگر فریب خورده باشم باید وجود داشته باشم؛ پس قضیه "من هستم" و "من وجود دارم" ضرورتاً صادق است. اما هر چند یقین دارم که هستم ولی نمی‌دانم چه هستم؟» (همان، ۳۹)

از آنجایی که دکارت با پیش گرفتن روش شك، باور به وجود بدن و اندام‌های حسی خود را نیز کنار نهاده بود، اعتقاد داشت که من جسمی ندارم؛ پس نمی‌توانم تمامی چیزهایی را که به طبیعت من مربوط می‌شود، داشته باشم و نیز اگر بدن ندارم، نمی‌توانم به نفوس نباتی و هیچ‌یک از عملکردهایی را که معمولاً به احساس نسبت داده می‌شود، اعتماد داشته باشم. عملکردهای تغذیه و حرکت از طریق تغییراتی روی می‌دهند که در بدن اعمال می‌شود و اگر جسمی وجود نداشته باشد، رخ نخواهند داد. اینک تنها چیزی که باقی مانده است «چیزی است که می‌اندیشد.» (همان، ص ۴۲) درحقیقت به عقیده دکارت، من حتی اگر بدنی هم نداشته باشم، باز هم می‌توانم بیندیشم و «این دانش نتیجه استدلال یا اطلاعات شما نیست که از طریق معلمین به شما منتقل شده باشد. این چیزی است که ذهن شما آن را می‌بیند، احساس می‌کند و آن را به کار می‌برد.» (Cottingham & et al, 1991: 331) بنابراین شك دکارتی در همه امور آنقدر پیش می‌رود، که تنها یک مفهوم باقی می‌ماند: اندیشه. تا پیش از دکارت تصور بر این بود که نفس انسان چیزی است که هم می‌اندیشد و هم مبدأ حیات است، اما دکارت مدعی می‌شود که «من جوهری هستم که ماهیت یا طبع او اندیشیدن است.» (دکارت، ۱۳۸۳: ۶۲۵)

دکارت در اصل نهم کتاب اصول فلسفه، منظور خویش از اندیشه را چنین توضیح می‌دهد: «منظور من از اندیشه، تمام آن چیزی است که در من می‌گذرد، به من تعلق دارد، تمام حقیقت من است و من وجود آن را بی‌واسطه در خود ادراک می‌کنم. به این دلیل، نه فقط فهمیدن، خواستن، خیال کردن، بلکه حس کردن نیز چیزی جز فکر و اندیشه نیست.» (دکارت: ۱۳۶۴: ۲۵۸) لذا دکارت از طریق یک شهود عقلی، چیستی خود را "موجود اندیشنده" دانست و به اعتقاد وی، قضیه «من هستم، من وجود دارم» امری است یقینی؛ درست تا وقتی که فکر میکنم؛ زیرا هرگاه تفکر متوقف شود، شاید در همان وقت هستی یا وجود من نیز متوقف شود» (ضیاءشهبابی، ۱۳۷۷: ۹۰-۸۴) اما دکارت درباره علت انتخابش در مورد صفت فکر و اندیشه می‌گوید: «من از

این واژه "اندیشه" استفاده می‌کنم تا هر چیزی که در درون من موجود است و بی‌واسطه از آن آگاهم را شامل شود... بی‌واسطه بودن اندیشه و فکر به این معناست که آن «منی» که فکر می‌کند همان فکر است و چرا که اگر میان شخص و فکر این‌همانی نباشد، واسطه‌ای میان آنان ایجاد می‌شود که خلاف فرض ماست.» (دکارت، ۱۳۹۲: ۴۰)

دکارت، حتی نیاز به موجودی متعالی به نام خدا، به‌عنوان واسطه میان او و حقیقت درونی اش (فکر) را رد می‌کند و معتقد است که شخص حقیقت درونی اش را تنها و لابشرط از خداوند یا هر عامل دیگری تصور و اعتبار می‌کند و در ارتباط با شناخت امور دیگر نیز ذهن و عقل خود را محور و اساس قرار می‌دهد. پس با برشمردن صفاتی همچون خیرخواهی، صداقت و عدم فریبکاری خدا را صرفاً تضمینی برای گزاره‌های معرفتی قرار می‌دهد. به‌همین دلیل، وی در تأمل سوم تحت عنوان «درباره خداوند و این که او وجود دارد» من‌اندیشنده را موقتاً کنار می‌گذارد و برای رد کردن کوچک‌ترین احتمال شک و تردیدی در خصوص اعتبار تصورات واضح و متمایز، با مطرح نمودن یک برهان اینی و با فرض خدای فریبکار، درحقیقت فریبکار نبودن خدا را اثبات کند: «فرض می‌کنم که نه خدا که خیر اعلی و سرچشمه حقیقت است، بلکه اهریمنی شریر که قدرتش از فریب‌کاری اش کمتر نیست، تمام توان خود را در فریفتن من به کار بسته است. می‌انگارم که آسمان، هوا، زمین، رنگ‌ها، اشکال، صداها و تمام اشیای خارجی دیگری که می‌بینم فقط اوام و رویاهایی باشد که این اهریمن برای صید خوش‌باوری من از آن‌ها استفاده می‌کند.» (همان، ۵۳)

هدف دکارت از در نظر گرفتن این نقش بسیار ضعیف برای خداوند در معرفت‌شناسی، آن است که یگانه "سوژه" حقیقی را من‌انسانی از آن جهت که فکر می‌کند، معرفی می‌نماید. سوژه‌ای که می‌تواند شاخص و تعیین‌کننده همه چیز باشد و به کل هستی معنا ببخشد به‌گونه‌ای که به باور او، انسان در مرکز جهان است و همه چیز به تبع ذهن او به خواست او و برای او تعیین می‌یابد. قادر به شناخت وجود همه موجودات و قادر به معنا کردن آن‌هاست. اینجاست که حقیقت و ماهیت انسان نزد دکارت در دوره نوین تغییر می‌یابد و مبدل به سوژه‌ای می‌شود که باقی موجودات وابسته به او و در حکم باز نمودهای این من‌متفکر یعنی ایژه‌های او هستند. از این رو دیگر وجود خارجی آن‌ها مطرح نبوده، بلکه حکایت و نمایش ذهنی و متعلق شناخت انسان بودن آن‌ها معتبر است. به عبارت دیگر طبق نظر دکارت، هرگاه کسی می‌اندیشد، اندیشه‌اش

موضوعی "ابژه" ای دارد و این موضوع چیزی است در درون ذهن اندیشنده. (همان، ۱۰۲ و مجتهدی، ۱۳۸۳: ۱۵۹)

۷- هدف دکارت از تأمل در خود

همان گونه که گفته شد، اولین قضیه یقینی و شک‌ناپذیری که دکارت در نظام فلسفی خود به آن دست یافت و در تأمل دوم از کتاب تأملات به آن پرداخت، وجود من اندیشنده بود، از طریق تأمل در خود و درک شهودی (گفتنی است که مقصود از شهود در فلسفه دکارت فعالیت عقلی محض و رؤیت عقلی است که آنچنان واضح و متمایز است که جایی برای شک باقی نمی‌گذارد). سپس در تأمل سوم، به سوی اثبات وجود خدا پیش رفت که ضامن معرفت یقینی در سیستم فلسفی او می‌باشد. در تفکر دکارت به جای آنکه شناخت در یک قوس نزولی از مبدأ فیض (خدا) آغاز شود و به اشیای عالم مادی برسد و بار دیگر در سیری صعودی به صورتی کامل‌تر به شهود حق واصل شود، ابتدا از نفس خود آغاز می‌کند و سپس به موجب من‌متفکر تلاش می‌کند تا از طریق ذکر صفاتی همچون خیرخواهی، صداقت و عدم فریبکاری به توصیف خداوند بپردازد. این حد از اهمیت که دکارت در فلسفه‌اش برای "من اندیشنده" و فاعل شناسا قائل است، موجب شد تا نزد او اصل معرفت مقدم بر وجود قرار بگیرد و دیگر موجود آن گونه که برای فلاسفه پیش از او مطرح بود مطرح نباشد، بلکه موجود آن گونه که برای وی و در ذهنش نمایان می‌شد، مطرح گردد. اگر قبلاً موجودات و متعلق شناسایی (ابژه) آن چنان که هستند مورد شناسایی قرار می‌گرفتند و توصیف می‌شدند، از این پس نزد دکارت آنچنان که من فاعل شناسا (سوژه) می‌بیند، باید توصیف می‌شدند. این سوژه یا همان من انسانی است که تبدیل به منبع و سرچشمه معرفت می‌شود و برای رسیدن به معرفت یقینی، منبعی جزء خویشتن خویش معتبر نیست.

قرار گرفتن سوژه در مرکز واقعیت و معیار قرار گرفتن آن برای همه معرفت‌ها نزد دکارت موجب شد که فلسفه تبدیل به استدلال‌گرایی محض شود و اهتمام اصلی فلسفه اروپایی را از وجودشناسی به معرفت‌شناسی تغییر کند. از آن پس دامنه معرفت حتی اگر به دور دست‌ترین کهکشان‌ها کشیده می‌شد، ریشه در «می‌اندیشم» داشت. (نصر، ۱۳۸۹: ۱۱۴) بنابراین، پرواضح است که هدف اصلی دکارت از طرح قضیه کوژیتو و سوق دادن مخاطب به تأمل و تفکر در درون خود اصلاً الهیاتی نیست؛ بلکه قصد او از طرح این قضیه و تمام مباحث معرفتی در

فلسفه‌اش یک هدف فلسفی و معرفت‌شناختی (epistemic) است. معرفتی که توسط انسان متأمل در خود، مستقل از خداوند حاصل می‌آید. چراکه فاعل قوه اندیشه انسان و غایت نیز قوه ادراکه آدمی است و خداوند در تولید معرفت‌های انسانی نقشی اعدادی ایفا می‌کند.

۸- رویکرد سهروردی نسبت به مسئله تأمل در خود

سهروردی، مؤسس یک نظام فلسفی است که مبتنی بر مفهوم "نور" می‌باشد و انسان در این نظام موجودی دو ساحتی و مرکب از نفس و بدن یا به تعبیر وی، نور و ظلمت است. به اعتقاد او نفس ناطقه یا همان «نور اسپهبدی» در اسارت بدن ظلمانی است و با این حال، شوق و عشق نسبت به مبدأ داشته و در تلاش است از عالم ماده و ظلمت‌رهایی یابد و به سوی وادی ابدی نورانی بازگردد. (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۲۴-۲۰۴) شرط لازم برای این بازگشت، تأمل در خود و علم به "من حقیقی" است که از طریق علم حضوری و بدون واسطه حاصل می‌آید و اساس علم انسان به خود، حضور ذات مدرک نزد مدرک است. (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۴، ۲۰۴ و ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰: ۵۴۸) سهروردی با بهره‌گیری از مسئله تأمل در خود، گام اول در مسیر معرفت‌شناسی را باره شکاکیت آغاز می‌کند، چراکه به اعتقاد وی در صورت عروض شک، راه برون‌رفت عقلانی برای او وجود ندارد. برای آنکه انسان در ارتباط با علم و معرفت خویش گرفتار شک و تردید نشود، لازم است ابتدا از معرفتی آغاز کند که یقینی باشد و صدق آن ضروری باشد. او ضروری‌ترین معارف و مقدمه و شرط اساسی برای دستیابی به شناخت خداوند و تمام حقایق دیگر را آگاهی از حقیقت درونی خویش می‌داند و پس از اثبات حقیقت نوری نفس خویش است که به اثبات چیزهای دیگر می‌پردازد. (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۲۱۲)

به جرأت می‌توان گفت که سهروردی در هیچ‌یک از آثارش به اندازه رساله‌های رمزی و تمثیلی (آواز پر جبرئیل، عقل سرخ، صفیر سیمرغ، روزی با جماعت صوفیان، فی حالة الطفولية، رسالة الطیر، لغت موران، مونس العشاق یا فی حقیقة العشق)، به مسئله تأمل در خود و حقیقت نوری نفس انسان نپرداخته است. به همین دلیل وجه خطاب در اغلب این آثار، اول شخص مفرد است و بیشتر اشاره شد که این اول شخص مفرد، خود سهروردی است که در این داستان‌های رمزی، از طریق بیان خاطراتی از تجربیات شخصی، یافته‌ها و مشاهدات خود از عالمی فوق عالم حس که همان عالم مثال است، علم نفس به خود، غربت و هویت نوری آن را تصویر کرده است.

سهروردی در این رساله‌های رمزی به گونه‌ای ماهرانه مرز بین راوی انسانی و راوی غیرانسانی را از بین می‌برد و راوی انسانی را به راوی غیرانسانی، تبدیل می‌کند. وی در اکثر موارد از رمز پرنده برای اشاره به روای غیرانسانی بهره گرفته‌است و با زبان رمزی بیان می‌کند، به محض آنکه پرنده (نفس ناطقه) متوجه وضعیت اسارت خود می‌شود و از وطن اصلی آگاهی می‌یابد، قدم در مسیری صعب‌العبور می‌گذارد و پس از خلاصی از دام صیادان، شکایت پیش کسی می‌برد که به او و دوستانش کمک کند تا دیگر در دام گرفتار نشوند. در نهایت، راهنما یا استاد روحانی از جانب خداوند، به یاری شخص سالک می‌شتابد و در یک قوس صعودی او را به جایگاه حقیقی خودش بازمی‌گرداند.

کُربن، رابطه میان راهنما و سالک، را یک رابطه زوجی یک‌پارچه می‌داند که هر دو همزمان نقش من و خود یا تصویر و آینه را بازی می‌نمایند؛ تصویر من با نگاه من به من می‌نگرد و من با نگاه خود به او می‌نگرم. (کربن، ۱۳۸۷: ۳۶) به نظر می‌رسد که این جایگاه مهم و تأثیرگذار پیر در داستان‌های رمزی سهروردی، بدان سبب است که شیخ در هیچ‌یک از این حکایات به ارتباط انفسی مستقیم و بی‌واسطه نفس ناطقه و خدا اشاره نکرده‌است و به اعتقاد او این پرندگان (نفس ناطقه) در نهایت به بارگاه پادشاه و ملک (خداوند) می‌رسند و مادون آن قرار می‌گیرند و به ذلت و حقارت خود پی می‌برند، نه اتحاد و این‌همانی با خدا یا ملک. در نتیجه، نهایت سفر سالک یا همان پرنده را کوه قافی می‌داند که محل اقامت عقل فعال یا همان راهنما است و نه فراتر از آن. سهروردی تمامی این مراحل خودآگاهی، رهایی از غربت و پیوستن به اصل نورانی خود را به تفصیل و با عباراتی رمزآمیز در داستان رمزی رسالة الطیر، به تصویر کشیده‌است: «گروهی از صیادان برای صید بیرون آمده... چون ما را دیدند با آواز خوش ما را صدا زدند و ما هم چون نعمت زیادی دیدیم بدون هیچ شکی در آنجا فرود آمدیم ولی به یکباره در دام صیادان گرفتار شدیم... بعد از مدتی چنان با محیط خوی گرفتیم که اصلاً پرنده بودن خودمان را فراموش کردیم. روزی از میان بندهای قفس بیرون را نگاه می‌کردم عده‌ای از مرغان را دیدم که پروبال خود را از قفس بیرون کشیده و پرواز می‌کردند... پس، اصل خود را به یاد آوردم که من هم روزگاری پرنده بودم و مثل آنها پرواز می‌کردم پس آن‌ها را صدا زدم تا راه آزادی از قفس را به من نشان بدهند... با کمک و یاری آنها از قفس خلاصی یافتیم... همگی ما برای رهایی از بند پرواز کردیم. بعد از تحمل سختی‌های

بسیار، خود را به قصر پادشاه رساندیم چون آن‌ها ما را به حضور ملک راه دادند ... پادشاه فرمود که حلّ گرفتاری شما به دست آن کسی است که شما را گرفتار نموده است؛ لذا من رسولی پیش آنان می‌فرستم تا بند از پای شما باز کرده و شما را از بدی برهاند...» (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۳، ۱۰۷)

همچنین در رسالهٔ عقل سرخ نیز که پیشتر دربارهٔ آن بحث شد، پرندهٔ باز و در رسالهٔ لغت موران، مرغ منقش بر روی آب در فصل دوم، بلبل و یارانش در فصل سوم، هدهد در فصل هفتم و طاووس در فصل هشتم، همگی پرنده‌گانی هستند که نقشی مشابه پرندهٔ اسیر در دام را در داستان فوق‌الذکر دارند که پس از مرحلهٔ تأمل و تعمق در خود، متوجه حقیقت وجودی‌شان می‌شوند و تلاش می‌کنند که بند تعلقات مادی را از پای خود بگشایند تا در آسمان ملکوت لایزالی به پرواز درآیند و به اصل نورانی خود پیوندند: «پادشاهی باغی داشت که هر زینتی که در وهم می‌آمد در آن باغ حاصل بود و از آن جمله جماعتی طاووس به غایت لطف و زیب رعونت در آنجا مقام ساخته بودند. وقتی این پادشاه طاووسی را از این جمله بگرفت و بفرمود تا او را در چرمی دوزند چنانکه از نقوش اجنحه او هیچ ظاهر نماند و بفرمود تا هم در باغ سلّه‌ای به سر او فرو کردند که جز یکی سوراخ نداشت که قدری ارزن در آنجا ریختندی و چون مدتی برآمد، این طاووس خود را و ملک را و باغ را و دیگر طاووس را فراموش کرد. در خود نگاه می‌کرد الا چرم مستقذر نمی‌دید. دل بدان نهاد و در خود مترسّخ کرد که هیچ چیز عظیم‌تر از چرم نیست و هیچ مقام لطیف‌تر از مقعر سلّه نتوان بود؛ چنانکه اعتقاد کرد که اگر کسی ورای این عیشی و کمالی و مقری دعوی کند، سفسطه مطلق محض و جهل صرف باشد...» (همان، ۳۰۶-۳۰۵) لازم به ذکر است که سهروردی در این داستان‌های رمزی برای اشاره به نفس ناطقه در بعضی مواقع غیر از پرنده از رموز دیگری نیز استفاده نموده و به شرح و توضیح سفر درونی خود پرداخته است. "آینه"، "قطرهٔ شبنم" و "جام گیتی‌نمای کیخسرو"، در داستان لغت موران، "لوح" در رساله فی حالة الطفولية... نمونه‌هایی از این رمزها هستند.

۹-هدف سهروردی از تأمل در خود

همان گونه که پیشتر توضیح دادیم، سهروردی فلسفه خود را با نفس یا به تعبیر دقیق‌تر با "من" شروع می‌کند که یک حقیقت مجرد و مفارق است و سراسر وجود بسیطش را جز نور تشکیل نمی‌دهد. در مقابل، عالم ماده که از تجرد بی بهره است و هویت وجودی اشیاء مادی، سراسر ظلمانی است. تأمل در خود و کسب معرفت نسبت به حقیقت درونی خویش، ابزاری است که سهروردی به مدد آن هویت نوری نفس و مجردات برتر از نفس و ظلمانی بودن امور مادی را به اثبات می‌رساند؛ به عبارت دیگر سهروردی نظام نور و ظلمت را با اتکا بر بینش معرفت‌شناسانه از نفس تبیین می‌کند. (بیزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ج ۲، ۱۸-۱۷ و شهرزوری، ۱۳۸۰: ۲۹۹) این موضوع گویای ارتباط عمیق نظام معرفت‌شناسی و وجودشناسی نزد سهروردی می‌باشد؛ چراکه براساس رمزگشایی رموز به کار رفته در داستان‌های رمزی سهروردی حاصل می‌آید که تأمل در درون خود و پی بردن به هویت نوری خود و آگاهی به غربت نفس، بدون شناخت عوالم چندگانه و علم به جهان‌شناسی اشراقی میسر نیست؛ به گونه‌ای که سهروردی پس از گذر از مبحث تفکر درباره حقیقت خود و اثبات نفوس ناطقه نتیجه می‌گیرد که انوار قاهره که به طور کلی مجرد و فراتر از علاقه‌های ظلمانی و در نتیجه اشرف از نفوس هستند، باید قبل از نفوس موجود بوده باشند. بنابراین لازم است که نسبت‌های نوری بسیار با نظام و شرفی کامل‌تر، قبل از نظام و عجایب ظلمانی در عوالم اشرف‌تر موجود بوده باشد. (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۵۵) بدین ترتیب شیخ اشراق با استفاده از رموز جهان‌شناسانه به مافوق نفس تا نور الانوار رفته و هویت همه آن‌ها را کشف نموده و مراتب چهارگانه عالم را سامان بخشیده است که عبارتند از عالم انوار قاهره (عقول)، عالم انوار مدبره (نفوس)، عالم اجسام و برازخ و عالم مثال؛ که از میان این عوالم، بر عالم مثال تأکید فراوان داشته است. سهروردی در داستان‌های رمزی از مکان‌هایی همچون صحرا و خانقاه برای اشاره به عالم مثال استفاده می‌کند که سالک پس از رهایی از عالم ماده یا ظلمت، وارد آن جا می‌شود و از رازآموزی‌ها و آموزش‌های پیر نورانی (عقل فعال) بهره‌مند می‌گردد. در داستان عقل سرخ هنگامی که سالک در صورت باز وارد صحرا می‌شود، پیری می‌بیند با محاسن و رنگ و روی سرخ. ابتدا می‌پندارد که جوان است و از او می‌پرسد: «جوان از کجا می‌آیی؟» پیر می‌گوید: «من اولین فرزند آفرینشتم. تو مرا چون جوان همی‌خوانی؟» و چون سالک می‌پرسد که پس چرا

محاسن او سپید نگشته است پاسخ می دهد که «من پیری نورانیم» (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۳، ۲۲۸) در رساله فی حالة الطفولية نیز سالک پیری را می بیند در صدر خانقاه با خرقه‌ای که نیمی از آن سپید است و نیمی سیاه. (همان، ۲۵۴) این پیر همان جبرئیل یا عقل فعال است که سهروردی در آواز پر جبرئیل (همان، ۲۲۰) در وصف او می نویسد که در دو طرف راست و چپش دو بال یا پر دارد. پر راست او نور محض است؛ زیرا این پر نماینده رویی است که جبرئیل با حق تعالی دارد؛ ولی پر چپ او کاملاً نورانی نیست، بلکه پاره‌ای نشان تاریکی در آن هست و این به دلیل آن است که این پر نماینده رویی است که جبرئیل به ذات خود دارد. در همین رساله، سالک ده پیر خوب سیما را در صحرا می بیند که در صُفه‌ای متمکن شده‌اند و این ده پیر را همان عقل‌های ده گانه در حکمت مشایی دانسته‌اند. (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۲۲۶-۲۶۷) آخرین آنها که بر کنار صفة است عقل فعال است و وقتی سالک می پرسد که ایشان از کجا آمده‌اند؟ همین پیر پاسخ می دهد که ما جماعتی مجردانیم از جانب ناکجاآباد می رسیم. (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۳، ۲۱۱)

۱۰- نتیجه‌گیری

دکارت در کتاب تأملات و سهروردی در داستان‌های رمزی اش تأمل در خود را تنها راه درک و رسیدن به خویش از طریق تأمل آنفسی در خود و بدون وساطت مفهوم یا چیز یا کس دیگری می دانند. نزد هر دو فیلسوف، شرط لازم و مقدمهٔ چنین درک و دریافتی اعتراف به محدودیت‌های معرفت‌شناختی، خطاهای گذشته، شرح وضعیت بد و نابه‌هنجار خویشتن و تصمیم برای جبران آنها است. در تأمل اول است که دکارت پس از مطرح نمودن شك روشی خود و تسری دادن آن به همه چیز، دست به انجام چنین اعترافی می زند و در تأمل دوم، من حقیقی مدنظرش را یک "من‌اندیشنده" معرفی می کند. منی سکولار و مستقل از خداوند که دکارت آن را نقطهٔ اتکا و محور دستگاه فلسفی خود قرار می دهد. به اعتقاد دکارت، تمام عالم هستی توسط فهم این من‌اندیشنده به تنهایی و باتکیه بر هویت معرفتی او فهمیدنی می گردد. سپس وی در مراحل بعدی تلاش می کند به موجب دلیل من‌متفکر و از طریق ذکر صفاتی همچون خیرخواهی، صداقت و عدم فریبکاری به توصیف خداوند پردازد و او را صرفاً تضمینی برای گزاره‌های معرفتی

قرار دهد. بنابراین پرواضح است که هدف دکارت از تأمل در خود، صرفاً یک هدف معرفتی و تک‌وجهی است و نه الهیاتی یا...

سهروردی نیز در رسائل رمزی پس از بیان موضوع اسارت انسان و گرفتاری او در عالم غربت، به اعتراف در ارتباط با خطاها و محدودیت‌های گذشته می‌پردازد و اظهار می‌دارد که انسان با تأمل در درون خود است که درمی‌یابد "من نوری" تمام حقیقت او را تشکیل می‌دهد. وی برخلاف دکارت معتقد است که حضور خداوند و فیض او در رأس عالم هستی، نقش کلیدی در دستیابی انسان به من‌حقیقی‌اش که یک من‌الهی است را ایفا می‌کند، زیرا آنچه موجب می‌شود تا نفس نورانی بتواند عالم غربت را ترک کند و به جایگاه اصلی خود بازگردد، افاضاتی است که از جانب نور الانوار به او می‌رسد. یک نمونه از این افاضات، وجود مستمر و دائم عقل فعال یا همان فرشته راهنما در داستان‌های رمزی است.

در حقیقت اگر چه طبق دیدگاه سهروردی هیچ‌گاه بین من‌حقیقی و خدا این‌همانی و ارتباط مستقیم برقرار نمی‌شود، اما عقل فعال که در حقیقت یک عقل‌الهی و نماینده از جانب نور الانوار است، در سفر انفسی سالک به یاری شخص او می‌شتابد تا در یک قوس صعودی او را به هویت نوری و جایگاه حقیقی‌اش رهنمون گردد.

بنابراین سهروردی برای درک حقیقت خویش، از یک تأمل چندوجهی استفاده می‌کند که در آن وجوه معرفتی، هستی‌شناسی و الهیات کاملاً مرتبط و قرین با یکدیگر هستند. در نتیجه، سهروردی در پی تأسیس نظامی است صرفاً معرفتی نیست، بلکه وجوه هستی‌شناختی و مهم‌تر الهیاتی هم دارد.

منابع

۱. آگوستین، قدیس، (۱۳۸۱)، *اعترافات*، ترجمه: سایه میثمی، تهران، سپهروردی.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۹۰)، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سپهروردی*، تهران، انتشارات حکمت.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۴)، *اشارات و تنبیهاات*، شرح: حسن ملکشاهی، تهران، سروش.
۴. افلاطون، (۱۳۶۲)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه: محمدحسن لطفی، ج ۳، چاپ سوم، تهران، نشر خوارزمی.
۵. اورلیوس، مارکوس، (۱۳۸۹)، *تأملات*، ترجمه: عرفان ثابتی، تهران، ققنوس.
۶. پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۳)، *رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. جوادی آملی، عبدالله؛ پارسانیا، حمید، (۱۳۹۳)، *رحیق مختوم* (شرح حکمت متعالیه، جلد ۶)، تهران، نشر اسراء.
۸. دکارت، رنه، (۱۳۶۴)، *اصول فلسفه*، ترجمه: منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات آگاه.
۹. ———، (۱۳۹۲)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه: احمد احمدی، تهران، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
۱۰. ———، (۱۳۸۳)، *گفتار در روش*، ترجمه: محمدعلی فروغی، تهران، هرمس.
۱۱. سپهروردی، شهاب الدین، (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و تحشیه و مقدمه: سیدحسین نصر، مقدمه و تجزیه و تحلیل فرانسوی: هانری کرین، تهران، کتابخانه ملی.
۱۲. شهرزوری، محمد، (۱۳۸۰)، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح و تحقیق: حسین ضیایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۳. شیروانی، علی، (۱۳۹۵)، *کلیات فلسفه*، تهران، نشر اندیشه مولانا.
۱۴. ضیاءشهابی، پرویز، (۱۳۷۷)، *درآمدی پدیدارشناسانه به فلسفه دکارت*، تهران، انتشارات هرمس.
۱۵. غزالی، ابوحامد، (۱۳۶۲)، *المنقذ من الضلال*، ترجمه: صادق آیینه وند، تهران، نشر سپهر.

۱۲۸ ■ بررسی تطبیقی "تأمل در خود" در تأملات دکارت و رساله‌های رمزی شیخ اشراق

۱۶. کربن، هانری، (۱۳۸۷)، *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران، انتشارات جامی.
۱۷. مجتهدی، کریم، (۱۳۸۳)، *دکارت و فلسفه او*، تهران، نشر امیر کبیر.
۱۸. مدرس صادقی، جعفر، (۱۳۷۷)، *قصه‌های شیخ اشراق*، تهران، نشر مرکز.
۱۹. مولانا (جلال الدین محمد بلخی)، (۱۴۰۰)، *کلیات شمس تبریزی*، تهران، انتشارات پیام عدالت.
۲۰. نصر، سیدحسین، (۱۳۸۹)، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، تهران، طرح نو.
۲۱. یزدان‌پناه، سیدیدالله، (۱۳۹۱)، *حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی*، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
22. Cottingham & et al. (1991), *The Philosophical Writings of Descartes*, Trans: J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch & A. Kenny. Cambridge University Press.