



The “Conscience of the Self” and Its Infallibility From the Perspectives of Muslim Philosophers

Maytham ‘Azīzīyān Muşliḥ,¹ Sayyid Murtaḍā Ḥusaynī Shāhrouḍī²

1. Ph.D. in Transcendental Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding Author).
me.azizianmosleh@alumni.um.ac.ir.

2. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. shahrudi@um.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Received: May 09, 2023
Accepted: June 16, 2024

Keywords:
Intuitive knowledge (Arabic: *علم الحضور*, lit.: knowledge by presence or presential knowledge), Direct knowledge, Epistemic knowledge, Infallibility, Self-awareness, Referring to intuitive knowledge.



ABSTRACT

*One of the examples of the intuitive knowledge (Arabic: *علم الحضور*, lit.: knowledge by presence or presential knowledge) is “self-consciousness”. There are two important epistemological questions regarding this concept: First, do we have a consciousness of a reality called “self”? Second, is this consciousness infallible, accurately reflecting the reality of “self” as it is, or could “consciousness of self” be at odds with the “objective self”? There are two basic innovative points in response to these two issues that are considered in this article. First, Muslim philosophers recognize a hierarchy for the knowledge of the “self,” in which the most basic and fundamental aspect of consciousness regarding the “self” is the “perception of the self.” This approach plays an important role in countering the deniers of the “conscious self.” Second, from this perspective, the only way to discuss the most fundamental level of knowing the “self” (the understanding of the self) is to describe one’s consciousness with the aid of descriptive reason. Within the framework of these two points, it can be said that, first, there is a consciousness of the “perceiving self,” and second, the Muslim philosopher, as a deep foundational thinker, regards this consciousness as a “reality.” Due to the unity of consciousness and reality, he concludes that the “epistemic awareness of the self” cannot deviate from the “objective self.” Moreover, considering the “epistemic awareness of the self” and the “objective self” as one is not merely a matter of convention, but rather relies on the content of “consciousness of self” (the understanding of the self).*

Cite this article: ‘Azīzīyān Muşliḥ, M & Ḥusaynī Shāhrouḍī, M. (2024). The “Conscience of the Self” and Its Infallibility From the Perspectives of Muslim Philosophers. *Journal of Islamic Philosophical Doctrines*, 18(32), 215-236. DOI: 10.30513/ipd.2024.5217.1443





«وجدان خویشتن» و خطاناپذیری آن از منظر فیلسوفان مسلمان

میثم عزیزیان مصلح^۱، سید مرتضی حسینی شاهرودی^۲

۱. دانش آموخته دکتری حکمت متعالیه، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

me.azizianmosleh@alumni.um.ac.ir. (نویسنده مسئول)

۲. استاد، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. shahrudi@um.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

«خودآگاهی» یکی از مصادیق علم حضوری است. دو پرسش مهم معرفت‌شناختی در مورد این مصداق وجود دارد: اول این که آیا ما واقعیتی به نام «من» را وجدان می‌کنیم؟ دوم این که آیا این وجدان، خطاناپذیر است و واقعیت «من» را آن گونه که هست نشان می‌دهد یا ممکن است «وجدان من» مغایر «من عینی» باشد. دو نکته نوآورانه اساسی در پاسخ به این دو مسئله وجود دارد که در مقاله پیش‌رو مدنظر قرار گرفته است. اول این که فیلسوفان مسلمان برای شناخت «من» سلسله مراتب قائل‌اند، به طوری که در این سلسله، ابتدایی‌ترین و بنیادی‌ترین چیزی که درباره «من» وجدان می‌شود، همانا «درک کنندگی خویشتن» است. این رویکرد نقش مهمی در پاسخ به منکران وجدان «من خودآگاه» دارد. دوم این که از نگاه ایشان، یگانه روش بحث درباره بنیادی‌ترین سطح شناخت «من» (درک کنندگی من) همانا توصیف وجدان خویشتن به کمک عقل توصیفی است. در چهارچوب این دو نکته می‌توان گفت که اولاً وجدان «من» درک‌کننده وجود دارد و ثانیاً فیلسوف مسلمان به‌عنوان یک مبنای عمیق، این وجدان را به‌مثابه یک «واقعیت» در نظر می‌گیرد و به سبب یگانگی وجدان و واقعیت، حکم به امتناع تخلف «معرفت وجدانی به من» از «واقعیت من» می‌کند. ضمناً یگانه دانستن «معرفت وجدانی به من» و «واقعیت من» ناشی از یک اعتبار صرف نیست، بلکه متکی به محتوای «وجدان من» (درک کنندگی من) است.

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۷

کلیدواژه‌ها:

علم حضوری، معرفت بی‌واسطه، معرفت وجدانی، خطاناپذیری، خودآگاهی، مراجعه به علم حضوری.



استناد: عزیزیان مصلح، میثم؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی، (۱۴۰۳). «وجدان خویشتن» و خطاناپذیری آن از منظر فیلسوفان مسلمان،

آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۸(۳۲)، ۲۱۵-۲۳۶. DOI: 10.30513/ipd.2024.5217.1443



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

علم در نظام معرفت‌شناسی فیلسوفان مسلمان به علم حضوری و علم حصولی تقسیم می‌شود و ایشان درباره هر دو قسم معرفت به بحث پرداخته‌اند، برخلاف معرفت‌شناسان غربی که عموماً پیرامون معرفت گزاره‌ای بحث می‌کنند و کمتر درباره معرفت مستقیم به واقعیت بحث کرده‌اند (پی. پویمن، ۱۳۸۷، ص ۷۶-۷۷). پذیرش این نوع معرفت مستلزم طرح مباحث جدیدی در دانش معرفت‌شناسی است، از جمله ماهیت علم حضوری، ارزش معرفتی آن، مصادیق آن، رابطه آن با انواع مفاهیم و معرفت‌های گزاره‌ای و مباحثی دیگر. مسئله این مقاله «معرفت وجدانی به من خودآگاه» و «خطاناپذیری» آن است که با بهره‌گیری از آرای برخی فیلسوفان مسلمان بررسی خواهد شد. چالشی که در این باره وجود دارد، اولاً مدعای کسانی است که وجود معرفت وجدانی پایه‌ای به نام «خودآگاهی» را انکار می‌کنند و ثانیاً در خطاناپذیری این نوع معرفت تشکیک می‌کنند.

روش بحث ما «مراجعه به علم حضوری» است. توضیح این که به دو روش می‌توان درباره مصادیق علم حضوری بحث کرد: یکی روش مراجعه به علم حضوری، و دیگری روش برهانی. ما در مقاله پیش‌رو از روش اول استفاده می‌کنیم، زیرا هدف از طرح مسئله «مصادیق علم حضوری» و از جمله «علم حضوری به خود» در رهیافت معرفت‌شناسی، دستیابی به معرفت‌های پایه‌ای (بی‌نیاز از توجیه) است و دستیابی به این نوع معرفت‌ها روش متناسب با خود را می‌طلبد. روش مناسب برای دستیابی به چنین معرفت‌هایی، به کارگیری روش مراجعه به علم حضوری است نه روش برهانی، زیرا مصادیقی که از این طریق به دست می‌آیند، واجد ویژگی «پایه‌بودگی» اند، برخلاف شناخت‌هایی که از طریق برهان عقلی به دست می‌آیند که فاقد این ویژگی اند. لذا در این رهیافت معرفت‌شناختی پیرامون علم حضوری به خود، از روش مراجعه به علم حضوری استفاده می‌شود. در این روش صرفاً یافته‌های «بی‌واسطه» ما واجد اعتبارند (بنابر دلیلی که در بخش دوم مقاله بیان خواهد شد) و هر نوع استنتاج عقلی از این یافته‌ها کنار گذاشته می‌شود. ممکن است اشکال شود که این فرایند (به کارگیری این روش برای اثبات خطاناپذیری علم حضوری به خود) مستلزم دور است. در این باره در بخش «روش مراجعه به علم حضوری» توضیح خواهیم داد.

با لحاظ روش مذکور، مسائل اصلی مقاله پیش‌رو این‌گونه بازخوانی می‌شوند که آیا همانند معرفت‌های حسی و وجدانی همچون معرفت حسی به آبی، سبز، گرمی، سردی و معرفت وجدانی به غم، شادی، محبت و امثال آن، معرفت وجدانی‌ای به نام «خودآگاهی» نیز وجود دارد؟ اگر چنین معرفت وجدانی وجود دارد، آیا با اتکا به آن و عدم به‌کارگیری استنتاج عقلی، می‌توان به خطاناپذیری آن پی برد؟

۱. پیشینه تحقیق

به لحاظ پیشینه تحقیق، آثاری پیرامون خودآگاهی از منظر حکمت متعالیه نگاشته شده است، اما روش آنها برهانی است، نه مراجعه به علم حضوری، و یا با نظر به این اشکال و پرسش نبوده است که آیا خودآگاهی در مقابل دیگرآگاهی، ادراک متشخصی هست یا خیر (رضازاده، ۱۳۹۶، ص ۱). علاوه بر مورد قبل، امکان علم حضوری به من، در مقاله «آگاهی و خودآگاهی از منظر کانت و ملاصدرا» بررسی شده است، باز هم با این تفاوت که روش آن برهانی است، نه مراجعه به علم حضوری (برای این مقاله نک: نجم‌آبادی، عیسی؛ دهباشی، مهدی، ۱۳۹۸، ۱۳۵-۱۵۰). از سوی دیگر، آثار مختلفی در زمینه خطاناپذیری علم حضوری به نفس نگاشته شده است (سربخشی، ۱۳۹۴، ص ۸۳-۸۴؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۱۹۴-۱۹۶). اما روش این تحقیقات روش مراجعه به علم حضوری نبوده است. متفاوت‌تر از آثار مذکور، علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم، نحوه پیدایش انواع ادراکات حسی و خیالی و عقلی را به روشی تجربی (مراجعه به علم حضوری) توضیح می‌دهد، اما جز اشاره‌ای مختصر به «من» و نقش آن در انتزاع مفهوم «جوهر»، مطلب دیگری درباره «من خودآگاه» ندارد که با موضوع این مقاله مرتبط باشد. در نهایت، در میان آثار فارسی‌زبان اثری نیافتیم که به منظور توصیف معرفت وجدانی به خود و خطاناپذیری آن، با روش مراجعه به علم حضوری بحث کند.

تتها اثری که به لحاظ موضوع و نیز به لحاظ روشی با اثر کنونی شباهت دارد، پژوهش استیس درباره چگونگی شکل‌گیری انواع معرفت است. وی در این اثر با ابتدایی‌ترین تجارب بشری مانند درک حسی شیرینی و سفیدی آغاز می‌کند و تلاش می‌کند نحوه شکل‌گیری معرفت‌های دیگر همچون خرمای شیرین، برف سفید، تأثیر شیرینی بر ذائقه و در نهایت دانش فلسفی و غیره را به روش تجربی (مراجعه به وجدان) توضیح دهد. از منظر استیس، وجدان

واقعیتی به نام «من خودآگاه» امکان‌پذیر نیست. در مقاله پیش‌رو خلاف این مدعا را مطرح کردیم، یعنی بر این نگاه هستیم که واجد معرفت وجدانی به نام «خودآگاهی» هستیم و می‌توان موجودیت این وجدان را به کمک عقل توصیفی (نه عقل استدلالی و برهانی) توصیف و اثبات کرد و در قدم بعدی، خطاناپذیری آن (عینی بودن این معرفت) را نشان داد.

۲. تعریف معرفت وجدانی متعارف

علم حضوری از حیث امکان دسترسی افراد به آن، به متعارف و غیرمتعارف تقسیم می‌شود. برخی علوم حضوری به گونه‌ای‌اند که همه می‌توانند تجربه‌ای از آن داشته باشند، بدون این‌که ریاضتی دیده باشند، مانند معرفت به نفس (شیرازی، بی‌تا، ص ۸۰؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۸۴)؛ حالات نفسانی (شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹-۱۳۰) و صور ذهنی (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹؛ همو، بی‌تا، ص ۸۳؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۶۳). اما بعضی از علوم حضوری به گونه‌ای‌اند که به طور عادی برای انسان‌ها حاصل نمی‌شود، بلکه از طریق ریاضت و انجام افعال خاصی حاصل می‌شوند، مانند معرفت‌های عرفانی. وجه معرفت‌شناختی این تقسیم تمییز حوزه معرفت‌شناسی متعارف از معرفت‌شناسی عرفان است. حوزه معرفت‌شناسی متعارف درباره منابعی همچون حس، عقل و امثال آن که در دسترس همگان هست بحث می‌کند (حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۱۷۳).

معرفت‌های حواس باطنی و حواس ظاهری (به اعتبار محسوس بالذات بودن آنها)، از مصادیق علم حضوری متعارف‌اند. به منظور تعریف «داده‌های به‌دست‌آمده از طریق حواس باطنی و ظاهری» به یک دسته‌بندی در آثار منطق‌دانان مسلمان اشاره می‌کنیم. منطق‌دانان مسلمان قضایای به‌دست‌آمده از طریق حواس ظاهری را «حسیات» و قضایای به‌دست‌آمده از طریق حواس باطنی را «وجدانیات» می‌نامند و ضمناً هر دوی این موارد را ذیل عنوان «مشاهدات» قرار می‌دهند (تفتازانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۱۰). با توجه به این دسته‌بندی که در ساحت قضایا است، در این مقاله مقصود ما از «معرفت حسی» یافته‌هایی همچون رنگ آبی، صدای آب، سردی، گرمی، شیرینی و امثال آن است که از طریق حواس ظاهری به دست می‌آید و مقصود از «معرفت وجدانی» یافته‌هایی است که با حواس ظاهری به دست نمی‌آید، مانند غم، شادی، محبت، ترس و خودآگاهی. واژه «مشاهده» نیز شامل هر دو نوع داده فوق می‌شود. از سویی، مقصود از «حسیات» و «وجدانیات» به ترتیب «گزاره‌های مبتنی بر معرفت حسی»

و «گزاره‌های مبتنی بر معرفت وجدانی» است. علم حضوری‌ای که در این مقاله مدنظر است، «معرفت وجدانی متعارف به من درک کننده» است.

۳. روش «مراجعه به علم حضوری»

اجمالاً سه مسئله درباره‌ی این روش وجود دارد: ۱. تعریف روش «مراجعه به علم حضوری»: ۲. ضرورت به کارگیری این روش در بحث حاضر؛ ۳. پاسخ به اشکالات مربوط به به کارگیری این روش برای دستیابی به معرفت‌های پایه.

همان‌طور که در مقدمه بیان شد، دو روش برای بحث درباره‌ی مصادیق علم حضوری وجود دارد: روش مراجعه به علم حضوری و روش برهانی. در روش مراجعه به علم حضوری، مستقیماً و بی‌واسطه به معلوم علم پیدا می‌کنیم، مانند معرفت حضوری به غم، شادی، محبت و امثال آن، برخلاف روش برهانی که از طریق مفاهیم و گزاره‌های عقلی، به مصادیق علم حضوری پی می‌بریم، مانند اثبات علم حضوری معلول به علت خویش. از سوی دیگر، در روش مراجعه به علم حضوری، متعلق معرفت، وجودی واجد تشخیص است، درحالی که در روش عقلی، به واسطه‌ی تصورات کلی به معلوم پی برده می‌شود، لذا متعلق این نحوه‌ی ادراک (مفاهیم) واجد «کلیت» است (شیرازی، بی‌تا، ص ۸۳ و ۱۰۸؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸). صدرالمتهلین در رسائل، در پاسخ به پرسش کسانی که این دو روش شناخت نفس را مطرح می‌کنند و اشکالی به حکما وارد می‌کنند، روش مراجعه به علم حضوری را برمی‌گزیند. از نگاه وی، حکما «علم حضوری به ذات خود» را اصل و مبنای استنتاجات پیرامون «من» قرار می‌دهند (شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۶-۱۲۷).

دلیل به کارگیری روش مراجعه به علم حضوری این است که روش مذکور به سبب ویژگی «بی‌واسطگی در توجیه»، این امکان را به ما می‌دهد تا به معرفت‌های پایه (صرف‌نظر از خطاناپذیری یا خطاپذیری آنها) دست پیدا کنیم، برخلاف روش برهانی که نتایج آن، فاقد ویژگی «پایه‌بودگی» یا «بی‌واسطگی در توجیه» اند. لذا در رهیافت معرفت‌شناختی پیرامون علم حضوری به خود (به‌مثابه‌ی یک معرفت پایه‌ای) ضروری است که از روش مراجعه به علم حضوری استفاده شود.

ممکن است اشکال شود که چگونه می‌توان از روش مراجعه به علم حضوری برای احراز «وجود» و «اعتبار» یکی از مصادیق علم حضوری استفاده کرد؟ این مستلزم دور یا تقدم شیء بر نفس (پذیرش اعتبار علم حضوری، پیش از احراز اعتبار آن) است. اما مقصود ما این نیست که ابتدا روش مراجعه به علم حضوری و اعتبار آن فرض گرفته شود و سپس با اتکا به آن، ارزش معرفتی یکی از مصادیق علم حضوری (علم حضوری به خود) احراز شود، بلکه در قدم اول، مقصود ما از تأکید بر روش مراجعه به علم حضوری نقد دیدگاه کسانی است که ضمن بررسی‌های معرفت‌شناختی خویش درباره خطاناپذیری مصادیق علم حضوری، گاه از روش استنتاج عقلی بهره می‌برند، درحالی که اعتبار این استنتاج‌ها در نظام مبنایگرایی تجربی متکی به علم حضوری خطاناپذیر است. بنابراین به کارگیری استنتاج عقلی برای احراز اعتبار علم حضوری یا دفع اشکالات مربوط به آن، مستلزم دور خواهد بود. از این منظر، در قدم اول بر این موضوع تأکید کردیم که روش این تحقیق چه چیزی نمی‌تواند باشد و به طور خاص گفتیم که روش این تحقیق نباید روش برهانی باشد. اما در قدم دوم، به جنبه ایجابی این روش می‌پردازیم و آن را توصیف خواهیم کرد و به اعتبار آن پی خواهیم برد. این قدم ضمن بررسی خطاناپذیری «معرفت وجدانی به خود» (بخش دوم مقاله) برداشته خواهد شد، به این معنا که در بخش دوم مقاله، اگر از منظری درجه دوم به فرایند اثبات خطاناپذیری «معرفت وجدانی به خود» نظر کنیم، به روشی پی خواهیم برد که آن را روش «مراجعه به علم حضوری» می‌نامیم. در این روش صرفاً یافته‌های «بی‌واسطه» ما واجد اعتبارند (بنابر دلیلی که در همان بخش بیان خواهد شد) و هر نوع استنتاجی از این یافته‌ها کنار گذاشته می‌شود. بر این اساس، روش مراجعه به علم حضوری، پیش از اثبات خطاناپذیری علم حضوری به خود، تصدیق نشده است، بلکه این روش از لوازم فرایندی است که برای اثبات خطاناپذیری علم حضوری به خود انجام دادیم. به طور خلاصه، در ابتدا تأکید می‌کنیم که در این بررسی نباید از روش برهانی استفاده کرد، اما بعد از اثبات خطاناپذیری علم حضوری به خود، وقتی از منظری درجه دوم به فرایند این اثبات می‌نگریم، به روشی به نام روش «مراجعه به علم حضوری» پی می‌بریم.

اشکال دیگری که به این روش وارد شده این است که از طریق روش مراجعه به علم حضوری نمی‌توان مدلول خویش را به مخاطب معرفی کرد، زیرا مدلول شخص صرفاً در اختیار خودش قرار دارد (فیومرتون، ۱۳۹۰، ص ۱۱۸-۱۱۹). گویی غیرهمگانی بودن این روش،

مستلزم از دست رفتن طریقت آن در کسب معرفت شده است. پاسخ این است که اولاً قوام علم به کاشفیت است (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۶۱) و نه همگانی بودن آن. بنابراین حتی بر فرض پذیرش غیرهمگانی بودن این روش، ادعای فقدان ارزش معرفتی معرفت‌های وجدانی قابل قبول نیست. ثانیاً عدم اطمینان به این که مخاطب مدلول حقیقی گزاره‌های وجدانی ما را درک کرده است یا خیر، اختصاصی به گزاره‌های وجدانی ندارد، بلکه شامل گزاره‌های حاکی از معرفت‌های حسی نیز می‌شود، ولی هیچ‌گاه این موضوع دلیلی بر نفی اعتبار گزاره‌های مبتنی بر معرفت‌های حسی نبوده است. اما دلیل این که این اشکال، در صورت وارد بودن، اختصاص به گزاره‌های وجدانی نخواهد داشت و شامل گزاره‌های مبتنی بر معرفت‌های حسی نیز می‌شود این است که اولاً تحقق معرفت حسی متوقف بر نیل به محسوس بالذات است (همان، ص ۱۰۹)؛ ثانیاً محسوس بالذات مصداق علم حضوری است؛ ثالثاً علوم حضوری نیز صرفاً در اختیار خود شخص قرار دارند و دیگران به آن دسترسی ندارند. نتیجه این که، در معرفت حسی نیز معلوم حقیقی صرفاً در اختیار شخص قرار دارد و دیگران فاقد دسترسی به معلوم وی‌اند. پس معرفت‌های حسی هم این چنین خواهند بود و اشکال مذکور اختصاصی به معرفت‌های وجدانی ندارد.

۴. تقریر محل نزاع

فلاسفة مسلمان علم به نفس را مصداق علم حضوری برشمرده‌اند (شیرازی، بی تا، ص ۸۰؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۱۲). در مقابل، برخی اصل وجود چنین وجدانی (خودآگاهی) را انکار می‌کنند و معتقدند جز معرفت‌های حسی و وجدانی (غیر از معرفت وجدانی به من) چیزی به مدرک داده نمی‌شود (استیس، ۱۳۸۷، ص ۶۷؛ کاپلستون، ۱۳۹۸، ج ۵، ص ۳۱۹). ضمناً آنچه اینجا با عنوان «من» یا «خود» از آن یاد می‌کنیم، واقعیتی است که عین درک خویشتن است، صرف نظر از این که واحد است یا کثیر، جوهر است یا عرض، مجرد است یا مادی و قس علی هذا. به تعبیر ملاصدرا: «فائی لست أری عند مطالعة ذاتی إلا وجوداً یدرک نفسه علی وجه الجزئیة» (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۴۷). این در حالی است که متفکرانی همچون هیوم، هنگام بحث از «من»، آن را به مثابه یک جوهر مجرد واحد در نظر می‌گیرند و درباره آن بحث می‌کنند.

مسئله دیگر، در باب خطاناپذیری این معرفت وجدانی است. مسئله این است که مشاهدات، از جمله معرفت وجدانی به خود، صرفاً درباره محتوای خود به مدرک خبر می دهند نه در باب چیزی فراتر از خود، درحالی که وقتی با اتکا به «مشاهده» درباره «واقعیت اشیا» قضاوت می شود، گویی دست به استنتاج زده و از محتوای این مشاهده فراتر رفته و درباره چیزی سخن گفته ایم که از دسترس ما خارج است (اسعدی، ۱۳۹۶، ص ۱۶-۱۷). لذا در مسئله محل بحث، این پرسش به وجود می آید که آیا «معرفت وجدانی به خود»، به تنهایی (بدون استنتاج و صرفاً بر مبنای توصیف امر وجدان شده) می تواند درباره «واقعیت من» گزارشی بدهد یا دستیابی به واقعیت من از طریق «معرفت وجدانی به خود» لزوماً نیازمند فعالیت های استنتاجی ذهن است؟ اگر این امر امکان پذیر است، چه تبیینی برای آن وجود دارد؟

بنابراین، دو مسئله پیرامون این مصداق علم حضوری قابل طرح است: یکی احراز وجود این مصداق علم حضوری، و دیگری خطاناپذیری آن.

۵. مسائل تحقیق

۵-۱. مسئله اول: احراز وجود معرفت وجدانی به «من خود آگاه»

در این مقدمه به توصیف محتوای معرفت وجدانی به «من»، که موضوع گزاره «من خویشتن را می یابم» است، می پردازیم. هدف از این توصیف آن است که روشن شود وقتی فیلسوفان مسلمان درباره معرفت وجدانی به من سخن می گویند، مرادشان از «من» چیست و به عبارتی معتقدند چه چیزی به نحو وجدانی در حال یافته شدن است. لازم به ذکر است که شناخت «من» مراتب مختلفی از وجدانی تا استنتاجی دارد. در واقع، شناخت ما پیرامون «من» از مراتب ساده وجدانی تا مراتب پیچیده تر استنتاجی ادامه دارد. شناختی که در این مبحث با اتکا به روش مراجعه به علم حضوری حاصل می شود، لزوماً شناخت «من» با تمام ویژگی هایی که فیلسوفان به کمک استنتاج، به آن رسیده اند نیست، بلکه شناخت «من» با برخی ویژگی هایی است که در وجدان متعارف داده می شود؛ به عبارتی، تصویری از یک «معرفت وجدانی پایه ای» درباره «من» نه چیزی بیش از آن.

پیرامون توصیف «من» از نگاه فیلسوفان مسلمان سه مطلب قابل ذکر است. اولاً ایشان برای توصیف «معرفت وجدانی به من» بر روی ویژگی «خودآگاهی» متمرکز می‌شوند نه جوهریت «من» و امثال آن. ثانیاً ما به اجمال دو گونه آگاهی در خود می‌یابیم: خودآگاهی و دیگرآگاهی. خودآگاهی تفاوت اساسی با دیگرآگاهی دارد. در خودآگاهی، متعلق آگاهی همان «آگاه بودن» من است، برخلاف دیگرآگاهی (مانند معرفت به محسوسات ظاهری) که متعلق آگاهی همان آگاه بودن من نیست. ثالثاً «معرفت وجدانی به من» از نظر این فیلسوفان معادل دیگرآگاهی نیست، برخلاف نظر کسانی که «معرفت وجدانی به من» را به دیگرآگاهی فرو می‌کاهند.

مورد اول: هنگامی که به دنبال «معرفت وجدانی به من» هستیم، به دنبال چه نحو معرفت یا وجودی هستیم؟ برخی که به حکما اشکال گرفته‌اند، به دنبال موجودی «مجرد» و «جوهری» هستند (شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۶)، اما فیلسوفانی چون شیخ اشراق و ملاصدرا، هنگام بحث درباره وجود خویش بر روی ویژگی «آگاهی» و «ظهور» تمرکز می‌کنند. ایشان به هنگام توصیف «من»، این مفاهیم (آگاهی و جوهریت و امثال آن) را از یکدیگر تفکیک می‌کنند. برای مثال، از نظر ملاصدرا، مفهوم «جوهریت» من مغایر با «عدم غیبت» من از خودش است. بنابراین، شک در جوهریت من مستلزم شک در خودآگاهی نیست. چه بسا کسی خودش را نزد خودش حاضر بیابد و در همان حال، هیچ التفاتی به جوهریت خویش نداشته باشد و بعد از مرحله درک من خودآگاه، به طلب برهان برای اثبات جوهریت «من» برآید (همان، ص ۱۲۷-۱۲۸). او در جای دیگر می‌گوید «من در ذات خودم چیزی جز وجود و ادراک نمی‌یابم».^۱ بنابراین، «خودآگاهی» یک شناخت پایه‌ای درباره «من» است و ویژگی‌هایی همچون «جوهریت / عرضیت» من یا «تجرد / مادیت» من در مرحله شناخت استنتاجی و با اتکا به این معرفت وجدانی پایه‌ای به دست می‌آید (همان، ص ۱۲۶-۱۲۷). شیخ اشراق نیز همانند ملاصدرا بر روی ویژگی «مدرکیت من» متمرکز می‌شود. به گفته وی، «من» از خودش غایب نیست و آنچه هنگام آگاهی به من، از من غایب است، داخل در این

۱. البته او در ادامه، ادراک را نیز به وجود باز می‌گرداند (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۴۶۸). اما به هر صورت، «ادراک»

در وجدان متعارف مشاهده می‌شود.

حقیقت خودآگاه نیست. برای مثال، اعضای بدن داخل این حقیقت خودآگاه نیستند و در آن حضور ندارند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۱۲). البته در این مرحله، قضاوتی درباره واقعیت «من خودآگاه» نداریم و آن را به مبحث «خطاناپذیری معرفت وجدانی به من» واگذار می‌کنیم. اکنون صرفاً درباره وجدان «خود» بحث می‌کنیم. از سخن شیخ اشراق نیز فقط این استفاده را می‌کنیم که وی هنگام تفحص پیرامون خویشتن بر روی کدام ویژگی متمرکز شده است.

مورد دوم: از نظر شیخ اشراق، در پی تفحص و جست‌وجو، چنین می‌یابیم که آنچه من را من کرده است چیزی نیست جز شیئی که مدرک خودش است (همان) و یا چیزی که نفس «ظهور» است (همان، ص ۱۱۴). لذا از منظر فیلسوفان مسلمان، «من» همان علم به خویشتن است (عسگری؛ بوجاری، ۱۳۹۸، ص ۸۹). این ویژگی «معرفت وجدانی به من»، در مقایسه آن با معرفت‌های حسی بهتر درک خواهد شد. توضیح این‌که عنوان «خود» در خودآگاهی، چیزی مغایر با «آگاه‌شدگی» و «مدرکیت» من نیست، بلکه همان «آگاه‌شدگی من» است. به تعبیر دیگر، «خود» مفهومی کلی است که برای اشاره به معرفت وجدانی شخصی «مدرکیت» جعل شده است، اما در معرفت‌های حسی، مانند درک رنگ آبی یا درک سردی و گرمی، چیزی مغایر «معرفت حسی» وجود دارد (مانند «آبی بودن») که معرفت حسی به آن تعلق می‌گیرد. بنابراین، معرفت حسی آبی یا سردی و گرمی مشابه معرفت وجدانی «خودآگاهی» نیست، زیرا متعلق یکی خود معرفت است و متعلق دیگری چیزی غیر از معرفت است. به گفته ملاصدرا، در موارد اخیر، «ظهور» و آگاهی، نفس «شیء» نیست، بلکه چیزی زائد بر شیء است (شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۷).

مورد سوم: هویت «من» از نظر این فیلسوفان، همان دیگرآگاهی نیست. این برخلاف نظر کسانی است که هویت «من» را چیزی جز فعالیت «من» در توجه و خواستن و امثال آن نمی‌دانند. از نظر ایشان «من» همان موجود «دیگرآگاه» است (استیس، ۱۳۸۷، ص ۶۷). فیلسوفان مسلمان، «من» را موجودی «خودآگاه» می‌دانند. مقصود ایشان از «خودآگاهی» این نیست که «خود» را در حالتی می‌یابیم که هیچ‌گیری (معرفت حسی و تخیلی و...) در صفحه ادراک «من» وجود ندارد، بلکه مقصود این است که در همان حالی که صفحه وجود «من» خالی از سایر معرفت‌ها نیست، می‌توان به معرفت وجدانی «خودآگاهی» نیز دست

یافت، به گونه‌ای که متعلق این معرفت، خالی از معرفت‌های حسی و وجدانی و همچنین بدن فیزیکی باشد. به گفته ملاصدرا، هنگامی که به خویش‌نظر می‌کنم وجود صرفی می‌بینم که بدن و هیچ یک از اعضای بدن داخل آن نیست (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۵۵؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۲۶). همچنین هیچ یک از مفاهیم کلی نیز در این ادراک وجود ندارد، بلکه همه این امور در این مقام غایب از «من» اند، برخلاف خود «من» که برای خودش غایب نیست (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۵۵). کاربرد تعبیر «غیبت» در بیان ملاصدرا نشان می‌دهد که وی نمی‌خواهد بگوید صفحه نفس از معرفت‌های حسی و وجدانی و غیر آن خالی می‌گردد، بلکه می‌خواهد بگوید که ضمن وجود این معرفت‌ها، من از آنها غافل می‌شوم و متمرکز بر خویش‌نظر می‌شوم. این شبیه به زمانی است که مدرک بر روی صدای موسیقی متمرکز می‌شود و در این معرفت حسی خویش اصوات را می‌یابد، اما این به آن معنا نیست که قوه باصره، چشایی و لامسه وی در آن لحظه از هر نوع معرفت حسی خالی است و یا او فاقد هر گونه احساس شادی یا غم و امثال آن در درون خویش است، بلکه به آن معناست که ضمن وجود تمام این داده‌ها، می‌توان بر روی صوت تمرکز کرد و محتوای آن را به عنوان معرفت حسی مجزایی درک کرد.

۵-۱-۱. بررسی و نقد (نهی ثنویت ذات عاقل و معقول)

ممکن است اشکال شود که چنان‌که در فعل اکل، باید ما کولی وجود داشته باشد که غیر از آکل است، در فرایند علم به خود نیز باید واقعیتی مجزا از علم وجود داشته باشد تا علم به آن چیز معنادار باشد.

اگر تفکیک مذکور به این معنا باشد که در واقعیت عینی، واقعیت «خودآگاهی» مشتمل بر دو واقعیت است: یکی «خود» که اساساً امری غیرادراکی است و دیگری، «آگاهی به خود» که از سنخ آگاهی است، این سخن پذیرفتنی نیست، زیرا همان‌طور که توضیح خواهیم داد، مستلزم این خواهد بود که بتوانیم این وجدان (وجدان من) را در ذات خود، یک امر غیرادراکی فرض کنیم، درحالی‌که چنین چیزی شدنی نیست. در واقع، ملاک قرار دادن «دیگرآگاهی» که ذات عاقل و ذات معقول در آن ثنویت دارند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۷۸) و سپس انکار «خودآگاهی» که چنین ثنویتی در آن دیده نمی‌شود (همان) منطقی و پذیرفتنی نیست.

اما اگر تفکیک علم و معلوم به این معنا باشد که در تحلیل ذهنی، واقعیت «خودآگاهی» به علم و معلوم تحلیل می‌شود، این سخن پذیرفتنی است، چنان‌که از نظر فیلسوفان مسلمان، انتزاع سه مفهوم عالم و علم و معلوم از «خودآگاهی» به معنای وجود سه واقعیت مجزا نیست، بلکه تحقق سه معنی به یک وجود است (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۵۱). به گفته ابن‌سینا: «إذا أدركت ذاتي وأعلم أنني أنا المدرک كان المدرک والمدرک شيئاً واحداً» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۷۹).

۵-۱-۲. جمع‌بندی مسئله اول

اگر معرفت وجدانی به خود، با مشخصاتی که پیش‌تر ذکر کردیم، برای مدرک حاصل شود، گزاره «خویشتن را می‌یابم» موجه خواهد بود، اما هنوز تا پذیرش گزاره «من واقعیتی خودآگاه است» فاصله داریم. این گزاره بعد از بررسی خطاناپذیری «معرفت وجدانی به خود» قابل تصدیق خواهد بود.

شایان ذکر است که اگر «معرفت وجدانی به خود» برای دیگران حاصل نشود، آن‌گاه اعتبار گزاره مذکور برای کسی که واجد «معرفت وجدانی به خود» است از بین نخواهد رفت، حتی اگر امکان چالش با دیگری در این باره وجود نداشته باشد، زیرا چنان‌که گفته شد، این امر اختصاصی به «معرفت وجدانی به خود» ندارد و در معرفت‌های حسی نیز وضع به همین منوال است و همان‌طور که عدم امکان چالش پیرامون معرفت‌های حسی، مستلزم سلب ارزش معرفت‌های حسی نیست، به همین صورت، عدم امکان چالش پیرامون «معرفت وجدانی به خود» نیز مستلزم سلب ارزش معرفتی این معرفت نخواهد بود.

از سوی دیگر، به گفته لاندسمان، همچنان‌که درک حسی رنگ دلیل بر وجود عینی رنگ نیست، همین‌طور نیافتن «من» دکارتی توسط هیوم دلیل قطعی برای این‌پندار نیست که «من» وجود ندارد (لاندسمان، ۱۳۹۰، ص ۱۵۹). البته مدعای لاندسمان صرفاً در جنبه سلبی‌اش صادق است نه در جنبه ایجابی‌اش، زیرا همان‌طور که تبیین خواهد شد، معرفت وجدانی به خود مساوی واقعیت داشتن «من» است.

۵-۲. مسئله دوم: احراز خطاناپذیری «معرفت وجدانی به خود»

۵-۲-۱. طرح اشکال

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، مسئله از این قرار است که معرفت‌های وجدانی صرفاً درباره محتوای خود (معلوم بالذات) به مدرک خبر می‌دهند نه در باب چیزی فراتر از محتوای این معرفت‌ها، یعنی نه در باب معلوم بالعرض. مفهوم «فراتر از محتوا»ی ادراکی، در اینجا می‌تواند معادل عنوان «مستقل از فرض فارض» گرفته شود که فیلسوفان مسلمان در تعریف واقعیت، به آن اشاره کرده‌اند. از نظر ایشان واقعیت، آن اثر و وجودی است که به فرض «من» یا دیگری بستگی ندارد، بلکه مستقل از فرض «من» و دیگران هم وجود دارد (صدر، ۱۳۸۷، ص ۲۱۴؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۱۴). بر اساس تعریف مذکور از واقعیت، مسئله این است که وقتی با اتکا به «مشاهده»ها درباره واقعیت اشیا قضاوت می‌شود، گویی از محتوای این مشاهده‌ها فراتر رفته و به واقعیت یا همان امر مستقل از مشاهده پل زده و درباره چیزی سخن گفته‌ایم که از دسترس ما خارج است، درحالی‌که با استفاده از مشاهده صرف نمی‌توان چنین پلی به واقع (که مستقل از ادراک ماست) زد. این اشکال از سوی یکی از نویسندگان (با کمی تصرف) به این نحو مطرح شده است که گاهی از معرفت وجدانی این‌گونه گزارش داده می‌شود که «من چیزی را یافتم» (گزارشی در قالب صیغه اول شخص مفرد)، اما گاهی از آنچه به وجدان آمده است پلی به آنچه در واقعیت هست زده می‌شود و چنین خبر داده می‌شود که «چنین چیزی واقعیت دارد». گزاره اول مبتنی بر معرفت وجدانی است، اما لزوماً بیانگر واقعیت نیست. از سویی، گزاره دوم درباره واقعیت شیء است، اما مبتنی بر معرفت وجدانی نیست و از گزاره اول استنتاج شده است و لذا امکان خطا در آن وجود دارد (اسعدی، ۱۳۹۶، ص ۱۵). به تعبیر دیگری که منطبق با محل بحث (معرفت وجدانی به خود) است، گزاره «خویشتن را می‌یابیم» مبتنی بر معرفت وجدانی است، اما لزوماً کاشف از واقعیت «من» نیست، زیرا صرفاً درباره وجدان شخصی «من» گزارش می‌دهد، نه واقعیتی که مستقل از وجدان شخصی «من» نیز وجود دارد. از سویی دیگر، گزاره «من واقعیتی خودآگاه است»، هرچند درباره واقعیتی مستقل از وجدان شخصی «من» سخن می‌گوید، اما مبتنی بر معرفت وجدانی به «من» درک‌کننده نیست، بلکه خبر از چیزی می‌دهد که فراتر از آن است. به طور خلاصه، هنگامی

که گزاره‌ها به واقعیت مستقل از ما دلالت می‌کنند، مبتنی بر معرفت وجدانی نیستند و زمانی که مبتنی بر معرفت وجدانی اند، لزوماً به واقعیت مستقل از ما دلالت نمی‌کنند.

۵-۲-۲. پاسخ به اشکال (یگانگی «وجدان من» و «من عینی»)

اساس این اشکال بر پیش فرض نادرست آن بنا شده است و آن عبارت است از تمایز قائل شدن بین متعلق دو مفهوم «معرفت وجدانی به خود» و «واقعیت من». ایده اصلی نگارندگان در رد این پیش فرض، این است که تمایز قائل شدن بین متعلق این دو مفهوم یک خطای ادراکی است که به دلیل عدم توجه به مراحل صعودشناختی پیرامون «من» شکل گرفته است. لذا اگر این مراحل تشریح گردد، روشن خواهد شد که این دو مفهوم در مرتبه معرفت‌های وجدانی پایه‌ای، مصداق واحدی دارند و لذا امکان تخلف «معرفت وجدانی به خود» از «واقعیت من» وجود ندارد. ابتدا پیرامون مدل صعود معرفتی فیلسوفان مسلمان (مبناگرایی تجربی) توضیحی خواهیم داد و سپس نشان خواهیم داد که توجه به این مدل معرفتی چه تأثیری در رد آن پیش فرض و حل اشکال مذکور دارد.

طبق مدلی که فیلسوفان مسلمان پیرامون نحوه صعود معرفتی ما، به آن قائل‌اند، فرایند معرفتی ما از معرفت‌های حسی و وجدانی شروع می‌شود و سپس با صعود استنتاجی، از این معرفت‌ها به مراتب بعدی دانش نائل می‌شویم. این مدل معرفتی، به طور کلی «مبناگرایی تجربی» نامیده می‌شود. مبناگرایی تجربی نیز به نوبه خود به «مبناگرایی تجربی عمیق»^۱ و «مبناگرایی تجربی سطحی»^۲ تقسیم می‌شود. طبق دیدگاه مبناگرایان عمیق، شناخت‌های پایه‌ای ما را مشاهده‌های ما، اعم از معرفت‌های حسی و وجدانی تشکیل می‌دهند، نه علم ما به جهان فیزیکی، بلکه علم ما به جهان فیزیکی در مرحله توجه استنتاجی به دست می‌آید (اوریت و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۱۹۸ و ۱۹۹). موضع فیلسوفان مسلمان مبناگرایی عمیق است.

پیش از توضیح این که پذیرش مدل مبناگرایی تجربی عمیق چه نقشی در تبیین خطاناپذیری «معرفت وجدانی به خود» دارد، لازم است توضیحی درباره محل اختلاف این دو نوع مبناگرایی داده شود. محل اختلاف این دو نوع مبناگرایی در «توجه» است نه در

1. Deep empirical fundamentalism

2. Shallow empirical fundamentalism

«علم» (همان، ص ۱۹۹). اولی در قلمرو مباحث انواع توجیه (مبناگرایی و غیره) مطرح می‌شود و دومی در قلمرو نظریه‌های شناخت جهان خارج.^۱ توضیح این که گاهی مقصود از «وساطت» در تعبیر «علم باواسطه به جهان فیزیکی»، وساطت در علم است، یعنی معلوم بالذات (معرفت حسی) واسطه درک معلوم بالعرض (جهان فیزیکی) می‌گردد. اما گاهی مقصود از «وساطت»، وساطت در استنتاج است، یعنی تصدیقی که بدون استنتاج از «مشاهده الف» به دست می‌آید. گزاره «الف را می‌یابم» است. نه گزاره «الف به‌مثابه یک واقعیت فیزیکی وجود دارد». البته در مصادیق متعارف علم حضوری، «بی‌واسطگی در توجیه» مستلزم «بی‌واسطگی در علم» است، زیرا یک مبناگرایی عمیق، بدون آن که واقعیتی را ورای مشاهده‌اش اثبات (استنتاج) کند، می‌تواند نفس مشاهده‌اش را به‌عنوان «واقعیت» تلقی کند. به این اعتبار است که «مشاهده» و «مشهود» یا «علم» و «معلوم» نزد وی واحد خواهد بود و به عبارتی، «بی‌واسطگی در توجیه» مستلزم «بی‌واسطگی در علم» خواهد بود.

اما به پرسش اصلی بازگردیم. توجه به این مدل صعود معرفتی چه نقشی در حل اشکال این قسمت دارد؟ دانستیم که مبناگرایی عمیق، قبل از آن که دست به استنتاج عقلی از مشاهده‌اش بزند و «واقعیتی» ورای مشاهده‌اش در نظر بگیرد، با معرفت‌های وجدانی و حسی‌اش به‌مثابه یک «واقعیت» و «نفس الامر» مواجه می‌شود. نتیجه چنین نگاهی به معرفت‌های حسی و وجدانی این خواهد بود که این معرفت‌ها هم مصداق «معرفت» خواهند بود و هم مصداق «نفس الامر» و «معلوم» (شیرازی، بی‌تا، ص ۷۷؛ دشتکی، ۱۳۸۲، ص ۹۴). لازمه چنین نگاهی، امتناع تخلف «معرفت» از «نفس الامر» و به تعبیری، خطاناپذیری این «معرفت» هاست. برای مثال، در مرتبه شناخت‌های پایه‌ای و اولیه پیرامون «من»، معرفت وجدانی‌ای به نام «خودآگاهی» وجود دارد که این معرفت از طریق مراجعه به علم حضوری به دست آمده است. این معرفت وجدانی، قبل از آن که هر نوع استنتاجی پیرامون آن شکل بگیرد، همچنان که مصداق «معرفت» است، مصداق «واقعیت» و «نفس الامر» نیز هست. بر این اساس، در اولین مرحله شناخت «من»، هیچ دوگانگی‌ای بین متعلق مفهوم «معرفت وجدانی به خود» و «واقعیت

۱. مانند نظریه واقع‌گروی مستقیم، بازنامه‌ی و غیره (بی. پویمن، ۱۳۸۷، ص ۱۸۲).

من» وجود ندارد و در نتیجه، معرفت مذکور خطاناپذیر خواهد بود. این حقیقت، با واژه «أنا» یا «من» نام‌گذاری می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۴۷).

ممکن است اشکال شود که یکی گرفتن «واقعیت من» و «معرفت وجدانی به خود» یک اعتبار صرف است و نمی‌تواند دلیل قاطعی برای وصول به «من عینی» باشد. نکته اساسی و بسیار مهم در حل اشکال مذکور و موارد مشابه آن این است که هر شناخت استنتاجی پیرامون «واقعیت من» بر پایه آن شناخت اولیه شکل می‌گیرد (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۲۶)، به گونه‌ای که شناخت‌های استنتاجی سازگار با این شناخت اولیه باشند. توضیح بیشتر این که با توجه به خطاناپذیری معرفت‌های حسی و وجدانی (به معنایی که ذکر شد)، این معرفت‌ها نباید در مراحل استنتاجی شناخت نادیده گرفته شوند، بلکه باید نقش «پایه‌بودگی» را نسبت به شناخت‌های استنتاجی ایفا کنند. در محل بحث ما، «معرفت وجدانی به خود» که در مرحله معرفت‌های پایه‌ای به دست آمده است، نباید در استنتاج‌های پیرامون «من» نادیده گرفته شود، بلکه هر آنچه پیرامون شناخت «من» به نحو استنتاجی بیان می‌شود، از جمله این که «من» واجد واقعیتهای و رای «معرفت وجدانی به من» است، باید با «من» به این معنای پایه‌ای (شخص خودآگاه) سازگار باشد. لذا در فرایند صعود معرفتی، این معرفت وجدانی مبنای شناخت‌های استنتاجی درباره «من» قرار می‌گیرد و در شرایط ناسازگاری بین این معرفت وجدانی و شناخت‌های استنتاجی پیرامون «من»، آنچه باید تصحیح و اصلاح شود، شناخت‌های استنتاجی است نه این معرفت وجدانی. برای نمونه، شیخ اشراق به همین شیوه به این اشکال پاسخ داده است. وی با اتکا به همین معرفت وجدانی است که استنتاجی تنبیهی اقامه می‌کند تا اثبات کند که «من» شیئی و رای درک‌کنندگی نیست. به گفته او، اگر «من» ذاتی و رای مدرکیت باشم، در این صورت آن ذات مفروض (ذات مفروض من) مجهول خواهد بود، درحالی که «من» حقیقتی خودآگاه هستم و مجهول نیستم. پس چیزی و رای مدرکیت من و به‌عنوان ذات من وجود ندارد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۱۳).

پیدااست که وی پی به موجود «درک‌کننده» و «خودآگاه» ای به نام «من» برده است و این معرفت وجدانی برای وی نقش پایه‌ای دارد. لذا فرض «ذات و رای درک‌کنندگی» را در مرحله شناخت استنتاجی پیرامون «من» رد می‌کند، چراکه این فرض مستلزم نفی آن معرفت وجدانی پایه‌ای است.

برای درک بهتر این استنتاج، توجه به این اشکال و پاسخ راهگشاست. اشکال این است که چه مانعی دارد برای این معرفت وجدانی نیز همانند معرفت‌های حسی «نفس الامر»ی در نظر بگیریم که مستقل از معرفت مذکور است؟ پاسخ این است که فرض چنین نفس الامری برای معرفت حسی، مستلزم نفی معرفت حسی پایه‌ای نیست، اما فرض نفس الامر مذکور برای «معرفت وجدانی به خود» مستلزم نفی «معرفت وجدانی به خود» است، زیرا همان‌طور که در توصیف ویژگی‌های «من خودآگاه» گفته شد، «من» نفس آگاهی است. حال اگر برای این موجودی که نفس آگاهی است، «ذاتی» فرض شود که جدا از این آگاهی است، مستلزم آن است که «من» به‌عنوان یک وجدانی که محتوای آن «خودآگاه» ای است، خودآگاه نباشد. اما همین فرض برای معرفت حسی به رنگ آبی مانعی ندارد، زیرا «آبی بودن» نفس آگاهی نیست که اگر مستقل از معرفت من موجود شود، مستلزم تناقضی باشد. پس می‌بینیم که چگونه هر استنتاجی بعد از معرفت‌های حسی و وجدانی، از جمله فرض ذاتی و رای درک‌کنندگی برای من، لزوماً باید سازگار با معرفت‌های وجدانی و حسی پایه‌ای باشند.

۵-۲-۳. بررسی و نقد (صعود «معرفتی» در بسط شناخت «من»)

ممکن است چنین تصور شود که در بررسی فوق، مراحل زمانی شکل‌گیری درک انسان از خویشتن را تشریح کردیم و سپس بر اساس این تصور از تبیین مذکور، این‌گونه اشکال شود که توصیف مراحل زمانی شکل‌گیری شناخت «من» نمی‌تواند مبنای قضاوت‌های معرفتی پیرامون «من» باشد. به عبارتی، تقدم زمانی «معرفت وجدانی به خود» به شناخت‌های استنتاجی، مصحح پایه قرار دادن معرفت اولی برای معرفت دومی نیست. پاسخ این است که فرایند مذکور فرایندی روان‌شناختی نیست، بلکه فرایندی معرفتی است. در فرایند روان‌شناختی در باب ترتیب زمانی تکون ادراکات بحث می‌شود، اما در فرایند معرفتی، درباره ترتیب و نحوه ابتناء معرفت‌ها بر یکدیگر بحث می‌شود. طبعاً تشریح فرایند روان‌شناختی شکل‌گیری انواع شناخت درباره «من»، راه‌حلی برای اثبات خطاناپذیری علم حضوری به «من» نیست، اما تشریح فرایند معرفتی شکل‌گیری انواع شناخت درباره «من»، در پاسخ به اشکال فوق نقش دارد. توضیح این که «خودآگاهی» یک معرفت وجدانی است که همچون سایر معرفت‌های وجدانی، عنوانی (در اینجا عنوان «من») بر آن اطلاق می‌شود. قبل از ورود به ساحت شناخت

استنتاجی پیرامون «من»، این معرفت وجدانی یک «واقعیت» و البته تنها واقعیت در دسترس پیرامون شیئی به نام «من» است. لذا به سبب عینیت معرفت و واقعیت در این مورد، این معرفت یک معرفت خطاناپذیر و معتبر پیرامون شیئی به نام «من» خواهد بود. بعد از این مرحله و در مرتبه شناخت استنتاجی پیرامون «من»، فرضی شکل می‌گیرد مبنی بر این که چه‌بسا این معرفت وجدانی واجد شیئیتی و رای خودش باشد. طبعاً در مراتب ابتناء معارف بر یکدیگر، این فرض اثبات‌نشده درباره «من»، متأخر از آن معرفت وجدانی خطاناپذیر و معتبر درباره «من» است. لذا با نظر به تأخر معرفتی^۱ این فرض از آن «معرفت وجدانی»، اولاً آنچه نیاز به اثبات دارد فرض مذکور است نه آن معرفت وجدانی، و ثانیاً هر نحوه کمال یا شیئیت جدیدی که برای شیئی به نام «من» اثبات می‌شود، نمی‌تواند و نباید معارض با این معرفت وجدانی پایه‌ای درباره «من» باشد. نمونه دیگری از رعایت این فرایند در آراء شیخ اشراق، این است که از نظر وی نمی‌توان جزئی برای این امر درک‌کننده (به نام «من») در نظر گرفت، به گونه‌ای که این جزء خارج از «من خودآگاه» باشد، زیرا در این صورت، آن جزء خارج از خودآگاهی «من» (مجهول) خواهد بود و در این صورت نمی‌تواند جزء «من»، که یک امر خودآگاه است، باشد (همان، ص ۱۱۲). همان‌طور که پیداست، وی این استدلال تبیهی را در مراحل شناخت استنتاجی درباره «من»، به اتکا همان معرفت وجدانی پایه‌ای اقامه می‌کند، به طوری که اگر این معرفت وجدانی، نامعتبر و خطاپذیر و تصحیح پذیر تلقی شود، این استدلال هم عقیم خواهد بود. شیخ اشراق این معرفت وجدانی را پایه شناخت‌های استنتاجی قرار می‌دهد نه آن که استنتاج‌ها را عامل تصحیح این معرفت وجدانی قرار دهد.

۵-۲-۴. جمع‌بندی مسئله دوم

ذیل جمع‌بندی مسئله اول به گزاره «خویشتن را می‌یابم» رسیدیم، اما در آن مرحله تا پذیرش گزاره «من واقعیتی خودآگاه است» فاصله داشتیم. گزاره اخیر از طریق تبیین خطاناپذیری «معرفت وجدانی به خود» موجه گردید. نقطه شروع اثبات خطاناپذیری «معرفت وجدانی به خود» این اشکال بود که گزاره «خویشتن را می‌یابیم» مبتنی بر معرفت وجدانی است، اما

۱. تأخر معرفتی یعنی قبول دومی منوط و وابسته به قبول اولی یا سازگاری با آن است.

لزوماً کاشف از «واقعیت من» نیست، زیرا صرفاً دربارهٔ وجدان شخصی «من» گزارش می‌دهد نه دربارهٔ واقعیتی که مستقل از وجدان شخصی «من» نیز وجود دارد. از سویی دیگر، هرچند گزارهٔ «من واقعیتی خودآگاه است» دربارهٔ واقعیتی مستقل از وجدان شخصی «من» سخن می‌گوید، اما مبتنی بر معرفت وجدانی به «من» درک‌کننده نیست، بلکه خبر از چیزی می‌دهد که فراتر از آن است. پس «معرفت وجدانی به من» به‌تنهایی نمایانگر «واقعیت من» نیست. در پاسخ گفتیم که اساس این اشکال بر پیش‌فرض نادرست آن بنا شده است و آن عبارت است از تمایز قائل شدن بین متعلق دو مفهوم «معرفت وجدانی به خود» و «واقعیت من». ایدهٔ اصلی ما در رد این پیش‌فرض نیز طرح ایدهٔ «صعود معرفتی در شناخت من» بود. طبق آنچه گفته شد، در مدل «صعود معرفتی»، به هیچ وجه نمی‌توان واقعیتی ورای «معرفت وجدانی به خود» «واقعیت من» تمایز قائل شد و در نهایت، حکم به امکان تخلف «معرفت وجدانی به خود» از «واقعیت من» کرد.

نتیجه‌گیری

«معرفت وجدانی به خود» یکی از مصادیق علم حضوری است که در این مقاله پیرامون «وجدان» و «خطاناپذیری» آن از منظر فیلسوفان مسلمان بحث کردیم. ذیل مسئلهٔ اول (وجدان خود) توصیفی از «من» با محوریت ویژگی «خودآگاهی» ارائه شد. گزارهٔ موجهی که تا اینجا پیرامون «من» به دست می‌آید، عبارت است از این گزاره که «خویشتن را می‌یابم». ضمناً فقدان این معرفت وجدانی برای دیگری و یا امتناع چالش با دیگری پیرامون این معرفت وجدانی، دلیلی بر نفی اعتبار این معرفت وجدانی برای من نیست.

چالش خطاناپذیری «معرفت وجدانی به خود» دومین مسئله است. مسئله این است که با اتکا به «معرفت وجدانی به خود» صرفاً گزارهٔ «خویشتن را می‌یابم» موجه خواهد شد نه گزارهٔ «من واقعیتی خودآگاه است». گفتیم پیش‌فرض اساسی این اشکال عبارت است از تمایز نهادن بین «معرفت وجدانی به من» و «من عینی» و ایدهٔ اصلی نگارندگان در رد آن عبارت است از «مدل صعود معرفتی در شناخت من». طبق این مدل، «مبناگرای عمیق» قبل از آن که دست به استنتاج عقلی دربارهٔ مشاهده‌اش بزند و «واقعیتی» ورای مشاهده‌اش را در نظر

بگیرد، با «وجدان من» به مثابه یک «واقعیت» و «نفس الامر» مواجه می‌شود. نتیجه چنین نگاهی به «وجدان من» این خواهد بود که این معرفت وجدانی، همچنان که مصداق «وجدان من» است، مصداق «نفس الامر» نیز خواهد بود و این یعنی عدم تخلف علم از معلوم و به تعبیر آخر، یعنی خطاناپذیری «وجدان من» در کشف «من عینی». ضمناً به این اشکال پاسخ دادیم که یکی دانستن «معرفت وجدانی به من» و «من عینی»، یک اعتبار صرف نیست، زیرا فرض خلاف این، مستلزم نادیده گرفتن محتوای «معرفت وجدانی به من» (درک کنندگی من) به مثابه بنیادی‌ترین معرفت درباره «من» است. در واقع، در این مدل معرفتی، هر استنتاجی درباره «من»، از جمله فرض دوگانگی «وجدان من» و «من عینی»، باید با محتوای بنیادی‌ترین شناخت درباره «من»، یعنی «درک کننده بودن من» سازگار باشد که البته این فرض چنین نیست.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). التعليقات. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۲. استیس، والتر ترنس. (۱۳۸۷ش). وجود و نظریه شناخت. ترجمه عزیزالله افشار. تهران: حکمت.
۳. اسعدی، حجت؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی. (۱۳۹۶ش). «خطاپذیری علم حضوری و مکاشفات عرفانی». پژوهش‌های عقلی نوین، ۲(۴)، ۹-۲۹. DOI: 10.22081/nir.2018.49696.1024
۴. اوریت، نیکلاس؛ فیشر، الیک. (۱۳۸۹ش). نگاهی انتقادی به معرفت‌شناسی جدید، (ترجمه و نقد حسن عبدی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۵. پی. پویمن، لوئیس. (۱۳۸۷ش). معرفت‌شناسی، (ترجمه و تحقیق رضا محمدزاده). تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
۶. تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۴۱۲ق). شرح المقاصد. قم: الشریف الرضی.
۷. حسین زاده، محمد. (۱۳۸۶ش). «خطاناپذیری شهود نقض‌ها و پاسخ‌ها». معرفت فلسفی، ۴(۳)، ۱۶۷-۲۰۶.
۸. حسین زاده، محمد. (۱۳۸۶ش). منابع معرفت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۹. دشتکی، منصور بن محمد. (۱۳۸۲ش). إشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور. تهران: میراث مکتوب.
۱۰. رضازاده، رضا؛ امامی، طیه. (۱۳۹۶ش). «سنخ‌شناسی خودآگاهی در فلسفه صدرایی». آینه معرفت، ۱۷(۱)، ۱-۱۶.

۱۱. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۹ش). شرح المنظومه، (تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی). تهران: نشر ناب.
۱۲. سربخشی، محمد. (۱۳۹۴). «نگاهی به شبهات خطاناپذیری علم حضوری و پاسخ به آن‌ها». معرفت فلسفی، ۱۳(۲)، ۷۵-۱۰۰.
۱۳. سهروردی، یحیی بن حبش. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۴. شهرزوری، محمد بن محمود. (۱۳۸۳ش). رسالة فی العلوم الطبیعیة (الشجرة الإلهیة). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸ش). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: مکتبه المصطفوی.
۱۶. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (بی‌تا). المبدأ و المعاد. بی‌جا: بی‌نا.
۱۷. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۲ش). حکمة الإشراف، (تعلیقه ملاصدرا). تهران: صدرا.
۱۸. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۵ش). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین. تهران: حکمت.
۱۹. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). مفاتیح‌الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۰. صدر، رضا. (۱۳۸۷ش). صحائف من الفلسفه، (تعلیقه علی شرح المنظومه للسبزواری). قم: بوستان کتاب.
۲۱. عسگری، احمد؛ بوجاری، حمیدرضا. (۱۳۹۸ش). «تأملی در معنا، مدلول و مبانی نظریه اشتداد علم حضوری نفس به ذاتش در حکمت متعالیه». آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۴(۲۵)، ۸۵-۱۰۲.
۲۲. فیومرتون، ریچارد. (۱۳۹۰). معرفت‌شناسی، (ترجمه جلال بی‌کانی). تهران: حکمت.
۲۳. کاپلستون، فردریک چالرز. (۱۳۹۸ش). تاریخ فلسفه غرب، (ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۴. لاندسمان، چالرز. (۱۳۹۰ش). درآمدی بر معرفت‌شناسی، (ترجمه مهدی مطهری). قم: نشر معارف.
۲۵. نجم‌آبادی، عیسی؛ دهباشی، مهدی. (۱۳۹۸ش). «آگاهی و خودآگاهی از منظر کانت و ملاصدرا». فصلنامه اندیشه دینی، ۱۹(۷۱)، ۱۳۵-۱۵۰. DOI: 10.22099/jrt.2019.32823.2065