

## نقدِ نقدهای هایدگر بر سوژه دکارتی

منیره طلیعه‌بخش\*

مهدی معین‌زاده\*\*

### چکیده

خوانش رایج سوژه دکارتی آن را به منزله نقطه عطفی در «خودبنیادی» انسان در نظر گرفته است. بخش مهمی از فلسفه قرن بیستم به تاسی از هایدگر بالاترین اهتمام خود را نقد سوژه دکارتی تعریف کرد؛ گویی سوژه دکارتی عامل اصلی انحراف مسیر فلسفه از لحاظ کردن وجود بما هو وجود بوده است. بسیاری منتقدان بحران‌های مدرنیته را مولود خودبنیادی سوژه دکارتی می‌دانند، تاجایی که می‌گویند: سوژه دکارتی نه تنها فلسفه، بلکه بشریت را نیز منحرف کرده است. این مقاله می‌کوشد ضمن ارائه تقریری از نقد هایدگر و فیلسوفان متأثر از او به نحوه تقویم سوژه دکارتی بازگردد و نسبت تأملات دکارتی را با **بالتوگی، دوئالیت، و خودبنیادی** دریابد و نشان دهد که باتوجه به **فقدان** بنیادی سوژه دکارتی، نمی‌توان چنین نقدی بر حقیقت سوژه نزد دکارت وارد کرد. در این میان، متفکرانی بوده‌اند که خوانشی متفاوت از سوژه دکارتی داشتند، خوانشی که این سوژه را به نیسان وجود و بحران خودبنیادی بشریت و ... رهنمون نمی‌شود. مقاله حاضر، ضمن نقب‌زدن به مفهوم سوژه در یونان و تبار هلنی و عرفانی آن، خوانش‌های مغایر با خوانش رایج سوژه دکارتی را مبنای کار قرار داده، نشان می‌دهد که سوژه دکارتی درحقیقت آن امرِ تهی است که امکان آزمون حقایق را فراهم می‌آورد.

**کلیدواژه‌ها:** دکارت، هایدگر، سوژه، بالتوگی، دوئالیت، خودبنیادی، فقدان.

\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گرایش ادبیات عرفانی، دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول)،

monire.taliebakhsh@modares.ac.ir

\*\* دانشیار گروه فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، dr\_moinzadeh@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۱۶

## ۱. مقدمه

سوژه دکارتی از دیرباز موضوع بحث برانگیز فضای مدرنیته انتقادی و پست‌مدرن بوده است، چنان‌که اندیشه منتقد مدرنیته هیچ فیلسوفی را به اندازه دکارت به‌عنوان مؤسس فلسفه مدرن و سوپرتکنیویسم و هیچ اصل موضوعی از فلسفه مدرن را به اندازه سوژه دکارتی مورد انتقاد قرار نداده است. جمله مشهور دکارت «*cogito ergo sum*» به تعبیر ژیک «دیرزمانی است مبدل به شبحی شده است که تفکر انتقادی همه نیروهای دانشگاهی از جمله ابهام‌گرایان عصر جدید (new age absurdist)، شالوده‌شکنان، پست‌مدرن‌ها، هابرماسی‌ها، هایدگری‌ها، دانشمندان علوم شناختی، زیست‌بوم‌گرایان ژرف‌نگر (deep ecology)، پست‌مارکسیست‌ها، و فمینیست‌ها می‌کوشند در توافقی مقدس از آن شبح‌زدایی کنند» (Zižek 2000: 1). منتقدان مدرنیته نجات بشر از بحران فراگرفته در دنیا را در نقد سوژه، روی‌کردن به جهان، دیگری، و احراز حق جهان و دیگری می‌دانند. هایدگر عنوان می‌کند سوپرتکنیویته دکارتی تکنولوژی ابژکتیو را به مثابه قطب مقابل خود ممکن می‌سازد (Heidegger 1998: 72). او هم‌چنین ملیت‌گرایی، سوسیالیسم، و نبرد لجام‌گسیخته قدرت‌ها و جنگ‌های بی‌پایان را از پی آمده‌های چنین سوپرتکنیویته‌ای برمی‌شمرد (ibid.: 44).

نظریه‌های انتقادی درباب سوژه دکارتی در قرن بیستم اغلب خاستگاه اروپای قاره‌ای داشتند. این نظریه‌ها ضربه‌هایی اساسی به مفهوم سوژه وارد کردند (Zima 2015: 65-86). دونالد هال ضمن فرازی بلند از کتاب سوپرتکنیویته در ادبیات و فلسفه طیف وسیعی از استقرائیه را مطرح می‌کند که در صورت پذیرش تلقی رایج از سوژه دکارتی با آن مواجهیم. او، ضمن اشاره به نقدهای وارد بر انفصال بین سوژه و ابژه و روح و تن در فلسفه دکارت، برخی نتایج ظاهراً ضروری آرای فیلسوفانی را که در طرح‌واره فلسفی او می‌اندیشیدند و به گونه‌ای وارث او محسوب می‌شدند به‌پای دکارت می‌نویسد: از جمله، آنچه هال استخفاف بدن و طبیعت در فلسفه کانت، مونیسم، و نفی غیرمنتج از من مطلق (absolute I) در فلسفه فیخته و کلیت و انتزاع در سیستم هگلی می‌نامد از نتایج قهری فلسفه دکارت‌اند. هال هم‌چنین استقرائیه‌های احتمالی تلقی رایج از سوژه دکارتی را در خارج از مرزهای فلسفه به‌معنای مألوف و اخص کلمه می‌جوید، به‌نحوی که از نظر او روان‌کاوی فرویدی با کشف «ناخودآگاه» و «فرامن» خوش‌بینی سوژه را در درک خطاهای خویش و فهم حقایق پایان داد. لکن مفهوم سوژه را نوعی بیماری تلقی کرد که غایت تلاش آن برای برساختن «من» نشان قصورِ مازاد و فقدان در خود آن است؛ و جریان پست‌مدرن به‌معنای انتقادی

(subjugated) سوژه بازگشت. آلتوسر با اعلام جایگاه سوژه متقاد «من فکر نمی‌کنم، من فکر می‌شوم» انقیاد او را در جهان امروز به سرمایه‌داری، رژیم ناسیونالیستی، و انواع ایدئولوژی‌ها آشکار ساخت؛ آدورنو و هورکهایمر از تاریخ سوژه به مثابه تاریخ سلطه سخن گفته‌اند؛ و در نهایت، فوکو با عبارت «سوژه مرده است» پرونده بحث و تفحص سنتی درباب سوژه را بست (هال ۱۳۹۵: ۸۸-۱۳۲). دیدگاه‌های انتقادی درباره سوژه هم‌چنین بخش اعظمی از آرای لیوتار، رولان بارت، بودریار، کریستوا، کافکا، اندرسون، و ... را در بر می‌گیرد.

با آن‌که دفاع از سوژه دکارتی و نقد نقد آن (یعنی کاری که این مقاله برعهده گرفته است) در عصری که اکثر منتقدان آن تمام همت خویش را مصروف خوانشی خاص و نقد نتایج و استقرهای حاصل از این خوانش کرده‌اند امری غریب و حتی نامعقول به نظر می‌رسد، این نوشتار با قول به ابهام، دوگانگی، و تحول معنایی که از منظر پدیدارشناسی ذاتاً در مفهوم سوژه وجود دارد تلقی متفاوتی از سوژه دکارتی را (آن‌گونه که معتقد است نزد دکارت بوده است) مطرح می‌سازد. متفکران بسیاری به‌ویژه اسلاوی ژیژک، ژاک دریدا، کلاوس هلد، کریستیا مرسر، فوکو، لاکان، و ... کوشیدند زوایای پنهان سوژه دکارتی را نشان دهند؛ اما تاکنون به‌صورت مقاله حاضر و در سه موضوع تقریرهای هایدگر را موشکافی نکرده‌اند. ما در این مقاله می‌کوشیم، ضمن استناد به این سخنان، موضوع سوژه را به شیوه‌ای پدیدارشناسانه پی‌گیری کنیم، چراکه پدیدارشناسی هوسرل در قرن بیستم موضعی ایجابی درخصوص مسئله سوژه‌کتیویته اتخاذ کرد و کار خویش را با خوانش مجدد تأملات دکارتی آغازید. پدیدارشناسی بنابر ذات خود، که همانا بازگشت به ذات اشیاست، از سرچشمه (urpsprung) آغاز می‌کند و در این مورد خاص تبار حقیقت مفهوم سوژه را از یونان تا زمان دکارت پی می‌گیرد.

مقاله حاضر مجموع انتقادات به سوژه دکارتی را در سه موضوع مفصل‌بندی می‌کند و در هر یک از این موضوعات نقد نقدهای وارد شده به سوژه دکارتی را مطرح می‌سازد و با دیدی پدیدارشناختی، انتقادی، و تبارشناسانه صحت و سقم این نقدها را به بحث می‌کشد. این سه محور عبارت‌اند از: ۱. بالفعلیت و دست‌یابی سوژه و در نتیجه مغفول شدن از هستی؛ ۲. تأثیر دکارت در شکل‌گیری دونالیت سوژه و ابژه؛ ۳. خودبنیادی و خودمرکزی سوژه.

## ۲. بالفعلیت و دست‌یابی یا نافعیت و نادرستی

مارتین هایدگر برجسته‌ترین و مؤثرترین چهره ناقد سوژه‌کتیویته است، چهره‌ای که ناقدان بعدی دکارت نتوانستند از حیطة تأثیر او بیرون بمانند. طرح نقادانه هایدگر بر شکاف سوژه

دکارتی بنا شده است و می‌توان گفت جهت او خلاف جهت دکارت است. دکارت از سوژه می‌آید که به ابژه برسد؛ اما هایدگر «از ابژه می‌آید که به سوژه برسد» (هایدگر ۱۳۹۵: ۲۱۳). او می‌گوید: دکارت پرسش از وجود سوژه و درحقیقت پرسش از اگزیستانس، دازین، و التفات را به‌میان نیاورد. از نظر هایدگر، ایتداجویی مسلط فلسفی به ذهن مُدرک (سوژه) مبنایی است که با دکارت پایه‌گذاری می‌شود، اما نزد کانت، فیشته، شلینگ، و هگل نیز نقشی تعیین‌کننده دارد.

انگیزه اولی این وجهه نظر به ذهن مدرک در فلسفه دوران جدید عقیده به آن است که این موجودی که ما خود هستیم برای شناسنده نخستین و یگانه‌داده یقینی است؛ ذهن مدرک بی‌واسطه و به‌یقین مطلق دست‌یاب (accessible) است، از همه اعیان مدرک شناخته‌شده‌تر است. برخلاف، اعیان مدرک باواسطه است که تازه دست‌یاب می‌شود (همان: ۱۶۲).

از نظر هایدگر چنین اندیشه‌ای، یعنی اندیشه‌ای که ذهن مدرک را نخستین و یگانه‌داده یقینی و اعرف از هر شناخت و ادراک دیگری می‌شمرد، با کارکرد هستی‌شناسی بنیادین مطابقت ندارد. درحقیقت، این جهت‌گیری نوعی جهت‌گیری به‌سوی آن گونه هستی است که به‌منزله پیش‌دستی‌بودن دائم است (همان: ۲۶۲). در این خوانش هایدگری از سوژه دکارتی، مقوم اساسی سوژه دکارتی نه همان دازین، بلکه هست پیش‌دست (vorhanden)، خودآگاهی، بی‌واسطگی، و دست‌یابی ذهن مدرک و بالفعل‌بودن است.

سوبژکتیویته سوژه مترادف است با خودآگاهی و همین خودآگاهی است که بالفعل‌بودن وجود این موجود را می‌سازد. به همین دلیل است که برداشت حاد فکر کانتی یا به‌عبارتی فکر دکارتی ایدئالیسم آلمانی (فیشته، شلینگ، هگل) خودآگاهی را بالفعل‌بودن راستین سوژه دیده است. از همین جا تمامت مسئله فلسفه برآثر اصل موضوع دکارتی بسط یافته است (همان: ۱۹۷).

هایدگر، علاوه بر آن که مقوم اساسی سوژه دکارتی را بالفعلیت و دست‌یابی آن به‌مثابه هستی پیش‌دستی تلقی می‌کند که نخستین و حاضرترین داده یقینی نیز است، نسبتی وثیق و ذاتی بین این تلقی و نوع معرفتی که جهان جدید بر آن مبتنا یافته است، یعنی ریاضیات، قائل می‌شود. او در هستی و زمان از طریق پیوند بین سوژه با یقین و ریاضیات مفهوم سوژه به‌معنای مدرن آن را حاصل جست‌وجوی نقطه اتکای ارزشمندی ایمن و فارغ از دست‌برد تردید برای معرفت می‌داند. سوژه مدرن آن‌جا متولد می‌شود که قرار است بنیاد تزلزل‌ناپذیر

هستی‌شناسی قرون وسطی، از طریق قرار گرفتن در بنیان معرفت انسانی، به یقین و قطعیت نائل شود. چنین معرفت یقینی‌ای ملازم ایده امر مدام باقی (remanes capax mutationum) است، چراکه «شناخت ریاضی در حکم شیوه‌ای از شیوه‌های دریافت هستندگان است که همواره و در هر زمان واجد این یقین است که هستی‌هستندگان دریافت‌آمده هم‌چون داشته‌ایمن آن است» (هایدگر ۱۳۸۹: ۲۶۱). هایدگر در این تفسیر سوژه دکارتی را هر بار بیش‌تر به یقین ریاضیاتی نسبت می‌دهد.

چنان‌که می‌بینیم، هایدگر به مطابقتی تام بین تلقی از سوژه به‌مثابه بالفعلیت و دست‌یابی ازسویی و گونه‌ای از معرفت قائل است که جهان را چون امری بالفعل، دست‌یاب، و همواره فارغ از دست‌برد می‌انگارد. گویی ردای ریاضیات بر قامت سوژه سخت راست آمده است و جهان جدید چیزی جز پیوند این دو نیست.

#### درمورد ناروایی نقد تلقی سوژه دکارتی به‌مثابه بالفعلیت و نسبت آن با ریاضیات

باید بگوئیم که ما این تلقی را به سه دلیل موجه نمی‌دانیم: اول این‌که گزاره «می‌اندیشم، پس هستم» به‌عنوان گزاره‌ای تأسیسی نه بر اثبات که بر نفی بنا شده است. این گزاره بیش از آن‌که نماینده وجه پوزیتیو (محصل، دست‌یاب، بالفعل، و پُر) باشد، نمایان‌گر خلأ است، چراکه ما همواره آن‌چه را اثبات می‌کنیم که به‌طور بالفعل اثبات‌پذیر نیست و هنوز در آن‌جای شک باقی است؛ دوم این‌که ژیزک در مقاله «سوژه دکارتی در برابر تئاتر دکارتی» (Cartesian subject versus Cartesian theater) خودآگاهی سوژه را خودآگاهی‌ای بالقوه می‌داند، نه بالفعل. او به‌نقل از دنیل دنت می‌گوید «ممکن است شخصی خودآگاهی را به‌هم‌راه همه عملکردهای ذهن به‌طور بالقوه به‌تصور آورد؛ به‌دلایل ساختاری، این بالقوگی هرگز کاملاً بالفعل نمی‌شود»<sup>۱</sup> (Žižek 1998: 262). در نتیجه، خودآگاهی امری محصل و بالفعل نیست، بلکه این مجال بین بالقوگی و بالفعلیت است که آن را تعریف می‌کند. این موقعیت واسطه‌ای که خودآگاهی را نه در حضوری محصل بالفعل، بلکه در بازی بین حضور و غیاب یا همان سیلان بین بالقوگی و بالفعلیت تقرر می‌بخشد در تقابل با جذبۀ «خودشناسی / علم حضوری» است که در جایگاه حقیقت برین و بنیادین است و هر حقیقتی از آن نشئت می‌گیرد. درحقیقت، خودآگاهی نه بدان سبب که مستقیماً حضوری بالفعل دارد، بلکه دقیقاً بدان دلیل که دست‌رسی مستقیم به «خودآگاهی» یا «خودشناسی» سوژه ممکن نیست وجود پیدا می‌کند. ژیزک معتقد است، برخلاف رأی هایدگر مبنی‌براین‌که کانت نیز خودآگاهی را بالفعل بودن سوژه تلقی کرده است، خودآگاهی کانتی فرض منطقی تھی‌ای است که شکاف عدم احتمال «خودآگاهی» مستقیم را پُر می‌کند. ژیزک می‌گوید:

خود کانت این نکته را شفاف می‌سازد، به‌ویژه آن‌جا که تأکید می‌کند چگونه سوژه نادست‌یابِ خویش است، نه فقط در بعد نومنال (من نمی‌توانم حقیقت یک چیز را بدانم)، بلکه حتی در بعد پدیداری نیز بازتاب «من» لزوماً تهی است. به‌عبارت‌دیگر، نه فقط در بعد نومنال، خلیدن نادست‌یابی و تهی‌بودنی آشکار است، در بعد پدیداری نیز که در واقع بازتابی از من است رسوخ امر نادست‌یاب و تهی قابل‌ردیابی است (ibid.: 262-263).

سوم این‌که تکیه سوژه بر جایگاه تزلزل‌ناپذیر ریاضیات باتوجه‌به ساختار خودآگاهی منتفی است، زیرا بنا بر قول دریدا آن‌چه در دکارت بارز است نه طلب یقین و تکیه بر ریاضیات، بلکه شک اولیه به خود ریاضی است (Descartes 1984: 14).

### ۳. فرض دوئالیته سوژه و ابژه

چنان‌که پیش‌تر ذکر شد، یکی از مهم‌ترین نقدها از سوژه دکارتی افکندن تمایز یا دوئالیته بین سوژه و ابژه است. هایدگر مفاهیم اساسی هستی‌شناختی دکارت یعنی *res cogitans* و *ens creatum* را، که در اندیشه دکارت به صورت *res cogitans* (شیء متفکر) و *res corporea* (شیء جسمانی) و *res cogitans* (شیء متفکر) و *res extantia* (شیء ممتد) درمی‌آید، دنباله‌رو سنت قرون وسطایی کسانی چون سوارز، دونس سکوتوس، و توماس آکوئیناس می‌داند. به‌نظر هایدگر، چرخش فلسفی مفروض در فلسفه جدید از حیث مبانی تمایزی با فلسفه قرون وسطی ندارد، اما مابعدالطبیعه را به جزم‌اندیشی مبدل می‌کند که بر مبنای آن دو شق سوژه و ابژه تفکیک می‌شوند.

بنا بر قول هایدگر، سوژه در فلسفه قرون وسطی به معنای «آگو»، «من»، یا «خویشتن» نبود، بلکه معنای زیرنهاد (sub-jectum) را می‌رساند. این کلمه بر تمام هستنده‌ها و همه آن‌چه به‌سویشان می‌رویم یا از دل آن‌ها برمی‌آیم دلالت داشت. نزد دکارت بود که من جایگاه سوژه‌کتوم را در همان معنای یونانی می‌گیرد، یعنی من به‌مثابه امر بنیادی و فرادست (present at hand/ vorhanden) (Heidegger 2010: 35). هایدگر معتقد است نقطه عطف فلسفه مدرن بازتعریف *subjectum* از معنای هستی‌هستندگان است به معنای *subjectum* به‌مثابه آگو (Heidegger 1996: 22) و هم‌چنین به‌مثابه *self-representing representation* یا بازنمایی خودبازنما (ibid.: 66). او هم‌چنین ادعا می‌کند که *subjectum* از *hypokeimenon* مشتق شده است، یعنی از *the core of the thing* [درون چیز]. *hypokeimenon* آن چیزی بود

که همواره در بنیاد شیء قرار داشت، آنچه همواره از پیش آنجا بود... بدین ترتیب، در ترجمه رومی - لاتینی از اندیشه یونانی hypokeimenon به subjectum تعبیر شده است (هایدگر ۱۳۹۵: ۱۶۶). درحقیقت دکارت همان هستی‌شناسی قرون وسطی را که بر زیرایستا یا امر همواره از پیش آنجا وجود دارد بر این res cogitans حمل می‌کند. به عبارت دیگر، subjectum و hypokeimenon در اندیشه دکارت، ضمن حفظ خصلت بنیادین خود، حکم بنیاد تزلزل‌ناپذیر را نیز پیدا می‌کند. در این صورت، امر «همواره از پیش آنجا» و بنیاد تزلزل‌ناپذیر از جهان به ذهن سوژه منتقل می‌شود. هایدگر با توجه به این فهم از سوژه دکارتی می‌گوید «برجستگی دادن به سوژه و تأکید بر آن منجر بدان شده است که مدار بحث را بر تفاوت میان سوژه و ابژه بگذارند و به همین مناسبت سمج‌تر به خصوص ذات سوپژکتیویته تفتن کنند» (همان: ۱۶۳-۱۶۴).

ما در این مقاله برآنیم تا مدلل سازیم که اگر خود هایدگر به روش پدیدارشناسانه، که بنابر ذات خود ره به ذات و سرچشمه پدیدارها می‌برد و در آثاری چون سرچشمه اثر هنری (درمورد ذات هنر)، چه باشد آنچه خوانندش تفکر (درمورد ذات تفکر) آن‌ها را آموده است، ملتزم باقی بماند و باز بنابر ماهیت پدیدارشناسی به پدیداری چون سوژه دکارتی و حقیقت آن رخصت دهد تا خود را چنان که هست بنماید، نمی‌تواند چنین نقدی بر سوژه دکارتی وارد کند. درحقیقت، برای تفتن به ذات سوپژکتیویته نیز کاربست روش پدیدارشناسی لازم است که به گمان ما هایدگر آن را از سوژه دکارتی دریغ کرده و بنابراین از فهم حقیقت و ماهیت اصلی آن قاصر مانده است.

در باب نقد انتساب دوئالیت به سوژه و ابژه می‌توان سه مسیر را پیش گرفت: در مسیر اول نشان خواهیم داد که حقیقت مفهوم سوپژکتیویته نزد دکارت نه آنی است که هایدگر پیش می‌کشد، بلکه حتی نقدهایی مشابه نقد هایدگر در زمان خود دکارت طرح و از سوی او پاسخ داده شدند؛ در مسیر دوم به تبار سوپژکتیویته باز می‌گردیم و مدلل می‌سازیم که چگونه چنین تباری انتقاداتی را که سوژه دکارتی را صرفاً به منزله «نتیجه» و نه «دقیقه / لمحّه» (moment) در نظر می‌گیرند خنثی می‌سازد. بنابراین می‌کوشیم از شتاب ظهور کوگیتو بکاهیم و نشان دهیم اگر به کوگیتو درپرتو فرایند شک دکارتی نظر شود، معلوم می‌شود که دکارت در بستر دوگانه‌انگاری از پیش موجود یونانی و عرفانی به سوژه اندیشیده است. به اعتقاد و مدعای ما، مبادی شک‌انگاره سوپژکتیویسم به هیچ‌روی ابداع دکارت نبود، بلکه به شکاکیت‌انگاری پیرونی برمی‌گردد و این امر نشان می‌دهد مبنای حقیقت نزد دکارت پیرونی / هلنی است و او حقیقت را به معنایی غیر از مبادی حقیقت پارمنیدسی

هایدگر فهم می‌کند. از طرف دیگر، تأملات دکارتی ریشه عمیقی در تأملات عرفانی قرون وسطی مانند تأملات سنت آگوستین، تأملات قدیسه ترزا آویلائی، و حتی تأملات عارفان اسلامی دارد، ریشه‌ای که به‌ندرت مورد توجه منتقدان دکارت قرار گرفته است؛ در مسیر سوم می‌توان به ماهیت میانجی‌بودن سوژه در فلسفه دکارت اشاره کرد، زیرا سوژه در خوانش هایدگر یکی از طرفین دوتالیته محسوب می‌شود؛ اما در خوانش سوژه به‌مثابه امر میانجی و فی‌مابین زوایای دیگری از برآمدن سوژه در فلسفه مدرن آشکار می‌شود.

### ۱.۳ حقیقت مفهوم سوژه نزد دکارت

برخلاف دیدگاه هایدگر که در بالا ذکر شد، در اثر اصلی دکارت، تأملات در فلسفه اولی و نیز در اعتراضات و پاسخ‌ها<sup>۲</sup> چرخش معنایی مدنظر هایدگر در دو اصطلاح فلسفی سوژه و ابژه و تبدیل آن‌ها به دو قطب من و جهان صورت نگرفته است. به‌طور معمول subjective را به «ذهنی» و objective را به «عینی» برمی‌گردانند، اما مدلول این دو واژه در فلسفه دکارت چنین نیست. objective در فلسفه دکارت به معنای ذهنی است و subjective به معنای عینی است، نه ذهنی، چنان‌که او objective reality را نه واقعیت خارجی، بلکه واقعیت ذهنی می‌داند (Descartes 1984: 28). دکارت هم‌چنین در اعتراضات و پاسخ‌ها می‌گوید «اشیای خارجی، به‌نحو عینی، صوری، و قائم به خود [نه قائم به ذهن] (subjectively and formally and in themselves) وجود دارند، ولی وجود آن‌ها در فاهمه به‌نحو ذهنی یا مفهومی (objectively or ideally) است» (دکارت ۱۳۸۴: ۳۶۴). علی‌افضلی در مقدمه این کتاب، ضمن بیان خطای ترجمه این دو واژه در زبان فارسی،<sup>۳</sup> می‌گوید این معنا از قرون وسطی مثلاً از فلسفه دونس اسکوتوس تا زمان دکارت و در فلسفه دو فیلسوف معاصر او، بارکلی و اسپینوزا، و تا قرن نوزدهم رایج بوده است. نخستین بار به‌واسطه بومگارتن و یا کانت بود که معنای کنونی از این دو واژه شکل گرفت، گرچه ماینونگ و هوسرل کوشیدند معنای نخستین را اعاده کنند (افضلی ۱۳۸۳: ۲-۴)؛ بنابراین در فرادهدشی که تحویل دکارت شده بود ابژه در اصل معنای متعلق ذهنی می‌داد و تنها به‌نحو پسین، تحول یافته، و اشتقاقی مفهوم متعلق عینی و خارجی را می‌رساند، چنان‌که دکارت برای سخن گفتن از موجودات خارجی از واژه‌های formal, subjective و actual استفاده می‌کند (همان: ۷). می‌گوید: «باین اوصاف، اشیای خارجی و بیرونی همان حیثیت سوژکتیوی را دارند که سوژکتوم، زیرآخته، و جوهر ارسطو برای امری عینی و وجودی در نظر داشت. بنابراین، تفسیر متعارف سوژه دکارتی



به‌عنوان امری ذهنی درمقابل امری عینی تفسیری بود که مدت‌ها بعد از مرگ دکارت از فلسفه او صورت گرفت.<sup>۴</sup>

### ۲.۳ تبار یونانی سوژه و تأملات دکارتی: شکاکیت پیرونی / هلنی

هایدگر در خوانش سوژه دکارتی صرفاً به مقصد و مآل سوژه نزد دکارت نظر دارد و از بحث درمورد فرایند شکاکیت دکارتی و ظهور سوژه نزد دکارت غافل است. او در ابتدای بحث خود در مسائل اساسی پدیدارشناسی می‌نویسد: کاری به «نقش»، «انگیزه‌ها»، و «آثار» سوژه دکارتی ندارد (هایدگر ۱۳۹۵: ۱۶۲). این درحالی است که سوژه اساساً بر اثر تلاش برای آموختن و احراز حقایق است که وجود دارد.

ریشه‌های تفکر دکارت را می‌توان در شکاکیت پیرونی و هلنیسم یافت، تا آن‌جاکه کلاوس هلد بر این باور است که «درواقع نه با دکارت، بلکه با هلنیسم بود که سوژکتیویسم فلسفه مدرن آغاز شد» (Held 2000: 43). دوانگاری بین قلمرو درون آگاهی و جهان بیرونی و بین نمایان‌بودگی نحوه‌های آشکارشده و پنهان‌بودگی هستی پیش از دکارت با هلنیسم و اپوخه شکاکیت طرح شد. پایه شکاکیت هلنی پنهان‌بودگی و غیاب هستی و مشاهده شکاف بین هستی و آشکارشدن و درحقیقت دیالکتیک حضور و غیاب است. این دیدگاه خلاف دیدگاه پیشاهلنی پارمنیدس است که بر به‌هم‌متعلق‌بودگی هستی و آشکارشدن تأکید دارد. طبق نظر پارمنیدس، هیچ هستی‌ای کاملاً پنهان نمی‌ماند، هستی اساساً **دلون** (delon) است و جمله‌های کاذب نیز هنوز نمایان‌ساختن‌اند؛ اما شکاکیت پیرونی این ایده را رد کرد. از نظر شکاکان، هستی چیزها دارای خصیصه **ادلون** (ádelon) است، یعنی واضح و نمایان‌نبودن (ibid.: 42). این ایده هستی را در نوعی دوپارگی و خفا می‌بیند<sup>۵</sup> و می‌کوشد به‌واسطه عمل «اپوخه»، یعنی عملی سلبی به‌منظور توقف و عقب‌نگه‌داشتن خود، به وجه پنهان و غایب پدیده امکان ظهور دهد.

شکاک بین همه جملات موضع‌گیرانه، چه تأیید و چه انکار، تعادل نیرو برقرار می‌کند. شکاک از هرگونه موضع‌گیری به هر نحوی که باشد اجتناب می‌ورزد؛ یعنی متوقف می‌شود و خود را عقب‌نگه می‌دارد. در یونانی باستان به این «توقف» یا «خود را عقب‌نگه‌داشتن» **اپیخاین** (epéchein) می‌گویند. در نتیجه، شکاکیت پیرونی این اجتناب رادیکال از هرگونه موضع‌گیری را با اسمی مشتق از آن فعل یعنی اپوخه معین می‌کند. اجتناب شکاکانه شکل نوعی و معمولی از رفتار برآمده از نگرش طبیعی زندگی پیشافلسفی نیست، بلکه در تصمیم اعمال‌شده ویژه‌ای ریشه دارد، یعنی در کنش اراده ما (ibid.: 40).

مبانی اندیشه شکاکیت هلنی به صورت روش شک عام در اندیشه دکارت پدیدار می‌شود. این شک اغلب به عنوان شکی دستوری، روشی، نظام‌مند، و فرضی متضمن دور باطل و تحصیل حاصل قلمداد می‌شود، در حالی که متضمن فرض اصیلی است. دکارت متوجه آن شد که ذهن می‌تواند او را فریب دهد و باعث شود ناواقعی را واقعی بپندارد. در نتیجه، شک عام او به منزله طرد و نفی جهان بیرونی برای نیل به معرفت یقینی است. یقیناً هرآنچه تاکنون به عنوان حقیقت کامل پذیرفته‌ام از طریق حواس یا به واسطه آن‌ها بوده است؛ اما من دریافتم آن‌ها گاهی ما را می‌فریبند؛ شرط احتیاط است که به آن‌چه حتی یک‌بار فریب آن خورده‌ایم دیگر بار اعتماد نکنیم (Descartes 1984: 17).

شکاکیت بیرونی و هلنی ریشه عملکرد اپوخه و تعلیق نزد دکارت و پس از او هگل و هوسرل است. هوسرل در ادامه این سنت در تأملات دکارتی راه برون‌شو از این معضل را که وی «رویکرد طبیعی» می‌نامد در اپوخه می‌جوید. او بر تفارق بین تجربه روزمره و معمولی (erfahrung) و تجربه زیسته (erlebnis) تأکید می‌ورزد. اصل تأمل / اپوخه سبب می‌شود آن‌چه در نگرش مستقیم و معمولی و روزمره در دسترس نیست و غایب (ادلون) است آشکار (دلون) شود. هوسرل در تأملات دکارتی می‌گوید:

شعار دلفی «خودت را بشناس» اکنون معنایی نوین به خود گرفته است. علم تحصیلی علمی است گم‌شده در جهان. نخست باید جهان را از طریق اپوخه (تعلیق) گم کرد، تا سپس آن را در خود آگاهی یافتنی کلی از نو به دست آورد (هوسرل ۱۳۸۱: ۲۳۲).

بنابراین، اپوخه مستلزم رویکرد به واقعیت و نه طرد واقعیت است (زهاوی ۱۳۹۲: ۱۱۸). این همان چیزی است که هوسرل آن را «نوئما» می‌نامد و منظور از آن رسیدن به خود چیزها، بدهت و خود - دادگی (given-self) است (هوسرل ۱۳۹۲: ۵). این جهش و جنون که در اپوخه و تقلیل هوسرلی دیده می‌شود، با وجود جرح و تعدیل دیدگاه دکارتی، ریشه در جنون دکارتی دارد. جنون شک دکارتی مانند جنون درون‌گرایی مطلق آگوستین و جنون اپوخه و تقلیل جهان برای بازپس‌گیری مجدد جهان است که ذاتاً از هر تمامیت متناهی و متعینی فرامی‌رود (دریدا ۱۳۹۶: ۱۵۹). در نتیجه، کل فرایند اپوخه شکاکیت در جهت بازیابی منفیت و امر غایب است (همان: ۱۴۸-۱۴۹).

نیل به حقیقت هلنی همواره نیازمند شک و تأملات حاصل از آن بود. فوکو در سخنرانی سوم مارس در باب ریشه مفهوم «تأملات» و چرخش معنایی آن در قرن نوزدهم و بیستم سخن می‌گوید. او عنوان می‌کند که تأملات از ریشه لاتینی meditatio یا فعل meditan و از

فعل یونانی *a meleta/ this melete/ this meletan* سرچشمه می‌گیرد. این فعل در یونان به معنای ممارست، تمرین کردن، تربیت کردن، و آزمون در زندگی واقعی و مواجهه با امور و اشیاست. *melete* یا *meditalio* در وهله نخست انجام عمل تخصیص و از آن خویش‌سازی اندیشه است. تخصیص به معنای تلاش برای فهم کلمات و یا تفسیر متن نیست، بلکه *meditatio* تأکید فراوان بر صحت امری است، تا آن‌جا که می‌توانیم آن را به‌طور مداوم و بلافاصله هربار که نیاز و فرصت برای انجام آن باشد تکرار کنیم. این عمل شامل تضمین حقیقتی است که در ذهن شکل گرفته است، به گونه‌ای که در صورت نیاز بلافاصله به‌یاد می‌آید و به همین ترتیب، شما آن را به‌یاد می‌آورید (*prokheiron* آماده به‌دست)؛ در نتیجه، تأملات اصلی عملی است که به ما اطمینان می‌دهد که از این چیز واقعی به سوژه‌ای تبدیل می‌شویم که به حقیقت می‌اندیشد و از این سوژه‌ای که به حقیقت می‌اندیشد سوژه‌ای می‌شویم که به درستی عمل می‌کند. تأملات هم‌چنین در بردارنده آزمایش هویت است. تأملات سرگرمی سوژه با افکار خود نیست، بلکه نوعی سرگرمی است که افکار با سوژه بازی می‌کنند. عمل دکارت در قرن هفدهم نیز تأملاتی از این جنس بود و شک او نیز نوعی تمرین شک‌آمیز معمول بود (Foucault 2005: 356-358). آنچه در تأملات دکارتی رخ می‌دهد آزمونی مشابه است که می‌کوشد از طریق شک و فرض (خواب، رؤیا، و شیطان یا روح فریب‌کار) (Descartes 1984: 13, 15) پاسخ‌ها و واکنش‌های محتمل را بسنجد، با این تفاوت که برای احراز حقیقت تأکید اصلی او بر حیث شناختی است. تأملات دکارت بیش از تأملات پاسکال و دومونتینی سوژه شناختی سوژه را پررنگ می‌کند. دکارت در نوشته‌های خود سوژه‌ای بنا نهاد که به‌جای سوژه قوام‌یافته به‌واسطه ممارست‌های عملی خود، به‌واسطه تمرین‌های دانش و شناخت ساخته می‌شود (Foucault 1994: 278-279).  
 با توجه به آنچه از سنت شکاکیت پیرونی اپوخه هوسرل و سنت تأملات در قرون وسطی ذکر کردیم، می‌توانیم بگوییم شکاکیت دکارت نیز در جهت سنت آزمودن و احراز حقایق بود، سنتی که حقیقت در آن نه حقیقت پارمیدسی هایدگر، بلکه حقیقت هلنی بود.

### ۳.۳ تبار عرفانی سوژه و تأملات دکارتی: تأملات نوافلاطونی، تأملات آگوستین، تأملات قدیسه ترزا آویلایی

توجه انحصاری به سوژه دکارتی به‌عنوان پیش‌قراول دوران مدرن مانع از آن شده است که نشئت‌گرفتن آن از سنت تأملات عرفانی و معنوی مورد توجه قرار گیرد. سوژه‌بودن در ریشه عرفانی آن دقیقه و لمحۀ خودآگاهی، وقوف، تأمل، و وجدان است.

**خویشاوندی تجربه عرفانی و تجربه دکارتی اگو کوگیتو در سه رؤیای دکارت پیش**  
 از تجربه مذکور قابل‌ردیابی است. دکارت در متنی مفقود با عنوان المپیک<sup>۸</sup> که در تاریخ ۱۶۱۹ نوشت سه رؤیای خود را ثبت و تفسیر کرد. تفسیرهای دکارت از رؤیاهایش نشان می‌دهد که ایده خردگرایی این فیلسوف در ابتدای فلسفه‌ورزی خویش تاجه‌اندازه می‌تواند مورد تردید قرار گیرد. باور بر این است که المپیک رازی در زیر لایه‌های سرچشمه‌های فلسفه مدرن است (Kennington 1961: 174). در این تفاسیر شاهد درگیری دکارت با شاعرانگی و تخیل هستیم، افکاری که بعداً خود را در گفتار در روش و تأملات نیز نشان می‌دهد. دکارت در این تفاسیر از مکاشفه و الهام الهی (revelation and enthusiasm) سخن می‌گوید (ibid.: 192). به نظر او، این روح حقیقت (the spirit of truth) بود که با این رؤیا گنجینه‌های همه علوم را به وی اعطا کرد (Kennington 1961: 176- 182). لایب‌نیتس براساس این نوشته دکارت را فردی مسیحی (enthusiast) می‌داند که عضو گروهی سری هم‌چون چلیپای گلگون (rosicrucians) بود (Keevak 1992: 375) و گیلسی نیز به ارتباط میان اندیشه دکارت و و این گروه سری اشاره می‌کند (گیلسی ۱۳۸۹: ۳۰۹-۳۱۰). واژه‌ای که دکارت در رؤیاهای خویش به کار می‌برد synderesis، واژه‌ای متعلق به عرفان نوافلاطونی سده‌های میانه و رنسانس، است که والاترین و عالی‌ترین قلمرو روح است که با امر فراحسی ارتباط دارد. ارتباط یافتن با این قلمرو به منزلهٔ عریان شدن از همه خصوصیات و نیل به تجربه نیستی است که نوعی آگاهی ناب و استعلایی است. این «کوگیتو مانند synderesis عرفان آن چیزی است که در پایان یک «شب تیره و تاریک»، آن‌گاه که روح از همه محتوا و ویژگی‌هایش عاری گشته، از آن برجای می‌ماند» (آگامبن ۱۳۹۳: ۸۲). خود دکارت نیز در پاسخ به یکی از پرسش‌ها می‌گوید که کوگیتو نه نتیجهٔ قیاس منطقی، بلکه شهود بسیط ذهنی بود (Descartes 1984:100).

تبار سوژه دکارتی به شعار معبد دلفی «خودت را بشناس»<sup>۹</sup>، طالع‌بینی، کیمیاگری، و تأملات هرمسی نوافلاطونی می‌رسد. این تأملات پیش از هرچیز از خم شدن من به روی خود، عریانی از ماهیت‌ها، و دقیقهٔ خودآگاهی خبر می‌دهد. سوژه تا پیش از دکارت به نیروهای الهی اختصاص داشت؛ اما سوژه دکارتی نقطهٔ ارشمیدسی انتزاعی‌ای است که در آن دو سوژه، سوژه شناخت و سوژه تجربه، و دو دانش، دانش انسانی و دانش الهی، یکی می‌شوند. التقای این دو لحظه بی‌سابقه نیست. پیش از لحظه ظهور سوژه دکارتی لحظه تشرّف در قلمرو رازکشی مذهبی عهد باستان، لحظه رویداد بی‌کلام مرگ، و زایش دوباره نوآموز در آیین‌های رمزی و باطنی، لحظه پیوند نوس و پسوخته در عرفان هرمسی

نوافلاطونی، و لحظه وحدت واحد و کثیر به مثابه نظام صدور و فیضان در تعبیر نوافلاطونی لحظات پیوند و التقای تجربه و دانش بودند. عمل دکارتی تقلیل کل محتوای نفس، به استثنای کنش ناب اندیشه، کنشی شبه عرفانی است. کوگیتوی فلسفه مدرن همانند پرتو وجدان و کمال ادراک در عرفان سده‌های میانه و نیز پرتو اشراق نوافلاطونی است (آگامبن ۱۳۹۲: ۶۵-۶۹).

سنت مسیحی، به‌ویژه آگوستین قدیس و بعدها قدیسه ترزا آویلائی، مواجهه‌ای هرمنوتیکی با برخی از مهم‌ترین مقومات تأملات یونانی و نوافلاطونی داشتند و به اصطلاح آن‌ها را از آن خود ساختند. دکارت خود اصطلاح کوگیتو را از آگوستین، از بنیان‌گذاران کلیسای مسیحی، اتخاذ کرد و مبنای روش شک خویش قرار داد (بنگرید به Matthews 1992). کریستیا مرسر (Christia Mercer) تأملات قدیسه ترزا آویلائی را پیشینه شک و تأملات دکارتی می‌داند. او در مقاله خویش با عنوان «دین دکارت به قدیسه ترزا آویلائی یا چرا باید در مورد زنان در تاریخ فلسفه کار کنیم»<sup>۱</sup> مراحل شک دکارتی را با مراحل اندیشه ترزا در اثر کاخ درونی (*The Interior Castle*) مقایسه می‌کند و می‌گوید:

برخلاف روایت مألوف، معاصران دکارت گمان نمی‌کردند او کار جدیدی را انجام داده باشد، بلکه شناختن دکارت به‌عنوان پدر فلسفه مدرن مدت‌ها پس از مرگ او از سوی تاریخ‌نویسی آلمانی به‌نام کونو فیشر (Kuno Fischer 1824-1907) در آلمان طرح شد. دکارت در مدرسه مسیحیان یسوعی تحصیل کرد، جایی که به‌شدت تحت‌تأثیر تعالیم قدیسه ترزا بود. روش تأملات دکارت مانند روش تأملات قدیسه ترزا مبتنی بر «استراتژی روح فریب‌کار» است. سه وجه مشترک این دو متفکر چنین است: هردو به دنبال یقین در باب حقایق بنیادین هستند، هردو در مسیر تأملات خویش با شیطان مواجه می‌شوند و خود را به روح فریب‌کار تسلیم می‌کنند. روح فریب‌کار عقاید و باورهای پیشین آن‌ها را به شکاکیت مطلق می‌کشاند و هردو شیطان فریب‌کار را با حربه شناخت‌شناسانه تغییر شکل می‌دهند. آنچه ترزا و دکارت را از پیشینیان آن‌ها جدا می‌کند این است که آن دو با به‌کارگرفتن استراتژی فریب‌کار در پی نیل به این هدف‌اند تا جویندگان حقیقت را در مورد عقاید کنونی‌شان در شک افراطی بیندازد تا به خوداکتشافی دست یابند (Mercer 2017).

سنت شک در عرفان اسلامی، به‌ویژه در تفکر امام محمد غزالی، نیز حضور داشته است. با آن‌که اکثر منتقدان غربی و روشن‌فکران اسلامی غزالی را به کشتن فلسفه در جهان اسلام متهم می‌کنند و او را متفکری قرون وسطایی، پیشوایی راست‌گیش، یا صوفی می‌دانند،

به اعتقاد برخی دیگر او کسی است که تفکر اسلامی را از تقلید چهارچوب ارسطویی رهایی بخشید (88: Moad 2009). محمد غزالی همانند دکارت کوشید تا با کنار گذاشتن تصورات غالب و رهاسازی خود از قیود تقلید گامی ضروری در جهت حقیقت بردارد، تا آن جاکه برخی او را پدر روش اپوخه و تعلیق در جهان اسلام می‌دانند (21-25: Alwahaib 2017). غزالی در *المتقند من الضلال* از شک به عقاید موروثی و گسستن از تقلید، تعبد، و تلقین سخن می‌گوید.<sup>۱۱</sup> این شک در جهت خواست قطعیت، یقین، وثوق، و اطمینان است؛

علم یقینی علمی است که چنان آشکار باشد که شکی در آن راه نیابد و امکان غلط و پندار در آن نباشد و تردید و تزلزلی در دل ایجاد نکند، بلکه به درجه‌ای از مصونیت از خطا رسیده باشد که بتوان آن را یقینی دانست و تشکیکی در ارکان آن راه نیابد و حتی معجزه و کرامت هم اساس آن را نتواند دگرگون کند (غزالی ۱۴۰۹ ق: ۲۶).

مرحله نخست این شک مربوط به محسوسات و ضروریات است، که او را به مدت دو ماه به مسلک اهل سفسطه (معادل مواجهه با روح فریب‌کار در سنت مسیحی) درمی‌آورد.<sup>۱۲</sup> این شک خود را در درنگ و تشویش شش‌ماهه او در رهاکردن علوم نیز نشان می‌دهد؛ اما در نهایت شک او نیز مانند شک دکارت پاسخی الهیاتی می‌یابد.

هم‌چنین، انانیت عارفان پاسخ الهیاتی و حتی دکارتی به شک است. از نظر آگامبن، حلاج، غریب‌ترین فرد در سخن‌گفتن از انانیت (بقلی ۱۳۹۵: ۷۳)، کنه تجربه استعلایی «من» را به نحو چشم‌گیری توصیف کرده است: «من منم و صفات دیگر نیست؛ من منم و کیفیات دیگر نیست... من فاعل محض زبانم» (the pure subject of the verb) (آگامبن ۱۳۹۲: ۸۲؛ بنگرید به حلاج ۱۳۷۸: ۲۰۱). انانیت حلاج به عنوان نمونه‌ای اعلا‌ی عارفان حلولی از دل عریانی نفس او ظاهر می‌شود. اساس شطح که ظاهراً متضمن گسست کلام عارفان از گفتمان دینی رایج است در سخن‌گفتن آن‌ها از انانیت به جای عبودیت پیداست (بقلی ۱۳۹۵: ۴۶). شطح انانیت در سنت عرفانی معمولاً تحت مقولاتی چون مستی، شور، عشق، و فنای فی‌الله توجیه می‌شود. این مقولات انانیت شطح را مقوله‌ای فرامعرفتی و فراوجودی می‌گرداند و نسبت آن را با خودآگاهی در نظر نمی‌گیرد، درحالی‌که دقیقه شطح در خوانش مبتنی بر سوژکتیویته می‌تواند حاکی از ظهور نفس و آگاهی بدان از دل تقلیل و عریانی وجودی باشد.

خوانش الهیاتی دیگری از ژان لوک ماریون نیز وجود دارند که تجربه خودآگاهی و وقوف سوژکتیو را اساساً متضمن شکاف خود یا دیگربودگی خود می‌داند. از منظر این

خوانش سوژه علاوه بر این که اولاً و بالذات به خود و خویشتن اشاره دارد در خود متضمن دیگر شدن نیز است. دیگری به این اعتبار نامی است برای فاصله درونی «جوهر» انسان با خودش؛ نامی برای آن مکان خالی است که انسان از آن جا خود را هم چون چیزی بیگانه با خودش ادراک می‌کند. ژان لوک ماریون (Jean Luc Marion) می‌گوید:

آگوی دکارتی با این ندای بیگانه یا دیگری بی‌نام در گفت‌وگوست و این دیالوگ مقدم بر هرگونه خودتنهانگاری (solipicism) است. او فرض خودتنهانگاری، در خودماندگاری، و در خودماندگی دکارت را نقد می‌کند و بر این باور است که تأمل دکارتی ساختاری اساساً دیالوگی را نشان می‌دهد. در فلسفه آگوستین آگو به صورت پرسشی درباب ذاتی ناشناخته و در دکارت آگو خود ذاتی شناخته است، به این صورت که هرچه بیش تر درباب خودم فکر می‌کنم (و هرچه بیش تر من با اندیشیدن خودم هستم)، بیش تر جاهل می‌شوم از این که چه کسی هستم و بیش تر از خودم بیگانه می‌شوم. من هیچ ایگوی دیگری ندارم، به جز تقسیم خودم با خود من... او حس می‌کند که خودش دارد پرسشی بزرگ برای خودش می‌شود... نوعی از کوگیتو که مرا از خودم بیگانه می‌کند: من خودم نیستم (Marion 2012: 63-65).

وجود «من» یقینی است، اما ماهیت «من» مجهول است. من بدون ماهیت، هویت، و نام هستم. ماهیت بشر برای او دسترس ناپذیر است و در سر خداوند اقامت دارد (ibid.: 68). دکارت به صراحت می‌گوید مفهومی واضح تر و متمایز تر از خدا وجود ندارد. درحقیقت، این که من شک می‌کنم و ناقص و غیرقائم به ذاتم نشان می‌دهد که مفهومی واضح تر و متمایز تر از خدا وجود ندارد و خدا بدیهی ترین و یقینی ترین معرفت است (Descartes 1984: 37). ماریون با توجه به تجربه این ندای بیگانه می‌گوید خودم بی‌مکان و فاقد مکان است. پرسش از مکان من نمی‌تواند پاسخی بیابد از طریق خودم که مکانی ندارد. بنابراین تنها خدا آن جا یافت می‌شود (ibid.: 283). به همین دلیل است که این ندای بیگانه با خود در تجربه سوژه به صورت خدا از طریق من می‌اندیشد (خدا در درون من می‌اندیشد)؛ پس من هستم قابل تعبیر است.

با این توضیح درباب پیشینه شکاکیت سوپژکتیویسم باید گفت: منتقدان سوژه دکارتی توجه کمی به زمینه و بحران فضای تفکر در عصر دکارت داشتند. به نظر می‌رسد پایه هر نوع شکاکیتی ابهام حقیقت است. شکاکیت پیرونی / هلنی مانند شکاکیت سقراط، آگوستین، ترزا، و اپوخه هوسرل به دلیل وقوف به ناهمخوانی باورها و واقعیت آغاز می‌شود. همان طور که شکاکیت پیرونی / هلنی می‌کوشد تا هستی مستور را مکشوف سازد و

همان‌طور که سقراط می‌کوشد دایه حقیقت در برابر پندارهای حقیقت باشد و همان‌طور که آگوستین، ترزا، و غزالی می‌کوشند تا انسان را به بازخوانی دوباره باورها و تجدیدنظر در آن‌ها فراخوانند، دکارت بنا بر مقدمه‌ای که بر تأملات در فلسفه اولی می‌نویسد، در شرایطی قرار دارد که تأملات او و رجوع او به دو مفهوم اساسی **نفس و خدا** ضروری است (Descartes 1984: 3-4). هوسرل نیز در شرایطی مشابه در بحران بی‌پناهی (homelessness) فلسفه و غلبه تفکر طبیعی در پی یافتن جایگاه گم‌شده فلسفه در میان رویکردهایی چون طبیعت‌گرایی، روان‌شناسی‌گرایی، و ... است و نقطه آغاز او نیز، مانند دکارت، لغو دیدگاه طبیعی شده است. در نتیجه، می‌توان گفت تمام این سنت شک و تأمل در جهت احقاق حقیقت است.

### ۴.۳ سوژه به‌مثابه امر میانجی میان طبیعت (هستی) و فرهنگ (اندیشه)

در نقدی که هایدگر بر ضابطه کوگیتو وارد می‌کند عنوان می‌شود که دکارت با قول به متابعت هستی از اندیشه، در حقیقت، به تسلط سوژه بر جهان و هستی رأی داده است. چنین نقدی سوژه دکارتی را به‌مثابه مقصد و مآل و نه محل و موضع گذار به‌فهم درمی‌آورد و به تبع آن موضع دکارتی را به ذهنیت‌گرایی صرف تعبیر می‌کند؛ در حالی که اگر دقیقه دکارتی به‌مثابه یک دقیقه / لحظه درک شود، متضمن تسلط سوژه بر جهان نیست، بلکه برملاکننده موضع میانی و تنش بین دوسوی یا به‌مثابه حلقه مفقود میان طبیعت و فرهنگ است. روش دکارت نشان می‌دهد که انسان چگونه از طبیعت (عینیت) به فرهنگ (ذهنیت) لوگوس یا کلمه دست می‌یابد. فرایند شک دکارتی یا پس‌روی به خویشتن حلقه مفقود میان طبیعت و فرهنگ و نماد جسمانی آن در عقب‌نشینی دکارت به سمت بخاری است. ژیتزک معتقد است:

لازمه عبور از مغاک میانی بین طبیعت و لوگوس وجود امری واسط است؛ لحظه‌ای از طبیعت «انحراف یافته»، «غیرعادی شده»، و «از خط خارج شده» که با این حال هنوز فرهنگ نیست. سوژه شدن همواره با چرخیدن تکراری و بی‌وقفه به دور مرگ یا به تعبیر هگل سرکردن با امر منفی همراه است، زیرا نفی پس‌زمینه بنیادین و محو‌ناشدنی کل وجود و رانه مرگ شکاف در نظام وجود است... (ژیتزک ۱۳۸۴: ۱۵-۱۶).

از آن‌جاکه سوژه حاکی از امر میانجی است، نمی‌تواند به «خود» (self) به‌عنوان «مرکز ثقل» تقلیل یابد. ریشه این امر واسط در بطن می‌اندیشم و سوژه‌مندی یا ذهنیت دکارتی



وجود دارد. از نظر ژیتک، این امر میانجی همان است که در کانت به شکل ساحت «شر اهریمنی» و در شلینگ با مفهوم «فقدان نامتناهی هستی» (infinite lack of being/ Unendliche) و «شب روح» (Mangel an Se) خود را نشان می‌دهد. هم‌چنین مرکز اندیشه هگل در باب «جنون» در شب جهان (night of the world) است. یعنی حالت شدید انقباض و نفی، «کناره‌کشی از جهان واقعی»، بسته‌شدن روح در خود، بریده‌شدن انفعالات آن از واقعیت بیرونی، و «پس‌رفت» به سطحی از «روح حیوانی» که در محیط طبیعی جاسازی شده است و به واسطه آهنگ طبیعت (روز و شب...) تعیین می‌شود (Žižek 1998: 256-258). این انگاره کناره‌گیری تام‌وتمام مغاک پنهان بین طبیعت و فرهنگ را برملا می‌سازد.

هستی انسان این شب است؛ این نیستی تهی که همه‌چیز را در سادگی‌اش در بر می‌گیرد، دارایی بی‌پایان بازتاب‌ها و تصاویر که هیچ‌چیزی از آن‌ها به او متعلق یا موجود نیست. این شب، درون طبیعت، که این‌جا وجود دارد، خود ناب، در بازتاب‌های رؤیاگونه‌اش، شبی فراگیر است که سری آغشته به خون ظاهر می‌شود و آن‌جا شبخ خیالی سفید دیگری ظاهر می‌شود و ناگهان ناپدید می‌شود. کسی نور این شب را به دست می‌آورد که به هستی انسان چشم بدوزد، در شبی که هول‌ناک می‌شود (ibid.: 258).

هنگامی که واقعیت دچار کسوف «شب جهان» می‌شود شب جهان به منزله فقدان و منفیت محض تجربه می‌شود. واپس‌نشینی تجربه توپوس منفی و فقدان بنیادین متافیزیکی است. این همان محیط خلالتی است که آگامبن آن را اساس اندیشه متافیزیکی می‌داند، چراکه در اندیشه متافیزیکی همواره نوعی خلأ، فترت، یا فضای تهی میان انسان و جهان است که همان مکان یا توپوس منفیت است (آگامبن ۱۳۹۱: ۶۵). ژیتک به پیروی از لکان سوژه را امری میان‌تهی می‌داند که خلأ و شکاف میان یک چیز (عین) و بازنمایی آن چیز (یا کلمه) گذار از وضعیت طبیعت و وضعیت فرهنگ را ممکن می‌سازد؛ بنابراین، سوژه همان حلقه مفقود یا به قول ژیتک «میانجی محوشونده» میان طبیعت و فرهنگ است (مایرز ۱۳۸۵: ۶۰).

#### ۴. خودبنیادی و مرکز‌گرایی سوژه

یکی دیگر از انتقادهای مهم هایدگر به سوژه دکارتی ملازمت آن با خودبنیادی، سلطه‌گری، و استیلاطلبی است که در نتیجه، «دیگری» و «غیریت» را از طریق مرکز‌گرایی (centrism) در خود ملغی می‌سازد. از این لحاظ سوژه دکارتی قطب مقابل واسازی (deconstruction) و

مرکززدایی (decenterment) است. فلاسفه پس از دکارت کوشیدند نشان دهند که سوژه مرکزمند، خودبنیاد، و خودبسنده نیست، بلکه محکوم به اطاعت از نیروهای بیرون از خود یا دست‌کم متعلق به جهانی است که در مرکز آن قرار ندارد. از طرف دیگر، پساساختارگرایان مفهوم سوژه مرکززوده و متقاد را بسط دادند، به این معنا که معنای سوژه نه منبعث از خود سوژه، بلکه برآمده از ناخودآگاه، ایدئولوژی، گفتمان‌ها، و تاریخ‌های غالب زمانه است (بنگرید به پل رش ۱۳۹۴: ۲۰۱-۲۰۲).

#### ۱.۴ ناخودبنیادی، مرکز‌گریزی، و فقدان (منفیت) سوژه

ما در این قسمت می‌کوشیم نشان دهیم از گزاره «این منی که می‌اندیشد باید حتماً چیزی باشد» نمی‌توان ایده سلطه و مفاهیمی چون خودبنیادی، خودمرکزی، و ... را استخراج کرد و سوژه دکارتی، آن‌گونه که هایدگر و پساساختارگرایان می‌گویند، مرکزمند نیست. سوژه دکارتی نه خودبنیاد و مرکز‌گرا، بلکه ناخودبنیاد و مرکز‌گریز است. ما در این قسمت هم چنین مشخص می‌سازیم که خصلت اساساً ناخودبنیاد و مرکز‌گریز سوژه در نسبت با منفیت قابل‌ردیابی است.

سورن کیرکگور سوژه را امری نابنیاد و اساساً منفی معرفی می‌کند. او سقراط را به دلیل طرح پرسش‌های بی‌پاسخ، ایجاد وقفه و تعلیق، و نیز کشف ناتمامیت و عدم تعیین نماینده اولیه سوژکتیویته می‌داند و در سراسر اثر خویش بر نسبت وثیق بین فاعلیت و آیرونی تأکید می‌ورزد؛ «آیرونی هرآینه مهمیز فاعلیت است» (همان: ۲۲۲). از نظر او آیرونی رکن مقوم زندگانی سقراط و اصل تفکر سقراطی، اصل فاعلیت درون‌ذاتی [سوژکتیویته] است (کیرکگور ۱۳۹۵: ۱۴۱)؛ در آیرونی سوژه آزادی منفی دارد و از این حیث همواره معلق و در مسیر امکان‌های بی‌نهایت است. جست‌وخیز مدام فاعلیت درون‌ذات و استقرارنداشتن آن همانند سیرورت سبب اطلاق و رهایی سلبی است که برای دستیابی به امکان عام می‌کوشد. او ظهور شخصیت سقراط را ظهور سوژکتیویته و موضع فاعلیت درون‌ذات اما معلق می‌داند که با طرح پرسش‌های بی‌پاسخ، ایجادکننده وقفه، تعلیق، و ناتمامیت ظاهر می‌شود (همان: ۱۶۲، ۱۷۴، ۲۷۷). وجود اهل آیرونی با امکان و بالقوگی پیوند خورده است. به همین دلیل، اهل آیرونی بودن جز منفی بودن نیست؛ «آیرونی منفیت است، زیرا فقط نفی می‌کند؛ نامتناهی است، زیرا این یا آن پدیدار را نفی نمی‌کند؛ مطلق است، زیرا آنچه آیرونی در سایه آن دست به نفی می‌زند چیز والاتری است که هنوز [حاضر] نیست...» (همان: ۲۷۴).

فقدان و منفیت وحدت درونی و یکپارچگی سوژه را هدف قرار می‌گیرد. لکان می‌گوید: تقلائی تقویم سوژه نشان می‌دهد هستی دوپاره و بی‌سامان بر اهتمام به جست‌وجوی ذات و سوژه مقدم است؛ بنابراین تقویم سوژه حاکی از خودآگاهی انسان به هستی دوپاره، ماهیت ناپایدار، و بی‌خانمان اوست. لکان سوژه دکارتی را نه خودآگاه، بلکه ناخودآگاه می‌داند و می‌نویسد: «سوژه ناخودآگاهی، به‌مثابه سوژه دکارتی، سوژه‌ای ناشناخته است که ما فقط می‌دانیم که او وجود دارد. او هنوز ناشناخته است، مشخص نیست. او [سوژه] نه‌تنها ناشناخته است، بلکه دچار فقدان است و وجودش را گم کرده است» (Lacan 1995: 45). کوگیتوی دکارتی (یا خودآگاهی کانتی) سوژه ناخودآگاهی است: برای لکان «سوژه ناخودآگاه»، سوژه‌ای است که به خودآگاه فرویدی مرتبط است؛ دقیقاً این نقطه تھی به خود وابسته است، نه سوژه‌ای که با دارایی نیروهای لیبیدو و تخیلات پر باشد. این هویت متناقض خودآگاهی (به‌معنای این واژه در ایدئالیسم آلمانی) با سوژه ناخودآگاهی در مسئله غامض شر رادیکال، از کانت تا شلینگ، شفاف می‌شود<sup>۱۳</sup> (Žižek 1998: 265-266). ناخودآگاهی سوژه به این معناست که سوژه دچار چندپارگی (fragmentation)، گسیختگی، تزلزل، ذات دوپاره، و بی‌ثباتی ذاتی است و همواره بین کنترل و چندپارگی در تنش و نوسان قرار دارد؛ بنابراین آنچه به‌منزله اثبات یقین برای سوژه دکارتی است از نظر لکان جز سقط جنین در برآوردن یقین نیست. «من اکنون شهادت گفتن این را دارم که «من می‌اندیشم» دکارتی را در تلاشش برای یقین مداخله در نوعی سقط جنین توصیف کنم» (Lacan 1981: 141). این انگاره زمانی تقویت می‌شود که بدانیم رخنه شکاکیت نه‌تنها در ابتدای روش شک دکارتی نقشی تعیین‌کننده دارد، بلکه اثبات او نیز در مگاک شک قرار می‌گیرد. بنابر گفته ویتگنشتاین، گفتن «من می‌دانم» بدون معناداری شک یا حذف منطقی آن اساساً نمی‌تواند معنایی داشته باشد؛ بنابراین، پایه اثباتی گزاره «من می‌دانم که وجود دارم» بر شک قرار گرفته است. جمله اثباتی دکارت موجب این شد تا حیثیت شک منطقاً حذف‌شده گزاره او مدنظر قرار نگیرد. در این معنا وقتی دکارت می‌گوید «من می‌دانم که وجود دارم» یعنی هنوز جای شک وجود دارد؛ اما بودن خود را یقین مطلق و متافیزیکی معرفی می‌کند، گویی هیچ شکی را باقی نمی‌گذارد (احمدی ۱۳۷۴: ۲۵۷).

کوگیتوی دکارتی نقطه تھی برخاسته از منفیت است. سوژه هیچ است، اما با این حال ضد و نفی هر چیز و هر قطعیتی است. سوژه درحقیقت همان فضای تھی، نقطه صفر دقیقه دکارتی، عاری از محتوا، و خلأ و شکاف محض است. هنگام تلفظ کلمه «من» سوژه وجود خود را بیرون می‌ریزد و خود را منقبض می‌کند. ژیتزک برای تبیین این خلأ از روایت

آفرینش *انجیل یوحنا* و تفسیر پیشادکارتی شلینگ از آن بهره می‌گیرد. در این روایت **خداوند** سوژه‌ای است که می‌کوشد خلأ بنیادین خود یعنی ورطه هولناک هیچ‌چیز را جبران کند.<sup>۱۴</sup> خدا برساخته از فقدان است که می‌کوشد خود را بیرون از خویش ببیند. پس واقعیت بسان ابژه خدا را بازتاب می‌دهد و سوژه (خدا) تنها با نگریستن به بیرون از خود می‌تواند خود را بشناسد و ببیند.<sup>۱۵</sup> خدا (سوژه) بدون واقعیت (ابژه) هیچ است. او فقدان می‌محض است. زایش کوگیتو (جبران خلأ توسط سوژه) مانند زایش خداوند (جبران خلأ توسط خداوند طی آفرینش) در اندیشه شلینگ است، زیرا برای شلینگ خدا همان سوژه مطلق است (ژیژک ۱۳۸۴: ۷۲). مشابهتی بین جنون برنهادن نخستین اصل فلسفه و وجود در اندیشه دکارت و جنون «شب جهان» هگل در زایش خداوند از بستر ازلی دیده می‌شود. خداوند با خروج از بستر ازلی هستی یافت؛ بنابراین، خدا خود از ذهن خویش بیرون/مجنون بود. میانجی محوشونده و واسط پنهان میان نیستی و هستی تجربه این جنون است. سوژه (خدا) برساخته فقدان است. خداوند و سوژه پیش از خلق و دیگربودگی صرفاً ذهنی و درون خود بود و تنها در صورتی هستی یافت و سوژه شد که خود را برون ریخت. در این فهم دیگر تمایز سوژه و ابژه مطرح نیست، بلکه سوژه و ابژه تلویحاً در یک‌دیگر وجود دارند؛ سوژه ابژه‌ای است بیرون از خودش. ژیزک به تبعیت از لکان می‌گوید: «سوژه با خویش قرابت بیرونی دارد»؛ سوژه منظری است که نمی‌تواند خودش را به‌چنگ آورد، مگر از طریق «آینه» واقعیت (مایرز ۱۳۸۵: ۶۳-۶۷).

با این تفسیر، سوژه به‌عنوان **امری تهی** (void) خلأ بنیادین، ناکامی، و فقدان درون خود را جبران می‌کند و به این دلیل وجود دارد که ناخودبنیاد و مرکز‌گریز است. این تفسیر از سوژه به رهایی از روایت مألوف و مسلط آن راه می‌گشاید.

## ۵. نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشیدیم، با در نظر داشتن فرضیه‌های غالب و پذیرفته‌شده در باب سوژه دکارتی که متأثر از دیدگاه هایدگر است، بر زوایای دیگری از ماهیت حقیقی سوژه پرتو افکنیم. نخست فرضیه‌های مشهور در باب سوژه یعنی فرض بالفعلیت، دوئالیته، و خودبنیادی را طرح کردیم و سپس آن‌ها را با توجه به فقدان بنیادی سوژه بررسی کردیم و برای نیل به این مقصود به تبار سوژه در یونان و سپس ریشه‌های عرفانی آن بازگشتیم. این ریشه‌شناسی نشان داد که سوژه دکارتی نوعی بالقوگی و امکان است و ریشه در منفیت و فقدان دارد. تبار یونانی سوژه نشان می‌دهد که دوئالیته دکارتی دوئالیته یونانی و هلنی است که بر پایه

حقیقت هلنی و نه پارمیندسی است و آزمون شک و تأملات دکارتی ادامه سنت آزمون برای پرورش خود و احقاق حقیقت است که از یونان باستان تا تأملات عرفانی نوافلاطونی، تأملات عرفانی آگوستین قدیس، و قدیسه ترزا آویلایی و نیز در سنت اسلامی ادامه می‌یابد. هم‌چنین، سوژه که به‌اعتباری همان خداوند پیش از خلقت است خلائی محض، نوعی فقدان، و امر تهی است که ناخودبنیاد و مرکز‌گریز است. با توجه به این خوانش متفاوت از سوژه دکارتی می‌توان گفت تصور دکارت به‌عنوان پدر مدرنیته، تحت‌تأثیر برداشت صرفاً پوزیتیو‌مارتین هایدگر از اندیشه دکارت، مانع شناخت سرچشمه‌های اندیشه او شده است، اندیشه‌ای که بیش از خودبندی سوژه به ناخودبندی و منفیت آن به‌عنوان روشی برای آزمون حقایق دلالت دارد.

## پی‌نوشت‌ها

### 1. This potentially can never actualized

هایدگر در مسائل اساسی پدیدارشناسی سوژه را بالفعل (actual) می‌داند.

۲. بنابر تأکید خود دکارت در مقدمه تأملات، او پیش از چاپ کتاب تأملات به بسیاری از اعتراض‌ها درباب استدلال‌هایش در این کتاب پاسخ داده است. به‌نظر می‌رسد بسیاری از نقدها به سوژه دکارتی در زمان خود دکارت طرح شده و او به آن‌ها واکنش نشان داده است.

۳. برای آگاهی از دلایل پانزده‌گانه او درباب این خطا، بنگرید به افضلی ۱۳۸۳: ۵۳-۵۹.

۴. هم‌چنین، برای نارو بودن تصور تمایز نفس و بدن و اتحاد جوهری این دو، بنگرید به پاسخ‌های دکارت (دکارت ۱۳۸۴: ۲۸۵-۲۸۶).

۵. این کیفیت هستی همان کیفیت آبرونی است که در آن نمود (پدیدار) نه همان بود (ذات)، بلکه عکس بود (ذات) است (کیرک‌گور ۱۳۹۵: ۲۵۷)، چراکه آبرونی به‌واسطه ریشه شک‌آمیزش همواره تعارض میان ذات و پدیدار و ظاهر و باطن را حفظ می‌کند (همان: ۲۶۵-۲۶۹).

۶. melete به‌همراه gymnasia (یا exercitation) دو قطب پرورش و تمرین خود در یونان بودند؛ اما gymnasia آموزش اندیشه صرفاً از طریق قرارگرفتن در موقعیت‌های عملی و واقعی بود (Foucault 1994: 103, 239-240).

۷. تأملات بنابر تصریح فوکو عملی جهت یادآوری و آماده‌ساختن است. اصطلاح prokheiron معادل ready to hand به‌معنای حاضر در دست است. این تعبیر نشان می‌دهد سوژه دکارتی با عطف‌نظر به پیشینه تأملات چیزهای غیر از امر فرادست (present at hand) است که هایدگر به سوژه دکارتی نسبت می‌دهد (Heidegger 2010: 35).

۸. *Olympica*؛ این متن در سال ۱۹۶۱ در نخستین زندگی‌نامه دکارت به قلم آدرین بالت آمده است (Keevak 1992: 373).

۹. این ندا اساساً ندایی منفی است، نه مثبت. ندای دایمون رابطه‌ای منفی و سلبی با واقعیت بالفعل دارد.

#### 10. Descartes' debt to Teresa of Ávila, or why we should work on women in the history of philosophy.

۱۱. محققان بسیاری مانند شریف و سامی نجم به شباهت و نیز اثرپذیری دکارت از ابوحامد محمد غزالی اشاره کرده‌اند. استفان من به اثرپذیری دکارت از غزالی و غزالی از جالینوس اشاره می‌کند، چراکه غزالی در اثر خود چندین بار به جالینوس اشاره کرده است. علاوه بر این، مستندی تاریخی درباب این اثرپذیری نیز وجود دارد. عثمان الکااک در کتاب‌خانه ملی پاریس و در میان مجموعه آثار دکارت ترجمه لاتینی از *المنقذ* پیدا می‌کند که دکارت بر آن نوشته بود که «این روش به روش ما افزوده خواهد شد» (Alwahaib 2017: 16-17).

۱۲. حضور روح فریب‌کار در روش شک برای به رسمیت شناختن نیروهای تهدیدآمیز سرچشمه فلسفه است. این روح فریب‌کار نور سیاه و نیروی بی‌عقل در اطراف کوگیتو، بیش از آن‌که در مقابل کوگیتو باشد، هم‌بود و شرط امکان وجود اوست. نور سیاه نزد عین‌القضات همدانی مقام ابلیس است. عین‌القضات از نور سیاه ابلیس به مثابه ملازم نور الهی محمد اعاده حیثیت کرد («...سفیدی هرگز بی سیاهی نشایستی؛ آسمان بی زمین لایق نبودی؛ جوهر بی عرض متصور نشدی؛ محمد بی ابلیس نشایستی؛ طاعت بی عصیان و کفر بی ایمان صورت نبستی؛ و هم‌چنین جمله اضداد. "و بضدها تبین الاشياء" این بود...» (عین‌القضات ۱۳۸۶: ۱۸۷-۱۸۸).

۱۳. مکتبی آمریکایی و آلمانی با تأسی از دیتر هنریش (Dieter Henrich)، نظر به ضرورت پذیرش گستاخی و شر برای برقراری توازن دوباره سوژگی در فلسفه شلینگ بر «مرکززدایی» ذاتی سوژه تأکید می‌کند. این مکتب به عنوان قطب مقابل جریان پست‌مدرنیته کوشید نشان دهد و اساسی به سبب مخالفت با سوژه دکارتی از درک ماهیت متناقض سوژه که در بطن این سوژه قرار دارد ناتوان است، درحالی که «مرکززدایی» در روند تکوین سوژه در ایدئالیسم آلمانی نقشی مؤثر دارد (Žižek 1998: 247-248).

۱۴. در سنت اسلامی چنین تعبیری از خداوند پیش از آفرینش وجود دارد. برمبنای تفاسیری که از آیه «... وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷) صورت گرفته است، خداوند پیش از خلقت در عماء/ تاریکی بود. ابی رزین از پیامبر پرسید «پروردگاران پیش از آن‌که مخلوقات را بیافریند کجا بود؟» پیامبر گفت: «او در تاریکی (عماء) بود، زیرو و بالایش هواء بود، او عرش خویش را بر آب بیافرید» (مسند، احمد حنبل؛ سنن، ابن‌ماجه؛ المعجم الکبیر، الطبرانی) احمد بن منیع گفت: یزید بن هارون گفته است تاریکی یعنی «لیس معه شیء/ با او چیزی نبود» (ترمذی سنن). ابن‌اثیر

می‌گوید: «عماء در لغت به معنای ابر نازک است و گفته شده است ابر سنگین نیز تواند باشد و مه‌آلودگی هم گفته شده است. عماء ممکن است مقصور باشد: "عمی" یعنی "هر آن امری که خرده‌ها درکش نکند". ازهری تفسیری از عماء نمی‌دهد و می‌گوید ما درک نکنیم آن عماء چگونه بود، بدان ایمان می‌آوریم و از صفتش چند و چون نکنیم» (تحفه الأحوذی، محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحیم المبارکفوری).

۱۵. حدیث مشهور سنت اسلامی «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» بر تنهایی، پنهان بودن، و ناشناختگی خداوند از سوی خویش دلالت دارد. این وجود پیشاخلفت را وجود حقانی در مرتبه احدیت دانستند و آن را لا اسم و لا رسم، غیب الغیوب، غیب مکنون، سرّ مصون، و کنز مخفی گویند. ابن عربی در فصل اول از فصوص الحکم درباب سبب ظهور حق می‌نویسد: «خود را به خود دیدن مانند خود را در چیز دیگری چون آینه دیدن نیست؛ زیرا او خودش را در صورتی که محل دیده‌شونده در آن می‌بخشد ظاهر می‌سازد. آن‌چنان‌که بدون وجود این محل و تجلی‌اش در او امکان این‌که ظاهر شود نبود». سپس در همان فصل انسان را «عین/چشم» حق می‌داند که به واسطه او به خود بینا شده است «و هو للحق بمنزله انسان العین من العین.../ او برای حق به منزله مردمک چشم برای چشم است که نظر به واسطه آن ممکن است و از آن به بصر تعبیر می‌شود؛ از این روی، انسان نامیده شده است. پس حق بدو به خلقش می‌نگرد و مورد رحمتشان قرار می‌دهد». درحقیقت، این خلقت و انسان (عین) است که حق را از ساحت احدیت و عماء (تاریکی و نابینایی) به بینایی و شناخت خود می‌رساند (ابن عربی ۱۳۸۵: ۶-۸).

## کتاب‌نامه

- آگامبن، جورجو (۱۳۹۱)، *زبان و مرگ: درباب جایگاه منفیت*، ترجمه پویا ایمانی، تهران: مرکز.
- آگامبن، جورجو (۱۳۹۲)، *کودکی و تاریخ*، ترجمه پویا ایمانی، تهران: مرکز.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۸۵)، *فصوص الحکم*، شرح حسین خوارزمی، تهران: مولی.
- احمدی، بابک (۱۳۷۴)، *کتاب تردید*، تهران: مرکز.
- افضلی، علی (۱۳۸۳)، «در فلسفه دکارت واژه objective به معنای "ذهنی" است، نه "عینی"»، نشریه دانشکده ادبیات، س ۴۷، ش پیاپی ۱۹۱.
- بقلی، روزبهان (۱۳۹۵)، *شرح شطحیات*، ترجمه محمدعلی امیرمعزی، تهران: طهوری.
- پل رش، رابرت (۱۳۹۴)، «مدرنیسم، پست‌مدرنیسم، و نظریه اجتماعی: مقایسه آلتوسر و فوکو»، ترجمه آرش حیدری، در: *نظریه و واقعیت*، گردآوری و ترجمه آرش حیدری و هم‌کاران، تهران: تیسلا.
- حلاج، حسین بن منصور (۱۳۷۸)، *مجموعه آثار*، به‌کوشش قاسم میرآخوری، تهران: یادآوران.
- دریدا، ژاک (۱۳۹۵)، «کوگیتو و تاریخ جنون»، در: *نوشتار و تفاوت*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.

- دکارت، رنه (۱۳۸۴)، *اعتراضات و پاسخ‌ها*، ترجمه و توضیح علی‌افضلی، تهران: علمی و فرهنگی.
- زهاوی، دان (۱۳۹۲)، *پدیدارشناسی هوسرل*، ترجمه مهدی صاحبکار و ایمان واقفی، تهران: روزبهان.
- ژیژک، اسلاوی (۱۳۸۴)، «سوژه حساس هگلی»، در: *اسلاوی ژژیژک: گزیده‌مقالات: نظریه، سیاست، دین*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: گام نو.
- غزالی، محمد (۱۴۰۹ ق)، *المنقذ من الضلال*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- کیرکگور، سورن آبو (۱۳۹۵)، *مفهوم آبیرونی: با ارجاع مدام به سقراط*، تهران: مرکز.
- گیلسپی، مایکل آلن (۱۳۹۸)، *ریشه‌های الهیاتی مدرنیته*، ترجمه زانبار ابراهیمی، تهران: پگاه روزگار نو.
- مایرز، تونی (۱۳۸۵)، *اسلاوی ژژیژک*، ترجمه احسان نوروزی، تهران: مرکز.
- هال، دونالد یوجین (۱۳۹۵)، *سوژیکتیویته در ادبیات و فلسفه*، ترجمه بختیار سجادی و دیاکو ابراهیمی، تهران: دنیای اقتصاد.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۵)، *مسائل اساسی پدیدارشناسی*، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، تهران: مینوی خرد.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۹)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- هوسرل، ادموند (۱۳۸۱)، *تأملات دکارتی: مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
- هوسرل، ادموند (۱۳۹۲)، *ایده پدیدارشناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: علمی و فرهنگی.

- Alwahaib, Mohammadal (2017), "Ghazali and Descartes from Doubt to Certainty: a Phenomenological Approach", *Discusiones Filosófi Cas*. Año 18, N° 31.
- Descartes, Rene (1984), *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1-2, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch, New York: Cambridge University Press.
- Foucault, Micheal (1994), *Ethics: Subjectivity and Truth*, trans. Robert Huraley et al., Paul Rabinow (ed.), New York: The New York Press.
- Foucault, Micheal (2005), *The Hermeneutics of the Subject*, trans. Graham Burchell, New York: Palgrave Macmillan.
- Heidegger, Martin (1996), *Gesamtausgabe 6.1: Nietzsche I (1936- 1939)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1998), *Die Geschichte des Seyns*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (2010), *Being and Truth*, trans. Gregory Fried and Richard Polt, Bloomington: Indiana University Press.
- Held, Klaus (2000), *The Controversy Concerning Truth: Towards a Prehistory of Phenomenology, Husserl Studies*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Keevak, Michael (1992), "Descartes' Dreams and Their Address for Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, vol. 53, no. 3.
- Kennington, Richard (1961), Descartes' "Olympica", *Socail Research*, vol. 28, no. 2 (summer).



- Lacan, Jacques (1981), *The Seminar of Jacques Lacan Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, trans. Alan Sheridan, New York: Norton.
- Lacan, Jacques (1995), *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, trans. Colette Soler, Richard Feldstein, Bruce Fink, and Maire Jaanus (eds.), New York: State University of New York Press.
- Marion, Jean Luc (2012), *In the Self's Place: The Approach of Saint Augustine*, trans. Jeffrey L. Kosky, Stanford, California: Stanford University Press.
- Matthews, Gareth B. (1992), *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Mercer, Christia (2017), "Descartes' Debt to Teresa of Ávila, or Why We Should Work on Women in the History of Philosophy", *Philosophical Studies*, DOI: 10.1007/s11098-016-0737-9.
- Moad, O. E. (2009). "Comparing Phases of Skepticism in Al-Ghazali and Descartes: Some First Meditations on Deliverance from Error", *Philosophy East and West*, vol. 59, no. 1.
- Zima, Peter V. (2015), *Subjectivity & Identity: Between Modernity & Postmodernity*, Bloomsbury Academic.
- Žižek, Slavoj (1998), "The Cartesian Subject versus the Cartesian Theater", in: *Cogito and the Unconscious*, Durham and Undon, Duke University Press.
- Žižek, Slavoj (2000), *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, London and New York: Verso.