

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال سیزدهم، تابستان ۱۴۰۰، شماره مسلسل ۴۸

بررسی کوگیتوی لکانی و ارزیابی آن از منظر انگاره ادراک حضوری در حکمت متعالیه

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۱۶

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۸/۲۸

محسن قمی *

رضا احمدی **

انگاره سوژه رشته پیوند بسیاری از مباحث فلسفی است که با تفکر دکارت آغاز و سپس به واسطه کانت، هگل و لکان پی گرفته می‌شود. لکان با خوانش زبان‌شناختی از روانکاوی فروید و مفهوم ناخودآگاه سوژه را به عنوان یک برساخت زبانی تعریف می‌کند. هستی عینی سوژه که به واسطه دال‌ها خط خورده است، خودش را از طریق زبان بازنمایی می‌کند؛ اما این خط‌خوردگی به واسطه زبان، موجود انسانی را میان خودآگاه و ناخودآگاه منقسم می‌کند. ناخودآگاه بخشی از واقعیت سوژه است که سوژه در آنجا حضور ندارد؛ لذا از منظر لکان بر خلاف دکارت، نمی‌توان از اندیشه، هستی سوژه را استنتاج کرد، بلکه اندیشه حقیقی سوژه در ناخودآگاه است و سوژه در آنجا غایب است. این نوشتار با یک روش توصیفی و تحلیلی نشان می‌دهد چگونه ملاصدرا با طرح اصولی مانند اصالت وجود، علم حضوری و تشخیص وجود، مسیر متفاوتی را

* دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ره) (ghomi@iranculture.org).

** دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ره) (rezaahmadi_520@yahoo.com).

برای تبیین فاعلیت و آگاهی سوژه ترسیم می‌کند. وجود در همه مراتب هستی بر ماهیت و آنچه به واسطه زبان برساخته می‌شود، تقدم دارد و علم حضوری نشانه انطباق کامل سوژه با هویت هستی‌شناختی خود است. سوژه می‌تواند فراسوی تمام تعینات ماهوی، عنصر درون‌ماندگاری را در خود تشخیص دهد که بر اساس آن با گذر از خودیگانگی به این‌همانی دست یابد.

واژگان کلیدی: سوژه، امر نمادین، ادراک حضوری، اصالت وجود،

این‌همانی، لکان، ملاصدرا.

مقدمه

در فلسفه مدرن، رویکرد دکارت برای خلق یک نظام فلسفی برآمده از شک دستوری سبب شد سوژه شناسا و خودبنیاد به عنوان یک اصطلاح فلسفی نوظهور در تاریخ فلسفه جدید، کانون چالش‌های نظری پر دامنه‌ای باشد. پس از دکارت فیلسوفانی نظیر کانت، هگل، نیچه، هوسرل و هایدگر بحث‌های متنوعی در خصوص این مفهوم مطرح کرده‌اند. یکی از نگرش‌های نظری در مورد سوژه آگاه، مباحث روانکاوانه فروید است. او با طرح ناخودآگاه چرخش عظیمی در نگرش متداول به انسان ایجاد نمود. پس از فروید، ژاک لکان^۱ (۱۹۰۱-۱۹۸۱) با ایجاد پیوند میان روانکاوی و زبان‌شناسی فردینان دسوسور خوانشی بسیار رادیکال‌تر از نظریات فروید ارائه داد. لکان ضمن اظهار اینکه علم مدرن باید به این نظرگاه دکارتی وفادار باشد، تلاش کرد مجدداً کوگیتوی دکارتی را در ارتباط با ناخودآگاه فرویدی تبیین کند و مورد بررسی روان‌کاوانه قرار دهد. آنچه در این

1 . Jacques lacan.

نوشتار می‌آید، از یک سو بررسی جنبه معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی این موضوع و سپس بیان استدلال‌هایی است که لکان در این خصوص ارائه می‌کند؛ از سوی دیگر ادعای مذکور در ارتباط با سنت فلسفه اسلامی بنا بر آرای ملاصدرا مورد سنجش نظری قرار می‌گیرد. نتیجه چنین ارزیابی سبب می‌شود سنت فلسفه اسلامی را به میانجی پرسش‌های نو بازخوانی کنیم و بن‌مایه‌های اصلی برای بازاندیشی در تفکر معاصر را به دست آوریم.

۱. سه‌گانه لکانی و سوژه

لکان فاعلیت و رشد روانی و ذهنی انسان را در نسبت با سه انگاره اساسی صورت‌بندی و بررسی می‌کند. این سه‌گانه عبارت است از: ۱- امر خیالی؛^۱ ۲- امر نمادین؛^۲ ۳- امر واقعی.^۳ توضیح سه‌گانه مورد نظر به صورت خلاصه به شرح ذیل است:

الف) امر خیالی

لکان برای اولین بار دیدگاه خود در زمینه دست‌یابی انسان به «من» خودآگاه را در مقاله معروفش تحت عنوان «مرحله آینه‌ای»^۴ صورت‌بندی نمود. «لکان اهمیت تأکید بر مرحله آینه‌ای را این نکته می‌داند که بر اساس آن، روان‌کاوی قادر است نحوه درک و صورت‌بندی مفهوم "من" یا "I" را توضیح دهد» (Payne, 1993: 27). لکان میان ایگو و سوژه تمایز قایل است و ایگو^۵ را معادل سوژه نمی‌داند؛ چراکه سوژه صرفاً بازنمایی مادی نیست، بلکه فراتر از آن است.

-
- 1 . The imagemry.
 - 2 . The symbolic.
 - 3 . The real.
 - 4 . The Mirror Stage.
 - 5 . Ego.

به تعبیر لکان «ایگو تأثیر تصویر است و ماهیتی خیالی دارد» (Lacan, 2006: 27). «لکان روان‌شناسی ایگو را خیانت ضمنی اما رادیکال برای واژگونی نظری فروید تلقی می‌کرد. به باور او، فرضیه اصلی نظریه فروید سرشت ناخودآگاه سوژه و متعاقباً جابجایی ایگو از عملکرد اصلی در فعالیت روانی است که هم به واسطه فلسفه دکارت و روان‌شناسی کلاسیک، به آن (ایگو) نسبت داده شده بود. دیدگاه فروید مبنی بر اینکه ایگو جوهر مادی نیست با این اظهار لکان تکمیل می‌شود که به هیچ وجه ایگو با یک موقعیت روانی ترکیب‌ساز عالی که فروید آن را نظام آگاهی می‌نامید، متناظر نیست» (Roudinesco, 1977: 211). به عبارت دیگر به اعتقاد فروید و لکان عاملیت روانی ایگو باید تابع یک سطح عمیق‌تر از سوپزکتیویته باشد. این همان چیزی است که روان‌کاوی تلاش دارد به صورت تجربی آن را نشان دهد؛ یک سوژه ناخودآگاه وجود دارد که با ایگو و بُعد مربوط به خودآگاهی ایگو همسان نیست.

موضوع مقاله «مرحله آینه‌ای» شکل‌گیری ایگو از طریق انطباق خویش با تصویری از «خود»^۱ است. بنا بر مدل دوم فروید درباره ذهن که به «مدل موضع-نگارانه» شهرت دارد، ایگو به عنوان بخش سازمان‌یافته روان غیر از اجزای سازمان‌نیافته ناخودآگاه که فروید آن را اید (Id) نامید، قرار دارد. لکان در این مقاله با تأثیرپذیرفتن از نظریه گشتالت^۲ توضیح می‌دهد که نوزاد تازه‌متولد ابتدا هیچ درک منسجمی از خود ندارد و خود را به عنوان کل واحد و یکپارچه درک

1 . Self.

۲. گشتالت نظریه‌ای در خصوص ادراک و پویایی روانی است که بر اساس آن، آگاهی در انسان تابع الگوهای انتزاعی است و این الگوها در نفس پدیده‌های عینی به خودی خود وجود ندارد.

نمی‌کند، بلکه در این مرحله هیچ تصویری از «خود» یا ایگو ندارد. حتی این تصویر منسجم از خود یک منشأ درونی ندارد، بلکه تصویری است که به‌مرور بیرون از نوزاد، بر ساخته و به او نسبت داده می‌شود. «نوزاد این مرحله را بین شش تا هیجده‌ماهگی طی می‌کند و آن چیزی که سبب می‌شود کودک این انسجام اولیه را به دست بیاورد و خودش را به عنوان یک کل از همه جهان تمایز ببخشد، انعکاس تصویر او در آینه است» (Lionel, 2009: 33). بنابراین درک «خود» وابسته به تصویر آینه است، هرچند همه شرایط انعکاسی از قبیل توجه مادر می‌تواند این نقش را ایفا کند و لزومی ندارد شیء فیزیکی مانند آینه وجود داشته باشد.

بنابراین کودک در طول مرحله آینه‌ای برای اولین بار با دیدن تصویرش در آینه متوجه می‌شود که بدنش یک کل واحد است. دیدن تصویر احساس یکپارچگی و انسجام را در نوزاد ایجاد می‌کند. بنابراین تصویر آینه‌ای تسلط نوزاد بر بدنش را ممکن می‌سازد و احساس تکه‌تکه‌بودن و تفرق را از ذهن او رفع و سپس یک تصویر هم‌قرینه و منسجم جایگزین آن می‌سازد. «نکته مهم این است که نوزاد خود را با این تصویر آینه‌ای یکی می‌انگارد... این یکی‌انگاری یا همانندسازی، حیاتی است؛ زیرا بدون آن و بدون تدارک سروری که از این رهگذر مستقر می‌شود- نوزاد هرگز نمی‌تواند به مرحله ادراک خودش به عنوان موجودی کامل و دارای هویت شخصی برسد؛ اما تصویر در عین حال بیگانه-کننده است؛ زیرا با «خود» حقیقی خلط می‌شود. در واقع تصویر سرانجام جای «خود» را می‌گیرد. بنابراین احساس هویت فردی و انسجام به قیمت مداخله و میانجی‌گری «دیگری» در شکل‌گیری «خود» منتهی می‌شود» (هومر، ۱۳۹۲: ۴۴).

به باور لکان «ما باید مرحله آینه‌ای را به عنوان یک نحوه هویت‌یابی درک کنیم... این دگرگونی زمانی که سوژه یک تصویر را مفروض بگیرد، رخ می‌دهد. کشف «خود» از جانب کودک یک عمل عقلانی است: چون متضمن انتقال از یک تصویر به ایده "من" یا "خود" است» (Lionel, 2009: 33). از این رو هویت انسانی مبتنی بر یک عمل عقلانیِ اولیه است و این عمل تکراری از کوگیتوی دکارتی نیست. لکان در مقاله مرحله آینه‌ای، مخالف کامل هر فلسفه‌ای بود که از کوگیتو اشتقاق یافته است (Lacan, 2006: 93). در نظریه لکان ایگو که معادل «من» خودآگاه در فلسفه است با سوژه ناخودآگاه یکسان نیست. در آثار لکان عموماً وقتی اصطلاح سوژه به کار می‌رود، مقصود سوژه ناخودآگاه است. البته این مسئله که نباید ایگو را با سوژه خلط کرد، بدین معنا نیست که آنها بی‌ارتباط با یکدیگرند؛ بلکه در نظر لکان «هرچند ایگو چیزی نیست جز عملکرد خیالی سوژه، این سوژه قابل تقلیل به آن نیست» (Chiesa, 2007: 13).

در نسبت با مضامین کلاسیک فلسفه می‌توانیم در مرحله خیالی و آینه‌ای این موضوع را برجسته کنیم که رویکرد لکان به «ایگو» و «من» خیالی به هیچ وجه یک نگرش ذات‌گرایانه نیست. «انسان‌شناسی فلسفی او در این دوره به هیچ وجه در نسبت با مفهوم ماهیت و وجود تعریف نمی‌شود» (موللی، ۱۳۹۳: ۳۲۰)، بلکه ایگوی خیالی در نگاه او کاملاً یک هویت پدیدارشناختی است. ایگو چیزی نیست جز انباشت و رسوب تصاویر که به تدریج برای انسان یک کانون و نقطه ارجاعی را در بیرون از هویت هست‌شناختی‌اش پدید می‌آورد. بنابراین اگر این پرسش را مطرح کنیم که در سطح امر خیالی «ایگو» و «من» شخصی به چه چیزی ارجاع دارد، مسلماً بنا بر دیدگاه لکان این مرجع، بدن انسان بما هو بدن یا

یک حقیقت جوهری در روان او نیست. این هویت شخصی که حتی بیانگر جهت حقیقی سوژه بودگی انسان نیست، به امر از خودبیگانه و پدیدار شناختی مربوط است که کاملاً دگرآیین است. گویا «ایگو» هویت خود را در جایی بیرون از خود می‌یابد و انسان از همان آغاز وجود ذهنی خویش را مدیون یک شبکه پیچیده‌ای از روابط بیرونی و بین‌الذهانی است. «حتی این ایگو "من" اندیشنده دکارتی نیست، زیرا «من» اندیشنده با حذف همه مناسبات بیرونی و عینی یک ویژگی قائم به ذات دارد که می‌اندیشد و ابژه خودش را در سطح آگاهی می‌سازد؛ در حالی که مهم‌ترین خصلت ایگو غیریت تام آن است و دیگر اینکه از نگاه لکان منطق ناخودآگاه بر منطق آگاهی تقدم دارد» (Sullivan, 1985: xvi). در اینجا بر خلاف آن نتیجه‌ای که دکارت از «من می‌اندیشم پس هستم» می‌گیرد مبنی بر اینکه «من» در مقام اثبات و روش فلسفی مقدم بر هر چیزی است. در مقابل، ایگو در مقام اثبات و در موجودیت خویش متأخر از غیر و دیگری است. به همین دلیل رهیافت لکان با آن تلقی رایجی که از «علم حضوری» در سنت فلسفه اسلامی وجود دارد یا آنچه به درون‌نگری در سنت فلسفه تحلیلی نسبت داده می‌شود، همسو نیست. در نگاه لکان، آگاهی ایگو از بدن، فردیت و موجودیت خویش یک آگاهی باواسطه است؛ زیرا ایگو پیش از ارتباط با آینه، هیچ «خودی» ندارد؛ این «خود» اساساً پس از ارتباط با دیگری خیالی بر ساخته می‌شود.

(ب) امر نمادین

اندیشه‌های لکان از سال ۱۹۵۴م. (سمینار دوم) که معطوف به شرح و بسط سوژه روان‌کاوی با محوریت دال است، دوره ساختارگرایی او شناخته می‌شود. در این دوره لکان تلاش دارد تکوین روانی انسان را بر اساس نقش زبان توضیح

دهد. روان و ذهن انسان با زبان یا همان امر نمادین کُدگذاری شده و انسان مستقیماً به جوهره و هستی خویش دسترسی ندارد. به تعبیری سوژه برای دسترسی به زبان و بازنمایی وجودش از طریق زبان ناچار است از بُعد هستی‌شناختی خود صرف نظر کند و زبان را به عنوان امر قراردادی و تاریخی جایگزین جوهر خویش سازد. البته لکان بُعد هستی‌شناختی انسان را انکار نمی‌کند؛ اما از نظر او این جنبه از وجود انسان در ساحت روانی و ذهنی انسان نقشی ندارد. در بُعد روانی و آگاهی انسان تنها دال‌ها و نشانه‌های زبان‌شناختی است که کارکرد دارند. زبان و کارکرد نمادین آن یک امر بین‌الذهانی است که سرنوشت سوژه را تابع قانون، اخلاقیات و فرهنگ اجتماعی می‌سازد و سوژه تنها از طریق زبان قادر است خودش را محقق سازد. زبان در قالب عنصر بیگانه که لکان از آن به «دیگری بزرگ»^۱ تعبیر می‌کند، مجال اندکی برای خودآیینی سوژه فراهم می‌کند و فاعل آگاهی ناچار است از قواعد آن پیروی کند. به همین دلیل لکان در اظهار نظری می‌گوید: «زبان هدیه خطرناکی است. خودش را در اختیار ما قرار می‌دهد تا رایگان به کار گیریم؛ اما به محض اینکه آن را بپذیریم، ما را اشغال می‌کند» (Lacan, 1997: 62). سوژه زبان در آثار لکان تعابیر متفاوتی از قبیل، سوژه‌ی نمادین،^۲ سوژه دال،^۳ سوژه زبان^۴ و سوژه ناخودآگاه^۵ دارد. این تعابیر هرچند به لحاظ مصداقی به امر واحدی ارجاع دارند؛ اما از حیث مفهومی جنبه خاصی از سوژه را در روان‌کاوی توضیح می‌دهند. لکان با چنین تعابیری قصد

-
- 1 . Big other.
 - 2 . The Subject of symbolic.
 - 3 . The Subject of signifier.
 - 4 . The Subject of language.
 - 5 . The Subject of Unconscious.

دارد این فرضیه اصلی را که سوژه یک برساخت زبانی است، توجیه کند. استدلال لکان در ارتباط با اینکه سوژه یک برساخت زبانی است بر دو فرضیه اساسی یعنی زبان‌شناسی سوسور و ایده ناخودآگاه در روان‌کاوی فروید استوار است. در آرای سوسور معنا امری سلبی است و در هر نظام زبانی واژه با ارجاع به واژه‌ی دیگر دارای معناست؛ از این رو واژه‌ها به‌تنهایی بر هیچ چیزی دلالت ندارند. بنابراین کاربرد زبان به عنوان یک نظام دلالت‌گر بر تمام واژگان و ساختار کلی زبان تکیه دارد؛ از سوی دیگر لکان نشان می‌دهد ناخودآگاه پیکربندی منحصر به فردی از مجموعه نشانه‌ها و دال‌هاست که باید در روان‌کاوی این پیکربندی تبیین شود. از این رو لکان می‌گوید: «ناخودآگاه ساختاری شبیه زبان دارد» (Lacan, 2008: 281). عبارت فوق‌بدين معناست که ناخودآگاه صرفاً انباشتی از احساسات و امیال سرکوب شده نیست، بلکه ناخودآگاه مانند زبان بر معنایی دلالت دارد که باید تفسیر و روشن گردد. نتیجه این دو فرضیه اساسی این است که سرشت اساسی سوژه در ناخودآگاه نهفته است که به شیوه منحصر به فردی به واسطه زبان و مجموع نشانه‌ها رمزنگاری شده است. در این بینش زبان یک ابزارِ صرف برای بیان مقاصد سوژه نیست، بلکه زبان قوام بخش فردیت، اندیشه و رشد روانی انسان است. همبستگی سوژه با نظام نمادین و زبان، سوژه را مرکز زدوده و آن را از هر هویت اصیل و ذات‌گرایانه تهی می‌کند.

ج) امر واقعی

امر واقعی به طور کلی آن چیزی است که قابل نمادین شدن نیست و فراسوی زبان قرار می‌گیرد. در نظر لکان امر واقع صورت‌بندی این فرضیه است که امر نمادین قادر نیست تمام ابعاد وجودی انسان را فراگیرد و نسبت‌های بیرونی‌اش را درون زبان ادغام سازد؛ اما باید توجه داشت که امر واقعی یک

«چیز نیست»؛ ابژه‌ای مادی در جهان یا جسم انسان یا حتی «واقعیت» نیست. واقعیت نزد لکان شامل نمادها و فرایند دلالت است. بنابراین امر واقعی^۱ با واقعیت^۲ متفاوت است؛ آنچه واقعیت می‌نامیم، مربوط به امر نمادین یا «واقعیت اجتماعی» است. به تعبیر ژریژک «امر واقعی را باید چیزی دانست که به واسطه امر نمادین و سوژه نمادین جذب و هضم نمی‌شود» (ژریژک، ۱۳۹۲: ۶۹).

به نحو کلی امر واقعی را می‌توان در ارتباط با سه مفهوم توضیح داد: (۱) در سطح بیولوژیک امر واقعی همان بدن است. همان طور که بروس فینک می‌نویسد: «امر واقعی، بدن نوزاد پیش از تسلط ساحت نمادین و زبان بر آن است... بدن در جریان اجتماعی شدن به تدریج با دال‌ها نوشته و بازنوشته می‌شود. لذت به مواضع خاص بدن محدود می‌شود؛ در حالی که «واژه» مواضع دیگر را بی‌اثر می‌کند و به تبعیت از هنجارهای رفتاری و اجتماعی سوق می‌دهد... امر نمادین با حذف امر واقعی، «واقعیت» را خلق می‌کند؛ واقعیتی که با زبان نام‌گذاری می‌شود و در نتیجه امکان تفکر و صحبت درباره آن فراهم می‌آید» (فینک، ۱۳۹۷: ۷۲).

بنابراین بدن به عنوان امر واقعی تحت الشعاع فراینده نمادین شدن قرار می‌گیرد و با الصاق به یک دال خصیصه واقعی بودن آن از دست می‌رود. این به سبب آن است که لکان می‌گوید: «حرف می‌گُشد، اما این را از خودِ حرف می‌یابیم» (Lacan, 2006: 848). «حرف می‌گُشد» بدین معناست که دال، امر واقعی را در سطح نشانه‌ها بازنمایی می‌کند و بُعد واقعی و هستی‌شناختی را نادیده می‌گیرد.

1 . The Real.

2 . Reality.

۲) یکی از جنبه‌های امر واقعی که در روان‌کاوی با آن سروکار داریم تروما (آسیب) است. «اگر امر واقعی را به منزله آنچه هنوز نمادین نشده، تصور کنیم، زبان بی‌تردید هرگز امر واقعی را کاملاً دگرگون نمی‌کند و تمام ساحت واقعی را به درون ساحت نمادین تخلیه نمی‌کند، همواره ته‌مانده‌ای باقی می‌ماند... تجربه روان ضربه نشان می‌دهد که امر واقعی هرگز به طور کامل جذب امر نمادین و واقعیت اجتماعی نمی‌شود؛ به عبارت دیگر همواره مازادی وجود دارد که نمی‌توان با زبان بیانش کرد. این مازاد که لاکان با «X» نشان می‌دهد، همان امر واقعی است» (هومر، ۱۳۹۳: ۱۱۷).

۳) لکان در سمینار هفتم امر واقعی را در ارتباط با مفهوم (das Ding) یا «چیز»^۱ فرویدی تعریف می‌کند (Lacan, 2007: 89). «چیز» امر ناگفتنی است که میل انسانی را بر می‌انگیزد؛ البته نه به عنوان یک مطلوب دسترس‌پذیر، بلکه به مثابه امر ناممکن و دست‌نیافتنی که میل سوژه را پیکربندی می‌کند.

لاکان با طرح سه‌گانه فوق نحوه شکل‌گیری روان و ذهن انسان را بر حسب ارتباط بیرونی توضیح می‌دهد. کودک هنگام تولد قادر نیست به میانجی ارتباط درونی و ادراک مستقیم از ذات، خودش را به عنوان موجود مستقل بازشناسی کند. امر خیالی یا تصویری به او کمک می‌کند تا به یک ادراک اولیه از «خود» دست یابد. در قلمرو نمادین، سوژه زبان را به عنوان امر استعاره‌ای جایگزین واقعیت بیرونی و وجود شخصی‌اش می‌سازد. از این پس، زبان تنها امکانی است که سوژه برای اندیشیدن در اختیار دارد؛ اما زبان نمی‌تواند همه ابعاد و تجربیات سوژه را نمادین سازد؛ بنابراین پس‌مانده‌ای وجود دارد که با زبان نمی‌توان بدان

1 . Thing.

اشاره کرد. لکان از امری که فراسوی زبان قرار می‌گیرد، به امر واقعی تعبیر می‌کند. لکان بدن، هویت هستی‌شناختی و جوهری سوژه را در قلمرو امر واقعی جای می‌دهد؛ لذا در نظر او آنچه وجود نفس مجرد نامیده می‌شود، در حیات روانی، ذهنی و اندیشه‌ای انسان نقشی ندارد.

۲. کوگیتوی دکارتی

کوگیتو^۱ معرف اندیشه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) است که اغلب از او به عنوان پدر فلسفه مدرن یاد می‌شود. دکارت برای رسیدن به یقین به عنوان اولین محصول تفکر خود از شک آغاز کرد و با به‌کارگیری شک خاص خود سعی کرد واقعیت تردیدناپذیری را اثبات کند که بتواند حقایق دیگر را تعیین بخشد. او در تأمل دوم می‌گوید: «در جریان تردید، راجع به همه چیز شک می‌کنم غیر از خودم، "خود" من قابل تردید نیست، زیرا همان است که شک می‌کند و حتی فرض شیطان فریبنده نمی‌تواند خود را مشکوک جلوه دهد. زیرا اگر فریب خورده باشم باید وجود داشته باشم؛ پس من هستم» (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۳۷). دکارت بنا را بر شک در همه چیز گذاشت؛ ولی اطمینان یافت که خودش وجود دارد؛ زیرا می‌گوید اگر من درباره چیزی اطمینان یافته باشم یا صرفاً درباره چیزی اندیشیده باشم، بی‌گمان می‌بایست وجود داشته باشم. او می‌گوید: «در اینکه ما در حال شک کردن نمی‌توانیم بدون اینکه وجود داشته باشیم، در وجود خود شک کنیم و این نخستین شناخت یقینی است که می‌توانیم به دست آوریم. بدین سان بعد از شک در مورد همه چیز، در یک نکته هرگز نمی‌توان شک کرد و آن اینکه ما در حال شک کردن در حقیقت همه این امور، وجود داریم؛ «زیرا از تصدیق این حقیقت

1. Cogito ergo sum.

نمی‌توان خودداری کرد که اندیشه‌ای که در حال شک کردن است، به‌راستی وجود دارد؛ لذا به این نتیجه می‌توان رسید که «می‌اندیشم پس هستم»، بالضروره صادق است. این نخستین و متقن‌ترین اندیشه‌ای است که از راه شک منظم می‌توان به آن رسید» (همان: ۴۷). بنابراین «می‌اندیشم، پس هستم» دکارت نقطه ثابتی است که شک را از بین می‌برد و تفکر یقینی با آن آغاز می‌شود. درحقیقت دکارت با تأسیس اصل «کوگیتو» و تفسیر آن به عنوان بنیاد ترلزناپذیر هستی، یگانه «سوژه» حقیقی را من انسانی از آن جهت که فکر می‌کند، می‌داند؛ سوژه‌ای که همه موجودات قائم به او هستند؛ از این رو برای دکارت «سوژه» به معنای من^۱، نفس^۲ و ذهن^۳ است و با او فاعل شناسا تعیین می‌یابد. برای دکارت فاعل شناسا که به عنوان اولین وجود یقینی بر تمام اشیای دیگر تقدم دارد، چیزی است که تفکر آگاهانه دارد و از طریق این تفکر می‌تواند وجودش را استنباط و تصدیق کند. بدین ترتیب آنچه در تأملات دکارتی رخ داده، مبتنی بر دریافت وی از نفسی است که اندیشه محض است؛ یعنی دکارت در تأملات، اساس یقین را شهود امری می‌داند که اندیشه محض است. او نفس خود را تماماً به اندیشه تعریف می‌کند.

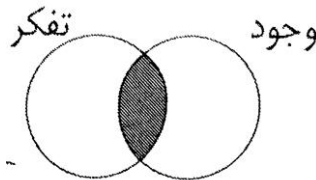
برای توضیح آنچه دکارت در اینجا انجام داده است، دو دایره به صورت زیر ترسیم می‌کنیم. او نقطه‌ای را تجسم می‌کند که در آن تفکر و وجود بر هم منطبق می‌شوند: اگر سوژه دکارتی به خود بگوید می‌اندیشم، وجود و تفکر به طور موقت هم‌پوشان می‌شوند. این واقعیت که او فکر می‌کند، بنیاد وجود او تعبیر

1 . Ego.

2 . Soul.

3 . Mind.

می‌شود؛ در نتیجه او تفکر را به سوژه سخنگوی «من» متصل می‌کند.



۳. کوگیتوی لکانی

لکان به دو دلیل صورت‌بندی دکارت از کوگیتو که بر حسب آن وجود را از تفکر آگاهانه استنتاج می‌کند و آن دو را هم‌ارز یکدیگر قرار می‌دهد، نمی‌پذیرد:

اولاً روان‌کاوی به ناخودآگاه باور دارد؛ اندیشه‌ای که در جریان است و سوژه دکارتی از آن بی‌خبر است. «من» در «من می‌اندیشم» در سطح خودآگاه به یک کارکرد زبانی ارجاع دارد نه به یک حقیقت جوهری که حقیقتاً دارای اندیشه است. به تعبیری این گزاره «من» می‌اندیشم را هر ربات و ماشینی می‌تواند به زبان جاری کند، بدون اینکه به یک جوهر اندیشنده و دارای تفکر دلالت داشته باشد. اما در سطحی که اندیشه ناخودآگاه وجود دارد، عبارت «من هستم» صادق نیست؛ چون در آنجا «من» حقیقتاً وجود ندارد و سوژه در سطح ناخودآگاه عدم وجودش را تصدیق می‌کند. در نتیجه «من در جایی که هستم، قادر به اندیشیدن نیستم (که همان سطح خودآگاه و ایگو است) و جایی که می‌اندیشم، وجود ندارم. بنابراین از نظر لکان نمی‌توان از اندیشه، وجود را نتیجه گرفت؛ لذا لکان در سمینار یازدهم می‌گوید: «توجه داشته باشید که در گذر از «فکر می‌کنم» به «وجود» نمی‌توان این واقعیت را نادیده گرفت که دکارت فقط با گفتن آن به ما، به طور ضمنی قادر است آن را فرموله کند- واقعیتی که دکارت آن را فراموش می‌کند» (Lacan, 1998: 36). به بیان دیگر عبارت «من می‌اندیشم پس ← هستم» را

باید در دو سطح تبیین کرد: در سطح سوژه بیان که ضمیر «من» در این عبارت است و در سطح سوژه‌ای که این سخن را به عنوان فاعل زنده بر زبان می‌آورد. از نظر لکان، کوگیتو (Cogito) یعنی همانی که می‌اندیشد، با سوژه اظهار برابری می‌کند و آن «مَن»ی که در «هستم» حضور دارد، سوژه بیان است؛ لذا ما در اینجا با دو «من» سرِ کار داریم:

$$\text{سوژه اظهار/من} \xrightarrow{\text{می‌اندیشم}} \text{پس سوژه بیان/ایگو I} \xleftarrow{\text{هستم}} \text{من}$$

بنابراین در صورت‌بندی نظری دکارت نوعی مغالطه وجود دارد: به تعبیر منطق‌دانان حد وسط تکرار نشده و آن «من» که در صغری مطرح می‌شود، همان «من»ی نیست که در کبرای قضیه تکرار می‌شود.

اینکه چرا «من» در اینجا تکرار نشده است، می‌توان در خصوص پارادوکس دروغ‌گو و آنچه لکان تمایز بین «سوژه اظهار»^۱ یا فعلِ گفتن و «سوژه بیان»^۲ می‌نامند، به نحو روشن‌تر توضیح داد؛ برای نمونه زمانی که کسی اظهار می‌کند: «[همه حرف‌های من دروغ است] در این مثال با دو سوژه سروکار داریم: سوژه زنده‌ای که کلام و سخن بر زبان او جاری می‌شود که همان سوژه اظهار است. سوژه دیگر همان ضمیر «من» یا «I» در کلام است که «سوژه بیان» یا سوژه گفتار محسوب می‌شود؛ لذا در این جمله «تمام حرف‌های من دروغ است» تناقضی نیست، زیرا سوژه اظهار و بیان یکی نیست» (Lacan, 1998: 139)؛ به عبارتی سوژه گفتار یا «من» کارکرد گرامری دارد که هیچ وقت با سوژه‌ای که عمل و کنش گفتن را انجام می‌دهد، یکسان و برابر نیست. همان طور که لکان در سمینار

1 . The subject of the enunciation.
2 . The subject of the statement.

یازدهم تصریح می‌کند، «سوژه میان دو سطح اظهار سخن و گفتار انقسام یافته و تنها عمل سخن‌گفتن توسط «من» است که توهم وحدت را موجب می‌شود» (*Ibid: 139*). اگر یک بار دیگر خطوط کلی مباحث لکان در این زمینه را پی بگیریم، باید اظهار کنیم سوژه اظهار برای لکان هم‌ارز با سوژه نمادین و سوژه ناخودآگاه است و سوژه گفتار و بیان متناظر با ایگو خیالی است. بنابراین از نظر لکان میان «من» در کلام و کسی که در مقام گوینده این کلام است تفاوت وجود دارد. با چنین تمایزی است که لکان می‌تواند پارادوکس دروغگو را حل کند. لکان «من» یا «I» در انگلیسی را همسان با ایگو در روان‌کاوی می‌داند و در این بخش ایگو را به رسوب تصاویر که سبب ساخته شدن من خیالی است، تعریف کرد. این تصاویر متعدد به محض درونی شدن، به اصطلاح در قالب تصویر فراگیر عظیمی تلفیق می‌شوند که کودک آن را «خود» تلقی می‌کند. بروس فینک تأکید می‌کند که «تنها سوژه‌ای که لکان به گزاره اختصاص می‌دهد، سوژه آگاهی سخن بیان شده است که اینجا با ضمیر شخصی «من» نشان داده می‌شود» (فینک، ۱۳۹۷: ۹۹). بنابراین وقتی مشخصاً از سوژه در روان‌کاوی لکان سخن می‌گوییم، این سوژه همان ایگو و «من» در کلام نیست. خلاصه آنکه «بنا بر دیدگاه لکان نمی‌توان از تفکر و اندیشه، هستی را نتیجه گرفت، بلکه کاملاً بر عکس، از تفکر می‌توان عدم (وجود سوژه) را استنباط کرد» (*Dolar, 1998: 17-18*)؛ زیرا تفکر ناخودآگاه به این دلیل نا-خودآگاه است که سوژه آن را به گردن نمی‌گیرد و آن را آگاهانه تصدیق نمی‌کند؛ از این رو «من» در فضای ناخودآگاه غایب است و اندیشه ناخودآگاه در نوعی نسبت با «من» نیست.

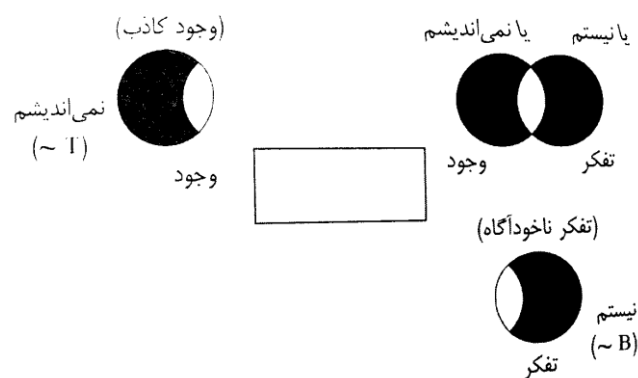
ثانیاً اینکه سوژه دکارتی می‌گوید «من»، این «من» با سطح ایگو متناظر است و

برساخته‌ای است که مرجع ایده‌های خویش است و از این رو در تصدیق می‌اندیشم، تردید به خود راه نمی‌دهد. دلیل بر ساخته و جعلی بودن آن این است که بدون ارجاع به زبان و نشانه‌ها وجود ندارد. لکان در این زمینه به مشاهدات تجربی در مورد بیماران روان‌پریش و اوتیسم ارجاع می‌دهد (*Lacan, 1997: 222*).
 225. بیماران روان‌پریش به دلیل عدم دسترسی به زبان فاقد نوعی سوژکتیویته هستند. در این نوع بیماران بازشناسی «خودم با نوعی اختلال همراه است و این نشان‌دهنده کارکرد زبان در شکل‌گیری هویت شخصی است. بنا بر تفسیر بروس فینک «سوژه دکارتی با آنچه لکان وجود کاذب نامیده مشخص می‌شود و این وجود کاذب هر گاه روان‌کاوی شونده بگوید "من شخصیت مستقل و آزاداندیش دارم" ظاهر می‌شود... "خود" ثابت در این گزاره‌ها مفروض است و وجود ناخودآگاه طرد می‌شود» (فینک، ۱۳۹۷: ۱۰۴).

اما سوژه روان‌کاوی چه نسبتی با کوگتیوی دکارتی - فاعلی که خصیصه آن تفکر دائمی و آگاهانه است - دارد؟ اهمیت پاسخ به این پرسش از یک سو به دلیل اینکه کوگتیوی دکارتی آغازگر تفکر مدرن محسوب می‌شود و از سوی دیگر بر حسب اینکه لکان سوژه روان‌کاوی را در تمایز با سوژه دکارتی تبیین می‌کند، قرار دارد. «هرچند لکان در مقاله آینه‌ای سوژه روان‌کاوی را مخالف تمام فلسفه‌های مشتق از من دکارتی می‌داند، اما با یک وارونگی از طرح دکارت، مجدداً سوژه دکارتی را در قلب روان‌کاوی قرار می‌دهد» (*Dolar, 1998: 12*)؛ از این رو «کولت سولر» در شرح خود از سمینار یازدهم می‌گوید: «از دید لکان سوژه روان‌کاوی همان سوژه دکارتی است» (*Soler, 1995: 40*).

نقطه تمایز اصلی لکان با دکارت در این امر قرار دارد که لکان از اندیشه و

تفکر، وجود جوهری سوژه را استنتاج نمی‌کند، بلکه سوژه‌ای که از تفکر -بماهو تفکر- می‌توان نتیجه گرفت سوژه خط‌خورده یا همان سوژه شکافته و تهی روان‌کاوی است. «من" می‌اندیشم با نوعی فقدان و نیستی متناظر است که لکان آن را با مجموعه تهی در نظریه مجموعه‌ها هم‌ارز می‌داند. خودِ دکارت برای اینکه به فرم محض اندیشه برسد، در هر چیزی حتی بدن خودش نیز تردید می‌کند، آنچه باقی می‌ماند یک فضای تهی و خلأ محض است که اندیشه در آن ممکن می‌شود، به همین دلیل لکان کوگیتو را با فقدان و نیستی برابر می‌داند» (Dolar, 1998: 17). سوژه زمانی که تلاش دارد تفکر کند، این تلاش او را وادار می‌سازد به زبان متوسل شود و با توسل به زبان، جوهر فردی ناپدید و محو می‌گردد؛ لذا لکان کوگیتوی دکارتی را با نوعی وارونگی به صورت زیر بازنویسی می‌کند: «جایی که می‌اندیشم، وجود ندارم و جایی که هستم، نمی‌اندیشم». بازنویسی کوگیتوی لکانی را با نمودار زیر، متفاوت از آنچه دکارت باور داشت، می‌توان نشان داد:^۱



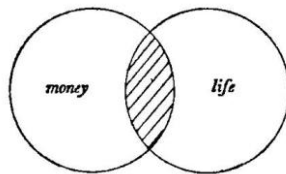
۱. اشکال دایره‌ای مربوط به ترسیم کوگیتوی لکانی و شرح آن برگرفته شده از کتاب بروس فینک

است (فینک، ۱۳۹۸: ۵۶).

موقعیت اول در طرح (گوشه سمت راست بالا) یکی از «تعاریف» لکان از سوژه‌اش را نشان می‌دهد: «یا نمی‌اندیشم یا نیستم»- قسمت دوم جمله را باید در معنای مطلق «وجود ندارم» تعبیر کرد. بدیل «این یا آن» به این معناست که شخص مجبور است خود را در یکی از دو سوی طرح مستقر کند. از قرار معلوم مسیر کمترین مقاومت، انکار ناخودآگاه (توجه نکردن به تفکرات پدید آمده در ناخودآگاه)، نوعی تسلیم شدن به وجود کاذب است (گوشه سمت چپ بالا). سوژه بین ایگو (بالا-چپ) و ناخودآگاه (پایین-راست)، بین آگاهی و ناخودآگاه تقسیم شده است. پس اولین تلاش ما در اینکه بگوییم سوژه لکانی چیست، به شرح زیر است: سوژه چیزی جز این شکاف نیست. اصطلاحات متنوع لکان، «سوژه شکافته»، «سوژه تقسیم شده» یا «سوژه خط خورده»- همه با نماد مشابه و کلاً منوط به این واقعیت است که دو بخش یا تجسم موجود سخنگو با هم هیچ وجه مشترکی ندارند: آنها اساساً از هم جدا هستند (ایگو با وجود کاذب مستلزم انکار تفکرات ناخودآگاه است، تفکر ناخودآگاه نیز واجد استقلال و خودآیینی خویش است).

لکان در سمینار یازدهم کوگیتوی دکارتی را بر اساس مفهوم انتخاب اجباری (Forced choice) بازخوانی می‌کند (Lacan, 1988: 220-224). او انتخاب اجباری را به میانجی مثال (یا پولت یا جانن) توضیح می‌دهد (ibid: 212). این مثال بدان معناست که کسی چاقو را زیر گلوی فردی می‌گذارد و با تهدید به او می‌گوید: «یا پولت را انتخاب کن یا جانن را». از نظر لکان هرچند ما در اینجا با دو گزینه سروکار داریم که ما را وادار به انتخاب میان آن دو می‌کند، در واقع انتخابی در کار نیست. اگر سوژه پول را انتخاب کند، نه پول را خواهد داشت و نه جانن را؛

بنابراین سوژه در یک انتخاب اجباری مجبور است صرفاً جانش را انتخاب کند.



به باور لکان سوژه میان وجود و اندیشه منقسم شده و باید میان این دو یکی را انتخاب کند. گویا سوژه در یک لحظه حساس و پیش از ورود به قلمرو نمادین، کسی چاقو را زیر گلولی او می‌گذارد و به او می‌گوید «یا وجود یا اندیشه»، به محض اینکه سوژه شروع می‌کند به فکر در خصوص انتخاب میان این دو، انتخاب انجام شده و او اندیشه و تفکر را انتخاب کرده است. سوژه برای تفکر کردن ناچار است زبان و دال‌ها را انتخاب کند و به محض به‌کاری‌گیری زبان و دال‌ها از وجود جوهری و عینی خود صرف نظر می‌کند.

۴. ملاصدرا و مسئله ادراک حضوری

ادراک در نگاه اندیشمندان مسلمان به ادراک حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. «به نظر می‌رسد ابن‌سینا اولین کسی است که تقسیم علم به حصولی و حضوری را مطرح کرد و مصادیقی برای علم حضوری نام برد» (معلمی، ۱۳۸۶: ۱۶۰). این تقسیم‌بندی با عبارت و توضیحات متفاوت در حکمای بعدی مورد توجه قرار گرفته است. ملاصدرا در کتاب تصور و تصدیق این دو نوع معرفت را این‌گونه تعریف می‌کند: «همان‌طور که وجود موجود است، بنفسه و ماهیت موجود است به وجود، علم نیز ذاتاً کاشف است و غیر آن، مکشوف است به علم، سپس گاهی علم به یک شیء واقعی همان وجود عینی آن است، مانند علم مجردات به ذات و علم نفس به ذات و صفات قائمه به ذات از قبیل افعال، احکام و حدیث نفس، و

گاهی وجود علمی غیر وجود عینی است، مثل علم ما به ذوات بیرون از وجودمان مانند زمین، آسمان و اسب و غیر ذالک که به این قسم از علم، علم حادث و حصولی انفعالی گفته می‌شود» (صدرالمآلهین، ۱۴۲۳: ۱۷۷/۳).

مطهری تقسیم علم به حضوری و حصولی را این‌چنین توضیح می‌دهد: «علم حضوری آن است که واقعیت معلوم عین واقعیت علم است و شیء ادراک‌کننده بدون وساطت تصویر ذهنی شخصیت واقعی معلوم را می‌یابد؛ مثل وقتی که اراده کاری می‌کنیم و تصمیم می‌گیریم، یا زمانی که لذت یا اندوهی به ما دست می‌دهد. واقعیت اراده، تصمیم و لذت بر ما آشکار است و ما آنها را بدون وساطت تصویر ذهنی درک می‌کنیم» (مطهری، ۱۳۷۵: ۴۷/۵).

چه چیزی در علم حضوری انسان به خود آشکار می‌شود؟ علم حضوری به چیزی تعلق می‌گیرد؟ علم حضوری اولاً به نفس عالم تعلق می‌گیرد و عالم اولاً خود را به واسطه علم حضوری درک می‌کند و سپس به آگاهی و حالات نفسانی از قبیل درد، گرسنگی، غم، شادی و همه آنچه می‌تواند از سنخ کیفیات نفسانی قلمداد شود، تعلق می‌گیرد. به تعبیر ابن‌سینا «آگاهی نفس انسانی از ذاتش برای او اولی است، در نتیجه بدون اکتساب حاصل می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۹). ملاصدرا نیز می‌نویسد: «معرفت هر چیزی بعد از معرفت ذات عالم است...» (صدرالمآلهین، ۱۴۲۴: ۲۰۳/۳). بنابراین از منظر حکمای اسلامی تعین «من» و خودآگاهی به واسطه ادراک حضوری حاصل می‌شود و این خودآگاهی حتی بر تردید و شکی که ممکن است در نفس حاصل شود نیز تقدم دارد. اینکه انسان خود را از طریق علم حضوری درک می‌کند، یکی از مهم‌ترین وجوه افتراق میان ملاصدرا و ژاک لکان است.

نزد حکمای اسلامی علم حضوری ویژگی‌های مهمی دارد که آن را از علم حصولی متمایز می‌سازد: الف) ملاصدرا علم را از جنس وجود می‌داند و آن را تحت هیچ یک از مقولات ماهوی نمی‌گنجاند (همان: ۲۹۷). لذا در علم حضوری، معلوم نزد عالم حاضر است و با معلوم اتحاد وجودی دارد. به همین دلیل طباطبایی علم را به حضور معلوم نزد عالم تفسیر می‌کند: «اگر معلوم به ماهیتش نزد عالم باشد، آن را حصولی و اگر به وجودش نزد عالم حضور یابد، آن را علم حضوری می‌نامند» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴/ ۹۲۰). حضور در اینجا به معنای اتحاد وجودی است؛ اتحادی که سبب می‌شود معلوم برای عالم حاضر باشد. ب) دومین ویژگی علم حضوری این است که علم حضوری دارای مراتب تشکیکی است و می‌تواند شدت و ضعف داشته باشد. «همه علم‌های حضوری از نظر شدت و ضعف یکسان نیستند، بلکه گاهی علم حضوری از قوت و شدت کافی برخوردار است و به صورت آگاهانه تحقق می‌یابد؛ ولی گاهی هم به صورت ضعیف و کمرنگی حاصل می‌شود و به صورت نیمه آگاهانه و حتی ناآگاهانه در می‌آید» (مصباح، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۵۷). در علم حضوری چون جدایی بین علم و معلوم وجود ندارد و واسطه تصویری مانند علم حصولی در کار نیست، وجود و ادراک همسان و دارای این‌همانی هستند.

۵. ملاحظات انتقادی

ملاصدرا چهار مفروض اساسی در خصوص ادراک حضوری دارد: اصالت وجود در نفس انسانی؛ تجرد نفس در انسان؛ علم حضوری به نفس و اینکه نفس در وحدت خودش همه قوای و نیروهای نفسانی است. این اصول و مفروضات اساسی سبب می‌شود ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه مسیر متفاوتی از آنچه

فیلسوفان ایدئالیست غربی و ژاک لکان طی کرده‌اند، برگزینند. با فرض چنین اصولی، صدرالمتألهین و پیروان او ناچار نیستند موجودیت سوژه و فاعل نفسانی را در نوعی غیریت جستجو کنند؛ فاعل نفسانی در نسبت با خودش دارای فاعلیت تام و تمامی است. هرچند زیست بیرونی و ارتباط با دیگران مقوم حیات طبیعی اوست، این وابستگی و نیاز موجب از خودبیگانگی و فقدان ذاتی خویش نسبت به اغیار نیست. سوژه دارای سرشت و هویت لافسه‌ای است که نمی‌توان آن را به رویه‌های عینی و بیرونی فروکاست؛ به همین دلیل او را باید در موجودیت خویش تفسیر و توضیح داد؛ بنابراین مواضع انتقادی ملاصدرا و پیروانش را می‌توان در موارد زیر صورت‌بندی نمود:

الف) با توجه به اصول نظری در آرای ملاصدرا می‌توان سوژه زبان و نتایج آن را مورد تردید جدی قرار داد: حتی اگر دیدگاه ساختارگرایی دوسوسور در زبان‌شناسی مورد قبول باشد، می‌توان بر مبنای علم حضوری از نوعی تجربه و ادراک «خود» سخن گفت که مقدم بر هر کاربرد زبانی است. دریافت حضوری در مرحله‌ای که این ادراک صورت می‌گیرد، به هیچ وجه وابسته به زبان و قواعد آن نیست؛ لذا فاعل انسانی واجد شناختی از خویش است که میانجی‌گری زبان در آن نقشی ندارد. از آنجا که معرفت حضوری بیانگر اتحاد عالم و معلوم در ساحت عینی است، فاعل انسانی موجودیت خویش را عیناً در حیطه آگاهی بازشناسی می‌کند و آنچه در شناخت حضوری به دست می‌آورد، همسانی آگاهی و وجود است.

ب) از منظر حکمت متعالیه هرچند دکارت شک را به عنوان یک شیوه دستوری و روشی طرح می‌کند تا از امور غیر یقینی رها گردد، این رویکرد او را

به نتایج نادرستی سوق می‌دهد. از جمله نتایج نادرست، استنتاج وجودِ نفس از اندیشه است؛ در حالی که در همان اندیشه و آگاهی وجودِ نفس به عنوان یک داده نخستین حضور دارد. ممکن است رهیافت دکارت بر این اساس که مقام ثبوت از مقام اثبات تفاوت دارد، توجیه گردد و ادعا شود در ساحت ثبوت «من هستم، پس می‌اندیشم» صحیح است، ولی در مرحله اثبات «می‌اندیشم پس هستم»، صادق است؛ اما بر مبنای اصول حکمت متعالیه در علم حضوری میان اثبات و ثبوت تمایزی نیست؛ لذا در مرتبه علم حضوری شناخت و اذعان به اصل وجودِ نفس، مقدم بر شک است و اولین دریافتی که انسان از خودش دارد نه تردید او یا شک‌کردنش، بلکه علم حضوری به هستی خودش است؛ بنابراین التفات به اینکه شک می‌کنم، پس هستم، آگاهی جدیدی نیست؛ زیرا در جمله شک می‌کنم که می‌توان آن را به صورت «من شک می‌کنم» بازنویسی کرد، «من» حضور دارد. به همین دلیل ملاصدرا می‌گوید: «معرفت هر چیزی بعد از معرفت ذات عالم است...» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۴: ۱/۲۰۳). دلیل حکمای اسلامی برای تقدم شناخت «من» بر همه شناخت دیگر اولاً خودِ وجدان است؛ ما خودمان را بالوجدان مقدم بر هر شناخت دیگری درک می‌کنیم. ثانیاً از منظر صدرالمتألهین «هر امر بالعرضی باید به یک امر بالذاتی ارجاع دهد. شناخت حصولی، یک شناخت بالواسطه و بالعرض است؛ لذا چنین شناختی باید به یک شناخت بالذات برگردد که همان شناخت حضوری از «نفس» و خودِ فاعل شناسا است» (همان: ۶/۳۲۴).

ج) ملاصدرا علم و ادراک را به «وجود شیء برای شیء و حضور شیء برای شیء دیگر» می‌داند (همان: ۳۵۳). حضور در اینجا به معنای حضور مکانی یا

زمانی نیست، بلکه حضور به معنای واجدیت و اتصال حقیقی است؛ یعنی وجود فی‌نفسه‌اش عین وجود لِنفسه‌اش برای غیر باشد. بنابراین علم و ادراک زمانی ممکن می‌شود که در ادراکِ حصولی تصاویر ذهنی نزد عالم حاضر باشد و در ادراکِ حضوری نیز عالم ذاتاً همان معلوم باشد؛ یعنی در علم حضوری ذاتاً میان عالم و معلوم هیچ دوگانگی و ثنویتی در کار نیست. ملاصدرا در تعبیر جالبی استدلال می‌کند: «مطمئن‌تر و قوی‌تر از علم ما به نفس‌مان وجود ندارد، زیرا علم ما به ذات، خود ذات است و ممکن نیست حصول چیزی برای چیزی، قوی‌تر از حصول (بودن) آن چیز برای ذات خودش باشد» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳: ۳/۳۱۵). به عبارتی اگر علم حضوری همان بودن ذات برای خودش باشد، آیا از بودن یک چیز برای خودش، رابطه‌ی قوی‌تری وجود دارد؟ مسلماً این‌گونه نیست؛ لذا دیدگاه ملاصدرا از هر نوع نظریه فلسفی که رابطه درونی و حضوری را به یک رابطه بیرونی و با واسطه ارجاع دهد، به دور است؛ در حالی که نظریه لکان در روان‌کاوی، درون را بر اساس رابطه بیرونی تعریف می‌کند و از دریافتِ حضوری که ذاتاً و بالفعل موجود است، غفلت می‌کند. بنابراین اگر نفس انسان علم حضوری به ذات دارد، این علم حضوری نشان‌دهنده پیوند ذاتی میان آگاهی و وجود در انسان است. بر خلاف دیدگاه لکان که می‌کوشد بین اندیشه و وجود تمایز ایجاد کند و آن دو را در قطب مخالف همدیگر قرار دهد، ملاصدرا در فاعل نفسانی بین این دو همانندی را اثبات می‌کند.

د) ملاصدرا روشی در استدلال و برهان فلسفی خود دارد که بر اساس آن هر امر بالعرض را در ارجاع به یک رابطه بالذات تعریف می‌کند؛ این نحوه استدلال‌ورزی را هم در هستی‌شناسی و هم در معرفت‌شناسی به کار می‌گیرد؛

برای نمونه در بحث اصالت وجود می‌گوید ماهیت بالذات موجود نیست؛ زیرا در این صورت رابطه ماهیت با وجود رابطه ضروری می‌شد، بلکه ماهیت بالعرض موجود است؛ اما اگر ماهیتی بالعرض موجود است، باید امری باشد که بالذات موجود باشد که همان اصل وجود است. در معرفت‌شناسی نیز می‌گوید معرفت‌های انسان یا بدیهی است یا نظری و آنچه نظری است، نهایتاً باید به معرفت‌های مستند باشد که ذاتاً بدیهی و خودموجه باشند. این شیوه استدلال ملاصدرا را می‌توان در موارد دیگر نیز به کار گرفت؛ از جمله اینکه رابطه درونی و فی نفسه انسان را نباید بر مبانی «رابطه با غیر» تعریف نمود؛ زیرا رابطه فی نفسه انسان با خودش بر رابطه بیرونی و غیری تقدم دارد. این رویکرد ملاصدرا کاملاً برعکس آن چیزی است لکان در روان‌کاوی مطرح می‌کند؛ لکان خودبودگی را بر اساس غیریت تعریف می‌کند؛ ابتدا رابطه انسان در بیرون پدید می‌آید و سپس انسان این رابطه بیرونی را درونی می‌کند. در لکان نسبت انسان با دیگری بر نسبت با خودش تقدم دارد؛ لذا هویت نفسانی انسان بنا بر دیدگاه ژاک لکان هویتی است بیگانه‌شده و غیر اصیل که انسان همواره نمی‌تواند آن را کاملاً درونی کند. ملاصدرا، بر خلاف لکان، ابتدا هویت درونی را اثبات می‌کند و سپس بر مبانی آن ارتباط بیرونی را صورت‌بندی می‌کند. در این نگاه انسان ذاتاً بیگانه شده نیست، بلکه دارای سرشت درونی و فطری است که می‌تواند به صورت خودآیین راهنمای انسان باشد.

ه) در اینجا وجه دیگری از تقابل دیدگاه ملاصدرا با آرای لکان آشکار می‌شود: بنا بر اصولی که لکان در خصوص تکوین روانی و ذهنی انسان بیان می‌کند، سوژه با هویت فردی‌اش این‌همانی ندارد و سوژه ذاتاً میان خودآگاه و

ناخودآگاه منقسم است. این عبارت که «من، من است» با مانعی مواجه می‌شود و سوژه با چنین اظهاری صرفاً تلاش دارد انقسام و عدم این‌همانی ذاتی خویش را از طریق دال‌ها جبران و نادیده بگیرد. برای درک آنچه در این بین رخ می‌دهد، می‌توان با تمسک به یک مثالی از ژیزک در این خصوص، وضوح بیشتری به این معضل بخشید. ژیزک در مصاحبه گلین دالی می‌گوید: «پدر و مادر بچه‌ای داشته‌اند که مرده است و حالا می‌خواهند یک کپی از او داشته باشند؛ ولی به نظر من این وضعیتی عملاً هیولوار خواهد بود. در شبیه‌سازی، کسی را دارید که درست مثل بچه اول‌تان نیست. من فکر می‌کنم که بچه دوم چونان غضبی هیولوار تجربه می‌شود: رویاروی با بدل در ناب‌ترین شکل آن» (دالی، ۱۳۸۲: ۱۳۳). اما دقیقاً چه چیزی باعث می‌شود بچه شبیه‌سازی شده همان اولی نباشد؟ در نظر لکان در اینجا هیچ وصف ایجابی وجود ندارد که تلاش کنیم به واسطه آن عدم این‌همانی را توضیح دهیم. عدم این‌همانی و تعیین به جهت نوعی «نیستی» و «فقدان» است که مشخصه اصلی کوگیتوی لکانی است؛ اما در آرای ملاصدرا بنا بر نظریه اصالت وجود و اینکه تشخص از اوصاف ذاتی وجود است، عدم این‌همانی در عدم تکرارپذیری یک وجود خاص ریشه دارد. به عبارتی سوژه آگاهی به وجود خاص خودش متعین است و این وجود خاص تمام شأن ایجابی او تلقی می‌شود.

نتیجه‌گیری

لکان با طرح سه‌گانه امر خیالی، امر نمادین و امر واقعی، تکوین روانی سوژه آگاهی را بر حسب تصاویر بیگانه‌کننده و سپس زنجیره دال‌ها که سوژه را منقسم می‌سازد، تبیین می‌کند. امر واقعی بر سازنده آن بُعد و جهتی در فاعل انسانی است

که سوژه از طریق دال‌ها بدان دسترسی ندارد. این سه وجه، سوژه را از خود بیگانه، وساطت یافته، منقسم و اسیر فرایندهای نمادین عینی و بیرونی می‌کند. فاعل انسانی در تحقق پیوسته و دائمی خودش کاملاً وابسته به تقدیر اجتماعی و فرهنگی خواهد بود. عاملیت انسانی هیچ جنبه از وجود ماهوی خودش را نمی‌تواند از آن خویش سازد و کاملاً به خود منتسب گرداند. لکان به واسطه بازخوانی ویژه‌ای که از کویگیتوی دکارتی دارد، مهم‌ترین وجه انسانی یعنی هستی و وجود حقیقی‌اش را خط می‌زند و جای آن یک فقدان بنیادی قرار می‌دهد. این فقدان که عامل شکل‌گیری میل و خواهش‌های نفسانی است، در زندگی انسانی پاسخ حتمی و رضایت‌بخشی نمی‌یابد؛ همچنین به اعتقاد لکان به جهت شکل‌گیری ناخودآگاه، انسان به بخش عظیمی از دانسته‌های حقیقی‌اش احاطه ندارد و آن بخشی که به سوژه خودآگاه مربوط است، به عنوان ایگو و سوژه غیریت یافته شناخته می‌شود و هویت اصیل انسانی تلقی نمی‌گردد؛ اما ملاصدرا با طرح نظریه اصالت وجود، ادراک حضوری و تشخیص و هویت فردی بر مبنای هستی و اگزیزتانس انسان، فاعلیت انسانی را دارای سرشت خاصی در نظر می‌گیرد که علاوه بر اینکه برای آگاهی‌اش دسترس‌پذیر است، انسان بر اساس دریافت و درک حضوری‌اش می‌تواند یک نقطه اتکای استواری در جهان بیابد. بر خلاف روانکاوی لکان، در حکمت متعالیه انسان یک سوژه مرکز زوده نیست و بر اساس نوعی فقدان تعریف نمی‌شود؛ در بیشش ملاصدرا انسان با شناخت حضوری مستقیماً هستی را تجربه می‌کند و این تجربه اساس تعالی اوست. مواجهه با هستی نه از طریق میانجی‌گری غیر یا شرایط اجتماعی، بلکه کانون سوژه‌بودگی فردی است. آنچه سوژه به عنوان هستی از طریق تجربه درونی به

دست می‌آورد، مقدم بر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است؛ لذا بودن و وجود را نمی‌توان از اندیشه یا هستی‌شناسی خاصی استنتاج کرد. مواجهه انسانی با بودن و هستی خویش اولی‌ترین و اصلی‌ترین مواجهه اوست که سبب می‌شود تمام خصیصه‌های انسانی از قبیل آگاهی، میل و تصدیق به حضور دیگری و جهان در مرتبه بعدی قرار گیرد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، التعليقات، تصحيح عبد الرحمان بدوی، بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
- دالی، گلین (۱۳۸۷)، گشودن فضای فلسفه، ترجمه مجتبی گل محمدی، تهران: گام نو، ج ۲.
- دکارت، رنه (۱۳۸۴)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: انتشارات سمت، ج ۳.
- ژیزک، اسلاوی (۱۳۹۲)، چگونه لکان بخوانیم، ترجمه محمد فتاح، زنجان: نشر هزاره سوم، ج ۱.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۲۴)، الحکمة المتعالیه فی السفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶)، نه‌ایة الحکمة، صحّحها و علّق علیها غلامرضا الفیاضی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۴.
- فینک، بروس (۱۳۸۷)، سوژه لکانی میان زبان و ژوئیسانس، ترجمه محمد علی جعفری، تهران: انتشارات ققنوس، ج ۱.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۵)، آموزش فلسفه، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، ج ۵.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: انتشارات صدرا، ج ۹.
- معلّمی، حسن (۱۳۸۶)، پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ج ۱.
- مولّی، کرامت (۱۳۹۳)، مبانی روانکاوی فروید-لکان، تهران: نشر نی.
- Baily, Lionel, Lacan A beginner's guide (2009), London: Oneworld.
- Chiesa, Lorenzo, Subjectivity and Otherness, A Philosophical Reading of Lacan (2007), London: The MIT Press.
- Dolar, Mladen (1998), In Cogito and the Unconscious, Edited By Slavoj Zizek, Duke University Press Books.
- Evans, Dylan (2006), An introductory dictionary of Lacanian psychoanalysis, London: Routledge.
- Lacan, Jacques, Écrits (2006), translated by Bruce Fink, New York: W. W. Norton & Company.
- ——— (1997), The Psychoses, Book III, translated by Russell Grigg, New York: W. W. Norton & Company.

- ———(1991), *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, translated by Sylvana Thomaselli, W. W. Norton & Company.
- ———(1998), *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, Book XI*, translated by Alan Sheridan, W. W. Norton & Company.
- ———(2008), *the object relation, Book IV*, Translated by Adrian Price, Polity.
- Payne, Michael (1993), *Reading Theory: An Introduction to Lacan, derrida and Kristeva*, Cambridge: Blackwell Publishers, Usa.
- Roudinesco, E (1997). *Jacques Lacan*, Columbia University Press, New York.
- Sullivan, Ellie Ragland (1985), *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*, University of Illinois Press.
- Soler, Colette (1995), *In Reading Seminar XI Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Albany: The Paris Seminars in English-State.

