

نسبت بین خودآگاهی و آگاهی به غیر در فلسفه ارسطو و ابن سینا

اسماء اسحاقی نسب*

حسین زمانیها**

چکیده

دیدگاه ابن سینا در مورد خودآگاهی با دیدگاه ارسطو متفاوت است. بر اساس نظر ارسطو فاعل شناسا نمی‌تواند آگاهی بی‌واسطه‌ای به خود داشته باشد، بلکه همواره به واسطه علم به شیء دیگر به خود علم پیدا می‌کند و چون مبدأ علم در فلسفه ارسطو علم به اشیای مادی و محسوس است، اصولاً شناخت انسانی بر این اساس و مبتنی بر این مدل شکل می‌گیرد و از این جهت حقیقت «خود» نیز که همواره همراه با ادراک اشیای مادی و ملازم با آنها درک می‌شود، امری مکانمند و زمانمند است. این در حالی است که از نظر ابن سینا حقیقت «خود» از راه نوعی شهود بی‌واسطه درونی و صرف نظر از هر گونه ادراک حسی قابل وصول است و دقیقاً این همان نکته ای است که ابن سینا در انسان معلق در فضا در صدد بیان آن است. اگر بخواهیم دیدگاه ارسطو و ابن سینا در مورد خودآگاهی و نسبت آن با آگاهی به غیر را با دیدگاه‌های رایج در فلسفه ذهن معاصر مقایسه کنیم، باید بگوییم دیدگاه ارسطو در مورد خودآگاهی بیشتر با آن نوع خودآگاهی که در فلسفه ذهن از آن با نام خودآگاهی مرتبه اول یا پیشا تأملی یاد می‌شود، سازگار است؛ در حالی که ابن سینا ضمن پذیرش این معنا از خودآگاهی به نوعی خودآگاهی مرتبه بالاتر یا تأملی نیز قایل است. واژگان کلیدی: خودآگاهی، آگاهی به غیر، ارسطو، ابن سینا، خودآگاهی پیشا تأملی، خودآگاهی تأملی.

۱۰۹
ذهن

نسبت بین خودآگاهی و آگاهی به غیر در فلسفه ارسطو و ابن سینا

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شاهد.

esaghinasab.asma@yahoo.com

** استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شاهد (نویسنده مسئول).

zamaniha@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۹/۳/۱۸

تاریخ دریافت: ۹۸/۲/۲

مقدمه

در حوزه فلسفه اسلامی بحث از خودآگاهی یا ادراک ذات از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. فلاسفه اسلامی بحث خودآگاهی را با رویکردهای متفاوتی بررسی کرده‌اند که اهم این رویکردها عبارت‌اند از رویکرد هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و اخلاقی. در بین فلاسفه اسلامی ابن‌سینا اولین فیلسوفی است که به صورتی کاملاً نظام‌مند به این موضوع پرداخته و آن را مبنای بسیاری از مباحث دیگر قرار داده است. تأمل *ابن‌سینا* درباره خودآگاهی یا همان ادراک ذات مبنای تقسیم مشهور علم به حصولی و حضوری نزد فلاسفه متأخر از جمله شیخ *اشراق* قرار گرفت. برای کسی که اندک آشنایی با فلسفه اسلامی داشته باشد، اهمیت و جایگاه بحث علم حضوری کاملاً روشن است.

ابن‌سینا هرچند در بسیاری از مباحث فلسفی خود از جمله مباحث مربوط به حوزه علم النفس فلسفی تحت تأثیر اندیشه‌های *ارسطوس* است، در هیچ یک از این مباحث در حد شارح صرف باقی نمانده، راه خود را در بسیاری مسائل از *ارسطو* جدا می‌کند. از جمله مسائلی که وی در آن اختلاف نظر اساسی با *ارسطو* دارد، مسئله خودآگاهی است. ما در این مقاله سعی خواهیم کرد با استفاده از روش تحلیلی- تطبیقی ضمن ارائه تبیینی جامع از رویکرد هر یک از این دو فیلسوف به بحث خودآگاهی به مقایسه دیدگاه ایشان در این بحث بپردازیم تا از این رهگذر تفاوت دیدگاه ایشان در حوزه خودآگاهی که ریشه در مبانی فکری و فلسفی ایشان دارد روشن شود.

در اینجا شایان ذکر است مقالات متعددی در مورد خودآگاهی یا ادراک ذات از دیدگاه *ابن‌سینا* نگاشته شده است.* در حوزه بحث خودآگاهی از دید *ارسطو* نیز

* از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان به منابع زیر اشاره کرد: شاقول، ۱۳۸۶ / اسحاقی نسب و زمانیها، Alavisha, 2015/ Black, 2008/ Farjeat, 2012/ Marmura, ۱۳۹۱، خادمی و بهشتی، ۱۳۹۴ / 1986/ Kaukua, 2007.

مقالاتی به زبان انگلیسی وجود دارد، هر چند مقاله فارسی در این زمینه یافت نشد.* اگرچه پیش از این در زبان فارسی مقالاتی در زمینه خود آگاهی در فلسفه ابن‌سینا نوشته شده که از جمله آنها می‌توان به (اسحاقی نسب و زمانها، ۱۳۹۴/ خادمی و بهشتی، ۱۳۹۱/ شاقول، ۱۳۸۶) اشاره کرد، در هیچ یک از این مقالات به بحث نسبت خودآگاهی با آگاهی به غیر و مواجهه‌ای که در این مسئله بین ابن‌سینا و ارسطو شکل گرفته، توجهی نشده است. اما مقاله حاضر در صدد نشان دهد اصولاً مسئله خودآگاهی در فلسفه ابن‌سینا در مواجهه با دیدگاه ارسطویی شکل گرفته و در انسان معلق در فضا به بلوغ کامل می‌رسد؛ تا جایی که می‌توان انسان معلق در فضای ابن‌سینا را پاسخی به عدم امکان ادراک بی‌واسطه از «خود» در فلسفه ارسطویی دانست.

از طرف دیگر بحث از خودآگاهی در فلسفه معاصر غرب نیز جایگاه ویژه‌ای به خود اختصاص داده است. این بحث به‌ویژه در حوزه فلسفه ذهن و علوم شناختی نقشی محوری و کلیدی دارد. کسانی که اندک آشنایی با فلسفه ذهن و علوم شناختی دارند، به خوبی به این حقیقت واقف‌اند یکی از مهم‌ترین مسائل در این حوزه از تأملات فلسفی بحث از آگاهی به طور کلی و نسبت آن با خودآگاهی است. امروزه بحث از آگاهی و خودآگاهی محل تلاقی دو جریان عمده و پویا در تفکر غرب یعنی پدیدارشناسی و فلسفه تحلیلی است. در سنت پدیدارشناسی کسانی چون Zahavi (1999) و Gallagher and Zahavi (2008) به تفصیل به این بحث پرداخته‌اند. در سنت فلسفه تحلیلی نیز ادبیات بسیار غنی در این حوزه وجود دارد که از جمله آنها می‌توان به Rosenthal (1986)، Bermudez (1998)، Kriegel (2004)، Nida-Rumelin (2017)، Morin (2005) و... اشاره کرد. بحث خودآگاهی در فلسفه ذهن محور مباحث پیرامونی زیادی است که اشاره به همه آنها در این مجال اندک امکان‌پذیر نیست؛ اما در بین تمامی سؤالاتی که حول این بحث محوری شکل گرفته، یک سؤال است که هم به مقاله حاضر مرتبط است

* از جمله مهم‌ترین مقالات به زبان انگلیسی که به طور مستقیم یا ضمنی به بحث خودآگاهی در ارسطو پرداخته‌اند، می‌توان به (Owens, 1988/ Oehler, 1974/ Sihvola, 2007/ Simpson, 2001).

و هم در عین حال مورد توجه دو جریان عمده در حوزه فلسفه ذهن یعنی پدیدارشناسی و فلسفه تحلیلی قرار گرفته است. این پرسش بدین شکل قابل طرح است که نسبت بین خودآگاهی و آگاهی به غیر یا جهان آگاهی چیست؟ بر این اساس در مقاله حاضر ابتدا سعی خواهیم کرد به بحث خودآگاهی و نسبت آن با آگاهی به غیر در فلسفه هر یک از این دو فیلسوف پردازیم و در ادامه نیز اشاره‌ای به این بحث در فلسفه ذهن معاصر خواهیم داشت و سعی خواهیم کرد نسبت بین دیدگاه این دو فیلسوف با دیدگاه‌های رایج در فلسفه ذهن معاصر را واکاوی نماییم.

الف) بررسی امکان معرفت بی‌واسطه به «خود» در فلسفه ارسطو و ابن‌سینا

در معرفت‌شناسی ارسطو فاعل شناسا نمی‌تواند آگاهی بی‌واسطه‌ای به خود داشته باشد. شناخت انسان همواره معطوف به چیزی دیگر است (Owens, 1988, p.497/ Oehler, 1974, p.707). عقل از طریق دست‌یافتن به معقول درباره خود تعقل می‌کند؛ زیرا از طریق تماس‌یافتن با موضوع و تعقل درباره آن، خود نیز معقول می‌شود (Aristotle, 1995, 1074b35-36). فاعل شناسا همواره به واسطه علم به شیء دیگر به خود علم پیدا می‌کند؛ به عبارت دیگر در فلسفه ارسطو علم به خود همواره همراه با علم به اشیای دیگر محقق می‌شود و چون مبدأ علم در فلسفه ارسطو علم به اشیای مادی و محسوس است اصولاً شناخت انسانی بر این اساس و مبتنی بر این مدل شکل می‌گیرد و از این جهت حقیقت «خود» نیز که همواره همراه با ادراک اشیای مادی و ملازم با آنها درک می‌شود، امری مکانمند و زمانمند است (Owens, 1988, p.707).

درحقیقت همراه با آگاهی به امور محسوس آگاهی تردیدناپذیری نسبت به یک فاعل یا عامل شناسایی وجود دارد. اما آنچه در این آگاهی نمایانده می‌شود، یک حس خاص یا ذهن یا عقل نیست، بلکه آن حقیقت واحدی به نام انسان است (Ibid)؛ حقیقت واحدی که امری بدنمند و واقع در ابعاد مکانی و زمانی است. آنچه در فلسفه ارسطو مسلم است، این است که خودآگاهی به هیچ وجه تقدم معرفت‌شناختی بر آگاهی به غیر ندارد. خود بدون وجود غیر نمی‌تواند بیندیشد و نه

تنها نمی‌تواند بیندیشد، اصولاً بدون وجود متعلق آگاهی درکی از «خود» شکل نمی‌گیرد. البته این جمله بدان معنا نیست که آگاهی به غیر، مقدم بر آگاهی به خود است؛ چه اینکه این کلام نیز امری بی‌معنا و نامحصل است؛ زیرا اصولاً در هر آگاهی‌ای نوعی ویژگی برای فاعل بودن وجود دارد؛ به عبارت دیگر آگاهی همواره آگاهی کسی نسبت به چیزی است، بلکه معنای درست این عبارت آن است که از نظر ارسطو آگاهی به خود ملازم با آگاهی به غیر است و تا متعلق نباشد، آگاهی به خود نیز شکل نمی‌گیرد (Ibid, pp.707-708).

برای اینکه دریافت ارسطو از خود را از زاویه صحیحی بررسی کنیم، باید همواره به خاطر بسپاریم که برای ارسطو شناخت انسان از محسوسات نشأت می‌گیرد. از نظر او شناخت هیچ منشأ دیگری ندارد. این سخن ارسطو بیانگر آن است که عقل در مرتبه شناخت، قوه محض است. او در عبارات مکرری از کتاب درباره نفس این مطلب را بیان می‌کند و راجع به عقلی به نام عقل بالقوه یا منفعل سخن می‌گوید. در اینجا به ذکر برخی از این موارد می‌پردازیم:

آنچه گفته شد، این نتیجه را به دنبال دارد که (عقل) نیز ماهیت خاصی جز وجود بالقوه ندارد. بدین ترتیب آنچه از نفس که آن را عقل می‌نامند (و منظور از عقل چیزی است که نفس به وسیله آن فکر می‌کند و اعتقاد می‌یابد) قبل از تفکر هیچ گونه واقعیت بالفعلی نیست (Aristotle, 1995, 439a20-25).

عقل به هیچ وجه ماهیت بالفعلی ندارد. «اگر تفکر شبیه احساس باشد، آن‌گاه یا باید فرایندی باشد که از طریق آن نفس تحت تأثیر شیء معقول منفعل می‌شود یا باید فرایندی متفاوت از آن و شبیه به آن باشد» (Ibid). عقل هیچ ساختاری ندارد و بالقوه بودن در مورد عقل یعنی اینکه عقل قبل از تفکر واقعیتی جز همین بالقوه بود ندارد و بعد از تفکر همان معقولات است. «عقل بالقوه به نحوی همان معقولات است، لکن بالفعل. قبل از اینکه تفکر کند، هیچ کدام از آنها نیست و آن را باید مانند لوحی دانست که هیچ چیز بالفعلی نباشد» (Ibid, 430a1-5)؛ همان که در قرون وسطا از آن تعبیر به تابولا راسا (Tabula Rasa) می‌شد.

ارسطو همین معنا را در متافیزیک به شکل دیگری بیان می‌کند: «عقل به خودش می‌اندیشد، چون در ذات و ماهیت متعلقات اندیشه سهیم می‌شود؛ زیرا عقل زمانی

که در تماس با شیء دیگری بوده و به آن بیندیشد، متعلق اندیشه خواهد شد؛ به گونه‌ای که عقل و متعلق اندیشه یکی می‌شوند (Ibid, 1072b19-23).

با توجه به عبارت‌ها بالا و عباراتی شبیه این آنچه مسلم است، از نظر ارسطو عقل انسانی در عمل تعقل به غیر است که فعلیت خاصی می‌یابد و پیش از آن هیچ فعلیت خاصی ندارد. این جمله صرفاً به این معنا نیست که عقل پیش از تعقل به غیر، هیچ محتوایی ندارد، بلکه اصولاً از دید ارسطو عقل هیچ چیز نیست؛ یعنی هیچ تعیین خاصی ندارد؛ لذا در عمل تعقل به غیر است که درکی از «خود» برای عقل حاصل می‌شود یا به عبارت دیگر «خود» فعلیت می‌یابد. از نظر ارسطو نفس انسانی در عمل تعقل مانند ظرف یا آینه نیست که صرفاً صورت شیء خارجی در آن منعکس شود و خود فعلیتی سوای آن داشته باشد. در ضمن عمل تعقل نفس یا دقیق‌تر بگوییم عقل به عنوان جزئی از آن خود شیء می‌شود و منظور از خود شیء نیز همان صورت آن است (Oheler, 1974, p.495).

در فلسفه ارسطو اصلی‌ترین خصوصیت حالات ذهنی التفاتی بودن آنهاست و نه انعکاسی بودن آنها. این بدان معناست که عقل در عمل اندیشه اولاً و بالذات معطوف به متعلق خود است و ثانیاً و بالعرض و در ضمن آن ادراک، معطوف به خود می‌شود (Ibid, p.497). ارسطو در متافیزیک در این باره چنین می‌گوید: «اما این روشن است که معرفت، ادراک، عقیده و فهم (حالات ذهنی) همواره معطوف به چیزی غیر خود به عنوان متعلق و از طریق آن معطوف به خود هستند» (Aristotle, 1995, 1074b36).

از اینجا اشتباه کسانی که در صدد یافتن نوعی خودآگاهی مستقیم و بی‌واسطه در فلسفه ارسطو هستند، روشن می‌شود. سیوولا (SihvolaJuha) در مقاله خود با عنوان «مسئله آگاهی در فلسفه ارسطو» با اشاره به این عبارت از اخلاق نیکوماخوس که: «انسان ممکن است از اینکه چه کسی است، مشغول چه کاری است، بر روی چه چیزی (چه وسیله یا ابزاری) مشغول کار است، غایت او از این کار چیست (مثلاً برای ایمنی) یا اینکه چگونه آن کار را انجام می‌دهد (با لطافت یا با خشونت) به طور موردی غافل باشد؛ اما هیچ کس از همه این امور غافل نیست، مگر اینکه دیوانه باشد و همچنین آشکار است که او نمی‌تواند از فاعل این امور

غافل باشد؛ زیرا چگونه او می‌تواند به خود علم نداشته باشد» (Ibid, 1111a3-7) به این نکته اذعان می‌دارد که ممکن است برخی با دیدن این عبارت ارسطو رگه‌هایی از خودآگاهی دکارتی را در آن مشاهده نمایند؛ اما به عقیده او این عبارت نباید ما را دچار اشتباه نماید؛ زیرا در این عبارت نیز آنچه ارسطو بدان اشاره دارد، نوعی آگاهی ابژکتیو به خود است که ناظر به اشیاء، امور و افعال نفسانی است و با آن خودآگاهی کاملاً سوژکتیو و درون‌نگر که در فلسفه دکارت شاهد آن هستیم، فاصله زیادی دارد (Sihvola, 2007, p.63).

تا اینجا دیدگاه ارسطو در مورد خودآگاهی کاملاً روشن به نظر می‌رسد؛ اما وی در کتاب درباره نفس سخن از امری دیگری به میان می‌آورد که تحلیل ارائه‌شده در مورد خودآگاهی در اندیشه ارسطو را با چالش جدی مواجه می‌کند که آن همان عقل بالفعل یا عقل فعال است. اصولاً بحث از عقل بالفعل در فلسفه ارسطو همواره از جهات مختلف از جمله هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی موضوع بحث‌ها و مشاجره‌های دامنه‌داری بوده که شارحان و مفسران ارسطو را از دیرباز به خود مشغول داشته است و در این خصوص هیچ گاه شارحان ارسطو به وفاق و همدلی کامل نرسیده‌اند. طبیعی است دامنه بحثی با این اهمیت و قدمت به حوزه خودآگاهی نیز کشیده خواهد شد. درحقیقت مهم‌ترین سؤالی که در حوزه خودآگاهی با توجه به وجود عقلی با نام عقل بالفعل یا عقل فعال می‌توان پرسید، این است که آیا پذیرش وجود چنین عقلی ما را بر آن نخواهد داشت در فلسفه ارسطو نیز قایل به وجود قوه‌ای در نفس شویم که بدون وساطت امر دیگر و به عنوان یک فعلیت محض همواره به خویش آگاه است و آن همان است که حقیقت خود به آن است و از این منظر در فلسفه ارسطو نیز با نوعی خودآگاهی مستقیم، بی‌واسطه و همواره بالفعل مواجه شویم؟ ما در اینجا سعی خواهیم کرد با رجوع به آثار ارسطو و برخی ارسطوپژوهان معاصر نشان دهیم حتی فرض وجود عقلی به نام عقل فعال در فلسفه ارسطو به هیچ وجه به معنای قبول نوعی خودآگاهی اولی و بی‌واسطه برای انسان نیست. برای شروع بهتر است نگاهی داشته باشیم به فقره مشهوری از کتاب درباره نفس که در آن ارسطو بر وجود عقلی به نام عقل فعال در کنار عقل بالقوه تصریح دارد:

واجب است در نفس نیز قایل به چنین فصول ممیزی باشیم و در واقع از یک طرف در آن عقلی را تمیز دهیم که چون خود تمام معقولات می‌گردد، شبیه ماده است و از طرف دیگر عقلی را که مشابه علت فاعلی است؛ زیرا که همه آنها را احداث می‌کند به اعتبار اینکه ملکه‌ای است که مشابهت به نور دارد... و همین عقل است که چون بالذات فعلیت است، مفارق و غیر منفعل و عاری از اختلاط است (Aristotle, 1995, 430a12-15).*

با دقت در متن بالا متوجه نوعی ابهام در آن خواهیم شد و آن اینکه در قطعه ابتدایی متن *ارسطو* عقل فعال را در کنار عقل بالقوه جزئی از نفس می‌داند و گویی این دو نسبت به نفس اموری درونی هستند و نه بیرونی؛ اما با کمال تعجب قطعه انتهایی متن عقل فعال را امری کاملاً مفارق و بر خلاف نفس غیر مخالط با بدن معرفی می‌کند. همین ابهام باعث شده است از دیرباز بین شارحان *ارسطو* درباره درونی با بیرونی بودن عقل فعال اختلاف نظر اساسی به وجود آید.

در بین شارحان *ارسطو* گروهی با توجه به بخش اول متن تأکید دارند که عقل فعال امری بیرون از نفس نیست، بلکه جنبه یا وجه دیگری از همان عقل درونی است. به عبارت دیگر از دید ایشان عقل جوهر واحدی است که این جوهر واحد واجد دو جنبه است، جنبه بالقوه و جنبه بالفعل که از یک جهت به معقولات بالقوه فعلیت بخشیده و از جهت دیگر آن معقولات را در خود پذیرفته و با آنها متحد می‌شود. از مهم‌ترین قایلان این قول می‌توان به *تامسطیوس*، *تئوفراستوس* و *توماس آکوئینی* اشاره کرد. در مقابل گروه دوم با تأکید بر بخش دوم عبارت بالا عقل فعال را عقلی بیرونی و مستقل از نفس دانسته‌اند که از جمله مهم‌ترین قایلان این گروه می‌توان به *اسکندر افرودیسی*، *فارابی* و *ابن‌سینا* اشاره کرد (داودی، ۱۳۸۹، ص ۸۵-۸۶).

* در این مقاله در ترجمه عبارت‌های کتاب *درباره نفس از ترجمه درباره نفس ارسطو* نوشته آقای *علی‌مراد داودی* (۱۳۸۷) استفاده شده است، هرچند این ترجمه در بیشتر موارد با ترجمه انگلیسی موجود در *مجموعه کامل آثار ارسطو* (۱۹۹۵) تطبیق شده و در برخی موارد تغییراتی نیز به عمل آمده است؛ اما برای حفظ وحدت و یکپارچگی ارجاعات در ارجاع به کلیه آثار *ارسطو* از *مجموعه کامل آثار ارسطو* (۱۹۹۵) استفاده شده است.

البته هرچند بحث بیرونی‌بودن یا درونی‌بودن عقل فعال از دید ارسطو بسیار جنجالی و پردامنه است، ما در این مقاله نشان خواهیم داد پذیرش یا عدم پذیرش هر یک از این دو قول در سرنوشت بحث خودآگاهی در فلسفه ارسطو تغییر جدی نخواهد داشت؛ زیرا اولاً اگر عقل فعال را امری بیرونی بدانیم، آن‌چنان‌که فیلسوفانی مانند فارابی و ابن‌سینا بر این عقیده بودند، آن‌گاه این عقل فعال بیرونی اگرچه همواره به خود می‌اندیشد و بدون واسطه به خویش علم دارد، نقشی در خودیت «خود» نخواهد داشت؛ به عبارت دیگر این عقل بیرونی حقیقتی کلی است که نسبت آن با تمام نفوس بشری یکسان است و هرچند به اعتبار اینکه جوهر اندیشنده مستقلی است و می‌توان برای آن خودی مستقل در نظر گرفت، داخل درحقیقت هیچ یک از افراد انسانی نیست و نسبت با همه افراد متشخص انسانی یکسان است. اما حتی اگر عقل فعال را عقلی درونی در نظر بگیریم، در آن صورت نیز نباید فراموش کنیم که اولاً عمل عقل فعال در معرفت انسانی در درجه اول بر روی متعلقات محسوس خواهد بود. ارسطو از دو مثال برای تبیین عملکرد عقل فعال استفاده می‌کند که این دو مثال عبارت‌اند از: الف) تأثیر صنعت بر ماده خویش؛ ب) تأثیر نور بر رنگ‌ها (Aristotle, 1995, 430a12-15). درحقیقت همان گونه که صنعت ماده را آماده برای پذیرش صورت مطلوب و مورد نظر آماده می‌سازد و نور باعث می‌شود رنگ‌های موجود در شیء رؤیت‌پذیر شوند، عقل فعال نیز باعث می‌شود معقولات بالقوه که در ضمن امور جزئی و محسوس موجودند، به معقول بالفعل تبدیل شده، از این رهگذر عقل بالقوه انسانی نیز با یکی‌شدن با صورت معقول فعلیت یابد؛ لذا متعلقات معرفت در فلسفه ارسطو اولاً و بالذات همان صور محسوس هستند.

لذا فارغ از اینکه ما طبیعت و سرشت عقل را چگونه تفسیر کنیم، فعالیت عقل در حوزه معرفت انسانی ریشه در ادراک امور محسوس دارد. شناخت و معرفت انسانی ریشه در اشیا محسوس دارد (Owens, 1988, p.709)؛ لذا هیچ مبنای قابل قبولی در آثار ارسطو نمی‌توان یافت که بر آن اساس عقل فعال در فرایند ادراک خارج از محدوده امور محسوس عمل کند (Ibid, p.716). به عبارت دیگر عمل عقل فعال همواره روی صورتی است که قبلاً به وسیله عقل منفعل دریافت شده‌اند:

معقولات در صور محسوسه جای دارند، خواه این معقولات از امور انتزاعی باشند که به همین نام نامیده می‌شوند، خواه همه صفات و احوال محسوسات باشد و از همین روست که از یک طرف در غیاب هر گونه احساس هیچ چیز را نه می‌توان آموخت و نه می‌توان فهمید و از طرف دیگر به کارافتادن عقل باید همراه با یکی از صور خیال باشد؛ زیرا خیال با احساس مشابهت دارد، جز اینکه عاری از ماده است (Aristotle, 1995, 432a6-9).

ثانیاً در فلسفه *ارسطو* - همان گونه که قبلاً نیز اشاره شد - فاعل شناخت همان انسان است که جوهر واحدی است که واجد دو جنبه مادی و صوری است و عقل فعال ابزاری است که به وسیله آن فاعل شناسا می‌تواند به عنوان امری بدنمند حقایق معقول را در ضمن محسوسات درک نماید؛ لذا حتی اگر عقل فعال را امری درونی در نظر بگیریم، این درونی بودن به معنای داخل بودن در حقیقت جزئی هر یک از افراد انسانی نیست؛ زیرا از دید *ارسطو* عقل فعال هر گونه که تفسیر شود، امری مجرد و انفعال‌ناپذیر است و انفعال‌ناپذیری آن بدین معناست که هیچ اثری از جمله حافظه و چیزی شبیه آن نمی‌تواند در آن نقش بندد. پس در مجموع می‌توان گفت عقل فعال هر گونه که تفسیر شود، فاعل شناسا همان انسان است و اوست که به عنوان امری واحد که واجد دو جنبه متفاوت یعنی نفس و بدن است، به وسیله ابزار دوگانه یعنی عقل فعال و عقل منفعل و با شروع از ادراک حسی می‌اندیشد و در همین ادراک امور محسوس است که به طور ضمنی به درکی از خود نایل می‌شود. اما - همان گونه که پیش از این نیز اشاره شد - اینکه آیا این عقل فعال خارج از چارچوب ادراک انسانی می‌تواند درکی بی‌واسطه از خویش داشته باشد، در فلسفه *ارسطو* قابل بحث است؛ اما به هر تقدیر آن خودآگاهی دیگر ارتباطی با خودآگاهی انسان به عنوان یک فرد جزئی نخواهد داشت و بیرون از حقیقت «خود» در افراد انسانی به عنوان یک امر جزئی متشخص خواهد بود.

بر خلاف *ارسطو* در فلسفه *ابن‌سینا* ما با نوعی درک حضوری و بی‌واسطه از «خود» مواجهیم. علی‌رغم تأکید فراوان *ابن‌سینا* بر علم حصولی و تحلیل مفهومی، تنها جایی که وی به نحوی به ادراک بی‌واسطه و حضوری قایل است، همان ادراک ذات است. از نظر *ابن‌سینا* خودآگاهی امری ذاتی است که بر هر گونه معرفت دیگر

تقدم دارد. در هر معرفتی علم به خود باید لحاظ شود؛ زیرا برای اینکه الف به ب آگاهی داشته باشد، باید الف بداند که این خود اوست که به ب آگاهی دارد. بنابراین خودآگاهی شرط لازم هر نوع معرفتی است. از نظر ابن‌سینا این درک از خود باید بواسطه باشد و هیچ قوه دیگری نمی‌تواند واسطه بین انسان و درک او از خود باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۴). وی در کتاب **تعلیقات** نیز در این باره چنین می‌گوید: ادراک ما به ذاتمان درکی نیست که از راه آلات و وسایط به دست آمده باشد؛ زیرا هیچ واسطه‌ای نمی‌تواند بین من و خودم قرار گیرد؛ لذا از نظر ابن‌سینا «ادراک ما به ذاتمان همان نفس وجود خاص ماست» (همو، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۶۱). وی در باب تقدم خودآگاهی بر هر معرفت دیگر چنین می‌گوید: «هر آن چیزی که آن را وصف می‌کنم و می‌گویم آن را درک کرده‌ام، مسبوق است به ادراک ذات من» (همان، ص ۱۴۷).

دقیقاً این همان نکته‌ای است که ابن‌سینا را در بحث خودآگاهی از ارسطو متمایز می‌کند؛ یعنی در جایی که ارسطو معتقد است نفس یا بالاترین جزء ادراکی آن یعنی عقل از طریق علم به اشیا و متعلقات شناسایی به خویش آگاهی می‌یابد، ابن‌سینا باور دارد ذات نفس امری مجرد از ماده و عین تعقل و اندیشه است و همواره به خویش بدون هیچ واسطه و متعلق آگاه است. ما در ادامه با رجوع به آثار ابن‌سینا و به‌خصوص بحث انسان معلق در فضا سعی خواهیم کرد این تمایز را بیش از پیش روشن نماییم.

ابن‌سینا برای نشان‌دادن آگاهی به خود، فارغ و مستقل از آگاهی به هر ابژه‌ای، به‌خصوص ابژه‌های قوای حسی، استدلال تنبیهی را مطرح می‌کند که به انسان معلق در فضا معروف است. وی در آثار خویش به اشکال مختلف به این استدلال تنبیهی اشاره می‌کند که از جمله مشهورترین آنها می‌توان به دو نسخه ارائه‌شده در دو موضع متفاوت از کتاب **الفن شفاء** (همو، ۱۴۰۴ ب، صص ۱۳ و ۲۲۵) و نسخه ارائه شده در **اشارات و تنبیهات** (همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۲) اشاره کرد.*

* علاوه بر **شفاء** و **اشارات** وی در آثار دیگر خود نیز به این برهان اشاره دارد که از جمله آنها می‌توان از رساله «**اضحویّه**» (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، صص ۱۲۷-۱۲۸)، **المباحثات** (همو، ۱۳۷۱، صص ۵۸-۶۲) و نیز **تعلیقات** (همو، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۶۱) یاد کرد.

مایکل مارمورا در مقاله خود با عطف توجه به نسخه‌های متفاوت از این استدلال تنبیهی بر این نکته تأکید می‌کند که این نسخه‌ها، با وجود اینکه رابطه بسیار نزدیکی به هم دارند، این-همان و مشابه نیستند (Marmura, 1986, p.383). از نظر مارمورا انسان معلق در فضا در فلسفه ابن‌سینا کارکردها متفاوتی دارد که تنها یکی از این کارکردها بیان بی‌واسطگی ادراک ذات است. وی در مقاله خود به سه کارکرد عمده اشاره می‌کند عبارت‌اند از: ۱- اثبات وجود نفس به عنوان امری جدا و مستقل از بدن؛ ۲- اثبات نفس به عنوان اصل وحدت بخش قوا؛ ۳- تنبیه بر بی‌واسطه‌بودن ادراک ذات و تقدم آن بر هر معرفت دیگر (Marmura, 1986, pp.383-395).

هرچند این گفته مارمورا درست است که انسان معلق در فضا در فلسفه ابن‌سینا کارکردهای متفاوتی دارد که ما این کارکردها را تحت دو عنوان کارکردهای هستی‌شناختی و کارکردهای معرفت‌شناختی طبقه‌بندی می‌کنیم، نباید فراموش کنیم که کارکردهای هستی‌شناختی انسان معلق در فضا ریشه در همان وجه معرفت‌شناختی آن یعنی ادراک بی‌واسطه ذات دارد؛ لذا در این بخش از مقاله که بحث از بی‌واسطه‌بودن ادراک ذات است، بیشتر بر روی این کارکرد از انسان معلق در فضا تأکید داریم؛ هرچند در بخش بعدی که به هستی‌شناسی «خود» خواهیم پرداخت، به کارکردهای دیگر آن نیز اشاره خواهیم کرد.

پیش از ورود به بحث انسان معلق در فضا ذکر این نکته لازم است که اختلاف نظر بین ارسطو و ابن‌سینا ریشه در تمایز دیدگاهشان در خصوص عقل منفعل و خروج آن از قوه به فعل دارد. همان طور که پیش‌تر گذشت، از نظر ارسطو عقل منفعل تنها زمانی به خودش می‌اندیشد که به یک ابژه یا موضوع و یا معقول بیندیشد. «عقل پیش از آنکه بیندیشد، هیچ حقیقت بالفعلی ندارد» (Aristotle, 1995, 429a25). اسکندر افرویدی در شرحش بر فی النفس ارسطو عقل منفعل را این گونه معرفی می‌کند: آنچه مادامی که تعقل نمی‌کند، هیچ نیست، منتها قوه این را دارد که شبیه فلان چیز گردد و تنها نقش قابلی دارد؛ یعنی قابل صور و معقولات است. برای اسکندر افرویدی عقل منفعل یک شیء متعین نیست، بلکه قابلیت صور معقول را دارد. ابن‌سینا سخن اسکندر افرویدی را این طور تفسیر می‌کند که

[با این حساب] عقل منفعل عقلی است که پیش از اندیشیدن چیزی نیست (Alavishah, 2015, p.148).

ابن‌سینا این هیچ‌بودن عقل منفعل پیش از اندیشیدن را نمی‌پذیرد. در تبیین دلیل این‌سینا باید گفت: اگر عقل منفعل مادامی که نمی‌اندیشد هیچ نیست، چنانچه بیندیشد هم چیز دیگری خواهد بود نه خودش. به نظر ابن‌سینا وقتی که ارسطو می‌گوید این عقل منفعل در حالت بالقوه‌بودن است و هیچ تعینی ندارد، مقصودش این نیست که حتی وجود هم ندارد؛ چراکه آنچه وجود ندارد بالقوه و بالفعل بودن هم برایش بی‌معناست؛ بلکه درست است که عقل منفعل یا بالقوه شبیه هیچ یک از صور مکتسب نیست، به این معنا که امری متعین نیست و باز درست است که آنچه تعیین خاصی ندارد، در واقع چیزی نیست، در همین مرحله‌ای هم که عقل منفعل به صورت معقولی نمی‌اندیشد از یک تقرر وجودی و چیستی محصل برخوردار است و ابن‌سینا اصرار دارد بر اینکه عقل منفعل یک صفت و حالت دارد که به ترتیب همان وجود ذاتی و شعور بالذات است (Ibid).

درحقیقت ابن‌سینا برای نفس سوای تمام متعلقات اندیشه، نوعی فعلیت یا به تعبیر دقیق‌تر ادراک بالفعل قایل است، هرچند این به معنای فعلیت تام نیست. انسان معلق در فضای ابن‌سینا نیز اشاره‌ای تنبیهی به همین مطلب است؛ به تعبیر دیگر می‌توان گفت انسان معلق در فضای ابن‌سینا پاسخی به نظریه ارسطوست که بر اساس آن وجود خودآگاهی بدون وجود نوعی آگاهی به غیر ممکن نیست. ما در این مجال بحث خود را با اشاره به متن اشارات که در عین اجمال دقیق‌ترین نسخه انسان معلق در فضا در آثار ابن‌سیناست، ادامه می‌دهیم. در نمط سوم اشارات می‌خوانیم: «بازگرد به خویش و اندیشه کن زمانی که تندرست باشی، بلکه در غیر حالت تندرستی هم، به شرط آنکه که به این امر به درستی تفتن داشته باشی، آیا از وجود خودت غافل و خویش را اثبات نمی‌کنی؟ گمان ندارم که طالب بصیرت خویش را اثبات نکند و از خود غافل باشد، بلکه خوابیده در خوابش، مست در مستی از خود غفلت ندارد، هرچند دریافت خود را از یاد ببرد و اگر فرض کنی که خودت در آغاز آفرینش با خرد و هیئت درست آفریده شده‌ای و فرض شود که دارای وضع و هیئتی هستی که اندام خود را نبینی و اعضای خود را لمس نکنی،

بلکه آن اجزا یک لحظه در هوای آزاد معلق باشد، در چنین حالتی خود را خواهی یافت که جز از ثبوت انیت خود از همه چیز غافلگی» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۲). / ابن سینا در این استدلال تنبیهی بعد از اینکه مخاطب را با سؤالاتش به تأمل وا می‌دارد، به بیان نکات مهمی راجع به ادراک ذات یا خودآگاهی می‌پردازد که ذیلأ به آن اشاره خواهیم کرد.

/ ابن سینا بعد از فراخواندن مخاطب به تأمل در ذات خویش ما را مرحله به مرحله به عمیق‌ترین لایه ذات که از دید وی همان انیت یا وجود خاص هر یک از ماست، رهنمون می‌شود. وی در این مسیر از اعضا و حواس ظاهری آغاز می‌کند، سپس یک به یک اعضای ظاهری و باطنی را کنار می‌گذارد تا به حقیقت ذات یعنی همان انیت برسد؛ لذا می‌گوید آنچه تو در این تأمل می‌یابی، پوست تو نیست؛ چراکه هرگاه تو از پوست بیرون آیی و پوست دیگر جانشین آن گردد، تو تو هستی و آن دریافته نه اندام پوست و نه عضوی از اندام‌های تو مانند قلب و دماغ و آن همچنین نه مجموع اعضای تو و نه فعل پوست (همان). پس دریافته تو چیز دیگری است جز این اموری که برشمردیم؛ چراکه آنها را در نمی‌یابی، حال آنکه خودت را درک می‌کنی. از آنچه / ابن سینا در انسان معلق در فضا بیان کرده و در آثار دیگر خویش نیز به انحای مختلف بدان اشاره دارد، می‌توان به نتایج زیر دست یافت:

الف) حقیقت «خود» یا همان ذات مدرک از طریق نوعی درون‌نگری و تأمل درونی قابل ادراک و وصول است. در متن بالا عبارت «واگرد به خویش» بیانگر تأکید بر نوعی درون‌نگری و شهود درونی برای وصول به حقیقت «خود» است.

ب) حقیقت «خود» بدون واسطه هیچ ادراک دیگری قابل درک است و اصولاً هیچ امر دیگری نمی‌تواند واسطه برای ادراک ذات یا حقیقت «خود» واقع شود. وی در همین بخش از کتاب اشارات در ادامه متن بالا چنین می‌گوید: «پس آیا خودت را با واسطه با بدون واسطه درک می‌کنی؟ گمان ندارم که در این حال برای چنین ادراکی احتیاج به واسطه داشته باشی؛ زیرا اصولاً در این حال هیچ واسطه‌ای وجود ندارد. پس آنچه باقی می‌ماند، این است که تو خویش را بدون نیاز به هیچ قوه دیگر یا واسطه‌ای درک می‌کنی؛ چه اینکه در این حالت هیچ واسطه‌ای وجود ندارد» (همان، ص ۲۹۴).

ج) تقدم ادراك ذات بر هر ادراك ديگر به اين معنا كه حتى اگر فاعل شناسا هيچ متعلقى براى انديشيدن نداشته باشد، به انيت خود كه همان وجودِ خاصش است، شعور دارد؛ پس مى‌توان چنين گفت كه ذات و حقيقت «خود» مساوق با شعور و ادراك يا به قول خود/ابن‌سينا عين عقل و اندیشه است. فاعل شناسا به وجود خویش شعور بی‌واسطه دارد و این شعور است كه مقوم ذات و حقيقت آن است. «وقتی كه ذاتی (ذات مدرکی) حاصل شود، ادراك ذات نیز برای وی حاصل است و این ادراك مقوم ذات است كه به آن خود را ادراك مى‌كند» (همو، ۱۴۰۴الف، ص ۱۶۱).

د) دوام و بلاشرط‌بودن خودآگاهی، بدین معنا كه خودآگاهی همواره و بدون هيچ قيد و شرطی براى انسان حاصل است. از نظر ابن‌سينا خودآگاهی حتى در حالاتی مثل خواب و مستی برقرار است. «خوابیده در خوابش و مست در مستی از خود غفلت ندارد، هرچند دریافت ذات خود را از یاد ببرند» (همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۲). در مباحثات در توضیح این مورد اخير چنين مى‌گويد:

فرد خوابیده در خیالاتش دخل و تصرف مى‌كند؛ درست همان طور كه فرد بيدار در محسوسات دخل و تصرف مى‌كند و آن كس كه در حالت بيداری در امور عقلی و فكري تصرف دارد، در آن حالت مى‌داند كه این اوست كه در حال دخل و تصرف است؛ همان طور كه در حالت بيداری مى‌یابد؛ پس چنانچه تنبه داشته، آن تصرفات را به یاد بیاورد، آگاهی به خودش را هم به یاد مى‌آورد و اگر توجه و تنبه نداشته باشد، آن دخل و تصرف را یاد نکند، خودآگاهی‌اش را هم به یاد نمی‌آورد؛ ولی این دلیل نمی‌شود او خودآگاه نیست، بلکه آگاهی نسبت به خودآگاهی غير از خودآگاهی است (همو، ۱۳۷۱، ص ۶۱).

البته ابن‌سينا مى‌پذیرد كه گاه ذات مدرک مادامی كه درگیر ابژه يا موضوعی (همان معقول) مى‌شود، از شعور به خود يا ذاتش غافل است؛ اما این غفلت به این معنا نیست كه فاقد آن است، بلكه غفلت ما نسبت به ادراك ذات شبیه غفلتمان نسبت به بدیهیات است و امر مشترك در این دو این است كه هر دو نیاز به «تنبه دارند». ادراك ذات برای نفس انسانی امری اولی است كه با كسب و نظر برای آن حاصل نمی‌شود تا اینکه نفس بخواهد پس از فقدان واجد آن شود. این نوع ادراك

مانند ادراک اولیات است که نفس گاه از آن غافل شده، سپس به تنبه نیازمند می‌شود؛ همان گونه که در اولیات نفس گاهی احتیاج به تنبه و یادآوری دارد* (همو، ۱۴۰۴ الف، ص ۷۹).

ه) حقیقت «خود» امری غیر از بدن است. یکی از نکات بسیار مهمی که انسان معلق در فضای *ابن‌سینا* ما را بدان رهنمون می‌شود، این است که حقیقت «خود» و آنچه به نحو بی‌واسطه در خودآگاهی بر ما عیان می‌شود، امری غیر از بدن است. دلیل این امر نیز بسیار روشن است؛ زیرا انسان معلق در فضا در حالتی فرض شده است که تمام حواس ظاهری او به حال تعلیق درآمده‌اند و هیچ یک از حواس ظاهری وی از بیرون متأثر نمی‌شود؛ لذا حتی با غفلت از بدن و اندام بدنی و حتی با غفلت از تمام متعلقات ادراک حسی باز هم نوعی ادراک بی‌واسطه از ذات و حقیقت «خود» حاصل است و همین امر نشانگر آن است که حقیقت خود در فلسفه *ابن‌سینا* امری غیر از بدن و اندام بدنی است و همان چیزی است که وی آن را نفس مجرد و ذاتاً بی‌نیاز از ماده می‌داند. دقیقاً از همین جاست که ما با نوعی دوگانگی بین نفس به عنوان حقیقت خود و بدن به عنوان امری بیرون از این حقیقت مواجه می‌شویم؛ دوگانگی که بعدها در آثار دکارت به نحو شدیدتری دیده می‌شود.

ب) نسبت بین خودآگاهی و آگاهی به غیر در فلسفه ذهن و بررسی دیدگاه ارسطو و ابن‌سینا از این منظر

همان گونه که پیش از این نیز اشاره شد، یکی از سؤالات مهمی که حول محور خودآگاهی در فلسفه ذهن شکل گرفته است، بحث از نسبت بین خودآگاهی با آگاهی به غیر یا جهان آگاهی است (Bermudez, 2009, p.579). این نسبت به شکل دو سؤال مجزا قابل بحث است: الف) آیا آگاهی به غیر یا جهان‌آگاهی بدون داشتن نوعی خودآگاهی امکان‌پذیر است؟ ب) آیا خودآگاهی بدون آگاهی به غیر یا جهان‌آگاهی امکان‌پذیر است؟ در پاسخ به سؤال «الف» باید گفت بیشتر فیلسوفان ذهن، خواه از سنت پدیدارشناسی خواه از سنت تحلیلی بر این نکته اتفاق نظر

* شعور النفس الانسانیة بذاتها هو اولی لها، فلا یحصل لها بکسب فیکون حاصلها بعد ما لم یکن و سبیله سبیل اللوائل التي تکون حاصله لها الا ان النفس قد تکون ذاهلة عنها فتحتاج إلى أن تنبه کما تکون ذاهلة عن اللویات فتنبه علیها.

دارند که آگاهی به غیر بدون داشتن نوعی خودآگاهی حداقلی امکان‌پذیر نیست. از دید فیلسوفان ذهن چنین به نظر می‌رسد که هر گونه آگاهی به غیر مرتبط و همراه با نوعی آگاهی درونی است (Farrell and McClelland, 2017, pp.1-2). در هر آگاهی پدیداری دو وجه قابل تشخیص است یک وجه کیفی آن، به این معنا که این ادراک برای این فاعل شناسا چگونه است؛ برای مثال همه ما ممکن است غروب آفتاب را درک کنیم، در سطح پدیداری درک غروب آفتاب به معنای درک مجموعه از رنگ‌ها و نورهای متفاوت است؛ اما همین ادراک پدیداری واجد وجهی کیفی است؛ به این معنا که هر یک از ما تجربه کیفی متفاوتی از ادراک این رنگ‌ها و در مجموع ادراک غروب آفتاب داریم. این وجه از آگاهی همان است که نیگل (۱۹۷۴) در مقاله مشهور خود با عنوان «خفاش بودن چگونه است» بدان اشاره می‌کند (Ibid). وجه دیگری که در هر آگاهی قابل اشاره است، وجه سوژکتیو آن است؛ به این معنا که در هر آگاهی، مشخصه‌ای به عنوان «برای من بودن» وجود دارد و لازمه این حرف آن است که هر تجربه آگاهانه‌ای همراه با نوعی ادراک درونی نسبت به فاعل شناسا یا سوژه آگاهی باشد (Ibid). هر چند ممکن است گمان شود که این دو وجه در واقع بیانگر یک حقیقت واحدند، برخی از فلاسفه ذهن بر این باورند ممکن است بتوان به وجه اول اعتقاد داشت بدون اینکه وجه دوم یعنی وجود یک سوژه به معنای جوهری شناسا و آگاه که این تجربه کیفی منتسب بدان است را پذیرفت (Cf. Chisolm, 1969/ Parfit, 1984).

در مقابل برخی دیگر از فلاسفه ذهن که جریان غالب در این حوزه را تشکیل می‌دهند، بر این عقیده‌اند هر تجربه پدیداری تلویحاً اشاره به یک سوژه تجربه‌کننده دارد که همه این تجربه‌ها بدان منتسب است (Nida-Rumelin, 2017, p.56). این بدان معناست که وقتی ما به یک منظره طبیعی زیبا نگاه می‌کنیم، تلویحاً به این نکته واقفیم که این تجربه تجربه ماست و این ما هستیم که در معرض چنین تجربه‌ای قرار گرفته‌ایم. اصولاً این امر غیر ممکن است که یک تجربه ادراکی داشته باشیم، بدون اینکه از داشتن آن نا آگاه باشیم (Nida-Rumelin, 2017, p.64). لازمه این حرف آن خواهد بود که در هر آگاهی به غیر نوعی خودآگاهی نهفته است. این خودآگاهی نوعی خودآگاهی ضمنی و تلویحی است؛ به این معنا که این «خود»

نیست که به عنوان متعلق آگاهی قرار گرفته است، بلکه ابژه یا متعلق اصلی آگاهی امری بیرون از خود است؛ اما در ضمن آن آگاهی به خود نیز تحقق می‌یابد. به همین دلیل برخی فیلسوفان ذهن از این نوع خودآگاهی به خودآگاهی ابتدایی یا اولیه (Primitive Self-Consciousness) یاد می‌کنند (Nida-Rumelin, 2017, p.63). برخی دیگر نیز این نوع خودآگاهی را با عنوان خودآگاهی مرتبه اول یاد کرده، آن را در مقابل خودآگاهی مرتبه بالاتر قرار می‌دهند (Rosenthal, 1986, pp.329-335). این نوع خودآگاهی همان است که به تبع هوسرل در سنت پدیدارشناسی از آن با نام خودآگاهی پیشاتأملی یاد شده (Pre-Reflective Self-Consciousness) و در مقابل خودآگاهی تأملی (Reflective Self-Consciousness) قرار داده می‌شود (Gallager and Zahavi, 2008, p.46).

برای مثال هوسرل بر این عقیده است در جریان تجربه آگاهانه همواره با نوعی ظهور و بروز «خود» مواجهیم. هر تجربه آگاهانه‌ای از جهان همواره ملزم و همراه با نوعی آگاهی به «خود» است. این معنا از خودآگاهی به جای اینکه به عنوان امری در نظر گرفته شود که در موقعیتی خاص و به دنبال عطف توجه به «خود» و نوعی درون‌نگری اتفاق می‌افتد، باید به عنوان مشخصه و بعدی تشخیص‌بخش در هر تجربه آگاهانه‌ای لحاظ شود (Ibid). از نظر هایدگر نیز هر وقت ما به چیزی آگاهی می‌یابیم، «خود» در ضمن این تجربه آگاهانه ظهور و حضور دارد. هر تجربه آگاهانه‌ای از جهان دربردارنده نوعی خودآگاهی است (Ibid).

در خصوص سؤال «ب» یعنی اینکه آیا خودآگاهی بدون نوعی جهان آگاهی یا آگاهی به غیر امکان‌پذیر است، خود این سؤال را باید به دو سؤال جزئی‌تر تحلیل کرد: ۱. آیا سوژه آگاهی پس از آنکه با جهان و غیر خود ارتباط داشت، می‌تواند با انقطاع توجه از جهان و محیط پیرامون خود واجد نوعی آگاهی خالص به خود باشد؛ آگاهی‌ای که صرفاً حاصل نوعی درون‌نگری و تأمل درونی است نه التفات و توجه به غیر. ۲. آیا سوژه آگاهی در بدو تولد و بدون هیچ گونه ارتباط با جهان خارج آگاهی بالفعلی نسبت به خود دارد. بدیهی است سؤال دوم متفاوت از سؤال اول است. سؤال اول ناظر به این است که آیا سوژه‌ای که با جهان ارتباط داشته و در ضمن آگاهی به غیر نوعی خودآگاهی اولیه را تجربه کرده، اکنون می‌تواند با قطع

توجه به غیر به خود بازگردد و نوعی خودآگاهی درجه دو و تأملی به خود داشته باشد. اما سؤال دوم ناظر به فعلیت خودآگاهی بدون وجود هیچ گونه آگاهی به غیر است. درباره سؤال اول لازم است یادآوری گردد که در میان اکثر فیلسوفان ذهن این امر مورد اتفاق است که سوئزه آگاهی می‌تواند با قطع نظر از غیر و با نوعی درون‌نگری نوعی آگاهی تأملی یا انعکاسی نسبت به خود داشته باشد؛ آگاهی‌ای که در آن شخص به خود آگاه است و به آگاهی خود به این آگاهی نیز واقف است. این آگاهی حاصل نوعی تأمل ثانویه و درون‌نگری است. این همان است که در سنت تحلیلی فلسفه ذهن از آن با نام خودآگاهی مرتبه دوم و در سنت پدیدارشناسی از آن با نام خودآگاهی تأملی یاد می‌شود (Ibid, p.61).

در خصوص سؤال دوم یعنی اینکه آیا اصولاً بدون ارتباط با غیر یا جهان، آگاهی بالفعلی برای سوئزه آگاهی متصور است، باید گفت در پاسخ به این پرسش نظرات متفاوتی ارائه شده است. این سؤالی است که هم فلاسفه ذهن هم روان‌شناسان و هم متخصصان علوم شناختی به آن پرداخته و هر یک نظرات متفاوتی در این حوزه ارائه داده‌اند. اما علی‌رغم اختلاف آرا در این زمینه بیشتر متفکران بر این نکته اتفاق نظر دارند که اگر منظور از خودآگاهی بالفعل همان خودآگاهی تأملی و مرتبه دوم است، چنین نوع از خودآگاهی بدون ارتباط با جهان و غیر امکان‌پذیر نیست؛ برای مثال استراسون (Strawson Peter Frederick) و *اوانز* بر این باورند چون این معنا از خودآگاهی یعنی داشتن تلقی روشنی از خود مستلزم وجود غیر و فاصله‌گذاری از آن است، چنین معنایی از خودآگاهی تنها برای سوئزه بدنمندی امکان‌پذیر است که در جهانی مکانمند و زمانمند تحقق دارد. *اوانز* (Evans Gareth) بر این عقیده است اصولاً داشتن تلقی و آگاهی اول شخص نسبت به خود به عنوان سوئزه آگاهی مستلزم داشتن توانایی درک خود از زاویه سوم شخص یا از نگاه دیگری است و این نگاه سوم شخص به خود نیز امکان‌پذیر نیست، مگر آنکه به خود به عنوان یک ابژه واقع‌شده در جهانی مکانمند و زمانمند بنگریم (Bermudez, 2009, p.579).

پس از مرور برخی مباحث مطرح‌شده در فلسفه ذهن معاصر نوبت به آن رسیده تا دیدگاه *ارسطو* و *ابن‌سینا* را با دیدگاه‌های مطرح‌شده در فلسفه ذهن مقایسه کنیم.

ارسطو و ابن‌سینا هر دو وجود نوعی خودآگاهی در ضمن هر تجربه آگاهانه یا همان چیزی که در فلسفه ذهن از آن با نام خودآگاهی مرتبه اول یا اولیه یاد می‌شود، می‌پذیرند. از دید ارسطو هر تجربه آگاهانه‌ای نسبت به امور محسوس دربردارنده نوعی آگاهی نسبت به سوژه آگاهی است (Owens, 1998, p.707). از دید ابن‌سینا نیز اصولاً فاعل شناسا نمی‌تواند به چیزی معرفت پیدا کند، مگر آنکه همراه با آن آگاهی به خود داشته باشد. وی در آثار خود به این معنای خودآگاهی بدین شکل اشاره می‌کند که در هر معرفتی، علم به خود باید لحاظ شود؛ زیرا برای اینکه الف به ب آگاهی داشته باشد، باید الف بداند که این خود اوست که به ب آگاهی دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۴).

اختلاف اساسی بین ابن‌سینا و ارسطو در خودآگاهی مرتبه دوم یعنی نوعی درک ناب و خالص از خود صرف نظر از هر متعلق شناسایی است. اصولاً همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره شد- در فلسفه ارسطو چنین معنایی از خودآگاهی یافت نمی‌شود؛ این در حالی است که ابن‌سینا خیلی پیش از آنکه در فلسفه ذهن بحث از مراتب خودآگاهی مطرح شود، در آثار خود به دو مرتبه از خودآگاهی اشاره کرده و این دو مرتبه را از هم تمییز داده است (Black, 2008, pp.3-8). درحقیقت می‌توان گفت انسان معلق در فضای ابن‌سینا حرکت از نوعی خودآگاهی اولیه به خودآگاهی تأملی و ثانویه است؛ اما ابن‌سینا پا را از این نیز فراتر نهاده، به نکته‌ای اشاره می‌کند که از دید فلاسفه ذهن معاصر محل بحث جدی است و آن اینکه خودآگاهی بالفعل و بدون ارتباط با غیر و جهان برای انسان حاصل است. ابن‌سینا نفس انسانی را امری ذاتاً مجرد از ماده می‌داند و برای آن صرف نظر از بدن و جهان پیرامون و به طور کلی صرف نظر از هر غیر قایل به نوعی خودآگاهی بالفعل است. وی در برخی نسخه‌های انسان معلق در فضا به این نکته اشاره می‌کند که اگر انسان خود را به گونه‌ای فرض کند که دفعتاً خلق شده و با محیط پیرامون خود هیچ گونه ارتباط آگاهانه‌ای نداشته باشد، باز هم واجد نوعی خودآگاهی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۶). این نکته‌ای است که امروزه بسیاری از فلاسفه ذهن با آن موافق نیستند. البته- همان‌گونه که اشاره شد- فلاسفه ذهن این عقیده را قبول دارند که انسان می‌تواند پس از آنکه با جهان و متعلقات آگاهی ارتباط داشت، در یک

تأمل ثانوی به «خود» آگاهی یابد؛ اما اینکه این «خود» بدون ارتباط با جهان و در حالی که دفعتاً خلق شده است، واجد چنین توانایی باشد، برای اکثر ایشان قابل پذیرش نیست؛ زیرا اصولاً این «خود» امری است که در یک فرایند تکاملی و در جهانی واجد ابعاد مکانی و زمانی شکل گرفته و تشخیص می‌یابد.

نتیجه‌گیری

اختلاف بین ابن‌سینا و ارسطو در مسئله خودآگاهی اختلاف مهمی است که تاکنون کمتر به آن توجه شده است؛ خصوصاً اگر از این منظر به آن نگریسته شود که می‌توان در این تقابل ریشه برخی از تقسیمات شکل گرفته در بحث خودآگاهی در فلسفه ذهن معاصر را جست‌وجو کرد. در فلسفه ذهن معاصر به دو تقسیم‌بندی مهم در بحث خودآگاهی اشاره می‌شود که این دو تقسیم علی‌رغم تفاوت در خاستگاه و منشأ قرابت‌های زیادی با یکدیگر دارند. یکی از این دو تقسیم‌بندی همانی است که در سنت پدیدارشناسی شکل گرفته که بر اساس آن خودآگاهی به دو نوع خود آگاهی پیشاتأملی و خودآگاهی تأملی تقسیم می‌شود. دیگری تقسیمی است که در سنت فلسفه تحلیلی به وجود آمده و بر اساس آن خودآگاهی به خودآگاهی مرتبه اول و خودآگاهی مرتبه دوم تقسیم شده است. این دو تقسیم علی‌رغم برخی تفاوت‌ها در این نقطه مشترک‌اند که در هر دو تقسیم شق اول اشاره به نوعی خودآگاهی دارد که به واسطه ادراک غیر و به صورت تلویحی برای انسان حاصل می‌شود؛ در حالی که قسم دوم اشاره به نوعی خودآگاهی ناب دارد که در آن انسان صرف نظر از هر متعلق آگاهی به خویش بدون واسطه و صریحاً آگاه است.

با تأمل در تقابل به‌وجودآمده بین ابن‌سینا و ارسطو در بحث خودآگاهی با این حقیقت مواجه می‌شویم که ریشه تقسیم‌بندی‌های فوق در این تقابل قابل جست‌وجوست؛ یعنی در جایی که ارسطو به این نکته اشاره می‌کند که شناخت انسان همواره معطوف به چیزی است و انسان همواره از طریق معرفت به غیر و در ضمن آن به خویش معرفت پیدا می‌کند. ابن‌سینا بر این باور است انسان علاوه بر این ادراک ضمنی و تلویحی نسبت به خود، نوعی ادراک بی‌واسطه و ناب از خویش دارد که این ادراک بی‌واسطه و ناب صرف نظر از هر متعلق آگاهی برای انسان حاصل است. به عبارت دیگر در حالی که ما در فلسفه ارسطو صرفاً با یک

معنا از خودآگاهی مواجهیم، در فلسفه ابن‌سینا با دو معنا یا دو مرتبه متفاوت از خودآگاهی مواجه می‌شویم که این دو معنا از خودآگاهی عبارت‌اند از:

الف) آگاهی ضمنی و تلویحی به خویش؛

ب) آگاهی صریح و بی‌واسطه به خویش. توجه ابن‌سینا به دو معنا از خودآگاهی از این منظر واجد اهمیت است که وی خیلی پیش از آنکه در فلسفه ذهن معاصر به دو مرتبه یا دو نوع متفاوت از خودآگاهی اشاره شود، در آثار خویش بدان اشاره کرده است.

۱۳۰

ذهن

تابستان ۱۳۹۹ / شماره ۸۲ / اسماء اسحاقی نسب، حسین زمانیها

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ المباحثات؛ تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۲. —؛ الاشارات و التنبیها؛ با شرح خواجه طوسی و قطب‌الدین رازی؛ قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۳. —؛ الاضحویة فی المعاد؛ تحقیق حسن عاصی؛ تهران: انتشارات شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
۴. —؛ التعليقات؛ تصحیح و تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ الف.
۵. —؛ الشفاء- الطبيعيات؛ ج ۲ (النفس)، تحقیق سعید زاید؛ قم: مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴ اب.
۶. —؛ «التعليقات على حواشي كتاب النفس لارسطو»، در: عبدالرحمن بدوی؛ ارسطو عند العرب؛ كويت: وكالة المطبوعات، ۱۹۷۸ م.
۷. ارسطو؛ درباره نفس؛ ترجمه و تحشیه علی مراد داودی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۸.
۸. اسحاقی نسب، اسماء و حسین زمانیها؛ «بررسی و تحلیل نسبت خودآگاهی با مبانی متافیزیکی در فلسفه ابن سینا»، جاویدان خرد؛ ش ۲۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۴۱-۶۰.
۹. خادمی، حمیدرضا و احمد بهشتی؛ «خودآگاهی در فلسفه ابن سینا»، پژوهشهای فلسفی کلامی؛ ش ۵۴، ۱۳۹۱، ص ۵-۱۶.
۱۰. داودی علی مراد؛ عقل در حکمت مشاء؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۹.
۱۱. شاقول یوسف؛ «بررسی تحلیلی کوجیتوی دکارت و انسان معلق ابن سینا»، مقالات و بررسی‌ها؛ ش ۸۳، بهار ۱۳۸۶، ص ۴۷-۶۵.
12. Alwishah Ahmed; “Avicenna on Self-cognition and Self-awareness”, in **Aristotle and the Arabic Tradition**; ed. Alwishah Ahmed & Hayes Josh; Cambridge: Cambridge university Press, 2015, pp.143-163.

13. Aristotle; **The Complete Works of Aristotle**; ed. Jonathan Barnes; One Volume Digital Edition, New Jersey: Princeton University Press, 1995.
14. Bermudez Jose Luise; **The Paradox of Self-Consciousness**; US: MIT Press, 1998.
15. Black Deborah L.; “Avicenna on self-awareness and knowing one knows”, in **The Unity of Science in the Arabic Tradition**, ed. Shahid Rahman, Tony Street & Hassan Tahiri; Netherlands: Springer, 2008, pp.63-87.
16. Chisholm, R. M; “The observability of the self”; **Philosophy and Phenomenological Research**; No.30, 1969, pp.7–12.
17. Farjeat LX Lopez; “self-awareness in human and non-human animals in Avicenna's psychological writings”; in **Oikeiosis and the natural basis of morality: from classical stoicism to modern philosophy**; Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2012, pp.121-140.
18. Farrell Jonathan and McClelland Tom; “Consciousness and Inner Awareness”; **Review of Philosophy and Psychology**; Vol.8, 2017, pp.1-22.
19. Gallager Shaun and Zahavi Dan; “Consciousness and Self-consciousness”, in **The Phenomenological Mind**; New York: Routledge, 2008, pp.45-68.
20. Kaukua, Jari; **Avicenna on Subjectivity a Philosophical Study**; University of Jyvaskyla, 2007.
21. Kreigel Uriah; “Consciousness and Self-Consciousness”; **Monist**, Vol. 87, 2004, pp.182-205.
22. Marmura Michael; “Avicenna’s “flying man” context”; **The Monist**, Vol. 69, No.3, 1986, pp.383–395.
23. Morin Alain; “Possible Links Between Self-Awareness and Inner Speech: Theoretical Background, Underlying Mechanisms, and Empirical Evidence”, **Journal of Consciousness Studies**; Vol. 12, No. 4-5, 2005, pp.115–134.
24. Nagel Thomas; “What is it Like to Be a bat?”, **Philosophical Review**; Vol. 83, 1974, pp.435–450.
25. Nida-Rumelin Martine; “Self-Awareness”, **Review of Philosophy and Psychology**; Springer, Vol. 8, 2017, pp.55–82.
26. Oehler, Klaus; “Aristotle on Self-Knowledge”,

- Proceedings of the American Philosophical Society**;
Vol. 118, No.6, 1974, pp.493-506.
27. Owens Joseph; “The Self in Aristotle”, **The Review of Metaphysics**; Vol.41, No.4,1988, pp.707–722.
28. Parfit, D; **Reasons and Persons**; Oxford University Press, 1984.
29. Rosenthal, David M.; “Two Concepts of Consciousness”, **Philosophical Studies**; Vol. 49, No.3, 1986, pp.329-359.
30. Sihvola Juha; “The Problem of Consciousness in Aristotle’s Psychology”, in **Consciousness: from Perception to Reflection in the History of Philosophy**; ed. Heinamaa Sara, Lahtenmaki Vili and RemessPauliina; Netherland: Springer, 2007, pp.49-65.
31. Simpson Peter; “Aristotle’s Idea of the Self”; **The Journal of Value Inquiry**; Vol. 35, 2001, pp.309-324.
32. Zahavi Dan; **Self Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation**; Us, Illinois: Northwest University Press, 1999.

۱۳۴
زمن

تایستان ۱۳۹۹ / شماره ۸۲ / زهرا صرفی