

## خودآگاهی در فلسفه ابن‌سینا

حمیدرضا خادمی\*

احمد بهشتی\*\*

### چکیده

بررسی تاریخ فلسفه نشان می‌دهد که طرح مباحثی همچون خودآگاهی، آگاهی و خودشناسی تا همین اوایل عصر مدرن، تا بدین پایه اهمیت نیافته بود. برای فیلسوفان قرون وسطا - به ویژه پیروان سنت ارسطویی - ماهیت خودآگاهی تنها در روان‌شناسی و شناخت‌شناسی نقش دارد و این خود، پیامد طبیعی تعریف ارسطو از عقل به عنوان یک توانایی صرف است. ابن‌سینا نام‌آورترین استثنا در سنت اسلامی قرون وسطاست که تمثیل معروفش با عنوان «انسان معلق» بر مبنای آگاهی نفس انسانی از خویش متمرکز شده است. اما واکنش ابن‌سینا نسبت به مسئله آگاهی و خودآگاهی هرگز به روایت انسان معلق محدود نمی‌شود. خودآگاهی آغازین در فراهم آوردن وحدت کارکردهای نفس - به ویژه کارکردهای شناختی آن - نقشی مرکزی ایفا می‌کند و گویی ابن‌سینا ظاهر شده تا فقدان چنین کانون وحدت‌بخشی از آگاهی را، که شکاف بزرگی در روان‌شناسی ارسطویی ایجاد کرده است، مشاهده کند. از دیدگاه ابن‌سینا، خودآگاهی به یکسانی معرفت و وجود می‌انجامد. زیرا خود، دقیقاً آگاهی است و نسبت خود به وجود در هر حال نسبت آگاهی از خود است.

کلیدواژه‌ها: خودآگاهی، حضور، وجود، آگاهی، انسان معلق.

\* دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم.  
\*\* استاد دانشگاه تهران.

## مقدمه

ابن سینا در خصوص مسئله علم و معرفت معتقد است نخستین پرسشی که در مقام یک فیلسوف با آن روبه‌رو هستیم این است که واقعاً چگونه به خود، علم می‌یابیم؟ این پرسش بر دغدغه‌های ما در زمینه مفید کردن خود در مورد ادعای امکان علم به چیزی از جهان بیرونی و حتی بر حالات فردی نفس ما مقدم است.

پرسش بنیادینی که ابن سینا تحقیق خود را با آن آغاز می‌کند این است که: مرجع عینی «من» در جمله‌ای عادی مانند «من چنین و چنان می‌اندیشم» یا «من چنین و چنان می‌کنم» چیست؟ نظریه معرفت حضوری ابن سینا در دیگر تجلیات این معرفت با ویژگی ذاتی «عینیت بنفسه» رقم می‌خورد؛ زیرا طبیعت ذاتی این معرفت این است که واقعیت آگاهی و این واقعیت که خود [=نفس] آگاه است، وجوداً یکی و عین هم هستند.

اگر فرض خودآگاهی را به مثابه یک مثال در نظر بگیریم، ابن سینا بر آن است که «خود» باید به نحوی مطلق به خود، آگاه باشد بدون اینکه بازنمودی [=صورت ذهنی‌ای] میانجی شود. هرگونه بازنمود برای خود، اعم از تجربی یا متعالی، باید ضرورتاً مربوط به نقیض فرضیه خودآگاهی باشد؛ بلکه با همان حضور واقعیت «خود» است که «خود»، علم به خویش دارد. در نتیجه «خود» و «خودآگاهی» به لحاظ فردی و عددی یک موجود بسیط و منفرد است.

لذا فلسفه ابن سینا به لحاظ معرفتی، بر علم حضوری یا شناخت نفس به خویش مبتنی است. ابن سینا درباره علم انسان به ذات خود، پس از آنکه این ادراک را غیر حصولی می‌شمارد، تصریح می‌کند که ذات من برای من حاضر است و بدین سان علم انسان به ذات خود حضوری است و نه حصولی. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۴۸) بنابراین، یکی از ویژگی‌های اصلی خودآگاهی رهایی آن از دوگانگی صدق و کذب است و این بدین سبب است که ماهیت این نحوه از علم در گرو مفهوم مطابقت نیست. بنابراین، از آنجایی که ابن سینا موضوع فلسفه را «موجود بما هو موجود» (همو، ۱۳۸۵، ص ۲۲) می‌داند،

درباره آگاهی و شناخت نیز، اولاً از منظر هستی‌شناسی به بحث می‌پردازد. البته باید توجه داشت که این مطلب به معنای نپرداختن وی به مسئله مطابقت و بحث از ذهن و عین نیست، بلکه وی به مباحث معرفت‌شناسی مصطلح نیز به طور مفصل پرداخته است و مسئله مطابقت مفاهیم ذهنی - چه در مرحله حس یا خیال و یا عقل - با خارج، که از آن به عنوان ارزش ادراک یاد می‌شود، از مهم‌ترین مباحث شناخت‌شناسی وی به شمار می‌آید. حالت معرفتی که نفس با آن، به شناسایی خود می‌رسد، دقیقاً هسته علم حضوری است؛ نحوه خاصی از آگاهی است که از ثنویت ذهن - عین فراتر می‌رود.

### خودآگاهی آغازین

ابن سینا در کتاب *اشارات و تنبیها* مطلب درخور توجهی را درباره مسئله خودآگاهی، طرح کرده و به نتایج حاصل از آن می‌پردازد. وی می‌گوید:

إرجع إلى نفسك و تأمل هل إذا كنت صحيحاً بل و على بعض أحوالك غيرها، بحيث تفتن للشيء فطنه صحيحه هل تغفل عن وجود ذاتك و لا تثبت نفسك. ما عندى أن هذا يكون لمستبصر حتى أن النائم فى نومه و السكران فى سكره يعزب ذاته عن ذاته و إن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره، ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحه العقل و الهيئه و قد فرض أنها على جملة من الوضع و الهيئه لا تبصر أجزائها و لا تتلامس اعضاءها، بل هى منفرجه و معلقه لحظه ما فى هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت انبئتها. (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۹۲)

چنان‌که از عبارت فوق برمی‌آید ابن‌سینا درصدد بیان این نکته مهم است که انسان همواره - بی‌واسطه - خود را ادراک می‌کند. وی این مسئله را در قالب صورت استدلالی به تصویر می‌کشد که به برهان «انسان معلق» شهرت یافته است. ابن‌سینا با بررسی چگونگی آگاهی انسان به خود در حالت‌های هوشیاری و به کارگیری حواس، هنگام خواب و در حالت مستی، بیان می‌دارد که انسان در هیچ یک از این حالات از خویشتن غافل نیست.

وی پس از بررسی موارد سه گانه پیش گفته و مسلم دانستن علم به ذات در هر یک از آن موارد، به بررسی حالت چهارم می‌پردازد. در سه حالت قبل، علاوه بر علم به ذات، آگاهی انسان نسبت به اشیایی غیر از ذات خود نیز ممکن است، اما حالت چهارمی که او بیان می‌کند حالتی فرضی است که در آن، هیچ‌گونه ادراکی نسبت به اشیای پیرامون انسان وجود ندارد. فرض کنید انسانی در سلامتی کامل آفریده شده، ولی از ابتدای آفرینش در خلأ قرار گرفته باشد و هیچ‌گونه شرایط و زمینه‌ای برای به کارگیری حواس ظاهری و باطنی وی فراهم نباشد. چنین انسانی هیچ‌گونه شناختی از سایر اشیا ندارد- حتی از بدن، اندام‌ها و حواس خویش- و در این صورت، تذکر و یادآوری چیزی ممکن نیست، اما با وجود این، وی از خویش غافل نیست. (همان، ص ۲۹۲-۲۹۳) خواجه طوسی از این بیان ابن‌سینا چنین نتیجه می‌گیرد که نخستین ادراک و شناخت هر انسان، ادراک ذات خود است و به همین دلیل، این ادراک از طریق تعریف حدی یا رسمی به دست نمی‌آید و از طریق برهان نیز اثبات نمی‌شود. (همان)

ابن‌سینا تمثیل انسان معلق را بدین‌منظور طرح می‌کند که نشان دهد خودآگاهی (self-awareness) همیشه در نفس آدمی حاضر است، به گونه‌ای مستقل از آگاهی ما از دیگر پدیده‌ها و به ویژه مدرکات قوای حسی. در *التعلیقات* ابن‌سینا می‌کوشد شرح نظام‌مندتری از ابتدائیت شناختی خودآگاهی به دست دهد. به نظر وی، خودآگاهی برای نفس امری ذاتی است و از بیرون حاصل نشده است و در ادامه خودآگاهی را با خود وجود نفس یکی می‌کند: «شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا». (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۶۱) وی در این زمینه می‌گوید:

ادراک من از خود چیزی است که در من باقی می‌ماند و از توجه یا ملاحظه به چیزهای دیگر حاصل نشده است. زیرا وقتی می‌گویم من این کار را انجام دادم، ادراکم از خود را بیان کرده‌ام حتی اگر خودم از آگاهی نسبت به این ادراک بی‌خبر باشم. اما من از کجا می‌دانم که فلان کار را انجام داده‌ام مگر اینکه ابتدا دریافتی از خود داشته باشم. بنابراین، من ابتدا نفس خودم را ادراک می‌کنم نه افعال آن را و برای درک خودم هم نیاز به هیچ واسطه دیگری ندارم.<sup>۱</sup> (همان، ص ۱۶۱)

و سرانجام مهر تأکید بر مدعای خویش زده و می‌گوید: «اینکه نفس از خود آگاه است، یک بیته است و نه یک برهان». (همان، ص ۱۶۰-۱۶۱) خودآگاهی، ذاتی نفس بوده و به لحاظ شناختی، آغازین است. زیرا تنها در صورتی که من ابتدا خود خویش را بشناسم، می‌توانم:

۱. هر چیز دیگری را درباره خودم درک کنم.

۲. از دیگر چیزها آگاه شوم. (همان)

چنان‌که ملاحظه می‌شود، بر این اساس، خودآگاهی به واسطه هرگونه توصیفی از خصوصیات یا اعمال، برای فرد پیش‌انگاشته می‌شود، زیرا چنین توصیف‌هایی وجود یک سوژه (subject) برای آن توصیف‌ها را مسلم فرض می‌کند، و خودآگاهی در تمامی حالات شناخت سایر اشیا، به طور برابر نهفته است. زیرا این شرطی است برای شناخت سایر ایزه‌ها (object) به عنوان ایزه و جدای از خود ما؛ چنین به نظر می‌رسد که دیدگاه ابن سینا این اجازه را صادر می‌کند که شخص بدون اینکه به طور هم‌زمان از هر ایزه‌ای آگاه باشد، بتواند از خود آگاه باشد. لذا در مقایسه با عقیده متعارف ارسطویی، ایزه اولیه خودآگاهی همان «خود» - به عنوان یک سوژه است - و نه عمل اندیشیدن این خود. (Black, 2008, P. 83)

ابن سینا در موارد بسیاری یادآوری می‌کند که شعور ذات - یعنی همان علم حضوری نفس به خودش - از راه واسطه نیست، بلکه نفس خود را با خود درک می‌کند: «إذ حصلت الذات جعل معها الشعور بها فهو مقوم لها و تشعر بها بذاتها لا بأله». (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۰، ۷۹، ۸۹، ۱۶۱) از نکات مهمی که ابن سینا بدان اشاره می‌کند این است که معرفت به هر چیزی غیر از نفس مسبوق به معرفت نفس است. چنان‌که می‌گوید: «كلّ ما أقول إني قد أدركته فيجب أن يسبقه ادراكي لذاتي». (همان، ص ۱۶۰) از خلال عبارات پیش‌گفته می‌توان نظرات ابن سینا درباره خودآگاهی را به صورت زیر دسته‌بندی کرد:

۱. خودآگاهی، ذاتی نفس است.

۲. هیچ علت بیرونی‌ای وجود ندارد که خودآگاهی از آن حاصل شده باشد.

۳. هیچ ابزار یا طریقه‌ای برای حصول به خودآگاهی وجود ندارد. ما خود را «از طریق خود» درک می‌کنیم.
۴. خودآگاهی، مستقیم و بی قید و شرط است.
۵. خودآگاهی از همان ابتدای وجود نفس، در آن حاضر است.
۶. خودآگاهی دائمی است نه ادواری و پراکنده.
۷. خود، دقیقاً آگاهی است. زیرا نسبت خود به وجود در هر حال نسبت آگاهی از خود است.<sup>۲</sup> (Black, 2008, P. 80) این نکات ارتباط نزدیکی با هم دارند و با اندکی تأمل می‌توان آنها را به دو گروه عمده تقسیم کرد: گزاره‌های ۱، ۵، ۶ و ۷ به روشنی این نظریه بنیادی را بیان می‌کنند که خودآگاهی، خصیصه ذاتی وجود انسانی و نیز عنصر سازنده ساختار وجودی اوست. گزاره‌های ۲، ۳ و ۴ حاصل این نظریه را باز می‌گویند؛ یعنی اینکه خودآگاهی نمی‌تواند به صورت علی وابسته به هیچ چیزی خارج از نفس باشد. خودآگاهی، در هر صورت، مستقیم و بی‌واسطه است.

ابن‌سینا در ادامه بحث از انسان معلق در کتاب *اشارات*، به طرح اشکالی مهم می‌پردازد که در اینجا اهمیت ویژه‌ای دارد. تقریر اشکال بدین‌صورت است که ممکن است شخصی بگوید من ذات خود را به واسطه‌ای که فعل من است، ادراک می‌کنم. به عبارت دیگر، ممکن است واسطه‌ای فرض کرد و افعال و آثار را وسیله ادراک ذات قرار داد. اما ابن‌سینا به پاسخ این اشکال پرداخته و آن را منتفی می‌داند. وی می‌گوید:

و لعلک تقول: انما انا اثبت ذاتی بوسط من فعلی فیجب اذن ان یکون لک فعل تثبته فی الفرض المذكور او حرکه او غیر ذالک، ففی اعتبارنا الفرض المذكور جعلناک بمعزل من ذالک و اما بحسب الأمر الأعم فان فعلک ان اثبتته فعلاً مطلقاً فیجب ان تثبت به فاعلاً مطلقاً لا خاصاً هو ذاتک بعینها، و ان اثبتته فعلاً لک فلم یثبت به ذاتک، بل ذاتک جزء من مفهوم فعلک من حیث هو فعلک. فهو مثبت فی الفهم قبله و لا أقل من ان یکون معه لا به فذاتک مثبتة لابه. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۹۶-۲۹۷)

ابن‌سینا بطلان این اشکال را به دو صورت روشن ساخته است. پاسخ اول وی معطوف به فرض انسان معلق است و پاسخ دوم او پاسخی عام و دربرگیرنده تمام حالات است. وی ابتدا، با توجه به تصویر انسان معلق، می‌گوید که اگر انسان بخواهد یکی از افعال

خود را برای اثبات ذات خود، واسطه قرار دهد، باید آن فعل برای او معلوم باشد. این در حالی است که انسان معلق از همه پدیده‌ها، حتی افعال و تصورات خویش غافل است و از آنها ادراکی ندارد، اما با وجود این، وی ذات خود را درمی‌یابد و لذا ادراک انسان از خویشتن ادراکی حضوری است و بدون هیچ‌گونه واسطه‌ای تحقق می‌یابد. (همان)

ابن سینا در ادامه و برای تکمیل پاسخ نخست، وجه دیگری را مطرح کرده و پاسخ عام خود را عرضه می‌دارد. وی می‌گوید اگر کسی هستی ذاتش را از طریق فعلی از افعال آن اثبات کند، آن فعل یا فعل عام است که به فاعل معین اختصاص ندارد، یا فعل خاصی است که به فاعل معین اختصاص دارد. از آنجایی که فعل نامعین<sup>۳</sup> بر فاعل نامعین دلالت دارد از طریق آن نمی‌توان فاعل معین را اثبات کرد. در حالت دوم<sup>۴</sup> نیز باید توجه داشت که در معنای فعل خاص، معنای فاعل معین، نهفته است. مثال فعل معین، حرکت من یا اندیشیدن من است. فاعل معین، که همان «من» است، در ضمن فعل معین نیز بیان شده است. در این صورت شناخت فعل معین بر شناخت فاعل معین متوقف است. بنابراین، چنین فردی درصدد اثبات ذات خود از طریق فعلی از افعال آن است، در حالی که آوردن فعل خاص به عنوان حد وسط و واسطه، بر وجود ذات او و درک معنای آن متوقف است. (مصطفوی، ۱۳۸۷، ص ۶۰-۶۲؛ ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۹۶-۲۹۷)

بنابراین، باید توجه داشت که از منظر ابن سینا نفس به دلیل صرف وجودش، خود را مستقیماً و بدون واسطه، می‌شناسد. نفس به دلیل نحوه معرفتی که صرف وجود آن است، خود را می‌شناسد. خلاصه آنکه می‌توان گفت انسان معلق در فضا می‌داند که هست و این را به دلیل صرف حضور نفس خویش، که بنا به نظر ابن سینا، همان وجود اوست، می‌داند. مطلب مذکور به لحاظ معرفت‌شناختی اهمیت بسزایی دارد.

در بیان این اهمیت باید گفت اگر ادراک ذات خود از طریق صورت ذهنی باشد، هر صورت ذهنی موجود در نفس، کلی است و مطابقت آن با افراد فراوان محال نخواهد بود و اگر هم آن صورت ذهنی مجموعه‌ای از صورت‌های ذهنی کلی‌ای باشد که همگی به یک نفر خاص اختصاص یافته‌اند، موجب نمی‌شود که آن صورت از کلیت بیفتد. در حالی که هر انسانی ذات خود را به گونه‌ای درک می‌کند که عمومیت و

مشارکت در آن محال است. پس ادراک ذات انسان به وسیله خودش، نمی‌تواند به هیچ وجه از طریق صورت ذهنی حاصل شود.

لذا ابن سینا بیان می‌دارد که خودآگاهی، فعل عقل به معنای دانستن مفهوم کلی سرشت ذاتی نفس نیست، هرچند در دانستن آن وقفه‌ای ایجاد نمی‌کند و آن را از قبیل «شعور بالشعور» می‌داند، چنان که می‌گوید: «أما الشعور بالشعور فمن جهة العقل». (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۷۹-۸۰) لذا باید گفت از منظر ابن سینا ادراک نفس نسبت به خویش:

۱. ادراکی شرکت‌ناپذیر است، به این معنا که این ادراک، فقط و فقط در مورد خود فرد به عنوان موضوع اصلی صدق می‌کند. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم از اصطلاحات دکارتی استفاده کنیم، این ادراک صرفاً ادراکی واضح و متمایز نیست، بلکه مهم‌تر از همه این است که ادراکی متشخص است.

۲. تشخص در سایه وجود یا تحقق حاصل می‌شود، زیرا در ساحت مفاهیم، تشخص قابل تصور نیست. پس این ادراک ادراکی وجودی در مقابل ادراک مفهومی یا ماهوی است. (کربن، ۱۳۸۷، ص ۴۷) چنان که ابن سینا می‌گوید: «الذات تکون فی کل حال حاضره للذات و نفس وجودها هو نفس ادراکها لذاتها». (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۴۸)

۳. در این ادراک وجودی، نمی‌توان تفرقه‌ای میان عالم و معلوم تصور کرد. این ادراک در حقیقت عین وجود است و به این معنا این ادراک، همان حضور است: «شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا». (همان، ص ۱۶۱) بنابراین، از منظر ابن سینا خودآگاهی، به یکسانی معرفت و وجود می‌انجامد و این نکته‌ای مهم در معرفت‌شناسی وی به حساب می‌آید.

از طرف دیگر، همان‌طور که ابن سینا بیان می‌دارد، خودآگاهی نفس به ذات خویش، به عنوان نخستین فعلیتی که نفس پیدا می‌کند، هرگز از آن جدا نمی‌شود (همان، ص ۱۶۱) و این نکته‌ای است که از نظر تجربی مسلکاتی همچون هیوم دور مانده است. برخلاف آنچه دیوید هیوم ادعا می‌کند، نفس به توده‌ای از انطباعات (مدرکات) بدون یک جوهر واحد تبدیل نمی‌شود. به اعتقاد هیوم، چیزی که به اصطلاح جوهر نفس یا هویت شخصی (personal identity) نامیده می‌شود، فقط توده‌ای از انطباعات و ادراکات است



که مانند چیده شدن اشیایی در کنار هم، به صورت متوالی بر فاعل شناسا عارض می‌شوند. (کربن، ۱۳۸۷، ص ۵۳؛ Hume, 1962, P. 302) هیوم، برخلاف ابن‌سینا، اظهار می‌دارد: «وقتی ادراکات من در حالت خواب عمیق، برای مدت زمانی از میان بروند، در این مدت من به خویشتن وقوف ندارم و به حق می‌توان گفت که موجود نیستم». (Ibid.) در حالی که این مطلب دقیقاً برخلاف آن چیزی است که ابن‌سینا می‌خواهد بگوید که آدمی در هیچ حالی (حتی حالت خواب و مستی) از ذات خویش غافل نیست، چنان‌که در فرض انسان معلق، به تبیین آن می‌پردازد. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۹۲) بنابراین، می‌توان گفت هرچند نفس انسان را در مقام تشبیه به هیولا، عقل هیولانی نامیده‌اند این تشبیه بدان معنا نیست که نفس از تمامی جهات به هیولا همانند است. زیرا هیولای اولی را می‌توان قوه محض دانست، به این معنا که این هیولا اساساً هیچ‌گونه فعلیتی ندارد و اگر هم بتوان فعلیتی بدان نسبت داد، این فعلیت عین قوه بودن آن برای فعلیت‌های متعدد است. ولی نفس هرگز یک قوه پذیرش محض برای مدرکات نیست، بلکه چنان‌که ابن‌سینا در فرض «انسان معلق» بیان کرد، خودآگاهی نفس به ذات خویش، به عنوان نخستین فعلیتی که نفس پیدا می‌کند، هرگز از آن جدا نمی‌شود، (کربن، ۱۳۸۷، ص ۵۴) چنان‌که می‌گوید: «الشعور بالذات یکون للنفس بالفعل». (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۶۱)

برخی اندیشمندان معاصر علم حضوری نفس به خودش پیش از حصول ذهن را انکار کرده و معتقدند در این مرحله - یعنی مرحله پیش از حصول ذهن - علم نفس به خودش نیز در قوه علم است نه علم بالفعل. (قوام صفری، ۱۳۸۶، ص ۲۶۶-۲۶۷) در حالی که این مطلب دقیقاً برخلاف دیدگاه ابن‌سیناست، چنان‌که ابن‌سینا خود به مسئله ذهن و ادراکات حاصل از آن و همچنین بر مسئله خودآگاهی اشراف دارد و به تفاوت میان «شعور بالذات» و «شعور بالشعور» و بالفعل دانستن اولی و بالقوه دانستن دومی تصریح دارد: «الشعور بالذات یکون للنفس بالفعل فانها تكون دائمه الشعور بذاتها و أما الشعور بالشعور فانه یکون بالقوه و لو كان الشعور بالشعور بالفعل، لكان دائماً و لم يحتج الی اعتبار العقل». (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۶۰-۱۶۱) این عبارت دقیقاً برخلاف برداشت مذکور است.

## نتیجه‌گیری

از تلاش‌های فراوانی که ابن‌سینا برای روشن کردن سرشت خودآگاهی به کار برده، می‌توان فهمید که وی خودآگاهی را همچون اصلی بنیادین در فلسفه خویش و بسان یک اصل اصلاح‌گر مهم و ضروری در دیدگاه‌های رایج فلسفی در نظر گرفته تا اهمیت ثانوی خودآگاهی در تحلیل دانش بشری را آشکار کند. از توصیف‌های متعددی که ابن‌سینا در خصوص خودآگاهی ارائه کرده می‌توان دریافت که وی بر بنیادی بودن خودآگاهی تأکید کرده و چنین وضعیتی از پیش‌آگاهی، برای وحدت‌بخشی موجود انسانی که معرفت‌های متنوعش بر بستر توانایی‌های متعدد شکل گرفته، ضروری است. از منظر ابن‌سینا، پذیرش خودآگاهی آغازین به معنای دقیق کلمه -مقدم بر همه اندیشه‌های شعورمند است. اما ابن‌سینا معتقد است خودآگاهی از خود وجود نفس انسانی غیر قابل تشخیص است و به یکسانی معرفت و وجود در این مرحله اذعان دارد. بنابراین، ابن‌سینا هرچند بر اهمیت ادراک حسی در جریان شناخت تأکید می‌کند و معتقد است نفس، محسوسات را به وسیله حواس درمی‌یابد و معقولات را با واسطه محسوسات (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۳)، اما از آنجایی که هیچ نفسی خالی از خودآگاهی نیست و خود دقیقاً آگاهی است، بنابراین، برای رخ دادن اندیشه‌های آگاهانه، وجود آگاهی ثانوی<sup>۵</sup> ضروری است. این مسئله اقتضای فراروی از این مرحله را دارد که نشان دهد هویت کاملی که معرفت خودآگاهی آغازین است، اقتضا می‌کند که نوع متفاوتی از عمل شناخت رخ دهد تا آگاهی نسبت به آگاهی<sup>۶</sup> حاصل آید.

در اشاره‌ای گذرا به مسئله طرح‌شده می‌توان گفت، یکی از نکات کلیدی در معرفت‌شناسی فیلسوفان مسلمان به ویژه ابن‌سینا، تمایز روشنی است که میان علم حضوری و علم حصولی قائل شده‌اند. آموزه علم حضوری در باب خودآگاهی، بیانگر این مطلب است که نه تنها هیچ واسطه‌ای بین عالم و معلوم نیست، بلکه هیچ یک از قوای ادراکی انسان از قبیل قوه ادراک حسی یا ادراک خیالی یا ادراک عقلی در کار نیست و حتی چنان که گفته شد، حافظه خودآگاهی از خود خودآگاهی متفاوت است و بلکه فراتر از آن، آگاهی از خودآگاهی امری است متفاوت از خود خودآگاهی. از طرف دیگر، چنان که گذشت، ابن‌سینا تأکید دارد که خودآگاهی آغازین نمی‌تواند فعل عقل در مفهوم استاندارد آن باشد. لذا این مطلب که خودآگاهی عبارت از دانستن مفهوم کلی سرشت ذاتی نفس است را انکار و رد می‌کند. بنابراین، از منظر ابن‌سینا، نفس انسان حتی پس

از علم حضوری بالفعل به خودش، باز هم می‌تواند از حیث علم حصولی به خودش و سایر مدرکات فقط بالقوه باشد. به این جهت نفس را در این حال عقل بالقوه می‌نامد. بنابراین، ورای همه معلومات حصولی، خودآگاهی به عنوان ادراکی بی‌واسطه (حضوری) پیوسته باقی است و تشبیه نفس به هیولا (عقل هیولانی) تنها در مرحله ادراکات حصولی است و خودآگاهی نفس به ذات خویش، به عنوان نخستین فعلیتی که نفس پیدا می‌کند هرگز از آن جدا نمی‌شود.

### پی‌نوشت‌ها:

۱. فانی اذا قلت: فعلت کذا، فانی أعتبر أن ادراکی لذاتی و ان کنت فی غفله أن شعوری بها و إلا فمن این یکون أعلم انی فعلت کذا ...
۲. الشعور بالذات یکون للنفس بالفعل فانها تكون دائمه الشعور بذاتها ... ادراکی لذاتی هو أمر مقوم لی، لا حاصل لی من اعتبار شیء آخر ... ؛ الشعور بالذات هو غریزی للذات و هو نفس وجودها فلا نحتاج الی شیء من آخر ندرك به الذات، بل الذات هی الی تدرک بها ذاتها، فلا یصح أن تكون موجوده غیر مشعور بها، علی أن یکون الشاعر بها هو نفس ذاتها، لا شی آخر. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۶۱)
۳. یا همان فعل عام، یعنی فعل در صورتی که بدون اختصاص به فاعلش مد نظر باشد.
۴. یعنی فعل خاص، یا فعل در صورتی که با اختصاص آن به فاعلش مد نظر باشد.
۵. سایر انحاء شناخت اعم از حسی و عقلی.
۶. دانش حصولی - اکتسابی.

### فهرست منابع

۱. ابن سینا، ۱۳۸۳، *الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه، چاپ اول.
۲. -----، ۱۴۰۴، *التعلیقات*، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
۳. -----، ۱۳۸۵، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.

۴. قوام صفری، مهدی، ۱۳۸۶، *مابعدالطبیعه چگونه ممکن است؟*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
۵. کرین، هانزی، ۱۳۸۷، *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، مقدمه و ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران، نشر جامی، چاپ اول.
۶. مصطفوی، حسن، ۱۳۸۷، *شرح اشارات و تنبیهاات (نمط سوم)*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ اول.
7. Black, Deborah, 2008, *Avicenna on self - Awareness and Knowing that on Knows, the Unity of Science in the Arabic Tradition*, Springer Science.
8. Hume, David, 1962, *a Treatise of Human Nature*, Meridian Books.

Archive of SID