

The Role of Intellectual Faculty in the Self-awareness of "Flying Man" with an Emphasis on Avicenna's *Mubahathat*

Hossein Ali. Shidanshid^{1*}, Ali. Shirvani²

¹ Assistant Professor of Islamic Philosophy and Theology, Research Institute of Hawzah and University, Qom, Iran

² Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology, Research Institute of Hawzah and University, Qom, Iran

* Corresponding author email address: shidanshid@rihu.ac.ir

Article Info

Article type:

Original Research

How to cite this article:

Shidanshid, H. A., & Shirvani, A. (2024). The Role of Intellectual Faculty in the Self-awareness of "Flying Man" with an Emphasis on Avicenna's *Mubahathat*. *Sophia Perennis*, 21(45), 1-14.



© 2024 the authors. Published by Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) License.

ABSTRACT

Self-awareness, that is, a person's direct awareness of his own self, which Avicenna relied on in his Flying Man Argument to prove the soul, is the result of the activity of which perceptual faculty in a person? Avicenna's words about this issue are ambiguous and complicated: Sometimes he considers intellect as the perceiver of the self and therefore calls it an intellectual knowledge, and sometimes he considers the soul as its perceiver and calls it an inherent and natural knowledge. In order to remove this ambiguity from Avicenna's words and reach his final answer to this question, in this article, we have analyzed his words - especially in the book of *Mubahathat* which has discussed this issue in more detail than in other places - with a descriptive, analytical and critical method, and we have come to the conclusion that in Avicenna's final view, the perceptual faculty that is responsible for self-awareness, is not any of the faculties of the soul, but the soul itself is the perceiver of its own essence. But since he often presented the discussion of self-awareness in the framework of his theory about perceptual faculties, sometimes he called it intellection, and if f cct, uu uuud 'dthllcct. or .nte..ett inn in twe eeseeuu

Keywords: self-awareness, Flying Man Argument, perceptual faculties, *Mubahathat*, Avicenna

Extended Abstract

In his philosophical system, Avicenna attributes human perceptions to four perceptual faculties: the senses, imagination, estimation, and intellect. Based on this, he believes in four degrees or types of perception—sensory, imaginative, estimative, and intellectual. The natural conclusion that arises from confronting this theory of faculties is that awareness of anything must be obtained through one of the faculties of the soul and fit within one of these four types of perception.

On the other hand, Avicenna argues that humans always possess self-awareness, meaning their direct awareness of their own essence. One of his methods for demonstrating this point is inviting the audience to reflect on themselves. For instance, in the argument of the suspended man in air, he states: if we suppose a human who has suddenly been created completely but is in such a way that he is floating in the air and no force is acting upon him, and his perceptual faculties are inactive, thus he is unaware of everything, including his own body and all its parts, undoubtedly such a human will not be oblivious to himself: a person is always aware of his own essence.

Therefore, when audiences encounter the self-awareness of the suspended man, and generally, the self-awareness of humans as Avicenna describes in his works, the question arises for them as to which perceptual faculty this self-awareness is a product of. This question becomes particularly significant when we see that, on one hand, Avicenna has not spoken uniformly and clearly on this matter, and on the other hand, finding the answer to this question is crucial for understanding whether self-awareness is a presential knowledge or an acquired one.

To clarify this ambiguity in Avicenna's statements and to arrive at his final answer to this question, this article endeavors to examine his words regarding what in humans perceives the essence, especially his statements in *Mubahathat*—which is among Avicenna's latest works—on the issue of "What is the perceptual faculty that is responsible for self-awareness?"

Considering what Avicenna has said about human self-awareness, especially in the explanation of Suspended Man Argument, he does not regard a specific perceptual faculty as responsible for this awareness. From his perspective, the perceiver of human essence is the human himself, without any intermediary and without needing another faculty. Thus, the perceiver of the soul is the soul itself. Self-awareness is neither the result of the senses—whether external or internal—nor the result of the intellectual faculty and reasoning. Therefore, it is neither "sensation" nor "intellection", but simply "consciousness" (awareness).

Of course, this statement is correct if the term "intellect" here refers to one of the faculties of the soul (as opposed to the senses, imagination, and estimation), and "intellection" refers to the function that Avicenna formally assigns to this intellect, which is the perception of general concepts. Accordingly, since self-awareness is a perception of a particular thing, it is not the work of the intellect and cannot be called intellection. However, Avicenna has not always used "intellect" and "intellection" in this sense. For example, he sometimes refers to self-awareness as "the intellection of the essence," and although our soul is a particular thing, he considers self-awareness as the work of "intellect."

What has led Avicenna to call self-awareness intellection is that he has explained and elucidated perceptions within the framework of his theory of faculties, and this framework, as indicated by his enumeration of the types and degrees of perceptions, does not leave room for explaining self-awareness, given the characteristics he attributes to it. However, he has not had any other tools to present his discussion of self-awareness and to respond to related questions and objections. In this framework, the best approach is to consider self-awareness as an intellectual perception, because the object of our perception in this awareness, which is our essence or soul, is a non-material entity, and the only faculty that perceives non-materials is the intellect. Therefore, he has referred to self-awareness as intellection and, in fact, has assigned another task (perceiving particular non-material matters) to the intellect.

Thus, he has, in fact, employed the term intellect in discussions related to knowledge and perception—at least—in two senses: 1) as a faculty of the rational soul whose duty is to perceive universals and to think, reason, and similar matters, and self-awareness is not its task; and 2) as the rational soul itself, which is a substance with multiple faculties. The intellect to which self-awareness is attributed is the second meaning. It is evident that these two intellects—one an accident and the other a substance—are distinct from one another.

In conclusion, the summary of the answer to the question we asked at the beginning of this discussion is that self-awareness is not the work of any specific faculty; and if it is sometimes attributed to the intellect, the intended meaning of intellect in these cases is the soul itself.

نقش قوه تعقل در خودآگاهی «انسان معلق در فضا» با تأکید بر مباحثات ابن سینا

حسینعلی شیدان‌شید^{۱*}، علی شیروانی^۲

۱. استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

۲. دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

*ایمیل نویسنده مسئول: shidanshid@rihu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله

پژوهشی/اصیل

نحوه استناد به این مقاله:

شیدان‌شید، حسینعلی، و شیروانی، علی. (۱۴۰۳). نقش قوه تعقل در خودآگاهی «انسان معلق در فضا» با تأکید بر مباحثات ابن سینا. *دوفصلنامه علمی جاویدان خرد*، ۲۱(۴۵)، ۱۴-۱.



© ۱۴۰۳ حق نشر (کپی رایت) این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY 4.0) صورت گرفته است.

خودآگاهی، یعنی آگاهی بی‌واسطه آدمی به ذات خود، که ابن سینا در برهان انسان معلق در فضا برای اثبات نفس به آن تکیه کرده است حاصل فعالیت کدام قوه ادراکی در آدمی است؟ سخنان ابن سینا در باب این موضوع دارای ابهام و پیچیدگی است: وی گاه عقل را ادراک‌کننده خودآگاهی می‌داند و از این رو، آن را علمی عقلی می‌خواند و گاه نفس را ادراک‌کننده آن قلمداد می‌کند و آن را علمی ذاتی و طبعی می‌خواند. برای برطرف کردن این ابهام از سخنان ابن سینا و رسیدن به پاسخ نهایی او به این پرسش، در این مقاله، با روشی توصیفی، تحلیلی و انتقادی، به بررسی سخنان وی به‌ویژه در کتاب مباحثات - که مشروح‌تر از جاهای دیگر درباره این مسئله سخن گفته است - پرداخته و به این نتیجه رسیده‌ایم که در نظر نهایی ابن سینا آن قوه ادراکی که عهده‌دار خودآگاهی است هیچ یک از قوای نفس نیست، بلکه خود نفس ادراک‌کننده ذات خود است. لیکن از آنجا که وی بحث خودآگاهی را غالباً در چارچوب نظریه خود در باب قوای ادراکی ارائه کرده است، گاه آن را تعقل خوانده و درواقع، عقل یا تعقل را - به اشتراک لفظ - به دو معنا به کار برده است.

کلیدواژگان: انسان معلق در فضا، قوای ادراکی، مباحثات، ابن سینا

ابن سینا بر آن است که آدمی همواره دارای خودآگاهی است. یکی از روش‌های او برای نشان دادن این نکته دعوت مخاطب به تأمل در خویش است. از جمله در برهان انسان معلق در فضا می‌گوید: اگر انسانی را فرض کنیم که ناگهان هم‌اکنون به‌طور کامل آفریده شده، ولی به گونه‌ای است که در هوا شناور است و هیچ نیرویی به او وارد نمیشود و قوای ادراکی او از کار افتاده‌اند و بنابراین، هیچ احساسی و هیچ خاطره‌ای ندارد و از هر چیزی از جمله بدن خود و همه اعضای آن غافل است، بی‌گمان چنین انسانی از خودش غافل نخواهد بود: آدمی همواره از ذات خودش آگاه است.

وی البته سپس با استفاده از این خودآگاهی به اثبات نفس در آدمی می‌پردازد:

آدمی همواره از خودش آگاه است، اما گاه از بدن خویش ناآگاه و غافل است؛

آنچه مورد آگاهی کسی است غیر از چیزی است که مورد غفلت است؛

نتیجه آنکه «خود» آدمی (که به آن نفس می‌گوییم) غیر از بدن اوست (Ibn Sina, 1996, 2002, 2017).^۱

اما یکی از پرسش‌هایی که درباره خودآگاهی انسان معلق در فضا - و اساساً هر انسانی در هر حال - پیش می‌آید این است که این خودآگاهی دستاورد کدام‌یک از قوای ادراک‌کننده اوست؟ به تعبیر دیگر، قوه ادراک‌کننده‌ای که سبب می‌شود انسان از خودش آگاه باشد چیست؟ این سؤال به‌ویژه وقتی اهمیت می‌یابد که می‌بینیم از یک‌سو، ابن سینا در این باب یکسان سخن نگفته است و از سوی دیگر، یافتن پاسخ آن در فهم اینکه خودآگاهی علمی حضوری است یا حصولی کارگشاست.

در این مقاله کوشیده‌ایم از طریق بررسی سخنان وی در خصوص آنچه در آدمی ادراک‌کننده ذات است، به‌ویژه گفته‌های او در مباحثات - که از متأخرترین آثار ابن سیناست، و دست‌کم بخش‌هایی از آن حتی از اشارات و تنبیهات نیز متأخرتر است و بیشترین سخنان وی در این باب در آنجا آمده است - این مسئله را که «در خودآگاهی قوه ادراک‌کننده (مدرکه) چیست؟» بکاویم.

در منابع اروپایی در باب برهان انسان معلق در فضا و خودآگاهی آدمی تحقیقات گسترده‌ای صورت گرفته و در برخی از آن‌ها به کتاب مباحثات نیز در خصوص این مسئله عطف توجه شده است (Alwishah, 2013; Black, 2008; Hasse, 2000; Kaukua, 2015).

این منابع البته دربردارنده نکات ارزنده و قابل‌استفاده‌ای هستند، و در جنبه‌های دیگر این موضوع می‌توان از آن‌ها سود برد؛ منتها در آثار مذکور به نکاتی که مستقیماً به موضوع خاص این مقاله (یعنی ربط و نسبت خودآگاهی انسان معلق با نظریه ابن سینا درباره قوای ادراکی و اینکه قوه متصدی خودآگاهی از میان قوای مطرح‌شده در این نظریه چیست) مربوط باشد، برخوردیم، زیرا این موضوع دغدغه آن‌ها نبوده است. مثلاً در مقاله دیورا بلک بیشتر بر تقسیم خودآگاهی موردنظر ابن سینا به خودآگاهی اولیه و خودآگاهی تأملی (یا انعکاسی) تمرکز شده است؛ یا جری کاکوآ در فصل چهارم کتاب خود، با ابتنا بر همین تقسیم، به جنبه‌هایی از قبیل دوام خودآگاهی در آدمی و نیز امکان در دسترس بودن خودآگاهی و اثبات تجرد نفس از طریق خودآگاهی می‌پردازد. از آنجا که مطلبی مستقیم از آثار یادشده نقل نکرده‌ایم، در منابع هم نیامده‌اند.

۱. برای دیدن شرح و توضیحی درباب این برهان، رک (Shirvani, 2022)

خودآگاهی و نظریه ابن‌سینا در باب قوای ادراکی

ابن‌سینا در نظام فلسفی خویش ادراکات آدمی را به قوای چهارگانه ادراکی، یعنی حواس و خیال و وهم و عقل نسبت داده، و بر همین اساس، به چهار درجه یا چهار نوع ادراک - حسی و خیالی و وهمی و عقلی - معتقد شده و ویژگی‌های هر یک را برشمرده است: به باور ابن‌سینا ادراک عبارت است از برگرفتن (یا دریافت) صورتِ مُدرک. حال اگر مُدرک شیئی مادی باشد، ادراک عبارت خواهد بود از برگرفتن صورتِ تجریدشده مُدرک، یعنی صورتی که به نحوی از انحاء از ماده جدا شده باشد. این تجرید و جداکردن صورت از ماده انواع و مراتب گوناگونی دارد: بر صورتِ مادی، به سببِ ماده، احوال و اموری که ذاتی آن صورت نیستند عارض می‌شوند؛ و تجرید صورت گاه به کندن و جداکردن آن از ماده، اما همراه با همه یا برخی از آن احوال و امور مادی است (تجرید ناقص) و گاه تجریدی کامل است، یعنی عبارت است از برگرفتن و جداکردن صورت هم از ماده و هم از همه احوال و امور مادی.

قوة حسی صورت را همراه با این احوال و امور (لواحق ماده) برمی‌گیرد، البته در صورتی که آن ماده برای حس حاضر باشد، زیرا حس گویا آن صورت را یکسره از ماده نمی‌کند و ارتباط میان آن دو را کاملاً از میان نمی‌برد. بنابراین، در صورت غائب شدن ماده، صورت باقی نخواهد ماند و ادراک حسی متوقف خواهد شد.

قوة خیال صورت کنده شده از ماده را پیراسته‌تر می‌سازد، یعنی آن صورت را به گونه‌ای از ماده اخذ می‌کند که در باقی ماندنش نیاز به حضور ماده ندارد و در غیاب ماده نیز همچنان در قوة خیال وجود خواهد داشت. البته صورت از لواحق ماده تجرید نمی‌شود. بنابراین، حس صورت را نه به‌طور کامل از ماده می‌کند و نه از لواحق ماده می‌پیراید، اما خیال کاملاً آن را از ماده تجرید می‌کند، ولی از لواحق ماده تجرید نمی‌کند، زیرا صورت ادراکی در خیال ما همانند صورت محسوس دارای اندازه و کیف و وضع مشخصی خواهد بود و چنان نیست که بین افراد آن نوع مشترک باشد.

قوة وهم^۱ در تجرید صورت اندکی از خیال هم فراتر می‌رود، زیرا به معنایی بی - ازقبیل خیر و شر و دوستی و دشمنی - دست می‌یابد که ذاتاً مادی نیستند، اگرچه در ماده‌اند، یعنی در ماده بودن بر آن‌ها عارض می‌شود. بدین‌سان، وهم گاه امری غیرمادی را ادراک می‌کند و آن‌ها

۱. ابن‌سینا در اشارات، برخلاف آثار دیگر خود، ادراکات را به سه قسم تقسیم کرده و نامی از ادراک وهمی به میان نیاورده است (Ibn Sina, 2002). به گفته خواجه طوسی دلیل این امر آن است که ابن‌سینا انواع ادراک را با نظر به مُدرک (یا مُدرک) واحدی بیان کرده است نه با نظر به مراتب تجرید ادراکات (Manafian, 2021; Tusi, 1983). فخر رازی سخنی از ابن‌سینا در نفس شفاء درباره قوة وهم (واهمه) را که در آن گفته است «گویا قوة وهم همان قوة مفکره و متخیله و متذکره و نیز همان قوة حکم‌کننده است» (Ibn Sina, 1996) نشانه سردرگمی وی درباره این قوا دانسته (Razi, 2005)، ولی خواجه طوسی این داوری را نادرست خوانده است (Tusi, 1983). آیا سخن ابن‌سینا به منزله افشاندن بذر تردید در وجود مستقل این قوة (Kord Firouzjaei, 2014) است؟

صدرالمتألهین ادراکات وهمی را دسته‌ای از ادراکات به شمار می‌آورد، ولی می‌گوید: تفاوت ادراک عقلی با ادراک وهمی امری ذاتی نیست، زیرا هر دو عبارت‌اند از ادراک صورتی معقول، منتها ادراک وهمی ادراک صورت معقول مضاف به جزئی است، و ادراک عقلی ادراک صورت معقول غیرمضاف به جزئی. بنابراین، درحقیقت، ادراک سه نوع است؛ و وهم گویی عقلی است که از مرتبه خود فروتر افتاده است. به تعبیر دیگر، قوة وهم همان قوة عقلی متعلق به خیال است (Shirazi, 1981). علامه طباطبایی اساساً به قوة جداگانه‌ای به نام قوة وهم قائل نیست. وی بر آن است که وهم به همه صورت‌های معقول مضاف به جزئی دسترسی ندارد، بلکه تنها به امور جزئی موجود در باطن انسان - ازقبیل دوستی و دشمنی و غم و شادی - دسترسی دارد و ادراک این معانی جزئی را باید به حس مشترک اسناد داد (Tabataba'i, 1981). شاید استاد مصباح از همین رأی علامه طباطبایی الهام گرفته که به این باور رسیده است که احساس شدنِ اموری از قبیل دوستی و دشمنی در خود ادراک‌کننده درواقع، علمی حضوری است و احساس کردن این امور در دیگران درحقیقت، عبارت است از نسبت دادن مشابه حالتی که آدمی پیشتر در خودش یافته به دیگران (Mesbah Yazdi, 2011).

را از ماده برمی‌گیرد و گاه معانی غیرمحسوس اما مادی را از ماده تجرید، و ادراک می‌کند.^۱ بنابراین، ادراک و هُمی از ادراک حسی و خیالی پیراسته‌تر است، اما کاملاً از لواحق ماده پیراسته نیست، زیرا و هم صورت را به‌نحو جزئی، و به‌حسب این ماده و آن ماده، و در قیاس با ماده، و در ارتباط با صورت محسوس غرق در لواحق، و به مشارکت خیال اخذ می‌کند.

عقل قوه‌ای است که صورت‌های موجود در آن یا (۱) صورت‌هایی است که اصلاً مادی نیستند و مادی بودن بر آن‌ها عارض نمی‌شود، یا (۲) صورت‌های موجودات غیرمادی‌یی است که گاه مادی‌بودن بر آن‌ها عارض می‌شود، یا (۳) صورت‌های موجودات مادی اما ازهرجهت تجریدشده از علائق ماده. بنابراین، عقل صورت‌هایی را ادراک می‌کند که ازهرجهت تجرید شده باشند. به همین علت این صورت‌ها بر امور متعدّد صدق می‌کنند و بین آن‌ها مشترک‌اند و به تعبیر دیگر، کلی‌اند^۲ (Ibn Sina, 1984, 2000, 2015, 2021).

این نکته نیز گفتنی است که از این قوای چهارگانه ادراکی، سه قوه نخست مادی‌اند و موضوع آن‌ها بدن است، یعنی حال در بدن و قائم به آن‌اند؛ ولی عقل قوه‌ای مجرد، و موضوع آن خود نفس است (Obudiyat, 2012).

به‌هرروی، نتیجه‌ای که به‌طورطبیعی از مواجهه با دیدگاه ابن‌سینا به ذهن مخاطبان خطور می‌کند آن است که بر طبق این نظام فلسفی، آگاهی از هر چیزی باید به‌مدد قوه‌ای از قوای نفس حاصل شود و در یکی از این ادراک‌های چهارگانه بگنجد.^۳ بنابراین، وقتی با خودآگاهی انسان معلق و به‌طور کلی، با خودآگاهی انسان آن‌گونه که ابن‌سینا در آثار خود توصیف کرده، روبه‌رو می‌شوند، این پرسش برای آنان پیش می‌آید که این خودآگاهی دستاورد کدام قوه از قوای ادراکی است؟ به تعبیر دیگر، جایگاه خودآگاهی در نظریه قوای وی چیست؟ به‌طورکلی، ابن‌سینا در پاسخ به این سؤال دو گونه پاسخ داده است. گاه گفته: عقل آدمی مُدرک ذات اوست، و بنابراین، خودآگاهی را تعقل یا ادراکی عقلی (یا معنوی) نامیده و گاه گفته: نفس آدمی مُدرک ذات اوست و در این موارد معمولاً آن را شعور (آگاهی) نامیده است. اکنون با بررسی این موارد باید دید این دو پاسخ چگونه با یک‌دیگر و با نظریه قوای وی سازگار خواهند شد.

۱. حسی یا استدلالی بودن خودآگاهی

یکی از مطالبی که ابن‌سینا در کتاب مباحثات، در هنگام دفاع از برهان انسان معلق در فضا، بدانها می‌پردازد^۴ این است که ما چگونه از خودمان آگاه می‌شویم. به عبارت دیگر، شناخت ذات و خودآگاهی را از چه راهی به دست می‌آوریم: آیا ما خودمان را حسّ می‌کنیم یا با اقامه استدلال به وجود خودمان پی می‌بریم؟ ابن‌سینا برای به دست دادن پاسخ به استدلال می‌پردازد، اما خلاصه سخن او این است که خودآگاهی به‌واسطه حسّ به دست نمی‌آید؛ هیچ‌یک از حواسّ ظاهری و چه حواسّ باطنی ما ادراک‌کننده ذات ما نیستند. خودآگاهی به‌واسطه استدلال نیز به دست نمی‌آید؛ و اساساً مُحال است به دست آید؛ و اگر حال خود را به دقت ملاحظه، و در آن به‌درستی تأمل کنیم، بالوجدان می‌بینیم که ما این آگاهی را به‌واسطه استدلال از طریق افعالمان یا به‌واسطه استدلال از طریق حالمان به دست نیاورده‌ایم (Ibn Sina, 2017).

۱. تصریح ابن‌سینا به اینکه و هم امور معقول (Ibn Sina, 1984) و غیرمادی - هرچند امور غیرمادی جزئی - را نیز ادراک می‌کند نتایجی چالشی برای نظام فلسفی او دارد و از جمله با این باور وی که قوه واهمه مادی است سازگار نیست. البته ابن‌سینا در مباحثات، در پاسخ پرسشی در همین باب، معقول بودن اموری چون ترس از گرگ را انکار می‌کند و آن‌ها را جسمانی می‌داند (Ibn Sina, 2017).

۲. ازاین‌قرار، ادراک حسی مشروط به سه امر است: (۱) حاضر بودن مُدرک؛ (۲) همراه بودن با عوارض مادی؛ (۳) جزئی بودن مُدرک. ادراک خیالی مشروط به امر دوم و سوم، و ادراک و هُمی تنها مشروط به امر سوم است، اما ادراک عقلی مشروط به هیچ‌کدام نیست (Tusi, 1983).

۳. و ازقضا، چنان‌که خواهیم دید، همین اندیشه از ذهن بهمنیار گذشته و وی را به پرسش واداشته است.

۴. این مطلب در اشارات نیز آمده است (Ibn Sina, 2002)، جز آنکه ابن‌سینا در آنجا به این پرسش که ادراک‌کننده ذات چیست پاسخ صریح نداده و نتیجه‌گیری را به عهده مخاطب گذاشته است؛ اما گویا می‌خواسته است مُدرک ذات را عقل معرفی کند.

خلاصه آنکه خودآگاهی آدمی حسّی نیست و چون خودآگاهی به واسطه استدلال به دست نمی‌آید، آگاهی‌یی عقلی (به معنای آگاهی برآمده از تفکر و استدلال عقل) نیز نیست. این نکته به همراه این مطلب که ذات ما امری جزئی است و آنچه در نظریه ابن‌سینا بر عهده عقل است ادراک امور کلی است، اثبات می‌کند که مُدرک ذات همانا خود ذات است بدون نیاز به قوه‌ای از قوای خود. بنابراین، خودآگاهی را نه به این معنا می‌توان «تعقل» نامید که خودآگاهی حاصل استدلال است و نه به این معنا که خودآگاهی از راه تجرید صورتی مادی از عوارض مادی‌اش به دست آمده است.

۲. ادراک امور جزئی مجرد توسط عقل

در نامه پنجم مباحثات، ابن‌سینا به پرسشی می‌پردازد که ظاهراً بهمنیار پیش کشیده است و آن این است که ما به واسطه چه قوه‌ای از ذات خودمان - که امری جزئی است - آگاه می‌شویم. بهمنیار در توضیح پرسش خود می‌گوید: نفس ما معانی (امور غیر محسوس) را یا بهمدد قوه عقل ادراک می‌کند یا بهمدد قوه وهم^۱؛ اما آگاهی از ذات نه به واسطه قوه عقل امکان دارد و نه به واسطه قوه وهم، زیرا قوه عقل مُدرک معانی کلی است، درحالی‌که ذات ما امری جزئی است نه کلی. قوه وهم نیز - گرچه مُدرک معانی جزئی است - تنها آن معانی را ادراک می‌کند که پیوسته به امور متخیّل باشند^۲، درحالی‌که تبیین شده است^۳ که من از ذات خودم آگاهم اگرچه از اعضای بدنم غافل باشم و بدن خود را تخیّل نکنم (Ibn Sina, 2017).

پیشفرض بهمنیار در این پرسش آن است که آگاهی از هر چیزی باید بهمدد قوه‌ای از قوای نفس حاصل شود؛ بنابراین، آگاهی از نفس نیز حاصل یکی از قوای نفس خواهد بود. از آنجا که ذات ما امری غیرمادی است، پیداست که مُدرک ذات ما در زمره حواسّ ظاهری نیست. در بین حواسّ باطنی هم تنها قوه وهم است که می‌تواند امور غیر مادی را ادراک کند. ازاین‌رو، وی مُدرک ذات را در میان دو قوه عقل و وهم جست‌وجو می‌کند، ولی هر یک را با اشکالی روبه‌رو می‌بیند: عقل - آن‌گونه که وی از آموزه‌های ابن‌سینا دریافته است (Ibn Sina, 1996) - فقط مُدرک کلیات است؛ قوه وهم نیز در برخی حالات، از جمله در وضعیت انسان معلق (با آنکه خودآگاهی وجود دارد) فعال نیست، زیرا در آن حالات، تخیلی در کار نیست، درحالی‌که ادراکات وهم مشروط است به وجود صورت‌های تخیلی (خیالی). ازاین‌رو، وی در فهم اینکه مُدرک ذات در نظریه قوای ابن‌سینا چیست فرومانده است.

ابن‌سینا در پاسخ می‌گوید: اینکه معنای کلی به واسطه جسم (قوای جسمانی) ادراک نمی‌شود مطلب روشنی است. نیز این مطلب که آن معانی شخصی که تشخص آن‌ها به واسطه اعراض مادی (از قبیل مقدار و وضع معین) است جز به واسطه جسم و قوای مادی ادراک نمی‌شوند روشن است؛ اما این مطلب که امور جزئی هیچ‌گاه جز به واسطه جسم ادراک نمی‌شوند و امر جزئی - از این لحاظ - به حکم کلی در نمی‌آید، یعنی به واسطه قوه‌ای غیرمادی ادراک نمی‌شود تبیین نشده است، بلکه جزئی اگر تشخص به واسطه مقدار و وضع و مانند آن دو نباشد، مانعی از اینکه به آن جزئی به واسطه عقل^۴ آگاهی یابند در کار نخواهد بود؛ و در هیچ‌جا مُحال بودن چنین امری اثبات نشده است (Ibn Sina, 2017).

۱. چنان‌که گذشت، قوه وهم (واهمه) قوه‌ای است که معانی، یعنی امور نامحسوس جزئی موجود در امور محسوس را ادراک می‌کند (Ibn Sina, 2000).

۲. مُدرکات وهم (معانی جزئی) از صورت‌های خیالی جدا نیستند. بنابراین، «آنچه وهم ادراک می‌کند در پیوند با صورت‌های جزئی خیالی ادراک می‌کند» (Ibn Sina, 1996).

۳. ظاهراً اشاره بهمنیار به سخن ابن‌سینا در نفس شفاء - به‌ویژه در ضمن تصویر انسان معلق - است.

۴. خود لفظ «عقل» در برخی از نسخه‌های المباحثات آمده است.

از ظاهر این پرسش و پاسخ چنین برمی آید که ابن سینا قوه ادراک کننده خودآگاهی را عقل می داند (و خودآگاهی را از مقوله «تعقل» به شمار می آورد)، همان عقلی که - چنان که در عبارات بهمنیار و ابن سینا آمده - ادراک معانی کلی بر عهده اوست. زیرا وی در اینجا امور مدرك را به سه دسته تقسیم می کند: (۱) امور کلی؛ (۲) امور جزئی متشخص به واسطه اعراض مادی؛ (۳) امور جزئی غیرمتشخص به واسطه اعراض مادی (امور جزئی مجرد). روشن است که دسته نخست به مدد عقل، و دسته دوم با قوای جسمانی ادراک می شوند. بحث بر سر دسته سوم، یعنی امور جزئی مجرد است و او مدرك این دسته را نیز عقل می داند. لحن گفتار ابن سینا نشان می دهد که این مطلب که ادراک کننده امور جزئی مجرد نیز عقل است (برخلاف دو مطلب قبل) در فلسفه او تبیین نشده بوده و دست کم امر روشنی نبوده است، و او در اینجا اعلام می - کند که مانعی برای اینکه ادراک کننده این امور نیز عقل باشد در کار نیست.^۱

به هر حال، بر طبق رأیی که او در اینجا برگزیده، وی اولاً درواقع، یکی از قوای علم حصولی را ادراک کننده خودآگاهی به شمار آورده است؛ ثانیاً، عقل را نه تنها ادراک کننده معانی کلی، بلکه ادراک کننده برخی از امور جزئی (امور جزئی بی که تشخص آنها به واسطه اعراض مادی نباشد) نیز دانسته است؛^۲ درحالی که در فلسفه ابن سینا وظیفه ای که به طور رسمی بر عهده عقل قرار گرفته است صرفاً ادراک کلیات است (Ibn Sina, 1996). بنابراین، آیا باید گفت: وی در اینجا دست از این انحصار برداشته است؟

۳. تعقل بودن خودآگاهی

پرسش دیگری که ابن سینا بدان پرداخته این است که چگونه می توان خودآگاهی را «تعقل» (ادراک عقلی) به شمار آورد، درحالی که امر مورد تعقل (معقول) امری کلی است؛ ولی ذات ما کلی نیست، زیرا انفعال پذیر است (درحالی که اگر کلی بود انفعال پذیر نبود). پاسخ ابن سینا این است که اگر چنین خودآگاهی بی را (که آگاهی به امری جزئی است) «تعقل» بنامیم و «تعقل» را تنها به آگاهی به امور کلی مجرد اختصاص دهیم، در آن صورت، البته می توان گفت که خودآگاهی «تعقل» نیست و ما ذات خود را «تعقل» نمی کنیم؛ اما اگر ادراک هر مجردی - اعم از کلی و جزئی - را «تعقل» بنامیم، نمی پذیریم که «هر معقولی (هر امر مورد تعقلی) امری کلی است»؛ و اگر هم پذیرفته شود که «هر معقولی امری کلی است»، تنها در مورد معقول های خارج از نفس آدمی پذیرفته می شود^۳ (Ibn Sina, 1997). این پرسش و پاسخ نیز استنتاج قبلی را تأیید می کند. در اینجا نیز تلقی سؤال کننده این است که عقل فقط قوه ادراک کننده کلیات است. ابن سینا هم به طور قاطع این تلقی را مردود نشمرده، بلکه ضمن اشاره به وجود دو احتمال، مشروط به اینکه در معنای عقل توسعه دهیم و «تعقل» را شامل ادراک هر مجردی - چه کلی و چه جزئی - بدانیم، خودآگاهی را هم «تعقل» به شمار آورده است.

۴. استدلال بر تجرد نفس با تمسک به خودآگاهی

در مباحثات در نامه ششم، ابن سینا با استفاده از وجود خودآگاهی آدمی، در پی اقامه دلیلی برای تجرد نفس است.^۴ وی می گوید: ما خودمان را تعقل می کنیم؛ و در هر تعقلی، حقیقت معقول برای عاقل حاصل است. بنابراین، حقیقت ما برای خود ما (نه برای غیر ما) حاصل

۱. همین نکته در مورد پاسخ وی به پرسشی دیگر که در قسمت بعد خواهیم آورد - و در ضمن آن به دو احتمال برای معنای تعقل اشاره کرده - نیز صادق است.

۲. «عقل یا نفس عاقله فقط جزئی هایی را ادراک نمی کند که تشخص آنها به واسطه اعراض مقداری و مادی باشد» (Ibn Sina, 2017). ابن سینا به طور کلی می گوید «حصول صورتی مجرد از ماده برای صورتی مجرد از ماده عقل [= تعقل] است» (Ibn Sina, 2012).

۳. البته وی سپس می گوید: حق آن است که در مورد معقول های خارج از نفس آدمی نیز این حکم به طور کلی پذیرفته نیست (Ibn Sina, 2017).

۴. فخر رازی این دلیل را در کتاب مباحث مشرقیه تقریر کرده و بسیاری از اعتراض ها و پرسش های پراکنده موجود در مباحثات را که درباره خودآگاهی است، مربوط به همین دلیل دانسته و آنها را در شش گروه دسته بندی کرده و با ترتیبی خاص آورده است (Razi, 1989, 2005). ملاصدرا نیز در این امر، هم در سفر و هم در مباد

است؛ و این حصول یک حصول است نه دو حصول، یعنی خودآگاهی ما تنها در اثر اینکه ذات ما برای خودمان حاصل (و حاضر) است پدید می‌آید نه اینکه در اثر حصول صورتی دیگر در نفس ما پدید آمده باشد، زیرا حقیقت شیء یکی بیش نیست.^۱ بدین‌سان، چنان نیست که معقولیت ذات ما با موجودیت آن متفاوت باشد، به گونه‌ای که معقولیت ذات ما علاوه بر موجودیت، نیازمند امر زائدی باشد، بلکه این دو (معقولیت و موجودیت) عین هم‌اند. (البته این موجودیت، یعنی حصول حقیقت ما برای خودمان که سبب خودآگاهی ماست، صرف وجود داشتن نیست (و گرنه، هر موجودی می‌بایست خودآگاه باشد)، بلکه وجود داشتن خاصی، یعنی وجود لذاته داشتن است.)^۲ بنابراین، برای معقولیت ذات ما صرف موجودیت آن کافی است (و البته این موجودیت موجودیتی است لذاته نه لغیره). نتیجه آنکه ذات ما تنها برای خودش حاصل است و برای غیر خودش حاصل نیست، یعنی ماهیتی است لذاته نه لغیره. پس ذات ما غیر مادی است.^۳

وی این دلیل را محکم‌ترین دلیل این باب می‌داند و بر آن است که این امر از آن امور است که تردید و تحیر در تصدیق کردن آن‌ها ناشی از تصور نکردن درست آن‌هاست و اگر آدمی آن‌ها را درست تصور کند، زود تصدیق‌شان می‌کند (Ibn Sina, 2017).

ابن‌سینا در این دلیل به روشنی قائل است که وجود ذات ما عین آگاهی به خود است، و خودآگاهی جز وجود ذات نیازمند چیز دیگری نیست. نه به قوه‌ای نیاز دارد و نه نیازمند واسطه قرار گرفتن صورت ادراکی است؛ اما این دلیل ظاهراً پرسش‌هایی را پدید آورده است^۴ که پاسخ ابن‌سینا به آن‌ها را نیز باید ببینیم. در اینجا به برخی از آن‌ها می‌پردازیم:

۱-۴. آگاهی بی‌واسطه نفس از خود

پرسش نخست آنکه ما می‌پذیریم که ذات خود را تعقل می‌کنیم، اما روشن نیست که آیا تعقل با ابزاری جسمانی صورت می‌پذیرد یا نه؛ و آیا قوه عقل در جسم است یا نه. بنابراین، چرا جایز نباشد که قوه عقل در قوه وهم حاصل گردد و قوه وهم از آن آگاه شود، همان‌گونه که قوه عقل از قوه وهم آگاه می‌گردد؟ بنابراین، ذات قوه عقل نه برای ذات خودش، بلکه برای غیرخودش حاصل می‌شود همان‌گونه که قوه وهم ما نه برای خودش، بلکه برای غیرخودش - مثلاً برای قوه عقل - حاصل می‌شود (Ibn Sina, 2017). اشکال‌کننده گویا در جسمانی بودن تعقل اشکالی نمی‌بیند. وی قوه وهم را ادراک‌کننده «ذات» ما - که در اینجا از آن به «قوه عقل» تعبیر می‌کند - می‌داند و درواقع آن را - براساس مبانی مشاء - ادراکی مادی معرفی می‌کند.

و معاد خود، از فخر رازی پیروی کرده است (Shirazi, 1975, 1981). تقریر فخر رازی از این دلیل چنین است: ما می‌توانیم ذات خودمان را تعقل کنیم؛ و هر کس که ذاتی را تعقل می‌کند ماهیت آن ذات برای او حاصل است. پس ماهیت ذات ما برای ما حاصل است. اکنون گوییم: حال از دو بیرون نیست: یا تعقل کردن ذات بدین سبب است که صورتی دیگر مساوی با ذات ما برای ذات ما حاصل می‌شود یا بدین سبب که خود ذات ما برای ما حاضر است. احتمال نخست باطل است، زیرا این امر مستلزم اجتماع مثلی است. بنابراین، خود ذات ما برای ما حاضر است، و هرچه خود ذاتش برای او حاضر باشد قائم به ذات خواهد بود. پس قوه عقل ما قائم به ذات است. از سوی دیگر هر جسم و جسمانی غیرقائم به ذات است. نتیجه آنکه قوه عقل جسم و جسمانی نیست (Razi, 2005).

۱. فخر رازی این نکته را چنین تقریر کرده است که «زیرا این امر (حصول صورتی دیگر) مستلزم اجتماع مثلی است» (Amoli, 1995; Razi, 2005).

۲. «کل ما کان وجوده لذاته، فوجوده معقولیه؛ و کل ما کان وجوده لغیره فوجوده معقولیه لغیره؛ هر چه وجودش لذاته (برای خود او) است وجودش همان معقولیت آن [برای خودش] است؛ و هر چه وجودش لغیره (برای غیر او) است وجودش معقولیت آن برای غیر آن است» (Ibn Sina, 2012). بنابراین، شرط خودآگاهی از نظر او وجود لذاته (یا لنفسه) داشتن، یعنی مجرد بودن است. از این رو، اگر نفس حیوانات مجرد نباشد، آن‌ها را خودآگاه - به معنایی که در مورد انسان به کار می‌رود - نمی‌توان دانست.

۳. بدین‌سان، ابن‌سینا وجود مجردات را وجودی لذاته، و وجود مادیات را وجودی لغیره می‌داند: بعض الماهیات هی لغیرها و بعضها لیس لغیرها. فإن ماهیة البیاض لغیر البیاض - و هو الموضوع - و ماهیة الجسم لغیر الجسم - و هو الهیولی (Ibn Sina, 2017).

۴. چنان‌که گفته شد، فخر رازی و ملاصدرا چنین نظری دارند.

ابن سینا در پاسخ می‌گوید: ما قوه‌ای داریم که با آن امور کلی و آنچه را در حکم کلی است ادراک می‌کنیم و قوه دیگری داریم که با آن امور جزئی را ادراک می‌کنیم. آن قوه کلی‌یی را که مُدْرِكِ امور کلی است با همان قوه‌ای ادراک می‌کنیم که مُدْرِكِ امور کلی است (یعنی با خودش)؛ و این قوه را هر کسی می‌تواند هر چه می‌خواهد بنامد، ولی ما آن را قوه عقل می‌نامیم.

آنگاه می‌گوید: به هر حال، (در مورد ادراک ذات خود) امر از دو بیرون نیست: یا ادراک عقلی درکار است یا آگاهی (شعور). آنچه ادراک عقلی مستلزم آن است پیشتر دانسته شد،^۱ اما در مورد آگاهی (شعور)، باید گفت که این آگاهی تو به خودت آگاهی به هویت و ذاتِ توست نه به یکی از قوای تو تا اینکه آنچه مورد آگاهی است آن قوه باشد؛^۲ وگرنه، در این صورت، تو نه از ذات، بلکه از بخشی از ذات آگاه خواهی بود؛ و اگر از خودت نه به سبب ذات بلکه به واسطه قوه‌ای مانند حسّ یا تخیل آگاه می‌شدی، متعلّق آگاهی (مشعور به) همان شخص آگاه (شاعر) نمی‌بود، درحالی که وقتی تو از خودت آگاهی داری می‌دانی که از خودت آگاهی و می‌دانی که کسی که از تو آگاه است خود تویی (نه چیزی دیگر) (Ibn Sina, 2017).

از این پرسش و پاسخ برمی‌آید که پرسنده و پاسخ‌دهنده هر دو ذات آدمی را قوه عقل می‌نامند؛ و خود همین‌گونه سخن گفتن و اینکه وی سخن خود را چنین آغاز می‌کند که ما قوه‌ای داریم مُدْرِكِ کلیات و قوه‌ای داریم مُدْرِكِ جزئیات، نشان می‌دهد که ابن سینا در مورد خودآگاهی هم در قالب نظریه قوای خود سخن می‌گوید. به هر حال، ابن سینا در اینجا نیز به صراحت وجود هر گونه قوه‌ای را نفی می‌کند. اما هنوز ابهامی درکار است و آن اینکه وی از سویی کار قوه عقل را ادراک امور کلی می‌داند و از سوی دیگر آن را مُدْرِكِ خودش که امری جزئی است می‌خواند؛ و نیز ادراک عقلی ذات را از شعور به ذات (خودآگاهی) جدا می‌سازد، ولی بیان نمی‌کند که این دو یک چیزند یا با یکدیگر تفاوت دارند.^۳ تنها می‌گوید: چه ادراک عقلی درکار باشد چه آگاهی (شعور)، مُدْرِك و مُدْرِكِ یک چیزند.

۲-۴. عدم کفایت واسطه برای خودآگاهی

پرسش دیگر آن است که چرا خودآگاهی ما به دلیل آن نباشد که ذات ما نه برای ما، بلکه برای چیزی حاصل می‌شود که نسبت آن به ما مانند نسبت آینه به دیدن ماست و بنابراین، ما به واسطه آن شیء است که خودمان را ادراک می‌کنیم، همان‌گونه که به واسطه آینه است که ما چشم خودمان را می‌بینیم (ابن سینا ۱۳۹۶، ص ۲۵۰). پرسنده گویا در پی تصویر کردن قوه‌ای است که صورتی از ذات ما در آن پدید می‌آید و آنگاه در اثر پدیدآمدن صورت در آن قوه، ادراک ذات برای ما میسر می‌شود.

و پاسخ آن است که در دیدن چشم، کار با صرف صورتی که در آینه است تمام نمی‌شود، بلکه آنچه در آینه است باید در قوه باصره ما نیز متصور گردد. در خودآگاهی نیز سرانجام باید آنچه برای واسطه حاصل شده است برای ما نیز حاصل شود (Ibn Sina, 2017). این پاسخ نیز وجود قوه واسطه را برای توجیه خودآگاهی ناکافی می‌نمایاند و آن را نفی می‌کند.

۱. گویا مقصودش اشاره به این جمله است که «آن قوه کلی‌یی را که مُدْرِكِ امور کلی است با همان قوه‌ای ادراک می‌کنیم که مُدْرِكِ امور کلی است»، یعنی عقل را خود عقل ادراک می‌کند. بنابراین، عقل تو برای عقل، ذات تو برای تو حاصل است و واسطه‌ای درکار نیست.

۲. احتمال این ترجمه هم هست: باید گفت که این آگاهی تو به خودت تنها به سبب هویت و ذاتِ توست و به واسطه هیچ یک از قوای تو نیست تا اینکه آن قوا مورد آگاهی باشند.

۳. در جایی دیگر، وی می‌گوید «شاید منظور از این تعقل [= تعقل ذات] صرف این آگاهی مُجْمَل (الشّعور المُجْمَل) نباشد، بلکه [مرحله] بعد از آن باشد» (Ibn Sina, 2017) که گویا منظور وی آن است که خودآگاهی یا شعور به ذات عبارت است از آگاهی به ذات خود به نحو مُجْمَل که آگاهی به امری جزئی است، اما تعقل ذات عبارت است از تفکر در آنچه از شعور به ذات به دست می‌آید و استنباط تصوّر کلی «نفس». گاه نیز به نظر می‌رسد «صاحب عقل» را اعم از «صاحب شعور» می‌داند (Ibn Sina, 2017).

۳-۴. عدم کفایت «حصولِ اثرِ ذات» برای خودآگاهی

به نظر ابن‌سینا لازمه «تعقل» بودنِ خودآگاهی آن است که ذات ما برای ذاتمان حاصل است. حال اشکال این است که شاید خودآگاهی ما نه از مقوله «تعقل»، بلکه ادراک دیگری باشد که آن ادراک - برخلاف تعقل - مستلزم حاصل شدنِ حقیقتِ ذات ما برای ذاتمان نخواهد بود، بلکه اثری از ذات ما برای ما حاصل می‌شود و ما به همین اثر آگاهی داریم و این اثر همان حقیقت ما نیست. بنابراین، ذات ما برای ذاتمان حاصل نشده است (Ibn Sina, 2017). این بدان معناست که خودآگاهی ادراکی بی‌واسطه نیست. به علاوه، ادراکی مجرد نیست.

خلاصه پاسخ ابن‌سینا آن است که اساساً ادراکِ شیء جز به معنای تحققِ حقیقتِ آن شیء - از آن حیث که مُدرک است - نیست؛ و اگر حقیقتِ شیء تصور نشود، ماهیتِ شیء تعقل نشده است (Ibn Sina, 2012, 2017). به تعبیر دیگر، اگر آدمی نه به خودِ ذات، بلکه به «اثرِ ذات» آگاهی داشته باشد، آنچه از آن آگاه است خودِ او نخواهد بود؛ و آگاهی او غیرآگاهی است نه خودآگاهی.

بنابراین، مقصود ابن‌سینا آن است که «حصولِ اثرِ ذات» - که همان حقیقتِ ذات نیست - خودآگاهی ما را تبیین نمی‌کند. خودآگاهی فقط در نتیجه حصولِ ذات (یا به تعبیر دیگر، حضورِ ذات) برای ذات حاصل می‌شود. این حصول یا حضور، خودبه‌خود (به علت وجودِ لذاته داشتن، و لذا مجردبودنِ ذات ما) حاصل است و نیازمند واسطه و قوه‌ای نیست.

۵. نفس ادراک‌کننده خودآگاهی

در جای دیگری از مباحثات اشکال شده است که این احتمال در کار است که ما دارای قوه‌ای باشیم که معنای نفس را ادراک می‌کند، ولی ذات خود را ادراک نمی‌کند و ما صرفاً گمان می‌کنیم که ذات خود را ادراک می‌کنیم.

ابن‌سینا پاسخ داده است که ما چیزی را که در ما ادراک می‌شود - که همان نیز اصل است - نفس می‌نامیم و مُدرکِ کلیات را نفس ناطقه می‌نامیم و این مُدرکِ کلیات نفس ناطقه را از آن حیث که نفس ناطقه است ادراک می‌کند. بنابراین، ذاتِ خود را ادراک می‌کند (Ibn Sina, 2017). این سخن بدان معناست که نفس که مُدرکِ کلیات است، خود را نیز بدون وساطت هیچ قوه‌ای ادراک می‌کند. بنابراین، دارای ادراکی غیرکلی نیز هست. پس ادراک‌کننده خودآگاهی خود نفس است. البته از این عبارت که «نفس ناطقه را از آن حیث که نفس ناطقه است»، ممکن است چنین برآید که گویا وی ادراکِ ذات را هم ادراکی کلی تلقی کرده است تا شأنِ مُدرکِ کلیات بودنِ آن را حفظ کرده باشد. اگر چنین باشد، این سخن خودآگاهی آدمی را که ادراکِ امری شخصی است توجیه نمی‌کند.

۶. نقد و بررسی

بدین‌سان، می‌توان گفت: با توجه به آنچه ابن‌سینا درباره خودآگاهی آدمی به‌ویژه در شرح برهان انسان معلق گفته است، پاسخ این پرسش که قوه ادراک‌کننده خودآگاهی چیست روشن است: چنان‌که دیدیم، ابن‌سینا قوه ادراکی خاصی را متصدی این علم نمی‌داند. از دیدگاهِ وی، ادراک‌کننده ذاتِ آدمی خودِ آدمی است بی هیچ واسطه‌ای و بی هیچ نیازی به قوه‌ای دیگر: خودِ نفس مستقیماً خودش را ادراک می‌کند.^۱ پس مُدرکِ نفس همان نفس است. خودآگاهی نه حاصلِ حواس است - چه حواس ظاهر و چه حواس باطن - و نه حاصلِ قوه عقل و استدلال (Ibn Sina, 2017). بنابراین، نه «احساس» است و نه «تعقل»، بلکه صرفاً «شعور»^۲ (آگاهی) است.

۱. «القوة التي تشعر من ذاتها الجزئية هي النفس الناطقة؛ أن قوة من که به ذات جزئی من آگاهی دارد همان نفس ناطقه است» (Ibn Sina, 2017).

۲. ابن‌سینا از این اصطلاح و تعبیر برگرفته از آن بیش از همه در مباحثات استفاده کرده است. البته گاه وی «ادراک» و «تعقل» و «شعور» - هر سه - را در مورد خودآگاهی به کار برده است (Ibn Sina, 2012).

البته این سخن در صورتی صحیح است که مقصود از «عقل» در اینجا قوه‌ای از قوای نفس (در برابر حواس و خیال و وهم)، و مراد از «تعقل» کارکردی باشد که ابن سینا به‌طور رسمی بر عهده همین عقل می‌گذارد و آن عبارت است از ادراک تصورات کلی (Ibn Sina, 1996, 2000). وی اساساً به این قاعده اعتقاد دارد که «هیچ مُدرک امر جزئی نیست و هیچ مُدرک امر کلی نیست» (Ibn Sina, 2000). بنابراین، عقل چون قوه‌ای مجرد است، امور جزئی را ادراک نمی‌کند.^۱ قوای دیگر نیز چون مادی‌اند، نمی‌توانند امور کلی را ادراک کنند. ازاین‌رو، بر آن است که هر امر عقلی، یعنی هر معقولی حتماً مشترک و کلی است (Ibn Sina, 2012). ازاین‌قرار، خودآگاهی چون ادراک امری جزئی است، کار عقل نیست و آن را تعقل نمی‌توان خواند.^۲

اما ابن سینا همواره «عقل» و «تعقل» را بدین معنا به کار نبرده است. مثلاً گاه از خودآگاهی به «تعقل ذات» تعبیر کرده (Ibn Sina, 1997, 2017) و با اینکه نفس ما امری جزئی است، خودآگاهی را کار «عقل» دانسته است؛ و پیداست که در چنین مواردی، عقل را به معنای قوه‌ای که فقط به ادراک امور کلی می‌پردازد به کار نبرده است. بنابراین، «تعقل ذات» نامیدن خودآگاهی نه بدین معناست که خودآگاهی امری است که از طریق استدلال به دست می‌آید و نه بدین معنا که خودآگاهی از راه تجرید صورتی از عوارض خود به دست آمده است، زیرا صورتی که از تجرید عوارض خود به دست می‌آید امری کلی است.^۳

آنچه باعث شده ابن سینا خودآگاهی را تعقل بخواند این است که وی در نظام معرفت‌شناختی خود ادراکات را در چارچوب نظریه قوای خود توضیح و تبیین کرده است و چارچوب یادشده، چنان‌که از بیان وی در برشمردن انواع و درجات ادراکات برمی‌آید، چارچوبی نیست که جایی برای تبیین خودآگاهی، با توجه به ویژگی‌هایی که او برای آن قائل شده، داشته باشد؛ اما وی جز این چارچوب ابزار دیگری برای ارائه بحث خودآگاهی و پاسخ گفتن به پرسش‌ها و اشکال‌های مربوط به آن در دست نداشته است. در این چارچوب نیز بهترین راه آن است که خودآگاهی را ادراکی عقلی بدانند، زیرا مُدرک ما در این ادراک که عبارت است از ذات یا نفس ما، امری مجرد است و تنها قوه‌ای که مجردات را ادراک می‌کند عقل است. ازاین‌رو، وی خودآگاهی را تعقل خوانده و درواقع، وظیفه‌ای دیگر (ادراک امور جزئی مجرد) بر عهده عقل نهاده است. به تعبیر دیگر، نظریه قوا در حیطه علوم حصولی است و ابن سینا با اینکه از امتیاز خودآگاهی - که علمی است حضوری - از علوم دیگر به‌خوبی آگاهی داشته و به دو سنخ بودن این دو ارتکازاً آشنا بوده است، توجهی آگاهانه به چنین تفکیکی (یعنی همان تقسیم علوم به حضوری و حصولی که بعدها در فلسفه پدید آمد) نداشته است. همین امر سبب پدیدآمدن ابهام و ناهماهنگی در سخنان وی و پیش‌آمدن سؤال و اشکال در این بحث شده است.

از سوی دیگر، ابن سینا جوهر انسان را عقل می‌داند (Motahari, 1992, 2002) و مایه امتیاز او از سایر حیوانات را در عقل می‌بیند. بنابراین، در بسیاری از موارد از نفس آدمی به عقل تعبیر می‌کند و آن دو را به جای یک‌دیگر به کار می‌برد (Ibn Sina, 2007). ازاین‌رو، با اینکه در مواردی همانند پرسش و پاسخ با بهمنیار، ابن سینا با پیشفرض کسانی چون بهمنیار، یعنی اینکه آگاهی از هر چیزی باید به‌مدد قوه‌ای از

۱. امری که ابوالبرکات صریحاً با آن مخالفت کرده است (Abu al-Barakat al-Baghdadi, 1994).

۲. «لیس عقلنا یعقل ذاته دائماً، بل نفسنا دائماً الشّعور بوجودها؛ چنین نیست که عقل ما همواره خودش را تعقل می‌کند، بلکه نفس ماست که همواره از وجود خودش آگاه است» (Ibn Sina, 2017).

۳. ابن سینا علم ذات الهی به خود را نیز «تعقل» خوانده است (Ibn Sina, 1997, 2000)، چنان‌که علم قوه عقل به خودش را هم تعقل دانسته است (Ibn Sina, 2000).

۴. به همین دلیل، در پاسخ به پرسشی از ابن‌زبیل که در آن «عقل» را به معنای قوه‌ای که با صور و تجزیه و ترکیب آن‌ها سروکار دارد به کار برده است، می‌گوید: خودآگاهی دائمی آدمی از آن نفس است نه از آن عقل (Ibn Sina, 1997).

قوای نفس حاصل شود، صریحاً مخالفتی نمی‌کند، مقصودش آن نیست که خودآگاهی ما حاصل عقل به‌عنوان قوه‌ای از قوای نفس است نه حاصل خود نفس؛ زیرا این مطلب با مستقیم و بی‌واسطه بودن خودآگاهی که بارها بدان تصریح کرده و مثلاً گفته است: امکان ندارد بین ذات ما و ادراک ذاتمان واسطه‌ای در کار باشد (Ibn Sina, 2017)، سازگار نیست.^۱

بنابراین، وی درواقع، عقل را در مباحث مربوط به علم و ادراک - دست‌کم - به دو معنا به کار برده است: (۱) قوه‌ای از قوای نفس ناطقه که همانند همه قوای نفس یکی از أعراض نفس به شمار می‌رود (Obudiyat, 2012) و وظیفه آن ادراک کلیات و تفکر و استدلال و اموری مانند آن است (Kord Firouzjaei, 2014) و خودآگاهی کار آن نیست؛ و (۲) خود نفس ناطقه که جوهری است دارای قوای متعدد.^۲ عقلی که خودآگاهی به او منسوب است عقل به معنای دوم است. پیداست که این دو عقل - که یکی عرض و دیگری جوهر است - با یکدیگر مابین‌اند. بدین ترتیب، خلاصه پاسخ پرسشی که در آغاز این بحث پرسیدیم آن است که خودآگاهی کار هیچ قوه خاصی نیست؛ و اگر هم گاه به عقل نسبت داده می‌شود، مقصود از عقل در این موارد همان نفس است.

نتیجه‌گیری

۱. از نظر ابن‌سینا، قوه ادراک‌کننده در بحث خودآگاهی همانا ذات انسان (نفس) است.
۲. خودآگاهی موردنظر ابن‌سینا در چارچوب نظریه او در باب قوای ادراکی به درستی جای نمی‌گیرد، اما وی چون ابزار دیگری در دست نداشته، ناچار خودآگاهی را نیز در همین قالب تبیین کرده است.
۳. وی مناسب‌ترین قوه با خودآگاهی را در این نظریه قوه عقل دیده و از این‌رو گاه خودآگاهی را تعقل خوانده است.
۴. علت آنکه سخنان ابن‌سینا در مورد قوه ادراک‌کننده ذات ابهام و پیچیدگی پدید آورده نیز همین است که در چارچوب نظریه خود در باب قوای ادراکی به تبیین آن پرداخته است. این نکته نقش و اهمیت در اختیار داشتن مفاهیم و طبقه‌بندی‌های دقیق در فلسفه را به عنوان راهی برای یافتن بصیرت بیشتر در آرای ارتکازی خود و ابزاری مناسب برای تصویر گویاتر آموزه‌ها نشان می‌دهد.
۴. کتاب مباحثات ابن‌سینا علی‌رغم کم‌توجهی به آن، به سبب آنکه حاصل مواجهه ابن‌سینا با مشکلات و اشکالات مربوط به فلسفه اوست و به‌ویژه از متأخرترین آثار به شمار می‌آید، برای آشنایی با آرای نهایی وی در پاره‌ای از مباحث مهم فلسفی اثری مهم و برجسته است.
۵. پاره‌ای از مسائل دیگر هست که شایسته است ربط و نسبت و نیز سازگاری آن‌ها با آنچه ابن‌سینا درباره قوه ادراک‌کننده در بحث خودآگاهی گفته است سنجیده شود، از جمله سخنان او درباره خودآگاهی حیوانات و اینکه قوه وهم عهده‌دار آن است.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

۱. از این گذشته، اعتقاد به عرض بودن قوا، چنان‌که ابن‌سینا بر آن است، مستلزم نفی شعور و آگاهی از آن قوا، از جمله قوه عقل است، زیرا عرض دارای وجود لغیره است نه لذاته و چنان‌که پیشتر اشاره کردیم، شرط خودآگاهی از نظر او وجود لذاته داشتن است (Ibn Sina, 2012; Obudiyat, 2012).

۲. بنابراین، وقتی که می‌گوید: «ذات همواره برای ذات حاضر است. ... بنابراین، قوه عقل همواره باید ذاتش را ادراک کند» (Ibn Sina, 2012)، قوه عقل را به معنای ذات یا نفس به کار می‌برد، درحالی‌که وقتی می‌گوید: خودآگاهی امری اولی و دائماً بالفعل، و مُدِرک آن نفس است و بنابراین، اکتسابی نیست، اما آگاهی از خودآگاهی بالقوه است و باید به واسطه عقل کسب شود (Ibn Sina, 2012)، عقل را به معنای قوه‌ای از قوای نفس به کار می‌برد.

ملاحظات اخلاقی

تمامی اصول اخلاقی در نگارش این مقاله رعایت شده است.

مشارکت نویسندگان

نویسندگان این مقاله مشارکت یکسانی داشته‌اند.

References

- Abu al-Barakat al-Baghdadi, H. i. A. (1994). *Al-Mu'tabar fi al-Hikmah (The Esteemed in Wisdom)*. University of Isfahan.
- hhhhhhhh, .. (2013). bñ Snñ on Focñin. Man ggu. en... *Journal of Islamic Philosophy*, 9, 32-53.
- Amoli, S. M. T. (1995). *Durar al-Fawa'id*. Dar al-Tafsir.
- Black, D. L. (2008). Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows. In S. Rahman, T. Street, & H. Tahiri (Eds.), *The Unity of Science in the Arabic Tradition* (pp. 63-87). Springer.
- Hasse, D. N. (2000). *Avicenna's De anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160–1300*. The Warburg Institute.
- Ibn Sina, H. i. A. (1984). *Al-Mabda wa al-Ma'ad*. Institute for Islamic Studies.
- Ibn Sina, H. i. A. (1996). *The Soul from the Book of Healing*. Bustan-e Ketab.
- Ibn Sina, H. i. A. (1997). *Theology from the Book of Healing*. Bustan-e Ketab.
- Ibn Sina, H. i. A. (2000). *The Salvation from Drowning in Seas of Error*. University of Tehran Press.
- Ibn Sina, H. i. A. (2002). *Al-Isharat wa al-Tanbihat (The Pointers and Reminders)*. Bustan-e Ketab.
- Ibn Sina, H. i. A. (2007). *Ahwal al-Nafs (The States of the Soul)*. Dar Bibiliyon.
- Ibn Sina, H. i. A. (2012). *Al-Ta'liqat (The Annotations)*. Institute for Research in Philosophy and Wisdom of Iran.
- Ibn Sina, H. i. A. (2015). *Al-Hikmat al-Mashriqiyya: Volume Two: Physics*. Mehr Amir al-Mu'minin Publishing.
- Ibn Sina, H. i. A. (2017). *Al-Mubahathat (The Discussions)*. Institute for Research in Philosophy and Wisdom of Iran.
- Ibn Sina, H. i. A. (2021). *Ibn Sina's Treatises*. Bidar Publishing.
- Kaukua, J. (2015). *Self-awareness in Islamic philosophy: Avicenna and beyond*. Cambridge University Press.
- Kord Firouzjaei, Y. A. (2014). *Epistemological Discussions in Islamic Philosophy*. Research Institute of Hawza and University.
- Manafian, S. M. (2021). *Psychology in Peripatetic Philosophy: Translation, Explanation, and Analysis of the Third Chapter of Avicenna's Al-Isharat and Tusi's Commentary on It*. Research Institute of Hawza and University.
- Mesbah Yazdi, M. T. (2011). *Philosophy Education*. Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Motahari, M. (1992). *Collected Works of Martyr Motahari*. Sadra Publishing.
- Motahari, M. (2002). *Notes of Professor Motahari, Vol. 7*. Sadra Publishing.
- Obudiyat, A. a.-R. (2012). *Introduction to the Sadrian Wisdom System (Vol. Vol. 3)*. SAMT.
- Razi, F. a.-D. M. (1989). *Al-Mabahith al-Mashriqiyyah fi Ilm al-Ilahiyyat wa al-Tibiyyat (Eastern Discussions in Theology and Physics)*. Bidar Publishing.
- Razi, F. a.-D. M. (2005). *Commentary on Al-Isharat wa al-Tanbihat*. Academy of Persian Language and Literature.
- Shirazi, S. a.-D. M. (1975). *Al-Mabda wa al-Ma'ad*. Iranian Institute of Philosophy and Wisdom.
- Shirazi, S. a.-D. M. (1981). *Al-Hikmat al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyah al-Arba'a (The Transcendent Wisdom in the Four Journeys of the Intellect)*. Dar Ihya al-Turath.
- Shirvani. (2022). A New Analysis of Swinburne's Argument for the Soul's Primacy and its Reconstruction Based on Avicenna's 'Floating Man' Argument. *Mind Journal*(90), 119-140.
- Tabataba'i, S. M. H. (1981). Commentary on Asfar. In In: Shirazi, 1981.
- Tusi, N. a.-D. M. i. M. (1983). *Commentary on Al-Isharat wa al-Tanbihat*. Daftar Nashr al-Kitab.