

نگاهی به خودآگاهی در فلسفه ابن سینا

## اثره کسب یقین

♦ دیورال بلک

♦ ترجمه: مرضیه سلیمانی

در بررسی تاریخ فلسفه، آشکار خواهد شد که طرح مسأله‌ی همچون خودآگاهی، آگاهی و خودشناسی تا همین اوایل عصر مدرن، تا بدین پایه اهمیت نیافته بود. برای فیلسوفان قرون وسطا - به‌ویژه پیروان سنت ارسطویی - ماهیت خودآگاهی تنها دارای نقشی تابع در روان‌شناسی و شناخت‌شناسی است و این خود، پیامد طبیعی تعریف ارسطو از عقل به عنوان یک توانایی صرف است. چرا که وی معتقد بود هر چیز نفس که ذهن نام دارد، پیش از اندیشیدن، حقیقتاً هیچ جزو واقعی وجود ندارد و تا هنگامی که عقل به واسطه برخی موضوعات، فعلیت نیافته؛ چیزی وجود ندارد که نشان‌دهنده یا حاکی از خرد باشد. بنابراین، از منظر ارسطو و دست‌کم در خصوص شناسنده‌های انسانی - خودشناسی مشتق از شناخت دیگر چیزهاست.

البته، به مانند تمامی عمومیت بخشی‌های تاریخی، در این مورد نیز استثناهایی وجود دارد. آشکارترین و نام‌آورترین استثنا در سنت اسلامی قرون وسطا ابن‌سیناست که تجربه فکری معروفش با عنوان «انسان پرنده» بر روی آگاهی نفس انسانی از خویش متمرکز شده است. اما واکنش ابن‌سینا نسبت به مشکلات آگاهی و شعور ابتدا به روایت‌های گوناگون انسان پرنده محدود نمی‌شود. در این خصوص، دو اثر از آخرین آفریده‌های ابن‌سینا با نام‌های «المباحثات» و «التعلیقات» از اهمیت ویژه برخوردارند. هر دوی این آثار در قالب اشارات و نکاتی توسط شاگردان وی تنظیم و تدوین شده و حاوی باریک‌اندیشی‌های وسوسه‌انگیز و غالباً معموار فراوانی حول آگاهی نفس از خویش و یا به قول ابن‌سینا «شعور بالذات» است.

هدف مطالعه حاضر، بررسی اهمیت خودآگاهی‌ای است که از خلال این آثار و در مقابل نظریه انسان پرنده ابن‌سینا پدیدار شده است. ما خواهیم دید که ابن‌سینا به دو ساحت متمایز خودشناسی اذعان داشته است و ما زیربنایی‌ترین این دو، که در تجربه انسان پرنده هم مورد تمثیل قرار گرفته را «خودشناسی آغازین» می‌نامیم. خودشناسی آغازین، بسیاری از انتقادهایی را که قواعد ارسطویی در خصوص خودشناسی مطرح می‌کنند، نقض کرده و ابن‌سینا این‌گونه خودشناسی را از آگاهی غیرارادی نسبت به خویش - از طریق آگاهی شخص از اثره - که بازنمایانده مکتب ارسطوست، متمایز می‌کند. ابن‌سینا همچنین خودآگاهی آغازین را از دانش ما نسبت به قوای نفسانی و بدنمان و نیز از درک علمی‌مان از بشریت ذاتی‌مان - به عنوان یک انسان - تمیز داده و صراحتاً توانایی «دانستن این‌که ما می‌دانیم» به عنوان یک شکل متمایز خودشناسی را تصدیق می‌کند.

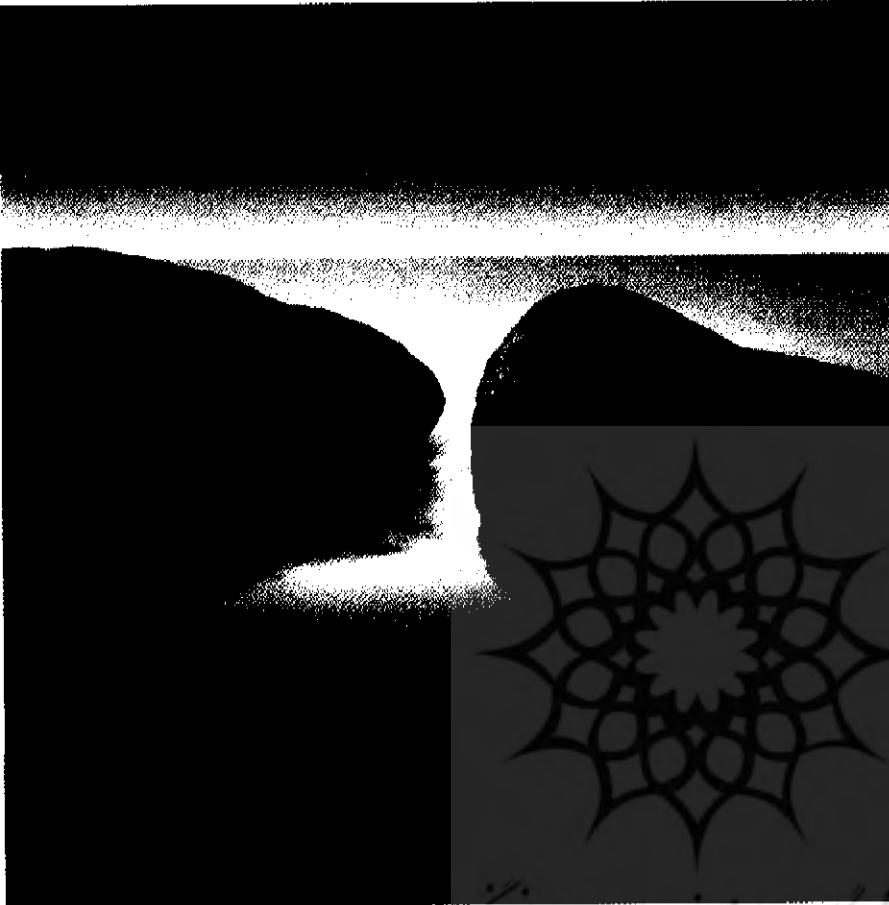
خودآگاهی آغازین، در فراهم آوردن وحدت کارکردهای نفس - به‌ویژه کارکردهای شناختی آن - نقشی مرکزی ایفا می‌کند و توگویی ابن‌سینا ظاهر شده تا فقدان چنین کانون وحدت‌بخشی از آگاهی، که شکاف بزرگی در روان‌شناسی ارسطویی ایجاد کرده، را مشاهده کند. اما در پایان، این نکته همچنان مبهم باقی می‌ماند که آیا ابن‌سینا قادر خواهد بود شرح منسجمی از روابط فیما بین خودآگاهی آغازین و دیگرگونه‌های خودشناسی که از سنت ارسطویی به ارث برده، ارائه دهد یا خیر؟

### انسان پرنده: یک پیش‌طرح

خطوط کلی انسان پرنده عموماً شناخته شده‌اند، بنابراین تنها نکات برجسته این مبحث را خلاصه می‌کنیم. ابن‌سینا برای ترسیم این تجربه فکری، به خواننده هشدار می‌دهد که خود را در وضعیتی تصور کند که در آن تمامی صورتهای دریافت حسی غیرممکن‌اند. سپس وی دو منبع اصلی دانش حسی را شناسایی کرده و بدین صورت طبقه‌بندی می‌کند: ۱- هر چیزی که مقدماً از تجربه - که تمامی دانش تثبیت شده در ذهن و حافظه است - حاصل می‌شود و ۲- هرگونه حس به وقوع پیوسته. برای این کار خواننده باید خویش را در وضعیت‌های زیر تصور کند: ۱- در وضعیتی بکر و جدیدالخلق اما کامل. این به شخص اجازه می‌دهد که نسبت به تمام دانش‌های تجربی بی‌اعتنا باشد درحالی که پیش‌انگاره یک عقل با قوای عقلی کامل را مسلم فرض می‌کند و ۲- وضعیت معلق ماندن در خلأ به گونه‌ای که اعضا و جوارح او قادر نباشند یکدیگر را لمس کنند و خود وی هم نتواند ببیند، بشنود، لمس کند، بپوید و بچشد. این، هم مانع این می‌شود که شخص، بدن خود را احساس کند و هم مانع این‌که وی بر ابره‌های بیرونی واقف شود. سپس ابن‌سینا سؤال می‌کند آیا در چنین وضعیتی، خودآگاهی می‌تواند غالب باشد؟ آیا یک

شخص - درحالی که از تمامی تجربیات حسی بی‌نصیب است - کاملاً فاقد خودآگاهی است؟ ابن‌سینا معتقد است هرکسی که از نعمت بصیرت و شناخت برخوردار است، خواهد پذیرفت که آگاهی وی نسبت به خویش، حتی در چنین وضعیت‌هایی هم ثابت و ماندگار باقی خواهد ماند. او مطمئن است که حتی تحت این شرایط حادثه ذهن به تصدیق «وجود ذاتی او» یا به قول ابن‌سینا «وجود ذاته» ادامه خواهد داد. سپس ابن‌سینا توضیح می‌دهد که این تصدیق - علیرغم این‌که تمامی دریافت‌های حسی، اعم از درونی و بیرونی، منقطع شده باشند - وجود خواهد داشت. ما همچنان از وجود «من» خویش آگاه خواهیم بود، اما در شرایطی که برای انسان پرنده فرض شد، نسبت به وجود «تن»‌های خود کاملاً بی‌توجهیم؛ بدین ترتیب، این تأیید و تصدیق وجود خودمان، نمی‌تواند به وجود داشتن یک «تن» وابسته باشد. بنابراین ابن‌سینا نتیجه می‌گیرد که نظر به این‌که «حقیقت اجزاء، غیر از حقیقت کل است، پس اشاره تو به «من» باید چیزی باشد غیر از تن تو و غیر از هر یک از اجزاء و توابع آن». من، نه نمی‌تواند آن کل باشد و نه هر کدام از پاره‌های این تن.

این نقل و انتقال آخر در روایت انسان پرنده، که در تمامی نسخه‌های آن هم تکرار می‌شود، البته بیچیده و معماگونه است، زیرا به نظر می‌رسد شامل الگوی استنباطی آشکارا سفسطه‌انگیزی است: «اگر من X را می‌شناسم ولی Y را نمی‌شناسم، پس X نمی‌تواند همان Y باشد». این موضوع که آیا ابن‌سینا به‌طور ضمنی یا به گونه‌ای آشکار مرتکب این سفسطه شده است (همان اتهامی که غالباً به اصل اندیشندگی دکارت هم وارد شده است)، را باید به بحث گذاشت. و این مبحث مجال دیگری می‌طلبد چرا که اساساً به دوگانه‌انگاری ابن‌سینا بازمی‌گردد. اما این نکته درخور توجه است که درحالی که مقوله انسان پرنده عمدتاً



بر این امتناع متمرکز شده است که خودآگاهی شیوه‌ای از دریافت حسی است، ویژگی نخستین تجربه انسان پرنده، اشکالاتی موازی و برابر برای این ادعا ایجاد کرده است که این خودآگاهی می‌تواند شیوه‌ای از درک عقلانی هم باشد. در زیر به برخی از این اشکالات خواهیم پرداخت.

### خودآگاهی آغازین

سناریوی انسان پرنده بدین منظور طراحی شده تا نشان دهد که خودآگاهی همیشه در نفس (روان) آدمی حاضر است، به گونه‌ای مستقل از آگاهی ما از دیگر ایزه‌ها و به ویژه ایزه‌های قوای حسی. در «التعلیقات» و «المباحثات» ابن‌سینا تلاش می‌کند تا شرح نظام‌مندتری از ابتدائیت شناختی خودآگاهی به دست دهد و با بهره‌گیری از تمایز شناخت شاسیک بنیادی فیما بین دانش فطری و دانش کسی بدین کار دست می‌یازد.

خودآگاهی در محدوده دانش فطری قرار دارد و مقایسه‌های ابن‌سینا هم بین خودآگاهی و دیگر موارد پارادایمی دانش فطری ترسیم شده‌اند. وی می‌گوید خودآگاهی برای نفس امری ذاتی است (شعور بالذات، ذاتی للنفس) و از بیرون حاصل نشده است و در ادامه خودآگاهی را با خود وجود نفس یکی می‌کند: شعورنا بذاتنا هونفس وجودنا. خودآگاهی به‌طور غریزی در ما وجود دارد بنابراین نیازی به عامل بیرونی نیست تا به وسیله آن ما خود را دریابیم بلکه برعکس به وسیله خود است که ما به دریافت خود نایل می‌شویم.

از خلال عبارات پیش گفته ما قادر خواهیم بود نظرات ابن‌سینا در مورد خودآگاهی را به صورت زیر دسته‌بندی کنیم: ۱- خودآگاهی ذاتی نفس است. هر چیزی برای این که در مقوله نفس انسانی بگنجد، حتماً باید دارای خودآگاهی باشد. ۲- هیچ علت بیرونی وجود ندارد که آگاهی 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 بی‌فید 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 خود نایل می‌شویم.

نسبت آگاهی از خود است. این نکات، ارتباط نزدیکی با هم دارند و با اندکی تأمل می‌توان آن‌ها را به دو گروه عمده تقسیم کرد: بندهای 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 ماست. بندهای ۲، ۳ و ۴ اما، حاصل این نظریه را باز می‌گویند یعنی این که خودآگاهی نمی‌تواند به صورت علی وابسته به هیچ چیزی خارج از نفس باشد. خودآگاهی، در هر صورت، مستقیم و بی‌واسطه است.

به نظر آشکار می‌رسد که چنین دیدگاهی، با این نظریه ارسطویی که نفس انسانی تنها به ضمیمه آگاهی‌اش از یک ایزه قادر است نسبت به خود، آگاهی کسب کند؛ کاملاً در تضاد است. درواقع تو گویی نکاتی که ابن‌سینا درخصوص خودآگاهی بر آنها تأکید می‌ورزد، عمداً به گونه‌ای تنظیم شده که در عین حال، این ادعای ارسطویی که خودآگاهی یک وضعیت روانی اشتقاقی است را هم رد می‌کند. اما چه زمینه‌هایی ابن‌سینا را متحقق کرده که بدین کار مبادرت ورزد؟ اگر ابن‌سینا بر حق است که خودآگاهی فی‌الواقع ذاتی است و نه کسبی، پس آنگاه ما با موقعیتی شناختی مواجه خواهیم بود که براساس اصول بدیهی یا اکتیویوم، نه نیازی به ثابت کردن آن براساس اصول پیش هست و نه می‌توان این کار را انجام داد. اما حتی اصول بدیهی هم می‌توانند موضوع تشکیک واقع گردند و در چنین مواردی این اصول، از نظر تأیید استدلالی، نیازمند چیزی‌اند. تجربیات فکری، تکنیک‌هایی نیستند که در این شرایط بتوان به سراغشان رفته و به پاریشان طلبید، بنابراین ما

باید از ابن‌سینا انتظار داشته باشیم که برای تأیید ابتدائیت خودآگاهی، تجربه انسان پرنده را به کار بندد. اما انسان پرنده، این اندیشه رنگین و سرزنده، تا آن اندازه پیش نمی‌رود که بر ابتدائیت نظریه خودآگاهی صحنه نهد چرا که این تجربه صرفاً از تمامی آگاهی‌های حسی بهره می‌جوید. این ادعا از منظر شناخت‌شناسی قوی‌تر است زیرا عنوان می‌کند که خودآگاهی تنها مقدم برو مستقل از جسمانیت و حس‌پذیری نیست، بلکه مقدم بر تمامی اشکال آگاهی شناخت‌نگر از دیگر ایزه‌ها و نیز مستقل از همگی آنهاست. پس ابن‌سینا هنوز هم نیازمند آن است که نشان دهد خودآگاهی در هر جهت و از هر منظر کاملاً آغازین است، در این معنا که ما به صورت پیش‌فرض، توانایی دریافت همه چیز را داریم، ابن‌سینا به عنوان شاهدی برای این مدعا، شرایطی را مثال می‌زند که در آن آگاهی نسبت به دیگر ایزه‌ها همچنان ممکن است: ادراک من از «خود» چیزی است که در من باقی می‌ماند و از توجه یا ملاحظه به چیزهای دیگر حاصل نشده است، زیرا وقتی من 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 که کجا می‌دانم که فلان کار را انجام داده‌ام، مگر این که ابتدا دریافتی از خود داشته باشم. بنابراین من ابتدا نفس خودم را ادراک می‌کنم، نه کارهای آن را، و برای درک «خودم» هم نیازی به هیچ واسطه دیگری ندارم. و بالاخره مهربانانه تأکید را بر مدعای خویش زده و می‌گوید: این که نفس از «خود» آگاه است، یک بسته است و نه یک برهان. خودآگاهی، ذاتی نفس 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 و ۲- از دیگر چیزها آگاه شوم. خودآگاهی به واسطه هرگونه توصیفی از خصوصیات یا اعمال، برای من پیش‌انگاشته می‌شود، زیرا چنین توصیف‌هایی وجود یک سوژه برای آن توصیف‌ها را مسلم فرض می‌کنند، و خودآگاهی در تمامی اعمال شناخت دیگر چیزها به‌طور برابر مضمّر است زیرا این شرطی است برای شناخت این ایزه‌ها، به عنوان ایزه و جدا از خود ما. چنین به نظر می‌رسد که دیدگاه ابن‌سینا این اجازه را صادر می‌کند که شخص بدون این که به‌طور همزمان از هر ایزه‌ای آگاه باشد، بتواند از «خود» آگاه باشد اگرچه ابن‌سینا خود آشکارا به این نکته اشاره نمی‌کند، پس در مقایسه با عقیده متعارف ارسطویی، ایزه اولیه خودآگاهی همان «خود» - به‌عنوان یک سوژه است - و نه عمل اندیشیدن این خود.

### آگاهی و هشپاری

اگر - همانگونه که ابن‌سینا مطرح می‌کند - خودآگاهی نخستین مطلقاً آغازین و حتی کاملاً شبیه وجود خود نفس است، چرا ما نیازمند آنیم که نسبت به چنین داده زیربنایی تجربی هشپار باشیم؟

ابن‌سینا خود می‌پذیرد که خودآگاهی، علیرغم جایگاه نخستینش، بیشتر اوقات چیزی است که ما به گونه‌ای متناقض از وجودش بی‌خبریم. بدینگونه ابن‌سینا در «التعلیقات» اشاره می‌کند که: وجود انسانی ممکن است نسبت به خودآگاهی خویش بی‌توجه باشد و پس از آن نسبت به این خودآگاهی هشپار شود. اما نفس ممکن است نسبت به خویش غافل و بی‌خبر باشد (ذاهله) و نیازمند آن که هشپار گردد، دقیقاً مثل این که نفس نسبت به نخستین‌ها بی‌توجه بوده و نیازمند هشپاری است. بدین ترتیب مفهوم ضمنی این عبارت این است که هشپاری همان خودآگاهی نیست و ما اغلب اوقات قادر نخواهیم بود نسبت به نفوس خویش هشپار باشیم. جالب توجه‌ترین تصویرگری درخصوص تمایز بین هشپاری و خودآگاهی این عبارت ابن‌سیناست که حتی در خواب و یا مستی هم هیچ‌کس از تصدیق وجود خود در نمی‌ماند. این گفته

در نسخه‌ای از روایت انسان پرنده که در «الاشارات و التنبیهات» آمده، یافت می‌شود و مشابه آن را نیز می‌توان در «المباحثات» ابن‌سینا بی گرفت. در همین المباحثات، ابن‌سینا به وجود کنش تخیلی در خواب (مثلاً رویا دیدن) اشاره کرده و می‌گوید خودآگاهی باید ضرورتاً در شخصی که هر نوع فعالیت شناختی دارد، حاضر باشد. این امر که ما کاملاً از آن فعالیت آگاه نیستیم و این که ممکن است هرگاه که از خواب برخاستیم از فراخوانی دوباره آن کنش تخیلی عاجز باشیم؛ بی‌ربط و خارج از موضوع است. بدین ترتیب دانستیم که هشپاری، آگاهی نیست بلکه کارکردی غیرارادی و ثانوی است که برای خودآگاهی آغازین، شرطی ضروری اما ناکافی به شمار می‌رود. همچنین حافظه خودآگاهی از خود خودآگاهی متفاوت است و بلکه فراتر از آن، آگاهی از خودآگاهی امری است متفاوت از خود خودآگاهی. به نظر می‌رسد این ادعا که ما به گونه‌ای ناهشپار قادریم از خویش آگاه باشیم، در نگاه اول نوعی ناسازه‌گویی است. اما برای ابن‌سینا، ویژگی ایزه بودن آگاهی - حتی در غیاب اندیشه هشپار - ویژگی بنیادی تمامی دانش‌های ذاتی یا نخستین است و خودآگاهی آغازین نیز به خاطر ذاتی (فطری) بودن، همین خصوصیت را دارا است. بدین ترتیب، دریافت‌های اولیه و گزاره‌هایی که تمام اندیشه ما بدانها وابسته است نیز مطلقاً بنیادی‌اند و ما بیشتر اوقات به خاطر نقش فراگیر این دریافت‌ها و گزاره‌ها در تمامی کنش‌های شناختی‌مان، آنها را بدیهی می‌انگاریم. ما به ندرت از به‌کارگیری این اصل ناهمساز توسط خودمان، به گونه‌ای هشپارانه آگاهی، اگرچه نمی‌توانیم هیچ گزاره‌ای را بپذیریم مگر این که با آن اصل مذکور مطابقت داشته باشد. به همین منوال، ما نمی‌توانیم به هیچ ایزه‌ای فکر کنیم مگر این که در همان حال، از خود خویش به عنوان سوژه زیربنایی اندیشه آگاه باشیم. اما در هیچ کدام از این موارد، نیازی نیست که از نقشی که دانش ذاتی‌مان در آگاهی‌مان از سایر چیزها بازی می‌کند، آگاه باشیم. درواقع، به نظر می‌رسد که ابن‌سینا تلویناً عنوان می‌کند که تر شدن دانش ذاتی از هر نوع، به سطح آگاهی کامل امری غیرعادی است.

با این وجود، تفکیک هشپاری از آگاهی در دستگاه فکری ابن‌سینایی پیچیده است. زیرا در روان‌شناسی شناختی ابن‌سینا این یک اصل کلیدی است که مفهوم حافظه به کار بسته برای عقل، بی‌معناست. ابن‌سینا جهت رسیدن به این نتیجه‌گیری مناقشه‌آمیز، دامنه بحث خود را اینگونه می‌گستراند: غیرممکن است که یک شکل عقلانی و خریدپذیر در فعلیت کامل در نفس وجود داشته باشد اما نفس این شکل عقلانی را در آن فعلیت کامل ادراک نکند، زیرا جمله «این آن را ادراک می‌کند» هیچ معنای دیگری ندارد به جز این که این شکل در آن وجود دارد. پس این ادعا که من از هر ایزه‌ای - از جمله خود خودم - آگاهم اما بالفعل - که به معنای هشپارانه است - آن را ادراک نمی‌کنم به چه معنی است؟

در مورد دیگر مثال‌های دانش ذاتی (فطری)، این مشکل کاملاً ساده حل شده است. زیرا مفاهیم عقلانی ابتدایی - به صورتی که ما معمولاً فطریّت و ذاتیّت را درک می‌کنیم - برای ابن‌سینا کاملاً ذاتی و فطری نیستند. از این لحاظ، میراث ارسطویی هویت‌شناسی عقل انسانی به مثابه توانمندی محض برای مفاهیم عقلانی، به ابن‌سینا رسیده است. در اینجا ما با دو ویژگی دانش ذاتی - آنگونه که در مفاهیم ابتدایی ظاهر می‌شوند - مواجهیم: ۱- ما هرگز فعالانه در بی یادگیری آنها نبوده و از زمان کسب یا آموختن آنها نیز آگاه نیستیم و ۲- در شرایط عادی ما هشپارانه بین این مفاهیم و مفاهیم اشتقاقی که به‌طور ضمنی در آنها (مفاهیم ابتدایی) مضمّرنند، تفاوتی قابل نمی‌شویم. دومین ویژگی مذکور در بالا همان چیزی است که به ابن‌سینا اجازه فهم این ادعا را می‌دهد که ما از مفاهیم ذاتی آگاهی

بدین معنا که آنها بالفعل در ذهن‌های ما حضور دارند - ولی این که به گونه‌های بسیارانه بدانها نیندیشیم. حضور ذاتی این مفاهیم در ما به سبب تحدید آنها در دیگر مفاهیم است و از این روی، تئوری رد حافظه عقلانی این‌سینا را نقض نمی‌کند. اگر ذهن‌های ما به‌طور کلی خالی از تمام دیگر اندیشه‌ها بود، ما دیگر نمی‌توانستیم صاحب این اندیشه‌ها باشیم.

#### آگاهی و هویت: خود آگاهی چه چیز است؟

در بازخوانی روایت انسان پرنده دیدیم که این‌سینا آرزوی را که ما به واسطه تجربه فکری نسبت بدان هشیار می‌شویم وجود، اکتب خود و یا نفس و ذات نامیده است. در حالی که همان اصطلاحات در «التعلیقات» و «المباحثات» به کار رفته، در این دو اثر این‌سینا ترجیح داده که از آگاهی ما از هویتمان و ما به عبارت بهتر «هویت فردی» سخن بگوید. همانند اصطلاحات متنوعی که در خصوص «وجود» به کار می‌روند. «هویت» هم جهت بیان ابتدائیت خود آگاهی - امری که خالی از هرگونه مفهوم شناختی ویژه است - به کار می‌رود. اما اصطلاح «هویت» در ضمن حاوی دو ویژگی اضافی هم هست که از خود آگاهی آغازین متمایزند. اولین و مهم‌ترین این ویژگی‌ها آن است که خود آگاهی تنها شکل دانش است که در آن هویت‌شناسی شناختی - هویت‌شناسنده و شناخته شده - براساس نظر این‌سینا، در اندیشه انسانی کاملاً محقق می‌شود؛ هنگامی که شما از خوب شدن آگاهید، ضرورتاً بین شخص آگاه و چیزی که بدان آگاهی یافته‌اید، هویتی وجود دارد. و اگر نسبت به چیز دیگری غیر از خودتان آگاهی یافته‌اید، در این مورد فی‌المبین شخصی که بر ابژه آگاهی و قوف یافته، دگر بود و غیرتی وجود است.

ویژگی دوم همچون نتیجه منطقی هویت کامل بین شناسنده و شناخته شده (داننده و دانسته) در پی می‌آید: خود آگاهی باید مستقیم باشد و به‌طور کلی، به هیچ وجه واسطه نمی‌پذیرد. در حالی که انکار واسطه‌ها در خود آگاهی معمولاً یا تلاش برای نشان دادن این که خود آگاهی نمی‌تواند شکلی از مفهوم حسی باشد، در ارتباط است؛ با این وجود این ویژگی بنیادی خود آگاهی آغازین است که پیامدهایش تا گستره عقلی و نیز حسی گسترش می‌یابد. این‌سینا، در جریان کندوکاو بر روی این مدعا که ما به گونه‌های ابتدایی فقط از وجود و هویت فردی‌مان آگاهیم، سه نظریه مجزا اما عمیقاً مرتبط با یکدیگر را کنار می‌گذارد. بر طبق نظر این‌سینا، خود آگاهی آغازین: ۱- کنشی مربوط به پاره‌های ناپیوسته یا توانایی‌ای در درون نفس (روان) نیست، بنابراین نمی‌تواند پاره ویژه‌ای از نفس را به عنوان ابژه خویش به خود اختصاص دهد. ۲- خود آگاهی، آگاهی از ماهیت یا طبیعت ذاتی نفس نیست. ۳- خود آگاهی، آگاهی از کلیت یا تمامیت پاره‌های یک‌جا گرد آمده نفس هم نیست.

#### اجزاء (پاره‌ها) و توانایی‌ها

خود آگاهی نمی‌تواند به پاره‌ای از نفس به معنای توانایی ویژه‌ای درون نفس - که مستقیماً از این ادعا ناشی می‌شود که ابژه منحصر به فرد خود آگاهی آغازین، هویت فردی شخص است - تعلق داشته باشد. از آنجا که «خود» با هر یک از اجزاء یا قوه‌های خود برابر است، خود آگاهی نمی‌تواند به هیچ شکل محدودی از دریافت غیر ارادی کاهش پذیرد. اگرچه توانایی‌های فردی نفس - حداقل به شیوه‌ای محدود - همگی مستقلاً آگاهی غیر ارادی از دیگر فعالیت‌های خودشان هستند.

هنگامی که چنین آگاهی غیر ارادی رخ می‌دهد، این آگاهی ابتدایی نیست؛ بلکه شکلی از آگاهی ثانوی یا دانستن آن چیزی است که شخص می‌داند. این‌سینا می‌گوید: و اما آگاهی، تو از هویت خود (هویتک) آگاهی، اما هنوز از هیچکدام از توانایی‌هایی که ابژه آگاهی هستند، آگاهی نداری

بدین ترتیب، از خودت آگاه نیستی بلکه بر برخی اجزاء خود، وقوف یافته‌ای، و اگر از طریق خود خویش بر خودت آگاهی نیافته‌ای بلکه از طریق توانایی‌ای همچون حس یا خیال نسبت به خویش آگاه شده‌ای، پس آنگاه ابژه آگاهی همانی نخواهد بود که تو از آن آگاه شده‌ای و به همراه آگاهی تو از خودت، آگاه می‌شوی که از نفس خود آگاه شده‌ای (بنفسک) و این که تو کسی هستی که از نفس خود آگاه است.

این‌سینا در این عبارات و نیز عبارات دیگرش در سایر منابع، مایل است بر امتناع توانایی‌های جسمانی حس و خیال متمرکز شود که نفس به وسیله آنها از خویش آگاهی می‌یابد، به همان طریق که مایل است ویژگی بی‌واسطگی خود آگاهی را با انکار این موضوع که خود آگاهی یک عمل حسی است، مرتبط سازد.

مع‌هذا، تحلیلی که این‌سینا مدعایش را بر روی آن استوار ساخته، به هیچ طرفی بر بنیادهای جسمانی حس استوار نیست، این حس‌ها به سادگی مثال‌های روشنی از دانش محدود، نسبی و با واسطه نسبت به «خود» ارائه می‌کنند. بدین ترتیب این‌سینا حتی در یک عبارت - جایی که به سوال خاصی در مورد توانایی نفس برای درک عقلانی خویش پاسخ می‌دهد - به سرعت به یاد نمونه (نمونه خلاف)‌ای بازمی‌گردد که بر بنیاد محدودیت‌های حواس بنا نهاده شده. در این مورد خاص، پاسخ این‌سینا وجه دیگری به این انکار می‌افزاید که می‌توان خود آگاهی را به فعالیت هر توانایی ویژه‌ای درون نفس نسبت داد، زیرا این‌سینا نه تنها آگاهی غیر ارادی به وسیله توانایی افعال خویش را روشن می‌سازد بلکه همچنین بر آگاهی هر یک از بخش‌های روان (نفس) از دیگری هم تأکید می‌ورزد. در این موارد، معیار هویت برای خود آگاهی به دو دلیل نقض می‌شود، چرا که نه سوژه و نه ابژه آگاهی با نفس - در کلیت آن - یکی نیست در حالی که مثال‌های این‌سینا بر محدودیت‌های حواسی متمرکز نشده است، به نظر می‌رسد که نتیجه‌گیری عموماً برای تمام پاره‌های (اجزاء) نفس قابل کاربرد هستند. تا حدی که هر توانایی شناختی نقش ابزار را ایفا می‌کند که نفس بدان وسیله رسته‌ای از فعالیت‌های مشخص را در جهت مقوله مشخصی از ابژه‌ها به انجام می‌رساند، کارکردهای آن، معیار هویت برای خود آگاهی را نقض می‌کنند.

#### دانش ماهیتی و مفهوم کلی

این‌سینا علیرغم این که تمایل دارد بر مثال‌های برگرفته از حواس متمرکز شود، می‌پذیرد که خود آگاهی آغازین نمی‌تواند فعل عقل در مفهوم استاندارد باشد. مثلاً او انکار می‌کند که خود آگاهی در فعل فهمیدن مفهوم عمومی «نفس» یا «انسانیت» نهفته است بر این مبنا که شخص نمی‌تواند به‌طور همزمان از کل و نیز از یکی از اجزاء آن آگاه باشد. در این مورد، «کل» عبارت از «خود» نیست اما به هر حال یک مفهوم کلی است و «جزء» یکی از توانایی‌های نفس نیست بلکه خود من به عنوان یک مثال ویژه، ذیل مقوله مفهوم کلی قرار می‌گیرد: من چگونه می‌توانم مقصد کلی و عمومی نفس را دریابم و در همان حال از نفس فردی خویش هم آگاه باشم؟ پاسخ این است که نه ممکن نیست از چیزی و از تقاسیم و تجزیه‌های آن (در عین حال) آگاهی یافت.

با وجود انکار این که خود آگاهی می‌تواند توسط هر جزء یا پاره مجزای نفس - به یک میزان برای عقل و حس - به انجام رسد، متعارف‌تر است که بدانیم این‌سینا در مخالفت با هویت‌شناسی خود آگاهی (به عنوان فعل عقل بر مبنای این که خود آگاهی نه عبارت از دانستن مفهوم کلی سرشت ذاتی نفس است و نه در دانستن آن وقفه‌ای ایجاد می‌کند) به استدلال پرداخته است.

این‌سینا در کتاب پنجم از مابعد الطبیعه «شفا» به

روشنی میان ماهیت و کلیت تمایز قابل می‌تواند، در این تفسیر از مفاهیم کلی، هر ابژه‌ای که من می‌شناسم، در عقل من وجود دارد و به موجب آن وجود ذهنی، ماهیتش ویژگی اضافی را هم حاصل می‌کند. بنابراین یک مفهوم کلی خرد پذیر تا اتمی ماهیت است که از شکل وجود مفهومی‌ای برخوردار است که در آن وجود با جزئیات خاص آن قلمرو وجودی ترکیب شده است. همانگونه که این‌سینا تأکید می‌کند، این امر ایجاب می‌کند که در حالی که هر ماهیت مطلق درون یک وجود ذهنی جای می‌گیرد، ولی در عین حال یک پاره یا عنصر تشکیل دهنده منتج از مفهوم کلی هم است. به همین منوال، در حالی که ماهیت مثلاً انسانیت با یک سری از ویژگی‌های خاص عینی ترکیب شده است، در عین حال پاره‌ای از یا عنصر سازنده یک وجود کاملاً جدا هم هست. بنابراین در حالی که خود واقعی من (و مفهوم کلی «وجود انسانی» من، در ماهیت یا ذات (انسانیت) شراکت دارند، انسانیت، خودش، کاملاً با خود من یا آن مفاهیم کلی یکی نیست.

در حالی که بین مفهوم کلی من به عنوان «انسان» یا «نفس» و ذات خودم گونه‌ای این همانی جزئی و نسبی وجود دارد، هویت باز هم کامل نیست. بدین ترتیب، فهمیدن مفهوم کلی که سرشت من در ذیل آن واقع شده، جهت خود آگاهی نه ضروری است و نه کافی در واقع همانگونه که این‌سینا اشاره می‌کند، تا حدی که مفهوم کلی و جزئی دو نوع متفاوت از ابژه شناختی هستند. هنگامی که من با جدیت مفهوم کلی «انسان» را بررسی می‌کنم، هر آگاهی آشکاری از ذات فردی من به وسیله دیگر اصل بدیهی روان‌شناسی شناختی این‌سینا غیر ممکن می‌شود. یعنی این که نفس در یک زمان و به گونه‌ای هشیارانه تنها می‌تواند به یک مفهوم خرد پذیر فکر کند زیرا نفس ما توانایی و ظرفیت فهم چیزهای خرد پذیر، با هم و در یک لحظه را ندارد.

و اما هنوز به یک توضیح دیگر برای این ادعای این‌سینا باقی‌مانده که خود آگاهی آغازین باید در اغلب نمونه‌ها از توجه هشیارانه متمایز شود، به‌طور کلی اندیشه‌های هشیارانه هر روزه من بر روی ابژه‌هایی متمرکز است و هویت فردی‌ام متمرکز شده‌اند و من - بر مبنای اصول این‌سینا - نمی‌توانم فعالانه و هشیارانه به وجود فردی‌ام توجه کنم. در حالی که در همان حال، فعالانه به اندیشه‌های دیگر هم می‌اندیشم. به همین دلیل است که شخص فرض می‌کند تجربیات فکری‌ای همچون «انسان پرنده» مورد نیازند.

#### مجموعه‌ای از اجزاء

این‌سینا منکر این مدعا است که خود آگاهی ممکن است چیزی بیش از دریافت ما از مجموعه کلی اجزاء گوناگون‌مان نباشد. یکی از پرسش‌هایی که در «المباحثات» مطرح می‌شود این است که آیا یک وجود بشری دقیقاً مجموعه‌ای از اجزاء خویشی است (جمله)؟ و اگر چنین است، آیا کلیت این مجموعه ابژه آگاهی انسان را بنا می‌کنند؟ در پاسخ، این‌سینا استدلال می‌کند که خود آگاهی را نمی‌توان و با آگاهی از مجموع اجزاء شخص یکی دانست، چرا که ممکن است از وجود فردی شخص آگاه باشیم در حالی که فاقد آگاهی از مجموعه‌ای در تمامیت آن هستیم. این منتج از این ادعای این‌سیناست که خود آگاهی دقیقاً وجود «خود» است و بنابراین چیزی است که همیشه و در هر لحظه حاضر بوده و «خود» در آن ادامه حیات خواهد داشت. اما کلیت اجزاء شخص نمی‌توانند ثابت و پیوستگی داشته باشند زیرا آن اجزاء همیشه در حال تغییرند و بسیاری از آنها - در شرایط عادی - از دید ما پنهانند.

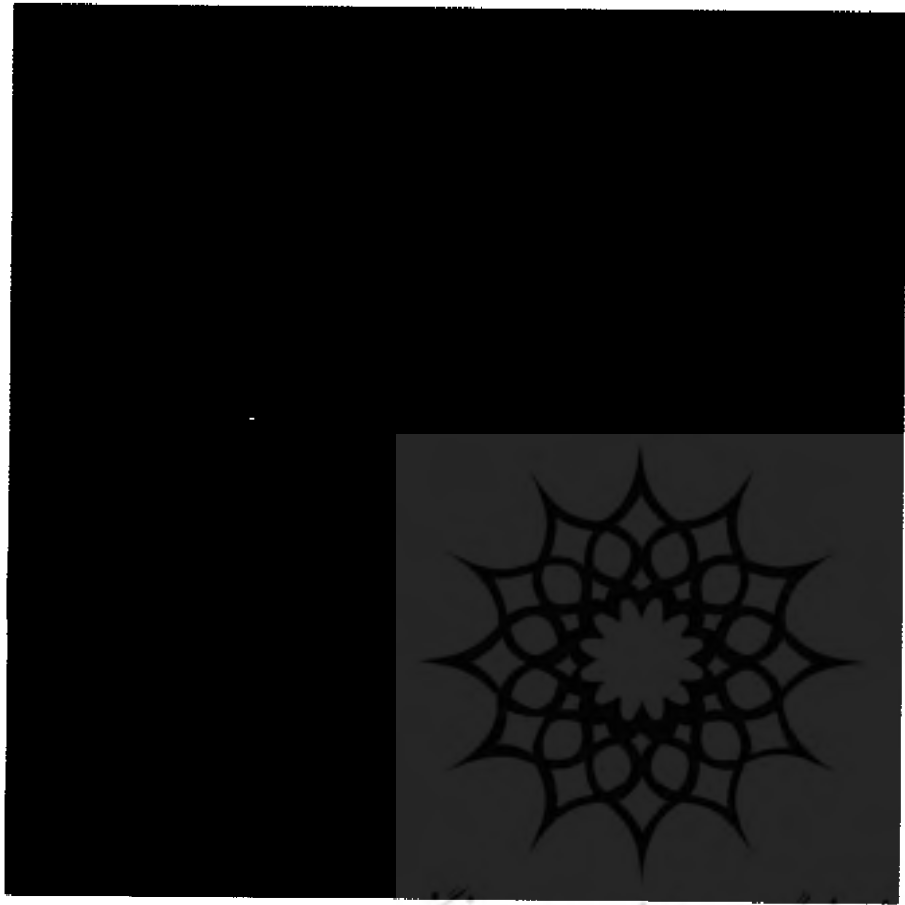
این‌سینا برای «اجزاء پنهان» نقشی ویژه قابل شده و استدلال خود را بر مبنای تغییر پذیری و بی‌فکری اندام‌های درونی بنیان می‌نهد. تأکید این‌سینا بر دیگر ما را بدین سو سوق می‌دهد که نقض اصلی خود آگاهی ناشی از وجه

جسمانی نفوس ماست؛ اگر انسانی ناگهان آفریده می‌شد، با اندام‌های جدا از هم، و این اندام‌ها را نمی‌دید و چنین روی می‌داد که نه او آنها را لمس می‌کرد نه آنها یکدیگر را و از وجود همه اعضایش ناآگاه بود. ولی وجود (انیت) خود را چونان چیز یگانه‌ای، با وجود ناآگاهی از همه آنها می‌شناخت. اگر جسم همه تن ما نمی‌بود، بلکه یک عضو ویژه می‌بود، آنگاه آن عضو همان چیزی می‌بود که من معتقدم که برای خودش «من» است، یا معنای اعتقاد این است که آن «من» است بی‌آنکه آن عضو باشد، هر چند ناگزیر باید دارای عضو باشد. پس اگر آنچه من معتقدم که من است، ذات آن عضو - قلب یا مغز یا چیز دیگر یا چندین عضو به این صفت - باشد، که هویت آن یا هویت مجموع آنها همان چیزی باشد که من از آن آگاهم که «من» است، آنگاه باید آگاهی من به «من» همان آگاهی من به آن چیز باشد زیرا چیزی - از جهتی یگانه - نمی‌تواند هم آگاه شده باشد هم ناآگاه شده. در طی بررسی نظریه تغییرناپذیری آگاهی من از هویت فردی که «خود» من است - حتی در غیاب آگاهی کامل از اندام‌های جسمانی‌ام - باز هم همان سفسطه موجود در انسان برنده رخ می‌نماید: من از خودم آگاهم؛ من از کلیت اجزایم آگاه نیستم؛ بنابراین خود من از کلیت من جداست. اما این‌سینا بین خودآگاهی آغازین و اندیشه شعورمند تمایز قابل شده و همین امر اجازه تأویل معرفت‌شناسانه را برای پژوهشگر صادر می‌کند. بر مبنای این تمایز، غفلت از مغز یا قلب، حاکی از عدم شعور نسبت به آنها نیست. بنابراین، این استدلال، صرفاً یک نتیجه‌گیری معرفت‌شناسانه ترسیم می‌کند که خودآگاهی آغازین از سطح دانش‌هایی همچون شعورمندی جسمانی نیست؛ اما استدلال این‌سینا در مورد سرشت زیربنایی «خود» و تمایزش از مجموعه، هیچ چیزی ارائه نمی‌کند.

با پی‌گیری نظریه تأویل‌پذیر این‌سینا خواهیم دید که ما همچنین از یکی انگاری خودآگاهی آغازین با هر نوع حالت شعورمندی نفس (روان) یا ذهن غیرجسمانی (مجزود) هم منع شده‌ایم. زیرا مطمئن می‌توان ادعا کرد که ماتریالیست‌ها و غیرفیلسوف‌ها نسبت به اجزاء غیرمادی خود - که ذهن‌های غیرمادی و نفوس عقلانی است - فاقد آگاهی‌اند و این علیرغم تداوم خودآگاهی‌شان است و همان چیزی است که - مع‌هذا - به آنها اجازه می‌دهد ماتریالیست باشند. بدین ترتیب اگر قرار است که استدلال این‌سینا به اجزاء جسمانی مربوط بوده و به توانایی‌های غیرجسمانی نفس ارتباطی نداشته باشد، پس استدلالی ناکافی است.

#### آگاهی ثانوی

از تلاش‌های فراوانی که این‌سینا برای روشن کردن سرشت خودآگاهی آغازین به کار برده، می‌توان فهمید که وی خودآگاهی آغازین را همچون اصلی بنیادین در فلسفه خویش و به‌سان یک اصلاح‌گر مهم و ضروری در دیدگاه‌های رایج فلسفی در نظر گرفته که اهمیت ثانوی خودآگاهی در تحلیل دانش بشری را آشکار می‌سازد. از توصیف‌های متعددی که این‌سینا درخصوص خودآگاهی آغازین ارائه داده می‌توان دریافت که وی بر بنیادی بودن مطلق خودآگاهی آغازین تأکید کرده و چنین وضعیتی از پیش آگاهی، برای وحدت بخشی موجود انسانی - به عنوان سوژه مفرد شناسا که معرفت‌های متنوعش بر بستر توانایی‌های متعدد شکل گرفته - ضروری است. همین ارتباط خودآگاهی با وحدت است که برای این‌سینا بسیار مهم است (حتی در روایت انسان برنده) و این‌سینا با ادغام کردن دو روایت از سه روایت انسان برنده، استدلال خویش درخصوص وحدت نفس را پیش می‌برد. مع‌هذا نمی‌توان انکار کرد که این‌سینا شدیداً مجذوب امکان‌پذیری حرکت بود. حرکت از تحلیل ابتدائیت و سادگی خودآگاهی به سوی این نتیجه‌گیری که موجود دارای این توانمندی اساسی نمی‌تواند جسمانی باشد. بنابراین در هر دو منبعی که تئوری انسان



می‌کند که هویت کاملی که معرفت خودآگاهی آغازین است، ضروری می‌سازد که نوع متفاوتی از عمل شناخت رخ دهد تا آگاهی نسبت به آگاهی حاصل آید (دانش کسی).

#### فردیت و خودآگاهی

این‌سینا ادعا می‌کند که نفوس انسانی - فی‌نفسه - جوهرهایی باشند و در عین حال از آنجا که افراد چندگانه در انواع انسانی وجود دارند، آن افراد فقط به واسطه تنوع ماده‌شان از یکدیگر تفکیک می‌پذیرند. اگر - همانگونه که این‌سینا در مورد خودآگاهی می‌گوید - «خود» فی‌الواقع یک تمامیت است، و اگر کارکرد وحدت‌بخشی آن با مادیت مغایر است، پس آنگاه به نظر می‌رسد که خودآگاهی کارکردی از خود نفس (روان) باشد. اما این‌سینا - شاید با اکراه - می‌پذیرد که خودآگاهی نمی‌تواند کارکردی از عقل باشد چرا که «خود» یک مفهوم کلی نیست.

برهان دو وجهی‌ای که این‌سینا با آن مواجه است در «المباحثات» به روشنی بازگو شده است: ما با کدام توانایی «خود» جزئی خود را درمی‌یابیم؟ چرا که ادراک معانی توسط نفس (روان) یا از طریق توانایی عقلانی صورت می‌گیرد (اما آگاهی از خود جزئی (الذات الجزئی) عقلانی نیست)؛ یا از طریق توانایی برآوردی (اما توانایی برآوردی، معنی را در اتصال با تصویرها ادراک می‌کند). و نشان داده شد که من از ذات خودم آگاهم حتی اگر از اعضا و جوارحم آگاه نباشم و تن خویش را تصور نکنم.

پاسخ ساده این‌سینا به این مشکل این است: آن‌چه که مانع درک عقلانی افراد می‌شود، ماده است که به لحاظ ذاتی غیرعقلانی و فهم‌ناپذیر است، نه فردیت. از این رو اگر برخی جنبه‌های فردیت نفس انسانی به سادگی به ماده و اعراض مادی کاهش‌پذیر نیست، خود فردی، به طریقی، عقلانی و فهم‌پذیر است. اما این‌سینا درخصوص این‌که آن توانایی‌ای که خودآگاهی آغازین، بدان وسیله معلوم می‌شود، تعهدی نشان نمی‌دهد.

برنده برای حمایت از وحدت نفس به کار رفته، این‌سینا در نهایت ادعای دیگری مطرح می‌کند و آن این‌که هیچ‌کس نمی‌تواند همچون یک گوهر واحد یا به هم پیوسته عمل کند و درحالی‌که این‌سینا از همه جهت مراقب است که بین خودآگاهی آغازین و درک ساده عقلانی تفاوت قابل شود، تمرکزش در بیشتر موارد بر روی بنیاد نهادن ویژگی ناحتی خودآگاهی آغازین است. اساسی‌تر از همه، به نظر می‌رسد معقول است فرض کنیم که اصرار این‌سینا بر ضرورت مطرح ساختن برخی اصول وحدت بخش آگاهی، خود در الزامش برای تداوم حیات نفس انسان و ویژگی صرفاً عقلانی ارتباط آن با جسم ریشه دارد. با این همه به سختی می‌توان این را یک استنباط تجربی نامید زیرا پذیرش خودآگاهی آغازین - به معنای دقیق کلمه - توسط خود این‌سینا، مقدم بر همه اندیشه‌های شعورمند است. اما این‌سینا معتقد است که خودآگاهی از خود وجود نفس انسانی غیرقابل تشخیص است. این‌سینا بر اهمیت ادراک حسی در جریان شناخت تأکید می‌کند. در ادراک به وسیله حواس «فعلی در کار است و انفعالی». واقعیت برون‌ذهنی (اعیان) امری مسلم است و در برابر واقعیت درون‌ذهنی (اذهان) قرار دارد. نفس، محسوسات را به وسیله حواس درمی‌یابد و معقولات را با واسطه محسوسات. هیچ عقلی خالی از حداقل خودآگاهی نیست بنابراین دیدگاه ارسطویی خودشناسی، می‌تواند تا حد کمی با روان‌شناسی این‌سینایی همساز شود. اما این دیدگاه - همانند اساسی‌ترین ویژگی‌نمایی نفس (روان) به مثابه شکلی از بدن یا تمام آن - تنها آن جنبه‌های محدود دانش بشری را جذب می‌کند که به وضعیت موقت روانی و دنیوی‌اش تعلق دارد.

اما درخصوص آگاهی ثانوی این‌سینا معتقد است که:  
 ۱- برای رخ دادن اندیشه‌های آگاهانه، وجود آگاهی ثانوی ضروری است و ۲- آگاهی ثانوی در اکتساب «یقین» نقش مهمی ایفا می‌کند. با توجه به بند یک، این‌سینا استدلال