

The examination of Transformation of Aristotle's idea on self-awareness in the views of Avicenna and Aquinas

Seyyed Ali Hosseini¹

Submitted:

2021/3/8

Accepted:

2021/5/31

Keywords:

Avicenna,
Aristotle,
Aquinas, self-
awareness,
consciousness

Abstract: In the peripatetic philosophy, there are two views on self-awareness: the idea that claims self-awareness depends on the cognition of other things (cognition-dependent self-awareness) and the views that state self-awareness is a permanent phenomenon and can be directly accessed through introspection. The former idea is often attributed to Aristotle and the latter opinion stated by Avicenna who believed in the inseparability of human nature and self-awareness. Although Aquinas was a proponent of cognition-dependent self-awareness, he tried to preserve the benefits of the opponent view (eg. Preserving first person perspective, our introspective intuitions and ontological self-identity) and reduce deficiencies and ambiguities of Aristotle's theory by proposing Habitual and actual self-awareness. In my view, he was somehow successful in the second task, but he couldn't pass some objections on cognition-dependent self-awareness and benefit from the consequences of the first one due to the purported gap between the unconscious habitual self-awareness and the conscious actual one.

DOI: [10.30470/phm.2021.525287.1963](https://doi.org/10.30470/phm.2021.525287.1963)

Homepage: phm.znu.ac.ir

1. PhD student in Islamic Philosophy and Theology, Theology and Islamic teachings, Ferdowsi, Mashahd, seyyedalihosseini@mail.um.ac.ir.

Introduction: The ambiguous phrases of Aristotle on how we become self-aware, divide his commentators to two strands. Some of them claimed that according to Aristotle's view, we need some external form that activates our self-awareness and, thus, it cannot be direct knowledge.

But some others argued that self-knowledge must be realized directly through self-reflection. We supposed that the phrases stated by Aristotle are closer to the former view and take it as his original view, but anyway the critical views of latter commentators cannot be ignored. During the middle ages, this contrast between the views reemerged, especially in the 13th century (Cory, 2014: 30).

Due to the great influence of Avicenna on some thinkers of this century and the efforts of Aquinas for modifying Aristotle's view, our paper mainly focuses on Aristotle as a main figure of empirical-based view on self-awareness; Avicenna as a main critic of

Aristotle and Aquinas as a thinker who offers a third way.

Methodology: We will use a descriptive and analytic method with a comparative approach. To do so, we used some detailed historical data about Aristotle's views along with the comments written on them.

Findings: Now we will examine the ideas of aforementioned thinkers briefly.

First of all, we must closely look at Aristotle's ambiguous phrases. Two phrases of Aristotle are important for our discussion:

1. "Once the soul knows individual things, just as man of science knows, it is in actual mode... after this actualization, the soul is able to think itself" (Aristotle, 1980: 73).

2. Intellectuality of Intellect is potential before it becomes actual by any perception. After becoming actual in this way, it is able to think itself (Aristotle, 1980: 74).

these phrases are read in two ways. Some commentators known as Neoplatonian commentators

(such as Avicenna) read it just in a way that it would be in agreement with constant direct self-awareness. But other commentators consider the idea of former commentators as distortion of Aristotle's original position (Cory, 2014: 23).

So in our preferred reading of Aristotle's view, intellectual self-awareness is just like thinking on other objects: "the soul is cognizable like other things" (Aristotle, 1980: 74).

Next, we considered Avicenna's view as a revolution against Aristotelian empiricism.

There are some turning points that separate Avicenna from Aristotle. First, he proposed his own dualism and rejected Aristotle's hylomorphism. In his view, although the soul needs body and bodily powers for the perfection of some faculties, it doesn't need them for rational soul activities (Ibn Sina, 1404 AH: 176). This anthropological principle also has a crucial effect on Avicenna's epistemology where he states that the rational soul is aware of itself essentially and this special knowledge which

is prior to experience and independent of it, is in contrast with any other knowledge (Ibn Sina, 1400 AH: 210-211).

To show this independence and the indispensability of self-awareness from human being's existence, he proposed the well-known floating man argument (Ibn Sina, 1375 AH: 26-27; 1375 AH: 348-350; 1381 SH: 233).

Apparently the two aforementioned views are in conflict with each other and Aquinas tries to make them closer. He believes in hylomorphism in mind-body relation, but with a slightly different interpretation than Aristotle. In his view, though the soul is in potential mode in the beginning, ontologically exists in reality and just in an epistemological sense cannot be intelligible (Aquinas, 1951, Book III, Chapter IV, Lectio 9, 727; Pasnau, 2004: 334). This belief leads him to hold an innovative view about two types of self-awareness which are respectively related to two modes of soul (potentiality and actuality):

Habitual self-awareness and actual self-awareness. By proposing this dichotomy, he intends to keep dependent self-knowledge of Aristotle who doesn't believe in constant, prior self-awareness and Avicenna's constant self-awareness that is independent of any external medium (Cory, 2014: 3, 17, 37-38, 53).

Habitual self-awareness is a mysterious mode in which the soul is neither purely potential nor purely actual (Brown, 2001: 25).

As every other habit, habitual self-awareness prepares the soul for an actual attribute (here, actual self-awareness). Yet, despite other habits, it is not an accident, rather the very potential existence of the soul, acts as a habit (Aquinas, 2020: 312-313). This habit, by equipping the soul subjectively, satisfies one of the conditions for acquiring actual self-awareness. Another condition is objective and will be met by facing the external objects (Cory, 2014: 128). Note that external received forms have two functions: representing external things; actualizing the soul by involving it in the process

of receiving form, and the latter participating in actual self-awareness (Aquinas, 2020: 1771).

Discussion and Conclusion:

In one of the extremes of this discussion, Avicenna's view states that neither the body causes the existence of the soul nor there is any gap between soul's existence and its self-awareness. In the other extreme, Aquinas believes in the necessity of the participation of senses and external objects for realizing actual self-awareness. Accordingly, there's a gap between the soul's existence and its self-awareness. The very habitual self-awareness is not aware in itself and it's only considered as one of the conditions in the actualization of self-awareness. As such, its relationship with the actual self-awareness is under question and there isn't any string that connects these two in a satisfying way that keeps the advantages of Avicenna's view. The objective condition also faces a similar problem: whether the act of soul (which leads to actual self-awareness) is done by an aware

soul or it is alien from it and only works as a non-aware medium that leads to awareness. The first option would lead to the constant self-awareness of Avicenna and the second one poses this question: how the alien act of non-aware thing can lead to the self-aware subject?

Despite an apparent failure of Aquinas in the aforementioned problem, in comparing his idea to Aristotle's view, as the original source of these controversies, we find that he presented more acceptable opinion than other commentators of his camp. He notes that the content of what is perceived by soul and, then, activated its actual self-awareness has nothing to do with the process of actualizing the awareness, but its very mediation, regardless of what is represented, is enough.

References:

- Ibn Sina (1381 SH). *Al-isharat wa al-tanbihat*. Qom: Bustan-e ketab [In Arabic].
- _____ (1404 AH). *Al-ta'liqhat*. Qom: Maktab al-a'am al-eslami [In Arabic].
- _____ (1400 AH). *Rasael-e Ibn-e sina*. Qom: Bidar [In Arabic].
- _____ (1405 AH). *Al-shefa (Tabieiat)* (vol.2 Al-nafs). Qom: Ayatollah mar'ashi Najafi library [In Arabic].
- _____ (1405 AH). *Al-shefa (Tabieiat)* (vol.3 Al-haywan), Qom: Ayatollah mar'ashi Najafi library [In Arabic .]
- _____ (1371 SH). *Al-mobahethat*. Qom: Bidar [In Arabic].
- _____ (1375 AH). *Al-nafs min kitab al-shifa*. Qom: Maktab al-a'am al-eslami [In Arabic].
- _____ (1978). "Al-ta'liqat ala hawashi kitab al-nafs le Arastatalis". In: Badawi, Abdalrahman. *Arastoo end al-arab*. Kuwait: wekalat al-matbuat [In Arabic].
- Aristotle (1980), *Fi al-nafs wa yalihe al-aarae al-tabieiah wa al-hass wa al-mahsus wa al-nabat*. Beirut: Dar al-ghalam [In Arabic].
- Eshaghinasab, Asma; Zamaniha, Hossein (1394 SH), "Studying and Analyzing the Relationship between Self-Consciousness and Metaphysical Foundations in Avicenna's Philosophy". *Javidan Khirad*, 12 (28): 41-60 [In Persian].
- _____ (1399 SH). "The relation between Self-Consciousness and Objective Consciousness in Aristotle and Avicenna's Philosophy". *Zehn*, 21 (82): 109-134 [In Persian].

- Bahmanyar ibn marzban (1375 SH), *Al-tahsil*, Tehran: Tehran university press [In Arabic].
- Khademi. Hamidreza; Beheshti, Ahamad (1391 SH). "Self-Consciousness in Avicenna's Philosophy". *journal of philosophical theological research*, 14 (54): 5-17 [In Persian].
- Dibaji, Seyyed mohammadali; Janmohammadi, Mohammadtaqi (1387 SH). "Aqle fa'ale ibn-e sina dar nazar-e Thomas Aquinas". *Ayeneh ma' refat*. 8 (4): 21-42 [In Persian].
- Mesbahyazdi, Mohammadtaqi (1366 SH). *Amoozesh-e falsafe*. Tehran: Islamic Development Organization [In Persian].
- Nasir al-din Tusi (1386 SH). *Sharh al-esharat wa al-tanbihat*. Qom: Bustan-e ketab [In Arabic].
- _____ (2015). *Aristotle and the Arabic tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alwishah, Ahmed. (2006). *Avicenna's philosophy of mind: self-awareness and intentionality*. dissertation for Ph. D., Los Angeles: University of California.
- Amadio, Anselm; Kenny, Anthony. (2020). Aristotle. *Encyclopædia Britannica*, URL= <<https://www.britannica.com/biography/Aristotle/Philosophy-of-mind>>.
- Aquinas, Thomas. (1951). *Commentary on Aristotle's De Anima* translated by Kenelm Foster and Sylvester Humphries, New Haven: Yale University Press, Url= <<https://isidore.co/aquinas/english/DeAnima.htm>>.
- Aquinas, Thomas. (2020). *Collected Works of Thomas Aquinas*. Hastings, East Sussex: Delphi Publishing Ltd.
- Bakker, Paul J J M; Thijssen, Johannes M M H. (2007). *Mind, cognition and representation : the tradition of Commentaries on Aristotle's De Anima*. Aldershot; Burlington, Vt.: Ashgate.
- Beakley, B., & Ludlow, P. J. (Eds.). (1992). *The philosophy of mind: Classical problems/contemporary issues*. Cambridge, Mass: The MIT Press.
- Brown, Deborah J. (2001). Aquinas' missing flying man. *Sophia*, 40 (1): 17-31.
- Cory, Therese Scarpelli (2014). *Aquinas on human self-Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cory, Therese Scarpelli. (2009). *Thomas Aquinas and the Problem of Human Self-Knowledge*. A dissertation for Ph. D., Washington: School of philosophy of the catholic university of America.
- Dougherty, M. V.. (2011). *Moral Dilemmas in Medieval Thought From Gratian to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Gilson, Etienne. (2002). *Thomism; the philosophy of Thomas Aquinas*. Translated by Laurence K. Shook and Armand Maurer, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 6th edition.
- Haldane, John. (1992). Aquinas and the active intellect. *Philosophy*, 67 (260): 199-210.
- Kaukua, Jari. (2015). *Self-awareness in Islamic philosophy: Avicenna and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klima, Gyula; Hall, Alex. (2018). *Consciousness and Self-Knowledge in Medieval Philosophy: Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*. Vol. 14, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Lambert, Richard. (2007). *Self Knowledge in Tomas Aquinas: The Angelic Doctor on the Soul's Knowledge of Itself*. Bloomington, Ind.: AuthorHouse.
- Lewis, Frank A. (1996), Self-Knowledge in Aristotle, *Topoi*, 15: 39-58.
- Owens, Joseph.; Catan, John R. (1981). *Aristotle, the Collected Papers of Joseph*. New York: State University of New York Press.
- Pasnau, Robert. (2015). Review of Aquinas on human self-knowledge by Therese Scarpelli Cory. *Mind* 124: 623-626.
- Pasnau, Robert. (2004). *Thomas Aquinas on human nature: a philosophical study of Summa theologiae 1a 75-89*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robinson, Howard. (2020). Dualism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dualism/#HisDua>>.
- Rahman, Shahid; Street, Tony; Tahiri, Hassan. (2010), *The unity of science in the Arabic tradition science, logic, epistemology and their interactions*. Dordrecht: Springer.
- Sanguinetti, Juan José. (2013). The ontological account of self-consciousness in Aristotle and Aquinas. *The Review of Metaphysics*, 67 (2): 311-344.
- Thiel, Udo. (2011). *The early modern subject: self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*. Oxford: Oxford University Press.
- Toivanen, Juhana. (2015). The fate of the flying man; medieval reception of Avicenna's thought experiment. in: Robert Pasnau, *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, Volume 3: 64-98.
- Van Dyke, Christina. (2009). Not properly a person: the rational soul and Thomistic substance dualism. *Faith and philosophy*, 26 (2): 186-205.



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

بررسی روند دگرگونی خودآگاهی مدنظر ارسطو در آرای ابن سینا و

آکوئیناس

سید علی حسینی^۱

تاریخ دریافت:

۱۳۹۹/۱۲/۱۸

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۳/۱۰

واژگان کلیدی:

ابن سینا، ارسطو، آکوئیناس، خودآگاهی، آگاهی.

چکیده: در فلسفه مشائی، دو دیدگاه درخصوص خودآگاهی به چشم می‌خورد؛ دیدگاهی که خودآگاهی را به چیزی جز ذات فاعل شناسا مشروط می‌کند و رأیی که می‌گوید به محض پیدایش ذات فاعل شناسا، بی هیچ قیدی، خودآگاهی نیز ایجاد می‌شود. معمولاً خودآگاهی مشروط به ارسطو نسبت داده می‌شود و مخالف جدی وی نیز ابن سیناست که ذات انسانی و خودآگاهی را جدایی‌ناپذیر می‌داند. آکوئیناس که از طرفداران خودآگاهی مشروط است، سعی می‌کند با تمایزگذاری میان خودآگاهی استعدادی و بالفعل، در عین التزام به دیدگاه ارسطو و مشروط کردن خودآگاهی به تجربه حسی، از ابهام‌ها و ایرادهای دیدگاه او بپرهیزد و مزایای دیدگاه سنیوی (از قبیل حفظ شهود و منظر اول شخصی و حفظ هویت وجودشناختی شخص) را حفظ کند؛ اگرچه وی در این ترکیب کردن، از ابهام‌های دیدگاه ارسطو می‌کاهد، اما به دلیل شکافی که میان ناآگاهی موجود در خودآگاهی استعدادی و آگاهی در خودآگاهی بالفعل هست، نمی‌تواند مزایای دیدگاه سنیوی را حفظ کند و از سد ایرادهای شیخ بگذرد.

DOI: 10.30470/phm.2021.525287.1963

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، seyedalihosseini@mail.um.ac.ir

مقدمه

در میان فیلسوفان مشائی، دربارهٔ چگونگی تعقل ذات یا خودآگاهی یا خودشناسی^۱، دو دیدگاه متمایز مطرح است: الف. در دیدگاهی، آگاهی عقلانی عقل، فعل التفاتی مستقلی نیست که عقل آن را در مرحلهٔ بالاتر و فراتر از افعال تعقلی درجه اول انجام دهد و به عبارتی، خودآگاهی نیز همچون دیگر آگاهی، معرفتی درجه اول است (Lewis, 1996: 39-40). براین اساس، نفس به این دلیل می‌تواند خودش را بشناسد که صورت یا صور چیزهای دیگر، آن را بالفعل کرده‌اند. این دیدگاه را معمولاً به ارسطو (۳۶۸—۳۴۸ ق.م) و مفسر وی، اسکندر افرویدیسی (شهرت در ۲۰۰ میلادی)^۲ نسبت می‌دهند (Owens, et al., 1981: 98-100). ب. بنابر نظر عده‌ای دیگر از متفکران که ارسطو مسلکانی با مشی نوافلاطونی بودند، عقل در تعقل خودش، بالعرض عمل

۱. در میان فیلسوفان قدیمی‌تر، واژهٔ خودشناسی یا علم به ذات متداول‌تر بوده است، اما کلمهٔ مدرن خودآگاهی تقریباً معادل با آن است. تفاوت معنایی آن دو در این است که خودآگاهی بیشتر به حالت روان‌شناختی دلالت دارد، اما خودشناسی معنای وسیع‌تری دارد و بیشتر به شناخت حقیقت مربوط به

نمی‌کند و به علل خارجی وابسته نیست، بلکه مستقیماً خودش را می‌یابد. براساس تمایز مرسوم می‌که این گروه میان دو نحوهٔ وجود برقرار می‌کردند، برخی نحوه‌های وجود، بذاته در نفس‌اند و برخی خارج از نفس؛ دستهٔ دوم فقط در صورتی برای نفس حاضر می‌شوند که برایش تمثیل یابند. این اندیشمندان معتقدند اگر روش شناخت نفس را همچون شیوهٔ شناخت اشیای خارج از نفس تلقی کنیم، از تمایز یادشده خارج شده‌ایم و نفسی را که از خودش خارج نیست، بیرونی تلقی کرده‌ایم (Cory, 2014: 27). از شارحان ارسطو، کسانی همچون سیمپلیکیوس (۴۹۰-۵۶۰ م)^۳ چنین نظری را ابراز کرده‌اند (Owens, et al, 1981: 100).

در قرون وسطی، مجادلهٔ این دو گروه، یعنی کسانی که نفس را برای خودش مجهول^۴ می‌دانستند و کسانی که نفس را برای خودش واضح و بدیهی می‌دانستند، از نو مطرح شد. یک طرف

یک شخص ارتباط دارد (Sanguineti, 2013: 311). در این پژوهش از اصطلاح خودآگاهی استفاده خواهیم کرد.

2. Alexander of Aphrodisias.
3. Simplicius of Cilicia.
4. Self-Opacity.

بدن نیست، بلکه جوهری جدای از آن است و صورت بدن بودن، صرفاً یکی از کارکردهای نفس است (Toivanen, 2015: 22). هر دو نفر در آثارشان، آزمایش فکری انسان معلق در فضای ابن سینا را گزارش کرده‌اند (Toivanen, 2015: 72-74 آرای ویلیام؛ لاروشلی) و آن را ایضاً گر دومین اصل خودآگاهی آگوستین‌گرایی ابن‌سینایی شده^۴، یعنی دائمی بودن خودآگاهی، در نظر گرفته‌اند (Cory, 2014: 30).

اما از افراد برجسته طیف مقابل^۵، می‌توان از بوناونچر^۶ (۱۲۲۱—۱۲۷۴ م)، آلبرت کبیر^۷ (۱۱۹۹—۱۲۸۰ م) و آکوئیناس (۱۲۲۵—۱۲۷۴ م) نام برد.

وجه مشترک این دسته آن است که خودآگاهی را دائمی نمی‌دانند و آن را به

بحث، در نیمه اول قرن سیزدهم زندگی می‌کردند و از لحاظ تاریخی، وامدار فیلسوفان ظهوریافته در ابتدای قرون وسطی، نظیر ابن سینا (۳۷۰—۴۲۷ ه.ق)^۱، آگوستین (۳۵۴—۴۳۰ م) و هوادارن ابن سینا در دانشگاه پاریس بودند (Cory, 2014: 30) و طرف دیگر مباحثه، آنانی بودند که در نیمه دوم قرن سیزدهم روزگار می‌گذراندند و سعی می‌کردند با استفاده از علم النفس ارسطو، به‌نحوی دقیق‌تر، گونه‌های خودآگاهی نفس را معین کنند. از ابتکارات این گروه، طرح تمایز میان خودشناسی استعدادی و بالفعل است (Cory, 2014: 33).

از افراد برجسته دسته اول، ویلیام اوورنی^۲ (۱۱۸۰—۱۲۴۹ م) و جان لاروشلی^۳ (حدود ۱۲۰۰—۱۲۴۵ م) هستند (Cory, 2014: 30). این متفکران به پیروی از ابن سینا، بر آن بودند که نفس، صورت

۱. واقعیت این است که این دیدگاه که نفس برای خودش حضور دارد و به خودش علم بی‌واسطه و مستقیم دارد و برای درک خودش به حواس و علم پسینی به اشیای خارجی نیاز ندارد، در غرب، سکه‌ای است که بیشتر به نام آگوستین ضرب خورده بوده و کمتر توجه شده که پیش از آگوستین، ابن سینا به این نظریه اقبال نشان داده است (Thiel, 2011: 16).

2. William of Auvergne.

3. John of la Rochelle.

4. Avicennizing Augustinianism.

۵. به باور برخی محققان، عامل انتقال این تفسیر به اندیشمندان غربی قرون وسطی، ابن رشد بوده است (Cory, 2014: 28).

6. Bonaventure.

7. Albertus Magnus or Albert the Great.

طی می‌کند (Cory, 2014: 37). سبب جدایی گروه اخیر از فیلسوفان نیمه اول را باید در نزاعی جستجو کرد که با محوریت دیدگاه ارسطو درمی‌گیرد؛ پیروان راه نوافلاطونی، سینوی، آگوستینی، دست کم در مسأله علم نفس به خودش، از ارسطو فاصله می‌گیرند و افرادی مانند آلبرت کیبر و آکوئیناس سعی می‌کنند هسته ارسطویی بحث را حفظ کنند و با اصلاح برخی مفاد آن، نظریه جدیدی ارائه دهند. در ادامه، دیدگاه ارسطو را نقطه آغاز مبحث خودآگاهی در میان فیلسوفان مشائی معرفی می‌کنیم؛ نظر شیخ‌الرئیس و پیروانش را انقلابی در مقابل آن در نظر می‌گیریم و طرح آکوئیناسی را گونه‌ای ترکیب و اصلاح در دو دیدگاه یادشده تلقی می‌کنیم.

درخصوص پیشینه این پژوهش می‌توان گفت اثری که با آن بیشترین نزدیکی را دارد، مقاله «بی‌توجهی آکوئیناس به انسان پرنده»^۱ است. نویسنده این مقاله در پی آن است که نشان دهد

اشاره کرده‌اند و گفته‌اند که باتوجه به کلمه «یهوی» در کتاب نفس (به معنی سقوط کردن) و کلمه «معلق» در اشارات (به معنی آویزان بودن)، اصطلاح انسان معلق (floating man) مناسب‌تر است (Alwishah, 2006: 34).

تحریک بیرونی محتاج می‌دانند؛ به‌همین دلیل است که میان خودآگاهی استعدادی^۱ و خودآگاهی بالفعل تمایز می‌نهند (Cory, 2014: 33). باناونچر معتقد است از هنگام تولد، تمایل به شناخت خود، جزئی از ذات نفس است و برای بالفعل شدن شناخت آگاهانه، صرف توجه نفس به درونش کفایت می‌کند. درواقع نفس خودآگاهی مشروط دارد، اما مشروط به انتخاب و اختیار خودش (Cory, 2014: 34-35).

متفکر دیگر این مرحله، آلبرت کیبر است. شیوه مواجهه آلبرت با این مسأله به‌گونه‌ای است که گویی می‌خواهد میان چهار رأی مختلف^۲ درباره خودآگاهی آشتی ایجاد کند. شاید به همین علت باشد که برخی رأی وی در این باب را ناسازگار توصیف کرده‌اند (Lambert, 2007: 20). وی سعی می‌کند خودآگاهی طبیعی و خودآگاهی وابسته به شرایط خارجی را باهم سازگار کند. آکوئیناس نیز به پیروی از استادش آلبرت، همین راه تقریب‌گرا را

1. Habitual self-awareness.

۲. برای دیدن این چهار رأی، نک (Cory, 2014: 35-36).

۳. عده‌ای اصطلاح انسان پرنده (flying man) را برگزیده‌اند. اما برخی به نادقیق بودن این ترجمه

اگرچه مستقیماً به آن اشاره نکرده است (Brown, 2001: 26-28).

در کتاب *نظر آکوئیناس در باب خودشناسی* که برخی آن را بهترین اثر در موضوع خودش دانسته‌اند (Pansnau, 623: 2015) نیز در چند موضع به اشتراکات و اختلافات ابن سینا و آکوئیناس اشاره شده است (Cory, 2014: 48, f.n. 20, 206, 2016-217, 219).

در آثار فارسی، مقاله «نسبت بین خودآگاهی و آگاهی به غیر در فلسفه ارسطو و ابن سینا» از لحاظ پرداختن به خودآگاهی مدنظر ارسطو بی‌همتا است (اسحاقی‌نسب و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۱۱). در این مقاله به نکاتی کلیدی از دیدگاه ارسطو اشاره شده است که در پژوهش پیش رو نیز به بیانی دیگر ابراز شده‌اند؛ نکاتی همچون تقدم معرفت‌شناختی نداشتن خودآگاهی بر غیرآگاهی، رخ‌ندادن خودآگاهی به دلیل بالقوه‌بودن عقل و نیاز به وساطت امر محسوس برای بالفعل‌شدن عقل و خودآگاهی‌اش (اسحاقی‌نسب و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۱۲-۱۱۴). در این زمینه، کار متمایزی نیز صورت پذیرفته و عبارت‌هایی از ارسطو که موهم خودآگاهی بی‌واسطه بوده،

میانی معرفت‌شناختی، نفس‌شناختی و متافیزیکی آکوئیناس، تبیین تجربه‌گرایانه آگاهی جزئی شخص از خودش را دشوار می‌کند (Brown, 2001: 22)، اما این تعارض ظاهری حل‌شدنی است و می‌توان با اصطلاحاتی نظیر خودآگاهی استعدادی و بالفعل، آن را تبیین کرد. به تعبیر این نویسندگان، افعال، به افعال درجه‌اول و درجه‌دوم تقسیم می‌شوند؛ افعال درجه‌اول، به اشیای مادی معطوف‌اند و ذات نفس، با خودآگاهی استعدادی‌ای که دارد، در همان حین وقوع افعال درجه‌اول، به خود آگاه می‌شود. پس خودآگاهی بالفعل رخ نمی‌دهد، مگر آنکه پیش‌تر، نفس با صور معقول، اشیا را درک کرده باشد. معنای این مطلب آن نیست که خودآگاهی، استنتاجی است یا با وساطت اموری دیگر حاصل می‌شود، بلکه یعنی قابلیت خودآگاهی نفس، با افعال مربوط به معرفت تجربی فعال می‌شود. افعال یادشده، خودآگاهی را ایجاد نمی‌کنند، بلکه آنچه را از پیش، به صورت استعدادی در نفس وجود داشته، به کار می‌اندازند. در پایان نیز به گونه‌ای نتیجه‌گیری شده که آکوئیناس با پروراندن این نظریه، درواقع به محتوای حجت انسان معلق انتقاد کرده،

بررسی شده و چنین توهمی دفع شده است (اسحاقی نسب و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۱۴-۱۱۸). همچنین اظهار شده که انسان معلق در فضای ابن سینا واکنشی در برابر نظریه خودآگاهی با واسطه ارسطویی است و ابن سینا قطع نظر از تمام متعلقات حصولی اندیشه که بالقوه‌اند، نوعی ادراک حضوری همواره بالفعل را برای نفس می‌پذیرد (اسحاقی نسب و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۲۱).

تأکید پژوهش «خودآگاهی در فلسفه ابن سینا» بر این است که خودآگاهی ذاتی و وجودی نفس، غیرمشروط به امور بیرونی، بی‌واسطه و همیشگی است و بر هر معرفت دیگری تقدم دارد. ابژه اولیه خودآگاهی نیز خود است، نه چنان که ارسطو می‌گوید، عمل اندیشیدن (خادمی و دیگران، ۱۳۹۱: ۹-۱۰). همچنین در نظریه خودآگاهی سینوی، معرفت و وجود، یکسان می‌شود و آگاهی نفس از خودش، فعلیت نخست و همیشگی آن است (خادمی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۲-۱۳).

مقاله «بررسی و تحلیل نسبت خودآگاهی با مبانی متافیزیکی در فلسفه ابن سینا» نیز علاوه بر گزارش مختصات خودآگاهی از نظر ابن سینا که محتوایی

نظیر مقاله‌های گزارش شده دارد (اسحاقی نسب و دیگران، ۱۳۹۴: ۴۳-۴۶)، به ارتباط منبای تمایز وجود و ماهیت با خودآگاهی می‌پردازد و با تأکید بر اینکه از نظر ابن سینا، متعلق خودآگاهی بی‌واسطه، وجود خاص یا انیت فرد است، تفاوت نظر ابن سینا در خصوص خودآگاهی با برخی آرای مشابه دیگر را نشان می‌دهد (اسحاقی نسب و دیگران، ۱۳۹۴: ۵۸-۵۶).

وجه نوآورانه پژوهش تطبیقی حاضر در این است که ابتدا خودآگاهی مدنظر ارسطو را مرجع قرار داده‌ایم و سپس ابن سینا را نماینده دیدگاهی معرفی کرده‌ایم که از نظریه‌های معرفت‌شناختی و نفس‌شناختی ارسطو عدول کرده و نظریه مختار خودش را عرضه کرده است. بنابراین ارسطو و ابن سینا دو قطب مخالف هم تلقی شده‌اند. سپس سعی کرده‌ایم که نشان دهیم آکوئیناس با نظر به این دو قطب، در پی آن است که در عین حفظ مبانی ارسطویی، از اشکالات بارز نظریه او (که ابن سینا بدون اشاره صریح به ارسطو طرح‌شان کرده) اجتناب کند یا دست کم طوری آن‌ها را تفسیر کند که به محذورات اساسی دچار نشود. در واقع مدعا آن است که آکوئیناس در پی ترکیب موفقیت‌آمیز

نوافلاطونی مشهور شده است، تلاش می‌شود مفاد آن‌ها به گونه‌ای بیان شود که با خودآگاهی دائمی نفس تعارضی نیابد؛ برای مثال، ابن سینا که همین برداشت را دارد، در باب جملات یادشده می‌گوید: اولاً منظور ارسطو از بالقوه بودن عقل، بالقوه بودن آن در قبال صورت‌های معقول (حصولی) است و اینکه عقل در ابتدا فعالیتی ندارد، به این معنی است که بر صور معقولات فعالیتی ندارد، نه اینکه ماهیتی ایجابی نداشته باشد و هیچ صفت و حالی (نظیر وجود ذاتی و خودآگاهی) را نتوان به آن نسبت داد (ابن سینا، ۱۹۷۸: ۱۰۰-۱۰۱؛ Alwishah, 2015: 148).

همچنین می‌توان این تفسیر را نیز به شیخ نسبت داد که عبارت «معقول واقع شدن عقل، همانند معقول واقع شدن سایر معقولات است»، به شناخت ماهیت عقل اشاره دارد، نه آگاهی بی‌واسطه و وجودی عقل از خودش؛ اگر عقل در هنگام شناخت چیزی، دریابد که در حال شناختن است، به شناختن حصولی خودش

بخش اصلاً به خودآگاهی اشاره‌ای ندارد و صرفاً توصیف‌گر آن است که تفکر بر آنچه پیش‌تر آموخته شده است، برای نفس میسر می‌شود (Cory, 2014: 28, f.n. 41).

این دو نظریه و معرفی دیدگاه سومی است که در عین اختلاف با دو دیدگاه پیشین، استلزاماتی تقریب‌گرایانه دارد.

۱. طرح ارسطویی: خودآگاهی مشروط به تجربه

در رساله درباب نفس، وقتی معلم اول از عقل بالقوه سخن به میان می‌آورد، عبارت‌هایی موجز و مبهم اظهار می‌کند که در مسأله خودآگاهی سرنوشت‌سازند؛ عبارت‌های یادشده از این قرارند: الف. «وقتی نفس به اشیا جزئی علم حاصل می‌کند، همچون مرد عالم که چنین است، می‌گویند: عقل در حالت بالفعل است... پس از آن بالفعل شدن، عقل می‌تواند خودش را نیز تعقل کند» (ارسطو، ۱۹۸۰: ۷۳)؛ ب. «عقل پیش از آنکه با ادراکی، بالفعل شود، معقولیتش در حد بالقوه است و ضرورتاً همچون لوحی است که در آن، بالفعل چیزی نوشته نشده است و معقول واقع شدنش نیز همانند معقول واقع شدن سایر معقولات است» (ارسطو، ۱۹۸۰: ۷۴). در تفسیری از این عبارت‌ها که به برداشت

۱. البته عده‌ای دیگر، همین متن را به گونه‌ای دیگر قرائت کرده‌اند و گفته‌اند ترجمه صحیح عبارت واپسین، چنین است: «... سپس نفس نیز می‌تواند از طریق خودش، تعقل کند». گروه اخیر معتقدند این

پیش شرط دریافت معقولات عینی است و معقولاتی که از این راه به دست می آیند، برای ظهور خودآگاهی و حدگذاری آن وساطت می کنند (Cory, 2014: 32).

البته علاوه بر دو عبارت نقل شده از رساله *نفس*، در سخنان ارسطو شواهد دیگری نیز وجود دارد که این برداشت را تقویت می کند؛ برای مثال او می گوید: «لزوماً عقل همان طوری به معقول ربط می یابد که حس به محسوس» (ارسطو، ۱۹۸۰: ۷۲)، اگر طبق این بیان، عقل نظیر حس باشد، عمل خودآگاهی رخ نمی دهد؛ چون در شناخت حسی، هیچ حسی بر خودش تأمل نمی کند و به شناخت از خودش راه نمی برد. همچنین تجربه حسی، مستقیم و غیراستنتاجی نیست (Bakker, et-al., 2007: 92-93).

گذشته از این شواهد، مبانی ارسطویی نیز پذیرای خودآگاهی مشروط است و نظریه ماده—صورت او که در مباحث مربوط به نفس شناسی و معرفت شناسی اش تأثیر عمیقی گذاشته است، با این تفسیر هماهنگ است.

توضیح آنکه در نفس شناسی، ارسطو

نیز نایل می آید و درواقع، همین که درک می کند ذاتش در حال تعقل فلان شیء است، حصول آن حصول را می فهمد (Alwishah, 2015: 155؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۶: ج ۲، ۴۸۴).

اما گروه دیگری که غالب شارحان ارسطو در آن جای می گیرند و افرادی نظیر اسکندر افریدوسی و ابن رشد (۵۲۰—۵۹۵ ه.ق) از شخصیت های اصلی آن اند، تفسیری تجربه گرایانه تر دارند و با استناد به عبارت های ارسطو، حتی شناخت نفس از خودش را با معرفتی بیرونی و تجربه محور توجیه می کنند. در نگاه برخی محققان، به واسطه شرح های پرشماری که با قرائت اخیر بر رساله *نفس ارسطو* نوشته شده، این تفسیر مشهور به خودآگاهی مشروط^۱، به خودآگاهی ارسطویی معروف شده است^۲ (Cory, 2014: 27-28) و طرف داران این تفسیر، با دیدگاه کسانی نظیر ابن سینا مخالفت می کنند و آن را التقاطی از نظریه نوافلاطونی—ارسطویی می دانند (Cory, 2014: 23). این گروه معتقدند تجربه حسی و معقولات انتزاعی، در خودآگاهی تأثیری اساسی دارند. تجربه حسی،

۲. در این پژوهش نیز هر جا از دیدگاه ارسطویی سخن به میان می آوریم، این تفسیر را مدنظر داریم.

1. dependent self-knowledge.

(Pasnau, 2004: 334) و بلکه هیچ چیزی نیست (Kaukua, 2015: 21). این خاصیت، عقل را آن‌چنان انعطاف‌پذیر می‌کند که می‌تواند همه چیز را تعقل کند؛ درست مثل مادهٔ اولی که بی‌صورتی‌اش، قابلیت دریافت همهٔ صور را به آن می‌دهد؛ به این ترتیب، هرچقدر نظریهٔ ماده-صورت دفاع‌پذیر باشد، این تلقی از عقل نیز دفاع‌پذیر خواهد بود (Robinson, 2020).

براساس این نظام نفس‌شناسی مبتنی بر ماده-صورت و معرفت‌شناسی وابسته به آن، چون معقولیت، به فعلیت وابسته است، در مسألهٔ تعقل خود نیز فقط عقل بالفعل خودش را تعقل می‌کند، نه عقل بالقوه (Cory, 2014: 55)، اما بالفعل شدن عقل بالقوه بی‌تعیین، فرع بر ارتباط آن با عالم خارج و حصول صورت‌های علمی صورت‌بخش برای آن است (Beakley et al., 1992: 193)؛ به تعبیر یکی از مفسران، به نظر ارسطو «عقل بالقوهٔ ما،

رابطهٔ نفس و بدن را رابطهٔ صورت و ماده می‌داند و اگرچه این دو را متمایز معرفی می‌کند و صورت نفسانی را عامل فعلیت موجود زنده و غیر از مادهٔ بدنی می‌داند، اما این غیریت را دلیل بر امکان جدایی نفس از بدن به حساب نمی‌آورد^۱ (Robinson, 2020) و رابطهٔ آن‌ها را رابطهٔ دو جوهر متمایز نمی‌داند؛ زیرا معتقد است هر جوهری عملکرد منحصر به فردی دارد و اگر نفس و بدن دو جوهر مستقل باشند و مستقل عمل کنند، دیگر پیوستنشان به یکدیگر وجهی ندارد (Van Dyke, 189: 2009). این تلقی نفس‌شناختی، به ارسطو مجال می‌دهد که نفس ناطقه را در ابتدای پیدایش، در حد صورت منطبع در ماده در نظر بگیرد و با توسل به نظریهٔ ماده-صورت، نظریه‌ای کاملاً تجربه‌گرایانه را پیروود (Brown, 2001: 19) که در آن، درک یا معرفت انسان، فعالیتی منفعلانه است (Lewis, 1996: 39) و عقل، پیش از عمل کردنش، همچون مادهٔ اولی است و عملاً هیچ فعلیتی ندارد

داده‌ایم. اما ناگفته نماند که خود ارسطو استدلال کرده است که نفس باید مجرد باشد، چون در غیر این صورت، نمی‌تواند همهٔ صورت‌ها را دریافت کند (Robinson, 2020).

۱. بسیاری از شارحان کهن و مدرنی که نظریهٔ صورت‌مادهٔ ارسطو در خصوص مسألهٔ نفس‌بدن را بررسی کرده‌اند، همین تفسیر ماده‌گرایانه را برگزیده‌اند. ما هم همین تفسیر را مدنظر قرار

آن قدر در جانب تجربه‌گرایی پیش رفته که برخی پژوهشگران آن را در طرف افراط این مبحث در نظر گرفته‌اند و ارسطو را سلف هیوم معرفی کرده‌اند (Klima et-al., 2018: 2).

۲. انقلاب سینیوی: کناره‌گیری از تجربه‌گرایی ارسطویی

از ابتکارات ابن‌سینا، تمایز نهادن میان ماهیت و وجود و به تبع آن، فرق گذاشتن بین معرفت وجودی (جزئی) و ماهوی (کلی) است (Rahman et-al., 2010: 71-72). وی میان معرفت جزئی و کلی از نفس نیز تمایز می‌گذارد و اولی را شعور به نفس (و بالطبع) و دومی را شعور به آن شعور (و اکتسابی) می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۶۱؛ ۱۴۰۴: ۳۰). با اینکه مشهور آن است که عقل درک‌کننده کلیات است و نه جزئیات، وی جزئیات بودن آگاهی شخص به خودش را مانع از آن نمی‌داند که عقل درک‌کننده کلیات، مدرک این آگاهی باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۸۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۱۷). بوعلی در بحث

خودش را مستقیم درمی‌یابد، بلکه ذاتش را از طریق نوع‌های اخذشده از صور خیالی درک می‌کند» یا به بیانی تفصیلی‌تر «از طریق اشیا است که افعال شناخته می‌شوند و از طریق افعال است که قوا شناخته می‌شوند و از طریق قواست که نفس، خودش را می‌شناسد» (Cory, 2014: 180-181). در نتیجه، معرفت نفس، نقطه آغاز فرایند معرفت نیست، بلکه محصول نهایی شناخت یا ادراک درجه اول است (Lewis, 1996: 39).

براین اساس، آگاهی عقلانی عقل، فعل التفاتی مستقلی نیست، بلکه همانند دیگر آگاهی، غیرمستقیم است و کمک کار افعال عقلی معمولی ماست و منابع آن، همان ساز و کارهایی است که در تعقل درجه اول وجود دارد. به تعبیر خود ارسطو، نفس نیز معقولی همچون سایر معقولات است (ارسطو، ۱۹۸۰: ۷۴) و فرایند شناخت آن، همانند فرایند شناخت دیگر معقولات است.

نظریه ارسطو در باب خودآگاهی،

حسی مختلف است» و در ورای این ادراک‌ها نفسی نیست و نفس را باید داستانی عامیانه و تخیل دانست (Pasnau, 2004: 335-336).

۱. رأی هیوم این است که «من هیچ‌گاه نمی‌توانم خودم را دریابم، مگر با ادراکی حسی؛ و هیچ چیزی را نمی‌توانم مشاهده کنم، مگر ادراک حسی را». به باور وی، ذهن «توده یا مجموعه‌ای از ادراک‌های

سایر معرفت‌ها، با دخالت بدن و قوا همراه نیست^۲ (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۱۰-۲۱۱) و مقدم بر تجربه و مستقل از آن است (Brown, 2001: 28)؛ به عبارتی، خودآگاهی برقرار است، چه قوه شناختی بر خودش تفکر کند، چه بر شیئی، چه اصلاً تفکر نکند و این سخن به روشنی در تضاد با دیدگاه ارسطویی است (Alwishah, 2015: 147). شیخ برای تفهیم اینکه نفس ناطقه، هم از لحاظ وجودی و هم از نظر معرفتی، از بدن مستقل است، در استدلالی تئیهی^۳، وضعیت انسان معلق در فضایی را تصویر می‌کند که شرایط خاصش موجب می‌شود اعضای بیرونی و درونی‌اش را درنیابد، اما از خود و ذاتش غافل نمی‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۶-۲۷؛ ۱۳۷۵: ۳۴۸-۳۵۰؛ ۱۳۸۱: ۲۳۳). تأکید او بر این است که آگاهی یادشده، بی‌واسطه است و به‌عکس آگاهی از محسوس که واسطه می‌طلبید، در شناخت نفس از خودش، آلتی واسطه نمی‌شود و اگر چنین شود، درواقع شخص از بدن محسوسش

نفس شناختی، از دیدگاه ماده-صورت ارسطویی رویگردان می‌شود و نفس را منطبق در بدن نمی‌داند و آن را موجودی مستقل در نظر می‌گیرد و حتی گاهی رابطه نفس و بدن را همچون رابطه بدن و لباس معرفی می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۵الف: ۲۲۵). وی معتقد است نفس فقط به این دلیل به بدن نیازمند می‌شود که امکان وجودش، در ذاتش نیست، بلکه همراه با بدن است؛ بنابراین اگر نفس حادث نبود، به بدن نیاز پیدا نمی‌کرد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۷۶). نفس برای استکمال برخی قوایش به بدن و امور بدنی نیاز دارد، اما استکمال نفس ناطقه به بدن ارتباطی ندارد و مثلاً چنین نیست که کودک در حال رشد، از مرحله حساسیت به مرحله ناطقیت برسد و فقط با امری خارجی استکمال می‌یابد که عقل به آن افاده می‌کند^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۵ب: ۴۰۳). همین مبنای نفس شناختی ابن سینا، در معرفت‌شناسی او نیز اثر می‌گذارد و او معتقد می‌شود که آگاهی نفس ناطقه از خودش، معرفتی ذاتی است که به‌عکس

۱. و انما تستكمل فی امر خارج یفید العقل.

۲. به عبارتی، خودآگاهی وقتی پدید می‌آید که عقل، نفس ناطقه حادث را بر بدن مستعد افاضه می‌کند.

۳. بوعلی معتقد است بر شعور نفس به ذاتش برهانی اقامه نمی‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۱).

آگاه می‌شود، نه نفسش (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۰). ان سینا بهره‌گیری از آلت را مخصوص معرفت بالقوه و اکتسابی می‌داند و آن را متمایز از آگاهی بی‌واسطه نفس به خودش می‌داند که معرفتی بالفعل و دائمی است و هم‌زمان و متلازم با وجود نفس حاصل می‌شود و نفس مفطور و مطبوع با آن است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۰؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۸؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۷۹)؛ به عبارتی، شعور ما به ذاتمان، خود وجودمان است و همین که ذات حاصل می‌شود، این شعور بالفعل نیز پدید می‌آید و پیدایشش قید خاصی ندارد و به وقت خاصی اختصاص ندارد و دائمی است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۱).

براین اساس، شروطی از قبیل تام‌بودن خلقت و آفت‌نداشتن نفس که در توصیف موقعیت انسان معلق ذکر شده (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۲۳۵)، موجب تحقق تام ذات‌اند و بدون آن‌ها، یا ذات انسانی حاصل نیست، یا نقیصه‌ای عارضی دارد و همین باعث می‌شود شعور به ذات مختل شود. شیخ در ذیل توصیف انسان معلق اظهار می‌کند انسان‌هایی که ادراک کامل ندارند، مثلاً حواس ظاهری‌شان تعطیل شده (شخص خواب)، یا حواس ظاهر و باطنشان با هم از کار افتاده است (شخص مست)، به انسان با

ادراک کامل ملحق می‌شوند و از وجود ذاتشان غافل نیستند؛ اگر هم پس از خواب یا مستی نتوانند تأیید کنند که در آن حالت به ذاتشان علم داشته‌اند، به علت فراموش کاری است، نه نبود آگاهی در آن حالت (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۳۷۵-۳۷۶)؛ به تعبیر دیگر، شعور به شعور بالذات (یا یادآوری شعور بالذات) غیر از شعور بالذات است و ممکن است شخص بیدار نیز در صورت به‌یادنسپردن کارهایی که از سر آگاهی انجام می‌داده، به یاد نیارد که در آن هنگام، شعور بالذات داشته است (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۶۱) و به اکتساب و تنبیه نیاز داشته باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۰).

۲.۱. دلایل روی‌گردانی بوعلی از تجربه‌گرایی

ارسطویی

برای آنکه نشان دهیم ابن سینا برای رسیدن به دیدگاه مقابل خود آگاهی ارسطویی، توجیهاتی داشته است، به برخی از دلایل مخالفت شیخ با نظریه آگاهی مشروط منسوب به ارسطو اشاره می‌کنیم:

الف. مهم‌ترین دلیل، همان دیدگاه نفس‌شناختی ابن سینا و اعتقاد او به تجرد نفس است که با دیدگاه ارسطو که نفس را همچون صورت حال در ماده می‌داند،

می‌گیرد که مفهوم معلوم بالفعل، مفهوم عالم نیز است و با آن، عالم می‌تواند خودش را نیز دریابد (Aquinas, 1951, Book III, Chapter IV, Lectio 9, 727).

عبارت اخیر را که ممزوج با تفسیر آکوئیناس است، سنت مرسوم شارحان یونانی و عرب را نیز تأیید می‌کند؛ آنان می‌گویند عقل خودش را با صورت می‌شناسد، ولی نه با صورت خودش، بلکه با صورت انتزاعی شیء عینی (Cory, 2014: 28).

شارحانی همچون اسکندر افریدوسی دخالت صورت انتزاعی در خودآگاهی را با طرح گونه‌ای اتحاد عاقل و معقول همراه می‌کنند و می‌گویند افعال مربوط به شناخت اشیای عینی، ضرورتاً همان افعال مربوط به شناخت شخص از خودش است و وقتی شخص بر آن اشیا تعقل می‌کند، به خودش هم می‌اندیشد و هنگام تعقل، آن اشیا، عقل می‌شوند؛ چون اگر عقل بالفعل عبارت باشد از اشیای معقول و آن‌ها را نیز تعقل کند، درواقع به تعقل خودش می‌پردازد (Cory, 2014: 28-29).

برخی محققان معاصر نیز با تأیید همین برداشت، گفته‌اند براساس نظر ارسطو، وقتی عقل بالقوه یکی از معقولات

زاویه پیدا می‌کند. از نظر ارسطو، عقل منفعل فقط قوه خاصی دارد، نه ذات خاصی و با ادراک مدرک است که تعقلش فعال می‌شود (ارسطو، ۱۹۸۰: ۷۲)، اما ابن سینا معتقد است عقل منفعل ذات دارد؛ چون اگر چیزی ذات نداشته باشد، قابلیت وجودیافتن و بالفعل شدن را هم ندارد. شیخ معتقد است عقل منفعل صرفاً در قبال صورت‌های علمی حصولی، بالقوه است و ذاتی دارد که بالفعل، حالت خودآگاهانه حضوری دارد. براین اساس، فعلیت یافتن عقل منفعل، تأییدی مجدد بر وجود خودآگاهی است و علت پیدایش خودآگاهی محسوب نمی‌شود (Alwishah, 2015: 147-148).

ب. مراد ارسطو از همسانی تعقل خود با سایر تعقل‌ها مشخص نیست. طبیعتاً عقلی که همچون ماده اولی، بالقوه در نظر گرفته شده، صورتی ندارد تا واسطه در شناخت خودش شود و از این‌روست که ارسطو می‌گوید عقل بالقوه، برای خودش معقول می‌شود، اما نه بی‌واسطه، بلکه همچون سایر اشیای معقول، به واسطه مفهوم، معقول می‌شود. وی برای اثبات این مطلب، به این اصل استناد می‌کند که «معلوم بالفعل و عالم بالفعل، یک موجودند» و نتیجه

اگر این درون‌بینی و خودآگاهی رد و انکار شود، هیچ‌گونه نظر برون‌بینانه و دیگر آگاهانه‌ای نمی‌تواند جایگزین آن شود و راه شناخت نفس به کلی مسدود می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۰).

د. ابن سینا در کتاب *اشارات*، پس از گزارش انسان معلق، اشکالی را طرح و نقد می‌کند که به وساطت فعل نفس در خودآگاهی اشاره دارد. اشکال این است که ممکن است کسی بگوید ما به واسطه‌ی فعلمان، به ذاتمان آگاه می‌شویم. شیخ در یکی از پاسخ‌هایش اظهار می‌کند که یا فعل پیشاتأملی، فعل به معنای کلی است و به فاعل خاصی مربوط نمی‌شود؛ یا فاعل خاصی دارد. در فرض اول، فعل به شخص خاصی مربوط نمی‌شود و اگر به شخص معینی مربوط نشود، به «من» هم که شخص معینی هستم، مربوط نمی‌شود. در فرض دوم هم اگر فعل، مختص به من باشد، واسطه‌ی در اثبات ذاتم نمی‌شود؛ زیرا فعل من، از آن نظر که فعل من است، جزئی از مفهوم ذات من محسوب می‌شود و در فهم، ذات، قبل از فعل اثبات می‌شود، یا

عادی‌اش را تعقل می‌کند، به‌گونه‌ای با آن یکی می‌شود (Lewis, 1996: 39-40).

اگر تفسیر اخیر از چگونگی دخالت صورت علمی در خودآگاهی را معیار قرار دهیم، ابن سینا از دو جهت بر آن نقد وارد می‌کند: ۱. به نظر او خودآگاهی به ثبات نیاز دارد و این ثبات را فقط نفس مجردی برآورده می‌کند که از امور خارجی، مثلاً حس و متعلقاتش، متأثر نباشد (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۲۳۴)، اما با این تفسیر از سخن ارسطو، نفس هر لحظه، خودش را متناسب با معقول بالفعلش تعقل می‌کند و ثبات ندارد (Cory, 2014: 113)؛ ۲. همچنین این ادعا به نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول ختم می‌شود که ابن سینا دست کم در برخی مواضعش، به شدت با آن مخالفت کرده است. وی اتحاد این‌چنینی را در خودآگاهی جاری می‌داند، نه دیگر آگاهی (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۲۷-۳۲۹).

ج. به نظر ابن سینا، شناخت نفس با گونه‌ای درون‌بینی همراه است که هیچ واسطه‌ای جایگزین آن نمی‌شود؛ در نتیجه

۱. این دیدگاهی است که تمامی فیلسوفان مؤسس مسلمان آن را پذیرفته‌اند (مصباح‌یزدی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۲۰۳-۲۰۴).

خودآگاهی جزئی، با علمی نامتمایز طرفیم؛ چون نفس هنوز کاملاً وضوح نیافته است و فقط وجودداشتنش را درک می‌کنیم؛ مانند اینکه هنگام دیدن شیئی از راه دور، فقط وجودداشتنش را می‌فهمیم و از ماهیت تفصیلی‌اش ناآگاهیم. اما در خودآگاهی کلی، با تحقیق و نظرورزی فلسفی، اندک‌اندک به آگاهی تفصیلی‌تری راه می‌یابیم و اجزا و قوا و سایر تفصیلات نفس را درک می‌کنیم (Aquinas, 2014: 77-83; Cory, 2014: 927). البته در نظر ابن سینا نیز با آگاهی وجودی و جزئی به نفس، تفصیلات ماهوی نفس مشخص نمی‌شود و به تحقیقات فلسفی نیاز است، اما ناآگاهی از امور ماهوی بعدی، نقصی در وضوح آگاهی وجودی نفس به خودش و قوت نفس در خودآگاهی ایجاد نمی‌کند، اما در دیدگاه آکوئیناس، آگاهی نفس به وجود جزئی‌اش، آگاهی درنهایت ضعیف و ابهام است و مکمل و تقویت‌کننده آن، آگاهی به تفصیل ماهوی نفس است (Aquinas, 2020: 317).

پس، از دید توماس آکوئیناس، اگرچه به لحاظ زمانی، بحث از خودآگاهی جزئی نامتمایز مقدم است، اما از لحاظ

دست کم همراه با آن اثبات می‌شود، نه به واسطه آن (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۲۳۵). برخی با توجه به اینکه بیان ارسطو مستلزم آن است که فعلی درجه اول و غیرتأملی، متعلق شناسایی توجه متأملانه‌ای باشد که واسطه در ظهور خودآگاهی است، این اشکال و پاسخ را به ترتیب، شرح نظریه ارسطو و نقد آن از نظر ابن سینا دانسته‌اند (Kaukua, 2015: 73) و می‌توان آن را هم شاهدی صریح بر رویگردانی شیخ از دیدگاه معلم اول دانست.

۳. تقریب‌گرایی آکوئیناسی: تلفیق منظر

ارسطویی و سینوی

آکوئیناس خودآگاهی را به دو دسته جزئی (خودآگاهی به وجودداشتن نفس و افعالش) و کلی (خودآگاهی تفصیلی به ماهیت نفس) تقسیم می‌کند (Aquinas, 2020: 312). هردو خودآگاهی پس از بالفعل شدن عقل و وقوع خودآگاهی بالفعل رخ می‌دهند. نکته مهم این است که در دیدگاه آکوئیناس، تمایز دو نحوه خودآگاهی به این دلیل نیست که در خودآگاهی جزئی، به وجود نفس آگاهی داریم و در خودآگاهی کلی، به ماهیتش، بلکه هردو خودآگاهی، ماهوی‌اند، اما در

شناختی ندارد (Pasnau, 2004: 334)؛ اما (Beakley et-al., 1992: 193) آکوئیناس با تأثیری که از پیشینیانش (مثلاً آلبرت کبیر) پذیرفته است، نظریه‌ای را عرضه می‌کند که براساس آن، نمی‌توان وضعیت نفس را دقیقاً همچون ماده‌ی اولی ترسیم کرد و با شیئی ملایم، از دیدگاه ارسطویی فاصله می‌گیرد.

توماس نفس بالقوه را از صحنه‌ی واقعیت بیرون نمی‌برد و از لحاظ وجودشناختی نادیده‌اش نمی‌گیرد، بلکه معتقد می‌شود که نفس بالقوه، صرفاً از نظر معرفت‌شناختی معقول واقع نمی‌شود و پیش از عمل کردن و بالفعل شدنش، در قیاس با اشیای معقول، چیزی نیست (Aquinas, 1951, Book III, Chapter IV, Lectio 9, 727)؛ (Pasnau, 2004: 334). به عقیده‌ی او عقل بالقوه و بالفعل، هریک نحوه‌ی خودآگاهی دارند که به ترتیب عبارت‌اند از: خودآگاهی استعدادی و بالفعل^۲. وی با طرح تمایز میان این دو نحوه‌ی خودآگاهی

شرافت و وضوح، خودآگاهی کلی تقدم دارد و کمال خودآگاهی جزئی است؛ درحالی‌که در نظر ابن‌سینا، علم بی‌واسطه‌ی نفس به خودش، چه قبل از حصول خودآگاهی ماهوی، چه پس از آن، همواره وجود دارد و با تکامل یافتن خودآگاهی ماهوی، تغییر هویت نمی‌دهد؛ همچنین از نظر شیخ، آگاهی جزئی، به دلیل بی‌واسطه بودن، تقدم بالشرف نیز دارد. منشأ این باور آکوئیناس، دیدگاه نفس‌شناختی اوست.

در نفس‌شناسی، وی همچون ارسطو معتقد است که نفس جوهر مستقلی نیست و صورت بدن به شمار می‌آید (Aquinas, 2020: 1868-1869) و سپس همین اعتقاد را با خودآگاهی فراآگاهانه^۱ ناسازگار می‌یابد (Cory, 2014: 39). در همین حیطه، تفاوت نظریه‌ی ماده-صورت او و ارسطو در این است که ارسطو نفس را همچون ماده‌ی اولایی در نظر می‌گیرد که صرفاً منفعل است و بدون تجربه‌ی خارجی، هیچ فعلیت و

۲. چنان‌که در مقدمه گفتیم، این تقسیم مختص به آکوئیناس نیست، اما طرز تعبیر به او اختصاص دارد.

۱. supraconscious self-knowing
خودآگاهی بالفعل و غیرآگاهانه‌ای است که در اصل ماهیت نفس ریشه دارد (Cory, 2014: 26).

کیفیتی هستند که به سمت عمل کردن هدایت می‌کنند؛^۲ با اراده کردن اجرایی می‌شوند؛ یعنی اگر شرایط اجازه دهد، قوه را از لحاظ انفسی مجهز می‌کنند^۳ تا به واسطه فرمان اراده، عملیات مدنظر را انجام دهد (Cory, 2014: 123) و به شناسنده کمک می‌کنند که: الف. به راحتی به عملی پردازد یا ب. به فعل شناختی وارد شود (Aquinas, 2020: 1944)؛^۴ (Brown, 2001: 27) از حوزه‌های تسهیل‌گری یادشده می‌توان پی برد که استعدادها در دو دسته جای می‌گیرند: استعدادهای معطوف به عمل^۳ و استعدادهای شناختی^۴ (Aquinas, 2020: 318). هر دو سنخ از استعدادها، در حوزه مرتبط با خودشان، اصول بدیهی استدلال را فراهم می‌آورند (Dougherty, 2011: 147). با توجه به مجال اندک، به استعدادهای شناختی (که با بحث نظری کنونی سازگارتر است) اشاره کوتاهی می‌کنیم. برای اندیشیدن فرد، به دو شرط نیاز است که یکی شرط مربوط به عقل شناسنده است و براساس آن، باید شخص از نظر انفسی^۵ مجهز و

قصد دارد بین دو نظریه جمع کند: نظریه منسوب به ارسطو که خودآگاهی را مشروط به ادراک حسی امر عینی می‌داند و دیدگاه کسانانی نظیر ابن سینا که ذات نفس را قطع نظر از هر امر و شرط خارجی، خودآگاه می‌دانند (Cory, 2014: 3, 53, 37-38, 17). اما وضعیت خودآگاهی عقل بالقوه، نظریه رمزآلودی را رقم می‌زند که در آن، نفس پیش از فعلیت، خودش را نه کاملاً بالقوه می‌یابد، نه کاملاً بالفعل (Brown, 2001: 25). گاهی مفسران آکوئیناس با اصطلاح مرحله مضمّر خودآگاهی (Pansnau, 2015: 625؛ Cory, 2009: 214) یا مرحله بالفعل نامتعیّن خودآگاهی، به این حالت اشاره می‌کنند (Gilson, 2002: 255)، اما خود توماس، مفهوم «استعداد^۱» را به کار می‌برد.

بنابر رأی آکوئیناس، استعداد، مفهوم عامی است که فقط در خودآگاهی استعدادی کاربرد ندارد. به طور کلی استعدادها عوارضی از مقوله کیفیت‌اند که دو خصوصیت دارند: ۱. در میانه قوه و فعل‌اند: کمالات اولی هستند؛ یعنی

4. Cognitive habits.
5. Subjective.

1. Habitual or habit.
2. Subjectively equipped.
3. Habit of synderesis.

(Aquinas, 2020: 312). در مقام مقایسه می‌توان گفت ابن‌سینا وجود نفس و خودآگاهی را تفکیک‌ناپذیر می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۱) و توماس استعدادداشتن برای خودآگاهی را عین هستی نفس ناطقه تلقی می‌کند (Cory, 2014: 128).

حال، ذات نفس که در مسأله خودآگاهی، کار استعداد در سایر شناخت‌ها را می‌کند، یکی از دو شرط فعلیت یافتن استعداد (در اینجا، فعلیت یافتن خودش و خودآگاهی) را برآورده می‌کند که عبارت است از شرط تجهیز انفسی. اما صرف تجهیز انفسی کفایت نمی‌کند؛ زیرا نفس در ابتدا فعلیتی ندارد تا معقول واقع شود و همین بالقوه‌بودن موجب می‌شود که شرط دوم برای فعلیت یافتن استعداد، یعنی لزوم در دسترس بودن شیء عینی، حاصل نشود (Cory, 2014: 128). برای رفع این مانع باید به مبنای ارسطویی توماس توجه کنیم که براساس آن، نفس بالقوه، با علم، بالفعل می‌شود و علم نیز با صورت علمی به دست می‌آید. در این صورت، یا نفس، خود را با صورتی بالفعل می‌کند و می‌شناسد که از خودش انتزاع

صاحب کمال باشد تا با حضور شیء عینی^۱، عملیات شناخت را انجام دهد؛ شرط دیگر نیز به شیئی ربط می‌یابد که قرار است شناخته شود و مفادش این است که برای شناخت، باید شیء عینی نیز موجود و در دسترس باشد.

استعداد شناختی که کمال اول عقل است، با دخالت خیال و در اثر ارتباط با شرایط خارج از خود عقل به دست می‌آید و شرط اول را مهیا می‌کند و در پی آن، در صورت تحقق شرط ثانوی، کمال ثانوی یا عملیاتی عقل (اندیشیدن) حاصل می‌شود (Cory, 2014: 123).

اما چیزی که استعداد نفس برای شناخت خودش خوانده می‌شود، برخلاف تمامی استعدادهای دیگر که عرض هستند (از مقوله کیفیت) (Aquinas, 2020: 2324) و اکتسابی (Lambert, 2007: 109)، عارض بر نفس نیست (Aquinas, 2020: 313)، بلکه عین ذات نفس است و ذات نفس، از لحاظ کارکردی، معادل است با استعداد لازم برای خودآگاهی بالفعل؛ یعنی برای افعال مربوط به خودآگاهی، خصوصیت استعداد را دارد یا در جایگاه استعداد قرار می‌گیرد

را باز یابد (دیباچی و دیگران، ۱۳۸۷: ۳۳). از همین موضع پیداست که وی در خصوص جایگاه عقل فعال نیز دیدگاهی نظیر مفسران لاتین ارسطو دارد (Aquinas, 2020: 335-336) و آن را موجودی خارج از نفس تلقی نمی‌کند، بلکه آن را قوه‌ای در درون شخص می‌داند که از آنچه تجربه شده و خیال ارائه کرده، صورت‌های معقول را انتزاع می‌کند (Haldane, 1992: 205). در واقع عقل دو شأن منفعل و فعال دارد که طبق نظریه ماده—صورت، به دو بُعد انسان مربوط می‌شود: نفس در حالت طبیعی‌اش بالقوه است (Cory, 2014: 127) (شأن منفعل نفس که به بُعد مادی انسان مربوط می‌شود) (Gilson, 2002: 255) و در مواجهه‌اش با محسوسات، از آن‌ها اثر علی می‌پذیرد و فعالیت انتزاع صورت‌های معقول از آن‌ها را آغاز می‌کند (شأن فعال نفس که به جنبه صوری انسان ربط

کرده، یا با صورت علمی شیء خارجی فعلیت می‌یابد. فرض اول نامعقول است؛ زیرا اولاً نفس با انتزاع خودش، به درک خود نایل نمی‌آید؛ چون غیرمادی است و انتزاع، برای معقول کردن شیء مادی کاربرد دارد؛ ثانیاً اگر به فرض محال، صورتی انتزاع کند، حاصل انتزاع، به دلیل کلی بودن، بر همه نفس منطبق می‌شود، حال آنکه در معرفت به نفس، با معرفتی جزئی سروکار داریم (Brown, 2001: 20). همچنین آکوئیناس هیچ‌جا این اصل ارسطویی را که «عقل نیز معقولی همچون سایر معقول‌هاست»، شاهد نیاورده است تا نیازمندی نفس به صورت‌گیری از خودش را اثبات کند (Cory, 2009: 165). پس باید به فرض دوم روی آورد و گفت: نفس بالقوه برای بالفعل شدن، به تأثیر خارجی نیاز دارد (Brown, 2001: 23).

اما تأثیر خارجی چگونه تأثیری است؟ در نظام فکری آکوئیناس، تجربه حسی علت تفکر است^۱ و قوای حسی به عقل کمک می‌کنند تا جایگاه شایسته‌اش

را برانگیزانند یا براساس دیدگاه ابن سینا، فقط معد نفس باشند، بلکه برای عقل، متعلق شناسایی متناسب را بازنمایی می‌کنند» (Haldane, 1992: 205).

۱. وی در اینجا صراحتاً در برابر افلاطون و بوعلی قرار می‌گیرد: «قوای حسی برای فهم نفس لازم‌اند، نه اینکه بنابر نظر افلاطون، به صورت بالعرض، نفس

می‌یابد) (Gilson, 2002: 255). این صورت‌های معقول حاصل از فعالیت نفس، دو وظیفه دارند: الف. فعلیت بخشی به عقل بالقوه و تبدیل خودآگاهی استعدادی به خودآگاهی بالفعل؛ ب. بازنمایی محسوس خارجی. در وظیفه نخست، عقل صورت شیء خارجی را فارغ از اینکه صورت کدام شیء خارجی است، با جنبه فعالش (عقل فعال) از ماده انتزاع و تجرید می‌کند و همین فعالیت عقل، کمال، تعین و فعلیتش را موجب می‌شود، نه اینکه صورت نفس، صورت علمی شیء خاصی شود که منتزعه‌منه است^۲. پس عقل فقط در همین بالفعل شدن، به شیء خارجی نیاز دارد، نه در شناخت خودش (Aquinas, 1771: 2020) و صورت علمی از آن حیث که تعین بخش به فاعل شناساست، در خودآگاهی دخیل است و از جهت بازنمایی معلوم مادی در عقل و دلالت بر

آن، هیچ نقشی در خودآگاهی ندارد (Cory, 2009: 166).

۳. ۱. وجوه التزام نداشتن توماس به دو دیدگاه پیشین و طرح رأی تلفیقی

الف. تعبیر تازه از عبارت ارسطو: اگرچه عقل در تعقل بالفعل خود، همچون تعقل سایر امور، به شیء بیرونی نیاز دارد، اما در خودآگاهی بالفعل، شیوه بهره‌گیری از شیء بیرونی متمایز است.

آکوئیناس در تفسیر این عبارت ارسطو که «عقل خودش را همچون سایر معقولات تعقل می‌کند» تفسیری را که در ابتدا به ذهن می‌رسد، رد می‌کند و می‌گوید منظور این نیست که عقل با صورت انتزاعی خودش، به تعقل خود پردازد. توماس تأکید می‌کند که آنچه موجب خودآگاهی می‌شود، صورت شیء خارجی است، اما به این مطلب نیز بسنده

متعین است و کار صورت شیء محسوس، تعین بخشیدن به صورت نامتعین انسان است (Gilson, 2002: 255).

۲. ایضاحی دیگر: اما صور انواع، واسطه‌ای نامرئی‌اند. این صورت‌ها عقل را بالفعل می‌کنند، اما توجه ما به آن‌ها معطوف نیست، حتی در خودآگاهی (Pasnau, 2004: 340).

۱. اما جایگاه شایسته عقل فعالی که خود، صورت انسان است و فعلیت ماده محسوب می‌شود، چه معنایی دارد؛ آیا بالفعل شدن آنچه بالفعل است، تحصیل حاصل نیست؟ برای پاسخ باید دوباره به مفهوم استعداد بازگردیم و بنا بر تعبیر یکی از مفسران توماس بگوییم: شیء خارجی، فعلیت صورت انسان را تعین می‌بخشد؛ در واقع صورت انسان، بالفعل نامتعین است، اما صورت شیء محسوس، بالفعل

هیولای اولی در نظر گرفته‌اند و احکام هیولی را به آن نسبت داده‌اند، عقل بالقوه را ذاتی با تجهیزات خاص در نظر می‌گیرد و به نظر می‌رسد علت اینکه می‌تواند چنین نظر و راه‌حلی ارائه دهد، اعتقادش به غیرمادی بودن نفس باشد و در این اعتقاد نیز از ارسطو تمایز می‌یابد (Cory, 2014: 216؛ Pasnau, 2004: 334).

ب. مخالفت با ابن سینا: آنچه در خودآگاهی بالفعل درک می‌شود، ذاتی است که در حال فعالیت است؛ آگاهی از ذات صرف، ایزوله و بی‌فعالیت امکان‌پذیر نیست.

توماس می‌گوید ذاتی که از نظر انفسی برای خودآگاهی مجهز است، به تنهایی برای خودآگاهی کفایت نمی‌کند و فقط شرط لازم آن را دارد و شرط تکمیل‌کننده آن، به فعلیت رسیدن عقل بالقوه است و این به فعلیت رسیدن، با فعالیت نفس میسر می‌شود؛ فعالیتی که بر اثر مواجهه نفس با شیء عینی آغاز می‌شود.

در اینجا آکوئیناس از ابن سینا جدا می‌شود؛ زیرا به نفس صرفی که از شرایط خارجی برکنار است، خودآگاهی را نسبت نمی‌دهد.

نمی‌کند و می‌گوید اگر قرار باشد صورت یک شیء خارجی، مثلاً صورت اسب، هم موجب شناسایی اسب‌های خارجی شود، هم عقل را بشناساند، این صورت واحد، در دو شناخت، یک نقش نخواهد داشت و آن جنبه‌اش که در شناخت شیء خارجی (اسب) دخیل است، همان جنبه‌ای نیست که در شناخت بالفعل از خود، مؤثر است و در نتیجه، حالت خودآگاهی، از حالت شناخت امور عینی متمایز می‌شود (Cory, 2014: 94-95).

پس در اینجا آکوئیناس اندیشه خودش را بر عبارت ارسطو تحمیل می‌کند و پشتوانه این اندیشه نیز تلاش او برای معرفی این مفهوم است که عقل بالقوه، موجودیت و ذاتی است که برای مبدل شدن به عقل بالفعل، از نظر انفسی مجهز است و فعالیت نفس بر شیء خارجی جرقه‌ای است که نفس از قبل مهیای تاریک‌مانده را روشن می‌کند، نه اینکه صورت شیء خارجی، صورت نفس شود و شریک‌العله برای وجود یافتن و معرفت یافتن آن شود (Aquinas, 2020: 313; Cory, 2014: 62, 113).

به این ترتیب، توماس برعکس برخی شارحان ارسطو که عقل بالقوه را همچون

شود، هم هویت وجودی نفس گسسته نشود. در واقع اگر خودآگاهی استعدادی نباشد، دخالت حس و فعلش به هیچ وجه نمی تواند نفس را به صورت مستقیم برای خودش حاضر کند و خصوصیت شهودی و اول شخصی خودآگاهی حفظ نمی شود (Cory, 2014: 130).

د. مخالفت با ارسطو؛ فعالیت نفس، واسطه‌ای در اثبات نفس و خودآگاهی اش نیست: شیوه مواجهه آکوئیناس با فعلی که قرار است آگاهی را بالفعل کند، او را به دامن نظریه ارسطویی نمی اندازد و معتقد نمی شود که فعل نفس، واسطه‌ای در شناخت ذات نفس است. توماس معتقد است حالات، ظهورات و عوارض نفس، از جوهر نفس جدایی ندارند و فعل هم از جمله حالات، ظهورات و عوارض آن است و در خودآگاهی بالفعل، شخص همیشه خودش را همراه و متلازم با فعلی می یابد؛ نفس مشغول به تفکر و... است که در خودآگاهی بالفعل درک می شود (Cory, 2014: 101-106, 135)، نه نفس مفارق از هر فعل (مخالفت با ابن سینا که در «ب» به آن اشاره کردیم). می توان مطابق با عبارت شیخ، نظر

ج. تلاش برای جذب مزیت دیدگاه سینیوی: آکوئیناس متوجه می شود که مزیت دیدگاه سینیوی در این است که خودآگاهی و درون بینی اول شخصی در آن تداوم می یابد و نفس در هنگام خودآگاهی صرف و دیگر آگاهی، در شهودی که از خودش دارد، تفاوتی نمی یابد (Alwishah, 2015: 147) و این دیدگاه از لحاظ حفظ منظر اول شخصی و شهود فرد در خصوص خود، و حفظ هویت وجودشناختی اش قوت بسیاری دارد (Cory, 2014: 115)؛ به همین دلیل سعی می کند این نکته مثبت را در نظریه اش ادغام کند و برای این کار، چنین طرحی ارائه می دهد: ذات نفسی که هنوز با فعالیت معطوف به شیء بیرونی، بالفعل نشده است، خصیصه خودآگاهی استعدادی را دارد و این خصیصه، خودآشنایی^۱ ذاتی و غیر کسبی را به ارمغان می آورد که شرط لازم خودآگاهی بالفعل است و در خودآگاهی بالفعل نیز بسط می یابد و تقویت می شود و میان مرحله بالقوه و بالفعل خودآگاهی ربط ایجاد می کند تا پیش و پس از خودآگاهی بالفعل، هم منظر اول شخصی و شهودی خودآگاهی حفظ

1. Self-familiarity.

خودآگاهی اش (خودآگاهی جزئی)، بنا بر طبیعتش، از خودش غافل است و مثلاً نمی‌تواند خودآگاهی و دیگر آگاهی اش را از هم تفکیک کند، ماهیتش را درک نمی‌کند و توان تشخیص انگیزه‌ها و غرایز واقعی اش را ندارد و راه‌حل برون‌رفت از این ابهام و بی‌تعینی را فعالیت حس معرفی می‌کند (Cory, 2014: 2, 180) و این دقیقاً برخلاف دیدگاه ابن سینا دربارهٔ نقش حس در پوشیده‌ماندن خودآگاهی است.

نتیجه‌گیری

تأکید ابن سینا بر آن است که پیدایش بدن و تناسب مزاج بدن با نفس در شرف افاضه، برای حدوث و تشخیص نفس لازم است، اما به محض کامل شدن و تناسب یافتن بدن، جوهر نفسانی به آن افاضه می‌شود، نه آنکه بدن علت پیدایش نفس شده باشد. همچنین نفس افاضه‌شده یک خصوصیت علمی بالفعل دارد و آن عبارت است از خودآگاهی. بر این اساس، چنین نیست که نفس پس از پیدایشش، برای آگاهی از خود، حالت منتظره داشته باشد؛ نفس نه منتظر دریافت آگاهی از عالم عقول است، نه منتظر است که قوای مادی ظاهری و باطنی اش، از بیرون انفعال یابند و از درون، فعالیت منجر به خودآگاهی را آغاز کنند. اما آکوئیناس معتقد است صرف وجود نفس برای خودآگاهی اش کفایت

توماس را چنین تعبیر کرد: اگرچه وی تقدم ذات بر فعل را نمی‌پذیرد، اما می‌گوید فعل دست‌کم همراه با ذات نفس است و امری جدای از نفس نیست تا واسطه‌ای در شناخت آن شود (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۲۳۵).

ه. مخالفت با ابن سینا؛ نفس فعلیت‌نیافته، برای خودش آشکار نیست: ابن سینا معتقد است نفس همین که وجود یافت، همواره خودش را می‌یابد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۸) و اگر از این خودآگاهی غافل شود، به سبب مشغول‌شدنش به حسیات است (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۵۸) و چیزی که برای نفس بالقوه است و همچون ادراک سایر اشیای خارجی، در زمان و شرایط خاص به دست می‌آید و همیشگی نیست، شعور به شعور است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۲؛ بهمیناربن مرزبان، ۱۳۷۵: ۸۰۸). اما آکوئیناس که تمایز میان خودآگاهی وجودی و ماهوی را به شیوهٔ دیگری تعبیر می‌کند و در واقع، خودآگاهی وجودی را مرحلهٔ ضعیف خودآگاهی ماهوی می‌داند و آن را علم به چیز یا ماهیتی مبهم تلقی می‌کند، نظریه‌ای را می‌پرورد که بر نظریهٔ ماده-صورت ارسطویی مبتنی است و براساس آن، نفس در ابتدای

نمی‌کند و خود آگاهی مستلزم نحوه‌ای دخالت بیرونی است. با توجه به اینکه توماس عقل فعال سینوی را نمی‌پذیرد، نباید توقع داشت که در نظریه‌اش، عوالم بالا را در خود آگاهی نفس مؤثر بداند، همچنین باید در خاطر داشت که وی به ایرادهای تفسیر مشهور از دیدگاه ارسطو نیز احتمالاً به‌واسطه مطالعه آثار ابن سینا یا هواداران وی آگاهی داشته و نمی‌خواسته آگاهی را صرفاً محصول و معلول تأثر حسی و انترع خیالی معرفی کند. با این ملاحظات است که وی می‌گوید نفس انسانی در مسأله خود آگاهی، تمام تجهیزات لازم را دارد، اما برای فعال شدن این نفس مجهز، به تحریک حواس خارجی و عمل کردن خیال نیاز است. طرح آکوئیناس نه کاملاً سینوی است، نه کاملاً ارسطویی. در این مسأله، نمی‌توان نزدیکی آکوئیناس به ارسطو را کمتر از نزدیکی‌اش به ابن سینا دانست.

نظریه آکوئیناس در موضعی توفیق به دست می‌آورد و در جایی، از عهده تبیین صحیح بر نمی‌آید. توفیقش در این است که برخلاف تفسیر مشهور از نظریه ارسطو که به گونه‌ای اتحاد عاقل و معقول (درک نفس از خودش، به‌واسطه صورت شیء خارجی موجود در دستگاه ادراکی حاصل می‌شود) یا درک به‌واسطه صورت‌گیری نفس از خودش ختم می‌شود، توماس عبارات ارسطو را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که براساس آن،

معقول از آن نظر که شیء خاصی را بازتاب می‌دهد، در خود آگاهی دخیل نیست و فقط از این نظر در خود آگاهی دخیل است که نفس را به فعلیت معرفتی وامی‌دارد (آنچه مهم است، وساطت آن برای فعالیت نفس است و مهم نیست این وساطت به‌واسطه چه محتوایی رخ داده باشد). همچنین براساس نظر وی، رسیدن نفس به خود آگاهی، استتاجی به معنای رایج نیست؛ زیرا معلومی نظری، برای رسیدن به مجهول نظری مدنظر (آگاهی از خود) واسطه نمی‌شود، بلکه آگاهی از خود، با راه‌اندازی شدن فرایند و فعل میسر می‌شود.

ضعف نظریه آکوئیناس در این است که از این ایراد جدی سینوی سربلند بیرون نمی‌آید: اگر فعل، از فاعل نامعین و کلی صادر شده است، چگونه آگاهی جزئی فرد به خودش را موجب می‌شود و اگر فعل، جزئی و متعلق به خود فاعل است، چگونه می‌توان فعل را بدون تعلق به فاعلش در نظر گرفت؟ در واقع ابن سینا معتقد است فعل فاعل آگاه، همواره آگاهانه رخ می‌دهد و امکان ندارد فعلی بر درک آگاهانه فاعل، تقدم ذاتی یا زمانی داشته باشد. اگر آکوئیناس فعل جزئی فاعل را همواره همراه با او می‌داند، باید به دوام خود آگاهی نیز اعتراف کند، اما با

می شود که چطور امری ناآگاهانه، محرک آگاهی می شود؟ به عبارت دیگر، با پذیرش چنین نظریه‌ای، چطور باید شکاف میان فعل ناآگاهانه و خودآگاهی را پر کرد؟

هرچند ممکن است از وجوه دیگری بر نظریه ابن سینا اشکالاتی وارد باشد (مانند چگونگی توجیه ارتباط نفس مجرد افاضه شده و بدن)، اما دست کم اشکال یادشده بر نظریه او وارد نیست؛ چون جسم و جسمانی را علت نفس نمی داند و به تبع آن، حدوث نفس ناطقه را که با افاضه عقل رخ می دهد، برای حصول خودآگاهی کافی می داند و میان حدوث و وجود نفس ناطقه و خودآگاهی اش فاصله و شکافی نمی اندازد تا برای تبیین چگونگی پیدایش خودآگاهی، به شرط، علت و واسطه‌ای نیاز پیدا کند و در نتیجه، کارکرد و فعل غیر آگاهانه حواس ظاهری و باطنی را عامل پیدایش آگاهی نمی داند تا میان فعل ناآگاهانه ذهن و آگاهی به خود، شکافی پدید آید.

به عبارتی، شیخ با هیچ تبیینی، آگاهی را کیفیتی ثانوی و کسی نمی داند، اما در تفسیر خاص آکوئیناس، آگاهی بالفعل، کیفیتی است که علتی بیرون از نفس موجب راه اندازی اش می شود.

بنابراین، از نظر نگارنده، دیدگاه ابن سینا انسجام بیشتری دارد؛ چون به شکاف میان فعل غیر آگاهانه و خودآگاهی برنمی خورد. نظر

خودآگاهی مداوم مخالف است؛ همچنین اگر معتقد شود که فعل در مقطع زمانی خاصی رخ می دهد و سبب خودآگاهی می شود، یا بگوید در فرایند خودآگاهی، فعل تقدم ذاتی دارد، باید تبیین کند که چطور فعالیت و فرایندی غیر خودآگاهانه، به خودآگاهی منجر می شود. به عبارتی، با صرف طرح خودآگاهی استعدادی و اذعان به تجهیز انفسی نفس برای خودآگاهی، شهودی اول شخصی و هویت وجودشناختی نفس حفظ نمی شود؛ زیرا با نفی دائمی بودن آگاهی، در حالت استعدادی یادشده، عملاً آگاهی موجود نیست تا حالت اول شخصی موجود باشد و تا هنگام حصول آگاهی بالفعل، تداوم یابد؛ اگر چنین بود، دیگر نزاعی باقی نمی ماند و آگاهی و حالت اول شخصی دائمی می شد و نهایتاً همچون توجیه شیخ در خصوص آگاهی شخص مست و خواب، گفته می شد در خودآگاهی استعدادی هم آگاهی و حالت اول شخصی آن وجود دارد، اما در یاد و حافظه شخص نمی ماند. با توجه به این برداشت، به نظر آکوئیناس، گونه‌ای فعل ناآگاهانه به فعال شدن خودآگاهی یاری می رساند. با چنین برداشتی، وی با این پرسش مواجه

آکوئیناس نیز نهایتاً تصویر و تفسیر روشن تری از عبارت ارسطو ارائه می‌دهد و دیدگاه مشهور درخصوص آن را اصلاح می‌کند، اما برای انسجام‌یافتن، یا باید آگاهی را نفی کند و کل افعال آدمی را (که از مواجهه با محسوس شروع می‌شود) بدون کیفیتی خاص تعریف کند (افعالی که ماهرلنه، اما بدون وجود فهمی آگاهانه رخ می‌دهند و بیشتر حالتی کارکردی و مکانیکی دارند)، یا بایده به نظریه‌ای همچون نظریه آگاهی شیخ‌الرئیس معتقد شود.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.
تعارض منافع: طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.
برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه / رساله نبوده است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- متافیزیکی در فلسفه ابن سینا. جاویدان خرد، ۱۲ (۲۸): ۶۰-۴۱.
- _____ (۱۳۹۹).
- نسبت بین خودآگاهی و آگاهی به غیر در فلسفه ارسطو و ابن سینا. ذهن. شماره ۲۱ (۸۲): ۱۰۹-۱۳۴.
- بهمینارین مرزبان (۱۳۷۵). *التحصیل. تصحیح مرتضی مطهری*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- خادمی، حمیدرضا؛ بهشتی، احمد (۱۳۹۱). *خودآگاهی در فلسفه ابن سینا*. پژوهش‌های فلسفی کلامی. ۱۴ (۵۴): ۱۷-۵.
- دیباجی، سید محمدعلی؛ جان‌محمدی، محمدتقی (۱۳۸۷). *عقل فعال ابن سینا در نظر توماس آکوئیناس*. آینه معرفت، ۸ (۴): ۲۱-۴۲.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۶۶). *آموزش فلسفه*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد. (۱۳۸۶). *شرح الاشارات و التنبیهات*. قم: بوستان کتاب.
- Alwishah, Ahmed. (2006). *Avicenna's philosophy of mind: self-awareness and intentionality*. dissertation for Ph. D., Los Angeles: University of California.
- _____ (2015). *Aristotle and the Arabic tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Amadio, Anselm; Kenny, Anthony. (2020). *Aristotle*. *Encyclopædia Britannica*, URL=<https://www.britannica.com/bio>
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۱). *الاشارات و التنبیهات*. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۴۰۴). *التعلیقات*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۴۰۰). *رسائل ابن سینا*. قم: بیدار.
- _____ (۱۴۰۵ الف). *الشفاء (الطبیعیات) (ج ۲، النفس)*. قم: کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- _____ (۱۴۰۵ ب). *الشفاء (الطبیعیات) (ج ۳، الحیوان)*. قم: کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- _____ (۱۳۷۱). *المباحثات*. قم: بیدار.
- _____ (۱۳۷۵). *النفس من کتاب الشفاء*. تحقیق علامه حسن زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۹۷۸). *التعلیقات علی حواشی کتاب النفس لارسطاطالیس*. در: بدوی، عبدالرحمن. *أرسطو عند العرب*. کویت: وكالة المطبوعات.
- ارسطو (۱۹۸۰). *فی النفس و بلیه الآراء الطبیعیة و الحاس و المحسوس و النبات*. بیروت: دار القلم.
- اسحاقی نسب، اسماء؛ زمانبها، حسین (۱۳۹۴). *بررسی و تحلیل نسبت خودآگاهی با مبانی*

- From Gratian to Aquinas.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilson, Etienne. (2002). *Thomism; the philosophy of Thomas Aquinas.* Translated by Laurence K. Shook and Armand Maurer, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 6th edition.
 - Haldane, John. (1992). Aquinas and the active intellect. *Philosophy*, 67 (260): 199-210.
 - Kaukua, Jari. (2015). *Self-awareness in Islamic philosophy: Avicenna and beyond.* Cambridge: Cambridge University Press.
 - Klima, Gyula; Hall, Alex. (2018). *Consciousness and Self-Knowledge in Medieval Philosophy: Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics.* Vol. 14, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
 - Lambert, Richard. (2007). Self Knowledge in Tomas Aquinas: The Angelic Doctor on the Soul's Knowledge of Itself. *Bloomington, Ind.: AuthorHouse.*
 - Lewis, Frank A. (1996), Self-Knowledge in Aristotle, *Topoi*, 15: 39-58.
 - Owens, Joseph.; Catan, John R.. (1981). *Aristotle, the Collected Papers of Joseph.* New York: State University of New York Press.
 - Pansnau. Robert. (2015). Review of Aquinas on human self-
 - graphy/Aristotle/Philosophy-of-mind>.
 - Aquinas, Thomas. (1951). *Commentary on Aristotle's De Anima.* translated by Kenelm Foster and Sylvester Humphries, New Haven: Yale University Press, [Url=<https://isidore.co/aquinas/english/DeAnima.htm>](https://isidore.co/aquinas/english/DeAnima.htm).
 - Aquinas, Thomas. (2020). *Collected Works of Thomas Aquinas.* Hastings, East Sussex: Delphi Publishing Ltd.
 - Bakker, Paul J J M; Thijssen, Johannes M M H. (2007). *Mind, cognition and representation : the tradition of Commentaries on Aristotle's De Anima.* Aldershot; Burlington, Vt.: Ashgate.
 - Beakley, B., & Ludlow, P. J. (Eds.). (1992). *The philosophy of mind: Classical problems/contemporary issues.* Cambridge, Mass: The MIT Press.
 - Brown, Deborah J. (2001). Aquinas' missing flying man. *Sophia*, 40 (1): 17-31.
 - Cory, Therese Scarpelli (2014). *Aquinas on human self-Knowledge.* Cambridge: Cambridge University Press.
 - Cory, Therese Scarpelli. (2009). *Thomas Aquinas and the Problem of Human Self-Knowledge.* A dissertation for Ph. D., Washington: School of philosophy of the catholic university of America.
 - Dougherty, M. V.. (2011). *Moral Dilemmas in Medieval Thought*

- Sanguineti, Juan José. (2013). The ontological account of self-consciousness in Aristotle and Aquinas. *The Review of Metaphysics*, 67 (2): 311-344.
- Thiel, Udo. (2011). *The early modern subject: self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*. Oxford: Oxford University Press.
- Toivanen, Juhana. (2015). The fate of the flying man; medieval reception of Avicenna's thought experiment. in: Robert Pasnau, *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, Volume 3: 64-98.
- Van Dyke, Christina. (2009). Not properly a person: the rational soul and Thomistic substance dualism. *Faith and philosophy*, 26 (2): 186-205.
- knowledge by Therese Scarpelli Cory. *Mind* 124: 623-626.
- Pasnau, Robert. (2004). *Thomas Aquinas on human nature: a philosophical study of Summa theologiae Ia 75-89*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robinson, Howard. (2020). Dualism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archive/s/fall2020/entries/dualism/#HisDua>>.
- Rahman, Shahid; Street, Tony; Tahiri, Hassan. (2010), *The unity of science in the Arabic tradition science, logic, epistemology and their interactions*. Dordrecht: Springer.

