

آگاهی مرتبه بالاتر در فلسفه ابن سینا^۱

محمد سعیدی مهر^۲

اکرم صفر نوراله^۳

چکیده

تبیین آگاهی از نظر ابن سینا با آگاهی مرتبه بالاتر میسر است. از نظر ابن سینا انسان به بخشی از دانسته‌های خود آگاهی هوشیارانه ندارد. ناهوشیاری هم در آگاهی‌های طبیعی یعنی آگاهی به ذات و بدیهیات و هم در ادراکات حسی، خیالی و عقلی وجود دارد. آنچه باعث تمایز آگاهی هوشیارانه از آگاهی ناهوشیارانه می‌شود، حضور نفس به مثابه ناظر ادراکات در اولی و عدم حضور آن در دومی است؛ بنابراین، کسب آگاهی تنها با تنبه و توجه و التفات نفس ممکن است، یعنی تا زمانی که انسان نداند که می‌داند، آگاهی حاصل نشده است؛ از این رو، آگاهی مستلزم آگاهی مرتبه بالاتر است.

واژگان کلیدی

آگاهی مرتبه بالاتر، ادراک هوشیارانه، تنبه، التفات، ابن سینا

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۵/۲۲؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۹/۲۰

saeedi@modares.ac.ir

۲- استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

۳- دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسنده مسؤول)

akram.safarnouralah@gmail.com

طرح مسئله

افکار، ادراکات و احساساتی که در زندگی هر روزه خود داریم، اغلب هوشیارانه رخ می‌دهند، اما نه همیشه. گاهی ادراک ما از اشیاء، به صورت ناهوشیار و در نتیجه، مستقل از جریان آگاهی ماست و نیز بارها پیش آمده که افکار و امیال ناهوشیارانه داشته باشیم؛ برای مثال اکثر ما گاهی این تجربه را داشته‌ایم که در زمان رانندگی حواسمان جای دیگر بوده است و گویا به صورت اتوماتیک رانندگی کرده‌ایم و به‌ناگاه متوجه وضعیت خود شده‌ایم؛ مثلاً شاید غرق در رؤیاهای روز بوده‌ایم یا در مکالمه‌ای مشتاقانه با یک مسافر. ما احتمالاً به نحو هوشیارانه‌ای از مسیر پیموده‌شده باخبر نیستیم؛ همچنین از مواعیتی که در مسیر از آن‌ها اجتناب کرده‌ایم؛ با این حال، ما به طور قطع «در حال دیدن بوده‌ایم» و گرنه تصادف می‌کردیم (Armstrong, 1968, P.93). بنابراین در مسیر طی‌شده ادراکاتی داشته‌ایم، اما این ادراکات برای ما هوشیارانه نبوده است. در یک مثال دیگر فرض کنید من صبح با درد شدیدی در پای خود بیدار می‌شوم؛ اما غرق در فعالیت‌های روزمره می‌شوم و کاملاً درد را فراموش می‌کنم؛ ولی هر گاه در حین روز اندکی فارغ می‌شوم، درد باز به سراغم می‌آید. بر اساس زیست‌شناسی باید بگوییم درد در طول روز وجود داشته‌است؛ با این که من فقط گاهی از آن آگاه بوده‌ام. در چنین مواردی که شخص یک ادراک ناهوشیار دارد، آیا می‌توان گفت که آگاه است؟ یا برای حصول یک تجربه آگاهانه حتماً باید شخص یک ادراک هوشیارانه داشته باشد؟ بنابراین پرسشی که در این جا مطرح می‌شود این است که تفاوت بین حالات ذهنی هوشیار و ناهوشیار چیست؟ یک حالت ذهنی هوشیارانه چه ویژگی‌ای دارد که آن را از یک حالت ذهنی ناهوشیار متمایز می‌کند؟ چه چیزی باعث می‌شود که یک حالت ذهنی، هوشیارانه باشد؟

برای تبیین آگاهی باید آگاهی را چنان که برای شخص حاصل می‌شود، تبیین کرد؛ زیرا برای تحقق آگاهی حتماً باید یک شخص وجود داشته باشد. بنابراین مسئله اصلی در تبیین آگاهی، تبیین تجربه آگاهی، یعنی تجربه شخص از داشتن یک حالت ذهنی آگاهانه یا بودن در یک حالت ذهنی آگاهانه است. بنابراین آنچه به عنوان یک داده مرتبه اول در ذهن شخص وجود دارد، به خودی خود متصف به وصف آگاهی نیست؛ زیرا چه بسا شخص نسبت به داشتن آن بی‌خبر و ناهوشیار باشد. بنابراین نمی‌توان پذیرفت که این داده ذهنی یک تجربه آگاهانه برای شخص حاصل کرده است و تنها زمانی می‌توان شخص را دارای ادراک آگاهانه دانست که بداند که می‌داند و به مثابه فاعل شناخت، حضور فعال و هوشیار در شناخت داشته باشد. به عبارتی آگاهی مستلزم تلاش ذهنی شخص است و در نتیجه‌ی این تلاش ذهنی است که آگاهی اکتساب می‌شود. این تلاش ذهنی آگاهی مرتبه بالاتر نامیده می‌شود؛ زیرا چنان است که گویی شخص از یک مرتبه بالاتر به داده‌های مرتبه اول خود نظر می‌افکند. بنابراین باید گفت زمانی که در حال رانندگی هستیم و به نظر می‌رسد ادراکی از جاده و مسیر پیموده نداریم، به این

دلیل است که نفس ناظر بر ادراکات خود نیست و آگاهی مرتبه بالاتر به ادراکات مرتبه اول خود ندارد؛ بنابراین برای او در حد ناهوشیار باقی می‌ماند یا زمانی که من درد را از یاد می‌برم، آگاهی مرتبه بالاتر وجود ندارد و بنابراین، درد برای من ناهوشیارانه است. در طول روز یک حالت مرتبه بالاتر در مورد درد دوباره رخ می‌دهد و من به علت وقوع این حالت مرتبه بالاتر، دوباره نسبت به وجود درد هوشیار می‌شوم^۱ (Rosenthal, 1997, P.731 & Levine, 2004, P.21).

تبیین ابن‌سینا از آگاهی، یک تبیین مرتبه بالاتر است. بنابراین ابتدا باید این نکته بررسی شود که آیا در فلسفه ابن‌سینا تمایز بین حالات ذهنی هوشیارانه و ناهوشیار وجود دارد یا خیر؛ و اگر چنین تمایزی را می‌توان یافت، او در چه مواردی از آگاهی‌هایی در ما سخن گفته که به صورت ناهوشیار وجود دارند. سپس برای نشان دادن این که تبیین آگاهی نزد ابن‌سینا یک تبیین مرتبه بالاتر است، باید به اثبات این مطلب پرداخت که برای کسب آگاهی وجود مرتبه‌ای بالاتر از آگاهی در نسبت با آگاهی مرتبه اول ضروری است.

ناهوشیاری در فلسفه ابن‌سینا در مقاله‌ای با عنوان «ابن‌سینا و خودآگاهی و علم شخص به این که می‌داند»^۲ اثر دیورا بلک^۳ مورد بررسی قرار گرفته است. ایشان در این مقاله برای روشن شدن خودآگاهی در ابن‌سینا، فرضی را مطرح می‌کند که بر اساس آن ابن‌سینا قائل به دو مرتبه خودآگاهی است. خودآگاهی اولیه که ناهوشیار است و خودآگاهی ثانویه که با تأمل بر خودآگاهی اولیه اکتساب می‌شود. با تأمل، و با اجرای آزمون ذهنی انسان معلق، خودآگاهی اولیه ناهوشیار به سطح هوشیاری می‌رسد. مطابق با این فرض، خودآگاهی ثانویه در واقع آگاهی مرتبه بالاتر به خودآگاهی اولیه است. بنابراین خانم بلک به یکی از آگاهی‌های ناهوشیار در انسان یعنی خودآگاهی اولیه و نحوه آگاهانه شدن آن با آگاهی مرتبه بالاتر پرداخته است.

برخلاف مقاله مذکور که تنها به بحث خودآگاهی پرداخته است، در مقاله حاضر پرسش اصلی بر سر تبیین آگاهی از نگاه ابن‌سیناست؛ با این فرض که ابن‌سینا به تمایز دو مرتبه آگاهی هوشیار و ناهوشیار قائل است و وجود یک مرتبه بالاتر آگاهی را برای کسب تجربه آگاهی ضروری می‌داند. در مقاله حاضر

۱- در این جا منظور از حالات ذهنی همه آن چیزی است که در ذهن فرد وجود دارد، اعم از ادراکات و باورها و احساسات و افکار. برخی فلاسفه مانند ویگنشتاین معتقدند که اگر وجه سوژکتیو در احساساتی مانند «درد» وجود نداشته باشد اصلاً نمی‌توانیم بگوییم وجود دارند. او در پژوهش‌های فلسفی، درد داشتن را با آگاه بودن از درد «این همان» می‌داند و معتقد است که مطلع شدن از درد معنا ندارد و بنابراین درد ناهوشیار نداریم (ویگنشتاین، ۱۳۸۰، ص ۱۷۰).

2- Avicenna on self-perception and knowing that one knows

3- Deborah Black, 2008

تمایز دو مرتبه آگاهی هوشیار و ناهوشیار، علاوه بر خودآگاهی و اولیات، در سایر ادراکات انسان، مانند ادراک حسی و خیالی و عقلی نیز پیگیری خواهد شد؛ با این هدف که نشان داده شود که در همه این موارد، ابن سینا آگاهی مرتبه بالاتر را برای تحقق یک تجربه آگاهانه ضروری می‌داند.

ناهوشیاری در آگاهی به ذات و بدیهیات

پیش از سخن درباره جایگاه آگاهی مرتبه بالاتر و نقش آن در فلسفه ابن سینا، لازم است نشان داده شود که ابن سینا دو سطح متمایز داده‌های ذهنی هوشیار و ناهوشیار را می‌پذیرد. در این بخش به این مطلب پرداخته می‌شود که ابن سینا در همه معارف و ادراکات انسان از جمله خودآگاهی، آگاهی به بدیهیات و نیز ادراک حسی و خیالی و عقلی قائل به دو مرتبه هوشیار و ناهوشیار است. ابن سینا در تعلیقات از دو نوع آگاهی بالطبع و آگاهی اکتسابی نام می‌برد که به لحاظ نحوه حصولشان برای ما متفاوت‌اند:

نفس انسانی بر این سرشته شده است که نسبت به موجودات آگاهی^۱ یابد، پس نسبت به برخی چیزها بالطبع آگاه است و نسبت به برخی چیزها، از طریق اکتساب آگاه می‌شود. آن آگاهی که بالطبع حاصل می‌شود، به طور همیشگی و بالفعل برای نفس انسان حاصل است و هرگز از بین نمی‌رود. آگاهی نفس به خودش بالطبع است و از مقومات نفس به شمار می‌رود و به صورت بالفعل است و هرگز از بین نمی‌رود. اما آگاهی به این خودآگاهی اکتسابی است و در نتیجه گاهی نمی‌داند که به خود، آگاه است. مطلب در مورد سایر آگاهی‌های اکتسابی نیز به همین منوال است (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۳۰).

از نظر ابن سینا داده‌های بالطبع از ابتدای وجود، همراه ما هستند؛ اما داده‌های اکتسابی بعداً باید کسب شوند. بنابراین داده‌های بالطبع را همه انسان‌ها دارا هستند؛ ولی ممکن است داده‌های اکتسابی را به دست نیاورند. هر دانشی که ما بعدها در طول زندگی کسب می‌کنیم جزء آگاهی‌های اکتسابی به شمار می‌آیند. آگاهی‌های بالطبع را همیشه داریم، با این حال نسبت به داشتن آن‌ها هوشیار نیستیم. آگاهی نفس به خودش، بالطبع است. بنابراین با اینکه همیشه خودآگاهی داریم، نسبت به داشتن آن هوشیار نیستیم.

از ویژگی‌های خودآگاهی اولیه آن است که با قوای نفس کسب نمی‌شود؛ یعنی نه از طریق حس و نه تخیل (همو، ۱۳۷۱، ص ۱۲۰). از نظر ابن سینا اندام‌ها و قوای نفس برای این هستند که انسان به وسیله

۱- در این مقاله، واژه «آگاهی» به عنوان معادل فارسی تعبیر عربی «شعور» که در عبارات ابن سینا به کار رفته است، به کار می‌رود.

آن‌ها، آنچه را که برایش بالقوه است، اکتساب کند، نه آنچه را که بالفعل است؛ یعنی داده‌های بالطبع با اندام‌ها حاصل نمی‌شوند و هر آنچه که با اندام‌ها برای ما حاصل شوند، جزء آگاهی‌های اکتسابی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۱۶۰). ابن‌سینا در مباحثات، تصریح می‌کند که خودآگاهی اولیه به واسطه تعقل هم نمی‌تواند کسب شود. ذات در هر حالی برای ذات حاضر است و خود وجودش همان ادراک ذاتش است و وقتی خودش مدرک خودش است و برای آن حاضر است و افتراقی وجود ندارد؛ در نتیجه برای داشتن آن نیازی به وساطت عقل هم ندارد (همان، ص ۱۵۸). به علاوه نفس جزئی است و کار عقل ادراک کلیات است. او همچنین در مباحثات می‌گوید: خودآگاهی با فرایند تفکر و استدلال حاصل نمی‌شود (همان، ص ۶۰).

در واقع خاصیت این معرفت بالطبع حضور دایمی آن در نفس ما، به‌رغم ناهوشیارانه بودن آن است. به محض این‌که بخواهیم نسبت به این معرفت ملتفت و هوشیار شویم، وارد آگاهی مرتبه دوم شده‌ایم و از آن خودآگاهی اولیه بیرون آمده‌ایم. بنابراین خودآگاهی ذاتی لزوماً ناهوشیارانه است و اگر به آن هوشیار شدیم، دیگر نوع آگاهی ما، آگاهی مرتبه دوم است که خودآگاهی اولیه موضوع و متعلق آن شده است. این داده‌های مرتبه اول، گویی هیچ محتوای معرفتی ندارند، مگر آن‌که خودشان متعلق یک آگاهی مرتبه بالاتری قرار گیرند تا خصلت آگاهانه بودن پیدا کنند. ابن‌سینا تا حدی پیش می‌رود که خودآگاهی را با خود وجود نفس یکی می‌داند (همو، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۱۶۱). این داده‌ها تنها خاصیت وجودی دارند، اما از جنس آگاهی نیستند؛ یعنی بر افکار و رفتار ما تأثیر می‌گذارند، ولی ویژگی هوشیارانه بودن را ندارند. در مقابل، محتوای آگاهی مرتبه بالاتر، تجربه‌ای است که فرد از تأمل بر آگاهی مستقیم خود به دست می‌آورد؛ به همین سبب حتی باید از به کار بردن تعبیر آگاهی برای این داده‌ها تردید کرد. اما اگر خودآگاهی نه حسی و نه عقلی است، پس از چه جنسی است؟ او رسیدن به خودآگاهی اولیه را بی‌واسطه، با ذات یا نفس ناطقه می‌داند و با تعبیر شعور از آن یاد می‌کند (همو، ۱۳۷۱، ص ۱۵۹). خودآگاهی بدون باز نمود میانجی است. خودآگاهی تنها صورت دانش است که در آن وحدت ابژه و سوژه کاملاً تحقق می‌یابد. آگاهی مرتبه بالاتر کار عقل است (همو، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۱۶۰). اما خودآگاهی اولیه از جنس شعور و علم حضوری است. به این ترتیب خودآگاهی ذاتی از سنخ فعل هوشیارانه اندیشیدن نیست. در واقع این خودآگاهی به این معنا نیست که ما هوشیارانه یا فعالانه به خود بیندیشیم؛ این‌که شیئی ذاتش را ادراک کند، این است که حقیقت ذاتش برای او حاصل باشد (همان، ص ۲۲۷). حصول وجودی ذات برای خودش همان ادراک ذات از خودش است.

این تعبیر ابن‌سینا نشان می‌دهد که چگونه خودآگاهی ذاتی از مقوله معرفت دور و به مقوله هستی نزدیک می‌شود. به همین دلیل مخفی بودن و ناهوشیارانه بودن آن برای انسان بیش‌تر می‌شود. حتی خودآگاهی نمی‌تواند ملاحظه ضمنی خود به‌عنوان فاعل تفکر باشد؛ چون این امر، خودآگاهی اولیه را به خودآگاهی ارسطویی تقلیل می‌دهد (Black, 2008, P.6). ابژه اولیه خودآگاهی همان خود به‌عنوان سوژه است و نه عمل اندیشیدن این خود، یا خود به‌عنوان ابژه. در خودآگاهی اولیه، خود برای خودش به صورت یک متعلق معقول مثل دیگر متعلقات تفکر نیست. به همین سبب در آزمون ذهنی انسان معلق ادعای ابن‌سینا این است که حتی وقتی انسان فاقد هر نوع ادراک و تعقلی است، باز هم خودآگاهی دارد. اما وقتی نفس از هیچ چیز جز وجود خود آگاه نیست، در واقع آگاه نیست. چون این خودآگاهی، ناهوشیار و بدون محتواست و بیش از آن که خاصیت آگاهی داشته باشد، خاصیت وجودی دارد. به همین دلیل ابن‌سینا آن را با وجود نفس یکی می‌داند. او در تعلیقات، آگاهی را برای ذات به صورت مطلق و بدون هیچ قید و شرط یا واسطه‌ای می‌داند. وقتی خودآگاهی همیشه وجود دارد و مساوی وجود خودمان است، در نتیجه خودآگاهی در هر ادراک و تصور ما از اشیا دیگر حضور دارد و بلکه مقدم بر آن است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ. الف، ص ۱۷۹). ادراک ذات در همه تصورات دیگر هست. زمانی که شخص به چیزی می‌اندیشد، باید از خودش آگاه باشد، وگرنه از کجا می‌داند اوست که در حال اندیشیدن است (همان، ص ۱۴۷). اما ابن‌سینا ادعای دیگری هم مطرح می‌کند. او در مباحثات می‌گوید: ممکن نیست که نفس تنها به خودش فکر کند و از ادراک غیر ذاتش خالی باشد (همو، ۱۳۷۱، ص ۲۱۷). ممکن است گفته شود که ظاهراً این امکان وجود دارد که ما فقط به خود فکر کنیم و ذهنمان از تصورات دیگر خالی باشد. در پاسخ باید دوباره متذکر شد که در این‌جا خودآگاهی اولیه مد نظر است که منظور «خود-بودن» است نه فعل اندیشیدن به خود. فعل اندیشیدن به خود، فعلی هوشیارانه و مرتبه دوم است؛ در حالی که خودآگاهی اولیه ناهوشیارانه است.

ابن‌سینا علاوه بر خودآگاهی، بدیهیات را هم جزء دانش بالطبع معرفی می‌کند و می‌گوید: با این‌که آن‌ها را همواره داریم، اما به داشتن آن‌ها آگاه نیستیم. او در تعلیقات می‌گوید: «آگاهی نفس انسانی به خودش برای او یک آگاهی اولی است و برای آن از طریق اکتساب به دست نمی‌آید تا آنکه پس از نبودن برای آن حاصل شود^۱ و نحوه حصول این آگاهی برای نفس همان شیوه حصول اولیات برای آن

۱- ممکن است چنین به نظر برسد که دیدگاه ابن‌سینا در مورد اولیات فطری‌گرایی است؛ یعنی چون قائل است اولیات غیراکتسابی هستند، گویی از ابتدای خلقت در ما وجود داشته‌اند. با این حال به نظر می‌رسد دیدگاه ابن‌سینا نسبتی با فطری‌گرایی ندارد. ابن‌سینا نمی‌گوید که اولیات از ابتدای خلقت به مثابه امری معرفتی در ذهن بشر وجود دارند؛ از سوی دیگر آن‌ها را مانند سایر معلومات اکتسابی

است. جز این که نفس گاهی از آن [آگاهی به خود] غافل می‌شود و نیاز به تنبیه پیدا می‌کند، همان گونه که از اولیات غافل می‌شود و نسبت به آن‌ها متنبه می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۸۰).

تفاوت آگاهی به اولیات با خودآگاهی در این است که اولیات از ابتدا در ما وجود ندارند، بلکه لازم است اعتبار شوند (همان، ص ۱۶۱). با این حال ابن‌سینا آن‌ها را اکتسابی نمی‌داند (همان، ص ۲۷). در ابتدای کودکی، نفس انسان استعداد کسب اولیات را دارد و تا زمانی که اولیات حاصل نشوند، استعداد کسب بقیه معارف هم حاصل نمی‌شود (همان، ص ۲۳). بنابراین اولیات زیربنای بقیه معارف هستند و اگر چه به صورت فطری در ما وجود ندارند؛ اما تصدیق آن‌ها از حس و استقراء یا چیز دیگر به دست نیامده است، بلکه امری فطری و طبیعی است (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۲۲). بنابراین، تصدیق به معقولات اولی، اکتسابی نیست؛ به این معنا که به محض شکل گرفتن تصورات اولی، تصدیق و سلب و ایجاب بین آن‌ها در ما، خود به خود صورت می‌گیرد؛ در حالی که شخص تصدیق‌کننده نسبت به این فرایند تصدیق هوشیار نیست (همان، ص ۳۳۵-۳۳۶)، اما گمان می‌کند که همواره به آن آگاه است. علاوه بر این ما هرگز به صورت فعالانه در پی یادگیری اولیات نیستیم و نمی‌دانیم چه زمانی آن‌ها را به دست آورده‌ایم. ابن‌سینا در تعلیقات علاوه بر این که اولیات را غیر اکتسابی می‌داند، منشاء و فرایند کشف آن‌ها را نیز نامعلوم معرفی می‌کند (همو، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۲۷).

با توجه به آنچه تاکنون گفته شد، دانستیم که ما به داده‌های ذاتی و اولیه آگاهی داریم؛ حتی اگر به آن‌ها هوشیار و ملتفت نباشیم. همه دانش‌های اکتسابی بعدی ما بر این نوع آگاهی‌ها استوار هستند و این‌ها شرط اکتساب هر دانش دیگری به شمار می‌آیند. به همین سبب همواره آن‌ها را به صورت پیش‌فرض در اندیشه‌ها و سخنانمان به کار می‌بریم؛ بدون آن که در به‌کار بردن آن‌ها و نیز بدیهی‌گرفتن آن‌ها هوشیار باشیم، چرا که این نوع دانش زیربنایی‌ترین و عمیق‌ترین نوع آگاهی ماست و ما از زمان داشتن و اکتساب آن‌ها آگاه نیستیم. ما همواره اصل امتناع تناقض را به کار می‌بریم و بدون آن نمی‌توانیم فکر کنیم؛ بی‌آنکه به این اصل هوشیار باشیم؛ یا تا وقتی به خود آگاه نباشیم هرگز نمی‌توانیم به شیء

نیز نمی‌داند، بلکه قائل است که ما آن‌ها را در ضمن نخستین تجربیات حسی به دست می‌آوریم، بدون این که به صورت مستقل به آن‌ها آگاهی داشته باشیم؛ مثلاً زمانی که برای نخستین بار ادراکی از سفیدی داریم، در ضمن آن می‌دانیم که سفیدی غیر سفیدی نیست؛ یعنی اصل امتناع تناقض، هو هویه و ... در ضمن این تجربه وجود دارد؛ اما به صورت ناهوشیار. ابن‌سینا در تعلیقات، به غیر عمدی بودن کسب اولیات اشاره می‌کند و نیز در همان‌جا می‌گوید: منشاء و فرایند کسب اولیات برای بشر روشن و مشخص نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۲۳، ۲۷). حتی در مورد خودآگاهی ذاتی نیز نمی‌توان ابن‌سینا را فطری‌گرا دانست؛ زیرا اگر چه او در آزمون ذهنی انسان معلق ادعا می‌کند که آگاهی نفس به خودش مقدم بر هر تجربه حسی است، با این حال منظور ابن‌سینا از این خودآگاهی یک امر معرفتی و گزاره‌ای نیست، بلکه نوعی آگاهی ناهوشیار است که حتی مورد غفلت واقع شده است و آن را عین نفس و با وجود نفس یکی می‌داند. تنبه به این خودآگاهی یعنی آگاهی به خودآگاهی نیز امری است که پس از تجربه حاصل شده است و بنابراین فطری نیست.

دیگری آگاهی پیدا کنیم؛ ولی چنین نیست که همواره به این خودآگاهی التفات و توجه داشته باشیم. اما در هر دو مورد هرگز از نقش بنیادین این آگاهی‌های ذاتی در اندیشه‌ها و نیز افعالمان آگاه نیستیم. ابن‌سینا حتی به صورت ضمنی اشاره می‌کند که در حالت معمول این نوع آگاهی‌ها به سطح هوشیاری نمی‌آیند. در واقع خاصیت ذاتی داده‌های اولیه این است که هوشیارانه نیستند و به محض این‌که به آن‌ها هوشیار شویم، وارد آگاهی مرتبه دوم شده‌ایم. به واسطه آگاهی مرتبه بالاتر است که می‌توانیم نسبت به آن‌ها هوشیار شویم؛ ولی از آن جایی که این آگاهی مرتبه بالاتر همیشگی نیست، در بسیاری از موارد، داده‌های اولیه در ما به صورت ناهوشیار باقی می‌مانند.

به نظر می‌رسد می‌توان این دانش اولیه و ذاتی در ابن‌سینا را با ناهوشیاری^۱ در تفکر جدید مقایسه کرد (Weiskrantz, 1986, P.168; Ibid, 1997, P.239). وقتی ابن‌سینا می‌گوید این‌ها همان وجود فرد هستند و همواره با او هستند، مثل داده‌های ناهوشیاری هستند که همواره در ما حضور دارند و براساس آن‌ها عمل می‌کنیم، بدون آن‌که از آن‌ها آگاه باشیم^۲. آگاهی‌های ناهوشیار قدیمی‌ترین و بنیادی‌ترین دانش ما هستند و هر آگاهی دیگری براساس آن‌ها در ما شکل می‌گیرد. به این ترتیب، داده‌های بالطبع و اولیه پیش از هر آگاهی دیگری کسب می‌شوند و به وسیله آن‌ها به بقیه آگاهی‌ها می‌رسیم؛ با این‌که از حضور آن‌ها و نحوه اکتساب آن‌ها مطلع نیستیم/ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۲۳، ۲۷. این داده‌های اولیه به صورت زیربنای آگاهی‌های ما در هر شناخت ما از دیگر چیزها پنهان هستند؛ اما نیازی نیست که از نقشی که دانش ذاتی‌مان در آگاهی ما از سایر چیزها بازی می‌کند، آگاه باشیم. این داده‌های اولیه همواره در ذهن ما هستند؛ حتی زمانی که به امور دیگری فکر می‌کنیم. برای توضیح این مسئله باید به این اصل در فلسفه شیخ اشاره کنیم که نفس نمی‌تواند همزمان دو چیز را تعقل کند/همو، ۱۴۰۴ هـ/ج، ص ۲۱۴؛ زیرا ظرفیت پردازش هوشیارانه ذهن انسان محدود است؛ بنابراین نمی‌تواند همزمان به نحو هوشیار همه امور ذهنی خود را به ادراک در آورد. اما داده‌های اولیه مضمول این اصل نمی‌شوند. این‌ها تصوراتی همچون معقولات دیگر نیستند که نشود آن‌ها را همزمان با دیگر معقولات در ذهن آورد/همو، ۱۳۷۹، ص ۱۲۲؛ زیرا این‌ها به نحو ناهوشیار در ضمن ادراکات دیگر قرار دارند و در واقع مبنای اندیشیدن

1- unconsciousness

۲- بر اساس پژوهش‌ها و آزمایش‌هایی که در روان‌شناسی انجام شده، ثابت شده است که با این‌که شخص تجربه آگاهانه‌ای از ادراکات ناهوشیار خود ندارد، با این حال، این ادراکات تأثیرات شناختی و رفتاری خود را دارند. برای مثال آزمایش‌هایی که بر روی افراد کوربین انجام شده، نشان می‌دهد که شخص از حوزه کور خود ادراکاتی کسب می‌کند که به‌رغم نداشتن یک تجربه آگاهانه از آن، تأثیرات شناختی و رفتاری برای شخص حاصل می‌کند (Carruthers 1996, P.136; Ibid, 1989 P.260).

ما به آن‌ها هستند. زمانی که خود این‌ها را مورد توجه و التفات قرار دهیم به نحو هوشیارانه به آن‌ها آگاه خواهیم شد.

ناهوشیاری در ادراک حسی، خیالی و عقلی

در بخش پیشین بیان شد که ابن سینا در مورد آگاهی به ذات و آگاهی به بدیهیات قائل به دو مرتبه ادراک هوشیار و ناهوشیار است. در مورد سایر ادراکات معمول نیز مطلب به همین منوال است. عبارات ابن سینا در معرفت‌شناسی نشان می‌دهد که او قائل به مراتب معرفت است/ابن‌سینا، ۱۳۷، ص ۳۱۸. از سوی دیگر یک صورت ادراکی حسی، خیالی یا عقلی به خودی خود آگاهانه نیست و در یک نسبت التفاتی مرتبه بالاتر با نفس است که به حد آگاهی هوشیارانه می‌رسد. برای مثال می‌توان عبارتی از تعلیقات را ذکر کرد که در آن ابن سینا بین ادراک حسی و آگاهی به ادراک حسی تمایز قرار می‌دهد: هنگامی که دست ما از حرارت متأثر می‌شود، آن را احساس می‌کند؛ به طوری که چیزی جز احساس به آن وجود ندارد. اما این که بدانیم که این حرارت ناگزیر در جسم گرمی است، این کار عقل است. همچنین اگر شیء سنگینی را بلند کنیم، سنگینی را حس می‌کنیم و از سنگینی منفعل می‌شویم. [در اینجا] نفس یا وهم حکم می‌کند که این سنگینی ناگزیر باید در جسم باشد/همو، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۶۸.

از نظر شیخ احساس فقط دریافت انفعالی است. اما برای این که دریابیم این احساس متمایز از احساسات دیگر، چه نامی دارد و موضوع آن چیست، لازم است با حکم آگاهانه همراه شود و نیاز به آگاهی مرتبه بالاتر عقل که معطوف به این احساس است، دارد. می‌توان چنین گفت که آنچه در اندام حسی احساس می‌شود، داده‌هایی است که هنوز هوشیارانه نیستند. حواس تنها احساس می‌کنند، یعنی صورت محسوس در آن حاصل می‌شود، اما حکم به این که محسوس در خارج وجود دارد، کار عقل یا وهم است/همان. بنابراین ادراک هوشیارانه این داده‌های حسی در همراهی آن‌ها با عقل است. کار حس تنها حصول صورت حسی است؛ اما صدور حکم کار عقل است. همه ما بارها این تجربه را داشته‌ایم که در معرض داده‌های حسی قرار گرفته‌ایم، اما چیزی از آن را به خاطر نمی‌آوریم (مثلاً در حین رانندگی). این امر بدین خاطر است که ادراکات حسی به مخزن داده‌های حسی که همان حس مشترک است، وارد شده‌اند؛ اما مورد التفات و توجه نفس قرار نگرفته‌اند؛ بنابراین آن‌ها اگرچه در نظام ادراکی ما وجود دارند، با این حال هوشیارانه نیستند. ابن سینا در تعلیقات، عدم التفات و توجه نفس را به داده‌های موجود در حس مشترک، علت ناهوشیارانه بودن آن‌ها می‌داند/همان، ص ۲۳.

در مورد ادراک خیالی نیز ابن سینا بین تخیل و آگاهی به تخیل (تخیل هوشیارانه) تمایز قرار می‌دهد و تخیل را غیر از آگاهی به تخیل می‌داند؛ زیرا چه بسا زمانی خیالی از ذهن می‌گذرد، ولی به دلیل عدم

التفات نفس به آن به زودی فراموش می‌شود یا به صورت ناهوشیار درمی‌آید/ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.ب، ص ۲۸۸). از سوی دیگر ابن‌سینا خیال را مانند مخزنی می‌داند که تخیلات در آن وجود دارند، اما هوشیارانه نیستند و نفس هر بار با التفات و توجه صورت‌های خیالی را مورد نظر قرار می‌دهد و آن‌ها را به سطح هوشیاری می‌رساند/همان، ص ۱۳۴).

ابن‌سینا در متنی از اشارات تخیل ناهوشیار را که با آگاهی همراه نیست به‌خوبی نشان می‌دهد/همو، ۱۳۷۵، ص ۹۴). انسان خوابیده تخیلاتی دارد؛ ولی علت این که شخص در خواب از تخیلاتش پیروی می‌کند، مثلاً واقعا می‌ترسد یا می‌خواهد که امر محبوب را به دست آورد، این است که آگاهی مرتبه بالاتر به تخیلاتش در خواب ندارد؛ یعنی در حال تخیل کردن است، اما چون به تخیل خود آگاهی ندارد، تخیلاتش را واقعی می‌پندارد. به همین دلیل تخیلاتش بر او تأثیر واقعی می‌گذارد؛ مثلاً با تخیل یک چیز ترسناک در خواب واقعا وحشت‌زده می‌شود و چه بسا از شدت ترس از خواب بیدار شود. این‌ها همه به این دلیل است که آگاهی مرتبه بالاتر به تخیل خود ندارد.

در ادراک عقلی نیز ابن‌سینا معتقد است که نسبت بین صورت‌های عقلی و نفس گاهی برقرار می‌شود و گاهی برقرار نمی‌شود. بنابراین زمانی که این نسبت (یعنی همان التفات و توجه نفس به صورت‌ها)، برقرار نشود، به سطح هوشیاری نمی‌رسند؛ زیرا نفس از آن‌ها غفلت کرده است؛ بنابراین برای نفس متمثل نشده‌اند/همو، ۱۴۰۴ هـ.ج، ص ۲۱۷).

با توجه به تمایزی که بین آگاهی‌های هوشیار و ناهوشیار در ادراکات مختلف از جمله خودآگاهی، آگاهی به بدیهیات و نیز ادراکات حسی و خیالی و عقلی وجود دارد، پرسشی که در این جا مطرح می‌شود این است که از نظر ابن‌سینا چگونه آگاهی‌های ناهوشیار به مرتبه هوشیاری می‌رسند؟ و به طور کلی یک تجربه آگاهی چگونه تبیین می‌شود و چه ویژگی‌ای دارد که آن را از ناآگاهی متمایز می‌کند. بر اساس فرض ما ابن‌سینا به یک رویکرد مرتبه بالاتر در تبیین آگاهی قائل است؛ زیرا مهم‌ترین مؤلفه رویکرد مرتبه بالاتر حضور شخص به مثابه فاعل شناخت، در جریان آگاهی است. توجه و تأمل و التفات ذهنی در شناخت، شرط هوشیارانه بودن یک تجربه آگاهی را برآورده می‌کند و به این ترتیب آن را از ناآگاهی متمایز می‌گرداند. در ادامه ضرورت آگاهی مرتبه بالاتر را برای آگاهی به خودآگاهی و بدیهیات و سپس برای کسب آگاهی در ادراکات حسی و خیالی و عقلی بررسی می‌کنیم.

ضرورت آگاهی مرتبه بالاتر برای آگاهی به خودآگاهی و بدیهیات

ابن‌سینا امکان فراموشی نفس نسبت به آگاهی‌های بالطبع را جایز می‌داند؛ ولی با توجه به سخنان پیشین او که این داده‌ها همواره برای نفس حاضر است، فراموشی چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ باید

دقت کرد که فراموشی در داده‌های بالطبع مترادف با فراموشی معمول در آگاهی‌های اکتسابی نیست، بلکه به معنای از بین رفتن توجه نفس به آن‌ها و فقدان آگاهی مرتبه بالاتر به آن است. به همین سبب بهتر است به جای تعبیر فراموشی بگوییم نسبت به این آگاهی ذاتی دچار غفلت می‌شویم؛ همان‌طور که ابن‌سینا خود در *تعلیقات*، تعبیر غفلت را برای فقدان آگاهی مرتبه بالاتر در مورد خودآگاهی، یعنی فقدان آگاهی به خودآگاهی، به کار می‌برد/ *ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ/ الف، ص ۱۴۶*، از نظر ابن‌سینا خودآگاهی اولیه هوشیارانه نیست و به دلیل مبنایی بودن با وجود و ذات نفس یکی است. اما ابن‌سینا آگاهی به خودآگاهی را متمایز از خودآگاهی اولیه و یک فعل هوشیارانه و عقلانی می‌داند/ *همان، ص ۱۶۰-۱۶۱*، آگاهی به خودآگاهی در واقع آگاهی مرتبه دوم است. بنابراین بالقوه است و همیشگی نیست/ *همان‌جا*، ابن‌سینا برخلاف خودآگاهی اولیه که با ذات یا نفس ناطقه شکل می‌گیرد و با تعبیر شعور از آن یاد می‌کند، خودآگاهی ثانویه را کار عقل می‌داند و تعبیر ادراک یا تعقل را در مورد آن به کار می‌برد. همان‌طور که پیش از این گفته شد خودآگاهی و اولیات در ما به صورت ناهوشیار حضور دارند و این به خاطر فقدان آگاهی مرتبه بالاتر است. در واقع داده‌های اولیه و ذاتی در ما مبهم و ناهوشیارانه هستند؛ مگر آن‌که متعلق آگاهی مرتبه بالاتری قرار گیرند.

اما از بین بردن غفلت از خودآگاهی و بدیهیات چگونه ممکن است؟ داده‌های اولیه به دلیل شدت قدیمی و مبنایی بودن برایمان مخفی هستند. آگاهی هرچه مبنایی‌تر باشد، کم‌تر هوشیار است. ابن‌سینا در *طبیعیات شفا* در توصیف علم به اولیات تعبیر «قریب» را به کار می‌برد/ *همو، ۱۴۰۴ هـ/ ج، ص ۲۲۷*، تعبیر «قریب» برای علم به اولیات، احتمالاً به این معناست که اولیات چون از جمله دانش‌های بنیادین ما هستند، چنان روشن و بدیهی‌اند که مورد غفلت قرار می‌گیرند. این غفلت و ناهوشیاری به خاطر ضعف فهم است و با تنبه برطرف می‌شود؛ به این صورت که باید آن‌ها را از «جایگاهی دورتر» مورد بررسی قرار داد/ *همان‌جا*، یعنی باید خود اولیات را که مبنای معرفت و آگاهی ما به هر چیز دیگری هستند، به‌عنوان متعلق آگاهی مرتبه بالاتر قرار داد تا به سطح هوشیاری برسند. در این‌جا منظور ابن‌سینا از «جایگاه دورتر» یک مرتبه معرفتی بالاتر یعنی همان آگاهی مرتبه بالاتر است؛ بنابراین چون آگاهی‌های بالطبع به خودی خود برای ما ناهوشیارند و به داشتن آن‌ها آگاه نیستیم، بنابراین باید با تلاش و توجه ذهنی بر غفلت از آن‌ها غلبه کنیم تا به سطح هوشیاری برسند. ابن‌سینا برای زدودن غفلت از خودآگاهی از طریق آزمون ذهنی انسان معلق ما را متنبه می‌کند. تنبیهی که در جریان این آزمون ذهنی عملی می‌شود، همان توجه و التفات نفس از یک مرتبه بالاتر آگاهی به داده‌های ناهوشیار خود و به هوشیاری در آوردن آن‌هاست/ *همو، ۱۳۷۵، ص ۸۱*.

ضرورت آگاهی مرتبه بالاتر برای کسب آگاهی حسی و خیالی و عقلی

همان‌طور که پیش از این اشاره شد، از نظر ابن‌سینا ادراکات حسی، خیالی و عقلی لزوماً آگاهانه نیستند و چه بسا در اثر غفلت نفس از آن‌ها یا عدم برقراری نسبت التفاتی نفس با آن‌ها به صورت ناهوشیار وجود داشته باشند. بنابراین تنها یک صورت ادراکی برای کسب آگاهی کافی نیست و نفس باید با یک آگاهی مرتبه بالاتر، آن‌ها را به آگاهی درآورد. همان‌طور که بلک نیز در مقاله خود اشاره می‌کند، بر اساس دیدگاه ابن‌سینا، برای داشتن اندیشه‌های هوشیارانه، وجود آگاهی مرتبه بالاتر ضروری است (Black, 2008, P.17). از عبارات ابن‌سینا می‌توان چنین استنباط کرد که او آگاهی مرتبه بالاتر را لازمه هوشیارانه شدن هر ادراک و تخیل و تعقلی می‌داند. علاوه بر این، چند و چون و کیفیت و نحوه حصول آگاهی مرتبه بالاتر نیز برای ابن‌سینا محل پرسش است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۲۰).

ابن‌سینا در آثار خود بارها اشاره کرده که وجود یک صورت ادراکی در یک قوه مثلاً در حافظه به معنای آگاهی و ادراک آن نیست؛ یا وجود یک صورت محسوس به تنهایی آگاهی به همراه ندارد. آگاهی نیازمند قوه‌ای است که شأن آن ادراک باشد (همو، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۱۸). ابن‌سینا در ادراک حسی یک بار از دیدن سخن می‌گوید و یک بار از دیدن دیدن (همو، ۱۳۷۱، ص ۱۲۰). دیدن دیدن در واقع آگاهی به دیدن است. واسطه‌ای که ابن‌سینا بین من و دیدن دیدنم قائل است، در واقع همان التفات و توجه است که گویی نفس با یک فعل ادراکی مرتبه بالاتر، افعال ادراکی خود را مورد توجه قرار می‌دهد تا آن‌ها را به سطح هوشیاری برساند. ابن‌سینا در آثار خود بارها اشاره می‌کند که ما قوه‌ای داریم که با آن اشیا را تعقل می‌کنیم، و قوه‌ای که با آن این معنا را تعقل می‌کنیم نیز کار خود عقل است (همو، ۱۳۶۹، ص ۵۸۹). گویی عقل به تعقل خودش نظر افکنده است و از مرتبه‌ای بالاتر به آن آگاهی پیدا کرده است. بنابراین تمایزی بین آگاهی مرتبه اول و آگاهی مرتبه بالاتر وجود دارد. اما فراتر از این، او معتقد است که آگاهی به آگاهی و خودآگاهی به صورت بالقوه، در هر آگاهی و تعقل ما از اشیا نیز وجود دارد (همو، ۱۳۷۵، ص ۹۰).

در ادراک خیالی نیز آگاهی مرتبه بالاتر برای آگاهی به صورت خیالی ضروری است. شیخ در طبیعیات شفا، خیال را مانند مخزنی می‌داند که همه صورت‌های خیالی در آن وجود دارند؛ ولی چنین نیست که نفس همه این صورت‌های خیالی را به صورت بالفعل و دائماً ادراک کند؛ زیرا ظرفیت توجه و

۱- إنک تعلم أن کل شیء یعقل شیئا فإنه یعقل بالقوة القریبة من الفعل أنه یعقله، و ذلک عقل منه لذاته. فکل ما یعقل شیئا فله أن یعقل ذاته.

التفات و آگاهی مرتبه بالاتر نفس برای ادراک هوشیارانه محدود است. بنابراین، در هر زمان فقط برخی از صور به آگاهی در می‌آیند/بن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.ج، ج ۲، ص ۱۳۴). درست است که صورت خیالی در قوه خیال شکل می‌گیرد، اما خیال به ادراکات خودش آگاه نیست. برای آگاهی به تخیل، التفات و توجه نفس یا مرتبه معرفتی بالاتری لازم است. ابن‌سینا در عبارتی از *طبیعیات*، این مراتب بالاتر معرفتی را که از آن با عنوان «قوای ادراکی حاکمه» نام می‌برد، برای کسب آگاهی ضروری می‌داند/همان، ص ۲۱۶).

اما وجه تمایز چیزی که به ادراک درآمده با چیزی که ذخیره شده، در چیست؟ امر ادراکی چه چیز اضافه‌ای نسبت به امر ذخیره شده دارد؟ ابن‌سینا می‌گوید آنچه به ادراک درآمده در واقع همان چیزی است که از خزانه برای عقل یا نفس یا وهم حاصل شده است. نفس و وهم و عقل را در یک ردیف آورده و با عنوان قوای ادراکی حاکمه از آن‌ها یاد کرده است. اما حصول صورت خیالی نزد قوه ادراکی به چه معناست؟ این حصول به معنای یک حصول معرفتی یا آگاهی قوه ادراکی به یک صورت در خزانه است. استفاده از تعبیر «قوه ادراکی حاکمه» برای بیان این حصول معرفتی، نشان دهنده احاطه داشتن و فراتر بودن حاکم بر محکوم است. بنابراین قوه ادراکی حاکمه جایگاه معرفتی بالاتری دارد. این جایگاه معرفتی بالاتر همان آگاهی مرتبه بالاتر است. بنابراین برای این که صورتی به ادراک درآید، مرتبه‌ای بالاتر از ادراک برای آن لازم است.

در دیدگاه ابن‌سینا، ادراک یعنی انطباع صورت شیء در نفس/همو، ۱۳۲۱، ص ۱۰۸). اگرچه نخستین باری که شیئی را آگاهانه ادراک می‌کنیم، باید صورت آن در ما انطباع یابد، اما در صورت فراموشی و برای ادراک دوباره همان صورت، به شکل‌گیری مجدد آن نیازی نیست؛ بلکه کافی است عقل به صورت ادراکی که پیش‌تر کسب شده، توجه کند و بین نفس و مبدأ واهب‌الصور نسبتی برقرار شود. مخزن داده‌های عقلی، عقل فعال است که در اثر اتصال و برقراری نسبت با آن، تعقل حاصل می‌شود. اما در عین حال ابن‌سینا بین حالتی که معقول در ذهن حاضر و بالفعل است و حالتی که پیش از اکتساب اولیه است، تمایز می‌گذارد. نفس با خواستن صورت معقول از عقل فعال، در ذهنش حاضر می‌شود؛ اما همیشه و به صورت بالفعل هم در ذهنش حاضر نیست. از سوی دیگر چنان هم نیست که پیش از تعلم بود؛ یعنی دوباره حاضر کردن چیزی است که وجود داشته است. به عبارتی چون مقدمات ادراک عقلی را یک‌بار فراهم کرده است، در حالتی که به صورت عقلی آگاهی ندارد، دقیقاً مانند زمانی نیست که اصلاً آن را کسب نکرده است. بلکه تنها کافی است تا اتصال با عقل فعال دوباره برقرار شود. بنابراین در ادراک عقلی، آگاهی هوشیارانه به ادراک عقلی در اتصال با عقل فعال حاصل می‌شود و ناهوشیاری به معنای قطع اتصال با عقل فعال است. در ادراک عقلی، مرتبه بالاتر معرفتی خارج از انسان و در واقع عقل فعال است که هر بار با اتصال به آن، آگاهی عقلی حاصل می‌شود/همو، ۱۴۰۴ هـ.ج، ج ۲، ص ۲۱۸).

ابن‌سینا در مورد آگاهی به معقولات، تعبیر «استحضار» را به کار می‌برد. در آگاهی به معقولات، حاضر کردن صور مساوی با ادراک و آگاهی به آن‌هاست/ابن‌سینا، ۱۳۲۱، ص ۱۰۷). بنابراین همین که نفس اراده کند و صورتی از صورت‌های معقول را استحضار کند، به معنای ادراک و آگاهی از آن‌هاست. بنابراین صرف حاضر کردن صورت‌های معقول همان آگاهی مرتبه بالاتر به آن‌هاست. این‌که ابن‌سینا استحضار را در باب استفعال به کار برده، نشان می‌دهد که در این‌جا نفس نیست که صورت معقول را حاضر می‌کند، بلکه نفس در طلب حاضر کردن صورت معقول از عقل فعال است. بنابراین، آگاهی به معقولات نیاز به تلاش عقل برای اتصال با عقل فعال دارد تا پس از اتصال، صور برای عقل حاضر شود؛ اما همین که آن صورت حاضر شود و انطباق پیدا کند، برای آگاهی به آن کافی است و دیگر به یک صورت عقلی دیگر برای آگاهی به آن نیازی نیست/همان، ۱۳۲۱، ص ۱۰۸). بنابراین آگاهی مرتبه بالاتر از طریق صورت ذهنی دوباره، حاصل نمی‌شود، بلکه تنها یک صورت وجود دارد که با تأمل، التفات، نظر افکندن و استحضار به آگاهی در می‌آید. این تعابیر در سخن ابن‌سینا حکایت از چگونگی رویکرد مرتبه بالاتر دارد.

اشکالی که ممکن است بر لزوم آگاهی مرتبه بالاتر برای هوشیارانه شدن ادراکات مرتبه اول وارد شود، این است که اگر هر ادراک مرتبه اولی، باید در نسبت با یک آگاهی مرتبه بالاتر هوشیارانه شود، بنابراین می‌توان گفت که این امر منجر به تسلسل نامتناهی می‌شود؛ زیرا در این صورت آگاهی مرتبه دوم نیز خود باید در نسبت با یک آگاهی مرتبه سوم هوشیارانه شود و همین‌طور تا بی‌نهایت. ابن‌سینا در *الهیات شفا*، به این اشکال پاسخ می‌دهد. از نظر او توالی آگاهی‌های مرتبه بالاتر به صورت بالقوه است، نه بالفعل/همو، ۱۴۰۴ هـ. ب، ص ۲۱۰). منظور ابن‌سینا در این‌جا این است که نفس به صورت بالقوه این آگاهی‌های مرتبه بالاتر را دارد نه بالفعل. یعنی همزمان لازم نیست که هم آگاهی مرتبه دوم را داشته باشد و هم مرتبه سوم را، بلکه در هر زمان در حالتی است. اگر به صورت بالفعل در حالت آگاهی مرتبه دوم است، به صورت بالقوه آگاهی مرتبه سوم را دارد. از نظر او انسان امکان آگاهی مرتبه سوم را هم دارد و می‌تواند به همین آگاهی مرتبه دوم خود نیز آگاه شود؛ یعنی التفات و توجه را از جایگاه آگاهی مرتبه سوم بر آگاهی مرتبه دوم اعمال کند و نسبت به آن هوشیار شود.

رابطه یقین با آگاهی مرتبه بالاتر نیز در آثار ابن‌سینا قابل توجه است. ابن‌سینا علاوه بر این‌که معتقد است برای اندیشه‌های هوشیارانه، وجود آگاهی مرتبه دوم ضروری است، آگاهی مرتبه دوم را در اکتساب یقین نیز ضروری می‌داند. او در تعریف یقین چنین می‌گوید: «یقین یعنی بدانی که چیزی را می‌دانی و بدانی که می‌دانی که می‌دانی تا بی‌نهایت. مطلب در مورد ادراک ذات نیز از همین قرار است

پس تو ذات را ادراک می کنی و می دانی که آن را درک می کنی و می دانی که می دانی که آن را درک می کنی تا بی نهایت» (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۱۷۹).

بنابراین لازمه یقین، آگاهی مرتبه دوم است. اگر من به چیزی یقین داشته باشم، پس من می توانم ادعای درجه دو، درجه سه و همین طور تا بی نهایت را داشته باشم؛ ولی من نیازی ندارم و احتمالاً هم نمی توانم به صورت بالفعل یک توالی فراگراره‌ای را بپذیرم. ادعای درجه دو برای ساختن معرفت یقینی کافی است (Black, 2008, P.20). علاوه بر این، ابن سینا در متن بالا در تعریف یقین، آن را در کنار خودآگاهی مرتبه دوم می آورد. یقین و خودآگاهی مرتبه دوم، هر دو، نوعی آگاهی مرتبه بالاتر هستند. تفاوتشان در این است که یقین، آگاهی مرتبه بالاتر به آگاهی در مورد غیر است؛ اما خودآگاهی مرتبه دوم، آگاهی مرتبه بالاتر به آگاهی به خود است. از آن جایی که آگاهی ما به غیر هم مبتنی بر خودآگاهی اولیه است، در نتیجه یقین و هر نوع آگاهی مرتبه بالاتر به این که چیزی را می دانیم، بر پایه خودآگاهی اولیه است. در یقین آگاهی به غیر را که مبتنی بر خودآگاهی اولیه است، هوشیار و آگاهانه می گردانیم، در حالی که ممکن است خودآگاهی اولیه همچنان ناهوشیار بماند؛ ولی در خودآگاهی مرتبه دوم به طور مستقیم، خودآگاهی اولیه را هوشیار و بالفعل می کنیم.

نتیجه گیری

ابن سینا به ناهوشیاری در ادراکات انسان قائل است. ناهوشیاری چه در آگاهی‌های طبیعی، یعنی آگاهی به ذات و بدیهیات، و چه در ادراکات حسی و خیالی و عقلی وجود دارد. وجه ممیز هوشیاری و ناهوشیاری وجود آگاهی مرتبه بالاتر در یک ادراک هوشیارانه است. در ناهوشیاری، نفس ناظر بر ادراکات خود نیست و آگاهی مرتبه بالاتر به ادراکات مرتبه اول خود ندارد. بنابراین می توان گفت از نظر ابن سینا آنچه تجربه آگاهی را ممکن می کند، تنها با حضور و توجه و التفات نفس صورت می پذیرد. به عبارتی تا زمانی که انسان نداند که می داند، آگاهی حاصل نشده است. حضور و توجه و التفات در زبان ابن سینا همان مرتبه بالاتر آگاهی است که بر آگاهی مرتبه اول نظر می افکند و آن را به هوشیاری می رساند. در آگاهی‌های طبیعی، یعنی آگاهی به ذات و بدیهیات، ادراک هوشیارانه با تئبه و تأمل نفس بر ذات خود و بدیهیات حاصل می شود. زمانی ادراک حسی و خیالی هوشیارانه برای ما حاصل می شود که نفس به یک صورت ادراکی توجه و التفات داشته باشد؛ ادراک عقلی نیز با استحضار صورت از جانب عقل فعال حاصل می شود. بنابراین می توان معرفت‌شناسی ابن سینا را بر اساس دیدگاه مرتبه بالاتر تبیین کرد. علاوه بر این ابن سینا معتقد است تنها زمانی می توان به معرفت یقینی رسید که: بدانیم که می دانیم.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، شرح نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه
- _____ (۱۴۰۴ هـ الف)، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی
- _____ (۱۴۰۴ هـ ب)، *الشفاء (الإلهیات)*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیت الله المرعشی
- _____ (۱۴۰۴ هـ ج)، *الشفاء (الطبیعیات)*، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیت الله المرعشی
- _____ (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق بیدارفر، قم، انتشارات بیدار
- _____ (۱۳۷۹)، *النجاه من العرق فی بحر الضلالات*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۰)، *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز

- Armstrong, D.(1968), *A Materialist Theory of the Mind*, London, Routledge
- Black, Deborah L.(2008), *Avicenna on self-awareness and knowing that one knows*, in S. Rahman, T. Hassan, T. Street, eds., *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, Dordrecht, Springer Science, pp 63-87.
- Carruthers, Peter.(1989), *Brute Experience*, *Journal of Philosophy*, 86, no. 5, pp.258-269
- _____ (1996), *Language, Thought and Consciousness: An Essay in Philosophical Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press
- Levine, Joseph.(2004), *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*, New York, Oxford University Press
- Rosenthal, David M.(1997), *A Theory of Consciousness*, Editors Ned Block, Owen Flanagan, and Güven Güzüldere, in *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, Cambridge, MA, MIT Press , pp.729-754
- Weiskrantz, L.(1986), *Blindsight*, Oxford, Oxford University Press,
- _____ (1997), *Consciousness Lost and Found*, Oxford, Oxford University Press