

## نسبت آگاهی با خود آگاهی: نقد دیدگاه کریگل با نظر به آرای ابن سینا

حسین زمانیا\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۱۸

### چکیده

کریگل در آثار خود، دیدگاهی رایج در فلسفه ذهن را نقد کرده است که براساس آن، رابطه مستقیم بین آگاهی و خودآگاهی وجود ندارد. وی مشکل این دیدگاه را از این جهت دانسته است که طرفداران آن نتوانسته‌اند بین انواع متفاوت خودآگاهی، تمایز فائل شوند. کریگل پس از متمایز کردن چهار نوع خودآگاهی به این نکته اشاره کرده است که نوعی خودآگاهی وجود دارد که مقدم بر هرگونه خودآگاهی دیگر و ملازم با آگاهی است. این خودآگاهی، خودآگاهی حالت ذهنی غیرتراگذار نام دارد و در واقع، نوعی خودآگاهی است که به صورت ضمنی، همراه با یک حالت ذهنی آگاهانه تحقق می‌یابد و ریشه و بنیان نگاه اول شخص است. این دیدگاه کریگل در تاریخ فلسفه غرب، سابقه‌ای دیرینه دارد؛ چنان‌که ریشه‌های آن را می‌توان در اندیشه ارسطو یافت. از نظر ارسطو موجود آگاه از طریق یا در ضمن آگاهی به غیر، به خودآگاهی می‌رسد. ابن سینا این دیدگاه ارسطویی را در آثار خویش نقد کرده و ضمن تقسیم کردن خودآگاهی بر دو نوع متفاوت، شامل شعور بالذات و شعور بالشعور تأکید کرده است که نوع اول خودآگاهی، عین ذات و وجود خاص موجود آگاه است؛ لذا به هیچ وجه از وی جدا نمی‌شود، وابسته به وجود هیچ دیگری نیست و به همین دلیل، مقدم بر هر آگاهی دیگری است. این نقد ابن سینا هرچند در اصل، متوجه دیدگاه ارسطویی است، می‌توان آن را به دیدگاه کریگل نیز وارد دانست.

**واژگان کلیدی:** کریگل، ارسطو، ابن سینا، خودآگاهی حالت ذهنی غیرتراگذار، آگاهی، تقدم خودآگاهی بر آگاهی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## مقدمه

یکی از مسائل مهم درحوزه فلسفه ذهن و علوم شناختی، بررسی رابطه بین آگاهی و خودآگاهی است که می‌توان آن را در قالب سؤالی بدین شرح مطرح کرد: آیا آگاهی داشتن از یک شیء، مستلزم داشتن خودآگاهی است یا اینکه می‌توان بدون وجود هرگونه خودآگاهی، از یک شیء آگاهی داشت؟ براساس یک دیدگاه رایج درحوزه فلسفه ذهن، اصولاً آگاهی دارای ارتباط ضروری با خودآگاهی نیست؛ بدان معنا که می‌توان از چیزی آگاه بود؛ بدون آنکه این آگاهی همراه با خودآگاهی باشد.

از نظر کریگل<sup>۱</sup>، این دیدگاه اساساً اشتباه است؛ زیرا معتقدان به آن آن نتوانسته‌اند بین دو نوع خودآگاهی، یعنی خودآگاهی تراگذار و خود آگاهی غیرتراگذار، تمایز قائل شوند. کریگل اولین کسی بود که کوشید با توجه به تقسیم رایج آگاهی بر دو نوع تراگذار<sup>۲</sup> و غیرتراگذار<sup>۳</sup>، خودآگاهی را نیز بر دو نوع تراگذار و غیرتراگذار دسته‌بندی کند (Kriegel, 2004, p. 182). هدف وی از این کار، آن است که تبیینی درست از رابطه آگاهی و خودآگاهی به دست دهد. به عقیده کریگل، هرچند این ادعا درباره خودآگاهی تراگذار صادق است و به دیگر سخن نمی‌توان رابطه‌ای ضروری بین آگاهی و خودآگاهی تراگذار قائل شد، درباره خودآگاهی غیرتراگذار، وضع به گونه‌ای دیگر است؛ یعنی همه انواع آگاهی ضرورتاً با نوعی خودآگاهی غیرتراگذار همراه‌اند و هر نوع خودآگاهی دیگر نیز مبتنی بر چنین خودآگاهی‌ای است (Kriegel, 2004, p. 182).

## 1. Kriegel Uriah

وی استاد فلسفه در دانشگاه رایس است و کتاب‌ها و مقالاتش در حوزه‌های فلسفه ذهن و علوم شناختی، در این رشته، بسیار مؤثر بوده‌اند. از جمله کتاب‌های او می‌توان آگاهی سوژکتیو: یک نظریه خودبازنمایانه و منشأ حیث التفاتی را نام برد. این استاد فلسفه در خلال سال‌های ۲۰۰۳ تا ۲۰۰۴ در قالب سه مقاله، رابطه آگاهی و خودآگاهی را بررسی کرده است. در پژوهش حاضر، برای تبیین دیدگاه وی درباره رابطه آگاهی و خودآگاهی، به این مقاله‌ها استناد کرده‌ایم.

## 2. Transitive Consciousness

## 3. Intransitive Consciousness

در مقاله حاضر خواهیم کوشید در وهله نخست، دیدگاه کریگل درباره تقسیم خودآگاهی بر دو نوع تراگذار و غیرتراگذار را شرح دهیم؛ سپس نظر وی درباره رابطه انواع آگاهی با خودآگاهی غیرتراگذار را تحلیل می‌کنیم و سرانجام، با توجه به آرای ابن‌سینا درخصوص خودآگاهی، این دیدگاه را نقد خواهیم کرد.

### ۱. تقسیمات آگاهی از دیدگاه روزنتال<sup>۱</sup>

یکی از تقسیمات رایج آگاهی درحوزه علوم شناختی و فلسفه ذهن، دسته‌بندی آن بر دو نوع، شامل آگاهی زیستی و آگاهی حالت ذهنی است که معمولاً درکنار تقسیم‌بندی دیگری از آگاهی، یعنی تقسیم آگاهی بر دو نوع تراگذار و غیرتراگذار مطرح می‌شود (Van Gulick, 2009, p. 164). روزنتال اولین کسی بود که این تقسیمات را به‌صورت نظام‌مند در آثار خود مطرح کرد (Rosenthal, 1990, 1993 and 2005).

سه مثال زیر به درک بهتر تقسیمات یادشده کمک می‌کنند:

الف) فرهاد آگاه است.

ب) فرهاد از خانه جدید خود آگاه است.

ج) تفکر فرهاد درباره خانه جدیدش آگاهانه است.

این مثال‌ها ما را با معانی مختلف آگاهی که پیشتر ذکر شد، آشنا می‌کنند. در مثال الف، آگاهی به‌صورت کلی به فرهاد نسبت داده شده و گوینده درصدد بیان این مطلب است که فرهاد خواب، ناهوشیار یا در حالت کما نیست. در مثال ب نیز آگاهی، وصف خود فرهاد است؛ با این تفاوت که این بار، یک آگاهی خاص یا یک آگاهی-از به فرهاد نسبت داده می‌شود. در مثال ج، وصف آگاهی نه به خود فرهاد، بلکه به تفکر یا حالت ذهنی وی نسبت داده شده است. این سه معنای متفاوت آگاهی هرچند با یکدیگر ارتباط درونی و ذاتی دارند، از نظر مفهومی از یکدیگر متمایز می‌شوند. نخستین بار، روزنتال برای تمایزبخشیدن این معانی متفاوت آگاهی، دو تقسیم‌بندی متفاوت را مطرح کرد. در

---

1. David M. Rosenthal

تقسیم‌بندی اول، وی آگاهی را بر دو نوع، شامل آگاهی زیستی<sup>۱</sup> و آگاهی حالت ذهنی<sup>۲</sup> تقسیم کرده که نوع اول آن، وصف یک موجود زنده و نوع دوم آن، وصف یک حالت ذهنی است. در تقسیم‌بندی دوم، وی آگاهی را بر دو نوع تراگذار و غیرتراگذار تقسیم کرده است (Rosenthal, 1993, p. 1-2). آگاهی تراگذار، نوعی وصف اضافی است که در ارتباط با یک ابژه یا متعلق، معنا می‌یابد و به صورت آگاهی-از یا آگاهی-به بیان می‌شود؛ درحالی که آگاهی غیرتراگذار، وصفی ذاتی و غیراضافی است (Rosenthal, 1993, p. 1-2).

کریگل براساس دو تقسیم‌بندی عرضه‌شده از سوی روزنتال، چهار معنا یا چهار قسم متفاوت درخصوص آگاهی بدین شرح را در آثار خود به دست داده است: آگاهی زیستی غیرتراگذار<sup>۳</sup>، آگاهی زیستی تراگذار<sup>۴</sup>، آگاهی حالت ذهنی غیرتراگذار<sup>۵</sup> و آگاهی حالت ذهنی تراگذار<sup>۶</sup>. حال با توجه به این مفاهیم چهارگانه می‌توانیم معنای آگاهی در هریک از مثال‌های یادشده را مشخص کنیم. در مثال الف، با نوعی از آگاهی مواجهیم که می‌توان آن را آگاهی زیستی غیرتراگذار نامید. مثال ب آگاهی زیستی تراگذار را نشان می‌دهد و در مثال ج، آگاهی حالت ذهنی غیرتراگذار، موردنظر است؛ چون در مثال اخیر، آگاهی، وصف حالتی ذهنی است؛ نه وصف یک موجود زنده (Kriegel, 2004, p. 183).

حال، این سؤال مطرح می‌شود که چرا قسم چهارم در این مثال‌ها وجود ندارد. در پاسخ می‌توان گفت اصولاً دستیابی به آگاهی حالت ذهنی تراگذار، غیرممکن است؛ زیرا اگر قرار باشد آگاهی حالت ذهنی تراگذار باشد، باید مثالی بدین صورت داشته باشیم: (د) تفکر (حالت ذهنی) فرهاد از خانه جدیدش آگاه است.

- 
1. Creature Consciousness
  2. State Consciousness
  3. Intransitive Creature Consciousness
  4. Transitive Creature Consciousness
  5. Intransitive State Consciousness
  6. Transitive State Consciousness

مشخص است که این مثال، معنایی ندارد؛ زیرا تفکر یا حالت ذهنی، از خانه جدید فرهاد آگاه نیست؛ بلکه خود فرهاد به واسطه یک حالت ذهنی از خانه جدیدش آگاه است؛ بنابراین، نسبت دادن یک آگاهی-از به یک حالت ذهنی، بی معناست و به همین دلیل، شقّ چهارم از اقسام آگاهی، یعنی آگاهی حالت تراگذار اصولاً معنایی ندارد؛ به عبارت دیگر، چنانچه قرار باشد آگاهی حالت ذهنی تراگذار داشته باشیم، باید این حالت ذهنی به واسطه یک حالت ذهنی دیگر به امری بیرونی آگاه باشد و این فرض، امکان پذیر نیست. در این صورت، خود حالت ذهنی اول به منزله سوژه ای خواهد بود که به واسطه یک حالت ذهنی دیگر به امری بیرون از خود آگاه است و چنین چیزی امکان پذیر نیست.

چون هر آگاهی تراگذار زیستی ای به واسطه یک حالت ذهنی رخ می دهد، می توان صفت تراگذار را به یک حالت ذهنی نسبت داد؛ به عبارت دیگر، وقتی فرهاد از یک شیء خاص همچون خانه جدیدش آگاه است، فرهاد در یک حالت ذهنی خاص قرار دارد و به واسطه آن حالت ذهنی خاص از شیء بیرونی، یعنی همان خانه جدیدش آگاه است؛ بنابراین می توان گفت آگاهی زیستی تراگذار همواره متضمن وقوع یک حالت ذهنی است و با توجه به آنکه این آگاهی زیستی از نوع آگاهی تراگذار است، به این حالت ذهنی هم می توان وصف تراگذاری داد؛ لذا به طور کلی می توان گفت یک حالت ذهنی، واجد صفت آگاهی تراگذار است؛ اگر سوژه واجد این حالت ذهنی به واسطه این حالت، واجد صفت آگاهی تراگذار باشد (Kriegel, 2004, p. 183).

## ۲. دیدگاه کریگل درباره تقدم آگاهی حالت ذهنی غیر تراگذار

کریگل در آثار خود پس از بیان این تمایز مفهومی و نام گذاری چهارگانه ای که بخش عمده آن را وام دار تقسیماتی است که نخستین بار، روزنتال مطرح کرد، گفته است در میان اقسام چهارگانه آگاهی، یکی از آنها بنیادی ترین نوع محسوب می شود و سه نوع دیگر آگاهی بدان وابسته اند. این معنا از آگاهی که بنیان سه نوع دیگر به شمار می آید، همان آگاهی

حالت ذهنی غیرتراگذار است. وی برای اثبات مدعای خود، سه مقدمه به شرح زیر را بیان کرده است:

الف) هر نوعی از آگاهی زیستی، وابسته به نوع متناظر آن از آگاهی حالت ذهنی است. خود این مقدمه را می توان به صورت دو زیرمقدمه به این شکل ها نوشت:

الف-۱. آگاهی زیستی تراگذار، وابسته به آگاهی حالت ذهنی تراگذار است.

الف-۲. آگاهی زیستی غیرتراگذار، وابسته به آگاهی حالت ذهنی غیرتراگذار است.

ب) آگاهی حالت ذهنی تراگذار، وابسته به آگاهی حالت ذهنی غیرتراگذار است.

نتیجه: هر نوع از آگاهی، مبتنی بر آگاهی حالت ذهنی غیرتراگذار است (Kriegel,

2004, p. 183-184).

درخصوص مقدمه الف-۱، پیشتر گفتیم که یک موجود آگاه، تنها زمانی واجد صفت آگاهی تراگذار است که حالت ذهنی ای وجود داشته باشد که آن موجود به وسیله آن حالت ذهنی از یک شیء خاص آگاهی داشته باشد و در این صورت، خود آن حالت ذهنی را نیز واجد وصف آگاهی تراگذار می دانیم؛ پس می توان گفت آگاهی زیستی تراگذار، مبتنی بر آگاهی حالت ذهنی تراگذار است.

درخصوص مقدمه الف-۲، ذکر این نکته لازم است که فرهاد برای اینکه واجد صفت آگاهی به صورت مطلق باشد، باید حداقل یک حالت ذهنی آگاهانه داشته باشد؛ زیرا این معنای محصلی ندارد که بگوییم مثلاً «فرهاد آگاه است»؛ درحالی که هیچیک از حالات ذهنی وی آگاهانه نیستند.

درخصوص مقدمه ب نیز یادآور می شویم که یک حالت ذهنی مانند  $M$  زمانی واجد صفت آگاهی تراگذار است که سوژه ای مانند  $S$  به واسطه  $M$  به یک شیء خاص آگاه باشد. حال اگر قرار باشد سوژه به وسیله این حالت ذهنی به یک شیء آگاه باشد، دیگر معنایی نخواهد داشت که این حالت ذهنی را ناآگاهانه تلقی کنیم و خود حالت ذهنی باید

آگاهانه باشد؛ پس می‌توان گفت هر آگاهی حالت ذهنی تراگذار، مبتنی بر یک آگاهی حالت ذهنی غیرتراگذار است.

تا اینجا و براساس مقدمات یادشده درمی‌یابیم همه انواع آگاهی، وابسته به آگاهی حالت ذهنی غیرتراگذار هستند و آگاهی حالت ذهنی غیرتراگذار، بنیادی‌ترین نوع آگاهی درمیان چهار نوع آگاهی یادشده به‌شمار می‌آید (Kriegel, 2004, p. 184).

### ۳. تحلیل دیدگاه کریگل دربارهٔ تقدم خودآگاهی حالت ذهنی غیرتراگذار بر همه انواع خودآگاهی

کریگل در آثار خود، تقسیمات ذکرشده دربارهٔ آگاهی را درخصوص خودآگاهی نیز مطرح و سپس نوعی از خودآگاهی را معرفی کرده است که بنیادی‌ترین خودآگاهی و مقدم بر همه انواع خودآگاهی محسوب می‌شود. در ادامه، دربارهٔ این‌گونه خودآگاهی سخن خواهیم گفت.

مانند آنچه پیشتر گفتیم، می‌توان به چهار معنا و به‌تبع آن، چهار نوع خودآگاهی بدین شرح قائل شد: خودآگاهی زیستی غیرتراگذار، خودآگاهی زیستی تراگذار، خودآگاهی حالت ذهنی تراگذار و خودآگاهی حالت ذهنی غیرتراگذار (Kriegel, 2004, p. 185-186).

برای روشن‌شدن معانی خودآگاهی به مثال‌های زیر توجه کنید:

الف) فرهاد خودآگاه است.

ب) فرهاد از تفکر دربارهٔ خانهٔ جدیدش خودآگاه است.

ج) تفکر فرهاد دربارهٔ خانهٔ جدیدش خودآگاه است.

در مثال الف با نوعی خودآگاهی مواجهیم که مطلق و غیرمتعین است. این خودآگاهی از نوع زیستی غیرتراگذار است که به فرهاد نسبت داده می‌شود و این همان معنای عام خودآگاهی است که معمولاً هنگام استعمال این واژه به ذهن‌خطور می‌کند.

در مثال ب با نوعی خودآگاهی مواجهیم که عبارت از خودآگاهی درخصوص تفکر یا تأمل دربارهٔ یک شیء یا امر خاص است. در اینجا دیگر نمی‌توانیم بگوییم: «فرهاد از خانهٔ

جدیدش خودآگاه است؛ زیرا متعلق خودآگاهی به هیچ وجه نمی‌تواند شیء بیرونی باشد؛ بلکه به جای آن باید بگوییم: «فرهاد از تفکر درباره‌ی خانه‌ی جدیدش خودآگاه است». این خودآگاهی که نوعی خودآگاهی خاص و جهتمند است و در آن، یک حالت ذهنی خاص به‌عنوان ابژه در نظر گرفته می‌شود، خودآگاهی زیستی تراگذار نام دارد.

دقیقاً مانند تقسیمات مطرح‌شده درباره‌ی آگاهی، از آنجا که خودآگاهی زیستی تراگذار به‌واسطه‌ی یک فکر یا حالت ذهنی که سوژه از آن، خودآگاه است، تحقق می‌یابد، می‌توان خود این حالت ذهنی را نیز واجد خودآگاهی تراگذار دانست و این‌گونه خودآگاهی را خودآگاهی حالت ذهنی تراگذار نامید.

اکنون به مثال آخر توجه کنید. در این مثال، خودآگاهی به‌عنوان وصف یک تفکر یا حالت ذهنی در نظر گرفته شده است؛ اما برای اینکه این مثال، معنای محصلی بیابد، باید آن را بدین صورت بیان کنیم:

\*ج) فرهاد به‌نحو خودآگاه به خانه‌ی جدیدش فکر می‌کند.

درواقع می‌توان گفت \*ج بیان دیگری از همان مثال ج است. حال، این سؤال مطرح می‌شود که تفاوت مثال‌های \*ج و ب چیست. درواقع، مهم‌ترین بخش از تحلیل کریگل درباره‌ی انواع خودآگاهی در همین نکته نهفته است.

در مثال ب، با دو آگاهی مواجهیم: یکی آگاهی فرهاد از خانه‌ی جدیدش و دیگری خودآگاهی فرهاد از این فکر یا حالت ذهنی؛ اما در مثال \*ج، وضع به‌گونه‌ای دیگر است؛ به دیگر سخن، در این مثال، با دو آگاهی مجزا مواجه نیستیم؛ بلکه خودآگاهانه‌بودن، توصیفی است برای تفکر فرهاد درباره‌ی خانه‌ی جدیدش؛ بدان معنا که فرهاد به‌نحو خودآگاه به خانه‌ی جدیدش می‌اندیشد. حال، سؤال این است که منظور از تفکر به‌نحو خودآگاه درباره‌ی یک موضوع چیست. از نظر کریگل، منظور آن است که موضوع یا ابژه اصلی تفکر، شیء بیرونی است؛ اما درضمن این آگاهی از شیء بیرونی، یک خودآگاهی حداقلی نیز وجود دارد.



کریگل در یکی از دیگر آثار خود درباره تفاوت این دو نوع خودآگاهی گفته است: وقتی می‌گوییم: «فرهاد از تفکر درباره خانه جدیدش خودآگاه است»، در واقع، با یک خودآگاهی در مرتبه بالاتر مواجهیم که ابژه آن، یک تفکر خاص (در این مثال، تفکر فرهاد درباره خانه جدیدش) است؛ اما وقتی می‌گوییم: «فرهاد به‌نحو خودآگاه به خانه جدیدش فکر می‌کند»، در اینجا دیگر نه با یک خودآگاهی در مرتبه بالاتر، بلکه با تفکری مواجهیم که به‌نحو خودآگاه تحقق می‌یابد. وی خودآگاهی یادشده در مثال الف را از نوع تراگذار و خودآگاهی یادشده در مثال دوم را از نوع غیرتراگذار دانسته است (Kriegel, 2003a, p. 103-104).

در واقع، مثال دوم، بیانگر این معناست که وقتی ما به‌نحو خودآگاه، واجد یک حالت ذهنی هستیم، آگاهی‌ای غیرصریح از خود به‌صورت ضمنی در آن حالت داریم و به عبارت دیگر، از خودمان به‌عنوان مالک یا واجد آن حالت ذهنی باخبریم. در اینجا موضوع فقط مالکیت بر آن حالت ذهنی نیست؛ بلکه آگاهی از این مالکیت، موردنظر است؛ هرچند این آگاهی از نوع غیرصریح و غیرتراگذار باشد (Kriegel, 2003a, p. 104).

گلدمن درباره این‌گونه خودآگاهی ضمنی گفته است:

در فرایند تفکر خودآگاهانه درباره یک شیء مانند X، یک آگاهی ضمنی درباره این مسئله وجود دارد که یک شخص مشغول تفکر به X است... . وقتی درباره X می‌اندیشیم، ذهن ما متمرکز بر X است؛ نه بر تفکر ما درباره X (Goldman, 1970, p. 96).

گلدمن به تبعیت از سارتر و هوسرل، این‌گونه خودآگاهی را خودآگاهی غیرتأملی می‌نامد (Goldman, 1970, p. 96). کریگل در تبیین دیدگاه سارتر درباره تفاوت بین خودآگاهی تأملی و غیرتأملی گفته است از نظر سارتر، خودآگاهی تأملی، نوعی درون‌نگری است که در آن، موجود آگاه صراحتاً به خود و افکار درونی‌اش واقف است؛ درحالی که خودآگاهی

غیرتأملی، نوع ظریف‌تری از خودآگاهی است که همواره در پس‌زمینه جریان آگاهی حضور دارد؛ اما هرگز در کانون آگاهی ما پدیدار نمی‌شود (Kriegel, 2003b, p. 14).

کریگل ریشه این‌گونه خودآگاهی، یعنی خودآگاهی ضمنی و غیرتأملی را در اندیشه ارسطو جست‌وجو می‌کند. از نظر او، ارسطو اولین کسی بوده که در آثار خود، به این‌گونه خودآگاهی اشاره کرده و گفته دانستن، ادراک، اعتقاد و تفکر همواره درباره چیز دیگر است؛ هرچند در حاشیه آن، چیزی درباره خود وجود دارد (Kriegel, 2003b, p. 16).

این استاد فلسفه در آثار خویش، این‌گونه خودآگاهی ضمنی و غیرتأملی را خودآگاهی حالت ذهنی غیرتراگذار می‌نامد. از نظر او در خودآگاهی تراگذار، به یک حالت درونی توجه می‌کنیم و صریحاً از آن حالت درونی خود، آگاهی؛ اما در خودآگاهی غیرتراگذار، توجهمان معطوف به یک شیء بیرونی است و درعین حال، از خود حالت درونی خویش نیز به‌نحو پیرامونی و غیرصریح آگاهییم (Kriegel, 2003a, p. 105).

به عقیده کریگل، تمام انواع خودآگاهی، مبتنی بر همین خودآگاهی حالت ذهنی غیرتراگذار، یعنی خودآگاهی‌ای است که خودآگاهانه‌بودن تفکر سوپژه درباره یک شیء را نشان می‌دهد. وی برای اثبات این مدعا دو مرحله را طی می‌کند: نخست، آنکه خودآگاهی زیستی غیرتراگذار و تراگذار، مبتنی بر خودآگاهی حالت ذهنی تراگذار است؛ دوم، آنکه خودآگاهی حالت ذهنی تراگذار، مبتنی بر خودآگاهی حالت ذهنی غیرتراگذار است (Kriegel, 2004, p. 191-192). او برای اثبات مرحله نخست، به این نکته اشاره می‌کند که اولاً خودآگاهی زیستی غیرتراگذار (مثل: فرهاد خودآگاه است)، مبتنی بر خودآگاهی حالت ذهنی تراگذار است؛ زیرا تا وقتی یک حالت ذهنی به‌نحو خودآگاه وجود نداشته باشد، موجود خودآگاه، واجد خودآگاهی نخواهد بود؛ ثانیاً خودآگاهی حالت زیستی تراگذار نیز مبتنی بر خودآگاهی حالت ذهنی تراگذار است؛ زیرا موجود آگاه، زمانی واجد خودآگاهی حالت زیستی تراگذار است که حالتی ذهنی مانند M وجود داشته باشد. این حالت ذهنی به‌نحو خودآگاه برای آن موجود تحقق می‌یابد و به یک امر بیرونی تبدیل

می‌شود. دربارهٔ مرحلهٔ دوم نیز وضع روشن است؛ زیرا خودآگاهی حالت ذهنی تراگذار اصولاً مبتنی بر خودآگاهی حالت ذهنی غیرتراگذار است؛ چون همان‌گونه که دربارهٔ آگاهی توضیح دادیم، اصولاً وصف تراگذاری برای حالت ذهنی نیست؛ بلکه وصف آگاهی یا خودآگاهی تراگذار برای موجود آگاه است که به وسیلهٔ یک حالت ذهنی از امر دیگر آگاهی دارد و دلیل نسبت داده شدن وصف تراگذاری به حالت ذهنی هم وساطت آن حالت ذهنی برای یک امر دیگر است؛ پس وصف ذاتی حالت ذهنی، خودآگاهی یا آگاهی غیرتراگذار است و اگر وصف تراگذار نیز به آن نسبت داده می‌شود، به واسطهٔ همین آگاهی یا خودآگاهی غیرتراگذار است.

#### ۴. تلازم بین خودآگاهی حالت ذهنی غیرتراگذار و همهٔ انواع آگاهی

کریگل تا اینجا نشان داده است همهٔ انواع خودآگاهی، مبتنی بر خودآگاهی حالت ذهنی غیرتراگذار هستند؛ اما وی در ادامه می‌کوشد نشان دهد آگاهی حالت ذهنی غیرتراگذار، ملازم با خودآگاهی حالت ذهنی غیرتراگذار است تا از این رهگذر بتواند رابطهٔ خودآگاهی و آگاهی را تبیین کند؛ زیرا همان‌گونه که در ابتدای مقاله گفتیم، از نظر این استاد فلسفه، همهٔ انواع آگاهی، مبتنی بر آگاهی حالت ذهنی تراگذار هستند. حال اگر ثابت شود آگاهی ذهنی تراگذار، همواره ملازم با خودآگاهی است، می‌توان نتیجه گرفت آگاهی در حالت کلی، ملازم با خودآگاهی است. از نظر کریگل، دلیل این مسئله که بعضی افراد تلازم بین آگاهی با خودآگاهی را نمی‌پذیرند و بر این عقیده پافشاری می‌کنند که آگاهی می‌تواند بدون خودآگاهی، امکان‌پذیر باشد، این است که آنان خودآگاهی را صرفاً به نوع تراگذار یا صریح محدود می‌کنند و از خودآگاهی غیرتراگذار یا ضمنی غافل اند (Kriegel, 2004, p. 197-200). وی برای اثبات مدعای خود، استدلالی با مقدمات زیر را ذکر می‌کند:

الف) حالات ذهنی آگاهانه، عبارت از حالاتی هستند که از منظر اول شخص، قابل

شناخت باشند.

ب) حالات ذهنی‌ای که از منظر اول‌شخص، قابل شناخت هستند، به‌نحو غیرتراگذار، خودآگاه‌اند.

نتیجه: حالات ذهنی آگاهانه به‌نحو غیرتراگذار، خودآگاه‌اند.

براساس این استدلال نمی‌توان حالت ذهنی آگاهانه‌ای را تصور کرد؛ مگر آنکه این حالت ذهنی با نوعی خودآگاهی غیرتراگذار همراه باشد. در توضیح مقدمات ذکرشده می‌توان گفت زمانی یک حالت ذهنی را آگاهانه می‌نامیم که از منظر اول‌شخص برای یک فاعل شناسا در دسترس یا قابل شناخت باشد. حال، سؤال این است که چرا از منظر اول‌شخص، برای فهمیدن این مطلب باید در وهله نخست، بین معرفت‌داشتن و آگاهی‌داشتن، تمایز قائل شد؛ مثلاً علی می‌تواند به تصور درخت در ذهن من معرفت داشته باشد؛ زیرا معرفت الزاماً به معنی نگریستن از منظر اول‌شخص به یک شیء نیست؛ اما این مسئله که علی می‌تواند از تصور درخت در ذهن من آگاهی داشته باشد، بی‌معناست؛ زیرا تصور درخت در ذهن من به‌عنوان یک حالت ذهنی من برای علی در دسترس نیست؛ به عبارت دیگر، حالت ذهنی علی همواره واجد وجهی سوژکتیو و نسبتی با اوست که با من وجود ندارد و بالعکس. ثانیاً باید به این نکته توجه کرد که وقتی من از شیئی بیرونی مانند آسمان آگاهم، هرچند از خود و حالات درونی‌ام آگاهی صریح ندارم، به‌طور ضمنی و پیرامونی به این نکته واقفم که من دارای چنین تجربه آگاهانه‌ای هستم و همین حکم ضمنی، تجربه آگاهانه من را از تجربه آگاهانه دیگری متمایز می‌کند؛ پس هر تجربه آگاهانه و هر حالت ذهنی آگاهانه‌ای باید از منظر اول‌شخص برای صاحب آن در دسترس باشد و بدین ترتیب، مشخص می‌شود که آگاهی بدون وجود نوعی خودآگاهی حداقلی یا به‌قول کریگل، خودآگاهی غیرتراگذار، امکان‌پذیر نیست (Kriegel, 2004, p. 197-198).

براساس آنچه گفتیم، اولاً از نظر کریگل، خودآگاهی حالت ذهنی غیرتراگذار، مقدم بر هر نوع خودآگاهی دیگر است و ثانیاً همه انواع آگاهی، ملازم با چنین معنایی از خودآگاهی هستند؛ البته به‌عقیده وی، این رابطه تلازم، دوطرفه است؛ یعنی همان‌گونه که آگاهی بدون

خودآگاهی حالت ذهنی غیرتراگذار تحقق نمی‌یابد، خودآگاهی حالت ذهنی غیرتراگذار نیز چنان‌که نام آن نشان می‌دهد، همواره درضمن یک حالت ذهنی آگاهانه تحقق می‌یابد. در بخش بعدی، این دو مدعای کریگل را با توجه به آرای ابن‌سینا درباره خودآگاهی نقد می‌کنیم.

#### ۵. نقد دیدگاه کریگل براساس آرای ابن‌سینا

شیخ‌الرئیس از جمله اولین فیلسوفانی بوده که در آثار خود به صورت مستقل، درباره خودآگاهی سخن گفته است. خودآگاهی در فلسفه ابن‌سینا در هماهنگی کامل با مبانی متافیزیکی وی مطرح شده و واجد ابعاد متفاوت هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی است. در مقاله حاضر، بیشتر به جنبه‌های معرفت‌شناختی این مسئله در آثار ابن‌سینا و به صورت خاص، بحثی می‌پردازیم که وی درباره تقدم خودآگاهی بر هرگونه آگاهی دیگر در آثار خویش مطرح کرده است؛ البته به فراخور موضوع، به جنبه‌های هستی‌شناختی مسئله نیز اشاره خواهیم کرد. هدف اصلی ما در این بخش، آن است که با توجه به آرای بوعلی، دیدگاه کریگل درباره تقدم خودآگاهی حالت ذهنی غیرتراگذار بر هرگونه خودآگاهی دیگر و تلازم آن با همه انواع آگاهی را نقد کنیم.

ابن‌سینا در آثار خود، دو نوع خودآگاهی را از یکدیگر متمایز کرده است: یکی شعور ذات و دیگری شعور به این شعور (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۶۱). وی در کتاب *المباحثات* خود نیز در پاسخ به این سؤال که آیا شخص خوابیده، هنگام خواب نیز واجد خودآگاهی است یا خیر، ضمن بیان تمایز بین این دو نوع خودآگاهی، نوع اول را عین ذات آگاه دانسته است که در هیچ وضعیتی، حتی در حالت خواب یا بیهوشی از فرد جدا نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص. ۶۱). برخی ابن‌سینا پژوهان معاصر با توجه به تمایز بین دو نوع خودآگاهی در فلسفه شیخ‌الرئیس، از این دو نوع با نام‌های خودآگاهی مرتبه اول و خودآگاهی مرتبه دوم یاد کرده‌اند (Black, 2008, p. 16-19).

از آنجا که تمایز بین این دو نوع خودآگاهی در پژوهش حاضر و نقد ما بر دیدگاه کریگل اهمیت بسیار دارد، لازم است درباره این موضوع، بیشتر تأمل کنیم. از نظر ابن سینا خودآگاهی مرتبه اول یا همان شعور ذات، نوعی آگاهی بسیط، دائمی و غیرمشروط است که عین ذات مُدرک به شمار می‌آید و به هیچ وجه از آن جدا نمی‌شود. وی این گونه آگاهی را پیش شرط تحقق یافتن هرگونه آگاهی قلمداد کرده (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۶۱)؛ اما خودآگاهی مرتبه دوم یا همان شعور بالشعور را کار عقل دانسته است؛ زیرا در این گونه خودآگاهی که نوعی خودآگاهی انعکاسی به شمار می‌آید، ذات مُدرک به خویش هم به عنوان عاقل و هم به عنوان معقول، علم دارد. شیخ‌الرئیس این گونه خودآگاهی را کار عقل دانسته است و چون حیوانات فاقد عقل‌اند، وی این گونه خودآگاهی را مختص انسان قلمداد کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۶۱). او در *التعلیقات*، این گونه خودآگاهی، یعنی خودآگاهی مرتبه دوم را امری اکتسابی دانسته که ممکن است گاه انسان از آن غافل باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۳۰). از نظر شیخ‌الرئیس، این گونه خودآگاهی، بالقوه و نیازمند اعتبار عقل است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۶۱).

ابن سینا در آثار مختلف خود بر تقدم خودآگاهی نوع اول بر همه انواع خودآگاهی و آگاهی تأکید کرده است. وی در کتاب *التعلیقات*، ادراک شخص به ذات خود را مقدم بر هر نوع آگاهی و ادراک دیگر دانسته (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۴۷) و این گونه خودآگاهی را امری ذاتی قلمداد کرده که مقدم بر هر نوع آگاهی دیگر است (ابن سینا، ۱۳۷۵الف، ج. ۲، ص. ۲۹۴)؛ زیرا از دیدگاه او، برای اینکه الف از چیزی مثل ب آگاهی داشته باشد، باید بداند خود او از این شیء آگاهی دارد. وی شعور ذات را عین ذات موجود آگاه دانسته و آن را مکتسب از خارج به شمار نیاورده و بر این حقیقت تأکید کرده که حصول ذات، همراه با حصول شعور بالذات است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۶۰).

شیخ‌الرئیس با ذکر مثال انسان معلق در فضا که در واقع، نوعی دلیل تنبیهی است، درصدد بیان این مسئله بوده که هرچند ممکن است انسان گاهی از خودآگاهی مرتبه اول

غافل شود، با نوعی تأمل درونی می‌تواند به ذات و حقیقت خود که عین آگاهی از خویش است، دست یابد. وی در کتاب *الإشارات و التنبيهات*، پس از بیان مثال انسان معلق در فضا، این خودآگاهی را عین وجود خاص یا همان *إنیة ذات مُدرک دانسته* (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف، ج. ۲، ص. ۲۹۲) و در *التعلیقات* نیز همین معنا را بدین شکل تأیید کرده که آگاهی ما از ذاتمان عین وجود ماست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ا، ص. ۱۶۱).

با توجه به آنچه گفتیم، مشخص می‌شود از نظر شیخ‌الرئیس، خودآگاهی مرتبه اول، چیزی جز همان وجود خاص موجود آگاه نیست که از این جهت، هیچ‌گاه از او جدا نمی‌شود و بر هر آگاهی دیگری تقدم دارد؛ لذا براساس نظر وی، نسبت خودآگاهی مرتبه اول با آگاهی، نه از نوع تلازم، بلکه تقدم است. این‌گونه خودآگاهی نه تنها به واسطه یا درضمن هیچ‌گونه آگاهی دیگری حاصل نمی‌شود؛ بلکه مقدم بر هر آگاهی دیگر است. از این منظر، ضعف دیدگاه کریگل و برخی دیگر از صاحب‌نظران معاصر در حوزه فلسفه ذهن، مشخص می‌شود؛ زیرا از دیدگاه کریگل، خودآگاهی مقدم بر هر نوع خودآگاهی دیگر، خودآگاهی حالت ذهنی غیرتراگذار است که با همه انواع آگاهی تلازم دارد و این تلازم از نوع دوطرفه است؛ بدان معنا که یک موجود، زمانی به خویش آگاهی دارد که حداقل یک حالت ذهنی آگاهانه داشته باشد و درضمن این حالت ذهنی آگاهانه، نوعی خودآگاهی ضمنی و غیرتراگذار محقق می‌شود.

همان‌گونه که پیشتر نیز گفتیم، ابن‌سینا در خصوص این دیدگاه، نقدی اساسی را مطرح کرده و خودآگاهی مرتبه اول را که عین وجود و ذات نفس است، مقدم بر هر نوع خودآگاهی و از جمله خودآگاهی حالت ذهنی دانسته است. شاید این معنا از خودآگاهی، یعنی خودآگاهی مرتبه اول نزد وی بیشتر با معنای خودآگاهی زیستی در تقسیم‌بندی مشهور روزنتال قرابت داشته باشد؛ اما براساس تفسیر کریگل، هرگونه خودآگاهی و از جمله خودآگاهی زیستی، مستلزم وجود خودآگاهی حالت ذهنی غیرتراگذار و به دیگر سخن، مشروط به آن است؛ بدان معنا که از دیدگاه ابن‌سینا ذات مُدرک صرف‌نظر از

وجود داشتن یا وجود نداشتن هرگونه حالت ذهنی آگاهانه به خویش، آگاه است؛ درحالی که از نظر کریگل، خودآگاهی غیرتراگذار که بنیادی‌ترین نوع خودآگاهی از دید وی به‌شمار می‌آید، همراه با یک حالت ذهنی خودآگاه حاصل می‌شود.

برای آنکه بتوانیم دیدگاه کریگل را از منظر ابن‌سینا نقد کنیم، باید کمی به ریشه‌های تاریخی دیدگاه این استاد حوزه فلسفه بپردازیم. آنچه کریگل درباره تقدم خودآگاهی حالت ذهنی بیان می‌کند، پیشینه‌ای کهن در تاریخ فلسفه غرب دارد؛ چنان‌که می‌توان ریشه‌های این دیدگاه را در اندیشه‌های ارسطو جست‌وجو کرد و خود کریگل نیز به این مسئله اذعان داشته است (Kriegel, 2003b, p. 16).

از نظر ارسطو، موجود آگاه نمی‌تواند به خویش آگاهی بی‌واسطه داشته باشد؛ بلکه شناخت و آگاهی وی همواره معطوف به امری دیگر است (Owens, 1988, p. 707)؛ به عبارت دیگر، عقل از طریق تعقل درباره شیء دیگر به خویش می‌اندیشد و در خود تعقل می‌کند (Aristotle, 1995, 1074b35-36). در فلسفه ارسطو، علم به خود، همواره ملازم با علم به دیگری است و در واقع، همراه با آگاهی به اشیای محسوس، آگاهی به خود تحقق می‌یابد (Owens, 1988, p. 707)؛ بدان معنا که از نظر ارسطو، آگاهی به خود، همراه و ملازم با آگاهی به غیر است و تا وقتی غیری نباشد، خودآگاهی شکل نمی‌گیرد (Owens, 1988, p. 707). کاملاً مشخص است که دیدگاه کریگل درباره تقدم خودآگاهی حالت ذهنی بر هر نوع خودآگاهی دیگر، ریشه سنتی کهنی دارد و ارسطو آغازگر این جریان است. ابن‌سینا این دیدگاه ارسطویی را نپذیرفته و در آثار خود نقد کرده است. از نظر او موجود مُدرک برای اینکه به خویش آگاهی داشته باشد، نیازمند آگاهی به غیر نیست و به عبارت دیگر، خودآگاهی مرتبه اول که از نظر وی بنیادی‌ترین نوع خودآگاهی به‌شمار می‌آید، وابسته به تحقق یافتن هیچ آگاهی و خودآگاهی دیگری نیست؛ بلکه نوعی آگاهی بی‌واسطه و ناب به ذات خویش است. نقد ابن‌سینا بر دیدگاه ارسطویی، بر دیدگاه مشابه



دیگری که قائل به تقدم یا تلازم خودآگاهی با آگاهی به غیر است و از جمله دیدگاه کریگل نیز وارد است که در ادامه، به آن اشاره خواهد شد.

با توجه به آرای ابن‌سینا، از دو منظر متفاوت می‌توان دیدگاهی را که قائل به تقدم آگاهی بر خودآگاهی یا تلازم بین این دو است، نقد کرد: یکی نقد هستی‌شناختی و دیگری نقد معرفت‌شناختی. در ادامه، به این دو رویکرد می‌پردازیم.

الف) نقد هستی‌شناختی: این‌گونه نقد، مبتنی بر فهم حقیقت «من» یا «خود» و نسبت آن با بدن از یک سو و حالات ذهنی از سوی دیگر است. ابن‌سینا حقیقت یا منیت «من» را وابسته به جوهری مستقل و مجرد از بدن به نام نفس دانسته و نفس یا حقیقت «من» را جوهری مجرد از ماده قلمداد کرده (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ب، ص. ۲۸۸-۳۰۳) که به دلیل تجرد ذاتی، همواره برای خویش حاضر و به خویشتن آگاه است. دقیقاً همین مسئله به دوگانگی نفس و بدن در فلسفه بوعلی می‌انجامد. از طرف دیگر، به عقیده وی، چون نفس انسانی ذاتاً مجرد است و هر مجردی ذات خویش را بدون هیچ واسطه‌ای تعقل می‌کند، پس نفس انسانی صرف‌نظر از هر امر دیگری به خویش آگاه و واقف است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵الف، ج. ۲، ص. ۲۹۵).

در فلسفه ارسطو وضع یه‌گونه‌ای دیگر است و از نظر وی، آنچه بنیان و حقیقت «من» و منشأ هرگونه شناخت و آگاهی است، هویتی مستقل از بدن ندارد. ارسطو نفس را صورت و بدن را ماده به‌شمار آورده و بر یگانگی این دو در قالب یک کل واحد تأکید کرده است. وی در پرتو تفسیر خاص خود از رابطه ماده و صورت، نفس و بدن را به‌عنوان دو جوهر مجزا از یکدیگر در نظر نگرفته؛ بلکه آن‌ها را عناصر جدایی‌ناپذیر یک کل واحد و به بیان دقیق‌تر، دو جنبه از یک حقیقت واحد، یعنی انسان محسوب کرده است (Ross, 2005, p. 84)؛ لذا در فلسفه ارسطو، آگاهی، وصف انسان به‌عنوان یک موجود واحد است؛ نه جوهری مستقل و مجرد از بدن به نام نفس. از نظر این فیلسوف یونانی، نفس انسانی در بدو پیدایش به‌عنوان صورت منطبع در بدن، فاقد هرگونه ادراک ذاتی و بی‌واسطه است.

براساس نگرش ارسطویی، همراه با آگاهی به یک امر محسوس، آگاهی به یک فاعل شناسا نیز شکل می‌گیرد و هویت این فاعل شناسا هم تابع ادراک امر محسوس است؛ بدان معنا که چون امر محسوس، زمانمند و مکانمند است، هویت «من» نیز به‌عنوان مُدرک این امور، زمانمند و مکانمند خواهد بود (Owens, 1988, p. 707).

ارسطو معتقد است «من» یا «خود» در بدو پیدایش، هویتی مستقل از امور درک‌شونده ندارد و صرفاً به‌واسطه این امور، هویت می‌یابد؛ اما وی حقیقت «من» را به حالات ذهنی صرف فرو نمی‌کاهد و هویت «من» را تابع و متأخر از هویت امور ذهنی می‌داند؛ به عبارت دیگر، حقیقت «من» در فلسفه ارسطو، جوهری بالقوه است که به‌واسطه ادراک محسوسات فعلیت می‌یابد و سپس هویتی خاص پیدا می‌کند؛ لذا ارسطو به‌رغم قول به تابعیت فعلیت «خود» یا «من» از حالات ذهنی، منکر جوهریت آن نیست.

در پی ورود به دوره مدرن، با دیدگاهی جدید درباره «من» یا «خود» مواجه می‌شویم که براساس آن، «من» نه یک جوهر، بلکه امری است که تمام حقیقت آن را همان حالات ذهنی تشکیل می‌دهد؛ بنابراین، «من» دیگر هیچ هویت مستقلی از حالات ذهنی ندارد. این نگاه به «من» که در دوره مدرن، هیوم آن را شکل داد، امروزه، مورد قبول برخی از مهم‌ترین جریان‌های فلسفه ذهن واقع شده است. هیوم در مقابل دکارت که «من» را جوهری اندیشنده و مستقل از بدن تلفی می‌کرد، اساساً منکر جوهریت «من» شد و تمام هویت «من» را حاصل تداعی‌های درهم‌پیچیده حالات ذهنی دانست؛ به عبارت دیگر، از دید هیوم، تمام هویت «من»، وابسته به حالات ذهنی و تداعی‌های این حالات است و درهم‌تنیدگی این حالات، ضامن هویت پایدار «من» در طول زمان به‌شمار می‌آید (Hume, 2007, p. 164-165). این‌گونه نگاه، یعنی انکار جوهری به‌نام ذهن به‌عنوان حقیقت «من»، بعدها در فلسفه ذهن و به‌خصوص در برخی جریان‌های مهم این حوزه همچون کارکردگرایی و رفتارگرایی پذیرفته شد.

همان‌گونه که توضیح دادیم، دیدگاه سینوی اساساً با هرگونه فروکاست «من» به حالات ذهنی صرف تعارض دارد و در مجموع می‌توان نقد هستی‌شناختی ابن‌سینا را در قالب استدلالی به شرح زیر صورت‌بندی کرد:

الف) حقیقت «من» یا همان نفس، جوهری مجرد و مستقل از بدن است.  
ب) هر امر ذاتاً مجرد، صرف‌نظر از هر آگاهی دیگر، به خویش آگاه است.  
نتیجه: نفس یا همان حقیقت «من» صرف‌نظر از هر آگاهی دیگر، به خویش آگاه است.  
این نتیجه همان چیزی است که ابن‌سینا در مثال انسان معلق در فضای خویش نیز به‌نحو دیگر بر آن تأکید می‌کند. این استدلال به‌رغم قوت ذاتی‌اش به‌دلیل مقدمه اول آن نمی‌تواند درحوزه فلسفه ذهن، چندان موردقبال واقع شود؛ زیرا امروزه، قول به مجرد نفس و استقلال ذاتی آن از بدن یا همان دوگانه‌انگاری جوهری در فلسفه ذهن، چندان طرفداری ندارد.

ب) نقد معرفت‌شناختی: درپی تأمل در آثار ابن‌سینا می‌توان دیدگاه قائل به تلازم خودآگاهی و آگاهی یا تقدم آگاهی بر خودآگاهی را از زاویه‌ای دیگر نقد کرد که ما آن را نقد معرفت‌شناختی می‌نامیم. براساس این رویکرد، اگر قرار باشد موجود آگاهی مثل S به‌واسطه یا درضمن یک حالت ذهنی آگاهانه به خویش آگاه شود و پیش از آن، واجد چنین آگاهی‌ای نباشد، با اشکالی اساسی مواجه می‌شویم که در ادامه، درباره آن، سخن خواهیم گفت. این اشکال را می‌توان بدین صورت بیان کرد که خودآگاهی برای S به‌معنی داشتن نوعی نگاه اول‌شخص است. حال، این نگاه اول‌شخص یا ذاتی S است (در ساختار وجودی آن ریشه دارد) و یا از بیرون عارض آن شده است و برایش حاصل می‌شود. اگر این نگاه اول‌شخص، ذاتی آن شیء خاص باشد و وابسته به هیچ امر بیرونی‌ای نباشد، دیدگاه سینوی ثابت خواهد بود؛ اما چنانچه این نگاه اول‌شخص، وصفی بیرونی و عارضی باشد، با اول‌شخص بودن آن منافات دارد؛ زیرا هر امری بیرون از ساختار وجودی موجود آگاه نسبت به آن، امری سوم‌شخص خواهد بود؛ نه اول‌شخص.

ابن سینا همین معنا را در کتاب *التعلیقات* خود بدین شکل بیان کرده که علم من به ذات خود، مقدم بر هر ادراک دیگری است؛ زیرا اگر قرار باشد من خودم را به واسطه یا درضمن چیز دیگری بشناسم، این مسئله بدان معناست که من پیش از آن، به خود علم نداشته‌ام و در این صورت، آنچه شناخته‌ام، همان امر دیگر است؛ نه خود من (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۴۷).

این نقد ابن سینا را می‌توان در قالب استدلال زیر صورت‌بندی کرد:

الف) خودآگاهی برای فاعل شناسایی مثل S به معنی داشتن نگاه اول شخص است.

ب) این نگاه اول شخص یا ذاتی است و یا بیرونی و عرضی.

ج) می‌دانیم که این نگاه اول شخص نمی‌تواند برای S، بیرونی و عرضی باشد؛ زیرا امر بیرونی و عرضی نسبت به S، همواره سوم شخص است و نمی‌تواند به تحقق یافتن یک نگاه اول شخص بینجامد.

نتیجه: خودآگاهی برای S، ذاتی است و تحقق یافتن آن، منوط به هیچ امر بیرونی‌ای نخواهد بود.

علاوه بر آنچه گفتیم، ابن سینا نکته ظریف دیگری را نیز درباره تقدم خودآگاهی بر هر نوع آگاهی دیگر ذکر کرده است که می‌توان آن را دلیلی جداگانه برای رد نظر قائلان به تقدم آگاهی بر خودآگاهی یا تلازم بین خودآگاهی و آگاهی به غیر تلقی کرد. این نکته، آن است که آگاهی به غیر یا خودآگاهی که درضمن آگاهی به غیر به نحو تلویحی حضور دارد، منوط به درک غیریت غیر، هرچند به صورت ضمنی و تلویحی است؛ همچنین فهم غیریت غیر به داشتن مرزبندی بین خود و دیگری بستگی دارد و داشتن این مرزبندی نیز به معنای برخوردار بودن از نوعی درک ابتدایی از خود است که این درک، چیزی جز وجود خاص شیء نیست و درواقع، تعیین بخش محدوده وجودی موجود آگاه و مبنای هرگونه فهم از غیریت است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۴۸).

استدلال دیگر بدین شرح است:

الف) هر نوع آگاهی به غیر، منوط به درک غیریت، هر چند به نحو تلویحی و ضمنی است.  
ب) درک هر گونه غیریت، منوط به داشتن مرزبندی هر چند ابتدایی بین خود و غیر است.  
ج) داشتن مرزبندی ای هر چند ابتدایی بین خود و غیر نیز منوط به داشتن یک خودآگاهی حداقلی است.

نتیجه: هر نوع آگاهی به غیر، منوط به داشتن یک خودآگاهی حداقلی است.  
بدین ترتیب، از نظر ابن سینا خودآگاهی هر چند به صورت حداقلی آن، پیش شرط تحقق یافتن هر گونه آگاهی است.

به نظر نگارنده، نقد معرفت‌شناختی ابن سینا، آن گونه که شرح دادیم، هم بر دیدگاه ارسطویی و هم بر تمام دیدگاه‌های دیگر (مانند دیدگاه کریگل) که قائل به تلازم خودآگاهی و آگاهی به غیر هستند، وارد است و برخلاف نقد هستی‌شناختی که مبتنی بر دوگانه‌انگاری نفس و بدن است و مخالفانی سرسخت در حوزه فلسفه ذهن در دوران معاصر دارد، می‌توان آن را به عنوان نقدی اساسی بر دیدگاه کریگل مطرح کرد.

#### نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گفتیم، کریگل با استفاده از تقسیمات عرضه‌شده از سوی روزنتال درباره آگاهی، به چهار نوع خودآگاهی بدین شرح در آثار خود اشاره کرده است: خودآگاهی زیستی غیرتراگذار، خودآگاهی زیستی تراگذار، خودآگاهی حالت ذهنی غیرتراگذار و خودآگاهی حالت ذهنی تراگذار؛ سپس در آثار خود نشان داده است خودآگاهی مقدم بر سه نوع دیگر، خودآگاهی حالت ذهنی غیرتراگذار است؛ بر این اساس، خودآگاهی موجود آگاه، وابسته به یا در ضمن یک حالت ذهنی آگاهانه تحقق می‌یابد و بدون وجود چنین حالت ذهنی ای خودآگاهی موجود آگاه، بی‌معناست. این دیدگاه کریگل در تاریخ فلسفه غرب، ریشه‌هایی عمیق دارد که به فلسفه ارسطو بازمی‌گردد. از نظر ارسطو، موجود آگاه به واسطه یا همراه علم به غیر، به خویش آگاهی می‌یابد و نمی‌تواند علم بی‌واسطه به خویش داشته باشد.

ابن سینا این دیدگاه ارسطویی را رد کرده و بین دو نوع خودآگاهی، یعنی خودآگاهی مرتبه اول و خودآگاهی مرتبه دوم در فلسفه خویش تمایز قائل شده است. وی در آثارش از این دو نوع خودآگاهی با عنوان شعور بالذات و شعور بالشعور یاد کرده و معتقد است بنیادی‌ترین نوع خودآگاهی که ریشه و مبنای هر نوع آگاهی و خودآگاهی دیگر به‌شمار می‌آید، همان خودآگاهی مرتبه اول یا شعور بالذات است. از نظر شیخ‌الرئیس، این‌گونه خودآگاهی از نوع بسیط، بی‌واسطه و غیرمشروط است که همواره حالت بالفعل دارد و عین ذات و به تعبیر دقیق‌تر، عین وجود خاص موجود آگاه است و از آن جدا نمی‌شود؛ لذا به عقیده وی، موجود آگاه صرف‌نظر از هر چیزی به خویش آگاهی دارد. در واقع، انسان معلق در فضای ابن‌سینا نیز تنبیهی است بر وجود این خودآگاهی بنیادین که عین اینت یا وجود خاص انسان است.

با توجه به آرای ابن‌سینا، دو نوع نقد بدین شرح را می‌توان بر قول به تلازم خودآگاهی با آگاهی مطرح کرد: یکی نقد هستی‌شناختی که مبتنی بر فهم حقیقت «من» به‌عنوان جوهری متمایز و مستقل از بدن است که به دلیل تجرد ذاتی، صرف‌نظر از هر آگاهی دیگری به خویش آگاهی دارد؛ دیگری نقد معرفت‌شناختی که مبتنی بر تحلیل خودآگاهی به‌عنوان نوعی آگاهی اول‌شخص است که در شکل‌گیری آن، هیچ چیزی نقش ندارد؛ زیرا آگاهی به غیر، همواره نوعی آگاهی سوم‌شخص است.

نقد ابن‌سینا بر دیدگاهی که قائل به تلازم خودآگاهی با آگاهی یا تقدم آگاهی بر خودآگاهی است، هم بر ارسطو و هم برخی نظریات مطرح در فلسفه ذهن همچون نظریه کریگل وارد است؛ زیرا از نظر کریگل نیز به تبعیت از ارسطو، خودآگاهی بدون تحقق یافتن یک حالت ذهنی آگاهانه، بی‌معنا خواهد بود.

#### منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). *المباحثات* (محسن بیدارفر، محقق و تعلیق‌نویس). قم: بیدار.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ الف). *الإشارات و التنبيهات* (خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، شارحان) (۳ ج). قم: نشر البلاغة.

نسبت آگاهی با خود آگاهی: نقد دیدگاه کریگل ..... / حسین زمانیه ۱۴۷

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ب). النفس من كتاب الشفاء (حسن حسن زادة أملی، محقق). قم: مكتبة الإعلام الإسلامی، مركز النشر.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). التعليقات (عبدالرحمان بدوی، مصحح و محقق). بیروت: مكتبة الإعلام الإسلامی.

Aristotle (1995). *The Complete Works of Aristotle* (Jonathan Barnes, Editor). One Volume Digital Edition. New Jersey: Princeton University Press.

Black Deborah, L. (2008). Avicenna on Self-Awareness and Knowing One Knows. In: *The Unity of Science in the Arabic Tradition* (Shahid Rahman, Editor). Tony Street, Hassan Tahiri, Netherlands: Springer, 63-87.

Goldman, A. (1970). *A Theory of Action*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hume, David (2007). *A Treatise of Human Nature* (David Fate Norton and Mary J. Norton, Editors). Oxford: Oxford University Press.

Kriegel, Uriah (2003a). Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument. *Canadian Journal of Philosophy*, 33, 103-132.

Kriegel, Uriah (2003b). Consciousness as Sensory Quality and as Implicit Self-Awareness. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2, 1-26.

Kriegel, Uriah (2004). Consciousness and Self-Consciousness. *Monist*, 87, 182-205.

Owens, Joseph (1988). The Self in Aristotle. *The Review of Metaphysics*, 41(4), 707-722.

Rosenthal, David M. (1990). A Theory of Consciousness. *Perspectives in Theoretical Psychology and the Philosophy of Mind*, No. 40 on MIND and BRAIN University of Bielefeld.

Rosenthal, David M. (1993). State Consciousness and Transitive Consciousness. *Consciousness and Cognition*, 2, 355-363.

Rosenthal, David M. (2005). *Consciousness and Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Ross, David (2005). *Aristotle*. Taylor and Francis E-library, London: Routledge.

Van Gulick, R. (2009), Concepts of Consciousness. In: *Oxford Companion to Consciousness* (Tim Byne et al., Editors). Oxford: Oxford University Press. 163-167.

