

The Unconditioned Condition of Consciousness: Avicenna on the Nature of “Self-Awareness”

Sajad Amirkhani Shahraki¹ 

1. Lecturer and researcher in Islamic philosophy, University of Jyväskylä, Jyväskylä, Finland. Email: s.amirkhani@ut.ac.ir

Abstract

This article examines Avicenna’s doctrine of *shu’ūr bi-dhāt*, or “self-awareness,” and argues that, because it is unmediated by forms or cognitive faculties, this awareness is not of the order of conceptual or representational knowledge. Consequently, *shu’ūr bi-dhāt* must be distinguished from various forms of self-knowledge that rely on conceptual cognition. According to Avicenna, this awareness possesses three essential features: actuality, permanence, and immediacy. He regards *shu’ūr bi-dhāt* as the condition for the possibility of every other act of cognition and awareness, since in every judgment—even those whose subject is “I”—the agent is already and pre-reflectively aware that it is *he himself* who makes the judgment. For this reason, self-awareness, for Avicenna, is axiomatic, a priori, and independent of any other form of cognition: while it constitutes the necessary ground of all awareness, it is itself grounded in nothing beyond itself. Thus, *shu’ūr bi-dhāt* can be understood as a kind of non-conceptual, a priori awareness that is the unconditioned condition of every other consciousness. This doctrine of self-awareness, though partially resonant with certain analytic-philosophical accounts, is identical with none of them.

Keywords: self-awareness, *Shu’ūr bi-dhāt*, introspection, pre-reflective self-awareness, Avicenna.

Introduction

From the lexical definition of the term *self-awareness*, it appears to mean “awareness of oneself.” Yet not every kind of awareness of oneself can properly be called self-awareness, since there are many cases in which I am aware of myself without this amounting to genuine self-awareness. To be self-aware, one must be aware of oneself *as oneself*: for it is always possible that a person may be aware of certain states or attributes of herself without realizing that she herself is the one who possesses those states and attributes. A case that helps clarify the distinction between “self-awareness” (awareness of oneself as oneself) and “self-knowledge” (knowing one’s attributes, states, and properties) is found in Sophocles’ tragedy *Oedipus Rex*. Oedipus has self-knowledge and knows many true and justified propositions about himself, yet he lacks self-awareness (Sophocles 2010, 18–20). His situation can be described as follows: Oedipus knows that “the killer of Laius is the cause of the gods’ anger,” that “according to prophecy, the killer of Laius is Laius’ son,” and that “he will blind the killer and drive him out of the city.” However, he does not know that he himself is the killer of Laius, and that he himself is Laius’ son. The tragic hero thus knows many true propositions about himself, but does not realize that the subject of these propositions is in fact himself. In short, for any given F and general description G, it is possible for me to believe that “F is G” without knowing that I am G—or even that I am F. Therefore, in order to be self-aware, I must be aware of myself *as myself*. On this basis, we arrive at a conception of self-awareness that is distinct from descriptive or propositional knowledge of self. The central question of the present study is whether such a definition of self-awareness, and such an approach to the problem, can be found in Avicenna’s philosophy. The investigation will therefore focus on Avicenna’s texts in order to determine whether he makes an explicit distinction of this kind. In addition, the article will examine whether Avicenna’s conception bears any relation to



University of Tehran

contemporary accounts of self-awareness, and if not, in what sense his doctrine constitutes a genuine innovation.

Research Findings

For Avicenna, *shu'ūr bi-dhāt* (self-awareness) is not a form of conceptual knowledge, since it is unmediated by either concepts or cognitive faculties. In this sense, it stands in contrast to *ilm al-nafs* and *ma'rifat al-nafs*—modes of cognition that may be rendered as “self-knowledge.” The criterion of non-mediation in *shu'ūr bi-dhāt*—regardless of the kind of mediation involved—further distinguishes it from every type of conceptual knowledge, in which the concept itself serves as the medium of knowledge. Accordingly, for Avicenna, *shu'ūr bi-dhāt* represents a distinctive form of *non-conceptual* awareness. This non-conceptual awareness, characterized by actuality, permanence, and immediacy, is a unique mode of awareness that can be regarded as roughly equivalent to what contemporary analytic philosophy calls “self-awareness.” Nevertheless, although Avicenna’s doctrine of *shu'ūr bi-dhāt* encompasses many features found in modern accounts, it coincides fully with none of them. For Avicenna, *shu'ūr bi-dhāt* is the condition of the possibility of all other knowledge and cognition: in every judgment I make, I already presuppose that it is *I myself* who makes that judgment; and in every act of knowing, I already know that it is my own act of knowing. Avicenna presses this point so far as to claim that even in judgments whose subject is “I”—such as “I saw something” or “I perceive myself”—self-awareness must already be presupposed, since in order to affirm such propositions I must already know that it is *I myself* who is their subject. (Avicenna, 1404a: 147).

Conclusion

To sum up, although Avicenna’s account of self-awareness encompasses the three dominant contemporary approaches, it nonetheless surpasses them. Because *shu'ūr bi-dhāt* is actual, immediate, and permanent, it is the presupposition of all cognition and awareness while itself requiring no presupposition of any further awareness. In other words, while self-awareness is for Avicenna the necessary condition of every other cognition, it is itself conditioned by nothing beyond itself and comes into being simply by the existence of the self. Thus, *Avicenna conceives self-awareness as a non-conceptual, a priori awareness that constitutes the unconditioned condition of all other consciousness.* (Avicenna, 1404a: 79, 161).

Cite this article: Amirkhani Shahraki, S. (2026). The Unconditioned Condition of Consciousness: Avicenna on the Nature of “Self-Awareness”. *Philosophy and Kalam*, 58 (2), 371-388. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.
Authors retain the copyright and full publishing rights.
DOI: <https://doi.org/10.22059/jstp.2025.394421.523605>

Article Type: Research Paper
Received: 30-Apr-2025
Received in revised form: 11-Aug-2025
Accepted: 23-Sep-2025
Published online: 2-Feb-2026



شرط نامشروط آگاهی

چیستی «خودآگاهی» نزد ابن سینا

سجاد امیرخانی شهرکی^۱

۱. مدرس و پژوهشگر فلسفه اسلامی، دانشگاه ییواسکیلا، ییواسکیلا، فنلاند. رایانامه: s.amirkhani@ut.ac.ir

چکیده

این مقاله به بررسی آموزه «شعور به ذات»، یا «خودآگاهی»، در فلسفه ابن سینا می‌پردازد و نشان می‌دهد که این آگاهی، به دلیل عدم وساطت صورت و قوای شناختی، از سنخ شناخت حصولی و مفهوم‌مند نیست. در نتیجه، «شعور به ذات» از انواع مختلف خودشناسی که مبتنی بر شناخت حصولی هستند، متمایز می‌شود. این آگاهی، از نظر ابن سینا سه ویژگی بالفعل بودن، دائمی بودن و بی‌واسطه بودن را داراست. ابن سینا «شعور به ذات» را شرط هرگونه شناخت و آگاهی دیگر می‌داند، چراکه در هر حکمی، حتی احکام با موضوع «من»، شخص به‌طور پیشینی آگاه است که این اوست که آن حکم را صادر می‌کند. به دلیل همین ویژگی‌ها، خودآگاهی برای ابن سینا امری بدیهی، پیشینی و مستقل از هر نوع آگاهی دیگر است؛ به‌گونه‌ای که هرچند شرط هرگونه شناخت و آگاهی محسوب می‌شود، اما خود مبتنی بر هیچ آگاهی پیشینی دیگری نیست. بنابراین، «شعور به ذات» نزد ابن سینا را می‌توان نوعی آگاهی غیرمفهوم‌مند پیشینی دانست که شرط نامشروط هر آگاهی دیگر است. این تلقی از خودآگاهی، این‌همان با هیچ‌یک از تلقی‌های رایج از خودآگاهی در فلسفه تحلیلی نیست.

کلیدواژه‌ها: خودآگاهی، شعور به ذات، درون‌نگری، خودآگاهی پیش‌تأملی، ابن سینا.

استناد: امیرخانی شهرکی، سجاد (۱۴۰۴). شرط نامشروط آگاهی: چیستی «خودآگاهی» نزد ابن سینا. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۸ (۲)، ۳۷۱-۳۸۸.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۰

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۲۰

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

انتشار: ۱۴۰۴/۱۱/۱۳

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jftp.2025.394421.523605>



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

از تعریف لغوی واژه خودآگاهی چنین برمی آید که این لفظ به معنای آگاهی از خود است، اما شاید هر نوع آگاهی‌ای از خود را «خودآگاهی» نامید، زیرا موارد بسیاری می‌توان یافت که من از خودم آگاه هستم ولی این آگاهی من از خودم، دال بر خودآگاهی من نیست. در واقع، برای خودآگاه بودن، شخص باید از خودش به عنوان خودش آگاه باشد؛ چراکه هرآن محتمل است که شخص از حالات و عوارض خودش آگاه باشد ولی نداند که این خود اوست که این حالات و ویژگی‌ها را دارد. به طور مثال برای من ممکن است که بدانم «شخصی که پژوهش‌گر فلسفه است نویسنده این مقاله است» اما ندانم که آن شخص خود من هستم. هرچه هم توصیفاتی که بدانم دقیق باشد باز هم ضمانتی برای دانستن این که متعلق این اوصاف من هستم، نخواهد بود. یا در فرضی که خود همان بدن است، اگر صرف معرفت به خود برای خودآگاهی کفایت کند، باید دیدن خود در آینه برای خودآگاه بودن شخص کفایت کند، حتی اگر شخص نداند آن که درون آینه است خود اوست. پس برای خودآگاه بودن، شخص باید از خودش به عنوان خودش آگاه باشد؛ یعنی برای او آشکار باشد که آگاهی‌اش، خودش است.

موردی که به روشن تر شدن تمایز میان «خودآگاهی» (آگاهی از خود به عنوان خود) و «خودشناسی» (دانستن اوصاف، حالات و ویژگی‌های خود) کمک می‌کند وضعیتی است که ادیپ، قهرمان نمایشنامه سوفوکلیس در آن قرار دارد. او خودشناسی دارد و گزاره‌های صادق و موجه زیادی درباره خود می‌داند، ولی خودآگاه نیست. (Sophocles, 2010: 18-20) وضعیتی که قهرمان سوفوکلیس^۱ در نمایشنامه ادیپوس^۲ با آن مواجه است از این قرار است: ادیپوس چیزهای زیادی درباره خود می‌داند، مثلاً می‌داند «قاتل لایوس عامل خشم خدایان است» و می‌داند که طبق پیش‌گویی‌ها «قاتل لایوس، فرزند لایوس است» و نیز می‌داند که «او قاتل را کور خواهد کرد و از شهر بیرونش خواهد راند» اما نمی‌داند که او خودش قاتل لایوس است و خودش همان فرزند لایوس است. قهرمان این داستان تراژیک گزاره‌های صادق زیادی درباره خود می‌داند اما نمی‌داند که اسناد این گزاره‌ها به خود اوست.

نمونه گویای دیگری در این زمینه توسط پری^۳ ارائه شده است: رودلف لینگنز که گرفتار فراموشی است در طبقه پنجم کتابخانه دانش‌گاه استنفورد گم شده است. در آنجا لینگنز کتابی در دست می‌گیرد که از قضا زندگی‌نامه خود اوست و در آن با جزئیات درباره زندگی او و حتی کتابخانه مذکور بحث شده است. او توصیفات زیادی، با جزئیات، در آن کتاب می‌خواند؛ مثلاً می‌خواند که «رودلف لینگنز گرفتار فراموشی است» و «در طبقه پنجم کتابخانه دانشگاه استنفورد گم شده است». با این

1. Sophocles

2. Oedipus The King

3. John Perry

حال، متوجه نمی‌شود که «من رودلف لینگنز هستم». در این جا هرچه که توصیفات کامل و دقیق هم باشند باز هم ضمانتی وجود ندارد که لینگنز متوجه شود که او خودش لینگنز است. (Perry, 1993: 21-22) درواقع، با این نمونه‌ها به دنبال بیان این نکته‌ام که «به ازای هر مورد F و وصف کلی G، من می‌توانم باور داشته باشم که «F، G است» اما ندانم که من G هستم و حتی ندانم که من همان F هستم». در نتیجه، برای خودآگاه بودن، من باید از خودم به عنوان خودم آگاه باشم.

براساس آن چه بیان شد، ما با شرحی از خودآگاهی مواجه هستیم که آن را از معرفت توصیفی یا معرفت گزاره‌ای به خود متمایز می‌کند. باری، آیا چنین تعریفی از خودآگاهی و چنین روی‌کردی به مسأله را می‌توان در آرای ابن‌سینا یافت؟ این مهم‌ترین پرسشی است که در نوشتار حاضر به جست‌وجوی آن خواهیم پرداخت. درواقع، تمرکز تحقیق حاضر بر متن ابن‌سینا و بر یافتن چنین تمایز صریحی در آثار او خواهد بود. افزون بر این، مقاله حاضر به بررسی این نکته خواهد پرداخت که آیا ایده ابن‌سینا هیچ انطباقی با تلقی‌های رایج از خودآگاهی دارد و اگر نه، نوآوری او در آموزش چیست.

پیشینه پژوهش

تحقیقات تفسیری قابل ملاحظه‌ای وجود دارد که تلاش کرده‌اند از سخنان ابن‌سینا و به‌ویژه آزمایش فکری انسان معلق او، وجود ایده خودآگاهی را استنباط کنند. به‌عنوان نمونه یاری کاکوآ در کتاب «خودآگاهی در فلسفه اسلامی» این بحث را مطرح می‌کند که ایده انسان معلق ابن‌سینا تنها با تفسیری مبتنی بر خودآگاهی قابل فهم است. (Kaukua, 2015: 37-42) که البته این ایده او موافقان و مخالفانی داشته‌است و گفت‌وگوهای زیادی پیرامون ایده انسان معلق شکل گرفته‌است. (ر. ک؛ Adamson & Benevich, 2018؛ Kaukua, 2020) و البته ادبیات تحقیق پیشینی نیز وجود دارد که بستر این گفت‌وگوها را شکل داده‌اند (Black, 2008؛ MsGinnes, 2010؛ Hasse, 2000: 80-88). در مقابل این ایده که آزمایش فکری انسان معلق نزد ابن‌سینا دلالت بر وجود خودآگاهی دارد، تحقیقاتی قرار می‌گیرند که بر این باورند که آزمایش انسان معلق ابن‌سینا مدلی برای نشان دادن ایده نوافلاطونی دوگانه‌انگاری نفس-بدن است و در نتیجه برای اثبات وجود نفس و در تقریری برای تبیین ماهیت مجرد نفس مطرح شده‌است. (برای نمونه ن. ک: Marmura, 1986: 383-395). پژوهش حاضر برخلاف روش معهود، یعنی با صرف نظر از آزمایش فکری انسان معلق ابن‌سینا، به دنبال استنباط آموزه ابن‌سینا در خودآگاهی از میان نوشته‌های اوست.

۱. واژه‌شناسی ابن‌سینا

گام نخست در بررسی آرای یک اندیشمند در حوزه‌ای خاص، دانستن زبان و واژه‌های به‌کار رفته توسط آن اندیشمند است. در رابطه با خودآگاهی در متن ابن‌سینا نیز، پیش از آغاز تحقیق و بررسی موضوع، باید بدانیم که ابن‌سینا با کاربرد چه واژه یا واژه‌هایی احتمالا به این نگره اشاره می‌کند. مشخص

است که «خودآگاهی»، لفظی مرکب و شکل گرفته از ترکیب دو واژه «خود» و «آگاهی» است. «خود» در عربی با دو واژه «النفس» و «الذات» مورد اشاره قرار می‌گیرد. واژه «نفس» به اشتراک لفظ می‌تواند در برگیرنده دو معنی در متن ابن‌سینا باشد؛ در یک کاربرد «نفس» به معنای خود (Self) به کار می‌رود و اشاره به آن چیزی دارد که من از آن به عنوان خودم آگاهم، در کاربردی دیگر ابن‌سینا نفس را کمال برخی اجسام می‌داند که موجب می‌شود این اجسام دارای ویژگی‌ها و آثاری شوند که سایر اجسام فاقد آن‌ها هستند (ابن‌سینا، ج ۱۴۰۴: ۲۳۹-۲۴۳).^۴ این معنای دوم را باید معادل Soul در انگلیسی بدانیم.

درباره لفظ «ذات»، وضعیت کمی پیچیده‌تر آن چیزی است که درباره لفظ «نفس» گذشت. چراکه برای لفظ «ذات» معانی بیشتری برشمرده‌اند که از آن جمله می‌توان به؛ هرچیزی که قابل اشاره باشد و در موضوعی نباشد، کلیات جواهر و نیز حقیقت شیء که معادل ماهیت نوعی آن است، اشاره کرد (سجادی، ۱۳۷۵: ۳۳۳). ابن‌سینا نیز ذات را به در معانی مختلفی به کار برده‌است. در یک معنا، او لفظ «ذات» را به معنای حقیقت شیء به کار می‌برد که معادل با ماهیت آن است (ابن‌سینا، ب ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۴). در این معنا آنچه که بر بخشی از حقیقت شیء دلالت می‌کند، و نه تمام آن، «ذاتی» نامیده می‌شود که مقوم ماهیت است و در برابر «عرضی» قرار دارد. این معنای ذات را می‌توان معادل «Essence» در زبان انگلیسی دانست. در واقع، این معنای ذات معادل جواهر کلی است. (ابن‌سینا، ب ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۹-۳۰) در معنایی دیگر، ابن‌سینا، لفظ ذات را به عنوان چیزی که «می‌توان به آن اشاره کرد»، مانند زید، تعریف می‌کند. در این معنا ذات امری خارجی و مشخص است و در نتیجه وقتی مفهوم آن به ذهن بیاید، محال است بر بیش از یک مصداق اشاره کند. (ابن‌سینا، ب ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۷) احتمالاً بتوان این معنای از «ذات» را معادل «Entity» در انگلیسی دانست. باری، ابن‌سینا لفظ «ذات» را در کاربردهایی، به معنای خود هم به کار برده‌است. (ابن‌سینا، الف ۱۴۰۴: ۷۹، ۸۰،

^۴ نفوس در فلسفه سینوی در یک تقسیم‌بندی ابتدایی به نفوس زمینی و آسمانی و نفوس زمینی به سه نوع نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۹۸۹: ۲۴۳-۲۴۲) هر یک از این نفوس دارای ویژگی‌ها و آثاری است. هر قدر نفس پیشرفته‌تر شود؛ ویژگی‌ها و عملکردهای آن نفس نیز پیشرفته‌تر می‌شود. نفس گیاهان با سه ویژگی و عملکرد یعنی تغذیه، رشد و تولید مثل شناخته می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۹۸۰: ۳۵) اگر موجودی صرفاً این سه ویژگی را داشته‌باشد دارای نفس گیاهی است. (Rahman, 1952: 24) نفس حیوانی پیچیده‌تر از نفس گیاهی است و علاوه بر این سه ویژگی، خصوصیتاتی همچون ادراک حسی و حرکت ارادی را با خود به همراه می‌آورد. (ابن‌سینا، ۱۹۸۰: ۳۵) از نظر ابن‌سینا نفس حیوان علاوه بر ادراک محسوسات، توانایی ادراک همزمان این ادراکات، حفظ این ادراکات و ترکیب این ادراکات را نیز دارد. همچنین حیوانات در موقعیت‌های جزئی رفتارهایی از خود بروز می‌دهند که نشان می‌دهد برخی از معانی را به شکل جزئی-همچون ترس، محبت و... ادراک می‌کنند. (ابن‌سینا، ۱۹۸۰: ۳۹-۳۸) حرکت ارادی حیوان هم تابعی از میل اوست؛ این میل تابعی از جذب امور ملامیم با طبع (شهوت) و دفع امور مُنافر طبع (غضب) است. (ابن‌سینا، ۱۹۸۰: ۳۹) پیچیده‌ترین نفس، نفس انسانی است که علاوه بر داشتن ویژگی‌ها و عملکردهای نفس گیاهی و حیوانی، ویژگی‌های منحصر به فردی دارد. تمایز ویژگی‌های نفس انسانی و حیوانی در پیشرفته‌بودن عملکردهای ادراکی و تحریکی این نفس است. نفس حیوانی تنها توانایی ادراک امور جزئی را دارد و همچنین حرکت ارادی‌اش تابع میل اوست؛ درحالی‌که نفس انسانی به دلیل دارا بودن ویژگی تعقل، دارای ادراکات و اعمال پیچیده‌تری است. (Rahman, 1952: 24)

۸۲؛ ۱۵۸: ۱۳۷۱) در نتیجه، باید توجه داشت که اولاً هیچ‌کدام از معانی دیگر الفاظ «ذات» و «نفس»، رهنمی نکند و ثانیاً سروکار تحقیق حاضر با کاربرد لفظ‌های «نفس» و «ذات»، در معنای خود به‌عنوان خود است.

یکی از موارد خلط معانی در کاربرد الفاظ نفس و ذات را می‌توان در بروز مغالطه اشتراک لفظ برای پژوهشگران این حوزه دانست به این صورت که مثلاً این معانی مختلف در کاربرد واژه «نفس»، گاه موجب بروز مغالطه اشتراک لفظ، به‌ویژه در تحقیقات پیرامون مسأله خودآگاهی شده‌است. برخی محققان با علم به این که خود در آرای فیلسوفان اسلامی، در مواردی، با لفظ «نفس» مورد اشاره قرار گرفته‌است، «معرفت النفس» را «خودآگاهی» ترجمه کرده‌اند و آن‌گاه به بررسی و تحقیق پیرامون معنای دوم از نفس پرداخته‌اند، یعنی از بحث خودآگاهی به خودشناسی لغزیده‌اند.^۵

لفظ «آگاهی» نیز در عربی می‌تواند با واژه‌های مختلفی مانند علم، ادراک، معرفت و شعور بیان شود. ابن‌سینا نیز هر یک از این چهار لفظ را در آثار خود به کار برده‌است، هرچند پرکاربردترین لفظ در میان سه واژه فوق در متن ابن‌سینا، لفظ «علم» است.^۶ معنایی که ابن‌سینا با کاربرد لفظ علم بیش‌ترین اشاره را به آن دارد، شناخت حصولی است. او در تعلیقات علم را این‌گونه تعریف می‌کند: «علم همان حصول صورت‌های امور معلوم نزد نفس است»^۷ (ابن‌سینا، الف ۱۴۰۴: ۸۲). او همچنین ادراک را نیز به شکل مشابهی تعریف می‌کند و می‌گوید: «ادراک همان حصول صورت مدرک در ذات مدرک است»^۸ (همان: ۶۹). بنابراین می‌بینیم که ابن‌سینا در اینجا، ادراک و علم را به یک معنا به کار

^۵ فیاضی با به‌کار بردن «معرفه النفس» برای خودآگاهی و «علم النفس» برای خودشناسی، حداقل سه تفاوت مهم میان این دو شاخه را بیان می‌کند: (۱) علم النفس دانشی حصولی و در نتیجه کلی است، درحالی‌که معرفه النفس دانشی حضوری و در نتیجه جزئی است، (۲) دامنه علم النفس همه نفوس را با همه انواعش، حتی نفوس غیرانسانی، در بر می‌گیرد، درحالی‌که محدوده معرفه النفس تنها نفس خود شخص است، (۳) علم النفس جنبه نظری دارد ولی معرفه النفس ناظر به بعد عملی نفس است. (فیاضی، ۱۳۹۳: ۶۷-۴۷) هرچند دقت مؤلف در بیان این تمایزات ستودنی است اما باز هم می‌بینیم که تمام آن‌چه که ایشان درباره معرفه النفس (خودآگاهی) در سر می‌پروراند ناظر به معنایی از نفس است که شامل وجه غیرمادی انسان می‌شود و نه صرفاً معنای خود. ایشان با بیان تمایزهای فوق، صرفاً وجه جزئی و شخصی علم النفس را معرفه النفس می‌نامد ولی باز هم آگاهی در معرفه النفس، آگاهی از حقیقتی است که نفس (Soul) نامیده می‌شود. البته ایشان می‌توانست در ابتدا بحثی درباره اثبات این نکته که خود همان نفس است بیاورد و آن‌گاه خودآگاهی شخص را همان نفس آگاهی بدانند، هرچند این پاسخ نیز به نوعی خروج از معنای خودآگاهی است.

^۶ در این‌جا لازم است به دو نکته توجه کنیم، نخست؛ هریک از این الفاظ می‌تواند در مواردی، معنای خاص خود را داشته باشد، همان‌طور که ابن‌سینا علم را در معنای معرفت و ادراک را به معنای فهم و دریافت جزئی نیز به کار برده‌است. دو دیگر؛ ابن‌سینا در مواردی نیز این الفاظ را به جای یکدیگر به کار برده‌است و معنی واحدی را برای آن‌ها لحاظ کرده‌است.

^۷ «العلم هو حصول صور المعلومات فی النفس، و لیس تعنی به أن تلك الذوات تحصل فی النفس، بل آثار منها و رسوم» (ابن‌سینا،

الف ۱۴۰۴: ۸۲)

^۸ «الإدراك هو حصول صورة المدرك فی ذات المدرك» (همان: ۶۹)

می‌برد.^۹ (همان: ۱۹۲) لفظ المعرفة نیز در متن ابن‌سینا غالباً در معنای عام آگاهی (Consciousness) به کار رفته است. در چنین کاربردی لفظ «معرفت» معنایی اعم از علم و ادراک دارد و صرفاً معادل شناخت حصولی نیست اما با نظر به متن ابن‌سینا مشخص می‌شود که این لفظ به معنای آگاهی هشیارانه است و شامل آگاهی‌های ناهشیار نمی‌شود. (ابن‌سینا، الف ۱۴۰۴: ۱۵، ۶۲، ۸۰، ۱۱۹ و ۱۶۰)

افزون بر اصطلاحات پیش گفته، با جست‌وجوی معنای آگاهی در آثار ابن‌سینا، به لفظ جالبی برمی‌خوریم که برای پژوهش حاضر بسیار روشن‌گر خواهد بود. ابن‌سینا در جایگاه‌های مختلف برای ادراکات بی‌واسطه و مستقیم-از جمله ادراک ذات و حالات ذات-کلمه «شعور» را به کار می‌برد. (ابن‌سینا، الف ۱۴۰۴: ۸۰ و ۸۲ و ۱۴۷ و ۱۶۱ و ۱۶۲ و ۱۳۷۱: ۶۰ و ۱۲۰ و ۱۴۷ و ۱۵۸ و ۱۶۱ و ۱۸۶ و ۳۱۱ و ۳۴۴ و ۳۷۰: ج ۱۴۰۴: ۲۰۱) هم‌چنین ایشان برای نشان دادن آگاهی مرتبه بالاتر، تعبیر «الشعور بالشعور» را به کار برده است. (ابن‌سینا، الف ۱۴۰۴: ۸۲)

اکنون و با توجه به معادل‌هایی که برای هریک از دو مفرد تشکیل دهنده ترکیب «خودآگاهی» بیان کردیم و با اتخاذ روی‌کردی کاملاً کمی و آماری می‌توان گفت حداقل هشت اصطلاح از ترکیب معادل‌های «خود» و «آگاهی» در متن ابن‌سینا ممکن است وجود داشته باشد. نخستین ترکیبی که با شنیدن اصطلاح «خودآگاهی» توسط محققان فلسفه اسلامی به ذهن می‌آید، «علم النفس» است. این حدس، به درستی نشان‌گر پرکاربردترین لفظ در رابطه علم و معرفت به خود است. باری، ترکیب‌های دیگری نیز وجود دارد، که هرچند فراوانی کمتری در متن ابن‌سینا دارند، می‌توانند به عنوان نشان‌گرهایی برای تحقیق پیرامون مسأله خودآگاهی در آرای ابن‌سینا باشند. از جمله این کلمه‌ها را می‌توان معرفت النفس و ادراک النفس دانست. باری، همان‌طور که در شرح لفظ‌های «ادراک»، «علم» و «معرفت» بیان کردیم، این واژه‌ها معانی خاص خود را دارند و درواقع دلالت بر شناخت توصیفی دارند. در نتیجه باید ترکیب‌هایی که شامل یکی از این واژه‌ها می‌شود را در مسأله خودآگاهی ناکارآمد بدانیم. با این کار شش اصطلاح از جستجوی خاص ما خارج می‌شود، البته مگر اینکه ابن‌سینا خود در جایی از معنای معهود عدول کرده باشد و یکی از ترکیب‌های دربردارنده این سه لفظ را به معنای آگاهی غیرمفهوم‌مند از خود به کار برده باشد.

^۹ برای ابن‌سینا این ارتسام و تمثیل حقیقت شیء و حصول صورت آن نزد نفس، همان علم است، نه این‌که از شرایط یا معدّات علم باشد. خود ادراک بر اساس نوع صورت حاصل شده متفاوت می‌شود؛ به این صورت که اگر صورت حاصل، صورتی عقلی باشد، ادراک عقلی است و اگر صورت حسی باشد، ادراک حاصل شده، ادراک حسی خواهد بود، البته محل نقش بستن صورت حسی در حواس و محل نقش بستن صورت عقلی در عقل است: «الحس یعنی به الإدراک الحسی، و العقل یعنی به الإدراک العقلی، أي انتقاش الصورة المعقولة فی العقل، و هو نفس الإدراک، كما أن انتقاش المحسوس فی الحس هو نفس الإدراک الحسی. فإذا تصور الشيء فی العقل فنفس حصوله فی العقل هو نفس العقل». (ابن‌سینا، الف ۱۴۰۴: ۱۹۲).

اکنون و با این توضیح باید بگوییم که مهم‌ترین اصطلاحی که کاربرد آن توسط ابن‌سینا می‌تواند نشان‌گر بحث از خودآگاهی باشد، «شعور بالذات» است. چراکه واژه «شعور» در آرای ابن‌سینا بیشترین دلالت را بر آگاهی دارد و همین‌طور کلمه «ذات» نیز بیشترین کاربرد را برای اشاره به «خود به عنوان خود» دارد. بنابراین، ترکیب این دو لفظ در متن ابن‌سینا می‌تواند نشان‌گر خوبی برای یافتن بحث از آگاهی از خود به عنوان خود باشد. تقریباً در تمامی مواردی که شیخ ترکیب شعور بالذات را به کار می‌برد، معنای مدنظر او خودآگاهی است. پس بیش‌ترین تمرکز ما در ادبیات تحقیق بر این ترکیب خواهد بود.

۲. ویژگی‌های خودآگاهی در نظر ابن‌سینا

ابن‌سینا در مواردی و به صورت پراکنده در مورد مسأله خودآگاهی-الشعور بالذات-بحث می‌کند و ویژگی‌هایی را برای این سنخ از آگاهی برمی‌شمارد. باری، این پراکندگی بحث در متون ابن‌سینا سبب عدم انسجام آن نشده‌است و به نظر می‌رسد شیخ تصویر منسجمی را از خودآگاهی در ذهن داشته‌است. شاید جامع‌ترین و مفصل‌ترین متن در مورد ویژگی‌های خودآگاهی را بتوان قطعه‌ای از تعلیقات دانست که ضمن آن شیخ با تفصیل بیش‌تری به کیفیت شعور به ذات می‌پردازد. (ابن‌سینا، الف ۱۴۰۴: ۱۶۰-۱۶۱) در ادامه به بیان برجسته‌ترین ویژگی‌هایی که ابن‌سینا در آثار خود برای خودآگاهی برمی‌شمارد را بیان می‌کنیم.

۲-۱. بالفعل بودن خودآگاهی

یکی از ویژگی‌های که شیخ به دفعات درباره شعور به ذات مطرح می‌کند، بالفعل بودن این آگاهی است. به تعبیر ابن‌سینا: «الشعور بالذات یكون بالفعل فيكون دائماً على الإطلاق» (ابن‌سینا، الف ۱۴۰۴: ۸۲) کاربرد تعبیر «بالفعل» برای خودآگاهی آن را در مقابل آگاهی‌هایی قرار می‌دهد که اکتسابی هستند. در یک تقسیم‌بندی آگاهی می‌تواند به دو دسته بالفعل و بالقوه تقسیم شود. مراد از آگاهی بالفعل، آگاهی‌ای است که ذاتاً محقق است و در نتیجه نیاز به کسب ندارد. درواقع، اگر یک آگاهی بالفعل باشد، آنگاه با صرف وجود داشتن فاعل شناسا باید محقق باشد و هرگز حالت استعدادی نداشته باشد. در مقابل آگاهی بالقوه، آگاهی‌ای است که برای فعلیت یافتن نیاز به کسب داشته باشد. به عبارت دیگر، در تقسیم آگاهی‌های انسان به دو دسته بالفعل و بالقوه، آگاهی‌های آگاهی‌هایی هستند که ذاتاً برای انسان حاصل نیستند و طی فرایندهایی، مانند فکر و تجربه، کسب می‌شوند. این فرایندهای کسب منجر به حصول صورت علمی جدیدی در ذهن می‌شوند. باری، آگاهی بالفعل، برخلاف آگاهی بالقوه، آگاهی‌ای است که نیاز به کسب ندارد و شخص، ذاتاً دارای آن است. البته باید توجه داشت که «بالفعل بودن» یک آگاهی، به معنای هشیارانه بودن آن نیست. به دیگر سخن، برای اینکه یک آگاهی برای شخص بالفعل باشد، هیچ ضرورتی ندارد که شخص توجه بالفعل و دائمی نیز

به آن داشته باشد و حتی محتمل است شخص این آگاهی‌ها را فراموش کند و ای بسا تا پایان عمر به آن توجهی نداشته باشد. اما فراموشی و عدم توجه در این جا صرفاً نیاز به یادآوری دارد که با تذکر و تنبیه، شخص متوجه آگاهی خود شود نه این که نیاز به کسب جدید داشته باشد.^{۱۰} (همان: ۷۹)

۲-۲. دائمی بودن خودآگاهی

پری‌راه نخواهد بود اگر ادعا شود آگاهی بالفعل، آگاهی‌ای است که شخص مادامی که موجود است این آگاهی را دارد و به تعبیری ذاتی-در برابر عرضی^{۱۱}-او است. ابن‌سینا خود به این نکته اشاره دارد و می‌گوید: «شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا» (همان: ۱۶۱) یعنی انسان مادامی که موجود است، خودآگاه است. بنابراین، در نظر ابن‌سینا با مطلق وجود داشتن، خودآگاهی نیز وجود خواهد داشت لذا این خودآگاهی، مقوم ذات خواهد بود و نیز هیچ شرطی، به هیچ وجهی در آن نیست.^{۱۲}

می‌توان گفت، دائمی بودن یک آگاهی، مشتق از بالفعل بودن آن است، به تعبیر ابن‌سینا: «الشعور بالذات یکون بالفعل فیکون دائماً علی الإطلاق» (ابن‌سینا، الف ۱۴۰۴: ۸۲). باری، در اینجا باید به دو نکته دقت کنیم: نخست اینکه در منطق موجّهات جهت دوام، اخصّ از جهت فعلیت است. به بیان دیگر، هر دوامی مستلزم فعلیت است؛ اما هر فعلیتی مستلزم دوام نیست. ظاهر عبارت ابن‌سینا در اینجا نشان‌دهنده مغالطه ایهام انعکاس است؛ زیرا نمی‌توان از فعلیت داشتن شعور به ذات، دوام آن را نتیجه گرفت. برای حلّ این مشکل، باید به متافیزیک مجردات رجوع کنیم. از آنجا که نفس انسانی در نظر ابن‌سینا امری مجرد از ماده است، پس احکام مجردات در باب آن صدق می‌کند. از نظر ابن‌سینا، هر آنچه برای یک مجرد فعلیت داشته باشد برای آن ضرورت و دوام نیز دارد. به دیگر سخن، در متافیزیک مجردات، فعلیت این همان با دوام و ضرورت است. از این رو، شیخ از فعلیت خودآگاهی برای نفس انسانی، دوام آن را نتیجه گرفته است.

نکته دیگر اینکه باید در نظر داشت که «آگاهی به خودآگاهی»-یا به تعبیر شیخ: «شعور به شعور ذات»-و «خودآگاهی» دو امر متفاوتند، اولی امری بالقوه است و ممکن است که زمانی باشد و زمانی

^{۱۰}. در اینجا باید یادآور شد که در نظر ابن‌سینا آگاهی بالفعل در شعور به ذات خلاصه نمی‌شود و در مورد علم به اولیات نیز شیخ قائل به بالفعل بودن آن‌ها است: «شعور النفس الإنسانية بذاتها هو أولى لها، فلا يحصل لها بكسب فیکون حاصلها لها بعد ما لم یکن. و سبیل سبیل الأوائل التي تكون حاصله لها. إلا أن النفس قد تكون ذاهلة عنها فتحتاج إلى أن تنبه كما تكون ذاهلة عن الأوایات فتنبه علیها». (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ا: ۸۰-۷۹)

^{۱۱}. منظور از ذاتی در این جا دقیقاً به معنای آن چیزی است که ممیز یک شیء از غیر می‌شود: «الذاتی لكل شیء؛ ما یخصه و یمیزه عن جمیع ما عداه و قیل ذات الشیء نفسه و عینه و هو لا یخلو عن العرض و الفرق بین الذات و الشخص ان الذات أعم من الشخص لان الذات تطلق علی الجسم و غیره و الشخص لا یطلق الا علی الجسم». (الجرجانی، ۱۳۷۰: ۴۷)

^{۱۲}. «إذا حصلت الذات جعل معها الشعور بها فهو مقوم لها و تشعر بها بذاتها لا بآله. و شعورها بذاتها شعور علی الإطلاق أی لا شرط فیها بوجه، فإنها دائمة الشعور بها لا فی وقت دون وقت.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ا: ۷۹) البته باید دقت کرد که خودآگاهی مختص موجود مجرد است و در نتیجه وقتی گفته می‌شود صرف وجود داشتن ضامن تحقق خودآگاهی است، منظور موجودات مجرد است و این امر در مورد موجودات مادی و حتی حیوانات صادق نیست. ر. ک پاورقی ۲۵.

نیز نباشد ولی دومی امری بالفعل و دائمی است. پس در مواردی که ادعا می‌شود خودآگاهی وجود ندارد، درواقع آگاهی مرتبه بالاتر به خودآگاهی وجود ندارد، وگرنه خودآگاهی همواره هست. به همین دلیل است که شیخ می‌گوید: «الشعور بالذات یکون للنفس بالفعل فإنها تكون دائمة الشعور بذاتها و أما الشعور بالشعور فإنه یکون بالقوة.» (همان: ۱۶۰)

۲-۳. بی‌واسطه بودن شعور به ذات

ویژگی دیگری که ابن سینا برای خودآگاهی برمی‌شمارد، بی‌واسطه بودن خودآگاهی است. (همان: ۸۰) منظور از بی‌واسطه بودن یک آگاهی، مستقیم بودن آن است که طی آن فاعل شناسا از متعلق شناخت، بدون نیاز به وساطت امر سومی، آگاه می‌شود. درحالی‌که، آگاهی غیرمستقیم یا باواسطه از یک اُبژه به معنای آگاهی از آن اُبژه از طریق امر سومی است. در نظر ابن سینا ادراکات حصولی همگی از سنخ ادراک باواسطه هستند، چراکه در این موارد ما به واسطه صورت ذهنی از شیء خارجی آگاه هستیم. در مقابل، علم ما به خود صورت‌های ذهنی از سنخ بی‌واسطه است؛ یعنی از طریق صورت دومی نیست، زیرا؛ اساساً علم به صورت ذهنی از طریق صورت ذهنی دیگر منجر به تسلسل می‌شود. (همان، ۱۳۷۱: ۱۵۸)

وساطت در علم و ادراک، تنها در صورت ذهنی خلاصه نمی‌شود بلکه می‌تواند شامل ابزار شناخت و قوای شناختی نیز بشود. وقتی ما درحال دیدن هستیم، در آن حال، چشم به عنوان ابزار بینایی و قوه بینایی واسطه ادراک بصری هستند. به همین ترتیب، در سایر ادراک‌های ما نیز که به واسطه دیگر ابزار شناخت یا قوای شناختی صورت می‌گیرد، آن ابزار یا قوا، واسطه آگاهی ما از متعلق خود است. شیخ وجود چنین وساطتی را نیز در خودآگاهی نمی‌پذیرد و معتقد است اگر خودآگاهی به واسطه یکی از قوای شناخت باشد، شخص باید فقط و فقط در زمانی که از آن قوه بهره می‌برد، خودآگاه باشد و صرفاً از طریق آن قوه به خود، آگاهی داشته باشد؛ مثلاً فقط از طریق دیدن خودآگاه باشد و در نتیجه فقط آگاهی بصری از خود داشته باشد.^{۱۳} (ابن سینا، الف ۴۰۴: ۸۰)

ابن سینا، نه تنها وساطت صورت ذهنی، ابزار شناخت و قوای شناختی، بلکه وجود هر نوع وساطتی را در خودآگاهی محال می‌داند. به نظر او، وجود هر نوع واسطه‌ای در آگاهی شخص از خودش محال است. زیرا خودآگاهی در نظر ابن سینا اکتسابی نیست و اگر خودآگاهی اکتسابی نباشد، نمی‌تواند به وسیله واسطه‌ای نیز تحقق یافته باشد. (همان: ۱۶۰) به دیگر سخن، وقتی وجود واسطه‌ای در یک آگاهی پذیرفته شود به این معناست که آن آگاهی برای شخص بالقوه است و واسطه سبب به فعلیت رسیدن آن آگاهی می‌شود، حال آن‌که در نظر ابن سینا، خودآگاهی، امری بالفعل و بالطبع است و در نتیجه نمی‌تواند از طریق وساطت امر دومی حاصل شده باشد. افزون بر این، به نظر ابن سینا، اگر

^{۱۳}. «إدراك الجسم یکون من جهة الحس إما بالبصر أو باللمس فمن جوز أن تكون المعرفة بالذات من طریق الحس لزمه أن یکون لم يعرف ذاته علی الإطلاق، بل عرفها حين أحس جسمه.» (ابن سینا، الف ۴۰۴a: ۸۰)

وجود واسطه‌ای برای آگاهی من از من پذیرفته شود، به این معناست که امری غیر از من بین من و خودم قرار دارد، چراکه؛ اگر واسطه با من غیریت نداشته باشد، اساساً فرض واسطه بی‌معنا خواهد بود. حال آن‌که، کسی که ادعا می‌کند از خودش به واسطه امری غیر از خودش آگاه است، باید پیش‌تر غیریت آن واسطه با خود را فهمیده باشد و برای این‌که غیریت واسطه با خودش را بداند، باید پیش‌تر از خودش آگاهی داشته باشد تا غیریت واسطه با خود را متوجه شود. پس فرض پذیرش واسطه در خودآگاهی، مستلزم دور خواهد بود.^{۱۴} (ابن‌سینا، الف ۱۴۰۴: ۸۰)

۳. چیستی آگاهی از خود

در کتاب نفس شفا، ابن‌سینا با ارائه تعریفی کلی از ادراک می‌گوید: «کل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك بنحو من الأنحاء» (همان، ج ۱۴۰۴: ۵۰) پس هر ادراکی در نظر شیخ، از سنخ کسب صورت است ولی با قید بنحو من الأنحاء. کاربست این قید توسط ابن‌سینا برای نشان دادن تفاوت میان گونه‌های مختلف ادراک است، چراکه در ادراک‌های مختلف، از ادراک حسی تا عقلی، صورت‌های کسب شده کاملاً از یک سنخ و با ویژگی‌های یکسان نیستند. باری، آنچه برای پژوهش حاضر اهمیت دارد این است که اساساً ادراک از سنخ کسب صورت است و ما دیدیم که در نظر ابن‌سینا محال است که «خودآگاهی» از طریق وساطت صورت انجام شود. در نتیجه، خودآگاهی از سنخ علم و ادراک نیست.^{۱۵} افزون بر این، در نظر شیخ، وساطت قوا و ابزار هم در خودآگاهی محال است، پس هیچ قوه‌شناختی و ابزارشناختی هم در آن مدخلیتی ندارد. با این اوصاف باید از ابن‌سینا پرسید: پس چیستی این آگاهی عجیب و غریب؟

۳-۱. تمایزهای رایج در خودآگاهی

پیش از ادامه بحث از چیستی خودآگاهی در نظر ابن‌سینا، ابتدا لازم است به برخی تعاریف، تلقی‌ها و تمایزهای مهمی که در بحث خودآگاهی در فلسفه تحلیلی معاصر وجود دارد اشاره کنیم. لزوم اشاره

^{۱۴} «و لا يجوز أن يتوصل إلى إدراكها بغير ذاتها لأنه لا يكون بينها وبين ذاتها غير، و هذا محال و النفس إذا لم يعرف ذاتها كيف يعرفه إياها الغير؟ فيلزم من هذا أنه لا يكون له سبيل إلى معرفتها.» (ابن‌سینا، الف ۱۴۰۴a: ۸۰)

^{۱۵} ممکن است پذیرش اینکه خودآگاهی از سنخ ادراک حسی، خیالی و وهمی نیست آسان‌تر از پذیرش این نکته باشد که خودآگاهی از سنخ ادراک عقلی نیز نیست. ابن‌سینا خود در پاره نگاشتی از مباحثات پس از بیان این نکته که ما به خود آگاهی داریم، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا شعور به ذات (خودآگاهی) همان تعقل ذات است یا ادراکی از سنخ دیگر است؟ سپس با فرض پیشینی بودن خودآگاهی برای تعقل، این‌گونه ادامه می‌دهد: تعقل آن‌گاه ممکن است که قبل از آن خودآگاهی حاصل آمده باشد. نتیجه این سخن این است: چون تحقق داشتن من برای من (خودآگاهی) مقدم بر تعقل است، گفتن آن‌که ما ذوات خود را تعقل می‌کنیم نادرست است زیرا تعقل ذات و تأخر تعقل بر ادراک ذات (خودآگاهی) مستلزم دور است. (همان، ۱۳۷۱: ۱۵۸) البته باید دقت کنیم که در اینجا ایشان به دنبال طرح محال بودن تعقل ذات نیست چراکه امری ممکن است و همان‌گونه که از آغاز سخن ایشان مشخص است، به دنبال بیان این نکته است که شعور به ذات (خودآگاهی) همان تعقل ذات نیست.

به این تلقی‌ها از این جهت است که با استفاده از این تمایزها و تعاریف، می‌توان به تصویر روشن‌تری از خودآگاهی نزد این سینا رسید. در ادامه ما به سه^{۱۶} تمایز بسیار مهم اشاره خواهیم کرد.

۳-۱-۱. خودآگاهی درون‌نگرانه^{۱۷}

رایج‌ترین تلقی از خودآگاهی، آگاهی از خود از طریق درون‌نگری است. براساس این نگره، خودآگاهی نوعی آگاهی حسی یا شبه‌حسی فاعل شناسا به خود است. در این نگاه سوژه شناخت با التفات به خود، خودش را ابژه آگاهی خویش قرار می‌دهد و طی فرایندی حسی یا شبه‌حسی از خودش آگاه می‌شود. این فرایند حسی یا شبه‌حسی همان چیزی است که آن را به حس درونی^{۱۸} یا خودآگاهی از طریق درون‌نگری^{۱۹} تعبیر کرده‌اند. آنچه که ویژگی برجسته این تفسیر از خودآگاهی است این است که بر اساس این دیدگاه می‌توان به نحوی «آگاهی مستقیم» از خود داشت.

۳-۱-۲. خودآگاهی پیشاتأملی^{۲۰}

براساس دیدگاهی که نخستین بار توسط جان پری برجسته شد، همه تجربه‌های آگاهانه دربردارنده آگاهی ضمنی‌ای از خود به‌مثابه سوژه آن‌ها هستند و نیازی نیست که خود حتماً به عنوان ابژه‌ای مستقل، متعلق آگاهی قرار گیرد. برای نمونه تجربه دیدن را در نظر بگیرید: سوژه‌ای که می‌بیند، خودش جزئی از آنچه که می‌بیند نیست اما جزئی از وضعیتی است که ناظر به آن وضعیت، آنچه که دیده شده است باید ارزیابی شود. (Recanati, 2007: 216) می‌توان گفت خود در این‌جا جزء بیان نشده^{۲۱} تجربه است. درست مانند «اینجا» در «دارد باران می‌بارد»؛ همان‌طور که کسی که باور دارد «باران می‌بارد»، به‌طور ضمنی پذیرفته است که در اینجا است که باران می‌بارد، سوژه تجربه آگاهانه به‌طور ضمنی می‌داند که این خود اوست که سوژه تجربه جاری اوست. (Perry, 1993: 205-8)

این نوع از خودآگاهی را خودآگاهی پیشاتأملی می‌نامند چراکه طبق آن برای خودآگاه بودن، نیازی نیست که شخص خودش یا حالاتش را مورد تأمل قرار دهد و یا آن‌ها را متعلق توجه خویش قرار دهد، بلکه خودآگاهی پیشاتأملی حتی در شرایطی که توجه شخص متوجه ابژه‌های خارجی است نیز آشکار است و شخص را به آگاهی پیوسته‌ای از خود، به عنوان سوژه آگاهی‌هایش، مجهز می‌کند. بنابراین تجربه می‌تواند به خودی خود شامل خودآگاهی شود و نیازی نیست که در محتوای خود شامل خود

^{۱۶}. البته تمایزهای بیشتری در حوزه خودآگاهی وجود دارد که بسیار مهم هستند اما به عقیده نگارنده، سه مورد ذکر شده در پژوهش حاضر برای بحث از چیستی خودآگاهی کفایت می‌کند. سایر تمایزها به حوزه جایگاه معرفت‌شناختی، بحث‌های نحو‌شناسی و امکان خودآگاهی مربوط است.

^{۱۷}. Introspective self-awareness

^{۱۸}. Inner Sense

^{۱۹}. Introspection

^{۲۰}. Pre-reflective self-awareness

^{۲۱}. Unarticulated Constituent

شود. این همان چیزی است که پری آن را مبنایی‌ترین نوع خودآگاهی می‌داند که نیازمند داشتن هیچ مفهوم یا تصور و یا ایده‌ای از خود نیست. (Ibid: 206)

۳-۱-۳. حس مالکیت^{۲۲}

بر اساس این تلقی از خودآگاهی، وجه بنیادی همه تجربه‌های آگاهانه-اندیشه، عمل، ادراک حسی، حافظه، تجربه بدن‌مندی و غیر آن- از آن من بودن^{۲۳} آن‌ها است. این آگاهی سوژه از تعلق تجربه‌های آگاهانه به خودش، حس مالکیت نامیده می‌شود که نشان‌گر نوعی آگاهی ضمنی از خود به عنوان مالک و دارنده تجربه آگاهانه است. (Chisholm, 1979: 39) تمایزی که می‌تواند به فهم حس مالکیت کمک کند، تفاوت نهادن میان شخص تجربه‌کننده و محتوای تجربه است. یعنی تمایز بین این که چه کسی دارای آن تجربه آگاهانه است و این که آن تجربه چه چیزی را در بر می‌گیرد. مثلاً وقتی که بازوی من درد می‌کند، در این تجربه دو چیز قابل تمیز است: این که کسی که دارای این تجربه (درد بازو) است، من هستم و این که محتوای این تجربه من «درد بازو» است. خود محتوای تجربه اگر من مالک آن نباشم سبب هیچ تغییر رفتاری در من نمی‌شود و واکنش‌های دردمندانه من صرفاً ناشی از این است که دارنده درد من هستم.

۳-۲. موضع ابن‌سینا

پس از بیان سه تلقی مشهور در باب چیستی خودآگاهی، باید به بررسی موضع ابن‌سینا پرداخت و دید چیستی خودآگاهی از نظر او با کدامیک از این تلقی‌ها منطبق است. از مجموع آنچه که تا کنون بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که ابن‌سینا اصطلاح «شعور به ذات» را به معنای «خودآگاهی» به کار می‌برد که آگاهی‌ای بالفعل، دائمی و بی‌واسطه‌ای است که با مطلق وجود داشتن، تحقق دارد. البته این آگاهی غیرکسبی، می‌تواند ناهشیار بماند و این ناهشیاری خدشه‌ای به بالفعل بودن آن وارد نمی‌کند.

۲۴

مشخص است که به جز «مستقیم بودن»، هیچ‌کدام از ویژگی‌های خودآگاهی از نظر ابن‌سینا قابل انطباق بر خودآگاهی درون‌نگرانه نیست. زیرا، خودآگاهی درون‌نگرانه اولاً بالفعل نیست و تابع توجه فاعل شناخت به خود از طریق درون‌نگری است. بنابراین، آنگاه که فاعل شناسا خود را متعلق آگاهی خود از طریق حس درونی نکند، دلیلی برای خودآگاه بودن آن در دست نیست. پس خودآگاهی درون‌نگرانه، دائمی هم نیست زیرا مادامی که فاعل شناسا درون‌نگری دارد محقق است. دیگر اینکه، حس درونی در خودآگاهی درون‌نگرانه واسطه خودآگاهی است، حال آنکه ابن‌سینا وجود هر نوع واسطه‌ای را در خودآگاهی انکار می‌کند.

22. The Sense of Ownership

23. The Sense of Mineness

24. «قد يكون الإنسان في غفلة عن الشعور بذاته فينبه على ذلك، فلا يشعر بذاته مرتين. و أما الشعور بالشعور فقد يكون بكسب لا بالطبع.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ا: ۱۴۷)

در مورد حس مالکیت هم شرایط همین است. زیرا حس مالکیت، آگاهی از خود به عنوان مالک همه تجربه‌های آگاهانه است و هرچند حس مالکیت شرط ضروری تجربه‌های آگاهانه است، اما دائمی و بی‌واسطه نیست. زیرا در حس مالکیت من به واسطه داشتن تجربه‌های آگاهانه از خود آگاهم و در شرایطی که هیچ آگاهی‌ای وجود نداشته باشد، حتی در حالتی فرضی، من هم دیگر نمی‌توانم خودآگاه باشم. حال آنکه برای ابن‌سینا فرض عدم خودآگاهی محال است و با صرف موجود بودن، شخص خودآگاه خواهد بود. همچنین می‌بینیم که وجود تجربه‌های آگاهانه برای خودآگاهی از طریق حس مالکیت ضروری است. چراکه مالکیت در گروه وجود امر مورد تملک است و اگر چیزی نباشد که مالکیت مالک به آن تعلق گیرد، حس مالکیت از اساس منتفی است. اما برای ابن‌سینا خودآگاهی هم دائمی است و هم بدون نیاز به وساطت چیزی، بالفعل محقق است.

حال ممکن است ادعا شود «شعور به ذات» برای ابن‌سینا چیزی معادل مفهوم «خودآگاهی پیشاتأملی» است که آگاهی‌ای ضمنی از خود است و همواره تحقق دارد. چراکه این «خودآگاهی» در همه افعال و ادراکات من به‌طور ضمنی و پیشاتأملی وجود دارد: وقتی من یک فعل را انجام می‌دهم، وقتی رفتاری را بروز می‌دهم، وقتی انتخابی می‌کنم، وقتی چیزی را می‌بینم و وقتی از چیزی سر باز می‌زنم، در همه این موارد به‌طور ضمنی می‌دانم که من در حال انجام فعل هستم، من این رفتار را بروز می‌دهم و این من هستم که درک می‌کنم و اجتناب می‌کنم.

باری، با تمام شباهت‌هایی که میان این دو وجود دارد، نمی‌توان «شعور به ذات» را با «خودآگاهی پیشاتأملی» این‌همان دانست. به چند دلیل: نخست این که خودآگاهی پیشاتأملی، آگاهی از خود به‌شکل مضاف است. یعنی آگاهی شخص از خود به‌عنوان فاعل یک فعل و یا سوژه یک ادراک است ولی برای ابن‌سینا شعور به ذات ضرورتاً به‌شکل مضاف نیست و نوعی آگاهی مستقیم از خود است. وقتی ابن‌سینا از بالفعل بودن و دائمی بودن شعور به ذات سخن می‌گوید، تأکید دارد که تنها شرط تحقق شعور به ذات، وجود داشتن است و نه انجام یک فعل یا ادراک چیزی. لذا به عقیده ایشان می‌توان با صرف تشبیه به آن هشیار شد و در هشیار به آن، ما با آگاهی از «خود» مواجهیم نه آگاهی از «سوژه فعل یا ادراک P». **دو دیگر:** ابن‌سینا بر بی‌واسطه بودن «شعور به ذات» تأکید دارد و در نتیجه برای خودآگاهی نیازی به واسطه‌گری ادراک یا فعلی نیست. حال آن‌که، در خودآگاهی پیشاتأملی من از خودم به‌عنوان سوژه ادراک یا فعلی آگاهم و در نتیجه این خودآگاهی من به‌واسطه فعل یا ادراک من است. افزون بر این، ابن‌سینا اتصاف هر نوع ادراک یا عملی به خود را نیز در گروه شعور به ذات می‌داند و در واقع شعور به ذات را حتی مقدم بر خودآگاهی پیشاتأملی و ضمنی می‌داند. (ابن‌سینا، الف ۱۴۰۴: ۱۴۷) **سوم:** برای ابن‌سینا آگاهی مرتبه بالاتر در انسان، از وظایف عقل است و در نتیجه، خودآگاهی ضمنی؛ به معنای آگاهی به این که این من هستم که P را ادراک می‌کنم، یا به‌واسطه عقل انجام می‌شود و یا به‌واسطه قوه واهمه. (ابن‌سینا، الف ۱۴۰۴: ۱۴۷) حال آن‌که برای

ابن سینا، شعور به ذات غیر از تعقل ذات و ادراک ذات-به عنوان آگاهی ای مخلوط-است.^{۲۵} پس نمی‌توان «شعور به ذات» و «خودآگاهی پیشاتأملی» را نیز این‌همان دانست ولی می‌توان رابطه آن‌ها را از سنخ لازم و ملزوم به‌شمار آورد، چراکه برای تحقق هر آگاهی و ادراکی «شعور به ذات» شرط لازم است.

۴. نتایج: چیستی «خودآگاهی» نزد ابن‌سینا

باتوجه به آنچه گذشت مشخص شد که برای ابن‌سینا «شعور به ذات»، به دلیل عدم وساطت صورت و قوای شناختی، از سنخ شناخت حصولی نیست و در نتیجه در این معنا از علم النفس و معرفت النفس که از سنخ شناخت هستند و می‌توان آن‌ها را «خودشناسی» ترجمه کرد، متمایز می‌شود. افزون بر این، شرط عدم وجود واسطه در آن، هر نوع واسطه‌ای که باشد، آن را از هر نوع شناخت مفهومی مندی متمایز می‌کند، چراکه؛ در شناخت مفهومی، مفهوم خود واسطه شناخت است. پس می‌توان گفت «شعور به ذات» برای ابن‌سینا نوعی آگاهی غیرمفهوم‌مند است. این آگاهی غیرمفهوم‌مند، با سه ویژگی بالفعل بودن، دائمی بودن و بی‌واسطه بودن، نوعی آگاهی منحصر به فرد است که می‌توان آن را معادل «خودآگاهی» در فلسفه تحلیلی معاصر دانست. باری، با توجه به آنچه در بخش چهارم بیان شد، مشخص شد که آموزه «شعور به ذات» برای ابن‌سینا، هر چند شامل تلقی‌های رایج از خودآگاهی در فلسفه تحلیلی می‌شود و ویژگی‌های آن‌ها را نیز در بر می‌گیرد، با هیچ‌کدام از آن‌ها کاملاً منطبق نیست.

«شعور به ذات» برای ابن‌سینا، شرط هر نوع شناخت و آگاهی دیگر است. زیرا در هر حکمی که من می‌کنم به صورت پیش‌فرض می‌دانم که این «من» هستم که آن حکم را می‌کنم و هر چیزی که می‌شناسم، می‌دانم که شناخت من است. ابن‌سینا این امر را تا آنجا پیش می‌برد که ادعا می‌کند حتی در صدور احکامی که موضوع آن «من» است نیز باید پیش‌تر خودآگاهی لحاظ شده باشد. چراکه برای این که بگویم «من چیزی را دیدم» یا حتی این حکم که «من خودم را ادراک می‌کنم» باید پیش‌تر بدانم که این من هستم که این حکم درباره آن صادق است. در نتیجه باید پیش از هر حکمی «شعور به ذات»، یا همان خودآگاهی، لحاظ شده باشد. به تعبیر خود ابن‌سینا:

كل ما أصفه و أقول إني قد أدركته فيجب أن يسبقه إدراكي لذاتي. فإن قلت: إني عرفت ذاتي بهذا الشيء يكون قد سبق جهلي بذاتي، فلم يصح قولي: إني قد عرفت ذاتي. فإن ما قد عرفت به ذاتي هو ما أعبر عنه بقولي: عرفت. وإذا قلت: «عرفت ذاتي»- فيجب أن يكون قد سبق ذلك معرفتك بذاتك. (ابن‌سینا، الف ۱۴۰۴: ۱۴۷)

^{۲۵} جهت آشنایی بیشتر با مفهوم «خودآگاهی مخلوط» ن. ک به: Alwishah, 2016: 73-96.

بنابراین هرچند آموزه ابن سینا در خودآگاهی شامل هر سه تلقی مشهور از خودآگاهی می‌شود، اما پای را از آن‌ها فراتر می‌گذارد. چراکه با نظر به این که «شعور به ذات» بالفعل، بی‌واسطه و دائمی است، هرچند پیش‌فرض هر شناخت و آگاهی‌ای است، اما در تحقق خود نیازمند وجود هیچ آگاهی دیگری نیست و مستقل از هر آگاهی دیگری وجود دارد. درواقع، هرچند خودآگاهی در نظر ابن سینا شرط هر آگاهی دیگر است، اما خود مشروط هیچ چیز دیگری نیست و با صرف وجود داشتن، محقق است:

إذا حصلت الذات جعل معها الشعور بها فهو مقوم لها و تشعر بها بذاتها لا بألّة. و شعورها بذاتها شعور علی الإطلاق أي لا شرط فيها بوجه، فإنها دائمة الشعور بها لا فی وقت دون وقت. (ابن سینا، الف ۱۴۰۴: ۷۹)؛

شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا (همان: ۱۶۱)

بنابراین می‌توان گفت، به نظر ابن سینا، خودآگاهی، آگاهی غیرمفهوم‌مند و پیشینی است که شرط نامشروط هر آگاهی دیگر است.



منابع

- ابن سینا (۱۳۷۵). الاشارات و التنبيهات. قم: نشر البلاغ.
- _____ (الف ۱۴۰۴). التعليقات. تحقيق و تصحيح عبدالرحمن بدوى. بيروت: مكتبة الاعلام الاسلامى.
- _____ (ب ۱۴۰۴). المنطق من كتاب الشفا. جلد ۱ تا ۴. به تحقيق سعيد زايد و ديگران. قم: مكتبة آية الله المرعشى.
- _____ (ج ۱۴۰۴). النفس من كتاب الشفا. به تحقيق سعيد زايد و ديگران. قم: مكتبة آية الله المرعشى.
- _____ (۱۳۷۱). المباحثات. توضيح مقدمه و تحقيق از محسن بيدارفر. قم: انتشارات بيدار.
- _____ (۱۹۸۰). عيون الحكمة. بيروت: دارالقلم.
- _____ (۱۹۸۹). الحدود. در ذيل المصطلح الفلسفى عند العرب. قاهره: الهيئه المصرىة.
- الجرجاني، سيد شريف (۱۳۷۰). كتاب التعريفات. تهران: ناصر خسرو.
- سجادی، جعفر (۱۳۷۵). فرهنگ علوم فلسفى و كلامى. تهران: اميركبير.
- فياضى، غلامرضا (۱۳۹۳). علم النفس فلسفى. تحقيق و تدوين محمدتقى يوسفى. قم: انتشارات مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى.

References

- Adamson, Peter and Fedor Benevich (2018). «The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument». In *Journal of the American Philosophical Association*. Vol. 2. No. 2. Pp. 147-164.
- Al-Jurjānī, Sayyid Sharīf (1991). *Book of Definitions (Kitāb al-Ta'rīfāt)*. Tehran: Nāṣir Khusraw. (in Arabic)
- Alwishah, Ahmed (2016). «Avicenna on Animal Self-Awareness, Cognition, and Identity». In *Arabic Science and Philosophy*. No. 26. Pp. 73-96.
- Avicenna (Ibn Sīnā) (1996). *Remarks and Admonitions (Al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt)*. Qom: al-Balāgha Publishing. (in Arabic)
- _____ (1404a/1984). *The Notes (Al-Ta'līqāt)*. Edited and revised by 'Abd al-Rahmān Badawī. Beirut: al-I'lām al-Islāmī Library. (in Arabic)

— (1404b/1984). *Logic from the Book of the Healing (Al-Mantiq from Kitāb al-Shifā')*. Vols. 1-4. Edited by Sa'īd Zāyid et al. Qom: Āyat Allāh al-Mar'ashī library. (in Arabic)

— (1404c/1984). *De Anima from the Healing (Al-Nafs from Kitāb al-Shifā')*. Edited by Sa'īd Zāyid et al. Qom: Āyat Allāh al-Mar'ashī library. (in Arabic)

— (1992). *The Investigations (Al-Mubāḥathāt)*. Introduction and edition by Moḥsen Bīdārfar. Qom: Bīdār Publications. (in Arabic)

— (1980). *The Sources of Wisdom ('Uyūn al-Ḥikmah)*. Beirut: Dār al-Qalam. (in Arabic)

— (1989). *Book of Definitions (Al-Ḥudūd)*. In *Philosophical Terminology among the Arabs (Al-Muṣṭalaḥ al-Falsafī 'inda l-'Arab)*. Cairo: The Egyptian National Authority. (in Arabic)

Black, Deborah L. (2008). »Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows «. In *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and their Interactions*. Edited by Shahid Rahman, Tony Street, and Hassan Tahiri. Springer. Pp. 64-87.

Brook, Andrew; C. Devidi, Richard (2001) *Self-reference and Self-awareness*. John Benjamins Publishing Company.

Chisholm, Roderick M. (1979). *Person and Object: A Metaphysical Study*. Illinois: Open Court Publishing Company.

Fayāḍī, Gholām-Rezā (2014). *Philosophical Psychology ('Ilm al-Nafs al-Falsafī)*. Edited and compiled by Moḥammad-Taqī Yūsofī. Qom: Imām Khomeinī Educational and Research Institute. (in Persian)

Gennaro, Rocco (2004). *Higher-Order Theories of Consciousness*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Hasse, D. N (2000). *Avicenna's De anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul*. London and Turin: The Warburg Institute and Nino Aragno Editore.

Kaukua, Jari (2015). *Self-Awareness in Islamic Philosophy; Avicenna and Beyond*. United Kingdom: Cambridge University Press.

----- (2020). »The Flying and the Masked Man, One More Time: Comments on Peter Adamson and Fedor Benevich, 'The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument' «. In *Journal of the American Philosophical Association*. Vol. 6. No. 3. Pp. 285-296.

Marmura, Michael (1986). »Avicenna's »Flying Man «in Context «.In *The Monist*. Vol. 69. No. 3. Pp. 383-395.

McGinnes, Jon (2010). *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press.

Metzinger, Thomas (2003). *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*. Massachusetts Institute of Technology Press.

Peacocke, Christopher (2008). *Truly Understood*. New York: Oxford University Press.

Perry, John, 1993: *The Problem of Essential Indexical and other Essays*, New York, Oxford University Press.

Rahman, F. (1958). *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. London: George Allen & Unwin LTD.

Recanati, Francois (2007). *Perspectival Thought: A Plea for (Moderate) Relativism*. Oxford University Press.

Sajādi, Ja'far (1996). *Dictionary of Philosophical and Theological Sciences (Farhang-i 'Ulūm-i Falsafī va Kalāmī)*. Tehran: Amīr Kabīr publications. (in Persian)

Sophocles (2010). *Oedipus the King*. Chicago: The University of Chicago Press.

