



Perception of Perception and Embodied Self-Awareness in Avicenna

Morteza Jafarian¹

Doi:

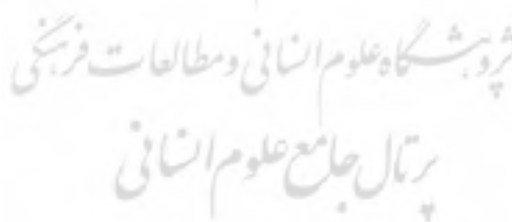
10.30497/ap.2026.247993.1732



Abstract

Ibn Sina affirms a kind of bodily self-apprehension: one apprehends oneself not as bare, but as accompanied by the body. This seems to conflict with his theory of self-awareness, since in the “Floating Man” thought experiment self-awareness is primordial, non-mediated, and unconditional, independent of cognitive acts, their contents, and bodily sense-organs and faculties. The tension between primordial self-awareness and embodied self-apprehension calls for an explanation of how self and body are related in consciousness. This study argues that embodied self-apprehension can arise within Ibn Sina’s framework through “correct” sensory perception, which has two layers: first, the perception of the concrete phenomenon as it appears to the perceiver; and second, a conscious apprehension of one’s own perceiving, in which the relation of the perceptual act to the perceiver is disclosed and self-awareness as the subject of perception emerges. Since this self-awareness arises within sensory perception and bodily phenomena, it is conditioned by the bodily nature of those phenomena and by bodily organs and sensory faculties. Accordingly, the self-awareness embedded in sensory perception is an acquired, dynamic cognition, shaped by bodily sense-organs and the concrete conditions of perception. It thus presents an embodied, body-bound image of the self. In this way, the unity of soul as the knower subject yields a unified picture of diverse cognitive acts, in which the self remains fundamentally tied to the body, sensory organs, and material phenomena.

Key Word: Bodily Self-awareness, Sensory Perception, Perception of Perception, Suspended man, Sensory organ, Sensory Faculty, Ibn Sina.



1. Assistance Professor, Faculty of Philosophy, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS).
m.jafarian.kh@gmail.com

درک درک حسی (آگاهی مرتبه دوم) و خودآگاهی بدن‌مند در نظریه ابن‌سینا

مرتضی جعفریان^۱

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۱/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۰۸

Doi: 10.30497/ap.2026.247993.1732

چکیده

ابن‌سینا در مواردی تصریح می‌کند انسان نحوه‌ای ادراک بدن‌مند از خود دارد؛ چنان‌که خویش را نه برهنه، بلکه همراه، پوشیده و پیوسته به بدن درمی‌یابد. این نگاه با نظریه او درباره خودآگاهی ناهمساز می‌نماید، زیرا خودآگاهی نزد وی، بویژه در تجربه فکری انسان معلق، ادراکی ابتدایی، بی‌واسطه، بی‌قید و شرط و مستقل از همه‌ی حالات و کنش‌های شناختی و محتوای آن‌ها و نیز اندام‌ها و قوای ادراکی بدنی است؛ بگونه‌ای که نه از آن‌ها اثر یا نشانی می‌پذیرد، و نه در آن‌ها بازنمایی یا بازتابی دارد. این دوگانگی میان خودآگاهی بنیادی ابتدایی محض و ادراک بدن‌مند از خود، ضرورت تبیین پیوند خود (نفس) و بدن در ساحت آگاهی را برجسته می‌کند. این پژوهش در پی تبیین امکان تحقق نحوه‌ای خودآگاهی بدن‌مند یا ادراک بدن‌مند از خود، در نظریه ابن‌سینا است. نوشتار پیش‌رو نشان می‌دهد که «ادراک حسی درست (تام)» در نظریه ابن‌سینا دو لایه دارد یکی ادراک پدیده‌ی عینی محسوس (پیدایی آن برای درک‌کننده) و دیگری کنش آگاهانه‌ی درک درک که در آن نسبت ادراک (صورت ادراکی) با درک‌کننده آشکار می‌شود و به آگاهی از خود در نقش درک‌کننده آن پدیده می‌انجامد. این خودآگاهی، از آن‌روی که در بستر ادراک حسی و در پیوند با پدیده‌های جسمانی تحقق می‌یابد، مناسبتی با سرشت جسمانی پدیده‌ها و اندام‌ها و قوای بدنی احساس دارد و تابع آن است. بدین ترتیب، خودآگاهی مندرج در ادراک حسی، که محصول ملاحظه یا کنش عقلی درک‌کننده به فعل خود و ابزار-اندام خود در پیوند با پدیده‌ی بیرونی است، برخلاف شعور بنیادی ابتدایی، درکی اکتسابی، نوشونده و متعین به ویژگی‌های اندام حسی-بدنی و شرایط و موقعیت ادراک است و تصویری بدن‌مند (پیوسته به بدن) از خود فراروی ما می‌نهد. درواقع، یگانگی فاعل شناسا (نفس) سبب پیدایی تصویری یکپارچه از کنش‌های مختلف لایه‌های مختلف شناختی می‌شود که در آن، «خود» پیوندی بنیادی با بدن و اندام-ابزار حسی و پدیده‌های مادی دارد.

واژگان کلیدی: ادراک (دریافت) حسی، درک درک، خودآگاهی بدن‌مند، انسان معلق، ابزار-اندام حسی، ابن‌سینا.

۱. استادیار گروه پژوهشی فلسفه اسلامی و حکمت معاصر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.
m.jafarian.kh@gmail.com

مقدمه

ابن سینا در مواردی تصریح می‌کند انسان نحوه‌ای ادراک بدنمند از خود دارد؛ چنان‌که، خود در دریافت و تصویری که از آن داریم نه برهنه و عاری از بدن، بلکه دارنده‌ی بدن و پوشیده بدان است. (۱۹۵۹م، ص. ۲۵۵) افزون‌برین او در استدلال خودبستگی نفس در درک درک و ابزار-آلت بدنی درک می‌گوید: « ذات نفس پیوسته وجودش را برای بدنی که با آن است درمی‌یابد (۱۹۵۳م، ج ۲: ص. ۱۳۱) و در روایت دیگر، درک خود را غالبا همراه با یافت بدن می‌شمارد (۱۹۵۹م، ص. ۲۱۷).

این نگرش با نظریه او درباره خودآگاهی ناسازگار می‌نماید، زیرا خودآگاهی نزد او، بویژه در تجربه فکری انسان معلق، ادراکی ابتدایی، بی‌واسطه، محض و خودبسته است. شعور ابتدایی بی‌واسطه از آن‌رویی که مقوم ذات و بود انسان است در هر تجربه، حالت، دریافت و کنشی سریان دارد و از نگاهی آن‌ها را شدنی می‌کند. باین‌حال مستقل از همه کنش‌های ادراکی و محتوای آن‌ها و نیز قوا و اندام بدنی آن‌ها است؛ بگونه‌ای که نه از آن‌ها تأثیر یا نشانی می‌پذیرد، و نه در آن‌ها بازنمایی یا بازتابی دارد. وانگهی کاربرست شعور ابتدایی بعنوان ابزاری مفهومی و نظری در جستار ماهیت نفس و برهان تجرد آن در آثار ابن سینا، برداشت رایج جدایی نفس و بدن در هستی و آگاهی را دامن می‌زند.

این ناهمخوانی خودآگاهی بنیادی ابتدایی محض و ادراک بدنمند از خود، ضرورت بازاندیشی در برداشت رایج از خودآگاهی در اندیشه‌ی ابن سینا و تبیین پیوند خود (نفس) و بدن در بستر آگاهی را برجسته می‌کند. گفتنی است که نظریه ابن سینا درباره‌ی شدنی بودن نحوه‌های دیگر خودآگاهی، بویژه خودآگاهی بدنمند و رابطه‌ی آن با خودآگاهی ابتدایی بی‌واسطه دو مسأله‌ی متمایز کلی، اما مرتبط‌اند. این پژوهش تنها به یک رویه‌ی مسأله‌ی اول یعنی خودآگاهی بدنمند در ادراک حسی درست می‌پردازد.

در بخش اول خواهیم دید که صورت دریافتی (ادراکی) نزد ابن سینا از یکسو اثر پدیده‌ی عینی و از دیگرسو حالتی درونی است و هستی (پیدایش) آن عین دریافت دریابنده از پدیده‌ی

عینی یا پیدایی‌اش برای دریابنده است. در بخش دوم روشن می‌شود که دریافت (صورت دریافتی)، روی (نسبتی) با دریافت‌شده و روی (نسبتی) هم با دریابنده دارد. این نسبت‌ها (رویه‌ها) سرشت و ساختار دریافت را شکل داده و نحوه پیدایی امور عینی را تعیین می‌کنند. در بخش سوم خواهیم گفت سطح اول دریافت حسی که صرفاً به کنش و واکنش حس با پدیده‌ی عینی محدود شده و عاری از فعالیت عقلی است، برفرض تحقق، تنها روی اول یعنی خود پدیده‌ی عینی را نشان می‌دهد و با آگاهی دریابنده از نسبتش با آن همراه نیست. در بخش چهارم با تحلیل نظر ابن‌سینا درباره احساس درست (تمام) بعنوان درک حسی به‌همراه درک درک، می‌بینیم که فعالیت آگاهانه عقل سبب می‌شود صورت دریافتی (اثر محسوس عینی) در حس که در نقش خود پدیده عینی نمایان شده بود، در این مرحله با چهره‌ای واقعی یعنی صورت دریافتی درونی و تعبیری نمود و پدیدار محسوس عینی نه خود آن برای دریابنده آشکار می‌شود و به آگاهی او از خودش در چهره‌ای تازه یعنی حس‌کننده آن محسوس عینی در آن دریافت می‌انجامد. در بخش پنجم روشن می‌شود که دریافت حسی درست، دریافتی یگانه و فعل دریابنده‌ای یگانه و بسیط (نفس) است و سطوح یا رویه‌های پیش‌گفته، تنها در تحلیل ذهنی و انتزاعی اختلاف داشته و در هستی یگانه‌اند و در آگاهی ما نیز همچون واقعیتی یکپارچه نمایان می‌گردد. درواقع اختلاف این سطوح و رویه‌ها، به اختلاف آثار و کنش‌های لایه‌های گوناگون ساختار شناختی یکپارچه فاعل شناسا بازمی‌گردد و از چندگانگی هستی عینی دریافت خبر نمی‌دهد. گزیده‌ی بخش‌های پایانی این است که نگره‌ی ابن‌سینا درباره ادراک حسی درست (درک حسی به‌همراه درک درک) از آن‌روی که حاوی آگاهی دریابنده از خود در نسبت با محسوس عینی است به دریافتی بدن‌مند از خود می‌انجامد. برای نمونه هنگام دیدن سیب، بیننده افزون‌بر دیدن سیب و بازشناسی آن بعنوان سیب، خودش را هم درسیمای بیننده‌ی آن درمی‌یابد. در چنین وضعیتی، درک فرد از خود، یک خودآگاهی تازه است و ضرورتاً نسبتی هم با آن چیز محسوس جسمانی و هم نحوه‌ی درک ابزارمند حسی آن (بیننده‌گی یا دیدن سیب با چشم نه چشمنده سیب با زبان یا شنونده‌ی صدای پرنده با گوش) دارد. بدیگر سخن محتوای درک درک حسی (نحوه پیدایی ما برای خود) رابطه ناگسستنی و ذاتی با پدیده

محسوس و همچنین نحوه درک حسی و ابزار-اندام مرتبط بدنی دارد و به درکی بدنمند از خود منتهی می‌گردد. به همین مناسبت معنای بدن‌مندی خودآگاهی در درک درک حسی از شرایط و لوازم مستقیم و غیرمستقیم یک: ابزارمندی (نیازمندی به اندام بدنی) درک حسی در استدلال ابن سینا بر ابزارمندی احساس و شرح او بر رابطه نفس با قوه-اندام درک‌کننده حسی بدن و دو: درک خود در نسبت با پدیده جسمانی مادی (هم‌سنگ بدن) قابل استنتاج و فهم است. آگاهی از خود در نقش دریابنده در هر دریافتی از جمله احساس درست، تابع سرشت و هویت دریافت‌شده و نحوه آن دریافت (حسی بدنی) بوده و به دریافتی بدنمند از خود می‌انجامد. خودآگاهی مندرج در دریافت حسی بدلیل تناسب با پدیده عینی دریافت‌شده و نحوه دریافت آن، شناختی تازه است و با نو شدن دریافت حسی، نو می‌شود و بدین لحاظ مغایر با خودآگاهی ابتدایی بنیادین با روایت پیش‌گفته است.

پیشینه

بهمن‌یار، براساس یافته‌های این پژوهش، تنها کسی است درچارچوب آرای ابن سینا تبیینی از بدن‌مندی خودآگاهی ارائه کرده است (۱۳۹۵). ابوالبرکات بغدادی به دو گونه خودآگاهی غیراکتسابی و اکتسابی باور دارد و هر دو را بدن‌مند می‌داند. گویی ابوالبرکات در طرح این اندیشه از ابن سینا به نیکی بهره می‌برد، گرچه در مساله نفس و جز آن نقدها و خرده‌های فراوان بر او دارد (۱۳۷۳). سهروردی علم به بدن را حضوری و غیراکتسابی می‌داند، گرچه به پی‌آمدهای آن از جمله جدایی‌ناپذیری خود و بدن در علم حضوری به هردوی آن‌ها نمی‌پردازد. بنیان‌های اندیشه ملاصدرا افق درخشانی برای فهم و رونمایی از لایه‌های متعدد خودآگاهی بدن‌مند می‌گشاید، اما او به اشاراتی درباره علم حضوری نفس به بدن در آثار گوناگون بسنده می‌کند و بدین‌روی پروای واکاوی نظریه ابن سینا را هم ندارد (۱۳۸۲؛ ۱۳۸۳). در دوره معاصر، نظر علامه طباطبائی درباره علم حضوری به بدن مورد توجه بوده است، گرچه آراء ایشان ایستار ژرف دیگری از خودآگاهی بدن‌مند اکتسابی را برمی‌تابد. در نوشته‌های فارسی معاصر اثری نیافتیم که خودآگاهی بدن‌مند را در آثار ابن سینا بازشناخته یا بدان پرداخته باشد. باین حال

صفرنوراله و سعیدی مهر (۱۳۹۶) به بررسی رابطه درک حسی با آگاهی مرتبه دوم یعنی درک درک پرداخته و به این نتیجه می‌رسند که آگاهی بدون درک درک ممکن نیست. در آثار انگلیسی یاری کائوکوا^۱ و تانلی کوکنن^۲ (۲۰۰۷م، ص. ۹۵) به بررسی رابطه ادراک حسی و خودآگاهی قبل و بعد از ابن‌سینا، ذیل بحث ارسطو درباره درک درک حسی می‌پردازند. گفتنی است گفتار ارسطو در کتاب درباره نفس (۱۳۶۹، ص. ۱۸۵)، درباره درک‌کننده در درک درک، بحث‌های بسیار گسترده‌ای را در گذشته و حال برانگیخته است. در آن مقاله کوکنن مساله بازاندیشی و شعور حسی را در سنت ارسطویی-نوافلاطونی پیش از ابن‌سینا و کائوکوا رابطه حواس درونی و خودآگاهی حیوانات نزد ابن‌سینا را می‌کاود؛ بی‌آنکه بحثی از خودآگاهی بدنمند نزد ابن‌سینا به میان آید.

همانی صورت دریافت‌شده (معلوم) با دریافت (علم)

رویداد دریافت یا دانستن یک چیز بنظر ابن‌سینا، برابر پیدایش-هستی صورت چیز در داننده است (۱۳۹۱، ص. ۱۷۹)؛ همان که حس یا نیروهای شناختی دیگر در مواجهه با پدیده‌ی بیرونی از آن برگرفته یا انتزاع می‌کنند (۱۹۵۹، ص. ۵۸). اصطلاح گرفتن یا انتزاع کردن گویای نقش کنشگر یا فاعلی دریابنده است. ولی صورت دریافت حسی صرفاً برآمد کنش شناختی ما نیست، اگر جز این بود بنابر خواست خود از هرچیزی صورتی برساخته و آنرا می‌یافتیم. پس روی دیگر دریافت و بویژه دریافت حسی، دگرگونی و اثرپذیری از امر بیرونی است (۱۳۹۱، صص. ۲۰۳، ۲۰۷، ۲۱۰). بدیگر سخن صورت حسی از انفعال همراه با فعل برآمده است. از دیگرسو ناآگاهی ما از برخی هستنده‌ها گواه ناکافی بودن هستی چیزها برای دریافت شدن آنهاست (۱۳۹۱، ص. ۲۱۰). پس صورت دریافتی، نه صرفاً اثر هستنده‌ی بیرونی و نه فعل

۱. Jari Kaukua

۲. Taneli Kukkonen

محض دریابنده، بلکه امتداد، نشان و فعل هستی (جمع فعلیت‌ها) آن در استعداد و ساختار پذیرنده‌ی این است.

ابن سینا گاهی دریافت را ملاحظه‌ی صورت برگرفته یا انتزاع‌شده‌ی درونی می‌خواند (۱۳۹۶، ص. ۲۳۰؛ ۱۴۴۰، ص. ۳۷۷). دلیل درونی بودن صورت دریافتی، آگاهی ما از چیزهای است که بیرون ما پیدا نمی‌شوند (۱۳۹۶، ص. ۲۳۰). پس «صورت معلوم در نفس» اثر و نگاره آن در ماست (۱۳۹۱، ص. ۲۲۰)؛ چنان‌که گویی آن اثر وجودی و ذات ما هم وجودی دارد (۱۳۹۱، ص. ۲۰۷). همان‌طور که صورت حس شده، اثر محسوس عینی در حس است و نه خود آن (۱۹۵۹م، ص. ۶۶). در این چارچوب صورت دریافت‌شده، از یکسو اثر پدیده عینی در دریابنده (ذهن) و از دیگرسو حالت یا صورت درونی آن است. بنابراین چنین می‌نماید که دریافت، دربردارنده چهار چیز است: دریابنده، پدیده عینی، صورت یا اثر دریافت‌شده در حس (ذهن) و فعل دریافتن و به تعبیر ابن سینا ملاحظه صورت درونی از سوی دریابنده. بدین سان دریابنده با ملاحظه صورت درون خود، پدیده عینی را درمی‌یابد. ولی این برداشت درست نیست. زیرا بنظر ابن سینا پیدایش اثر-صورت پدیده عینی در حس، خود دریافت و احساس آن است. وگرنه، دریابنده (حس‌کننده) برای دریافت پدیده عینی باید بار دیگر اثری از آن می‌پذیرفت. ولی اثر اول پدیده عینی با اثر دوم‌اش همانند است و چنانچه پیدایش اثر اول (صورت اولیه‌ای که از آن پدیده پیدا شده) به دریافتش از سوی دریابنده (حس) نینجامد اثر یا صورت دوم نیز چنین نخواهد کرد (۱۳۹۱، ص. ۵۷۵-۵۷۶). از این رو دریافت حسی چیزی جز نقش و صورت ابتدایی پدیده عینی در دریابنده نیست و محسوس حقیقی خود این صورت درونی دریابنده از پدیده عینی و به تعبیری اثر آن است (۱۳۹۱، ص. ۵۷۲). دریافت‌های عقلی هم همین‌گونه‌اند یعنی پیدایش صورت معقول چیز و به تعبیری پذیرش آن از سوی دریابنده عین پیدایی یا دریافت عقلی دریابنده از آن است. به همین مناسبت ابن سینا می‌گوید هستی معقول، خود معقولیت یا دریافت عقلی آن است، هم‌چنان‌که هستی محسوس عین محسوسیت و دریافت

حسی است (۱۳۹۱، ص. ۵۷۸). پس در هر دریافتی، هستی صورت دریافت‌شده عین پیدایی و دریافت شدنش از سوی دریابنده است.

بدیگر سخن ما می‌دانیم که پدیده‌ی عینی را دریافته و دانسته‌ایم و چنانچه پیدایش اثر یا صورت چیز در ما، تبیین‌کننده‌ی دریافت ما از آن یا پیدایی آن برای ما نباشد، برای توجیه دانایی خود ناگزیریم فرض کنیم که دریافت ما در کنش شناختی دومی روی داده است. ولی صورت درونی از جهت دریافت نشدن همانند پدیده بیرونی است و نسبت شناختی ما با آن و صورت بیرونی همانند است. بدین لحاظ با تحقق کنش شناختی اول (پیدایش صورت دریافتی اول در ذهن یا حس) نسبت و وضعیت دریافتی ما از آن چیز تغییر نکرده است. در این وضعیت کنش و واکنش دریافتی دوباره با هریک از آن دو (صورت تازه پیداشده در حس یا ذهن با پدیده عینی) بازهم تغییری در نسبت شناختی ما با آن ایجاد نکرده و به دریافت آن منتهی نمی‌گردد. در این شرایط برای توجیه دریافت خود از آن، ناگزیریم کنش سوم و چهارم و در نهایت سلسله بی‌پایانی از صورت‌ها و کنش‌های دریافتی فرض کنیم. ازینرو ابن‌سینا می‌گوید ملاحظه [صورت درون ذهن] وجود سوم برای آن [معلوم عینی] نیست بلکه خود نقش گرفتن [یا پیدایش صورت آن] در ما است و گرنه [فرض پیدایش صورت‌ها و کنش‌های دریافتی دوم و سوم و بعد از آن در دریافت چیز] به تسلسل بی‌پایان می‌انجامید، جز این‌که ما با توسع [در معنی] و به عادت با تشبیه به محسوسات می‌گوییم حقائق‌شان را ملاحظه می‌کنیم، [گرچه] در حقیقت [در] محسوسات نیز ملاحظه آن‌ها [همان] پیدایش حقائق‌شان است که با آن برای ما محسوس می‌شوند (۱۳۹۶، ص. ۲۳۰). بنابراین گزارش اصطلاح "ملاحظه" به دریافت یا پیدایی بی‌واسطه آن صورت‌های درونی اشاره دارد. تحلیل ابن‌سینا از دو معنای متفاوت دریافت حسی و همچنین شرح او بر محسوس حقیقی و بالذات بودن صورت درونی در مباحث ادراک حسی نیز همین نکته را تایید می‌کند (۱۹۵۹م، ص. ۶۲-۶۶).

بنابر این گزارش از آرای ابن‌سینا: یک، هنگام دریافت هر چیزی، صورتی از آن در دریابنده یا ذهن پیدا می‌شود. دو، صورت دریافتی اثر یا لازمه‌ی هستنده‌ی بیرونی است. سه، دریافت

(آگاهی) ما از آن هستنده همان پیدایش-هستی اثر یا صورت آن در ما است. دراین چارچوب دریافت (صورت دریافتی)، اثر پدیده‌ی بیرونی در دریابنده و حالتی از حالات اوست که پدیده عینی را برای او نمایان می‌سازد و نحوه تحقق و هستی‌اش که همان پیدایی پدیده عینی برای دریابنده است، تابع سرشت و ساختار دریابنده و پدیده دریافت‌شده است. در ادامه با شرح دقیق‌تر این نکته خواهیم گفت که نحوه دریافت به‌مثابه نسبتی میان دریابنده و دریافت‌شده با هویت و سرشت دریابنده و دریافت‌شده متعین و مشخص می‌گردد.

نسبت دریافت با دریابنده و دریافت شده

هر دریافتی، دریافت کسی از چیزی است و نسبتی با آن‌کس و آن‌چیز در جایگاه دریابنده و دریافت‌شده دارد. بگفته ابن‌سینا (۱۳۹۱، ص. ۲۶۵): «صورت [ادراکی] پیداشده در ذهن از اضافه با ذهن [درک کننده] منفک نمی‌شود و [همچنین] از اضافه‌ی بالقوه یا بالفعل با چیز [درک‌شده] خارج [از ذهن] منفک نمی‌گردد».

ابن‌سینا دو نسبت دریافت (صورت دریافتی) با دریابنده و دریافت‌شده را از آن جدایی‌ناپذیر می‌شمارد. ولی روشن نمی‌کند منظور از این جدایی‌ناپذیری و پیوستگی چیست و برای نمونه شبیه پیوستگی عوارض لازم چیزی با آن است یا همچون مقوم و جزء ماهیت با آن. او در جای دیگر می‌افزاید (۱۳۹۱، ص. ۱۰۱): از انواع اضافه برخی از اضافه‌اش به مضاف‌الیه جدا نمی‌شوند مانند هیئت علم که از اضافه به عالم و معلوم عینی جدا نمی‌شود درحالی‌که در برخی از آن‌ها اضافه به طرفین اضافه در آن لازم یا ضروری نیست. نزد ابن‌سینا صفت اضافی پدری و پسری (پدر یا پسر کسی بودن) لازمه انسان بودن نبوده و از آن جداشدنی است، برپایه این باور که سرشت انسانی شخص با پدر یا پسر دیگری بودن یا نبودن دگرگون نمی‌شود. ابن‌سینا با اشاره به تقابل رابطه دریافت با دریابنده (و دریافت‌شده) با رابطه انسان با پدر (یا پسر) بودن نشان می‌دهد که جدایی‌ناپذیری دریافت از دریابنده و دریافت‌شده به‌معنای پیوستگی ضروری و ذاتی دریافت با آن دو رابطه یا نسبت است، چنان‌که دگرگونی آن‌ها، دگرگونی هویت و سرشت دریافت را بیار می‌آورد. به‌این‌ترتیب دریافت تابع سرشت و ساختار و ویژگی‌های

دریافته شده است و برحسب آن متعین می‌گردد. این مناسبات در شرح نحوه آگاهی خداوند از جهان مادی و پدیده‌های متغیر با بیان دو مثال بطرز جالبی روشن می‌شود.

ابن‌سینا نخست برای رونمایی از دگرگونی علم برحسب دگرگونی معلوم، حالتی را تصویر می‌کند که کسی نبودن چیزی را دانسته و درپس پیدایش بودن را هم بداند (۱۴۴۰، ج ۳، ص ۳۱۳-۳۱۵). در این مورد شخص در هر دو وضعیت به آن چیز آگاهی دارد و آگاه خوانده می‌شود ولی آگاهی او بمثابة یک حالت درونی و نسبت او با آن چیز همسان و ثابت نبوده و برحسب دگرگونی آن چیز دگرگون می‌شود. بتعبیر دیگر حالت یا صفت یا ویژگی آگاهی و فرد دارنده آگاهی (آگاه) از آن جهت که آگاه است در هستی و سرشت خود با ابژه - موضوع آگاهی تکافو و همبستگی دارد و متناسب با اختلاف حالات و ویژگی‌های آن، دگرگون می‌شود. درحالی‌که صفت یا حالت توانایی در فرد توانایی بر پدیدآوردن چیزی که نبوده، با پیدایش آن چیز، برجا و پایدار است؛ هرچند نسبت‌اش با آن چیز دگرگون شود. پس یک توانایی به‌مثابه صفت خاص، همانند صفت دریافتن و آگاهی، بسته به ابژه - موضوع آن توانایی برای ما تعریف و بازشناخته می‌شود ولی هستی عینی آن بعنوان حالت درونی شخص، برخلاف ادراک و آگاهی، از اختلاف حالات و ویژگی‌های عینی (و نه ماهوی) ابژه - موضوع اثری نمی‌پذیرد و با دگرگونی ابژه - موضوع و نسبت‌اش با شخص دگرگون نمی‌شود. بنابراین صفت - ویژگی آگاهی تابع هویت و سرشت ابژه - موضوع آگاهی و نسبت شخص با آن است و متناسب با آن، به شخص نسبت داده می‌شود. ابن‌سینا در مثال دوم با هدف تبیین وابستگی دریافت به شخص دریابنده (که پیامد اختلاف کنش‌ها و ویژگی‌های شناختی او در برابر درک شده است)، حالتی را تصویر می‌کند که کسی به معنای چیزی آگاهی کلی داشته و سپس به جزئیات و مصداق آن آگاهی می‌یابد. پیداست که در هریک از این دو آگاهی (ادراک)، نسبت ویژه‌ای میان آگاهی (و شخص آگاه) و ابژه - موضوع آگاهی در خود آن آگاهی مندرج است که مختص همان آگاهی (ادراک) بوده و به آگاهی دیگر تسری نمی‌یابد. برای نمونه درک معنای کلی حیوان برای درک یکی از معانی جزئی یا مصداق آن همچون انسان کفایت نمی‌کند و تنها به شرط تحقق یک درک سوم یعنی انسان حیوان است، حیوان را در یک مصداق یا فرد جزئی یعنی

انسان بازمی‌شناسد. در این مورد نیز در دو وضعیت مختلف، دو ادراک (حالت درونی) مختلف و دو نسبت مختلف با چیز درک‌شده داریم. ولی در این مورد اختلاف آگاهی (و پیرو آن نسبت شخص آگاه از حیث آگاهی‌اش با موضوع آگاهی) نه به اختلاف موضوع آگاهی (درک‌شده) بلکه به اختلاف کنش و واکنش و حالات و ویژگی‌های شناختی خود شخص برمی‌گردد و نسبت متفاوتی هم میان آن دو پدید می‌آورد. این درحالی است که دگرگونی نسبت شخص به دیگری در برخی صفات مانند جابجایی از سمت راست به سمت چپ آن، تاثیری در حالات آن شخص ندارد (۱۴۴۰، ج ۳، ص ۳۱۳-۳۱۴) همانطور که پدر یا پسر بودن یا نبودن در هویت انسانی‌اش اثری ندارد. به این ترتیب ابن سینا در این دو مثال با برکشیدن دو وضعیت متفاوت و متقابلی که برحسب آن ادراک‌های متفاوت تحقق می‌یابند نسبت ادراک با درک‌شده و درک‌کننده یعنی وابستگی و تعیین‌یافتگی ماهیت و هستی‌اش برحسب آن دو را آشکار می‌نماید. دریافت ما در جایگاه اثر (فعل) چیز بیرونی با چیز بیرونی و در جایگاه اثر (فعل و انفعال) ساختار شناختی ما با هویت شناختی ما تناسب و پیوستگی و وابستگی ذاتی دارد. از این رو نسبت با دریابنده یا ذهن و همچنین نسبت با دریافت‌شده یا پدیده بیرونی تعیین‌کننده نحوه پیدایی چیز یا دریافت‌شدنش برای دریابنده است و آن دریافت خاص را آن دریافت خاص می‌کند.

پیدایش - هستی صورت دریافتی عین پیدایی یا دریافت ما از آن چیز است. باین حال این عینیت یا همانی گواهی نمی‌کند که در هر دریافتی، دوگانگی ساختاری و نسبت‌های ذاتی آن با دریابنده و دریافت‌شده نیز آشکار گردد و دریابنده لزوماً به صورت دریافتی بمثابه صورت دریافتی و در نتیجه بمثابه دریابنده آن چیز آگاهی ندارد. بدین‌روی دریافت بسان یک هستنده درونی، پدیده‌ای درخور بازشناسی و ابژه - موضوع دریافتی دیگر تواند بود. بخش بعد به واکاوی دقیق‌تر این مطلب در نظر ابن سینا می‌پردازد.

دریافت و دریافت دریافت

هر دریافتی در جایگاه حالت نفسانی، هستنده‌ای با سرشت و هویت یکتا، متمایز از حالات، اعراض، دریافت‌ها و بطور کلی هر هستنده دیگر بوده و همانند آن‌ها شایای اندیشیدن، شناختن

و دریافتن تواند بود. ساختار دوگانه دریافت (نسبت با دریابنده و دریافت‌شده) از ویژگی‌هایی است که در مقایسه یک دریافت با دریافت دیگر همچون حالات خود هویدا می‌شود. ولی به‌گواه تجربه‌های عمومی روزمره، گاهی پدیده‌های بیرونی بدلیل تحقق پی‌درپی یا شدت اثرشان، چنان توجه ما را بخود جلب کرده و غرق تماشای خود می‌سازند که از حال و جایگاه خود بعنوان تماشاچی آن رویدادها و فاصله خود نسبت به آن امور غافل می‌شویم، چنانکه گویی با آن‌ها یکی شده‌ایم. این درحالی است که دانسته حقیقی (معلوم بالذات) ما صورت درونی یا همان اثر پدیده‌ی عینی در ما بوده و پدیده بیرونی را در درجه دوم و بالعرض و در حدود و چارچوب نحوه اثری که در ما برجای گذاشته دریافت‌ایم. در این موارد صورت دریافتی در سیمای چیزی بیرونی برای ما پدیدار شده و سوی درونی‌اش یعنی نسبتش با خود ما را از ما پنهان می‌کند. گرچه هستی صورت دریافتی (دریافت) عین دریافت شدن و پیدایی است ولی خود این ویژگی معمولاً در خود دریافت پدیده عینی هویدا نمی‌شود و مورد توجه قرار نمی‌گیرد بلکه صورت دریافتی غالباً در سیمای خود پدیده عینی (روی یا نسبت اول دریافت) برای ما نمایان می‌شود درحالی‌که روی و نسبتی هم با خود ما در جایگاه دریابنده دارد. به‌دیگر سخن، عین دریافت یا پیدایی بودن صورت دریافتی، بمعنای پیدایی مطلق و آشکاربودن همه ویژگی‌هایش برای ما نیست، کمااینکه در بسیاری از تجربه‌های شناختی آگاهانه هم که بطور اجمالی از نقش تماشاگری یا دریابنده‌گی خود و فاصله میان خود و آن رویدادها آگاهیم، تصویری دقیق و جامع از خود و دریافت خود نداریم. پس گرچه هستی دریافت عین پیدایی و دریافت شدن است ولی بسان یک هستنده قابل بازاندیشی و دریافتن است و این بدین معنی است دریافت دریافت همبود ضروری یا ذاتی دریافت نیست. به گفته ابن سینا: «چه بسا که انسان شاد، نداند که شاد است مانند کسی که می‌بیند و نمی‌داند که می‌بیند و هنگامی که دانست او

آن را دیده است درحقیقت ابتدا ذاتش را دانسته و اگر نداند که او دیده است، [فعل دیدن] صورتش در ذهنش پیدا نشده است و بودی در ذهنش ندارد» (۱۳۹۱، ص. ۷۹-۸۰).^۱

به همین مناسبت در نظر او عدم شعور فاعل به تخیل یا تصور غایت از سوی خودش در هنگام اراده و بیاد نیاوردن غایت پس از انجام فعل، دلیل بر عدم تخیل و تصور غایت و بی نیازی فعل ارادی از آن نیست زیرا تخیل، یک چیز و شعور به تخیل [آگاهی از تخیل و خود تخیل کننده] چیزی دیگر و حفظ آن شعور در خاطر چیزی غیر از آن دو است و چنین نیست که بخاطر نبود یکی از دو امر، انکار وجود تخیل ضروری باشد (۱۴۴۰، ج ۲، ص. ۴۲۵). بنابراین دریافت دریافت که اینجا برابر با آگاهی دریابنده از خودش و فعل دریافت انگاشته شده، با یافته یکی نبوده و لزوماً همراه آن تحقق نمی یابد. استدلال او این است که اگر هر تخیلی، شعور به تخیل را در پی داشت کار به تسلسل می انجامید (۱۳۹۹، ج ۲، ص. ۲۸۸). اگر هر دریافتی، دریافت دوم (دریافت دریافت) را در پی داشت دریافت دوم هم بناگزییر با دریافت سوم و الی آخر همراه می بود. بدین سان با دریافت یک چیز، دریافت ها و یافته های بی شماری در خاطر ما گذر می کرد درحالی که نه تحقق سلسله بی پایان دریافت ها ممکن است و نه ما چنین حالتی در خود می یابیم.^۲

^۱ به باور صفر نوراله و سعیدی مهر (۱۳۹۶) در چارچوب آرای ابن سینا آگاهی (درک) بدون درک درک ممکن نیست، ولی ظاهراً ابن سینا در اینجا درک دوم را درکی مستقل و اکتسابی می شمارد، هر چند در جای دیگر می گوید درک کننده ای نیست مگر اینکه ذاتش را درک می کند. با این حال بنظر ما این دو رای تعارضی ندارند، گرچه تبیین آن در گرو بررسی جامعتری از نظر ابن سینا درباره ی رابطه خودآگاهی و درک است که در این نوشتار نمی گنجد.

^۲ مساله ی یاد شده شکل ها و جنبه های مختلفی دارد. یکی همین است که آیا درک درک (خودآگاهی درک) درکی مجزا و متمایز از درک اول است که در کنش شناختی دیگری همچون یادآوری یا تأمل در حالت های ذهنی خود روی می دهد یا آنکه همبود و همبسته ی ذاتی همان ادراک اول است؟ به عبارتی آیا خودآگاهی ضمن درک، یک درک اکتسابی مجزا، متعاقب یا همراه درک است یا آنکه مندرج و منطوقی در درک اول است؟ انتخاب هریک از این دو گزینه با مسائل دشواری مواجهه است. شگفت آنکه برخی عبارات ابن سینا گویای همبودگی و همبسته گی درک و آگاهی از خود درک کننده است. این ناسازگاری موضوع نوشتاری دیگر خواهد بود. افلاطون مساله ی علم به علم را در رساله ی خارمیدس و سپس در ثئیتوس

درین چارچوب، دریافت دریافت، همان آگاهی از خود دریابنده‌ی آن چیز است. باین حال براساس تعریف ابن سینا از یقین، دریافت دریافت، فراگیرنده معانی دیگری هم هست: «یقین این است که بدانی که آنرا دانسته‌ای و بدانی که می‌دانی که آنرا دانسته‌ای» (۱۳۹۱، ص. ۲۱۱). انگاری در اینجا هم علم به علم آگاهی از دریابنده بودن خود، از معانی علم به علم انگاشته است. ولی یقین و محتوای آن یعنی علم به علم جنبه معرفت‌شناختی دارد و از صدق یا مطابقت دریافت با واقع خبر می‌دهد. بنابراین علم به علم، افزون‌بر علم به خود، دربردارنده علم به مطابقت دریافت خود (علم یا معلوم بالذات) با واقع (معلوم بالعرض) است که در مواردی بجز علم به خود (همانجا) و قوا و حالات خود (۱۴۴۰، ج ۱، ص. ۲۱۵) تنها با استدلال و برحسب نسبت‌های دریافت اول با دریافت‌های دیگر قابل دستیابی است، از آن‌روی که معلوم بالعرض جز در تصویرهای نمایان‌شده در دریافت‌های گوناگون، در دسترس مستقیم دریابنده نیست. در نتیجه آگاهی از مطابقت آن با دریافت یا علم (معلوم بالذات)، تنها در چارچوب روابط منطقی آن دریافت با دریافت‌های دیگر ممکن است. بنابراین علم به علم در تعریف یقین، فراگیرنده‌ی

مطرح و دو پاسخ متفاوت بدان می‌دهد. ارسطو گویی با نظر به دیدگاه افلاطون، در کتاب نفس به بحث درباره‌ی خود آگاهی ضمن ادراک حسی می‌پردازد و ظاهراً درک درک حسی را به همان نیروی درک حسی نسبت می‌دهد. این نظر ارسطو در میان مفسران گذشته و حال بحث‌های بسیاری برانگیخته است. ابن سینا در موارد متعدد و به شیوه‌های گوناگون این نظر یا این برداشت از نظر ارسطو را بدون نام‌بردن از او نقد می‌کند. فارغ از مباحث تاریخی، این مساله در سنت پدیدارشناسی و فلسفه‌ی تحلیلی موضوع بحث‌های جدی و پر دامنه‌ای بوده است. برای آگاهی از مباحث تحلیلی ر.ک:

Higher-Order Theories of Consciousness: An Anthology, Ed. by Rocco J. Gennaro
Consciousness, 2004, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam / Philadelphia
برای آگاهی از مباحث پدیدارشناسی ر.ک:

Self- Awareness and Alterity, a phenomenological investigation, Dan Zahavi, New
edition Northwestern University Press, 2020.
برای اطلاعات بیشتر درباره‌ی نظر افلاطون و ارسطو ر.ک:

ارسطو (۱۳۶۹). درباره‌ی نفس، (علی مراد داودی، بکوشش)، تهران انتشارات حکمت.

افلاطون (۱۳۸۰) مجموعه آثار، (محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، بکوشش) (جلد ۳ و ۴)، تهران، انتشارات خوارزمی.

1. Victor Caston, Aristotle on Consciousness, 2002.
2. The Perils of Self-Perception: Explanations of Apperception in the Greek Commentaries on Aristotle, J. Noel Hubler, 2005
3. Aristotle on Self-Knowledge, Klaus Oehler, 1974.

آگاهی از نسبت‌های ذهنی دریافت با دریافت‌های دیگر از جمله ویژگی‌های منطقی همچون کلی، جزئی، ذاتی، عرضی صورت دریافتی (معلوم بالذات) هم هست. درواقع دلیل معقول دوم نامیدن این ویژگی‌ها همین است که از بازاندیشی و مقایسه‌ی دریافت‌ها، بسان حالات ذهنی نمایانگر دیگری بدست آمده‌اند و به ویژگی‌های ذهنی اشاره می‌کنند. به‌همین دلیل به‌گفته ابن سینا در موجودات خارجی ذاتی و عرضی در حمل نیست و نه مبتدا یا خبر بودن و نه مقدمه و نه قیاس و نه مانند این امور. ما از این ویژگی‌ها برای رسیدن از معلوم به مجهول استفاده می‌کنیم و معلوم و مجهول بودن چیزها در قیاس با ذهن است (۱۳۹۹ب، ج ۱، ص ۱۲). پس آگاهی از ویژگی‌ها و نسبت‌های ذهنی یا معقول‌های دوم، درگرو دریافت دریافت است که بنابر پیش‌گفته‌ها هم‌بسته و دربردارنده آگاهی از یافته معلوم بسان معلوم خود و آگاهی از خود یابنده (دارنده‌ی علم) است. پس آگاهی از خود یابنده، در شناخت تمامی ویژگی‌های ذهنی نهفته است. یافته یا معلوم خود بودن، یکی از دو شناسه یا مولفه نحوه هستی یک حالت در ذهن و از دیگرسو نحوه تعین ذهن در قالب حالت دریافتی است و همچنان‌که آگاهی از هستی هرچیز پیش‌نیاز همه دریافت‌ها و شناخت‌های دیگر آن است، آگاهی از معلوم بودن معنی یا هویت پیدا شده در ذهن، پیش‌نیاز و طلعه آگاهی از همه ویژگی‌های ذهنی و غیرذهنی دیگر است. در ادامه به بررسی معنای دیگر دریافت دوم در نظریه ابن سینا که در این نوشتار مورد توجه است می‌پردازیم.

درستی (تمامیت) دریافت حسی با دریافت دریافت و آگاهی دریابنده از خود

هر چیزی، ویژگی‌ها، لوازم و آثاری گوناگون در چیزهای گوناگون دارد و متناظر با موقعیت بیرونی و همچنین ساختار و شرایط و حالات ذهنی و درونی ناظر، به‌شیوه‌های گوناگون در او و برای او دریافتنی و هویدا می‌گردد. به‌همین مناسبت دریافت‌های گوناگون از یک چیز، برحسب مراتب رسایی و روشنی دریافت و فراگیری ویژگی‌های آشکار شده در آن، به‌شیوه‌های گوناگون طبقه‌بندی و تعریف می‌شوند. ازجمله تقسیم دریافت حسی به احساس صرف و احساس درست. احساس صرف، یافتنی پدیده محسوس بدون برانگیختن توجه و آگاهی او از

حالت و مناسبات‌اش با آن است. برابر آن احساس درست (تمام) است که از هم‌آیی و هم‌بودی سه ویژگی یا جزء یا معنی: «دریافت محسوس‌ها، تمییز [یا بازشناسی] آن‌ها از یکدیگر و علم دریا بنده به این که او آنرا درمی‌یابد و تمییز می‌دهد» (۱۴۰۰، ص. ۳۱) در یک دریافت پیدا می‌شود.

در این چارچوب احساس صرف مانند یافت و پیدایی رنگ زرد این سبب در بینایی یا مزه‌ی شیرین آن در چشایی انسان است و احساس درست (تمام) آن بنابر تعریف، افزون‌بر تمایز و تشخیص ویژگی محسوس، با تمییز یا بازشناسی آن از یافته‌های (ویژگی‌های محسوس) دیگر است. برای نمونه دیدن این سبب، دریافتی درست (تمام) است اگر زردی‌اش بینم و شیرینی‌اش آنرا بچشیم و زردی‌اش را از زردی‌ها و همچنین رنگ‌های دیگر و شیرینی آنرا از شیرینی‌ها و مزه‌های دیگر و بطور کلی این سبب را بعنوان دارنده این ویژگی‌ها از هر سبب و جسم دیگری بازشناسم و با آن‌ها یکی نگیرم. ولی هر حسی تنها یک یا چند ویژگی (محسوس بالذات خودش) را درمی‌یابد و از یافته‌های حواس دیگر آگاهی ندارد و آن‌ها را حس نمی‌کند، حال آن‌که تمییز یک ویژگی از ویژگی دیگر، درگرو تصور یا ملاحظه همزمان آن‌ها و همچنین ملاحظه نسبت‌شان یعنی تفاوت و شباهت آن‌ها و حکم به مغایرت آن‌هاست. بینایی رنگ‌ها را می‌بیند و برای تمییزشان از یکدیگر به کار می‌آید ولی صدا را نه می‌بیند و نه می‌شنود. پس تمییز یک یافته حسی از یافته دیگر از هیچ حسی بر نمی‌آید. البته ابن‌سینا حس‌های ظاهری را برای احساس کافی ندانسته و آن‌ها را بخش‌ها و ابزارهای دریافتی نیروی یکتایی بنام حس مشترک می‌داند که برحسب حیثیت‌های مختلف و پیوندهای گوناگون با حواس و اندامشان، دریافت-های گوناگونی دارد (۱۴۰۳، ص. ۳۵۸؛ ۱۴۰۰، ص. ۳۲؛ ۱۹۵۹م، ص. ۱۶۵) به این ترتیب آثار گوناگون (صور ویژگی‌های حسی) درآمده از جسم در حس‌ها و اندام گوناگون آن، در حس مشترک جمع و دریافت می‌شوند و بدین لحاظ حس مشترک مقید به دریافت یک ویژگی خاص نیست و توانایی دریافت و بازشناسی آن‌ها را دارد. درواقع نزد ابن‌سینا همین جمع و تمییز محسوسات و ملاحظه‌ی شباهت‌ها و تفاوت‌هاست که ما را به وجود نیروی حس‌کننده‌ی

دیگری غیر از حواس رهنمون می‌سازد (۱۴۰۳، ص. ۳۶۲؛ ۱۴۰۰، ص. ۳۲؛ ۱۹۵۹م، ص. ۱۶۳).
باین حال او تمیز را کار عقل می‌داند (۱۹۵۹م، ص. ۱۶۳). دلیلش این است که احساس دریافتی جزئی صرفاً معطوف به چیز بیرونی و نمایانگر خود آن است ولی حکم به مغایرت چیز دریافت‌شده از دیگری، دریافتی در نسبت با دیگری و همراه با دریافت دیگری است و غیر از دریافت اول است. به‌دیگر سخن تمیز چیزی از دیگری (حکم به مغایرت‌شان) نیازمند تصور آن چیز به‌همراه تصور دیگری و ملاحظه شباهت‌ها و تفاوت‌ها آن‌هاست که دریافتی دیگر (دریافت دوباره آن دریافت‌ها) است. ولی دریافت حسی از جنس یافته‌اش (ویژگی محسوس) نیست و بدین‌روی با نیروی حس (چه آنرا به حس‌های گوناگون نسبت دهیم یا به نیروی یکتای حس مشترک) قابل دریافت نیست. در نظر ابن سینا «هر حسی محسوس خودش را درمی‌یابد و [همچنین] عدم محسوس‌اش را درمی‌یابد، بدین‌سان [دریافتش از] محسوس‌اش بالذات و عدم محسوس‌اش مانند تاریکی برای چشم و سکوت برای گوش بالقوه است و نه بالفعل. (۱۹۵۹م، ص. ۶۶-۶۷) کار بینایی و شنوایی تنها دیدن رنگ و شنیدن صدا است و در نبود نور (تاریکی) و صدا، چیزی برای دیده یا شنیده شدن وجود ندارد. ندیدن و نشنیدن، نبود حالت یا بی‌کنشی و از این جهت نادیدنی و ناشنیدنی‌اند و بینایی و شنوایی را یارای آن نیست که از بی‌کنشی خود در تاریکی یا سکوت خبر دهند و دریافت عدم وجود محسوس را صرفاً بطور بالقوه و بر مبنای توانایی بالفعل‌شان در دیدن و شنیدن می‌توان به آن‌ها نسبت داد. درواقع توان بینایی و شنوایی محدود به دریافت دیدنی‌ها و شنیدنی‌هاست حال آن‌که خود دیدن از سنخ دیدنی‌ها (رنگ) و شنیدن از سنخ شنیدنی‌ها (صدا) نیست. بقول ابن سینا (۱۹۵۹) دریافت رنگی نیست که دیده و نه صدایی که شنیده شود (ص. ۶۷)^۱. به‌دیگر سخن گستره یافته‌های نیروی حس (چه آنرا یکی بدانیم و چه چندین) از ویژگی‌های محسوس فراتر نمی‌رود و پدیده‌هایی از سنخ فعل دریافت حسی را دربر ندارد. پس حس کردن از سنخ یافته‌های خودش نیست و

۱. بنظر می‌رسد این عبارت نقدی بر دیدگاه ارسطو (۱۳۷۸، ص. ۱۷۵) در بند ب ۴۲۵-۱۰-۱۵ است که در آن ادعا می‌کند آنچه حس می‌کند حس کردن خودش را درمی‌یابد.

در خودش یا حس کردنی دیگر در نقش فعل دریافت آشکار نشده و از احساس‌های دیگر متمایز نمی‌شود. این ناخودآگاهی (عدم دریافت خود و فعل خود) ناشی از ابزارمندی احساس (۱۹۵۹م، ص. ۲۱۸)، مانع از دریافت دوباره صورت‌های دریافتی و بازشناسی آن‌ها است.

صورت یافته حسی همانند صورت خیالی است که بنظر ابن‌سینا صورتی جزئی و مندرج در بخشی از اندام بدن بوده و با مشخصه‌های آن بخش متعین و از صورت‌های جزئی دیگر متمایز می‌گردد (۱۹۵۹م، ص. ۱۹۳) و بازشناسی آن از دیگری، دریافتی دیگر و برابر با پیدایش صورت جزئی دیگری است که در آن هر دو صورت جزئی دو ویژگی جمع شده باشند. اما دریافت جزئی از هر چیز درگرو اثرپذیری از آن است و صورت جزئی آن دو یافته، اکنون از حالات و صور خود حس مشترک بوده و اثری در آن برجای نمی‌گذارند و بدین‌لحاظ برای خودش دریافتنی نیستند. بهمین دلیل ابن‌سینا حکم را دریافتی از جنس دریافت محسوس نمی‌شمارد (۱۹۵۹م، ص. ۱۶۶).

احساس درست، شامل دریافت محسوس (پیدایش صورت آن در حس) بازشناسی صورت دریافتی (یافته) از صورت‌های دریافتی (یافته‌ها) دیگر و آگاهی دریابنده از خود است. بنظر ابن‌سینا تنها دریافت‌های عقلی خودآگاهانه هستند (۱۹۵۹، ص. ۲۱۸؛ ۱۳۹۹ الف، صص. ۳۶-۳۷؛ ۱۳۹۹ ج، ص. ۳۵۸) بهمین دلیل دریافت دریافت را به فعالیت عقلی‌اش نسبت می‌دهد و می‌گوید «[عدم محسوس یا عدم درک] را با فعل عقل یا وهم درمی‌یابد» (۱۹۵۹، ص. ۶۷). لذا چه همه احساس‌ها را به یک نیرو نسبت دهیم یا به نیروهای گوناگون، احساس درست یک دریافت حسی محض نیست بلکه برآیند فعالیت‌های نیروهای شناختی گوناگون است. دریافتی مانند این زرد شیرین، سیب است که در آن به همانی یا غیریت دو چیز حکم شده، برپایه نگره ابن‌سینا، احساسی درست و دربردارنده آگاهی از خود دریابنده (دریافت دریافت) آن ویژگی‌ها است به این دلیل که زردی و شیرینی بسان دو یافته یا محتوای حسی دو دریافت جدا برای دریابنده نمایان شده‌اند؛ بدان‌سان که هریک از آن‌ها را در جایگاه یک دریافت (صورت دریافتی) منحصر بفرد خود دیده و به همانی موضوع - ابژه‌ی آن‌ها حکم کرده است. به‌طور کلی در رأی

ابن سینا حکم کردن چه حکم به وجود خارجی و چه حکم به همانی و غیریت و مانند آن، دریافتی نامحسوس (۱۹۵۹م، ص. ۱۶۶) و در خور فعالیت عقلی است بدان روی که مقایسه دو یافته مستلزم آگاهی از آن یافته‌ها (صورت دریافتی) در نقش یافته (صورت دریافتی) است و از آنجاکه یافته، یافته دریابنده و حالت اوست آگاهی از آن در این نقش بمنزله‌ی آگاهی دریابنده از خودش در نقش دریابنده آن یافته است.

بنابراین گزارش، احساس درست، از برآیند کنش‌های نیروهای دریابنده مختلفی هم چون حس و خیال (حافظه) و عقل بدست می‌آید و آمیزه‌ای از کنش‌های دریافتی چند نیروی شناختی است. اما این چشم‌انداز چالش برانگیز است، از آن روی که جدایی نیروی‌های دریابنده برابر با جدایی فعل آن‌ها (دریافت‌ها) و جدایی یافته‌هایشان است؛ حال آن‌که تمام‌کننده هر چیزی قاعدتاً مندرج و منطوقی در خود آن و پیوسته و همبسته آن است. بدین سان یگانگی احساس درست چطور توجیه و تبیین می‌شود درحالی که فعل دو نیروی مختلف (عقل و حس) با دو یافته مختلف (پدیده عینی و خود دریابنده) است^۱؟ به‌دیگر سخن برپایه این تعریف، احساس درست نمایان‌گر معانی و یافته‌های متفاوتی (پدیده عینی و خود دریابنده یا حالتش در هنگام دریافت) برآمده از فعالیت نیروهای دریافتی متفاوت (عقل و حس و خیال) در دو یا چند مرحله است، حال آن‌که کنش دریافتی یگانه مابه‌ازاء یا متعلق یا یافته یگانه‌ای خواهد داشت. در بندهای آتی در طی واکاوی و پاسخ‌گویی به پرسش‌ها، سعی خواهیم کرد برخی رویه‌ها و سویه‌های بنیادی ایده‌ی اصلی این نوشتار یعنی بدن‌مندی خودآگاهی مندرج در دریافت حسی را نشان دهیم.

ژوئشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

^۱ . صورت کلی‌تر این پرسش‌ها این است که اصولاً تحقق چند نیروی دریابنده در انسان چگونه ممکن است و نحوه‌ی عمل هریک و رابطه‌ی آن‌ها با یکدیگر در دریافت‌های گوناگون چیست و چگونه می‌توان آنرا با شهود عمومی انسانی از هر دریافت و شناختی بسان دریافت و شناخت خود همساز و جمع کرد؟ واکاوی و پاسخ شایسته‌ی این پرسش‌ها که در آثار اندیشمندان و مفسران ابن سینا بگسترده‌گی موضوع چالش و بحث بوده خارج از چارچوب این نوشتار است. برای اطلاع بیشتر ر.ک: التحصیل بهمن یار، المعبر ابوالبرکات بغدادی، المباحث و الشکوک مسعودی، المباحث المشرقیه و شرح اشارات فخرالدین رازی، شرح اشارات نصیرالدین طوسی، الاسفار الاربعه، ج ۸.

یگانگی دریابنده (فاعل شناسا)

اختلاف دریافت‌ها دو خاستگاه دارد اختلاف و گونه‌گونی چیزها و ویژگی‌های دریافتنی و همچنین اختلاف و گونه‌گونی نیروها یا توانایی‌های دریافتی. صرف‌نظر از اختلاف ناشی از چیزها و ویژگی‌ها، نیروی‌های دریافتی مختلف، در برابر چیزی یگانه، کنش‌های مختلفی داشته و شناخت‌های مختلفی از آن به‌دست می‌دهند: حس بینایی و چشایی شیرینی و زردی سیب، وهم خواستنی‌بودن و عقل، شباهت، اختلاف، همانی و غیریت زردی با شیرینی و یافته‌های دیگر و در نهایت سرشت و ماهیتش را نمایان می‌کند. این‌ها، اختلاف‌های زاده سرشت مختلف نیروهای دریابنده و نحوه کنشگری آن‌هاست که ابن‌سینا با اصطلاحاتی مانند دریافت بدون فعل (اثربرداری صرف)، دریافت با فعل (اثربرداری و اثرگذاری همزمان)، دریافت درونی و بیرونی، اولی و دومی، صوری و معنوی و مانند از آن یاد می‌کند (۱۹۵۹م، ص ۴۳). باین‌حال این نیروها نه خودبسنده، بلکه شاخه‌ها و فروع نفس (۱۹۵۹م، ص ۳۱؛ ۱۴۴۰، ج ۲، ص ۳۰۶) و به‌تعبیری از معلول‌ها یا آثار آن هستند (۱۴۰۳، صص ۳۸۳-۳۸۴) که از حیثیت‌ها و شئون گوناگون ذاتی آن در برابر استعدادهای گوناگون بخش‌ها و اندام‌های بدن برآمده‌اند (۱۹۷۸م، ص ۵۴). از این‌رو هستی یا ذات قوا از آن نفس (۱۳۹۱، صص ۲۰۴-۲۰۶) و فعل آن‌ها فعل نفس است. به‌دیگر سخن اختلاف نیروها-توانایی‌های مختلف نفس به وحدت فعل دریافت آسیب نمی‌زند زیرا نفس هویتی یگانه است که لایه‌های مختلف، متناظر توانایی‌ها و آثار مختلف در ساختار شناختی دارد و بفراخور هر موقعیت و مناسبتی با موضوع - ابژه‌ای یگانه، دریافت - کنش یگانه‌ای با لایه‌های متناظر مختلف از آن سر می‌زند.

هر دریافتی (صرف‌نظر از خاستگاه بیرونی) برآمد و برآیند فعالیت‌های خاص لایه‌های شناختی در شرایط خاص است و درست بودنش گواه کمال و درستی فعالیت آن لایه‌ها است. احساس صرف که جز اثر پیدای ویژگی محسوس (مانند پیدایی رنگ سیب برای بیننده) نیست، به‌دلیل عدم فعالیت لایه‌های خودآگاه عقلی یا وهمی، به آگاهی دریابنده از یافته حسی در جایگاه یافته خود (آگاهی از نسبت یافته با یابنده) نمی‌انجامد. در نتیجه بازشناسی آن یافته از یافته‌های حسی دیگر نیز روی نمی‌دهد. همان‌طور که هر تخیلی همراه با شعور به تخیل و حکم به این‌که

او تخیل می‌کند نیست (۱۳۹۹ج، ص. ۲۸۸). یا گاهی انسان شاد نمی‌داند که شاد است و بیننده نمی‌داند که می‌بیند (۱۳۹۱، ص. ۷۹-۸۰).

شعور به دیدن یا آگاهی از خود بیننده افزون‌بر پیدایی جسم در قالب رنگ آن، به پیدایش صورت دیده‌شده در ذات دریابنده (۱۳۹۶، ص. ۵۰۲-۱۷۳) یا همان آگاهی از خود بیننده آن جسم رنگی منتهی می‌شود. در چنین دریافتی سلسله‌ای بهم‌پیوسته و یکپارچه از کنش‌های شناختی گوناگون روی می‌دهد. به گفته ابن سینا شعور من به این که من می‌بینم و می‌شنوم کار نفس حیوانی یا نفس ناطقه بیاری نیروی وهم است چنان‌که صورت حسی به‌تندی یا آنی از حس بیرونی به حس مشترک و سپس به فکر (مصوره) و وهم [و درنهایت به نفس] می‌رسد [رسیدنی در پس رسیدن که همان] تصور در پس تصور مکرر است (۱۳۹۶، صص. ۴۴۵-۴۴۶). باین حال رسیدن‌ها یا تصورها یا کنش‌های مکرر در «من این سیب را می‌بینم»، به معنای دریافت‌های مکرر جزئی از سیب نیست؛ زیرا باور یا حکم «من این سیب را می‌بینم» در فراغت از فعالیت‌های دیگر و توجه و هشیری نسبت پیرامون، پیدایی و نمود یگانه‌ی یکباره‌ای از مشارالیه برای من است که بنابر جستارهای پیشین، عین هستی و بود آن است. به دیگر سخن از نگاه پدیدارشناختی نحوه هستی و بود آگاهی همان نمود یا پدیدار یگانه‌ای آن است. بدین روی است که ابن سینا می‌گوید نیروهای کنشگر شناختی باوجود چندگانگی، در دریافت مشترک‌اند همان‌طور که نیروهای چندگانه‌ی جنبشی در شوق (میل) مشترک‌اند (م ۱۹۷۸، ص. ۱۱۴). پس احساس درست، باین که با مشارکت نیروها و به تعبیری لایه‌های دریافتی کنش دریافتی گوناگون پیدا شده، دریافتی یگانه‌ای است و یافته‌های ظاهراً مختلفش، رویه‌های مختلف ولی بهم‌پیوسته و هم‌بسته‌ی حقیقی یگانه‌اند. در ادامه خواهیم گفت که صورت حسی دریافت‌شده و آگاهی دریابنده از خود بسان دریابنده، دو روی - سوی مختلف ولی بهم‌بسته و پیوسته یک فعل با هستی عینی یکپارچه و یگانه است که یگانگی نمود یا پدیدار احساس درست را توجیه و تبیین می‌نماید.

پیوند معانی سه گانه مندرج در احساس درست و درستی دریافت در دریافت دوم

هر دریافتی از جمله احساس، نمایانگر و درباره چیز دریافت شده است و هستی و سرشتش - صرف نظر از نسبت با دریابنده - تابع نحوه هستی چیز است و برحسب آن، معین و شناخته می شود، مثل نحوه خاص احساس کنونی من از این سیب که برحسب نوع یافته (مزه شیرین آن) چشیدن سیب خوانده می شود. به همین نحو دریافت دوم (دریافت دریافت چیز) نیز که نمایانگر و درباره دریافت چیز است تابع نحوه دریافت چیز یا پیدایی آن برای دریابنده است و سرشت و هویتش را از آن می گیرد. ولی همان طور که گفتیم خود دریافت، تابع چیز دریافت شده است. بنابراین دریافت دوم هم تابع خود چیز دریافت شده و هم تابع نحوه دریافت آن (تابع تابع چیز) است و متناظر با اختلاف و دگرگونی آن ها، اختلاف و دگرگون می پذیرد؛ مثل آگاهی من از خود در دریافت حسی این سیب (دیدن زردی آن) بعنوان بیننده آن در برابر آگاهی من از احساس قبلی ام (چشیدن شیرینی آن) در سیمای چشیده آن و این دو در برابر آگاهی من از خود بسان شنونده هنگام گوش دادن به صدای پرنده.

دریافت دوم در جایگاه دریافتی مستقل از دریافت اول نمایانگر دو چیز است یکی چیز بیرونی و دیگری نحوه دریافتش از سوی دریابنده یا پیدایی اش برای او. دریافت دوم از آن روی که معطوف به دریافت چیز است، چیز بیرونی را به همان شیوه ای که در دریافت اول پیدا شده بود، نمایان می کند، چنان که گویی یافته و محتوایی مشترک با دریافت اول دارد و بازنمای دوباره همان چیز بهمان شیوه است. محال بودن این نتیجه نشان می دهد که فرض مستقل بودن دریافت دوم از دریافت اول نادرست است. بنابراین دریافت اول مندرج در دریافت دوم و به تعبیر دیگر دریافت دوم دربردارنده دریافت اول یا امتداد آن است. به بیان دیگر روی دوم صورت دریافتی (دریافت) یعنی نسبتش با دریابنده معطوف به روی اول آن یعنی نسبتش با پدیده بیرونی، و متناسب با آن و از منظری دیگری با آن یگانه و بهم پیوسته است که در احساس صرف، ناپیدا بوده و از دید دریابنده پنهان می ماند و همین ناپیدایی (ناآگاهی از حالت خود در احساس صرف) بمعنای عدم تمامیت یا تحقق ناتمام هستی صورت دریافتی است. بنظر می رسد ابن سینا در چارچوب همین دیدگاه، آگاهی دریابنده از خودش را مایه درستی یا

تمامی احساس شمرده است، از آن روی که آگاهی از خود همان نسبت صورت دریافتی با دریابنده است و پیدایی اش برابر با تمامیت و احساس است.

درست است که هستی صورت دریافتی هر چیزی، عین دریافت شدن و پیدایی آن (در سیمای چیز بیرونی) برای دریابنده است ولی از آن جاکه صورت برآمده از احساس صرف، روی دومش (تعلق به دریابنده و نحوه دریافت شدن یا پیدایی چیز بیرونی برای او) را نشان نداده، هنوز به تمامی پیدا نشده و به عبارتی هستی (پیدایی) آن ناتمام است. با آگاهی دریابنده از آن (پدیده بیرونی) بسان دریافت یا حالت خود در دریافت دوم، روی دوم دریافت (اول) نمایان و بدین سان هستی (پیدایی) آن به تمامی محقق می گردد. از این منظر دریافت دوم، کنش تمام کننده دریافت اول و شبیه حرکت استکمالی چیزی از حالت بالقوه به حالت بالفعل و نیل به کمال است. دریافت دوم یعنی دریافت دریافت چیز، معطوف به دریافت آن چیز است و از درون آن دریافت، معطوف به خود آن چیز است و بدین روی دلالتی جداگانه و مستقل از دریافت اول به پدیده‌ی عینی ندارد، بلکه نسبت آن چیز با دریابنده در دریافت اول (صورت دریافتی) را نشان می دهد. درواقع معطوف بودن دریافت دوم به چیز پی آمد معطوف بودن دریافت اول به آن چیز و معطوف بودن دریافت دوم به دریافت اول است. به تعبیری پیوند بنیادی روی دوم با روی اول یافته محسوس، حکم به همانی یافته دریافت دوم و اول را میسر کرده و یگانگی هویت تصویر یافته نهایی در آگاهی (دریافت درست) را موجه می سازد.

احساس صرف ناخودآگاه است یعنی دریابنده صورت مندرج در حس خود را در نقش محسوس بیرونی درمی یابد، بی آن که متوجه درونی بودنش گردد. به دیگر سخن احساس صرف منحصرأ معطوف به محسوس بیرونی است و هیچ نشانی از هیچ چیز دیگر از جمله نسبتش با دریابنده و با محسوس های دیگر ندارد. درحالی که تمایز محسوس از محسوس های دیگر یک ویژگی نامحسوس است و درک آن (بازشناسی محسوس از دیگری) در گرو ملاحظه آن بسان دریافت خود و سپس مقایسه اش با دریافت های دیگر و آگاهی از شباهت و تفاوت و همانی و مغایرت آن هاست. چنین شناختی، فعالیت عقلی و مستلزم آگاهی از پدیده عینی بسان متعلق

دریافت یا معلوم خود و به تعبیری آگاهی دریابنده از خود در نقش دریابنده آن است. بنابر این گزارش احساس ناتمام با دریافت حسی همانند صرف دیگر مثل دیدن دوباره آن در شرایط متفاوت، تمام نمی‌شود، چراکه مواجهه و احساس دوباره همانند، زمانی کارساز است که دریابنده از دریافتش آگاه بوده و در مقایسه‌ای ذهنی با دریافت‌های دیگر، مبهم بودن یافته‌اش را دریابد و سپس در کوشش برای دریافت روشن، با مشاهده دوباره آن چیز و برابر نهادن این صورت حس شده با صورت حس شده‌ی اول (یعنی ملاحظه صورت دوم در نقش صورت همان چیزی که در دریافت اول نمایان شده بود)، به تصویری روشن از دست یابد. ولی ابهام یا روشنی دریافت از ویژگی‌های ذهنی‌ای است که در مقایسه با دریافت‌های دیگر آشکار شده و آگاهی از آن فرع بر آگاهی از دریافت (صورت دریافتی) بسان دریافت خود است، درحالی که معطوف بودن تمام توجه دریابنده به خود پدیده بیرونی در احساس صرف (ناتمام) و در نتیجه بی‌خبری او از درونی بودن یافته، او را از حکم به مبهم بودن یافته یا صورت دریافتی بازمی‌دارد. به نظر ابن‌سینا از یکسو لازمه ادراک حسی، حکم دریابنده به دریابنده بودن خودش است (۱۳۹۱، ص. ۲۷۱) و از سوی دیگر حکم، حاصل فعالیت فکر و عقل است. به همین دلیل می‌گوید «هر چیزی را که با حس درمی‌یابی، از رویی با عقل درمی‌یابی (۱۳۹۱، ص. ۳۵۸). ضمن آن که احساس صرف را نه علم و دانستن بلکه راهی به معرفت آن می‌داند (۱۳۹۱، ص. ۴۴۳).

احساس درست مانند هر دریافتی، روی-نسبتی با حس کننده و حس شده دارد روی بیرونی همان صورت - اثر پیدای (حس شده) شی - ویژگی بیرونی است و روی درونی همان فرایند ذهنی بازشناسی صورت - اثر پیدا در جایگاه صورت - اثر پیدای برای خود حس کننده و سپس تمیز آن از صورت-اثرهای پیدای دیگر است. این فرایندهای ذهنی، فعالیت‌های خودآگاهانه، خودانگیخته و خودکار هستند و به همین روی به خودآگاهی دریابنده (آگاهی او از خود در نسبت با محسوس) و تمیز آن از یافته‌های دیگر و همچنین درک سایر نسبت‌های درونی آن می‌انجامند.

ابن سینا با این که عقل را تمیز دهنده صور محسوس می‌شمارد غالباً دریافت امور جزئی را به حس و امور کلی را به عقل نسبت می‌دهد. ولی در این صورت عقل نمی‌تواند صور جزئی حس مشترک را ملاحظه کرده و درباره آن‌ها داوری کند و برای دریافتن «این زرد شیرین، سیب است» قوه‌ای فراتر و در عین حال توانا بر دریافت موضوع - ابژه‌ی هردو بایست؛ زیرا حکم به همانی (یا غیریت) ویژگی - صورت جزئی با یک ویژگی - صورت کلی، نیازمند جمع و ملاحظه یکباره آن‌هاست درحالی که حس، صورت جزئی (این زرد، این شیرین) و عقل ویژگی کلی سیب را درمی‌یابد. چنین می‌نماید که عبارت «وقد نمیز نحن بینهما» (۱۹۵۹م، ص. ۱۶۳) به همین نکته اشاره دارد؛ به این ترتیب که ما در جایگاه فاعل شناسای یگانه، با اندام - نیروهای حسی دو صورت - ویژگی جزئی را یافته و با عقل آن‌ها را در مقوله‌های رنگ زرد و مزه شیرین بازشناسی و از همدیگر متمایز می‌کنیم؛ در «این زرد شیرین است» همانی آن‌ها در هستی را تشخیص و در «این زرد شیرین، سیب است» با حکم به سیب بودن، کثرت و چندگانگی آن در وحدت مقوله - مفهوم سیب جمع می‌کنیم. بدین‌سان احساس درست با رونمایی از رویه‌های مختلف یافته محسوس، ساختاری چند لایه‌ی و عین حال یگانه و یکپارچه را بازمی‌تاباند.

به این ترتیب چنین می‌نماید که احساس درست بر اثر فعالیت‌های مختلف دو نیروی شناختی مختلف دو موضوع - ابژه‌ی متمایز دارد یا معطوف به دو چیز است: پدیده‌ی محسوس (بیرونی) و دریابنده حسی (درونی). ولی یگانگی تصویر نهایی چیز نزد ما (یگانگی دریافت نهایی ما) و معطوف بودن دریافت (روی) دوم به دریافت (روی) اول نشان می‌دهد آن نیروها، لایه‌ها یا شئون مختلف ساختار شناختی دریابنده‌ای یگانه‌اند که بر حسب ویژگی‌های مختلف‌شان آثار مختلف ولی به هم بسته‌ای دارند و در نهایت تصویری یکپارچه از چیزها به دست می‌دهند. پس دریافتی مانند «این سیب است» که با دیدن زردی یا چشیدن شیرینی‌اش برای من پیدا شده، باین که برآمد کنش‌های نیروهای مختلف حسی و خیالی و عقلی است ولی یگانگی دریافت و آگاهی من از آن و بتعبیری یگانگی نمود شی برای من، خود هستی یگانه و جمعی آن دریافت است که تنها بر حسب تحلیل ذهنی و تعریف ماهوی به آثار مختلف نیروهای مختلف نسبت

داده می‌شود. بافرض کلی بودن همه دریافت‌های عقلی، بازشناسی یافته حسی از یافته‌های دیگر از سوی عقل همان قرارداد آن در مقوله کلی (یا فهم کلی از آن) و برابر با بازشناسی مطلق آن از همه یافته‌های حسی دیگر است از آن‌روی که صورت کلی شی، آن‌را از همه چیزهای ناهم‌نوع و صورت جزئی حاوی مشخصه‌های جزئی آن، آن‌را از چیزهای هم‌نوع متمایز می‌کند. باین‌حال فرقی نمی‌کند که بازشناسی یافته حسی را دریافتی کلی و برابر با بازشناسی مطلق آن بدانیم یا این که صرفاً معنای محدودی از بازشناسی را در نظر داشته باشیم، زیرا هردوی آن‌ها فرایندهای ذهنی و معطوف به ویژگی‌ها و نسبت‌های ذهنی یافته (دریافت) بوده و در نهایت تصویری یکپارچه از آن بما می‌دهد.

دریافت یک چیز اثر خاص و بتعبیر دیگر لازمه آن (۱۳۹۱، ص. ۱۹۱) است که در موقعیت و شرایط خاص در دریابنده پیدا می‌شود. لازمه چیز، خصوصیتی عرضی و درعین‌حال همبود و هم‌بسته آن است. هم‌بودی و هم‌بستگی لازم و ملزوم گاهی بی‌واسطه و گاهی بواسطه لازمه دیگر پیدا می‌شود (۱۳۹۹، صص ۳۵-۳۶) و گرچه جدایی‌اش از چیز بنابه‌فرض و به‌تعبیر ابن‌سینا برحسب ذهن مطلق قابل فرض و تصور است ولی در دنیای واقعی ناممکن است (۱۳۹۹، ص. ۳۶). پس دریافت‌شدن و پیدایی چیز برای فاعل شناسا، دست‌کم در شرایطی خاص (بودن فاعل شناسا) ویژگی ضروری و جدایی‌ناپذیر آن است. این اثر یا لازمه خاص (هستی صورت دریافتی) درسیمای چیز خارجی و نه اثر آن در دریافت اول نمایان می‌گردد و هویت واقعی یعنی «اثر و لازمه چیزی در چیزی بودن آن» پنهان می‌ماند. پس گرچه هستی آن در دریابنده عین پیدایی آن برای اوست ولی هویت واقعی آن پنهان می‌ماند. بدین‌روی دریافت اول پیدایی و در نتیجه هستی ناتمامی دارد که در دریافت دوم بتمامیت می‌رسد. همچنانکه در مورد ویژگی‌های شی خارجی هر شناختی پیش از آگاهی از این که چه چیزی را شناخته‌ایم شناخت ما ناتمام است؛ دریافت تمامی نداریم اگر ندانیم یافته ما همان اثر و لازمه شی در ما و به‌تعبیری حالتی برآمده از آن درماست نه خود آن.

در سطور آتی روشن می‌شود که بدلیل سرشت جسمانی احساس و نیروی حس و اندام آن، آگاهی از خود دریابنده در احساس درست بناگزیر دریافتی بدنمند خواهد بود.

ابزارمندی-بدمندی احساس و رابطه‌ی آن با خودآگاهی مندرج در آن

احساس از نگاه ابن سینا دریافتی ابزارمند است، یعنی ویژگی‌های محسوس بالذات تنها به یاری حس‌ها و اندام‌های حسی مربوطه دریافتنی هستند و با تباهی این اندام - نیروهای بدنی، توانایی دریافت آنها هم از بین می‌رود، زیرا از یک سو بن‌مایه احساس، اثرپذیرفته‌شده از پدیده مادی در شرایط معین زمانی، مکانی وضعی و مانند آن است که تنها از دریابنده بدنمند مادی برمی‌آید (۱۳۳۱، ص. ۳۰؛ ۱۹۵۹، ص. ۱۸۸) از سوی دیگر گوهر غیرمادی نفس، بدون پیوند یا بستگی به بدن، عاری از ویژگی‌ها و مشخصه‌های مادی بوده و نسبتی یکسان با همه‌ی پدیده‌های مادی دارد و بدین لحاظ نمی‌تواند رابطه ویژه‌ای با یک محسوس خاص برقرار نموده و شرایط و نسبت‌های بایسته احساس آن ویژگی محسوس را برآورده ساخته و آنرا دریابد (۱۹۵۹، ص. ۶۴). بنابراین انسان بدون بدن، توانایی و شایستگی احساس چیزها را ندارد. افزون‌براین مواردی مانند دگرگونی احساس متناسب با دگرگونی موقعیت ناظر نسبت به محسوس، عدم دریافت محسوس در پی از بین رفتن آن شرایط و نسبت‌ها، اختلاف احساس برحسب اختلاف ویژگی‌های کلی و جزئی زیست طبیعی بدن حیوانات و همچنین لزوم برخورداری هر فرد دیگری برای داشتن احساس مشابه از همان شرایط و موقعیت‌ها، وابستگی احساس در اصل تحقق و نحوه‌ی پیدایی (دریافت) محسوس برای دریابنده به ویژگی‌های ساختاری کلی و مشخصه‌های جزئی (حس‌کننده و حس‌شده) و بدنمندی سرشت آنرا برجسته‌تر می‌نمایاند. همچنین حرکت ارادی ما بسوی چیزی معین برای قرارگیری در موقعیت مناسب و کوشش برای برآوردن شرایط احساس آن (مانند دیدن یا بساویدن آن)، از شعور یا آگاهی اجمالی و پیشینی ما از نسبت‌ها و شرایط درخور احساس آن چیز خبر می‌دهد. پیشینی بودن آگاهی از شرایط بدنی - فیزیکی بایسته احساس نسبت به خود احساس، گواه دیگری بر رابطه ضروری و ساختاری حس و اندام حسی و ویژگی‌ها و نسبت‌های آن با محسوس است که به‌طورضمنی

در خودآگاهی مندرج در احساس‌های گوناگون بروز یافته و به تدریج دریافت و تصویری اجمالی و کلی و پیشینی از شرایط تحقق آن دریافت به ما می‌دهد. حال چنانچه نحوه احساس و محتوای آن (نحوه پیدایی محسوس برای دریابنده) با ویژگی‌ها و حالات کلی و جزئی بدنی دریابنده و نسبتش با محسوس تناسب داشته باشد، خودآگاهی مندرج در احساس نیز هم‌چون بخشی از آن کنش دریافتی یگانه، با محتوای آن (پدیده عینی و نحوه‌ی احساس آن) متناسب بوده و از ویژگی‌ها و حالات بدنی دریابنده و نسبت‌های متناظرش با یافته عینی متأثر می‌گردد و تصویری بدن‌مند از انسان فراروی او می‌نهد. به این ترتیب احساس درست با آشکارکردن پدیده عینی و نحوه دریافت، آگاهی و تصویری بدن‌مند از خود متناسب با پدیده عینی و نحوه دریافتش به ما می‌دهد، چنان‌که هنگام دیدن سیب، خود را بیننده زردی و هنگام خوردنش خود را چشنده آن و با حکم به «این سیب است» خود را درک‌کننده هستی آن می‌یابیم. بدین لحاظ خودآگاهی یا دریافت انسان از خود در احساس درست چیزها یا در بازاندیشی درباره آن‌ها، برآمد دریافت چیزها بوده و برحسب اختلاف دریافته‌ها مختلف است و متناسب با آن تازه و دگرگون می‌شود. خودآگاهی همراه دریافت، جزء اخیر، تمام‌کننده و کمال دریافت است و همانند خود آن، دریافتی جزئی و نوپیدا است و متناسب با آن یافته‌ای نوپیدا (نحوه بودن یا حالتی نو) در آن و با آن آشکار می‌شود. تصور یا انگاره ذهنی ما از خود، شناختی اجمالی و برآیند طیف بسیار گسترده‌ای از حالات و تجربه‌های شناختی و عاطفی از جمله خودآگاهی و خودیابی‌های مندرج در کنش‌های گوناگون شناخت و دریافت چیزهای دیگر بوده و پیرو ذات جسمانی - بدنی پدیده‌های مادی و همچنین ذات بدنی دریافت (صورت دریافتی محسوس) جزئی حسی و خیالی و وهمی، ساختاری بدن‌مند دارد و پیوسته چهره‌ای بدن‌مند از خود فراروی ما می‌گذارد. این درحالی است که خودآگاهی انسان معلق، شعوری غیربدنی یا فرابدنی است که نسبتی با حالات و کنش‌های شناختی و نیز حالات و ویژگی‌های اندام و قوای بدنی آن‌ها و دگرگون‌هایشان ندارد؛ یعنی از آن‌ها اثر و نشانی نمی‌پذیرد و بازنمایی و بازتابی هم در آن‌ها ندارد. این نحوه شعور مقوم هستی و ذات انسان است و لذا در هر حالت و دریافت و کنشی

جریان دارد و از نمایی دیگر آن تجربه‌ها، حالات و دریافت‌ها را میسر می‌سازد. پس یافته خودآگاهی مندرج در دریافت حسی، دست‌کم از دو روی مغایر با یافته‌ی خودآگاهی نامشروط ابتدایی است، نخست اینکه خود (یافته‌ی) آن، متناسب با ویژگی‌های همان دریافت، آشکار شده و با دگرگونی دریافت و ویژگی‌های آن در اوضاع و احوال گوناگون، دگرگون می‌شود. دیگر اینکه همراهی و پیوستگی احساس با درک درک (به تعبیری تمامیت آن) دائمی و ضروری نیست. خودآگاهی مندرج در احساس، معنی و لایه‌ای رویین و در عین حال بسیار مهم خودآگاهی بدنمند اکتسابی است. البته در آثار ابن سینا خودآگاهی معانی و لایه‌های دیگری هم دارد که شرح آن‌ها و تبیین نسبت و پیوندشان با شعور ابتدایی درخور پژوهشی فراگیر و گسترده در آراء ابن سیناست.

نتیجه‌گیری

در چارچوب نگرش ابن سینا احساس صرف بمنزله‌ی پذیرش صرف صورت یا اثر چیزی در حس، یکی از لایه‌ها - رویه‌های ذاتی ادراک حسی و کنشی ناخودآگاه است و بر فرض تحقق، هیچ‌یک از ویژگی‌های درونی دریافت از جمله نسبت آن با یافته عینی و یابنده و یافته‌های دیگر را هویدا نمی‌سازد؛ درحالی‌که ادراک حسی (درست) افزون‌بر لایه-رویه‌ی انفعالی نفس و بدن، با فعالیت نیروهای شناختی خودآگاه همچون عقل روی می‌دهد و سبب آگاهی از حالت درک‌کننده بودن خود متناسب با ویژگی‌های اصلی و فرعی ادراک پدیده عینی می‌شود. این نحوه خودآگاهی، برحسب ویژگی‌های یافته محسوس و همچنین نیرو - اندام حسی مربوطه و شرایط و مشخصه‌ها و نسبت‌های مادی میان یافته و یابنده متعین می‌گردد و خودی بدنمند را نمایان می‌سازد. هر بیننده‌ای از جای معین و با شرایط معین فیزیکی به چیزها می‌نگرد و با دگرگونی جایگاه و شرایط، دید او هم دگرگون شده و پیرو آن آگاهی او از خودش در نسبت با دیده‌شده، نیز دگرگون می‌گردد. به‌دیگر سخن دریافت ما از خود به‌عنوان دریابنده چیزهای محسوس جسمانی، همان دریافت خود در نسبت با آن چیزهای جسمانی است که تنها از دریابنده‌ای بدنمند برمی‌آید و شناخت یا تصویری بدنمند یا بدنی از خود برابر ما می‌نهد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۹ق). *تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات*، (ابراهیم رنجبر، بکوشش). قم: آیت اشراق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۹ق). *الشفاء المنطق المداخل، المقولات، العبارة*، ج ۱، قم: زین
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۹ق). *الشفاء، الالهیات*، (جلد ۱۰)، قم: زین
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۴۰ق). *الإشارات و التنبیهاً (جلد ۲)*. قم: نشر البلاغه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۷۸م). *كتاب الإنصاف (عبدالرحمن بدوی، بکوشش)*. کویت: وكالة
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۱۳). *رسائل أخرى، هامش شرح الهدایة الاثیریة، رساله معرفه الأشياء*، تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۶). *المباحثات*، (محسن بیدارفر، بکوشش). تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰). *مجموعه رسائل المجالس السبعة، (مقصود محمدی، بکوشش)*. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۳م). *رسائل ابن سینا (حلمی ضیاء اولکن، بکوشش)*. استانبول: دانشکده ادبیات استانبول.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۹م). *الشفاء کتاب النفس، (فضل الرحمن، بکوشش)*. لندن: دانشگاه اکسفورد.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱). *التعلیقات، (سید حسین موسویان، بکوشش)*. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳). *المبدأ و المعاد، (سید حامد هاشمی، بکوشش)*. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۱). *رساله نفس، (سید موسی عمید، بکوشش)*. تهران: انجمن آثار ملی ایران.
- ارسطو (۱۳۶۹). *دربارہ نفس، (علی مراد داودی، بکوشش)*، تهران: انتشارات حکمت.
- افلاطون (۱۳۸۰). *مجموعه آثار، (محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، بکوشش)* (جلد ۱ و ۳)، تهران: انتشارات خوارزمی.
- بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳). *المعتبر فی الحکمه، اصفهان: دانشگاه اصفهان.*
- بهمنیار، مرزبان (۱۳۹۵). *التحصیل، تهران: دانشگاه تهران.*
- رازی، فخرالدین (۱۴۲۹ق) *المباحث المشرقیة فی العلم الالهیات و الطبیعیات*، محمد المعتمد بالله البغدادی، ج ۲، ذوی القربی، قم.

درک درک حسی (آگاهی مرتبه دوم) و خودآگاهی بدنمند در نظریه ابن سینا / مرتضی جعفریان ۳۴۱

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲) مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح هانری کربن، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صفرنوراله، اکرم؛ سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۹۶). آگاهی مرتبه بالاتر در فلسفه ابن سینا. تهران: حکمت سینوی.

فعالی، محمدتقی؛ (۱۳۷۶). ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. المطبوعات.

ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم (۱۳۸۲). شواهد الربوبیه. ج ۱. تصحیح، تحقیق و مقدمه: جلال الدین آشتیانی. قم: انتشارات مطبوعات دینی.

ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم (۱۳۸۳). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه. (جلد ۸ و ۹). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

Jari Kaukua, J., Kukkonen, T. (2007) Sense-Perception and Self-Awareness: Before And After Avicenna. *Consciousness from Perception to Reflection in the history of Philosophy* Heinamaa, S., Lahteenmaki, V., Remes, P., Dordrecht, Springer.

