

پژوهشی تطبیقی پیرامون علم به خود در اندیشه جان سرل و ابن سینا

حسین اسعدی^۱*

سید مرتضی حسینی شاهرودی^۲، علی حقی^۳

چکیده

همواره امکان تجربه از نفس و خویشتن خویش با اثبات وجود «خود» پیوندی وثیق داشته است. فیلسوفانی چون هیوم از تجربه‌ناپذیر بودن «خود» به انکار وجود نفس پل زده‌اند. بنابه نظریه «خود صوری» سرل، وی به‌رغم انکار تجربه از «خود»، نوعی خود صوری و زبانی را لازمه معناداری برخی تبیین‌های فلسفی دانسته است. ابن سینا نیز علاوه بر اینکه تجربه از خود را بدیهی و کسب‌ناپذیر و بالفعل می‌انگارد و از آن به‌عنوان اصلی محکم در مهم‌ترین برهان‌های اثبات تجرد نفس بهره می‌برد، اما می‌پذیرد که تنها مستبصرین توان درک آن را دارند. داشتن تجربه از «خود» و نیز مفهوم «من» در اندیشه سرل همچنان چالش‌برانگیز و لاینحل باقی مانده است. ابن سینا نیز برهان‌های زبان‌بنیادی را در تأیید تحقق تجربه از خود آورده که قدر مشترک میان اندیشه او و سرل است و می‌تواند او را در گفتمان فلسفه معاصر حاضر کند. در این مقاله کوشیده‌ایم میان بیان‌های ایجابی و سلبی شیخ در باب تجربه‌پذیری «خود» سازگاری ایجاد کنیم. سؤال پایه این پژوهش برقراری گفت‌وگو میان دو فیلسوفی است که به‌رغم تفاوت‌های مبنایی، مسائل مشترکی در حوزه تفکر فلسفی دارند.

کلیدواژگان

علم به خود، سرل، ابن سینا، برهان‌های زبان‌بنیاد

asaadi.h91@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد، خراسان رضوی، ایران

shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

۲. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، خراسان رضوی، ایران

haghi@um.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه فردوسی مشهد، خراسان رضوی، ایران

بیان مسئله

بی‌تردید پژوهش‌های تطبیقی در متون گذشتگان مطلوب است. از طریق این‌گونه پژوهش‌ها، می‌توان عظمت یا کاستی برخی از اندیشه‌های گذشتگان را فهمید و چه‌بسا بتوان برخی از دقت‌نظرهای بزرگان اندیشه را از طریق نظام‌های بیرونی بهتر فهمید، و نیز بیان و زبان گذشتگان را امروزی‌تر و قابل‌فهم‌تر کرد و زمینه گفت‌وگو و تبادل اندیشه با دیگر نظام‌های معرفتی را فراهم‌تر ساخت.

در نگاه تطبیقی به سنت گذشته، تلاش شده است تا با عرضه یک مسئله از سوی یک سنت فلسفی دیگر به چارچوب اندیشه بزرگانی چون ابن‌سینا، پاسخ احتمالی آنها دریافت شود. به تعبیر دیگر اگر ابن‌سینا خود در این عصر، حاضر بود، بر اساس نظام فلسفی خویش چه پاسخی به این چالش‌های فلسفی می‌داد. این کار به‌عینه به معنای برقراری ارتباطی بر اساس گفت‌وگو میان دو فیلسوف از دو سنت فلسفی متمایز است و در فهم سنت فلسفی گذشته، ما را یاری می‌رساند؛ به‌ویژه هنگامی که پژوهش‌های تطبیقی حول بنیان‌های معرفتی نظام‌های اندیشه طرح می‌شود، چراکه در بنیان‌ها، تغییر رویکرد می‌تواند اساس یک نظام معرفتی را تغییر دهد. بنیان‌ها نیز یا بدیهی انگاشته می‌شوند و یا کم‌تر از پیش‌فرض‌های درون نظام، گرانبار هستند.

باید به این نکته توجه داشت که در تاریخ اندیشه فلسفی، تغییر نگرش‌ها به تغییر در کاربرد مصطلحات فلسفی انجامیده است. سنت فلسفی معاصر اکنون از واژه «ذهن^۱» بهره می‌برد و واژگانی چون «روح^۲» و «نفس^۳» برای فیلسوف معاصر و مدرن نامفهوم شده است؛ درحالی‌که ابن‌سینا نماینده سنتی است که در آن مفهوم «نفس» مطرح است. از این‌رو ابن‌سینا در *النفس من کتاب الشفا* بر وجود تجردی نفس، برهان اقامه می‌کند؛ اما برای فیلسوف معاصر و مدرن، این واژه نامفهوم است. وی از «ذهن» سخن می‌گوید و در آن به پدیدار آگاهی عطف‌نظر می‌شود و ابژه عینی برای آن مسکوت گذاشته می‌شود.

آنچه نزد ابن‌سینا و به‌تبع او دیگر فیلسوفان سنت اسلامی در شمار محکومات است، پذیرش علم به خود و تجربه بلاواسطه هر شخص از خویشتن خویش است، درعین‌حال این اندیشه محکم نزد بسیاری از فیلسوفان نامدار غربی چون هیوم، ویتگنشتاین، سرل و رایل انکار می‌شود و این فیلسوفان تجربه و علم به خود را انکار می‌کنند.

-
1. mind
 2. spirit
 3. soul

در این پژوهش، جان سرل به‌عنوان یک فیلسوف زنده برگزیده شده است و آنچه خواهد آمد شرح و بیان مسئله علم به خود، نزد ابن سینا و جان سرل است و در این ساحت مقایسه‌ای عبارات شیخ بازخوانی شده و نهایتاً با طرح چند نکته ظریف در نفس‌شناسی ابن سینا، باب گفت‌وگو میان دو فیلسوف از دو ساحت فرهنگی متمایز، با فاصله زمانی «بسیار» گشوده شده است. ابتدا با طرح مختصر نظریه «خود صوری» از طرف جان سرل رأی او درباره انکار علم به خود و تجربه از خود، گزارش خواهد شد و سپس با بررسی برهان‌های تجرد نفس از طرف شیخ که مبتنی بر مسلم گرفتن علم به خود هستند و برهان «رجل طائر» و دیگر اشارتها و تصریحات ابن سینا در *تعلیقات*، *مباحثات*، *شفا* و دیگر آثار قلمی شیخ، دیدگاه ایجابی او درباره امکان و فعلیت «تجربه از خود» عرضه می‌شود. نهایتاً با طرح چند نکته باریک بررسی تحلیلی و تطبیقی صورت می‌گیرد. این پژوهش به وجوهی بدیع است و از تمام پژوهش‌های حوزه نفس‌شناسی ابن سینا امتیاز دارد:

یکم: با نگاهی جامع بر اهمیت «تجربه‌پذیری خود» در اندیشه شیخ تأکید شده است. روح و جان اصلی‌ترین برهان‌های اثبات تجرد نفس «تجربه خود» است و ابن سینا در *تعلیقات*، بیان‌های روشنی در این باره دارد که نقل آنها خواهد آمد. برخلاف دیدگاه کائوکوا^۱ (*Kaukua, 2015, P.54*) باید دانست که «تجربه خود» اگرچه به‌صراحت و به بیان‌های مختلف در *تعلیقات* می‌آید، اما در اصلی‌ترین برهان‌های تجرد نفس در آثار ابن سینا پیش‌فرض گرفته می‌شود. جالب‌توجه اینکه ابن سینا در نفس‌شناسی خود بر مسئله‌ای انگشت نهاده که در اندیشه فیلسوف ذهن و زبان معاصر، جان سرل، همچنان لاینحل است. انگشت نهادن شیخ بر این مسئله شاهدهی تاریخی بر نبوغ ابن سیناست. اندیشه‌ای که همچنان تازه است و نمی‌توان حتی در نظریه‌پردازی‌های فلسفی تازه به‌سادگی از کنار آن گذشت.

دوم: ابن سینا برهان‌های زبان‌بنیاد ظریفی دارد که بر اساس آنها، «تجربه‌پذیری خود» را پیش‌نیاز معناداری برخی کاربردهای زبان طبیعی می‌داند؛ یعنی «خود» در زبان ظاهر می‌شود و از این وجه نیز ابن سینا فیلسوفی است که می‌تواند در گفتمان فلسفه معاصر حاضر باشد و حرف‌هایی برای گفتن داشته باشد. این خود نکته‌ای است که ابن سینا را با سرل وارد گفت‌وگو می‌کند. سرل «خود» را پیش‌نیاز معناداری برخی از کاربردهای زبان طبیعی می‌داند.

سوم: در این مقاله در کنار بیان‌های ایجابی ابن سینا درباره «تجربه خود»، در زمینه سازگاری بیان‌های

سلبی او نیز گمانه‌زنی شده و درنهایت با ادبیات فلسفه ملاصدرا مورد تحلیل قرار گرفته است؛ درحالی‌که کائوکوا، علوی‌شاه^۱ و دیگران در پژوهش‌های خود به بیان‌های ایجابی شیخ بسنده کرده‌اند و از بیان‌های سلبی او غفلت ورزیده‌اند. این خود وجهی دیگر از اهمیت این پژوهش در حوزه نفس‌شناسی ابن‌سیناست. **چهارم:** در این پژوهش نظریه‌ای تازه از یک فیلسوف زنده و صاحب‌نام، تقریر و تحلیل شده است و در سپهری مقایسه‌ای با اندیشه ابن‌سینا پیوند خورده است. به این ترتیب، علم‌النفس ابن‌سینا به زبان فلسفه جدید عرضه شده است.

چالش اصلی این مقاله امکان و فعلیت «تجربه خود^۲» است که به معنای «شعور به ذات نفس» است. علوی‌شاه در تمایز «تجربه خود» و «آگاهی به تجربه خود» یا همان «تعقل خود» به دقت سخن گفته است و طرح این تمایز در اندیشه ابن‌سینا را بی‌سابقه دانسته و تبیین کرده است که چگونه ابن‌سینا از ارسطو در این باره متمایز می‌شود (Alwishah, 2015, P.143). در این مقاله «علم به خود»، «آگاهی به خود»، «تجربه خود» معادل با «شعور به ذات نفس» به کار رفته است.

مدخل کلام: تفاوت‌های مینایی سرل و ابن‌سینا

یکم: سرل فیلسوف زبان است که از پژوهش در فلسفه زبان به مباحث فلسفه ذهن و حتی نظریه‌هایی در حوزه اجتماع متمایل شده است. فلسفه زبان یکی از حوزه‌های تفکر فلسفی است که خود زبان، به‌عنوان یک چالش و مسئله، محوریت می‌یابد. برخلاف نگاه قدیمی که زبان و استفاده از آن امر مسلم انگاشته می‌شود، در نگاه جدید، زبان بخشی از ساختار تجربه ماست؛ بر این اساس، زبان پژوهی فلسفی، خود به‌مثابه پژوهش در ساختار تجربه آدمی است (مگی، ۱۳۶۴، ص ۲۹۱).

اگرچه کشف زبان به دست فلاسفه محصول سده بیستم نیست، چراکه در آثار لاک و هیوم و حتی افلاطون نظریه‌هایی راجع به زبان وجود دارد، اما برای آنها زبان محور تأمل نیست؛ حال آنکه برای فیلسوفی چون سرل، زبان محوریت دارد و این محوریت مؤخر از سنت معرفت‌شناسی غرب است؛ یعنی پژوهش در معرفت‌شناسی به پژوهش در معناشناسی انجامیده است. حال آنکه ابن‌سینا فیلسوفی است که مشخصه‌های تفکر سده‌های میانه را دارد و حوزه الهیات برایش مسئله‌ساز است؛ از این رو، در *شفاء* به‌طور مفصل از الهیات سخن می‌گوید و به دلیل شأن عقل و خرد آدمی، دربارهٔ حوزه مافوق تجربه سخن معنادار و معتبر بیان می‌کند. برای شیخ آنچه محور تأمل فلسفی است «موجود بما هو موجود» است (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۲۱).

-
1. Ahmad Alwishah
 2. self-awareness

دوم: سرل فیلسوفی است که حرمت ویژه‌ای برای «شعور متعارف»^۱ و علم تجربی در معنای مدرن آن قائل است. وی در مقدمه کتاب آگاهی و زبان^۲ درباره مسئله پنجاه‌ساله تفکر فلسفی خویش چنین می‌آورد: «چگونه می‌توان میان درکی که از خود بر مبنای شعور متعارف داریم - به‌عنوان موجودی آگاه، مختار، بهره‌مند از ذهن، کاربر زبان، فاعل عقلانی - با جهانی که باور داریم به‌تمامه، نامهربان، ناآگاه، فاقد ذهن، فاقد معنا و گنگ است و در میدان‌های انرژی قرار دارد، آشتی برقرار کنیم. به‌طور خلاصه، چگونه می‌توان تصویری را که از خود داریم با آنچه از علوم تجربی - به‌ویژه فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی - گرفته‌ایم، سازگار کنیم» (Searle, 2002, P.1). وی از علم جدید نگاه فیزیکالیستی را به میراث برده است و در تمام نظریه‌های فلسفی خویش حتی اثبات نوعی «خود»، بدان پایبند است؛ اما ابن‌سینا اگرچه در طبیعیات زمان خود، ید طولانی دارد، وجود و هستی را اعم از محسوس می‌بیند و بر وجود آنچه حس به جوهر آن راهی ندارد، از طریق خود وجود محسوس، برهان اقامه می‌کند/ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۶۳.

سوم: سرل در حوزه معرفت‌شناسی خود را *direct realist* یا *naïve realist* می‌داند، Searle, 2004, P.260. وی برخلاف سنت دکارتی، وجود و هستی خود معرفت را مسئله‌ساز نمی‌داند. باورش این است جهان چنانکه هست و کار می‌کند، پیش‌فرض هرگونه مسئله معقول است. ابن‌سینا گرچه فیلسوفی رئالیست است و تطابق محسوس و معقول را مسلم می‌گیرد/ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۰، اما با سرل در حوزه معرفت، اختلافاتی بنیادین دارد. ابن‌سینا گرچه باور دارد حس آغازگاه معرفت است و انسان با خزانه‌ای از معلومات به دنیا نمی‌آید، اما معرفت را در حس متوقف نمی‌بیند و عقل را به‌عنوان یک قوه شناخت، که توان نظریه‌پردازی در حوزه فوق محسوسات دارد، می‌پذیرد - چیزی که سرل بدان باور ندارد. از سویی در اندیشه شیخ، علم شأن متعالی دارد؛ یعنی واهب الصور، صور علمی را به نفس ناطقه افاضه می‌کند و تصرفات نفس در صور محسوس و متخیل تنها جنبه اعدادی دارند که نفس قابلیت درک صور علمی کلی را بیابد/همو، ۱۳۸۱، ص ۲۳۸.

چهارم: در حوزه علم‌النفس، بنا به تعبیر ابن‌سینا، و فلسفه ذهن، در تعبیر سرل، تفاوت بنیادین دیگری وجود دارد. ابن‌سینا را می‌توان دوگانه‌انگار جوهری^۳ محسوب کرد. حال آنکه سرل با هرگونه قرائت دوگانه‌انگارانه حتی در رقیق‌ترین معنایش^۴ مخالفت می‌کند. وی در مقاله «چرا من یک دوگانه‌انگار تحویل به صفت نیستم» شرح می‌دهد که چرا دوگانه‌انگار حتی در قرائت فیزیکالیستی آن نیست. وی آگاهی را

1. Common sense

2. Consciousness and language

3. Substantial dualist

4. Property dualist

نهایتاً به‌عنوان محصولی زیست‌شناختی تبیین می‌کند و این خود یکی دیگر از تأثرات سرل از علم جدید است (Searle, 2008).

سرل و طرح خودصوری به‌عنوان نظریه‌ای غیرهیومی

جان سرل فیلسوف نامی ذهن و زبان معاصر، به‌رغم حفظ بنیادهایی از اندیشه هیوم در مبحث «خود» دیدگاهی عرضه می‌دارد که اولاً حاصل تأملات سال‌های اخیر اوست و ثانیاً «خود» را به‌عنوان امری «زبانی» و نه «جهانی» معرفی می‌کند. آنچه در تحلیل و بررسی اندیشه سرل پررنگ است، انکار «تجربه از خود» و یا همان «علم به خود» است. وی از تجربه‌ناپذیر بودن «خود» بر «بدون ابژه بودن خود» پل می‌زند (Searle, 2008, P.148). این هر دو، یعنی «عدم امکان تجربه از خود» و «غیرجهانی بودن خود» بنیادهایی‌اند که سرل به‌صراحت از هیوم نام می‌برد، خود را وام‌دار او می‌بیند و در معماری نظریه تازه‌اش آنها را حفظ می‌کند.

هیوم می‌گوید: «بشر چیزی نیست جز بسته یا مجموعه‌ای از ادراکات گوناگون که به‌سرعت غیرقابل تصویری یکدیگر را تعقیب می‌کنند و مدام در جوش و خروش‌اند ... من هرگاه به کنه آنچه «خود» می‌نامم می‌روم، همیشه به گونه‌ای ادراک خاص و جزئی برمی‌خورم: «ادراک سردی یا گرمی»، «روشنی یا تاریکی»، «مهر یا کین»، «درد یا لذت»؛ هرگز و هیچ‌گاه خود را بدون ادراک حسی نمی‌یابم و هرگز نمی‌توانم جز ادراک چیزی مشاهده کنم ... اگر کسی پس از تأمل جدی و فارغ از تعصب بیندیشد که مفهوم دیگری از خودش دارد، باید اقرار کنم یارای استدلال با او را ندارم» (Hume, 1978, P.252). سرل هم در همین زمینه معتقد است: «هیچ چیز نمی‌تواند شرایط ضروری برای بودن تجربه‌ای از خود - تجربه‌ای که تمام تجربیات ما را به یکدیگر گره می‌زند، ارضا کند. من فکر می‌کنم استدلال‌های هیوم در سطحی که هدایت شده‌اند، کاملاً متقاعدکننده‌اند و باورم این است که بیشتر فیلسوفان و بلکه تمامی آنان، درباره قوت استدلال‌های هیوم با من توافق دارند» (Searle, 2004, P.292). او به‌رغم اینکه به‌صراحت و باتأکید خود را تجربه‌ناپذیر می‌داند (Searle, 2001, P.93) و برای انسان مضاف بر بدن و سیستم عصبی و محتوای آگاهی به‌عنوان محصولی زیست‌شناختی و بیولوژیک، امری دیگر قائل نمی‌شود، اما به جهت تبیین برخی از مفاهیم چون عمل آزادانه و اختیاری انسان، با «ناخرسندی» ناگزیر می‌شود یک خود «صوری» را به‌عنوان پیش‌نیاز تبیین رفتار آگاهانه و اختیاری وارد مکانیسم توضیح کند و جالب‌توجه اینکه این خود، هرگز تجربه نمی‌شود و بهره‌مند از ابژه نیست و پدیده‌ای صرفاً زبانی است، نه جهانی (ibid)؛ اما نقطه عزیمت سرل به نظریه خود

صوری، توجه به سمانتیک گزاره‌هایی است که از عمل آگاهانه و اختیاری انسان حکایت می‌کنند و مقایسه این گزاره‌ها با گزاره‌هایی که رفتار و میل آدمی در آنها و مکانیسم توضیح آنها وارد نمی‌شود. وی ضمن مقایسه میان سه گزاره زیر:

۱. من دست خویش را بالا آوردم، زیرا می‌خواستم با مجری موافقت کنم.

۲. من دل‌درد گرفته بودم، هنگامی که می‌خواستم با مجری موافقت کنم.

۳. ساختمان باژگون شد، چراکه زمین‌لرزه به بنیان آن آسیب رساند (Searle, 2001, P.85).

این پرسش را مطرح می‌کند که گزاره شماره یک چه تفاوتی با گزاره شماره دو و سه دارد. این گزاره عمل آگاهانه و اختیاری آدمی را در ساختاری مبتنی بر علیت بازمی‌تاباند، حال آن‌که دو گزاره دیگر بیانگر علیت معمولی است و عمل آگاهانه و اختیاری جزء مکانیسم توضیح نیست. به بیانی دیگر «بالا آوردن دست» فعلی ارادی است که به جهت موافقت با مجری انجام می‌شود، اما «دل‌درد گرفتن» و «باژگون شدن» ساختمان هیچ‌کدام فعلی ارادی و برآمده از اختیار انسان نیست (ibid). سرل سپس این پرسش را مطرح می‌کند که چرا گزاره یک، به‌رغم این‌که بهره‌مند از «ضرورت علی» نیست - یعنی موافقت با مجری امری ضروری نیست - با این‌همه توضیح داده‌شده در آن بسنده است؟ چون این فعل از طرف فاعل آگاه مختار صادر شده است. وی می‌افزاید: «پسچیدگی و ساختار مفاهیمی چون عمل آزادانه و توضیح و مسئولیت و دلیل است که این انگیزه را به ما می‌دهد تا فرض بگیریم چیزی وجود دارد که مضاف بر ماحصل تجربیات و بدنی است که این تجربیات در آن رخ می‌دهد. نوعی «خود صوری» یا خود عقلانی که آزادانه عمل می‌کند و مسئول و پاسخگوی تصمیمات خویش تواند بود» (ibid, 2004, P.295-299). اما سرل در ادامه نظریه خویش تأکید فراوان دارد که این خود صوری یا عقلانی هرگز تجربه‌پذیر نیست و این خود بهره‌مند از «واقعیت»^۱ هم نیست، چنانکه مثلاً «من تجربه بصری از میز دارم و متناظر با تجربه میز، ابژه میز نیز وجود دارد» (ibid, 2001, P.94).

سرل برای بیان بهتر مطلب از تمثیل بهره می‌برد که یادآور تمثیل معروف «میدان بینایی» ویتگنشتاین در تراکتاتوس است و قرابت و نزدیکی سرل را به ویتگنشتاین متقدم می‌رساند و دین ناگفته سرل به ویتگنشتاین محسوب می‌شود. ویتگنشتاین برای تبیین امر ناگفتنی دارد: «تو می‌گویی در این اینجا وضع درست مانند چشم و میدان بینایی است ولی تو چشم را واقعاً نمی‌بینی و هیچ‌چیز در میدان بینایی اجازه نمی‌دهد که ما نتیجه بگیریم که میدان بینایی با چشم دیده می‌شود» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۶، ص ۹۱).

سرل از تمثیل «منظر»^۱ بهره می‌برد؛ همان‌گونه که هر تجربه بصری از یک «منظر» واقع می‌شود اما خود «منظر» هیچ‌گاه دیده نمی‌شود (Searle, 2001, P.95). به همین‌گونه نفس امری تجربه‌پذیر نیست، اما در تبیین فعل فاعل آگاه لازم است پیش‌فرض گرفته شود؛ ولی سرل از این نظریه تازه خویش خرسندی کاملی ندارد و آن را به‌عنوان یک آغاز راه می‌نگرد و به‌صراحت اظهار می‌دارد که نمی‌داند چگونه آن را به جلوتر پیش برد و با این‌حال خود را از تبیین مفهوم «انانیت»^۲ در آن ناتوان می‌بیند (Abid, 2004, P.298)^۳.

ابن سینا و انتباه به مقام بی‌رنگی نفس

اکنون آنچه مطلوب ماست کاوش در مسئله علم به خود و به تعبیری «تجربه از خود» در متون ابن‌سیناست تا در یک ساحت مقایسه‌ای، اندیشه شیخ پیرامون این اندیشه کهن هویدا شود و به این منظور لازم است به دو مبحث درهم‌تنیده و نزدیک نظر شود: ۱. برهان‌های اثبات نفس که در برخی از آنها علم به خود به‌عنوان اصل مسلم پذیرفته می‌شود و می‌توان گفت برهان بر محور علم به خود می‌چرخد؛ ۲. برهان معروف رجل طائر که در اندیشه شیخ جایگاهی بس والا دارد و ابن‌سینا در نگارش‌های گوناگون خود نقل آن را از سر می‌گیرد.

شیخ مضاف بر این دو جایگاه در *تعلیقات و مباحثات*، روشنگری‌هایی درباره مسئله «علم به خود» می‌کند که شایسته دقت فراوان است و کامل‌کننده دیگر عبارات شیخ و آثار قلمی ابن‌سینا است.

۱. برهان‌های اثبات تجرد نفس

ابن‌سینا در *شفاء* برهان‌هایی نه‌گانه بر تجرد نفس اقامه می‌کند. این برهان‌ها در ادبیات فلسفی فلاسفه مسلمان پس از شیخ نقل و نقد و روشن می‌شوند و در نفس‌شناسی حکمای مسلمان حضوری پررنگ دارند. از این نه برهان مضاف بر برهان اول کتاب *شفاء*، برهان ششم حائز اهمیت بسیاری است و ابن‌سینا در پیرامون آن عباراتی می‌آورد که جایگاه والای آن را در تفکر شیخ می‌رساند. برهان ششم بر مدار مسلم فرض گرفتن علم به خود می‌چرخد. اصل برهان در عبارت شیخ این است: «اگر قوه عقلی، با آلت بدنی و جسمانی تعقل کند، فعل خاص او با بهره‌بردن از آن آلت انجام‌پذیر است؛ پس واجب است که قوه عاقله

1. Point of view

2. myness

۳. حتی در سال ۲۰۱۵م، برای استعلام نظریه تازه‌تر و کامل‌تر سرل با او مکاتبه‌ای داشتیم و به‌تصریح خود او نیز استشهد کردیم. وی در پاسخ گفت که همچنان تفکرات من ادامه دارد و هنوز پاسخی برای آن نیافته‌ام.

ذات خود را درک نکند و نیز لازم است آلت تعقل خویش را نیز درک نکند و نیز لازم است این مسئله را که درک کننده ذات خویش و درک کننده آلت خویش است درک نکند، چراکه فرض ندارد بین ذات او و خود او آلت وجود داشته باشد و نیز اینکه بین ذات او و آلت او، آلت باشد و بین ذات او و اینکه درک کننده ذات و آلت است، آلت باشد، اما نفس ذات خویش را درک می کند و آلت خویش را نیز درک می کند و درک می کند که خویش و آلت خویش را درک می کند، پس تعقل نفس به ذات خویش است و با آلت نیست *«ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۲۹۷»*.

این دلیل، در *«سفار نهمین دلیل ملاحظه در تجرد نفس ناطقه است»* ملاحظه این گونه دلیل را تقریر می کند: «نفس در فعل خویش از بدن بی نیاز است، و هر فاعلی که در فعل خویش از محل بی نیاز باشد، در ذات خویش هم از محل بی نیاز است، پس نفس از محل بی نیاز است؛ اما در اینکه در فعل خویش بی نیاز است، به سه وجه است:

یکم: نفس ذات خویش را درک می کند و محال است که بین نفس و ذات او آلت باشد، پس نفس در ادراک ذات خویش از محل بی نیاز است.

دوم: نفس درک می کند که خود را درک می کند و این درک نیازمند آلت نیست.

سوم: نفس آلت خویش را درک می کند و بین نفس و آلت او آلت نیست.

پس نفس در فعل خویش از آلت و محل بی نیاز است و هر امری که این گونه باشد در ذات خویش از محل بی نیاز است، اما در ذات خویش از محل بی نیاز است به این وجه که فاعل بودن شیء به این قیام دارد که موجود باشد، پس اگر وجود متقوم به محل باشد فعل او نیز به محل متقوم است؛ چراکه ایجاد فرع بر وجود است و فعل از ذات تأخر دارد. پس نیازمندی ذات و وجود به شیء مستلزم نیازمندی ایجاد و فعل به شیء است و این عکس ندارد؛ بنابراین هیچ کدام از قوای جسمانی فعل را جز به مشارکت جسم انجام نمی دهند و از آنجاکه هیچ کدام از حواس و دیگر قوای جسمانی ذات خود، ادراک ذات خود و ادراک آلت خود را درک نمی کنند، اگر نفس جسمانی باشد این سه فعل را نمی تواند انجام دهد؛ و گفته شد که این گونه نیست و نفس این سه فعل را انجام می دهد. پس نفس جسمانی نیست *«ملاحظه، ۱۳۳۰ هـ ج ۱، ص ۲۵۵»*. این تقریر ملاحظه بر گرفته از *«مباحث المشرقیه فخر رازی است»* رازی، ۱۹۶۶ م، ج ۲، ص ۳۶۱ و به خوبی جوهره کلام ابن سینا را تحلیل می کند.

مقصود از این برهان در اینجا این است که:

اولاً: این برهان بر مسلم گرفتن علم به خود، علم به فعل خود، علم به آلت فعل و علم به علم پی ریزی می شود.

ثانیاً: در تفکر شیخ جایگاهی ویژه دارد، چراکه در *شفاء* از آن با «برهان واضح» *رازی*، ۱۹۶۶م، ج ۲، ص ۲۹۹ و در *نجات* با «برهان عظیم» *ابن سینا*، ۱۳۸۰، ص ۱۴۸ نام می‌برد و در *نجات* در فصلی جداگانه این برهان ذیل این عبارت آمده است: «تعقل قوه عقلی با آلت و ابزار جسمانی نیست» *همانجا*.

ثالثاً: بنا به سخن شیخ در *شفاء*، در این برهان استشهاد می‌شود به کلامی که این کلام ناظر به جوهر نفس ناطقه است *ابن سینا*، ۱۳۸۵، ص ۲۹۶ و ناظر به اخص خواص انسانی است *همان*، ص ۲۸۴؛ یعنی علم به خود خاص‌ترین فعل انسان است، چراکه از جمله معانی مجرد از ماده است و از این طریق به جوهر نفس انسانی نقب زده می‌شود.

رابعاً: این برهان نخستین برهان کتاب *عیون/الحکمه* شیخ است و نیز این برهان بنیان دلیل سوم و چهارم کتاب *اشارات* ابن سینا در باب تجرد نفس است *حسن زاده*، ۱۳۸۱، ص ۱۹۴.

بنابراین ابن سینا یکی از جدی‌ترین و بااهمیت‌ترین برهان‌های خود بر تجرد نفس انسانی را بر محور مسلم‌گرفتن امکان علم به خود و تجربه از خویشتن خویش پی می‌ریزد. به نام ابن سینا برهان دیگری در تجرد نفس مشهور است که خاستگاه آن عبارات شیخ در کتاب *مباحثات* است *ابن سینا*، ۱۳۷۱، ص ۱۵۷. فخر رازی آن را مهم‌ترین دلیل شیخ در تجرد نفس می‌داند، اما عبارت *مباحثات/المشرفیه* فخر رازی برداشتی آزاد از عبارات *مباحثات* است *فخر رازی*، ۱۹۶۶م، ج ۲، ص ۳۵۲؛ و تقریر آزاد فخر رازی از عبارت شیخ در *اسفار ملاصدرا* و دیگر نگارش‌های فلسفی پس از فخر رازی نقل می‌شود *صدرالدین شیرازی*، ۱۳۳۰هـ، ج ۸، ص ۲۳۳. یکی از پژوهشگران معاصر ذیل این دلیل آورده‌اند که در دو نسخه موجود از کتاب *مباحثات*، عبارات *مباحثات/المشرفیه* وجود ندارد. علاوه بر اینکه عبارات‌های نسخ *مباحثات* نیز همخوان نیستند و هر کدام می‌توانند تقریر جداگانه‌ای محسوب شوند *حسن زاده*، ۱۳۸۷، ص ۷۱.

تحریر پالوده از عبارات شیخ این است: «از شأن ماست که خود را تعقل نماییم و هر چیزی که ماهیت چیزی را تعقل می‌کند، ماهیت آن ذات برایش حاصل است. پس ماهیت ذات ما برای ما حاصل است. حال یا این تعقل به دلیل حصول صورتی مساوی در ذات ماست، یا به این دلیل که نفس ذات ما برای ما حاضر است. شق اول باطل است، چراکه نتیجه آن جمع بین مثلیین است؛ پس شق دوم ثابت است و هر آنچه برای ذاتش حاضر باشد قائم به ذات است، پس قوه عاقله قائم به ذات است و هیچ جسم و جسمانی قائم به ذات نیست، پس قوه عاقله جسم و جسمانی نیست» *همان*، ص ۷۰.

ابن سینا ذیل عبارتی که خاستگاه تقریر فوق است و به علم به خود تصریح دارد و علم به خود در آن اصل مسلم است، آورده است: «هذا اجل ما اعرفه فی هذا الباب» *ابن سینا*، ۱۳۷۱، ص ۱۵۷. جان کلام این که شیخ در یکی دیگر از نگارش‌های خود بر محوریت تجربه و علم به خود، برهانی بر تجرد نفس اقامه می‌کند و بر جایگاه پررنگ آن در اندیشه‌اش صحنه می‌گذارد؛ اما عبارات‌های روشنی نیز ابن سینا در دو

کتاب *تعلیقات و مباحثات*، درباره علم به خود دارد: «مجال است که بگوییم چه بسا ما انیت خویش را درک می‌کنیم و نه ماهیت خویش را، چراکه آنچه از خود درک می‌کنیم و تبیین می‌کنیم، در آن «چه‌بسا» راه ندارد، بلکه حکم ما در آن مقام قطعی است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۴۴). ابن‌سینا در کتاب *تعلیقات* آگاهی نفس به ذات خود را بالفعل و دائمی می‌داند و تصریح می‌کند از مقومات نفس آدمی است و نمی‌توان آن را کسب یا طلب کرد. آنچه می‌توان طلب یا کسب کرد، آگاهی به آگاهی به ذات است؛ بنابراین پیش می‌آید که این سنخ آگاهی طلب‌کردنی باشد. پس آنچه بالطبع و غیرقابل کسب و مقوم ذات آدمی است آگاهی به خویش است و آنچه بالاکنساب است، آگاهی به آگاهی است. چراکه گاهی مغفول می‌افتد (همو، ۱۳۷۹، ص ۲۹)؛ و همو در جایگاه دیگر عبارتی دارد که جای هیچ شک و شبهه باقی نمی‌گذارد: «شعور نفس انسانی به ذات خویش برای نفس اولی است، پس از طریق کسب حاصل نمی‌شود که بخواهد جدا از اینکه بود حاصل شود و سبیل آن سبیل اوائل و بدیهیاتی است که برای نفس حاصل است اما چه بسا نفس از این آگاهی خویش غافل است، پس نیازمند تنبیه است همان‌گونه که از بدیهیات غفلت حاصل می‌شود، پس بدان‌ها تنبیه داده می‌شود» (همان، ص ۹۱).

و باز در جایگاه دیگری دارد: «شعور به ذات بالفعل است پس دائماً و علی‌الاطلاق است و به اعتبار شیء دیگر نیست و آگاهی به آگاهی بالقوه و حاصل در وقتی دون وقت دیگر است» (همان، ص ۹۵). پرواضح است که ابن‌سینا علم نفس به خود را علی‌الاطلاق و بدیهی و غیرقابل کسب و مقوم حقیقت نفس می‌خواند، اما از این آگاهی گاهی غفلت می‌شود، همان‌گونه که از امر بدیهی گاهی به دلیل عدم تصور صحیح غفلت حاصل می‌شود.

۲. برهان رجل طائر

جایگاه دیگری که مسئله امکان و فعلیت تجربه از خود در آن مطرح می‌شود فرض مشهور رجل طائر یا همان انسان معلق در فضا است که اصالتاً تنبیه به امکان علم به علم به خود فرض و تقدیر می‌شود و از جمله بارقه‌های درخشان فکری ابن‌سینا است و برای خود شیخ نیز حائز اهمیت بسیار است، چراکه در نگارش‌های گوناگون خود همواره از آن بهره می‌برد، مثلاً در جایگاهی از کتاب *نفس شفا* از آن بهره می‌برد تا وجود نفس انسانی اثبات کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۲۶) و در جایگاهی دیگر هنگامی که می‌خواهد قول حق در رابطه با نفس و قوا و رابطه آنها با یکدیگر را هویدا سازد، دوباره پای آن را به میان می‌کشد (همان، ص ۳۴۸) و در آخرین نگارش‌های خود چون *اشارات*، بحث نفس را با آن آغاز می‌کند (همو، ۱۳۸۱، ص ۲۳۳)؛ و در منطق *دانش‌نامه علائی*، از این آزمون ذهنی بهره می‌برد تا میان گزاره‌های بنیادین حوزه اخلاق و دیگر بدیهیات عقلی تمایز قائل شود (همو، ۱۳۸۳، ص ۱۲۲) و اینها همه شواهد آشکاری است

بر پررنگ‌بودن این آزمایش ذهنی جالب در اندیشه شیخ؛ و این آزمون ذهنی به‌صراحت تمام علم به خود را ممکن و محقق و بدیهی فرض می‌کند. ابن‌سینا در *اشارات* دارد: «به خود بازگرد و تأمل کن چنانچه در سلامت باشی و حتی در برخی دیگر از احوال، چنانچه مشاعرت مختل نباشد، آیا از وجود ذات خویش غافل هستی و خویش را اثبات نمی‌کنی؟ گمان نمی‌کنم برای انسان آگاه و بصیر چنین باشد، حتی خوابیده در خواب، و مست در حال مستی از ذات خویش غافل نیست، اگرچه علم به علم نداشته باشد؛ و اگر ذات خویش را چنان فرض کنی که به‌یک‌باره و در سلامت عقل و جسم زاده شدی، به‌نحوی که اجزاء بدن خویش را نبینی و این اعضاء با یکدیگر تماس نیز نداشته باشند و گشوده باشد، در هوایی معتدل به‌یک‌باره زاده شدی، خود را چنان می‌بایی که از همه‌چیز جز ثبوت انیّت و هستی خویش غافل هستی» *ابن‌سینا*، ۱۳۸۱، ص ۲۳۳. خواجه در شرح دارد: پس اولی‌ترین ادراکات علی‌الاطلاق و روشن‌ترین آنها، ادراک انسان از ذات خویش است *(طوسی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۹۳)*.

تطبیق و تحلیل

چگونه است که فیلسوفی چون سرل «خود» را تجربه‌ناپذیر می‌داند، اما ابن‌سینا ادعا دارد آن در شمار ادراکات بدیهی و غیرقابل کسب است و با فرض انسان معلق بدان تنبیه می‌دهد. در این مقاله بر اساس عبارتی صریح از خود شیخ، میان فعلیت تجربه مستقیم از خود و امکان علم به این تجربه، و نیز میان مقام احدیت و مقام احدیت نفس، و نیز میان تجربه بی‌واسطه از خود و انتباه به تجربه از خود از طریق طرح برهان‌های زبان بنیاد تفکیک شده است.

۱. فعلیت تجربه از خود و امکان علم به این تجربه

شیخ تصریح دارد علم ما به خود و تجربه خود، بالفعل و مطلق و کسب‌ناپذیر و در شمار اولیات است؛ اما گاهی انسان از این تجربه غافل است. به تعبیری دیگر، علم به خویش علی‌الاطلاق و بالفعل دارد، اما علم به این علم، در جرگه امور ممکن قرار دارد و ضرورتی در میان نیست. علاوه‌براین، ابن‌سینا عبارتی صریح در *مباحثات* دارد که ناظر به برهان رجل طائر است و شیخ به‌صراحت می‌گوید به‌رغم وضوح این آزمایش ذهنی و طرح و طرد شق‌های گوناگون مفروض، این برهان برای همه افراد سودمند نیست و به کار مستبصرین می‌آید *(ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۶۰)* و کسانی که در عالم خیال و محسوسات سیر می‌کنند و ذهن آنها با محسوسات خو گرفته است، از این برهان کامیاب نخواهند شد.

ابن‌سینا گوید: «شعور نفس انسانی به خود، اولی است؛ بنابراین از طریق کسب حاصل نمی‌شود که بخواهد بعد از آنکه حاصل نبود حاصل شود و سبیل آن سبیل بدیهیاتی است که برای او حاصل است

به‌جز آنکه نفس گاهی از آن غافل می‌شود، از این‌رو نیازمند تنبّه می‌شود، همان‌گونه که گاهی از اولیات غافل و نیازمند تنبّه می‌شود و جایز نیست که برای ادراک ذات به غیرذات متوسل شود، چراکه بین نفس و ذات خود غیر واسطه شود و این محال است و نفس تا زمانی که ذات خویش را نشناخته است چگونه غیر را می‌شناسد. از این بیان لازم می‌شود که سبیلی برای معرفت به ذات خود، وجود نداشته باشد؛ اما آگاهی به آگاهی از جهت عقل است «ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۹».

۲. طرح برهان‌هایی زبان‌بنیاد

ابن‌سینا با برهان‌های زبان‌بنیاد جای شک و شبهه باقی نمی‌گذارد که علم به خود امکان و فعلیت دارد. منظور ما از برهان‌های زبان‌بنیاد، برهان‌هایی است که براساس پذیرش و مسلم‌گرفتن معنای زبان طرح می‌شود. این برهان‌ها راه بدان‌جا می‌برند که پذیرش علم به خود لازمه معناداری زبان ماست و اگر علم به خود انکار شود، معنای زبان حداقل در برخی کاربردهای خویش با مشکل جدی مواجه می‌شود.

ابن‌سینا در کتاب مباحثات از طریق معناداری اصطلاح‌هایی چون «خودم» و «نفس خودم» استدلال می‌کند اگر به وجهی از وجوه، ذات شخص برای شخص حاضر نباشد، نمی‌تواند این اصطلاح‌ها را به کار برد، چراکه معنای این اصطلاح‌ها به امری اضافه دارد که میان و بیگانه نیست و باید به نحوی از انحاء درک شده باشد. او می‌گوید: «اگر ذات تو برای تو به وجهی از وجوه، حاضر نباشد، نمی‌گویی «ذات من» و «ذات خود من» پس ذات خود را مضاف به امری می‌کنی که آن میان نیست» «ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۷۴». او در تقریری دیگر در کتاب تعلیقات دارد که علم به نفس و ذات خویش ذاتی نفس است؛ و به امری دیگر نمی‌توان آن را کسب کرد، چراکه هر امری غیر از ذات که فرض شود، نسبت به ذات «غیر» محسوب می‌شود؛ و تا نفس خویشتن خویش را درک نکند چگونه می‌تواند غیر را ادراک کند؟ «ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۹۲». به بیانی دیگر درک مفهوم غیر مؤخر از درک مفهوم ذات است، پس نمی‌توان ذات را تهی از آگاهی فرض کرد و علم و آگاهی را محصول امری جز ذات و «غیر» انگاشت، چراکه درک مفهوم غیر، مؤخر از مفهوم ذات است. این بیان ابن‌سینا قرابت و نزدیکی با برهان معروف شیخ اشراق در علم به خود دارد. آنجا که سهروردی از طریق توجه به مفهوم «من» و مفهوم «او» استدلال می‌کند، هر امری جز وجود ذات، «هو» محسوب می‌شود، بنابراین نفس حقیقی جز وجود نخواهد داشت (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۱۶). به بیانی دیگر، هر امری غیر از وجود، نسبت به نفس «او» محسوب می‌شود و مفهوم «من» را با چالش مواجه می‌کند. ابن‌سینا در تقریر فوق از طریق توجه به مفهوم «غیر»، علم به خود را اثبات می‌کند.

ابن‌سینا در تعبیری دیگر چنین می‌آورد: هنگامی که شیئی را درک می‌کنیم، علم به آگاهی از آن شیء

لازمه‌اش درک ذات است. چراکه اگر خویش را درک نکنیم، هرگز نمی‌توانیم علم را به هیچ امر دیگری تبیین کنیم، چراکه در آن مقام معنا ندارد که بگوییم «من» آن شیء را درک کردم/ابن‌سینا، ۱۳۶۹، ص ۱۹۴، پس هنگامی که ضمیر اول شخص چون «خودم» را به کار می‌بریم یا در معنا و مفهوم «غیر» تأمل می‌کنیم و یا به شیئی علم حاصل می‌کنیم، همگی این کاربردها، معنمندی خود را از درک مفهوم «من» کسب می‌کنند، بنابراین از مسلم گرفتن معنای زبان، به علم به خود پل زده می‌شود.

۳. تمایز میان مقام احدیت و مقام احدیت نفس

عبارت‌های ابن‌سینا را می‌توان با بهره‌بردن از واژگانی از سنت حکمت متعالیه و شارحان این سنت تفسیر کرد. صدالتألهین شیرازی در تحلیل علم حضوری نفس انسانی به خویشتن، به‌دقت تمام شعور به ذات نفس را معادل با «أنا» می‌گیرد و بساط هرگونه مفهوم و علم مفهومی را در آن مقام برمی‌چیند؛ چه این مفهوم، مفهوم «أنا»، مفهوم «وجود»، مفهوم «مدرک نفس خویش بودن»، مفهوم «مدبر بدن بودن»، یا مفهوم «نفس» بوده باشد. همه اینها مفاهیمی هستند که اگر از وجود شخصی و جزئی آنها صرف‌نظر شود، کلیت‌بردار هستند؛ از این‌رو به‌تصریح ملاصدرا، مقام تجربه و شعور به ذات خویش از هرگونه مفهوم و علم مفهومی تعالی دارد/صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰ هـ ج ۱، ص ۴۵. ذیل همین کلام، حکیم سبزواری می‌آورد که نفس انسانی مانند پروردگارش بهره‌مند از مقام واحدی و مقام احدی است. مقام احدیت نفس مقامی است که نفس ذات خویش را درک می‌کند و هیچ‌گونه التفاتی به جامع کمالات بودن، یا مفاهیم صادق بر «خود» ندارد. مقام واحدیت نفس مقامی است که نفس خود را همراه با اسماء حسنی و صفات جمالی و جلالی مشاهده می‌کند/صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰ هـ ج ۱، ص ۴۵.

بنا بر این تمایز، می‌توان تعبیرات ابن‌سینا، چون «مستبصرین»، «درک خاص ذات خویش»، «ملابس ماده نبودن» را این‌گونه تفسیر کرد که درک مقام احدیت نفس برای همه میسر نیست، بلکه کسانی که از تعلقات بدنی و التفات به عالم حس و خیال رها شده‌اند، در شمار مستبصرین هستند و می‌توانند به ذات خویش شعور داشته باشند. دیگر آدمیان از درک مقام احدیت و مقام بی‌رنگی و بی‌صورتی نفس ناتوان و در مقام واحدیت متوقف‌اند و تنها در پرتو صور و مفاهیم خود را درک خواهند کرد.

ملاحظه تکمیلی

ابن‌سینا در تعلیقات جمله مهمی دارد که باید به‌عنوان کامل‌کننده مباحث از آن غافل نبود. شیخ می‌گوید نفس تا زمانی که تعلق بدنی دارد، از مطالعه و مشاهده تفصیلی ذات خویش ناتوان است. آنچه نفس به نحو حضوری درک می‌کند، تنها وجود و هستی خویش است، اما «خاص ذات خویش» و احوال خاص خویش

را هنگامی درک می‌کند که از هم‌نشینی با ماده و جسم و بدن، رهایی یابد/ابن‌سینا، ۱۳۶۹، ص ۲۰. او می‌گوید: «نفس تا زمانی که ملایس ماده است، مجرد ذات خود را نمی‌شناسد و صفاتی را که خاص مجرد بودن اوست، نمی‌شناسد و احوالی را که در زمان مجرد دارد نمی‌شناسد چراکه در این حال، برای او ممکن نیست که به خاص ذات خویش مراجعه داشته باشد و نمی‌تواند از آنچه با آن قرین است مجرد شود؛ و این همراهی با ماده مانعی برای او از جهت تحقق به ذات خویش و مطالعه احوال خویش است. پس هنگامی که از هم‌نشینی با ماده مجرد شد و این مانع از سر راه او برداشته شد، ذات و احوال و صفات خاص خود را می‌شناسد و اشیاء را بدون ابزار بدنی درک می‌کند و از بدن بی‌نیاز می‌شود. قوای بدنی نفس را از تفرد به ذات و ادراکات خاص او مانع می‌شوند؛ پس او اشیاء متخیل را درک می‌کند، نه اشیاء معقول را؛ به دلیل گرایش به متخیل و سلطنت خیال بر او و الفت‌نداشتن به عقلیات و نشناختن عقلیات. او به محسوسات اطمینان و تکیه می‌کند و گمان می‌کند که برای عقلیات وجودی نیست»/ابن‌سینا، ۱۳۶۹، ص ۲۰. ابن‌سینا در عبارتی دیگر از تعلیقات می‌گوید: «نفس ذات خویش را درک می‌کند، هنگامی که به ذات خویش متفرد شده باشد و از آنچه او را از ادراک ذات بازمی‌دارد مجرد شده باشد. نفس تا زمانی که ملایس ماده است نمی‌تواند رجوع به ذات و ادراک ذات داشته باشد؛ و نفس بالحقیقه عاقل نیست مگر بعد از تفرد و تجرد از ماده»/همان، ص ۹۴. پس به‌طور خلاصه در عبارات ابن‌سینا، درباره علم خود، هم بیان‌های ایجابی وجود دارد، هم بیان‌های سلبی. عبارات‌های ایجابی ابن‌سینا ناظر به این است که علم انسان به خود بديهی، کسب‌ناپذیر و بالفعل و غیرمشروط و مطلق است.

از طرفی عبارتهایی در تعلیقات وجود دارد که سلبی است و ابن‌سینا ادعا می‌کند نفس تا زمانی که ملایس هیولی است نمی‌تواند به ذات خود مراجعه و خود را درک کند و یا عبارت مباحثات که در آن سخن این بود که برهان رجل طائر برای همه سودمند نیست و به کار مستبصرین می‌آید. از طرف دیگر ابن‌سینا میان علم بسیط و علم مرکب به نفس تمایز می‌گذارد. در علم بسیط علم هست، اما علم به علم نیست، در علم مرکب مضاف بر علم به خود، علم به علم نیز وجود دارد.

اکنون چگونه می‌توان میان این بیان‌های ایجابی و سلبی شیخ به صلح رسید و آنها را به نحو سازگار معنا کرد. ساده‌ترین راه این است که بیان‌های ایجابی شیخ را ناظر به علم بسیط دانست، یعنی علم بديهی و کسب‌ناپذیر و مطلق و غیرمشروط در کلام ابن‌سینا ناظر به اصل تحقق علم به خود است. این علم هنگامی که در زبان ظهور می‌کند خاستگاه برهان‌هایی زبان‌بنیاد می‌شود و می‌توان آن را برای همه انسان‌ها پذیرفت؛ اما علم مرکب که انسان خود را درک کند و به این درک خویش نیز آگاهی داشته باشد نیازمند تنبیه و یادآوری است چنانکه به هر امر بديهی می‌توان تنبیه داد.

معنای بیان‌های سلبی ابن‌سینا در این تفسیر آن است که انسان به‌نحو علم مرکب تا زمانی که ملایس

هیولی است، نمی‌تواند خود را درک کند، چنانچه تعبیرات ابن‌سینا صریح است، نفس مادامی که ملبس هیولی است نمی‌تواند خاص ذات خویش را درک کند و به مطالعه احوال خود پردازد. لازم است در راه گشودن این مشکل به خود معنای «ملابس» توجه شود. منظور از این تعبیر چیست؟ ملبس، به لحاظ ریشه لغوی، از «لبس» می‌آید که به معنای «خلط» است (معلوف، ۱۳۸۴، ص ۱۱۱). گاهی هنگامی که چیزی با چیز دیگر مخلوط می‌شود نمی‌توان آن را تمیز و تشخیص داد؛ از این رو گاهی معنای پوشیده‌شدن نیز از این بن واژه برمی‌آید و نیز لباس که پوشاننده و حجاب است. حال دو احتمال می‌توان مطرح کرد: ۱. نفس تا زمانی که تعلق بدنی دارد، یعنی بنا بر اصول شیخ در بدن و در این عالم است، مطالعه تفصیلی به خود نخواهد داشت؛ تنها می‌داند که هست اما ماهیت خود را نمی‌داند؛ ۲. نفس تا زمانی که التفات به بدن و عالم خیال و عالم صور دارد، نمی‌تواند خود را به نحو علم مرکب درک کند. در اندیشه ابن‌سینا، از آنجا که نفس روحانیه‌الحدوث است، یعنی هنگامی که ماده بر اثر کاستن از تضاد صور عناصر، قابلیت یافت، فاعل مجرد، نفس مجرد را معلق به ماده، خلق می‌کند (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۸۷). مجردشدن از ماده معنای محصل ندارد مگر این که به معنای التفات نکردن به بدن و شئون بدنی فهمیده شود.

از این دو احتمال، احتمال دوم به نظر ما نیرومندتر است چراکه لازمه احتمال اول این است که اولاً علم مرکب، برای هیچ انسانی در این دنیا، محقق نمی‌شود و این خلاف وجدان است؛ ثانیاً تعبیر ابن‌سینا ناظر به این است که علم بسیط با تنبیه می‌تواند به علم مرکب تبدیل شود. همه به خوبی می‌دانیم به امر ممتنع تنبیه نمی‌دهند. جان کلام اینکه برای درک خویشتن خویش به نحو علم مرکب، لازم است نفس از التفات و خوگرفتن به عالم حس و خیال و صور روی گرداند تا بتواند در مقام بی‌رنگی، نفس را مشاهده کند. پرواضح است که این درک حضوری و شهودی خواهد بود.

بررسی تأثرات مبانی اندیشه سرل و ابن‌سینا در بنای خود و آگاهی به خود

پس از همه این بررسی‌ها می‌توان از تأثرات مبانی اندیشه ابن‌سینا دربار «خود» و «آگاهی به خود» سخن گفت. به بیان دیگر، می‌توان نشان داد چگونه مبانی مختلف سرل و ابن‌سینا، در معماری نظریه آنها دربار «خود» و «آگاهی به خود» نقش بازی کرده است.

یکم: سرل فیلسوف زبان است و از پژوهش در مسئله زبان، به پژوهش در حوزه «خود» وارد شده است؛ به این تعبیر که «خود» پیش‌نیاز صوری برای معناداری یک سری از گزاره‌هایی است که از فعل فاعل آگاه حکایت می‌کنند. سرل تصریح می‌کند این پیش‌نیاز در مقام تصور وجود ندارد؛ اما ابن‌سینا نه به عنوان یک فیلسوف زبان حرفه‌ای، بلکه به عنوان یک فیلسوف و نظریه‌پرداز در حوزه الهیات فلسفی، به

پژوهش در «خود» و «نفس» پرداخته است. مسئله «خود» برای فیلسوف متأله همواره پررنگ است، چراکه پذیرش وجه باقی برای انسان، به‌عنوان امری عینی، از ضروریات اندیشه متفکری است که متأثر از دین نظریه‌پردازی می‌کند. برای الهی‌دان «خودشناسی» و نظریه‌پردازی درباره خود یک مسئله ضروری است، حال آنکه برای فیلسوف زبان مسئله ضروری نیست. ابن سینا، مفصل درباره «خود» سخن گفته است، حال آنکه سرل به‌عنوان یک مسئله تبعی و ثانویه و با ناخرسندی، در اندیشه‌های متأخر خود بدان پرداخته است.

دوم: سرل به‌عنوان یک فیلسوف فیزیکالیست که به‌صراحت خودش از نگاه علم تجربی به جهان شدیداً متأثر است، «خود» را به نحوی می‌پذیرد که نهایتاً «صوری» و «زبانی» و نه «جهانی» است؛ یعنی اگر سرل فهرستی از هستی‌های واقعی تهیه کند، «خود» در این فهرست جایگاهی نخواهد داشت؛ اما ابن سینا به‌عنوان یک فیلسوف نظریه‌پرداز در حوزه مافوق تجربه، اولاً در شأن خرد و اندیشه آدمی می‌بیند که «خود» و «نفس» را به‌عنوان هستی غیرمحسوس اثبات کند، ثانیاً در برهان‌هایی مفصل و دقیق به این امر اقدام می‌کند. برای ابن سینا هستی اعم از محسوس و غیرمحسوس است؛ بنابراین اگر ابن سینا فهرستی از هستی‌های واقعی تهیه کند، «خود» در شمار آنها وجود دارد.

سوم: «خود صوری» که سرل اثبات می‌کند تجربه‌پذیر نیست. سرل به‌صراحت خود را در این باره پیرو هیوم می‌بیند و چنانکه نقل آن گذشت، نظریه «خود صوری» یک نظریه «نوهیومی» است؛ اما حق مطلب این است که سرل فیلسوف زبان است و برای فیلسوف زبان، علم و آگاهی و هرگونه تجربه بشری، در قالب‌های زبانی معنادار و میسر است. پژوهش در زبان، به‌مثابه پژوهش در ساختار تجربه آدمی است؛ بنابراین برای فیلسوف زبان، تجربه بدون زبان، بدون مفهوم و تجربه در حاق بی‌صورتی و بی‌رنگی، ممکن، میسر و حتی مفهوم نیست؛ از این رو، سرل تجربه‌پذیری «خود» را انکار می‌کند، اما برای فیلسوف و الهی‌دانی چون ابن سینا که مشخصه‌های تفکر سده‌های میانی را در اندیشه‌اش مشاهده می‌کنیم، نهایتاً «تجربه» در حاق بی‌صورتی و بی‌رنگی و بدون مقوله‌های زبانی میسر است. این پیش‌فرض مستور در اندیشه شیخ در فلسفه زبان معاصر به چالش کشیده شده است. به هر نحو، ابن سینا، به‌رغم همه باریک‌بینی‌هایی که در اندیشه‌اش وجود دارد، نهایتاً تجربه «خود» را بدون هیچ‌گونه مفهوم و صورت، ممکن و میسر می‌داند، اگرچه «مستبصرین» چنین امکانی را فعلیت می‌بخشند.

چهارم: بنیادهای زبان‌بنیاد که در اندیشه ابن سینا در مورد اثبات «خود» وجود دارند، تبعی و ثانوی هستند؛ یعنی برهان‌های اثبات تجرد نفس و کاوش حول مفاهیم مستعمل در آنها، برای ابن سینا اصالت دارند. دلیل این مسئله نیز آن است که ابن سینا فیلسوف زبان نیست؛ اگرچه در این پژوهش به این جنبه

از تفکر شیخ به صورت روشن پرداخته شد و چنین آمد که توجه به این جنبه‌ها در دورانی که پژوهش‌های زبانی در حوزه فلسفه اهمیت دارد، شایسته توجه است.

نتیجه‌گیری

۱. سرل با طرح نظریه «خود صوری» به‌رغم تأکید بر تجربه‌ناپذیری و بدون ابژه‌بودن خود، «خود» را به‌عنوان مفهومی زبانی و نه جهانی، پیش‌نیاز تبیین برخی کاربردهای زبانی می‌انگارد.
۲. در اندیشه شیخ برخلاف سرل، علم به خود به‌عنوان امری بدیهی و کسب‌ناپذیر و بالفعل مطرح می‌شود که در ساختار نظام فلسفی ابن‌سینا جایگاهی والا دارد.
۳. ابن‌سینا در دو برهان از معروف‌ترین برهان‌های اثبات تجرد نفس، براساس مسلم‌بودن علم به خود برهان را پی می‌ریزد و در برهان رجل طائر نیز از طریق فرض و تقدیری که هرگز محقق نمی‌شود به بدیهی‌بودن علم به خود «تنبیه» می‌دهد.
۴. باید توجه داشت که همانند دیگر امور بدیهی، انسان می‌تواند از علم به خود غافل شود، یعنی آنچه اولی و علی‌الاطلاق است، مغفول افتد.
۵. ابن‌سینا مضاف بر آنچه آمد، علم به خود را لازمه معنامندی برخی کاربردهای زبان می‌داند و تأکید دارد اگر «من» را نتوان درک کرد، کاربردهای ضمائر ناظر به اول شخص چون «م» در «خودم» و طرح مفهوم «غیر» و اساس علم به دیگر اشیا با چالش جدی مواجه می‌شود.
۶. آنچه قدر مشترک میان اندیشه سرل و شیخ است، توجه به معنای زبان است. هر دو فیلسوف نیازمند مفهوم «من» هستند تا برخی از کاربردهای زبان معنادار شود؛ اما سرل به‌عنوان یک فیلسوف ماده‌انگار تمام‌عیار، ناگزیر می‌شود «من» را تنها «زبانی» و «نه جهانی» بپذیرد، اما ابن‌سینا نفس را به‌عنوان یک واقعیت، تجربه‌پذیر و مجرد می‌داند.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). *الاشارات و التنبیهات* (تحقیق مجتبی زارعی). قم: بوستان کتاب، چاپ نخست.

_____ (۱۳۷۹). *التعلیقات*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم.

_____ (۱۳۷۱). *المباحثات*. تحقیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار، چاپ نخست.

_____ (۱۳۸۳). *منطق دانشنامه علایی*. تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه و مهدی محقق. همدان:

انتشارات دانشگاه همدان، چاپ نخست.

_____ (۱۳۸۰). *النجاه من العرق فی بحر الضلالات*. تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۸۵). *النفس من کتاب الشفا*. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۱). *الحجج البالغه علی مجرد النفس الناطقه*. قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.

_____ (۱۳۸۷). *شرح العیون فی شرح العیون*. قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. مقدمه و تصحیح هانری کرین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.

شیرازی، صدرالمآلهین (۱۴۳۰هـ). *الاسفار الاربعه العقلیه*. قم: طلیعه نور، چاپ سوم.

فخر رازی (۱۹۶۶م). *المباحث المشرقیه*. تهران: مکتبه الاسدی.

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۳). *شرح الاشارات و التنبیها*. قم: نشر البلاغه.

معلوف، لوییس (۱۳۸۴). *المنجد*. قم: انتشارات دارالعلم، چاپ دوم.

مگی، برایان (۱۳۷۴). *مردان اندیشه*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو، چاپ نخست.

ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۶). *تراکتاتوس*. ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی. تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.

Alwishah, Ahmed (2015), "Avicenna on self-cognition and self-awareness", In *Avicenna and Arabic tradition*, Cambridge University Press.

Kaukua, Jari (2015), *Self awareness in Islamic philosophy*, Cambridge University Press.

Hume, David (1978), *A treatise of human nature*. Ed. L. A. Selby. Bigge, Oxford Clarendon Press.

Searle, John (2002), *Consciousness and Language*, Cambridge University Press.

_____ (2004), *Mind: A brief introduction*, Oxford University Press.

_____ (2001), *Rationality in action*, Cambridge University Press.

_____ (2008), "Why I am not a property dualist", *Philosophy in a new century: Selected Essays*. (p.152-160), Cambridge University Press.

