

نقش مبادی عالیہ در خودآگاهی: بررسی مقایسه‌ای دیدگاه ابن‌سینا و دکارت

بهمن زکی فر*

حسین زمانیها**

چکیده

ابن‌سینا و دکارت، خودآگاهی را ادراکی بی‌واسطه و حاصل نوعی درون‌نگری می‌دانند؛ اما با تأمل در تمایزی که ابن‌سینا بین دو مرتبه از خودآگاهی (مرتبه اول و مرتبه دوم) در فلسفه‌اش قائل شده است و خودآگاهی مرتبه دوم را کار عقل و پدیده‌ای بالقوه می‌داند، و با توجه به این اصل فلسفی ابن‌سینا که هر بالقوه‌ای برای رسیدن به فعلیت، به عاملی فعلیت‌بخش احتیاج دارد، می‌توان به این نتیجه رسید که در فلسفه ابن‌سینا عقل انسانی بدون اشراق عقل فعال نمی‌تواند به این نوع از خودآگاهی برسد. لذا عقل انسانی حتی در آگاهی از ادراک بی‌واسطه به ذات خویش، نیازمند اشراق عقل فعال است. اما دکارت از اساس منکر تأثیر مبادی عالی در خودآگاهی است. همین تفاوت به‌ظاهر کم‌اهمیت، نتایج بسیار متفاوتی را در فلسفه این دو فیلسوف به دنبال دارد.

کلیدواژه‌ها: خودآگاهی، ابن‌سینا، دکارت، انسان معلق در فضا، عقل فعال.

* کارشناسی ارشد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شاهد.

** استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شاهد (نویسنده مسئول: Zamaniha@gmail.com).

مقدمه

خودآگاهی (self-consciousness) از مهم‌ترین مسائلی است که همواره توجه فلاسفه را به خود جلب کرده است. مشهور است که بیشتر بحث‌های شکل‌گرفته در فلسفه معاصر غرب درباره حقیقت «خود» و به تبع آن خودآگاهی، ریشه در اندیشه‌های دکارت و به خصوص کوگیتوی وی دارد. برخی دیگر نیز معتقدند آگوستین برای اولین بار توجه فلاسفه را به خود درونی و آگاهی به این خود معطوف کرد (Cary, 2000: 63-73). هرچند می‌دانیم در فلسفه یونان باستان بحث از خودآگاهی از حیث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی چندان توجه فلاسفه را به خود جلب نکرده بود و اغلب بحث‌های آن دوره بیشتر جنبه اخلاقی داشت، اما مانند بسیاری دیگر از مسائل فلسفی با تأملی دقیق می‌توان ریشه‌های آن را تا آغازین روزهای ظهور فلسفه جست‌وجو کرد. امروزه تحقیقات چشمگیری در بین متفکران غربی صورت گرفته که نشان می‌دهد ریشه‌های بحث خودآگاهی را می‌توان در اندیشه‌های سقراط، افلاطون و ارسطو دنبال کرد^۱ (Owens, 1988; Tschemplik, 2008; Moor, 2015).

در بین فلاسفه اسلامی، ابن‌سینا نخستین فیلسوفی است که به نحوی جدی و نظام‌مند، از خودآگاهی سخن گفته و بسیاری از مباحث فلسفی‌اش را بر این بحث مبتنی کرده است. در فلسفه غرب نیز دکارت اولین فیلسوفی است که نظام فلسفی‌اش را بر پایه خودآگاهی و شهود بی‌واسطه از خود بنا می‌نهد. لذا فارغ از هر گونه ادعای تاریخی مبنی بر تأثیر احتمالی اندیشه‌های ابن‌سینا بر فلسفه دکارت، مطالعه تطبیقی درباره بحث خودآگاهی از دیدگاه این دو متفکر می‌تواند زمینه مناسبی را برای معرفی هر چه بیشتر اندیشه فیلسوفان مسلمان به محافل فلسفی در مغرب‌زمین فراهم کند. در سه دهه اخیر، گرایش آشکار به مطالعات تطبیقی در حوزه فلسفه ابن‌سینا و دکارت و به خصوص در بحث خودآگاهی در محافل دانشگاهی داخلی و خارجی دیده

۱. مثلاً می‌توان کتاب مور با نام *سقراط و خودآگاهی* (Moore, 2015) و همین‌طور کتاب خواندنی شمیلیک با نام *آگاهی و خودآگاهی در رساله تئیتوس افلاطون* را یادآور شد (Tschemplik, 2008). نویسندگان این کتاب‌ها کوشیده‌اند ریشه‌های بحث خودآگاهی را در اندیشه سقراط و افلاطون نشان دهند. اونز نیز در مقاله‌ای با نام «دیدگاه ارسطو درباره خود» می‌کوشد مفهوم «خود» و خودآگاهی را در اندیشه ارسطو بکاود (Owens, 1988).

می‌شود. شاهد این مدعا نیز تعداد مقالات، پایان‌نامه‌ها و کتاب‌های معتبری است که مستقیم یا ضمنی درباره این بحث نوشته شده‌اند.^۱

نویسندگان این آثار هر یک درصددند به نحو کلی یا از زاویه‌ای خاص، دیدگاه ابن‌سینا و دکارت را در بحث خودآگاهی به صورت مقایسه‌ای بررسی کنند. در این مقاله می‌کوشیم ضمن استفاده از دستاوردهای آثار پیشین، از زاویه‌ای خاصی، که به نظر می‌رسد در بین محققان این حوزه بسیار مغفول مانده است، مسئله خودآگاهی از دیدگاه ابن‌سینا و دکارت را به صورت مقایسه‌ای بررسی کنیم. آن زاویه خاص، نقش مبادی عالیه و به طور خاص عقل فعال در فرآیند خودآگاهی است. وجه نوآوری مقاله حاضر نیز دقیقاً در همین نکته نهفته است. اما چون به نظر نگارندگان مقاله حاضر در هیچ یک از آثار پیش‌گفته وجوه شباهت و تمایز دیدگاه ابن‌سینا و دکارت در بحث خودآگاهی کاملاً استیفا نشده است، در این مقاله ابتدا می‌کوشیم با استفاده از روش تحلیلی تطبیقی، بحث خودآگاهی را در فلسفه ابن‌سینا و دکارت به نحو کلی مقایسه، و وجوه تشابه و تمایز دیدگاه این دو متفکر بزرگ را از دو سنت فلسفی متفاوت تحلیل کنیم. سپس با تکیه بر یکی از این وجوه تمایز، یعنی نقش عقل فعال در خودآگاهی، نشان می‌دهیم که چگونه همین نکته به‌ظاهر کم‌اهمیت، باعث به‌وجود آمدن نتایج بسیار متفاوت در فلسفه ابن‌سینا و دکارت شده است.

۱. خاستگاه بحث خودآگاهی در فلسفه ابن‌سینا و دکارت

بی‌تردید اگر قرار باشد دو بحث محوری را به عنوان بنیادی‌ترین مباحث در فلسفه ابن‌سینا نام ببریم، یکی از این دو، مسئله وجود و ماهیت و دیگری مسئله خودآگاهی است که از قضا ابن‌سینا در فلسفه‌اش ارتباط عمیقی بین این دو بحث برقرار می‌کند.^۲

۱. از جمله در زبان فارسی: خالقیان (۱۳۷۸)؛ اکبریان و زمانیها (۱۳۸۵)؛ شاقول (۱۳۸۶)؛ و در زبان انگلیسی Druart

(1988)؛ (1988)؛ (1988)؛ (2007)؛ (2006)؛ Alwishah

۲. برای اطلاع بیشتر در این باره بنگرید به: اسحاقی‌نسب و زمانیها (۱۳۹۴). نویسندگان در این مقاله می‌کوشند نشان دهند که «انسان معلق در فضا»ی ابن‌سینا در حکم مهم‌ترین مبنای بحث خودآگاهی، ارتباطی وثیق با مبانی متافیزیک و هستی‌شناسی در فلسفه وی دارد.

از آنجا که بحث خودآگاهی در فلسفه ابن‌سینا در ارتباط تنگاتنگ با مباحث علم‌النفس مطرح می‌شود، لازم است پیش از ورود به این بحث، تأملی درباره دیدگاه وی در باب نفس و رابطه آن با بدن داشته باشیم. ارسطو، به عنوان بنیان‌گذار حکمت مشاء، نفس را صورت منطبع در بدن می‌دانست و تفسیر خاصی از رابطه ماده و صورت در فلسفه خود عرضه می‌کرد که به «رابطه هیلومورفیک» مشهور است. بر اساس این دیدگاه، ماده و صورت نه دو جوهر مجزا، بلکه دو رو یا دو جنبه از حقیقتی واحدند (Granger, 1996: 3). وی در آثار دوره متأخرش، دامنه این دیدگاه را به حوزه علم‌النفس کشاند و تفسیری از رابطه نفس و بدن عرضه کرد که بر اساس آن، نفس و بدن نه دو جوهر مجزا بلکه دو روی یک حقیقت‌اند (Ross, 2005: 84). اما ابن‌سینا نفس را نه صورت منطبع، بلکه جوهری مجزا و ذاتاً مجرد از بدن می‌داند. از نظر ابن‌سینا، نفس در مقام ذات بی‌نیاز از بدن، و در مقام فعل وابسته به آن است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۹۶ و ۲۰۷). وی در تأکید بر تجرد ذاتی نفس تا جایی پیش می‌رود که رابطه نفس و بدن را به رابطه صاحب لباس و لباس تشبیه می‌کند (همان: ۲۲۵). همچنین، نفس را جوهری مجرد از بدن می‌داند که با آمادگی بدن و فراهم‌شدن زمینه لازم، از سوی مبادی عالییه و علل مفارق به آن افزوده می‌شود (همان: ۲۰۷).

ابن‌سینا برای اثبات تجرد ذاتی نفس، ادله گوناگونی در فلسفه‌اش ذکر می‌کند (همان: ۱۸۷-۱۹۷). اما در کنار این دلایل، بیانی تشبیهی دارد که مبتنی بر نوعی درون‌نگری و شهود درونی است و آن همان بیانی است که میان ابن‌سینا پژوهان به «انسان معلق در فضا» مشهور است. ابن‌سینا در آثار گوناگونش، به انحاء مختلف، به این بیان تشبیهی اشاره می‌کند، از جمله در: کتاب النفس شفاء (همان: ۱۳ و ۲۲۵) و اشارات و تنبیهات (همو، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۹۲).^۱

ابن‌سینا در «کتاب النفس» شفاء در دو موضع مختلف به این بحث اشاره می‌کند که یکی از این عبارات عیناً ذکر می‌شود:

اگر انسان به یکباره خلق شود و اعضای او از یکدیگر جدا باشند و اعضای خود را مشاهده نکند به گونه‌ای که هیچ یک از اعضای دیگر را لمس نکند و با چیز دیگری نیز تماس نباشد و هیچ صدایی نشنود، در چنین وضعیتی، از وجود جمیع اعضای خود غافل

۱. علاوه بر شفاء و اشارات وی در آثار دیگر خود نیز به این برهان اشاره دارد، از جمله در: رساله/ضحویه (ابن‌سینا، ۱۳۸۲: ۱۲۷-۱۲۸)، المباحثات (همو، ۱۳۷۱: ۵۸-۶۲) و نیز تعلیقات (همو، ۱۴۰۴ ج: ۱۶۱).

است، ولكن به وجود انیت خود به عنوان شیئی واحد علم دارد و روشن است که مجهول عیناً همان معلوم نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۲۲۵).

ابن‌سینا در «انسان معلق در فضا» موقعیتی شهودی را ترسیم می‌کند که در آن تمامی اندام‌ها به حالت تعلیق درمی‌آیند، اما در همین حال، هر یک از ما می‌توانیم حقیقت خود را که ذاتی خوداندیش است، از راه درون‌نگری درک کنیم. هرچند این بیان ابن‌سینا گاهی شکل استدلال به خود می‌گیرد، اما هسته اصلی این بیان نه استدلال بلکه شهود و درون‌نگری است. به همین دلیل است که ابن‌سینا بیشتر از آن با نام «تنبیه» یاد می‌کند.

رُنه دکارت نیز، در کوگیتوی مشهورش، خودآگاهی را موضوع بحث و مبنای بسیاری از مباحث فلسفی قرار می‌دهد. با این تفاوت که دیدگاه وی در این حوزه با ابن‌سینا اختلافات اساسی دارد که به آن خواهیم پرداخت. رنه دکارت بر اساس مبنایی روش‌شناختی و معرفت‌شناختی در فلسفه‌اش، در هر چیزی که به نحوی قابلیت شک داشته باشد، شک می‌کند تا در نهایت به چیزی برسد که دیگر شک‌بردار نیست. دکارت در فلسفه‌اش به دنبال روشی برای پایه‌گذاری علوم بر مبنای یقین بود. او در هر آنچه قابلیت شک داشته باشد شک می‌کند تا در نهایت به گزاره‌ای برسد که به هیچ وجه شک‌پذیر نیست (Descartes, 1973, V. 1: 101). وی در ابتدای تأمل دوم از تأملات شش‌گانه‌اش به این نکته اشاره می‌کند که من شاید بتوانم در هر آنچه می‌بینم شک کنم یا خود را متقاعد کنم که هر آنچه حافظه‌ام به من نشان می‌دهد خطا است و اجسام، اشکال، حرکت و مکان چیزی جز اموری پنداری نیست و شاید موجودی فریبکار همه اینها را در ذهن من ایجاد کرده است، بدون اینکه واقعیتی داشته باشند (Ibid.: 149-150). اما در اینکه من وجود دارم نمی‌توانم شک کنم: «اگر موجود فریبکاری هست پس بگذار تا جایی که می‌تواند مرا فریب دهد، اما نمی‌تواند باعث شود که من وجود نداشته باشم. من تا زمانی که می‌اندیشم چیزی هستم» (Ibid.: 150). بر این اساس، اینکه من می‌اندیشم و به عنوان موجودی اندیشنده وجود دارم، برای دکارت نقطه اتکایی است که به هیچ وجه شک برنمی‌دارد.

دکارت در رساله دیگرش، یعنی گفتار در روش، پس از بیان شک فراگیر خود در تبیین این نقطه اتکا می‌گوید:

می‌اندیشم پس هستم به قدری یقینی و مطمئن است که تمام فرض‌های افراطی‌ای که شکاکان پیش می‌نهند نمی‌تواند آن را متزلزل کند. من به این نتیجه رسیدم که می‌توانم

بدون هیچ تردیدی آن را به عنوان اولین اصل فلسفی که در جست‌وجویش بودم بپذیرم
(Ibid.: 101).

لذا «می‌اندیشم پس هستم» که با توجه به تلفظ لاتینش (Cogito Ergo Sum) به عنوان «کوگیتوی دکارتی» مشهور است، سنگ بنایی است که دکارت فلسفه‌اش را بر آن بنا می‌کند. او بر این حقیقت تأکید می‌کند که ذات نفس، که می‌توان در شهودی آنی به درکش ناائل شد، چیزی جز فکر و اندیشه نیست. وی می‌گوید:

فقط اندیشه و تفکر است که از من جدایی‌ناپذیر است. اینکه من هستم چیزی حقیقی است، اما تا چه زمان؟ تا زمانی که من می‌اندیشم. بنابراین، اگر اندیشه از من گرفته شود، من دیگر وجود نخواهم داشت. پس، من هیچ چیز را مگر آنچه حقیقتاً صحیح است، تصدیق نمی‌کنم و آن حقیقت این است که من صرفاً موجودی اندیشنده‌ام. یعنی همان نفس یا ذهن (Ibid.: 151-152).

وی پس از آنکه وجود جوهری اندیشنده را به عنوان حقیقت «خود» در فلسفه‌اش اثبات کرد، از آن به عنوان مبنایی محکم برای تأملات آتی‌اش استفاده می‌کند. دکارت از این نکته که من در عین اینکه در وجود ماده، بدن و امور جسمانی مانند مکان و محل می‌توانم شک کنم، اما در وجود خود به عنوان موجودی اندیشنده نمی‌توانم مشکوک باشم، چنین نتیجه می‌گیرد که این مرکز اندیشه که قوام حقیقت «من» یا «خود» به آن است، چیزی است جز بدن و قوام آن وابسته به ماده و پدیده‌های مادی نیست (Ibid.: 101).

پس از اثبات جوهر نفس به عنوان جوهری اندیشنده به این نکته اشاره می‌کند که آنچه باعث می‌شود من در وجود خودم به هیچ وجه دچار شک نشوم وضوح و تمایزی است که در این شهود بی‌واسطه وجود دارد. سپس با تعمیم این ملاک به این نتیجه می‌رسد که هر ادراکی دارای چنین وضوح و تمایزی باشد شک‌ناپذیر است (Ibid.: 102 & 158).

وی برای اثبات وجود جوهر جسمانی که ویژگی ذاتی آن بُعدداشتن است، راهی پُر فراز و نشیب در فلسفه‌اش می‌پیماید. یعنی به جای آنکه مستقیماً وجود جوهر جسمانی را اثبات کند، ابتدا خدا را به عنوان جوهری که ویژگی ذاتی‌اش کمال مطلق است، اثبات می‌کند (Ibid.: 157-171) و سپس از رهگذر اینکه کمال مطلق نمی‌تواند فریبکار باشد (Ibid.: 178) وجود جهان طبیعت

و بدن را به عنوان جوهر دارای ابعاد اثبات می‌کند (Ibid.: 189-191) و در نهایت در فلسفه‌اش به سه جوهر اصلی می‌رسد که این سه جوهر هیچ تشابه و قرابت ذاتی‌ای با یکدیگر ندارند.

۲. وجوه شباهت دیدگاه ابن‌سینا و دکارت در بحث خودآگاهی

بر اساس آنچه گذشت، دیدگاه ابن‌سینا و دکارت در بحث خودآگاهی قرابت‌های آشکاری دارد. همین قرابت‌های آشکار باعث شده است برخی پژوهشگران «انسان معلق در فضا»ی ابن‌سینا و «کوگیتو»ی دکارتی را به نحو مقایسه‌ای بررسی کنند (شاقول، ۱۳۸۶: ۱۲)؛ هرچند وجود این قرابت‌های آشکار نباید ما را از وجوه تمایز دیدگاه این دو فیلسوف غافل کند. در این بخش وجوه تشابه این دو دیدگاه را بیان می‌کنیم و در بخش بعدی وجوه تمایز آنها را بررسی خواهیم کرد.

الف. از نگاه ابن‌سینا و دکارت، حقیقت «خود» که بی‌واسطه قابل درک است، چیزی جز بدن است. ابن‌سینا در «انسان معلق در فضا» بر اساس این حقیقت که با فرض به تعلیق درآوردن حواس بیرونی، در ادراک من از حقیقت خودم هیچ خللی ایجاد نمی‌شود به این نتیجه می‌رسد که حقیقت «خود» چیزی جز بدن است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۳ و ۱۴۰۴ ج: ۱۶۱). در مقابل، دکارت با بیان این نکته که حقیقت «من» به عنوان چیزی که عین اندیشه و تعقل است بخش‌ناپذیر است، حال آنکه بدن دارای اجزای مختلف و تقسیم‌پذیر است به این نتیجه می‌رسد که حقیقت «خود» غیر از بدن و اجزای آن است (Descartes, 1973, V. 1: 196).

ب. از دید ابن‌سینا و دکارت، حقیقت «خود» چیزی جز اندیشه و تعقل نیست. ابن‌سینا ذات و حقیقت انسان را، که همان نفس ناطقه انسانی است و همان چیزی است که حقیقت «خود» به آن وابسته است، مجرد و از سنخ عقل و اندیشه می‌داند که از بدن صرفاً به عنوان ابزار بهره می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۹۶). دکارت نیز در کوگیتو بر این نکته تأکید دارد که ذات و حقیقت انسان که وی آن را «نفس» یا «ذهن» می‌داند، عین اندیشه و تعقل است و این یگانه چیزی است که از آن جدایی‌ناپذیر است (Descartes, 1973, V. 1: 151-152).

ج. از دید ابن‌سینا و دکارت، انسان ترکیبی از دو جوهر متفاوت است که یکی مقوم ذات و حقیقت انسان است و دیگری چیزی است بیرون از ذات انسان. از این رو، هم ابن‌سینا و هم دکارت در فلسفه‌شان با نوعی ثنویت نفس و بدن مواجه می‌شوند و درصدد پاسخ به این پرسش برمی‌آیند

که چگونه دو جوهر کاملاً مجزا که تفاوت ذاتی با یکدیگر دارند، می‌توانند چنان ارتباط تنگاتنگی با هم داشته باشند که کل واحدی به نام انسان را تشکیل دهند. هرچند از نظر برخی محققان، در دیدگاه ابن‌سینا ثنویت عمیق‌تری در سنجش با دیدگاه دکارتی دیده می‌شود (Druart, 1988: 28). ابن‌سینا برای تبیین رابطه نفس و بدن در فلسفه‌اش از نظریه قوا استفاده می‌کند و قوا را اموری منبعث از ذات و حقیقت نفس می‌داند که در عین آنکه معلول نفس‌اند، حال در بدن‌اند و نفس به واسطه این قوا در بدن تصرف، و آن را تدبیر می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۲۵ و ۱۸۵-۱۸۶). دکارت نیز در فلسفه‌اش متوجه این اشکال اساسی بوده و برای رفع آن از «غده صنوبری» (Pineal Gland) به عنوان جزئی از بدن یاد می‌کند که نفس به واسطه آن با سایر اجزا در ارتباط است (Cottingham, 1993: 38; Newman, 2008: 335). هرچند منتقدان این پاسخ دکارت را به هیچ وجه نپذیرفتند. شاهد این مدعا نیز تداوم این بحث در حوزه فلسفه ذهن، تا به امروز، است.

۳. تبیین وجوه تمایز دیدگاه ابن‌سینا و دکارت در بحث خودآگاهی

علی‌رغم شباهت‌های موجود میان ابن‌سینا و دکارت در بحث خودآگاهی، این دو فیلسوف در این بحث از حیث خاستگاه‌ها، مبانی و نتایج با یکدیگر تفاوت‌های اساسی دارند.

۳.۱. تفاوت در خاستگاه بحث

شاید بتوان اولین تمایز مهم دیدگاه دکارت از ابن‌سینا در بحث خودآگاهی را در خاستگاه این بحث در فلسفه این دو فیلسوف یافت. در حالی که خاستگاه بحث خودآگاهی در فلسفه دکارت معرفت‌شناختی است، در فلسفه ابن‌سینا انسان‌شناختی و به تعبیر عمیق‌تر هستی‌شناختی است. یعنی در جایی که دکارت در روش خویش که مبتنی بر شک دستوری است، از ادراک بی‌واسطه «خود» به عنوان مبنایی برای وصول به یقین و زیربنای نظام معرفتی‌اش استفاده می‌کند، ابن‌سینا بحث ادراک بی‌واسطه «خود» را اولاً و بالذات در مباحث انسان‌شناختی مطرح، و برای اثبات وجود نفس و جوهریت و تجرد نفس از آن استفاده می‌کند (Druart, 1988: 30-31; Alawishah, 2006: 60). این سخن بدان معنا نیست که بحث خودآگاهی در فلسفه دکارت وجوه هستی‌شناختی یا انسان‌شناختی ندارد و در فلسفه ابن‌سینا فاقد وجوه معرفت‌شناختی است، بلکه تکیه ما بیشتر بر خاستگاه این بحث در فلسفه دو فیلسوف است.

۲.۳. تفاوت در جایگاه بحث و نسبت آن با مباحث دیگر

تفاوت و تمایز دیگری که می‌توان بین اندیشه این دو فیلسوف در بحث خودآگاهی یادآور شد (که خود این تمایز ریشه در تمایز پیش‌گفته دارد) جایگاه بحث خودآگاهی و نسبت آن با سایر مباحث فلسفی در اندیشه این دو فیلسوف است. در حالی که دکارت فلسفه خود را بر «می‌اندیشم پس هستم» بنا می‌کند و این اصل را که بیانگر شهودی آنی و بی‌واسطه و حاصل نوعی درون‌نگری است، در حکم بنیادی‌ترین اصل در فلسفه خود معرفی می‌کند (Descartes, 1973, V. 1: 101)، ابن‌سینا فلسفه‌اش را از بدیهیات و اولین آنها، که همان نبود واسطه بین سلب و ایجاب است، آغاز می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب: ۴۸). از دید ابن‌سینا، هرچند خودآگاهی یا درک بی‌واسطه از خود که در انسان معلق در فضا به صورت معرفتی ناب و خالص متجلی می‌شود، معرفتی یقینی است که هیچ‌گونه شکی در آن راه ندارد، اما وی متافیزیک خود را نه بر پایه این شهود درونی، بلکه بر اساس اصل امتناع اجتماع نقیضین بنا می‌کند که از دید وی اول‌الاول است. شاید بتوان دلیلش را در این نکته جست‌وجو کرد که خودآگاهی هرچند معرفتی یقینی است، اما جنبه‌هایی از فردیت در آن است که هیچ‌گاه نمی‌توان از آن به عنوان مبنای علم کلی یا همان متافیزیک استفاده کرد.

۳.۳. تمایز در تلقی از حقیقت «خود»

بی‌تردید یکی دیگر از وجوه تمایز اندیشه این دو فیلسوف، تلقی هر یک از این دو از حقیقت «خود» است. هرچند هم در انسان معلق در فضای ابن‌سینا و هم در کوگیتوی دکارتی به این نتیجه می‌رسیم که حقیقت «خود» چیزی است که ذاتاً عین اندیشه و تعقل و مجزا و منحا از بدن است، اما دکارت تحت تأثیر متافیزیک ارسطویی، که متافیزیک مبتنی بر جوهر است، حقیقت «خود» را جوهر اندیشنده می‌داند (Rozmond, 2008: 374-375). به عبارت دیگر، نگاه دکارت به این حقیقت نگاه کاملاً ماهوی است. اما چون متافیزیک ابن‌سینا متافیزیک وجود و ماهیت است و بر اساس تمایز واقعی یا متافیزیکی بین وجود و ماهیت استوار است، هر شیئی واجد دو جنبه عینی و حقیقی است؛ یکی جنبه ماهوی و دیگری جنبه وجودی. وی با توسعه این تمایز به حوزه خودآگاهی به این نکته اشاره می‌کند که حقیقت «خود» نیز واجد این دو جنبه، یعنی جنبه وجودی و جنبه ماهوی، است و از جنبه وجودی خود به «انیت» یاد می‌کند. انیت به معنای وجود خاص «خود» است که حقیقت

«خود» به آن است. به عبارت دیگر، آنچه «خود» را موجودی متمایز می‌کند همان جنبه وجودی یا انیت آن است (Alawishah, 2006: 34-37).

لذا دکارت در انتهای کویگیتوی خویش به «من جوهری» می‌رسد، اما ابن‌سینا در نهایت به انیت یا وجود خاص می‌رسد. دلیل این را باید در دو چیز دانست: اول آنکه، روش ابن‌سینا برای رسیدن به ذات و حقیقت «خود» روشی هستی‌شناختی است، در حالی که دکارت بر مبنای روش و رویکرد معرفت‌شناختی به این حقیقت می‌رسد؛ دوم آنکه، اساس فلسفه ابن‌سینا بر مبنای وجود و ماهیت است اما دکارت علی‌رغم آنکه قصد دارد از سنت فلسفی گذشته فاصله بگیرد و بنایی جدید را احداث کند، اما در حوزه متافیزیک از متافیزیک مبتنی بر معنای ارسطویی عدول نمی‌کند و مدل جوهر و عرض را برای تفسیر واقعیت کافی می‌بیند، به گونه‌ای که دکارت، برخلاف تعریف وجودی ابن‌سینا از انسان، در هنگام تعریف انسان تعریفی ماهوی و جوهری عرضه می‌کند؛ لذا دکارت به این پرسش که «حقیقت من چیست؟» پاسخی ماهوی می‌دهد. پاسخ وی آن است که «من، چیزی است که شک می‌کند، می‌فهمد، تصدیق می‌کند، نفی می‌کند، اراده می‌کند و همچنین تخیل و احساس می‌کند»؛ در صورتی که از دیدگاه ابن‌سینا حقیقت من وجود است. آنچه من را من کرده است همین وجود خاص یا انیت است.

۳.۴. تمایز در لوازم و نتایج بر اساس نقش مبادی عالی در خودآگاهی

نکته مهم دیگری که به عنوان تفاوت میان ابن‌سینا و دکارت باید به آن توجه شود، نقش مبادی عالی در فلسفه این دو فیلسوف، خصوصاً در مسئله خودآگاهی، است. این دقیقاً همان نکته‌ای است که پژوهشگران کمتر به آن توجه کرده‌اند. در کویگیتوی دکارت، علاوه بر اینکه جایی برای عوامل بیرونی وجود ندارد، این «خود» تضمین‌کننده خدا و جهان خارج نیز هست. به عبارت دیگر، اساس و بنیان یقینی بودن همه چیز همین «خود» است. همین باعث می‌شود فلسفه دکارت لاجرم به انکار نقش مبادی عالی یا هر عامل بیرونی دیگری در فرآیند تعقل بینجامد؛ زیرا دکارت فلسفه‌اش را از شک معروف خود آغاز می‌کند و پس از آنکه در وجود همه چیز، حتی در خدا، شک کرد، به می‌اندیشم می‌رسد. این یعنی در «می‌اندیشم» دکارتی هیچ عامل بیرونی‌ای نمی‌تواند نقش داشته باشد؛ زیرا در مرحله «می‌اندیشم» هنوز همه چیز، به جز وجود خود اندیشنده، در شک، یا به تعبیر پدیدارشناسانه، در اپوخه است. دکارت در این زمینه تا جایی پیش

می‌رود که حتی وجود خدا و اشیای موجود در عالم طبیعت را پس از تثبیت «می‌اندیشم» به عنوان سنگ‌بنایی محکم در فلسفه‌اش اثبات می‌کند. این در حالی است که ابن‌سینا هرچند همانند دکارت، تعقل را ذاتی نفس می‌داند و به مقام ذات نفس نسبت می‌دهد، اما به هیچ وجه منکر تأثیر مبادی عالیه و عقل فعال در روند تعقل و در فرآیند خودآگاهی نمی‌شود. دلیل این اختلاف را باید در این نکته جست‌وجو کرد: همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره شد، ابن‌سینا ادراک ذات یا خودآگاهی را یگانه مبنا و سنگ‌بنای فلسفه‌اش قرار نمی‌دهد. فلسفه وی در درجه اول مبتنی بر بدیهیات اولیه است و به همین دلیل وی در فلسفه‌اش برای اثبات وجود خدا یا سلسله‌مراتب هستی به اثبات وجود من‌اندیشنده متکی نیست. این نکته به‌ظاهر کم‌اهمیت نتایج بسیار مهمی در فلسفه این دو فیلسوف به دنبال دارد که در ادامه به تفصیل می‌آید.

۴. تأثیر عقل فعال در فرآیند خودآگاهی از دید ابن‌سینا

از زمانی که ارسطو در رساله *درباره نفس سخن* از دو عقل به میان آورد (Aristotle, 1995: 430a13-) (15) و یکی را مشابه ماده، و دیگری را مشابه علت فاعلی دانست (Ibid.) بحث پُر فراز و نشیبی بین شارحان وی درباره چیستی این دو عقل و نسبت آنها با یکدیگر در گرفت. هرچند اصطلاحات «عقل فعال» و «عقل منفعل» هیچ یک به‌وضوح در آثار ارسطو دیده نمی‌شود، ولی شاگردان و پیروانش از این دو اصطلاح برای نامیدن این دو عقل استفاده کردند (Davidson, 1992: 3). در این میان اختلاف نظر بر سر چیستی عقل فعال، و بیرونی یا درونی بودن آن، محل مباحثات فراوان قرار گرفت. اکثر فلاسفه اسلامی، از جمله ابن‌سینا، به تبع برخی شارحان ارسطو، عقل فعال را چیزی بیرونی می‌دانستند که عقل بالقوه انسانی به مدد آن به فعلیت می‌رسد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۲۰۸). در فلسفه ابن‌سینا عقل فعال آخرین عقل از سلسله عقول ده‌گانه طولی است که علاوه بر نقش معرفت‌شناختی، نقش هستی‌شناختی نیز دارد (همو، ۱۴۰۴ ب: ۴۰۷-۴۰۹). عقل فعال در فلسفه ابن‌سینا دو کارکرد مهم دارد:

الف. علت بی‌واسطه ماده، صور و نفس در عالم تحت فلک قمر و مدبر آنها است (کارکرد

هستی‌شناختی) (همو، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۵۵).

ب. عاملی بیرونی است که به واسطه تأثیرش، عقل بالقوه انسانی و معقولات، از قوه به فعل درمی‌آیند (همو، ۱۴۰۴ الف: ۲۰۸).

هرچند بحث از نقش هستی‌شناختی عقل فعال در نظام فلسفی ابن‌سینا در جای خود اهمیتی ویژه دارد، اما در این مقاله بیشتر می‌کوشیم بر نقش معرفت‌شناختی آن و تأثیرش در فرآیند تعقل به طور کلی و بر بحث خودآگاهی به طور خاص تأکید کنیم.

ابن‌سینا برای تبیین عقلانیت انسان چهار مرحله در نظر می‌گیرد، که اولین مرتبه آن مرتبه عقل هیولانی است. عقل هیولانی همان عقل بالقوه انسانی است که آمادگی دریافت معقولات را دارد و می‌توان آن را به اعتبار آمادگی محض برای قبول معقولات «عقل منفعل» نامید (داوودی، ۱۳۸۹: ۳۰۷). ابن‌سینا، بر اساس این اصل مهم ارسطویی که «هر آنچه از قوه به فعل می‌رسد، فقط از طریق علتی بالفعل به فعلیت می‌رسد»، می‌گوید باید علتی بالفعل وجود داشته باشد که با توجه به معقولات، نفس انسان را از قوه به فعل می‌رساند، علتی که خود واجد معقولات است. این علت همان عقل فعال است (همان: ۳۱۲).

ابن‌سینا عقل فعال را به خورشیدی تشبیه می‌کند که به مدد اشراق آن، عقل بالقوه انسانی با مطالعه جزئیات و محسوسات می‌تواند به درک صور معقول نائل شود. به عبارت دیگر، مطالعه جزئیات و محسوسات به تنهایی نمی‌تواند به درک معقولات بینجامد؛ بلکه مطالعه این امور صرفاً زمینه‌ساز و مُعدّ است تا عقل فعال، صور معقول را به نفس افاضه کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۲۰۸). ابن‌سینا در فلسفه‌اش از نقش عقل فعال در عمل تعقل با دو تعبیر متفاوت «افاضه» یا «اشراق» یاد می‌کند (همان). اینکه این دو بیانگر دو عمل متفاوت‌اند یا اینکه بیانگر دو روی عمل واحدی هستند، مسئله‌ای است که جای تأمل دارد. اما تا جایی که به مقاله حاضر مربوط است، از دید ابن‌سینا، بدون تأثیر عقل فعال، عقل بالقوه انسانی به هیچ وجه نمی‌تواند از این حالت بالقوه‌بودن خارج شود و به فعلیت برسد.

بدین ترتیب، از دید ابن‌سینا، عقل انسانی در بدو پیدایش، عقلی بالقوه است که در فرآیند تعقل و به مدد عقل فعال از قوه به فعل می‌رسد. به عبارت دیگر، از دید ابن‌سینا، عقل انسانی بدون مدد عقل فعال قادر به خروج از قوه به فعل نخواهد بود و نمی‌تواند به ادراک معقولات نائل شود. اما پرسش اینجا است که: آیا نفس انسانی که در فلسفه ابن‌سینا حقیقت و ذات آن چیزی

جز عقل و اندیشه نیست، می‌تواند بدون مدد عقل فعال به خود آگاه باشد؟ آیا اگر افاضه یا اشراق عقل فعال نباشد تا عقل انسانی به مدد آن روشن و نورانی شود، این عقل می‌تواند ذات و حقیقت خود را درک کند، یا درک بی‌واسطه از خود نیز مستلزم افاضه و اشراق عقل فعال است؟ پاسخ به این پرسش زمانی اهمیت بیشتری پیدا می‌کند که به این نکته توجه کنیم که در فلسفه ابن‌سینا ادراک ذات حداقل به یکی از معانی‌اش، که به آن اشاره خواهد شد، کار عقل است. لذا این اولین فعلیتی است که برای عقل حاصل می‌شود.

در فلسفه دکارت پاسخ به این پرسش کاملاً روشن است. اصولاً دکارت در فلسفه‌اش صراحتاً اندیشه و تعقل را صفت ذاتی جوهر نفس (ذهن) می‌داند و منکر هر گونه تأثیر عوامل بیرونی در این فرآیند است. ابن‌سینا هرچند ذات و حقیقت نفس را عین اندیشه و تفکر می‌داند، اما نقش عوامل بیرونی، از جمله عقل فعال، را در فرآیند تعقل منکر نمی‌شود. اما ابن‌سینا در هیچ کجا از آثارش به پرسش از نقش عقل فعال در فرآیند خودآگاهی صریحاً پاسخ نمی‌دهد و فقط با تأمل در برخی از مبانی فلسفی وی پاسخ به این پرسش تا حدودی روشن می‌شود که در ادامه به می‌پردازیم.

۵. خودآگاهی مرتبه اول و دوم و نقش عقل فعال در هر یک از مراتب خودآگاهی

ابن‌سینا با تمایز بین دو مرتبه از خودآگاهی، یعنی خودآگاهی و آگاهی به خودآگاهی، به این نکته اشاره می‌کند که آگاهی به خود آگاهی غیر از خودآگاهی است. برخی از پژوهشگران معاصر از این دو نوع خودآگاهی با عنوان «خودآگاهی مرتبه اول» و «خودآگاهی مرتبه دوم» یاد کرده‌اند (Black, 2008: 16-19). خودآگاهی مرتبه اول ذاتی نفس و عین وجود آن است، در حالی که خودآگاهی مرتبه دوم، یعنی آگاهی به این خودآگاهی، انفکاک‌پذیر از آن و نیازمند تنبیه است. لذا حتی انسان در حالت خواب خودآگاهی مرتبه اول را دارد، در حالی که ممکن است خودآگاهی مرتبه دوم را نداشته باشد.

ابن‌سینا با استفاده از تمایز بین دو نوع خودآگاهی به این نکته اشاره می‌کند که حتی حیوانات نیز خودآگاهی مرتبه اول را دارند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ج: ۱۶۱). از دید ابن‌سینا، خودآگاهی مرتبه دوم فقط در موجودی محقق می‌شود که در آن شاعر و مشعور یا فاعل آگاهی و متعلق آن یکی باشند (همو،

۱۳۷۱: ۱۷۶). در حقیقت در خودآگاهی مرتبه دوم فاعل آگاهی به خود، هم به عنوان عاقل و هم به عنوان معقول، علم دارد. لذا این نوع از خودآگاهی صرفاً خاص عقل و هر آن چیزی است که از سنخ عقل باشد. اما چون ذات حیوان مجرد از ماده نیست، نمی‌تواند چنین نوعی از خودآگاهی را داشته باشد. از دید ابن‌سینا، خودآگاهی در حیوانات کار قوه وهم است (همان: ۱۷۹).

دبورا بلک معتقد است برای ابن‌سینا خودآگاهی مرتبه اول پیش‌فرض توصیف هر گونه آگاهی و هر فعالیت دیگری است، زیرا چنین توصیف‌هایی، وجود یک سوژه برای آن توصیف‌ها را، مسلم فرض می‌کند، چراکه خودآگاهی شرط شناخت سایر اُبژه‌ها است؛ به نظر می‌رسد ابن‌سینا معتقد است شخص بدون اینکه هم‌زمان از هر اُبژه‌ای آگاه باشد، می‌تواند از خودش آگاه باشد. لذا در مقایسه با عقیده متعارف ارسطویی، اُبژه اولیه خودآگاهی همان «خود»، در حکم سوژه، است نه عمل اندیشیدن این خود (Black, 2008: 83).

بدین ترتیب تمایز بین دو نوع از خودآگاهی در فلسفه ابن‌سینا را می‌توان چنین خلاصه کرد: الف. خودآگاهی مرتبه اول عین ذات نفس و به تعبیر دقیق‌تر عین وجود آن است. لذا از آن به هیچ وجه انفکاک‌پذیر نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ج: ۱۶۱). در حالی که خودآگاهی مرتبه دوم انفکاک‌پذیر است و لذا نیاز به تنبیه و یادآوری دارد (همان: ۳۰).

ب. خودآگاهی مرتبه اول نوعی خودآگاهی بسیط و به زبان پدیدارشناسی نوعی «خودآگاهی پیش‌تأملی» (Pre-reflective) است؛ در حالی که خودآگاهی مرتبه دوم نوعی آگاهی انعکاسی و تأملی است. به این معنا که این نوع خودآگاهی، آگاهی به آگاهی یا به تعبیر ابن‌سینا شعور بالشعور است.

ج. خودآگاهی مرتبه اول نوعی آگاهی غریزی و طبیعی است که غیراقتسابی است؛ لذا این نوع آگاهی همواره بالفعل است؛ در حالی که خودآگاهی مرتبه دوم نوعی خودآگاهی اکتسابی و بالقوه است که می‌تواند به فعلیت برسد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ج: ۳۰ و ۱۶۱).

د. خودآگاهی مرتبه اول عین وجود نفس است و نفس در هر حالتی نزد خودش حاضر است. بنابراین، خودآگاهی مرتبه اول در هر ادراک و تصور ما از اشیای دیگر حاضر و مقدم بر آن است (همان: ۷۹).

ه خودآگاهی مرتبه اول بین انسان و حیوان مشترک است؛ خودآگاهی مرتبه اول در انسان عین ذات است و در حیوان بر عهده قوه وهم است؛ در حالی که خودآگاهی مرتبه دوم کار عقل و صرفاً مختص انسان است (همو، ۱۳۷۱: ۱۷۹).

ابن‌سینا پس از بیان خصوصیات شعور بالذات یا همان خودآگاهی مرتبه اول، به واسطه برهان انسان معلق در فضا قصد دارد ما را از این آگاهی متنبه، و در حقیقت شعور بسیط ما را به شعور بالشعور تبدیل کند. در این مرحله از خودآگاهی است که ما به آگاهی خود واقف می‌شویم و می‌توانیم از آن به عنوان مبنای نظام معرفتی استفاده کنیم. به عبارت دیگر، هرچند خودآگاهی مرتبه اول از حیث هستی‌شناختی اهمیت دارد، اما هرگز نمی‌تواند مبنای نظام معرفتی‌ای قرار گیرد، که قصدیت و عاملیت فاعل شناسا در آن نقش اصلی را بازی می‌کند.

تا جایی که نگارندگان کاویده‌اند، در آثار دکارت اشاره آشکاری به تمایز بین دو نوع از خودآگاهی وجود ندارد؛ هرچند شاید بتوان با تأمل در برخی از گفته‌های وی چنین تمایزی را استنباط کرد. این در حالی است که فلاسفه معاصر غربی با عناوین مختلف به این دو مرتبه از خودآگاهی اشاره داشته‌اند، از جمله روزنتال (Rosenthal, 1993) در سنت فلسفه تحلیلی که در مقاله‌اش دو نظریه متفاوت در حوزه آگاهی، یعنی آگاهی مرتبه اول و مرتبه دوم، و تمایز آنها را بررسی می‌کند. در سنت فلسفه قاره‌ای و به‌خصوص پدیدارشناسی می‌توان به (Gallager, 2012: 87-89; Zahavi, 2003: 127) اشاره کرد که از این دو مرتبه از خودآگاهی با نام «خودآگاهی ماقبل تأملی» (pre-reflective self-awareness) و «خودآگاهی تأملی» (reflective self-awareness) یاد می‌کنند. خود این نکته‌ای است که توجه به آن می‌تواند زمینه‌ساز مطالعات تطبیقی آینده در حوزه خودآگاهی در فلسفه ابن‌سینا باشد.

اکنون، با توجه به آنچه گفته شد، می‌توانیم رابطه عقل فعال را در دو مرحله خودآگاهی تفسیر و تبیین کنیم؛ با عنایت به عبارات ابن‌سینا در باب خودآگاهی نوع اول و بالفعل‌بودنش، وجود نفس عین علم به آن است و در این مرحله حیث وجودشناختی و حیث معرفت‌شناختی نفس یکی می‌شود؛ به عبارت دیگر، نفس چیزی جز انیت نیست و در این مرحله علم به وجود نفس همان وجود نفس است و نیازی به اعتبار عقل نیست. لذا نقش عقل فعال در این مرحله صرفاً وجودشناختی است، به این معنا که عقل فعال علت وجود نفس است. اما با توجه به اینکه خودآگاهی نوع دوم،

نوعی تأمل عقلانی و در عین حال چیزی بالقوه است و بنا بر اصل کلی فلسفه ارسطویی که ابن‌سینا نیز آن را می‌پذیرد، هر بالقوه‌ای برای خروج از قوه به فعلیت نیاز به عامل فعلیت‌بخش دارد، لذا می‌توان نتیجه گرفت هرچند خودآگاهی مرتبه دوم، نوعی آگاهی بی‌واسطه است، اما این نوع خودآگاهی تا افاضه و اشراق عقل فعال وجود نداشته باشد، محقق نخواهد شد. به عبارت دیگر، در فلسفه ابن‌سینا، انسان حتی برای آگاهی از اینکه به خویش آگاه است نیازمند تأثیر عقل فعال است. هرچند چنین استدلالی آشکارا در آثار ابن‌سینا دیده نمی‌شود اما با تأمل در آثار وی می‌توان مقدمات این استدلال را به شکل زیر بیان کرد:

الف. خودآگاهی مرتبه دوم کار عقل است.

ب. خودآگاهی مرتبه دوم نوعی آگاهی (تعقل) بالقوه است که باید به فعلیت برسد.

ج. هر تعقل بالقوه‌ای برای رسیدن به فعلیت احتیاج به تأثیر (افاضه، اشراق) عقل فعال به عنوان عامل بیرونی دارد.

نتیجه: برای به فعلیت رسیدن خودآگاهی مرتبه دوم در انسان، به تأثیر عقل فعال به عنوان عامل بیرونی احتیاج است.

بدین ترتیب، هرچند هم دکارت و هم ابن‌سینا در فلسفه‌شان بر درک بی‌واسطه از «خود» یا همان خودآگاهی به عنوان اساس و بنیان هر معرفتی اشاره می‌کنند و این نوع از آگاهی را ذاتی نفس می‌دانند، اما ابن‌سینا با تمایز بین دو مرتبه از خودآگاهی به این حقیقت اشاره می‌کند که آگاهی مرتبه دوم نوعی ادراک تأملی است که کار عقل است و چون عقل انسانی عقلی بالقوه است هر گونه ادراک عقلانی، حتی آگاهی از خود، نیازمند تأثیر عقل فعال و افاضه و اشراق آن است. حال آنکه دکارت از اساس منکر نقش مبادی عالیه و عقل فعال در فرآیند تعقل است.

دکارت از سوئی، با تقدم وجه معرفت‌شناختی بر وجه هستی‌شناختی، یعنی تقدم آگاهی بر وجود، آغازگر سوپرتیویسم در تاریخ تفکر غرب است و از سوی دیگر، با شروع از «خود» به عنوان جوهر اندیشنده و قراردادن آن به عنوان ضامن وجود خدا و عالم خارج، آغازگر انسان‌محوری است. این نکته از آن رو اهمیت دارد که هرچند انسان معلق در فضای ابن‌سینا قرابت‌های ظاهری با کوگیتوی دکارتی دارد، اما به دلیل برخی تمایزات مبنایی در فلسفه این دو فیلسوف، که در

بالا به آنها اشاره شد، نتایج آنها تا حدود بسیاری با هم متفاوت است. زیرا فلسفه ابن‌سینا نه به انسان‌محوری دکارتی می‌انجامد و نه به سوپژکتیویسم.

نتیجه

انسان معلق در فضای ابن‌سینا و کوگیتوی دکارتی، به رغم مشابهت‌های فراوان، تمایزات و تفاوت‌های بنیادینی با یکدیگر دارند. از جمله مهم‌ترین وجوه شباهت می‌توان به این نکات اشاره کرد:

۱. هر دوی این متفکران به حقیقت ثابتی به نام «خود» یا «من» معتقدند که زیرنهاد تمامی آگاهی‌ها، کنش‌ها و افعال انسانی است.
۲. حقیقت این «خود» جدا و منحاز از بدن و از سنخ عقل و اندیشه است.
۳. حقیقت «خود» را از راه نوعی درون‌نگری می‌توان شهود و ادراک مستقیم کرد و با هیچ واسطه دیگری نه می‌توان آن را درک و نه می‌توان آن را اثبات کرد. مهم‌ترین وجوه تمایز دیدگاه این دو فیلسوف عبارت است از:
 ۱. خاستگاه بحث خودآگاهی در فلسفه دکارت معرفت‌شناختی است، در صورتی که خاستگاه این بحث در فلسفه ابن‌سینا انسان‌شناختی و هستی‌شناختی است.
 ۲. آنچه دکارت در تحلیل نهایی از حقیقت «خود» عرضه می‌کند جوهری اندیشنده است؛ در صورتی که حقیقت «خود» از دیدگاه ابن‌سینا انیت یا وجود است.
 ۳. دکارت با شروع از «من می‌اندیشم» به «من هستم» می‌رسد، در حالی که در انسان معلق در فضا، هستی مقدم بر اندیشه و مبنای آن است.
 ۴. آخرین تمایز و شاید یکی از مهم‌ترین تمایزهای بین دیدگاه این دو فیلسوف که پژوهشگران کمتر به آن توجه کرده‌اند، نقش مبادی عالیّه، به خصوص عقل فعال، در فرآیند خودآگاهی است. ابن‌سینا بین دو مرتبه از خودآگاهی در فلسفه‌اش تمایز قائل شده و از یکی با نام «شعور بالذات» و از دیگری با نام «شعور بالشعور» یاد می‌کند. از دید ابن‌سینا، شعور بالشعور نوعی آگاهی بالقوه و کار عقل است و همان‌گونه که عقل انسانی برای وصول به هر فعلیتی احتیاج به افاضه و اشراق عقل فعال دارد برای

نائل شدن به این نوع از خودآگاهی هم نیازمند اشراق عقل فعال است. اهمیت این بحث در آنجا است که اتفاقاً این نوع از خودآگاهی است که می‌تواند مبنای نظام معرفتی قرار گیرد، وگرنه آگاهی مرتبه اول صرفاً چیزی است طبعی و غریزی و مشترک بین انسان و حیوان و هیچ ارزش معرفتی‌ای ندارد. این در حالی است که در فلسفه دکارت چنین تمایزی بین دو مرتبه از خودآگاهی صراحتاً دیده نمی‌شود و مهم‌تر اینکه دکارت از اساس منکر نقش مبادی عالییه و عقل فعال در فرآیند خودآگاهی است. لذا «خود» دکارتی «خودی» جدا و منتزع از مبادی و اصل خویش است. در حقیقت، این «خود» مبنایی است که ضامن وجود خدا و جهان است. حال آنکه در فلسفه ابن‌سینا اثبات وجود خدا و جهان به هیچ وجه وابسته به اثبات وجود «خود» نیست، بلکه ابن‌سینا فلسفه‌اش را بر بدیهیات اولیه و اولین آنها، که همان تمایز بین سلب و ایجاب است، بنا می‌کند. به همین دلیل فلسفه دکارت در نهایت به انسان‌محوری می‌انجامد، در صورتی که در فلسفه ابن‌سینا کوچک‌ترین نشانی از انسان‌محوری دیده نمی‌شود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۳۱). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، مصر: مطبعة السعادة.
- _____ (۱۳۷۱). *المباحثات*، تحقیق و تعلیق: محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- _____ (۱۳۷۵). *الاشارات والتنبیها*، شرح: نصیرالدین طوسی، شرح: قطب‌الدین رازی، قم: البلاغة، ج ۳.
- _____ (۱۳۸۲). *الاضحویة فی المعاد*، تحقیق: حسن عاصی، تهران: شمس تبریزی.
- _____ (۱۴۰۴ الف). *الشفاء، الطبیعیات، النفس*، تحقیق: سعید زائد، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ج ۲.
- _____ (۱۴۰۴ ب). *الشفاء، الالهیات*، تحقیق: سعید زائد، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____ (۱۴۰۴ ج). *التعلیقات*، تحقیق: عبد الرحمن بدوی، بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی.
- اسحاقی‌نسب، اسماء؛ زمانیها، حسین (۱۳۹۴). «بررسی و تحلیل نسبت خودآگاهی با مبانی متافیزیکی در فلسفه ابن‌سینا»، در: *جاویدان خرد*، ش ۲۸، ص ۴۱-۶۰.
- اکبریان، رضا؛ زمانیها، حسین (۱۳۸۵). «بررسی و تحلیل مسئله تعقل از دیدگاه ابن‌سینا و دکارت»، در: *پژوهش‌نامه علوم انسانی*، ش ۴۹، ص ۶۴-۸۷.

- خالقیان، فضل‌الله (۱۳۷۸). «مسئله نفس در آرای ابن‌سینا و دکارت»، در: *خردنامه صدرا*، ش ۱۶، ص ۶۶-۷۳.
- داوودی، علی‌مراد (۱۳۸۹). *عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن‌سینا*، تهران: حکمت.
- شاقول، یوسف (۱۳۸۶). «بررسی تحلیلی کوجیتوی دکارت و انسان معلق ابن‌سینا»، در: *مقالات و بررسی‌ها*، ش ۸۳، ص ۴۷-۶۵.
- Alwishah, Ahmed (2006). *Avicenna's philosophy of mind: Self-Awareness and Intentionality*, A Dissertation Submitted in Partial Satisfaction of the Requirements of the Requirements for the Degree Doctor of Philosophy in Near Eastern Language and Culture, Under the Supervision of Hossein Ziai and Michael Cooperson, Los Angeles: University of California.
- Aristotle (1995). *The Complete Works of Aristotle*, 2 Vols, The Revised Oxford Translation, Ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press.
- Black, Deborah L. (2008). *Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows*, The Unity of Science in the Arabic Tradition, Volume 11 of the series Logic, Epistemology, and The Unity of Science, Springer Netherlands, pp. 63-87.
- Cary, Phillip (2000). *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of the Christian Platonist*, Oxford: Oxford University Press.
- Cottingham, John (1993). *A Descartes Dictionary*, Oxford: Blackwell.
- Davidson, Herbert (1992). *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford: Oxford University Press.
- Descartes, Rene (1973). *The Philosophical Works of Descartes*, Edited and translated by Elizabeth Halane & G. T. R Ross, 2 vol., London & New York: Cambridge University Press.
- Druart, T. A. (1988). "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes", in: *Arabic Philosophy and the West Continuity and Interaction*, Druart (ed.), Washington D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, pp. 27-49.
- Gallagher, Shaun (2012). *Phenomenology*, UK: Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Granger, Hebert (1996). *Aristotle's Idea of the Soul*, New York: Springer.
- Kaukua, Yari (2007). *Avicenna on Subjectivity: A Philosophical Study*, University of Jyväskylä.
- McTighe, T. P. (1988). "Commentary: Further Remarks on Avicenna and Descartes", in: *Arabic Philosophy and the West Continuity and Interaction*, Druart (ed.), Washington D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, pp. 51-54.
- Moore, Christopher (2015). *Socrates and Self-Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Newman, Lex (2008). "Descartes on the Will in Judgment", In: *A Companion to Descartes*, Ed. Janet Broughton & John Carriero, Malden, USA: Blackwell, pp. 334-352.
- Owens, Joseph (1988). "The Self in Aristotle", in: *The Review of Metaphysics*, vol. 41, no. 4, pp. 707-722.

- Rosenthal, David M. (1993). "Thinking that One Thinks", In: *Consciousness: Psychological and Philosophical Essays*, Ed. Martin Davies and Glyn W. Humphreys, Oxford: Basil Blackwell, pp. 197-223.
- Ross, David (2005). *Aristotle*, Published In: Taylor and Francis E-library, London: Routledge.
- Rozemond, Marleen (2008). "Descartes's Dualism", In: *A Companion to Descartes*, Ed. Janet Broughton and John Carriero, Malden, USA: Blackwell, pp. 372-389.
- Tschemplik, Andrea (2008). *Knowledge and Self-Knowledge in Plato's Theaetetus*, Lanham, Uk: Lexington Books.
- Zahavi, Dan (2003). *Husserl's Phenomenology*, Stanford: Stanford University Press.