



University of Tehran

A Reflection on the Typology of Self-awareness of the “Flying Man” with an Emphasis on Avicenna’s Mubahathat

Hussein Ali Shidanshid¹ | Ali Shirvani²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Research Institute of Hawzah and University, Qom, Iran. Email: shidanshid@rihu.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Research Institute of Hawzah and University, Qom, Iran. Email: shirvani@rihu.ac.ir

Abstract

What role did Avicenna play in the evolution of philosophical thought regarding the recognition of presential knowledge? The clearest example of presential knowledge is human awareness of their own essence (self-awareness), and Avicenna used this self-awareness as the basis for his argument to prove the soul in the "suspended man" argument. However, what type of knowledge is this self-awareness: presential or acquired? Avicenna's statements about this self-awareness sometimes suggest it is presential knowledge and sometimes align with it being acquired knowledge. This article, using a descriptive, analytical, and critical method, examines and analyzes his statements, especially in the book "Mubahathat," where he defends the suspended man argument and addresses questions related to self-awareness. The aim is to clarify the connection between his concept of self-awareness and presential knowledge and to determine the position of his teachings on self-awareness in the development of the division of knowledge into presential and acquired in Islamic philosophy. The result of this research is that Avicenna's concept of self-awareness should be considered presential knowledge, even though he did not use this term and sometimes explained it using terms and concepts related to acquired knowledge. Therefore, he can be regarded as the pioneer in drawing philosophers' attention to this type of knowledge in the history of Islamic philosophy.

Keywords: Avicenna, Suspended Man Argument, Self-Awareness, Presential Knowledge, Mubahathat.

Introduction

Today, it is said that one of the fundamental differences between Islamic epistemology and non-Islamic epistemology is the attention given to a type of knowledge known as presential knowledge (*ilm huduri*) in Islamic philosophy, and the neglect of it in non-Islamic philosophy. Regardless of evaluating this claim, this statement itself highlights the significant and determining role of the division of knowledge into presential and acquired (*ilm husuli*) in Islamic epistemology. On the other hand, the philosopher Suhrawardi is considered the pioneer in addressing presential knowledge in Islamic philosophy and in dividing knowledge into presential and acquired. The question then arises: what role did Avicenna play in the evolution of philosophical thought and the journey towards achieving this type of knowledge? The clearest example of presential knowledge is human awareness of their own essence (self-awareness). Interestingly, Avicenna used this self-awareness as



University of Tehran

the basis for his argument to prove the soul in the "suspended man" argument. How did Avicenna perceive this knowledge? If he believed in the presential nature of self-awareness, did he consistently adhere to the implications of its presential nature? Can it be said that attention to and precision in what Avicenna expressed on this topic led Shaykh al-Ishraq (Suhrawardi) towards recognizing presential knowledge? In this article, we attempt to focus on what Avicenna has said about self-awareness in the "suspended man" argument, particularly in his book "Mubahathat," to answer the above questions. We aim to demonstrate Avicenna's perception of self-awareness, examine the ambiguities and inconsistencies in his statements, and emphasize his historical role in the recognition of presential knowledge by Muslim philosophers.

Research Findings

Avicenna was aware of the difference between self-awareness, which is presential knowledge, and other types of knowledge; and the division of knowledge into presential and acquired knowledge existed implicitly and semi-consciously in his mind. However, it was not a clear and conscious focus for him. Therefore, Avicenna's concept of self-awareness should be considered presential knowledge, although he did not use this specific term and sometimes explained it using terms and concepts related to acquired knowledge. Introducing self-awareness, explaining and elucidating it, and Avicenna's use of it in discussions about the soul opened a door in Islamic philosophy that led to the division of knowledge into presential and acquired, and the establishment of a philosophical system based on it by Suhrawardi.

Conclusion

The division of knowledge into presential and acquired existed only semi-consciously in Avicenna's mind. As a result, although he fundamentally followed this division, inconsistencies appeared in his statements. He did not always provide straightforward and coherent answers to questions and objections related to self-awareness, as expected of him, and responded within the framework of his theory of faculties and using mental concepts and forms. This highlights the importance and role of having precise concepts and classifications in philosophy as a way to gain more insight into one's implicit views and as a suitable tool for a more articulate depiction of teachings. Additionally, it can be said that the story of philosophical thoughts is one of gradual growth and development. Philosophical concepts and discussions are initially presented in a raw form, often with ambiguity and deficiencies, and then gain maturity, clarity, and completeness through scrutiny, questioning, and the introduction of other concepts and discussions. An example of this general principle can be seen in what Avicenna depicted about the presential nature of self-awareness, which became clearer and more precise in later periods. Therefore, to correctly understand the statements of a philosopher like Avicenna, one must interpret and analyze his philosophical vocabulary based on the philosophical thought existing in his time and be mindful of its limitations and constraints, avoiding the imposition of post-Avicennian concepts on his work.



University of Tehran

References

Ibn Sīnā, H. (1996). *The Book of the Soul from the Healing (Al-Nafs min Kitāb al-Shifā')*. Edited by Ḥ. Ḥasanzādeh Āmulī. Qom: Būstān kitāb. (in Arabic)

_____ (1997). *The Metaphysics from the Healing (Al-Ilahiyyat min Kitāb al-Shifā')*. Edited by Ḥ. Ḥasanzādeh Āmulī. Qom: Būstān kitāb. (in Arabic)

_____ (1984). *The Salvation (Al-Najāt mīn al-Gharq fī Baḥr al-Ḍalālāt)*. Edited by M. Dāneshpa�ūh. Tehran: Enteshārāt-e Dāneshgāh. (in Arabic)

_____ (2002). *Pointers and Reminders (Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt)*. Edited by M. Zārī'ī. Qom: Būstān kitāb. (in Arabic)

_____ (2012). *Notes (Al-ta'īqat)*. Edited by H. Mousavian. Tehran: Iranian Institute of Philosophy. (in Arabic)

_____ (2015). *The Eastern Wisdom. Physics (al-Ḥikmah al-mashriqīyyah. al-Ṭabī'īyyāt)*. Edited by S. Bārān. Qom : Mihr Amīr al-Mu'minīn. (in Arabic)

_____ (2017). *Discussions (al-Mubāḥaṭat)*. Edited by M. Bīdārfar. Tehran: Iranian Institute of Philosophy. (in Arabic)

Cite this article: Shidanshid, H. A., & Shirvani, A. (2024). A Reflection on the Typology of Self-awareness of the "Flying Man" with an Emphasis on Avicenna's Mubahathat. *Philosophy and Kalam*, 57 (1), 183-204. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jftp.2024.372878.523484>



Article Type: Research Paper

Received: 19-Feb-2024

Received in revised form: 17-Apr-2024

Accepted: 16-Jun-2024

Published online: 22-Aug-2024

تأملی در سنخ‌شناسی خودآگاهی «انسان معلق در فضا» با تأکید بر مباحثات ابن‌سینا

حسینعلی شیدان شید^۱ | علی شیروانی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. رایانامه: shidanshid@rihu.ac.ir
۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. رایانامه: shirvani@rihu.ac.ir

چکیده

ابن‌سینا در سیر تطوّر فکر فلسفی برای بازساخت علم حضوری چه نقشی داشته است؟ روشن‌ترین مصداق علم حضوری، علم آدمی به ذات خود (خودآگاهی) است و ابن‌سینا این خودآگاهی را پایه استدلال خود برای اثبات نفس در برهان انسان معلق در فضا قرار داده است، اما این خودآگاهی چه نوع علمی است: حضوری است یا حصولی؟ سخنان ابن‌سینا در وصف این خودآگاهی گاه آن را علمی حضوری می‌نماید و گاه با حصولی بودن آن سازگار است. این پژوهش با روش توصیفی، تحلیلی، و انتقادی، به بررسی و تحلیل سخنان وی به‌ویژه در کتاب مباحثات - که در آن به دفاع از برهان انسان معلق و پاسخگویی به پرسش‌های مربوط به خودآگاهی پرداخته - اختصاص یافته و کوشش شده است ربط و نسبت خودآگاهی موردنظر او با علم حضوری و اینکه آموزه‌های وی درباره خودآگاهی چه جایگاهی در پدیدآمدن تقسیم علم به حضوری و حصولی در فلسفه اسلامی دارد، روشن شود. نتیجه این پژوهش آن است که خودآگاهی موردنظر ابن‌سینا را باید علمی حضوری به شمار آورد، اگرچه وی خود چنین اصطلاحی را به کار نبرده و گاه آن را با اصطلاحات و مفاهیم مربوط به علوم حصولی تبیین کرده است و از این رو، می‌توان وی را آغازگر جلب توجه فیلسوفان به این سنخ از علم در تاریخ فلسفه اسلامی به شمار آورد.

کلیدواژه‌ها: ابن‌سینا، برهان انسان معلق در فضا، خودآگاهی، علم حضوری، مباحثات.

استناد: شیدان شید، حسینعلی، و شیروانی، علی (۱۴۰۳). تأملی در سنخ‌شناسی خودآگاهی «انسان معلق در فضا» با تأکید بر مباحثات ابن‌سینا. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۷ (۱)، ۱۸۳-۲۰۴.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۳۰

بازنگری: ۱۴۰۳/۰۱/۲۹

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۷

انتشار: ۱۴۰۳/۰۶/۰۱

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

© نویسندگان

DOI: <https://doi.org/10.22059/jitp.2024.372878.523484>



مقدمه

امروزه در مباحث معرفت‌شناسی مقایسه‌ای گفته می‌شود که یکی از تفاوت‌های اساسی میان معرفت‌شناسی اسلامی و معرفت‌شناسی غیراسلامی توجه به سنجی از معرفت به نام معرفت یا علم حضوری در فلسفه اسلامی و غفلت از آن در معرفت‌شناسی غیراسلامی است (کرد فیروزجائی، ۱۳۹۳: ۳۷؛ سربخشی، ۱۳۹۵: ۷۰) و اساساً برخی برآن‌اند که همانا علم حضوری سبب جداسدن فلسفه اسلامی از فلسفه غربی - که هر دو از دامان سنت فلسفه یونانی برخاسته‌اند - بوده^۱ و به همین دلیل است که فلسفه اسلامی از سنت تحلیلی غرب فاصله گرفته‌است (حائری یزدی، ۱۳۹۱: ۳۰). فارغ از ارزیابی این ادعا که باید به تفصیل در جای خود انجام پذیرد، این سخن بیانگر جایگاه مهم و تعیین‌کننده تقسیم علم به حضوری و حصولی در معرفت‌شناسی اسلامی است.

این در حالی است که آغازگر پرداختن به علم حضوری در فلسفه اسلامی، و تقسیم علم به حصولی و حضوری شیخ اشراق به شمار آمده (نصر، ۱۳۹۱: ۱۹) و به تعبیر دیگر مبدع نظریه معرفت حضوری شیخ اشراق دانسته شده‌است (حائری یزدی، ۱۳۹۱: ۱۲۰). حال پرسش این است که ابن‌سینا در سیر تطوّر فکر فلسفی و مسیر پیموده شده برای دستیابی به این نوع معرفت چه نقشی داشته‌است؟ آیا در نگاه ابن‌سینا، اساساً معرفت منحصر به علم حصولی بوده یا آنکه نوع دیگری از علم نیز که بعدها به عنوان علم حضوری در فلسفه شیخ اشراق و فیلسوفان پس از وی به رسمیت شناخته شد، برای ابن‌سینا مطرح بوده‌است؟ اگر آری، کجا و چگونه؟ روشن‌ترین مصداق علم حضوری علم آدمی به ذات خود (خودآگاهی) است. و از قضا، ابن‌سینا خودآگاهی را پایه استدلال خود برای اثبات نفس در برهان انسان معلّق در فضا قرار داده‌است. ابن‌سینا این علم را چگونه می‌دیده‌است؟ اگر به حضوری بودن علمی همچون خودآگاهی باور داشته، آیا همواره به لوازم حضوری بودن آن ملتزم مانده‌است؟ آیا می‌توان گفت: توجه و دقت در آنچه ابن‌سینا در این باب بیان کرده شیخ اشراق را به سوی بازشناسی علم حضوری سوق داده‌است؟

در این مقاله کوشش شده‌است با تمرکز بر آنچه ابن‌سینا در باب سنخ‌شناسی خودآگاهی در انسان معلّق در فضا، به‌ویژه در کتاب مباحثات، در پاسخ به چالش‌های پدیدآمده در مورد جایابی این آگاهی در نظریه قوای ادراکی ابن‌سینا، گفته‌است، پاسخ پرسش‌های بالا را به دست آوریم، تلقی ابن‌سینا را از خودآگاهی نشان دهیم، ابهام‌ها و ناسازگاری‌های سخنان وی را بررسی کنیم، و در ضمن، بر نقش تاریخی او در بازشناسی علم حضوری توسط فیلسوفان مسلمان تأکید کنیم.

^۱ گرچه مفاهیمی همچون «اشراق» و «ادراک حضوری» در آثار نوافلاطونیان نیز به کار رفته است (حائری یزدی، ۱۳۹۱: ۳۵-۳۶).

۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های مربوط به برهان انسان معلق فراوان است؛ اما پژوهش‌های مربوط به سنخ‌شناسی خودآگاهی انسان معلق به نسبت کم است. محققان غربی عموماً به حضوری بودن یا نبودن این خودآگاهی نپرداخته‌اند. مثلاً تویوانن (2015) که دو نقش هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی این برهان در قرون وسطا را نشان داده، یا دبورا بلک (2008) که به دو سطح خودآگاهی (اولیه و تأملی) در نظر ابن‌سینا پرداخته، به سنخ‌شناسی خودآگاهی موجود در این برهان نپرداخته‌اند. سُرابعی (2006: 223) در بررسی خودآگاهی به اینکه ابن‌سینا به حضور ذات برای خودش تصریح کرده اشاره می‌کند. کاوآ (2015: 88) به تعبیر «حضور» برای خودآگاهی و نیز اهمیت ابن‌سینا برای نظام سهروردی می‌پردازد. احمد الوشاح (2013: 45) نیز بی‌واسطگی خودآگاهی را از ویژگی‌های خودآگاهی انسان معلق می‌داند؛ ولی هیچ‌یک به ربط و نسبت خودآگاهی با تقسیم علم به حصولی و حضوری نمی‌پردازد. یحیی میشو (1997: 143-221) حتی به ترجمه نامۀ سوم مباحثات به فرانسوی و شرح و توضیح آن مبادرت کرده، ولی به ربط و نسبت خودآگاهی با علم حضوری نپرداخته‌است.

در برخی پژوهش‌ها به زبان فارسی به این امر پرداخته‌اند. مثلاً سعیدی‌مهر و خادم‌زاده (۱۳۸۸: ۱۴۴) برهان انسان معلق را اثبات علم حضوری دانسته و احسانی بهسودی (۱۴۰۲: ۱۶-۱۷) هم ارتباط آن با علم حضوری را یادآور شده، اما به جوانب مختلف این موضوع نپرداخته‌اند. کرد فیروزجائی (۱۳۹۳: ۹۴-۹۳) و سربخشی (۱۳۹۵: ۲۱-۲۵) به تفصیل به حضوری بودن خودآگاهی از نظر ابن‌سینا پرداخته‌اند، ولی ربط و نسبت این نظر با دیگر سخنان وی را بررسی نکرده‌اند. ابن دو البتّه به نوعی فارابی را آغازگر توجّه به علم حضوری دانسته‌اند.

پژوهش حاضر ضمن استفاده از پژوهش‌های یادشده، از این لحاظ که به بررسی سخنان گوناگون ابن‌سینا - به‌ویژه در مباحثات - درباره خودآگاهی و ارتباط آنها با حضوری بودن خودآگاهی نیز تحلیل و بررسی ابهام‌ها و ناسازگاری‌های موجود در این سخنان می‌پردازد و نیز نقش ابن‌سینا در پدیدآمدن تقسیم علم به حصولی و حضوری در فلسفه را نقشی اصلی - و نه در ادامه فارابی - نشان می‌دهد، با پژوهش‌های بالا متفاوت است.

۲. ابن‌سینا و خودآگاهی

علم ما به اشیا، بنا بر تقسیمی که در فلسفه اسلامی رواج دارد، یا بدون واسطه صورت است یا با واسطه صورت. اولی را علم حضوری (یا اشراقی) می‌نامند و دومی را علم حصولی (یا ارتسامی یا انطباعی) (قطب‌الدین رازی، ۱۴۰۳: ج ۲: ۳۱۲؛ شیرازی، ۱۴۱۶: ۴۶-۴۷؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ۷۷-۷۸). بنابراین، علم حضوری آن است که مُدرک خود واقعیت معلوم را بدون وساطت تصویر یا مفهومی ذهنی می‌یابد و از آن آگاه می‌شود. به تعبیر دیگر، خود معلوم برای عالم حاضر است؛ اما علم حصولی آن

است که نه خود معلوم، بلکه صورت یا مفهوم معلوم برای عالِم حاضر است و از رهگذر آن، معلوم نیز شناخته می‌شود.

از سوی دیگر، امروزه فهم این جمله مقبول افتاده در فلسفه اسلامی که «علم ما به ذات خود یا به تعبیر دیگر، خودآگاهی ما علمی حضوری است»، کمابیش برای ما آسان است، زیرا از تقسیم علم به حضوری و حصولی آگاهییم و برای هر یک از این دو قسم ویژگی‌هایی می‌شناسیم.^۲ همچنین اذهان آشنا با اندیشه‌های معرفت‌شناختی شیخ اشراق و کسانی که از او در این خصوص تأثیر پذیرفته‌اند، در اولین مواجهه با برهان «انسان معلق در فضا»، بی‌هیچ تردید خودآگاهی او را علمی حضوری قلمداد می‌کنند؛ اما آیا در نزد ابن‌سینا نیز همین وضوح و پذیرش وجود داشته و او خودآگاهی را علمی حضوری می‌دانسته‌است؟

حقیقت آن است که در زمان ابن‌سینا هنوز اصطلاحی برای علم حضوری درکار نبوده و اساساً تقسیم علم به حضوری و حصولی در فلسفه وجود نداشته‌است.^۳ از همین رو، وی نیز هیچ‌گاه به چنین تقسیمی اشاره نکرده و برای علم حضوری بای جدایانه نگشوده‌است؛ و به همین دلیل، گاه علم آدمی به ذات خود - خودآگاهی - را در چارچوب نظریه خود در باب قوای ادراکی^۴ که در واقع، چارچوبی برای تشریح علوم حصولی است، تبیین کرده‌است.

اما از طرف دیگر، ابن‌سینا، از جمله با پیش‌کشیدن برهان انسان معلق در فضا که برهانی است برای اثبات نفس در آدمی، چنان بصیرتی در باب خودآگاهی از خود نشان داده‌است که شکی درباره آشنایی کامل او با علم حضوری نمی‌گذارد:

خلاصه این برهان چنین است: اگر انسانی را فرض کنیم که ناگهان هم‌اکنون به‌طور کامل آفریده شده، ولی به گونه‌ای است که در هوا شناور است و هیچ نیرویی به او وارد نمی‌شود و نیز قوای ادراکی او از کار افتاده‌اند و بنابراین، هیچ احساسی و هیچ خاطره‌ای ندارد و از هر چیزی از جمله بدن خود و همه اعضای آن غافل است، بی‌گمان چنین انسانی از خودش غافل نخواهد بود: آدمی همواره از ذات خودش آگاه‌است.

وی سپس با استفاده از این خودآگاهی، این‌گونه به اثبات نفس می‌پردازد: (۱) آدمی همواره از خودش آگاه‌است، اما گاه از بدن خویش ناآگاه و غافل است؛ (۲) آنچه مورد آگاهی کسی است غیر از چیزی است که مورد غفلت است؛ نتیجه آنکه «خود» آدمی (که به آن نفس می‌گوییم) غیر از بدن

^۲ برای دیدن شماری از این ویژگی‌ها، ر.ک: حائری یزدی، ۱۳۹۱: ۹۰-۹۲؛ فنائی اشکوری، ۱۳۷۵: ۱۲۱-۱۵۵؛ خسروپناه، ۱۳۸۲: ۱۱۰-۱۰۴؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۰۶-۱۲۴؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: ۲۰۲-۲۰۴؛ سربخش، ۱۳۹۵: ۱۶۶-۲۲۵.

^۳ پیداست که در منطق نیز چنین تقسیمی وجود نداشته‌است، زیرا سروکار منطق اساساً جز با علم حصولی نیست.

^۴ بر طبق این نظریه، ادراکات آدمی به قوای چهارگانه ادراکی، یعنی حواس و خیال و وهم و عقل نسبت داده می‌شود، و بر همین اساس، چهار درجه یا چهار نوع ادراک (حسی و خیالی و وهمی و عقلی) به دست می‌آید (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۸۱-۸۴؛ ۱۳۷۹: ۳۴۹-۳۴۴؛ ۱۳۶۳: ۱۰۲-۱۰۳؛ ۱۳۹۴: ۱۸۱-۱۸۲؛ ۱۴۰۰: ۵۵-۵۷).

اوست (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۶-۲۷، ۳۴۷-۳۴۹؛ ۱۳۹۴: ۱۷۱، ۲۲۵-۲۲۶؛ ۱۳۸۱: ۲۳۳؛ ۱۳۹۶: ۸۸-۸۱).^۵

ابن‌سینا در توضیح این خودآگاهی، آن را ادراکی بدون واسطه می‌خواند، یعنی بر آن است که در این ادراک جز ذات آدمی (نفس)، نه قوه دیگری درکار است و نه هیچ چیز دیگری واسطه قرار می‌گیرد (طوسی، ۱۴۰۳: ج ۲: ۲۹۴). همچنین تأکید می‌کند که خودآگاهی نه حسی است و نه استدلالی (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۲۳۵؛ ۱۳۹۶: ۸۴-۸۵). پس نه حاصل حواس است - چه حواس ظاهر و چه حواس باطن - و نه حاصل قوه عقل.^۶ بنابراین، نه «احساس» است و نه «تعقل»^۷، بلکه صرفاً «شعور» (آگاهی) است.

چنان‌که از وضعیّت انسان معلق در فضا برمی‌آید، وی برخلاف کسانی که معتقدند پیش از به کار افتادن حواس و شناخت اشیای دیگر، آگاهی از خود ممکن نیست و خودآگاهی با دیگرآگاهی آغاز می‌شود^۸، بر آن است که حتی اگر هیچ شناخت دیگری در کار نباشد، شناخت خود (خودآگاهی) وجود دارد؛ و به گفته خواجه نصیرالدین طوسی، اساساً ادراک خود «اول الادراکات» (طوسی، ۱۴۰۳: ۲: ۲۹۳) است. به اعتقاد او، صرف‌نظر از - و حتی پیش از - ادراک هر چیز دیگر، انسان از خودش آگاه است. از این رو، می‌توان گفت: به باور ابن‌سینا، آدمی حتی در مرحله عقل هیولانی یا عقل بالقوه که هیچ نمی‌داند، یعنی حتی اولیات هم به او افاضه نشده است، نیز دارای خودآگاهی است (ر.ک: داودی، ۱۳۴۹: ۳۵۱-۳۵۲)، زیرا خودآگاهی همواره بالفعل است نه بالقوه (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۵۷، ۲۱۱).

همچنین به باور ابن‌سینا، موجودیّت ما عین معقولیّت (مُدْرَكِيَّة) ماست، یعنی معقولیّت ذات ما علاوه بر موجودیّت آن، نیازمند هیچ امر دیگری نیست (ابن‌سینا، ۱۳۹۶: ۲۲۶-۲۲۸). بنابراین، خودآگاهی عین ذات ماست و ذات ما عین خودآگاهی است. ابن‌سینا علم نفس به ذات خود را از مصادیق یکی بودن عقل و عاقل و معقول می‌دانسته (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۲۷) و این بدان معناست که پای هیچ واسطه‌ای در میان نیست.

^۵ برای دیدن شرح و توضیحی در باب این برهان، ر.ک: شیروانی، ۱۴۰۱: ۱۲۷-۱۳۰.

^۶ «لیس عقلنا یعقل ذاته دائماً، بل نفسنا دائماً الشعور بوجودها؛ عقل ما همواره خودش را تعقل نمی‌کند، بلکه نفس ماست که همواره از وجود خودش آگاه است» (ابن‌سینا، ۱۳۹۶: ۲۶۸).

^۷ البته مقصود از «عقل» در اینجا قوه‌ای از قوای نفس (در برابر حواس و خیال و وهم)، و مراد از «تعقل» کارکردی است که ابن‌سینا به طور رسمی بر عهده همین عقل می‌گذارد و آن عبارت است از: اولاً ادراک تصورات کلی (همو، ۱۳۷۵: ۶۶، ۸۴؛ ۱۳۷۹: ۳۳۳، ۳۴۹-۳۴۸) و ثانیاً استدلال و تفکر (به معنای منطقی آن)؛ وگرنه، ابن‌سینا در بسیاری از موارد از خودآگاهی به «تعقل» تعبیر می‌کند، اما در آن موارد مقصودش نه آن است که خودآگاهی حاصل استدلال است و نه آنکه خودآگاهی از راه تجرید صورتی مادی (و کلی) از عوارض مادی‌اش به دست آمده است، بلکه تنها از آن رو آن را تعقل می‌نامد که مُدْرَك ما در خودآگاهی امری مجرد است. به تعبیر دیگر، مقصود او از عقل در موارد یادشده همان نفس است.

^۸ این نظریه را به ارسطو نسبت داده‌اند و آن را لازمه تجربه‌گرایی او دانسته‌اند. کسانی چون آکوئیناس به این نظریه معتقد بوده‌اند، اما مخالفان وی، عمدتاً فرانسوی‌ها، رأی همچون ابن‌سینا داشته‌اند (ر.ک: توتوآین، ۲۰۱۵: ۸۰-۸۱).

بدین سان، پیداست که ابن سینا علم آدمی به ذات خود را علمی حضوری به معنای امروزی آن می‌دانسته است، یعنی دست‌کم با یکی از مصادیق علم حضوری آشنا بوده.^۹ از این رو، می‌توان گفت که او - علاوه بر علم حصولی که به خوبی آن را می‌شناخته - با علم حضوری نیز آشنا بوده است و به‌ویژه با تأکیدی که بر خودآگاهی داشته و از آن در اثبات نفس سود برده^{۱۰}، توجه فیلسوفان را به این نوع از علم جلب کرده است. از این رو، می‌توان حدس زد که یکی از مهم‌ترین اموری^{۱۱} که شیخ اشراق را به توجه به علم حضوری و دریافتن اهمیت آن در معرفت‌شناسی واداشته آموزه‌های ابن سینا در باب خودآگاهی بوده است. اعتنای تام شیخ اشراق به آموزه‌های ابن سینا در باب خودآگاهی از اینکه بارها در آثار خود از برهان انسان معلق در فضا استفاده کرده است پیداست (سهروردی، ۱۳۵۴: ۳: ۸۵، ۱۲۹: ۴: ۲۰۴؛ ۱۳۸۸: ۱۵۵-۱۵۶).

این نکته نیز گفتنی است که راه حلّی که ارسطو در حالتی خواب‌گونه به شیخ اشراق - که مسئله علم بر او دشوار شده بود - ارائه داده این است که «به نفس خود رجوع کن» و چون وی پرسیده است: چگونه؟ ارسطو استدلالی به او آموخته است که با خودآگاهی آدمی شروع می‌شود (سهروردی، ۱۳۵۴: ج ۱: ۷۰-۷۱، ۴۸۴، نیز، ر.ک: حائری یزدی، ۱۳۹۱: ۵۶). این بدان معناست که کلید گشودن مسائل مربوط به معرفت توجه به خودآگاهی است؛ و شیخ اشراق با این کلید به نظام معرفت‌شناسی خود راه یافته و آن را بر علم حضوری بنا کرده است.^{۱۲} این کلید را پیشتر ابن سینا به نحوی اجمالی و ضمنی به دست داده بود، گرچه خود، از این جهت، بهره کامل را از آن نبرده و لوازم و ملزومات آن را به تفصیل بیان نکرده بود.

این را نیز باید گفت که ابن سینا در جلب توجه به مصادیق علم حضوری، به‌ویژه خودآگاهی آدمی، دست‌کم در فلسفه اسلامی، آغازگر است. پیش از او چنین توجهی دیده نمی‌شود. البته آثار فارابی عباراتی حاکی از توجه وی به این مصادیق نقل شده است (کرد فیروزجائی، ۱۳۹۳: ۹۳-۹۴: سربخشی، ۱۳۹۵: ۲۴-۲۱؛ نیز، ر.ک: حائری یزدی، ۱۳۹۱: ۳۸)، اما این عبارات عمدتاً از دو کتاب فصوص

^۹ ابن سینا - علاوه بر علم ذات به ذات، چه در حق تعالی و چه در آدمیان - علم ما به صورت‌های ادراکی را نیز علمی بی‌واسطه می‌دانسته است؛ زیرا می‌گوید: همین که صورت چیزی در ذهن حاصل شود، ادراک تحقق یافته است. بنابراین، پس از حاصل شدن صورت، نیاز به هیچ امر دیگری برای تحقق یافتن ادراک نیست (ابن سینا، ۱۳۹۶: ۱۵۶-۱۵۷؛ ۱۳۹۱: ۵۷۹؛ نیز، ر.ک: کرد فیروزجائی، ۱۳۹۳: ۹۶).

^{۱۰} هدف ابن سینا از برهان انسان معلق در فضا عموماً اثبات وجود نفس بوده، اما گاه علاوه بر وجود نفس، «اثبات تغایر نفس و بدن» و «اثبات تجرد نفس» و نیز «اثبات خودآگاه بودن آدمی» را هم از نتایج آن خوانده است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۷).

^{۱۱} یافته‌های شهودی خود او و عارفان پیش از او را نیز می‌توان در شمار این امور ذکر کرد که البته باید جداگانه بدان پرداخت.

^{۱۲} اساساً نقطه آغاز نظام نوری شیخ اشراق عبارت است از نفس آدمی و هویت نوری و ادراکی آن؛ و این هویت نوری و ادراکی با علم حضوری نفس تثبیت و تبیین می‌شود (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ج ۲: ۲-۲۷؛ ۱۳۹۵: ۵۰-۵۴).

الحکمه و تعلیقات منسوب به او نقل شده. درحالی‌که نسبت این دو کتاب به فارابی در معرض تشکیک‌ها و انکارهای جدی واقع شده^{۱۳}، و به‌هرحال، دستخوش اختلاف نظر است.^{۱۴} بنابراین، می‌توان گفت: ابن‌سینا با پیش‌کشیدن خودآگاهی انسان، به‌ویژه در برهان انسان معلق در فضا، نقطه عطفی است در فلسفه اسلامی در سوق‌دادن فلسفه به سوی علم حضوری و پدیدآمدن تقسیم دوگانه حصولی و حضوری.

۳. ابهام‌ها و ناسازگاری‌ها

با وجود بینش ژرف ابن‌سینا درباره خودآگاهی و لذا آشنایی او با علم حضوری، همان‌گونه که گفته شد، وی تقسیم علم به حضوری و حصولی را در دست نداشته و برای علم حضوری بایی جداگانه نگشوده است. این امر گاه ابهام‌ها و ناسازگاری‌هایی - دست‌کم ظاهری - را در سخنان وی درباره خودآگاهی پدید آورده است که برای بررسی دیدگاه ابن‌سینا درباره این موضوع باید به گزارش و تحلیل و بررسی چنین مواردی بپردازیم و - در صورت امکان - در جستجوی راه‌حلی برای آن باشیم.

۱-۳. تصوّر یا انتقاش ذات

ابن‌سینا گاه از خودآگاهی به «تصوّر ذات» تعبیر می‌کند، درست همان‌گونه که از ادراک صورت‌های عقلی به «تصوّر صور» یاد می‌کند: «نفس ذات خودش را تصوّر می‌کند و این تصوّر کردن ذات خود او را عقل و عاقل و معقول می‌کند، اما تصوّر کردن این صور [صور معقولات] چنین نمی‌کند»^{۱۵}. در مباحثات نیز در پاسخ به یکی از سؤال‌های مربوط به خودآگاهی، از انتقاش (نقش‌بستن) حقیقت شیء در ما (ابن‌سینا، ۱۳۹۶: ۲۳۰) یا تصوّر حقیقت شیء (همان: ۲۳۳) سخن می‌گوید. همچنین در رساله عرشیه - البته اگر از آثار ابن‌سینا، به شمار آید^{۱۶} - در توضیح علم نفس آدمی به خودش، از ارتسام (نقش‌گرفتن) صورت نفس در خودش سخن می‌گوید (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۴۸). این تعبیرها با علم حصولی بودن خودآگاهی سازگار است؛ درحالی‌که از اینکه در پاره‌ای از همین موارد، نفس را در هنگام خودآگاه‌بودن آن، عقل و عاقل و معقول می‌داند، پیداست که مقصودش از خودآگاهی علم نفس به خود ذات، بدون دخالت و وساطت صورت است.

^{۱۳} برای ملاحظه پاره‌ای از ادله این امر، از جمله رک: اوجیبی، ۱۳۸۱: ۲۹-۴۰؛ رحمان، ۱۳۹۰: ۱۹۲-۱۹۳؛ انصاری، ۱۴۰۲، ۱۴۰۰؛ نیز، رک: گوتاس، ۲۰۱۴: ۱۶۲، ۵۲۳.

^{۱۴} گذشته از این، در این دو کتاب نیز تنها به علم حضوری خداوند اشاره شده و درباره علم حضوری آدمی به ذات خود سخنی نرفته است (کرد فیروزجانی، ۱۳۹۳: ۹۴).

^{۱۵} و النفس تصوّر ذاتها، و تصوّر ذاتها یجعلها عقلاً و عاقلاً و معقولاً، و أما تصوّرها لهذه الصور [= صور المعقولات] فلا یجعلها كذلك (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۲۷).

^{۱۶} در این باب، رک: مهدوی ۱۳۳۳: ۷۵؛ گوتاس، ۲۰۱۴: ۴۸۴-۴۸۵؛ رایزمن، ۲۰۰۲: ۲۱-۲۲.

۲-۳. تعریف ادراک

ابن سینا ادراک را چنین تعریف می‌کند: ادراک شیء آن است که حقیقت آن شیء نزد مُدرک تمثّل یابد (همو ۱۳۸۱: ۲۳۷)؛ و به تعبیر دیگر، ادراک آن است که صورت یا معنای شیء در مُدرک نقش بندد (همو، ۱۳۷۵: ۶۰). این گونه تعریف‌ها (نیز، ر.ک: همان: ۸۱؛ همو ۱۳۸۳: ۱۰۲؛ ۱۳۹۶: ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۶۶؛ ۱۳۹۱: ۱۷۹، ۲۱۰). به ظاهر خود - تنها علوم حصولی را دربرمی‌گیرند، و علوم حضوری از شمول آنها بیرون می‌مانند، زیرا در این علوم، نیازی به نقش‌بستن و تمثّل صورت ادراکی مُدرک در مُدرک نیست، بلکه خود مُدرک نزد مُدرک حاضر است؛^{۱۷} و شاید به همین دلیل، وی در هنگام بیان درجات و انواع چهارگانه ادراک، از علم حضوری به عنوان یکی از آن انواع یاد نکرده است؛ اما سپس وقتی با این مسئله روبه‌رو شده که علمی حضوری مانند خود آگاهی در کجا قرار می‌گیرد، چاره را در آن دیده که آن را نیز در زمره ادراکات عقلی به شمار آورد و درواقع، معنای ادراک عقلی (تعقل) را عمومیت بخشد و به تعبیر دیگر، عقل را - به اشتراک لفظی - به دو معنا به کار ببرد.^{۱۸}

۳-۳. تقسیم علم به تصوّر و تصدیق

ابن سینا گاه گویا علم را منحصر در علوم حصولی دانسته و التفاتی به علم حضوری نداشته است، مثلاً می‌گوید: هر علم و معرفتی یا تصوّر است یا تصدیق (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵، ۱۱۲)، درحالی که مقسم تصوّر و تصدیق (که هر کدام به بدیهی و نظری تقسیم می‌شود) علم حصولی است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۲: ج ۱: ۶۴؛ شیرازی، ۱۳۵۴: ۸۳، ۱۱۱)، نه علم به معنای عام خود که اعم از حصولی و حضوری است.

۴-۳. تقسیم علم به بدیهی و نظری

چنان که در منطق گفته‌اند، علم حصولی - چه علم تصوّری و چه علم تصدیقی - بر دو قسم است: الف) بدیهی (یا ضروری) و ب) نظری (یا کسبی). علم بدیهی علمی است که به دست آوردن آن نیازمند فکر و اندیشیدن نیست، یعنی لازم نیست برای به دست آوردن آن، نخست به سراغ معلومات خود برویم و سپس با ترتیب دادن آنها و ترکیب کردن آنها با یک‌دیگر به علم مورد نظرمان برسیم. بدیهی علمی است که خودبه‌خود روشن است و نیازمند انجام دادن فعالیت علمی دیگری برای پدیدآمدن آن نیست؛

^{۱۷}. شارحان فلسفه ابن سینا کوشیده‌اند این تقیصه را جبران کنند؛ مثلاً خواجه طوسی «تمثّل حقیقت شیء نزد مُدرک» را به گونه‌ای معنا کرده است که دربردارنده دو حالت باشد: یکی حضور خود شیء نزد مُدرک و دیگری حضور مثال و صورت آن شیء نزد مُدرک (طوسی ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۱۰). بنابراین، هم علم حضوری را دربرمی‌گیرد و هم علم انطباعی (حصولی) را (قطب‌الدین رازی، ۱۴۰۳: ج ۲: ۳۱۲)؛ اما اگر هم ابن سینا چنین مقصودی می‌داشته است، گفتارش در دلالت بر حالت اول رَسا نیست.

^{۱۸}. بنابراین، شاید بتوان گفت: دلیل اینکه ابن سینا گاه می‌گوید: عقل فقط ادراک‌کننده امور کلی است و گاه می‌گوید: چنین نیست که هر امر معقولی معنایی کلی باشد، همانا عبارت است از کاملاً روشن نبودن مرز میان علم حصولی و علم حضوری؛ و از این رو، اینکه می‌گوید: مُدرک امر جزئی حتماً مادی است و نمی‌تواند مجرد باشد در قلمرو علم حصولی است، ولی اینکه می‌گوید: عقل - که امری مجرد است - مُدرک عقل یا نفس است درحالی که این دو جزئی‌اند در حیطة علم حضوری است.

اما علم نظری آن است که برای حصول آن باید تفکر کرد، یعنی باید با ترتیب و ترکیب درستِ معلومات قبلی خود آن را به دست آورد.

بر این اساس، تقسیم علم به بدیهی و نظری تقسیمی در حیطة علوم حصولی است. بنابراین، اگر خودآگاهی علمی حضوری باشد، در این تقسیم نمی‌گنجد؛ اما به نظر می‌رسد ابن‌سینا خودآگاهی را در ضمن این تقسیم آورده است. وی در اشارات، قضایای واجب‌القبول (و در واقع، قضایای یقینی بدیهی) را بر شش قسم تقسیم می‌کند: اولیات؛ مشاهدات؛ مجزبات؛ حدسیات؛ متواترات؛ قضایا قیاساتهما معها (فطریات). آنگاه مشاهدات را به دو قسم منقسم می‌سازد: الف) محسوسات، یعنی قضایایی که ما به کمک حواس خود آنها را تصدیق می‌کنیم مانند اینکه «خورشید هست» یا «خورشید روشن است»؛ ب) قضایای اعتباری که در اثر مشاهده قوایی غیر حس آنها را تصدیق می‌کنیم مانند معرفت ما به اینکه «من دارای تفکر» یا «من دارای خوف و خشم» یا «من از ذات خود و افعال خودم آگاهم» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۱۲۴؛ نیز ر.ک: بهمنیار، ۱۳۷۵: ۹۶). همان‌گونه که از ظاهر سخن ابن‌سینا برمی‌آید، وی خودآگاهی^{۱۹} را از مقوله قضایای اعتباری به شمار آورده و قضایای اعتباری را قضایایی دانسته است که در فهم آنها قوایی غیر حس دست‌اندرکارند. بنابراین، خودآگاهی اولاً علمی حصولی - البته علم حصولی بدیهی - است و ثانیاً نیازمند به کار گرفتن قوه یا قوایی از قوا و آلات نفس (البته غیر حواس ظاهری نفس) است^{۲۰}.

۳-۵. تجرید معنایی کلی از ذات

از ابن‌سینا پرسیده‌اند: به چه دلیل آگاهی ما به ذات خودمان آگاهی‌بی‌عقلی است نه آگاهی‌بی‌به‌واسطه آلات و ابزارهای جسمانی یا به‌واسطه قوه و هم؟

نخستین پاسخ وی آن است که به این دلیل که ما می‌توانیم از ذات خودمان معنایی کلی را تجرید، و آن را تعقل کنیم (همو، ۱۳۹۶: ۳۱۴)؛ و پیداست که تجرید معنای کلی و فهم آن کار عقل است و نیازمند قوا و ابزارهای جسمانی نیست. برطبق این پاسخ، ابن‌سینا برای عقلی کردن خودآگاهی، آن را

^{۱۹} تعبیر ابن‌سینا چنین است: «مِثْلُ مَعْرِفَتِنَا ... بِأَنَّ نَشْعُرَ بِذَوَاتِنَا؛ مانند معرفت ما ... به اینکه ما از ذات خودمان آگاهیم» (ابن‌سینا ۱۳۸۱: ۱۲۴). این تعبیر ممکن است اشاره به یکی از دو معنا باشد: یکی «خودآگاهی»، آن‌گونه که خواجه طوسی دریافته است (طوسی ۱۴۰۳ق: ج ۱: ۲۱۶)؛ و دیگری «علم به خودآگاهی»، آن‌گونه که به ظاهر عبارت ابن‌سینا نزدیک‌تر است. اما از آنجا که ابن‌سینا بارها علم به خودآگاهی را علمی اکتسابی دانسته و آن را محصول عقل خوانده است (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۲۱۱-۲۱۲، ۴۳۸، ۴۸۱-۴۸۲)، نمی‌توان آن را از بدیهیات به‌شمار آورد.

^{۲۰} برخی از شارحان اشارات ظاهر سخن ابن‌سینا را تغییر داده و آن را به گونه‌ای معنا کرده‌اند که این نتیجه از آن بر نمی‌آید، بلکه خودآگاهی ادراک خود نفس - و نه قوای آن - به‌شمار می‌آید (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۳ق: ج ۱: ۲۱۵-۲۱۶؛ نیز، ر.ک: حلی، ۱۴۱۳: ۲۳۰؛ فخر رازی، ۱۳۸۴: ج ۱: ۲۶۲؛ ابن‌کَمُونه، ۱۳۹۹: ۱۰۸).

^{۲۱} در تعلیقات نیز وی خودآگاهی آدمی را امری اولی (بدیهی) می‌خواند و نتیجه می‌گیرد که بنابراین، اکتسابی (نظری) نیست (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۲۱۱). بر طبق ظاهر این سخن، او خودآگاهی را در زمره علوم حصولی جای داده است. البته سپس آن را شبیه به اولیات می‌خواند (همان).

به انتزاع و تجرید صورت کلی از ذات - که امری جزئی است - تعبیر کرده و آن را به فهم امری کلی مبدل ساخته است و بنابراین، به وساطت صورت و مفهوم قائل شده و خودآگاهی را علمی حصولی قلم داده است.^{۲۲}

۳-۶. عدم حصول دوباره ذات برای ذات

ابن سینا بر این عقیده است که خودآگاهی ما تنها در اثر اینکه ذات ما بر ایمان حاصل است پدید می آید نه اینکه در اثر حصول دوباره صورت نفس ما - غیر از حصول نخست نفسمان برای ما - پدید آمده باشد. چنان که در مباحثات آمده، معاصران وی بر این عقیده سه اشکال کرده اند:

الف) بر اساس این آموزه، وقتی من انسانیت زید یا نفس زید را تعقل می کنم حال از دو بیرون نیست: یا فقط نفس غیر را تعقل می کنم و نفس خودم را تعقل نمی کنم (که این هم با ادعای دوام خودآگاهی ناسازگار است و هم با این ادعای ابن سینا که عاقل غیر خود حتماً عاقل ذات خود نیز هست)^{۲۳} یا آنکه هم نفس خودم را تعقل می کنم و هم نفس غیر را که در این صورت، امر محالی پیش می آید: «من» درعین حال، هم «من» ام و هم «غیر من»، زیرا صورت نفس - طبق رأی ابن سینا - درعین حال، هم دارای أعراض من است و هم دارای أعراض غیر من (همان: ۳۰۲، ۴۴۶).

نتیجه ای که اشکال کنندگان می خواهند بگیرند این است که بنابراین، باید خودآگاهی در اثر حصول صورت دیگری در ذات «من» پدید آمده باشد تا هم بتوان علم به غیر را توجیه کرد و هم خودآگاهی هم زمان با آن را. چنان که پیداست این افراد خودآگاهی را علمی حصولی دانسته و میان آن با علم به غیر خود که علمی حصولی است تفاوتی ننهادند، و بر همین اساس، اشکال کرده اند. خلاصه پاسخ ابن سینا به این اشکال آن است که هنگامی که نفس یا انسانیت را به طور مطلق و مجرد از عوارض تعقل کنیم، جزء ذات خودمان را تعقل کرده ایم^{۲۴}؛ و زمانی که انسانیت زید یا نفس زید را تعقل کنیم، به جزء ذات خودمان (انسانیت مطلق) چیز دیگری (عوارض مشخصه زید) را افزوده و ضمیمه ساخته ایم^{۲۵}. بنابراین، جزء ذات خودمان را جزء ذات دیگری لحاظ کرده ایم. نتیجه آنکه نفس یا انسانیت دو بار در ما حاصل نمی شود، بلکه تعدد آن اعتباری است (همان: ۴۴۶، ۳۰۲؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۹۱: ۴۳۹).

ابن سینا البته نفس یا انسانیت مطلق را با نفس یا انسانیت کلی متفاوت دانسته است: نفس مطلق آن است که فقط خود آن را (بدون قید کلیت یا جزئیت) لحاظ کرده ایم، اما نفس کلی یا عام نفسی

^{۲۲}. و در نتیجه، به نظر می آید ابن سینا ادراک نفس مجرد (خودآگاهی) را که از مقوله علوم حضوری است، با ادراک کلیات - که اموری تجرید شده از مادیات و لواحق اند - یعنی با ادراکی حصولی، یک کاسه کرده و با یکدیگر برآمیخته است.

^{۲۳}. این دو دلیل در سخن اشکال کننده نیامده. دلیل دوم در تقریر فخر رازی از این اشکال آمده است (رازی، ۱۴۱۱: ج ۲: ۳۵۶).

^{۲۴}. زیرا: ذات ما = انسانیت مطلق + عوارض مشخصه خودمان.

^{۲۵}. زیرا: ذات زید = انسانیت مطلق + عوارض مشخصه زید.

است که اطلاق آن بر همه نفس‌ها، یعنی حمل آن بر افراد کثیر در آن لحاظ شده است.^{۲۶} آنچه جزء ذات ماست نفس به اعتبار نخست، یعنی نفس مطلق است نه نفس به اعتبار دوم که دارای قید عموم و کلیت است (همان: ۳۰۳؛ نیز، ر.ک: رازی، ۱۴۱۱: ۲: ۳۵۶). وی از این مطلب در پاسخگویی به اشکال بعد استفاده کرده است:

ب) بر اساس عقیده ابن‌سینا (که تنها یک صورت از نفس ما برای ما حاصل است نه دو صورت)، لازم می‌آید که اگر من نفس خودم را به معنای عام آن تعقل کنم، من نفسی مطلق باشم نه نفسی خاص و شخصی. بنابراین، عبارت خواهم بود از هر نفسی.

ابن‌سینا پاسخ می‌دهد که بین نفس مطلق با نفس کلی فرق هست؛ و آنچه جزء «من» است نفس مطلق است نه نفس کلی.

ج) بر طبق سخن ابن‌سینا، چگونه می‌شود من هم معنای عام نفس را ادراک کنم و هم درعین حال، به نفس شخصی خودم آگاه باشم؟

ابن‌سینا، می‌گوید: اینکه آدمی هم از چیزی (نفس عام و کلی) آگاه باشد و هم از جزئی آن (نفس شخصی خودم) اشکال ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۹۶: ۳۰۳-۳۰۴).

در این پاسخ‌ها، ابن‌سینا نیز در همان راهی که اشکال‌کنندگان رفته‌اند گام برداشته و در دایره علم حصولی با آنان سخن گفته و کوشیده است در دستگاه مفاهیم و صورت‌های ذهنی و با تجزیه و ترکیب آنها به آنان پاسخ دهد؛ درحالی که بر اساس آنچه وی در باب خودآگاهی قائل شده است، خودآگاهی دارای اجزای مفهومی نیست، زیرا اصلاً مقوله‌ای مفهومی نیست. علمی است حضوری و بدون حضور هرگونه مفهوم یا صورت ذهنی، اما آنچه آنان از آن سخن گفته‌اند علمی است که تنها با وساطت صورت و مفهوم حاصل می‌شود. از این رو، علم ما به خودمان و علم ما به غیر از دو سنخ متفاوت‌اند.

بر این اساس، وی می‌توانست در پاسخ اشکال اول بگوید: در مورد یادشده، ما هم نفس خود را تعقل می‌کنیم و هم نفس غیر را، اما علم ما به نفس غیر علمی حصولی و به واسطه صورت است، درحالی که علم ما به نفس خودمان علمی حضوری و بدون نیاز به هیچ‌گونه واسطه و صورت است و لذا نیاز به حصول صورت دیگری در ذات خود برای توجیه این دو علم نداریم.

پاسخ اشکال دوم هم این است که اگر من نفس خودم را به معنای عام آن تصور کنم، درواقع، با استفاده از علم حضوری خود به علمی حصولی دست یافته‌ام: مفهومی کلی ساخته‌ام که بر هر نفسی اطلاق می‌شود و این ربطی به خودآگاهی من که علمی حضوری به امری جزئی است ندارد. لذا لازمه این امر آن نیست که من نفسی مطلق یا کلی باشم نه نفسی خاص و شخصی.

در مورد پاسخ ابن‌سینا به اشکال سوم نیز می‌توان افزود که اینکه هم می‌توان معنای عام نفس را ادراک کرد و هم درعین حال، به نفس شخصی خود آگاه بود از آن روست که معنای عام نفس را ما

^{۲۶} می‌توان گفت: «نفس مطلق» کلی طبیعی است و «نفس کلی» کلی عقلی.

به طریق علم حصولی ادراک می‌کنیم، ولی به نفس خودمان به طریق علم حضوری آگاهییم. پس حصول دو صورت لازم نیست.

۳-۷. تفاوت ادراک ذات و ادراک دیگر امور

در برخی از پاسخ‌های ابن‌سینا، تفاوت میان دو علم حصولی و حضوری روشن‌تر است. مثلاً یکی از پرسش‌های اشکال‌کنندگان دلیلی که وی برای تجزیه نفس اقامه کرده این است که اگر ادراک ذات از مقوله تعقل است و «تعقل» شیء به آن است که حقیقت شیء برای عاقل حاصل شود، وقتی که ما اموری مانند خدای متعال یا عقل فعال را تعقل می‌کنیم نیز حقیقت آنها برای ما حاصل می‌گردد و هر کدام دو حقیقت (حقیقتی در خارج و حقیقتی در نفس ما) خواهند داشت. چرا چنین چیزی در مورد تعقل ذاتمان نیز صادق نباشد؟ (همان: ۲۲۹).

مقصود پرسنده آن است که همان‌گونه که ادراک اموری مانند خدای متعال یا عقل فعال نتیجه پدید آمدن تصویری از آن امور در ماست، نه اینکه ما مستقیماً خود آنها را ادراک کنیم، خودآگاهی ما نیز نتیجه پدید آمدن تصویری از خودمان در ماست (و آن تصور البته غیر از خود ماست)، نه آنکه حقیقت ما برای خود ما حاضر باشد. این پرسش به‌خوبی نشان می‌دهد که پرسنده خودآگاهی را علمی حصولی می‌داند.

پاسخ ابن‌سینا آن است که درست است که وقتی ما عقول و مفارقات را تعقل می‌کنیم، حقیقت آنها در نفس ما تصور می‌شود و بنابراین، آنها دو حقیقت خواهند داشت: یکی حقیقتی خارجی برای خودشان که به‌سبب همان حقیقت، اموری مفارق و مجزّد، و در زمره عقول اند؛ و دیگری حقیقتی مصوّر در نفس ما که از آن ماست، و از همین رو، از عقول به‌شمار نمی‌آید^{۲۷}؛ اما در تعقل ذات این‌گونه نیست. توضیح آنکه در هنگامی که مثلاً عقل فعال را تعقل می‌کنیم، آنچه برای ما حاصل می‌شود حقیقت نوعی عقل فعال (و درواقع، مفهوم عقل فعال) است نه حقیقت شخصی آن. بنابراین، حقیقت خارجی و واقعی عقل فعال با آنچه از عقل فعال در ما حاصل شده است (معقول ما از عقل فعال) متفاوت است، زیرا این دو نوعاً یکسان اند، اما شخصاً یکسان نیستند؛ درحالی‌که در هنگامی که ذاتمان را تعقل می‌کنیم (در هنگام خودآگاهی)، حقیقت خارجی و واقعی ذات ما با آنچه از ذاتمان در ما حاصل است (معقول ما از ذاتمان) تفاوتی ندارد، بلکه این دو امر هم نوعاً و هم شخصاً یکی اند؛ زیرا معقول بودن آن همان موجود بودن آن است و ما با حقیقتی واحد در وقتی واحد سروکار داریم: حقیقت شیء یکی بیش نیست^{۲۸} (ابن‌سینا، ۱۳۹۶: ۲۲۹ و ۲۵۰).

می‌توان گفت ابن‌سینا در اینجا - برخلاف برخی از موارد دیگر - به استفاده از تقسیم علم به حضوری و حصولی نزدیک شده است؛ و شاید آنچه جان کلام ابن‌سینا در این پاسخ است آن باشد که در شناخت

^{۲۷}. بلکه صرفاً صورتی ادراکی در نفس ماست.

^{۲۸}. وگرنه، به تعبیر فخر رازی، «اجتماع مثلین» لازم خواهد آمد که امری است مُحال (رازی ۱۴۱۱: ج ۲: ۳۵۳).

ذات، بر خلاف شناخت اموری چون عقل فعال، تصویر و مفهومی واسطه نشده است، بلکه ما بدون واسطه به ذاتمان آگاهییم، زیرا خود ذات ما برای ما حاضر است و نیازی به واسطه نیست، و به تعبیری که امروزه در فلسفه به کار می‌رود، علم ما به ذاتمان علمی حضوری است، درحالی که علم ما به عقل فعال علمی حصولی است (ر.ک: طباطبایی، ۱۹۸۱: ج ۸: ۲۷۱).

۳-۸. دو نوع ادراک ذات

ابن‌سینا در بیان قاعده‌ای کلی می‌گوید: هرآنچه ذات او برای او حاصل است (و درواقع، یعنی هرآنچه مجرد از ماده است) مُدرک ذات خود است و چون حقیقت او به ذات خود حاصل است، این ادراک ادراکی عقلی است؛ اما آنچه ذات او نه برای او - بلکه برای او و برای غیر او - حاصل باشد، ذات خود را به عنوان جزئی از صورت مخلوطه‌ای که غیر ذات اوست و در ذات او تمثیل یافته است ادراک می‌کند. بنابراین، ادراک او ادراکی معنوی و عقلی نیست. ما نیز چنین نیست که هرچه ذات خودمان را ادراک می‌کنیم آن را تعقل کرده باشیم (و لذا ادراکمان عقلی باشد)، بلکه گاه ذاتمان را به عنوان جزئی از صورتی که در ما تمثیل یافته است ادراک می‌کنیم. در چنین مواردی، ذات ما مُدرک هست، ولی معقول نیست (ابن‌سینا، ۱۳۹۶: ۳۳۰، ۳۲۲).

بر اساس این سخن، ما دو گونه خودآگاهی داریم: یکی خودآگاهی عقلی که بدون واسطه است (و به همین دلیل می‌توان آن را خودآگاهی حضوری نامید)؛ و دیگری خودآگاهی غیر عقلی که به واسطه صورتی - که با ذات ما متفاوت، و درواقع، برگرفته از ذات ماست و در ذات ما تمثیل یافته است - پدید می‌آید (و در نتیجه، علمی حصولی است).

۴. نقد و بررسی

چنان‌که دیدیم، در اینکه باید خودآگاهی آدمی را آن‌گونه که ابن‌سینا تصویر و توصیف کرده است علمی حضوری به‌شمار آورد، تردیدی نیست: لازمه نظریه ابن‌سینا درباره خودآگاهی این است که خودآگاهی عین نفس است و نفس عین خودآگاهی است. خودآگاهی علم ذات آدمی است به خودش بدون نیاز به هیچ امر زائدی (علاوه بر موجودیت ذات) و بدون وساطت هیچ واسطه‌ای. خودآگاهی علمی است شخصی و جزئی.^{۲۹} خودآگاهی ادراکی است که حتی در حالتی همچون وضعیت انسان معلق که در مرحله پیش از تفکر به سر می‌برد و هنوز به مرحله مفهوم‌سازی و به تعبیر دیگر، مرحله علم حصولی نرسیده و درواقع، هنوز «فاقد ذهن» است (مطهری، ۱۳۷۱: ج ۶: ۲۷۳)، در آدمی وجود دارد. از این رو، سرکاری با تصور و مفهوم ندارد و برای آن، اجزای مفهومی نمی‌تواند قائل شد. علمی است مقدم بر هرگونه علم دیگر (از جمله علوم حصولی). چنین علمی بی‌گمان حضوری است. البته ما سپس

^{۲۹} البته اگر «جزئی» را، آن‌گونه که در منطق آورده‌اند، چنین تعریف کنیم که جزئی مفهومی است که صدق آن بر بیش از یک فرد محال است، خودآگاهی را نمی‌توان جزئی دانست، چنان‌که آن را کلی هم نمی‌توان خواند، زیرا خودآگاهی اساساً مفهوم نیست.

می‌توانیم از این علم حضوری صورتی ادراکی بگیریم و به علمی حصولی منتقل شویم که عبارت خواهد بود از علم ما به ذاتمان به واسطه صورت ادراکی‌یی که از خودمان داریم.

پیداست که این آموزه‌ها که وجود سنخ دیگری از علم غیر از علوم حصولی را نشان می‌دهد، به‌روشنی می‌تواند فیلسوف مستعدی چون شیخ اشراق را به سوی توجه کامل و آگاهانه به جدا ساختن دو گونه علم حصولی و حضوری رهنمون گردد.

ابن سینا نیز اصولاً بر همین مبنا (متفاوت بودن خودآگاهی با علوم حصولی) مشی کرده‌است؛ اما چنان‌که دیدیم، گاه در برخی تعبیرها یا تقسیم‌ها یا در پاسخ به پرسش‌های مربوط به خودآگاهی از این مبنا دور افتاده‌است.

به نظر می‌رسد علت این امر همان است که اشاره کردیم که در زمان ابن سینا هنوز تقسیم علم به حضوری و حصولی در فلسفه وجود نداشته، و ویژگی‌های هر یک از این دو قسم به‌وضوح شناخته نبوده‌است. در نتیجه، وی به‌ناچار خودآگاهی را در چارچوب‌های مربوط به علم حصولی توضیح داده‌است. به‌سبب همین امر، ابن سینا گاه با تنگناهایی در این زمینه روبه‌رو می‌شود و در سخنان او آن مایه دقت که از او انتظار می‌رود به چشم نمی‌خورد. این تنگناها مخصوصاً در مواردی آشکار می‌شود که وی - آن‌گونه که در مباحثات می‌بینیم - در معرض اشکال‌ها و پرسش‌هایی مرتبط با خودآگاهی قرار می‌گیرد و درصدد پاسخگویی برمی‌آید.

تعبیری همچون «تصوّر» و «انتقاش» (مورد ۱) از همین جاست. چنان‌که تعریف وی از ادراک به گونه‌ای که مستلزم درکاربودن صورت ادراکی مُدَرک (نه فقط حضور خود مُدَرک) در هر ادراک است (مورد ۲) و لذا سبب بیرون ماندن علم حضوری از آن تعریف شده‌است و نیز تقسیم علم، به‌طور کلی، به تصوّر و تصدیق درحالی که مقسم این تقسیم علم حصولی است (مورد ۳)، و در نتیجه، اندراج یافتن علمی چون خودآگاهی در مقوله علم حصولی، به دلیل عدم توجه به تقسیم ادراک به حصولی و حضوری است.

اینکه در اشارات، خودآگاهی در ضمن تقسیم علم به بدیهی و نظری پیش کشیده شده (مورد ۴) به گونه‌ای که گویا خودآگاهی علمی حصولی و نیازمند به کار گرفتن قوای نفس است نیز مسامحه‌ای است که ظاهراً ناشی از عدم وضوح کامل علم حضوری، و از مصادیق برآمیختن دو گونه علم نفس به خود است: یکی علم حضوری او به خودش که علمی است بی‌واسطه؛ و دیگری علم حصولی او به خود که درواقع، «انعکاس ذهنی» آن «علم حضوری» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ج ۱: ۲۱۰) و از مقوله صورت ذهنی و مفهوم است.^{۳۰}

^{۳۰} البته این احتمال نیز وجود دارد که مقصود ابن سینا از اینکه گفته‌است: «معرفت ما ... به اینکه ما از ذات خودمان آگاهیم»، نه اشاره به خودآگاهی، بلکه اشاره به معرفت ما به این گزاره باشد که «من هستم». این علم گزاره‌ای البته علمی است حصولی و نیازمند به کار گرفتن قوای نفس. در این صورت، مشمول تقسیم علم به بدیهی و نظری نیز خواهد بود. اگر چنین باشد، اشکالی در

دفاع از عقلی بودن خودآگاهی از این طریق که خودآگاهی معنایی کلی است که از ذات خودمان انتزاع کرده‌ایم (مورد ۵) - چنان که از ظاهر عبارات او برمی‌آید - از اساس با آنچه وی در باب خودآگاهی معتقد است در تنافی است، زیرا نه تنها صورت و مفهوم را واسطه ادراک ذات در آدمی قرار می‌دهد و آن را به علمی حصولی تبدیل می‌کند، و کسی چون انسان معلق را که به مرحله انتزاع و تجرید نرسیده از خودآگاهی محروم می‌سازد، بلکه اساساً خودآگاهی را که به اتفاق همگان ادراک شیئی جزئی است، ادراک صورتی کلی قلمداد می‌کند.

مگر آنکه مقصود ابن‌سینا از خودآگاهی در اینجا خودآگاهی دیگری به معنای ادراک صورت کلی‌بی باشد که آدمی از ذات خود - که قبلاً در اثر خودآگاهی حضوری بدان آگاه شده است - انتزاع می‌کند. تفاوت بین این دو خودشناسی همان است که به نظر می‌رسد وی خود در پاسخی به آن اشاره کرده است: از او پرسیده‌اند که حقیقت و ماهیت عقل که لازمه اش عقل و عاقل و معقول بودن است چیست؟ او در ضمن پاسخ گفته است: عقل بالفعل بودن عقل به این است که امر مجردی با آن مابین نباشد. حال اگر این امر مجرد ذات خود او باشد، عقل بودن او همان عاقل بودن و معقول بودن اوست؛ و بدین گونه است که ما به ذات خودمان آگاهی و نخست آن را به نحوی مخلوط^{۳۱} تعقل می‌کنیم؛ آنگاه به نوع دیگری از تعقل ماهیت کلی ذاتمان منتقل می‌شویم (ابن‌سینا، ۱۳۹۶: ۴۳۲-۴۳۳). به نظر می‌آید در اینجا ابن‌سینا در مرحله اول به علم حضوری ما به ذاتمان اشاره دارد و در مرحله دوم به دستیابی ما به مفهوم کلی از ذاتمان که علمی حصولی است.

باری، اگر منظور وی همین نکته باشد، در این صورت، اشکال یادشده وارد نیست، ولی البته ربط پاسخ ابن‌سینا با پرسشی که از او پرسیده‌اند مبهم خواهد ماند.

در باره مورد (۶) نیز چنان که در توضیح و تحلیل پرسش‌های سه‌گانه آن نشان داده شد، ابن‌سینا گویی در بند علم حصولی گرفتار است و جز با اصطلاحات آن نمی‌تواند پاسخ دهد. اما در دو مورد آخر (موردهای ۷ و ۸)، از این تنگنا تا حدی رهیده و به‌یمن مقایسه‌ای که بین ادراک اموری چون خدای متعال و عقل فعال با ادراک ذات کرده (مورد ۷)، به خوبی تمایز میان علم حصولی و حضوری را نشان داده است؛ چنان که با جداکردن دوگونه خودآگاهی (عقلی و غیرعقلی) از یک‌دیگر (مورد ۸)، به این نکته اشاره کرده است که در یک خودآگاهی صرف حصول ذات درکار است، ولی در خودآگاهی دیگر پای مفهوم در میان است؛ و به تعبیر امروزی، خودآگاهی نخست حضوری، و خودآگاهی دوم حصولی است. این دو نوع خودآگاهی گاه چنان که در مورد (۴) گفته شد، گویا به‌وضوح از یک‌دیگر متمایز نشده‌اند.

کار ابن‌سینا وجود نخواهد داشت؛ اما باید توجه داشت که تنها در مراحل انتقال از خودآگاهی به صورت‌های ذهنی و ساختن گزاره است که نیازمند «قوای نفس» هستیم، نه در اصل خودآگاهی که کار خود نفس بدون نیاز به قواست.
^{۳۱} یعنی همراه با عوارض و مشخصات آن (که همان نفس شخصی و جزئی ماست).

نتایج

از آنچه درباره سخنان ابن سینا در باب خودآگاهی گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که ابن سینا به تفاوت خودآگاهی - که علمی است حضوری - با علوم دیگر التفات داشته و تقسیم علم به حضوری و حصولی به نحو ارتکازی و نیمه آگاهانه در ذهن ابن سینا وجود داشته است، اما به گونه‌ای روشن و آگاهانه مورد توجه وی نبوده است. از این رو، با اینکه وی علی‌الاصول بر همین اساس می‌رفته است، گاه ناهماهنگی‌ها و ناسازگاری‌هایی نیز در سخنان وی پدید آمده است. علت آنکه ابن سینا همواره به پرسش‌ها و اشکال‌های مربوط به خودآگاهی، آن گونه که از او انتظار می‌رود پاسخ‌های سراسر است و منسجم نداده و در چارچوب نظریه قوای خود و در دستگاه مفاهیم و صورت‌های ذهنی به پاسخگویی پرداخته است همین روشن نبودن تمایز میان علم حصولی و حضوری است.

از این جهت می‌توان مسأله تقسیم علم به حضوری و حصولی را تا حدی به مسأله اصالت وجود که به مشائیان و از جمله ابن سینا نسبت داده‌اند مانند کرد که گرچه مبانی اینان با باور ارتکازی آنان به اصالت وجود سازگار است، به سبب مورد توجه نبودن آگاهانه چنین مسأله‌ای، سخنان خلاف این باور، و مبتنی بر اصالت ماهیت نیز گفته‌اند. این نکته نقش و اهمیت در اختیار داشتن مفاهیم و طبقه‌بندی‌های دقیق در فلسفه را به عنوان راهی برای یافتن بصیرت بیشتر در آرای ارتکازی خود و ابزاری مناسب برای تصویر گویاتر آموزه‌ها نشان می‌دهد.

همچنین می‌توان گفت: همان گونه که ابن سینا در هنگام بررسی مثل افلاطونی، درباره آرای فیلسوفان یونانی پیشاسقراطی گفته است^{۳۲}، ماجرای اندیشه‌های فلسفی داستان رشد و تکاملی تدریجی است. مفاهیم و مباحث فلسفی نخست به شکلی خام و گاه همراه با ابهام و نقص پیش کشیده می‌شوند و سپس در اثر تدقیق‌ها و چندوچون کردن‌های اهل اندیشه و درکارآمدن مفاهیم و مباحثی دیگر، پختگی و شفافیت و کمال بیشتر می‌یابند. نمونه‌ای از این اصل کلی را در آنچه ابن سینا درباره حضوری بودن خودآگاهی (و تقسیم علم به حضوری و حصولی) به تصویر کشیده و سپس در ادوار بعد روشن‌تر و دقیق‌تر شده است می‌توان دید. از همین رو، برای فهم درست سخنان فیلسوفی چون ابن سینا باید واژگان فلسفی کلام وی را براساس اندیشه فلسفی موجود در زمان وی تلقی و تفسیر، و به قیود و محدودیت‌های آن توجه کرد و از تحمیل مفاهیم پس‌اسینوی، به ویژه مفاهیم حکمت صدرایی، بر آن پرهیخت. واژه‌هایی از قبیل «تعقل» و «انتقاش» و «تصور» در بحث ما از همین قبیل‌اند. از این رو، هیچ‌گاه نمی‌توان گفت: اکنون فلسفه به پایان کمال خود رسیده و از هر گونه تغییری در امان است.

^{۳۲}. «هر دانشی در مراحل آغازین پیدایش خود، خام و نارس است؛ اما به مرور پختگی می‌یابد؛ آنگاه رشد می‌کند و پس از مدتی دیگر به کمال می‌رسد. بدین سان، فلسفه در قدیم که یونانیان بدان پرداختند خطابی بود. آنگاه خطا و جدل با آن درآمیخت؛ و نخستین قسم از اقسام فلسفه که عموم بدان پرداختند طبیعیات بود. آنگاه به تدریج به ریاضیات توجه کردند و سپس به الهیات پرداختند» (ابن سینا ۱۳۷۶: ۳۱۹).

به‌هرحال، معرّفی این علم حضوری (خودآگاهی) و توضیح و تبیین آن و استفاده ابن‌سینا از آن در مباحث نفّس باری را در فلسفه اسلامی گشود که به تقسیم علم به حضوری و حصولی و ابتدای نظامی فلسفی بر اساس آن به دست شیخ اشراق انجامید؛ و از اینجا نقش و سهم تاریخی ابن‌سینا در طرح خودآگاهی به‌عنوان علمی حضوری و بی‌واسطه معلوم می‌گردد.

منابع

- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. به‌اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____ (۱۳۷۵). النفس من كتاب الشفاء. تحقیق حسن حسن‌زاده‌آملی. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۷۶). الإلهیات من كتاب الشفاء. تحقیق حسن حسن‌زاده‌آملی. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۱). الإشارات و التنبيهات. تصحیح مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۳). دانشنامه علّائی: طبیعیات. مقدمه و حواشی و تصحیح سیّدمحمد مشکوة. همدان: دانشگاه بوعلی سینا. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____ (۱۳۹۱). التعليقات. تصحیح سیّدحسین موسویان. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۹۴). الحکمة المشرقیة: جلد دوم: الطبیعیات. تصحیح سادات باران. قم: مهر امیرالمؤمنین (ع).
- _____ (۱۳۹۶). المباحثات. مقدمه و تصحیح محسن بیدارفر. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۴۰۰). رسائل ابن‌سینا. قم: انتشارات بیدار.
- ابن‌کَمُونَه، سعدبن‌منصور (۱۳۹۹). شرح الاصول و الجُمَل فی مهمّات العلم و العمل: شرح الاشارات و التنبيهات لابن‌سینا. تعلیقات محمدبن‌مسعود مسعودی و علی‌عابدی شاهرودی. تصحیح محمدملکی (جلال‌الدین) و مرضیه نوری‌صفت (نورا). تهران: میراث مکتوب.
- احسانی بهسودی، حبیب‌الله (۱۴۰۲). انسان در آسمان: خوانش و بررسی انسان معلّق ابن‌سینا در فلسفه اسلامی. پرتو خرد. ۱۴ (۲۵).
- انصاری، حسن (۱۴۰۰). درباره تعلیقات ابن‌سینا. بررسی‌های تاریخی. مشاهده در تاریخ ۴ مهر ۱۴۰۰. از <https://ansari.kateban.com/post/4842>.

- _____ (۱۴۰۲). همراه با محسن مهدی در محضر معلم ثانی. مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. مشاهده در تاریخ ۱۶ فروردین ۱۴۰۲. از <https://www.cgie.org.ir/fa/news/268870>
- اوجبی، علی (۱۳۸۱). مقدمه مصحح. در فارابی. ابونصر (۱۳۸۱). فصوص الحکمة و شرحه. شرح سیداسماعیل شب غازانی. تحقیق علی اوجبی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- بهمیناربن مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۹۱). اصول معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی: علم حضوری. ترجمه سیدمحسن میری. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۵). علم حضوری ویژگی‌ها، اقسام و گستره. معرفت فلسفی. ۴ (۲).
- حلی، حسن بن مطهر (۱۴۱۳). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۲). چیستی علم حضوری و کارکردهای معرفت‌شناختی آن. ذهن. ۳ (۴).
- داودی، علی‌مراد (۱۳۴۹). عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن‌سینا. تهران: کتابفروشی دهخدا.
- رازی، فخرالدین محمد (۱۳۸۴). شرح الإشارات و التنبیهات. تصحیح علیرضا نجف‌زاده. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____ (۱۴۱۱). المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات. قم: انتشارات بیدار.
- رحمان، فضل (۱۳۹۰). نظریه عقل در فلسفه فارابی. ترجمه سیدمصطفی محقق‌داماد. در فارابی‌شناسی. به‌اهتمام میثم کرمی. تهران: حکمت.
- سزواری، حاج مآهادی (۱۳۷۹). شرح المنظومة. تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. تصحیح مسعود طالبی. تهران: نشر ناب.
- سربخشی، محمد (۱۳۹۵). چیستی و ارزش معرفت‌شناختی علم حضوری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- سعیدی‌مهر، محمد و خادم‌زاده، وحید (۱۳۸۸). تحلیل ایده "انسان معلق در فضا" بر اساس مدل منطقی سورنسن. نامه حکمت، ۷ (۲).
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش (۱۳۵۴-۱۳۵۶). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۸۸). التلویحات اللوحیة و العرشیة. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

شیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۱۶). رساله التصور و التصدیق. در: قطب‌الدین رازی، محمدین محمد و شیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۱۶). رسالتان فی التصور و التصدیق. تحقیق مهدی شریعتی. قم: اسماعیلیان.

_____ (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث.
_____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

شیروانی، علی. (۱۴۰۱) بررسی تقریر نوین سوئینبرن از برهان دکارت بر اصالت نفس و بازسازی آن بر اساس برهان «انسان معلق در فضا» ی ابن‌سینا. ذهن. ۲۳ (۲).
طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۹۸۱). تعلیقه بر اسفار. در: شیرازی ۱۹۸۱.
طوسی، نصیرالدین محمدین محمد (۱۴۰۳ق). شرح الإشارات و التنبیها. قم: دفتر نشر کتاب.

فنائی اشکوری، محمد (۱۳۷۵). علم حضوری: سنگ بنای معرفت بشری و پایه‌ای برای معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه متعالی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
قطب‌الدین رازی، محمدین محمد (۱۴۰۳). المحاکمات. در: طوسی ۱۴۰۳.
قطب‌الدین شیرازی، محمودبن مسعود (۱۳۹۲). شرح حکمة الاشراق. تصحیح نجفقلی حبیبی و حسین ضیائی تربتی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
کرد فیروزجائی، یارعلی (۱۳۹۳). مباحث معرفت‌شناختی در فلسفه اسلامی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). آموزش فلسفه. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۱-). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. تهران: انتشارات صدرا.
مهدوی، یحیی (۱۳۳۳). فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا. تهران: دانشگاه تهران.
نصر، سیدحسین (۱۳۹۱). مقدمه. در: حائری یزدی ۱۳۹۱.

یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹). حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی. تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ تهران: سمت.

_____ (۱۳۹۵). آموزش حکمت اشراق. تحقیق و نگارش علی امینی‌نژاد. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ تهران: سمت.

References

- Alwishah, A. (2013). 'Ibn Sīnā on Floating Man Arguments'. *Journal of Islamic Philosophy*. n. 9. pp. 32-53
- Ansārī, H. (2021). "About Ibn Sīnā's Notes". <https://ansari.kateban.com/post/4842>. (in Persian)
- Ansārī, H. (2023). "Together with Mohsin Mahdī in the Presence of the Second Teacher". <https://www.cgie.org.ir/fa/news/268870>. (in Persian)
- Awjabī, A. (2002). "Editor's Introduction". In: Fārābī, A. (1381). *Fusūs al-Hikmah*. Annotated by Ismaeīl Shanab Ghāzānī. Edited by A. Awjabī. Tehrān: Hekmat. (in Persian)
- Bahmanyār ibn Marzubān (1996). *The Acquisition (Al-Taḥṣīl)* Edited by: M. Muṭahharī. Tehran: The University of Tehran. (in Arabic)
- Black, D. L. (2008). 'Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows'. *The Unity of Science in the Arabic Tradition*. S. Rahman, T. Street, and H. Tahiri (eds.). Dordrecht: Springer.
- Davoodi, A. (1970). *Reason in Peripatetic Wisdom: from Aristotle to Avicenna*. Tehran: Dekhoda bookstore. (in Persian)
- Fanā'ī Ashkivarī, M. (1996). Knowledge by Presence: The Cornerstone of Human Knowledge and a Foundation for a Transcendental Epistemology and Metaphysics. Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. (in Persian)
- Gutas, D. (2014). *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: E. J. Brill.
- Hā'irī Yazdī, M. (2012). The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence. Translated by Seyyed Muḥsin Mīrī. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. (in Persian)
- Ḥillī, Ḥ. (1993). *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād*. Edited by H. Ḥasanzādeh Āmulī. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (in Arabic)
- Husseinzadeh, Muhammad (2006). "Knowledge by Presence: Its Characteristics, types, and scope". *Ma'rifat Falsafī*. 4 (2). (in Persian)
- Ibn Kammūnah, S. (2020). *Sharḥ al-Uṣūl wa al-jumal fī Muḥimmāt al-'ilm wa al-'amal*. Edited by M. Malikī & M. Nūrī'ṣifat. Tehrān: Mīrās-i Maktūb. (in Arabic)
- Ibn Sīnā, H. (1984). *The Provenance and Destination (Al-mabdā' wa al-Ma'ād)*. Tehran: University of Tehran. (in Arabic)
- _____ (1996). *The Book of the Soul from the Healing (Al-Nafs min Kitāb al-Shifā')*. Edited by Ḥ. Ḥasanzādeh Āmulī. Qom: Būstān kitāb. (in Arabic)
- _____ (1997). *The Metaphysics from the Healing (Al-Ilahiyyat min Kitāb al-Shifā')*. Edited by Ḥ. Ḥasanzādeh Āmulī. Qom: Būstān kitāb. (in Arabic)
- _____ (1984). *The Salvation (Al-Najāt min al-Gharq fī Baḥr al-Dalālāt)*. Edited by M. Dāneshpajūh. Tehran: Enteshārāt-e Dāneshgāh. (in Arabic)
- _____ (2002). *Pointers and Reminders (Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt)*. Edited by M. Zārī'ī. Qom: Būstān kitāb. (in Arabic)

_____ (2004). *The Philosophical Sciences for 'Alā'-ad-Dawla. Physics (Ṭabī'īyyāt. Dāneshnāme-ye 'Alā'ī)*. Edited by M. Hamidān: University of Bū Alī Sīnā. (in Persian)

_____ (2012). *Notes (Al-ta'liqat)*. Edited by H. Mousavian. Tehran: Iranian Institute of Philosophy. (in Arabic)

_____ (2015). *The Eastern Wisdom. Physics (al-Hikmah al-mashriqīyyah. al-Ṭabī'īyyāt)*. Edited by S. Bārān. Qum: Mihr Amīr al-Mu'minīn. (in Arabic)

_____ (2017). *Discussions (al-Mubāḥaṭat)*. Edited by M. Bīdārfar. Tehran: Iranian Institute of Philosophy. (in Arabic)

_____ (2021). *Ibn Sīnā's Treatises (Rasā'il Ibn Sīnā)*. Qum: Bīdār. (in Arabic)

Ihsānī Bihsūdī, H. (2023), Man in the Sky: Reading and Analysis of Ibn Sina's Flying Man in Islamic Philosophy, Partu Khirad. 14 (25). (in Persian)

Kaukua, J. (2015). *Self-awareness in Islamic philosophy: Avicenna and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.

Khosropanah, Abdul Hussein (2003). The Nature of the Knowledge by Presence and Its Epistemological Functions. *Zihn*. 3 (4). (in Persian)

Kordfirozjaei, Y. (2014). *Epistemological Discussions in Islamic Philosophy*. Qom: Research Institute of Hawzeh and University. (in Persian)

Michot, Y. (1997). "La reeponse d'Avicenne à Bahmanyar et al-Kirmanī, Preoesentation, traduction critique et lexique arabe-français de la *Mubā'atha III*". *Le Museoeon* 110.1-2.

Miṣbāh Yazdī, M. (2011). *Teaching philosophy*. Qum: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (in Persian)

Muṭahharī, M. (1992-). *A collection of Works by Professor Shahid Motahari*. Tehran: Ṣadrā Publications. (in Persian)

Nasr, S. H. (2012). Introduction. In: Ḥā'irī Yazdī, 2012. (in Persian)

Quṭb al-Dīn Razī, M. (1983). *The Judgments (al-Muḥākamāt)*. in: Ṭūsī, 1983. (in Arabic)

Quṭb al-Dīn Shīrāzī, M. (2013), *Commentary on the Illumination Wisdom (Sharḥ Hikmat al-Ishrāq)*, Edited by N. Ḥabībī & H. Ḍiyā'ī. Tehran: Sadrā Islamic Wisdom Foundation. (in Arabic)

Rahman, f. (2011). The Doctrine of Intellect: Al-Fārābī. Tranlated by M. Muḥaqeq-Dāmād. In: M. Karamī (ed.). *Farabi-ology (Fārābīshināsī)*. Tehran: Hikmat. (in Persian)

Rāzī, F. (2005). *Commentary on the Pointers and Reminders (Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīḥāt)*. Edited by A. Najafzadeh. Tehran: Anjoman Āthār wa Mafākhir Fahangī. (in Arabic)

_____ (1991). *Eastern Debates about Metaphysics and Physics (al-Mabāḥith al-Mashriqīyyah fī 'Ilm al-Ilāhīyyāt wa al-Ṭabī'īyyāt)*. Qum: Bīdār. (in Arabic)

Reisman, D. C. (2002). *The making of the Avicennan Tradition: The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sina's al-Mubahatāt (The Discussions)*. Leiden; Boston; Köln: Brill.

- Sabzivārī, H. (2000). *Commentary on the Treatise on Philosophy in Verse (Sharḥ al-Manzūmah)*. Notes by H. Ḥasanzādeh Āmulī. Edited by M. Ṭalībī. Tehran: Nab Publishing. (in Arabic)
- Saeedīmīhr, M. & Khademzadeh, V. (2009). Analysis of the idea of "Flying Man" based on Sorensen's Logical Model. *Nahma Hikmat*, 7 (2). (in Persian)
- Sarbakhshi, Mohammad (2016). *The Nature and Epistemological Value of Knowledge by Presence*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (in Persian)
- Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), S. M. (1996). *Risālat al-Taṣawwur wa al-Tṣdīq*. In: Quṭb al-dīn Rāzī, M. & Shīrāzī, S. M. *Risālatān fī al-Taṣawwur wa al-Tṣdīq*. Edited by M. Sharī'atī. Qum: Ismā'īlyān. (in Arabic)
- _____ (1981). *The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect (Al-Ḥikmah al-Muta'ālīyyah fī al-Asfār al-Arba'ah al-'Aqlīyyah)*. Qum: Maktabah al-Mustafawī. (in Arabic)
- _____ (1975). *The Provenance and Destination (al-Mabda'a and al-Ma'aad)*. Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Association. (in Arabic)
- Shirvani, A. (2022) A Study of Swinburne's New Recounting of Descartes's Argument on the Originality of the Soul and Its Reconstruction Based on Ibn Sina's Argument of "Floating Man in Space". *Zehn*. 23 (2). (in Persian)
- Sorabji, R. (2006). *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*. Chicago & Oxford: The University of Chicago Press & Oxford University Press
- Suhrawardī, Sh. Y. (1975). *The Collection of the Works of Sheikh Ishrāq (Majmū'a Muṣannafāt Sheikh Ishrāq)*. Edited by H. Corbin, S. H. Nasr & N. Ḥabībī. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (in Arabic)
- _____ (2009). *al-Talwīḥāt al-lawḥīyah wa al-'arshīyah*. Edited by N. Ḥabībī. Tehran: Iranian Institute of Philosophy. (in Arabic)
- Ṭabāṭabāyī, S. M. Ḥ. (1981). Notes on the *Asfār* (Ta'īqah Bar *Asfār*). in: Shīrāzī, 1981. (in Arabic)
- Toivanen, J. (2015). 'The Fate of the Flying Man: Medieval Reception of Avicenna's Thought Experiment'. in: Robert Pasnau (ed.). *Oxford Studies in Medieval Philosophy*. Vol. 3.
- Ṭūsī, N. (1983). *Commentary on the Pointers and Reminders (Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīḥāt)*. Qum: Daftar Nashr al-Kitāb. (in Arabic)
- Yazdānpanāh, S. Y. (2010). *Illuminative Wisdom: Description and Assessment of the Philosophical System of Sheikh Shihab al-dīn Suhrawardī*. Edited by M. Alipoor. Qom: Research Institute of Hawzeh and University. (in Persian)
- _____ (2016). *Teaching Illumination Wisdom*. Edited by A. Amininejad. Qom: Research Institute of Hawzeh and University. (in Persian)