

## بررسی و تحلیل نسبت خودآگاهی با مبانی

### متافیزیکی در فلسفه ابن سینا

اسماء اسحاقی‌نسب \*

حسین زمانیا \*\*

#### چکیده

مسأله خودآگاهی یکی از مهم‌ترین مسائلی است که فلاسفه در طول تاریخ با رویکردهای مختلفی به آن پرداخته‌اند. ابن سینا از جمله اولین فیلسوفانی است که با رویکردی فلسفی و نه صرفاً اخلاقی - دینی این بحث را مطرح می‌کند. او در انسان معلق در فضا، موقعیتی شهودی را فراروی ما قرار می‌دهد. بسیاری از ابن‌سینا پژوهان با مقایسه انسان معلق در فضای ابن سینا و کوچیتوی دکارت سعی کرده‌اند تا بین این دو، نوعی قرابت نشان دهند و حتی برخی با تتبع در پیشینه تاریخی کوچیتوی دکارت، بر تأثیر غیرمستقیم انسان معلق در فضای ابن سینا بر کوچیتوی دکارت تأکید دارند. ما در این مقاله نشان می‌دهیم که انسان معلق در فضای ابن سینا ارتباطی وثیق با مهم‌ترین مبنای هستی‌شناختی فلسفه وی، یعنی تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت دارد و از این منظر ابن سینا توانسته است ساحتی از «خود» را فراروی ما قرار دهد که تا پیش از وی به آن توجهی نشده بود؛ ساحتی که ابن سینا از آن به انیت یاد می‌کند و آن را در مقابل ماهیت قرار می‌دهد و ما آن را ساحت وجودی می‌نامیم. از آنجا که در فلسفه دکارت ما با چنین تمایزی بین ساحت وجود و ماهیت در ذات خودآگاه مواجه نمی‌شویم؛ لذا می‌توان گفت ابن سینا در تحلیل خودآگاهی از دکارت فراتر رفته است.

**کلیدواژه‌ها:** ابن سینا، خودآگاهی، تمایز وجود و ماهیت، انیت، دکارت.

\* دانشجوی کارشناسی ارشد گروه فلسفه و حکمت دانشگاه شاهد. رایانامه: esaghinasab.asma@yahoo.com

\*\* استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شاهد. رایانامه: zamanaha@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱/۲۲

## مقدمه و بیان مسأله

مسأله خودآگاهی یکی از مهم‌ترین مسائلی است که ذهن فلاسفه را به خود مشغول داشته است. شاید در تاریخ فلسفه هیچ بحثی را نتوان یافت که تا این حد مورد توجه فلاسفه از نحله‌ها و مشارب مختلف فکری قرار گرفته باشد. بی‌شک نقطه آغاز این بحث در جریان تفکر فلسفی، این ندای سقراط است که خودت را بشناس. این ندای سقراطی در طول تاریخ فلسفه از جنبه‌های مختلف مورد توجه قرار گرفته است. برخی از متفکران از منظری اخلاقی و تربیتی این ندای سقراطی را مطمح نظر قرار داده و بر این اساس خودآگاهی را مبنای هرگونه کمال و سعادت بشری قرار داده‌اند. در این رویکرد که بیشتر از واژه خودشناسی یا معرفت نفس به جای خودآگاهی استفاده می‌شود، بر ابتدای سعادت بشر بر خودشناسی و معرفت نفس تأکید شده و از این منظر تا حدود زیادی به رویکرد دینی و عرفانی به خودشناسی یا همان سیر انفسی در مقابل سیر آفاقی برای پیمودن مدارج کمال، نزدیک می‌شود.

در دوره جدید، دکارت با من می‌اندیشم پس هستم و ابتدای تمام معارف بشری بر آگاهی و درک بی واسطه از خود، فصل جدیدی را در تأملات فلسفی در حوزه خودآگاهی گشود. کوجیتوی دکارت، خودآگاهی به معنای درک بی‌واسطه از خود را به عنوان سنگ بنای فلسفه مدرن و نقطه اتکای تفکر فلسفی تثبیت کرد. اما بسیاری از پژوهشگران معاصر که ذیلاً به نظرات برخی از آنها اشاره خواهد شد، بر این باورند که دکارت در بحث خودآگاهی و امدار ابن سینا و به‌خصوص انسان معلق در فضای وی است و از این منظر سعی می‌کنند تا کوجیتوی دکارت را با انسان معلق در فضای ابن سینا مقایسه کنند.

از نظر نگارنده، بحث خودآگاهی در فلسفه ابن سینا در ارتباط عمیق با مبانی متافیزیکی وی مطرح می‌شود و این نکته‌ای است که اکثر ابن سینا پژوهشگرانی که این بحث را در فلسفه وی دنبال کرده‌اند از آن غافل‌اند. فهم این نکته از آن جهت اهمیت دارد که کسانی که دکارت را در بحث خودآگاهی و امدار ابن سینا می‌دانند؛ تمام اهمیت ابن سینا در این بحث را این می‌دانند که اندیشه‌های ابن سینا و خصوصاً انسان معلق در فضای وی در فلسفه دکارت تأثیر بسیار داشته است. اما ایشان از این

نکته غافل‌اند که با توجه به مبانی متافیزیکی ابن سینا و ارتباط بحث خودآگاهی با این مبانی، علیرغم برخی شباهت‌های ظاهری با رویکرد دکارتی، این موضوع در نگاه دو فیلسوف، هم در خاستگاه و هم در نتیجه اختلافات اساسی دارد.

ما ضمن پذیرش نظر برخی محققان مبنی بر اینکه انسان معلق در فضای ابن سینا بر اندیشه دکارت تأثیر داشته است؛ بر این عقیده‌ایم که با تحلیل عمیق انسان معلق در فضای ابن سینا و ارتباط آن با مبانی متافیزیکی وی به این نتیجه می‌رسیم که نگاه ابن سینا به بحث خودآگاهی نگاهی بنیادی‌تر است و نتایج این بحث نیز در فلسفه وی تا حدود زیادی با فلسفه دکارت متفاوت است.

لذا سؤال اصلی ما در این مقاله این است که چه رابطه‌ای بین بحث خودآگاهی در فلسفه ابن سینا و به‌خصوص آنچه او در انسان معلق در فضا مطرح می‌کند، با مبانی متافیزیکی در فلسفه وی وجود دارد؟ سپس در پرتو این بحث به نقد نظریه کسانی خواهیم پرداخت که به مقایسه انسان معلق در فضای ابن سینا و کوچیتوی دکارت پرداخته و از عمق نگاه ابن سینا در بحث خودآگاهی غافل‌اند.

### خودآگاهی بنیادی‌ترین نوع معرفت در فلسفه ابن سینا

اصولاً فلسفه ابن سینا فلسفه‌ای است که مبتنی بر شناخت مفهومی یا با واسطه از اشیاء است. تنها جایی که ابن سینا به نحوی به ادراک بی‌واسطه و حضوری قائل است همان علم نفس به خود است. در فلسفه ابن سینا خودآگاهی بر هر گونه معرفت دیگر تقدم دارد. وی در کتاب *تعلیقات* در این باره چنین می‌گوید: «ادراک من نسبت به ذات خودم مقدم بر هر آن چیزی است که آن را وصف می‌کنم و می‌گویم آن را ادراک کرده‌ام» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۴۷). وی در جای دیگری در باب تقدم خودآگاهی بر هر معرفت دیگر به این نکته اشاره می‌کند که در هر معرفتی، علم به خود باید لحاظ شود زیرا برای اینکه الف به ب آگاهی داشته باشد باید الف بداند که این خود اوست که به ب آگاهی دارد. بنابراین خودآگاهی شرط لازم هر نوع معرفتی است. از نظر ابن سینا این درک از خود بایستی بی‌واسطه باشد و هیچ قوه دیگری نمی‌تواند واسطه بین انسان و درک او از خود باشد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۹۴). ادراک ما

به ذاتمان درکی نیست که از راه آلات و وسائط به دست آمده باشد زیرا هیچ واسطه‌ای نمی‌تواند بین من و خودم قرار گیرد لذا از نظر ابن‌سینا «ادراک ما به ذاتمان همان نفس وجود خاص ماست» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۶۱).

از نظر ابن‌سینا ویژگی خودآگاهی و تمایز آن با سایر انواع آگاهی در این است که در این نوع از ادراک بایستی بین مدرک و مدرک نوعی از هویت برقرار باشد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۴۷)؛ به عبارت دیگر در این نوع از آگاهی، «خود» در عین اینکه فاعل شناساست، عیناً موضوع شناسایی نیز واقع می‌شود. لذا در این نوع از آگاهی، عقل و عاقل و معقول یکی می‌شود و این تنها جایی است که ابن‌سینا اتحاد عقل و عاقل و معقول را می‌پذیرد. وی در مباحثات در پاسخ به این سؤال که نفس چگونه در آن واحد هم عاقل و هم معقول و هم عقل است از تجرد و بساطت آن استفاده می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۳۰۸). به عقیده ابن‌سینا ملاک خودآگاهی همان تجرد و بساطت است و موجودی که ذاتاً مجرد نباشد از خودآگاهی برخوردار نیست.

البته ابن‌سینا در جای دیگر در تبیین بیشتر ملاک خودآگاهی، با بیان تمایز بین شعور به ذات و شعور به این شعور (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۴۷) تلویحاً به دو نوع خودآگاهی اشاره می‌کند که می‌توان آن را خودآگاهی درجه اول و خودآگاهی درجه دوم نامید. از نظر ابن‌سینا خودآگاهی درجه دوم تنها مختص عقل است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۶۱) و موجودی که فاقد تجرد عقلانی است از چنین درجه‌ای از خودآگاهی بی‌بهره است. از نظر ابن‌سینا چنین نوعی از خودآگاهی برای انسان همیشگی نیست بلکه این نوع از خودآگاهی در انسان بالقوه است یعنی در وقتی حاضر است و در وقت دیگر حاضر نیست (همان: ۸۲) و به همین دلیل انسان‌ها در برخی اوقات از آگاهی به این آگاهی غافل بوده و نیاز به تنبه دارند (همان: ۱۴۷). وی سپس با استفاده از همین تمایز، برای حیوانات نیز نوعی خودآگاهی، یعنی همان خودآگاهی درجه اول را اثبات می‌کند و این نوع از ادراک را در حیوانات کار قوه وهم می‌داند (همان: ۸۲). به عقیده وی حیوانات دارای نوعی خودآگاهی هستند و تمایز آنها با انسان در این است که خودآگاهی آنها جنبه انعکاسی نداشته و به این خودآگاهی، آگاهی درجه دوم ندارند.

ابن سینا در *مباحثات* در تبیین بیشتر این نظریه خود چنین می‌گوید: «برخلاف حیوانات، انسان به خود به عنوان موجودی واحد آگاه است و در عین حال به خود به عنوان فاعل این آگاهی و موضوع این آگاهی نیز واقف است در حالی که حیوانات صرفاً نوعی آگاهی مبهم دارند که در آن تمایز بین فاعل و متعلق آگاهی و سپس آگاهی به فاعل این آگاهی وجود ندارد (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۷۶؛ همان: ۲۲۵). خودآگاهی در حیوانات کار قوه وهم است (همان: ۱۷۹؛ ۲۲۱) و از آنجا که وهم امری مادی است لذا خودآگاهی حیوانات نسبت به انسان در مرتبه پایین‌تری قرار دارد. به عبارت دقیق‌تر از نظر ابن سینا آنچه ویژگی انسان است همانا آگاهی به خود در مقام موجودی خودآگاه و متعلق آگاهی است؛ یعنی در آگاهی بسیط انسان به خود، یک آگاهی تفصیلی نهفته است زیرا انسان به ذات خود که همان عقل است به خود آگاه است و چون عقل همواره برای خود حاضر است و به تعبیر ابن سینا وجود آن وجود لئفسه است لذا آگاهی آن به خود، نوعی آگاهی انعکاسی است.

از دید ابن سینا خودآگاهی ویژگی ذاتی نفس است تا جایی که نمی‌توان نفس را بدون خودآگاهی تصور کرد. وی در *مباحثات* در پاسخ شخصی به نام کرمانی که از او پرسیده بود که آیا نفس در حالت خواب نیز خودآگاهی دارد؟ بر این نکته تأکید می‌کند که نفس در همه حالات به خود آگاه است و اصولاً این خودآگاهی ذاتی نفس است اما ممکن است نفس نتواند این خودآگاهی را یادآوری کند (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۶۱) چرا که اصولاً خود آگاهی یک چیز است و به خاطر آوردن چیز دیگری. (همان: ۶۱). بر این اساس وی آگاهی نفس به خود را نوعی آگاهی مطلق دانسته (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۶۰) و در توصیف آگاهی مطلق نفس به خود چنین می‌گوید: «آگاهی که بدون هیچ قید و شرطی برای نفس حاصل است این آگاهی نوعی آگاهی پایدار و ثابت است که به زمان خاصی محدود نیست» (همان).

از آنچه گفته شد روشن می‌شود که:

اولاً: در فلسفه ابن سینا خودآگاهی مقدم بر هر معرفت دیگری است؛ یعنی تا ذات مدرک، به خود معرفت نداشته باشد نمی‌تواند معرفت به غیر پیدا کند. به عبارت دیگر در فلسفه ابن سینا خودآگاهی مقدم بر دیگر آگاهی است.

ثانیاً: از دید ابن سینا خودآگاهی نوعی آگاهی مطلق است؛ به این معنا که خودآگاهی محدود به زمان یا مکان خاصی نیست. از دید ابن سینا انسان حتی در خواب نیز به خود آگاه است.

ثالثاً: از دید ابن سینا باید بین دو نوع خودآگاهی یعنی خودآگاهی درجه اول و خود آگاهی درجه دوم تمایز قائل شد. خودآگاهی حیوانات نوعی خودآگاهی درجه اول است در حالی که خودآگاهی انسان از نوع خودآگاهی درجه دوم است؛ یعنی انسان در عین خودآگاهی، به خود در دو مقام فاعل و متعلق آگاهی، آگاه است و چنین نوع از خودآگاهی تنها مختص امر مجرد یا همان عقل است و چون نفس انسانی نیز ذاتاً مجرد است پس واجد چنین نوعی از خودآگاهی است.

### انسان معلق در فضا در پیچه ورود به بحث خودآگاهی در فلسفه ابن سینا

ابن سینا معتقد است که نفس انسانی همواره درکی بی واسطه از خود دارد؛ درکی که در آن هیچ یک از آلات و وسائط مادی نقشی نداشته و ذات نفس بی واسطه به خود واقف است. وی برای نشان دادن این امر، موقعیتی شهودی را فراروی ما قرار می دهد. موقعیتی که در آن نفس انسانی به گونه ای لحاظ می شود که تمام قوای ادراکی مادی آن در حالت تعلیق قرار می گیرند. ابن سینا از این حالت که به انسان معلق در فضا مشهور است در آثار متفاوت خود یاد کرده است. در آثار مختلف ابن سینا می توان نسخه های متفاوتی از انسان معلق در فضا را یافت که هرچند تفاوت های جزئی با یکدیگر دارند اما کلیت آنها یکی است.

شاید بتوان گفت اولین بارقه های انسان معلق در فضا در رساله *اضحویه*<sup>۱</sup> دیده می شود. ابن سینا در این رساله که در اصل در باب معاد است در مورد حقیقت ذات انسان چنین می گوید: «اگر انسان تأمل کند در آنچه که به واسطه آن «او» نامیده می شود و به خود «من» می گوید چنین گمان می کند که آن امر (همان چیزی که از آن به من یاد می کند) همان بدن و جسم اوست. اما اگر فکر کند خواهد دانست که اگر دست، پا، پهلوها و سایر اعضاء ظاهری بدنش نباشند، آن معنایی که به آن اشاره می شود از بین نخواهد رفت. پس خواهد دانست که این اجزاء بدنی داخل در آن

معنا نیستند» (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۱۲۷).

در اینجا ابن سینا به این نکته ظریف اشاره می‌کند که حقیقت انسان که هرکس از آن به «من» یاد می‌کند چیزی غیر از این اعضاء مادی و بدن است. هرچند در این بیان بحثی از انسان معلق در فضا نیست اما خمیرمایه اصلی بحث انسان معلق و آنچه که بن‌مایه اصلی بحث خودآگاهی را در آثار ابن سینا تشکیل می‌دهد در آن دیده می‌شود.

ابن سینا بعدها در کتاب النفس شفاء نسخه کاملی از انسان معلق در فضا را فراروی ما قرار می‌دهد: «بایستی هر یک از ما تصور کند که گویی دفعتاً و به صورت کامل خلق شده است؛ اما دیدگان وی از مشاهده امور خارجی محجوب است و به طور معلق در خلأ یا هوا خلق شده است به گونه‌ای که هوای اطراف وی برای حواس او تحریکی ایجاد نمی‌کند تا احساس شود؛ و بین اعضاء او جدایی است به گونه‌ای که هیچ‌یک از اعضاء یکدیگر را لمس نکرده و با یکدیگر تلاقی ندارند. سپس تأمل کند در اینکه آیا او وجود ذات خود را تصدیق می‌کند و هیچ شکی در تصدیق این امر ندارد که او برای ذات خود موجود است در حالی که هیچ‌یک از اعضاء بدن و همین‌طور ارگان‌های داخلی و قلب و دماغ را تصدیق نمی‌کند؛ بلکه تصدیق می‌کند ذاتش را در حالی که برای آن هیچ طول و عرض و عمقی را تصدیق نمی‌کند و اگر برای او امکان داشته باشد که در آن حالت برای خود دست یا عضوی دیگر را تخیل کند آن را نه به عنوان جزئی از ذات خود و نه شرطی در تحقق ذات خود تخیل خواهد کرد...» (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۲۶).

وی در کتاب اشارات نیز با بیانی موجز همین مطلب را به گونه‌ای دیگر بیان می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۹۲). درباره انسان معلق در فضای ابن سینا و موقعیت شهودی که وی توصیف می‌کند نکات چندی شایان ذکر است که ذیلاً به برخی از آنها پرداخته می‌شود

هدف ابن سینا در انسان معلق در فضا صرفاً ارائه یک موقعیت فرضی نیست بلکه وی از ما می‌خواهد تا با تعلیق مرحله به مرحله به ذات و حقیقت خود نائل شویم. از این جهت می‌توان روش ابن سینا را با تعلیق چند مرحله‌ای در پدیدارشناسی

هوسرل مقایسه کرد. با این تفاوت که در روش پدیدارشناسی هوسرل هدف از تعلیق سه مرحله‌ای رسیدن به ذات پدیدارهاست در حالی که در روش تعلیق چند مرحله‌ای ابن‌سینا هدف رسیدن به خود یا عمیق‌ترین لایه‌های حقیقت خود است. این مراحل چندگانه تعلیق در فلسفه ابن‌سینا عبارت‌اند از:

الف- تعلیق بدن و اعضاء و ارگان‌های مادی آن: در این مرحله وی از هر یک از ما می‌خواهد تا با تعلیق بدن و اعضاء آن و نه با رد یا انکار آن بلکه می‌توان گفت با بین‌الهلالین قرار دادن و پرهیز از هرگونه حکم در مورد آن، به این حقیقت توجه کنیم که آنچه که از آن با نام «من» یاد می‌کنیم نه بدن است و نه اعضاء مادی آن؛ بلکه حقیقتی است غیرمادی که با تعلیق هر یک از اعضاء مادی چه ظاهری و چه باطنی کماکان نسبت به خود آگاه است. به عبارت دیگر نتیجه این تعلیق انتقال از عالم طبیعی و مادی به عالم آگاهی است.

ب- نتیجه تعلیق اول، مواجهه مستقیم و بی‌واسطه انسان با خود است. در این حالت انسان خود را به گونه‌ای می‌یابد که حقیقت وجودی او غیر از بدن و اعضاء بدن است. با این تعلیق انسان وارد حوزه آگاهی می‌شود. مرحله دوم تعلیق، تعلیق همه انواع آگاهی‌های جزئی یا به تعبیر دیگر تعلیق تمام متعلقات آگاهی و رسیدن به فاعل آگاهی است. در این مرحله با یک آگاهی خودآگاه مواجه می‌شویم. این همان مرحله از خودآگاهی است که پیش از این از آن با نام خودآگاهی درجه دوم یاد کردیم و همان‌گونه که اشاره شد این مرتبه از خودآگاهی تنها مخصوص موجودات مجرد است.

ج- در مرحله بعدی وی با تأملی عمیق‌تر به تعلیق ماهیت و امور ماهوی می‌پردازد تا با تعلیق ماهیت در نهایت به آن چیزی برسیم که وی از آن به انیت یا وجود خاص «خود» اشاره می‌کند. دقیقاً همین مرحله در اندیشه ابن‌سیناست که مهم‌ترین وجه تمایز رویکرد وی به خودآگاهی با رویکرد دکارتی است که در بخش‌های بعدی بیشتر به آن خواهیم پرداخت. در اینجا ابن‌سینا بحث خودآگاهی را در دو ساحت مطرح می‌کند: ساحت ماهوی و ساحت وجودی؛ و دقیقاً از همین منظر است که بحث خودآگاهی در فلسفه ابن‌سینا با یکی از مهم‌ترین مبانی فلسفه



وی یعنی تمایز متافیزیکی بین وجود و ماهیت پیوند می‌یابد که در فصل آینده به آن خواهیم پرداخت.

### نسبت خودآگاهی با مبانی متافیزیکی در فلسفه ابن سینا

متافیزیک ابن سینا مبتنی بر برخی اصول اساسی و بنیادین است که همین اصول و مبادی، هستی‌شناسی وی را از فلاسفه پیشین متمایز کرده و بدان هویت خاصی می‌بخشد. بی‌شک یکی از بنیادی‌ترین اصول که بسیاری از اصول دیگر فلسفه وی مبتنی بر آن است، تمایز متافیزیکی بین وجود و ماهیت است. هرچند در اینکه آیا این اصل از ابداعات ابن سیناست و یا باید ریشه‌های آن را در اندیشه فلاسفه پیشین جستجو کرد بین صاحب نظران اختلاف است (اکبریان و حقیقت، ۱۳۸۷: ۴۰-۴۱). اما در استفاده ابن سینا از این اصل به عنوان یکی از مبانی اصلی هستی‌شناسی، تردیدی نیست. برای اینکه روشن شود منظور ابن سینا از تمایز متافیزیکی بین وجود و ماهیت چیست لازم است به اختصار در این باره توضیحی داده شود.

در مواجهه با شیء خارجی دو مفهوم از آن انتزاع می‌شود: مفهوم چیستی و مفهوم هستی. در اینکه بین این دو، تمایز مفهومی وجود دارد؛ اکثر فلاسفه اتفاق نظر دارند و تنها برخی از متکلمین اختلاف مفهومی وجود و ماهیت را رد کرده و گفته‌اند که وجود در مورد هر ماهیتی به معنای همان ماهیت است (حلی، ۱۳۷۶: ۴-۵). از این تمایز مفهومی بین وجود و ماهیت در متون فلسفی به تمایز منطقی وجود و ماهیت نیز یاد می‌شود که فلاسفه پیشین از جمله ارسطو به آن باور داشتند.

اما نوع دیگری از تمایز بین وجود و ماهیت متصور است که معمولاً از آن به تمایز واقعی یا متافیزیکی بین وجود و ماهیت تعبیر می‌شود (اکبریان، ۱۳۸۷: ۴۱). بر اساس این نحوه از تمایز، ماهیت و وجود نه تنها در مقام ذهن و مفهوماً از یکدیگر متمایزند، در مقام واقع نیز اشاره به دو جنبه یا حیثیت متفاوت از شیء عینی دارند. برخی ریشه این تمایز را تا خود ارسطو پیش می‌برند و برخی دیگر ریشه آن را در اندیشه‌های فلوطین و نوافلاطونیان و برخی نیز در تمایز بین شیئیت و موجودیت در اندیشه‌های متکلمان اسلامی جستجو می‌کنند (همان، ۱۳۸۷: ۴۱-۴۴). ریشه این بحث

در هر جا باشد این امر مسلم است که اولین بار فلاسفه اسلامی و به طور خاص ابن سینا این نوع از تمایز را به عنوان یکی از مبانی مسلم فلسفی وارد فلسفه خود نمود و کل فلسفه خود را بر آن بنا نهاد. ایزوتسو بر این باور است که تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت که امری ساده به نظر می‌رسد اولین بار به دست فلاسفه اسلامی کشف شد زیرا از نظر وی جهان ارسطویی بالفعل وجود دارد و برایش امکان وجود موجودات مطرح نیست در صورتی که این امر در فلسفه ابن سینا به عنوان یکی از دل‌مشغولی‌های اساسی تلقی می‌شود (ایزوتسو، ۱۳۶۸: ۵۲).

برتولاچی یکی از ابن سینا پژوهان معاصر با تأکید بر اهمیت تمایز واقعی بین وجود و ماهیت در فلسفه اسلامی، از ابن سینا به عنوان اولین کسی یاد می‌کند که از این تمایز به عنوان یکی از مبانی فلسفی خود استفاده کرده و از این رهگذر فلسفه ارسطویی را متحول می‌سازد (Bertolacci, 2011: 257-288). و ویسنوفسکی نیز به عنوان یکی دیگر از ابن سینا پژوهان معاصر در فصلی از کتاب خود تحت عنوان متافیزیک ابن سینا بر این نکته تأکید می‌کند که تمایز واقعی یا متافیزیکی بین وجود و ماهیت در حقیقت سنگ بنای متافیزیک سینوی است، هر چند که وی تلاش می‌کند تا ریشه‌های این تمایز را در اندیشه مفسرین نوافلاطونی آثار ارسطو جستجو کند (Wisnovsky, 2003: 161-173).

برای تبیین این معنا از تمایز و تفاوت آن با تمایز مفهومی بین وجود و ماهیت باید گفت: در فلسفه ارسطو در مقام واقع و خارج از عالم ذهن، وجود همان جوهر است و عرض نیز از توابع جوهر است. ارسطو در جایی از کتاب متافیزیک در باب اهمیت پرسش از موجود چنین می‌گوید: «در واقع آنچه از دیرباز و اکنون و همیشه جستجو شده (و خواهد شد) و همیشه مایه حیرت است، این است که موجود (On) چیست؟» و سپس بلافاصله ادامه می‌دهد «این بدان معناست که جوهر چیست؟» (Aristotle, 1995, v2, 1028b4) لذا در فلسفه وی در مقام واقع بین موجودیت و جوهریت نوعی مساوت برقرار است. وی در جای دیگر در تأیید این معنا چنین می‌گوید: «در بین معانی مختلف هستی نخستین آنها همان آنچه هست، یعنی جوهر، است» (Ibid, 1028a13). اتین ژیلسون در کتاب هستی در اندیشه فیلسوفان در تفسیر

این حرف ارسطو چنین می‌گوید: «به دیگر سخن [در فلسفه ارسطو] هست شیء همان چیست شیء است و نه این واقعیت که وجود دارد. بلکه آن چیزی که شیء آن است و سبب می‌شود که شیء جوهر باشد» (زیلسون، ۱۳۸۵: ۱۰۹). وی در ادامه چنین می‌گوید: «خلاصه آنکه [در فلسفه ارسطو] چیستی شیء همان هستی آن است» (Ibid, 110). «چنانچه هستی فردی را بر حسب تعلیم ارسطو تصور کنیم، آنچه حقیقتاً هست، صورتی است که هستی به واسطه آن جوهر است» (Ibid, 157).

در حقیقت ارسطو با نگاهی ماهوی به اشیاء، موجودات را به جوهر و عرض تقسیم می‌کند و بر این اساس تمام تحلیل‌هایی که از اشیاء خارجی ارائه می‌دهد همگی تحلیل‌های ماهوی هستند. به همین دلیل در فلسفه ارسطویی ماهیت محور مباحث فلسفی است و از همین جاست که بحث مقولات در فلسفه ارسطویی ستون اصلی تحلیل وی از واقعیت است. می‌توان گفت تحلیل ارسطو از واقعیت اشیاء تحلیلی ذات‌گرایانه است و چون ذات بما آنه ذات در مقام تقرر ذاتی خود احتیاج به فاعل ایجاد ندارد؛ لذا در فلسفه ارسطویی ما با چیزی به نام فاعل ایجاد مواجه نیستیم. از دید ارسطو جهان هم ازلی است و هم ضروری‌انگونه که در این جهان اثبات یک ذات به منزله اثبات هستی آن است (اکبریان، ۱۳۸۶: ۵۳). به همین دلیل خدای ارسطویی در حد محرک نامتحرک، غایت‌الغایات یا فکر فکر باقی می‌ماند. ژان وال درباب خدای ارسطویی چنین می‌گوید: «آن خدا غایتی است متعالی که عالم به سوی او گرایش و شوق دارد و عالم را با خیر اعلی و فعل اعلا خود به جنبش درمی‌آورد (ژان وال، ۱۳۸۰: ۷۷۷).

از نظر ابن سینا از آنجا که منشأ انتزاع این دو مفهوم در خود شیء خارجی است لذا بایستی ریشه این تمایز را در خود واقعیت عینی جستجو کرد. در حقیقت از دید او هر چند شیء خارجی یک حقیقت واحد است اما این حقیقت واحد دارای دو جنبه یا حیثیت است که از یک حیث منشأ انتزاع مفهوم وجود و از حیث دیگر منشأ انتزاع مفهوم ماهیت قرار می‌گیرد؛ و از آنجا که این حیثیات ناظر به شیء واحد عینی هستند که تنها با تحلیل عقلی می‌توان به آنها رسید از این حیثیات به حیثیات متافیزیکی و از این تمایز بین دو حیث وجودی و ماهوی در شیء خارجی به تمایز

واقعی یا متافیزیکی، تعبیر می‌شود (اکبریان، ۱۳۸۷: ۴۱). وی در کتاب *اشارات با عطف* توجه به این جنبه از واقعیت عینی چنین می‌گوید: «شیء گاهی اوقات معلول است به اعتبار ماهیت و حقیقتش و گاهی اوقات معلول است به اعتبار وجودش» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۱). وی در جای دیگری با تمایز بین مقومات شیء یا همان ماهیت شیء و لوازم بیرونی اشیاء وجود را نه از مقومات اشیاء بلکه از جمله لوازم بیرونی می‌داند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۸).

از نظر ابن‌سینا این دو حیث، لایه‌هایی از واقعیت هستند که عقل در تحلیل خود به آنها می‌رسد. لذا در فلسفه وی، از دو دسته از مفاهیم برای تحلیل واقعیت استفاده می‌شود که این دو دسته عبارت‌اند از: مفاهیم ماهوی و معقولات ثانیه. مفاهیم ماهوی ناظر به حیث ماهوی اشیاء و معقولات ثانیه ناظر به حیث وجودی اشیاء هستند. لذا ما در فلسفه ابن‌سینا با دو سطح از تحلیل واقعیت مواجه می‌شویم، یکی سطح تحلیل ماهوی که در این سطح ابن‌سینا از بسیاری از دستاوردهای فلسفه ارسطویی از جمله نظریه مقولات وی استفاده می‌کند و دیگری سطح تحلیل وجودی که در این سطح با عطف توجه به وجود اشیاء بر این نکته تأکید می‌کند که ذات بما آنه ذات دلیل وجودی خودش را در بر ندارد و لذا برای موجود شدن احتیاج به علت بیرونی دارد (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۲۰۵). در حقیقت تحلیل وجودی اشیاء در نهایت ابن‌سینا را به علت ایجادی اشیاء می‌رساند و از حیث وجودی اشیاء را نیازمند به علتی بیرونی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۱). در نتیجه همین تحلیل وجودی اشیاء است که ابن‌سینا موجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند تقسیمی که به هیچ وجه در فلسفه ارسطویی دیده نمی‌شود. از نظر وی امکان لازمه ماهیت است و هرآنچه که ماهیتی سوای وجود دارد، وجود از لوازم بیرونی آن بوده و برای موجودیت احتیاج به علت بیرونی دارد. بر این اساس در مورد حق تعالی نمی‌توان ماهیتی سوای وجود او در نظر گرفت و تنها می‌توان گفت ماهیت حق همان انیت اوست؛ و حق تعالی ماهیتی سوای انیتش ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۴۴). بنابراین، در جایی که ارسطو در پاسخ به این سؤال که موجود چیست؟ می‌گوید این بدان معناست که جوهر چیست و موجودیت را مساوق با جوهریت می‌داند و خدا را نیز داخل در مقوله جوهر قرار

می‌دهد (Aristotle, 1995, v2, 1071b3)، ابن سینا با نقد مساوقت جوهریت و موجودیت، اطلاق جوهر بر خدا را جایز نمی‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۶۴). البته تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت در فلسفه ابن سینا لوازم و نتایج دیگری را نیز به دنبال دارد که از جمله آنها می‌توان به تفسیر وی از علیت، بحث جعل، بحث حرکت و... اشاره کرد. به طور خلاصه می‌توان گفت این بحث در فلسفه ابن سینا به قدری مبنایی است که در بسیاری از مباحث، خود را نمایان می‌سازد.

### انیت: حلقه ارتباط مبانی متافیزیکی و خودآگاهی در فلسفه ابن سینا

ابن سینا در حوزه خود آگاهی، تمایز متافیزیکی بین وجود و ماهیت را لحاظ کرده و آن را با تمایز بین ماهیت و انیت «خود» نشان می‌دهد؛ به عبارت دیگر ابن سینا پس از تعلیق اول یعنی تعلیق بدن و ارگان‌های بدنی و ورود به ساحت آگاهی و تعلیق متعلقات آگاهی و رسیدن به خودآگاهی در یک تعلیق سوم که ما آن را تعلیق متافیزیکی می‌نامیم با تعلیق ماهیت «خود» به چیزی می‌رسد که از آن به انیت یا وجود خاص «خود» تعبیر می‌کند. به منظور تبیین بهتر بحث خودآگاهی در فلسفه ابن سینا و نسبت آن با مبانی فلسفی وی بایستی کمی درباره معنای انیت و نسبت آن با ماهیت و استفاده ای که ابن سینا از آن در بحث خودآگاهی دارد تأمل داشته باشیم. استعمال واژه انیت تاریخچه نسبتاً طولانی در آثار فلاسفه و متفکران اسلامی دارد. اولین موارد ثبت شده استعمال آن در مباحث کلامی - فلسفی در مناظرات به یادگار مانده از امام صادق (ع) دیده می‌شود (رحیمیان، ۱۳۷۸: ۷۲). پس از آن، این واژه را ابن ناعمه حمصی به عنوان اصطلاحی فلسفی در ترجمه بخشی از آثار فلوطین، یعنی همان *ثولوجیا* که در آن زمان به اشتباه به ارسطو نسبت داده شده بود به کار برد (همان: ۷۲). فردریک دیتريشي که کتاب *ثولوجیا* را از عربی به آلمانی ترجمه کرده است واژه انیت را به معنی ذات می‌گیرد (Alavishah, 2006: 37)؛ اما نباید فراموش کرد منظور از این ذات یعنی چیزی که حقیقت شیء به آن است. دلالت‌های آشکاری در خود این اثر وجود دارد که نشان می‌دهد منظور از انیت در آن، چیزی غیر از ماهیت و در مقابل آن است (رحیمیان، ۱۳۷۸: ۷۲).

کندی که ترجمه *انولوجیا* به عربی تحت نظارت وی انجام شده بود اولین کسی است که صریحاً واژه انیت را به معنای وجود به کار می‌برد (Alavishah, 2006:37). در رساله *فلسفه اولی* وی چنین می‌گوید: علت وجود هر شیء و ثبات آن حق است زیرا هر آنچه که انیت (وجود) دارد حقیقتی نیز دارد (کندی، بی‌تا: ۲۶). فارابی در کتاب *حروف خود* درباره استعمال لفظ انیت چنین می‌گوید: «ربما سمی وجود الشیء انیته، و سمی ذات الشیء انیته. و كذلك أيضا جوهر الشیء سمی انیته» (فارابی، ۱۴۰۴: ۴۵).

از آنچه گفته شد به نظر می‌رسد واژه انیت پیش از ابن سینا به معانی متعددی استعمال شده که از آن جمله می‌توان به ذات، وجود و جوهر یک شیء اشاره کرد. هرچند در مورد پیشینه واژه انیت و سیر تحول استعمال آن در جهان اسلام تحقیقات بیشتری لازم است؛<sup>۲</sup> اما آنچه مسلم است این است که ابن سینا واژه انیت را به معنی وجود خاص شیء و در مقابل ماهیت به کار می‌برد. این موضوعی است که در ادامه با رجوع به آثار خود ابن سینا آن را اثبات خواهیم کرد. لذا حتی اگر در پیشینه واژه انیت و سیر تحول آن جای شک و شبهه‌ای وجود داشته باشد، در بحث حاضر خللی ایجاد نخواهد کرد.

ابن سینا در منطق *شفا* در مدخل (ایساغوجی) در تقسیم انواع الفاظ کلی و نحوه دلالت آنها چنین می‌گوید: «لفظ مفرد کلی یا ذاتی است و یا عرضی و ذاتی شیء یا دلالت بر ماهیت شیء دارد و یا دلالت بر ماهیت شیء ندارد» (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ: ۴۱). اما آن لفظ ذاتی که دلالت بر ماهیت شیئی که برای آن به عنوان ذاتی اعتبار شده نداشته باشد... دلالت بر انیت دارد. پس هر ذاتی‌ای که به هیچ وجه دلالت بر ماهیت شیء نداشته باشد پس آن امر ذاتی دال بر انیت است (همان: ۴۲).

وی در ادامه به این نکته اشاره می‌کند که منظور ما از دال بر انیت آن لفظی است که صرفاً بر انیت دلالت دارد و نه بر ماهیت شیء که همان معنای مقوم مشترک یا مختص است. بلکه معنای مقومی است که دال بر اشیاء متفاوت نبوده بلکه مختص (به یک شیء واحد) است (همان: ۴۵). وی برای این نوع لفظ، یعنی لفظی که دال بر انیت است مثال لفظ خورشید را می‌آورد البته اگر منظور ما از خورشید همان امر خاصی باشد که به آن اشاره داریم (همان: ۴۱).

از آنچه گفته شد مشخص می‌شود که ابن سینا انیت را در مقابل ماهیت قرار می‌دهد؛ به این معنا که انیت دلالت بر وجود خاص شیء دارد در حالی که ماهیت معنای مقوم مشترک بین گروهی از اشیاء است. دلیل دیگری که مؤید این مدعاست این است که وی در مورد واجب الوجود، ماهیت حق را عین انیت آن می‌داند و امری زائد بر انیت یعنی همان وجود خاص او نمی‌داند؛ و از این بیان دقیقاً روشن است که منظور وی از انیت وجود خاص شیء است (ابن سینا، ۱۴۰۴ د: ۳۴۴).

ابن سینا در جای دیگر در کتاب برهان شفا می‌گوید حد شیء دارای دو جهت است جهت ماهیت و جهت انیت و سپس تمامیت حد شیء از جهت ماهیت آن را وابسته به مقومات ماهوی داخلی آن و تمامیت حد شیء از جهت انیت آن را وابسته به علل خارجی آن می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ج: ۳۰۱).

پس از بیان این مقدمات با بازگشت به بحث خودآگاهی متوجه می‌شویم که ابن سینا با توجه به مبانی متافیزیکی، ضمن تمایز دو جنبه وجودی و ماهوی در ذات مدرک به این حقیقت اشاره می‌کند که در عمیق‌ترین لایه خودآگاهی، آنچه که متعلق ادراک بی واسطه واقع می‌شود، وجود خاص شیء یا همان انیت آن است. وی در بحث خودآگاهی ضمن تعلیق بدن و اجزاء و ارگان‌های بدنی، ما را متوجه این امر می‌کند که آنچه در ادراک ذات مقدم بر ادراک بدن و قوای بدنی است ادراک انیت است. «آگاهی من از انیت خودم مقدم بر آگاهی من از وجود قلب، مغز و دیگر ارگان‌های من است» (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۵۹).

وی در کتاب اشارات بر این نکته تأکید می‌کند آنچه که بی‌واسطه متعلق ادراک من واقع می‌شود انیت است. «اگر فرض کنی ذات خود را آنگونه که خلق شده است برای اولین بار با عقل و بدنی سالم در حالی که در وضعی قرار دارد که اجزاء بدنش را نمی‌بیند و هیچ یک از این اعضاء با یکدیگر تماس ندارند بلکه این ذات معلق است در فضا در لحظه‌ای، درخواهی یافت که او چیزی را درک نمی‌کند مگر ثبوت انیت خود را» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۹۲).

ابن سینا در این فراز از کتاب اشارات دقیقاً بر این نکته تأکید می‌کند که آنچه در ادراک ذات، متعلق ادراک واقع می‌شود در نهایت انیت یا وجود خاص موجود

مدرک است. با توجه به آنچه که پیش از این گفته شد که در فلسفه ابن سینا انیت در مقابل ماهیت قرار می‌گیرد، ابن سینا در بحث خودآگاهی ما را وارد ساحتی از خودآگاهی می‌کند که این ساحت همان ساحت وجودآگاهی است.

با تأکید بر تمایز انیت و ماهیت و سپس ذکر این نکته که در آخرین مرحله تعلیق، آنچه نهایتاً متعلق ادراک بی‌واسطه ما واقع می‌شود همان وجود خاص یا انیت است، ما بار دیگر در بحث خودآگاهی با تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت که یکی از بنیادی‌ترین اصول متافیزیک سینوی است مواجه می‌شویم. در اینجا است که متافیزیک ابن سینا با بحث خودآگاهی وی پیوند عمیق می‌یابد. در حقیقت می‌توان گفت با تمایز بین دو جنبه در ذات مدرک یعنی جنبه وجودی و جنبه ماهوی از یک طرف بحث خود آگاهی ارتباط وثیقی با مبانی متافیزیکی فلسفه ابن سینا پیدا می‌کند و از طرف دیگر راه برای تحلیل‌های جدیدی از خودآگاهی باز می‌شود، تحلیل‌هایی که مستقیماً متوجه جنبه وجودی ذات مدرک است.

به عنوان یک نمونه از این تحلیل‌ها می‌توان به این نکته اشاره کرد که ابن سینا با تمایز جنبه وجودی از جنبه ماهوی، شیء ممکن را از جنبه وجودی خود وابسته به علل وجود بخش بیرونی و در رأس آنها واجب الوجود می‌داند. حال با عطف توجه به جنبه وجودی یا همان انیت ذات مدرک به این نکته می‌رسیم که ذات مدرک علی‌رغم درک بی‌واسطه از انیت خود، همواره در همین ادراک وابسته به علت بیرونی است؛ زیرا آنچه که متعلق ادراک بی‌واسطه ذات واقع می‌شود انیت است و این انیت همان وجود خاص مدرک وابسته به علل بیرونی است. لذا ذات مدرک در ادراک بی‌واسطه از خود نیز نیازمند علل بیرونی است. البته نه به این معنی که علل بیرونی، واسطه در ادراک ذات هستند بلکه منظور این است که انیت یا همان وجود مدرک که هم مدرک است و هم مدرک در همین وجود یا انیت خود وابسته به علت وجود بخش بیرونی است. در اینجا بار دیگر ذکر این فراز از عبارت ابن سینا لازم است که: «حد شیء دارای دو جهت است جهت ماهیت و جهت انیت؛ و تمامیت حد شیء از جهت ماهیت وابسته به مقومات ماهوی داخلی و تمامیت حد شیء از جهت انیت، وابسته به علل خارجی است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج: ۳۰۱).



در نهایت با عطف توجه به این دو جنبه از ذات مدرک در فلسفه ابن سینا به ارزیابی نظر ابن سینا پژوهان معاصر در باب قرابت انسان معلق در فضای ابن سینا و کوجیتوی دکارت می پردازیم. همان گونه که پیش از این اشاره شد، برخی از محققان معاصر بر این باورند که دکارت در فلسفه خود تحت تأثیر انسان معلق در فضای ابن سیناست (Drurat, 1998<sup>۳</sup>). یکی از ابن سینا پژوهان معاصر در باب رابطه بین انسان معلق در فضای ابن سینا و کوجیتوی دکارت چنین می گوید: «اگر چه اثبات رابطه تاریخی بین انسان معلق در فضای ابن سینا و کوجیتوی دکارت مشکل است اما با این وجود اثبات آن غیر ممکن نیست. به هر حال شباهت بین این دو، امری است که مورد توجه بسیاری از محققین قرار گرفته است» (Kaukua, 2007: 71). در بین محققان داخلی نیز برخی بر این موضوع صحنه گذاشته و در مقالات خود سعی در اثبات رابطه بین این دو داشته اند (نک، شاقول، ۱۳۸۶: ۵۲-۶۵).

هر چند ما می پذیریم که بی شک بین انسان معلق در فضای ابن سینا و کوجیتوی دکارت شباهت های بسیاری وجود دارد؛ اما ارائه تفسیری دکارتی از ابن سینا و تأکید بیش از حد بر روی شباهت ها بدون توجه به اصول و مبانی متفاوت این دو فیلسوف به دور از روحیه تحقیق علمی است. زیرا بنا بر آنچه گفته شد بحث خودآگاهی و آنچه ابن سینا در انسان معلق در فضا فراروی ما قرار می دهد، در ارتباط تنگاتنگ با مبانی متافیزیکی وی قرار دارد و از این منظر وی در بحث خودآگاهی ما را به ساحتی از «خود» رهنمون می شود که این ساحت همان ساحت وجود یا انیت است؛ درحالی که دکارت در بحث خودآگاهی به دلیل عدم توجه به این مبانی متافیزیکی نتوانسته است بین دو ساحت وجود و ماهیت در ذات مدرک تمایز قائل شده و لذا نتوانسته است به ساحت وجود یا انیت نفس پا گذارد.

از طرف دیگر همان گونه که اشاره شد انیت یا وجود از دید ابن سینا حیثیت اضافه موجودات به فاعل بیرونی است لذا در فلسفه ابن سینا ذات یا همان جوهر خوداندیش در وجود خود و در این اندیشه به خود، نیازمند علت بیرونی است و از نگاه وجودی نمی توان صرف نظر از آن علت بیرونی به آن هیچ هویت مستقل و هیچ فعل مستقلی را نسبت داد. از این نظر در فلسفه ابن سینا خودآگاهی و خداآگاهی

دو روی یک حقیقت واحدند درحالی که در فلسفه دکارت خداآگاهی فرع بر خود آگاهی است. به همین دلیل است که فلسفه دکارت در نهایت به نوعی اومانیسیم می‌انجامد در حالی که فلسفه ابن سینا به هیچ وجه رنگ و بوی اومانستی به خود نمی‌گیرد.

### نتیجه

با توجه به آنچه گفته شده به این نتیجه می‌رسیم که بحث خودآگاهی و آنچه که در فلسفه ابن سینا از آن با نام انسان معلق در فضا یاد می‌شود در ارتباط تنگاتنگ با مبانی متافیزیکی فلسفه وی مطرح می‌شود. ابن سینا در انسان معلق در فضا با ارائه یک موقعیت شهودی و با تعلیق‌های چندگانه‌ای که فراروی ما قرار می‌دهد در نهایت ما را با ساحتی از ذات مدرک آشنا می‌کند که آن، همان ساحت وجود است که وی از آن با انیت یاد کرده و آن را در مقابل ماهیت قرار می‌دهد. در اینجا ما بار دیگر و از طریق یک موقعیت شهودی با دوگانه وجود و ماهیت مواجه می‌شویم که همین دوگانه، مهم‌ترین مبنای متافیزیکی در فلسفه ابن سیناست؛ لذا به جرأت می‌توان ادعا کرد که انسان معلق در فضا تأییدی شهودی بر مهم‌ترین مبنای متافیزیکی فلسفه ابن سیناست. از این منظر نمی‌توان به سادگی انسان معلق در فضای ابن سینا را با کوجیتوی دکارت مقایسه کرد زیرا اصولاً در فلسفه دکارت راهی برای ورود به ساحت وجود در ذات مدرک گشوده نمی‌شود و این نکته‌ای است که بسیاری از ابن سینا پژوهان معاصر که در صدد اثبات قرابت بین این دو هستند از آن غافل‌اند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. رساله‌ی اضحویه به احتمال قوی جزء اولین آثار ابن سینا است و یقیناً پیش از شفاء و اشارات نگاشته شده است. خدیو جم در مقدمه خود بر ترجمه فارسی رساله اضحویه این رساله را جزء آثار دوره جوانی ابن سینا تلقی کرده و سال نگارش آن را بین سال‌های (۳۹۰ - ۴۰۰) ه. ق می‌داند (خدیو جم، ۱۳۶۴، ۷) که با توجه به زندگی نامه خود نوشته به قلم خود ابن سینا مندرج در همین مقدمه یقیناً شفاء و اشارات بعد از این تاریخ نگاشته شده‌اند. لذا حتی اگر رساله اضحویه جزء اولین آثار ابن سینا نباشد اما از آنجا که پیش از شفاء و اشارات نگاشته شده به احتمال قریب به یقین می‌توان گفت اولین نسخه انسان معلق در فضا در این رساله دیده می‌شود.
۲. جهت مشاهده سیر معنای انیت به (رحیمیان، ۱۳۷۸) مراجعه شود.

۳. Drurat(1988), McTighe(1988) از جمله کسانی هستند که بر تأثیر انسان معلق در فضای ابن سینا بر کوجیتوی دکارت و مشابهت بین این دو تأکید کرده‌اند. (Kaukua(2007) نیز به این موضوع توجه کرده و بر احتمال تأثیر انسان معلق در فضا بر کوجیتوی دکارت صحنه گذاشته است.

## منابع

- ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، با شرح خواجه طوسی و شرح شرح از قطب الدین رازی، ج ۳، نشر البلاغة، قم، ۱۳۷۵.
- ابن سینا، *الاضحویة فی المعاد*، محقق حسن عاصی، انتشارات شمس تبریزی، تهران، ۱۳۸۲.
- ابن سینا(الف)، *التعلیقات*، تصحیح و تحقیق عبدالرحمن بدوی، مکتبه الاعلام الاسلامی بیروت، ۱۴۰۴.
- ابن سینا(ب)، *الشفاء، الطبیعیات*، ج ۲، النفس، با تحقیق سعید زاید، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴.
- ابن سینا(ج)، *الشفاء، المنطق*، ج ۳، البرهان، با تحقیق سعید زاید، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴.
- ابن سینا(د)، *الشفاء، الالهیات*، با تحقیق سعید زاید، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴.
- ابن سینا(ه)، *الشفاء، المنطق*، ج ۱، المدخل، با تحقیق سعید زاید، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴.
- ابن سینا، *المباحثات*، با تصحیح و تحقیق محسن بیدارفر، انتشارات بیدارفر، قم، ۱۳۷۱.
- ابن سینا، *منطق المشرقیین*، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۵.
- اکبریان، رضا، *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*، انتشارات بنیاد حکمت صدر، تهران، ۱۳۸۶.
- اکبریان، رضا و حقیقت، سهراب، *رابطه وجود و ماهیت در فلسفه ارسطو و ابن سینا*، خردنامه صدر، ۱۳۸۷، شماره ۵۲، ص ۴۰-۶۱.
- ایزوتسو، توشیهیکو، *بنیاد حکمت سبزواری*، ترجمه جلال الدین مجتبی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۸.
- حلی، جمال الدین، (علامه حلی)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، کتابفروشی اسلامیه، تهران، ۱۳۷۶.
- خدیو جم، حسین، *ترجمه رساله اضحویه*، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۶۴.
- رحیمیان، سعید، *کاوشی در اصطلاح انیت*، فصلنامه اندیشه دینی، دوره اول شماره دوم، زمستان ۱۳۷۸، شیراز: دانشگاه شیراز. صص ۷۱-۸۲.
- ژان وال، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، چاپ دوم، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۸۰.
- ژیلسون، اتین، *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه محمد محمدرضایی و سید محمود موسوی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵.
- ژیلسون، اتین، *هستی در اندیشه فیلسوفان*، مترجم سید حمید طالب زاده و همکاران، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۵.
- شاقول، یوسف، *بررسی تحلیلی کوجیتوی دکارت و انسان معلق ابن سینا*، مقالات و بررسی‌ها، بهار ۱۳۸۶، ۴۷-۶۵.
- فارابی، *الالفاظ المستعملة فی المنطق*، با تحقیق محسن مهدی، مکتبه الزهراء، قم، ۱۴۰۴.

- کندی یعقوب ابن اسحاق، رسائل فلسفی، دارالفکر العربی، قاهره، بی تا.
- Alavishah, Ahmed, 2006, *Avicenna's Philosophy of Mind*, Under the Supervision of Michael Cooperson, Los Angeles: University of California.
  - Aristotle, 1995, *Complete Works*, 2 Vols, The Revised Oxford Translation, Ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press.
  - Bertolacci, Amos, 2011, *Islamic Philosophy, Science, Culture and Religion*, Boston: Brill Publication
  - Druart, T.A. 1988, " *The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes*", in: *Arabic Philosophy and the West Continuity and Interaction*, Druart (ed.) 1988, Washington D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, 27-49.
  - McTighe, T.P. 1988, " *Commentary: Further Remarks on Avicenna and Descartes*", in: *Arabic Philosophy and the West Continuity and Interaction*, Druart (ed.) 1988, Washington D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, 51-54.
  - Kaukua, Y.2007, *Avicenna on Subjectivity a Philosophical Study*, University of Jyvaskyla.
  - Wisnovsky, Robert, 2003, *Avicenna's Metaphysics in Context*, New York: Cornell University Press.

