

برهان «انسان معلق در فضا» در اُضحویّه ابن سینا:

تحلیل، مقایسه، نقد

حسینعلی شیدان شید*
علی شیروانی**

چکیده:

در رساله اُضحویّه ابن سینا، استدلالی برای نشان دادن اینکه «حقیقتِ آدمی چیست» آمده که می‌توان گفت: هسته اصلی برهان انسان معلق در فضا در آن وجود دارد. این مقاله به گزارش این استدلال، تحلیل و نقد آن، بررسی ربط و نسبت این استدلال با برهان مشهور انسان معلق در فضا، مقایسه استدلال یادشده با این برهان در کتاب‌های دیگر او و اشاره به سیر این برهان در همه آثار ابن سینا و نیز نقد یکی از تحلیل‌های ارائه شده در این باب اختصاص دارد. بدین سان، روشن می‌شود که استدلال یادشده مقدمه‌های اصلی برهان انسان معلق در فضا را واجد است، اما نیازمند تکمیل و اصلاح است. از این رو، در آثار بعدی، عناصری بر آن افزوده و عناصری از آن کاسته شده و جایگاهی فراتر یافته است. سیر برهان انسان معلق در آثار ابن سینا از اُضحویّه تا مباحثات تأییدکننده این ادعای اوست که تفاوت حال خود با دوران جوانی خویش را تنها در پختگی بیشتر معلومات دوره جوانی دانسته است.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، اُضحویّه، برهان انسان معلق در فضا، نفس، خودآگاهی.

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران (shidanshid@rihu.ac.ir).

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۳

بیان مسئله

در میان آثار شیخ‌الرئیس ابن‌سینا، رسالهٔ *أضحویه* به سبب ویژگی‌هایی که دارد، درخور توجه ویژه است. این رساله که اثری است دربارهٔ معاد، از پاره‌ای جهات با دیگر نوشته‌های او متفاوت است. این تفاوت عمدتاً به سبب دو رأی صریحی است که ابن‌سینا دربارهٔ معاد جسمانی و نیز در باب گزاره‌های اعتقادی دین، یعنی نصوص اعتقادی قرآن و روایات، در این رساله ابراز کرده است.^۱ لیکن آنچه در اینجا سبب پرداختن ما به این رساله است نقد و بررسی و پیگیری برهان انسان معلق در فضا در نوشته‌ای است که از آثار نخستین یا میانی ابن‌سینا^۲ به شمار می‌آید.

ما آدمیان نفْسیم یا بدن؟ پاسخ این پرسش به باور ابن‌سینا در تصویری که از معاد باید به دست داد تأثیری بنیادین دارد (ابن‌سینا، ۱۹۸۴: ۹۷، ۱۰۳-۱۰۴ و ۱۳۰-۱۳۱)؛ بنابراین، برای اتخاذ موضع دربارهٔ چگونگی معاد، از پرداختن به این پرسش گریزی نیست. از همین رو، وی در رسالهٔ *أضحویه*، در صدد پاسخگویی به این پرسش برمی‌آید.

وی در فصل چهارم آن رساله، استدلالی اقامه می‌کند برای اثبات اینکه حقیقت آدمی - و به تعبیر خود او، «آئیت»^۳ و «هویت»^۴ آدمی (همان: ۸۸، ۱۲۷) - یعنی آنچه ما از آن به «من» تعبیر می‌کنیم و به عبارت دیگر، آنچه انسان بودن انسان به آن است، نفْس اوست نه بدن او. مقصود وی از این حقیقت چیزی است که اگر موجود باشد، هرچند دیگر امور مرتبط با انسان موجود نباشند، انسان موجود خواهد بود، ولی اگر آن چیز موجود نباشد، هرچند دیگر امور مرتبط با انسان موجود باشند، انسانی در کار نخواهد بود (همان: ۸۸).

پژوهش‌های فلسفی
رتال جامع علوم انسانی

۱. برای گزارش و بررسی این دو رأی، ر.ک: شیدان‌شید ۱۳۹۳ و همو، ۱۳۹۵.
۲. از بررسی مجموع شواهد موجود در مورد رسالهٔ *أضحویه* چنین برمی‌آید که این رساله از آثار ابتدایی یا میانی دوران علمی ابن‌سینا بوده است (ر.ک: گوتاس، ۲۰۱۴: ۴۷۲-۴۷۵؛ خدیوجم، ۱۳۶۴: ۱۵).
۳. یا «آئیت»، این واژه در فلسفه از آغاز معمولاً به معنای وجود و هستی به کار می‌رفته؛ اما آن را به معنای ماهیت و هویت (ذات) نیز به کار می‌برده‌اند. در اینجا، ابن‌سینا این کلمه را نه به معنای هستی، بلکه برای اشاره به چیستی و حقیقت و ذات شیء به کار برده است؛ چنان‌که فارابی هم علاوه بر معنای «وجود»، دو معنای دیگر، یعنی «ذات» (ماهیت) و «جوهر» را نیز برای آن ذکر کرده است (فارابی، ۱۹۸۲: ۴۵ و همو، ۱۹۷۰: ۶۱).

استدلال ابن سینا در آضحویة

ابن سینا در بیان این استدلال می‌گوید:

آدمی در وهله‌های نخست گمان می‌کند که آنچه به سبب آن، لفظ «من» را بر خودش اطلاق می‌کند و نیز دیگران به سبب آن، لفظ «او» را بر وی اطلاق می‌کنند یعنی آنچه آدمی بودن آدمی به آن است، بدن و جسم اوست. اما چون نیک بیندیشد، درمی‌یابد که اگر اعضای ظاهری بدن... نیز در کار نباشند، آن معنا که با کلمه «من» به آن اشاره می‌کند [حقیقت انسان] از میان نمی‌رود؛ بنابراین، درمی‌یابد که اجزای ظاهری بدن داخل در آن معنا نیستند (ابن سینا، ۱۹۸۴: ۱۲۷).

مرحله بعد توجه به اعضای اساسی بدن - جگر و مغز و قلب - است و آنچه در حکم اعضای اساسی (از قبیل معده و کلیه و طحال و ریه) است. در آنجا هم می‌بیند که بازمیان رفتن بسیاری از این اعضا، آن حقیقت به یکباره و ناگهان نابود نمی‌گردد، بلکه تا مدتی - کوتاه یا دراز - باقی می‌ماند. همچنین در مورد مغز گمان می‌رود که اگر قسمتی از آن از میان برود، آن حقیقت همچنان باقی بماند. البته در مورد قلب، این امر در واقعیت امکان ندارد، اما در عالم تصور (توهم) امکان دارد، زیرا گاه انسان می‌داند که آن حقیقتی که از آن سخن می‌گوید [«من» او] موجود است، در حالی که چه بسا نداند^۱ که او قلبی دارد و اگر دارد، قلب چگونه است، چیست و در کجاست (همان: ۱۲۷-۱۲۸).

بنابراین، در این موارد، شخص از خودش آگاه است، اما از قلب خود بی‌خبر، و بدان جاهل است. اکنون گوییم: «مُحال است که شیء واحد در عین حال، هم معلوم باشد و هم مجهول؛ یا آنکه جزئی از حقیقت آن شیء واحد مجهول، و خود آن شیء معلوم باشد» (همان: ۱۲۸). پس قلب با «من» متفاوت، و از آن متمایز است؛ زیرا اگر آن را با «من» برابر و با آن، یکی بدانیم، شیء واحدی را هم معلوم و هم مجهول دانسته‌ایم که امری است مُحال و اگر آن را بخشی

۱. به نظر می‌رسد ابن سینا در این استدلال دو گونه سخن گفته: گاه بر باقی ماندن خود و ذات انسان در صورت نابود شدن اعضای بدن تأکید کرده، ولی گاه بر ثابت ماندن آگاهی انسان از خود و ذاتش در صورت نابودی اعضا یا بی‌خبر بودن از آنها انگشت نهاده است. در ادامه، در بحث مقایسه تقریر آضحویة با تقریرهای دیگر به این نکته و اینکه کدام یک از این دو بیان با برهان انسان معلق ابن سینا سازگار است، باز خواهیم گشت.

از «من» و جزء آن به شمار آوریم، درواقع، شیء واحدی را معلوم و اجزائی را که داخل در حقیقت آن‌اند مجهول به شمار آورده‌ایم که آن نیز مُحال است.

ابن‌سینا در پایان نتیجه می‌گیرد که «بدین‌سان، معلوم می‌شود که بدن یکسره بیرون از حقیقت آدمی است» (همان).
خلاصه آنکه:

- ۱) اعضای ظاهری آدمی برای بقای آنچه او به آن «من» می‌گوید (که همان ذات حقیقی اوست)، لازم نیستند. پس این اعضا از اجزای «من» نیستند.
- ۲) این مطلب در مورد بسیاری از اعضای باطنی (و احتمالاً بخشی از مغز) نیز صادق است.
- ۳) در مورد قلب نیز می‌توان گفت که چون گاه آدمی به «من» علم دارد، ولی به قلب هیچ علمی ندارد، قلب نیز از حیطة «من» بیرون است؛ زیرا نمی‌شود یک چیز هم معلوم باشد هم نامعلوم.
- ۴) حاصل آنکه «من» هر کس چیزی است غیر از بدن او و البته این «من» همان است که بدان «نفس» می‌گویند.

دست‌آورد استدلال ابن‌سینا

با برهانی که ابن‌سینا در *أضحویه* اقامه کرده چه چیزی اثبات می‌شود؟ در پاسخ باید گفت: آنچه مستقیماً با این برهان اثبات می‌شود این است که آدمی بدن نیست، بلکه چیز دیگری است که به آن نفس می‌گوییم.^۱ این البته به معنای اثبات تغییر نفس و بدن نیز هست؛ و اگر مقصود از «نفس» صرفاً چیزی غیر از بدن باشد، می‌توان گفت: این برهان وجود نفس را هم اثبات کرده است؛ بنابراین، ابن‌سینا در این برهان، درحقیقت، با استفاده از علم حضوری نفس به ذات خود، وجود نفس را اثبات می‌کند؛ اما اگر مقصود از «نفس» چیزی باشد که هم غیر از بدن است و هم مجرد است، در آن صورت نمی‌توان گفت که وجود نفس نیز ثابت شده است، زیرا غیرِ بدن بودن

۱. برای احتمالات گوناگونی که درباره هدف و مقصود این برهان به‌طور کلی - نه فقط در *أضحویه* - وجود دارد، ر.ک: هاسه، ۲۰۰۰: ۸۱. وی اثبات این امور پنج‌گانه را محتمل دانسته است: (۱) تجرد نفس؛ (۲) استقلال نفس از بدن (تغییر نفس و بدن)؛ (۳) وجود نفس؛ (۴) خودآگاه بودن نفس؛ (۵) جوهریت نفس. در ادامه، در مقایسه تقریر *أضحویه* با تقریرهای دیگر، به اهداف ابن‌سینا از این برهان و نتایجی که در هر مورد از آن گرفته است اشاره خواهیم کرد.

یک شیء لزوماً به معنای غیر جسمانی و مجرد بودن آن نیست. می‌شود شیئی غیر بدن باشد و در عین حال، از مقوله جسم باشد، جسمی لطیف و نامحسوس^۱. به تعبیر دیگر، این برهان تجرد نفس را اثبات نمی‌کند، مگر آنکه مقدمه یا مقدمات دیگری به آن بپیوندند و آن را تکمیل کند.^۲ خود ابن سینا هم در آضحویة ادعا نکرده است که تجرد نفس نیز از نتایج این استدلال است، بلکه وی فصل بعدی کتاب (فصل پنجم) را به ادلة تجرد نفس اختصاص داده است. در آثار دیگر است که «غیر جسم» - نه فقط «غیر بدن» - بودن نفس، یعنی مجرد بودن آن را هم از نتایج این برهان دانسته است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۷).^۳

برهان «انسان معلق در فضا»ی ابن سینا

برهان انسان معلق در فضا برهانی است که ابن سینا برای اثبات اینکه جوهر اصلی و حقیقی انسان همان بدن مادی - یا برخی از اجزای آن - نیست اقامه کرده است. وی بر آن است که فرد می‌تواند خود را در وضعیتی خاص (وضعیت انسان معلق) فرض کند و آنگاه در حال خود تأمل کند و نیک بنگرد که در آن وضعیت، آگاهی او از خودش چگونه است. توضیح وضعیت مورد نظر ابن سینا - که می‌توان آن را فرض یا انگاره «انسان معلق در فضا» نامید - چنین است: فرض کن هم‌اکنون به‌طور ناگهانی با بدنی کامل و عقلی سالم آفریده شده‌ای، اما در وضع و حالی قرار داری که هیچ ادراکی از بدن و اعضای آن یا هر چیز دیگری که بیرون از وجود توست نداری؛ مثلاً نه چیزی را می‌بینی و نه صدایی می‌شنوی و نه بویی در کار است و نه مزه‌ای را می‌چشی. هیچ چیز را نیز

۱. همان‌گونه که بسیاری از متکلمان چنین می‌گفته‌اند و نفس یا روح را جسمی نورانی می‌دانسته‌اند که در اعضای بدن سریان دارد.

۲. مثلاً می‌توان - با استفاده از آنچه ابن سینا در نفس شفاء در توضیح این برهان آورده است - چنین گفت که از یک سو، انسان معلق در فضا که ذات و نفس خود را به علم حضوری می‌یابد، آن را دارای هیچ طول و عرض و عمقی نمی‌بیند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۷). از سوی دیگر، به اعتقاد ابن سینا، اگر کسی ماهیتی را بشناسد و آن را درست تصور کند، حتماً ذاتیات یا ویژگی‌های ذاتی آن ماهیت را نیز می‌شناسد (همان: ۲۱؛ همو، ۱۴۰۵: ۳۴-۳۵؛ نیز، ر.ک:

آدامسُن و بنویچ، ۲۰۱۸: ۹-۱۲). نتیجه آنکه نفس آدمی طول و عرض و عمق ندارد، یعنی غیر مادی است.

۳. کسانی چون خواجه طوسی نیز از این برهان تنها برای اثبات تغایر نفس و بدن بهره برده‌اند و برای اثبات تجرد نفس برهان‌های دیگری آورده‌اند (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۵۶؛ نیز ر.ک: قوشچی، ۱۴۰۰: ۲۱۳). فخر رازی نیز بر آن است که این برهان تنها تغایر نفس و بدن را به اثبات می‌رساند نه تجرد آن را (رازی، ۱۴۱۰: ج ۲، ۲۳۹).

لمس نمی‌کنی: هوا ملایم است. نه گرم است و نه سرد. بادی نمی‌وزد. جسمی با بدنت تماس ندارد و به‌گونه‌ای در فضا شناور و معلّقی که دست‌وپا و دیگر اعضای بدنت با هم و با هیچ شیء بیرونی تماس ندارد. همچنین هیچ نیرویی بر بدنت وارد نمی‌شود و همهٔ اعضایت کاملاً سالم‌اند و هیچ احساس دردی تو را نمی‌آزارد و... . خلاصه آنکه نه احساس و ادراکی از چیزی از جمله بدن خود داری و نه - چون تازه آفریده شده‌ای - در حافظه‌ات خاطره‌ای از بدنت یا هر چیز دیگری داری، بلکه از همه چیز غافل و بی‌خبری.

به باور ابن‌سینا، آدمی در چنین وضعیتی، در عین فقدان هر گونه علم و آگاهی، از یک چیز غافل نیست: و آن خودِ اوست. آدمی از خودش آگاه است و آنچه را هر کس با واژهٔ «من» به آن اشاره می‌کند، می‌یابد و ادراک می‌کند. البته او تأکید می‌کند که این آگاهی بدون وساطت هر گونه قوهٔ ادراکی از قبیل حواسّ ظاهری، و درواقع، به نحو علم حضوری است که در آن، حقیقت معلوم نزد عالم حاضر است و با آن اتحاد و یگانگی دارد. حاصل آنکه آدمی در این وضعیت، به خود آگاهی دارد، درحالی که از بدن خود ناآگاه است.

از سوی دیگر، بدیهی است که امر معلوم با امر مجهول یکی نیست و نمی‌شود همان چیزی که شناخته و دانسته است با چیزی که ناشناخته و نادانسته است یکی باشد. نتیجهٔ آنکه «من» هر کس با بدن او و یا هر عضوی از اعضای آن مغایر است؛ بنابراین، هر کس از این طریق می‌تواند دریابد که حقیقت اصلی و هویت اساسی او که از آن به «من» تعبیر می‌کند (نفس)، امری است غیر از بدن و اجزای آن (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۶-۲۷، ۳۴۸؛ ۱۳۸۱: ۲۳۳-۲۳۵).

ربط و نسبت استدلال اُضحویّه با برهان انسان معلّق در فضا

از یک لحاظ می‌توان ادّعا کرد که برهان موجود در اُضحویّه کمابیش همان برهان مشهور انسان معلّق در فضا است، اگرچه انگارهٔ «انسان معلّق در فضا» در این کتاب به میان نیامده است، زیرا می‌توان گفت: مهم‌ترین مقدمات برهان انسان معلّق در فضا، آن‌گونه که در توضیح این برهان آشکار است، دو مقدمه است: یکی آگاهی حضوری انسان از خود (من) در عین بی‌خبری او از بدن که صُغرای دلیل است، و دیگری اینکه یک چیز نمی‌تواند در عین حال هم معلوم (مشعور به) و هم مجهول (مغفول عنه) باشد که کُبرای دلیل است؛ و این دو مقدمه هر دو در برهان موجود در

اُضحویّه و درواقع، در شرح مدّعیایی که در فقره سوم بدان اشاره کردیم، به وضوح آمده است. براین اساس، انگاره انسان معلق در کتاب‌های دیگر ابن سینا درواقع، برای تأیید و تصویر هرچه روشن‌تر مقدمه اول آمده است.

توضیح آنکه انگاره انسان معلق در فضا فرض و تصویری ابتکاری و ارزشمند و کارگشاست و جذابیت و شهرت جهانی برهان انسان معلق هم ناشی از همین انگاره است؛ چنان‌که دلیل مشهور شدن این برهان به این نام نیز همین است؛^۱ اما به نظر می‌رسد اصل سخنی که ابن سینا بر آن تأکید دارد و می‌خواهد آن را با این انگاره نشان دهد - و البته سپس آن را مقدمه صُغرای استدلال خویش قرار دهد - این نکته است که ما از هر چه غافل باشیم از خودمان غافل نیستیم. به تعبیر دیگر، آدمی همواره از خودش آگاه است، درحالی‌که ممکن است از بدن و اعضای آن و اساساً هر چیز دیگری بی‌خبر باشد. ابن سینا این خودآگاهی را امری طبعی و فطری و غریزی و ذاتی نفس می‌داند. چنین امری نیاز به برهان ندارد، اما اگر مورد تردید واقع شد، باید افراد را به شیوه‌ای از آن آگاه ساخت. انگاره انسان معلق تصویری روشن برای آگاهانیدن به این نکته است، یعنی فرضی است که به خوبی آگاهی از خود درعین غفلت از غیر خود را تصویر می‌کند و آن را برای شنونده مستعد ملموس می‌سازد. شیوه ابن سینا در پیش کشیدن این انگاره در / اشارات (و نیز در مباحثات) بر همین نکته دلالت دارد: وی نخست بر این مطلب (عدم غفلت آدمی از خود در هیچ حال) تأکید می‌کند. آنگاه به مواردی چون فقدان یکی از اعضای بیرونی یا عدم اطلاع آدمی از اعضای درونی اشاره می‌کند و حالات مختلف آدمی (هشیاری و خواب و مستی) را پیش می‌کشد تا درستی مطلب یادشده را نشان دهد و البته اوج این موارد و حالات هم انگاره انسان معلق است. با این ملاحظه است که دلیل وی در اُضحویّه را هم که فاقد این انگاره است می‌توان از مقوله همین برهان به شمار آورد.

ظاهراً بر اساس همین ملاحظه است که خواجه طوسی نیز در شرح / اشارات، انگاره انسان معلق را «توضیح بیشتر» خودآگاهی آدمی و عدم غفلت او از ذات خود قلمداد می‌کند (طوسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۲۹۳). صدرالمتألهین نیز در تقریر این برهان، همین دو مقدمه را ذکر کرده و سپس

۱. نیز این انگاره سبب شده است که این برهان از مصادیق مقوله‌ای به شمار رود که امروزه به «آزمایش یا آزمون ذهنی (یا فکری)» (thought experiment) مشهور است.

تصویر انسان معلق را «تأیید و تأکید»ی برای ادعای «آگاهی دائمی انسان از ذات خود و بی‌خبری او از بدن در پاره‌ای از اوقات» دانسته است (شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۲۶-۱۲۷)، چنان‌که حکیم سبزواری نیز تصویر انسان معلق را «مُنْبَه» ادعای یادشده (جوازِ غفلت از بدن در عینِ عدمِ غفلت از ذات) خوانده است (سبزواری، ۱۳۶۲: ۲۳۸).

البته اگر فقط بر وجود انگاره انسان معلق در فضا تأکید کنیم (که در آن صورت، نتیجه مستقیم این انگاره صرفاً عبارت خواهد بود از اثبات خودآگاهی انسان در عین بی‌خبر بودن او از هر چیز دیگر)، پیداست که باید استدلال موجود در *أضحویه* را از موارد برهان انسان معلق بیرون بدانیم؛ اما این نکته را نباید از نظر دور داشت که به‌هرحال مقدمات استدلالی که در *أضحویه* بیان شده است در برهان انسان معلق در آثار بعدی ابن‌سینا تکرار گردیده و البته با ضمیمه‌شدن انگاره یادشده تکمیل و تأیید شده است.

نکته دیگر آنکه در تقریر موجود در *أضحویه* نیز - گرچه انگاره انسان معلق نیامده است - چنان‌که دیدیم، سخنی هست که شاید بی‌ارتباط با این انگاره نباشد: ابن‌سینا در مورد بقای حقیقت انسان در صورت از میان رفتن قلب می‌گوید: در مورد قلب، این امر در واقعیت امکان ندارد، اما در عالم تصور و تخیل امکان دارد: «وَأَمَّا الْقَلْبُ فَلَا يُمَكِّنُ ذَلِكَ فِيهِ فِي الْوُجُودِ، وَ لَكِنْ فِي الْوَهْمِ/ التَّوَهُّمِ» (ابن‌سینا، ۱۹۸۴: ۱۲۷-۱۲۸)؛ و به نظر می‌آید این توجه ابن‌سینا به «عالم تصور و تخیل» مرحله‌ای است آغازین که سپس کامل شده و به انگاره انسان معلق انجامیده است.

تقریرهای گوناگون ابن‌سینا از برهان انسان معلق در فضا

در آثار ابن‌سینا، نخستین جایی که این برهان به چشم می‌خورد، رساله *أضحویه* است. در آثار پیش از آن، از جمله در نخستین نوشته وی در باره نفس، یعنی کتاب *فی النفس علی سنّه الاختصار*، که نخستین اثر مکتوب او نیز هست، این برهان نیامده، اما ابن‌سینا آن را در آثار بعدی خود تکرار کرده است و می‌توان گفت: وجود این برهان در آثار مختلف او (در مجموع، در هفت موضع) نشان‌دهنده دل‌بستگی شدید ابن‌سینا به آن است. البته وی این برهان را در اینجا به‌اجمال بیان کرده، ولی در کتاب‌های دیگر خود، که به ترتیب تاریخی عبارت‌اند از *شفاء* (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۶-۲۷ و ۳۴۷-۳۴۹) و *حکمت مشرقیه* (همو، ۱۴۰۰: ۱۷۱ و ۲۲۵-۲۲۶) و *اشارات* (همو: ۱۳۸۱:

۲۳۳) و مباحثات (همو، ۱۳۹۶: ۸۱-۸۸)،^۱ با تکمیل و وضوح بیشتری آورده و در پختگی آن کوشیده است. برای بررسی این مطلب باید ببینیم وی در هر یک از این موارد چه تقریری از این برهان به دست داده است و ربطونسبت آن با دیگر موارد چیست.

۱. آضحویة

چنان که گذشت، در آضحویة، ابن سینا به دنبال اثبات این است که حقیقت آدمی چیز دیگری است غیر از بدن (که آن را نفس می‌نامد)، و با این برهان، تغایر نفس و بدن را اثبات می‌کند. در این کتاب، وی استدلال دومقدمه‌ای یادشده را تنها درباره برخی از اعضای باطنی بدن به کار برده است، در حالی که می‌توان آن را در مورد همه اعضا و کل بدن نیز به کار برد. همچنین انگاره انسان معلق که در آن باید وضعیتی خاص برای انسان فرض کرد و سپس حدس زد که در آن وضعیت، آدمی از چه چیز آگاه خواهد بود، در این تقریر نیامده است.^۲ نیز گرچه لازمه غفلت از اعضای بدن در عین آگاه بودن از خود، بی‌واسطه و غیراستدلالی بودن خودآگاهی ما و بی‌نیاز بودن آن از قوای بدنی است، ابن سینا این نکته را در این کتاب نگفته است؛ چنان که بر اصل خودآگاه بودن آدمی و دائمی بودن خودآگاهی هم تأکید نکرده است. البته این امور برای هدفی که ابن سینا در این کتاب دنبال می‌کند، یعنی اثبات چگونگی معاد، لزومی هم ندارد.

۲. نفس شفاء

در نفس شفاء، برهان انسان معلق در فضا دو بار به میان می‌آید:

یکم) فصل اول از مقاله اول که عنوان آن چنین است: «اثبات نفس و تعریف آن از آن لحاظ که نفس است». ابن سینا در این فصل، نفس را از طریق استدلال به اجسام دارای حس و حرکت ارادی، اثبات می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۳). سپس تعریف نفس را به دست می‌دهد (همان: ۲۲). آنگاه می‌گوید: در اینجا باید از طریق آگاهانیدن و یادآوری (تنبیه و تذکیر)، به اثبات وجود نفس

۱. در رساله فی معرفة النفس الناطقة و احوالها هم که آن را - علاوه بر ابن سینا - به افراد دیگری نیز نسبت داده‌اند، اشاره‌ای کوتاه به این برهان شده است (همان: ۱۸۴).

۲. چنان که پیش‌تر گفته شد، ابن سینا در این تقریر، به «عالم تصور» اشاره کرده است و این نکته را شاید بتوان آغاز تفتن ابن سینا به انگاره انسان معلق و صورت پذیرفتن تدریجی آن در ذهن وی دانست.

آدمی اشاره کنیم؛ اشاره‌ای که بر کسانی تأثیری قوی دارد که می‌توانند خود حقیقت را ملاحظه کنند و نیازی به این نیست که آنها را آموزش دهند و به راه آورند و از مغلطه بازدارند. بدین‌سان، وی هدف اصلی برهان انسان معلق را «اثبات وجود نفس» می‌داند.

ابن‌سینا استدلال خود را بدون هیچ مقدمه دیگری (از قبیل بقای ذات یا نفس ما با وجود از میان رفتن برخی از اعضای بدن) و نیز بدون اینکه به حالات واقعی انسان (در بیداری و هشیاری یا در خواب و مستی) بپردازد، با شرح وضعیت فرضی انسان معلق در فضا آغاز می‌کند و پس از بیان آن، با ذکر کبرای قیاس، استدلال اصلی را پیش می‌کشد و به نتیجه‌گیری می‌پردازد: در چنین وضعیتی آدمی وجود ذات خود را - بدون آنکه آن را دارای طول و عرض و عمق ببیند - تصدیق می‌کند و بدان آگاه است، درحالی‌که وجود هیچ چیز دیگری از جمله اعضای بدنش را تصدیق نمی‌کند و به آنها آگاه نیست؛ و پیداست که آنچه مورد آگاهی و اقرار است با آنچه مورد آگاهی و اقرار نیست غیر هم‌اند. پس ذات آدمی غیر بدن اوست. آنگاه می‌گوید: این راهی است برای پی‌بردن به وجود نفس به‌عنوان شیئی غیر بدن، بلکه غیر هر جسم (غیرمادی) و اینکه او از نفس آگاه است (همان: ۲۶-۲۷).

بنابراین، ابن‌سینا در آغاز، هدف و ثمره این برهان را اثبات وجود نفس دانسته، ولی در پایان، 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 گرچه به دائمی بودن این خودآگاهی در همه حالات اشاره‌ای نکرده است.

اما از مجموع سخنان او چنین برمی‌آید که مقصود اصلی وی آن است که با پیش‌کشیدن انگاره انسان معلق، علاوه بر برهان همگانی‌ای که در ابتدای فصل، برای اثبات وجود نفس، از طریق استدلال به ادراک و حرکات ارادی برخی از اشیاء، اقامه کرده است، برهانی تنبیهی نیز برای افراد فرهیخته و توانمند بر ملاحظه خود حقیقت، در اثبات وجود نفس به دست دهد، برهانی که در آن، کارکرد انگاره انسان معلق این است که درک شهودی انسان را از وجود ذات خودش درحالی‌که از هر چیز دیگر غافل است به نحو روشن و ملموس تصویر کند (ر.ک: ملّانعیما طالقانی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۹۲-۹۳؛ مارمورا، ۱۹۸۶: ۳۸۵-۳۸۸).

به هر حال اولین فصل نَفْس شفاء نخستین موضعی است که ابن سینا انگاره انسان معلق را در میان آورده و اساساً همه بار استدلال را بر آن نهاده است.

دوم) فصل هفتم از مقاله پنجم. در این فصل، برخلاف فصل اول از مقاله اول، بحث ابن سینا با انگاره انسان معلق شروع نمی‌شود، بلکه این انگاره تنها در یکی از فروع بحث پدیدار می‌شود. سخن ابن سینا در این فصل، بر سر این است که قوای متعدّد و مختلف آدمی باید «رباط» یا پیونددهنده واحدی داشته باشند که آن قوا را گرد هم آورد و محلّ اجتماع آنها باشد؛ و این رباط همان چیزی است که ما آن را ذات خودمان می‌دانیم. آنگاه می‌گوید: این ذات نمی‌تواند جسم باشد و برای این مدعا سه دلیل می‌آورد. دلیل سوم این است که اگر ذات ما جسم باشد، این جسم یا کلّ بدن خواهد بود یا عضوی (یا اعضای) از بدن:

الف) اگر کلّ بدن باشد، در صورت ناقص شدن بدن، آنچه ما به واسطه آن می‌دانیم که ما «ما»یم دیگر وجود نخواهد داشت^۱، درحالی که چنین نیست، زیرا من «من»ام اگرچه ندانم که دست‌وپا و اعضای دیگر دارم؛ همچنان من «من»ام اگرچه آنها درکار نباشند. پس «من» همان بدن نیست. در تأیید این سخن است که ابن سینا به انگاره انسان معلق در فضا اشاره می‌کند و می‌گوید: چنین انسانی به ذات خود که شیئی واحد است عالم، ولی به همه اعضای خود جاهل است؛ و مجهول هم با معلوم یکی نیست. پس ذات ما همان بدن ما نیست.

ب) اگر ذات ما عضو یا اعضای از بدنمان باشد، در آن صورت، هرگاه انسان از ذات خودش آگاه است باید از آن عضو یا اعضا نیز آگاه باشد - زیرا نمی‌شود شیء هم معلوم و هم نامعلوم باشد - درحالی که آگاهی ما به اعضا از طریق احساس و تجربه یا شنیدن از دیگران حاصل می‌شود نه به سبب آگاهی‌ای که به ذات خودمان داریم (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۴۵-۳۴۹).

چنان که پیداست، کبرای استدلال - و درواقع، استدلال اصلی - در هر دو بخش بالا به کاررفته است، اما از انگاره انسان معلق تنها در بخش اول استفاده شده است؛ بنابراین، بخش دوم شباهت بیشتری به استدلال موجود در آضحویه دارد. به هر حال، نتیجه‌ای که ابن سینا در این فصل از این برهان می‌گیرد تغایر ذات یا نَفْس با جسم است تا با آن ثابت کند که پیونددهنده و محلّ اجتماع

۱. یعنی متعلق خودآگاهی ما - از آن حیث که متعلق خودآگاهی ما و مشعور به ماست - از میان خواهد رفت.

قوای مختلفِ آدمی جسم نیست. در اینجا اساساً اثبات نَفْس یا اثبات خودآگاهی انسان و دائمی بودن آن دغدغهٔ او نیست.

۳. حکمت مشرقیه

دو تقریر موجود در نَفْس شفاء، در بخش طبیعیات از کتاب حکمت مشرقیه (الحکمه المشرقیه) نیز آمده است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۱۷۱ و ۲۲۵-۲۲۶)؛ اما از آنجا که بخش نَفْس در حکمت مشرقیه در واقع، رونوشتی دقیق از نَفْس شفاء - البته با برخی تغییرات - است (گوتاس، ۱۳۹۲: ۳۲۸)، در اینجا به بررسی جداگانهٔ دو تقریر موجود در حکمت مشرقیه نمی‌پردازیم. البته این نکته را باید خاطر نشان کنیم که همان‌گونه که بنای ابن سینا در این کتاب بر تلخیص مباحث بوده، این دو تقریر را نیز مختصرتر از تقریرهای نَفْس شفاء آورده: در تقریر اول، دو نکته را حذف کرده است: یکی اینکه «این برهان بر کسانی تأثیری قوی دارد که می‌توانند خود حقیقت را ملاحظه کنند»؛ دیگر اینکه «انسان معلق ذات خود را دارای طول و عرض و عمق نمی‌بیند».^۱ در تقریر دوم نیز انگارهٔ انسان معلق را حذف کرده است.^۲

۴. اشارات و تنبیهات

در اشارات، ابن سینا مطالب خود در این باب را در قالب چهار فصل بیان کرده است. در فصل اول، مدعای او این است که آدمی هیچ‌گاه از وجود خودش غافل نیست، بلکه همواره خودآگاه است. برای نشان دادن این مدعا، وی با ذکر حالات چهارگانه - یعنی انسان در حالت عادی، انسان خفته، انسان مست، و انسان معلق - به تدریج حالتی دقیق‌تر و تجربیدی‌تر را پیش می‌کشد و به درون‌بینی و تأمل در آنها دعوت می‌کند؛ به‌ویژه وضعیت انسان معلق در فضا که در آن حال، انسان از هر چیز غافل است جز از ثبوت و وجود ذات خود. در فصل دوم، احتمالات گوناگون مربوط به این امر را که مُدْرک ذاتِ آدمی چیست بررسی می‌کند و در واقع، می‌خواهد اثبات کند که ادراک‌کننده

۱. حذف این نکتهٔ دوم سبب می‌شود که این برهان - گرچه بر تغایر نَفْس و بدن دلالت دارد - به‌تنهایی بر تجرد نَفْس دلالت نداشته باشد.

۲. حذف این انگاره نیز می‌تواند تأییدی باشد بر آنچه پیش‌تر گفتیم که انگارهٔ انسان معلق در واقع، برای تأیید و تصویر هرچه روشن‌تر صغرای دلیل اصلی ابن سینا به میان آمده است.

ذاتِ آدمی خودِ آدمی است بی هیچ واسطه‌ای و بی هیچ نیازی به قوه‌ای دیگر. در فصل سوم، آدما می‌کند که آنچه ما - در حال خودآگاهی - از آن آگاهیم نه اعضای ظاهری و باطنی ماست نه کلّ بدن ما؛ بنابراین، محسوس یا شبیه محسوس (متخیّل یا موهوم) نیست. این هم به معنای تغایر نفّس و بدن است و هم به معنای تجرّد نفّس. در فصل چهارم، می‌گوید: از طریق استدلال به فعل و کارِ خود نمی‌توان ذات خود را اثبات کرد و شناخت.

در استدلال‌هایی نیز که در سه فصل اخیر کرده است هم از استدلال‌هایی شبیه به آنچه در شفاء و اُضحویّه آمده بهره برده است و هم از انگاره انسان معلق در فضا؛ و همچنان «اثبات تغایر نفّس و بدن» و «اثبات تجرّد نفّس» را پی گرفته است، امّا ذکر حالات چهارگانه و تأکید بر دوام و شمول خودآگاهی در همه احوال و نیز اثبات حسّی و استدلالی نبودن خودآگاهی دو نکته‌ای است که پیش‌ازین، نه در تقریر اُضحویّه آمده است و نه در تقریرهای شفاء و حکمت مشرقیه.^۱

۵. مباحثات

در مباحثات - که مفصل‌ترین گفتار ابن سینا درباره این برهان در آن آمده - سخنان ابن سینا ناظر است به تقریر شفاء؛ زیرا می‌خواهد به اشکالات این برهان پاسخ دهد. باین‌همه، به بازگویی برهان نیز پرداخته است.

وی که برهان خود را «دلیل اثبات‌کننده نفّس» (الحجّة المُثبتة للنفّس) می‌نامد، مخاطب را به‌طور کلی (بدون اینکه به حالت خاصی مثلاً وضعیتی انسان معلق اشاره کند)^۲ به تأمل در ذات خود و شناختی که به ذات خود دارد فرامی‌خواند و به استدلال برای اثبات دو مسئله می‌پردازد: (۱) تغایر نفّس و بدن، یعنی اینکه ذات ما نه کلّ بدن ماست (زیرا بسیاری از افراد خودآگاه، از کلّ بدن خود بی‌خبرند، و نیز با وجود نقصان بدن، خودآگاهی به حال خود باقی است) و نه

۱. البتّه ابن سینا در جاهای متعدّدی در آثار خود به دوام خودآگاهی انسان اشاره کرده است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۹۸؛ ۲۰۰۷: ۹۱؛ ۱۳۹۶: ۲۶۸)، امّا شاید بتوان گفت: این تأکید بر دوام خودآگاهی (و نیز تأکید بر طبعی و فطری بودن آن) در میان آثار او، بیش از همه در تعلیقات - اگر آن را از آثار وی بدانیم (ر.ک: انصاری، ۱۴۰۰: ۴۸۰-۴۸۱) - به چشم می‌خورد (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۵۷، ۲۱۱، ۲۲۱، ۴۴۳-۴۴۲، ۴۸۲-۴۸۰).

۲. البتّه وی پیش‌تر دلیل خود را مبتنی بر مقدمه‌ای اعتباری (تأمّلی)، یعنی توجّه به وضعیتی انسان معلق خوانده است و سپس نیز در ضمن بحث به این انگاره اشاره می‌کند.

جزئی از بدن ما (زیرا اعضای باطنی گاه شناخته شده نیستند، درحالی که خودآگاهی وجود دارد. همچنین با نقصان اعضای ظاهری متعلق آگاهی ما تغییر نمی‌کند).

(۲) بی‌واسطه بودن خودآگاهی، یعنی اینکه خودآگاهی نه به‌واسطه حسّ به دست می‌آید (زیرا حواسّ فقط ظاهر بدن را درمی‌یابند، درحالی که آنچه ما بدان آگاهی داریم ظاهر بدن ما نیست. اعضای باطن نیز یک‌دیگر را حس نمی‌کنند) و نه به‌واسطه استدلال از طریق افعال (زیرا فعل مطلق تنها بر فاعل مطلق غیرمعین دلالت می‌کند و فعل مقید به شخص هم پیشاپیش مشتمل بر شناخت فاعل خود است).

سپس در پاسخ به سه اشکال از اشکال مخالفان، به بیان نکاتی درباره خودآگاهی می‌پردازد. در اینجا نیز همانند کتاب‌های دیگر، صغرا و کبرای استدلال اصلی در میان آمده است. نیز همچون اشارات - و برخلاف اضحویّه و شفاء - بر حسّی و استدلالی نبودن خودآگاهی تأکید و استدلال شده است؛ و اگرچه ابن‌سینا در این کتاب با مخالفان آن تقریر از برهان که در آن انگاره انسان معلق به‌کار رفته است (تقریر نخست شفاء) روبه‌روست، در استدلال‌های خود برای اثبات دو مسئله یادشده از این انگاره کمتر استفاده می‌کند. همچنین با اینکه پیش‌فرض او در دفاع از این برهان (از جمله در پاسخگویی به اشکال نخست مخالفان) دوام خودآگاهی است، بر آن تصریح نمی‌کند. نیز سخنی از مجرد بودن نفس انسان نمی‌گوید.

مقایسه تقریر اضحویّه با تقریرهای دیگر

مقایسه تقریری که در اضحویّه آمده با تقریرهایی که در کتاب‌های دیگر بیان شده بیانگر سیر تکمیلی این برهان در حیات فکری ابن‌سیناست. با توجه به آنچه در شرح تقریرهای مختلف برهان گفته شد، روشن می‌شود که مهم‌ترین تفاوت تقریر اضحویّه با تقریرهای دیگر در میان آمدن انگاره ابتکاری انسان معلق در آن تقریرهاست. سهم این انگاره البته در شفاء - به‌ویژه فصل اول از مقاله اول که در آنجا محور بحث واقع شده است - و نیز در اشارات پُررنگ‌تر است.

تفاوت دیگر بیان نکته‌های افزون‌تری است که در اضحویّه نیامده است، از جمله نتایج دیگری که ابن‌سینا از برهان گرفته یا آنچه درباره ویژگی‌های خودآگاهی ما به اثبات رسانده است.

تفاوت دیگر اشکال یا ابهام‌هایی است که در تقریر اضحویّه وجود دارد:

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، به نظر می‌رسد ابن سینا در *أضحویة*، در تقریر این استدلال - دست‌کم در نگاه بدوی - دو گونه سخن گفته و به تعبیر دیگر، دو گونه دلیل آورده و البته این دو را نیز از یکدیگر تفکیک نکرده است:

۱) از عبارات نخستین او، این استدلال برداشت می‌شود که حقیقت یا «من» آدمی در اثر از دست دادن واقعی بسیاری از اعضای ظاهری و باطنی (و نیز در اثر از دست دادن فرضی و تصویری همه آنها)، نابود نمی‌شود، بلکه همچنان باقی است، یعنی بخشی از بدن (و می‌توان گفت: در عالم فرض و تصوّر، کلّ بدن) در کار نیست، اما در عین حال، «من» وجود دارد. از سوی دیگر، شیء واحد نمی‌تواند در عین حال هم موجود و هم معدوم باشد. نتیجه آنکه حقیقت یا «من» آدمی با بدن او متفاوت است.

۲) عبارات پایانی ابن سینا که به بحث دربارهٔ ربط و نسبت قلب با حقیقت آدمی اختصاص دارد، با این استدلال سازگارتر است که برخی اوقات آدمی به حقیقت یا «من» خودش علم دارد، اما در عین حال، از اعضای خود بی‌خبر، و به آنها جاهل است و چون شیء واحد نمی‌تواند در عین حال هم معلوم و هم مجهول باشد، نتیجه می‌شود که حقیقت یا «من» آدمی با بدن او یکی نیست.

اگر آنچه گفتیم درست باشد، دلیل اول را که در آن بر باقی ماندن خود ما تأکید می‌رود، می‌توان دلیلی از طریق «بقای ذات با وجود از میان رفتن برخی از - یا همه - اعضای بدن» نامید؛ و خواهیم گفت که دلیلی تام نیست؛ ولی دلیل دوم را که در آن بر تغییر نپذیرفتن خود آگاهی ما تأکید می‌شود، می‌توان دلیلی از طریق «آگاه بودن از خود با وجود بی‌خبر بودن از بدن» به شمار آورد.

این دو گونه سخن گفتن در تقریرهای بعدی به چشم نمی‌خورد، بلکه همه‌جا تأکید فقط بر آگاهی است و اینکه در اثر تغییر اعضای بدن، خود آگاهی ما تغییر نمی‌پذیرد (نه اینکه خود ما از میان نمی‌رود).

از آنجاکه برهان انسان معلق استدلالی است بر پایهٔ خود آگاهی، و اساساً انکارهٔ انسان معلق برای نشان دادن این خود آگاهی پرداخته شده است، و کُبرای استدلال (تغایر امر معلوم و امر مجهول) مربوط به آگاهی و عدم آگاهی است نه به بقا و عدم بقا، باید گفت: آنچه بیان‌کنندهٔ برهان مورد نظر ابن سیناست همین دلیل دوم (دلیل آگاه بودن از خود با وجود بی‌خبر بودن از بدن) است، نه دلیل نخست.

دلیل نخست درواقع، دلیلی است شبیه به برهان تصوّرپذیری دکارت، و به بخشی از آن نیز همان اشکال برهان دکارت وارد است.

توضیح آنکه از آنچه دکارت در آثار گوناگون خود، برای اثبات نَفْس و تأیید دوگانه‌انگاری جوهری^۱ موردنظر خود گفته، براهین گوناگونی قابل استنباط است. یکی از آنها برهان تصوّرپذیری اوست که در دو کتاب *تأملات و گفتار در روش آمده* (دکارت، ۱۳۷۷: ۶۲۵؛ ۱۳۶۱: ۴۷) و *تقریر آن* چنین است:

(۱) من جوهری هستم که می‌اندیشد.

(۲) این قضیه قابل‌تصوّر است که «من می‌اندیشم ولی بدنی ندارم».

(۳) این قضیه قابل‌تصوّر نیست که «من می‌اندیشم ولی وجود ندارم».

نتیجه آنکه من جوهری هستم که قابل‌تصوّر است که بتواند بدون بدن وجود داشته باشد و بنابراین، من نَفْسَم، یعنی جوهری هستم که ذات آن اندیشیدن است (سوئیئبرن، ۲۰۱۹: ۷۲-۷۳). دلیل اول این سینا از دو جهت به برهان دکارت شباهت دارد: یکی آنکه وی از باقی‌ماندن «من» (نه باقی‌ماندن خودآگاهی) با وجود ازمیان‌رفتن بدن سخن می‌گوید، همان‌گونه که دکارت نیز از باقی‌ماندن «من» در صورت نداشتن بدن سخن می‌گوید؛ دیگر آنکه ابن‌سینا در بررسی ربط و نسبت قلب با «من» سراغ تصوّرپذیری می‌رود و می‌گوید: در عالم تصوّر است که می‌شود قلب در کار نباشد، ولی «من» همچنان باقی باشد دکارت نیز می‌گوید: این امر تصوّرپذیر است که با وجود فقدان بدن، «من» همچنان باقی باشد.

برای ارزیابی دلیل اول ابن‌سینا، می‌توان آن را به دو بخش - که هر کدام درواقع، در حکم یک دلیل است - تقسیم کرد:

الف) استدلال به این مطلب که «من» هر یک از ما در صورت اذ دست‌رفتن برخی از اعضای بدن باقی است. این مطلب ادعایی تجربی است، یعنی صحت آن را باید به تجربه دریابیم؛ و می‌توان گفت: صحت آن باتوجه‌به مواردی که هر کس در زندگی خود شاهد بوده است تأیید می‌شود؛ اما دلیلی که با استناد به این مطلب اقامه می‌شود دلیلی است اعمّ از مدعا، زیرا اینکه با نابودی برخی از اعضا «من» آدمی باقی است اثبات نمی‌کند که با نابودی کل بدن نیز «من» او همچنان باقی خواهد ماند.

ب) استدلال به این مطلب که «من» آدمی در اثر از دست دادن فرضی و تصویری کل بدن نابود نمی‌شود، بلکه همچنان باقی است. این مطلب؛ چنان‌که پیداست امری تجربی نیست، بلکه مربوط به عالم فرض و تصور است. فرض چنین امری البته محال نیست، ولی استدلال مبتنی بر آن به اشکالی نظیر اشکال برهان دکارت مبتلاست:

اشکال برهان دکارت این است که صرف قابل تصور بودن اینکه «من می‌اندیشم؛ ولی بدنی ندارم» دلیلی کافی نیست برای اینکه واقعاً نیز چنین است که اگر بدنی نداشته باشم، همچنان می‌توانم ببیندیشم، زیرا این نیز قابل تصور است که ذات من به‌گونه‌ای باشد که بدون بدن فاقد اندیشه شود، یعنی بدن شرط لازم برای اندیشیدن باشد. به تعبیر دیگر، تصور پذیر بودن یک قضیه فقط امکان ذاتی آن را نشان می‌دهد، نه تحقق و وقوع خارجی یا ضرورت آن را.

در مورد این بخش از دلیل ابن سینا نیز که «می‌توان تصور کرد که من قلب خود (و) به تعبیری، کل بدن خود) را از دست بدهم، ولی ذات من همچنان باقی باشد»، می‌توان گفت: صرف قابل تصور بودن این امر اثبات نمی‌کند که واقعاً نیز چنین است که اگر من قلب خود را از دست بدهم، ذات من همچنان باقی خواهد ماند. از این‌قرار، هر دو بخش دلیل اول دارای اشکال است؛ اما دلیل دوم - به شرط آنکه «آگاه بودن از حقیقت خود در عین بی‌خبر بودن از اعضای بدن» را نه امری صرفاً تصورپذیر، بلکه امری واقعی بدانیم - دلیلی است بی‌اشکال.

ابن سینا در تقریرهای بعدی، چنان‌که دیدیم، نه به تصورپذیری چنگ زده و نه به باقی ماندن «من» تمسک کرده (بلکه به بقای خودآگاهی استدلال کرده) است؛ بنابراین، وی با دست برداشتن از دلیل اول در آثار بعدی خود، در واقع، از این اشکال نیز رسته است.

البته می‌توان با تسامحی گونه نخست سخن ابن سینا را نیز به گونه دوم برگرداند و چنین گفت که مقصود وی از نابودنشدن ذات و حقیقت ما، در اثر از میان رفتن اعضای بدن، نابودنشدن مدرک و «مشعوربه» ما و در واقع، همان نابودنشدن علم و آگاهی ما به ذات و حقیقت ماست^۱، یعنی مقصودش آن است که هنگامی که اعضای بدن ما - چه در عالم واقع و چه در عالم مفروض

۱. به تعبیر فتی، منظور ابن سینا از «ذات» در بقا و عدم بقای ذات، «حیثیت» مدرک و مشعوربه بودن ذات است نه خود ذات.

- نقصان می‌یابند، آگاهی ما به خودمان همچنان تغییر نکرده باقی می‌ماند نه آنکه بر این تأکید داشته باشد که خود ما همچنان باقی هستیم. آنچه این احتمال را تأیید می‌کند این است که این سینا در توجیه بقای ذات آدمی در این فرض، به آگاهی او استدلال می‌کند، و چنان‌که در بالا گذشت، در توجیه امکان بقای حقیقت انسان در صورت از میان رفتن قلب - البته در عالم تصور و تخیل - می‌گوید: زیرا گاه انسان می‌داند که «من» او موجود است، درحالی‌که چه بسا نداند که او قلبی دارد (و اساساً کُبرای استدلال خود را به دنبال همین مطلب می‌آورد)، چنان‌که در تقریر دوم شفاء، در استدلال بر اینکه در اثر نقصان عضوی از بدن، آنچه ما به واسطه آن می‌دانیم که ما «ما» ایم - یعنی مُدرک ما و متعلق خودآگاهی ما، و درواقع، خودآگاهی ما - نابود نخواهد شد، می‌گوید: زیرا من «من» ام اگرچه ندانم که دست‌وپا و اعضای دیگر دارم (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۴۸).

در مباحثات نیز بر باقی ماندن «مشعوربه» تأکید دارد (همو، ۱۳۹۶: ۸۴).^۱

با این همه حتی اگر این نکته را هم بپذیریم، باید به وجود نوعی اضطراب و ابهام در عبارات *أضحویه* قائل شویم؛ و دلیل این اضطراب و ابهام نیز ظاهراً آن است که تقریر *أضحویه* که نخستین تقریر این برهان است، هنوز به مراحل پختگی خود نرسیده بوده است.

بدین‌سان، می‌توان گفت: تقریر موجود در *شفاء* و *اشارات* و *مباحثات* از تقریر موجود در *أضحویه* کامل‌تر و دقیق‌تر و البته در مجموع، تقریر *اشارات* از تقریرهای دیگر کامل‌تر است، گرچه تقریر *مباحثات* از همه مشروح‌تر و دارای نکته‌هایی اضافی است.

این نکته را نیز بگوییم که ابن‌سینا در زندگینامه خود می‌گوید: چون به هجده‌سالگی رسیدم از یادگیری همه علوم فراغت یافته بودم و هر آنچه در آن وقت می‌دانستم همان است که اکنون می‌دانم و تا امروز چیزی بر آن نیفزوده‌ام. البته در آن هنگام حافظه‌ام برای علم قوی‌تر بود، ولی اکنون پختگی‌ام در علوم بیشتر است؛ و گرنه، علم من همان است که بود و از آن پس، چیز تازه‌ای نیاموخته‌ام (ابن‌سینا، ۲۰۰۱: ۷۳-۷۴، ۷۵)؛ و اساساً می‌توان گفت که یکی از ویژگی‌های زندگی

۱. بدین‌سان، در نظر داشتن حیثیت *«مشعوربه»* بودن - که بر خود خودآگاهی دلالت دارد - در *أضحویه* روشن نیست؛ اما در تقریر دوم *شفاء* وضوح یافته است. در *اشارات* مستقیماً از باقی ماندن خودآگاهی سخن گفته و از این‌رو، نیازی به واسطه قرار گرفتن این حیثیت برای دلالت بر خود خودآگاهی نمانده است.

ابن سینا این است که به آن مواضع علمی و چارچوب‌های کلی که وی از آغاز برگزیده غالباً وفادار مانده و تمرکز و اهتمام او بر همان مسائل بوده است. از این رو، نه تبدیل رأی چندانی در وی به چشم می‌خورد و نه در مباحث خویش به موضوعات متنوع و شاخه‌های پراکنده پرداخته است، بلکه عمدتاً در کارِ پروردن و پخته‌تر ساختن آن مواضع نخستین یا پاسخ گفتن به ایرادها و شبهه‌های مربوط به آنها بوده است. یکی از مواردی که این نکته در آن قابل مشاهده است همین برهان انسان معلق است که بررسی روند آن از اضحویة تا اشارات و مباحثات سیر روبه‌پختگی آن را نشان می‌دهد.

نقد یک تحلیل متفاوت

احمد الوشاح از سیر تکمیلی برهان انسان معلق در آثار ابن سینا و جایگاه اضحویة در این مسیر، تحلیل دیگری ارائه کرده که بر اساس آن تقریرهای مختلف این برهان در سه مرحله اصلی جای می‌گیرند: در مرحله اول که تقریر اول شفاء را در بر می‌گیرد، تمایز و تغایر وجودی میان نفس و بدن نشان داده می‌شود و وجود نفس اثبات می‌گردد. در مرحله دوم که با تقریر دوم شفاء تحقق می‌یابد، ابن سینا تبیینی پیشرفته‌تر از تغایر و تفکیک‌پذیری وجودی نفس و بدن به دست می‌دهد. مرحله سوم تقریرهای موجود در اضحویة و اشارات و مطالب مربوط به آن در تعلیقات و مباحثات را شامل می‌شود. در این مرحله، ابن سینا از تغایر وجودی نفس و بدن به سوی تغایر مفهومی آن دو گذر می‌کند (الوشاح، ۲۰۱۳: ۳۲-۴۰).

این تحلیل بهره‌مند از پاره‌ای دقت‌ها و دارای نکاتی قابل توجه است، اما به اشکال‌هایی نیز مبتلاست. از جمله آنکه در این تحلیل، تقریر موجود در اضحویة جزو مرحله سوم به شمار آمده که لازمه‌اش آن است که اضحویة پس از تقریرهای نخستین این برهان، و در واقع، پس از کتاب شفاء نوشته شده باشد، در حالی که از لحاظ زمانی نخستین تقریر از آن اضحویة است. ابتدایی‌تر بودن تقریر اضحویة از تقریرهای دیگر نیز مؤید همین نکته است.

دیگر آنکه الوشاح این تقریر را نشانه گذار ابن سینا از تغایر وجودی نفس و بدن به سوی تغایر مفهومی آن دو دانسته است. این امر از آنجا ناشی شده که وی تعبیر «معنا» در اضحویة را با «مفهوم»^۱ مترادف دانسته است (همان: ۴۰)؛ اما اگر چه گاه «معنا» و «مفهوم» به جای یکدیگر به

کار می‌روند، معمولاً «معنا» نه برای اشاره به مفهوم که جایگاهش ذهن است، بلکه برای اشاره به محکی مفهوم که جایگاهش عالم واقع است، به کار می‌رود. در اینجا نیز مقصود ابن‌سینا از آن «معنا» که آدمی بدان «من» می‌گوید مفهوم «من» نیست، واقعیت و محکی آن است، زیرا چیزی که در اثر ازدست‌رفتن برخی از اعضای بدن، از بین نمی‌رود، ولی در اثر نابودشدن برخی دیگر، تنها مدتی - کوتاه یا دراز - می‌پاید، و در اثر نابودی قلب، بی‌درنگ از بین می‌رود، اصل وجود انسان است نه مفهوم آن.

تفاوتی نیز که میان دو تقریر موجود در شفاء نهاده شده و تقریر دوم پیشرفته‌تر به شمار آمده محلّ تأمل است؛ و اساساً ابن‌سینا اشاره به انگاره انسان معلق در تقریر دوم را «اعاده» و تکرار همان انگاره تقریر اول خوانده است.

نتیجه‌گیری

برهانی که ابن‌سینا در *أضحویه* برای اثبات *نفس اقامه* کرده است مقدمه‌های اصلی برهان انسان معلق او را داراست، اما همچنان نیازمند پیرایش و افزایش است. وی در آثار بعدی، برهان خود را با افزودن عناصری چون انگاره انسان معلق تقویت کرده است. به‌جای استناد به باقی‌ماندن ذات آدمی، بر باقی‌ماندن خودآگاهی او تأکید کرده و برهان را ارتقا بخشیده است. کوشیده است علاوه بر اثبات تغایر *نفس* و بدن، نتایج دیگری نیز از این برهان به دست آورد. با رهاکردن استدلال تصویری، برهان را از این اشکال وارد شده به برهان تصویری دکارت که «صرف قابل‌تصور بودن چیزی اثبات‌کننده وقوع آن چیز نیست» رها کرده است. با به‌کاربردن استدلال دو مقدمه‌ای در باب همه اعضای بدن، راه را بر اشکال «اعم بودن دلیل از مدعا» بسته است. بدین‌سان، داستان برهان انسان معلق در آثار ابن‌سینا کمابیش مصداق و نمونه‌ای است از سیری که او درباره حیات علمی خود تصویر کرده و گفته است: هر آنچه در هجده‌سالگی می‌دانستم همان است که اکنون می‌دانم جز آنکه اکنون پختگی‌ام در علوم بیشتر است. میزان صحت و دقت این ادعا در دیگر آرا و نظریات وی - از جمله معاد جسمانی، اتحاد عاقل و معقول، حجیت گزاره‌های اعتقادی دین برای خواص و مانند آن - نیز قابل‌پیگیری و پژوهش و راستی‌آزمایی است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *التَّنْفُسُ مِنْ كِتَابِ الشِّفَاءِ*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۱)، *الإشارات و التنبیہات*، تصحیح مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۹۱)، *التعلیقات*، تحقیق سیدحسین موسویان، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۹۶)، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۴۰۰)، *الحکمة المشرقیة: جلد دوم: الطبیعیات*، تصحیح سادات باران، قم: مهر امیرالمؤمنین (ع).
- _____ (۱۴۰۵)، *الشفاء (المنطق، المدخل)*، تصحیح احمد فؤاد الأهوانی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____ (۱۹۸۴)، *الأضحویة فی المعاد*، تصحیح حسن عاصی، بیروت: المؤسسة النشر و التوزیع.
- _____ (۲۰۰۱)، «ما ذكره شیخ الرئیس عن نفسه» در: *ابن أبی أصیبعه، احمد بن قاسم، عیون الأنباء فی طبقات الأطباء*، تحقیق عامر النجار، جلد سوم، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- _____ (۲۰۰۷)، *احوال النفس*، تحقیق و دراسته احمد فؤاد الأهوانی، پاریس: دار بیبلیون.
- انصاری، حسن (۱۴۰۰)، «دریارة تعلیقات ابن سینا»، بررسی های تاریخی، ۱۴۰۰/۰۷/۰۴: <https://ansari.kateban.com/post/4842>
- خدیوجم، حسین (۱۳۶۴)، «دیباچه»، در: ابن سینا، حسین بن عبدالله، ترجمه رساله آضحویة، ترجمه مترجمی نامعلوم، تصحیح حسین خدیوجم، تهران: اطلاعات.
- دکارت، رنه (۱۳۶۱)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۷۷)، *گفتار در روش*، ترجمه محمدعلی فروغی، در: فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، تصحیح و تحشیه امیر جلال الدین اعلم، تهران: البرز.
- رازی، فخرالدین محمد (۱۴۱۰)، *المباحث المشرقیة*، بیروت: دارالکتب العربی.
- سبزواری، حاج ملا هادی (۱۳۶۲)، *اسرار الحکم*، مقدمه و حواشی ابوالحسن شعرانی، تصحیح سیدابراهیم میانجی، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- شیدان شید، حسینعلی (۱۳۹۳)، «رویکرد هرمنوتیکی ابن سینا به نصوص اعتقادی در آضحویة»، روش شناسی علوم انسانی، پاییز ۱۳۹۳، شماره ۸۰، ص ۱۵۹-۱۸۰.
- _____ (۱۳۹۵)، «معاد جسمانی در آضحویة ابن سینا»، معارف عقلی، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، شماره ۳۳، ص ۶۱-۸۴.

- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۴۰۳)، *شرح الإشارات و التنبیها*، در: ابن سینا، حسین بن عبدالله، الإشارات و التنبیها مع شرح المحقق الطوسی و شرح الشرح لقطب الدین الرازی، قم: دفتر نشر کتاب.
- _____ (۱۴۰۷)، *تجريد الاعتقاد*، تصحیح محمد جواد حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فارابی، ابونصر (۱۹۷۰)، *کتاب الحروف*، تصحیح محسن مهدی، بیروت: دار المشرق.
- _____ (۱۹۸۲)، *الألفاظ المستعملة فی المنطق*، تصحیح محسن مهدی، بیروت: دار المشرق.
- قوشچی، علاء الدین علی بن محمد (۱۴۰۰)، *شرح تجريد العقائد المشهور بالشرح الجديد*، ج ۲، تصحیح محمد حسین زارعی اصفهانی، قم: رائد.
- گوتاس، دیمیتری (۱۳۹۲)، «سرشت، درون مایه و انتقال حکمت مشرقی ابن سینا»، ترجمه حمید عطایی نظری، در: فنا، فاطمه (گردآورنده)، *ابن سینا پژوهی*، مجموعه مقالاتی در معرفی آرا، احوال و آثار ابن سینا، تهران: خانه کتاب.
- ملا نعیم طالبانی، محمد نعیم بن محمد تقی (۱۳۸۲)، *منهج الرشاد فی معرفة المعاد*، تصحیح رضا استادی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- Adamson, Peter & Fedor Benevich (2018), *The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument*, American Philosophical Association, pp. 1-18.
- Alwishah, Ahmed (2013), *Ibn Sīnā on Floating Man Arguments*, Journal of Islamic Philosophy, n. 9, pp. 32-53.
- Gutas, Dimitri (2014), *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden: E. J. Brill.
- Hasse, Dag Nikolaus (2000), *Avicenna's De anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160–1300*, London: The Warburg Institute.
- Marmura, Michael (1986), "Avicenna's "Flying Man" in Context", The Monist, Volume 69, Issue 3, 1986, pp. 383–395.
- Swinburne, Richard (2019), *Are We Bodies or Souls?*, Oxford: Oxford University Press.