



Revisiting the Argument of the Suspended Man in Space in Avicenna's Responses to Abu al-Qasim al-Kermani's Objections

Husseinali Shidanshid¹ 

Ali Shirvani² 

Abstract

Sheikh Abu al-Qasim al-Kermani, a contemporary of Avicenna, was a strong opponent of him and reportedly debated him at least once in Rey. He raised critiques of Avicenna's argument known as the "Suspended Man in Space", which is considered one of Avicenna's most significant contributions to the philosophy of the soul. Since Avicenna's time, this argument has garnered both supporters and detractors among Muslim and non-Muslim philosophers alike. al-Kermani's critiques reached Avicenna through the letters of Bahmanyar, to which Avicenna responded in detail in "al-Mubahathat", one of his last works. This article employs a descriptive, analytical, and critical approach to revisit these critiques and responses, aiming to comprehensively report on the presentation of this argument in "al-Mubahathat" while offering new insights into this important argument. In the process, Avicenna's final presentation of the argument of the Suspended Man will be clarified, along with its place in Avicenna's body of work and its relation to the "Standard Argument of the Suspended Man".


Keywords: Argument of the Suspended Man in Space, Avicenna, Abu al-Qasim al-Kermani, *Mubahathat*.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

¹ Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Research Institute of Hawzah and University, Qom, Iran (**Corresponding Author**). shidanshid@rihu.ac.ir

² Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Research Institute of Hawzah and University, Qom, Iran. shirvani@rihu.ac.ir

Shidanshid, H. & Shirvani, A. (2024). Revisiting the Argument of the Suspended Man in Space in Avicenna's Responses to Abu al-Qasim al-Kermani's Objections. *Journal of Religious Thought*, 24(2), 75-97.

 <https://doi.org/10.22099/jrt.2024.50100.3040>

Received: 2024/05/02 ; Revision: 2024/06/28 ; Accepted: 2024/06/30 ; Published online: 2024/07/10

بازخوانی برهان انسان معلق در فضا در پاسخ‌های ابن‌سینا به اشکال‌های شیخ ابوالقاسم کرمانی

حسینعلی شیدان‌شید^۱

علی شیروانی^۲

چکیده

شیخ ابوالقاسم کرمانی از معاصران ابن‌سینا که با وی سخت مخالف بوده و دست‌کم یک‌بار در ری با او مناظره کرده است. وی نقدهایی بر برهان «انسان معلق در فضا»ی ابن‌سینا وارد کرده است، که از مهم‌ترین ابتکارات ابن‌سینا در فلسفه‌ی نَفَس به شمار می‌آید و از زمان وی تا کنون در میان فیلسوفان مسلمان و غیرمسلمان موافقان و مخالفانی داشته است. نقدهای وی از طریق نامه‌ی بهمنیار به دست ابن‌سینا رسیده و او به آنها پاسخ داده است که مشروح آن در *مباحثات*، که از آخرین آثار ابن‌سیناست، آمده است. این مقاله با روشی توصیفی، تحلیلی و انتقادی به بازخوانی این نقدها و پاسخ‌ها می‌پردازد و می‌کوشد ضمن گزارش کامل تقریر این برهان در *مباحثات*، نکات تازه‌ای را درباره‌ی این برهان مهم بازگو کند. در این میان، آخرین تقریر ابن‌سینا از برهان انسان معلق، جایگاه این تقریر در میان آثار ابن‌سینا، و ربط و نسبت آن با «برهان انسان معلق معیار» روشن می‌گردد.

واژگان کلیدی: برهان انسان معلق در فضا، ابن‌سینا، ابوالقاسم کرمانی، *مباحثات*.

۱. مقدمه

برهان انسان معلق در فضا که ابن‌سینا آن را برای اثبات نَفَس اقامه کرده است، از مهم‌ترین نوآوری‌های او در حوزه‌ی فلسفه‌ی نَفَس به شمار می‌آید و مورد توجه بسیاری از فیلسوفان مسلمان و غیرمسلمان واقع شده و همچنان محل بحث و گفت‌وگوست. این برهان به سبب ربط و نسبتی که با مباحث مهمی همچون اثبات و تجرد نَفَس، خودآگاهی، علم حضوری، انواع استدلال، و آزمایش‌های ذهنی^۱ دارد، از جهات متعددی دارای اهمیت است.

نخستین تقریر رسمی این برهان را ابن‌سینا در کتاب *شفاء* (بخش *علم النفس*) بیان کرده است، خلاصه‌ی برهان چنین است: اگر انسانی را فرض کنیم که ناگهان هم‌اکنون به‌طور کامل آفریده شده، ولی به‌گونه‌ای است که در هوا شناور است و هیچ نیروی 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 همه‌ی اعضای آن غافل است،

^۱ استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران (نویسنده مسؤول).
shidanshid@rihu.ac.ir

^۲ دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.
shirvani@rihu.ac.ir

شیدان‌شید، حسینعلی؛ شیروانی، علی (۱۴۰۳). بازخوانی برهان انسان معلق در فضا در پاسخ‌های ابن‌سینا به اشکال‌های شیخ ابوالقاسم کرمانی. *اندیشه دینی*، ۲۴(۲)، ۷۵-۹۷.

<https://doi.org/10.22099/jrt.2024.50100.3040>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۳؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۴/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۰؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۴/۲۰

بازخوانی برهان انسان معلق در فضا در پاسخ‌های ابن‌سینا به اشکال‌های... ۷۷

بی‌گمان چنین انسانی از خودش آگاه خواهد بود و وجود خودش را تأیید خواهد کرد، درحالی‌که از هیچ عضوی از اعضای بیرونی و درونی خودش آگاه نیست و آنها را تأیید نمی‌کند. از سوی دیگر، آنچه مورد تأیید و آگاهی کسی است غیر از چیزی است که مورد تأیید و آگاهی او نیست. نتیجه آنکه «خود» آدمی (که به آن نفس می‌گوییم) غیر از بدن و اساساً غیر از هر جسمی است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵، صص ۲۶ - ۲۷).

تقریر منطقی این برهان چنین است:

الف) انسان اگر در وضعیت انسان معلق در فضا باشد، از خودش آگاه و از هر چیزی از جمله بدن خود، ناآگاه است.

ب) آنچه از آن آگاهیم با آنچه از آن ناآگاهیم یکی نیست.

بنابراین، خود انسان با بدن او یکی نیست.

این برهان در همان زمان ابن‌سینا محلّ اعتراض و اشکال معاصران او واقع شد که یکی از مهم‌ترین مخالفت‌ها بر ابن‌سینا سخت‌گرا آمد و او را به واکنشی شدید واداشت، و آن مخالفت شیخ ابوالقاسم کرمانی است که ابن‌سینا روایت دست‌اولی از آن را در مباحثات به دست داده است.

پژوهش‌های مربوط به برهان انسان معلق فراوان است، اما به آنچه در کتاب مباحثات درباره‌ی این برهان آمده و دفاع شیخ در برابر نقدهای وارد شده بر آن. با آنکه مفصل‌ترین و شاید آخرین تقریر ابن‌سینا برای این برهان به شمار می‌آید. کمتر توجه شده است. البته در برخی از پژوهش‌ها به این تقریر رجوع و استناد شده و جنبه‌هایی از آن مورد تأمل قرار گرفته است، از جمله الوشاح (۲۰۱۳)، بلک (۲۰۰۸)، و کاکوآ (۲۰۱۵) از آن استفاده و نکاتی استخراج کرده‌اند، یا حسینی (۱۴۰۰) برای بررسی نظر ابن‌سینا درباره تأثیر تخصص فلسفی بر پاسخ‌دهی به موقعیت‌های شهودی، به واکنش گروهی از مخاطبان هوشمند ابن‌سینا به انگاره‌ی انسان معلق که در این کتاب آمده، پرداخته است، ولی در هیچ یک از این پژوهش‌ها این تقریر به‌طور کامل محلّ بررسی نبوده است. یحیی میشو (۱۹۹۷) البته به‌طور کامل به ترجمه‌ی نامه‌ی سوم مباحثات به فرانسوی و توضیح آن مبادرت ورزیده و نکته‌هایی در باب آن به دست داده، اما به بررسی برهان انسان معلق به‌طور خاص، و به‌ویژه جایگاه تقریر مباحثات در میان آثار ابن‌سینا نپرداخته است.

در این مقاله به گزارش کامل، تحلیل، و بررسی آنچه ابن‌سینا در این کتاب درباره‌ی برهان انسان معلق در پاسخ به مخالفت‌های کرمانی نوشته است پرداخته‌ایم. در این میان، جایگاه مباحثات در میان آثار ابن‌سینا، آخرین تقریر ابن‌سینا از برهان انسان معلق، جایگاه این تقریر در میان دیگر تقریرها، و ربط و نسبت آن با «برهان انسان معلق معیار» روشن می‌گردد.

۲. کتاب مباحثات

کتاب مباحثات از متأخرترین آثار ابن‌سیناست و دست‌کم بخش‌هایی از آن حتی از

اشارات و تنبیهات نیز، که آخرین اثر مهم ابن سینا به شمار می‌رود، متأخرتر است، زیرا در آن از *اشارات* یاد شده است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۹۶، صص ۴۴، ۶۲، ۱۲۴، ۱۳۲، ۳۸۸). البته *مباحثات* کتابی نیست که از آغاز، آگاهانه و به‌نحو منسجم تدوین شده باشد؛ بلکه در اصل، مجموعه‌ای بوده است از نامه‌های ابن سینا که در آنها به اشکال‌ها و پرسش‌های فلسفی شاگردان و منتقدان، که عمدتاً مربوط است به کتاب *شفاء*، پاسخ گفته است. این نامه‌ها را نخست بهمنیار گرد آورده، ولی بعدها به‌مرور زمان، مطالب دیگری نیز بدان افزوده شده و سرانجام، آن را «*لمباحثات*» نامیده‌اند (رایزمن، ۲۰۰۲، ص ۲۰۴؛ گوتاس، ۲۰۱۴، ص ۱۵۹؛ مهدوی، ۱۳۳۳، ص ۲۰۲).^۳

مباحثات از آثار دوران پختگی ابن سیناست. به‌علاوه، اثری رسمی و تعلیمی نیست، بلکه سخنانی است که در مواجهه با اشکال‌کنندگان و پرسشگران گفته شده است. از این رو، ویژگی‌هایی دارد که در آثار دیگر ابن سینا دیده نمی‌شود؛ از جمله، نوع قالبی که برای معاصران به کار می‌برد، واکنش او را در برابر کسانی که از آنان گلایه‌مند یا خشمگین است، اعتراف وی را به ندانستن پاسخ برخی از سؤال‌ها، یا اظهار تردید او را در پاره‌ای مطالب را در این اثر می‌توان دید (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۹۶، صص ۶۲، ۶۴، ۶۸، ۷۸ - ۸۱، ۸۸ - ۸۹، ۹۷، ۱۷۲، ۲۵۵). همچنین *مباحثات* نشان‌دهنده‌ی رشد فکری ابن سینا از رهگذر بحث با شاگردان و همکاران خود است و نشان می‌دهد که چه مباحثی سبب سوق‌یافتن وی به آرای نهایی‌اش شده است (ر.ک: رایزمن، ۲۰۰۲، ص ۹، ص ۲۰۵؛ گوتاس، ۲۰۱۴، ص ۱۶۰؛ بیدارفر، ۱۳۹۶، صص ۱۸ - ۲۰).

آنچه ابن سینا در این کتاب درباره‌ی برهان انسان معلق در فضا گفته است عمدتاً در نامه یا مباحثه‌ی سوم آمده که در دوره‌ی پایانی حیات علمی وی و احتمالاً بین سال‌های ۴۲۱ تا ۴۲۵ ق در اصفهان (رایزمن، ۲۰۰۲، ص ۳۰۴) نوشته شده است. بنابراین، آخرین سخنان مکتوب ابن سینا در تقریر و توضیح این برهان را در همین نامه می‌توان دید.

۳. شیخ ابوالقاسم کرمانی و مواجهه‌ی او با ابن سینا

در این نامه، ابن سینا از کسی به نام شیخ ابوالقاسم کرمانی یاد می‌کند که در گفت‌وگو با بهمنیار، اشکالات خود به دیدگاه‌های ابن سینا را پیش کشیده و بهمنیار در نامه‌ی خود به ابن سینا آنها را باز گفته است. این ابوالقاسم کرمانی، چنان که از عبارات *مباحثات* برمی‌آید، با ابن سینا به‌شدت مخالف بوده و به وی بی‌احترامی کرده و خشم او را سخت برانگیخته است. ابن سینا نیز در *مباحثات*، او را تحقیر کرده و لجوج و کج‌فهم و بی‌ادب دانسته است. آن گونه که ابن سینا گفته، سبب خشم و نارضایی او از کرمانی اشکال و اعتراض او نیست، بلکه لجاجت شدید و گستاخانه‌ی او در برابر آرا و سخنان تازه است (ابن سینا، ۱۳۹۶، صص ۷۹ - ۸۰). ابن سینا در سال ۴۲۱ به بعد، در ری با وی ملاقات و مناظره‌ای داشته که در همین بحث، بدان اشاره کرده است.

برخی از محققان (دانش‌پژوه، ۱۳۳۲، صص ۴۷ - ۵۴؛ گوتاس، ۲۰۱۴، ص ۵۰۳؛ رایزمن، ۲۰۰۲، صص ۱۷۴ - ۱۷۵؛ انصاری، ۱۴۰۰) گفته‌اند. یا دست‌کم احتمال داده‌اند. که ابوالقاسم کرمانی همان کسی است که در آثار فلسفی و اصولی ما. در مباحث «کلی طبیعی». به «رجل همدانی» مشهور شده^۴ و ابن سینا با او بر سر کلی طبیعی، بحث

بازخوانی برهان انسان معلق در فضا در پاسخ‌های ابن‌سینا به اشکال‌های... ۷۹

و اختلاف‌نظر داشته است. «رجل همدانی» عنوان مردی است که ابن‌سینا در شهر همدان با وی دیدار کرده و در «نامه به علمای بغداد»، داستان این دیدار را بازگفته و از علمای بغداد خواسته است که در مورد اختلاف‌نظر وی با او به‌انصاف داوری کنند. ابن‌سینا او را «شیخی سالمند با فضایل بسیار و دانش‌های فراوان و ماهر در علوم فلسفی و نقلی» وصف کرده، اما البته وی را فردی دیده است با آرای عجیب و غریب و متفاوت با آرای قدما. ابن‌سینا می‌گوید: وی هنگام روبه‌رو شدن با مخالفت با آرای خود، اصراری شگفت‌انگیز بر آنها داشت و در دفاع، قیاس‌هایی غیرمنتج می‌آورد و چون من آن قیاس‌ها را تحلیل، و عقیم‌بودنشان آنها را اثبات می‌کردم، نمی‌پذیرفت و می‌کوشید آنها را با قیاس‌هایی معیوب‌تر اصلاح کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، صص ۷۴ - ۷۵). اگر چنین باشد، ابن‌سینا سال‌ها پیش از مناظره با کرمانی در ری، مناظره‌ای در همدان نیز با او داشته است.

۴. مخالفت ابوالقاسم کرمانی با برهان انسان معلق و واکنش ابن‌سینا

یک دسته از اشکالات کرمانی که ابن‌سینا بدان‌ها پرداخته، مربوط است به حجّت یا دلیل انسان معلق در فضا، دلیلی که ابن‌سینا در *نفس شفاء* برای اثبات *نفس* آورده است و «مبتنی بر فرضی است که در آن فرض، لزوماً نوعی آگاهی به‌خود (خودآگاهی) وجود دارد» (ابن‌سینا، ۱۳۹۶، ص ۸۱) و از این گفته‌ی ابن‌سینا برمی‌آید که او «انگاره» یا «فرض» انسان معلق در فضا را یکی از مقدمات دلیل مورد بحث می‌داند. وی این مقدمه را «مقدمه‌ای اعتباری» می‌نامد، و «اعتبار» در اینجا به معنای تأمل و در نظر گرفتن و ملاحظه و مانند آن است و می‌توان گفت: ابن‌سینا سپس‌تر در این عبارت، آن را معنا کرده است: مقصودم دلیلی است که شخص از ملاحظه‌ی حال خود و تأمل در آن به دست می‌آورد (همان، ص ۸۳).^۵

ابن‌سینا پیش از پاسخ‌گویی به اشکال‌های کرمانی، نخست شرح می‌دهد که کرمانی زمانی که تقاضای بازخوانی *نفس شفاء* را نزد وی داشته و وی زیر بار نمی‌رفته، درباره‌ی این دلیل با او مذاکره کرده است. ابن‌سینا به او گفته است: «این دلیل از ادله‌ای نیست که پذیرش آن برای تو الزامی باشد، زیرا مبتنی بر مقدمه‌ای اعتباری (تأملی). یعنی توجه به وضعیّت انسان معلق است که تصدیق آن جز برای زیرکان و خوش‌فهمان (أهل الفطانة و لطف الإصابة) آسان نیست» و از آنجاکه کرمانی از یک سو، بهره‌ای از زیرکی و خوش‌فهمی ندارد، و از سوی دیگر، در مقدمه‌ی یادشده به چشم خشم می‌نگرد، زود دچار شک می‌شود (همان، صص ۸۱ - ۸۲).

برخی گفته‌اند: ابن‌سینا در اینجا مرتکب مغالطه‌ی «حمله به شخص»^۶ شده است (موله‌ثالر، ۲۰۰۹، ص ۱۹۶). این مغالطه بدین معناست که به‌جای ابطال مدلل ادعای فرد یا استدلال او، با حمله به خود وی درصدد ابطال ادعای او برآیند. لیکن اشاره به دو نکته بی‌مناسبت نیست: یکی آنکه ابن‌سینا، آن‌گونه که خودش ادعا می‌کند، در اینجا در مقابل کسی است که ابن‌سینا را سخت ریشخند کرده و پاس او را نداشته است.

از این رو، شاید او تنها درصدد تلافی برآمده باشد؛ دوم (و مهم‌تر) آنکه می‌توان گفت: ابن‌سینا فارغ از ذم و مدح کسی، در واقع، می‌خواهد قلمرو و محدوده‌ی مخاطبان برهان خود را تعیین کند، نه آنکه با توهین به مخالفان خود، آنان را به پذیرفتن مدّعی خود وادارد. این احتمال با آنچه او در ادامه آورده است تقویت می‌شود: به باور ابن‌سینا، استفاده از مقدماتی که فقط برخی از افراد توان فهم آنها را دارند مخصوص این دلیل نیست. از این رو، وی به موارد دیگری هم که مشتمل بر مقدماتی تصدیق‌ناپذیر برای همگان است اشاره می‌کند، از جمله قیاس‌های مبتنی بر مقدمات حسّی و تجربی در نجوم و نیز استدلال جالینوس بر اینکه برخی از استخوان‌ها دارای حسّ اند، به سبب تجربه‌ای که وی خود در مورد دندان‌هایش داشته است (ابن‌سینا، ۱۳۹۶، ص ۸۲؛ نیز، ر.ک: همو، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۵۱).

به هر حال، ابن‌سینا می‌گوید: گمان می‌کنم در خود کتاب *شفاء* نیز به این نکته اشاره کرده‌ام (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۶)؛ ولی البته گاه می‌توان افراد بانصاف را بدین نکته *متنبّه ساخت*، یعنی آنان را، اگر خود به این اعتبار و تأمل نپرداخته باشند، از آن آگاه (تنبیه) کرد (ابن‌سینا، ۱۳۹۶، صص ۸۱ - ۸۲).

۱.۴. وجه تنبیهی بودن برهان انسان معلق

ابن‌سینا در جاهای دیگر نیز بر «تنبیهی» بودن این استدلال، تصریح کرده است و تنبیه (آگاهانیدن) در موردی به کار می‌رود که آدمی مطلبی را خود بداند، ولی از این امر آگاه نباشد. در این صورت، نیازی به برهان جداگانه نیست، بلکه فقط باید وی را بدین امر متوجه ساخت (رازی ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۰). اما چنان‌که در تقریر منطقی دلیل انسان معلق در فضا دیدیم، ابن‌سینا در این باب، با ترتیب‌دادن مقدمات، استدلالی قیاسی در کار آورده است؛ بنابراین، تنبیهی بودن این دلیل به چه معناست؟

حقیقت آن است که آنچه در این دلیل بر آن تنبّه داده می‌شود همان مقدمه‌ی نخست در تقریر منطقی یادشده است؛ یعنی ابن‌سینا نخست، به یک تعبیر، با «تلنگر»هایی که به ذهن مخاطب می‌زند (یعنی با پیش‌کشیدن مواردی از قبیل از دست-رفتن عضوی از بدن و درعین‌حال، تغییرنکردن آگاهی شخص از خود، یا انگاره‌ی انسان معلق در فضا)، وی را به خویش‌ترن خویش متوجه می‌سازد، و از این رهگذر، وی را به مقدمه‌ی نخست آگاه می‌کند؛ آنگاه برای کسانی که توانسته‌اند هم‌پای او تا این مرحله پیش بیایند، با افزودن مقدمه یا مقدمات دیگری، کار را پیش می‌برد. پس مقصود او تنبیهی بودن بخشی از استدلال است نه کلّ آن. همچنین ابن‌سینا خود در *مباحثات*، استدلال مورد بحث را «حجّت» خوانده است و حجّت چیزی است که برای اثبات مدّعا به کار می‌رود؛ بنابراین، وی کلّ برهان انسان معلق را دلیل و حجّت می‌داند نه صرف تنبیه. از این رو، اینکه برخی کلّ استدلال را تنبیهی دانسته‌اند و آن را بدیلی در برابر «برهان» و «دلیل» به شمار آورده‌اند (هّسه، ۲۰۰۰، صص ۸۱، ۸۶؛ ۸۸؛ مارمورا، ۱۹۸۶، صص ۳۹۲ - ۳۹۳؛ کاکوآ، ۲۰۱۵، ص ۳۴؛ ویسنوفسکی، ۲۰۰۵، صص ۱۰۲ - ۱۰۴؛ نیز، ر.ک: آدامسن و بنویچ، ۲۰۱۸، صص ۵ - ۶) درست نیست. از سوی دیگر، برخلاف آنچه برخی گفته‌اند (موله‌نالر، ۲۰۰۹، ص ۱۸۱)، بیان او برای نشان‌دادن مقدمه‌ی نخست، تنبیه است نه حجّت.

۲.۴. راز تفاوت افراد در پذیرش این برهان

ابن‌سینا به سبب وجود همین مقدمه‌ی تنبیهی و تفاوت افراد در فهم آن، مخاطبان را در نسبتی که با برهان او دارند به دو گروه تقسیم می‌کند. وی می‌گوید: این دلیل یا بیهوده و ناکارآمد است و یا قاطع و یقینی. برای بینایان و دانایان (مُستبصرین) دلیلی است قطعی، اما برای کسانی که از پی‌بردن به این مقدمه‌ی اعتباری و تأملی ناتوان‌اند بیهوده است.

بنابراین، برهان انسان معلّق، که در آن، شخص از ملاحظه‌ی حال خود و تأمل در آن، به وجود نفس پی می‌برد (و لذا «دلیلی شخصی» است)، سودی به حال افرادی که از تأمل در خویش و از پی‌بردن به خودآگاه‌بودن انسان معلّق ناتوان‌اند ندارد. برای اینان باید دلیل‌های نوعی و جنسی (غیرشخصی) اقامه کرد (ابن‌سینا، ۱۳۹۶، صص ۸۲ - ۸۳). دلیل‌های نوعی و جنسی دربردارنده‌ی مقدمات اعتباری نیستند. از این‌رو، عمومی‌ترند. ابن‌سینا به این دلیل مثال می‌زند که «برخی از اجسام دارای افعال حیاتی‌اند، و از سوی دیگر، می‌دانیم که این ویژگی‌ها به سبب جسمیت آنها نیست؛ بنابراین، دارای میدئ هستند غیر از جسم که به آن نفس می‌گویند» (همان، ص ۸۳). این مثال همان دلیل مشهوری است که در آغاز کتاب *نفس شفاء* (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳) برای اثبات نفس آورده است.

به هر تقدیر، ابن‌سینا پس از این نکات مقدماتی، به بیان استدلال می‌پردازد:

۳.۴. استدلال ابن‌سینا بر اثبات نفس در مباحثات

به‌طور طبیعی، انتظار می‌رود که ابن‌سینا در شرح این استدلال، در اینجا نیز همانند کتاب *شفاء*، نخست وضعیت انسان معلّق در فضا را که از طریق آن، آگاهی انسان از خود در عین بی‌خبری او از بدن را برای مخاطب ملموس می‌سازد، تصویر کند، آنگاه به مراحل بعدی استدلال بپردازد؛ اما گویا از آنجاکه وی در مقام پاسخ‌گویی به اشکال‌هایی است که خوانندگان نامه‌ی او با توجه به عبارات *نفس شفاء* پیش کشیده‌اند، آشنایی آنان با این وضعیت را مسلم فرض کرده و از این‌رو، مستقیماً به سراغ بقیه‌ی استدلال رفته است. البته وی خودآگاهی انسان را (که آن را امری روشن برای همگان می‌داند) مفروض گرفته و آن را پایه‌ی برهان خود قرار داده است.

ابن‌سینا استدلال خود را چنین آغاز می‌کند: شخص محقق باید ذات خود را و خودآگاهی کنونی‌اش، یعنی شناختی را که هم‌اکنون به ذات خود دارد بررسی کند و سپس درباره‌ی دو مطلب نیک بیندیشد:

یکی آنکه آیا آگاهی او از اینکه او اوست و دارای اندام‌ها و کارهایی است که به او منسوب‌اند، آگاهی‌ای به هویت خود، یعنی خودآگاهی‌ای از طریق حس است یا از طریق استدلال؟

دوم آنکه آیا چیزی که «اینکه او اوست» درباره‌ی آن صادق است کلّ بدن اوست یا جزئی است از بدن؟ (ابن‌سینا، ۱۳۹۶، ص ۸۳).

مطلب نخست پرسشی است درباره‌ی روش شناخت در زمینه‌ی خودآگاهی، یعنی درباره‌ی اینکه ما چگونه از خودمان آگاه می‌شویم و خود را می‌شناسیم. به عبارت دیگر، این شناخت و خودآگاهی را از چه راهی به دست می‌آوریم: آیا ما خودمان را حسن می‌کنیم یا با اقامه‌ی استدلال به وجود خودمان پی می‌بریم؟

اما مطلب دوم پرسشی است درباره‌ی متعلق شناخت ما در این زمینه، یعنی درباره‌ی اینکه وقتی می‌گوییم: ما از خودمان آگاه می‌شویم و خود را می‌شناسیم، چه چیزی را شناخته‌ایم. به تعبیر دیگر، آن «ذات» یا «خود» که متعلق شناخت و مورد آگاهی، و به گفته‌ی ابن‌سینا، «مشعوربه» است چیست: مجموع بدن است یا جزئی از بدن؟ خلاصه‌ی پاسخ ابن‌سینا به این دو پرسش آن است که خودآگاهی نه حسی است نه استدلالی؛ و «خود»ی که شناخته می‌شود نه کل بدن است و نه جزئی از آن؛ اما وی به تفصیل و جداگانه به هر دو پرسش پاسخ می‌گوید و البته ابتدا به پرسش دوم می‌پردازد:

۴. ۳. ۱. آیا «ذات» یا «خود» آدمی همان بدن یا جزئی از آن است؟

الف) امر مورد آگاهی، یعنی ذات انسان، نمی‌تواند کل بدن باشد:

استدلال اول) بسیاری از کسانی که از آنیت (ذات) خودشان آگاه‌اند به کل بدن آگاهی ندارند؛ و اگر علم تشریح در کار نمی‌بود، آدمی از قلب و مغز و بسیاری از اعضای دیگر بدن خبری نمی‌داشت، درحالی‌که پیش از دانستن همه‌ی اینها، از آنیت خودش آگاه است (همان، ص ۸۳).

این استدلال در واقع این است: ۱) بسیاری از افراد از کل بدن آگاهی ندارند، درحالی‌که از ذات خودشان آگاه‌اند. ۲) آنچه مورد آگاهی است با آنچه مورد آگاهی نیست یکی نیست. نتیجه) آنچه مورد آگاهی است کل بدن نیست. ابن‌سینا در اینجا به مقدمه‌ی دوم اشاره نکرده، اما سپس در استدلال بر اینکه آنچه مورد آگاهی است جزئی از بدن نیست، بدان تصریح کرده است.

استدلال دوم) امر مورد آگاهی در هنگامی نیز که چیزی از بدن جدا می‌شود، مانند وقتی که عضوی از فردی جذامی فرومی‌افتد، همچنان مورد آگاهی است، یعنی آگاهی ما به حال خود باقی است، درحالی‌که اگر متعلق آگاهی کل بدن بود، با تغییر یافتن بدن و کم‌شدن بخشی از آن، متعلق آگاهی (و در نتیجه، خود آن آگاهی) نیز تغییر می‌کرد و در واقع از میان می‌رفت.

این جداشدن عضو ممکن است به گونه‌ای رخ دهد که شخص احساس نکند که چیزی از بدن کم شده و کل بدن تغییر کرده است، درحالی‌که شخص از ذات خودش آگاه است و می‌داند که همچنان ذات اوست و تغییر نکرده است (درحالی‌که اگر متعلق آگاهی کل بدن بود، با تغییر یافتن بدن و کم‌شدن بخشی از آن، شخص از تغییر ذات خود که متعلق آگاهی است باخبر می‌شد) (ابن‌سینا، ۱۳۹۶، ص ۸۳).

ابن‌سینا در اشارات، با استفاده از فرض انسان معلّق، به دلیل دیگری نیز برای اثبات اینکه متعلق آگاهی انسان کل بدن نیست، از این طریق که ادراک کل مستلزم ادراک اجزای آن است استفاده کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۳۴؛ طوسی، ۱۴۰۳، ص ۲۹۶).

بازخوانی برهان انسان معلق در فضا در پاسخ‌های ابن‌سینا به اشکال‌های... ۸۳

ب) امر مورد آگاهی، جزئی از بدن نیز نمی‌تواند بود، زیرا اگر جزئی از بدن باشد، یا از اعضای باطنی است یا از اعضای ظاهری، درحالی‌که هیچ‌یک از این دو نمی‌تواند ذات مورد آگاهی ما باشد:

اعضای باطنی گاه برای افراد، شناخته‌شده نیستند، مثلاً پیش از تشریح بدن، مورد آگاهی نیستند، درحالی‌که آنیّت و ذات فرد پیش از تشریح بدن نیز مورد آگاهی فرد است و پیداست که آنچه مورد آگاهی است (مشعورّبه) با آنچه مورد آگاهی نیست (غیرمشعورّبه) یکسان نیست. پس متعلّق خودآگاهی اعضای باطنی نیست.

اعضای ظاهری نیز گاه از میان می‌روند و جای خود را به چیز دیگری می‌دهند (و اگر اعضای ظاهری متعلّق آگاهی باشند، در چنین صورتی، متعلّق آگاهی از میان رفته یا تغییر یافته است)، درحالی‌که آنیّت و ذاتی که مورد آگاهی است از این لحاظ که مورد آگاهی است، واحد به وحدت شخصی است و تغییری نمی‌کند؛ بنابراین متعلّق خودآگاهی اعضای ظاهری نیز نیست (ابن‌سینا، ۱۳۹۶، صص ۸۳ - ۸۴).

ابن‌سینا در اینجا نیز همانند اشارات، می‌توانسته است با استفاده از فرض انسان معلق، چنین استدلال کند که در وضعیت مذکور، آدمی از حواسّ خود (و البته از آنچه حواسّ درک می‌کنند) بی‌خبر است و حواسّ او از کار افتاده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۳۴)؛ چنان‌که از تشریح و نتیجه‌ی تشریح نیز غافل است (طوسی، ۱۴۰۳، ص ۲۹۶)، اما چنین نکرده است.

به‌هرروی، خلاصه‌ی این بخش آن است که متعلّق خودآگاهی آدمی نه کلّ بدن است و نه جزئی از بدن. پس خود آدمی امری است غیر جسم او؛ و بدین‌سان، تا اینجا ابن‌سینا نفّس آدمی را اثبات کرده است، یعنی نشان داده است که ذات آدمی، یعنی آنچه آدمی به آن «من» می‌گوید چیزی است غیر از بدن و اعضای آن.

ابن‌سینا سپس به پاسخ پرسش نخست (روش شناخت ذات یا خود) می‌پردازد:

۲.۳.۴. خودآگاهی حسی است یا استدلالی؟

الف) خودآگاهی به‌واسطه‌ی حسّ به دست نمی‌آید، زیرا حسّ تنها به ظاهر (ظاهر بدن) دست‌رسی دارد و ظاهر نیز ذاتی که متعلّق و مورد آگاهی ماست نیست (زیرا چنان‌که پیش‌تر گذشت، اعضای خارجی گاه از میان می‌روند و جای خود را به چیز دیگری می‌دهند، درحالی‌که ذاتی که مورد آگاهی است همچنان مورد آگاهی است). «اعضای سالم باطنی نیز یک‌دیگر را حس نمی‌کنند اگرچه با هم در تلاقق باشند. نفّس سالم نیز آنها را حسّ نمی‌کند، زیرا نفّس سالم که دارای سلامت کامل است، نفّسی است که حرکت اعضا در آن حسّ نمی‌شود»^۷ (ابن‌سینا، ۱۳۹۶، ۸۴).

ابن‌سینا در جای دیگری از مباحثات نیز می‌گوید: اگر از خودت به‌واسطه‌ی قوّه‌ای از قبیل حسّ آگاه می‌شدی، مورد آگاهی همان شخص آگاه نمی‌بود، درحالی‌که وقتی که از خودت آگاهی می‌دانی که کسی که از تو آگاه است خود توئی» (همان، صص ۲۳۱ - ۲۳۲؛ نیز، ر.ک: همو، ۱۳۹۱، صص ۴۸۰ - ۴۸۱).

اما دلیل سرراست‌تری که ابن‌سینا می‌توانسته در اینجا بدان اشاره کند آن است که در فرض انسان معلق، اساساً حسّی در کار نیست.

ب) خودآگاهی به‌واسطه‌ی استدلال از طریق افعال نیز به دست نمی‌آید، یعنی چنان نیست که ما با استناد به فعلی که انجام می‌دهیم از خودمان آگاه می‌شویم؛ زیرا اگر فعل را مطلق در نظر بگیریم، یعنی خود فعل را بدون ملاحظه‌ی اینکه فعل چه کسی است ملاحظه کنیم، چنین فعلی تنها بر فاعل مطلق غیرمعین دلالت خواهد کرد (نه بر ذات ما که فاعلی شخصی است) و اگر آن را مقید به شخص. مانند فعل «من» و فعل «تو» در نظر بگیریم، آنچه فعل را به آن نسبت می‌دهیم (مسندالیه یا فاعل فعل که عبارت است از «من» یا «تو») جزئی از مفهوم آن فعل مقید خواهد بود (یعنی مثلاً فعل مقید به «من» یک کلّ است با دو جزء: یکی خود فعل و دیگری «من») و پیداست که آگاهی به جزء «من» بر آگاهی به کلّ (فعل «من») مقدم است؛ بنابراین، باید پیش از آگاهی به آن فعل مقید، از شخص «من» آگاه باشیم و این بدان معناست که خودآگاهی از رهگذر استدلال به آن فعل مقید به دست نیامده است، بلکه مُحال است که به دست آید.

به‌علاوه، اگر حال خود را به‌دقت ملاحظه و در آن به‌درستی تأمل کنیم، بالوجدان می‌بینیم که ما این آگاهی را به‌واسطه‌ی استدلال از طریق افعالمان یا به‌واسطه‌ی استدلال از طریق حالمان به دست نیاورده‌ایم (همو، ۱۳۹۶، صص ۸۴-۸۵).

در این مورد نیز می‌شد با استفاده از فرض انسان معلق، چنین استدلال کرد که در چنین فرضی، اولاً آدمی فاقد هرگونه فعل است و بنابراین نمی‌تواند فعل را واسطه‌ی اثبات چیزی قرار دهد (همو، ۱۳۸۱، ص ۲۳۵)؛ ثانیاً از هر چیزی از جمله افعال خود غافل است و از این رو اساساً نمی‌تواند از رهگذر استدلال به افعال خود، از خودش آگاه شود، درحالی‌که به ذات خودش آگاهی دارد. این نکته‌ی دوم از سخن ابن‌سینا در *اشارات*، درباره‌ی نفی هرگونه واسطه در ادراک ذات به دست می‌آید (همان، ص ۲۳۴؛ نیز، ر.ک: طوسی، ۱۴۰۳، ص ۲۹۴).

به‌هرتقدیر، خلاصه‌ی این بخش نیز آن است که خودآگاهی آدمی نه حسّی است و نه استدلالی و این نکته البته بدین معناست که مُدرک ذات یا نَفَسِ هَمَانَا خودِ نَفَسِ است بدون نیاز به واسطه یا قوه‌ای از قوای خود، یعنی مُدرک و مُدرک در اینجا یکی است. این سخن مستلزم علم حضوری بودن خودآگاهی از نظر ابن‌سیناست، گرچه در روزگار وی این اصطلاح و تقسیم علم به حضوری و حصولی در کار نبوده است.

ابن‌سینا پس از شرح استدلال خود، بار دیگر می‌گوید: با این همه، این بیان تنها برای زیرکان مفید است و برای همه‌ی پژوهندگان مناسب نیست. آنگاه می‌گوید: من این دلیل را برای گروهی که از مخالفان حکمت^۱، اما بهره‌مند از زیرکی بودند بیان کردم و این امر باعث شد که یا وجود نَفَسِ را تصدیق کنند یا دست‌کم دست از انکار بردارند و به فکر فروروند (ابن‌سینا، ۱۳۹۶، ص ۸۵). وی سپس به سراغ اشکال‌های ابوالقاسم کرمانی می‌رود.

۴.۴. اشکال‌های ابوالقاسم کرمانی و پاسخ‌های ابن‌سینا

ابن‌سینا به سه اشکال کرمانی پاسخ می‌گوید و بقیه را درخور اعتنا نمی‌داند.

۴.۴.۱. اشکال نخست: عدم خودآگاهی خفتگان:

اشکال نخست کرمانی ادعای وجود یک مورد نقض برای ادعای عامّ ابن‌سینا، یعنی شمول و دوام خودآگاهی در آدمی است. کرمانی در انکار این خودآگاهی دائمی می‌گوید: «شخص خفته از ذات خودش آگاه نیست» (همان، ص ۸۶)؛ بنابراین، استدلال یادشده که مبتنی بر خودآگاهی آدمی در هر حالی است نقض می‌شود. از اینکه کرمانی این اشکال و نیز اشکال دوم خود را صرفاً در مورد خواب پیش کشیده است برمی‌آید که وی منکر اصل خودآگاهی در بیداری نیست (منتها خودآگاهی را به معنای آگاه‌بودن آدمی از بدن می‌داند)؛ و اصل آگاه‌بودن هر کس از خود، همان است که گفتیم ابن‌سینا آن را امری روشن برای همگان می‌داند و آن را پایه‌ی برهان خود قرار داده است.

پاسخ ابن‌سینا این است که:

اولاً این سخن نادرست است و شخص خفته هم دارای خودآگاهی است؛ زیرا آدمی در هنگام خواب، در حال تصرف در خیالات خود است، همان‌گونه که در بیداری در حال تصرف در محسوسات خود است و بسیار می‌شود که شخص خفته همچون وقت بیداری، به امور عقلی و فکری توجه دارد و به آنها می‌پردازد و در این حال تصرف و توجه می‌داند که کسی که تصرف و توجه دارد اوست، چنان‌که در بیداری چنین است. حال اگر بیدار شود و تصرفاتش در حال خواب را به یاد داشته باشد، آگاهی‌اش از ذات خودش را نیز به یاد می‌آورد، ولی اگر وقتی بیدار می‌شود آن تصرفات را به یاد نیاورد، خودآگاهی‌اش را نیز به یاد نخواهد آورد، اما این امر دلیل آن نیست که وی در آن وقت به خودش آگاهی نداشته است، زیرا به یاد آوردن خودآگاهی غیر از خود خودآگاهی است، بلکه از این بالاتر، اساساً «آگاهی از آگاهی به ذات» غیر از «آگاهی به ذات» است، و شخص بیدار نیز گاه، یعنی زمانی که اعمال وی (که البته در ضمن آنها از خود غافل نبوده) یادش نمانده، خودآگاهی‌اش در ضمن آن اعمال را هم به یاد نمی‌آورد (همان).

بدین‌سان، اشکال کرمانی سبب شده است که ابن‌سینا به دو تفکیک مهم در این بحث اشاره کند: یکی تفکیک «به‌یاد آوردن خودآگاهی» از «خودآگاهی»؛ و دیگری تفکیک «آگاهی از خودآگاهی» از «خودآگاهی». ابن‌سینا به‌ویژه در تعلیقات، «خودآگاهی» را از «علم به خودآگاهی». که از مقوله‌ی «علم به علم» است. فرق می‌گذارد و ویژگی‌های آن دو را برمی‌شمارد. وی می‌گوید: خودآگاهی امری است بالفعل، از این‌رو دائمی است، اما علم به خودآگاهی بالقوه است، از این‌رو، گاه هست و گاه نیست. خودآگاهی امری طبیعی و فطری و ذاتی نفس، ولی علم به خودآگاهی اکتسابی است (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، صص ۲۲۱، ۲۱۱ - ۲۱۲، ۴۳۸، ۴۸۰ - ۴۸۲).

ثانیاً حتی اگر هم بپذیریم که شخص خفته از ذات خودآگاه نیست، با آن نمی‌توان دلیل مورد بحث را رد کرد؛ زیرا فرض مورد بحث (انسان معلق) در مورد افراد سالم است، درحالی‌که خفتگان و مستان و ازهوش‌رفتگان و سکت‌کرده‌گان و صرع‌زدگان و صفرزده‌گان در زمره‌ی افراد سالم نیستند (ابن‌سینا، ۱۳۹۶، صص ۸۶ - ۸۷).

به تعبیر دیگر، با فرض قبول اینکه افراد خفته خودآگاه نیستند، ابن سینا در واقع، از ادعای خودآگاهی آدمی در همه‌ی احوال دست کشیده است؛ اما البته اصل دلیل او، چنان که خود گفته، به قوت خود باقی است.

۴.۲.۴. اشکال دوم: لزوم تخیل اعضای بدن برای خودآگاهی

اشکال دوم کرمانی ظاهراً به دنباله‌ی اشکال نخست اوست. وی گویا با فرض پذیرش خودآگاهی در هنگام خواب (که در اشکال نخست منکر آن شده)، به اشکال دیگری منتقل شده است. اشکال این است که خودآگاهی ما در هنگام خواب، در واقع، مشروط است به تخیل وضع و هیئت اعضای بدنمان. او بر آن است که «تا ما در هنگام خواب، وضع و هیئت اعضایمان را تخیل نکنیم، به ذات خودمان آگاه نخواهیم بود» (ابن سینا، ۱۳۹۶، ص ۸۷). پس ذات ما غیر اعضایمان نیست. ذات ما همان بدن ماست.

پیش فرض کرمانی در این اشکال، گویا آن است که خودآگاهی لزوماً با دیگرآگاهی (در اینجا، آگاهی از وضع و هیئت اعضای بدن) آغاز می‌شود؛ و ابن سینا اولاً منکر این پیش فرض است و ثانیاً می‌گوید: به فرض درستی چنین سخنی، نمی‌توان نتیجه گرفت که آن چیز «دیگر» همان «خود» ماست:

ابن سینا می‌گوید: در این سخن چندین اشتباه هست:

اولاً) پیش تر گفتیم که ما درحالی که وضع و هیئت اعضای ظاهری خودمان را حس نمی‌کنیم، می‌دانیم که ما ماییم، یعنی به خودمان آگاهیم. پس این دو، یعنی ادراک وضع اعضا و خودآگاهی، یک چیز نیستند.

همچنین اگر هیئت اعضای شخصی ما حقیقتاً (در بیداری) یا مجازاً (در خواب) تغییر کند (یعنی مثلاً در بیداری اگر ایستاده‌ایم، بنشینیم یا برعکس؛ یا در خواب، خود را در حال حرکت اعضایمان ببینیم)، متعلق آگاهی ما همچنان امری واحد و تغییرناکرده باقی می‌ماند؛ بنابراین، متعلق آگاهی ما، یعنی ذات ما همان هیئت اعضای ما که تغییر کرده است نخواهد بود (زیرا امری تغییرکرده با امری تغییرناکرده یکی نیست). پس متعلق آگاهی ما چیز دیگری است متفاوت با وضع و هیئت اعضایمان (همان).

مبنای استدلال ابن سینا در اینجا «تغییر نکردن متعلق آگاهی» و محفوظ ماندن آن در عین تغییر اعضای بدن است. ممکن است مخالفان وی این تغییر نکردن را به گونه‌ای توجیه کنند که برطبق آن لازم نباشد که ذات ما امری غیر از بدن ما و اعضای آن باشد. ابن سینا راه را بر دو توجیه از این نوع می‌بندد:

توجیه اول این است که متعلق آگاهی ما امری کلی است؛ و همان گونه که امر کلی از قبیل «انسان» (در صورت تغییر پذیرفتن افراد و جزئیات آن از قبیل حسن و ابراهیم و رضا) همواره محفوظ می‌ماند، متعلق آگاهی ما نیز علی‌رغم تبدلات صورت گرفته در آن، همچنان محفوظ است؛ بنابراین، محفوظ ماندن و تغییر پذیرفتن آن با تغییرکردن اعضا سازگار خواهد بود. دلیل نادرستی این توجیه آن است که متعلق آگاهی ما (ذات ما) امری جزئی است نه کلی. روشن است که ما به امری شخصی و جزئی آگاهی داریم نه امری کلی.

توجیه دوم نیز این است که متعلق آگاهی ما امری شخصی و جزئی. و البته از اجزای بدن است. اما جزئی‌ای است که مقارن تبدلات اعضای ماست و چنین جزئی‌ای علی-رغم تبدلات آن اعضا، خودش محفوظ و تبدل نایافته می‌ماند.^۹ بنابراین، متعلق آگاهی

بازخوانی برهان انسان معلق در فضا در پاسخ‌های ابن‌سینا به اشکال‌های... ۸۷

ما همچنان محفوظ است. ابن‌سینا درباره‌ی دلیل نادرستی این توجیه، تنها می‌گوید: «این نکته تبیین شده است» (همان)؛ ولی مقصودش، چنان‌که در جای دیگر گفته، آن است که همه‌ی اجزای بدن تغذی می‌کنند و بنابراین، همه‌ی آنها متبدل می‌شوند. از این گذشته، اگر حتی جزء غیرمتبدلی هم در کار می‌بود، در معرض اتصال و انفصال می‌بود و از این رو، صورت واحدی نمی‌داشت (همان، صص ۲۳۷ - ۲۳۸)؛ بنابراین، هیچ امر جزئی بدنی دارای ثبات نیست.^{۱۰}

ثانیاً فرض می‌کنیم که ما در هنگام خواب، تا وضعیتی و هیئت اعضایمان را تخیل نکنیم، به ذات خودمان آگاه نخواهیم بود. لیکن این قضیه جز بر این امر دلالت ندارد که بین آگاهی به ذات از یک سو، و تخیل وضعیتی اعضا از سوی دیگر، ارتباط و هم‌زمانی‌ای (مقارنت) در کار است؛ و می‌شود آگاهی به چیزی با تخیل چیز دیگری ارتباط و هم‌زمانی داشته باشد. از این رو، ارتباط و هم‌زمانی این دو امر، نقض‌کننده‌ی دیدگاه یا مقدمه‌ی مورد بحث نیست؛ زیرا چنان نیست که هر چیزی که تا نباشد چیز دیگری وجود نخواهد داشت با آن چیز دوم یک چیز باشد (همان، صص ۸۷ - ۸۸). در اینجا نیز ما پذیرفته‌ایم که تا تخیل وضعیتی اعضا در کار نباشد، خودآگاهی نیز در کار نخواهد بود، اما این بدان معنا نیست که تخیل وضعیتی اعضا با خودآگاهی یکی است. می‌توان گفت: برطبق نظر ابن‌سینا، کرمانی در اینجا به یک نوع مغالطه‌ی «أخذ ما بالعرض مکاناً ما بالذات» مبتلا شده است.

۳.۴.۴. اشکال سوم: احساس شدن هوا در هر حال

اشکال سوم کرمانی آن است که امکان ندارد انسان معلق در فضا هوایی را که در آن قرار دارد احساس نکند. وی بر آن است که چنین انسانی نیز که در هوایی معتدل با دمایی مشابه با دمای بدن و در زمانی که گذر آن احساس نمی‌شود قرار دارد، حتماً به وجود هوا آگاه خواهد بود و هوا با او برخوردی محسوس و ملموس خواهد داشت؛ بنابراین، وضعیتی که ابن‌سینا تصویر کرده است امکان ندارد.

پاسخ ابن‌سینا آن است که صرف وجود هوا مستلزم احساس شدن آن نیست. وی می‌گوید: هیچ انسانی با لامسه‌ی خود وجود هوا را درک و تصدیق نخواهد کرد، مگر آنکه هوا به شدت با او برخورد کند یا اثری همچون فشار یا ضربه بر بدن وی وارد سازد یا گرما و سرمای متفاوت با گرما و سرمای پوست بدن او داشته باشد (همان، ص ۸۸)، درحالی‌که در وضعیتی انسان معلق، هیچ‌یک از این امور وجود ندارد.

ظاهراً این اشکال کرمانی از آنجا ناشی شده که وی توجه نکرده است که اولاً در وضعیتی انسان معلق همه‌ی حواس از جمله حس لامسه از کار افتاده‌اند و ثانیاً وضعیتی یادشده وضعیتی است فرضی و مقصود آن نیست که در عالم واقع نیز چنین وضعیتی امکان دارد. با این همه، ابن‌سینا در اینجا به هیچ‌یک از این دو نکته اشاره نکرده و به اینکه نشان دهد این استبعاد کرمانی بی‌جاست بسنده کرده است.

بدین‌سان، آنچه ابن‌سینا به‌طور پیوسته در مباحثات درباره‌ی برهان انسان معلق در فضا گفته در اینجا پایان می‌پذیرد.

۵. بررسی، نقد، و مقایسه

ابن سینا با آنکه اشکال‌های کرمانی را مهم ندانسته و آنها را ناشی از سبک‌عقلی (تَهْوُس) به شمار آورده، مفصل‌ترین تقریر برهان انسان معلق را در پاسخ به همین اشکال‌ها به دست داده است که به بررسی و مقایسه‌ی آن با دیگر تقریرها خواهیم پرداخت. اما پیش از آن، مناسب است نکاتی درباره‌ی اشکال‌های کرمانی نیز گفته شود: اشکال نخست (خودآگاه نبودن خفتگان) به معنای انکار «دوام خودآگاهی» در آدمی است؛ و ابن سینا نیز با اشاره به رأی خود درباره‌ی تفاوت «خودآگاهی» و «آگاهی از خودآگاهی»، و اینکه خودآگاهی امری دائمی است، اما آگاهی از آن چنین نیست، آن را رد می‌کند. این عدم وجود خودآگاهی در همه‌ی احوال را کسان دیگری هم قائل شده‌اند. اشکال دوم (لزوم تخیل اعضای بدن برای خودآگاهی در حالت خواب) را ابن سینا نادرست می‌خواند و بر آن است که به فرض درستی آن، باز اشکال کرمانی از قبیل مغالطه‌ی «أخذ ما بالعرض مکان ما بالذات» است. حال گوئیم: اگر نظر کرمانی را به غیرخواب نیز تعمیم دهیم، تا حدی شبیه به رأی کسانی خواهد بود که معتقدند که خودآگاهی مستقیم ممکن نیست، بلکه برای خودآگاه شدن، وجود یک عمل شناختی قبلی، یعنی شناخت چیزی دیگر، لازم است و به واسطه‌ی آن شناخت است که ما به خودآگاهی دست می‌یابیم؛ بنابراین، پیش از به کار افتادن حواس و شناخت اشیای دیگر، آگاهی از خود ممکن نیست و خودآگاهی با دیگرآگاهی آغاز می‌شود. در قرون وسطا، آکوئیناس و پیروان او در برابر فرانسسکان‌ها، به همین نظریه که برخی آن را به ارسطو نسبت داده و آن را لازمه‌ی تجربه‌گرایی او دانسته‌اند معتقد بوده‌اند (ر.ک: توتوئاین، ۲۰۱۵، صص ۸۰ - ۸۱)، درحالی که ابن سینا معتقد است که حتی اگر هیچ شناخت دیگری در کار نباشد، خودآگاهی وجود دارد، می‌توان گفت: لازمه‌ی این نظر که خودآگاهی با دیگرآگاهی آغاز می‌شود انکار «دوام خودآگاهی» نیز هست.

اشکال سوم (عدم امکان احساس نشدن هوا) به این معناست که وضعیّت انسان معلق تحقق‌پذیر نیست و این وضعیّت صرفاً امری فرضی است؛ بنابراین، نمی‌توان با آن وجود نفس را اثبات کرد؛ و این اشکالی است که در دوران معاصر نیز طرفدارانی داشته است (ر.ک: مارمورا، ۱۹۸۶، صص ۳۸۸، ۳۹۲).

بدین‌سان، اشکال‌های کرمانی در نگاهی کلی، شاید اشکال‌هایی غیرمهم به نظر آیند، اما می‌توان آنها را روایت‌های ابتدایی برخی از اشکال‌ها یا آرایی که بعدها هم در میان متفکران وجود داشته به شمار آورد.

اکنون پردازیم به تقریر برهان انسان معلق در مباحثات:

برهان انسان معلق در فضا را در هفت موضع از آثار مختلف ابن سینا می‌توان پی گرفت که به ترتیب تاریخی عبارت‌اند از: *أضحویه* (ابن سینا، ۱۹۸۴، صص ۱۲۷ - ۱۲۸)، *نفس شفاء*، در دو جا (همو، ۱۳۷۵، صص ۲۶ - ۲۷، ۳۴۷ - ۳۴۹). *حکمت مشرقیه* در دو جا (همو، ۱۴۰۰، صص ۱۷۱، ۲۲۵ - ۲۲۶)، *اشارات* (همو، ۱۳۸۱، صص ۲۲۳)، و *مباحثات* (همو، ۱۳۹۶، صص ۸۱ - ۸۸). در این میان، تقریرهای موجود در *حکمت مشرقیه* در واقع، رونوشتی تلخیص‌شده از تقریرهای *شفاء* است.

تقریر *أضحویه* که می‌توان آن را روایت نخستین این برهان به شمار آورد فاقد انگاره‌ی انسان معلق در فضا است. آنچه در این تقریر اثبات می‌شود تغایر نفس و بدن است؛ و

از بی‌واسطه و غیراستدلالی بودن خودآگاهی و غیرحسی بودن آن سخنی به میان نیامده؛ چنان‌که بر اصل خودآگاه بودن آدمی و دائمی بودن خودآگاهی هم تأکید و تصریحی نشده است.

تقریر *شفاء* که نخستین موضعی است که ابن‌سینا انگاره‌ی انسان معلق را در میان آورده و اساساً همه‌ی بار استدلال را بر آن نهاده است، با شرح وضعیتی فرضی انسان معلق آغاز می‌شود و «اثبات تغایر نفس و بدن» و «اثبات تجرد نفس» و نیز «اثبات خودآگاه بودن آدمی»، از نتایج آن به شمار می‌آید، اما به دائمی بودن این خودآگاهی در همه‌ی حالات اشاره‌ای نمی‌شود.

در تقریر *اشارات*، نخست با ذکر حالات چهارگانه، یعنی انسان در حالت عادی، انسان خفته، انسان مست، و انسان معلق، نشان داده می‌شود که آدمی هیچ‌گاه از وجود خودش غافل نیست. سپس اثبات می‌گردد که ادراک‌کننده‌ی ذات آدمی خود آدمی است بی‌هیچ واسطه‌ای و بی‌هیچ نیازی به قوه‌ای دیگر. آنگاه تغایر ذات آدمی با بدن او و بنابراین، محسوس نبودن آن به اثبات می‌رسد. سرانجام اثبات می‌شود که از طریق استدلال به فعل خود نمی‌توان ذات خود را اثبات کرد و شناخت.

در مقایسه‌ی تقریر *مباحثات* با تقریرهای بالا، می‌توان گفت: آنچه در *مباحثات* آمده مشروح‌ترین و ظاهراً واپسین تقریر این برهان است، و چنان‌که دیدیم، قصد اصلی ابن‌سینا پاسخ‌گفتن به اشکال‌هایی است که کرمانی به این برهان، به تقریر موجود در *شفاء* وارد آورده است. از این رو، اگرچه *اشارات*، یا دست‌کم پیش‌نویسی از آن (رایزمن، ۲۰۰۲، ص ۲۰۷؛ ص ۲۲۴) نیز در آن هنگام وجود داشته، سخنان ابن‌سینا ناظر است به آنچه در *شفاء* گفته، نه آنچه در *اشارات* آورده است. با این‌همه، وی از *شفاء* فراتر رفته و نکته‌های بسیار مهم دیگری نیز در گفتار خویش گنجانده است. یکی از آنها این مسئله است که خودآگاهی ما از چه راهی به دست می‌آید و پاسخ او، چنان‌که دیدیم، آن است که خودآگاهی نه حسّی است و نه استدلالی؛ و چنان‌که اشاره شد، این امر راه را برای حضوری دانستن خودآگاهی هموارتر کرده است؛ اما از سوی دیگر، وی در *مباحثات*، برخلاف *شفاء*، به مجرد بودن نفس انسان نپرداخته و بر دوام خودآگاهی آدمی نیز جز در پاسخ به اشکال نخست کرمانی تأکید نکرده است. تفاوت مهم *مباحثات* با تقریر *أضحویة* فقدان انگاره‌ی انسان معلق در فضا در *أضحویة* و مورد توجه بودن آن در *مباحثات* است، اگرچه در *مباحثات* نیز در ضمن استدلال‌ها از این انگاره استفاده نشده است. بدین‌سان، تقریر موجود در *شفاء* و *اشارات* و *مباحثات* از تقریر موجود در *أضحویة* کامل‌تر، و البته در مجموع، تقریر *اشارات* از تقریرهای دیگر دقیق‌تر و تعلیمی‌تر است، گرچه تقریر *مباحثات* از همه مشروح‌تر و دارای نکته‌هایی اضافی است؛ و به هر روی، بررسی روند برهان از *أضحویة* تا *اشارات* و *مباحثات* در مجموع، سیر روبه‌پختگی آن را نشان می‌دهد؛ و سرانجام آنکه دفاع پرشور ابن‌سینا از برهان انسان معلق در *مباحثات* نشان‌دهنده‌ی تعلق خاطر و وفاداری او به این برهان تا اواخر حیات اوست.

اما پرسش مهمی که در اینجا باید بدان پردازیم این است که اگر برهانی را که در نخستین فصل از *نفس شفاء* آمده «برهان انسان معلق معیار» بدانیم، آیا آنچه ابن سینا در *مباحثات* گفته است نیز واقعاً برهان انسان معلق است؟

باید گفت: از نظر خود ابن سینا، پاسخ این پرسش مثبت است: ابن سینا در مقام پاسخ گویی به آن اشکال‌های کرمانی است که ناظر است به برهان انسان معلق آن گونه که در *نفس شفاء* تقریر شده است؛ بنابراین، همه‌ی سخنان او مربوط به همین برهان است. به علاوه، شیوه‌ی ورود و خروج او در این بحث نشان می‌دهد که او در سرتاسر بحث درباره‌ی برهانی که مشتمل بر فرض یا انگاره‌ی انسان معلق در فضا است سخن می‌گوید، زیرا در آغاز دفاع خود، آن را دلیلی که مبتنی بر مقدمه‌ای اعتباری، یعنی توجه به انگاره‌ی انسان معلق است می‌خواند و به دشواری پذیرش این انگاره برای برخی از افراد اشاره می‌کند. آنگاه به بیان استدلال خود می‌پردازد و در پایان استدلال، می‌گوید: باین همه، این بیان برای همگان مناسب نیست، بلکه تنها برای زیرکان مفید است. از آنجاکه آنچه ابن سینا فهم آن را مخصوص زیرکان می‌داند فرض انسان معلق در فضا است، پیداست که توجه وی در این سخنان از آغاز تا پایان به همین برهان است، نه آنکه درصدد اقامه‌ی برهان یا برهان‌های دیگری برای اثبات *نفس* باشد.

اما چنان که دیدیم، آنچه در عمل اتفاق افتاده این است که ابن سینا استدلال خود را با انگاره‌ی انسان معلق شروع نکرده، بلکه با آگاهی‌ای که هر کس به ذات خود دارد آغاز کرده است و از این مهم‌تر آنکه، در بخش‌های مختلف استدلال خود، با اینکه به راحتی می‌توانسته از این انگاره استفاده کند، جز در یک مورد (در پاسخ دوم خود به اشکال نخست کرمانی)، به این انگاره استناد نکرده و از آن سود نبرده است، یعنی هر یک از استدلال‌های او استدلالی است مستقل از این انگاره.

پس در پاسخ پرسش بالا چه باید گفت؟ به نظر می‌رسد پاسخ پرسش یادشده بستگی به این دارد که قوام و محور برهان انسان معلق و به تعبیر دیگر، ویژگی خاص این برهان را چه بدانیم: آیا (۱) برهان انسان معلق در فضا را باید برهانی بدانیم که لزوماً در آن این انگاره مبنای استدلال قرار گرفته باشد یا (۲) همین که برهانی بر خودآگاهی آدمی مبتنی باشد باید آن را برهان انسان معلق در فضا به شمار آوریم؟ بدین سان، در اینجا، دو نظر یا دو احتمال در کار است که باید توضیح دهیم:

(۱) قوام و محور این برهان انگاره‌ی انسان معلق در فضا است، زیرا نشان‌دادن «خودآگاهی آدمی در عین غفلت از هر چیز دیگر» که در این برهان برای اثبات *نفس* بدان نیاز داریم، صرفاً بر عهده‌ی همین انگاره‌ی ابتکاری و جذاب است؛ بنابراین، برهانی را که از این انگاره بهره‌مند نباشد، برهان انسان معلق در فضا نمی‌توان نامید؛ و اساساً دلیل مشهور شدن این برهان به این نام نیز همین است. از این رو، برخلاف تلقی خود ابن سینا، آنچه در *مباحثات* آمده در واقع، برهان یا برهان‌های دیگری است غیر از برهان انسان معلق در فضا، اگرچه شباهت بسیاری به این برهان دارد. همچنین بر این اساس، ابن سینا در اینجا در حقیقت، از برهان انسان معلق در فضا دفاع نکرده، بلکه از مدّعی این برهان که عبارت است از وجود *نفس* و تغایر آن با بدن، دفاع کرده، یعنی مدّعی این برهان را با برهان دیگری به اثبات رسانده است.

۲) اگرچه انگاره‌ی انسان معلّق در فضا فرض و تصویری ارزشمند و کارگشااست و جذابیت و شهرت جهانی برهان انسان معلّق هم ناشی از همین انگاره است؛ قوام و پایه‌ی این برهان نه این انگاره، بلکه خودآگاهی انسان است؛ یعنی امر مهم در این برهان، استفاده از خودآگاهی آدمی برای اثبات نَفْس است (و نه لزوماً مددگرفتن از انگاره‌ی انسان معلّق). در این میان، نقش انگاره‌ی انسان معلّق با همه‌ی ارزشمندی و جذابیتش تنها آن است که این خودآگاهی را روشن می‌سازد. به بیان دیگر، استدلال ابن‌سینا دو مقدمه‌ی اصلی دارد: یکی خودآگاهی انسان در عین پی‌خبری او از بدن (صغرا)، و دیگری اینکه یک چیز نمی‌تواند در عین حال، هم معلوم و هم مجهول باشد (کبرا). ابن‌سینا خودآگاهی مورد ادّعا در صغرای استدلال را امری طبعی و فطری و ذاتی نَفْس می‌داند و چنین امری نیاز به برهان ندارد، و علی‌القاعده با ارجاع افراد به خودشان به اعتراف درمی‌آید، اما اگر مورد تردید واقع شد، باید افراد را به شیوه‌ای از آن آگاه ساخت. انگاره‌ی انسان معلّق صرفاً یکی از آن شیوه‌ها، و تصویری روشن برای آگاهانیدن به این نکته است که البته به کار زیرکان و خوش‌فهمان می‌آید؛ بنابراین، استدلال ابن‌سینا در مباحثات را چون مبتنی بر خودآگاهی انسان است، برهان انسان معلّق در فضا باید نامید، گرچه انگاره‌ی انسان معلّق در فضا در آن به کار گرفته نشده است.

از یک منظر، این نظر دوم، سخن درخور دفاعی است (ر.ک: شیدان‌شید و شیروانی، ۱۴۰۲، صص ۵۴ - ۵۶): هم در شفاء و هم در مباحثات، با برهانی روبه‌رویم که دارای دو مقدمه‌ی اصلی یادشده است. تفاوت تنها در این است که در شفاء، مقدمه‌ی نخست با انگاره‌ی انسان معلّق موردتنبّه مخاطب واقع می‌شود، ولی در مباحثات، خودآگاهی انسان که ابن‌سینا آن را امری روشن برای همگان می‌داند، مفروض گرفته می‌شود، وگرنه اصل برهان یکی است. این نظر را ظاهراً کسانی چون خواجه‌ی طوسی و صدرالمتألّهین نیز پذیرفته‌اند، زیرا اینان انگاره‌ی انسان معلّق را توضیح بیشتر مقدمه‌ی نخست یا تأکید و تأیید آن مقدمه یا منبّه آن به شمار آورده‌اند (طوسی، ۱۴۰۳، ص ۲۹۳؛ شیرازی، ۱۳۷۵، صص ۱۲۶ - ۱۲۷؛ سبزواری، ۱۳۶۲، ص ۲۳۸).

اگر این نظر را بپذیریم، تلقی ابن‌سینا از اینکه وی در مباحثات در حال دفاع از برهان انسان معلّق و تقریر دوباره‌ی آن است درست خواهد بود؛ و اینکه وی استدلال خود را با این انگاره آغاز نکرده و در قسمت‌های مختلف استدلال خود نیز نامی از این انگاره نبرده اشکالی را متوجّه او نمی‌کند، زیرا این انگاره از ارکان برهان نیست تا وجود آن الزامی باشد، بلکه صرفاً از مؤیدات مقدمه‌ی نخست آن است. اما علّت اینکه ابن‌سینا از این مؤید جذاب چشم پوشیده است گویا آن است که مخاطب او در مباحثات کسی است که ابن‌سینا او را از فهم و تصدیق این انگاره ناتوان می‌بیند؛ بنابراین، از او نخواست است که نخست توجه خود را بر چنین انگاره‌ای متمرکز سازد. بلکه صرفاً خودآگاهی انسان را به عنوان امری روشن برای همگان، به مخاطب خود خاطر نشان ساخته و برهان خود را با آن آغاز کرده است. از این قرار، تقریر ابن‌سینا در رساله‌ی *اضحویه* نیز از مقوله‌ی برهان انسان معلّق در فضا خواهد بود.

لیکن تأمل و تدقیق منطقی بیشتر معلوم می‌سازد که اگرچه هم در *مباحثات* و هم در *شفاء* با استفاده از خودآگاهی است که نفس آدمی اثبات می‌شود، با وجود این شباهت، آنچه ابن‌سینا در *مباحثات* آورده منطقی با برهان انسان معلق، آن‌گونه که در *شفاء* تقریر شده، متفاوت است. در *تقریر مباحثات*، حدّ وسط برهان خودآگاهی، آدمی به‌طورکلی است، اما در *تقریر شفاء*، حدّ وسط برهان خودآگاهی انسان معلق است؛ و این دو منطقی متفاوت‌اند. چنان‌که دایره‌ی تأثیر این دو برهان متفاوت است: برهان *شفاء* بدون پذیرش انگاره‌ی انسان معلق، از لحاظ منطقی اساساً ناقص است و چیزی را اثبات نخواهد کرد، درحالی‌که استدلال‌های *مباحثات* منطقی‌نیزی به انگاره‌ی انسان معلق ندارند و بدون آن نیز مدّعی خود را اثبات می‌کنند.

مثلاً نخستین استدلال ابن‌سینا در *مباحثات* چنین است: بسیاری از افراد از کلّ بدن آگاهی ندارند، درحالی‌که از ذات خودشان آگاه‌اند؛ و آنچه مورد آگاهی است با آنچه مورد آگاهی نیست یکی نیست؛ بنابراین، ذات آدمی کلّ بدن نیست. چنان‌که پیداست در این استدلال، به خودآگاهی‌ای که افراد در زندگی روزمره دارند و در ضمن آن از کلّ بدن غافل‌اند استدلال شده است نه به خودآگاهی انسان در وضعیت انسان معلق در فضا.

البته برطبق این نظر منطقی‌تر، این را نیز باید بگوییم که در میان آثار ابن‌سینا، برهان انسان معلق در فضا به‌طور محض و به‌معنای دقیق کلمه تنها در *شفاء*، و نیز در حکمت مشرقیه، آن‌هم تنها در اولین فصل *نفس شفاء* آمده است نه در آثار دیگر. چنان‌که دیدیم، ابن‌سینا در *مباحثات*، خواسته یا ناخواسته، استدلال یا استدلال‌هایی متفاوت با برهان انسان معلق به دست داده (و البته بدین وسیله برای کسانی نیز که تصدیق انگاره‌ی یادشده برایشان دشوار می‌آید وجود نفس را اثبات کرده) است. در برهان اقامه‌شده در *أصحویه* نیز به وضعیت انسان معلق اشاره نشده و اساساً در آن مرحله، گویا ابن‌سینا هنوز به این انگاره راه نیافته بوده است. حتی *تقریر* موجود در *اشارات* نیز برهان انسان معلق در فضای *خالص* نیست، زیرا اولاً *تقریر* ابن‌سینا با اشاره به خودآگاهی آدمی به‌طورکلی و ارجاع مخاطب به تأمل در خویش آغاز می‌شود نه با خودآگاهی آدمی در وضعیت انسان معلق. این وضعیت سپس در توضیح یا تأیید آن خودآگاهی عام در میان می‌آید. ثانیاً در برخی از قسمت‌های این *تقریر*، ابن‌سینا استدلال‌هایی مستقل از انگاره‌ی انسان معلق نیز می‌آورد. در فصل هفتم از مقاله‌ی پنجم *نفس شفاء*، نیز ابن‌سینا ابتدا با دلیلی دیگر اثبات می‌کند که «من» همان بدن نیست. آنگاه در تأیید این سخن است که به انگاره‌ی انسان معلق در فضا اشاره می‌کند. به‌رحال در مورد «برهان انسان معلق در فضا» نامیدن یک برهان، باید دید که آیا به‌دقت منطقی، آن را برهان انسان معلق می‌نامیم یا از سر تسامح و اکتفا به شباهتی که با برهان انسان معلق در فضا دارد.

۶. نتیجه‌گیری

۱. در بررسی برهان انسان معلق در فضا از کتاب *مباحثات* نمی‌توان گذشت. این کتاب هم از جنبه‌ی محتوایی و هم از جنبه‌های دیگر، نکته‌هایی را روشن می‌کند که از آنها بی‌نیاز نمی‌توان بود.

بازخوانی برهان انسان معلق در فضا در پاسخ‌های ابن‌سینا به اشکال‌های... ۹۳

۲. اشکال‌های کرمانی به برهان انسان معلق که ابن‌سینا در پاسخ به آنها تقریری جدید از این برهان به دست داده است، گرچه ممکن است اشکال‌های بسیار مهمی به نظر نیاید. و ابن‌سینا هم آنها را مهم ندانسته. اولاً سبب شده است ابن‌سینا در پاسخ به آنها نکات مهمی را به این بحث بیفزاید و آن را ارتقا بخشد و ثانیاً می‌توان آنها را روایت‌های ابتدایی برخی از اشکال‌ها یا آرای که بعدها در میان متفکران وجود داشته به شمار آورد.

۳. ابن‌سینا در *مباحثات*، در تقریر برهان خود، از *شفاء* فراتر رفته و نکته‌های دیگری، از جمله این مسئله که خودآگاهی ما از چه راهی به دست می‌آید، در گفتار خویش گنجانده است. این تقریر بر *اشارات* نیز نکته‌هایی افزون دارد. تفاوت مهم آن با تقریر *أضحویة* فقدان انگاره‌ی انسان معلق در فضا در *أضحویة* و موردتوجه بودن آن در *مباحثات* است. بدین‌سان، تقریر موجود در *شفاء* و *اشارات* و *مباحثات* از تقریر موجود در *أضحویة* کامل‌تر، و البته تقریر *اشارات* از تقریرهای دیگر دقیق‌تر و تعلیمی‌تر است، گرچه تقریر *مباحثات* از همه مشروح‌تر است؛ و به‌هرروی، بررسی روند برهان از *أضحویة* تا *اشارات* و *مباحثات* در مجموع، سیر روبه‌پختگی آن را نشان می‌دهد.

۴. ابن‌سینا تقریری را که در *مباحثات* آورده همان برهان انسان معلق می‌داند، اما در بخش‌های مختلف استدلال خود، تقریباً هیچ استنادی به انگاره‌ی انسان معلق نکرده و از آن سود نبرده است، یعنی هر یک از استدلال‌های او استدلالی است مستقل از این انگاره. برای بررسی اینکه این تلقی ابن‌سینا درست است یا نه، باید دید آیا برهان انسان معلق برهانی است که لزوماً در آن این انگاره مبنای استدلال قرار گرفته باشد یا آنکه صرفاً برهانی است که بر خودآگاهی آدمی مبتنی باشد؟ تلقی ابن‌سینا مطابق است با این دیدگاه اخیر. لیکن به‌هرحال، اگر برهانی را که در نخستین فصل از *نفس شفاء* آمده «برهان انسان معلق معیار» بدانیم، به‌لحاظ دقت منطقی، آنچه در *مباحثات* آمده با برهان انسان معلق یکسان نخواهد بود.

یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

1. thought experiment

۲. گوتاس بر آن است که بخشی از نامه‌های *مباحثات* در همان دوران *تصنیف اشارات* نوشته شده است (گوتاس، ۲۰۱۴، صص ۱۵۶، ۱۶۵؛ قس: رایزمن، ۲۰۰۲، صص ۲۲۱ - ۲۲۴، ۳۰۴). اگر چنین باشد، می‌توان حدس زد که ایرادها و پرسش‌هایی که شاگردان و منتقدان ابن‌سینا پیش کشیده‌اند در تألیف *اشارات* تأثیر نهاده باشد.

۳. در باب جنبه‌های مختلف این اثر و چندوچون پدیدآمدن آن و نسخه‌های متفاوتی که از آن موجود است، به‌ویژه رجوع به کتاب *محققانه‌ی رایزمن* (۲۰۰۲) بسیار کارگشاست.

۴. رایزمن (۲۰۰۲، صص ۱۶۷، ۱۸۵) همچنین براساس قرائنی، یکی بودن ابوالقاسم کرمانی و ابوالقاسم کاتب (شاگرد ابوالحسن عامری) را محتمل می‌داند.

۵. «أعنی الحُجَّةَ الَّتِي تُسْتَنْبَطُ مِنْ اعْتِبَارِ الشَّخْصِ حَالِ نَفْسِهِ»

6. *ad hominem*

۷. این عبارات چنین است: «و الأعضاء الباطنة السليمة لا تتحاسن - وإن تلاقن - ولا النفس السليمة؛ فإن النفس السليمة - المطلق السلامة - هو الذي لا يحسن بحركة الأعضاء فيه». این عبارات در بیان مقصود ابن سینا رسا نیست.

۸. این معنا بر اساس کلمه‌ی «أضداد» (= مخالفان) در برخی از نسخه‌های مباحثات است. در برخی از نسخه‌ها «أضداد» (= کوه‌ها، ابرهای کوه‌مانند، دره‌های محل عبور سیل) آمده.

۹. مانند اینکه گفته شود که علی‌رغم همه‌ی تبدلاتی که در اعضای ما روی می‌دهد، یاخته‌های عصبی ما مثلاً یاخته‌های قشر خاکستری مغز همواره بدون تبدل باقی می‌مانند و این خودآگاهی مربوط به آنهاست، نه مربوط به آن چیزهای تبدل یافته؛ یا گفته شود که بدن انسان همان‌گونه که متکلمان در پاسخ به شبهه‌ی آکل و مأكول گفته‌اند (ر.ک: حلی، ۱۴۱۳، صص ۴۰۶ - ۴۰۷) دارای اجزایی ثابت به نام «اجزای اصلی» است و اجزایی تغییرپذیر به نام «اجزای فضلی»؛ و ذات انسان همان اجزای اصلی بدن اوست که وی هیچ‌گاه از آنها غافل نیست. آنچه گاه مورد غفلت اوست عبارت است از اجزای فضلی و أعراض و قوای آنها (قوشچی، ۱۴۰۰، صص ۲۱۱).

۱۰. وی از همین امر نتیجه می‌گیرد که آنچه در ما ثابت است و هموست که ضامن و سبب ثبات ادراکات ماست جوهری غیرمادی است؛ و از همین‌جا حتی به تجرد نفس در همه‌ی حیوانات نیز می‌گراید (ابن سینا، ۱۳۹۶، صص ۲۳۸ - ۲۳۹).

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *النفس من کتاب الشفاء*. (تحقیق: حسن حسن‌زاده‌ی آملی). قم: بوستان کتاب.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). *الإشارات و التنبیها*. (تصحیح: مجتبی زارعی). قم: بوستان کتاب.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *پنج رساله*. (تصحیح: احسان یارشاطر). همدان: دانشگاه بوعلی سینا. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱). *التعلیقات*. (تحقیق و تصحیح: سیدحسین موسویان). تهران: مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰). *الحکمة المشرقیة* (جلد دوم: الطبیعیات). (تصحیح: سادات باران). قم: مهر امیرالمؤمنین (ع).
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۶). *المباحثات*. (تحقیق: محسن بیدارفر). تهران: مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۴). *الأضحویة فی المعاد*. (تصحیح: حسن عاصی). بیروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزیع.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۵). *القانون فی الطب*. بیروت: دار إحياء التراث.
۹. انصاری، حسن (۱۴۰۰). *پرویز انکابی و "رجل همدانی" (بررسیهای تاریخی)*. <https://www.kateban.com/post/4861>
۱۰. بیدارفر، محسن (۱۳۹۶). *پیشگفتار محقق*. [در: ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۶). *المباحثات*. (تحقیق: محسن بیدارفر)]. تهران: مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران.

بازخوانی برهان انسان معلق در فضا در پاسخ‌های ابن‌سینا به اشکال‌های... ۹۵

۱۱. حسینی، سیدعلی (۱۴۰۰). بررسی رأی ابن‌سینا در خصوص تأثیرگذاری تخصص فلسفی بر نحوه‌ی پاسخ‌دهی به موقعیت‌های شهودی: با نگاهی تطبیقی به دیدگاه برخی فیلسوفان آزمایشگر. *فلسفه و کلام اسلامی*، ۵۴ (۱)، ۳۹-۶۰.

Doi: <https://doi.org/10.22059/jitp.2021.309970.523225>

۱۲. حلّی، حسن‌بن‌مطهر (۱۴۱۳ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. (تصحیح: حسن حسن‌زاده‌ی آملی). قم: مؤسسه‌ی النشر الاسلامی.

۱۳. دانش‌پژوه، محمدتقی (۱۳۳۲). *فهرست کتابخانه‌ی اهدائی آقای سید محمد مشکوة به کتابخانه‌ی دانشگاه تهران* (جلد ۳). تهران: دانشگاه تهران.

۱۴. رازی، فخرالدین محمد (۱۳۸۴). *شرح الإشارات والتنبیها*. (تصحیح: علیرضا نجف‌زاده). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۱۵. سبزواری، حاج‌ملاهادی (۱۳۶۲). *اسرار الحکم*. (مقدمه و حواشی: ابوالحسن شعرانی). (تصحیح: سیدابراهیم میانجی). تهران: کتابفروشی اسلامیة.

۱۶. شیدان‌شید، حسینعلی، و شیروانی، علی (۱۴۰۲). برهان انسان معلق در فضا در *اصحویة* ابن‌سینا: تحلیل، مقایسه، نقد. *انسان‌پژوهی دینی*، ۲۰ (۵۰)، ۴۹-۷۰.

Doi: <https://doi.org/10.22034/ra.2024.2001694.2882>

۱۷. شیرازی، صدرالدین محمد [ملاصدرا] (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*. (تصحیح: حامد ناجی‌اصفهبانی). تهران: حکمت.

۱۸. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۴۰۳ق). *شرح الإشارات والتنبیها*، مع شرح الشرح لقطب‌الدین الرازی (جلد ۲). قم: دفتر نشر الکتاب.

۱۹. قوشچی، علاء‌الدین علی بن محمد (۱۴۰۰ق). *شرح تجرید العقائد المشهور بالشرح الجدید* (جلد ۲). (تصحیح: محمدحسین زارعی‌اصفهبانی). قم: نشر رائد.

References

- Adamson, P., & Fedor, B. (2018), The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument. *American Philosophical Association*, 4 (2), 1-18.
- Alwishah, A. (2013). 'Ibn Sīnā on Floating Man Arguments'. *Journal of Islamic Philosophy*. (9), 32-53.
- Ansārī, H. (2021). *Parviz Azka'i and "Rajul Hamadani"* (Historical reviews). <https://www.kateban.com/post/4861>. [in Persian].
- Bīdārfar, M. (2017). Editor's Preface. [In: Ibn Sīnā (2017). *al- Mobahebat*. (Reserch: M. Bīdārfar. Tehran: Iranian Institute of Philosophy. [in Persian].
- Black, D. L. (2008). *Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows*. (Edit: S. Rahman., T. Street., & H. Tahiri). Dordrecht, Springer: The Unity of Science in the Arabic Tradition, 63-87.
- Daneshpazhooh, M. T. (1953). *The list of the library donated by Mr. Seyyed Mohammad Meshkat to the library of Tehran University* (Vol. 3). Tehran: University of Tehran. [in Persian].

7. Gutas, D. (2014). *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: E. J. Brill.
8. Hasse, D. N. (2000). *Avicenna's De anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160-1300*. London: The Warburg Institute.
9. Hillī, Ḥ. (1993). *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād*. (Edit: H. Ḥasanzādeh Āmulī). Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [in Arabic].
10. Hosseini, S. A. (2021). An Examination of Avicenna's View on the Impact of Philosophical Expertise on Quality of Intuitive Replies: A Comparative Study with regard to Some of Experimental Philosophers' Standpoints. *Philosophy and Kalam*, 54 (1), 39-60. [in Persian]
Doi: <https://doi.org/10.22059/jitp.2021.309970.523225>
11. Ibn Sīnā, H. (1984). *al-Aḍḥawiyya fī l-ma'ād* [On the Destination, on the Occasion of the Feast of Immolation]. (Edit: Ḥ. 'Āṣī). Beirut: al-Mu'sassah al-Jāmi'iyyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tawzī'.
12. Ibn Sīnā, H. (1996). *al-Nafs min Kitāb al-Shifā'* [The Book of the Soul from the Healing]. (Edit: Ḥ. Ḥasanzādeh Āmulī). Qom: Būstān kitāb. [in Persian].
13. Ibn Sīnā, H. (2002). *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* [Pointers and Reminders]. (Edit: M. Zāri'ī). Qam: Būstān kitāb. [in Persian].
14. Ibn Sīnā, H. (2004). *Panj Resale* [Five treatises]. (Edit: E. Yarshater). Hamedan: Boo Ali Sina University. Tehran: Association of Cultural Artifacts and Honors. [in Persian].
15. Ibn Sīnā, H. (2005). *al-Qānūn fī al-Tib* [Law in Medicine]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth.
16. Ibn Sīnā, H. (2012). *al-Ta'īqat* [in Persian]. (Edit: H. Mousavian). Tehran: Iranian Institute of Philosophy. [in Persian].
17. Ibn Sīnā, H. (2015). *al-Ḥikmah al-mashriqīyyah [al-Tabī'iyyāt]*. (Edit: S. Bārān). Qam: Mihr Amīr al-Mu'minīn. [in Persian].
18. Ibn Sīnā, H. (2017). *al-Mubāḥaṭat* [Notes]. (Edit: M. Bīdārfar). Tehran: Iranian Institute of Philosophy. [in Persian].
19. Kaukua, J. (2015). *Self-awareness in Islamic philosophy: Avicenna and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
20. Marmura, M. (1986). Avicenna's "Flying Man" in Context. *The Monist*. 69 (3), 383-395.
21. Michot, Y. (1997). "La reponse d'Avicenne à Bahmanyar et al-Kirmanī, Presentation, traduction critique et lexique arabe-francais de la Mubahatha III". *Le Museon* 110 (1-2).
22. Muehlethaler, L. (2009). Ibn Kammūna on the argument of the Flying Man in Avicenna's *Iṣārāt* and al-Suhrawardī's *Talwīḥāt*. in: Y. Tzvi Langermann (ed.). *Avicenna and his Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*. Turnhout (Belgium): Brepols. 179-203.
23. Qūshjī, A. (2021). *Sharḥ Tajrīd al-'Aqā'id al-Mashhūr bi-al-Sharḥ al-Jadīd* (Vol. 2). (Edit: M. Zāri'ī Iṣfahānī). Qam: Nashr Rā'id. [in Arabic].

24. 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].
25. Reisman, D. C. (2002). *The making of the Avicennan Tradition: The Transmission, Contents, and Structure of ibn Sina's al-Mubahatat (The Discussions)*. Leiden; Boston; Köln: Brill.
26. Sabzivārī, Ḥ. (1983). *Asrār al-Ḥikam* [Secrets of wisdom]. (Introduction & footnotes: A. Sha'rānī). (Edit: S. I. Miyānījī). Tehran: Islāmīyyah. [in Persian].
27. Shidanshid, H., & Shirvani, A. (2024). Argument of Floating Man in Avicenna: Analysis, Comparison and Criticism. *Religious Anthropology*, 20 (50). [in Persian] **Doi: <https://doi.org/10.22034/ra.2024.2001694.2882>**
28. Shīrāzī, S. M. [Mullā Ṣadrā] (1996). *The collection of philosophical treatises of Sadr al-Mutallihin*. (Edit: H. Najī Esfahani). Tehran: Hikmat. [in Persian].
29. Ṭūsī, N. (1983). *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīḥāt* [Commentary on the Pointers and Reminders] (Vol. 2). Qam: Daftar Nashr al-Kitāb. [in Arabic].
30. Wisnovsky, R. (2005). Avicenna and the Avicennian Tradition in: Peter Adamson and Richard C. Taylor (eds.). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 92-136.