

شیوه آزمایش فکری: برهان انسان معلق ابن سینا^۱

نوشته پیتر آدامسون^۲ و فدر بنوچ^۳

ترجمه سید مهدی حسینی^۴

چکیده

در میان تمامی براهین سنت فلسفه اسلامی، هیچ استدلالی به اندازه آزمایش فکری «انسان معلق» ابن سینا مورد توجه و بحث محققان واقع نشده است. در این آزمایش فکری، ابن سینا انسانی را متصور می‌شود که از هوای طلق خلق می‌شود، و با وجود آنکه هیچ آگاهی از جسمانیت و بدن خود ندارد، می‌تواند به وجود و هستی خود آگاه باشد. مقاله حاضر روایتی نوین از این آزمایش فکری ارائه می‌دهد که ابن سینا در پایان فصل اول از کتاب نفس شفاء بدان پرداخته است. بر این باورم که این آزمایش فکری صرفاً در چارچوب نظریه معرفت‌شناختی ابن سینا قابل فهم است که وی در مواضع دیگری از آثارش بدان پرداخته است. نظریه‌ای که بر اساس آن، تمامی اوصاف مقوم یک ذات برای مُدرکی که آن ذات را ادراک می‌کند، منکشف خواهد شد. بر مبنای خوانش ما، ابن سینا از این نظریه در برهان «انسان معلق» بهره برده است: چرا که «انسان معلق» می‌تواند وجود و هستی ذات خود را دریابد بی‌آنکه ادراکی از بدن داشته باشد، پس اضافه به بدن نمی‌تواند از مقومات ذات به شمار آید.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، خودآگاهی، دوگانه‌نگاری، ذات‌گرایی، فلسفه اسلامی

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

"The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument", Journal of the American Philosophical Association 4 (2):147-164, 2018.

۲. (Peter Adamson) استاد «فلسفه اواخر عهد باستان و فلسفه عربی/اسلامی» در دانشگاه لودویگ ماکسیمیلیان مونیخ

(peter.adamson@lrz.uni-muenchen.de)

۳. (Fedor Benevich) استاد دانشگاه ادینبرو (University of Edinburgh) اسکاتلند (benevich@lrz.uni-muenchen.de)

۴. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی (Mehdi.Hosseini9@protonmail.com)

۱. مقدمه

در میان تمامی براهین سنت فلسفه اسلامی، هیچ استدلالی به اندازه آزمایش فکری «انسان معلق» ابن سینا مورد توجه قرار نگرفته است. در سال‌های اخیر، این برهان به عنوان یکی از مهم‌ترین دستاوردهای فلسفی در حوزه خودآگاهی مورد توجه واقع شده است،^۱ و در ادوار پیشین نیز با برهان مشهور «کوگیتو» (می‌اندیشم، پس هستم) دکارت مقایسه شده است.^۲ هرچند ابن سینا در مواضع متعددی از آثار خویش به این برهان اشاره کرده است،^۳ اما متنی که محور اصلی توجه محققان بوده - و ما نیز در این مقاله بر همان متن تمرکز خواهیم داشت - در پایان فصل اول از کتاب نفس شفاء آمده است؛ از این پس، به این بخش از کتاب شفاء با عنوان «کتاب نفس» اشاره خواهد شد.^۴ کتاب شفاء از سایر مصنفات فلسفی نظام‌مند ابن سینا به سبب بسط مباحث و نیز مواجهه آگاهانه و نقادانه‌اش با سنت ارسطویی متمایز می‌گردد.^۵ متن مورد بحث ما شاهی بر این مدعا است. فصل نخست، نقدی دقیق و موشکافانه بر تلاش‌های پیشینیان در تعریف نفس ارائه می‌دهد، البته با توجه خاصی به تعریف ارسطو که نفس - به تعبیر ابن سینا - «کمال اول متعلق به جسم طبیعی آلی است که شأن آن انجام افعال حیاتی است».^۶

۱. Kaukua 2015: ch.2.

۲. برای بررسی بیشتر منابع و تحلیل انتقادی این مقایسه، ر.ک: Druart (1988) و Sorabji (2004:168, Hasnawi (1997 و Sorabji 2006:222-26) «انسان معلق» ابن سینا و «کاربرد ثانوی» کوگیتو دکارت و آگوستین (که ناظر به اثبات تجرد نفس است و بدین ترتیب با نتایج ما در خاتمه مقاله حاضر تناسب نیکویی دارد) شباهتی می‌یابد. با این وجود، سُرابعی همچنین بر ضرورت خودآگاهی در منظومه فکری ابن سینا نیز تأکید می‌ورزد (که با «کاربرد نخست کوگیتو» در ادبیات او مطابقت داشته ولی با خوانش ما کمتر همساز است).

۳. ر.ک: به فهرست مندرج: 82-81: Hasse 2000.

۴. ما از متن عربی به تصحیح رحمان Rahman در Avicenna (1959) بهره برده‌ایم که ارجاعات به شماره صفحه و سطر صورت گرفته است.

۵. برای تحلیل تفصیلی این جنبه از این متن در باب مابعدالطبیعه کتاب شفاء ر.ک: Bertolacci 2006.

6. On the Soul 12.7-8; cf. Aristotle, De Anima 2.1.4124-6.

این آزمایش فکری را باید در این سیاق فهم نمود. این برهان کوششی است برای تحقق آنچه تعریف ارسطو به زعم ابن‌سینا از انجام آن قاصر بوده است: یعنی تبیین اینکه آیا تعلّق نفس به بدن جزء ذاتِ نفس محسوب می‌شود؟ با تأمل در فرض «انسان معلّق»، درمی‌یابیم که پاسخ به این پرسش منفی است؛ لذا، ماحصل آزمایش فکری انسان معلّق شبیه این است که مثلاً بفهمیم تساوی اضلاع، جزئی از ماهیت مثلث محسوب نمی‌شود. مثلث می‌تواند واجد سه ضلع متساوی باشد، اما این امر ضرورت ندارد، و به همین قیاس، نفس نیز می‌تواند متعلّق به بدن باشد، اما این تعلّق ضروری و لازم نیست. پیش‌تر، شماری از محققان به این پیامد بسیار مشخص و در واقع نسبتاً محدود برهان «انسان معلّق» (دست‌کم در کاربرد آن در فصل موردنظر ما) التفات داشته‌اند، یعنی اینکه این برهان جسمانیت را از دایره ماهیت نفس خارج می‌کند.^۱ در واقع، ابن‌سینا در آغاز متن مشهور خود، با وضوحی تمام نشان می‌دهد که برهان انسان معلّق قصد دارد ما را به معرفت ماهیت نفس رهنمون سازد. اکنون متن کامل ابن‌سینا نقل می‌شود (برای سهولت ارجاع، این بخش‌ها علامت‌گذاری شده‌اند):

[A] فقد عرفنا الآن معنى الاسم الذى يقع على الشيء الذى سمى نفسا بإضافة له.

فبالحرى أن نشتغل بإدراك ماهية هذا الشيء الذى صار بالاعتبار المقول نفسا.

[B] ويجب أن نشير فى هذا الموضع إلى إثبات وجود النفس التى لنا إثباتا على

سبيل التنبيه والتذكير إشارة شديدة الموقع عند من له قوة على ملاحظة الحق

نفسه من غير احتياج إلى تنقيفه وقرع عصاه وصرفه عن المغلطات.

[C] فنقول: يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملا، لكنه حجب

بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هوى لا يصدمه

فيه قوام الهواء صدمًا ما يحوج إلى أن يحسّس، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق

ولم تتماس.

[D] ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ولا يشك فى إثباته لذاته موجودا ولا يثبت

مع ذلك طرفا من أعضائه ولا باطنا من أحشائه ولا قلبا ولا دماغا ولا شيئا

من الأشياء من خارج. فإن قيل: إنَّ المشعور به هو المزاج. فالجواب: إنَّ المزاج لا يدرك الا بالانفعال والمنفعَل عنه غير المنفعَل، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقا، ولو أنه أمكنه في تلك الحالة أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته،

[E] وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت والمقرّ به غير الذي لم يقرّ به، فإذاً للذات التي اثبت وجودها خاصية لها على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت،

[F] فإذاً المتنّب له سبيل إلى أن يتنبه على وجود النفس بكونه شيئاً غير الجسم بل غير جسم، وأنه عارف به مستشعر له، فإن كان ذاهلاً عنه يحتاج إلى أن يقرع عصاه.^۱

چنان که در ادامه ملاحظه خواهیم کرد، پیرامون مدلول واژه «ذات» در بندهای [D] و [E] مناقشاتی وجود دارد، چرا که «ذات» هم می تواند به معنای «خود» و هم «حقیقت» باشد. اما هیچ مجادله ای درباره «ماهیت» در بند [A] نمی تواند مطرح باشد که بی تردید اصطلاح خاص ابن سینا برای «ذات» است.

با این حال، وضوح و قدرت تأثیرگذاری این آزمایش فکری عملاً ما را به استخراج نتایج چشمگیرتر و کمتر فنی تر سوق می دهد، از جمله اینکه انسان نمی تواند در وجود خود تردید کند (در قیاس با دکارت) یا اینکه نفس خودآگاه است.^۲ به زعم مارمورا^۳ این بدان معناست که برهان مذکور از نوع مصادره به مطلوب است، زیرا ناگزیر است از این فرض آغاز کند که «انسان معلّق» در واقع خودآگاه خواهد بود. اما در واقع این مقدمه ای برای این برهان است، نه نتیجه آن، همان طور که در بخش های بعد بدان خواهیم پرداخت. این نکته را کاوکوا^۴ نیز متذکر شده است. معضّل دیگر آنکه این آزمایش فکری به نحوی که مطرح شده

۱. کتاب نفس، صص. ۲۵-۲۷

2. Marmura 1986:388

3. Marmura

4. Kaukua 2015:34

است، به نظر برای نیل به غایت تعیین اینکه نفس واجد یا فاقد کدامین اوصاف ذاتی است، کاملاً ناکافی و ناتمام به نظر می‌رسد. در این مقاله، باین‌حال، استدلال خواهیم آورد که این برهان می‌تواند دقیقاً همان کارکردی را داشته باشد که ابن‌سینا بدان تصریح کرده است، مشروط بر آنکه دو فرض البته مناقشه‌برانگیز را بپذیریم:

اولاً، اینکه انسان معلق درواقع قادر است وجود ذات خود را اثبات نماید («یثبت وجود ذاته» [D]). اگرچه ابن‌سینا در مواضع دیگری تأکید می‌ورزد که خودآگاهی خصیصه‌ای غیر قابل انفکاک از حیات ذهنی انسان است، البته وی در اینجا تلاشی برای اقامه برهان بر آن نمی‌نماید.^۱ در عوض، به نظر می‌رسد وی بر این مبنا عمل می‌کند که شخص «متنبه» که در بندهای [B] و [F] بدان اشاره شده، بی‌تردید بصیرت و شهودی قوی خواهد داشت مبنی بر اینکه انسان معلق بالفعل به وجود نفس خود علم دارد.

ثانیاً، و البته با بداهت کمتری، ابن‌سینا چنین مفروض می‌گیرد که شخصی که بتواند ماهیتی را «در ذهن تعقل نماید»، قادر است جمیع خصائصی را که به آن ماهیت تعلق دارند را ادراک نماید. اگر شما قادر باشید مثلث را بدون لحاظ آن به عنوان متساوی‌الاضلاع تعقل کنید، پس تساوی اضلاع جزئی از ماهیت مثلث نیست. به همین سیاق، چنان‌که ما مدعی هستیم، اگر «انسان معلق» قادر است وجود ماهیت نفس خود را بدون ادراک وجود بدن خود دریابد، پس هیچ اضافه و تعلق به بدن، جزء آن ماهیت نخواهد بود.^۲ معرفت‌شناسی ابن‌سینا، علی‌الخصوص در باب معرفت به ماهیات، بدین‌سان بستری بنیادین برای فهم کارکرد برهان انسان معلق فراهم می‌آورد.

۱. ر.ک: Black 2008

۲. خواننده نکته‌سنج ممکن است ملاحظه نماید که در بند [D] ابن‌سینا از تصدیق انسان معلق به وجود ماهیت خود سخن می‌راند، و نه از ماهیت نفس او. در مباحث آتی به این مسئله باز خواهیم گشت.

۲. انتقادات وارده بر برهان انسان معلق

آزمایش فکری ابن سینا از این حیث که اجماعی نسبی بر عدم اقناع کنندگی آن وجود دارد قرابتی با برهان وجودی آنسلم دارد، اما در باب اینکه خلل استدلال در کجاست، در این خصوص آراء مختلف است. تبیین‌های متعددی از خطای ابن سینا ارائه شده است که بر دو مورد از آن‌ها متمرکز خواهیم شد. حال با این مناقشه آغاز کنیم که برهان «انسان معلق» متضمن نوعی استنتاج نامعتبر است. همان‌گونه که آنسلم متهم شده که در برهان خود برای اثبات خدا از سطح مفهوم به سطح واقعیت عدول پیدا کرده است،^۱ مایکل مارمورا^۲ نیز ابن سینا را متهم می‌کند که «عدولی غیرموجه از امر فرضی به امر جزمی» را محقق ساخته است.^۳ البته مارمورا مراد خود را از این عبارت تبیین نمی‌کند، اما ظاهراً مقصود او این است که به‌طور کلی، نمی‌توانیم از فرض‌های خلاف واقع، استنتاجاتی درباره آنچه در واقع صادق هستند استنباط کنیم. این اصل روش‌شناختی البته به‌هیچ‌روی بدیهی نیست. نهایتاً، برخی از فلاسفه معاصر بر این باورند که تصوری‌پذیری ادعایی زامبی‌های فلسفی^۴ (خلاف واقع) می‌تواند نتایجی را درباره اذهان (واقعی) ما توجیه کند.^۵

به این مطلب می‌توانیم دو نکته دیگر پیرامون شیوه و چگونگی طراحی این آزمایش فکری توسط ابن سینا ضمیمه کنیم که محتملاً می‌تواند در پاسخ به اشکال مارمورا کمک کار باشد:

اولاً، دست‌کم در این خوانش، انسان معلق موجودی فرضی نیست که آن را از منظر «شخص ثالث» یا «بیرونی» مورد ملاحظه قرار دهیم، همانند زامبی [به عبارت دیگر، ما خودمان

۱. ر.ک: Aquinas ST I Q.2, a.1, repl. obj.2 که پیرامون برهان وجودی آنسلم که صرفاً اثبات کننده وجود خداوند در ادراکات عقلی (in apprehensione intellectus) است و نه در «واقعیت عینی اشیاء» (in rerum natura).

2. Michael Marmura

3. Marmura 1986: 388

۴. «زامبی فلسفی موجودی است که از نظر رفتاری کاملاً مشابه انسان عمل می‌کند، اما فاقد آگاهی و شعور است. برخی از فیلسوفان معتقدند که امکان تصور چنین موجودی می‌تواند مبین حقایقی درباره ماهیت ذهن واقعی ما باشد.» (م)

۵. محور اصلی این بحث معاصر 1966 Chalmers است.

را در جایگاه انسان معلق قرار می‌دهیم، نه اینکه او را از بیرون تماشا کنیم]. بلکه، ابن‌سینا تصریح دارد که «یکی از ما (الواحد منّا)» باید تصور کند که در این موقعیت قرار گرفته است. بدیهی است که وضعیت کماکان خلاف واقع باقی می‌ماند، اما ابن‌سینا محتملاً می‌کوشد تا ما را به تأمل درونی در مورد نحوه دسترسی به ذوات خود و آنچه می‌تواند یا نمی‌تواند مانع این دسترسی گردد، رهنمون سازد. در این صورت، ابن‌سینا از یک فرض خلاف واقع برای «هدایت توجه» به امری درباره حیات ذهنی حقیقی ما بهره می‌برد. این امر می‌تواند توضیحی بر این باشد که چرا وی این استدلال را «تنبيه» نام‌گذاری کرده که به معنای «یادآوری» یا «تذکر» است؛ به عبارت دیگر، این امر محرکی است برای تأمل یا استدلالی تلویحی، به جای برهانی تام.^۱

ثانیاً، لازم است در درباره معنا و مفهومی که بر اساس آن این موقعیت «فرضی» خوانده می‌شود، بیشتر تأمل کنیم. ابن‌سینا در بند [C] تصریح می‌کند که انسان معلق «مخلوق» است، یعنی مخلوق خداوند. حال، در نظام فلسفی ابن‌سینا، خداوند انسان‌ها را صرفاً بی‌واسطه از عدم خلق نمی‌کند. بلکه، علیت الهی از طریق سلسله‌ای از مبادی کیهان‌شناختی مادون الهی واسطه می‌شود؛ لذا، دست کم می‌توان گفت که کاملاً نامعلوم و مبهم است که خداوند چگونه می‌تواند انسان معلق را در عالم واقع – آن‌گونه که ابن‌سینا آن را تفسیر می‌نماید – به منصه ظهور درآورد. اگر ما آنچه را که ظاهراً در این آزمایش فکری مفروض گرفته شده است بپذیریم، (یعنی، اینکه خداوند به نحوی قدرت آفرینش انسان معلق را داراست)، پس باید اذعان کنیم که انسان معلق نه تنها قابل تصور، بلکه در نظام علی عالم واقع به معنای دقیق

۱. Hasse (2000:87) هاسه نیز بر این باور است که اطلاق عنوان «تنبيه» می‌تواند به رفع دغدغه مارمورا Marmura یاری رساند هرچند او توضیحی در این خصوص ارائه نمی‌دهد. به نظر می‌رسد که هاسه معتقد است که جایگاه منطقی «تنبيه» ضعیف‌تر از آن است که مارمورا در نظر دارد؛ او به توصیف دیمتری گوتاس از تنبیهات به مثابه صرف «اشارات و رهنمودها» به جای «براهین مُعد» استناد می‌کند؛ لذا چنین استنباط می‌شود که اگرچه نمی‌توان امری قطعی را بر مبنای امری فرضی اثبات کرد، اما می‌توان بر چنین مبنایی به امری قطعی متنبه شد. ما در مباحث آتی به این نوع پاسخ با عنوان «تقلیل معیارها» بازخواهیم گشت.

سینوی که خداوند قادر است او را موجود سازد، بالفعل نیز امری ممکن است. این امر، ضمناً، در مورد سایر آزمایش‌های فکری قرون وسطایی که هنگام فرض یک اوضاع و احوال خلاف واقع به قدرت الهی متوسل می‌شوند نیز صادق است؛ برای مثال، خلق یک کره هندسی توسط خداوند که صفحه‌ای کامل را صرفاً در یک نقطه لمس می‌کند.^۱ با توجه به قدرت الهی برای تحقق هر آنچه از حیث منطقی ممکن است، هر امر متصورى بالفعل ممکن می‌گردد (با این فرض که امکان منطقی حدود و مرزهای امر متصور را تعیین می‌کند). این نکته حائز اهمیت است؛ زیرا چنان که در ادامه خواهیم دید، ابن سینا معتقد است که امکان واقعی یک ماهیت، شرط لازم برای کشف خواصی است که به آن ماهیت تعلق دارند. به دیگر سخن، برای وی امکان واقعی برای توجیه نتایج قطعی کفایت می‌کند.

اینک به نقد دیگری از این آزمایش فکری پردازیم که توسط شماری از محققان، و اخیراً توسط یاری کائوکوا،^۲ مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. او این اشکال را به این صورت مطرح می‌کند: ابن سینا «به نظر می‌رسد که مرتکب مغالطه‌ای نسبتاً فاحش می‌گردد، یعنی پرش از تمایز معرفتی یا پدیدارشناختی به تمایز مابعدالطبیعی».^۳ به دیگر سخن، این آزمایش فکری مبتنی است بر انتقال از سیاقی مبهم^۴ [سیاقی که در آن نمی‌توان اسامی مترادف را جایگزین کرد] به سیاقی مبرهن^۵ [سیاقی که در آن می‌توان اسامی مترادف را جایگزین کرد].

۱. جهت اطلاع بیشتر از دیدگاه مطرح شده توسط آدام وودهام Adam Wodeham، ر.ک: Zupko (1993) با توجه به تاثیر ابن سینا و پذیرش گسترده از نفس‌شناسی او، این فرضیه قابل تأمل است که برهان انسان معلق خود محرکی بود تا مدرسیون لاتین چنین آزمایش‌های فکری‌ای را بر مبنای قدرت خداوند برای تحقق بخشیدن به هر امر ممکن الوقوع طرح نمایند.

2. Jari Kaukua

۳. (Kaukua 2015: 37) کائوکوا همچنین از واژه غامض «opaque» در تبیین این ایراد بهره می‌برد. همچنین ر.ک: Sebt (2000:121): «اثبات تمایز عقلی میان دو امر واقع، برهان کافی بر تغایر حقیقی میان آنها نیست»؛ و Black (2008:65): «این آخرین گام در برهان انسان معلق است که در تمامی روایات آن تکرار شده و البته مسئله آفرین ظاهر شده، زیرا به نظر می‌رسد متضمن الگوی استنتاج مغالطه آشکار است؛ "اگر من به x علم دارم اما به y علم ندارم، پس x نمی‌تواند عین y باشد».

4. Opaque Context

5. Transparent Context

در بند [E]، ابن سینا می‌گوید «وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ الْمَثْبُتَ غَيْرَ الذِّي لَمْ يَثْبُتْ». اما در بطن این سیاق مبهم، در واقع می‌توانم وجود سیسرو^۱ را تأیید کنم بی‌آنکه ناچار باشم وجود تولی^۲ را نیز اثبات کنم [سیسرو و تولی دو نام برای یک شخص‌اند، اما در ذهن ممکن است به‌عنوان دو شخص متفاوت تصور شوند]. صرفاً در درون این سیاق مبرهن است که ارزش صدق این دو گزاره باید یکسان باشند. با تطبیق این امر در مورد حاضر، می‌توان فرض نمود که نفس درواقع همان بدن یا جزئی از آن است؛ بنابراین، انسان معلّق یقیناً می‌تواند وجود نفس خویش را تصدیق کند بی‌آنکه وجود بدن خود را تصدیق کند، اما این صرفاً به این خاطر است که او نمی‌داند، و اساساً قادر به دانستن نیست که نفس او در حقیقت همان بدن اوست.

این اشکال، به نظر ایرادی جدی به آزمایش فکری ابن سینا باشد. با این حال، برخی از مفسران پیشنهاد کرده‌اند که می‌توان این استدلال را از طریق «تقلیل معیارها»^۳ از سوی ابن سینا حفظ و حراست کرد. با تأکید بر اینکه این آزمایش فکری یک «تنبيه» است و نه برهانی تام و طرح آن صرفاً نوعی اشاره‌ای مقدماتی است که «تصوری ملموس» از آنچه نفس «قادر است» مستقل از بدن باشد، در اختیار ما قرار می‌دهد؛ یعنی، نفسی خودآگاه و مجرد.^۴ متأسفانه، این توجیه‌های مصلحت‌اندیشانه با سیاق متن تناسب چندانی ندارند. قاعده‌ای که «أَنَّ الْمَثْبُتَ غَيْرَ الذِّي لَمْ يَثْبُتْ» با قاطعیت و بی‌هیچ قید و شرطی بیان گردیده است؛ اگر این نتیجه بدین صورت تغییر پیدا می‌کرد که این دو امر محتملاً از هم متمایزند، ابن سینا می‌توانست و می‌بایست به چنین مطلبی تصریح می‌نمود. البته اشاره چنین به برهانی که قرار است متعاقباً اقامه گردد و محتملاً نشان دهد که آنها در واقع از هم متمایزند، وجود ندارد. برعکس، درحالی‌که ابن سینا ظاهراً اذعان دارد که این آزمایش فکری ممکن است تأثیر موردنظر را نداشته باشد، این امر صرفاً به این دلیل است که مستلزم دارا بودن میزان بالایی از

1. Cicero

2. Tully

3. lowering the bar

۴. ر.ک: Kaukua (2015:34) و Marmura 1986:393. «این آزمایشی فکری که به‌عنوان دلیلی متقن مقصود نبوده است،

آنها را به این دانش متنبه خواهد ساخت»، یعنی، «دانش تجربی ما از خویشتن».

فطانت و بصیرت از سوی خواننده است [به عبارت دیگر، ابن سینا معتقد است اگر کسی نتیجه مقصود نرسید، به دلیل کم بودن بصیرت اوست، نه به دلیل ناقص بودن استدلال]. اگر برهان انسان معلق شما را اقناع نمی کند، این بدان سبب است که شما شخصی «غافل» هستید که به «تعلیم مضاعف» یا «تنبيه و یادآوری» نیاز دارید. در مقابل، خواننده صاحب فطانت و بصیرت، نکته و مقصودی را که در اینجا درباره ماهیت نفس مطرح گردیده است، به خوبی درک خواهد نمود.

برای فهم اینکه این نکته و مقصود چیست، لازم است به صفحات پیشین نخست رجوع کنیم. چنان که پیش تر ذکر شد، این صفحات متضمن مواجهه‌ای نقادانه با تعریف ارسطو از نفس به مثابه «کمال» بدن است. مراد ارسطو از این تعبیر، صورتی است که بدن را به طیفی از قوا از قوه غاذیه تا قوه مفکره مجهز می سازد.^۱ مشکل این تعریف این است که ماهیت نفس را فی حد ذاته در بر نمی گیرد، بلکه صرفاً درک و شناختی از نفس به عنوان امری که به نحو عرضی با امری دیگر، یعنی بدن، نسبت دارد به ما عرضه می کند:

۳. سیاق برهان انسان معلق

إنا إذا عرفنا أن النفس كمال بأى بيان وتفصيل فصلنا الكمال، لم يكن بعد عرفنا النفس وماهيته، بل عرفناها من حيث هي نفس؛ واسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها، بل من حيث هي مدبرة للأبدان ومقبسة إليها.^۲

همین امر در خصوص تامل درباره نفس به مثابه «قوه‌ای» برای کنش‌ها و افعال معینی نیز صادق است.

هو أنه لا يتضمن الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس مطلقا، بل من جهة دون جهة.^۳

۱. برای بحثی جامع درباره معنای «کمال» در تلقی و پذیرش ارسطو تا ابن سینا، ر.ک: Wisnovsky 2003:113-41.

۲. کتاب نفس، ص. ۱۵-۱۸.

۳. کتاب نفس، ص. ۸-۲-۳.

ابن سینا در ابتدای این فصل زمینه و بستر را برای این انتقادات مهیا ساخته است. در آنجا، وی برای ما تبیین نمود که هنگامی که ما اصطلاح «نفس» را به کار می‌بریم، صرفاً دربارهٔ نفس از آن حیث که مبدأ علی برای افعال خاصی است سخن می‌رانیم.

وهذه اللفظة اسم لهذا الشيء، لا من حيث هو جوهره، ولكن من جهة إضافة ما له،
أى من جهة ما هو مبدأ لهذه الأفعال.^۱

تعقل نفس بدین نحو، مستلزم ادراک آن به واسطهٔ عرضی است که عارض بر آن است (من جهة ما له عرض ما) نه ادراک ذات آن.^۲ ابن سینا این امر را با آگاهی از اینکه هر متحرکی نیاز به محرکی دارد، بی‌آنکه معرفتی به ذات آن محرک حاصل شود قیاس و تبیین می‌کند.^۳

همان‌گونه که وی در آغاز این فصل نیز بیان می‌دارد:

ونحتاج أن نتوصل من هذا العارض الذى له إلى أن نحقق ذاته لتعرف ماهيته.^۴

اگرچه ممکن است ابن سینا رویکرد ارسطو را در نهایت قصور ببیند، لکن همین رویکرد برای اثبات وجود نفس کفایت می‌کند چه اینکه ما یقین داریم که حتماً مبدئی باید باشد که منشأ افعال در بدن گردد. ابن سینا در مواضع دیگری تصریح دارد که از این منظر است که ما هنگام اشتغال به طبیعیات به بحث دربارهٔ نفس می‌پردازیم؛ امری که در غیر این صورت، با توجه به اینکه نفس جوهری مجرد است غیرقابل تبیین خواهد بود، چرا که از این حیث ارتباط بیشتری به علم مابعدالطبیعه دارد.^۵

۱. کتاب نفس، ص. ۴. ۱۰-۱۲.

۲. کتاب نفس، ص. ۵. ۲-۳.

۳. ابن سینا ممکن است در اینجا به رویکرد ارسطو نظر دارد که خداوند را صرفاً به‌مثابهٔ علت محرک لحاظ می‌کند، امری که وی در تعلیقات خود بر کتاب دوازدهم مابعدالطبیعهٔ ارسطو به‌شدت آن را مورد نقد قرار می‌دهد (Avicenna 2014:§5).

۴. کتاب نفس، ص. ۵. ۲-۱.

۵. کتاب نفس، ۱۱. ۱-۲؛ این مسئله در Alpina 2016 مورد بررسی قرار گرفته است.

از این رو، ساختار کلی این فصل به این شرح است. ابن سینا اثبات می‌کند که مبدئی به نام نفس وجود دارد که می‌توان آن را به نحو بالعرض، از طریق افعال و آثاری که متجلی می‌سازد، ادراک کرد. این همان رویکردی است که ما هنگام تعقل آن به عنوان قوه یا کمال بدن در پیش می‌گیریم. ادراک نفس بدین نحو به ما نشان می‌دهد که یقیناً مبدأ یا موجودی هست که سزاوار بحث و تحقیق عمیق تر است — که مجدداً، به این مطلب متذکر می‌شود که چگونه از متحرک بودن چیزی به اثبات وجود محرکی می‌رسیم که پیش تر از آن آگاهی نداشتیم. تعریف ارسطو صرفاً کارکردی مقدماتی دارد، و پرسش بنیادین تر را بی‌پاسخ می‌گذارد: ماهیت این امری که آن را «نفس» می‌نامیم چیست؟ این، البته، همان پرسشی است که در آغاز متن مربوط به انسان معلق مطرح شده است که ارزش بازگویی در اینجا را دارد:

[A] فقد عرفنا الآن معنى الاسم الذى يقع على الشئ الذى سمى نفساً بإضافة له.

فبالحرى أن نشتغل بإدراك ماهية هذا الشئ الذى صار بالاعتبار المقول نفساً.

بدین معنا که می‌باید از آن «اعتبار» یا «حیثیتی» که بر اساس آن نفس را به مثابه مبدأ افعال می‌نگرد فراتر رفته و روشی برای ادراک ماهیت آن بیابیم: و این دقیقاً کارکردی است که آزمایش فکری انسان معلق بر عهده دارد.

با توجه به این سیاق، ادعای دگ هاسه^۱ که اصطلاح «ذات» در متن انسان معلق به معنای «ماهیت» است نه «خود»، به نظر موجه و قابل دفاع می‌رسد.^۲ برای تأیید این مدعا، هاسه به کاربرد دیگری از این آزمایش فکری در فصل ۵.۷ کتاب نفس اشاره می‌کند، موضعی که انسان معلق «أُئیت» خود را ادراک می‌کند. هاسه به حق به سیاق موجود در فصل ۱.۱ نیز اشاره می‌کند. البته به استدلال متقن هاسه، ما این نکته را می‌افزاییم که اصطلاح «ذات» در سرتاسر این فصل به کرات آمده و همواره در معنای «ماهیت» به کار گرفته شده است، به گونه‌ای که به نحو مترادف با اصطلاح «ماهیت» استعمال شده است. علاوه بر استعمالات «ذات» در عبارات مذکور، ما در این فصل به تبیینی برمی‌خوریم مبنی بر اینکه جوهریت مستلزم عدم

1. Dag Hasse.

2. Hasse 2000:83.

قیام در موضوع است، برخلاف عَرَض که در جوهر قائم است. چنین استغنائی از موضوع باید به جوهر «فی ذاته» تعلق داشته باشد، امری که می‌تواند بدین نحو تحقق یابد:

فإن الشيء إذا تأملت ذاته ونظرت إليها فلم يوجد لها موضوع ألبته كانت في نفسها جوهرًا.^۱

هیچ یک از این موارد بدان معنا نیست که برهان انسان معلق فهمی کامل و علمی از نفس را تبیین می‌کند. بلکه، کارکردی محدود و در واقع صرفاً سلبی دارد که به ما نشان می‌دهد ماهیت نفس، هر چه باشد، متضمن «عَرَضِ اضافه به بدن» نیست که مبنای تعریف ارسطویی نفس به عنوان «کمال بدن» را تشکیل می‌داد. مجدداً، ابن‌سینا این امر را نسبتاً صریح بیان می‌دارد، آنگاه که آزمایش فکری را در بند [F] نتیجه می‌گیرد:

فإذن المتنّبه له سبيل إلى أن يتنبه على وجود النفس بكونه شيئا غير الجسم بل غير جسم.

این تقابل اخیر محتملاً بدین معناست که نفس من نه فقط از بدن من، بلکه از مطلق بدن و جسم متمایز است. همچنین باید این را به عنوان مدلول سخن ابن‌سینا در بند [B] متوجه شده باشیم که برهان انسان معلق را به مثابه روشی برای «اثبات وجود نفس» توصیف می‌کند. البته این تعبیر از وضوح کافی برخوردار نیست؛ زیرا چنین می‌نمایند که این آزمایش فکری در صدد تعیین آن است که آیا نفس اصلاً موجود است یا خیر؟ امری که یقیناً آن مقایسه‌ها میان این برهان و کوگیتو دکارتی را قوت می‌بخشد.^۲ در عوض، ابن‌سینا در اینجا عبارت «وجود

۱. کتاب نفس، ۹، ۱۵-۱۶؛ برای بررسی پیشینه منطقی این استدلال ر. ک: Benevich 2017.

۲. خواننده نکته‌سنج کتاب نفس ۱.۱ ممکن است ملاحظه نماید که در ۵.۳-۲۰، ابن‌سینا پیش‌تر استدلالی اقامه می‌کند که «ذات نفس جسمانی نیست». مع‌هذا، این با تفسیر ما مبنی بر اینکه انسان معلق در جهت تثبیت تجرد نفس به کار گرفته شده، منافاتی ندارد. چرا که مقصود استدلال مذکور در ۵.۳-۲۰ اثبات این امر است که نفس صرفاً جسم نیست که این امکان را محتمل می‌شمارد که نفس همچنان نوعی اضافه ذاتی با بدن داشته باشد، چنانکه تعریف ارسطویی آن را مفروض می‌گیرد. می‌توان تفاوت میان این دو استدلال را با تفاوت میان استدلال‌های افلوطین علیه نفس‌شناسی مادی گرایانه رواقیون از یک سو، و استدلال‌های او علیه ارسطو از سوی دیگر قیاس نمود (Enneads IV.7.5 و IV.7.8).

النفس» را به عنوان اختصاری برای «وجود النفس بگونه شیئا غیر الجسم» به کار می برد، چنان که آن را به تفصیل در بند [F] تبیین می کند.^۱

اکنون در جایگاهی قرار داریم که غایت آزمایش فکری انسان معلق را تبیین کنیم. این برهان قصد دارد بینش و شناختی بسیار خاص درباره ماهیت نفس به ما عطا کند، یعنی اینکه این ماهیت مستلزم هیچ اضافه یا نسبتی به بدن نیست—دیدگاهی که ممکن بود به خطا از شیوة توصیف ارسطو از نفس به عنوان «کمال بدن» استنباط شود. به بیان ایجابی تر، برهان انسان معلق به ما یاری می رساند تا دریابیم که استقلال هستی شناختی از بدن، امری ذاتی برای نفس است. اکنون پرسش این است که چگونه این برهان می تواند چنین کارکردی داشته باشد؟ البته قرینه ای پیش تر در فصل ارائه شده است، آنجا که ابن سینا درباره محدودیت های رویکرد ارسطویی اظهار نظر نموده است:

بل یجب أن نفرد لتعرفنا ذات النفس بحثنا آخر. ولو كنّا عرفنا بهذا ذات النفس، لما أشكل علينا وقوعها في أي مقولة تقع فيها. فإن من عرف وفهم ذات الشيء، فعرض على نفسه طبيعة أمر ذاتي له لم يشكل عليه وجوده له، كما أوضحناه في المنطق.^۲

این عبارت برای فهم برهان انسان معلق از اهمیت بسزایی برخوردار است و یادآور اعتقاد ابن سینا است مبنی بر اینکه شخصی که ماهیت معینی را ادراک می کند، توانایی تشخیص و تمیز لوازم و خواص آن ماهیت را خواهد داشت. فی المثل، شخصی که ماهیت مثلث را ادراک می کند توانایی تشخیص این امر را دارد که مثلث ها همواره سه ضلع دارند، یا اینکه آن ها نوعی از اشکال هندسی هستند. این بسیار مشابه صورت بندی به کاررفته برای استغنائی جوهر از موضوع است، آنجا که به ما گفته شده «در ذات آن تأمل و نظر کنیم». برای فهم کامل این امر، باید همان طور که خود ابن سینا توصیه می کند، به توضیح موجود در «کتاب منطق» وی مراجعه کنیم.

۱. ما در این خصوص با Alpina 2016:191 هم رأی هستیم.

۲. کتاب نفس، ۱۱، ۳-۷.

۴. ادراک ماهیات

پیش‌تر مستدل ساختیم که در کتاب نفس ۱.۱، تمایز اساسی برای این برهان، تمایز میان اوصاف ذاتی و عرضی است. ارسطو تبیینی سودمند از نفس ارائه کرده است، لکن تبیینی محدود به ادراک نفس از طریق اضافه‌ی عرضی آن به بدن، و برهان انسان معلق می‌کوشد از طریق عطای شناختی درباره حقیقت و ماهیت نفس به ما، این رویکرد را بهبود بخشد. ابن‌سینا در آثار منطقی خود روش‌های متعددی برای فهم تفاوت میان اوصاف ذاتی و عرضی ارائه می‌دهد، اما آنچه برای ما حائز اهمیت است تعریف «ذاتیت» و «عرضیت» است که ابن‌سینا در مدخل کتاب منطق شفاء خود ارائه نموده است.^۱ این بخش متناظر است با ایساغوجی مشهور فروریوس که مدخلی برای مجموعه‌ی منطقی مشائی در نظام درسی آموزش‌های اواخر دوران باستان و قرون وسطی محسوب می‌شد. در اینجا، ابن‌سینا درست در آغاز تحلیل خود تصریح دارد که:

إن لكل شیء ماهیة هو بها ما هو، و هی حقیقه، بل هی ذاته.^۲

اوصاف ذاتی آن اوصافی هستند که تلفیق آن‌ها شرط ضروری و کافی برای قوام یک ذات است. فی‌المثل، انسان به «حیوان ناطق» تعریف می‌شود، و از این رو هم حیوانیت و هم ناطقیت هر دو مقوم تعریف انسان بوده و برای او ذاتی هستند. این اوصاف بدین اعتبار داخل در ذات انسان هستند. مقومات این اوصاف نیز خود مقوم ذات خواهند بود. چرا که حیوان به «جوهر، جسم نامی، حساس و متحرک بالاراده» تعریف می‌شود، پس اوصاف مندرج در این تعریف نیز در زمره اوصاف ذاتی انسان به شمار می‌آیند و همین امر درباره تعریف هر یک از این خواص، چون جوهر جسمانی، صادق است، تا آنجا که تمامی اوصاف احصا شوند. ابن‌سینا خود در مدخل تصریح دارد که:

۱. Avicenna 1952 که در ادامه با عنوان «مدخل» بدان ارجاع داده می‌شود.

۲. مدخل ۲۸. ۱۳.

فإذا التأم جميع هذا حصل من جملتها ذات واحدة هي ذات الانسان.^۱

در مقابل، اوصاف عرضی نه شرط کافی و نه ضروری برای تقوّم ماهیتی هستند که بدان تعلق دارند. این اوصاف عرضی می‌توانند خاصّه آن ماهیت و حتی از حیث خارجی ضروری باشند، اما ذاتی آن نیستند.^۲ در اینجا می‌توان از مثال رایجی بهره برد، لازمه ضروری انسان بودن این است که فرد قابلیت ضحک داشته باشد، اما قابلیت ضحک بخشی از آنچه به معنای انسانیت است نمی‌باشد. انسان بودن به معنای داشتن خواصّ مقوّمی نظیر «حیوانیت» و «ناطقیت» است. ابن سینا بدین ترتیب سنجشی شرطی برای تمایز میان ذاتی و عرضی ارائه می‌دهد: اگر Y برای تقوّم X ضروری باشد، Y برای X ذاتی است (در اینجا و در آنچه پس از این می‌آید، Y دلالت خواهد کرد بر محمولی از X ، نه علتی مستقل که ممکن است به شکلی دیگر برای معلول خود ضروری باشد). هر امر دیگر، حتی اگر به نحو ضروری به X تعلق داشته باشد، برای آن خارجی و عرضی است. ابن سینا این موضع را بدین نحو تلخیص می‌کند:

فقد لاح لك من هذا ان هاهنا ذاتا حقیقه للشيء و ان له اوصافا بعضها تلثم منه و من غيره حقیقه الشيء و بعضها عوارض لا تلزم ذاته لزوما في وجوده و بعضها عوارض لازمه له في وجوده.^۳

ابن سینا همچنین معتقد است که دو نحوه وجود ممکن است به ماهیت ملحق شود، «ذهنی» و «عینی». وجود عینی همان وجود خارج از ذهن است، چنانکه ماهیت انسان در سقراط متحقق می‌شود. نوع دیگر ماهیتی است که توسط ما ادراک می‌شود تا به عنوان مفهومی کلی در ذهن موجود باشد. نکته مهم این است که در هر دو مورد ماهیت می‌تواند از نظر کیفی یکی و همان باشد: ماهیت انسان که در سقراط متحقق گشته است کاملاً با مفهوم انسانی که ما درباره آن می‌اندیشیم متناظر است. (این حالتی متعارف است: در خصوص موجودات

۱. مدخل، ۲۹-۶-۷.

۲. مدخل، ۲۸-۱۵-۳۰-۶.

۳. مدخل، ۳۰-۷-۹.

خیالی یا غیر متحقق، ماهیت صرفاً وجود ذهنی دارد). چنانکه جان مک‌گینیس^۱ به درستی اظهار داشته، این دیدگاه «انسان بماهو انسان» و تناظر دقیق میان صور ذهنی و موجودات خارج از ذهن، مبنای معرفت‌شناختی متقنی برای ابن‌سینا فراهم می‌آورد تا مدعی شود که ما بالفعل قادریم دارای معرفتی درباره ماهیات بیرون از اذهان خویش باشیم.^۲

اکنون دست به پیوند دو مبحثی زده می‌شود که پیش‌تر مورد بحث قرار گرفت: یعنی نظریه چندوجهی ابن‌سینا درباره ماهیات و تبیین وی از وجود ذهنی. ماحصل آن این است که ماهیات آن‌گونه که توسط مجموعه اوصاف ذاتی خود در واقعیت خارج از ذهن قوام یافته‌اند، تنها هنگامی می‌توانند به نحو مفهومی توسط ذهن ما ادراک شوند که همان مجموعه نزد ما حاضر باشد. بدین معنا که اگر حیوان، ناطق، جوهر جسمانی، و سایر مقومات، ماهیت انسان را در سقراط خارج از ذهن متقوم می‌سازند، پس تمامی این اوصاف باید در آن ماهیتی که در ذهن است نیز مندرج باشند. ابن‌سینا این نتیجه را صراحتاً در مدخل ۶.۱ خود مطرح می‌سازد:

وهذه الماهية إذا كان لها مقومات متقدمة - من حيث هي ماهية - لم تحصل ماهية دون تقدمها؛ وإذا لم تحصل ماهية، لم تحصل معقولة ولا عينا. فإذا حصلت معقولة، حصلت وقد حصل ما تتقوم به في العقل معها على الجهة التي تتقوم به؛ فإذا كان ذلك حاصلًا في العقل، لم يمكن السلب، فيجب أن تكون هذه المقومات معقولة مع تصور الشيء، بحيث لا يجهل وجودها له، ولا يجوز سلبها عنه، حتى تثبت الماهية في الذهن، مع رفعها في الذهن بالفعل. ولست أعني بحصولها في العقل خطورها بالبال بالفعل، فتكثر من المعقولات لا تكون خاطرة بالبال، بل أعني أنها لا يمكن مع إخطارها بالبال، وإخطار ما هي مقومة له بالبال، حتى تكون هذه مخطرة بالبال، وذلك مخطرا بالبال بالفعل، أن يسلبها عنه، كأنك تجد الماهية بالفعل خالية عنها مع تصورها، أعني تصور الماهية في الذهن. وإذا كان كذلك، فالصفات

1. Jon McGinnis

2. McGinnis 2007a:170.

التي نسمةا ذاتية للمعاني المعقولة، يجب ضرورة أن تعقل للشيء على هذا الوجه،
إذ لا تتصور الماهية في الذهن دون تقدم تصورها.^۱

در این عبارت، ابن سینا معیاری دوسویه برای اوصاف ذاتی اتخاذ می‌کند:

Y برای X ذاتی است اگر و تنها اگر امکان ادراک X بدون ادراک Y میسر نباشد.^۲

یا برای طرح همین مطلب به نحو سلیبی چنین می‌توان گفت: اگر X بتواند بدون Y تصور شود، پس Y خصیصه‌ای عرضی برای X است. این امر ممکن است خلاف بدهات به نظر برسد. یقیناً، چنین نمی‌نماید که من هر گاه ادراک خود از ماهیت انسان را به کار می‌گیرم، بالفعل درباره حیوان تفکر کنم. البته ابن سینا از پیش متوجه این ایراد بوده است. ابن سینا تصریح دارد که مراد وی ادراک بالفعل هر دو مفهوم با هم نیست. بلکه، مقصود او این است که اگر کسی انسان را ادراک کند («مخطراً بالبال بالفعل»)، پس به محض آنکه بالفعل درباره حیوان و انسان هم‌زمان تأمل نماید و از خود پرسد که این دو مفهوم چگونه با یکدیگر نسبت دارند، درخواهد یافت که حیوان از انسان قابل سلب نیست.

برای مبحث ما در مورد آزمایش فکری انسان معلق حائز اهمیت خواهد بود که ابن سینا معیار خود را بر حسب شروط وجودی صورت‌بندی می‌کند. بدین ترتیب، وی در عبارتی که پیش‌تر نقل شد تصریح دارد که ماهیت بدون «تحقق» مقومات «متحقق» نمی‌شود و همچنین شخصی که ماهیتی را تصور می‌کند نمی‌تواند غافل از این باشد که مقومات برای آن «موجود» هستند. چنانکه خود ابن سینا بیان می‌دارد:

۱. مدخل، ۳۴-۱۳-۵.

۲. توجه داشته باشید که این رابطه دوشروطی برقرار نخواهد بود اگر به جای «Y برای X ذاتی است» می‌گفتیم «Y برای X ضروری است»، چه آنکه ممکن است شخصی در ادراک عرض لازم که «لوازم» نامیده می‌شوند ناکام بماند، درحالی که بتواند ماهیت را ادراک کند. برای مثال، تصور انسان از امری بلافاصله آشکار نمی‌سازد که مثلاً جمیع افراد انسان واجد قوه ضاحکه هستند. غالباً ممکن است تلاش بسیاری برای کشف عرض لازم صورت بگیرد: یک مورد ریاضی نظیر قضیه فیثاغورس را در نظر بگیرید که به نحو ضروری برای مثلث‌های قائم‌الزاویه صدق می‌کند؛ اما جزئی از ماهیت مربوطه نیست و لذا، بلافاصله پس از تصور مثلث قائم‌الزاویه بدیهی نمی‌شود.

أنک إذا أخطرت الأصلين معا بالبال، لم يمكنك أن تسلب الذى هو مقوم عن الذى هو مقوم له سلبا يصح معه وجود المقوم بماهيته فى الذهن من دون وجود ما يقومه فيه. فإذا كان كذلك، فيجب أن لا يمكنك سلبه عنه، بل يعقل وجوده له لا محالة.^۱

برای استفاده از همان مثال فوق، می‌توان گفت که از آنجا که حیوان مقوم انسان است، هیچ موجودی نمی‌تواند به‌عنوان انسان متحقق شود بی‌آنکه نخست به‌عنوان حیوان متحقق گردد. به‌طور کلی، قاعده دوشرطی دوم [قاعده اول: جنبه معرفت‌شناختی (تصور) و قاعده دوم: جنبه وجودی (تحقق)] عبارت است از:

Y برای X ذاتی است اگر و فقط اگر وجود X مستلزم وجود Y باشد.^۲

مجدداً، ما نباید این قاعده را چنان تفسیر کنیم که گویی صرفاً برای امور عینی و خارج از ذهن کاربرد دارد. چرا که این‌سینا به‌صراحت بیان می‌دارد که مقصود وی ماهیاتی است که یا به نحو عینی یا در ذهن تحقق می‌یابند. بدین ترتیب، می‌توانیم قاعده‌ای را که اکنون ارائه شد به شرح زیر صورت‌بندی مجدد کنیم:

Y برای X ذاتی است اگر و تنها اگر وجود ذهنی X مستلزم وجود ذهنی Y باشد یا وجود عینی X مستلزم وجود عینی Y باشد.

از این‌پس، این‌گونه تفحص در اوصاف را «سنجش مفهومی» سینوی می‌نامیم: برای اینکه ذاتی را ادراک کرده باشیم، می‌بایست جمیع اوصاف ذاتی آن را ادراک کرده باشیم به‌نحوی که هیچ شکی باقی نماند که آیا این یا آن وصف به نحو ذاتی یا عرضی بدان تعلق دارد. بدین ترتیب، این امر که انسان می‌تواند بدون ادراک سفیدی یا قابلیت ضحک ادراک شود، نشان می‌دهد که خواصّ اخیر برای انسان ذاتی نیستند.

۱. مدخل، ۳۵، ۱۲-۴.

۲. مجدداً، این حکم در باب عرض لازم، یا «لوازم» صادق نیست (ر.ک: پاورقی پیشین). لوازم به ماهیت وابسته بوده و آن را مفروض می‌دارند، همان‌گونه که خود ماهیت نیز خواصّ ذاتی را مفروض می‌دارد؛ لذا، برای مثال، انسانیت شرط لازم برای قابلیت ضحک است، نه بالعکس، درست همان‌گونه که ناطقیت شرط لازم برای انسان است، نه بالعکس.

ممکن است چنین استدلال شود که این «سنجش مفهومی» رویکردی بسیار مسئله آفرین است. چگونه می توانم یقین حاصل کنم که مفهوم انسان را به نحوی که تصور کرده ام کاملاً با مصادیق خارجی ماهیت انسان مطابقت دارد؟ این احتمال وجود دارد که ناطقیت حقیقتاً ذاتی انسان نباشد و صرفاً به نظر می رسد غیر قابل انفکاک است؛ زیرا من مفهوم نادرستی را تصور نموده ام، یا ممکن است سهواً در ادراک برخی از اوصاف مقوم ناکام مانده باشم به نحوی که ادراک من از انسان همچنان ناقص است. این پرسش ها معضلات جدی برای نظریه ابن سینا به بار می آورد، چنان که برای بسیاری از معرفت شناسی های واقع گرا نیز چنین خواهد بود. در اینجا نمی توانیم به بحث از آنها پردازیم و صرفاً متذکر می شویم که ابن سینا نظریه ای مبسوط درباره تکوین مفاهیم دارد که هم متضمن تجرید از جزئیات و هم نوعی وام داری از مبدهی عقلانی در نظام کیهان شناختی است که می تواند او را در حل این مسائل یاری رساند.^۱

«سنجش مفهومی» ابن سینا کاربردهای متعددی در سرتاسر آثار فلسفی او می یابد. برای مثال، در اثبات دیدگاه بنیادین وی در باب مابعدالطبیعه حائز اهمیت است: یعنی تمایز ذات - وجود. وی چنین استدلال می کند که ما می توانیم ماهیت انسان یا مثلث را بدون آگاهی از اینکه آیا موجودند متصور شویم که بدین معناست که وجود برای آنها عرضی است.^۲ مثال دیگر ابن سینا این است که تناهی برای اجسام ذاتی نیست، باز هم بدان جهت است که ما قادریم جسمانیت را بدون مفروض گرفتن تناهی تصور کنیم^۳ و چنانکه اکنون نشان خواهیم داد، برهان انسان معلق در واقع مصداق دیگری از این «سنجش مفهومی» است.

۱. در خصوص بحث از تکوین مفاهیم نزد ابن سینا، ر.ک: Hasse 2001 and 2013, McGinnis 2007b, D'Ancona 2008.

2. Avicenna 2008:115. 1-3.

۳. Avicenna 1985:498. 14-19) در موضعی دیگر، ابن سینا به همین قیاس اثبات می کند که حرکت برای اجسام ذاتی نیست. تانلی کوکونن Taneli Kukkonen این مثال را در تحلیل خود از آزمایش های فکری متذکر شده است (Kukkonen 2014:435). آزمایش های فکری که کوکونن در مقاله خود مورد بحث قرار می دهد در واقع سنجش های مفهومی برای تشخیص ذاتیت هستند و می بایست در چارچوب معرفت شناسی ای که در این مقاله ارائه کرده ایم مورد خوانش قرار گیرند.

۵. بازگشت به برهان انسان معلق

ابن‌سینا دومرتبه -در عباراتی که پیش‌تر نقل کردیم- در کتاب نفس ۱.۱ از سنجش مفهومی خود بهره می‌برد. در مورد نخست، این سنجش رد تعریف ارسطویی نفس به‌عنوان «کمال بدن» را تأیید می‌کند. چنانکه ملاحظه شد، وی در آن سیاق بیان می‌کند که:

فإن من عرف وفهم ذات الشيء فعرض على نفسه طبيعة أمر ذاتي له لم يشكل عليه وجوده له.

مقصود وی در این عبارت اثبات این امر است که تعریف ارسطو برای تعیین جوهر بودن نفس کفایت نمی‌کند، نتیجه‌ای که نهایتاً تنها در کتاب نفس ۱.۳ اثبات خواهد شد.^۱ بدین ترتیب این استدلال را می‌توان بدین نحو تحلیل نمود:

۱. تعریف ذاتی، معرفت به جمیع اوصاف ذاتی یک ماهیت را فراهم می‌آورد.

۲. تعلق به یک مقوله وصف ذاتی ماهیت است.

۳. تعریف نفس به‌عنوان «کمال بدن» معرفتی درباره‌ی اینکه نفس به کدام مقوله تعلق دارد به ما نمی‌بخشد. نتیجه: «کمال بدن» تعریف ذاتی نفس نیست.

ابن‌سینا دو مقدمه‌ی نخست خود را از کتاب منطق وام می‌گیرد و خود نیز صراحتاً به آن اذعان دارد. مقدمه‌ی ۱ دقیقاً همان قاعده معرفت‌شناختی است که در بخش پیشین مورد بررسی قرار گرفت: مبنی بر اینکه معرفت به یک ماهیت مستلزم معرفت به جمیع اوصاف ذاتی آن است. مقدمه‌ی ۲ از کتاب مقولات وی اخذ شده است که در آن ابن‌سینا استدلال می‌کند که جوهریت خصیصه ذاتی جواهر است.^۲ اکنون ابن‌سینا تنها نیازمند افزودن مقدمه‌ی ۳ است که خود برآمده از مباحث پیشین وی درباره تعریف ارسطویی از نفس می‌باشد، تا بدین وسیله به نتیجه مطلوب خود دست یابد: اینکه تعریف ارسطو در کشف ماهیت نفس ناکام است. مجدداً، این بدان

۱. ر.ک: Hasse 2000:86.

۲. ر.ک: Benevich 2017.

معنا نیست که نفس کمال بدن نیست. بلکه، نامیدن نفس به عنوان کمال بدن صرفاً اضافه به بدن را مشخص می‌سازد، امری که در طبیعات مورد بررسی و مطالعه قرار می‌گیرد.

ابن سینا پس از اقامه برهان علیه تعریف ارسطویی از نفس، خود را از قید تعریفی رها می‌کند که صراحتاً نفس را به بدن مقید می‌سازد. اما این بدان معنا نیست که وی امکان رابطه ذاتی نفس و بدن را کاملاً رد کرده باشد. این دقیقاً غرض ابن سینا از برهان انسان معلق است؛ برهانی که این «سنجش مفهومی» را برای بار دوم به کار می‌گیرد. وی در بند [A] اظهار می‌کند که این استدلال ماهیت نفس را برای ما روشن خواهد ساخت، سپس آزمایشی فکری ارائه می‌کند که در آن نشان می‌دهد انسان قادر است ماهیت نفس را بدون داشتن حتی مفهوم بدن، ادراک کند. این امر مبین آن است که هیچ مفهومی جسمانی نمی‌تواند در ماهیت نفس دخیل باشد؛ به تعبیر دیگر، تعریف نفس حتی نیازی به اضافه به بدن ندارد. به بیانی دیگر، بر حسب ملاک ارائه شده در فوق:

Y برای X ذاتی است اگر و تنها اگر ادراک X بدون ادراک Y ممکن نباشد.

حال می‌توان «اضافه به بدن» را جایگزین Y و «نفس» را جایگزین X کرد:

اضافه به بدن برای نفس ذاتی است اگر و تنها اگر نتوان نفس را بدون ادراک اضافه به بدن ادراک کرد.

اما ادراک نفس بدون چنین اضافه‌ای عیناً همان امری است که انسان معلق در این تجربه ذهنی به انجام می‌رساند. می‌توان چنین استنتاج کرد که اگرچه نفس انسانی، نظیر نفس انسان معلق، در واقع اضافه‌ای به بدن دارد، اما این اضافه عرضی است.^۱

۱. باید توجه داشت که سنجش مفهومی موردنظر در «مدخل کتاب شفاء» ابن سینا صرفاً نشان می‌دهد که آیا Y مقوم X است یا خیر؛ و معلوم نمی‌سازد که آیا Y به عنوان یک عرض، به نحو ضروری به X مرتبط است یا خیر، چنانکه داشتن مجموع زوایای داخلی مساوی با دو قائمه، عرض بالذات مثلث است. برای تعیین آنچه عرض بالذات است و آنچه نیست، باید به دنبال حد وسط بود که لزوماً با تأملات عقلانی ماهیت آشکار نخواهد شد. از این رو، برهان انسان معلق (دست کم بر اساس خوانش ما) نافی این نیست که اضافه به بدن عرض لازم نفس است، بلکه صرفاً نافی این است که چنین اضافه‌ای

اینکه به ایراداتی که علیه آزمایش فکری ابن سینا مطرح شده است باز می‌گردیم. نخست، چرخش ادعایی از سیاقی مبرهن به سیاقی غیر مبرهن. پیش‌تر برخی پاسخ‌های محتمل ذکر شد، اما بهترین پاسخ به این ایراد اکنون باید روشن باشد. چنانچه برهان انسان معلق را در بستر معرفت‌شناسی سینوی، علی‌الخصوص «سنجش مفهومی» وی برای ذاتیت، تفسیر کنیم، این برهان کاملاً معتبر خواهد بود. همان‌گونه که می‌توان حکم کرد که قابلیت ضحک صرفاً عرضی برای انسان است چرا که می‌توانیم انسان را بدون اسناد قابلیت ضحک به این ماهیت تصور نماییم، همچنین می‌توانیم حکم کنیم که اضافه به بدن در ذات نفس مدخلیت ندارد زیرا می‌توانیم نفس را بدون اضافه به بدن تصور کنیم. در مقام پاسخ، ممکن است چنین استدلال شود که تفسیر ما از انسان معلق صرفاً این معضل را از این حوزه به حوزه‌ای دیگر منتقل کرده است. در واقع، معلوم می‌شود که کل معرفت‌شناسی ابن سینا در مقام تمایز میان امر غیر مبرهن و مبرهن ناکام است. این امر، در واقع، همان دغدغه‌ای است که پیش‌تر متذکر شدیم: چگونه می‌توانیم صرفاً با اتکا به تحلیل مفهوم وابسته به ذهن انسان، درباره مؤلفه‌های ماهیت مستقل از ذهن انسان حکم کنیم؟ باین حال، همچنین دیدیم که ابن سینا پاسخی به این دغدغه دارد. انسان به مثابه موجود در ذهن باید کاملاً با ماهیت خارج از ذهن انسان در سقراط مطابقت داشته باشد چرا که هر دو مصادیقی از یک ماهیت یا ذات واحد هستند که فی‌حد ذاته نه کلی است و نه جزئی، نه ذهنی و نه متعین در خارج؛ لذا، ابن سینا تمایز میان امر غیر مبرهن و مبرهن را چندان نادیده نمی‌گیرد؛ بلکه مبانی‌ای - دست‌کم در سیاق ادراک ماهیات - برای رد آن به ما عرضه می‌کند. محصور بودن در یک سیاق غیر مبرهن، ناتوان از تصور یک ذات به‌نحوی که با تحقق عینی این ذات مطابقت داشته باشد، برای وی به معنای عدم ادراک این ذات به‌طور کلی خواهد بود. ماحصل آنکه پافشاری بر این ایراد علیه برهان انسان معلق ابن سینا مستلزم نقد کلی مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی ذات‌گرای وی خواهد بود.

جزئی از ماهیت نفس و در نتیجه جزء تعریف آن است. ابن سینا برهان دیگری در کتاب نفس ۵.۲ و ۵.۴ اقامه می‌کند، موضعی که او از قابلیت ادراک کلیات به‌عنوان حدّ وسط بهره می‌برد. درباره این برهان ر. ک: Adamson (2004).

ایراد دیگری که در فوق مورد بررسی قرار دادیم این بود که این آزمایش فکری به نادرست چرخشی است از یک وضعیت فرضی به یک نتیجه قطعی. ما در فوق متذکر شدیم که از منظر ابن سینا، ملاحظه صرفاً یک جنبه ممکن می تواند چنین نتایجی را موجه سازد، و حال بهتر می توانیم چرایی آن را دریابیم. از منظر ابن سینا، اگر وصف Y برای X ذاتی باشد، از این رو، تأملات عقلانی نشان خواهد داد که Y نمی تواند تحت هیچ شرایطی از X منفک باشد. بالعکس، ما صرفاً نیازمندیم اوضاع و احوال (ممکنی) را بیابیم که در آن X منفک از Y است تا بدین نتیجه دست یابیم که Y برای X ذاتی نیست. در اصطلاح معاصر، می توان گفت که اگر Y برای X ذاتی باشد، پس هیچ جهان ممکن وجود ندارد که در آن X بدون Y موجود باشد. البته، ابن سینا با مفهوم جهان های ممکن سروکار ندارد، اما او با مفهوم وجود ذهنی سروکار دارد. آنجا که ما از یک «آزمایش فکری خلاف واقع» سخن می گوئیم، ابن سینا از امری سخن می گوید که صرفاً وجود ذهنی دارد؛ در واقع، می توان گفت که این آزمایش فکری ما را به امری می رساند که واقعی است، چرا که قراردادن در ذهن نحوه ای از وجود داشتن است. اما چنانکه ملاحظه کردیم، سنجش مفهومی ذاتیت به همان میزان بر موجودات ذهنی صدق می کند که بر موجودات عینی، چرا که «ذات بماهو ذات» چه به عنوان یک شیء در ذهن موجود باشد چه در عالم خارج، یکسان است. اکنون به یاد بیاوریم صورت بندی سوم ما از معیار دوسویه ابن سینا برای ذاتیت:

Y برای X ذاتی است اگر و تنها اگر وجود ذهنی X مستلزم وجود ذهنی Y باشد
یا وجود عینی X مستلزم وجود عینی Y باشد.

شخصی در موقعیت انسان معلّق، نفس خود را به مثابه متعلّق ادراک عقلی و بدین ترتیب به صورت موجود ذهنی ادراک می کند درحالی که بدن او موجود ذهنی نیست. این نشان می دهد که بدن برای نفس ذاتی نیست. بدین سان است که ما می توانیم درباره خواصّ ذاتی نفس از طریق آزمایش فکری «فرضی» انسان معلّق اموری چند را بیاموزیم.

۶. نقش خودآگاهی

اگرچه خوانش ما از این آزمایش فکری مبین آن است که دو ایراد پیشین بی‌اساس هستند، اما ممکن است به نظر آید که ابن‌سینا را در معرض ایراد جدیدی قرار می‌دهد: چگونه می‌توان قدرت تمیز این امر را حاصل کرد که نفس کدام خواص را به نحو ذاتی داراست و کدام را دارا نیست؟ ما هنوز صرفاً در باب آغازین بخش نفس‌شناسی کتاب شفاء به سر می‌بریم و هنوز تعریف صحیحی از نفس نداریم که بدان متوسل شویم (برای مثال، چنانکه در فوق متذکر شدیم، هنوز اثبات نشده که نفس یک جوهر است). البته، برهان انسان معلق هیچ وصف ایجابی‌ای را به مثابه امری ذاتی برای نفس اثبات نمی‌کند، بلکه صرفاً یک وصف محتمل، یعنی اضافه به بدن را نفی می‌کند. اما بر مبنای خوانش ما، ما صرفاً بدین سبب می‌توانیم این وصف را نفی کنیم که «تصوری» از نفس در اوضاع و احوالی داریم که بدن در آن «متصور» نمی‌شود. چرا باید چنین فرض کرد که انسان معلق قادر به تصور نفس خویش است؟

اینجاست که استناد به امری که اکثر خوانندگان آن را اصل اساسی برای این آزمایش فکری می‌دانند خود را نشان می‌دهد: یعنی خودآگاهی. چنانکه ابن‌سینا در مواضع دیگر بیان می‌دارد، ما دائماً به ذات خویش آگاهیم، حتی آنگاه که در خواب به سر می‌بریم.^۱ چنین به نظر می‌رسد که بر طبق دیدگاه وی، خودآگاهی به ما دسترسی کافی به نفس و شروط وجودی آن را فراهم می‌آورد که ما را قادر می‌سازد «سنجش مفهومی» مطرح‌شده در مثال انسان معلق را به انجام برسانیم. نکته قابل توجه این است که بنا بر تفسیر ما، آزمایش فکری انسان معلق در وهله نخست و اساساً درباره مفهوم «خود» (Self) نیست، بلکه هدف دیگری را دنبال می‌کند. چنانکه پیش‌تر استدلال کردیم، اصطلاح «ذات» در بند [D] این آزمایش فکری باید به «ماهیت» برگردان شود، و چهارچوب کل این عبارت، در بندهای [A] و [F]، به روشنی نشان می‌دهد که ابن‌سینا در صدد ارائه استدلالی است که ناظر به نفس است. خودآگاهی

صرفاً از آن حیث مورد بحث قرار می‌گیرد که قابلیت ما برای نیل به چنین آگاهی‌ای، ضامن تصور نفس است. البته لازم به ذکر است که حتی اگر مخاطبان ما نسبت به ترجمه ارائه شده اقتناع نشده باشند، می‌توانند سایر وجوه تأویل و تفسیر ما را مورد پذیرش قرار دهند. اگر مراد از «ذات» در بند [D] «خود (Self)» باشد و نه «ماهیت»، پس ابن‌سینا صرفاً از پدیده خودآگاهی بهره می‌برد تا مسیری را به ما نشان دهد که تصور ماهیت نفس را به عرصه توجه کامل درآورد. با این وجود، ترجیح ما رویکرد تفسیری «ذات» به معنای «ماهیت» است، زیرا روشن‌تر می‌سازد که چگونه این آزمایش فکری - از طریق ایجاد بصیرتی نسبت به ماهیت - می‌تواند آنچه را که ابن‌سینا در بند [A] وعده داده، محقق سازد.

ممکن است این اشکال مطرح شود که نوعی خطا در اینجا صورت گرفته است؛ چگونه از مدّعی بند [D] مبنی بر اینکه انسان معلق از «ذات» خودآگاه است، به این مدّعا می‌رسیم که انسان معلق از ذات نفس خودآگاه است یا قادر به تصور آن است. در مقام پاسخ باید اذعان داشت که این تمایز، تغایری حقیقی را به دنبال ندارد: انسان معلق عین نفس خود است. این حکم ضرورتاً صادق است، چه آنکه در غیر این صورت، اضافه نفس یا ذات مجرد او به بدن نمی‌تواند وصفی عَرَضی تلقی گردد و استمرار هویت شخصیه او پس از فنای بدن متصور نخواهد بود. به نظر می‌رسد ابن‌سینا این مدّعا را صراحتاً در عبارت غامضی که در بند [E] آمده مطرح می‌کند، آنجا که بیان می‌دارد: ذاتی که انسان معلق وجود آن را اثبات می‌کند («الذات التي أثبت وجودها») - که مطابق خوانش ما، همان ذات چیزی است که نفس نامیده می‌شود («الشيء الذي سمّي نفساً»، ر. ک: [A]) - عین خود اوست («على أنها هو بعينه»). همان‌گونه که از این مطلب که ما حتی در حال خواب نیز واجد خودآگاهی هستیم روشن می‌شود، خودآگاهی همواره یا حتی در غالب احوال، امری نیست که به نحو بالفعل بدان توجه داشته باشیم. از این رو، تصور بی‌واسطه نفس که خودآگاهی امکان تحقق آن را فراهم می‌آورد، معمولاً به نحو آگاهی ضمنی باقی خواهد ماند. محتملاً به همین سبب است که ابن‌سینا از این استدلال نه با عنوان «برهان» بلکه با وصف «تنبيه» یاد می‌کند. مقصود ابن‌سینا معطوف ساختن توجه ما به امری است که از پیش، ولو به نحو آگاهی ضمنی، بدان علم

داریم؛ یعنی اینکه ما همواره به نحوی از نفس خویش آگاهی که متضمن آگاهی از بدن نیست. اگر به متن مدخل ابن‌سینا بازگردیم، به یاد می‌آوریم که وی در آن موضع اذعان دارد که نسبت میان اوصاف مقوم و ماهیت شیء، لزوماً بالفعل به ذهن خطور نمی‌کند (خطر بالبال بالفعل)، اگرچه این نسبت به نحو آگاهی ضمنی در زمره معلومات ماست. براین اساس، غایت آزمایش فکری انسان معلق «تذکر» این امر است که ما از پیش واجد تصویری از نفس خود هستیم، و همین تصور برای نیل به شروط وجودی نفس کفایت می‌کند که در این مورد اضافه به بدن از شروط وجودی نفس نیست. این نکته مبین آن است که چرا ابن‌سینا در بند [B] و بند [F] متذکر می‌شود که خواننده باید از فطانت کافی برخوردار باشد تا از برهان انسان معلق منتفع گردد: ابن‌سینا می‌تواند با ارائه یک آزمایش فکری روشن‌یاری‌گر ما باشد، اما مابقی مسیر بر عهده خود ماست.

باید توجه داشته باشید که این امر به معنای «تقلیل معیارها» نیست، چنانکه گویی این استدلال صرفاً یک «تنبيه» یا «تذکر» در قیاس با «برهان» باشد. بلکه بالعکس، اگر ابن‌سینا بر این باور باشد که ما دسترسی بی‌واسطه به نفس خود داریم، پس تصور حاصل از آن، در حقیقت از مرتبه معرفت‌شناختی قوی‌تری نسبت به برهان برخوردار است. از منظر ابن‌سینا، براهین عمدتاً اعراض ذاتیه را از ماهیت استنتاج می‌کنند، چنانکه مثلاً نشان می‌دهند که قابلیت ضحک از ماهیت انسان منبعث می‌شود یا آنکه ماهیت مثلث اقتضا می‌کند که مجموع زوایای داخلی آن معادل قائمتین باشد. البته برهان انسان معلق از این‌سرخ نیست. این برهان در پی اثبات عَرَض ذاتی خارجی نیست. بلکه با استمداد از ادراک بی‌واسطه ما از نفس خود، امری را در باب صفات ذاتی باطنی نفس آشکار می‌سازد، یعنی اینکه این صفات متضمن احتیاج به بدن نیست.

۷. نتیجه

پژوهش حاضر را با یادآوری این نکته آغاز کردیم که برخی مفسران میان برهان «انسان معلق» سینوی و «کوگیتو» دکارتی قرابتی یافته‌اند. اکنون با این تذکر به پایان می‌بریم که بنا بر خوانش ما، در حقیقت مشابهت نزدیک‌تری میان آزمایش فکری ابن‌سینا و عبارت دیگری

از دکارت قابل مشاهده است. دکارت در تأمل ششم استدلال می کند که «این که می توانم یک شیء را جدا از شیء دیگر به نحو واضح و متمایز تعقل نمایم، برای حصول یقین من به تغایر این دو شیء کفایت می کند، زیرا این دو - ولو به واسطه خداوند - قابلیت انفکاک از یکدیگر را دارند»؛ از این مطلب او چنین استنتاج می کند: «بدین ترتیب، صرفاً با علم به اینکه من موجودم و درعین حال، مشاهده اینکه مطلقاً هیچ امر دیگری به طبیعت یا ماهیت من تعلق ندارد جز اینکه من موجود متفکر هستم، می توانم به درستی استنباط نمایم که ماهیت من منحصرأ در این حقیقت نهفته است که من موجود متفکر هستم. . . . بر این اساس، مسلم است که من حقیقتاً از بدن خویش متمایزم، و می توانم مستقل از آن موجود باشم».^۱ در اینجا، دکارت از امکان تصور خویشتن به مثابه «موجود متفکر» فاقد بدن، تغایر خویش از بدنش را استنتاج می کند؛ او حتی این مدعا را بر حسب شروط وجودی بیان می کند. بدین ترتیب، او چیزی بسیار مشابه با «سنجش مفهومی» ابن سینا برای تشخیص ذاتی بودن صفات را به کار می گیرد. همچنین هر دو متفکر از ذاتی بودن بدن برای نفس پرسش می کنند و نظر به امکان تصور نفس بدون بدن، آن را نفی می کنند. البته این سخن به معنای انکار وجوه افتراق میان این دو متفکر نیست. از نظر دکارت، وثاقت این سنجش بر این مدعا استوار است که خداوند قادر است دو شیء را بدون نابودی آنها از یکدیگر منفک سازد حتی اگر همواره قرین یکدیگر یافت شوند. اما از منظر ابن سینا، این وثاقت مبتنی است بر اطمینان راسخ به قدرت ذهن انسان در تشخیص آنچه ذاتی است و آنچه ذاتی نیست.

منابع

- Adamson, Peter. (2004) 'Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle'. In P. Adamson, H. Baltussen, and M. W. F. Stone (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*. (London: Institute for Classical Studies), 2: 59-75.
- Alpina, Tomaso. (2016) 'Subject, Definition, Activity: The Epistemological Status of the Science of the Soul in Avicenna's Kita'b al-nafs'. PhD diss., Scuola Normale Superiore, Pisa.
- Avicenna. (1952) 'Introduction'. In Jurj Sh. Qanawat, Mah -mu'd M. al-Hudayr, and Ah -mad F. al-Ahwa'n (eds.), *al-Shifa', al-Mantiq, al-Madkhal*. Cairo: al-Matba' al-am riyya.

۱. Descartes 1984:54؛ این تشابه پیش تر توسط Druart 1988: 34-35 مطرح شده است.

- Avicenna. (1959) 'On the Soul'. In Fazlur Rahman (ed.), *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kita'b al-Shifa'*. London: Oxford University Press.
- Avicenna. (1985) 'Salvation'. In M. Da'nishpazhu'h (ed.), *al-Naja't min al-gharq f 'bah'r al-dala'la't*. Tehran: Da'nishga'h-I Tehra'n.
- Avicenna. (2008) 'Pointers and Reminders'. In M. al-Za'ri' (ed.), *al-Isha'ra't wa-l-tanb ha'at*. Tehran: Busta'n-i kita'b.
- Avicenna. (2014) *Commentaire sur le livre Lambda de la Mé taphysique d'Aristote*. Edited and translated by M. Sebti, M. Geoffrey, and J. Janssens. Paris: Vrin.
- Benevich, Fedor. (2017) 'Fire and Heat: Yah'ya'b. 'Ad and Avicenna on the Essentiality of Being Substance or Accident'. *Arabic Sciences and Philosophy*, 2, 237-67.
- Bertolacci, Amos. (2006) *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kita'b al-Shifa': A Milestone of Western Metaphysical Thought*. Leiden-Boston: Brill.
- Black, Deborah L. (2008) 'Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows'. In S. Rahman et al. (eds.), *The Unity of Science in the Arabic Tradition* (Dordrecht: Springer), 63-87.
- Chalmers, David J. (1996) *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.
- D'Ancona, Cristina. (2008) 'Degrees of Abstraction in Avicenna: How to Combine Aristotle's De anima and the Enneads'. In S. Knuuttila and P. Kärkkäinen (eds.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy* (Berlin: Springer), 47-71.
- Descartes, René . (1984) 'Sixth Meditation: The existence of material things, and the real distinction between mind and body'. In Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, translated by J. Cottingham et al., vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press), 50-62.
- Druart, Thé rè se-Anne. (1988) 'The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes'. In T.-A. Druart (ed.), *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction* (Washington DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University), 27-49.
- Hasnawi, Ahmed. (1997) 'La conscience de soi chez Avicenne et Descartes'. In J. Biard and R. Rashed (eds.), *Descartes et le Moyen Âge* (Paris: Vrin), 283-91.
- Hasse, Dag N. (2000) *Avicenna's De Anima in the Latin West*. London: Warburg Institute.
- Hasse, Dag N. (2001) 'Avicenna on Abstraction'. In R. Wisnovsky (ed.), *Aspects of Avicenna* (Princeton: Wiener), 39-72.
- Hasse, Dag N. (2013) 'Avicenna's Epistemological Optimism'. In P. Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna* (Cambridge: Cambridge University Press), 109-19.
- Kaukua, Jari. (2015) *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kukkonen, Taneli. (2014) 'Ibn S na' and the Early History of Thought Experiments'. *Journal of the History of Philosophy*, 52, 433-59.
- Marmura, Michael E. (1986) 'Avicenna's 'Flying Man' in Context'. *Monist*, 69, 383-95.

- McGinnis, Jon. (2007a) 'Logic and Science: The Role of Genus and Difference in Avicenna's Logic, Science and Natural Philosophy'. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 18, 165-86.
- McGinnis, Jon. (2007b) 'Making Abstraction Less Abstract: The Logical, Psychological, and Metaphysical Dimensions of Avicenna's Theory of Abstraction'. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 80, 169-83.
- Sebti, Meryem. (2000) *Avicenne: L'âme humain*. Paris: Presses universitaires de France.
- Sorabji, Richard. (2004) *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD: A Sourcebook*, vol. 1, Psychology. London: Bristol Classical Press.
- Sorabji, Richard. (2006) *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wisnovsky, Robert. (2003) *Avicenna's Metaphysics in Context*. London: Duckworth.
- Zupko, Jack. (1993) 'Nominalism Meets Individualism'. *Medieval Philosophy and Theology*, 3, 158-85.