

A Study of Swinburne's New Recounting of Descartes's Argument on the Originality of the Soul and Its Reconstruction Based on Ibn Sina's Argument of "Floating Man in Space"

Ali Shirvani *

Abstract

Introduction: Following the principle of "I think, then I am", Descartes put forward an argument to prove the originality of the soul. The contemporary philosopher of religion, Swinburne, after recounting this argument speaks: "This argument only proves that the soul is a 'sufficient condition' for my existence, not a necessary condition".

Method: The method of discovery in this issue is biblical and the method of evaluation is rational analytic.

Finding: Swinburne offers an account of Descartes's Argument, which, in his opinion, also proves the "necessary condition" of the existence of the soul. But this recounting also still faces problems and ambiguities; For, first, the inherent or inseparable nature of "thinking" for the "I" has not been proved; Secondly, in this recounting, the external realization and occurrence of a thing is concluded from the mere conceivability of that thing. This conclusion is incorrect. In this article, Swinburne's recounting is examined analytically, then Ibn Sina's argument "floating man in space" is introduced and then, inspired by what Ibn Sina said in this regard, an argument is proposed to prove the originality of the soul that is safe from the mentioned complication. This argument begins, first, not with the inseparability of "thinking" for "I," but with an evident proposition, that is, "my self-awareness." Secondly, in this recounting, the occurrence of a thing is not inferred from its mere conceivability, but it is based on a situation in which, in certain circumstances, one can actually experience this state in oneself.

*Associate Professor at "The Philosophy and Theology Department" in Research Institute of Hawzah & University. E-mail: shirvani@rihu.ac.ir
Received date: 2021.11.30 Accepted date: 2021.09.13



Conclusion: Descartes's argument for the originality of the soul, based on the conceivability of the soul without the body, is incomplete. This argument only proves that the soul is a "sufficient condition" for the existence of the "I" and not a "necessary condition". Swinburne's new recounting of it, although it removes some of the complication involved in it and shows that the soul is also a "necessary condition" for the existence of the "I", leaves some of the complications entered into it; For, first, the inseparability of "thinking" for "I" has not been proved; Secondly, in this argument the external realization and occurrence of a thing is concluded from the mere conceivability of that thing. This conclusion is incorrect. But Ibn Sina's argument "floating man in space" is a precise and profound argument that tries to show the immateriality of the soul and the difference between the soul and the body based on the presential and intuitive knowledge of man. In this article we have shown that Ibn Sina's expression can be reconstructed in a new form and in a stronger argumentative way than Descartes and Swinburne's argument in such a way that it is safe from the fault entered into them. This argument begins, first, not with the inherent nature of "thinking" for "me," but with the evident proposition, "my self-awareness." Secondly, in this argument, the occurrence of a thing is not inferred from the mere fact that it is conceivable, but it is based on a situation in which, in certain circumstances, one can actually experience this state in oneself.

Keywords: Soul, "Floating Man in Space" Argument, Ibn Sina, Descartes, Swinburne.



بررسی تقریر نوین سوئین برن از برهان دکارت بر

اصالت نفس و بازسازی آن بر اساس برهان

«انسان معلق در فضا»ی ابن سینا

۱۱۹

علی شیروانی*

چکیده

دکارت در پی رسیدن به اصل «می‌اندیشم، پس هستم»، برهانی برای اثبات اصالت نفس اقامه کرده است. سوئین برن، فیلسوف دین معاصر، پس از تقریر این برهان می‌گوید: این استدلال تنها اثبات می‌کند که نفس «شرط کافی» برای وجود داشتن من است و نه شرط لازم؛ از این رو تقریری از آن ارائه می‌دهد که به باور او «شرط لازم بودن» وجود نفس را نیز ثابت می‌کند. اما این تقریر نیز همچنان با اشکال‌ها و ابهام‌هایی مواجه است؛ زیرا اولاً ذاتی یا انفکاک‌ناپذیر بودن «اندیشیدن» برای «من» در آن اثبات نشده است؛ ثانیاً در این تقریر از صرف تصویرپذیر بودن یک امر، تحقق و وقوع خارجی آن امر نتیجه گرفته شده است که استنتاج نادرستی است. در این مقاله، با روشی تحلیلی، تقریر سوئین برن بررسی شده، آنگاه استدلال «انسان معلق در فضا»ی ابن سینا معرفی گردیده و سپس با الهام از آنچه ابن سینا در این باب گفته، برهانی برای اثبات اصالت نفس پیشنهاد شده است که از اشکال‌های یادشده مصون باشد. این برهان اولاً نه از ذاتی بودن «اندیشیدن» برای «من»، بلکه از قضیه‌ای بدیهی، یعنی «آگاهی من به خودم» آغاز شده است؛ ثانیاً در این تقریر از صرف تصویرپذیر بودن یک امر، وقوع آن استنتاج نشده، بلکه در آن به موقعیتی تمسک شده است که در شرایطی خاص، فرد واقعاً می‌تواند این حالت را در خود تجربه کند.

واژگان کلیدی: نفس، انسان معلق در فضا، ابن سینا، دکارت، سوئین برن.

ذهن

بررسی تقریر نوین سوئین برن از برهان دکارت بر اصالت نفس و بازسازی آن بر اساس برهان «انسان»...

shirvani@rihu.ac.ir

* دانشیار گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۹/۰۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۰۴

طرح مسئله

چیستی «من» یا «خود» آدمی و اینکه چه ربط و نسبتی با بدن دارد (همان بدن است یا غیر آن است یا مشتمل بر بدن و بخشی دیگر است) یکی از مهم‌ترین مسائل -اگر نگوییم مهم‌ترین مسئله- در نفس‌شناسی فلسفی بوده و امروزه نیز همچنان محل بحث است.

ریچارد سوئین‌برن فیلسوف عقل‌گرای خداباور، اهل بریتانیا و استاد بازنشسته دانشگاه آکسفورد، در جدیدترین کتاب خود، *آیا ما نفس هستیم یا بدن (Are We Bodies or Souls)* (۲۰۱۹) به این مسئله پرداخته و از جمله، برهانی را که دکارت در پی رسیدن به اصل «می‌اندیشم، پس هستم»، برای اثبات اصالت نفس به دست داده است، تقریر کرده و مقدمات آن را برشمرده و تحلیل و بررسی کرده است. سوئین‌برن بر آن است این برهان تنها اثبات می‌کند که نفس «شرط کافی» برای وجود داشتن «من» است نه شرط لازم؛ از این رو برای رفع این اشکال، تقریری نو از آن ارائه داده است که به باور او «شرط لازم‌بودن» وجود نفس را نیز ثابت می‌کند.

این تقریر در زبان فارسی معرفی نشده و بنابراین مورد بررسی نیز قرار نگرفته است. در این مقاله ابتدا برهان دکارت و نیز تقریر نوی سوئین‌برن را گزارش و سپس آن را نقد و ارزیابی می‌کنیم و اشکالاتی را که بدان وارد است، بر می‌شماریم؛ آن‌گاه برهان «انسان معلق در فضا»ی *ابن‌سینا* را بررسی و آن را با برهان دکارت مقایسه می‌کنیم و در پایان، تقریری نو از برهان انسان معلق در فضای *ابن‌سینا* که می‌توان آن را «برهانی نو بر اصالت نفس با الهام از سخنان *ابن‌سینا*، دکارت و سوئین‌برن» نامید، ارائه می‌دهیم که به نظر می‌رسد از برهان سوئین‌برن و برهان دکارت ساده‌تر و استوارتر است. روش ما عمدتاً تحلیل فلسفی و استدلال عقلی است.

الف) برهان دکارت بر اصالت نفس

دکارت در گفتار در روش گفته است:

آن‌گاه که با دقت مطالعه می‌کردم که من چه هستم و دیدم که می‌توانم قایل

شوم که مطلقاً تن ندارم و جهان و مکانی که من آنجا باشم، موجود نیست، اما نمی‌توانم تصور کنم که خودم وجود ندارم؛ بلکه بر عکس، همین که فکر تشکیک درحقیقت در چیزهای دیگر را دارم، به بداهت و یقین نتیجه می‌دهد که من موجودم. در صورتی که اگر فکر از من برداشته شود، هرچند کلیه امور دیگر که به تصور من آمده، حقیقت داشته باشد، هیچ دلیلی برای قایل شدن به وجود خودم نخواهم داشت؛ از این رو دانستم که من جوهری هستم که ماهیت یا طبع او فقط فکرداشتن است و هستی او محتاج به مکان و قائم به چیزی مادی نیست و بنابراین آن من یعنی روح (نفس) که به واسطه آن آنچه هستم هستم، کاملاً از تنم متمایز است، بلکه شناختن او از تن آسان‌تر است و اگر هم تن نمی‌بود، روح تماماً همان بود که هست (دکارت، ۱۳۷۷، ص ۶۲۵، با اندکی تصرف).

سوئین‌برن این استدلال دکارت را در قالب سه مقدمه به شکل زیر صورت‌بندی کرده است:

مقدمه اول: من جوهری هستم که می‌اندیشد.

مقدمه دوم: این قضیه قابل تصور است که «من می‌اندیشم و بدنی ندارم».

مقدمه سوم: این قضیه قابل تصور نیست که «من می‌اندیشم، ولی وجود ندارم» (مفروض سوئین‌برن آن است که مقصود دکارت از «نفس» افراد، جزء غیر جسمانی و تقسیم‌ناپذیر آنهاست).

نتیجه: من نفس‌ام، یعنی جوهری که ذات آن اندیشیدن است (سوئین‌برن، ۲۰۱۹م، ص ۷۲-۷۳).

آن گونه که سوئین‌برن بیان کرده، در مقدمه نخست مقصود دکارت از جوهر «جزئی از جهان» است؛ یعنی یکی از چیزهایی که در لحظه خاصی وجود دارد و ویژگی‌هایی دارد؛ به دیگر سخن، «موجودی از موجودات عالم هستی». مراد از اندیشه و اندیشیدن نیز، همان گونه که دکارت در جایی دیگر به آن تصریح کرده است، «همه اموری است که در آن حال که در ما جریان دارند، از آنها آگاهیم و بنابراین نه تنها

فهمیدن، خواستن و تصورکردن بلکه احساس کردن را نیز شامل می‌شود». می‌توان گفت مقصود از اندیشیدن همهٔ افعال و احوال و اوصاف توأم با آگاهی است، مانند تشنگی و گرسنگی، دوستی و نفرت، شک، یقین و... این مقدمه منطقاً قضیه‌ای امکانی است (همان، ص ۷۳).

مقدمهٔ دوم صرفاً بیانگر آن است که «اندیشیدن بدون بدن» امتناع منطقی ندارد و فرضی متناقض یا مستلزم تناقض نیست؛ به دیگر بیان، امری ممکن است نه محال. دکارت که فلسفهٔ خویش را بر شک روشی بنیاد نهاده است، اظهار می‌دارد که آنچه من به عنوان بدن خود می‌شناسم، شاید هیچ واقعیت خارجی نداشته باشد و صرفاً رؤیایی باشد که در خواب می‌بینیم.

سوئین‌برن برای نشان‌دادن تصورپذیربودن گزارهٔ یادشده، افزون بر این، به گزارش‌هایی که برخی افراد دچار مرگ مغزی از تجربه‌های نزدیک به مرگ خود به دست داده‌اند، تمسک می‌کند و می‌گوید: «مطمئناً می‌توانیم مدعای آن گزارش‌ها را بفهمیم و تقریباً بدیهی است که این گزارش‌ها مستلزم هیچ تناقضی نیست. آنچه این گزارش‌ها ادعا می‌کنند، این است که بیماران در زمان تجربه‌های نزدیک به مرگ نمی‌توانسته‌اند هیچ بدنی را کنترل کنند یا از طریق هیچ بدنی چیزی درباره جهان بدانند و بنابراین ادعاهای تصورپذیر - هرچند احتمالاً خطای - آنها این بوده است که آنها در زمانی که بدنی ندارند، تجربه‌هایی دارند» (همان، ص ۷۴).

مقدمهٔ سوم کاملاً روشن و بی‌نیاز از توضیح است؛ زیرا به‌وضوح «من در حال اندیشیدن هستم» مستلزم «من وجود دارم» است و بنابراین «من در حال اندیشیدن هستم و من وجود ندارم»، مستلزم این است که «من وجود دارم و من وجود ندارم» که تناقض است (همان).

به نظر سوئین‌برن آنچه از این سه مقدمه می‌توان نتیجه گرفت، این است که داشتن نفس برای وجود «من» کافی است یعنی اینکه «من جوهری هستم که قابل تصور است که می‌تواند بدون بدن وجود داشته باشد» و به تعبیر خود دکارت «برای وجودداشتن من

نه هیچ مکانی لازم است و نه وجود من بستگی دارد به هیچ چیز مادی‌ای»- اما از این مقدمات نمی‌توان نتیجه گرفت من اکنون که بدنی دارم، برای اینکه اکنون وجود داشته باشم، به جزئی غیر از بدن به نام نفس نیاز دارم؛ به دیگر سخن نمی‌توان نتیجه گرفت که وجود نفس شرط لازم وجود «من» است و بنابراین از استدلال دکارت نمی‌توان به نتیجه مورد نظر او یعنی «من هم اکنون نفس دارم»، دست یافت (همان، ص ۷۵-۷۶).

ب) تقریر نوین سوئین برن از برهان دکارت

سوئین برن برای اصلاح برهان دکارت این گزاره را جایگزین مقدمه دوم استدلال وی می‌کند: «قابل تصور است که در حالی که من می‌اندیشم، بدنم ناگهان نابود می‌شود (از هم فرو می‌پاشد)». وی معتقد است تصدیق مقدمه دوم دکارت مستلزم تصدیق این مقدمه جایگزین نیز هست؛ یعنی اگر قابل تصور است که در زمانی که در حال اندیشیدن هستم، بدنی نداشته باشم، به یقین قابل تصور است که در زمانی که در حال اندیشیدن هستم، ناگهان هیچ کنترلی بر بدنم نداشته باشم یا از هر آنچه در آن رخ می‌دهد، تأثیر نپذیرم و در این صورت، بدنی نداشته باشم، یعنی من دیگر دارای بدن نباشم.

وی برای روشن‌تر شدن درستی گزاره جایگزین مقدمه دوم، بار دیگر تجربه‌های نزدیک به مرگ را یادآور می‌شود که در آن صاحب تجربه ادعا می‌کند که در حالتی خاص، بدن خود را ترک و آن را از دور مشاهده کرده است. روشن است که این ادعا، حتی اگر در درستی آن تردید کنیم، فهمیدنی است؛ یعنی ما می‌توانیم ادعای ترک بدن را بفهمیم. به باور سوئین برن «تقریباً روشن است که این ادعاها مستلزم تناقض نیستند» و اگر قابل تصور است که من در حالی که بدنی ندارم، چیزی را «مشاهده می‌کنم»، قابل تصور است که در حالی که بدنم نابود شده و فروپاشیده است، آگاه باقی می‌مانم؛ بنابراین گزاره جایگزین مقدمه دوم صادق است؛ یعنی «قابل تصور است که در حالی که می‌اندیشم، بدنم ناگهان نابود می‌شود [و از هم فرو می‌پاشد]» (همان، ص ۷۶-۷۷).

از این مقدمات سه‌گانه این نتیجه به دست می‌آید که «من جوهری هستم که قابل

تصور است که به وجودش ادامه می‌دهد، در حالی که بدنم ناگهان نابود می‌شود». به باور سوئین‌برن برای اینکه به نتیجه مطلوب - یعنی اینکه داشتن نفس شرط لازم و کافی برای وجود داشتن من است - برسیم باید مقدمه دیگری بر استدلال افزوده شود و آن اینکه «غیر قابل تصور است که جوهری بتواند همه اجزای خود را با هم از دست بدهد و در عین حال همچنان وجود داشته باشد». سوئین‌برن می‌کوشد با ذکر مثال‌هایی روشن‌بودن درستی این مقدمه را نشان دهد: «یک میز اگر پایه‌اش را از دست بدهد، ممکن است وجودش ادامه داشته باشد؛ اما اگر هم همه پایه‌ها و هم صفحه‌اش را هم‌زمان از دست بدهد، دیگر وجود ندارد». به نظر می‌رسد درستی این گزاره روشن‌تر از آن است که نیازمند بیان‌هایی از این قبیل باشد. وی در ادامه می‌گوید:

بنابراین نتیجه می‌شود که قابل تصور است که اکنون، زمانی که دکارت بدنی دارد، آن بدن ناگهان از هم فرو بپاشد و با این حال او به وجودش ادامه دهد؛ پس او در واقع باید جزء دیگری هم داشته باشد که از بین نرفته و فعل اندیشیدن را انجام می‌دهد و او و من آن را نفس می‌نامیم؛ زیرا اگر او از قبل آن جزء دیگر را نداشت، زمانی که بدن او از بین می‌رفت، نمی‌توانست به وجودش ادامه دهد و از آنجا که در هر زمان، مادام که در حال اندیشیدن است و بدنی دارد، قابل تصور است که بدنش را از دست بدهد و با این حال، به وجودش ادامه دهد، نتیجه می‌شود که در هر زمانی، مادام که می‌اندیشد، نفسی دارد؛ زیرا اگر در زمانی، نفسی نداشته باشد، منطقاً ناممکن خواهد بود که در آن زمان بتواند به وجودش ادامه دهد؛ در حالی که بدنش ناگهان از بین رفته است؛ از این رو دکارت چون به صدق مقدمه امکانی نخستش معرفت دارد که در حال اندیشیدن است، حق دارد نتیجه بگیرد که داشتن نفس برای وجودش صرفاً کافی نیست، بلکه لازم هم هست و از آنجا که هر یک از ما انسان‌های آگاه می‌تواند همین استدلال را درباره خودش تنظیم کند، ما حق داریم نتیجه بگیریم که هر یک از ما نفسی دارد که برای وجودش لازم و کافی است. من باور دارم که این استدلال اصلاح‌شده معتبر است و - برای هر یک از ما که مقدماتش را صادق می‌داند - معلوم است که درست است (همان، ص ۷۷-۷۸).

با توجه به آنچه گفته شد، تقریر نوین و اصلاح شده سوئین برن از برهان دکارت به طور خلاصه چنین است:

مقدمه اول: من جوهری هستم که می‌اندیشد.

مقدمه دوم: این [قضیه] قابل تصور است که «در حالی که من می‌اندیشم، بدنم ناگهان نابود می‌شود».

مقدمه سوم: این [قضیه] قابل تصور نیست که «من می‌اندیشم، ولی وجود ندارم».

مقدمه چهارم: غیر قابل تصور است که جوهری بتواند همه اجزای خود را با هم از دست بدهد و در عین حال همچنان وجود داشته باشد.

نتیجه: من جوهری هستم که برای وجود داشتن آن، داشتن نفس هم لازم است و هم کافی (همان، ص ۷۸-۷۹).

سوئین برن در ادامه بحث، اشکالی را مطرح می‌کند که بر مقدمه دوم هر دو استدلال (استدلال دکارت و استدلال سوئین برن) ممکن است وارد شود و آن را از اعتبار ساقط و در نتیجه هر دو استدلال را ابطال کند (همان، ص ۸۴-۸۶). اشکال آن است که مقدمه هر دو استدلال فاقد توجیه است؛ زیرا ما مطلقاً تصویری از آنچه با «من» به آن ارجاع می‌دهیم، نداریم. ممکن است «من» راجع به بدن من باشد و در این صورت، البته مقدمه دوم کاذب است. یا ممکن است راجع به یک ذات نامعلوم من باشد که درباره ماهیت آن کوچک‌ترین تصویری نداریم و در این صورت، هر چند مقدمه دوم ممکن است صادق باشد، ما در موضعی نیستیم که بدانیم صادق است. شومیکر به طور کلی تر ادعا کرده است (سوئین برن و شومیکر، ۱۹۸۴، ص ۱۴۴) که هیچ کس هرگز نمی‌تواند از صرف ملاحظاتی درباره آنچه قابل تصور است، نتیجه‌ای درباره جهان واقعی بگیرد:

کاملاً ناامیدکننده است که فرض کنیم ادعایی را که دارای امکان واقعی است، ادعایی بدین قرار که یک شیء بالفعل موجود می‌تواند متحمل فلان تغییر بشود، بتوان صرفاً بر آزمایش‌های فکری یا ملاحظاتی درباره آنچه می‌توان بدون

ناسازواری مفهومی فرض یا تخیل کرد، مبتنی کرد (سوئین برن، [بی تا]، ص ۵).*

به بیانی دیگر ما چگونه می‌توانیم مطمئن باشیم از اینکه معرفتمان به خودمان به عنوان موجودات اندیشنده کامل و کافی است؟ چگونه می‌توان این احتمال را نفی کرد که ویژگی‌های [بدنی] دیگری وجود دارند که برای دوام وجود ما لازم‌اند، به گونه‌ای که فرض اینکه ما می‌توانیم با صرف توانایی اندیشیدن و بدون هر گونه ویژگی دیگری باقی بمانیم خطاست؟

سوئین برن به منظور مواجهه با این اشکال اصطلاحات جدیدی ابداع کرده و با بیانی تفصیلی بدان پاسخ گفته است. حاصل پاسخ وی به این اشکال آن است که در جمله «تصورپذیر است که من بدون بدن وجود داشته باشم»، ضمیر «من» یک دال (داللتگر) اطلاع‌بخش است. دال اطلاع‌بخش کلمه‌ای است که درباره آنچه از آن حکایت می‌کند، می‌دانیم که آن چیز بودن آن چیز به چیست، یعنی شرایط منطقی لازم و کافی اینکه چیزی آن چیز باشد، چیست. به عبارت دیگر تعریف و ذات آن را می‌دانیم و می‌شناسیم (ر.ک: سوئین برن، ۲۰۱۹م، فصل ۵).**

ج) بررسی تقریر نوین سوئین برن از برهان دکارت

بیان تازه سوئین برن از استدلال دکارت بر اثبات اصالت نفس دقیق و برطرف‌کننده برخی اشکال‌های وارد شده بر آن می‌باشد؛ ولی به نظر می‌رسد هنوز چند پرسش و ابهام باقی مانده است:

یکم. در مقدمه (۱) (من جوهری هستم که می‌اندیشد) مشخص نیست که رابطه «من» با «اندیشیدن» چگونه است. آیا اندیشیدن عین یا جزء ذات «من» است یا آنکه

* این منبع مقاله‌ای است که پروفسور سوئین برن با نام «A Cartesian argument for substance dualism» برای ویناری که در باب همین موضوع در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، در ۱۶ تیرماه ۱۴۰۰ برگزار شد، ارسال کرد و هنوز به چاپ نرسیده است.

** بررسی و ارزیابی این اشکال و پاسخ سوئین برن به آن نیازمند بحثی مفصل است که از حوصله این مقاله بیرون است و آن را به مجالی دیگر وا می‌گذاریم.

بیرون از ذات «من» می‌باشد. در صورت اخیر، آیا قابل انفکاک از آن است یا نیست؟ اینکه اندیشیدن عین یا جزء ذات من باشد یا اینکه وصفی انفکاک‌ناپذیر از من باشد، نیاز به دلیل دارد که البته در این برهان ذکر نشده است و اگر اندیشیدن وصفی جداشدنی از من باشد، استدلال ناتمام می‌ماند؛ زیرا در این صورت قابل تصور خواهد بود که من باشم، ولی اندیشه‌ای نداشته باشم، هرچند در وضع کنونی خود دارای اندیشه‌ام.

دوم. دربارهٔ مقدمهٔ (۲) این پرسش مطرح می‌شود که آیا صرف قابل تصور بودن اینکه «من در حالی که می‌اندیشم، بدنم ناگهان نابود شود» دلیلی کافی است برای اینکه اگر در وضعیت کنونی من، بدنم نابود شود، حتماً من همچنان هستم و می‌اندیشم؟ به نظر می‌رسد صرف قابل تصور بودن کفایت نمی‌کند؛ زیرا شاید ذات من به گونه‌ای است که بدون بدن فاقد اندیشه شود؛ یعنی بدن شرط لازم برای اندیشیدن باشد که در این صورت، با فروپاشی بدن، دیگر من نخواهم اندیشید.

به بیانی دیگر هر دو صورت مسئله تصورپذیر است و این بیانگر ضعف و ناتمامی برهان دکارت و سوئینبرن است؛ زیرا فیزیکالیست‌ها نیز می‌توانند برای اثبات مدعای خود به استدلالی مانند آن تمسک کنند؛ به این صورت که بگویند: این تصورپذیر است که با فروپاشیدن و نابود شدن بدن، من و اندیشیدن من هم از میان می‌رود. اشکال اصلی این است که تصورپذیر بودن یک قضیه فقط امکان ذاتی آن را نشان می‌دهد نه تحقق و وقوع خارجی یا ضرورت آن را.

د) برهان انسان معلق در فضای ابن سینا

/ابن سینا نفس انسان را از همان ابتدای پدید آمدن مجرد می‌داند و برای اثبات این ادعا به تکرار در آثار گوناگون خود، از جمله رساله **اضحویه** (ابن سینا، ۱۹۸۴م، ص ۱۲۷-۱۲۸)، «کتاب نفس» از **طبیعیات شفا** (همو، ۱۳۷۵، صص ۲۶-۲۷ و ۳۴۷-۳۵۰)، **مباحثات** (همو، ۱۳۹۶، صص ۸۱-۸۵) و **اشارات و تنبیهات** (همو، ۱۳۸۱، ص ۲۳۳) مطلبی را می‌آورد که به «برهان

انسان معلق در فضا» شهرت یافته است؛* هر چند / بن سينا تصريح می‌کند که بیان او تنبیه و هشدارى بیش نیست و نمى‌توان آن را استدلالى قاطع و برهان به معنای منطقی‌اش به شمار آورد. به تعبیر دیگر گرچه به آن «حجّت» (دلیل و استدلال) می‌توان گفت، برای همگان کارگشا نیست: «این استدلال یا ضایع [و بیهوده و بی‌ثمر] است و یا قاطع [و استوار]. برای کسی که ذهنش از تفتن به این اعتبار [یعنی تصوّر انسان معلق در فضا] ناتوان است، ضایع است... ولی برای مستبصرین [بینادلان] قاطع است» (همو، ۱۳۹۶، ص ۸۳).

/ بن سينا در «کتاب نفس» از طبیعیات شفا در بیان این استدلال یا تنبیه بر مجرد نفس انسانی و مغایرت میان نفس و بدن می‌گوید:

لازم است هر یک از ما تصور کند که ناگهان به صورت کامل آفریده شده است، لیکن چشم او از دیدن اشیای بیرونی در پرده است و نیز معلق در هوا یا خلأ طوری قرار گرفته است که غلظت هوا با او تماس ندارد؛ به گونه‌ای که وی را ناچار به احساس کند و نیز اعضای او از هم جدا و به صورت باز است، به گونه‌ای که اعضایش به هم برخورد و با هم تماس نداشته باشند. آن‌گاه بیندیشد در اینکه آیا چنین است که او [در این وضع و حال فرضی] وجود خود را تصدیق می‌کند** و در تصدیق و پذیرش اینکه برای خودش موجود است، تردیدی ندارد و در همان حال او از هیچ عضوی از اعضای [بیرونی] و یا جوارح درونی خود، مانند قلب و مغز و نه هیچ شیئی خارجی آگاهی ندارد؟... [پاسخ کسی که خود را در این شرایط قرار داده، به پرسش یادشده مثبت است. چنین کسی] از وجود خودش

* برای اطلاع بیشتر در این باب، مراجعه به این منابع مفید است: مدکور، ۱۳۶۱، ص ۱۲۷-۱۳۳ / سعیدی مهر و خادم‌زاده، ۱۳۸۸ / آهنچی و انواری، ۱۳۹۰ / شیدان‌شید، ۱۳۹۵، ص ۸۶-۸۸.

** عبارت / بن سينا چنین است: «هل یثبت وجود ذاته». در اینکه مقصود از «ذات» در این عبارت چیست؟ دو احتمال وجود دارد: یکی آنکه مقصود از آن، «جوهر» باشد و دیگر آنکه مقصود از آن، «خود» باشد. ترجمه بالا بر اساس احتمال دوم صورت گرفته است. نیز تعبیر «اثبات» هر چند معمولاً در جایی به کار می‌رود که به واسطه دلیل و حجت، چیزی معلوم می‌گردد، روشن است که مقصود از آن در این عبارت صرف تصدیق و تأیید چیزی و آگاهی از آن است.

آگاهی دارد، در حالی که برای خودش طول و عرض و عمقی* نمی‌شناسد؛ حتی اگر این انسان فرضی بتواند دست و یا عضوی دیگر را تخیل کند، آن را به صورت جزئی از خودش و یا شرطی برای خودش تخیل و تصور نمی‌کند و تو می‌دانی که آنچه معلوم است، با آنچه نامعلوم است، یکی نیست و آنچه به وجودش اقرار شده، با آنچه به وجودش اقرار نشده، یکی نیست. بنابراین [حقیقت و] ذاتی که وجودش [برای انسان در فرض یادشده] دانسته و معلوم است، این ویژگی را دارد که غیر از جسم او و اعضایش است که وجودشان دانسته و معلوم نیست. بنابراین فرد تنبّه‌یافته راهی دارد به اینکه بر وجود نفس متنبّه و آگاه شود، از این طریق که [بفهمد که او] چیزی است غیر از جسم [خودش] و بلکه غیر از هر جسمی و اینکه او به خودش آگاهی و شعور دارد و اگر از این حقیقت غفلت دارد با اندک تنبّه و تلنگری متوجه می‌شود (همو، ۱۳۷۵، ص ۲۶-۲۷).

به باور ابن‌سینا برای پی‌بردن به اینکه جوهر اصلی و حقیقی انسان همان بدن مادی یا هر یک از اجزای آن هست یا نه، فرد می‌تواند خود را در شرایطی که وی توضیح داده است، فرض کند و آن‌گاه در حال خود تأمل کند و نیک بنگرد که در آن شرایط آگاهی او از خودش چگونه است. شرایط مورد نظر ابن‌سینا چنین است: فرض کن با بدنی کامل در حالی که بیدار و هوشیاری، به طور ناگهانی و در یک لحظه آفریده شده‌ای و در موقعیتی قرار داری که ممکن نیست خود به خود به بدن و اعضای آن توجه یابی؛ همچنین به هیچ چیزی که بیرون از وجود تو تحقق دارد؛ برای نمونه فرض کن در فضایی کاملاً تاریک یا با چشم بسته آفریده شده‌ای و از این رو نه به چشم خود توجه داری و نه چیزی را می‌بینی تا از طریق دیدن آن شیء، بدانی که چشمی داری. دربارهٔ دیگر اعضا و قوای ظاهری حسی نیز وضع از همین قرار است؛ گوش‌ت بسته است یا صدایی از چیزی بر نمی‌آید و هیچ صدایی را نمی‌شنوی؛ هیچ بویی استشمام

* یادمان باشد فصل ممیز جوهر جسمانی، داشتن ابعاد سه‌گانه طول و عرض عمق است: «الجسم جوهر ممکن آن یفرض فیه ثلاث خطوط علی زوايا قائمة».

نمی‌کنی؛ مزه‌ای نمی‌چشی و نیز شرایط به گونه‌ای است که هیچ چیز را لمس نمی‌کنی؛ هوا ملایم است نه گرم و نه سرد؛ بادی نمی‌وزد؛ جسمی با بدنت تماس ندارد و به گونه‌ای در فضا معلق هستی که هیچ یک از دست و پا و دیگر اعضای بدنت با هم و با هیچ شیء بیرونی تماس ندارد؛ همچنین هیچ نیرویی بر بدنت وارد نمی‌شود و همه اعضایت کاملاً سالم‌اند و هیچ احساس دردی تو را نمی‌آزارد و... خلاصه در وضع و حالی قرار داری که فاقد هر گونه ادراک حسی هستی و از طریق اعضا و قوای حسی خود هیچ دریافتی نداری و چون لحظه آغاز آفرینش توست، هیچ خاطره‌ای از هیچ چیز از جمله بدن خود و هیچ عضوی از اعضای آن نداری.

اکنون که خود را در این شرایط فرض کردی، اگر از تو بپرسند: آیا در آن هنگام از بدن یا عضوی از عضوهای داخلی یا خارجی بدن خود آگاهی داری، پاسخت منفی خواهد بود و اگر از تو بپرسند: آیا در آن هنگام همچون قطعه‌ای سنگ یا تکه‌ای چوب فاقد هر گونه آگاهی هستی، باز هم پاسخت منفی خواهد بود.

به باور ابن‌سینا آدمی در این شرایط از وجود خودش آگاه است و آنچه را هر کس با واژه «من» به آن اشاره می‌کند، می‌یابد و ادراک می‌کند. او تأکید می‌کند این آگاهی بدون وساطت هر گونه قوه ادراکی از قبیل حواس ظاهری و به نحو علم حضوری است که در آن حقیقت معلوم نزد عالم حاضر است و با آن اتحاد و یگانگی دارد. حال اگر به این قاعده روشن و بدیهی توجه کنیم که معلوم با مجهول یکی نیست و نمی‌شود همان چیزی که شناخته و دانسته است با چیزی که ناشناخته و نادانسته است، یکی باشد، مغایرت «من» با بدن من یا هر عضوی از اعضای مادی من روشن می‌شود. بنابراین هر کس از این طریق می‌تواند تنبه و تفتن یابد بر اینکه حقیقت اصلی و هویت اساسی او که از آن به «من» تعبیر می‌کند، امری است غیر از بدن مادی و اجزای آن و بنابراین امری مجرد است. آنچه هر کس با «من» به آن اشاره می‌کند، همان نفس است که روشن شد امری مجرد از ماده است.

چند نکته درباره برهان انسان معلق در فضای ابن‌سینا

آنچه *ابن‌سینا* در آثار گوناگون خود درباره «انسان معلق در فضا» بیان کرده است، از همان زمان تاکنون مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته و در ردّ و اثبات آن مطالب فراوانی نگاشته شده است. در این مقاله مهم‌ترین نکات مورد نظر خود را به اختصار یادآور می‌شوم:

۱. *ابن‌سینا* در اینجا در صدد اقامه برهان به معنای منطقی آن که حجتی قاطع برای همگان باشد، نیست؛ بلکه بیان خود را تنها تنبیه و هشدار بر مدعی خود می‌داند. البته برای ارائه بیان *ابن‌سینا* در قالبی استدلالی و الزام‌آور تلاش‌هایی نیز صورت گرفته است؛ برای نمونه سعیدی مهر و خادم‌زاده در مقاله خود کوشیده‌اند با استفاده از مدل منطقی پیشنهادی سورنسن جهت صورت‌بندی منطقی آزمایش‌های فکری و افزودن چند فرضیه کمکی، بیان *ابن‌سینا* را برای اثبات مجرد نفس بازسازی کنند (ر.ک: سعیدی مهر و خادم‌زاده، ۱۳۸۸)؛ هرچند آهنچی و انواری با بیان اینکه لازمه آزمایش فکری بودن نه تنها فرضی بودن، بلکه غیر قابل تحقق بودن و غیر تجربی بودن موضوع آزمایش است، با نشان دادن امکان تحقق عملی فرض *ابن‌سینا* در انسان معلق در فضا، پیشنهاد سعیدی مهر و خادم‌زاده را مردود دانسته‌اند (ر.ک: آهنچی و انواری، ۱۳۹۰)؛ اما صادقی با بررسی دقیق تعریف آزمایش فکری و بیان اقسام گوناگون آن، این اشکال را وارد ندانسته و یادآور شده است رابطه سناریوی ذهنی و تخیلی مطرح در یک آزمایش فکری با واقعیت می‌تواند تخالفی ضعیف یا متوسط و ملایم یا شدید باشد. در تخالف متوسط، در زمان آزمایش فکری امکان تحقق عملی و تجربی آزمایش وجود دارد؛ اما با توجه به امکانات فعلی یا احتمالی در آینده بعید است آن را بتوان اجرا کرد. در تخالف ضعیف، حتی در زمان طرح و تبیین آزمایش نیز امکان تحقق عملی آزمایش وجود دارد. از اینجا دانسته می‌شود که صرف امکان عملی اجرای فرض انسان معلق در فضای *ابن‌سینا* با استفاده از تکنیک‌های شست‌وشوی مغزی و مانند آن، نافی آزمایش فکری بودن آن

نیست (صادقی، ۱۳۹۸، ص ۷۷-۷۸).^{*} آنچه در این نزاع مورد اتفاق است، امکان عرضه این بیان/بن‌سینا در قالبی استدلالی و الزام‌آور است.

۲. آنچه/بن‌سینا با این بیان می‌خواهد نشان دهد، در همه جا یکسان نیست: «اصل وجود نفس»، «جوهر بودن نفس» و «مغایرت نفس با بدن (تجرّد نفس)» امور گوناگون ولی مرتبطی است که در آثار مختلف/بن‌سینا در بحث «انسان معلق در فضا» مرکز توجه او قرار گرفته است.

۳. کلیدواژه اصلی/بن‌سینا در این بحث «نفس» است که تعریفی مشخص در فلسفه او دارد: «واقعیتی که مبدأ رفتارهای ناهمگون در اجسام است» (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۱، ص ۶۰). ما در روایت و گزارش خود از سخن/بن‌سینا کوشیدیم با جایگزین کردن «من» برای «نفس» فهم بیان/بن‌سینا را ساده‌تر کنیم.

۴. /بن‌سینا در پاره‌ای موارد به گونه‌ای سخن گفته است که گویا می‌توان در این استدلال به جای انسان معلق در فضا، انسان خواب یا مست را قرار داد و همان بیان را در مورد آنها نیز آورد: «حتی انّ النائم فی نومه و السكران فی سکره لاتعزب ذاته عن ذاته» (بن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۳۳/ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۱، ص ۶۸). داوری درباره‌ی درستی این تعمیم جای تأمل بیشتر دارد و در آن تردید شده است (ر.ک: اکبری، ۱۳۸۲، ص ۱۶۲).

۵. /بن‌سینا در این بیان، بر آگاهی انسان به خود تکیه می‌کند؛ در حالی که دکارت و سوئین‌برن اندیشیدن به معنای عام آن را محور استدلال قرار می‌دهند که همه حالات ادراکی و حتی احساسی، مانند غم و شادی، تشنگی و گرسنگی و کینه و نفرت را نیز شامل می‌شود.

۶. در استدلال دکارت و سوئین‌برن بحث با «من جوهری هستم که می‌اندیشد» آغاز می‌گردد؛ در حالی که /بن‌سینا سخن را با «نفس» آغاز می‌کند. مفهوم محوری در آنجا

* برای آشنایی با نمونه‌های متنوع استفاده از آزمایش فکری (Thought Experiment) در تاریخ اندیشه در عرصه دانش تجربی و عقلی و ویژگی‌های آن و بررسی دیدگاه نورتین در این باره به مقاله فهمیه ابراهیمی تیرتاش (۱۳۸۸) نگاه کنید.

«من» و در اینجا «نفس» است؛ هرچند سرانجام معلوم می‌شود نفس هر کس همان چیزی است که او از آن به «من» یاد می‌کند. این تفاوت بدین جهت است که این بیان *ابن‌سینا* در مباحث مربوط به «نفس» مطرح است که در آن از تعریف نفس، انواع نفس (نفس نباتی، نفس حیوانی، نفس انسان و نفس سماوی)، جوهر بودن نفس (جوهر به معنای اصطلاحی آن در فلسفه، یعنی ماهیتی که در وجود خود نیازمند موضوع - یعنی محلّ مستغنی از حال - نیست) سخن گفته می‌شود و در این بافت است که پرسش از مجرد بودن نفس و مغایرت آن با بدن مطرح می‌شود و *ابن‌سینا* با تمسک به بیان یادشده می‌خواهد جوهر بودن و نیز تجرّد نفس انسانی را نشان دهد؛ در حالی که زمینه بحث دکارت کاملاً متفاوت است. در فضای شک روش‌شناختی دکارت، در گام نخست بحث بر سر این است که «آیا وجود من امری یقینی و غیر قابل تردید است؟»؛ به دیگر سخن، «آیا گزاره من هستم، گزاره‌ای یقینی است؟». پس از روشن شدن اینکه وجود من امری یقینی و تردیدناپذیر است، این پرسش را مطرح می‌کند که «آیا من همان بدنم هستم؟» سپس نشان می‌دهد که من می‌توانم در وجود بدنم تردید کنم؛ چراکه شاید من خواب می‌بینم و همه ادراک‌هایی که از بدنم دارم، توهم باشد. بنابراین می‌توانم احتمال دهم که اکنون بدنی ندارم؛ در حالی که همچنان من وجود دارم و بدین صورت نتیجه می‌گیرد که من همان بدنم نیستم.

۷. در انسان معلق در فضا، انسان به لحاظ وجودشناختی و در متن واقعیت همچنان دارای بدن است و انفکاک نفس و بدن تنها در ظرف ادراک و معرفت است؛ یعنی در حالتی عادی و مأنوس و واقعی فرض می‌شود که وی از بدن و اعضای آن کاملاً غافل است. پیداست که قبول چنین فرضی جز ایجاد تنبه به امر دیگری نیاز ندارد؛ در حالی که در استدلال دکارت و سوئینبرن تفکیک وجودی نفس و بدن مطرح می‌شود و اینکه می‌توان تصور کرد که «من بدون بدن وجود داشته باشم». این نکته دکارت و سوئینبرن را با دشواری‌هایی مواجه می‌سازد که انسان معلق در فضا از آنها برکنار است؛ زیرا پذیرفتن این فرض (امکان وجود «من» بدون بدن) که امری غیر عادی و غیر مأنوس

است، همواره به طور طبیعی در معرض شک است (مگر آنکه دلیلی بر آن اقامه شود). پیداست که این تفاوت یکی از وجوه ترجیح و مزیت استدلال/بن‌سینا بر استدلال دکارت و سوئین‌برن است.

۸. دکارت و سوئین‌برن و ابن‌سینا هر سه از آگاهی سخن می‌گویند؛ اما آگاهی مورد نظر ابن‌سینا علم حضوری انسان به خودش است که آدمی همواره واجد آن و بلکه عین آن است و در هیچ حالی، حتی هنگام خواب و مستی از او جدا نمی‌شود، هرچند ممکن است آگاهی به این آگاهی (علم به این علم) نداشته باشد؛ در حالی که آگاهی مطرح در استدلال دکارت و سوئین‌برن آگاهی حصولی است.

ه) بازسازی تقریر نوین سوئین‌برن از برهان دکارت

اکنون با نظر به نکات بالا و با توجه به اشکال‌های وارد آمده بر برهان دکارت و سوئین‌برن پیشنهاد می‌شود استدلال بر اصالت نفس به شیوه زیر تقریر شود:

مقدمه اول: من از وجود خود آگاهم.

مقدمه دوم: این قابل تصور است که «من از وجود خود آگاهم و از بدن و هر یک از اعضای مادی خود بی‌خبر یا غافل هستم».

مقدمه سوم: آنچه به آن آگاهم غیر از آن چیزی است که از آن ناآگاهم.

نتیجه: من همان بدن یا یکی از اجزا و اعضای بدن نیستم.

به نظر می‌رسد اشکال‌های پیشین بر این استدلال - که در واقع الهام‌گرفته از استدلال انسان معلق در فضای ابن‌سینا و تقریر نوین سوئین‌برن از برهان دکارت بر اصالت نفس است - وارد نباشد:

مقدمه نخست گزاره‌ای بدیهی و انکارناپذیر و بیانگر آگاهی من به خودم است. این آگاهی بدون واسطه و به گونه‌ای شهودی و حضوری است و متعلق آن کاملاً واضح و متمایز و به نحو جزئی برای فاعل شناسا معلوم است. در این مقدمه اصطلاح جوهر نیامده تا نیازمند توضیح باشد و نیز تنها «آگاهی من به خودم» مطرح شده که پایه همه آگاهی‌های دیگر برای فاعل شناسا می‌باشد. این مقدمه از نوع گزاره‌های وجدانی در

اصطلاح دقیق منطقی آن است که از بدیهیات ثانوی شمرده می‌شود و به دلیل ابتدای آن بر علم حضوری دارای اعتبار فراوانی است.*

در مقدمه دوم توجه به این نکته ضروری است که مقصود از «قابل تصور است»، بر خلاف برهان دکارت و سوئینبرن، صرف امکان منطقی و عاری از تناقض بودن فرض مذکور نیست؛ بلکه افزون بر آن ادعا می‌شود که در شرایطی خاص واقعاً چنین است که فرد می‌تواند این حالت را در خود تجربه کند. در این مقدمه درحقیقت ادعایی معرفت‌شناختی مطرح شده است که از راه‌های گوناگون می‌توان درستی آن را نشان داد؛ در حالی که مقدمه دوم استدلال دکارت و سوئینبرن بیانگر امری وجودشناختی است که اثبات آن برای «من» در وضع و حال کنونی خود دشوار است و صرف تصورپذیر بودن آن برای دستیابی به نتیجه مورد نظر کافی نیست. افزون بر آنکه در حال خواب یا مستی، ما تا حدودی بی‌خبری و غفلت از بدن را تجربه می‌کنیم. / ابن‌سینا فرض «انسان معلق در فضا» را برای تنبیه بر صادق بودن این مقدمه مطرح کرده است. افزون بر آن امروزه راه‌هایی برای تخلیه ذهن از تصورات حسی و خیالی و خالی کردن حافظه مطرح است که می‌تواند برای تصدیق این مقدمه به کار آید. در عرفان عملی نیز برای دستیابی به معرفت نفس به معنای خاص آن سالک می‌کوشد خود را از هر گونه تصور و احساس و عاطفه تهی کند. از اینجا دانسته می‌شود که می‌توان در این مقدمه با حذف عبارت «قابل تصور بودن»، چنین گفت: «اگر از بدن و هر یک از اعضای مادی خود بی‌خبر یا غافل شوم، من همچنان از وجود خودم آگاهم». توجه به این نکته می‌تواند پاره‌ای از اشکال‌های وارد شده به برهان دکارت و سوئینبرن مبنی بر عدم

* برخی پنداشته‌اند آگاهی انسان به خود در فرض انسان معلق در فضا از نوع بدیهیات اولیه است (ر.ک: آهنچی و انواری، ۱۳۹۰). این سخن نادرست است؛ زیرا تصدیق به اینکه «من به خودم آگاهم»، مبتنی بر آگاهی حضوری من به خودم است و از نوع وجدانیات است؛ مانند تصدیق به اینکه «من اکنون گرسنه‌ام»؛ در حالی که پذیرش بدیهیات اولیه به چیزی جز تصور مفهومی موضوع و محمول و نسبت قضیه وابستگی معرفت‌شناختی ندارد؛ هرچند به امور گوناگونی، از جمله فاعل شناسا، وابستگی وجودشناختی دارد.

کفایت استدلال به تصورپذیری را که پیش از این به آن اشاره شد، از طریقی دیگر (از طریق برهان پیشنهادی) برطرف و آن را بلاموضوع سازد.

مقدمه سوم امری بدیهی است و به طور مستقیم از اصل تناقض استنتاج می‌شود؛ زیرا اگر یک چیز از یک جهت هم معلوم و هم نامعلوم باشد، اجتماع نقیضین خواهد بود. مقدمه سوم برگرفته از این گزاره است که «المعلوم من حیث هو معلوم غیر المجهول من حیث هو مجهول». تطبیق این قاعده بر علوم حصولی با تطبیق آن در علوم حضوری متفاوت است. در علوم حصولی نیز میان تصور و تصدیق باید فرق نهاد. معلوم بودن تصویری یک چیز به معنای حضور صورت ذهنی آن نزد فاعل شناساست و نه بیشتر؛ برای مثال یک کور مادرزاد تصویری از رنگ ندارد. در اینجا گفته می‌شود امکان ندارد صورت ذهنی یک شیء در فاعل شناسا هم باشد و هم نباشد. در علم حصولی تصدیقی متعلق آگاهی، گزاره است و معلوم بودن تصدیقی یک گزاره به معنای اذعان به مضمون آن است. حال می‌پرسیم آیا گزاره‌ای که درستی و صادق بودن آن را می‌دانیم، امکان دارد با گزاره‌ای که نمی‌دانیم صادق است یا نه، یکی باشد؟ روشن است که امکان ندارد؛ چون اجتماع نقیضین می‌شود. اما در علم حضوری، حقیقت خارجی شیء نزد فاعل شناسا حاضر است و با او وحدت یا اتحاد دارد. در اینجا قاعده یادشده بیان می‌کند که یک حقیقت امکان ندارد که از همان جهت که نزد فاعل شناسا حاضر و معلوم و مشهود اوست، از او غایب و نهان باشد.

از توضیح بالا پاسخ اشکال معروفی که بر این مقدمه استدلال ممکن است وارد شود، دانسته می‌شود. اشکال این است که این اصل با مواردی از قبیل این مثال نقض می‌شود: «ستاره‌ای به نام X (ایکس) وجود دارد که صبح‌ها و شب‌ها در آسمان است. مردمی که شب زود می‌خوابند، صبح‌ها آن را می‌بینند و نام آن را ستاره صبح می‌گذارند و مردمی که شب دیر می‌خوابند آن را ستاره شب می‌نامند؛ چون صبح‌ها دیر از خواب بیدار می‌شوند و آن را نمی‌بینند. مردم شب زودخواب می‌توانند استدلال کنند که ما به وجود ستاره صبح یقین داریم، اما در وجود ستاره شب شک داریم. پس ستاره صبح

غیر از ستاره شب است. نیز مردم شب دیرخواب استدلال مشابهی می‌توانند بکنند». در پاسخ به این اشکال - که دراصل بر استدلال دکارت از طریق شک وارد شده است که «من می‌توانم در وجود بدنم شک کنم، ولی نمی‌توانم در وجود خودم شک کنم، پس من غیر از بدنم هستم» (ر.ک: مسلین، ۱۳۸۸، ص ۹۰-۹۳) - می‌گوییم: در این مثال نیز با دقت در آنچه معلوم و مجهول است، دانسته می‌شود که معلوم از آن جهت که معلوم است با مجهول یکی نیست. معلوم برای مردم شب زودخواب این گزاره است که «ستاره صبح بامدادان در آسمان است» و گزاره‌ای که مجهول است، این است که «ستاره صبح شامگاهان در آسمان است». این دو گزاره که یکی معلوم و دیگری مجهول است، بی‌شک متفاوت‌اند و یکی نیستند. از اینجا دانسته می‌شود که استنتاج اینکه «ستاره صبح غیر از ستاره شب است» از قاعده یادشده، از اساس موجه نیست و مبتنی بر فهم یا تطبیق نادرست و عامیانه آن است.*

در این برهان، آگاهی به خود مطرح است که از نوع علم حضوری یا علم حصولی متکی به علم حضوری (وجدانیات) است و گفته می‌شود که «من»، یعنی هر فاعل شناسای انسانی، در شرایطی خاص آگاهی حضوری به خود دارد؛ در حالی که هیچ نوع آگاهی از بدن و هر یک از اجزا و اعضای داخلی و خارجی آن ندارد و همین نشان می‌دهد که این دو یکی نیستند.

نتیجه

از آنچه گذشت، دانسته می‌شود که استدلال دکارت بر اصالت نفس با تمسک به تصور پذیری وجود نفس بدون بدن، ناتمام است و از جمله، این استدلال تنها اثبات می‌کند

* این اشکال را استاد سوئینبرن نیز با بیانی دیگر در ویناری که در ۲۳ تیر ماه ۱۴۰۰ در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با ایشان داشتم، بر برهان پیشنهادی من وارد کرد. ایشان گفت: «مقدمه سوم شما مورد اشکال است. اگر من می‌دانم در کتابخانه‌ای ۱۶ کتاب وجود دارد، لزوماً به این معنا نیست که می‌دانم مضربی از ۴ (نسبت ۴ در ۴ کتاب‌های موجود) در این کتابخانه است؛ یعنی ممکن است رابطه‌ای بین ۴ و ۱۶ برقرار باشد و از دید من مخفی باشد و من صرفاً فقط تعداد کتاب‌ها را می‌دانم».

که نفس «شرط کافی» برای وجود داشتن «من» است نه شرط لازم. تقریر نوی سوئین برن از آن نیز، هرچند پاره‌ای از اشکال‌های وارد بر آن را برطرف می‌کند و نشان می‌دهد که نفس «شرط لازم» نیز برای وجود داشتن «من» است، برخی از اشکال‌های وارد بر آن را بر جا می‌گذارد؛ زیرا اولاً ذاتی یا انفکاک‌ناپذیر بودن «اندیشیدن» برای «من» در آن اثبات نشده است؛ ثانیاً در این تقریر از صرف تصورپذیر بودن یک امر، تحقق و وقوع خارجی آن امر نتیجه گرفته شده است که استنتاجی است نادرست. اما استدلال «انسان معلق در فضا»ی ابن‌سینا بیانی دقیق و عمیق است که می‌کوشد بر پایه علم حضوری و شهودی انسان به خود، مجرد نفس و مغایرت میان نفس و بدن را نشان دهد؛ هرچند این بیان او، همان گونه که خود تصریح کرده است، تنها برای مستبصرین مفید و قاطع و برای دیگران ضایع و بیهوده است. در این مقاله نشان دادیم که می‌توان بیان ابن‌سینا را در قالبی نو و به شکل استدلالی قوی‌تر از برهان دکارت و سوئین برن به گونه‌ای بازسازی کرد که از اشکال‌های وارد شده بر آنها مصون بماند. این استدلال اولاً نه از ذاتی بودن «اندیشیدن» برای «من»، بلکه از قضیه‌ای بدیهی یعنی «آگاهی من به خودم» آغاز شده است؛ ثانیاً در این استدلال، از صرف تصورپذیر بودن یک امر، وقوع آن استنتاج نشده، بلکه در آن به موقعیتی تمسک شده است که در شرایطی خاص، فرد واقعاً می‌تواند این حالت را در خود تجربه کند.

منابع و مأخذ

۱. آهنگچی، امید و سعید انواری؛ «برهان انسان معلق ابن‌سینا و بررسی امکان تحقق عملی آن»، حکمت سینوی؛ س ۱۵، ش ۴۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ص ۱-۱۶.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله؛ النفس من کتاب الشفاء؛ تحقیق حسن حسن‌زاده آملی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی (بوستان کتاب)، ۱۳۷۵.
۳. —؛ الاشارات و التنبیها؛ تصحیح مجتبی زارعی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۴. —؛ المباحثات؛ مقدمه و تحقیق محسن بیدارفر؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۶.
۵. —؛ الاضحویه فی المعاد؛ تصحیح حسن عاصی؛ بیروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزیع، ۱۹۸۴م.
۶. —؛ احوال النفس؛ تحقیق و دراسة احمد فؤاد الأهوانی؛ پاریس، دار بیلیون، ۲۰۰۷م.
۷. ابراهیمی تیرتاش، فهیمه؛ «آیا آزمایش‌های فکری استدلال هستند؟»، روش-شناسی علوم انسانی؛ پاییز ۱۳۸۸، ش ۶۰، ص ۱۲۱-۱۴۴.
۸. اکبری، رضا؛ جاودانگی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۹. دکارت، رنه؛ گفتار در روش؛ ترجمه محمدعلی فروغی، در سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، ۱۳۷۷.
۱۰. سعیدی‌مهر، محمد و وحید خادم‌زاده؛ «تحلیل ایده "انسان معلق در فضا" بر اساس مدل منطقی سورنسن»، نامه حکمت؛ پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ش ۲، ص ۱۲۹-۱۵۲.
۱۱. شیدان‌شید، حسینعلی؛ «چهره‌ای متفاوت از ابن‌سینا: مروری بر رساله "أضحویه"»، معرفت؛ ش ۲۲۱، اردیبهشت ۱۳۹۵، ص ۷۷-۹۲.

۱۲. صادقی، مسعود؛ «نقش آزمایش فکری در فلسفه»، *متافیزیک*؛ ش ۲۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۶۷-۸۰.
۱۳. عبودیت، عبدالرسول؛ *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*؛ ج ۳، تهران: سمت، ۱۳۹۱.
۱۴. فروغی، محمدعلی؛ *سیر حکمت در اروپا؛ تصحیح و تحشیه امیر جلال‌الدین اعلم*؛ تهران: البرز، ۱۳۷۷.
۱۵. مدکور، ابراهیم بیومی؛ *درباره فلسفه اسلامی و روش و تطبیق آن*؛ ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱.
۱۶. مسلین، کیت؛ *درآمدی بر فلسفه ذهن*؛ ترجمه مهدی ذاکری؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸.
17. Shoemaker, Sydney & Swinburne, Richard; **Personal Identity**; Oxford: Basil Blackwell, 1984.
18. Swinburne, Richard; **Are We Bodies or Souls?**; Oxford: Oxford University Press, 2019.
19. Swinburne, Richard (n.d.); "A Cartesian Argument for Substance Dualism" (unprinted).