

## **A Critique of An Exclusively Epistemological Rendering of Avicenna’s “Flying Man” in light of His Principles**

**Ali Asghar Jafari Valani\***

### **Abstract**

#### **Issue**

Avicenna presented his "flying man" or "floating man" argument as a means to establish the existence of the soul, its immaterial nature, and its distinctiveness from the body. While originally conceived with an ontological focus, subsequent scholars have often employed this concept in an epistemological context, asserting that Avicenna’s flying man not only exists, but also knows that he exists. Such an interpretation of the flying man argument seems to be at odds with his own principles, his passages throughout his works, and what he pursued to establish through this scenario.

#### **Method**

Deploying a descriptive and analytical method, it may be said that

Findings: Avicenna believes that perception begins from senses, and the first stage of the human reason is material or hylic reason or pure potentiality. Moreover, there is a difference between consciousness (*shu' ūr*) that is actually obtained by humans since the beginning of their existence and consciousness of consciousness (*al-shu' ūr bi-l-shu' ūr*), which he believes to be a potential character that needs to be acquired, while our primary consciousness of the soul is the existence of our soul. Thus, the flying man is solely the existence and presence of the soul before any actual consciousness.

\* Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Shahid Motahari University, Tehran, Iran,  
jafari\_valani@yahoo.com

Date received: 2023/01/19, Date of acceptance: 2023/06/11



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

## Results

In view of the fact that man was suspended in space at the beginning of his creation and Ibn Sina considers the human soul to be the event of the body and in the order of the beast intellect and pure power, which lacks any perception and becomes actual through sensory perception, it should be said : The human being suspended in Ibn Sina's space can have an existential quality and in fact, he is observing the position of presence, existence, and mere existence. In addition, Ibn Sina, emphasizing the two positions of consciousness and consciousness to consciousness, believes that consciousness is actually and permanently suspended in man, but consciousness to consciousness is potential in him. Therefore, it seems that the soul at the beginning of creation, although it is present and proven, but it cannot be said that it has knowledge of itself; That is, the soul initially lacks attention to itself, and this lack of attention prevents any self-perception of the soul.

Innovation: In fact, regarding "Avicenna's suspended human being in space", it can only be said that "a human being is conscious (without any actual awareness)", but it cannot be said: "In addition, because this human being is conscious, he knows that he is like this." ».

**Keywords:** Avicenna, flying man, ontology, epistemology, presence, knowledge by presence.

## Bibliography

- Ahanchi, Omid and Saeed Anvari. 2011. "Burhān insān mu' allaq Ibn Sīnā wa barrasī imkān taḥaqquq ' amali ān." *Hikmat sīnawī (mishkāt al-nūr)*, 76, no. 46 (autumn and winter): 79-94. [In Persian]
- Baladast, Zahra. 2018. *Insān mu' allaq dar faḍā az dīdgāh Ibn Sīnā wa Khwāja Naṣīr al-Dīn Ṭūsī*. MA dissertation, Al Taha University. [In Persian]
- Erfani, Morteza. 2012. "Barrasī wa naqd dīdgāh Ibn Sīnā darbāra ḥayth iltifāṭi idrāk ḥissī." *Andīshi dīnī*, no. 43 (summer): 55-70. [In Persian]
- Eshaghinasab, Asma and Hossein Zamaniha. 2015. "Barrasi wa taḥlīl nisbat khudāgāhī bā mabānī mitāfīzīkī dar falsafā Ibn Sīnā." *Jāwīdān khīrad*, no. 28 (autumn and winter): 41-60. [In Persian]
- Fadaei, Gholamreza. 2016. *Justārḥāyi dar hasūshināsī wa ma' rifatshināsī*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Ghavam Safari, Mahdi. 2015. *Mā ba ' d al-ḥabī ' a chīgūna mumkin ast?* Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]

- Ibn Sina. 1983. *Al-Ta' liqāt*. Edited by Abdel Rahman Badawi. Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
- Ibn Sina. 1984. *Al-Mabda' wa-l-ma' ād*. Edited by Abdollah Nurani. Tehran: Institute for Islamic Studies, University of Tehran and McGill University. [In Arabic]
- Ibn Sina. 1992. *Al-Mubāḥḥathāt*. Edited by Mohsen Bidarfar. Qom: Bidar. [In Arabic]
- Ibn Sina. 1996. *Al-Nafs min kitab al-shifā'*. Edited by Hasan Hasanzadeh Amoli. Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
- Ibn Sina. 1997. *Al-Ilāhiyyāt min kitāb al-shifā'*. Edited by Hasan Hasanzadeh Amoli. Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
- Ibn Sina. 2000. *Al-Nijāt*. Edited by Mohammad Taghi Daneshpajoo. Tehran: University of Tehran.
- Ibn Sina. 2002. *Al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*. Edited by Mojtaba Zarei. Qom: Boostan-e Ketab. [In Arabic]
- Ibn Sina. 2003. *Al-Aḍḥawīyya fi l-ma' ād*. Edited by Hasan Asi. Tehran: Shams Tabrizi. [In Arabic]
- Ibn Sina. 2007. *Aḥwāl al-nafs*. Edited by Ahmad Fouad Ahwani. Paris: Dar Biblion. [In Arabic]
- Ibn Sina. 2012. *Al-Shifā' (al-manḥiq, vol. 3)*. Edited by Ibrahim Madkour. Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najafi. [In Arabic]
- Ibn Sina. n.d. *Al-Rasa' il fi l-ḥikma wa-l-ḥabī' iyyāt*. Cairo: Dar al-Arab. [In Arabic]
- Khademi, Hamidreza and Ahmad Beheshti. 2012. "Khudāgāhī dar falsafa Ibn Sīnā." *Pazhūhishhāyi falsafi-kalāmī*, 14, no. 2(54): 5-16. [In Persian]
- Mansouri, Alireza. 2009. "Sha' n ma' rifati āzmāyishhāyi fikrī." *Iḥlā' āt ḥikmat wa ma' rifat*, no. 9 (autumn): 58-62. [In Persian]
- Motahari, Morteza. 2011. *Majmū' a āthār*. Vol. 17. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Nouri Yalghoozaghaji, Milad. (2017). "Āgāhī wa jahān dar falsafa Ibn Sīnā wa Hegel." PhD dissertation, Shahid Motahari University. [In Persian]
- Panahi Shahri, Mahmoud. 2013. *Rawānshināsī iḥsās wa idrāk*. Tehran: Payame Noor University. [In Persian]
- Ranjbar, Mostafa. 2009. "Naqd wa barrasī insān mu' allaq dar faḍā." MA dissertation, Ferdowsi University of Mashhad. [In Persian]
- Sadeghi, Masoud. 2019. "Naqsh āzmāyishhāyi fikrī dar falsafa." *Metaphysics*, no. 28 (autumn and winter): 67-80. [In Arabic]
- Saeedimehr, Mohammad and Akram Safar Nurullah. 2017. "Āgāhī martaba bālātar dar falsafa Ibn Sīnā." *Hikmat Sīnawī*, no. 58 (autumn and winter): 5-20. [In Persian]
- Saeedimehr, Mohammad and Vahid Khademzadeh. 2009. "Taḥlīl īda insān mu' allaq dar faḍā bar asās mudil manṭiqī Sorenson." *Nāma ḥikmat*, no. 2 (autumn and winter): 129-152. [In Persian]
- Shirāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad b. Ibrāhīm. 1975. *Al-Mabda' wa-l-ma' ād*. Tehran: Iranian Association of Philosophy. [In Arabic]
- Tabataba' i, Muhammad Husayn. 1995. *Nihāyat al-ḥikma*. Qom: Jami' a Mudarrisin Hawza' Ilmiyya Qom. [In Arabic]
- Tabataba' i, Muhammad Husayn. 2011. *Uṣūl falsafa wa rawish ri' ālism*. Vol. 1. Commentaries by Morteza Motahari. Tehran: Sadra. [In Persian]



## نقد حصرانگاری معرفت‌شناسانه از «انسان معلق در فضا» در پرتو فهم مبانی ابن سینا

علی اصغر جعفری ولنی\*

### چکیده

مسأله: «انسان معلق در فضا» از نگاه ابن سینا برای اثبات وجود نفس طراحی شده و حیث وجودی دارد؛ هرچند پس از ابن سینا، آن را در حیث معرفتی چنین تفسیر کرده‌اند: انسان معلق «علاوه بر اینکه هست، می‌داند که هست». به نظر می‌رسد چنین برداشتی با مبانی و عبارات ابن سینا در آثار گوناگون ناسازگار است.

روش: این پژوهش رویکردی توصیفی و تحلیلی دارد.

یافته‌ها: ابن سینا «شعور به شعور» را بالقوه می‌خواند که نیاز به اکتساب دارد، در حالی که «شعور» اولیه ما به نفس، همان وجود نفس ماست. از این رو «انسان معلق» صرفاً حضور و وجود نفس پیش از هر آگاهی بالفعل است.

نتایج: انسان معلق در فضا در ابتدای خلقت خود بوده و ابن سینا نفس انسانی را حادث به حدوث بدن و در مرتبه عقل هیولانی و قوه محض می‌داند که فاقد هرگونه ادراکی است و با ادراک حسی بالفعل می‌شود، لذا ناظر به مقام حضور و هستی صرف است. علاوه بر این، ابن سینا بر این باور است که شعور در انسان معلق بالفعل و دائمی بوده، اما شعور به شعور در آن بالقوه است. از این رو به نظر می‌رسد نفس در ابتدای خلقت گرچه حضور و ثبوت دارد، اما نفس در ابتدا فاقد توجه به خویش است و همین عدم توجه، مانع هرگونه ادراک نفس به خود است.

\* دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، هیئت علمی دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران، jafari\_valani@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۱



نوآوری: درباب «انسان معلق» صرفاً می‌توان گفت «انسان آگاه‌مند (بدون هرگونه آگاهی بالفعل) هست»، اما نمی‌توان گفت: «علاوه براینکه این انسان آگاه‌مند هست، می‌داند که این‌گونه هست».

**کلیدواژه‌ها:** ابن‌سینا، انسان معلق، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، حضور، علم حضوری.

## ۱. مقدمه و طرح مسئله

بحث در باب نفس یکی از مباحث مهم فلسفه ابن‌سیناست که نه‌تنها در آثار گوناگون او بیان‌شده و مباحث مختلفی را در رابطه با نفس در آثارش مطرح کرده، بلکه اثری مستقل نیز در این باب نگاشته است. از جمله مسائل مهم درباره نفس، مسأله خودآگاهی است که همواره ذهن بشر را به خود مشغول ساخته است. ابن‌سینا نیز به این مسأله توجه ویژه داشته و معرفت به خویش را اولین معرفت بشری می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۶۱).

یکی از مسائل چالش‌برانگیز درمورد خودآگاهی در آثار ابن‌سینا، طراحی «انسان معلق در فضا» است که پس از او همواره مورد توجه بوده و موافقان و مخالفانی داشته است؛ اینکه اگر انسانی به یکباره و به‌صورت کامل در شرایطی خلاگونه خلق شود و با هیچیک از حواس و پنجره‌های معرفتی دیگر خود، امری را درک نکند، آیا از خویش نیز غافل است یا به خود علم دارد؟ در این پژوهش تلاش بر این است که مبتنی بر مبانی پیدا و عمدتاً ناپیدای فلسفه ابن‌سینا (به‌عنوان راهکار متفاوت) به این پاسخ‌نهایی برسیم که رویکرد حصرانگاری معرفت‌شناسانه از «انسان معلق در فضا» قابل دفاع نبوده؛ یعنی انسان معلق در فضای ابن‌سینا می‌تواند صبغه وجودی داشته باشد و درواقع ناظر به مقام حضور و وجود و هستی صرف پیش از هر آگاهی بالفعل است. ازاین‌رو درباب «انسان معلق در فضای ابن‌سینا» صرفاً می‌توان گفت: «انسان آگاه‌مند (بدون هرگونه آگاهی بالفعل) هست».

### ۱.۱ پیشینه پژوهش

درباره «انسان معلق در فضا»ی ابن‌سینا، پژوهش‌های بسیاری صورت گرفته است:

۱. سعیدی‌مهر، محمد؛ خادم‌زاده، وحید، (۱۳۸۸)، در مقاله «تحلیل ایده «انسان معلق در فضا» براساس مدل منطقی سورنسن»، انسان معلق را در قالب آزمایش فکری توصیف کرده است که ساحت معرفت‌بخشی دارد.

نقد حصرانگاری معرفت‌شناسانه از «انسان معلق در فضا» ... (علی اصغر جعفری ولنی) ۱۲۵

۲. رنجبر، مصطفی، (۱۳۸۸) در مقاله «نقد و بررسی انسان معلق در فضا»، به بیان تقریرهای مختلف انسان معلق در فضا و نقدهای وارد بر آن پرداخته و سرانجام بعد معرفت‌شناختی انسان معلق در فضا را نتیجه می‌گیرد.

۳. آهنچی، امید؛ انواری، سعید، (۱۳۹۰)، در مقاله «برهان انسان معلق ابن‌سینا و بررسی امکان تحقق عملی آن»، به بررسی تحقق عملی انسان معلق در فضا براساس شست‌وشوی مغزی پرداخته است.

۴. عرفانی، مرتضی، (۱۳۹۱)، در مقاله «بررسی و نقد دیدگاه ابن‌سینا درباره‌ی حیث التفاتی ادراک حسی»، انسان معلق در فضا را قابل تحقق نمی‌داند، یعنی نمی‌توان آن را بدون حیث التفاتی معتبر دانست؛ لذا مخدوش است، گرچه به‌نحو کامل و با جهات گوناگون بررسی نشده است.

۵. خادمی، حمیدرضا؛ بهشتی، احمد، (۱۳۹۱)، در مقاله «خودآگاهی در فلسفه ابن‌سینا»، برای انسان معلق شأنی معرفتی قائل است، و هرچند بیان می‌کند که «آگاهی از خودآگاهی» متفاوت از خود «خودآگاهی» است، اما به‌نظر می‌رسد که مراد از خود «خودآگاهی» غلبه با رویکرد ادراکی است، درحالی‌که می‌توان با لحاظ هستی‌شناختی، «خودآگاهی» را به وجود انسان آگاه‌مند تفسیر کرد، بدون آنکه این انسان متصف به هرگونه آگاهی بالفعل باشد.

۶. اسحاقی نسب، اسماء؛ زمانیها، حسین، (۱۳۹۴)، در مقاله «بررسی و تحلیل نسبت خودآگاهی با مبانی متافیزیکی در فلسفه ابن‌سینا»، معتقد است که انسان معلق در فضا رنگ و بوی وجودی‌تری دارد، اما به تمام جوانب انسان معلق اشاره نشده است.

۷. بالادست، زهرا، (۱۳۹۷)، در مقاله «انسان معلق در فضا از دیدگاه ابن‌سینا و خواجه طوسی»، به بررسی معرفت‌شناسانه انسان معلق در فضا از منظر ابن‌سینا و خواجه می‌پردازد.

به‌نظر نگارنده، پژوهش‌های گذشته با وجود تفاوت و گستردگی، عموماً انسان معلق را بر بعد معرفت‌شناسانه منطبق می‌دانند، هرچند در برخی از آنها، به جنبه وجودی انسان معلق در فضا نیز اشاره شده، اما به‌نحو کامل این جنبه تبیین نشده است؛ گویی چنین است که انسان معلق در فضا «می‌داند که هست». اما می‌توان گفت که این برداشت، ناشی از خلط میان مقام ثبوت و اثبات، حضور و علم حضوری، هستی و معرفت علم می‌باشد.

ممکن است برای ما به‌عنوان سوم شخص، انسان معلق فرضیه‌ای تجربه‌پذیر باشد؛ اما اگر خود انسان معلق با تمام شرایط و ویژگی‌های مدنظر ابن‌سینا لحاظ شود، نه تنها قابل تجربه نیست، بلکه جز هستی و حضور، حیث دیگری نمی‌توان برای آن قائل شد؛ انسانی که به یکباره در محیطی فاقد هرگونه محرک حسی به‌نحو کامل خلق شده است و اینک پرسش این است که آیا چنین انسانی «هست» یا «می‌داند که هست»؟

این پژوهش درصدد است با توجه به مبانی ابن‌سینا در آثار گوناگون وی، «انسان معلق در فضا» را مورد بازبینی قرار دهد؛ زیرا از نظر نگارنده، رویکرد «انسان معلق در فضا» ناظر به حیث وجودی است و مراد از آن «انسان هست» می‌باشد. از این رو به‌نظر می‌رسد رویکرد معرفت‌شناختی، یعنی «می‌داند که هست» در این باب محملی نداشته باشد.

## ۲. انسان معلق در فضا در آثار ابن‌سینا

انسان معلق در فضا یکی از مباحث نفس ابن‌سیناست که با آن، به‌دنبال اثبات وجود نفس و تغایر آن با بدن و همچنین تجرد نفس است. محتوای انسان معلق در فضا آن است که اگر انسانی به‌صورت یکباره در شرایطی خلاگونه به‌نحو کامل خلق شود که گرچه دارای تمامی حواس ظاهری و باطنی است، اما هیچیک از این قوا و حواس در مرحله فعلیت نباشند، یعنی با هیچ‌یک از آنها قادر به ادراک نباشد؛ در چنین شرایطی با لحاظ محرومیت از عملکرد تمام حواس ظاهری و باطنی، چنین انسانی همچنان به وجود خویش آگاه است و نفس خویش را تأیید می‌کند.

ابن‌سینا در *اشارات* در آغاز بحث از نفس، به اثبات وجود نفس می‌پردازد. (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۳۳) فصلی که انسان معلق در فضا در آن مطرح شده معنون به «تنبیه» است، یعنی یا بدیهی است یا استدلال آن در فصول پیشین آمده است؛ و از آن‌جا که این مسأله در آغاز بحث از نفس در نمط سوم مورد بحث قرار گرفته، و پیش از آن، استدلالی بیان نشده است، لذا می‌توان آن را بدیهی به حساب آورد. در عین حال، همانگونه که ابن‌سینا در *المباحثات* تصدیق به این مسأله را جز برای اهل فطانت ممکن نمی‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۵۸)، نمی‌توان چنین مسئله‌ای را بدیهی شمرد. از این رو پرسشی رخ می‌نماید که چرا ابن‌سینا آن را بدیهی فرض کرده است؟ در پاسخ به نقل از عبارت «ارجع إلی نفسک و تأمل» ابن‌سینا، می‌توان چنین برداشت کرد که یا مسأله انسان معلق، از سنخ علم حضوری است یا جزء وجدانیات (از اقسام بدیهیات) قرار می‌گیرد.



نقد حصرانگاری معرفت‌شناسانه از «انسان معلق در فضا» ... (علی اصغر جعفری ولنی) ۱۲۷

ابن‌سینا در یک موضع آگاهی به ذات را در زمره مشاهدات (از اقسام بدیهی) قرار می‌دهد و آن را به دو قسم تقسیم می‌کند: الف) محسوسات که تصدیق آن‌ها از طریق حس صورت می‌گیرد. ب) قضایای اعتباری که مشاهده آن‌ها با غیرحس انجام می‌پذیرد: «و کفّضایا اعتباریة بمشاهدة قوی غیر الحسّ مثل معرفتنا بأنّ لنا فکرة، وأنّ لنا خوفاً و غضباً، و أنّا نشعر بذواتنا، و بأفعال ذواتنا» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۱۲۴) اما ابن‌سینا در مواضع دیگر (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۸۹، ۷۹، ۳۰ و...) علم به ذات را علمی حضوری و بی‌واسطه می‌داند. برای توجیه این دوگانگی باید توجه کرد که آنچه در اینجا از اقسام مشاهدات قرار گرفته است معرفت به شعور به ذات است؛ یعنی «أنا نشعر بذواتنا» با حرف واو بر «أنّ لنا فکرة» عطف شده است. در واقع می‌توان گفت که چنین است: «معرفتنا بأنّنا نشعر بذواتنا». از این رو ابن‌سینا علم به «علم به ذات» را علمی حصولی و از اقسام مشاهدات قرار می‌دهد، اما علم به ذات را علمی حضوری می‌داند.

در چنین شرایطی، پرسش این است که انسان معلق ناظر به کدام یک از این دو قسم می‌باشد: علمی حضوری است، یا مشاهدات از اقسام علم حصولی؟ ادراک ذات است یا ادراک ادراک ذات؟ و صرف‌نظر از این که هر کدام از این اقسام باشد، آیا برای من مخاطب این بحث، جزء چنین قسمی است یا برای خود انسان معلق؟

می‌دانیم که انسان معلق حالت فرضی ذهن ماست، یعنی ما چنین چیزی را تصور می‌کنیم و از تأکید بر عبارت «ارجع إلی نفسک» در آغاز بیان ابن‌سینا نیز چنین برمی‌آید. چنین فرضی برای ما نمی‌تواند جزء مشاهدات طبق نظر ابن‌سینا باشد تا انسان معلق برای ما جزء بدیهیات قرار گیرد؛ زیرا هر چند می‌توانیم انسان معلق را تصور کنیم، اما تصدیق به اینکه «انسان معلق عالم به آگاهی به ذات خویش است» نه با حس حاصل می‌شود و نه با قوه‌ای دیگر غیر از حس. در غیر این صورت اینکه انسان معلق «مبنی علی مقدّمة اعتباریة لیس التصدیق بها ممّا یتیسّر إلا لأهل الفطنة» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۵۸)، موجه نبود. البته ما به انسان معلق علم حضوری نیز نداریم، زیرا علم حضوری، حضور عین معلوم نزد عالم است؛ در حالی که انسان معلق برای ما حاضر نیست.

نکته دیگر در عبارت پایانی ابن‌سینا جلب توجه می‌کند که «وجدت» به‌عنوان فعل ماضی مفرد مخاطب در جواب «لو توهمت» آمده است؛ اما «غفلت» فعل ماضی مونث غایب بوده که به ذات برمی‌گردد. معنای این عبارت چنین است: تو می‌بابی (درک می‌کنی) که انسان معلق در

فضا با تمام شرایط گفته شده و با فقدان تمامی حواس و قوا، از همه چیز غافل است جز از ثبوت ذات خویش.

از این رو می‌توان گفت: مخاطبی که تمام قوا و حواس او فعلیت یافته، انسان معلق در فضا را در ذهن خویش فرض می‌کند و بر آن حکم می‌کند؛ اما اینکه آیا خود انسان معلق نیز با رعایت تمام شرایط مدنظر ابن‌سینا، چنین حکمی می‌کند یا خیر، وابسته به عملی دانستن یا ندانستن انسان معلق است که در ادامه مورد بحث قرار می‌گیرد.

ابن‌سینا در این موضع، پیش از بیان انسان معلق، به انسان خوابیده و مست نیز مثال می‌زند که نمونه‌ای نازل‌تر از انسان معلق به حساب می‌آید. هرچند انسان معلق به بالاترین درجه رهایی از حواس و قوا اشاره دارد، اما به نظر می‌رسد دو مورد دیگر، مثال‌هایی برای فهم مجرد نفس و مغایرت آن با بدن باشد چراکه در دیگر آثار ابن‌سینا، در هنگام بیان انسان معلق صرفاً به انسان معلق اشاره شده و دو مورد دیگر بیان نشده است. وی در مورد انسان مست و خوابیده بیان می‌کند که از خود غافل نیست هرچند دریافت ذات خویش را از یاد برد؛ به بیان دیگر هرچند ذات برای ذات حاضر است اما دریافت چنین امری در ذهن او نمی‌ماند. در واقع دریافتی از حضور ذات برای ذات و علم به این امر وجود ندارد؛ یعنی فاقد علم به علم است. البته باید به این نکته نیز توجه کرد که انسان خوابیده یا مست فاقد حواس نیستند بلکه حواس آن‌ها فعلیت یافته و مدرکاتی نیز داشته‌اند؛ برخلاف انسان معلق که فعلیت دستگاه‌های ادراکی را تجربه نکرده است.

ابن‌سینا اما، در بحث نفس از کتاب *شفاء* با اندک تغییری در الفاظ بیان می‌کند که هدف از بحث انسان معلق اثبات وجود نفس بر سبیل تنبیه و تذکر است. گرچه در اینجا دیگر از مقام ثبوت سخن نمی‌گوید، بلکه بحث خود را ناظر به مرحله اثبات می‌داند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۶)

هم‌چنین ابن‌سینا در موضع دیگری از *شفاء* برای تمایز نفس و بدن و وحدانیت نفس صراحتاً لفظ علم را به کار می‌برد: «علم وجود اینته شیئاً واحداً». (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۴۸)

در لابه لای دیگر آثار ابن‌سینا نیز می‌توان بحث از انسان معلق در فضا را مشاهده کرد. برای مثال در *الأصحویه* برای تمایز نفس و بدن و بیان حقیقت وجود انسان، (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۲۷) و همچنین در *المباحثات* برای اثبات وجود نفس، (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۵۸) از انسان معلق در فضا بهره می‌گیرد.

نقد حصرانگاری معرفت‌شناسانه از «انسان معلق در فضا» ... (علی اصغر جعفری ولنی) ۱۲۹

اینکه آیا ابن‌سینا به تمام این جزئیات توجه داشته یا خیر، مسأله‌ای نیست که بتوان در مورد آن حکم قطعی ارائه کرد؛ گرچه با بررسی آثار دیگر ضمن توجه به مبانی وی، شاید بتوان گفت که کدام قسم از ادراک در مورد انسان معلق جاری است: پدیده «ادراک ذات» یا فرآیند «ادراک ادراک ذات»؟

### ۳. انسان معلق در فضا به مثابه فرضیه نه در مقام برهان

به نظر می‌رسد «انسان معلق در فضا» را نتوان یک برهان به‌شمار آورد؛ زیرا لوازم یک برهان مانند یقینی بودن مقدمات، در آن وجود ندارد؛ بلکه شاید فرضیه‌ای باشد که از آن برداشت‌هایی صورت گرفته است. البته خود ابن‌سینا نیز آن را برهان به‌شمار نیاورده بلکه تحت عناوینی چون تنبیه و تذکیر از آن بحث کرده است.

برهان در منطق، به‌عنوان یکی از صناعات خمس، قیاس مرکب از مقدمات یقینی برای رسیدن به نتیجه‌ای یقینی است. قیاس، صورت برهان بوده و مقدمات یقینی ماده آن است و یقین حاصل از قیاس برهانی نیز، غایت آن است. به این ترتیب عناصر صورت، ماده و نتیجه در برهان، همگی یقینی هستند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۲۶؛ همو، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۷۹-۷۸). بنابراین در قیاس برهانی، لازم است که تمام مقدمات یقینی باشند و صدق نتیجه به‌تنهایی کافی نیست، برخلاف آنچه که در جدل و دیگر صناعات دیده می‌شود، که استنتاج صادق از غیرصادق ممکن است. (همان، ص ۱۰۶)

براساس مطالب یادشده، مقدمات انسان معلق در فضا برای برهانی بودن، باید یقینی باشند، درحالی‌که انسان معلق، صرفاً یک فرضیه ذهنی بوده و به‌هیچ‌وجه در خارج محقق نیست، لذا در هیچ‌کدام از اقسام استدلال قابل طبقه‌بندی نبوده که براساس آن، بتوان به نتیجه‌ای یقینی دست یافت. البته خود ابن‌سینا در *المباحثات*، به این نکته توجه کرده که انسان معلق مبنی بر مقدمه‌ای اعتباری است و تصدیق آن فقط برای اهل فطانت ممکن است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۵۸).

برخی کوشیده‌اند انسان معلق را در مقام مقایسه با شست و شوی مغزی قابل تجربه بدانند (آهنچی، انواری، ۱۳۹۰، ص ۸۶). شست و شوی مغزی فرآیندی است که در آن، فرد از دستگاه‌های ادراکی و حواس خویش محروم می‌شود. برای فراهم کردن شرایط محرومیت حسی از روش‌های مختلفی استفاده شده است که درجات مختلفی از محرومیت حسی را ایجاد کرده، یعنی فرد از اطلاعات دستگاه‌های حسی خود یعنی تحریک لمسی، شنوایی، بینایی

و ... محروم می‌شود. مثلاً با چشم‌بند یا اتاق ضد صدا و ... ، گرچه نمی‌توان فرد را از تمام محرک‌ها محروم کرد. ممکن است چنین تصور شود که این موقعیت، فرصتی مناسب برای خوابیدن است؛ اما خواب فقط در زمان اولیه این آزمایش اتفاق می‌افتد، چراکه در ادامه افراد بی‌قرار شده و اختلال ذهنی قابل توجهی از خود نشان می‌دهند و با گذشت زمان این اختلالات افزایش می‌یابد و حتی تمرین‌های ساده را نیز نمی‌توانند حل کنند. علاوه‌براین تمرکز حواس کاهش یافته و سرانجام به‌حدی می‌رسد که ذهن آنها به‌کلی از کار می‌افتد و حتی نمی‌توانند بگویند خواب هستند یا بیدار. در مجموع این شرایط موجب کاهش توانایی حل مسأله، تلقین‌پذیری، آشفتگی تفکر و توهمات بینایی شده است.

آزمایشات محرومیت حسی از روش‌های متفاوتی برای کاهش محرک‌های محیطی استفاده کرده‌اند. هریک از این روش‌ها بر حواس مختلف و با درجات متفاوت کاهش محرک‌ها، اعمال شده‌اند. از این‌رو نتایج حاصل از آنها با توجه به روش مورد استفاده متفاوت است؛ گرچه به‌نحو کلی می‌توان گفت که آنها دچار توهم و خیال‌پردازی می‌شدند. محرومیت موردنظر در انسان معلق در فضا از نگاه ابن‌سینا نیز عدم فعلیت (یعنی محرومیت به‌تمامه) از همه حواس است (پناهی شهری، ۱۳۹۲، ۲۲۵\_۲۲۲).

باید گفت که انسان معلق در فضا قابل تجربه و آزمایش نیست، زیرا شست و شوی مغزی و محرومیت از حواس مدنظر در آن، برای فرد بالغی است که در این جهان جسمانی زیست کرده و تمام قوای او شکل گرفته و رشد یافته و با آنها ادراکات بسیاری نیز تجربه کرده است؛ یعنی در شست و شوی مغزی، افرادی از انسانها انتخاب می‌شوند که مطابق تمام افراد انسانی متولد شده و در مسیر رشد حواس ظاهری و باطنی، مدرکاتی داشته‌اند. سپس چنین انسانی در شرایطی قرار می‌گیرد که از حواس خویش محروم می‌شود، لذا به‌نحو بالفعل قابل تجربه و آزمایش است. چنین فضایی با شرایط انسان معلق در فضای ابن‌سینا متفاوت است؛ چراکه انسان معلق در فضا - طبق فرض - از همان آغاز تولد به‌نحو کامل در شرایط خلأگونه خلق شده و محروم از تمامی حواس آفریده شده است؛ یعنی فاقد هرگونه مدرک و سابقه ذهنی و ادراکی به‌نحو بالفعل می‌باشد. لذا با اندک توجهی تفاوت این دو واضح و آشکار به‌نظر می‌رسد و مآلاً نمی‌توان حکم یکی را به دیگری سرایت داد.

براین اساس، از آنجاکه تنها بر مبنای فرض قابل تجربه بودن، می‌توان انسان معلق در فضا را برهان نامید (آهنچسی، انواری، ۱۳۹۰، ص ۸۴) و تجربه‌پذیر بودن آن به‌نحو بالفعل،

نقد حصرانگاری معرفت‌شناسانه از «انسان معلق در فضا» ... (علی اصغر جعفری ولنی) ۱۳۱

قابل دفاع نبوده، بلکه صرفاً یک آزمایش فکری و فرضیه‌ای ذهنی است، لذا به کارگیری اصطلاح برهان برای انسان معلق در فضا شاید شایسته نباشد.

تبیین انسان معلق به مثابه یک آزمایش فکری معرفت‌بخش نیز، در پژوهش دیگری مورد بحث و بررسی قرار گرفته است (سعیدی مهر، خادم زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۴۲). گرچه تعریف دقیق آزمایش فکری مورد مناقشه است، اما به نحو کلی می‌توان گفت: آزمایش فکری طرحی است که بدون نیاز به آزمون مستقیم، برای آزمایش یک فرضیه یا نظریه ارائه می‌شود. در این آزمایش‌ها معمولاً وضعیتی از امور مورد مطالعه در نظر گرفته شده و براساس آن نتایجی گرفته می‌شود. البته آزمایش‌های فکری انواع متفاوتی دارند و تقسیم‌بندی‌های متفاوتی از آن‌ها ارائه شده است. به لحاظ معرفت‌بخشی نیز، جایگاه معرفتی اینگونه آزمایش‌ها اختلافاتی با یکدیگر دارد (سعیدی مهر، خادم زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۳۴؛ صادقی، ۱۳۹۸، ص ۶۹؛ منصوری، ۱۳۸۸، ص ۵۸ و ۵۹) و مقاله مذکور با فرض معرفت‌بخشی آزمایش‌های فکری نگاهشده شده است (سعیدی مهر، خادم زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۳۵).

#### ۴. تفاوت علم حضوری و علم حصولی

انسان معلق در فضا با فرض معرفت‌بخشی، در مقام علم انسان به نفس است، علمی که حتی محرومیت از تمامی حواس ظاهر و باطن نیز خدشه‌ای بر آن وارد نمی‌سازد؛ از این رو باید دید که چنین علمی در کدام یک از اقسام علم جای می‌گیرد؟

یکی از مباحث اساسی و پرتکرار در فلسفه اسلامی، تقسیم علم به حصولی و حضوری است؛ یعنی در اصطلاح فلسفی علم بر دو گونه حضوری و حصولی است. در علم حضوری علم و معلوم یکی است؛ یعنی وجود علم عین وجود معلوم است و انکشاف معلوم نزد عالم، با حضور خود معلوم نزد عالم است و از این جهت این علم را «حضوری» می‌نامند. برخلاف علم حصولی که واقعیت معلوم غیر از واقعیت علم است؛ یعنی انکشاف معلوم نزد عالم به واسطه مفهوم یا تصویری از معلوم نزد عالم است و از این جهت این علم را «حصولی» می‌نامند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۸۳)

بنابراین علم یعنی چیزی که به واسطه آن ادراک و آگاهی برای عالم و مدرک صورت می‌گیرد و ممکن است این واسطه خود حقیقت شیء باشد یا صورت و مثال آن باشد. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۳)

مبحث علم در ابن سینا بیشتر ناظر به علم حصولی بوده و در مواضع گوناگون به این امر اشاره کرده است (همو، ۱۳۷۶، ص ۱۴۵؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۴۴؛ همو، ۱۴۰۴، ص ۶۹؛ همان، ص ۸۲)؛ اما وی علم نفس به خویش را در زمره علم حضوری می‌شمارد. چراکه ذات من برای من حاضر است، لذا علم انسان به ذات خود حضوری است، نه حصولی. یعنی ادراک نفس از راه واسطه نبوده، بلکه نفس خود را با خود درک می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۹، ۷۹، ۳۰ و...). از این رو انسان معلق در فضا، اگر حیث معرفتی داشته باشد، از سنخ علم حضوری خواهد بود. گرچه غالب فیلسوفان مسلمان پذیرفته‌اند که علم حضوری شاخه‌ای از علم و قسیم علم حصولی است؛ اما به نظر می‌رسد این تلقی، از سنخ اموری باشد که به سبب تکرار به مسلمات تبدیل شده است؛ در حالی که با تأمل عمیق‌تر و واکاوی مجدد مبانی، می‌توان دوگانه یادشده را به چالش کشید.

در این راستا علامه طباطبایی تصریح می‌کند که با نظر دقیق‌تر می‌توان گفت: مهم‌ترین خصلت علم، بیرون‌نمائی، کاشفیت و دستیابی به واقعیت است، لذا در هر علم حصولی، علمی حضوری موجود است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۴ و ۴۳). او ضمن تأکید بر اشرف و اتم‌بودن علم حضوری، می‌نویسد: کاشفیت هر علمی از خارج، مستلزم انطباق آن با واقع خود است. واقع را هم با علم حضوری می‌توان یافت. پس از این مرحله، علم حصولی را یا بلاواسطه و یا بواسطه تصرف قوه مدرکه، دارا خواهیم بود. از این رو تبیین کیفیت تکرر معرفت مبتنی بر این خواهد بود که علم حضوری سرچشمه معرفت است؛ زیرا همه شاخه‌های معرفت از این ریشه سرچشمه گرفته و از آن سرمایه هستی می‌گیرند. در واقع این علم حضوری است که به واسطه سلب منشأیت آثار، به علم حصولی تبدیل می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۵ و ۴۴)

## ۵. تفاوت ثبوت و اثبات

مقام ثبوت یعنی مقام واقع. در این مقام، هر چیزی در یک حد و درجه‌ای است. به قول فلاسفه جدید، شیء فی نفسه و شیء برای ما. مقام ثبوت، مقام شیء فی نفسه، و مقام اثبات، مقام شیء برای ماست. (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۲۶۳)

در واقع مقام اثبات، مرحله علم و آگاهی از وجود خارجی شیء است و مقام ثبوت، مرحله تحقق آن در ظرف وجودی خود به حسب واقع، بدون آن که علم یا جهل دیگری در آن دخالتی داشته باشد. به عنوان نمونه، اگر حیوانی درنده در کمین ما باشد، زمانی ما اقدام به فرار خواهیم کرد که از این موضوع آگاه باشیم؛ از این رو وجود حیوان درنده مقام ثبوت است، اما

نقد حصرانگاری معرفت‌شناسانه از «انسان معلق در فضا» ... (علی اصغر جعفری ولنی) ۱۳۳

آگاهی ما به حضور آن در مقام اثبات است. یعنی در مقام اثبات باید یک موجود آگاه لحاظ شود که به وجود شیء آگاه است. در واقع می‌توان گفت ثبوت مقام حضور است و اثبات مقام علم حضوری. به بیان دیگر، ثبوت مقام هستی است و اثبات مقام معرفت.

می‌توان گفت: اگرچه تفاوت دو مقام ثبوت و اثبات در انسان معلق ابن‌سینا تصریح نشده است، اما می‌تواند برای تحلیل بهتر انسان معلق سودمند باشد؛ یعنی به نظر می‌رسد انسان معلق ناظر به مقام ثبوت و هستی است نه در مقام اثبات.

### ۶. تفاوت علم حضوری و حضور

علم حضوری ترکیبی اضافی است و آن، سنخ علمی است که متعلق آن حضور شیء است؛ یعنی با ورود حضور به حیثه علم و آگاهی، علم حضوری خواهیم داشت. در واقع علم حضوری به حضور نفس معلوم نزد عالم تعریف شده است. از این رو حضور در حکم واسطه در علم حضوری است نه خود علم حضوری.

یکی از ویژگی‌های علم حضوری فقدان وساطت ذکر شده است و دلیل آن نیز چنین است:

ابزارهای ادراکی به‌عنوان مجاری ارتباطی، وسیله هستند نه واسطه، و بین وسیله و واسطه تفاوت وجود دارد؛ چراکه واسطه‌ها علت هستند، به این معنا که اگر نباشند حضور هم نیست، در حالی که پدیده در برابر نفس ما حضور دارد، و چشم و گوش و ... تنها ابزار ادراک هستند. مثلاً اگر شیء در حضور شما باشد و ناگهان برای چشم شما مشکلی رخ دهد که دیگر قادر به دیدن نباشید، آیا حضور شیء نزد شما منتفی می‌شود؟ در امور باطنی هم چنین است. (فدایی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۷)

درواقع به نظر می‌رسد علم حضوری نیز نیاز به واسطه دارد و آن، حضور معلوم نزد عالم است؛ یعنی اگر برای حواس ما مشکلی رخ دهد، حضور فی نفسه شیء یا پدیده منتفی نبوده و همچنان برای خویش حاضر است، و صرفاً علم حضوری ما به آن از بین رفته است. لذا دیگر نمی‌توان ادعای علم حضوری به آن پدیده را داشت، زیرا حضور شیء برای ما منتفی شده است. از این رو همانگونه که اگر شیء در برابر چشمان ما باشد و برای چشم مشکلی پیش آید علم ما به آن شیء دیگر علم محسوس نیست و علم خیالی خواهد بود؛ در حواس باطنی نیز اگر مشکلی پیش آید، علم ما به آن شیء در آن مرتبه از میان می‌رود. علاوه بر این که برای تحقق علم، توجه و التفات نیز لازم است.

بنابراین حضور در فرآیند علم به عنوان نقطه شروع علم نقش آفرین است و سبب شکل‌گیری علم می‌شود، یعنی تا حضور نباشد علمی وجود نخواهد داشت، گرچه خود علم با این حضور متفاوت است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۳) در واقع از نظر ابن‌سینا علم، وجود معلوم فی‌ذاته نیست؛ و گرچه متعلق علم، حضور است اما علم با حضور یکی نیست. از این رو در حالی که همیشه برای خود حاضر هستیم اما گاهی از خویش غافل می‌شویم؛ این غفلت بیان‌گر آن است که علم همان حضور نیست. همانگونه که ما معلومات زیادی داریم و در همه حال در ذهن و نزد نفس ما حاضرند، اما برای آگاهی بالفعل نسبت به آنها نیاز به توجه و التفات است. مانند مرحله عقل بالفعل که هر چند همه معلومات را دارد اما برای تعقل آنها نیازمند خواست و اراده نفس برای توجه به آنهاست.

اما اگر سؤال شود که اگر متعلق علم حضور است، چرا ابن‌سینا از علم به معدومات سخن گفته است؟ در پاسخ می‌توان گفت: علم اضافه و ارتباطی میان عالم و معلوم است و تا یک شیء حاضر نباشد ارتباط با آن معنایی ندارد. ابن‌سینا معتقد است معلوم حقیقی صورت ذهنی شیء است، اما شیء موجود در خارج بالعرض معلوم است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۸۹). لذا او معتقد است از معدوم مطلق به نحو ایجابی نمی‌توان خبر داد، و اگر به نحو سلبی هم از آن خبر داده شود، در واقع وجودی در ذهن پیدا کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۴ و ۴۳). از این رو علم به معدوم بما هو معدوم ممکن نیست، بلکه علم به معدوم بما هو حاضر فی‌الذهن ممکن است. لذا می‌توان گفت: علم به معدومات منافاتی با تعلق علم به حضور ندارد.

در واقع علم انسان به نفس خویش، (به عنوان یکی از مهم‌ترین مصادیق علم حضوری) حداقل به التفات و توجه به خود نیاز دارد؛ یعنی چنین علمی به این معناست که حضور خویش را نزد نفس درمی‌یابیم (فدایی، ۱۳۹۵، ۲۳). از این رو یک شیء می‌تواند حضور یا وجود داشته باشد اما علم حضوری به آن محقق نباشد.

ابن‌سینا نیز به این نکته توجه داشته و هر چند در انسان معلق به این مطلب تصریح نمی‌کند، اما در تعلیقات به وضوح از دو نوع شعور و آگاهی سخن می‌گوید. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۰ و ۱۴۷)

از این رو علم حضوری به این معناست که حضور از جنس علم است. یعنی حضور به جعل بسیط در انسان تحقق دارد. در واقع پدیده حضور مبدأ فرایندی به نام علم در انسان است. به نحو کلی برای تمایز سه‌گانه حضور، علم حضوری و حصولی، می‌توان گفت که حضور مرحله وجود فی‌نفسه شیء است؛ علم حضوری توجه ناآگاهانه به آن است، یعنی در این مقام،



نقد حصرانگاری معرفت‌شناسانه از «انسان معلق در فضا» ... (علی اصغر جعفری ولنی) ۱۳۵

فقط می‌توان وجود این قسم علم را مدعی شد، اما در صورت حکایت آگاهانه، به علم حصولی تبدیل می‌شود. از این رو می‌توان گفت که علم به علم حضوری، علمی حصولی است. به نظر می‌رسد صرفاً با تنقیح مناط در علم، معضل یادشده قابل حل است. اگر ملاک علم، قابلیت انتقال باشد، بعید است علم حضوری را بتوان علم دانست یا لااقل باید از سنخ علم حصولی باشد.

## ۷. تمایز هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در باب علم

بر اساس تفاوت حضور و علم حضوری این سؤال مطرح می‌شود که اگر متعلق علم حضوری، حضور است و حضور می‌تواند به نفس معلوم یا صورت آن تعلق گیرد، آیا در این صورت علم حصولی باقی می‌ماند؟ یعنی آیا همه علوم، حضوری نمی‌شوند؟

هرچند برخی تمام علوم حصولی را به حضوری برمی‌گردانند (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۳۷؛ شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۸۳) اما به نظر می‌رسد بتوان چنین گفت که گرچه به لحاظ هستی‌شناختی همه علوم حضوری هستند و تا حضور رخ ندهد علمی نیز شکل نمی‌گیرد، اما به لحاظ معرفت‌شناختی برعکس، همه علوم حصولی هستند؛ چراکه علم مربوط به عالم اثبات است و آن، زمانی است که آگاهی به آگاهی شکل بگیرد، یعنی مفاهیم در ذهن نقش ببندد و بتوان از آن حکایت کرد. البته حکایت لزوماً در قالب الفاظ نیست، اما برای تحقق علم، لازم است که غیریت مفاهیم با یکدیگر درک شود که این امر در ذهن رخ می‌دهد؛ چراکه معرفت ساحت ذهن است و ذهن با حصول ادراکات شکل می‌گیرد.

ذهن محصول قوای ادراکی نفس بوده که با به‌کارافتادن بدن و اندام‌های حسی و قوای عقل تولید می‌شود، و حاصل این تولید به لحاظ اتحاد با نفس ناطقه از حیث هستی‌شناسی، موجب گسترش آن می‌شود. پس با فرض از میان رفتن همه موجودهای ذهنی، ذهن هم از میان می‌رود، اما نفس باقی می‌ماند. بقای نفس نشان می‌دهد که بدون به‌کارافتادن قوای ادراکی، نفس فاقد ذهن، فاقد معقولات یا مفاهیم است، حتی اگر نفس در این مرحله به خودش علم داشته باشد؛ زیرا چنین علمی، از سنخ حضوری بوده و خارج از حوزه مفاهیم و تصورات و معقولات و تصدیقات قرار دارد. بنابراین، بررسی نفس در مرحله پیش از حصول ذهن، با رویکرد معرفت‌شناختی نبوده، بلکه صرفاً بخشی هستی‌شناختی است (قوام‌صفری، ۱۳۹۴، ص ۲۶۶).

البته شاید بتوان گفت که همه ادراکات با حضور حاصل می‌شوند، اما حضور و وجود یک پدیده، امری تشکیکی و دارای طیفی از مراتب است. بنابراین همه در مراتب تشکیکی یک حقیقت واحد هستند. لذا تقسیم علم به حضوری و حصولی امری نسبی است، یعنی در صورت سنجش با معلوم خارجی، دوگانه حصولی و حضوری شکل می‌گیرد. از این رو ساحت علم حضوری هستی‌شناختی است و وجود آن با استدلال ثابت می‌شود، اما در صورت التفات و توجه به علم حضوری، به علم حصولی تبدیل می‌شود.

از این رو به نظر می‌رسد تقسیم علم به علم حضوری و حصولی، تقسیم یک امر است به دو لحاظ و حیثیت مختلف، چراکه علم حضوری مصطلح به حیث هستی‌شناسانه علم اشاره دارد و علم حصولی ناظر به بعد معرفت‌شناسانه علم است. در واقع منظور از این تقسیم‌بندی توجه به دو حیثیت بحث از علم در هر یک از اقسام آن است؛ از این رو علم حضوری به عنوان یکی از اقسام با حیثیت هستی‌شناختی به وجودی ادراکی بدون فرآیند شکل‌گیری و اساساً فراتر از هر فرآیندی اشاره دارد، ولی علم حصولی با لحاظ معرفت‌شناسی به راه حصول معرفت در انسان، چگونگی ارزش و اعتبار و نسبت علم با معلوم اشاره می‌کند.

علم حضوری مصطلح به عنوان مشهود مستقیم هر فردی، عین جوهر و ذات هر مدرک و چهره‌ای از هستی اوست. و از آنجایی که علم حضوری نفس به صور ذهنی خود، جزء مباحث هستی‌شناسی ادراک است، ظرف هستی صور ذهنی، ذهن است و ارتباط این مدرکات با خارج گسسته است؛ چراکه معلوم بالذات همان مقصود بالذات (ما فیه ينظر) است، اما ارتباط علمی انسان با دنیای خارج از وجود خودمان، مبتنی بر این است که صور ذهنی با لحاظ آلی (ما به ينظر) مد نظر باشند. وجود توأمان معلوم بالذات و معلوم بالعرض در این لحاظ شناخت، واقعیت خارجی را تضمین می‌کند، چراکه معلوم بالذات مقصود بالعرض است و معلوم بالعرض مقصود بالذات.

رویکرد معرفت‌شناسی در مباحث علم با هدف شناخت واقعیت خارج، منوط به تحقق هم‌زمان معلوم بالذات و معلوم بالعرض است که تنها در علم حصولی قابل تأیید است. در حالی که علم حضوری یک یافت بسیط واقع‌نماست، یعنی عین حقیقت معلوم (هم چپستی و هم هستی آن) با یک نگاه نزد عالم حضور دارد.

همانگونه که مطابقت، صدق و کذب و خطاپذیری در وجود خارجی راه ندارد، در علم حضوری مصطلح نیز راه پیدا نمی‌کند؛ چراکه هر دو به نوعی وجود خارجی با لحاظ وجود فی نفسه لئفسه هستند، در حالی که مشکل اساسی معرفت (ارزش معلومات و میزان واقع‌نمایی

نقد حصرانگاری معرفت‌شناسانه از «انسان معلق در فضا» ... (علی اصغر جعفری ولنی) ۱۳۷

علم) در واقع نزاع بر سر بازیگری و تماشاگری ذهن در خارج است که همگی در تطبیق معلوم‌بالذات با معلوم‌بالعرض در محیط علم حصولی اتفاق می‌افتد.

از آنجایی که محسوس بالذات مانند صورت و شیخ با لحاظ «لذاتنا» معلوم به علم حضوری است نه صورت و شیخ با لحاظ «فی ذاتهما»، می‌توان گفت: علم حضوری مصطلح نفس، یافت حضوری و شهود بلاواسطه درونی به‌عنوان یک رویداد واقعی مطرح است، لذا علم حضوری یک دریافت کاملاً شخصی و شهودی بسیط است؛ مانند یافت صرف حالت گرسنگی و یا احساس ترس.

علم حضوری عین وجود معلوم است لذا مانند وجود تحت مقوله‌ای قرار نمی‌گیرد. یعنی علم حضوری همان شهود و یافتن عالم و از شئون وجود اوست، اما مفهوم علم و عالم با تحلیل ذهنی از وجود عالم به‌دست می‌آید. از این‌رو علم حضوری منبع و منشأ آگاهی انسان از حقایق مشهود است که برای همه انسان‌ها به‌صورت مشترک حاصل می‌شود. یعنی همان‌گونه که ادراک حسی و عقلی به‌صورت درهم‌تنیده در انسان شکل می‌گیرند، علم حضوری نیز چنین نسبتی با علم حصولی دارد و همواره همراه آن است.

انسان بعد از علم حضوری به احوال و اطوار وجودی، از آنها در قالب تجرید یا انتزاع، مفهوم‌گیری کرده و به علم حصولی تبدیل می‌کند. از این‌رو متعلق علم حضوری حقیقت وجود و احوال و اطوار آن است، اما دامنه مفهوم‌گیری ذهن انسان بسیار وسیع است و علاوه بر ماهیات، شامل هر چیزی از جمله متعلق علم حضوری نیز می‌شود.

از این‌رو هر علمی به‌لحاظ فرایند شکل‌گیری یا از سنخ انطباع است یا از سنخ انتزاع، و علم حضوری نه انطباع است و نه انتزاع. پس علم حضوری قسمی از علم نیست، بلکه منشأ علم است. اساساً هر امری از سنخ معرفت که نه از طریق انطباع و نه از طریق انتزاع بدست آمده باشد، صرفاً جنبه هستی‌شناختی دارد و حاکی از تناظر معرفت و هستی است.

## ۸. مراحل ادراک و تطبیق انسان معلق بر آن

اگرچه از «انسان معلق در فضا» طبق بیان ابن‌سینا در *اشارات*، می‌توان استنباط کرد که این بحث ناظر به مرحله ثبوت بوده و صرفاً جنبه هستی‌شناسانه دارد، یعنی رویکرد معرفت‌شناختی در انسان معلق در فضا مدنظر نیست؛ اما از آنجاکه عبارات وی در آثار گوناگون، متفاوت است گویی نوسان در عبارات، سبب می‌شود نتوان بر اساس صرف هر کدام بدون توجه به دیگری

حکمی صادر کرد؛ چراکه در این صورت، براساس «إذا تعارضا تساقطا»، طرفین تعارض از حجیت ساقط می‌شوند. لذا باید با در نظر گرفتن همه عبارات، این مسأله را مورد بررسی قرار داد.

اما اگر بحث «انسان معلق در فضا» را ناظر به مقام علم و پیدایش آن بدانیم، لازم است دیدگاه ابن‌سینا در مورد نحوه شکل‌گیری علم مورد بررسی قرار گیرد.

ابن‌سینا برای عقل نظری چهار مرتبه قائل است: ۱. عقل هیولانی. ۲. عقل بالملکه. ۳. عقل بالفعل. ۴. عقل بالمستفاد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۶۶-۶۷؛ همو، ۲۰۰۷، ص ۶۶؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۳۳-۳۳۴؛ همو، بی تا، ص ۸۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۹۹)؛ عقل هیولانی نسبت به صورت معقول، مانند قوه مطلق یا استعداد صرف است، یعنی مرحله ای از عقل که قبل از پذیرش صور معقولات قرار داشته و از حیث قبول این صور، هیچ‌گونه فعلیتی ندارد. این قوه را می‌توان به یک اعتبار همان نفس ناطقه دانست که موجب تمیز انسان از حیوان است. عقل هیولانی که همان نفس ناطقه در مرحله آغازین وجود خود است برای همه افراد نوع انسانی حاصل است و هیچ‌کس از بزرگ و کوچک، بالغ و نابالغ، عاقل و دیوانه، تندرست و بیمار فاقد آن نیست.

در معرفت‌شناسی ابن‌سینا حس نقش کلیدی داشته و عقل بالقوه برای به‌فعلیت‌رسیدن به ادراک حسی نیازمند است، لذا ادراک از منظر ابن‌سینا با حسیات آغاز می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۲؛ همان، ص ۱۴۸؛ همو، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۲۲؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۰۴؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۷۲؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۲). از این‌رو نفس در ابتدا قوه محض است و انسان معلق هیچ‌گونه ادراک حسی ندارد؛ لذا نفس در این مرتبه علم حصولی به خویش ندارد. علاوه بر این انسان معلق علم حضوری به خویش نیز ندارد، زیرا براساس تمایز میان علم حضوری و حضور، می‌توان گفت برای علم حضوری نفس به خویش، حداقل التفات و توجه نفس لازم است و برای تحقق چنین التفاتی، نوعی دوگانگی میان عالم و معلوم (هرچند نه به‌صورت حقیقی اما به‌صورت اعتباری) لازم است. درحالی‌که انسان معلق هیچ‌گونه غیرری را درک نکرده است، پس چگونه می‌تواند در ذات خویش دوگانگی و غیریت قائل باشد؟!

در صورتی می‌توان برای انسان معلق حیث معرفت‌شناختی قائل شد که انسان معلق «بداند که هست»، یعنی تنها «هست» کفایت نمی‌کند؛ چنین تفکیکی هرچند در انسان معلق کتاب/اشارات به‌صورت واضح بیان نشده، اما در آثار دیگر ابن‌سینا مورد توجه قرار گرفته است. مثلاً وی در مواضع زیادی از تعلیقات به مسأله آگاهی نفس اشاره می‌کند و آن را از دوسنخ «شعور» و «شعور به شعور» می‌داند. همین تقسیم‌بندی بیانگر نظر ابن‌سینا در مورد معرفت

نقد حصرانگاری معرفت‌شناسانه از «انسان معلق در فضا» ... (علی اصغر جعفری و لنی) ۱۳۹

نفس است که آگاهی به نفس صرف حضور نیست، بلکه علم به این حضور را نیز دربرمی‌گیرد؛ علاوه براین که می‌تواند بیانگر تفاوت حضور و علم حضوری، هستی و معرفت در علم از نگاه ابن‌سینا نیز باشد.

ابن‌سینا آگاهی و علم به خویش را دائمی می‌داند، یعنی در هر حال و هر زمانی وجود دارد و آگاهی مطلق است که شرطی برای آن وجود ندارد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۶۱) یعنی علم به نفس برای علم‌بودن باید دائمی باشد و هیچگاه از بین نرفته و غفلت از آن نیز صورت نگیرد؛ اما واضح است که انسان گاهی اوقات از خویش غافل می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۸۲)

ازسویی ابن‌سینا شعور به ذات را دائمی و بالفعل دانسته و ازسوی دیگر شعور به شعور را از سنخ بالقوه و غیردائمی می‌داند. تفاوت این دو در چیست؟ برای آنکه شعور اولیه به شعور به شعور تبدیل شود نیازمند توجه و التفات است؛ یعنی شعور اولیه صرف حضور است و صبغه وجودی دارد و از رویکرد معرفت‌شناختی برخوردار نیست، اما شعور به شعور وارد مرحله آگاهی و علم و جنبه معرفت‌شناسی می‌شود. «درواقع خاصیت معرفت بالطبع حضور دائمی آن در نفس ما، به‌رغم ناهوشیارانه‌بودن آن است. اما به‌محض اینکه بخواهیم نسبت به این معرفت هوشیار شویم، از آن خودآگاهی اولیه بیرون آمده‌ایم و وارد آگاهی مرتبه دوم شده‌ایم. بنابراین به‌نظر می‌رسد خودآگاهی ذاتی لزوماً ناهوشیارانه است اما اگر به آن هوشیار شدیم، سنخ آگاهی ما، از نوع آگاهی مرتبه دوم بوده که خودآگاهی اولیه موضوع و متعلق آن است. این داده‌های مرتبه اول، گویی هیچ محتوای معرفتی ندارند، مگر آنکه خودشان متعلق یک آگاهی مرتبه بالاتری قرار گیرند تا خصلت آگاهانه بودن پیدا کنند» (سعیدی مهر، صفر نوراله، ۱۳۹۶، ص ۹).

طبق عبارات یادشده، می‌توان گفت: ابن‌سینا میان حضور با علم حضوری، و هستی علم با معرفت تفاوت قائل شده است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۶۱) یعنی انسان معلق حیث معرفت‌شناختی ندارد و صرفاً به «علم هست» اشاره می‌کند و «می‌داند که هست» در این بحث، مطرح نیست.

او در تعلیقات، پس از بیان دو نوع آگاهی انسان و تمایز میان شعور و شعور به شعور، این مسأله را با کمال صراحت بیان می‌کند: آگاهی اولیه که در انسان از ابتدا وجود دارد و همیشگی و بالفعل بوده و نیاز به کسب و یا هیچ ادراک دیگری ندارد، خود وجود ماست. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۶۱) درواقع عبارت یادشده، در بیان حیث وجودی و هستی‌شناسانه آگاهی اولیه انسان تصریح تام دارد. ازاین‌رو نمی‌توان حیث معرفتی برای انسان معلق قائل شد، بلکه برعکس، می‌توان آن را مهر تأکیدی بر رنگ و بوی وجودی داشتن انسان معلق

ابن‌سینا دانست؛ زیرا در ادامه بیان می‌کند شعور اولیه که برای حیوانات نیز وجود دارد، نمی‌تواند آگاهی به آگاهی باشد که مختص انسان است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۶۱). هرچند از این آگاهی اولیه می‌توان غافل شد و به‌نحو حصولی به آن توجه نداشت و برای آگاهی از این آگاهی به تنبّه و اکتساب نیاز است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۷۹ و ۸۰).

بنابراین، شعور به شعور اکتسابی است و اکتساب چیزی جز ترکیب در امر بسیط نیست و عقلی‌بودن شعور به شعور مستلزم تنبّه و توجه حصولی است. به‌همین دلیل هر سخنی در باب شعور که آن را در ساحت شعور به شعور می‌آورد، علمی حصولی است و نه حضوری، اما مبنای شعور به شعور هم چیزی جز خود شعور بالذات نیست:

پس هرگاه خودم را بفهمم و بدانم که داننده هستم، داننده و دانسته‌شده امور واحدی خواهند بود و این ویژگی خاص انسان است و حیوانات این ویژگی را ندارند، یعنی آنها به ذات خودشان آگاه نیستند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۷۹) [به‌این‌معناکه از شعور به شعور بهره‌مند نیستند] (نوری، ۱۳۹۶، ص ۸۹)

اساساً تمام معرفت، اگر سخنی از آن در میان باشد، حصولی است، و علم حضوری جز همان آگاهی بالذات نخستین نیست. اما خود شعور بالذات که حضوری است نیز به‌محض آنکه از آن سخن بگوییم به حیطه شعور به شعور وارد شده و حصول می‌شود؛ بنابراین، تمام معلوماتی که می‌توان از آن سخن گفت حصولی است و آن‌که از این معلومات سخن می‌گوید، همان آگاهی بدیهی و ذاتی است که در پس تمام معلومات، به خودش علم دارد. (نوری، ۱۳۹۶، ص ۹۵)

همچنین ابن‌سینا بیان می‌کند: نفس تا زمانی که با بدن همراه است امکان رجوع به ذات و ادراک آن را ندارد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۸۱)

پس چگونه ممکن است برای انسان معلق حیث معرفتی قائل باشد درحالی‌که وی دارای بدن است؟

ممکن است چنین گفته شود که انسان معلق از تمامی حواس و بدن خویش منقطع شده و آنها را ادراک نمی‌کند. اما باید گفت هرچند به‌لحاظ معرفتی انسان معلق التفاتی به بدن ندارد اما از حیث وجودی دارای بدن می‌باشد و نفس، مدبر آن است و اگر خود را درک می‌کند که «می‌دانم که هستم»، پس باید حیث تدبیر بدن داشته باشد؛ زیرا انسان حقیقتی دوگانه و شامل نفس و بدن است؛ یعنی حدود نفس همراه با حدود بدن است. البته این دو حیث در آغاز حدود، حقیقتی یگانه هستند که با ادراکات و تعقلات، نفس از بدن بی‌نیاز می‌شود.

نقد حصرانگاری معرفت‌شناسانه از «انسان معلق در فضا» ... (علی اصغر جعفری ولنی) ۱۴۱

به نظر می‌رسد چنین بیانی با این عبارت ابن‌سینا که «ملاّبست با بدن مانع ادراک ذات نفس توسط نفس است» در تضاد باشد.

ممکن است چنین توجیه شود که نفس در فرآیند تکامل و رسیدن به مراحل بالای تعقل حتی در صورت ملاّبست بدن نیز، می‌تواند خودش را ادراک کند و لزوماً نیازی به نابودی بدن نیست و می‌تواند مرگ فیلسوف رخ دهد.

البته باید یادآور شد که انسان معلق در ابتدای خلقت خویش است و هیچگونه ادراکی حتی درک محسوسات نداشته است، پس چگونه ممکن است چنین انسانی به درجات بالای تعقل رسیده باشد، درحالی‌که ابن‌سینا پایه ادراک را حسیات می‌داند و نفس را در ابتدای خلقت عقل بالقوه می‌خواند؟!!

## ۹. تحلیل نهایی

ادراک یک شیء همراه با شعور به آن ادراک، علم مرکّب است؛ درحالی‌که ادراک یک شیء بدون شعور به آن ادراک، ادراکی بسیط است. آنچه در اصطلاح رایج، فکر یا اندیشه خوانده می‌شود، همان علم مرکّب است. فکر یا اندیشه از مقومات وجود انسان به‌شمار می‌آید؛ لذا علم مرکّب بزرگترین نقش را در هستی انسان ایفاء می‌نماید. به عبارت دیگر می‌توان گفت: علم مرکّب همان چیزی است که می‌توان آن را فصل ممیز انسان از سایر موجودات دانست.

درواقع انسان موجودی است که علاوه‌براین که امور را می‌داند، از علم خود به این امور نیز آگاه است؛ درحالی‌که حیوان، علم به علم نداشته و ادراکش از امور پیرامون، چیزی جز یک ادراک بسیط نیست. یعنی حیوان امور پیرامون خود را ادراک می‌کند، ولی از ادراک خود نسبت به این امور آگاه نیست. ازاین‌رو ادراک حیوانات نسبت به امور پیرامون، ادراک بسیط نامیده می‌شود؛ درحالی‌که اندیشه انسان، یک ادراک مرکّب به‌شمار می‌آید.

ازاین‌رو عطف توجه علم بسیط، انسان به‌عنوان یک هستی آگاه است که هنوز به مرحله حصول (تعلق این آگاهی به هرگونه متعلقی) نرسیده است، برخلاف علم مرکّب که حضور نهادینه‌شده در انسان، به مرحله حصول نائل شده است. درچنین شرایطی می‌توان میان معرفت از طریق انس (مانند آشنایی کودک بدون گزینش) با معرفت به امری از طریق اکتساب آگاهانه تمایز قائل شد.

براین اساس، دوگانه حصولی و حضوری معانی علم نیستند، چراکه مستلزم این است که علم مشترک لفظی باشد. همچنین این دوگانه از اقسام علم نیز نمی‌تواند باشند، چراکه به حکم تباین بین دو قسم، باید این دو متباین و غیرقابل تحویل به یکدیگر باشند؛ درحالی‌که به عقیده علامه طباطبایی هر علم حصولی مآلاً به علم حضوری باز می‌گردد. لذا باید گفت: علم حضوری و علم حصولی مراتب علم هستند نه اقسام آن. چراکه علم حضوری مقدم بر ام‌الاولی (هوهویت یا عدم تناقض) است. حتی می‌توان پا را فراتر گذاشت به این‌که این دو مراتب علم نیز نیستند؛ چراکه اگر مراتب علم محسوب شوند به حکم تشکیکی بودن مراتب، باید مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک و بالعکس باشد و مرتبه بالاتر (علم حضوری) همه کمالات مرتبه پایین‌تر (علم حصولی) را داشته باشد. درحالی‌که بین علم حصولی و علم حضوری این امر قابل دفاع نیست؛ چراکه در این صورت، علم به‌عنوان امر مشکک ذومراتب در ارتباط با این دو مرتبه از علم، باید به حکم اشتراک معنوی، دقیقاً به یک معنا در هر دو مرتبه قابل تأیید باشد، در صورتی‌که یکی از آن دو یعنی علم حضوری مصطلح در واقع همان امر ذومراتب است که به‌عنوان حضور در هر مصداقی از علم حصولی درک می‌شود.

به نظر می‌رسد با یک تغییر اصطلاح (تبدیل علم حضوری به حضور) و به حکم درهم‌تنیدگی هر مصداق علم حضوری مصطلح با یک علم حصولی و براساس تمایز میان دوگانه‌هایی که در مباحث فلسفه اسلامی تفکیک نشده‌اند، می‌توان گفت: حضور به‌عنوان سنگ بنای معرفت بشری در تراز وجود قرار می‌گیرد و همان‌گونه که مفهوم وجود تصوراً و تصدیقاً بدیهی است، مفهوم علم نیز تصوراً و تصدیقاً بدیهی است، اما همان‌گونه که مفهوم وجود در غایت خفاست، حقیقت علم (حضور) نیز در نهایت پوشیدگی است. این بیان می‌تواند مبتنی بر تناظر هستی و معرفت (هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی) باشد که از زمان افلاطون مورد تأکید بوده است و همان‌گونه که وجود در همه مراتب هستی تحقق دارد، حضور نیز در همه مراتب ادراک شهود می‌شود.

در واقع حضور یا آگاهی با ملاک متعلق آگاهی بر دوگونه است: خودآگاهی و دیگرآگاهی. دوگانگی بین عالم و معلوم در خودآگاهی از سنخ دوگانگی انتزاعی است و نه انضمامی و ماهوی، لذا بی‌واسطه است. اما هر دوگونه علم، با لحاظ و ملاک فرآیند شکل‌گیری، علم حصولی هستند، چراکه همه ویژگی‌های آن را دارند. در نهایت می‌توان گفت حضور به‌عنوان خمیرمایه ادراک بشر و روح حاکم بر آن، در قالب علم حصولی متبلور می‌شود و تقسیم علم به حصولی و حضوری بیانی مسامحه‌آمیز است. از این رو به نظر می‌رسد نتوان از فرآیند علم در



نقد حصرانگاری معرفت‌شناسانه از «انسان معلق در فضا» ... (علی اصغر جعفری ولنی) ۱۴۳

انسان معلق سخن گفت؛ زیرا علم حصولی از منظر ابن‌سینا از حسیات آغاز می‌شود و علم حضوری مصطلح نیز ادراکی بسیط بوده که پدیده مشترک میان انسان و حیوان است.

## ۱۰. نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه انسان معلق در فضا در ابتدای خلقت خود می‌باشد و ابن‌سینا نفس انسانی را حادث به حدوث بدن و در مرتبه عقل هیولانی و قوه محض می‌داند که فاقد هرگونه ادراکی است و با ادراک حسی بالفعل می‌شود، باید گفت: انسان معلق در فضای ابن‌سینا می‌تواند صبغه وجودی داشته باشد و در واقع ناظر به مقام حضور و وجود و هستی صرف است. علاوه بر این، ابن‌سینا با تأکید بر دو مقام شعور و شعور به شعور، بر این باور است که شعور در انسان معلق بالفعل و دائمی بوده، اما شعور به شعور در آن بالقوه است. از این رو به نظر می‌رسد نفس در ابتدای خلقت گرچه حضور و ثبوت دارد، اما نمی‌توان گفت که علم به خویش دارد؛ یعنی نفس در ابتدا فاقد توجه به خویش است و همین عدم توجه، مانع هرگونه ادراک نفس به خود است. در واقع در باب «انسان معلق در فضای ابن‌سینا» صرفاً می‌توان گفت «انسان آگاه‌مند (بدون هرگونه آگاهی بالفعل) هست»، اما نمی‌توان گفت: «علاوه بر اینکه این انسان آگاه‌مند هست، می‌داند که اینگونه هست».

## کتاب‌نامه

- آهنچی، امید و سعید انواری، (پاییز و زمستان ۱۳۹۰ش). «برهان انسان معلق ابن‌سینا و بررسی امکان تحقق عملی آن»، حکمت سینوی (مشکوٰۃ النور)، سال پانزدهم، (۷۶)، شماره ۴۶، ص ۹۴-۷۹.
- ابن‌سینا (۱۳۶۳ش). المبدأ و المعاد، مصحح: عبدالله نورانی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل.
- ابن‌سینا (۱۳۷۱ش). المباحثات، محقق: محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- ابن‌سینا (۱۳۷۵ش). النفس من کتاب الشفاء، محقق: حسن حسن زاده آملی، قم: مکتب الإعلام اسلامی.
- ابن‌سینا (۱۳۷۶ش). الإلهیات من کتاب الشفاء، محقق: حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن‌سینا (۱۳۷۹ش). النجاة، مصحح: محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران. (۷) — (۱۳۸۱ش). الإشارات و التنبيهات، محقق: مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب.
- ابن‌سینا (۱۳۸۲). الأضحویة فی المعاد، محقق: حسن عاصی، تهران: شمس تبریزی.

۱۴۴ حکمت معاصر، سال ۱۴، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۲

- ابن سینا (۱۳۹۱ش). *الشفاء (المنطق)*، ج ۳. چاپ دوم، محقق: ابراهیم مدکور، قم: آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا (۲۰۰۷م). *أحوال النفس*، احمدفؤاد اهوانی، پاریس-فرانسه: دار بیبلیون.
- ابن سینا (۱۴۰۴ق). *التعلیقات*، محقق: عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- ابن سینا (بی تا). *الرسائل فی الحکمة و الطبیعیات*، قاهره-مصر: دار العرب.
- اسحاقی نسب، اسماء و حسین زمانیها، (پاییز و زمستان ۱۳۹۴). «بررسی و تحلیل نسبت خودآگاهی با مبانی متافیزیکی در فلسفه ابن سینا»، جاویدان خرد شماره ۲۸.
- بالادست، زهرا (۱۳۹۷). انسان معلق در فضا از دیدگاه ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی، پایان نامه کارشناسی ارشد فلسفه مؤسسه آموزش عالی آل طه، استاد راهنما: رضا اکبریان.
- پناهی شهری، محمود (۱۳۹۲). *روان‌شناسی احساس و ادراک*، تهران: دانشگاه پیام نور.
- خادمی، حمیدرضا و احمد بهشتی، (زمستان ۱۳۹۱). «خودآگاهی در فلسفه ابن سینا»، پژوهش های فلسفی - کلامی، دوره ۱۴، شماره ۲ (۵۴)، ص ۱۶-۵.
- رنجبر، مصطفی (۱۳۸۸). «نقد و بررسی انسان معلق در فضا»، پایان نامه کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد، استاد راهنما: مرتضی حسینی شاهرودی، احمد عابدی.
- سعیدی مهر، محمد و وحید خادم زاده، (پاییز و زمستان ۱۳۸۸ش). «تحلیل ایده «انسان معلق در فضا» براساس مدل منطقی سورنسن»، نامه حکمت، (۲)، ص ۱۵۲-۱۲۹.
- سعیدی مهر، محمد و اکرم صفرنوراله، (پاییز و زمستان ۱۳۹۶ش). «آگاهی مرتبه بالاتر در فلسفه ابن سینا»، حکمت سینوی، (۵۸)، ص ۲۰-۵.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴ش). *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صادقی، مسعود (پاییز و زمستان ۱۳۹۸ش). «نقش آزمایش‌های فکری در فلسفه»، متافیزیک، (۲۸)، ص ۸۰-۶۷. ۲۲. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰). *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (ج ۱). مرتضی مطهری، تهران: صدرا.
- صادقی، مسعود (۱۴۱۶ق). *نهایه الحکمة*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر نشر اسلامی.
- عرفانی، مرتضی (تابستان ۱۳۹۱ش). «بررسی و نقد دیدگاه ابن سینا درباره حیث التفاتی ادراک حسی»، اندیشه دینی، شماره ۴۳، ص ۷۰-۵۵.
- فدایی، غلامرضا (۱۳۹۵ش). *جستارهایی در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی*، تهران: امیر کبیر.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۹۴ش). *ما بعد الطبیعه چگونه ممکن است*، چاپ دوم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰ش). *مجموعه آثار* (ج ۱۷، حماسه حسینی). تهران: صدرا.
- منصوری، علیرضا (آذر ۱۳۸۸ش). «شأن معرفتی آزمایش‌های فکری»، اطلاعات حکمت و معرفت، (۹)، ص ۶۲-۵۸.

نقد حصرانگاری معرفت‌شناسانه از «انسان معلق در فضا» ... (علی اصغر جعفری ولنی) ۱۴۵

نوری یالقوزآغاجی، میلاد (۱۳۹۶). «آگاهی و جهان در فلسفه ابن‌سینا و هگل»، پایان‌نامه دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه شهید مطهری، اساتید راهنما: سید محمدرضا بهشتی و علی اصغر جعفری ولنی.