

بررسی و تحلیل رویکرد ابن سینا به انقطاع نفس از قوا با نگاهی به برهان انسان معلق و رساله حی بن یقظان

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۳۰

اسماء اسحاقی نسب^۱

راحله ابراهیمی^۲

حسین زمانیا^۳

DOI: [10.30497/AP.2023.244912.1637](https://doi.org/10.30497/AP.2023.244912.1637)



چکیده

یکی از براهین معروف ابن سینا برای نیل به خودآگاهی، برهان تنبیهی انسان معلق است. این برهان در آثار مختلف ابن سینا تقریرهای متفاوتی دارد که نقطه کلیدی تمام این تقریرات، نیل به خودآگاهی و اثبات انیت نفس در صورت گسست و انقطاع از قوا است. این انقطاع دارای سه مرحله است: قطع توجه از بیرون، عطف توجه به درون و درنهایت آگاهی نسبت به انیت (وجود خاص) که از نظر ابن سینا عمیق‌ترین لایه «خود» است. ابن سینا دقیقاً همین رویکرد را در رساله حی بن یقظان، در قالب سیروسیاحت نفس برای نیل به خداشناسی در پیش می‌گیرد. در این رساله، سیاحتی با راهبری عقل فعال و رهروی نفس ناطقه، برای شناخت مبادی عالی و در رأس آنها خدا به تصویر کشیده شده است. ابن سینا از زبان حی یا همان عقل فعال، بر این نکته تأکید می‌کند که نیل به خداآگاهی نیز بدون انقطاع از قوا تحقق نمی‌یابد. درحقیقت ابن سینا در آثار خویش رویکرد واحدی در سیر خودآگاهی و خداآگاهی اتخاذ کرده است که مبتنی بر تزامم قوا در سیر نفس و لزوم انقطاع نفس از قوا برای تحقق و تکمیل این سیر است. دلیل این امر نیز رویکرد خاص ابن سینا در تفسیر چیستی قوا و نسبت آن با نفس است.

کلید واژه‌ها: ابن سینا، انسان معلق، انقطاع نفس از قوا، حی بن یقظان، خداآگاهی، خودآگاهی.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران.

esaghinasab.asma@yahoo.com

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلام، دانشگاه شاهد، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

r.ebrahimi1388@gmail.com

zamaniha@gmail.com

۳. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شاهد، تهران، ایران.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائل مطرح در حوزه علم‌النفس فلسفی، بحث نفس و نسبت آن با قوا است. این بحث را می‌توان از زوایای مختلف بررسی کرد. یکی از جنبه‌های کمتر توجه‌شده این بحث، نقش قوا در مراحل تکامل و تعالی نفس است. تکامل و تعالی نفس نیز در فلسفه اسلامی نسبتی مستقیم با خودآگاهی و درنهایت با خداآگاهی دارد. این بحث در فلسفه ابن‌سینا وضعیتی دوگانه و قابل تأمل دارد؛ زیرا از یک طرف، قوای نفس راه ارتباط و تعامل نفس با جهان پیرامون و به یک معنا مبدأ و منشأ شناخت و حتی حلقه ارتباط نفس و بدن، و عامل تداوم حیات موجودی واحد به نام انسان هستند؛ و از طرف دیگر، از آنجا که نفس انسانی، اصل و حقیقت انسان است و قوای نفس و ارگان‌ها و اندام بدن نسبت به آن نقش عرضی و بیرونی دارند، شناخت ذات و حقیقت نفس بدون انقطاع از این قوا امکان‌پذیر نیست. ابن‌سینا در خودآگاهی ترسیم‌شده در انسان معلق، اشتغال قوای نفس به تدبیر بدن را مانعی برای نیل به حقیقت یا همان وجود خاص یا انیت نفس می‌داند و برای نیل به خودآگاهی محض این قوا را به حالت تعلیق در می‌آورد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق ب، ص ۱۳)، و منظور از تعطیلی قوا نیز تعطیلی این اشتغالات بدنی تاجای ممکن، است. اما با توجه به تفسیری که ابن‌سینا از قوا دارد و قوا را حال در بدن و منبعث از نفس می‌داند، هویت قوا به همان اشتغالات بدنی است و در حقیقت انقطاع از اشتغالات بدنی به معنی انقطاع از قوا نیز هست. انسان معلق در حقیقت بیان یا استدلالی تنبیهی برای روشن کردن این معناست که نیل به خودآگاهی و درک حقیقت «خود» یا همان انیت (وجود خاص) «خود» بدون انقطاع از قوا یا حداقل تعلیق موقت آنها امکان‌پذیر نیست. از نظر ابن‌سینا قوای نفس انسانی به جز عقل، همگی اموری مادی هستند و به تعبیر خود ابن‌سینا، حال در بدن هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۲ ق ب، ص ۸۲) و منظور از تعلیق قوا در این مقاله تعلیق همین قوای مادی است؛ زیرا عقل اصولاً در فلسفه ابن‌سینا قابل تعلیق نیست، چراکه ذات و حقیقت نفس از سنخ عقل است، و به تعبیر دقیق‌تر قوه نامیدن عقل در فلسفه ابن‌سینا به سبب توسعه در تعبیر است و انسان معلق در فضا نیز تأکیدی بر همین مدعا است که ذات نفس از

سنخ آگاهی و اندیشه است و بدون وجود هیچ متعلق بیرونی نیز به خویش آگاه است. ابن سینا در رساله حیی بن یقظان نیز رویکرد معرفتی مشابهی را در لزوم انقطاع از قوا در سیر خداشناسی مطرح می‌کند. در این رساله که یکی از مهم‌ترین رساله‌های رمزی و عرفانی ابن سینا است بر این نکته تأکید می‌شود که برای نیل به خداشناسی باید نفس انسانی از قوا و اشتغالات بدنی منقطع شود. انقطاع کامل از قوا به واسطه ارتباط نفس با بدن امکان‌پذیر نیست؛ اما با اتخاذ رویکردی درون‌نگرانه می‌توان این قوا را به‌طور موقت به‌حالت تعلیق درآورد یا اشتغال نفس نسبت به قوا را تضعیف کرد.

مقاله حاضر در صدد پاسخ به این سؤال اساسی است که رویکرد ابن سینا درباره انقطاع نفس از قوا در برهان «انسان معلق در فضا» و رساله حیی بن یقظان چیست و چگونه این رویکرد می‌تواند هم به خودآگاهی و هم به خداآگاهی منجر شود. برای پاسخ به این سؤال این مقاله به سه بخش اصلی تقسیم شده است: ۱. انقطاع از قوا برای نیل به خودآگاهی در برهان انسان معلق؛ ۲. لزوم انقطاع از قوا برای نیل به خداشناسی در رساله حیی بن یقظان؛ ۳. انسان معلق و سیاح مُعطل (مقایسه رویکرد ابن سینا در انسان معلق و رساله حیی بن یقظان).

۱. انقطاع از قوا برای نیل به خودآگاهی در برهان انسان معلق

برهان «انسان معلق یا پرنده» که در سنت لاتینی به «floating man» یا «flying man» شهرت دارد (Alwishah, 2006, p 34). ابن سینا در آثار مختلف، از جمله رساله اضحویة (ابن سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۲۷)، طبیعیات شفا (ابن سینا، ۱۴۰۵ ق، ص ۱۳) و اشارات و تنبیهات (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۲۳) تقریرهای متنوعی دارد که هسته مرکزی هر سه تقریر به یک امر واحد بازمی‌گردد و آن این است که ادراک حقیقت «من» یا «خود» که وی از آن با «انیت» یا همان وجود خاص یاد می‌کند، فارغ از ادراک قوا اعم از ظاهری و باطنی است و به عبارت دقیق‌تر، معیت این دو منجر به تزامن می‌شود. این برهان که درحقیقت نوعی برهان و استدلال تنبیهی است، درصدد نشان‌دادن این امر است که آنچه از آن با عنوان «من» یا «خود» یاد می‌شود، چیزی غیر از قوا و بدن است و کنه حقیقت آن چیزی است که ابن سینا از آن با نام انیت یا وجود خاص یاد می‌کند.

براساس دیدگاه برخی از ابن سینا پژوهان این بیانِ تنبیهی، دراصل برای اثبات جوهریت و تجرد نفس در فلسفه ابن سینا ارائه شده است (Druart, 1988, p 30-31)؛ اما به نظر می‌رسد این بیان نتیجه نوعی نگاه تقلیل‌گرایانه به انسان معلق باشد، زیرا انسان معلق در فلسفه ابن سینا کارکردهای وسیع‌تری دارد.

۱-۱. لزوم انقطاع از قوا برای درک انیت

واژه «انیت» در برهان انسان معلق در فضا، واژه‌ای کلیدی است. انیت همان حالت پیوسته و بلاانقطاع وجود فردی است (Alwishah, 2006, p 36). ابن سینا از واژه انیت برای اشاره به وجود خاص موجود آگاه استفاده کرده است. این وجود خاص، بنیان خودیت خود و تمام ذات و حقیقت آن است. برای ادراک وجود خاص عبور از سه مرحله ضروری است. این سه مرحله عبارت است از: ۱. توهم (تصور)؛ ۲. تأمل؛ ۳. اثبات (تصدیق). در مرحله نخست حرکت از ساحت بیرون (یعنی عالم جسمانی و محسوس) به ساحت درون صورت می‌گیرد. در مرحله دوم در ساحت درون، توجه از ساحت جسم به ساحت انیت یا وجود خاص گردانیده می‌شود. در مرحله سوم انسان معلق در فضا، در جریان تأمل، حقیقت ذاتش را می‌یابد به این معنی که گام سوم تأیید و تصدیق انیت نفس یا خود است (Alwishah, 2006, p 48-49). از مراحل سه‌گانه بالا، دو مرحله نخست بیان‌کننده گسست و انفصال نفس از جهان پیرامون و قوای خویش است و مرحله سوم بیانگر وصول به خودآگاهی و درک وجود خاص یا انیت خویش است. به واسطه مراتب انفصال، این نتیجه حاصل می‌شود که هیچ واسطه‌ای بین شعور انسان و انیت او وجود ندارد؛ بلکه دریافتی مستقیم و بی‌واسطه از خود است. در جریان این برهان، شهودکننده قادر به یافتن قوای بدنش نیست، بلکه تنها انیت یا ذات خاص خویش را می‌یابد. ابن سینا در کتاب *النفس شفاء*، ضمن ارائه نسخه کاملی از انسان معلق در فضا به این سه مرحله اشاره می‌کند:

واجب است هر یک از ما تصور کند (یتوهم) که گویی به صورت دفعی و کامل خلق

شده است؛ اما چشمان او از مشاهده امور خارجی محجوب است و به صورت معلق در

خلاً یا هوا خلق شده است، به شکلی که هوای اطرافش حواس او را تحریک نمی‌کند تا چیزی احساس شود؛ و اعضاء او از یکدیگر جدا هستند، به گونه‌ای که هیچ کدام از اعضاء یکدیگر را لمس نکرده و با هم تلاقی ندارند. سپس تأمل کند (یتأمل) در اینکه آیا او وجود ذاتش را تصدیق می‌کند و در تصدیق این امر شک نمی‌کند که او برای ذات خود موجود است، درحالی که هیچ کدام از اندام‌های بدن و ارگان‌های داخلی و همین‌طور قلب و دماغ و هیچ چیز دیگری از خارج را تصدیق نمی‌کند. بلکه ذات خود را بدون هیچ طول و عرض و عمقی تصدیق می‌کند (یثبت) و اگر برای او ممکن باشد که در آن حالت برای خود دست یا عضوی دیگر را تخیل کند، آن را نه به‌عنوان جزئی از ذات خویش و نه شرطی در تحقق ذات خود، تخیل خواهد کرد (۱۴۰۴ ق ب، ص ۱۳).

ابن سینا در این عبارت اشاره می‌کند که پس از توهم و تأمل مرحله اثبات ذات نفس است؛ اما این ذات و حقیقت چیست؟ وی در کتاب/اشارات با بیانی مشابه به این نکته اشاره می‌کند که این حقیقت چیزی جز انیت یا وجود خاص نفس نیست (۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۲).

ابن سینا ضمن بیان تمایز میان شعور و شعور بالشعور بر این نکته تأکید می‌کند که خودآگاهی یا همان شعور ذات همواره و در هر حالتی حتی در حالت خواب برای نفس انسانی حاصل است؛ اما شعور بالشعور امر دیگری است که ممکن است نفس از آن غافل باشد (۱۳۷۱، ص ۶۱). می‌توان گفت دلیل این غفلت اشتغال نفس به قوا و تدبیر بدن است.

۱-۲. دلایل لزوم تعلیق قوا برای نیل به خودآگاهی

سؤال اینجاست که چرا تجربه انیت وابسته به تعلیق قوا است؟ آیا این امکان وجود ندارد که ادراک انیت یا وجود خاصه در معیت با قوا باشد؟ و چنانچه چنین امری شدنی نیست، دلیل آن چیست؟ از نظر ابن سینا نفس در ادراک خودش کاملاً مستقل و معجزاً از قوا عمل می‌کند و برای این موضوع هم دلایلی می‌آورد:

۱-۲-۱. عرضی بودن قوا و بدن

ابن سینا می‌گوید قوا و بدن نقش معاونت را برای تحصیل مبادی تصویری و تصدیقی دارند؛ به این معنا نسبت به نفس ناطقه صرفاً یاری‌دهنده هستند. این یاری جهت دسترسی به چهار چیز

صورت می‌گیرد: ۱. انتزاع؛ ۲. ایقاع؛ ۳. تحصیل؛ ۴. اخبار؛ درحالی‌که نفس در فعل ذاتی خود نیازی به قوای مذکور ندارد و چنانچه قوا که همگی مادون نفس ناطقه‌اند، عارض نفس باشند، نقش مزاحم پیدا می‌کنند و مانع نفس در پرداختن به فعل ذاتی و خاص آن می‌شوند. نفس ناطقه فعلی ذاتی دارد، که همان ادراک خود و ارتباط با مبادی عالیه است و در این ادراک دائمی نیازی به قوا ندارد (ابن سینا، ۲۰۰۷ م، ص ۶۴)؛ از این رو، درک انسان از خود بدون واسطه قوا، درک بالذات، و ادراک انسان در معییت بدن و قوا، ادراک بالعرض است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق ب، ص ۲۲۶). ابن سینا تأکید می‌کند که کمال و قوت نفس ناطقه به انفراد مطلق و یا استقلالش نسبت به قوا است و در این قوت قوای بدنی از جمله حس و خیال نقش صارف دارند. ابن سینا در این باره می‌گوید: گاهی انسان برای رسیدن به مقصد، نیاز به دابه یا آلتی دارد، اما وقتی به مقصد رسید، همین امر واصل، تغییر کارکرد می‌دهد و تبدیل به مانع می‌شود؛ بسا نفعی که مانع شود. این تمثیل در واقع بر پایه این اعتقاد ابن سینا است که بدون شک جسم شرط وجود نفس است، اما شرط بقائش نیست و این امکان کاملاً وجود دارد که نفس پس از مفارقت از جسم، به سیر کمالی خود ادامه دهد؛ درحالی‌که اگر قضیه برعکس بود و جسم شرط بقاء نفس بود نفس نمی‌توانست بدون جسم به حیاتش ادامه دهد (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق ب، ص ۱۹۸).

۲-۱-۲. تمانع جهات نفس

از نظر ابن سینا نفس جوهر واحدی است که دو جنبه و وجه دارد: وجهی رو به مافوق خود یا مبادی عالیه؛ و وجهی رو به مادون خود یا بدن. متناسب با این دو جنبه نفس انسان دارای دو فعل است: فعلی که به واسطه اشتغال به بدن از نفس صادر می‌شود که آن همان سیاست است؛ و فعلی که در قیاس با ذات نفس و مبادی عالیه از آن صادر می‌شود که آن همان تعقل است. نکته این است که از نظر ابن سینا، این دو فعل مزاحم و ممانع یکدیگرند؛ به گونه‌ای که برای نفس جمع بین این دو فعل بسیار صعب است. برخی از شواغل بدن که مانع پرداختن به معقول هستند، عبارت‌اند از: احساس، تخیل، شهوات، خشم، ترس، غم و شادی. در مقابل، اندیشه درباره معقول، نفس را از موارد گفته شده یا محسوس به کلی منصرف می‌کند، مگر اینکه نفس

بتواند به واسطه غلبه بر قوا، به خودش رجوع کند؛ بنابراین حس، مانع نفس از تعقل است و چنانچه نفس به محسوس مشغول شود، از معقول باز می ماند، چراکه اشتغال نفس تنها به یک فعل است. همین حالت در هنگام بیماری هم رخ میدهد، به این صورت که هنگام بیماری فعالیت عقلانی متوقف می شود (۱۳۷۹، ص ۳۶۹-۳۷۰)؛ از این رو، یکی از دلایل این تمانع، اختلاف دو جهت نفس است. پس نفس یک جهت طبیعی دارد که رو به بدن است و یک جهت ذاتی دارد که رو به خویش و مبادی عالی است و این دو باهم ناسازگارند.

۳-۲-۱. تكثر افعالی که جهت واحدی ندارند

دلیل دیگر لزوم تعلیق قوا، غیر از اختلاف جهات نفس، کثرت افعالی است که جهت واحدی ندارند که این مورد هم به عینه منجر به تمانع می شود؛ به این صورت که ترس، نفس را از گرسنگی باز می دارد و یا شهوت نفس را از خشم باز می دارد یا خشم نفس را از ترس منصرف می کند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۶۹-۳۷۰). تمامی این موارد مؤید این مطلب است که اشتغال تام نفس، صرفاً به یک فعل است و اشتغالات متعدد می تواند مانع از تمرکز و تأمل نفس بر امری واحد باشد.

۴-۲-۱. دخیل نبودن قوا در صدور یا اجتماع افعال

از نظر ابن سینا قوا به لحاظ هستی شناختی و معرفتی کاملاً منفک از یکدیگر هستند. چنانچه قوا مجزا هستند، چگونه است که گاهی همزمان با این که چیزی را به واسطه حواس احساس می کنیم، سایر قوا مثل قوه خشم یا غم یا شهوت دخیل می شوند، به طوری که انگار همه اینها به عینه تحت یک قوه اند. آیا از قوه ای واحد، افعال مختلف صادر می شوند؟ و یا یک قوه، محل اجتماع افعال مختلف قرار می گیرد؟ (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۸۸).

پاسخ این است که مسلماً چنین عبارتی حق و درست است و کاربرد هم دارد که مثلاً بگوییم زمانی که چنین احساسی داشتم، خشمگین شدم؛ یعنی امر واحد متعلق دو احساس قرار گرفت. سؤال این است که آن امر واحد بدن است یا نفس؟ که پاسخ نهایی این است که در واقع این نفس است که مجمع قوا است. بر این اساس نمی توان خودآگاهی را به هیچ یک از قوا نسبت داد؛ زیرا خودآگاهی به معنی داشتن درکی جامع از خود و افعال خود است و از آنجاکه هیچ

یک از قوا نمی‌توانند واجد چنین درک جامعی باشند، نمی‌توان خودآگاهی را به هیچ‌یک از قوا نسبت داد.

سؤال دیگر آن است که اگر هیچ‌یک از قوا نمی‌توانند منشأ خودآگاهی باشند، چرا شهود انیت یا وجود خاص یا همان خودآگاهی وابسته به قوه ناطقه است؟ برای پاسخ به این

سؤال

اولاً باید دانست آنچه ابن‌سینا از آن با نام قوه ناطقه یاد می‌کند، درحقیقت چیزی جز همان جنبه فوقانی نفس نیست که رو به خود و علت‌های عالیه دارد؛ یعنی همان ذات و حقیقت نفس یا آن جنبه ای از نفس، که به‌اعتبار فعلی که از آن سر می‌زند، قوه ناطقه یا عاقله می‌نامد؛ اما نباید فراموش کرد که به کار بردن واژه قوه در اینجا جهت توسعه در معنا است؛ به‌همین دلیل، ابن‌سینا از بین قوای ظاهر و باطنی حساب ویژه‌ای برای قوه ناطقه باز می‌کند و آن را از سایر قوا متمایز می‌سازد. او در این تمایز دلایلی را هم ذکر می‌کند:

الف. ادراک ذات به‌وسیله قوه ناطقه

از بین تمامی قوا تنها قوه ناطقه است که می‌تواند خودش، ابزار و فرایند ادراکی‌اش را بی‌واسطه درک کند. این ادراک ذاتی، دائمی و بدون توسل به آلت است؛ ولی سایر قوا، از جمله حس و خیال، علاوه بر اینکه همواره معطوف به شیء خارجی‌اند، نه تنها آلت ادراک بلکه فعل و فرایند ادراک را درک نمی‌کنند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق ب، ص ۱۹۳).

ب. عدم خستگی و فرسودگی و فساد قوه ناطقه

دلیل دیگر این است که سایر قوای ادراکی که با ابزار و آلتی در ارتباط‌اند یا از مجرای آنها ادراک می‌کنند، این مشکل را دارند که تکرار عمل ابزار ادراک را دچار خستگی و فرسودگی می‌کند. همچنین مدرک قوی، ابزار ادراکی را ضعیف می‌کند و چه بسا از بین ببرد؛ به‌گونه‌ای که دیگر نمی‌تواند امر ضعیف‌تر را درک کند و این به دلیل شدت انفعالی است که درخصوص مدرک قوی ایجاد شده است. درباره حس هم همین موضوع صدق می‌کند؛ به این معنی که محسوسات شاق و متکرر ادراک حسی را تضعیف می‌کنند. مثالی که زده شده، نورخیرکننده

است به نسبت چشم، و صدای رعد شدید به نسبت گوش. قوه حس پس از ادراک قوی نمی‌تواند امر ضعیف را ادراک کند و فردی که نور شدیدی به چشمش رسیده است، دیگر نمی‌تواند در معیت با نور قوی، نور ضعیف کنونی و یا نور ضعیف پیش از آن را درک کند و کسی که صدای مهیبی را می‌شنود نمی‌تواند به همراه آن، صدای ضعیف و یا صدای ضعیف پیش از آن را درک کند و همین‌طور کسی که شیرینی مطبوعی را چشیده است، دیگر به شیرینی کمتر از آن راضی نمی‌شود؛ ولی قوه ناطقه این‌طور نیست و یا کاملاً برعکس آن است؛ یعنی چنانچه به روند تفکر ادامه دهد و اموری را که دریافته‌اش دشوار است، درک کند، بعد از آن به راحتی اموری را که ساده‌تر است، دریافت می‌کند و اگر گاهی از اوقات قوه عاقله خسته و فرسوده شود، به دلیل کمک‌گرفتن آن از قوه خیال است که این قوه مستعد خستگی و فرسودگی است؛ از این‌رو، از خدمت به عقل امتناع می‌کند و اگر این ملال به علتی غیر از خیال بود، باید خستگی همیشگی و دائمی می‌بود، در صورتی که این‌طور نیست. تمامی قوای بدن پس از رسیدن به چهل‌سالگی یا نزدیک به آن ضعیف می‌شوند، درحالی که قوه عاقله پس از رسیدن به این مرحله در اکثر موارد قوی‌تر می‌شود؛ یعنی قوه ناطقه جز در مواردی خاص ضعیف نمی‌شود. نتیجه حاصل از این بحث عبارت است از: ۱. تمام قوایی که به واسطه ابزار ادراک می‌کنند، خود و ابزار و فرایند ادراک را درک نمی‌کنند؛ ۲. تکرار یک فعل ضعیفشان می‌کند؛ ۳. ضعیف اثر قوی را ادراک نمی‌کند؛ ۴. ادراک قوی ضعیف را خسته می‌کند؛ ۵. ضعف فعل قوا به واسطه ضعف ابزار ادراکش هست، درحالی که در عقل این‌گونه نیست. در اینجا این ایراد مطرح می‌شود که قوه ناطقه هم گاهی معقولاتش را فراموش می‌کند و یا هنگام بیماری و پیری فعل خاصش را انجام نمی‌دهد؛ بنابراین، این قوه هم وابسته به قوا است. این ظن، این‌طور پاسخ داده می‌شود که امکان اجتماع هر دو ممکن است؛ یعنی نفس فعل ذاتی دارد که چنانچه صارف و بازدارنده‌ای نداشته باشد، به آن پردازد و همچنین می‌تواند فعل خاصش را ترک کند و یا از آن انصراف بدهد، یعنی درحالی که متوجه و معطوف به بدن است، آن فعل خاصش را انجام ندهد و از آن

صرف نظر کند و در این صورت هیچ تناقضی هم رخ نمی‌دهد و اعتراض هم وارد نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق ب، ص ۱۹۴).

آنچه ابن‌سینا از آن با نام قوه ناطقه یا عقل نظری یاد می‌کند، جنبه‌ای از ذات و حقیقت خود نفس است و قوه نامیدن آن تنها از جهت سعه در معنا است. این قوه در میان قوا تنها قوه‌ای است که می‌تواند درکی واحد و جامع از تمامی قوای دیگر و حتی خود داشته باشد. این قوه ریشه و منشأ خودآگاهی در انسان است.

۲. لزوم انقطاع از قوا برای نیل به خدانشناسی در رساله حی بن یقظان

در میان رساله‌های ابن‌سینا، حی بن یقظان بیانگر بیشترین تلاش وی برای نشان دادن نظام هستی‌شناختیو علم‌النفس در قالبی رمزی و تمثیلی است (Mayer, 2016, p 18). در این رساله، راوی ناشناس به همراه سه تن از دوستانش در شهر خود در حال گشت‌وگذار است که به‌طور اتفاقی با حی بن یقظان که پیرمردی است باشکوه، ملاقات می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۶، ص ۳). درحقیقت، راوی همان نفس ناطقه است و یاران همان قوای وی هستند (جوزجانی، ۱۳۶۶، ص ۴). منظور از همراهی این است که: ۱. قوا غیر از نفس ناطقه‌اند؛ ۲. نفس و قوای آن در معیت و ملازمت هستند. منظور از گشت‌وگذار در شهر خود، درواقع پرداختن نفس به فعل ذاتی خویش، یعنی اندیشیدن و استدلال است (جوزجانی، ۱۳۶۶، ص ۵). دلیل عدم تحقق کامل این سیاحت، مادامی‌که نفس در مؤانست و مجاورت قواست، چیست؟ ابتدا مراحل این سیاحت و سپس برخی از دلایلی که عقل فعال بدان اشاره می‌کند، بیان می‌شود. در رساله حی بن یقظان آمده است: «سپس راوی، مشتاق و آرزومند حی می‌شود؛ از این رو، با معیت و همراهی یاران به سمتش می‌رود» (ابن‌سینا، ۱۳۶۶، ص ۷). اینکه نفس ناطقه به سمت عقل فعال می‌رود، یعنی مهبای آموختن می‌شود، چراکه تنها مادامی‌که شرایط فراهم شود، ما قادر به اثرپذیری از عقل فعال در درون خویش هستیم (جوزجانی، ۱۳۶۶، ص ۸). سپس زمانی که راوی و دوستانش به حی نزدیک می‌شوند، وی به آنها سلام می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۶، ص ۷) و این

سلام و تحیت کردن به معنی این است که نفس ناطقه از عقل فعال اثرپذیری داشته است (جوزجانی، ۱۳۶۶، ص ۸).

ابن سینا عقل فعال خودش را این گونه معرفی می کند: «نام من زنده است، پسر بیدارم و شهر من بیت المقدس، و پیشه ام سیاحت در اقطار عالم است، تا اینکه از همه احوال جهان باخبر شوم. روی من به سوی پدرم است و وی بیدار است و من همه علمها را از او آموخته ام و کلید همه علمها را وی به من داده است و راه کناره های جهان را که رفتنی است، وی به من نشان داده است؛ به گونه ای که گویی همه جهان را در خود جمع کرده ام» (ابن سینا، ۱۳۶۶، ص ۹).

عقل فعال زنده است چراکه در مقابل مرگ و عدم بیداری و زندگی است و چون عقل دهم با واسطه از عقل اول ایجاد شده است، عقل اول را پدر خویش معرفی می کند و می گوید: روی من به سوی پدرم است و همچنین عقل اول را بیدار می خواند. اینکه عقل فعال شهر خود را بیت المقدس می خواند به این معناست که بی مکان است و مقصود از اینکه پیشه اش سیاحت کردن است، این است که از همه چیز آگاهی و اطلاع دارد و این علم در واقع از جانب پروردگار است (جوزجانی، ۱۳۶۶، ص ۱۰). شواهدی وجود دارد مبنی بر اینکه این شخصیت یعنی عقل فعال در زندگی درونی ابن سینا نقشی پررنگ داشته و در حقیقت بیانگر نوعی تجربه معنوی ابن سینا است که به عقل فعال نزدیک شده است و بیشتر به یک خاطره شباهت دارد تا افسانه (Mayer, 2016, p 18).

عقل فعال به نفس ناطقه می گوید: تو چنانی که هم می توانی پذیرای علم باشی و هم می توانی به سمتی گرایش پیدا کنی که دوستان تو را متمایل می کنند. لذا می گوید تو چنان هستی که به هر سمتی که تو را بکشند، به همان سمت میل پیدا می کنی؛ اعم از راه صلاح و یا فریب. سپس یادآور می شود که قوایی که در ملازمت تو هستند، رفیقانی بد هستند و ممکن است تو را فریب دهند، مگر اینکه خداوند راهبر تو شود و از شر آنها نجات پیدا کنی (ابن سینا، ۱۳۶۶، ص ۱۳). سپس به معرفی یکایک قوا می پردازد و از حس مشترک و قوه غضبیه و شهویه

سخن می‌گوید و راه مدارا کردن و حفظ تعادل بین آنها را گوشزد می‌کند. شاید این سؤال پرسیدنی باشد که چرا حی، قوا و یا اساساً بدن را متصف به یاران سوء و بد می‌کند؟ ابن‌سینا در *تعلیقات* از عبارت «ممنوة بالبدن» برای بیان گرفتاری نفس به اشتغال بدن استفاده می‌کند. «ممنوة» به معنی مبتلا و گرفتار است و مقصود این است که نفس به بلای بدن دچار می‌شود. نفس انسان چنان است که در زندگی دنیوی گرفتار مصیبت بدن و اسباب آن است و تنها آنچه را که عیناً می‌بیند و یا حواسش درک می‌کند، محقق می‌داند و به‌زعمش آنچه را که حواسش درک نمی‌کند، حقیقت و بهره‌ای از وجود ندارد و این به دلیل شدت انش با حواس و نسیان نسبت به غیر آن و غرق‌شدنش در بدن و قوایش است (۱۴۰۴ ق الف، ص ۳۰). همان‌طور که در بخش پیشین یادآور شد، عناد دو وجه نفس به‌گونه‌ای است که معیشان به شکل کامل بسیار سخت است. در ادامه اشاره دارد که موارد قیدشده متحقق بالذات نیستند، بلکه مأخوذ از ذات‌اند که مقصود این است که بدن و قوای آن نسبت به نفس ذاتی نیستند، این همان تعبیر دیگرِ عرضی بودن قوای آن است که پیش‌تر به آن اشاره شد. این عرضی بودن به این می‌انجامد که تنها زمانی که نفس از بدن جدا شود، حقیقت ذاتش محقق می‌شود، به‌گونه‌ای که در آن موعده است که نفس آنچه را که باطل و فاقد حقیقت می‌داند، می‌بیند و موجودات را به واسطه ذات خود و نه آلات بدنی‌اش ادراک می‌کند و بار دیگر عبارت تأکیدی خود را این‌طور بیان می‌کند که: بدان که آلات نفس بازدارنده آن از فعل خاصش هستند.

در سایر آثار ابن‌سینا، الفاظی مانند عائق، عائقه و عوائق درباره قوای نفس و اندام و ارگان‌های بدنی آمده است. تعبیر دیگر او در کتاب *تعلیقات*، از قوا و اندام بدن «ملا بس غریب» است که پوشیدن آنها نفس را از ذات خودش باز می‌دارد، گویی خودِ جامه‌داشتن نوعی گرفتاری است؛ زیرا نقش غاشیه یا پوشش را ایفا می‌کند و نفس نمی‌تواند به‌واسطه این پوشش به ذاتش رجوع کند و خودش را درک کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق الف، ص ۸۱).

نکته مهم این است که دو مفهوم زندان و تبعید، نه تنها در حی بن یقظان بلکه در *رسالة الطیر* و *قصیده نفس ابن‌سینا* نیز مضامینی پررنگ هستند. این آثار ابن‌سینا طبق نوشته جوزجانی، در

دوران تبعید و اسارت وی نوشته شده است. درحالی که آزادی فکری بی‌درنگ دست‌یافتنی است، برای آزادی وجودی باید منتظر ماند (Mayer, 2016, p 20).

راوی از حی بن یقظان درباره چگونگی سیاحت کردن سؤال می‌کند و اشتیاق خود را نسبت به این موضوع نشان می‌دهد و عقل فعال در پاسخ می‌گوید: «تو و آنکه به تو ماند این چنین سیاحت کردن که من کنم نتوانید کردن که شما را از چنین سیاحت کردن بازداشته‌اند و آن را بر شما بسته مگر که نیک بختی‌ات یاری کند به جدا شدن از این یاران» (ابن سینا، ۱۳۶۶، ص ۲۵). مقصود از سیاحت کردن در اینجا همان اندیشیدن است. درواقع عقل فعال به نفس ناطقه می‌گوید که اندیشیدن تام تنها به واسطه تفرد و فراغت از قوا امکان‌پذیر است و از آنجایی که تفرد تام تنها هنگام مرگ رخ می‌دهد پس اندیشه تام در معیت قوا امکان‌پذیر نیست. نفس ناطقه یا در حال اندیشیدن به خود و مبادی عالیه است که در این حالت از قوا منفک می‌شود و یا به امر قوا می‌پردازد که در این صورت اندیشیدن به خود و مبادی عالیه از او رخت بسته است. علاوه بر این نشاط و تمامیت اندیشیدن به معنای همراهی عقل فعال با نفس ناطقه است که حصول آن منوط به قطع ارتباط با قوا است. طوری که حی گوشزد می‌کند، هربار که تو را آرزوی ایشان باشد و به سوی ایشان بروی، از من جدا شوی تا زمانی که به‌طورکامل از قوا منفصل گردی (جوزجانی، ۱۳۶۶، ص ۲۶). همین تعبیر را در تعلیقات به این صورت داریم که عاقل شدن حقیقی نفس تنها به واسطه تفرد و تجردش امکان‌پذیر است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۸۱).

باوجوداین، دلیل نیاز به بدن و قوای آن چیست؟ دلیل نیاز به بدن همان‌طورکه پیشتر گفته شد این است که اولاً نفس در بدو پیدایش امکان وجود فی‌ذاته ندارد، بلکه وجود نفس به معیت بدن است و دیگر اینکه نیاز نفس به بدن و قوا صرفاً برای رسیدن به برخی از کمالات است. به این معنی قوا واسطه تصرف در بدن هستند و ابن سینا از واژه «متشبهة» به معنی چنگ‌زننده و درآویزنده به چیزی استفاده می‌کند تا بگوید نفس هرچند در بدن نیست، اما قوایی که به واسطه آنها در بدن تصرف می‌کند و درواقع نفس، چنگ‌زننده به این قوای مشترک بین

خودش و بدن است؛ قوایی که منبعث و ناشی از جنبه و وجه عملی و نه نظری نفس اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، ص ۸۲).

در *قصیده عینیة منسوب* به بوعلی نیز همین مضامین مشترک وجود دارد. ابن سینا در این قصیده، روح را به کبوتری به نام ورقا تشبیه می‌کند که باکراه و درد به سوی تن و بدن هبوط می‌کند و در ادامه به آن انس و الفت می‌گیرد. مضمون اصلی قصیده، هبوط روح و گرفتاری آن در تن است. ابن سینا این هبوط را برخلاف میل نفس می‌داند؛ از این رو، تن به قفس و زندانی تشبیه شده است که استقرار در آن موجب حسرت و آه و فغان است؛ چراکه این موطن حقیقی کبوتر نیست و به آن تبعید شده است و رهایی از این وضعیت، تنها از طریق مرگ امکان‌پذیر است (اسدی خان‌شان و نظریانی و مظفری، ۱۴۰۱، ص ۹).

ابن سینا در ادامه روایت از زبان حی بن یقظان به بیان آنچه نفس ناطقه ممکن است در این سیر با آن مواجه شود، می‌پردازد. وی از سه حد عالم یاد می‌کند که این سه حد عبارت است از: الف- حدی که میان مشرق و مغرب است که منظور وی همین عالم مادی و جهان محسوس است؛ ب- حدی که وراء مغرب است؛ ج- حدی که وراء مشرق است. وی سپس برای هر کدام از این حدود، اقالیم و مراتبی را برمی‌شمارد. از نظر ابن سینا شناخت آنچه بین دو حد مشرق و مغرب است، یعنی شناخت جهان محسوس، کار سختی نیست؛ اما شناخت آنچه ماوراء این دو حد است، از عهده هرکس بر نمی‌آید (ابن سینا، ۱۳۶۶، ص ۳۴). جوزجانی در شرح خود بر *حی بن یقظان*، منظور ابن سینا از این دو حد را هیولی و صورت می‌داند و بر این نکته تأکید می‌کند که ابن سینا از آن رو عالم ماده را بین این دو حد دانسته که آنچه در عالم ماده است، ترکیبی است از هیولی و صورت (جوزجانی، ۱۳۶۶، ص ۳۵).

ابن سینا از زبان حی بن یقظان به بیان اقالیم موجود در وراء دو حد غربی و شرقی عالم می‌پردازد و پس از توصیف تک تک این اقالیم بر این نکته تأکید می‌کند که نفس ناطقه پس از عبور از این اقالیم‌ها که آخرین آنها اقلیم ملائکه مقرب است، می‌تواند به شناخت ملک و پادشاه حقیقی همه این اقالیم یعنی خداوند متعال نائل شود. ابن سینا می‌نویسد: «هر که او را راه دهند

تا از این اقلیم درگذرد و یاری کنندش بر گذشتن، راه یابد بشدن از پس آسمان‌ها و ببیند مر آفریده‌های پیشین را، و مر ایشان را پادشاهی است یگانه و همه فرمان‌بردار اویند» (ابن سینا، ۱۳۶۶، ص ۷۳) و سپس در وصف این ملک یا پادشاه حقیقی چنین گوید: «هرکه او را به اصلی باز خواند، از راه بشد و هر که گفت او را بستایم به‌سزای وی، ژاژ خوانید. از توانائی وصف‌کنندگان دور شد و از ماندکردن او را به چیزی اندر گذشت» (ابن سینا، ۱۳۶۶، ص ۷۹). و سپس در بیان حال مردمی که به دیدار ملک نائل شده‌اند، چنین می‌گوید: «بود که یکی از مردمان به نزدیک وی شود. چندان نیکی به جای وی بکند که گران‌بار گردد اندر زیر فضل‌های او، و مر ایشان را بیگاهند حقیری چیزهای این جهانی و چون از نزدیک وی بازگردند با کرامتی بسیار بوند» (ابن سینا، ۱۳۶۶، ص ۸۲). این است ماحصل سیر نفس ناطقه که تنها با انقطاع از قوا و پرداختن به فعل ذاتی خود یعنی همان اندیشیدن، تأمل و تدبیر درباره‌ی مراتب هستی و اقطار عالم میسر است.

به‌طور کلی، در رساله‌ی *حی بن یقظان* به موارد متعددی اشاره می‌شود، اما درباره‌ی بحث حاضر، دیدگاه‌های ابن سینا در رساله‌ی *حی بن یقظان* را می‌توان ذیل چند عنوان اصلی زیر خلاصه کرد:

۱-۲. سیاحت (تفکر و تعقل)، فعل ذاتی نفس ناطقه

ابن سینا در این رساله درصدد بیان این امر است که سیاحت یعنی تفکر و تعقل، فعل ذاتی نفس ناطقه است. به این معنا نفس ناطقه برای اندیشیدن و تفکر احتیاج به هیچ ابزار یا آلتی ندارد و سواى همه ابزار و آلات و متعلقات اندیشه حداقل می‌تواند به خویش بیندیشد. در اینجا نیز ابن سینا به بیان دیگر، آنچه را که در انسان معلق، در قالب یک استدلال تنبیهی اشاره کرده بود، دوباره تأکید می‌کند.

۲-۲. ممانعت قوا از پرداختن نفس به فعل ذاتی خود

از نظر ابن سینا قوای نفس که به دلیل اشتغال نفس ناطقه به تدبیر بدن، همراه و ملازم آن شده‌اند، در مسیر سیاحت و گشت‌وگذار نفس، یعنی همان تفکر و تعقل در حقایق هستی، مانع و عائق‌اند. این دیدگاه ابن سینا ریشه در نگاه او به قوا و نسبت آن‌ها با نفس دارد. به این معنا که ابن سینا قوا را نه عین نفس، بلکه منبعث از نفس و حال در بدن می‌داند. این حلول قوا در بدن

باعث می‌شود تا نفس از طریق این قوا به تدبیر و اشتغال بدن پردازد؛ اما همین تدبیر و اشتغال باعث ممانعت نفس ناطقه از فعل ذاتی خویش یعنی تفکر و اندیشیدن است؛ به همین دلیل، ابن‌سینا این قوا را رفیقان و همراهان بد می‌داند.

۲-۳. سیاحت نفس در حدود عالم جهت نیل به ملک حقیقی

همان‌گونه‌که در روایت *حی بن یقظان* بر آن تأکید شده است، سیاحت نفس ناطقه در اقلیم هستی تا شناخت حق تعالی به عنوان ملک یا پادشاه حقیقی همه این اقلیم ادامه می‌یابد؛ به این ترتیب، در فلسفه ابن‌سینا، خودشناسی پیوندی عمیق با خداشناسی پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، وقتی نفس ناطقه بتواند با تعلیق قوا یا انقطاع از آنها تا حد ممکن از اشتغالات بدنی فاصله بگیرد و به خویشتن خویش و فعل ذاتی خود یعنی همان تفکر و اندیشه در مراتب هستی بازگردد، می‌تواند در حد خود به شناخت حق تعالی نائل شود. شناختی که توأم با اذعان به عدم شناخت و توصیف کامل او است.

۲-۴. عدم امکان انقطاع کامل از قوا پیش از مرگ

ابن‌سینا از زبان *حی بن یقظان* بر این نکته تأکید می‌کند که انقطاع کامل نفس ناطقه از قوا یا همان همراهان خویش پیش از مرگ میسر نیست؛ اما نفس ناطقه در زمان ارتباط با بدن نیز می‌تواند به طور مقطعی و محدود این انقطاع را تجربه کند و این دقیقاً همان چیزی است که ابن‌سینا در استدلال تنبیهی انسان معلق در فضا، ما را بدان دعوت می‌کند؛ یعنی تجربه انقطاع از قوا و اشتغالات بدنی به شکل محدود و مقطعی به منظور شناخت خود.

۳. انسان معلق و سیاح معطل (مقایسه رویکرد ابن‌سینا در انسان معلق و رساله *حی بن یقظان*)

ابن‌سینا در هر دو سیر خود، یعنی سیر انفسی و خودآگاهی که محور انسان معلق است و هم سیر آفاقی و خداآگاهی که مدار رساله *حی بن یقظان* است، قوا را مزاحم و مانع معرفی می‌کند و آنها را کنار می‌گذارد. این در حالی است که از یک طرف، هریک از قوا اعم از ظاهری و باطنی مجرای ارتباط ما با ساحت جسم و از طرف دیگر با جهان پیرامون هستند و قسمی از شناخت ما ضرورتاً وابسته به حضور و وجود قواست. در برهان انسان معلق رویکرد انفصال از قوا برای نیل به حقیقت «خود» یعنی همان انیت یا وجود خاص نفس مورد تأکید ابن‌سینا قرار می‌گیرد

و در رساله حیی بن یقظان نیز ابن سینا به سیاحت نفس برای نیل به علوم و معارف مختلف و در رأس آنها معرفت رب می‌پردازد. از نظر ابن سینا تحقق تام و تمام معرفت رب یا همان خداآگاهی تنها به واسطه جدایی کامل و مطلق از قوا میسر است. در رساله حیی بن یقظان (عقل فعال) قوای نفس و اشتغالات بدن را مانع یا عائقی برای نفس برای نیل به تعقل محض می‌داند. حیی بن یقظان (عقل فعال) آرزو می‌کند تا نفس ناطقه از حمل بار بدن که بر او سنگینی می‌کند و موجب جدایی از منزلت و مقام الوهی است، رهایی یابد تا به لذت پایدار و خالص برسد و از رنج و المی که به واسطه مفارقت از آن مقام متحمل می‌شود، رهایی یابد. در رساله حیی بن یقظان نفس ناطقه می‌تواند با بازگشت به فعل ذاتی خود یعنی همان تعقل در مراتب هستی، در حدود و اقلیم عالم سیر کرده و پس از عبور از این حدود و اقلیم به شناخت مبادی عالیه و در رأس آنها ملک و پادشاه حقیقی همه این اقلیم یعنی حق تعالی نائل شود؛ هرچند این شناخت، شناخت کاملی نیست و تنها در حد ظرفیت عقل امکان‌پذیر است. در انسان معلق هم گویی ابن سینا برهانی آورده است تا مخاطب را به همان درک از انیت برساند و متذکر شود که هر فرد تنها زمانی از حقیقت خویش آگاه می‌شود که از اشتغالات بدنی خود منقطع شود.

نتیجه‌گیری

ابن سینا با طرح انسان معلق در هوا قصد دارد انسان را تاحدی به خودآگاهی نزدیک کند و به شعور بالذات سوق دهد منتهی در این راه شرط لازم، بریدن از قوای نفسانی و طی مراحل است تا ادراک انیت فراهم شود. ابن سینا در سه مرحله به دو انفصال و انقطاع اشاره می‌زند: ۱. توهم (تصور)؛ ۲. تأمل؛ ۳. اثبات (تصدیق). در انقطاع نخست، حرکت از ساحت بیرون (یعنی عالم جسمانی و محسوس) به ساحت درون صورت می‌گیرد. در انقطاع دوم، در ساحت درون توجه از ساحت جسم به ساحت انیت یا خود گردانیده می‌شود. در رساله حیی بن یقظان لزوم این گسست به گونه‌ای دیگر مطرح می‌شود. این رساله که به بیانی تمثیلی و داستان‌گونه مطرح شده است، دارای سه شخصیت محوری است: الف - نفس ناطقه (راوی داستان)؛ ب -

حی بن یقظان (عقل فعال)؛ ج - همراهان راوی (قوای نفس). در این رساله ابن سینا از زبان حی بن یقظان یا همان عقل فعال، چهار نکته اساسی را مطرح می‌کند: ۱. فعل ذاتی نفس، تفکر و تعقل و کسب معرفت عقلانی است که ابن سینا از آن با نام سیاحت یاد می‌کند؛ ۲. همراهان نفس که همان قوای نفس هستند، به سبب اشتغال به تدبیر بدن مانع و عائق نفس برای این سیاحت هستند؛ ۳. این سیاحت پس از گذر از اقلیم‌های مختلف معرفتی سرانجام به شناخت خداوند، یعنی ملک و پادشاه تمامی این اقلیم‌ها می‌انجامد؛ ۴. هرچند انقطاع کامل از قوا در این عالم و پیش از مرگ میسر نیست، اما نفس می‌تواند با کم کردن توجه خود به بدن و اشتغالات آن تا حدودی مانع از تراحم قوا در این سیر باشد. در واقع نقطه مشترکی که میان انسان معلق در هوا و رساله حی بن یقظان وجود دارد و آن رسیدن به حقیقت از طریق کنارزدن و بُریدن از بدن و قوای نفسانی است؛ یعنی همان‌طور که برهان انسان معلق، سیر انفسی شهودانیت با ابتناء بر گسست است، در حی بن یقظان نیز سیاحت و سیر آفاقی با ابتناء بر گسست است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷ م). *احوال نفس* (احمد فؤاد، محقق). پاریس: دار بیبلیون.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الإشارات والتنبيهات* (خواجه طوسی و قطب‌الدین رازی، شارحان). قم: نشر البلاغة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). *الإشارات و تنبيهات*. قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). *الأصحوية في المعاد*. تهران: شمس تبریزی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق الف). *التعليقات*. بیروت: مكتبة أعلام الإسلامي.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۶). *حی بن یقظان* (جوزجانی، مترجم و شارح؛ هانری کربن، مصحح). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق ب). *الشفاء، الطبيعيات، النفس* (سعید زاید، محقق). قم: مكتبة آية الله المرعشي.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ ق). *طبيعيات شفا*. قم: مكتبة آية الله المرعشي.

بررسی و تحلیل رویکرد ابن سینا به انتطاع نفس از .../اسماء اسحاقی نسب و دیگوان ۲۸۹

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). *المباحثات* (محسن بیدارفر، محقق). قم: بیدارفر.
ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من العرق فی بحر الضاللات* (محمد تقی دانش پژوه، محقق).
تهران: دانشگاه تهران.
اسدی خانشان، رقیه؛ نظریانی، عبدالناصر؛ و مظفری، علیرضا (تابستان ۱۴۰۱ ش)، حکایت هجران،
از ورقا تا طوطی (بررسی مقایسه‌ای مقوله هبوط روح در قصیده عینیه ابن سینا و مثنوی
طاقدیس ملا احمد نراقی). شعر پژوهی، ۱۴(۲)، ص ۱-۲۸.
جوزجانی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶). ترجمه و شرح حی بن یقظان (نکت: هم، ابن سینا، حسین
بن عبدالله).

Alwishah, Ahmed (2006),). *Avicenna's Philosophy of Mind*, (Under the
Supervision of Michael Cooperson, Supervisor), . Los Angeles: University
of California.

Druart, T.A. (1988), "The Soul and Body Problem: Avicenna and
Descartes. Center for Contemporary Arab Studies: Georgetown university
Mayer, Toby (2016). *Avicenna's Allegory on the Soul*. I.B. Tauris publisher (in
association with The Institute of Ismaili Studies): London