

فرجام نفوس ناقصه

از دیدگاه ابن سینا*

- زهرا کهریزی^۱
- عباسعلی منصوری^۲
- مجتبی بیگلری^۳

چکیده

سرنوشت نفوس ناقصه (کودکان، دیوانگان و ابلهان) از چالش برانگیزترین مباحث معاد است که از دیرباز ذهن فلاسفه را به خود مشغول داشته است؛ زیرا هر جوابی که به این مسئله داده شود، با مشکلات خاص خود مواجه است. اگر برای این نفوس قائل به معاد شویم، آنگاه تبیین نحوه ثواب و عقاب این نفوس دشوار است و اگر معاد این نفوس را نفی کنیم، آنگاه هم با برخی تصریحات دینی ناسازگار است و هم با برخی آراء فلسفی که این نفوس را صاحب نفس مجرد می‌دانند. هدف این مقاله، بررسی دیدگاه ابن سینا در مورد سرنوشت این نفوس است. هرچند ابن سینا معنای دقیق و گستره مفهوم «نفوس ناقصه» را

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۹ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۳.

۱. کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه رازی (z.kahrizi72@gmail.com).

۲. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه رازی (نویسنده مسئول) (a.mansouri@razi.ac.ir).

۳. استادیار گروه الهیات دانشگاه رازی (m.b1339@gmail.com).

روشن نساخته است، اما به صراحت در کتاب‌های متعدّدش به این بحث ورود نموده است و معتقد است که معاد همگانی بوده و نفوس ناقصه را هم شامل می‌شود. مبانی انسان‌شناسی شیخ، این دیدگاه او را پشتیبانی می‌کنند. اما در باب کیفیت حشر و جایگاه این نفوس در آخرت، کلمات ابن سینا مذبذب است؛ گاه موافق کسانی است که معتقدند این نفوس پس از مرگ به افلاک می‌پیوندند، گاه سرنوشت نفوس ناقصه را به رحمت واسعه الهی ارجاع می‌دهد، گاه نفوس ناقصه را در گروه سعادت‌مندان قرار می‌دهد، گاه این نفوس را نه اهل سعادت می‌داند و نه اهل شقاوت، و گاهی مفهوم نفوس ناقصه را تعمیم داده و در تلفیق با نگاه خوشبینانه‌اش به مسئله نجات، اکثر انسان‌ها را ذیل این مفهوم قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: ابن سینا، معاد، نفوس ناقصه، معاد کودکان، معاد دیوانگان،

معاد ابلهان.

۱. مقدمه

معاد و سرنوشت نفوس ناقصه (کودکان، دیوانگان و ابلهان) یکی از مباحث بحث‌برانگیز در مسئله معاد است. مسئله معاد برای ابن سینا یک مسئله جدی است؛ به گونه‌ای که در بسیاری از آثار خود به بحث معاد، مراتب و جایگاه نفوس در آخرت و کیفیت سعادت و شقاوت آن‌ها پرداخته است. لذا بررسی سرنوشت نفوس ناقصه از دیدگاه وی می‌تواند رهاوردهای تأمل‌برانگیزی داشته باشد. شیخ در آثار مختلف خویش از جمله *الهیات شفا، المبدأ و المعاد، رساله النفس، الاشارات و التنبيهات* و... به وضعیت و جایگاه نفوس ناقصه پس از مرگ اشاره کرده است.

در این مقاله سعی خواهد شد از خلال شواهد و دلالت‌های صریح ابن سینا و تحلیل مبانی انسان‌شناسی او، مسئله سرنوشت نفوس ناقصه بررسی شود. بنابراین مطالب این نوشتار در دو بخش پیگیری خواهد شد: بخش اول، تصریحات و اشارات ابن سینا که غالباً در ذیل تقسیم‌بندی‌های او در باب مراتب و وضعیت نفوس ناقصه در آخرت آمده است. بخش دوم، مبانی انسان‌شناسی ابن سینا که مقتضی قول به بقای نفوس ناقصه پس از مرگ است.

اما قبل از بررسی این شواهد لازم است این نکته مطرح شود که مفهوم «نفوس ناقصه» در مقام توصیف، مبهم است. گرچه شیخ هنگامی که از این نفوس یاد می‌کند، ایشان را نفوسی می‌داند که در زندگی دنیوی نفهمیده‌اند که ایشان را کمالی است و به علت عدم استعداد نفسشان، در مرحله عقل هیولانی متوقف شده و هیچ معقولی را درک نکرده‌اند. اما با وجود این توصیفات، شیخ تعریف جامع و مانعی از این مفهوم ارائه ننموده و معنای دقیق و حدود اصطلاح «نفوس ناقصه» را روشن نکرده است؛ برای مثال، ابن سینا مشخص نکرده است که مقصود او از دیوانه، چه نوع جنونی است و یا مراد از ابله چه کسی است و چه میزان از بله و حماقت، شرط ورود در مفهوم ابله است. همچنین در مورد نفوس کودکان مشخص نیست که مراد وی از کودک چیست و مرز خروج از کودکی را چه سنی می‌داند.

البته همچنان که در متن مقاله شاهد خواهیم بود، عبارات ابن سینا در مورد «کودکان» نشان می‌دهد که حداقل مقصود او از کودک معنای استعاری یا دلالت التزامی این مفهوم نیست؛ لذا کسی نمی‌تواند مدعی شود که ابن سینا حتی بزرگسالانی را که رفتار یا بینش کودکان دارند، در حکم کودک می‌بیند؛ اما عدم شفاف‌سازی او در مورد دو مفهوم دیوانه و ابله ممکن است این احتمال را مطرح سازد که مراد او از این دو مفهوم، صرف دلالت تطابقی این مفاهیم نیست، بلکه دلالت التزامی این مفاهیم نیز می‌تواند مدنظر باشد که در این صورت، معنای ابله بر بسیاری از مردم عادی نیز صدق نموده و می‌تواند راه را برای نظریه نجات حداکثری شیخ نیز هموار کند.

نکته آخر در باب مفهوم نفوس ناقصه - که در بحث تقسیم‌بندی‌های شیخ در باب مراتب نفوس انسان‌ها در آخرت شاهد خواهیم بود- این است که در تعبیر ابن سینا، مفهوم نفوس ناقصه به دو معنا استعمال می‌شود:

تعبیر اول به عنوان اسم علم برای کودکان، دیوانگان و ابلهان؛

تعبیر دوم به معنای تطابقی کلمه؛ یعنی هر نفسی که در نظر یا عمل کامل نیست، که شامل اکثر انسان‌ها می‌شود.

مراد از اصطلاح نفوس ناقصه در این مقاله، معنای اول این مفهوم است.

۲. پیشینه تحقیق

معادپژوهی از نگاه ابن سینا موضوع بدیعی نیست و مقالات و مکتوبات متعددی در مورد وجوه مختلف مسئله معاد - همچون جایگاه معاد در اندیشه ابن سینا، دیدگاه او درباره معاد جسمانی، مقایسه دیدگاه شیخ در معاد با سایر فلاسفه، بقا و تجرد نفس از نگاه ابن سینا، تجرد یا عدم تجرد قوه خیال از نگاه ابن سینا، سعادت و شقاوت از نگاه ابن سینا، تناسخ از دیدگاه ابن سینا و... از نگاه ابن سینا نگاشته شده است. اما تا آنجایی که نگارندگان بررسی نموده‌اند، موضوع و مسئله‌ای که این نوشتار در صدد بررسی آن است، تا کنون در مقاله یا نوشتار مستقل دیگری پیگیری نشده است و می‌توان گفت که این مقاله، اولین نوشتار مستقل و مفصل در این باب است.

۳. نظر ابن سینا در مورد سرنوشت نفوس ناقصه

بر خلاف فارابی که منکر معاد نفوس ناقصه است (فارابی، ۱۹۹۶: ۹۳؛ همو، ۱۳۶۱: ۳۰۴-۳۰۶)، شیخ به صراحت و به کرات بر همگانی بودن معاد و بقای نفوس ناقصه تصریح و تأکید دارد و نظر کسانی را که معاد نفوس ناقصه را نفی می‌کنند، رد می‌کند. در ادامه، در دو بخش به شواهد دال بر این مدعا خواهیم پرداخت.

۳-۱. بخش اول: تصریحات ابن سینا بر بقای نفوس ناقصه پس از مفارقت

از بدن

غالب شواهد و عبارات صریح ابن سینا بر معاد نفوس ناقصه را می‌توان در تقسیم‌بندی‌هایی یافت که شیخ در کتاب‌های مختلفش در باب مراتب و دسته‌بندی نفوس انسان‌ها در آخرت ارائه نموده است. تقسیم‌بندی‌های شیخ شامل تمام انسان‌ها - از جمله نفوس ناقصه - می‌شود؛ یعنی تمام تقسیم‌بندی‌های شیخ در باب مراتب نفوس انسان‌ها در آخرت، نفوس ناقصه را هم شامل می‌شود و ما در هیچ تقسیم‌بندی شاهد نیستیم که تقسیم شیخ به گونه‌ای باشد که نفوس ناقصه را شامل نشود. در ادامه، شواهد مندرج در ذیل بحث طبقه‌بندی نفوس را در کتاب‌های مختلف شیخ بررسی می‌کنیم.

الف) جایگاه و سرنوشت نفوس ناقصه در کتاب نجات

ابن سینا در کتاب نجات در فصلی تحت عنوان «معاد نفوس انسانی»، نفوس انسانها را پس از مفارقت از بدن به پنج گروه تقسیم می‌کند. شیخ در این تقسیم‌بندی، یک گروه را نفوسی معرفی می‌کند که کمالات و لذات عقلی را ادراک نمی‌کنند و در نمی‌یابند که ایشان را کمال و لذاتی خاص است؛ از این رو به آن شوق ندارند. شیخ این گروه را نفوس ساده (النفوس الساذجة) می‌نامد که با توجه به تعریف او، عملاً شامل ابلهان، کودکان و دیوانگان می‌شود و در مورد وضعیت اخروی آنان می‌نویسد:

«این گروه از نفوس با اینکه کمالات را درک نکرده‌اند، اما باقی‌اند و چنانچه از آلودگی عملی و اخلاقی منزّه باشند، در نهایت اهل نجات‌اند و در سعة رحمت خدا قرار می‌گیرند و به نوعی راحتی و آسایش می‌رسند»^۱.

همان گونه که مشهود است، شیخ در این تقسیم‌بندی نفوس ناقصه را همچون دیگر نفوس، پس از مرگ باقی دانسته و آنان را اهل نجات شمرده، تصریح می‌کند که ایشان در سعة رحمت الهی قرار می‌گیرند و به آرامش و راحتی می‌رسند.

البته شیخ به صراحت نفوس ناقصه را جزء سعادت‌مندان بر نمی‌شمرد؛ بلکه ایشان را به رحمت الهی واگذار می‌کند. شاید علت این امر آن باشد که او در ابتدای همین بحث توضیح می‌دهد که شوق به کمال، امری فطری و اولی نیست؛ بلکه امری اکتسابی است و اولین ملکه‌های علمی با معاونت بدن حاصل می‌شود. یعنی شرط رسیدن به این ادراک را وجود بدن و رسیدن به مرحله استدلال و برهان می‌داند. بنابراین نمی‌تواند به یقین و به طور مطلق، نفوس ناقصه را جزء سعادت‌مندان بر شمرد؛ بلکه ایشان را به رحمت الهی واگذار می‌کند. گویا شیخ اعتراف می‌کند که گرچه شرط رسیدن به سعادت را رسیدن به ادراک و شوق در زندگی جسمانی می‌داند، اما بعید نیست که بنابر محاسبات و رحمت الهی، امر به گونه‌ای دیگر رقم خورد.

شاید بتوان علت دیگر استفاده شیخ از تعبیر دخول در رحمت الهی به جای تعبیر «سعادت‌مند» برای این نفوس را این دانست که گرچه مشمول رحمت الهی شدن و

۱. «وأما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق فإنها إذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات البدنية الردية صارت إلى سعة من رحمة الله ونوع من راحة» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۹۰-۶۹۵).

سعادت‌مند بودن در مقام عمل یکی است، اما اختلاف در تعبیر به خاطر مبادی کسب این راحتی و آسایش است. یعنی تعبیر سعادت هنگامی استعمال می‌شود که فرد خودش در این راه تلاش کرده و مؤلفه‌های حداقلی و لازم را کسب نموده باشد؛ اما تعبیر «مشمول رحمت الهی شدن» هنگامی استعمال می‌شود که خوشبختی و سعادت بیشتر مرهون مدد و رحمت خداوند باشد.

ب) جایگاه و سرنوشت نفوس ناقصه در رساله الاضحویه

شیخ در این رساله نیز نفوس ناقصه را باقی دانسته و قول اسکندر افرویدی مبنی بر معدوم شدن این نفوس را سخنی باطل می‌داند.^۱ ابن سینا در این رساله، نفوس انسان‌ها را در هنگام مرگ و مفارقت از بدن بر اساس میزان نقص و کمال در علم و اخلاق، به شش گروه تقسیم می‌کند^۲ و گروه سوم را این گونه معرفی می‌کند: گروه سوم نفوس ناقص منزّه^۳ هستند که خود به سه گروه تقسیم می‌شوند: اول نفوسی که در حیات خود فهمیده‌اند که ایشان را کمالی خاص است، ولی آن را طلب نکرده و با آن مخالفت و دشمنی نموده‌اند. ایشان به سبب نقصان معرفتی، دچار عذاب و شقاوت سرمدی

۱. «والذی یلزم من مذهب الإسکندر أنّ النفوس الناقصة علی الإطلاق تفسد مع فساد البدن وذلك أمر غیر حقّ، ولا مذهب أرسطو فإنّ النفس علی ما قرّناه باقیة اضطراراً».

۲. «والنفوس المفارقة للأبدان علی طبقات: نفوس كاملة منزّهة ولها السعادة المطلقة ونفوس كاملة غیر منزّهة، وهی فی برزخ بینها و بین ابتغائها وتمام تجرّدها و تخلّصها، تمنعها الهیئات الرذیلة عن إصابة السعادة المطلقة؛ ولأنّ أفعالها الشاغلة انقطعت بمفارقة البدن بكون النفس آخذة فی الشعور بالسعادة، و ممنوعة عنها بالهیئات الرذیلة، فیؤذیها ذلك أذی شدیداً. إلا أنّ هذه الهیئات غیر جوهریة لها فلا تؤذیها الدهر کلّه، بل تمنحی عنها و تخلص آخر الأمر إلى السعادة الحقیقیة؛ ولأنّ هذه الهیئات ثابتة من الحركات إلى أنواع الخیرات والشورور، وجوهرها طلب اللذیذ حیوانیّ وقد فقد؛ فذلك أيضاً من آلام النفس فی الحیاة الآخریة. و نفوس ناقصة منزّهة وقع عندها فی حیاتها أنّ لها کمالاً فلم تطلبه و جحدته و ناصبته، و اعتقدت غیر الحقّ؛ فهی متألمة بنقصانها عن إدراک الأثر السرمدیّ. و نفوس ناقصة منزّهة لم یقع عندها أنّ کمالاً لها البتّة و حالاً غیر حالها من العقلیّ الملقى إليها من المرسلین، فلم تطلبه ولا خوطبت به فجدته. و نفوس ناقصة منزّهة لم یقع عندها ذلك ولا خطر بیالها أنّ کمالاً لها وهو معلوم، کنفس البله و الصبیان».

۳. قید کامل و ناقص، ناظر به تأثیر نظر در سعادت است و قید منزّه و غیر منزّه، ناظر به تأثیر عمل و اخلاق در سعادت است. بنابراین منظور از نفوس منزّه، نفوسی هستند که در بعد عمل، از رذائل و هیئات رذیله منزّه بوده و آلوده به اخلاق رذیله نیستند.

می‌شوند. دوم نفوسی که در حیات خود درنیافته‌اند که آن‌ها را کمال خاصی است یا از طریق وحی این سخن به گوششان نرسیده است؛ لذا نه آن را طلب و نه با آن دشمنی می‌کنند. سوم نفوسی که در حیات دنیا درنیافته‌اند که ایشان را کمالی خاص است و اصلاً امکان فهم این مطلب هم برای ایشان میسر نبوده است؛ مانند ابلهان و کودکان.

شیخ بر خلاف سخنش در کتاب *نجات* که نفوس ناقصه را جزء سعادت‌مندان برمی‌شمرد، در اینجا معتقد است که این گروه گرچه پس از مرگ باقی‌اند، اما وضعیت آن‌ها، نه به صورت سعادت مطلق است و نه به صورت شقاوت مطلق؛ زیرا این نفوس ذاتاً شعوری نسبت به کمال ندارند تا آن را طلب کنند و در نتیجه نقصان در کمال و نداشتن آن، موجب آزار و اذیت آن‌ها نمی‌شود. همچنین آثار و هیئات طبیعی که متضاد با جوهر نفس است، موجب آزار و اذیت آن‌ها نمی‌شود؛ زیرا آنان از جمله نفوس منزّه‌اند. بنابراین نه آنچه سبب درد و رنج است و نه آنچه سبب سعادت است، برای این نفوس حاصل نیست.^۱ شیخ همین دیدگاه را در کتاب *دانشنامه علائق تکرار* می‌کند و می‌نویسد:

«آنچه سبب رنج است، در حق وی نبُود و سبب سعادت هم حاصل نیست؛ پس حال وی نه نیک است و نه بد» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۶۰۴).

البته شیخ در رساله *اضحویه* در انتهای عبارات مربوط به نفوس ناقصه متذکر می‌شود که نفوس ابلهان به میزان ادراکی که از مبادی دارند، از سعادت بهره‌مندند. هرچند شیخ در رساله *اضحویه*، نفوس کودکان و ابلهان را در گروهی که در بالا از ایشان سخن رفت، جای می‌دهد، اما گروه ششم را به گونه‌ای معرفی می‌کند که می‌تواند شامل حال برخی از ابلهان یا دیوانگان نیز باشد. اصل سخن او در معرفی گروه ششم چنین است:

۱. «ونفوس ناقصة منزّهة لم يقع عندها ذلك ولا خطر ببالها أنّ كمالاً لها كنفس الثّله والصبيان، فهاتان الطائفتان تبقى كلّ واحدة منهما لا لها السعادة المطلقة ولا الشقاوة المطلقة لأنّها لا تشعر [بالكمال فتحن إليه وتطلبه] بالجوهر، فيؤلمها نقصان ذلك الكمال وفقدانه، كما يؤلم الجائع الجوع، ولا [تؤلمها أيضاً] الآثار والهيئات الطبيعيّة [المضادة لجوهر] النفس لأنّها منزّهة. والطبقة الأولى بقدر ما شعرت بالمبادئ، يكون لها أثر يسير من آثار السعادة» (همو، ۱۳۸۲: ۱۵۳).

«نفوس ناقصه غیر منزّه [یعنی نفوسی که در بُعد عمل، از رذائل و هیئات رذیله منزّه نبوده و آلوده به اخلاق و هیئات رذیله هستند]، اگر به اجمال ادراک نموده‌اند که ایشان را کمالی هست، دچار شقاوت ابدی هستند؛ اما اگر هیچ درکی از کمال نداشته باشند، به حسب هیئات فاسده‌ای که از عالم ماده به ارث برده‌اند، دچار عذاب و رنج می‌شوند»^۱.

به نظر می‌رسد که فراز دوم سخن او می‌تواند شامل برخی ابلهان یا برخی از دیوانگان -مثلاً دیوانگان ادواری یا...- شود؛ زیرا ایشان گاه ادراکی حداقلی از کمال دارند. ضمن اینکه در بُعد عمل هم نمی‌توان مدعی شد که این نفوس، هیچ هیئت فاسده‌ای را به ارث نبرده‌اند. یعنی همچنان که در تقسیم‌بندی‌های متعدد شیخ مشهود است، یکی از عوامل تأثیرگذار در سعادت و شقاوت، عمل و ملکات اخلاقی است که فرد کسب می‌کند. در مورد برخی از نفوس ناقصه نمی‌توان مدعی شد که ایشان هیچ ادراکی از خیر و شر ندارند تا بالتبع آن عمل ایشان، هیچ تأثیری در سرنوشت اخروی آن‌ها نداشته باشد. با این وصف می‌توان گفت که با توجه به مبانی ابن سینا در بحث سعادت، بعید نیست که برخی ابلهان و دیوانگان در عالم آخرت، دچار یک عذاب حداقلی شوند.

پ) جایگاه و سرنوشت نفوس ناقصه در رساله سعادت

شیخ در رساله «فی السعادة و الحجج العشرة علی أنّ النفس الإنسانیة جوهر» که در ضمن رسائل ابن سینا چاپ شده است، در فصلی تحت عنوان «القول فی أحوال النفس عند مفارقتها» ضمن بیان این مطلب که علما و حکما در مورد بقا یا عدم بقای نفوس هیولانی -که هیچ صورتی از صور معقوله را که به واسطه آن به مرتبه عقل بالفعل می‌رسند، ادراک ننموده‌اند- اختلاف نظر دارند، اشاره می‌کند که اسکندر افرویدی منکر بقای نفوس ناقصه بوده و ثامسطیوس بر خلاف او معتقد بوده است که قوه عاقله نفوس ناقصه بعد از فساد بدن باقی می‌ماند و تأکید می‌کند که سخن درست و مختار ما نیز همین قول اخیر است.

۱. «ونفوس ناقصة غیر منزّهة، فلها الشقاوة [إن كانت شاعرة] أنّ لها کمالاً ما علی الإطلاق ولا زوال لها. وإن كان نقصانها خالیاً من الشعور بأنّ لها ذلك، فلها الألم بحسب الهيئات الرديئة التي ورثتها من عالم الطبيعة».

شیخ سپس در ادامه می‌نویسد:

«این نفوس هیولانی بالذات مستعد قبول معقولات اولی از فیض الهی بدون استمداد از شیئی از اشیاء هستند و آنچه مانع ادراک این معقولات اولی می‌شود، نقص و عدم آمادگی جسم برای فراهم نمودن مقدمات ادراک است و هر گاه این نقص از این نفوس مرتفع گردد، چه در جسم باشد و چه جدای از جسم، صور معقولات اولیه برای او حاصل می‌شود و از آن‌ها متلذذ می‌گردد. اما توانایی درک معقولات ثانیه را ندارد؛ زیرا درک این معقولات، مشروط به تقدم حواس باطنی و حواس ظاهری و به کارگیری قیاس و برهان است که فقط با وجود جسم انسانی حاصل می‌شود».

بنابراین این نفوس هیولانی به حداقلی از لذت و به حالتی فارغ از الم نائل می‌شوند - زیرا ایشان فاقد معانی مولمه هستند- در مورد چنین نفوسی، نه به صورت مطلق می‌توان ادعا نمود که از لذت بی‌بهره‌اند و نه به نحو مطلق می‌توان ادعا کرد که واجد لذت‌اند. به همین خاطر گفته شده است که نفوس کودکان بین بهشت و جهنم قرار می‌گیرند؛ یعنی این نفوس، نه به صورت مطلق از سعادت محروم هستند و نه این گونه است که به تمام سعادت برسند. شیخ در ادامه در مورد سرنوشت نفوسی که فقط معقولات اولی را ادراک نموده‌اند، اما هیچ ادراکی به جایگاه عقاید و معقولات غیر اولی ندارند، می‌گوید حال ایشان هنگام مفارقت از بدن همانند حال نفوس کودکان است و به همین خاطر گفته شده است که اکثر اهل بهشت بُلّه هستند (همو، ۱۴۰۰: ۲۷۳-۲۷۴).

صرف نظر از تصریح شیخ به بقای نفوس ناقصه، نکته‌ای که در این عبارات شیخ محل تأمل است اینکه شیخ اکثر اهل بهشت را کسانی می‌داند که ادراک چندانی در مورد جایگاه عقاید و معقولات غیر اولی ندارند و شیخ وضعیت ایشان را همچون وضعیت کودکان می‌داند؛ یعنی بهشتیانی که نه به صورت مطلق از سعادت محروم‌اند و نه به تمام سعادت رسیده‌اند. اما این تحلیل و نگاه ابن سینا، با مباحث او در بحث سعادت که برای نظرورزی نقش بیشتری از عمل قائل است، فاصله دارد و به نظر می‌رسد که شیخ در اینجا بیشتر از منظر کلامی به این بحث ورود نموده و دغدغه‌های کلامی را لحاظ نموده است.

نکته مهم دیگر در این عبارات شیخ این مطلب است که او در این سطور، شرط

حداقلی برای رسیدن به حداقل التذاذ را بهره‌مندی نفوس از صور معقولات اولیه می‌داند. لذا اگر نفسی فاقد این شرط حداقلی باشد، شانسی برای بقای بعد از مرگ ندارد. اما این سینا در این عبارات، قیدی را به کار می‌برد که دست او را همچنان برای قاتل شدن به بقای نفوس ناقصه پس از مرگ باز می‌گذارد. شیخ مانع ادراک این معقولات اولی را نقص و عدم آمادگی جسم برای فراهم نمودن مقدمات ادراک معرفی می‌کند. سپس متذکر می‌شود که هر گاه این نقص از این نفوس مرتفع گردد، چه در جسم باشد و چه جدای از جسم، صور معقولات اولیه برای او حاصل می‌شود. آن قید مهم، قید «چه جدای از جسم» است؛ یعنی اگر نفوسی حتی در این دنیا به مرحله درک این معقولات نرسند، همچنان ممتنع نیست که در عالمی دیگر به نحوی به ادراک این معقولات نائل شوند. شاید شیخ در اینجا، بحث اتصال این نفوس به عالم افلاک را در نظر دارد که در ادامه مقاله به آن اشاره خواهد شد.

ت) جایگاه و سرنوشت نفوس ناقصه در کتاب الاشارات و التنبیها

شیخ در کتاب *اشارات و تنبیها* نیز به بحث وضعیت نفوس پس از مرگ پرداخته و سعادت و شقاوت نفوس انسانی را شرح داده است. البته شیخ در این کتاب بیشتر به شرح وضعیت اخروی اشقیای پرداخته و حال نفوس ناقصه را در ذیل احوال نفوس غیر کامله در علم و عمل پیگیری می‌کند و پس از شرح حال جاچدان و معرضان و مهملان، به بحث درباره وضعیت ابلهان می‌پردازد و تصریح می‌کند که بر خلاف گروه‌های دیگر - که شقاوتشان معلول وجود ضد کمالات در آنان است -، شقاوت ابلهان معلول عدم استعداد نفس آنهاست؛ زیرا آنها به کمال نفس ناطقه آگاه و شایق نبوده و شوقی در جهت حصول کمال نفس نداشته‌اند (همو، ۱۳۷۵: ۱۴۰-۱۴۲) و درباره وضعیت ایشان می‌نویسد:

«بدان که نفس شایق به کمال، از ردیلت نقصان احساس ناراحتی می‌کند و در آزار و اذیت است و این شوق در پی تبه و آگاهی‌ای است که اکتساب مفید آن است. اما ابلهان از این احساس آزار و عذاب برکنارند [چون در بی‌خبری مطلق به سر می‌برند]؛ ولی جاچدان و اهمال‌کنندگان این آزار و عذاب را احساس می‌کنند و همچنین این رنج و عذاب شامل کسانی می‌شود که بعد از اینکه حق برای آنها آشکار و روشن گشته

است، از آن رویگردان شده‌اند و ابلهان نسبت به آنان به خلاصی نزدیک‌تر هستند»^۱.

اگرچه شیخ نفوس ابلهان را در ذیل اشقیا قرار می‌دهد، اما این به معنای شقی و اهل عذاب بودن این نفوس نیست، بلکه چون مقسم تقسیم او تقسیم نفوس غیر کامله است، از نفوس ناقصه هم به عنوان اهل شقاوت یاد می‌کند؛ وگرنه همچنان که گذشت، شیخ این نفوس را مبتلا به عذاب نمی‌بیند و حتی در پایان همین بخش تصریح می‌کند که این نفوس ممکن است به سعادت مختص عارفان نائل شوند (همان: ۱۴۰-۱۴۱).
خواجه نصیرالدین طوسی نیز در شرح خود، عبارات ابن سینا در این بخش را این گونه شرح می‌دهد:

«شیخ بین ناقصانی که به خاطر نقصانشان عذاب می‌شوند و ناقصانی که به علت نقصانشان عذاب نمی‌شوند، تمایز قائل می‌شود و متذکر می‌شود نفوسی که نفهمیده‌اند که شأن نفس، ادراک ماهیت کل با کسب مجهول از معلوم و استکمال بالفعل است، دچار شقاوت و رنج نمی‌شوند؛ زیرا اشتیاق به معقولات، طبع اولی نفس نیست، بلکه در سایر قوا نیز اشتیاق به کمالشان به طبع اولی نیست؛ زیرا شعور سایر قوا به کمالاتشان هم بعد از تحقق اسباب آن‌ها به وجود می‌آید» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۳۵۲-۳۵۳).

هرچند شیخ به صراحت قسم چهارم از نفوس اشقیا را نفوس ناقصه دانسته است، اما اگر بخواهیم مراتب سعادت‌مندان را از حیث تقابل با این تقسیم‌بندی که ناظر به اقسام اشقیاست، بازنویسی کنیم، می‌توان گفت که گروهی از سعادت‌مندان نفوسی هستند که نقص ایشان به خاطر اهمال نبوده، بلکه ذاتی ایشان بوده است که همان نفس کودکان، ابلهان و دیوانگان خواهند بود؛ همچنان که حسن‌زاده آملی در شرح کتاب *اشارات ابن سینا* درباره وضعیت این دسته از نفوس می‌نویسد: این افراد اگر نسبت به سعادت - یعنی کسانی که به فعلیت قوه نظری و قوه عملی رسیده باشند - سنجیده شوند، شقی محسوب می‌شوند؛ ولی نسبت به جاحدان، معرضان و مهملان، وضعیت بهتری دارند. آنگاه اضافه می‌کند

۱. «واعلم أنّ رذیلة النقصان أنّما تتأدّى بها النفس السّیئة إلى الكمال؛ وذلك الشوق تابع لِتَبْطُّه یفیده الاکتساب؛ وَالبُله بِجَنَبَة مِنْ هَذَا الْعَذَابِ. وَإِنَّمَا هُوَ لِلجَاحِدِینَ وَالمُهْمِلِینَ وَالمُعْرِضِینَ عَمَّا أَلَمَعَ بِهِ إِلَیْهِمْ مِنَ الْحَقِّ؛ فَهَوْلَاءُ أَصْحَابِ رَذِیلةِ النُّقْصَانِ الَّذِینَ یَتَعَدَّبُونَ بِنُقْصَانِهِمْ لِأَشْتِیَاقِهِمْ إِلَى الْکَمَالِ إِلَیْهِ وَهُوَ فِطَاتِهِمْ الْبَرَاءَ؛ فَالْبَلَاهَةُ أَدْنَى إِلَى الْخَلَاصِ مِنْ فِطَانَةِ بَرَاءَ».

که بُلّه - که در اینجا مطلق است و شامل کودکان و دیوانگان و ابلهان خواهد شد - اگر استعداد ندارند، گناه هم ندارند؛ چون فاقد سرمایه بوده و مزاجشان آن قابلیت را ندارد، پس عذابی برایشان نیست و حتی بسیاری از کسانی که مادون آن‌ها هستند، آرزوی مقام ایشان را دارند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸: ۱۲۴-۱۲۶).

بنابراین چنان که گذشت، شیخ در این تقسیم‌بندی به صراحت بر بقای نفوس ابلهان پس از مرگ تأکید می‌کند و حتی سرنوشت سعادت‌باری را برای ایشان پیش بینی می‌کند. اما عبارت شیخ که «نفوس ابلهان ممکن است به سعادت مختص عارفان نائل شوند»، تعبیر عجیبی است که پذیرفتن آن دشوار می‌نماید. شیخ در مورد چگونگی و چرایی این امکان هیچ توضیحی نداده و از آن می‌گذرد. اگر بتوانیم توضیح دیگری برای این رأی شیخ پیدا کنیم، به ناچار باید آن را در ذیل بحث خوش‌بین بودن ابن سینا در مسئله سعادت و نجات اخروی تحلیل نماییم.

نکته مهم دیگر در این عبارات شیخ آن است که او نفوس ابلهان را نسبت به نفوس جاچندان به خلاص نزدیک‌تر می‌بیند که نشان از این دارد که گرچه جهل و عدم استکمال در نظرورزی، نقش فراوانی در محروم شدن از سعادت دارد، اما بدتر از آن، انکار و جهل مرکب است و به همین خاطر است که امید رسیدن به نوعی از سعادت برای نفوس ناقصه منتفی نیست.

ث) جایگاه و سرنوشت نفوس ناقصه در رساله احوال نفس

شیخ در این رساله، نفوس را در یک تقسیم عقلی به سه دسته تقسیم و تأکید می‌کند که این تقسیم‌بندی، هم با وحی و هم با آراء حکیمان موافق است: ۱- نفوس کامل در علم و عمل، ۲- نفوس ناقص در علم و عمل، ۳- نفوس کامل در علم و ناقص در عمل و برعکس (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۸۷). شیخ کاملان در علم و عمل را همان «سابقون» و ناقصان در علم و عمل را «اصحاب شمال» و گروه سوم را «اصحاب یمین» معرفی می‌کند. نفوس ناقصه یعنی نفوس کودکان، دیوانگان و ابلهان، در دسته اصحاب یمین قرار می‌گیرند و پس از مرگ باقی می‌مانند. شیخ در این رساله درباره وضعیت نفوس ناقصه پس از مرگ توضیح می‌دهد که این نفوس از عالم ماده و

دگرگونی و تغییر بالا رفته و به نفوس افلاکی می‌پیوندند تا از آلودگی‌ها و عیوب عالم عناصر پاک شوند و نعمت‌هایی را که خداوند تعالی در آسمان‌ها آفریده، از جمله اوصاف بهشت را مشاهده کنند (همان: ۱۸۶-۱۸۹). شایان ذکر است که شیخ در تقسیم‌بندی خود در مورد سرنوشت نفوس و جایگاه آن‌ها پس از مرگ، معتقد است که کاملان در علم و عمل، هنگام جدایی نفس از بدن، به عالم بالا صعود می‌کنند و از هر گونه مقارنت با اجسام و نفوس فلکی منزّه خواهند بود؛ اما نفوسی که در مقام عقل هیولانی مانده و هنوز به مرتبه عقل بالفعل نرسیده‌اند، برای تکاملشان و برای اینکه بتوانند محشور شوند، احتیاج به جسم دارند؛ ولی چون تناسخ و تعلق به یک جسم مادی دیگر محال است، این نفوس باید به جسم دیگری تعلق گیرند و آن جسم، جسم فلکی است که به مثابه جسم این نفوس قرار می‌گیرد تا به واسطه آن، مراحل از تکامل را طی کنند و واجد معقولات شده و بتوانند در عالم آخرت محشور شوند.

۲-۳. بخش دوم: سازگاری مبانی انسان‌شناسی ابن سینا با نظریه بقای

نفوس ناقصه

علاوه بر شواهد و عبارات بالا که دلالت صریح و مستقیم بر بقای نفوس ناقصه پس از مفارقت از بدن داشت، مبانی انسان‌شناسی شیخ نیز دیدگاه او را پشتیبانی می‌کنند. بر خلاف ملاصدرا که انسان را جسمانیة الحدوث می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۲۱؛ همو، ۱۹۸۱: ۳۴۵/۸)، ابن سینا انسان را روحانیة الحدوث می‌داند؛ یعنی معتقد است که همراه با حدوث جسم، نفس انسان نیز حادث می‌شود. برای مثال، در آخر فصل پنجم مقاله نهم کتاب *الهیات شفا* می‌نویسد:

«و آنچه که در آن شکی نیست، این است که همراه با حدوث بدن انسان‌ها، عقول بسیط و مجردی حادث می‌گردد که فاسد نمی‌شود، بلکه باقی است»^۱.

در واقع شیخ، نفس را برآمده از بدن در فرایند بالفعل شدن ادراکات حسی و خیالی نمی‌داند؛ بلکه تصریح می‌کند:

۱. «وممّا لا نشکّ فیہ أنّ هاهنا عقولاً بسیطة مفارقة، تحدث مع حدوث أبدان الناس ولا تفسد بل تبقى» (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۴۱/۸).

«نفس از مقوله جوهر است و مقارنت آن با بدن از مقوله اضافه است و مقوله اضافه، ضعیف‌ترین اعراض است؛ چه آنکه وجودش به موضوعش متحقق نمی‌شود، بلکه به شیء دیگری به نام مضاف‌الیه محتاج است. پس چگونه نفس که جوهری قائم به نفس است، با فاسد و باطل شدن ضعیف‌ترین اعراض - در اینجا یعنی جسم - نابود می‌شود؟»^۱

نکته مهمی که در اینجا توجه به آن بسیار ضروری است اینکه به اعتقاد شیخ، قوه عاقله حتی در مرحله عقل هیولانی - یعنی هنگام تولد انسان - دارای حدی از تجرد است و به همین خاطر تصریح دارد که این عقل بالقوه فاسد و تباه نمی‌شود؛ گرچه برای بالفعل شدن و رسیدن به تجرد تام و اتصال به عقل فعال باید مسیر زیادی را طی کند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱: ۴۰۸). دلیل ابن سینا بر مادی نبودن عقل بالقوه - با اینکه ابن سینا در تعریف عقل بالقوه، آن را قوه‌ای می‌داند که هیچ معقولی را ادراک ننموده است - این است که شیخ معتقد است از آنجایی که عقل بالقوه از سوی مبادی اولی، که مجرد و مفارق از ماده هستند، صدور یافته و همچنین از آنجایی که معلول با علت خود سنخیت وجودی دارد، نمی‌تواند جسمانی محض باشد (همو، ۲۰۰۷: ۱۶۲). لذا ابن سینا اصطلاح نفس ناطقه را بر نفوسی که در مرحله عقل هیولانی هستند نیز حمل می‌کند و معتقد است که عقل بالقوه، همان نفس ناطقه در بدایت وجود و وجه تمایز انسان از حیوان است و همه افراد نوع انسان را در بر می‌گیرد و هیچ کس از بزرگ و کوچک، بالغ و نابالغ، عاقل و دیوانه، و تندرست و بیمار فاقد آن نیستند (همو، ۱۳۷۱: ۶۶). شیخ همه انسان‌ها را واجد جوهر عقلی دانسته، تأکید می‌کند که نفوس اطفال و دیوانگان نیز دارای این جوهر عقلی‌اند و تصریح می‌کند که انسان از همان آغاز، صاحب مرتبه‌ای از تجرد است (همو، ۱۴۰۰: ۲۱۵). ابن سینا در کتاب *مبدأ و معاد* نیز همین نظر را مطرح می‌کند و ضمن بحث درباره سرنوشت نفوس جاهله تصریح می‌کند که نفوس جاهله‌ای که هیچ شوقی به معقولات برای ایشان حاصل نشده است، هنگام مفارقت از بدن باقی خواهند ماند؛ زیرا هر نفس ناطقه‌ای غیر فانی است (همو، ۱۳۶۳: ۱۱۴).

۱. «النفس من مقولة الجوهر، ومقارنته مع البدن من مقولة المضاف، والإضافة أضعف الأعراض لأنه لا يتم وجودها بموضوعها، بل يحتاج إلى شيء آخر وهو المضاف إليه، فكيف يبطل الجوهر القائم بنفسه بطلان أضعف الأعراض المحتاج إليه؟» (همو، ۲۰۰۷: ۱۸۶).

همچنان که می‌بینیم، شیخ نفوس جاهله‌ای را که هیچ شوقی به معقولات ندارند، همچنان نفس ناطقه می‌نامد.

در واقع مبنای اصلی که به شیخ اجازه می‌دهد نفوس ناقصه را ذیل مفهوم نفس ناطقه قرار دهد و بالتبع ایشان را صاحب معاد بداند، این است که شیخ معیار تجرد و ناطقه بودن انسان را این نمی‌داند که نفس بالفعل واجد معقولات اولی یا معقولات ثانیه باشد؛ بلکه او استعداد ذاتی برای قبول معقولات را معیار برای ناطق بودن می‌بیند. لذا در دفاع از کسانی که قائل به بقای نفوس ناطقه هستند، این گونه استدلال می‌کند که نفوس هیولانی بالذات مستعد قبول معقولات اولی از فیض الهی بدون استمداد از شیئی از اشیاء هستند و آنچه مانع ادراک این معقولات اولی می‌شود، نقص و عدم آمادگی جسم برای فراهم نمودن مقدمات ادراک است و هر گاه این نقص مرتفع گردد، چه در جسم باشند و چه جدای از جسم، صور معقولات اولیه برای ایشان حاصل می‌شود و از آن‌ها متلذذ می‌گردند. اما توانایی درک معقولات ثانیه را ندارند، زیرا درک این معقولات مشروط به تقدم حواس باطنی و حواس ظاهری و به کارگیری قیاس و برهان است که فقط با وجود جسم انسانی حاصل می‌شود. بر این اساس، این نفوس هیولانی به حداقلی از لذت و به حالتی فارغ از الم نائل می‌شوند - زیرا ایشان فاقد معانی مولمه هستند - از این رو، این نفوس نه به صورت مطلق از لذت محروم هستند و نه قابلیت برخورداری از مطلق لذات و سعادت را دارند و به همین خاطر گفته شده است که نفوس کودکان بین بهشت و جهنم قرار می‌گیرند (همو، ۱۴۰۰: ۲۷۳).

آنچه گذشت، نشان می‌دهد که انسان‌شناسی شیخ در کلیت خود با نظریه او درباره بقای نفوس ناقصه پس از مرگ همخوانی دارد. اما این نکته به این معنا نیست که بین انسان‌شناسی شیخ و دیدگاه او درباره معاد نفوس ناقصه، انسجام تام وجود دارد؛ زیرا در این بین، ابهام‌هایی وجود دارد که نیازمند بحث و بررسی بیشتر است. از جمله این ابهام‌ها، نظر شیخ درباره نقش علم و ادراک در کمال و نیل به مراتب تجرد است. اگر بنا بر نظر شیخ، علم و ادراک برای نفس در حکم عرض است و سبب تغییر وجودی و جوهری در انسان نمی‌شود، با این وصف اولاً چگونه نظرورزی سبب کمال می‌شود و در کنار عمل، عامل و معیار دوم برای نیل به سعادت است. ثانیاً اگر شیخ رسیدن به

تجرد را منوط به نظرورزی نمی‌داند، بلکه معتقد است که همه انسان‌ها همزمان با حدوث بدن، صاحب نفس مجرد هم هستند، پس چه تفاوتی میان نفوس کامله و نفوس ناقصه وجود دارد تا در مورد بقای نفوس کامله مشکلی نداشته باشیم، اما در مورد بقای نفوس ناقصه لازم باشد که تلاش و نظریه‌پردازی کنیم؟

شاید بتوان با توجه به مبانی شیخ، اشکال نخست را این گونه پاسخ داد که گرچه ابن سینا از تعبیر حرکت جوهری و یا از تعبیر دگرگونی جوهری انسان بر اثر اکتساب علم استفاده نمی‌کند، اما این گونه نیست که شیخ حصول علم را عامل هیچ تغییری در انسان نداند؛ زیرا -همچنان که در تقسیم‌بندی‌های فوق هم مشهود است- از یک طرف، شیخ رسیدن عقل از مرتبه عقل بالقوه به مرتبه عقل بالفعل را منوط به علم و نظرورزی می‌داند و از طرف دیگر، رهایی از سیطره شهوت و غضب را مرهون کمال یافتن قوه عاقله می‌داند. لذا چنین نیست که شیخ علم و نظرورزی را سبب هیچ نوع استکمال و تغییری در انسان نداند. بلکه تحلیل او از این حرکت و استکمال متفاوت است و از مفاهیم دیگری -غیر از مفهوم حرکت جوهری- بهره می‌گیرد. اما در مورد اشکال دوم یعنی با فرض درست بودن نظریه روحانیه الحدوث بودن انسان، اشکال مطرح شده وارد بوده و نیاز چندانی به اثبات بقای نفوس ناقصه نیست و در این صورت، بحث و بررسی‌ها باید متمرکز بر ادله روحانیه الحدوث بودن نفس انسانی و تفاوت نفوس ناقصه با سایر نفوس در میزان بهره‌مندی از سعادت شود.

موضوع دیگری که نیازمند بحث و بررسی بیشتر است، نسبت دیدگاه شیخ در باب مادی بودن قوه حس و خیال با نظریه او در بحث بقای نفوس ناقصه است؛ چه آنکه اعتقاد شیخ به مادی بودن قوه حس و خیال راه را برای قول به بقای نفوس ناقصه دشوارتر می‌کند؛ زیرا نفوس ناقصه بیشترین بهره از این دو قوه و کمترین بهره از قوه عقل را دارند.

موضوع دیگری که در بیان شیخ مجمل و بلکه مبهم است، این مطلب است که چرا شیخ بهره‌مندی از معقولات اول را به معنای مجرد بودن نفس می‌داند، در حالی که مثلاً از نظر فارابی مجرد شدن، یک فرایند است که با حصول معقولات اولیه، صرفاً زمینه آن فراهم می‌شود و با درک حقایق خاص، کاملاً محقق خواهد شد (فارابی، ۱۹۹۶: ۹۶).

۴. همدلی ابن سینا با نظریه تعلق نفوس ناقصه به اجرام فلکی پس از

مفارقت از بدن

سخنان ابن سینا در مورد سرنوشت نفوس ناقصه پس از مفارقت از جسم مادی ثابت نیست. گاه همچنان که گذشت، این نفوس را جزء سعادت‌مندان و مشمولان رحمت الهی می‌داند و در بحث از احوال نفوس انسان‌ها در آخرت، یک دسته از نفوس را همین نفوس ناقصه برمی‌شمرد. گاه ایشان را واجد شرایط لازم برای ورود به عالم آخرت نمی‌داند و چون با نظریه تناسخ مخالف است، در مواضع متعددی تصریح می‌کند که ممکن است سخن کسانی که معتقدند نفوس ناقصه پس از مفارقت از بدن جهت استکمال به عالم افلاک می‌پیوندند، سخن درستی باشد. برای مثال، همچنان که گذشت، شیخ در «رساله احوال نفس» تصریح می‌کند که نفوس ناقصه از عالم ماده و دگرگونی و تغییر بالاتر و به نفوس افلاکی می‌پیوندند تا از آلودگی‌ها و عیوب عالم عناصر پاک شوند (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۸۶-۱۸۹). همچنین شیخ در کتاب *نجات* تصریح می‌کند:

«ممکن است که آنچه برخی علما در مورد سرنوشت این نفوس گفته‌اند، حق باشد؛ یعنی اینکه نفوسی که درکی از امور فوق جسمانی ندارند و تمام توجه ایشان مشغول هیئات نفسانی است، اجرام سماوی موضوع برای فعل این نفوس واقع شوند و این اجرام سماوی آلت تخیل ایشان قرار گیرند» (همو، ۱۳۷۹: ۶۹۷).

همچنین در کتاب *اشارات و تشبیهات* در شرح وضعیت «ابلهان» می‌نویسد:

«اما ابلهان هنگام مرگ و رهایی از بدن به سعادت‌تی که لایق ایشان است، می‌رسند و ای بسا در آن سعادت از معاونت و همراهی جسمی که موضوع برای تخیلات ایشان قرار گیرد، بی‌نیاز نباشند و ممتنع نیست که آن جسم، یک جسم سماوی و یا شبیه به آن باشد و چه بسا در نهایت برای ایشان این استعداد فراهم شود که به سعادت‌تی که مختص عارفان است، برسند»^۱.

۱. «أما البله، فإنه إذا تَرَهَّوْا، خَلَّصُوا مِنَ الْبَدَنِ إِلَى السَّعَادَةِ تَلْبِقُ بِهِمْ وَلَعَلَّهُمْ لَا يَسْتَخُونُ فِيهَا عَنِ مَعَاوَةِ جِسْمٍ يَكُونُ مَوْضِعًا لِتَخَيَّلَاتِ لَهُمْ وَلَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ جِسْمًا سَمَاوِيًّا أَوْ مَا يَشْبَهُهُ وَلَعَلَّ ذَلِكَ يَفْضِي بِهِمْ آخِرَ الْأَمْرِ إِلَى الْإِسْتِعَادَةِ لِلاتِّصَالِ الْمُسْتَعَدِّ الَّذِي لِلْعَارِفِينَ» (همو، ۱۳۷۵: ۱۴۱).

شیخ سپس احتمال تناسخ برای این نفوس و اینکه ایشان از جسم دیگری برای استکمال خود بهره گیرند را رد می‌کند و دو برهان بر محال بودن تناسخ اقامه می‌کند.

همچنین شیخ در کتاب *مبدأ و معاد* تصریح می‌کند:

«بعید نیست که سخن برخی از علما^۱ - که سخن به گزاف نمی‌گویند- درباره این نفوس حق باشد که این نفوس وقتی از بدن فارغ شوند، در حالی که هنوز به صورت کامل از بدن فارغ نشده‌اند و هیچ تعلقی به امور فوق بدنی و جسمانی ندارند و غیر از بدن و بدنیات، چیزی را نمی‌شناسند، ممکن است به خاطر شوقشان به بدن و طلب طبعی‌شان، نفس ایشان به بدن‌های دیگری - غیر از بدن انسانی و حیوانی- تعلق گیرد و جایز است که آن جسم، جرم سماوی باشد، اما نه به این معنا که نفس ایشان، نفس آن اجرام و مدبر آن اجرام شود که این امری غیر ممکن است، بلکه به این معنا که از آن اجرام به عنوان موضوع و ابزار تخیل خود بهره بگیرند و بدین وسیله تمام چیزهایی را که در باب احوال آخرت معتقدند، تخیل نمایند... و نیاز ایشان به بدن جهت درک سعادت یا شقاوت به این سبب است که تخیل و توهم جز به کمک آلت جسمانی میسر نیست»^۲.

همچنین شیخ در کتاب *تعلیقات* در بحث از حقیقت رؤیا می‌نویسد:

«اگر رؤیا ناشی از افاضه عقل فعال بدون واسطه شدن قوه‌ای از قوای بدن- بر نفس باشد، پس ممکن است که نفس بعد از مفارقت از بدن، فیوضات را از عقل فعال بدون نیاز به یک قوه مادی نیز دریافت کند. پس اگر تطهیر و استکمال نفس به واسطه مفارقت با بدن باشد، پس واجب است که نفوس غیر کامل بعد از مفارقت از بدن، مواد و موضوعاتی داشته باشند که به واسطه آن‌ها تخیل کنند و به واسطه تخیل، معلومات را ادراک نموده و استکمال یابند» (همو، ۱۴۰۴ الف: ۸۸).

۱. محقق طوسی در شرح اشارات، این دیدگاه را منسوب به فارابی می‌داند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۹۹۸/۳).

۲. «قال بعض أهل العلم، ممن لا يجازف في ما يقول، قولاً ممكنًا، وهو أن هؤلاء إذا فارقوا البدن، وهم بدنيون، وليس لهم تعلق بما هو أعلى من الأبدان، فيشغلهم التزام النظر إليها والتعلق بها عن الأشياء البدنية، وإنما لأنفسهم أنها زينة أبدانهم فقط، ولا تعرف غير الأبدان والبدنات، أمكن أن يعلقهم نوع شوقهم إلى البدن ببعض الأبدان التي من شأنها أن تتعلق بها الأنفس، لأنها طالبة بالطبع، وهذه مهيةً بهينة الأجسام دون الأبدان الإنسانية والحيوانية التي ذكرنا، ولو تعلق بها لم تكن إلا نفسًا لها؛ فيجوز أن يكون ذلك جرمًا سماويًا، لا أن تصير هذه الأنفس أنفسًا لذلك الجرم ومدبرة له؛ فإن هذا لا يمكن. بل يستعمل ذلك الجرم لإمكان التخیل، ثم تتخیل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه... وإنما حاجتها إلى البدن في هذه السعادة والشقاوة بسبب أن التخیل والتوهم إنما يكون بألة جسمانية» (ابن سينا، ۱۳۶۳: ۱۱۴-۱۱۵).

اما شواهد متعدد بالا، به این معنا نیست که بتوانیم قاطعانه مدعی شویم که ابن سینا معتقد است نفوس ناقصه پس از مفارقت از بدن جهت استکمال به عالم افلاک می‌پیوندند؛ بلکه فقط می‌توانیم مدعی شویم که ابن سینا این نظریه را ممکن می‌داند؛ زیرا اولاً در تمام عبارات بالا شاهد بودیم که ابن سینا صرفاً این نظریه را یک نظریه ممکن می‌داند. ثانیاً ابن سینا در کتاب *تعلیقات* تصریح می‌کند:

«هیچ برهانی دالّ بر این مطلب که نفوس غیر کامله هنگام مفارقت از بدن جهت استکمال به افلاک می‌پیوندند، وجود ندارد و همچنین هیچ برهانی بر ممتنع بودن این قول وجود ندارد»^۱.

و شاید به خاطر همین تردید است که ابن سینا تلاش چندانی برای تفصیل و توضیح بیشتر ابعاد این نظریه نمی‌کند.

اما گرچه ابن سینا از این نظریه به صورت قاطع دفاع نمی‌کند، با این حال می‌توان پرسید که ابن سینا از چه جهت این نظریه را ممکن و جایز می‌داند و حتی همدلانه چند بار آن را در کتاب‌های متعددش نقل می‌کند. با توجه به عباراتی که در بالا گذشت، می‌توان چرایی و وجه این جواز را حدس زد. یک وجه این جواز آن است که ظاهراً از نگاه شیخ برای ورود به جهان دیگر، صرف فارغ شدن از جسم کافی نیست؛ بلکه نفس باید از توهمات و تمایلات دنیوی نیز فارغ شود تا بتواند وارد جهان دیگر شود و چون نفوس ناقصه به این حد از فراغت نرسیده‌اند، به گونه‌ای که ابن سینا از ایشان به «بدنیون» تعبیر می‌کند، نمی‌توانند وارد جهان دیگر شوند. بنابراین باید وارد یک جهان میانه شوند. وجه دیگر این جواز آن است که این نفوس برای استکمال، همچنان نیازمند ادراکات قوه خیال و وهم هستند و همچنان که در عبارات منقول از کتاب *مبدأ و معاد* در بالا گذشت، شیخ تصریح می‌کند که تخیل و توهم جز به کمک آلت جسمانی میسر نیست. لذا جرم فلکی، زمینه را برای تخیل و توهم این نفوس و بالتبع آن استکمال ایشان فراهم می‌کند.

۱. «لا برهان علی أنّ النفوس الغير المستکملة إذا فارقت یكون لها مکملات، كما یعتقد بعضهم أنّ نفوس الکواکب مکملة لها وأنّ تلك النفوس المقارنة مکملة لها، وكذلك لا برهان علی أنّ النفوس الغير المستکملة إذا فارقت لا یكون لها بعد المفارقة مکملات» (همو، ۱۴۰۴ الف: ۸۸).

اما در باب میزان درست بودن این نظریه، روشن است که اکنون امکان پذیرفتن این نظریه با توجه به ابتدای آن بر هیئت و طبیعات قدیم و بحث افلاک منتفی است. ضمن اینکه این نظریه بر همان مبنای طبیعات قدیم و نظریه افلاک محل نقد است. برای مثال، ملاصدرا احتمال صادق و درست بودن این نظریه را مردود می‌داند؛ به این دلیل که بین نفس و اجرام فلکی، هیچ گونه سنخیتی نیست و با وجود عدم سنخیت، نفوس نمی‌توانند اجرام فلکی را به کار گیرند که به واسطه آن، مراحل از تکامل را پیمایند تا واجد معقولات شوند و در عالم آخرت محشور شوند؛ زیرا وقتی ذات اجرام فلکی از عنصر نیست، چگونه جوهر نفسانی می‌تواند با جرمی که دارای صورت تام و کامل است، علاقه طبیعی داشته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۴۰/۹).

۵. گرایش ابن سینا به تعمیم مفهوم نفوس ناقصه

ابن سینا در مسئله نجات و رستگاری، فیلسوفی خوش بین است و معتقد است که اکثر انسان‌ها در آخرت اهل نجات بوده و قلیلی در عذاب و شقاوت خواهند ماند.^۱ او تصریح می‌کند که رحمت الهی واسع بوده و خلاص فوق هلاک است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۴). شاید به خاطر همین نگرش خوش بینانه است که شیخ در کتب مختلفش و به بیانات متفاوت، سرنوشت و عاقبت بسیاری از انسان‌ها را که به ظاهر جزء نفوس ناقصه (کودکان و دیوانگان و ابلهان) نیستند، همچون نفوس ناقصه می‌داند و ایشان را به نفوس ناقصه ملحق می‌کند. برای مثال در رساله سعادت تصریح دارد:

«اما در مورد سرنوشت نفوسی که فقط معقولات اولی را ادراک نموده‌اند، اما هیچ ادراکی به جایگاه عقاید و معقولات غیر اولی ندارند، حال ایشان هنگام مفارقت از بدن همانند حال نفوس کودکان است و به همین خاطر گفته شده است که اکثر اهل بهشت بله هستند» (همو، ۱۴۰۰: ۲۷۳-۲۷۴).

۱. «لا یقعن عندک أنَّ السعادة فی الآخرة نوع واحد، ولا یقعن عندک أنَّ السعادة لا تنال أصلاً إلا بالاستكمال فی العلم وإن کان ذلك یجعل نوعها نوعاً أشرف، ولا یقعن عندک أنَّ تفاریق الخطایا باتکة لعصمة النجاة بل إنما یهلك الهلاك السرمذ ضرب من الجهل [والردیلة]، وإنما یعرض للعذاب المحدود ضرب من الردیلة وحد منه. وذلك فی أقل أشخاص الناس. ولا تصغ إلى من یجعل النجاة وفقاً علی عدد ومصروفة عن أهل الجهل والخطایا صرفاً إلى الأبد، واستوسع رحمة الله» (همو، ۱۳۷۵: ۱۳۵).

شاهد دیگر اینکه شیخ شقاوت ابدی را محصول جحد و انکار می‌داند و عذاب شقاوت حاصل از عمل و ردائل اخلاقی را - که ابتلای اکثر انسان‌هاست - امری عارضی و گذرا می‌داند (همو، ۱۴۰۴: ۴۳۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۳۱).

شاید بهترین شاهد بر تعمیم مفهوم نفوس ناقصه، سخن شیخ در کتاب نجات باشد. او در این کتاب، شقاوت حاصل از نظر را مختص کسانی می‌داند که ادراک و شوقی نسبت به کمال دارند؛ اما به خاطر عناد و تعصب، بر آراء فاسده اصرار می‌کنند، و تصریح می‌کند که ابلهان، یعنی نفوسی که ادراکی از کمال خاص انسان ندارند، و از این رو شوقی هم به کمالات ندارند، مشمول رحمت الهی می‌شوند.

شیخ در ادامه سخنی دارد که نتیجه آن الحاق نمودن اکثر انسان‌ها به خیل ابلهان است. او این پرسش را طرح می‌کند که چه حد از علم و تصور معقولات برای رسیدن به مرتبه «شوق به کمالات داشتن» کافی است؟ و پاسخ می‌دهد که نمی‌تواند بر آن نص و سخن محکمی ارائه نماید؛ اما گمان می‌کند که حد لازم این است که انسان تصویری حقیقی از مبادی مفارقة داشته باشد و آن‌ها را به صورت یقینی تصدیق کند و علل غایی موجوداتی را که حرکت لایتناهی دارند، بشناسد و هیئت کل و نسبت اجزاء آن با هم را بفهمد و کیفیت و ترتیب صدور موجودات از مبدأ اول را فهم کند و عنایت الهی و کیفیت آن را بداند و نحوه وجود واجب و کیفیت وحدت او را بشناسد.^۱

شاید بتوان گفت که همین نگاه خوش‌بینانه و تعمیم دادن مفهوم نفوس ناقصه سبب می‌شود که ابن سینا درگیر مباحث کلامی در باب نسبت معاد نفوس ناقصه و عدالت الهی نشود؛ چه آنکه شیخ عملاً بسیاری از نفوس انسانی را به ابلهان ملحق می‌کند و سرانجام ایشان را سعادت می‌داند.

۱. «وَأَمَّا أَنَّهُ كَمْ يَنْبَغِي أَنْ يَحْصَلَ عِنْدَ نَفْسِ الْإِنْسَانِ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَعْقُولَاتِ، حَتَّى تَجَاوِزَ بِهِ الْحَدَّ الَّذِي فِي مِثْلِهِ تَقَعُ هَذِهِ الشَّقَاوَةُ، وَفِي تَعْدِيهِ وَجَوَازِهِ تَرْجَى هَذِهِ السَّعَادَةُ، فَلَيْسَ يُمْكِنُنِي أَنْ أَنْصُرَ عَلَيْهِ نَصًّا إِلَّا بِالتَّقْرِيبِ. وَأَظُنُّ أَنَّ ذَلِكَ أَنْ يَتَصَوَّرَ الْإِنْسَانُ الْمَبَادِيَّ الْمَفَارِقَةَ تَصَوُّرًا حَقِيقِيًّا، وَيَصَدِّقَ بِهَا تَصَدِيقًا يَقِينِيًّا، لَوْجُودِهَا عِنْدَهُ بِالْبُرْهَانِ، وَيَعْرِفَ الْعِلَلَ الْعَائِيَّةَ لِلْأُمُورِ الْوَاقِعَةِ فِي الْحَرَكَاتِ الْكَلْبِيَّةِ دُونَ الْجَزْئِيَّةِ الَّتِي لَا تَنْتَاهِي، وَيَتَقَرَّرُ عِنْدَهُ هَيْئَةُ الْكُلِّ، وَنَسَبُ أَجْزَائِهِ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ، وَالنِّظَامَ الْآخِذَ مِنَ الْمَبْدِئِ الْأَوَّلِ إِلَى أَقْصَى الْمَوْجُودَاتِ الْوَاقِعَةِ فِي تَرْتِيْبِهِ، وَيَتَصَوَّرُ الْعَنَابِيَّةَ وَكَيْفِيَّتِهَا، وَيَتَحَقَّقُ أَنَّ الذَّاتَ الْمُتَقَدِّمَةَ لِلْكُلِّ أَيْ وَجُودَ يَخْصُهَا، وَأَيَّةَ وَحْدَةٍ تَخْصُهَا، وَأَنَّهَا كَيْفَ تَعْرِفُ، حَتَّى لَا يَلْحَقُهَا تَكْتُرٌ وَتَغْيِيرٌ بِوَجْهِهِ مِنَ الْوَجْهِهِ، وَكَيْفَ تَرْتَبَتْ نِسْبَةُ الْمَوْجُودَاتِ إِلَيْهَا».

نتیجه‌گیری

مسئله سرنوشت نفوس ناقصه (کودکان، دیوانگان و ابلهان) یکی از چالش‌برانگیزترین مسائل در موضوع معاد است. ابن سینا این مسئله را در آثار مختلف خویش از جمله *الهیات شفا، المبدأ و المعاد، رساله النفس، الاشارات و التنبیها* و... طرح و پیگیری نموده است؛ اما متأسفانه مراد از اصطلاح «نفوس ناقصه» را روشن ننموده و تعریف جامع و مانعی از این مفهوم ارائه نکرده است. لذا چندان روشن نیست که مثلاً مقصود شیخ از دیوانه، چه نوع جنونی است و یا چه میزان از بله و حماقت، شرط ورود در مفهوم ابله است و یا مراد او از کودک چیست و مرز خروج از کودکی را چه سنی می‌داند.

ابن سینا بر خلاف فیلسوف پیشین خود فارابی که منکر بقای این نفوس است، تصریح می‌کند که معاد برای نوع بشر، امری همگانی است و نفوس ناقصه را هم شامل می‌شود. مهم‌ترین شواهد بر این مدعا را می‌توان در تقسیم‌بندی‌های شیخ در باب مراتب نفوس انسان‌ها در آخرت مشاهده نمود که در متن مقاله به تفصیل این شواهد را بررسی نموده‌ایم.

مبانی انسان‌شناسی شیخ نیز دیدگاه او را پشتیبانی می‌کنند. شیخ بر خلاف ملاصدرا که انسان را جسمانیة الحدوث می‌داند، انسان را روحانیة الحدوث می‌داند. نکته مهم در اینجا، توجه به فهم و تلقی شیخ از عقل هیولانی یا بالقوه است. ابن سینا معتقد است که قوه عاقله حتی در مرحله عقل هیولانی - یعنی هنگام تولد انسان - دارای حدی از تجرد است و به همین خاطر تصریح دارد که این عقل بالقوه با فساد بدن فاسد و تباه نمی‌شود. ابن سینا نفوس ناقصه را ذیل مفهوم نفس ناطقه قرار داده و بالتبع ایشان را صاحب معاد می‌داند؛ زیرا شیخ معیار تجرد و ناطقه بودن نفس انسانی را این نمی‌داند که نفس بالفعل واجد معقولات اولی یا معقولات ثانیه باشد؛ بلکه او استعداد ذاتی برای قبول معقولات را معیار برای ناطق بودن می‌بیند. ابن سینا در مواضع متعددی تصریح می‌کند که ممکن است سخن کسانی که معتقدند نفوس ناقصه پس از مفارقت از بدن جهت استکمال به عالم افلاک می‌پیوندند، سخن درستی باشد. در متن مقاله، به این مواضع و شواهد اشاره نموده‌ایم. اما این شواهد به این معنا نیست که ابن سینا قاطعانه از این نظر دفاع می‌کند. بلکه او فقط این نظریه را ممکن می‌داند که در متن مقاله، چرایی این جواز و امکان را بررسی نموده‌ایم.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *احوال النفس؛ رسالة فی النفس وبقائها و معادها*، مقدمه و تحقیق احمد فؤاد الاهوانی، پاریس، دار بیلیون، ۲۰۰۷ م.
۲. همو، *احوال النفس؛ رسالة فی النفس وبقائها و معادها*، مقدمه و تحقیق احمد فؤاد الاهوانی، مصر، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۱ ق.
۳. همو، *الاشارات و التنبیہات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۴. همو، *الاضحویة فی المعاد*، تحقیق حسن عاصی، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲ ش.
۵. همو، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق. (الف)
۶. همو، *الشفاء (الالهیات)*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق. (ب)
۷. همو، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۸. همو، *دانشنامه علائی*، تصحیح محمد معین، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۹. همو، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۱۰. همو، *مبدأ و معاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۱۱. حسن زاده آملی، حسن، *دروس شرح اشارات و تنبیہات*، تهران، آیت اشراق، ۱۳۸۸ ش.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۳. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۱۴. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *آراء اهل مدینه فاضله*، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۱ ش.
۱۵. همو، *السیاسة المدنیة*، مقدمه و شرح علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبة الهلال، ۱۹۹۶ م.
۱۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح اشارات و التنبیہات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.