

## ابن سینا و اتهام انکار معاد جسمانی؟!!

دکتر زهره توازیانی - عضو هیأت علمی

### چکیده

همه مطالب مقاله حاضر با قصد بررسی صحت و یا سقم نسبت انکار معاد جسمانی به ابن سینا با استناد به اقوال وی در کتاب «شفا» و «نجات» و آثار دیگر او تدوین شده است. حاصل کلام وی در مجموعه آثارش این است که معاد در دو صورت «جسمانی» و «روحانی» قابل تصور است، که نوع جسمانی آن قابل اثبات به برهان نیست. اما نوع روحانی آن را می توان به برهان اثبات کرد. او بعد از تقسیم معاد به جسمانی و روحانی، تصدیق معاد جسمانی را به طریق شرعی و به حکم تصدیق خبر نبوت بر مسلمان فرض می داند. ولی با این حال معتقد است که سعادت نفسانی را اصلاً قابلیت قیاس با سعادت بدنی نیست. بنابراین رغبت حکمای الهی به برخورداری از آن بسیار بیشتر از سعادت جسمانی است. به گونه ای که اگر حتی سعادت بدنی را به ایشان اعطا کنند، به آن التفات و توجهی نخواهند داشت. وی بعد از تأکید بر این مسأله در صدد است تا توضیح دهد که چرا با وجود کمال بیشتری که در سعادت نفسانی است، مع ذلک انسانها از آن غافلند.

بعد از ذکر علل بی توجهی انسانها به کمالات برتر، سرانجام و در بخش پایانی با استناد به قول کسانی که وی آنها را «اهل علم» می نامد، می پذیرد که بعضی از نفوس انسانی که از آنها به عنوان «بدنیون» یا نفوس ساده یاد می شود، می توانند معاد جسمانی داشته باشند، اما

آن جسم، از جنس اجرام سماوی خواهد بود، که به عنوان آلت نفس در خدمت ایشان قرار می‌گیرد.

نگارنده در سخن پایانی به فقراتی از دیدگاه شیخ اشاره کرده است که احتمال می‌رود به آن دلیل این بزرگوار در مظان اتهام قرار گرفته باشد و اما داوری را به خواننده واگذار نموده تا با مطالعه دقیق خود حق مطلب را به جا آورد.

### واژگان کلیدی

معاد جسمانی، معاد روحانی نفس، سعادت، شقاوت

فصل هشتم از مقاله نهم الهیات «الشفاء» به بحث معاد اختصاص دارد. شیخ در این فصل و همچنین در آثار دیگر خود، دیدگاهش را در خصوص معاد و اقسام آن ذکر کرده است و سپس به مسأله سعادت و شقاوت و ارتباط نفوس مختلف با آن پرداخته است. از آنجا که بیان نظر شیخ در خصوص مسأله معاد جسمانی مشکلاتی را برای او فراهم نموده و او را در مظان اتهام انکار ضروری دین قرار داده، به نظر لازم می‌آید متعاطیان فلسفه برای پرهیز از پیش‌داوریهای غیر منصفانه و رعایت جانب انصاف، در جریان کل بحث وی در قسمت پایانی کتاب «الشفاء» و آثار دیگری که وی در آنها به آن موضوع پرداخته است، قرار گیرند.

نظر به اینکه اتهام و نسبت کفر در خصوص این مسأله از ناحیه شخصیت شهیر عالم اسلام، امام محمد غزالی، متوجه فیلسوف مسلمان، ابوعلی ابن سینا گشته است، اهمیت پرداختن به آن را دو چندان می‌نماید. زیرا نه امام محمد آن کسی است که بتوان او را نادیده گرفت و از کنار آراء و نظراتش به آسانی گذشت و نه اندیشه حکیمی همچون ابوعلی اجازه قبول چنین داوری را، به راحتی، در مورد او به ما می‌دهد.

امام محمد غزالی در کتاب معروف خویش، (تهافت الفلاسفه، ص ۴۶) که آن را به قصد رسوا ساختن اندیشه‌های - به زعم خویش - سخیف فلاسفه به رشته تحریر در آورده است، ضمن نسبت دادن «رؤسای ضلال» به پیشروان حکمت و فلسفه اسلامی، یعنی

فارابی و ابن سینا، مدعی است که ایشان در خصوص حداقل بیست مسأله از مسائل فلسفی راه به گمراهی رفته‌اند و در مورد حداقل سه مسأله از مسائل بیست‌گانه، سر از وادی کفر در آورده‌اند، که یکی از آنها نظر ایشان در مورد معاد جسمانی است.

شیخ متهم است که «برانگیختن تن‌ها و بازگردانیدن جانها به تن‌ها و وجود آتش جسمانی را انکار کرده و وجود بهشت و حور عین و دیگر چیزهایی که به مردم وعده داده‌اند را مثلهایی دانسته که برای فهمانیدن ثواب و عقاب روحانی که برتر از ثواب و عقاب جسمانی است، زده‌اند» (تهافت الفلاسفه، ص ۲۸۴)

اما آیا به راستی چنین نسبتی شیخ را رواست؟ آیا شاهد مثالی در گفتار او وجود دارد که تأیید این مطلب باشد؟ صرف نظر از نسبتی که به او داده‌اند، قطعاً بررسی عین کلام او بهترین میزان برای داوری است و به همین دلیل نگارنده تصور می‌کند، نگاه اجمالی به بیان مستوفای شیخ در الهیات «الشفاء» - به عنوان متن - و آثار دیگر او ضمن تصحیح پیش‌داوری ما، حداقل دینی است که ما به عنوان یک نوآموز فلسفه، به پیشگاه حکیمی بزرگ و فیلسوفی شهیر، ادا می‌کنیم.

### معاد از نظر شیخ

ابو علی در تمه مقاله نهم از کتاب «الشفاء» و همچنین در کتاب «النجاه» متذکر شایستگی تحقیق پیرامون احوال نفوس انسانی بعد از مفارقت بدن گشته، می‌گوید:

«يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو منقول من شرع و لا سبيل الي اثباته الا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوه و هو الذي للبدن عند البعث» (الشفاء، ص ۴۶۰؛ النجاه، ص ۶۱)

به نظر می‌رسد تصریح شیخ به «قابل اثبات نبودن معاد بدن هنگام بعث» مهمترین بهانه‌ای است که مخالفان وی همچون امام محمد غزالی، از آن به عنوان حربه کفر استفاده کرده‌اند؛ حال آنکه بیان شیخ تا بدینجا پایان نمی‌پذیرد. او بعد از تقسیم معاد به جسمانی و روحانی و تصریح به قابل اثبات نبودن نوع جسمانی آن استثنایی را ذکر می‌کند و آن تصدیق به طریق شرعی آن است. از نظر او معاد جسمانی منقول از شرع بوده که به حکم تصدیق خبر نبوت باید به آن باور داشت، گر چه راه عقلی اثبات آن مسدود است. اما بسط

شریعت حقه پیامبر عظیم الشان اسلام، حال سعادت و شقاوتی را که برای بدن است، بر ما معلوم نموده است.

از نظر ابو علی، نوع دیگری از معاد که به شیوه قیاس برهانی و استدلال عقلی مدرک است، نیز وجود دارد که نبوت هم آن را تأیید نموده است، او این معاد را همان سعادت و شقاوتی می‌داند که به نفس مربوط است، گر چه اوهام ما از تصور آن، به دلایلی عاجز است.

قبول معاد روحانی، فرع تجرد نفس انسان است، عموم حکمای متأله از نفس تصویری را ارائه می‌نمایند که کاملاً متفاوت با جسم انسان است. ابوعلی نیز در کتاب النفس، (ص ۲۸ به بعد) پس از اشاره به اقوال مختلفی که در خصوص حقیقت نفس گفته شده است، به «غیر جسمانی» بودن آن اشاره کرده، می‌گوید:

«فنقول نحن انک تعرف مما تقدم لک ان النفس لیست بجسم»

بعد از آن به جوهریت آن تأکید می‌کند و در همین کتاب تصریح دارد بر اینکه نفس، جوهری است که هویت مستقل داشته و قادر بر انجام افعال مختلفی است که البته در انجام بعضی از آنها، نیازمند امور مادی است. از جمله اینکه قوه متخیله نفس نیازمند امور مادی است. (همان، ص ۵۱)

نظر ابو علی در خصوص نفس و چگونگی تصور او از آن دارای اهمیت بسیار است. زیرا که اساساً قابلیت نفس در پذیرش نقشی که او برای معاد روحانی آن تصویر کرده است، در گرو تعریف خاصی است که نفس باید داشته باشد. او در فصل اول از نمط سوم (اشارات، ص ۱۵۹) مباحث مربوط به نفس را با این گزارش آغاز می‌کند که «نفس هیچیک از اعضای ظاهر و باطن انسان نیست، بلکه خود به خود موجود است.» او با این بیان می‌خواهد بگوید علم نفس به خود، بدیهی است زیرا که نفس خود را حضوری درک می‌کند. بنابراین، نیازی به اثبات ندارد و اگر دلایلی در اثبات آن آورده شود، تمامی دلایلی تنبیهی خواهند بود. شاید بهترین دلیل در این مجموعه، وجود ادراک در آدمی باشد، همچنانکه در چهار فرض «بیداری»، «خواب»، «مستی» و «انسان معلق» اثبات می‌شود که

آنچه هیچ گاه مورد غفلت واقع نمی‌شود، با آنچه گاهی مورد غفلت واقع می‌شود (یعنی بدن و حواس ظاهری و حتی حواس باطنی) این تفاوت را دارند که دو جوهر جداگانه‌اند و نفس در دریافتن خویش احتیاجی به حد وسط و میانجی ندارد.

تأثیر نفس بر بدن و تأثر از آن هم، مطلب دیگری است که کمک مهمی در فهم مسأله معاد روحانی و ارتباط آن با معاد جسمانی خواهد کرد. این فقره نیز از دید حکیم ابوعلی، پنهان نمانده و در بیان او در فصل ششم از نمط سوم «الاشارات»، (ص ۱۶۹) آمده است که نفس با وجود اینکه واحد است اما دارای قوایی است که اعمال قوا، نفس را در آستانه ارتباط با بدن قرار می‌دهد و بدینوسیله نفس بر بدن و بدن بر نفس تأثیر و تأثر متقابل پیدا می‌کنند.

از نظر شیخ، صدور افعال نفس از سر اختیار است، زیرا اساساً نفس انسانی به کمال اول برای جسم طبیعی آلی از آن جهت که به او افعالی از سر اختیار و از سر فکر و استنباط نسبت داده می‌شود، تعریف می‌شود. در این تعریف ویژگی خاص نفس انسانی در ادراک امور کلی است، (کتاب النفس، ص ۵۵) گرچه انواع دیگری از ادراک نظیر احساس، تخیل و توهم را هم می‌توان به نفس نسبت داد. «الاشارات، ص ۱۷۴» از نظر شیخ در درک حسی نفس از امور محسوس، حضور ماده، در برداشتن هیأت غریب و جزئی بودن معلوم شرط است. در تخیل، از سه شرط فوق حضور ماده در نزد مدرک معتبر نیست ولی دو شرط دیگر، یعنی در برداشتن عوارض دور و جزئی بودن ماده شرط است. در توهم از سه شرط موجود در احساس، دو شرط حضور ماده و در برداشتن عوارض غریب معتبر نیست و در تعقل که عبارت از دریافت کلی و مفاهیم مجرد از ماده است، هیچیک از شرایط سه‌گانه موجود در احساس معتبر نیست. «الاشارات، ص ۱۷۶-۱۷۵»

با وجود انحاء ادراکی که شیخ آنها را برای نفس ثابت می‌داند، مع ذلک معتقد است که اگر نفس از بدن نیز مفارقت یابد، برای او، لا اقل در درک پاره‌ای از امور، مشکلی پیدا نخواهد شد. زیرا همانطوری که وی در کتاب «المباحثات»، (ص ۲۱۶) اشاره کرده است، نفس بعد از مفارقت قطعاً به ذات خود علم دارد. زیرا شعور نفس به ذات خود مستلزم

آلت جسمانی نیست. بنابراین، می‌تواند بدون آلت جسمانی هم به حسب کمالات و نقصانها درک لذت و الم نماید و اساساً اعتراف به این امر راه را برای شیخ باز کرده است تا در گام بعدی بتواند تلویحاً بگوید حتی اگر جسمی هم در آخرت در استخدام نفس در نیاید، هیچ مشکلی در مسأله ثواب و عقاب ایجاد نخواهد کرد، علاوه بر این، اگر راهی هم برای اثبات برهانی معاد جسمانی نباشد، خواهیم گفت که «رغبت حکمای الهی در نیل به سعادت روحانی بسیار بیشتر از گرایش ایشان در رسیدن به سعادت بدنی است.» (النجاه، ص ۶۱۲) در «الشفاء» (ص ۴۶۲) نیز، شیخ در ذکر دلیل عجز ما از تصور معاد روحانی ابتدا توضیحاتی را در حاشیه ذکر می‌کند و سپس به اصل بحث باز می‌گردد. در این توضیح، به مطلب مذکور در «النجاه» نیز اشاره شده است. وی بعد از ذکر رغبت بیشتر حکمای الهی به برخورداری از سعادت نفسانی، می‌گوید: «این میل در حکمای الهی آنچنان است که گویی اصلاً التفات و توجهی به سعادت بدنی نداشته و اگر هم سعادت بدنی را به ایشان اعطا کنند، به آن بی‌اعتنا بوده و هرگز آنرا در کنار سعادت نفسانی که منتهاش قرب حق است، قرار نمی‌دهند»

شیخ الرئیس در توضیح سعادت و شقاوت نفسانی هم بعد از تصریح به اینکه نوع بدنی آنها در شرع بیان شده و مفروغ عنه می‌باشد، می‌گوید:

«هر قوه نفسانی لذت و خیری مخصوص به خود دارد، همانطور که اذیت و شری مخصوص نیز دارد. فی المثل لذت و خیر قوه شهوانی به این است که به کیفیت محسوس ملائم هر حسی از حواس پنجگانه نائل آید و لذت قوه غضب به پیروز شدن و لذت وهم به رجاء و لذت قوه حافظه، به یادآوری امور گذشته و خاطرات خوش آنست و متقابلاً آزار هر یک از قوا به تحقق مقابل اینهاست. و آنچه در همه این قوا مشترک است این است که علم به موافقت و ملائمت همان خیر و لذت خاص آنهاست و مراد از موافق، حقیقتاً و ذاتاً، همان حصول کمالی است که در قیاس با آن، کمال بالفعل محسوب می‌شود.» (الشفاء، ص ۴۶۲)

همچنین از نظر ابوعلی گر چه همه این قوا در معنای لذت مشترکند، اما مراتب آنها در حقیقت مختلف بوده و لذت در همه آنها یکسان نیست. به گونه‌ای که آنکه کمالش افضل و اتم است و آنکه کمالش اکثر، اذوم، اوصل و احصل است و یا موجودی که خودش کاملتر و افضل است و آنکه فی نفسه درک شدیدتری دارد، قطعاً لذتی که برای اوست بلیغ‌تر و وفا‌ی‌تر خواهد بود. و این امر، یک اصل است. (الشفاء، ص ۴۶۳)

از دیدگاه ابوعلی، گاهی سیر از قوه به فعل در کمال به گونه‌ای است که شخص می‌داند چیزی لذیذ است، اما کیفیت آنرا نمی‌داند و مادام که آن کمال برایش حاصل نشده، اشعار به لذت آن ندارد. بنابراین، تا زمانی که اشعار به آن نداشته باشد، شوق و کششی هم به آن نخواهد داشت. مثل کسی که اصلاً شهوت جنسی ندارد، برای چنین کسی گر چه علم به لذت جماع وجود دارد اما اشتها و کششی را که مخصوص آن است ندارد. همچنانکه نابینایان تصویری از صور جمیله ندارند و یا ناشنوایان درکی از صداهای خوش الحان ندارند و لذا انسان عاقل نباید گمان کند که هر لذتی، همچون لذت چهارپایان در خوراکی‌ها و یا مسائل جنسی خلاصه می‌شود و مبادی اول که مقرب درگاه حق‌اند از هر نوع لذتی به دورند. انسان عاقل نباید گمان کند که خداوند را که در سلطنت و بهاء و قدرت لایتناهی افضل و اشرف و اطیب است بهجتی نیست اما فقط چهارپایان و بهائم‌اند که واجد حالت طیب و لذیدند. حاشا و کلا که چنین باشد، بلکه لذتی که برای مبادی عالیه است، اصلاً قابل قیاس با این لذات حیوانی نیست. ما این لذات را تخیل می‌کنیم اما از آنجا که قادر به درک حسی و تخیلی لذات عالیه نیستیم نمی‌توانیم آن را جز از راه قیاس بفهمیم. فی الواقع حال ما در این مسأله همانند حال همان ناشنوایی است که چون نمی‌شنود هیچ‌گاه نمی‌تواند تخیلی از لذات صدای خوش داشته باشد. هر چند به خوش بودن آن متیقن باشد. و این هم یک اصل است.

گاهی نیز کمال و امر ملائم برای قوه دراکه آدمی امری میسور است اما، وجود موانع و مشغولیت‌ها برای نفس مانع از درک لذت آن می‌شود. این موانع در واقع کراهتی را در نفس ایجاد می‌نمایند که سبب فرار نفس از لذت آن گشته، تا آستانه ترجیح ضد آن پیش

می‌رود. همچون مریضی که بدلیل ذائقه آسیب دیده‌اش از شربنی چیزهای شیرین کراهت دارد و بر عکس به غذاهای تلخ تمایل پیدا می‌کند. البته گاه نیز پیش می‌آید که کراهت ندارد، اما لذتی هم نمی‌برد؛ همچون انسانی که می‌ترسد، چنین انسانی وقتی حال غلبه و لذت را پیدا کند به خاطر ترسش آن لذت را درک نخواهد کرد.

شیخ می‌گوید گاهی نیز قوه دراکه اساساً مبتلا به ضد کمال خود شده است، به گونه‌ای که نه کمال را احساس می‌کند و نه از آن نفرت دارد. چنین قوه‌ای اگر عائق از آن زائل گشته، به حال طبیعی خود باز گردد، در آن صورت از حالت عارض شده بر آن نفرت پیدا خواهد کرد. مانند حیوانی که اشتهای خود را از دست داده و به بی‌اشتهایی خو کرده است. چنین حیوانی پس از بازگشت به طبع خویش، مجدداً احساس گرسنگی می‌نماید و به خوردن غذا مشتاق می‌شود، به گونه‌ای که اینک دیگر بر گرسنگی صبر نتواند کرد. و یا مانند دستی که به دلیل بی‌حسی، برودت و حرارت را درک نمی‌کند. اما در بازگشت به حال طبیعی مجدداً سرما و گرما را درک خواهد کرد.

این توضیحات همه از برای آن بود که گفته شود نفس ناطقه را نیز کمالی است که با رسیدن به آن، حد اعلای لذت دست می‌دهد. گر چه کسانی به دلایلی نتوانند این لذت اتم و افضل را درک کنند. لذت نفس در صیوررت آن به عالمی عقلی است که جمیع صور موجودات و نظام معقول هستی و خیر فائض از مبدأ حق در آن مرتسم گردند، نظامی که از مبدأ اول، آغاز می‌شود تا می‌رسد به جواهر شریفه روحانی، سپس به جواهر روحانی‌ای که نحوی تعلق به ابدان دارند و آنگاه به اجسام علوی با هیئات و قوایشان، خاتمه می‌یابد. بنابراین، کل وجود در نفس او مرتسم شده و او عالمی عقلی مشابه کل عالم می‌شود. چنین انسانی در مقام مشاهده حسن و خیر مطلق و جمال حق مطلق قرار گرفته، با آنها متحد و به مثالشان منتقمش می‌گردد. حال، وقتی چنین کمالاتی را با کمالات حسی و تخیلی مقایسه می‌نماییم، به جایی می‌رسیم که نه تنها مقایسه آنها را قبیح دانسته، بلکه اساساً آنها را قابل مقایسه نمی‌دانیم. مثلاً چگونه می‌توان دوام ابدی را با دوام امر متغیر فاسد مقایسه نمود؟ بنابراین، برای نفسی که در مقام تعقل با عقل و معقولش واحد یا قریب به واحد و مدرکش



اکمل و افضل است، همچنین برای نفسی که عدد مدرکانش بسیار بیشتر از چشم و گوش است و بر خلاف آنها که فقط ظاهر را درک می‌کنند، به عمق مدرکات نیز نفوذ دارد، چه جای مقایسه با ادراکات حسی و خیالی است؟ و چگونه می‌توان لذت آن را با لذت حسی و بهیمی و غضبی مقایسه نمود؟ (الشفاء، ص ۴۶۷-۴۶۶؛ النجاه، ص ۶۱۷-۶۱۶)

شیخ در ادامه این بحث اعتراف می‌نماید که در همین عالم نیز، هر دو این لذت‌ها وجود دارد لیکن انغمار ما در رذائل مانع احساس آن لذت است، به گونه‌ای که حتی اگر اسباب بهره‌گیری از آن برای ما فراهم شود، به همان دلایلی که پیشتر ذکر کردیم، آنها را طلب نکرده، به آن مشتاق نمی‌شویم؛ مگر اینکه از ریسمان بردگی شهوت و غضب آزاد گردیم. (الشفاء، ص ۴۶۷)

بنا به اعتقاد شیخ وقتی ریسمانی بندگی شهوت از گردنمان گسست و ما توانستیم ولو مقدار اندکی از آن لذت روحانی را بچشیم، آنگاه درخواهیم یافت که نسبت التذاذ حسی با لذت روحانی نفس همچون نسبت بوی غذا و تناول آن است و بلکه چیزی بالاتر از آن. (الشفاء، ص ۴۶۷؛ النجاه، ص ۶۱۸)

ابوعلی می‌گوید: اگر برای آدمی مشکلی پیش آید و در همان حال نیز شهوتی بر او عرضه گردد و انسان مخیر میان آن دو قرار گیرد، در صورتی که کریم النفس باشد، شهوت را خوار می‌شمارد. حتی افراد عادی نیز ترک شهوات می‌کنند و آلام سنگین را بر آن ترجیح می‌دهند و سبب این ترجیح نیز یا ترس از فضاحت و خجالت و یا ترس از سرزنش و افشاگری است. و همه اینها حالاتی عقلی هستند که بعضی موجب تألم و بعضی موجب تلذذاند و با این حال بر مؤثرات طبیعی ترجیح داده می‌شوند. بنابراین، وقتی در مورد محقرات اشیاء نفس غایات عقلی را گرامی می‌دارد، چگونه ممکن است در امور عالیه چنین نکند؟ مگر اینکه نفس حقیر به درک امور پست چنان مشغول شود که به دلایلی که پیشتر ذکر کردیم از درک امور عالیه محروم شود. (الشفاء، ص ۴۶۷؛ النجاه، ص ۶۱۸)

اما وقتی که آدمی منفصل از بدن می‌شود و نفس او در بدن متنبه به کمالی می‌شود که معشوق اوست، گر چه هنوز آن کمال برایش حاصل نشده باشد، اما همین اندازه که بالفعل بداند که چنین چیزی هست، به سمت آن کشش می‌یابد. مگر اینکه اشتغال به بدن،

همانطور که پیشتر گفتیم، باعث فراموشی خود و معشوقش گردد همچنانکه بیماران به دلیل بیماری‌شان لذت چیزهای شیرین را درک نمی‌کنند. بلکه بر عکس متمایل به چیزهایی می‌شوند که در حالت طبیعی از آن کراهت دارند.

بنابراین، اگر نفس صور عقلانی را درک و تحصیل کرده بود، به هنگام مفارقت از بدن چنان لذتی برای آن پیدا می‌شد که اصلاً قابل وصف نمی‌بود. و آن لذت قطعاً به هیچ وجه از جنس لذت حسی و حیوانی نخواهد بود، بلکه لذت حال طیبه‌ای را ماند که برای جواهر زنده محض است و چنین لذتی اجل از هر لذت و اشرف از آن است. (الشفاء، ص ۶۸؛ النجاه، ص ۶۹) نفس انسان قبل از اینکه به این مرتبه از درک برسد به دلیل اشتغالش به امور پست همچون حال کسی را دارد که به دلیل ابتلا به مواد مخدر تأثیر آتش یا زمهریر را بر پوست خود درک نمی‌کند، اما همینکه عایق از او زائل شد تازه می‌فهمد که به چه بلای عظیمی گرفتار آمده است. و این حال همان حال شقاوت است.

شیخ بعد از تصریح به سعادت بودن درک صور عقلانی برای نفس و شقاوت بودن محرومیت از آن، متذکر می‌گردد که این شقاوت برای هر موجود ناقصی نیست، بلکه برای کسانی شقاوت محسوب می‌شود که شوق به کمال را برای قوه عقلیه کسب کرده‌اند و در واقع کسانی که به نحوی فهمیده‌اند شأن نفس ادراک ماهیت کل<sup>۱</sup> با کسب مجهول از معلوم و استکمال بالفعل است. زیرا که اشتیاق به معقولات، طبع اولی نفس نیست بلکه در سایر قوا نیز اشتیاق به کمالشان به طبع اولی نیست زیرا اشعار سایر قوا به کمالاتشان هم بعد از تحقق اسباب آنها بوجود می‌آید. (الشفاء، ص ۶۹-۷۱؛ النجاه، ص ۶۹)

و اما نفوس ساده، همچون هیولایی مانند که چنین شوقی را کسب نکرده‌اند. چون کسب این شوق در گرو علم است. زیرا هر شوقی تابع رأیی است که آن رأی برای نفس رأی اولی نیست بلکه رأی مکتسب است. (الشفاء، ص ۶۹؛ النجاه، ص ۶۹)

بیان فوق ترسیمی از فطرت اول و فطرت ثانی است و به نظر می‌رسد شیخ در قالب آن می‌خواهد تصریح نماید که نفوس ساده مردمان به دلیل اینکه گرفتار فطرت اول‌اند، به

---

۱- در «النجاه» ماهیت «الکمال» آمده است.

مرتبه‌ای نرسیده‌اند که علم به لذات روحانی را کسب کرده باشند. بنابراین، شوقی هم بدان ندارند و لذا محرومیت از آن لذات برای ایشان شقاوت محسوب نمی‌شود. اما کسانی که علم به لذات روحانی و نفسانی پیدا کرده و مع ذلک اشتغالشان به امور دنیوی محرومیت از لذات پایدار روحانی را برای ایشان فراهم نموده است، اهل شقاوت‌اند. اهل شقاوت، در سعی برای کسب کمال اعلی یا مقصرند و یا معاندند که گروه اخیر بر آراء فاسده، در مقابل آراء حقیقی، تعصب می‌ورزند و قطعاً معاندین جاحد حالشان بدتر از گروه اول است، زیرا اینان آگاهانه در طریق ضدیت با کمال قرار گرفته‌اند.

در ارائه ملاک عملی برای تعیین سطح کمالی که انسان را به سعادت می‌رساند، شیخ می‌فرماید: من نمی‌توانم حد آنرا مشخص نمایم، بلکه به طور تقریبی می‌گویم که اگر نفس انسان از مبادی مفارقه (یعنی ملائکه) تصویری حقیقی داشته باشد و با تأیید یقینی و به برهان، وجود آنها را تصدیق نماید و علل غائی امور واقعه را در حرکات به طور کلی بداند؛ یعنی به طور کلی علم پیدا کند که حرکت افلاک بیهوده نیست. و همچنین اگر برای نفس هیئت کل عالم و نسبت بعض اجزاء با بعض دیگر تقرر یابد و نظام صادره از مبدأ اول تا انتهای مراتب وجود و نیز موجودات واقع در این ترتیب را بداند و تدبیر عالم و کیفیت آن را توسط خداوند بفهمد، این نفس سعادت‌مند است. (الشفاء، ص ۶۷۰-۶۷۹؛ النجاه، ص ۶۹۲)

با این بیان، شیخ ملاکی تقریبی بدست داده است: «و اما انه کم ینبغی ان یحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات، حتی تجاوز به الحد الذی فی مثله تقع هذه الشقاوه، و فی تعدیه و جوازه ترجی هذه السعاده، فلیس یمکننی ان انص علیه نصاً الا بالتقرب» (النجاه، ص ۶۹۲) همچنین اگر نفس در تحقیق خود، ذات خداوندی را مقدم بر کل موجودات بیابد و وحدت خاص حق برایش محقق شود و در معرفت او به جایی رسد که کثرتی را متوجه ذات نبیند و تغییری را به او نسبت ندهد، همچنین چگونگی ترتیب و نسبت موجودات با حق را بشناسد، چنین نفسی سعادت‌مند است. (الشفاء، ص ۶۷۰)

طبیعی است که هر قدر بصیرت نفس بر امور مذکور زیاده‌تر شود، استعدادش برای سعادت بیشتر خواهد شد. و چنین انسانی با چنین علمی، علاقه‌ای وافر به عالم دیگر پیدا

می‌کند و آنچه‌ان شوقی در جان وی می‌کارد که به ماوراء آن عالم، دیگر اعتنایی نخواهد کرد.

ملخص کلام شیخ در این باب آن است که کمال نفس انسانی ادراکات عقلی است و اگر نفس این ادراکات عقلی را بداند، به چنان لذتی دست می‌یازد که بالاتر از آن را نمی‌توان تصور نمود. البته از آنجا که نفس دارای دو قوه عالمه و عامله است<sup>۱</sup> برای اینکه به کمال برسد باید علاوه بر ادراکات عقلی، دارای ملکات نیز گردد.

موضع شیخ در مسأله کسب ملکات اخلاقی از الگوی ارسطویی تبعیت می‌نماید. او فعل اخلاقی را فعلی می‌داند که علاوه بر واسطه بودن میان دو رفتار متضاد، صورت ملکه توسط را پیدا کرده باشد و ملکه توسط برای قوه ناطقه به حصول هیأت «استعلاء» و «لا انفعال» است. یعنی که منفعل از شهوت و غضب نشود. همانطور که ملکه افراط و تفریط هم برای قوه ناطقه و هم برای قوای حیوانی موجود است، ملکه توسط نیز می‌تواند هم برای قوه ناطقه و هم برای قوای حیوانی موجود باشد. با این تفاوت که ملکه افراط و تفریط برای قوای حیوانی موجب هیأت «استعلاء» و «لا انفعال» می‌گردند. و معلوم است که افراط و تفریط اقتضای قوای حیوانی است. حال اگر قوای حیوانی (افراط و تفریط) قوت یابند و حالت استعلاء و نفوذ ناپذیری پیدا کنند آنگاه در نفس انسانی هیأت اذعان و اثر انفعالی حادث می‌شود و وقتی این اثر در نفس انسان رسوخ نماید، در آن صورت نفس علاقه شدیدی به بدن پیدا می‌کند که بریدن از آن علاقه برایش بسیار سخت خواهد بود.

(النجاه، ص ۶۹۴ - ۶۹۳؛ الشفاء ص ۴۷۱ - ۴۷۰)  
اما مراد از ملکه توسط، تبری جستن از هیأت انقیادی است، به گونه‌ای که نفس با استعلایی که بر قوای حیوانی می‌یابد بتواند بر فطرت خود باقی بماند و چنین چیزی نه

---

۱- لازم به ذکر است که شیخ بحث قوای نفس را بطور مشروح در کتاب «النفس» مطرح کرده است و در همانجا اشاره می‌کند که قوای نفس ناطقه را می‌توان به دو قوه عالمه و عامله تقسیم کرد. (ص ۶۴ - ۶۳)

۲- بحث «هیأت استعلاء» و «هیأت اذعانیه» در المباحثات (ص ۲۰۱) بطور مبسوط‌تری مورد بحث قرار گرفته است.

تنها با جوهریت نفس در تضاد نیست بلکه با وجود آن دیگر علاقه شدید هم به بدن پیدا نخواهد کرد. و ملکه توسط باعث می‌شود که همواره از افراط و تفریط در امان بماند. در واقع جوهر نفس، ذاتاً علاقه به عوالم بالا دارد و این بدن است که آن را به حال غفلت می‌کشد و باعث می‌شود که او از شوقی که مخصوص اوست و از کمالی که مطلوب اوست باز بماند و این اشتغالات بدنی هستند که نفس را از درک لذت کمال، اگر برایش حاصل شده باشد و از درک الم آن، اگر برایش حاصل نشده باشد باز می‌دارد. و این امر نه بواسطه انطباع و انغماس نفس در بدن است، بلکه علاقه‌ای که بین نفس و بدن وجود دارد و شوق فطری که نفس به تدبیر و اشتغال به آثار بدن دارد، موجب می‌شود که در نفس عوارض بدنی تأثیر گذاشته و ملکاتی در آن ایجاد شود که مبدئش بدن است.<sup>۱</sup> حال وقتی که نفس از بدن جدا می‌شود، اگر ملکه تعلق به بدن همچنان در نفس باقی مانده باشد، کانه نفس هنوز هم در بدن است و بنابراین، انتظار دارد که از ناحیه بدن آثاری به او رسیده و از آن حظ حسی ببرد و چون چنین امکانی برایش مهیا نیست، از این ناحیه دچار رنج و عذاب می‌گردد. زیرا هر قدر که رابطه نفس و تعلق او به بدن کمتر شود از غفلت او کاسته شده و شوق به کمال در او افزایش می‌یابد و هر چه تعلق به بدن بیشتر برای او باقی بماند، از کمالش دورتر و محجوب‌تر می‌شود، بنابراین، دل‌بستگی به بدن و از طرفی عدم دسترسی به آن سبب ناراحتی و تشویش زیاد او خواهد بود. (الشفاء، ۴۷۶؛ النجاه ص ۶۹۵)

شیخ می‌گوید: آن هیأت بدنی که با جوهر نفس در تضاد است و نفس را می‌آزارد، تا وقتی که نفس در بدن است، این بدن آن نفس را مشغول کرده و از آن هیأت متضاد غافلش می‌سازد، به گونه‌ای که متوجه مانع اتصال نیست.

اما همینکه نفس از بدن مفارقت یافت، آن مانع بزرگ متضاد را حس کرده و از جانب آن در رنج و اذیت می‌افتد، لیکن این اذیت و رنج پایدار نیست. زیرا به سبب امر لازم نمی‌باشد، بلکه سبب آن امر عرضی غریبی است که قطعاً به دلیل عدم دوام و ثباتش، رنج

---

۱- همانطور که قبلاً نیز گفتیم شیخ به تأثیر متقابل نفس و بدن معتقد بوده و این امر را در بیشتر آثار خود منعکس نموده است از جمله در نمط سوم اشارات

را پایدار نخواهد گذاشت و وقتی اعمال ترک شوند، آن ملکات نیز ضعیف گشته، بنابراین آن عقوبتی که به سبب اعمال و تعلق نفس به بدن حاصل می‌شود، ابدی نخواهد بود، بلکه به نحو تدریجی زائل و محو خواهند شد تا اینکه سرانجام نفس مزکی شده و به سعادت خاص خودش برسد. (الشفاء، ص ۴۷۲ - ۴۷۱؛ النجاه، ص ۶۹۵)

شیخ در فصل پانزدهم از کتاب «المبدأ و المعاد»، (ص ۱۱۴) از نوع دیگری از سعادت و شقاوت سخن می‌گوید و آن سعادت و شقاوت وهمی در آخرت است که با سعادت و شقاوت حقیقی متفاوت است. این سعادت و شقاوت شامل حال نفوس جاهله‌ای می‌شود که دارای اختیار بوده و به نحو یقینی شوق به معقولات پیدا نکرده‌اند. نفوس ایشان نیز هنگامی که از ماده مفارقت یابند، باقی خواهند بود زیرا که اساساً نفوس ناطقه باقی‌اند. و از آنجا که رحمت حق واسع و خلاص فوق هلاک است، اینان نیز برخوردار از نوعی سعادت خواهند شد که وی آن را سعادت ظنی می‌نامد. زیرا که آلوده به هیئات ردیه و پست نشده‌اند. «اما آن دسته که هیئات رذیله را کسب کرده باشند و به هیئاتی غیر از هیئات رذیله آراسته نشده باشند، اینان لا محاله به مقتضای آن مشتاق‌اند. بنابراین، با از دست دادن بدن و مقتضیات آن، دچار عذاب خواهند شد، بدون اینکه مشتاق‌الیه آنها حاصل شود. زیرا که آلت حصول مشتاق‌الیه را از دست داده، اما ملکه تعلق به بدن برایشان باقی است.» (الشفاء، ص ۴۷۲)

ابوعلی، در فراز دیگری از سخن (الشفاء، ص ۴۷۳-۴۷۲) اشاره به قول بعضی از علما<sup>۱</sup> نموده و کلام ایشان را حمل بر حقانیت می‌نماید. آن قول این است که نفوس<sup>۲</sup> ضعیفه اگر زکی باشند، و اعتقاد به عاقبتی پیدا کرده باشند که برای امثال ایشان است، نظیر خطابهایی که به عامه مردم در خصوص تمتعات اخروی گفته می‌شود و یا تصاویر حسی که از

۱- خواجه طوسی می‌گوید، منظور ابن سینا از علما، فارابی بوده است. (شرح اشارات)

۲- در المبدأ و المعاد (ص ۱۱۴) تعبیر شیخ از این نفوس «بدنیون» است که به نظر او این نفوس بعد از مفارقت از بدن، به دلیل عدم تعلقشان به آنچه بالاتر از بدن است و به دلیل اینکه غیر از بدن و بدنیات چیزی را نمی‌شناسند می‌توان تصور کرد که در آخرت برایشان ابدانی ساخته شود که شأنیت تعلق نفس را بدان داشته باشند.

بهشت برایشان ترسیم می‌شود، چنین نفوسی هنگامی که از ابدان مفارقت می‌یابند، در حالیکه کشش و انجذابی به آنچه فوق آنهاست ندارند، یعنی شوق به کمال هم ندارند، که از نبود و عدم دسترسی به آن احساس رنج و تأذی نمایند، هیأت نفسانی اینان متوجه عالم اسفل و منجذب در اجسام است، و لذا منعی نیست در اینکه برای ایشان موادی از جنس اجرام آسمانی موضوع فعل نفسشان قرار گیرد. زیرا با این مواد آسمانی است که امکان تخیل آنچه بدان معتقد بوده‌اند را می‌یابند. فی المثل، آنچه راجع به احوال قبر و بعث و خیرات اخروی در این دنیا شنیده‌اند. با وجود این مواد آسمانی قادر بر تخیلش خواهند شد. همچنین نفوس رذیله نیز عقاب را بر اساس آنچه در دنیا برایشان تصویر شده است، به وسیله جسمی از جنس اجرام سماوی امکان تخیلش را یافته و مشاهده می‌نمایند و چنین نیست که صور خیالی ضعیف‌تر از صور حسی باشند، بلکه از حیث تأثیر و صفا بیشتر از صور حسی‌اند.

همانطور که در هنگام خواب مشاهده می‌کنیم، چه بسا که خواب<sup>۱</sup> شأنی برتر از محسوس داشته باشد. علاوه بر اینکه آن دیگری (نفس یا ادراک عقلی) از حیث استقرار شدیدتر از موجود در خواب می‌باشد. زیرا که نفس عوائقش کمتر و تجرد و صفایش بیشتر است. بنابراین نباید گمان کرد که چنین چیزی با واقعیت ناسازگار است و نباید فکر کرد که آنچه در خواب دیده می‌شود، خیالاتی بیش نیست. بلکه اساساً صورتی که انسان آن را در خواب می‌بیند و حتی آنچه را که در بیداری احساس می‌کند، چنان نیست که می‌پندارد؛ بلکه ادراک از آن خیال است و مادر همین عالم هم که صور حسیه را درک می‌کنیم، به واسطه صوری است که در نفس ماست، نه اینکه شیء خارجی متعلق بی‌واسطه درک ما باشد. فی الواقع، در اثر تماس با آن شیء خارجی، صورتی در ذهن ما مرتسم می‌گردد که ما از آن صورت رنج یا لذت می‌بریم. صور خیالی با صور محسوس این فرق را دارند که صورت خیالی از باطن سرچشمه گرفته به ظاهر سرازیر می‌شود ولی صور محسوس خارجی بر خلاف آن، از خارج نشأت گرفته و به باطن راه می‌یابد و بعد از آنکه در نفس

---

۱- در النجاه (ص ۶۹۷) لفظ محکوم به آمده است یعنی آنچه محکوم به خیال و خواب است.

مرتسم شد، اسباب لذت و الم نفس فراهم می‌شود، والا این موجود خارجی نیست که متعلق بی‌واسطه لذت و الم نفس می‌گردد. بنابراین، هر آنچه در نفس مرتسم گردد، اگر چه سبب خارجی نداشته باشد، موجب فعل است، لذا سبب ذاتی برای فعل همین امر مرتسم است و خارج، سبب بالعرض یا سبب السبب است. (الشفاء، ص ۴۷۵-۴۷۴؛ النجاه، ص ۶۹۷)

شیخ الرئیس در انتهای بحث خود درباره معاد (الشفاء، ص ۴۷۵)، متذکر این مطلب می‌گردد که نفوس ابله هم سعادت و شقاوتی دارند که در حد ادراکات حسی است. در ادراک حسی چنین تصور می‌شود که نفس به یک جرم سماوی<sup>۱</sup> تعلق می‌گیرد و به واسطه آن قادر به درک لذت و الم می‌گردد. و تعلق به جرم سماوی و حصول ادراک خیالی، به معنایی که گفته شد، خاص نفوس پست و ابله است، اما نفوس مقدسه از چنین چیزی مبرا هستند؛ بلکه چنین نفوسی اتصالشان به کمالاتشان بالذات است و بهره‌مندی‌شان از لذت، حقیقی است و مقامشان بالاتر از آن است که احتیاج به ادراک حسی و ابزار مادی داشته باشند. در واقع، مقامشان بالاتر از آن است که نگاه به پایین (این دنیا) کنند و به بدنی که روزگاری مملکت ایشان بوده است نظری بیاندازند و اگر اعتقاد یا خلق سوئی در نفس از زندگی دنیایی‌اش باقی مانده باشد که موجب اذیت او گردد، به خاطر آن تنزلی از درجه علین خواهد یافت تا اینکه آن اثر سوء فسخ و زائل گردد. (الشفاء، ص ۴۷۵)


آنچه از مطالعه بحث معاد شیخ بطور کلی به دست می‌آید، ابتدا تقسیم نفوس به ناطقه و نفوس ساده و ابله است. از نظر وی هر نفسی قبل از مفارقت از بدن به اقتضای حال خویش، نحوی تعلق به بدن خود دارد، این تعلق از حیث تدبیری است که نفس در قیاس با بدن خویش بر عهده دارد. اما در همان حال سعادت و شقاوتی برای آن متصور است، بخشی از این سعادت و شقاوت مربوط به حیات اخروی آن است که در اثر پدیده مرگ و

---

۱- اما در خصوص اینکه حقیقت این جرم سماوی که به عنوان آلت در استخدام بدنیون قرار می‌گیرد، شیخ در «المبدأ و المعاد» (ص ۱۱۵) می‌فرماید که گفته‌اند: جایز است این جرم از هوا و گاز و بخاری تشکیل شده باشد که خیلی نزدیک به مزاج جوهری است که روح نامیده می‌شود و طبیعیون شک ندارند که نفس به این جرم تعلق پیدا می‌کند نه به بدنی (همانند بدن دنیوی).



پس از مفارقت از بدن، برای نفس حاصل می‌شود. به نظر می‌رسد، تقسیم شیخ سعادت و شقاوت را به حقیقی و خسیسه و تفکیک نوع حظ و بهره‌مندی نفوس از آنها و لزوم تحقق جسم در بعضی مراتب و عدم طرح ضرورت آن در همه مراتب سعادت و شقاوت، وی را در مظان اتهام قرار داده باشد. علاوه بر اینکه اشاره پایانی او در بحث معاد مبنی بر اینکه حتی در ادراک حسی و خیالی آنچه موجب لذت یا الم ماست صورت مرتسمه آن شی مدرک است نه حقیقت خارجی آن، همچنین تأکید ایشان بر افضلیت و اکملیت لذت روحانی در قیاس با نوع جسمانی آن نشان می‌دهد که او ترجیحی، لا اقل، برای معاد روحانی نسبت به معاد جسمانی قائل بوده است. اما این امر را که آیا این شواهد تا آنجا کافی‌اند که وی در مظان چنین اتهامی قرار گیرد یا نه؟ به عهده خواننده می‌گذاریم و امید آن داریم که خواننده محترم حتماً بعد از خواندن کل بحث شیخ، در موضع داوری بنشیند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## منابع و مأخذ

- ✓ ابن سینا، ابو علی ، *الهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق آیه الله حسن زاده آملی، چاپ اول ، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶
- ✓ ابن سینا، ابوعلی، *المبدأ و المعاد*، باهتمام عبدالله نورانی، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ گیل، تهران، ۱۳۶۳
- ✓ ابن سینا، ابو علی ، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدار، چاپ اول، انتشارات بیدار قم، ۱۳۷۱
- ✓ ابن سینا، ابو علی ، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، با ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، دی ماه ۱۳۶۴
- ✓ ابن سینا، ابو علی ، *اشارات و تنبیها*، ترجمه و شرح دکتر حسن ملکشاهی، چاپ اول، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۳
- ✓ ابن سینا، ابو علی ، *النفوس من کتاب الشفاء*، تحقیق آیه الله حسن زاده آملی، طبع الاولی، مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۷ ق/ ۱۳۷۵ش
- ✓ غزالی ، ابو حامد، *تهافت الفلاسفه یا تناقض گویی فیلسوفان*، ترجمه دکتر علی اصغر حلبی، چاپ دوم، انتشارات زوار، ۱۳۶۳

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی