

## سعادت و شقاوت در حیات جاویدان از نگاه ابن سینا

حمیدرضا خادمی\*

### چکیده

سعادت وصفی مرتبط با لذت و بهجتی است که برای یک موجود در اثر برخورداری از کمالات و خیرات وجودی‌اش تحقق می‌پذیرد. مراتب داشتن لذت و الم به‌طور طبیعی مقتضی تشکیکی شدن سعادت و شقاوت و در نتیجه، تفاوت یافتن درجات سعادت و درکات اشقیاء خواهد بود. ابن سینا با توضیح سعادت و شقاوت در حیات جاویدان، نفس عاقله را پس از مرگ، بالاترین مقام انسانی تلقی می‌کند. نکته مهم در تصویری که ابن سینا از جاودانگی ارائه می‌دهد آن است که چنین جاودانگی‌ای در ظاهر به نفوسی تعلق دارد که به مرتبه عقل بالفعل رسیده باشند. اما باید توجه داشت این دغدغه ابن سینا قابل تأمل است که او برای توجیه این که نفوس بدون ابدان نمی‌توانند درک الم و لذت جزئی داشته باشند یا به عبارت دیگر، کارکرد نفس برای دریافت امور جزئی در گرو بدن است، وی می‌خواهد نفوس ناقص ابزاری به منزله بدن دنیوی در اختیار داشته باشند تا بتوانند به تکمیل خود ادامه دهند و از این طریق بر شمار نیک بختان افزوده شود و معاد پدیده‌ای کثیرالخیر باشد. با این بیان، این مقاله بر آن است که به تبیین و بررسی سعادت و شقاوت در حیات جاویدان از نگاه ابن سینا بپردازد.

**واژه‌های کلیدی:** ۱- سعادت ۲- شقاوت ۳- لذت ۴- الم ۵- حیات جاویدان  
۶- تکامل ۷- معاد جسمانی ۸- ابن سینا

### ۱. مقدمه

در توضیحات صریح یا ضمنی حکیمان مسلمان در باب سعادت و شقاوت، خود را با شبکه‌ای از الفاظ و اصطلاحات مواجه می‌بینیم که کم و کیف مؤلفه‌های معنایی این واژگان و هم‌چنین چگونگی ارتباط آن‌ها با یکدیگر به صراحت روشن نبوده، نقاط التقا و انفکاک بار

\* کارشناسی ارشد دانشگاه قم

معنایی آن‌ها واضح نیست؛ اصطلاحاتی مانند: خیر، بهجت، کمال، لذت، مصلحت و سعادت که مؤلفه‌های معنایی آن‌ها یا به خوبی تشریح نشده یا دست کم به سرعت و سهولت در دام فاهمه نمی‌افتد. از این رو پیش از هرگونه توضیحی در مورد سعادت و شقاوت و علل آن‌ها و بحث از معاد، نخست باید ابهام این شبکه مفهومی را به درستی تبیین نمود و با تشریح معنای این اصطلاحات، ارتباط هر یک از آن‌ها را روشن ساخت.

میان سعادت و لذت از یک‌سو و بین شقاوت و الم از سوی دیگر ارتباطی وثیق است، چنان که ابن‌سینا در مقام بیان سعادت و شقاوت به‌طور مستقیم به سراغ لذت و الم رفته، سپس به تبیین و تقسیم آن پرداخته است. هم‌اکنون پرسش اساسی این است که آیا سعادت همان لذت است؟ و دستیابی به لذت یعنی رسیدن به سعادت؟ یا آن که هر چند سعادت مستلزم لذت است، هر لذتی مستلزم سعادت نیست؟

حقیقت آن است که نمی‌توان هر لذتی را سعادت و هر رنج و تعب را شقاوت به‌شمار آورد؛ چرا که گاه لذاتی هستند که آدمی را به رنجی بزرگ‌تر کشانده یا از لذت‌های مهم‌تری محروم می‌نمایند، چنان‌که رنج‌هایی است که آدمی را از رنج‌های بزرگ‌تر مصونیت بخشیده یا به لذت‌های عالی‌تری واصل می‌گرداند. بنابراین سعادت را می‌باید لذتی دانست که مانع لذت مهم‌تر یا موجب رنج بزرگ‌تری نشود و شقاوت را نیز باید رنجی به‌شمار آورد که مانع رنج بزرگ‌تر، یا مقدمه لذتی مهم‌تر نباشد (۲۳، صص: ۶۰-۶۲).

## ۲. تعریف و تقسیم لذت

ابن‌سینا در *عیون/حکمه* این‌گونه می‌گوید: "و اذا كان كل مدرك يلتذ به المدرك فهذا هو اللذة و هو في ادراك الملائم" (۱۰، ص: ۷۳). این تعریف همان تعریف اکثر متکلمان و فیلسوفان است. در کتاب *مبدأ و معاد* با تخطیه کسانی که لذت را به "خروج از حالت غیر طبیعی و رجوع به حال طبیعی" تفسیر کرده‌اند، لذت را به "ادراک ملائم" تعریف می‌نماید (۹، ص: ۱۱۰) و امر ملائم یا موافق را چیزی می‌داند که یا باعث کمال جوهر شود و یا در کمال یافتن فعل خاص جوهر مؤثر باشد (۶، ص: ۷۷). و در *الهیات شفا* نیز با افزودن قیدی، لذت را به "ادراک ملائم من جهة ما هو ملائم" تعریف کرده (۳، ص: ۳۹۷). در توضیح ملائم نیز آن را به حصول کمالی که نسبت به یک قوه، کمال بالفعل محسوب می‌شود، تفسیر می‌کند (همان، ص: ۴۶۲).

اما ابن سینا در *شارات* تعریف جامعی ارائه می‌دهد و مقصود نهایی خود را از لذت این گونه بیان می‌نماید: "ان اللذة ادراك و نیل لوصول ما هو عند المدرک کمال و خیر من حیث هو کذلک و لاشاغل و لامضاد للمدرک" (۴، صص: ۳۳۷ و ۳۴۳).

بر پایه این تعریف اخیر، حقیقت لذت از سنخ ادراک است، البته ادراکی حضوری که از دستیابی مدرک به آن‌چه در نظرش خیر و کمال به‌شمار می‌آید، حاصل می‌شود و این مطلب خود ناظر بر نسبی بودن لذت و الم می‌باشد.

از آن‌جا که حقیقت لذت نوعی ادراک است و ادراک نیز به تبع قوای ادراکی، تقسیم‌پذیر است، بر این مبنا ابن سینا با تقسیم قوای ادراکی به ظاهری و باطنی از یک‌سو و تقسیم قوای باطنی به خیال و وهم و عقل از سوی دیگر، اقسام سه‌گانه‌ای را برای لذت بر می‌شمرد:

۱- لذت حسی ظاهری که از طریق حواس ظاهری حاصل می‌آید؛

۲- لذت حسی باطنی که بر خاسته از ادراکات خیالی و وهمی است؛

۳- لذت عقلی که از ادراکات عقلی نشأت می‌گیرد.<sup>۱</sup>

ملاصدرا نیز با پذیرش همین تحلیل، لذات و آلام را به اعتبار قوای ادراکی به لذت حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم می‌کند (۱۶، ص: ۱۳۲). علاوه بر این، وی هم‌چون ابن سینا، با یکسان ندانستن ادراکات و لذایذ یا آلام برخاسته از آن‌ها، ملاک اصلی در تعیین مرتبه لذت یا الم را این می‌داند که هر قوه‌ای که وجودش قوی‌تر و کمال آن بالاتر و مطلوب‌تر ماندگارتر باشد، لذت یا الم آن شدیدتر خواهد بود (۱۹، ص: ۲۵۰ و ۲۰، ص: ۵۸۶). بر این اساس، هم ابن سینا و هم ملاصدرا در مقایسه لذات عقلی با سایر لذات، لذات عقلی را به لحاظ کمیت و به لحاظ کیفیت، بادوام‌تر و قوی‌تر می‌دانند و بر برتری لذات عقلی استدلال نموده‌اند (۱۶، ص: ۱۳۳ و ۴، صص: ۳۴۵-۳۴۶). حال این پرسش را می‌توان مطرح کرد که اگر لذات غیر حسی از چنین قوت و شدتی برخوردارند، چرا بیشتر آدمیان به آن‌ها اقبال نکرده، لذایذ جسمانی را بر این‌گونه لذات مقدم می‌دارند؟ پاسخ ابن سینا به این پرسش مشتمل بر ۲ نکته است:

۱- نقش علم در نهایت، رفع شک نسبت به لذت بخش بودن چیزی است و چنین دانستنی برای اقبال به یک امر لازم است اما کافی نیست؛ چرا که برای اشتیاق به لذتی خاص می‌باید نوعی ذوق و چشیدن نسبت به آن لذت تحقق یابد. به بیان دیگر، آن‌چه موجب بیداری شوق و انگیزش اشتیاق آدمی به سوی چیزی است، "عین الیقین" است، که

در بردارنده نوعی شهود می‌باشد، نه علم الیقین. به تعبیر خواجه طوسی، "لیس الخبر کالمعاینه" (۴، ص: ۳۴۴ و ۳، ص: ۴۶۳-۴۶۴). به همین روست که ابن سینا در تعریف خود از لذت، تنها به واژه ادراک بسنده نمی‌کند، بلکه قید وصول را نیز بدان می‌افزاید.

۲- اشتغال نفس به امور حسی و گه‌گاه استغراق او در مادیات، مانع از آن می‌شود که نفس متوجه معقولات و لذت برخاسته از آن شود. روشن است که این عدم التفات نه ناشی از ضعف لذات عقلی، بلکه نشأت گرفته از درگیری نفس به اشتغالات مادی است (۴، ص: ۳۴۹-۳۵۰ و ۵، ص: ۲۹۲).

از این رو همان‌گونه که سعادت با لذت ارتباط می‌یابد، شقاوت نیز با رنج و الم مرتبط می‌گردد. و بر همین اساس، در برابر سعادت، که به بهره‌مندی از حداکثر لذات در کنار خلاصی از رنج‌ها تفسیر شد، شاید بتوان شقاوت را این‌گونه تعریف نمود: "شقاوت دوری از شادی‌ها و لذات از یک‌سو و مبتلا شدن به آلام و رنج‌ها از سوی دیگر است." دارای مراتب بودن رنج و الم، تشکیکی بودن شقاوت را به همراه دارد، به‌همین جهت، در قبال هر مرتبه از سعادت، می‌توان مرتبه‌ای از شقاوت را مطرح نمود. از این‌رو بر پایه تقسیمات سینوی، می‌توان شقاوت را به حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم نمود. بر اساس این تقسیم، "شقاوت حقیقی"، که در قبال "سعادت حقیقی" قرار دارد، همان "شقاوت عقلی" است.

### ۳. مقدمات تفسیر جاودانگی از نگاه ابن سینا

ابن سینا از طریق مستند ساختن معاد جسمانی با قرآن کریم و اقوال پیامبر(ص)، نفس عاقله را پس از مرگ بالاترین مقام انسانی تلقی می‌کند و با همین دیدگاه به تفسیر جاودانگی می‌پردازد. او این نوع جاودانگی را معاد روحانی می‌داند و تأکید می‌کند که علاقه حکمای الهی به معاد روحانی بیش از علاقه آنان به معاد جسمانی است. این علاقه به حدی است که حتی اگر چنان معادی با لذات خاص خود به آنان عطا شود توجه خاصی به آن نخواهند داشت. صریح‌ترین عبارات در این خصوص، در دو کتاب *شفا* و *نجات* آمده است. ابن سینا در این دو کتاب، با آوردن پنج مقدمه، سعی در تبیین چنین تصویری از جاودانگی دارد.

#### ۳.۱. مقدمه اول

نفس انسان دارای قوایی است که هر یک از آن‌ها لذت و خیر و اذیت و شر مخصوص به خود دارد. نقطه مشترک تمام این قوا آن است که کمال هر یک از آن‌ها چیزی است که

موافق آن‌ها باشد و ادراک این امر موافق، همان لذت و خیر است. ابن سینا این مقدمه را با آوردن مثال‌هایی کامل می‌کند؛ لذت شهوت آن است که کیفیتی محسوس از حواس پنج‌گانه را که ملائم اوست حاصل کند، لذت غضب غلبه است، لذت وهم امید و لذت حافظه نیز یادآوری امور مورد علاقه گذشته است (۵، ص: ۲۹۱).

### ۲.۳. مقدمه دوم

مقدمه اول به اشتراک میان قوا اشاره داشت، اما مقدمه دوم به تفاوت کمال مربوط به هر یک از قوا می‌پردازد. به عبارت دیگر، کمال برخی از این قوا افضل و اتم است، کمال پاره‌ای طولانی‌تر و کمال بعضی قابل وصول‌تر است. از سویی دیگر، خود این قوا متفاوت از یک‌دیگرند و ادراک برخی شدیدتر از بقیه است. چنان‌که پیداست، از ضمیمه دو مقدمه اول و دوم به یک‌دیگر، این نتیجه حاصل می‌شود که لذت هر یک از قوا متفاوت از بقیه است و این لذات و کمالات دارای مراتب اشتدادی هستند (۵، ص: ۲۹۱).

### ۳.۳. مقدمه سوم

ابن سینا در این مقدمه، لذت را ادراک کمال نفس الامری تلقی می‌کند. به اعتقاد او ممکن است چیزی در نفس الامر کمال باشد ولی افرادی به دلیل عجز از ادراک آن کمال، لذتی را در آن نیابند. عدم ادراک لذت یک شیء سبب می‌شود تا انسان شوقی به آن پیدا نکند. ابن سینا برای تقریب این ادعا به ذهن مخاطب، شخص عنین را مثال می‌زند که به دلیل نقص غریزی‌اش نمی‌تواند لذت آمیزش را تخیل کند. بر این اساس، کسانی که می‌پندارند امور لذیذ تنها لذت خوردن، خوابیدن و ... است، در اشتباه به سر می‌برند؛ زیرا چه بسا کمالات دیگری نیز وجود دارد که فرد به دلیل نداشتن ابزار ادراک یا بی‌توجهی، آن‌ها را درک نمی‌کند (همان، ص: ۲۹۲).

### ۴.۳. مقدمه چهارم

این نیز همانند مقدمه سوم، بر نفس الامری بودن لذات تأکید دارد و می‌گوید: که اگر امری نفس را به خود مشغول نماید یا چیزی مانع از ادراک نفس شود، این احتمال وجود خواهد داشت که نفس از چیزی که در نفس الامر ملائم با طبع اوست، کراهت داشته باشد، حتی به گونه‌ای که ضد آن را ترجیح دهد؛ چنان‌که بیماری بیماران چونان مانعی سبب می‌شود که بیمار از طعم شیرین بدش آید و یا انسان ترسان که ترس سراپای وجودش را گرفته است هرچند لذتی برایش حاصل شود آن را حس نمی‌کند (همان).

### ۵.۳. مقدمه پنجم

این مقدمه نیز در تکمیل مقدمه سوم و چهارم و تأکید بر نفس الامری بودن لذت است. ابن سینا معتقد است که گاهی نفس به ضد کمال خود مبتلا می‌شود، اما به دلیل مانعی از آن تنفر نداشته، ناراحت نمی‌گردد. مثلاً فردی که طعم دهانش تلخ است، خود متوجه این مسأله نیست؛ با گذشت این حالت است که فرد وضعیت قلبی خود را ادراک می‌کند (همان).

ابن سینا با توضیح پنج اصل یادشده و مقدمه قرار دادن آن‌ها برای بحث معاد روحانی، به این نتیجه می‌رسد که کمال خاص نفس ناطقه- که بنابر مقدمه اول، ملائم با نفس ناطقه است- آن است که عالمی عقلی درست شبیه عالم عینی باشد و صورت کل جهان در او مرتسم شود<sup>۳</sup> (ص: ۴۶۶). آن گاه با استناد به اصل دوم، تذکر می‌دهد که کمال این قوه به حدی بالاست که قابل مقایسه با کمال سایر قوا نمی‌باشد. او توضیح می‌دهد که کمال نفس ناطقه، استمرار همیشگی دارد که ناشی از مجرد و نامیرا بودن نفس ناطقه است. همچنین بیان می‌کند که شدت کمال مخصوص به نفس ناطقه بیشتر است، چرا که کمال مربوط به اجسام به سطح آن‌ها محدود می‌شود ولی نفس ناطقه به دلیل مجرد بودن، کمال مخصوص به خود را در ذات خود دریافت می‌کند. از سوی دیگر، ادراک نفس ناطقه از ادراک دیگر قوا شدیدتر است و این ریشه در اموری چند دارد:

یکی این که ادراکات نفس ناطقه گسترده‌تر است و دیگر این که متعلق ادراک نفس ناطقه عمیق‌تر بررسی می‌شود، چرا که نفس ناطقه با تجرید مدرک، باطن و ظاهر آن را ادراک می‌کند. ابن سینا در ادامه، با تمسک به اصول سوم تا پنجم توضیح می‌دهد که انسان به دلیل غفلت یا مشغول بودن به بدن و لذات آن و یا غلبه ضد کمالات نفس ناطقه بر آن - به دلیل گرفتاری انسان به رذایل- ممکن است از کمالات نفس ناطقه غافل بوده، شوقی را از خود در مورد آن‌ها نشان ندهد. به همین علت، ابن سینا بیان می‌کند که شوق به کمالات نفس ناطقه و لذات ناشی از آن، تنها هنگامی حاصل می‌شود که انسان دست‌کم اندکی از آن کمالات را تخیل کند تا با این کار، شوقی هر چند اندک به آن‌ها پیدا کند. این سخن ابن سینا نشان می‌دهد که- همان گونه که در مقدمه سوم آمد- کیفیات ذهنی مختص دارندگان آن‌ها هستند و کسانی که واجد آن‌ها نیستند، با تصور و به تعبیر دقیق‌تر، با تخیل آن‌ها می‌توانند تا حدی حالت فاعل شناسا را در حین داشتن کیفیت ذهنی خاص، دریابند. ابن سینا توضیح می‌دهد که اگر انسان میان لذت حاصل از حل یک مسأله و لذت ناشی از امری جسمانی مخیر شود، نفس قوی امر اول را بر می‌گزیند و نفس ضعیف امر دوم

را، مگر این که با برگزیدن لذت جسمی مایه خجلت خود شود (۳، صص: ۴۶۶-۴۶۷ و ۵، ص: ۲۹۳ به بعد).

#### ۴. مراتب سعدا و اشقیا از دیدگاه ابن سینا

مراتب داشتن لذت و الم به طور طبیعی مقتضی تشکیکی شدن سعادت و شقاوت و در نتیجه، مستلزم تفاوت یافتن درجات سعدا و درکات اشقیا خواهد بود و این نکته‌ای است که مورد وفاق همه حکیمان مسلمان است. ابن سینا در آثاری مانند *مبدأ و معاد* و *الهیات شفا* به این مراتب اشاره‌ای دارد (۹، ص: ۱۱۲-۱۱۵ و ۳، صص: ۴۶۸-۴۷۵). اما تفصیل این بحث را در کتاب‌هایی چون *اشارات* و *رساله‌الضحویه* مطرح نموده است (۶، صص: ۹۰-۹۳). چکیده سخن ابن سینا در مورد مراتب اشقیا بر پایه تقریر خواجه طوسی و قطب رازی چنین است:

۱- رنج و الم ادارکی است نشأت گرفته از دریافت و وضعیتی که برای مدرک شر و نقصان به شمار می‌آید. روشن است که تحقق چنین وضعیتی مستلزم آن است که اولاً مدرک نسبت به نقص و کمال خویش تصویری داشته باشد و دوم این که در پی چنین تصویری در وجودش شوق به کمال نیز فعلیت یافته باشد. به علاوه از آن جا که نقصان و کمال قوا، به ویژه قوه عاقله، اموری بدیهی نیستند، می‌باید از طریق حجت و برهان دریافت شود. تنها کسانی از آفات و نقایص خویش رنج می‌برند که این کسب معرفت و آن شوق به کمال در وجودشان راه یافته باشد. از این رو ابن سینا در عبارتی مختصر و گویا اظهار می‌دارد: "و اعلم ان رذیله النقصان انما تتاذی بها النفس الشیقه الی الکمال و ذلک الشوق تابع لتنبه یفیده الاکتساب" (۴، ص: ۳۵۲).

۲- سبب نقصان و فوت کمال یا امری عدمی است (مانند ناقص بودن عقل در مجانبین و اطفال) یا امری وجودی (مانند پیدایش امور متضاد با کمالات نفس). به علاوه این امور وجودی گاه راسخ در نفس‌اند و گاه غیر راسخ؛ بنابراین سه گونه سبب برای نقایص و فوت کمالات قابل فرض است که هر یک یا به حسب قوه نظری است یا بر حسب قوه عملی. از این رو فرض‌های عقلی مسأله شش صورت خواهد داشت (۴، صص: ۳۵۰-۳۵۱).

۳- نفوس انسانی به لحاظ قوه نظری این گونه تفسیر می‌شود: نفوس انسانی یا در می‌یابند کمالات و لذاتی برایشان قابل وصول است، یا چیزی را در نمی‌یابند. دسته دوم نفوس ساده نام دارد که "ابلهان، کودکان و مجانبین" را در بر می‌گیرد. اما دسته اول، که

ادراک و شوقی نسبت به کمالات و لذات (به‌خصوص کمالات عقلی) یافته‌اند، یا این کمالات را کسب می‌کنند - که اینان "عارفان" نامیده می‌شوند- یا این که این کمالات را اکتساب نمی‌کنند. دسته‌ی اخیر- که شوق به کمال یافته، ولی آن را کسب نکرده‌اند- یا ضد کمالات را در جان خود پدید آورده‌اند، که به اینان "جاحدان" می‌گویند و یا ضد کمالات را در نفس خود اکتساب نکرده‌اند. در گروه اخیر نیز (که در عین شوق به کمال، نه خود کمال و نه ضد آن را اکتساب ننموده‌اند) عدم اکتساب کمال، یا به علت اشتغال به مواردی چون دل مشغولی‌های دنیوی است، که این گروه "معرضان" نامیده می‌شوند، یا به سبب اشتغال به امور بازدارنده نیست که این دسته "مهملان" نام می‌گیرند. کسانی که از سر تنبلی و اهمال، نه به دنیا پرداخته‌اند و نه به آخرت.

از پنج گروه نام برده شده، سه دسته‌ی اخیر "جاحدان، معرضان و مهملان" به دلیل نداشتن کمال از یک‌سو و شوق به کمال از سوی دیگر، پس از مرگ و بر طرف شدن حجاب‌ها، در رنج و عذاب خواهند بود. البته عذاب "جاحدان" که از سر جهل مرکب به عقایدی خلاف حق روی آورده‌اند - و مانع کمال نظری آن‌ها امری وجودی و راسخ در نفسشان می‌باشد- عذابی دایمی است<sup>۳</sup> (۴، ص: ۳۵۱). اما دو دسته‌ی دیگر، "معرضان و مهملان"، که مانع کمالشان از سنخ امور وجودی راسخ در نفس نمی‌باشد، عذابشان زوال پذیر است (همان، ص: ۳۵۲). این سه دسته را ابن سینا صاحبان "فطانت بترء" (زیرکی ناتمام) می‌نامد. اما دو گروه اول "نفوس ساده و عارفان" چنان‌چه از آلودگی‌های عملی و اخلاق پست منزّه باشند، از عذاب و رنج مصون بوده، برخوردار از سعادت خواهند بود. البته عارفان کامل از سعادت عقلی بهره‌مندند و نفوس ساده‌دل از سعادت حسی. به همین رو ابن سینا ابلهی و بلاهت را از فطانت بترء، به نجات و رستگاری نزدیک‌تر می‌داند: "فالبلاهه ادنی الی الخلاص من فطانه بترء" (همان). اما چنان‌چه عارفان و نفوس ساده‌دل از آلودگی‌های عملی و ردای اخلاقی پاک نباشند- خواه این آلودگی‌ها از جنس امور راسخ در نفس باشند یا نه- اینان نیز معذب‌اند (۶، صص: ۹۰-۹۱). البته دیرپایی عذاب این دو گروه، بر اساس چند و چون اعمال و ملکات آلوده‌شان رقم می‌خورد، اما در هر حال، عذاب آنان دایمی نیست؛ چرا که هیئات و ملکات برخاسته از اعمال بدنی، نسبت به جوهر نفس، اموری عرضی‌اند که به تدریج زوال می‌پذیرند. ابن سینا بعید نمی‌داند که روایت "ان المؤمن الفاسق لایخلد فی العذاب" ناظر به همین معنا باشد (۹، ص: ۱۱۳).



اشقیا از نظر ابن سینا مشتمل بر مراتبی چهارگانه‌اند: جاحدان، معرضان، مهملان و غیر منزهان (از آلودگی‌های عملی و ملکات پست اخلاقی). البته به جز گروه اول "جاحدان" که عذابشان دایمی است، عذاب دیگر مراتب به تدریج زایل می‌شود تا این‌که سرانجام به نجات نایل می‌گردند. مراتب سعدا نیز بر اساس این نگاه، مشتمل بر دو مرتبه است: عارفان کامل و ساده دلان منزّه.<sup>۴</sup>

البته پس از ابن سینا شیخ اشراق در آثاری چون حکمه الاشراف این گونه به تفصیل درباره‌ی مراتب سعدا و اشقیا سخن نگفته است و آنچه در پرتونامه درباره‌ی سعادت و شقاوت آورده، به‌طور دقیق، تحلیلی مطابق با تحلیل سینوی است (۱۴، صص: ۶۵-۷۴).

اما تصویر صدرایی از حقیقت سعادت و شقاوت اخروی تفاوت مبنایی با تصویر سینوی ندارد و اگر هم تفاوتی باشد، صرفاً ناظر به تحلیل چگونگی معاد جسمانی از یک‌سو و تبیین کیفیت سعادت و شقاوت حسی از سوی دیگر است.

بنابراین بر اساس نگرش ابن سینا به مراتب سعدا و اشقیا از یک‌سو و عوامل مؤثر در شقاوت از منظر صدرا، می‌توان حدس زد که همان تصویر سینوی از مراتب سعدا و اشقیا تا حدودی مورد پذیرش ملاصدرا است. البته ملاصدرا در پاره‌ای از تألیفاتش (۱۹، ص: ۲۵۶ و ۲۰، ص: ۵۹۰) به صراحت، تمام نفوس ناقصه‌ی ساده‌ای را که هیچ بهره‌ی علمی نداشته و حتی اولیات را نیز واجد نشده‌اند (مثل اطفال) از نفوس انسان‌های عامی تفکیک می‌کند؛ انسان‌هایی که تنها احکام عقلی اولی را تصور کرده‌اند، اما اشتیاقی به حقایق نظری ندارند. با این تفکیک، جایگاه دو حدیث "نفوس الاطفال بین الجنة و النار" و "اکثر اهل الجنة البله" روشن می‌شود. افزون بر این، ملاصدرا در بحث از شقاوت حقیقی، پس از آن‌که تصریح می‌کند شقاوت روحانی در مورد نفوس حیوانی، نفوس ساده و نفوس انسان‌های عامی (که اشتیاقی برای کسب علوم عقلی و آرای کلامی نیافته‌اند) مطرح نیست (۱۷، ص: ۱۳۱)، مبتلایان به شقاوت عقلی را دو دسته می‌داند: یکی "کفار" و مطرودین که به‌طور دایمی اهل ظلمت بوده‌اند و به‌طور جبلی بر دل‌های آنان مهر خورده است و دیگری "منافقان" که هر چند استعداد سلوک بر مسیر فطرت را داشته‌اند، به سبب اموری چون برتری طلبی، راه گم کرده‌اند و در اثر رذایل برخاسته از گناهان، دلشان زنگار گرفته است (۱۸، ص: ۳۷۸). همو وضعیت گروه دوم را (منافقان) بدتر از دسته‌ی اول دانسته، گروه اول را "اهل حجاب" و گروه دوم را "اهل عقاب" می‌خواند.

با این توضیحات، ابن سینا به تبیین سعادت و شقاوت در زندگی جاویدان نفس ناطقه می‌پردازد. با مرگ نفس ناطقه از بدن قطع تعلق می‌کند. در این صورت، نفس‌هایی که به امری ضد آن‌چه ملائم نفس ناطقه است خو کرده بودند، با از دست دادن آن و مشاهده حقیقت، گرفتار دردی جانکاه می‌شوند که در عمق جان آنان جای دارد و شدیدترین درد است. هم‌چنین انسان‌هایی که در مسیر استکمال قوه عقل قدم برداشته‌اند، با جدایی از بدن در لذاتی غرق می‌شوند که حد و حصری برای آن متصور نیست.<sup>۵</sup> نکته مهم در تصویر ابن سینا از این مسأله، آن است که چنین جاودانگی‌ای ظاهراً به نفوسی تعلق دارد که به مرتبه عقل بالفعل رسیده باشند؛ اما درباره نفس‌های ضعیف که به چنین مرتبه‌ای نرسیده‌اند چه باید گفت؟ ابن سینا متأثر است از تفسیر اسکندر افرودیسی در باب عقل و اصطلاحاتی که او در این حیطة ابداع کرده است. نفس از عقل هیولانی حرکت کرده و در نهایت به مرتبه عقل مستفاد می‌رسد (۷، صص: ۶۷-۶۸). اما این سیر به تمام انسان‌ها اختصاص ندارد و افراد بسیاری در مرتبه عقل بالملکه متوقف می‌شوند.

اگر لذت‌ها و عذاب‌ها همه از نوع معقول‌اند، عذاب و لذت این افراد چگونه قابل تبیین است؟ ابن سینا برای رهایی از این اشکال، دیدگاه برخی از حکمای پیشین را مبنی بر این‌که نفوس این عده به دلیل علاقه‌ای که به بدن و لذات آن دارند به جسم افلاک تعلق می‌یابند و از جسم افلاک به عنوان بدن استفاده می‌کنند، تأیید می‌کند (۳، ص: ۴۷۳). چنین دیدگاهی به عنوان دیدگاهی فلسفی در صورتی که دلایل کافی داشته باشد، مقبول است. خواه اصل فلک درست باشد یا نه، اصل دغدغه ابن سینا قابل تأمل است که او برای توجیه این‌که نفوس بدون ابدان نیست و نمی‌تواند درک الم و لذت جزئی داشته باشد (یعنی کارکرد نفس برای دریافت امور جزئی در گرو بدن است)، در مورد نفوس ناقص بعد از مرگ به نظریه فلک تمسک جسته، افلاک را موضوع تخیلات آن‌ها فرض می‌گیرد. حال چگونگی اثبات آن از دشواری‌های این مسأله است. ابن سینا فرض تعلق این نفوس ناقص به اجرام آسمانی را معقول و منطقی دانسته است، زیرا نفس ناقص نیازمند وسیله‌ای است که بتواند به تکمیل خود بپردازد و اجرام آسمانی می‌توانند ابزار کار نفس برای تصورات، حرکات و اعمال جزئی او باشند. ابن سینا می‌خواهد که نفوس ناقص ابزاری به منزله بدن دنیوی در اختیار داشته باشند تا بتوانند به تکمیل خود ادامه دهند، تا بر شمار نیک بختان افزوده شود و معاد پدیده‌ای کثیر الخیر باشد. گویی افلاک و اجرام سماوی آینه‌ای است که تخیلات او را به او باز می‌نمایاند. در ادامه، این دیدگاه مورد پژوهش قرار می‌گیرد.

## ۵. طرح معاد جسمانی

در میان متقدمان از فیلسوفان اسلامی، شاخص‌ترین چهره‌ای که شناخت معاد جسمانی و شوؤن آن را در گرو رجوع به وحی دانسته، ابن سینا می‌باشد. وی با توجه به دو مقدمه عقلی و یک مقدمه تجربی، بیان معاد جسمانی را شأن وحی می‌داند و پذیرفتن آن را- بنابر مقدمات- لازم می‌شمارد، مقدمات مورد اشاره عبارتند از (۱۳، ص: ۳۴۹):

۱- محدود بودن قدرت عقل و ادراکات آن؛ ۲- خارج بودن جزئیات معاد جسمانی از حوزه استدلال‌های عقل فلسفی؛ ۳- مطابق واقع بودن گفتار صاحب وحی (خبر النبوه). بدین گونه ابن سینا راه طرح معاد جسمانی را در فلسفه می‌گشاید و پس از تقسیم معاد به "معاد وارد در شرع" و "معاد مدرک به عقل" پذیرفتن معاد جسمانی را لازم می‌شمارد و با تعبیر "تصدیق خبر النبوه" قبول این معاد را نیز عقلی می‌داند؛ زیرا خبر نبوت خبر صادق مصدق است و تصدیق آن، عین حکم عقل و ضرورت عقلی است؛ چنان‌که می‌گوید: "... ان المعاد منه ما هو منقول من الشرع و لانسبیل الی اثباته الا من طریق الشریعه و تصدیق خبر النبوه ... " (۳، ص: ۴۶۰ و ۵، ص: ۲۹۱).

ملاصدرا نیز درباره نظر ابن سینا در مورد معاد جسمانی و پذیرش آن چنین می‌گوید: "و الظاهر من کتب شیخ الرئیس انه لم ینکر المعاد الجسمانی- و حاشاه عن ذلک- الا انه لم یحصل بالبیان و البرهان، فانه قال فی غیر موضع من کتبه: ان المعاد قسمان، جسمانی و روحانی" (۲۱، ص: ۴۰۳). از کتاب‌های ابن سینا به خوبی هویداست که وی منکر معاد جسمانی نیست و حتی در مورد برخی از نفوس، به اقامه برهان بر حشر جسمانی آن‌ها پرداخته است.

در این جا باید یادآوری شود که برخی از اندیشمندان معاصر بر این باورند که ابن سینا اصل معاد جسمانی را منکر است و شگفت این‌که بیان می‌دارند که ابن سینا معاد جسمانی را از اصول ثابت و قطعی دین به شمار نیاورده است و غزالی را در حکم به تکفیر ابن سینا در این مسأله، همراهی می‌کنند (۲، ص: ۴۵). چنان‌که اشارت رفت، این سخن محل تأمل و مخدوش به نظر می‌رسد. حکیم فاضل ملا اسماعیل خواجویی سخنی مانند سخن ابن سینا از معلم ثانی، ابونصر فارابی، از شرح رساله زنون نقل کرده است: "فان بعضهم کالمعلم الثانی فی شرحه علی رساله زنون الکبیر قال: و اما المعاد فقد ورد به الشرع و نحن نتبع علی وفق ما امر به الشرع و النبی(ص) و هو منقسم الی لذات عقلیه و لذات جسمیه" (۱، ص: ۳۰۴).

ابن سینا در *اشارات*، که جزو آخرین آثار فلسفی اوست، معاد را بدون یادآوری موضوع جسمانی یا روحانی بودن آن مطرح کرده است. او در این جا تنها به رد دیدگاه کسانی که لذت‌های حسی را اصیل دانسته و لذت‌های دیگر را ضعیف و خیالی پنداشته‌اند، بسنده کرده است (۴، صص: ۳۳۶-۳۳۷)، اما در دو کتاب فلسفی دیگرش، *شفا و نجات*، به تفصیل به موضوع معاد پرداخته است.

طرح معاد جسمانی از سوی ابن سینا یک تلاش فلسفی برای پاسخ‌گویی به دو اشکال مهم فلسفی زیر است:

۱- حل و تبیین وضع معاد نفوسی که به مرحله تجرد تام و کمال لایق خود نرسیده‌اند. این گونه نفوس با تعلق به جسم، به کمال‌یابی خود ادامه می‌دهند و به درجه تجرد کامل می‌رسند.

۲- پاسخ به اشکال "بدبختی بیشتر انسان‌ها" و "کثیر الشر" بودن معاد. لذا می‌بایست برخی از نفوس ناقص پس از مرگ با تعلق دوباره به جسم به کسب مراحل کمال پرداخته، به سعادت اخروی برسند و بدین وسیله، از شمار بدبختان کاسته می‌شود و در نتیجه، معاد کثیر الخیر می‌گردد نه کثیر الشر و بدین سان، معاد با نظام احسن سازگار می‌گردد (۲۴، ص: ۱۵۷).

## ۶. بررسی نظریه تکامل

تکامل در عالمی ورای دنیا پس از رهایی از این مرتبه، از جهت بیان منطق وحی امری محقق و مسلم است. مسأله تکامل پس از مرگ از مشکل‌ترین مسایل عقلی است، زیرا تکامل جز با حرکت و استعداد و خروج از قوه به فعل ممکن نیست. در این جا این پرسش مطرح می‌شود که نفس انسانی پس از رهایی از این مرتبه که سرای ماده و استعداد و حرکت و تغییر است به مرتبه دیگر که ورای زمان و مکان و استعداد است، چگونه تکامل می‌یابد؟ ابن سینا به این مسأله توجه داشته و در ضمن آثارش بدان پرداخته است که در این جا به مناسبت بحث معاد و اهمیت ویژه آن، متن عبارات مورد پژوهش قرار می‌گیرد.

ابتدا عباراتی از *تعلیقات* ابن سینا در سه بند ارائه و مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱- وقتی نفس از بدن مفارقت جست و دارای استعداد معقولات بود، شاید آن معقولات بدون نیاز به قوای جسمیه‌ای که از آن زایل شده است برای وی حاصل شود، بلکه بدون قصد و من حیث لایشعر برای وی حاصل می‌گردد، چنان که در حصول اوائل معقولات برای

طفل چنین بود و حواس راههایی است که نفس انسانی از آنها معارف را به دست می آورد. نفس تا هنگامی که با هیولی هم نشین است، نه تنها ذات را نمی شناسد، بلکه هیچ یک از صفاتی که برای نفس در حالت تجرد هست را نیز نمی داند؛ زیرا در توان وی نیست که به ذات خاص خود برگردد و آن را از عوارضش مجرد نماید و همین مانع وی از تحقق به ذات و از مطالعه احوالش می باشد. پس وقتی نفس مجرد شد و این مانع بر طرف گردید پس ذات و احوال و صفات ویژه خود را می شناسد و اشیا را بدون آلت بدنی ادراک می کند و آن چه را که هم اکنون تخیل می نمود که جز جسم محسوس حقیقتی ندارد و وجودی غیر از محسوسات نیست همه را باطل می یابد. قوای بدنی نفس را از تفرد به ذات و ادراکات خاصه اش باز می دارند بنابراین وی اشیا را به طور خیالی ادراک می کند نه به طور معقول و چون با امور عقلی انس نگرفت و بر حسیات پروریده شد می پندارد که عقلیات وجودی ندارند و آنها اوهامی مرسله اند (۸، ص: ۲۰).

۲- "لا برهان علی ان النفوس الغیر المستکمله اذا فارقت یكون لها مکملات کما یعتقد بعضهم ان نفوس الکواکب مکمله لها و ان تلک النفوس المقارنه مکمله لها و کذلک لابرهان علی ان النفوس الغیر المستکمله اذا فارقت لایکون لها بعد المفارقة مکملات" (همان، ص: ۱۰۱).

ابن سینا چنین می گوید که برهانی برای این مطلب نیست که برای نفوس غیر مستکمل، وقتی مفارقت کردند مکمل هایی باشد، چنان که برخی قایلند که نفوس کواکب مکمل آنهاست و این نفوس مقارن مکمل آن نفوس مفارقت است و هم چنین برهانی نداریم بر این که نفوس غیر مستکمل وقتی جدا شدند، بعد از مفارقت مکمل هایی نداشته باشند. یعنی مسأله جدلی الطرفین است و قابل اثبات یا رد نیست.

۳- ابن سینا اظهار می کند که جسم به ناچار در وجود نفس شرط است، اما در بقای آن نیازی به جسم نیست و شاید وقتی از آن جدا شد و نفس کامل نبود، نفس از امور دیگری غیر از آن جسم از استکمال بهره می جوید؛ زیرا شرط تکمیل نفس بدن نبود، چنان که شرط وجود وی بود. "الجسم شرط فی وجود النفس لا محاله فاما فی بقائها فلا حجه لها الیه و لعلها اذا فارقته و لم تکن کامله کانت لها تکمیلات من دونه اذ لم یکن شرطاً فی تکمیلها کما هو شرط فی وجودها" (۸، ص: ۹۴).

چنان که ملاحظه می گردد، ابن سینا بحث تکامل (برزخی) نفوس را به "لا برهان" و "لعل" گذرانده است و برهان بر رد تکامل برزخی را نیز نفی می کند. ابن سینا در اشارات

نیز به "لعل" گذرانده است و "لعل" در تعلیقات و اشارات را در مبدأ و معاد به "قول ممکن" تعبیر کرده است: "قال بعض اهل العلم ممن لا يجازف فی ما یقول قولاً ممکناً و هو الخ" (۹، ص: ۱۱۴). در الهیات شفا نیز به این عبارت: "و یشبهه ایضاً ان یکون ما قاله بعض العلماء حقاً و هو الخ" (۳، ص: ۴۷۲) اشاره کرده است. ظاهراً آن که در مبدأ و معاد گفته است: "قال بعض اهل العلم" و در شفا گفته است: "بعض العلماء" و در تعلیقات گفته است: "كما یعتقد بعضهم"، یک شخص است و خواجه طوسی در شرح اشارات گوید: "و اظنه یرید الفارابی" (۴، ص: ۳۵۵).

ابن سینا در اشارات چنین می گوید: "و اما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الی سعادته تلیق بهم و لعلهم لا یستغنون فیها عن معاونه جسم یکون موضوعاً لتخیلات لهم و لا یمتنع ان یکون ذلک جسماً سماویاً او ما یشبهه و لعل ذلک یفضی بهم آخر الامر الی الاستعداد المسعد الذی للعارفین" (همان). ابن سینا می گوید برخی از نفوس ساده دلی که شوق کمال حقیقی را نیافته باشند، در صورتی که دارای هیئت‌ها و حالات بدنی باشند، شوقی به بدن داشته از نبود آن رنج خواهند برد. گویی برخی علما درست گفته‌اند که این گونه نفوس، حالات اخروی مورد علاقه خود را بر پایه معلومات برگرفته از فهم عامه درباره قبر، قیامت، بهشت و دوزخ با وسیله قرار دادن اجسام و اجرام آسمانی و با پندار، تحقق می‌بخشند، زیرا بازگشت آنان به اجسام انسانی دیگر به صورت تناسخ محال است. این گونه نفوس اگر پاک باشند در لذت‌های پنداری خواهند بود و اگر از نفوس پست و ناپاک باشند دچار کیفر پنداری اعمال خود می‌شوند. آن گاه با تشبیه به خواب بر قوت این صورت‌های پنداری تأکید می‌کند<sup>۷</sup> (۳، صص: ۴۷۳-۴۷۴). با بیان این که همه رنج‌ها و لذت‌ها چه در خواب و چه در بیداری دست آورد صورت‌های ذهنی‌اند، با این تفاوت که صورت‌های رویایی از درون ما و صورت‌های عالم بیداری از بیرون حاصل شده‌اند. بنابراین منشأ اصلی رنج یا لذت همین صورت‌های ذهنی‌اند، اگر چه از موجودات بیرونی نیز پدید نیامده باشند؛ زیرا موجودات خارجی سبب بالعرضند<sup>۸</sup> (۳، ص: ۴۷۴).

بنابراین تخیل نفوس ناقص پس از مفارقت از بدنشان به وسیله اجرام سماوی انجام می‌پذیرد. به بیان دیگر، این نفوس مجرد تصورات جزئی و خیالی را با آن اجرام به عنوان ابزار و وسیله کار خود انجام خواهند داد. بنابراین نظر، برای تخیل صورت‌های جزئی و لذایذ و آلام حسی، نفس انسان را متعلق به اجسام و اجرام آسمانی فرض کرده‌اند تا این اجسام و

اجرام وسیلهٔ تخیل وی باشند<sup>۱</sup>. اما ملاصدرا مسألهٔ تخیل جزئیات و صورت‌های همگون با صور مادی دنیوی را با اثبات مجرد خیال توجیه می‌کند.

به‌هرحال در هر دو دیدگاه، حشر جسمانی تنها دربارهٔ نفوس ناقص مطرح می‌شود و این حشر نتیجهٔ گریزناپذیر آن است که این نفوس به کمال شایستهٔ خود دست نیافته‌اند؛ اما نفوسی که کامل شده باشند دیگر به امور پست جسمانی توجهی نخواهند داشت و معاد آنان روحانی خواهد بود. ملاصدرا نیز تقریباً با ابن سینا در این مورد موافق است و در برخی از آثارش معتقد است که معاد مقربین، روحانی و لذات آن‌ها نیز روحانی است و احتیاج آن‌ها به بدن تنها در دنیا و برای استکمال آنان است (۲۱، ص: ۴۳۲). اما در برخی دیگر از آثارش، معاد جسمانی را برای تمام نفوس اثبات می‌کند و عنوان می‌کند که نفوس مقربین از آن جهت که کامل در علم و عمل می‌باشند و با عقل فعال متحد شده‌اند، لذات روحانی دارند و از جهت آن که نفس حیوانی نیز دارند از لذات جسمانی نیز بهره‌مند می‌گردند (۱۷، ص: ۱۸۱).

این نکته نیز در خور تأمل است که برخی از اندیشمندان بر این باورند که ابن سینا در *شفاء*، تکامل را در برتر از نفوس بله هم آورده است و دربارهٔ آنان گفته است: (۱۲، ص: ۴۰۱) "بل تزول و تنمحي قليلاً قليلاً حتى تزكوا النفس و تبلغ السعاده التي تخصصها" (۳، ص: ۴۷۲).

## ۷. اکثری بودن اهل سعادت

در معاد روحانی که سعادت وابسته به کمال‌یابی علمی نفس است، شمار اندکی از افراد خوشبخت خواهند بود، چون بر بیشتر آن‌ها جهل و غفلت چیره شده است؛ اما این بر خلاف حکمت و عنایت الهی و نظام احسن حاکم بر جهان هستی است که معادی داشته باشیم که در آن بیشتر مردم بدبخت بوده، تنها شمار اندکی اهل سعادت باشند. بنابراین معاد و حیات اخروی مورد نظر با نظام احسن الهی سازگار نیست.

ابن سینا برای برطرف کردن این اشکال، مثالی محسوس در مورد اوصاف بدنی انسان می‌آورد تا با تمثیل احوال باطنی آدمی به این حالات ظاهری نتیجه‌گیری کند. چکیدهٔ سخن ابن سینا چنین است که انسان‌ها از نظر بدنی سه گونه‌اند:

۱- به لحاظ زیبایی و سلامتی در حد کمال‌اند؛

۲- از نظر زیبایی و صحت متوسط‌اند؛



۳- کاملاً زشت و بیمارند.

حال با مقایسه‌ای اجمالی، درمی‌یابیم که گروه سوم در قیاس با دو گروه اول و دوم، از شمار اندکی برخوردار است. از این رو سعادتمندان (کامل یا متوسط) دنیوی، بیش از مبتلایان به رنج و شقاوت دنیوی‌اند. بر همین قیاس، انسان‌ها از جهت حالات باطنی بر سه دسته‌اند:

۱- در عقل و فضایل اخلاقی کامل‌اند؛ این دسته از بالاترین مراتب سعادت اخروی بهره‌مندند؛

۲- کسانی که به مرتبه‌ی گروه اول نایل نشده و در عقل و فضایل اخلاقی متوسط‌اند؛ اینان نیز همگی اهل نجات بوده، برخوردار از خیرات و ثواب اخروی‌اند.

۳- افرادی که از عقل و فضایل اخلاقی بی بهره‌اند؛ اینان شبیه انسان همیشه بیمار می‌هستند که در معرض رنج و عذاب دائمی‌اند.

در این‌جا نیز هر چند دو گروه اول و سوم اندک‌اند و متوسطان غالب و کثیر، لیکن مجموع دو گروه اول و دوم در قیاس با گروه سوم، غالب بوده و بیشتر انسان‌ها اهل نجات‌اند (۴، ص: ۳۲۵).

در ادامه، ابن سینا تأکید می‌کند گمان مبرید که سعادت اخروی، نوع واحدی است؛ کما این که مینداید وصول به سعادت صرفاً درگرو تکامل معرفتی است؛ هر چند که استکمال علمی، شریف‌ترین نوع سعادت را به‌همراه دارد. به علاوه، گمان نکنید که گناهان پراکنده، رشته رستگاری و نجات را پاره خواهد کرد؛ زیرا آن‌چه موجب هلاکت دائمی است گونه‌ای از جهل (جهل مرکب عنادی) است و دیگر انسان‌ها نیز که از رذایلی برخوردارند، تنها به عذابی محدود مبتلا خواهند بود: "ولا یقعن عندک ان السعاده فی الآخره نوع واحد ولا یقعن عندک ان السعاده لاتنال اصلاً الا بالاستکمال فی العلم و ان کان یجعل نوعها نوعاً اشرف و لایقعن عندک ان تفاریق الخطایا باتکه لعصمه النجاه بل انما یهلك الهلاک السرمد ضرباً من الجهل و انما یعرض للعذاب المحدود ضرباً من الرذیله و حدّ منه و ذلک فی اقل اشخاص الناس. و لاتصنع الی من یجعل النجاه وقفاً علی عددٍ و مصروفه عن اهل الجهل و الخطایا صرفاً الی الابد و استوسع رحمه الله، و ستسمع لهذا فضل بیان" (همان، صص: ۳۲۷-۳۲۸).

در این‌که مقصود ابن سینا از "جهل منتهی به شقاوت ابدی" چیست، خواجه طوسی توضیح می‌دهد که آن‌چه با نجات اخروی منافات دارد، جهل مرکب راسخ در نفس است -



که ضد یقین می‌باشد- نه جهل بسیط و جهل بسیط هر قدر هم که مضر و رنج‌آور باشد، باز هم به شقاوت ابدی منتهی نمی‌گردد (همان، صص: ۳۲۷-۳۲۸).

## ۸. نتیجه

۱. "سعادت" وصفی مرتبط با لذت و بهجتی است که برای یک موجود در اثر برخورداری از کمالات و خیرات وجودی‌اش تحقق می‌پذیرد. بهمین جهت ابن سینا بیش از آن که به تشریح خود سعادت بپردازد به تحلیل مفهوم لذت می‌پردازد.
۲. "لذت" چیزی جز ادراک و رسیدن به فعلیت و کمالی ملائم با طبیعت شیء نیست، چنان‌که "الم" نیز ادراک و دریافت امری است که منافی با وجود یا کمالات شیء است. افزون بر این، از آن‌جا که ادراکات همگی ارزش یکسانی ندارند، لذت و الم نیز اموری دارای مراتب و درجات خواهند بود.
۳. هر لذتی به دو چیز وابسته است: یکی خیر و دیگری ادراک آن، و از آن‌جا که خیر هر قوه‌ای ویژه آن خواهد بود، لذت و خیر به حسی و غیرحسی تقسیم می‌شوند. ابن سینا لذت باطنی و غیرحسی را از لذت حسی برتر و گران قدرتر می‌داند و بیان می‌دارد که لذت‌های حسی متغیر، محدود و ظاهری‌اند، بر خلاف لذت‌های معنوی که باطنی، ثابت و نامحدودند. ابن سینا از آن‌جا که لذت را به دستیابی به کمال و ادراک آن وابسته می‌کند، در حصول این لذت، بر کنار بودن از حالت ضد آن کمال و لذت و نیز برکنار بودن از شاغل و مانع را شرط می‌داند و هم چنین در شوق انسان به سوی هر لذتی و در بیزاری انسان از هر دردی به ترتیب "ذوق" و "مقاسات" را لازم می‌داند.
۴. چنان‌که در مقاله بیان گردید، اشقیای از نظر ابن سینا مشتمل بر مراتبی چهارگانه‌اند: جاحدان، معرضان، مهملان و غیر منزهان (از آلودگی‌های عملی و ملکات پست اخلاقی)، که به جز گروه اول که عذابشان دایمی است، عذاب دیگر مراتب به تدریج زایل می‌شود تا این‌که سرانجام به نجات نایل می‌گردند. مراتب سعادت نیز بر اساس این نگاه مشتمل بر دو مرتبه است: عارفان کامل و ساده دلان منزّه.
۵. افرادی که حیات معقول دارند و توانسته‌اند در زندگی خود از بند امور مادی رهایی یافته و ادراکات عقلانی داشته باشند، پس از مرگ نیز به جهان معقول می‌روند، اما در مورد افرادی که نتوانسته‌اند به آن مرتبه برسند، ابن سینا معتقد است که چنین افرادی که کمالات عقلی ندارند و جهان عقلانی آنان را به سوی خود جذب نمی‌کند، اگر چه محال

است از بدن خود به بدن دیگری منتقل شوند. با این حال، مانعی وجود ندارد که احوال قبر و عذاب خود را آن چنان که برای آن‌ها نقل کرده‌اند در اجرام سماوی تخیل کنند و افلاک موضوع تخیلات آن‌ها باشد، بنابراین به واسطه تخیلات خود، عذاب ببینند و ثواب ببرند و به این صورت برای آن‌ها عقاب و ثواب جسمانی تحقق پیدا کند. گویی اجرام سماوی آینه‌ای است که تخیلات او را به او باز می‌نمایند.

۶. نکته مهم در تکمیل نتیجه شماره ۵، این است که خواه اصل فلک درست باشد یا نه، اما اصل این دغدغه ابن سینا قابل تأمل است که او برای توجیه این که نفوس بدون ابدان نمی‌توانند درک الم و لذت جزئی داشته باشند (یعنی کارکرد نفس برای دریافت امور جزئی درگرو بدن است)، می‌خواهد نفوس ناقص ابزاری به منزله بدن دنیوی در اختیار داشته باشند تا بتوانند به تکمیل خود ادامه دهند، تا بر شمار نیک بختان افزوده شود و معاد پدیده‌ای کثیرالخیر باشد. حال چگونگی اثبات آن از دشواری‌های این مسأله است.

### یادداشت‌ها

- ۱- این تقسیم را قطب رازی در تلخیص بیانات ابن سینا آورده است (۲، ص: ۳۳۴).
- ۲- ان النفس الناطقه کمالها الخاص بها ان تصیر عالما عقليا مرتسما فیها صوره الكل و النظام المعقول فی الكل و الخیر الفائض فی الكل میتدئه من مبدا الكل ... (۱، ص: ۴۶۶).
- ۳- خواجه طوسی علت جبران ناپذیری نقص این دسته و دایمی بودن عذابشان را این‌گونه توضیح می‌دهد که جهل مرکب این جماعت - که ضد یقین می‌باشد- به صورتی زوال ناپذیر برای نفس بدل می‌گردد، که از نفس جدا نمی‌شود (۲، ص: ۳۵۱). شایان ذکر است که چنین دلیلی تنها بر مبنای اتحاد عاقل و معقول پذیرفتنی است؛ مبنایی که ابن سینا در همه جا بدان ملتزم نیست.
- ۴- البته ابن سینا در این خصوص تقسیم بندی دیگری نیز دارد. وی بر اساس قوای نفس ناطقه (عقل نظری و عقل عملی) درباره احوال نفوس و اقسام آن پس از مرگ، بیان می‌دارد که نفوس پس از مرگ پنج حالت دارند: «۱- کاملین در علم و عمل؛ ۲- نفوسی که در مرتبه عقل هیولایی و قوه محض‌اند؛ ۳- نفوس بله؛ ۴- نفوس ناقص در علم و عمل؛ ۵- نفوس کامل در علم و ناقص در عمل» (۹، ص: ۲۷۳ به بعد).
- ۵- "ان اللذة الاخریة اجل من کل احساس ملائم من مزاج او التیام تفرق الاتصال کذلک الالم أشد من کل احساس بمناف من مزاج ناری او زمهریری او تفرق الاتصال بکل ضرب و قطع" (۷، ص: ۱۱۳).

۶- برای تکمیل این بحث و مفاد تکامل برزخی رجوع شود به مزار و یک نکته علامه حسن زاده آملی، نکته ۶۳۷، که از نکات بدیع و حایز اهمیت بسیار است.

۷- "... فان الصور الخیالیه لیست تضعف عن الحسیه بل تزداد علیها تأثیراً و صفاء کما یشاهد فی المنام فریما کان المعلوم به اعظم شأناً فی بابہ من المحسوس ..." (۱، صص: ۴۷۳-۴۷۴).

۸- ملاصدرا در معاد شرح هدایه اثیریة چنین می گوید: "شیخ الرئیس را اشاره‌ای خفی در آخر الهیات شفا به وجه صحت معاد جسمانی است به این گفته که: صور خیالی از صور حسی پست تر نیست..." (۱۹، ص: ۳۷۷).

۹- شیخ اشراق نیز در پاره‌ای از تألیفاتش در مورد این دسته (ابلهان) چنین حکم کرده است که این جمع از نفوس همانند نفوس صالحان، به جسمی سماوی تعلق یافته، از طریق آن، صوری لذت‌بخش را تخیل می‌کنند (۲۰، صص: ۷۲-۷۳) و این در حالی است که در جایی دیگر، مجموعه پاکان ساده دل را مشمول حکم واحدی ساخته، برای آن‌ها نه سعادت قایل می‌شود و نه شقاوتی (۲۱، ص: ۴۳۸).

## منابع

۱. آشتیانی، سیدجلال الدین، (۱۳۷۸)، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ج: ۴.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۵)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران: طرح نو، ج: ۳.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۶)، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۳)، *الاشارات و التنبیها*، قم: نشر البلاغه، ج: ۳.
۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۴)، *النجاه*، تهران: مرتضوی.
۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۴)، *رساله اضحویه*، تصحیح و تحقیق حسین خدیوچم، تهران: اطلاعات.
۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵)، *النفس من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۹)، *التعلیقات*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۰)، *عیون الحکمه (رسائل)*، قم: بیدار.
۱۱. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۰)، *رساله فی السعاده (رسائل)*، قم: بیدار.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۷)، *هزار و یک نکته*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ چهارم.
۱۳. حکیمی، محمد رضا، (۱۳۸۳)، "معاد جسمانی در حکمت متعالیه"، مجموعه مقالات جهانی ملاصدرا، ج: ۱۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۴. سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۸۰)، "پرتوانمه"، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج: ۳، تصحیح سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۰)، "یزدان شناخت"، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج: ۳، تصحیح سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۶. شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۴۱۰)، *الحکمه المتعالیه (الاسفار الاربعه)*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ج: ۴.
۱۷. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۰)، *الحکمه المتعالیه (الاسفار الاربعه)*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ج: ۹.
۱۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۱)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار، ج: ۱.
۱۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۵۶)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت فلسفه ایران.
۲۲. \_\_\_\_\_، (بی تا)، *شرح الهدایه اثیریّه*، مخطوط.
۲۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۶)، *مقالات فلسفی*، تهران: حکمت، ج: ۲.
۲۴. یثربی، سید یحیی، (۱۳۸۳)، *عیار نقد ۲*، قم: بوستان کتاب.