

فرایند استكمال نفس از دیدگاه ابن سینا

علیرضا اسعدی *

حسن معلمی **

چکیده

نفس از دیدگاه فلاسفه، جوهری مجرد است که از استكمال برخوردار است. ایشان علم و عمل را عامل استكمال نفس می‌دانند. اما تأثیر این دو در نفس انسانی چگونه است و نفس در مسیر استكمال چه فرایندی را طی می‌کند؟ علاوه بر این، آیا پس از مرگ نیز استكمال نفس ادامه می‌یابد یا آنکه حرکت استکمالی آن با مرگ پایان می‌پذیرد. در این مقاله با دیدگاه ابن سینا در این زمینه آشنا می‌شویم. این نوشتار به این شبهه نیز می‌پردازد که چگونه فلاسفه با آنکه نفس انسان را مجرد می‌دانند و بر این باورند که مجردات از ثبات برخوردارند، از تکامل و حرکت نفس سخن گفته‌اند؛ به عبارت دیگر چگونه ثبات مجرد با حرکت و استكمال نفس سازگار است؟ در این زمینه تبیین‌های متفاوتی ارائه شده است. ابن سینا این مسئله را براساس ثبات جوهر و حرکت در اعراض پاسخ داده است. در مورد این تبیین نیز به داوری خواهیم نشست.

کلید واژه‌ها: نفس، تکامل، ابن سینا، مجرد.

* دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم (ع)

مقدمه

یکی از تقسیمات اولیه وجود، تقسیم آن به مجرد و مادی است. مراد از مجرد، موجودی است که دارای ویژگی‌های امور مادی نباشد. به نظر بیشتر فلاسفه، یکی از ویژگی‌های امور مادی و جسمانی، حرکت است؛ از این رو عالم ماده آمیخته‌ای از قوه و فعل است و این قوا و استعدادها به تدریج به فعلیت در می‌آیند و شیء مادی تغییر می‌کند. بنابراین، چون موجود مجرد در مقابل موجود مادی است، باور رایج در فلسفه این است که در مجردات هیچ‌گونه حرکتی راه ندارد؛ از این رو در تقسیمی دیگر، موجود به ثابت و متغیر تقسیم می‌شود؛ مجرد از ثبات برخوردار است، برخلاف مادی که متغیر است.

از سوی دیگر یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی که از دیرباز مورد توجه بوده، نفس است که در ادیان، از جمله دین اسلام نیز به معرفت آن تأکید بسیاری شده است. از منظر دین، نفس انسان هم در دنیا و هم در برزخ و پس از آن در آخرت، حرکت و تکامل دارد. اصل حرکت و تکامل نفس هر چند مسلم و مفروض است، چگونگی این حرکت از منظر فلسفی نیازمند بحث و بررسی است. همچنین پرس مهم در مباحث نفس‌شناسی این است که اگر به باور فیلسوفان، نفس انسانی مجرد است، با توجه به آنکه مجرد از ثبات و فعلیت برخوردار است، چگونه حرکت و تغییر نفس قابل تبیین است؟ اگر در این دنیا نفس مجرد انسان همراه با بدن مادی است و بدن به‌نوعی برای تکامل آن نقش‌آفرینی دارد، در برزخ و آخرت، دیگر سخن از بدن مادی در کار نیست. از این رو، پرسش از چگونگی تبیین حرکت نفس انسانی با قوت بیشتری در مورد تکامل، تغییر و حرکت در برزخ و آخرت مطرح می‌شود.

در ادامه به مسئله چگونگی استكمال نفس از دیدگاه ابن‌سینا می‌پردازیم و در پایان، پاسخ او را به پرسش مذکور بررسی خواهیم کرد.

استكمال نفس و چگونگی آن

بر مبنای مشاء، نفس انسانی قوای متعددی و هر قوه کمال خاص به خود را دارد از جمله قوای نفسانی انسان، قوه عاقله است که مایه تمایز او از حیوان به‌شمار می‌آید. عقل بر دو گونه است: عقل نظری و عقل عملی. در تعریف و کارکرد عقل نظری و عملی حتی در میان فیلسوفان مشاء

اختلاف نظرهایی وجود دارد. از دیدگاه ابن سینا، عقل نظری مدرک کلیات تصویری و کلیات تصدیقی اعم از مسائل حکمت نظری و حکمت عملی^۱ و جزئیات تصدیقی مربوط به حکمت نظری است^۲ و عقل عملی صرفاً مدرک جزئیات تصدیقی در حوزه حکمت عملی است^۳. دلیل نام گذاری آن به عقل عملی این است که همه فعل‌ها و ترک‌های انسان از آن نشئت می‌گیرد؛ یعنی تا نفهمد که صدق، حسن است، آن را انجام نمی‌دهد. علاوه بر این، باید به صورت جزئی و مصداقی آن را بفهمیم؛ یعنی بدانیم که «این صدق است» بنابراین عقل عملی جزئیات تصدیقی را درک می‌کند که «این حسن است» (ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۸۷-۲۸۴).

خواجه نصیر طوسی تفسیر دیگری دارد؛ به عقیده وی، عقل نظری مدرک احکام است در حکمت نظری، اعم از احکام کلی و جزئی؛ و عقل عملی مدرک احکام است در حکمت عملی اعم از احکام کلی و جزئی. خواجه معتقد است برای انجام هر کاری ادراک حسن و برای ترک آن ادراک قبح آن لازم است. این ادراک در ابتدا کلی است و از احکام کلی عقل نظری استنباط می‌شود. مثلاً می‌گوییم: «عدل نیکوست»؛ این از اینجا استنباط می‌شود که «عدل مایه قوام جامعه است» که حکم کلی نظری است. از این حکم، عقل عملی یک حکم کلی می‌گیرد که «عدل نیکوست». سپس از این حکم کلی یک حکم جزئی استنباط می‌کند به این صورت که: «این عدل است. عدل حسن است. پس این حسن است» (الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۳).

درباره عقل نظری و عملی تفسیر سومی نیز وجود دارد و آن تفسیر بهمنیار است. به عقیده وی، عقل نظری قوه ادراکی نفس ناطقه است و همه ادراکات نفس ناطقه کار اوست. عقل عملی نیز قوه تحریکی نفس ناطقه است و هرگز ادراک ندارد (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۸۹).

۱. حکمت نظری آن است که موضوع آن غیر از افعال انسان از جهت حسن و قبح است؛ یعنی مسائلی که مربوط به «هست» و «نیست» یا «است» و «نیست» می‌شود. حکمت عملی آن است که موضوع آن افعال اختیاری انسان از جهت حسن و قبح است؛ یعنی مسائلی که مربوط به «باید» و «نباید» افعال اختیاری است. حکمت نظری به طبیعیات، ریاضیات و الهیات و حکمت عملی نیز به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم می‌شود.
۲. جزئی تصدیقی در حوزه عقل نظری مثل «هذا وجود» و «کل وجود اصیل»، «فهذا اصیل».
۳. عقل عملی مدرک جزئیات تصدیقی مربوط به حکمت عملی است که از کلیات فهمیده شده توسط عقل نظری استنباط می‌شود؛ نظیر: هذا صدق و کل صدق حسن، فهذا حسن.

هریک از عقل نظری و عملی مراتبی دارد. چنان که ابن‌سینا تصریح می‌کند برای هریک از این دو قوه استعدادی است و کمالی. استعداد صرف‌نظر از هریک از این دو، چه نظری و چه عملی، عقل هیولانی نام دارد. آنگاه برای هریک از دو قوه مبادی‌ای حاصل می‌شود که موجب کمال افعال آنها می‌شود؛ یعنی برای عقل نظری مقدمات اولیه و آنچه جاری مجری آن است و برای عقل عملی مقدمات مشهوره و هیئت‌های دیگر تحقق می‌یابد. در این هنگام هریک از این دو عقل، «عقل بالملکه» نامیده می‌شود. در مرتبه سوم کمال مکتسب برای هریک از این دو حاصل می‌شود (ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۸۷).

استکمال در عرصه علم و عمل

با توجه به ذمرااتب بودن عقل نظری و عملی می‌توان چنین نتیجه گرفت که از دیدگاه ابن‌سینا استکمال نفس انسان در دو حوزه علم و عمل است. او در موارد متعددی بر این دو نوع استکمال تکیه کرده است. از عبارات او استفاده می‌شود که در استکمال عقل نظری «انطباع صور عقلی»، «تمثل صور عقلی» یا «ارتسام آنها» موجب استکمال است (الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۴۵؛ ابن‌سینا، الشفاء (الالهیات)، ۱۴۰۴، ص ۴۶۶؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۸۲-۸۰). به نظر می‌رسد همه این تعبیر به یک معنا به کار رفته است. در هر صورت این امر پس از «اتصال نفس» با عقل فعال حاصل می‌شود که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

ابن‌سینا بر استکمال عملی نفس هم تصریح دارد. او استکمال را منحصر در استکمال علمی ندانسته؛ از این رو تأکید می‌کند که سعادت حقیقی جز با اصلاح جزء عملی از نفس ممکن نیست (همو، الشفاء (الالهیات)، ۱۴۰۴، ص ۴۷۰). بنابراین چنان که گفته شد، استکمال نفس انسانی از رهگذر تعقل و انجام عمل میسر است. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که تعقل و انجام عمل چه تأثیری بر نفس دارد و چگونه موجب استکمال نفس می‌شود؟

۱. چگونگی استکمال علمی نفس

چنان که گفته شد، تعقل ویژگی انسان است. پرسش این است که در انجام تعقل چه امری واقع می‌شود که حاصل آن تکامل انسان دانسته می‌شود و چگونه تعقل به استکمال می‌انجامد؟ به نظر

می‌رسد پاسخ این پرسش را باید در تبیین حقیقت تعقل جست. ابن سینا در آغاز فصل ششم از فن ششم نفس «شفا» تعقل را تعریف می‌کند. به عقیده وی، تعقل این است که نفس صور معقولات را به صورت مجرد از ماده بگیرد. مجرد بودن صورت نیز به دو صورت است: یا عقل آن را مجرد می‌کند، یا آنکه صورت فی‌نفسه مجرد از ماده است؛ پس نفس از زحمت تجرید آن آسوده است (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۲۷) ابن سینا در فصل پنجم از مقاله پنجم نفس «شفا» چگونگی تعقل را نیز بیان کرده است. بیان ابن سینا در قالب چند نکته به شرح زیر است:

۱. نفس انسانی، عاقل بالقوه است که عاقل بالفعل می‌شود.
 ۲. هر چیزی که از قوه به فعل خارج شود، سببی می‌خواهد که خود بالفعل باشد.
 ۳. بنابراین سببی وجود دارد که نفوس ما را از قوه به فعل می‌رساند.
 ۴. از آنجا که آن سبب، صور عقلی را اعطا می‌کند، پس خودش عقلی بالفعل است که به طور مجرد مبادی صور عقلی نزد اوست (همان، ص ۳۲۱).
- چنان‌که ملاحظه می‌شود، مسئله چگونگی تعقل در انسان، پیوندی وثیق با عقل فعال دارد که معطی صور عقلیه است. از این رو در اینجا دو پرسش اساسی سر برمی‌آورد: نخست اینکه در فرایند تعقل، ربط و نسبت نفس با عقل فعال چگونه است؟ آیا صور معقولات در عقل فعال تحقق دارند و از آن به نفس ناطقه منتقل می‌شوند، یا در نفس ناطقه هستند و عقل فعال نقش نورافکنی را دارد که روشنگر آنهاست و حقایقی را که در تاریکی‌اند، نمودار می‌سازد، یا آنکه حقیقت به گونه‌ای دیگر است؟ حقیقت اتصال نفس به عقل فعال چیست؟ آیا به صورت اتحاد با آن است یا فنای در آن یا ... ؟

پرسش دوم اینکه در فرایند تعقل، ربط و نسبت معقولات با نفس چگونه است؟ آیا حصول صور معقوله برای نفس به صورت اتحاد نفس با آنهاست یا اینکه به صورتی دیگر است؟ فهم دقیق دیدگاه ابن سینا درباره چگونگی استکمال نفس، متوقف بر یافتن پاسخ‌های او به این دو پرسش است. از این رو در ادامه به صورت جداگانه به بررسی آنها می‌پردازیم.

۱-۱. ربط و نسبت نفس با عقل فعال

فلاسفه در این زمینه اختلاف نظر دارند. ابن سینا نیز در مواردی به این مسئله اشاره کرده و تعبیر مختلفی را به کار برده است. او نسبت عقل فعال به نفس را همچون نسبت خورشید به چشم ما

می‌داند؛ چنان‌که خورشید بذاته دیده می‌شود و با نور آن می‌توان اشیای دیگر را مشاهده کرد، عقل فعال نیز نسبت به نفوس همین نقش را دارد. ابن‌سینا افکار و تأملات را حرکاتی می‌داند که آمادگی قبول فیض را برای آن فراهم می‌کنند. او تأکید می‌کند که وقتی بین نفوس ما و بین عقل فعال اتصال برقرار شد، از عقل فعال در نفس، صور عقلی مرتسم می‌شود. ابن‌سینا در مورد تعقل این تعابیر را به‌کار می‌برد: انطباع در نفس، افاضه عقل فعال بر نفس، اشراق عقل فعال بر نفس و ارتسام صور در نفس. وی در این تعابیر از اتصال نفس با عقل فعال سخن گفته است که حاصل این اتصال، حدوث صور مجرد در نفس است (همو، الشفاء (الطبیعیات)، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۲۲-۳۲۱؛ الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶۴). براساس دیدگاه ابن‌سینا، خزانه معانی کلیه، عقل فعال است. وی خزانه معقولات را در بدن نمی‌داند و بدن از دیدگاه او صلاحیت خزانه بودن ندارد؛ زیرا صور معقوله مجردند. از این رو احتمالات دیگری را مطرح می‌کند یک احتمال این است که هر صورتی نوعی قائم به خود است. عقل گاهی به آنها نظر می‌کند و گاهی از آنها غافل می‌شود. وقتی به آنها نظر می‌کند، بی‌درنگ در آن متمثل می‌گردند و چون از آن رو برگرداند، دیگر متمثل نمی‌شوند. نفس چون آینه است و آن صور، همچون اشیای خارجی که گاه در آن آشکارند و گاه غیرآشکار. این امر ناشی از نسبتی است که میان نفس و آن صور برقرار می‌شود.

احتمال دیگر این است که عقل فعال براساس طلب نفس، صورت‌های پیاپی بر نفس افاضه می‌کند؛ وقتی نفس از آن اعراض کرد و روی‌گردان شد، فیض او قطع می‌شود. در این صورت این پرسش مطرح می‌شود که اگر چنین است، چرا هر بار به تعقلی جدید نیازی نیست؟

ابن‌سینا احتمال اخیر را برگزیده است. به عقیده او تعلم، طلب استعداد تام برای اتصال به عقل فعال است تا اینکه عقل بسیط از آن حاصل و از این عقل بسیط به واسطه فکر، صور مفصله بر نفس افاضه شود. استعداد قبل از تعلم، ناقص است و پس از تعلم، تام. ثمره این تعلم آن است که نفس صلاحیت پیدا می‌کند که چون به عقل فعال اقبال کرد، شخص متصل شده و قوه عقل مجردی که فیضان تفصیل را در پی دارد، بر وی افاضه شود و چون از آن مبدأ اعراض کرد، این علم از شخص اعراض می‌کند و این صورت بالقوه می‌شود؛ ولی قوه‌ای که به شدت به فعلیت نزدیک است. بنابراین تعلم نخست نظیر معالجه چشم است که پس از معالجه، هرگاه بخواهد به شیء نگاه می‌کند و صورتی از آن می‌گیرد و هرگاه از آن اعراض کند، قوه قریب آن

را دارد. ابن سینا تأکید می‌کند تا هنگامی که نفس در بدن است، نمی‌تواند دفعتاً به عقل فعال اقبال کند؛ بلکه اقبال نفس به عقل به همین صورتی است که بیان شد. نتیجه اینکه وقتی گفته می‌شود که فلان شخص عالم به معقولات است، به این معناست که هرگاه بخواهد، صورت آن را در ذهن حاضر می‌کند؛ یعنی هرگاه بخواهد با عقل فعال متصل شده و آن معقول از عقل فعال در آن شخص متصور می‌شود، نه اینکه آن معقول در ذهن آن شخص به صورت دائمی حاضر است و نه اینکه حال آن شخص همانند قبل از تعلم است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۳۸-۳۳۶).

۲-۱. ربط و نسبت صور معقوله با نفس

در پاسخ به پرسش دوم باید گفت که ابن سینا به شدت با نظریه اتحاد عاقل و معقول مخالفت کرده است و به نقد دیدگاه اتحاد پرداخته است (همو، الشفاء (الطبیعیات)، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۲۸-۳۲۷). وی در «اشارات» پس از آنکه نظریه اتحاد را انکار می‌کند (الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۸-۲۹۵)، به بیان کیفیت اتصاف جوهر عاقل به کمالات خود می‌پردازد و می‌نویسد: «فیظهر لک من هذا- أن کل ما یعقل فإنه ذات موجودة- یتقرر فیها الجلا یا العقلیة- تقرر شیء فی شیء آخر».

خواجه طوسی در توضیح کلام ابن سینا می‌نویسد: شیخ پس از ابطال نظریه اتحاد، چگونگی اتصاف جوهر عاقل را به کمالات خود بیان می‌کند و به عقیده او، این اتصاف به صورت تقرر چیزی در چیز دیگر است. وی تعبیر «جالایا» را در کلام شیخ چنین توضیح می‌دهد: «جلیه» در لغت به معنای خبر یقینی است و به این دلیل شیخ این تعبیر را در مورد معقولات به کار برده است که معقولات صوری هستند که به طور یقینی با ذوات صور مطابق‌اند (همان، ص ۲۹۸).

ابن سینا در «شفا» نیز پس از رد نظریه اتحاد، تأکید می‌کند که صور اشیا در نفس حلول می‌کنند و نفس را زینت و زینت می‌دهند و نفس برای آن صور به واسطه عقل هیولانی مانند مکان می‌شود. بنابراین از دیدگاه ابن سینا صور معقوله موجب زینت نفس هستند (ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۲۹). استاد حسن‌زاده در بیان دیدگاه مشاء می‌نویسد: بنابر مبنای مشاء، ادراکات، کمالات ثانیه و عارض بر نفس هستند. آنها بر این باورند که همه افراد انسان حتی پیامبران و اولیای الهی جوهری واحد دارند و آن، نفس است و اختلاف‌ها به صورت علمیه و اخلاق است که زاید بر نفس می‌باشند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۵۱۷).

بنابراین تعابیر متعدد و متفاوتی که ابن‌سینا درباره تعقل دارد، یعنی ارتسام، اشراق، افاضه، انطباق، تمثل و حدوث، همه به هر معنایی که باشند، حاصلی جز تزیین نفس انسانی نداشته و خارج از حقیقت آن هستند.

نکته‌ای که در اینجا نیازمند تأمل است، اینکه آیا انکار نظریه اتحاد، دیدگاه نهایی ابن‌سیناست یا آنکه وی از آن عدول کرده است. هریک از این احتمال‌ها طرف‌دارانی دارد. کسانی که بر این باورند ابن‌سینا از این نظریه عدول کرده است، به برخی عبارات وی استشهاد می‌کنند که بر اتحاد عاقل و معقول دلالت دارد. (همو، ۱۳۸۶، ص ۳۰-۲۸؛ الهی قمشه‌ای، ۱۳۳۵، ج ۲، ص ۱۰۱؛ عرب مؤمنی، ۱۳۸۰، ص ۵).^۱

حاصل آنکه براساس روایت مشهور از دیدگاه ابن‌سینا، یعنی انکار اتحاد، چنین استفاده می‌شود که کسب صور عقلی، به معنای اشتداد جوهر وجودی انسان نیست؛ بلکه ذات نفس از ثبات برخوردار است و استکمال، تنها در امر عرضی است که زائد بر ذات انسان است.

۲. چگونگی استکمال عملی نفس

ابن‌سینا بیان منفعت عبادات در دنیا و آخرت را با این نکته آغاز می‌کند که فایده بقای شریعت این است که مردم در شناخت خداوند و معاد باقی بمانند و پس از پیامبر، شریعت او را فراموش نکنند؛ از این رو بر مردم کارهایی واجب شده است تا با تکرار آنها در فاصله‌های نزدیک به هم، یاد شریعت زنده بماند. به عقیده او، این کارها باید با یاد خداوند و معاد همراه باشد تا سودمند باشد و این یادآوری جز با الفاظی که بر زبان جاری می‌شود یا نیت‌هایی که در خیال می‌گذرند، ممکن نیست. در اثر این عبادات، پایبندی مردم به سنت و شریعت فراموش نخواهد شد.

ابن‌سینا در ادامه می‌افزاید، این کارها در معاد انسان نیز سودمند است؛ زیرا باعث تهذیب و پاک‌ی نفوس ایشان می‌شود. اما این کارها برای خواص، بیشتر از حیث معاد سودمند است؛ چراکه سعادت اخروی از طریق تهذیب و پاک ساختن نفس به دست می‌آید و تنزیه و تهذیب حقیقی نیز آن است که شخص از هیئت‌ها و حالات مادی و جسمی که ضد اسباب سعادت اوست، دور شود.

۱. برای ملاحظه شواهد این عده مبنی بر عدول ابن‌سینا رک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۲۶-۴۲۵؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۸۶؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰؛ الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۴۵؛ همان، ج ۲، ص ۳۰۸ و ۳۱۰.

به باور ابن‌سینا این تنزیه و تهذیب، با اخلاق و ملکات به‌دست می‌آید و اخلاق و ملکات نیز با کارهایی تحقق می‌پذیرد که شأنیت آن را دارند که موجب روی‌گردانی نفس از بدن و حس شوند و آن را همواره یادآور معدنی سازند که متعلق به آنجاست؛ لذا وقتی نفس بسیار به ذات خود پرداخت، از احوال بدنی متأثر نمی‌شود.

از جمله عواملی که نفس را به یاد معدن خویش می‌اندازد، افعالی است که رنج‌آور و خارج از عادت فطرت بشری‌اند؛ زیرا این افعال، بدن و قوای بدنی را رنج می‌دهد و خسته می‌کند و خواه‌ناخواه نفس را به یاد خدا و فرشتگان و عالم سعادت می‌اندازد. از این رو، به‌واسطه این افعال در نفس هیئت، دل بریدن از بدن و تأثیرات آن و ملکه تسلط بر بدن متحقق می‌شود و در نتیجه از آن منفعل نمی‌شود. حال اگر به افعال بدنی هم مبادرت کند، تأثیری که این افعال بدنی در نفس می‌گذارند، آن هیئت و ملکه‌ای نخواهد بود که اگر نفس از هر جهت مایل به آن افعال و مطیع آن افعال بود، تأثیر می‌گذاشت. به همین دلیل قائل حق فرموده است: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» (هود، ۱۴). پس اگر انسان این فعل را ادامه دهد، ملکه توجه به‌سوی حق و اعراض از باطل را به‌دست می‌آورد و استعداد شدیدی پیدا می‌کند که بعد از جدایی از بدن به سعادت راه یابد. حتی اگر این افعال را کسی انجام دهد که اعتقادی به واجب بودن آن از ناحیه خدا ندارد و با وجود این اعتقاد، در هر عملی به یاد خدا باشد و از غیر، اعراض کند، سزاوار است که از این تهذیب نفس بهره‌ای ببرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۹۵-۴۹۱).

بنابراین چنان‌که ملاحظه می‌کنید، استکمال عملی نفس از طریق تزکیه آن از هیئت‌های بدنی مضاد با اسباب سعادت حاصل می‌شود. این تزکیه نیز با اخلاق و ملکات فاضله‌ای حاصل می‌شود که با انجام اعمالی که نفس را از بدن و قوای جسمانی روی‌گردان می‌کند، تحقق می‌پذیرد. در نتیجه، استکمال عملی نیز نوعی استکمال عرضی است.

استکمال نفس پس از مرگ

ابن‌سینا بر این باور است که سعادت در آخرت نوع واحدی نیست و چنین نیست که انسان تنها از طریق استکمال در علم به آن نایل شود. البته او می‌پذیرد که سعادت حاصل از استکمال علمی، اشرف انواع سعادات است (الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۲۷).

ابن‌سینا در آثار خود سعادت و شقاوت گروه‌های مختلف را تبیین کرده است. وی بررسی احوال نفوس انسانی را پس از مفارقت از بدن با ذکر مقدماتی آغاز می‌کند. به عقیده وی برای هر قوه‌ای فعلیتی است که آن فعل، کمال اوست و حصول و تحقق کمال آن قوه، سعادت آن قوه به‌شمار می‌آید. از این رو، کمال شهوت و سعادت آن، لذت است و کمال غضب و سعادت آن، غلبه است. وی کمال نفس انسانی را این می‌داند که عقلی مجرد از ماده و لواحق آن باشد. کمال نفس ناطقه از دیدگاه ابن‌سینا این است که عالم معقولی، موازی با عالم عینی گردد. در این حال به مشاهده چیزی که حسن و خیر و جمال حق مطلق است، می‌پردازد و با آن متحد شده و به مثال و هیئت آن و در سلک آن درآمده، از جوهر آن می‌گردد.

ابن‌سینا در ادامه به بررسی گروه‌های انسان به‌لحاظ سعادت و شقاوت می‌پردازد. آنچه در اینجا مهم است، این است که وی آنچه را کمال اختصاصی نفس ناطقه می‌شمرد، تعقل است که بحث تفصیلی آن پیش از این گذشت. ابن‌سینا بر این باور است که فعل نفس انسانی فقط ادراک معقولات نیست، بلکه با مشارکت بدن، افعال دیگری را نیز انجام می‌دهد که به‌حسب آنها نیز سعادت‌هایی دارد. وقتی افعال آن‌گونه که سزاوار است، انجام شود، به آن سعادت می‌رسد و آن این است که آن افعال او را به‌سوی عدالت سوق دهد. به عقیده وی، معنای عدالت این است که نفس در خُلق‌های متضاد حد میانه را برگزیند؛ مثلاً غضب کردن و غضب نکردن دو خلق متضاد است و عدالت، رعایت حد وسط میان آن‌دوست. البته ابن‌سینا در الهیات شفا بر این نکته نیز تأکید کرده است که در کتاب‌های اخلاقی دستور داده شده که انسان باید میانگین دو خلق متضاد را به‌کار گیرد؛ به این معنا که ملکه میانگین را به‌دست آورد نه اینکه بدون به‌دست آوردن ملکه میانگین به افعال میانگین عمل کند.

ابن‌سینا با به میان آمدن سخن از خُلق و اخلاق، تعریفی از آن نیز به‌دست داده است. وی خُلق را هیئتی می‌داند که برای نفس ناطقه از جهت انقیاد و عدم انقیاد آن نسبت به بدن حاصل می‌شود؛ زیرا رابطه‌ای که بین نفس و بدن است موجب فعل و انفعالی میان آن‌دوست و بدن با قوه بدنی، مقتضی اموری است و نفس با قوه عقلیه‌ای که دارد، امور متضاد را در بسیاری از آنها اقتضا می‌کند. در نتیجه، گاهی نفس بر بدن غلبه می‌کند و گاهی تسلیم بدن می‌شود. تکرار تسلیم نفس در مقابل بدن موجب پیدایش «هیئت ادعانبه»، یعنی تسلیم و انقیاد نفس

می‌شود؛ به‌گونه‌ای که انجام برخی امور که پیش از آن برایش دشوار نبود، هم‌اکنون دشوار می‌شود. همچنین تکرار ممانعت نفس موجب پیدایش «هیئت استیلائی»^۱، یعنی سلطه و برتری نفس می‌شود؛ به‌گونه‌ای که انجام کارهایی در تمدد از بدن که پیش از این آسان نبود، آسان می‌شود. به عقیده ابن‌سینا، برخلاف «هیئت استیلائی» که از جوهر نفس غریب نیست، هیئت اذعانیه نسبت به جوهر نفس غریب است.^۱ ابن‌سینا در الهیات شفا تأکید می‌کند که مقصود از ملکه توسط، ملکه دوری از هیئت‌های انقیادیه و بقای نفس ناطقه بر سرشت خود همراه با هیئت برتری و دوری (هیئت استعلا و تنزیه) است. چنین ملکه‌ای در تضاد با جوهر نفس نیست و نفس دارای این ملکه، میلی به سوی بدن ندارد، بلکه از بدن گریزان است؛ زیرا از میانگین، همواره دو طرف سلب می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۷۱).

نتیجه آنکه سعادت نفس در کمال ذاتش از جهت خاص به آن، این است که عالمی عقلی شود و سعادت نفس از جهت رابطه‌اش با بدن این است که هیئت استیلائی پیدا کند. از آنجا که میان سعادت و لذت از یک سو و شقاوت و درد از سوی دیگر ارتباط کامل برقرار است^۲، ابن‌سینا در ادامه بحث خود در مبدأ و معاد به بحث لذت و آلم پرداخته است. وی معتقد است که لذت، ادراک ملائم است، نه حصول کمال و ملائم هر چیزی، خیر آن و کمال شیء، همان فعل است، نه قوه آن. در نتیجه آنچه ملائم با نفس ناطقه است، عبارت است از تعقل خیر محض، تعقل موجوداتی که از او با نظام خاص پدید می‌آیند و نیز تعقل ذات خود. بنابراین لذت نفس ناطقه عبارت است از ادراک این کمال (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۱).

وی یادآوری می‌کند که گاه ممکن است امری که بالطبع کمال است، حاصل و ادراک شود، ولی لذت حاصل نشود یا ممکن است از امری که کمال نیست، لذت حاصل شود. به همین قیاس ممکن است نفس ناطقه از حصول امری که برای او کمال حقیقی است، لذت نبرد و یا از غیر کمال خود، لذت ببرد. این امر می‌تواند به‌دلیل مرض نفسانی یا به‌دلیل همراهی نفس با بدن باشد.

۱. ابن‌سینا در الهیات شفا در تعریف خلق می‌نویسد: ملکه‌ای است که به‌واسطه آن به‌آسانی و بی‌تأمل افعالی از نفس صادر می‌شود (۱۳۷۶، ص ۴۷۰).

۲. برای ملاحظه این بحث که آیا هر لذتی سعادت است و هر درد و رنجی شقاوت است یا خیر و اگر نه، فرق در چیست، بنگرید به: مطهری، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۵۶-۵۵.

همان‌گونه که وقتی آفت از حاسته زایل شود، به طبع اولی خود برمی‌گردد، وقتی مقارنت نفس با بدن زایل می‌شود و نفس به جوهر خود بازمی‌گردد، لازم است که لذت و سعادت برای نفس حاصل شود که به وصف در نمی‌آید یا با لذت حسی قابل قیاس نباشد و این به دلیل قوی‌تر بودن، زیادتر بودن، لازم‌تر بودن و شدیدتر بودن (الزم) اسباب این لذت است.^۱

ابن‌سینا در ادامه ابراز عقیده می‌کند که وقتی نفس از بدن جدا شود و عقل بالفعل برای ما حاصل شود، امکان اقبال کامل نفس به عقل فعال فراهم می‌شود. در نتیجه نفس بر معشوقات حقیقیه به صورت دفعی اشراف حاصل می‌کند و ما با آنها ارتباط و اتصال پیدا می‌کنیم و توجهی به عالم مادی خود که فسادپذیر است، نداریم و احوال آن را به یاد نمی‌آوریم. در این حال به سعادت حقیقی دست پیدا می‌کنیم که در وصف نمی‌گنجد (همان، ص ۱۱۲).

بنابراین به عقیده ابن‌سینا انسان در دنیا و در بدن بخشی از لذت ادراک حقایق را دریافت می‌کند و به دلیل تعلق نفس به بدن، ادراک او ضعیف است؛ ولی رسیدن به این سعادت به طور حقیقی پس از مفارقت از بدن حاصل می‌شود.

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که مفارقت چه زمانی تحقق می‌پذیرد؟ او معتقد است که مفارقت حقیقی بدن زمانی است که «هیئت بدنی اذعانی» در ما تحقق نداشته باشد؛ ولی اگر نفس از بدن جدا شود، ولی هیئت‌های اذعانی با آن همراه باشد، گویا نفس از بدن جدا نشده است. این هیئت‌ها هستند که نفس را پس از مفارقت از بدن، از سعادت باز می‌دارند و موجب نوعی آزار نفس می‌شوند؛ زیرا این هیئت‌ها با جوهر نفس، مضاد و از آن غریبند. این نظیر آفت و مرضی است که شخص مریض را از ادراک امری بازدارد، ولی به محض اینکه آن مانع برطرف شد، آن را احساس می‌کند. لکن این درد و رنج به دلیل امر لازمی نیست، بلکه به دلیل امر عارض غریبی است و چنین امری، دوام و بقا ندارد؛ با ترک افعالی که این هیئت را با تکرار فعل تشبیت می‌کردند،

۱. در اینجا ابن‌سینا ضمن بیان وجه قوت، کثرت و لازم‌تر بودن اسباب این لذت، تعبیری دارد که از آن می‌توان اتحاد نفس با صور معقوله را استفاده کرد؛ عبارت وی چنین است: «و اما أزم للذات، فلأن الصور المعقولة التي يعقلها العقل تصير ذاته، فیری ذلک الجمال لذاته، و المدرك أيضاً ذاته فالمدرك و المدرك راجع کل واحد منهما علی الآخر، فوصول سبب الالذاد الی المستلذ أشدّ و أوغل فی ذاته. و هذه اللذة شبيهة باللذة التي للمبدأ الأول بذاته و بادرک ذاته، و للروحانيین. و معلوم أن اللذة التي لها و السعادة فوق لذّة الحمار بالجماع و القضم» (۱۳۶۳، ص ۱۱۲).

زایل شده، از بین می‌رود. از این رو لازم می‌آید که عقوبت ناشی از این افعال جاودان نباشد، بلکه کم‌کم محو شده و نفس تزکیه یافته و به سعادت خاص خود دست یابد؛ چنان‌که شبیه این در حدیث شریف آمده است که: «إن المؤمن الفاسق لا یخلد فی العذاب».

ابن سینا در ادامه یادآور می‌شود همان‌طور که کودکان از اموری لذت می‌برند که در حقیقت لذت نیستند و از اموری که موجب لذت واقعی می‌شوند، احساس لذت نمی‌کنند، کسانی که به لحاظ عقلی کودکند، یعنی اهل دنیا و بدن، در مقایسه با آنها که از ماده و مادیات رها شده‌اند، همین‌گونه‌اند؛ آنها از اموری لذت می‌برند که برای رها شدگان از بند ماده، لذتی ندارد؛ نیز از اموری که این دسته لذت می‌برند، آنها لذتی احساس نمی‌کنند^۱.

سعادت و شقاوت وهمی در آخرت

ابن سینا در ادامه به سعادت و شقاوت وهمی و نه حقیقی در آخرت می‌پردازد. او می‌نویسد: نفوس جاهل که اهل خیر بوده‌اند، ولی شوقی به معقولات در آنها حاصل نشده، پس از مفارقت از ماده باقی است؛ زیرا هر نفس ناطقی باقی است و با هیئت منافی اذیت نشده و برای او سعادت ظنی حاصل است؛ زیرا رحمت خدا وسیع است و رهایی و خلاص، فوق هلاکت است. وی در ادامه به این نکته اشاره می‌کند که برخی در باب همراهی این نفوس با بدن پس از مرگ سخنی گفته‌اند که ممکن است سخن صحیحی باشد. او در اینکه این بدن چه بدنی است، دو احتمال نقل کرده است؛ یکی آنکه جرم سماوی باشد، البته نه به این معنا که این نفس‌ها نفس آن اجرام و مدبر آنها باشد؛ چراکه این امری ناممکن است؛ بلکه به این معنا که آن جرم را برای آنکه بتواند تخیل کند، به کار گیرد. دوم اینکه جرمی متولد از هوا و دود و بخار باشد که مقارن با مزاج جوهری است روح نامیده می‌شود (همان، ص ۱۱۴؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۶-۳۵۵).

اشاره نیز از شقاوت وهمی برخوردارند. آنها تخیل می‌کنند که تمام عقابی که در سنت (دین) به ایشان وعده داده شده بود، برایشان محقق است. در این‌گونه سعادت و شقاوت به این دلیل به بدن نیاز است که تخیل و توهم به ابزار جسمانی نیازمند است. او استكمال در آن سرا را از نوع

۱. برای ملاحظه بحث استكمال پس از مرگ بنگرید: ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۴-۱۰۹ و ۱۳۷۶، ص ۴۷۵-۴۶۰.

اتصال معقولی به معقول دیگر دانسته است و تأکید می‌کند که کسانی شایسته نام انسان‌اند که در آخرت به سعادت حقیقی می‌رسند و دارای مراتبی هستند و اشرف و اکمل آنها کسی است که قوه نبویه به او اختصاص دارد. این قوه سه ویژگی دارد که گاه در یک انسان جمع می‌شود و گاه جمع نمی‌شود. ویژگی نخست این است که انسان با حدس بسیار قوی خود و بدون تعلیم شخص انسانی به او از معقولات اولی در کوتاه‌ترین مدت زمانی به معقولات ثانوی منتقل می‌شود. این به دلیل شدت اتصال او به عقل فعال است. این شخص اشرف و اجل پیامبران است، به‌ویژه که این خصوصیت با سایر خواص همراه شود. این انسان گویا قوه عقلی‌اش کبریت است و عقل فعال، آتش است. پس به‌ناگاه شعله‌ور می‌شود و او را به جوهر خودش تبدیل می‌کند و گویا این نفس همان است که درباره آن می‌فرماید: «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلٰى نُورٍ» (نور، ۳۵) (همان، ص ۱۱۷-۱۱۴).

بررسی شبهه ناسازگاری تجرد نفس با استکمال آن

ابن‌سینا از یک سو تجرد و ثبات نفس را پذیرفته است و از سوی دیگر به تکامل آن اذعان دارد و فرایند استکمال را به بیانی که گذشت تبیین کرده است. اکنون به بررسی پاسخ او به این پرسش می‌پردازیم که او تکامل نفس را چگونه با تجرد و ثبات آن سازگار می‌داند. برای روشن شدن پاسخ ابن‌سینا ابتدا به برخی اصول جهان‌شناختی و انسان‌شناختی فلسفه سینایی اشاره می‌شود.

اصل اول: ثبات در جواهر و حرکت در اعراض

فلاسفه مشاء از جمله ابن‌سینا، حرکت جوهری را انکار کرده و حرکت را تنها در اعراض می‌پذیرند. از دیدگاه ایشان همه جواهر، از جمله نفس ثابت‌اند و تغییری در آنها رخ نمی‌دهد؛ تنها مقولات عرضی و آن‌هم چهار مقوله کم، کیف، وضع و این متغیر و متحرک‌اند (همان، الشفاء (الطبیعیات)، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۹۸).

بر این اساس تغییر در جواهر صرفاً به‌صورت کون و فساد است. در چنین تغییری صورتی زائل و صورتی دیگر کائن می‌شود و جای آن را می‌گیرد. بنابراین در خود جوهر حرکت و تغییری اتفاق نمی‌افتد.

اصل دوم: روحانیه‌الحدوث بودن نفس

براساس این اصل، وقتی جنین استعداد پیدا کرد که نفس به آن تعلق گیرد، نفس مجرد حادث شده و به آن تعلق می‌گیرد و چون نفس جوهر است، پس هیچ تغییری ندارد و چون مجرد است، فاسد نمی‌شود. در نتیجه حرکت و کون و فساد در مورد نفس تصور نمی‌شود.

اصل سوم: عرض بودن عوامل استكمال نفس

فلاسفه مشاء، به‌ویژه ابن‌سینا استكمال نفس را می‌پذیرند؛ ولی از دیدگاه ایشان این استكمال در اعراض است، نه در جوهر نفس (همو، ۱۴۰۴، ص ۷۱). نمونه روشن چنین برداشتی در بیان ابن‌سینا در مورد علم دیده می‌شود. انسان وقتی عالم می‌شود تکامل می‌یابد، ولی عالم شدن چگونه تحقق می‌یابد؟ براساس نظریه ثبات نفس، علم عرضی است که با عالم شدن عرض نفس می‌شود؛ درست مثل سایر اعراض که بر معروض خود عارض می‌شوند. همان‌گونه که وقتی پارچه‌ای را با رنگی خاص آغشته می‌کنیم، در حقیقت پارچه تغییری حاصل نمی‌شود، در عالم شدن نیز حقیقت وجودی انسان ثابت است و تنها بر اعراض نفس افزوده می‌شود.

با توجه به اصول یادشده، ابن‌سینا جوهر نفس را ثابت و فاقد هرگونه حرکت و تکاملی می‌داند و آن را از آغاز مجرد می‌شمرد. شاید بر همین اساس بوده است که در اصل سوم به عرض بودن عوامل استكمال نفس معتقد شده است. این عوامل خارج از ذات نفس‌اند و تحقق آنها تأثیری در ذات نفس برجای نمی‌گذارد. بنابراین در فرایند استكمال نفس حقیقت و ذات نفس دچار تغیر و دگرگونی و تکامل نمی‌شود، بلکه اسناد تکامل به نفس، به‌دلیل تغیر و تکامل اعراض نفس، نه ذات نفس است. از دیدگاه ابن‌سینا حرکت و تکامل نفس در ذات نیست، بلکه در افعال و احوال است.

نقد و بررسی

درستی و نادرستی هر نظریه‌ای را می‌توان از دو جهت ارزیابی کرد: نخست مبانی و دیگری دلائل و چگونگی تبیین. نظریه ابن‌سینا نیز از این دو جهت با تأملاتی روبه‌روست:

الف) از مبانی مهم نظریه استكمال نفس بوعلی، ثبات جوهر مجرد است. اما آیا برای این مدعا دلائل قانع‌کننده‌ای وجود دارد؟ به‌نظر می‌رسد پاسخ منفی است و در این صورت امور

مترتب بر آن نیز با چالش مواجه می‌شود. در این مقاله مجال آن نیست که همه آن دلایل اقامه‌شده از سوی فلاسفه بر ثبات مجرد نقد و بررسی شود؛ از این رو یکی از مهم‌ترین آن براهین بررسی می‌شود و آن برهانی است که از طریق تلازم ماده و حرکت به اثبات این امر می‌پردازد. تقریر برهان چنین است:

۱. «مجرد موجودی است که ماده ندارد». این تعریف، چنان‌که پیش از این بیان شد، از تعریف‌های مشهور مجرد است و با توجه به مطالب گذشته نیازمند توضیح دوباره نیست.
۲. هر چیزی که قوه دارد، ماده دارد. وجود ماده در اجسام از طریق برهان قوه و فعل اثبات می‌شود براساس این برهان، این وجود قوه است که بر ترکیب جسم در خارج از ماده و صورت دلالت می‌کند. بنابراین ماده و قوه متلازم‌اند.
۳. موجودی که ماده ندارد، قوه ندارد. این مقدمه عکس نقیض مقدمه قبلی و صادق است.
۴. پس مجرد (غیر مادی) قوه ندارد.
۵. اگر موجودی قوه نداشته باشد، حرکت در آن امکان ندارد؛ زیرا حرکت به معنای خروج از قوه به فعل است.

نتیجه: حرکت در مجرد امکان ندارد.

توجه به این نکته لازم است که در مقدمه پنجم این استدلال می‌توان به جای حرکت، از تعبیر «تغییر» استفاده کرد. در این صورت، نتیجه برهان، اثبات عدم هرگونه تغییر در مجرد است که تغییر، اعم از حرکت است. اما این استدلال با تأملاتی روبه‌روست. مقدمه اول و دوم آن پذیرفتنی نیست؛ مقدمه نخست به این دلیل که نمی‌توان مجرد را این‌چنین تعریف کرد؛ زیرا تقسیم موجود به مجرد و مادی باید به گونه‌ای باشد که همه بتوانند در آن شریک باشند. درحالی که براساس این تعریف، منکران هیولی نمی‌توانند موجود را به این دو تقسیم کنند.

مقدمه دوم نیز نادرست است؛ زیرا این مقدمه از تلازم قوه و ماده حکایت می‌کند. دلیل این تلازم نیز همان دلائل اثبات ماده و هیولی است. اگر این دلائل مخدوش شود، وجود ماده از اساس بی‌پایه خواهد بود؛ از این رو با نفی ماده، اشتراط ماده در حرکت بی‌معناست.

بنابراین باید به نقد براهین اثبات ماده پردازیم. برهان نخست، برهان قوه و فعل است. این برهان را می‌توان در قالب مقدمات زیر تقریر کرد:

۱. جسم از آن جهت که جسم است، امری بالفعل، یعنی دارای ابعاد سه‌گانه است. جسمیت جسم به سه بعدی بودن آن است.

۲. هر جسمی قابلیت و استعداد پذیرش صورت‌های نوعی و اعراض را دارد و از این جهت امری بالقوه است. مثلاً هسته سیب، می‌تواند درخت سیب شود و رشد کند و ... از این جهت بالقوه است؛ یعنی امکان استعدادی و قابلیت پذیرش صورت نوعیه سیب و نیز اعراض آن را دارد.

۳. حیثیت فعل (بالفعل بودن)، حیثیت وجدان و دارایی است؛ یعنی از جهت فعلیت آثار خاصی داراست. جسم از آن جهت که جسم است، سه بعدی است و در نتیجه آثار سه بعدی بودن مثل امتداد و مکان‌مندی را هم دارد.

۴. حیثیت قوه، حیثیت فقدان و نداری است. قوه ملازم نداری است. همین‌که می‌گوییم این امر برای آن شیء بالقوه است، یعنی این امر برای آن شیء تحقق ندارد، ولی می‌تواند تحقق یابد.

۵. وجدان و دارایی با فقدان و نداری دو حیثیت مختلف‌اند و در خارج نمی‌توانند با یکدیگر جمع شوند.

۶. نتیجه آنکه هر جسمی مرکب از دو واقعیت جوهری است؛ زیرا براساس مقدمات گذشته هر جسمی یک جنبه قوه دارد و یک جنبه فعلیت، که حیثیت یکی نداری و دیگری دارایی است و این دو نمی‌توانند در خارج با هم جمع شوند. پس باید هر شیئی در خارج مرکب از دو جزء باشد: یکی مابازای جنبه قوه جسم (ماده) و دیگری مابازای جنبه فعلیت جسم (صورت). این دو جزء باید جوهر باشند و نمی‌شود یکی جوهر و دیگری عرض یا هردو عرض باشند؛ چون اگر هردو عرض باشند، از ترکیب دو امر عرضی، جوهر (جسم) درست نمی‌شود. همین‌طور نمی‌شود که یکی عرض و دیگری جوهر باشد؛ زیرا لازمه‌اش این است که عرض سازنده جوهر باشد و این درست نیست.

این برهان ناتمام است؛ زیرا هرچند ملکه و عدم آن با هم جمع نمی‌شوند، اما در اینجا ملکه با عدم ملکه دیگری مطرح است. وجدان ابعاد ثلاثه و فقدان آن با هم جمع نمی‌شوند؛ ولی

اکنون وجدان ابعاد ثلاثه جوهری مطرح است و فقدان صور نوعیه و یا اعراضی که جسم آنها را ندارد و اشکالی ندارد که وجدان یک ملکه و فقدان یک ملکه دیگر با هم جمع شوند؛ مثل اینکه بینایی و کوری با هم جمع شوند. آن دو چیزی که با هم جمع نمی‌شوند، بینایی و نابینایی است؛ یعنی ملکه و عدم آن ملکه (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۳۷۶-۳۷۵).

برهان دوم بر وجود ماده، یعنی برهان فصل و وصل به صورت زیر تقریر می‌شود:

۱. جسم، که حقیقت آن اتصال است، انفصال را می‌پذیرد.

۲. جسم به ما هو جسم محال است که انفصال بپذیرد؛ زیرا قبول شیء فرع بر وجود در حال قبول است. پس چون قبول وقتی محقق می‌شود که در ظرف قبول، قابل تحقق باشد، اگر جسم را تقسیم کردیم و آن تقسیم را قبول کرد، دیگر اتصال از بین می‌رود.

نتیجه: پس باید غیر از صورت جسمیه که اتصال است و نمی‌تواند تقسیم را بپذیرد، چیز دیگری باشد که پذیرای تقسیم باشد و آن هیولی است.

این برهان نیز مخدوش و ناتمام است. اشکال این است که دو نوع اتصال وجود دارد: یک اتصال جوهری که مبهم است و یک اتصال عرضی که متعین است که همان حجم می‌باشد. آن اتصالی که بر اثر تقسیم و تفکیک جسم زایل می‌شود، اتصال متعین است؛ یعنی حجم جسم از بین می‌رود، ولی ابعاد ثلاثه جوهری‌اش که لامتعین است، از بین نمی‌رود و همان است که انفصال را می‌پذیرد. آن امر مشترک میان متصل و منفصل (جسم تقسیم‌شده با تقسیم‌نشده) اصل جسمیت است. اصل جسمیت قبلاً دارای یک اتصال عرضی، مثلاً یک متر مکعب بود و حالا آن اتصال از بین رفته و به چند وجود با چند حجم تبدیل شده است. در نتیجه برهان فصل و وصل هم نمی‌تواند جوهری به نام هیولی را اثبات کند.

اشکال دیگر این است که این استدلال به طور کلی بر پایه انکار حرکت جوهری و باور به کون و فساد بنا شده است؛ اما اگر کسی به حرکت جوهری باور داشته باشد، برای او انفصال معنا نخواهد داشت؛ زیرا در مکتب آنان انفصال در حقیقت جوانه زدن دو شاخه در یک تنه است؛ مانند خطی که به یک نقطه معین می‌رسد و در آنجا منشعب می‌شود یا مثل دست انسان که وقتی در امتداد خود به قسمت کف دست رسید، به پنج انگشت تقسیم می‌شود.

در حرکت جوهری، چون وجود واحد است، مسئله به این شکل تصویر می‌شود؛ زیرا برمبنای وجود واحد، چیزی از گذشته باقی نیست تا حالت جدید را قبول کند؛ بلکه وجود جدید امتداد همان وجود گذشته است؛ منتها این امتداد به صورت شاخه‌شاخه است. پس وجود هیولی براساس حرکت جوهری وجهی ندارد.

ب) در مورد دیدگاه ابن سینا در مورد "تکامل نفس پس از مرگ" که نفوس ناقص به اجرام فلکی یا موضوعی تشکل یافته از دودها تعلق گرفته و از این طریق استكمال می‌یابند، این پرسش مطرح می‌شود که آیا از این بیان صرفاً لزوم بدن و متعلق برای تکامل نفس به همان صورت استكمال در دنیا، یعنی استكمال در اعراض استفاده می‌شود و یا تکامل خود نفس؟ به نظر می‌رسد تکاملی که ابن سینا پس از مفارقت نفس از بدن نیز ممکن می‌شود، تکامل در اعراض است و تکامل در اعراض، چنان که در ادامه خواهد آمد، نمی‌تواند صائب باشد.

ج) ابن سینا هرچند تکامل برزخی را ممکن شمرده، ولی آن را از طریق تعلق به جرم فلکی یا گونه‌ای دیگر از بدن تصویر کرده است. این امر نیز با اشکالات متعددی روبه‌روست که ملاصدرا برخی از آنها را بیان کرده است. چنین دیدگاهی اولاً مستلزم تناسخ است. در تناسخ لازم نیست که نفس به اجسام سفلیه تعلق بگیرد؛ بلکه تعلق به اجسام فلکیه نیز تناسخ است. افزون بر این، افلاک خود دارای نفوس‌اند؛ چگونه نفس انسانی به بدن و جسمی که خود دارای نفس مستقل است، داخل می‌شود؟ این امر موجب اجتماع نفسین است. ثالثاً نفوس غیر متناهی‌اند و افلاک متناهی؛ چگونه نفوس غیر متناهی در اجسام افلاک داخل می‌شوند؟

ملاصدرا ضمن بیان نقدهای پیش‌گفته تصریح می‌کند که جرم آسمانی و یا عنصری نمی‌تواند موضوعی برای تصورات نفوس و یا آلتی برای آن گردد، مگر آنکه آن نفوس را به آن اجرام علاقه و پیوستگی طبیعی باشد یا آنکه بدن او را با آن علاقه‌ای وضعی باشد؛ چون اگر هیچ‌یک از این دو علاقه وجود نداشته باشد، چگونه نفس می‌تواند آن را به‌کار گرفته یا به آن منسوب شود؟ و چه نسبتی بین جوهر نفسانی و جرم ابداعی (آسمان) به‌وجود می‌آید که اختصاص بدان و کشش به‌سوی آن و نه اجرام دیگر و نیز به برخی از نوع آن جرم و نه نوع دیگر آن جرم لازم می‌آید؟ چگونه می‌توان تصور نمود که جوهر نفسانی با جرمی که دارای صورت تمام و کامل است و ذات آن عنصری نیست، علاقه طبیعی داشته باشد؟ (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۵۰-۱۴۹).

د) بدن که ابزار کلی حواس ظاهری و قوای باطنی است و حصول محسوسات و معانی جزئیة بسته به وجود آن است، چگونه مزاحم و مانع ادراک معقولات می‌شود؟ ابن‌سینا خود بر این باور است که کار نفس از حس شروع می‌شود و نفس برای آنکه بتواند به مدارج و مراتب عالی برسد، محتاج بدن و قوای بدنی است. پس وصول به نخستین مرتبه نفس انسانی که عقل هیولانی است، بدون یاری تن و آن مقدمات حسی و تجربی میسر نمی‌شود. روشن است که این مقدمات حسی و معلومات نخستین در مراتب بعدی نفس ناطقه مورد استفاده‌اند. با این حال چگونه ابن‌سینا بدن و قوای آن را مزاحم عقل و مانع ادراک معقولات برشمرده و آن را در حکم مرکبی دانسته که فقط می‌تواند نفس را تا آستانه عقل برساند؟ به نظر می‌رسد که این تشبیه مناسب نیست؛ زیرا قوای حس و خیال و دیگر قوای حیوانی قسمتی از شخصیت ما را تشکیل می‌دهند و مقدماتی هستند که وجودشان برای درک معقولات ضرورت دارد. در صورتی که کنار روند و زایل شوند، از درجه ادراک نفس کاسته می‌شود. حتی قوه شهوت نیز باید در کار باشد و محرک و انگیزه عقل واقع شود تا عقل حرارت پذیرد و برای پیوستن به عقل فعال و ادراک معقولات به حرکت درآید. (سیاسی، ۱۳۳۳، ص ۱۵۳-۱۴۷).

ه) ابن‌سینا نفس را قادر به حفظ و نگهداری معقولات ندانسته و معتقد است که جای آنها در عقل فعال است؛ یعنی پس از اینکه به نفس افزوده شدند و توجه نفس به آنها زایل شد، نفس را ترک گفته، به جای اصلی خود که عقل فعال است، باز می‌گردند و هرگاه دوباره نفس نیازمند آنها گردید و خود را آماده و مستعد نمود، از نو از عقل فعال افزوده می‌شوند. این نظر مبتنی بر این است که نفس حکم آینه را داشته باشد؛ درحالی که این تشبیه چندان مناسب به نظر نمی‌رسد؛ زیرا معقولات به گفته فلاسفه بالقوه در نفس هستند و وقتی بالفعل شدند، دلیلی ندارد که آن را ترک کنند و خارج شوند. (همان، ص ۱۵۳-۱۴۷).

و) ابن‌سینا در مورد ربط و نسبت صور معقوله با نفس، با نظریه اتحاد عالم و معلوم مخالفت کرده است. به عقیده ابن‌سینا، ارتباط عالم و معلوم از نوع ارتباط جوهر و عرض است؛ نفس جوهر و علم عرض است که عارض بر نفس می‌شود. منتها فرق علم با سایر اعراض این است که علم کیف نفسانی و مجرد است. بر این اساس، عروض علم بر نفس مانند عروض سفیدی بر دیوار

است. عرض ضمیمه وجود جوهر است؛ از این رو در ذات تغییری ایجاد نمی‌شود و اگر عرض زایل شود، ذات و جوهر هویت قبلی خود را دارد.

به عقیده ملاصدرا قول مشاء علاوه بر اینکه دلایل متقن و قوی ندارد و دلایل اقامه‌شده مردود و مخدوش است، مستلزم دو تالی فاسد است که هیچ‌کس به آنها ملتزم نیست:

۱. عدم تفاوت نفس قبل از فراگیری علم و پس از آن.
 ۲. عدم تفاوت نفوس پیامبران با افراد عادی بشر و دیوانگان (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۲۸-۳۲۷).
- چنان‌که گذشت، ارتباط جوهر و عرض هم‌چون نقاشی بر صفحه کاغذ است. حال اگر رابطه عالم و معلوم از این قبیل باشد، می‌توان عالم را به نویسنده‌ای تشبیه کرد که برای نوشتن قلمی را برمی‌دارد و بر کاغذ نقاشی می‌کشد. قلم همان قوای نفس و مرکب همان مواد خارجی است که در اثر تماس با آنها صورت‌ها پیدا می‌شود. صفحه کاغذ همان صفحه ذهن (نفس) است و همان‌گونه که نقش بر کاغذ در آن تغییر ذاتی ایجاد نمی‌کند، علم هم موجب تغییر ذاتی در نفس و استکمال حقیقی آن نمی‌شود. بنابراین نفس پیش از فراگیری علم و پس از آن تفاوتی نمی‌کند و نفس پیامبر و افراد عادی یکسان خواهد بود.^۱

ز) پاسخ ابن‌سینا به شبهه مطرح شده: چنان‌که گذشت، دیدگاه او بر سه مبنا استوار بود. مبنای نخست وی ثبات جوهر و حرکت در اعراض است. این مبنا با براهین اقامه‌شده از سوی بزرگ‌ترین حکیم پس از وی، یعنی ملاصدرای شیرازی مخدوش اعلام شد. ملاصدرا حرکت جوهری را اثبات کرد. از این رو بر مبنای خود جوهر نفس را نیز متغیر و در حرکت و سیلان دانست. از دیدگاه ملاصدرا، لازمه حرکت در اعراض، اعتراف به وجود حرکت در مجردات است و ابن‌سینا نمی‌تواند حرکت در اعراض را بپذیرد، ولی حرکت در جوهر را انکار کند. لازمه پذیرش حرکت در اعراض نفس، اعتراف به وجود حرکت در مجردات است؛ زیرا از سویی تعیین مجرد با مادیت اعراض به موضوع آنها ارتباط می‌یابد؛ به این معنا که اعراض موضوع مادی، مادی و اعراض موضوع مجرد، مجردند. در نتیجه اعراض نفس که ابن‌سینا مجرد آن را پذیرفته است، مجردند. بنابراین حرکت در اعراض نفس به معنای پذیرش حرکت در مجردات است (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۶۴).

۱. البته استاد حسن‌زاده اشکال ملاصدرا مبنی بر استلزام تساوی نفوس را نمی‌پذیرد (۱۳۷۹، ص ۵۱۹).

مبنای دوم ابن‌سینا، روحانیه‌الحدوث بودن نفس است که با توجه به مبانی اثبات‌شده در حکمت متعالیه و اثبات تقدم وجودی جسم بر نفس و جسمانیه‌الحدوث بودن نفس، نمی‌توان به آن باور داشت؛ بلکه جنین مادی در جریان استکمال، حصار مادیت را می‌شکند و به تجرد بار می‌یابد. در حکمت متعالیه به‌خوبی نشان داده می‌شود که دلایل قدم نفس و نیز دلایل حدوث هم‌زمان نفس با استعداد یافتن جنین، نادرست است. بر مبنای روحانیه‌الحدوث بودن نفس، نمی‌توان تبیین درستی برای رابطه نفس و بدن ارائه کرد.

مبنای سوم این نظریه، عرض بودن عوامل استکمال نفس است. علم و عمل موجب تکامل نفس شمرده شدند و هردو از دیدگاه ابن‌سینا و مشهور فلاسفه عرض به‌شمار می‌آیند. اما این سخن با تأملاتی روبه‌رو شده و برخی همچون فیض کاشانی به جوهریت این‌دو باور دارند. به عقیده ایشان براساس قرآن و عرفان و برهان، علم و عمل، انسان‌ساز و جوهرند، و حقیقتاً غذای جان می‌گردند؛ آن‌چنان که آب و نان، غذای بدن می‌شوند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۹۲۳؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۴۷۰-۴۶۹) فیض کاشانی که دیدگاه وی را علامه مجلسی در بحارالانوار نیز گزارش کرده است، معتقد است علم و عبادت دو جوهری هستند که هدف انزال کتاب‌های آسمانی و ارسال پیامبران می‌باشند. آسمان‌ها و زمین و آنچه در آن دوست، برای آنها آفریده شده است. او برای شرافت علم به آیه «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (طلاق، ۱۲) و برای شرافت عمل به آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات، ۵۶) استشهاد می‌کند. از دیدگاه فیض سزاوار نیست که انسان خود را به غیر این‌دو مشغول سازد و برای غیر آنها به سختی افکند چون هرچه غیر این دوست، لغو و باطل است. او تأکید می‌کند که اشرف این‌دو جوهر، علم است و برای اثبات این مطلب برخی احادیث را شاهد می‌آورد. در عین حال عبادت باید همراه علم باشد؛ زیرا علم به‌منزله درخت است و عبادت به‌منزله ثمره آن؛ لذا شرف از آن درخت است؛ زیرا اصل آن است، ولی از ثمره و میوه انتفاع حاصل می‌شود. پس بنده باید از هردو حظ و نصیبی داشته باشد (فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۷-۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷، ص ۱۴۰-۱۳۹؛ همو، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۳۲۹-۳۲۸).

نتيجه

ابن سينا استكمال نفس انساني را از دو طريق علم و عمل تصوير کرده است. او استكمال علمي را از طريق اتصال نفس با عقل فعال ممکن می‌شمرد، اتحاد نفس با صور معقوله را به شدت انکار می‌کند و از تقرر و حلول صورت‌ها در نفس سخن می‌گوید. ابن سينا استكمال عملي نفس را نيز از طريق تأثیر اعمال در تهذيب و پاک ساختن نفس ممکن می‌داند. تنزيه و تهذيب حقيقي از منظر وی به اين است که شخص هيئت‌ها و حالات مادی و جسمی را که ضد اسباب سعادت است، از خود دور کند. در هر صورت ابن سينا عوامل استكمال نفس را امور عرضی و خارج از حقيقت نفس می‌شمرد و استكمال جوهری نفس را منکر است. بر همین اساس از شبهه ناسازگاری تجرد نفس با حرکت آن پاسخ می‌دهد؛ اما چنان‌که گذشت؛ هم مبانی ابن سينا در اين مسئله ناتمام است و هم نحوه تبیین و ادله او.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ابن سينا، حسين بن عبدالله، المبدأ و المعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامي، ۱۳۶۳.
- _____، التعليقات، تحقيق عبدالرحمن بدوي، بيروت: مكتبة الاعلام الاسلامي، ۱۴۰۴ق.
- _____، الالهيات من كتاب الشفاء، تحقيق حسن زاده آملی، قم: مركز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامي، ۱۳۷۶.
- _____، الشفاء (الالهيات)، قم: مكتبة آية الله مرعشي، ۱۴۰۴ق.
- _____، الشفاء (الطبيعيات)، ج ۱ و ۲، قم: مكتبة آية الله مرعشي، ۱۴۰۴ق.
- _____، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن زاده آملی، قم: مكتب النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامي، ۱۳۷۵.
- _____، رساله نفس، ج ۲، همدان: دانشگاه بوعلی سينا، ۱۳۸۳.
- ابن سينا، حسين بن عبدالله، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، مقدمه و تصحيح از محمدتقي دانش‌پژوه، ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.

- الهی قمشه‌ای، مهدی، حکمت الهی به ضمیمه شرح فصوص حکیم فارابی و قسمت روان‌شناسی و منطق، ج ۲، چ ۳، بی‌جا: اسلامی، ۱۳۳۵.
- بهمنیار، التحصیل، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- حسن‌زاده آملی، حسن، اتحاد عاقل به معقول، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
- ، سرح العیون فی شرح العیون، چ ۲، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- سیاسی، علی‌اکبر، علم‌النفس ابن‌سینا و تطبیق آن با روان‌شناسی جدید، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۳.
- الشیرازی، محمدبن ابراهیم، الحکمة المتعالیة، ج ۳ و ۴ و ۹، چ ۴، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
- _____، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- الطوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیہات، ج ۲ و ۳، قم: نشر البلاغ، ۱۳۷۵.
- عرب مؤمنی، ناصر، درباره اتحاد عالم به معلوم، فصلنامه مطالعات اسلامی، شماره ۵۲ و ۵۱، بهار و تابستان، ۱۳۸۰.
- فیاضی، غلامرضا، علم‌النفس فلسفی، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
- فیض کاشانی، ملامحسن، علم‌الیقین فی اصول الدین، تحقیق محسن بیدار، ج ۱، قم: بیدار، ۱۳۷۷.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۶۷، چ ۳، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- _____، مرآة العقول، ج ۷، چ ۲، تهران: دارلکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۷، چ ۳، تهران: صدرا، ۱۳۷۴.