

خلق عقلی و سعادت جاوید؛ دیدگاه ابن سینا درباره نقش خرد در مقام عمل بر سعادت اخروی

امیر دیوانی*

چکیده

حکیمان مسلمان عقل یا نفس ناطقه را تشکیل دهنده حقیقت و گوهر انسان می‌دانند. آنچه انسان را از دیگر موجودات طبیعی ممتاز می‌کند همین گوهر است. گوهر عقل دو توانایی عمده دارد: توانایی دانستن و توانایی عمل کردن. در این مقاله به نقش عقل در سعادت و مراتب سعادت در آخرت براساس مراتب قوه عاقله نفس از دیدگاه ابن سینا می‌پردازیم. به نظر ابن سینا، سعادت و شقاوت انسان‌ها در جهان پس از مرگ وابسته به وضعیت نفس ناطقه یا عقل در دو مقام علم و عمل است، اما از آنجا که سعادت و شقاوت ابدی در مقام عمل وابسته به وضعیت عقل در مقام علم است، انسان‌ها از این جهت به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی که کمال عقل را در مقام علم درک کرده‌اند (سعادت‌مند) و گروهی که از این کمال تصویری نداشته‌اند (شقاوت‌مند). بر همین اساس، ابن سینا تنها بر جاودانگی عقلی (و روحانی) تأکید می‌ورزد و معتقد است که حصول ملکات بدنی ذات نفس ناطقه را دگرگون نمی‌کند.

کلیدواژه‌ها

عقل، مراتب قوه عاقله، سعادت، سعادت اخروی، ابن سینا.

* استادیار دانشگاه مفید

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۴/۲۰ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۰۸/۰۸





۱. عقل و توانایی‌های آن

حکیمان مسلمان عقل یا نفس ناطقه را تشکیل‌دهنده حقیقت و گوهر انسان می‌دانند. آنچه انسان را از دیگر موجودات طبیعی ممتاز می‌کند، همین گوهر است. گوهر عقل دو توانایی عمده دارد: توانایی دانستن و توانایی عمل کردن. در توانایی اول، عقل هستی‌ها را به صورت معرفت و دانش به نزد خود وارد می‌کند و در توانایی دوم، هستی‌هایی را به جهان هستی صادر می‌کند. در توانایی اول، خود را به آن‌گونه که جهان هست، در می‌آورد و در توانایی دوم، جهان را به گونه‌ای که بخواهد در می‌آورد. در توانایی اول، جهان پُر و پوشیده از خیر را درک می‌کند، و در توانایی دوم، خیری را به جهان خیر می‌افزاید. این است توانایی و کمال عقل انسانی. اما انسان طبیعی فقط عقل نیست و در کنار عقل، دستگاه‌های دیگری هم هست که از بدن او مایه می‌گیرند. این دستگاه‌ها یا در راستای توانایی و کمال عقل حرکت می‌کنند یا راه خود را از راه عقل جدا می‌سازند. در صورت اول، همه دستگاه‌ها در نظام واحد عقلی، به فرمانروایی واحد و درگیری و نزاع مقطعی یا دائمی میان آنها برقرار است. سرنوشت انسان در گرو این دو وضعیت و کیفیت تحقق آن در مراتب کمال و نقصان است.

۲. حضور تدبیری عقل در طبیعت

هر چند گوهر نفس ناطقه و عقل انسانی از ماده و جسم آزاد و به جهان ماوراء طبیعت پیوسته است، می‌تواند به جسم مناسب خود، یعنی بدن، تعلق گرفته و به طبیعت وارد شود. حضور او در طبیعت وابسته به وجود بدن است. اگر وجود عقل در حدوث به وجود بدن وابسته نباشد (که در نزد ابن سینا این وابستگی برقرار است) قطعاً حضور او در طبیعت وابسته به بدنی است که مخصوص اوست. اما یک عقل انسانی در طبیعت یک بدن انسانی دارد و عقل‌های دیگر انسانی بدن‌های خود را دارند؛ تناظری یک به یک میان نفس ناطقه یا عقل از یک طرف و بدن از طرف دیگر برقرار است: محال است یک عقل انسانی دو بدن طبیعی داشته باشد و محال است یک بدن طبیعی در گرو دو عقل انسانی باشد. اگر حضور عقل در طبیعت مشروط به بدن است، عقل باید بدن را که از موجودات طبیعت است و حضور عقل را در طبیعت فراهم ساخته، با قوانین خود که قوانین عالم عقل است، تدبیر و اراده کند و بدن را، که قطعه‌ای از طبیعت است،

در منطقه امکانات خود از حکومت قوانین طبیعت برهاند تا از طریق بدن خود در میان این قوانین گرفتار نگردد. چنین تدبیری از عقل، یعنی حضور عقل در مرتبه عمل، همان جنبه تعلق عقل است که بخشی از سعادت یا نیک‌بختی و شقاوت یا تیره‌بختی انسان، به توفیق یا عدم توفیق او در چنین تدبیری وابسته است.

۳. فضیلت عقلی عدالت

توفیق عقل در تدبیر تعقلی خود به بدن به حصول ملکه‌ای در انسان به نام ملکه عدالت است. عدالت، فضیلت عملی عقل است؛ فضیلتی بسیط اما جامع که دربرگیرنده همه فضایل است؛ یک فضیلت است، اما آثار و لوازمش به حصر و اندازه در نمی‌آید. عدالت، در یک کلمه، وسط‌بودن عقل در هر خلق عملی یا برکناربودن آن از هر ورطه افراط و تفریط است. آنچه در بدن به عنوان قوه‌های عملی قرار دارد می‌تواند انسان در مقام عمل را به افراط و تفریط بکشاند. این قوه‌های بدنی به مثابه دو دستگاه در کنار عقل، قوه شهوت و قوه غضب‌اند؛ دو قوه‌ای که حیات این جهان انسان به ترتیب با آنها آغاز می‌شود. انسان، از جهت داشتن این دو قوه بسان دیگر موجودات زنده‌ای است که نفس حیوانی دارد؛ نفس حیوانی به منزله جنس مشترک انسان و سایر حیوانات است. این نفس نیز هم در مرتبه ادراک قرار می‌گیرد و هم در مرتبه عمل ارادی، در نفس حیوانی قوه شهوت اراده را به سوی عملی می‌کشاند که ضرری را دفع یا برطرف کند. در نفس حیوانی، قانون‌های برآمده از دو قوه شهوت و غضب حاکم است. میل برخاسته از این دو قوه به سوی متعلقات خود شوق رسیدن به آنها را چنان برمی‌انگیزد که اراده را به سوی به‌چنگ آوردنشان متعین می‌کند. در نفس حیوانی، این دو قوه عملی تحریکی به پشتوانه قوه ادراکی خود وارد میدان می‌شود و به ظرفیت خود در طبیعت تأثیر می‌گذارند. اما قانون‌های دو قوه عملی شهوت و غضب برآمده از میل‌ها و انگیزه‌های آنهاست و چنان اراده را تحریک می‌کند که دیگر نمی‌توان با آن اراده آزاد اطلاق کرد؛ این میل‌ها و انگیزه‌ها وقتی برمی‌خیزند بسان تندبادی که اجسام را به این سو و آن سو می‌کشاند اراده حیوان را به سوی متعلق و مطلوب خود گسیل می‌دارد و حیوان را با خود می‌برد. وقتی در کنار نفس حیوان با دستگاه‌هایش نفس ناطقه یا عقل قرار می‌گیرد به سبب عظمت و توانایی بزرگ عقل، موجود انسانی موجود عاقل یا خردمند نامیده می‌شود و دیگر توانایی او در ادراک و عمل با نفس





حیوانی محض قابل مقایسه نیست. انسان در مقام عمل، می‌تواند طبیعت را دگرگون سازد؛ آن را در شعاع خود ویران کند، با ادراک قوانین طبیعت به سوی اشیاء آن دست دراز کرده آنها را به خواسته‌های خود تبدیل کند. انسان در مقام عمل می‌تواند برای هم‌نوع خود نیز تأثیرگذار باشد و در گونه زندگی آنها نقش داشته باشد. بدین ترتیب، در انسان دو قوهٔ بدنی و یک قوهٔ عقلی به ترتیب به نام قوهٔ شهوت، غضب و عقل می‌توانند در جهان طبیعت وارد عمل شوند. دو قوهٔ بدنی انسان به مانند همهٔ حیوانات دیگر فعال است و اگر بدون دخالت عقل یا با کنارگذاشتن عقل یا با به‌کارگیری و استخدام عقل وارد عمل شوند فعل و عمل او را در سطح طبیعت قرار می‌دهند و کیفیت ماوراءطبیعی یا عقلی را از آن سلب می‌کنند. در ابتدای تولد و ورود به این جهان، انسان در همین مرتبه قرار دارد. اما وقتی عقل وارد عمل می‌شود و جذب و دفع قوهٔ شهوی و غضبی را بر اساس آن قوانین به سوی عمل گسیل می‌دارد عمل انسانی یک عمل عقلی و در رتبه فراتر در مرتبه موجودات دیگر و حاضرکنندهٔ عمل اخلاقی در کنار عمل‌های طبیعی جهان طبیعت است. اگر عمل انسانی همیشه بر این اساس شکل گیرد خبر از تحقق فضیلت عدالت و حکومت آن بر وجود فرد انسانی می‌دهد (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۶۶۸-۶۷۰).

۴. جدال قوه‌های عقل با قوای بدنی

دو قوهٔ بدنی شهوت و غضب به سادگی تن به تدبیر قوهٔ عملی عقل نمی‌دهند؛ زیرا میل‌ها و سائقه‌های آن هم فعال‌اند، هم پرتوان و هم پردیرینه و پرسابقه. این دو قوه در رسیدن به مطلوبات خود از انضباط خاصی پیروی نمی‌کنند؛ آنچه مهم است رسیدن به مطلوب است از هر راه و مسیری که میسر باشد. این دو قوه در حیوانات - به جهت محدودیتی که در شناخت حیوانی هست - به شیوه‌های بسیار محدود عمل می‌کنند. اما در وجود انسان به جهت قرین شدن با قدرت شگرف عقل می‌خواهند توانایی عقل را به سوی مقاصد خود به کار گیرند، ولی آنچه در عمل حاضر می‌شود، این دو قوه باشد و عقل در این جا دخالتی نکند. اگر چنین شود هیچ انضباطی در رفتار آدمیان دیده نمی‌شود و همواره به جهت تغییر میل‌ها و انگیزه‌ها بر رفتار وی هرج و مرج و آشفتگی حاکم است. اما عقل در پی آن نیست که دو قوهٔ بدنی را تعطیل، منزوی یا ضعیف کند؛ چون دیدیم که وجود عقل در طبیعت به نوعی به بدن و قوای بدنی وابسته است. عقل

سلامتی این دو قوه را می‌خواهد، اما سلامتی آنها در گرو فعالیت قانونمند آنها به قوانین عقل است تا سعادت همه قوا فراهم شود. اگر عقل نتواند چنین تدبیری را درباره این دو قوه به انجام رساند بی‌شک، از آسیب‌های این دو قوه در امان نخواهد بود، بلکه در فقدان انضباط‌های برآمده از قوانین عقلی، فعالیت هر یک از این دو قوه می‌تواند به نابودی خود و نابودی شخص انسانی بیانجامد. اگر همه قانون‌های عقلی را در قانون عدالت جمع کنیم و همه عمل‌های اخلاقی را با امتداد و استمرار به سوی ملکه عقلی عدالت بکشانیم، عقل برای همیشه از یک خلق تهدیدکننده و مهلک که همه عوامل هلاکت را در خود جمع کرده است، در امان می‌ماند. این خلق مهلک عبارت است از ستم یا جور. عمل به قانون‌های تجربی قوای غیر عقلی به ستمگری می‌انجامد بر خلاف قانون‌های محض عقلی که به عدالت فرمان می‌دهند. در عمل، جدال میان قوای بدنی و قوه عقل آغاز می‌شود و تا عقلی شدن کامل دو قوه بدنی و تا پایان پیوند عقل و بدن و حضور عقل در طبیعت این جنگ پایدار خواهد بود.

۵. اصول مبین سعادت و شقاوت جاودانی

این سینا در این باره به مباحث مقدماتی مشتمل بر پنج اصل اشاره کرده است:

۱.۵. اصل اول

هر قوه نفسانی لذت و رنج مخصوص به خود را دارد. درست است که ما از مفهوم کلی لذت و رنج برای همه امور مورد پسند و مورد کراهت استفاده می‌کنیم، اما لذت و رنج هر قوه‌ای لذت و رنج ویژه‌ای است که با لذت‌ها و رنج‌های دیگر متفاوت است. دردهای بدنی برای ما آشنا ترند. چشم درد، گوش درد و سردرد همه درداند و همه رنج، اما یک پدیدار واحد در تجربه ما نیستند و از این رو، توانایی ما در تحمل یا درمان آنها متفاوت است. لذت و رنج، نوعی ادراک‌اند اما ادراکی که نه فقط متعلق خود را درک کرده بلکه به آن رسیده است؛ فرق این دو در آن است که متعلق ادراک و نیل در لذت، نزد فاعل این درک خیر و کمال و در رنج، نقص و شر به حساب می‌آید. بدین ترتیب، اگر متعلق لذت در دسترس قوه نفسانی باشد اما درک نشود یا متعلق لذت درک شود اما نزد قوه نفسانی نباشد، لذتی برای آن وجود نخواهد داشت. برای نمونه، لذت قوه شهوی در خوردن، درک و رسیدن به غذای مطبوع است و لذت قوه





شهوئی در نوشیدن، درک و یافتن آب گواراست. لذت خوردن و نوشیدن هر دو در این که از لذت‌های قوه شهوئی اند یکسان‌اند، اما نمی‌توان به هنگام گرسنگی از نوشیدن آب لذت برد و به هنگام تشنگی، از خوردن غذاهای مطبوع و رنگارنگ. لذت قوه غضبیه، ظفر و پیروزی و مغلوب کردن دیگران است. این لذت به هنگام خوردن و آشامیدن حاصل نمی‌شود، پس لذت قوه شهوئی و قوه غضبیه این همان نیستند و یکی نمی‌تواند از دیگری کفایت کند.

۲.۵. اصل دوم

مرتبه لذت و رنج هر قوه با مرتبه لذت و رنج قوه‌های دیگر متفاوت است. لذت و رنج وابسته به کمال و خیراند، پس کمال و خیر و در برابر آنها نقص و شر هر قوه با قوه دیگر متفاوت است. ملاک این تفاوت، تمامیت، فضیلت، کثرت، بقا، لزوم، شدت درک و... است. هر قوه‌ای که کمال آن تمام‌تر، بیشتر، باقی‌تر، لازم‌تر و در شناخت و یافتن شدیدتر باشد، لذت آن قوه از رسیدن به متعلق خود رساتر و کامل‌تر است و هر قوه که نقص آن بیشتر، بادوام‌تر و شدیدتر درک شود، رنجش از رسیدن به متعلق خود رساتر و سوزنده‌تر است. بسیاری هستند که برای رسیدن به دانش، که می‌تواند کمال قوه عقلی باشد، از محرومیت‌هایی در خوراک و پوشاک و... رنج می‌برند، اما در هنگام تعارض، لذت دانش را بر لذت شهوئی اختیار می‌کنند؛ زیرا این لذت در مقابل لذت بهره‌وری از امکاناتی که قوه شهوئی از آن لذت می‌برد کامل‌تر، بیشتر، و شدیدتر است، و هستند کسانی که رنج شکست را بر خود هموار می‌کنند تا به رنج وجدان مبتلا نشوند، چون دومی بیشتر، پاینده‌تر و شدیدتر است و دوری از آن لازم‌تر و ضروری‌تر.

۳.۵. اصل سوم

هر قوه تا وقتی کمال و خیر یا نقص و شر خود را درک و یافت نکند، به لذت و رنج ممکن خود واقف نمی‌شود. در توضیح این اصل کسی را در نظر آورید که فاقد قوه‌ای (برای مثال، شنیدن) است و از روز زاده شدن چنین بوده است. چنین فردی چون فاقد تجربه‌ای از صداهای زیبا و موزون است، درکی از لذت شنیدن ندارد تا به سوی آن میل و اشتیاقی داشته باشد. این وضعیت منافاتی با واقعیت وجود کمال و خیری برای قوه شنیداری ندارد که با حصول و یافت آن شنونده به لذت شنیدن می‌رسد. اکنون اگر کسی بیندارد که هر چه لذت است لذا لذت قوه

شهووی و غضبی، یعنی لذایذ قوهٔ بدنی است، و لذتی ورای این لذت نیست تا طلب شود؛ و همچنین رنجی جز رنج‌های قوای بدنی نیست که باید از آنها احتراز شود، هیچ‌گاه نسبت به لذایذ قوهٔ عقلی میل و اشتیاقی در خود نمی‌یابد. اما این نیافتن منافاتی با وجود چنین کمال و خیری ندارد. همچنین رنج قوهٔ عقلی را در خود نمی‌یابد تا اشتیاق و میلی بر احتراز از آن در خود ببیند.

۴.۵. اصل چهارم

هر قوه برای درک حضور متعلق مطلوب یا مکروه خود باید خالی از مانع یا شاغل باشد. بر این اساس، وجود لذت در یک قوه یا محفوظ شدن یک قوه از مطلوب خود مشروط به عدم وجود مانع یا شاغل برای درکی است که آن قوه دارد. به تعبیر دیگر، وجود متعلق لذت برای یک قوه، شرط لازم لذت بردن آن قوه است، اما شرط کافی نیست و کفایت وقتی حاصل می‌شود که آن قوه مانعی برای درک لذت یا مشغول‌کننده‌ای نداشته باشد. در صورت وجود مانع یا شاغل، حتی این امکان وجود دارد که قوهٔ مذکور متعلق لذت خود را مکروه و ناپسند خود بیابد. نمونه این اصل، در بیماری است که غذای مطلوب قوهٔ شهودی او در هنگام سلامتی نزد اوست، ولی بیمار از یک طرف، در اثر منحرف شدن وضعیت بدنی خود نه فقط از وجود آن لذت نمی‌برد بلکه آن را ناپسند دانسته و حال تنفر و دل‌به‌هم‌خوردگی به او دست می‌دهد، و از طرفی مایل به خوردن داروهایی است که بسیار بد بو و بدطعم بوده و به هنگام سلامتی از آن کراهت داشت و دوری می‌کرد. نمونهٔ دیگر، وقتی است که قوهٔ شهوی از متعلق لذت خود کراهت ندارد، ولی به گونه‌ای نرسیده یا به گونه‌ای لذت‌غلبه که مطلوب قوهٔ غضبی است، بر او چیره شده که از آن لذتی نمی‌برد.

۵.۵. اصل پنجم

هر قوه ممکن است به گونه‌ای مبتلا به ضد کمال خود بشود که وجود آن ضد را احساس نکنند و از آن دوری و اجتناب نکنند. بر این اساس، یک قوه رنج حاصل از وجود ضد و امر ناسازگار با مطلوب خود را درک نمی‌کند و به دلیل عدم انتقال این ضد به منصفهٔ آگاهی این قوه، درد و رنجی به آن وارد نمی‌شود، اما به محض برطرف شدن این وضعیت عارضی، قوهٔ مذکور خود را در درد و رنج می‌یابد و از آن حالت هراسیده به سرعت به سوی مطلوب خود حرکت می‌کند یا





از آن ضد می‌گریزد. از باب نمونه، انسانی را در نظر بگیرید که غذای مطلوب قوه شهوی را در اختیار دارد ولی اشتها بی به آن ندارد. این اشتها نداشتن سبب می‌شود که قوه شهوی رنج گرسنگی و لذت غذا خوردن را درک نکند. اما به محض اشتها یافتن، به قدری گرسنگی و میل به غذا خوردن در او زیاد می‌شود که تحمل را از او می‌گیرد. نمونه دیگر، کسی است که با تزریق شدن ماده بی‌حس‌کننده درد حاصل از عمل جراحی را درک نمی‌کند. اما با برطرف شدن اثر ماده تخدیرکننده به یک‌باره خود را در رنج و درد بزرگی می‌یابد. (ابن سینا، ۱۴۰۵ هـ.ق، ص ۴۲۳-۴۲۵؛ ابن سینا، ۱۴۰۳ هـ.ق، ج ۳، ص ۲۹۱-۲۹۳).

۶. تدبیر جامع عقلی

سعادت حقیقی انسان وقتی است که عقل در دو توانایی علمی و عملی خود به کمال برسد و از نقصان برهد. بدین ترتیب، انسان‌ها سرانجام در چهار وضعیت قرار می‌گیرند: اول، کاملین در علم و عمل؛ دوم، ناقصان در علم و عمل؛ سوم، کامل در علم و ناقص در عمل؛ و چهارم، ناقص در علم و کامل در عمل. کمال و نقصان در علم، موضوع این نوشتار نیست، آنچه بدان می‌پردازیم نقش کمال و نقصان بخش عملی عقل در سعادت انسان است. اما به خاطر وابستگی سعادت نهایی به وضعیت کمال و نقصان در علم - از دیدگاه ابن سینا - به ناچار به اختصار به آن خواهیم پرداخت. گذشت که کمال عملی عقل در هنگامی است که در انسان خلق عدالت مستقر شده باشد. این خلق جامع همه خلق‌هایی است که فضیلت خوانده می‌شود. همه فضایل در یک فضیلت جمعی گرد آمده‌اند، به طوری که این فضیلت جمعی نه فقط احکام خلق‌های متعدد را به صورت انفرادی در خود دارد که احکام خلق‌های مرکب از آنها را هم دارد که متفاوت با احکام نوع اول‌اند و به دلیل کثرت نمی‌توان برای همه نامی در نظر گرفت. وقتی خلق در نفس ایجاد شود افعال مناسب با آن خلق به راحتی و بدون درنگ، تردید و تأمل از سوی صاحب آن خلق در خارج به وقوع می‌پیوندد. اما خلقی فضیلت عملی عقل است که در وسط دو خلق متضاد قرار گرفته باشد. با بیرون آمدن از این توسط و گراییدن به زیادت یا کاستی، رذیلت عملی تحقق می‌یابد. صرف عمل به دور از زیادت و کاستی، یعنی عملی که میان و وسط آنها قرار دارد، خبر از وجود فضیلت نمی‌دهد و آن عمل هم به فضیلت متصف نمی‌شود، بلکه هنگامی عمل به دور از افراط و تفریط عمل فضیلت‌مندانه است که منشأ آن ملکه توسط (= خلق

توسط = فضیلت) باشد که در نفس رسوخ کرده باشد.

قوه‌های عمل، چه بدنی باشد و چه عقلی، می‌توانند در سه فضیلت توسط افراط یا فزونی و تفریط یا کاستی قرار گیرند. وضعیت اول، اگر به خلق تبدیل شود، فضیلت و دو فضیلت دیگر در فرض مذکور رذیلت خوانده می‌شوند. قوه‌های بدنی عملی، یعنی دو قوه شهوت و غضب، اگر به حال خود رها شوند همواره در موقعیت افراط و تفریط‌اند و خود نمی‌توانند به سوی توسط روانه شوند، چون توسط نیاز به تدبیر دارد که کار این دو قوه نیست. این دو قوه، هر جا فرصتی یابند، فقط به میل و سائقه خود و به انگیزه رسیدن به مطلوبات خود حرکت می‌کنند و از این جهت امور دیگر را در نظر نمی‌گیرند تا به این امیال و انگیزه‌ها نظم و سامانی بخشیده شود.

این نظم و سامان دادن به سوی وضعیت توسط در این دو قوه باید از نیروی عقل بر آنها وارد شود، اما برای قوه عقل در مقام عمل - که تدبیر امور این جهان را در راستای کمالات عقلی‌ای است که به خاطر آن با بدن مقرون گشته است، هر سه وضعیت توسط، افراط و تفریط فرض دارد. وضعیت توسط برای قوه شهوی و غضبی - که از خود آنها نبود - در هنگامی است که از قوه عقلی اثرپذیرند و در تحت تدبیر آن وارد عمل شوند؛ وضعیت افراط و تفریط برای این دو قوه هنگامی است که نه فقط از قوه عقلی اثر نمی‌پذیرند که آن را برای رسیدن به مطلوبات خود به استخدام درآورده او را به تدبیرهایی ملزم می‌کنند که با افراط و تدبیر آنها سازگار باشد. وضعیت توسط برای قوه عقلی عملی در هنگامی است که بر دو قوه بدنی عملی مسلط باشد و در عین رساندن آنها به مطلوبات خود برای حفظ بدن، از خواسته آنها منفعل نشود و طغیان‌های آنها را ضبط و مهار کند که به منطقه عمل کشیده نشوند و همواره آنها را در وضعیت وسط قرار دهد تا برآیند نیروی آنها اثری از خود باقی نگذارد. افراط و تفریط در قوه عقل عملی هنگامی است که به دست خواسته‌های دو قوه مذکور افتاده و قدرت آنها بر او چیره گشته و اثری از آنها بر عقل عملی گذاشته شده باشد که نفس ناطقه را سخت علاقمند و وابسته به مطلوبات بدنی است. این وابستگی نفس ناطقه یا عقل را از خاصیت ذاتی و از گوهر حقیقی آن که موجود بدنی نیست، دور می‌سازد و احکام بدن را بر احکام ذاتی آن غالب می‌گرداند و از این طریق ضررهای سخت و فراوانی بر نفس ناطقه یا عقل وارد می‌سازد. سه فضیلت عفت، شجاعت و حکمت که به ترتیب فضایل قوه‌های عملی شهوت، غضب و عقل‌اند و در مجموع فضیلت چهارم عدالت را به وجود می‌آورند نفس ناطقه را در وضعیتی قرار می‌دهند که به کمال عملی





خود در این جهان - که بدن نقش مهمی در آن دارد - دست یابد، و در عین حفظ و نگهداری بدن هیچ خاصیتی از آن او را وابسته به این جهان، که جهان ماده، جسم و همراهی با بدن است، نکند به طوری که از تدبیر آنها و در موقعیت و توسط قرار دادن آنها از همه لذایذ قوه شهوی و غضبی برخوردار و از مکروهات آن اجتناب کرده، در عین حال، اثری از آثار آنها بر نفس ناطقه باقی نماند. اما سه رذیلت افراطی شره، تهور و سفه و سه رذیلت تفریطی خمود، جبن و بلاهت که هر کدام به تنهایی و در مجموع، وضعیت جور را به وجود می آورند، جدال میان قوه های عقلی و بدنی را به قوه های بدنی واگذار کرده نفس ناطقه را مقید، اسیر و وابسته به مشتهیات و مکروهات آن کرده است. مطالعه هر کس از اوضاع و احوال خویش در موقعیت های متفاوت این جهان، وابستگی و عدم وابستگی مذکور را به نوعی در مرزهای تجربه او حاضر می کند.

۷. رنج نفس ناطقه از ملکات بدنی در زندگی جهان دیگر

مقارنت و مجاورت نفس ناطقه یا عقل با بدن در این جهان امکان سرازیر شدن احکام هر یک بر دیگری را فراهم آورده است. شدت ارتباط این دو با یکدیگر که در راستای علاقه نفس ناطقه به تدبیر بدن برای به دست آوردن مقاصد خود است هر یک را در آستانه تأثیر و تاثر عمیق از یکدیگر قرار می دهد. حاکم شدن احکام نفس ناطقه بر بدن از آن جهت که هم موجود برتر از بدن است و هم موجود مدبّر بدن، موجب نمی شود که قوای بدنی تخریب یا تعطیل شوند یا حتی آسیبی بر آنها وارد شود. عدالت - که از فضایل قوه عقلی است - وجود هر قوه و نقش آن را در هستی تشخیص داده و حقوق آن را استیفا می کند. از خواص حاکمیت این وضع آن است که نفس ناطقه به مطلوب ذاتی خود نیز توجه و التفات دارد و از به دست آوردن آن لذت و از محروم شدن از آن رنج می برد. اما در صورت حاکم شدن بدن بر نفس ناطقه، قوای بدنی چنان عقل و قوای آن را به خود مشغول می سازد که مرتبه وجود خود و کمالات خاص را به گونه ای مغفول مانده یا فراموش می کنند که در خود شوقی به سوی آنها یا رنجی از فقدان آنها نمی یابند. تداوم این وضعیت به مستقر شدن ملکات بدنی و اقتضانات آن در نفس ناطقه می انجامد، استقراری که دیگر نفس ناطقه را در هیچ موقعیتی رها نمی کند و همواره او را درگیر خود می سازد. توجه نداشتن عقل یا نفس ناطقه به نقصان کمالات خاص خود و از دست دادن فضایل عقلی و بی تفاوتی در برابر فضایل عقلی و بی تفاوتی در برابر رنج حاصل از این فقدان خبر از

وقوع ضایعه‌ای در وجود انسان می‌دهد که هنوز به بخش آگاهی او وارد نشده است، اما این ضایعه به سرعت در حال پیشروی و گسترده شدن است. فقط در صورتی نفس ناطقه از این ضایعه آگاه شده و رنج و درد شدید ناشی از آن را درک می‌کند که لحظه‌ای به بدن مشغول نباشد یا امکان مشغول بودن را از دست بدهد. این هنگام را مرگ یا مفارقت نفس ناطقه از بدن پیش می‌آورد. اکنون نفس ناطقه بدنی ندارد تا با آن به سوی مطلوبات قوای بدنی در جهان ماده حرکت کند. جهانی که پس از مرگ نفس ناطقه باقی‌مانده بدن راه می‌یابد جهان ماده نیست و نفس ناطقه جهان ماده را پشت سر گذاشته است. اما در زندگی، این مقطع، نفس ناطقه‌ای که احکام بدن در جهان ماده به صورت راسخ به او سرایت و نفوذ کرده - به گونه‌ای که به نوعی از او نفس ناطقه بدنی ساخته است - از دو جهت با رنج و درد شدیدی روبه‌رو می‌شود؛ اول آن که (مطابق اصل چهارم شماره ۵) به سبب زایل شدن مانع هوشیاری نفس ناطقه به کمالات خاص، یعنی مقارن بودن با بدن و حکومت، احوال بدن بر آن، غفلت از این کمالات و خیرات برطرف شده محبوبیت خود از سعادت عقلی و لذات حاصل از آن را درک می‌کند، زیرا او خود را مشتاق و شایسته حضور در میان موجوداتی می‌بیند که خیر محض‌اند و از وجود متعالی برخوردار و مستغرق و قوی‌ترین خیرات و لذات‌اند، اما امکان به دست آوردن این موقعیت را از دست داده است. دوم این که (مطابق اصل پنجم شماره ۵) حضور ملکات بدنی یا احکام بدنی در نفس ناطقه آشکار شده او را به پایین‌ترین مرحله وجودی می‌کشاند که برایش جز زحمت و درد نیست؛ زیرا ملکات بدنی اساساً با جوهر نفس ناطقه ناسازگار است و کمالات قوای بدنی، به خودی خود و مستقل از تدبیر عقلی، با کمال قوه نفس ناطقه در تضاد است. بسان کسی که در اثر تزریق ماده بی‌حس کننده و غفلت، از بیماری بی‌علاج خود آگاه نیست و از آن رنج نمی‌برد؛ و به محض اطلاع از آن در اثر منحل شدن ماده بی‌حسی یا زوال غفلت، هم از عدم امکان دسترسی به سلامت رنج می‌برد و هم از خود بیماری. اکنون که میان عقل و بدن به سبب مرگ فاصله افتاده است رنج حاصل از وجود ضد و امر ناسازگار به عقل هجوم می‌آورد؛ زیرا میل و شوق او به متعلقات بدنی در او چنان نقش بسته است که در او به فعالیت خود ادامه داده خواسته خود را دائماً به پیشگاه خود می‌کشد و به فرض استکمال نفس ناطقه در امکانات علمی خود نمی‌گذارد یکسره از لذت‌های آن بهره‌مند باشد.

حال چنین شخصی در هنگام مفارقت از بدن حتی از حال کسی که از بدن مفارقت نکرده





است، وخیم تر و اسفبارتر است؛ زیرا در هنگام تعلق نفس ناطقه به بدن هم متعلقات قوه‌های بدنی - که تولیدگر لذات بدنی بودند- در اختیار ملکات بدنی بود و هم نفس ناطقه به سبب غلبه احوال بدنی و تدبیر بدنی از کمالات خود غافل و روی گردان بود و از فقدان آنها رنجی نمی‌برد. اکنون پس از مرگ هم شوق و میل شدید لذات حسی در نفس ناطقه باقی مانده ولی ابزار آن، یعنی بدن، در اختیار او نیست و هم شوق به کمالات عقلی که پیشتر از آن غافل بود و اکنون متوجه آن شده ولی در دسترس او نیست، به او روی می‌آورد. شوق اول او را به پایین و شوق دوم او را به بالا کشانده رنج و عذاب سختی را بر او وارد می‌کند. برای درک این وضعیت، مفید است که در زندگی این جهان به کسی بنگریم که به لذات حسی بسیار مشتاق و مقید گشته، از این لذات بهره‌مند و از آن حظ فراوان می‌برد.

اگر چنین شخصی به خاطر یک حادثه یا رسیدن به دوران پیری، شوق به این لذات در او رسوخ کره باشد ولی موقعیت جسمانی مناسب برای وصول به خواسته‌های خود نداشته باشد، زندگی سختی در این جهان می‌گذراند.

۸. ناپایداری و زوال ملکات بدنی در زندگی جهان دیگر

درد، رنج و عذاب حاصل از همراهی ملکات بدنی با نفس ناطقه، پس از مفارقت آن از بدن، یک درد و رنج دائمی و پایدار نیست هر چند مدت زمان آن زیاد باشد؛ زیرا عروض ملکات بدنی و شوق و میل حاصل از آنها به متعلقات خود نسبت به نفس ناطقه یک نسبت ضروری نیست و به سبب امری غریب و غیرلازم به وجود آمده است که همان غلبه احکام بدن بر نفس در مجاورت این و با یک‌دیگر در طول زندگی این جهان است. در علم مابعدالطبیعه به اثبات رسیده که امر قسری و غریب قابل دوام و بقا نیست و سرانجام زایل و طرد می‌شود. بدین ترتیب، پس از مفارقت نفس ناطقه از بدن، هم این عارض غریب، یعنی ملکات بدن، به دلیل ذاتی نبودن برای نفس ناطقه به سوی ضعف و نیستی پیش می‌رود و هم امکان تقویت به خاطر معزول شدن از افعال خاص خود را از دست می‌دهد تا آرام آرام نفس را رها کرده مانع رسیدن نفس به سعادت عقلی و انجذاب به سوی موجودات عالی نباشد. نمونه این وضعیت در جهان کنونی موقعیت شخصی است که بیماری خاصی به او روی آورده است؛ چون این بیماری ذاتی انسان نیست و بر اثر عوامل خاصی بر او عارض شده است، با بیرون راندن آن عوامل، هر چند آثاری

از آن بیماری در بدن شخص بیمار باقی مانده است، بدن می‌تواند آرام‌آرام بر اثر فائق آمدن سلامت خود را بازیابد و از لذت آن بهره‌مند شود.

۹. مراتب سعادت و شقاوت در زندگی جهان دیگر

از نظر ابن سینا، وضعیت عقل در مقام علم و اعتقاد نقش تعیین‌کننده‌تری در سعادت و شقاوت ابدی نفس ناطقه دارد. ابن سینا سعادتمندان در این جهت را کسانی می‌داند که نفس ناطقه یا عقل در مقام علم را به استكمال رسانده‌اند و در این جهت از لذات محض عقلی برخوردارند؛ لذتی که هیچ لذتی از قوای دیگر قابل مقایسه با آن نیست. این دسته - که کاملین در علم‌اند - هر چند گاهی به دلیل اشتغالات تدبیری بدن، در این جهان، از این لذت بهره‌مند نیستند، اما با مفارقت از بدن و زایل شدن مانع کاملاً در لذت قوی و پایدار عقلی قرار می‌گیرند.

طرف مقابل کسانی‌اند که عقل ایشان در مقام علم و اعتقاد ناقص است. این گروه در زندگی این جهان کمال علمی عقل را درک کرده‌اند، اما هیچ قدمی در استكمال آن برنداشته‌اند و همواره با فعال ساختن قوای دیگر و به‌دست آوردن مطلوبات آنها فرصت این جهان را در به‌دست آوردن کمال دانسته شده تباه کرده‌اند. تعلق ایشان به امور جهانی نگذاشته که عقل در مقام علم از درکی که داشته به‌سوی متعلقات خود حرکت کند و از رسیدن به آنها لذت عقلی حاصل شود. این گروه پس از مفارقت از نفس فرصت چنین استکمالی را از دست داده‌اند و در عین حال چون شوق به سوی آن کمالات را به واسطه درکی که داشته‌اند در خود می‌یابند ولی امکان دسترسی به متعلقات را در خود نمی‌بینند به رنج و عذاب همیشگی گرفتار می‌آیند. البته عذاب کسانی که در به‌دست آوردن این کمال تقصیر ورزیده‌اند با عذاب کسانی که با آراء باطل - که با کمال عقل علمی در تضاد است - تعصب می‌ورزند و در برابر امور واقع به انکار و جدال اقدام می‌کنند، متفاوت است و رنج و عذاب گروه دوم بیشتر است.

فقط یک گروه از کسانی که عقل علمی آنها به کمال نرسیده شامل این شقاوت نیستند. ایشان، که ساده‌دلان خوانده می‌شوند، کسانی‌اند که در زندگی این جهان به دلیل عدم تصور کمالات عقلی، شوقی به سوی آن نداشته‌اند تا آن را به‌دست آورند یا نسبت به آن اهمال داشته باشند. بنابراین نه به کاملین در سعادت ملحق‌اند و نه به کاملین در شقاوت - که هر دو گروه در تصور کمالات علمی مشترک بودند و این استعداد در آنها به فعلیت رسیده بود و فرق ایشان در تحقق آن کمالات بود - بلکه وضعیت ایشان در سعادت و شقاوت به حصول ملکات بدنی یا





عدم حصول آنها در نفس ناطقه وابسته است که پس از این ذکر خواهد شد. البته این دسته به دلیل درجه نازل عقل در مقام علم در درجه نازل آن در مقام عمل قرار دارند.

از آنچه گذشت وابستگی کمال و نقصان عقل در مقام عمل به کمال و نقصان عقل در مقام علم آشکار می‌شود. این وابستگی را دو اصل مقرر می‌سازد: اول این که، نفس ناطقه در ذات خود موجود بدنی نیست و از ماده آزاد است و فقط در مقام عمل - در این جهان - به بدن تعلق دارد؛ از این رو، اعتقاد حق یا باطل به گوهر ذاتی او راه دارد و می‌تواند آن را ارتقا بخشیده یا ساقط گرداند. در صورت اول، طبیعت ذاتی نفس ناطقه محفوظ مانده کمالات آن بر وضعیت وجودی‌اش می‌افزاید. در صورت دوم، طبیعت ذاتی نفس ناطقه دگرگون می‌شود از مرتبه وجودی خودی و توانایی‌های مربوط به آن سقوط می‌کند. دوم این که، وضعیت هر عملی به نوعی وابسته به اعتقاد و علم است. اگر آن علم و اعتقاد حق نباشد نمی‌تواند عمل نیک را ایجاد کند. هر چند عملش صورت عمل نیک را داشته باشد، بر خلاف همین عمل در هنگامی که پشتوانه آن علم و اعتقاد صحیح باشد. برای مثال کسی که اعتقادی به سعادت جاودانی ندارد، نمی‌تواند عملی را بیاورد که با سعادت جاودانی مناسبت داشته باشد، یا کسی که عمل خوبی را انجام می‌دهد اما اعتقادی به خوب بودن عمل ندارد.

اکنون از میان چهار گروه مذکور در بند ۶، وضعیت گروهی که در علم کامل اما در عمل ناقص‌اند مشخص شد؛ زیرا پس از زایل شدن ملکات بدنی هیچ مانعی برای رسیدن عقل و نفس ناطقه به کمال عقلی و برخوردار شدن از سعادت عقلی بر سر راه او نیست. اینان به خاطر عقاید صحیح و مطابق با واقع جوهر نفس را دگرگون نکرده‌اند، و در مقام عمل، حتی اگر مبتلا به بدی شده‌اند، چون اعتقاد به نادرستی آن عمل دارند صحت و سلامت نفس ناطقه را از دست نداده‌اند. اما کسانی که در علم و عمل ناقص‌اند کسانی‌اند که هم در مقام علم، در خیالات، اوهام و عقاید باطل گرفتار آمده‌اند و جوهر نفس ناطقه را از وضعیت ذاتی خود منقلب کرده‌اند و هم، وقتی آنها را در مقام عمل در نظر بگیریم، از آنجا که عملشان بر اساس اعتقادات آنها شکل می‌گیرد و به یک وضعیت ثابت و پایدار تکیه زده‌اند، ملکات عملی آن، که قطعاً ملکات عقلی نخواهد بود، زایل نمی‌شود و به بقاء ملکات علمی او - که متضاد با جوهر عقل است - ملکات عملی او که آن هم متضاد با جوهر عقل است، نیز باقی است و بدین ترتیب عذاب و رنجشان دائم و ثابت است.

اما ساده‌دلان چون در مقام علم، تصویری از کمالات عقلی و به تبع آن شوق و میلی به آنها را برای عقل فراهم نیاورده‌اند تا از نیافتن آن کمالات رنجی متحمل شوند و از طرفی به ضد آن کمالات هم مبتلا نشده‌اند، اگر عقل آنها در مقام عمل هم وابسته به ملکات بدنی، در مسیر زندگی این جهان، نشده است تا شوق و میلی به لذات حسی آنها را پس از مفارقت از بدن همراهی کند، از سعادت، هر چند بسیار پایین تر از کاملین در علم و عمل، برخوردار گشته رحمت گسترده الاهی آنها را در بر می‌گیرد. و در صورتی که نفس ناطقه ایشان در مسیر زندگی این جهان فقط به کمالات بدنی وابسته باشد و هیچ حالت دیگری در نفس نباشد که با این ملکات ناسازگار باشد، چون ملکات بدنی شوق به سوی متعلقات خود را دارند و از یک طرف چنین متعلقاتی در دسترس او نیست و از سوی دیگر ابزار بدن برای درک امور بدنی در اختیار نفس ناطقه نیست، عذاب و رنج فراوانی این دسته را فرا می‌گیرد. البته چون عروض ملکات بدنی بر نفس ناطقه عروض قسری و عرضی است، سرانجام از آن زائل می‌شود و این دسته نیز به سعادت‌مندان ملحق می‌شوند، مگر این که در اعتقادات باطل چنان کورکورانه از رؤسای گمراهی پیروی کرده باشد که زوال این اعتقادات به دلیل دگرگونی جوهر نفس ممکن نباشد. البته، این دسته نسبت به سران ضلالت در مراتب پایین تری از شقاوت قرار دارند.

۵۷



خلاصه این که، سعادت و شقاوت انسان‌ها در جهان پس از مرگ به وضعیت نفس ناطقه یا عقل در دو مقام علم و عمل وابسته است. اما از آن جا که سعادت و شقاوت ابدی در مقام عمل وابسته به وضعیت عقل در مقام علم است، انسان‌ها از این جهت به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی که کمال عقل در مقام علم را - از آن جهت که اکتسابی است - درک کرده‌اند و گروهی که از این کمال تصویری نداشته‌اند. گروه اول به دو دسته کاملین در علم و ناقصین در علم تقسیم می‌شوند. کاملین در علم از دو وضعیت خالی نیستند؛ یا در مقام عمل به استكمال عقلی رسیده‌اند و پس از مرگ، ملکات بدنی آنها را همراهی نمی‌کند یا در مسیر این زندگی با ملکات بدنی قرین خود به جهان خالی از متعلقات این ملکات وارد می‌شوند. در هر دو صورت سرانجام به دلیل زائل شدن ملکات بدنی در یک بازه معین این دسته به مراتب والای سعادت دست می‌یابند. ناقصین در علم، به جهت تبعیت علم از علم قطعاً نتوانسته‌اند در مقام عمل هم به کمال برسند و از این جهت با ملکات بدنی پرزحمت وارد سرای جاودانی می‌شوند و در شقاوت ابدی قرار می‌گیرند. اما گروه دوم - یعنی کسانی که از کمال عقل در مقام علم حظی ندارند -



به دو گروه تقسیم می‌شوند؛ چون یا ملکات بدنی را اکتساب کرده‌اند یا به ملکات بدنی و افعال آنها مبتلا نشده‌اند. در صورت دوم، در سعادت فروتر از سعادت کاملین قرار می‌گیرند، و در صورت اول، به دلیل بقاء طلب مطلوبات بدنی از سوی ملکات و عدم تعلق نفس به بدن و فراهم نبودن آن مطلوبات، در عذاب و رنج یا شقاوت قرار می‌گیرند، هر چند به خاطر غریب بودن ملکات بدنی و قسری بودن آنها نسبت به نفس ناطقه، سرانجام این ملکات زایل گشته عذاب و رنجشان دائمی و پایدار نیست. اما اگر دسته اخیر، به سبب تقلید کورکورانه و غیرعالمانه، اعتقادات باطل و اوهام گزاف در نفس آنها نفوذ کرده و راسخ شده باشد و حقیقت و گوهر نفس را دگرگون کرده باشد در شقاوت ابدی بسر خواهند برد، هر چند درجه شقاوت آنها کمتر از کسانی باشد که تصویری از کمالات علمی دارند ولی به انکار آنها یا بی تفاوتی در کسب آنها مبتلا شده‌اند (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۲۹۶-۲۹۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۵ هـ.ق، ص ۴۲۹-۴۳۱).

۱۰. توانایی تدریجی فلسفه در تبیین سعادت و شقاوت جاودانی

همان‌طور که می‌دانیم ابن سینا درباره کیفیت جاودانگی انسان، با توجه به تحقیقات دانش مابعدالطبیعه تا دوره ایشان، جاودانگی روحانی یا عقلی را به تصویر می‌کشد و به نظم و نسق برهانی در می‌آورد. اما انسان در زندگی این جهان به اتفاق فیلسوفان مسلمان از دو ساحت نفس ناطقه و بدن تشکیل شده است که این دو به شکل بسیار پیچیده - و حتی اسرارآمیز - چنان مرتبط‌اند که در عین کثرت به مرزهای نوعی وحدت رسیده‌اند. بدین ترتیب اثبات جاودانگی انسان از نظر جسمی و روحانی است. این عقیده مبتنی بر تصدیق پیغمبر خدا ﷺ است (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۲۹۱؛ ابن سینا، ۱۴۰۵ هـ.ق، ص ۴۲۳). این تصدیق تکیه بر پایه‌هایی در عقل دارد که در شناخت خداوند و نمایندگان معصوم او و تصدیق سخنان ایشان کفایت دارد. آنچه گذشت باید با توجه به مطلب یادشده در نظر گرفته شود، یعنی در فلسفه ایشان محاسبه فلسفی سعادت و شقاوت انسان در حیطه سعادت و شقاوت عقلی و همچنین محاسبه دوام یا زوال ملکات بدنی در زندگی پس از این جهان در قلمرو جاودانگی عقلی و نامتجسد انجام شده است. البته اگر این محاسبه در دو قلمرو جسمانی و روحانی، در فلسفه کاملتری - که به دلیل داشتن اصول بدیع و پرتیجه - توانایی این محاسبه را دارد، به انجام برسد نتایج روشن‌تر و جامع‌تر و در عین حال تواناتری را، در برابر اشکال‌های ممکن پیش‌روی دانش بشری فلسفه، به دست می‌دهد. این

فلسفه کامل تر همان فلسفه صدرالمآلهین است که با تثبیت برهانی اصول بدیع و نوین به نظام فلسفی‌ای دست یافته که بر مبرهن ساختن اصل جاودانگی جسمانی و روحانی، کیفیت آن و نقش عمل و سلوک اخلاقی بر سعادت جاوید و نقش کردار ناپاک بر شقاوت ابدی تواناست.

۱۱. ارزیابی دیدگاه ابن سینا

آنچه در دیدگاه ابن سینا درباره تأثیرات ملکات عملی عقل و ملکات عملی بدنی و درباره تأثیر کمال یا نقصان عقل در مقام علم گذشت پرسش‌هایی را پیش می‌کشد. در این جا به ذکر یک پرسش بسنده می‌کنیم: بر چه اساسی، ابن سینا حصول امور متضاد با کمال قوه عقل نظری را دگرگون کننده ذات و گوهر آن دانسته و شقاوت ابدی را برای نفس ناطقه به بار می‌آورد، اما حصول ملکات بدنی را تغییردهنده آن نمی‌داند؟ در پاسخ می‌توان اموری از فلسفه ایشان را به میان آورد: اولاً، نفس ناطقه در حدوث و بقا مجرد و عاری از جسم و امور جسمانی است و قرین گشتن آن به بدن، نقشی بر این جهت ندارد. درست است که ابن سینا حدوث بدن را شرط حدوث نفس ناطقه می‌داند، اما نفس ناطقه معلول بدن نیست، بلکه معلول علت مخصوص خود است که آن نیز موجودی غیرجسمانی است. بر این اساس، حتی اگر پس از حدوث نفس ناطقه به دلیلی بدن، که شرط حدوث آن بود، از میان برود با این که نفس ناطقه چندان با بدن قرین نبوده، اما حتی در این فرض هم در بقا نیازی به بدن ندارد و مانعی برای ادامه وجود آن نیست. از این رو، می‌توان گفت همان‌طور که نفس در هنگام حدوث، وابستگی و بلکه رابطه‌ای با ملکات بدنی ندارد، چون این ملکات بیرون از نحوه وجود اوست، در بقا هم سرانجام با آنها قرین نخواهد بود، هر چند ملکات بدنی در طول زندگی این جهان بدان رسوخ کرده باشد.

ثانیاً، نفس ناطقه در ذات خود مجرد و آزاد از بدن و ملکات بدنی است و فقط در فعل بدان متکی است و در ظرف زندگی پس از این جهان نفس، فعل بدنی ندارد تا به بدن وابسته باشد یا متعلق بدنی ندارد تا ملکات بدنی در آن فرصت بقا داشته باشد. ثانیاً، علم عقلی به دلیل تجرد از ماده و لواحق آن از کمالات نفس ناطقه است - چه در هنگامی که با بدن است و چه در مقطعی که بی‌بدن باشد. تجرد علم آن را با نفس ناطقه مناسب و سازگار و در یک رتبه قرار می‌دهد. بنابراین، می‌توان سعادت و شقاوت انسان را وابسته به کیفیت عمل او در این جهان دانست، اما عمل نیز سرانجام بر وضعیت علم یا عقل در مقام علم تکیه می‌زند. در عین حال، تغییر ذات نفس



ناطقه در اثر اعتقادات باطل و اوهام و خیالات گزاف یا عدم امکان انفکاک آنها پس از عبور از این جهان که در بیان گذشته آمد، نیازمند به اصول و پایه‌های فلسفی‌ای است که در فلسفه ابن سینا یافت نشد یا شاید وجود نداشته باشد. این امور باید مترتب بر اصلی باشد که عبور علم اکتسابی به مرتبه ذات نفس ناطقه را تجویز کند. با به دست آوردن این اصل زمینه عبور عمل به مرتبه ذات نفس ناطقه هم فراهم می‌شود. در آن هنگام، تصور ما از کیفیت جاودانگی انسان و سعادت و شقاوت جاوید او دگرگون شده جامع‌تر و کامل‌تر خواهد شد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



کتاب نامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۵ هـ ق) الشفاء (الالهيات)، قم: منشورات مکتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۲. —، النجاة، (۱۳۶۴) تهران: نشر مرتضوی.
۳. —، الاشارات و التنبهات، (۱۴۰۳ هـ ق) ج ۳، علم مابعدالطبیعه، دفتر نشر الكتاب.
۴. فیاض لاهیجی، ملاعبدالرزاق، (۱۳۸۳) گوهر مراد، تهران: نشر سایه.

