

تأثیر تلقی ابن سینا از نفس

بر تصویر او از جاودانگی

رضا اکبری*

چکیده

در این مقاله نشان می‌دهیم که معاد جسمانی از دیدگاه ابن سینا آموزه‌ای خردگریز است؛ یعنی اثبات عقلی آن ممکن نیست و تنها باید آن را از طریق نقلی - که خود در نهایت مورد تأیید عقل است - پذیرفت. البته، ابن سینا معاد روحانی را به لحاظ عقلی قابل اثبات می‌داند؛ از نظر او ذات نفس، عقل است که مجرد بوده و دیگر قوا به دلیل تحققشان از ناحیه تعلق نفس به بدن به عنوان امری مادی، غیر مجرداند. از آنجا که قوه عقل مجرد است و بعد از مرگ بدن باقی می‌ماند، می‌توان تبیینی فلسفی از لذات و آلام آن ارائه کرد. در نتیجه، معاد روحانی لذات و آلام قوه عقل است که از ملکات حسنه و رذیله سرچشمه می‌گیرد. اما با توجه به این که قوای نباتی و حیوانی در بدن تحقق دارند، با جدایی نفس از بدن نابود شده و از این رو، ارائه تبیین فلسفی از لذات و آلام آنها - در نظام فلسفی ابن سینا - میسر نیست. در نتیجه، اثبات عقلی معاد جسمانی امکان ندارد. به نظر می‌رسد، این تواضع عقلی بهتر از تلاش‌های ناموفق برای اثبات عقلی معاد جسمانی است.

کلیدواژه‌ها

ابن سینا، عقل، نفس، جاودانگی، معاد جسمانی.

reza.akbari@gmail.com

* دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشکده الهیات دانشگاه امام صادق (ع)

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۹/۰۵ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۱۱/۱۲



مقدمه

ابن سینا در آثار مختلف خود از جمله الهیات شفا، الهیات نجات، الهیات دانش‌نامه علایی، مبدأ و معاد، عیون الحکمة، اشارات و تبهات، رساله معاد و رساله نفس به وضعیت نفوس انسانی پس از مرگ پرداخته است. دیدگاه ابن سینا درباره زندگی پس از مرگ در موارد متعددی متأثر از دیدگاه‌های نفس‌شناختی اوست. عدم بحث فلسفی از معاد جسمانی، عدم پذیرش تناسخ، استفاده از اصول پنج‌گانه در تصویر معاد روحانی، دیدگاه او درباره وضعیت نفوس واصلان به مرتبه عقل بالفعل و نفوس غیر واصلان به این مرتبه پس از مرگ، پنج مسئله‌ای هستند که رد پای اصول نفس‌شناختی ابن سینا در آنها دیده می‌شود.

در این مقاله تلاش می‌کنیم این موارد را به ترتیب توضیح دهیم. ابتدا لازم است این موارد از آثار ابن سینا گردآوری و سپس به درستی توصیف و در نهایت، به خوبی تبیین شود. برای فهم دقیق مطالب، ساختار مقاله در پنج قسمت اصلی و نتیجه‌گیری سامان یافته است که در هر قسمت یکی از موارد پنج‌گانه ذکر شده در بالا ارائه می‌شود و در پایان نتیجه‌گیری ارائه می‌شود. تلاش شده است به آثار گوناگون ابن سینا مراجعه شده و مطالب نه از یک یا چند اثر او بلکه از مجموع آثار او اصطیاد گردند. روش مقاله ترکیبی از روش توصیف و تحلیل است. پس از گردآوری و اصطیاد مطالب از آثار مختلف ابن سینا، این مطالب در یک چارچوب برآمده از فلسفه او در کنارهم چیده شده تا توصیف شکل گیرد و زمینه را برای تحلیل مباحث فراهم آورد.

۱. عدم بحث فلسفی از معاد جسمانی

ابن سینا معاد جسمانی را براساس اعتقاد به گزاره‌های دینی می‌پذیرد و بحثی فلسفی در رابطه با آن ارائه نمی‌کند. نکاتی که در باب معاد جسمانی در آثار او ذکر شده است را می‌توان چنین خلاصه کرد:

(الف) معاد جسمانی، از سوی شرع بیان شده است.

(ب) راه اثبات این معاد، شرع و صادق دانستن خبر پیامبران علیهم‌السلام است.

(ج) شریعت اسلام، سعادت و شقاوت مربوط به بدن را توضیح داده است.

(د) خیرات و شرور بدن، آسایش و عذاب بدن، لذت و رنج بدن معلوم است و نیازمند توضیح

نیست.^۱

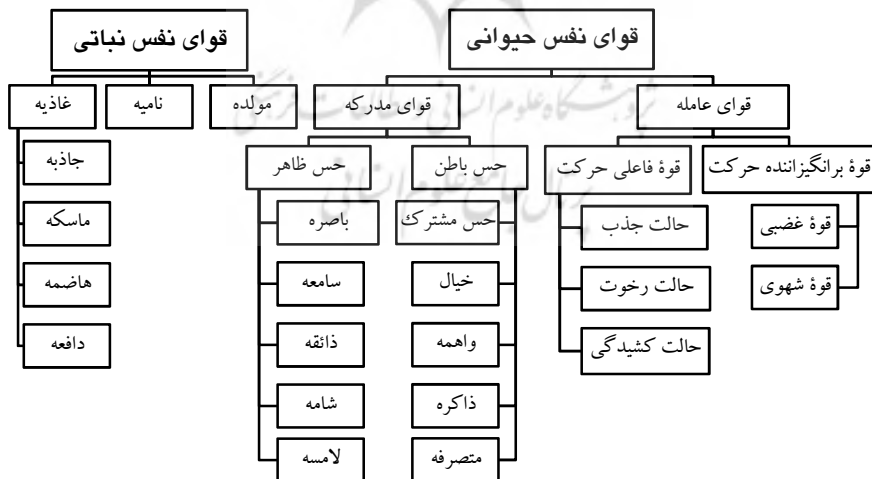




اختصار او در خصوص معاد جسمانی در حالی است که او به تفصیل معاد روحانی را توضیح داده و تبیین دقیقی از آن در اختیار می‌نهد. پرسش این است که چرا ابن سینا چنین روشی در پیش گرفته است؟

پاسخ به این مسئله در نفس‌شناسی ابن سینا نهفته است. ابن سینا دو مقام برای نفس قائل است: الف) مقامی که نفس در تعامل با بدن دارد و در مقام تدبیر آن است؛ ب) مقام فی‌نفسه آن.^۲ نفس به عنوان موجودی فی‌نفسه امری مجرد است که ذات آن عقل است و دو مقام عقل نظری و عقل عملی را شامل می‌شود. مقام عقل نظری در بدو حدوث نفس، عقل بالقوه است و از طریق ارتباط با بدن به مرتبه عقل بالملکه، عقل بالفعل، و در موارد محدود به عقل مستفاد می‌رسد.^۳

نفس در مقام تعامل با بدن از قوای نباتی و قوای حیوانی برخوردار است. مقصود از قوای نباتی، قوای غذایی، منمیه و مولده است. قوای حیوانی نیز در تقسیم نخست به قوای مدرک و قوای عامل، تقسیم می‌شوند. قوای مدرک اعم از قوایی است که از بیرون و درون شخص مدرک، ادراک می‌کنند. در این میان، قوای پنج‌گانه حسی، قوای مدرک ظاهری، و قوایی همچون حس مشترک، خیال و وهم قوای مدرک باطنی هستند. قوای عامل نیز قوایی هستند که زمینه حرکت شخص را به سوی آنچه در صدد تحقق آن است فراهم می‌کنند. تقسیم قوای نباتی و حیوانی در نظر ابن سینا این گونه است:^۴



توجه داشته باشید که مقصود ابن سینا از حالت کشیدگی، در مقابل حالت جذب است که قوه فاعلی حرکت و ترها و رباط‌های متصل به اعضاء را کشیده و آنها در خلاف جهت مبدأ حرکت می‌کنند.^۵

نفس یا همان عقل بالقوه، از طریق به کارگیری قوای نباتی و قوای حیوانی است که از حالت بالقوه به مقام عقل بالملکه، بالفعل و مستفاد دست می‌یابد.

مرگ، عبارت است از جدایی نفس از بدن؛ و از همین رو، قوایی که نفس در مقام ارتباط با بدن دارا بوده، با مرگ از بین می‌روند و آنچه باقی می‌ماند همان نفس در مقام خودش - یعنی عقل - است. اگر قوای منطبع در بدن که همان قوای نباتی و حیوانی هستند با مرگ و فناى بدن نابود شوند، سخن گفتن از لذات و نعمات جسمانی - که عبارت دیگری برای معاد جسمانی است - ناممکن می‌شود. از همین روست که ابن سینا می‌تواند درباره معاد روحانی به عنوان سرنوشت نفس پس از مرگ بحث کند، اما بحث درباره معاد جسمانی که مربوط به سرنوشت بدن پس از مرگ است برای او چندان میسر نیست. یک نکته را نباید فراموش کرد. آیا ابن سینا معاد جسمانی را در نظام فلسفی‌اش خردستیز می‌داند یا خردگریز؟ به نظر می‌رسد او این مسئله را خردگریز می‌داند. اگر مسئله‌ای خردستیز باشد نمی‌توان آن را پذیرفت. عقل از قبول امر خردستیز پرهیز می‌کند، اما ابن سینا معاد جسمانی را از طریق خبر نبی و متون مقدس پذیرفته است و این نکته شاهد و گواهی است بر این که او معاد جسمانی را خردگریز تلقی کرده است.

خردگریز تلقی کردن معاد جسمانی نکته‌ای محوری است و نشان‌گر تواضع علمی ابن سینا است. ابن سینا دریافته بود که عقل انسان نمی‌تواند همه امور را دریابد چرا که محصور به مکان و زمان است و تنها زمانی این حصار می‌شکند که آدمی به مقام شهود حقایق یا زمان مرگ و جدایی از بدن برسد. برخی از آنچه از سوی ملاصدرا نمونه‌هایی از خرده‌گیری بر ابن سینا تلقی شده است،^۶ به گونه دیگر نیز قابل رؤیت است؛ بلکه می‌توان آن امور را بر تواضع علمی ابن سینا و فهم عمیق او از توانایی‌های عقل بشر تا هنگامی که در بدن تحقق دارد، حمل کرد. اینک به چند مورد دیگر از تواضع‌های علمی ابن سینا اشاره می‌کنیم.^۸

در آثار ابن سینا شاهد تعبیراتی هستیم همچون «تاکنون به این مطلب پی نبرده‌ام» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۲۰)، «اگر می‌توانستم» (ابن سینا، ۱۳۱۳هـ، ص ۱۱)، «لازم است درباره آن بیاندیشم» (همان)، «شاید در پاسخ برخی از آنها وابمانم» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۵۱)، «شاید نیازمند تفکر بیشتر در این مسئله باشم» (همان، ص ۱۱۶)، «نمی‌توانم به صورت قطعی سخن بگویم» (ابن سینا، ۱۴۰۴هـ





(الف)، ص ۴۲۹؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۹۲؛ همو، ۱۹۵۳م، ص ۱۵۱)، «می‌پندارم» (همان‌جا)، «نمی‌دانم» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۸۵)، «تاکنون نظر خاصی در این مورد ندارم» (همان، ص ۲۲۱)، «لازم نیست از من بخواهید... بلکه لازم است جوانان باهوش در مورد آن بکوشند» (همان، ص ۲۴۹). همه این تعابیر بر تواضع علمی ابن‌سینا دلالت دارند.

۲. عدم پذیرش تناسخ

تناسخ، نظریه‌ای درباره زندگی پس از مرگ است. این نظریه - بر خلاف نظریه مشهور در ادیان ابراهیمی - استمرار زندگی انسان را در دنیا می‌داند. ابن‌سینا با این نظریه مخالف است. هنگامی که به مهم‌ترین استدلال ابن‌سینا^۱ در آثار او توجه می‌کنیم، در می‌یابیم که برخی و بلکه بسیاری از استدلال او برگرفته و متأثر از مباحث نفس‌شناسی اوست. اگر بخواهیم - برای فهم دقیق‌تر - استدلال او را در قالب منطق جمله‌ها بیان کنیم، چنین ساختاری خواهیم داشت: (این استدلال همچون هر استدلال دیگری بر مقدماتی مفروض الصدق مبتنی است)

۱. نفس حادث زمانی است؛
۲. علت نفس عقل دهم است؛
۳. عقل دهم قدیم زمانی است؛
۴. علیت یک علت قدیم زمانی برای یک معلول حادث زمانی نیازمند شرطی حادث است؛
۵. با تحقق شرط، علیت علت برای یک معلول تام می‌شود و معلول ضروری‌الوجود می‌شود؛
۶. شرط حادث در علیت عقل دهم برای نفس، بدن است تا نفس به آن تعلق یابد؛
۷. تعلق دو نفس به یک بدن محال است.

مقدمه اول بیان‌گر نظریه ابن‌سینا درباره تحقق نفس است. او بر خلاف کسانی که نفس را قدیم دانستند، معتقد است که نفس هر انسانی حادث است.^{۱۰} مقدمه دوم نیز درباره علت تحقق نفس است. نفس حادث، یک موجود ممکن‌الوجود است و همچون هر ممکن‌الوجود دیگر نیازمند علت است. علت بی‌واسطه نفس هر انسان، عقل دهم است که در فلسفه ابن‌سینا «واهب‌الصور» نام گرفته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ.ق (ب)، ص ۲۰۳). مقدمه سوم بیان‌گر یکی از ویژگی‌های عقل دهم است. از آن‌جا که عقل دهم تجزید تام دارد

و بی‌نیاز از ماده است، مسبوق به زمان نیست و - به همین دلیل - قدیم زمانی است. شاید بهتر باشد که بگوییم از نظر ابن سینا، عقل دهم فرا زمانی است.

مقدمه چهارم یکی از اصول علیت را بیان می‌کند. اگر علت، قدیم زمانی باشد و معلول، حادث زمانی باشد معلوم می‌شود که در این جا نیازمند امر دیگری نیز هستیم. معلول از علت خود تخلف نمی‌کند؛ پس اگر علت قدیم باشد و معلول حادث، به این معنا خواهد بود که معلول از علت خود تخلف کرده است که البته این امری محال است. وضعیت مقبول آن است که علیت علت هنوز تامه نشده و برای این که علیت محقق شود نیازمند تحقق شرطی هستیم که با تحقق آن شرط، علیت علت، تام شود. این شرط، حادث خواهد بود و به همین دلیل، معلول نیز حادث می‌شود.

مقدمه پنجم را می‌توان تکمیل‌کننده مقدمه چهارم دانست. اگر علیت یک علت نیازمند تحقق شرط است پس با تحقق شرط، علیت علت تام می‌شود و معلول ضروری‌الوجود می‌شود.

مقدمه ششم به مباحث نفس‌شناسی مربوط است. شرط لازم برای تام شدن علیت نسبت به تحقق نفس، بدن است. با تحقق بدن، عقل دهم نفس را به بدن اضافه می‌کند. این که چرا بدن شرط تحقق نفس است به ماهیت نفس بر می‌گردد. نفس از نظر ابن سینا موجودی است که در مقام فعل نیازمند به ماده است، اما نه هر ماده‌ای بلکه ماده‌ای که عقل بتواند با به‌کارگیری آن، از حالت بالقوه به مراتب بالاتر ارتقا یابد و از نظر او، بدن چنین قابلیت را داراست. از همین جا معلوم می‌شود که بدن باید به مرحله‌ای از رشد برسد تا نفس به آن تعلق یابد. ابن سینا از این حقیقت با تعبیر «آماده شدن» بدن یاد می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ.ق (ب)، ص ۲۰۷).

مقدمه هفتم نیز به مباحث نفس‌شناسی مربوط می‌شود: تعلق دو نفس به یک بدن محال است. دلیل ابن سینا در این زمینه به چگونگی رابطه نفس و بدن ربط می‌یابد. نفس، رابطه تدبیری با بدن دارد. هر فردی نفس خود را نفس واحدی می‌یابد که تصرف‌کننده در بدن و تدبیرکننده بدن اوست. اگر ادعا شود که بدن دارای دو نفس است، اما یکی از آنها با بدن رابطه تدبیری ندارد، باید گفت آن امر «نفس» نیست چرا که داشتن رابطه تدبیری با بدن، از امور لازم برای نفس است (ابن سینا، همان).

ابن سینا با پیش فرض گرفتن این مقدمات - که هر کدام را در جای خود توضیح داده و یا اثبات کرده است - استدلالش را ارائه می‌کند. ساختار استدلال او، قیاس رفع تالی است که برای

۷



وصول به آن نخست نیازمند یک دلیل شرطی هستیم تا مقدمه شرطی را برای قیاس رفع تالی فراهم آوریم:

۸. نفس پس از جدایی از بدن اول به بدن جدیدی وارد می‌شود. (پذیرش تناسخ) (فرض)
۹. علت نفس قدیم زمانی است (از ۳ و ۲)
۱۰. علیت عقل دهم برای نفس نیازمند شرط حادث است. (از ۱ و ۴ و ۹)
۱۱. با تحقق بدن، علیت عقل دهم برای نفس تام می‌شود و نفس ضروری‌الوجود می‌شود و به بدن تعلق می‌گیرد. (از ۵ و ۶ و ۱۰)
۱۲. دو نفس به یک بدن تعلق می‌گیرد. (از ۱۱ و ۸)

۱۳. اگر تناسخ صحیح باشد آنگاه دو نفس به یک بدن تعلق می‌گیرد. (۸-۱۲ دلیل شرطی)
۱۴. نفس پس از جدایی از بدن اول به بدن جدیدی وارد نمی‌شود. (عدم پذیرش تناسخ) (از ۷ و ۱۳، رفع تالی)^{۱۱}

همان‌گونه که معلوم است بسیاری از مفروضات این استدلال برگرفته از مباحث نفس‌شناسی است. مقدمات ۱، ۲، ۶، و ۷ از نفس‌شناسی به این جا آمده‌اند. این حقیقت، ادعای ما را مبنی بر این که ابن سینا در مباحث آخرت‌شناسی از نظریات نفس‌شناختی خود متأثر است، تأیید می‌کند.

۳. استفاده از اصول پنج‌گانه نفس‌شناختی در توضیح معاد روحانی

ابن سینا در مقام تبیین معاد جسمانی، پنج اصل نفس‌شناختی را به کار می‌گیرد. توضیحات او نشان می‌دهد که نظریه او درباره معاد روحانی چیزی جز پیاده‌سازی این پنج اصل نفس‌شناختی بر روی مرتبه عقل نیست.

پنج اصل نفس‌شناختی ابن سینا را می‌توان در دو دسته قرار داد: دسته اول اصولی هستند که درباره وجود لذت و رنج هر قوه بحث می‌کنند و دسته دوم اصولی‌اند که درباره موانع درک لذت و رنج در هر قوه سخن می‌گویند. دسته اول، دو اصل را دربر می‌گیرد: اصل اول به مابه‌الاشتراک قوای نفس در داشتن لذت و رنج مربوط است و اصل دوم به مابه‌التفاوت قوا در لذت و رنج هر یک مربوط می‌شود. دسته دوم سه اصل را شامل می‌شود: یکی از این سه اصل بیان می‌کند که ممکن است لذت و رنج یک قوه درک نشود. اصل دوم می‌گوید که ممکن



است لذت و رنج یک قوه ناقص و ضعیف درک شود. اصل سوم نیز بیان گر آن است که ممکن است لذت و رنج یک قوه به اشتباه درک شود.

این پنج اصل به دلیل دیدگاهی که ابن سینا درباره لذت و رنج دارد، شکل می گیرند. از نظر ابن سینا «لذت» به معنای ادراک امر ملائم و «رنج» به معنای ادراک امر منافر است. امر ملائم برای هر چیز کمال و امر منافر برای هر چیز نقص است.^{۱۲} ابن سینا اعتقاد دارد که هر قوه ای از قوای مدرکه نفس دارای کمال یا همان امر ملائم و نیز نقص یا همان امر ملائم است که ادراک آن لذت یا رنج خواهد بود. این حقیقت زاینده اصل اول است. با توجه به این که در حصول لذت و رنج دو عامل مدرک و کمال مدخلیت دارند، بسته به این که میزان ادراک و میزان کمال در چه سطحی باشد میزان لذت و رنج نیز متفاوت می شود. این حقیقت زاینده اصل دوم است. سه اصل دیگر نیز برآمده از عامل مدرک هستند. مدرک ممکن است یک قوه را نداشته باشد یا قوه او مشغول امری دیگر باشد یا گرفتار بیماری شده باشد که به ترتیب یا لذت و رنج مربوط به آن قوه را درک نمی کند، یا آن را ضعیف درک می کند و یا لذت واقعی را جای رنج واقعی را به جای لذت می نشاند.^{۱۳} همان گونه که گفته شد، پیاده سازی این اصول بر مرتبه عقل، تصویر معاد روحانی را در فلسفه ابن سینا نمایش می دهد.

نفس ناطقه دارای کمال است که با حصول و ادراک آن، لذت برایش حاصل می شود. این کمال عبارت است از این که صورت کل عالم در او نقش بندد و نفس ناطقه به عالم عقلی که مضاهی و موازی عالم عینی است تبدیل شود.^{۱۴} بر این اساس، اگر صورت خداوند، عقول، نفوس فلکی، اجسام فلکی، صورت، هیولی عناصر اربعه، موالید ثلاث و... در نفس ناطقه مُنْتَقَش شود^{۱۵}، نفس ناطقه به کمال خود دسترسی خواهد داشت و با ادراک آن، به لذت می رسد.^{۱۶} در این صورت، نفس ناطقه همان عالم است با این تفاوت که وجود عالم، وجود عینی، و وجود عالم در نفس ناطقه وجود عقلی است.^{۱۷}

در مقام مقایسه کمال نفس ناطقه با کمال دیگر قوا، در می یابیم که کمال نفس ناطقه کجا و کمال دیگر قوای نفس که مادی هستند کجا؟ (نک: ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ (الف)، ص ۴۲۶؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۸۷). کمال نفس ناطقه ابدی است و خود نفس ناطقه نیز به دلیل تجرّد، از حیات ابدی برخوردار است. کمال نفس ناطقه دارای شدت وصول به نفس ناطقه است و این امر، به سبب مجرد بودن نفس ناطقه است. از آن جا که نفس ناطقه مجرد است، دارای انفصال و اجزا نیست





تا گفته شود که کمال به بخشی از آن واصل می‌شود، کمال نفس ناطقه در مقام مقایسه با کمال دیگر قوا کامل تر است.

میزان لذت قوه عاقله شدیدتر و بیشتر از لذت دیگر قواست؛ زیرا تعداد مدرکات قوه عاقله، بیشتر از مدرکات دیگر قواست؛ قوه عاقله، مدرک خود را بیشتر بررسی می‌کند؛ قوه عاقله، مدرک را بیش از دیگر قوا، مجرد می‌سازد؛ قوه عاقله بر خلاف دیگر قوا که به ظاهر مدرک بسنده می‌کنند به باطن مدرک ورود می‌یابد. بنابراین، لذت قوه عاقله به هیچ‌روی قابل مقایسه با لذت دیگر قوا نیست.^{۱۸} اما چگونه ممکن است قوه عاقله در این عالم، کمال لایق خود را ادراک نکند، طلب نکند، به آن شوق نیابد و لذت لازم را نبرد. ابن سینا بیان می‌کند که در عالم مادی و در بدن خود و با توجه به فرورفتن در رذایل، لذت مربوط به قوه عاقله ادراک نمی‌شود و به همین دلیل آن را طلب نمی‌کنیم و شوقی نسبت به آن پیدا نمی‌کنیم (نک: ابن سینا، ۱۴۰۴هـ.ق (الف)، ص ۴۲۶؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۸۸-۶۸۷؛ همو، ۱۹۸۰م، ص ۵۹؛ همو، ۱۳۸۳ (الف)، ص ۱۰۶).

به واقع، چگونه می‌توان در عالم دنیا لذت عقلانی را درک کرد؟ از نظر ابن سینا اگر زنجیر شهوت و غضب و امور مربوط به آنها را از گردن خود برداریم و آن لذت را بررسی کنیم، شاید بتوانیم تخیل اندک و ضعیفی از آن لذت به دست آوریم. اما میزان این ادراک در مقام تمثیل همچون لذت برآمده از استشمام بوی غذا در مقام مقایسه با لذت خوردن غذاست. ابن سینا توضیح می‌دهد که هر شخصی می‌داند که برای نفس، امور عقلی در دنیا گرامی‌تر از امور حسی و خیالی است، تا چه رسد به لذت‌های عقلانی جهان دیگر. برای روشن شدن این حقیقت، ابن سینا مثال‌هایی ملموس را در اختیار ما می‌نهد. اگر به انسان کریم‌النفس که در حال حل مشکلی است، لذتی حسی - برای مثال، شیرینی - ارائه شود، و میان این دو، یعنی حل مشکل و لذت شیرینی مخیر شود، حل مشکل را در عین سختی‌های آن برمی‌گزیند؛ زیرا در آن لذتی را می‌یابد که با لذت شیرینی قابل مقایسه نمی‌داند. انسان‌های عامی نیز از لذت‌های حسی در مواردی که به بی‌آبرویی، خجالت‌زدگی یا جلوگیری از رسیدن به لذت‌های بالاتر بیانجامد، دوری می‌کنند.^{۱۹}

هنگامی که انسان از دنیا می‌رود موانع برطرف می‌شود، یعنی اگر کسی به دلیل مشغول بودن به بدن، لذت و رنج قوه عاقله را ضعیف درک می‌کرد، اینک و پس از مرگ آنها را قوی درک می‌کند چون بدن حضور ندارد. یا اگر کسی گرفتار رذایل بود و امور را برعکس می‌پنداشت، اینک که حقایق روشن می‌شود مطالب را آن‌گونه که هستند، می‌یابد. بر این اساس یا گرفتار

رنج جانکاه (عذاب) می‌شود و یا در سعادت جاودانه همان لذت دائمی قوه عاقله بسر خواهد برد.

۴. معاد جسمانی و اصلان به مرتبه عقل بالفعل

نفس که به مقام عقل بالفعل رسیده باشد به بدن نیاز ندارد. به تعبیر ابن سینا، بدن برای نفس حکم چهارپایی را دارد که شخص را به منزل مقصود می‌رساند؛ حال اگر با رسیدن به منزل مقصود، چهارپا از شخص جدا نشود، خود در حکم یک مانع عمل می‌کند (نک: ابن سینا، ۱۳۸۳ (ب)، ص ۴۴). توجه به این اصل نفس‌شناختی در فلسفه ابن سینا معلوم می‌کند که با مرگ و جدایی نفس از بدن، آن عده که به مقام عقل بالفعل رسیده‌اند بی‌نیاز از بدن خواهند بود. اما پرسش این است که چگونه ابن سینا درباره معاد جسمانی سخن گفته و بر اساس آموزه‌های دینی آن را پذیرفته است. آیا او در صدد نوعی پنهان‌کاری برای عدم آشکار کردن عقاید واقعی خود بوده است؟ آیا آموزه‌های دینی را فراتر از اصول فلسفی مورد پذیرش خود نشانده است؟

اگر بخواهیم تنها بر دیدگاه‌های فلسفی ابن سینا درباره نفس - به ویژه این اصل اخیر - تکیه کنیم، به ناچار باید منکر معاد جسمانی برای اصلان به رتبه عقل بالفعل شویم و آن را نه نوعی پاداش برای انسان‌های اصل به این رتبه بلکه نوعی مانع از ادراک لذت‌های عقلی بدانیم. چراکه یکی از اصول ابن سینا اصلی بود که بیان می‌کرد اشتغال یک قوه به یک امر، مانع از ادراک کامل امر ملائم خود می‌شود. اشتغال به بدن نیز همانند یک مانع برای عقل بالفعل عمل می‌کند و سبب ادراک ضعیف کمال خود می‌شود، اما ابن سینا در موارد متعددی احکام فلسفی خود را متواضعانه صادر می‌کند. کم نیست عباراتی همچون «یشبه» که دال بر حکم غیر قطعی ابن سینا در موارد متعدد است.^{۲۰} در چنین حالتی می‌بایست سخن گفتن از معاد جسمانی را در مورد اصلان به مرتبه عقل بالفعل قطعیت بخشیدن به آموزه‌های دینی و کنار نهادن آموزه‌های فلسفی خود توسط ابن سینا تفسیر کرد. این توجه لازم است که ابن سینا در رساله اضحویه به گونه‌ای دیگر سخن گفته است و اگر صحت انتساب این رساله به ابن سینا محل تردید نباشد^{۲۱}، می‌بایست گفت که در آن جا با پذیرش صحت دیدگاه‌های نفس‌شناختی خود به تأویل آیات کریمه قرآن - درباره عذاب و ثواب جسمانی - دست یازیده است.

۵. وضعیت معاد نفوسی که به مرحله عقل بالفعل نرسیده‌اند

ابن سینا درباره آنها که به مرتبه عقل بالفعل نرسیده و هنوز نیازمند استفاده از بدن خود هستند تا





به مرحله بی‌نیازی از بدن برسند با مشکل روبه‌روست. از سویی با جدایی نفس از بدن، بدنی تحقق ندارد تا نفس بتواند از طریق تعامل با آن به حیات خود ادامه دهد و از سوی دیگر چنین نفسی به مرتبه بی‌نیازی از بدن نرسیده تا بتواند مستقل از بدن به حیات‌اش ادامه دهد. در این جا آشکارا می‌بینیم که اصول نفس‌شناختی ابن سینا - به‌ویژه اصل نیازمندی نفس به بدن تا زمان وصول به مرتبه عقل بالفعل - برای نظریه او درباره زندگی پس از مرگ، مسئله‌ساز و مشکل‌آفرین می‌شود. ابن سینا چه می‌تواند انجام دهد؛ راه حل او جالب توجه است. در این جا نیز شاهد تواضع علمی او و اعلام نوعی برتر بودن آموزه‌های دینی نسبت به دیدگاه‌های فلسفی هستیم. به اعتقاد او، این عده وارد وسعتی از رحمت خداوند می‌شوند.^{۳۲} عبارت «ورود به وسعتی از رحمت خداوند» در این جا بسیار پر معناست. این عبارت، عبارتی از روی تواضع علمی است و بر این حقیقت دلالت دارد که هر چند من نمی‌توانم درباره این عده به صراحت اظهار نظر کنم، ولی به دلیل شمول رحمت الهی، خداوند این عده را - آن‌گونه که اقتضا می‌کند - در رحمت خود وارد می‌کند؛ هر چند که کیفیت آن از دید ما پنهان باشد.

اما وجه دومی که ابن سینا بیان می‌کند، به نوعی با مبانی نفس‌شناختی او سازگارتر است و در عین حال با قرار دادن آن در جایگاه دوم نسبت به نظریه خود او معلوم می‌شود که در این موضع ابن سینا جایگاه والاتر را به آموزه‌های دینی داده است. وجه دوم همان نظریه فارابی درباره این عده است که بیان می‌دارد آنان از جسم فلکی به عنوان بدن خود برای تخیل آنچه خوب می‌پندارند، استفاده می‌کنند. ابن سینا از نظریه فارابی به عنوان نظریه‌ای قابل تأمل یاد می‌کند.^{۳۳} شاید نظریه فارابی در دورانی که نظریه افلاک به عنوان نظریه‌ای صحیح اتخاذ شده بود، نظریه‌ای جالب به نظر آید، ولی با پیشرفت‌های امروزی در دانش نجوم به طنزی فلسفی بیشتر شبیه است تا به نظریه‌ای فلسفی. او بیان می‌کند که منعی نیست از این که نفوس ساده به اجسام فلکی تعلق یابند و از جسم فلکی به عنوان بدن خود برای ادراکات حسی و خیالی بهره گیرند. امروزه روشن است که نظریه افلاک - که به وجود نه جسم فلکی شفاف گروی تو در تو و ملتصق به هم قائل بود - نظریه‌ای نادرست است و سخن گفتن از اتصال نفوس ساده به این اجسام فلکی خود به خود منتفی است.

نتیجه

ردپای دیدگاه‌های نفس‌شناختی ابن سینا را می‌توان در بسیاری از نظریه‌ها و آراء او درباره

زندگی پس از مرگ مشاهده کرد. در این مقاله به پنج مسئله اشاره کردیم. ابن سینا از معاد جسمانی بحثی فلسفی ارائه نکرده؛ زیرا از نظر او با مرگ انسان، یعنی جدایی نفس از بدن، قوای نباتی و حیوانی که در بدن جا دارند از میان می‌روند و از همین رو، معاد جسمانی - که با قوای نباتی و حیوانی مرتبط است - جایگاهی ندارد. عدم طرح فلسفی معاد جسمانی در فلسفه ابن سینا را نباید به خردستیزی معاد جسمانی در دستگاه فلسفی او تفسیر کرد، بلکه ابن سینا این مسئله را خردگریز تلقی می‌کرد. توجه به عبارتهای متواضعانه ابن سینا در آثار فلسفی متعدد او شاهی بر این ادعاست.

در بحث از مسئله تناسخ نیز رد پای بسیاری از اصول نفس‌شناختی ابن سینا دیده می‌شود؛ اصولی همچون حدوث نفس، شرط بودن حدوث بدن برای حدوث نفس، محال بودن تعلق دو نفس به یک بدن و علیت عقل دهم نسبت به نفس.

به واقع، تصویر ابن سینا از نحوه زندگی پس از مرگ نیز برآمده از اصول نفس‌شناختی او در خصوص لذت و الم و موانع درک آنهاست که او آنها را بر قوه ناطقه پیاده‌سازی کرده است. همچنین روشن شد که اصول نفس‌شناختی ابن سینا لازم می‌دارد که واصلان به مرتبه عقل بالفعل دارای معاد جسمانی نباشند، اما توجه به دغدغه‌های دینی ابن سینا و تواضع فلسفی او در کنار حکم اولیه در پذیرش معاد جسمانی بر اساس نگاه شارع مقدس این اجازه را به ما می‌دهد که ابن سینا را موافق معاد جسمانی واصلان به مرتبه عقل بالفعل بدانیم.

آخرین مسئله نیز تأثیر نظرات نفس‌شناختی ابن سینا درباره افرادی است که به مرتبه عقل بالفعل نرسیده‌اند. تلقی ابن سینا درباره این عده به عنوان نفوس نیازمند بدن لازم آورده که او یا با دغدغه‌های دینی در عین پذیرش استمرار زندگی آنان، در مورد نحوه این زندگی اظهار نظر نکند و یا نگاه فارابی را درباره این عده قابل توجه بداند.

نکته مهم این که برای خوانش دیدگاه‌های یک فیلسوف لازم است به کل شبکه نظریه‌ای او توجه کرد تا فهم عمیق‌تری از دیدگاه‌ها و آرای او حاصل شود و این مطلب نه تنها درباره ابن سینا، بلکه در مورد هر فیلسوف دیگر و هر مسئله دیگر می‌بایست مورد توجه قرار گیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. در خصوص این نکات، نک: ابن سینا، ۱۴۰۴هـ.ق(الف)، ص ۴۲۳؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۸۲؛ همو، ۱۳۸۳(ب)، ص ۷۸.





۲. به اعتقاد ابن سینا، نفس در مقام ارتباط با بدن، کارش سیاست و تدبیر است، اما همین نفس در مقام ذات خود و نیز ارتباط با مبادئ خود - که همان عقول هستند - کار دیگری دارد که همان ادراک عقلی است. از نظر ابن سینا این دو کار رابطه تعاند و تمانع دارند به گونه‌ای که اگر نفس مشغول یکی از این دو کار شود، از کار دیگر انصراف پیدا می‌کند (نک: ابن سینا، ۱۴۰۴هـ.ق (ب)، ص ۱۹۶).
۳. دربارهٔ مراتب عقل نظری، نک: ابن سینا، ۱۴۰۴هـ.ق (ب)، ص ۳۹-۴۰: «القوة النظرية فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصور... فهذه أيضاً مراتب القوى التي تسمى عقولاً نظرية».
۴. این تقسیم‌بندی را در آثار مختلف ابن سینا می‌توان دید (برای نمونه نک: ابن سینا، ۱۴۰۴هـ.ق (ب)، ص ۳۳-۳۷).
۵. عبارت ابن سینا این گونه است: «... أو تمدها طولاً، فتصير الأوتار و الرباطات إلى خلاف جهة المبدأ» (نک: ابن سینا، ۱۴۰۴هـ.ق (ب)، ص ۳۳).
۶. نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۰۹-۱۲۰. مقصود ما همهٔ مواردی که ملاصدرا در آن‌جا ذکر کرده نیست، بلکه برخی از آنها مد نظر ماست که بر خواننده خبیر پنهان نیست.
۷. ملاصدرا علت عدم توانایی ابن سینا را در برخی موارد، توجه به صناعات و حرفه‌های جزئی غیر ضروری مثل لغت، امور دقیق در علم حساب و شناخت اعداد، موسیقی، تفصیل معالجه‌های مختلف در پزشکی، ذکر داروهای مجزاً و معجون‌های دارویی و... می‌داند که برای او به صورت حجابی در مقام توجه به خداوند و اخذ نور از انوار علم الاهی عمل کرده است (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۱۹-۱۲۰).
۸. توجه به این نمونه‌ها از جهت دیگری نیز اهمیت دارد. این که گفته می‌شود فلسفه دانشی عقلی است و هدف آن این است که فیلسوف جهانی عقلانی شبیه به عالم عینی شود، سخنی صحیح است. اما نباید این گونه فهم شود که تمام ساحات وجودی عالم غیر از خداوند به لحاظ عقلی قابل اصطیاد است. توجه به این نکته که احتمال خطا در اندیشه خود بدهیم و بدانیم آن چه را عقلی پنداشته‌ایم، می‌تواند عقلی نباشد و بلکه خطایی در ادراک باشد، راه را برای نوآوری‌های فلسفی می‌گشاید. روشن است که افرادی همچون ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا با همین نگاه به ابداع فلسفی دست زده‌اند.
۹. این استدلال نه تنها در فلسفه ابن سینا، مهم‌ترین استدلال علیه تناسخ است، بلکه در تاریخ فلسفه و کلام نیز می‌توان آن را مهم‌ترین استدلال علیه تناسخ به حساب آورد. تکرار این استدلال در کتاب‌های کلامی و فلسفی گواهی بر این مدعاست (برای نمونه، نک: بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۸۲۵-۸۲۶؛ شهرستانی، ۱۴۲۵هـ.ق، ص ۳۹۶؛ رازی، ۱۴۱۱هـ.ق، ج ۲، ص ۳۹۷؛ همو، ۱۴۰۷هـ.ق، ج ۷، ص ۱۲۱؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۹-۱۰؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۳۶۰؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۳۰).
۱۰. در مورد استدلال ابن سینا در مورد حدوث نفس، نک: ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۷۷-۳۷۵.
۱۱. این استدلال در آثار مختلف ابن سینا آمده است (برای نمونه نک: ابن سینا، ۱۴۰۴هـ.ق (الف)، ص ۲۰۷، همو، التعلیقات، ص ۲۹؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۸۶-۳۸۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸-۱۰۹).
۱۲. اللذة هی ادراک الملائم (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۰) ملائم کل شیء هو الخیر الذی یخصه والخیر الذی یخص الشیء هو کماله الذی هو فعله (همان، ص ۱۱۱). مقصود ابن سینا از فعل در این‌جا فعلیت در مقابل بالقوه است.

۱۳. ابن سینا در الاشارات و التنبیها، لذت را این گونه تعریف کرده است: «اللذة هي ادراك ونيل لوصول ماهو عند المدرک کمال وخیر». خواجه نصیرالدین طوسی در شرح عبارت ابن سینا توضیح می دهد که ذکر قید «عندالمدرک» نشان می دهد که ادراک کمال قوه، لذت نیست بلکه ادراک امری که شخص آن را کمال قوه خود می پندارد، لذت است. بنابراین، ممکن است کمال نفس الامری یک قوه حاصل باشد ولی چون شخص آن را کمال آن قوه نداند لذت نبرد، و یا به عکس، کمال نفس الامری قوه حاصل نباشد و چیزی دیگری حضور داشته باشد، اما یک شخص آن چیز را کمال آن قوه بداند و از همین رو، از ادراک آن لذت ببرد (نک: خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳۸).

۱۴. درباره پیاده سازی اصل اول در مورد نفس ناطقه، نک: ابن سینا، ۱۴۰۴هـ (الف)، ص ۴۲۶؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۸۶؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۴۵؛ همو، ۱۳۸۳ (ب)، ص ۸۱

۱۵. به نظر می رسد استفاده ابن سینا از تعبیر صورت خداوند در ذهن، تعبیر مسامحی باشد.

۱۶. ابن سینا در پیاده سازی این اصل در خصوص نفس ناطقه، با به کارگیری تعبیر «متحد» به صورت ضمنی اتحاد عاقل و معقول را می پذیرد که با دیدگاه او در نفی اتحاد عاقل و معقول سازگاری ندارد و نیازمند بحث مستقل است. عبارت او چنین است: «مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق المطلق... متحدة به...» (نک: ابن سینا، ۱۴۰۴هـ (الف)، ص ۴۲۶).

۱۷. عینیت ماهیت صورت های حاصل نزد نفس و ماهیت های عینی به دیدگاه ابن سینا در باب علم باز می گردد که تفصیل آن را می توان در مقاله اول الهیات شفا بی گیری کرد (نک: ابن سینا، ۱۴۰۴هـ (الف)، مقاله اول، فصل پنجم، ص ۳۴).

۱۸. در خصوص پیاده سازی اصل دوم بر نفس ناطقه و مواردی که ذکر شد، نک: ابن سینا، ۱۴۰۴هـ (الف)، ص ۴۲۶؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۸۷؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۴۵؛ همو، ۱۳۸۳ (ب)، ص ۸۲

۱۹. در رابطه با این مثال ها، نک: ابن سینا، ۱۴۰۴هـ (الف)، ص ۴۲۷؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۸۸-۶۸۹؛ همو، ۱۳۸۳ (الف)، ص ۱۰۳.

۲۰. برای نمونه، نک: ابن سینا، رساله فی الاجرام العلویه، ص ۵۹؛ همو، الشفاء، الطبيعيات، كتاب السماع الطبیعی، ص ۱۰۳.

۲۱. تنها جایی که ابن سینا آیات مربوط به معاد جسمانی را تأویل کرده این رساله است. چگونه ممکن است در تمام آثار ابن سینا شاهد پذیرش معاد جسمانی یا سکوت درباره آن باشیم و تنها در یک رساله، معاد جسمانی انکار شود. حتی اگر معلوم شود که این رساله نوشته خود ابن سینا است باید مسائل دیگر نیز بررسی شود، از جمله این که شیخ این رساله را به چه کسی تقدیم کرده است و آن شخص چه عقایدی داشته است. در هر صورت، این مسئله نیازمند یک تحقیق جداگانه است.

۲۲. «صارت الی سعة من رحمة الله ونوع من الراحة» (ابن سینا، ۱۴۰۴هـ (الف)، ص ۴۳۱؛ همچنین نک: همو، ۱۳۷۹، ص ۶۹۵). تعبیر ابن سینا در کتاب مبدأ و معاد (ص ۱۱۴)، چنین است: فان رحمة الله واسعة والخلاص فوق الهلاك.

۲۳. ابن سینا از فارابی با تعبیر «بعض العلماء» (نک: ابن سینا، ۱۴۰۴هـ (الف)، ص ۴۳۱؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۹۶)، «بعض اهل العلم ممن لا يجازف في ما يقول» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۴) یاد کرده است.



کتاب نامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۱۳هـ.ق) «رساله اسئله بهمنیار و اجوبتها»، فی رسائل اخرى لابن سینا (هامش شرح الهدایة الاثیریة)، تهران.
۲. —، (۱۳۱۳هـ.ق) «رساله المعاد»، فی رسائل اخرى لابن سینا (هامش شرح الهدایة الاثیریة) تهران.
۳. —، (۱۳۲۶هـ.ق) «فی الاجرام العلویة» فی تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات، قاهره: دارالعرب، چاپ دوم.
۴. —، (۱۳۶۳) المبدأ و المعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۵. —، (۱۳۷۱) المباحثات، قم: انتشارات بیدار.
۶. —، (۱۳۷۹) النجاة من الفرق فی بحر الضلالت، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷. —، (۱۳۸۳الف)) الهیات دانش نامه علایی، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۸. —، (۱۳۸۳ب)) رساله نفس، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۹. —، (۱۴۰۴هـ.قالف)) الشفاء، الهیات، قم: مکتبة آیةالله مرعشی.
۱۰. —، (۱۴۰۴هـ.قب)) الشفاء، الطبیعیات، کتاب النفس، قم: مکتبة آیةالله المرعشی.
۱۱. —، (۱۴۰۴هـ.قج)) التعليقات، بیروت: مکتبة الاعلام الاسلامی.
۱۲. —، (۱۹۵۳م) «رساله فی النفس و بقائها و معادها» فی رسائل ابن سینا، ج ۲، استانبول: دانشکده ادبیات استانبول.
۱۳. —، (۱۹۸۰م) عیون الحکمه، بیروت: دارالقلم.
۱۴. الاسفرائینی، فخرالدین محمد بن علی، (۱۳۸۳) شرح کتاب النجاة، مقدمه و تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۵. الرازی، فخرالدین محمد بن عمر، (۱۴۰۷هـ.ق) المطالب العالیه من العلم الإلهی، بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۶. —، (۱۴۱۱هـ.ق) المباحث المشرقیه فی علم الهیات و الطبیعیات، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم.
۱۷. الشهرستانی، محمد بن عبد الکریم، (۱۴۲۵هـ.ق) نهایه الاقدام فی علم الکلام، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۸. بهمنیار بن المرزبان، (۱۳۷۵) التحصیل، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.



۱۹. الطوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۵) شرح الاشارات و التنبیہات، قم: نشر البلاغة.
۲۰. خلیلی، اکرم و اکبری، رضا، «ابن سینا فیلسوف عقل - ایمان گرا»، حکمت سینوی، شماره ۳۹ (بهار و تابستان ۱۳۸۷)، ص ۸۱-۹۳.
۲۱. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۹۸۱م) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث.
۲۲. _____، (۱۳۵۴) المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۳. _____، (۱۳۶۰) الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، مشهد: المركز الجامعی للنشر، چاپ دوم.

