

برانگیختگی موجودات از نگاه ابن سینا

هادی واسعی*، فهیمه مرادی زاده**

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۵/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۲۴)

چکیده

گرچه وجود جهان پس از مرگ و زندگی اخروی، از جمله اصول اعتقادی تمامی مسلمانان است، اما در مورد این که این نوع زندگی به چه گروهی از موجودات اختصاص دارد، دیدگاه‌های مختلفی توسط اندیشمندان مسلمان مطرح شده است. با عنایت به این امر، جریان شناختی برانگیختگی موجودات و زندگی پس از مرگ آن چنان موضوعی پیچیده و دشوار می‌باشد که بررسی و تحلیل آراء متفکران می‌تواند به رفع ابهامات، نابسامانی‌های موجود در این باره کمک نماید. لذا در این نوشتار برآنیم تا برانگیختگی موجودات از نگاه ابن سینا را با روش تحقیق توصیفی-تحلیلی مورد بررسی قرار دهیم. چراکه ابن سینا از جمله مهم‌ترین اندیشمندان است که در این عرصه قلم زده و بر اساس مشرب فلسفی خویش به تبیین و تحلیل برانگیختگی موجودات پرداخته است. یافته‌های حاصل از بررسی‌های صورت گرفته نشان می‌دهد در هندسه معرفتی ابن سینا مباحث «معاد» و «برانگیختگی موجودات» پیوند عمیق و نزدیک با بحث «نفس» دارد؛ به همین منظور در پژوهش حاضر ابتدا به بررسی و بیان چارچوب مفهومی نفس، مراتب نفس و قوای آن از دیدگاه ابن سینا پرداخته شده و سرانجام چگونگی برانگیختگی موجودات از منظر ایشان، مورد تحلیل قرار گرفته است.

کلیدواژگان

ابن سینا، برانگیختگی، معاد، موجودات، نفس.

* استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

** نویسنده مسئول: کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

رایانامه: K.moradizadeh@gmail.com

این مقاله برگرفته از پایان‌نامه ای برای دریافت درجه کارشناسی ارشد با عنوان «حشر موجودات از منظر ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا» می‌باشد.

مقدمه و بیان مسأله

فلسفه به‌عنوان یک دانش کاملاً عقلی و برهانی، در تبیین علوم الهی و ارائه دلایل عقلی جایگاه ویژه‌ای دارد. بنابراین یکی از مباحث مهم که در فلسفه مورد بررسی و قابل توجه فیلسوفان قرار گرفته است، «برانگیختگی موجودات» و «معاد» است. برانگیختن یا حشر، در لغت، به معنای زنده کردن، گردآوردن و راندن است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۲۳). مرحوم طبرسی، در مجمع‌البیان ذیل آیه «وَ ادْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ» (بقره/۲۰۳) گفته: حشر، گرد آوردن قوم است در یک مکان و محشر: مکانی که در آن موجودات محشر می‌شوند (الطریحی، ۱۴۱۶: ۲۶۸). بنابراین مسأله برانگیختگی موجودات و بحث از چگونگی آن، یکی از مسائل کلامی و مذهبی است که فلاسفه اسلام آن را مورد بحث قرار داده و مراد از برانگیختگی، در کاربست اندیشمندان، این است که در قیامت کبری، مجدداً بندگان خدا (انسان‌ها) زنده شوند و به زندگی جاوید خود ادامه دهند، آنان، که گناهکارند همیشه معذب باشند و آنان که سعیدند، منعم باشند. صاحبان ادیان و متکلمان، مسأله برانگیختگی موجودات یا به‌عبارت دیگر حشر را به همین طریق بیان می‌کنند و براهین و دلایل آنان همه موافق با حشر انسان است (سجادی، ۱۳۶۶: ۷۳۶).

اما معاد در لغت، به معنای: سرمنزل، مقصود، رستاخیز، بازگشت به جهان دیگر، جای بازگشت، حج، مکه، بهشت می‌باشد. در قاموس آمده است: «معاد: آخرت، بازگشت و هنگام و جایگاه آن است» (فیروزآبادی، ۱۴۰۷: ۳۸۶) و در مختارالصحاح در باب معاد گفته‌شده: «معاد به معنای بازگشت زمان و مکان و آخرت معاد خلق است» (رازی، بی تا: ۳۶۰). در اصطلاح فلسفه و کلام مراد از معاد، در کلمات متکلمان و فلاسفه، بازگشت انسان است بعد از مرگ و رجوع است به حیات اخروی تا پاداش و یا کیفر اعمالی را که در این دنیا انجام داده، ببیند (آشتیانی، ۱۳۷۹: ۳۱). ابن‌سینا، در الاضحویه می‌نویسد: معاد، به معنای مصیر، مرجع و آخرت است. در معاجم عربی مترادفات معاد عبارت است: بعث، نشور، حشر، قیامت، حساب و آخرت (تبریزی، ۱۳۸۲: ۱۳-۱۴). لاهیجی می‌گوید «مراد از معاد در شرع، بازگشت انسان است بعد از موت به حیات و به

جهت دیدن جزای عملی که پیش از موت از او صادر شده است» (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۲۸). همچنین در ارتباط با واژه موجود که جمع آن موجودات است، در کاریست اندیشمندان از معانی اولی و بدیهی شمرده شده و تعریف آن دشوار قلمداد گردیده است. حاصل سخنان فیلسوفان در معنای موجود این است که موجود عبارت است از: آنچه که در ذهن یا در خارج ثابت باشد و شامل همه‌ی موجودات از قبیل انسان، حیوانات، نباتات و جمادات می‌گردد.

با عنایت به مطالب ذکرشده، عمده‌ترین مسائل پیش رو در اینجا این است که آیا معاد انسان به نحو جسمانی است یا روحانی و یا هر دو؟ بقیه موجودات زنده و غیره زنده که جمادات می‌باشند، چگونه برانگیخته می‌شوند؟ برانگیختگی حیوانات به چه نحو است؟ آیا مانند انسان حشر و نشر می‌شوند یا نه با انسان تفاوت دارد یا اصلاً حشر و نشر ندارد و حشر و نشر، مخصوص انسان است؟ در این رابطه، می‌خواهیم این مسائل را در این تحقیق از دیدگاه فیلسوف بزرگ اسلامی «بوعلی سینا» مورد بررسی قرار دهیم. بنابراین پژوهش حاضر با هدف، تبیین دیدگاه ابن سینا در مورد حشر موجودات شکل گرفته است و در صدد آن می‌باشد تا با روش توصیفی - تحلیلی به این سؤال اساسی که «برانگیختگی موجودات از دیدگاه ابوعلی سینا چگونه است؟» پاسخ دهد و در نهایت زمینه‌ی روشن گردیدن این بحث مهم که آیا حشر موجودات امر ممکن است یا خیر را فراهم سازد.

یافته‌ها

در هندسه معرفتی ابن سینا، مباحث «معاد» و «برانگیختگی» پیوند عمیق و نزدیک با بحث «نفس» دارد. از این رو، ضرورت دارد که جهت یافتن داده‌های بوعلی، در باب «برانگیختگی موجودات»، بحث را با بررسی و معناشناسی «نفس»، مراتب و قوای آن، آغاز نموده و سرانجام چگونگی حشر «موجودات» از منظر ابن سینا را تحلیل نماییم.

چیستی و حقیقت نفس

بحث علم‌النفس، در میان رشته‌های مختلف دانش بشر که ابن سینا درباره آن به تحقیق و تألیف

پرداخته، دارای مقام ممتاز است و موضوع نفس از ارکان مهم سیستم فلسفی او بشمار می‌رود. ابن‌سینا، «نفس» را با دو رویکرد «متافیزیکی» و «فیزیولوژی»، در آثارش؛ مانند: «کتاب‌الشفاء»، «النجاة»، «دانش‌نامه‌ علائی» و «رساله نفس» مورد بحث و تحقیق قرار داده است.

ابن‌سینا، به پیروی از ارسطو «نفس» را کمال اول برای جسم طبیعی آلی تعریف کرده (ابن‌سینا، بی تا: ۲۹۰) و سپس در توضیح مؤلفه‌های آن، می‌گوید: «کمال بر دو نوع است: کمال اول و کمال ثانی». کمال اول، آن است که نوع با آن بالفعل می‌شود؛ مانند شکل برای شمشیر. اما کمال ثانی وجودش تابع کمال اول و افعال و انفعالات آن است؛ مانند بریدن برای شمشیر و تمییز و احساس و حرکت برای انسان. نفس، کمال اول است برای جسم و این جسم، به معنای جنسی است، نه به معنای مادی و هرگونه جسمی را شامل نمی‌شود؛ زیرا نفس، کمال اول برای جسم صناعی چون تخت و صندلی نیست، بلکه کمال جسم طبیعی است و نه برای هر جسم طبیعی (سیاسی، ۱۳۳۳: ۲۷). مثلاً نفس، کمال برای آتش و زمین و هوا نیست، بلکه نفس کمال آن‌گونه جسم طبیعی است که کمالات ثانویه به وسیله آلات از آن‌ها صادر می‌شود، پس نفس، کمال اول برای جسم طبیعی آلی است (ابن‌سینا، بی تا: ۹).

همان‌طور که گفته شد، ارسطو و ابن‌سینا هر دو «نفس» را کمال اول برای جسم طبیعی تعریف نموده‌اند. اما ارسطو «کمال» و «صورت» را مترادف هم دانسته که در این صورت لازم می‌آید با از بین رفتن ماده (بدن)، صورت (نفس) هم نابود شود و این مطلب با بقای نفس منافات دارد. ابن‌سینا، به این مسأله توجه داشته و برای رفع این اشکال، توضیح می‌دهد که معنای کمال، اعم از «صورت» است، بین «کمال» و «صورت» رابطه‌ای عام و خاص مطلق برقرار است؛ چراکه هر صورتی کمال است، ولی هر کمالی صورت نیست (مدکور، ۱۳۶۴: ۷). بنابراین، آن کمالی که مفارق‌الذات است و در ماده منطبق نیست، «صورت» برای «ماده» نمی‌باشد؛ مانند ناخدا برای کشتی و پادشاه برای کشور. لذا تعریف ابن‌سینا بر نفوس مفارق از ماده هم منطبق است. بنابراین، تعریف

بوعلی از «نفس»^۱ با تعریف ارسطو هر چند در ظاهر هماهنگ است، ولی تفسیری که بوعلی از نفس ارائه می‌دهد تا حد زیادی با نظریه افلاطون، بر جدای «جسم» و «روح» هم‌افق است که مدعای ما، قصیده عینیه ابن سینا است که در آن «نفس» انسانی به کیوتر بلندپروازی تشبیه شده که از جایگاه رفیع خود به این زمین خاکی هبوط کرده و در چنبره «تن» گرفتار آمده است (ابن سینا، بی تا: ۸۵).

اما ابن سینا، در مخالفت با افلاطون نیز، می‌گوید: چنان نیست که نفوس انسانی، جدا از بدن و قبل از آن، قائم به خود بوده و سپس در بدن حلول کرده‌اند (همان منبع: ۲۲۰). ایشان، استدلال می‌کند: اگر نفس، پیش از بدن وجود یابد، باید متعدد باشد و تعدد آن محال است؛ چون با آن وجود، باید متعدد باشد و بعد از نابودی بدن‌ها باید نفس باقی ماند (همان منبع: ۲۲۳).

بنابراین، حاصل گفته‌های ابن سینا این است که: ایشان، مانند ارسطو نفس را به معنای مبدأ حرکت گرفته و همه کائنات را واجد این موهبت دانسته و به: «نفس فلکی»، «نفس نباتی»، «نفس حیوانی» و «نفس انسانی» قائل گردیده و می‌گوید: نفس جوهری است واحد ولی از این جهت که دارای قوای مختلف می‌باشد، افعال مختلف دارد.

رابطه نفس و بدن

بحث تن و روان و ارتباط آن دو، علیرغم معرفت روزافزون درباره پدیده‌های عالم جسمانی و نفسانی، هنوز این مسأله در هندسه فکری اندیشمندان به جواب قطعی نیانجامیده و فیلسوفان را همواره به تفکر برمی‌انگیزد و پیوسته فیلسوفان کوشیده‌اند تا نظریاتی را در این مورد پیشنهاد نمایند (مجتبوی، ۱۳۷۹: ۱۲۵). برخی، بر مغایرت نفس و بدن استدلال نموده و بر نفی عینیت و

۱. «نفس» و «روح»، با یکدیگر تفاوت دارند. «نفس» جوهری مجردی است دارای قوا و شاخصه‌های که در متن ذکر می‌گردد؛ اما «روح» در نظر ابن سینا و بسیاری از حکما دیگر عبارت از «بخار لطیفی» است که واسطه ارتباط «نفس» و «بدن» می‌باشد؛ در واقع، روح، مرکب رهوار نفس است و جای آن، به گمان ابن سینا، «قلب» و به گمان برخی دیگر، مانند دکارت «مغز»، است. با وصف این، بیشتر حکما «روح» را «نفس ناطقه» نیز به کار برده‌اند.

یکسانی نفس و بدن و اثبات دوئیت، دلایلی را یادآور شده‌اند. فخر رازی، در کتاب «مباحث المشرقیه» بر ثنویت نفس و بدن شش برهان را یادآور شده، که ملاصدرا آن‌ها را در اسفار نقل می‌کند و یک برهان را تحت عنوان برهان عرشی ذکر می‌نماید. ابن‌سینا نیز، در آثار خود خصوصاً شفاء و اشارات برهان‌هایی را در این‌باره متذکر می‌گردد (دنیا، ۱۹۹۲م: ۳۴۴-۳۴۵؛ فخر رازی، ۱۹۹۰م: ۲۳۱-۲۳۲؛ صدرا، ۱۳۷۸: ۳۹۴).

در مقابل، برخی مثل طبیعیون گفته‌اند: هر موجود زنده دارای مزاج خاصی می‌باشد، و انسان نیز، در این دایره می‌گنجد. پس، انسان دارای مزاج است و مزاج برآیند مجموعه تأثیرات عناصر تشکیل‌دهنده جسم مرکب. بنابراین، نفس، همان مزاج است؛ یعنی همان کیفیت مادی است که در بدن موجود زنده حاصل می‌شود. لذا طبیعیون (جالینوس و پیروانش) عینیت و همسانی نفس و بدن را پذیرفته‌اند (مجتبوی، ۱۳۶۸: ۲۴۰). برخی دیگر، تلاش‌ها را در این زمینه عقیم خوانده و تحقیق در این بحث را از قدرت بشر خارج دانسته‌اند (مطهری، بی‌تا: ۳۳). با باز پژوهی در تاریخ فلسفه می‌توان چهار رویکرد کلی را در این مورد بازشناخت:

۱. نفس را به اجسام و اجرام تشبیه کردن (طبیعیون)؛
 ۲. نفس را به کلی از اجسام و اجرام عاری دانستن (افلاطون و تابعان)؛
 ۳. تلاش‌ها در دانستن رابطه نفس و بدن عقیم و نازا هستند (گروهی از فلاسفه)؛ و
 ۴. نفس دارای مقام جامع بین تشبیه و تنزیه به اجسام و اجرام است (ملاصدرا).
- ابن‌سینا، ارتباط نزدیک نفس و بدن را مورد تأکید قرار داده و بر دوگانگی نفس و بدن تأکید دارد.

وحدت نفس و بطلان تناسخ

ابن‌سینا، از جمله فیلسوفانی است که به «وحدت نفس» معتقد است. در منظر او، نفس، واحد و قوای آن متعدد و گوناگون می‌باشد. وی، در واقع با اثبات نفس برای هر جسدی به بطلان و انکار تناسخ پرداخته و می‌گوید: اگر تناسخ ثابت شود، لازم می‌آید که بدن واحد دو نفس داشته باشد و این محال است؛ زیرا هر بدنی با حدوث مزاج ماده‌اش مستحق حدوث نفس خواهد بود؛ و نشاید

که بدنی را چنین استحقاقی باشد و بدن دیگر را نباشد و جایز نیست که بدن انسانی مستحق نفسی باشد که به این نفس کامل شود و بدن دیگری استحقاق نداشته باشد، با این که آن بدن هم در نوع دارای حکم همین مزاج است؛ یعنی استحقاق همین نفس را دارد به طوری که اگر دارای نفسی شود وجود می یابد و گرنه، نه. پس در این صورت اگر این بدن دوم فرضاً استحقاق نفس را داشته باشد، از نوع آن بدن نخواهد بود و چون ما فرض می کنیم که یک نفس نسخ شده در ابدان چندی پیدا شود و هر بدنی هم به ذات خود مستحق نفسی است که باید در آن حادث شود و تعلق به آن داشته باشد، پس یک بدن دارای دو نفس خواهد بود و دیگر این که: در صورت تناسخ، علاقه میان نفس و بدن از راه انطباق در بدن نیست، بلکه علاقه میان نفس و بدن، علاقه اشتغال نفس است به بدن تا نفس به این بدن آگاه شود و این بدن از نفس خود منفعل گردد؛ در صورتی که هر جنبه ای نفس خود را یک نفس می داند که متصرف و مدبر بدن اوست. پس، اگر در بدن نفس دیگری باشد که صاحب نفس از آن آگاه نیست و خود آن نفس نیز آگاه به خود نیست و هیچ اشتغال و ارتباط با بدن ندارد، دیگر آن را هیچ علاقه و وابستگی به بدن نخواهد بود؛ زیرا تنها علاقه نفس به بدن از همین طریق است، پس، تناسخ به هیچ صورت تحقق نخواهد یافت (آیتی، ۱۳۸۱: ۴۷۲).

قوای نفس

ابن سینا، معتقد است که هر نفسی جوهر واحد است و این جوهر یگانه، جهت انجام افعال گوناگونش، نیازمند قوای مختلف و متعدد است. اکنون باید این قوای متعدد و مختلف را بررسی کرد و دید که هر نفس چه قوایی دارد؟ و هر قوه چه فعل را انجام می دهد و هر قوه چه جایگاه و موقعیت دارند؟ که به صورت اجمال اشاره می گردد. وی نفوس را به سه دسته «نفس نباتی»، «نفس حیوانی» و «نفس انسانی»، تقسیم کرده است (کتاب النفس، ۱۳۷۹: ۱۲۶). در ادامه به شرح مختصری هر یک از دیدگاه ابن سینا می پردازیم:

دسته اول: نفس نباتی

در باب نفس نباتی، مباحث گسترده مطرح شده، از قبیل: ماهیت غذا، اثبات هر قوه و تغایر آن،

مراتب قوای نباتی، موقعیت و جایگاه هر کدام و ارتباط این قوه‌ها، با نفس حیوانی و نفس انسانی که ضرورت آن مباحث اینجا احساس نمی‌شود و تنها می‌توان گفت که: نخستین امری که حدوث یافته و در هرم حوادث واقع می‌باشد آثار علویه و جمادات معدینه است. پس از آن که امتزاج نزدیک به اعتدال شد «گیاه» حادث می‌شود و جرم آسمانی آن را برای پذیرفتن نفس نباتی آماده می‌سازد. پس، نفس را یا از خود جرم آسمانی و یا از عقل فعال پذیرفته، در این صورت «قوه» غذایی حادث می‌گردد. نفس نباتی، شامل سه قوه زیر است: ۱. غذایی (برای بقای فرد)؛ ۲. نامیه (برای کمال فرد)؛ و ۳. مولده (برای بقای نوع)؛ ۴. قوه مصوره (برای صورتی‌گری). دو قوه نخست، در هر نباتی وجود دارد و قوه مولده تنها در نبات کامل وجود دارد (ابن‌سینا، بی تا: ۳۳؛ النجاة: ۳۲۰؛ المبدأ و المعاد: ۹۲؛ دانشنامه علائی: ۷۸؛ رسائل: ۵۳؛ الاشارات و التنبیهات: ۴۱۱؛ رساله نفس: ۱۳).

دسته دوم: نفس حیوانی

ابن‌سینا، در شکل‌گیری نفس حیوانی می‌گوید: وقتی عناصر امتزاجی معتدل شد برای پذیرفتن نفس حیوانی آماده می‌گردد و این پس از آن است که نفس نباتی را پشت سر گذاشته باشند؛ و نفس حیوانی عبارت است از: کمال نخستین برای جسم طبیعی آلی که از شأنش احساس است و حرکت ارادی (ابن‌سینا، بی تا: ۹۳).

نفس حیوانی، دارای دو قوه: «قوای مدرکه» و «قوای محرکه» است. به عبارت دیگر، یک دسته از قوای حیوانی منشأ تحریک‌اند و دسته دیگر، مبدأ ادراک و به همین دلیل است که می‌گویند: ادراک و تحریک از شاخصه‌های حیوان است و «تغذیه» و «نمو» و «تولیدمثل»، از ویژگی‌های گیاه. در این قوه‌ها، انسان با حیوانات شریک است و به صورت اجمال به آن‌ها اشارت می‌گردد (همان منبع: ۴۷).

الف) قوه مدرکه: قوه مدرکه از نظر ابن‌سینا بر دو قسم است: حواس ظاهره و حواس باطنه، که ابن‌سینا هر یک از این حواس را مشتمل بر پنج حس یا قوه می‌داند. حواس ظاهری که شامل قوای بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و بساوایی است که قوه بساوایی بین چند چیز فرق می‌گذارد

از جمله بین گرمی و سردی، بین تر و خشک، بین سخت و نرم، بین زبری و صافی. حواس باطنه یا ادراک باطن نیز از حواس زیر تشکیل شده است: ۱. حس مشترک: در واقع، همان استعدادی است که امروزه ادراک حسی خوانده می‌شود. این قوه، همه صورت‌هایی را که در حواس پنج‌گانه نقش می‌بندد و به آن می‌رسد، پذیرا می‌شود؛ ۲. خیال یا قوه مصوره: صورت‌هایی را که حس مشترک از حواس پنج‌گانه قبول کرده حفظ می‌کند و بعد از پنهان شدن محسوسات، باز آن صورت‌ها، در این قوه محفوظ می‌ماند. خیال، گاهی هم به اعتبار این که حافظ صور است حافظه خوانده شده است. در روانشناسی جدید خیال و متخیله را با عنوان کلی تخیل، خطاب می‌کنند؛ ۳. قوه متصرفه (متخیله - مفکره): کار این قوه، این است که صورت‌هایی که از حس گرفته و معانی که توسط «وهم» دریافت شده به همدیگر آمیخته و یا پراکنده سازد. این قوه را اگر عقل به کار برد قوه مفکره و اگر وهم به کار برد، قوه متخیله می‌نامند؛ ۴. قوه وهم: این قوه را فلاسفه، «متوهمه»، «واهمه» و «وهمیه» نیز، خوانده‌اند. کار این قوه، آن است که معانی غیر محسوسه را، که در محسوسات جزئی موجود است، درک می‌کند؛ ۵. قوه حافظه: ابن سینا، این قوه را، قوه ذاکره نیز، نامیده است. کار این قوه، این است که آنچه را قوه وهمیه از معانی غیر محسوسه در محسوسات جزئی درک کرده، در این قوه، حفظ می‌کند. این قوه، به سبب آن که سریعاً صور زایل شده را برمی‌گرداند، «متذکره» نیز، خوانده می‌شود (ابن سینا، بی تا: ۹۳).

ب) قوه محرکه: از نظر ابن سینا، قوه محرکه بر دو قسم است: «باعثه» و «فاعله»؛ یعنی یا محرکه است به نحوی که باعث حرکت می‌شود یا محرک است به نحوی که فاعل حرکت می‌شود. به عبارت دیگر، یا به صورت انگیزه عمل می‌کند؛ مانند: شوق یا به عمل و رفتار منتهی می‌شود؛ مانند: نیرویی که در اندام‌ها به وجود می‌آید تا حرکت را پدید آورد (ابن سینا، بی تا: ۳۳؛ النجاة: ۳۳۱؛ المبدأ و المعاد: ۹۳؛ دانشنامه علائی: ۸۱-۸۰؛ رسائل: ۵۳؛ الاشارات والتنبیها: ۴۱۱؛ رساله نفس: ۱۵).

دسته سوم: نفس انسانی

ابن سینا می‌گوید: نفس انسانی زمانی حدوث می‌یابد که عناصر امتزاجی بسیار به اعتدال نزدیک

باشد. در نفس انسانی، همه‌ی قوه‌های نباتی و حیوانی جمع‌اند به‌اضافه نفسی که «نفس ناطقه» نامیده می‌شود.

ابن‌سینا، برای نفس انسانی یک قوه قائل شده به نام «عقل» که آن را به دو بخش: «عقل عملی» (یا قوه عامله) و «عقل نظری» (یا قوه عالمه)، تقسیم کرده است. ابن‌سینا، کار «عقل نظری» را صدق و کذب و کار «عقل عملی» را خیر و شر در جزئیات می‌داند. به‌عبارت‌دیگر، «عقل عملی» آن است که اخلاق از آن آید و استنباط صناعات کار او باشد و هرگاه بر شهوت و غضب و دیگر قوه‌های بدنی چیره شود، از وی اخلاق نیکو برآید و هرگاه که مقهور شهوت و غضب گردد از وی اخلاق بد آید.

«عقل نظری» آن است که درک معقولات کند؛ یعنی نیرویی که قادر به ادراک عقلی باشد. «عقل نظری»، بالقوه قادر به آن است که به‌جانب علوی و ملاًعلی و به‌سوی بالا اوج گیرد تا از آن‌سو، از مبادی نظری و مجرد مستفیض شود. ابن‌سینا، برای عقل نظری یا «نفس ناطقه» چهار مرتبه قائل شده که عبارت‌اند از:

۱. عقل هیولانی: قوتی است که نفس را برای دریافتن معقولات آماده کند (آن را عقل بالقوه نیز می‌نامند).

۲. عقل بالملکه: زمانی که نفس دانش‌های نخستین را دریافته و برای دریافتن معقولات ثانویه آماده باشد.

۳. عقل بالفعل: زمانی است که عقل به یاری معقولات اولیه و بدیهی، خود را به درک معقولات ثانوی، که اکتسابی‌اند می‌رساند. این معلومات در نفس انسان ذخیره می‌شوند و خود فرد نیز به این آگاهی‌ها وقوف دارد.

۴. عقل مستفاد: آن است که نفس واقعاً و فعلاً به مشاهده معقولات می‌پردازد. نفس، می‌داند که بالفعل به تعقل آن‌ها اشتغال دارد (النفس: ۳۹؛ النجاء من الغرق فی بحر الضلالت: ۳۳۵؛ المبدأ و المعاد: ۹۹؛ دانشنامه علایی: ۱۰۹؛ رسائل، قم، ۱۴۰۰هـ.ق: ۵۷؛ الاشارات و التنبیها، ۱۳۰۴هـ.ق: ۳۵۵؛ رساله فی معرفة النفس الناطقه و احوالها، بی‌تا: ۲۵).

بنابراین، روشن گردید که: نفس واحد است و دارای قوای متعدد، اکنون سؤال این است که: آیا میان این قوه‌ها ارتباط وجود دارد؟ و چگونه؟ از سخنان ابن سینا به دست می‌آید که میان قوا ارتباط‌های برقرار است. این ارتباط، یا از طریق خود نفس است؛ زیرا که نفس جامع و مؤلف آن‌ها است؛ یا به دلیل پیوند و اتصال میان خود قوه‌ها است که از طریق تأثیر و تأثر باهم ارتباط و پیوند برقرار می‌کنند که این‌گونه از پیوند صورت‌های مختلف دارد؛ و یا از طریق ریاست و خدمت است؛ یعنی برخی از قوا خادم و برخی دیگر، رئیس‌اند، هرچند همه قوا خادم نفس‌اند. در نتیجه، نفس، قوا و نیز بدن را جهت رسیدن به کمال خود به کار می‌بندد و آن‌ها را به انواع مختلف استعمال و استخدام می‌نماید. نفس، مبدأ قوا است و قوا، خود مبادی افعال‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ه.ق: ۳۴۱).

مجرد یا مادی بودن نفس ناطقه

تجرد یا مادیت «نفس» از مباحث سابقه‌دار در فلسفه است. این مسأله، فیلسوفان را در دو گروه متقابل قرار داده، گروهی صفاتی را به نفس نسبت داده‌اند که لازمه آن مادیت نفس است و عده‌ای دیگر، آن را مجرد دانسته‌اند و هرکدام بر نظر خود استدلال‌هایی نموده‌اند.

از میان فلاسفه، «ابن سینا»، «شیخ اشراق» و «ملاصدرا» به‌طور مسلم «نفس» را مجرد می‌دانند. اما «ارسطو» در این باره سخنان متعارض و مبهم بر جای گذاشته است. ارسطو، «نفس» را صورت «بدن» دانسته و «صورت» در تفکر ارسطویی جوهری غیرمستقل است که همراه با ماده، موجود می‌باشد. بنابراین، «نفس» به‌عنوان «صورت» بدن با آن متحد است. اما این که در صورت اتحاد نفس با بدن مادی، تجرد آن چگونه قابل توجیه است در بیانات ارسطو پاسخ روشنی ندارد و همین امر، سبب اختلاف نظر مفسران گشته، به‌گونه‌ای که افرادی چون اسکندر افرویدی و ابن‌رشد، مادیت نفس و تامس‌پیوس و ابن‌سینا تجرد نفس را به وی نسبت داده‌اند.

دلیل بر تجرد نفس

اعتقاد به تجرد نفس ناطقه و بقای آن پس از مرگ، اصلی مسلم در دیدگاه بوعلی و نیز شالوده مهم‌ترین مباحث اعتقادی (مانند معاد) می‌باشد. ایشان، در برهانی ساختن تجرد نفس اهتمام

ورزیده و ابتکارات ارزنده‌ای بر جای گذاشته است که در این نوشتار به مهم‌ترین آن‌ها، اشارت می‌گردد.

نخستین برهان بر امتناع انطباع صور معقول در جسم استوار است. که بر اساس آن، انطباع صورت عقلی در جسم ممکن نیست؛ اعم از این‌که در جزء بخش‌ناپذیر یا جزء بخش‌پذیر آن باشد. جزء بخش‌ناپذیر جسم، نقطه است و از خود استقلالی ندارد، زیرا نقطه، پایان و نهایت خط است. حال اگر آن را محل صورت عقلی تلقی کنیم، دارای دو جهت می‌شود و از این‌رو بخش‌پذیر و خلاف فرض خواهد بود. زیرا از یک‌جهت نهایت خط و از جهت دیگر، محل صورت قلمداد می‌شود.

اما اگر جزء بخش‌پذیر جسم، محل صور معقول پنداشته شود، باز هم محال خواهد بود؛ زیرا با فرض انقسام آن جزء به دو بخش، صورت عقلی منطبق در آن نیز بالعرض به دو بخش تقسیم خواهد شد. حال این دو بخش صورت، متشابه یا غیر متشابه خواهند بود. اگر متشابه باشند این پرسش پیش می‌آید که چگونه از دو امر متشابه امری مغایر آن‌ها حاصل گردیده است. چون روشن است که جزء با کل متفاوت است. پس این فرض، غیرممکن خواهد بود. ممکن است کسی در این فرض تفاوت کل با اجزاء را در مقدار یا عدد بداند نه از جهت صورت. در چنین حالتی نیز پاسخ درست به دست نمی‌آید، زیرا اختلاف در مقدار و عدد به صور خیالی مربوط است نه صور عقلی.

در صورتی‌که دو بخش این صورت عقلی غیر متشابه باشند باید دید که چگونه چنین چیزی امکان دارد. ممکن نیست که صورت عقلی، غیر از اجزاء حدی (یعنی جنس و فصل) اجزاء غیر متشابه داشته باشد؛ و سخن از اجزاء حدی برای هر بخش از جسم محالاتی را در پی دارد. از جمله این‌که در چنین صورتی لازم می‌آید که هر جزء جسم دارای اجزاء حدی نامتناهی باشد؛ زیرا هر پاره جسم بالقوه بی‌نهایت جزء دارد و این غیرممکن است که جسم دارای بی‌نهایت جنس و فصل باشد. پس، در هر صورت جسم نمی‌تواند محل معقولات باشد و از این‌رو، محل معقولات جوهری، مجرد خواهد بود (رازی، ۱۴۱۰هـ.ق: ۳۷۷-۳۷۶).

ابن سینا، در برهان دیگری با تکیه بر ضعیف و فرسوده نشدن نفس در جریان دریافت مکرر معقولات، بلکه فزونی یافتن قوت آن، بر تجرد نفس ناطقه حکم می‌کند. صورت منطقی برهان از این قرار است:

«قوای جسمانی در اثر تکرار فعل، ضعیف و خسته می‌شوند. حال آن‌که قوه عاقله ضعیف نشده، بلکه قوی‌تر می‌شود. نتیجه آن‌که قوه عاقله مادی نیست». ممکن است در برابر این استدلال گفته شود هنگام پیری و کسالت، نفس معقولات خود را فراموش می‌کند و از تعقل بازمی‌ماند و این امر حاکی از آن است که فعل نفس جز با بدن تمام نمی‌شود، پس نفس مجرد نیست. ابن سینا در پاسخ به این توهم می‌گوید «چنین توهمی ناصواب و از حقیقت دور است؛ زیرا این مطلب به مدعای مذکور آسیبی نمی‌رساند. اگر برای نفس مانعی پیش نیاید، فعل خود را انجام می‌دهد و گاهی به واسطه حالتی که عارض بدن گردیده نفس فعل خاص خود را رها می‌کند. به عبارت دیگر، افعال نفس دو گونه است، بعضی در قیاس با بدن (که بدن را تدبیر می‌کند) و بعضی دیگر در قیاس با ذات (که خودش را ادراک و تعقل می‌کند). این دو کار، باهم، جمع نمی‌شوند، به گونه‌ای که اشتغال به یکی از این دو، مانع توجه نفس به دیگری می‌گردد. بنابراین، نفس صرف نظر از بدن هرگز ذات خود را فراموش نمی‌کند» (ابن سینا، ۱۴۱۳ه ق: ۶۲-۵۸).

مراتب نفوس پس از مرگ

ابن سینا، در آثاری مانند: «مبدأ و معاد» و «الهیات شفا» به مراتب نفوس اشاره‌ای دارد، اما تفصیل این بحث را در کتاب‌هایی چون «اشارات» و رساله «اضحویه» مطرح نموده است. وی، در یک تقسیم‌بندی، انسان‌ها را در دو دسته کلی قرار می‌دهد:

گروهی که به کمال نفس ناطقه آگاه و شایق‌اند

در این دسته شاهد تقسیم‌بندی‌های زیر هستیم:

الف) گروهی که به کمال نفس ناطقه آگاه و شایق‌اند، ولی این کمال را اکتساب نکرده‌اند؛ این گروه کسانی هستند که بالطبع به تحقق کمال خود شایق‌اند، ولی به دلیل اشتغال به بدن توانسته‌اند این کمال را در خود محقق سازند. اینان، در دنیا هم چون کسانی هستند که به-

دلیل بیماری، میل به خوردن غذا را از دست داده‌اند، یا میل به شیرینی که لذت‌آور است ندارند، یا میل به خوردن چیزهایی دارند که نفس در حالت سلامت نسبت به آن‌ها کراهت دارد. با تحقق مرگ و جدایی نفس از بدن، اشتغال به بدن که مانع کمال بوده است، مرتفع می‌شود و نفس این گروه، به دلیل آگاهی از کمال لایق نفس خود و عدم تحقق آن، گرفتار رنج بزرگی می‌شود. این نفوس خود به سه دسته: جاحدان، معرضان و مهملان تقسیم می‌شوند.

ب) گروهی که به کمال نفس ناطقه آگاه و شایق‌اند و این کمال را کسب کرده‌اند؛ این گروه «عارفان» نامیده می‌شوند که با مفارقت نفس از بدن، به سعادت کامل می‌رسند. اگر اشتغال به بدن در دنیا سبب می‌شد این افراد به ذات نفس توجه نداشته باشند، بعد از مفارقت نفس از بدن، کمال خود را درک می‌کنند و به لذت بسیار بالایی می‌رسند.

هم‌چنین نفوسی با جدایی از بدن در لذاتی غرق می‌شوند که حد و حصری برای آن متصور نیست. این نفوس، نفوس کاملی هستند که به مرتبه عقل بالفعل رسیده‌اند؛ ابن‌سینا، آن‌ها را «نفوس زکیه» می‌نامد و می‌نویسد: «نفس زکیه هنگامی که (از ماده) مفارقت می‌جوید، عقول مفارق، کمالی را بر آن افزوده می‌کند که ادراک معقولات از لوازم آن کمال است. پس اشیا دفعتاً برای نفوس زکیه آشکار می‌گردد و نیاز به وجود مخصصات نیست».

گروهی که به کمال نفس ناطقه آگاه و شایق نیستند

این دسته، نفوس «بُله» یا «ساده» هستند که شوقی جهت حصول کمال نفس ناطقه ندارند. مطابق سخن ابن‌سینا، این گروه در رحمت خداوند وارد می‌شوند: «صارت الی سعة من رحمة الله و نوع من الراحة» عبارت ابن‌سینا به‌طور ضمنی بیانگر این مطلب است که هرچند نمی‌توان درخصوص این عده به‌صراحت اظهارنظر کرد، به دلیل شمول رحمت الهی، خداوند این عده را آن‌گونه که اقتضا می‌کند در رحمت خود وارد می‌سازد، هرچند کیفیت آن از دید ما پنهان است (همان منبع: ۱۱۲-۱۰۹).

بنابراین، شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، قائل به عالم برزخ نیست و استدلال می‌کند که عالم برزخ

مجرد، معنی ندارد؛ دو عالم بیشتر نداریم: یکی عالم طبع و ماده و دیگری عالم معنای مجرد. اگرچه از بعضی از استدلال‌اتش در «شفا» استفاده می‌شود که عالم خیال را مجرد گرفته است؛ و اگر ما عالم خیال را مجرد بگیریم، حتماً باید قائل به عالم برزخ شویم و هیچ مفری و چاره‌ای نداریم؛ ولیکن نسبت به عالم برزخ، علاوه بر آن که تصریح بر وجودش نکرده است، تصریح بر عدمش می‌کند. بنابراین، در معاد جسمانی دچار اشکال می‌شود؛ که این قوا و صوری که انسان از کمالات برای خود کسب کرده است و یا این که از مکتسبات اعمال ناشایست، عالم صورتش در عذاب واقع می‌شود؛ این حتماً باید هنگامی باشد که بدن باشد، چون صورت قائم به بدن است و تجرد ندارد و وقتی بدن از بین رفت، صورت هم به تبع آن از بین می‌رود و فقط نفس مجرد می‌رود در عالم خود و در موطن و محل خود و در آنجا غرق در ملتذات عقلانیه می‌گردد و یا از فقدان کمالات عقلانیه در عذاب قرار می‌گیرد. بنابراین، دیگر معاد جسمانی تصور ندارد و لذا در «شفا» تصریح می‌کند بر این که: ما دلیلی عقلی بر معاد جسمانی نداریم و از نقطه‌نظر برهان نمی‌توانیم اقامه دلیل کنیم، ولی چون رسول صادق مصدق (ص) خبر داده است، از نقطه‌نظر شرع مسلم است.

ایشان، در «شفا» می‌گوید: «لازم است دانسته شود که معاد بر دو قسم است: یک قسم آن در شرع نقل شده است و راهی برای اثبات آن جز از طریق شرع و تصدیق اخبار پیغمبر اکرم (ص) نیست و آن معادی است که برای بدن است، در وقت برانگیخته شدن؛ و خیرات بدن و شرور بدن معلوم است و احتیاج به تعلم و آموختن ندارد؛ و به تحقیق که در شریعت حقه‌ای که آن را پیغمبر ما و آقای ما و مولای ما محمد (ص) برای ما آورده است، حال سعادت و شقاوت بدنیه به‌طور مبسوط و مفصل بیان شده است».

و قسم دیگر از معاد با عقل ادراک می‌شود و با قیاس برهانی پایه‌ریزی می‌گردد؛ و این قسم از معاد، نیز از جانب نبوت تصدیق شده و به امضاء رسیده است؛ و آن سعادت و شقاوتی است که نسبت به نفوس ثابت شده است و متحمل آن‌ها خود نفوس بشریه می‌باشد؛ گرچه اوهام و افکار ما فعلاً از تصور آن کوتاه است و از ادراک حقیقت آن به جهت عللی قاصر است و بنا بر آنچه

ذکر شد، بوعلی سینا از منکران معاد جسمانی نیست؛ بلکه ثبوت آن را از راه شرع پذیرفته است؛ هم‌چنان‌که ثبوت معاد نفسانی را از راه برهان و قیاس و نیز از راه تأیید و تصدیق شرع و اخبار نبوت قبول نموده است؛ و بنا بر همین مطلب مرحوم سبزواری می‌فرماید: و شیخ‌الرئیس معاد جسمانی را انکار نکرده است؛ و حاشا از او که چنین مدعی باشد؛ بلکه او از طریق برهان اثبات این معنی را نکرده است؛ و هر کس در «الهیات شفا» نظر کند صدق گفتار ما را خواهد یافت (حسینی تهرانی، ۱۴۲۳ه‌ق: ۶۸-۶۲).

حشر انسان

در فلسفه ابن‌سینا، عامل محشور شدن هر انسان این است که قوه عاقله‌اش قبل از مفارقت از بدن، به فعلیت رسیده باشد؛ اما نفوس «ساده‌لوحان»، «اطفال» و «مجانین» که به مرتبه عقل بالفعل نرسیده و در مرحله عقل هیولانی گرفتار مرگ شده‌اند، باید به جسمی دیگر تعلق گیرند و آن، «جسم فلکی» است که به مثابه جسم این نفوس، قرار می‌گیرد و به واسطه آن، مراحلی از تکامل را طی می‌کنند و واجد معقولانی می‌شوند و تا حدی می‌توانند در عالم آخرت محشور شوند. به اعتقاد ابن‌سینا، چنین نفوسی باقی‌اند و محشور می‌شوند، اما از طریق غیر از طریق بقای نفوس کامل.

ابن‌سینا، در رساله «السعادة»، نفوس اطفال و مجانین را که هنوز به مقام عقل بالفعل نرسیده و استعداد اتصال به عقل فعال را نیافته‌اند، نفوس ناقص می‌نامد و می‌نویسد: حکما و علما در بقای این نفوس دچار اختلاف شده‌اند. آن‌چه از قول ارسطو به روایت اسکندر افرویدی در این کتاب نقل شده، این است که نفوس پس از قطع علاقه از بدن، فاسد و تباه خواهند شد؛ اما ثامسطیوس برخلاف اسکندر از قول ارسطو نقل کرده است که آن نفوس نیز، پس از مرگ باقی خواهند بود. ابن‌سینا، معتقد است حق با ثامسطیوس است؛ از این‌رو، مبنای سخن خود را روی کلام او استوار می‌نماید و چنین می‌نگارد که این نفوس بعد از جدایی از بدن، مستعد و مهیای قبول معقولات اولیه از فیض الهی هستند (همان منبع: ۲۷۳).

ابن‌سینا می‌گوید: نفوس ناقص باید کامل شوند تا به حدی برسند که بتوانند در عالم آخرت جایی داشته باشند و محشور شوند و نیز، از آنجاکه کمال نفس تنها از طریق افعال بدنی میسر

می‌شود، این نفوس هنوز به جسم و بدن احتیاج دارند؛ از این رو، بعد از مفارقت از ابدان مادی باید به جسمی دیگر تعلق گیرند. این جسم، جسم فلکی است که به واسطه آن، نفوس ناقصی از تکامل را طی می‌کنند و واجد معقولاتی می‌شوند. این کار، ممکن است سرانجام باعث آمادگی نفوس آنان گردد تا از جهت پیوستگی و اتصال، به همان سعادت که مخصوص عارفان است، دست یابند (شریف، ۱۳۶۲: ۶۹۹).

بنابراین، از نظر ابن سینا نفوسی که به مرتبه ادراک عقلانی نرسیده‌اند به دلیل عدم وصول به مرحله تجرد نفسانی، با مرگ از بین خواهند رفت و حال آن‌که این مسأله با تصریح شرع مقدس بر بقاء کلیه نفوس بشری پس از مرگ، ناسازگار است. ابن سینا، در برخی از آثار خود، به گونه‌ای معاد جسمانی را انکار کرده و معاد را صرفاً روحانی دانسته است و در توجیه آن گفته است: خطابات قرآنی و روایی، متوجه افرادی بوده که با عالم روحانی چندان آشنایی نداشته‌اند، از این رو، قرآن با زیبایی ساده و قابل فهم، معقولات را برای آن‌ها در قالب محسوسات توضیح داده است. ایشان، در این نظر، معاد را به معنای بازگشت روح به سوی خداوند یا عالم مجردات می‌داند، نه عود روح به بدن. او، لذت‌ها و دردهای جسمانی را که در شریعت آمده، مجاز و استعاره می‌شمارد که شارع برای تشویق عموم مردم به کارهای نیک و ترساندن آن‌ها از کردار زشت، به این‌گونه مجازها متوسل شده است. ابن سینا، در برخی دیگر از آثار خود، این‌گونه قاطعانه و متهورانه سخن نگفته، بلکه به صراحت اعلام کرده که هر چند معاد روحانی و سعادت و شقاوت عقلی روحی با عقل و فلسفه قابل اثبات است، اما معاد جسمانی که شریعت بر آن دلالت دارد و تعبداً مورد قبول است جز از راه شرع و اخبار مخبر صادق قابل قبول نیست.

حشر موجودات دیگر

از نظر ابن سینا، با خرابی تن، همه قوای ظاهره و باطنه‌ای مشترک بین انسان، حیوان، نبات و جمادات، خراب و فانی می‌شود. ایشان، می‌گوید: چنانچه روشن شد تمام قوای حیوانی و نباتی، جز با مشارکت بدن امکان ندارد فعلی را انجام دهد و وجود قوا برای انجام دادن فعل است، پس، نتیجه این می‌شود که قوای حیوان و قوای نباتی وقتی کار می‌کند که در بدن باشند. بنابراین، وجود

این قوا به این‌گونه است که باید بدنی باشند و اگر بدنی نبود آن قوا نیز وجود نخواهد داشت و در نتیجه، پس از تباهی بدن، برای قوای حیوانی و نباتی بقایی نیست (ابن‌سینا، بی تا: ۳۴۵).

ایشان، به‌صورت مکرر در نوشتارش تأکید می‌کند که نفس حیوانی و نفس نباتی در تمام اعمال خود محتاج بدن است؛ زیرا که این اعمال توسط حواس ظاهره و قوای باطنه صورت می‌گیرد و این قوا را در بدن آلاتی است که بدون آن‌ها، نفس از احساس و ادراک حسی امور عاجز خواهد بود. ابن‌سینا، در این مورد می‌گوید: «قومی از پیشینیان گفته‌اند که جایز است نفس بدون واسطه مانند هوا برای دیدن و بدون آلاتی مانند چشم محسوس را درک کند و این قوم از حقیقت دور افتاده‌اند؛ زیرا اگر نفس بذاته بتواند احساس کند و نیازی به این ابزار نداشته باشد، لازم می‌آید که این آلات در خلقت معطل باشد و از آن سودی برده نشود» (ابن‌سینا، بی تا: ۲۹۸).

ابن‌سینا، در پاسخ به این اعتراض که حیوانات نیز ادراک دارند، می‌گوید: «گرچه حیوان نیز نفس خود را درک می‌کند، اما این ادراک با ادراک انسان‌ها نسبت به نفس خود متفاوت است. حیوانات، ذات خود را به‌وسیله قوه «واهمه» و در پی حصول صورتی از نفس در آلت واهمه ادراک می‌کنند. به‌عبارت‌دیگر، همان‌طور که محسوسات را با حواس خود و معانی جزئی متعلق به محسوسات را با واهمه خویش درک می‌کنند از نفس خویش نیز به‌وسیله واهمه آگاهی می‌یابند». بنابراین، روشن است که صورت‌های وهمی، نزد ابن‌سینا مادی است، لذا تجرد نفوس حیوانی را موجب نمی‌شود؛ زیرا «وهم» (نفس حیوانی)، تنها معانی جزئی را درک می‌کند. در نتیجه، چیزی که مادی باشد و مدرک جزئیات، بقا و حشر ندارد، پس، حیوانات و موجودات دیگر غیر از نفس ناطقه، حشر ندارند (سیاسی، ۱۳۳۳: ۷۸).

ابن‌سینا، تمام قوای باطنی نفس از جمله قوه «خیال» را نیز، جسمانی می‌داند؛ چراکه از نظر شیخ، امر مجرد تنها مدرک کلیات است و قوای باطنی نفس به لحاظ ادراک جزئیات جسمانی هستند. به همین دلیل، ابن‌سینا، محل هر یک از این قوا را در یک امر مادی (دماغ) تعیین می‌کند، چنان‌که در مورد قوه خیال می‌گوید: «ثم الخيال و المصورة و هي القوة مرتبة ايضا في آخر التجويف المقدم من الدماغ» (ابن‌سینا، بی تا: ۲۹۱).

بنابراین، با توجه به اصول و مبانی حکمت مشاء و نیز آنچه از اغلب مکتوبات ابن سینا به دست می‌آید آن است که ایشان از جمله فیلسوفان و شاید اولین حکیم مسلمانی است که بر مادی بودن «خیال» و «صورخیالی» استدلال کرده است. اما در کتاب «المباحثات»، دلیلی را در قالب یک شبهه بر مجرد صور خیالی ارائه نموده است که ملاصدرا پس از نقل و تأیید، آن را ناسازگار با قواعد و اصول شیخ در فلسفه می‌داند.

شیخ، منکر مجرد قوه «خیال»، «وهم» و «حواس» می‌باشد. بنابراین، مجرد برزخی حیوان را انکار می‌کند و قائل می‌شود که حیوانات حشر ندارند و در جواب این سؤال بهمینار که: آیا حیوان؛ مانند انسان ذات خود را درک می‌نماید یا نه؟ شیخ دچار تحیر می‌شود. شیخ، به واسطه انکار مجرد خیال، در بقای نفوس بسیطه و ساذج (مثل انسان‌هایی که در سنین کم و کودکی می‌میرند، دیوانگان و عقب‌مانده‌ها، متحیر است).

ایشان، تأکید می‌کند که قوه ذکر، در حیوانات به‌ندرت یافت می‌شود اما تذکر که حيله‌ای است که انسان برای یادآوری اشیاء فراموش شده به‌کار می‌برد، جز برای انسان یافت نمی‌شود؛ زیرا چیزی که از ذهن غائب شد، جز برای قوه ناطقه نمی‌باشد؛ حیوانات اگر چیزی به یادشان آمد که آمد، وگرنه اشتیاق به تذکر و یادآوردن فراموش شده‌ها ندارند و هرگز چنین اندیشه در خاطر آن‌ها نمی‌گذرد و این شوق و طلب اختصاص به انسان دارد.

ابن سینا، استدلال می‌کند: نفس انسان به دلیل تجردش به درک ذاتش دست می‌یابد، اما نفس حیوانی و نباتی دیگر به خاطر مادی بودنش از درک ذات خودش محروم است؛ در نتیجه، عقلانیت یک چیز به سبب تجرد آن از ماده است و به همین جهت نفس انسانی ماندگار است برخلاف نفس حیوانی و نباتی و دیگر موجودات که به دلیل مادی بودن از بقا و حشر بی‌نصیب مانده است (کتاب النفس، ۱۳۷۹: ۹۲). پس، هیچ موجودی غیر از انسان، نفس مجرد (روح غیرمادی) ندارد.

طرفداران این تفکر بر این باورند که هر چند حیوانات همچون انسان دارای نیروهای (قوای) جسمانی هستند، روح غیرمادی ندارند؛ زیرا پذیرش وجود چنین بُعدی برای آن‌ها، مستلزم قبول

برابری انسان و حیوان در حقیقتی (ماهیتی) غیرمادی است که این خود، برابری آن‌ها را در رفتار، ویژگی‌های اخلاقی و کسب دانش به دنبال خواهد داشت که پذیرفتنی نیست (همان منبع: ۹۵).

نتیجه

نتایج حاصل از پژوهش نشان می‌دهد که ابن‌سینا، چون سایر فیلسوفان، بحث زندگی اخروی را با مباحث متنوع نفس، مانند: تعریف، اثبات، تجرد، وحدت، قوا، بقا و جاودانگی و... پیوند زده است. ابن‌سینا، مانند ارسطو نفس را به معنای مبدأ حرکت گرفته و همه کائنات را واجد این موهبت دانسته و به: «نفس فلکی»، «نفس نباتی»، «نفس حیوانی» و «نفس انسانی» قائل گردیده و می‌گوید: نفس جوهری است واحد، ولی از جهت که دارای قوای مختلف می‌باشد، افعال و آثار مختلف و گوناگون دارد.

ایشان با برهان‌های: «برهان طبیعی»، «برهان پیسکولوژی»، «برهان استمرار»، «برهان معلق در هوا» و «برهان وحدت نفس»، به اثبات نفس می‌پردازد و در بحث ارتباط نفس و بدن نیز، مانند ارسطو، ارتباط نزدیک نفس و بدن را مورد تأکید قرار داده و برخلاف ارسطو بر دوگانگی نفس و بدن تأکید بیشتر دارد. در منظرگاه ابن‌سینا، پیوند نفس و بدن و ارتباط آن دو، تنها تا آستانه معقولات باقی و برقرار است؛ یعنی نفس تا وقتی که با احساس و ادراک حسی و درک معانی «جزئی» و «حفظ» و «ذکر» و اندک تصرف در آن‌ها اشتغال دارد کار خود را توسط قوای مشترک که میان حیوان و انسان هستند و در بدن ابزارند انجام می‌دهد، ولی از این حد که گذشت و به محض که به درک معقولات پردازد دیگر نه تنها احتیاج به بدن ندارد، بلکه این‌ها همه مزاحم او خواهند بود.

ابن‌سینا، از جمله فیلسوفانی است که به «وحدت نفس» قائل است. از نظر او، نفس واحد و قوای آن متعدد و گوناگون است. ایشان، معتقد است که هر نفسی جوهر واحد است و این جوهر یگانه، جهت انجام افعال گوناگونش، نیازمند قوای مختلف و متعدد است. ابن‌سینا می‌گوید: هر چند قوه‌ها متعدد و گوناگون است، اما میان قواها ارتباط‌های برقرار است.

تجرد یا مادیت «نفس» از مباحث سابقه‌دار در فلسفه، است. این مسأله، فیلسوفان را در دو گروه متقابل قرار داده، گروهی، صفاتی را به نفس نسبت داده‌اند که لازمه آن مادیت نفس است و

عده‌ای دیگر، آن را مجرد دانسته‌اند و هرکدام بر نظر خود استدلال‌هایی نموده‌اند. از میان فلاسفه، «ابن سینا»، «شیخ اشراق» و «ملاصدرا» به‌طور مسلم «نفس» را مجرد می‌دانند و اعتقاد به تجرد نفس ناطقه و بقای آن پس از مرگ، اصلی مسلم در دیدگاه بوعلی و نیز شالوده مهم‌ترین مباحث اعتقادی او، (مانند معاد) می‌باشد. ایشان، در برهانی ساختن تجرد نفس اهتمام ورزیده و ابتکارات ارزنده‌ای از خود، بر جای گذاشته است.

«ابن سینا»، «سهروردی» و «ملاصدرا» به خلاف فارابی که قائل به بقای برخی نفوس انسانی است، تمام نفوس انسانی را باقی می‌دانند و بر بقای آن‌ها دلایلی را ارائه می‌دهند. ابن سینا، بر این باور است که نفس انسانی بعد از مرگ به بقای علت مفارق خود باقی می‌ماند و فساد بدن موجب فساد نفس نمی‌گردد. او، دلایلی برای بقای نفس می‌آورد. یکی از ادله او چنین است: علت مباشر نفس انسانی، جوهری است مجرد به نام عقل فعال که همواره باقی است. از این رو، نفس انسانی هم به دلیل بقای علتش همواره باقی خواهد بود؛ زیرا با وجود علت، محال است معلول معدوم شود.

ابن سینا، با طرح نظریه روح مجرد، از جاودانگی نفوس طرفداری، سعادت و شقاوت آن‌ها را به تصویر می‌کشد. معاد و زندگی پس از مرگ نزد وی، به دو بخش روحانی و جسمانی قابل تقسیم است. او، در شفا بر روحانی بودن معاد، برهان اقامه می‌کند، ولی خود را قادر بر اقامه برهان بر معاد جسمانی نمی‌داند و آن را به دلیل آن‌که رسول صادق مصلح خبر داده و نیز، از جهت تأیید شریعت، مسلم می‌شمارد. ابن سینا، برای همه قوای ادراکی انسان، به جز قوه عاقله، قائل به ابزار بدنی است و بر مادی بودن قوه «خیال» و «وهم» هم به‌طور خاص استدلال می‌کند؛ برخلاف ملاصدرا که معتقد است پس از مرگ همه موجودات محشور شده حداقل در مرتبه «خیال» هستند و جاودانگی از طریق این قوه، همه انسان‌ها را دربر می‌گیرد. از نظر ابن سینا، «بدن» و این قوای بدنی دارای ابزار جسمانی به‌هیچ‌وجه سهمی از بقا ندارند تا بتوانند در مراحل بعد از حیات دنیوی هم با نفس باشند؛ لذا در فاصله مرگ بدن تا رستاخیز، نفس، بدون بدن به سر می‌برد.

ایشان، کمال هر موجودی را منوط به خواص و آثار ویژه او می‌دانند. از نظر وی، سعادت نفس، در آن است که صفات و استعداد‌های خاص انسانی‌اش به حد کمال برسد. ابن سینا، کمال خاص

نفس ناطقه را در آن می‌داند که تبدیل به جهان عقلی شود و صورت معقول همه هستی و خیراتی که به آن افاضه می‌شود، در او نقش بندد. ایشان می‌گویند: این کمالات که با مجرد از ماده و لواحق آن و نیز اتصال به عقل فعال میسر می‌گردد، در طول حیات به‌طور کامل برای انسان حاصل نمی‌شود؛ زیرا اشتغال نفس به «بدن» و «احزان» و «اشواق» و «افکار» مربوط به آن، مانع اتصال نفس به عقل فعال است و نفس، جز با رد و تخلیه این اشتغال نمی‌تواند اتصال را درک نماید. اما بعد از فنای بدن و زوال موانع جسمانی، اتصال تام فراهم می‌گردد. به گفته شیخ‌الرئیس، بدن تنها مانع دوام اتصال به عقل فعال است و نفس در صورت مفارقت از بدن، می‌تواند اتصال دائمی با مکملش (عقل فعال) داشته باشد و هر شیئی که به مکملش متصل و به آن تعلق داشته باشد، از فساد و نابودی در امان است.

در فلسفه ابن‌سینا، عامل محشور شدن هر انسان این است که قوه عاقله‌اش قبل از مفارقت از بدن، به فعلیت رسیده باشد؛ اما نفوس «ساده‌لوحان»، «اطفال» و «مجانین» که به مرتبه عقل بالفعل نرسیده و در مرحله عقل هیولانی گرفتار مرگ شده‌اند، باید به جسمی دیگر تعلق گیرند و آن، «جسم فلکی» است که به‌مثابه جسم این نفوس قرار می‌گیرد و به‌واسطه آن، مراحل تکامل را طی می‌کنند و واجد معقولانی می‌شوند و تا حدی می‌توانند در عالم آخرت محشور شوند. از نظر وی، با خرابی تن، همه قوای ظاهره و باطنه‌ای مشترک بین انسان و موجودات خراب و فانی می‌شود. ایشان، به‌صورت مکرر در نوشتارش تأکید می‌کند که نفس غیرانسانی، در تمام اعمال خود محتاج بدن است؛ زیرا که این اعمال توسط حواس ظاهره و قوای باطنه صورت می‌گیرد و این قوا را در بدن آلاتی است که بدون آن‌ها، نفس، از احساس و ادراک حسی امور عاجز خواهد بود. از این رو، پس از تباهی بدن، قوای حیوانی، نباتی و... نیز، بقایی ندارد.

شیخ‌الرئیس، در باب تفاوت ادراک انسان و حیوان می‌گوید: گرچه حیوان نیز نفس خود را درک می‌کند، اما این ادراک با ادراک انسان‌ها نسبت به نفس خود متفاوت است. حیوانات، ذات خود را به‌وسیله قوه «واهمه» ادراک می‌کنند و صورت‌های وهمی، مادی است، لذا مجرد نفس حیوانی را موجب نمی‌شود؛ زیرا «وهم» (نفس حیوانی)، تنها معانی جزئی را درک می‌کند.

در نتیجه، چیزی که مادی باشد و مدرک جزئیات، بقا و حشر ندارد، پس، موجودات دیگر غیر از انسان، حشر ندارند.

ابن سینا، تمام قوای باطنی نفس، از جمله قوه «خیال» را نیز، جسمانی می‌داند؛ چراکه از نظر شیخ، امر مجرد تنها مدرک کلیات است و قوای باطنی نفس به لحاظ ادراک جزئیات جسمانی هستند. به همین دلیل، وی، محل هر یک از این قوا را در یک امر مادی (دماغ) تعیین می‌کند. شیخ، منکر تجرد قوه «خیال»، «وهم» و «حواس» می‌باشد. بنابراین، تجرد برزخی حیوان را انکار می‌کند و قائل می‌شود که موجودات دیگر غیر از انسان، حشر ندارند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین، الاشارات والتنبیہات، با شرح خواجه نصیر طوسی، مطبعه الحیدری، ۱۳۷۷هـ.ش.
۲. _____ الاشارات والتنبیہات، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۳۰۴هـ.ق.
۳. _____ الاضحویۃ فی المعاد، ترجمه شمس‌الدین تبریزی، تهران: چاپ اول، ۱۳۸۲هـ.ش.
۴. _____ التعليقات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۹هـ.ش.
۵. _____ الشفاء الطبیعیات (النفس)، قم، مکتبه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۴هـ.ق.
۶. _____ الشفاء، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق الاءب قنوتی و سعید زاید، بی‌جا، بی‌تا.
۷. _____ الشفاء، الالهیات، با تصحیح و مقدمه دکتر ابراهیم مدکور، بیروت، لبنان، ۱۳۶۴هـ.ش.
۸. _____ المبدأ و المعاد، تهران، انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۳۶هـ.ش.
۹. _____ النجاء من الغرق فی بحر الضلالت، تهران، انتشارات دانشگاه، ۱۳۶۲ و ۱۳۷۹هـ.ش.
۱۰. _____ دانشنامه علائی، تهران، انتشارات کتاب‌فروشی دهخدا، ۱۳۵۳هـ.ش.
۱۱. _____ رساله فی معرفۃ النفس الناطقه واحوالها، مصر، الرساله، بی‌تا.
۱۲. _____ رساله نفس، با مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، چاپ دوم، ۱۳۸۳هـ.ش.
۱۳. _____ رسائل اخری ابن سینا، هامش شرح الهدایۃ الاثریۃ، تهران، ۱۳۱۳هـ.ق.
۱۴. _____ رسائل شیخ‌الرئیس، ترجمه بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰هـ.ق.
۱۵. آشتیانی، جلال‌الدین، شرح بر زاد‌المسافر ملاصدرا (معاد جسمانی)، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۷۹هـ.ش.

۱۶. پاپ کین، ریچاد و آوردم استرون، کلیات فلسفه، ترجمه و اضافات سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ شانزدهم، ۱۳۷۹ هـ.ش.
۱۷. حسینی تهرانی، محمدحسین، معاد شناسی، مشهد، نور ملکوت قرآن، چاپ اول، ۱۴۲۳ هـ.ق.
۱۸. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، بی تا.
۱۹. سجادی، جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، نشر شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ج ۲، ۱۳۶۶ هـ.ش.
۲۰. سیاسی، علی اکبر، علم‌النفس ابن سینا و تطبیق آن با روان‌شناسی جدید، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ هـ.ش.
۲۱. شریف، میر محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ هـ.ش.
۲۲. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تحقیق سید احمد حسینی، بی جا: مکتب النشر الثقافه الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۴۰۸ هـ.ق/۱۹۸۸ م.
۲۳. الفاخوری، حنا و خلیل جر، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ ششم، ۱۳۸۱ هـ.ش.
۲۴. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ج ۱، ۱۳۶۸ هـ.ش.
۲۵. لاهیجی، حسن بن عبدالرزاق، رسائل فارسی، تهران: میراث مکتوب، چاپ اول، ۱۳۷۵ هـ.ش.
۲۶. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ هـ.ش.
۲۷. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار (۱۳-۳)، تهران، انتشارات صدرا، بی تا.