

تحلیل و بررسی مبانی و ادله ابن سینا در خصوص فناناپذیری نفوس^۱

^۲ حسن قنبری

^۳ مسعود صادقی

^۴ زین العابدین فرهادی

چکیده

ابن سینا معتقد است نفس انسانی دارای حیات جاودانه است؛ لکن وی به‌رغم باور به ابدی بودن نفس، ازلی بودن آن را نمی‌پذیرد و به حدوث تجردی نفس باور دارد. وی در بسیاری از آثارش، ادله‌ای برای اثبات جاودانگی نفس اقامه کرده است. ابن سینا با استفاده از اصولی چون تعلق تدبیری نفس به بدن، نیازمندی نفس به عقول مجرده، مجرد بودن نفس انسانی، تعقل ذات توسط نفس، تعقل امور نامتناهی توسط نفس، و نبود نشدن نفس توسط علل موجد آن، ادله‌ای برای اثبات جاودانگی نفس اقامه می‌کند. در این میان، آنچه به‌گونه‌ای هسته مشترک تمام ادله ابن سینا را تشکیل داده است و به‌صورت مستقیم یا ضمنی، در ادله وی دیده می‌شود، بساطت و تجرد نفس انسانی است. ابن سینا در آرای خود در این زمینه، تحت تأثیر افکار ارسطوست. ادله ابن سینا، اگرچه تا اندازه زیادی در اثبات جاودانگی نفس موفق بوده است، رخنه‌هایی نیز دارد که از آن جمله عدم تبیین چگونگی استكمال نفس در عین وجود تجردی آن است. این مسئله در آرای ملاحظه‌شده مورد توجه و اصلاح قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی

نفس انسانی، ادله جاودانگی، تجرد نفس، ابن سینا

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۳/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۸/۲

haghanbari@ut.ac.ir

۲- دانشیار گروه تاریخ تمدن اسلامی دانشگاه تهران (نویسنده مسؤول)

sadeghi72@yahoo.com

۳- استادیار گروه تاریخ تمدن اسلامی دانشگاه تهران

۴- دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشکده الهیات و فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، تهران، ایران

Zinolabdin.farhadi@yahoo.com

بیان مسئله

سؤال در خصوص چگونگی ماهیت نفس، و فانی یا میرا بودن آن، از جمله مهم‌ترین سؤالاتی است که در مواجهه با باور به وجود نفس، به ذهن می‌آید. اینکه نفس انسان مادی است یا مجرد، فانی است یا میرا، حادث است یا قدیم، و سؤالاتی از این قبیل، در اندیشه فیلسوفان بسیار دیده می‌شود. ابن‌سینا از متفکرانی است که در خصوص جاودانگی نفس انسان، ادله قابل توجهی آورده است. در این تحقیق سعی کرده‌ایم مبانی‌ای را که ابن‌سینا در این مسئله از آن‌ها استفاده کرده است، بیابیم، نحوه رسیدن از مبانی به نتایج را ترسیم کنیم و آنگاه ادله وی را در این خصوص، مورد نقد و بررسی قرار دهیم. با نگاه به کارهای پژوهشی انجام‌شده بر روی اندیشه‌های ابن‌سینا که در آن‌ها به موضوع نفس در اندیشه‌های او پرداخته شده است، می‌بینیم که در برخی از این پژوهش‌ها، به کیفیت جاودانگی نفس پس از جدایی از بدن در اندیشه ابن‌سینا و مقایسه آن با آرای سایر فیلسوفان، مانند ملاصدرا، ارسطو، فارابی و غیره، پرداخته شده است. پژوهش‌هایی نیز در خصوص ماهیت نفس و کیفیت ارتباط نفس و بدن در اندیشه ابن‌سینا و مقایسه آن با برخی فلاسفه غربی و اسلامی صورت گرفته است. البته، پژوهش‌هایی نیز درباره بررسی ادله اثبات مجرد نفس و ماهیت ادراک در اندیشه ابن‌سینا انجام شده است. لکن آنچه در این پژوهش انجام خواهد شد، بررسی ادله جاودانگی نفس و بقای حیات آن پس از جدایی از بدن مادی، در اندیشه ابن‌سینا، و تحلیل و بررسی مبانی فکری وی در این خصوص است؛ بنابراین در مورد آنچه در این تحقیق بدان می‌پردازیم، تاکنون پژوهش مستقلی انجام نشده است. لازم به ذکر است اگرچه همان‌طور که گفته شد، در خصوص ادله اثبات مجرد نفس در اندیشه ابن‌سینا، برخی کارهای تحقیقی انجام شده است، نه جاودانگی نفس تنها لازمه مجرد نفس و نه مجرد نفس تنها دلیل ابن‌سینا برای اثبات جاودانگی نفس است؛ از همین‌رو، نیاز به انجام پژوهشی مستقل در این خصوص لازم به نظر می‌آید. در این نوشتار، ابتدا ادله ابن‌سینا درباره جاودانگی نفس بررسی می‌شود و بیان خواهد شد که از نگاه ابن‌سینا، مجرد نفس مهم‌ترین دلیل جاودانه بودن نفس است؛ بنابراین وی در بسیاری از ادله‌های خود بر نفی تعلق نفس به بدن می‌پردازد. سپس به مبانی وی در خصوص جاودانگی نفس پرداخته می‌شود. جاودانگی نفس مبتنی بر تصور خاص ابن‌سینا از نفس، تقسیم عالم به عالم ماده و عالم عقول، و باور به مجرد بودن نفس است. در انتها نیز، به تحلیل ادله وی پرداخته خواهد شد.

ادله جاودانگی نفس در اندیشه ابن‌سینا

استدلال‌های ابن‌سینا را در خصوص جاودانگی نفس، می‌توان در آثاری مانند *الاشارات* و *التنبیها*،

شفاء، نجات، المبدأ و المعاد، التعليقات، رساله نفس، و رساله فی النفس و معادها و بقائها یافت. اگرچه برخی از استدلال‌های ابن‌سینا در آثار مختلفش تکرار شده، از آنجاکه گاهی یک استدلال در اثری به یک شیوه و در اثری دیگر، به شیوه‌ای دیگر تقریر شده است، در این بخش ملاک ذکر ادله وی بر جاودانگی نفس را بر مبنای آثار وی می‌گذاریم و درنهایت، در بخش تحلیل ادله، استدلال‌های مختلف وی در آثار مختلف را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم و مورد تحلیل قرار می‌دهیم. در ابتدا به بیان استدلال ابن‌سینا درباره جاودانگی نفس در کتاب الاشارات و التنبیهاات می‌پردازیم.

۱- استدلال اول ابن‌سینا در الاشارات و التنبیهاات

ابن‌سینا در نمط هفتم الاشارات و التنبیهاات که آن را «تجرید» نامیده است، می‌گوید اگر نفس همانند صورت جسمیه و اعراض نفسانی منطبع در بدن باشد، حدوثاً و بقائاً نیازمند به بدن خواهد بود. در این صورت، هر روز که بدن از کار بیفتد، نفس هم معدوم می‌شود؛ اما اگر نفس با صور و اعراض جسمانی سنخیت نداشته باشد، دیگر طفیل بدن نیست. نفس اگر منطبع در بدن نباشد، در ذات خود، مجرد و قائم به خویشتن است، نه به بدن؛ بنابراین در بقای خود نیازی به بدن ندارد. در اندیشه ابن‌سینا، تنها تعلقی که نفس به بدن دارد، تعلق تدبیری است. تعلق تدبیری غیر از تعلق حلولی و انطباعی است. در تعلق حلولی و انطباعی، امری که حال و منطبع است، بدون محل قابل بقا نیست. هرچند ممکن است محل بدون حال و بدون منطبع باقی بماند، بقای حال بدون محل ناممکن است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۶).

از سوی دیگر، نفوس ناطقه به علت عالیه خویش وابسته‌اند، نه به بدن‌هایی که همراه با آن‌ها هستند؛ بنابراین همواره جاودانه هستند. در عبارات فوق، دو نکته مهم را می‌توان یافت: یکی اینکه نفس بدون استمداد از آلات بدنی، موضوع برای صورت‌های معقول کلی است؛ نکته دیگر اینکه تعلق نفس به بدن، تعلق تدبیری است. بنابراین، اگر بدن به مرحله‌ای برسد که نتواند آلت و ابزار نفس و ادامه‌دهنده ارتباط خود با نفس باشد، نفس فانی نمی‌شود و حتی از آنجاکه نفس وجود خود را از جواهر باقی و جاودان — یعنی عقول مجرد — می‌گیرد، همواره باقی و جاودان خواهد بود (همان‌جا). این استدلال را می‌توان به شکل زیر صورت‌بندی کرد:

— نفس به بدن تعلق تدبیری دارد؛

— در تعلق تدبیری، حال در قوامش به محل نیازمند نیست؛

در نتیجه، نفس در قوامش به بدن نیازمند نیست.

اکنون که نفس در قوامش به بدن نیازمند نیست، پس نابود شدن بدن تأثیری بر روی حیات نفس

نمی‌گذارد. اما استدلال در همین جا تمام نمی‌شود؛ زیرا می‌توان این اشکال را وارد آورد که چه‌بسا علل موجوده نفس، آن را ناپود کنند. در اینجا استدلال بدین شکل ادامه پیدا می‌کند:

— نفس در وجودش به علل ازلی‌اش نیازمند است؛

— علل ازلی نفس، عقول بسیط مجرد هستند که هرگز ناپود نمی‌شوند؛

در نتیجه، تا زمانی که علل تامه وجود نفس باقی است، نفس نیز باقی خواهد ماند.

۲- استدلال دوم ابن‌سینا در الاشارات و التنبيهات

ابن‌سینا در نمط هفتم الاشارات و التنبيهات، پس از ذکر چند دلیل برای اثبات تجرد نفس ناطقه، استدلال دوم خود را برای اثبات جاودانگی نفس بیان می‌کند. محور اصلی وی در این استدلال، «اصل» بودن نفس است. منظور از اصل، بسیطی است که حال در چیزی نباشد. بنابراین به بسیطی که حال در چیزی باشد، اصل گفته نمی‌شود. اعراض، و صور جسمیه و نوعیه بسیط هستند؛ اما در این میان، اعراض حال در موضوع و صور حال در هیولا هستند و به همین جهت است که قوه فساد آن‌ها در محل آن‌هاست. ابن‌سینا معتقد است موجودی که اصل باشد، قابل فساد نیست؛ چراکه قبول فساد، امری حادث است و هر حادثی نیازمند ماده است. بنابراین، حدوث و زوال از ویژگی‌های اشیائی است که مرکب از ماده و صورت‌اند. اگر چیزی اصل باشد؛ یعنی خود مرکب نباشد و در چیزی دیگر — اعم از اینکه آن چیز بسیط باشد یا مرکب — حلول نکرده باشد، در این صورت، نه خود آن اصل حامل قوه فساد است و نه دارای محلی است که آن محل دارای قوه فساد باشد. در اندیشه ابن‌سینا، مجردات همگی اصل هستند. وی معتقد است که واجب‌الوجود یک اصل و بلکه اصل‌الاصول است؛ بنابراین ازلی و ابدی است. عقول نیز اصل هستند. سومین قسم از اقسام اصول در اندیشه ابن‌سینا، نفوس ناطقه هستند. نفوس ناطقه انسانی در ذات خود مجردند، هر چند تعلق به اجسام دارند؛ اما همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، این تعلق تدبیری است. بنابراین، نفوس ناطقه — اعم از نفوس انسانی و فلکی، یا ملائکه که به تدبیر اجرام فلکی مشغول‌اند — اصل هستند. پس نه خود حامل قوه فسادند و نه ماده یا موضوعی دارند که به اعتبار آن‌ها دستخوش فساد و انحلال شوند (ابن‌سینا، ۱۳۶۵، ص ۱۲۸). استدلال فوق را می‌توان به‌صورت زیر بازنویسی کرد:

— نفس «اصل» است، یعنی موجود بسیطی است که حال در چیز دیگری نیست؛

— موجود بسیطی که حال در چیزی نیست، نه مادی است و نه نیازمند به ماده است؛

— قبول فساد، امری حادث است و هر امر حادثی، نیازمند ماده‌ای است که در آن حدوث بیاید؛

در نتیجه، از آنجاکه نفس مادی نیست و قبول فساد نیازمند به ماده است، پس نفس هرگز فاسد نمی‌شود.

۳- استدلال ابن‌سینا بر جاودانگی نفس در کتاب *التعلیقات*

ابن‌سینا معتقد است نفس انسان به‌صورت اولی ذات خود را درک می‌کند. بنابراین علم نفس به ذات حاصل کسب نیست؛ یعنی این‌گونه نیست که به ذات خود علم نداشته باشد و سپس بدان علم پیدا کند؛ یعنی نفس همان‌طور که به اولیات علم دارد، دقیقاً به همین شکل به ذات خودش علم دارد. اما باید متوجه بود که نفس حتی گاهی از اولیات غافل است و نیاز به تنبیه دارد تا علم به آن‌ها را باز یابد. در اینجا نیز، چه‌بسا گاهی علم نفس به ذات خود، مورد غفلت خود نفس واقع شود؛ اما این بدین معنا نیست که نفس به ذات خود علم ندارد، بلکه علم دارد، اما برای خروج از غفلت نیاز به یک تنبیه دارد. در نتیجه، ابن‌سینا معتقد است هیچ راهی جز تعقل ذات برای نفس وجود ندارد که از آن طریق به ذات خود علم پیدا کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.ق، ص ۸۰).

از نظر ابن‌سینا، فقط نفس انسانی ذات خود را تعقل می‌کند؛ چراکه ذاتاً مجرد است. نفوس حیوانی غیرمجردند؛ بنابراین ذات خود را تعقل نمی‌کنند؛ چراکه عقلیت شیء، حاصل مجرد بودنش از ماده است و هرگاه چیزی مجرد نباشد، نمی‌تواند به‌صورت عقلانی فهمیده شود، بلکه به‌صورت خیالی در متخیله درک می‌شود. این امر به بقای نفس دلالت می‌کند؛ چراکه نفس مجرد از ماده است و قوام نفس انسانی به ماده نیست. نفس از طریق آلات، اشیاء محسوس و متخیل را درک می‌کند؛ اما اشیاء مجرد را از طریق آلت درک نمی‌کند، بلکه با ذاتش آن‌ها را تعقل می‌کند؛ چراکه نفس برای تعقل معقولات هیچ نوع آلتی ندارد (همان‌جا).

همان‌گونه که پیداست، در این سخنان، ابن‌سینا برای اثبات جاودانگی نفس، از ادراک حضوری نفس نسبت به ذات خود، کار را آغاز می‌کند. اما قصد او از ادراک نفس توسط خودش، صرفاً این نیست که ثابت کند نفس موجودی عقلانی است، بلکه از طریق تعقل نفس نسبت به ذات خودش، می‌خواهد مجرد بودن نفس را ثابت کند؛ چراکه از نظر وی، فقط یک موجود مجرد می‌تواند از طریق تعقل ادراک کند. اما استدلال ابن‌سینا به همین خلاصه می‌شود. منظور این است که ابن‌سینا مجرد بودن را به‌معنای فناپذیر بودن در نظر می‌گیرد و دیگر برای اثبات فناپذیر بودن از مجرد بودن، اقامه دلیل نمی‌کند. ظاهراً گویی از نظر ابن‌سینا، مجرد بودن با فناپذیر بودن مساوی است و این امر مسئله‌ای بدیهی است. این استدلال به‌شکل زیر قابل بیان است:

- نفس ذاتش را تعقل می‌کند؛
- تعقل مخصوص موجودات مجرد است؛
- موجود مجرد بی‌نیاز از ماده است؛
- در نتیجه، نفس در قوامش بی‌نیاز از ماده است.

۴- استدلال ابن سینا بر جاودانگی نفس در کتاب المبدأ و المعاد

ابن سینا پس از ذکر ویژگی‌های قوای محسوسه، مخیله و معقوله در انسان، در خصوص قوه معقوله انسان می‌گوید این قوه متعلق به جوهری است که غیرجسم است و البته، در جسم نیز نمی‌تواند باشد. به عبارت دیگر، چنین جوهری باید نه جسم باشد و نه جسمانی. اولین جوهر را «نفس ناطقه» می‌نامد. از نظر او، معقولات این قوه بالقوه اموری نامتناهی هستند. وی برای نمونه، اعداد و اشکال هندسی را مثال می‌زند که معقولات این قوه و نامتناهی هستند. پس، از نظر ابن سینا، نفس دارای قوه‌ای برای تعقل امور نامتناهی است؛ درحالی‌که هیچ‌کدام از قوای جسمانی غیرمتناهی نیستند. ابن سینا می‌گوید از آنجاکه تعقل این قوه با ذات خودش است و برای تعقل کردن نیاز به هیچ آلتی ندارد، قوامش هم باید به ذات خودش باشد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۴-۱۰۵).

ابن سینا از این سخنان نتیجه می‌گیرد که عقل با آلات جسمانی هیچ سختی ندارد، و گرنه امکان نداشت در طول عمر، بر یک حالت باقی بماند و با ضعف قوای جسمانی، عقل هم ضعیف می‌شد؛ درحالی‌که اکثراً بعد از چهل سالگی که بدن ضعیف می‌شود، عقل بسیار کامل و قوی است، و اگر عقل قوه‌ای جسمانی بود، نمی‌توانست امور ضد همدیگر را تعقل کند. البته، ابن سینا می‌گوید تمام اموری که ذکر شد، سخنانی اقلی هستند که ثابت می‌کنند عقل جسمانی نیست. اگرچه براهین حقیقی زیادی وجود دارد که او نمی‌خواهد با ذکر آن‌ها در این کتاب، سخن را به درازا بکشد. در نتیجه این سخنان، ابن سینا می‌گوید واضح است که نفس انسانی در قوامش بی‌نیاز از بدن است و فساد بدن نمی‌تواند سبب فساد و نابودی نفس شود، همچنین ضد آن نمی‌تواند باعث نابودی‌اش شود؛ چراکه نفس یک جوهر است و جوهرها ضد ندارند و علت موجهه آن، یعنی عقل فعال نیز، علت فساد و نابودی آن نیست، بلکه علت وجودی و علت کمالی آن است. بنابراین چیزی باعث نابودی نفس نمی‌شود و در نتیجه، نفس همیشه باقی و جاودان است (همان، ص ۱۰۶). استدلال چهارم ابن سینا از سایر ادله وی مفصل‌تر است؛ اگرچه درحقیقت، این استدلال نیز مبتنی بر هسته مشترکی است که در سایر ادله هم دیده می‌شود. این استدلال را به شکل زیر می‌توان صورت‌بندی کرد:

- نفس امور نامتناهی را تعقل می‌کند؛
- هیچ‌کدام از قوای جسمانی نامتناهی نیستند؛
- در نتیجه، نفس در تعقل از قوای جسمانی کمک نمی‌گیرد و متکی به ذات خود است.
- از آنجایی که تعقل از جمله افعال نفس است،
- نفس در افعالش متکی به ذات خود است؛
- آنچه در افعالش متکی به ذات خود است، در وجودش نیز متکی به ذات خود است؛

در نتیجه، نفس در بقای وجودش قائم به ذات است. بنابراین نابودی بدن تأثیری در بقای نفس ندارد. اما ابن‌سینا در ادامه این استدلال، به سؤال مقدری نیز پاسخ می‌دهد. سؤال این است: حال که علل مادی نمی‌توانند موجب نابودی نفس بشوند، آیا خود علل موجهه نفس می‌توانند علت نابودی آن بشوند؟ پاسخ ابن‌سینا به این سؤال منفی است. وی معتقد است از آنجاکه عقل فعال، علت موجهه نفس و موجودی بسیط است، هرگز فعل نابود کردن نفس را انجام نخواهد داد. البته، کاملاً واضح است که بخش آخر سخنان ابن‌سینا مبتنی بر این اصل است که از موجود بسیط هرگز افعال متضاد صادر نمی‌شود. بنابراین، از آنجاکه علل بسیطه نفس، فعل ایجاد نفس را انجام داده‌اند، هرگز فعل نابود کردن آن را انجام نخواهند داد. به این موضوع در ضمن مبانی ادله ابن‌سینا بیشتر خواهیم پرداخت.

۵- استدلال ابن‌سینا بر جاودانگی نفس در کتاب *النجاة*

استدلال ابن‌سینا در کتاب *النجاة*، مفصل‌ترین استدلال وی در اثبات جاودانگی نفس است. استدلال او در این کتاب تقریری مختصرتر از استدلالی است که وی در کتاب *الشفاء* برای اثبات جاودانگی نفس آورده است (*ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ ب، ص ۲۰۲-۲۰۸*). بنابراین، برای جلوگیری از تکرار مطالب، فقط به بیان تقریر این استدلال در کتاب *النجاة* بسنده می‌شود. ابن‌سینا این استدلال را این‌گونه آغاز می‌کند که نفس با مرگ بدن نمی‌میرد؛ زیرا فساد و نابودی هر چیزی از طریق فساد و نابودی چیز دیگری روی می‌دهد که به نوعی به یکدیگر تعلق دارند. اما حالت‌های تعلق میان دو شیء، از چند حالت خارج نیست: یا آن دو شیء که بینشان تعلق وجود دارد، مکافی یکدیگر هستند، یعنی وجود هر دو هم‌زمان و با یکدیگر محقق می‌شوند؛ یا یکی پس از دیگری متحقق می‌شوند و به قول ابن‌سینا، تعلق بین آن‌ها، تعلق متأخر در وجود است؛ یا اینکه یکی از آن اشیاء پیش از دیگری تحقق می‌یابد و به قول ابن‌سینا، تعلق میان آن‌ها، تعلق متقدم در وجود است. البته، ابن‌سینا تأکید می‌کند که منظور از تقدم و تأخر در این بحث‌ها، تقدم و تأخر زمانی نیست، بلکه تقدم و تأخر ذاتی مدنظر است (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۷۸).

پس از برشمردن اقسام تقدم و تأخر، ابن‌سینا در ادامه می‌گوید اگر تعلق نفس به بدن به گونه‌ای باشد که هر دو مکافی هم در وجود باشند و این همراهی میان آن دو، برای آن‌ها امری ذاتی باشد، نه عرضی، در این حالت، نفس و بدن هرکدام ذاتشان مضاف بر دیگری خواهد بود. در این صورت، نه نفس و نه بدن، هیچ‌کدام جوهر نخواهند بود؛ چراکه دو جوهر هرگز در ذاتشان نیازمند به یکدیگر

نیستند؛ ضمن اینکه در این صورت، ذاتشان مستقل نخواهد بود و از معیت ذاتی به نوعی می‌توان وابستگی میان آن‌ها را نتیجه گرفت (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۷۸).

ابن‌سینا پس از بیان انواع حالات مفروض برای علیت بدن برای نفس، می‌گوید محال است که بدن علت فاعلی نفس باشد؛ زیرا از جسم «بما هو جسم» اصولاً هیچ فعلی سر نمی‌زند، بلکه به وسیله قوایش فعل سر می‌زند. در واقع، اگر از جسم به وسیله ذات خودش فعل سر می‌زد و نه به وسیله قوایش، پس می‌بایست از هر جسمی چنین فعلی سر می‌زد. اما قوای جسمانی، یا اعراض جسم هستند، یا صورت‌های مادی برای جسم، و در هر دو حالت محال است که یک عرض یا یک صورت قائم به ماده بتواند ذاتی را که قائم به نفس خود است، ایجاد کند؛ آن هم ذاتی که در ماده تحقق پیدا کرده و وجودش جوهری مطلق است. همچنین، محال است که بدن علت مادی و قابلی برای نفس باشد؛ چراکه نفس منطبع در بدن نیست و به هیچ طریقی امکان ندارد که بدن صورت نفس را بپذیرد و نیز، محال است که بدن علت صوری نفس یا علت غایی نفس باشد؛ زیرا اولی این است که عکس این حالت‌ها اتفاق بیفتد (همان، ص ۳۸۳).

حال که معلوم شد تعلق نفس به بدن، تعلق معلول به علت ذاتیه‌اش نیست، آیا می‌توان فرض کرد که بدن و مزاج علت بالعرض برای نفس باشند؟ این‌گونه که هرگاه ماده بدن حادث شد، آنگاه جایز باشد که بدن آلتی برای نفس باشد و در این حالت، علل مفارقه، نفس جزئی را حادث کنند؟ ابن‌سینا در پاسخ می‌گوید اگر در این حالت نفس بدون هیچ مخصصی حادث شود، پس حدوث نفس از میان نفوس بدون مخصص محال است. ابن‌سینا معتقد است برای هر چیزی که بعد از موجود بودن، موجود می‌شود، لازم است پیش از آن ماده‌ای وجود داشته باشد که آمادگی قبول آن چیز را داشته باشد، یا آمادگی آن را داشته باشد که نسبتی با آن شیئی که می‌خواهد به وجود بیاید، داشته باشد. ابن‌سینا می‌گوید اگر می‌شد نفس جزئی حادث بشود، بدون آنکه هیچ آلتی داشته باشد تا با استفاده از آن نفس بتواند به استكمال برسد و کارهایش را با آن انجام بدهد، در این صورت، نفس موجودی معطل و بیکار می‌بود؛ در صورتی که هیچ شیء معطل و بیکاری در طبیعت وجود ندارد. اما هنگامی که حالتی از آمادگی و استعداد برای آلت وجود داشته باشد، در این صورت، لازم می‌آید از علل مفارقه موجودی حادث شود و آن همان نفس است. لکن اگر حدوث یک شیء همراه با حدوث شیء دیگری باشد، در این صورت، لازم نیست که با همدیگر باطل و نابود شوند، بلکه این حالت زمانی جایز است که ذات آن شیء دوم، قائم به ذات شیء اول باشد، یا ذاتش داخل در ذرات دیگری باشد و چه بسا اتفاق می‌افتد که اموری از امور دیگری حادث می‌شود، اما با نابودی شیء اول، شیئی دیگر همچنان باقی می‌ماند؛ هنگامی که ذات شیء دوم، قائم به ذات شیء اول

نباشد و به‌ویژه هنگامی که وجود شیء دوم، از علتی دیگر غیر از شیء اول نشئت گرفته باشد (ابن‌سینا، ۱۳۲۹، ص ۲۸۲-۲۸۳). پس از آنجا که وجود نفس از آن علل مفارق است و بدن نیز نقشی در تحقق آن دارد، بدین شکل که آلت نفس است، پس در این صورت، وجود نفس متعلق به بدن نخواهد بود و بدن نیز علت حقیقی نفس نخواهد بود، بلکه فقط بالعرض علت آن خواهد بود. پس در این صورت، جایز نیست گفته شود که جسم متقدم بر نفس است و تقدم آن بر نفس بدین شکل باشد که ذاتاً علت تحقق وجود نفس باشد.

اما قسم سوم همراهی و تعلق میان نفس و بدن، این‌گونه می‌تواند باشد که تعلق نفس به بدن به‌شکلی باشد که وجود نفس مقدم بر وجود بدن باشد. این حالت نیز دو شکل دارد: یا تقدم نفس بر بدن زمانی است، یا اینکه نفس بر بدن تقدم ذاتی دارد. در مورد حالت نخست، محال است که وجود نفس متعلق و وابسته به وجود بدن باشد؛ زیرا فرض شده است نفس بر بدن تقدم زمانی دارد. اما در مورد تقدم ذاتی نفس، این حالت بدین شکل خواهد بود که هرگاه ذات موجود متقدم ایجاد شد، ذات موجود متأخر با استفاده از ذات شیء متقدم موجود بشود. در این حالت، اگر فرض کنیم موجود متأخر معدوم است، در این صورت، شیء متقدم نیز معدوم خواهد بود. ابن‌سینا می‌گوید منظور از این سخن این نیست که فرض عدم برای متأخر باعث شده است که شیء متقدم معدوم بشود، بلکه از این جهت این سخن را می‌گوییم که جایز نیست شیء متأخر معدوم بشود؛ مگر آنکه پیش از آن چیزی بر موجود متقدم عارض شده باشد که آن را معدوم کرده باشد و آنگاه با عدم متقدم، شیء متأخر نیز معدوم خواهد بود. پس در این حالت، فرض عدم برای موجود متأخر، باعث معدوم شدن شیء متقدم نشده است، بلکه در این فرض، عدم متقدم بنفسه باعث عدم متأخر شده است؛ چراکه در این فرض، عدم متأخر بعد از آن واقع شده است که متقدم بنفسه معدوم بوده است و اگر وضعیت این‌گونه باشد، لازم است که بگوییم اگر سببی باعث معدوم شدن نفس بشود، این سبب باید سببی باشد که متعلق به ذات خود نفس باشد، نه چیز دیگری، و آنگاه پس از معدوم شدن نفس، بدن نیز معدوم بشود. البته، این حالت که برای نابودی بدن فرض کردیم، زمانی است که چیز دیگری که توان نابودی را داشته باشد، بر بدن عارض نشده باشد (همان‌جا).

بنابراین، باید بگوییم که نفس و بدن رابطه وجودی با یکدیگر ندارند، بلکه تعلق وجودی نفس با شماری از مبادی وجودی دیگر است که نه از بین می‌روند و نه باطل می‌شوند. اما ابن‌سینا می‌گوید نفس هیچ‌گاه نابود نمی‌شود؛ چراکه آن سبب وجودی دیگر، هیچ‌گاه نفس را معدوم نمی‌کند؛ زیرا هر چیزی که بنابه دلایلی در شأن نابود کردن چیز دیگری باشد، باید قوه فاسد کردن آن را در خود داشته باشد؛ اما قبل از نابود کردن آن، باید فعل باقی نگه داشتن آن، از او صادر شود. به گفته ابن‌سینا، محال

است که از یک جهت واحد، در یک شیء واحد، هم قوه نابود کردن چیزی وجود داشته باشد و هم فعل باقی نگه داشتن آن؛ زیرا میان فاسد کردن و باقی نگه داشتن، غیریت وجود دارد. بنابراین، علل مفارقه نفس که موجوداتی بسیط هستند، نفس را نابود نمی‌کنند و از این رو، هیچ عاملی برای نابودی نفس وجود ندارد (ابن سینا، ۱۳۲۹، ص ۲۸۳). استدلال پنجم ابن سینا در واقع، تقریری دیگر از استدلال چهارم اوست و تنها تفاوت قابل ملاحظه‌ای که در این میان به چشم می‌خورد، این است که ابن سینا برای رد هرگونه ارتباط میان نفس و بدن، تمام حالات مفروض را مطرح و آن‌ها را تک‌تک ابطال می‌کند.

مبانی ابن سینا در زمینه جاودانگی نفس

تصور ابن سینا در خصوص چگونگی ماهیت نفس، و خواص و عوارض آن، مبانی‌ای است که ادله خود را براساس آن‌ها تنظیم کرده است. ما در این بخش، به بررسی مبانی ابن سینا که پایه ادله او را در خصوص جاودانگی تشکیل می‌دهد، خواهیم پرداخت.

یکی از مهم‌ترین مبانی ابن سینا در باور به جاودانگی نفس، اعتقاد به تجرد نفس است. ابن سینا در دو قسمت از کتاب *اشارات* به این مهم می‌پردازد: نخست، در *نمط سوم/اشارات* در بیان ماهیت نفس، مسئله مجرد بودن نفس را اثبات می‌کند و سپس در *نمط هفتم* این کتاب که با عنوان «تجربید» نام‌گذاری شده است، علاوه بر بیان برخی ادله در اثبات تجرد نفس، در مورد احکام ثانوی تجرد نفس و چگونگی بقای آن سخن گفته است. ابن سینا در *نمط سوم/اشارات*، مجرد بودن نفس را از قوه تعقل کلیات در نفس نتیجه می‌گیرد. وی معتقد است وعای صور علمی نمی‌تواند جسم یا امری جسمانی باشد. ابن سینا برای نفس انسانی قوایی دیگر قائل است که افعالی چون رشد و نمو و سایر افعال طبیعی از جمله آن‌هاست.^۱ او از سوی دیگر، قوه عاقله نفس انسان را مجرد می‌داند. اگر بخواهیم با نگاهی تاریخی به اندیشه ابن سینا در خصوص نفس بنگریم، می‌توان طرز تلقی وی از نفس را متأثر از آرای ارسطو دانست. با بررسی اندیشه‌های ارسطو در نگاه به کتاب *نفس وی*، با سخنانی از این سخن روبه‌رو می‌شویم که می‌توان آن‌ها را ریشه اندیشه ابن سینا تلقی کرد. ارسطو در دو موضع، در مورد نفس انسان سخن می‌گوید: یک بار در *ضمن مباحث طبیعیات* و بار دیگر، در *ضمن مباحث مابعدالطبیعه*. از نظر ارسطو، نفس دارای افعالی مانند تخیل، غضب و شجاعت است که بدون واسطه بدن حاصل نمی‌شود. از نظر ارسطو، این نوع افعال با نابودی بدن نابود می‌شوند (ارسطو، ۱۳۶۸، ص ۸)؛ از همین رو و با توجه به این نوع عملکرد، نفس به لحاظ بقا و عدم بقا به بدن وابسته است و به همین

۱- ر.ک به *حسن زاده آملی*، ۱۳۸۶، ج ۲.

دلیل است که ارسطو در ضمن مباحث طبیعیات، این مباحث را مطرح می‌کند. اما ارسطو در *متافیزیک* نفس را جوهری مجرد می‌داند (*ارسطو، ۱۳۷۲، ص ۸۷*). وی معتقد است نفس غیر از افعالی که پیش‌تر ذکر شد، دارای مرتبه عقلی است که مجرد است و احکام مادی، مانند حرکت و فساد، در آن راه ندارد. بنابراین، از آنجاکه نفس از این لحاظ وجودی مجرد است، در مابعدالطبیعه مورد بحث قرار می‌گیرد (همو، ۱۳۷۸، ص ۸۳). با توجه به این سخنان، واضح است که ابن‌سینا در افکار خود در خصوص نفس، تحت تأثیر آرای ارسطو قرار گرفته است. البته، بیان میزان اثرپذیری ابن‌سینا از ارسطو در این خصوص، خود پژوهشی مستقل می‌طلبد.

از دیگر مبانی ابن‌سینا در اثبات جاودانگی نفوس انسان، رابطه تعلقی میان نفس و بدن است. ابن‌سینا معتقد است که تعلق نفس به بدن، تعلق تدبیری است. از نظر وی، در این نوع تعلق، رابطه نفس و بدن به‌گونه‌ای نیست که نفس حال در بدن باشد؛ چراکه در این نوع تعلق، حال به محل نیازمند و قوام وجودی حال وابسته به وجود محل است. از آنجاکه نفس مدبر بدن است و بنابر آنچه که پیش‌تر گفته شد، از آنجاکه نفس مجرد است، نیازمند به ماده نیست و جدایی از بدن مادی تأثیری بر روی حیات نفس نمی‌گذارد. این مبنا در استدلالی دیگر با مقداری تغییر، تعبیری است از «اصل» بودن نفس که موجودی است بسیط که نه مرکب است و نه محلی دارد که مرکب باشد. اصل دیگری که بر دیدگاه ابن‌سینا در خصوص جاودانگی نفس تأثیر گذاشته است، اصلی معرفت‌شناختی است. ابن‌سینا در *اشارات* می‌گوید وعای معقولات، خودش عاقل است و چیزی که خودش عاقل باشد، جسم و جسمانی نیست. از سوی دیگر، چیزی که خودش عاقل است، یعنی به ذات خودش علم بی‌واسطه دارد، چنین وجودی خودش معقول خودش است و چیزی که خودش عاقل و معقول باشد، عقل نیز هست. عقل هم موجودی مجرد و قائم به ذات است (*حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۰۳*).

دیگر مبانی ابن‌سینا که از ادله فوق قابل‌استخراج است، وابستگی وجودی نفوس بشری به عقل فعال است. ابن‌سینا پس از بیان قطع وابستگی نفس و بدن، علت موجد نفوس را عقل فعال می‌داند. به اعتقاد او، از آنجاکه عقل فعال بسیط است، افعال متضاد از او صادر نمی‌شود و بنابراین، از آنجاکه فعل ایجاد نفوس بشری از عقل فعال صادر شده است، نمی‌تواند فعل نابود کردن آن‌ها از او صادر شود. حال که نفس مادی نیست و هیچ جسم مادی‌ای نمی‌تواند موجب نابودی آن بشود و از سوی دیگر، علل مجرده موجد نفوس نمی‌توانند موجب نابودی آن بشوند، پس در این صورت، نفس می‌بایست تا ابد جاودانه باقی بماند.

از نظر ابن‌سینا، نفس انسان کمال اول است؛ زیرا انسان پس از داشتن نفس است که تحت نوع انسان قرار می‌گیرد و می‌تواند سایر کمالات انسانی را اخذ کند. ابن‌سینا نفس را کمال اول برای جسم می‌داند، اما تأکید می‌کند که نفس کمال هر نوع جسمی نیست؛ چراکه اجسامی مانند تخت و نردبان نفس ندارند، بلکه نفس کمال جسم طبیعی است. البته، مجدداً تأکید می‌کند که مقصود او هر نوع جسم طبیعی نیست، بلکه جسم طبیعی‌ای مورد نظر است که برای نفس نقش آلت را ایفا کند. لازم به ذکر است که در اینجا ابن‌سینا در مورد اینکه چرا نفس را «کمال اول» می‌نامد، توضیحی نمی‌دهد. بنابراین، ابن‌سینا نفس را کمال اول برای جسم طبیعی آلی تعریف می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ج ۲، ص ۹-۱۱). همچنین، درباره تصور ابن‌سینا از نفس، باید به این امر توجه داشت که به اعتقاد او، جسم برای نفس وسیله‌ای است که موجبات به کمال رسیدن آن را فراهم می‌کند. این سخن را می‌توان از استدلال چهارم ابن‌سینا دریافت. او معتقد است که اگر نفس به‌وجود بیاید، باید جسمی هم داشته باشد که به کمک آن به کمال برسد؛ در غیر این صورت، نفس بیکار و معطل خواهد بود؛ درحالی‌که هیچ شیء معطلی در عالم هستی وجود ندارد. این سخن که می‌تواند یکی دیگر از مبانی ابن‌سینا در اثبات جاودانگی نفس باشد، نشان می‌دهد که در نگاه وی، هر چیزی که در این عالم خلق شده است، دارای غایتی است و هیچ چیزی به‌صورت اتفاقی در عالم هستی به‌وجود نیامده است.

یکی دیگر از ویژگی‌های نفس انسانی در اندیشه ابن‌سینا، این است که نفوس فردی انسانی قبل از تحقق بدن وجود نداشته‌اند. ابن‌سینا در بسیاری از آثارش بر این نکته تأکید کرده است. مبانی این سخن ابن‌سینا آن است که نفوس انسانی از لحاظ نوع، واحدند. به عبارت دیگر، نفوس انسانی از یک نوع هستند. پس اگر این نفوس قبل از بدن وجود داشته باشند، یا به‌صورت ذوات متکثری بوده‌اند، یا همگی یک ذات واحد داشته‌اند و از آنجاکه هر کدام از این موارد محذورات خود را دارند، نفوس می‌بایست قبل از حدوث بدن موجود نباشند (همان، ص ۹۶-۹۸).

یکی دیگر از مبانی ابن‌سینا در این مسئله، تقسیم عوالم هستی به عالم عقل و عالم حس است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۷). ابن‌سینا معتقد است هر جوهری که معقولات را تصور کند و مدرک کلیات و محل معقولات باشد، چنین جوهری نه جسم است، نه قوه‌ای در جسم، و نه صورتی در جسم؛ چراکه اگر محل معقولات، جسم یا امری جسمانی باشد، در این صورت، آن امر معقول باید یا قابل اشاره باشد، یا به‌تبع محلش تقسیم پذیر باشد؛ حال آنکه هر دو حالت محال است. پس جوهری که معقولات را درک می‌کند، نه جسم است و نه جسمانی (همان، ص ۳۵). اما از طرف دیگر، ابن‌سینا آنجا که قوس نزول و قوس صعود در عالم را بیان می‌کند، در قوس صعود، فقط عقل بالمستفاد را قابل صعود و اتصال به عقل فعال می‌داند (همو، ۱۳۶۵، ص ۱۲۶). این امر نشان می‌دهد که در صورت تحقق جاودانگی

نفس در اندیشه ابن‌سینا، نفس ناطقه عاقله‌ای جاودانه خواهد بود که تصور کلیات می‌کند، نه نفس انسانی همراه با قوای مخیله و واهمه‌اش که قوه عاقله را نیز به همراه دارد.

تحلیل و جمع‌بندی ادله ابن‌سینا در خصوص جاودانگی نفس

از مجموع سخنان ابن‌سینا در آثار مختلف او، نکاتی به‌دست می‌آید: نخست آنکه او در *معراج‌نامه*، آنگاه که سخن از قوای نفس می‌گوید، تمام آنچه را که در وجود انسان اتفاق می‌افتد، از جمله رشد و نمو، غضب و خشم، تفکر و غیره، بیان می‌کند. آنگاه متوجه این امر می‌شود که میان این حالات سنخیت و یکسانی وجود ندارد؛ چراکه میان امری مثل تفکر و امری مثل رشد و نمو، شکاف عمیقی وجود دارد. اینجاست که او قائل به وجود سه نفس در انسان می‌شود: نفسی که تدبیر اموری مثل رشد و نمو را برعهده دارد؛ نفسی که تدبیر اموری مثل غضب و شهوت را برعهده دارد؛ و نفسی که تدبیر اموری چون تفکر را برعهده دارد.

دوم آنکه ابن‌سینا آنگاه که سخن از نفس واحد می‌گوید و می‌خواهد کیفیت استعانت آن نفس واحد با بدن را تبیین کند، سخنانش صرفاً در مورد اموری است که در حوزه تفکر اتفاق می‌افتد. در اینجا ابن‌سینا تفکر محسوسات، مخیلات و وهمیات را نیز اضافه می‌کند. برای مثال، این عبارت در رساله *نفس*: «چون درست شد که نفس عاقل جوهری، عقلی است و وجود وی مادی نیست، اکنون پیدا کنیم که انتفاع وی به قوت‌های حیوانی که جسمانی است، چگونه است. انتفاع وی به قوت‌های حیوانی آن است که جزئیات محسوس که از طریق حواس به خیال رسد، قوت عقل را از آن چهار چیز فایده باشد و حاصل کند: یکی آنکه کلی‌ها را که معقول باشند، از جزئیات محسوس مجرد کند و معانی مشترک میان جزئیات آن معانی خاص جدا کند و ذاتیات را از عرضیات تمیز کند. چون این معانی حاصل کرده باشد، بعد از آن به تصرف دیگر مشغول شود در این معقولات و آن تصرف آن است که مناسبات میان اشیاء پیدا کند از حمل و وضع و تألیف آن با یکدیگر [...]» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۴۰-۴۱).

همان‌طور که در این عبارت پیداست، ابن‌سینا در اینجا از نفس ناطقه عقلی و چگونگی انتفاع این عقل از بدن سخن می‌گوید و اینکه میان این نفس عقلی و بدن جسمانی چه رابطه‌ای وجود دارد و چگونه با یکدیگر همکاری می‌کنند. در اینجا سخن درباره انواع مختلف ادراک است؛ مثلاً اینکه ادراک امور محسوس که اموری جسمانی و حاصل برخورد با اجسام هستند، چگونه ایجاد می‌شود و چگونه نفس عاقله از این امور محسوس کلیات را انتزاع می‌کند. پس درمی‌یابیم که ابن‌سینا سخن از چگونگی رابطه نفس و بدن می‌گوید. سخنان وی صرفاً در مورد ادراک است و دیگر سخن از اموری مثل رشد و نمو، شهوت، و غضب را در اینجا به میان نمی‌آورد. به هر حال، اموری مانند رشد

و نمو، غضب، و شهوت نیز از اعمال جسم هستند و باید چیزی یا قوه‌ای در انسان وجود داشته باشد که تدبیر این امور را برعهده گیرد. اگر این سخنان ابن‌سینا را با آنچه از آرای ارسطو که پیش‌تر بدان اشاره‌ای شد، مقایسه کنیم، تأثیر ابن‌سینا از ارسطو در این زمینه بیشتر به چشم می‌آید. اگر به سخنان ابن‌سینا در *معراج‌نامه* برگردیم، خواهیم دید که او قائل به سه روح در انسان است. در آنجا روح نباتی و حیوانی را چاکران روح نفسانی می‌خواند و معتقد است از میان آن سه، فقط روح نفسانی باقی می‌ماند. پس مشخص می‌شود که روح نباتی و روح حیوانی جسمانی هستند؛ چراکه با نابود شدن جسم، آن‌ها هم نابود می‌شوند. اما در *شفا* نفس حیوانی و نباتی را نفوس جداگانه نمی‌داند، بلکه آن‌ها را قوایی برای نفس انسان می‌داند (*ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.ب، ص ۳۳*). با در کنار هم قرار دادن این سخنان، به نظر می‌رسد که سخنان ابن‌سینا در طرح مباحث در خصوص نفس ناقص است. آن نقص این است که اگر نفس انسان واحد است و تدبیر تمام کارها، حتی اموری مانند رشد و نمو، غضب، شهوت و غیره، را برعهده دارد و به‌طور کلی، قوای نباتی، حیوانی، و ناطقه، قوای یک نفس واحد هستند، در این صورت، عدم‌سنخیت میان این افعال با یکدیگر، نشان از آن دارد که نفس می‌بایست یک موجود بسیط نباشد؛ زیرا دارای جهات مختلف است. حتی ابن‌سینا آن زمان که از واحد بودن نفس در انسان سخن می‌گوید و می‌خواهد چگونگی ارتباط آن نفس واحد را با جسم تبیین کند، عملاً فقط چگونگی ادراکات مختلف انسان را تبیین می‌کند؛ چراکه برخی ادراکات نیاز به جسم دارد و برخی دیگر مثل ادراک کلیات و معقولات بی‌نیاز از جسم است. بنابراین، گویی ابن‌سینا خودش می‌داند که اگر سخن از یک نفس واحد مجرد و بسیط بگوید، فقط افعالی را می‌تواند به این نفس منسوب کند که در خصوص مسائل معرفتی باشند، نه افعالی مانند رشد کردن، زادوولد کردن، غضب کردن و غیره. سؤال دیگری که در این خصوص به ذهن می‌رسد، این است: با فرض آنکه بپذیریم انسان دارای سه نفس یا سه روح است، در این صورت، چرا خود را فرد واحد می‌یابیم؟ درواقع، اگر به سخنان ابن‌سینا در *معراج‌نامه* بنگریم، او از واژه روح برای روح نباتی، روح حیوانی و روح نفسانی استفاده می‌کند و سپس می‌گوید که روح غیر از روان است. در میان این سه روح، روح نفسانی همان روان است که موجودی ناطقه، مجرد و غیرجسمانی است. روح نفسانی اصل است و دو روح دیگر چاکران او هستند. این تعبیر، اگرچه افلاطونی است، با توجه به مبانی ابن‌سینا که نفس را روحانیة‌الحدوث و آن را موجودی می‌داند که از ابتدا مجرد بوده است، بیشتر سازگار است؛ چراکه در این صورت، می‌توان چگونگی افعال و قوا را این‌گونه تبیین کرد: اگر انسان سه روح داشته باشد که روح حیوانی و نباتی در این میان جسمانی باشد و وظیفه تدبیر افعالی مانند رشد و نمو، غضب، شهوت و... را برعهده داشته باشد و غیر از این دو روح، انسان روح نفسانی یا همان نفس ناطقه را داشته باشد که وظیفه آن تمام

مسائل مربوط به ادراک است، در این صورت، مشکل تاحدی حل می‌شود. می‌توان چنین فرض کرد که هنگام به دنیا آمدن انسان، نفس نباتی و حیوانی همراه با جسم وجود دارند و درواقع، خودشان هم جسمانی هستند و آنگاه که مستعد پذیرش نفس ناطقه انسانی می‌شوند، نفس به این بدن می‌پیوندد و آنگاه است که انسان بالقوه، انسان بالفعل می‌شود. پس درواقع، انسانیت انسان به همان نفس ناطقه‌ای برمی‌گردد که انسان بالقوه را بالفعل می‌کند. اما در اینجا سؤالی باقی می‌ماند و آن اینکه چرا در این حالت انسان همچنان خود را واحد می‌یابد. در پاسخ به این سؤال باید گفت انسان به این علت خود را واحد می‌یابد که در میان نفوس سه‌گانه، فقط نفس ناطقه انسانی است که قدرت تفکر و ادراک را دارد و دو نفس دیگر، از این امر ناتوان هستند؛ حتی همان‌طور که پیش‌تر گذشت، در آثار ابن‌سینا نشانه‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد او به این امر باور دارد. ابن‌سینا گاهی می‌گوید که حیوانات و نباتات از ادراک ذات خود ناتوان هستند و نفس خود را درک نمی‌کنند. این امر بدین دلیل است که آن‌ها فقط دارای نفس نباتی یا حیوانی هستند و این دو توان ادراک ندارند؛ بنابراین، خود را نمی‌یابند. پس در انسان هم، فقط نفس ناطقه است که باقی می‌ماند و تمام ادله‌ای که ابن‌سینا برای اثبات بقای نفس بیان می‌کند، فقط دلالت بر بقای نفس ناطقه دارد. وی حتی در *اشارات* نیز، آنگاه که می‌خواهد بقای نفس را ثابت کند، ابتدا مجرد قوه عاقله یا همان نفس عاقله را ثابت می‌کند و سپس نشان می‌دهد که چرا می‌بایست این نفس عاقله باقی و جاودان باشد.

با توجه به این توضیحات، اگر به استدلال نخست ابن‌سینا در *اشارات* نگاه کنیم، می‌بینیم که او در اینجا فقط در خصوص قوه عاقله نفس سخن می‌گوید. ابن‌سینا در این استدلال، سخن از تعلق تدبیری نفس به بدن دارد و می‌گوید در این نوع تعلق، از آنجاکه نفس در وجودش نیازمند به بدن نیست و در حدوث و بقایش مستقل از بدن است، پس از مرگ بدن، نفس باقی می‌ماند. اما نکته‌ای که در استدلال اول ابن‌سینا در *اشارات*، با سایر سخنان سازگار نیست، این است که به گفته او، تعلق این نفس به بدن، تعلق تدبیری است، اما نمی‌گوید که منظور از تدبیر، تدبیر چه اموری است. اگر منظور تدبیر مسائلی چون رشد، غضب، شهرت و... باشد، آیا نفس عاقله می‌تواند تدبیر این امور را برعهده داشته باشد؟ اگر ابن‌سینا بگوید نفس عاقله تدبیر چنین اموری را برعهده دارد، می‌توانیم بگوییم که این سخن با مبانی وی که در آثارش بیان شده است، سازگار نیست؛ زیرا هر جا که وی از تدبیر، رشد و نمو و... سخن به میان می‌آورد، حرف‌هایش به گونه‌ای است که گویی انسان دارای سه نفس است؛ حتی زمانی که می‌گوید انسان دارای یک نفس است، اما آن یک نفس دارای سه قوه حیوانی، نباتی و ناطقه است، رنگ‌وبوی سخنان وی چنان است که گویی نفس ناطقه با دیگر نفوس، اختلاف ماهوی دارد.

اگر به استدلال دوم ابن سینا در *اشارات* نیز نگاه کنیم، می‌بینیم او همچنان در حال اثبات جاودانگی نفس بسیطی است که هیچ‌گونه تعلق خاصی به بدن، جز تعلق تدبیری ندارد. اما از آنجاکه گویی خودش می‌داند صرف اینکه ثابت کند نفس با بدن تعلق حولی ندارد، نمی‌تواند جاودانگی آن را ثابت کند، در ادامه استدلال دوم، در اثبات جاودانگی نفس، از صفت شباهت نفس با علل موجوده‌اش بهره می‌گیرد. وی می‌گوید از آنجاکه عقول مجرده که علت فاعلی نفس هستند، همواره موجود و باقی‌اند، پس نفس نیز باید باقی و ثابت باشد.

ابن سینا در کتاب *تعلیقات* نیز از طریق توانایی نفس برای ادراک کلیات، سعی در اثبات جاودانگی نفس دارد. به گفته او، توانایی تعقل ذات فقط در نفس انسان است که صورت می‌گیرد و توانایی تعقل ذات فقط مخصوص موجودی است که کاملاً مجرد باشد. به همین دلیل، نتیجه می‌گیرد که نفوس حیوانی ذات خود را تعقل نمی‌کنند؛ زیرا عقلیت شیء حاصل مجرد بودنش از ماده است و هرگاه چیزی مجرد نباشد، نمی‌تواند به صورت عقلانی فهمیده شود، بلکه به صورت خیالی در متخیله درک می‌شود. آنگاه ابن سینا از این طریق نتیجه می‌گیرد که نفس مجرد انسان در قوامش بی‌نیاز از جسم است و بنابراین، جاودانه است. همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، ابن سینا از این مسئله که نفس انسانی ذات خود را تعقل می‌کند، مجرد بودن نفس را نتیجه می‌گیرد و از مجرد بودن نفس نیز، فناپذیر بودن آن را نتیجه می‌گیرد و دیگر توضیحی در این خصوص نمی‌دهد که چرا مجرد بودن به معنای ابدی بودن است. اشکالی که در اینجا به ذهن می‌آید، این است که اگر مجرد بودن را مساوق با ابدی بودن در نظر بگیریم، چرا آن را مساوق با ازلی بودن نیز در نظر نگیریم. این نکته‌ای است که به مثابه یک اشکال در سیر اندیشه ابن سینا دیده می‌شود و با مبنای وی که معتقد است نفس روحانیة‌الحدوث است، سازگار نیست.

استدلال ابن سینا در *المبدأ و المعاد* نیز فقط حول این مسئله است که نفس در قوامش نیازمند به بدن نیست و هیچ‌گونه رابطه تعلق ذاتی میان نفس و بدن وجود ندارد؛ بنابراین، نفس می‌تواند بدون بدن نیز باقی بماند. اما واضح است که این استدلال تا اینجا نمی‌تواند جاودانگی نفس را ثابت کند؛ زیرا می‌توان فرض کرد که نفس از بدن جدا شود و مشکلی برایش پیش نیاید، اما پس از مدتی نابود شود. البته، گویی خود ابن سینا متوجه این مشکل شده است؛ چراکه می‌گوید موجود زمانی نابود می‌شود که ضدی داشته باشد، اما نفس ضد ندارد؛ بنابراین ظاهراً این نکته نیز مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا چه اشکالی دارد که وجود موجودی را طوری فرض کنیم که برای مدت محدودی خلق شده باشد و پس از انقضای آن مدت محدود، خودبه‌خود نابود شود. همان‌طور که پیداست، پیش‌فرض این مسئله، این است که نابودی را امری عدمی در نظر گرفته است و اگر بگوییم امور عدمی علت

نمی‌خواهد، آنگاه می‌توانیم نشان دهیم امکان اینکه نفس پس از مدت محدودی خودبه‌خود نابود بشود، وجود دارد؛ اما ظاهراً در اندیشه ابن‌سینا، نابود شدن امری وجودی در نظر گرفته شده است که حادث می‌شود و نیاز به محدث دارد. از همین رو، ابن‌سینا می‌گوید از آنجاکه نفس جوهر است و جوهر ضد ندارد، هیچ‌چیزی نمی‌تواند علت نابودی نفس شود و خود علل موجد نفس نیز، چون بسیط هستند، دارای جهت نابودی و فاسد کردن نفس نیستند. بنابراین، علل موجد نفس، نفس را نابود نمی‌کنند و از آنجاکه نفس ضدی ندارد و به بدن هم نیاز ندارد، پس فناپذیر است. با دقت در این استدلال، می‌فهمیم که در اینجا ابن‌سینا سخنی از بساطت نفس نمی‌گوید و با توجه به تمام استدلال‌هایی که در این خصوص مطرح کرده است، واضح است هر استدلالی که بساطت نفس در آن مورد غفلت واقع شده باشد، به‌گونه‌ای ناقص است؛ زیرا اگر نابودی را به معنای نابودی ترکیب در نظر بگیریم، آنگاه اگر نفس را بسیط فرض نکنیم، یا بساطت آن را ثابت نکنیم، در این صورت، چه اشکالی دارد که بگوییم نفس می‌تواند مرکب باشد و برای هر مرکبی این امکان وجود دارد زمانی فرابرسد که ترکیب از هم بپاشد و نابود شود. اما حتی با فرض بساطت نفس نیز، اگر نابودی را امر عدمی در نظر بگیریم که وقوعش نیاز به محدث نداشته باشد، آنگاه هیچ‌کدام از استدلال‌های ابن‌سینا نمی‌تواند جاودانگی نفس را ثابت کند. ابن‌سینا در *نجات* به بساطت نفس توجه کرده است. به گفته او، هر امر حادثی نیاز به ماده‌ای دارد که حدوث در آن رخ دهد. وی ثابت می‌کند که نفس انسان نمی‌تواند مرکب باشد و بنابراین، نمی‌تواند حاوی ماده‌ای باشد که حامل فساد باشد؛ از این رو، نفس جاودانه است.

از جمله ابهاماتی که در اندیشه ابن‌سینا در مورد نفس وجود دارد، این است که او معتقد است نفوس مجرد انسانی برای کسب کمالات عقلی، نیاز به آلات جسمانی دارند؛ لکن چگونگی ارتباط دادن نفس مجرد به آلات جسمانی و چگونگی انتفاع نفس از آن‌ها، از نکات مبهم در اندیشه ابن‌سیناست. این نکته مورد توجه فیلسوفان پس از وی، به‌ویژه ملاصدرا، قرار می‌گیرد. ملاصدرا می‌داند که اگر قائل به حدوث تجردی نفوس انسانی باشد، در این صورت، تبیین چگونگی بهره‌مندی نفوس از آلات مادی برای وی نیز غیرقابل حل خواهد ماند. بنابراین، ملاصدرا برای حل این مشکل نظریه حدوث جسمانی نفوس را مطرح می‌کند؛ طبق این نظریه، نفس که موجودی مادی است، به‌راحتی می‌تواند از آلات مادی برای استکمال خود استفاده کند. لکن نفس انسانی که مدرک کلیات می‌شود، نباید به‌صورت مادی باقی بماند؛ چراکه اشیاء مادی توانایی ادراک کلیات و امور عقلانی را ندارند. بنابراین، ملاصدرا ابتدا قائل به حدوث جسمانی نفوس می‌شود. همان‌طور که گفته شد، این امر چگونگی انتفاع و همکاری نفس با جسم مادی را حل می‌کند، سپس این نفس از

طریق حرکت جوهری در مسیر کمال قرار می‌گیرد و تبدیل به موجودی عقلانی می‌شود که توانایی ادراک کلیات و امور عقلی را دارد. از آنجاکه ملاصدرا اعتقاد به اصالت وجود دارد، در طول این حرکت، موضوع حرکت همچنان یک امر واحد است و از این‌رو، ایرادی از لحاظ موضوع حرکت وجود نخواهد داشت. بنابراین، ملاصدرا از طریق مجرد شدن نفس در طول این حرکت، جاودانه بودن نفس را اثبات می‌کند.^۱ از آنجاکه پرداختن به دیدگاه ملاصدرا در این خصوص، به تحقیقی مفصل نیاز دارد، در این پژوهش، بیش از این به این مطلب نمی‌پردازیم.

نتیجه‌گیری

ادله ابن‌سینا در اثبات جاودانگی نفوس را می‌توان در دو دسته طبقه‌بندی کرد: نخست، ادله‌ای که به قطع ارتباط و نیازمندی نفس و بدن دلالت دارند؛ دوم، ادله‌ای که بر تجرد و بساطت نفس انسان دلالت دارند. در این میان، ادله‌ای که بر تجرد نفس انسانی دلالت دارند، قوت بیشتری در اثبات جاودانگی نفس دارند. لکن بررسی ادله وی در اثبات جاودانگی نفس، نشان می‌دهد به‌رغم آنکه سخنان ابن‌سینا در قالب استدلال‌های مختلفی تنظیم شده، غالب آن‌ها حول یک مبنا تشکیل شده است و آن همان بساطت نفس انسانی و بی‌نیازی آن به بدن جسمانی است. پس از بررسی ادله ابن‌سینا و مبانی آن‌ها در اثبات جاودانگی نفس، می‌توان نتیجه گرفت که برخی نارسایی‌ها میان مبانی و نتایج در آرای ابن‌سینا وجود دارد. یکی از این ناهمگونی‌ها در اندیشه ابن‌سینا، باور وی به این مسئله است که انسان دارای سه نفس است.

ابن‌سینا تدبیر اموری چون رشد و تغذیه را به نفوس دیگری غیر از نفس ناطقه نسبت می‌دهد. این درحالی است که ما خود را دارای یک نفس می‌یابیم و آنچه ما می‌یابیم، یک «من» واحد است. از سوی دیگر، ابن‌سینا آنجا که سخن از چگونگی انتفاع نفس از بدن به میان می‌آورد، صرفاً از چگونگی انتزاع کلیات از امور جزئی محسوس سخن می‌گوید و حرفی از چگونگی تدبیر اموری مانند غضب و شهوت به میان نمی‌آورد. این امر نشان می‌دهد نفس ناطقه‌ای که ابن‌سینا از آن سخن می‌گوید، قابلیت تدبیر این امور را نداشته، یا حداقل اینکه ابن‌سینا نتوانسته است چگونگی تدبیر آن امور را براساس این مبانی تبیین کند. دیگر اینکه اگر انسان دارای سه نفس نباتی، حیوانی و ناطقه است و از سوی دیگر، سنخیتی میان آن‌ها وجود ندارد؛ به‌گونه‌ای که دو نفس اول، مادی، و سومی، مجرد است؛ پس کدام ویژگی اساسی موجب شده است که در کنار یکدیگر قرار گیرند و هر سه به‌عنوان نفس

۱- رک به: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳ و ۴.

شناخته شوند. یکی دیگر از این نارسایی‌ها این است که حدوث موجود کاملاً مجرد چگونه توجیه‌پذیر است. لکن مشکل اساسی در ادله ابن‌سینا، این است که باور به جاودانگی نفس در عین ادعای حادث بودن آن، چگونه با یکدیگر سازگار است. وجود چنین ابهاماتی در اندیشه ابن‌سینا، موجب آن شد که فیلسوفان پس از وی، به‌ویژه صدرالمتألهین شیرازی، با اطلاع از وجود چنین ابهاماتی، به‌دنبال راهی نو در اثبات جاودانگی نفوس باشند. ملاصدرا علاوه‌بر استفاده از نقاط قوت دیدگاه ابن‌سینا، با استفاده از برخی مبانی هستی‌شناسانه فلسفه خود، مانند اصالت وجود، حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس انسانی، توانست به دیدگاهی منسجم‌تر در خصوص چگونگی اثبات جاودانگی نفس برسد. بررسی تفصیلی دیدگاه ملاصدرا در این موضوع، البته خود نیاز به تحقیقی مفصل و مستقل دارد.



منابع و مأخذ

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۵۲)، *معراج‌نامه*، به‌اهتمام بهمن کریمی، رشت، مطبعه عروه‌الوثقی
- _____ (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به‌اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی
- _____ (۱۳۶۴)، *ترجمه رساله‌ی اضحویه*، مقدمه و تصحیح حسین خدیوچم، تهران، اطلاعات
- _____ (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیهات*، قم، نشرالبلاغه
- _____ (۱۳۷۹)، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمدعلی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران
- _____ (۱۳۸۲)، *الأضحویه فی المعاد*، تحقیق حسن عاصی، تهران، شمس تبریزی
- _____ (۱۳۸۳)، *رساله نفس*، مقدمه و حواشی موسی عمید، همدان، دانشگاه بوعلی‌سینا
- _____ (۱۴۰۴ هـ الف)، *التعلیقات*، تحقیق، عبدالرحمن بدوی، چاپ ۲، قم، مکتب الاعلام الاسلامی
- _____ (۱۴۰۴ هـ ب)، *الشفاء*، تحقیق سعید زائد، قم، مرعشی نجفی
- _____ (۱۹۵۳)، *رسائل ابن سینا*، به‌اهتمام حلمی ضیاء اولکن، ج ۲، استانبول، دانشکده ادبیات استانبول
- ارسطو (۱۳۷۷)، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت
- _____ (۱۳۷۸)، *درباره نفس*، ترجمه علیمراد داودی، تهران، حکمت
- اسفراینی نیشابوری، محمدبن علی (۱۳۸۳)، *شرح النجاة*، مقدمه و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
- بهشتی، احمد (۱۳۸۶)، *ت‌جرید* (شرح نمط هفتم از کتاب *الاشارات و التنبیهات*)، قم، بوستان کتاب
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۶)، *شرح‌الاشارات و التنبیهات* (نمط سوم)، ج ۲، قم، آیت اشراق
- _____ (۱۴۱۷ هـ)، *النفس من کتاب الشفاء*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی - مرکز النشر
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی
- _____ (۱۳۶۳)، *مفاتیح‌الغیب*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی
- _____ (۱۹۸۱)، *الحکمه‌المتعالیه فی اسفار الاربعه*، ج ۳ و ۸، بیروت، دار احیاء التراث العربی