

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۰

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## لذت و الم اخروی در فلسفه سینوی

دکتر عین‌الله خادمی\*  
مرتضی حامدی\*\*

### چکیده

از جمله مباحثی که شیخ الرئیس آن را به مطمح نظر گذاشته، معاد و حالات اخروی آن است. او در حکمت خویش پس از آنکه به بحث جنجالی لذت و رنج پرداخته، در پی آن بود تا لذت و الم اخروی را نیز به متألهان و دینداران تفهیم نماید. شیخ الرئیس در آثار خود، پس از اثبات وجود نفس و بقای جنبه نفسانی، قوای متنوعه انسانی را با مرگ مضمحل می‌دانست، اما بر این باور فلسفی پای می‌فشرد که تنها قوه عقلانی است که با مرگ انسان، فانی نشده و به سرای باقی خواهد شتافت. او ضمن تقسیم‌بندی‌های گوناگون و دامنه‌دار، نفوس بشری را به دسته‌های مختلفی تقسیم می‌کرد تا جایگاه اخروی آنان را روشن سازد. در حکمت سینوی پس از آنکه فراگیری و اکثری بودن سعادت اخروی بر کرسی اثبات نشست، لذت و الم نفوس نیز، عقلانی به شمار آمد. از نگاه شیخ الرئیس، ثواب‌ها، خوشی‌ها، لذت‌ها و دردهای عالم عقیبی، کاملاً عقلی است و آنچه در متون وحیانی از وعده‌ها و وعیدهای اخروی تشریح شده، چیزی جز گزاره‌های استعاری و کنایی نیست. او فقط برای نفوس ناقصه، جایگاهی جسمانی که معلق به اجرام سماوی هستند در نظر می‌گرفت و لذت یا الم اخروی آنان را مادی می‌انگاشت.

e\_khademi@gmail.com

\* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید رجایی  
\*\* کارشناس ارشد فلسفه و حکمت

تاریخ دریافت: ۹۰/۲/۳ تاریخ پذیرش: ۹۰/۱۰/۱۰

واژگان کلیدی، لذت، الم، نفوس کامله، نفوس ناقصه، سعادت، شقاوت، بله و صبیان، خلود، ابن سینا.

### طرح مسئله

لذت و الم اگرچه از دوره‌های بسیار گذشته در اندیشه اندیشمندان مغرب زمین محل مناقشات جدی فلسفی بوده، اما در اسلام با ظهور افکار فلاسفه اسلامی، رنگ دیگری به خود گرفت. مسلمانان، مقارن حیات حضرت رسول و جانشینان و مفسران دینی، حالات اخروی و خوشی‌ها یا دردهای آخرتی را با همان گزاره‌های قرآنی، تبیین و تفسیر می‌نمودند. لذا لذت و آلامی چون حور، قصور، سلسبیل، زنجبیل، سلاسل، حیات، عقارب، نار و یل و ... که همه، تفسیری زمینی و دنیوی از آن ارائه می‌شد وعده و وعیدهایی که هر مؤمنی، معنای جسمانی آن را در نظر می‌گرفت و حدود آن را همانند ویژگی‌های جهان دنیوی ملحوظ می‌داشت. از سویی دیگر، مسلمانان راه وصول به آن لذت را، انجام فرایض و مناسک دینی با حجمی حجیم‌تر و کلفتی بیشتر می‌دانستند. قیام‌های طولانی در صلاه و تحمل گرسنگی بیشتر در صوم و تعدد زیارات و طواف و اداء نوافل را عامل سعادت اخروی می‌دانستند. با ورود اندیشه‌های فلسفی به جهان اسلام، لذت و الم اخروی نیز به کفه ترازوی فلسفه گذاشته شد تا معیار عقلانیت آن روشن و میزان پذیرش آن، منطقی‌تر گردد.

متکلمان که با حربۀ کلام، متکفل دفاع از آیات و حیاتی بودند، هر کدام به تناسب فهم خود به توجیه گزاره‌های دینی پرداختند. هر چند تا مدت زمانی، اندیشه آنان برای پیروان شریعت اسلام قانع کننده بود ولی قذف شبهات، چنان زهرآلود و کشنده بود که چیزی جز توجیحات فلسفی و استدلال‌های عقلی قادر به دفع آن نبود.

توجیه لذت و الم اخروی از یک طرف و تفهیم علت وصول به سعادت اخروی و پرهیز از بدبختی اخروی، دو پرسش مهمی بودند که به جد نیازمند استدلال عقلانی بود. آیا اصولاً لذت و رنج، جسمانی است یا روحانی؟ آیا برای حصول لذت و الم، به جنبه مادی و جسمانی بدن نیازمندیم یا اینکه وجود بعد نفسانی برای حصول آن فرایند کافی است؟ پذیرش جسمانیت در سرای عقبی، به دلیل پیش فرض دینی است یا اینکه در

فرایند لذت و رنج در معنای فلسفی، به آن محتاج است؟ آیا سعادت در سرای باقی مستلزم لذت است یا چنین استلزامی حتمیت ندارد؟ آیا همان‌گونه که در عالم مادی، آلام و رنج‌ها به معنی شقاوت و بدبختی نیست، در آخرت هم میان شقاوت و الم رابطه استلزام وجود ندارد؟ اگر فرد دینداری بخواهد در سرای جاویدان در سعادت و لذت به سر ببرد، آیا معرفت راهگشای آن است یا اعمال و تکالیف معین دینی مسبب آن است؟ اگر فردی به هر دلیلی نتوانست به سعادت اخروی راه پیدا کند، امید خلاصی و رهایی از رنج‌های دوزخی برای او وجود دارد یا نه؟

این‌گونه پرسش‌ها، معضلاتی بودند که اذهان مسلمانان را به چالش می‌کشید، زیرا یک فرد دیندار باید بتواند میان آیات و گزاره‌های وحیانی با استدلال‌های عقلانی پیوندی مقبول برقرار کند. در غیر این صورت یکی را فدای دیگری خواهد کرد. لذا شیخ الرئیس، علم عقلانیت را به دوش کشیده، تلاش نمود تا راهی منطقی و مقبول برای پذیرش هر دو نوع گزاره (دینی و فلسفی) ترسیم نماید (یثربی، ص ۱۲۹). این مقال در پی آن است تا بر اساس آثار و نظریات ابن سینا به پرسش‌های زیر پاسخ دهد،

۱. لذت و الم در فلسفه سینوی چگونه تحدید و تعریف می‌شود؟
۲. در عالم اخروی لذت‌ها و آلام چگونه خواهد بود؟
۳. نفوس انسانی با چه معیارهایی در عالم عقبی دسته‌بندی می‌شوند؟
۴. میان لذت اخروی با سعادت اخروی و الم اخروی با شقاوت اخروی چه رابطه‌ای وجود دارد؟
۵. در فلسفه سینوی، مسئله خلود برخی نفوس در عالم اخروی چگونه توجیه و تفسیر شده است؟

### تعریف فلسفی لذت و الم

پرداختن به بحث لذت و الم اخروی، مسبوق به دو بحث مهم دیگر است، که عدم فهم آن، مانعی جدی برای تفهیم بحث فوق‌الذکر است. اولاً باید تصویری علمی، دقیق و فلسفی از لذت و الم داشته باشیم تا بتوانیم لذت و الم اخروی را دریابیم، زیرا فردی که معنای فلسفی لذت، الم، سعادت، شقاوت، ثواب، عذاب و رابطه آنها را نداند هرگز

نمی‌تواند به لذت و الم اخروی پی ببرد. ثانیاً لازم است به‌طور فلسفی با نوع معاد (به ضم میم) در معاد (به فتح میم) آشنا باشد. حکمای اسلامی - از جمله شیخ الرئیس - در آثار فلسفی خود، به نوع معاد (به ضم میم) پرداخته‌اند و زاویه دیگری را غیر از منظر کلامی، بر روی متألّهان گشوده‌اند. هرچند که اینک جای تشریح نوع معاد در معاد نیست، اما لازم است به اجمال به لذت و الم در فلسفه سینوی پرداخته شود.

ابن سینا در آثار خود به تعاریف مختلفی از لذت و الم اشاره کرده که به نظر می‌رسد هم از نگاه فلسفی و هم از منظر تاریخی دارای ضعف و کمال باشد وی در رساله /ضحویه (ص ۵۹۷)، لذت را این‌گونه تعریف نموده است،

لذت یا خود نفس دریافت چیزی موافق است یا حالتی که هر دریابنده موافق را به دریافت موافق حاصل آید.

با این تعریف می‌توانیم لذت را به دو نوع تفسیر نماییم. اولاً لذت، نفس دریافت چیزی است که موافق باشد. ثانیاً، لذت، حالتی است موافق برای دریابنده آن، طبق این تعریف، لذت می‌تواند بدون آلت برای نفس حاصل شود. علاوه بر آن، لذتی وجود دارد که حالتی موافق برای دریابنده آن است. شیخ برای تفهیم این دو حالت، «دریافت موافق» را این‌گونه بیان نموده‌اند،

الف. موافق هر چیزی آن است که داخل در جوهر یا داخل در اتمام جوهر باشد؛

ب. موافق هر چیزی آن است که در اتمام کردن فعل خاص آن، مؤثر باشد.

وی در ادامه و شرح عبارات خویش می‌گوید،

هر وقت دراکه که غرض از بودن وی فعلی خاص است یا چیزی که نه فعل بود آن

چیزی که وی را بدان غرض رساند وی را موافق و ملایم باشد و به قیاس با وی،

لذت بود (همان، ص ۵۹۸).

او در بخش الهیات /دانشنامه علائی (ص ۱۰۲) نیز لذت را دریافت اندرخور و الم را

دریافتی نا اندرخور دانسته و اضافه کرده است که دریافت آنچه نه این باشد و نه آن، نه

خوشی است و نه درد.

اما جامع‌ترین و آخرین تعریف شیخ در کتاب ارزشمندشان، /الاشارات و التنبیها

(ص ۳۶۵) است، که لذت و الم را این‌گونه تعریف کرده است:

ان اللذة هي ادراك و نیل لوصول ماهو عندالمدرک کمال من حیث هو كذلك و الالم هو ادراك و نیل لوصول ماهو عند المدرک ءآفة و شر.

این تعریف گویای آن است که لذت، نوعی «رسیدن و یافتن» است که از رسیدن به آنچه برای مدرک کمال و خیر به شمار می آید، حاصل می شود و الم نیز نوعی رسیدن و یافتن چیزی است که برای مدرک آفت و شر محسوب می شود.

اختلاف تعاریف شیخ الرئیس: اگر سه تعریف فوق را که در سه اثر مهم شیخ ذکر شده با یکدیگر مقایسه نماییم به اختلافات جدی آنها پی می بریم. این سه تعریف که گویای نوعی تقدم و تأخر تاریخی و ضعف و کمال فلسفی است، نشان می دهد که تعریف اشارات در قیاس با تعریف اضحویه و تعریف اضحویه در قیاس با تعریف الهیات دانشنامه، از دقت بیشتری برخوردار است، زیرا هرکدام از آن تعاریف دارای ویژگی خاصی است.

۱. ویژگی تعریف الهیات دانشنامه: تعریف شیخ در کتاب الهیات دانشنامه دارای مؤلفه های زیر است،

۱. لذت، نوعی یافتن است؛

۲. لذت، یافتن امور شایسته و اندرخور است؛

۳. الم، نقطه مقابل لذت و به معنی یافتن امور ناشایست است؛

۴. میان لذت و الم، حالت ثالثی وجود دارد که ممکن است نه دارای لذت و نه دارای الم باشد.

۲. ویژگی تعریف لذت و الم در رساله اضحویه: تعریف ابن سینا در این رساله دارای دو ویژگی مهم است که عبارت اند از:

۱. لذت یا عین دریافت امور موافق است، یا حالتی است برای قوه یابنده ای که حالت موافقت دارد و حالت فوق الذکر را به دریابنده ای برتر منتقل می کند. به نظر می رسد مقصود از این تفکیک، اشاره به دو نوع لذتی است که یکی به واسطه حواس و دیگری به طور مستقیم بر نفس عارض می شود.

۲. در این تعریف میان لذت و الم، حالتی ثالث منظور نشده است که نشان دهنده بهبودی تعریف است.

۳. ویژگی تعریف لذت و الم در اشارات: این تعریف نسبت به دو تعریف دیگر از کمال و جامعیت خاصی برخوردار است؛ زیرا:

۱. از الفاظ «ادراک وصول، نیل، کمال و خیر» بهره جسته، تا همه وجوه لذت و الم را بیان نماید.

۲. با توجه به تعاریف قبلی، ادراک مرتبه‌ای از وصول است، زیرا دارای عینیت بیشتری است. از طرفی، نیل نیز نسبت به ادراک، برتر و کامل‌تر محسوب می‌شود، زیرا علاوه بر ادراک، نوعی ذوق و چشیدگی را دربر دارد.

۳. لذت به معنی ادراک و نیل، چیزی است که برای مدرک (به کسر راء)، کمال و خیر است. دلیل خیر بودن این است که مدرک، آن را انتخاب می‌کند. مضافاً اینکه نسبت به آن قوه، حالت کمال یافتگی دارد. بر این اصل، الم نیز برخلاف لذت دارای خصایص مخالف است.

#### رابطه لذت و الم

در آثار مختلف شیخ، رابطه میان لذت و الم بسیار مبهم است. او در الهیات دانشنامه بر این باور است که میان خوشی و درد، حالت سومی وجود دارد که از لذت و الم خالی است بر این اساس، لذت و الم، نقیض یکدیگر نیستند، بلکه رابطه آنها از نوع ضدین است. او برای این حالت، نام و مشخصه خاصی تعیین ننموده است. او در توصیف وضعیت اخروی اطفال و ابلهان می‌گوید:

آنچه سبب رنج است در حق وی نبود و سبب سعادت هم حاصل نیست ... پس حال وی نه نیک بود و نه بد (دانشنامه علائی، ص ۶۰۴).

این وصف علاوه بر آنکه در هندسه سینوی غیر منطقی است، با اندیشه دیگر حکمای سلف ناسازگار است، زیرا شیخ حالت نفوس را «بسیط» می‌داند که یا دارای سعادتند یا دارای شقاوت. در حالی که او در جای دیگر در توصیف رتبه عشاق، لذت آنان را ممزوج به الم دانسته‌اند، اما شارح بزرگ خواجه نصیر، در شرح جملات وی می‌گوید:

ان الاذی واللذة فی الدغدغة متباينان فی الوجود و الحس لا یتمیز بینهما التعاقبهما، فیتخیلها معاً... (الاشارات و التنبیحات، ص ۳۹۱).

شارح در شرح عبارات ما تن، الم و لذت را متباین در وجود می‌داند، اما این دو، به دلیل آنکه در خارج از یکدیگر جدایی نداشته و متعاقباً بروز می‌کنند، تصور می‌شود که با یکدیگرند ولی در حقیقت، با هم نبوده و دوجیزند. لذت و الم هنگام تخیل متمایز نمی‌باشند اما هرگاه به دید تعقل به آن نگریسته شود، کاملاً متمایزند (حسن‌زاده، ص ۲۱۶). پس از آنکه عدم اتحاد آن دو مشخص شد، لازم است که نوع تمایز آنها روشن گردد. لذا با در نظر گرفتن عبارات شیخ، به نظر می‌رسد که وی معتقد بوده تقابل لذت و الم، از نوع ضدین است. در حالی که افلاطون، به نقیضین بودن آن دو باور داشته‌اند (ارسطو، ص ۳۷۳؛ افلاطون، ص ۵۳۱).

#### تعیین حدود تعریف

رسیدن به هدف نهایی، مستلزم وصول به تعریف آن است، اما گاهی یک مفهوم با مفاهیم دیگر بسیار نزدیک است، یا اینکه با مفاهیم دیگر ارتباطی منطقی - فلسفی دارد؛ که حصول فهم آن را دشوار می‌نماید. به همین دلیل، معین کردن حد منطقی یک مفهوم، امری ضروری است. ما نیز جهت تعیین حدود تعریف لذت و الم، لازم است ارتباط آن را با مفاهیم دیگر روشن نماییم.

۱. جایگاه ادراک در تحدید فلسفی لذت و الم: هرچند بسیاری اوقات، ادراک و احساس را در کنار هم و مترادف با یکدیگر به کار می‌بریم، اما میان این دو، تفاوت ظریفی وجود دارد. احساس، عمل حواس پنجگانه است؛ در حالی که ادراک، مرتبه‌ای ورای احساس است. در واقع ادراک بعد از عمل احساس صورت می‌گیرد. به همین علت شیخ در موضع تعریف لذت و الم و تبیین فلسفی آن، از مفهوم احساس استفاده نکرده و اغلب از ادراک، سخن می‌گوید. از نگاه شیخ، ادراک عملی مختص نفس است، اما احساس نوعی انفعال از شیء محسوس است. دلیل او این است که حاسه از محسوس منفعل می‌شود. در حالی که نفس به آن نزدیک بوده و صور محسوسه را به واسطه حواس، ادراک می‌نماید. او در تعریف ادراک می‌گوید:

الا دراک انما هو للنفس و لیس الاحساس بالشی المحسوس و الانفعال عنه و الدلیل علی ذلک ان الحاسة قد تتفعل عن المحسوس و تكون النفس لاهية فيكون الشی

غير محسوس ولا مدرك. فالنفس تدرك الصور المحسوس بالحواس و تدرك صور المعقولة بتوسط صور المحسوسة (التعليقات، ص ۱۹).

نکته‌ای که ایشان در *تعلیقات* متذکر شده‌اند، گویای نوع رابطه نفس با آلات بدنی است. بر اساس گفتار وی، آلات جسمانی و بدنی فقط برای آن است که نفس به وسیله آنها، عمل ادراک را انجام دهد. اما نفس این توانایی را دارد که برخی افعال را به ذات خویش ادراک نماید، بدون آنکه از آلات جسمانی استفاده‌ای کرده باشد وی تصریح دارند که، «لو كانت تدرك الأشياء بذاتها لم تعمل هذه الاله» (همان، ص ۱۹۸). ابن سینا در *النفس من كتاب الشفا* (ص ۲۸۶) نیز به عدم نیازمندی نفس به آلت در انجام برخی افعال تأکید کرده است.

۲. **رابطه ادراک و علم:** میان ادراک و علم نیز رابطه عام و خاص وجود دارد ادراک نوعی معرفت است که ناظر به جنبه حیوانی یا ناظر به جنبه حیوانی انسان است. اما علم ناظر به معرفت خاص انسانی است. این دو اگرچه از یک خانواده‌اند، اما اطلاق ادراک، راجع به بُعد حیوانی است. به همین علت گفته می‌شود، حیوان مدرک است. اما علم در مقام عالم انسانی کاربرد دارد و حیوان از قدم گذاشتن در عالم علم تأبئ دارد (حسن زاده، ص ۱۸).

۳. **تفاوت ادراک و نیل:** یکی از تغییراتی که شیخ الرئیس در تعریف لذت و الم به عمل آورد افزودن لفظ «نیل» به آن بود. ادراک به معنی یافتن و رسیدن است و نیل نیز به معنی رسیدن، یافتن و نائل آمدن است. اما با وجود آنکه در معنای رسیدن و یافتن یکسان‌اند، این پرسش مطرح است که هدف شیخ از استعمال هر دو لفظ چیست؟ پاسخ این است که ادراک دارای یک معنای اعم و اجمالی است ولی نیل نوعی وصول اتحادی با شدتی مضاعف است که مرتبه‌ای برتر و بالاتر از ادراک است:

ادراک همان آگاهی اجمالی است که انسان از راه دور یک بویی برده باشد ... و به سوی آن برود و نیل، مقدمات آن را فراهم می‌کند تا به آن برسد و بچشد و به فعلیت برسد (همان، ص ۱۹).

۴. **موانع ادراک:** ابن سینا برای تقریب به ذهن و اینکه مهم‌ترین رادع ادراک نفسانی چیست، عضوی را مثال می‌زند که به واسطه عروض آفتی، تخدیر شده و علت مولم خود را ادراک نمی‌کند یا فردی که به بیماری بولیموس مبتلا شده و گرسنگی خود را



احساس نمی‌کند، اما وقتی آن بیماری و آفت عارض، مرتفع شد، به نیکی می‌تواند لذت ظاهری خود را احساس نماید. نفس نیز دارای آفتی است که به واسطه آن قادر به ادراک «سعادت و لذت حقیقی» خود نیست. از نظر وی این آفت، «مقاربت نفس با بدن» است. هنگامی که نفس با بدن مادی و جسمانی همراه باشد، به کمال و لذت مخصوص خود-چنانکه شایسته اوست- نخواهد رسید. لذا متذکر می‌شود که «كذلك النفس في البدن لا يشتد فيها الشوق الى قوة كمالها الذي يخصصها بعد التنبيه له، الا اذا فارق البدن...» (ابن سینا، المبدأ والمعاد، ص ۱۱۴).

۵. اقسام ادراکات: از منظر شیخ الرئيس، هرچه قوه، شریف‌تر و قوی‌تر باشد، فعل آن نیز شریف‌تر و قوی‌تر خواهد بود. همچنین هر قوه‌ای که میزان ادراک آن بیشتر باشد، میزان وصول آن به لذت و درد نیز بیشتر خواهد بود. شیخ اضافه می‌کند که آنچه به ادراک قوه می‌رسد، اگر قوی‌تر باشد، درد آن افزون‌تر خواهد بود. اختلاف دو مورد فوق این است که شدت و ضعف، از یک طرف به مدرک (به کسر راء) و قوه برمی‌گردد و از طرف دیگر به مدرک (به فتح راء). به عبارت مختصر، شدت یا ضعف لذت و الم، هم به قوه مربوطه وابسته است و هم به آنچه به ادراک درمی‌آید (ابن سینا، دانشنامه علائی، ص ۶۰۰). با استفاده از این مقدمات، ابن سینا به این نتیجه می‌رسد که عقل، نسبت به حس از شرافت ویژه‌ای برخوردار است و دریافته‌های عقلی در قیاس با دریافته‌های حسی هم شریف‌تر است و هم قوی‌تر. ابن سینا بر این باور بود که فهم تغایر میان ادراک چیزی با نیل به آن چیز، بدیهی نیست، زیرا ادراک به حسب قوای مدرک تفاوت دارد. مثلاً تخیل حلوا دارای لذت خیالی است در این نوع ادراک، مدرک، مدرک، متخیل، متخیل، لاذ و ملتذ، همه یکی هستند، لذا لذت خیالی با لذت ذاتی و لذات قوای مدرک دیگر متفاوت است.

#### اصول پنج‌گانه سینوی برای تبیین معاد و لذت یا الم آن

شیخ در آثاری چون النجاة، الهیات شفا، عیون الحکمة و... مقدمات پنج‌گانه‌ای را ترتیب داده تا راه را برای تقسیم نفوس انسانی و آنگاه لذت و الم اخروی آنها هموار سازد. این اصول عبارت‌اند از:

۱. خیر و لذت هر قوه‌ای عبارت است از آگاهی آن قوه به امور موافق و سازگار با آن. امری که با هر یک از آن قوا سازگار باشد، حصول کمال بالفعل آن قوه است. هر قوه نفسانی دارای لذت و خیر یا الم و شر ویژه خود است. لذت قوه شهویه آن است که به کیفیت محسوس سازگار خود دست یابد. لذت غضب در پیروزی و لذت وهم در امیدواری است (النجاة، ص ۶۸۳-۶۸۲). او پس از آنکه هر قوه‌ای را دارای لذت و المی دانست، نقطه مشترک را برای همه آن قوا برمی‌شمرد که عبارت است از شعور و ادراک همه آن قوا از آنچه ملائم و موافق آنهاست، طوری که لذت هر قوه‌ای، همان ادراک ملائم و الم هر قوه‌ای ادراک مصاد آن است (الهیات من کتاب الشفا، ص ۴۶۲؛ عیون الحکمة، ص ۱۴۷).

۲. قوه نفسانی اگرچه در لذت و الم مشترکند ولی از نظر درجه با یکدیگر تفاوت دارند. هر قوه‌ای که کمال آن، برتر، بیشتر، دائمی‌تر، نزدیک‌تر و از حیث فعل، برتر و کامل‌تر باشد، خود به خود از حیث ادراک و لذت نیز بالاتر است. او در النجاة می‌گوید، قوای انسانی در احراز مراتب، با یکدیگر اختلاف دارند. لذا قوه‌ای که دارای کمال اتم و برتر باشد، یا کمال آن با دوام‌تر باشد، فی نفسه برتر است و آنچه فی نفسه از نظر ادراک شدیدتر باشد، حصول لذت برای آن شدیدتر است (ص ۶۸۳).

۳. برخی از کمالات قوای نفسانی به گونه‌ای است که خروج از قوه به فعل در آنها آشکارتر بوده و لذت آن کاملاً روشن است، اما چگونگی لذت آن قابل تصور نیست. یعنی تا هنگامی که حاصل نشود، ادراک نمی‌شود و تا لذتی ادراک نگردد، علاقه‌ای نسبت به حرکت به سوی آن، در نفس ایجاد نمی‌شود. مانند فرد عینی که نمی‌تواند لذت آمیزش را تصور نماید (الهیات من کتاب الشفا، ص ۴۶۳؛ عیون الحکمة، ص ۱۴۸؛ النجاة، ص ۶۸۴-۶۸۳).

۴. قوه دراکه در صورتی کمال و امر ملائم را ادراک می‌کند که شاغلی برای آن وجود نداشته باشد. در غیر این صورت، نفس از آن امر ملائم که موجب لذت می‌شود، کراهت پیدا کرده و حتی ضد آن را انتخاب می‌کند. مانند بیماری که از غذاهای

مطبوع کراحت یافته، به غذاهای نامطبوع اشتها دارد. او می‌گوید، «كالخائف يجد الغلبه او اللذة فلا يشعر بهما و لا يستلذهما» (النجاة، ص ۶۸۵).

۵. گاهی قوای نفسانی به اموری که ضد کمالات آن قواست، مبتلا می‌شود. تا هنگامی که این ویژگی (ضد) مرتفع نشود، قادر به ادراک رنج یا الم حاصله نیست. مثال شیخ این است که گاهی عامل رنج و المی بزرگ مانند سوختن در آتش یا سرمای زمهریر تحقق یافته ولی حس و ادراک از کار افتاده است. به همین علت، بدن هیچ رنج و دردی را احساس نخواهد کرد (همانجا).

لذت حقیقی چه نوع لذتی است و چگونه و کجا حاصل می‌شود؟ در اندیشه سینوی می‌توان لذت حقیقی را در سه مؤلفه زیر خلاصه نمود که عبارت‌اند از:

۱. لذتی که اسبابش قوی‌تر باشد: ادراکات عقلی، حقیقت اشیا را - که ملائم و خیر محض است - ادراک می‌کند. در حالی که ادراکات شهوانی، ظاهری است و به حقیقت شیء ملائم، نفوذ نمی‌کند. مضافاً اینکه مدرک (به فتح راء) و منال ادراکات شهوانی محصور در خوردنی‌ها، نوشیدنی‌ها و بوئیدنی‌هاست. در حالی که ادراکات عقلی به مدرکی تعلق می‌گیرد که بهاء محض و خیر محض بوده و هر لذتی از آن فیضان می‌گیرد (رسالة اقسام نفس، ص ۳۲۶).

۲. لذتی که اسبابش بیشتر باشد: مقصود شیخ رئیس این است که آنچه مورد ادراک عقلی قرار می‌گیرد «کل» است. اما منال ادراکات حسی، «جزء» است. از ویژگی‌های حس این است که برخی از اشیا فقط با یک حس ملائم است. حتی ممکن است با حواس دیگر، منافر باشد، اما عقل این محدودیت را نداشته، زیرا چنان است که هیچ معقولی با وی متنافر نبوده و با همه چیز ملائم است (همو، المبدأ والمعاد، ص ۱۱۱).

۳. لذتی که اسبابش برای ذات لازم‌تر است: صورت‌های معقوله که مورد ادراک عقلی قرار می‌گیرند، جزء ذات عقل می‌شوند و عقل، زیبایی‌ها و لذایذ را برای ذات خود می‌بیند. این در حالی است که ادراک کننده، خود اوست. به عبارت موجز، مدرک و مدرک به دیگری باز می‌گردد (همان، ص ۱۱۲).

شیخ رئیس بنا بر سه مقدمه فوق، لذت حقیقی را، لذت اخروی و لذت اخروی را همان لذت حقیقی می‌داند او در مقام مقایسه، لذت حقیقی اخروی را در یک طرف و

سایر لذایذ جسمانی را در طرف دیگر می‌گذارند و آن را به لذت خران و خوشی جماع تشبیه می‌کند. از منظر وی خیر هر قوه‌ای عبارت است از کمالی که به آن اختصاص دارد و بنابر استعداد نخستین، مؤثر (به فتح ثاء) وی واقع می‌شود و به سمت آن حرکت می‌کند. لذا هر لذتی به دو امر مهم وابسته است:

اولاً، واقعیت کمالی که خیر آن چیز در اوست؛ ثانیاً، ادراک نمودن آن «کمال خیری» از آن جهت که کمال خیر است. لذا این نتیجه به دست می‌آید که لذت حقیقی زمانی محصل می‌شود که اولاً پیوستگی نفس با بدن جسمانی گسسته شود و نفس به گوهریت پاک خود بازگردد. در آن صورت «وجب ان یکون لها من اللذة و السعادة مالا یمكن ان یوصف او یقاس به اللذة الحسیة» (همان، ص ۱۱۱)، ثانیاً اقتران نفس با بدن جسمانی نیز از میان برود. به همین دلیل شیخ می‌گوید، «فکذلک مقارنه النفس للبدن اذا بطلت» (همانجا). اگر این دو شرط محقق گردد، سعادت که همان لذت حقیقی اخروی است، تحقق خواهد یافت.

### لذت و رنج اخروی از منظر شیخ

ابن سینا به طور مکرر متذکر می‌شود که لذایذ و آلام اخروی، چیزی غیر از این لذایذ و آلام دنیوی است. ما به خوبی می‌دانیم که خوشی‌ها و رنج‌های دنیوی، جسمانی و مادی است وقتی لذت‌ها و رنج‌های اخروی غیر دنیوی است، لازم است که کیفیت آنها، غیر جسمانی و غیر مادی باشد وی در *عیون الحکمه* با صراحت می‌گوید، فیکون تلک اللذة لامن جنس اللذة الحسیة و الحیوانیه ... بل اجل من کل لذه و اشرفها. فهذا هو السعادة.

نیاز به توجیه نیست که نگاه ابن سینا به لذت و الم اخروی، نگاهی خاص است، زیرا او لذت و رنج‌های قیامتی را از جنس لذایذ و آلام حسی که جنبه حیوانی دارد، نمی‌داند و نوعیت آن را اجل از این نوع ظاهری می‌داند. به همین دلیل، لذت و آلام اخروی را اشرف از خوشی‌ها و دردهای دنیوی دانسته، مضافاً آنکه سعادت اخروی را وصول به این نوع لذت می‌داند. ایشان در *رسالة الاضحویه*، لذت جواهر انسانی را از جنس لذتی می‌داند که مختص جواهر ملکی است و با لذت بهائم قابل قیاس نیست وی متذکر می‌شود که نفس انسانی به علت آنکه از نوع جواهر ملکی است، به همان لذتی دست

خواهد یافت که از نوع لذایذ ملکی باشد (الاضحویه فی المعاد، ص ۱۴۹؛ اضحویه، ص ۶۰۱-۵۹۷).

ایشان در المبدأ و المعاد نیز لذت و الم اخروی را در مقایسه با لذایذ شناخته شده نزد عوام، غیر قابل قیاس می‌داند، زیرا لذایذ اخروی از هر نوع احساس ملائم، برتر و بالاتر است. این احساس چه از نوع مزاج باشد و چه از نوع التیام. آلام اخروی نیز از هر نوع احساس منافی، شدیدتر است. این امور منافی چه از نوع مزاجی باشد مانند آتش و زمهریر و چه از نوع تفریق اتصال. شیخ تأکید می‌کند که رنج اخروی با «زدن و بریدن» قابل مقایسه نیست و آدمی از تصور ادراک آن «عاجز» است وی می‌نویسد:

ان اللذة الاخریة اجل من کل احساس ملائم من مزاج او التیام تفرق اتصال. كذلك ذلك الالم اشد من کل احساس بمناف من مزاج ناری او زمهریری، او تفریق اتصال بكل ضرب و قطع ... كذلك ... الالم (همو، المبدأ و المعاد، ص ۱۱۳).

نتیجه عبارات فوق این است که لذت و رنج در عالم اخروی چیزی «دیگر» است، که در عالم دنیوی نه قابل وصول است و نه قابل شناخت. برای فهم بهتر لذت و آلام قیامتی تبیینات زیر ضروری است:

۱. رابطه لذت و ذوق در اندیشه سینوی: شیخ در اثر ارزشمندش -الاشارات و التنبیها- برای اثبات لذت و مرتبه اعلاهی آن، از کلمات «ذوق» و «مقاساه» استفاده کرده است. او پذیرش لذت را داشتن «حالت ذوق» می‌داند، که اگر فردی فاقد آن حالت بوده باشد، هیچگاه نمی‌تواند به ادراک لذت اخروی نائل آید. از طرفی دیگر، اثبات ادراک الم نیز مستلزم «مقاساه» است. او برای ذوق حال فرد عنینی را مثال می‌زند که هیچگاه قادر به ادراک لذت جماع نیست. به همین دلیل شوقی به سوی آن نخواهد داشت وی برای مقاساه نیز حال انسان خویشتندار و مواظبی را مثال می‌زند که رنج مریضی را احساس نکرده است (الاشارات و التنبیها، ص ۳۷۴-۳۷۳). به کار بردن لفظ ذوق در یک متن فلسفی، جالب توجه است، زیرا از منظر شارح اشارات -خواجه طوسی- این عبارات، مأخوذ از عرفان است. ایشان تشریح دارند که:

اهل المشاهدة سمون نيل اللذة العقلية ذوقاً و تقابلها المقاساة و الشيخ استعمل لفظ الذوق هيئنا في جميع اللذات و لم يعبر عنه بنيل اللذة و الاحساس باللذة لان ذلك يقتضى تكراراً في المعنى (همان، ص ۳۷۴).

منظور شارح از « اهل المشاهدة»، اهل عرفان است، زیرا عارفان، نيل به لذت عقلي را «ذوق» می خوانده اند. از نگاه آنها ذوق به معنی چشیدن و «دارایی» است. در حالی که اقسام دیگر ادراک و معرفت، از نوع «دانایی» است. هرگاه دانایی را با دارایی مقایسه می کنیم، می بینیم که لذت دارایی با لذت دانایی کاملاً متفاوت است. به همین دلیل، عارفان از لذت عقلي به ذوق تعبیر می کرده اند (حسن زاده، ص ۵۲).

۲. لذت عقلي مربوط به این عالم نیست: با توجه به ارتباط میان لذت و کمال و حصول آن دو در نفس عاقله، باید به اسباب عدم حصول آن آگاهی یافت. آنگاه که نفس در بدن است و به «شواغل» و موانع گرفتار آمده است، هیچگاه به سمت کمال مناسب خویش نمی رود. از سویی دیگر اشتغال به شواغل که موجب تحصیل ضد کمال نفس انسانی است، موجب تألم و رنج نیز نخواهد شد. از دیدگاه شیخ، علت عدم لذت و عدم تألم، «خودیت» است و هیچ ارتباطی به کمال یا ویژگی های کمالی ندارد. اگر «شواغل و عوایق» موجب دوری از لذت و الم می گردد، پس علت حصول آن دو، تنزه از آنهاست. در فلسفه سینوی مقصود از این شواغل یا عوایق، «تعلق نفس به بدن» و گرفتار آمدن آن در «چنگال اجسام» است. اگر نفس بخواهد به لذت یا الم حقیقی دست یابد، باید از جسم و ماده مجزا گردد، لذا حصول لذت مستلزم «توحد» است. همراهی و سرگرمی به بدن، مانع توحد است. در نتیجه، رادع لذت عقلي خواهد شد. ماحصل آراء وی این است که لذت عقلي در عالم دنیوی حاصل نمی شود و تنها در عالمی اتفاق خواهد افتاد که جسم و جسمانیت یا امور مادی وجود نداشته باشد و آن، سرای جاویدان اخروی است. عکس قضیه فوق این است که لذت در سرای جاویدان، لذتی عقلي است.

۳. الم عقلي نیز مربوط به این عالم نیست: شیخ از شواغلی نام می برد که با قوای شهویه و غضبیه مرتبط است. می دانیم که قوای شهویه و غضبیه از اقسام قوای جسمانی است آن دو در اثر مجاورت نفس با بدن، عارض بر نفوس انسانی می شود. این عروض به شکل

هیئت‌ها و انفعالات، در نفس تمکن پیدا می‌کند. اگر این هیئت‌ها در نفس آدمی تمکن و استحکام یابد، حتی پس از مفارقت نفس از بدن وضعیت آن همانند زمان قبل از مفارقت خواهد بود. لذا وجود تمکن یافته آن هیئت‌ها، اسباب مزاحمت، رنج و الم نفس خواهد شد. ادراک این نوع از رنج و الم، صرفاً به هنگام رفع آن موانع و شواغل می‌باشد. به همین علت تا زمان اتصال نفس به بدن، چنین ادراکی حاصل نمی‌شود. ادراک این آلام به شکل احساس عوامل «منافی کمال» است. این حالت، همان الم عقلی و درد روحانی است که دقیقاً در مقابل لذت عقلی و خوشی روحانی قرار دارد. الم و دردی که شیخ از آن به «آتش اخروی» تعبیر می‌کند و سوزندگی نار اخروی را الم عقلی می‌داند. او می‌گوید:

و ذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة و هو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية» (الاشارات والتنبيهات، ص ۳۷۹).

شارح، عبارات ما تن را آنقدر روشن می‌داند که هیچ نیازی به ایضاح آن نمی‌بیند. او می‌گوید، اگر نفس به همراه این امور مضاده یا همان هیئت رده از بدن مفارقت نماید، اسباب شقاوت اخروی خود را فراهم کرده است. شقاوت و تألمی که «سخت و دردناک‌تر از دردهای بدنی است» «اشد من الآلام البدنية» می‌باشد (همانجا).

۴. رابطه لذت اخروی با سعادت اخروی: جای شکی نیست که نفوس در عالم عقبی، مشمول سعادت یا شقاوت می‌شوند، اما توجه به این نکته ضروری است که در فلسفه سینوی، سعادت اخروی، همان لذت اخروی است و عدم استلزام آن در سرای جاویدان، امری غیر عقلانی و غیر فلسفی است. همه قوای انسانی دارای لذت مخصوصی هستند. به همین علت هر مستلدی (به کسر لام) به تناسب آنچه کمال آن است، مستلدی را (به صیغه مفعولی) انتخاب می‌کند. استلذاذ قوای شهویه، غضبیه و وهمیه، میان انسان و حیوان مشترک است و ما می‌توانیم تمام لذایذ شهوی، غضبیه و وهمی را نوعی لذت حیوانی - انسانی به حساب آوریم، اما انسان دارای قوه ادراکی ویژه‌ای است که جز در او، در هیچ موجود دیگری سراغ نداریم. لذا قوه فارقه انسان و غیر انسان «قوه عقلیه» اوست. براین اساس، شاخصه و ممیزه انسان از غیر انسان، عقلانیت اوست. این قوه نیز همچون سایر قوا دارای کمال و لذت خاص خود است که به سوی آن می‌شتابد. در

فلسفه سینوی از «لذت معقول» به «سعادت» تعبیر شده است. به عبارت دیگر، خوشبختی و سعادت اخروی که کاربردی انسانی دارد، همان لذت معقول است. هرگاه گفته می‌شود انسان طالب سعادت و خوشبختی اخروی است، به معنی آن است که او خواهان لذت معقول اخروی است (همان، ص ۳۷۶).

### تقسیم نفوس اخروی و تبیین لذت و الم آنان

شیخ برای آنکه تصویر ساده‌تری از عاقبت نفوس انسانی ترسیم کند و خوشی یا رنج آنها را تبیین نماید، حالت نفوس بشری را به وضعیت دنیوی آنها در صحت و جمال تشبیه کرده است. او حال ظاهری افراد را در زیبایی و سلامتی به سه بخش منقسم می‌داند که عبارتند از، «حال البالغ فی الجمال و الصحه، حال من لیس ببالغ فیهما و حال القبیح و المسقام او السقیم» (همان، ص ۳۵۳). افراد انسانی یا در سلامتی و زیبایی به نهایت درجه رسیده‌اند، که برتر از آن، جایگاهی متصور نیست یا از زیبا و سلامتی کامل، بی‌بهره‌اند و به بلوغ نرسیده‌اند یا اینکه کاملاً از زیبایی و سلامتی محرومند و زشت چهره و علیل محسوب می‌شوند. با مقایسه این سه گروه، در می‌یابیم که گروه اول و سوم، در نهایت اقلیت به سر می‌برند و اکثریت افراد در گروه وسط جای می‌گیرند. شیخ با این دسته‌بندی وضعیت سعادت‌مندی یا شقاوت‌مندی اخروی نفوس را به دو گروه اکثری و اقلی ترسیم می‌نماید. او لذت و خوشی دسته اول را کاملاً عقلی می‌داند و الم دسته دیگر را طی صعود در «مرور دهری»، منضم به دسته اول می‌شمرد (المبدأ و المعاد، ص ۱۱۳). او در رساله الاضحویه و الاشارات، به طور مفصل به تشریح لذت و الم اخروی نفوس می‌پردازد و حالات هر کدام از نفوس بشری را توضیح می‌دهد. تفاوت این دسته‌بندی آن است که وی در اضحویه نفوس را به کامله و ناقصه تقسیم می‌کند. آنگاه به شرح لذت و المشان می‌پردازد. اما در اشارات بیشتر به شرح حالت اخروی اشقیاء می‌پردازد و وی در آنجا اشقیاء را به گروه جاحدان، مهملان، معرضان و ابلهان تقسیم می‌کند و به توصیف المشان می‌پردازد.



لذت نفوس کامله: نفوس کامله- در قیاس با نفوس دسته دوم- نفوسی است که در اکتساب علم و معرفت توفیق یافته‌اند، ولی این دسته نفوس که در به دست آوردن علوم و معارف اهتمام شدید داشته‌اند، به اقسام دو گانه زیر تقسیم می‌شوند،

۱. نفوس کامله منزله: آنهایی که در اکتساب علوم کوشیده‌اند و از اخلاق و هیئت‌های بدنی نیز منزله بوده‌اند، نفوس کامله منزله نامیده می‌شوند. شیخ الرئیس بر این باور است که سعادت و لذت مطلق از آن دسته خواهد بود. این افراد دارای لذت حقیقی می‌باشند که سعادت و خوشبختی آنان جنبه حسی یا جسمانی نخواهد داشت. وی در اشارات در توصیف آنان می‌گوید،

العارفون المتزهون اذا وُضع عنهم درن مقارنة البدن و انفكوا عن الشواغل، خلصوا الى عالم القدس و السعادة و انتعشوا بالكمال الاعلى و حصلت لهم اللذة العليا (الاشارات و التنبيهات، ص ۳۸۲).

این عبارات گویاترین توصیف از نفوسی است که از بالاترین نوع لذت اخروی برخوردارند. زیرا هنگامی که سنگینی از وجود عارفان پرهیزگار برداشته شود و شواغل و موانع منقطع گردد، به سوی عالم قدس (پاک از جسمانیت و مادیت) به پرواز در می‌آیند و به کمال بزرگ منتعش می‌شوند و به برترین لذت دست می‌یابند. نکات مهمی که از عبارات او حاصل می‌شود عبارت‌اند از،

۱. منظور وی از «عارف»، عارف مصطلح نیست، بلکه هدف وی از کلمه العارفون، کسانی است که به مرتبه علم یقینی و اکتساب نظری رسیده‌اند. این مرحله غیر از مرحله حق یقینی است که شهوداً حاصل می‌شود؛ لذا در این توصیف، عارفان به معنی «عالمان» است.

۲. منظور شیخ از «المنزهون» کاملان به حسب قوه عملیه است. افراد پرهیزگاری که قوه عملی خود را در انجام اعمال نیک، تکمیل نموده‌اند.

۳. کمال قوه عملی، مجرد از همه علائق جسمانی است. به همین علت، لذت آنها، کاملاً غیر جسمانی خواهد بود.

۴. به کار بردن لفظ «درن»، مشیر به هیئات بدنیه است. لذا لذت این دسته نفوس، باید غیر بدنی باشد.

۵. این افراد از همه شواغل دنیوی و مادی جدا خواهند شد و نفس خود را از جمیع آنها پیراسته خواهند نمود.

۶. لذت حقیقی هنگامی حاصل می‌شود که «سنگینی مقارنت بدن» از آنها برداشته شده باشد. این عبارت گویای آن است که نوع لذت اخروی این دسته نفوس، کاملاً غیر جسمانی خواهد بود (همان، ص ۳۸۳).

۷. از نگاه شیخ، «لذۀ علیا» مخصوص این دسته نفوس است. زیرا بقیۀ نفوس اگر چه ممکن است طی تکامل برزخی به لذت اخروی دست یابند، اما هیچگاه نخواهند توانست به بالاترین مرتبۀ لذت دست یابند. فقط نفوس «عالمان پارسا» است که از لذت برتر یعنی «لذت معقول» بهره‌مند می‌شوند. او در النجاة می‌گوید، «تكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية و الحيوانية بوجه بل لذة تشاكل الحال الطيبة التي الجوهر الحية المحضة و هي اجل من كل لذة ... فهذا هو السعادة» (ص ۶۹۰).

اگر قوه عقلانی انسان، نفس را به کمالاتی که شایسته آن بوده رسانیده باشد، هنگام جدایی از بدن به چنان لذتی دست می‌یابد که از نوع لذت‌های حسی یا حیوانی نمی‌باشد. او کیفیت این لذت را به حالات خوش جواهر مجرد از ماده، مانند کرده که لذتشان از هر لذتی بالاتر و گران قدرتر است. او برخورداری از این نوع خوشی را همان سعادت حقیقی اخروی می‌داند. شیخ الرئیس تأکید می‌کند مبدا گمان کنید که لذت اخروی، یک نوع واحد است و بهشت فقط یک رتبه دارد. او با به کار بردن «فعل مؤکد» همه را متنبه می‌کند که نفوس آدمیان متناسب با وضعیت دنیوی‌شان، مدرج خواهد بود.

۲. نفوس کامل در علم ولی آلوده به رذایل: دستۀ دوم از قسم اول، نفوسی هستند که علوم و معارف را اکتساب نموده، اما به اخلاق رذیله آلوده شده‌اند. هرچند که شیخ بر این باور است که اینان به عذاب و المی سخت دچار می‌شوند، اما در توصیف آنها چند نکته مهم را متذکر می‌شود،

اولاً، اینان چون علوم و معارف را به دست آورده‌اند، ذاتاً مقتضی سعادت، خوشبختی و لذت اخروی هستند، زیرا لذت و راحتی اخروی را به خوبی شناخته‌اند.

ثانیاً، اینان چون دارای هیئات بدنی بوده‌اند که مانع دریافت سعادت مطلق اخروی است، از رنج و المی برخوردار خواهند شد، اما نکته مهمی که ابن سینا به آن اشاره

می‌کند، این است که این هیئات برای نفس انسانی، «ذاتی و جوهری» نیست، بلکه بر آن عارض گردیده است. از آنجایی که عوارض زوال می‌یابند و نابود می‌شوند، الم این نفوس، ابدی و همیشگی نخواهد بود. این دسته از نفوس، آخرالامر از سعادت و لذت اخروی و راحت نفسانی بهره‌مند می‌شوند. شیخ در الاضحویه می‌گوید، «نفوس کامله غیر منزله وهی فی بررخ بینها و بین ابتغائها و تمام تجردها و تخلصها. تمنعها الهیئات الرذله عن اصابه السعاده المطلقه و لان افعالها الشاغله انقطعت بمفارقة البدن» (ص ۱۵۳-۱۵۲). او به نقل از برخی علما می‌گوید، نفوس این افراد بعد از مفارقت بدن دارای چنان قوت وهمی می‌شود که همان هیئاتی را که اکتساب نموده‌اند، می‌تواند مسبب تخیل و تمثل لذایذ و آلام حسی‌شان باشد و مقصود اصلی از عذاب قبر را الم این دسته از نفوس می‌داند. او با وضوح می‌گوید، گور این دسته نفوس، همان هیئات بدنی‌شان است. این افراد چون در کنار اعمال بدشان، به کارهای نیک اقدام می‌نموده‌اند، همان «صورت‌های نیکو که متعارف است وی را متمثل می‌شود پیش از آفرینش دوم و بعد از آن همچنانکه در کتب انبیاء آمده است از بهشت و حورعین و آنچه بدین ماند» (الاضحویه، ص ۶۰۶). او در المبداء و المعاد نیز به «هیئات‌های معینه» ای اشاره می‌کند که مسبب رنجش و آلام نفوس اخروی خواهد شد، اما این هیئات به علت آنکه با گوهر نفسانی بیگانه‌اند، بعید نیست که به مرور «دهر» از میان رفته و زوال یابد. شیخ حدیث شریف نبوی - که فرمودند، ان المؤمن الفاسق لایخلد فی العذاب - را مؤید اندیشه فلسفی خود می‌داند (ص ۱۱۳). از نکته دوم این نتیجه حاصل می‌شود که اولاً، خلاصی این دسته از عذاب و الم اخروی از نگاه وی قطعی نیست. زیرا از فعل «لایبعد» استفاده نموده است و احتمالاً اندیشه وی متأثر از حدیث نبوی بوده است. ثانیاً، زوال هیئات ظلمانی در ظرف «دهر» صورت می‌گیرد که در قیاس با اندیشه حکما دیگر (سهروردی، ص ۴۳۸) دقیق‌تر، عقلانی‌تر و فلسفی‌تر است.

**نفوس ناقصه:** در فلسفه سینوی هرچند برای گروه نخست عنوان واضحی وضع نشده بود و ما آن عنوان را در مقایسه با نوع اخیر انتخاب نمودیم، وی با صراحت به دسته‌ای از نفوس اشاره می‌کند که با عنوان «نفوس ناقصه» از بقیه نفوس جدا شده‌اند. ملاک سینوی در تفکیک این دسته، عدم اکتساب علوم و عدم تلاش آنان در عالم دنیوی بوده است. این گروه به دو بخش قابل تقسیم‌اند:

۱. دسته اول، نفوس ناقصی هستن که هیچ معرفت حقیقی به دست نیاورده‌اند. هرچند که ممکن است از هیئت و اخلاق ناپسند نیز مبرا بوده باشند وجه ممیزه این گروه آن است که اینان «می‌دانسته‌اند» برای نفس، کمالی وجود دارد. اما هیچگاه در طلب آن سعی و کوششی نمی‌کرده‌اند و فراتر از آن، در پی انکار حقیقت نیز برآمده و عقایدی خلاف حق اتخاذ می‌نموده‌اند. این دسته نفوس، در المی الیم و عذابی عظیم گرفتار می‌آیند که هیچگاه خلاصی از آن مقدور نخواهد بود. اینان تنها نفوسی هستند که دارای «الم غیر منقطع» می‌باشند. در تقسیم اضحویه، شرح چندانی از الم این دسته به عمل نیامده، اما با تطبیق دسته‌بندی اضحویه با اشارات به این نتیجه می‌رسیم که این دسته همان جاحدانی هستند که در *الاشارات* جزء گروه اشقیاء به آنها پرداخته شده است (ابن سینا، *الاضحویه فی المعاد*، ص ۱۵۳-۱۵۲).

۲. دسته دوم، نفوس ناقصی هستند که علوم و معارف را اکتساب نکرده‌اند، اما عدم این اکتساب به علت آن است که «نمی‌دانسته‌اند» کمالی برای نفس انسانی وجود دارد. اینان از آنچه رسولان به مردم ابلاغ می‌کرده‌اند، متنبه می‌شده‌اند. او در رساله فارسی *اضحویه*، این دسته نفوس را اطفال و کودکانی می‌داند که هم از سعادت مطلق و هم از شقاوت مطلق به دور خواهند بود، زیرا «آنچه سبب رنج است در حق وی نبود و سبب سعادت هم حاصل نیست پس حال وی نه نیک بود و نه بد» (*اضحویه*، ص ۶۰۴). شیخ در رساله عربی *الاضحویه* در معرفی آنها می‌گوید: «نفوس ناقصه منزله لم يقع عندها ذلک و لا خطر بیالها ان کمالاً لها و هو معلوم کنفس البله و الصبیان...» (*الاضحویه فی المعاد*، ص ۱۵۴-۱۵۳). تفاوت عبارات فارسی و عربی *اضحویه* این است که در یکی اطفال و در دیگری ابلهان نیز مذکور شده است.

نکته مهمی که نمی‌توان از نظر دور داشت این است که بالاخره در فلسفه سینوی این دو دسته (بله و صبیان) در چه وضعیتی قرار خواهند گرفت؟ شیخ از یک سو به بقای همه نفوس انسانی باور فلسفی دارد و از سویی سعادت را با لذت و شقاوت را با الم مرتبط می‌داند و همه نفوس را واجد سعادت یا شقاوت می‌شمرد (*المبدأ و المعاد*، ص ۱۱۴)، اما برای ابلهان و کودکان هیچ لذت و المی در نظر نمی‌گیرد! این خلاء عمیقی است که در افکار شیخ از دور هویدا است. تمسک به حدیث که فرمودند، نفوس الاطفال بین الجنه و

النار، هیچگاه نمی‌تواند خلاء معرفتی و فلسفی او را به خوبی پر کند، زیرا ارتفاع لذت و الم برای این دسته نفوس، مستلزم تناقض منطقی است. مگر آنکه مانند برخی حکما به ضدین بودن آن دو باور داشته باشد (روزنتال، ص ۱۳۴-۱۳۲).

تقسیم نفوس شقیه و تبیین الم آنان: این تقسیم‌بندی در کتاب *ارزشمند الاشارات و التنبيهات* به تفصیل بیان شده است، اما چنان که یادآور شدیم، در آثار دیگری چون *الاصحویه* به اختصار ذکر شده است. تمام نفوس انسانی در اندیشه سینوی به دو دسته کلی سعدها و اشقیاء تقسیم می‌شوند. نفس سعید، نفسی است که در علم و عمل به بالاترین حد کمال رسیده باشد. آنان از بالاترین لذت اخروی یعنی لذت معقول برخوردار می‌شوند، اما نفس شقی، نفسی است که یا در علم و معرفت یا در قوه عملیه به سرحد کمال نرسیده باشد. این عدم وصول یا به علت طبیعت و خلقت آنهاست یا به واسطه کوتاهی در عملکردشان. شیخ این دو را، «رذیلت در نقصان» می‌نامد. مرحوم خواجه در شرح خود، علت الم اخروی اینان را چنین تشریح نموده است، «فهو لاء اصحاب رذيله النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال اليه و هو فطانتهم البتراء» (*الاشارات و التنبيهات*، ص ۳۸۲). آن دسته نفوسی که به رذیلت نقصان گرفتار شده‌اند، به واسطه نقصان در کمال آنان است. از سویی دیگر، ادراک و اشتیاق به کمال را نیز از دست داده‌اند. این نفوس گروه‌های متألمی هستند که عبارت‌اند از:

۱. **جاحدان:** اولین گروه اشقیاء، جاحدان یا منکران‌اند که «مايضادالكمال» را اکتساب کرده‌اند. آنها کمال را به حَسَب انیت انکار نکرده‌اند، بلکه انکارشان به حسب ماهیت بوده است. به تعبیر خواجه، آنان نسبت به وجود یا انیت کمال، «معترف» به بوده، اما تصور می‌کرده‌اند که حقیقت همان چیزی است که به آن باور داشته‌اند و بقیه کاملاً باطل‌اند. بنابر عقیده شیخ و تشریح شارح، «اسوائهم حالاً، الجاحدون و هم الذين يتعذبون دائماً فقط» (*همانجا*)، این دسته نفوس بدترین گروه بدبختان و زجر کشنده‌ترین متألمان خواهند بود؛ المی که همیشگی و غیر قابل جبران و تغییر است.
۲. **معرضان:** دومین گروه اشقیاء، معرضان‌اند. شیخ الرئیس در توصیف آنان می‌گوید، «او اشتغلت بما صرفها عن اکتساب مماليس بمضاد له، فصارت معرضه عنه» (*همانجا*). آنها به علت سرگرم شدن به امور دنیوی - با آنکه نیکوکار یا متدین نیز بوده‌اند - اگرچه به

کمال و حقیقت معترف بوده‌اند، در اکتساب عقیده خلاف حقیقت الحاح نداشته‌اند. آنان از کمال حقیقی دوری جسته و از پیروی کردن آن اعراض نموده‌اند. این نفوس جاحد به‌شمار نمی‌آید، زیرا امور مضاده را اکتساب نکرده، اما امور دنیوی آنان را به اعراض از حقیقت و ادار می‌کرده است.

۳. مهملان: دسته سوم گروه اشقیاء، مهملان‌اند. آنان در به دست آوردن کمال لازم، کوتاهی و اهمال نموده‌اند. هرچند به عقیده‌ای خلاف حقیقت مشغول نبوده‌اند، اما در اکتساب کمال حقیقی، تکاسل و تنبلی کرده‌اند.

۴. ابلهان: چهارمین گروه اشقیاء، ابلهان هستند. نفوس ساده دل و نادانی که شوقی را اکتساب نموده‌اند. این نفوس هنگامی که از بدن جدا می‌شوند، اگر هیئت‌های ردیه بدنی را به‌دست نیاورده باشند و دارای صفات پست جسمانی نشده باشند، به نوعی لذت یا رحمت الهی واصل می‌شوند. اما اگر هیئت‌های بدنی را اکتساب کرده باشند به الم اخروی، متألم می‌شوند؛ زیرا در آنجا بدن‌ها از بین رفته، اما خلق متعلق نفوس همچنان پابرجا خواهد ماند. ابلهان اگرچه به تناسب سعداء، در گروه اشقیاء قرار گرفته‌اند، اما در دسته‌بندی اشقیاء، نسبت به جاحدان، معرضان و مهملان وضعیت بسیار بهتری دارند (ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۴۷۲؛ النجاة، ص ۶۹۶-۶۹۵؛ المبدأ المعاد، ص ۱۱۴).

نفس شقی اگر به سمت کمال شائق بوده و آن را ادراک نموده باشد، از ردیلت نقصان احساس الم اخروی می‌کند. تنبه و آگاهی از «مقدور بودن وصول به کمال» مسبب آزار و اذیت نفس در قیامت است، ولی ابلهان به علت آنکه در بی‌خبری مطلق به سر می‌برده‌اند، از ادراک الم اخروی به کلی برکنارند. در حالی که جاحدان، مهملان و معرضان این رنج و الم را ادراک خواهند نمود و در قیامت معذب خواهند شد. شیخ کراراً می‌نویسد، «البلاهه ادنی الی الخلاص من فطانه بترأء» (الاشارات و التنبیها، ص ۳۸۱)، زیرا بنا به تعبیر شیخ‌الرئیس، آنها «بجنبه من العذاب» می‌باشند. خواجه در شرح خود مقصود ابن‌سینا را این‌گونه شرح داده است، «یرید ان یمیز .... بین الناقصین المتعذبین بنقصانهم سوء دام تعذبه به اولم یدم و بین الناقصین الذین لا یتعذبون بنقصانهم» (همانجا). با این بیان میان بله و سایر نفوس تفکیک شده است و سه گروه نفوس شقیه

یک طرف و ابلهان به تنهایی در طرف دیگر واقع می‌شوند. اینان بدون عذاب و آنان به الم اخروی گرفتار می‌آیند، اما ابلهان نسبت به خلاصی و رهایی از آلام اخروی وضعیت بهتری دارند. شیخ در توصیف الم ابلهان می‌نویسد، «فانه اذا تنزهوا، خلصوا من البدن الی سعادة تلیق بهم و لعلمهم لایستغنون فیها عن معاونه جسم یكون موضوعاً لتخیلات لهم و لایمتنع ان یکون ذلک جسماً سماویاً او ما یشبهه...» (همان، ص ۳۸۴). از این عبارت شیخ، چند نکته مهم قابل وصول است:

اولاً، حصول به لذت و سعادت، ممکن است به وسیله اجسامی که موضوع تخیل آنان واقع شود، صورت بگیرد. این مهم با استفاده از یک فعل منفی که توأم با عدم اطمینان شیخ بوده به حرف لعل مصدر شده است.

ثانیاً، آنچه موضوع تخیل آنان قرار می‌گیرد، ممکن است جسم آسمانی یا چیزی مشابه آن باشد. ابن سینا در نوشته خود از فعل لایمتنع استفاده کرده و تعلق این نفوس به اجسام سماوی را محال یا ممتنع ندانسته است.

ثالثاً، اگر چه شیخ رئیس جسم سماوی یا چیزی شبیه آن را موضوع تعلق نفوس ببله برشمرده ولی حقیقتاً معلوم نیست که جسم شبیه جسم سماوی، چگونه جسمی است و یا چه تعریفی داشته و چه ماهیتی دارد؟

رابعاً، ابن سینا در ادامه، اتصال این دسته نفوس به سعادت عالمان را ممکن الوجود دانسته و مجدداً به وسیله استعمال حرف «لعل» عدم اطمینان خود را گوشزد کرده است.

### نظریه شیخ بر توازو

همان‌طور گفتیم شیخ از نفوسی یاد نمود که از دو جنبه در بالاترین رتبه قرار داشتند: اولاً از نظر اکتساب معارف برترین درجه را داشته‌اند؛ ثانیاً از عروض هیئات ردیه منزّه بوده‌اند. به همین علت، آنها را نفوس «کامله منزّه» می‌نامید، اما بررسی عمیق‌تر نشان می‌دهد که تصور نفوس کامله منزّه، کاملاً غیر منطقی است، زیرا مقایسه نفوس به لحاظ اکتساب معارف و پرهیز از رذایل، مستلزم وقوع صفتی تفضیلی است، که این نوع صفت نیز مستلزم قرار گرفتن هر نفس در جایگاه ویژه خود است. اگر تصور کنیم که نفسی در اکتساب معرفت و دوری از اخلاق بدنی، نسبت به نفوس دیگر اهتمام کامل داشته باشد،

هیچگاه نمی‌توانیم تصور کنیم که دارای جایگاهی باشد که با نفوس دیگر، همپایه و هم طراز گردد، زیرا هم طرازی، به معنی عدم تفضیل و عدم برتری است. از جهت دیگر، شیخ الرئیس «سعادت مطلق» را ویژه «نفوس کامله» دانسته است. به خوبی آشکار است که نفوس کامله، به وسیله صفت اخیر مقید شده است. حال این پرسش مهم مطرح می‌شود که در گروه مقید، چگونه همه آنها می‌توانند دارای رتبه مطلق باشند! بر این اساس منطقی‌تر آن است که به جای «نفوس کامله»، «نفس کامله» به کار ببریم. شاید گفته شود که تذکر ابن سینا پیرامون تدرج مراتب جنت گویای همین نکته است، اما حقیقت این است که به کار بردن اصطلاح «نفوس کامله» دارای تناقض درونی است، زیرا کامله بودن با نفوس (جمع مکسر) قابل جمع نیست. آنچه بعدها مرحوم آخوند به آن اشاره نمود و از «نفس کامله» سخن گفت و مصداق آن را نفس محمدیه می‌دانست (ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۵۵۸؛ الاسفار الاربعه، ص ۱۵۲) چیزی که در فلسفه سینوی به آن اشاره‌ای نشده است.

نکته دیگر این است که بر اساس برخی تقریرها، نگرگاه شیخ با معاد جسمانی و لذایذ و آلام انسانی که آیات و حیانی گویای آن است، ناسازگار می‌باشد، زیرا نگاه قرآن به معاد، چیزی جز احیای اجسام دنیوی نیست. این مهم باعث شد تا با فاصله اندکی دیدگاه او مورد انتقاد شدید غزالی قرار گیرد. فردی که با نگارش کتاب تهافت در پی تبیین جسمانیت معاد بر اساس آیات قرآنی بود (غزالی، ص ۳۰۸-۳۰۵)، اما حکیمی که بیش از همه به طور مفصل به رد نظرات بوعلی پرداخت مرحوم آخوند بود. ملاصدرا در آثار گوناگونش بر معاد جسمانی و لذایذ و آلام مادی تأکید و با ذکر شواهد قرآنی، دیدگاه شیخ را به حاشیه برد (المبدأ و المعاد، ص ۱۴۷-۱۴۴؛ المظاهر الالهیه، ص ۵۵۹؛ شواهد الربوبیه، ص ۳۹۴)، لذا هدف اصلی از تقسیم نفوس توسط وی بیان اقسام لذات و الام اخروی است که متوجه هر کدام از آنهاست. عکس قضیه فوق این است که عروض آلام و لذایذ اخروی، محور اصلی تقسیم نفوس اخروی است.

#### نتیجه

با در نظر گرفتن باورهای سینوی پیرامون معاد و تمرکز بر تعاریف و حدود فلسفی لذت



و الم و تفاوت‌های مبنائی شیخ با حکمای دیگر، از مقاله‌ی ارائه شده، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. بقای نفوس انسانی بعد از مرگ، یکی از مبنائی‌ترین تفکرات فلسفه سینوی است؛
۲. قوای انسانی با مرگ مضمحل می‌شود، الا قوه ناطقه که به همراه نفس به عالم عقبی منتقل می‌شود؛
۳. همه قوای انسانی اعم از محسوسه، متوهمه و متخیله مادی هستند و با مرگ نابود می‌شوند.
۴. نفس در عالم دیگر فقط به وسیله قوه عاقله خود به ادراک عالم عقبی می‌پردازد؛
۵. لذت و الم اخروی کاملاً عقلی است، لذا لذایذ و آلام مذکوره در قرآن جنبه تمثیلی دارد؛
۶. در قیامت، سعادت مستلزم لذت و شقاوت مستلزم الم است؛
۷. لذت مطلق (سعادت مطلق) ویژه نفوس کامله منزله است که هم در معرفت و هم در عمل به بلوغ نهایی رسیده‌اند؛
۸. نفوس ناقصه اعم از جاحدان، معرضان، مهملان و ابلهان از لذت علیا محرومند، اما می‌توانند به وسیله قوه عاقله به لذت یا المی متناسب دست یابند؛
۹. از میان نفوس ناقصه، فقط جاحدان در الم اخروی مخلد می‌شوند و از آن خلاصی ندارند؛
۱۰. نفوس ابلهان با تعلق به جسم سماوی و موضوع قرار دادن آن، می‌توانند لذت یا الم خود را تمثیل نمایند؛
۱۱. هرچند نفوس ناقصه با رحمت واسعة الهی به لذت اخروی برمی‌گردند، اما بله و صبیان نسبت به خلاصی و رهایی وضعیت بهتری دارند.

#### منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، مع شرح الخواجه نصیر الدین طوسی و المحکّمات قطب‌الدین الرازی، تحقیق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۵۸.

- \_\_\_\_\_ ، *الالهيات من كتاب الشفا*، تحقيق حسن زاده آملی، بيروت، مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۸ق.
- \_\_\_\_\_ ، *النجاة من العرق في بحر الضلالات*، ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.
- \_\_\_\_\_ ، *المبداء و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
- \_\_\_\_\_ ، *الاضحویه فی المعاد*، تحقيق الدكتور حسن عاصی، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_ ، *اضحویه ، مجموعه رسائل*، قم، آیت اشراق، ۱۳۸۸.
- \_\_\_\_\_ ، *عیون الحکمه، رساله فی النفس و بقائها و معادها*، عنی بنشره حلمی ضیاء اولکن، استانبول، جامعه استانبول، ۱۴۲۶ق.
- \_\_\_\_\_ ، *دانشنامه علائی، الهیات*، مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- \_\_\_\_\_ ، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم، ۱۴۲۱ق.
- \_\_\_\_\_ ، *النفس من كتاب الشفا*، المحقق آیه الله حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۸ق.
- \_\_\_\_\_ ، *رسالة اقسام نفوس، مجموعه رسائل*، ترجمه ضیاء الدین دری، قم، آیت اشراق، ۱۳۸۸.
- ارسطو، *اخلاق نیکو ماخوس*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
- افلاطون، *جمهور*، ترجمه فواد روحانی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۶.
- حسن زاده آملی، *حسن، دروس شرح الاشارات و التنبیها*، نمط هشتم، قم، انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۸۶.
- غزالی، امام محمد، *تهافت الفلاسفه*، تحقيق سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، ج ۹، قم، طلیعه النور، ۱۴۳۰ق.

\_\_\_\_\_ ، الشواهد الربویة فی المناهج السلوکیه، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.

\_\_\_\_\_، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

\_\_\_\_\_، المظاهر الالهیه، تحقیق الاستاذ السید جلال الدین الاشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

یثربی، سید یحیی، عیار نقد، ج ۲، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

