

تحلیلی بر نقش بدن در ابتدا و انتهای حیات دنیوی از منظر ابن سینا

فروغ رحیم پور*

چکیده

اگرچه انسان حاصل پیوند نفس و بدن است، در مباحث انسان‌شناسی فلسفی، محور بررسی‌ها نفس است و بدن معمولاً به تبع نفس مطرح شده و جایگاه واقعی‌اش در سایه‌ی گران‌مایگی نفس، نهان مانده است. این مقاله تلاش دارد که با نگاه از زاویه‌ای متفاوت، این بار مباحث انسان‌شناسی ابن سینا را با محوریت بدن، تجزیه و تحلیل نماید و برای این کار، دو مقطع مهم آغاز و پایان حیات دنیوی را مدنظر قرار داده است. مطابق مبانی سینوی، تشکیل و تکوین ماده‌ی بدن هر انسان نقطه‌ی آغاز حیات دنیوی اوست و فراهم شدن مزاج مستعد بدنی، شرط حدوث نفس (بما هی نفس) و پدیدار شدن یک انسان است. ماده‌ی بدنی و هیئات و اعراض آن، تعیین و تمایز اولیه‌ی نفوس را رقم می‌زنند و ملکات حاصل از هیئات طبیعی بدنی و نیز مکتسبات عقلی، عامل تعدد و تکثر نفوس پس از مرگ و در جهان آخرت‌اند. تمامی افعال انسان فعل مشترک میان نفس و بدن و قوا است به جز فعل قوه‌ی عاقله، یعنی ادراک کلیات، که آن هم در بدایت امر، نیازمند بدن است. از منظر ابن سینا، مرگ بدن حیات دنیوی را پایان می‌بخشد و فاعلیت نفس و استکمالات آن را متوقف می‌کند، اما زمینه‌ی توجه تام نفس به کمال حقیقی خود و اتصال دائم آن به عقل فعال را فراهم می‌کند. نقش بدن در ابتدا و انتهای حیات دنیوی، با توجه به آثار مثبت و منفی‌ای که بر بود یا نبود آن مترتب است در ضمن این مقاله روشن خواهد شد.

واژه‌های کلیدی: ۱- ابن سینا، ۲- بدن، ۳- حیات دنیوی، ۴- حدوث (نفس)، ۵- مرگ.

۱. مقدمه

انسان موجودی است مرکب از دو بخش متفاوت: یکی مجرد و غیرمادی به نام نفس یا جان و روان، دیگری مادی به نام بدن یا تن و کالبد. نظریه‌ی ترکیب یافتن انسان از این دو

بخش، گرچه مورد اذعان بسیاری از فلاسفه بوده است، مخالفانی هم داشته و از دیرباز، برخی از ایشان وجود بخشی مجرد در انسان را مردود می‌دانستند، اما از میان دو جزء این مرکب، آن‌که موجودیتش هرگز انکار نشده و به سبب حضور عینی و مشهودش، همواره در حیات انسان دخیل شمرده شده، بدن است.

فیلسوف بزرگ جهان اسلام، بوعلی سینا، از آن دسته فیلسوفان است که به دوگانگی نفس و بدن برای انسان قائل است. او در معراج نامه می‌نویسد: «بدان که حق تعالی آدمی را از دو چیز مختلف آفرید که یکی را تن گویند و یکی را جان، و هریک را از عالمی دیگر آورد، چنان‌که تن را از اجتماع اخلاط و ترکیب ارکان فراهم آورد و جان را از تأثیر عقل فعال بدو پیوند داد» (۱۷، ص: ۸۱). او هم در آثار فلسفی و هم در کتب طبی خود، با دقت نظر، به حقیقت نفس و بدن و نحوه‌ی ارتباط و پیوند آن دو و تأثیر و تأثر متقابلشان پرداخته و کم و کیف حدوث و حیات و بقای هریک را جست‌وجو کرده است.

ما در این مقاله، برخلاف روند معمول فلسفی که بدن در پرتو نفس مورد بحث قرار می‌گیرد، می‌خواهیم رأساً و ابتدائاً به تحلیل نقش و اهمیت بدن در دو مقطع معین از حیات انسان یعنی آغاز و انتهای زندگی دنیوی بپردازیم. این بررسی در آثار ابن‌سینا انجام می‌شود که یکی از شایسته‌ترین گزینه‌ها برای چنین پژوهشی به شمار می‌رود، زیرا او علاوه بر توانمندی‌های والای فلسفی‌اش، از نواغ علم طب نیز بوده و همین امر باعث شده که آرا و نظریاتش در مباحث بدن و نفس، استحکام و اعتبار متفاوتی نسبت به دیگر فیلسوفان داشته باشد. حجم و اهمیت مطالب مربوط به این موضوع، اقتضا می‌کند که در این‌جا فقط به تبیین و تحلیل نظر ابن‌سینا بپردازیم و مقایسه‌ی تحلیلی - تطبیقی آرای او با دیگر فیلسوفان را به مقاله و بلکه مقاله‌های مستقل دیگر واگذاریم.

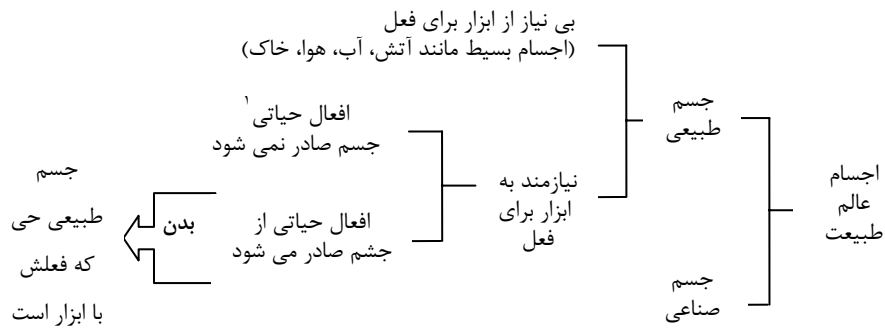
۲. تعریف بدن و نفس

در تعریف لغوی واژه بدن چنین آمده: «بدن به مجموعه اعضا، یعنی ساختمان کامل یک موجود زنده اطلاق می‌شود. در اصطلاح عام به بدن پس از مرگ، جسد یا نعش گفته می‌شود و واژه‌ی بدن، بیشتر دلالت بر موجود زنده می‌کند. به اجزای بدن اندام می‌گویند و هر عضو یا اندام از تعدادی سلول تشکیل شده است» (۲۷، ص: ۱۸۹). در تعریف فلسفی، شیخ‌الرئیس بدن را به «مجموع اعضای که نفس به‌عنوان ابزار فعل خود استفاده می‌کند» تعبیر می‌کند (۵، ص: ۳۴۰) و در یک تعریف مفصل‌تر می‌گوید بدن اجتماعی از اخلاط اربعه یعنی سودا و صفرا و بلغم و خون است که با اعضای مثل دست و پا آراسته شده و هر عضو آن، وظیفه‌ای دارد که دیگری از انجامش ناتوان است. سه عضو قلب و کبد و مغز،

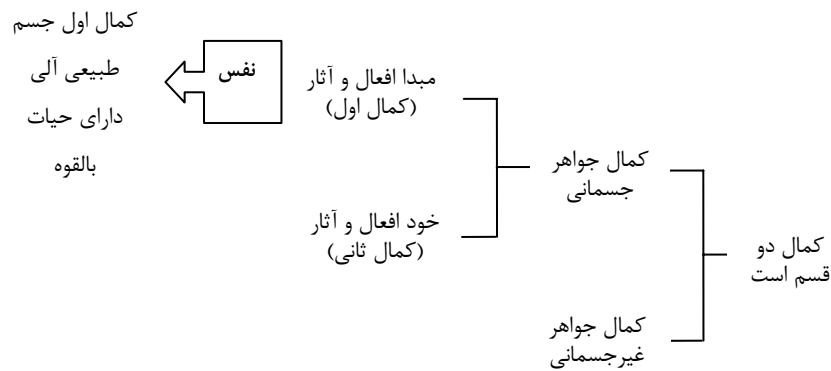
تحلیلی بر نقش بدن در ابتدا و انتهای حیات دنیوی از منظر ابن‌سینا ۵

شریف‌تر از سایر اعضا هستند که نفس نباتی با نیروی جذب، دفع و هضم در کبد، نفس حیوانی با نیروی شهوت، غضب، حس، خیال و وهم در قلب و نفس ناطقه با نیروی تفکر، تذکر، تمیز و حفظ در مغز قرار گرفته است (۱۷، ص: ۳). بوعلی در ضمن تعریف نفس در «رساله فی النفس» نیز به مختصات بدن و تفاوت بدن با سایر اجسام طبیعی اشاره می‌کند که ماحصل سخنش در این دو نمودار آمده است:

نمودار (الف)



نمودار (ب)



مطابق این رساله، «بدن» نام جسم موجودات زنده و دارای حیاتی است که عامل تمایزشان از سایر اجسام، نفس نامیده می‌شود. به دیگر بیان، جسم دارای نفس یا جسم زنده را بدن می‌نامیم و نفس هم عبارت است از مبدئی که افعال و آثار حیاتی ناشی از اوست (۱۰، صص: ۱۶۶ - ۱۶۷ و ۱۴، صص: ۲۱ - ۲۲)؛ البته باید توجه داشت که این قبیل تعاریف (که بدن در آن‌ها اخذ شده است) تعریف نفس از جهت فعل و از جهت اضافه به بدن است نه از جهت ذات و جوهر نفس بما هی، چراکه از این حیث، نفس تعریف‌شدنی نیست (همان، ص: ۱۳).

مقایسه‌ی جسم و نفس و عقل نیز به شناخت بهتر ماهیت بدن کمک می‌کند: «جسم دارای کم و کیف و وضع و عوارض و لواحق متعدد است و به همین سبب، معلول بودنش واضح است و صور جسمانی نیز دارای عوارض و هیئات و احوال قابل انفکاک و گاه لاینفکی هستند. به نفس نیز به‌عنوان صورت بدن، هیئات و عوارضی ملحق می‌گردد که برخی انفکاک‌ناپذیرند. اما عقل از همه‌ی این امور به دور است، لذاست که نفس به افعال و قوا تقسیم می‌شود ولی عقل، خیر» (۲، ص: ۳۴). البته آنچه در تعریف نفس آمد وجه مشترک نفوس ارضی، یعنی نفس نباتی، حیوانی و انسانی است که با اضافه کردن افعال حیاتی ویژه‌ی هر دسته به این بخش مشترک‌فیه، تعریف خاص هر نفس به دست می‌آید و بر این مبنا، نفس انسانی عبارت است از «کمال اول جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه که تغذیه، رشد، تولید مثل، حس، حرکت ارادی و ادراک کلیات از آن صادر می‌شود» (همان، ص: ۲۲)؛ البته چنان‌که دیدیم، وارد کردن جسم (و بدن) در تعریف نفس، در میان فلاسفه، از متقدمان نظیر ارسطو گرفته (۱۸، ص: ۱۶) تا متأخران نظیر صدرالمتألهین (۲۴، ج: ۸، ص: ۱۱) و سبزواری (۲۳، ص: ۲۶۴) مشهود و مقبول است و مورد متفاوتی دیده نمی‌شود. البته چنان‌که دیدیم، در تعریف بدن نیز نفس همه‌جا به نحوی حضور دارد و مطابق بررسی‌های نویسنده، در آثار ابن‌سینا برای هیچ‌یک از نفس و بدن، تعریف مستقلی که طرف دیگر در آن مطرح نشده باشد به چشم نمی‌خورد. این امر بیانگر رابطه و پیوند مستحکم نفس و بدن است.

۳. من واقعی انسان: بدن یا نفس؟

«من» واقعی انسان بدن است یا نفس و آنچه انسان را بالفعل انسان نگه می‌دارد کدام‌یک از این دو است؟ ابن‌سینا با مثال معروف خود، یعنی «انسان معلق در فضا» در این مورد سخن می‌گوید. مطابق مثال او، انسان می‌تواند خود را تصور کند بدون اعضای ظاهری و بیرونی (دست و پا و غیره)، سپس بدون اعضای داخلی و درونی (ریه، کبد و غیره)، حتی

بدون بخش‌هایی از مغز و بالاتر از آن حتی بدون قلب (که در عالم واقع، فرضی بی‌معناست اما در وهم تصورپذیر است)، اما در همه‌ی این حالات، هنوز «من» او باقی است. پس بدن در معنای معتبر از انسانیت، دخیل نیست، بلکه می‌توان آن را محل یا مأوا و منزلگاه آن شمرد.

شیخ‌الرئیس تصریح دارد که بدن غیر و خارج از ذات انسان است، اما به سبب شدت اتحاد و کثرت الفت فی‌مابین، انسان «گمان می‌کند» که بدن خود اوست، اما واقعیت این است که انسان یا معنایی که در انسان بودن معتبر بوده، مفهوم «من» بر آن منطبق می‌شود و ذات حقیقی انسان به شمار رفته، هویت آدمی با آن شناخته می‌شود عبارت است از «نفس» (۱۳، صص: ۹۴ - ۹۵). ابن‌سینا در جای دیگر با یک تشبیه مناسب، حالت انسان نسبت به بدن خود را روشن می‌کند و می‌گوید: «اعضای بدن ما برایمان همانند لباس‌هایمان هستند که به دلیل ملازمت دائم، آن‌ها را جزئی از خودمان می‌دانیم و هر وقت خود را تخیل و تصور می‌کنیم حتماً تصویر ذهنی‌مان هم پوشیده و دارای لباس است نه عریان. به همین ترتیب، هرگاه در مورد «من» و «خودم» فکر می‌کنیم تمام بدن را هم در ذهن می‌آوریم، البته با این تفاوت که ما عادت داریم و می‌توانیم لباس‌های خود را درآوریم و عوض کنیم، ولی نسبت به اعضای بدن چنین عادت نداریم. به همین خاطر، در مقایسه با لباس، اعضای بدن را با شدت بیشتر، جزء وجود خود می‌پنداریم» (۱۴، ص: ۳۴۸).

ماهیت بالفعل هر موجود ذی‌نفس به نفس اوست نه به بدن مادی مرکب از عناصرش: «فالحیوان و النبات لایتم حیواناً و نباتاً بالبدن... بل ینبغی ان تكون النفس هو ما به یکون النبات و الحیوان نباتاً و حیواناً» (همان، ص: ۱۴) خلاصه این‌که همه‌ی اجسام طبیعی هویت بالفعل خود را از صورتشان دارند و «نفس» صورت نبات و حیوان و انسان است. تمایز جسم حی از غیر حی به نفس است نه به بدن، افعال خاص حیاتی با نفس انجام می‌شود نه با بدن و زنده و حی شمرده شدن هر جسم به نفس اوست نه به بدنش (۱۰، ص: ۱۶۶).

۴. نقش بدن در حدوث نفس و نفی قدم آن

در میان فلاسفه، کسی در حادث بودن بدن تشکیک نکرده است، اما در مورد حادث بودن نفس اختلاف نظر وجود دارد. برخی از فلاسفه، نظیر افلاطون آن را قدیم می‌دانند، اما ابن‌سینا با اقامه‌ی دلیل، نفس را حادث می‌شمارد و در بخشی از استدلال خود، بدن را در استدلال بر قدیم نبودن نفس داخل می‌کند. استدلال چنین است که اگر فرض کنیم که نفس هر انسان قدیم و مقدم بر بدن او باشد، تکرر و تعدد این نفوس قدیم چگونه است؟ مطابق قواعد فلسفی، تکرر اشیا یا به صورت و ماهیت است یا به لوازم ماهیت یا به نسبتی

که با ماده دارند و نیز به زمان و مکان و اعراضی که اشیا را از هم جدا می‌کند (یعنی به ماده و لوازم آن). در مورد نفوس قدیم مفروض، ماهیت و لوازم آن میان همه‌ی این نفوس، که افراد نوع انسان‌اند، مشترک است و لذا مایه‌ی تمایز و تکثر نخواهد بود. به‌ناچار ماده‌ی انسان، یعنی بدن است که می‌تواند عامل تمایز باشد، لکن بحث ما در نفوس مقدم بر بدن است. پس یا باید وجود نفوس متکثر و قدیم را بپذیریم لکن آن‌ها را تحت نوع واحد انسان ندانیم و هر نفس را موجودی مستقل و متمایز (به تمام ذات) از سایر نفوس به شمار آوریم، که فرضی باطل است، و یا بپذیریم که چون تعیین و تکثر نفوس انسانی به بدن است و چون مطابق قاعده‌ی «الشیء ما لم یتعین لم یوجد»، هر شیئی برای موجود شدن و تحقق یافتن باید تعیین یافته باشد، پس در نتیجه قدم نفس باطل است و شرط تعیین و تکثر و تحقق و حدوث نفس، بدن است (۱۴، صص: ۳۰۶ - ۳۰۷).

افاضه‌ی نفس و افاضه‌ی بدن نزد ابن‌سینا از سوی عقل فعال است. البته فاعل قریب ایجاد بدن، به‌منزله‌ی یکی از اجسام طبیعی، نفس کل، یعنی نفس فلک اقصی است (۸، ص: ۹۲). اما ترتیب ایجاد و افاضه‌ی این دو چگونه است؟ خواجه‌ی طوسی در شرح نمط سوم/شارت، پاسخ جامعی مبتنی بر آرای شیخ در این خصوص ارائه می‌کند که از مرحله‌ی تشکیل اولین سلول‌های بدن فرد جدید در جسم پدر و مادرش شروع می‌شود. این سلول‌ها که بخشی از ماده‌ی اولیه‌ی بدن جدیدند، از جسم پدر به جسم مادر منتقل می‌شوند و با مواد و سلول‌های مربوط در بدن مادر، که آن‌ها هم بخش دیگری از ماده‌ی اولیه‌ی بدن جدیدند، ترکیب می‌شوند و بر روی هم، ماده‌ی اصلی بدن مولود جدید را می‌سازند. این ماده که ابتدا دارای صورت معدنی است و همین صورت حافظش به شمار می‌رود، در بدن مادر کامل‌تر می‌شود و مستعد قبول صورت بعدی، یعنی نفس نباتی، می‌گردد که واجد افعال نباتی، یعنی رشد و تغذیه و تولید مثل است. سپس ماده‌ی بدنی کامل‌تر شده و مستعد قبول صورتی می‌شود که علاوه بر افعال قبل، حس و حرکت هم دارد و به آن نفس حیوانی می‌گویند. مسیر تکاملی ادامه می‌یابد و بدن تمام و تمام‌تر می‌شود تا آن‌جا که مستعد قبول صورتی می‌شود که علاوه بر همه‌ی افعال قبلی، قابلیت درک کلیات را هم دارد و این صورت، که نفس ناطقه نامیده می‌شود، تا زمان فرارسیدن اجل، مدبر بدن باقی می‌ماند (۲۶، ج: ۲، صص: ۳۰۴ - ۳۰۵).

ابن‌سینا خاطر نشان می‌کند که این روند از لحاظ زمانی، حدود چهار ماه طول می‌کشد و فراهم شدن مزاج مستعد و آمادگی بدن باعث می‌شود تا علت مفارق، نفس مناسب آن را افاضه و احداث کند. این افاضه به نحو اتفاقی نیست، بلکه هر نفسی دقیقاً و اختصاصاً مناسب با استعدادهای ماده‌ی بدنی‌ای که به آن تعلق می‌گیرد ایجاد می‌شود. به تعبیر

دیگر، هر بدنی با مزاج خاص ماده‌ی خودش زمینه‌ساز افاضه‌ی یک نفس خاص می‌شود که مناسب تعلق و تدبیر چنین ماده‌ای است و بدن‌ها برای پذیرش نفوس، علی‌السویه نیستند (۱۶، ص: ۱۸۹ و ۱۴، صص: ۳۱۸ - ۳۱۹). مسیر و نحوه‌ی تشکیل هر بدن باعث می‌شود که مزاجی خاص خود را داشته باشد و به تبع تفاوت مزاج‌ها، بدن‌ها یکسان نخواهند بود و به تبع تفاوت بدن‌ها، نفوس متفاوت خواهند بود و هر بدنی منحصرأً برای قبول نفس مناسب خود قابلیت دارد (۱۱، ص: ۱۰۸).

بهمین‌بار بر نکته‌ی اخیر تصریح می‌کند و می‌گوید بدن علت حدوث نفس و نیز علت تخصیص احداث نفس خاص این بدن است. هر بدن با توجه به مزاج خاصش، اقتضای حدوث نفس خود را دارد و تعلق نفوس به بدن‌ها اتفاقی و بدون زمینه استحقاقی و اقتضایی نیست (۱۹، ص: ۸۲۵).

با توجه به مجموع سخنان شیخ‌الرئیس، آثاری که بدن در بدو حدوث و تکوینش بر حیات انسان دارد چنین است:

الف) حدوث بدن مناسب باعث افاضه‌ی نفس و احداث آن از سوی عقل فعال می‌شود، یعنی بدن علت حدوث نفس است؛

ب) بدن و هیئات آن مبدأ تعیین و تشخیص نفس و موجب اختصاص آن به جسمی خاص (که بدن او واقع می‌شود) هستند: «لابد أنها (نفس) اذا وجدت متشخصه، فإنّ مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ما تتعين به شخصاً و تلك الهيئه تكون مقتضيه لاختصاصها بذلك البدن... و يكون هو بدنها» (۱۴، ص: ۳۰۸).

ج) اختلاف بدن‌ها موجب تکثر و تعدد نفوس است: «... فینبغی ان یکون اختلافها (اختلاف النفوس فی بدو الحدوث) بسبب الابدان التي لها و لاجلها تکثرت. ثم اذا تکثرت فی الحدوث معها (مع الابدان) صار لكل واحد منها (من النفوس) ذات علی حده، و ایضاً اکتسبت هیئات مادیه بها تتغایر... فقد وجب أن النفس الانسانیه علل تکثرها ابدان انسانیه» (۱۱، ص: ۱۰۸) در این متن، علاوه بر تصریح به نقش بدن در تکثر نفوس حادث‌شده، به نقش آن در تمایز پس از حدوث از طریق هیئات بدنی اکتسابی هم اشاره شده است. هیئات بدنی صفات و حالات اکتسابی‌ای هستند که با تکرار فعلی که آن‌ها را ایجاد کرده به تدریج در نفس متمکن می‌شوند و موجب تفاوت نفوس می‌گردند (همان، ص: ۱۰۹). این هیئات در تمایز پس از مرگ نیز دخیل‌اند که در بخش بعد بررسی خواهیم کرد.

در *التحصیل* نیز بدن به‌مثابه‌ی عامل حدوث، تعیین، تکثر و عامل اختصاص یافتن احداث این نفس و نه نفس دیگر، معرفی شده است. (۱۹، ص: ۸۳۰). در جایی از این کتاب، عبارتی آمده است که به‌وضوح، گویای این معناست: «... گوشت انسان از حیث نوع، متفاوت

با گوشت گاو و اسب است، زیرا گوشت انسان مستعد انجام افعال نفس انسان است و صلاحیت انجام افعال نفس اسب را ندارد» (همان، ص: ۷۳۸) بهمنیار در اینجا به تفاوت ماده‌ی انواع گوناگون اشاره می‌کند. اگر اصل مطلب را تعمیم داده، به افراد نوع نظر کنیم می‌توانیم نتیجه بگیریم که فقط ماده‌ی بدن زید است که برای انجام افعال نفس زید استعداد و صلاحیت دارد. بدن‌ها یکسان نیستند و نسبت به نفوس مختلف علی‌السویه و لاقتضا نمی‌باشند. گرچه عناصر اولیه‌ی بدن انسان‌ها کم‌وبیش مشترک و یکسان است، هریک ترکیبی منحصر به فرد (و مزاجی خاص) دارد و همین امر سبب می‌شود که هر بدن نفس خاص خودش را متعین کند.

د) کمیت و کیفیت مزاج مستعد و حالات و هیئات بدن آماده‌ی دریافت نفس در تعیین توانمندی‌ها و احوالات آتی هر نفس، سهم درخوری دارد. در واقع، مبادی استكمال بعدی در همین بدن کنونی است: «... و تکون مبادی الاستكمال متوقعه لها بوساطته و یكون هو بدنها» (همان، ص: ۳۰۸). ماده‌ی هر شخص مزاج و استعداد و وقت و زمان خاصی دارد که باعث می‌شود افعال، اوصاف و اعراض او از دیگران متمایز بشود؛ مثلاً برخی مزاج‌ها به خاطر ترکیب اولیه‌شان، مستعد غضب‌اند و برخی ترکیبی دارند که مساعد ترس و خوف است (۵، ص: ۵۵ و ۱۴، صص: ۲۷۴ - ۲۷۵).

شیخ‌الرئیس در عبارات پایانی نمط العارفین/شارات، به نقش فطرت اولیه‌ی هر فرد در نیل به برخی کمالات، نظیر مراتب عرفانی و معنوی توجه می‌دهد و خواهج‌هی طوسی در شرح خود اشاره می‌کند که این قبیل کمالات صرفاً با اکتساب حاصل نمی‌شود و نیاز به جوهر فطری مناسب و مستعد هم دارد (۲. ج: ۳، ص: ۳۹۴ و ۲۶، ص: ۳۹۵). این جوهر مناسب اولیه با توجه به سخنانی که از شیخ آوردیم، چیزی جز مزاج مستعد و ماده‌ی اولیه بدن نیست که در تعیین نفس مناسب و لایق خود، نقش اساسی دارد.

ه) رابطه‌ی انحصاری و اختصاصی هر بدن حادث با یک نفس، امکان تعلق گرفتن سایر نفوس به این بدن (تناسخ) را رد می‌کند: «وجود نفس با حدوث مزاج معیت دارد، به نحوی که وقتی مزاج مستعد حادث شد واجب است که نفس آن حادث شود. این حدوث امری اتفاقی و بالعرض نیست بلکه ضروری است... لذا تناسخ و تعلق هر نفس دیگر به این بدن محال است» (۱۲، صص: ۹۰-۹۱ و ۱۱، ص: ۱۰۹). جذب و انجذاب بین هر نفس و بدن، به نحوی است که نفس این بدن نیز از پرداختن به هر جسم دیگر ابا دارد: «و تکون فی جوهر النفس الحادثه مع بدن ما... هیئته نزاع طبیعی الی الاشتغال به و استعماله و الاهتمام باحواله و الانجذاب الیه، تخصها و تصرفها عن کل الاجسام غیره» (۱۴، ص: ۳۰۸)؛ یعنی در جوهر نفسی که با یک بدن حادث می‌شود... میل و گرایش طبیعی برای توجه و

تحلیلی بر نقش بدن در ابتدا و انتهای حیات دنیوی از منظر ابن‌سینا ۱۱

اهتمام به احوال این بدن و نیز به‌کارگیری آن [برای افعال خود] وجود دارد و این گرایش نفس را از توجه و پرداختن به هر جسم دیگر بازمی‌دارد و مختص همین بدن می‌سازد.

۵. علیت بدن برای نفس

اکنون که اهمیت و نقش ویژه‌ی بدن و مزاج مستعد برای حدوث نفس روشن شد، این سؤال پیش می‌آید که آیا نباید بدن را علت وجودی نفس دانست؟ ابن‌سینا این پرسش را از ابعاد مختلف بررسی می‌کند و می‌گوید اگر بدن علت ایجادی نفس باشد، باید در جایگاه یکی از علل اربعه باشد اما:

الف) بدن علت فاعلی نفس نیست، زیرا فاعلیت بدن یا از حیث جسم بودنش است که در این صورت، باید هر جسمی بتواند همین فعل را انجام دهد و در نتیجه هر جسمی باید بتواند علت یک نفس خاص باشد، اما این امر بالبداهه باطل است، و یا فاعلیت بدن از حیث قوای آن است که این هم باطل است، زیرا قوای جسمانی یا عرض‌اند یا صورت قائم به ماده، که هیچ‌کدام از این‌ها نمی‌توانند فاعل و موجد یک ذات قائم به خود و یک جوهر غیرمادی باشند.

ب) بدن علت مادی و قابلی نفس نیست، زیرا در جای خود ثابت شده است که نفس مجرد منطبع در ماده نیست.

ج و د) بدن علت صوری و غایی (علت کمالی) نفس نیست، زیرا با توجه به مرتبه و شأن وجودی نفس و بدن، نفس به چنین علیتی اولی است تا بدن. نتیجه این که بدن نسبت به نفس، علیت وجودی ندارد و تعلق نفس به بدن، تعلق معلول به علت ذاتی‌اش نیست (۱۴، صص: ۳۱۲-۳۱۳). اما آیا بدن می‌تواند علت بالعرض نفس باشد؟ پاسخ مثبت است، به این معنا که علت موجد نفس، یعنی عقل فعال، در اصل با مطلق ماده و با همه‌ی نفوس، نسبتی یکسان دارد، پس باید مخصصی باشد که مرجح حدوث نفسی خاص از جانب او گردد و این مخصص ترکیب خاص ماده‌ی بدنی هر انسان و مزاج منحصر به فرد آن است (۳، صص: ۱۱۰-۱۱۱). ماحصل سخن ابن‌سینا در مورد علیت بدن را در این عبارت او می‌توان دید: «مفید وجود النفس هو غیر جسم و لا هو قوه فی جسم بل هو لا محاله ذات قائمه برینه عن ماده و عن المقادیر. فاذا كان وجودها من ذلك الشی (العقل الفعّال) و من البدن يحصل وقت استحقاقها للوجود فقط؛ فلیس لها تعلق فی نفس الوجود بالبدن و لا البدن علیه الا بالعرض» (۱۴، صص: ۳۱۴ - ۳۱۶)؛ یعنی علت موجه‌ی نفس مجرد نه جسم است و نه قوای جسمانی، بلکه قطعاً ذاتی مجرد از ماده و لوازم ماده است. بدن صرفاً علت بالعرض است و نفس وابستگی وجودی ذاتی به آن ندارد.

در مجموع، علیت بدن برای نفس در آثار بوعلی با این عبارات توصیف شده است:
 الف) بدن علت بالعرض ایجاد نفس است و جزء علل موجدی آن نیست: «لیس تعلق
 النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتیه، نعم البدن و المزاج عله بالعرض للنفس» (۱۶، ص:
 ۳۸۰)؛

ب) بدن شرط وجود نفس است: «الجسم شرط فی وجود النفس» (۳، ص: ۸۱). منظور
 از شرط وجود بودن، فراهم کردن زمینه‌ی افاضه و اعمال فاعلیت علت موجدی است نه جزء
 و شریک علت موجدی بودن؛ یعنی وقتی مادی بدن به آن حد از استعداد و توانمندی
 برسد که بتواند ابزار فعل نفس انسانی قرار گیرد، علت مفارق که برای افاضه‌ی نفس به
 دنبال مخصّص است، نفس مناسب این ماده را افاضه می‌کند. این سخن فخر رازی نیز در
 همین راستاست که می‌گوید اگر فاعل مجرد منزه از تغییر فعلی را انجام دهد که قبلاً انجام
 نمی‌داد (یعنی فعل حادث)، قطعاً به این دلیل است که شرط حدوث آن فعل فراهم شده
 است. این شرط فقط شرط حدوث است و در اصل و ادامه‌ی وجود آن دخالتی ندارد (۲۲،
 ج: ۲، ص: ۴۱۰). بهمنیار می‌گوید ماده (بدن) مرجح وجود نفس بر لاجود آن است، زیرا
 نفس مانند هر ممکن الوجودی، برای ترجیح یکی از دو طرف وجود و عدم، نیاز به مرجح
 دارد و تحقق بدن مناسب علت ترجیح وجود نفس بر لاجود آن به شمار می‌رود. اساساً
 صورت جسمانی از دو جهت به ماده نیاز دارد: ۱- برای حدوث، ۲- برای تقوم یافتن وجود
 صورت به این ماده و نفس فقط از جهت حدوث به ماده‌ی بدن نیاز دارد (۱۹، ص: ۴۸۵).

۶. نفس «با بدن» یا «در بدن»؟ (معنای «در بدن» بودن نفس)

روشن شد که تحقق خارجی و حدوث نفس هم‌زمان با حدوث بدن مناسب است. به
 تعبیر بهتر، حدوث نفس ناطقه و بدن انسانی معیت دارند، اما آیا غیر از این که نفس «با
 بدن» حادث می‌شود در «بدن» هم حادث می‌شود و حیات دنیوی‌اش در بدن است؟ «نفس
 در بدن است» عبارتی رایج و مرسوم است، اما ابن‌سینا مخالف به کار بردن آن است. او به
 این تشبیه متداول که می‌گوید نفس در بدن است همان‌طور که ناخدا در کشتی است ایراد
 می‌گیرد و می‌گوید نفس امری مجرد است و با مکان و مکانمندی نسبتی ندارد تا بتوان
 مانند ناخدا، آن را به این که در جایی یا در چیزی هست متصف نمود. اما این که می‌گوییم
 «نفس در بدن است» صرفاً بدان معنا است که بدن مخصوص به خود را تدبیر و تحریک
 می‌کند و مبادی ادراک و قوای فایض از هر نفس، در بدن خاص خودش است و این نوع
 پیوند و تعلق، تا وقتی بدن موجود است، میان نفس و بدن ثابت و لازم است (۱۱، ص:
 ۱۰۵). اگر مراد از در بدن بودن نفس این باشد که نفس در گوشه‌ای از بدن قرار گرفته یا

تحلیلی بر نقش بدن در ابتدا و انتهای حیات دنیوی از منظر ابن‌سینا ۱۳

عارض جزئی از آن شده، غلط است، اما اگر مراد تدبیر بدنی است که ابزار فعل اوست، مانعی در به کار بردن این تعبیر نیست (۱۱، ص: ۱۰۹). پس در واقع، این تدبیر و تحریک نفس و مبادی ادراکی و قوای آن است که در بدن انجام می‌شود و بدون استفاده از بدن، چنین افعالی منتفی است، نه این‌که ذات مجرد نفس در بدن باشد آن‌طور که ناخدا در کشتی است. لذا اگر نفس انسانی حیات دنیوی نمی‌داشت، نیازی به بدن نبود، اما چون نفس صورتی است دارای فعل مادی، لذا برای انجام افعالش نیازمند پیوند با بدن است.

در این‌جا مناسب است این نکته‌ی مهم را متذکر شویم که میزان تعلق و وابستگی افعال و قوای مختلف انسان به بدن یکسان نیست و افعال و قوای نباتی و حیوانی و نطقی از این حیث متفاوت‌اند: «النفس الانسانی العقلی لا تحیز لها اذ لیست هی منطبعه فی ماده و اما النفس الحیوانی و النفس النباتی فکلها متحیزه و منطبعه فی البدن» (۳، ص: ۱۰۷)؛ یعنی نفس عقلی (نفس ناطقه و قوه‌ی عاقله) مکانی ندارد، زیرا منطبع در ماده نیست، اما نفس نباتی و نفس حیوانی هر دو مکان دارند و منطبع در بدن‌اند.^۲

اما برخلاف نفس نباتی و نفس حیوانی، که در تمام افعال، نیازمند و وابسته به ابزار جسمانی یعنی بدن و اعضای آن هستند و برای به فعلیت رساندن قوای خود، تا آخر باید از طریق بدن عمل کنند، «نفس ناطقه فقط در ابتدای امر تعقل، متوقف بر بدن است» (۱۳، صص ۹۰ - ۹۱) و در مراحل بالاتر تعقل، همین نیاز هم منتفی می‌شود. البته این نیاز یک جانبه نیست و بدن نیز از ابتدای حدوث نفس برای استکمال خود و برای تألیف و ترکیب و جمع عناصر سازنده‌اش در کنار هم و در ترکیبی که بدن نامیده می‌شود نیازمند نفس است؛ به تعبیر دیگر، نفس از بدو حدوث، حافظ، جامع، مؤلف و مرکب عناصر بدن و مدبر و استمراربخش نظام صحیح و مناسب حاکم بر بدن به شمار می‌رود (۱۴، صص: ۴۵ - ۴۶).

۷. ماهیت مرگ و نقش بدن در آن

نزد شیخ‌الرئیس، ماهیت مرگ یا بخش پایانی حیات دنیوی انسان اساساً در رابطه با بدن معنا می‌شود و تعاریفی که ابن‌سینا از مرگ داده همگی مؤید همین امرند، مانند این تعریف: «مرگ حالت بدن است به هنگام مفارقت نفس» (۴، ص: ۳۴۳). در واقع می‌توان گفت مرگ نام عامیانه و رایج چیزی است که در زبان فلسفی تحت عنوان مفارقت بدن و نفس و قطع پیوند این دو از آن یاد می‌شود. در تعریفی دیگر، که در ضمن آن، عامل مرگ هم معلوم می‌شود، آمده است: «مرگ یعنی انحلال ترکیب بدن و زوال اعراض و خواص آن و زوال نسبت‌ها و اضافات آن با نفس» (همان، ص: ۳۴۰). از نظر ابن‌سینا، مرگ زمانی رخ می‌دهد که به واسطه‌ی ضعف شدید بدن، بقای آن دیگر ممکن نباشد. این ضعف ناشی از

اختلال تدریجی در کار قوا و اعضا و ارگان‌های داخلی و خارجی بدن است که در نهایت به ضعف و زوال در قوای نباتی و در مزاج شخص منجر می‌شود و باعث می‌شود به ترتیب فعل قوای نامیه، مولده و سرانجام غاذیه متوقف شود. در نتیجه‌ی توقف این افعال، مزاج تعادل لازم برای حیات را از دست می‌دهد و سلول‌ها و بخش‌های گوناگون تحلیل رفته، جانشین (بدل ما يتحلل) مناسب پیدا نمی‌کنند و جسمی که به آن بدن اطلاق می‌کردیم از بین می‌رود (۲، ج: ۲، صص: ۴۰۸ - ۴۱۰).

بهمینار در تحلیل عوامل مرگ می‌گوید مرگ عادی و طبیعی علت (خارجی) ندارد، بلکه همان حرارت طبیعی که موجب حیات و بقای بدن است و از ذاتیات یا از لوازم ذات بدن به شمار می‌رود، اگر از حال اعتدال خارج شود، موجب نابودی بدن و مرگ انسان می‌شود (۱۹، ص: ۶۶۲). تغییر مزاج و تغییر ترکیب بدن هم دو عامل داخلی دیگر در خرابی و از بین رفتن بدن‌اند (همان، ص: ۸۳۰).

در جای دیگر، در کنار اشاره به دو عامل زیستی و طبیعی برای مرگ، یعنی تعطیل شدن فعل قوه‌ی غاذیه و کم شدن رطوبت بدن، به جنبه‌ی فلسفی مطلب هم توجه کرده و می‌گوید چون بدن انسان حادث است و هر حادثی فانی است، پس قطعاً بدن هم از بین خواهد رفت (همان، ص: ۷۴۱).

شارح ابن‌سینا، فخر رازی، نیز معتقد است که تعلق نفس به بدن، مادامی‌که بدن مستعد است که متعلق نفس باشد ادامه دارد و زوال این استعداد بدنی عامل مرگ است (۲۲، ج: ۲، ص: ۳۹۲). او سپس چند عامل طبیعی و طبی مرگ را می‌شمارد، از جمله توقف قطعی افعال تمامی قوا و آخر از همه توقف افعال قوه غاذیه. این امر بدان سبب است که قوا جسمانی هستند و افعال جسمانی ضرورتاً پایان‌پذیر و متناهی‌اند. سبب دیگر آن، مرکب بودن بدن از عناصر متضاد است که این امر سرانجام به انحلال ترکیب بدنی منتهی می‌شود و سبب سوم انحلال تدریجی و روزافزون رطوبت مورد نیاز جسم است که نتیجه‌ی آن خاموش شدن کامل حرارت غریزی و در نهایت، مرگ بدن است (همان، ج: ۲، ص: ۲۷۴). فخر مورد دوم را از متن سؤال و جواب بهمینار با شیخ و مورد سوم را از قانون نقل کرده و پذیرفته است.

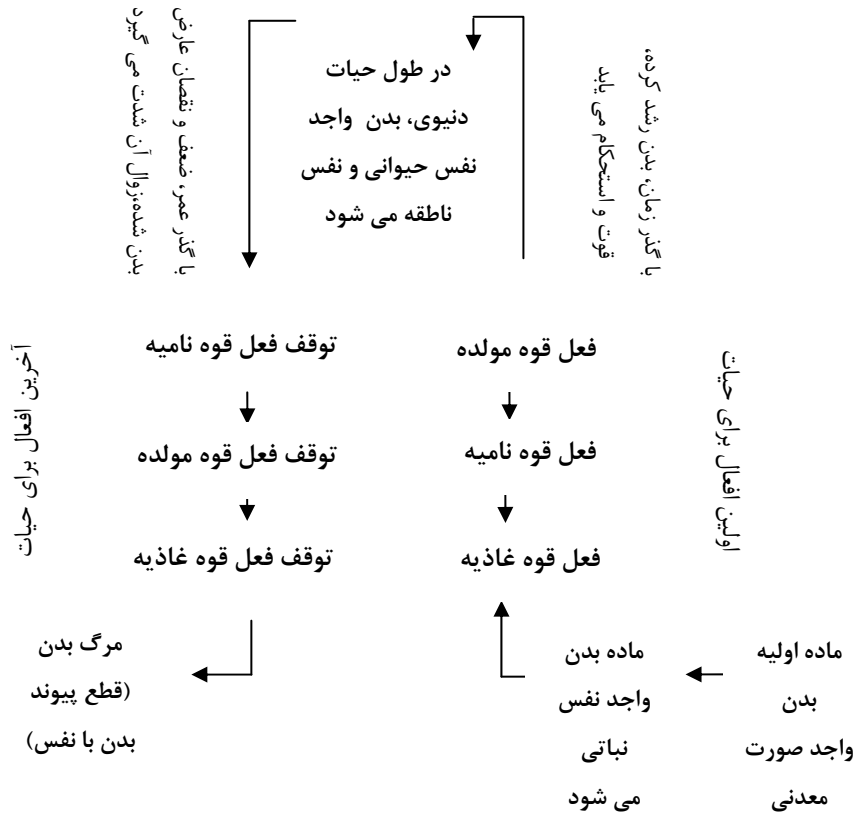
گرچه شیخ‌الرئیس و شارحین وی عامل اصلی وقوع مرگ را زوال بدن می‌دانند و شرط لازم و کافی مرگ را تباهی ترکیب و مزاج بدنی می‌شمارند، از باب مقایسه متذکر می‌شویم که برخی نظیر صدرالمتألهین دقیقاً مقابل این دیدگاه قرار گرفته و معتقدند که عامل اصلی مرگ و پایان یافتن حیات دنیوی ارتقای نفس است نه زوال بدن، و این نفس است که پس

تحلیلی بر نقش بدن در ابتدا و انتهای حیات دنیوی از منظر ابن سینا ۱۵

از طی مراتب کمالی، از تصرف در بدن دست می‌کشد و تعلق فی‌مابین را قطع می‌کند^۳ (۲۵، ص: ۳۵۴).

با مقایسه‌ی این دو سخن، می‌توان نتیجه گرفت که اگر بر فرض بتوان بدن را سالم نگه داشت، حداقل در حد فعالیت صحیح قوای نباتی، مطابق دیدگاه ابن‌سینا نباید مرگ رخ دهد، اما با ارتقا یافتن نفس، حتی در فرض سلامت بدن، مطابق نظر ملاصدرا مرگ رخ خواهد داد.

برای روشن شدن روند طبیعی و زیستی مرگ، باید روند آغاز حیات را معکوس کرد. حفظ بدن و رشد آن ناشی از تصرفاتی است که در مواد غذایی انجام می‌شود و حاصل فعل سه قوه‌ی نفس نباتی است که به ترتیب اولویت، عبارت‌اند از قوه‌ی مربوط به تغذیه (غذایه)، قوه‌ی مسؤول رشد (نامیه) و قوه‌ی مولد اجزاء و سلول‌های جایگزین سلول‌ها و اجزای تحلیل‌رفته (مولده). در این میان، اهمیت قوه‌ی غذایه از دو قوه‌ی دیگر بیشتر است و روند حیات با حرکات این قوه شروع می‌شود و با خاموشی و سکون آن، خاتمه می‌یابد: «لن‌نامه تقف اولاً ثم... المولده... و تبقى الغاذیه عماله الی أن تعجز فیحلّ الاجل» (همان). به این ترتیب، دیگر در بدن رشدی انجام نمی‌شود و برای اجزا و سلول‌های تحلیل‌رفته بدلی تولید نمی‌گردد تا جایگزین آن‌ها شود و به همان سلول‌ها و اجزای ضعیف موجود هم غذای مورد نیاز رسانده نمی‌شود. مزاج بدن و ترکیب لازم آن به هم می‌خورد و پیوندها و نسبت‌های آن با نفس و با دیگر موجودات قطع می‌شود و نظام جسم و تن آدمی آنچنان از حیث کمی و کیفی مختل می‌شود که نفس مدبّر قادر به بازگرداندن آن به حداقل لازم صحت و تناسب و یا دست‌کم جلوگیری از بدتر شدن وضعیت آن و ثابت نگه‌داشتن وضع موجود نیست. به سبب این اختلال شدید، هر زمان یکی از اعضا و ارگان‌های بدن از تدبیر نفس خارج می‌شود و از کار می‌افتد تا سرانجام بدن به کل از تدبیر نفس خارج می‌شود و نفس از بدن مفارقت می‌کند و مرگ رخ می‌دهد. می‌توانیم مطابق سخن بوعلی، چرخه‌ی عوامل اصلی حیات و مرگ بدن (همچنین جسم حیوان و گیاه) را چنین ترسیم کنیم:



نمودار اولین و آخرین افعال برای حیات بدنی دنیوی

در تبیین حقیقت و ماهیت مرگ، شیخ‌الرئیس تعبیر دیگری هم دارد که آن را تنها در رساله‌ی «شفا من خوف الموت» آورده است. مطابق سخن او، مرگ دو قسم است: یکی مرگ ارادی، که در واقع، در عین حفظ حیات، با میراندن شهوات و امیال و ترک گرایش به آن‌ها رخ می‌دهد، و دیگری مرگ طبیعی که بر خلاف مرگ ارادی (که فقط برای جمع قلبی از آدمیان و با اختیار و انتخاب شخصی واقع می‌شود) به طور قطعی و در روند طبیعی عالم ماده، برای همه‌ی انسان‌ها رخ می‌دهد. این مرگ همگانی و تخلف‌ناپذیر است، چراکه جزء حد انسان است و با وقوع آن، حد انسان که عبارت است از: «حی ناطق مائت، یعنی موجود دارای حیات مدرک کلیات مرگ‌پذیر» کامل می‌شود. در این تعریف، دارای حیات

(حیّ) جنس است و مدرک کلیات (ناطق) و مرگ‌پذیر (ماتت) فصل هستند و بنابراین: اولاً مرگ ذاتی هر انسانی است، چنان‌که حیّ و ناطق ذاتی او هستند و اگر چنین نباشد، او انسان نخواهد بود؛ ثانیاً مرگ طبیعی موجب تمام و کمال آدمی می‌شود و تنها با وقوع آن، حدّ وی به طور کامل تحقق می‌یابد: «الموت موتان: ارادی و طبیعی... و ان هذا الموت (طبیعی) هو تمام حد الانسان لانه «حی ناطق ماتت»، فالموت تمامه و کماله» (ص: ۳۴۲).

۸. آثار مرگ بر بدن

با توجه به آنچه در تحلیل ماهیت مرگ آمد روشن می‌شود که نقش بدن در خاتمه یافتن حیات دنیوی انسان، نقشی اصلی و محوری است. با مرگ، حیات بدن مادی عنصری خاتمه می‌یابد و دیگر چیزی به نام بدن من، که قبلاً با آن در این جهان زندگی می‌کردیم وجود ندارد. زوال بدن به زوال ترکیب و پیوند بدن و نفس می‌انجامد و با زوال این پیوند، دیگر آن انسان خاکی دنیوی که تا قبل از این، یکی از موجودات عالم طبیعت بود وجود نخواهد داشت. اساساً باید به خاطر داشت که «بدن» نام مخصوص جسمی است که متعلق و متصرف فیه نفس (حیوانی و انسانی) قرار می‌گیرد، لذا پس از مرگ بدن نامی بی‌مسمّا برای جسم باقی مانده است. این جسم بلافاصله پس از مفارقت نفس صورت جدیدی می‌پذیرد و نامی مناسب آن پیدا می‌کند.

ابن‌سینا در شفا تصریح می‌کند که بدن یعنی متعلق نفس، بعد از مرگ بر نوع قبلی خود نمی‌ماند بلکه به‌عنوان یک جسم طبیعی، صورت و اعراض جدیدی می‌پذیرد و موضوع و ماده آن‌ها می‌شود. نتیجه فرعی این سخن آن است که بودنِ نفس در بدن، مانند بودنِ عرض در موضوع نیست چراکه اگر عرضی از موضوع خود مفارقت کند موضوع باقی است منتهی فاقد آن عرض است، اما بدن با مفارقت نفس، دیگر بدن نیست بلکه جسمی است با صورت جدید که ماده شی دیگری است. (۱۴، صص: ۴۲-۴۳) و اما نفس در قوام ذات خود و نیز در حفظ صور عقلی و در افعال خاصش متقوم به بدن نیست، لذا با مرگ بدن، به ذات و فعل خاص و صور عقلیه‌اش لطمه‌ای وارد نمی‌شود: «ان النفس الانسانیه جوهر لا حاجه له الی الجسم فی قوامها للذات و لا استحفاظ الصوره العقلیه و لا فی الافعال الخاصه بها... فلیس اذا فساد البدن یوجب بطلان ذاتها و لا یمتنع فعلها و لا زوال الصوره العقلیه عنها» (ص: ۲۷۰).

با این موضع، پاسخ یک سؤال که در مبدأ و معاد مطرح شده نیز معلوم می‌شود. سؤال این بوده که اگر نفس و بدن واقعاً مانند ناخدا و کشتی هستند، چرا با مرگ و جدا شدن

نفس از بدن، بدن نابود می‌شود اما با مرگ یا بیرون رفتن ناخدا از کشتی، هیچ لطمه‌ای به کشتی نمی‌رسد. پاسخ این است که این تشبیه صحیح نیست؛ با رفتن ناخدا کشتی نابود نمی‌شود، چون ناخدا صورت کشتی نیست؛ صورت کشتی همان چیزی است که آن را از سایر اشیا، مثلاً درخت یا صندلی، جدا می‌کند و مصدر آثار و افعال مخصوص کشتی می‌شود و با از بین رفتنش، کشتی از بین می‌رود و پس از آن آنچه باقی می‌ماند اجزاء و قطعاتی است که صورت چوب یا فلز و امثالهم دارد. به همین ترتیب، با مفارقت نفس از بدن، جسمی که افعال انسانی از آن صادر می‌شد از بین می‌رود و آنچه باقی می‌ماند جوهر جسمانی‌ای است که اکنون دارای صورت جسمیهی دیگری شده است و افعال و آثار مربوط از آن صادر می‌شود. (۱۱، ص: ۱۰۶).

سؤال دیگری هم مطرح شده است به این مضمون که چرا پس از مفارقت نفس، تا مدتی شکل و رنگ و ظاهر بدن محفوظ و باقی است. پاسخ بوعلی این است که عوارضی نظیر شکل و رنگی که جسم و کالبد بی‌جان انسان دارد از اموری نیست که منحصرأ به وسیله‌ی نفس ایجاد می‌شده، بلکه عوامل دیگری نظیر حرکات افلاک و برخی سبب‌های طبیعی که فاعل‌های بعید بوده‌اند نیز در آن دخالت داشته‌اند و این سبب‌های طبیعی و فاعل‌های بعید، برخلاف نفس، که فقط در اجسام حیّ می‌ماند با موجودات و اجسام حیّ و غیر حیّ همراه‌اند (۱۲، ص: ۱۴۹). همین همراهی و اعمال فاعلیت است که بدن مرده را که اکنون جسمی غیرحیّ است (و جسد یا نعش نامیده می‌شود) تا مدتی بر شکل و ظاهر قبلی خود نگه می‌دارد.

۹. بدن و حیات اخروی

حاصل مبحث پیش این بود که با مرگ طبیعی، بدن بما هو جسم فانی نمی‌شود و با صورت(های) جدید، ادامه‌ی حیات می‌دهد. اکنون سؤال این است که آیا نفس در حیات اخروی بدون هرگونه بدنی است و به تعبیر دیگر، آیا فرض بقای بدن، علاوه بر بقای نفس، و حضور آن پس از حیات دنیوی در نظام سینوی مطرح و بررسی شده یا خیر. ابن‌سینا به این سؤال، دو جواب داده است که یکی متناسب با نظام فلسفی اوست و یکی مناسب با نظام دینی - اعتقادی‌اش.

در نظام فلسفی بوعلی، که هر موجودی یا مادی محض است یا مجرد محض و تبدیل ذات و جوهر جسمانی به جوهر مجرد محال است، بدن جسمانی آدمی نیز مانند هر جسم مادی و عنصری دیگر، سنخیتی با جهان مجرد اخروی ندارد و لذا نمی‌تواند به آن وارد شده، از حیات اخروی بهره‌مند شود: «البقاء فی الاجسام غیر مقدور علیه و هو محال، و

تحلیلی بر نقش بدن در ابتدا و انتهای حیات دنیوی از منظر ابن‌سینا ۱۹

العدم فی النفس غیر مقدور علیه و هو محال و كما أنّ البقا فی الاجسام محال و الاعاده فیها محال كذلك العدم فی النفس» (۳، ص: ۱۱۴). شیخ‌الرئیس در «اضحویه»، بعد از نقل و ارزیابی مشروح آرای گروه‌های مختلفی که به نحوی بقا یا اعاده‌ی بدن عنصری را جایز می‌شمارند (۱۳، صص: ۵۸-۶۲)، نتیجه‌ی مبتنی بر قواعد و اصول فلسفی مقبول تا عهد خود را این‌طور تقریر می‌کند: «اکنون که مُعاد بودن بدن به‌تنهایی، یا بدن و نفس با هم و یا عود نفس به بدن در قالب تناسخ باطل شد، باید گفت که مُعاد، فقط نفس است» (همان، ص: ۹۳). اگر در آخرت، بدن هم به همراه نفس اعاده شود، نفس از افعال بدنی و قوای حیوانی که موانع دستیابی او به کمال لایق بودند جدا نخواهد شد (۳، ص: ۸۱). روشن است که نفس نمی‌تواند در کنار بدن خود باشد، اما با آن رابطه‌ی تعلقی و تدبیری نداشته باشد، زیرا بدن زید وقتی بدن زید است که نفس وی در آن تصرف و تدبیر نماید و در غیر این صورت، دیگر بدن زید نیست و نسبت به نفس زید، مانند هر جسم دیگر است، لذا نمی‌توان گفت بدن زید اعاده شده است.

اما پاسخ برخاسته از نظام دینی - اعتقادی شیخ‌الرئیس، که با توجه به تصریح قرآن و احادیث بر معاد جسمانی و ثواب و عقاب‌های مربوط به بدن در عالم آخرت بیان شده، عبارت است از یقین به معاد جسمانی و اثبات‌پذیر دانستن آن با ادله‌ی نقلی: «ان المعاد منه ما هو منقول من الشرع و لا سبیل الی اثباته الا من طریق الشریعه و تصدیق خبر النبوه، و هو الذی للبدن عند البعث... و قد بسطت الشریعه الحقه التي اتانا بها نبینا و مولانا محمد (ص) حال السعاده و الشقاوه التي بحسب البدن» (۱۵، ص: ۴۲۳ و ۱۶، ص: ۶۸۲).

۱۰. اثر مرگ بدن بر بقای نفس

بدن، چنان‌که آوردیم، شرط وجود نفس و نیز موجب برخی استکمالات آن است، اما آیا دخالتی، کم یا زیاد، در بقای آن هم دارد؟ پاسخ ابن‌سینا منفی است و یکی از دلایل این است که اگر نفس برای بقای خود، نیازمند بدن بود این نیازمندی بدن را اشرف از نفس می‌کرد (۳، ص: ۸۱). البته اگر بخواهیم با دقت بیشتر به این سؤال پاسخ دهیم، بهتر است به تفکیکی در میان مراتب گوناگون نفس انسان، یعنی نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس ناطقه نظر کنیم و با توجه به این تفکیک، میزان دخالت بدن در بقای نفس را معین نماییم.^۴ در این حالت، باید گفت نفس نباتی و قوای آن، که فعلشان ایجاد نظم در بدن و تصفیه، تسویه و تقویت اعضا از طریق خوردن و آشامیدن است، با مرگ بدن از بین می‌روند. نفس حیوانی و قوای آن هم با مرگ بدن از بین می‌روند، زیرا فعل قوای حیوانی عبارت است از حرکت، خیال و اعمال شهوت و غضب برای حفظ بدن از آفات و صدمات (با

کمک غضبیه) و ابقای نوع بشر (با کمک قوه‌ی شهویه)، و محل تحقق چنین اموری صرفاً همین عالم است و برای حصول آن‌ها به بدن جسمانی نیاز است. لذا نفس حیوانی و قوای آن نیز با مرگ بدن از بین می‌رود و بقائی نخواهد داشت. اما نفس ناطقه و قوه‌ی عاقله، که ذاتاً مجرد است و رو به سمت عالم اعلا دارد، در فعل خود، که ادراک کلیات و صور معقوله است، فقط در بدو امر و به نحو تبعی و عرضی به بدن و اعضا و آلات آن نیاز دارد؛ به همین دلیل، مرگ بدن صرفاً منجر به تعطیل شدن این بخش از فعالیت این قوه می‌شود و بر اصل بقا و دوام آن، اثری نخواهد داشت.

بقای قوه‌ی عاقله و تأثیر نداشتن مرگ بدن بر آن مستند به دلایل متعدد است، از جمله این دلیل که در *اشارات* ذکر شده است: «نفس مدبرک و موضوع صور معقول است. صور معقول مجردند و نمی‌توانند در محل مادی تحقق پیدا کنند، پس نفس نیز مجرد است و منطبع در جسم و قائم به آن نیست و جسم خود را تنها به‌عنوان ابزار فعل به کار می‌گیرد. حال اگر این جسم با مرگ، از ابزار بودن خارج شود، جوهر و ذات نفس لطمه‌ای نمی‌بیند، زیرا بقاء نفس در گرو همان جوهر فناپذیری است که وجودش را از آن‌ها گرفته بود» (۲، ج: ۳، صص: ۲۶۴ - ۲۶۵). تعلق نفس به بدن، تعلق تدبیری است نه تعلق حلولی - انطباعی و مدبر بدن، یعنی نفس، افعال خود را از طریق تصرف در بدن به انجام می‌رساند و با مرگ بدن، چون یک طرف این رابطه‌ی تعلقی از بین می‌رود، رابطه از بین خواهد رفت و این به بقا یا فناى ذات طرف دوم رابطه، یعنی نفس، ربطی ندارد. به تعبیر دیگر، بدن در بقای آنچه ایجاد کرده دخیل است و چون بدن تنها در ایجاد این رابطه‌ی تعلقی و تصرفی (جهت انجام افعال نفس) دخیل است، اما در ایجاد آن ذات مجرد نقشی ندارد (و مفیض وجود نفس عقل مفارق است)، پس در بقای آن ذات هم دخالتی ندارد.

به تصریح ابن‌سینا بدن نسبت به ذات نفس انسانی، علت معدّه است و علت معدّه معلول را برای پذیرش وجود از علت موجهه آماده می‌کند، ولی خودش به آن وجود نمی‌بخشد تا در بقای آن نقشی داشته باشد (۲۰، ص: ۱۰۵). ما در همین مقاله، در بحث مربوط به «نقش بدن در حدوث نفس»، خاطرنشان کردیم که فراهم آمدن مزاج مستعد و بدن مناسب باعث می‌شود تا «عقل فعال» نفس انسانی را چونان صورتی که ذاتش مجرد و بی‌نیاز از جسم است اما در فعل، نیازمند ابزار جسمانی است، افزای و ایجاد نماید. خواجه‌ی طوسی در پاسخ به این سؤال فخر رازی که اگر بدن به منزله‌ی محل امکان و استعداد حدوث نفس مطرح است و از این طریق، بودنش شرط وجود بدن محسوب می‌شود، پس باید مرگ و نابودی‌اش هم در نابودی نفس دخالت داشته باشد، تأکید می‌کند که بدن با هیئت و ترکیب مخصوص (مزاج مستعد) شرط حدوث نفس از جهت تعلق داشتن به بدن

تحلیلی بر نقش بدن در ابتدا و انتهای حیات دنیوی از منظر ابن‌سینا ۲۱

است، یعنی اصطلاحاً شرط حدوث نفس بما هو نفس و نفس بما هو متصرف فی البدن است نه شرط حدوث نفس بما هو موجود مجرد، و روشن است که وقتی چیزی حادث شود با از بین رفتن شرط حدوثش، از بین نمی‌رود، همان‌طور که بناً شرط حدوث خانه است، اما خانه پس از مرگ او همچنان باقی می‌ماند (۲۶، ج: ۳، صص: ۲۹۱ - ۲۹۲).

خلاصه آن که بدن شرط وجود نفسانیت نفس، یعنی تعلقش به بدن و تدبیر و تصرف در آن و انجام افعالش از طریق اعضای بدن است و به همین سبب با مرگ بدن، همه‌ی این امور خاتمه می‌یابد، اما بدن نقشی در ایجاد ذات مجرد نفس ندارد، لذا مرگش هم لطمه‌ای به آن وارد نمی‌کند. نفس از حیث ذات، موجودی مجرد است و معلول عقل مفارق، و وجود و وجوب خود را از آن گرفته و لذا بقائش هم در گرو بقای اوست. بدن در این میان، علت معدّه و زمینه‌ساز و شرط لازم است تا عقل فعال نفس انسانی را ایجاد و احداث نماید.

۱۱. نقش بدن در تمایز نفوس پس از مفارقت

عامل تشخیص هر نفس در بدو حدوث، ماده‌ی بدنی‌ای است که به سبب عوارض و هیئات خاصی که دارد، نفس لایق و مناسب تعلق به خود را معین و متمایز می‌کند و تکثر و تعدد انسان‌ها از همین‌جا آغاز می‌شود. اما سؤال این است که پس از مرگ، که بدن، یعنی عامل اولیه‌ی تمایز، از بین می‌رود، آیا تمایز و تعدد نفوس از بین می‌رود و همه‌ی آن‌ها بدل به نفس واحد می‌شوند یا تمایز پیشین باقی می‌ماند. اتحاد نفوس بعد از مرگ، نزد بوعلی‌سینا، همانند سایر مشایبان، مردود است. او معتقد است که تکثر و تعدد نفوس بعد از مرگ ابدان همچنان باقی است. حال باید دید عامل این تمایز چیست و بدن در این میان، نقشی دارد یا نه. مطابق آنچه در *شفا* و *نجات* آمده، در مورد عوامل انفراد و تمایز نفوس بعد از مفارقت ابدان، باید به هشت مورد توجه داشت که همگی عوامل تمایز نفوس در دنیا هم بوده‌اند:

۱- اختلاف در موادی که نفوس از بدو حدوث تا آخر حیات دنیوی، به آن تعلق تدبیری داشته‌اند؛

۲- اختلاف در زمان حدوث نفوس؛

۳- اختلاف در هیئات و حالاتی که هریک از نفوس، متناسب با افعال بدنی، در طول حیات خود، کسب کرده‌اند؛

۴- اختلاف خود نفوس در بدو حدوث، که ناشی از اختلاف مزاج آن‌هاست. توضیح آن که هر ترکیب مزاجی، باعث می‌شود که نفس متعلق به هیئتی پیدا کند که مستعد فعل و

انفعالات عقلی خاص خود است و فی‌الجمله با هیئت نفس مربوط به مزاج دیگر متفاوت است.

۵- هیئت مکتسبه‌ای به نام عقل بالفعل که هر نفس را از دیگری متمایز می‌کند (به نظر می‌رسد مراد بوعلی از این مورد، اشاره به معقولات اکتسابی افراد است که پس از دو مرحله‌ی عقل هیولانی و عقل بالملکه حاصل می‌شود، چراکه این دو در همه‌ی افراد، یکسان و مشترک است و تفاوت انسان‌ها در این ناحیه، با نحوه‌ی به‌کارگیری عقل و میزان اکتساب صورت معقوله شروع می‌شود)؛

۶- ادراک هر نفس از ذات خود، حالت و هیئت ویژه‌ی آن نفس است و لذا ممیزه‌ی آن خواهد بود؛

۷- خلیقات، که همان صفات و هیئاتی هستند که قوای بدنی در نفس ایجاد می‌کنند (توضیح آن‌که از نظر شیخ‌الرئیس، میان نفس و بدن، فعل و انفعالاتی رخ می‌دهد که طی آن، گاه نفس بر بدن غلبه می‌کند و گاه تسلیم و مغلوب آن می‌شود. وقتی تسلیم و پذیرش نفس نسبت به فعل بدن تکرار شود، هیئتی در نفس ایجاد می‌شود که به آن خلق می‌گویند)؛

۸- خصوصیات احتمالی دیگری که ممکن است در حین یا بعد از حدوث ملازم نفس شوند و تاکنون برای ما ناشناخته مانده‌اند (۱۴، صص: ۳۰۸-۳۰۹ و ۱۶، صص: ۳۷۶-۳۷۸). این مجموعه عوامل که در طول حیات بدنی دنیوی فراهم می‌آید، در هر نفس، آثاری به جا می‌گذارد که باعث می‌شود آن نفس هم در حال حیات بدن و هم پس از مرگ، به‌وسیله‌ی مخصصات درونی، از نفوس دیگر متمایز شود. توجه به مجموعه‌ی فوق، روشن می‌کند که مورد اول و سوم و چهارم و هفتم مستقیماً مربوط به بدن هستند و مورد دوم، یعنی زمان حدوث نیز چون به فراهم شدن مزاج مستعد گره خورده، مستقیماً به بدن مربوط است. در مورد تمایز به عقل بالفعل و ادراک نفس از ذات خود هم بدن با واسطه دخیل است. خلاصه این‌که بدن در مراحل مختلف حیات دنیوی، نقش کم‌نظیری در تمایز انسان‌ها دارد و آثار این تمایز در حیات اخروی نیز باقی و مشهود است.

۱۲. پیامدهای مثبت و منفی قطع پیوند با بدن برای نفس ناطقه

قطع ارتباط میان بدن و نفس با مرگ، آثار و پیامدهای مثبت و منفی‌ای برای نفسی که دیگر از تدبیر بدن خلاص شده به همراه دارد. مرگ، گرچه به تصرف نفس در بدن خاتمه می‌دهد، نمی‌تواند همه‌ی آثار آن ارتباط و تصرفات عمیق را پاک و محو نماید. بقای چنین اثراتی قطعاً از لوازم رابطه‌ی لزومی ذاتیه^۱ و پیوند بسیار مستحکمی است که میان نفس

و بدن وجود دارد و باعث می‌شود از تقارن و ترکیب این دو جوهر، انسان واحدی ایجاد شود. با تأمل و دقت در آرای ابن‌سینا می‌توان آثار این قطع پیوند را برشمرد:

۱- اشتغال به تدبیر بدن در طول حیات دنیوی باعث می‌شود که نفس ناطقه از کمال حقیقی خود دور شود. اگر نفس در این دوران به اصل این کمال، که طبعاً به آن گرایش دارد، متوجه باشد، با مرگ و فراغت از اشتغال به بدن، می‌تواند در مسیر استکمال تامی که لایق اوست واقع شود. چنین استکمالی فقط برای کسانی است که قوه‌ی عاقله آن‌ها در حیات دنیوی توجه و اشتیاق به کمالات عقلی را اکتساب کرده و در جهت شأن حقیقی خود عمل نمایند، یعنی به معرفت ماهیات جهان هستی و رسیدن از مجهولات به معلومات از طریق حد وسطها پردازند. این یکی از آثار مثبت قطع پیوند نفس با بدن است، اما از آن‌جاکه مقدمات نیل به این اشتیاق، اکتسابی است نه طبعی و کسب آن با بدن و در حیات دنیوی است، باید اذعان کرد که مرگ پیامدی منفی هم برای نفس دارد و آن این‌که پس از مفارقت از بدن، راه نیل به چنین استکمالی مسدود می‌شود (۱۵، صص: ۴۲۷ - ۴۲۸ و ۱۶، ص: ۶۹۱)؛

۲- اشتغالات بدنی نفس، مانند فکر، حزن، فرح، شوق و امثالهم مانع اتصال عاقله به عقل فعال‌اند و بدن مانع اتصال یا دوام اتصال مذکور است؛ لذا وقتی با مرگ، نفس از بدن مفارقت کند، دیگر دائماً به عقل فعال متصل خواهد ماند و از همین طریق، از فنا نیز مصون می‌ماند و جاودانه می‌شود^۷ (۱۰، صص: ۲۱۶ - ۲۱۷)؛

۳- نفس ناطقه در طول حیات دنیوی، از لذت^۸ حقیقی و خاص خود، بهره‌ی کامل نمی‌برد و عموماً از غیر آن ملتذ است و این یا به سبب مرضی نفسانی است یا به سبب مقارنت بدن با نفس و انغمار نفس در بدن. وقتی بدن از بین برود، نفس به جوهر ذات خود بازمی‌گردد و به لذت خالص لایق خود می‌رسد (۱۱، صص: ۱۱۱ - ۱۱۲). ذات نفس هم‌سنخ جواهر ملکی است و باید مانند آن‌ها از لذات روحانی بهره‌مند باشد، اما بدن و سلطه‌ی آن بر نفس، مانع این امر است (۱۳، ص: ۱۱۷).

۴- شرّ قوای نباتی و حیوانی این است که علاقه‌ی نفس به بدن مادی را مستحکم می‌کنند و آن را از رزق لایق جوهره‌اش، که عبارت است از احاطه به ملکوت آسمان‌ها و زمین و منقش شدن به نقش موجودات جاودانه، بازمی‌دارند. مرگ بدن این نقیصه را رفع می‌کند (۳، صص: ۳۲۷ - ۳۲۸).

۵- نفس مادام که ملابس هیولاست نه مجرد ذاتش را می‌شناسد و نه صفات و احوالات مربوط به نفس در حالت تجرد را درمی‌یابد و نه امکان دستیابی به کنه ذات خود و یا خلاصی از حجاب‌های آن را دارد. وقتی این مانع (بدن مادی) رفع شد و نفس تجرد یافت و

در نتیجه موجودات را با ذات خود و نه با آلات بدنی ادراک کرد، به حقیقت ذات خود و صفات و احوال خاص آن معرفت پیدا می‌کند و می‌فهمد که تاکنون چه گمان باطلی داشته که خیال می‌کرده تحقق عینی و موجودیت تنها از آن اجسام محسوس است (۳، صص: ۲۳ و ۳۰-۳۱). پس مرگ بدن پرده‌ی مانع از ادراک حقایق را از جلو چشم نفس ناطقه برمی‌دارد و ادراک ذات و ادراک بالذات را میسر می‌کند.

۱۳. رسوخ ملکات خلقی در نفس و بقای آن پس از مرگ بدن

مطابق رأی متداول و مشهور ابن‌سینا، قوه‌ی عاقله و صور معقوله‌ی تحقق‌یافته در آن در طول حیات دنیوی، تنها امور باقی و جاودانی انسان هستند و سایر قوا و تمامی بدن و هر چه ناشی از افعال و اکتسابات آن‌ها باشد این جهانی است و با مرگ بدن، از بین می‌رود و به جهان دیگر وارد نمی‌شود. اما دقت نظر در آثار او روشن می‌کند که او از بقای برخی ملکات اخلاقی و از اثر آن‌ها بر کمالات نفس مفارق از بدن و از تعذیب و تنعیم اخروی به سبب این ملکات هم سخن گفته است.

«خلق» در تعریف ابن‌سینا هیأت و حالتی نفسانی است که منشأ آن انفعال و تأثیرپذیری نفس از افعال بدن است. هنگامی که فعل مربوط به یک خلق تکرار شود، تبدیل به ملکه‌ی اخلاقی می‌گردد که امری دیرپا و بطیئ الزوال است (۱۴، صص: ۱۰۹ - ۱۱۰ و ۱۶، صص: ۶۹۳). او در «اضحویه» تصریح می‌کند که در واقع، جوهر بدنی میان نفس ناطقه و سعادتش حائل نمی‌شود، بلکه آثار و هیأت‌هایی که بدن در طول حیات دنیوی در نفس متقرر می‌کند حائل و مانع اصلی به شمار می‌روند. انفعالات و هیئاتی که به خاطر مجاورت با بدن به نفس ملحق می‌شوند، مثلاً صفات و خلقیات ناشی از اعمال قوه‌ی غضب یا شهوت، اگر در نفس راسخ و ثابت شوند، پس از مرگ نیز باقی می‌مانند و مانع استکمال حقیقی و سعادت اخروی نفس می‌شوند، چنان‌که گویی هنوز نفس با بدن است! پس سعادت اخروی در تخلص از بدن و همه‌ی آثار آن (نه فقط در خلاصی از بدن) و در تجرد کامل نفس است (۱۳، صص: ۱۱۷ - ۱۲۰). این دیدگاه در مبدأ و معاد^۹ (۱۱، صص: ۱۱۴) و اشارات (۲، ج: ۳، صص: ۳۵۰) و الهیات شفا (۱۵، صص: ۴۳۰ - ۴۳۱) و حاشیه بر اثولوجیا^{۱۰} (۲۱، صص: ۴۱ - ۴۲) نیز تکرار شده و این نشان می‌دهد که شیخ ظاهراً بر چنین نظری راسخ بوده است. در الهیات شفا می‌نویسد: «وقتی که نفس از بدن مفارقت می‌کند، درحالی که ملکات ناشی از پیوند با بدن در دنیا با آن است، وضعیتش مشابه همان وقتی است که در حیات دنیوی و با بدن بود... و به خاطر آثاری که از بدن در آن مانده، یعنی ملکات خلقیه‌ی ناشی از هیئات بدنی، همچنان از دستیابی به سعادت خود محجوب می‌ماند (۱۵، صص: ۴۳۱).

۱۴. هیئات بدنی و عذاب اخروی

ابن‌سینا کم و کیف تعذیب ناشی از این هیئات بدنی را به نحو اجمال بیان کرده است. او می‌گوید هیئات مذکور در حیات دنیوی با جوهر نفس ناطقه در تضادند و به آن ضرر می‌رسانند. پس روشن است که اگر در نفس راسخ شوند و در نتیجه بعد از مفارقت، با آن بمانند، چون در آن هنگام، نفس دیگر از اشتغال به بدن فارغ شده و توجهش تماماً به ذات خود منعطف است، این ضدیت را با شدت بیشتری ادراک می‌کند و به سبب آن، رنج و عذاب می‌کشد. اما این رنج و عذاب دائمی نیست، زیرا اولاً ناشی از یک امر عارضی و غریب است نه ناشی از یک امر لازم، و هیچ امر عارضی غریبی دائمی و باقی نیست، بلکه به تدریج زایل می‌شود؛ ثانیاً افعالی که تکرارشان باعث ایجاد هیئات بدنی مبدأ رنج و عذاب می‌شد دیگر انجام نمی‌شود، چراکه حیات دنیوی پایان یافته است. حاصل سخن این‌که عقوبت اخروی ناشی از آن‌ها جاودانه نیست و اندک‌اندک از بین می‌رود تا وقتی که نفس ناطقه از آن هیئات پاک شود و پس از آن، به سعادت خاص و ویژه‌ی خود متوجه شود و به آن دست بیابد.

آنچه آوردیم در مورد نفوسی است که گرچه در حیات دنیوی، ملکات و هیئات رذیله در آن‌ها تحقق یافته، در عین حال، واجد برخی ملکات پسندیده نیز شده‌اند و علاوه بر آن، شوق به کمال عقلانی را نیز کسب کرده‌اند؛ اما نفس افراد کم فهم و بُلّه که موفق به اکتساب این شوق نشده و فقط دارای هیئات دون و پست بدنی است، پس از مرگ در رنج و عذاب دائم خواهد بود، چراکه شوق و خُلُق تعلق به امور بدنی در آن‌ها مانده اما وسیله‌ی نیل به این مشتاق‌الیه، یعنی بدن، از میان رفته است. این‌ها در حالی از جسم و جسمانیات جدا شده‌اند که مطلوبی جز آن نمی‌شناسند و دیگر هرگز راهی برای رسیدن به آن هم ندارند (۱۵، صص: ۴۳۰ - ۴۳۱). این قبیل افراد در جای دیگر، انسان‌هایی معرفی شده‌اند که تا هنگام مرگ صرفاً دارای صور معقولات اولیه هستند و هیچ‌گونه صور و عقاید عقلی اکتسابی ندارند، لذا در عذاب خواهند بود. دلیل این وضعیت آن است که (در ابتدای امر تعقل) برای کسب صور و عقاید عقلی، راهی جز تمسک به بدن و قوای بدنی نیست، ولی نفس این افراد با مرگ از بدنشان مفارقت کرده و وسیله‌ی این ارتقا از بین رفته است، لذا دائماً در رنج‌اند و قرار و راحت ندارند و تا ابد مشتاق همان حالت پیش از مرگ هستند که بدن در اختیارشان بود و می‌توانستند صور عقلی کسب کنند. خداوند زبان حال آن‌ها را چنین حکایت فرموده: «رب ارجعون لعلی اعمل صالحا فیما ترکت» (مؤمنون/۹۹-۱۰۰). دسته‌ی دیگری هم که در دنیا عادت کرده بودند که بدن و قوای بدنی را در جهت لذات و افعال دون و فرومایه به کار گیرند، چون با مرگ، بدن و وسیله‌ی نیل به مطلوب اصلی انسانی را از دست می‌دهند در

عذاب خواهند بود و آیه‌ی: «وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ» (سبا/۵۴) وصف حال آن‌هاست. البته چون عادت می‌تواند زایل شود، ولو در زمان طولانی، عذاب گروه اخیر نیز بر خلاف گروه اول، همواره در همان حالت می‌مانند، بالاخره تمام خواهد شد (۴، صص: ۲۷۴-۲۷۵). شایان یاد است که از نظر ابن‌سینا، معقولات اولیه فیض الاهی است که به عقل هیولانی اعطا می‌شود و عقل هیولانی هم در همه‌ی انسان‌ها وجود دارد، لذا این معقولات فقط زمینه‌ی محشور شدن نفسِ دارنده‌ی خود را فراهم می‌کنند و سعادت عقلانی و راحت اخروی به همراه نمی‌آورند. برای سعادت اخروی، باید معقولات ثانیه هم وجود داشته باشد و نائل شدن به این معقولات، نیازمند (مقدم ساختن) و به‌کارگیری حواس ظاهر و باطن و به کار بستن قیاس و برهان است که فقط با بودن در جسم و بدن انسانی حاصل‌شدنی است و لذا بعد از مرگ بدن، دیگر حاصل نمی‌شود (همان، صص: ۲۷۳ - ۲۷۴).

اکنون که اثر ماندگار و عمیق این هیئات معلوم شد، باید دید که چگونه می‌توان از ایجاد آن‌ها جلوگیری کرد. ابن‌سینا دو راه عمده برای این مهم پیش روی ما می‌نهد:

- (۱) پیروی از حد وسط و اعتدال در فعل هر قوه و احتراز از دو طرف افراط و تفریط در قوا؛ این امر باعث می‌شود که هیئات رذیله اصلاً ایجاد نشوند (۱۳، ص: ۱۱۹)؛
- (۲) تهذیب و تزکیه‌ی نفس از طریق عبادات و به کار بستن فرامین شریعت. هرچه نفس ناطقه از امور جسمانی منصرف و به ذات خود منعطف شود، کمتر از احوال بدنی منفعل می‌گردد. از جمله اموری که به این روند کمک می‌کند پرداختن به افعالی است که انجام آن‌ها به طور عادی از طبع انسان خارج و با تکلف و دشواری همراه است. این افعال بدن و قوای حیوانی را خسته می‌کند و با تمایلش به راحتی و تن‌پروری مقابله می‌نماید و نفس را به انجام حرکات و افعالی که خداوند امر کرده، یعنی عبادات و اعمال دینی، ترغیب می‌کند. در نتیجه، ملکه‌ی تسلط بر بدن در نفس ایجاد می‌شود و هرچه این ملکه راسخ‌تر شود انفعال نفس از هیئات طبیعی بدن و ملکات رذیله کاهش می‌یابد. اگر فرد بر این اعمال مداومت کند، صاحب ملکه‌ی راسخه‌ی توجه به حق تعالی و اعراض از باطل می‌شود و استعداد و آمادگی‌اش برای روان شدن به جانب سعادت حقیقی بعد از مفارقت از بدن، به حد کمال می‌رسد. (۱۵، صص: ۴۴۵ - ۴۴۶ و ۱۶، صص: ۷۱۶ - ۷۱۷).

۱۵. نتیجه

بررسی و تجزیه و تحلیل مجموع آثار ابن‌سینا در مورد نقش بدن در حیات آدمی، روشن می‌کند که بدن از همان بدو حدوث، شرط لازم برای هر نوع کمال یا نقصان انسان است، گرچه شرط کافی نیست. آثار وجودی بدن از آغاز تا پایان حیات دنیوی و حتی پس

از آن مشهود است. اگر مطابق تقسیم جامع ابن‌سینا خواص نفس انسانی را در سه دسته‌ی ادراک، فعل و انفعال قرار دهیم، می‌بینیم که بدن از ابتدای تعلق نفس و نیز در طول زندگی دنیایی، کم یا زیاد، در همه‌ی این امور حاضر است: افعال، انفعالات و تعقل در امور جزئی (ادراکات عقل عملی) و کسب مبانی و مقدمات ادراک کلیات و تصور معقولات (عقل نظری) حاصل اشتراک بدن و قوای بدنی با نفس‌اند و تصور معانی کلی و ادراک صور عقلی تنها فعلی است که از مجرد ذات نفس ناطقه و بدون حضور بدن سر می‌زند. وجود بدن البته همیشه باعث کمال و پیشرفت در حیات انسان نمی‌شود، بلکه در مواردی موجب نقصان است. در این میان، ممانعت‌های بدن برای تعقل چشمگیرتر است، ممانعتی که حاصل توجه و پرداختن بیش‌ازحد به بدن است و این امر یا ناشی از محور قرار دادن بدن و امور بدنی و مستغرق در جسمانیات و لذات دنیوی شدن است و یا ناشی از ضعف و بیماری و خستگی بدن.

نزد ابن‌سینا، نفس اگرچه محور انسانیت انسان و ممیزه‌ی او و مبین جایگاه اختصاصی‌اش است، بدن نیز مبدأ (قریب) و محور حیات دنیوی و منشأ فعلیت و ظهور کمالات (اکتسابی) نفس انسانی است و مرگ بدن باب این امور را برای همیشه می‌بندد. بدن شرط حدوث و علت معدّه و زمینه‌ساز افاضه‌ی وجود نفس از سوی عقل فعال است. خود بدن نیز معلول عقل فعال است و از میان نفس ناطقه و ماده‌ی بدنی، حصول اصل ماده‌ی بدنی قطعاً مقدم بر حصول نفس ناطقه است. اگرچه تحقق خارجی بدن و نفس انسانی معیت دارند، تحقق بدن، تقدم رتبی بر تحقق نفس دارد، چراکه زمینه‌ی حدوث نفس، فراهم بودن مزاج مستعد و ماده‌ی بدنی مناسب است نه برعکس. در نقطه‌ی آغاز حیات دنیوی، ماده‌ی بدنی انسان به ترتیب واجد صور معدنی، نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس ناطقه می‌شود. از لحاظ طبیعی و زیستی، محمل این ماده تا قبل از ترکیب، به صورت پراکنده در بدن پدر و مادر است و پس از ترکیب (و در قالب جنین) بدن، مادر جایگاه آن است و از لحاظ فلسفی، ترکیب مادی اولیه، از هنگامی که متعلق نفس حیوانی قرار می‌گیرد «بدن» نامیده می‌شود.

حداقل‌های لازم حیات بدن با فعل قوای نفس نباتی (به ترتیب: غذایی، منمیه و مولده) شروع و حفظ می‌شود و با خاموشی آن‌ها (به ترتیب: مولده، منمیه و غذایی) از بین می‌رود و آن‌گاه مرگ رخ می‌دهد. مرگ آثار منفی‌ای به همراه دارد و به عبارت دیگر، مرگ مساوق نابودی چند چیز است: ۱- تمامی اعضا و جوارح بدن و فعل و انفعالات آن‌ها؛ ۲- تمامی حواس ظاهر و باطن و فعل و انفعالات آن‌ها؛ ۳- تمامی قوای نباتی و حیوانی و قوه‌ی عقل عملی؛ ۴- رابطه‌ی تعلقی و پیوند میان بدن هر فرد با نفس او؛ ۵- افعال نفس؛ ۶- استکاملات

نفس (به جز بخش اندکی که پس از مرگ، بدون دخالت مستقیم نفس متحقق می‌شود). چیزی که قطعاً با مرگ نابود نمی‌شود قوه‌ی عاقله (عقل نظری) و متعلقات آن، یعنی صور معقوله و ادراکات و عقاید عقلانی است. ملکات راسخ در نفس که محصول تکرار هیئات طبیعی جسمانی‌اند نیز پس از مرگ باقی می‌مانند که برخی بالاخره زایل می‌شوند و برخی دیگر هرگز زایل نشده، موجب تعذیب دائمی می‌شوند.

مرگ بدن آثار مثبتی هم دارد که منحصراً و تماماً در ارتباط با نفس ناطقه و قوه عاقله است و البته هر نفسی بسته به رتبه‌ی کمالی و وضعیت معنوی‌اش پس از مرگ خود، از آن اثرات مثبت بهره‌مند می‌شود. این آثار عبارت‌اند از: ۱- نائل شدن به کمال تام لایق نفس ناطقه که اشتغال به بدن و شوق جبلی نفس به تدبیر آن، مانعش بود؛ ۲- دوام اتصال به عقل فعال؛ ۳- جاودان و ابدی ماندن نفس ناطقه؛ ۴- ادراک بالذات حقایق بدون نیاز به آلات جسمانی؛ ۵- بهره‌مندی از لذت درک کمالات خاص خود؛ ۶- ادراک رنج ناشی از فقدان کمالات که در طی حیات دنیوی، شدت علاقه به بدن مانع آن می‌شد. اثر مثبتی که در این‌ا مَدّ نظر است ارتقائی است که در ادراک فرد ایجاد می‌شود و باعث می‌شود که آنچه را قبلاً به خاطر بودن بدن ادراک نمی‌کرد اکنون ادراک کند، اگرچه این ادراک، ادراک نقصان قبلی خودش باشد، چراکه کنار زدن پرده هر نوع جهلی، نوعی کمال است.

نقش بدن در تمایز آدمیان و در تعیین هر نفس انسانی نیز چشمگیر و شایان توجه است. اختلاف ماده‌ی بدن‌ها و هیئات و اعراض بدنی در آغاز حیات، موجب تعیین و تشخیص نفوس می‌شود و پس از آن، اختلاف در خلیات و ملکات نفسانی در کنار میزان داشته‌های عقلی - که این‌ها هم به نحوی به همان اختلاف ماده‌ی بدنی مرتبط هستند - موجب تمایز و تعدد نفوس در حیات دنیوی و همچنین در حیات اخروی می‌شود. ابن‌سینا حیات پیشین نفوس را نیز با توجه به نقش بدن عنصری در امر تعیین، منتفی می‌کند و می‌گوید چون موجود شدن فرع تعیین و تشخیص است و تعیین و تشخیص نفوس انسانی از بدن و عوارض مادی نشأت می‌گیرد و این‌ها در عالم پیش از ماده وجود ندارند، پس انسان حیات پیشین ندارد.

در این جدول، آثار مهم بدن بر ابتدا و انتهای حیات آدمی از منظر ابن‌سینا را ملاحظه

می‌کنیم:

تحلیلی بر نقش بدن در ابتدا و انتهای حیات دنیوی از منظر ابن‌سینا ۲۹

نقش‌ها و آثار بدن در انتهای حیات دنیوی:	نقش‌ها و آثار بدن در آغاز حیات دنیوی:
۱- خاتمه حیات دنیوی (با مرگ بدن)	۱- شروع حیات دنیوی (با تحقق بدن دنیوی)
۲- بی اثر بودن مرگ بدن بر بقاینفس (عدم زوال نفس به زوال بدن و عدم دخالت بدن در بقای نفس)	۲- وجود بدن شرط حدوث نفس است (علت معدّه و شرط لازم افاضه وجود نفس از سوی عقل فعال)
۳- عامل تعدد و تکثر انسان در آخرت	۳- عامل تعدد و تکثر انسان در دنیا
۴- ملکات رذیله راسخ در نفس (ناشی از هیئات بدنی) عامل تعذیب اخروی	۴- ترکیب بدنی زمینه ساز توانمندی‌های آتی نفس (مبدأ استکمالات بعدی نفس)
۵- بدن مانع تجرد تام نفس (نبود بدن سرآغاز حیات ابدی مجرد محض نفس)	۵- (تعلق به) بدن مانع ازلیت نفس انسان (نبود بدن، عاملی برای نفی حیات پیشین نفس)
۶- اتصال دائم به عقل فعال به سبب رفع مانع اتصال (یعنی توجه به تدبیر بدن)	۶- (رابطه اختصاصی هر نفس با یک) بدن عامل نفی تناسخ
۷- توجه به کمال حقیقی نفس ناطقه و نیل به آن	۷- ماده بدنی خاستگاه همه ادراکات حواس ظاهر و باطن
۸- بهره مندی از لذات عقلی (ادراک کمالات حاصل شده)	۸- تأثیر ترکیب ماده بدنی بر ادراک معقولات

حیات دنیوی

یادداشت‌ها

۱. ابتدایی‌ترین افعال حیاتی، تغذیه و رشد است.
۲. شیخ‌الرئیس در آثار خود، به جایگاه و محل هر قوه از قوای نفس نباتی و نفس حیوانی در بدن انسان اشاره کرده است؛ مثلاً محل قوه‌ی غاذیه را کبد و محل قوه‌ی باصره را چشم معرفی کرده است (۱۱، صص: ۹۲ - ۹۵).
۳. «لیس الامر علی ما ظنه الجمهور من الطبیعیین و الاطباء أن قطع تعلق النفس من البدن تابع لاختلال البنیة و فساد مزاج البدن. بل الحق ان النفس اولاً ینزجر عن البدن علی التدریج لرجوعها الطبیعی الی عالم آخر و انتقالها قليلاً قليلاً الی نشأه ثانیة لها لاجل حصول تجوهرها و الاستقلال فی الذات ینقطع تعلقها عن البدن بالکلیة و هذا هو الاجل الطبیعی... فمنشأ ذبول البدن بعد سن الوقوف شیئاً فشیئاً الی ان یهرم ثم یرض الموت هو فطورات النفس بحسب مراتب قربها الی النشأه الثانیة».
۴. از نظر ابن‌سینا انسان دارای نفس واحدی است که به وحدت خود، جامع ویژگی‌های نفس نباتی (تغذیه، رشد و تولید مثل) و نفس حیوانی (مواد قبل به‌اضافه‌ی ادراک جزئیات و حرکت ارادی) است و علاوه بر این، ویژگی خاص خود، یعنی ادراک کلیات، را هم داراست. اما این‌که در مواضع مختلف، از نام نفس نباتی و حیوانی و ناطقه به طور جداگانه استفاده می‌شود فقط برای تأکید بر فعلی است که در آن مورد خاص، بیشتر مدنظر بوده است. از نظر ابن‌سینا، آنچه با مرگ بدن از بین

می‌رود ویژگی‌های کاملاً وابسته به بدن، یعنی تغذیه و رشد و تولید مثل (نام‌بردار به نفس نباتی) و ادراک جزئیات و حرکت ارادی (نام‌بردار به نفس حیوانی) است و آنچه باقی می‌ماند امور مرتبط با نفس ناطقه یعنی معقولات است (ر.ک: ۱۴، صص ۴۵ - ۴۶ و ۲، ج: ۳، صص: ۳۰۲ - ۳۰۶ و ۱۶، ص: ۳۸۸ و ۵، صص: ۵۴ - ۵۵).

۵. «البدن مع هیئته مخصوصه فی حدوث النفس من حیث هی صورته او مبدأ صورته، لا من حیث هی موجود مجرد، و لیس بشرط فی وجودها و الشیء اذا حدث فلا یفسد به فساد ما هو شرط فی حدوثه».

۶. ابن‌سینا رابطه‌ی لزومی‌ی ذاتیه میان نفس و بدن را در آثار مختلف خود شرح داده از جمله: ۸، ص: ۹۰ و ۲، ج: ۲، ص: ۲۹۰.

۷. «وکانت اشتغالات البدنیه من فکرها و احزانها و اشواقها تعوق القوه (العقله) عن الاتصال به (ای: بالعقل الفعال)، فلا تتصل به الا برفض جمیع هذه القوى و تخلیتها، و لیس شیء یمنعها عن دوام الاتصال الا البدن».

۸. لذت یعنی ادراک امر ملائم، پس لذت عقلی، تابع و مترتب بر حصول کمال عقلی است نه عین آن. لذت عقلی یعنی ادراک کمال حاصل‌شده نه خود حصول کمال (۱۴، ص: ۱۱۰).

۹. «ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من أنها انفعالات و هیئات تلحق النفس بمجاوره البدن، ان تمكنت بعد المفارقه، كانت بعدها كما كانت قبلها».

۱۰. «ان النفس لصقت بالبدن لیکون لها الزینه التي تختص بالامور العالیه.. فان النفس لیست مخالطه للبدن حتی یکون بالمخالطه یصدها عن الکمال العلوی... بل بهیئته تعرض للنفس من الاقبال (الی البدن) فاذا صارت النفس بدنیه و تمكنت فیها هیئات انقیادیه للامور البدنیه... كانت النفس بعد البدن علی الجملة التي كانت فی البدن، فتكون مصدوده عن العالم العلوی».

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۹ ش)، *الاشارات و التنبیهاات*، قم: دفتر نشر کتاب.
۳. _____، (۱۴۰۴ ق)، *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم: مرکز نشر.
۴. _____، (۱۴۰۰ ق / الف) رساله فی السعاده، قم: انتشارات بیدار.
۵. _____، (۱۴۰۰ ق / اب)، *عیون الحکمه*، قم: انتشارات بیدار.
۶. _____، (۱۴۰۰ ق / اج)، *الشفاه من خوف الموت*، قم: انتشارات بیدار.
۷. _____، (۱۴۰۰ ق / اد)، *رساله فی ماهیه الصلوه*، قم: انتشارات بیدار.

تحلیلی بر نقش بدن در ابتدا و انتهای حیات دنیوی از منظر ابن‌سینا ۳۱

۸. _____، (۱۴۰۰ ق/هـ)، رساله فی الحدود، قم: انتشارات بیدار.
۹. _____، (۱۴۰۰ ق/و)، رساله تفسیر سوره‌ی فلق، قم: انتشارات بیدار.
۱۰. _____، (۱۴۰۰ ق/ز)، مبحث عن القوى النفسانية (رساله هدیه رئیس للامیر)، قم: انتشارات بیدار.
۱۱. _____، (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تحقیق عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
۱۲. _____، (۱۳۷۱)، المباحثات، تصحیح و تعلیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
۱۳. _____، (۱۳۶۸ ق)، الاضحویه فی امر المعاد، ضبطها و حققها سلیمان دنیا، مصر: دارالفکر العربی.
۱۴. _____، (۱۳۷۵ ش)، النفس من کتاب الشفا، تحقیق حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۵. _____، (۱۹۶۰ م)، الشفا - الالهیات، راجعه و قدم له الدكتور ابراهیم مدکور، قاهره: بی‌نا.
۱۶. _____، (۱۳۶۴)، النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. _____، (۱۳۵۲) معراج‌نامه، تصحیح نجیب مایل هروی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۸. ارسطو، (۱۳۸۴)، رساله نفس، ترجمه‌ی بابا افضل کاشانی، به اهتمام ملک الشعرا بهار، تهران: نشر اساطیر.
۱۹. بهمنیار بن المرزبان، (۱۳۷۵)، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۰. بهشتی، احمد، (۱۳۸۵)، تجرید، (شرح نمط ۷ اشارات)، قم: بوستان کتاب.
۲۱. بدوی، عبدالرحمن، (۱۹۷۸ م)، ارسطو عند العرب، الکویت: وکاله المطبوعات.
۲۲. رازی، فخرالدین محمد، (۱۴۱۰ ق)، المباحث المشرقیه، بیروت: دارالکتاب العربی.
۲۳. سبزواری، محمدباقر، (۱۳۶۱)، اسرار الحکم، با مقدمه توشیهیکو ایزوتسو، تهران: نشر مولی.
۲۴. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. _____، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، با تصحیح و مقدمه‌ی جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

۲۶. طوسی، ابوجعفر محمد، (۱۳۷۹)، شرح الاشارات و التنبیها، قم: دفتر نشر کتاب.

۲۷. معین، محمد، (۱۳۸۰)، فرهنگ فارسی معین، تهران: نشر سرایش.