

بررسی سازگاری دیدگاه ابن سینا در باب معاد با مبانی نفس‌شناسی

چکیده

مسئله این تحقیق، بررسی سازگاری دیدگاه ابن سینا در باب معاد و بقای نفوس با مبانی نفس‌شناسی اوست. روش این مطالعه تحلیل انتقادی از مواضع ناسازگاری مبانی نفس‌شناسی سینوی با دیدگاه او در باب معاد و بقای نفوس است. ابن سینا بر تجرد نفوس و عدم فساد آن، براهینی اقامه می‌کند و بقای تمام نفوس را نتیجه می‌گیرد اما این نتیجه با برخی مبانی ابن سینا در نفس‌شناسی، در تعارض است؛ از جمله ثبات جوهر نفوس و مفارقت آن از بدن، مادی بودن خیال و بقای نفوس ناقصه، تشخیص نفوس پس از مفارقت از بدن، تشخیص نفوس زمان تعلق به بدن، مفارقت نفوس ناقصه و مشکل تعطیل و مشکل تناسخ. برخی از ناسازگاری‌ها مربوط به نفوس ناقصه و برخی عام است و حتی دامن نفوس کامله را می‌گیرد. دیدگاه شیخ باب اتحاد عاقل به معقول و مادی بودن قوای ادراکی به ویژه قوه خیال، عامل اصلی ناسازگاری مبانی نفس‌شناسی با دیدگاه او در باب بقای نفوس است. پذیرش تجرد قوه خیال، می‌تواند نظام نفس‌شناسی او را سامان دهد و بیانش را در مسئله بقای نفوس انسانی منسجم سازد. پژوهش حاضر با روش تحلیلی - انتقادی و متن‌محور سامان یافته است؛ بدین معنا که با تحلیل درونی آثار ابن سینا و نقد نسبت‌های مفهومی میان مبانی نفس‌شناسی و آموزه‌ی معاد، سازگاری یا ناسازگاری دیدگاه وی بررسی می‌شود.

ابن سینا، بقای نفوس، تجرد نفوس، نفوس ناقصه، نفوس کامله.

علم‌النفس یا انسان‌شناسی فلسفی از جمله مسائلی است که به سبب ارتباط نزدیک با مسئله معاد، مورد توجه غالب فیلسوفان مسلمان بوده است. ابن‌سینا نیز همچون سایر فلاسفه مسلمان، در مواضع متعدد از آثارش به تبیین دیدگاه خود در این مسئله پرداخته است. از آن جایی که اثبات معاد متوقف بر اثبات بقای نفس انسانی است، شیخ‌الرئیس ابتدا به واسطه برهان‌هایی، به اثبات بقای نفس انسانی پرداخته است. نقطه‌ی ثقل این براهین، اثبات تجرد نفس انسانی و از رهگذار آن، اثبات عدم نابودی یا همان بقای نفس پس از مفارقت از بدن است. مفاد تمامی براهین اثبات بقای نفوس، به صورت مطلق و فارغ از این است که نفس در چه مرتبه‌ای از مراتب چهارگانه تعقل (هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد) قرار داشته باشد.

معاد از دیدگاه ابن‌سینا بر دو بخش است: معاد جسمانی و معاد روحانی. ابن‌سینا معاد جسمانی را به تبعیت از شرع پذیرفته و تمامی مباحث و براهین خود را بر اثبات معاد روحانی از رهگذار اثبات بقاء نفس پس از مرگ، متمرکز نموده است. این نوشتار با پذیرفتن اعتقاد ابن‌سینا مبنی بر بقاء تمامی نفوس انسانی، درصدد بررسی این مطلب است که مبانی نفس‌شناسی او تا چه میزان اعتقاد به بقاء نفوس پس از مرگ را معاضدت می‌کند و آیا مبانی ابن‌سینا در نفس‌شناسی، می‌توانند اعتقاد او به بقاء تمامی نفوس را اثبات و تبیین نمایند؟ این پژوهش از این جهت حائز اهمیت است که میزان استعداد و ظرفیت و توانایی نظام نفس‌شناسی یکی از مکاتب فلسفی اسلامی در اثبات و تبیین اعتقاد به بقای نفوس انسانی و به تبع آن معاد روحانی به عنوان اصل مسلم اعتقادی اسلام و قدر متیقن مورد اتفاق فلاسفه اسلامی در خصوص معاد، می‌تواند معیار معتبری جهت ارزیابی نظام نفس‌شناسی یک فیلسوف و مبانی فلسفی مؤثر در شکل‌گیری آن تلقی شود.

پیشینه تحقیق

مطالعاتی مرتبط با موضوع این تحقیق صورت گرفته است. از جمله ارشادی‌نیا (1397)؛ پس از تبیین دیدگاه ابن‌سینا در باب معاد جسمانی، رویکرد مکتب تفکیک مبنی بر مسدود بودن معادپژوهی عقلی را مورد بررسی قرار داده است. حکمت و حاجی زاده (1392) به منظور بررسی دیدگاه ابن‌سینا در باب معاد، به واکاوی این مسئله در رساله اضحویه و نیز نجات و مبدأ و معاد، پرداخته‌اند. پژوهنده (1402)؛ تلاش کرده است تناقض موجود در اضحویه و دیگر آثار ابن‌سینا را حل کند. مشکاتی (1398) نیز پس از تبیین مبانی فلسفی ابن‌سینا در انکار معاد جسمانی، نشان می‌دهد وی با قبول این مبانی، نمیتواند معاد جسمانی را مستدل سازد.

این نوشتار برخلاف پژوهش‌های فوق، درصدد است سازگاری بین مبانی نفس‌شناسی سینیوی و اعتقاد او به بقاء تمام نفوس را مورد بررسی قرار دهد. بدین منظور ابتدا تعریف ابن‌سینا از نفس، دیدگاه او در باب تجرد نفس و بقاء نفوس انسانی تبیین می‌گردد. سپس دیدگاه ابن‌سینا در باب بقای نفس، مورد نقد و ارزیابی قرار خواهد گرفت.

1. تعریف نفس

به نظر می‌رسد، در نگاشته‌های بوعلی دو تعریف از نفس وجود دارد. تعریف اول همان تعریفی است که منتسب به ارسطو است و در نوشته‌های شیخ در باب نفس طرح گردیده است که بدین شرح است: کمال اول برای جسم طبیعی آلی (ابزاری) که مبدا صدور افعال حیاتی است (ابن سینا، 1417ق: 22) و عریف دوم نفس که در ابتدای کتاب نفس شفاء ابن سینا ارائه شده است، به شرح زیر است: «به‌طور کلی هر آنچه مبدأ صدور کنش‌ها و کارهایی شود که یکنواخت و غیرارادی نیستند را نفس نامگذاری می‌کنیم»¹ (ابن سینا، 1417ق: 13)

لازم به ذکر است که تعریف اول شیخ، معروف‌تر است و شایسته است این تعریف ترجیح داده شود چرا که تعریف دوم در ابتدای شفاء و در حالی مطرح گردیده که شیخ هنوز به طور مبسوط وارد بحث نفس نشده اما تعریف اول، پس از دقت و توجه فلسفی در باره ماهیت نفس، ارائه گردیده است. علاوه بر این، هنگام طرح تعریف اول، بوعلی با به کار بردن واژه نَحْدَهَا، نشان می‌دهد، در صدد تعریف و تحدید نفس است که گویا تعریف نهایی نفس است: «فالنفس التي تحدّها هي كمال أول لجسم طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة» (ابن سینا، 1417ق: 22).

2. تجرد نفس

تجرد، از ویژگی‌های نفس است و برخی احکام مهم نفس همچون بقای نفس مبتنی بر این خصیصه است. بر اساس تاریخ علم النفس، افلاطون از پیشگامان اندیشه تجرد نفس به شمار می‌رود. به باور او، نفس به کلی غیرمادی است و هیچ آمیختگی با ماده یا عناصر جسمانی ندارد (افلاطون، 1367، ج 1: 492-493). در فلسفه اسلامی نیز تأکید فراوانی بر تجرد نفس مشاهده می‌شود؛ به نحوی که هریک از فیلسوفان مسلمان، دلایل فراوانی در اثبات تجرد نفس ارائه می‌کنند. شاید بتوان گفت، یکی از دلایل اصلی تأکید بر مجرد بودن نفس، پیوند ناگسستنی این ویژگی با مسائل بنیادینی مانند بقای نفس و معاد است. به همین دلیل، در فلسفه اسلامی، استدلال‌های مربوط به اثبات تجرد نفس، گستردگی و عمق بیشتری نسبت به فلسفه یونان پیدا کرده است. به نحوی که به اذعان برخی، حدود شصت برهان در این خصوص اقامه شده است (جعفری، 1363، ج 14: 146). برای نمونه، ابن سینا در آثار خود به تفصیل به مسئله تجرد نفس پرداخته است؛ به گونه‌ای که در کتاب النفس شفا و المباحثات حدود ده استدلال، و در اشارات و تنبیهات پنج برهان دیگر در این زمینه مطرح کرده است. همچنین، خواجه نصیرالدین طوسی در آثار مهمی مانند تجرید الاعتقاد و اخلاق ناصری، بیش از هفت استدلال بر تجرد نفس اقامه نموده است (طوسی، 1364: 50-54/ حلی، 1416 ق: 184-187). ملاصدرا نیز یازده برهان درباره «تجرد نفس» در اسفار ذکر کرده است (ملاصدرا، 1981 م، ج 8: 260-303).

¹ مبدأ در اینجا به معنای علت است که علت فاعلی مقصود است، با عبارت (لیست علی وتیره...) کار فاعل طبیعی از تعریف خارج می‌شود چراکه وظیفه چنین فاعلی هم غیرارادی است و هم یکنواخت.

و فیلسوف سبزواری نیز همانند اسلاف خویش، به بیان بیش از ده برهان در شرح منظومه پرداخته است (سبزواری، 1369 ش، ج 5: 125-163). فاضل متأخر علامه جعفری هم به واسطه‌ی اهتمام به این مطلب، در ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه چهارده برهان در اثبات تجرد نفس ذکر کرده است (جعفری، 1363 ش، ج 14: 146-174). نمونه‌های فوق، گواه تأکید فراوان فلاسفه‌ی مسلمان بر قول به تجرد نفس ناطقه انسانی است.

ابن‌سینا در بررسی‌های خود درباره نفس، توجه ویژه‌ای به موضوع تجرد نفس ناطقه معطوف داشته است. بر اساس دیدگاه او، نفس ناطقه به عنوان آخرین حلقه در سلسله مراتب عقول تلقی می‌گردد که از سوی عقل فعال به بدنی که آمادگی پذیرش آن را داراست، افزوده می‌شود. نکته حائز اهمیت در این نظریه آن است که نفس انسانی حتی در ابتدای تعلق به بدن و در پایه‌ترین مرحله خود (مرحله عقل بالقوه)، همواره دارای ماهیتی مجرد و روحانی است. از این منظر، نفس انسان در زمره عقول بسیطه قرار داشته و ذاتاً موجودی غیرمادی و منزّه از ماده محسوب می‌شود. با این وجود، به دلیل وضعیت بالقوه کمالاتش، ناچار به بدن تعلق می‌گیرد و از آن به عنوان ابزاری برای تکامل خویش بهره می‌برد. این ارتباط با بدن، زمینه‌ساز کسب فیض از مبادی عالیه و ارتقا به مرحله عقل بالفعل می‌گردد (طوسی، 1375، ج 3: 259-261). اما پس از نیل به مرحله عقل بالفعل دیگر به بدن نیازی ندارد و چه بسا تعلقش به بدن مزاحم و مانع استکمال نیز باشد (ابن‌سینا، 1417 ق: 306-305).

3. بقاء نفس آدمی

در فلسفه اسلامی، بنیادی‌ترین اصل برای اثبات معاد، اثبات بقای نفس مجرد انسانی است. فیلسوفان اسلامی با ارائه استدلال‌های متعدد می‌کوشند جاودانگی نفس را پس از جدایی از بدن به اثبات برسانند و بر این اساس، مباحث قیامت، حشر و زندگی پس از مرگ را تبیین کنند. در این زمینه ابن‌سینا تلاش چشمگیری داشته و بر همین متعددی برای اثبات بقای نفس ناطقه اقامه کرده است که نشان‌دهنده اعتقاد راسخ او به بقای نفس انسان پس از مرگ بدن است. او در مجموع، دو برهان اصلی برای اثبات جاودانگی نفس ارائه می‌دهد:

برهان اول: نفی وابستگی ذاتی نفس به بدن: ابن‌سینا در این استدلال، انواع احتمالی تعلق نفس به بدن را بررسی کرده و با ردّ همه‌ی آنها، صرفاً رابطه تدبیری (نه ذاتی) را می‌پذیرد. از آنجایی که نفس هیچ‌گونه وابستگی ذاتی به بدن ندارد، با فناء بدن نیز باقی می‌ماند (ابن‌سینا، 1417 ق: 312-316).

برهان دوم: بر اساس بساطت نفس: در امور مرکب، هم فعل بقا و هم قوه فساد هستند. همین امر منتهی به فنای آنها می‌شود. اما نفس فعل محض بوده و به کلی از قوه فساد مبرا است؛ از این‌رو فانی نبوده و جاودان است (ابن‌سینا، 1417 ق: 316-318).

تحلیل حالات نفس انسانی پس از مفارقت از بدن از دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا در تبیین وضعیت نفوس انسانی پس از جدایی از بدن، آنها را به چند دسته متمایز تقسیم‌بندی می‌کند:

۱. نفوس کامل شده: این دسته از نفوس در دوران همراهی با بدن به کمالات ویژه خود دست یافته‌اند. با اکتساب این معرفت، نوعی اشتیاق ذاتی به کمال در آنها شکل گرفته است. چنین نفوسی پس از مفارقت، به دلیل آمادگی قبلی، مسیر تکامل را به خوبی طی می‌کنند.

۲. نفوس ناآگاه: در مقابل، نفوسی که موفق به درک کمالات ویژه انسانی نشده‌اند، با چالش‌های خاصی روبرو می‌شوند. این گروه به دلیل فقدان معرفت کافی، در مسیر پس از مفارقت با دشواری‌هایی مواجه خواهند بود و نسبت به این کمال جاهل هستند. از این‌رو اشتیاقی نیز در ایشان جهت تحصیل این کمال به‌وجود نیامده است.

حالات نفوس پس از جدایی از بدن از منظر ابن‌سینا به شرح ذیل است:

۱. نفوس در مسیر کمال: نفوسی که در دوران حیات مادی به سطحی از کمالات انسانی دست یافته‌اند، پس از مفارقت از بدن با زوال موانع مادی، به دو شکل عمل می‌کنند:

الف) نفوسی که به حد قابل توجهی از کمال رسیده‌اند:

- ✓ بلافاصله پس از جدایی از بدن، لذتی عمیق و فراوان را تجربه می‌کنند
- ✓ این نفوس به‌صورت مستمر مسیر تکامل خود را ادامه می‌دهند
- ✓ سیر صعودی آنها در مسیر کمالات الهی تداوم می‌یابد

۲. نفوس ناکام: نفوسی که با وجود آگاهی از کمالات انسانی، در کسب آنها کوتاهی کرده‌اند:

- ✓ پس از مفارقت با بلایی عظیم مواجه می‌شوند که ابن‌سینا از آن تحت عنوان شقاء ابدی سخن می‌گوید.
- ✓ درد و رنج شدید ناشی از محرومیت از کمالات را تجربه می‌کنند
- ✓ فقدان کمالاتی که امکان دستیابی به آنها را داشته‌اند، برایشان عذابی روحانی ایجاد می‌کند

این دیدگاه ابن‌سینا بر چند اصل استوار است:

اصل تناسب بین تلاش دنیوی و سعادت اخروی

اهمیت علم توأم با عمل در نظام اخلاقی

نقش بدن به عنوان زمینه‌ساز کسب کمالات

حقیقت مجرد نفس و تأثیرپذیری آن از اعمال دنیوی

تداوم سیر تکاملی نفس حتی پس از مفارقت از بدن

دسته‌بندی نفوس ناکام پس از مفارقت:

۱. نفوس مقصر اما غیرمعاند:

- دارای آگاهی از کمالات انسانی بوده‌اند
- در عمل به کوتاهی و تقصیر مبتلا شده‌اند
- از روی غفلت یا ضعف اراده، مسیر کمال را نپیموده‌اند
- وضعیت آنها هرچند دردناک است اما امید به بهبود وجود دارد

۲. نفوس معاند و متعصب:

- علاوه بر تقصیر، دارای عنادورزی با حق هستند
- به تعصبات باطل و مخالفت با حقیقت دچار شده‌اند
- از نظر ابن‌سینا وضعیتی به مراتب وخیم‌تر از گروه اول دارند

ویژگی‌های خاص این گروه عبارتند از: انکار فعال حقایق، اتصاف به صفات ضدکمال، دوری مضاعف از سرچشمه‌های سعادت، گرفتاری در حجاب‌های معرفتی (ابن‌سینا، 1417 ق: 368-370).

ابن‌سینا با احتیاط حکیمانه و بدون تعیین حدّ دقیق، شرایط اساسی سعادت را در چند محور کلی ترسیم می‌کند: درک صحیح مبادی مجرد وجود، پذیرش عقلانی و برهانی این اصول، فهم نظام کلی هستی از مبدأ تا معاد.

مؤلفه‌های شناختی ضروری عبارتند از: شناخت جایگاه انسان در نظام هستی، درک وحدت وجودی نفس و ارتباط آن با مبدأ، فهم نسبت سایر موجودات با آفریدگار، ادراک علم بی‌حدود و تغییرناپذیر مبدأ به کثرات (ابن‌سینا، 1417 ق: 469-470).

محدودیت‌های دستیابی به این کمال شامل موارد زیر است: این معرفت عمیق برای همگان میسر نیست و تنها اندکی از انسان‌ها به این سطح از معرفت نائل می‌شوند

ابن‌سینا معتقد است میان سطح کمالات نفسانی و میزان سعادت اخروی رابطه‌ای مستقیم و تصاعدی وجود دارد. یعنی هم کمیت کمالات (تعداد و گستره معارف کسب شده) و هم کیفیت کمالات (عمق و استحکام معرفت) به صورت هم افزا ظرفیت سعادت را افزایش می‌دهند (ابن‌سینا، 1417 ق: 471). سعادت نهایی به‌عنوان حالت اتصال کامل نفس با مبادی عالیه تعریف می‌شود و این اتصال تنها در حالت تجرد کامل از قیود مادی محقق می‌گردد. در این میان دنیا به‌عنوان مرحله‌ای مقدماتی برای کسب استعدادها لازم است. از این‌رو آدمی هر آنچه از کمالات در مجاورت بدن و در سرای طبیعت به‌دست آورد، چیزی جز کسب استعداد نیست.

شایان یاد است، بوعلی نیل به سعادت حقیقی را صرفاً مربوط به جانب نظر نمی‌داند، بلکه بر این باور است که افزون بر جنبه نظری و بینشی، جنبه عملی و کنشی نفس انسان نیز باید اصلاح شود. این اصلاح نیز صرفاً از رهگذر کسب ملکه بواسطه به فعلیت رساندن قوا حاصل می‌شود (ابن‌سینا، 1417 ق: 471). با این اوصاف، سعادت و شقاوت بشری از دو طریق ایجاد می‌شود؛ البته بوعلی خاطر نشان می‌کند که شقاوت برآمده از جنبه عملی نفس پایدار نمی‌باشد؛ چراکه این قسم مربوط به ملکه توسط بوده و آن نیز مرتبط با افعال و متعلق به بدن می‌باشد. ارتباط نفس و بدن رابطه‌ای غیرذاتی و عارضی است، مانند رابطه ناخدا و کشتی یا سوار و مرکب. این ارتباط موقت بوده و وابسته به شرایط است. آنچه هم توسط این عارض برای بدن ایجاد شود باقی نخواهد ماند و پس از انفصال نفس از بدن و ترک کنش‌های که تکرار آنها موجب ایجاد هیئات مؤذیه شده بود، عذاب و شقاوت این هیئات نیز زائل می‌شود (ابن‌سینا، 1417 ق: 472).

اما وضعیت درباره نفوس ساده (غیرکمال‌یافته) به صورتی دیگر است. این نفوس دو گونه هستند: ویژگی‌های قسم اول (نفوس ساذج و بله) این نفوس عبارتند از: عدم درک کمالات عقلانی، فقدان میل به فضایل معرفتی، حفظ سلامت عملی (عدم کسب رذایل). چنین نفوسی مشمول رحمت الهی بوده و معاف از عذاب هستند. قسم دوم نفوس آلوده و ناآگاه هستند. چنین نفوسی، بطور کامل فاقد گرایش به کمالات بوده و به اکتساب ملکات رذیله می‌پردازند. چنین نفوسی به دلیل وابستگی شدید عذاب می‌شوند و عذاب آنها بدین صورت است که با فقدان منبع لذت‌های عادت‌کرده به عذاب ناشی از محرومیت مبتلا می‌شوند (ابن‌سینا، 1417 ق: ص 473).

ابن‌سینا با احتیاط علمی، احتمال دیگری را درباره نفوس ساده (بله و ساذج) مطرح می‌کند که به نظر می‌رسد متأثر از آراء فارابی باشد. بر اساس این نظریه، ضمن مخالفت با کسانی که معتقد به فناپذیری این نفوس بودند، اگر این نفوس ساده پاک باشند، هرچند فاقد ادراک عقلی هستند، اما واجد درک صور خیالی بوده و به نحوی سعادت خیالی دارند. آنها پس از مفارقت از بدن، به اجرام افلاک تعلق می‌یابند (ابن‌سینا، 1417 ق: ص 473). ابن‌سینا با نگاهی جامع‌نگر، حتی برای نفوس ساده و ناآگاه نیز امکان صعود به مراتب عالی - یعنی مرتبه‌ی عقلانی و منزلت عارفین - را در نظر می‌گیرد. (طوسی، 1375، ج 3: 355). شایان یاد است، بوعلی تعلق به اجرام آسمانی را برای همه نفوس ساذجه و بله ذکر می‌کند، به‌طوری‌که هریک بر اثر این تعلق دارای سعادت و یا دچار شقاوت خواهند بود. شایان یاد است، قول تعلق به اجرام آسمانی جهت اثبات بقاء نفوس بله نیست؛ زیرا دلایل بقاء نفس مطلق است و همه نفوس را شامل می‌شود، بلکه به عنوان حلقه واسطه برای تبیین چگونگی ادراک نفوس ناقص، توضیح مراتب متفاوت حیات اخروی و همچنین پرهیز از تعطیل قوای ادراکی این نفوس است؛ زیرا این نفوس صرفاً قادر به ادراک خیالی بوده و این ادراک بدون بدن ناممکن است.

4. نقد و بررسی دیدگاه ابن سینا در باب بقای نفس

چنان که گذشت شیخ به بقای نفس بشری پس از مفارقت از بدن مادی باور دارد و بر این اساس ابن سینا با استدلال‌های فلسفی، معاد روحانی (بقای نفس پس از مرگ) را اثبات می‌کند، اما معاد جسمانی (زنده شدن دوباره بدن) را تنها به دلیل تصریح شرع می‌پذیرد. از نظر او، عقل به تنهایی نمی‌تواند کیفیت معاد جسمانی را درک کند، اما از آنجا که شریعت آن را تأیید کرده، به عنوان یک حقیقت ماورایی پذیرفته می‌شود (ابن سینا، 1417ق: 461-462)، موضوع محوری در تحقیقات فلاسفه، چه موافق و چه مخالف، بررسی امکان اثبات فلسفی معاد جسمانی بوده است؛ اما سازگاری دیدگاه ابن سینا در باب بقای روحانی نفس و معاد روحانی با مبانی نفس‌شناسی او کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در این بخش میزان سازگاری گزاره‌های شیخ در نفس‌شناسی انسان، با نظر وی در باب بقاء روحانی نفس (به عنوان گزاره‌ی مستقل) مورد سنجش قرار خواهد گرفت تا احراز شود که آیا مبانی شیخ در نفس‌شناسی می‌تواند نظرش را در مسئله بقاء روحانی نفس انسان اثبات و تأیید نماید یا اینکه لزوم تجدیدنظر در برخی از این مبانی لازم به نظر می‌رسد.

4-1. ثبات جوهر نفس و انفصال آن از بدن

وضعیت ابتدایی نفس از منظر ابن سینا بدین صورت است که نفس انسانی در مرحله پیش از تعلق به بدن به صورت موجودی مجرد ولی فاقد هرگونه کمال علمی و صرفاً دارای استعداد محض برای ادراک است. مانند لوح سفیدی که هیچ معرفتی در آن ثبت نشده است. در واقع این قوا به اعتبار مصاحبت نفس با بدن، برایش حاصل می‌شود. در مرحله‌ی بعدی نفس با به‌کارگیری این قوا به کسب ادراکات حسی و خیالی می‌پردازد و با ممارست بر آن‌ها و مطالعه‌ی مکررشان، این آمادگی را می‌یابد تا از جانب عقل فعال صور عقلی به وی افزوده گردد. ابن سینا با ظرافت تمام رابطه نفس و بدن را تحلیل می‌کند و معتقد است که نفس در فرآیند کمال‌یابی دارای ثبات ذاتی است. بدین صورت که ذات نفس به عنوان جوهر مجرد ثابت می‌ماند و تمام تغییرات در سطح اعراض و کیفیات نفس رخ می‌دهد. افزون بر این نقش بدن در تکامل نفس بدین صورت است که بدن نه به عنوان علت وجودی نفس، بلکه به عنوان شرط ضروری برای فعلیت یافتن. بدن در شمار هیچ یک از علل چهارگانه نفس نیست، اما به هر حال بدن برای تحقق نفس ضرورت دارد و در صورت عدم وجود بدن، تعطیلی وجودی نفس و همچنین معضل وجود پیشین نفس مطرح می‌شود. بر اساس دیدگاه بوعلی، نفس پس از مدتی از مصاحبت با بدن، آن را رها کرده و به حیات عقلانی خویش ادامه می‌دهد.

بر این اساس شیخ‌الرئیس وجود نفس پیش از بدن نمی‌پذیرد؛ زیرا ذات نفس به گونه‌ای است که نمی‌تواند بدون بدن، کنشی داشته باشد. از اینرو بدن شرط حدوث نفس است. پس از انفصال از بدن نیز نفس -به دلیل وصول به مرحله‌ی تعقل- قادر به تداوم حیات خویش است؛ یعنی بدون بدن می‌تواند دارای ادراک باشد. شیخ‌الرئیس با این وجود بر این باور است که نفس در تمام مراحل وجود ثبات جوهری دارد؛ یعنی هم در لحظه حدوث، هم در دوران مصاحبت با بدن و هم پس از مفارقت و جدایی از بدن. نفس در همگی این لحظات

از یک حقیقت جوهری واحد برخوردار است. به نظر می‌رسد این قول با نظرات پیشین شیخ در تعارض است؛ چگونه نفسی که در ابتدای حدوث نمی‌توانست بدون بدن وجود یابد، بدون هیچ‌گونه تغییر جوهری و صرفاً به سبب کسب تعدادی عرض، شایستگی یافته از بدن منفصل شده و بدون آن به حیات خویش ادامه دهد؟ حتی در کنش‌های عقلانی او، همواره بدن دخیل بوده و هیچ تغییری نیز در ذات او بر اثر تعلقات ایجاد نشده است. از این رو به نظر می‌رسد که صدر و ذیل این سخن یکدیگر را تأیید نمی‌کنند و عروض تعدادی عرض، بدون هیچ تغییر جوهری، نمی‌تواند حکم نفس را هنگام مفارقت از حکم او در زمان حدوث متمایز کند.

2-4. مادی بودن خیال و بقای نفوس ناقصه

در ملاحظه‌ی سابق و به منظور رهایی از مشکل تعطیل، ممکن است این نکته مطرح شود که به هر حال نفس پس از مفارقت از بدن و با رسیدن به مرتبه‌ی تعقل می‌تواند باقی بماند و به ادراک -به‌مثابه تنها کنش ذاتی‌اش- بپردازد.

بر فرض پذیرش این سخن، این مطلب صرفاً درباره‌ی نفوسی که به مرحله‌ی تعقل رسیده باشند، قابل پذیرش است. اما این سخن در مورد نفوسی که همچنان در مقام خیال ساکن هستند، قابل پذیرش نیست؛ زیرا بنا بر مبنای شیخ که همه ادراکات آدمی به جز ادراک عقلی را مادی می‌داند، در صورت انفصال نفس از بدن، ادراکات مادی‌اش نیز از بین می‌رود. بنابراین نفوس ناقصه‌ای که به مرتبه‌ی تعقل نرسیده‌اند، پس از مفارقت از بدن، بدون فعل و معطل باقی خواهند ماند. بر این اساس شیخ نمی‌تواند بقای نفوس ناقصه را توجیه کند و برخی مبنای‌اش با نظر او در مورد بقای نفوس که شامل تمام نفوس اعم از کامل و ناقص می‌شود، سازگاری ندارد.

3-4. تشخیص نفوس پس از مفارقت از بدن

یکی از دلایل بوعلی در اثبات حدوث نفس با حدوث بدن و نفی وجود نفس قبل از بدن این است که در صورتی که وجود نفس پیش از بدن، باید تشخیص داشته باشد. از سوی دیگر آنجایی که نفوس انسانی وحدت نوعی دارند، فاقد عوامل تشخیص ذاتی پیش از تعلق به بدن بوده و ازاینرو نیاز به مبدء تمایز خارجی هستند. توضیح آنکه نفوس در حد «قوه محض» وجود دارند و تمایز ذاتی بین آنها محقق نیست. اما هنگام تعلق به بدن، مزاج بدنی به عنوان مبدء تشخیص عمل می‌کند و هر نفس با بدن خاصی ارتباط می‌یابد. این ارتباط موجب تمایز وجودی می‌شود از آنجایی که نفوس در نوع واحد می‌باشند، اماکن ندارد که عوامل تشخیص‌دهنده، ذاتیات آنها باشد و به اعتبار عوارض مادی، مزاج‌ها و همچنین منحصر به فرد بودن آنها، نفوسی به‌طور متشخص از جانب عقل فعال افاضه گردد.

در صورت پذیرش این قول، این دو پرسش مطرح می‌شود: وضعیت نفوس بعد از مفارقت از بدن چگونه خواهد بود؟ آیا تشخیص آنها از میان می‌رود یا اینکه متشخص و منفرد باقی می‌مانند؟

بوعلی قطعاً قائل نیست که نفوس پس از مفارقت، تشخیص‌شان را از کف داده و یکی می‌شوند؛ زیرا بسیاری مباحث وی دربارهٔ معاد و همچنین سعادت و شقاوت اخروی و ... مبتنی بر وجود شخصی نفوس می‌باشد. از این‌رو باید قسم دوم را که بقای متشخص نفوس است، انتخاب کند.

اگر بوعلی بقای فردی نفوس پس از مفارقت از بدن را اختیار کند، نیازمند توجیه قابل قبولی دربارهٔ نحوهٔ تشخیص‌شان پس از مرگ ارائه کند؛ بدین معنا که با زوال بدن (به مثابه علت تشخیص دنیوی) و وثبات ذات نفس (عدم تغییر جوهری)، ملاک تمایز نفوس پس از مرگ چیست؟ بنابر مبنای شیخ در رابطهٔ نفس با ادراکات عقلی اتخاذ کرده است، به نظر می‌رسد نتواند توجیه قابل قبولی در این مقام ارائه کند؛ زیرا ذات نفوس هنگام مفارقت، همان است که در زمان حدوث بوده است و پس از جدایی از بدن نیز هیچ عارض مادی‌ای وجود ندارد که موجب تمایز و تشخیص شود. با این اوصاف میان گزاره‌های زیر، سازگاری وجود ندارد:

1. در مرحله حدوث، باید وجود بدن را به عنوان شرط ضروری تشخیص در نظر بگیریم، اما پس از مفارقت، این شرط دیگر لازم نخواهد بود.

2. می‌توان بر این باور بود که ذات نفوس از لحظه حدوث تا زمان مفارقت از بدن ثابت و تغییرناپذیر باقی می‌ماند.

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت اگرچه ذات نفوس از ابتدا تا انتها بدون تغییر است، اما ادراکات هر نفس در دوران تعلق به بدن از نظر کمیت و کیفیت متفاوت می‌باشد. بنابراین، اگرچه نفوس پس از جدایی از بدن دارای ذات یکسانی هستند، ولی دست کم ادراکات عقلی آنها از حیث کمی و کیفی متمایز است و همین میزان تفاوت برای تشخیص و بقای فردی آنها کافی است.

حتی اگر این توجیه را بپذیریم، فقط برای نفوسی که به مرحله عقل رسیده‌اند کاربرد دارد. اما برای نفوسی که فقط ادراکات خیالی دارند، پاسخ قانع‌کننده‌ای وجود ندارد. چون از نظر این‌سینا، ادراکات حسی و خیالی کاملاً وابسته به بدن هستند و با مرگ از بین می‌روند. بنابراین این توضیح برای نفوس ناقص کافی نیست و بقای فردی آنها را ثابت نمی‌کند. به بیان دیگر این توجیه فقط به درد نفوس کامل می‌خورد. نفوس ناقص که فقط ادراک خیالی دارند، با مرگ بدن، ابزار ادراکشان را از دست می‌دهند. پس این نظریه نمی‌تواند بقای آنها را توضیح دهد.

البته ممکن است گفته شود درباره نفوس ناقصه نیز راه حلی وجود دارد؛ در واقع اگرچه ادراکات غیرعقلی تماماً بعد از مرگ زائل می‌شوند اما عوامل تشخیص پس از مفارقت، منحصر در ادراکات عقلی نیست و هیئات و اعراضی که به اعتبار مصاحبت نفس با بدن، عارض نفس گردیده‌اند، می‌توانند وجه تشخیص و تمایز نفوس را تأمین کنند. به بیان دیگر نفسی که در بدن حادث گشته، نفس جزئی است و در تمام مدت مصاحبت با بدن، علم و شعور به جزئی بودن، همراه اوست. بعد از مفارقت نیز این شعور به جزئی بودن، باقی بوده و افاده‌ی تشخیص می‌کند. علاوه بر این، همراهی نفس با بدن و تجربه‌ی حالات و افعال خاص با این بدن خاص، رفته

رفته برای او هیئت خلقیه‌ای را ایجاد می‌کند که خاص همان نفس بوده و بعد از مفارقت از بدن همراه او باقی می‌ماند و به تشخیص و تفردش کمک می‌کند. این امر شامل نفوس ناقصه هم می‌شود و می‌توان به واسطه آن، تشخیص و بقای نفوس ناقصه را نیز توجیه کرد.

جواب فوق را در قالب دو نکته می‌توان بررسی کرد:

نکته‌ی اول: تشخیص نفس پس از مفارقت مبتنی بر شعور نفس به جزئی بودن است و این امر با برخی مبانی ابن‌سینا سازگار نیست زیرا ادراک امر جزئی یا همان شعور به جزئی بودن، از طریق خیال و واهمه که مدرک جزئیات هستند، امکان‌پذیر است و این قوا به اعتبار بدن برای انسان ثابت می‌باشند و با زوال بدن زائل می‌شوند.

بر این اساس

1. ادراکات جزئی با مرگ از بین می‌روند چون وابسته به قوای بدنی هستند. حتی اگر فرض کنیم بعد از مرگ به صورت روحانی باقی می‌مانند، نفس بدون قوای بدنی چطور می‌تواند آنها را درک کند؟
2. ابن‌سینا معتقد است ملکات اخلاقی (عادات‌های عملی) پس از مرگ باقی می‌مانند و هویت نفس را مشخص می‌کنند. اما این نظریه مشکلاتی دارد:

- معلوم نیست این ملکات چطور بدون تغییر در ذات نفس باقی می‌مانند
- این ملکات اصلاً محصول اعمال بدنی و مادی هستند
- خود ابن‌سینا می‌گوید عذاب ناشی از ملکات بد پایدار نیست (چون عوارض غریبه دائمی نیستند)
- پس چطور چیزی ناپایدار می‌تواند مبنای هویت پایدار نفس بعد از مرگ باشد؟

با این اوصاف بین ادعای بقای ملکات به عنوان عامل تشخیص تناقض و ناپایداری خود این ملکات از دیدگاه ابن‌سینا تناقض وجود دارد.²

البته ممکن است گفته شود هر نفس بی‌واسطه به خودش علم دارد و خود را متمایز درمی‌یابد؛ همین علم نفس به ذات خودش یاری‌دهنده ما در توجیه تشخیص آن پس از موت است. با این حال، این استدلال در چارچوب فلسفه سینوی نیز قابل دفاع نیست، چرا که ابن‌سینا معتقد است نفوس در بدو پیدایش از نظر نوعی و معنایی کاملاً یکسان‌اند و این وحدت ذاتی همواره پایدار است. تمایز نفوس تنها به واسطه ارتباطشان با ابدان

² ثم أن تلك الهيئة البدنية مضادة لجوهرها مؤذية له، و إنما كان يلهيها عنها أيضا البدن و تمام انغماسها فيه، فإذا فارقت النفس البدن أحست بتلك المضادة العظيمة و تأدت بها أذى عظيماً، لكن هذا الأذى و هذا الألم ليس لأمر لازم، بل لأمر عارض غريب، و الأمر العارض الغريب لا يدوم و لا يبقى، و يزول و يبطل مع ترك الأفعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكررها، فيلزم إذن أن تكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة، بل تزول و تنمحى قليلاً قليلاً «1» حتى تزكو النفس و تبلغ السعادة التي تخصها. (ابن‌سینا، 1418ق، 472)

مادی مختلف ایجاد می‌شود. بنابراین، خودآگاهی نفس صرفاً اثبات کننده وجود کلی آن است و هیچ گونه تمایز فردی را در بر ندارد.

4-4. تشخیص نفس در هنگام تعلق به بدن

از نظر شیخ، در میان نفوس هم‌نوع، هر نفس به صورت فردی و متشخص ظهور می‌یابد؛ زیرا ویژگی‌هایی بر نفس عارض می‌شوند که ذاتی نوع نفس نیستند. اگر چنین نبود، همه‌ی نفوس می‌بایست در این ویژگی‌ها مشترک باشند، در حالی که این خصوصیات به صورت تدریجی و زمانی پدید می‌آیند. از این رو، نفس قدیم و ازلی نبوده و حدوث آن همراه با بدن است... بنابراین، بدن حادث به عنوان ملکوت و ابزار نفس عمل می‌کند، و در جوهر نفس حادث در این بدن، تمایلات طبیعی برای بهره‌گیری از بدن پدیدار می‌شود. این تمایلات ویژه‌ی همین نفس بوده و در نتیجه، نفس به شکلی متشخص موجودیت می‌یابد. عامل این تشخیص، هیأت‌هایی است که بر نفس پوشانده می‌شود... این هیأت‌ها موجب تعلق نفس به این بدن خاص گردیده و میان آنها تناسب ایجاد می‌کند، هرچند ماهیت دقیق این حالت و تناسب برای ما ناشناخته باقی می‌ماند (ابن سینا، 1417ق، 307-308).

بر این اساس ابن سینا معتقد است، وقتی بدن مناسب شکل می‌گیرد، عقل فعال نفس متناسب با آن را ایجاد می‌کند. این نفس با ویژگی‌های خاصی ایجاد می‌شود که باعث تشخیص آن می‌شود و ارتباط خاصی با آن بدن برقرار می‌کند و همچنین آن را از بین بدن‌های دیگر انتخاب می‌کند. البته کیفیت دقیق این ویژگی‌ها برای ما نامعلوم است. اشکال اصلی این نظریه آن است که این نظریه می‌گوید نفس پیش از تعلق به بدن (با همان ویژگی‌های خاص) متشخص می‌شود، اما از طرف دیگر ابن سینا معتقد است که نفوس در اصل یکسانند و تفاوت آنها به خاطر تفاوت بدن‌هاست. این دو نظر با هم تناقض دارند. بطور خلاصه ابن سینا از یک طرف می‌گوید نفس قبل از ارتباط با بدن هیچ تفاوتی ندارد، و از طرف دیگر می‌گوید عقل فعال نفس را با ویژگی‌های خاصی می‌سازد که آن را از قبل متشخص می‌کند. این دو حرف با هم جور در نمی‌آید. به نظر می‌رسد در نظام فکری ابن سینا درباره زمان دقیق تشخیص نفس (قبل یا بعد از تعلق به بدن) نوعی ناسازگاری وجود دارد.

بنابراین پیش از تعلق به بدن عقلاً نمی‌توان به تشخیص نفوس اذعان نمود. این کلام را بوعلی در حالی مطرح می‌کند که او به تشخیص نفس پیش از تعلق به بدن قائل است. از این رو اگر نفس پیش از تعلق به بدن می‌تواند متشخص شود، چرا بوعلی وجود سابق نفس را با تمسک به عدم امکان تشخیص نفس پیش از بدن نمی‌پذیرد؟ علاوه بر اشکال پیش گفته، اشکال دیگری نیز بر کلام شیخ وارد است: باور به عروض هیئاتی در عالم مجردات. هنگامی که بوعلی مناسبت میان نفس و بدن را با عروض هیئاتی بر نفس که متناسب با بدن هستند توجیه می‌کند، در واقع می‌پذیرد که در عالم مجردات، حوادث و عوارض نیز وجود دارد. این در حالی است که عالم عوارض و حوادث، همان عالم عنصر و ماده است و نه عالم مجردات.

شایان یاد است، این بررسی قصد ندارد ثابت کند که نفوس پیش از بدن وجود دارند (چون این نظر مشکلات خاص خود را دارد). هدف اصلی نشان دادن این نکته است که استدلال خاصی که ابن‌سینا ارائه می‌دهد، نمی‌تواند ادعای او را به طور کامل اثبات کند. هرچند او می‌تواند با استدلال دیگری (مثلاً جلوگیری از تعطیل نفس) به نتیجه مطلوب برسد. به بیان دیگر بحث ما این نیست که "نفوس قبل از بدن وجود دارند"، چون این نظر خودش مشکلاتی دارد. فقط می‌خواهیم بگوییم که دلیل خاصی که ابن‌سینا آورده، کافی نیست. البته او دلایل بهتری هم دارد که می‌تواند از آنها استفاده کند.

5-4. مفارقت نفوس ناقصه و مشکل تعطیل

شیخ‌الرئیس همه ادراکات و قوای ادراکی به استثنای عقل را مادی می‌داند. وی بر این باور است، نفس به اعتبار تعلقش به بدن، واجد قوای ادراکی است و وجود این قوا نیز دایره مدار وجود بدن است. از این‌رو ابن‌سینا معتقد است نفس پس از جدایی از بدن، قوای ادراکی حسی و خیالی خود را از دست می‌دهد؛ چرا که این قوا وابسته به بدن هستند. نفوس در کمال متفاوت هستند: برخی به مرحله تعقل می‌رسند (نفوس کامل) و برخی فقط در سطح ادراک خیالی باقی می‌مانند (نفوس ناقص). اما با این وجود او قائل به بقای همگانی نفوس است، یعنی همه نفوس انسانی (چه کامل و چه ناقص) پس از مرگ باقی می‌مانند. حتی این بقا شامل حال کسانی که فقط ادراک خیالی دارند هم می‌شود.

چالش اصلی این است که اگر ادراک خیالی وابسته به بدن است و برخی نفوس فقط همین نوع ادراک را دارند، پس این نفوس پس از مرگ با چه ابزاری می‌توانند ادراک داشته باشند؟

ابن‌سینا از سویی معتقد است نفوس ناقص (فاقد تعقل) پس از مرگ، فاقد ابزار ادراکی (قوای حسی و خیالی) هستند، اما از سوی دیگر تعطیل (وجود بی‌فایده) را نمی‌پذیرد. او معتقد است همه نفوس (حتی ناقص) پس از مرگ باقی می‌مانند. این تناقض‌نمایی به دو دلیل است:

از نظر فلسفی، اگر نفس ناقص پس از مرگ نه عقل دارد (چون به آن نرسیده) و نه خیال (چون وابسته به بدن است)، پس چگونه می‌تواند ادراک داشته باشد؟

از نظر روشی ابن‌سینا خودش تعطیل را دلیل ردّ نظریه‌های رقیب می‌کند. اما در مورد نفوس ناقص، به نظر می‌رسد دچار همان مشکل می‌شود. ابن‌سینا خودش به صراحت این راه‌حل‌ها را بیان نکرده است. بنابراین به نظر می‌رسد در نظام فکری او درباره نفوس ناقص نوعی ناسازگاری وجود دارد.

6-4. نفوس ناقصه و تناسخ

ابن سینا در بخش الهیات کتاب «شفاء»، پس از بررسی موضوعات بقای نفوس، معاد انسان‌ها و وضعیت نفوس در آخرت، هنگام بحث درباره‌ی نفوس ناقصه و تبیین چگونگی بقای آنها پس از مرگ، به نقل قولی از فارابی استناد می‌کند:

«به نظر می‌رسد کلام برخی علما در این مقام حق باشد که اگر این نفوس (ناقصه) پاک باشند ... اگر از بدن جدا شود، منعی ندارد که به اجرام آسمانی تعلق پیدا کنند. از این‌رو همه آنچه که درباره‌ی آخرت باور داشته‌اند را تخیل می‌کنند و آلت تخیل آنها نیز اجرام آسمانی هستند» (ابن سینا، 1417ق: 472-473) در باره‌ی پاسخ پیش‌گفته نکته زیر قابل ذکر است:

بنابر مبانی و نیز تصریحات شیخ، تناسخ نفوس محال است فلذا اگر بخواهیم به هر قیمتی پاسخ ابن سینا درباره بقای نفوس ناقص را حفظ کنیم، ناخواسته به سمت نظریه تناسخ سوق داده می‌شویم. این تناقض از چند جهت قابل بررسی است. نوع رابطه نفس و بدن اشتغال و تدبیر است و نه اتحاد و نه حلول. بدن به مثابه آلت ادراک بوده و ادراک حسی وابسته به بدن است. در این میان تناسخ باطل می‌داند. بدین سان ابن سینا در دوراهی سختی قرار دارد: اگر بپذیرد نفس ناقص پس از مرگ ادراک دارد، یعنی نیاز به ابزار دارد و این ابزار بدن جدیدی بوده و این همان تناسخ است. اما اگر بپذیرد منتهی به تعطیل شده و در واقع نقض اصول خودش است.

نتیجه

بر اساس تحلیل انجام‌شده، هرچند ابن سینا با استدلال‌های فلسفی خود توانسته است اصل بقای نفس پس از مرگ را به‌عنوان یک حقیقت روحانی اثبات کند، اما در درون نظام نفس‌شناسی او ناسازگاری‌های بنیادینی وجود دارد که انسجام نظری این دیدگاه را مخدوش می‌سازد. ابن سینا از یک‌سو، نفس را جوهری مجرد و ثابت می‌داند که پس از مفارقت از بدن به حیات عقلانی خویش ادامه می‌دهد، و از سوی دیگر، در مبانی نفس‌شناسی خود بر وابستگی ادراکات غیرعقلی به بدن تأکید می‌کند. این دو اصل، در تبیین بقای نفوس ناقصه که هنوز به مرحله‌ی تعقل نرسیده‌اند، با یکدیگر تعارض می‌یابند و موجب بروز مشکل تعطیل می‌شوند. از سوی دیگر، نظریه‌ی تشخیص نفس نیز در دستگاه سینوی با ابهام روبه‌رو است. ابن سینا حدوث نفس را همراه با بدن می‌داند و تشخیص آن را وابسته به مزاج بدنی می‌شمارد، اما در عین حال بر بقای متشخص نفوس پس از مرگ تأکید دارد، بی‌آن‌که ملاک روشنی برای تشخیص در حالت مفارقت از بدن ارائه کند. تبیین‌های او از هیئات نفسانی یا ملکات اخلاقی به‌عنوان عامل تمایز نیز با مبانی خودش در باب تجرد نفس و عرضی بودن ملکات سازگار نیست.

افزون بر این، دیدگاه ابن‌سینا در باب نفوس ناقصه با دو ناسازگاری جدی مواجه است: اگر این نفوس پس از مرگ بتوانند ادراک داشته باشند، لازمه‌اش پذیرش نوعی بازگشت یا تعلق دوباره‌ی نفس به بدن است که شائبه‌ی تناسخ دارد، و اگر فاقد ادراک باشند، دچار تعطیل خواهند شد؛ هر دو فرض با مبانی او ناسازگارند. در مجموع می‌توان گفت که در نظام فلسفی ابن‌سینا، مبانی نفس‌شناختی او به‌طور کامل از عهده‌ی تبیین فلسفی بقای همه‌ی نفوس برنمی‌آید. بقای روحانی نفس در مورد نفوس کامل قابل دفاع است، اما در مورد نفوس ناقص و نیز مسئله‌ی تشخیص، نیازمند بازنگری یا اصلاح مبانی است. پذیرش تجرد قوه‌ی خیال یا بازخوانی دقیق‌تر رابطه‌ی نفس و بدن می‌تواند در جهت رفع این تعارض‌ها و بازسازی انسجام درونی نظام سینوی در باب معاد روحانی راهگشا باشد.

نسخه
پیش انتشار

منابع و مأخذ

1. ابن منظور، لسان العرب، دارالفکر، بیروت، 1414 ق
2. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، 1417 ق
3. پژوهنده، امیر؛ حل تناقض در دیدگاه ابن سینا درباره معاد جسمانی، حکمت سینوی «پاییز و زمستان 1402 - شماره 70».
4. ارشادی نیا، محمدرضا، معاد جسمانی در دیدگاه ابن سینا و شبهه تفکیک گرای، آموزه های نوین کلامی «پاییز و زمستان 1397 - شماره 3
5. افلاطون، دوره ی کامل آثار، ترجمه ی محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران، 1367 ش
6. جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1363 ش
7. حکمت، نصرالله؛ حاجی زاده، محبوبه؛ جایگاه معاد در فلسفه ابن سینا، شناخت بهار و تابستان 1392 - شماره 68
8. حلی، کشف المراد، تصحیح و مقدمه حسن زاده آملی، مؤسسه نشر اسلامی، قم، 1416 ق
9. سبزواری، شرح المنظومه، نشر تاب، تهران، 1369-1379 ش
10. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تحقیق احمد حسینی، تهران: مرتضوی، ، 1375.
11. طوسی، نصیرالدین، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی میهنی، تهران: خوارزمی، 1364.
12. طوسی، نصیرالدین، شرح الإشارات و التنبیها (مع المحاکمات)، قم: نشر البلاغه، 1375.
13. مشکاتی، محمدمهدی؛ تحلیلی از مبانی فلسفی ابن سینا در معاد جسمانی و روحانی، پژوهش های فلسفی- کلامی سال، دوازدهم پاییز و زمستان 1389 شماره 1 و 2
14. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیة الأربعة، دار احیاء التراث، بیروت، 1981م