

تصویر زندگی پس از مرگ در فلسفه ابن سینا

دکتر رضا اکبری*

دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۷/۹/۱۷ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۸۹/۱/۳۰)

چکیده

ابن سینا به معاد روحانی و جسمانی اعتقاد دارد، ولی صرفاً به بررسی فلسفی معاد روحانی می‌پردازد و معاد جسمانی را به دین واگذار می‌کند. تصویری که او از معاد روحانی به دست می‌دهد بر فیلسوفان پس از او بسیار اثرگذار بوده است. روش کار او چنین است که ابتدا به ذکر پنج اصل درباره قوای نفس و رابطه آنها با لذت و الم هر یک می‌پردازد و آن‌گاه این پنج اصل را در مورد نفس ناطقه پیاده می‌کند. علت آن است که بر اساس نفس‌شناسی او ذات نفس عقل است و حواس ظاهر و باطن به علت تعلق نفس به بدن تحقق دارند و به همین علت بعد از مرگ که بدن وجود ندارد حواس ظاهر و باطن نیز معدوم‌اند و هر گونه معاد روحانی مربوط به قوه ناطقه خواهد بود. او افراد بشر را با توجه به جنبه نظری و ملکات عملی و همچنین مقصر یا معاند بودن تقسیم می‌کند و وضعیت هر یک را در زندگی بعدی مورد بررسی قرار می‌دهد. بخشی از مباحث او نیز به وضعیت عده‌ای که وی از آنها با تعبیری چون «نفوس بله» و «نفوس ساده» یاد کرده اختصاص دارد. از نظر او عذاب ناشی از جنبه نظری نفس دائمی است، ولی عذاب ناشی از ملکات رذیله دائمی نیست و به پایان می‌رسد.

کلیدواژه‌ها ابن سینا، معاد روحانی، قوای نفس، لذت، الم، عقل نظری، ملکه، نفوس بله.

طرح مسئله

ابن سینا فیلسوفی اثرگذار در عرصه فلسفه اسلامی است. قرن‌ها پس از او بسیاری از فیلسوفان مسلمان، و حتی متکلمان، خود را شارح اندیشه‌های او می‌دانستند و حتی برخی نوآوران در عرصه فلسفی رگه‌های نوآوری خود را در بیانات ابن سینا رهگیری می‌کردند. عظمت فلسفی ابن سینا در عرصه‌های مختلف وجودشناسی، معرفت‌شناسی، خداشناسی، فلسفه زبان، انسان‌شناسی، فلسفه ذهن و ... برای خواننده خبیر پوشیده نیست.

یکی از عرصه‌هایی که ابن‌سینا به تفصیل بدان پرداخته و نظریاتش در آن باب بر فیلسوفان بعدی اثرگذار بوده وضعیت نفوس انسانی پس از مرگ است. ابن‌سینا در آثار مختلف خود، از جمله *الاهیات الشفاء*، *الاهیات النجاة*، *الهیات دانشنامه‌ی علایی*، *المبدأ و المعاد*، *عیون الحکمة*، *الإشارات و التنبیها*، *رساله المعاد*، و *رساله النفس* به وضعیت نفوس انسانی پس از مرگ پرداخته است. این مقاله تلاش می‌کند که دیدگاه ابن‌سینا را از خلال آثار مختلف‌اش جمع‌بندی و به خوانندگان ارائه کند.

در خصوص این مقاله توجه به دو نکته ضروری است. نخست آن‌که، این مقاله با روشی توصیفی و تحلیلی نگاشته شده و در آن تا حد امکان از نقد پرهیز شده است. دوم آن‌که، در این مقاله از مطالب *رسالة الأضحویه* استفاده نشده است و دلیل آن شک در صحت انتساب این رساله به ابن‌سینا است.

۱- معاد روحانی، معاد جسمانی و برزخ

ابن‌سینا به دو نوع معاد اعتقاد دارد: جسمانی و روحانی. او درباره معاد جسمانی بحث فلسفی چندانی را مطرح نمی‌کند و این مسئله، همان‌گونه که در ادامه خواهیم دانست، ناشی از نفس‌شناسی اوست. نکاتی را که در زمینه معاد جسمانی در آثار او ذکر شده است، می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

(الف) معاد جسمانی منقول از سوی شرع است.

(ب) راه اثبات این معاد شرع و صادق دانستن خبر پیامبران (ع) است.

(ج) شریعت اسلام سعادت و شقاوت مربوط به بدن را توضیح داده است.

(د) خیرات و شرور بدن، آسایش و عذاب بدن، لذت و رنج بدن معلوم است و نیازمند توضیح نیست (نک: ابن‌سینا، *الشفاء*، *الإلهیات*، ۴۲۳؛ همو، *النجاة*، ۶۸۲؛ همو، *رسالة نفس*، ۷۸).

پذیرش معاد روحانی و معاد جسمانی به صورت توأمان سبب شده است که ابن‌سینا برزخ را نیز پذیرا باشد. بر اساس معاد روحانی، نفس پس از مرگ بدن به حیات خود ادامه می‌دهد. و بر اساس معاد جسمانی، بدن دوباره برانگیخته می‌شود و ثواب یا عقاب جسمانی می‌بیند. روشن است که در فاصله مرگ بدن تا بعث مجدد، نفس از حیات برخوردار است و مهم‌ترین مؤلفه برزخ نیز استمرار نحوه‌ای زندگی پس از مرگ برای بدن است. اگر معاد روحانی به‌تنهایی پذیرفته شود، با مرگ بدن قیامت آغاز می‌گردد و برزخ معنایی نخواهد یافت. اما کسی که در کنار معاد روحانی، معاد جسمانی را پذیرفته است، حیات انسان را در طول معاد روحانی حیاتی ناقص تلقی می‌کند و وجود بدن را

در معاد جسمانی لازم می‌شمرد. از این‌رو، مؤلفهٔ دوم برزخ، یعنی حیات نیمه‌کامل انسان نسبت به آخرت، نیز در اینجا حاضر است. بر این اساس، وجه پذیرش برزخ در اندیشهٔ ابن‌سینا هویدا می‌شود. او در رسالهٔ بسیار مختصر *المعاد* (۱۸) در پاسخ به این سؤال، که هنگام خروج از این عالم به کجا می‌رویم، پاسخ می‌دهد که هر انسانی با خروج از این عالم با فرشتگان رحمت یا فرشتگان عذاب ملاقات می‌کند و آنان او را به برزخ می‌برند که قبر نفس انسان است. ابن‌سینا مرتبهٔ پایین برزخ را در اتصال با مرتبهٔ بالای عالم مادی، و مرتبهٔ بالای برزخ را در اتصال با عالم قیامت معرفی می‌کند.

اگرچه ابن‌سینا با احالهٔ معاد جسمانی به دین، بحث چندانی دربارهٔ آن مطرح نمی‌کند، می‌بینیم که با پذیرش معاد روحانی، بحث‌های مفصل فلسفی را در آن باب به میان می‌آورد. ابن‌سینا معتقد است که معاد روحانی امری است که:

(الف) عقل و قیاس برهانی آن را درک می‌کند و درمی‌یابد؛

(ب) پیامبران آن را صادق شمرده‌اند؛

(ج) این معاد همان سعادت و شقاوتِ مربوط به نفس است؛

(د) اوهام^۱ ما از تصور این سعادت و شقاوت قاصرند (این سه را بنگرید به: ابن‌سینا،

الشفاء، الإلهیات، ۴۲۳؛ همو، النجاة، ۶۸۲؛

ه) رغبت حکیمان الهی به سعادت و لذت روحانی بیش از رغبت آنان به سعادت و

لذت بدنی و جسمانی است، و نفرت آنان از شقاوت و الم روحانی بیش از نفرت آنان از

شقاوت و الم بدنی جسمانی است؛ تو گویی حکیمان الهی اصلاً توجهی به سعادت بدنی

ندارند و آن را در مقایسه با سعادت روحانی بزرگ نمی‌شمارند؛

و) سعادت در معاد روحانی مجاورت نفس با حضرت حق است (این دو را بنگرید به:

ابن‌سینا، *الشفاء، الإلهیات، ۴۲۳؛ همو، النجاة، ۶۸۲؛ همو، رسالهٔ نفس، ۷۸*).

۲- پنج اصل در تصویر معاد روحانی

ابن‌سینا برای به تصویر کشیدن معاد روحانی، بحث خود را در اکثر کتابهای فلسفی‌اش،

همچون *الشفاء و النجاة*، با ذکر پنج اصل آغاز می‌کند.

۱. مقصود ابن‌سینا از وهم قوه‌ای است که حکم محسوسات را به معقولات تسری می‌دهد. اگر کسی به مقام عقل بالفعل نرسیده باشد و با قوهٔ وهم خود در صدد تصور معقولات برآید، از تصور آنها عاجز خواهد بود. از آن‌جا که معاد روحانی مربوط به قوهٔ عاقله است، وهم قادر به درک و تصور آن نیست.

اصل اول: هر قوه از قوای نفس دارای لذت و رنج، و خیر و شر مخصوص به خود است.^۱ به گونه‌ای که قوه دیگر در این لذت و رنج یا خیر و شر شریک نیست. برای مثال، ابن‌سینا موارد زیر را ذکر کرده است:

(الف) لذت بینایی ادراک صورت‌های نیکوست؛

(ب) لذت شنوایی شنیدن صداهاى موزون است؛

(ج) لذت چشایی ادراک و چشیدن مزه‌های خوشایند است؛

ابن‌سینا در *الشفاء (الإلهیات، ۴۲۴)*، برخلاف *النجاة و رساله نفس*، از ذکر مثال در مورد حواس پنج‌گانه خودداری و حکمی کلی صادر کرده است مبنی بر این‌که لذت و خیر شهوت وصول کیفیت محسوس خوشایند به آن است که این کیفیت محسوس می‌تواند یکی از محسوسات پنج‌گانه باشد.

(د) لذت قوه غضب پیروزی و غلبه (ظفر) است؛

(ه) لذت قوه وهم امیدواری است؛

(و) لذت قوه حفظ، یا همان حافظه، به یاد آوردن خاطرات شیرین گذشته است.

از آنچه ابن‌سینا درباره لذت و خیر هر قوه بیان کرده است می‌توان به مفهوم لذت و خیر در اندیشه او، و به تبع، به مفهوم شر و الم (رنج) و اذیت نزد او پی برد: موافق و ملائم یک قوه خیر و کمال آن قوه، و شعور و آگاهی یک قوه نسبت به آن امر موافق و ملائم (خیر و کمال) لذت است؛ و امر منافر، مخالف، و ناخوشایند یک قوه شر آن قوه، و شعور و آگاهی آن قوه نسبت به آن امر مخالف و ضد و ناخوشایند رنج و اذیت آن است. به تعبیر مختصرتر، ادراک خیر و کمال یک قوه برای آن قوه لذت، و ادراک ضد کمال یک قوه برای آن قوه اذیت و رنج است.^۲

ابن‌سینا این مقدمه را بیان کرده است تا در مقام به تصویر کشیدن زندگی پس‌از مرگ توضیح دهد که نفس ناطقه نیز دارای لذت و خیر خاص خود و نیز اذیت و رنج مختص به خود است. نکته شایان تذکر آن‌که فهم این مطلب که هر قوه از قوای نفس

۱. ابن‌سینا در *رساله نفس (۷۷)* از «لذت و الم»، در *الهیات الشفاء (۴۲۴)* از «لذت و خیر» و «اذیت و شر»، و در *النجاة (۴۸۷)* از «لذت و خیر» و «الم و شر» استفاده کرده است.

۲. «اللذة هي ادراك الملائم» (ابن‌سینا، *المبدأ و المعاد*، ۱۱۰). «ملائم کل شیء هو الخیر الذی یخصه و الخیر الذی یخص الشیء هو کماله الذی هو فعله» (همان، ۱۱۱). مقصود ابن‌سینا از فعل در آنجا فعلیت است در مقابل بالقوه.

دارای لذت و خیر مختصّ به خود است از روش استقرا حاصل می‌شود و این مطلبی است که ابن‌سینا بدان تصریح دارد (نک: *النجاة*، ۴۸۷).

از آنچه در این اصل گفته شد در می‌یابیم که سخن اصلی شیخ در این اصل توجّه دادن مخاطب به این وجه مشترک میان قوای نفس است که:

«لذت هر قوه‌ای، ادراک و آگاهی از حصول امری خوشایند و موافق آن قوه است، و الم هر قوه‌ای نیز ادراک و آگاهی آن قوه از حصول امری منافی آن قوه است و لذا آن امر موافق و خوشایند، برای آن قوه، خیر و کمال است، و آن امر منافی، برای آن قوه، شر و نقصان خواهد بود» (اسفرائینی، ۴۸۷؛ نیز نک: ابن‌سینا، *المبدأ و المعاد*، ۱۱۱؛ همو، *الاشارات و التنبيهات*^۱، ۳۳۷/۳).

اصل دوم: شیخ در اصل دوم برخلاف اصل اول در مقام بیان تفاوت میان قوا از حیث لذت و الم است. ابن‌سینا به‌منظور توجّه دادن به تفاوت لذت قوا، ما را به دو جنبه رهنمون می‌شود. نخست آن که تفاوت در لذت می‌تواند به تفاوت در کمال یک قوه بازگردد. کمال یک قوه می‌تواند بهتر، بیشتر، دارای بقای بیشتر، و دارای مناسبت بیشتر با یک قوه باشد و وصول بیشتری نسبت به آن قوه داشته باشد، که در این صورت، لذت آن قوه، برتر، بیشتر (از نظر تعداد)، پایدارتر، و شدیدتر خواهد بود، و نیز وصول بیشتری به آن قوه خواهد داشت. جنبه دومی که ابن‌سینا ما را به آن رهنمون می‌شود آن است که تفاوت در لذت می‌تواند ناشی از تفاوت مراتب خود قوای نفس باشد. روشن است که برخی از قوا کامل‌تر و برتر از دیگر قوا هستند و از ادراک شدیدتری برخوردارند و نیز شوق برخی از قوا به کمال خود بیشتر است از شوق قوای دیگر به کمال خود. در این صورت، لذت هر یک از قوا متفاوت خواهد بود و می‌توان گفت که لذت برخی از قوا کامل‌تر و شدیدتر است (نک: ابن‌سینا، *الشفاء، الالهيات*، ۴۲۴؛ همو، *النجاة*، ۴۸۸؛ *رسالة نفس*، ۷۹).

۱. ابن‌سینا در *الاشارات و التنبيهات* لذت را این‌گونه تعریف کرده است: «اللذّة هي ادراك و نيل لوصول ما هو عند المدرک کمال و خیر». خواجه نصیرالدین طوسی در شرح عبارت ابن‌سینا توضیح می‌دهد که ذکر قید «عند المدرک» نشان می‌دهد که ادراک کمال قوه لذت نیست بلکه ادراک امری که شخص آن را کمال قوه خود می‌پندارد، لذت است. لذا ممکن است کمال نفس‌الامری یک قوه حاصل باشد ولی چون شخص آن را کمال آن قوه نداند لذت نبرد، و یا بالعکس، کمال نفس‌الامری قوه حاصل نباشد و چیزی دیگری حضور داشته باشد اما یک شخص آن چیز را کمال آن قوه بداند و لذا از ادراک آن لذت ببرد (نک: طوسی، شرح *الاشارات و التنبيهات*، ۳۳۸/۳).

اصل سوم: صرف حصول کمال یا همان خیر یک قوه برای حصول لذت کافی نیست بلکه ادراک کمال یا ادراک خیر لذت است و، بنابراین، ممکن است کمال یا همان خیر یک قوه حاصل باشد ولی شخص به دلیل نداشتن قوه مناسب آن کمال، آن لذت را وجدان نکند (نک: ابن سینا، *الشفاء، الإلهیات*، ۴۲۴)، هرچند عقل او از طریق استقرا و تواتر یک مسئله در میان مردم، لذت بخش بودن آن را بداند (همو، *المبدأ و المعاد*، ۱۱۲). بنابراین، از آن جا که لذت وجدان نمی شود، شوقی نیز به آن لذت حاصل نمی شود.

ابن سینا سه مثال در اختیار ما می نهد: شخص عین اگر چه می داند که جماع لذت بخش است ولی به دلیل نداشتن قوه مناسب شوقی نسبت به آن ندارد. همین گونه است حال انسان نابینا نسبت به صورت های زیبا، و حال انسان ناشنوا نسبت به صداهای موزون (نک: *الشفاء، الإلهیات*، ۴۲۴، *النجاة*، ۶۸۴؛ *رسالة نفس*، ۸۰).

شیخ الرئیس پس از ذکر اصل سوم، ما را به نکته ای توجه می دهد که در بحث های بعدی او در خصوص لذت های روحانی بسیار راه گشاست. اگر برای درک لذت، داشتن قوه مناسب جهت ادراک کمال شرط است، انسان عاقل می بایست این احتمال را بدهد که شاید کمالاتی باشند که او به دلیل نداشتن قوه مناسب شوقی به آنها ندارد و، به تبع، لذتی نیز نمی برد. به تعبیر ابن سینا، عاقل نباید بپندارد که لذت صرفاً لذت فرج و بطن است، همان لذتی که حمار نیز واجد است. از نظر ابن سینا چگونه ممکن است عقول که مقربان پروردگار عالم اند، لذت نداشته باشند و خداوند واجد ویژگی خاصی که در نهایت فضیلت و پاکی و شرافت است نباشد (هرچند ما به علت بزرگی خداوند، آن ویژگی را لذت نمی نامیم). آری، عقول و خداوند اگر چه بدن ندارند، لذت دارند. و بالاتر این که لذت آنان قابل مقایسه با این لذت های دنیوی پست نیست (ابن سینا، *الشفاء، الإلهیات*، ۴۲۵؛ همو، *النجاة*، ۶۸۴؛ همو، *الإشارات و التنبيهات*، ۱۳۷؛ همو، *المبدأ و المعاد*، ۱۱۲). از نظر ابن سینا، وضعیت ما نسبت به آن کمالی که در عوالم بالاست و درک آن موجب لذت برای مبادی عالیه است، همچون وضعیت ناشنوا نسبت به صداهای موزون است. اگر شخصی از آغاز تولد ناشنوا باشد تصور و تخیلی نسبت به صداهای موزون و لذت حاصل از درک آن ندارد، هرچند به مدد استقرا و تواتر در میان مردمان می داند که لذتی قابل حصول است.

ذکر این نکته از سوی ابن سینا از آن جهت اهمّیت دارد که او در صدد است تا دربارهٔ معاد روحانی و لذّت‌های عقلانی سخن بگوید و از آنجا که بیشتر مردم، از دید او، قوّه متناسب جهت ادراک کمالات عقلانی را در خود حاصل نمی‌کنند، تعداد کمی به مقام عقل بالفعل می‌رسند و، از این‌رو، چنین تمثیلی می‌تواند خواننده را با او که در صدد ارائهٔ بحثی برهانی در مورد لذّت‌های عقلانی است همراه سازد.

اصل چهارم: گاهی کمال یک قوه، و به تعبیری دیگر، امر ملائم یک قوه موجود است ولی به دلیل وجود مانع یا امری مشغول‌کننده، لذّت برای شخص حاصل نمی‌شود و یا این‌که نفس خواهان امری که ضدّ کمال آن قوه است می‌گردد. بنابراین، اصل چهارم دو مورد را شامل می‌شود. مورد اول هنگامی است که مانعی وجود دارد و نفس ضدّ کمال یک قوه را برمی‌گزیند، و مورد دوم در جایی است که امری مشغول‌کننده سبب می‌شود که نفس به واسطهٔ قوهٔ خود لذتی را در نیابد. ابن سینا در مورد اول شخص بیماری را مثال می‌زند که از طعم شیرین بدش می‌آید و در عوض از طعم‌های کریه و بد که ضدّ کمال ذائقه هستند خوشش می‌آید و خواهان آن‌هاست. مثال ابن سینا برای مورد دوم شخصی است که به دلیل ترس، به‌عنوان امری که نفس را به خود مشغول کرده، در عین وجود اموری که می‌تواند برای او لذّت‌بخش باشد، طالب لذّت نیست و توجهی به آن‌ها ندارد (نک: ابن سینا، *الشفاء، الإلهیات*، ۴۲۵؛ همو، *النجاة*، ۶۸۵؛ همو، *المبدأ و المعاد*، ۱۱۱؛ همو، *الإشارات و التنبيهات*، ۱۳۸).

اصل پنجم: گاه یک قوهٔ ادراکی گرفتار ضدّ کمال خود می‌شود و به همین دلیل نمی‌تواند آن امر را که ضدّ کمالش است ادراک کند. مثلاً کسی که بر ذائقه‌اش تلخی حاکم شده است تلخی دهان خود را احساس نمی‌کند. مثال دیگر گرفتار شدن قوهٔ جاذبه به ضدّ خودش است که سبب عدم احساس گرسنگی، و به تعبیری سیری کاذب، می‌گردد. گرفتار شدن یک قوهٔ ادراکی به ضدّ کمال خود گاه مدّت‌ها به طول می‌انجامد، اما در هر زمانی که قوهٔ ادراکی به وضعیّت طبیعی‌اش برگردد، دوباره خواهان کمال خود می‌گردد و حتی از وضعیّت سابق حالت تنفر حاصل می‌کند. حالت سیری کاذب را در نظر آورید. از نظر ابن سینا، هنگامی که این حالت مرتفع شود گرسنگی شدّت می‌یابد و میل به غذا بروز می‌کند، به‌گونه‌ای که اگر غذا خورده نشود مرگ رخ خواهد داد. ابن سینا مثال دیگری را از قوهٔ لامسه در اختیار ما نهاده است. اگر قوهٔ لامسه گرفتار ضدّ خود گردد از سرمای زیاد یا گرمای زیاد که به صورت طبیعی باعث آزار بدن می‌شود

متأذی نمی‌شود، اما آن‌گاه که امر ضد مرتفع گردد درد فراوان حاصل از سرما یا گرمای زیاد ادراک می‌شود (نک: ابن‌سینا، *الشفاء، الإلهیات*، ۴۲۵؛ همو، *النجاة*، ۶۸۶).

۳- به‌کارگیری اصول پنج‌گانه در تصویر معاد روحانی

بر پایه علم‌النفوس فلسفه ابن‌سینا، حسّ و خیال از قوای نفس‌اند اما جایگاه آن‌ها در بدن است و، از این‌رو، با مرگ و جدایی نفس از بدن، حسّ و خیال نیز، به تبع بدن، از بین می‌روند و آنچه باقی می‌ماند قوه ناطقه است. در فلسفه ابن‌سینا، عقل مراتب بالقوه، بالملکه، بالفعل، و مستفاد را طی می‌کند و انسان‌هایی که از دنیا می‌روند حداقل در مرتبه عقل بالملکه‌اند، یعنی حالتی که در آن، معقولات اولی، محسوسات، و مجربات را درک می‌کنند.^۲ بر این اساس، طبیعی است که ابن‌سینا در به‌کارگیری این پنج اصل در تصویر معاد روحانی، در خصوص قوه عقل، و به عبارت دیگر قوه ناطقه، سخن بگوید. اگر بعد از مرگ، نفس ناطقه باقی می‌ماند، می‌بایست در خصوص لذت، خیر، و کمال این قوه، تفاوت این لذت، خیر، و کمال با لذت، خیر، و کمال دیگر قوا، و نیز عوامل عدم درک این لذت، خیر، و کمال سخن گفت و این امر به ترتیب، پنج اصل ذکر شده را در خصوص قوه عقل پیاده‌سازی می‌کند.

۳-۱- اصل اول در خصوص نفس ناطقه: نفس ناطقه دارای کمالی است که با حصول و ادراک آن، لذت برایش حاصل می‌شود. این کمال عبارت است از این‌که صورت کلّ عالم در او نقش بندد و نفس ناطقه به عالم عقلی که مضاهی و موازی عالم عینی است تبدیل شود. مقصود از صورت کل عالم، همه موجودات از خداوند تا هیولای اولی است. با توجه به این‌که عالم عینی دارای ترتب وجودی است، کمال نفس ناطقه نیز آن است که صورت عالم با همان ترتیب خاص خود در آن منتقش شود. بر این اساس، اگر صورت خداوند^۳، عقول، نفوس فلکی، اجسام فلکی، عناصر اربعه، موالیذ ثلاث و ... در نفس

۱. تذکر این نکته مناسب است که اسفرائینی در شرح خود بر *النجاة* آنچه را که به عنوان نکته ذیل اصل سوم مطرح شد اصل چهارم دانسته و اصل چهارم در این مقاله را اصل پنجم تلقی کرده است. اصل پنجم در این مقاله در شرح اسفرائینی تتمه اصل چهارم این مقاله (که از نظر اسفرائینی اصل پنجم است) به شمار آمده است (نک: اسفرائینی، ۴۸۹).

۲. در خصوص تعریف عقل بالملکه و کیفیت سیر عقل بالقوه تا عقل مستفاد نک: ابن‌سینا، *المبدا و المعاد*، ۱۰۰-۹۸.

۳. به نظر می‌رسد استفاده ابن‌سینا از تعبیر صورت خداوند در ذهن تعبیر مسامحی باشد.

ناطقه منتقمش شود، نفس ناطقه به کمال خود دسترسی می‌یابد و با ادراک آن، به لذت می‌رسد (نک: ابن سینا، *الشفاء، الإلهیات*، ۴۲۶؛ همو، *النجاة*، ۶۸۶، همو، *الإشارات و التنبيهات*، ۳/۳۴۵، همو، *رسالة نفس*، ۸۱).^۱ در این صورت، نفس ناطقه همان عالم است با این تفاوت که وجود عالم وجود عینی است، و وجود عالم در نفس ناطقه وجود عقلی است.^۲

۳-۲- اصل دوم در خصوص نفس ناطقه: کمال نفس ناطقه با کمال دیگر قوا متفاوت است. در مقام مقایسه کمال نفس ناطقه با کمال دیگر قوا، متوجه مواردی می‌شویم که سبب می‌شود اصلاً مقایسه کمال نفس ناطقه، و به تبع آن، لذت نفس ناطقه را با کمال و لذت دیگر قوا زشت بدانیم؛ کمال نفس ناطقه کجا و کمال دیگر قوا نفس که مادی‌اند کجا؟ (نک: ابن سینا، *الشفاء، الإلهیات*، ۴۲۶؛ همو، *النجاة*، ۶۸۷). این موارد عبارت‌اند از:

(۱) کمال نفس ناطقه ابدی است درحالی‌که کمالات دیگر قوا امور مادی‌اند که تغییر و فساد می‌پذیرند. از سوی دیگر، خود نفس ناطقه نیز، به دلیل تجرد، دارای حیات ابدی است درحالی‌که قوای دیگر، به دلیل حلول در بدن، با مرگ بدن فانی می‌شوند.

(۲) کمال نفس ناطقه دارای شدت وصول به نفس ناطقه است و این امر ناشی از تجرد نفس ناطقه است. از آن‌جا که نفس ناطقه مجرد است دارای انفصال اجزا نیست تا گفته شود که کمال به بخشی از آن واصل می‌شود، درحالی‌که قوای دیگر به دلیل مادی بودن، به گونه‌ای هستند که کمال آنها صرفاً به سطح واصل می‌شود.

(۳) کمال نفس ناطقه در مقام مقایسه با کمال دیگر قوا کامل‌تر است. ابن سینا در این خصوص توضیحی نیاورده و با ذکر عبارت «لایخفی» مطلب را بسیار روشن تلقی کرده است.

با توجه به این‌که میزان لذت به دو عامل میزان کمال و میزان ادراک بستگی دارد، و ابن سینا میزان کمال نفس ناطقه را نسبت به کمال دیگر قوا معلوم ساخت، به سراغ

۱. ابن سینا در پیاده‌سازی این اصل در خصوص نفس ناطقه، با به‌کارگیری تعبیر «متحده» به صورت ضمنی اتحاد عاقل و معقول را می‌پذیرد که با دیدگاه او در نفی اتحاد عاقل و معقول سازگاری ندارد و نیازمند بحث مستقل است. عبارت او چنین است: «مشاهدة لما هو الحسن المطلق و الخیر المطلق و الجمال الحق المطلق و ... متحدة به ...» (نک: ابن سینا، *الشفاء، الإلهیات*، ۴۲۶).

۲. عینیت ماهیت صورت‌های حاصل نزد نفس و ماهیت‌های عینی به دیدگاه ابن سینا در باب علم باز می‌گردد که تفصیل آن را می‌توان در فصل پنجم از مقاله اول *الهیات/الشفاء* پی‌گیری کرد.

میزان ادراک می‌رود و بیان می‌کند که ادراک کمال نفس ناطقه توسط آن، شدیدتر از ادراک کمال دیگر قوا توسط آنها می‌باشد. علت آن است که:

الف) تعداد مدرکات نفس ناطقه بیشتر از مدرکات دیگر قوا است، زیرا نفس ناطقه علاوه بر امور مادی و مجرد ساختن آنها جهت ادراک امور کلی، عقول، نفوس فلکی و خداوند را نیز به قدر توان بشری ادراک می‌کند، درحالی‌که قوای دیگر از ادراک مجردات عاجزند.

ب) نفس ناطقه مدرک خود را بیشتر مورد بررسی قرار می‌دهد.

ج) نفس ناطقه، مدرک خود را بیشتر از دیگر قوا از امور خارج از ذات مدرک مجرد می‌سازد. در مرحله ادراک عقلی، مدرک از هرگونه امر عرضی مجرد می‌شود.

د) نفس ناطقه به دلیل آن که مدرک مجرد دارد، در باطن مدرک ورود می‌یابد، برخلاف قوای حسی که ادراک آنها صرفاً به سطح مدرک بسنده می‌کند.

با توجه به آنچه گفته شد، معلوم می‌گردد که نفس ناطقه لذتی دارد که به هیچ وجه قابل مقایسه با لذت دیگر قوا نیست (درباره پیاده‌سازی اصل دوم بر نفس ناطقه، نک: ابن‌سینا، الشفاء، الإلهیات، ۴۲۶؛ همو، النجاة، ۶۸۷؛ همو، الإشارات و التنبيهات، ۳/۳۴۵؛ همو، رساله نفس، ۸۲).

۳-۲-۳- اصول سوم تا پنجم در خصوص نفس ناطقه: اصول سوم تا پنجم در این امر مشترک بودند که چگونه قابل‌تصور است که در عین وجود امر ملائم با یک قوه، آن امر ادراک نشود و میلی به آن وجود نداشته نباشد. ابن‌سینا عوامل سه‌گانه‌ای را ذکر می‌کند که در سه اصل سوم، چهارم، و پنجم ذکر شدند. این عوامل سه‌گانه عبارت بودند از: نداشتن قوه مربوط، وجود مانع، و گرفتار شدن قوه ادراکی به ضد خود. با توجه به این سه اصل، ابن‌سینا، سه اصل یادشده را در کنار یکدیگر در مورد نفس ناطقه پیاده‌سازی می‌کند. روح حاکم در این‌جا آن است که چگونه ممکن است نفس ناطقه در این عالم، کمال لایق خود را ادراک نکند، طلب نکند، به آن شوق نیابد و لذت لازم را نبرد. به نظر می‌رسد که عبارت‌های ابن‌سینا در الشفاء (الإلهیات، ۴۲۶)، النجاة (۶۸۷-۶۸۸)، و عیون الحکمة (۵۹) بیشتر ناظر به وجود مانع است. او بیان می‌کند که در عالم مادی و در بدن خود و با توجه به فرورفتن در ذایل، لذت مربوط به قوه عاقله ادراک نمی‌شود و به همین دلیل آن را طلب نمی‌کنیم و شوقی نسبت به آن پیدا نمی‌کنیم. اما عبارت‌های

ابن سینا در *الهیات دانشنامه علایی* (۱۰۶) هر سه وضعیّت مربوط به عدم ادراک لذّت قوّه عاقله را شامل می‌شود.

سؤال این است که چگونه می‌توان در عالم دنیا لذّت عقلانی را درک کرد؟ از نظر ابن سینا اگر زنجیر شهوت و غضب و امور مربوط به آنها را از گردن خود برداریم و آن لذّت را بررسی کنیم، شاید بتوانیم تخیل اندک و ضعیفی از آن لذّت به دست آوریم. اما میزان این ادراک، در مقام تمثیل، همچون لذّت ناشی از استنشاق بوی غذا در مقایسه با لذّت خوردن غذاست.

ابن سینا توضیح می‌دهد که هر شخصی می‌داند که امور عقلی در دنیا برای نفس کریمانه‌تر از امور حسّی و خیالی است، تا چه رسد به لذّت‌های عقلانی در جهان دیگر. برای روشن شدن این حقیقت، ابن سینا مثال‌هایی ملموس را در اختیار ما می‌نهد. اگر به انسان کریم‌النفس که در حال حلّ مشکلی است لذّتی حسّی، مثل شیرینی، عرضه شود، حلّ مشکل را در عین سختی‌های آن برمی‌گزیند. انسان‌های عامّی نیز از لذّت‌های حسّی در مواردی که منجر به آبروریزی، خجالت، و حرف مردم، یا جلوگیری از رسیدن به لذّت‌های بالاتر شود دوری می‌کنند (نک: ابن سینا، *الشفاء، الاهیات*، ۴۲۷؛ همو، *النجاه*، ۶۸۸-۶۸۹، همو، *الاهیات دانشنامه علایی*، ۱۰۳).

۴- وضعیّت نفوس پس از مرگ با توجّه به جنبه نظری نفس

از آنچه ابن سینا در مورد وضعیّت نفوس پس از مرگ بیان داشته است می‌توان به این نتیجه رسید که او انسان‌ها را در دو دسته کلی قرار می‌دهد. دسته اول کسانی هستند که به کمال نفس ناطقه آگاه‌اند، و دسته دوم را نفوسی تشکیل می‌دهند که به کمال نفس ناطقه علم نیافته‌اند. با توجّه به نکات پیش‌گفته، دسته دوم شوقی جهت حصول کمال نفس ناطقه نیز نخواهند داشت. ابن سینا از دسته دوم با عنوان «نفوس ساده» و گاه با عنوان «بله» یاد می‌کند (ابن سینا، *الشفاء، الإلهیات*، ۴۲۸ و ۴۳۱؛ همو، *النجاه*، ۶۹۱ و ۶۹۵).^۱ مطالب ابن سینا در خصوص این دو دسته عمده نشان می‌دهد که در دسته نخست شاهد تقسیم‌بندی‌های زیر هستیم:

۱. ابن سینا در *المبدأ و المعاد* (۱۱۴) از این عده با عنوان «انفس جاهله» یاد کرده است.

الف) گروهی که در عین آگاهی به کمال نفس ناطقه، آن را برای خود حاصل نکرده‌اند.

ب) گروهی که در عین آگاهی به کمال نفس ناطقه، آن کمال را برای خود حاصل کرده‌اند.

هر یک از این دو گروه می‌توانند در عرصه عمل دارای فضایل و یا رذایل باشند و، از این‌رو، با اعتبار کردن جنبه عملی نفس که مربوط به ملکات فاضله و رذیله است می‌توان گفت که ابن‌سینا دسته اول را در چهار گروه قرار می‌دهد.

همچنین با لحاظ جنبه عملی نفس از حیث اکتساب فضایل یا رذایل اخلاقی، ابن‌سینا دسته دوم را در دو گروه تقسیم‌بندی می‌کند:

الف) گروهی که به دلیل عدم آگاهی به کمال نفس ناطقه نسبت به تحقق بخشی به آن شوقی پیدا نکرده‌اند و صفات رذیله را نیز کسب نکرده‌اند.

ب) گروهی که به دلیل عدم آگاهی به کمال نفس ناطقه، نسبت به تحقق بخشی این کمال شوقی پیدا نکرده‌اند و صفات رذیله‌ای را نیز دارا هستند.

این توضیحات نشان می‌دهد که ابن‌سینا نفوس پس‌از مرگ را در شش گروه جزئی‌تر تقسیم‌بندی کرده است. این قسمت از بحث را به بیان وضعیت هر یک از نفوس پس‌از مرگ با توجه به جنبه نظری نفس ناطقه اختصاص می‌دهیم.

۴-۱- گروهی که به کمال نفس ناطقه آگاهی یافته‌اند ولی این کمال را برای خود حاصل نکرده‌اند کسانی هستند که بالطبع به تحقق کمال خود شایق بوده‌اند ولی به دلیل اشتغال به بدن نتوانسته‌اند این کمال را در خود متحقق سازند. از نظر ابن‌سینا، این گروه در دنیا همچون کسانی هستند که به دلیل بیماری میل به خوردن غذا برای جبران آنچه از دست داده‌اند را فراموش کرده‌اند؛ یا میل به شیرینی که لذت‌آور است ندارند، یا میل به خوردن اموری دارند که نفس در حالت سلامت نسبت به آنها کراهت دارد. با تحقق مرگ و جدایی نفس از بدن، اشتغال به بدن که مانع کمال بوده است مرتفع می‌شود و نفس این گروه به دلیل آگاهی از کمال لایق نفس خود و عدم تحقق آن، گرفتار رنج بزرگ می‌شود؛ رنجی که قابل مقایسه با رنج آتش و سرمای شدید نیست. زیرا همان‌گونه که گفته شد رنج و لذت نفس ناطقه ویژگی‌های چون آدوم بودن، اوصل بودن، اکثر بودن، اشد بودن و ... را داراست. ابن‌سینا مثال مناسب برای این گروه را انسانی می‌داند که به دلیل تخدیر، درد ناشی از قطع عضو یا گذاشتن آتش بر عضوی

از بدن را درک نمی‌کند ولی هنگامی که آثار تخدیر از بین رود، آن درد جانکاه را احساس می‌کند (نک: ابن‌سینا، *الشفاء، الإلهیات، ۴۲۷*؛ همو، *النجاة، ۶۸۹-۶۹۰*؛ همو؛ *المبدأ و المعاد، ۱۱۳-۱۲۴*).

۴-۲- گروهی که به کمال نفس ناطقه آگاهی یافته‌اند و این کمال را برای خود حاصل کرده‌اند، با مفارقت نفس از بدن، به سعادت کامل می‌رسند. اگر بدن این افراد در دنیا سبب می‌شد که نفس به دلیل اشتغال به آن، چنان‌که شایسته و بایسته است به جنبه عقلی خود که ذات نفس است توجه نداشته باشد، بعد از مفارقت نفس از بدن، بدن که مانع است به کناری رفته و چنین افرادی کمال خود را، کما هو حقّه، درک می‌کنند و به لذت بسیار بالا می‌رسند. ابن‌سینا بیان می‌کند که وضعیت چنین افرادی همچون کسی است که در حال تخدیر، غذای خوشمزه‌ای به او خورانده شود و وقتی تخدیر زائل شود ناگاه لذت غذای خوش طعم را احساس کند، با این تفاوت که لذت نفس ناطقه قابل قیاس با لذت خوردن و لذت حیوانی نیست بلکه لذتی شبیه حال ابتهاج عقول است (نک: ابن‌سینا، *الشفاء، الإلهیات، ۴۲۸*؛ همو، *النجاة، ۶۹۰*).

۴-۳- گروهی که به کمال نفس ناطقه آگاهی پیدا نکرده‌اند و، به تبع آن، شوقی نیز به تحقق بخشیدن به آن نداشته‌اند، یعنی همان نفوس ساده، وارد وسعتی از رحمت خداوند می‌شوند: «صارت الی سعة من رحمة الله و نوع من الراحة» (ابن‌سینا، *الشفاء، الإلهیات، ۴۳۱*؛ نیز نک: همو، *النجاة، ۶۹۵*).^۱ عبارت «ورود به وسعتی از رحمت خداوند» در این جا بسیار پرمعناست. در فلسفه ابن‌سینا کسانی که به مرتبه عقل بالفعل نرسیده‌اند امکان وجود پس از مرگ چندان برایشان روشن نیست. علت آن است که این عده در مرتبه حسّ و تخیل باقی مانده‌اند و با توجه به این که این دو قوه در تعامل نفس با بدن معنا می‌یابند و پس از مرگ بدنی وجود ندارد، امکان استمرار وجودی چنین افرادی از لحاظ فلسفی در هاله‌ای از ابهام است. در چنین موضعی، عبارت «ورود به وسعتی از رحمت خداوند» عبارتی از روی تواضع علمی است و دالّ بر این حقیقت است که هر چند من نمی‌توانم در خصوص این عده صراحتاً اظهار نظر کنم، به دلیل شمول رحمت الهی، خداوند این عده را آن گونه که اقتضا می‌کند در رحمت خود وارد می‌کند، هر چند کیفیت آن از دید ما پنهان است.

۱. تعبیر ابن‌سینا در کتاب *المبدأ و المعاد* (۱۱۴)، چنین است: «فإن رحمة الله واسعة والخلاص فوق الهلاك».

اما ابن سینا به ذکر نظریه خود بسنده نمی‌کند و نظریه فارابی را نیز به‌عنوان نظریه‌ای قابل تأمل ذکر می‌کند.^۱ شاید نظریه فارابی در دورانی که نظریه افلاک به‌عنوان نظریه‌ای صحیح اتخاذ شده بود، جالب به نظر می‌آمد، ولی با دانش نجومی امروزی ما، به طنزی فلسفی بیشتر شبیه است تا به نظریه‌ای فلسفی. او بیان می‌کند که منعی نیست از این که نفوس ساده به اجسام فلکی تعلق یابند و از جسم فلکی به عنوان بدن خود برای ادراکات حسی و خیالی بهره‌برداری کنند (نک: ابن سینا، الشفاء، الإلهیات، ۴۳۱-۴۳۲؛ همو، المبدأ و المعاد، ۱۱۴-۱۱۵؛ همو، النجاة، ۶۹۶-۶۹۷). امروزه نظریه افلاک که قائل به وجود نه جسم فلکی شفاف کروی تو در تو و ملتبس به هم بود، (اجسامی که نه شکاف می‌خورند و نه پس از شکاف فرضی قابل ترمیم‌اند) آشکارا نظریه‌ای نادرست است و سخن گفتن از اتصال نفوس ساده به این اجسام فلکی خود به خود منتهی است.

این که ابن سینا دیدگاه خود را در خصوص نفوس ساده قبل از ذکر دیدگاه فارابی آورده است شاهدی است بر این که وی نظریه خود را که همراه با تواضعی علمی است ارجح از نظریه فارابی می‌دانسته و در عین حال نظریه فارابی را هم به‌عنوان نظریه‌ای قابل تأمل ذکر کرده است.

تأمل در گفته‌های ابن سینا، ما را به نکته‌ای دیگر نیز رهنمون می‌شود. آن جا که ابن سینا از گروه شقاوت‌مند (یعنی گروهی که به کمال نفس ناطقه آگاه‌اند ولی آن را برای خود محقق نساخته‌اند) از حیث جنبه نظری نفس سخن می‌گوید، تمایز دیگری را میان افراد این گروه در اختیار ما می‌نهد. او بیان می‌کند که برخی از افراد این گروه در مقام تلاش جهت تحقق بخشی به کمال نفس ناطقه مقصّرند، اما برخی فراتر از آن، معاندند. گروه دوم کسانی هستند که به نظریات نادرست تعصب می‌ورزند. از نظر ابن سینا، شقاوت این عده نسبت به شقاوت عده دیگر بسیار بیشتر است (نک: ابن سینا، الشفاء، الإلهیات، ۴۲۹؛ همو، النجاة، ۶۹۱؛ همو، المبدأ و المعاد، ۱۱۳).

۵. وضعیت نفوس پس از مرگ با توجه به جنبه عملی نفس

همان گونه که گفته شد تقسیم‌بندی ابن سینا از وضعیت نفوس پس از مرگ تقسیم شش‌گانه است، در حالی که ما تاکنون به سه گروه اشاره کرده‌ایم. سه گروه دیگر با توجه

۱. ابن سینا از فارابی با تعبیر بعض العلماء (الشفاء، الإلهیات، ۴۳۱، همو، النجاة، ۶۹۶)، «بعض اهل العلم ممن لا يجازف في ما يقول» (همو، المبدأ و المعاد، ۱۱۴) یاد کرده است.

به جنبه عملی نفس و این که آیا سه گروه ذکر شده رذایل اخلاقی را نیز کسب کرده باشند شکل می‌گیرد.

نکته‌ای که ابن‌سینا در خصوص سه دسته از حیث کسب رذایل می‌گوید یکسان است. اگر انسانی ملکات رذیله را در خود به فعلیت رسانده باشد به این معناست که از حدّ توسط خارج شده است. حدّ توسط در مورد قوای حیوانی (قوه شهوی و قوه غضبی) و قوه ناطقه حالتی است که قوای حیوانی هیئت پذیرش (اذعان) و قوه ناطقه هیئت استعلایی داشته باشد و این به معنای تدبیر قوای حیوانی توسط عقل است. خروج از حدّ توسط هنگامی است که قوای حیوانی واجد هیئت استعلایی و قوه ناطقه واجد هیئت اذعانی گردد (نک: ابن‌سینا، الشفاء، الإلهیات، ۴۳۰؛ همو، النجاة، ۶۹۳-۶۹۴). در این صورت است که نفس گرفتار ملکات رذیله گردیده است. دارا شدن هیئت استعلایی در قوای حیوانی سبب می‌شود که شوق به بدن افزایش یافته و از کمال نفس ناطقه غفلت گردد. در زمان مرگ، نفس از بدن جدا می‌شود و با این جدایی، دو امر تحقق می‌یابد که در کنار یکدیگر منجر به ایجاد رنج بسیار بزرگ در نفس می‌شود. نخست آن که با جدایی نفس از بدن، غفلت از کمال نفس ناطقه برطرف می‌شود (در مورد کسانی که آگاهی به کمال نفس ناطقه پیدا کرده‌اند)، و از سوی دیگر، نفس از آنچه محبوبش بوده است (یعنی بدن) جدا می‌شود و این هر دو ایجادکننده رنج فراوان در نفس‌اند (نک: ابن‌سینا، الشفاء، الإلهیات، ۴۳۰-۴۳۱؛ همو، النجاة، ۶۹۴-۶۹۵).

ابن‌سینا در خصوص شقاوت ناشی از جنبه نظری نفس و شقاوت ناشی از وجود ملکات رذیله تمایزی را قائل است. او شقاوت ناشی از جنبه نظری نفس را دائمی می‌داند در حالی که شقاوت ناشی از ملکات رذیله را امری گذرا تلقی می‌کند. علت این امر به نظریه ابن‌سینا در مورد حال و ملکه اخلاقی باز می‌گردد. ملکه اخلاقی از تکرار فعل پدید می‌آید، به گونه‌ای که شخص واجد یک ملکه اخلاقی به سهولت و بدون فکر کاری را انجام می‌دهد. کسی که یک بار دروغ می‌گوید حالت دروغگویی را یافته است که امری گذراست. شخصی واجد ملکه دروغگویی می‌شود که مکرراً دروغ گفته باشد. استمرار وجود ملکه اخلاقی منوط به تکرار فعل است و تکرار فعل منوط به وجود بدن است. از آن جا که پس از مرگ، ارتباط نفس به بدن قطع می‌شود، ملکات رذیله به دلیل عدم تکرار کم‌کم به حال تبدیل می‌شوند و در نهایت زائل می‌گردند و با زوال آنها، عذاب

ناشی از آنها نیز به پایان می‌رسد (نک: ابن‌سینا، *الشفاء، الإلهیات*، ۴۳۱؛ همو، *النجاة*، ۶۹۵؛ همو، *المبدأ و المعاد*، ۱۱۳).^۱

آنچه گفته شد نشان می‌دهد که اگر کسی مثلاً در مقام عقل نظری کامل و در مقام عملی گرفتار رذایل اخلاقی باشد، دوره‌ای از پالایش را طی می‌کند و با پاک شدن رذایل (برپایه توضیحات پیش گفته) به سعادت نایل می‌شود.

نتیجه

آنچه در این مقاله آمد به خوبی نشان می‌دهد که ابن‌سینا در ارائه تصویر زندگی پس از مرگ از نفس‌شناسی خود متأثر است و، در عین حال، تلاش دارد تا تصویر برآمده از نفس‌شناسی خود را در خصوص زندگی پس از مرگ با متون دینی سازگار کند. سخن گفتن از رنج‌های فراوان غیرقابل‌مقایسه با دردهای دنیوی، استمرار عذاب ناشی از عقل نظری، و متناهی بودن عذاب ناشی از جنبه‌های عملی نفس را می‌توان از جمله این موارد برشمرد. همان‌گونه که گفته شده است، ابن‌سینا فیلسوفی عقل‌ایمان‌گرا است (نک: خلیلی و اکبری) و در آرای او می‌توان تلاش برای نزدیک‌ساختن دو عرصه عقل و دین را به یکدیگر مشاهده کرد. در هر حال تصویری که او از زندگی پس از مرگ ارائه می‌دهد و دسته‌بندی نفوس از حیث برخورداری از سعادت یا گرفتاری در شقاوت اخروی، در عین داشتن جنبه‌های قوت از دچار نقاط ضعفی است که پرداختن به آنها در این مقال نمی‌گنجد و جداگانه می‌بایست مورد بررسی قرار گیرند.

فهرست منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء، الإلهیات*، مکتبه آیه‌الله مرعشی، قم، ۱۴۰۴ هـ.ق.
۲. همو، *الإشارات و التنبيهات*، مع الشرح لنصیرالدین الطوسی و شرح الشرح لقطب‌الدین الرازی، نشر البلاغة، قم، ۱۳۷۵.
۳. همو، *المبدأ و المعاد*، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران، ۱۳۶۳.
۴. همو، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۹.

۱. ابن‌سینا در کتاب *المبدأ و المعاد* به عبارتهایی از دین به صورت نقل به مضمون اشاره کرده است: «ان المؤمن الفاسق لا یخلد فی العذاب».

۴. همو، *الهیات دانشنامه علایی*، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ۱۳۸۳.
۵. همو، *رساله نفس*، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ۱۳۸۳.
۶. همو، *عیون الحکمة*، دارالقلم، بیروت، ۱۹۸۰م.
۷. همو، *رساله المعاد*، فی: *رسائل أخرى لابن سینا* (هامش شرح الهدایة الاثیریة)، تهران، ۱۳۱۳هـ.ق.
۸. اسفراینی، فخرالدین محمد بن علی، *شرح کتاب النجاة*، مقدمه و تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
۹. خلیلی، اکرم، رضا اکبری، «ابن سینا فیلسوف عقل-ایمان‌گرا»، حکمت سینوی، شماره ۳۹ (بهار و تابستان ۱۳۸۷)، صص ۸۱-۹۳.
۱۰. طوسی، خواجه نصیرالدین ← ۲.

Bibliography

1. Ibn Sīnā, *al-Shifā': al-Ilāhiyyāt*. Qum: Maktabah Āyatollah al-Marāshī al-Najafī, 1404 AH.
2. , *al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Tehran: mu'assasah mo'tali'āt islāmī, 1363 AHS.
3. , *al-Najāt min al-Gharq fī Baḥr al-Ḍalālāt*, Tehran: inteshārāt Dāneshgah Tehran, 1379 AHS.
4. , *Ilāhiyyāt Dānishnāme 'alā'ī*, Hamadān: Dāneshgah Bū 'Alī Sīnā, 1383 AHS.
5. , *Risālah Nafs*, Hamadān: Dāneshgah Bū 'Alī Sīnā, 1383 AHS.
6. , *'Uyūn al-Ḥikmah*, Bayrūt: Dār al-Qalam, 1980.
7. , *Risālah al-Ma'ād*, fī rasā'il 'ukhrā li Ibn Sīnā (hāmish *sharḥ al-Hidāyah al-'athīriyyah*), Tehran. Qom: Nashr al-Balāghah, 1996.
8. Al-Isfarāyinī, Fakhr al-Dīn, *Sharḥ Kitāb al-Najāh*, taḥqīq: Ḥāmid nājī Iṣfahānī, Tehran: Anjuman Āthār wa Mafākhir Farhangī, 1383 AHS.
9. Khalīlī, Akram; Akbarī, Reza, Ibn Sīnā, *Fīlsūf-e 'Aql-Īmāngara (Avicenna: A Rational Fideist philosopher)*, Ḥekmat Sīnavī, no. 39, 1387 AHS, pp. 81-93.
10. Al-Ṭūsī, al-Khājah Naṣīr al-Dīn, *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, Qom: Nashr al-Balāghah, 1375 AHS.