

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال سوم، شماره هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱

ص ۸۳-۹۶

مقایسه و تطبیق آرای ابن سینا و توماس آکوئینی در مسائل مربوط به معاد

محمد مهدی مشکاتی*

چکیده

موضوع معاد از اهم مباحث دینی، فلسفی و کلامی است. ابن سینا فیلسوف مسلمان و توماس آکوئینی، فیلسوف و متکلم مسیحی، دو اندیشمند برجسته اند که در این زمینه دارای نظرهای خاصی هستند. ابن سینا در همه موارد (بجز قبول معاد جسمانی) روشی کاملاً فلسفی دارد؛ در حالی که توماس، روشی فلسفی-کلامی اتخاذ می کند. درباره نفس، هر دو اتفاق نظر دارند که جوهری غیرمادی است و لذا با مرگ بدن، از بین نمی رود. همچنین، هر دو قائل به حدود نفس بوده، برای خلود آن هم اقامه برهان می کنند. عالم برزخ و بهشت و دوزخ مادی در فلسفه ابن سینا جایگاهی ندارد، اما توماس با استفاده از متون نقلی، وارد بحث در جزئیات این موارد می شود. این هر دو نفر، اصل معاد را ضروری و همگانی می دانند، ولی ابن سینا تنها راه قبول معاد جسمانی را، تعبد به شرع مقدس می داند. عمده ترین مانع او در اثبات عقلی آن، مادیت قوه خیال است، اما توماس با تأکید بر نقش بدن در حقیقت انسان، ضرورت معاد جسمانی (البته جسمانیته متفاوت با این دنیا) را می پذیرد. در خصوص معاد روحانی، ابن سینا با اثبات تجرد نفس، بقای آن را تضمین می نماید و با تقریر اصولی، قائل به وجود لذت و الم عقلی یا همان سعادت و شقاوت می شود. توماس نیز با رد احتمالات متعدد، سعادت نهایی انسان را در رؤیت عقلی بی واسطه ذات خداوند می داند که البته تحققش برای انسان تنها در قیامت و آن هم با اشراق خاص الهی ممکن است.

واژه های کلیدی

ابن سینا، توماس آکوئینی، معاد جسمانی، معاد روحانی.

طرح بحث

از آنجا که معادشناسی متوقف بر نفس شناسی است و مباحث نفس، شرط لازم معارف مربوط به معاد است؛ لذا به آرای هر دو شخصیت راجع به نفس اشاره شده است.

شایان ذکر است که مقایسه نظرها در قالب ده عنوان صورت گرفته که دربردارنده متضمن وجوه تشابه و افتراق است و از آنجا که برخی از عناوین هم دربردارنده اشتراک است و هم افتراق، لذا وجوه تشابه و تمایز از یکدیگر تفکیک نشد.

۱- رویکرد

ابن سینا برای اثبات اصل معاد، روشی کاملاً عقلی برمی‌گزیند و از راه اثبات تجرد نفس، دلیل بر بقای آن اقامه می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۶۴). به عبارت دیگر، او برای اثبات معاد روحانی، صرفاً به عقل استناد می‌کند و روشی کاملاً فلسفی را ممکن می‌داند. (همو، ۱۳۷۹: ۶۸۲). اما برای اثبات معاد جسمانی به وحی استناد می‌جوید و کمیت عقل را در این میدان لنگ می‌داند (ابن سینا: ۱۴۰۴: ۴۲۳). ابن سینا در کل مباحث پیرامون نفس و معاد از استدلال عقلی و فلسفی مدد می‌گیرد و جز در مواردی که مرتبط با معاد جسمانی است، به متون دینی استناد نمی‌کند.

اما توماس روشی متفاوت دارد. او هر چند از استدلال‌های عقلی و فلسفی و آرای ارسطو بهره می‌جوید، ولی در عین حال، به طور گسترده و فراوان به کتاب مقدس و اقوال آباء کلیسا استناد می‌کند. این اعتماد بر وحی و نقلیات به گونه‌ای است که در قسمت رستاخیز کتاب **جامع الهیات** او، تقریباً صفحه‌ای نیست که در آن توماس به کتاب مقدس یا اقوال آباء کلیسا استناد نکرده باشد. برای نمونه،

بحث پیرامون سرانجام و فرجام انسان، از روز نخست ذهن آدمی را به خود مشغول ساخته و تا پایان نیز چنین خواهد بود. ادیان مختلف و علوم گوناگون هر یک روش خاص خود را در طرح این مسأله دارند. برای نمونه، اسلام و مسیحیت فعلی هر دو به معاد معتقد بوده، آن را از اصول خود می‌دانند، ولی با نگاهی متفاوت؛ چنانکه فلسفه و کلام هم هر دو به بررسی این مهم می‌پردازند، ولی با روشی متمایز.

پرداختن به معاد اسلامی و مسیحی و معاد فلسفی و کلامی در این نوشتار به صورت بررسی دیدگاه‌های فیلسوف مسلمان ابن سینا و متکلم مسیحی، توماس آکوئینی تبلور یافته است. هر دو اندیشمند متأثر از ارسطو بوده، دارای دغدغه‌های عقلی و دینی هستند. ابن سینا به دنبال بازسازی فلسفه یونانی در فضای اسلامی است و توماس در پی جمع بین حکمت یونانی و معارف مسیحی. در عین حال، هر دو مقلد صرف ارسطو نیستند، ضمن اینکه توماس متأثر از ابن سینا و وامدار اوست.

موضوع معاد خود از دغدغه‌های مهم بشری است که دو دین مهم اسلام و مسیحیت هم پیرامون آن بحث نموده‌اند و از سوی دیگر، بررسی نظرات فیلسوفی مسلمان و متکلمی مسیحی درباره آن هم حائز اهمیت است.

معاد از جنبه‌های گوناگونی قابل بررسی است که یکی از مهمترین آنها پس از اثبات اصل آن، کیفیت آن از نظر جسمانی و روحانی بودن است. مسأله سعادت و شقاوت، برزخ، بهشت و دوزخ از دیگر مطالب طرح شده هستند.

۲- اعتماد بر وحی

با توجه به آنچه گذشت، این نتیجه را می‌توان گرفت که ابن سینا و توماس در مباحث مربوط به معاد، یکی از وجوه مشترکشان، اعتماد فی الجمله بر وحی است؛ هر چند میزان و مقدار این استفاده از وحی بسیار متفاوت است. ابن سینا تنها در جنبه جسمانی معاد، به اجمال از وحی استفاده می‌کند، در حالی که توماس در موارد بسیاری و به صورت مبسوط از وحی استفاده می‌کند؛ یعنی عین عبارات را نقل نموده، با آنها قیاس تشکیل می‌دهد و تفاسیر آنها را هم آورده، وارد نقض و ابرام می‌شود و در پایان نیز داوری می‌کند. این مسأله در سرتاسر جامع الهیات وی مصادیق فراوانی دارد که ذکر آنها خارج از حوصله این نوشتار است و فقط به عنوان نمونه یک مورد ذکر می‌گردد: وی در مورد وجود آتش مادی در برزخ اظهار می‌دارد که دلایل محکمی بر این عقیده وجود دارد که ارواح با آتش تزکیه می‌شوند. پیش از همه، چند تن از پدران کلیسا، یعنی جرج کبیر، آگوستین، سیرین، باسیل و سیسریوس معتقدند که در برزخ آتش وجود دارد. علاوه بر این، شهادت سنت پل در نامه اول قرن‌تین و همچنین بسیاری از مکاشفات شخصی قدیسان در طی قرون متمادی، از شعله‌های برزخ سخن می‌گویند (Aquinas, 1996, XP. Q70, A3). خلاصه اینکه توماس بارها و بارها به فقرات کتاب مقدس استناد می‌کند و از مضامین آن در بیان و تایید مطالب خویش سود می‌جوید. «توماس مکتب ارسطو را فوق العاده جرح و تعدیل کرد و این کار را نه تنها در پرتو دین مسیح و تعالیم آباء بلکه افزون بر این در پرتو تأملات خودش انجام داد» (کاپلستون: ۹۶، ۱۳۸۳)

درباره این موضوع که آیا ارواح انسانی پس از مفارقت از بدن مادی در مکان‌های معینی قرار می‌گیرند و آیا اساساً قابلیت در مکان بودن را دارند، توماس نظر خود را با استناد به اظهارات آگوستین و گری گوری، این‌گونه بیان می‌دارد که هر چند جواهر روحانی از جهت وجودشان وابسته به بدن نیستند؛ با این وصف می‌دانیم که خداوند جهان مادی را به وسیله جهان غیر مادی اداره می‌کند. لازمه این حرف این است که باید تناسب خاصی بین هر یک از بخش‌های این دو جهان با یکدیگر وجود داشته باشد و این‌گونه نیست که ارواح پس از مفارقت از بدن نسبت به همه مکان‌ها علی السویه باشند. البته، چگونگی این حضور همانند وجود اشیای مادی در مکانی خاص، به گونه‌ای که اکنون ما می‌فهمیم، نیست؛ بلکه به گونه‌ای است که نمی‌تواند به طور کامل برای ما روشن شود (Aquinas, 1996, XP. Q69, A1).

این اختلاف در روش، خود یکی از چشمگیرترین موارد اختلاف ابن سینا و توماس در بررسی مسائل مربوط به معاد است. نمونه بارز این مدعا را در بحث پیرامون برزخ می‌توان یافت. ابن سینا چون از نظر عقلی نمی‌تواند برزخ را اثبات کند، لذا جز برخی اشارات (طریحی: ۱۵۴: ۱۹۵۰) مطلبی درباره آن ندارد، در حالی که توماس با استفاده از منابع نقلی، بحث مفصلی پیرامون برزخ ارائه می‌کند (Aquinas, 1996, XP. Q69).

خلاصه اینکه نحوه بحث توماس با ابن سینا تفاوت اساسی دارد. مباحث توماس در بسیاری موارد، صبغه کلامی دارد تا فلسفی، در حالی که ابن سینا بحث خالص عقلی و فلسفی می‌کند.

۴- نفس

در باب نفس، هر دو متأثر از ارسطو هستند. تعریف ارسطو از نفس به گونه‌ای است که نفس منطبع در ماده شده و به همین علت، جدایی آن از بدن و بقای آن بی معنا می‌شود و لذا ارسطو را قائل به بقای عقل کلی و منکر بقای عقل جزئی دانسته‌اند. به اعتقاد او، ماده‌ای که نفس در آن منطبع است، آلت نفس بوده و تا وقتی که این بدن، باقی باشد، صورت منطبع در آن هم باقی است (Aristotle, 1941, - 413^A)
De Anima, B2, 412^B

ابن سینا نفس را صورت منطبع در بدن نمی‌داند. نزد او کمالی که ذات جداگانه دارد، صورت برای ماده نبوده و در ماده هم نیست و نفس از این قبیل است. (ابن سینا: ۱۴۰۴، ج ۲: ۷) او نفس و بدن را دو امری می‌داند که یکی به دیگری تعلق تدبیری و تصرفی دارد. او نفس را ذات مجرد متصرف در بدن می‌داند. بنابراین، می‌تواند پس از ترک بدن، باقی بماند.

توماس همان تعریف ارسطو درباره نفس را پذیرفت و در عین حال، بقای نفوس افراد را که مقتضای تفکر افلاطون بود، تصدیق نمود، اما برخلاف مشهور، بر این باور است که ارسطو نفس را جوهر مجردی می‌داند که می‌تواند جدای از بدن باقی بماند. به زعم او، ارسطو نفس را صرفاً صورت بسیط و غیرقابل تفکیک از بدن نمی‌داند. این دفاع توماس از ارسطو حتی از جانب فردی مانند ژیلسون نیز مقبول نیفتاده است (ژیلسون: ۱۳۷۵: ۳۵۰). به هر حال، توماس نیز نفس را امری مادی نمی‌داند. او نفس را مبدأ نخستین حیات موجود زنده می‌داند. نفس نزد توماس، نه جوهری است که تنها کار صورت از آن برآید و نه صورتی است که آن را نتوان

این مسأله به گونه‌ای است که اگر دلایل نقلی توماس را حذف کنیم، حجم اندکی از مطالب او پیرامون معاد باقی می‌ماند. شواهد این ادعا در ادامه خواهد آمد. توماس گوید: کلام بر علوم دیگر به عنوان مافوقش مبتنی نیست، بلکه علوم دیگر را به عنون زیردست و خادم خود به کار می‌گیرد (Aquinas, 1996, FP.Q1, A5). توماس فلسفه را کمتر دوست نمی‌داشت بلکه کلام را بیشتر دوست می‌داشت و آن را چنان رفیع لحاظ می‌کرد که برای هر علمی که تابع آن بود، هیچگونه بی‌احترامی محسوب نمی‌شد، بلکه همچنان که برای انسان هیچ افتخاری بالاتر از خدمت و بندگی خدا نیست، برای فلسفه و علوم دیگر هم افتخاری بالاتر از خدمت به الهیات نیست. او در جواب این سؤال که آیا این الهیات، حکمت است یا نه؟ گوید: این الهیات، حکمتی مافوق همه حکمت‌های بشری است، آن هم نه از یک رتبه و جنبه، بلکه به طور مطلق (Ibid, A6)

۳- عدم اطلاع از جزئیات

مورد مشترک دیگری که در آثار هر دو جلب توجه می‌کند، اقرار و اعتراف این دو اندیشمند به محدودیت اطلاعات ما از مسائل مربوط به جهان دیگر است. ابن سینا صریحاً اعتراف می‌کند که اکثر امور مرتبط به آخرت بر ما پوشیده است (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۲۰۳) و توماس هم در موارد متعددی تصریح می‌کند که ما به جزئیات مسائل قیامت علم نداریم. برای نمونه، می‌توان به سخنان توماس درباره مکان رستاخیز (Aquinas, 1996, XP.Q97, A7) و کیفیت ماده آتش دوزخ (Ibid: A6) مراجعه نمود.

توماس اظهار نظر دربارهٔ حدوث نفس همراه بدن را مبتنی بر نوع رابطهٔ نفس و بدن می‌داند. اگر کسی معتقد باشد که نفس به تنهایی و صرف نظر از بدن، یک ماهیت نوعیه کامل است و نسبت آن با بدن از قبیل مدیری است که بدن را به کار می‌گیرد؛ چنین شخصی می‌تواند قائل شود که نفس قبل از بدن وجود داشته باشد، اما از آنجا که توماس، نفس را صورت بدن می‌داند و اتحادشان را اتحاد جوهری و حقیقی می‌داند و نفس را تنها بخشی از کل ماهیت انسان می‌داند، نمی‌تواند وجود نفس قبل از بدن را بپذیرد. دلیل این مطلب اینکه واضح است که خداوند اشیاء را در وضعیت طبیعی و کامل آفرید؛ یعنی همان‌گونه که نوع آنها مقتضی بود. نفس نیز از این قانون، مستثنا نیست و از سویی نفس به عنوان بخشی از ذات انسانی، کمال طبیعی اش فقط در اتحاد با بدن است و لذا نه سزاوار و نه ممکن است که نفس قبل از بدن وجود یافته باشد (Aquinas, 1996, FP, Q90, A4).

ابن سینا و توماس هر دو در بقای نفس پس از ترک بدن هم تردیدی ندارند. به عبارت دیگر، هر چند در حدوث نفس، وجود بدن شرط است، ولی در بقای آن چنین ملازمه‌ای وجود ندارد و لذا هر دو قائل به خلود نفس و فسادناپذیری آن پس از فساد بدن هستند. ابن سینا گوید: از آنجا که اثبات حدوث نفس همراه حدوث بدن است، ممکن است تصور گردد که با فساد و نابودی بدن هم، نفس نابود می‌گردد، اما عقل این ملازمه را تأیید نمی‌کند. بلی اگر نفس، قائم به بدن بود، با نابودی آن نابود می‌شد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۸۱)، اما پس از اثبات تجرد نفس، اثبات بقای نفس و عدم نیاز آن به بدن کار دشواری نمی‌باشد. در عین حال، ابن سینا دلایلی برای اثبات بقای نفس پس از

جوهر دانست، بلکه صورتی است که هم جوهریت دارد و هم جوهریت می‌بخشد. در جواب این اشکال که نفس نمی‌تواند هم خود جوهر باشد و هم صورتی برای جوهر، باید گفت که در اصل حکمت مشاء به چنین جوهری که صورت محض است، قائل بودند؛ حتی می‌توان گفت که اصحاب این فلسفه، هر صورتی را هر چه بیشتر صورت محض می‌شمردند، بیشتر به جوهریت آن حکم می‌کردند. لذا فکر الهی را که فائق بر ماده و فاقد آن است، در اعلی مرتبهٔ صور می‌دانستند و چون صورت محض است، فعلیت محض محسوب می‌نمودند. سپس عقول مفارق را هم در شمار صور غیرمادی قرار می‌دادند که با اینکه ماده ندارند، قائم بالذات گرفته و لذا جوهر می‌نامیدند. لذا اگر بتوان نفس را جوهر نامید، مانعی برای صورت دانستن آن نیست، بلکه وقتی نفس را صورت دانستیم، باید آن را جوهر هم بشماریم (Aquinas, 1996, FP, Q75, A1 & 1905, B2, 65).

ابن سینا نفس را قدیم ندانسته، منکر وجود پیشین آن است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۷) و هم‌رای افلاطون نیست و این حدوث را هم‌زمان با حدوث بدن متناسب نفس می‌داند. به دیگر عبارت، وقتی که بدنی پدید آمد که صلاحیت داشته باشد، آلت نفس و تحت تصرف و سیطرهٔ آن باشد، عقول مفارق، نفسی جزئی احداث نموده و به آن بدن ملحق می‌نمایند (ابن سینا: ۱۳۷۹: ۳۸۰). پس نفس، مخلوق و حادث است و وجود قبل از بدن ندارد. او گوید: اگر نفس حادث نبود، هیچ‌گاه احتیاج به بدن نداشت (ابن سینا، بی تا: ۱۷۶). پس شاهد قوی حدوث نفس و قدیم نبودن آن، تعلق به بدن است، زیرا اگر نفس قدیم بود، دلیلی برای تعلق آن به بدن وجود نداشت.

همین جهت، اجرام فلکی که ماده ای ندارند که در معرض تضاد باشد، فسادناپذیرند.

در نفس ناطقه هم هیچ‌گونه تضادی نمی‌تواند باشد، زیرا برحسب نحوه وجودش ادراک می‌کند و آنچه دریافت می‌کند، خالی از تضاد است، چون حتی مفاهیم اشیای متضاد، خود متضاد نیستند و همگی یکسان هستند. از این‌رو، در نفس ناطقه تضادی راه نداشته و لذا فساد آن بی علت و غیرممکن خواهد بود (Aquinas, 1996:FP, Q75, A3&6).

البته، این تفاوت بین این دو متفکر هست که ابن سینا تعلق دوباره نفس به بدن را ضروری ندانسته، آن را صرفاً به دلیل تعبد به شرع مقدس می‌پذیرد، در حالیکه توماس معتقد است نفس نمی‌تواند برای همیشه مجرد از بدن باقی بماند و لذا تعلق دوباره نفس به بدن در قیامت را لازم می‌شمارد (Ibid, XP, Q75, A1) به هر حال، هر دو برای خلود نفس، براهینی را ذکر می‌کنند.

۵- عالم برزخ

عالم برزخ در نظام فلسفی ابن سینا جایگاهی ندارد، زیرا او اساساً عالمی متوسط بین مجرد محض و مادیت محض را نمی‌تواند بپذیرد و لذا منکر وجود مثال منفصل و مجرد خیال متصل است. موجودات برزخی یا مثالی، موجوداتی هستند که دارای ویژگی‌های جسمانی هستند، ولی متقوم به ماده و مقید به لوازم آن نیستند. کسی می‌تواند عالمی را با چنین خصوصیتی بپذیرد که قائل به امکان تحقق صور جسمانی با خواص خود بدون حضور ماده باشد و به عبارت دیگر، انفکاک صورت جسمانی را از ماده ممکن بداند تا در نتیجه در عالم برزخ یا مثال

مرگ بدن ذکر می‌کند که در اینجا برهان بساطت وی ذکر می‌گردد: نفس جوهر بسیط است و در آن ترکیب راه ندارد، اما هر امر فاسدشدنی باید از یک جهت که موجود است، بالفعل باشد و از جهتی دیگر بالقوه تا امکان فسادش باشد. قوه فساد غیر از وجود بالفعل است و هر چه چنین باشد، مرکب از ماده و صورت است. به عبارت دیگر، فعلیت بقا غیر از قوه فساد است و الا هر باقی ممکن الفساد بود و هر ممکن الفسادی باقی. حال نفس پس از موجود شدن، فعلیت بقا را دارد و به دلیل بسیط بودن نمی‌تواند قوه فساد را داشته باشد و لذا هرگز در معرض فساد قرار نمی‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۸۵).

توماس هم برای بقای نفس دلایلی ذکر می‌کند، از جمله اینکه هر چیزی به طور طبیعی، به شیوه خاص خودش خواهان وجود است. در موجودات دارای معرفت، خواستن پیامد معرفت است. حواس شناختی از وجود ندارند، مگر مقید به «اینجا» و «اکنون»، در حالی که عقل، وجود را به صورت مطلق و همیشگی ادراک می‌کند. در نتیجه، هر آنچه دارای عقل است، به صورت طبیعی خواهان وجود دائمی است و از سوی دیگر، می‌دانیم که خواستن طبیعی در موجودی نمی‌تواند بیهوده و بی علت باشد، لذا باید مقتضای آن خواستن محقق گردد. بنابراین، هر جوهر عقلانی هم باید از وجود دائمی برخوردار بوده و فسادناپذیر باشد.

توماس فراتر رفته، اظهار می‌دارد که حتی اگر نفس را مرکب از ماده و صورت هم بدانیم، باز بقای آن حتمی است، زیرا فساد متفرع بر تضاد است و لذا کون و فساد ناشی از اضداد و در اضداد است. به

دلیل این که فصل و وصل و انفعال از لواحق و لوازم ماده‌اند، باطل است، بنابراین، مقدم نیز باطل است. لذا فرض دوم نیز قادر به توجیه کثرت اجسام و تنوع مقادیر و اشکال آنها نیست.

نتیجه حاصل از ابطال دو فرض مذکور آن است که فرض سوم صادق است؛ یعنی این که تشکل اجسام به سبب دخالت و نقش ماده است و صورت در معیت ماده، وصل و فصل و انفعال پذیرفته و دارای اشکال و مقادیر گوناگون شده است. لازمه این استدلال، عدم امکان تحقق عالم مثال است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۷۳-۸۲).

اما توماس با روشی کلامی و نقلی و با تکیه بر جملات کتاب مقدس و تعالیم آباء کلیسا به اثبات عالم برزخ و بیان جزئیات آن می‌پردازد. توماس در *جامع الهیات* با این سؤال وارد این مقوله می‌شود که: آیا بعد از این زندگی، برزخ وجود دارد؟ (Aquinas, 1996, XP, Q1, A1) توماس پس از نقل استدلال‌های طرفین اظهار می‌دارد که برزخی بعد از این زندگی وجود دارد، زیرا اگر پس از آنکه ننگ گناه با توبه شسته شد، بدهی مجازات به‌طور کامل پرداخت نشود؛ وقتی که گناهان کبیره بخشیده شد، گناهان صغیره از بین نرود؛ و از طرفی عدالت خدا، مقتضی آن باشد که هر گناهی با جزای مناسب همراه باشد؛ نتیجه این می‌شود که اگر کسی بعد از توبه از جرمی که مرتکب شده، و بعد از بخشیده شدن، و قبل از آنکه جریمه مناسب را بپردازد بمیرد، باید بعد از این زندگی مجازات شود. بنابراین، آنها که برزخ را انکار می‌کنند، بر علیه عدالت خدا سخن می‌گویند، چرا که چنین حرفی غلط و بر ضد ایمان است. تفاوت

موجوداتی همراه با عوارض ماده، از قبیل شکل و مقدار داشته باشیم، اما بدون خود ماده. ابن سینا با توجه به مبانی فلسفی اش و با تمسک به برخی ادله عقلی، عاری بودن صورت از ماده و در عین حال، همراهی آن با مقدار و شکل را در غیاب ماده محال عقلی می‌داند. استدلال شیخ چنین است: صورت و امتداد جسمانی دارای ابعاد متناهی است و هر چیز متناهی دارای شکل است، پس صورت جسمیه دارای شکل است. حال این تشکل یا لازم و معلول خود صورت جسمیه است یا معلول فاعل دیگری است و آن فاعل بدون حضور و دخالت ماده، موجب آن شکل است یا اینکه صورت جسمیه در معیت ماده، واجد چنین شکلی است. حالت اول مستلزم دو اشکال است: نخست اینکه لازم می‌آید همه اجسام به دلیل مشترک بودن علت و ملزوم، ویژگی‌های مشترک؛ یعنی اندازه و شکل یکسان داشته باشند؛ دوم اینکه لازم می‌آید جزء و کل در اجسام فرض نشود، چون در صورتی که علت و ملزوم، طبیعت واحد داشته باشد، لوازم آن مانند مقدار هم واحد و مشترک خواهد بود و در نتیجه جزء و کلی در میان نخواهد بود و این خلاف بدهت حسی است، پس فرض اول مردود است.

فرض دوم نیز باطل است، زیرا اگر فاعل بدون حضور ماده در اجسام تاثیر بگذارد و موجب تشکل آن گردد، لازم می‌آید که اولاً صورت جسمیه بدون دخالت ماده قابل فصل و وصل باشد تا در پرتو همین فصل و وصل، میان اجسام تکثری حاصل شود و در نتیجه، شکلها و مقادیر متمایزی به میان آید، ثانیاً لازم می‌آید صورت بدون ماده، از فاعل شکل منفعل شود و دارای قوه انفعال باشد. تالی با هر دو فرضش به

رویکرد این دو اندیشمند، در این قسمت بسیار مشهود است.

۶- اثبات معاد جسمانی

در خصوص معاد جسمانی، دستگاه فلسفی ابن سینا عاجز از اثبات عقلی آن است و بلکه از برخی عبارات او برمی آید که وقوع آن را با اصول موضوعه فلسفه اش ممتنع می داند و لذا احاله به شرع می کند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ۱۱۴؛ همو، ۱۳۷۹: ۶۹۶).

اما اینکه چرا ابن سینا نمی تواند به معاد جسمانی قائل شود، عمده ترین مانع او قول به مادی بودن قوه خیال است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۷).

تحقق معاد جسمانی منوط به وجود قوای حسی و خیال است. نفس از طریق قوه خیال، صور جسمانی را ادراک می نماید و وقتی با مرگ بدن، این قوه مادی هم از بین برود؛ دیگر مجالی برای پذیرش معاد جسمانی و ادراک ثواب و عقاب مادی باقی نمی ماند (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۹۲). در کنار این مانع عظیم، شیخ از مواردی همچون امتناع اعاده معدوم (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۶)، امتناع تناسخ (ابن سینا، ۱۹۴۹: ۸۹)، شبهه آکل و مأكول (همان: ۵۵)، تناهی ماده (همان: ۵۲)، وحدت فعل الهی (همان: ۵۳)، تضاد سعادت با داشتن بدن (همو، بی تا: ۸۱) و لزوم تأویل متون دینی (همو، ۱۹۴۹: ۴۵) هم به عنوان عواملی برای عدم پذیرش معاد جسمانی یاد می کند که در جای دیگر بدان پرداخته ایم (مشکاتی، ۱۳۸۹: ب، ۱۸۸-۱۹۶).

اما توماس به دو دلیل، قائل به ضرورت معاد جسمانی می شود: اول اینکه به اعتقاد او غایت نهایی انسان که سعادت است، در این دنیا قابل تحصیل نیست و لذا باید عالم دیگری برای حصول آن باشد

(Aquinas, 1996, XP:Q75,A1). این دلیل توماس صرفاً لزوم وجود جهان دیگر را اثبات می کند و از اثبات جسمانی بودن آن عاجز است. می توان بین عدم امکان حصول سعادت در این دنیا و جسمانی نبودن عالم دیگر جمع کرد و این دو به هیچ وجه با یکدیگر تنافی ندارند تا از اثبات یکی، نفی دیگری را نتیجه بگیریم. آری، با اضافه نمودن دلیل دوم می توان معاد جسمانی را اثبات نمود.

توماس یکی از دلایل قائلان به معاد روحانی صرف را این می داند که همه اشیا مادی از مبدأ شرّ ناشی می شوند و می کوشد با ردّ این مطلب، معاد جسمانی را اثبات کند. این بیان وی هم خالی از اشکال نیست، زیرا فردی مانند ابن سینا در عین اینکه در دستگاه فلسفی خود، فقط معاد روحانی را اثبات می کند؛ در عین حال، مبدأ شرّ مستقلاً برای موجودات مادی قائل نیست، بلکه برای همه موجودات اعم از روحانی و مادی، مبدأ خیر واحدی را قبول دارد و به هیچ عنوان ثنویت در این مورد را قبول ندارد. بلی ممکن است برخی از قائلان به معاد روحانی، چنین مطلبی را پذیرفته باشند، ولی باید توجه داشت که این نظریه به صورت امری کلی برای همه قائلان به معاد روحانی صرف، صادق نیست.

دلیل دومی که توماس برای معاد جسمانی می آورد، مبتنی بر نظریه او در زمینه ارتباط نفس و بدن است. او به تبع ارسطو، نفس را صورت جسم می داند. اتحاد نفس و بدن، اتحادی جوهری، است نه عرضی؛ یعنی اتحاد دو موجودی که قادر نیستند بدون یکدیگر باقی بمانند.

نفس بخشی از وجود انسان بوده و بخش دیگر آن، بدن اوست. نفس و بدن دو جوهر غیرکامل اند

شبیبه برهان عدالت متکلمان اسلامی برای اثبات اصل معاد است. او بر این باور است که چون انسان در دنیا با نفس و بدن هر دو، اطاعت یا معصیت کرده است، پس باید در سرای دیگر هم، نفس و بدن هر دو متحمل ثواب یا عقاب شوند (Ibid:Q97.A3).

در لابه لای سخنان توماس به موارد متعددی برخورد می‌کنیم که همگی حاکی از اعتقاد او به نوعی معاد جسمانی است (Ibid:Q96&97). همچنین، مطالب او در مورد نو شدن جهان، دلالت واضحی بر اعتقاد او به نوعی معاد جسمانی است (Ibid:Q91,A1).

۷- کیفیت معاد جسمانی

درباره کیفیت معاد جسمانی، چنانکه پیشتر اشاره شد، ابن سینا وارد بیان جزئیات آن نمی‌شود، زیرا استدلال عقلی را در اصل و فروعاً چنین معادی گره گشا ندانسته، راه علم به آن را منحصر در رجوع به شرع مقدس می‌داند.

اما توماس در این زمینه مطالبی دارد که اهم آنها ذکر می‌شود:

هویت فرد در رستاخیز، عین همان هویت دنیایی است؛ یعنی نفس دقیقاً با همان بدن دنیایی خود متحد می‌گردد، نه با بدن دیگری؛ زیرا در غیر این صورت رستاخیز رخ نداده، بلکه دریافت بدن جدید است. او در این زمینه به کتاب مقدس هم استناد جسته، اظهار این مطلب را که آن کسی که دوباره به پا می‌خیزد، همان انسان بعینه نیست، کفرآمیز می‌داند (Ibid:Q79.A1).

او برای انسان در عالم آخرت، حیات حیوانی را منتفی می‌داند. دلیل توماس آن است که قیامت برای تحقق کمال نهایی انسان است و حیات حیوانی مرتبط

که اتحادشان جوهر کاملی به نام انسان را تشکیل می‌دهد. لذا توماس منکر این‌همانی انسان و نفس است و می‌گوید که انسان نه نفس تنها و نه بدن تنهاست، بلکه مصداق واژه انسان، موجودی مرکب از نفس و بدن است، همان‌گونه که در دیگر مرکبات از صورت و ماده، این صورت تنها نیست که نوع را تشکیل می‌دهد؛ بلکه صورت و ماده ای که در آن نوع با یکدیگر وحدت یافته‌اند. با توجه به آنچه گذشت، توماس می‌گوید که ما ضرورت رستاخیز انسان را اثبات کرده ایم و انسان یعنی موجود دارای بدن، پس معاد جسمانی را باید بپذیریم (Ibid:XP,Q75,A2).

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که اگر انسان بدون بدن معنا ندارد و انسان یعنی نفس متحد شده با بدن، پس درباره فاصله بین مرگ و رستاخیز چه باید گفت؟ ارسطو مشکلی ندارد، زیرا قائل به بقای نفس جزئی نیست و معتقد است که با مرگ بدن، صورت آن؛ یعنی نفس هم معدوم می‌گردد. ابن سینا هم مشکلی ندارد، زیرا تعلق نفس به بدن را تعلق تدبیری می‌داند و اتحاد آن دو را اتحاد تام غیرقابل تفکیک نمی‌داند و از سوی دیگر، در نظام فلسفی اش هم، معاد جسمانی را نپذیرفته است، اما توماس که سرنوشت نفس و بدن را اینچنین به هم گره زده است، چگونه می‌خواهد بقای نفس را در فاصله مرگ و قیامت تضمین کند. به عبارت دیگر، اگر چنانکه او تصریح می‌کند، اطلاق انسان بر نفس تنها صادق نباشد، پس موجودی که برای او عالمی به نام برزخ اثبات می‌کند، چیست؟ چون به حسب فرض، انسان نیست.

از خلال کلمات توماس، دلیلی کلامی هم برای ضرورت معاد جسمانی قابل استفاده است که مفادش

۸- عمومیت معاد

در ارتباط با همگانی بودن معاد، ابن سینا و توماس دارای نظر مشابهی هستند. ابن سینا بقای نفس را برای همه نفوس بشری اثبات می‌کند. البته به وی نسبت داده شده که در برخی آثارش، نابودی برخی نفوس بسیط را محتمل دانسته (ملاصدرا: ۱۴۱۰، ج ۹: ۱۴۷؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۸۷)، ولی وی در دیگر آثارش با صراحت تمام آن را رد کرده است (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۲۲۳؛ همو ۱۳۷۵: ۳۵۵).

توماس هم رستاخیز را همگانی دانسته، استدلال می‌کند که هر امری که به طبیعت یک نوع مربوط شود، برای همه افراد آن نوع بدون استثنا صادق خواهد بود (Aquinas: 1996, XP, Q75, A2). علاوه بر رستاخیز، توماس یک داوری عمومی هم برای همگان اعم از خوب و بد قائل است. البته، این داوری شامل حال فرشتگان و شیاطین نخواهد شد (Aquinas, 1905: 4& 96).

۹- بهشت و دوزخ

در ارتباط با بهشت و دوزخ، ابن سینا به جنبه مادی آن نپرداخته و تنها بحث لذت و الم روحانی و عقلانی را مطرح می‌کند. او معتقد است نفس آدمی پس از مفارقت بدن، بر حسب ملکات و صفاتی که در دنیا تحصیل کرده است، از بهجت و سرور یا درد و رنج برخوردار خواهد شد. او ضمن برشمردن عیوب لذات حسی، از قبیل امکان زوال آن، توأم بودنش با ناملازمات، طمع در زیادت آن و در نتیجه منجر شدنش به خروج از مقتضای انسانیت و تنافی انغمار در آن با کسب فیوضات الهی (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۱۹۰) به استدلال برای برتری لذت عقلی بر لذت حسی می‌پردازد. شیخ با اشاره به مواردی که انسان و بلکه

با کمال ابتدایی و طبیعی انسان است که در همین دنیا هم از طریق تأثیر علل طبیعی، قابل تحصیل است؛ به خلاف کمال نهایی (سعادت) که در این جهان قابل دستیابی نیست. بر این اساس، توماس گوید: آن دسته از افعال طبیعی که علت وجود یا بقای کمال ابتدایی طبیعت بشری هستند، مانند خوردن، خوابیدن، آشامیدن و تولید مثل، در آن سرای وجود نخواهند داشت (Ibid: Q81, A4). این نکته، نقش مهمی در ارائه تصویر معاد جسمانی نزد توماس و به طور کلی در مسیحیت کاتولیک دارد.

خلاصه اینکه توماس قائل است به برپایی رستاخیز، جهان نو خواهد شد و این جهان نوشده با این دنیا متفاوت است و تنها در راستای رسیدن انسان به سعادت و کمال نهایی خود، تحقق خواهد یافت و لذا فقط آنچه برای حصول این سعادت و اجرای عدالت الهی لازم است، در آن موجود خواهد بود. در این جهان نو شده، شاهد حرکت افلاک نخواهیم بود و بالتبع کون و فساد و مرگ و نابودی به اهل بهشت و دوزخ راه نخواهد یافت که تفصیل آن در جای دیگر آمده است (مشکاتی: ۱۳۸۹: الف، ۲۸۲-۲۸۸).

توماس تحقق رستاخیز را خارج از روند طبیعی جهان می‌داند و معتقد است که وقوع آن به صورت معجزه آسا خواهد بود (Ibid: Q75, A3). او علت تحقق رستاخیز انسان‌ها را رستاخیز مسیح می‌داند؛ چنانکه در باور وی و دیگر مسیحیان، علت نجات ما هم مرگ مسیح است. به همین جهت، رستاخیز مسیح در کانون الهیات مسیحی و برجسته تر از رستاخیز عمومی است (Ibid: Q76, A1).

بوی بسیار خوش لذت خواهد برد
(Ibid:Q82,A1&4-Q84,A1-Q85,A1)

۱۰- سعادت

از منظر ابن سینا سعادت عبارت است از اینکه شخص عالمی عقلی گردد که در آن صورت همه هستی و نظام معقول آن و خیری که به آن افزه می شود، نقش بندد و در مقابل، شقاوت، محروم شدن از این کمال است. البته، به باور شیخ، این شقاوت برای کسی است که شوق به کمال را پیدا نموده، ولی آن را تحصیل نکرده باشد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۹۰).

در خصوص میزان صور معقولاتی که با تحصیل آن، شخص از شقاوت گذشته و به سعادت می رسد؛ ابن سینا به صراحت اظهار نظر نکرده و به ذکر این موارد بسنده می کند: داشتن تصویری صحیح از مبادی مجرد و تصدیق یقینی وجود آنها از راه برهان، تصویری از مجموعه هستی و مراتب و ارتباط بین آنها، شناخت مبدأ نخستین و نوع وجود و وحدت خاصش، اصلاح جنبه عملی نفس از طریق اکتساب ملکه اعتدال در اخلاق و هر چه کمتر شدن تعلق نفس به عالم ماده و بدن (همان: ۶۹۲-۶۹۵).

بر این اساس، ابن سینا نفوس را از جهت سعادت و شقاوت تقسیم می کند: نفوس کامل در علم و عمل، نفوس ناقص در علم و عمل و نفوس کامل در یکی و ناقص در دیگری که حالات هر قسم را توضیح می دهد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۵۳).

اما توماس ابتدا نسبت بین سعادت و کمالات بیرونی، از قبیل ثروت، عزت و احترام، شهرت و قدرت را می سنجد و هیچ یک را به عنوان سعادت انسان نمی پذیرد (Aquinas, 1996:FS,Q2). کمالات درونی مانند مزایای جسمانی، لذت و خوشی و

حیوان، لذت باطنی مانند ایثار و موصوف شدن به صفات پسندیده در بین مردم را بر لذت زودگذر حسی ترجیح می دهد؛ بیان می دارد که هر کس چیزی را بر چیز دیگری ترجیح دهد، حتماً برایش لذت بخش تر است. بنابراین، لذات باطنی برتر از لذات حسی است و لذات عقلی به طریق اولی برتر هستند. همچنین، درد و رنج عقلی هم از الم مادی شدیدتر است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۳۵).

شدت و عمق ادراک، شدت وصول آن به مدرک و کامل تر بودن ادراک به علت عدم وجود مانع، همگی مواردی هستند که برتری لذت و الم عقلی را بر لذت و الم حسی اثبات می کنند. توماس در کنار طرح نمودن بهجت و سرور نفس در قیامت، مطالب زیادی هم در زمینه بهشت و دوزخ جسمانی دارد که به ذکر چند مورد بسنده می گردد:

در باور توماس، عذاب اهل دوزخ، منحصر در آتش نبوده، به انواع دیگری از عذاب هم مبتلا هستند (Aquinas, 1996:XP,Q97,A1). ابدان آنها فاسد نمی شود و در عین حال، متأثر می گردد و لذا عذابی همیشگی و تمام نشدنی را احساس می نمایند (Ibid:Q86,A3). آنان مبتلا به نوعی عذاب درونی هستند که از آن به خزندگان آزاردهنده تعبیر شده است. توماس چون وجود هر نوع حیوانی را در عالم پس از رستاخیز منکر است، این تعبیر را کنایه از نوعی آلودگی و رنج زجرآور روحی می داند (Ibid:A2).

بهشتیان غرق در سرور، از هیچ عامل مخربی متأثر نشده، دارای نفوس و ابدانی با فرّ و شکوه خواهند بود. چشمانشان از دیدن مظاهر لطف الهی، گوششان از شنیدن صدای ستایش و تمجید و شامه شان از

با گذشتن از این مراحل، توماس به نتیجه مطلوب خود می‌رسد: سعادت منحصر در رؤیت (Intuition) ذات الهی است. عقل وقتی آرام می‌شود که حقیقت موجودات را بشناسد. شناخت خداوند از طریق آثارش، شناخت کامل نیست، پس باید بی واسطه خود ذات الهی را بشناسد تا آرام شود. فعلیت تام عقل با رسیدن به این مرحله میسر می‌شود، اما این مرحله در این دنیا نمی‌تواند تحقق یابد (Ibid:46) و از طرفی راه‌های ممکن معمولی هم این رؤیت ذات الهی را میسر نمی‌سازد، بلکه باید خداوند را در خود ذات خداوند دید، به طوری که ذات الهی هم متعلق دیدن باشد و هم طریق آن (Aquinas, 1996: FS, Q3, A8).

توماس اظهار می‌دارد که چنین رؤیتی خاص خداوند است و هیچ ممکن نمی‌تواند به چنین احاطه‌ای دست یابد، مگر اینکه فیض الهی آن را مدد رساند و تعالی بخشد و لذا برای رؤیت عقلانی ذات الهی، اشراق الهی لازم است (Aquinas, 1905:3,53). خلاصه اینکه به باور توماس، سعادت انسان در رؤیت بی واسطه ذات خداوند است.

توماس با ابن سینا در این مطلب همصداست که سعادت انسان در شناخت عقلانی حقیقت است، اما اولاً توماس تحقق آن را در این دنیا محال می‌داند، در حالی که ابن سینا چنین نظری ندارد؛ ثانیاً توماس برای رؤیت، مراتب و درجات قائل نیست، وی سعادت را متضمن دو چیز می‌داند: غایت نهایی؛ یعنی خدا و رسیدن به او و دیگر لذت‌بردن از وی. در مورد اول تفاوتی بین افراد نیست، زیرا خدا یکی است و برای همه یکسان، اما در مورد دومی افراد متفاوتند و ممکن است کسی نسبت به دیگری از مشاهده خداوند لذت بیشتری ببرد (Aquinas,

کمالات نفسانی هم سعادت انسان محسوب نمی‌گردند، زیرا مزایای جسمانی خود مقدمه‌اند. لذات مادی که ناچیزند و لذات غیرمادی هم حداکثر ناشی از سعادتند، نه اینکه خود سعادت باشند (Ibid).

خلاصه اینکه هر امر ممکن به‌ره‌ای از کمال را دارد، نه کل کمال را و لذا کمال مطلق که عطش کمال جویی را کاملاً سیراب می‌کند، تنها در ذات الهی یافت می‌شود، پس سعادت انسان تنها در خداوند است، ولی برای رسیدن به آن باید عملی از طرف انسان در ارتباط با خداوند صورت پذیرد (Ibid:Q3,A2). در باور توماس، این عمل به حواس مرتبط نیست، بلکه عملی عقلانی است که از قبیل اراده و عقل عملی و تحصیل علوم نظری هم نیست (Ibid,Q3,A4-A7). او این عمل را معرفت عامیانه به خداوند نمی‌داند، زیرا کلی و مبهم و در معرض خطاست (Aquinas, 1905:3,38). معرفت برهانی نیز سعادت نیست، زیرا اولاً همگانی نیست؛ ثانیاً سعادت باید عاری از نقص باشد، ولی اختلافات فراوان اهل فلسفه و کلام شاهد وجود خطا در معرفت آنهاست و ثالثاً فعلیت کامل معرفت در یقین است، در حالی که در معرفت برهانی، موارد بسیاری از شک و ابهام وجود دارد (Ibid:39).

همچنین، سعادت در معرفت ایمانی هم نیست، زیرا هر چند ایمان موارد بسیاری را به ما می‌فهماند که دست عقل از آنها کوتاه است، ولی همیشه عقل در پی درک کامل متعلق ایمان است، پس عطش کمال جویی هنوز سیراب نشده است. از سوی دیگر، توماس برای اراده هیچ سهمی در سعادت قائل نیست، در حالی که اراده در ایمان، عاملی تعیین کننده است (Ibid:26&40).

۶- در باور توماس، جسمانی بودن معاد با جسمانیت این دنیایی تفاوت دارد و مسائلی، از قبیل خوردن، خوابیدن و تولید مثل وجود نخواهد داشت.
۷- توماس سعادت نهایی را در رؤیت بی واسطه ذات خداوند دانسته، تحقق این امر را در این عالم محال می‌داند و حصول آن در قیامت را هم نیازمند به اشراق الهی می‌داند.

منابع

- ۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۴۹). الرسالة الاضحویة فی امر المعاد، بیروت: دارالفکر العربی.
- ۲- _____ (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها، ج ۳، قم: نشر بلاغت.
- ۳- _____ (۱۳۶۰). رسائل، ضیاءالدین درّی، تهران: انتشارات مرکزی، چاپ دوم.
- ۴- _____ (بی تا). تعلیقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- ۵- _____ (۱۴۰۴). الشفاء الالهیات، با مقدمه ابراهیم مدکور، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- ۶- _____ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل، شعبه تهران.
- ۷- _____ (۱۳۷۱). المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار، چاپ اول.
- ۸- _____ (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.

(1996:FS,Q5,A2) اما ابن سینا نفوس را در رسیدن به سعادت در درجات مختلفی قرار می‌دهد؛ ثالثاً توماس با این پیش فرض خود که ایمان و عقل دو راه مستقل هستند، برای اراده و عقل عملی در سعادت سهمی قائل نمی‌شود، در حالی که ابن سینا یکی از لوازم سعادت را عمل بر مقتضای عقل عملی و تحصیل اعتدال اخلاقی می‌داند. رابعاً توماس بحث سعادت را با تلفیقی از کلام و فلسفه به انجام می‌رساند. در حقیقت، وی بحث سعادت خود را برای توجیه و تبیین فقراتی از کتاب مقدس که مشتمل بر رؤیت ذات الهی است، پی می‌ریزد، در حالی که ابن سینا در بحث سعادت خود تنها به اصول فلسفی تمسک کرده، از آن تجاوز نمی‌کند.

نتیجه

- ۱- هر دو اندیشمند (توماس و ابن سینا) تحقق اصل معاد را ضروری و همگانی می‌شمارند.
- ۲- ابن سینا عقل را در اثبات معاد جسمانی عاجز دانسته، با تمسک به شرع مقدس آن را می‌پذیرد. مشکل عمده او مادی دانستن قوه خیال است.
- ۳- او از رهگذر اثبات تجرد نفس، بقای آن را اثبات کرده، معاد روحانی را در دستگاه فلسفی خویش قرار می‌دهد.
- ۴- ابن سینا با تقریر اصولی، وجود لذت و الم عقلی و به عبارت دیگر، سعادت و شقاوت نفوس پس از مرگ را اثبات می‌کند.
- ۵- توماس معاد جسمانی را پذیرفته، آن را ضروری می‌داند و از عقل و نقل در این زمینه بهره می‌جوید. نظریه او بر تلقی خاص او در مرکب بودن انسان از نفس و بدن مبتنی است.

۱۳-طریحی، محمدکاظم. (۱۹۵۰). کتاب ابن سینا،

نجف: بی نا.

14-Aristotle. (1941). **The Basic Works**, Random House, New york,

15-Thomas Aquinas, (1996) ، **Summa Theologica**, From: Great Books of the western world .Vol. 17, 18.

16-Thomas Aquinas, (1905) ، **Summa Contra Gentiles** .London:Burns and Oates.

در مقاله از این مخففها استفاده شده است:

FP=First part of Summa Theologica ,
FS=First part of the second part of Summa
theologica , **XP**=Supplement of Summa
Theologica , **Q**=Question , **A**=Article

۹-آشتیانی، سیدجلال الدین. (۱۳۸۱). **شرح بر زاد**

المسافر، قم: بوستان کتاب.

۱۰-_____ . (۱۳۷۸). **شرح حال و آرای**

فلسفی ملاصدرا، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه
قم.

۱۱-ژیلسون، اتین. (۱۳۷۵). **مبانی فلسفه مسیحیت**،

ترجمه محمد محمدرضایی و محمود موسوی،

قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۲-صدرالمتالهین، صدرالدین محمد بن ابراهیم

شیرازی. (۱۴۱۰). **الحکمة المتعالیة فی الاسفار**

العقلیة الاربعة، ج ۹، بیروت: دار احیاء التراث

العربی، چاپ چهارم.

Archive of SID