

جایگاه معاد در فلسفه ابن سینا

نصرالله حکمت*

محبوبه حاجی زاده**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۳/۱

چکیده

معاد در فلسفه ابن سینا بسیار مورد توجه قرار گرفته است. اهمیت این موضوع از وفور تألیفات وی که به معاد اختصاص یافته، آشکار می‌شود. آنچه در مورد ابن سینا محل مناقشه است، دیدگاه وی نسبت به معاد جسمانی است. مسأله معاد در فلسفه ابن سینا، بین نفی و اثبات جسمانی بودن معاد معلق است. در آثار ابن سینا دو دیدگاه اصلی در بحث از معاد جسمانی مطرح است که قصد داریم در این نوشتار، به قدر بضاعت خود، بدان بپردازیم. وی در رساله «اضحویه» معتقد است که از لحاظ عقلی و فلسفی معاد جسمانی محال عقلی است، لذا وقتی پذیرش معاد جسمانی با عقل در تعارض باشد، بایستی به تأویل آیات پرداخت و آنها را از قبیل تشبیه معقول به محسوس تلقی کرد. او در اینجا، معاد را روحانی ذکر کرده و لذات و عذاب‌های به ظاهر جسمانی قیامت را که در قرآن و سنت مطرح شده، از باب تمثیل و مجاز جهت فهم عامه می‌داند؛ شیخ الرئیس در الهیات «شفا»، «نجات» و «مبدأ و معاد» واغلب رسائل مختص به معاد، بیان می‌کند که تنها راه اثبات معاد جسمانی راه نقل است و از راه عقلی معاد جسمانی قابل اثبات نیست، لذا کسی که به پیامبر اسلام و آیات قرآن ایمان داشته باشد، می‌تواند با اتکا به نص، وصایا و روایات، به معاد جسمانی اعتقاد پیدا کند.

واژگان کلیدی: نفس، بدن، خلود، تجرد، معاد نفسانی، معاد جسمانی.

*. استاد گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، آدرس الکترونیک:

n_hekmat@sbu.ac.ir

** فارغ التحصیل کارشناسی ارشد رشته فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، آدرس الکترونیک:

hajizadehm@rocketmail.com

مقدمه

قابل ذکر است که بقای نفس، خلود و تجرد آن، مسائل مهمی است که ذیل بحث نفس به آنها پرداخته‌ایم و این نکته نیز قابل توجه است که بسیاری از فلاسفه سلف به این مسائل توجه داشته‌اند. اما بحث معاد که اکنون در صدد طرح و بررسی آن هستیم - چه از جهت نفسانی و چه از نظر جسمانی - بحثی فراتر از این مطالب و مباحث است. این بحثی است که گذشتگان کمتر بدان پرداخته‌اند، ولیکن ابن سینا با نکته سنجی خاص خود، ابتکار عمل به خرج داده و استقلال خود را از فلاسفه گذشته به ویژه فلاسفه یونان به ظهور می‌رساند که در ادامه پژوهش به آن خواهیم پرداخت. خوب است که در بدو امر موضوع و مسأله مورد بحث کاملاً تبیین شود تا خلطی واقع نشود.

روش ابن سینا در طرح مباحث مابعد الطبیعی، تحلیلی است و از این جهت شیوه کار وی با روش تاریخی و تا حدی جدلی (دیالکتیکی) ارسطو و نیز روش دیالکتیکی افلاطون و سقراط متفاوت است و این از ابتکارات فلسفی ابن سینا است. البته گاهی به قدر نیاز به ذکر آراء دیگران و یا رد نظر آنان - به اختصار و با تقریر اصول و قوانین درست فلسفی و کمتر به طور مستقل و ارزیابی مفصل - می‌پردازد، ولی به هر حال محوریت در رویکرد او به این گونه مباحث، رویکرد تحلیلی است.

شیخ الرئیس در این روش ابتدا به تعریف موضوع مورد پژوهش و سپس به شناسایی حیثیت‌های متفاوت آن و ذکر اقسام و احکام و ویژگی‌های موضوع مربوط می‌پردازد. سپس در رد یا تأیید پیش‌فرض‌های اولیه استدلال می‌آورد. اکنون با عنایت به این مقدمه، به بررسی دیدگاه ابن سینا در باب معاد می‌پردازیم.

آثار ابن سینا درباره معاد

ابن سینا تألیفات بسیاری درباره معاد دارد که برخی را خصوصاً به معاد اختصاص داده و در برخی از آنها، فصلی به بیان معاد پرداخته است. برخی از آثار وی در این باب عبارت است از:

- رساله الاضحویه فی المعاد
- کتاب المعاد
- المبدأ و المعاد

- الشفا (الالهیات)
- النجاة من الغرق فی بحر الضلالت
- رساله فی النفس و بقائها و معادها ابن سینا
- رساله احوال النفس
- المبدأ و المعاد
- الاشارات و التنبيهات
- پنج رساله، تفسیر سوره فلک
- مجربات ابن سینا الروحانیه

معاد در فلسفه ابن سینا

معاد، در لغت به معنای بازگشت و رجوع است.^۱ «معاد»، مصدر میمی است از فعل «عاد کذا» یا «عاد إلی کذا»؛ یعنی صار الیه: بدان چیز یا بدان حال بازگشت. پس معاد یعنی بازگشتن شیء و یا شخص به حالتی (تعینی) که از پیش داشته است. «عاد الشیء، یعود، عوداً، معاداً، أی: رَجَعَ».^۲

معاد در لغت از ریشه «عود» به معنی بازگشت گرفته شده و در اصطلاح مرادف کلمات حشر، بعث، قیامت، حساب و آخرت است.^۳ معاد به معنای مصیر و مرجع نیز می‌باشد که در همه این معانی آنچه مشترک و برجسته است، رجوع و بازگشت است که به نوعی در تمامی معانی و مرادفات معاد درج است.

در معنای حقیقی «رجوع»، بازگشت تعین سابق ضرورت دارد؛ یعنی شخص اگر در مکانی یا حالتی یا وضعی و تعینی باشد و دوباره به همان چگونگی باز گردد، به آن «رجوع» گفته می‌شود. این بازگشت به حالت یا وضع سابق نکته‌ای است که شیخ الرئیس با دقت و نکته سنجی خود به آن توجه کرده و در آثار خود به ویژه در رساله «الأضحویه» منعکس کرده است که در جای خود بیان خواهد شد.

۳. حسن عاصی ۱۳۸۲: ۱۳

۲. ابن منظور ۷۰۰ق: ۹۲۱

۱. سید جلال الدین‌آشتیانی ۱۳۸۱: ۲۹

Nasrollah Hekmat, Mahboube Haji Zadeh

معاد در فلسفه ابن سینا بسیار مورد توجه قرار گرفته است. اهمیت این موضوع از وفور تألیفات وی که به معاد اختصاص یافته، آشکار می‌شود.^۱ معاد (روحانی) یکی از مباحث هستی‌شناختی است که ابن سینا به موضوعات فلسفه اولی پس از ارسطو افزود که تا زمان وی سابقه‌ای بدین گونه نداشته است. معاد روحانی از نظر او مسلم است و وی با دلایل عقلی آن را اثبات کرده است. البته باید به این نکته توجه کرد که معاد از نظر ابن سینا صرفاً یک مسأله نیست، بلکه ثمره علم طبیعیات است.^۲

آنچه در مورد ابن سینا محلّ مناقشه است، دیدگاه وی نسبت به معاد جسمانی است. مسأله معاد در فلسفه ابن سینا بین نفی و اثبات جسمانی بودن معاد معلق است.

در آثار ابن سینا دو دیدگاه اصلی در بحث از معاد جسمانی مطرح است:

۱. ابن سینا در رساله‌ی اضحویه معتقد است که از لحاظ عقلی و فلسفی معاد جسمانی محال عقلی است؛ لذا وقتی پذیرش معاد جسمانی با عقل در تعارض باشد بایستی به تأویل آیات پرداخت. چنان‌که در مورد صفات خدا و آیات مربوط به آن به تأویل روی می‌آوریم. از نظر وی، در آیات قرآن، بر عالم بالذات یا قادر بالذات بودن خداوند تصریح نشده است ولی با اتکا به عقل می‌توانیم علم خداوند را علمی بالذات و قدرت او را قدرتی بالذات تلقی کنیم. و همین‌طور در مورد ید، کرسی و عرش به خاطر تعارض با عقل به تأویل روی می‌آوریم. در مورد آیات مربوط به معاد جسمانی نیز باید دست به تأویل برده و آنها را از قبیل تشبیه معقول به محسوس تلقی کرد.

او در اینجا، معاد را روحانی ذکر کرده و لذات و عذاب‌های به ظاهر جسمانی قیامت را که در قرآن و سنت مطرح شده، از باب تمثیل و مجاز جهت فهم عامه می‌داند؛

۲. وی در الهیات «شفا»، «نجات» و «مبدأ و معاد» و اغلب رسائل مختص به معاد بیان می‌کند که تنها راه اثبات معاد جسمانی راه نقل است و از راه عقلی معاد جسمانی قابل اثبات نیست، لذا کسی که به پیامبر اسلام و آیات قرآن ایمان داشته باشد، می‌تواند با اتکا به نصوص آیات و روایات به معاد جسمانی اعتقاد پیدا کند، اما از طریق فلسفه و براهین عقلی معاد جسمانی قابل اثبات نیست. این نظرات در کتاب شفا در حالی است که

۱. جورج قنوتی ۱۹۵۰: ۵۴

۲. برای نمونه رجوع شود به: ابن سینا ۱۳۶۳: ۱

شفا متأخر از برخی رسائل دیگر او از جمله مبدأ و معاد است. شیخ در جرجان و در سن ۳۳ سالگی در حدود سال ۴۰۳ کتاب «المبدأ و المعاد» را برای «ابو محمد شیرازی» تصنیف کرد.^۱ به هنگام وزارت و بعد از ۳۵ سالگی کار خود را در طبیعیات شفا آغاز کرد. پس از سال ۴۱۲ هجری، در خانه «ابو غالب عطار» در گرگان با خواهش جوزجانی از شیخ، طبیعیات و الهیات شفا را به پایان رساند. در سال ۴۱۳ هجری وارد همدان شده و در خانه «علوی» فرود آمده و در آنجا به نگارش منطق شفا پرداخت.^۲ روند نگارش شفا به صورتی است که از حدود ۳۵ تا ۴۳ یا ۴۴ سالگی به طول انجامید و به نظر می‌رسد شیخ رئیس با املاء این کتاب به شاگردش فرصت بیشتری در تصحیح نظرات خود داشته است.

فصل هشتم از مقاله نهم الهیات «شفا» به بحث معاد اختصاص دارد. شیخ در این فصل و همچنین در آثار دیگر خود، دیدگاهش را در خصوص معاد و اقسام آن ذکر کرده و سپس به مسأله سعادت و شقاوت و ارتباط نفوس مختلف با آن پرداخته است. با توجه به اینکه ابن سینا کتاب نجات را همزمان با قسمت‌های پایانی کتاب شفا نوشته و آن را خلاصه شفا می‌نامد، این دو کتاب مشابهت‌های بسیاری دارند، ولی فصل مربوط به معاد در هر دو عیناً تکرار شده^۳ و فقط برخی اختلافات جزئی اعرابی و لغوی دارند. مثلاً در یک اثر فعل مخاطب و در کتاب دیگر فعل غایب به کار رفته است. دانش‌نامه علایی فاقد مباحث معاد و نبوت است. از طرفی نجات فاقد نظم دقیق و منطقی شفا است و فاقد بحث مقولات، امور عامه و لواحق وحدت می‌باشد، اگر چه در بحث معاد بسیار شبیه یکدیگرند. در مقایسه کتاب نجات با مبدأ و معاد شیخ، وضعیت به گونه دیگری است. کتاب مبدأ و معاد از سه بخش تشکیل شده: اثبات واجب و صفات او، ترتیب صدور موجودات از واجب، بقاء نفس انسانی و سعادت و شقاوت اخروی. فصول بخش اول کتاب مبدأ و معاد با تغییر بسیار اندکی در واقع همان بیان کتاب نجات است که در موارد گوناگون نیز توالی فصول آن محفوظ مانده است.^۴

۲. سلیمان دنیا ۱۹۴۹م: ۲۰-۲۲

۴. ملامهدی نراقی ۱۳۸۰: ۶۱-۶۴

۱. ابن سینا ۱۳۶۳: ۱

۳. ابن سینا ۱۳۷۹: ۵۴؛ ۱۳۶۳: ۷۵

Nasrollah Hekmat, Mahboube Haji Zadeh

شیخ در آغاز کتاب «المبدأ و المعاد» گفته است که می‌خواهد در این کتاب حقیقت مذهب مشائیان را دربارهٔ مبدأ و معاد آشکار کند^۱، و کلمهٔ حقیقت تصریح است در اینکه وی پایبند ظواهر فلسفهٔ مشاء نبوده است. به عبارت دیگر درست است که شیخ طریقه تصوف (یعنی کشف حقیقت از راه ریاضت و سیر و سلوک با رعایت شریعت) و طریقه اشراق (یعنی رسیدن به حقیقت از طریق عقل توأم با ریاضت نفس بدون ملاحظه شریعت) هر دو را پسندیده می‌داند، و در آخر اشارات و در نامه‌های خود با ابو سعید ابوالخیر بر صحت طریقهٔ تصوف و مقامات عارفان استدلال کرده، ولی روش فلسفی وی در «المبدأ و المعاد» روش مشائی یعنی استدلالی و عقلی محض است.^۲ البته این مطلب به هیچ وجه دلیل نیست بر اینکه شیخ پیرو ارسطو بوده است، بلکه او - چنان که در رساله سرگذشت آمده است - از شاگرد خود ابو عبید جوزجانی نپذیرفت که فلسفهٔ ارسطو را شرح کند و به جای آن به تصنیف و املاء کتاب شفاء به او اقدام کرده و کار خود را در طبیعیات شفا آغاز کرد. از یکایک مصنفات ابن سینا استقلال فکری و طریقه خاص فلسفی وی نمایان است.

ابن سینا در این کتب تلاش می‌کند با اتکا به مبانی فلسفی خود معاد جسمانی را لااقل برای بعضی از نفوس معنادار کند. وی معتقد است نفوس طالبان سعادت معنوی معاد جسمانی ندارند. بلکه بلافاصله بعد از مرگ به عالم عقول انتقال داده می‌شوند، اما نفوس بدکاران و همین طور نفوس کسانی که طالب لذایذ مادی و دنیوی بوده‌اند به جهت تعلقی که به جسم دارند نمی‌توانند کاملاً جسم را رها کنند و به سوی عالم عقول ارتقاء یابند، لذا نفوس اینها بعد از جدائی از بدن به جرم فلکی تعلق پیدا می‌کند. البته او تصریح می‌کند که نفوس انسانی، نفس برای فلک نمی‌شوند بلکه فقط می‌توانند جرم فلکی را به استخدام خود درآورند تا از آن طریق صورت‌های خیالی را تخیل کنند.

نفوس ساده مردمان به دلیل اینکه گرفتار فطرت اول‌اند، به مرتبه‌ای نرسیده‌اند که علم به لذات روحانی را کسب کرده باشند. بنابراین، شوقی هم بدان ندارند و لذا محرومیت از آن لذات برای ایشان شقاوت محسوب نمی‌شود. اما کسانی که علم به لذات روحانی و نفسانی پیدا کرده و مع ذلک اشتغالشان به امور دنیوی، محرومیت از لذات پایدار روحانی را برای ایشان فراهم کرده است، اهل شقاوت‌اند. اهل شقاوت، در سعی برای کسب کمال اعلی یا

۱. ابن سینا ۱۳۸۳: ۱۹

۲. ابن سینا ۱۳۶۳: ۱

مقصرند و یا معاندند که گروه اخیر بر آراء فاسده، در مقابل آراء حقیقی، تعصب می ورزند و قطعاً حال معاندین لجوج بهتر از گروه اول نخواهد بود، زیرا اینان آگاهانه در طریق ضدیت با کمال قرار گرفته‌اند.

شیخ الرئیس در انتهای بحث خود درباره معاد، متذکر این مطلب می‌شود که نفوس ابلهان هم سعادت و شقاوتی دارند که در حد ادراکات حسی است. در ادراک حسی چنین تصور می‌شود که نفس به یک جرم آسمانی تعلق می‌گیرد و به واسطه آن قادر به درک لذت و الم می‌شود و تعلق به آن و حصول ادراک خیالی، به معنایی که گفته شد، خاص نفوس پست و ابله است. اما نفوس مقدس از چنین چیزی مبرا هستند؛ بلکه اتصال چنین نفوسی به کمالات، بالذات است و بهره‌مندی آنها از لذت، حقیقی است و مقامشان بالاتر از آن است که احتیاج به ادراک حسی و ابزار مادی داشته باشند. در واقع، مقامشان بالاتر از آن است که نگاه به پایین (این دنیا) کنند و به بدنی که روزگاری مملکت ایشان بوده است نظری بیاندازند و اگر اعتقاد یا خلق سوئی در نفس از زندگی دنیایی باقی مانده باشد که موجب اذیت او شود، به خاطر آن از درجه علین تنزل خواهد یافت تا اینکه آن اثر سوء فسخ از بین برود.^۱

ابوعلی سینا در این آثار، معاد جسمانی را به شرع ارجاع داده و می‌گوید که عقل انسان از درک چگونگی و کیفیت معاد ناتوان است، ولی از آنجا که مخبر صادق از وجود چنین معادی خبر داده و ما به شارع اعتماد داریم، معاد جسمانی را می‌پذیریم، هر چند که براهین عقلی بر اثبات آن نداریم. ابن سینا درباره بیان وحیانی معاد جسمانی به ظواهر شرعی آیات و روایات استناد کرده است و معتقد است که عقل فلسفی به دلیل محدودیت توانش از اثبات معاد جسمانی عاجز است، پس باید از معارف وحیانی استمداد کرد. قابل ذکر است که شاخص‌ترین چهره‌ای که شناخت معاد جسمانی و شئون آن را در گرو رجوع به وحی دانسته ابن سیناست.

برخی گفته‌اند که ابن سینا به معاد جسمانی معتقد نبوده است و وی را در زمره قائلین به معاد روحانی ذکر کرده‌اند. این سخن و داوری قابل مناقشه مبتنی بر این پیش فرض است که اگر فیلسوف نتواند چیزی را اثبات عقلانی کند، آن را نمی‌پذیرد. آنها می‌پندارند که چون شیخ الرئیس دلیل عقلی بر معاد جسمانی نیافته است و از دیگر سو، اشرف لذات و آلام و سعادت و

Nasrollah Hekmat, Mahboube Haji Zadeh

شقاوت اخروی را لذات و آرام و سعادت و شقاوت ادراکی عقلانی می‌داند نه مادی، پس معاد جسمانی موردنظر دین را قبول ندارد. فراموش نکنیم که بوعلی سینا معتقد است اگر نتوان چیزی را با دلیل قطعی رد کرد، باید آن را ممکن دانست.^۱ از طرفی همانطور که قبلاً گفته شد، بوعلی، یک دلیل عقلی دارد و آن اعتماد به خبر مخبر صادق است که عقلاً پذیرفتنی است.

این سینا با توجه به سه مقدمه، تبیین معاد جسمانی و شئون آن را کار وحی دانسته و عقل فلسفی را از اثبات آن معزول یا ناتوان می‌داند. آن مقدمات چنین‌اند:

۱. محدود بودن قدرت عقل و ادراکات آن.

۲. خارج بودن شئون معاد جسمانی از حوزه استدلال‌های عقل فلسفی.

۳. مطابق واقع بودن گفتار صاحب وحی (خبر نبی): خبر نبوت، خبر صادق مصدق است؛ لذا تصدیق آن عین حکم عقل و ضرورت عقلی است.

بدین گونه ابن سینا، راه طرح معاد جسمانی را در فلسفه می‌گشاید و پس از تقسیم معاد، به «معاد وارد در شرع» و «معاد مدرک عقل» پذیرفتن معاد جسمانی را لازم می‌شمارد.

بیان وی در این باب چنین است:

«در اینجا شایسته است دربارهٔ احوال نفوس بشری پس از جدایی آنها از بدن بحث کنیم و ببینیم که این نفوس چه سرنوشتی خواهند داشت. پس می‌گوییم: باید بدانیم که ما از دین و شریعت، نوعی از معاد را می‌پذیریم و برای اثبات این نوع معاد، راهی جز شریعت و تصدیق خبر پیامبران نداریم و این همان معاد جسمانی است. و خیر و شر جسم برای همگان روشن است و نیازی به توضیح ندارد و شریعت برحقی که پیامبر (ص) آورده است، دربارهٔ سعادت و شقاوتی که بر اساس این بدن مادی خواهد بود، به تفصیل سخن گفته است. نوع دیگر معاد، معادی است که براساس عقل و برهان اثبات می‌شود و مکتب انبیا نیز آن را تصدیق می‌کند. آن عبارت است از سعادت و شقاوتی که براساس برهان برای نفوس بشری به اثبات می‌رسد. هرچند که در حال حاضر به دلایلی که توضیح خواهیم داد، اوهام ما از تصور آنها ناتوان باشد.»^۲

۱. ابن سینا ۱۳۷۵: ۱۶۱؛ ۱۳۳۱: ۲۲ و ۲۷

۲. ابن سینا ۱۴۰۴: ق: ۴۲۳ و ابن سینا ۱۳۷۹: ۲۹۱. «یجب ان یعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع و لا سبیل الی اثباته الا من طریق الشریعة و تصدیق خبر النبوة و هو الذی للبدن عند البعث و خیرات البدن و سروره معلومه لا تحتاج

وی پس از تقسیم معاد به معاد روحانی و معاد جسمانی متذکر این نکته می‌شود که حکمای الهی به رسیدن به سعادت روحانی، بیش از نیل به سعادت جسمانی و مادی راغب هستند، بلکه گویی اصلاً به سعادت جسمانی التفاتی ندارند، و اگر هم به آن توجهی کنند، بسیار ناچیز است. از طرف دیگر معاد جسمانی در شرع شناخته شده و به تفصیل درباره آن سخن گفته شده است. با توجه به آنچه گفته شد ابن سینا لازم می‌بیند که به بیان معاد روحانی و کیفیت سعادت و شقاوت نفسانی بپردازد و به هیچ وجه توجه ویژه او به معاد روحانی دلیل بر عدم اعتقاد به معاد جسمانی و انکار آن نیست.^۱

شیخ الرئیس در شفا و نجات - و با کمی تفاوت در برخی رساله‌های دیگر - اشاره کوتاهی به درستی معاد جسمانی داشته و برخلاف تصور برخی محققین که می‌گویند ابن سینا صور خیالی را قبول ندارد نه تنها این صور را انکار نمی‌کند، بلکه وی صور خیالی را هم در مقام تأثیر و هم از نظر اهمیت و درخشش قوی‌تر و عظیم‌تر از صورت‌های حسی می‌داند. چنان که این برتری در مورد خواب و رؤیا مشاهده می‌شود.

ابن سینا معتقد است در آخرت که امور به جهت موانع کمتر و تجرد کامل نفس از ماده و بدن، از ثبات و دوام بیشتری نسبت به عالم خواب و رؤیا برخوردار هستند، قدرت عمل و تأثیرگذاری صور خیالی به مراتب بیشتر خواهد بود. زیرا نفس که زمینه پذیرنده صورهاست، از صفا و روشنایی بیشتری برخوردار است و در حقیقت صوری که در خواب و بیداری مشاهده می‌کنیم، هر دو جز نقشی در شفاء نفس ما نیستند. با این تفاوت که یکی از درون و دیگری از بیرون به نفس آمده است و وقتی این صورت در نفس ما نقش ببندد، عمل مشاهده تحقق می‌پذیرد. پس در حقیقت تنها چیزی که مایه لذت و درد انسان می‌شود، همین صورت‌های نفسانی است، نه موجودات خارجی. زیرا عامل و سبب اصلی و ذاتی، همین صورت است از اینجاست که شیخ، ثواب و عقاب اخروی را امری داخل در جوهر نفس می‌داند و نه خارج از آن.^۲

ان تعلم و قد بسطت الشریعة الحقّة التي اتانا بها نبينا و سيدنا و مولانا محمد صلى الله عليه و آله حال السعادة و الشقاوة التي بحسب البدن و منه ما هو مدرک بالفعل و القياس البرهاني و قد صدقته النبوة و هو السعادة و الشقاوة التابتن بالقياس اللتان للانفس و ان كان الاوهام منا تقصر عن تصورها الآن لما نوضح من العلل».

۱. ابن سینا ۱۳۷۹: ۶۸۲؛ ۲۰۰۷: ۳۰؛ ۱۲۸: ۱۳۶۳؛ ۴۲۳

۲. ابن سینا ۱۳۶۳: ۴۳۲؛ ۱۳۷۹: ۶۹۷؛ ۱۹۵۳: ۱۵۳؛ ۲۰۰۷: ۱۳۹

ابن سینا در نمط هفتم اشارات می‌گوید که عذاب برای نفس به خاطر خطاهای آن است، مثل بیماری به خاطر پرخوری که برای بدن رخ می‌دهد. او این سؤال را مطرح می‌کند که اگر کارهایی که می‌کنیم مقدر شده و تطابق عمل انسان با آنچه مقدر است ضروری و واجب است، پس چرا به سبب کارهایی که اختیاری در انجامشان نداشتیم، مجازات و عذاب می‌شویم؟! سپس در پاسخ به این مسأله اشاره می‌کند که پاداش بد و مجازات نفس در حقیقت پاداش ذاتی و عذاب درونی است، یعنی این نتیجه ذاتی عمل بد و اعتقاد نادرست است، لذا عذاب به دنبال دارد. اگر هم پاداش دهنده خارجی و عقاب خارجی و تألمات جسمانی به مکافات عمل باشد، این را هم ابن سینا از جهت مصلحت کلی جامعه نیکو می‌داند و از پزشکی مثال می‌زند. قطع یک عضو از بدن هر چند به ظاهر نادرست به نظر می‌رسد، اما گاهی برای زنده و سالم ماندن کل بدن لازم است. مجازات افراد جامعه به منزله ترجیح دادن مصلحت کل به جزء و قبول شرّ اندک برای خیر کثیر است.^۱

او در تفسیر سوره فلق به این مسأله اشاره می‌کند که نفس ناطقه فی نفسه لطافت و انواری دارد که به معرض زوال و فنا نمی‌رسد، مگر اینکه در بدنی باشد که در آن قوای حیوانی سیطره داشته باشد و صور خیالی و وهمی و امثال آنها از شهوت و غضب در آن منقوش شده باشد. لذا این قوا، کیفیت نورانی فطری نفس ناطقه را زایل می‌کنند. این مانع می‌شود تا نفس ناطقه از آن نعماتی که موافق اصل جوهری اوست بهره‌بردار شود. نعمت موافق نفس این است که به ملکوت آسمان‌ها احاطه پیدا کرده و در مصنوعات زمین، تفکر و تدبّر کند و در دل خود، نقوش باقی، منقش سازد.^۲

کمال نفس ناطقه در کسب صور معقول است به طوری که عالمی عقلی موازی عالم خارج شود و به واسطه شهود، با ذات باری تعالی و عالم اتحاد پیدا کند.^۳ نفس باید تا قبل از مفارقت از بدن این صور معقول را دریاورد. در صورت عدم درک این صور، نفس پس از جدایی از بدن، دچار درد فقدان این کمالات عقلی شده و برای او رنج‌آور است و این خود شقاوت عقلی نفس است که رنج و عذاب حسی و بدنی در مقایسه با آن هیچ است. نفس به خاطر همراهی با هیأت و ملکاتی که صفات بدنی دارند، از درک این صور عاجز می‌شود و حتی پس از مرگ

۱. ابن سینا ۱۳۷۹: ۲۹۳

۲. ابن سینا ۱۳۶۳: ۵۱

۳. ابن سینا ۱۳۷۵: ۱۳۵

نیز این گونه نفوس وابسته، هنوز به طور کامل از ماده جدا نشده و بدان دلبستگی دارند، لذا دچار رنج و عذاب فقدان می‌شوند که به عذاب قیامتی تعبیر شده است.^۱ اگر این هیأت جزء ذات شخص نشده باشد، عذاب مذکور موقتی خواهد بود و در غیر این صورت ابدی است. ضرورتاً، نفس انسان با مردن بدن از بین نمی‌رود، بلکه احوال خاص ذات خود را دارد.

ابن سینا در آثار خود به توجیه مرگ و ضرورت آن می‌پردازد و دلایلی را در این مورد ذکر می‌کند. شیخ، مرگ را توقف قوه غاذیه انسان می‌داند و مرگ را در نتیجه اختلال اعضای بدن و قوای آن می‌داند. (شیخ مرگ را در مبحث طبیعیات مطرح می‌کند، و اما اینکه چرا وی معتقد است که قوه غاذیه رو به انحلال می‌رود دلایل متفاوتی مطرح می‌کند از آن جمله که فعالیت‌های این قوه محدود است و پس از اینکه حالت عناصر بدن مثل رطوبت و حرارت کاهش پیدا می‌کند، قوه غاذیه ضعیف می‌شود و بدن منحل می‌شود و انسان می‌میرد.)

پس از این مباحث ابن سینا در ضرورت مرگ از دیدگاه فلسفی بحث می‌کند. به نظر او اگر مرگ رخ ندهد و همه افراد بشر جاوید بمانند، ماده‌ای که ابدان از آن ساخته می‌شود تمام می‌شود و دیگر هیچ فرد انسانی به وجود نمی‌آید و اگر هم به وجود آید، جایی برای زندگی و حیات برای او دیگر نیست و از آن گذشته وجود سابقین برای ایجاد شرایط وجود لاحقین ضروری است و وجود سابقین هیچ ترجیحی بر وجود لاحقین ندارند که باقی بمانند و جاوید باشند. علاوه بر این اگر مرگ ضروری نباشد، فلسفه ادیان متزلزل می‌شود، چون ادیان آمده‌اند یک سری اعمال و لذا یذ بشری را محدود کنند، اگر مرگی نباشد و آدمیان همواره جاوید بمانند، برقراری عدالت و داوری بین خوبان و بدان در این دنیا فایده‌ای ندارد، چرا که پاداش‌ها و عقوبت‌های دنیوی در مقابل خوبی‌ها و بدی‌های نفسانی برابری نمی‌کند. حقیقت مرگ از نظر شیخ‌الرئیس همانا مفارقت نفس از بدن است و در این مفارقت نفس فاسد نمی‌شود بلکه، اگر فسادی هست فساد ترکیب اجزای بدن است، اما جوهر نفس که ذات انسانی باشد، باقی و پایدار است.^۲

Nasrollah Hekmat, Mahboube Haji Zadeh

ابن سینا در اثبات معاد در الهیات نجات^۱ و در الهیات شفاء^۲ و المبدأ و المعاد^۳ و رساله نفس^۴ پنج اصل آورده است. وی این اصول را عیناً در کتاب نجات و شفا و با عباراتی موجز در رساله نفس آورده است که در ذیل خواهد آمد.

ابن سینا در رساله نفس^۵ پس از اشاره به این مطلب که نفس انسانی با مردن بدن از بین نمی‌رود و ضرورتاً احوال خاص ذات خود را اعم از سعادت، شقاوت، راحت، لذت، عقاب و الم خواهد داشت، با مقدمه‌ای به ذکر همین اصول^۶ می‌پردازد که ما به عنوان ترجمه‌ای آزاد از این اصول آورده‌ایم:

اما احوال بدن در معاد و آخرت از راحت، عذاب، لذت و الم آن است که شریعت حق آن را شرح کرده و تفصیل داده است. و اما احوال نفس - که در شریعت هم آمده است - بعضی به طریق رمز و برخی به نحو ایجاز بیان شده است.

اصل اول: هر قوه‌ای از قوای نفس، لذت و المی دارد که متناسب با آن قوه است. مثلاً لذت چشم، دیدن مناظر نیکو و لذت گوش در شنیدن صداهای خوش است و الم و رنج ایشان در صد اینهاست. حال دیگر قوا هم چنین است و همه قوا در این موضوع مشترکند که خیر و لذت مخصوصشان، دریافتن کمال آن قوه و شعور به امور موافق و سازگار با خویش است. امری که ذاتاً و حقیقتاً با هر یک از آنها سازگار باشد، حصول کمالی است که کمال بالفعل هر یک از آنهاست.^۷

۱. ابن سینا ۱۳۷۹: ۶۸۳-۶۸۶

۲. ابن سینا ۱۳۶۳: ۱۱۰-۱۱۴

۳. ابن سینا ۱۳۷۹: ۸۴

۴. ابن سینا ۴۳۵: ۱۳۶۳

۵. ابن سینا ۱۳۸۳: ۷۸-۸۶

۶. ابن سینا ۱۳۸۳: ۱۴۱

۷. ترجمه این اصول در کتب ترجمه و شرح «نجات» و «شفا» آمده است و لذا در اینجا از آوردن آن خودداری کرده‌ایم و به جای آن، عبارات فارسی معادل این اصول از «رساله نفس» شیخ آورده شده است تا هم معنا و مقصود متن عربی بهتر فهمیده شود و هم از جهت مفهومی با عبارات فارسی مقایسه گردد.

۸. فنقول: يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية لذة و خيرا يخصصها و أذى و شرا يخصصها، مثاله أن لذة الشهوة و خیرها أن يتأذى إليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة، و لذة الغضب الظفر، و لذة الوهم الرجاء، و لذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية. و أذى كل واحد منها ما يصاده و يشترك كلها نوعاً من الشركة في أن الشعور بموافقته و ملائمتها هو الخیر و اللذة الخاصة بها، و موافق كل واحد منها بالذات و الحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل، فهذا أصل.

اصل دوّم: قوای نفس با وجود اشتراکی که در اصل قبل ذکر شد، از نظر مرتبه و درجه مختلف هستند و هر قوه‌ای که کمال آن تمام‌تر، بیشتر، دائمی‌تر، نزدیک‌تر و حاصل‌تر است، و ذاتاً از نظر فعل برتر و کامل‌تر و از نظر ادراک قوی‌تر است، ضرورتاً لذتش بیشتر و بالاتر است. البته این لذت در کمالی است که هستی او معلوم دیگر کیفیت لذت نباشد.^۱

اصل سوّم: پس نفس انسان و قوه عقلی که اصل قوای نفس است، بالضرورة کمالی برای اوست و باید برای او در حق کمال خویش، همین حال‌ها باشد، و باید کمال او از جنس خود او و عقلی باشد. پس کمال او این است که به معقولات موجودات در ذات واحد باری تعالی - از جهت تصوّر و از جهت تصدیق - متنقش شود؛ و وجود خداوند متعال و تمییز آن وجود از وجودهای دیگر و وحدانیت وی و صفات وی، همچنین وجود کلّ موجودات و کیفیت آنها - از جواهر روحانی نفسی گرفته تا همه موجودات - را از طریق برهان بدانند. وقتی که نفس انسان به این مرتبه رسید، در ذات خویش از جوهر عالم موجود، عالمی معقول است.

با کمی تأمل، روشن است که این کمال تمام‌تر و بیشتر و شریف‌تر از کمال سایر قواست و رسیدن این کمال به نفس قوی‌تر از رسیدن کمالات دیگر به قوای دیگر است. زیرا که رسیدن آنها به ملاقات سطوح است و رسیدن معقول به عقل از طریق اتحاد (شیخ در اینجا تصریح به اتحاد عاقل و معقول کرده است و در المعاد می‌گوید: اذا العقل و المعقول و العاقل شیء واحد و قریب من الواحد) یا مانند آن است و شایسته نیست که عاقل گمان کند که همه لذت در آن چیزی است که در مورد بهائم آورده شده از قبیل خور و خواب و خشم و شهوت، و این در حالی است که برای جواهر فلکی هیچ یک از این لذایذ و حالات وجود ندارد. گاهی در فعلیت یافتن کمالی، انسان به وجود و لذیذ بودن آن کمال آگاه است، ولی از چگونگی آن تصویری ندارد و تا برایش حاصل نشود به لذت آن شعور ندارد و لذا بدان مشتاق نمی‌شود و به سوی آن حرکت نمی‌کند. به همین دلیل انسان عاقل نباید این توهم را داشته باشد که همه لذات از نوع حیوانی است و مبادی اولیه مقرب الهی خالی از لذت و خرسندی هستند. قوه

۱. (اصل دوّم) أيضا فإن هذه القوى و إن اشترکت فی هذه المعانی فإن مراتبها فی الحقیقة مختلفة، فالذی کماله أفضل و أتم، و الذی کماله أكثر، و الذی کماله أدوم، و الذی کماله أوصل إلیه و أحصل له، و الذی هو فی نفسه أكمل فعلا و أفضل، و الذی هو فی نفسه أشد إدراکا، فاللذة التي له هی أبلغ و أوفر لا محالة، و هذا أصل.

Nasrollah Hekmat, Mahboube Haji Zadeh

نامتناهی الهی امری است که در غایت فضیلت و خوشی و شرف است و البته برتر از آن است که برای او لفظ لذت را به کار بریم و ما آن را نه به شعور بلکه با قیاس می‌شناسیم.^۱

اصل چهارم: ابتدا ابن سینا اشکالی را بیان می‌کند و سپس در جواب اشکال به بیان این اصل می‌پردازد. سؤال این است که چرا برای کسی که همه علوم را در می‌یابد، لذتی چون خوردن و خوابیدن و سایر لذتها و همچنین الم و ناراحتی از جهت جهل و ضد علم نباشد؟ او در پاسخ می‌گوید که این مقدمه بر این وجه مسلم نیست، بلکه نفس عالم به خاطر صفایی که از کدورات عالم دارد، از دریافتن علوم دچار لذت می‌شود، ولی به جهت اتصال با قوای جسمانی و مشغولیت آن به بدن، شعور تام نسبت به آن لذت برای نفس حاصل نمی‌شود. کسی که دچار ازدیاد صفر می‌شود، دهان وی تلخ شده و مزه غذاهای لذیذ را درک نمی‌کند و وقتی بهبود یابد، همه آنها را می‌تواند دریابد. حال نفس هم به همین گونه است؛ تا وقتی که در بدن و مشغول به بدن و قوای جسمانی باشد، نه از الم جهل با خبر می‌شود و نه به لذت علم آگاهی تمام پیدا می‌کند. در اینجا برای قوه دراکه کمال و امر سازگار فراهم است، اما نفس به خاطر وجود موانعی، آن کمال را نمی‌پسندد و ضد آن را ترجیح می‌دهد.^۲

اصل پنجم: گاهی قوه دراکه، به چیزی مبتلا می‌شود که ضد کمال آن است، اما تا وقتی که مانع از بین نرود، از آن بیزار نمی‌شود. وقتی مانع مرتفع گردید، از آن چیز نفرت می‌یابد و

۱. (اصل سوّم) أيضًا فإنه قد يكون الخروج إلى الفعل في كمال ما بحيث يعلم أنه كائن و لذیذ و لا يتصور كیفیته و لا يشعر بالتذاده ما لم يحصل، و ما لم يشعر به لم يشق إليه و لم ينزع نحوه، مثل العین فإنه متحقق أن للجماع لذة لكنه لا يشتهي و لا یحس نحوه الاشتها و الحین اللذین یكونان مخصوصین به، بل شهوة أخرى كما يشتهي من یجرب من حیث یحصل به إدراك و إن كان مؤذیا، و بالجملة، فإنه لا یتخیله. و كذلك حال الأکمه عند الصور الجمیلة، و الأصم عند الأحنان المنتظمة، و لهذا یجب أن لا یتوهم العاقل أن کل لذة فهی كما للحمار فی بطنه و فرجه، و أن المبادی الأولى المقربة عند رب العالمین عادمة اللذة و الغبطة، و أن رب العالمین لیس له فی سلطانه و خاصته البهائم الذی له و قوته الغیر المتناهیة أمر فی غایة الفضیلة و الشرف و الطیب نجله عن أن نسمیه لذة، و للحمار و البهائم حالة طیبة و لذیذة، کلا بل أی نسبة تكون لما للعالیة إلى هذه الخسیسة، و لکننا نتخیل هذا و نشاهده و لم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقیاس، فحالتنا عنده کحال الأصم الذی لم یسمع قط، فی عدم تخیل اللذة اللحنیة و هو متیقن لطیبها، و هذا أصل.

۲. (اصل چهارم) أيضا فإن الکمال و الأمر الملائم قد یتیسر للقوة الدراکة و هناك مانع أو شاعل للنفس فکتره و تؤثر ضده علیه مثل کراهیة بعض المرضى للطعم الحلو و شهوتهم للطعم الردیة الکریهة بالذات، و ربما لم یکن کراهیة، و لکن کان عدم الاستلذاد به کالخائف یجد الغلبة أو اللذة فلا يشعر بها و لا یستلذها، و هذا أصل.

به طبیعت خود برمی‌گردد. مانند بیمار مبتلا به صفرا که تا بهبود نیابد تلخی دهان خود را درک نمی‌کند و اندام‌ها پس از بهبودی، از حالتی که دچارش بودند، بیزار می‌شوند.^۱

او پس از تقریر این اصول، در بیان مقصود و غرض خود از طرح آنها، متذکر می‌شود که کمال حقیقی نفس ناطقه، کسب صور معقولات است؛ به طوری که عالمی عقلی شود و یک نظام معقول کلی که خیر فائض باشد. شقاوت نفس انسانی در این است که در تحصیل این درک و انفصال از امور جسمانی قصور کند و به کمال نرسد و سعادت آن در گرو رسیدن به این کمال است. هر نفسی که فعل و اعتقاد وی بر طبق امر الهی باشد، سعادت‌مند خواهد بود و اگر بر خلاف آن باشد، در شقاوت به سر می‌برد.^۲

سپس نتیجه می‌گیرد که: «عقل، عاقل و معقول یک چیز واحد، یا قریب به یک چیز واحد هستند»^۳ و این یعنی «اتحاد عقل و عاقل و معقول».

برخی معتقدند که ابن سینا در نجات^۴ و شفاء^۵ و المبدأ و المعاد از اتحاد عاقل و معقول یاد و یا آن را اثبات کرده است، اما در اشارات^۶ اتحاد نفس با صور عقلی و اتحاد آن با عقل فعال را انکار کرده است و از باب آنکه اتحاد دو شیء، محال و محال بودن آن از امور بدیهی است، قائل به اتحاد (فرفور یوس) را به باد تمسخر گرفته و در این موضع از شفا و نجات تصریح به اتحاد کرده است، در حالی که این اتحاد، با اصول و قواعد مقرر در کتب او سازش ندارد.^۸

برخی سخنان شیخ دال بر اتحاد عقل و عاقل و معقول است؛ از جمله اینکه شیخ می‌گوید: «إذ العقل و العاقل و المعقول واحد، أو قریب من الواحد».^۹ در جایی دیگر چنین گفته است: «یتعقل العاقل و المعقول علی انهما واحد بالحقیقه».^{۱۰} یا این سخن او که می‌گوید:

۱. ابن سینا ۱۳۷۹: ۶۸۳-۶۸۶؛ ۱۳۶۳: ۴۳۵؛ ۱۳۸۳: ۱۲۶-۱۳۰.

۲. برای توضیح بیشتر رجوع شود به: مطالب مربوط به اتحاد عاقل و معقول در صفحات بعد.

۳. ابن سینا ۱۳۷۹: ۶۸۷؛ ۲۰۰۷: ۱۳۱

۴. ابن سینا ۱۳۶۳: ۳۵۸، ۳۷۶ و ۴۲۶

۵. ابن سینا ۱۳۷۵: ۱۳۶

۶. ابن سینا ۲۰۰۷: ۱۲۷؛ ۱۹۵۳: ۱۰۹؛ ۱۳۷۹: ۶۸۱؛ ۱۳۶۳: ۴۲۳

۷. ابن سینا ۱۳۷۹: ۵۹۰.

«یکون العقل و العاقل و المعقول واحداً بقياس ذات الشيء إلى نفسه، فتكون هناك الذات واحدة هي الصورة المعقولة».^۱

در عبارت اول، شیخ الرئیس گفته است که عقل و عاقل و معقول یک چیز است و یا لااقل نزدیک به یک چیز است. در عبارت‌های بعدی نیز با مضامینی نزدیک به این عبارت آنها را واحد حقیقی و واحد بالقیاس گرفته است. البته معمولاً این مطلب را در مورد ذات باری تعالی عنوان کرده و یا در فصلی ذکر شده که اساساً به صفات و ویژگی‌های واجب بالذات مربوط بوده است، اما در ذیل بخش معاد نفوس نیز به این اتحاد اشاره کرده و گویا بالأخص در مورد ذات باری منظور داشته است و به یک معنا - که در ادامه توضیح خواهیم داد - به موارد دیگر هم مربوط می‌داند.

ابن سینا معتقد است که وجود خداوند متعال مبدأ همه موجودات است؛ ذات حق واحد است، لذا در مقام ذات الهی، عقل و عاقل و معقول یک چیز است.^۲ واجب الوجود، معقول بالذات و عقل بالذات است و ذاتش را خود تعقل می‌کند.^۳ از این جهت که ذات الهی مبدأ همه موجودات است، پس موجودات را در ذات خویش تعقل می‌کند. پس او هم عاقل است و هم معقول. به نظر وی، این حکم در مورد غیر خداوند صحیح نیست زیرا که ما سوی‌الله تعقلشان خارج از ذات آنها می‌باشد لذا حکم اتحاد عاقل و معقول فقط در وجود باری تعالی درست و بجاست.^۴

واجب الوجود، واحد حقیقی و نهایت کمال و جمال است، لذا وقتی ذات خود را تعقل می‌کند، در مقام تعقل ذات، عقل و عاقل و معقول واحد است.^۵

وی در دو قسمت صریحاً نظر خود را بیان کرده است که در نفوس ناطقه بشری، عقل و عاقل و معقول یک چیز واحد نیستند.^۶ حتی به کسانی که به اتحاد اینها قائل هستند، خرده گرفته و می‌گوید که فقط به لحاظ ذهنی و عقلی می‌توان این اتحاد را فرض کرد، اما به لحاظ واقعی و در غیر ذهن، عقل یک چیز است، و عاقل چیزی دیگر، و معقول نیز چیزی دیگر است و حتی تصور عقل برای معقول هم چیز دیگری است.^۷

۱. ابن سینا ۱۹۷۸م: ۲۲

۲. ابن سینا ۱۳۶۳: ۱۳۷۱: ۷۵؛ ۲۹۴

۳. ابن سینا ۱۳۶۳: ۶

۴. ابن سینا ۱۳۷۹: ۱۵۹

۵. ابن سینا ۱۴۰۴ق: ۱۱۲

۶. ابن سینا ۱۴۰۴ق: ۳۶۹؛ ۱۳۶۰: ۳۱۶

۷. ابن سینا ۱۹۷۸م: ۷۵

به نظر می‌رسد که ابن سینا به طریق مشائی نمی‌توانست بحث اتحاد عاقل و معقول را بپذیرد، به طوری که به ردّ سخن فرفوربوس می‌پردازد، اما در باب الهیات و بحث از واجب الوجود بالذات و در زمانی که نظر خاص خود را بیان می‌کند، رأی وی به خلاف مسلک مشائین است و استقلال رأی او کاملاً بارز است. آنچه از مجموع سخنان او بر می‌آید این است که شیخ رئیس در مورد ذات باری معتقد است که ذات خداوند متعال در نهایت کمال و جمال و تعقل است و مبدأ موجودات، واحد و بسیط است و عقل، عاقل و معقول در مورد او یک چیز است و این حکم وحدت عقل و عاقل و معقول وحدت حقیقی است و فقط برای مبدأ اول (خداوند متعال) که ذاتاً عالم و ذات او عقل است، صحیح است و در مورد غیر او روا نیست به کار رود مگر در معنای خاص.

شیخ رئیس در برخی از آثارش به اتحاد عاقل و معقول رأی داده و در بعضی نیز این نظر را رد کرده و از نظر مبانی عقلی، اتحاد دو چیز را محال و ناپذیرفتنی دانسته است.^۱ اما در فصل معاد به اتحاد عاقل و معقول اقرار می‌کند که در گذشته به این موارد اشاره شد از جمله آن که می‌گوید: «إذا العقل والمعقول والعاقل شيء واحدًا و قریب من الواحد.»^۲

برای تدقیق رأی وی و فهم این مطلب که بالواقع مراد ابن سینا از این اتحاد چیست، باید ابتدا موضوع و محل بحث بررسی و تبیین شود تا بهتر بتوان درباره نظر وی حکم کرد.

ابن سینا به دو نوع اتحاد عاقل و معقول اشاره می‌کند:

۱. عاقل و معقول یک چیز باشند؛ دریافت خود توسط نفس. در این قسم عاقل و معقول یا به عبارت دیگر دریافت‌کننده و دریافت‌شونده یک چیز است. ابن سینا به این نوع اتحاد قائل است. به اعتقاد وی، نفس برای دریافتن خود به واسطه‌ای نیاز ندارد و عاقل و معقول در نهاد انسان یک چیز است.^۳

۲. عاقل و معقول مغایر باشند. در این صورت یکی شدن آنها معنی ندارد. ابن سینا این قسم اتحاد را به شدت رد کرده و معتقد است که جمع عقل، عاقل و معقول در غیر

۲. ابن سینا ۱۴۰۴:ق: ۴۲۳؛ ۱۳۷۹: ۶۸۱؛ ۱۴۰۰:ق: ۱۰۹

۱. ابن سینا ۱۳۷۹: ۵۰۶؛ ۱۳۶۳: ۷۶؛ ۱۳۷۵: ۱۴۵

۳. ابن سینا ۱۳۷۵: ۱۴۰

حقیقت نخستین (ذات باری) به معنی عمیق کلمه ممکن نیست. چون رفع آنها نیز امکان ندارد و در موجودات امکانی به صورت پاره‌ای عمل می‌شود.

خداوند متعال به طور ذاتی، موجود مجرد، یعنی عقل است و ذاتاً معقول است. ذات خود را تعقل می‌کند و خود معلوم خویش است. هیچ مانعی برای عالم بودن او وجود ندارد، پس علم محض و عالم است. واجب الوجود عقل محض است، زیرا ذاتش عین تعقل و علم است. ماده مانع معلوم بودن یک شیء است و خداوند که مبرای از ماده است، معلوم محض است. پس خدا علم و عالم و معلوم است. این به معنای ترکیب و تکرر در ذات باری نیست، بلکه حقیقت واحدی است که به چند گونه اعتبار می‌شود. به اعتبار اینکه وجود حق تعالی مجرد از ماده و لواحق آن است، علم است. به این اعتبار که هویت مجردش نزد ذاتش حاضر است، معلوم خود و عالم به ذات خود است.

آن‌گاه که گفته می‌شود واجب الوجود بالذات، عقل و عاقل و معقول است، غرض از آن همین وجود همراه با معنای سلبی مجرد از ماده و نیز اعتبار یک اضافه است. در هر مجردی از جمله نفس، علم و عالم یک چیز است. مادی بودن مترادف حضور نداشتن و عدم آگاهی به خود و دیگران است. علم حضوری انسان به خود از نفس و عقل مجرد از ماده آن ناشی می‌شود. در علم به خود، ما نزد خود حاضریم، اما در علم به دیگری فقط تصویر دیگری حاضر است و نه خود او.

ارسطو منکر علم خدا به غیر بود و فقط علم ذاتی او را مطرح کرد؛ ولی ابن‌سینا می‌گوید که خدا با قصد اولی ذات خود را تعقل می‌کند و به نحو ثانوی و در ضمن تعقل ذاتش که مبدأیت آن را نسبت به اشیاء تعقل می‌کند، اشیاء را - که ذات او مبدأ آنها است - نیز تعقل می‌کند.^۱

ابن‌سینا می‌گوید کسانی که معتقد به اتحاد عاقل و معقول هستند، این مطلب را پیش‌فرض گرفته‌اند که نفس ناطقه در زمان دریافت معقول با عقل فعال یکی می‌شود، چون نفس ناطقه با عقل مستفاد یکی است و عقل مستفاد نیز با عقل فعال اتحاد دارد.

وی با ابطال این فرض، به ردّ کلّ نظریه می‌پردازد. شیخ می‌گوید بنا بر اتحاد نفس ناطقه با عقل فعال یکی از دو محال شکل می‌گیرد:

۱. ابن‌سینا ۴۰۴: ۱۴۰۴. ۳۸۹، ۳۸۴، ۳۹۰.

(۱) تقسیم پذیری عقل فعال لازم می‌آید.

(۲) نفس با ادراک یکی از معقولات، با یکی شدن به عقل فعال، همه معقولات را ادراک می‌کند.

هر دو احتمال محال است. زیرا عقل فعال، مجرد از ماده است و لذا تقسیم نمی‌پذیرد. نفس با دریافت معقولی درباره تمام معقولات آگاهی پیدا می‌کند. بنابراین یکی شدن عاقل و معقول ناممکن است.^۱ علت اساسی انکار شیخ الرئیس و اتباع و اتراب او (مثل فارابی) اتحاد نفس با عقل فعال و اتحاد نفس با صور عقلی متخذ از خارج و معلوم به علم حصولی شبحی و غیر اینها از اصول عقلی ناشی است.

وقتی عاقلی معقولی را درک می‌کند و با صورت معقول یکی می‌شود، باید دید که آیا جوهر عاقل، وجودی قبل از تعقل دارد یا نابود شده است؟

اگر هستی عاقل پس از تعقل معقول با تمام ویژگی‌هایش بر جای باشد، پس با معقول یکی نشده است و اگر هستی پیش از تعقل، نابود شود دو حالت متصور است:

(۱) تمام ذات عاقل نابود شود. در این صورت دیگر موجود عاقل نیست و موجودی دیگر حادث شده است. پس لازم می‌آید هیولای مشترکی موجود باشد تا طبق آن حکم شود که صورت دوم عین صورت اول است. پس در صورت عاقل ترکیب رخ داده و این خلاف فرض است که عاقل را ساده و غیر مرکب لحاظ کردیم.

(۲) حالی از احوال جوهر عاقل نابود شود. در این صورت اتحادی وجود ندارد بلکه نوعی دگرگونی در حال رخ داده است.

ابن سینا می‌گوید هر زمانی عاقل، «الف» را ادراک کند و «الف» شود، پس ذات عاقل در هر تعقلی متجدد شده و استحاله می‌یابد. اگر ذات آن نابود نشود یا به صورت دیگری اتحاد نیابد، احتمالی خلاف عقیده قائلین به اتحاد است. چنانچه عاقل به صورت قبلی باقی باشد و با تعقل چیزی یکی شود، موجب یکی شدن عاقل و تمام معقولات می‌شود و حال آنکه ماهیت آنها مختلف و متفاوت است.

ابن سینا در نظریهٔ عقول، برای عقل مستفاد دو روش و کاربرد مطرح می‌کند. وی می‌گوید آنگاه که عقل نظری بالفعل معقولات را مشاهده و مطالعه می‌کند^۱ و یا خود صور معقول^۲، آن را عقل مستفاد می‌گویند. این دو روش کاربرد عقل مستفاد در آثار ابن سینا نشان می‌دهد که او به اتحاد عقل و عاقل و معقول قائل است؛^۳ همان‌طور که خود وی در المبدأ و المعاد آن را آشکار می‌کند.^۴

به نظر او یکی بودن و یکی شدن غیر از اجتماع در جای یگانه است.^۵ معقول حالتی از عقل یا عاقل نیست و از بیرون وارد قلمرو عقل می‌شود پس یگانگی وجود ندارد و تنها هم سویی، هم زمانی و هم مکانی قابل ملاحظه است.

ابن سینا در ردّ اتحاد عاقل و معقول به شیوه معمول در فلسفه - که مبدع آن را فرفورئوس می‌داند - می‌گوید که یکی شدن و اتحاد دو چیز مغایر، غیر عقلانی و ناممکن است. اتصاف ذات عاقل به صور معقولات مانند جای گرفتن چیزی در چیز دیگر است؛ نه آن که عاقل عین صورت معقول شود. عاقل ظرف صور معقولات است که صور در آن جای می‌گیرند و یگانگی رخ نمی‌دهد. عقل و معقول در عاقل جمع هستند چون از احوال وجودی آن به شمار می‌آیند. صورت معقول ماهیت عقلی دارد و در حکم عاقل است. صور معقول از ذات عاقل بیرون نیستند.^۶

شیخ، این اصل عظیم را تقریر می‌کند که نفس ناطقه بعد از استكمال عقل نظری و عقل عملی و خروج نفس از قوه به فعلیت به حسب جنبه علم و عمل و نیل به مقام حکمت و شجاعت و عفت و عدالت، به کلی از بدن بی‌نیاز می‌شود و جهت تعلق به بدن در آن باقی نمی‌ماند. نفس با دریافت صورتهای معقول، با ذات خداوند متعال و عالم اتحاد پیدا کرده و به کمال خود دست می‌یابد. پس هر چه نفس در کسب این صور معقول موفق‌تر باشد، کامیاب‌تر خواهد بود. بدین ترتیب نفس با صور عقلی، ذات باری و عالم متحد می‌شود و خود عالمی عقلی موازی عالم موجود خواهد بود.^۷

۱. به روایت نجات، الإشارات و التنبیها، رساله نفس و ...

۳. یارعلی کرد فیروزجایی ۱۳۸۵: ۴۸۱

۲. ابن سینا ۱۹۸۰م: ۴۵

۴. ابن سینا ۱۳۶۳: ۱۰-۶

۶. ابن سینا ۱۹۷۸م: ۲۸

۵. ابن سینا ۱۴۰۴ق: ۲۱۲

۷. ابن سینا ۱۴۰۴ق: ۴۲۳

شیخ الرئیس در اینجا بر اتحاد مدرکات عقل با نفس ناطقه تصریح و در جای دیگر آن را نفی کرده و به طریق قوم مشائی نظر داده و در این موضع عقیده خود را بیان کرده است.

باید دانست که اتحاد، در صورتی تحقق می‌یابد که نفس، ماده صور عقلی و صور عقلی، کمالات اولیه نفس و سبب خروج آن از قوه به فعلیت محسوب شوند، نه آن که نفس مفاض به ماده بدنی، مجرد بالفعل و در ابتدای خلق، صورت بالفعل باشد به نحوی که صور عقلی برای آن کمالات ثانوی محسوب شوند و در جوهر ذات نفس داخل نشوند و مانند اعراض حاصل در اجسام، وجودی متأخر از نفس داشته و به آن منضم شوند و ترکیب بین این دو، ترکیب انضمامی باشد؛ و این مسلم است که بنابر طریقه حکمای مشاء و اشراق، جوهر نفس، ثابت و غیر متغیر است.

بحث اتحاد عاقل و معقول یکی از مباحث مهم فلسفی است که در ذیل بحث معاد قابل طرح است. در میان فلاسفه پیش از ملاصدرا، تنها فردی که در بحث معاد بیش از سایرین مورد توجه بوده و حتی ملاصدرا نیز توجهی خاص به وی داشته، شیخ الرئیس ابوعلی سینا است.

نظر فلاسفه دیگر و اشکالات مطرح شده در بحث معاد

طبق تفسیر ملاصدرا^۱ بنابر مبنای فلسفه فارابی و ابن سینا، و بنابر قواعد مقرر در فلسفه آنان، با برهان نمی‌توان معاد جسمانی را اثبات کرد. و بر طبق مرام آنان، در نفس، بعد از مفارقت از بدن، چستی صالح برای تعلق به ابدان باقی نمی‌ماند. شیخ الرئیس و اتباع او و شارحان آثار وی که نشأت وجودی را به عالم عقلی محض و نشئه مادی صرف منحصر می‌دانند و به وجود عالمی بین عالم ماده صرف و مجرد تام قائل نیستند، نمیتوانند به معاد جسمانی و حشر اجساد و اجسام مقبور در قبور قائل شوند.

به اعتقاد ملاصدرا مشکل اساسی در مطالب ابن سینا^۲ در این زمینه که نتوانست معاد جسمانی را اثبات کند، یکی آن است که بنا بر نظر وی، بعد از مرگ، صور جزئی موجود در قوه خیال، باید معدوم شوند؛ چون صور جزئی، نزد شیخ قائم و حال در مواضع مادی و دارای وضع و واقع در چستی از جهات عالم ماده‌اند. و دیگر آن که صور موجود در خواب و انفعالات

۱. ملاصدرا ۱۳۸۱: ۸۶

۲. ابن سینا ۱۳۶۳: ۴۳۲؛ ۱۳۷۹: ۲۹۸

موجود در قوه خیال و افعال حاصل در نفس در حالت خواب، همه بنا بر مبنای شیخ، امور مادی‌اند، مگر آن صوری که مستقیماً مدرک قوه عاقله واقع شوند. لذا بر مبنای قائلان به مادی بودن صور جزئی نفس، همه فعل و انفعالات واقع در نفس در عالم رؤیا مادی و از موجودات دنیوی محسوب می‌شوند؛ و شیخ رئیس در امر معاد مردّد نیست و اعاده روح به بدن موجود در نشئه طبیعت را محال می‌داند.^۱

اما امام محمد غزالی شیخ را متهم می‌کند که:

«برانگیختن تن‌ها و بازگرداندن جان به تن و وجود آتش جسمانی را انکار کرده و وجود بهشت و حور عین و دیگر چیزهایی که به مردم وعده داده‌اند را مثال‌هایی دانسته که برای فهمانیدن ثواب و عقاب روحانی که برتر از ثواب و عقاب جسمانی است، به کار برده شده‌اند.»^۲

به نظر می‌رسد تصریح شیخ به «قابل اثبات نبودن معاد بدن هنگام بعث»^۳ مهمترین بهانه‌ای است که مخالفان وی همچون غزالی، از آن به عنوان حربه کفر استفاده کرده‌اند؛ حال آنکه بیان شیخ در اینجا پایان نمی‌پذیرد. او بعد از تقسیم معاد به جسمانی و روحانی و تصریح به قابل اثبات نبودن نوع جسمانی آن استثنایی را ذکر می‌کند و آن تصدیق، به طریق شرعی آن است.

برخی معتقدند که شیخ رئیس ابوعلی سینا قائل به عالم برزخ نیست و استدلال می‌کند که عالم برزخ مجرد، معنی ندارد و فقط قائل به وجود دو عالم است: یکی عالم طبع و ماده، و دیگری عالم معنای مجرد. گرچه از بعضی از استدلال‌اتش در «شفا» استفاده می‌شود که عالم خیال را مجرد گرفته است و با قبول تجرد عالم خیال حتماً باید قائل به عالم برزخ باشد، ولیکن نسبت به عالم برزخ، علاوه بر آنکه تصریح بر وجودش نکرده است، تصریح بر عدمش می‌کند. بنابراین در معاد جسمانی دچار اشکال می‌شود؛ عدم اقامه برهان برای معاد جسمانی مبتنی بر عدم تحقیق و اثبات تجرد قوه خیال و عالم برزخ است، و به طور کلی مبتنی بر عدم قبول عالم مثال مجرد است، ولی اگر عالم مثال را پذیرفتیم، هیچ اشکالی دیگر در بین نخواهد بود؛ عالم صورت یعنی عالم مثال. نفس در عالم مثال می‌تواند از بدن جدا شده و پیوسته صورت خود را با خود داشته باشد. قابل ذکر است که برخلاف گفته آنها، ابن سینا در

۲. محمد غزالی ۱۳۸۲: ۲۸۴

۱. جلال الدین آشتیانی ۱۳۸۱: ۹۴

۳. ابن سینا ۱۳۶۳: ۴۶۰، ۱۳۷۹: ۴۸۱

کتاب «مجربات ابن سینا الروحانية» قائل به سه عالم شده و به وجود برزخ در کنار عوالم دنیا و آخرت اشاره کرده است:

«أنواع النشأة: دنیا و برزخ، و آخره، و أنواع المعاد: جنه، و أعراف، و نار.»^۱

برخی معتقدند که شیخ الرئیس به امکان یا وجه صحت معاد جسمانی با صراحت پرداخته است و اگر چنانچه به تجرد برزخی معتقد بود و عالم آخرت را در عالم تجرد تام و عالم اجسام را در عالم ماده منحصر نمی‌دانست، معاد جسمانی را با دلایل عقلی اثبات می‌کرد.

آنها می‌پندارند که بنابر مادی بودن قوه خیال اصلاً کلمات ابن سینا و غزالی قابل توجیه نیست، چه آنکه صور خیالی به اعتبار انطباق در ماده بعد از مرگ از جهت قبول ماده فساد، فانی و معدوم می‌شوند و نفس، در باطن ذات خود، حامل صور جزئی نخواهد بود و اخلاق حاصل از ادراکات جزئی نفس نیز زایل می‌شوند، مگر آن قسمت از ملکات که از خود به باطن نفس و مقام عقلانی آن، اثر باقی می‌گذارد. پس به اعتبار تجرد برزخی نفس، جمیع صور محسوس و کلیه مدرکات جزئی آن از آنجا که به جهت فاعلی آن قائم است، باقی و غیر فانی است و در باطن ذات، جمیع این صور را بدون آنکه به ماده جسمانی محتاج باشد، مشاهده می‌کند. ولی جهت ادراک نفس مادامی که به بدن تعلق دارد، ضعیف است و نفس، بعد از جدایی از بدن، همه مدرکات خود را به جهت واحد شهود می‌کند و همین شهود، بصر نفس است و خلاقیت آن، همان قدرت نفس است.

نفس در باطن ذات خود و در مقام ادراک خیالی و جزئی حیوانی سمیع، بصیر، علیم، قادر، دارای ذوق و شمه و لمس است که با سمع و بصر و شمه حاصل از قوای مادی تفاوت ندارد، مگر به شدت و ضعف و کمال و نقص. نفس در مقام تجرد عقلانی، همه قوای ظاهری و باطنی مناسب با مقام عالی تجرد و فوق تجرد را واجد است و اصل این قوا در عقل کلی، تمام‌تر و کامل‌تر است.^۲

شاید اشتباه ایشان در این اظهار نظر بر این اساس باشد که ابن سینا در شفا و نجات، صور خیالی را با صور حسی مقایسه کرده و به برتری آنها بر صورت‌های حسی از جهت بزرگی، قوت، تأثیر، اهمیت، ثبات و دوام اشاره کرده است. اما باید توجه داشت که وی صریحاً به این

Nasrollah Hekmat, Mahboube Haji Zadeh

مسأله پرداخته که صور خیالی در عالم آخرت بسیار تأثیرگذارتر از عالم خواب و رؤیا هستند و این سخن دلیل روشنی است بر اینکه وی نه تنها به وجود این صور خیالی در آن جهان معتقد است، بلکه وسعت عمل آنها را بیشتر نیز می‌داند. او تصریح می‌کند که جایگاه این صور در نفس است و از آنها به صور نفسانی تعبیر کرده و داخل در جوهر نفس می‌داند. پس امکان ندارد که این‌سینا صورت‌های خیالی را مادی فرض کند.^۱

صدرالمآلهین در «المبدأ و المعاد» درباره نظر شیخ در مورد «معاد جسمانی» و پذیرش آن چنین می‌گوید:

«از کتاب‌های شیخ الرئیس به خوبی هویداست که وی معاد جسمانی را انکار نکرده است و شأن او اجل است از چنین انکاری؛ و او در این باره به اقامه برهان فلسفی نپرداخته است. او در چند جا از کتاب‌هایش گفته است: معاد دو گونه است، جسمانی و روحانی، اما درباره معاد جسمانی شریعت برحق محمدی ما را از بیان آن بی‌نیاز ساخته است. پس ما به توضیح معاد روحانی می‌پردازیم.»^۲

ملا عبد الرزاق لاهیجی عقیده دارد که برخی از حکمای اسلامی مثل شیخ‌الرئیس و پیروان او در فلسفه مشاء، در مسأله معاد جسمانی مقلد حکم شریعت هستند، آن هم مقلد صرف. او بعد از نقل قول اهل کلام در معاد که به معاد جسمانی معتقدند، می‌گوید:

«جمهور مسلمین در معاد جسمانی مطلقاً بر دو مذهبند: یکی مذهب اکثر متکلمین، دوّم مذهب محققین و متکلمینی که به معاد جسمانی و روحانی معتقد هستند؛ و حکمای اسلام بلکه جمیع حکمای الهی نیز به دو معاد قائلند، لیکن در معاد جسمانی، مقلد می‌باشند و به تصدیق انبیا اکتفا کرده و نمی‌توانند این معاد را به استقلال عقل تصریح کنند.»^۳

این‌سینا در مبدأ و معاد، بر امتناع بازگشت روح به بدن مادی دنیوی برهان اقامه کرده است. این، همان برهان نفی تناسخ است. حال این مسأله پیش می‌آید که آیا مطلبی که بر امتناع آن برهان قائم است، می‌شود از باب تقلید، آن را قبول کرده و به آن معتقد شد؟

۱. این‌سینا ۱۴۰۴ق: ۴۳۲؛ ۱۳۷۹: ۶۹۷؛ ۱۹۵۳م: ۱۵۳؛ ۲۰۰۷م: ۱۳۹

۲. ملاصدرا ۱۳۵۸: ۴۰۳؛ به نقل از محمد رضا حکیمی ۱۳۸۰: ۱۰۳

۳. محقق لاهیجی، ۱۳۵۸: ۱۴۹

همه می‌دانیم که در اصول و عقاید، فقط قطع و علم حجیت دارد و تا امر معاد جسمانی از طریق شرع مسلم نباشد، نمی‌توان به آن معتقد شد. در مسأله‌ای که قطع در آن حجت است و شرع از آن خبر داده و پیروان خود را به اعتقاد به آن امر کرده است، به چه نحو می‌شود به امتناع آن حکم کرد؟

مگر امکان دارد به وجود شیء و نقیض آن، قطع به هم رسانید؟ و بالأخره صحت اجتماع نقیضین را تصدیق قلبی کرد و به وقوع آن عالم شد؟ امری که محال است احتمال تحقق آن نیز محال است.

طریقه و روش شیخ، در امر نفس ناطقه، معلوم است؛ چون او نفس را مجرد تام عقلانی می‌داند که محال مسلم است که بعد از جدایی از بدن به طرف جسم تنزل کند. شیخ بنابر قواعد و اصول مقرر در کتب خود، در این مسأله شک ندارد، و اگر هیچ چیز را قبول نکند این مسأله برای وی مسلم و یقینی است.

وی در مباحث مربوط به معاد، بر این معنا که نفوس انسانی بعد از فانی ابدان، به حقایق لذات و آلام جسمانی می‌رسند، برهان اقامه کرده است و اینکه تعلق نفس به بدن و اشتغال آن به تدبیر امور جسمانی متعلق بدان، از شهود ادراکات عقلی و لذت و الم روحانی جلوگیری می‌کند. همچنین گفته است که رغبت حکمای الهی در ادراک سعادت عقلی، از رغبت آنها به نیل به سعادت و لذت بدنی بیشتر است، اگر چه سعادت بدنی نیز به آنها اعطا شده است.

مأخذ کلام محقق لاهیجی در گوهر مراد عبارت معروف شیخ در «نجات» و «شفا»^۱ است که معاد جسمانی را «مقبول من الشرع» گفته است که چون لفظ «مقبول» بر اعتقاد تقلیدی دلالت می‌کند که حکما این قسم از عقاید را جزء مقبولات شمرده‌اند و همین، دلیل است بر این که لفظ «مقبول» صحیح است نه «معلوم» که در برخی از نسخ شفا موجود است: «معلوم من الشرع ...».

ابن سینا معتقد است که جهت اثبات این قبیل از معاد راهی وجود ندارد و عقل نمی‌تواند آن را اثبات کند و از طریق شریعت و تصدیق خبر انبیا به آن اذعان می‌کنیم و آن معاد مخصوص ابدان در روز قیامت است.

خیرات و شرور بدن که همان لذات و آلام جسمانی باشد، معلوم و ظاهر است و محتاج به تعلیم و بیان نیست و حال آن که پیغمبر اسلام (ص) احوال مربوط به سعادت و شقاوت بدن و لذات و آلام و خیرات و شرور جسمانی را به نحو مبسوط بیان کرده است. بهشت و دوزخ عبارت است از همین لذات و آلام جسمانی مخصوص به ابدان در عالم آخرت.

به عقیده شیخ الرئیس، نفس ناطقه به اعتبار قوه نظری و عملی، دارای دو فضیلت است: کمال عقل نظری در ارتسام او به علوم حقیقی و احکام عقلی صرف است. کمال فضیلت عملی آن، حصول ملکه عدالت یعنی واسطه بودن میان دو طرف افراط و تفریط در هر خلقی از اخلاق است.

پس هر گاه نفس ناطقه در این دو فضیلت یعنی در علم و عمل کامل باشد، چون از بدن مفارقت کند هیچ گونه نیازی به بدن ندارد؛ زیرا که احتیاج نفس به بدن بنابر آن است که بدن آلت نفس برای تحصیل کمال است و چون کمال مطلوب حاصل شود، دیگر به آلت نیازی نیست. وقتی نفس از بدن مفارقت کند در سلک ملائکه مجرد و عقول قدسی در می آید و عقول و ملائکه مجرد - که عقل صرفند - اصلاً علاقه و تعلقی به ابدان در وجودشان نیست و در مقام ادراک حقایق و معنویات و نیل به لقای حق و شهود وجه مطلق قرار دارند.^۱

نسبت لذت حاصل از لقای حق و ادراک ملایمات خاص، به لذات جسمانی و ملایمات حاصل برای نفوس مقید به ابدان، در حکم نسبت نامتناهی به متناهی است؛ زیرا که لذات عقلانی، دائمی و لذات جسمانی، فانی و در عین آن که در معرض فناست، محدود و همراه با آلام است.

با این مقدمه اصولاً خلاصی نفس از قیود بدن و استکمال آن به حکمت نظری و عملی و ادراک حقایق، غایت و کمال نفس است. و نفس، بعد از وصول به مقصود و نیل به غایت و غرض اصلی، به کلی از بدن بی نیاز می شود.^۲

چنان که گذشت، شیخ در فصل معاد، در مقام بیان آلام و لذات حاصل برای نفس، چند مطلب اساسی را بیان کرده است^۳ و در طی هر مقدمه ای می گوید: «فهذا». یا: «و هذا أصل».

۲. ابن سینا ۱۳۶۳: ۴۲۳ تا ۴۲۶: ۱۳۷۹: ۱۱۶

۱. جلال الدین آشتیانی ۱۳۸۱: ۱۰۴

۳. در صفحات گذشته به طور مبسوط راجع به این اصول مطالبی آورده شد.

بعد در مقام بیان این اصل که برخی از کمالات، نسبت به قوای انسانی، کمال و لذت بخش است، ولی مادامی که این کمال به فعلیت نرسد و یا اثر خود را در موضع قابل، ظاهر نکند و علم به آن حاصل نشود، اشتیاق جهت تحصیل آن در نفس به وجود نمی‌آید، برآمده است.

وی با بیان این اصل که کیفیت لذات، نسبت به وجودات و احوال موجودات مختلف است و لذت، به لذات مخصوص به قوای حیوانی منحصر نیست، لذا نباید شخص عاقل، خیال کند جمیع لذات به لذات جسمانی یا سرور خیالی که جهت نفوس غیر کامل حاصل می‌شود منحصر است، مثلاً مبادی اولی مثل عقول و ملائکه و مقربان درگاه الهی دارای لذت و غبطه و متصف به سرور نیستند و خداوند متعال در مقام کبریایی و در مرتبه صرافت ذات، متصف به ابتهاج نمی‌باشد، بلکه از آن جایی که لذت عبارت است از ادراک امر سازگار و موافق، و از ادراک کمال، بهجت حاصل می‌شود، باید در باری تعالی کامل‌ترین و تمام‌ترین انحاء لذت وجود داشته باشد، و نیز با ذکر اصولی که قبلاً بدان اشاره شد، معاد جسمانی را تبیین کرده است.

همان‌طور که قبلاً هم اشاره شد، شیخ در رساله حشر و در مبدأ و معاد و نجات و شفا در مورد گروهی از نفوس به حشر جسمانی معتقد است و بسیاری از احوال مربوط به آخرت از قبیل احوال قبر و بعث و خیرات و لذات و آلام و عقوبات جسمانی را آورده است.

با بیان این مطالب، می‌توان نتیجه گرفت که نظر محقق لاهیجی در مورد ابن سینا ناروا بوده و وی در این وادی مقلد صرف نبوده، بلکه هر جا مجالی برای تحقیق و بررسی پیرامون معاد جسمانی می‌یافت، به پژوهش درباره آن پرداخته است.

نتیجه‌گیری

آنچه از این جستار معلوم می‌شود این است که ابن سینا کتب فلاسفه قبل از خود را خوانده و کاملاً بر آنها مسلط بوده، اما در بیان نظرات خود آزاد و مستقل عمل کرده است. همچنین وی قبل از اینکه فیلسوف باشد، یک مسلمان متدین و واقف به شرع است. ابن سینا معاد نفسانی را در «شفا»، «اشارات»، «نجات» و برخی کتب دیگر راجع به معاد با ادله مختلف اثبات کرده و معاد جسمانی را با یک دلیل و آن هم خبر مخبر مصدق پذیرفته است، اما دلایل و براهین فلسفی دیگری در اثبات یا رد معاد جسمانی نیاورده است و فقط در برخی کتب خود، معاد جسمانی را برای برخی انسان‌ها ثابت می‌کند. ■

فهرست منابع:

- قرآن کریم، ترجمه فیض کاشانی، تهران، ۱۳۸۶.
- آشتیانی، سید جلال الدین، *تسرح بر زاد المسافر*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
- _____، *زاد المسافر*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الأضحویة فی أمر المعاد*، سلیمان دنیا، چاپ اول، مصر، دار الفكر العربی، ۱۹۴۹م.
- _____، *الأضحویة فی المعاد*، حسن عاصی انصار، چاپ اول، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
- _____، مترجم نامعلوم، ترجمه رساله اضحویه، چاپ دوم، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴.
- _____، *الاشارات*، دار الکتب العلمیه، [بی تا].
- _____، *الاشارات و التنبیها*، چاپ اول، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- _____، *شفا*، قم، انتشارات بیدارفر.
- _____، *شفا*، امیر کبیر، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۶۳. (فن ششم، ترجمه دانا سرشت، به نام « روان شناسی شفا »)
- _____، *الشفاء*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
- _____، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- _____، *رسائل فلسفی* (ضمن کتاب حکمت بو علی سینا)، عمر بن ابراهیم بن خیام، چاپ سوم، تهران، نشر علمی، ۱۳۶۲.
- _____، *دانشنامه علانی*، چاپ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
- _____، *التعلیقات*، چاپ چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- _____، *التعلیقات*، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- _____، *مغربیات ابن سینا الروحانیة*، چاپ اول، بیروت، موسسه النور للمطبوعات، ۱۴۲۵ ق.
- _____، *المبدأ و المعاد*، چاپ اول، تهران، موسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
- _____، *المباحثات*، چاپ اول، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
- _____، *الانصاف*، چاپ دوم، کویت، وكالة المطبوعات، ۱۹۷۸ م.
- _____، *رسائل ابن سینا*، ترجمه ضیاء الدین دری، تهران، انتشارات مرکزی، ۱۳۶۰.
- _____، *رسائل ابن سینا*، جلد ۱، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ ق.

- _____، *رسائل ابن سینا*، جلد ۲، استانبول، دانشکده ادبیات استانبول، ۱۹۵۳م.
- _____، *رساله نفس*، چاپ دوم، همدان، دانشگاه بو علی سینا، ۱۳۸۳.
- _____، *رساله نفس*، مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- _____، *رسالة أحوال النفس*، پاریس، دار بیلیون، ۲۰۰۷م.
- _____، *پنج رساله*، چاپ دوم، همدان، دانشگاه بو علی سینا، ۱۳۸۳.
- _____، *رساله فی معرفه النفس الناطقه و احوالها*، مصر.
- _____، *رساله تحفه*، ترجمه ضیاء الدین دری، تهران، انتشارات مرکزی، ۱۳۶۰.
- _____، *تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات*، چاپ دوم، قاهره، دارالعرب، ۱۳۲۶ق.
- _____، *الحدود، چاپ دوم*، قاهره، الهیئه المصریة، ۱۹۸۹م.
- _____، *رگ شناسی یا رساله در نبض*، چاپ دوم، همدان، دانشگاه بو علی سینا، ۱۳۸۳.
- _____، *کنوز المعزمین*، چاپ اول، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱.
- _____، *عیون الحکمه*، چاپ دوم، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰م.
- _____، *رساله فی الادویه القلبیه*، ۱۴۰۴ق.
- حکیمی، محمد رضا، *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، جلد یازدهم، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.
- الشیرازی، صدر الدین محمد، *المبدأ و المعاد*، مقدمه و تصحیح، سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
- _____، *زاد المسافر*، سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۴.
- الغزالی، ابوحامد، *تهافت الفلاسفة*، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
- النراقی، ملا مهدی، *شرح الالهیات من کتاب الشفاء*، چاپ اول، قم، کنگره بزرگداشت محققان نراقی، ۱۳۸۰.