

بررسی معاد مقبول ابن سینا*

جهانگیر مسعودی (نویسنده مسئول)**

فاطمه کبری طالبی***

چکیده

معاد از اصول دین و ضروریات اسلام است که پذیرش آن از شروط مسلمانی است. این مقاله با تحلیل دقیق آرای ابن سینا پیرامون معاد، در پی اثبات این مطلب است که ایشان فقط معاد روحانی را می‌پذیرد. از نظر ابن سینا به دلیل دشوار بودن فهم حقیقت معاد روحانی برای عوام، شارع به تشبیهات و تمثیلات روی می‌آورد تا عوام بدانند که معادی در کار بوده و اعمال صالح انجام دهند. ابن سینا این دیدگاه را در کتاب مهم خود *الهیات شفا و رساله الاضحویه* مستقیماً مطرح می‌نماید و در سایر آثار خود از جمله *اشارات و نجات* فقط معاد روحانی را اثبات می‌نماید. مبانی فلسفی ابن سینا نیز تنها قادر است معاد روحانی را اثبات نماید و از عهده اثبات معاد جسمانی ناتوان است. بنابراین تنها معاد مقبول ابن سینا، معاد روحانی است. بر اساس مبانی فقهی، ابن سینا به عنوان یک اندیشمند و محقق که خصومتی با اسلام ندارد با عدم پذیرش معاد جسمانی، کافر محسوب نمی‌گردد.

کلید واژه‌ها: معاد جسمانی، معاد روحانی، مبانی فلسفی، ادله فلسفی، ابن سینا.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۱۱/۰۲ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۳/۱۲/۲۲

** دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد / ja_masoodi@yahoo.com

*** کارشناسی ارشد فلسفه و کلام دانشگاه فردوسی مشهد / fatemekobratalabi@yahoo.com

مقدمه

معاد در طول تاریخ، همواره به عنوان یکی از آموزه‌های مهم وحی، مورد توجه فلاسفه اسلامی بوده است. از جمله فلاسفه‌ای که به موضوع معاد پرداخته است، ابن سینا می‌باشد. در ارتباط با دیدگاه ایشان تقریرها و تحلیل‌های متنوعی صورت گرفته است. اکثر این تقریرها و تحلیل‌ها با دیدگاه مشهور کلامی که قائل به پذیرش هر دو معاد روحانی و جسمانی از سوی ابن سینا است، هم رأی هستند، در حالی که با تحلیل دقیق‌تر آثار ابن سینا، این مسئله اثبات نمی‌شود. این مقاله قصد دارد با تحلیل آثار ابن سینا، معاد مقبول ایشان را اثبات نماید.

تحلیل آثار ابن سینا پیرامون معاد

تحلیل نادرست از آرای ابن سینا پیرامون معاد جسمانی سبب سوء فهم از گفته‌های ایشان در این باره شده است. حکیم معاصر جلال‌الدین آشتیانی در رابطه با معاد جسمانی ابن سینا چنین می‌گوید:

روی مبانی و طبق قواعد مقرر در مسفورات حکمای مشائیه، بلکه اشراقیه، عود ارواح به ابدان دنیویه، امکان ندارد و ممکن نیست حکیم محقق نظیر شیخ و فضلالی از حکما و اتراب و اتباع او به حشر اجساد و معاد جسمانی معتقد شوند. (آشتیانی، ۱۳۵۹: ۵۹-۶۰)

ایشان در ارتباط با دیدگاه مقلد بودن ابن سینا در مسئله معاد جسمانی می‌گوید: این اعظم وقتی می‌توانند در معاد جسمانی مقلد باشند که امکان آن محرز و دلیلی بر امتناع آن اقامه نشده باشد، لذا آنچه در این باب گفته‌اند، به عقیده حقیر برای فرار از تکفیر و چه بسا برای حفظ جان خود، از آنچه که برهان بر امتناع آن اقامه نموده‌اند، به ظاهر عدول کرده‌اند و معذک در زمان حیات بعد از ممات آنها را تکفیر کرده‌اند و سالیان متمادی، تحریر کثیری از قواعد فلسفی و اظهار مبانی عقلی موجب دربه‌دوری و ابتلای به مصائب بی‌شمار بود. (همان)

آشتیانی پیرامون سخنان ابن سینا درباره معاد جسمانی در الهیات شفا و نجات می‌گوید:

شیخ رئیس در امر معاد، به حسب قواعد مقرر در آثار او، مردد نیست و اعاده روح را به بدن موجود در نشأت طبیعت محال می‌داند و بر این معنی برهان اقامه نموده است و آنچه در نجات و شفا گفته است و معاد جسمانی را از قضایای مقبوله شمرده است.

هرچند ادله مرحوم آشتیانی در رد معاد جسمانی از سوی ابن سینا با دلایل نویسنده متفاوت است، ولی هر دو دیدگاه در این که سخنان ابن سینا قبول معاد جسمانی را نمی‌رساند، هم نظر است.

۱. کتاب الهیات «شفا»

آنچه از ابن سینا در مسئله معاد جسمانی شهرت یافته، (نویسنده مقاله، نص عبارت ابن سینا را با ادله‌ای که بیان می‌دارد، چنین تعبیر نمی‌کند) این است که چون صادق مصدق خبر از ثبوت معاد جسمانی داده است، ما آن را می‌پذیریم.

و بالحرى... فنقول يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو منقول من الشرع و

لا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة و هو الذى

للبدن عند البعث. (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۳۲۸)

با دقت و تأمل کافی در کتب ابن سینا پیرامون مسئله معاد جسمانی دیدگاه مشهور مبنی بر پذیرش معاد جسمانی از سوی ابن سینا رد خواهد شد. خلاف دیدگاه مشهور که قائل است ابن سینا در کتاب *الهیات شفا* (مقاله هشتم) معاد جسمانی را بنا بر خبر صادق مصدق می‌پذیرد، ایشان درصدد بیان انواع دیدگاه‌ها در ارتباط با معاد جسمانی است.

باید دانست معاد بر دو گونه است: اول معادی که شرع بیان نموده است (معاد جسمانی) و راهی برای اثبات آن جز طریق شریعت و تصدیق به خبر نبی وجود ندارد و دوم، معادی که با عقل و قیاس برهانی فهم‌پذیر است و نبوت آن را تصدیق کرده است. این همان سعادت و شقاوتی است که به واسطه قیاس برای نفس‌ها ثابت شده‌اند. (همان)

برای آنچه گفته شد، می‌توان به مقاله دهم الهیات شفا استناد جست. ابن سینا در این مقاله قائل است که شناخت خدا در متون دینی با رمز و مثال برای عوام بیان شده است تا بتوانند خدا را تا حدی بشناسند. در ادامه بیان می‌دارد که در امر معاد نیز چنین است و آن این که معاد می‌بایست طوری مطرح شود که عوام آن طور تصور می‌کنند و با آن دل‌های‌شان آرام می‌گیرد و قرآن برای سعادت و شقاوت آنان مثال‌هایی مطرح نموده است که آنها بفهمند و بتوانند آن را تصور کنند؛ اما حقیقت امر چنین نیست و این به خاطر رغبت ایشان به امر معاد می‌باشد. هم چنین شایسته نیست که پیامبر، مردم را به معرفتی بالاتر از یگانگی و بی‌همتایی خداوند وادار سازد، زیرا اگر عوام مکلف شوند تا وجود خداوندی را که در مکان نبوده، قابل اشاره نیست و قسمت نمی‌پذیرد، نه

در بیرون جهان است و نه در درون آن و نه همانند این موجودات است، تصدیق کنند، کار مردم دشوار شده و آنها به نوعی پریشانی و آشفتگی دچار می‌گردند. بنابراین مسئله معاد را می‌بایست به گونه‌ای مطرح کند که مردم چگونگی آن را دریابند و به آن علاقمند شوند و برای مسئله سعادت و شقاوت اخروی نیز بیانی در خور فهم آنان به صورت تشبیه و تمثیل ارائه کنند.

در صورتی که حقیقت معاد و حقیقت سعادت و شقاوت اخروی برای توده مردم، جز به اجمال قابل طرح و بیان نیست. زیرا این حقایق چنان‌اند که هیچ چشمی آنها را ندیده و هیچ گوش‌ی آنها را نشنیده است. باید دانست که خداوند بر خیر و صلاح چگونگی مردم آگاه است. بنابراین آنچه خداوند می‌داند، باید محقق شود، البته اشکالی ندارد که گفتار پیامبر صلی الله علیه و آله دارای رموز و اشاراتی باشد تا افرادی را که فطرتاً دارای استعداد اندیشه و دقت هستند، به بحث و تحقیق برانگیزد. (ابن‌سینا، همان: ۴۴۲ و ۴۴۳)

۲. رساله‌ی الاضحویه

ابن‌سینا در رساله‌ی الاضحویه در رابطه با کیفیت معاد جسمانی معتقد است که معاد صرفاً روحانی است و شریعت، مسائلی را که انسان‌ها در یابند همان طور که هست بیان می‌کند، اما نمی‌تواند همه چیز را به همه بفهماند. بنابراین به فراخور فهم آنان به تمثیلات و تشبیهات اکتفا می‌نماید. اگر دین این گونه نبود در واقع کارآمد نبود. از جمله این مسائل که همه مردم حقیقت آن را درک نمی‌کنند، روحانی بودن معاد است. در نتیجه دین در این رابطه به تمثیلات و تشبیهات اکتفا نموده است. (خدیبو جم، ۱۳۶۴: ۴۲)

۳. الهیات کتاب «نجات»

برخی نوشته‌های ابن‌سینا را در رابطه با اعتقاد به اجسام آسمانی برای تخیل نمودن نفوس ناقصی که نسبت به کمالات عقلی آگاهی و شوق ندارند، دلیل بر قبول معاد جسمانی از سوی ابن‌سینا می‌دانند، در صورتی که ابن‌سینا دیدگاه برخی فلاسفه [ظاهراً فارابی] را در این زمینه مطرح می‌نماید و این به معنای پذیرش معاد جسمانی نیست. در حقیقت، ابن‌سینا می‌گوید: این عده بنا به گفته برخی علما [ظاهراً فارابی] اگر پاک باشند، اما در حالی از بدن جدا شوند که در آنها گونه‌ای باور به عاقبت و سرانجام در چنین اشخاصی تثبیت شده باشد. سرانجام بر پایه معلومات بر گرفته از سخنان در خور فهم عامه مردم و تصورات مناسب این نفوس در آن صورت هرگاه از بدن جدا شوند و در وجودشان هیچ جاذبه‌ای به سوی بالا نباشد و نه کمالی داشته باشند تا در زمره سعادت‌مندان قرار گیرند و نه شوقی به کمال تا از بدبختان به شمار آیند، بلکه همه

هیئت‌های نفسانی و کشش آنها به جهان مادی و به سوی اجسام، متمایل خواهد بود. از سوی دیگر، اجسام آسمانی می‌توانند موضوع و وسیله افعال نفوس قرار بگیرند. در نتیجه، بنا به عقیده علمای یاد شده، این گونه نفوس، حالات اخروی مورد باور خود را تخیل خواهند کرد و این تخیل به وسیله اجسام آسمانی تحقق می‌پذیرد. پس این نفوس آنچه را از احوال قبر و قیامت و پاداش اخروی در دنیا شنیده‌اند، با آن اجسام خواهند دید و نفوس پست و ناقص نیز به کیفی که در دنیا برای‌شان بیان شده بود، دچار خواهند شد. (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۳۵۱ و ۳۵۲)

اصول فلسفی ابن سینا در تأیید معاد روحانی

۱. اصل اول

هر قوه نفسانی، لذت و خیر و نیز آزار و شر خاص خود را دارد. به عنوان مثال، خیر و لذت قوه شهوانیه در آن است که از میان کیفیت‌های پنج گانه به کیفیت محسوس و سازگار خود دست یابد. لذت غضب در پیروزی، لذت وهم در امیدواری، لذت حافظه در یادآوری حوادث نیک گذشته است و الم هر یک از این‌ها، ضد آنهاست. همه این موارد در این موضوع مشترک‌اند که خیر ویژه آنها، درک آنان به امور موافق و سازگار با خودشان است. در واقع امری که ذاتاً و حقیقتاً با هریک از آنها سازگار باشد، حصول کمالی است که کمال بالفعل هر یک از آنهاست.

۲. اصل دوم

اگر چه این قوا در لذات و آلام مشترک‌اند، اما در حقیقت از حیث درجه و رتبه با یکدیگر تفاوت دارند. پس قوه‌ای که کمالش برتر و بیشتر است و آن که کمالش دائمی‌تر و نسبت به وی نزدیک‌تر و حاصل‌تر است و آنکه ذاتاً از حیث فعل زبرتر و کامل‌تر است، خود به خود از حیث ادراک قوی‌تر است؛ لذتش نیز ضرورتاً بالاتر و بیشتر است. (همان: ۳۲۹)

۳. اصل سوم

در برخی از کمالات، خروج از قوه به فعل به گونه‌ای است که فرد می‌داند که آن کمال لذیذ است، اما چگونگی این لذت تصور پذیر نیست و تا هنگامی که حاصل نشده باشد، ادراک نمی‌شود و آن‌گاه که آن لذت ادراک نشود فرد به آن علاقمند نمی‌شود و در نتیجه به سوی آن حرکت نمی‌کند. مثلاً حال فرد نابینا نسبت به چهره‌های زیبا و حال فرد ناشنوا نسبت به نغمه‌های موزون چنین است. (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۳۶-۳۳۵)

۴. اصل چهارم

گاهی برای قوه درک کننده، کمال و امر سازگار فراهم است، اما نفس به خاطر وجود موانعی آن کمال را نمی‌پسندد و ضد آن را ترجیح می‌دهد. مثلاً برخی از بیماران مزه شیرین را دوست ندارند و به مزه‌هایی علاقمند می‌شوند که ذاتاً ناخوشایندند و چه بسا آنها را ناخوش نمی‌دانند، بلکه از آنها لذت نمی‌برند. (همان: ۳۷۷)

۵. اصل پنجم

گاهی قوه درک کننده به چیزی که ضد کمال آن است مبتلا و دچار می‌شود، اما از آن تا زمانی که مانع از میان نرفته بیزار نمی‌شود. آن‌گاه با از میان رفتن مانع، از آن چیز ناراحت می‌شود و به حال طبیعی خود باز می‌گردد. مانند بیماران مبتلا به صفرا که تا بهبود نیابند تلخی دهان خود را درک نمی‌کنند و اندام‌ها پس از بهبودی از حالتی که دچارش بودند، بیزار می‌شوند. (همو، ۱۳۸۸: ۳۳۰)

تبیین کمال نفس ناطقه بر اساس اصول مذکور

طبق اصل اول: مال ویژه نفس ناطقه در حقیقت، آن است که به جهانی عقلی تبدیل شود که در آن صورت همه هستی و نظام معقول آن و خیری که به آن افاضه می‌شود نقش ببندد، از مبدأ نخستین هستی گرفته تا جواهر شریف، سپس جوهرهای روحانی مطلق و پس از آن جوهرهای روحانی به گونه‌ای وابسته به جسم و بدن، سپس اجرام آسمانی با همه هیئت و قالب‌های شان، و به همین ترتیب، تا جایی که تمام هستی را در نفس خود داشته باشد و در نتیجه، جهان معقولی موازی و برابر با همه جهان موجود باشد که بتواند چیزی را که حسن و خیر مطلق و جمال حق است، مشاهده کند و سپس با آن متحد شود و نقش صورت و عینیت و نمونه‌ای از آن را در نفس خود داشته باشد و داخل قلمرو آن شود و با جوهر آن یکی شود. (همان: ۳۳۸-۳۳۹)

طبق اصل دوم: اگر چنین کمال را با کمالات مطلوب قوای دیگر بسنجیم، در می‌یابیم که مقایسه آن دو به گونه‌ای که بگوییم این لذت، از دیگری بهتر است، اصولاً زشت می‌نماید، بلکه از حیث کمال و برتری و کثرت و امتیازات دیگر، اصولاً این دو هرگز قابل سنجش با یکدیگر نیستند؛ اما از نظر دوام، چگونه می‌توان دوام ابدی را با دوام متغیر فاسد سنجید؟ و اما از نظر شدت وصول، چگونه می‌توان وصول برگرفته از برخورد سطوح اجسام مادی را با وصول برگرفته از جریان حقیقی در جوهر پذیرنده آن مقایسه کرد، به گونه‌ای که گویی آن دو یک چیزند، زیرا عقل و عاقل، یک چیز یا تقریباً یک چیز هستند. (همان: ۳۳۹)

ابن سینا در اشارات، مزایای لذت عقلی را بر حسی چنین می‌داند:

۱. لذات حسی تغییر پذیر و دگرگون شدنی است، در صورتی که لذات عقلی ثابت و تغییر ناپذیر است؛

۲. لذات عقلی به متابعت از ادراکات خود به کنه معقولات و اشیاء تعلق دارد، در صورتی که لذات حسی به ظواهر اشیاء است؛

۳. لذات حسی محصور و معدود است، در صورتی که لذات عقلی نامحدود و نامتناهی است. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۲۵)

طبق اصل سوم: ما در عالم خود و در حجاب بدن، چون در منجلاب پستی‌ها سقوط کرده‌ایم، آن لذت را درک نمی‌کنیم و به دنبال آن نمی‌رویم و علاقه‌ای به آن نداریم، گرچه برخی از علل و اسباب برای ما فراهم آید. گاهی ممکن است انسان به خاطر وجود مانعی، از اسباب لذت بهره مند نشود مگر آنکه از بند غضب و شهوت و همانند آنها رها شویم، تا اندکی از آن لذت را دریابیم. در این جا به ویژه هنگام برطرف شدن دشواری‌ها و روشن شدن مطلوب‌های گران قدر، چه بسا بتوانیم خیال ضعیفی از آن داشته باشیم. (همو، ۱۳۸۵: ۳۴۱)

طبق اصل چهارم: نفس ناطقه ما در حالی که در بدن ماست، متوجه کمال مورد علاقه خود می‌گردد و هنوز آن را به دست نیاورده باشد، طبعاً وجود تعقل بالفعل آن، موجب حرکت به سویش خواهد بود، اما گرفتاری آن نفس در بدن، او را از خود و کمالات مورد علاقه‌اش غافل می‌کند، چنان که بیماری، نیاز بدن را به غذا برای جانشینی اجزای تحلیل رفته و علاقه به شیرینی را از یاد می‌برد و بیمار به چیزهایی که در حقیقت ناخوشایند هستند، علاقمند می‌شود. (همان: ۳۴۲)

طبق اصل پنجم: گاهی علی‌رغم آگاهی نفس ناطقه به کمال ویژه خود، نفس ناطقه، به ردائلی که ضد کمال ویژه اوست متصف می‌گردد، ولی تا زمانی که با بدن همراه است به دلیل اشتغال به تدبیر بدن، متوجه الم حاصل از آن نمی‌گردد؛ اما پس از جدایی از بدن نفوس ناطقه از نبود آن کمالات دچار چنان دردی می‌شوند که با لذتی که وجود آن برای نفس ناطقه اثبات گردید و بر ارجمندی آن تأکید شد، برابر است. (همان: ۳۳۷)

۱. انکار حرکت جوهری

حرکت جوهری در جسم به عنوان مرتبه‌ای از وجود جریان دارد و به این ترتیب با حرکت جوهری جسم می‌توان معاد جسمانی را نیز اثبات نمود. مسئله حل نشده شیخ الرئیس و پیروان ایشان، در نفی حرکت جوهری، بقای موضوع جوهر است. توضیح آنکه یکی از لوازم شش گانه حرکت، موضوع آن بوده که با حرکت جوهری، از بین رفته و حرکت بدون موضوع خواهد شد که چنین فرضی نامعقول است، در حالی که به وسیله حرکت جوهری مراتب تشکیکی یک وجود محقق می‌شود. این وجود ضعیف فقط قادر به انجام فعل با مشارکت ماده است، مثل ایجاد صور مادی حسی. سپس در مرتبه بالاتر به جایی می‌رسد که ایجاد صور بدون مشارکت ماده در صقع ذات خود می‌کند تا در مراتب قوی‌تر ایجاد صور در عالم خارج می‌کند. (پویان، ۱۳۸۸: ۱۸۹-۱۸۸)

۲. مادی بودن قوه خیال

کسانی که معاد جسمانی را ثابت کرده‌اند معمولاً خیال را امری مجرد می‌دانند که پس از جدا شدن نفس از بدن به همراه نفس باقی مانده و اجسام مناسب خود از جمله بدن جسمانی خود را با تخیل ایجاد می‌کنند. ابن سینا قائل است که قوه خیال مادی است و سپس از مرگ این قوه نیز از آنجا که مادی است، از بین می‌رود. (علمی اردبیلی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۴۹ و ۴۸) ایشان در این رابطه دلایلی را در *طبیعیات شفا* بیان می‌کند، از جمله:

الف) از جمله دلایل قوه خیال، بزرگی و کوچکی یک صورت متخیل است. صورت یک شیء گاهی کوچک و گاهی بزرگ متخیل می‌شود. عامل این بزرگی و کوچکی از سه فرض خارج نیست: یا عامل آن خود فرد خارجی است یا نفس خود صورت‌هاست و یا قوه خیال است. فرض اول درست نیست، زیرا صورت‌های متخیله همواره این چنین نیستند که مأخذ خارجی داشته باشند و دیگر این که آنجا هم که مأخذ خارجی دارند، مأخذ یک چیز است، لیکن صورت متخیل گاهی بزرگ و گاهی کوچک است و عامل بزرگی و کوچکی خود صورت‌ها نیست، چون مفروض این است که صورت‌های بزرگ و کوچک هر دو برگرفته از یک فردند و در ماهیت صورت بودن تفاوتی ندارند، به ناچار باید پذیرفت که عامل بزرگی و کوچکی صورت‌ها قوه خیال است و قوه خیال که قابل صور است، جسمانی است و صورت اکبر را در محل اکبر و صورت اصغر را در محل اصغر جای می‌دهد. (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۱۷۰)

ب) به طور قطع ما می‌توانیم صورت متخیلی فرض کنیم که بخشی از آن سفید و بخشی از آن سیاه باشد و به طور قطع نمی‌توانیم شیخ متخیلی فرض کنیم که سیاهی و سفیدی در همه آن سر بیان داشته باشد. بدون تردید تفاوت بین این دو فرض، ناشی از جسمانیت قوه خیال است، زیرا اگر قوه خیال همانند قوه تعقل مجرد باشد، اجتماع سیاهی و سفیدی در آن ممکن است، بنابراین امکان تخیل و عدم امکان تخیل صورت، جز با قبول جسمانیت قوه خیال سازگار نیست. (همان) درحالی که بنا بر مجرد خیال، نفس که به مرحله مجرد قوه خیال می‌رسد، خلق صور خیالی بدون مشارکت ماده در ذات خود و عالم مثال متصل خود می‌کند که در این مرحله صور خیالی از عوارض ماده از حیث شکل و هیئت و اندازه برخوردارند ولی ماده ندارند.

نفس قادر به خلق صور است و در قیامت می‌تواند خلق صور خیالی در عالم خارج بدون مسبوقیت ماده بر آن بکند، زیرا نفس قوی‌تر شده و مقتضی بر قدرت خلق صور در عالم خارج موجود و مانع که در واقع ضعف نفس بود هم مفقود است.

این نفس در خلق و فاعلیت این صور محتاج به مشارکت ماده نیست؛ چه این که به مقتضای عالم خارج، بدن هم که یک نحوه تعیین مادی را در خارج می‌طلبد و با ماده متعینی مخلوق می‌گردد هم، مادی نیست، لذا این صور در خارج به تعیین ماده‌ای خاص به مقتضای رابطه نفس و بدن مادی‌اند. (پویان، ۱۳۸۸: ۱۹۴-۱۹۳)

رابطه نفس و بدن از نظر ابن سینا

ابن سینا رابطه نفس و بدن را بر خلاف صدر المتألهین که قائل به اتحادی بودن رابطه نفس و بدن است، انضمامی می‌شمارد. ابن سینا پس از آن که در طبیعیات شفا طرق مختلف علت بودن بدن برای نفس (فاعلی، مادی، صوری، غایی) را رد می‌کند چنین می‌نویسد:

وإن كان المزاج و ابدن علة بالعرض للنفس فانه اذا حدث مادة بدن يصلح ان تكون آلة للنفس و مملكة لها احدثت العلل المفارقة النفس الجزئية او حدث عنها ذلك فان احداثها بلا سبب مخصص احداث واحد دون واحد محال. (ابن سینا، همان: ۲۵۵)

ایشان در این عبارت می‌فرماید: در صورتی که مزاج و بدن، علت عرضی نفس باشند، هنگامی که ماده بدنی حادث شود و شایستگی آلت بودن نفس را بیابد، علل مفارقه، نفس جزئی را ایجاد خواهند کرد و یا نفس از آنها ایجاد می‌گردد. چرا که اگر

علل مفارقه، برخی از نفوس را بدون دیگر نفوس، بدون علت مخصص ایجاد کند، تخصیص بلا مخصص شده و محال است.

در حالی که بدن مرتبه نازله نفس است، بدن هم مقصر و مستحق عذاب و ثواب در قبر است. در این صورت بدن واسطه قریب افعال نفس است و نه این که آلت صرف باشد، یعنی جهت سببیت و علت ناقصه در تحقق افعال انسانی دارد و نه مجرای تحقق آن و یا علت معده باشد. به عبارت دیگر، بدن واسطه در ثبوت تحقق افعال نیک و بد نفس است و نه واسطه در عروض. این چنین ظرایف و دقایقی را در مبنای شیخ الرئیس که بدن را از مراتب نفس و رابطه نفس و بدن را اضافه وجودی نمی‌داند، نمی‌یابیم. (همان: ۷۱۲)

در صورتی که بدن علت مادی نفس است از آن جهت که موجود به وجود نفسی و وجود تعلقی است. نفسیت نفس یعنی تعلق به بدن و تصرف در بدن، امری ذاتی برای نفس و مقوم حقیقت نفسیه است. این وجود یعنی وجود تعلقی، وجود حقیقی نفس است و عنوان نفسیت و تعلق به بدن، نه از قبیل عوارضی است که بعد از وجود تمامیت ذات و هویت نفس بر وی عارض گردد، بلکه نفسیت نفس مانند عنوان ماده و صورت برای جوهر مادی و صوری است. در این که ذات و عنوان اضافی، هر دو موجود به یک وجودند و اضافه نفس به بدن مانند اضافه ماده و صورت، لازم وجود نفسی و وجود تعلقی و ذاتی اوست، همان طور که صانعیت و خالقیت واجب الوجود برای عالم و هم چنین علم او به کلیه اشیاء و قدرت وی بر جمیع اشیاء، امری ذاتی برای واجب الوجود است. بنابراین نفسیت نفس، مادامی که نفس موجود به وجود تعلقی تدبیری است، امری ذاتی وجود نفس است، نه زائد بروجود. معیت و مقارنت نفس و بدن، معیت و مقارنت دو امر مابین مانند معیت انسان و سنگی که در جنب او قرار گرفته، نیست، بلکه نفس، صورت کمالیه بدن و نفس متعلق به اوست. به گونه‌ای که از انضمام و ارتباط هر دو به یکدیگر، یک نوع طبیعی مانند انسان موجود می‌گردد. (صدرالمتألهین، ۱: ۳۷۸)

ادله فلسفی ابن سینا در رد معاد جسمانی

۱. شبهه آکل و مأکول

ابن سینا معتقد است که نفوس بعد از مفارقت، اگر دوباره به بدن باز گردد، از دو حال بیرون نیست: یا این بازگشت، به همان بدنی است که از آن مفارقت نموده است، یا به بدنی دیگر. از دیدگاه ابن سینا، پیروان این عقیده قائل اند که بازگشت نفس به

همان بدن سابق است. در این صورت، یا بازگشت نفس به بدنی است که در وقت مردن به همراه او بود که در این صورت لازم می‌آید اگر آن شخص موقع مردن، جراحتی در او بوده باشد، مثلاً گوش بریده باشد یا دست بریده در راه جهاد، بعد از برانگیختن نیز چنین باشد. این اعتقاد بدین گونه، نزد این گروه ناپسند است. اما اگر بازگشت نفس به بدن، به همه اجزای مادی باشد که در طول عمر به همراه بدن بوده است، در این صورت لازم می‌آید که در زمان برانگیخته شدن، یک جزء بدن هم دست و هم سر باشد. همچنین لازم می‌آید در مناطقی که در آن مردم گوشت همدیگر را می‌خورند، آن فردی را که حیات او از گوشت مردم بوده است، برنینگیزند، چرا که جوهر وی از اجزای جوهر دیگری است. اگر کسی گوید که اجزای اصلی بدن آنان را بر می‌انگیزند، با این پاسخ، اشکال حل نمی‌گردد، چرا که همه اجزا در وجود آن شخص برابرند؛ بعضی مقوم‌اند و برخی نافع و این خلافت عدالت است. (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۴۴ تا ۴۵)

در صورتی که ملاک و معیار در تشخیص هر انسان، همان نفس اوست و بدن او به اعتبار این که جسم است، تشخیص آن به اعتبار نفس است، بلکه از این حیث که بدن است هیچ حقیقت و ذات مستقلی ندارد، تا این که به خودی خود تشخیص و تعیینی داشته باشد. این وحدت هیچ وحدت ذاتی ندارد، مگر به وحدت نفس که در او تصرف می‌کند، پس بدن زید مثلاً زید است به اعتبار حقیقت زید که همان نفس است و گرنه به خودی خود، هویت بدنی ندارد. همچنین از شرایط حشر بدن این نیست که همان جسمی که حیوان درنده و یا انسانی خورده، به این لحاظ که جسم معین و دارای گوشت، استخوان و رگ و پی مشخص است، همان در روز قیامت محشور گردد، بلکه بدن در روز قیامت محشور می‌شود، لیکن تبدیل خصوصیات مادی و جسمی در نحوه وجود شخص بدن، ضرری نمی‌رساند، زیرا تشخیص و تعیین هر بدن مرهون همراهی نفس با ماده عام است که در ضمن هر ماده خاص تحقق می‌پذیرد. پس مثلاً بدن زید محشور می‌شود با هر جسم و ماده‌ای که باشد به شرط حفظ شخصیت و وحدت آن و به اعتبار این که بدن زید است، هر چند تمام اجزای مادی بدن ذاتاً تغییر کند.

به عنوان مثال از این سخن، که فرد محشور همان فردی است که در دنیا بود، لازم نمی‌آید که باید معتقد شویم اگر شخصی در دنیا زشت روی بوده، باید در روز قیامت نیز زشت روی محشور گردد و یا اگر قطع عضو بوده حتماً باید به همین گونه در روز قیامت مبعوث گردد. بنابراین بازگشت شکل، هیأت و اندازه تن و بدن افراد در معاد جسمانی لازم نیست، بلکه یک شکل، هیأت و مقدار با حفظ تشخیص که این همان است لازم است.

متکلمان به شبهه آکل و مأكول این گونه پاسخ داده‌اند که در روز قیامت، اجزای اصلی بدن انسان محشور می‌شود و این اجزای اصلی از اول عمر تا آخر باقی می‌ماند و خداوند سبحان آنها را از این که جزء بدن دیگری گردد، حفظ می‌کند.

صدر المتألهین در این رابطه می‌گوید: این سخن متکلمان چنان است که می‌بینی و بسیار شگفت‌انگیز است. اساس این سخن بر وجود یک اراده بی‌اساس و بی‌دلیل است که در وجود فاعل مختار یعنی خداوند متعال، ثابت می‌شود. گویا خداوند هیچ کاری جز حفظ این اجزای متفرقه خاکی از این که جزء بدن دیگر گردد، ندارد. یعنی او چنین اراده کرده است که این اجزاء را حفظ کند تا متکلمان برای پاسخ به اشکالات و شبهات معاد جسمانی از این اراده استفاده کنند و به گمان خودشان حل شبهه نمایند. (شانظری، ۱۳۹۰: ۳۰۷-۳۰۵)

۲. تناهی ماده

این سینا معتقد است اگر نفوس را برانگیزند و هریک را با بدنی پیوند دهند، از آن جهت که نفوس نامتناهی است و ماده متناهی، ماده کفایت نخواهد کرد. در حالی که پاسخ این است که اندازه‌ها و صور در یک ماده قابل ازدیاد در حجم و قابل کثرت در عدد است، زیرا هیولای زمین، قوه‌ای محض و قابل و پذیرنده صور است و خودش ذاتاً مقدار مشخص و معینی ندارد، بلکه مقادیر، عارض هیولی می‌شود، لذا خودش قابلیت برای تقسیم و حصول مقادیر غیر متناهی را دارد. به عبارت دیگر هیولی زمین می‌تواند پس از خلع صورت بدن‌های دنیوی، مقادیر و تقسیمات غیر متناهی را ولو به نحو تعاقب بپذیرد و صور ابدان غیر متناهی را که از جنس همان صور دنیوی است، با هم و یا به صورت متعاقب قبول می‌کند، از طرفی لازم نیست صورت‌های اخروی تماماً عین صور زمینی باشد، بلکه انقلاب و تغییر اجسام از صورت زمینی به اجسام دیگر که قابل خلل و فرج و تعدد و تکثر باشد، امری ممکن است. لذا این جرم زمینی با این حقیقت و خصوصیت دنیوی که مستلزم حدود و قیود و محدودیت‌هاست، محشور نخواهد شد، بلکه صورت زمین در آخرت، صورتی است که تمام خلائق اولین و آخرین را فرا می‌گیرد.

افزون بر این پاسخ، انسان اخروی بر حسب ملکات و صفات نفسانی، بدن اخروی از او ناشی می‌شود، یعنی بدن مناسب با ملکات او خلق می‌شود نه این که نفس از جسم و ماده نشأت گیرد و بدن او از ماده و جسم پدید آید، آن گونه که در عالم دنیا تحقق می‌یابد، زیرا بدن‌های اخروی از جهات و خصوصیات فاعلی، بدون مشارکت ماده و استعداد و جهات قابلی پدید می‌آید، یعنی این نفس است که بدن را به مقتضای ذات و

حالات خود خلق می‌کند و بدن از درون و نهاد نفس متناسب با آنچه در دنیا کسب کرده، ظهور و تجسم می‌یابد. در این صورت جایی برای اشکال فوق باقی نمی‌ماند. (همان: ۳۰۸-۳۰۷)

دیدگاه فقهی

از دیدگاه فقهی، ابن سینا به عنوان یک اندیشمند و محقق که با اسلام خصومتی ندارد، با رد معاد جسمانی کافر محسوب نمی‌گردد.

در دیدگاه فقه این افراد کافر به شمار می‌آیند: ۱. منکر خدا؛ ۲. منکر توحید؛ ۳. منکر نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله؛ ۴. منکر ضروری دین، مثل نماز و روزه. در صورتی که بداند آن چیز ضروری دین است و انکار آن به انکار رسالت یا تکذیب پیامبر صلی الله علیه و آله یا نقض دین برگردد؛ ۴. کسی که به همه ائمه اطهار یا یکی از آنها دشنام دهد یا با آنها دشمنی ورزد. (امام خمینی، ۱۳۹۰ق: ۱۱۴)

نتیجه‌گیری

بر اساس ادله و مبانی فلسفی ابن سینا، معاد جسمانی از سوی ایشان قابل اثبات نیست. به نظر می‌رسد کسانی که قائل به اثبات معاد جسمانی، از سوی ابن سینا هستند، ادله متقنی در این باره ندارند. از سوی دیگر ادله محکمی دلالت دارد که ابن سینا فقط معاد روحانی را می‌پذیرد. امکان ندارد که ابن سینا در کتاب شفا، همزمان در مقاله هشتم معاد جسمانی را از لحاظ دینی قبول و در مقاله دهم و رساله الاضحویه آن را مورد انکار قرار دهد و در بسیاری از آثار دیگر خود، صرفاً معاد روحانی را اثبات نماید و اعتقاد بر این باشد که ایشان معاد جسمانی را پذیرفته است.

- ابن سینا(۱۳۸۸)، *الهیات از کتاب شفاء*، ویرایش و ترجمه ابراهیم دادجو، ج ۱، انتشارات امیر کبیر، تهران.
- _____(۱۳۸۵)، *ترجمه و شرح الهیات نجات*، ترجمه یحیی یشربی، انتشارات موسسه بوستان کتاب، قم.
- _____(۱۳۶۴)، *ترجمه رساله الاضحویه*، تصحیح، مقدمه و تعلیقات: حسین خدیوجم، انتشارات اطلاعات.
- _____(۱۳۶۳)، *ترجمه و شرح الاشارات و التنبیها*، ترجمه حسن ملکشاهی، سوش، تهران.
- بویان، مرتضی(۱۳۸۸)، *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، بوستان کتاب، قم.
- امام خمینی(۱۳۹۰ق)، *تحریر الوسیله*، ج ۱، مطبعة الاداب، نجف.
- شانظری، جعفر(۱۳۹۰)، *ترجمه و شرح مبدأ و معاد*، انتشارات قم، قم.
- صدرالمتالهین(۱۳۸۷)، *اسفار*، ج ۹، ترجمه محمد خواجوی، انتشارات مولی، تهران.
- علمی اردبیلی، علی(۱۳۶۲)، *فرهنگ فلسفه*، ج ۴، ج ۱، انتشارات امامت، مشهد.
- دوفو، کارا(۲۰۰۹)، *علم النفس من کتاب الشفاء*، دار بیبلون، پاریس.
- ناییجی، محمد حسین(۱۳۸۷)، *ترجمه و شرح کتاب نفس شفاء*، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
- شیروانی، علی(۱۳۸۲)، *از اندیشه تا شهود*، ج ۱، انتشارات دارالعلم، قم.
- آشتیانی، جلال الدین(۱۳۵۹)، *شرح بر زاد المسافر ملاصدر*، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران.