

تحلیلی از مبانی فلسفی ابن سینا در معاد جسمانی و روحانی

محمد مهدی مشکاتی^۱

چکیده

مسئله معاد از دیرباز مورد توجه فیلسوفان بوده است. آرزوی دیرینه فلسفه، تبیین عقلانی معاد جسمانی بوده و هست. ابن سینا راه اثبات معاد جسمانی را منحصر در شرع می‌دانست و آن را خارج از توان عقل بشر قلمداد می‌کرد. در حالی که دست عقل را در اثبات معاد روحانی باز می‌گذاشت و شرع را در این زمینه، مؤید عقل می‌دانست.

در این مقاله، پس از ذکر دیدگاه‌های ابن سینا در خصوص معاد، با توجه به آثار مختلف وی، مبانی فلسفی او را در انکار معاد جسمانی تبیین کرده و نشان می‌دهیم وی با قبول این مبانی، نمی‌تواند معاد جسمانی را تبیین فلسفی کند و لذا تعبداً آن را می‌پذیرد. در انتها نیز اصول معاد روحانی ابن سینا را بررسی می‌کنیم؛ یعنی آنچه که او را ملزم به قبول وجود سعادت و شقاوت برای نفس ناطقه صرف نظر از تعلق آن به جسم می‌کند.
کلیدواژه‌ها: ابن سینا، معاد جسمانی، معاد روحانی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. دیدگاه‌های گوناگون ابن‌سینا در باب معاد

از مجموع سخنان ابن‌سینا چهار نوع اظهارنظر راجع به معاد استنباط می‌شود:

۱.۱. اثبات نقلی معاد جسمانی: آنچه از ابن‌سینا در این مسئله، شهرت یافته، این دیدگاه است که مطابق آن، چون صادق مصدق خبر از ثبوت معاد جسمانی داده است، ما آن را می‌پذیریم. وی در الاهیات شفا می‌گوید:

«وجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو منقول من الشرع و لا سبیل الی اثباته الا من طریق

الشريعة و تصدیق خبر النبوة و هو الذی للبدن عند البعث». (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۲۳) نوعی معاد وجود دارد که از راه شرع بیان شده و برای اثبات آن، طریقی غیر از طریق شرع و تصدیق خبر پیامبر (ص) نیست و این قسم معاد، همان معاد جسمانی است. در کتاب نجات نیز مشابه همین عبارت را آورده است. (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۸۲)

ابن‌سینا در ضمن این اظهارنظر، روشی کاملاً متفاوت با روش همیشگی خود اتخاذ کرده است. روال معمول وی، قبول نتایج مبتنی بر مقدمات کاملاً عقلی است، در حالی که در این مورد خاص، استدلال او در واقع، متشکل از دو مقدمه است که یکی عقلی و دیگری شرعی است. مقدمه عقلیه او عبارت است از محدودیت توان عقلی بشر برای درک همه حقایق.

ابن‌سینا در این باره می‌گوید: «فان اکثر امر الآخرة خفی علینا». (همو، ۱۳۷۱، ص ۲۰۳) وی تصریح می‌کند که بیشتر مسائل مربوط به آخرت، بر ما پوشیده است. در جایی دیگر می‌گوید: «الوقوف علی حقایق الاشياء لیس فی قدرة البشر و نحن لانعرف من الاشياء الا الخواص و اللوازم و الاعراض... و لا نعرف ایضاً حقایق الاعراض». (همو، بی‌تا، ص ۳۴) او شناخت برخی از مطالب را برای انسان غیرممکن می‌داند و قائل است که ما نه تنها قادر به شناخت حقیقت اشياء نیستیم، بلکه قادر به شناخت حقیقت اعراض اشياء هم نیستیم. مقدمه شرعی هم واضح است: ثبوت معاد جسمانی در آیات و روایات. خلاصه اینکه عقل فلسفی به دلیل توان محدود از اثبات معاد جسمانی عاجز است، پس باید از معارف و حیانی استمداد کنیم.

۲.۱. ابن‌سینا در رساله‌ی اضحویه، تنها به این مقدار که معاد جسمانی در شرع وارد شده بسنده نمی‌کند، بلکه می‌گوید که این موارد وارد در شریعت باید تأویل شود. به عبارت دیگر،

او در مقام بیان امتناع معاد جسمانی است و معتقد است آشنایان به لغت عرب، تردیدی ندارند که در برخی آیات قرآنی، مجاز و استعاره به کار رفته است که از مصادیق مسلم آن آیاتی از قبیل (یدالله فوق ایدیهم) و (ما فرطت فی جنب الله) است. به نظر او، آنچه در باب توحید رسیده، همگی مبتنی بر تشبیه است: «ولهذا ورد التوحید تشبیهاً کله، ثم لم یرد فی القرآن من الاشارة الی هذا الامر الالهی شیء و لا اتی بصریح ما یرتبط الیه من التوحید بیان مفصل، بل اتی بعضه علی سبیل التشبیه فی الظاهر و بعضه تنزیهاً مطلقاً عاماً جداً لا تخصیص و لا تفسیر له. و اما اخبار التشبیه فاکثر من ان تحصى و لكن القوم لا یقبلونها». (همو، ۱۹۴۹، ص ۴۵) وی معتقد است اگر مطالب دقیق توحیدی آن گونه که هست، برای عموم مردم بیان می شد، نمی پذیرفتند و در عوض ایمان، عناد می ورزیدند.

همچنین ابن سینا می گوید مسائلی مانند اینکه آیا خداوند عالم بالذات است یا عالم بالعلم و قادر بالذات است یا قادر بالقدره، در عین کثرت صفات، واحد است یا دارای کثرت در ذات و اینکه منزّه از جهات است یا متحیز بالذات، به طور صریح طرح نشده، حال آنکه پرداختن به این امور و بیان سره از ناسره در آنها لازم است؛ لذا این گونه مطالب چون هم باید بیان شود و هم نمی توان آن را صریحاً مطرح کرد، در قالب تشبیه به مخاطبان القاء می شود. او ادامه می دهد که: «اذا کان الامر فی التوحید هكذا، فکیف فیما هو بعده من الامور الاعتقادیة». (همان) ابن سینا مسئله معاد جسمانی را از این قاعده کلی مستثنی نمی داند که باید شرایع، معارف خود را به گونه ای بیان کنند که قابل فهم برای عموم مردم باشد: «فظاهر من هذا کله ان الشرایع واردة لخطاب الجمهور بما یفهمون، مقرباً ما لا یفهمون الی افهامهم بالتشبیه و التمثیل». (همان، ص ۵۰)

حال همان گونه که خواص، ظواهر مطالب توحیدی را تأویل کرده و اقتصار بر ظاهر آن نمی کنند، چرا در مورد معاد جسمانی، این ظواهر را حجت دانسته و تأویل نمی کنند؟

از منظر ابن سینا یکی از اهداف مهم دین، تصحیح افعال انسان هاست. بدین منظور باید سعادت و شقاوت، و لذت و الم به گونه ای برای آنان بیان شود که ایجاد رغبت به کارهای نیک و تنفر از افعال ناشایست کند. از طرفی عموم مردم از آنجا که با عالم ماده انس دارند، نمی توانند سعادت و شقاوت حقیقی را که روحانی است، تصور کنند، چنان که در مورد

بسیاری از حقایق دینی مانند فرشتگان و حتی راجع به برخی صفات خداوند، تصویری جسمانی دارند. لذا متون دینی در این قالب، برای آنان لذت و الم را بیان می‌کند نه اینکه این متون در مقام بیان جسمانی بودن معاد باشد. (همان، ص ۵۸)

مقایسه این دیدگاه ابن‌سینا با دیدگاه اول وی، قضاوت‌های متفاوتی را در پی داشته است: برخی گفته‌اند کسی که دیدگاه دوم را دارد و در مبدأ و معاد هم بر امتناع عود روح به بدن مادی دنیوی برهان اقامه کرده است (مراد ایشان، همان برهان نفسی تناسخ است)، چگونه می‌تواند از باب تقلید آن را قبول کرده و تعبداً بدان معتقد شود. (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۷۲) «بسیار مورد تعجب است مطلبی را که برهان بر امتناع آن اقامه می‌کند، به واسطه اخبار صادق معتقد می‌شود. در حالتی که مبانی وارده از شرع مقدس و انبیا برخلاف عقل صریح نخواهد بود و ممکن نیست انسان متعبد و مؤمن شود به وجود امر محال». (همو، ۱۳۷۸، ص ۹۲)

برخی دیگر، با توجه به سخنان صریح ابن‌سینا درباره معاد جسمانی و فهم آن از طریق وحیانی و با توجه به عبارت ملاصدرا درباره ابن‌سینا که «الظاهر من کتب الشیخ الرئیس أنه لم ینکر المعاد الجسمانی و حاشاه عن ذلک» (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۰۳)، عبارات او در رساله اضحویه را حمل بر مسامحه یا سهوالتعرض کرده‌اند. (حکیمی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۳)

گروه سوم نیز این نوع اظهارنظر شیخ را حاکی از تواضع او و در عین حال، شجاعت او می‌دانند؛ تواضع او در قبال شریعت و شجاعت او در اظهار عدم توانایی عقل برای حل مسئله معاد جسمانی. به اعتقاد این دسته، از خلال کلمات شیخ در کتاب اشارات و خصوصاً در نمط نهم می‌توان به این نتیجه رسید که غیر از عقل، راه دیگری هم برای درک حقیقت، وجود دارد که عبارت است از وحی الاهی و اخبار معصوم. عقل ملزم به عمل در محدوده خاص خویش است و تنها در همین محدوده خاص، نفی و اثبات می‌کند و نمی‌تواند چیزی را در خارج از محدوده خود نفی یا اثبات کند. این در صورتی است که عقل بما هو عقل و بدون مدد عامل خارجی لحاظ شود. اما همین عقل با مساعدت عاملی خارجی که توان نفسی و اثبات در آن محدوده خارج از حریم عقل را دارد، می‌تواند حتی در آن محدوده خارج از حریم خاص خود، حکم ایجابی یا سلبی داشته باشد. حال، خود این عامل خارجی، گاهی حد خاصی دارد، هرچند محدوده‌اش گسترده‌تر از عقل باشد، مانند کشف و شهود؛ و گاه هیچ محدودیتی ندارد مانند وحی الاهی.

به نظر می‌رسد دو دیدگاه به ظاهر متناقض شیخ در باب معاد جسمانی با بیانی که گذشت، قابل توجیه است. عقل او به تنهایی، معاد جسمانی را مستحیل می‌داند؛ اما همین عقل با مساعدت وحی آن را تصدیق می‌کند. ابن‌سینا از آنجا که تأویل شرع را در این مورد ممکن نمی‌داند، بدان گردن می‌نهد و این تصدیق او نه تنها قبیح نیست، بلکه کاشف از عظمت اوست؛ هرچند این امر باعث اتهام او از سوی موافق و مخالف گردید. برخی از موافقین معاد جسمانی، تصدیق او را حمل بر ترس از تکفیر کرده‌اند نه تسلیم و تواضع در برابر شریعت، و مخالفین نیز او را به دلیل تعبد در مسئله عقلی سرزنش می‌کردند؛ این در حالی است که هر دو گروه غفلت داشته‌اند که داعی شیخ بر این امر، صدق اعتقاد او به شرع، و یقین او به تطابق عقل با شرع از سویی و محدودیت عقل از سوی دیگر است نه تقیه و ترس از تکفیر. (ساعدی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۱)

۳.۱. قبول فی‌الجمله معاد جسمانی؛ ابن‌سینا در پاره‌ای از آثار خود، تصویری عقلی از امکان معاد جسمانی برای برخی نفوس ارائه می‌کند. مشکل عمده ابن‌سینا در اثبات معاد جسمانی، مادی بودن خیال در منظر اوست، چنان‌که خواهد آمد. حال اگر برای نفسی پس از مفارقت بدن، تخیل همچنان ممکن باشد، معاد جسمانی آن نفس هم خالی از اشکال خواهد بود. بر این اساس، ابن‌سینا به تبعیت از فارابی، سخن از الحاق به اجرام فلکی می‌کند و اینکه برخی از نفوس که به تعبیر او «بدنیون» هستند و به فراتر از ابدان و اجسام تعلق خاطر ندارند، به دلیل همین اشتیاق آنان به بدن، امکان تعلق آنها به برخی اجسام فلکی پس از مفارقت از بدن فراهم می‌شود. البته نفس انسانی، نفس آن جرم فلکی و در نتیجه مدبّر آن نمی‌شود، بلکه آن جرم را فقط برای تخیل صورت مورد استفاده قرار می‌دهد. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۴؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۹۶)

۴.۱. ابن‌سینا در برخی آثارش از جمله رساله موسوم به مجالس سبعة معتقد است که نفوس دارای جهل بسیط، که حائز هیچ‌گونه صورت عقلی نشده‌اند، پس از مرگ نابود می‌شوند و بقایی نخواهند داشت تا در مورد معاد جسمانی آنها بحث شود. «ان النفوس الجاهلة جهلاً بسیطاً دون ما هو مضاد للحق، ان كانت هیولانية محضة و لم تحدث هیأة عقلية و لا علم اولی ففی بقائها وقع التردد و الاختلاف بین الفلاسفة و المنقول من الاسکندر الافرویدیسی القول بعدهما و

فسادها، و الشيخ الرئيس أيضاً مال الى هذا الرأي في بعض رسائله الموسومة بالمجالس السبعة». (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۴۷) برخی نیز گفته‌اند ابن‌سینا در *شفا* به نابودی و عدم بقاء نفس حیوان و انسان غیربالغ به حدّ عقل بالفعل قائل شده است. (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۳۸۷)

این دیدگاه جدیدی است که ابن‌سینا برای برخی از نفوس انسانی اصلاً هیچ‌گونه معادی قائل نیست، اعم از روحانی و جسمانی، زیرا چنین نفوسی پس از مفارقت از بدن معدوم می‌شوند. ناگفته نماند که وی در رساله *تحفه* این نظر را صریحاً رد می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۶۰، ص ۲۲۳) و در *اشارات* نیز بقای این نفوس را می‌پذیرد. (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۵۵)

خلاصه اینکه ابن‌سینا، این چهار نظریه متفاوت را در خصوص مسئله معاد اظهار کرده است. البته چنین نیست که تمام این نظریات با یکدیگر تباین داشته و قابل جمع نباشند، ولی به جهت بهتر روشن شدن مطلب، هر یک را جداگانه ذکر کردیم.

۲. مبانی ابن‌سینا در انکار معاد جسمانی

در نظام فلسفی ابن‌سینا عناصری وجود دارد که پذیرش آنها مساوی است با عدم پذیرش معاد جسمانی؛ و از آنجایی که او در مواضع مختلف این دیدگاه‌ها را پذیرفته، لذا طبیعی است که موفق به اثبات معاد جسمانی نشود، بلکه نتیجه ضروری برخی از این دیدگاه‌ها امتناع معاد جسمانی است. البته پاره‌ای از این موارد مانند امتناع اعاده معدوم، شبهه آکل و مأکول و لزوم تأویل متون دینی، جزء محذورات خود معاد جسمانی است و نه مبانی فلسفی آن. ولی در این نوشتار، عنوان مبانی را بر همه آنها اطلاق می‌کنیم. این دیدگاه‌ها عبارت‌اند از:

۱.۲. مادی بودن خیال

خیال دارای دو اصطلاح است: خیال منفصل و خیال متصل. خیال منفصل یا برزخ و مثال نزولی عبارت است از عالمی متوسط بین عالم عقول و عالم مادیات که از تجلی عقول به صورت عالمی مستقل‌الوجود و منفصل از غیر (خیال انسانی) بذاته موجود است. این عالم مشتمل بر موجوداتی واجد صورت و فاقد ماده است. در وجود چنین عالمی اختلاف نظر هست. ابن‌سینا وجود عالم مثال را منکر می‌شود. اما خیال متصل یا برزخ و مثال صعودی همان قوه موجود در انسان است. در اینکه انسان دارای چنین قوه‌ای است، اختلافی نیست. اختلاف

بر سر مادی بودن یا مجرد آن است.

برای تحقق معاد جسمانی وجود قوای حسی و خیال متصل ضروری است. حال اگر کسی مانند برخی از متکلمین بپذیرد که خداوند در قیامت انسان را دوباره پدید می‌آورد و قوای حسی و خیالی را هم به او می‌دهد، در قول به معاد جسمانی با مانعی روبرو نیست. اما اگر کسی این مبنا را پذیرفتنی نداند، باید به نوعی قوه خیال را پس از مرگ بدن، برای نفس ابقا کند و این مهم تنها با پذیرش مجرد قوه خیال صورت می‌پذیرد. به دلیل همین پیوند وثیق بین اثبات معاد جسمانی و قبول مجرد خیال، برخی انکار مجرد خیال را یگانه عامل انکار معاد جسمانی دانسته‌اند: «جمهور حکمای اسلام به واسطه انکار مجرد خیال، از اثبات معاد جسمانی و حشر اجساد عاجز مانده‌اند. شیخ چون قائل به مجرد خیال نیست و اصولاً مجرد برزخی را منکر است، از اثبات معاد جسمانی عاجز مانده است». (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۹۲)

ابن سینا مجرد خیال را نمی‌پذیرد و لذا طبق مبنای او که خیال قوه‌ای مادی است، پس از مرگ بدن، این قوه هم مانند دیگر قوای مادی بدن نابود می‌شود. کار قوه خیال، ادراک صور محسوسات است، لذا با نابودی آن، نفس قادر به ادراک ثواب و عقاب مادی نخواهد بود. بر این اساس، ابن سینا نمی‌تواند معاد جسمانی را توجیه عقلانی کند. شیخ برای اثبات مادی بودن خیال در بحث نفس در کتاب *شفا* دلایلی ذکر می‌کند که مهم‌ترین آنها چنین است: «اگر ما مربعی را تخیل کنیم که در طرفین آن دو مربع متساوی باشد و هر کدام از این دو مربع، دارای جهت معینی باشند، بدون شک هر کدام از این دو مربع متساوی، متمایز از دیگری در خیال است. حال این تمایز یا به واسطه ذات آنهاست یا لوازم ذات و یا امری غیرلازم. احتمال اول منتفی است، زیرا هر دو مربع از افراد یک طبیعت هستند در حالی که تمایز بالذات در اجناس عالیه است. اما افراد یک نوع و انواع جنس واحد، بالذات متمایز از یکدیگر نیستند. احتمال دوم هم معقول نیست، زیرا تمایز بین دو فرد از یک نوع نمی‌تواند از لوازم ذات ناشی شود، چون اختلاف در لوازم حاکی از اختلاف نفس ملزوم‌هاست، در حالی که ممکن نیست دو فرد دارای طبیعت واحد مساوی از جمیع جهات، دو لازم مابین داشته باشند.

بنابراین، احتمال سوم باقی می‌ماند، یعنی امر غیرلازم موجب تمایز دو مربع متساوی باشد. اما حصول این امر غیرلازم برای یکی از این دو نمی‌تواند منوط به فرض فرض و اعتبار معتبر باشد، زیرا اولاً اگر چنین بود، باید جایز باشد که یکی از دو مربع را به جای مربع دیگر

قرار دهیم، ولی این ممکن نیست، چون طرف یمین مخالف طرف یسار است. ثانیاً فرض و معتبر نمی‌تواند یکی از دو مربع را مخصوص به امری کند مگر بعد از تمایز آن از مربع دیگر. حال اگر خود این تمایز هم منوط به مخصوص شدن به آن امر باشد، دور لازم می‌آید. لذا باید حصول امر غیرلازم به سبب حامل باشد.

اما این حامل، حامل اول یعنی ماده خارجی نیست، زیرا در بسیاری از موارد ما چیزهایی را تخیل می‌کنیم که اصلاً وجود خارجی ندارند. لذا باید این امتیاز به واسطه قابل ثانی یعنی ذهن باشد و این در صورتی صحیح است که قوه مدرک جزئیات و حافظ آنها، یعنی قوه متخیله، امری جسمانی باشد». (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۶۷)

به‌رحال، «شیخ الرئیس تجرد خیال را چه در قوس صعود و چه در قوس نزول منکر است، بلکه جمیع قوای مربوط به غیب نفس غیر از قوه عاقله را مادی می‌داند. سر اینکه شیخ و اتباع او تجرد خیال را انکار نموده‌اند، آن است که این اعظم تکثر فردی را مستند به ماده می‌دانند و اذعان کرده‌اند که تجسم و تقدیر بدون حلول در ماده امکان ندارد». (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۹۷)

البته ابن سینا در کتاب مباحثات (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۶۴) برهانی می‌آورد که به اعتقاد ملاصدرا (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۲۲۷) نتیجه آن، تجرد قوه خیال است. ولی چنان‌که خود ملاصدرا تصریح می‌کند، این مطلب با بسیاری از اصول مورد قبول شیخ سازگار نیست. لذا شیخ هم آن را به طور قطعی ذکر نمی‌کند. وی علی‌رغم این برهان نمی‌تواند معتقد به تجرد خیال شود، «چون تشکیک خاصی و حرکت جوهری و عقول عرضیه را منکر است و قول به اینکه نفس انسانی غیر از جهت تعقل و جنبه ادراک کلیات، مرتبه یا مراتبی از وجود تجردی را دارد، با مبانی او سازگار نیست. علاوه بر این، شیخ در اینکه صور اشباحی و مقداری چگونه بدون حلول در اجسام تحقق پیدا می‌کنند، درگیر است». (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۹۷ و ۹۹) سهروردی و شارحان او نیز به تبعیت از ابن سینا به مادی بودن نفس انسانی در مقام ادراک متخیلات معتقد شدند با آنکه از قائلان به عالم برزخ محسوب می‌شوند. از آنجایی که اینها «اصالت و وحدت وجود و وقوع تشکیک در مراتب هستی و حرکت در جوهر اجسام و طبایع و تشکیک در ذاتیات را انکار کرده‌اند، نتوانسته‌اند معتقد شوند که می‌شود یک حقیقت و یک واحد شخصی مثل انسان دارای مراتب متعدد باشد که مرتبه‌ای مجرد تام و مرتبه‌ای مادی تام و

مرتبه دیگر برزخ بین این دو باشد و همه این مراتب، از حصول حرکت تدریجی حاصل در ماده و صور جوهری تحصیل یابد». (همو، ۱۳۸۱، ص ۴۰۸) و بر این اساس برخی مثال صعودی را و برخی دیگر وجود برزخی را صعوداً و نزولاً نپذیرفته‌اند.

باری ابن‌سینا چون در نظام فلسفی خود نمی‌تواند قائل به مجرد خیال باشد، در اثبات معاد جسمانی با مشکل مواجه می‌شود.

۲.۲. امتناع اعاده معدوم

این بحث ارتباط مستقیمی با اثبات معاد جسمانی دارد. برخی از متکلمین اعاده معدوم را جایز می‌دانند و لذا در قول به معاد جسمانی، با مشکلی رو به رو نخواهند بود، زیرا خداوند پس از فانی شدن بدن، دوباره همان بدن را در قیامت به وجود می‌آورد. اما ابن‌سینا، مانند فلاسفه دیگر، نه تنها اعاده معدوم را محال می‌داند، بلکه امتناع آن را امری ضروری و بدیهی می‌شمارد و لذا دلایل امتناع را منته می‌داند نه دلیل واقعی: «ان العقل يدفع هذا دفعا لا يحتاج فيه الى بيان و كل ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم». (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۶) وی معتقد است فطرت سلیم، بطلان آن را بدون استدلال درمی‌یابد و عقل به صراحت حکم می‌کند که عود، در جایی معنا دارد که چیز ثابت موجودی به حالت قبلی خود بازگردد، ولی اگر چیزی معدوم شود، آنچه دوباره پدید می‌آید، مثل قبلی است نه خود آن و لذا عود تحقق نیافته است: «على ان الحق ان الفطر العقليه الصحيحة لا تحتاج الى ان تتجشم الاحتجاج في ابطال هذا المقالة و ان صريح العقل يحكم بان ما فات و عدم فقد فات و ان العود انما هو لثابت موجود الى مثل حالة كان عليها». (همو، ۱۳۷۱، ص ۱۵۴)

از دیگر اموری که امتناع اعاده معدوم را روشن می‌کند اینکه اگر معدوم اعاده شد، باید جمیع خصوصیات قبلی را داشته باشد. یکی از این خصوصیات، زمان است، حال اگر زمان هم اعاده شد، شیء معدوم غیر از شیء معاد خواهد بود، زیرا معاد آن است که در زمان بعد باشد نه زمان قبل. (همو، ۱۴۰۴، ص ۳۶) به علاوه جواز اعاده معدوم، مستلزم تخلخل عدم بین شیء و خود شیء است و این محال است.

بر این اساس، ابن‌سینا نمی‌تواند قائل به معاد جسمانی از نوع اعاده معدوم باشد.

۳.۲. امتناع تناسخ

تناسخ مورد بحث عبارت است از انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر. چنان‌که می‌دانیم برخی در طول تاریخ، قائل بوده‌اند که نفس انسانی پس از مرگ، در کالبد دیگری حلول می‌کند و این مسئله آنقدر تکرار می‌شود تا نفس به کمال خویش رسیده و از بند ابدان رهایی یابد. اگر کسی این مبنا را پذیرفته باشد، به نوعی می‌تواند معاد جسمانی را تصویر کند، ولی ابن‌سینا تناسخ را نیز باطل و ممتنع می‌داند.

وی در کتب مختلف خویش با ادله متعددی متعرض اثبات امتناع تناسخ شده است که یکی از آن دلایل چنین است: شیخ قائل به حدوث نفس است نه ازلیت آن، یعنی وقتی ماده مستعد شد، از واهب صور، نفسی خاص برای آن بدن حادث می‌شود و این حدوث نفس برای این بدن، اتفاقی نیست، بلکه واجب است چنین شود. حال اگر طبق نظر قائل به تناسخ، نفس دیگری هم پس از مرگ بدنش به این بدن تعلق گیرد، لازم می‌آید که یک بدن دارای دو نفس باشد و این امر محالی است، زیرا اولاً هر انسانی تنها شعور به یک نفس دارد که در بدن او تصرف می‌کند و ثانیاً محال است که آن نفس دوم وجود داشته باشد ولی معطل باشد (همو، ۱۳۸۳، ص ۵۸)، زیرا نفسی که وجود آن درک نشود و فائده‌ای هم از آن عائد بدن نشود، نفس آن بدن نیست. تعلق نفس به بدن بدین صورت نیست که در زاویه‌ای از بدن قرار گیرد یا اینکه عرضی در جزیی از بدن باشد، بلکه تعلق نفس به بدن به معنای تدبیر و به کارگرفتن آن بدن است. (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹) وی در کتاب *تعلیقات*، امتناع تناسخ را این‌گونه مبرهن می‌کند: «النفس الانسانیة و ان کانت قائمة بذاتها فانها لاتنتقل عن هذا البدن الی غیره، لان کل نفس لها مخصص ببدنها و مخصص هذا النفس غیر مخصص تلک النفس، فلنسیة ما تخصصت بذلک البدن لا تعرفها». (همو، بی‌تا، ص ۶۵)

ابن‌سینا در رساله *ضحویه* برهانی مفصل ارائه کرده که از طریق آن هم حدوث نفس را اثبات می‌کند، و هم تناسخ را ابطال، همچنین می‌توان از این برهان امتناع معاد جسمانی را استنتاج کرد. خود او قبل از شروع برهان می‌گوید: «لکننا نبین بیاناً برهانياً انه لا یمکن ان تعود

النفس بعد الموت الی البدن البتة». (همو، ۱۹۴۹، ص ۸۹)

به هر تقدیر، ابن‌سینا نمی‌تواند قائل به معاد جسمانی تناسخی هم باشد.

۴.۲. شبهه آکل و مأکول

شبهه آکل و مأکول از قدیمی‌ترین و مشکل‌ترین اشکالاتی است که در باب معاد جسمانی مطرح است. ابن‌سینا در رساله *اضحویه* در مقام انکار معاد جسمانی آن را تقریر می‌کند بدون آنکه نام خاصی به آن بدهد. (همو، ۱۹۴۹، ص ۵۵) اگر معاد جسمانی تحقق یابد یا نفوس به ماده قبلی خود باز می‌گردند و یا به ماده دیگری. ابن‌سینا می‌گوید قائلان به جسمانی بودن معاد، عود به همان ماده قبلی را معتقدند. حال عود به ماده قبلی دو حالت دارد:

۱. عود آخرین بدن؛ ۲. عود همه ابدان طول عمر. اگر آخرین بدن باشد، پس اگر شخص هنگام مرگ، ناقص‌العضو بوده باشد، باید آنجا هم همان‌طور باشد، در حالی که قائلین این را قبیح می‌دانند. اما اگر عود همه اجزاء طول عمر ملاک باشد، لازم می‌آید که جزء واحدی مثلاً هم دست باشد هم پا و هم سر و همچنین لازم می‌آید که ماده واحد، عضو افراد متعددی باشد، زیرا اجزاء عضوها دائماً به یکدیگر منتقل می‌شوند. به علاوه اگر انسانی دائماً از اعضای انسان تغذیه کند، باید اصلاً معادی نداشته باشد، زیرا تمام اجزاء بدن او در طول عمر از اجزاء دیگران بوده است. این اشکال در قسم اول هم صادق است، یعنی اینکه ملاک، عود آخرین بدن باشد؛ زیرا ممکن است آخرین بدن فردی پس از تحلیل، جزء آخرین بدن فرد دیگری قرار گیرد.

ابن‌سینا پاسخ معتزله به شبهه آکل و مأکول را که مبتنی بر تقسیم اجزاء به اصلی و فرعی است، نمی‌پذیرد. به نظر او پس از مرگ، همه این اعضا تبدیل به خاک شده و حکم یکسانی خواهند داشت و برانگیخته شدن چه از این خاک باشد چه از خاک دیگری تفاوتی نمی‌کند و لذا تبدیل برخی از این خاک‌ها به بدن و سپس عقاب نمودن آن در آخرت، با عدالت خداوند سازگار نیست. این هم که بگویند مرجح تخصیص برخی اجزاء خاک به بعث، آن است که این اجزاء در دنیا ماده اجزای مقوم حیات بوده‌اند، قول بی‌فایده و تحکم‌آمیزی است. در واقع ابن‌سینا می‌خواهد بگوید پس از مرگ و تبدیل بدن به عناصر دیگر، نسبت آن به نفس انسانی مانند نسبت دیگر عناصر طبیعت است و اینکه زمانی صورت انسانی داشته است، مشکلی را حل نمی‌کند و لذا تخصیص این اجزاء به مبعوث شدن، ترجیح بلامرجح و عقاب آن منافی با عدل الهی است، عدالتی که طرفداران معاد جسمانی، ضرورت عود اعضای بدن را به آن مستند می‌کنند.

ابن سینا سپس در جهت تقویت و تثبیت این شبهه می‌گوید اگر دقت کنیم، معلوم می‌شود که غالب آبادانی زمین از اجساد مردگان ناشی شده است. در این زمین‌ها کشت و زرع می‌شود و غذای انسان‌ها از آن به دست می‌آید و این چرخه تبدیل همواره ادامه می‌یابد. از این رو بسیار محتمل است که ماده خاصی حامل صورت دو انسان یا بیشتر بوده باشد. حال چگونه این ماده در قیامت عود خواهد کرد و جزء بدن کدام یک از این انسان‌ها قرار خواهد گرفت و عدالت الهی چه می‌شود؟ این ماده در دو زمان جزء بدن نیکوکار و بدکار بوده است، حال مثاب خواهد بود یا معاقب؟

اما اگر کسی بگوید اصلاً لازم نیست نفس به بدنی متشکل از همان عناصر موجود در بدن دنیایی عود کند، بلکه باید بدنی داشته باشد حال از هر عنصری که باشد، تفاوت نمی‌کند. ابن سینا پاسخ می‌دهد که این در واقع همان تناسخ صریح و مسلم است که قبلاً بطلانش را ثابت کرده‌ایم. هرچند به اعتقاد ابن سینا قول اول هم که عود به همان عناصر دنیایی را لازم می‌شمرد، نوعی تناسخ است که در قالب بیان و الفاظ چهره آن تغییر داده شده است. (همان، ص ۵۷) به هر حال، ابن سینا با پذیرفتن شبهه آکل و مأكول، معاد جسمانی را اولاً غیرممکن و ثانیاً ناسازگار با عدالت الهی می‌داند.

۵.۲. تناهی ماده

ابن سینا می‌گوید: «ان المادة الموجودة للكائنات لاتفی باشخاص الكائنات الخالية اذا بعثت». (همو، ۱۹۴۹، ص ۵۲)

ماده عالم متناهی است و این امری است که در طبیعات ثابت شده است. (همو، ۱۴۰۵، ص ۲۱۴) حال اگر بنا باشد همه نفوس انسانی، معاد جسمانی داشته باشند و هر یک دارای بدنی شوند، این مقدار ماده محدود عالم، کافی برای تشکیل این ابدان کثیره نخواهد بود و برخی از نفوس مبعوث شده بدون بدن خواهند ماند. لذا از این جهت هم، ابن سینا معاد جسمانی را ممکن نمی‌داند.

۶.۲. وحدت فعل الهی

«ان الفعل الهی واحد لا یتبدل عن مجراه المضروب له». (همو، ۱۹۴۹، ص ۵۳)

به نظر ابن سینا چون فعل خداوند واحد است و دارای تغییر و تبدل نیست و از روند

خود خارج نمی‌شود، لذا معنا ندارد که ابدان معدوم شوند و سپس دوباره همان ابدان تشکیل شده و مبعوث گردند. وی می‌گوید وقتی فعل الاهی ازلی برای کسی به خوبی واضح گردید، به آنچه گفته شد، پی می‌برد و برای مشخص شدن معنای فعل الاهی ازلی باید به طبیعیات و الاهیات رجوع کرد و فهمید که همان‌گونه که خداوند واجب‌الوجود بالذات، از هرگونه تغییری منزّه است، فعل صادر از حکمت و اراده ازلی او هم باید مشابه حکمت و اراده ازلی او باشد.

۷.۲. تضاد سعادت با بدن

به نظر ابن‌سینا جسم و جسمانیات مانعی بر سر راه رسیدن انسان به سعادت حقیقی است؛ یعنی تا وقتی که نفس به بدن تعلق دارد، نمی‌تواند به مقصد اعلاّی خود برسد. همچنین لذات حقیقی او چیزی غیر از لذات مادی است. پس نفس برای رسیدن به آن کمال لائق خود، نه تنها به بدن نیازی ندارد، بلکه باید از بدن مفارقت کند و لذا تعلق دوباره نفس به بدن در قیامت، عقوبتی برای نفس محسوب می‌شود.

«ان كان (الجسم) معاداً في المعاد مع النفس، لم تنفك النفس من الافعال البدنية و التقوى الحيوانية التي هي عوائق لها عن نيل الكمال». (همو، بی‌تا، ص ۸۱)

بنابراین، از آنجا که ابن‌سینا سعادت نفس را مشروط به جدایی از بدن می‌داند، معتقد است که معاد نباید جسمانی باشد و جسمانی بودن معاد موجب نقض غرض از خلقت انسان، که همانا رسیدن به کمال و سعادت است، می‌شود.

۸.۲. لزوم تأویل متون دینی

«ان الامور الواردة عن هذا الموضوع في الشرايع، اذا اخذت على ما هي عليها لزمها امور محالة و شنيعة». (همو، ۱۹۴۹، ص ۵۳)

ابن‌سینا به دلیل تأویل ظواهر متون دینی و صرف آنها از ظاهرش، معاد جسمانی را انکار نمی‌کند، بلکه از منظر او چون اگر آنها را مطابق ظاهرشان معنا کنیم، مستلزم امور محال و ناپسندی خواهد بود، آنها را بالضرورة باید تأویل کنیم. به اعتقاد او، نزد شخص عالم واضح است که ظاهر این متون، مقصود شرایع نیست و اما برای فرد جاهل، صلاح خود او نیست که این مطلب فاش شده و به آن پی ببرد، زیرا به دلیل عدم آگاهی از حقیقت امر سعادت و

شقاوت و عدم ظرفیت درک عمق مطالب، اگر بفهمد که ظواهر متون اراده نشده است، ادیان الاهی و شرایع حقیقی را سبک خواهد شمرد و چه بسا انکار کند. لذا نه بهره‌ای از ظاهر برده و نه باطن را درک کرده است. اینجاست که گفته شده چون مخاطب ادیان، عموم مردم بوده‌اند، لذا معارف و حقایق ادیان الاهی به زبانی که برای آنان مفهوم و ملموس باشد، بیان شده‌اند. بنابراین، تمام آنچه در باب ثواب و عقاب جسمانی وارد شده است، در حقیقت، بیان حقایقی معنوی و روحانی در قالبی تشبیهی و مجازی است و مراد از آنها اخبار از تحقق معاد جسمانی نیست.

با توجه به تمام مواردی که بیان شد، ابن‌سینا نمی‌تواند در نظام فلسفی خویش، معاد جسمانی را اثبات کند و تنها نتیجه اصول یادشده، غیرمعقول و ناممکن بودن چنین معاد است. وی علی‌رغم تمام براهین و استدلال‌های فوق، معاد جسمانی را تعبداً می‌پذیرد.

۳. مبانی ابن‌سینا در اثبات معاد روحانی

ابن‌سینا پس از آنکه عقل را عاجز از اثبات معاد جسمانی دانست و اثبات آن را به شریعت احاله کرد، راجع به معاد روحانی بحث می‌کند و عقل و قیاس برهانی را قادر بر ادراک آن می‌داند، هرچند تا وقتی که در عالم ماده هستیم، از تصور آن عاجزیم. به عبارت دیگر، ما در این عالم می‌توانیم با برهان عقلی، وجود سعادت و شقاوت روحانی را اثبات کنیم، ولی درک حقیقت آن منوط به مفارقت نفس از بدن است. (همو، ۱۳۷۹، ص ۶۸۲)

نکته دیگر اینکه شریعت نیز عقل را در اثبات معاد روحانی تصدیق می‌کند و لذا معاد روحانی از طریق نقلی و عقلی ثابت می‌شود. به نظر ابن‌سینا، آنچه مورد رغبت و عنایت شدید حکمای الاهی است، رسیدن به این نوع سعادت است، بلکه آنان با وجود سعادت روحانی اصلاً توجهی به سعادت بدنی ندارند. (همان)

وی جاودانگی و بقای نفس پس از مفارقت بدن را از طریق برهان ثابت می‌کند. (همو، ۱۳۷۵، ص ۲۶۴) بنابراین، نفس انسانی جاودانه خواهد بود و معاد روحانی از دیدگاه ابن‌سینا به این معناست که نفس پس از زوال بدن، به عالمی دیگر منتقل می‌شود که در آن فنا و نابودی معنا ندارد، حال در آنجا یا به علوم و کمالاتی که در دنیا کسب نموده است، مبتهج و مسرور گشته و لذت می‌برد (همان، ص ۳۵۳) و یا به واسطه جهل و صفات ناشایست که در دنیا

تحصیل نموده است، معذب و مغموم گشته و دچار درد و رنج می‌شود. (همان، ص ۳۵۰) لذا یک رکن اساسی اثبات معاد روحانی، اثبات بقای نفس پس از مفارقت از بدن است که ابن سینا این مهم را با اثبات تجرد نفس به انجام می‌رساند. ابن سینا بحث معاد روحانی و تبیین لذت و الم حاصل برای نفس در آن عالم را بر پنج اصل مبتنی کرده است:

اصل اول: هر قوه نفسانی، لذت و خیر مخصوص به خود و نیز رنج و شر مخصوص به خود دارد؛ مثلاً لذت و خیر قوه شهوانیه در آن است که از میان کیفیت‌های محسوس پنج‌گانه، کیفیت سازگارش به آن برسد؛ لذت غضب در پیروزی، لذت قوه واهمه در امیدواری و لذت قوه حافظه در یادآوری امور خوشایند گذشته است. رنج و شر هر یک از این قوا هم در ضد آنچه که بیان شده می‌باشد.

قوای نفسانی در یک چیز مشترک هستند و آن اینکه خیر و لذت مخصوص هر یک، ادراک و شعور به امور موافق و سازگار با آنهاست. اما اینکه چه چیزی بالذات و در حقیقت، با آنها موافق و سازگار است؟ باید گفت امر موافق هر قوه عبارت است از حصول کمالی که نسبت به آن قوه کمال بالفعل است. (همو، ۱۳۷۹، ص ۶۸۳)

ابن سینا می‌خواهد ملاکی برای تعریف لذت و الم تعیین کند. او در جای دیگری می‌گوید: «ان اللذة هی ادراک و نیل لوصول ما هو عند المدرك کمال و خیر من حیث هو كذلك، و الالم هو ادراک و نیل لوصول ما هو عند المدرك آفة و شر»؛ (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۳۷) لذت عبارت است از ادراک رسیدن به آنچه که نزد مدرك، خیر و کمال است و الم هم ادراک رسیدن به چیزی است که برای مدرك، شر و آفت محسوب می‌شود. حال چنانکه واضح است باید معنای خیر و شر را هم تعیین کرد، لذا می‌گوید:

«کل خیر بالقیاس الی شیء ما فهو الکمال الذی یختص به و ینحوه باستعداد الاول و کل لذة فانها تتعلق بامرین: بکمال خیر و بادراک له من حیث هو كذلك». (همان، ص ۳۴۱)

خیر هر چیزی کمال مختص آن است که به حسب استعداد فطری خود، طالب آن کمال است. لذا اگر چیزی به واسطه استعداد بعدی و نه فطری اولی، طالب امری شد، آن امر، کمال آن چیز محسوب نمی‌شود، مانند انسانی که در اثر تربیت غلط به دنبال تحصیل رذائل باشد. این قاعده کلی در مورد قوای نفسانی هم صادق است.

به نظر ابن‌سینا، در هر لذتی باید دو رکن وجود داشته باشد: یکی کمالی که خیر لذت‌برنده در آن باشد و دیگر ادراک نمودن آن کمال به عنوان کمال. به عبارت دیگر، وقتی موجودی لذت می‌برد که واجد کمال و خیری باشد و درک کند که این کمال و خیر را دارد. پس اگر کمال و خیری نباشد و صرفاً تصور داشتن کمال باشد، آن لذت واقعی مخصوص تحقق نمی‌یابد. همچنین اگر کمال باشد، ولی متوجه داشتن نباشد یا آن را شرّ ببندارد، باز آن لذت مخصوص متحقق نمی‌شود. آنچه بیان شد دقیقاً در مورد الم و رنج هم ساری است.

اصل دوم: هر چند این قوا در آنچه گذشت، مشترک‌اند، یعنی همگی لذت و الم دارند، ولی مراتب آنها متفاوت است و لذا قوه‌ای که کمال بیشتری دارد و آنکه کمالش با دوام‌تر است و آنکه کمال برتر و تمام‌تری دارد و آنکه کمالش نسبت به وی حاصل‌تر است و آن قوه‌ای که فی‌نفسه فعلیت کامل‌تری دارد و آنکه فی‌نفسه ادراک قوی‌تری دارد، از لذت بیشتر و برتری برخوردار است. (همو، ۱۳۷۹، ص ۶۸۳) ابن‌سینا با این اصل می‌خواهد راه را برای اثبات برتری لذت عقلانی از لذت جسمانی هموار کند. وی در کتاب *اشارات* ترتیب جواهر عاقله را در دارا بودن لذت چنین بیان می‌کند: ۱. ذات حق تعالی؛ ۲. عقول؛ ۳. نفوس ناطقه فلکیه و نفوس کامله انسانی تا وقتی در بدن هستند؛ ۴. نفوس ناطقه انسانی متوسط؛ ۵. نفوس ناطقه انسانی ناقص که منمغر در عالم طبیعت می‌باشند. (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۵۹)

به هر حال، از این اصل استفاده می‌شود که هر قوه‌ای که به نوعی کامل‌تر باشد، لذت و الم بیشتری خواهد داشت.

اصل سوم: گاهی علم یقینی به وجود لذتی هست، ولی این یقین، موجب شوق و حرکت برای تحصیل آن لذت نمی‌شود. دلیل این امر آن است که ذوق لذت و احساس آن پدیدآورنده شوق است نه صرف دانستن لذت، چنان‌که گاهی علم قطعی به وجود الم، باعث احتراز از آن نمی‌شود. شناخت محسوسات از راه تعاریف عقلی آنها مقتضی احساس آنها نیست. در واقع، ابن‌سینا در این اصل به تفاوت علم‌الیقین با عین‌الیقین و تفاوت علم با مشاهده اشاره کرده و معتقد است در برخی از کمالات، خروج از قوه به فعل به گونه‌ای است که معلوم است آن کمال، لذت‌بخش است و تحقق آن کمال و لذت یقینی است، ولی چون حاصل نشده، تصور چگونگی آن و وقوف بر لذت آن ممکن نیست و چون چنین وقوف و شعوری نیست، به سوی آن حرکتی نمی‌شود، مانند فرد عین که عالم به لذت آمیزش هست، ولی تمایل و

اقدامی جهت آن ندارد، زیرا او نمی‌تواند چنین لذتی را تخیل کند. حالت فرد نابینا نسبت به مناظر زیبا و فرد ناشنوا نسبت به نغمات موزون نیز چنین است. (همو، ۱۳۷۹، ص ۶۸۳) این جهت بین لذت و الم مشترک است که علم به وجود آنها و تعریف ماهیتشان چیزی است و ادراک آنها و تحقق خارجی‌شان چیز دیگر و آنچه مهم است و محرک اراده، دومی است. لذا گفته‌اند: «لیس الخبر کالمعانیة».

ابن‌سینا در این اصل می‌خواهد علت بی‌توجهی و بلکه عدم آگاهی انسان از لذت و آلام روحانی را نشان دهد. از آنجا که ما به واسطه درگیر بودن با مادیات، لذات و آلام غیرحسی را نپسندیده‌ایم، لذا در تحصیل و یا احتراز از آن هم سعی نمی‌کنیم. بر این اساس، وی هشدار می‌دهد که انسان عاقل نباید تصور کند که هر لذتی حتماً از انواع لذات مادی مشترک بین انسان و حیوان است و موجودات مجرد که مقربان درگاه پروردگار هستند، از هیچ لذتی برخوردار نیستند و یا خود خداوند در بهاء و نورانیت و کمال و جمال غیرمتناهی خود، فاقد بهجت و سرور است. ابن‌سینا ادامه می‌دهد که ذات حق از چنان حالت سروری برخوردار می‌باشد که برتر است از آنکه لذتش نامیم: «اجل مبتهج بشیء هو الاول بذاته، لانه اشد الاشیاء ادراكاً لاشد الاشیاء کمالاً». (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۵۹) «یا مسکین لعل الحال التی للملائکة و ما فوقها الذ و ابهج و انعم من حال الانعام، بل کیف یمکن ان یکون لاحدهما الی الآخر نسبة یمتد بها». (همان، ص ۳۳۷)

باری هر موجودی برای خود لذت و المی دارد که گاهی برای نیل به آن یا پرهیز از آن اقدام نمی‌کند و این لذات و آلام تنها برای موجود جسمانی نیست و منحصر در لذات و آلام جسمانی هم نمی‌باشد. اما همان‌طور که گاهی فردی از درک برخی لذات حسی محروم است، همچنین امکان دارد که نوعی لذت غیرحسی هم باشد که انسان از درک آن ناتوان باشد. لذت قوه عاقله از این قبیل است، یعنی با آنکه به مراتب برتر و بیشتر از لذات حسی است (همان، ص ۳۳۴ و ۳۴۵) و با وجود آنکه برهان، برتری آن را اثبات می‌کند، اما نسبت ما به آنها مانند نسبت فرد ناشنوا به نغمات موزون است.

اصل چهارم: گاهی کمال و امر خوشایند و سازگار با قوه‌ای برای آن قوه فراهم می‌شود، ولی به علت وجود مانع و رادعی، نفس، آن امر را دوست نداشته و از آن بدش می‌آید و در

نتیجه، ضد آن امر سازگار را ترجیح می‌دهد مانند مریضی که طعم شیرینی را خوش نداشته و در عوض از طعمی که ذاتاً ناخوشایند است، خوشش می‌آید. گاهی هم چنین نیست که از کمال خویش متنفر باشد، بلکه تنها برایش خوشایند و لذت‌بخش نیست. مانند فرد خانگی که در حال ترس، از غذای لذیذ لذتی نمی‌برد. به بیان دیگر، در چنین احوالی نفس به سبب مانعی، از امر ملائم با خود غافل شده و لذا لذتی نمی‌برد. (همو، ۱۳۷۹، ص ۶۸۵)

ابن‌سینا در این اصل، درصدد پاسخ به این سؤال است که چگونه ممکن است به انسان، کمال و خیر خودش برسد و انسان هم آن را ادراک کند، ولی در عین حال از کمال خویش لذت نبرد و حتی گاهی از آن تنفر هم داشته باشد. جواب ابن‌سینا این است: «لانه لیس خیراً فی تلك الحال، اذ لیس یشعر بالحس من حیث هو خیر». (همان، ص ۳۴۲) آن مانع باعث شده است که کمال و خیر در آن هنگام، کمال و خیر دیده نشود و ما قبلاً گفتیم که شرط لذت بردن این است که خیر به عنوان خیر تلقی گردد، مانند اینکه تب نمی‌گذارد قوه چشایی بیمار، شیرینی را به عنوان شیرینی درک کند و لذا حکم به تلخی آن می‌کند.

ابن‌سینا از این اصل استفاده کرده و لذت نبردن از لذات روحی و حتی ناخوشایند بودن آن لذات را تبیین می‌کند.

اصل پنجم: در اصل قبلی ابن‌سینا بیان داشت که گاهی قوه‌ای از امر سازگار با خود لذت نمی‌برد. در اینجا اظهار می‌کند که گاهی قوه‌ای به ضد کمال خود متصف می‌شود، ولی به دلیل وجود مانعی از ضد کمال خود رنج نمی‌برد، یعنی از آنچه ذاتاً برایش ناخوشایند است، آزاری احساس نمی‌کند. اما وقتی آن مانع برطرف شد، آن قوه به حالت اصلی خویش بازگشته و وجود آن امر ضد کمال را بر نمی‌تابد و لذا متألم می‌شود.

مانند بیمار صفراوی که حین بیماری، متوجه تلخی دهان خود نمی‌شود، اما به مجرد بهبودی، این تلخی را احساس کرده و اذیت می‌شود؛ یا مانند حیوانی که نسبت به غذایی اشتها نداشته بلکه از آن بدش می‌آید، در حالی که آن غذا نافع‌ترین چیز برای اوست، اما همین حیوان به مجرد برطرف شدن مانع، نه تنها از آن غذا خوشش می‌آید، بلکه حریص بر آن گشته و به شدت میل به آن پیدا می‌کند، به گونه‌ای که ممکن است در صورت نرسیدن آن غذا هلاک شود. نمونه دیگر اینکه گاهی درد شدیدی از قبیل سوختن به انسان می‌رسد ولی به دلیل مانعی

مانند بی‌هوشی یا بی‌حسی موضعی متوجه آن نمی‌شود، اما به محض اینکه حواس او به حالت طبیعی خود بازگشتند، آن فرد متوجه آن درد شدید می‌شود. (همان) این اصل مقدمه‌ای است برای بیان این مطلب که نفس تا وقتی به تدبیر بدن سرگرم است، از آلام روحی متأذی نمی‌شود.

ابن‌سینا پس از بیان این پنج اصل می‌گوید که کمال و خیر مخصوص نفس ناطقه این است که عالمی عقلی گردد که در آن صورت همه موجودات مرتسم باشد و به عبارتی عالمی معقول شود موازی با عالم موجود (اصل اول). این کمال در مقایسه با کمال قوای دیگر چنان برتری دارد که اصلاً مقایسه را ناپسند می‌کند، زیرا این کمال دائمی است نه مانند دیگر لذات، متغیر. شدت رسیدن این کمال و لذت به گونه‌ای است که با صاحب آن متحد می‌شود یا نزدیک به اتحاد می‌شود. کامل‌تر بودن ادراک‌کننده و شدت ادراک هم که واضح است. بنابراین، این کمال و لذت، فوق همه کمالات و لذات است (اصل دوم). اما ما به دلیل انغمار در عالم ماده، این لذت را احساس نمی‌کنیم و لذا شوقی و حرکتی جهت تحصیل آن نداریم، مگر اینکه با ریاضت و طرد شهوات و مهار غضب و دیگر رذائل، شمه‌ای از آن را درک نموده و رقیقه‌ای از آن را تخیل کنیم خصوصاً هنگام حل معضلات علمی و درک معارف عقلی (اصل سوم). چنان‌که گذشت اشتغال به تدبیر بدن، نفس را از ادراک تام این لذات باز می‌دارد (اصل چهارم) و در مقابل کسی که متصف به جهالت و رذائل است، اشتغال به بدن، نفسش را از درک حقیقت جهالت و شهود واقعیت مانع می‌شود (اصل پنجم). اما پس از مرگ و انصراف از بدن، نفس به حالت طبیعی خود باز می‌گردد و در این حال اگر متصف به کمال و خیر خاص خود باشد، احساس چنان لذتی می‌کند که در وصف نگنجد و ما از آن به سعادت روحانی تعبیر می‌کنیم و اما اگر متصف به ضلّه آن باشد، چنان متأذی می‌شود که قابل قیاس با آلام جسمانی نباشد و ما آن را شقاوت روحانی می‌نامیم. (همو، ۱۳۷۹، ص ۶۸۶)

مراد ابن‌سینا از معاد روحانی همین است که نفس، بدون بدن هم، لذت و المی مخصوص به خود دارد.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۹۴۹، *الرسالة الاضحویة فی امر المعاد*، بیروت، دارالفکر العربی.
۲. _____، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیها*، قم، نشر بلاغت، ج ۳.
۳. _____، ۱۳۸۳، *رساله نفس*، با مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، همدان، دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ دوم.
۴. _____، ۱۳۶۰، *رسائل*، ضیاءالدین درزی، تهران، انتشارات مرکزی، چاپ دوم.
۵. _____، بی تا، *تعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۶. _____، ۱۴۰۴، *الشفاء الاهیات*، مقدمه ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۷. _____، ۱۴۰۵، *الشفاء الطبیعیات*، مقدمه ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ج ۱ و ۲.
۸. _____، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل شعبه تهران، چاپ اول.
۹. _____، ۱۳۷۱، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول.
۱۰. _____، ۱۳۷۹، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۱۱. آشتیانی، سید جلال الدین، ۱۳۸۱، *شرح بر زاد المسافر*، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
۱۲. _____، ۱۳۷۸، *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۱۳. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۱۱، *المباحث المشرقیة*، قم، انتشارات بیدار، ج ۲.
۱۴. حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۱، *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم، دلیل ما، چاپ دوم.
۱۵. ساعدی، شاکر عطیه، ۱۳۸۳، *المعاد الجسمانی*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول.
۱۶. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، ۱۴۱۰، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ چهارم، ج ۹.
۱۷. _____، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران.