

معاد از دیدگاه ابن سینا

طاهره غلامی^۱

کارشناسی ارشد الهیات دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)

چکیده

ابن سینا فیلسوفی اثرگذار در فلسفه اسلامی است، قرن‌ها پس از او بسیاری از فیلسوفان مسلمان و حتی متکلمان خود را شارح اندیشه‌های او می‌دانستند. ابوعلی سینا برای اثبات معاد روشی کاملاً عقلی برمی‌گزیند و از راه اثبات تجرد نفس، دلیلی بر بقای آن اقامه می‌کند. به عبارت دیگر، او برای اثبات معاد روحانی صرفاً به عقل استناد می‌کند و روش فلسفی را کاملاً ممکن می‌داند، اما برای اثبات معاد جسمانی به وحی استناد می‌جوید و کمیت عقل را در این میدان لنگ می‌داند. وی درکل پیرامون مباحث نفس و معاد از استدلال عقلی و فلسفی مدد می‌گیرد و جز در مواردی که مرتبط با معاد جسمانی است، به متون دینی استناد نمی‌کند. او به معاد روحانی و جسمانی اعتقاد دارد، ولی صرفاً به بررسی فلسفی معاد روحانی می‌پردازد و معاد جسمانی را به دین واگذار می‌کند، تصویری که او از معاد روحانی به دست می‌دهد، بر فیلسوفان پس از او بسیار اثرگذار بوده است. در این مقاله کوشیده شده‌است دیدگاه ابن سینا پیرامون معاد مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

کلید واژگان: ابن سینا، معاد جسمانی، معاد روحانی، نفس

^۱. Tahere.gholami26@gmail.com

۱. مقدمه

یکی از مسائل مهمی که از دیرباز توجه عموم انسانها و به ویژه فیلسوفان را به خود جلب کرده است مسأله معاد و رستاخیز و چگونگی آن است. اکثر فلاسفه کوشیده‌اند مسأله را به شکلی تبیین کنند که با عقل و منطق و جریان امور طبیعت و نظام عالم و آدم سازگار باشد. همچنین آن دسته‌ای از فلاسفه که در جهان اسلام ظهور کردند، کوشیدند تا آن مبانی را با آنچه که در آئین اسلام از چگونگی معاد و رستاخیز، و نفس و بدن گفته شده، وفق دهند. مسأله معاد، از نظر اهمیت، بعد از مسأله توحید، مهم‌ترین مسأله دینی و فکری اسلام است. پیامبران آمده‌اند برای اینکه مردم را به این دو حقیقت مومن و معتقد کنند: یکی به خدا (مبدأ) و دیگر به قیامت و معاد. معاد جسمانی از مسائل پرفراز و نشیب فلسفه و کلام است، چون آنچه نفس، این موجود بی‌همتا را از دیگر موجودات متمایز می‌کند صفت بقا و جاودانگی آن است؛ پس اساساً موضوع معاد از اصول اعتقادی ادیان آسمانی شمرده می‌شود و پیروان همه ادیان به آن باور دارند. از این‌رو در قرآن مجید به این موضوع پرداخته شده است و یک سوم از آیات آن به این موضوع اختصاص یافته است. در این‌گونه آیات به تفصیل از اهمیت اثبات و چگونگی معاد سخن رفته است، همچنین دانشمندان مسلمان رشته‌های فلسفه، کلام، تفسیر و ... به پژوهش‌های گسترده‌ای در این‌باره پرداخته‌اند و کتاب‌ها و رساله‌هایی را نگاشته‌اند. در این میان موضوع اساسی و درخور توجه برای همگان «چگونگی معاد» بوده است که این عنوان گرچه شامل مباحث گوناگون می‌گردد، اما آنچه در اینجا مورد بحث است که با عنوان «معاد جسمانی» از آن یاد می‌شود و در پرتو آیات قرآنی و دلایل عقلی به اثبات رسیده است، شایان ذکر است که عمدتاً مفسران و متکلمان از آیات قرآنی، و فیلسوفان از دلایل برای اثبات معاد جسمانی بهره می‌جویند. در نوشتار حاضر می‌کوشیم معاد را از دیدگاه این‌سینا بررسی کنیم.

۲. معنای معاد

کلمه معاد بیانگر یک باور دینی است، باوری که جزء جدانشدنی هر دین آسمانی بوده و در کنار توحید و نبوت، یعنی ایمان به فرستادگان الهی، رکن سوم ادیان توحیدی می‌باشد. معاد در عرف دینی به معنای ایمان به حیات جاویدان و پاداش و جزای اعمال پس از مرگ است و اهمیت آن به حدی

طاهره غلامی (۹)

است که مشکل بتوان دینی توحیدی را فرض کرد که این گزاره از آن حذف شده باشد. معاد از ریشه «عود» به معنای بازگشت و رجوع به اصل یا حالتی است که از آن خارج شده است. شیخ‌الرئیس ابن سینا در رساله الضوحیه خود می‌نویسد که: «معاد را در لغت عربی از «عود» گرفته‌اند، و «عود» باز آمدن است. و معنی معاد جای یا حالتی است که چیزی در او باشد، و از آن جدا شود، و باز به او بازآید. و خواص، این لفظ را از این معنی به معنی دیگر نقل کرده‌اند: و آن جایی است یا حالتی، که مردم پس از مرگ در آن جای بگیرند؛ یا آن حالت او را باشد (ابن سینا، ۱۹۴۹: ۳۳)». کلمه معاد که یک کلمه عربی است از ماده «عود» مشتق شده، این سه حرف در لغت به دو صورت استفاده شده، یکی «عود» که نوعی چوب است و جمع آن عیدان می‌شود و عود که یک ماده خوشبو می‌باشد هم از اشتقاق و افراد همین لفظ است. دیگری «عود» با فتحه «عین» و سکون «واو» که به معنای بازگشتن می‌باشد و ریشه کلمه معاد همین معنای دوم است. همه اصحاب لغت برای ماده «عود» معنای دوم را ذکر کرده‌اند و معاد را از آن مشتق دانسته‌اند؛ مثلاً: خلیل بن احمد فراهیدی (از علمای بزرگ صرف، نحو و لغت، صاحب کتاب العین و از پیشگامان علم لغت و ابداع کننده علم مفردات لغت) در این زمینه می‌گوید: «العود: یعنی تکرار دوباره کاری بعد از شروع آن، مثلاً می‌گویند: بدا ثم عاد، یعنی شروع کرد، سپس بازگشت و تکرار کرد» (خلیل ابن احمد، ۱۴۰۹: ۵۸۶)».

۳. بقای نفس

اثبات بقای نفس، در واقع اساس و زیر بنای اثبات معاد و زندگی ابدی را تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر، برای اثبات معاد باید ابتدا تجرد و سپس بقای نفس را اثبات کنیم. قبل از پرداختن به مسئله بقای نفس، و دلایل فلاسفه مبنی بر بقای آن، باید بدانیم بقا نزد فلاسفه به چه معناست؟ به عبارت دیگر مراد ایشان از بقا، آن هنگام که درصدد اثبات این صفت برای نفس آدمی‌اند، چیست؟ اندک تأملی در معنای کلمه فنا ما را به پاسخ این سوال رهنمون می‌سازد. فنا به معنای معدوم شدن یا ازاله وجود است. به عبارتی دقیق‌تر، «فلان امر فانی شد» یعنی «عدم بر وجودش چیره شد». روشن است که غلبه عدم بر وجود، امری محال است؛ لذا در مورد مادیات، و نه مجردات، رخ نمی‌دهد، فلاسفه از این امر (ازاله یک صورت) به فساد تعبیر کرده و در تعریف آن گفته‌اند: «فساد عبارت است

از زایل شدن صورت از ماده، بعد از حصول آن در ماده (جرجانی، ۱۴۰۷: ۲۱۴)». یا در تعریف دیگری آورده‌اند: «فساد انحلال یا چیزی شبیه انحلال است، هم‌چنین به انحلال صورت جوهری از ماده، فساد می‌گویند (آل یاسین، ۱۴۰۵: ۴۰۷)». لذا تنها اموری فاسد می‌شوند که قابلیت انحلال یا قوه فساد داشته باشند و اگر موجودی این قابلیت را نداشته باشد، باقی و جاودانه خواهد بود. فلاسفه نیز در براهین خود برآند که اثبات نمایند نفس ناطقه قوه فساد ندارد؛ یعنی چنین نیست که صورت نفس از آن زایل شود و صورت جدیدی جای آن را بگیرد؛ بلکه فی‌نفسه موجود است. هم‌چنین نفس، منحل به اجزا نمی‌شود چرا که اصلاً جزء ندارد و بسیط است. بهترین شاهد این مدعا این است که ایشان از تمام براهین دال بر بقای نفس، فسادناپذیری آن را نتیجه گرفته‌اند، هم‌چنین در عناوینی که برای این فصول در نظر گرفته‌اند به این مطلب تصریح نموده‌اند که «ان النفس لاتفسد بفساد البدن» و از جاودانگی نفس به فسادناپذیری تعبیر کرده‌اند (رک: ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۲۰۲؛ ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۲۸۰).

اثبات بقای نفس پس از فَنای بدن، زمینه‌ی مناسبی را برای تبیین مسئله معاد فراهم کرده، و نتیجه درخشانی نیز در پی دارد؛ زیرا اولاً با اثبات این مسئله ثابت می‌شود که مرگ فقط فنا و نابودی انسان نیست، بلکه واقعیت و هویت انسان، همان روح و روان اوست که بعد از مرگ نیز باقی می‌ماند، ثانیاً با اثبات این مسأله وحدت دنیوی و اخروی انسان محفوظ می‌ماند و این‌همانی انسان در دو نشئه فراهم می‌گردد. ابن‌سینا براین باور است که نفس انسان بعد از مرگ باقی می‌ماند و فساد بدن موجب فساد نفس نمی‌گردد و برای اثبات این مدعا دلیلی را ذکر کرده و احتمالات متعدد آن را یادآور شده است. عصاره استدلال او چنین است که نفس در صورتی به وسیله‌ی مرگ و با فساد بدن نابود می‌گردد که رابطه‌ی علی و معلولی بین نفس و بدن برقرار باشد، در حالی که چنین رابطه‌ای بین آن‌ها نیست؛ بنابراین فساد بدن هیچ‌گونه فساد در فساد نفس ندارد (عارفی، ۱۳۸۴: ۵۱-۷۲).

۴. معاد از دیدگاه ابن‌سینا

در بین فیلسوفان اسلامی ابن‌سینا نیز به پیروی از افلاطون و ارسطو، همچنان مرگ را قطع ارتباط روح از بدن می‌داند. ابن‌سینا در مورد حقیقت مرگ و مسائل پیرامون آن در هیچ‌کدام از آثار مهم و

طاهره غلامی (۱۱)

معروف خود نظیر الهیات شفا، نجات، مبدأ و معاد و تعلیقات، مطلبی نیاورده است؛ هرچند که با وجود بحث‌های معاد در تمام این کتاب‌های ذکر شده، انتظار می‌رود که در خصوص مرگ و ترس از آن مطالب مفصل و ارزشمندی وجود داشته باشد، ولی تنها به طور ضمنی به این مساله پرداخته است. او در مجموعه رسائل خود، تنها در رساله کوچک *الشفاء من خوف الموت* مطالبی را در این خصوص آورده است. او در این رساله در مورد حقیقت مرگ می‌گوید: «مرگ عبارت است مفارقت نفس از بدن و در این مفارقت فسادی برای نفس نیست، تنها نتیجه مفارقت همان فساد ترکیب است» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۴۳ به نقل از سلیمانی). از نظر ابن سینا چون حقیقت نفس، جسمانی نیست و از هرگونه عوارض و لوازم جسمانیت مصون است و جسم برای او به منزله ابزاری برای کسب کمال و رسیدن به جهان آخرت محسوب می‌شود؛ بنابراین در اینجا حقیقت مرگ در ضمن بیان حقیقت انسان و به عنوان ابزاری برای جسم، مطرح می‌گردد. طرح معاد جسمانی از سوی ابن سینا یک تلاش فلسفی برای پاسخگویی به دو اشکال مهم فلسفی زیر است. حل و تبیین وضع معاد نفوسی که به مرحله تجرد تام و کمال لایق خود نرسیده‌اند. این‌گونه نفوس با تعلق به جسم به کمال‌یابی خود ادامه می‌دهند و به درجه تجرد کامل می‌رسند. همچنین پاسخ به اشکال «بدبختی بیشتر انسانها» و «کثیرالشر» بودن معاد نیز اهمیت دارد، لذا می‌بایست برخی نفوس ناقص، پس از مرگ با تعلق دوباره به جسم به کسب مراحل کمال پرداخته، به سعادت اخروی برسند و بدین وسیله از شمار بدبختان کاسته می‌شود و در نتیجه معاد، کثیرالخییر می‌شود نه کثیرالشر، و بدین‌سان، معاد با نظام احسن سازگار می‌گردد (یثربی، ۱۳۸۳: ۱۵۷).

ابن سینا در زمینه معاد جسمانی از سه دیدگاه برخوردار است: راهی که او در *الهیات شفا* پیموده است. در این کتاب معاد جسمانی را از حوزه تأملات فلسفی خارج ساخته و تنها راه تصدیق به آن را اتکا به آیات و روایات می‌داند: «وجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبیل الی اثباته الا من طریق الشریعۀ و تصدیق خبر النبوة» (ابن سینا، ۱۳۶۲: ۴۲۳). وی در کتاب *مبدأ و معاد*، به نقل از فارابی سخن از الحاق به اجرام فلکی در میان می‌آورد، مبنی بر این که برخی از نفوس مانند اصحاب شمال که ناقص در علم و عمل‌اند و اصحاب یمین که کامل در عمل و ناقص در علم‌اند، نمی‌توانند از عالم اجرام فراتر روند، اشتیاق آنها به جسم امکان تعلق آنها را به برخی اجرام فراهم می‌آورد و این

اجرام نمی‌توانند ابدان انسانی یا حیوانی باشند؛ لذا انتقال به جرم سماوی پیدا می‌کنند. البته نفس انسانی، نفس برای اجرام فلکی نمی‌شود، بلکه آن جرم را فقط برای تخیل صور مورد استفاده قرار می‌دهد. صور خیالی اگر مربوط به اعمال نیک و موجب سعادت باشند، زیبا و لذت‌بخش خواهند بود و اگر این صورت‌ها مربوط به اعمال ناشایست و موجب شقاوت باشند صورت‌های ناپسند را تخیل می‌کنند. اما بیان ابن سینا در رساله منصوب به وی موسوم به نام رساله الاضحویه گرچه در ظاهر متفاوت با دیگر آثار اوست، ولی اصل سخن مبنی بر اینکه معاد جسمانی با عقل و اصول عقلی قابل اثبات نیست، همچون دیگر آثار او، آشکار است. وی معتقد است که همانطور که در برخی آیات قرآن مجاز و استعاره به کار رفته است، در مورد بحث معاد نیز چنین است و نیاز به مباحث دقیق عقلی است «و کیف یکون ظاهر الشرع حجه فی هذا الباب و لو فرضنا الامور الاخرویه روحانیه غیر مجسمه بعیده عن ادراک بدایه الاذهان لحقیقتها لم یکن سبیل الرائع فی الدعوه الهیما والتحذیر عنها منبها بالدلاله علیها بل بالتبعید عنها بوجه من التمثیلات مقربه الی الأفهام (ابن سینا، ۱۹۴۹: ۵۰ و ۵۱)». از نظر ابن سینا قصد اصلی آیات تشویق عموم مردم به انجام کارهای نیک است، نه بیان جسمانی بودن زندگی اخروی؛ چرا که عوام مردم، بسیاری از حقایق دینی مانند ملائکه و حتی در برخی اوصاف خداوند قائل به جسمیت هستند و لزومی ندارد که حکیم نیز در این باورها از فهم عامیانه آیات پیروی داشته باشد (همو: ۵۸).

اما از آنجا که انسان موجودی مرکب از جسم و روح است، چگونگی انتقال او به جهان باقی از دو جنبه جسمانی و روحانی مورد بحث قرار می‌گیرد. شیخ‌الرئیس ابن سینا معاد روحانی را به وسیله دلایل عقلی اثبات نموده، معتقد است براهین عقلی دلالت می‌کنند بر اینکه ارواح باقی می‌مانند و به سوی پروردگار برمی‌گردند و سعادت و شقاوت آنها، سعادت و شقاوت معنوی و عقلانی خواهد بود. به عبارت دیگر، از نظر وی نعمات بهشتی جهل مرکب و عذاب ناشی از آن نمی‌باشد. وی در اثبات معاد جسمانی اظهار عجز نموده و آن را به شریعت ارجاع داده و می‌گوید: عقل آدمی از درک چگونگی و کیفیت معاد ناتوان است ولی از آنجا که مخبر صادق از وجود چنین معادی خبر داده و ما به شریعت و نبی اعتماد داریم، معاد جسمانی را می‌پذیریم، هرچند که برهان عقلی بر وجود آن نداریم (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۴۲۳).

طاهره غلامی (۱۳)

بنابراین، می‌توان گفت ابن‌سینا به معاد روحانی معتقد است و آن را به اثبات رسانیده و در مورد معاد جسمانی چنین می‌گوید که دلیلی بر اثبات آن نیافته است و هرکس به مبانی و اصول اسلام اعتقاد و ایمان داشته باشد آن را می‌پذیرد. ابن‌سینا می‌خواهد بگوید که دلیل منطقی و عقلانی بر اثبات معاد جسمانی سراغ ندارد و چون این امر از جمله مسائل اعتقادی است، هرکس مومن به عقاید اسلامی است، آن را می‌پذیرد و هرکس چنین اعتقادی ندارد، دلیلی بر اقناع کردن او در دست نیست. البته معاد روحانی ابوعلی سینا تماماً با آنچه که در اسلام به آن تصریح شده است، مشابهت ندارد، بلکه توصیفی که او از بهشت ارائه می‌دهد کاملاً جنبه فیلسوفانه دارد. او سعادت اخروی را عبارت از این می‌داند که نفس به گوهر پاک خویش بازگشت کند و در این هنگام نفس را لذت و سعادت پیش آید که به وصف در نیاید و با این لذت‌های حسی مقایسه نپذیرد و چنان که خردسالان لذات و آلامی را که به مردان سالخورده رسیده است، را احساس نمی‌کنند و ایشان را استهزاء می‌کنند و در حقیقت از چیزهای غیرلذیذ، که بزرگان و رسیدگان آنها را ناخوش دارند، خوش می‌شوند و لذت می‌برند. همچنین است حال کودکان و نارسیدگان عقلی که گرفتار دنیا و تن هستند، در نزد مردان رسیده و بزرگان عقلی که از ماده خلاصی یافته‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۳۲: ۱۳۱). ابن‌سینا در رساله نفس نیز لذات و آلام روحانی را برتر از لذات و آلام جسمانی می‌داند (همو، ۱۳۸۳: ۸۷).

ابن‌سینا از طریق مستند ساختن معاد جسمانی به قرآن کریم و اقوال پیامبر (ص)، نفس عاقله را پس از مرگ بالاترین مقام انسانی تلقی می‌کند و با همین دیدگاه به تفسیر جاودانگی می‌پردازد. او این نوع جاودانگی را معاد روحانی می‌داند و تأکید می‌کند که علاقه حکمای الهی به معاد روحانی بیش از علاقه آنان به معاد جسمانی است. این علاقه به حدی است که حتی اگر چنین معادی بالذات به آن‌ها عطا شود، توجه خاصی به آن نخواهند داشت. صریح‌ترین عبارت در این خصوص در دو کتاب *شفاء و نجات* آمده است. ابن‌سینا در این دو کتاب با بیان پنج مقدمه، سعی در تبیین چنین تصویری از جاودانگی دارد: مقدمه اول، نفس انسان دارای قوایی است که هر یک از آن‌ها لذت و شر و اذیت و شر مخصوص به خود دارد، نقطه مشترک تمام این قوا آن است که کمال هر یک از آنها چیزی است که موافق آنها باشد و ادراک این امر موافق، همان لذت و خیر است. ابن‌سینا این مقدمه را با آوردن مثال‌هایی کامل می‌کند؛ لذت شهوت آن است که کیفیتی محسوس از حواس پنج‌گانه را، که ملائم

اوست، حاصل کند. لذت غصب غلبه است، لذت وهم امید و لذت حافظه نیز یادآوری امور موردعلاقه گذشته است (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۲۹۱). مقدمه اول به اشتراک میان قوا اشاره داشت، اما مقدمه دوم به تفاوت کمال مربوط به هر یک از قوا می‌پردازد. به عبارت دیگر کمال برخی از قوا افضل و اتم است، کمال پاره‌ای طولانی‌تر و کمال بعضی قابل وصول‌تر است. از سویی دیگر خود این قوا متفاوت از بقیه است و این لذات و کمالات دارای مراتب اشتدادی هستند (همان: ۲۹۱). ابن سینا در این مقدمه سوم، لذت را ادراک کمال نفس‌الامری تلقی می‌کند. به اعتقاد او ممکن است چیزی در نفس‌الامر کمال باشد، ولی افرادی به دلیل عجز از ادراک آن کمال، لذتی را در آن نیابند، عدم ادراک لذت یک شی، سبب می‌شود تا انسان شوقی به آن پیدا نکند (همان: ۲۹۲). مقدمه چهارم نیز مانند مقدمه سوم بر نفس‌الامری بودن لذات تأکید دارد و می‌گوید که اگر امری نفس را به خود مشغول نماید یا چیزی مانع ادراک نفس شود، این احتمال وجود خواهد داشت که نفس از چیزی که در نفس‌الامر ملایم با طبع اوست، کراهت داشته باشد، حتی به گونه‌ای که ضد آن را ترجیح دهد؛ چنان که بیماری بیماران، چونان مانعی سبب می‌شود که بیمار از طعم شیرین بدش آید و یا انسان ترسان که ترس سرپای وجودش را گرفته است، هرچند لذتی برایش حاصل شود، آن را حس نمی‌کند (همان). مقدمه پنجم نیز در تکمیل مقدمه سوم و چهارم و تأکید بر نفس‌الامری بودن لذت است. ابن سینا معتقد است که گاهی نفس به ضد کمال خود مبتلا می‌شود، اما به دلیل مانعی از آن تنفر نداشته، ناراحت نمی‌گردد. مثلاً فردی که طعم دهانش تلخ است، خود متوجه این مسأله نیست؛ با گذشت این حالت است که خود وضعیت قبلی خود را ادراک می‌کند (همان).

ابن سینا با توضیح پنج اصل یاد شده و مقدمه قرار دادن آنها برای بحث معاد روحانی، به این نتیجه می‌رسد که کمال خاص نفس ناطقه که بنابر مقدمه اول، ملائم با نفس ناطقه است، آن است که عالمی عقلی، درست شبیه عالم عینی باشد و صورت کل جهان در او مرتسم شود (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۶۶). آنگاه با استناد به اصل دوم، تذکر می‌دهد که کمال این قوه به حدی بالاست که قابل مقایسه با کمال سایر قوا نمی‌باشد. او توضیح می‌دهد که کمال نفس ناطقه، استمراری همیشگی دارد که ناشی از مجرد و نامیرا بودن نفس ناطقه است. همچنین بیان می‌کند که شدت کمال مخصوص به نفس ناطقه بیشتر است، چرا که کمال مربوط به اجسام به سطح آنها محدود می‌شود و نفس ناطقه

طاهره غلامی (۱۵)

به دلیل مجرد بودن، کمال مخصوص به خود را در ذات خود دریافت می‌کند. از سوی دیگر ادراک نفس ناطقه از ادراک دیگر قوا شدیدتر است.

۵. رابطه معاد و وحی از دیدگاه ابن‌سینا

در میان متقدمان از فیلسوفان اسلامی، شاخص‌ترین چهره‌ای که شناخت معاد جسمانی و شوون آن را در گرو رجوع به وحی دانسته، ابن‌سینا است. وی با توجه به دو مقدمه عقلی و یک مقدمه تجربی، بیان معاد جسمانی را شأن وحی می‌داند و پذیرفتن آن را بنابر مقدمات لازم می‌شمارد. مقدمات مورد اشاره عبارتند از: ۱. محدود بودن قدرت عقل و ادراک آن؛ ۲. خارج بودن جزئیات معاد جسمانی از حوزه استدلال‌های عقل فلسفی؛ ۳. مطابق واقع بودن گفتار صاحب وحی (خبر النبوة) (حکیمی، ۱۳۸۳: ۴۶). ابن‌سینا این‌گونه راه طرح معاد جسمانی را در فلسفه می‌گشاید و پس از تقسیم معاد به «معاد وارد در شرع» و «معاد مدرک به عقل» پذیرفتن معاد جسمانی را لازم می‌شمارد و با تعبیر «تصدیق خبر نبوت» قبول این معاد را نیز عقلی می‌داند؛ زیرا خبر نبوت، خبر مصدق صادق است و تصدیق آن، عین حکم عقل و ضرورت عقلی است؛ چنان‌که می‌گوید: «إن المعاد منه ما هو منقول فی الشرع و لاسبیل الی اثباته الا من طریق الشریعه و تصدیق خبر النبوة...» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۵۴). ملاصدرا نیز درباره نظر ابن‌سینا درباره معاد جسمانی و پذیرش آن چنین می‌گوید: «و الظاهر من کتب شیخ الرئیس انه لم ینکر المعاد الجسمانی، و حاشاه عن ذلك، الا انه لم یحصل بالبیان و البرهان، فانه قال فی غیرموضع من کتبه: إن المعاد قسما جسمانی و روحانی» (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۴۰۳). ابن‌سینا می‌گوید: «و بالحری... فنقول یحب ان یعلم ان المعاد منه ما هو منقول من عند البعث...» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۲۳).

۶. ابن‌سینا و انکار معاد

در این شکی نیست که از نظر آیین اسلام معاد و رستاخیز هم به تن آدمی تعلق می‌گیرد، هم به نفس و روح او. به عبارتی دیگر، معاد در اسلام هم جسمانی است و هم روحانی. لیکن اختلاف آراء فیلسوفان اسلامی از همین‌جا آغاز می‌شود، چون اکثر آنها معاد را روحانی می‌دانند و به دلیل بطلان

اعاده معدوم و اینکه آنچه معدوم می‌شود قابل اعاده و بازگشت نیست، معاد جسمانی برای آنها قابل قبول نیست. تنها صدرالمتألهین از گروه فلاسفه اسلامی با مبانی و مقدمات حکمت متعالیه، در اثبات معاد جسمانی تلاش کرده است. از کتاب‌های ابن‌سینا به خوبی هویداست که وی منکر معاد جسمانی نیست و حتی در مورد برخی از نفوس به اقامه برهان بر حشر جسمانی آنها پرداخته است. در اینجا باید یادآوری کرد که برخی از اندیشمندان معاصر بر این باورند که ابن‌سینا اصل معاد جسمانی را منکر است و شگفت این که بیان می‌دارند که ابن‌سینا معاد جسمانی را از اصول ثابت و قطعی دین به شمار نیاورده است و غزالی را در حکم به تکفیر ابن‌سینا همراهی می‌کنند (دینانی، ۱۳۸۵: ۴۵). این سخن محل تأمل و مخدوش به نظر می‌رسد. حکیم فاضل ملا اسماعیل خواجه‌بوی سخنی مانند سخن ابن‌سینا از معلم ثانی، ابونصر فارابی از شرح رساله زنون نقل کرده است: «فإن بعضهم كالمعلم الثاني في شرحه على رساله زنون الكبير قال: و اما المعاد فقد ورد به الشرع و نحن نتبع وفق ما امر به الشرع و النبي (ص) و هو منقسم الى لذات عقلیه و لذات جسمیه» (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۳۰۴). در واقع، ابن‌سینا معاد روحانی را اثبات می‌کند، اما برای معاد جسمانی به شرع پناه می‌برد. از دید او، لازم است بدانیم که معاد، همان چیزی است که شرع بیان کرده است و راهی برای اثبات معاد جسمانی جز از طریق شریعت و تصدیق به نبوت نیست (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۴۲۳). با توجه به این باور ابن‌سینا که نفس هنگامی که کمال عقل نظری و عملی را طی نمود، دیگر به بدن نیاز ندارد، با مبانی عقلی و فکری او نمی‌توان به آسانی معاد جسمانی را اثبات نمود. در دلالت قطعی نصوص دینی بر معاد جسمانی جای شک و تردید نیست؛ اما این آموزه دینی در طول تاریخ با چالش‌های عقلی و علمی، مثل امتناع اعاده معدوم، و تعدد بدن دنیوی یک شخص در طول حیات با تبدل سلول‌ها را در برابر خود دارد، زیرا برخی آیات و روایات به ظاهر با معاد جسمانی هم‌خوانی ندارند، مثل شدت غیرقابل تصور عذاب و آتش برای جهنمیان به گونه‌ای که کوهها و آسمان‌ها و زمین در برابر آن تحمل مقاومت ندارند و دلالت آیات و روایات بر وسعت فوق‌العاده جایگاه بهشتیان (جنّة عرضها كعرض السماء الأرض) (حدید/۲۱)، یا وفور غیرعادی نعمت‌ها برای آنها و ... که همه اینها با بدن دنیوی سنخیت و سازگاری ندارد. به خاطر پاره‌ای از شبهات مذکور، شیخ‌الرئیس ابن‌سینا در برخی آثار خود به گونه‌ای معاد جسمانی را انکار کرده و معاد را صرفاً روحانی دانسته است؛ با این توجیه که خطابات قرآنی و

طاهره غلامی (۱۷)

روایی برای افرادی بوده است که با عالم روحانی چندان آشنایی نداشته‌اند. از همین رو قرآن با زبانی ساده و قابل فهم معقولات را برای آنها در قالب محسوسات توضیح داده است. بنابراین، ابن سینا معاد را به معنای عود روح به سوی خداوند یا عالم مجردات می‌داند، نه عود روح به سوی بدن. او لذت و دردهای جسمانی قیامت را که در شریعت آمده است، مجاز و استعاره می‌شمارد که شارع برای تشویق عموم مردم به کارهای نیک و ترساندن آنها از کردار زشت، به اینگونه مجازها متوسل شده است (ابن سینا، ۱۹۴۹، ۵۰ به بعد). اما در برخی آثار خود، مانند *الهیات نجات*، اینگونه قاهرانه و متهورانه سخن نگفته است؛ بلکه به صراحت اعلام کرده است که هر چند معاد روحانی و سعادت و شقاوت عقلی و روحی با عقل و فلسفه قابل اثبات است، اما معاد جسمانی که شریعت بر آن دلالت دارد، جز از طریق شرع و اخبار مخبر صادق قابل قبول نیست. او چنین می‌گوید: «إن المعاد منه مقبول من الشرع و لا سبيله الى اثباته الا من طريق الشريعة و تصدیق خبر نبوة و هو الذی للبدن عند البعث و خیرات البدن و شروره معلومه لا یحتاج الى تعلم و قد بسطت الشريعة الحقبة التي اتانا بها نبينا حال السعادة و الشقاوة التي بحسب البدن و منه ما هو مدرک بالعقل و القیاس البرهانی و قد صدقته النبوة و هو السعادة و شقاوة التي بحسب البدن و منه ما هو مدرک بالعقل و القیاس البرهانی و قد صدقته النبوة و هو السعادة و شقاوة الثابتان بالمقایس اللتان للأنفس و إن كانت الأوهام منّا تقصر عن تصورهما الان» (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۶۸۲). جالب این که در برخی دیگر از آثار خود به گونه‌ای معاد جسمانی را توجیه کرده است؛ البته توجیهی که نه تنها دلیلی بر آن نیست، بلکه با نصوص دینی به هیچ وجه سازگاری ندارد. او تصویری از معاد جسمانی ارائه کرده است که طبق آن، نفوس ناقص (نفوسی که به مرحله تجرد عقلی نرسیده‌اند)، پس از مرگ به اجرام آسمانی تعلق می‌گیرند، بی آنکه نفس آنها محسوب شوند و تنها از آن جرم برای تخیلات خویش یاری می‌گیرند و احوال قبر و قیامت و لذتها و عذاب‌هایی را که شریعت به صورت‌های جسمانی نسبت داده شده ادراک می‌کنند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۵۶). صدرا در مقام نقد فیلسوفانی که راه صحیح کسب معارف دینی در مورد معاد را کسب نکرده‌اند، می‌گوید: «حتی ان رئیسهم اعترف بالعجز عن اثبات ضرب من المعاد بالدلیل العقلی» (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۱۷۹). یعنی: حتی رئیس ایشان خود به ناتوانی‌اش در اثبات معاد جسمانی با دلیل عقلی اذعان دارد. همچنین در بخشی که وی به بیان ناتوانی‌های شیخ‌الرئیس پرداخته است، به این موضوع نیز اشاره

کرده است: «ومنها عجزه عن اثبات حشر الاجساد» (همان، ص ۱۱۰). حکیم سبزواری هم این برداشت صدر المتألهین را تأیید کرده و گفته شیخ‌الرئیس خود از باورمندان به معاد جسمانی به شمار می‌آید، اما از اثبات آن با دلیل عقلی ناتوان بوده است (سبزواری، ۱۳۶۶: ۳۴۰).

برخی از محققان این نوع برداشت از گفتار ابن‌سینا را اینطور نقد کرده‌اند که چگونه می‌توان پذیرفت که وی از اثبات معاد جسمانی عاجز باشد، درحالی‌که فیلسوفانی که در مرتبه پایین‌تری از وی قرار دارند، آن را با دلیل عقلی اثبات کرده‌اند؟ پس منظور شیخ این بوده است که ما، برای لذت‌ها و عذاب‌های جسمانی در آن سرا راهی جز راه وحی در پیش‌رو نداریم؛ حقیقت هم همین است که اگر اخبار الهی نبود ما به وجود آنها آگاهی نمی‌یافتیم (سبحانی، ۱۳۸۴: ۲۷۸). این نقد خود قابل نقد است، زیرا گفتار شیخ‌الرئیس درباره ناتوانی‌اش از اثبات عقلی اصل معاد جسمانی بسیار روشن است و اینگونه قابل‌توجیه نیست. شایان ذکر است که شیخ‌الرئیس از اثبات عقلی معاد جسمانی ناتوان بوده، چون عالم مثال و برزخ را قبول نداشته، و عالم را به دو عالم عقلی و حسی منحصر می‌دانسته است؛ به این دلیل که کمالات یا ردایل انسان هم قائم به بدن او هستند. در نتیجه با فانی شدن بدن از بین می‌روند و نفس مجرد می‌گردد که در این صورت، یا از نعمت‌های عقلی برخوردار می‌شود یا به عذاب‌های عقلی دچار می‌گردد. (حسینی تهرانی، ۱۳۶۰: ۶۹). پس اثبات عقلی وجود لذت‌ها و عذاب‌های جسمانی در آن سرا امکان‌پذیر نیست.

ضمن اینکه، پذیرش معاد روحانی و معاد جسمانی به صورت توأمان باعث شده است که ابن‌سینا برزخ را نیز پذیرا باشد، بر اساس معاد روحانی، نفس پس از مرگ بدن به حیات خود ادامه می‌دهد و براساس معاد جسمانی، بدن دوباره برانگیخته می‌شود و ثواب و عقاب جسمانی می‌بیند. روشن است که در فاصله مرگ بدن تا بعث جدید، نفس از حیات برخوردار است و مهم‌ترین مولفه برزخ نیز استمرار نحوه زندگی پس از مرگ برای بدن است. اگر معاد روحانی به تنهایی پذیرفته شود، با مرگ بدن قیامت آغاز می‌گردد و برزخ معنایی نخواهد یافت. اما کسی که در کنار معاد روحانی، معاد جسمانی را پذیرفته است، حیات انسان را در طول معاد روحانی، حیاتی ناقص تلقی می‌کند و وجود بدن را در معاد جسمانی لازم می‌شمارد. از این‌رو مولفه دوم برزخ، یعنی حیات نیمه کامل انسان نسبت به آخرت نیز در اینجا حاضر است. به این ترتیب، وجه پذیرش برزخ در اندیشه ابن‌سینا هویدا می‌شود.

طاهره غلامی (۱۹)

او در رساله مختصر المعاد در پاسخ به این سوال که هنگام خروج از این عالم به کجا می‌رویم، پاسخ می‌دهد که هر انسانی با خروج از این عالم با فرشتگان رحمت یا فرشتگان عذاب ملاقات می‌کند و آنان او را به برزخ می‌برند که قبر نفس انسان است. ابن‌سینا مرتبه پایین برزخ را در اتصال با مرتبه بالای عالم مادی، و مرتبه بالای برزخ را در اتصال با عالم قیامت معرفی می‌کند.

۷. نتیجه‌گیری

در میان موضوعات دینی، موضوع «معاد» همواره از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است و هریک از ادیان الهی به گونه‌ای به این اصل باور داشته‌اند. در میان فیلسوفان اسلامی، ابن‌سینا دارای دیدگاهی حائز اهمیت است. ابن‌سینا نفس را جوهری مستقل می‌داند که تنها در مقام فعل به بدن محتاج است، لذا نزد وی فساد بدن، مانند شکستن کشتی است که هیچ ضرری به ناخدا وارد نمی‌سازد. از نظر ابن‌سینا، نه تنها فساد بدن بلکه هیچ عامل دیگری هم نمی‌تواند موجب نابودی نفس گردد؛ چرا که نفس بسیط است و اجزاء ندارد. پس تضاد در او نیست لذا فاسد نمی‌شود و باقی است. روشن است که در صورت بقای نفس، نفوس از معاد برخوردارند.

ابن‌سینا به دو نوع معاد اعتقاد دارد: جسمانی و روحانی. او درباره معاد جسمانی بحث فلسفی چندانی را مطرح نمی‌کند و این مسأله ناشی از نفس‌شناسی اوست. ابن‌سینا در آثار مختلف خود مانند *الاهیات شفا، الاهیات نجات، الاهیات دانشنامه علایی، المبدأ و المعاد، عیون‌الحکمه، الاشارات و تنبیهات*، مسئله معاد و رساله *النفس*، به وضعیت نفوس انسانی پس از مرگ پرداخته است. نکاتی را که در زمینه معاد جسمانی در آثار او ذکر شده است می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد: الف) معاد جسمانی منقول از سوی شرع است؛ ب) راه اثبات این معاد شرع و صادق دانستن خبر پیامبران است؛ ج) شریعت اسلام سعادت و شقاوت مربوط به بدن را توضیح داده است؛ د) خیرات و شرور بدن، آسایش و عذاب بدن، لذت و رنج بدن، معلوم است و نیازمند توضیح نیست.

درواقع دستگاه فلسفی ابن‌سینا عاجز از اثبات عقلی معاد جسمانی است و از برخی عبارات او برمی‌آید که حتی وقوع آن را با اصول موضوعه فلسفه‌اش ممتنع می‌داند و لذا به شرع احاله می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۴؛ همو، ۱۳۷۹: ۶۹۶). اما اینکه چرا ابن‌سینا نمی‌تواند به معاد جسمانی قائل

شود، عمده‌ترین مانع او قول به مادی بودن قوه خیال است (ابن‌سینا: ۱۴۰۴: ۱۶۷). تحقق معاد جسمانی منوط به وجود قوای حسی خیال است. نفس از طریق قوه خیال، صور جسمانی را ادراک می‌نماید و وقتی با مرگ بدن، این قوه مادی هم از بین برود، دیگر مجالی برای پذیرش معاد جسمانی و ادراک ثواب و عقاب مادی باقی نمی‌ماند (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۹۲). درکنار این مانع عظیم شیخ از مواردی همچون: امتناع اعاده معدوم (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۶)، امتناع تناسخ (ابن‌سینا، ۱۹۴۹: ۸۹)، شبهه آکل و مأکول (همان: ۵۵)، تناهی ماده (همان: ۵۲)، وحدت فعل الهی (همان: ۵۳)، تضاد سعادت با داشتن بدن (همو، بی‌تا: ۸۱)، و لزوم تأویل متون دینی (همو، ۱۹۴۹: ۴۵) هم به عنوان عواملی برای عدم پذیرش معاد جسمانی یاد می‌کند. پس ابن‌سینا هرچند معاد روحانی را با براهین عقلی اثبات کرده و از اثبات معاد جسمانی اظهار عجز نموده است، لکن تأکید می‌کند که عقل انسانی با براهین عقلی قادر به اثبات و تبیین آن نمی‌باشد، لذا تنها از طریق دلایل نقلی قابل پذیرش است. ابن‌سینا عقل و قیاس برهانی را قادر بر ادراک معاد روحانی می‌داند، هر چند 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. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۸۲).

نکته دیگر این که 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 الهی 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 از بدن را از طریق برهان ثابت می‌کند (همو، ۱۳۷۵: 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 آن جا یا به علوم و کمالاتی که در دنیا کسب نموده است مبتهج و مسرور گشته و لذت می‌برد یا به واسطه جهل یا صفات ناشایست که در دنیا تحصیل نموده است، معذب و مغموم گشته و دچار درد و رنج می‌شود (همان: ۲۵۳). لذا یک رکن اساسی اثبات معاد روحانی، اثبات بقای نفس پس از مفارقت از بدن است که ابن‌سینا این مهم را با اثبات تجرد نفس به اثبات می‌رساند. مراد

طاهره غلامی (۲۱)

ابن سینا از معاد روحانی این است که نفس بدون بدن هم لذت و المی مخصوص به خود دارد. اشکالی که به نظر می‌رسد بر ابن سینا وارد است این است که وی از یک سو نفس را حادث دانسته و از سوی دیگر استدلال می‌کند که چون نفس از بدو حدوثش مجرد بوده، لذا فساد در آن راه ندارد. به عبارت دیگر، نفس را به حدوث و عدم فساد متصف می‌داند، حال آن که اجتماع این دو ممکن نیست چرا که هر حادثی زمانی فاسد خواهد شد، عکس نقیض این اصل آن است که هر موجودی که فساد نمی‌پذیرد، حادث نیست.

منابع

- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۷۶) الاهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۷۵) اشارات و تنبیهات، ج ۳، قم: نشر بلاغت.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۹۵) الشفاء: الطبيعيات، تحقیق جورج قنوتی و سعید زاید، القاهره، المكتبة العربيه.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۵۱۴۰۰) الشفاء من خوف الموت، به نقل از فاطمه سلیمانی، ترس از مرگ با تکیه بر دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا، ۱۳۸۷، شماره ۴۰.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۹۴۹ م) الاضحویه فی امر المعاد، بیروت: دارالفکر عربی.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۳۲) مبدأ و معاد، ترجمه و تصحیح محمود شهابی، چاپ تهران.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۸۳) رساله نفس، مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، همدان دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ دوم
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۶۴) النجاة، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۴) الاهیات الشفاء، قم، مکتبه آیه العظمی المرعشی نجفی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۵) ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، جلد ۳.

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۸) منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، قم دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۴.
- آل یاسین، جعفر (۱۴۰۵) الفاربی فی حدوده و رسومه، بیروت نشر مزرعه.
- جرجانی حنفی، سید شریف (۱۴۰۷) التعریفات، تحقیق و تعلیق: عبدالرحمن عمیره، بیروت، نشر مزرعه بنایه الایمان، چاپ اول.
- حسینی تهرانی، محمدحسین (۱۳۶۰) معادشناسی، ج ۶، تهران، انتشارات حکمت.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۳) «معاد جسمانی در حکمت متعالیه»، مجموعه مقالات جهانی ملاصدرا، ج ۱۱، تهران بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۶) شرح المنظومه، قم، انتشارات دارالعلم.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۴) الاهیات، ج ۴، قم، موسسه امام صادق.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۳۵۶) المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت فلسفه.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۳۷۹) الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، قم، انتشارات مصطفوی.
- عارفی، محمد اسحاق (۱۳۸۴) مرگ و بقای نفس، مجله تخصصی الهیات و حقوق، شماره ۱۸.
- یثربی، سید یحیی (۱۳۸۳) عیار نقد، ج ۲، قم، انتشارات بوستان کتاب.