

تعریف ابن‌سینا از مادی و مجرد و پیامدهای آن بر معاد جسمانی او

فاطمه ستارزاده^۱

محمدعلی اخگر^۲

عباس احمدی سعدی^۳

چکیده

در میان فلاسفه مسلمان، ابن‌سینا نگاه مهمی به مسأله مادی و مجرد داشته است. او طبق نظریه فیض خود که اعتقاد به قوس نزول و صعود دارد، قائل به فیاضیت واجب‌الوجود به همه موجودات اعم از مادی و مجرد می‌باشد. اندیشه وی در نوع ارتباط مادی و مجرد و نحوه تأثیرگذاری و تأثیرپذیری این دو مفهوم از یکدیگر به گونه‌ای است که او به عجز در اثبات معاد جسمانی رسیده و آن را به شریعت واگذار کرده است. وی براساس جهان‌شناسی مشایی خود که موجودات را به مجرد و مادی تقسیم می‌کند، به این نتیجه می‌رسد که معاد جسمانی برهان‌پذیر نیست و باید به قول نبی اعتماد کرد. سوال اصلی این است که مفهوم مادی و مجرد در فلسفه ابن‌سینا چه پیامدهایی بر نفس‌شناسی و معادشناسی او دارد. پژوهش حاضر درصدد آن است تا با بررسی تعریف این دو مفهوم پیامدهای آن‌ها را در فلسفه ابن‌سینا روشن سازد و در پی آن شیخ‌الرئیس با این دو مفهوم معاد جسمانی را غیرقابل اثبات برهانی می‌داند.

کلید واژه‌ها: مجرد، مادی، معاد، معاد جسمانی، معاد روحانی.

۱. دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران؛

F.satarzadeh@gmail.com

۲. استادیار گروه معارف، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران (نویسنده مسئول)؛

Mohomad.akhgar@gmail.com

۳. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران؛

ab.ahmadi@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۴/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۱۷

مقدمه

بحث مادی و مجرد از مسائل مهم در فلسفه اسلامی است. این مسئله که اهمیت زیادی در فلسفه اسلامی دارد، ارتباط زیادی با اندیشه‌های فیلسوفان داشته به گونه‌ای که مبانی برخی از نظرات فیلسوفان را در خود جای داده است. بررسی این دو مفهوم در فلسفه باعث فهم صحیح از نظرات آتی فیلسوفان می‌شود. آن‌ها موجود را از یک نظر به مادی و مجرد تقسیم کرده‌اند، این تقسیم که تقسیمی عام است همه موجودات جهان را شامل می‌شود که ریشه‌های این تقسیم را در ادیان پیشین می‌توان یافت؛ اما در میان فیلسوفان افلاطون با طرح نظریه مثل موجود را به مادی و مجرد تقسیم کرد. به اعتقاد او مثل موجوداتی نامحسوس و غیرمادی بدون هیچ گونه حرکت و تغییری هستند که بسیط و ثابت‌اند. در نگاه وی، متعلق شناخت حقیقی باید ثابت و پایدار باشد، یعنی متعلق عقل (معقول) باشد نه متعلق حس (محسوس) و این شرایط و لوازم تا آنجا که به عالی‌ترین حالت شناسنده، یعنی علم مربوط است به وسیله کلی حاصل می‌شود. مسائل گوناگونی مرتبط با بحث مادی و مجرد وجود دارد اما مسئله اصلی این پژوهش پرداختن به پیامدهای این دو مفهوم در فلسفه ابن‌سینا است. اینکه مادی و مجرد در اندیشه ابن‌سینا چه تعریفی دارند و این تعاریف چه تاثیری در اعتقاد وی به معاد دارد پرسش اساسی این تحقیق است. براساس تعریف ابن‌سینا، موجود مادی به معنای عام، ماده یا هر چیزی است که به نحوی وابسته به ماده باشد؛ در مقابل، موجود مجرد، موجودی است که نه ماده است و نه وابسته به ماده. ابن‌سینا براساس این تعاریف نتیجه می‌گیرد که نفس انسان با فساد بدن، فاسد نمی‌گردد و پس از مرگ نیز باقی است. او معتقد است که فساد نفس همراه با فساد بدن مستلزم وجود ربطه میان آن دو است که با بطلان تالی، مقدم را نیز باطل می‌داند. در این زمینه فعالیت‌های زیادی صورت گرفته است که می‌توان به مهم‌ترین آن‌ها اشاره کرد. آقای محمدی لائینی در کتابی تحت عنوان مادی و مجرد در فلسفه به این پرداخته است که ماده در فیزیک قدیم و جدید چه جایگاهی داشته و ارتباط آن با فلسفه در چیست. هم‌چنین اکبریان، رضا و کرمی، طیبه؛ مقاله‌ای تحت عنوان «ملاک تمایز مجرد از مادی در فلسفه فلوطین و ملاصدرا» به رشته

تعریف ابن سینا از مادی و مجرد و پایداری آن بر معاد جسمانی او ۱۵۷

تحریر در آورده‌اند که تنها ملاک تمایز را بین نظریات این دو فیلسوف بررسی کرده‌اند. آقایان خادمی، عین‌الله و رضی‌زاده، سیدعلی در مقاله‌ای با عنوان «بررسی نظریه فوق مجرد عقلانی نفس در حکمت سینوی» تنها به نظریه ابن سینا به فوق مجرد عقلانی نفس در اندیشه ابن سینا پرداخته‌اند. همچنین خانم غلامی، طاهره در مقاله‌ای تحت عنوان «معاد از دیدگاه ابن سینا» به روحانی و جسمانی بودن معاد از نظر ابن سینا پرداخته که تفاوت اساسی به پژوهش حاضر در این است که در مقاله مذکور هیچ توجهی به مسأله مجرد و مادی در اندیشه ابن سینا نشده که اساس کار پژوهش حاضر می‌باشد.

۱. معناشناسی مادی و مجرد

الف) مجرد

در کتاب‌های فرهنگ لغت «تجرد» را به پیراستن و برهنه گردیدن و لفظ «مجرد» را به معنای ساده، تنها، برهنه و عریان معنا کرده‌اند (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ذیل واژه). این واژه مجرد اسم مفعول از باب تفعیل است و به معنای پوست کنده شده می‌باشد و معنایی را که به ذهن می‌آورد این است که چیزی دارای پوسته یا لباسی بوده و از آن کنده شده است. در اصطلاح فلاسفه مجرد معنایی سلبی دارد و آن را در مقابل مادی بکار می‌رود. روشن است که در این معنا به دلیل سلبی بودن معنای مجرد مسبوق بودن به امری که از آن کنده شده مدنظر نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۲۴). بلکه برای فهم صحیح آن به درک درستی از واژه ماده نیاز است.

ب) مادی

لفظ مادی منسوب به ماده است که در لغت به معنای امتداد دهنده و مدد کننده به کار رفته است. در اصطلاح فلاسفه ماده به موجودی گفته می‌شود که زمینه پیدایش موجودی دیگر باشد. در نگاه فیلسوفان نخستین ماده همه موجودات جسمانی «هیولای اولی» یا «ماده‌المواد» است که با همه اختلاف نظرها حقیقت آن چیزی جز قوه و استعداد برای فعلیت‌های جسمانی نیست (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۱۰۱). برای شناخت صحیح این دو

مفهوم در فلسفه ابن سینا باید ابتدا تعریف مشائیان از مادی و مجرد را بررسی کرد و معیاری برای تمایز آن‌ها ارائه داد.

۱-۱. تعریف مادی و مجرد در فلسفه ابن سینا

یکی از مهمترین مسائل در بحث‌های فلسفی تعریف مفاهیم است که به فهم صحیح از مفاهیم منجر می‌شود. ماده به معنای هیولی و مادی، موجودی است وابسته به ماده، به نحوی که مستقل از ماده، امکان بقا ندارد و معدوم می‌شود. ماده یا همان هیولی، جزء خارجی و ثابت جسم است که محل برای صور مختلفی قرار می‌گیرد؛ محلی که به حال خود - یعنی صورت جسمیه - نیازمند است و با پذیرش هر صورت، به نوع جدیدی از انواع موجودات تبدیل می‌شود. هیولی، بالقوه محض است و هیچ‌گونه فعلیتی در درون خود ندارد. در نتیجه، موجود مادی هر موجودی است که به نحوی وابسته به ماده باشد؛ نظیر انواع جسم (که مرکب از ماده و صورت است)، صورت جسمیه (که مستقیماً حال در ماده است)، اعراض جسمانی و صور نوعیه (که غیر مستقیم، حال در ماده هستند).

باتوجه به اینکه جسم دارای صورت جسمیه است، پس بالفعل است و از آن جهت که استعداد پذیرش صورت را داشته، بالقوه بوده است. جهت بالقوگی شیء ای غیر از جهت بالقوه بودن همان چیز است، و لذا بالقوه بودن جسم از ناحیه بالفعل بودن آن نیست. پس صورت جسم در صورت بودن خود مقارن چیز دیگری غیر از [خود] جسم است، و لذا جسم جوهری است مرکب از چیزی که به آن بالقوه است و چیزی که به آن بالفعل است. از این روی چیزی که به آن بالفعل است صورت آن است، و چیزی که به آن بالقوه است ماده آن است، و این [همان] هیولی است (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۵۲).

براساس این تعریف، موجود مادی به معنای عام ماده یا هر چیزی است که به نحوی وابسته به ماده باشد، در مقابل موجود مجرد موجودی است که نه ماده است و نه وابسته به ماده.

۱-۲. معیار تمایز مجرد از مادی

بر مبنای نظر ابن سینا، مجرد بدان معناست که ماده اولی و ثانیه نیست یا با آن نسبت قریب

تعریف ابن سینا از مادی و مجرد و پایداری آن بر معاد جسمانی او ۱۵۹

ندارد (ابن سینا، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۸۲-۸۹). ابن سینا برای خروج مجرد از مادیات قید «نسبت قریب» را سلب کرده است در حالی که این نسبت بعید می‌باشد. از جمله مواردی که به علت نسبت قریب با ماده، مادی محسوب می‌گردند «اعراض» می‌باشند. لذا اعراض با این که ماده ندارند از این جهت مادی به حساب می‌آیند. براساس این دیدگاه موجود مادی دارای استعداد (و لوازم آن مثل: زمان، حرکت و...) و امتداد (و لوازم آن مثل: کمیت، مکان، انقسام پذیری) است و در مقابل آن موجودی که معیارهای مذکور را دارا نباشد مجرد است. از منظر ابن سینا مقدار و شکل از خواص ماده است؛ به همین دلیل وجود شکل و اندازه بدون وجود ماده را قبول ندارند (ابن سینا، همان، ص ۸۲).

۲. اوصاف مجرد و مادی

حکمای مشا مفهومی را مجرد می‌دانند که هیچ یک از صفات مادی را در خود نداشته باشد و با توجه به اینکه مجردات همیشه وجودی برتر از مادیات را دارند، لذا در عالمی قرار دارند بالاتر از وجودات مادی. حکمای اسلامی برای عوالمی که مجرد از ماده هستند ویژگی‌هایی ایجابی و سلبی را قائل هستند که باید به آن‌ها پرداخته شود. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از مادی یا مفارق از ماده، جهت داشتن یا نداشتن، بسیط یا مرکب بودن، ثبات یا تغییر داشتن، زمان و مکان داشتن و در نهایت علم به ذات که به نحو سلبی از مجردات سلب می‌شوند.

۲-۱. مادی و جسمانی

فلاسفه مشایی به علت اینکه قائل به جسم مثالی نیستند، یکی از ویژگی‌های مادیات را امتداد داشتن و صورت جسمانی را دارا بودن می‌دانند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۷۷). با توجه به اینکه در مجردات ترکیب راه ندارد، پس جسمانی بودن در مورد آنها معنایی ندارد.

۲-۲. جهت

از دیگر اوصاف جسم این است که باید در جهتی واقع شود، این به علت جسمانی بودن آنها می‌باشد. جهت داشتن به معنای این است که حتما باید در یکی از چهار جهت اصلی (شمال، جنوب، شرق و غرب) قرار بگیرند به علت اینکه مجردات قابل اشاره حسی هستند؛

۱۶۰ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲

ولی موجودات مجرد به علت آنکه از ماده فاقد هستند، لذا نتیجه می‌گیریم که جهت‌پذیر نیستند (ابن‌سینا، ۱۳۹۲، ص ۵۳).

۲-۳. مکان و زمان

ماده و امور جسمانی در وصفی از زمان و مکان وجود دارند، از طرفی مجردات از ماده و مادیات فارغ هستند، از آنجا که مجردات سلبی از مادیات هستند پس باید از جمله تفاوت‌هایی که داشته باشند با امور جسمانی این است که فراتر از زمان و مکان باشند (ابن‌سینا، همان، ص ۴۴).

۲-۴. بساطت

لغویون بسیط را به «وسیع» معنا کرده‌اند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ماده بسط) که در اصطلاح حکما به غیرمرکب بودن در ذات مشهور است (صدر، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۰۷). غیرمرکب بودن در ذات مجردات به این معناست که آن‌ها را از امور مشابه متمایز گردانند، این از این جهت است که در جسم ترکیب صورت و ماده را شاهدیم لذا سلب ترکیب در ذات مجردات باعث تمایز این دو مفهوم می‌شود. باید به این نکته توجه کرد که رابطه‌ای که بین مجردات و بسیط بودن در ذات برقرار است، عموم و خصوص من وجه می‌باشد؛ به این دلیل که همه مجردات بسیط‌اند اما برخی از بساطت مجردانند؛ مانند مقولات عشر که در عین بسیط خارجی بودن، مجرد نیستند. حاصل آنکه از دیگر ویژگی‌های مجردات این است که بسیط‌اند تا از مادیات متمایز گردند.

۲-۵. حرکت

اصطلاحاً فلاسفه حرکت را به «خروج من القوه الی الفعل تدریجاً» تعریف کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۸۳) که تقریباً همه حکما این تعریف را به مادیات تسری داده‌اند و وجودات مجرد را منزله و بری از حرکت معرفی کرده‌اند.

۲-۶. علم به ذات

به اعتقاد مشهور حکما، از دیگر ویژگی‌های مجرد علم به ذات است. از آنجایی که جسم

تعریف ابن سینا از مادی و مجرد و پایدمادی آن بر معاد جسمانی او ۱۶۱

را به «بما هو جسم» در نظر می‌گیرند، علم به ذات ندارد. این مولفه باعث تفکیک بین مجرد و مادی می‌گردد، زیرا کمالات برای مجرد حاضر و حاصل است و فاقد هرگونه قوه‌ای می‌باشد. در نتیجه علم برای ذاتش حاضر است که علم را نیز معنا کرده‌اند به اینکه چیزی برای چیز دیگر حاضر باشد (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۲۱۸).

بر اساس آنچه بیان شد، حکمای مسلمان مجرد را در مقابل مادی قرار داده‌اند که این تقابل سلبی می‌باشد. بنابراین ویژگی‌های این دو مفهوم نیز باید سلب و ایجاب را شامل گردد. از ویژگی‌های بیان شده، روشن گردید که مجردات هیچ یک از اوصاف مادیات را نمی‌پذیرند و کاملاً در مقابل هم به کار می‌روند. لذا هر مفهومی را که مادیات دارا باشند، مجردات از آن مفاهیم سلب می‌شوند. لذا در نگاه حکیمان مجرد در مقابل مادی قرار می‌گیرد.

۳. هرم هستی در اندیشه ابن سینا

ابن سینا معتقد است هستی دارای مبدئی است که از آن شروع می‌شود، و دارای معادی است که به آن باز می‌گردد. مراتب آغاز وجود بعد از ذات واجب تعالی، مرتبه عقول است که از عقل اول شروع شده به عقل فعال ختم می‌شود. بعد از مرتبه عقول مرتبه نفوس است که از نفس فلک الافلاک آغاز شده به نفس فلک ادنی خاتمه می‌یابد. بعد از مرتبه نفوس مرتبه صور است که از صورت فلک اعلی آغاز شده به صور عناصر پایان می‌یابد. بعد از مرتبه صور مرتبه هیولاهای است که از هیولای فلک اعلی آغاز شده به هیولای مشترک عنصری پایان می‌پذیرد (ابن سینا، ۱۳۹۲، ص ۳۷۲). باتوجه به آنچه بیان شد، ابتدا به بررسی مراتب تجرد در قوس نزول و سپس به مراتب قوس صعود پرداخته تا جایگاه مجردات در هرم هستی ابن سینا روشن گردد. پس از آن باتوجه به اینکه حکیمان مشا به خصوص ابن سینا موجودات عالم را به مادی و مجرد تقسیم کرده‌اند و برزخ مثالی را انکار کرده‌اند.

۳-۱. مراتب تجرد در قوس نزول

الف) واجب الوجود

پس از اینکه معانی و ویژگی‌های دو مفهوم مادی و مجرد روشن گردید، باید اقسام مجرد را در اندیشه سینوی را بررسی کنیم. در اندیشه ابن سینا، نخستین مجرد واجب الوجود است

۱۶۲ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲

که به عنوان مجرد تام و فوق التمام ذکر گردیده است. براساس دیدگاه ابن سینا، عالم عقول منحصر در عقول ده‌گانه است که نخستین مرتبه هستی را واجب‌الوجود تشکیل می‌دهد و آخرین مرتبه عقول را عقل فعال که مدبر طبیعت و نفوس انسانی است. وی معتقد است سلسله موجودات از وجود احد و مطلق صادر و افاضه می‌شود، بدون اینکه این امر در تنزیه مطلق اثری داشته باشد و یا از تعالی آن بکاهد. ابن سینا می‌گوید: «آیا می‌دانی که توانگر و بی‌نیاز کیست؟ بی‌نیاز تمام و توانگر کامل آن کسی است که به بیرون از ذات خویش در سه امر وابسته نیست: یکی در ذات خود؛ دیگری در صفاتی که در ذات جایگزین است و در نهایت در صفات کمالی اضافه شده به ذات» (ابن سینا، ۱۳۹۲، ص ۳۱۸). هم‌چنین وی بیان می‌دارد: «فانه لا حد له، و يتصور بذاته، لا يحتاج في تصويره إلى شيء، إذ هو أولى التصور» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۹) یعنی برای او هیچ حدی نیست و به ذات خویش تصور شده و در تصورش احتیاج به شیئی نیست، چراکه او در هر تصویری اولی و تصورش بدیهی است.

با در نظر گرفتن این تعاریفی که وی از واجب‌الوجود بیان داشته است به تبیین ویژگی‌هایی از واجب می‌پردازیم که دلالت بر مجرد بودن او دارد. از جمله این ویژگی‌ها وحدت و بساطت واجب است که براساس نظر ابن سینا وحدت در ذات حق تعالی مثل وحدتی که برای اجسام ثابت می‌گردد نیست، بلکه وحدت در این امور به معنای وجودی است که به ذات ملحق می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۷۳). هم‌چنین ابن سینا در باب بساطت واجب می‌فرماید: اگر ذات واجب از دو یا چند چیزی که با همدیگر اجتماع کرده‌اند، ترکیب شده باشد لازم می‌آید که به وسیله همان چیزها واجب شود و باید یکی از آنها یا همه‌ی آنها پیش از واجب وجود داشته و مقوم واجب باشند. به همین روی واجب‌الوجود انقسام‌پذیر نیست؛ نه به حسب معنا و حقیقت و نه به حسب مقدار و کمیت (ابن سینا، ۱۳۹۲، ص ۲۷۱). او در این برهان با بهره‌گیری از قیاس شرطی بر عدم ترکیب و انقسام ناپذیری واجب استدلال می‌کند که همان اثبات بساطت ذات است؛ و نفی توحید خدا را به دلیل واجب‌الوجود بالذات بودن مستلزم خلف و تناقض می‌داند.

علم واجب‌الوجود یکی از ویژگی‌های مجرد بودن آن است. ابن سینا معتقد است علم خداوند به ذات خود علم حضوری است؛ زیرا آنچه مانع علم به حساب می‌آید، ماده و

تعریف ابن سینا از مادی و مجرد و پایداری آن بر معاد جهانی او ۱۶۳

علائق مادی می باشد و از آن جهت که واجب الوجود مجرد محض است، لذا هیچ مانعی جهت علم او به ذاتش نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۵۵). هم چنین ابن سینا در اشارات بیان می دارد که علت نخستین از آن جهت که مادی نیست و هیچگونه تعلق به غیر ندارد و از انواع سستی ها برکنار و از هیولا و صورت و جنس و فصل مرکب نیست و ... هر عاقلی، معقول و هر معقول قائم به ذاتی، عاقل است (ابن سینا، ۱۳۹۲، ص ۲۷۹).

در نهایت آخرین ویژگی واجب الوجود که دال بر تجرد آن می باشد، فاعلیت او است. از آن جایی که ابن سینا خداوند را معطی الوجود می داند و فاعلیت آن را افاضه فیض بیان می دارد، لذا معتقد می شود موجودات یا ابداعی هستند یا احداثی؛ ابداعی مانند علت موجودات ازلی که نسبت به اجسام تقدم رتبی دارند، و احداثی یعنی موجوداتی مسبوق به ماده و مدت هستند که به لحاظ زمانی قدیم اند اما مسبوق به ماده و گاه وجودشان مسبوق به زمان است و جز مجردات نیستند؛ مثل هیولی اولی. پس نتیجه این می شود که در نظر ابن سینا چون ماده اولیه عالم هیولای اولی است، پس همه عالم نسبت به خداوند ابداع محسوب شده و علیت و فاعلیت واجب الوجود تام است.

ب) عقول

با نگاهی به تاریخ اندیشه درمی یابیم که عقل از زمانی اولین بار هراکلیتوس آن را «لوگوس» نام نهاد (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰۷) و پس از وی آناکساگوراس از آن با «نوس» یاد کرد (راسل، ۱۳۷۳، ص ۱۴۰) سپس افلاطون بر آن «مثل» را بار کرد (افلاطون، ۱۳۶۶، ص ۱۰۵) و ارسطو با «عقل فعال» یاد کرد (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۶۸)، جایگاه ویژه ای در اندیشه فلاسفه داشته است. این واژه که از ریشه «عقال» آمده است، در اندیشه حکیمان مسلمان نیز به آن توجه شده است. حکمایی چون فارابی و ابن سینا در نظام فیض عقل را در سیر نزولی به عنوان موجود مجرد تام و مستقل از جسم لحاظ کرده اند. در اندیشه ابن سینا عقول در نظام طولی ده گانه جای دارد که با عقل فعال پایان می پذیرد که سبب ایجاد افلاک و عالم طبیعت می گردند (کرین، ۱۳۸۷، ص ۶۷). بر همین اساس برای عالم عقول ویژگی هایی را آورده اند از قبیل اینکه ۱. دارای فعلیت محض هستند؛ ۲. مجرد تامی هستند که از مراتب پایین تر بی نیاز و به مراتب بالاتر نیازمندند؛ ۳. و کمالات مرتبه

۱۶۴ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲

پایین را دارا و از کمالات مرتبه بالاتر بی‌نصیب هستند (عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۰۰).
ابن‌سینا برای بیان عالم عقول و اثبات تجرد آن‌ها براساس نظریه فیض و با پذیرش اصل
فلوئینی قاعده «الواحد» به تبیین عالم عقول می‌پردازد که برای آن از واژه‌های فیض، صدور،
ابداع و خلق را به کار می‌برد. او با بیان اختلاف وجودی بین واجب‌الوجود و ماسوی، هستی و
آفرینش را تبیین می‌کند و در تلاش است تا صدور کثرت از وحدت را بیان نماید. او
براساس خلقت ابداعی معتقد است که طبق قاعده الواحد علت واحد تنها می‌تواند معلول
واحد را صادر کند و صدور دو معلول از علت واحد در عرض هم نشانه ترکیب و تکثر در
علت آن است و با توجه به اینکه در ویژگی‌های مجرد بیان شده است، ترکیب در آن‌ها راه
ندارد؛ لذا صدور دو معلول در عرض هم از علت واحد جایز نیست (ابن‌سینا، ۱۴۱۳، ج ۲، ص
۲۵۴). براساس این قاعده نخستین موجودی که از واجب‌الوجود صادر می‌گردد باید
ویژگی‌های آن را در درجه مادون دارا باشد و از آن جهت که ثابت شد واجب‌الوجود تجرد
تام دارد؛ لذا صدور بی‌واسطه از وی باید مجرد محض باشد که این موجود عقل اول نام دارد.
در دستگاه فلاسفه مشایی عقول از عقل اول تا عقل دهم، که عقل فعال نام دارد، عالم عقل را
شکل می‌دهند. این عالم به دلیل آنکه بی‌واسطه صادر شده از واجب‌الوجود هستند؛ لذا
مجرد محض هستند و دارای فعلیت تام می‌باشند (همو، ۱۳۷۶، ص ۴۰۶).

ج) نفوس

پس از بیان واجب‌الوجود و عالم عقول، در سیر نزولی فیض در هستی‌شناسی ابن‌سینا باید به
مرتبه نفوس پرداخته شود. در هستی‌شناسی ابن‌سینا در سلسله طولی عقول نفس ناطقه است
که از جانب عقل فعال افاضه به ماده می‌شود که مستعد پذیرش آن باشد. در علم‌النفس
فلسفی برای نفس قوای سه‌گانه در نظر گرفته شده است. حکما نفس را به نباتی، حیوانی و
انسانی تقسیم کرده‌اند. جداگانه درباره هر کدام بحث کرده‌اند که برای جلوگیری از اطاله
کلام در تبیین تجرد نفس پرداختن به آن‌ها در این مقام جایز نیست.

تجرد نفس به این معناست که نفس نه جسم است و نه جسمانی هرچند آثاری شبیه آثار
ماده داشته باشد. مادی بودنش به این معناست که یا جسم (جسم لطیف) است یا منطبق در

تعریف ابن سینا از مادی و مجرد و پایداری آن بر معاد جسمانی او ۱۶۵

جسم. مشائیان معتقدند نفس نباتی و حیوانی، مادی است؛ ولی نفس انسانی در حدوث و بقاء مجرد است. به بیان دیگر نفسی که مبدأ رشد و احساس است، مادی می‌باشد و از این رو، همه قوای نباتی و حیوانی مادی بوده و در جسم حلول کرده‌اند؛ به گونه‌ای که با زوال جسم از بین می‌روند. از همین روی حیوانات با مردن نابود می‌شوند و معادی نیز برای آن‌ها نیست. جنینی هم که هنوز روح انسان در او دمیده نشده، با مردن نابود می‌شود؛ ولی روح (نفس انسانی) امری مجرد است که از جانب خداوند افزایه می‌شود و همراه با حدوث بدن به صورتی غیرمادی حدوث می‌یابد. این امر مجرد هرچند در ذات خود مادی و منطبع در ماده نیست، به بدن وابسته است. به گونه‌ای که بدن را با همه اعضای آن به خدمت می‌گیرد، مانند ناخدا، کشتی را سکان‌داری می‌کند. بنابراین نفس انسانی با اینکه بیرون از ماده است، سرپرست آن است.

استدلال ابن سینا برای تجرد نفس بدین قرار است: «ما می‌توانیم ذات خود را تعقل نماییم و هر آنچه ذاتی را تعقل نماید، ماهیت آن ذات نزدش خواهد بود. از این رو، ماهیت ذات ما نزد ما خواهد بود. حال، این تعقل ذات یا از طریق برابر با صورت ذات ما حاصل گردیده که لازمه آن اجتماع مثالن و محال خواهد بود؛ یا اینکه خود ذات، نزد ما حاضر است که همین مطلوب و صحیح است. آنگاه می‌گوییم هر آنچه ذاتش نزدش حاضر باشد قائم بالذات است، پس نفس جوهری غیرجسمانی است» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۵۵).

۲-۳. مراتب تجرد در قوس صعود

پس از بررسی ویژگی‌های مادی و مجرد تبیین مصادیق آن در قوس نزول براساس نظریه فیض ابن سینا که شامل واجب الوجود، عقول و نفوس انسانی بود؛ نوبت به بررسی انواع مجردات در قوس صعود می‌رسد که شامل علم و ادراک و تجرد تام عقل انسانی است. مراتب عود و بازگشت به کمال نیز به شرح زیر است:

نخستین مرتبه آن عبارتست از مرتبه اجسام نوعی بسیط از فلک اعلی تا زمین بعد از اجسام بسیط مرتبه صور نخستین است که بعد از ترکیب حادث می‌شوند، مانند صور معادن و نظایر آن. بعد از معادن مرتبه نفوس نباتی است و بعد از نفوس، نباتی نفوس حیوانی است با اختلاف مراتبی که دارند بعد از نفوس حیوانی مرتبه نفوس ناطقه مجرد از ماده است و آخرین مرتبه مرتبه عقل مستفاد می‌باشد که بر تمام

۱۶۶ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲

صور موجودات مشتمل است پس به وسیله عقل مستفاد هستی به مبدئی که از آن آغاز نمود بازگشت کرد و بعد از سقوط با سیر صعودی به مرتبه کمال خود رسید (ابن سینا، ۱۳۹۲، ص ۳۷۲).

الف) علم

اولین مرتبه در قوس صعود علم است. پیش پرداختن به نظرات ابن سینا، باید به این نکته را یادآور شد که همه حکیمان مفهوم علم را بدیهی و بی‌نیاز از تعریف می‌دانند؛ اما برای حقیقت ادراک تعاریفی آورده‌اند که باید بررسی شوند. ابن سینا در تعریف علم و ادراک می‌گوید: «ادراک شیء این است که حقیقت شیء نزد انسان متمثل می‌شود تا او از آن طریق، آن شیء را مشاهده کند». وی هم‌چنین می‌گوید: «علم مساوی است با حصول صورت حاصله از شیء نزد عقل» (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۲۱). این مهم‌ترین تعریف ابن سینا از حقیقت علم است. او تعاریف دیگری نیز از علم و ادراک بیان کرده که فقط به ارجاع آن‌ها بسنده می‌شود (همو، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۱۳؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۲ و ۳۰۸). آنچه به نظر می‌رسد این است که در این تعاریف نظر ابن سینا به علم حصولی متوجه است؛ اما او در اشارات نمط سوم به علم حضوری اشاره داشته است. چنانکه می‌نویسد: «ادراک شیء این است که حقیقت او در ذهن مدرک متمثل شود» (همان، ص ۳۰۹). بر این اساس ادراک در اندیشه شیخ‌الرئیس متمثل حقیقت شیء نزد مدرک چه بنفسه و چه بمثاله می‌باشد. حال اگر شیء مدرک مادی بوده به انتزاع نیاز دارد و اگر مجرد باشد، به انتزاع نیازی ندارد و بنفسه حاضر می‌باشد.

در باب ادراک شیء شیخ نظریه‌ای تحت عنوان تجرید مطرح می‌کند. این نظریه به بیانی ساده اینگونه است که انسان چهار مرحله ادراک دارد. این ادراک‌ها عبارتند از حسی، خیالی، وهمی و عقلی؛ وی در برخی از کتاب‌های خود به سه نوع ادراک حسی، خیالی و عقلی اشاره می‌کند و در برخی از موارد نوع چهارم ادراک یعنی وهمی را نیز اضافه کرده است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۰۳).

حاصل دیدگاه ابن سینا از تقسیم چهارگانه ادراک در نظریه تجرید در باب مجرد تعقل و ادراک چنین است که پس از مواجه شدن با اشیای خارجی ابتدا ادراک جزئی و حسی از آن درک می‌کند سپس صورتهای متخیله ماده و عوارض مختص به آن شیء را حذف می‌کند و در نهایت با تجرید بیشتر مفهومی کلی از آن را می‌سازد. براساس این نظریه نفس

تعریف ابن سینا از مادی و مجرد و پایداری آن بر معاد جهانی او ۱۶۷

ما در طول ادراک به مانند موضوعی می‌باشد که ادراکات متفاوت همچون اعراض بر آن حلول می‌نمایند و تغییری در نفس رخ نمی‌دهد و فقط محلی برای عروض عوارض می‌باشد، از این دیدگاه ابن سینا به تشکیکی بودن مجرد ادراک نزد وی می‌توان یاد کرد.

ب) مجرد تام عقل انسانی

در بین موجودات تنها قوه‌ای که خاص انسان است قوه عاقله می‌باشد. نکته‌ای بحث برانگیز در نگاه فلاسفه مشایی و متعالیه در این باب وجود دارد. مشائیان نفس ناطقه را همان قوه عاقله می‌دانند؛ اما ملاصدرا معتقد است قوه عاقله مرتبه عالیة نفس است (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ۲۴۱). در نگاه وی نفس، قوه عاقله‌ای که مابین با ابدان و عاری از اجرام باشد نیست. بلکه برای نفس ناطقه مراتبی است که عالی‌ترین مرتبه آن قوه عاقله می‌باشد. برای قوه عاقله دو جهت در نظر گرفته شده است: مرتبه عقل نظری و مرتبه عقل عملی که عقل نظری را به چهار مرتبه تقسیم کرده‌اند که به توضیح آن‌ها می‌پردازیم. توضیح هر یک از مراتب عقل نظری به شرح زیر است:

مرتبه اول یا هیولانی: یعنی مرحله‌ای که هنوز هیچ نقشی در آن مرتسم نگشته ولی استعداد پذیرفتن هر معقولی را دارد و در حقیقت می‌توان گفت عقل هیولانی، استعداد دریافت معقولات نخستین است؛ و از این جهت آن را عقل هیولانی می‌گویند که به هیولای نخستین که به ذات خود دارای هیچ صورتی نیست و برای هر صورتی موضوعی محسوب می‌شود تشبیه شده است. مانند استعداد کودک به نویسندگی است.

مرتبه دوم یا عقل بالملکه: و آن در وقتی است که نفس ناطقه از مرتبه عقل هیولانی گذشته و از قابلیت و استعداد محض بیرون آمده باشد؛ و با دریافت معقولات نخستین آماده است که معقولات دوم را از راه فکر یا حدس تحصیل نماید؛ مانند استعداد اُمی برای نویسندگی. این مرتبه از نفس ناطقه را عقل بالملکه گویند؛ به این جهت که معقولات نخستین حاصل گشته و استعداد انتقال از آنها به معقولات دوم در نفس ملکه شده است پیداست که این مرتبه تمام مراحل را که انسان در صدد فراگرفتن علوم است در برمی‌گیرد.

مرتبه سوم یا عقل بالفعل: و آن زمانی است که عقل به کمک معقولات اول و بدیهی

۱۶۸ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲

معقولات دوم را که اکتسابی هستند به دست آورده و آن معلومات در نفس انسان ذخیره شده و او خود آگاه است؛ و می‌داند که آن‌ها را دریافته و هر وقت که بخواهد می‌تواند آن‌ها را در ذهن خود حاضر کند و به مطالعه آنها پردازد این مرتبه از عقل نظری را از آن جهت عقل بالفعل نامیدند که معقولات دوم بالفعل در آن موجودند و حاجتی به اکتساب جدید آنها نیست؛ این مرحله همان کمال قوه است و در حقیقت می‌توان گفت: عقل بالفعل استعداد حاضر کردن معقولات دوم است. پس از حصول معقولات دوم مانند شخصی که می‌تواند بنویسد و نویسندگی او کامل شده و هر وقت بخواهد آن را انجام خواهد داد.

مرتبه چهارم یا عقل بالمستفاد: از این سه مرتبه که بگذریم به عقل بالمستفاد می‌رسیم و آن از مراحل قوه گذشته است و خود کمال و حصول معقولات دوم است و آن هنگامی است که نفس به مشاهده معقولات دوم می‌پردازد و می‌داند بالفعل آن‌ها را دریافته است. عقل نظری در این مرتبه «عقل مطلق» می‌شود چنان که در مرتبه نخستین «قوه مطلق» است. علت این که نفس را عقل بالمستفاد می‌گویند آن است که نفس در این مرحله علوم را از عقل دیگری که بیرون از انسانی است و «عقل فعال» نامیده می‌شود کسب می‌کند و به یاری عقل فعال است که عقل را به نفس آدمی مانند نسبت خورشید به قوه باصره دانسته است. آدمی می‌تواند مراتب چهارگانه فوق را پیموده و به مرحله کمال برسد. فارابی نسبت این از تعریفی که برای هر یک از مراتب چهارگانه عقل نظری به عمل آمد معلوم می‌شود که مرتبه اول و دوم استعداد اکتساب است و مرتبه سوم استعداد حاضر کردن معقولات دوم و مرتبه چهارم حضور معقولات دوم است (ابن سینا، ۱۳۹۲، ۱۹۰).

۴. ارتباط مادی و مجرد در تفکر سینوی

در تفکر سینوی جهان هستی به مادی و مجرد تقسیم می‌شود. بر همین اساس عوالم وجود به مادیات و مجردات تقسیم می‌شوند و در این عالم واسطه‌ای تحت عنوان مثال وجود ندارد (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۱۲). وی نحوه ارتباط واجب الوجود با مادیات را از طریق عقول ده‌گانه توجیه کرد که به آن پرداخته شد. اما در حوزه نفس‌شناسی وی به یک شوق طبیعی بین نفس و بدن قائل است که این امر سبب اتصالشان می‌شود. براساس بیان وی زمانی که بدن این آمادگی را پیدا کرد که پذیرای نفس باشد، نفس نیز آماده فرمانروایی بر

تعریف ابن سینا از مادی و مجرد و پاینده‌ی آن بر مبادی جسمانی او ۱۶۹

بدن است؛ لذا نفس در اینجا حادث می‌گردد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۸۷). آنچه ابن سینا بر آن تأکید دارد حادث شدن نفس ناطقه توأمان با حدوث بدن است. به این معنا که نفس قبل از بدن وجود نداشته است بلکه زمانی که جسم پدید آمد و استعداد قبول نفس را داشت آنگاه نفس از جانب واهب الصور به آن می‌پیوندد تا جسم را تدبیر کند (همان، ص ۱۸۸). استدلال ابن سینا برای اثبات حدوث نفس با حدوث بدن بدین قرار می‌باشد:

«موجودیت نفس ناطقه انسانی قبل از بدن؛ یا به وجود واحد است یا به وجود متعدد نفس به وجود واحد ممکن نیست؛ زیرا در این صورت با دو فرض روبه‌رو هستیم. فرض اول بقا وحدت نفس واحد بعد از تعلق به ابدان متعدد است که لازمه‌اش یکسانی همه انسان‌ها در دانسته‌ها و ندانسته‌های خود است؛ لکن این امر بالوجدان باطل است؛ فرض دوم تکثر نفس واحد پس از تعلق به ابدان متعدد است. بطلان این فرض نیز روشن است؛ زیرا طبق این فرض نفس واحد به نفوس متعدد منقسم می‌گردد، در حالی که انقسام‌پذیری از خواص ماده است و شیء مجرد به هیچ وجه انقسام‌پذیر و تجزیه‌شدنی نیست. صورت دوم یعنی تعدد نفس ناطقه قبل از تعلق به بدن نیز امکان‌پذیر نیست؛ زیرا در این صورت باید هر فردی از نفوس از دیگری متمایز باشد که در آن به مابه‌الامتیاز منوط است و ما به الامتیاز در اینجا صحیح نمی‌باشد؛ چون ما به الامتیاز نفوس یا به ماهیت یا به لوازم ماهیت و یا به عوارض مفارق است. بطلان به ماهیت و لوازم ماهیت به اشتراک و اتفاق همه نفوس انسانی در حقیقت خود و در تمام ماهیت و لوازم آن است به عوارض مفارق نیز باطل است؛ زیرا حقوق یک عارض در زمانی، خاص نیازمند مخصوص یا همان استعداد است که در ماده نهفته است، در حالی که قبل از تعلق به بدن پای هیچ ماده‌ای در کار نیست و نفس نیز به حسب، فرض مجرد است؛ پس وجود نفس قبل از بدن یعنی تقدم زمانی نفس بر بدن به هیچ وجه امکان‌پذیر نخواهد بود تقدم ذاتی به معنای علت تامه بودن نفس برای بدن نیز ممکن نیست؛ زیرا لازمه چنین فرضی آن است که فساد نفس علت فساد بدن باشد و فساد بدن کاشف از فساد نفس؛ در حالی که چنین نیست؛ زیرا بدن گاهی از راه دیگری مانند به هم ریختن مزاج یا جدایی اعضای آن از یکدیگر فاسد می‌گردد؛ بنابراین، فساد بدن تنها از راه فساد نفس به وقوع نمی‌پیوندد، بلکه از راه دیگری نیز تحقق‌پذیر است. بر اساس این واقعیت نمیتوان نفس را علت بدن دانست؛ پس تقدم نفس بر بدن در هیچ فرضی ممکن نیست؛ در نتیجه نفس در اصل هستی با بدن مادی هیچ‌گونه ارتباطی ندارد، بلکه هستی آن تنها مربوط به مبادی عالی‌ای است که هیچ‌گاه زوال‌پذیر و ابطال‌شدنی نیست» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۰۶).

نوع تعلق و ترکیب نفس و بدن در تفکر ابن سینا از قسم تعلق جوهر و عرض می‌باشد. الف) تأثیر تصورات و تصدیقات در بدن است، مثلاً توهم راه رفتن بر روی شاخه‌ای در هوا که در صورت توهم روی زمین بودن آن شاخه، لرزش ایجاد نمی‌کند (همان، ص ۴۱۴).

ب) زمانی که انسان به واسطه یکی از حواس چیزی را احساس کند، یا به خیال آورد، ارتباط بین نفس و این قوا هیبتی را در نفس به وجود می‌آورد که در صورت زود گذربودن آن را حال و دیر گذربودن آن را ملکه می‌گویند (همان، ص ۳۰۵).

ج) حصول اموری از قبیل تخیل شهوت و غضب ابتدا در نفس است، البته از نظر تعلق نفس به بدن و در مرحله دوم بر بدن عارض می‌شوند ولی خواب و بیداری، صحت و مرض که مبادی آنها در بدن است، برای بدن حاصل می‌شوند از این نظر که آن بدن دارای نفس است (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۷۵).

ابن سینا به پیروی از ارسطو مغایرت نفس و بدن را پذیرفته؛ اما عقیده دارد که این دو با هم حقیقت انسان را تشکیل می‌دهند؛ و به یک وجود واقعی موجودند و این وجود واقعی و اصیل در فلسفه وی از آن نفس است؛ زیرا اولاً مجرد نسبت به مادی دارای منزلت بالاتری است؛ ثانیاً نفس، کمال مقوم مدبر و جامع عناصر بدن است (ارسطو، ۱۳۶۹، ص ۲۲۱). لذا نفس و بدن نمی‌توانند در یک حد از قوام نسبت به حقیقت انسان باشند؛ بنابراین، نفس اصل و بدن فرع است.

۵. دیدگاه ابن سینا در خصوص معاد

بر اساس دیدگاه فلاسفه مشاء از آنجا که وجود را به دو قسم مادی و مجرد تقسیم کرده و منکر وجود مثالی و برزخی اند بدن را مادی و نفس را مجرد می‌دانند، بر این باورند که بعد از مرگ، نفس به دلیل تجردش باقی می‌ماند، از سوی دیگر بدن دنیوی به دلیل مادیت، معدوم شده و روح نمی‌تواند در قیامت به بدن یا متعلق دیگری تعلق گیرد؛ چراکه آن مستلزم اعاده معدوم است. پس معاد انسان با نفس مجرد یعنی روحانی خواهد بود. ابن سینا از پیشگامان نامی این حکمت مسئله معاد جسمانی را با دو رویکرد بحث می‌کند؛ رویکرد نخست که با توجه به مسلمان بودن او است، با یادآوری اینکه در مسئله معاد جسمانی و دیگر جزئیات آن آیات و روایات متعدد و مختلفی وارد شده که به عنوان یک مسلمان آنها را تصدیق می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۶، ۴۲۳). رویکرد دوم وی، عقلی و فلسفی است. او ابتدا انسان‌ها را به سه قسم ناقصین، متوسطین و بله (نفوس ساده و خالی از هر نوع

تعریف ابن سینا از مادی و مجرد و پایداری آن بر معاد جسمانی او ۱۷۱

معرفت) کاملین تقسیم کرده، معتقد است مقام و جایگاه طیف اول از لذت حسی والاتر و از نوع عقلی است (ابن سینا، همان، ص ۴۳۲).

با توجه به آنچه گفته شد به اعتقاد ابن سینا که قائل به ثنویت نفس و بدن است و هم چنین چگونگی ارتباط آن‌ها با یکدیگر نوبت به معاد جسمانی و نحوه بقای نفس پس از فساد بدن می‌رسد. براساس مبنای ابن سینا نفس انسانی پس از مرگ فساد نمی‌پذیرد و فساد بدن در فساد نفس تاثیری ندارد. وی معتقد است فساد نفس همزمان با زوال بدن مستلزم وجود رابطه میان آن‌هاست و از بطلان تالی به بطلان مقدم می‌رسد و می‌گوید یا میان نفس و بدن رابطه‌ای برقرار است یا نیست؛ در صورت عدم رابطه فساد یکی موجب فساد دیگری نمی‌شود؛ اما در صورت دوم یعنی وجود رابطه این پیوند یا براساس ماهیت آن دو هست یا در وجود آن‌ها. ماهیت داشتن این رابطه به این معناست که نفس و بدن در مقوله اضافه باشند؛ در حالی که هر دو جوهر هستند؛ اما در صورت وجودی بودن این رابطه، با توجه به آنکه رابطه وجودی تنها حول محور علیت می‌چرخد یا بدن علت نفس است یا نفس علت بدن می‌باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۰۲). نفس علت بدن نیست؛ زیرا نفس و بدن همزمان حادث می‌شوند و نفس بر بدن تقدم ذاتی دارد و نه تقدم زمانی. هم چنین اگر بدن علت نفس باشد به علل چهارگانه دچار می‌شویم؛ زیرا یا علت مادی است یا صوری یا غایی و یا فاعلی که هیچ کدام صحیح نمی‌باشد. ابن سینا پس از بیان این موارد به این نتیجه می‌رسد که میان نفس و بدن هیچگونه ارتباطی ناشی از علیت یکی برای دیگری برقرار نمی‌باشد. لذا عدم هیچکدام، عدم دیگری را در پی نخواهد داشت پس نفس در اثر فساد بدن فاسد نمی‌گردد (همان، ۲۰۵). از این استدلال ابن سینا این نتیجه به دست می‌آید که زمانی که بدن فاسد شده و از بین می‌رود دیگری تصرفی در نفس ندارد و از طرفی امر معدوم، دیگر موجود نمی‌گردد؛ لذا معاد جسمانی براساس نظر ابن سینا امکان پذیر نیست. وی معاد روحانی را براساس دلایل عقلی ثابت نموده و معتقد است سعادت و شقاوت معنوی و عقلانی است؛ اما برای معاد جسمانی، آن را به شریعت و انهاده است و اظهار عجز نموده و معتقد است که برهان عقلی بر اثبات وجود آن نیست؛ ولی چون به شریعت و نبی اعتماد داشته است، معاد جسمانی را پذیرفته است (همو، ۱۴۰۴، ص ۴۲۳).

حکمای مشا و ابن سینا به این دلیل معاد جسمانی را با برهان عقلی نپذیرفته‌اند که در تفکر مشا عالمی وجود دارد که این عالم فراتر از طبیعت است که افلاک و عقول نام دارند؛ بر همین اساس تحقق اجسام جزئی در این عوالم امکان پذیر نیست. این نیز بدین دلیل است که هر یک از این دو عالم ویژگی‌ای دارند که نمی‌توانند پذیرای اجسام جزئی باشند در عالم افلاک تنها جسم فلکی راه دارد و عالم عقول نیز از ماده مجرد می‌باشد. به این نتیجه می‌رسیم زمانی که به این عوالم می‌پیوندد نمی‌تواند همراه با جسم جزئی مادی خود همراه باشد و هم‌چنین با توجه به اینکه ابن سینا و مشایبان قائل به عالم مثال نیستند؛ لذا براساس مبنای آن‌ها معاد جسمانی قابل دفاع نیست و شیخ الرئیس در اشارات این مطلب را دوباره متذکر می‌شود و می‌گوید: «ثابت شد که نفس ناطقه موضوع صور معقول و مجرد است، پس خود نفس هم مجرد است. همین‌طور رابطه نفس و بدن، رابطه وجودی نیست، بلکه بدن آلت و ابزار نفس است؛ بنابراین مرگ بدن ضرری به این جوهر نمی‌رساند» (همو، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۶۴).

نتیجه

در این تحقیق ابتدا مفهوم شناسی مادی و مجرد بررسی شد و نظر فیلسوفان مسلمان مبنی بر قابل پذیرش بودن ماده و مستعد بودن آن مورد تحلیل و ارزیابی قرار گرفت. سپس با سلبی دانستن مفهوم مجرد از ماده به بررسی عوارض و اوصاف مادی و مجرد که نقش بنیادینی در تبیین این دو مفهوم دارد پرداخته شد. برای مادیات اوصافی از قبیل مقدار، حرکت، زمان و مکان‌مند بودن برشمرده شد و سلب آن‌ها اوصافی بود که برای مجرد بیان شد. در ادامه با بیان نگاه ابن سینا به مادی و مجرد در پی تاثیر این دو مفهوم در اندیشه حکمت مشاء به ویژه در بحث معاد پرداخته شد. بررسی شد که در جهان‌شناسی ابن سینا نظریه فیض در خلقت هستی دو قوس نزول و صعود دارد که در سر سلسله‌ی این نظام واجب‌الوجود به‌عنوان مجرد تام قرار دارد و پس از آن عوالم عقول و نفوس قرار دارند که عالم عقول، مجرد محض می‌باشند و در عالم نفوس تنها نفس ناطقه‌ی انسان مجرد است. روشن شد که از نگاه وی نفس و بدن تاثیر و تاثیری در یکدیگر ندارند و فساد یکی در فساد دیگری

تعریف ابن سینا از مادی و مجرد و پایداری آن بر معاد جسمانی او ۱۷۳

بی تاثیر است؛ بر اساس این مبانی ابن سینا نتیجه می گیرد چون فساد بدن در فساد نفس بی تاثیر بوده پس معاد جسمانی امکان پذیر نیست. وی اعتقاد به معاد جسمانی را محوّل به شریعت نهاده و خود را از اقامه برهان برای اثبات آن عاجز دانسته است و نفس را در حدوث و بقا مجرد دانسته و معاد را روحانی می داند. ابن سینا بر این باور است که نحوه تاثیر گذاری و تاثیر پذیری مادی و مجرد از یکدیگر به گونه ای است که باید به شریعت واگذار کرد و خود را عاجز از اثبات معاد جسمانی دانسته است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱۷۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۵، باروتابستان ۱۴۰۲

منابع

- ابن سینا. (۱۴۱۳). الاشارات والتنبیهات مع شرح نصیرالدین طوسی، تحقیق سلیمان دنیا، بیروت، النعمان. همو. (۱۳۷۶). الالهیات من کتاب الشفاء، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- همو. (۱۳۸۵). تجرید، شرح احمد بهشتی، قم: بوستان کتاب.
- همو. (۱۴۰۴ق). الشفاء (الطبیعیات)، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- همو. (۱۳۷۱). المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- همو. (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- همو. (۱۳۶۴). النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ اول، دانشگاه تهران.
- همو. (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
- همو. (۱۳۸۵). رساله نفس، تصحیح و مقدمه دکتر موسی عمید، همدان، انجمن آثار و مفاخر و دانشگاه بوعلی سینا.
- همو. (۱۳۹۲). اشارات و تنبیهات، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، تهران: سروش.
- همو. (۱۳۶۶). معراج‌نامه، مقدمه و تصحیح نجیب مایل‌هروی، مشهد، چاپ دوم، آستان قدس.
- همو. (۱۳۷۹). التعليقات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- أحمد بن فارس بن زکریاء القزوینی الرازی، أبو‌الحسین. (۱۳۹۹هـ). معجم مقاییس اللغة، محقق عبدالسلام محمد هارون، قم، دارالفکر.
- ارسطو. (۱۳۷۸). اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- همو. (۱۳۶۹). کتاب نفس، ترجمه علیمراد داودی، تهران، حکمت.
- استرآبادی، محمدجعفر. (۱۳۸۲ هـ. ش). البراهین القاطعه، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی؛ چ ۱، قم: مکتب الاعلام اسلامی.
- افلاطون. (۱۳۶۶). مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- ایجی، عضدالدین، عبدالرحمن بن احمد، المواقف. (۱۳۲۵ هـ. ق). تصحیح نعلسانی حلبی، محمد، قم، الشریف الرضی.

تعریف ابن سینا از مادی و مجرد و پایداری آن بر معاد جهانی او ۱۷۵

- حلی. (۱۴۱۳ ه.ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و مقدمه و تحقیق و تعلیقات: حسن زاده آملی؛ چ ۴، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- دهخدا، علی اکبر. (چ ۲، ۱۳۷۷). لغت نامه، تهران، موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- الراغب اصفهانی. (۱۴۰۴). حسین بن محمد، المفردات، دفتر نشر کتاب.
- راسل، برتراند. (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندی، تهران، پرواز.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۲). المبدأ و المعاد، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- همو. (۱۳۸۹). ترجمه ی حکمت متعالیه در اسفار اربعه، مترجم محمدخواجهی، تهران، مولی.
- همو. (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۸). بدایة الحکمة، ترجمه علی شیروانی، قم، بوستان کتاب.
- همو. (۱۳۸۹). نهایه الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم، انتشارات دارالفکر، چ ۵.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۶). در آمدی بر نظام حکمت صدرایی، تهران، سمت و موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- فخررازی. (۱۴۰۷ ه.ق). محمد بن عمر؛ المطالب العالیه من العلم الالهی؛ چ ۱، بیروت: دارالکتب العربی.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- کربن، هانری. (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، نشر کویر.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۶). آموزش فلسفه، چاپ سوم، قم، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
- معین، محمد. (۱۳۸۶). فرهنگ معین؛ زرین؛ چ ۳.
- ملکشاهی، حسن. (۱۳۹۲). ترجمه و شرح اشارات و تنبیها، تهران، سروش، چ ۴.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۳). مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی