

معاد جسمانی در دیدگاه ابن سینا

و شبهه تفکیک‌گرایی*

□ محمدرضا ارشادی نیا^۱

چکیده

معاد جسمانی، از مطالب بحث برانگیز و حساسیت‌زا در طول تاریخ تفکر فلسفی و کلامی در حوزه اندیشه اسلامی بوده است. ریشه نزاع و کشمکش‌ها به آنجا بر می‌گردد که متون دینی درباره کیفیت، معاد دارای ظواهر متشابه است و ارجاع آن‌ها به محکومات، به رسوخ در علم نیازمند است. بدون شک، رسوخ نسبی در علم، نیازمند آراسته بودن به مبادی عقلی مبتنی بر نظام و دستگاه مستقن معرفت‌شناختی است، تا مانع آن شود که در تبیین کیفیت معاد جسمانی از جاده صواب به دامن ماده‌گرایی و دنیا‌گرایی، مسیر تغییر نکند. بدون این سرمایه، تعبد به ظاهر مجمل نقلیات و چشم فرو بستن از تحلیل و تبیین درباره کیفیت معاد، سالم‌ترین راه می‌باشد. بسیاری از کسانی که درباره متون معاد، ظاهر نقل را گستاخانه حمل بر معاد جسمانی به معنای عنصر دنیوی کرده‌اند، در امر مبدأ چنین جسارتی را به خرج نداده و متون را بر غیر معنای لفظی آن حمل کرده‌اند. ابن سینا، آگاهانه در صدد است متون دینی را در نظریه معاد خود مد نظر داشته باشد. تفصیل نظریه خویش را در رساله «اضحویه»، بدون پرده و با تحلیل وافعی به نگارش سپرده است. در دو اثر دیگر خود، یعنی «النجات» و «الشفاء» عبارتی را عیناً تکرار کرده که دستاویز قائلان به معاد عنصری گشته و آن را هم مؤید





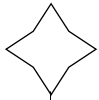
خویش دانسته‌اند! هم روش معادپژوهی عقلی را به کلی مسدود دانسته و به نقل و تعدّد محوّل کرده‌اند. برخی از تفکیکیان، مضاف بر این، بر همین شاخه با شغف به فلسفه‌ستیزی نیز پرداخته‌اند. دستیابی به نظر دقیق ابن‌سینا، ما را به آستانه فهم روشمند متون دینی، نزدیک و شبهه فلسفه‌ستیزان و استفاده‌های نابهنجار را خواهد زدود.

واژگان کلیدی: ابن‌سینا، معاد جسمانی، معاد عنصری، معاد روحانی، تفکیک‌گرایی.

مقدمه

تبیین کیفیت معاد جسمانی از پیچیده‌ترین مسایل کلامی - فلسفی است. مکتب کلامی اشعری در فروکاستن معاد به «احیای دوباره بدن عنصری» و انحصار حیات اخروی انسان در حیات جسمانی و مادی، از همه پیشگام‌تر است. تفکیک‌گرایان نیز این نظر را بر مشرب خود موافق یافته و به دفاع از آن برخاسته‌اند. اولین بار که غزالی، معاد جسمانی را یکی از مسایل منتهی به تکفیر در دیدگاه حکمای اسلامی به ویژه ابن‌سینا، اعلام کرد (غزالی، ۱۹۹۴م: ۲۵۱). مقلدان زیادی یافت و در دوره معاصر، تفکیکیان از روش او در این مسأله استقبال کرده و به ترویج آن در فلسفه‌ستیزی همّت گمارده‌اند (اصفهانی، بی‌تا، ۱۷۸؛ قزوینی، ۱۳۷۳؛ ۶۵/۳؛ نهرانی، ۱۳۷۴: ۳۵۲). روش همگون در اثبات ادعا، یعنی برداشت‌های یک‌جانبه از برخی ظواهر متون دینی (آیات و روایات) روند نظریه‌پردازی را به فرجام همگون، یعنی منحصر دانستن کیفیت معاد جسمانی در معاد عنصری بدنی، منتهی نموده است، تا حدّی که تسمیه معاد روحانی، تهی از معنا به شمار می‌آید (مروارید، ۱۳۷۷: ۲۰۷). محور دانستن نظریه معاد عنصری و تخطئه دیدگاه فلسفی ابن‌سینا درباره معاد و بهره‌برداری ضد فلسفی در سخنان ذیل نمایان است. مضاف بر این که، برآیند نگرش تفکیکیان به مسأله معاد و ابن‌سینا را، در خود نمایان ساخته است.

ابن‌سینا، در الهیات شفا و نجات، اثبات معاد جسمانی و شرح تفصیل آن را به شرع حواله داده است و این دلیل روشنی است که راه شناختی فلسفه و شرع عیناً یکی نیست و در همه موارد انطباق ندارد و سطح داده‌های وحیانی - از جمله در معاد



جسمانی - بسیار بالاتر از امکانات تبیینی و استدلالی فلسفه است (حکیمی، ۱۳۸۶: ۵۳).

به نظر آنان، روند خوداثباتی مستند به صرف ادعا، به تبیین دین و فلسفه منتهی می‌شود، که در مسأله معاد به نظر آنان این مطلب برجسته‌تر است.

ابن سینا، فلسفه را مستقل از دین بررسی می‌کند، از این تعبیر روشن می‌شود که فلسفه و دین، هریک قابل لحاظ استقلالی هستند، بنابر این نمی‌توانند این همانی داشته باشند و می‌توان کاملاً میان آن‌ها تفکیک قایل شد (حکیمی، ۱۳۸۸: ۱۰۸).

در انطباق تام دیدن معاد عنصری مطلوب اشعریان و تفکیکیان با معاد جسمانی منظور شریعت، خلل آشکاری مشهود است که در پیش‌فرض‌ها و مبانی آنان نمایان است، از این پیش‌فرض‌ها مادی بودن سراسر موجودات جهان آخرت است، که آن را کافی برای اثبات ادعا دیده‌اند (اصفهانی، بی‌تا: ۱۷۸؛ مروارید، ۱۳۷۷: ۲۱۸؛ تهرانی، ۱۳۷۴: ۳۹۶). بنا به فرض که کیفیت معاد جسمانی را باید از شرع گرفت، اما کجا آنچه شرع بیان داشته، یک‌سر تعبّدی است و در اصول باورها، هیچ‌گاه عقل و اصول عقلانی منظور شرع نبوده و مخاطبان را به اعمال دقت عقلانی دعوت نکرده است، تا کسی ادعا کند عقل هیچ سهمی در فهم کیفیت معاد ندارد. مضاف بر این، چه ملازمه‌ای بین یا غیر بین، بین معاد بدنی در دیدگاه دینی با معاد جسمانی و کیفیتی که اشعریان برای آن ارائه داده‌اند، یعنی معاد عنصری، وجود دارد؟! تفکیکیان با تمرکز حواس بر معاد عنصری، همه‌ی شاخ و برگ دین و عقل را در تثبیت معاد عنصری می‌جویند و به همان میزان که منکران مادی‌گرا از فرقه‌های مختلف کلامی، در برابر معاد روحانی مقاومت کرده‌اند، تفکیکیان بر معاد عنصری مادی تأکید نموده و به دفاع از آن برخاسته‌اند! (اصفهانی، بی‌تا: ۱۷۸).

در این راستا است که مدّعی تفکیکی، با برداشت یک‌جانبه از پاره‌جملات در شفا و نجات، ابن سینا را هم‌رأی خود و قائل به معاد عنصری دانسته‌است؟! هم‌چنین، از این رو که در نظر مدّعی تفکیکی و همگانش، جسمانیت مرادف و مساوق با عنصریت مادی است، پس صرف سخن گفتن از معاد جسمانی، مساوی سخن از معاد عنصری است (اصفهانی، بی‌تا: ۱۷۸). باید این نکته را افزود که کلام صریح ابن سینا هم در النجات و هم در الشفاء، «معاد بدنی» است. معاد بدنی با معاد جسمانی، که

اصطلاح ساخته متکلمان است، تفاوت اساسی دارد و این دو تعبیر مساوی نیستند. بدن بما هو بدن، هیچ گاه جسم بما هو جسم نیست. بدن، جسمی است با اضافاتی که نفس بر آن افزوده کرده است. به تعبیر فلسفی، بدن جسمی است متصور به صورت بدنی و بدن با ترکیب اتحادی با نفس، بدن به شمار می آید. اگر جسمانیت مساوی با عنصریت باشد، اما بدن از این شائبه کاملاً به دور است. خلل این گونه برداشت، از نظر ابن سینا آن گاه آشکارتر می گردد که به دیگر آثار ابن سینا مراجعه شود. این اتهامات بر دیدگاه ابن سینا را در دو گام، با استناد به نصّ مواضع وی محک خواهیم زد.

۱. اتهام تفکیک گرایی

تفکیکیان، در تحویل فروکاهشی دیدگاه دینی درباره معاد به معاد عنصری مادی، تلاش های سلیبی به انجام رسانده اند تا با ستیز با کلیت فلسفه اسلامی، تبیین کیفیت معاد در مکاتب فلسفی اسلامی را نیز باطل انگاشته باشند. آن ها، هرکس را گرایش به معاد عنصری مادی داشته باشد، منتسب به روش تفکیک گرایانه بین فلسفه و دین می پندارند، به ویژه اگر کسی اندک اشاره به استفاده از نقل داشته باشد، در مرکز دایره تفکیک اندیشی و تفکیک گروی مستقر می بینند. از همین باب، چون ابن سینا در الهیات شفا اشاره کرده که در بیان کیفیت معاد بدنی، شرع ما را از ورود عقل مستقل بی نیاز ساخته، با معیاری که تفکیکیان برای خود ساخته اند، ابن سینا را تفکیک اندیش قلمداد کرده و او را به گزاف قایل به تمایز کلی فلسفه با وحی پنداشته اند؟!

از سوی دیگر، به پندار آنان این مطلب خود، بازنشانی خواهد بود که ابن سینا ناخواسته در دامی افتاده که در طول عمر از آن گریزان بود! زیرا اگرچه هدف اولیه ابن سینا تلفیق دین و فلسفه بوده، اما اعتراف وی درباره معاد جسمانی، بهترین دلیل بر کوشش سراسر نافرجام فلسفه اسلامی در حوزه باورها می باشد! و باید ادعا کرد ابن سینا به تفکیک و تمایز بین دین و فلسفه اعتقاد راسخ داشته، که به این جا منتهی شده است! و دلیل عدم توفیق ابن سینا در همگرایی فلسفه و دین، همین است (حکیمی، ۱۳۸۸: ۹۸).

مراجعه به رساله ارزشمند اضمحویه نمایان می سازد ابن سینا معاد جسمانی را - با قرائت عنصری، بلکه بالاتر معاد بدنی با کیفیت متناسب با جهان اخروی - لایه ای



سطحی از معارف چند لایه و عمیق اسلام می‌داند که راهی برای درک عموم به عمق آن نیست. این معارف بلند را باید به زبان ساده فروکاست، تا اندکی از حقایق عالی صورت «منزله و نازله» به خود بگیرد و برای عموم قابل فهم گردد، اما در سطح عالی‌تر، به گونه‌ای است که درک ظاهرگرایان از آن کوتاه است.

۲. معاد جسمانی

گام دوم، ویژه تبیین معاد در دیدگاه ابن‌سینا با استناد به آثار مختلف می‌باشد.

۱-۲. رساله‌ی اضحویه

ابن‌سینا این رساله‌ی فخیم را، به مسأله‌ی معاد اختصاص داده‌است. وی در این رساله، ابتدا به بیان آراء مردم در امر اصل معاد می‌پردازد، و آن‌ها را به دو گروه منکر (در اقلیت و کم‌بصیرت)، و مَقَرّ (در اکثریت و با معرفت و با بصیرت) تقسیم می‌نماید و سپس گروه دوم را به سه گروه و دارای سه رأی می‌داند که عبارتند از:

۱. قائل به معاد ابدان فقط؛ ۲. قائل به معاد نفوس فقط؛ ۳. قائل به معاد نفوس و ابدان هر دو.

ابن‌سینا، به تبیین رأی هر کدام می‌پردازد و پس از آن با عنوان مناقضه با آراء باطل، رأی گروه اول و سوم را رد می‌کند و در نهایت با پذیرش قول دوم، رأی نهایی خویش را صادر می‌فرماید. درباره‌ی رأی گروه اول که تنها به معاد بدن قایل هستند، چنین توضیح می‌دهد:

انگیزه‌ی آن‌ها بر این رأی، این است که در شرع سخن از بعث مردگان به میان آمده و آن‌ها گمان نموده‌اند چیزی که در ذات انسان اعتبار دارد همان بدن است و چنان بغض خود را نسبت به حکما و عشق خود را در مخالفت با آنان، به افراط رسانده‌اند که به انکار وجود نفس یا روح پرداخته و ابراز کرده‌اند که ابدان با پدید آمدن حیات در آن‌ها زنده می‌شود، بدون این که وجود حیات، همان وجود نفس برای بدن باشد و نفس، عَرَضی است که در آن‌ها پدید می‌آید (ابن‌سینا، ۱۳۸۲: ۹۷).

شیخ الرئیس در استناد نابهنجار این گروه به متون شرعی، به مسأله‌ی مهمی به عنوان «قانون» بهره‌مندی از متون وحیانی توجّه می‌دهد و آن، کِفَیَّتِ القای معارف الهی

برای جمهور مردم و چند سطح و چند لایه بودن این معارف است. به نظر وی، چون مخاطب پیامبران عموم مردم هستند، حتی درباره اصل توحید به عنوان محوری‌ترین باورهای مطلوب شرع، القای حقیقت چنانچه هست ممکن نیست. بیان مطالب توحیدی، از قبیل این فرازاها:

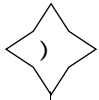
«اقرار به صانع یکتای پاک، از کم و کیف و این و متی و وضع و تغیر، اعتقاد به این که او ذاتی است یگانه که شریک در نوع خود ندارد و جزء وجودی مقداری یا معنوی ندارد و خارج از جهان نیست و داخل در آن هم نیست، و چنان هم نیست که اشاره به او صحیح باشد، برای القا به جمهور ناممکن است» (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۹۷).

حتی مهم‌تر بیان این آموزه‌ها - چنانچه واقع اقتضا دارد- نقض غرض را در پی خواهد داشت و نه تنها به وفاق مخاطبان نمی‌انجامد، که به عناد آن‌ها شتاب می‌بخشد و به جای ایمان، عدم آن را به جای می‌گذارد. از این رو است که ابن سینا، به رعایت وحی نسبت به این تنگناها به نحوه نزول کتب آسمانی دیگر نیز اشاره می‌کند:

مثلاً تورات همه‌اش به صورت "تشبیه" وارد شده، اما در قرآن برخی ظواهر آیات به صورت "تشبیه" و برخی صورت "تنزیه مطلق" و عام بدون تخصیص است. در نتیجه، وقتی در باره توحید وضع این چنین باشد، پس سایر امور اعتقادی، چگونه خواهد بود؟ (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۹۷).

ابن سینا، مطلب را درباره توحید با تأکید و تبیین بیشتری پی می‌گیرد و در مشکلات بیانی و عدم آمادگی مخاطبان بر فهم حقیقت توحید ناب مطلوب و مقصود حقیقی دین قیم از گزاره‌های توحیدی انگشت می‌گذارد. گزاره‌هایی دشوارفهم که به تواضع حکمای ژرف‌اندیش در برابر آن‌ها انجامیده، چگونه انتظار است عموم به فهم آن نایل گردند؟ مضاف بر این، آموزه‌هایی از معانی دقیق علم توحید وجود دارد که حقیقت دین قیم را تشکیل می‌دهد مانند: علم الهی که عالم به ذات است یا عالم به علم؟ قادر به ذات است یا قادر به قدرت؟ واحد به ذات است علی‌رغم کثرت همه اوصاف یا قابل کثرت؟ ...

بدیهی است اختلاف اندیشمندان مسلمان از طوایف مختلف کلامی، خود دلیل بارز است که فهم نازل عموم در این ساحت به کلی تعطیل و از رسیدن به حقیقت این



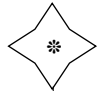
آموزه‌های پرفراز و ژرف ممنوع است. اکنون این پرسش پیش می‌آید که از نظر عقل و شرع در برابر این آموزه‌ها، چه راهی باید در پیش گرفت؟ آیا تحقیق و استوار نمودن مذهب حقیقی بر این اساس تکلیف است؟ یا اغماض و چشم‌پوشی و فهم اشتباه و برداشت‌های سطحی را تمام مقصود انگاشتن، منعی ندارد؟

معلوم است که هر دو طرف خالی از مشکل نیست، اگر وقوع اشتباه در آن‌ها چون و چرا ندارد، پس سراسر مذهبی که مخاطبان به فهم و عمل درست آن فراخوانده شده‌اند، تکلف است و نیازی به آن نیست و اگر فرض است و لازم و حتمی، پس باید در شریعت به آن‌ها به شدیدترین وجه تصریح می‌شد نه بیان معماگونه یا اشتباه‌پذیر یا اکتفای به ایما و اشاره.

ابن سینا، سخنان خود را متوجّه نیاز دانشمندان و نخبگان مسلمان می‌داند که این دانایان میرّز، اگرچه شب و روز و ساعات عمر خود را صرف تمرین ذهن و پرورش فهم و آماده‌سازی نفس بر زودفهمی معانی مشکل کرده‌اند، اما برای فهم این معانی به واضح‌سازی و شرح عبارت نیازمندند، تا چه رسد به هیزم‌شکنان بادیه‌نشین. این جا است که ابن سینا برای نشان دادن دشواری کار چنین تعبیر می‌آورد:

به جانم سوگند! اگر خداوند پیامبری را تکلیف می‌کرد که حقیقت این امور را به جمهور عوام - که طبع آن‌ها درشت و اوهاشان درگیر با محسوسات است - بیان کند و سپس او را وامی‌داشت که ایمان را برای عموم منجز و قطعی می‌ساخت و هیچ مهلت به آن‌ها نمی‌داد و سپس وادار می‌ساخت که ورزیدگی نفوس مردم همه را، خود سرپرستی می‌کرد، تا مهیا برای آگاهی بر آن‌ها می‌شدند، قطعاً آن پیامبر را به کار شاقّ مأمور ساخته بود و این که کاری انجام دهد که در قدرت بشر نیست. البته، مگر این که ویژگی الهی و نیرویی فرازمینی و الهامی آسمانی به مدد او می‌رساند که در این صورت، وساطت رسول لغو بود و به تبلیغ او نیازی نبود و بدون وساطت او با همان چیزها، منظور حاصل شده بود (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۱۰۲).

نتیجۀ روشی که ابن سینا از این بیانات استحصال می‌کند، این است که شرایع برای خطاب عموم، به اندازه فهم آن‌ها وارد شده و آن‌چه را که نمی‌فهمند با تشبیه و تمثیل به افهامشان نزدیک نموده و اگر جز این بود، شرایع کاری از پیش نمی‌برد و آن‌ها را بی‌نیاز نمی‌ساخت، پس ظاهر شرایع در باب باورهای راستین و مقوم اصلی دین حجت



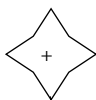
نمی‌باشد و نیازمند تعمّق و گذر از لایه‌های سطحی به باطن و مغز آن می‌باشد (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۱۰۳).

ابن سینا، اکنون آماده است تا وضع نظریه‌پردازی دربارهٔ معاد را به پرسش بگذارد، با فرض این که امور اخروی، محسوس و قابل درک برای همگان نباشد چه راهی جز تمثیل و تقریب، پیش روی دین گشوده است تا مقصود را به آن‌ها تفهیم کند؟ این کار هم اگرچه تا اندازه‌ای به فهم کمک خواهد کرد، اما به سهم خود مشکلات دیگری پدید خواهد آورد.

اکنون اگر فرض کنیم امور اخروی روحانی غیر جسمانی باشد - که درک حقیقت آن از نوباوگان ذهنی به دور باشد - راه شرایع در دعوت به آن و هشدار از آن، بر دلالت مستقیم بر آن نیست، بلکه به تعبیر از آن‌ها با تقریب به ذهن از طریق تمثیلات می‌باشد و با این وضع چگونه وجود چیزی، دلیل بر وجود دیگری باشد؟ همهٔ سخن برای شناساندن مطلب به کسی بود که جویای این است که از خواص مردم باشد نه از عموم، که البته ظاهر شرایع قابل احتجاج و استدلال در مانند این ابواب نیست (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۱۰۳).

ابن سینا یک‌بار دیگر به این مطلب می‌پردازد که شرایع در درجهٔ اول اهتمام، باید به چه مطلبی بپردازند و در آن باره هم با جمهور به نهایت سعی مأموریت را به انجام رسانده‌اند، اما در سایر اموری که چنین نیست، شرایع روش دیگر اتخاذ نموده‌اند. چیزی که به شناسایی آن نیاز است، شناساندن برتری روش اسلام در امر معاد است که ما بیان کردیم. شریعت برترین مقصودش بخش عملی در رفتار انسان است تا این که هر انسان با خود و با هم‌نوع خود به خوبی در آید و اما مقداری که دربارهٔ مبادی پرداخته همین است که به اجمال دعوت به وجود صانع و صفات و وحدت و حکمت و عدل و برائت او از صفاتِ نقص نموده‌است... نه معانی عقلی محض و نشانه‌های روحانی که غیر از عقول حکما به آن راه نمی‌یابد (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۱۱۰).

بعد از این بحث روشی، بالاخره شیخ‌الرئیس این روش را، بهترین راه ترغیب و تشویق و بازداشت جمهور مردم دانسته تا با تصویر قابل فهم از پاداش و کیفر به این مطالب تن در دهند و بر این اساس می‌گوید:



پس لازم است که در حکم سیاست شرعی، تثبیت امر معاد و حساب و ثواب و عقاب به این وجوه و صاحب شریعت ما در این گذر، به آن جا رسیده که هیچ تواند بر آن چیزی افزوده گردد (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۱۱۲).

ابن سینا پس از این مقدمه روشی و تبیین مقدمات دیگر انسان شناسی از قبیل شیئیت هر شیء از جمله انسان، به صورت آن، برای بیان معاد روحانی صرف آماده می شود. وی دورترین رأی به نقطه صواب در باب معاد را رأی کسانی می داند که معاد را بدنی صرف می پندارند!

به امر معاد و عقول (روحانی) صرف بر می گردیم و می گوئیم انسان به ماده خویش انسان نیست، بلکه به صورت موجود در ماده انسان است... پس هنگامی که صورت از ماده تباہ می گردد و ماده او خاک یا چیز دیگری از عناصر می گردد، آن انسان عیناً باطل می شود و هنگامی که در آن ماده صورت انسانی جدید آفریده شود، آن انسانی دیگر است نه همان انسان. زیرا موجود در دوم، ماده موجود اول است نه صورت آن و این همان نیست و ستودگی و نکوهیدگی و شایستگی برای پاداش یا کیفر به ماده نیست، بلکه به صورت است و به این است که او انسان است نه خاک و این گونه بعث (بدنی) نمی تواند سبب پاداش نیکوکار و کیفر بدکار گردد، بلکه درست بر عکس می شود، نیکوکار کیفر و بدکار پاداش می بیند. در نتیجه، دورترین گفته ها در امر معاد از درستی، گفتار کسی است که معاد را تنها برای بدن، قرار داده است (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۱۰۴).

شیخ الرئیس، اشکالات تناسخ را بر قائل به عود روح به بدن عنصری در معاد، مشترک الورد می داند و با بررسی همه فروض می پرسد:

آن بدن کدام بدن است؟ بدن هنگام مرگ؟ بدن یا بدن های تغییر و تبدل یافته در طول عمر؟ بدن تشکیل یافته از اجزای اصلی؟ بدن تشکیل شده از هر خاکی، بدون شرط این که عناصر بدن اولیه باقی باشد؟ پاسخ هر کدام باشد، همه این صور، همان قول به تناسخ مردود است (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۱۰۶-۱۰۹).

ابن سینا سپس از قایلان به معاد بدنی و روحانی می پرسد که اگر ثواب و عقاب روحانی است، در بعث جسد چه غرضی نهفته است؟ (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۱۱۳) و پس از رد و ایرادهای متعدّد بر صاحبان دو رأی دیگر در امر معاد، عبارات خود را در نقض قائلان



به معاد بدنی تنها و معاد نفس و بدن، کافی می‌داند (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۱۱۴) و رأی خود را چنین به صراحت ابراز می‌دارد:

اکنون که باطل شد که معاد تنها برای بدن باشد و نیز باطل شد که برای بدن و نفس هر دو باشد و باطل شد که برای نفس، تنها به روش تناسخ باشد، پس معاد تنها برای نفس است، بعد از این که اثبات شده معاد وجود دارد (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۱۲۶).

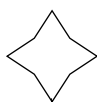
۲-۲. معاد در دیگر آثار ابن سینا

شیخ‌الرئیس در دیگر آثار خود مانند: «الشفاء؛ کتاب النفس» و «المبدأ و المعاد» هم مسأله را دنبال و برای مبانی معاد روحانی تبیین بیشتری می‌افزاید. از مهم‌ترین آن‌ها، نگرش انسان‌شناسی و بیان حقیقت انسان است تا معلوم گردد آن حقیقت چیست که بعد از مرگ باقی می‌ماند و در بعث برمی‌گردد؟ از این رهگذر، مسأله مهمی که باید پیشاپیش حل گردد، حقیقت وجودی نفس و رابطه‌اش با بدن است.

الف. رابطه نفس و بدن

شیخ‌الرئیس در این آثار ارزشمند خود، با مشی‌مثنایی به مطلب پرداخته و تصویر وی از نفس و رابطه نفس و بدن، چیزی جز معاد روحانی را در پی ندارد. عبارات صریح او در هر دو موضع، بر تجرّد تامّ نفس از بدن دلالت دارد و بر همین اساس، قطع تعلّق کلی از بدن و زوال بدن در نفس تأثیری ندارد. زیرا نفس، در قوام خویش مستغنی از بدن است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۵).

وی در دفاع از تجرّد نفس و تشبیه رابطه نفس و بدن با رابطه کشتی و کشتیان، این تشبیه را از برخی جهات صائب دانسته و از این رو درست نمی‌داند که گفته شود باید همانند ناخدا که به کشتی ورود و خروج دارد و کشتی در خروج ناخدا به استقلال وجود خود باقی است، خروج نفس هم نباید ضرری به استقلال وجودی بدن وارد سازد و بدن باید بتواند به کارهای بدنی خود در غیاب نفس ادامه دهد. در حالی که این برخلاف واقعیتی است که مشاهده می‌کنیم که نه تنها بدن نمی‌تواند افعال خود را انجام دهد، که به وجود خود، بدون نفس نیز نمی‌تواند ادامه دهد. از این رو، نفس چون به‌طور کلی مباین و مفارق از بدن و هر مکان و مکانی است، متّصف به ورود و



خروج به بدن نمی‌گردد و مضاف بر این که تمثیل در مسائل برهانی کاربردی ندارد و در آنجا، فقط برهان حاکم است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۷). پس باید این گفته را: «نفس در این بدن است»، به این معنا دانست که «تدبیر و تحریک نفس و مبادی ادراک و قوای جوشیده از نفس، مخصوص به بدن است، همان بدنی که نفس با آن معیت وجودی دارد و این علاقه بینشان برقرار است، مادامی که جسد باقی است و به هنگام نابودی بدن، آن جوهر به همان حالت مفارق خود به بقایش ادامه می‌دهد» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۵). هم‌چنین رابطه نفس و بدن، رابطه انطباعی نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۱۳) و از بین گونه‌های تعلّق، «علاقة انطباعی» و «علاقة تقویمی»، تعلّق خاص دیگری بین نفس و بدن برقرار است که آن را «علاقة اشتغال نفس به سیاست بدن» می‌توان نامید که برای توجیه همراهی آن‌ها کافی است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۰۳ و ۳۱۶). با این نگرش پس از قطع این علاقه، توجیهی برای بقای بدن، یا برگشت دوباره روح به آن باقی نمی‌ماند. از سوی دیگر، قوای بدنی نیز بر اثر وابستگی به بدن، پس از عروض مرگ و نابودی بدن باقی نمی‌مانند. از آن‌جا که فعل این قوا، جز به وسیله بدن انجام نمی‌شود، این حکایت از وابستگی وجودی آن‌ها نیز به بدن دارد و بقای آن‌ها جز با بدن قابل استمرار نبوده و بعد از بدن نابود می‌گردند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۷۵).

وی، احوالی که نفس با مشارکت بدن انجام می‌دهد، به سه قسم تقسیم می‌کند: ۱. افعال بدنی، اما بر اثر این که بدن دارای نفس است؛ ۲. افعال نفسانی، اما بر اثر این که دارای بدن است، مانند تخیل، شهوت و غضب؛ ۳. افعالی که به نقش مساوی هر دو بستگی دارد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۷۱). رهاورد این تقسیم، این است که جمیع قوای حیوانی موجود برای انسان، از قسم دوم بوده و چون وجود آن‌ها بدنی می‌باشد، فعل آن‌ها از طریق بدن انجام می‌شود و بعد از بدن، بقایی برای آن‌ها متصور نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۷۵).

در راستای تحکیم رابطه متصور بین نفس و بدن، شیخ‌الرئیس بعد از این تحلیل که اعضای انسان در حقیقت انسان نقش ندارد، رابطه بین نفس و بدن را با مسلّم دانستن

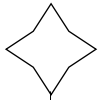
خروج ذاتی بدن از حقیقت انسان، به گونه رابطه «محل یا مقوم و مسکن» معرفی می‌کند. البته دلیل خودانگاری بدن و جدایی ناپذیری آن را از شخصیت اصیل انسان، الفت انسان و احساس شدید دل‌بستگی به بدن می‌داند، اما تحقیق خردمحور اقتضایش این است که «انسان یا شیء معتبر از انسان، همان است که معنی من بر او واقع می‌گردد و آن همان نفس است» (ابن‌سینا، ۱۳۸۲: ۱۲۸). ابن‌سینا تلاش دارد تا این توهّم فراگیر را تصحیح و این شبهه را بزدايد که ظاهرگرایان، شخصیت انسان را در بدن فروکاسته‌اند، آن هم به این استدلال که با عدم عود بدن عنصری در آخرت، حداقل جزئی از انسان غایب است و انسان به شیء دیگری تحوّل یافته و تغایر بین مثاب و معاقب پیش می‌آید. در تصویر وی، نه تنها با عدم عود بدن، «خود» انسان تغییر نیافته که از ناخالصی‌ها رها شده و شخصیت انسان به تمام و کمال برای پاداش و کیفر آماده شده است.

هنگامی که مقرر داشتیم که ما همان نفوس خود هستیم و تصحیح کردیم که نفوس ما بعد از بدن‌ها مان باقی است، پدیدار می‌شود که ما در حیات آخرت به اشیای دیگر بدل نگشته‌ایم، بلکه تجرّد و رهایی از چیزهایی است که خارج از خود به آن آلايش یافته‌ایم. بنابر این در هردو حال، ما خود عین خود هستیم و به چیز دیگر، غیر از آنچه الان هستیم، تبدیل و تحویل نگشته‌ایم و نه جزئی از خود را که الان هستیم، جا گذاشته‌ایم (ابن‌سینا، ۱۳۸۲: ۱۳۰).

ب. سعادت‌گرایی

نقطه ثقل دیگر در تبیین کیفیت معاد در نظر ابن‌سینا، سعادت‌گرایی جاودانه اخروی می‌باشد که متمرکز بر رهایی از بدن و تجرّد از آثار طبیعی آن است و لذّت و کام‌روایی منحصر در «نظر عقلی به پادشاه اعظم و روحانیان پرستنده در جهان عقلی» می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۳۸۲: ۱۵۰).

ابن‌سینا علی‌رغم انکار اتحاد عقل و معقول در برخی موارد، اما در سایر مواضع، به ظرافت در این باب به اتحاد قائل می‌گردد و مدرک (عقل) و مدرک (معقول) را در آخرت، درباره نفوسی که به عقل بالفعل نایل شده‌اند، متحد می‌بیند و با این طریق،



سعادت عقلی را بدون وابستگی به بدن، قابل نیل و بدون بریدن کلی از بدن، محال اعلام می‌کند. به نظر وی، نباید عجیب باشد که نفس هم‌چنان که بر اثر بیماری نفسانی از حصول کمالات و یزه‌اش لذت نمی‌برد، بر اثر وابستگی به بدن از این لذایذ عقلانی محروم بماند و با تباه شدن هم‌زیستی نفس و بدن و رجوع نفس به جوهر خویش، به لذت و سعادت غیر قابل وصف و مخصوص به خود دست می‌یابد که لذت‌های حسی، غیر قابل مقایسه با آن است، زیرا اسباب این لذت، قوی‌تر و بیشتر و لزوم مؤکدتری دارد (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۱۱۱).

وی در بیان اسباب تفاضل «قوت و کثرت و لزوم» لذات عقلی بر لذات حسی، مقایسه‌ای انجام می‌دهد و اقوی بودن را به این دلیل معرفی می‌کند که در ادراک عقلی هم مدرک و هم مدرک، هر دو متفاوت با ادراک حسی و بدنی است، مدرک عقلی چنان قوی است که به تحصیل حقیقت مدرک می‌انجامد، در حالی که سایر ادراک‌ها در ظاهر شیء ملایم متوقف است. هم‌چنین، مدرک عقلانی مثلاً از سنخ بویایی و خوردنی نیست، بلکه چیزی است که «بهاء محض و خیر محض است که از او هر خیریت و نظام و هر لذت سرچشمه می‌گیرد و در این وصف، جواهر روحانی فرشته‌سان شریک هستند، اگر مدرک واقع شوند» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۲). در وصف کثرت نیز ادراکات عقلی، تفاضل غیر قابل مقایسه‌ای با لذات حسی دارند، زیرا عقل، کل معقول را درک می‌کند، اما حس برخی از کل محسوس را درک می‌کند. از این رو، که برخی قسمت اشیای محسوس ملایم با حس است و برخی از آن منافی بوده و حس از آن دوری می‌جوید، اما در عقل چنین امری رخ نمی‌دهد، بلکه درست برعکس، تمام معقول با عقل ملایم است و ذات عقل به همه آن تکمیل می‌گردد.

ابن سینا در لزوم پی‌جویی لذت با ذات مدرکات عقلی نیز، دلیل واضحی را ارائه می‌دهد که مبتنی بر اتحاد عقل و عاقل است و با اعراض از ردیه‌اش بر اتحاد عقل و عاقل و معقول، در سایر آثار، این مطلب را چنین ترسیم می‌کند:

صور معقول که عقل به درک عقلی آن‌ها نایل می‌گردد، تبدیل به ذات عقل می‌گردد. در این وضعیت، عقل آن جمال را بر اثر ذات خود رؤیت می‌کند و مدرک هم ذات عقل می‌باشد. پس مدرک و مدرک هر یک به دیگری بر می‌گردد و سبب



لذت‌بخش در ذات لذت‌برنده، نافذتر است. این گونه لذت، شبیه لذتی است که برای مبدأ اول و سایر روحانین به وسیله ذات با ادراک ذات انجام می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۲).

شیخ‌الرئیس پس از این، تأکید می‌کند که اگرچه بتوانیم کیفیت ملایمت معقولات را با نفس تصور کنیم، اما ادراک آن به جز حصول لذت و سعادت ممکن نیست، اما به وضوح، ماده در این ادراک، هیچ نقشی ندارد. در نتیجه، به هنگام جدایی از بدن که عقل بالفعل برای نفس حاصل می‌گردد و امکان اقبال بالذات به عقل فعال وجود دارد، همه معشوقات حقیقی به یک‌باره بر نفس طالع می‌گردد و با اتصال نفس به عقل فعال، صد البته هیچ نگاهی به عالم فساد مادون برایش معنا نخواهد داشت و هیچ‌یک از حالات بدنی را به یاد نخواهد آورد و سعادت حقیقی غیر قابل وصف را تحصیل کرده است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۲). وی اگرچه وصول به سعادت حقیقی را در دنیا ممکن می‌داند، اما آن را بر اثر تعلّق به بدن، موصوف به ضعف و خمول و خفا می‌داند که وصول به حقیقت کمال آن را، موكول به مفارقت حقیقی از بدن می‌کند. در توضیح مفارقت حقیقی، حتی هیئت‌های اذعانی را دخیل می‌داند که نفس باید از آنها نیز پیراسته گردد. همراهی این هیئات با نفس، حتی بعد از مفارقت، نه تنها مانع سعادت نفس خواهد بود که چون تضاد با جوهر نفس دارد، سبب آزار نفس نیز خواهد شد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۳).

مقایسه ادراک کودکان نسبت به لذت و رنج بزرگسالان، می‌تواند نسبت سعادت مجازی حسی را که در حال تعلّق به بدن دست می‌دهد، با سعادت حقیقی که اوج سعادت نفس ناطقه است، نشان دهد. چنان‌چه برای کودکان، لذت و رنج ویژه بزرگسالان قابل فهم نیست و آن را به استهزا می‌گیرند، در میزان عقل هم نوباوه‌گان، یعنی اهل دنیا و وابسته به بدن، همان نسبت را به خردورزان و ادراک‌کنندگان عقلی، یعنی رهایی‌یافتگان از ماده، دارا هستند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۴).

در نظر ابن‌سینا، رهایی از بدن و ماده برای همگان حتمی است و تفاوتی ندارد، نفس به سعادت حقیقی عقلی برسد یا در شقاوت و همی بماند، تخلص از ماده دنیوی، سرنوشت حتم او است، اگرچه با نقل قول کسی که او را در گفتارش متهم به گزافه



نمی‌بیند، بدون هیچ تحلیل، تعلّق نفوس شقی را به اجرام سماوی و بقای بر مادّه به امکان موصوف می‌بیند و از مسأله عبور می‌نماید (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۴). برآیند این تصویر است که نهایت سخن ابن سینا در امر معاد، در عود و جاودانگی نفس و معاد روحانی خلاصه می‌شود.

فالنفس بعد الموت، إمّا شقیّة وإمّا سعیدة وذلك هو المعاد (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۱۴۴).

چنان‌چه واضح است معادی که ابن سینا در نهایت کاربرد روش خردورزانه خود، به آن تأکید دارد بر محور نفس است نه بر محور بدن و شقاوت و سعادت جاودان به نفس و معاد آن مربوط است نه به بدن، آن هم بدن عنصری منطبق بر زعم اشاعره، تا بتوان ابن سینا را با همه فلسفه‌ورزی و عقل‌گرایی در موضع تعقل، به تعبّد بر ظاهر فهمی فروکاست و او را متهم به تفکیک‌گرایی کرد! اگر ایرادی متوجه ابن سینا باشد، نه از باب این است که به معاد عنصری تن در نداده، بلکه باید در کیفیت معاد جسمانی راه دیگری را برگزید تا نه به محوریت نقش نفس در شخصیت انسان لطمه‌ای وارد آید و نه معاد جسمانی به معاد عنصری فروکاسته شود و نه به معاد روحانی محض بسنده گردد و معاد بدنی انکار گردد و این فرصت، به مکاتب فلسفی پس از وی وانهاده شد، چنان‌چه صدرالمتألهین چنین تلاشی را مطمح نظریه‌پردازی خود قرار داده است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ۹؛ ۱۳۸۰: آشتیانی، ۱۳۷۹).

نتیجه‌گیری

نمایان شد که در دیدگاه ابن سینا از رهگذر روشی، معارف دینی و آموزه‌های ایمانی، تک‌لایه و در یک سطح از فهم نیست. برای بسیاری از عموم، فهم حسّی و سطحی، غایت مطلوب معرفت است و بیش از این نمی‌توانند به حقایق ایمانی دسترسی پیدا کنند، از این رو، معاد نیز در دو لایه جسمانی و روحانی در دین مطرح شده، تا باورمندان متوقّف در سطح ظاهر نیز، سعادت مختص خود را بیابند. عدم توجه به این نکته مهم، برخی را به این توهم انداخته که ابن سینا فقط در سطح تعبّد به برداشت یک‌سویه از نقل، توقّف نموده و به معاد جسمانی، آن هم در حدّ معاد عنصری اشاعره،

تن داده و با شور و شعف این توهم باطل را سرمایه فلسفه‌ستیزی و تمایزنگاری فلسفه اسلامی با آموزه‌های دینی پنداشته‌اند، به‌ویژه درباره ابن سینا با سیمای شیخ‌الرئیس فلاسفه اسلامی و فلسفه‌اش به عنوان زادگاه اصیل و خاستگاه عتیق فلسفه اسلامی، تنفیذ و ترویج این شبهه برای آن‌ها، دل‌نشین‌تر و ثمربخش‌تر است.

علی‌رغم این پندار نادرست، تصویری که ابن سینا از کیفیت معاد نفوس با نگرش ممنوعیت توقف و تعطیل عقل ارایه می‌دهد، مبتنی بر تمام هویت دانستن نفس برای شخصیت انسانی و عدم دخالت بدن در آن است. همین نگرش و روش ابن سینا، راه را برای مکاتب پس از خود باز می‌کند تا صدرالمألهین را توان‌مند سازد که با استفاده از این نکته اصیل در معرفت نفس، در محور معاد روحانی توقف نکرده و به دیدگاه خود در معاد جسمانی نایل شود و کیفیت معاد جسمانی را نه با فروکاستن آن در تحلیل اشاعره، که با تحلیل رسا و اصول مقرر، بر محوریت نفس به عنوان علت فاعلی، نه بدن به عنوان علت مادی، به اثبات برسانند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



کتابنامه

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح بر زادالمسافر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۹.
۲. ابن سینا، حسین، الأضحویة فی المعاد، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
۳. —، المبدأ و المعاد، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۴. —، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۵. اصفهانی، میرزամهدی، تقریرات، (نسخه خطی) مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۸۰. بی‌تا.
۶. تهرانی، میرزاجواد، میزان المطالب، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۳۷۴.
۷. حکیمی، محمدرضا، الهیات الهی و الهیات بشری (مدخل)، قم، دلیل ما، ۱۳۸۶.
۸. —، مقام عقل، قم، دلیل ما، ۱۳۸۳.
۹. صدرالمآلهین، محمد، الأسفار العقلية الاربعه، بیروت، داراحیاء التراث، ۱۴۱۰ق.
۱۰. —، المبدأ و المعاد، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۱. غزالی، محمد، تهافت الفلاسفه، بیروت، الهلال، ۱۹۹۴م.
۱۲. قزوینی، شیخ مجتبی، بیان الفرقان، تهران، جامعه تعلیمات اسلامی، ۱۳۷۳ق.
۱۳. مروارید، حسنعلی، تنبیهات حول المبدأ و المعاد، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۷.