

امکان یا امتناع معاد جسمانی و ارتباط آن با ساختار زبان دین از دیدگاه ابن سینا

میثم شادپور *

یار علی کرد فیروزجائی **

چکیده

معاد به عنوان یکی از اصول و آموزه‌های دینی همواره دغدغه متفکران بوده است. ابن سینا به عنوان فیلسوف مسلمان، معاد جسمانی را منقول و مقبول دینی می‌داند، ولی آنچه در تحلیل‌های فلسفی برای او مسأله است، امکان یا امتناع معاد جسمانی است. آرای ابن سینا در این زمینه، دست کم در ظاهر متناقض به نظر می‌رسد. این نوشتار بر آن است تا نشان دهد نظر نهایی ابن سینا این است که معاد جسمانی به لحاظ عقلی محال است، ولی چون ادیان به هدایت عموم انسان‌ها به سعادت و معاد روحانی موظف‌اند و عموم انسان‌ها از درک حقیقت معاد روحانی عاجزند، در نتیجه پیامبران به اذن الهی معاد روحانی را به زبان تمثیلی و به صورت معاد جسمانی توصیف کرده‌اند. البته تمثیلی بودن زبان دین بدین معنا نیست که خالی از حقیقت است، بلکه زبان تمثیلی دین برخوردار از حیثیت رمزی است که اهل حکمت از آن باخبر می‌گردند.

کلیدواژه‌ها

ابن سینا، معاد، معاد جسمانی، معاد روحانی، زبان دین، تمثیل.



مقدمه

معاد یکی از اصول اعتقادی ادیان ابراهیمی است. بخش عمده‌ای از آیات قرآنی درباره معاد و اهمیت آن است. معاد روز حساب‌رسی اعمال انسان‌هاست و قرآن در این زمینه می‌فرماید: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»: پس هر که ذره‌ای نیکی کند [نتیجه] آن را خواهد دید و هر که ذره‌ای بدی کند، [نتیجه] آن را خواهد دید (زلزال: ۷ و ۸). در قرآن، معاد و ثواب و عقاب انسان‌ها در آن، به دو گونه جسمانی و روحانی وصف شده است (برای نمونه نک: یس: ۵۶ و ۵۷؛ رحمن: ۵۴؛ اسراء: ۹۱؛ واقعه: ۲۱؛ توبه: ۷۲؛ غافر: ۷۱؛ نساء: ۵۶؛ یونس: ۲۷؛ شوری: ۴۵؛ انعام: ۱۲۴؛ مطففین: ۱۵).

ابن سینا در مقام یک فیلسوف مسلمان در تبیین کیفیت معاد به‌عنوان آموزه‌ای دینی بر این باور است که هیچ شکی درباره اصل معاد و روحانی‌بودن آن نیست و البته شریعت محمدی از وقوع معاد جسمانی خبر داده است و چون شریعت محمدی حق است، به یقین این ادعای او نیز حق است و معاد جسمانی آموزه‌ای پذیرفتنی است (ابن سینا، ۱۹۵۳، ج ۲: ۱۴۷؛ همو، بی تا: ۴۶۰-۴۶۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۶۸۱-۶۸۲).

آیا به حق ابن سینا معاد جسمانی را پذیرفته است یا اینکه وی معاد جسمانی را قبول ندارد و به سبب ملاحظاتی آن را مقبول شمرده است؟ شارحان و محققان در فهم نظر نهایی ابن سینا، اختلاف نظر دارند این بدان سبب است که بررسی برخی از آثار ابن سینا همچون الهیات شفاء نشان می‌دهد که به باور وی معاد جسمانی محال نیست، بلکه به لحاظ عقلی ممکن است، ولی اثبات برهانی وقوع آن دور از دسترس عقل است و تنها به واسطه تصدیق دین اسلام مورد تصدیق است، ولی برخی دیگر از آثار ابن سینا همچون الأضحویه و همچنین توجه به مبانی نظری ابن سینا درباره ارتباط نفس و بدن و استحاله تناسخ، کاملاً روشن می‌گرداند که ابن سینا معاد جسمانی را محال می‌شمرده و منظورش از قبول معاد جسمانی، پذیرش مطابقت این ادعا با واقع نیست، بلکه منظورش حجیت این ادعا و مفیدبودن آن برای عوام است. این نوشتار کوشیده است با اهتمام به مجموعه آثار در دسترس ابن سینا و با توجه به مبانی نظری فلسفه او، دیدگاه نهایی وی





درباره امکان یا امتناع معاد جسمانی را دریابد و رابطه آن با ساختار زبان دین را نشان دهد.

۱. معنای واژه معاد

ابن سینا در آثارش از واژگان «معاد» و «نشئه ثانیه» برای اشاره به حقیقت واحدی بهره می‌برد (ابن سینا، ۱۹۵۳، ج ۲: ۱۰۹؛ همو، ۱۳۸۲: ۸۹؛ همو، بی تا: ۴۶۰). وی در رساله «سرالقدر» با اشاره به آیه «یا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً»: «ای نفس مطمئننه خوشنود و خدایسند به سوی پروردگارت بازگرد» (فجر: ۲۷-۲۸)، معاد را «عود النفوس البشرية الی عالمها» معنا می‌کند (همو، ۱۴۰۰: ۲۳۹).

ابن سینا در رساله الأضحویه، به تفصیل معنای لغوی معاد و ریشه آن را توضیح می‌دهد. معاد واژه عربی مشتق از «عود» و به معنای «باز آمدن» است. معاد، «مکان یا حالتی است که شیء در آن بوده، سپس از آن جدا شده و دوباره به سوی آن مکان یا حالت اول بازمی‌گردد». به نظر ابن سینا، این معنای عام، پس از مدتی به معنای خاص تری نقل می‌یابد؛ یعنی «مکان یا حالت اولیه‌ای که انسان در آن بوده، سپس از آن جدا شده و دوباره پس از مرگ به سوی آن بازمی‌گردد». او توضیح می‌دهد که واژه معاد که از ریشه عود و به معنای بازگشت به مکان اولیه است، مشوب از این گمان فراگیر است که آدمی پیش از اینکه به بدن جسمانی درآید و به این زندگی دنیوی پا نهد، در سرای دیگری می‌زیست و پس از مرگ نیز به آن سرای جاویدان بازمی‌گردد و متناسب با زیستن نیک یا بد در این دنیا، در سرای دیگر از سعادت و شقاوت برخوردار می‌گردد.

به نظر ابن سینا، همین تلقی ظنی و فراگیر از معاد، در کتاب‌های انبیای متقدم و قرآن نیز حضور پررنگی دارد؛ چنان که آیه «یا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ، ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» (فجر: ۲۷-۲۸): «ای نفس مطمئن! خوشنود و راضی به سوی پروردگارت بازگرد، از رجوع نفس آدمی به سرای دیگر خبر می‌دهد و می‌دانیم که رجوع به معنای بازگشت به مکان یا حالت اولیه است.

توضیح اینکه رجوع به یک مکان، مستلزم آن است که آدمی پیش‌تر در آن مکان به سر می‌برده است و از آن مکان به مکان دوم وارد شده است و اکنون می‌خواهد بار دیگر به آن مکان اول باز گردد (همو، ۱۳۸۲: ۸۹-۹۰). به نظر ابن سینا، این گمان فراگیر درباره حیات آدمی، از جهت فلسفی پذیرفتنی نیست، زیرا متضمن پذیرش حدوث نفس پیش از حدوث بدن در موطنی غیر از دنیاست؛ در حالی که به نظر ابن سینا، حدوث نفس به حدوث بدن و در همین دنیا اتفاق می‌افتد. در اینجا مسئله اساسی برای ابن سینا آن است که نفس آدمی که در این دنیا با حدوث بدن متولد شده است، پس از مرگ و مفارقت از بدن، چگونه به حیات خود ادامه می‌دهد. از این‌رو، ابن سینا در الهیات شفاء بحث از معاد را بحث از «احوال نفس انسانی پس از مفارقت از ابدان» معرفی می‌کند تا بدین ترتیب، معنایی از معاد را پیش بکشد که متناسب با نظریه او درباره معاد است و مشوب از آن گمان فراگیر نباشد (همو، بی تا: ۴۶۰). وی همین تعبیر را در دیگر آثار خود نیز تکرار می‌کند (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۸-۱۰۹؛ همو، ۱۳۷۵: ۶۸۱؛ همو، ۱۴۰۰: ۲۷۳).

اما بی‌گمان این تلقی از معاد نیز نوعی پیش‌داوری است که نمی‌تواند نظریه «معاد جسمانی فقط» را پوشش دهد و آن را خارج از بحث قرار می‌دهد. چه بسا بهتر باشد برای اینکه بتوانیم تمامی نظریه‌های رایج درباره معاد را در حوزه مسئله خود قرار بدهیم، معنای جدیدی را برای معاد برگزینیم که مشوب از یک نظریه خاص نباشد و یا از واژگان دیگری به جای معاد بهره گیریم که این محدودیت زبانی را نداشته باشد؛ برای نمونه، می‌توان از واژه «حیات پس از مرگ» استفاده کرد، مشروط بر اینکه معنایی از مرگ را اراده کنیم که به معنای انعدام محض نباشد، زیرا بر اساس نظریه‌های «معاد روحانی فقط» یا «معاد روحانی و جسمانی»، در لحظه مرگ، تنها مفارقت نفس انسانی از بدن رخ می‌دهد، نه اینکه آدمی کاملاً منعدم گردد (پترسون و...، ۱۳۸۸: ۳۲۰-۳۲۲). پیشنهاد نگارندگان عبارت «حیات شخص آدمی در سرای دیگر» است که تا حدودی از این اشکال‌ها و ملاحظه‌ها به دور است و نظریه‌های رایج را پوشش می‌دهد. البته در ادامه همچنان از واژه معاد استفاده می‌شود، زیرا نگارندگان در صدد بررسی دیدگاه ابن سینا درباره معاد، به‌ویژه معاد جسمانی هستند و او در آثارش همین واژه را به کار برده است؛





با این حال، آن را به معنای «حیات پس از مرگ» و یا به تعبیر بهتر، «حیات شخص آدمی در سرای دیگر» در نظر می‌گیریم تا از اشکال‌های یادشده در امان باشیم.

۲. دیدگاه‌های رایج درباره معاد

ابن سینا آرای متفکران درباره معاد را به چهار دسته تقسیم می‌کند:

الف) منکران معاد: به باور وی منکران کمترین در عدد و کمترین در خرد هستند و در این زمینه چندان به بحث نمی‌پردازد.

ب) معتقدان به معاد جسمانی فقط: این گروه بر این باورند که حیات و انسانیت دو عرض برای بدن هستند و جوهر مستقل از بدن به شمار نمی‌آیند. اما مرگ آدمی یا عدم عرض حیات است و یا وجودی ضد آن. معاد آدمی نیز چیزی جز بازگرداندن این دو عرض به بدن و ثواب و عقاب آن نیست. ابن سینا این گروه را «فرقة من أهل الجدل من العرب» می‌نامد که به واسطه مطالعه شریعت محمدی، با بعث مردگان روبه‌رو شده‌اند و چون حقیقت آدمی را به تن و بدن او می‌دانند، بعث آدمی را نیز فقط بدنی و جسمانی می‌دانند و به نفسی و رای این تن قائل نیستند.

ج) معتقدان به معاد جسمانی و روحانی: این گروه بر این باورند که حیات همان وجود نفس انسانی در بدن است که با مرگ از بدن مفارقت می‌یابد. معاد نیز بازگرداندن نفس به بدن در سرای دیگر است. از این گروه، برخی نفس را غیرجسمانی و برخی آن را جسم لطیف می‌دانند که از دیگر اجسام لطیف‌تر است. ابن سینا بیشتر نصارا و مسلمانان را از زمره قائلان به این دیدگاه می‌داند.

د) معتقدان به معاد روحانی فقط: این گروه دربردارنده طیفی از دیدگاه‌های متنوع است که در این باور اشتراک نظر دارند که در سرای دیگر، تنها نفس آدمی باقی می‌ماند و جسمی به او ملحق نمی‌شود، اما برخی از آنها بر این باورند که پیش از سفر نفس به سرای دیگر، تناسخ و انتقال نفوس به ابدان دیگر در این دنیا صورت می‌گیرد تا نفس مهیای سفر به سرای دیگر گردد. برخی دیگر نیز بر این باورند که با مرگ، نفس

آدمی به طور مستقیم به سرای دیگر می‌رود و در این عالم باقی نمی‌ماند و به بدن‌های دیگر منتقل نمی‌گردد (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۹۱-۱۰۴).

۳. دیدگاه ابن سینا درباره معاد

به نظر ابن سینا مرگ به معنای مفارقت نفس از بدن است نه انعدام نفس (همو، ۱۴۰۴: ۲۰۲-۲۰۷؛ همو، ۱۳۸۲: ۵۵-۵۷؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۷۸-۳۸۶). جوهر روحانی نفس من، هیچ‌گاه نمی‌میرد و همواره باقی می‌ماند و در سرای دیگر از شقاوت و سعادت روحانی برخوردار می‌گردد. حتی بدن من نیز با مرگ از من گرفته نمی‌شود، زیرا اساساً بدن من، نه من است و نه جزئی از من، بلکه تنها مرکبی برای نفس من است، تا نفس من به واسطه تدبیر آن، برای خود کمالاتی فراهم سازد. از این منظر، معاد چیزی جز انتقال آدمی به سرای دیگر و ادامه حیاتش در آن نیست. در این صورت، به نظر ابن سینا اصل معاد نه تنها ممکن، بلکه واجب (همو، ۱۳۸۲: ۱۴۳-۱۴۴) و به یقین روحانی است (همو، ۱۳۸۲: ۱۲۷-۱۳۱). بنابراین، معاد نه خلق مجدد است و نه بازگشت به مبدأ. در معاد چیزی به آدمی اعطا نمی‌شود، بلکه آدمی پس از مرگ و با انقطاع از بستگی‌های مادی، لذت کمالی را که پیش‌تر در دنیا به دست آورده بود، به صورت کامل درمی‌یابد (همو، ۱۹۵۳، ج ۲: ۱۴۹-۱۵۳؛ همو، بی تا: ۴۶۶-۴۷۷).

اصل معاد و روحانی بودن آن، در شریعت محمدی نیز مورد تصدیق واقع شده است (همو، بی تا: ۴۶۲؛ همو، ۱۹۵۳، ج ۲: ۱۴۷).

در نتیجه ابن سینا آشکارا به وجوب نقلی و عقلی معاد روحانی قائل است، اما پرسش این است که دیدگاه فلسفی ابن سینا درباره معاد جسمانی چیست؟ ابن سینا تردیدی ندارد که در آیات و روایت‌های دینی (یهودی، مسیحی و اسلامی)، معاد جسمانی آموزه‌ای پذیرفته شده است و او نیز به عنوان یک مسلمان موظف است که معاد جسمانی را تصدیق کند (همو، بی تا: ۴۶۰؛ همو، ۱۹۵۳، ج ۲: ۱۴۷)، ولی آنچه برای او مسئله است اینکه آیا او به عنوان یک فیلسوف هم می‌تواند معاد جسمانی را تصدیق کند یا خیر. در واقع، پرسش‌های فلسفی ابن سینا درباره معاد جسمانی از این قرار است:



نظر



- (۱) آیا معاد جسمانی ممکن است یا خیر؟
 (۲) اگر ممکن است، آیا واقع هم می‌شود یا خیر؟
 (۳) از چه راهی می‌توان وقوع آن را اثبات کرد؟
 (۴) اما اگر ممکن نیست (ممتنع است)، پس چگونه شریعت حق محمدی که از جانب خداست، از وقوع آن خبر داده است؟

۴. دیدگاه ابن سینا درباره امکان یا امتناع معاد جسمانی

در این نوشتار، نگارندگان می‌کوشند با بررسی آثار و مبانی فلسفی ابن سینا درباره رابطه نفس و بدن، نظر نهایی ابن سینا در پاسخ به این پرسش‌ها را دریابند، اما مشکل اینجاست که به ظاهر ابن سینا در مواجهه با این پرسش‌ها در آثار خود یکسان عمل نکرده است و آرای او در این باره - دست کم به ظاهر - متناقض به نظر می‌رسد. وی از یک سوی، در برخی از آثارش با استناد به شریعت محمدی، معاد جسمانی را تصدیق قرار می‌کند، ولی از سوی دیگر، در برخی دیگر از آثارش، معاد جسمانی را محال می‌داند و می‌کوشد نشان بدهد که بیان آن در شریعت محمدی، نه بیانگری از حقیقت معاد، بلکه ناشی از یک ضرورت قابل قبول برای هدایت عامه مردم است:

۵. الف) امکان معاد جسمانی و تصدیق به وقوع آن: ابن سینا دیدگاه خود درباره امکان معاد جسمانی را در الهیات شفاء و در «رساله‌ای درباره نفس و بقای نفس و معاد نفس» تقریباً با بیان‌های مشابهی چنین تقریر می‌کند: «معاد به دو گونه است: [۱. معاد جسمانی: معاد مربوط به بدن و خیرات و شرور بدن است که منقول از شریعت است و هیچ راهی برای اثبات آن در کار نیست جز راه شریعت و تصدیق آن که در شریعت حقه محمدی به تفصیل بیان شده است؛ [۲. معاد روحانی: معاد به نفس انسانی و سعادت و شقاوت آن مربوط است که به واسطه عقل و قیاس برهانی ثابت می‌شود و نبوت هم آن را تصدیق کرده است» (همو، ۱۹۵۳، ج ۲: ۱۴۷؛ همو، بی تا: ۴۶۰-۴۶۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۶۸۱-۶۸۲).

با توجه به این عبارت، دیدگاه ابن سینا درباره معاد جسمانی از این قرار است: اولاً، معاد جسمانی و لذت‌ها و آلام مربوط به بدن به واسطه عقل اثبات نمی‌شود؛ ثانیاً، به ظاهر

عقل نیز آن را محال نمی‌داند و ممکن می‌شمارد، زیرا اگر به لحاظ عقلی محال بود، نوبت به این نمی‌رسید که در پی راهی برای اثبات آن باشیم و بتوانیم از طریق شریعت حق محمدی آن را اثبات کنیم؛ هر چند حتی در ادامه جسمانیت معاد به واسطه جرم سماوی را نیز محتمل می‌داند (همو، ۱۴۰۴: ب: ۴۳۱-۴۳۲)؛ ثالثاً، به واسطه تصدیق شریعت محمدی که حق است، می‌توان حقانیت آن را پذیرفت؛ رابعاً، شریعت محمدی آن را تصدیق کرده است.

همچنین ابن سینا در پایان همین بخش از کتاب الهیات شفاء، در توضیح سعادت گروهی از انسان‌ها که از معارف عقلی بی‌بهره‌اند، قول برخی از حکیمان را همسان با حقیقت می‌شمرد که گفته‌اند: نفوسی که از رذیلت‌های اخلاقی پاکیزه‌اند و باورهای دینی درباره معاد در آنها رسوخ یافته است...، هنگامی که از بدن مفارقت می‌جویند، می‌توانند به واسطه اجرام سماوی (مواد آسمانی)، باورهای دینی درباره سعادت و شقاوت در معاد را تخیل کنند و از لذت و الم ناشی از تخیل صور خیالی برخوردار گردند (همو، بی تا: ۴۷۲-۴۷۵).

بدین ترتیب، ابن سینا در الهیات شفا معاد جسمانی را ممکن می‌شمرد، ولی البته روشن نمی‌سازد که جسمانی بودن این معاد، به بدن انسانی است یا جرم سماوی. اگرچه وی در عبارتی از الهیات شفاء، جسمانی بودن معاد به جرم سماوی را نیز محتمل شمرده است (همو، ۱۴۰۴: ب: ۴۳۱-۴۳۲). بنابراین، از الهیات شفاء برمی‌آید که معاد جسمانی نیز ممکن است؛ خواه این جسم به صورت بدن انسانی باشد و نفس به واسطه آن از سعادت و شقاوت حسی برخوردار گردد و خواه به صورت جرم سماوی باشد و نفس به واسطه آن از سعادت و شقاوت خیالی برخوردار گردد. در هر دو صورت، معاد جسمانی ممکن است، اگرچه وقوع آن خالی از برهان منطقی است و تنها به واسطه تصدیق شریعت محمدی مقبول واقع می‌شود.

ب) استحاله معاد جسمانی و انکار وقوع آن: مراجعه به برخی دیگر از آثار ابن سینا و مبانی فلسفی او درباره رابطه نفس و بدن، نشان می‌دهد که عقل نه تنها از اثبات معاد جسمانی عاجز است، بلکه می‌بایست معاد جسمانی را محال بشمارد. ابن سینا به تفصیل





در رساله الاضحویه نشان می‌دهد که معاد فقط روحانی است و نمی‌تواند «جسمانی فقط» و «جسمانی - روحانی» باشد.

توضیح اجمالی مطلب این است که اگر معاد فقط جسمانی باشد، در این صورت، وحدت شخصیت فردی که در دنیا زندگی می‌کرده و فردی که در آخرت دوباره خلق شده است، حاصل نمی‌شود؛ همچنین اگر معاد، جسمانی و روحانی توأمان باشد، در این صورت مستلزم تناسخ بوده و محال است. در نتیجه، معاد جسمانی بنا بر هر دو فرض، محال است و اساساً خارج از قدرت الهی است، زیرا قدرت الهی تنها شامل ممکنات است نه محالات (همو، ۱۳۸۲: ۹۷-۱۱۷).

نتیجه اینکه بنابر مبانی فلسفی ابن سینا درباره رابطه نفس و بدن و تصریح وی در برخی رسائل، به استحاله تناسخ معاد جسمانی محال است و اساساً نمی‌توان از خداوند انتظار داشت که معاد را به صورت جسمانی خلق کند، ولی همو در برخی دیگر از آثارش معاد جسمانی را ممکن می‌داند و خبر شریعت محمدی را دلیل بر وقوع آن می‌گیرد. در نتیجه، بی‌گمان میان آثار ابن سینا درباره امکان یا امتناع معاد جسمانی و به تبع آن، وقوع یا عدم وقوع آن، دست کم به ظاهر تعارض برقرار است. در ادامه، می‌کوشیم برای برون‌رفت از این تعارض، راهکارهای پیشنهادی را بررسی کرده و نظر مقبول درباره نظر نهایی ابن سینا را روشن سازیم.

۵. راهکارهای موجود برای دریافت دیدگاه نهایی ابن سینا

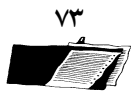
به نظر می‌رسد برای رفع تعارض، دو راهکار در دسترس است: نخست اینکه بگوییم نظر نهایی ابن سینا در الهیات شفا آمده است و بیان او در الاضحویه یا به دوران جوانی او مربوط است که به احتمال از آن عدول کرده است و یا اینکه اساساً این رساله از آن ابن سینا نیست و به اشتباه به او منسوب شده است. در نتیجه، مطابق بیان او در الهیات شفا، ابن سینا به امکان و وقوع معاد جسمانی در ضمن معاد روحانی معتقد است (همو، بی تا: ۴۶۰).

نقد راهکار اول: این راهکار چندان پذیرفتنی نمی‌نماید، زیرا شواهدی علیه آن هست که در مجموع آن را ناپذیرفتنی می‌سازد. ابن سینا در بخش طبیعیات شفا، تناسخ

(انتقال نفوس از یک بدن به بدن دیگر) را محال می‌شمرد (همو، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۰۲-۲۰۷) و می‌دانیم که معاد جسمانی و روحانی، در معنا همان تناسخ است (فیاضی، ۱۳۹۰: ۴۳۱-۴۳۲)، با این تفاوت که تناسخ ناظر به انتقال نفوس به بدن‌های دیگر پس از مفارقت از بدن در همین دنیا است؛ در حالی که معاد جسمانی و روحانی ناظر به انتقال نفوس به بدن‌ها پس از مفارقت از بدن در سرای دیگر است. پس، نتیجه قهری مبانی نظری ابن سینا، استحاله معادی است که هم جسمانی باشد و هم روحانی. البته این به معنای محال بودن معاد فقط روحانی هم نیست، زیرا معاد روحانی اشکال یادشده را ندارد و به همین جهت، ممکن و بلکه واجب است.

در نهایت چه بسا اشکال شود که ابن سینا به این نتیجه قهری آگاهی نداشته و از همین رو، در بخش الهیات شفا، معاد جسمانی و روحانی را ممکن دانسته است. برای رفع این اشکال، باید نخست این احتمال را پیش کشید که چه بسا ابن سینا هم به این نتیجه قهری آگاهی داشته است، ولی به دلیل محدودیت‌هایی آن را بیان نکرده است. این احتمال در برابر احتمال پیشین با بررسی قسمتی دیگر از بخش الهیات شفا، یعنی بخش «اثبات نبوت و کیفیت دعوت نبی به سوی خدا و معاد» تأیید بیشتری می‌یابد. ابن سینا در این بخش تصریح می‌کند که هر پیامبری موظف است که مردم را به معاد و سعادت اخروی فرا خواند، اما همچنین موظف است که تقریر تمثیلی از معاد ارائه دهد (تا مردم آن را بفهمند)، بدون آنکه به بیان حقیقت معاد اشاره کند (مگر به اجمال). در این صورت، حال که پیامبران الهی که مأمور و مأذون از سوی خدا بوده‌اند، به سبب محدودیت‌های زبانی و عقلی عموم مردم، به این کار تن داده‌اند، ابن سینا نیز می‌تواند به چنین کاری دست بزند و از همین روش مشروع برای انتقال معانی معقول بهره گیرد. ابن سینا در بسیاری از رساله‌هایش به این مهم اشاره می‌کند که به دلیل محدودیت‌هایی نمی‌تواند حقیقت را آن‌گونه که هست بیان کند و این کتمان نظر را به سیره دینی پیشوایان دینی مستند می‌سازد (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۳۸ و ۳۱۰؛ همو، ۱۳۷۵: الف: ۳۶۱).

ابن سینا در مقدمه منطق المشرقین تصریح می‌کند که به هنگام نگارش کتاب شفا کوشیده است از مخالفت با جمهور پرهیزد و نظر عامه از اهل فلسفه را ملاحظه کند. به



نظر



نظر می‌رسد این شاهدی بر اثبات این فرض است که ابن سینا در الهیات شفانمی خواسته و چه بسا نمی‌توانسته است نظر نهایی خود را بیان کند (همو، ۱۴۰۴: ۲-۴) پس، این احتمال کاملاً موجه است که نظر نهایی ابن سینا، حتی در کتاب شفانیز امکان معاد جسمانی و روحانی نیست و اگر در بخشی از این کتاب بدان تصریح کرده، به دلیل محدودیت‌هایی بوده که بر او تحمیل شده است.

گفتنی است مطالبی که به‌عنوان قرینه در تأیید نظر نهایی ابن سینا درباره استحاله معاد جسمانی از کتاب شفا نقل شد، در رساله الأضحویه نیز بیان شده است. وی با استناد به همین مطالب، به‌صراحت «معاد جسمانی فقط» و «معاد جسمانی و روحانی» را محال می‌شمرد. همچنین ابن سینا در الاشارات والتنبیهاث و المبدأ والمعاد، ضمن اینکه به استحاله تناسخ و استحاله انتقال نفوس به بدن دیگر پس از مفارقت از بدن می‌پردازد، در توصیف سعادت نفس، تنها به توصیف روحانی آن اقدام می‌کند و نسبت به معاد جسمانی (انتقال نفوس به بدن مادی انسانی در سرای دیگر به‌گونه‌ای که تعلق‌تدبیری نسبت به آن داشته باشد) سکوت معناداری پیشه می‌کند (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۸-۱۱۵؛ همو، ۱۳۷۵ الف: ۱۴۱-۱۴۳). بنابراین، اینکه مدعی شویم این رساله از آن ابن سینا نیست و یا ابن سینا از نظر خود در رساله الأضحویه دست برداشته است، دور از واقع به نظر می‌رسد. در ادامه با عنایت به همین قرینه‌ها، راهکار دیگری پیشنهاد می‌شود.

راهکار دوم: راهکار دیگر این است که از همان آغاز بنا را بر این بگذاریم که تمامی مطالب پیش‌گفته در بخش‌های متفاوت کتاب شفا و رساله درباره نفس، بقای نفس و معاد نفس و رساله الأضحویه و سرّ‌القدر و... از آن ابن سیناست، ولی در مرحله جمع‌بندی آرا، نهایت دقت را پیشه کنیم. در این صورت، درمی‌یابیم که تناقض یادشده در آثار ابن سینا، یک تناقض واقعی حل‌ناشدنی نیست، بلکه یک تناقض ظاهری در بیان حقیقت معاد است که توجیه فلسفی خاص خود را نیز دارد.

راهکار اخیر پذیرفتنی است و برای آن شواهدی در اختیار هست؛ از جمله اینکه ابن سینا آثار خود را به دو دسته تقسیم می‌کند که برخی از آنها را ناظر به عوام نگاشته است و برخی را ناظر به خواصی همچون خودش؛ برای نمونه، منطق‌المشرقین را برای

خواص می نویسد و همانجا گوشزد می کند که کتاب شفا را برای عوام نگاشته است و نظر نهایی خود را در آنجا بیان نکرده است، اما نظر نهایی ابن سینا درباره معاد جسمانی در منطق المشرقیین، به دست ما نرسیده است؛ هر چند به نظر می رسد می توان این نظر را در الأضحویه جست، زیرا آن را به صورت خصوصی و تقدیم به استاد نگاشته است تا به صورت ضمنی به استاد خود خاطر نشان سازد که به لحاظ علمی در چه سطح بالایی قرار دارد و برای استاد خوب نیست که دیگری را بر ابن سینا ترجیح دهد. از همین رو، به نظر می رسد این رساله از محدودیت های زبانی در امان است و ابن سینا نگران آن نیست که این کتاب به دست عوام افتد و فسادبرانگیز باشد (همو، ۱۳۸۲: ۷۵-۷۷). او در این رساله تصریح می کند که معاد فقط روحانی است و محال است که جسمانی باشد. در همین رساله، او توضیح می دهد که اگر چه معاد جسمانی به لحاظ عقلی محال است، همچنین منقول و مقبول شرعی است، زیرا اگر چه هر شریعتی از سوی حق آمده است و پیامبران از زمره خواص اند و عالم به حقایق اند، ولی از آنجا که مخاطب شریعت عوام هستند و هر پیامبری با شریعت خود، به هدایت کردن آنها موظف است و عوام از درک حقایق عاجزند، در نتیجه برای پیامبران راهی نمی ماند جز اینکه بر اساس عقول عوام سخن بگویند تا آنها را به سوی سعادت رهنمون سازند. او در ادامه بیان می کند که این یک قاعده عقلایی است و اهل حکمت نیز همچون پیامبران و حکیمان پیشین، که به استحاله معاد جسمانی آگاهند، هیچ گاه آن را برای عوام اظهار نمی کنند، زیرا به آنجا می انجامد که عوام هم معاد روحانی را انکار کنند و هم از معاد جسمانی باز بمانند و به دیده تحقیر به دین بنگرند (همو، ۱۳۸۲: ۹۷-۱۲۶).

به نظر می رسد حتی می توان گفت که ابن سینا در همین قسمت از بخش الهیات شفا اشاره هایی به استحاله معاد جسمانی در کنار معاد روحانی دارد. وی در توضیح سعادت و شقاوت نفوس در سرای دیگر می نویسد که اساساً سعادت حقیقی انسان، در لذت ناشی از درک کمالات عقلاتی اوست و این سعادت حاصل نمی شود مگر با مفارقت نفس انسانی از بدن. در نتیجه، برای درک سعادت حقیقی، نفس آدمی، نه تنها نیازی به بدن ندارد، بلکه بدن مانعی برای درک آن است (همو، بی تا: ۴۶۶-۴۷۷). حتی می توان گفت که





در همین قسمت از بخش الهیات شفا و رساله درباره نفس به صراحت نمی گوید که معاد جسمانی ممکن است و یا وقوعش اثبات شده است، بلکه در الهیات شفا می گوید معاد بدنی و جسمانی، «منقول شرعی» است و در رساله درباره نفس می گوید «مقبول شرعی» است و هر دوی اینها با آن دیدگاه دیگر ابن سینا درباره استحاله معاد جسمانی و ضرورت توصیف به صورت جسمانی برای هدایت عوام سازگاری دارد؛ یعنی اساساً هیچ تعارضی در کار نیست.

افزون بر این، همه آنچه تاکنون گفته شده است با مبانی فلسفی ابن سینا درباره رابطه نفس و بدن و استحاله تناسخ و ساختار زبان دین و ضرورت کتمان حقایق نسبت به عوام، سازگاری دارد و ابن سینا نیز هیچ گاه از این مبانی دست برنداشته است. در این صورت، حتی اگر از استناد رساله الأضحویه به ابن سینا طفره رویم، نمی توانیم از مبانی ای که در الهیات شفا و نیز دیگر کتاب های ابن سینا به صراحت آمده طفره رویم. در نتیجه، معاد جسمانی اگرچه محال است، هم منقول دینی و هم مقبول است. در ادامه هم ادله ابن سینا درباره استحاله معاد جسمانی، و هم ارتباط آن با ساختار زبان دین را بررسی می کنیم.

۶. ادله ابن سینا بر استحاله معاد جسمانی

برخی از ادله ابن سینا، اثبات استحاله «معاد جسمانی فقط» را نشانه گرفته اند و برخی دیگر به اثبات «استحاله معاد جسمانی و روحانی» ناظرند و برخی دیگر از این ادله ناظر به اثبات استحاله «سعادت و شقاوت بدنی و جسمانی» هستند که وجه اشتراک همه آنها استحاله معاد جسمانی توصیف شده در ادیان ابراهیمی است. در این نوشتار، به مهم ترین آنها پرداخته می شود:

دلیل اول: اگر معاد جسمانی همراه با معاد روحانی در نظر گرفته شود، معاد جسمانی مصداقی برای تناسخ (انتقال نفس از یک بدن به بدن دیگر) خواهد بود. که بنا بر قول ابن سینا و مشهور فیلسوفان مسلمان، امری محال است.

استدلال بر این نکته را می توان این گونه صورت بندی کرد:

۱. عقل برهانی، معاد روحانی را نه تنها ممکن، بلکه واجب می‌شمرد (همو، ۱۳۸۲: ۱۲۷-۱۳۱)؛

۲. نفس روحانی در قوام و بقای خود، بی‌نیاز از بدن است (همو، ۱۳۸۳: ۵۵-۵۷؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۳۲-۱۴۲)؛

۳. اما با پذیرش معاد جسمانی، معاد هم جسمانی و هم روحانی می‌شود؛
۴. و این چیزی جز تناسخ نیست، زیرا تناسخ به معنای انتقال نفس آدمی از یک بدن به بدن دیگر است (نهایت فرقی که باقی می‌ماند این است که معاد جسمانی و روحانی، در سرای دیگر مرتکب تناسخ می‌شود) (همو، ۱۳۸۲: ۱۰۶)؛

۵. اما تناسخ محال است، زیرا بازگشت نفس من به یک بدن، مستلزم آن است که دو نفس به یک بدن تعلق تدبیری داشته باشند و این مطلب بر خلاف وجدان ماست که در تدبیر بدن خود، تنها یک نفس را درمی‌یابیم؛ در نتیجه، نفس دیگر به این بدن تعلق تدبیری ندارد و این خلف فرض است (همو، ۱۴۰۴ ج، ج ۲: ۲۰۲-۲۰۷؛ همو، ۱۳۸۳: ۵۸-۵۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۰۸-۱۰۹؛ همو، ۱۳۷۵، الف: ۱۴۱؛ همو، ۱۴۰۴ الف: ۶۵؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۲۲-۱۲۷؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۸۶-۳۸۷).

۷. در نتیجه، معاد جسمانی - روحانی محال است.

دلیل دوم: اگر معاد جسمانی و روحانی باشد، در این صورت، نفس روحانی در سرای دیگر، به بدنی منتقل خواهد شد. بر این مطلب می‌توان این گونه استدلال کرد:

۱. اگر این بدن در سرای دیگر، همان بدنی باشد که در دنیا همراه نفس بوده است، در این صورت (الف) یا همان بدن در هنگام مرگ است که در این صورت، مستلزم آن است که معجروح در راه خدا، در سرای دیگر، بار دیگر به صورت ناقص خلق شود و این نزد قائلان به معاد جسمانی و روحانی قبیح است؛ ب) یا بدنی است که در سراسر زندگی دنیوی همراه نفس بوده است که در این صورت، مستلزم آن است که یا بخشی از بدن من، به من ملحق نشود و یا بخشی از بدن دیگری به او ملحق نشود، زیرا آدمی در زندگی دنیوی خود، از خوراکی‌هایی بهره می‌برد که آنها در اصل، برگرفته از بدن شخص دیگری بوده‌اند که تغییر صورت یافته‌اند.





افزون بر این، لازم می‌آید که یک عضو بدن من، هم قلب و هم کبد و هم مغز باشد، زیرا ثابت شده است که اعضای آدمی از همدیگر تغذیه می‌کنند و...

۲. اگر این بدن در سرای دیگر، همان بدنی نباشد که در دنیا همراه نفس بوده است، بلکه بدنی دیگر باشد، در این صورت، مستلزم ایرادهای بالا نیست، اما مستلزم تناسخ است و این محال است. البته این اشکال، شامل فرض قبلی نیز می‌شود که توضیحش در دلیل اول گذشت (همو، ۱۳۸۲: ۱۰۶-۱۰۹).

دلیل سوم: اگر معاد فقط جسمانی باشد و نفس مجرد مستقل از بدن در کار نباشد، در این صورت معاد مصداقی از تناسخ نیست، اما مستلزم آن است که مثاب و معاقب در آخرت، کسی غیر از شخص نیکوکار و بدکار در دنیا باشد. به دیگر سخن، ایده معاد جسمانی فقط، از تبیین وحدت شخصیت کسی که در دنیا می‌زیسته و اکنون مرده است، با کسی که بار دیگر در آخرت خلق شده است، باز می‌ماند.

توضیح اینکه بنا بر نظریه اخیر انسانیت انسان به صورت منطبع در جسم اوست که با مرگ زایل می‌شود. در این صورت، اگر با معاد بار دیگر به همان ماده (بدن) صورت انسانی جدیدی افزوده شود، این انسان جدید غیر از انسان سابق است. در این صورت، شخصی که رفتار نیک و بد کند، غیر از کسی است که ثواب و عقاب می‌برد (همو، ۱۳۸۲: ۱۰۳-۱۰۴).

دلیل چهارم: اساساً ثواب و عقاب مورد نظر متکلمان (یعنی همان ثواب و عقاب قرآنی که بدنی و جسمانی است) محال است، زیرا عقاب اخروی بدنی (غل و زنجیر بستن به پا و سوزاندن مکرر و...) تنها به دو انگیزه متصور است:

۱. یا به سبب ظلم و تعدی دشمن و برای تشفی و انتقام گرفتن از اوست که این امر با توجه به صفاتی که در خداوند هست، از او محال است؛

۲. یا برای بر حذر داشتن شخص گناه کار و دیگر انسان‌ها از گناه (ترک کردن واجبات و انجام دادن محرّمات) است، ولی چون در آخرت تکلیفی نیست، چنین غرضی نیز برای آن عقاب اخروی بدنی متصور نیست (همو، ۱۴۰۰: ۲۴۰).

دلیل پنجم: اساساً سعادت حقیقی و لذت و شقاوت حقیقی در گرو آن است که

آدمی معاد جسمانی نیابد، زیرا سعادت حقیقی انسان به تحصیل کمالات عقلی و آگاهی از آنها بستگی دارد و بدن همواره مانع از توجه نفس به کمالاتش می‌شود. استدلال بر این مطلب را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد:

۱. حقیقت آدمی، نفس آدمی است که نامحسوس بوده و غیر از افعال و احوال نفسانی است و از آن، به «من» تعبیر می‌شود؛

۲. بدن آدمی، نه حقیقت آدمی است و نه جزئی از آن. بنابراین، با مرگ و مفارقت نفس از بدن، نفس آدمی نمی‌میرد و باقی می‌ماند (همو، ۱۳۷۵: ۳۷۸-۳۸۶؛ همو، ۱۳۷۵ الف: ۸۰-۸۲؛ همو، ۱۴۰۰: ۲۰۸-۲۱۴ و ۲۶۹-۲۷۱؛ همو، ۱۳۸۳: ۵۵-۵۷؛ همو، ۱۴۰۴ الف: ۸۱-۸۲ و ۱۱۴ و ۱۷۶)؛

۳. اما به سبب تعلق تدبیری نفس به بدن، الفتی میان آنها پدید می‌آید تا جایی که نفس خودش را با بدن متحد می‌داند و بر او سخت می‌شود که از بدن مفارقت جوید و آن را ترک کند؛ شبیه به انس و الفتی که نفس به مال و فرزندان خود دارد؛

۴. سعادت حقیقی آدمی، همان سعادت نفس اوست؛ اما آنچه که به بدن مربوط می‌شود، در حقیقت سعادت او نیست.

۵. سعادت حقیقی نفس به این است که کمالات مناسب خودش را به دست آورد و با شعور به آنها، از آنها لذت ببرد؛

۶. اما بدن آدمی مانع از بهره‌مندی از سعادت حقیقی در این دنیا می‌شود، زیرا نفس را مشغول به خود می‌کند و از توجه به کمال حقیقی باز می‌دارد؛

۷. با مفارقت نفس از بدن (مرگ)، نفس آدمی به چیز دیگر تبدیل نمی‌شود، زیرا بدن نه حقیقت آدمی است و نه جزئی از آن. در واقع، بدن آدمی تنها شرط حدوث بدن بوده است، نه شرط بقای آن. از این رو، اگر نفس حادث نمی‌بود، اساساً نیازی به بدن نداشت.

۸. اکنون با مفارقت از بدن، آدمی در حقیقت خودش را درمی‌یابد و از کمالاتی که آنها را در دنیا به دست آورده بود، لذت می‌برد.





۹. بنابراین، در آگاهی از کمالات، بدن نه تنها لازم نیست، بلکه مانع هم هست و

اساساً دستیابی به سعادت حقیقی در گرو مرگ و مفارقت از بدن است؛

۱۰. معاد جسمانی مستلزم تعلق نفس به بدن در سرای دیگر است؛

۱۱. همان گونه که گذشت، تعلق نفس به بدن مانع درک سعادت است؛

۱۲. پس معاد جسمانی مانع درک سعادت است؛

۱۳. معاد جسمانی با معاد روحانی ناسازگار است (همو، ۱۳۸۲: ۱۲۷-۱۴۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۰۹-۱۱۵؛ همو، ۱۳۷۵، الف: ۱۳۶-۱۳۷ و ۱۴۱؛ همو، ۱۴۰۴ الف: ۱۱۴؛ همو، بی تا: ۴۶۲-۴۷۰).

بنابراین، ابن سینا معاد را فقط روحانی می‌داند و معاد جسمانی با بدن انسانی را محال

می‌شمرد. اما آیا معاد جسمانی با جرم سماوی نیز باطل است؟ به نظر می‌رسد پاسخ مثبت

است، زیرا بازگشت نفس به یک جرم سماوی، از دو حال خارج نیست: (۱) جرم

سماوی، استعداد تعلق نفس به آن را دارد؛ در این صورت، این فرض مستلزم تناسخ

است و تناسخ محال است؛ (۲) جرم سماوی این استعداد را ندارد؛ در این صورت، هیچ

نفسی به آن تعلق نمی‌یابد و این خلف فرض است. شاید به همین جهت ابن سینا اعتقاد

به معاد جسمانی با جرم سماوی را با تعبیر «یشبه أيضاً أن یكون ما قاله بعض العلماء حقاً»

به کار می‌برد که با کنایه نشان می‌دهد خودش آن را حق نشمرده، بلکه نزدیک به

حقیقت شمرده است.

۷. استحاله معاد جسمانی و ارتباط آن با ساختار زبان دین

اکنون که روشن شد بنابر فلسفه ابن سینا، معاد جسمانی محال است، باید به این پرسش

پرداخت که چرا انبیا و حکیمان و حتی خود ابن سینا گاهی ناچارند که حقایق را کتمان

کنند و در بیان آنها احتیاط ورزند و به جای بیان صریح، از رمز، اشاره و تمثیل بهره

گیرند. در واقع، این پرسش از دو جهت اهمیت دارد: یکی اینکه ابن سینا به عنوان یک

فیلسوف مسلمان نمی‌تواند دیدگاهی فلسفی از خود ارائه دهد که آشکارا در تقابل با

ظواهر دینی باشد و درعین حال برای رفع این تقابل راهکاری ارائه ندهد؛ دیگر اینکه

راهکار ابن سینا برای توجیه آیات الهی درباره امکان و وقوع معاد جسمانی هر چه باشد،

می تواند راهکاری برای ما باشد که نظر ابن سینا را درباره امکان و وقوع معاد جسمانی در برخی از آثارش توجیه کنیم.

به باور ابن سینا هر چند شریعت واجب است و هر شریعتی از جانب حق آمده است و پیامبران عالم به حقایق اند، چون مخاطب شریعت‌ها، عموم مردم (الناس، الجمهور من العامه، عوام در مقابل خواص) هستند و هر پیامبری به هدایت کردن آنها موظف است و عوام از درک حقایق عاجزند. در نتیجه، پیامبران راهی ندارند جز اینکه براساس عقول عوام سخن بگویند تا آنها را به سوی سعادت رهنمون شوند. از این رو، بر پیامبران واجب است که برای هدایت عوام به سعادت، آنها را از حقیقت روحانی معاد مطلع نکنند، زیرا به دلیل ضعف عقول، دعوت انبیا را تکذیب می کنند، بلکه باید به زبان تمثیل با مردم سخن بگویند. پیامبر برای اینکه عوام را به انجام دادن کارهای نیک تشویق کند و آنها را از کارهای زشت بازدارد، باید از سعادت جسمانی و بدنی در آخرت سخن بگوید، زیرا عوام به سبب الفتی که با بدن دارند، سعادت را منحصر در بدن می دانند و تصویری از سعادت روحانی و عقلی ندارند.

ابن سینا تأکید می کند که زبان دین در بیشتر آیات و روایت‌ها، تمثیلی و تشبیهی است، اما تمثیلی بودن لزوماً به معنای مجازی بودن نیست، زیرا زبان تمثیلی یعنی بیان حقایق بر اساس مثال‌هایی که مردم از تصور آن عاجز نیستند. از این رو، نباید به صراحت مردم را از این حقیقت که معاد روحانی صرف است مطلع ساخت، بلکه باید معاد را به شیوه‌ای توصیف کرد که مردم بتوانند آن را بفهمند و بپذیرند؛ یعنی به شیوه تمثیلی و تشبیهی؛ تشبیه معقول به محسوس یا تشبیه معاد روحانی به معاد جسمانی. پس، در حقیقت معاد به صورت روحانی است، ولی برای آنکه مردم معاد را بفهمند و بپذیرند، آن را به صورت جسمانی توصیف می کنند. از این رو، حقیقت معقول، همچنان مکتوم می ماند و جز برای خواص به صورت رمزی و اشاره‌ای آشکار نمی گردد.

گفتنی است در زبان تمثیلی، هم مجاز کاربرد دارد و هم حقیقت. ابن سینا اصرار دارد که باید وجه تمثیلی زبان دین حفظ شود، زیرا اساساً دلایل عمده ضرورت دین به دلیل هدایت عوام بوده است و این هدف جز به زبان تمثیل به دست نمی آید. او بر این





باور است که اگرچه واقعیت و حقیقت واحدند، لازم نیست که بیان حقیقت نیز واحد باشد، بلکه بیان حقیقت برای عوام، آداب و محدودیت‌های خاصی دارد. ابن سینا معتقد است همان‌گونه که بر نبی واجب است که به زبان تمثیل، حقایق را بازگوید، بر فیلسوف هم واجب است که حقایق را آن‌طور که هست دریابد؛ اما با این حال، فیلسوف نیز موظف است که حرمت دین را حفظ کند و جاهل را از این حقیقت که زبان دین تمثیلی است و گاه به‌ظاهر متضمن امور محال است، باخبر نسازد، زیرا در غیر این صورت، عوام نه از دین پیروی می‌کنند (زیرا با دیده تحقیر بدان می‌نگرند) و نه از فلسفه و حکمت (زیرا از عهده آن بر نمی‌آیند).

از همین جا روشن می‌شود که ابن سینا اگرچه معاد جسمانی را به‌لحاظ عقلی محال می‌داند، هیچ‌گاه منکر دینی‌بودن معاد جسمانی نیست و معاد جسمانی را از این جهت انکار نمی‌کند، تا از این انکار، به انکار نبوت و ارتداد متهم شود، بلکه وی توصیف تمثیلی از معاد را یک ضرورت می‌داند که باید برای عوام در همین قالب محفوظ بماند. نتیجه آنکه به نظر ابن سینا، شریعت محمدی نیز حق است و از جانب حق است و ظواهرش حجت است، اما نه برای خواص، بلکه تنها برای عوام. بیشتر ظواهر شریعت محمدی در امور اعتقادی برای خواص و اهل حکمت حجت نیست و خواص نمی‌بایست در امور اعتقادی به ظواهر دینی بسنده کنند، زیرا بیشتر متون دینی، تشبیهی و تمثیلی است و مابقی نیز اگرچه به زبان دقیق است، و مجمل است و اندک (همو، ۱۳۸۲: ۹۷-۱۰۲، ۱۰۵-۱۰۶، ۱۰۹-۱۱۴ و ۱۳۰).

این مطالب در الأضحویه نیز بیان شده است. ابن سینا در این رساله به‌صراحت آرای خود را بیان می‌کند، ولی باید دانست این مطالب به این رساله محدود نیست و ابن سینا آن را در دیگر کتاب‌هایش نیز بیان کرده است، ولی نه با این صراحت. وی در الهیات شفا می‌نویسد: «برای نبی سزاوار نیست که درباره شناخت خداوند، مردم را به بیش از اینکه خداوند واحد، حق و بی‌شبهه است، مشغول سازد...، زیرا بیشتر مردم که از تصور حقیقت توحید و تنزیه عاجزند، بی‌درنگ این معارف را تکذیب می‌کنند... حتی قانون‌گذار (نبی) این اجازه را ندارد که بگوید نزد من حقیقتی است که آن را از عوام

کتمان می‌کنم، بلکه بایستی اجازه ورود به این امور را ندهد، بلکه بر او واجب است که به زبان رمزی و تمثیلی از جلال و عظمت خدا سخن گوید و به همین مقدار بسنده کند که خداوند نظیر، شریک و شبیه ندارد. همچنین بر پیامبر واجب است که معاد را متناسب با فهم آنها تصویر کند...، اما به حقیقت ماجرا، فقط به اجمال اشاره کند... و ایرادی ندارد که خطابه‌ش مشتمل بر رموز و اشاراتی باشد که افراد فطرتاً مستعد را متوجه نظور و رزی درباره مباحث حکمی نماید» (همو، بی تا: ۴۸۷-۴۹۰).

ابن سینا در معراج‌نامه نیز مطالبی در همین راستا دارد. وی در آنجا نبوت را «فیض نفس قدسی» می‌داند و حقیقت قرآن را «کلام ایزدی» می‌خواند. کلام ایزدی، یعنی «کشف معناست که روح القدس کند به وسیلت عقل کلّ بر روح نبی». به باور او، اگرچه حقیقت قرآن «کلام ایزدی» است، «لفظ قرآن، قول نبوت است». البته آنچه نبی می‌گوید «نه از سر حقیقت خود گوید، بلکه به اجازت امر گوید». آنچه نبی از روح القدس درمی‌یابد، «معقول محض باشد و آنچه بگوید محسوس باشد»، زیرا «برای مصلحت خلق، نبی را اجازت دهند تا خیال و وهم را در کار آرد ... آنچه ادراک بود، به وهم سپارد تا مجسم کند ... در قول آرد، کتاب شود». ابن سینا توضیح می‌دهد که به واسطه همین جواز و مدد ایزدی، قرآن را «کتاب‌الله» می‌دانند (همو، ۱۳۵۲: ۱۳-۱۴). وی در شفا نیز ایجاد سنت را به شخص نبی نسبت می‌دهد که به اذن و امر خداست: «هذا الإنسان إذا وُجد، يجب أن یسنّ للناس فی أمورهم سننا یاذن الله تعالی و أمره و وحیه و إنزاله الروح المقدس علیه»: این انسان (نبی) زمانی که موجود شد، لازم است که به اذن، امر و وحی الهی و انزال روح القدس بر او، برای مردم در امورشان، قانون‌گذاری کند و سنت‌ها و قوانینی را ایجاد نماید (همو، بی تا: ۴۸۸-۴۸۹).

بنابراین، در نظر ابن سینا، بیشتر زبان دین تمثیلی و تشبیهی است، ولی در عین حال، باید به این نکته توجه داشت که به نظر ابن سینا، دین با همه محدودیت‌هایش همچنان حاوی حقایق است، زیرا:

اولاً، دین در بردارنده آموزه‌های دقیق و تنزیهی، همچون وجود خدا و وحدت او و اصل معاد و روحانی‌بودن آن است. این آموزه‌ها به ندرت، مجمل و بدون تفسیر و





تفصیل در دین مطرح شده‌اند؛ ثانیاً، آموزه‌های تمثیلی و غیر حقیقی دین نیز در بردارندهٔ یک الگوی حق است که در عالم تخاطب، گرفتار تمثیل شده است. اصل معاد و روحانیت آن و سعادت حقیقی در معاد، الگویی است که نبی برای اینکه بتواند دیگران را به آن حقایق متوجه سازد، ناچار است با تمثیل، اشاره و رمز دربارهٔ این حقایق سخن بگوید. به دیگر سخن، دین تنها یک بیان شاعرانه و اسطوره‌ای نیست که خالی از هر گونه حقیقت باشد؛ ثالثاً، زبان تمثیلی قاعده‌مند و قیاس‌پذیر است و این گونه نیست که هر کسی بتواند از عهده تمثیل برآید و هیچ معیاری در کار نباشد. وی در الأضحویه اذعان می‌کند که سه دین مسیحیت، مانویت و مجوسیت در تمثیل معاد روحانی موفق عمل نکرده‌اند، ولی به نظر ابن سینا، توصیف مثالی و جسمانی دین اسلام از حقیقت معاد روحانی و همچنین تاحدودی بیان تناسخی حکیمان پذیرفتنی می‌نماید (همو، ۱۳۸۲: ۱۰۶، ۱۰۹-۱۱۱ و ۱۲۵)؛ رابعاً، زبان دین برای خواص، قابل تأویل به حقایق معقول است؛ یعنی می‌توان به واسطهٔ باخبری از حقیقت ماجرا، حقایقی را که در ورای توصیف تمثیلی از معاد یا صفات الهی نهفته است دریافت کرد و آن را تنها برای خواص بازگفت.

بی‌گمان معنای محسوس که ظاهر دین است و مخاطبش عوام هستند، اشاره و رمزی به معنای معقول است؛ معنایی که در ورای متن دینی حاضر است و در مراد استعمالی و مراد جدی متکلم حضور ندارد، اما خواص به واسطهٔ آگاهی فلسفی و برون‌دینی از حقیقت ماجرا، از باطن نهفته در ورای این متن آگاهند. این معنای باطنی، معنای ظاهری دین نیست و اساساً معنای ظاهری، دلالت اخباری از معنای باطنی ندارد. دلالت او، رمزی و با اشاره است و بدون آگاهی فرامتنی به دست نمی‌آید. از این‌رو، تنها خواص، عاقلان و اهل حکمت از آن مطلع می‌گردند. ابن سینا این روش تأویلی را در تبیین معراج عقلی پیامبر اسلام به کار می‌بندد. وی بارها تأکید می‌کند که بایستی این تأویل‌ها را از دست عوام دور نگاه داشت، زیرا حیث رمزی زبان دین ویژهٔ خواص است (همو، ۱۳۵۲: ۱۴-۲۰).

در نتیجه، ابن سینا بر این باور است که در بیشتر موارد، زبان دین از یک سو، تشبیهی و تمثیلی است و از سوی دیگر، رمزی و اشاره‌ای. این دو جنبهٔ زبانی، همساز هستند و

به هیچ وجه همدیگر را نقض نمی‌کنند. حیث تشبیهی زبان دین، ناظر به عوام است و نیاز آنها برای تحقق نظام خیر را تأمین می‌کند، و حیث رمزی آن، ناظر به خواص و اهل تأویل است. تأویل تنها در محدوده برهان جایز است. تأویل سینوی، مستلزم دست برداشتن از ظاهر آیات نیست. تأویل یعنی کشف دلالت رمزی دین بدون آنکه لطمه‌ای به ظاهر دین وارد گردد. اساساً تأویل فرا رفتن از ظاهر دین و رسیدن به مقصود و غرض ماتن از این ظاهر است؛ یعنی پی‌بردن به معنای معقولی که ورای این ظاهر نهفته است، ولی ماتن به دلیل عذر موجهی از ابراز آن خودداری کرده و در عوض، به تمثیل بسنده کرده است. بیان دین درباره معاد و احوال آن از این گونه موارد است. در ادامه، برای تأیید برداشت حاضر در این نوشتار، به چند شاهد فرامتنی اشاره می‌شود که دست‌کم می‌توانند تا حدودی از استبعاد برداشت مورد نظر بکاهند:

الف) تأثیرپذیری ابن سینا از رسائل إخوان الصفا: إخوان الصفا گروهی از متفکران گمنام در سده چهارم هستند که می‌کوشند تبیینی از دین ارائه دهند که در آن، میان دین و فلسفه نه تنها ضدیتی نباشد، بلکه پیوندی نیز برقرار باشد تا در پی آن، هم معنای باطنی دین نمایان گردد و هم فرد انسانی به سعادت اخروی برسد. آنچه إخوان الصفا در این رساله‌ها درباره «حقیقت انسان» (إخوان الصفا، ج ۴: ۶؛ همو، ج ۱: ۲۵۹-۲۶۰)، «سعادت» (همو، ج ۴: ۳۷-۴۰؛ همو، ج ۱: ۳۵۰-۳۵۱)، «زبان دین» (همو، ج ۳: ۷۶-۷۸ و ۲۹۹-۳۰۰)، «عوام و خواص، ظاهر و باطن» (همان: ۲۹۹ و ۵۱۱) نگاشته‌اند، مشابهت‌های فراوانی با دیدگاه ابن سینا دارد تا جایی که این گمان می‌رود که ابن سینا این رسائل را مطالعه کرده است و به شدت تحت تأثیر این متفکران قرار گرفته و روحانی‌بودن معاد را نیز از آنها الهام گرفته است. این گمان زمانی تقویت می‌شود که به نقل شهرزوری اعتماد شود که می‌نویسد: «پدر ابن سینا مطالعه رساله إخوان الصفا می‌کرد و ابوعلی (ابن سینا) گاهی آن رسائل را تأمل می‌نمود» (شهرزوری، ۱۳۶۵: ۴۴۳). إخوان الصفا معتقدند که لذت، الم، سعادت و شقاوت نفس فقط روحانی است؛ اما با این حال، دین در بسیاری از آیات قرآنی، از معاد توصیف جسمانی ارائه می‌دهد. این توصیف دینی به سبب محدودیتی است که در عالم تخاطب از سوی عوام، منکران و قاصران در تصور حقیقت معاد بر





دین تحمیل می‌شود. البته خواص متوجه معنای باطنی آن می‌شوند و وجه تمثیلی و تشبیهی این آیات را درک می‌کنند (إخوان الصفا، ج ۳: ۷۶-۷۸ و ۲۹۹-۳۰۰).

ب) برداشت غزالی از دیدگاه ابن سینا درباره معاد جسمانی: غزالی در فیصل التفرقه و نیز در تهافت الفلاسفه در توصیف دیدگاه فیلسوفانی نظیر ابن سینا، آنها را معتقد به معاد روحانی و منکر معاد جسمانی معرفی می‌کند. غزالی با اینکه تأویل متون دینی بر اساس برهان یقینی را جایز می‌شمرد، با این حال، این دیدگاه ابن سینا را مستلزم تکذیب نبوت می‌داند و به همین واسطه، ابن سینا را تکفیر می‌کند. توضیح اینکه در واقع، غزالی برای تأویل، معانی پنج‌گانه را مطرح می‌سازد که آخرین مرحله آن، همان مرحله‌ای است که ابن سینا بارها آن را به کار برده است. در نظر غزالی، تنها در شرایط نادر است که به این مرحله آخر می‌رسیم و نباید به گونه‌ای سخن گفت که بیشتر متون دینی مشمول این تأویل هستند، زیرا در این صورت، به صورت ضمنی پذیرفته‌ایم که پیامبران به‌طور عمده از بیان حقایق ابا ورزیده‌اند و به سبب مصالحی دروغ گفته‌اند (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۶۸-۲۷۳؛ همو، ۱۴۱۳: ۵۳-۶۰)، ولی ابن رشد تأکید می‌کند که اگر هم چنین باشد، این دیدگاه نمایانگر باطن دین است که با تأویل روشمند تنها در اختیار اهل برهان قرار دارد و اگر هم خطایی در این حوزه رخ دهد، مستلزم تکفیر خطاکار نیست، بلکه خطاکار معذور و حتی مأجور است. ابن رشد توضیح می‌دهد که توصیف کیفیت معاد، از مسائل نظری است و اجماعی نیست و تأویل آن مستلزم تکذیب نبوت نیست. وی همچنین نشان می‌دهد که غزالی با اینکه می‌داند نظر صوفیه همچون برخی فیلسوفان، اعتقاد به معاد روحانی است، با این حال، درباره صوفیه خلاف فیلسوفان عمل می‌کند و آنها را تکفیر نمی‌کند! (ابن رشد، ۱۹۸۶: ۳۸-۴۸؛ همو، ۱۹۹۳: ۳۲۹).

نتیجه‌گیری

بر اساس مطالب پیش‌گفته و با عنایت به مبانی نظری ابن سینا از یک سو و دقت در مجموعه آثار وی از سوی دیگر، می‌توان نظر نهایی ابن سینا را این‌گونه بیان کرد که معاد جسمانی به لحاظ عقلی محال است، ولی از آنجا که ادیان موظف به هدایت عوام

هستند و عوام از درك حقيقت روحاني معاد عاجزند، پيامبران به اذن الهي، معاد روحاني را به زبان تمثيلي و به صورت معاد جسماني توصيف کرده‌اند، ولي مطالب ابن سينا در الهيات شفا و رساله درباره نفس نيز اگرچه به ظاهر در تناقض با ديگر آثار ابن سيناست، با توضيحي که گذشت روشن مي‌شود که اين ابهام ناشی از يک محدوديت زباني است که به نظر ابن سينا کاملاً موجه است.



کتابنامه

* قرآن مجید

۱. ابن رشد (۱۹۸۶)، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمه من الاتصال، بيروت: دار المشرق.
۲. _____ (۱۹۹۳)، تهافت التهافت، بيروت: دار الفكر.
۳. ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۵۲)، معراج نامه، رشت: بی نا.
۴. _____ (۱۳۶۳)، المبدأ والمعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۵. _____ (۱۳۷۵ الف)، الإشارات والتنبيهات، قم: نشر البلاغه.
۶. _____ (۱۳۷۵ ب)، النجاه من الغرق في بحر الضلالات، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷. _____ (۱۳۸۲)، الأضحويه في المعاد، تهران: انتشارات شمس تبریزی.
۸. _____ (۱۳۸۳)، رساله نفس، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۹. _____ (۱۹۵۳)، رسائل (۲ جلدی)، ج ۲، استانبول: دانشکده ادبیات استانبول.
۱۰. _____ (۱۴۰۰)، رسائل، قم: انتشارات بیدار.
۱۱. _____ (۱۴۰۴ الف)، التعليقات، بيروت: مكتبة الأعلام الاسلامی.
۱۲. _____ (بی تا)، شفا: الهیات، قم: بوستان کتاب.
۱۳. _____ (۱۴۰۴ ب)، شفا: الهیات، قم: مكتبة آیت الله مرعشی.
۱۴. _____ (۱۴۰۴ ج)، شفا: طبیعیات، ج ۲، قم: مكتبة آیت الله مرعشی.
۱۵. _____ (۱۴۰۴ د)، منطق المشرقيين، قم: مكتبة آیت الله مرعشی، چاپ دوم.
۱۶. اخوان الصفا (۱۴۱۲)، رسائل إخوان الصفا و خلان الوفاء، چهار جلدی، بيروت: الدار الاسلامیة.
۱۷. پترسون، مايكل و ديگران (۱۳۸۸)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: انتشارات طرح نو.
۱۸. غزالی، ابو حامد (۱۳۸۲)، تهافت الفلاسفه، تهران: انتشارات شمس تبریزی.
۱۹. _____ (۱۴۱۳)، فیصل التفرقة بين الاسلام والزندقه، حقه و علق عليه محمود بسیجو، دمشق: دار البيروتی.
۲۰. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۰)، علم النفس فلسفی، تحقیق و تدوین از محمد تقی یوسفی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۴.



نظر
صدر

سال بیست و دوم، شماره ۸۵، بهار ۱۳۹۶