

## چهره‌های متفاوت از ابن سینا: مروری بر رساله‌ی اضحویه

shidanshid@rihu.ac.ir

حسینعلی شیدان‌شید / استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

پذیرش: ۹۴/۱۱/۲

دریافت: ۹۴/۵/۲۹

### چکیده

رساله‌ی اضحویه ابن سینا که اثری است درباره‌ی معاد، از برخی جهات با سایر نوشته‌های او متفاوت است. این تفاوت عمدتاً به سبب دو رأی صریحی است که ابن سینا درباره‌ی معاد جسمانی و نیز در باب گزاره‌های اعتقادی دین، یعنی نصوص اعتقادی قرآن و روایات، در این رساله ابراز کرده است. این دو رأی که هر دو مورد اعتراض مخالفان او بوده و البته مبتلا به اشکال است، در نوشته‌های دیگر او - دست‌کم بدین شیوه - تکرار نشده است. این مقاله به روش تحلیلی - توصیفی عهده‌دار معرفی این رساله و مروری بر بخش‌های مختلف آن، همراه با نقد و بررسی نکات اختصاصی آن است.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، رساله‌ی اضحویه، معاد جسمانی، تناسخ.

## مقدمه

۱۵۰) که فردی اهل فضل و ادیب بوده و با ابن‌سینا مکاتباتی داشته است. اینان به سخنی در تسمه صوان‌الحکمه، نوشته ظهیرالدین بیهقی استناد کرده‌اند؛ اما این سخن در واقع در آن کتاب نبوده، بلکه در اثر تصحیف کاتبان چنین خطایی به برخی از نسخه‌های آن کتاب راه یافته است (مجتبایی، ۱۳۷۵، ص ۲۰-۲۱). به هر تقدیر، ابن‌سینا در مقدمه رساله، وی را با عنوان «الشیخ الامین» یاد کرده و در ستایش او کوشیده است.

## ویژگی‌های اضحویه

اضحویه نوشته‌ای است درباره معاد. البته ابن‌سینا نوشته‌های دیگری نیز در باب معاد دارد، اما به نظر می‌رسد این رساله دست‌کم دو ویژگی منحصر به فرد دارد که اتفاقاً هر دو دستاویز مخالفان وی گردیده و کسی همچون غزالی هر کدام از آنها را برای تکفیر او و به‌طور کلی، تکفیر فلاسفه کافی دیده است: یکی آنکه - برخلاف دیگر آثار او - آشکارا معاد جسمانی در آن انکار شده است؛ و دیگر آنکه ابن‌سینا در این رساله دیدگاه هرمنوتیکی خاصی در باب گزاره‌های اعتقادی دین (نصوص اعتقادی قرآن و روایات) اتخاذ کرده است که بر اساس آن، این گزاره‌ها را عموماً باید به معنای حقیقی گرفت نه به معنای مجازی، اما ظاهر این گزاره‌ها برای رسیدن به اعتقادات واقعی برای اهل نظر حجت نیست. به نظر می‌رسد بهتر است این دو دیدگاه جسورانه و دیگر نکات موجود در این رساله را در ضمن مرور بر مباحث آن، بیان کنیم.

## ساختار اضحویه

اضحویه گذشته از پیش‌گفتاری که در آن ابن‌سینا

در میان آثار ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۸)، رساله اضحویه وی به سبب ویژگی‌هایی که دارد، اثری متفاوت، و از این‌رو، درخور توجه ویژه است، اما تاکنون از این لحاظ معرفی کاملی از این اثر ارائه نشده است. این نوشتار به معرفی این رساله و فصول هفت‌گانه‌اش، و بررسی نکات ویژه آن اختصاص دارد.

سؤال اصلی مربوط است به جایگاه این رساله در میان آثار ابن‌سینا، و سؤال‌های فرعی در مورد جایگاه چندگانه‌ای است که در این رساله آمده: رأی ابن‌سینا در مورد گزاره‌های اعتقادی دین، دیدگاه او درباره معاد جسمانی، و دیدگاه وی در باب نفس و سرنوشت آن چیست؟

ابن‌سینا این رساله را به مناسبت عید قربان (عید اضحی) به رسم پیشکش، برای شخصی که در نظر او سزاوار تمجید و تعظیم بوده نوشته است. دلیل «اضحویه» نامیده شدن آن نیز ظاهراً همین است که «هدیه عید قربان» بوده است (خدیوچم، ۱۳۶۴، ص ۱۳).

شخصی که این رساله به او پیشکش شده است کیست؟ چنان‌که از عبارت آغازین برخی از نسخه‌های این کتاب - که البته از آن نُسَخ است - برمی‌آید، این شخص ابوبکر بن محمد نام داشته است (ابن‌سینا، ۱۹۴۹، ص ۳۰؛ همو، ۱۹۸۴، ص ۸۵). این ابوبکر بن محمد گویا همان ابوبکر احمد بن محمد بَرَقَمی خوارزمی باشد که ابن‌سینا در زندگی‌نامه خود نیز از او نام برده و او در بخارا، استاد و حامی روزگار جوانی ابن‌سینا بوده است (خدیوچم، ۱۳۶۴، ص ۱۵). اما در برخی دیگر از نسخه‌ها چنین نامی ذکر نشده است (پورجوادی، ۱۳۸۰، ص ۳۶۵). از این‌رو، برخی گفته‌اند: این شخص ابوسعید (ابوسعید) همدانی وزیر است (میشوت، ۲۰۰۳، ص

### فصل دوم: آرای گوناگون درباره‌ی معاد

فصل دوم به معرفی آرای گوناگون درباره‌ی معاد اختصاص یافته تا زمینه برای داوری درباره‌ی آنها فراهم شود. در این فصل، ابن‌سینا معتقدان به معاد را به سه گروه کلی تقسیم می‌کند:

۱) کسانی که تنها به معاد بدنی (جسمانی) معتقدند؛ مانند بسیاری از متکلمان. اینان می‌گویند: آدمی صرفاً عبارت است از بدن؛ و حیات و انسانیت دو عَرَض اند که در بدن آفریده شده‌اند؛ و مرگ عبارت است از عدم این دو عَرَض یا ضدّ این دو. و در آخرت، باز در این بدن پس از آنکه متلاشی شده، حیات و انسانیت آفریده می‌شود و دقیقاً همان آدمی زنده می‌گردد؛

۲) کسانی که تنها به معاد نفسانی (روحانی) اعتقاد دارند؛ از جمله حکیمان فاضل که سعادت نفس را در استکمال جوهر نفس و پالوده شدنش از آثار طبیعت می‌دانند. اهل تناسخ نیز از همین گروه‌اند؛

۳) کسانی که به معاد نفس و بدن هر دو قایلند. اینان معتقدند که حیات بدن به سبب وجود نفس برای بدن، و مرگ به سبب جدایی نفس از بدن است. عموم مسلمانان از همین گروه‌اند و بر آنند که نفس چون به بدن بازگردد، اگر نیکوکار باشد، هم ثواب نفسانی (روحانی) خواهد دید و هم ثواب جسمانی؛ و اگر بدکار باشد، هم عقاب نفسانی خواهد دید و هم عقاب جسمانی (همان، ص ۹۱-۹۴).

ابن‌سینا برای هر کدام از این گروه‌های سه‌گانه و نیز برای اهل تناسخ اقسامی برمی‌شمارد که در مجموع از پانزده گروه نیز فراتر می‌رود؛ اما به هر حال، پیداست که خود وی به رأی حکیمان فاضل معتقد است. از این رو، با گروه نخست و گروه سوم، و - از میان گروه دوم - با اهل تناسخ مخالفت می‌ورزد.

«شیخ‌الامین» را دعا و ثنا گفته و تعظیمی بلیغ کرده و کوشیده است تا عنایت او را هرچه بیشتر به خود معطوف دارد، دارای هفت فصل است.

### فصل اول: در باب ماهیت معاد

در این فصل ابن‌سینا می‌گوید: «معاد» (= بازگشت‌گاه) در اصطلاح به معنای مکان یا حالتی است که آدمی پس از مرگ در آن مکان جای می‌گیرد یا آن حالت را پیدا می‌کند. وی می‌گوید: از آنجا که رأی غالب آن است که آنچه آدمی پس از مرگ بدان بازمی‌گردد چیزی است که قبلاً از آن جدا شده است، بیشتر امت‌ها معتقدند که ارواح قبل از ابدان موجود بوده‌اند و در عالمی که عالم دوم برای این عالم محسوب می‌شود وجود داشته‌اند و به همان جا باز می‌گردند. این مطلب به اعتقاد ابن‌سینا، در کتب پیشینیان و کتب انبیا نیز آمده و در قرآن کریم هم شاهد واضحی بر این مطلب هست که عبارت است از آیه ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ (فجر: ۲۷-۲۸)؛ ای جان اطمینان‌یافته، خشنود و پسندیده به سوی پروردگار خویش بازگرد؛ زیرا «بازگشت» به جایی امکان دارد که پیش‌تر در آنجا بوده باشند (ابن‌سینا، ۱۹۸۴، ص ۸۹-۹۰).

بنابراین، ابن‌سینا در واقع، می‌گوید: ظاهر قرآن به وضوح حاکی از آن است که ارواح قبل از ابدان در جهان پیشین وجود داشته‌اند؛ اما خود وی چنان‌که در همین رساله نیز تصریح کرده است، منکر امکان وجود نفس قبل از بدن است (همان، ص ۱۲۲)؛ و این امر شگفت‌انگیزی است که البته شگفتی آن به همان دیدگاه هرمنوتیکی خاصی بازمی‌گردد که وی در باب گزاره‌های اعتقادی اتخاذ کرده است و چنان‌که اشاره خواهیم کرد، در فصل سوم اَضْحَوِیَه شرح داده است.

## فصل سوم: ردّ آرای باطل در باب معاد

در این فصل ابن‌سینا به ابطال آرای سه دسته‌ای که با آنان مخالف است می‌پردازد:

**الف. ردّ قایلان معاد جسمانی:** ابن‌سینا در ردّ معتقدان معاد جسمانی صرف، می‌گوید: آنچه سبب شده است که این گروه معاد را جسمانی بدانند مطالبی است که در شرع درباره برانگیخته شدن مردگان آمده است. از سوی دیگر، گمان کرده‌اند که آنچه انسان بودن آدمی به اوست، همانا بدن اوست و یکسره منکر وجود نفس یا روح شده‌اند (همان، ص ۹۷).

اکنون ابن‌سینا باید هم رأی خود را در این باب که «آیا از سخنانی که شرایع در این باره گفته‌اند می‌توان نتیجه گرفت که معاد جسمانی است یا نه؟» بیان کند و هم روشن سازد که آیا انسان بودن انسان به بدن اوست و با صرف اعتقاد به بدن می‌توان امر معاد را تصویر کرد یا نه؟

وی نخست در بیانی نسبتاً مفصل، به داوری درباره این مطلب که «آیا چنین دیدگاهی را از طریق شرع می‌توان اثبات کرد یا نه؟»، می‌پردازد؛ و در ضمن همین داوری است که او دیدگاه هرمنوتیکی خاصی درباره نصوص دینی مربوط به عقاید ارائه کرده است. تفصیل این داوری ابن‌سینا و دیدگاه هرمنوتیکی خاص وی و بررسی میزان استواری آن را باید در جای دیگری پیش کشید (شیدان‌شید، ۱۳۹۳). لیکن می‌توان گفت: خلاصه بیان ابن‌سینا - که حاصلش آن است که ظاهر نصوص دین در چنین اموری حجت نیست - از این قرار است:

- شریعت برای همه افراد آمده، و خطاب دین به همه افراد است.

- توحید صحیح و حقیقی - و اساساً هیچ‌یک از معارف حقیقی - را به اکثر مردمان نمی‌توان آموخت؛ زیرا فراتر از توان عقلی آنان است، و اصرار بر آموختن آنها به

نقض غرض (انکار شریعت) می‌انجامد.

- بنابراین، در دین و کتاب‌های آسمانی، این معارف باید متناسب با فهم عموم مردم بیان گردد.

- آنچه متناسب با فهم عموم است عبارت است از آموزش توحید با الفاظ تشبیهی (انتساب صفات انسانی به خدای متعال) و آموزش معاد با ویژگی‌های حسی و جسمانی، هرچند خلاف توحید و معاد حقیقی باشد. از این رو، سخن قرآن در باب توحید یا به تشبیه است یا تنزیه مطلق و غیرقابل تخصیص. اخبار تشبیهی نیز بی‌شمار است.

- در این آیات و روایات تشبیهی، معنای حقیقی الفاظ مراد است نه معنای مجازی. از این رو، اینکه برخی گفته‌اند ابن‌سینا در رساله *اضحویه* سخنان شرع در باب لذات و آلام اخروی را مجاز و استعاره دانسته است (خراسانی، ۱۳۷۰، ص ۲۱) تعبیر دقیقی نیست. این برای آن است که عموم مردم بتوانند بفهمند؛ زیرا فهم قرائنی که برای منصرف ساختن لفظ از معنای حقیقی لازم است (قرائن عقلی) در توان عموم افراد نیست (ابن‌سینا، ۱۹۸۴، ص ۹۷-۱۰۳).

لازمه این سخن ابن‌سینا آن است که در مورد عموم مردم (برخلاف خواص)، همان ظاهر آیات و روایات تشبیهی، و معنای حقیقی آن مراد است و آنان باید به همان معنای ظاهر اعتقاد داشته باشند، گرچه این ظاهر با توحید یا معاد واقعی مطابق نباشد.

- نتیجه آنکه ظاهر سخنان شرع در این‌گونه مباحث، در فهم توحید و معاد حقیقی برای اهل نظر حجت نیست (بدین معنا که نمی‌توان آن را حاکی از واقع دانست).

بنابراین، سخنان مشتمل بر امور محسوس اخروی در قرآن و روایات، دلالتی بر جسمانی بودن عالم آخرت ندارد، و بدین سان، دلیل نقلی متکلمان از دست آنان گرفته می‌شود.

اشکالات دیدگاه این افراد چنین است:

(۱) ماده‌ی موجود در عالم، متناهی است و برای اینکه همه‌ی نفوس، که نامتناهی‌اند، دارای بدن گردند، کافی نیست؛

(۲) فعل الهی یکسان و تغییرناپذیر است؛ زیرا خدای متعال از هر گونه‌ی تغییری منزّه است و فعل او از حکمت و اراده‌ی او صادر می‌گردد و حکمت و اراده‌ی او ازلی است؛ بنابراین، عالم همیشه بر همین منوال خواهد بود؛ یعنی همواره پس از آنکه مزاج مناسبی (بدن) فراهم آمد، نفسی بدان تعلق خواهد گرفت و مدتی معین به تدبیر آن بدن خواهد پرداخت، و سپس از آن جدا خواهد شد و البته خود باقی خواهد ماند بی‌آنکه به همان بدن یا بدنی دیگر بازگردد؛ درحالی‌که قایلان این دیدگاه می‌پندارند که عالم همیشه بر همین منوال نخواهد بود؛

(۳) در بدن بودنِ نفس مانع سعادت آدمی است؛ زیرا اشتغال نفس به بدن مانع ادراک لذت‌های ویژه‌ی نفس است؛ (۴) آنچه در شرایط در این باره گفته شده اگر ظاهر آن اخذ شود، امور محال و ناروایی لازم می‌آید؛

(۵) تناسخ محال است (همان، ص ۱۰۴-۱۰۵).

ابن‌سینا ابطال تناسخ را به فصلی که سپس در ضمن همین فصل سوم می‌آورد واگذارده است، اما در اینجا نیز این نکته را یادآور می‌شود که اگر نفس به بدن بازگردد، یا به همان ماده که از آن جدا گشته باز می‌گردد یا به ماده‌ای دیگر (= تناسخ به معنای مشهور).

اگر مراد بازگشت نفس به همان بدن و ماده‌ی نخست باشد، چنان‌که مراد افرادی که روی سخن ما در اینجا با آنان است، همین است، در این صورت، این ماده یا ماده‌ای است که در هنگام مرگ موجود بوده است یا کل ماده‌هایی که در همه‌ی عمر با نفس همراه بوده است. اگر فرض اول مراد باشد، لازم می‌آید که اگر آن شخص در هنگام مرگ عضو یا اعضایی را فاقد باشد، مثلاً

به نظر می‌رسد این رأی که التزام به آن تأثیری بنیادین در نظام اعتقادی مسلمانان و غیرمسلمانان خواهد داشت، رأی پخته‌ای نیست، بلکه مبتلا به ساده‌سازی و عدم توجه به امکانات زبان، به‌ویژه زبان وحی است: مطالب اعتقادی را نیز می‌توان با استفاده از سازوکارهایی که در زبان آدمی تعبیه شده به افراد مختلف - و البته به هر کس متناسب با توان درک او - آموخت (شیدان‌شید، ۱۳۹۳).

و اما استدلال فلسفی ابن‌سینا در ردّ این دیدگاه آن است که انسان بودنِ انسان به صورتِ اوست نه به ماده‌ی او. از این رو، هنگامی که صورتِ آدمی از میان برود و ماده (بدن) به خاک یا عنصری دیگر تبدیل گردد، این انسان خاص نابود گردیده است. آن‌گاه اگر به هنگام معاد، در همین ماده، صورتِ انسانی تازه‌ای آفریده شود، آنچه پدید خواهد آمد انسانی دیگر خواهد بود غیر از آن انسان نخست. از این رو، انسانی که پاداش یا عقاب می‌بیند انسانی نیست که نیکوکار یا بدکردار بوده است، بلکه انسانی است دیگر که با انسان نخست تنها در ماده مشترک است؛ و پیداست که چنین آفرینشی به پاداش دیدن نیکوکار و عقوبت شدن بدکردار نخواهد انجامید، و آنچه از معاد مقصود است حاصل نخواهد شد. بنابراین، ناصواب‌ترین دیدگاه در باب معاد همین دیدگاه است که بگوییم معاد تنها بدنی است.

وی سپس می‌گوید: کسانی که به بقای روح اعتقاد دارند از این اشکال آسوده‌اند؛ زیرا می‌توانند پاداش و عقوبت حقیقی را از آن روح بدانند و روح نیز خودش باقی است.

اما این دیدگاه (قابل بودن به بقای روح و ایجاد شدن بدن برای آن) نیز به سبب اشکالات دیگر، درست نیست (ابن‌سینا، ۱۹۸۴، ص ۱۰۳-۱۰۴).

ب. ردّ قایلان به معاد جسمانی و روحانی: از نظر ابن‌سینا،

این دیدگاه با اشکالاتی همچون کافی نبودن مواد موجود در عالم برای خلق بدن برای همه ارواح، و نیز شبهه آکل و مأکول روبه‌روست، و اینکه این دیدگاه خود نوعی تناسخ است، مردود می‌داند (همان، ص ۱۰۳-۱۰۹).

وی سپس در فصلی مستقل (که البته آن را در ضمن فصل سوم گنجانده است) به رد تفصیلی تناسخیان می‌پردازد. اما پیش از آن می‌گوید: این مقدار در رد کسانی که تنها به معاد بدنی یا به معاد نفس و بدن هر دو معتقدند، کافی است (همان، ص ۱۱۴).

ج. رد تناسخیان: این‌سینا ابتدا دلایل سه‌گانه قایلان تناسخ را بیان می‌کند که می‌توان خلاصه همه آنها را چنین برشمرد: نفس پیش از بدن موجود است؛ و چون تعداد نفوس متناهی، ولی شمار ابدان نامتناهی است، راهی جز تناسخ و بازگشت مکرر نفوس به ابدان نخواهد ماند. به علاوه، علت تعلق نفس به بدن در مرتبه نخست هر چه باشد، در مرتبه دوم و سوم و... نیز همان علت در کار است (همان، ص ۱۱۴-۱۱۷).

این‌سینا در رد این دلایل می‌گوید: اشتباه تناسخیان در سه چیز است: (۱) نفس را قبل از بدن موجود انگاشته‌اند؛ (۲) برای اثبات این ادعا چنین استدلال کرده‌اند که آنچه در اثر پدید آمدن مزاج (بدن)، پدید آید، صورتی است مادی؛ درحالی‌که این سخن نه از اولیات عقلی است و نه از مشهورات عام؛ (۳) گمان برده‌اند که نفس پس از مفارقت از بدن همانند پیش از مفارقت است، درحالی‌که ممکن است پیش از پیوند نفس با بدن مانعی از پیوند یافتن آن با بدن در کار نباشد، اما پس از آنکه با بدن پیوند یافت، چنین مانعی برای او پدید آید؛ و چون این مقدمات درست نیست، استدلال‌های مبتنی بر این مقدمات هم نادرست خواهد بود (همان، ص ۱۲۱).

وی سپس به اقامه برهان بر این مطلب که «هرگز امکان

بی‌دست‌وپا یا بی‌چشم‌وگوش باشد، در قیامت نیز به همین صورت زنده گردد، درحالی‌که این افراد این‌گونه محسوس شدن را زشت می‌شمارند؛ و اگر فرض دوم مراد باشد، لازم خواهد آمد که بخش واحدی از بدن هم دست باشد و هم سر و هم جگر و هم قلب؛ زیرا ثابت شده است که اعضای آدمی از یکدیگر تغذیه می‌کنند؛ یعنی اجزای اضافی یک عضو برای امر تغذیه به اعضای دیگر منتقل می‌شوند. این‌سینا همچنین به شبهه آکل و مأکول اشاره، و مواردی از آن را ذکر می‌کند، و البته تمسک به اجزای «مقوم» و «اصلی» را نیز در جواب به این شبهه نمی‌پذیرد و می‌گوید: وقتی اجزای بدن به خاک تبدیل شوند، همه آن اجزا در قابلیت مقوم بودن مساوی‌اند (همان، ص ۱۰۶-۱۰۸).

اما اگر مراد آن باشد که لازم نیست نفس به همان بدن نخست خود بازگردد، بلکه صرفاً بدنی برای آن نفس ایجاد می‌گردد و از هر ماده‌ای که ساخته شود رواست، پاسخ آن است که این سخن دقیقاً همان نظریه تناسخ است. البته بازگشت نفس به بدن نخست خود نیز در واقع قبول تناسخ است؛ زیرا همان‌گونه که بازگشت نفس به بدنی دیگر تناسخ است، بازگشت آن به بدنی که پیش‌تر در آن بوده - و پس از مفارقت نفس نابود شده است - نیز تناسخ است؛ زیرا این بدن جدید دقیقاً همان بدن نخست نیست (همان، ص ۱۰۸-۱۰۹).

خلاصه آنکه استدلال فلسفی این‌سینا در رد کسانی که قایل به معاد بدنی‌اند، بدین ترتیب است که وی با تکیه بر این مقدمه که انسان بودن انسان به صورت (نفس) اوست نه به ماده او، دیدگاه قایلان به معاد جسمانی صرف را که یا وجود نفس را منکرند و یا نفس را باقی نمی‌دانند، ناصواب می‌شمارد. دیدگاه آن قایلان به معاد جسمانی را نیز که روح را باقی می‌دانند، به ادله‌ای دیگر از جمله اینکه

سبب می‌شود که نفس از عقل کلی یا نفس کلی یا یکی از مبادی مفارق افاضه شود و به بدن تعلق گیرد.

و چون پیوند نفس و بدن اتفاقی نیست، بلکه ضروری است، تناسخ محال است؛ زیرا هرگاه بدن آمادگی پیدا کند، ضرورتاً نفسی حادث می‌شود و با آن پیوند می‌یابد. اگر نفس دیگری نیز - که از آن بدن دیگری بوده - بدان بدن بپیوندد، لازم می‌آید که یک بدن دو نفس داشته باشد؛ و این محال است؛ زیرا حیوان واحد نفس واحد دارد. نتیجه آنکه نفس با حدوث مزاج بدنی پدید می‌آید و نفس هیچ بدنی قبل از آن بدن وجود ندارد و بعد از مفارقت از بدن، نفس هیچ بدن دیگری نمی‌تواند بود (همان، ص ۱۲۲-۱۲۵).

سرانجام ابن‌سینا می‌گوید: اکنون که معاد بدن به تنهایی، و معاد بدن و نفس (هر دو)، و معاد نفس به روش تناسخ باطل گردید، معلوم می‌شود که معاد صرفاً نفسانی (روحانی) است (همان، ص ۱۲۶).

#### نقد و بررسی

درباره‌ی موضع ابن‌سینا در مورد انکار معاد جسمانی باید گفت که اعتقاد به معاد جسمانی صرف و انکار نفس غیرجسمانی (مجرد)، چنان‌که ابن‌سینا گفته است، البته با اشکالات مهمی روبه‌روست و از این رو، قابل دفاع نیست. هم استدلال‌های عقلی، از جمله دلیل‌هایی که ابن‌سینا اقامه کرده (ابن‌سینا، ۱۹۸۴، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ همو، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۵؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۳۳؛ همو، ۲۰۰۷، ص ۱۸۳-۱۸۵؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۵۸-۶۰)، وجود نفس را به اثبات می‌رساند، و هم آموزه‌های دینی حاکی از وجود نفس آدمی (در برابر بدن) و بقای آن پس از مرگ است (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۵۶۹-۵۴۹ و ۶۰۵-۶۱۰؛ غزالی، ۱۹۸۷، ص ۲۸۵).

اما معاد جسمانی و روحانی (هر دو) عقلاً امر ممکن

ندارد نفس پس از مرگ، به بدن بازگردد» می‌پردازد (که در واقع، برهان مهم او در ردّ تناسخ به معنای عام آن و ردّ معاد جسمانی است) (نیز ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۸۶-۳۸۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸-۱۰۹؛ همو، ۱۴۰۴ق، ص ۲۰۷):  
در مواردی که نفس با بدن پیوند یافته، امر از سه بیرون نیست:

۱) یا نفس پیش از بدن وجود داشته و سپس با آن پیوند یافته است؛

۲) یا نفس در هنگام پدید آمدن بدن، در آن حادث شده است؛ یعنی مزاج بدن سبب حدوث نفس از علل فاعلی گردیده است؛

۳) یا آنکه این امر به طور اتفاقی رخ داده است.  
حال گوئیم: امکان ندارد که نفس قبل از بدن موجود باشد؛ زیرا نفوس نوعاً و حقیقتاً واحدند، و اگر قبل از بدن موجود باشند، در آن حال یا کثیرند یا همه یک نفس‌اند. اگر کثیر باشند، چون نوعاً و حقیقتاً واحدند، کثرت آنها به سبب کثرت موادّ خواهد بود. آن‌گاه این موادّ اگر روحانی باشند، باز همین سؤال که «چرا این موادّ روحانی کثرت یافته‌اند؟» پیش خواهد آمد؛ و اگر جسمانی و قابل قسمت کمی باشند، لازم می‌آید که نفوس در اجسام باشند، درحالی‌که فرض آن بود که نفوس در اجسام (ابدان) نباشند. اینکه همه نفوس یک نفس باشند نیز محال است؛ زیرا نفس زید و عمرو و بکر عدداً یکی خواهد بود و پیداست که چنین چیزی محال است. پس نفوس قبل از ابدان وجود ندارند.

از سوی دیگر، در حکمت ثابت شده که امور طبیعی اتفاقی نیستند: امور اتفاقی اقلی‌اند، درحالی‌که امور طبیعی اکثری یا دائمی‌اند. پس احتمال سوم نیز باطل است.

بنابراین، احتمال دوم ثابت می‌شود که نفس با حدوث مزاج بدنی حادث می‌گردد؛ یعنی پدید آمدن مزاج شایسته

اشکال سوم: نفس تا هنگامی که در بند بدن است، از سعادت و لذت‌های ویژه خویش محروم است؛ زیرا اشتغال نفس به بدن مانع ادراک آن لذاذ است؛ و این با مقصود معاد و با حکمت الهی سازگار نیست.

در پاسخ می‌توان گفت: اگر تعلق نفس به بدن در دنیا با تعلق نفس به بدن در آخرت دو گونه باشد، در آن صورت، چه بسا تعلق اخروی - بر خلاف تعلق دنیوی - مانع درک نفس و سبب غافل شدن آن از سعادت خویش نگردد. و از قضا، این دوگونگی امری فرضی و احتمالی نیست؛ زیرا پیداست که نفسی که - در اثر فراهم آمدن مزاجی مناسب (بدن) - تازه حادث می‌گردد با نفسی که مدتی معین با بدن خویش به سر آورده و سپس از آن جدا شده و اکنون بناست دوباره صاحب بدن گردد، تفاوت دارد. اساساً تفاوت این دو عالم و نظام حاکم بر آن دو هم مورد اعتراف فیلسوفان است و هم کتاب و سنت به روشنی بر آن دلالت دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۲۶؛ مطهری، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۱۶؛ ج ۴، ص ۶۷۲-۶۷۳).

اشکال چهارم ناشی از دیدگاه هرمنوتیکی خاصی است که وی در این رساله درباره نصوص اعتقادی اتخاذ کرده است. بر اساس این دیدگاه، آنچه متناسب با فهم عموم است عبارت است از آموزش توحید با الفاظ تشبیهی و آموزش معاد با ویژگی‌های حسی و جسمانی، هرچند خلاف توحید و معاد حقیقی باشد؛ و شرایع نیز همین کار را انجام داده‌اند. اگر کسی این سخنان را حاکی از واقع بداند و به مدلول آنها تمسک جوید، امور نادرستی لازم خواهد آمد.

ظاهراً مقصود ابن‌سینا از ذکر این مطلب آن است که نمی‌توان برای دفاع از اعتقاد به معاد جسمانی و روحانی به شرع استناد کرد، اما نظریه‌ای که وی در اینجا در باب نصوص اعتقادی دینی ابراز کرده، علاوه بر اشکالاتی که

است؛ به‌ویژه اگر بر این مطلب اصرار نورزیم که همه ذراتی که در طول عمر هر کس جزء بدن دنیوی او بوده‌اند در بدن اخروی وی گرد هم می‌آیند (ر.ک: حسینی تهرانی، ۱۳۸۷، ص ۷۹۹) (چون در این صورت، شبهه آکل و ماکول و ایرادهای شبیه آن پیش نخواهد آمد).

البته امکان عقلی معاد جسمانی در صورتی پذیرفتنی است که اشکال‌هایی نظیر آنچه ابن‌سینا در برابر این اعتقاد بیان کرده است وارد نباشد. بنابراین، باید به اشکال‌های پنج‌گانه وی پردازیم:

اشکال نخست: نفوس نامتناهی‌اند و ماده موجود در عالم متناهی. بنابراین، امکان ندارد در آخرت، همه نفس‌ها صاحب بدن شوند.

نامتناهی بودن نفوس مدعایی است اثبات‌ناشده، و اگرچه برخی این مدعا را مبتنی بر اعتقاد به قدیم بودن عالم دانسته‌اند و از طریق انکار قدیم بودن عالم، نامتناهی بودن نفوس را باطل خوانده‌اند (غزالی، ۱۹۸۷، ص ۲۸۶)، اما می‌توان گفت: حتی با پذیرش قدیم زمانی عالم نیز نامتناهی بودن نفوس لازم نمی‌آید (همان، ص ۸۰۲).

اشکال دوم: یکسانی و تغیرناپذیر بودن فعل الهی مقتضی آن است که همواره پس از آنکه بدن مناسبی فراهم آمد، نفسی بدان تعلق گیرد و پس از مدتی که به تدبیر آن پرداخت، از آن جدا گردد و خود باقی بماند بی‌آنکه به آن بدن یا بدنی دیگر باز گردد، درحالی‌که دیدگاه یادشده مستلزم تغیر این منوال است.

سؤال این است که ابن‌سینا از کجا اثبات می‌کند که فعل یکسان الهی همان است که وی تصویر کرده است، و چرا دنباله سیری که نفس تا جداسدن از بدن داشته چنان نیست که نفس باز در نشئه‌ای دیگر صاحب بدن گردد؟ به بیان دیگر، این داوری ابن‌سینا همچون سخن کسی است که بخشی از مسیر مسافری را کل مسیر وی قلمداد کند.

نفس علتی موجب (غیرمختار)، و به تعبیری، فاعل بالطبع باشد نه فاعل بالاراده، درحالی‌که چنین نیست (غزالی، ۱۹۸۷، ص ۲۸۶؛ ر.ک: فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۴۵۸).

ثانیاً، به فرض پذیرفتن این ضرورت، و مبتنی بر توضیحاتی که وی در مرحله سوم آورده است نیز می‌توانیم بپذیریم که بازگشت نفس به بدن همچنان امکان دارد و مستلزم توارد دو نفس بر یک بدن نیست؛ زیرا بر طبق سخن خود او، در صورتی نفسی جدید افاضه می‌شود که بدنی شایسته دریافت آن نفس جدید وجود داشته باشد، و پیداست که چنین بدنی باید دارای ویژگی‌هایی خاص - برای مثال، ویژگی‌های یک جنین چهارماهه - باشد. حال اگر بدنی فاقد این ویژگی‌ها و دارای ویژگی‌هایی دیگر - برای مثال، ویژگی‌های یک کودک ده ساله - ایجاد شود، روشن است که نفسی جدید بدان تعلق نخواهد گرفت. ازاین‌رو، هر بدنی قابلیت دریافت نفسی جدید را ندارد و حدوث آن مستلزم حدوث نفسی جدید و افاضه شدن آن از عالم بالا نیست. حال گوییم: کسانی که به بازگشت نفس به بدن اعتقاد می‌ورزند یقیناً قایل به این نیستند که ویژگی‌های بدنی که آمادگی دریافت نفسی نوپدید را پیدا کرده است لزوماً با ویژگی‌های بدنی که آمادگی دریافت نفس موجود جدانشده از بدن قبلی را داراست یکسان است. ازاین‌رو، با اینکه این بدن اخیر می‌تواند نفس موجود قبلاً حادث شده‌ای را بپذیرد، به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند نفسی جدید را بپذیرد.

مسئله دیگری که اشاره به آن در اینجا مناسب است، این است که انکار معاد جسمانی در اضحویه با سخنان صریح ابن‌سینا در آثاری همچون شفاء و نجات درباره اینکه معاد هم روحانی است و هم جسمانی چه ربط و نسبتی دارد و موضع نهایی وی چیست؟ آیا وی در واقع

خود بدان‌ها مبتلاست، با دیگر آرای ابن‌سینا نیز سازگار نیست و او در آثار بعدی خود بر آن پایدار نمانده است (شیدان‌شید، ۱۳۹۳).

اشکال پنجم: لازمه این اعتقاد پذیرش تناسخ است، درحالی‌که تناسخ محال است.

به نظر می‌رسد این اشکال مهم‌ترین اشکال ابن‌سینا و به‌طورکلی، همه کسانی است که امکان معاد جسمانی را رد کرده‌اند. اما این اشکال هم به امکان معاد جسمانی خدشه‌ای وارد نمی‌سازد.

توضیح آنکه در استدلالی که ابن‌سینا برای ابطال بازگشت نفس به بدن اقامه کرده، وی نخست از میان احتمالات سه‌گانه در مورد تعلق نفس به بدن (وجود نفس پیش از بدن، هم‌زمانی حدوث نفس و بدن، و اتفاقی بودن این امر)، دو احتمال اول و سوم را ناممکن می‌داند و در نتیجه، هم‌زمانی حدوث آن دو را اثبات شده می‌بیند. آن‌گاه در مرحله دوم هم‌زمانی این دو را چنین تصویر می‌کند که با پدید آمدن مزاج مناسب، نفس از مبادی عالی‌ه افاضه می‌گردد و به بدن تعلق می‌گیرد. سپس در مرحله سوم می‌گوید: چون این حدوث نفس در پی فراهم آمدن مزاجی مناسب، امری است ضروری، هرگاه بدنی ایجاد شود، بی‌درنگ نفسی بر آن افاضه می‌گردد. بنابراین، اگر بنا باشد وقتی بدنی ایجاد می‌شود، نفسی از پیش موجود (که پیش‌تر دارای بدن بوده و از آن جدا گردیده) به آن بدن تعلق گیرد، در یک بدن دو نفس واقع خواهد شد، و این محال است.

اما می‌توان گفت: به فرض پذیرفتن مرحله اول و دوم استدلال وی، باز آنچه وی در مرحله سوم گفته است خالی از اشکال نیست، و نمی‌توان گفت: به محض آنکه بدنی مستعد پذیرش نفس پدید آمد، ضرورتاً نفسی جدید حادث می‌شود؛ زیرا اولاً، ضرورتی که ابن‌سینا در اینجا ادعا می‌کند مستلزم آن است که علت فاعلی مفیض

وسيله، خود را از تنگنای مخالفت با شرع برهاند. به هر حال، ابن‌سینا دیگر سخنانی همانند آنچه آشکارا در *اضحویه* گفته است تکرار نکرده است و این امر، چه او از رأی خود در *اضحویه* برگشته باشد و چه برنگشته باشد، فی‌الجمله خامی این بخش از *اضحویه* در نظر وی را می‌رساند.

#### فصل چهارم: انیت و حقیقت آدمی

ابن‌سینا در فصل چهارم استدلالی اقامه می‌کند برای اثبات اینکه حقیقت آدمی، یعنی آنچه ما از آن به «من» تعبیر می‌کنیم و به عبارت دیگر، آنچه انسان بودن انسان به آن است، نفس اوست نه بدن او.

وی در بیان این استدلال می‌گوید: آدمی در وهله‌های نخست گمان می‌کند که آنچه به سبب آن انسان لفظ «من» را بر خودش اطلاق می‌کند و نیز دیگران لفظ «او» را بر وی اطلاق می‌کنند (یعنی آنچه آدمی بودن آدمی به آن است) تن اوست. اما چون نیک تأمل کند، می‌یابد که اگر اعضای ظاهری بدن از قبیل دست و پا و پهلو نیز در کار نباشند، آن معنا که با کلمه «من» به آن اشاره می‌کند (حقیقت انسان) از میان نمی‌رود. بنابراین، درمی‌یابد که اجزای بدن داخل در آن معنا نیستند. تا آنکه به اعضای اساسی از قبیل مغز و قلب و جگر برسیم. با از میان رفتن بسیاری از این اعضا هم آن حقیقت نابود نمی‌گردد، بلکه تا مدتی - کم یا بیش - باقی می‌ماند. در مورد مغز هم احتمال دارد که قسمتی از آن از میان برود ولی آن حقیقت باقی باشد. البته در مورد قلب این امر در واقعیت امکان ندارد، اما در تصور و توهم امکان دارد؛ زیرا گاه انسان می‌داند که آن حقیقتی که از آن سخن می‌گوید موجود است، درحالی‌که ممکن است نداند که او قلبی دارد و اگر دارد، قلب چیست و در کجاست. و اساساً بسیاری از افراد

منکر معاد جسمانی بوده است، ولی در آثاری همچون *شفاء و نجات* تقيه کرده و با عوام و متکلمان مماشات ورزیده است؟ (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۸۸۸۷) یا آنکه چون وی اعتقاد داشته است که برخی از حقایق باید از مردم عادی پنهان بماند، به طور رسمی دم از اعتقاد به معاد جسمانی زده، ولی رأی واقعی خود را تنها برای خواص آشکار ساخته است (دنیا، ۱۹۴۹، ص ۲۰-۱۵)، و از همین رو، برخی *اضحویه* را از کتاب‌های محرمانه ابن‌سینا دانسته‌اند؟ (میشوت، ۲۰۰۳، ص ۱۵۰) یا آنکه ابن‌سینا دودل و دارای دو رأی بوده، و در واقع، دچار تناقض‌گویی شده است؟ (دنیا، ۱۹۴۹، ص ۲۰-۱۵) یا آنکه همواره به معاد جسمانی اعتقاد داشته است، ولی در *اضحویه* مسامحه ورزیده و مبتلا به سهوالتعرض گشته است؟ (حکیمی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۳) یا آنکه ابن‌سینا *اضحویه* را در جوانی نوشته است و در آن هنگام منکر معاد جسمانی بوده، اما سپس در دوران پختگی از این رأی بازگشته است؟

تناقض‌گویی و مسامحه از کسی چون ابن‌سینا بسیار بعید است، و اینکه در مواردی نظیر قدیم بودن عالم، رأی خود را به صراحت ابراز کرده، احتمال تقيه و مماشات با غیرخواص را کمرنگ می‌سازد. از سوی دیگر، اینکه تا آخر بر محال بودن تناسخ به معنای عام آن که مهم‌ترین عامل انکار معاد جسمانی است، پای فشرده است، احتمال بازگشت وی را تا حدی تضعیف می‌کند، و به هر تقدیر، دستیابی به پاسخی قاطع در این مسئله آسان نیست. آنچه قاطعانه می‌توان گفت دغدغه‌ای است که ابن‌سینا در این باب داشته است: از تدبیری که وی با تمسک به گفته یکی از اهل علم (ظاهراً فارابی) در مورد تعلق نفوس برخی از افراد به اجرام آسمانی می‌اندیشد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۵-۳۵۶) پیداست در پی راهی بوده است تا بدان

شیء به ذات خود می‌داند (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۲۴۱). این برهان که در قرون وسطا در اروپا از شهرت و نفوذ بسیار برخوردار بوده، ظاهراً ابتکار خود/ابن‌سینا است؛ زیرا در آثار و تألیفات فلاسفه قدیم یونان و حکمای اسلامی قبل از ابن‌سینا برای اثبات وجود نفس و مغایرت آن با جسم، چنین برهانی مشاهده نمی‌شود. اما/اتین ژیلسن معتقد است که ابن‌سینا مبانی فلسفی این برهان را از نوافلاطونیان گرفته است، درحالی‌که این سخن ادعایی است ثابت‌ناشده (مدکور، ۱۳۶۱، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ عمید، ۱۳۸۳، ص ۱۳-۱۵).

برخی برهان معروف دکارت (کوجیتو) را شبیه آن، بلکه آن را الهام‌گرفته از برهان ابن‌سینا دانسته‌اند (مدکور، ۱۳۶۱، ص ۱۳۰-۱۳۳؛ عمید، ۱۳۸۳، ص ۱۵-۲۰ و ۲۱). البته در شباهت این دو برهان و اینکه این نکته بین آن دو مشترک است که «اگر در هر چیز شک کنیم، در وجود نفس نمی‌توانیم شک کنیم»، تردیدی وجود ندارد؛ اما در تقریر مشهور برهان دکارت، وی از راه تردیدناپذیر بودن وجود شک یا اندیشه، وجود نفس (شاک یا اندیشمند) را اثبات می‌کند، و این طریقی با واسطه و غیرمستقیم است، درحالی‌که برهان ابن‌سینا که از راه مشاهده حضور خود نفس وجود آن را اثبات می‌کند، طریقی است بی‌واسطه و مستقیم. از این رو، یکی دانستن این دو برهان اشتباه است (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۲۸۲). و از قضا، خود ابن‌سینا در اشارات (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۳۵)، پس از بیان برهان خود به روشی همچون روش دکارت اشاره می‌کند و آن را مخدوش می‌داند و می‌گوید: ممکن است تو بگویی من ذات خود را بلاواسطه شهود نمی‌کنم، بلکه از راه اثر و فعل او به وجود او پی می‌برم. در جواب می‌گوییم: اولاً، برهان ما دلالت می‌کند که انسان قطع نظر از هر فعل و حرکتی خود را می‌یابد. ثانیاً، هنگامی که فعل و اثری را

که قلب را ندیده‌اند چون از دیگران شنیده‌اند (از باب تقلید) به آن اقرار می‌کنند نه آنکه برایشان روشن باشد و گمان می‌کنند که قلب همان معده است. اکنون گوییم: محال است که شیء واحد در عین حال هم معلوم باشد و هم مجهول؛ یا آنکه جزئی از حقیقت آن شیء واحد مجهول، و خود آن شیء معلوم باشد. بنابراین، ثابت می‌شود که بدن یکسره بیرون از حقیقت آدمی است (ابن‌سینا، ۱۹۸۴، ص ۱۲۷-۱۲۸).

استدلالی که ابن‌سینا در فصل چهارم اضحویه اقامه می‌کند در واقع، برهانی است برای اثبات نفس. وی در این برهان در حقیقت، از علم حضوری نفس به ذات خود، وجود نفس را اثبات می‌کند. این برهان کمابیش همان برهان مشهور «انسان معلق در فضا» است که وی در کتاب‌های دیگر خود، از جمله شفا و اشارات (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۳ و ۲۲۵-۲۲۶؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۳۳) با تفصیل و تکمیل بیشتری آورده است؛ چنان‌که در رساله «فی معرفة النفس الناطقة» (ابن‌سینا، ۲۰۰۷، ص ۱۸۴) نیز بدان اشاره کرده است. این امر دل بستگی شدید ابن‌سینا به این برهان را نشان می‌دهد (مدکور، ۱۳۶۱، ص ۱۲۸). حکمای اسلامی پس از وی نیز به این برهان استناد کرده‌اند (ر.ک: عمید، ۱۳۸۳، ص ۱۵-۱۷).

برخی استدلال «انسان معلق در فضا» را در واقع، از مقوله آزمایش‌های ذهنی (یا فکری) دانسته‌اند که اگرچه خود ابن‌سینا آن را «برهان» نخوانده، ظاهراً آن را امری معرفت‌بخش می‌دانسته و از آن برای اثبات برخی از گزاره‌ها در باب نفس (اثبات وجود نفس، تجرد نفس، و حضوری بودن علم به نفس) بهره برده است (سعیدی‌مهر و خادم‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۳۰ و ۱۴۴). شهید مطهری این برهان را در باب اثبات تجرد نفس، و بر اساس اتحاد عقل و عاقل و معقول (و یا علم و عالم و معلوم) در مورد علم

در جسم، بلکه نفس ذاتاً مفارق از ماده است و قابل اشاره و تعیین جهت و مکان نیست.

دلیل دوم: اگر فعل نفس (تعقل) نیاز به آلت و ماده نداشته باشد، نفس نیز مفارق از ماده خواهد بود؛ و فعل نفس نیاز به ابزار و ماده ندارد؛ زیرا نفس ابزار تعقل و نیز ذات خود را تعقل می‌کند و می‌داند که تعقل می‌کند و بین او و بین آن ابزار و ماده، و نیز بین او با ذات خودش، ابزار دیگری واسطه نیست.

دلیل سوم: اگر نفس قائم به ماده بود - همان‌گونه که هر یک از قوای مادی مانند بینایی و شنوایی در اثر دریافت صور قوی ضعیف‌تر می‌شوند - نفس نیز در اثر دریافت معقولات قوی ضعیف و کند می‌گردید، درحالی‌که نیروی آن بیشتر می‌شود.

دلیل چهارم: اگر نفس در ماده بود، پس از دریافت معقولات قوی نمی‌توانست معقول ضعیف را دریابد چنان‌که در بینایی و شنوایی چنین است - درحالی‌که برعکس است.

دلیل پنجم: اگر نفس ناطقه قائم به ماده بود، ضعف ماده، مثلاً در هنگام پیری، آن را ضعیف می‌ساخت. درحالی‌که در بسیاری از افراد قوه عاقله پس از پیری قوت می‌گیرد.

دلیل ششم: هر معقولی، از آن روی که معقول است، وحدت دارد؛ و هیچ امر واحدی نمی‌تواند در جسم وجود داشته باشد؛ زیرا جسم تجزی پذیر است. پس صور معقول نمی‌توانند در ماده باشند.

حاصل آنکه ذات آدمی جوهری مجرد و قائم به ذات خویش است (ابن سینا، ۱۹۸۴، ص ۱۳۲-۱۴۲).

این دلایل تجرد نفس که عموماً ابتکاری خود ابن سیناست در کتاب‌های دیگر او نیز پی گرفته شده است (ر.ک: مدکور، ۱۳۶۱، ص ۱۳۹-۱۴۲).

شهود می‌کنی و می‌خواهی آن را دلیل بر وجود خود قرار دهی، آیا فعل و اثر مطلق را می‌بینی یا فعل مقید یعنی فعل خود را (با اضافه به «میم»)؟ در صورت اول، نمی‌توانی نتیجه‌گیری «پس من هستم»؛ زیرا فعل مطلق دلیل بر فاعل مطلق است نه فاعل شخصی (من)؛ و در صورت دوم، پس تو قبل از آنکه فعل را شهود کنی و لاقل در حینی که فعل خود را شهود می‌کنی، خود را شهود می‌کنی. پس لاقل در حین اینکه وجود فعل بر تو ثابت است، وجود خود را ثابت و محقق می‌بینی (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۲۸۲؛ ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۶۰).

به هر حال، از لحاظ تاریخی احتمال الهام گرفتن دکارت از برهان ابن‌سینا متفی نیست.

### فصل پنجم: اثبات بی‌نیازی نفس از بدن

در فصل پنجم، ابن‌سینا به اثبات بی‌نیازی نفس از بدن و در واقع، به اثبات تجرد نفس می‌پردازد و شش دلیل برای آن می‌آورد و در پایان نتیجه می‌گیرد که ذات آدمی جوهری است مجرد و قائم به ذات خویش. وی اثبات جوهریت نفس را به کتاب‌های دیگر حواله می‌دهد و می‌گوید: آنچه در اینجا درصدد اثبات آنیم این است که نفس ناطقه آدمی نه در ماده منطبع است و نه قائم به جسم است.

دلیل نخست: امکان ندارد جسمی دارای قوه نامتناهی باشد (زیرا یا خلف یا محال لازم می‌آید، به‌ویژه که ثابت شده است که جسم نمی‌تواند نامتناهی باشد)، درحالی‌که نفس دارای قوه نامتناهی است؛ زیرا تصورات عقلی که در توان او هست غیرمتناهی است؛ چون برخی معقولات از امور ریاضی‌اند که آن امور و نیز بسیاری از معقولات طبیعی و الهی غیرمتناهی‌اند و قوه نفس در درک آنها یک قوه واحد است. نتیجه آنکه نفس نه جسم تواند بود و نه

### فصل ششم: وجوب معاد

فصل کوتاه ششم به اثبات وجوب معاد - از طریق اثبات خلود نفس - اختصاص دارد:

نفس آدمی، چون مجرد و غیرمادی است، جاودان و فسادناپذیر است؛ زیرا «چیزی که فسادپذیر است، دارای ماده است» (زیرا باید چیزی در کار باشد تا هم وصف وجود را بپذیرد و هم وصف عدم را؛ یعنی هم قوه بقا داشته باشد و هم قوه فنا). عکس نقیض این قضیه آن است که «چیزی که دارای ماده نیست، فسادپذیر نیست». پس نفس آدمی پس از مرگ ثابت است؛ و بدیهی است که امر ثابتی که دارای جوهری درک‌کننده است یا در «راحت» خواهد بود یا در «لذت» یا در «آلم». پس نفس پس از مرگ در یکی از این سه حالت است. حال چیزی که در «راحتی» است، وقتی که خود را درک می‌کند یا از خود خرم است یا اندوهناک. نفس نیز همین‌گونه است؛ اما محال است که نفس اندوهناک باشد؛ زیرا اندوهناکی ضد راحتی است، پس خرم است و خرمی نیز لذت است. بنابراین، می‌توان گفت: نفس یا در لذت است یا در آلم. لذت سرمدی سعادت است و آلم سرمدی شقاوت. پس نفس، پس از مرگ یا سعید است یا شقی؛ و معاد همین است (ابن‌سینا، ۱۹۸۴، ص ۱۴۳-۱۴۴).

### فصل هفتم: بیان احوال افراد پس از مرگ

در این فصل ابن‌سینا ابتدا به تبیین لذت و مقایسه لذت‌ها می‌پردازد:

لذت عبارت است از ادراک و دریافت امر ملایم (موافق)؛ و امر ملایم چیزی است که یا تکمیل‌کننده جوهر شیء است یا تکمیل‌کننده افعال آن شیء. هر یک از قوای ادراک‌کننده برای غرضی ایجاد شده است؛ و چیزی که آن قوه را به آن غرض برساند، ملایم با آن خواهد بود و برای

آن لذت بخش است.

بنابراین، نسبت لذت‌ها با یکدیگر متناظر است با نسبت قوای ادراکی به یکدیگر و نسبت ادراکات (و نیز کمالات و امور ملایم) آنها با یکدیگر؛ یعنی هر چه ذات شیء یا ادراک آن یا مدرک آن برتر باشد، لذت آن نیز برتر خواهد بود.

مثلاً، نفس ناطقه چون کاملاً بسیط و از هرگونه ماده‌ای مجرد است، جوهرش از جوهر قوای دیگر برتر است. ادراک نفس نیز چون یقینی و ضروری و کلی و ابدی است، از ادراک حواس شریف‌تر است. مُدرکات نفس نیز برترند؛ زیرا عبارتند از معانی ثابت و صور روحانی و مبدأ همه موجودات و مانند آن. کمالِ نفس نیز که عبارت است از تبدیل شدن به عالمی عاری از تغییر و تکثر که در آن صورت مجرد هر موجودی حاصل باشد، از کمال قوای حسی شریف‌تر است. بنابراین، لذتی که جوهر انسانی (= نفس آدمی) در معاد - در صورت به کمال رسیدن - دارا می‌شود هرگز با لذاتی که در این عالم موجود است قابل قیاس نیست.

البته ما تا در بدنیم، این لذت را حس نمی‌کنیم؛ زیرا قوای بدنی بر نفس ناطقه ما مستولی شده، به گونه‌ای که نفس ذات خویش را از یاد برده و حواس و وهم و غضب و شهوت قدرت و سلطنت یافته‌اند. لذت مطلق جز در آخرت حاصل نمی‌گردد. بنابراین، سعادت اخروی هنگامی حاصل می‌شود که نفس از بدن و آثار طبیعت رهایی یابد و لذت کامل را دریابد و از منظر عقل به ذات باری تعالی و روحانیانی که پرستنده اویند و عالم اعلا بنگرد. لذت کامل این است و شقاوت اخروی ضدّ این حالت است.

البته چون وجود نفس در بدن از قبیل وجود صورت در ماده نیست، آنچه مانع نفس از سعادت است جوهر بدن نیست، بلکه آثار و هیئت‌هایی که از بدن در نفس

۳. نفوس ناقص منزهی که در دوران حیات دانسته‌اند نفس را کمالی است اما آن را طلب نکرده، بلکه انکار کرده‌اند و به غیر حق گرویده‌اند. اینان به سبب نقصان خود دچار آلم سرمدی‌اند.

۴. نفوس ناقص منزهی که نمی‌دانسته‌اند نفس را کمالی است و جز آنچه از انبیا برای آنان معلوم شده چیز دیگری نمی‌دانسته‌اند تا طلب کنند و چیزی برای آنان گفته نشده تا آن را انکار کنند.

۵. نفوس ناقص منزهی که نمی‌دانسته‌اند نفس دارای کمالی است و اصلاً به قلبشان هم خطور نکرده است که کمالی دارند یا ندارند؛ مانند کم‌خردان و کودکان.

این دو گروه نه دارای سعادت مطلق‌اند و نه دارای شقاوت مطلق؛ زیرا آگاهی از کمال ندارند تا در طلب آن برآیند و نقصان آن کمال، سبب رنج آنان شود. و چون منزه‌اند، از آثار و هیئت‌های طبیعی مخالف با جوهر نفس بری‌اند. پس نه سبب رنج در آنان هست نه سبب سعادت. البته گروه نخست، به اندازه آگاهی‌شان از مبادی وجود، از سعادت اندکی بهره‌مندند.

۶. نفوس ناقص غیرمنزه. این گروه اگر دانسته باشند که کمالی (مطلق کمال) دارند، در شقاوتی ابدی‌اند، ولی اگر به این مطلب آگاهی نداشته‌اند، در اثر هیئت‌های رذیله‌ای که از عالم طبیعت با خود دارند در رنج‌اند، ولی از جهت نداشتن کمال و اشتیاق به آن در عذاب نیستند (همان، ص ۱۴۵-۱۵۴).

ابن‌سینا بحث مراتب سعدا و اشقیا را در آثار مختلف خود آورده است، اما *اضحویه* از آثاری است که در آنها این بحث به تفصیل بیان شده است (خادمی، ۱۳۸۶، ص ۷۵).

ابن‌سینا سپس به بیان آرای از برخی از حکیمان و عالمان درباره چگونگی احوال نفوس پس از مر می‌پردازد، که از آن درمی‌گذریم.

استقرار می‌یابد مانع این امر است. بنابراین، اگر شهوت و غضب مربوط به امور دنیوی در نفس راسخ شد، پس از مر و مفارقت نفس از بدن نیز نفس را از کمال و سعادت حقیقی بازمی‌دارد و گویا نفس هنوز در بدن است. و راهی برای پاک شدن نفس از این اخلاق و هیئت‌های بدنی جز «عدالت» وجود ندارد. و از جمله چیزهایی که نفس را از آلودگی‌های طبیعت و این هیئت‌ها پاک می‌سازد عبادات الهی و پیروی از دستورات شریعت نبوی است.

وی سپس به بیان اقسام نفوس آدمیان پس از مر می‌پردازد:

۱. نفوس کامل و منزّه؛ که در سعادت مطلق‌اند. نفس «کامل» در تعبیر ابن‌سینا نفسی است که به علوم و معارفی که کمال نفس است دست یافته و آنها را کسب کرده باشد. نفس «منزه» نیز نفسی است که از خُلق‌ها و هیئت‌های بدنی رهایی یافته باشد.

۲. نفوس کامل غیرمنزه. این نفوس علوم و معارف لازم را کسب کرده‌اند. از این رو، ذات آنها به سبب قطع افعال مشغول‌کننده نفس، به سعادت آگاهی یافته و در طلب سعادت است، اما هیئت‌های بدنی مانع رسیدن به سعادت‌اند؛ از این رو، رنجی شدید پیدا می‌کنند (= یک سبب رنج). اما چون این هیئت‌ها برای نفس جوهری نیستند (بلکه به سبب بدن بر آن عارض شده‌اند و روی در زوال دارند) سبب عذاب دایمی نیستند، بلکه سرانجام از میان می‌روند و سعادت حقیقی حاصل می‌شود.

سبب دیگر رنج کشیدن این نفوس آن است که این هیئت‌ها در اثر حرکت به سوی خیرات و شروری پدید آمده که اساس آنها طلب امور لذیذ حیوانی است، ولی آن امور لذیذ از میان رفته است؛ از این رو، این نیز سبب رنج خواهد شد.

## نتیجه‌گیری

در مجموع، طلیعه‌ی بسیاری از آرای ابن‌سینا - و بعضی از آرای مهم او - به‌ویژه در باب نفس و معاد در این کتاب آشکار است و وی در آثار دیگر خود معمولاً آنها را تکمیل و تنقیح و اصلاح کرده است: از رأی ناپخته‌ی خویش در مورد گزاره‌های اعتقادی دین دست برداشته است. رأی خود درباره‌ی معاد جسمانی را اگر هم ترک نگفته باشد، تعدیل کرده یا دست‌کم دیگر بدان تصریح نکرده است. از برخی از استدلال‌های خود از جمله «استدلال انسان معلق در فضا» و ادله‌ی رد تناسخ همچنان استفاده برده و البته آنها را دقیق‌تر و منقح‌تر ارائه کرده است. به هر تقدیر، در کشف آراء و ترسیم سیر فکری ابن‌سینا، رساله‌ی اضحویه‌ی او را نمی‌توان از نظر دور داشت.

## منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۱، شرح بر زاد‌المسافر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۲۰۰۷، احوال النفس، تحقیق و مطالعه احمد فؤاد الاهوانی، پاریس، دار بیبلیون.
- ، ۱۳۸۱، الاشارات والتنبیها، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۹۸۴، الاضحویه فی المعاد، تصحیح حسن عاصی، بیروت، المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع.
- ، ۱۳۷۱، المباحثات، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- ، ۱۳۷۹، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- ، ۱۳۶۳، المبدأ و المعاد، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ، ۱۳۶۴، رساله اضحویه، ترجمه مترجمی نامعلوم، تصحیح حسین خدیو‌جم، تهران، اطلاعات.
- ، ۱۳۸۳، رساله نفس، مقدمه، تصحیح موسی عمید، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- ، ۱۹۴۹، رساله اضحویه فی أمر المعاد، تصحیح سلیمان دنیا، مصر، دارالفکر العربی.
- ، ۱۴۰۴، طبیعیات الشفاء، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- پورجوادی، نصرالله (زیرنظر)، ۱۳۸۰، مجموعه فلسفی سراغه، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- حسینی تهرانی، سیدهاشم، ۱۳۸۷، توضیح المراد: تعلیقه علی شرح تجرید الاعتقاد، بی‌جا، مطبعه تبریز.
- حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۱، معاد جسمانی در حکمت متعالیه، قم، دلیل ما.
- خادمی، حمیدرضا، ۱۳۸۶، «سعادت و شقاوت در حیات جاویدان از نگاه ابن‌سینا»، اندیشه دینی، ش ۲۴، ص ۶۹-۸۸.
- خدیو‌جم، حسین، ۱۳۶۴، مقدمه بر ترجمه رساله اضحویه، در: ابن‌سینا، ۱۳۶۴، رساله اضحویه، ترجمه مترجمی نامعلوم، تصحیح حسین خدیو‌جم، تهران، اطلاعات.
- خراسانی، شرف‌الدین، ۱۳۷۰، «ابن‌سینا»، در: سیدمحمدکاظم موسوی بجنوردی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، تهران، بنیاد دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

دنیا، سلیمان، ۱۹۴۹، حاشیه بر رساله اضحویة فی امر المعاد، در:  
ابن سینا، ۱۹۴۹، رساله اضحویة فی أمر المعاد، تصحیح  
سلیمان دنیا، مصر، دارالفکر العربی.

سعیدی مهر، محمد و وحید خادم زاده، ۱۳۸۸، «تحلیل ایذه انسان  
معلق در فضا بر اساس مدل منطقی سورنسن»، نامه حکمت،  
ش ۲، ص ۱۲۹-۱۵۲.

شیدان شید، حسینی علی، ۱۳۹۳، «رویکرد هرمنوتیکی ابن سینا به  
نصوص اعتقادی در اضحویه»، روش شناسی علوم انسانی، ش  
۸۰، ص ۱۵۹-۱۸۰.

طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن،  
قم، دفتر انتشارات اسلامی.

طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۵، شرح الاشارات والتنبیها،  
قم، البلاغه.

عمید، موسی، ۱۳۸۳، مقدمه بر رساله نفس ابن سینا، در: ابن سینا،  
۱۳۸۳، رساله نفس، مقدمه، تصحیح موسی عمید، همدان،  
دانشگاه بوعلی سینا.

غزالی، ابوحامد، ۱۹۸۷، تهافت الفلاسفة، تصحیح سلیمان دنیا،  
قاهره، دارالمعارف.

فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۰، علم النفس فلسفی، تحقیق و تدوین  
محمد تقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام  
خمینی رحمته.

مجتبابی، فتح الله، ۱۳۷۵، «داستان ملاقات و مکاتبات بوعلی و  
بوسعید: نقد مآخذ»، نامه فرهنگستان، ش ۶، ص ۲۲۵.

مذکور، ابراهیم بیومی، ۱۳۶۱، درباره فلسفه اسلامی و روش و  
تطبیق آن، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، امیرکبیر.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۱، مجموعه آثار، تهران، صدرا.

Michot, Yahya J., 2003, "A Mamluk Theologian's  
Commentary on Avicenna's Risala Adhawiyya", *Jurnal  
of Islamic Studies*, 14:2, p. 149-203.