

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۵۰ - ۱۲۹

## مواجهات انتقادی فلسفه سینوی و کلام اشعری در نفس‌شناسی و تأثیر آن در مسأله معاد

نرجس رودگر<sup>۱</sup>

زهرا ضیائی<sup>۲</sup>

فاطمه شریف فخر<sup>۳</sup>

### چکیده

هدف از این پژوهش بررسی مواجهات انتقادی فلسفه سینوی و کلام اشعری در نفس‌شناسی و تأثیر آن در موضع‌گیری هر یک در مسأله معاد است. متکلمین اشاعره به منظور دفاع از آموزه معاد جسمانی، با اتخاذ رویکرد جسمانیت نفس و تطابق آن با آموزه‌های وحیانی، معادشناسی کلامی خود را تأسیس نمودند. دیدگاه اشاعره مورد نقد ابن سینا قرار گرفت. ابن سینا با تدوین ماهیت جدیدی از علم‌النفس در الهیات و طبیعیات، نتیجه نوینی در اثبات‌ناپذیری عقلی معاد جسمانی و اثبات عقلی معاد روحانی دست یافت. پژوهش حاضر با روش توصیفی و تحلیلی، افزون بر انعکاس دیدگاه‌های هر یک، به مواجهه انتقادی ابن سینا با اشاعره در نفس‌شناسی و معادشناسی پرداخته است. ابن سینا با ایجاد رابطه منطقی میان دستاوردهای عقلی با ظواهر شرع مقدس، افق‌های جدیدی در فلسفه گشود. قبول فی‌الجمله معاد جسمانی وارد در شرع و اثبات معاد روحانی محض از جمله این موارد است. اشاعره نیز با هدف هماهنگی میان مبانی کلامی و ظواهر شریعت، در مسیر مشابه با ابن سینا گام برداشتند که به اثبات جسمانیت معاد منتهی گردید. در نهایت در اثر اصطکاکات نظری میان اشاعره و ابن سینا دیدگاه‌های مختلف آنان در مورد معاد شکل گرفته است.

### واژگان کلیدی

اشاعره، ابن سینا، معاد جسمانی، معاد روحانی، مواجهات انتقادی کلامی-فلسفی.

۱. استادیار گروه فلسفه و عرفان، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Email: Narjes\_Rodgar@miu.ac.ir

(نویسنده مسئول)

۲. دانشجوی دکتری کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Email: 1362114@gmail.com

۳. استادیار گروه کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Email: fatemeh\_shariffakhr@miu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۹ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۲/۲۸

## طرح مسأله

در طول تاریخ تفکر بشری، مسأله نفس همواره توجه بسیاری از نظریه‌پردازان را به خود جلب کرده است؛ زیرا این موضوع مبداء بسیاری از دانش‌ها از جمله علم اخلاق، روان‌شناسی، فلسفه و کلام واقع شده است. نفس‌شناسی علمی است که عهده‌دار مطالعه و بررسی مباحث پیرامون نفس است و متضمن مسائل کلی نفس از جمله شناخت نفس، اثبات نفس و توضیح برخی احکام و آثار آن است. نفس‌شناسی فلسفی به تبیین عقلی از نفس، اقسام آن، جاودانگی، حدوث و قدم آن می‌پردازد و نفس‌شناسی کلامی نیز به معنای شناخت نفس از آن حیث که مخاطب تکلیف الهی است، توجه دارد. موضوع نفس، همواره مورد توجه متکلمان و فلاسفه اسلامی بوده است. در قرن سوم و چهارم، متکلمین اشاعره و ابن سینا، با هدف هماهنگ‌سازی آموزه‌های دینی با مبانی کلامی و فلسفی، به قرائت‌ها و نتایج خاصی از نفس‌شناسی، مخصوصاً در زمینه معاد و بیان کیفیت آن، دست یافتند. بخش عمده‌ای از نظریات آنان به وسیله انتقاد دیدگاه طرف مقابل به وجود آمد. این انتقادات به صورت مواجهات انتقادی در آثار هر یک از اشاعره و سنت‌سنوی انعکاس یافته است. بررسی و تحلیل این مواجهات به طور صریحی از انگیزه‌های هر یک از آنان در تبیین و تفسیرهای نفس‌شناسی پرده برداری می‌کند. علاوه بر آنکه، شناخت صحیحی از نظریات آنان در میزان تفوقات‌شان در هماهنگ‌سازی معارف دینی با مبانی آنها به دست می‌دهد. این امر ضرورت پرداختن به این مسأله را قوت می‌بخشد. بخصوص آنکه تاکنون پژوهشی مستقل در این رابطه به نگارش در نیامده است. در پژوهش‌های موجود، ضلعی از اضلاع مسأله مطرح شده مورد بررسی قرار گرفته است و نهایتاً به بررسی معاد از منظر دو مکتب سنوی و اشعری پرداخته شده است لیکن مواجهات و تأثیر و تأثرات این جریانات کمتر مورد توجه بوده است. محمد حسین حسینی طهرانی در معادشناسی، انتشارات مؤسسه ترجمه و نشر دوره علوم و معارف اسلامی (۱۴۲۳) دشواری‌های ابن سینا در پذیرش معاد جسمانی را مورد بررسی قرار داده است. غلام‌رضا فیاضی در علم‌النفس فلسفی، انتشارات مؤسسه امام خمینی (۱۳۸۹) ادعای ابن سینا در هماهنگی میان علم‌النفس با آیات الهی را با رویکرد فلسفی و نه کلامی مورد انتقاد قرار داده است. وحیده حداد در ابن سینا و فعل و

انفعالات نفس و بدن انتشارات ایده گستر (۱۳۹۱) ادله ابن سینا را در تجرد نفس مورد بررسی قرار داده است. علیرضا اسعدی و حسن معلمی در فرایند استکمال نفس از دیدگاه ابن سینا، فصلنامه انسان پژوهی دینی (۱۳۹۱) براهین ابن سینا در اثبات جوهریت نفس را مورد کنکاش قرار داده‌اند. مقاله جسم‌انگاری متکلمان درباره نفس از قرن سوم تا ششم، نوشته مهدی قجاوند، فصلنامه انسان پژوهی دینی (۱۳۹۳) نفس‌شناسی اشعری را مورد بررسی قرار داده است. همچنین آرای متکلمین در نفس‌شناسی در مقاله نقش مسأله اعاده معدوم بر منازعات فرق اسلامی پیرامون آموزه معاد علی معموری، نشریه حکمت و فلسفه (۱۳۸۹) نقد شده است. در صور جاودانگی، نقد و نظر (۱۳۹۲) اکبر اسد عزیززاده، نفس و معاد از دیدگاه متکلمان را مورد ارزیابی قرار داده است. تمرکز پژوهش‌های مذکور یا معطوف به علم‌النفس سینیوی و ارتباط آن با معاد بوده است یا منحصر در نفس‌شناسی اشاعره و معاد جسمانی از دیدگاه آنان. در این میان، مواجهات انتقادی صورت گرفته میان این دو مکتب که در موضع‌گیری نظری آنها نقش مؤثر ایفا کرده است عموماً مورد غفلت واقع شده است. هدف این پژوهش تحلیل و ارزیابی دیدگاه‌های اشاعره و ابن سینا در علم النفس و ارتباط آن با معاد جسمانی و روحانی از زاویه تقابلات و مواجهات انتقادی است که میان آن دو محقق شده است. توجه به مواجهات صورت گرفته بین مکاتب مختلف فکری، علاوه بر اینکه نقش این مواجهات در شکل‌گیری نظریات را معلوم می‌کند سبب شناخت دقیق‌تر نسبت به ساختار فکری هر دو طرف مواجهه و بصیرت کاملتر نسبت به اصل نظریه می‌شود.

## ۱. مبانی نفس‌شناسی اشعری

### ۱-۱. جسم‌انگاری نفس

متکلمین اشاعره در مباحث انسان‌شناسی شان به انسان به عنوان پدیده‌ای متافیزیکی نگاه نمی‌کنند، بلکه بیشتر به بررسی لوازمی می‌پردازند که موضوع انسان را در ارتباط معناداری با معتقدات دینی قرار می‌دهد. یکی از اعتقادات دینی که پیوند عمیقی با مسأله انسان دارد، اعتقاد به «جسمانیت حیات اخروی» است که در هندسه معادشناسی اشاعره از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. از این رو، آنان برخلاف فلاسفه، به جای بکارگیری واژه

«نفس» از تعبیر «حقیقت انسان» جهت تبیین معاد جسمانی استفاده می‌کنند و مباحث انسان‌شناسی را در بخش صفات مکلف و پیش از بیان صفات مکلف مورد بررسی قرار می‌دهند؛ با این استدلال که بحث از صفات مکلف فرع بر شناخت مکلف است؛ زیرا همواره سخن گفتن از صفات ذات یک شیء فرع بر شناخت ذات است (قجاوند، ۱۳۹۳، ص ۱۲۶)

با این حال، تحلیل اشاعره از حقیقت انسان دارای دو بعد کلامی و فلسفی است. از منظر کلامی، دغدغه اصلی آنان اثبات جسمانیت معاد است. لیکن از حیث فلسفی آنان به دنبال تبیینی متفاوتی از حقیقت انسان بودند که توسط آن بتوانند هم مسأله جاودانگی عذاب‌ها و ثواب‌های اخروی را تبیین نمایند و هم جایگاه خدا را نسبت به دیگر موجودات با انتساب لفظ تجرد، حفظ نمایند. مهم‌تر اینکه بررسی‌های فوق می‌بایست در چارچوب آموزه‌های وحیانی صورت‌بندی می‌شد. لذا به گفته فخر رازی آنان مباحث انسان‌شناسی را به دلیل مقدمه بحث معاد جسمانی دنبال می‌کنند. (فخر رازی، ۱۳۴۱، ج ۱، صص ۲۵۶-۲۵۷)

اشاعره برای توضیح حقیقت انسان و ربط آن به جسمانیت معاد و تمایز آن با جایگاه خدا، مسأله «جوهر فرد» یا «جزء لایتجزی» را مطرح نمودند. این نظریه در همه صورت‌های آن زمینه کلامی مناسبی را برای توضیح جسمانیت معاد فراهم می‌ساخت. از یک سو، تصور تناهی اشیاء و گسستگی میان آنها، مطابق تعریف اشاعره از جزء لایتجزی، بستر مطلوبی را جهت تبیین وجود خدا و عمومیت قدرت او فراهم می‌آورد (ر.ک: باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۴۴؛ فخر رازی، ۱۳۴۱، ج ۱، ص ۲۷۰) از سوی دیگر نیز تأثیر بسزایی در تبیین حقیقت انسان و مسائل مربوط به آن ایفا می‌کرد (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰، صص ۳۳۱-۳۳۴، ۳۳۲؛ جوینی، ۱۴۲۰، صص ۳۶، ۳۸-۳۹؛ غزالی، ۱۳۱۹، صص ۷۱-۷۲؛ فخر رازی، ۱۳۴۱، ج ۱، صص ۲۶۳-۲۷۴، ۲۷۶-۲۸۰)

باقلانی جوهر فرد را جوهری مادی می‌داند و اعتقاد به جوهر مجرد (مطابق نظر فلاسفه) را مخالف دین می‌شمرد (باقلانی، ۱۴۲۵، ص ۱۶؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۷، ص ۵) اشعری سعی می‌کند اعتقاد به جوهر فرد را به نوعی با مسلمانی گره بزند به این بیان که «اهل اسلام اتفاق نظر دارند بر اینکه اجسام متناهی‌اند چرا که به اجزائی ختم می‌شوند که دیگر قابل تقسیم نیستند اما فلاسفه قائلند اجسام تا بی‌نهایت قابل تقسیم‌اند.» (اشعری، ۱۴۰۰،

ص ۷۹) آنان این مسأله را داخل اصول مذهب نموده و اعتقاد به آن را واجب دانستند (نعمانی، ۱۳۸۶، صص ۱۳۰-۱۳۱) از نظر اشاعره، اجسام مرکب از اجزای لایتجزی است که در آن اتصال حقیقی وجود ندارد و این اجزاء دارای یک هویت هستند. وقتی که همه اجسام متحد الحقیقه باشند، باید همگی به یک نهج و یک حالت باشند و حال آنکه اجسام دارای خواص و خصوصیات مختلف هستند، از اینجا ثابت می‌شود که این خصوصیات از خود آن اجسام نیست بلکه قادر مختاری آنها را به وجود آورده که ما او را خدا می‌خوانیم. اشاعره این اصل را پایه و اساس بسیاری از قواعد اسلام مانند اثبات قادر مختار و قیامت می‌خوانند (نعمانی، ۱۳۸۶، صص ۱۳۰) این نظریه نخستین بار توسط باقلانی مطرح شد. وی این نظریه را پایه‌ای برای اندیشه‌های عقلانی خود به کار گرفت (فخری، ۱۳۷۲، صص ۲۳۱-۲۳۲) در حالی که ابن سینا بکارگیری این اصل را در اثبات جسمانیت معاد، تفکری ظاهرانه، عامیانه، سطحی و فاقد روش عقلی در فهم مسائل دینی عنوان می‌کند (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴، صص ۶۵-۶۶؛ ۱۳۷۵، ص ۵۸)

## ۱-۲. تحلیل حقیقت انسان بر مبنای جزء لایتجزی

جزء لایتجزی بر تعریف اشاعره از حقیقت انسان تأثیر داشته است. تصور برخی از آنان از حقیقت انسان، جزء لایتجزایی در بدن است. اشعری قائل است حقیقت انسان به عنوان کوچک‌ترین جزء جسم، با وجود آنکه غیر قابل انقسام است، مجرد نبوده و مکان آن از حیث ادراک در قلب انسان است و نفس ساکن در آن است (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۳۳۱-۳۳۲؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۸۰-۸۱؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۷، ص ۲۵۰) از این رو، نفسی که در قلب قرار دارد یا عرضی جسمانی است که در قلب حلول کرده یا جسمی لطیف به شمار می‌رود (فخر رازی، ۱۳۴۱، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۶) باقلانی و جوینی نیز حقیقت انسان را متشکل از جسم لطیفی می‌خوانند که با اجسام متراکمی درهم آمیخته و خدا حیات را در بقای آن قرار داده است (ر.ک؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۷، ص ۲۵۰) از نظر او نفس، جسم لطیفی است همان‌گونه که شبنم در گل جریان دارد و در تمام بدن نافذ است و از ابتدای زندگی انسان تا آخر عمرش هیچ‌گونه تحلیل و تبدلی در آن صورت نمی‌گیرد، طوری که اگر کسی او را پس از سال‌ها ببیند، تغییری در او مشاهده نمی‌کند و آن واجد حیات، قدرت و

اراده است (باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۱۱؛ ۱۴۲۵، ص ۱۲۱؛ جوینی، ۱۴۱۶، ص ۳۷۷؛ ابن سبعین، بی تا، ص ۱۵۳) به طور کلی می‌توان گفت از دیدگاه اشاعره، تفاوتی ندارد که نفس را جسمی لطیف بدانیم یا عرضی جسمانی، چرا که بدون شک، مهم برای اشاعره اتحاد بدن دنیوی و اخروی از طریق شیوه بازگشت جزء لایتجزاست، که ملاک وحدت را در خود ابدان دانسته‌اند و از این طریق به اثبات جسمانیت معاد می‌پردازند.

### ۱-۲. پیامد طبیعی و الهی اعتقاد به حقیقت انسان بر اساس جزء لایتجزی

بر اساس تحلیل اشاعره از حقیقت انسان بر اساس جزء لایتجزی، مباحثی در حوزه الهیات اشاعره شکل گرفت که در تضاد کامل با دیدگاه فلاسفه قرار داشت. مهم‌ترین آنها عبارتند از: ۱. جسمانیت نفس متعلق به بدن (اینهمانی نفس و بدن) ۲. جسمانیت معاد. اشاعره در گام نخست بر پایه انحصار تجرد در ذات خدا (لا مجرد فی الوجود الا الله) (اسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۲؛ جزایری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۰۱) نفس انسان را از شمولیت مجردات خارج و به آن معنایی جسمانی بخشیدند و با این تفسیر، اینهمانی جسمانی نفس و بدن را شکل دادند (جوینی، ۱۴۱۶، ص ۳۷۷؛ ابن سبعین، همان، ص ۱۵۳) سپس با شمولیت قدرت مستمر و مستولی خدا بر همه آنچه در عالم است، انسان و حقیقت او را وارد این تئوری بزرگ نموده، معتقد شدند که اگر خدا بر اساس قدرت خویش قادر باشد که اجزای محدود و قابل شمارش اجسام را مجتمع سازد به تفرق آنها نیز قادر خواهد بود (شهرستانی، ۱۹۳۴، صص ۵۴-۷۷-۵۶-۷۸؛ فخر رازی، ۱۹۸۶، ص ۴۳) در گام بعد با حمل معنای معاد در اعاده معدوم، ضمن تبیین جسمانیت معاد، عینیت انسان دنیوی و اخروی را اثبات کردند (اشعری، ۱۴۰۰، صص ۳۳۱-۳۳۲؛ باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۴۲؛ جوینی، ۱۴۲۰، صص ۳۶، ۳۸-۳۹؛ فخر رازی، ۱۴۱۱، صص ۳۷۸؛ ۱۳۴۱، ص ۳۰۵؛ غزالی، ۱۳۱۹، صص ۷۱-۷۲؛ فخری، همان، ص ۲۲۸) در راستای جسمانی دانستن ذات انسان و جسمانیت معاد، لذا یذ و آلام، ثواب و عقاب در عالم اخروی نیز از سنخ وجودات و شئون دنیوی دانسته شد.

## ۲. نفس‌شناسی سینیوی

ابن سینا به عنوان یک فیلسوف بیش از اشاعره به ضرورت استدلالی کردن عقاید دینی معتقد است. اما آنچه که مسیر او را از اشاعره متمایز می‌سازد، آن است که به اعتقاد او تمام موضوعات متون دینی - از جمله معاد - باید در متافیزیک اثبات گردد (ابن سینا، ۱۳۶۰، ص ۷۲) این امر محقق‌شدنی نیست جز با تأسیس متافیزیکی که جدای از محتوای کتاب و سنت، خود را موظف به اثبات محمولات مربوط به معتقدات دینی بداند. تفاوت جدی نگاه بوعلی به این موضوع، توجه اصالی به علم فلسفه یا مابعدالطبیعه است که به اعتقاد وی بتبع این علم، عقاید دینی نیز مستدل می‌گردد. این امر نشان‌دهنده مبنای فکری دیگر بوعلی یعنی اعتقاد به هماهنگی دین و فلسفه است. شاهد دیگر بر این امر جایگزینی واژه الهیات به جای مابعدالطبیعه در بسیاری از آثار او می‌باشد (همو، ۱۳۶۳، ص ۳؛ ۱۳۷۹، ص ۱۶؛ ۱۴۲۶، ص ۱۷)

از دیگر تفاوت‌های روش او با اشاعره در مستدل ساختن محتوای دینی این است که وی برخلاف خط فکری اشاعره که از اثبات جسمانیت معاد به مطالعه و تحقیق در بیان حقیقت آدمی منتهی می‌شدند، از همان آغاز پژوهشی مستقل، تحت عنوان نفس‌شناسی را پیش می‌گیرد و بعد از آن به مباحث پیرامون معاد و بیان کیفیت آن منتهی می‌گردد. این امر دال بر نگاه اصالی وی به مباحث فلسفی است.

### ۲-۱. سه مؤلفه مهم نفس‌شناسی سینیوی در برابر آراء اشاعره

سه مؤلفه مهمی که نفس‌شناسی ابن سینا را در تقابل جدی با دیدگاه اشاعره نشان می‌دهد، عبارت است از:

#### ۱. اثبات نفس و مغایرت آن با بدن در مقابل یگانه‌انگاری اشاعره: برهان «انسان

معلق در فضا» مهم‌ترین دلیل دوگانه‌انگاری نفس و بدن شمرده شده است. ابن سینا این برهان را دوبار در *الشفاء*، یک بار در *الاشارات مفصلاً* بیان نموده و در *الاصحویه و رساله فی معرفه النفس الناطقه و احوالها*، به شرح و تبیین این برهان و اثبات گوهر مجرد نفس، علاوه بر بدن در حقیقت انسان پرداخته است (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۷، ۳۴۸ به بعد؛ ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۲؛ ۱۳۸۸، صص ۱۲-۱۳؛ ۱۳۸۲، صص ۱۴۳-۱۴۴)

۲. **میل به بقاء و جاودانگی نفس:** ابن سینا با طرح این مبحث دو هدف را دنبال می‌کند: یک. امتناع اعاده معدوم، بدین معنا که مرگ فنا و نابودی انسان نیست، بلکه تمام واقعیت انسان نفس است که پس از مرگ باقی است. دو. نفس ملاک وحدت دنیوی و اخروی انسان است و این‌همانی نفسانی انسان در دو نشئه فراهم می‌گردد. وی در *الاشارات* اثبات می‌کند از آن جایی که نفس فعلیت بقا دارد، بسیط است پس نمی‌تواند قوه فساد داشته باشد... پس همواره جاودان خواهد بود (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۸۵)

۳. **مباحث پیرامون سعادت و شقاوت:** ابن سینا با تحلیل این دو عنصر اولاً تکلیف نفوس انسانی، بعد از مفارقت از ابدان را مشخص می‌کند (همو، ۱۳۷۹ الف، ص ۶۸۱) ثانیاً اینکه موضوع جاودانگی عذاب‌ها و لذات اخروی را به بهترین شکل ممکن تبیین می‌سازد. وی در مقام تعریض به نظریه اشاعره معتقد است که، آنچه که در کتب کلامی اشاعره از حالات حقیقت انسان در حیات اخروی بیان شده، ناظر به ثواب و عقاب است که پدیده‌ای بیرونی، جسمانی و منطبق با دیدگاه جسم‌انگارانه از حقیقت انسان است در حالی که از نظر او این تعریف کاملاً غیرعقلانی است چرا که ثواب در نگاه فلسفی به معنای حصول کمال نفس و عقاب به معنی دور شدن نفس، از کمال تفسیر شده است (همو، ۱۳۷۹ ب، ص ۱۳۵) وی به صورت غیرمستقیم، اشاعره را متقاعد می‌سازد تا مقداری از الفاظ و عبارات قرآنی و روایی فراتر روند و مقدمات سعادت و لذت آخرت را مهیا سازند. از نظر ابن سینا سعادت و شقاوت ارتباط وثیقی با معرفت، علم و آگاهی دارد و در وصول به لذت و ألم حقیقی، نقش بسزاتری نسبت به اعمال و مناسک دینی ایفا می‌کنند؛ چرا که در هندسه فلسفی سینیوی، علم و عمل، نقش تکمیل‌کننده‌ای در رسیدن به سعادت و شقاوت ابدی دارند.

ابن سینا در رابطه با اصلاح ذهنیت متکلمین نسبت به آیات وحیانی و توجه به نمادین بودن آیات در دخالت آنها در جسمانیت معاد، به دو نظریه مهم در خصوص نفی و قبول معاد جسمانی می‌پردازد:

یک. توجه به غیرقابل قیاس بودن لذت و ألم اخروی نسبت به لذت و آلام حسی. ابن سینا در مقام اعتراض به اشاعره، سعادت و شقاوت اخروی را سعادت عقلانی و عروج انسان به عالم عقل و بالاتر از درک اوهام انسانی می‌داند. (همو، ۱۳۷۹ الف، صص ۶۸۲-)



(۶۸۱) از نظر او از آنجا که سعادت انسان در گرو رسیدن به مرتبه عقل است، این امر با لذات حسی غیر قابل جمع است و تنها کسی که فضایل را با حکمت و علم همراه کند، به سعادت ابدی خواهد رسید (همو، ۱۴۰۴، ص ۴۵۵) و چون سعادت، ماهیتی عقلانی دارد لذت و سعادت مطلوب انسان در این عالم به دست نمی‌آید، بلکه در عالم دیگری غیر از این عالم مادی محقق می‌گردد (همو، ۱۳۶۳، ص ۳۴۳) پس چگونه می‌توان قبول کرد که لذت حقیقی در عالم عقبی، از نوع لذت حسی، مادی و جسمانی باشد؟

دو. در تقسیم‌بندی انسان‌ها در وصول به سعادت و شقاوت در الاضحویه نیز از احوال نفوس ناقصی خبر می‌دهد که در کسب علوم و معارف کوتاهی نموده، در عین حال از هیأت و اخلاق ناپسند نیز منزّه بوده‌اند. (همو، الاضحویه، ص ۶۰۴) احوال این گروه که تا حدودی بی‌نام مانده است، حکایت از حالتی دارد که نه خوب است و نه بد. ابن سینا برای فرار از دام تناقض منطقی درباره احوال این گروه در فلسفه خود، به تأیید ظاهرانه حدیث نبوی مبنی بر پذیرش معاد جسمانی این دسته حکم کرده (همان، ص ۱۱۴؛ ۱۴۰۴، ص ۴۷۲؛ ۱۳۷۹ الف، ۶۹۶؛ ۱۳۷۹ ب، ص ۱۰۱) و بر این باور است که نفوس این گروه پس از مفارقت از بدن به مواد سماویه می‌پیوندند. از آنجایی که دیدگاه فلاسفه قبل از ابن سینا به شکل احتمال و امکان بیان شده ابن سینا نیز احتمال آن را بلامانع دانسته است (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۷۳) وی در *المبدأ و المعاد، النجاه و الشفاء*، حشر جسمانی این گروه را از طریق تعلق نفوس آنان به جسم سماوی، می‌پذیرد. (ملاصدرا، ۱۳۸۱، صص ۱۳۲-۱۳۳)

### ۳. مواجهات انتقادی ابن سینا با متکلمین اشاعره در نفس‌شناسی و تأثیر آن در

#### معاد جسمانی و روحانی

همان‌گونه که ملاحظه شد، متکلمین اشاعره با تکیه بر مبنای جسم‌انگاران نفوس، معاد جسمانی صرف را تقویت نمودند و آن را کاملاً هماهنگ با باورها و معتقدات دینی پنداشتند. اما در دستگاه فلسفی سینیوی و مطابق تقریری که او از نفس ابراز نمود، شالوده عقلانی باور به معاد روحانی و پذیرش وحیانی معاد جسمانی به نحو استواری پایه‌گذاری شد. این تفاوت در دیدگاه‌ها، ناشی از مواجهات انتقادی و رفت و برگشت‌هایی است که میان ابن سینا و اشاعره به وجود آمد. در این قسمت به بررسی و تحلیل مواجهات انتقادی

ابن سینا نسبت به رویکرد کلامی اشاعره می‌پردازیم.

### ۳-۱. مواجهه انتقادی ابن سینا از اشاعره از طریق اختصاص دادن علم مستقلی بنام علم النفس

بوعلی در *الشفاء* به دو حیثیت نفس اشاره می‌کند. اول، نگاه به نفس از آن جهت که با بدن در ارتباط است، دوم، توجه به ذات نفس به تنهایی. از آنجا که از نظر او میان مطالعه ذات نفس و خصوصیات وجودی خارج از ذات آن تفاوت است، از این رو، علم النفس را یک بار از جهت ذات آن در الهیات مورد توجه قرار می‌دهد (ابن سینا، ۱۴۰۴، صص ۹-۱۰) و بار دیگر به سبب ارتباطش با بدن در طبیعیات بحث می‌کند (همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۴) و در آنجا نیز بر لزوم اثبات جوهریت روحانی و الهی نفس تأکید (همو، ۱۳۲۶، ص ۱۱۰) و ذکر مباحث مربوط به نفس در طبیعیات را از نوع مباحث استطرادی و حاشیه‌ای می‌خواند (همو، ۱۳۷۱، ص ۲۳۳) گویا از این طریق در صدد بیان نماید جایگاه علم-نفس بعد از باور به تجرد آن از طبیعیات به الهیات منتقل می‌شود. این انتقال مبنایی برای پاگیری نظریه معاد روحانی محسوب می‌شود.

### ۳-۲. تبیین تعامل امر مادی و مجرد از طریق بنیاد معرفتی علم النفس سینوی و نقد دیدگاه جسم‌انگاری اشاعره

بدون شک یکی از مهم‌ترین دلایلی که اندیشه اشاعره را به سمت و سوی یگانه-انگاری نفس و بدن سوق داد، عدم توجه به معانی عمیق و ژرف اصطلاحات دینی از قبیل: عدم درک در تبیین تعامل امر مجرد و مادی و نحوه ارتباط واحد و کثیر بود. بر این اساس آنان قاعده الواحد فلاسفه را نیز منافی قدرت الهی دانستند؛ زیرا عدم صدور کثیر به صورت دفعی از واجب را مستلزم نوعی نقص و عجز برای خدا به شمار می‌آوردند (ر.ک: ایچی، بی تا، ج ۴، صص ۱۲۷-۱۲۸، ۱۲۵؛ فخررازی، ۱۴۱۱، ص ۲۳۷)

ابن سینا برای تبیین تعامل امر مجرد و مادی مباحث گسترده‌ای را حوزه معرفتی نفس ارائه کرد. وی با تفکیک و تمایز میان ادراک عقلی و ادراکات جزئی (=حسی و خیالی) ادراک عقلی نفس را دارای خصوصیت متافیزیکی و مجرد از ماده قلمداد کرد (همو، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵۰؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۳۰۸) و سایر ادراکات (جزیی) را مادی

نامید (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۳۹۳) و بدین طریق توانست تبیین ساختار ماهیت ادراک را در نظام دوگانه‌انگاری نفس و بدن به روشنی بیان کند. وی همچنین به منظور ایضاح تعامل نفس و بدن معتقد شد که صورت‌های ادراک جزئی بدون لحاظ مادی بودن آنها قابل تبیین نیستند و با اغماض از مادی بودن آن، نمی‌توان بسیاری از خصوصیات کارکردی آن را توجیه کرد (ابن سینا، ۱۳۷۹ الف، ص ۳۴۴؛ ۱۳۲۶، صص ۲۸-۲۹) از طرف دیگر نیز نمی‌توان از نقش محوری نفس در تحقق ادراک به مثابه فعل نفس غافل گشت (همو، ۱۴۰۴، صص ۲۱۵، ۳۴۱) از این رو، بر اساس دیدگاه دوگانه‌انگار، حقیقت «من» به عنوان فاعل ادراک، دارای حقیقتی متافیزیکی است که در مرکز دایره معرفت و آگاهی قرار دارد و مدرک حقیقی است، از این رو مجرد است و سایر ادراکات جزئی مانند ادراک حسی و خیالی که مادی هستند، نقش واسطه برای تحقق ادراک نفس را ایفا می‌کنند. ابن سینا به این وسیله به تبیین فلسفی ادراک دست یافت. این تبیین با ساختار مادی بودن انواع ادراکات هیچ تناسب و سنخیتی ندارد. این مسأله افزون بر مباحث معرفتی نفس، ریشه در معادشناسی سینیوی دارد که در همین موارد اختلافات بوعلی و اشاعره برجسته است.

در نظر ابن سینا مرگ عبارت است از قطع ارتباط ابزاری بدن با نفس. بدن به منزله ابزاری برای نفس است و با زوال و عدم قابلیت این ابزار، نفس از آن جدا می‌شود. پس نفس که حادث به حدوث بدن و روحانی است و بعد از جدایی از بدن به حیات خود در عالم دیگر ادامه می‌دهد (همان، صص ۴۶۹-۴۷۳) در حالی که اشاعره وجود حیات اخروی را نتیجه انقلاب حاصل از دنیا تفسیر می‌نمایند نه مباحث نفس‌شناسی.

اصل دیگر در فلسفه سینیوی، روحانیه الحدوث و البقا بودن نفس است. ابن سینا نفس را امر مجرد روحانی می‌داند که با حدوث بدن حادث می‌شود؛ فیکون تشخص الانفس ایضا امر حادثا، فلاتکون قدیم لم تزل و یکون حدثها مع البدن (همان، ص ۳۰۸) این رأی ابن سینا در تقابل جدی با دیدگاه حدوث جسمانی نفس است که از سوی متکلمین اشاعره مطرح شد.

### ۳-۳. بینونت هستی شناختی خالق و خلق در نظریه فیض و نظریه خلق از عدم و تأثیر آن در بحث معاد

نظریه فیض این سینا توضیحی است برای خلقت کثیر از واحد. مطابق این نظریه، همه مخلوقات هستی از جمله انسان‌ها، به غیر از عقل اول که بلافاصله در سلسله معلولات طولی بعد از واجب الوجود است، مخلوق و معلول با واسطه خداوند هستند (ر.ک؛ ابن سینا، ۱۳۶۳، صص ۷۵-۹۰؛ ۱۳۸۳، صص ۳۱-۳۲) در این نظریه، ترتیب موجودات به گونه‌ای است که بعضی از مخلوقات و موجودات در قوس نزول هستی به وجود می‌آیند مانند عقول، نفوس فلکی و هیولی و برخی دیگر از آنها در قوس صعود هستی، مانند عناصر اربعه، معدنیات، نباتات، حیوانات و انسان‌ها. این سیر صعودی به همان ترتیب نخست برمی‌گردد و بر آن دور می‌زند یعنی از انسان ادامه می‌یابد تا به خداوند که مبدء وجود هستی است، برسد. از نظر ابن سینا انسان رسالت اتصال و تشبه به مبادی عقلی را به عهده دارد و انسان کامل کسی است که این رسالت را محقق سازد (همو، ۱۳۶۳، ص ۹۱) مطابق این نظریه افاضه مخلوقات لازمه جلالت خداوند است (همو، ۱۳۷۹، ب، ص ۱۵۹-۱۶۰؛ ۱۴۰۴، ص ۴۰۳) و لازمه بودن برای چیزی به معنای امکان انفکاک و عرضی بودن آن است. لذا نسب و اضافات منسوب به خدا نه ذاتی و نه جزئی از ذات خدا به شمار می‌رود (همو، ۱۴۰۴، ص ۳۴۴) بلکه مابین با ذات خداوند است (همان، ص ۳۰۴) از این رو در نظریه صدور، فاصله بین خالق و مخلوق بیشتر به چشم می‌خورد و هرگونه یگانگی و اتحاد میان ذات الهی و مخلوقات را نفی می‌کند.

اشاعره نیز در جهان بینی‌ای که مطرح می‌کند در صدد است نوعی مابینت و جدایی خالق از مخلوقات را از نظر وجودی به تصویر بکشد (جرجانی، همان، ج ۴، ص ۴۱) نظریات ایشان در مورد خلق از عدم، تأکید بر تجرد ذات الهی به عنوان امری متمایز کننده از سایر موجودات نشان می‌دهد ایشان نیز در صدد بیان نوعی بینونت بین خداوند در راستای تنزیه ذات الهی از سایر ذوات است. در نظریه خلق از عدم، خلقت بدون هیچ واسطه‌ای از عدم محض صورت گرفته است بدین ترتیب آنها بر خلاف نظر ابن سینا وجود سلسله مراتب هستی و عوالم عقول و نفوس را به عنوان وسایط انکار نمودند و هستی را صرفاً در قالب

خدا و خلق به طور کلی، طبقه‌بندی می‌نمودند(اشعری، ۱۴۰۰، ص ۸۱؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۲)

بنابراین مشاهده می‌شود حکمت سینوی و کلام اشعری هر دو درصدد نوعی تنزیه ذات حق از طریق بیان بینونت ذات و خلق بوده‌اند، اما این امر که در نظریه ابن سینا به صورت مستدل و برهانی بیان شد در نظریه اشعری صرفاً به عنوان انتقاداتی بر بیان ابن سینا انکار شد و صرفاً بر اصل بینونت بدون هیچگونه تبیین فلسفی ناظر بر چگونگی ایجاد عوالم بیان گردید. به عبارت دیگر مواجهه اشاعره در این مورد با نظریات بوعلی به صورت سلبی و انتقادی است.

همچنین نظریه فیض بوعلی و طرح سلسله مراتب هستی با رعایت اصل سنخیت مجال دیگری برای بوعلی در امر معاد گشوده است. چرا که وی در مورد حشر قایل است که هر دسته از انسان‌ها به دلیل میل و اشتیاقی که حاصل تعقل و ادراک آنان است، متناظر با آن، به سمت هر یک از عوالم سه‌گانه اشتیاق پیدا می‌کنند. تعداد کمی از نفوس بشری که کاملین در علم و عمل هستند پس از گذراندن ادراکات حسی و خیالی، در قوه عقلی خود به کمال رسیده و به ادراک معقولات محض نائل می‌شوند. بنابراین حشر آنان کاملاً روحانی است، اما عده دیگر که به درجه کاملین نرسیده‌اند اعم از نفوس متوسط یا نفوس کودکان یا بئله از آنجا که به روحانیت محض نرسیده‌اند به فلکی از افلاک متمسک می‌شوند و حرکت خود را با آن به صورت دوری ادامه می‌دهند. بوعلی از این دسته به عنوان «بدنیون» یاد می‌کند چرا که حشر آنان به نوعی جسمانی البته از نوعی فلکی است(ابن سینا، ۱۹۵۲، ص ۸۷؛ ۱۳۷۹، ب، ص ۱۵۲)

### ۳-۴. تصویرسازی معاد روحانی و جسمانی بر اساس مباحث علم‌النفس و نقد معاد جسمانی اشاعره

مباحث معاد در فلسفه ابن سینا در دو فصل قابل طبقه‌بندی است:

۱. قبول اما عدم اثبات معاد جسمانی

۲. اثبات معاد روحانی. در هر دو مورد ابن سینا تعریضات و انتقاداتی را به عقاید اشاعره اظهار نموده است. وی به طور خاص در دو کتاب *اللهیات والنجاه*، و اختصاص

چیزی بیش از دوازده صفحه از رساله الاضحویه بر عدم اثبات عقلی معاد جسمانی (همو، ۱۳۸۲، صص ۵۵۹-۵۷۰) ضمن تشریح عقیده متدینین و متشرعین در معاد جسمانی و منجر شدن دیدگاه آنان به تناسخ، جسمانیت معاد را غیرقابل اثبات می‌داند. با این وجود، به تأیید ظاهرانه شریعت گردن نهاده و آن را از طریق شرع می‌پذیرد (ابن سینا، ۱۳۷۶، صص ۴۶۱؛ ۱۳۷۹ الف، ص ۶۸۲) اما از آنجایی که وی اعتقاد به سعادت و شقاوت بدنی و روحانی را امری «متضاد» می‌داند (همو، ۱۳۷۹ الف، ص ۶۸۲) لذا عبارات وی در معاد جسمانی بر معیار منطق و فلسفه، باید حمل بر تشبیه و تمثیل گردد. این امر منجر به اثبات معاد روحانی می‌گردد. عبارت تکان‌دهنده وی در *النجاه* بر لزوم بحث فلسفی معاد، مؤید توجه ویژه او در معاد روحانی است (ابن سینا، ۱۳۷۹ الف، ص ۷۱۳)

برخی از تعریضات ابن سینا در مورد معاد جسمانی به اشاعره در مباحث مربوط به طبیعیات نفس مطرح شده است. آنجا که بوعلی درصدد است نظریه تناسخ را رد نماید به نقش بدن و ارتباطش با نفس اشاره می‌نماید.

ابن سینا با ایجاد رابطه خاصی که بین نفس و بدن ایجاد می‌کند، هم امکان تعلق گرفتن نفوس به بدن دیگر را ملازم با تناسخ می‌داند (همو، ۱۳۷۱، صص ۹۰-۹۱؛ ۱۳۶۳ صص ۱۰۹؛ ۱۴۰۴، ص ۳۰۸) و هم عود نفوس به کالبد در عالم آخرت را نوعی تناسخ می‌پندارد (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۶۷) ابن سینا دیدگاه اشاعره را در اثبات جسمانیت معاد تا حد نظریه تناسخون تنزل داده است. وی در رد نظریه اشاعره معتقد است که عود نفوس در آخرت، مستلزم دو محذور عقلی است؛ نخست آنکه مطابق نظریه اعاده معدوم اشاعره، اعاده باید با جمیع عوارض، از جمله زمان صورت گیرد (همو، ۱۴۰۴، ص ۴۷) و این امر شدنی نیست. دوم اینکه مطابق مدعای اشاعره، ستودن و نکوهیدن و ثواب و عقاب، فرع بر تکلیف است و تکلیف نیز مترتب بر انسانیت انسان است که بر اساس فرض نخست، محقق نشدنی است. پس اگر عود نفس به بدن به جهت ثواب و عقاب باشد، بدن دوم و بعث به مقصود نینجامیده است (همو، ۱۳۸۲، صص ۲۱-۲۲)

از سوی دیگر اشاعره قائل به آنست که معاد اعاده معدوم یعنی همان جسمی است که از بین رفته و نفس به عنوان امر جسمانی مجدداً باز می‌گردد. ابن سینا از دو جهت با این نظر مقابله می‌نماید اول اینکه اگر معاد اعاده معدوم باشد و اگر حقیقت انسان امری

جسمانی باشد هر جسم با مزاج خاص خود باید بعینه در مکان و زمان و شرایط قبلی باز گردد در حالیکه این امر در تصویر اشاعره در معاد منتفی است. چرا که اشاعره تأکید می‌کند بدن اخروی عین بدن دنیوی است حال آنکه باید عینیت زمانی نیز احراز شود که حداقل این عینیت در این بازگشت وجود ندارد. زیرا زمان بازگشتی نیست و بدن بازگشته در زمان دیگری واقع شده است (همو، ۱۴۰۴، ص ۴۸) دوم اینکه اگر اشاعره نفس را امر دومی غیر از بدن می‌داند که البته جسمانی است، آنگاه بازگشت این نفس به بدن از آنجا که عینیت دو بدن عقلاً منتفی است، به تناسخ می‌انجامد. چون عقلاً بدن دوم عین بدن اول نیست. پس دارای مزاج تفاوت است و نفس دیگری را طلب می‌کند و بازگشت این نفس به آن؛ بدون مناسبت‌های لازم و در نتیجه دچار مفسده تناسخ است. حتی با فرض مثلثیت نیز این امر به محال منجر می‌گردد، زیرا اگر مثل آن هم باشد، پس دیگر خود آن نیست (همان، ص ۴۷)

ابن سینا به منظور تبیین رابطه نفس و بدن، در مواجهه با اندیشه «جسمانیه الحدوث و البقاء» اشاعره، نظریه «روحانیه الحدوث و البقاء» را مطرح نموده و اذهان متکلمین اشاعره را به دو مسأله «حدوث» و «بقاء» منعطف می‌سازد. تحلیل ابن سینا از مسأله «حدوث»، مبتنی بر اهتمام او به موضوع «بدن» است، به این معنا که حدوث نفس، وابسته به همراهی با بدن یا بعد از آن است (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴، صص ۳۰۶-۳۱۰؛ ۱۳۷۹ الف، ص ۳۸۰؛ ۱۳۷۹ ب، ص ۸۱) وی از این طریق دیدگاه اشاعره مبنی بر «پیدایش نفوس پیش از ابدان» و نادیده انگاشتن نقش بدن در پیدایش نفوس (غزالی، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۱۱۱؛ ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۱۲۶؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۱۵؛ جرجانی، همان، ج ۷، صص ۲۵۰-۲۵۳) را منتهی به تناقض می‌داند و آن را رد می‌کند.

از طرف دیگر، زمانی که اشاعره بقاء جسمانی نفس را بر اساس ظاهر آیات «نعیم مقیم» (توبه/ ۲۱) و «عذاب مقیم» (شوری/ ۴۵) بر دوام و ثبات بدون انقطاع و با شرط وجود بدن مادی تفسیر می‌کنند (فخررازی، همان، ج ۱۶، ص ۱۵) ابن سینا بقای نفس را بر اساس عدم وابستگی اش به بدن مورد ملاحظه قرار می‌دهد و معاد روحانی را که در قلمرو فلسفه است، را به اثبات می‌رساند (ابن سینا، ۱۳۷۵، صص ۳۷۳-۳۷۴) هر چند که او این نظریه را در نفوس «ثله»، با عبارت «قول ممکن» با دیدگاه خاصش درباره استکمال نفس، مستثنی

کرده (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۴) و با تقسیم‌بندی که از نفوس به دست می‌دهد، دیدگاه کلی اشاعره را در خلود دائمی عذاب و پاداش مخدوش می‌نماید (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۶، ۳۸۲)

تقابل و مواجهه جدی دیگر ابن سینا با اشاعره در همراهی نفس و بدن است. بوعلی به دلیل مشخصاتی که برای عوالم بعدی بیان می‌کند و از طرفی تناسخ به معنای گرفتاری ابدی نفس در عالم طبیعت را نفی می‌کند، نفس را امری روحانی می‌داند که در طبیعت با بدن همراه شده و بعد از مرگ به تنهایی به حیات ادامه می‌دهد. نتیجه قهری این طرز تفکر، امتناع معاد جسمانی است. اما از آنجایی که ابن سینا سخت به آموزه‌های اسلامی پایبند است، لیکن به حکم شریعت، مصاحبت نفس و بدن را در قیامت برای گروهی که قبلاً از آنها یاد کردیم، متعبدانه می‌پذیرد. به اعتقاد ابن سینا اثبات تجرد نفس و بقای آن لازمه بقا و حیات نفس است و اگر نتوان تجرد نفس را اثبات کرد، با مرگ بدن و کمالات ذاتی بدن، نفس هم از بین می‌رود و آن‌گاه اثبات حیات اخروی دچار مشکل می‌گردد (همان، ج ۳، صص ۲۶۸، ۱۱۴) بنابراین حضور جسم و بدن دنیایی در آخرت از نظر بوعلی بر طبق مبانی عقلی منتفی است و همین امر سبب قول به معاد روحانی نزد وی شده است و مبنای اشاعره راجع به حضور بدن در آخرت یعنی معاد جسمانی از نظر وی قابل اثبات نیست.

### ۳-۵. مواجهه انتقادی ابن سینا با اشاعره در اثبات معاد روحانی براساس لذت عقلی به عنوان کمال نفس

شالوده ابن سینا برای ورود به مباحث علم النفس در الهیات، جهت اثبات معاد روحانی، بر تفسیر «لذت» مبتنی است. وی در رساله النفس و الاضحویه، مباحثی را درباره لذات قوا و اختلاف مراتب آنها بیان کرده است. اما بیانات او درباره لذت در المبدء والمعاد کامل‌تر است. در الاضحویه شرط حصول لذت را مقید به زمانی دانسته که سنگینی مقارنت با بدن از انسان سلب شده باشد (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۵۲؛ ۱۳۲۶، ص ۶۰۶) در الاشارات والتنبیها، رابطه لذت را با کمال و خیر عقلی به تصویر کشیده و معتقد است: افرادی که به کمال علم و عمل رسیده‌اند، واجد بالاترین لذت عقلی‌اند (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، صص ۳۵۲ و ۳۸۲-۳۸۳) در المبدء والمعاد نیز رابطه لذت را با کمال سعادت بررسی نموده - است (همو، ۱۳۶۳، صص ۱۱۴-۱۱۵) ابن سینا پس از بررسی احوال نفس انسان‌ها پس از



مفارقت از بدن، موضوع لذت را به عنوان مقدمه‌ای برای اثبات معادروحانی، مطرح نموده است. مفهوم لذت در نظام فلسفی سینیوی، در بردارنده مؤلفه‌های اساسی؛ ملائمت، کمال، خیر و ادارک است که فعلیت تام و مقام تجرد تام را با خود به همراه دارد. از این رو، طرز چیش مباحث علم‌النفس در الهیات، ضرورتاً منتهی به اعتقاد به معادروحانی می‌گردد. معادی که در آن هیچ شائبه‌ای از مادیت قابل رؤیت نیست. به عبارتی مقام تجرد تام و فعلیت محض است. این دیدگاه، خاص ابن سینا است و در آن تمام مبانی اشاعره در موضوع نفس و معادجسمانی را زیر سؤال می‌برد و نظریات آنها را خدشه‌دار می‌کند؛ زیرا پایه معاد ابن سینا بر مفهوم لذت استوار گشته است که درست نقطه مقابل ثواب و عقابی است که متکلمین اشاعره از آن برای اثبات معادجسمانی استفاده نمودند.

### ۳-۶. تمسک ابن سینا به آموزه‌های وحیانی در معادشناسی همگام با تمسک به ادله عقلی و نقد ظاهرگرایی اشعری

همانطور که ملاحظه شد، متکلمین اشاعره و ابن سینا در مواجهه با موضوع معاد بیان کیفیت آن، نظر ویژه‌ای به نقش محوری آموزه‌های وحیانی، داشتند. اشاعره به منظور دفاع و پایبندی به آموزه معادجسمانی، دست به تنظیم جهان‌بینی خاص مطابق با آن آموزه، زدند. حاصل تلاش آنها منجر به شکل‌گیری دیدگاه‌های خاصی شد و نظریات آنان را مبدل به قفل و زنجیرهایی کرد که مانع رشد عقلی آنها در دستیابی به حقیقت نفس و معادجسمانی شد. در حالی که ابن سینا با مطالعه فلسفی علم‌النفس، با چشم‌پوشی از برخی اشکالات آن، معادجسمانی و روحانی را آن‌گونه که مورد تأیید قرآن بود، به اثبات رسانید. نتیجه جهد فلسفی ابن سینا در معادجسمانی، معرفی معاد «وارد در شرع» بود که اوج تواضع ابن سینا در پایبندی او به آموزه‌های دینی بود. این سعی عاقلانه او در قبول معادجسمانی در مقابل اشعریانی بود که تنها هدفشان در انطباق‌سازی آموزه‌های وحیانی با دیدگاه کلامی‌شان خلاصه می‌شد.

ابن سینا اثبات کیفیت معاد را منوط به اثبات پاداش و کیفرهای اخروی عنوان کرد. بدین معنا که اگر کیفر و پاداش را در نوع جسمانی منحصر بدانیم، معاد فقط جسمانی خواهد بود و اگر نعمات و لذات اخروی را براساس پاداش‌های عقلی در نظر بگیریم، معادروحانی خواهد بود (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۹) مهم‌ترین معضل ابن سینا در تبیین

مسأله پاداش‌های اخروی، ذهنیت متشرعه و متکلمان اشاعره بود. وی دیدگاه فلسفی خود را درباره معادروحانی در کنار بررسی آیات قرآنی مطرح کرد به این دلیل که از اندیشه‌های او بوی مخالفت با آیات وحیانی استشمام نگردد. ابن سینا در فصل سوم الاضحویه گرچه تناسخون را مورد هدف قرار داده، اما خطاب اصلی او به طور کلی تمامی اندیشه‌هایی است که در مقابل دیدگاه او مطرح شده‌اند (همو، ۱۳۸۲، ص ۵۵۹)

ابن سینا در مواجهه با آیات دال بر معاد، معتقد بود برخی از آنها به صراحت بر معادروحانی تأکید دارد و برخی از آنها به گونه‌ای است که باید از ظاهر آنها فراتر رفته و دست به دامن تأویل و تمثیل شد؛ چرا که به اعتقاد او، زبان شریعت، زبان خلاق است، و نهاد شریعت بر آن است که تنها به زبان خلاق نمی‌تواند سخن بگوید، بنابراین هرآنچه که خلاق بتواند بفهمند، آن را دریافت می‌کنند و آنچه را که خلاق نتواند درک کنند با زبان تمثیل و تشبیه بیان کرده‌است (همان، صص ۵۶۲، ۵۵۹) از جمله آیاتی که معادروحانی ابن سینا را تأیید می‌کنند عبارتند از؛ **فَالْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ** (یس/۵۴) که دلالت دارد بر اینکه جزا، جز عمل چیزی نیست؛ **إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهْرٍ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ** (قمر/۵۴-۵۵) اشاره به توصیف بهشت روحانی دارد. پاره‌ای از آیات قرآن به گونه‌ای به توصیف بهشت و دوزخ می‌پردازد که گویا الان انسان‌ها در بهشت و یا در جهنم متنعم و یا معذبنند؛ **هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ** (الرحمن/۴۳) **يَسْتَجِلُّونَكَ بِالْعَذَابِ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ** (عنکبوت/۵۴) این آیات نشان می‌دهد که معادروحانی ابن سینا کاملاً منطبق بر آیات قرآن است و او هرگز برخلاف قرآن و آموزه‌های دینی، سخنی از خود بیان نکرده است. حال آنکه اشاعره با دست گذاشتن بر آیات دال بر معاد جسمانی به انگیزه انطباق نظریات کلامی شان با آیات وحی، در اثبات معاد جسمانی درست عمل نکردند. معاد جسمانی که اشاعره از این طریق ادعای آن را دارند، کاملاً سست و بی‌پایه است. آنان تنها نام معاد جسمانی را یدک کشیدند. چون معاد جسمانی را با تمسک به جسم مادی عنصری پذیرفته‌اند و بدون هیچ استدلال عقلی به صرف تبعیت از شریعت آن را اثبات کردند.

## نتیجه‌گیری

همان‌گونه که ملاحظه گردید، مواجهات انتقادی جدی میان اشاعره و ابن سینا در علم‌النفس و به تبع آن در معاد صورت گرفت. این مواجهات انتقادی در سنت فلسفی سینوی به ایجاد رویکرد مستقل فلسفی در علم‌النفس و معادشناسی منجر گردید بدین معنا که وی در اثر انتقادات اشاعره در عدم بهره‌مندی از منابع دینی، چارچوب فلسفی هماهنگ با آموزه‌های دینی را در زمینه نفس و معاد فراهم آورد. حال آنکه متکلمین اشاعره به خاطر اصول فکری‌شان در پیروی از ظاهر شرع و ادله نقلی نتوانستند به لایه‌های عمیق و پنهانی معاد روحانی دست پیدا کنند. از این رو، مطابق اصول اعتقادی‌شان، معاد جسمانی را به دلیل انطباق با ظاهر کتاب و سنت، پذیرفته و اعتقاد به آن را واجب دانسته‌اند. اتخاذ چنین رویکردی که بر فهم ظاهری از گزاره‌های دینی استوار است سبب تمرکز مباحث آنها بر حشر اجساد و لوازم آن شده است. طرح معاد فلسفی سینوی و مواجهات ابن سینا با معادشناسی اشاعره، دیدگاه‌های آنها را با تناقضات اساسی مواجه ساخت و نظریات کلامی آنها را تا حد نگاه عوامانه و سطحی تنزل داد.

## فهرست منابع

### قرآن

۱. اسفراینی، اسماعیل، (۱۳۸۳)، انوار العرفان، تحقیق سعید نظری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۹۵)، احوال نفس (رساله فی النفس و بقائها و معادها) تحقیق احمد فواد الاهوانی، بیروت، دارالمکتب العربی.
۳. ....، (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیحات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، بلاغت.
۴. ....، الاضحویه، تهران، انتشارات اطلاعات.
۵. ....، (۱۳۷۹ب)، التعليقات با مقدمه و تحقیق دکتور عبدالرحمن بدوی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۶. ....، الشفاء الطبیعیات الفن السادس؛ النفس، الدکتور ابراهیم مدکور، ۱.
۷. المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، (۱۳۷۱)، قم انتشارات بیدار.
۸. ....، (۱۳۷۹الف)، النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، چاپ محمد تقی دانش پژوه.
۹. ....، (۱۳۷۶)، الهیات، تدوین حسن حسن زاده آملی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.
۱۰. ....، (۱۳۲۶)، تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات، قاهره دارالعرب.
۱۱. ....، (۱۳۶۳)، المبدء و المعاد، تدوین نوارانی، تهران، دانشگاه مگ گیل و دانشگاه تهران.
۱۲. ....، (۱۳۶۰)، دانش نامه علایی، تدوین خراسانی، تهران کتابخانه فارابی.
۱۳. ....، (۱۳۸۸)، رساله اقسام نفوس، مجموعه رسائل، ترجمه ضیاء الدین دری، قم، انتشارات ایت اشراق.

۱۴. ....، (۱۹۵۲)، رساله العروس، به کوشش شارل کونس، مجله  
الکتاب، قاهره.
۱۵. ....، (۱۳۸۳)، رساله‌ای در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و  
تسلسل اسباب و مسببات، موسی عمید.
۱۶. ....، (۱۳۲۶)، رسائل ابن سینا، ضیاء الدین دری.
۱۷. ....، (۱۴۲۶)، عیون الحکمه، رسائل فی النفس و بقائها و معادها، بنشره  
حلمی ضیاء اولکن، استانبول، جامعه استانبول.
۱۸. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰)، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریتز، ویسبادن.
۱۹. ایجی، عبدالرحمن بن احمد، (بی تا)، المواقف، قم الشریف الرضی.
۲۰. باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب، (۱۴۲۵)، الانصاف فی ما یجب اعتقاده، تحقیق شیخ زاهد  
کوثری، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۱. ....، (۱۴۲۱)، الاعجاز، تعلیق ابوعبدالرحمن عویضه، بیروت  
دارالکتب العلمیه.
۲۲. ....، (۱۹۵۷)، التمهید، به کوشش مکارتی، بیروت.
۲۳. بدالعارف، عبدالحق، ابن سبعین، عبدالحق، (بی تا)، بدالعارف، به کوشش جورج کتوره،  
بیروت، دارالاندلس.
۲۴. جرجانی، میرسید شریف، (۱۳۲۵)، شرح المواقف، تصحیح بدرالدین نعمانی، قم انتشارات  
الشریف الرضی.
۲۵. جوینی، عبدالملک، (۱۴۱۶)، الارشاد الی قواطع الادله فی اول الاعتقاد، بیروت، دارالکتب  
العلمیه.
۲۶. ....، (۱۴۲۰)، الشامل فی اصول الدین، بیروت.
۲۷. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، (۱۹۸۶)، الاربعین فی اصول الدین، قاهره، مکتبه الکلیات  
الازهریه.
۲۸. ....، (۱۳۴۱)، البراهین، به کوشش محمد باقر سبزواری، تهران.
۲۹. ....، (۱۴۱۱)، المحصل الافکار المتقدمین و المتأخرین، قاهره،  
مکتبه دارالتراث.

۳۰. .... (۱۹۳۴)، تفسیر کبیر، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۳۱. شهرستانی، عبدالکریم، نهایه الاقدام، به کوشش آلفرد گیوم، پاریس.
۳۲. .... (۱۳۶۴)، الملل و النحل، تحقیق محمد بدران، قم، الشریف الرضی.
۳۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۵۱)، رساله زادالمسافرین، تصحیح کاظم مدیر شانه چی، مشهد، دانشگاه مشهد.
۳۴. الفاخوری، حنا؛ الجبر، خلیل، (۱۳۸۵)، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، کتاب زمان.
۳۵. غزالی، ابوحامد، (۱۳۱۹)، تهافت الفلاسفه، قدم و علق حواشیه الدكتور صلاح الدین الهواری، بیروت، المكتبه العصریه.
۳۶. .... (۱۹۸۸)، معارج القدس فی مدارج معرفه النفس، بیروت دارالکتب العلمیه.
۳۷. .... (۱۴۱۴)، الاجوبه الغزالیه فی المسائل الاخرویه، مجموعه رسائل، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳۸. نعمانی، علامه شبلی، (۱۳۸۶)، تاریخ علم کلام، سید محمد تقی فخرداعی گرگانی، تهران، اساطیر.
۳۹. فخری، ماجد، (۱۳۷۲)، سیر فلسفه در جهان اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۴۰. قجاوند، طاهری، مهدی، سیدصدر الدین، (۱۳۹۳)، جسم انگاری متکلمان درباره نفس، مجله علمی-پژوهشی، شماره ۳۱.
۴۱. موسوی جزایری، سید نعمت الله، (۱۴۱۷)، نورالبراهین، مؤسسه النشر الاسلامی، بی جا.