

دکتر سید یحیی یثربی *

معاد شناسی صدرا (نقد و بررسی)^۱

مقدمه :

مسئله معاد ، که در اسلام بسیار مورد تاکید قرار گرفته بگونه‌ای که حیات دنیوی بعنوان مزرعه و مقدمه‌ای برای حیات اخسروی منظور شده ، در ادیان و مکاتب دیگر نیز از دیرباز مطرح بوده است . این مسئله از اساسی ترین مسائل انسانی است که با بقا و سعادت وی ارتباط دارد و طبعا هیچ انسانی نمی‌تواند نسبت به آن بی تفاوت باشد.

شوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

* عضو هیات علمی گروه فلسفه دانشگاه تبریز .

۱ - به بهانه برگزاری کنگره بین المللی بزرگداشت صدرالمتالهین ،

نقد و بررسی آراء و افکارش ضروری است برای اینکه :

۱- با مطرح کردن این شخصیت فکری در سطح بین المللی ، آن

به که خود پیشاپیش به بررسی و ارزیابی عقاید و افکارش پردازیم ،
نه دیگران .

۲ - با نقد و بررسی آراء این دانشمند گرانمایه ، برخوردار آراء

و مناقشات فلسفی را ، در جامعه رواج بخشیم . ←

اصولا ثبوت معاد و ایمان به آن ، به زندگی دنیوی ما معنی و صفا می دهد. انسان اگر نتواند حیات پس از مرگ و سعادت اخروی را باور کند، زندگی مادی دنیوی را چنان پوچ و بی هدف یافت که تحملش را جز جهل و غفلت نمی تواند توجیه کند.

بهر حال این مسئله از نظر متفکران مسلمان نیز ، بعنوان یکی از سه اصل مهم اعتقادی دین مقدس اسلام ، مورد توجه قرار گرفته و یکی از مسائل پرگفتگوی فکری جهان اسلام بشمار می رود. اینک برای ارزیابی دیدگاه صدرالمতالیهین ، در باره این مسئله مهم نخست تحلیل و استدلال های پیش از ایشان را مطرح کرده ، سپس نظرات جدید و ابتکارات او را مورد بررسی قرار می دهیم.

مسائل معاد :

معاد از چند جهت باید مورد بحث و بررسی قرار گیرد که اهم آنها عبارتند از :

- ضرورت معاد برای انسان و جامعه .
- امکان معاد از لحاظ مبانی و مقدمات .
- چگونگی معاد .

← ۳- با طرح جدی مسائل فلسفی و نقد نظریه های بزرگان فن ، سطح تفکر را تعالی بخشیده ، راه را برای حرکت مستمر فکری باز کنیم. لذا از اندیشمندان ، بویژه علاقه مندان مکتب صدر ، می خواهیم این مقاله را با عین عنایت نگریسته ، آنرا نه نشان گستاخی ، بلکه سرآغاز بحث و نقاش تازه ای پیرامون حکمت متعالیه شمرده ، با ابراز نظرات گرانقدر خود ، در مورد یکایک مسائل مطرح شده ، زمینه را برای جبران ضعفها و دفع شبهات احتمالی و ممکن فراهم آورند.

حال یک یک این مسائل را مورد بحث قرار می دهیم. تابتوانیم تلاش و نتایج تلاش صدرالمتهلین را ارزیابی کنیم.

یک - ضرورت معاد :

منظور ما از ضرورت و لزوم ، آن است که این موضوع ، نقشی در کمال فرد و جامعه داشته باشد. بی تردید موضوع معاد از اساسی ترین مسائل انسانی است. بر اساس ثبوت آن حیات بشر، در محدوده حیات مادی نمانده ، در آن سوی جهان ماده و عالم ظاهر نیز ادامه می یابد . و این دوام که انتها هم ندارد، برای انسان یک حیات برتر و در عین حال جاویدان را مطرح می کند که نسبت به این حیات مادی و محدود و بی نهایت ارجمندتر و ضروری تر خواهد بود. بگونه ای که اگر بقای اخروی را اختیاری و انتخابی بشرفرض کنیم، هیچ انسانی خود را از آن بی نیاز نخواهد یافت. اهمیت مسئله تا آنجاست که تحلیلگران مادی گرایش انسان بدیانت و تحمل تکالیف و مشقات آن را نتیجه میل شدید او به بقا دانسته اند. و کسانی مانند اونا مونو یگانه تکیه گاه اثبات خدا را همین احساس شدید و نیاز عمیق بشر به بقا می دانند.^۱

از آنجا که این مسئله یک امر احساسی است و هرکسی به آسانی می تواند این ضرورت را در وجدان و باطن خود احساس کند ، بیش از این در این باره توضیح لازم نیست. چنانکه تاثیر اجتماعی و تربیتی معاد را هم بدلیل روشن بودن آن در اینجا مورد بحث قرار نمی دهیم.

در این مسئله صدرالمتهلین نظر خاصی ندارد و او نیز بر آن است که همه خلق بر آنند.

۱- مراجعه کنید به : درد جاودانگی نوشته اونا مونو ترجمه بهاء الدین خرمشاهی کتاب نسبتا بزرگی که سرپایش بر اساس تکیه به علاقه شدید انسان به جاودانگی است. گرچه مبانی اونا مونو، سست و غیر منطقی اند، اما منظور ، تاکید بر ضرورت معاد است .

دو - امکان معاد :

منظور از امکان ، امکان منطقی و عقلی است . نه امکان بمعنی عرفی آن ، یعنی احتمال . ابن سینا می گوید: هر سخن را که می شنوی درحوزه امکان قرارده ، مگر آنکه با برهان مردود شده باشد. ^۱ بدون شک منظور ابن سینا از امکان ، همین احتمال است . و احتمال چنانکه با اثبات سازگار است با نفی هم سازگار است . بنابراین ارزش اعتقادی ندارد. اگر چه در معاد از همین احتمال هم می توان بهره گرفت . چنانکه در روایات دینی آمده که امام صادق (ع) به یکی از افسر — بی ایمان (ابن ابی العوجاء) گفت : اگر معاد را یک احتمال هم فرض کنیم باید جدی بگیریم ، و برایش کارکنیم ، که اگر منفی بود ض — رر نکرده ایم ولی اگر مثبت بود زیان غفلت ، غیر قابل جبران خواهد بود. ^۲ بهر حال نظر اصلی ، بحث از امکان عقلی و منطقی معاد است. بی تردید از مبانی اساسی این امکان ، امکان بقای انسان است. متشرعان و متکلمان ، نیازی بر اثبات بقا انسان ندارند. آنان امکان اعاده انسان را با جسم و روحش ، براساس قدرت خداوندی به آسانی اثبات می کنند. خداوندی که بشر را و جهان را آفریده است می تواند آنها را نیست کند و دوباره هست کند که : " هو الذی بیدوء الخلق ثم یعیده و هو اهو علیه " ^۳ اما فلاسفه که می خواهند مسائل را براساس مبانی عقلی محض تحلیل کنند، نه براساس مسموعات و ماثورات دینی و مقبولات و مشهورات باید

۱ - اشارات و تنبیهاات ، نمط ۱۰ ، فصل ۳۱ .

۲ - ان کان الامر کما تقول - و لیس کما تقول - نجونا ونجوت. وان یکن الامر

کما تقول - و هو کما تقول نجونا و هلکت. احتجاج طبرسی، ج ۲، ص ۷۷.

۳ - قرآن . ۲۷/۳۰ ، (خداوندی که آفرینش را آغاز کرده ، دوباره در قیامت

می آفریند. و اعاده ، بر او آسان تر است) این مضمون در آیات متعددی تکرار شده است .

بدنیال یافتن مبانی عقلانی مسئله باشند. آنچه مسلم است بقا و جاودانگی جسم انسان را، چنانکه حس و تجربه تکذیب می کند، عقل هم، نمی تواند اثبات کند. و اعاده وجود جسمانی هم، بر اساس قوانین و اصول مسلم فلسفی، قابل اثبات نیست.

غزالی فلاسفه را، بخاطر انکار سه مسئله مسلم دینی، تکفیر می کند که انکار معاد جسمانی اولین مسئله از آنهاست.^۱ بسیاری از علمای دین هم، چنین نظری در باره فلاسفه داشته و دارند.

اما رعایت عدل و انصاف ایجاب می کند که بدور از تعصب و غرض ورزی به مسئله بنگریم، واقع قضیه آن است که فلاسفه کمتر از دیگران به دین و مسائل دینی و مخصوصا به معاد علاقه مند نیستند. مشکل فلاسفه مشکل دشمنی با دین یا علمای دین نیست. بلکه مشکل تحلیل ناپذیری مسئله است. قوانین حاکم بر ذهن ما و اصول مسورد قبول عقل و اندیشه ما، به تحلیل و اثبات برخی مسائل، توان کافی ندارد. بی تردید همه فلاسفه، بخاطر افکار عمومی هم که بوده، به مسئله بقا، یا اعاده جسم اندیشیده اند. اما این اندیشه ها راه بجایی نبرده. آنکه مسئله را با قدرت خدا حل می کند مشکلی ندارد. اما آنکه مسئله را صرفا باید بر اساس قوانین عقلانی اثبات کنند، با مشکل جسدی، روبرو هستند. صدر المتالهین بنا بر ادعای خود و چنانکه شایع است معاد جسمانی را قابل اثبات دانسته، اما چنانکه در بحث از چگونگی و کیفیت معاد خواهد آمد، ایشان هم نتوانسته اند این مشکل را حل کنند.

بهر حال فلاسفه در بقای جسم بحثی ندارند و آنچه مطرح می کنند بقای نفس است. از آنجا که محور معاد فلاسفه، نفس انسانی است. آنان باید در مورد نفوس انسان به سه بحث اساسی بشرح زیر بپردازند:

۱ - تهافت الفلاسفه مقدمه (مقدمه چهارم) و مسئله ۲۵. والمنتذ من الضلال، الکلام فی الفلسفه.

۱- اثبات وجود نفس :

آیا جز این ترکیب جسمانی ، عامل و عنصر دیگری نیز در تکوین شخصیت انسان دخالت دارد ؟ آیا حیات و حیات انسانی ، چیزی است غیر از کیفیت و حالت حاصل از ترکیب جسمانی ؟

پاسخ این پرسش چه مثبت باشد و چه منفی برای متکلمان فرق نمی کند. برای اینکه چنانکه گذشت آنان معاد را بر قدرت و اراده خداوند استوار ساخته اند و این قدرت و اراده می تواند انسان را پس از مرگ دوباره بیافریند و زنده کند.^۱ خواه مرکب باشد از جسم و روح یا تنها یک ترکیب جسمانی باشد که خداوند به آن حیات بخشیده است . و لذا اثبات وجود نفس برای متکلمان مطرح نیست. و حتی عده ای از آنان اعتقاد به وجود نفس را بعنوان جوهر مجرد، مخالف دین میدانند.^۲ اما برای فلاسفه ، اثبات نفس ، از نخستین گامها و مقدمات مسئله معاد است . و آنان برای اثبات نفس دلایلی دارند که نمونه هائی از آن در اشارات و تنبیهاات ابن سینا آمده است.

نمط سوم این اثر با بحث اثبات نفس آغاز می گردد. ابن سینا دلایل وجود نفس را بر چند مینا استوار ساخته است.

۱- وجدان و تجربه درونی ، برهانی که بر این مینا تاسیس شده بعنوان برهان " انسان معلق " معروف است و باین مضمون که هر کسی با مراجعه به خویشتن خویش ، " من " خود را چیزی می یابد غیر از اعضا و اندامهایش . و این حقیقت ، از لحاظ تصور و تصدیق ، از وضوح و بیداهت برخوردار است مخصوصا اگر فرض کنیم که انسان یکباره در فضا آفریده شده و بگونه ای باشد که اعضایش با هم تماس نداشته باشند و او اندامهای

۱- " بگواستخوانهای پوسیده را ، کسی که برای نخستین بارشان آفریده بود ، زنده خواهد کرد " قرآن ۷۹/۳۶ .

۲- تهافت الفلاسفه غزالی ، مقدمه و مسئله ۱۸ ، اودر المنقذ من الشلال اعتقاد به تجرد نفس را ، از بدعتهای فلاسفه می داند .

خود را نبیند.

۲ - علم و آگاهی که پدیده ایست غیرقابل تحلیل با جسم یا مزاج جسمانی .

۳ - حرکت ارادی که نمی توان آن را با جسم یا با مزاج و ترکیب جسمانی تحلیل کرد.

۴ - حفظ مزاج باین معنی که ترکیب جسمانی ما از عناصر متضاد، نیازمندعاملی است که حافظ این ترکیب و مزاج باشد.^۱

ابن سینا در اثر بزرگش " شفا " دو استدلال برای اثبات وجود نفس مطرح کرده است :

یکی استدلال بر وجود نفس بطور کلی - اعم از نباتی و حیوانی و انسانی - بر اساس خواص از قبیل تغذیه ، تولید مثل ، اراده و حرکت . که اگر این خواص ناشی از جسم بودند باید همه اجسام این خواص را داشته باشند، در صورتی که چنین نیست. بنابراین منشاء همه این خواص نه جسم ، بلکه حقیقت دیگر است که همان " نفس " است.^۲ و دیگری همان برهان " انسان معلق در فضا " است^۳ که در اشارات و تنبیهات هم آمده است .

صدرا المتألهین برای اثبات وجود نفس ، چندین دلیل ذکر کرده است که عبارتند از :

۱ - استدلال بر مبنای نیاز مزاج جسمانی به محافظ و عامل

نگهدارنده که همان دلیل چهارم ابن سینا است در اشارات .

۲ - استدلال بر مبنای نیاز حرکت استکمالی گیاه و حیوان و انسان ، به محرک .

۱ - اشارات و تنبیهات ، نمط سوم ، فصل ۵ - ۱ .

۲ - شفا ، فن ۶ ، مقاله ۱ فصل ۱ .

۳ - پیشین .

۳- استدلال بر اساس حرکت ارادی که همان دلیل سوم ابن سینا

است .

۴- استدلال بر اساس نیاز احساس به عاملی غیر از مزاج .

۵- استدلال بر اساس نیاز حرکت و تغییر در مزاج به عامل محرک

۶- استدلال بر مبنای عرض بودن ادراک مزاج و عدم امکان قیامش

با مزاج که لازمه اش قیام بنفسه عرض است .

۷- استدلال بر اساس دلایل تجرد نفس که تجرد فوق جوهر نیست

است و نمی توان آن را عین مزاج جسمانی دانست که عرض است .^۱

اما از آنجا که هدف ما بیشتر بررسی موضوع معاد جسمانی است،

از نقد و ارزیابی این دلایل صرف نظر می کنیم.

۲- اثبات تجرد نفس:

بی تردید تجرد نفس ، یکی از میانی مهم معاد فلسفی است. لذا

فلاسفه ، برای اثبات غیرمادی بودن نفس تلاش کرده دلایل متعددی

مطرح کرده اند. در حالی که برخی متدینین اعتقاد به تجرد نفس را هم

مخالف تعالیم دین می دانند.^۲ ابن سینا در اشارات دلایل زیر را در این

باره ارائه داده است :

۱- استدلال از عدم انقسام و بساطت حقایق معقوله ، بر عدم

انقسام محل آن که قوه، عاقله است . و چون همه اجسام قسمت پذیرند،

نتیجه می گیرند که نفس انسان جسم و جسمانی نیست.^۳

۲- با اثبات این دو اصل که هر عاقلی معقول است و هر معقولی

عاقل است . باین نتیجه میرسد که نفس ، خود را تعقل می کند و چیزی

۱- الاسفار الاربعه چاپ قم ، ج ۸ ص ۴۲ - ۲۸ .

۲- غزالی ، تهافت الفلاسفه ، مقدمه و مسئله ۸ .

۳- اشارات و تنبیهات ، نمط ۳ فصل ۱۶ .

که بتواند خود را تعقل کند، یعنی ذات و جوهری باشد که هم عاقل باشد و هم معقول، چنین چیزی تغییر و تبدیل نمی پذیرد، و چیزی که تغییر نپذیرد مجرد و غیرمادی است.^۱

ابن سینا این دو دلیل را، در نمط سوم اشارات مطرح کرده و در نمط هفتم دلایلی دیگر برای تجرد نفس، در مقام تعقل مطرح کرده است. باین معنی که وقتی نفس انسان، ملکه اتصال به عقل فعال را جهت دریافت حقایق معقول کلی پیدا کرد، دیگر از آلات جسمانی بی نیاز خواهد بود. او برای این مطلب چهار دلیل آورده است باین شرح:

۱- اگر تعقل وابسته ابزار جسمانی بود، بایستی باعروض خستگی و کندی بر آلات جسمانی، تعقل هم ضعیف می گشت. درحالی که چنین نیست.

۲- قوای جسمانی را تکرار کارها و سختی و شدت کار خسته می کند اما قوه عقلانی چنین نیست.

۳- اگر ادراک تنها بوسیله اندامها و ابزارهای جسمانی انجام بگیرد، باید نفس ما نتواند خود و ابزار خود و ادراک آن ابزار را درک کند. چون برای درک آنها ابزار ندارد درحالی که چنین نیست.

۴- اگر قوه عاقله در محل جسمانی انطباق داشته باشد، بایست هرگز آن محل را درک نکند، یا هرگز از درک آن محل غافل نباشد. درحالی که چنین نیست.^۲

۱- پیشین، فصل ۲۲ - ۱۹ مخفی نماند که شارحان اشارات این فصول را جزء دلایل تجرد نفس حساب نکرده اند و بر این باورند که این سینا در نمط سوم تنها یک دلیل بر تجرد نفس ذکر کرده است. درحالی که اینهم دلیل دیگری است با مبانی و مقدمات خاص خود.

۲- اشارات و تنبیهات، نمط هفتم، فصل ۵ - ۲.

ابن سینا در شفا هم برای تجرد نفس این دلایل را آورده است :

۳ و ۲ و ۱ - نفس قادر به درک کلیات است، و حلول کلیات و حقایق معقوله که دارای وحدت بوده و قسمت ناپذیرند، در جسم یسباً طرفی از جسم امکان ندارد. این مبنا با تقریرهای مختلف، به صورت سه دلیل جداگانه ارائه شده است و این همان مبنای دلیل اول ابن سینا در اشارات است .

۴ - نفس از لحاظ عمل تعقل می تواند فعالیت نامتناهی داشته باشد، در حالی که جسم نمی تواند منشاء آثار نامتناهی باشد.

۵ - دلیل شماره سه نمط هفتم اشارات .

۶ - دلیل شماره یک و دو نمط هفتم که بصورت یک دلیل مطرح شده اند.

۷ - قوای جسمانی پس از رسیدن بمرحله ای از کمال، رشدشان متوقف شده، سپس به ضعف و اضمحلال می گرایند، در حالی که قوای عقلانی چنین نیست .^۱

صدرالمتألهین نیز برای اثبات تجرد نفس، دلایل زیر را می آورد:

۱ - دلیل اول ابن سینا در شفا.^۲

۲ - دلیل چهارم ابن سینا در نمط هفتم اشارات با کمی تغییر، در واقع براساس بعضی از مقدمات مذکور در استدلال ابن سینا.^۳

۳ - کلی مجرد از عوارض معینه، جزئیه است، پس باید در محل محاط با این عوارض نباشد، در صورتی که هر محل جسمانی با این عوارض احاطه شده است.^۴ مبانی این استدلال با مبانی استدلال اول صدر،

۱ - شفا، فن ۶، مقاله ۵، فصل ۲ .

۲ - الاسفار الاربعه ج ۸ ص ۲۶۵ .

۳ - پیشین، ص ۲۷۵ .

۴ - پیشین، ص ۲۷۹ .

چندان فرق ندارد و می توان این را هم جزء دلایلهای یک و دو و سه
ابن سینا در شفا بشمار آورد.

۴ - استدلال چهارم ابن سینا در شفا.^۱

۵ - همان دلیل چهارم ابن سینا در نمط هفتم اشارات.^۲

۶ - همان استدلال اول ابن سینا ، در نمط هفتم اشارات.^۳

۷ - کثرت تفکر و تعمق در تفکر، سبب ضعف جسم و مغز می شود،
در صورتی که همین عامل سبب تقویت تفکر می گردد. پس تفکر و تعقل ،
جسمانی نیست . مبنای این دلیل با مبنای دلیل قبلی چندان فاصله
ندارد.^۴

۸ - مبنای استدلال هشتم همان مبنای استدلال سوم ابن سینا ،
در نمط هفتم اشارات است .^۵

۹ - همان استدلال دوم ابن سینا ، در نمط هفتم اشارات.^۶

۱۰ - وحدت ادراک نسبت به همه اقسام ادراک ، یعنی محصول همه
حواس ظاهری و باطنی را نفس ، در می یابد و چنین جامعیتی در ادراک ،
از جسم و جسمانی ساخته نیست.^۷

۱۱ - توان بازیابی اوصاف و صورتهای و ادراکات زایل شده ، بدون
استمداد مجدد از عوامل بیرون از خود . یعنی چیزی را که از یاد برود .
دوباره بدون استمداد از عامل خارجی ، بیاد می آورد، در صورتی که صفات

۱ - الاسفار الاربعة ج ۸ ص ۲۸۴ . جامع علوم انسانی

۲ - پیشین ، ص ۲۸۷ .

۳ - پیشین ، ص ۲۹۳ .

۴ - پیشین ، ص ۲۹۵ .

۵ - پیشین ، ص ۲۹۵ .

۶ - پیشین ، ص ۲۹۷ .

۷ - پیشین ، ص ۳۰۰ .

اجسام اگر زایل شوند ، اعاده شان نیازمند تاثیر مجدد عوامل خارجی است^۱ .

این بود ، دلایل تجرد نفس . چنانکه در بحث اثبات نفس گفتیم
 ۹ بدلیل آنکه هدف این مقاله بحث در کیفیت معاداست، به نقد و
 ارزیابی این دلایل نمی پردازیم .

۳- اثبات بقای نفس^۱

شاید مفهوم دقیق تجرد ، دلالت بر بقا و عدم زوال و فنا داشته ، پس از اثبات تجرد نفس ، دیگر نیازی به اثبات بقای آن نباشد. اما از آنجا که تجرد در عقول هم بمعنی ازلیت و ابدیت ذاتی نیست، بلکه آنها نیز در حدوث ذاتی - نه زمانی - و بقای خود نیازمند علت اند . اما عقول ، به هر حال از لحاظ زمان ازلی و ابدی هستند. برخلاف نفوس که ازلی نبوده ، اما ابدی خواهند بود. بنابراین اثبات ابدیت و بقای این موجودات حادث و غیر ازلی ، ضرورت بیشتری پیدا می کند. و لذا فلاسفه علاوه بر دلایل تجرد، به بقای نفوس هم استدلال کرده اند. این سینا در اشارات و تنبیهات ، دو دلیل بر اثبات بقای نفس آورده بدین شرح :

۱- براساس دلایل مذکور بر تجرد نفس ، تعلق نفس به بدن بگونه ای نیست که نفس منطبع درجسم بوده و قائم با جسم باشد، بلکه از جسم تنها بعنوان آلت و ابزار برخی کارهایش بهره می گیرد، بنابراین اگر جسم در اثر مرگ نتواند، ابزار او باشد، آسیبی به جوهر و ذات نفس نمی رسد. بلکه نفس با استناد به علل عالیه، خویش ، بر بقای خود ادامه خواهد داد.^۲

۱- مخفی نماند که عده ای از اهل کلام از جمله غزالی عقیده به بقای نفس راهم

مخالف شرع می دانند. تهافت الفلاسفه، مقدمه و مسئله ۱۹ .

۲- اشارات و تنبیهات نمط هفتم ، فصل ۱ .

۲- نفس یک حقیقت بسیط است، لذا قوه پذیرای فساد در آن نیست. و چنین پدیده‌هایی پس از آنکه از طرف علل خود تحقق‌یافتند، دیگر فساد و فنا نمی‌پذیرند.^۱

ابن سینا در شفا هم، دو دلیل بر بقای نفس مطرح کرده است، یکی بر مبنای نوع تعلق نفس به جسم که مبنایش همان مبنای دلیل اول نمط هفتم اشارات است، اگر چه مقدمات تحلیل نوع تعلق فرق می‌کند. و دیگری همین دلیل دوم نمط هفتم اشارات است.^۲

صدرالمتالهین هم، برای بقای نفس دلایلی ارائه داده بایسـ

شرح :

۱- میان نفس و بدون چنان پیوندی نیست که نابودی یکی، سبب فنای دیگری گردد. این دلیل همان دلیل اول ابن سینا در بحث نفس شفاست با تغییری در بیان.^۳

۲- استدلال بر اساس بقای علل فاعلی وجود نفس، که با بقای علل غیرمادی فاعلی، فنا و فساد نفس که معلول آنهاست محال است.^۴

۳- جواز عدم بر نفس مستلزم آن است که محلی حامل قوه و امکان این عدم باشد، درحالی که نفس دارای ماده نیست.^۵

واضح است که دلیل دوم و سوم صدرالمتالهین از لحاظ مبنایی، همان دلیل دوم ابن سینا در اشارات و تنبیهات است، تنها فرقی که در تصرف جزئی در بیان و بهره‌گیری از مقدمات مختلف برای تاسیس برهانهای جداگانه است.

۱- پیشین، نمط ۷، فصل ۶.

۲- شفا، فن ۶، مقاله ۵، فصل ۴.

۳- الاسفار الاربعه ج ۸ ص ۳۸۵ - ۳۸۰.

۴- پیشین ص ۳۸۷ - ۳۸۵.

۵- پیشین، ص ۲۸۸.

سه - کیفیت معاد :

۱ - معاد جسمانی :

بحث اصلی در این مقاله ، در باره کیفیت معاد است که از همان آغاز ، فلاسفه اسلام با متکلمان و پیروان ظواهر کتاب و سنت ، بر سر این مسئله نزاع دارند. متکلمان و متشرعان ، بر اساس دلالت ظاهرا آیات و روایات ، معاد را ، معاد جسمانی می دانند. باین معنی که انسان در روز قیامت ، با همین جسم مادی ، با تمامی ویژگیها و عوارض آن ، برانگیخته شده اگر از صالحان باشد، در یک زندگی سراسر شادی و لذت بسر می برد. و اگر از تبهکاران باشد، گرفتار یک زندگی همراه با رنج و عذاب می گردد. البته این لذت و رنج ، هر دو از نوع لذت و رنج دنیوی خواهد بود، منتهی با شدت بیشتر و مدت طولانی تر و در مواردی بطور ابدی و همیشگی .

اما فلاسفه هرگز نتوانسته اند چنین معادی را با اصول و قوانین مسلم فلسفی تطبیق داده ، به اثبات آن پردازند.

برای نمونه ، یکی از مشکلات فلاسفه را ، که براهل کلام و متشرعان بسیار آسان است ، مطرح می کنیم . و آن مسئله پیدایش مجدد جسم انسانی است که متکلمان آن را ، بر اساس قدرت الهی به آسانی می پذیرند. به این معنی که خداوند چنانکه برای نخستین بار اجسام انسانها را هستی بخشیده است ، برای دومین بار هم می تواند آنها را لباس هستی پوشانده و زندگی بخشد.

اما همین مسئله آسان ، در برابر اصول و قوانین فلسفی ، امری دشوار و ناممکن می نماید. برای اینکه فلاسفه ، متکلمان را در فهم همین جمله که - چنانکه نخست آفریده بود، می آفریند " غیر دقیق و ساده نگر می دانند. زیرا آنان اگر به آفرینش نخستین هرکسی نظر دقیق می داشتند، می دانستند که همین آفرینش نخستین ، چنین نبوده که خداوند او را به عنوان پدیده ای جدا از همه چیز ، بطور ناگهانی و خلق الساعه ، ایجاد

کرده باشد. بلکه هر انسانی بعنوان یک پدیده در جهان مادی، محصول هزاران علل و عوامل است که زمینه ساز پیدایش وی شده‌اند همه ما محصول زمان و زمینه خودمان هستیم که بدون آن زمان و زمینه پیدایش ما غیرممکن بود.

حال اگر دوباره چنین پدیده‌ای پدیدآید، باید همه زمینه ها و زمانها و علل و عوامل وجودی وی تحقق یابند، چنین نیست که انسانی جدا از زمان و مکان و علل و عوامل، بطور مستقل و جداگانه پدید آید. چنین چیزی از لحاظ اصول و موازین فلسفی، ناممکن است، تک تک موجودات جهان، یک برگ درخت، یک گل، با مشخصات و علل و عوامل خاص خود محدود شده و بصورت پدیده‌ای منحصر بفرد درآمده که تکرار دوباره آن ممکن نیست. بلی هزاران برگ و گل مشابه بوجود می‌آیند. اما آن برگ یا گل معین نیستند و هر یک خودشان هستند و بیس. اما این نکته را جز دارندگان اذهان ورزیده نمی‌توانند بوضوح دریابند. و لذا موضوع امتناع اعاده معدوم، برای عده‌ای ساده نگر بصورت یک امر مسخره جلوه می‌کند، درحالی که برای اذهان ورزیده از مسائل بدیهی و ضروری است.^۱

آری وجود چنین مشکلاتی، تحلیل و تبیین فلسفی معاد جسمانی را دشوار ساخته، فلاسفه را در برابر متکلمان و متشرعان قرار داده، زمینه طعن و تکفیرشان را فراهم می‌سازد.

از آنجا که بحث معاد جسمانی به عقاید عامه متشرعان ارتباط دارد، از حساسیت بیشتری برخوردار است و لذا فلاسفه، با احتیاط با مسئله برخورد کرده‌اند که در این جا، دو برخورد متفاوت را که یکی

۱ - مراجعه کنید به: شفا، فن ۱۳، مقاله ۱ فصل ۵ و التحمیل بهمینیار، ص ۲۹۰ و المطارحات ۲۱۷ - ۲۱۴ و المباحث المشرقیه، ج ۱ ص ۴۸، و الاسفار الاربعه ج ۱، ص ۳۵۶.

به ابن سینا و دیگری به ملاصدرا مربوط است مطرح می‌کنیم :

۱-۱- ابن سینا و معاد جسمانی :

ابن سینا در اشارات و تنبیهات که آخرین اثر فلسفی اوست ، معاد را بدون تعرض به موضوع جسمانی یا روحانی بودن آن مطرح کرده است.^۱ و تنها به رد دیدگاه کسانی که لذتهای حسی را اصیل و واقعی دانسته ، لذتهای دیگری را ضعیف و خیالی پنداشته‌اند اکتفا کرده است.^۲

و اما در دو کتاب فلسفی دیگرش - شفا و نجات - بیان دیگری دارد. او در نجات چنین می‌گوید:

باید دانست که ما از دین و شریعت ، نوعی از معاد را می‌پذیریم. و برای اثبات این نوع معاد ، راهی جز شریعت و تصدیق پیامبران نداریم و این همان معاد جسمانی است.^۳

و در شفا می‌گوید : " باید دانست که نوعی از معاد که مسورد قبول شرع است و راهی جز شریعت و تصدیق خبر پیامبر (ص) برای اثبات آن نداریم. معاد و بازگشت جسم بهنگام رستاخیز است.^۴

۱-۲- صدرالمتألهین و معاد جسمانی :

صدرالمتألهین پس از نقل اقوال و عقاید مختلف درباره چگونگی معاد ، می‌گوید : " رفع تناقض آیات و احادیث منقوله ، با اصول و مبانی تحقیقی در باره معاد ، با سازگار ساختن و نزدیک کردن این دوبا

۱- نمط هفتم فصل ۲۷ - ۲۴ .

۲- نمط هشتم ، فصل ۲ - ۱ .

۳- نجات ، الهیات ، مقاله ۲ فصل ۳۷ ، انتشارات دانشگاه تهران ص ۶۸۱ .

۴- الشفا ، فن ۱۳ مقاله ۹ فصل ۷ .

یکدیگر است. بدین سان که بگوئیم: بدن اخروی، چیزی است بینابین جسم دنیوی و مجرد اخروی و در واقع جامع تجرد و تجسم است.^۱ و نیز می گوید: "اینک وقت آنست که به تحقیق موعودمان، در باره معاد جسمانی پرداخته، حشر ابدان و مسائل و احوال متعلق به آن را، با مقدمات یقینی و اصول برهانی درخور اهل بحث بیان کنیم".^۲

چنانکه می بینیم، صدر برخلاف ابن سینا، دم از اثبات معاد جسمانی می زند، آن هم با اصول برهانی و بشیوه اهل بحث (فلاسفه مشاء). تلاش او برای سازگار ساختن آراء متناقض نافیان و مثبتان معاد جسمانی است، بر مبنای نوعی بدن بینابین که نه دنیوی باشد و نه اخروی اخروی!

ما ارزیابی خود را از میزان توفیق وی پس از اتمام بحث، بیان خواهیم داشت.

۲- معاد روحانی :

اینک به تحلیل و تبیین فلسفی کیفیت معاد پرداخته، نظیر ابن سینا و صدر را نقل کرده، سپس به نقد و ارزیابی آنها می پردازیم:

۱- ۲- معادشناسی ابن سینا :

ابن سینا به تبیین و اثبات معاد روحانی می پردازد، با بیاد آوری دو نکته: یکی اینکه این گونه معاد، مورد تصدیق انبیا هم می باشد، زیرا اگر چه ظاهر کتاب و سنت بر معاد جسمانی دلالت دارد، اما بهر حال در معاد جسمانی روح انسان هم به همراه جسم، حضور و تحقق دارد.^۳

۱- اسفار، ج ۹، ص ۱۸۳.

۲- پیشین، ص ۱۸۴.

۳- شفا، فن ۱۳ مقاله ۹ فصل ۷ والهیات نجات، مقاله ۲ فصل ۴۷.

و دیگر آنکه کیفیت معاد جسمانی را شریعت بیان داشته است و فلسفه تنها متعهد بیان کیفیت معاد روحانی و لذت و رنج این گونه معاد است.

ابن سینا برای تمهید مقدمات تبیین این گونه معاد ، اصول زیر را مطرح می کند :

۱ - هریک از قوای نفسانی ، لذت خاص خود را دارد. و همگی در این حقیقت مشترکند که لذتشان ادراک کمال مناسب خودشان است.

۲ - این قوا ، به نسبت برتری در فعلیت ، کمال و ادراک ، از لذت بالاتر و بیشتر بهره مندند.

۳ - در مواردی اگر چه تحقق کمال و لذت آن ، با برهان معلوم است ، اما چگونگی این لذت تا شخصاً تجربه نشده باشد، درک نمی شود، و تا درک نشده ، در انسان شوق و علاقه ای نسبت به آن پیدا نمی شود، مانند لذت موسیقی بر ای ناشنویان.

۴ - گاهی قوه ادراکی ، از حصول کمال مناسب خود ، بخاطر وجود موانع ، لذت نبرده و ضدش را ترجیح می دهد. مانند ذائقه بعضی از بیماران نسبت بمرزه شیرین.

۵ - گاهی انسان به ضد کمالش مبتلا می گردد، اما بدلیل وجود مانعی ، از آن تنفر نداشته و ناراحت نمی گردد.

با تمهید این مقدمات ، چنین نتیجه می گیرد که : کمال نفس ناطقه در آن در آن است که از لحاظ وسعت و عمق معرفت ، تبدیل به جهان معقولی گردد که دقیقاً موازی و مطابق جهان عینی باشد. و به مرحله ای از معرفت دست یابد که به حسن مطلق و خیر و جمال مطلق نایل گردد. نیل به چنین معرفتی ، مایه چنان لذت و بهجت وصف ناپذیری می گردد. که مقایسه آن با لذایذ حسی ، زشت و مسخره خواهد بود. تا اینجانبیجه مقدمه اول و دوم است .

اما تاگرفتار حجاب تن و اسیر جاذبه های حیات حیوانی هستیم ،

از اینگونه لذت و بهجت با خبر نخواهیم شد، چنانکه در مقدمه سوم آمده بود. و نیز چنانکه در مقدمه چهارم و پنجم آمده، مادام که دچار موانع عالم ماده‌ایم، از کمال واقعی خود لذت نبرده و نیز از اینکسه گرفتار ضد کمال‌انسان شده باشیم رنج نخواهیم برد. و همچنان در غفلت خواهیم ماند، تا زمانی که مرگ فرا رسد. بامرگ حجاب تن کنار رفته، موانع ادراک زایل می‌گردند و نفس انسان متوجه واقعیت کمال و نقصان خویش می‌شود. اگر این کمالات را داشته باشد، غرق در بهجت و لذت حقیقی شده و با فقدان آنها، گرفتار رنج و عذاب خواهد شد. رنجی که هرگز با درد و رنج دنیوی از لحاظ شدت، قابل قیاس نیست، چنانکه لذت و شادمانی آن عالم را نیز با لذایذ و شادیهای دنیایمی توان مقایسه کرد. و چون مراحل اولیه ملکات علمی و کمالات نفسانی، تنها با همراهی جسم و تن امکان تحصیل داشت، نقصان کمالات در آن عالم، جبران ناپذیر است و در نتیجه عذاب و رنج ناقصان، ابدی خواهد بود.^۱

این بود تحلیل فلسفی ابن سینا از معاد، در نجات، بیان وی در اثر بزرگش شفا نیز در این باره همین است و بحث معاد و چند بحث دیگر در این دو اثر حتی از لحاظ متن عبارت هم یکسانند.^۲

سپس ابن سینا چند نکته را در رابطه با این موضوع مطرح کرده که بنظر من، از تعرض به مواردی از آنها ناچاریم.

۱ - نقش عمل در حصول کمالات نفس . ابن سینا می‌گوید: سعادت حقیقی بطور کامل، جز با اصلاح جنبه عملی نفس، بدست نمی‌آید. آنگاه بتعریف خلق و تحلیل ملکه، حد وسط پرداخته، ملکه اعتدال و حد وسط را، در تسلیم قوه حیوانی و تسلط قوه ناطقه دانسته و عکس آن را افراط و تفریط می‌داند که برخلاف فطرت نفس ناطقه است.^۳

۱ - الهیات نجات، مقاله ۲، فصل سی و هفتم.

۲ - شفا، فن ۱۳، مقاله ۹ فصل ۷.

۳ - منابع پیشین (شفا و نجات).

باید توجه داشت که نقش عمل در حصول کمالات نفس، براساس مبنای مشائی و اشراقی فرق می‌کند. از نظر فلاسفه مشاء، کمالات علمی، اما از دیدگاه اشراقیون و عرفا، کمالات عملی، مقدمه و ابزار است برای تحصیل کمالات معرفتی.

۲- نیاز برخی از نفوس به حیات جسمانی. ابن سینا می‌گوید: برخی از نفوس ساده دلی که شوق کمال حقیقی را نیافته باشند در صورتی که دارای هیاتها و حالات بدنی شده باشند، شوقی به بدن داشته و از فقدان آن رنج خواهند برد، گوئی بعضی از علما درست گفته‌اند که این گونه نفوس، حالات اخروی مورد علاقه خود را بر اساس معلومات ناشی از فهم عامه، در مورد قبر و قیامت و بهشت و دوزخ، با وسیله قسرار دادن اجسام و اجرام آسمانی با تخیل، تحقق بخشند. زیرا بازگشت آنان به اجسام انسانی دیگر بصورت تناسخ محال است. این گونه نفوس اگر پاک باشند در نعیم و لذایذ خیالی خواهند بود. و اگر از نفوس پست و ناپاک باشند، دچار کیف‌خیالی اعمال خود می‌شوند.

آنگاه با تشبیه به خواب و رویا، بر قوت این صورتهای خیالی تأکید می‌کند، با این بیان که اصولاً همه رنجها و لذتها چه در خواب و چه در بیداری، محصول صورتهای ذهنی اند. با این تفاوت که صورتهای رویائی از درون ما، و صورتهای عالم بیداری از بیرون حاصل شده‌اند. بنابراین منشاء اصلی اثر، صورتهای ذهنی هستند. اگرچه از موجودات خارجی پدید نیامده باشند. چه موجودات خارجی سبب بالعرض اند.^۱ بنابراین، ابن سینا بعید نمی‌داند که برخی از نفوس ناقص، بشرح مذکور، نوعی معاد جسمانی داشته باشند. اگرچه معاد در حقیقت روحانی است.

۳- انسان با اکثریت بدبخت. براساس یک اصل فلسفی در جهان

۱- پیشین، و اشارات و تنبیهات نمط ۸ فصل ۱۷.

هستی، هرچه هست، یا خیر محض یا کثیرالخیراست، برای اینکه ایجاد موجودی که شرمحض، کثیرالشر یا مساوی در خیر و شر باشد، با حکمت و عنایت حق و نظام احسن هستی سازگار نیست. بنابراین باید هر حادثه‌ای خیر محض یا لاقط کثیرالخیر بوده باشد.^۱ اما در معاد روحانی، که سعادت، منوط به استکمال علمی نفس است، تعداد کمی از انسانها خوشبخت خواهند بود. چون بر اکثریت انسانها جهل و غفلت چیره گشته است. و این برخلاف حکمت و عنایت الهی و نظام احسن حاکم بر جهان هستی است. بنابراین معاد و حیات اخروی بسا نظام احسن و عنایت الهی سازگار نیست. و این اشکال دقیقی است.

لایحقی که همین اشکال بر اساس معاد جسمانی متشرعان نیز وارد است. چه مبنای سعادت اخروی اعتقاد به دین و حتی مذهب خاص و التزام عملی به احکام آن دین و مذهب است. و هرگز یکی از ادیان و مذاهب جهان اغلب مردم را در برنگرفته است، علاوه بر اینکه از پیروان یک مذهب نیز، تنها عده معدودی که دقیقا دستورات آن دین و مذهب را بکار بسته‌اند، اهل سعادت خواهند بود و بقیه مردم دچار عذاب الهی خواهند شد. پیش از آنکه پاسخ ابن سینا را باین اشکال نقل کنیم، نخست یادآور میشویم که از نظر متشرعان و متکلمانی که خدا را فعال مایشاء می‌دانند و قبح ذاتی افعال و اعمال را نمی‌پذیرند، نجات اقلیت و هلاک اکثریت هیچ اشکالی ندارد، چون مشیت خدا بر آن قرار گرفته، و هرچه آن خسرو کند شیرین کند.

و اما جواب این اشکال از طرف علمای دین معتقد به عدل الهی و حسن و قبح ذاتی اعمال، دشوار بنظر می‌رسد. مخصوصا که آنان به هیچوجه نمی‌توانند پیروان مذاهب و ادیان دیگر حتی افراد عاصی مذهب خویش را، اهل نجات بدانند. چون طرح چنین سئوالی در کتب اعتقادی این گروه، سابقه ندارد، چیزی در مورد پاسخ آنان نیز نمی‌توانم گفت.

اما پاسخ ابن سینا اگر از اشکال مذکور، براین مبناست کسه

اکثریت انسانها را ، برخلاف نظریه علمای دین و مذاهب ، اهل نجات می داند. او برای تبیین نجات اکثریت انسانها از مبانی زیر بهره می جوید:

- اولا - سعادت اخروی ، منحصر به یک نوع نیست.
- ثانیا - راه رسیدن به سعادت اخروی ، منحصر به استكمال علمی نیست ، اگر چه سعادت حاصل از این راه ، گرانقدرتر است.
- ثالثا - هر گناهی موجب عذاب ، یا عذاب دائم نمی شود و لذا بسیاری از نفوس متوسط و ناقص ، پس از مرگ با طی مراحل و بصورت تعلق به اجسام آسمانی به تکمیل خویش پرداخته و به مقام تجرد تام و کمال لایق خود نایل می شوند.
- رابعا - بسیاری از جاهلان و خطاکاران ، مشمول رحمت واسعه حق گشته ، سرانجام نجات خواهند یافت.^۱
- او یکایک این مسائل را در نمط هفتم و هشتم اشارات و تنبیهات و نیز در بحث معاد شفا و نجات ، مورد بحث و تحلیل قرار داده است.^۲

۲-۲- معاد شناسی صدرالمتألهین :

صدرالمتألهین نیز همانند ابن سینا ، نخست به تمهید مقدمات و ذکر مبانی و اصولی می پردازد که هریک بجای خود، اثبات شده اند ، تعداد این اصول و مقدمات در الشواهد الربوبیه^۳، هفت و در اسفار یازده می باشد.

- ۱- اشارات و تنبیهات ، نمط ۷ ، فصل ۲۵ .
- ۲- مراجعه شود به: اشارات و تنبیهات ، نمط ۷ ، فصل ۲۵ - ۲۴ و نمط ۸ ، فصل ۱۷-۱۲ و شفا، فن ۶، مقاله ۹، فصل ۷، الهیات نجات، مقاله ۲ فصل ۳۷ .
- ۳- کتاب الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه ، بعقیده اساتید فن از تالیفات او آخر عمر اوست و شامل خلاصه ای از عقاید او در مسائل فلسفی است. چنانکه خود در مقدمه گفته است.

اینک اشاره‌ای مختصر باین اصول باندک تغییری در ترتیب آنها:

۱ - اصالت بمعنی تحقق عینی و منشاء بودن برای آثار، وصف وجود است، نه ماهیت.

۲ - وجود ، یک حقیقت متشکک است که ذاتا دارای مراتب قوی و ضعیف است .

۳ - تشخیص پدیده های جهان اعم از مجرد و مادی ، محصول وجود خاص اوست ، و اعراض از لوازم شخصیت اند، نه از مقومات آن.

۴ - قوام هر موجودی با صورت و مبداء فصل اخیر آن است، و فصول واجناس دیگر ، بمنزله لوازم اند.

۵ - هویت بدن و اعضاء با وجود تغییر و تبدیل آنها با هویت باقی نفس ، پایدار است. زیرا هویت بدن بانفس است نه جسم.

۶ - امکان حرکت تکاملی در افراد یک نوع ، بگونه‌ای که حتی از حد یک نوعی عبور کرده و به حد نوع دیگر برسد، مثلا جماد، حیوان ، و حیوان انسان گردد. او این امکان را در اسفار بر مبنای امکان اشتداد در وجود و در شواهد الربوبیه بر مبنای امکان اشتداد در جوهر مطرح می کند.

۷ - صورتها و مقادیرها ، چنانکه براساس استعداد ماده ، ازفاعل صادر می شوند، ممکن است گاهی بدون مشارکت ماده نیز از مبادی فاعلی خود صادر شوند.

۸ - صورتهای خیالی قائم بانفس اند، مانند قیام معلول باعلت، نه اینکه مانند اعراض حال و عارض برنفس باشند.

۹ - خلقت نفس بگونه ایست که می تواند صور و مقادیر را، بدون مشارکت ماده ایجاد کند که این صور قائم با او باشند، نه حال در وی ، و این قدرن در دنیا مخصوص اهل کرامت است و در آخرت عام است.

۱۰ - قوه خیال که جزء حیوانی انسان است ، جوهری است مجرد که با فساد و فروپاشی بدن ، از بین نرفته و همراه نفس ناطقه انسانی

باقی می ماند.

۱۱ - وحدت شخصی در همه واحدها یکسان نیست. این وحدت در مجردات و مادیات متفاوت است. در مواردی جامع متخالفات و در مواردی دارای کثرت بالقوه، در مواردی دارای سعه وجودی، و در مواردی محدود است.

۱۲ - اکوان و نشاتها و عوالم باهمه کثرتشان، در سه کسوف و عالم کلی منحصرند عالم طبیعت، عالم مثال، عالم مجردات، از میان موجودات جهان، تنها انسان بعنوان کون جامع، هر سه عالم را در سعه وجودی خود دارد، او می تواند با حرکت جوهری همه عوالم و اکوان را طی کرده، از مرحله جمادی ببالترین مرحله تجرد دست یابد.

۱۳ - منشاء ماده، نقص و فقر وجودی است، چون ماده همان استعداد است، منشاء قوه و استعداد هم امکان است، و لذا نفوس بردو قسم اند: قسمی به خاطر نقص خود، به بدن تعلق می گیرند تا کمال یابند و به فعلیت برسند و قسمی دیگر کاملند که بدن نیازمند آنهاست، تا به ایجاد و تدبیرش پردازند. البته این نفوس نسبت به نفوس اسیر بدن کاملند، اما هنوز در کمال به مرحله تجرد عقلانی نرسیده اند که با جسم بروکار نداشته باشند.

این بود اصول و مقدماتی که صدرا در دو کتاب یاد شده آورده است. از آنها، اصول ۳، ۴، ۶، ۷، ۹ و ۱۵ در هر دو کتاب آمده. اصول ۱، ۲، ۵، ۸، ۱۱ و ۱۲ تنها در اسفار ذکر شده و اصل ۱۳ تنها در شواهد الربوبیه آمده است.^۱

۱ - رک: الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه معروف به

"الاسفار الاربعه" یا "اسفار" چاپ جدید، ج ۹ ص ۱۹۶ - ۱۸۵ و -

الشواهد الربوبیه چاپ دانشگاه مشهد، ص ۲۶۶ - ۲۶۱.

نتیجه اصول و تبیین معاد :

آنچه در رستاخیز به صحنه می آید ، از لحاظ نفس و بدن ، عین همین شخص است . زیرا در تشخیص و بقای انسان ، بقای نفس مهم است نه خصوصیت معینی از جسم که کوچک باشد یا بزرگ ، مادی باشد یا مثالی ، بهر حال بدن ، بدن این شخص است نه بدن مبیاین مادی یا مثالی دیگر.^۱

چهار - نقد و ارزیابی معادشناسی صدرا :**مقدمه :**

نقد و ارزیابی آراء و افکار شخصیت بزرگی چون صدرالمتألهین ، نه تنها از ارج و منزلت او نمی کاهد ، بلکه خود بهترین وسیله و روش

۱ - اسفار ، ج ۹ ص ۱۹۸ - ۱۹۷ ، شواهد الربوبیه ، ص ۲۶۷ - ۲۶۶ ،

ناگفته نماند که صدرا ، حوصله ای را که در تمهید مقدمات و مسائل فرعی دیگر بکار گرفته ، در نتیجه گیری و تطبیق نتیجه با مقدمات بکار نبرده است . آنچه باختصار در باره استنتاج از مقدمات مذکور می توان گفت ، این است که : بر اساس اصالت ، تشکیک و اشتداد در وجود انسان بعنوان کون جامع ، می تواند مراحل مختلف وجود جوهری را ، از جمادی تا مجرد تام ، با سیر تکاملی طی کند . و چون عامل تشخیص وجود است و نیز بقای هویت با فصل اخیر است . با بقای نفس ، هویت و تشخیص انسان استمرار می یابد . آنگاه نفوس کامل در مجرد تام اند و معادشان روحانی است . اما نفوس ناقص ، بدلیل نوعی تناسب و وابستگی شان به جسم ، براساس مجرد خیال ، و امکان صدور صور و مقادیر از نفس ، و قوام این صور و مقادیر بانفس ، اجسام مناسب خود را ، با تخیل ایجاد می کنند و بدینسان معادشان جسمانی می گردد . و این بدن ، بدن آن نفس خواهد بود ، نه بدن دیگر مادی یا مثالی .

تعالی تفکر ، و دست یابی به راه حلهای جدید مشکلات است . اگر سیره و سنت ، این بود که هیچ شاگردی در برابر استاد دم نزنسد ، بی تردید راه تعالی و پیشرفتهای علمی بسته میشد . بنابراین با علم و اعتراف به عظمت فکری صدرا ، و اینکه وی یکی از نوابغ معدود جهان است ، نکاتی را در رابطه با آراء و نظریاتش مطرح می‌کنم :

۱- روش صدرا المتألهین :

پیش از هر چیز لازم است . روش صدرا در حل مسائل فلسفی مورد توجه قرار گیرد . او چنانکه معروف است جمع بین همه روشها کرده ، حکمت متعالیه‌اش در بردارنده ، فلسفه مشاء و حکمت اشراق و کلام و عرفان است . بسیاری از بزرگان ، او را بخاطر این کار بی سابقه و شگفت انگیز ، ستوده‌اند.^۱

اما " سخن درست بگویم " که برخلاف تایید پیروان بزرگ وی ، از فیض (فوت ۱۰۹۱ هـ) تا علامه طباطبائی (فوت ۱۳۶۲ هـ) . چنین چیزی ، (جمع بین روشها) در عرض هم امکان پذیر نیست . باین معنی که ممکن است شخصی زمانی متکلم باشد . و بعدا فیلسوف شود و سپس به عرفان گراید . اما همزمان ، در تنظیم یک جهان بینی نمی توان از دو یا چهار روش بهره گرفت . برای اینکه میانی ، مسائل ، ابزار و اهداف اینها با هم فرق دارند . خلط فلسفه با عرفان و جبران نقص و کاستی یکی با دیگری ، نه تنها منطقی نیست ، بلکه نتایج و عوارض نادرستی هم بهارمی آورد .

۱- رک : مقدمه اسفار بقلم مرحوم شیخ محمد رضا مظفر ، خدمات متقابل اسلام و ایران مرتضی مطهری ، ص ۵۸۷ - ۵۸۶ . و مقدمه آقای سید جلال الدین آشتیانی به مجموعه ، رسائل سبزواری ، ص ۲۶ - ۲۷ .

صدراالمتألهین دست به چنین کاری زده ، اما بحث اصلی در آن است که چقدر به نتیجه مطلوب رسیده است ؟ به نظر من اثبات مسائل عرفانی ، از قبیل " وحدت وجود " و " اصالت وجود " با دلایل فلسفی جز نتایج خیالی و وهمی نخواهد داشت. باین معنی که اگر بخواهیم به راز وحدت پی برده ، جهان را همه حق ببینیم و بدانیم و برسیم به اینکه در دار هستی جز یک موجود ، که همان حضرت حق است ، دیاری نیست ، بی تردید چنین درک و دریافتی کار عقل و اندیشه مسا نیست تا بتوان آن را با ابزار عقل و اندیشه ، یعنی بامعرف و حجت بدست آورد. هزار دلیل هم بر وحدت وجود و وهمی بودن کثرت بیآوری ، باز برای ذهن ما هر چیزی خودش خودش است . و همه پدیده ها خودشان هستند و بس ، کثرت یک امر واقعی است و پدیده ها ، همگی دارای هستی عینی و واقعی اند. حال اگر کسی مدعی است که بجائسی رسیده که یکی هست و هیچ نیست جز او ، این به خودش مربوط است و برای دیگران قابل درک و انتقال نیست. و حتما به این مقام با چیزی جز عقل رسیده ، با سلوک و ریاضت یا جنبه و موهبت ، به هر حال او به چیزی رسیده که دیگران نرسیده اند. و از طرف دیگر آنچه رسیده ، قابل بیان و انتقال نیست . در چنین وضعی اگر ما باقوامه دلیل بهر دازیم چه نتیجه ای خواهیم گرفت ، جز توهم و تخیل ؟ . ما وقتی درس اسسفار می خواندیم^۱ همگی فکرمی کردیم که وحدت وجود را فهمیده ایم. غافل از اینکه مطلب اصولا فهمیدنی نیست.

کار در مورد جمع بین فلسفه و کلام هم ، بهمین منوال اسسست ، مبناها و معیارها متفاوتند و کار درست از آب در نمی آید. جمع بین رابین چنانکه فارابی بر آن کوشیده همیشه مطرح بوده ، اما موفق نبوده است ، و جالب تر اینکه فلسفه و تفکر از این راه ، دچار اشتباهات پایداری هم

۱ - آن هم در محضر استادی چون مرحوم علامه طباطبائی ره .

شده است که هنوز هم ادامه دارد. نمونه‌ای از آنهاست مسئله " وجود خارجی کلی " ، " اتحاد عاقل و معقول " ، " قوس صعود و نزول " ، " وحدت وجود " ، " اصالت " و " اشتراک عینی وجود " و غیره که همه اینها مسائل عرفانی و اشتراکی اند اما در فلسفه صدرا با مبانی مشائی حل و فصل شده‌اند و چه حل و فصلی !! البته ابن سینا هم در مواردی ، دچار این گونه خلط و اشتباه شده است . از قبیل حل مسئله " وجود خارجی کلی " ^۱ و " قوس صعود و نزول " ^۲ با مبانی مشائی ، ولی این خلط در آثار ملا صدرا به اوج رسیده است . سخن در این باره را به مجال دیگر می‌گذاریم که از اصل بحث دور نیفتیم. ^۳

۲ - عدم انتظام لازم در مقدمات و نتایج :

بنظر من مقدمات و نتیجه گیری صدرا ، از چند جهت دچار اشکال و عدم انتظام لازم شده است که به مواردی از آنها اشاره می‌کنیم :

۱ - ۲ - حذف بعضی از مقدمات ضروری ، مانند تبیین لذت ، برتری لذت عقلی و روحی ، دلیل عدم توجه ما به این لذایذ در این دنیا و توجه در آخرت ، و مبنای لذت و رنج عقلانی .

۲ - ۲ - ذکر برخی از مقدمات غیر ضروری ، مانند " نقص و امکان ، منشاء ماده است " ^۴ .

۳ - ۲ - عدم تفکیک مقدمات مربوط به بحث امکان معاد . از مقدمات

۱ - شفا ، فن ۱۳ ، مقاله ۵ ، فصل ۱ و ۲ .

۲ - اشارات و تنبیهات ، نمط ۷ ، فصل ۱ . و نجات الهیات مقاله ۳ ، فصل ۳۸ .

۳ - مواردی از اینها را ، در مقاله ویا برخی فصول کتاب عرفان نظری بحث کرده‌ام که تفصیلش نیازمند سلسله مقالات یا تالیف جداگانه ایست که امیدوارم

در فرصتی مناسب این کار را بکنم .

۴ - مقدمه هفتم در الشواهد الربوبیه .

مربوط به بحث کیفیت آن . مقدمات ملاصدرا، بعضی به تحلیل و تبیین امکان معاد کمک میکند مانند مقدمه‌های یک تا شش و مقدمه دوازدهم، و برخی از آنها به تبیین کیفیت آن (جسمانی بودن معاد) یاری می‌دهد، مانند مقدمات هفت تا یازده، و مقدمه سیزدهم.^۱

۲-۲- تکرار بعضی از مقدمات همانند مقدمه پنجم که همان مقدمه چهارم است یا مقدمه نهم که می‌تواند ضمن مقدمه هفتم مطرح شود.

بی تردید استدلال ابن سینا از این گونه نقصها بدور است در حالی که ملاصدرا وارث حدود شش قرن تلاش فکری مسلمانان بعد از ابن سینا - ست انتظار می‌رفت که مقدمات و استنتاج اونظم وانسجام بیشتری داشته باشد.

۳- کثرت مقدمات و اوساط :

هرچه مقدمات وحد وسطهای یک استدلال کمتر باشد، از وضوح استحکام بیشتری برخوردار خواهد شد. از این دیدگاه نیز، استدلال ابن سینا، بر استدلال صدر ا ترجیح دارد. صدرالمتالهین علاوه بر مقدمات متعددی که در مورد اثبات وجود نفس و تجرد و بقای آن بکار گرفته است، مقدمات و اوساط مختلفی را دوباره در تحلیل و اثبات معاد بکار گرفته است.

۴- فلسفی نبودن قسمتی از مقدمات :

استدلال ابن سینا بر مبانی و مقدمات فلسفی استوار است که عقل و اندیشه انسان، توان تصور و تصدیق آنها را دارد. اما صدرالمتالهین بسیاری از مقدمات خود را از عرفان و حکمت اشراق گرفته که هرگز در

۱- شماره ها ، بر مبنای شماره مقدمات در این مقاله است .

محک عقل و اندیشه قابل تصور و تصدیق نیستند. همانند: اصالت وجود، وحدت وجود، اشتراک وجود، تشکیک و اشتداد در وجود.

۵- روشن نبودن مبانی و مقدمات قسمتی از مقدمات :

صدرا برخی از مقدمات را برای تبیین معاد بکار گرفته که خود آن مقدمات نه بدیهی اند و نه بر مبانی روشن و اثبات شده‌ای استوارند . همانند :

۱- ۵- بهره گیری از حرکت اشتدادی جوهر ، علاوه بر موضوع اشتداد در وجود ، که مبنای اشتداد در جوهر تبیین نشده است. در عرفان کبنای اشتداد و حرکت تکاملی بطور مطلق ، حتی در مجردات ، سیرحبی در قوس صعودی است. اما این موضوع را در فلسفه بر چه مبنایی می‌توان استوار ساخت ، معلوم نیست. و صدرا هم چیزی در این باره نگفته است .

۲- ۵- اشتداد وجودی بر اساس چه مبنایی از میان همه جواهر ، به انسان اختصاص می یابد، معلوم نیست. اگر مبنا را کون جامع بودن بگیریم ، خود این موضوع ، بر کدام مبنا و مقدمه فلسفی و منطقی می تواند مستند باشد؟

۳- ۵- امتناع انقلاب در ماهیت را که لازمه مسلم اصل هویت است که اساس تفکر فلسفی است ، چگونه با امکان اشتداد و استحاله جوهری از نوعی به نوع دیگر وفق می دهیم ، معلوم نیست و صدرا در این باره توضیحی نمی دهد.

۴- ۵- با قبول امکان انشاء و ایجاد صورت و مقدار ، بدون مشارکت و دخالت هیولی ، که در مقدمات شماره ۲ ، ۸ ، و ۹ آمده است ، اصل امتناع تحقق صورت بدون ماده را چگونه می توان حل کرد؟ در صورتی که در فلسفه دلایل استواری بر امتناع تحقق صورت بدون ماده اقامه شده است.^۱

۱- نجات ، الهیات، مقاله فصل ۵ ، الهیات شفا، مقاله ۲، فصل ۴ و اشارات ، نمط ۱ فصل ۱۲ و الاسفار الاربعه، ج ۵ ص ۱۲۹ و نهایه الحکمه علامه طباطبائی مرحله ۶ ، فصل ۶ .

۶- عدم کفایت مبانی و مقدمات مذکور بر اثبات مطلوب :

صدرا که اساس کارش را اثبات معاد بصورت جسمانی قرارداده و - تعدادی از مقدمات را صرفاً باین منظور آورده است، در دستیابی به نتیجه مطلوب ، علاوه بر مقدمات مذکور بر مقدمات دیگری نیازی ندارند شده است که عبارتند از :

- ۱ - ۶- نفوس افراط متوسط و ناقص پس از مفارقت از بدن امکان ارتقاء به عالم مفارقات را ندارند.
 - ۲ - ۶- تناسخ هم محال است .
 - ۳ - ۶- ارواح به اجرام فلکی هم متعلق نمی شوند.
 - ۴ - ۶- تعطل و بی هدفی نیز برای نفوس محال است .
- پس باید یک وجود جسمانی متناسب با خود داشته باشند که همان جسم خیالی است.^۱

۷- فرض و اثبات تجرد خیال ، مشکل جسم را حل نمی کند :

فرض تجرد خیال ، بعنوان مقدمه‌ای بر تبیین معاد جسمانی ، نمی تواند ، مشکل جسم را حل کند. برای اینکه قوه خیال با فرض تجردش در حوزه عقل و مفارقات قرار می گیرد. و اگر تجرد می توانست مبنای حل اشکال باشد، تجرد عقل کافی بود و نیازی به فرض تجرد خیال نبود. اما اینکه تجرد عقل برای این کار کافی نبود باین دلیل بود که صدور اعمال و افعال جزئی ، از قوه‌ای که منطبق در جسم نباشد ممکن نبود . خیال هم ، چون مجرد فرض شده دیگر نمی تواند منشاء افعال و اعمال جزئی و جسمانی باشد.

برای حل این مشکل ، ابن سینا راه منطقی تری در پیش گرفته و فرض تعلق این نفوس بر اجرام آسمانی را یک فرض منطقی و معقول می - داند ، که ابزار کار نفس ، برای تصورات و حرکات و اعمال جزئی وی باشد.

۱ - الشواهد الربوبیه ، ص ۲۶۷ - ۲۶۶ .

اما صدرالمتألهین در فرض خود ، جسمی در اختیار نفس قرار نمی دهد که بتواند با آن جسم ، منشاء اعمال و افعال جزئی باشد . اما اینکه نفس با قوه خیال می تواند جسمی تخیل کند ، این جسم یک جسم ذهنی خواهد بود نه عینی . و بدیهی است که میان یک موجود مجرد و تصوراتش ، فرض تعلق و بهره گیری از آن بعنوان ابزار ، منطقی نیست . برای اینکه ، نفس اگر به جسم خارجی تعلق پیدا کند ، از آن جسم بعنوان متمم و مشارکت وجود و اعمال خویش بهره می گیرد ، در صورتی که جسم خیالی محصول و معلول نفس است و نمی تواند مشارکت و متمم وی باشد که فرض رفع فقر ، با چیزی که معلول کمال خود اوست تناقض است . و معلوم است که نیاز نفس به جسم برای تکمیل تکمیل نواقص خویش و طی مراحل تکامل است نه امری عبث و بی هدف .

۸ - چرا جسم ؟

فرض جسم در تحلیل ابن سینا برای حل مشکل نفس است . در صورتی که در فرض صدرای برای حل مشکل تضاد دیدگاه فلاسفه بادیگاه متکلمان در معاد جسمانی است . ابن سینا می خواهد که نفوس ناقص ابزاری بمنزله بدن دنیوی ، در اختیار داشته باشند در صورتی که تمام هم صدرای متوجه اقناع افکار عمومی بوده ، می خواهد نتایج فلسفی را ، یا مقبولات عامه وفق دهد .^۲

۹ - فرض از معاد جسمانی چیست ؟

طرح معاد جسمانی از طرف ابن سینا ، صرفاً یک تلاش فلسفی برای پاسخگویی به دو اشکال مهم فلسفی زیر است :

- ۱- نجات ، الهیات ، مقاله ۲ فصل ۲۷ .
- ۲- الاسفار الاربعه ، والشواهد الربوبیه صفحات پیشین .

۱ - ۹ - حل و تبیین وضعیت معاد نفوسی که بمرحله تجردتسام و کمال لایق خود نرسیده‌اند. این گونه نفوس با تعلق به جسم ، باستكمال خود ادامه می دهند.

۲ - ۹ - پاسخ به اشکال ، بدبختی اکثریت انسان - چنانکه قبلا توضیح دادیم برخی از نفوس ناقص پس از مرگ با تعلق مجدد به جسم ، به کسب مراحل کمال پرداخته ، به سعادت اخروی نایل می گردند و بدین وسیله از تعداد بدبختان کاسته می شود. اما معاد جسمانی صدرا ، هدفی جز ارضاء افکار عمومی و تطبیق فلسفه با عقاید دینی ندارد.

۱۰ - انگیزه انکار خلود؟

مسئله انکار خلود عذاب اخروی هم که ابن سینا آن را در موارد بخصوصی از نفوس ناقص پذیرفته است . برای پاسخ گوئی به اشکال مذکور در بند (۲ - ۹) است و لذا در نظام معاد ، جایگاهی دارد . در صورتی که صدرالمتالهین انکار خلود را بصورت یک موضوع مستقل و بی ربط به مسائل و نظام معاد مطرح کرده ، نظرش بیشتر بر مناقشات اهل کلام و مفسران است . چنانکه سرانجام خود برخلاف عرفا ، بر قبول خلود در عذاب تاکید می کند.^۱

پنج - پیشنهاد :

بشراکتون به مرحله ای از رشد فکری نزدیک می شود که بیش از هر چیز ، از آگاهی خود پیروی کند. گرچه در گذشته قدرتهای حاکم خطوط

۱ - رساله العرشیه ، انتشارات مولی ، ص ۲۸۲ و بنابه نظر جناب آقای سید جلال الدین آشتیانی این رساله از لحاظ تالیف بعد از کتاب الشواهد الربوبیه است . (پاورقی شواهد ، چاپ مشهد ص ۳۱۷) .

فکری جامعه را رقم زده ، مردم بناچار بر دین ملوک گردن می نهادند . اما اینک ، اندیشه و آگاهی اساس انتخاب مکتب و عقیده می گردد . همین نکته ایجاب می کند که در ارائه معقول یک جهان بینی ، دقت کافی را مبذول داریم . از جامعه علمی ایران اسلامی ، انتظار می رود که بنابر سوابق درخشان علمی و فرهنگی خویش ، همچنان پرچمدار تفکری استوار و منطقی ، در عصر حاضر باشد. بنظر من ، برای توفیق در این راه ، از اقدامات زیر ناگزیریم :

۱ - فراهم آوردن جو و زمینه، نوآوری و ابداع ، با تضعیف روحیه سنت گرایی و اعتقاد به اینکه هر چه هست پیشینیان دریافته و گفته اند، و با ایمان به نکته‌ای که شیخ اشراق (مقتول ۵۸۷ هـ) آن شهید جرات و حرکت فریاد می کرد که : " هر جوینده و تلاشگری ، کم و بیش، از نور و ذوقی برخوردار بوده ، هرگز علم و دانش در انحصار جماعت خاصی نخواهد بود، که به روی دیگران درهای ملکوت بسته باشد، و بیش از آن را از مردم جهان دریغ ورزند. نه ، بلکه بخشنده علم و دانش ، برافقی روشن ایستاده و هیچگاه در بذل علم و فرهنگ بخل نمی ورزد. بدترین دوره ، دوره ایست که در آن ، بساط اجتهاد را بر چیده باشند و سیر تفکر قطع شده و راه مشاهده و مکاشفه بسته باشد. " آری ابداع در روش ، مبانی و مقدمات یک نظام فکری ، نوآوری در زبان و بیان ، جهت ارائه مطلوب و درخور نیاز زمان ، از ضروریات است .

۲ - غلبه بر غرب زدگی که آفتب است بمراتب زیانبارتر از سنت گرایی ، ما بدون آنکه پیشرفتهای آنان را نادیده بگیریم ، باید

۱ - حکمه الاشراق ، چاپ انجمن فلسفه ، ص ۹ - ۱۰ ، او علی‌رغم عمر کوتاهش ، اجتهاد و ابداع قابل توجهی داشت که مواردی از آنها را طی مقاله‌ای آورده‌ایم . رک : آیت حسن ، چاپ پژوهشگاه علوم- انسانی و مطالعات فرهنگی ص ۳۴۳ ببعده .

خود حرکت و پیشرفت داشته باشیم . مرغوب و مغلوب آنان بودن و تلاش بر تقلید و انفعال و اقتباس و تطبیق عجولانه مبانی و شیوه- های خودماه ، با مبانی و روشهای آنان ، و قبول بیچون و چرای نظریاتشان ، ما را از سیر و حرکت باز می‌دارد. همان فریضه- شایع اشراق ، در اینجا هم جاری است که نباید علم را در انحصار جماعت خاصی دانست . خود باید اجتهاد کنیم و ابداع داشته باشیم . و باور کنیم که می‌توانیم و خواهیم توانست . چنانکه در گذشته می‌توانستیم .

۳- متافیزیک ، از فیزیک بی‌نیاز نیست. این نکته‌ایست که برای اهل فن ، عیان است . با این وصف درحوزه و دانشگاه ، فلسفه ما ، بدور از فیزیک تدریس و تحقیق می‌شود.

بدون شک اگر ابن سینا ، قانون حرکت را ، مانند فیزیکدانان عصر حاضر می‌دانست ، احرام آسمانی را زنده فرض نمی‌گسرد . همچنین ملاصدرا ، حال اگر صدرا تصورش در باره جوهر جسمانی ، همانند تصور امروزیها بود و جسم را ، حقیقت متصل واحد ، مرکب از ماده و صورت نمی‌دانست ، باز هم دم از حرکت جوهری می‌زد ؟ یا اگر ابن سینا و صدرا ، بر بطلان هیات بطلمیوسی که معتقد به وجود نه فلک بوده ، آگاه بودند، باز هم به فرض ده عقل می‌پرداختند ؟ پس آشنا وهم آوا ساختن فلسفه‌مان با آخرین محصولات فیزیک ، از ضروریات است .

۴- پالایش فلسفه از عناصر کلامی و عرفانی ، با اطمینان به اینکه عقل سالم ، سرانجام به بیراهه نخواهد رفت. تا هم برای عرفان فضای رشد بدهیم ، هم فلسفه را بصورت منطقی آن ، عرضه کنیم . اگر عرفان را بر استدلال فلسفی و منطقی ، و فلسفه را بر مقبولات عرفانی مستندسازیم ، راه رشد را بر هر دو بسته ایم. عرفان سلوک می‌خواهد و فلسفه اندیشه و منطق . و ما از هیچ یک بی‌نیاز

نیستیم.

سخن را با این نکته به پایان می‌برم که ، با سوابق روشن
 ومیراث گرانقدری ، از دقت ابن سینا ، جرات شیخ اشراق ، و همت
 و وسعت نظر صدرا ، می‌توانیم ، در آینده ، منادی یک جهان بینی
 روشن و معقول باشیم ، اما نه به آسانی ، بلکه با تلاش مستمر در
 جهت اجتهاد و ابداع .



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی