



دوفصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه دین  
سال سیزدهم - شماره اول (پیاپی ۲۵)، بهار و تابستان ۱۳۹۴  
صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)  
مدیر مسئول: حسینعلی سعدی  
سرمدیر: رضا اکبری  
مدیر داخلی: سیدمحمد منافیان  
ویراستار: محمدابراهیم باسط  
امور اجرایی: امیرحسین محمدپور

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین ابراهیمی دینانی ..... استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران  
رضا اکبری ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
احمد پاکتچی ..... استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)  
محسن جوادی ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم  
محسن جهانگیری ..... استاد فلسفه غرب، دانشگاه تهران  
نجفعلی حبیبی ..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران  
سید حسن سعادت مصطفوی ..... استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
محمد سعیدی مهر ..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس  
بیوک علیزاده ..... استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
احد فرامرز قراملکی ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران  
محمدکاظم فرقانی ..... استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
رضا محمدزاده ..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
ضیاء موحد ..... استاد فلسفه غرب، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران  
عبدالله نصری ..... استاد فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبائی  
حسین هوشنگی ..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)

بر اساس مجوز شماره ۳/۴۸۰۰ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، پژوهش نامه فلسفه دین (نامه حکمت)  
دارای رتبه علمی - پژوهشی است.

با نظر به هفتمین جلسه شورای راهبری ISC در مردادماه ۱۳۹۰، مجله علمی - پژوهشی پژوهش نامه فلسفه دین دارای نمایه ISC  
همراه با ضریب تأثیر می باشد، و در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام به آدرس ISC-gov.ir و پایگاه اطلاعات علمی جهاد  
دانشگاهی به آدرس sid.ir نمایه می شود.

طراح جلد: مهیار نصراللهزاده

مقالات این دوفصلنامه لزوماً بیان کننده دیدگاه دانشگاه نیست. نقل مطالب تنها با ذکر کامل مأخذ رواست.

۱۸۰ صفحه / ۲۰۰,۰۰۰ ریال

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)

امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۲۶۱  
نمبر: ۸۸۳۸۵۸۲۰

آدرس سامانه مجله: [www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir](http://www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir)

مدیریت امور فنی و توزیع: مرکز تحقیقات، اداره نشریات، صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵

داخلی ۲۴۵  
تلفن و نمابر: ۸۸۵۷۵۰۲۵

## راهنمای نگارش مقالات

از نویسندگان محترم، تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که مطابق شیوه‌نامه نیست، خودداری فرمایند؛ صرفاً مقالاتی در نوبت ارزیابی قرار می‌گیرند که مطابق شیوه‌نامه نگاشته شده باشند.

۱. پذیرش مقاله صرفاً به صورت الکترونیکی و از طریق سامانه مجله، به آدرس [www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir](http://www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir) انجام می‌گیرد. بدین منظور، با ورود به این سامانه، گزینه ثبت نام را انتخاب کرده و مراحل مربوط را انجام دهید. در نهایت، رمز ورود به سامانه، به پست الکترونیک شما ارسال می‌گردد و شما می‌توانید به صفحه اختصاصی خود دسترسی پیدا کنید.
  ۲. ارجاع منابع و مآخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده‌شده داخل پرانتز به شکل زیر آورده شود:  
۱-۲. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).  
۲-۲. منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛ مثال: (Plantinga, 1998, p. 71).  
- تکرار ارجاع یا اسناد مثل بار اول بیان شود و از کاربرد کلمات همان، پیشین و... (Ibid...) خودداری شود.  
- چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
  ۳. تمام توضیحات اضافی و همچنین، معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات (در صورت لزوم) با عنوان «یادداشت‌ها»، در انتهای متن مقاله آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها مثل متن مقاله، روش درون‌متنی (بند ۲) خواهد بود).
  ۴. در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین (کتابنامه) به صورت زیر ارائه شود (ابتدا منابع فارسی و عربی و سپس منابع لاتین):  
کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ)، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، جلد.  
مثال: هارت‌ناک، یوستوس (۱۳۵۱)، ویتگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.  
Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford: Oxford University Press.  
مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.  
مثال: موحد، ضیاء (۱۳۷۶)، «تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید»، فصل‌نامه مفید، دوره سوم، ش ۱۰.
- Shapiro, Stewart (2002), "Incompleteness and Inconsistency", *Mind*, vol. 111.
- مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ): «عنوان مقاله»، نام کتاب (ایتالیک)، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.
- مثال: محمود بینا مطلق (۱۳۸۲): «فلسفه زبان در کراتیل افلاطون»، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، جلد هفتم.
- Rickman, H.P. (1972): "Dilthey", in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed), New York: Macmillan Publishing Company.
۵. چکیده‌ای حداکثر دارای ۲۵۰ واژه و در بردارنده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج و فهرستی از واژگان کلیدی (حداکثر ۷ واژه)، به طور جداگانه ضمیمه مقاله شود و در ذیل آن، رتبه دانشگاهی، دانشگاه محل خدمت، آدرس دانشگاه و پست الکترونیکی نویسنده قید گردد.
  ۶. ترجمه انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها همراه مقاله ارسال گردد.
  ۷. مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۳ یا ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم BLotus 13 (لاتین TimesNewRoman 10) و یادداشت‌ها و کتابنامه BLotus 12 (لاتین TimesNewRoman 10) حروف چینی شود.
  ۸. عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.
  ۹. حجم مقاله، از ۳۰۰۰ کلمه کمتر و از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
  ۱۰. مقاله ارسالی نباید در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
  ۱۱. مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد. لازم است نویسندگان محترم، تعهدنامه‌ای را مبنی بر عدم ارسال هم‌زمان مقاله به سایر نشریات، با ذکر تاریخ امضا کرده و تصویری از آن را برای مجله ارسال نمایند.
  ۱۲. در مقالاتی که چند نویسنده دارد، لازم است در ضمن نامه‌ای، نویسنده مسئول مقاله معرفی شود و پس از امضای همه نویسندگان، تصویری از آن برای مجله ارسال شود.
  ۱۳. «پژوهش‌نامه فلسفه دین» (نامه حکمت)، در اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است.
  ۱۴. مقاله ارسال‌شده، بازگردانده نمی‌شود.

کلیه حقوق مادی و معنوی برای مجله پژوهش‌نامه فلسفه دین محفوظ است و آن دسته از نویسندگان محترمی که درصدد انتشار مقاله منتشره خود در مجله پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در مجموعه مقالات، یا بخشی از یک کتاب هستند، لازم است با ارائه درخواست کتبی، موافقت مجله را اخذ نمایند.

مجله پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، علاوه بر پایگاه استنادی علوم جهان اسلام و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی، در پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags) و پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran) نیز نمایه می‌شود.

## فهرست مقالات

- نظریه اعتبار-تفسیر در اندیشه علامه طباطبایی مقدمه‌ای بر فلسفه الهی اسلام..... ۱  
زهیر انصاریان / رضا اکبریان / لطف‌الله نبوی
- جایگاه معرفت‌شناختی انبیا در سیر معرفتی انسان‌ها از دید غزالی: نقش تعلیمی..... ۲۵  
میترا (زهرا) پورسینا
- واقع‌گرایی در فلسفه دین و بلیام جیمز..... ۴۷  
عباس حاج زین‌العابدینی / محسن جوادی
- از سازگارگرایی تا ضدسازگارگرایی خداباوری و تکامل داروینی: بررسی و نقد چهار دیدگاه .. ۷۱  
سید حسن حسینی
- دشواری‌های ابن‌سینا در پذیرش یا انکار معاد جسمانی..... ۸۹  
فاطمه صادق‌زاده
- وجود خدا و صرفه‌مندی اخلاق..... ۱۱۱  
مسعود صادقی / اسدالله آذیر
- تأملی در سازگاری درونی اندیشه فلسفی ملاصدرا درباره شناخت انسان از خداوند..... ۱۳۱  
محمدکاظم فرقانی / علی غزالی‌فر
- بازخوانی مسئله منطقی شر و تئودیسه مبتنی بر خیرهای برتر از سوئینبرن..... ۱۴۹  
توکل کوهی / جواد دانش
- درخواست اشتراک..... ۱۶۵
- فهرست و چکیده‌های انگلیسی..... ۱۷۵

## دشواری‌های ابن‌سینا در پذیرش یا انکار معاد جسمانی

فاطمه صادق‌زاده<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۹۲/۸/۱۹

تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۰/۱۱

### چکیده

ابن‌سینا در مورد معاد جسمانی در آثار مختلف خود دو موضع کاملاً متفاوت داشته است. وی گاهی، پس از اثبات عقلانی معاد روحانی، می‌گوید معاد جسمانی را بر اساس قول پیامبر (ص) می‌پذیرد و گاهی، با نقد دلایل کسانی که به معاد جسم یا جسم و روح قائل‌اند، تنها معاد نفوس را می‌پذیرد. در هر دو موضع، وی با مشکل خاصی مواجه است. ابن‌سینا هنگامی می‌تواند به جسمانیت معاد از طریق پیامبر معتقد باشد که امکان آن را نشان داده باشد، در حالی که وی امکان معاد جسمانی را مطرح نکرده است. پس از ابن‌سینا، برخی از متکلمان و حکیمان، پیش از بیان دلیل نقلی بر اثبات معاد جسمانی، امکان آن را نشان داده‌اند. دشواری دیگر ابن‌سینا هنگامی است که معاد جسمانی را، که مورد تأیید نصوص قرآنی و روایی است، انکار می‌کند. وی برای حل این مسئله می‌گوید پیامبر (ص)، برای رعایت حال مخاطبان عام، که توانایی درک معانی عقلی و سعادت و شقاوت حقیقی را ندارند، باید با بیان لذات و عقوبت‌های ملموس آن‌ها را به نیکوکاری ترغیب کند و از بدکاری و نافرمانی بترساند. ابن‌سینا با طرح نظریه تمثیل، به عنوان روشی خاص برای آموزش حقایق دینی به مردم، ظواهر آیات قرآنی و روایی را اشاراتی برای تفهیم معانی بلند قرآنی به مردم دانسته است. به این ترتیب، ورای معانی ظاهری این گونه آیات، معنایی باطنی و عقلی وجود دارد که باید با تأویل به آن‌ها دست یافت. پس از ابن‌سینا، برخی از اهل کلام و حکمت، با غیرقابل تأویل دانستن این گونه آیات، این راه‌حل را مردود اعلام کرده‌اند.

### کلیدواژه‌ها

معاد جسمانی، نفس، امکان، پذیرش تعبدی، انکار، رساله‌ی اضحویه، عوام، مدل تمثیل، تأویل

## ۱. مقدمه و طرح مسئله

ابن‌سینا در آثار خود با معاد جسمانی دو مواجهه متفاوت داشته است. وی گاهی معاد جسمانی را از طریق دین و تصدیق پیامبر (ص) به نحو تعبدی می‌پذیرد و گاهی نیز آن را انکار می‌کند. برخی از اندیشمندان پذیرش تعبدی ابن‌سینا را از سر تقیه و برای حفظ جان خود دانسته‌اند. اما، اگر چنین نباشد، این مسئله مطرح می‌شود که چرا وی در مورد جسمانیت معاد دو رأی متناقض داشته است؟

برخی معتقدند شیخ در تألیفات خود دو روش متفاوت داشته است: یکی روشی که در آن عموم مردم و حکمت‌آموزان مورد خطابش بوده‌اند، و دیگری روشی است که وی برای تفهیم حقایق به خواص و افراد فرهیخته به کار برده است.<sup>۱</sup>

برخی از معاصران معتقدند، بر اساس مبانی و مطابق قواعد حکمی فیلسوفان مشائی و حتی اشراقی، عود ارواح به ابدان دنیوی امکان‌پذیر نیست، و لذا حکیمان محققى چون شیخ و اتباع او نمی‌توانند به حشر اجساد و معاد جسمانی معتقد باشند، و برای همین است که برخی از آنان در اثبات امتناع معاد جسمانی و عود روح به ابدان براهینی اقامه کرده‌اند. لذا نتیجه می‌گیرند که این گروه تنها برای فرار از تکفیر و حفظ جان خود را معتقد به معاد جسمانی نشان داده‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۷۱).

برخی از اهل تحقیق بر آن‌اند که بر اساس مبانی فلسفی ابن‌سینا در مورد نفوسی که به مرتبه عقل بالفعل رسیده‌اند لذات جسمانی باید مانع ادراک عقلانی باشد و در نتیجه این گروه نباید معاد جسمانی داشته باشند. اما وی در برخی آثار خود، با کنار نهادن دیدگاه‌های فلسفی‌اش، متواضعانه برای این گروه نیز معاد جسمانی را پذیرفته و در آثاری چون رساله عذاب و پاداش جسمانی را تأویل کرده است (اکبری، ۱۳۸۹، ص ۱۱-۱۲). چنین افرادی، با تردید در انتساب رساله اضحویه به ابن‌سینا، اساساً او را منکر معاد جسمانی نمی‌دانند و تعبیر او در پذیرش معاد جسمانی را نوعی تواضع علمی قلمداد کرده‌اند.

در اینجا این دو پرسش مطرح است. نخست این که چرا ابن‌سینا گاهی بی‌هیچ شرطی آموزه‌های قرآنی و روایی در مورد معاد جسمانی را می‌پذیرد؟ و دوم این که وی، در مواردی که معاد جسمانی را انکار می‌کند، برای آیات قرآنی که این قسم معاد را تأیید می‌کنند چه

توضیحی دارد؟ در این نوشتار، با واکاوی آثار ابن‌سینا، کوشش می‌شود پاسخی مناسب برای این دو پرسش مهم جستجو شود.

## ۲. تبیین دیدگاه‌های ابن‌سینا در معاد جسمانی

ابن‌سینا در برخی از آثار خود معاد جسمانی را می‌پذیرد و در برخی دیگر آن را با قاطعیت انکار می‌کند. در ادامه، این دو دیدگاه را از مهم‌ترین آثار او گزارش خواهیم کرد.

### ۱.۲. پذیرش معاد جسمانی به نحو تقلیدی

در الهیات شفاء و نجات، ابن‌سینا با تقسیم معاد به دو نوع جسمانی و روحانی می‌گوید:

(۱) معاد جسمانی در دین بیان شده است و تنها از راه دین و تصدیق پیامبر اثبات می‌شود.

(۲) خیرات و شرور جسم در معاد (لذات و آلام بدنی) آشکار هستند و به آموختن نیازی ندارند.

(۳) سعادت و شقاوت مربوط به بدن به تفصیل در دین اسلام بیان شده است.

(۴) معاد روحانی و سعادت و شقاوت مربوط به نفس با عقل و استدلال برهانی فهم می‌شود و پیامبر هم آن را تصدیق کرده است.

(۵) اوهام انسانی در حال حیات دنیوی نمی‌تواند سعادت و شقاوت روحانی را تصویر نماید.

(۶) حکیمان الهی به سعادت نفسانی بیش از سعادت جسمانی تمایل دارند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۴۲۳؛ ۱۳۸۷، ص ۶۸۲).

با توجه به وضوح موضوع و گستره آموزه‌های دینی در شرح لذات و آلام بدنی، ابن‌سینا توضیح بیشتر در این باره را لازم نمی‌بیند<sup>۲</sup> و به تبیین معاد روحانی می‌پردازد. وی برای تصویر معاد روحانی از پنج اصل که درباره لذات و آلام مربوط به قوای نفس است بهره می‌گیرد. البته از نظر ابن‌سینا دو قوه حس و خیال، به دلیل جسمانی بودن، پس از مرگ از بین می‌روند، و تنها قوه ناطقه باقی می‌ماند. از این رو، در تبیین حیات پس از مرگ، تنها از نفس ناطقه و کمال و سعادت آن سخن می‌گوید. از نظر او، سعادت و کمال نفس ناطقه از حیث نظری با علم به حقایق عالم حاصل می‌شود. ابن‌سینا، بر این اساس، وضعیت

انسان‌های کامل و مقصران و معاندان و نفوس ساده را با توجه به جنبه نظری نفس شرح می‌دهد. از سوی دیگر، کمال نفس از جنبه عملی به آن است که قوای حیوانی در حالت پذیرش و انفعال و قوه ناطقه در حالت استیلاء قرار گیرد.<sup>۳</sup> از دیدگاه ابن‌سینا نفوس انسانی پس از مرگ در دو گروه کلی قرار می‌گیرند:

**یک. نفوس ساده که به مرتبه عقل بالفعل نائل نشده‌اند.**

ابن‌سینا کسانی را که از حیث نظری و عملی به کمالاتی که از نوع انسان انتظار می‌رود نائل نشده‌اند نفوس ساده می‌داند، که این‌ها به مرتبه عقل بالفعل نرسیده‌اند. این دسته هنگامی که از بدن مفارقت پیدا می‌کنند شوق به کمال ندارند:

(۱) اگر صورت باطلی کسب نکرده باشند، به سوی سعه رحمت الهی و راحتی و آرامش می‌روند.

(۲) اگر صورت باطل کسب کرده باشند و اصلاً واجد حالت حق که با آن صورت باطل منافات دارد نباشند، در این حالت گرفتار عذاب شدید می‌شوند؛ زیرا به سبب فقدان بدن و مقتضیات بدنی، کمالات مربوط به بدن که به آن مشتاق‌اند برای ایشان حاصل نمی‌شود.

به تعبیر ابن‌سینا، شاید آنچه برخی از علما گفته‌اند درست باشد: نفوس ساده که تنها به سمت مادیات متوجه هستند، اگر پاک و زکی باشند، پس از مرگ نه می‌توانند از طریق جذب به سمت جهات اعلی به سعادت برسند و نه شوق به کمال دارند که از فقدان آن احساس بدبختی و شقاوت کنند. مانعی نیست که اجرام سماوی موضوع فعل برای این نفوس باشد. اینان با این اجسام تمام آنچه از احوال اخروی اعتقاد دارند تخیل می‌کنند. در مقابل، اگر این نفوس باطل باشند، عقاب را با مقایسه با آنچه در دنیا برایشان مصور شده است مشاهده می‌کنند<sup>۴</sup> (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۴۳۱-۴۳۲). ابن‌سینا در مبدأ و معاد هم به وضعیت این گروه اشاره کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۴-۱۱۵).

از آنجا که ابن‌سینا، بنا بر مبانی نفس‌شناختی خود، نفس را برای رسیدن به مرتبه عقل بالفعل به بدن و همراهی با آن نیازمند می‌داند، برای اظهار نظر صریح در مورد این گروه با دشواری روبروست؛ زیرا از سویی نفس پیش از نیل به مرتبه عقل بالفعل از بدن جدا شده است و به مرحله بی‌نیازی از بدن نرسیده و نمی‌تواند بدون بدن به حیات خود ادامه دهد، و

از سوی دیگر، با تباهی بدن، راهی به سوی کمال و بقاء برای او باقی نمانده است. وی با نوعی احتیاط از وضعیت این گروه سخن می‌گوید. گاه بدون توجه به مبانی خود اظهار می‌کند که احتمال دارد خداوند آنان را در رحمت گسترده خود، که کیفیت آن بر ما پوشیده است، وارد کند<sup>۵</sup> و گاهی دیگر با اشاره به نظریه فارابی احتمال می‌دهد که آنان با الحاق به اجسام فلکی از این اجسام برای تخیل خیرات اخروی استفاده کنند و به سیر تکاملی خود برای رسیدن به مرتبه عقل بالفعل ادامه دهند.

#### دو. نفوس کامل و مقدس که به مرتبه عقل بالفعل واصل شده‌اند.

از دیدگاه ابن‌سینا، هر گاه نفس ناطقه دارای فضایل علمی و عملی باشد، پس از مفارقت از بدن، نیازی به بدن ندارد؛ زیرا احتیاج نفس به بدن تنها به عنوان وسیله‌ای برای تحصیل کمال و رسیدن به مراتب عقلی است. چنین نفوسی با وصول به مرتبه عقل مجرد به مقام ادراک معقولات نائل می‌شوند و از همان حیث به بهجت و سرور نامتناهی دست می‌یابند. با این حساب، برای چنین کسانی، که با اتصاف به کمالات عقلی و ملکات اخلاقی از لذات حقیقی بهره‌مند هستند، اشتغال به بدن می‌تواند مانعی برای ادراک کامل لذات عقلی باشد. از این رو، این گونه نفوس به بدن نیازی ندارند.<sup>۶</sup>

اگر ابن‌سینا بخواهد بر مبانی نفس‌شناختی خود تکیه کند، باید معاد جسمانی را برای گروه واصل به مرتبه عقل بالفعل انکار کند و این همان موضعی است که او در رساله اضحویه انتخاب کرده است. اما شیخ‌الرئیس در الهیات شفاء باور تبعیدی خود به معاد جسمانی را تنها به گروهی که به مرتبه عقل بالفعل نرسیده‌اند منحصر نکرده و گروه واصلان به این مرتبه را هم مشمول این قسم معاد دانسته است. از نظر برخی، سخن گفتن ابن‌سینا از معاد جسمانی برای این گروه قطعیت بخشیدن به آموزه‌های دینی و کنار نهادن آموزه‌ها و مبانی فلسفی خود است (اکبری، ۱۳۸۹، ص ۱۱). اما چگونه ممکن است یک فیلسوف دیدگاه‌های مبنایی خود را کنار بگذارد و دیدگاهی دیگر را بپذیرد؟ ابن‌سینا، اگر واقعاً مایل بود معاد جسمانی را بپذیرد، باید دیدگاه‌های فلسفی خود را که با معاد جسمانی سازگار نیست کنار بگذارد و مبانی نفس‌شناختی متناسب با آن را بپذیرد. این تواضع چه مبنایی می‌تواند داشته باشد؟

با این حساب، ابن‌سینا حتی در این دو اثر هم نباید در این قبیل آیات و روایات به



معانی ظاهری تسلیم شود؛ زیرا او معتقد است که، در پس این معانی، مفاهیم باطنی و معنوی وجود دارد که باید با تأویل به آن‌ها دست یافت. پس او چگونه با استناد به همین معانی ظاهری معاد جسمانی را پذیرفته است؟

## ۲.۲. انکار معاد جسمانی و اعتقاد به امتناع آن

در رساله‌ی اضحویه، ابن‌سینا با رد دلایل معتقدان به معاد جسمانی، آن را امری ممتنع می‌داند. بی‌تردید برخی از مبانی و دیدگاه‌های فلسفی وی را به موضع انکار معاد جسمانی رسانده است.<sup>۷</sup> در میان این مبانی، شاید اعتقاد شیخ به جسمانی بودن خیال مهم‌ترین عامل باشد.<sup>۸</sup> در ادامه، مباحث شیخ در این رساله را گزارش و بررسی می‌کنیم. در این رساله، او معتقدان به معاد را سه گروه می‌داند:

### یک. قائلان به معاد جسمانی

جماعتی از اهل جدل، که از علوم حقیقی بهره‌ای ندارند، نفس مجرد را انکار می‌کنند و می‌پندارند که حقیقت انسان همین کالبد است و حیات و انسانیت به عنوان دو عرض در آن کالبد آفریده شده‌اند. مرگ نیستی این دو عرض است و باری تعالی در آفرینش دوم آن کالبد را پس از پوسیدن فراهم می‌آورد و در آن حیات و انسانیت می‌آفریند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۵).

به نظر ابن‌سینا، دلیل این گروه آن است که خداوند در چند جایگاه بیان می‌کند که مردگان را در آخرت برمی‌انگیزد و به مجازات می‌رساند و اینان از شدت دشمنی با حکیمان و برای مخالفت با آنان نفس را انکار کرده و حقیقت انسان را کالبد دانسته‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۹). از آنجا که این گروه برای نظریه خود به شرع مقدس متمسک می‌شوند، ابن‌سینا به بیان قاعده‌ای کلی می‌پردازد: خطاب هر شریعتی با عموم خلایق است. حقایق موجود در دین الهی برای همه مردم قابل طرح نیست. از این رو، قرآن مباحث توحیدی را به نحو تشبیهی یا تنزیهی مطلق بیان می‌کند. کدام آیه از قرآن دلالت دارد به حقیقت توحیدی که علما و حکما از آن بحث می‌کنند؟ و آن معانی باریک که ایشان گفته‌اند کجای قرآن است؟ چنان که وی عالم الذات یا عالم به علم است؛ قادر الذات یا قادر به قدرت است؛ و ذات وی یگانه است، اگرچه صفات بسیار دارد؛ او پذیرای بسیاری و تکرر است. ذات او در جهت است یا منزله از جهت؟ دو احتمال وجود دارد:

- (۱) بر مردم واجب است که حقیقت این معانی را بدانند و به غور آن برسند.
- (۲) شایسته است که مردم در این موارد بحث نکنند و اندیشه خود را در آن‌ها به کار نگیرند.

اگر طرح چنین حقایقی برای مردم لازم نیست و اگر آن‌ها در این موارد به اشتباه افتند گناهی مرتکب نشده‌اند، مذهب این جماعتی که دعوی علم می‌کنند و تنها به معاد جسمانی اعتقاد دارند تکلف است و مردم به آن نیازی ندارند. اگر بحث از این حقایق واجب است و فهم حقیقت توحید ضرورت دارد، پس واجب است صاحب شریعت یا پیامبر این معانی را به نحوی بیان کند که همه کس بر آن آگاهی یابند. وقتی زیرکان و کسانی که عمر خود را در فهم مباحث عمیق صرف کرده‌اند برای درک این معانی به شرح و بیان کامل نیاز دارند، افرادی که ذهن آماده ندارند و با محسوسات خو کرده‌اند چگونه می‌توانند بدون توضیحات پیامبر این حقایق را بفهمند؟ اگر خداوند پیامبر خود را تکلیف کند که حقایق این چیزها را به مردم آموزش دهد، آن‌ها توان درک این قسم حقایق را ندارند، و اگر رسول از آنان ایمان بخواهد تکلیف محال کرده است. اگر خدا به پیامبر تکلیف نماید که همگی را، با ریاضت، مستعد و اهل دریافت این معانی کند، چنین کاری از پیامبر ساخته نیست، مگر آن‌که خاصیتی در انسان‌ها بیافریند، یا الهامی از آسمان بر ایشان فرود آید؛ و در این صورت دیگر به پیامبر نیازی ندارند و فرستادن او بیهوده خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۹-۴۲).

به این ترتیب ابن‌سینا ظواهر دینی در مورد معاد جسمانی را حجت نمی‌داند و نظریه کسانی را که با انکار نفس تنها معاد جسمانی را می‌پذیرند نادرست می‌داند.

#### دو. قائلان به معاد روحانی و جسمانی

از نگاه اینان، حیات کالبد به هستی نفس است و در آفرینش دوم نفس به کالبد خویش بازمی‌گردد. برخی از اینان نفس را روحانی و غیرمجسم و بعضی دیگر آن را جسمی لطیف می‌دانند. بنابراین نفس نیکوکار دو گونه پاداش دارد: یکی پاداشی نفسانی، چون نگرستن به حق و پیوستن به عالم ملکوت، و دیگری راحتی و لذتی که شایسته جسم است. شخص بدکردار، علاوه بر عقوبت نفسانی، مانند دوری از عالم ملکوت و نومیدی و خواری و ترس، کیفری حسی مربوط به بدن، مانند گرما و سرما، خواهد داشت. این گروه‌ها در دوام آسایش و عقوبت اختلاف نظر دارند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۶).

در بررسی این نظریه، ابن‌سینا می‌گوید اگر کسی بگوید روح باقی است و ثواب و عقاب برای روح است و کالبد اول و دوم مانند دو عرضی برای آن هستند، این رأی هم نادرست است؛ زیرا در علوم حکمی و مبین و علوم الهی آمده است که:

- ۱) محال است هنگام بعث، نفوس را به کالبدی از ماده متناهی عالم پیوند دهند.
- ۲) تبدیل در فعل باری تعالی راه ندارد، «لاتبدیل لخلق الله». هستی عالم همواره چنین باشد. ایشان می‌پندارند عالم برخواهد خاست و این سخن محال است.
- ۳) سعادت نفس هنگامی است که از کالبد جدا شود.
- ۴) لذات بدنی با لذات و خوشی‌های نفسانی متفاوت هستند.
- ۵) بودن با کالبد برای نفس عقوبت و رنج‌آور است.
- ۶) بیشتر مطالبی که در شرایع در باب معاد گفته شده، اگر بر ظاهر آن‌ها حمل شود، محالات بسیار لازم می‌آید. عالمان و دانایان نیک می‌دانند که مصلحت عوام و جاهلان در آن است که به برخی حقایق وقوف نیابند. اگر عوام علم الهی نمی‌دانند نباید به شریعت و دیانات الهی به چشم استخفاف بنگرند.

از سوی دیگر حکیم باید از شتاب در انکار چیزی که غرض آن واضح نیست بپرهیزد و بداند این ویژگی بزرگ‌ترین نشانه برای درستی دین است و بزرگ‌ترین نشانه برای فساد دین آن است که حقایق را آشکار بیان کند یا در مقام بیان حق مثالی غیرمتعارف آورد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۴۳-۴۴).

### سه. قائلان به معاد روحانی

از دیدگاه حکما و اهل حق، نیکبختی انسان در آن است که گوهر خویش را با دانش و نیکوکاری و بیزاری از آثار طبیعت، چون حرص و شهوت و دوستی دنیا و مانند آن، کامل کند وگرنه گرفتار بدبختی است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۶). وی قائلان به تناسخ را در همین گروه قرار داده و آرای مختلف آنان را بیان می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۶-۳۷).

ابن‌سینا حکیمان و اهل حق را در شمار گروه سوم قرار می‌دهد که به معاد روحانی قائل هستند. از دیدگاه او، بیانات حکما در باب معاد رموز و اشاراتی برای نزدیک ساختن حقیقت معاد به فهم مردم عامه است، تا آنان با تصور وضع معاد بدکرداری را کنار گذارند. اگر حکیمان برای عموم مردم حقیقت معاد را چنان که هست بازگو کنند، آنان نمی‌توانند آن

را تصور کنند و آن را محال می‌پندارند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۷-۳۸).

در ادامه، ابن‌سینا با بیان همهٔ حالات فرضی تناسخ به ابطال آن‌ها می‌پردازد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۴۴-۶۰). به این ترتیب، او پس از رد سه نظریهٔ «معاد جسمانی»، «معاد جسمانی-روحانی» و «معاد به نحو تناسخ»، تنها معاد روحانی را ممکن می‌داند و در سه فصل آن را اثبات می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۶۲-۷۶).

در رسالهٔ فی السعادة، ابن‌سینا در شرح حالات نفس ناطقه پس از جدایی از بدن هیچ اشاره‌ای به همراهی نفس با جسم نکرده است. وی نفس را پس از مرگ در چند گروه قرار می‌دهد:

(۱) نفوسی چون نفوس اطفال که هنوز معقولات اولیه را تصور نکرده و به مقام عقل بالفعل نرسیده‌اند. او با اعتقاد به بقای آنان اظهار می‌کند که چنین نفوسی مستعد پذیرش معقولات اولیه از فیض الهی هستند و از بدن که تا آن زمان مانعی برای دریافت چنان فیضی بوده رها شده‌اند. تصور معقولات ثانوی که منوط به حواس ظاهری و باطنی و تفکر منطقی است برای آنان امکان‌پذیر نیست.

(۲) نفوسی که معقولات اولیه را تصور کرده‌اند و دو گروه هستند: گروهی از آنان عقاید وهمی و فاسد دارند که پس از مرگ باورهای وهمی‌شان باطل می‌شود و درمی‌یابند که تا آن زمان به راه باطل رفته‌اند و به کمال ذاتی خود نرسیده‌اند. از طرفی به آن کمالات اشتیاق دارند و از سوی دیگر ابزار و لوازم تحصیل آن کمالات که قوای بدنی است در اختیار ندارند. این چنین نفوسی هم از این حیث اندوهگین می‌شوند و هم به سبب پیروی از هوای نفس به اعمال ناپسند خو گرفته‌اند و پس از مرگ ادامهٔ آن وضع برایشان ممکن نیست. از این رو، این گروه گرفتار اندوه دائمی خواهند بود. گروه دیگر نفوسی هستند که عقاید خیالی و عادات ناپسند ندارند. از دیدگاه ابن‌سینا، حال اینان همچون وضع اطفال است. اگر هم اندکی به امور بدنی خو گرفته باشند، به زودی آن عادت را از دست می‌دهند و اندوه آنان برطرف می‌شود.

(۳) نفوسی که از نظر علمی کامل هستند، ولی در اعمال نیکو کوتاهی کرده‌اند و به امور دنیایی تمایل داشته‌اند. اینان ابتدا از جهاتی گرفتار اندوه هستند و سرانجام به راحتی و آسایش می‌رسند.

۴) نفوسی که ذاتاً پاک هستند، نه اخلاق ناپسند دارند و نه به معاصی آلوده شده‌اند، و مواظبت بر اعمال صالح دارند. این گروه به ویژه اگر به زینت علم هم مزین باشند و معقولات و مبادی موجودات را ادراک کرده باشند، در دار آخرت اهل نجات خواهند بود و به فیوضات الهی و مقام قرب واصل می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ق، ص ۲۷۳-۲۷۶).

ابن‌سینا با آن که در این رساله معاد جسمانی را انکار نکرده، اما احوال نفس ناطقه را پس از مرگ بدون نیاز به بدن بیان کرده و این خود می‌تواند حاکی از عدم اعتقاد او به معاد جسمانی باشد.

### ۳. موانع و چالش‌های فراروی ابن‌سینا

ابن‌سینا، هم در پذیرش معاد جسمانی و هم اگر بخواهد آن را نفی کند، با پرسش‌ها یا اشکالاتی مواجه است. او نه می‌تواند آن را به آسانی و بدون دردسر بپذیرد، نه می‌تواند آن را انکار کند. در ادامه به مهم‌ترین دشواری‌هایی که فراروی او قرار دارد می‌پردازیم.

#### ۱.۳. دشواری اول: لزوم بیان امکان معاد جسمانی برای پذیرش آن

چنان که ملاحظه می‌شود، ابن‌سینا در برخی از آثار خود معاد جسمانی را تنها به جهت اعتماد به قول پیامبر پذیرفته است. وی با آن که برای عقل و خرد در میدان اندیشه ارزش فراوانی قائل است، در جایی هشدار می‌دهد که مبادا کسی با اعتماد به عقل خود به محض آن که دلیلی بر وجود چیزی نیافت آن را انکار کند. به نظر او، فقط اگر عقل بتواند با اقامه دلیل علیه چیزی آن را ممتنع بداند، حق دارد وجود آن را انکار کند؛ و جز در این مورد حق انکار آن را ندارد و موظف است در مورد وجود یا عدم آن توقف کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۴۱۸). در این باره، وی به قاعده معروف «ما لم یذک عنہ قائم البرهان فذره فی بقعة الامکان» اشاره دارد. خواجه طوسی در شرح این عبارت متذکر می‌شود که مقصود شیخ نهی کسانی است که آن اموری را که علم و حکمت و فلسفه به آن‌ها احاطه ندارد یکسره انکار می‌کنند. شیخ در واقع هشدار می‌دهد که انکار بی‌دلیل یک امر نسبت به اقرار بی‌جهت نسبت به مقابل آن هیچ‌گونه ترجیحی ندارد و هر دو به یکسان نادرست هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۴۱۸-۴۱۹). حکیم خردورز باید هم درباره اقرار و انکار

خود دلیل و بینه داشته باشد.

ابن‌سینا در این عبارت در صدد است حوادث غریبه‌ای مانند سحر و معجزه را که در عالم رخ می‌دهد تبیین کند و آن‌ها را اموری ممکن اعلام کند. اما این بیان ممکن است حاکی از دیدگاه معتدل شیخ در مورد حدود و توانایی‌های ادراکی عقل باشد. بنا بر هشدار شیخ، کسی نباید امور و حوادث عجیب را به صرف غیرعادی بودن یا معقول نبودن منکر شود. بر این اساس، نباید انتظار داشت که عقل محدود بتواند تمامی آموزه‌های دینی را به اثبات برساند، و کاملاً محتمل است که در میان این تعالیم مطالبی فراتر از عقل آدمی وجود داشته باشد. البته این توقع نیز کاملاً بجاست که این آموزه‌ها با اصول و مبانی قطعی عقلی منافات و تعارض نداشته باشد. گویی وی در پذیرش معاد جسمانی به همان توصیه‌ای که در اشارات به دیگران می‌کند عمل کرده است که اگر علیه عقیده‌ای برهان و بینه‌ای قطعی اقامه نشده است آن را ممتنع نداند.

ممکن است این برخورد ابن‌سینا نوعی تواضع نسبت به آموزه‌های دینی به نظر آید؛<sup>۹</sup> اما باید گفت وی تنها در صورتی می‌تواند به ظاهر نقل یا شریعت تسلیم شود که آن امر ممتنع نباشد.<sup>۱۰</sup> البته قطعاً از دیدگاه ابن‌سینا در این گونه مواضع معاد جسمانی امری ممکن بوده است؛ زیرا وی نمی‌تواند مطلبی را که خود ممتنع می‌داند به واسطه اخبار صادق بپذیرد.<sup>۱۱</sup> آموزه‌های دینی که از طریق پیامبر وارد شده است نمی‌تواند بر خلاف عقل صریح باشد و ممکن نیست انسان به امری محال متعبد و مؤمن شود.<sup>۱۲</sup> مهم آن است که شیخ‌الرئیس باید ابتدا موضع خود را در مورد امکان یا جواز معاد جسمانی اعلام کند. عقل یا با دلایل قطعی جسمانیت معاد را اثبات می‌کند یا با براهین متقن آن را نفی می‌کند یا در مورد آن نظری ندارد. اعلام بی‌نظری و توقف یا پذیرش تعبدی تنها در مواردی موجه است که عقل امکان یا جواز آن را نشان بدهد. از این رو، شیخ فقط در صورتی می‌تواند با توسل به ظواهر آیات و روایات به معاد جسمانی تسلیم شود که پیش از آن امکان آن را بررسی کرده و پذیرفته باشد. با مروری بر آثار ابن‌سینا، به نظر می‌رسد وی معاد جسمانی را بی آن که به جواز آن معتقد باشد و امکان آن را نشان داده باشد از راه نقل پذیرفته است. البته ملاصدرا برخی از عبارات او در الهیات شفاء را اشاره‌ای خفی به تصحیح یا تجویز معاد جسمانی دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ ق، ص ۴۳۹-۴۴۰).

در حالی که ابن‌سینا در الهیات شفاء و نجات معاد جسمانی را بدون طرح بحث امکان یا جواز آن صرفاً از طریق اعتماد به شرع یا نقل می‌پذیرد، پس از او کسانی چون غزالی، فخر رازی، محقق طوسی، ایجی، تفتازانی و سرانجام صدرالمতألهین و محقق لاهیجی با طرح مسئله امکان معاد جسمانی، و با پرداختن به این موضوع، بحث را تکمیل کرده‌اند.

غزالی در کتاب المصنون به علی غیر اهله اظهار می‌کند بازگشت نفس به بدن در قیامت پس از مفارقت از آن امری ممکن است. سزاوار نیست کسی از این امر دچار شگفتی شود، بلکه تعلق نفس به بدن در ابتدا بیش از بازگشت آن شگفت‌آور است. هیچ برهانی وجود ندارد که بگوید محال است نفس به بدن بازگردد و بدن دوباره تحت تأثیر و تسخیر آن قرار بگیرد (غزالی، ۱۴۱۴ ق، ج ۴، ص ۱۰۷).

فخر رازی در کتاب اربعین ابتدا اعلام می‌کند که کسی نمی‌تواند به حقانیت قرآن معتقد باشد و در همان حال معاد جسمانی را انکار کند. هر کس از علم تفسیر آگاه باشد می‌داند که آیات قرآنی در موضوع معاد تأویل‌پذیر نیستند (رازی، ۱۹۸۶ م، ج ۲، ص ۵۵). وی پس از اثبات امکان معاد جسمانی از راه عقل، به اثبات ضرورت آن از دو طریق سمع و عقل می‌پردازد. دلیل نقلی‌ای که او بیان می‌کند از مقدمات زیر تشکیل شده است:

- ۱) عقل معاد جسمانی را جایز و ممکن می‌داند.
- ۲) تمامی انبیاء و رسولان، به صورت متواتر، وقوع معاد جسمانی را گواهی داده‌اند.
- ۳) هنگامی که فردی راستگو از وقوع امری ممکن خبر دهد یقین و قطع به آن واجب است.

بر اساس این مقدمات، اعتقاد قطعی به معاد جسمانی واجب است (رازی، ۱۹۸۶ م، ج ۲، ص ۵۶-۶۲).

محقق طوسی هنگام استدلال به ضرورت معاد جسمانی از طریق نقل پیامبر به امکان آن تصریح کرده است (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ ق، ص ۳۰۰). متکلمان اشعری نیز همچون او ابتدا به بحث جواز معاد جسمانی اشاره کرده‌اند و سپس به اثبات وقوع آن به استناد دلایل نقلی پرداخته‌اند.<sup>۱۳</sup> البته آنان بر تأویل‌ناپذیری آیات و روایات وارده در باب معاد نیز تأکید دارند.

صدرالمتألهین در این بحث، با عباراتی نزدیک به بیان ابن‌سینا، اظهار می‌کند معاد

جسمانی که تنها آموزه‌های وحیانی می‌توانند کنه آن را بیان و توصیف کنند مورد انکار عقل نیست و شرع هم معاد روحانی را که اثبات آن با استدلال عقلی امکان‌پذیر است انکار نمی‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ ق، ص ۴۳۹). ملاصدرا در این عبارت تأکید دارد که عقل معاد جسمانی مورد نظر نقل را تکذیب نمی‌کند و آن را ممکن و جایز می‌داند. این نکته‌ای است که در عبارت ابن‌سینا مورد توجه قرار نگرفته است.

ملاصدرا برخی از عبارات ابن‌سینا در الهیات شفاء را مربوط به وجه صحت<sup>۱۴</sup> یا جواز معاد جسمانی دانسته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۴۳۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ ق، ۴۴۰-۴۴۱) و خود نیز در صدد توجیه یا تصحیح حشر اجساد برآمده است. از نظر او،

(۱) نفس پس از مفارقت از بدن در قیامت به بدنی مخلوق از سنخ این بدن و مثل بدن دنیوی خود بازگشت می‌کند.

(۲) کیفیت این بازگشت در نصوص قرآنی و روایات معصومین بیان شده است.

(۳) این گونه آیات و روایات قابل تأویل نیستند.

(۴) بازگشت نفس به بدن امری ممکن است.

ملاصدرا تصدیق چنین معنایی را که از ضروریات دین به حساب می‌آید و از طرفی نیز ممتنع نیست واجب می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ ق، ص ۴۴۴). در واقع ملاصدرا اینجا در نظر دارد برای پذیرش نقل یا عبارات وارده در متون دینی قاعده‌ای ارائه کند: در صورتی تصدیق معنای ظاهری یک گزاره دینی واجب است که آن امر جایز باشد، وگرنه باید با تأویل از معنای ظاهری آن دست برداشت. البته صدرالمتألهین در اینجا تنها نظر به بیان وجه صحت معاد جسمانی دارد و در آثار دیگر خود آن را با بیان هفت یا یازده مقدمه اثبات می‌کند.<sup>۱۵</sup>

یادآور می‌شود که گزارش این بحث نزد کسانی چون غزالی، فخر رازی، ایجی و تفتازانی و سرانجام صدرالمتألهین به معنای درستی استدلال ایشان در اثبات امکان یا جواز معاد نیست، بلکه منظور آن است که این گروه در مقام اثبات معاد جسمانی، پیش از بیان دلیل نقلی، طرح مبحث جواز آن را لازم می‌دانسته‌اند. این همان کاری است که ابن‌سینا هنگام پذیرش تعبدی معاد جسمانی انجام نداده است. به عبارت دیگر، ابن‌سینا تنها هنگامی می‌توانست این قسم معاد را با تمسک به نقل بپذیرد که خود آن را ممکن دانسته



باشد (نه محال) و امکان آن را هم اثبات کرده باشد، در حالی که وی در هیچ یک از آثار خود نه به امکان چنین معادی اشاره می‌کند و نه امکان آن را اثبات می‌نماید.

### ۲.۳.۲. دشواری دوم: ظواهر آیات قرآنی و روایات

چنان که ملاحظه می‌شود، ابن‌سینا در رساله‌ی اضحویه اساساً معاد جسمانی را نپذیرفته است. وی حتی رأی کسانی را که معتقد به حشر ارواح و اجساد با هم هستند نقد کرده است. مشکل مهمی که ابن‌سینا در اینجا با آن روبرو می‌شود این است که برخی از آیات قرآنی به این قسم معاد اشاره دارند و عده‌ای با استناد به این قبیل آیات به معاد جسمانی استدلال کرده‌اند. از این رو، ابن‌سینا برای انکار معاد جسمانی باید برای این قبیل آیات، که دست‌کم ظاهرشان معاد جسمانی را تأیید می‌کند، فکری کند. او بیان قرآن و روایات را در برخی موارد تمثیلی برای اشاره به حقایق و معارف بلند و عمیق می‌داند.

### ۱.۲.۳. ابن‌سینا و طرح نظریه تمثیل در بیان معارف دین

ابن‌سینا برای برون‌رفت از این چالش نظریه تمثیل را مطرح می‌کند. وی معتقد است پیامبر باید، با توجه به ناتوانی مردم عامه در فهم حقایق بلند دینی مربوط به آخرت، این معارف را در قالب تمثیل‌ها و تشبیهاتی برای آن‌ها مفهوم سازد و آن‌ها را به تحصیل سعادت راغب و از شقاوت برحذر دارد. وی این نظریه را در چند کتاب خود مطرح کرده است.<sup>۱۶</sup>

**نظریه تمثیل در الهیات شفاء و نجات:** در این دو کتاب، که وی حشر اجساد را به نحو تعبیدی می‌پذیرد، در بحث کیفیت دعوت پیامبر، می‌گوید پیامبر موظف است امر معاد را به نحوی که عامه مردم آن را می‌فهمند تقریر کند و سعادت و شقاوت اخروی را با بیان مثال‌هایی که آن‌ها می‌توانند تصور کنند بیان و به حقیقت این امور به اجمال اشاره کند. از نظر ابن‌سینا، پیامبر باید معارف الهی را با توجه به سطح مخاطبان آموزش دهد و از طرح همه حقایق برای آن‌ها خودداری کند. دیگران هم اجازه ندارند آن حقایقی را که پیامبر از مردم پنهان کرده است برای آن‌ها اظهار کنند، بلکه باید جلال و عظمت الهی را با استفاده از رموز و مثال‌هایی برای ایشان مطرح کنند و معاد و سعادت و شقاوت اخروی را با بیان مثال‌هایی قابل فهم به نحوی برایشان تعریف کنند که آن‌ها بتوانند کیفیت معاد را تصور کنند و جانشان آرام گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۴۴۲-۴۴۳؛ ۱۳۸۷، ص ۷۱۲-۷۱۳). از دیدگاه او، پیامبر نمی‌تواند حقایق مربوط به مبدأ و معاد را چنان که هستند برای مردم بازگو

کند و مجبور است معارف عقلی دین را با استفاده از زبان رمز و تمثیل برای آن‌ها قابل فهم سازد.

**نظریه تمثیل در رساله‌ی اضحویه:** ابن‌سینا در این رساله هم به تمثیلی بودن بیان پیامبر اشاره کرده است. وی در این اثر به تفصیل به آموزه‌های پیامبران برای مردم پرداخته است: بزرگ‌ترین هدف دین آن است که مردم کارهای پسندیده کنند. این اعمال در کتب اخلاق و سیاسات بیان شده است. افزون بر این پیامبر برای مردم آموزه‌هایی درباره‌ی آفریدگار و اوصاف او، فرشتگان الهی و مقربان و گزیدگان خدای متعال دارد. وی باید این حقایق را با مثال‌هایی روشن که همگان دریابند بیان کند و از سخن‌گفتن درباره‌ی مطالبی که جز حکیمان در نمی‌یابند بپرهیزد. مردم را از طریق بشارت به ثواب به نیکوکاری ترغیب کند و با بیان عقوبت از بدکرداری بترساند و سعادت و شقاوت اخروی را بیان کند. اقسام لذات آن جهانی را بیان کند و به مؤمنان بگوید که برای ایشان هرگز اندوهی نیست و ایمن از ترس و نیستی پیوسته در خرمی و نشاط خواهند بود و برتر از همه به دیدار خدای بزرگ نائل می‌شوند. او باید امور اخروی را با مثال بیان کند که ایشان آن‌ها را محال ندانند و شرع را با رغبت بپذیرند. لذات و خوشی‌های جسمانی را که برای نیکان خواهد بود و عذاب‌های بی‌پایانی را که برای بدکرداران فراهم شده است بیان کند. پیامبر باید بنا را بر این گذارد که مردم نمی‌توانند ثواب و عقاب حقیقی را بفهمند، مگر آن که نخست نفس را پاک گردانند، علم بیاموزند و خیر حقیقی را بشناسند و البته چنین کاری برای هر کس میسر نیست. از آنجایی که دعوت عوام به خیر حقیقی امکان‌پذیر نیست، لازم است طریق دیگر را در پیش گیرد و ثواب و عقوبت بدنی را بیان کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۴۷-۴۸).

ابن‌سینا با طرح بحث مدل آموزه‌های پیامبر برای عوام و افراد ناآموخته و تعیین نوع مباحثی که او باید به مردم بیاموزد و معارفی که باید از آن‌ها کتمان کند به نوعی به ضرورت بازفهم و تأویل آیات قرآنی نظر داشته است.

### ۲.۲.۳. تأویل‌پذیری آیات و روایات در بحث معاد

گرچه ابن‌سینا معاد جسمانی را با استناد به بیان خدا و رسول می‌پذیرد، ولی در واقع با طرح نظریه تمثیل، به عنوان روش خاص آموزش حقایق دینی به مردم، ظواهر آیات قرآنی و روایی را اشاراتی برای تفهیم معانی بلند قرآنی به مردم دانسته است. غزالی این نظریه را بدون ذکر

نام ابن‌سینا به نقد کشیده است (غزالی، ۱۴۲۲ ق، ص ۲۱۵).

در حالی که ابن‌سینا در هر دو بحث اوصاف الهی و معاد به نظریه تمثیل اعتقاد دارد، غزالی حکم آیات و احادیث مربوط به دو باب تشبیه و معاد را متفاوت می‌داند. از نظر غزالی، الفاضلی که در بحث تشبیه وارد شده استعاراتی هستند که در زبان عرب تاب و تحمل تأویل را دارند، اما آنچه در باب احوال بهشت و جهنم وارد شده تأویل‌بردار نیست. افزون بر این دلایل عقلی مکان، جهت، صورت، دست، چشم و استقرار را برای خدا ممتنع می‌دانند و از این رو تأویل این گونه آیات واجب است، اما وعده‌های الهی در مورد امور اخروی برای قدرت الهی محال نیستند. بنابراین باید بر معنای ظاهری‌شان باقی بمانند (غزالی، ۱۴۲۲ ق، ص ۲۱۵-۲۱۶).

فخر رازی در میان مباحث خود به موضوع تأویل آیات قرآن در بحث معاد پرداخته و این قبیل آیات را تأویل‌ناپذیر دانسته است (رازی، ۱۹۸۶ م، ج ۲، ص ۵۵). به تعبیر رازی، گروهی احتمال می‌دهند پیامبران برای تفهیم معاد روحانی به توده مردم، که توانایی فهم معاد روحانی را ندارند، حقایق مربوط به معاد را به صورت جسمانی بیان کرده‌اند. افرادی که از لحاظ عقلی توانمند هستند می‌دانند که این عبارات باید تأویل شوند. مباحث مربوط به خدا و قیامت در کتاب‌های الهیاتی موهم جسمانیت مبدأ تعالی و آخرت است. برخی چون حشویه با تمسک به این ظواهر پنداشته‌اند که خدا و معاد جسمانی است و متکلمان و فیلسوفان تنها در مباحث خداشناسی این ظواهر را تأویل می‌کنند و مبدأ تعالی را از احوال جسمانی منزّه می‌دانند؛ اما چرا نتوان، با تأویل این گونه عبارات، معاد را هم از جسمانیات منزّه کرد؟ در برابر رأی این گروه، فخر رازی معتقد است از آنجایی که منابع دینی، بنا بر نقل متواتر، معاد جسمانی را اثبات و منکران آن را تکفیر می‌کنند، تأویل در این باب جایی ندارد (رازی، ۱۹۸۶ م، ج ۲، ص ۶۲-۶۳). پس از رازی نیز این بحث در آثار کلامی دیگر مطرح شده است.<sup>۱۷</sup>

بسیاری از اندیشمندان شیعی نیز بر تأویل‌ناپذیری این گونه آیات تأکید دارند. صدرالمতألّهین در بحث حشر جسمانی به بازگشت نفس به بدن عنصری در دنیا معتقد است. از نظر صدرا، برخی از فیلسوفان آیات قرآنی ناظر به معاد جسمانی را تأویل کرده‌اند و معانی آن‌ها را حمل بر روحانیات کرده‌اند و این گونه آیات را خطاب‌هایی برای عوام و

اعرابی که امور معنوی را نمی‌شناسند پنداشته‌اند. ملاصدرا در شگفت است که آن‌ها چگونه از وجود عالم جسمانی دیگری که در آن اجسام و اعراض و اشخاص با جسم اخروی موجودند غافل هستند و آیات و نصوص قرآنی در مورد احوال معاد را بر امور روحانی حمل کرده‌اند، در حالی که در قرآن چنان تأکیداتی وجود دارد که مجالی برای حمل نکردن آیات بر معانی جسمانی باقی نمی‌گذارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۶۶۵-۶۶۹). به نظر ملاصدرا، در مواردی که سببی نقلی یا عقلی در کار باشد، می‌توانیم از ظاهر آیات و روایات منصرف شویم؛ اما در مبحث معاد چنین ضرورتی نیست. از این رو، هیچ دلیلی برای تأویل وجود ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۶۷۶). البته وی معتقد است درک آیات و روایات بر مبنای معانی ظاهری و بدون تأویل به تیزهوشی و فهم زیاد نیازمند است که از عهده هر کسی ساخته نیست. چنین کاری برای اهل بحث و نظر فقط با تأیید الهی و ارائه طریق از جانب او امکان‌پذیر است. صدرا، پس از بیان قواعد عقلی و حکمی مسلم و تأکید بر عدم مغایرت آن‌ها با حشر جسمانی، می‌گوید خودش به فضل الهی این کار را انجام داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۶۷۶-۶۷۷).

ملاصدرا گاهی به صراحت بدن دنیوی را عین همان بدنی دانسته که در روز قیامت به صورت جسد محشور می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ق، ج ۹، ص ۱۹۷) و گاهی می‌گوید بدن اخروی مطابق نصوص قرآنی از حیث صورت عین بدن دنیوی است؛ زیرا تمامیت شیء به صورت آن است نه به ماده آن (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ق، ج ۹، ص ۳۱-۳۲).

او در شرح الهدایه بیان می‌کند که وقتی معنای ظاهری منعی داشته باشد، تأویل آیات قرآنی ضروری است؛ اما در معارف مربوط به معاد پذیرش معنای ظاهری منعی ندارد، به ویژه بر مبنای قول «مثلیت بدن معاد و بدن دنیوی». این نظریه که عبارات و نصوص روایات و آیات در بحث معاد بیان نمونه‌هایی از معاد روحانی و برای رعایت حال و مصلحت عموم مردم است به نسبت دادن دروغ به انبیاء در امر تبلیغ و فریب اکثر مردم و پوشاندن حقیقت منتهی می‌شود.<sup>۱۸</sup> آری اگر کسی بگوید این ظواهر، افزون بر معنای ظاهری، مثالی برای معاد روحانی و لذات و رنج‌های عقلی هستند مطلب درستی است و کسی نمی‌تواند آن را انکار کند<sup>۱۹</sup> (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲، ق، ص ۴۴۷).

کاملاً پیداست که ملاصدرا در بیشتر آثار خود حاضر نیست آیات ناظر به معاد جسمانی را همچون آیات مربوط به تجسیم و جبر و تشبیه تأویل کند و معنای آن‌ها را به معاد روحانی و احوال سعادت و شقاوت نفس پس از مفارقت از بدن حمل کند. ملاصدرا در آثار خود، به ویژه در مواردی که از عینیت بدن اخروی و بدن دنیایی سخن گفته است،<sup>۲۰</sup> نظریه خود را با معاد قرآنی هماهنگ می‌داند. از همین جا پرسش بسیار مهمی قابل طرح است: آیا بیان فلسفی ملاصدرا با ظواهر آیات وحیانی قرآن کاملاً سازگاری دارد؟ پاسخ برخی‌ها، حتی در میان کسانی که به مبانی فلسفی صدرالمتألهین اعتقاد دارند، در این باره منفی است.<sup>۲۱</sup> این بحث همچنان قابل پی‌گیری است.

#### ۴. نتایج تحقیق

(۱) ابن‌سینا در آثار خود گاهی، با تبعیت از صاحب شریعت، معاد جسمانی را پذیرفته و گاهی بر اساس مبانی خود دلایل کسانی را که به معاد جسم یا جسم و روح قائل هستند نقد کرده و تنها معاد روحانی را پذیرفته است.

(۲) وی پیش از پذیرش تعبدی معاد جسمانی باید جواز این قسم از معاد را معلوم کرده باشد، اما چنین نکرده است، هرچند پس از او برخی از متکلمان و فیلسوفان به این امر توجه کرده‌اند.

(۳) با توجه به صراحت آیات قرآنی و روایات و ظهور آن‌ها در جسمانیت معاد، انکار معاد جسمانی نیز برای ابن‌سینا مسئله بزرگی ایجاد کرده است. وی روش پیامبر در بیان معارف عمیق الهی در سطح عموم را تمثیلی دانسته است. از دیدگاه او پیامبر برای آموزش به مخاطبانی که توانایی درک معانی عقلی را ندارند از روش تمثیل و تشبیه استفاده کرده است. به این ترتیب، ظواهر آیات قرآنی و روایی اشاراتی برای تفهیم معارف عمیق به مردم است. در واقع، ابن‌سینا با طرح نظریه تمثیل، به عنوان روشی خاص برای آموزش حقایق دینی به مردم، ظواهر آیات قرآنی و روایی را اشاراتی برای تفهیم معانی بلند دینی به مردم دانسته است.

(۴) پس از ابن‌سینا، برخی از متکلمان، مانند غزالی، مواضع ابن‌سینا در باب معاد جسمانی و تمثیلی دانستن بیان پیامبر را تخطئه کرده‌اند. از نظر صدرالمتألهین، آیات

مربوط به معاد جسمانی، بر خلاف آیات تجسیم و جبر و تشبیه، به تأویل نیازی ندارد. وی بیان فلسفی خود را کاملاً منطبق با آیات قرآنی دانسته است. اظهار نظر قطعی در این مباحث به تأملات بیشتری نیازمند است.

### یادداشت‌ها

<sup>۱</sup> حسن عاصی انصار در مقدمه مفصل خود بر رساله‌ی اضمحیه با استناد به برخی آثار ابن‌سینا چنین ایده‌ای دارد. وی نظر سلیمان دنیا محقق مشهور آثار ابن‌سینا مبنی بر اعتقاد واقعی شیخ به معاد جسمانی را مورد بررسی و نقد قرار می‌دهد. برای مطالعه بیشتر، نک. ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ۵۵-۶۴.

<sup>۲</sup> در واقع می‌توان گفت که ابن‌سینا به جهت برخی از مبانی نفس‌شناختی خود، به ویژه مبنای او در ارتباط نفس و بدن و جسمانی دانستن قوای منطبع در بدن، فقط می‌تواند درباره‌ی وضعیت نفس ناطقه پس از مرگ و سعادت و کمال آن سخن بگوید و از این رو درباره‌ی معاد جسمانی بحث نکرده است. برای شرح بیشتر نک. اکبری، ۱۳۸۹، ۳-۵.

<sup>۳</sup> نک. ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ق، ۴۲۳-۴۳۲؛ ۱۳۸۷، ۶۸۲-۶۹۸. برای شرح بیشتر، نک. اکبری، ۱۳۸۸، ۱۳-۲۶.

<sup>۴</sup> به تعبیر ابن‌سینا، ممکن است سخن برخی از علما (شاید فارابی) مبنی بر این که این گروه با تعلق به اجرام فلکی از آن‌ها برای ادراکات خیالی خود استفاده می‌کنند درست باشد. این احتمال در دوران حاضر که نظریه‌ی افلاک ابطال شده کاملاً منتفی است.

<sup>۵</sup> برخی از منابع این بیان ابن‌سینا را نوعی تواضع علمی و اعلام برتری آموزه‌های دینی بر دیدگاه‌های فلسفی دانسته‌اند. نک. اکبری، ۱۳۸۹، ۱۲.

<sup>۶</sup> نک. ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ق، ۴۲۸-۴۳۲؛ ۱۳۸۷، ۶۹۴-۶۹۸؛ ۱۳۶۳، ۱۱۴-۱۱۵؛ اکبری، ۱۳۸۹، ۱۰-۱۱.

<sup>۷</sup> از نظر برخی‌ها در نظام فلسفی ابن‌سینا دیدگاه‌هایی وجود دارد که پذیرش آن‌ها مساوی عدم پذیرش معاد جسمانی است، بلکه نتیجه‌ی ضروری برخی از این دیدگاه‌ها اعتقاد به امتناع معاد جسمانی است. از آنجایی که وی این دیدگاه‌ها را در مواضع مختلف می‌پذیرد، طبیعی است موفق به اثبات معاد جسمانی نشود. نک. مشکاتی، ۱۳۸۹، ۱۸۸-۱۹۶.

<sup>۸</sup> ابن‌سینا با چهار دلیل مجرد خیال را انکار می‌کند و ملاصدرا این دلایل را نقد می‌کند. برای مطالعه بیشتر، نک. یزدانی، ۱۳۹۰، ۱۰۰-۱۰۴.

<sup>۹</sup> نمونه‌هایی از آن را در اکبری، ۱۳۸۹، ۱۱ و مشکاتی، ۱۳۸۹، ۱۸۶ می‌توانید مشاهده کنید.

<sup>۱۰</sup> به تعبیر برخی از معاصران، بزرگانی چون ابن‌سینا وقتی می‌توانند در معاد جسمانی مقلد باشند که امکان آن محرز و دلیلی بر امتناع آن اقامه نشده باشد (آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۷۱).

<sup>۱۱</sup> از نظر برخی از اهل تحقیق، ابن‌سینا معاد جسمانی را عقل‌گریز می‌داند، زیرا عقل از پذیرش امر خردستیز می‌پرهیزد. این که ابن‌سینا معاد جسمانی را از طریق خبر نبی و متون مقدس می‌پذیرد شاهدهی است بر آن که او معاد جسمانی را آموزه‌ای خردگریز می‌دانسته است (اکبری، ۱۳۸۹، ص ۵). در حالی که ابن‌سینا باید برای خردگریز دانستن معاد جسمانی امکان و عدم استحاله آن (و بی‌نظری عقل) را نشان دهد.

<sup>۱۲</sup> نک. آشتیانی، ۱۳۷۸، ۹۲.

<sup>۱۳</sup> نک. الایجی، ۱۴۱۹، ج ۸، ۲۹۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ۹۲-۹۳.

<sup>۱۴</sup> به نظر می‌رسد واژه تصحیح در این عبارات به معنای امکان یا جواز بوده باشد.

<sup>۱۵</sup> نک. صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ۱۸۶-۱۹۷؛ ۱۴۲۰، ج ۲، ۶۳۴-۶۵۷.

<sup>۱۶</sup> برخی از اهل تحقیق بر آن‌اند که ابن‌سینا فقط در رساله‌ی اضحویه آیات مربوط به معاد جسمانی را تأویل کرده است (اکبری، ۱۳۸۹، ص ۱۵). در حالی که وی در آثار دیگر خود مانند الهیات شفاء نیز از این مطلب سخن گفته است.

<sup>۱۷</sup> نک. الایجی، ۱۴۱۹، ج ۸، ۲۹۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ۹۲-۹۳.

<sup>۱۸</sup> ملاصدرا در آثار دیگر خود هم به این مطلب اشاره کرده است. نک. صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ۲۱۵-۲۱۶؛ ۱۳۸۱، ج ۲، ۶۶۹.

<sup>۱۹</sup> صدرا این عبارات را از شرح المقاصد تفتازانی، بی‌آن که از او نامی ببرد، نقل کرده است. نک. تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ۹۳.

<sup>۲۰</sup> ملاصدرا در جای دیگری در مورد نحوه‌ی تعلق نفس به ماده‌ی جسمانی در قیامت و حقیقت جسم اخروی احتمالات دیگری مطرح کرده است. نک. صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲، ج ۲، ۴۴۴-۴۴۵.

<sup>۲۱</sup> برخی از منابع آرای کسانی که با طرح صدرالمتألهین در معاد جسمانی و ادعای او بر مطابقت این نظریه با معاد قرآنی مخالفت کرده‌اند مورد بررسی قرار داده‌اند. نک. پویان، ۱۳۸۹، ۶۳۵-۷۰۸.

### کتاب‌نامه

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، زیر نظر مهدی محقق، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل و دانشگاه تهران.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴)، رساله‌ی اضحویه، ترجمه‌ی نامعلوم، تصحیح، مقدمه و تعلیقات حسین خدیوچم، تهران: اطلاعات، ج ۲.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، اضحویه فی المعاد، تحقیق حسن عاصی، تهران: شمس تبریزی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تصحیح محمدتقی

- دانش‌پژوه، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چ ۳.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ ق)، رساله فی السعادة، رسائل ابن‌سینا، قم: بیدار.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ ق)، الإشارات و التنبیها، شرح نصیرالدین طوسی، شرح الشرح قطب‌الدین رازی، قم: دفتر نشر کتاب، چ ۲.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق)، شفاء (الهیات)، مقدمه و ارجاع ابراهیم مدکور، تحقیق الاب قنوتی و سعید زاید، قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشی النجفی.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۸)، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۹)، شرح بر زاد المسافر ملاصدرا (معاد جسمانی)، تهران: امیرکبیر.
- اکبری، رضا (۱۳۸۸)، «تصویر زندگی پس از مرگ در فلسفه ابن‌سینا»، دو فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی، دفتر اول، ش ۱.
- اکبری، رضا (۱۳۸۹)، «تأثیر تلقی ابن‌سینا از نفس بر تصویر جاودانگی»، نقد و نظر، س ۱۵، ش ۶۰.
- الایچی، قاضی عضد‌الدین عبد‌الرحمن (۱۴۱۹ ق/۱۹۹۸ م)، المواقف، شرح السید الشریف علی بن محمد الجرجانی، حواشی عبدالحکیم السیالکوتی و حسن الجلیبی بن شاه الفناری، تصحیح محمود عمر الدمیاطی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- پویان، مرتضی (۱۳۸۹)، معاد جسمانی در حکمت متعالیه، اثبات معاد جسمانی از نگرگاه صدرالمতألهمین و نقد دلایل مخالفان، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چ ۲.
- التفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ ق/۱۹۸۹ م)، شرح المقاصد، تحقیق و مقدمه الدكتور عبد‌الرحمن عمیرة، بیروت: عالم الکتب.
- رازی، فخرالدین محمد (۱۹۸۶ م)، الاربعمین فی اصول الدین، قاهره: مکتبه الکلیات الازهریة.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱)، المبدأ و المعاد فی الحکمة المتعالیة، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، با اشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰ ق/۱۹۹۰ م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ ۴.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۰ ق/۲۰۰۰ م)، کتاب العرشیه، تصحیح و تعلیق فاتن



۱۱۰ پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، سال سیزدهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۴، پیاپی ۲۵

---

محمد خلیل اللبون فولادکار، بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.  
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ ق)، شرح الهدایة الاثریة، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.  
غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۱۴ ق/۱۹۹۴ م)، المصنون به علی غیر اهله، مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت: دار الکتب العلمیة.  
غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۲۲ ق/۲۰۰۱ م)، تهافت الفلاسفه، مقدمه و تعلیق صلاح الدین الهواری، صیدا - بیروت: المكتبة العصرية.  
مشکاتی، محمد مهدی (۱۳۸۹)، «تحلیلی از مبانی فلسفی ابن سینا در معاد روحانی و جسمانی»، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، س ۱۲، ش ۴۵-۴۶.  
نصیرالدین طوسی، محمد (۱۴۰۷ ق)، تجرید الاعتقاد، تحقیق حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.  
یزدانی، عباس (۱۳۹۰)، «مقایسه دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا در مورد تجرد خیال و ارتباط آن با معاد جسمانی»، الهیات تطبیقی، س ۲، ش ۶.

## **Ibn Sina's Difficulties on the Adoption or Rejection of Bodily Resurrection**

*Fatemeh Sadeqzadeh*<sup>1</sup>

Reception Date: 2013/11/10

Acceptance Date: 2014/01/01

Ibn Sina has had two completely different positions on bodily resurrection. At times, after rational demonstration of spiritual resurrection, he declared that he merely accepts bodily resurrection by trusting the saying of Prophet and sometimes by criticizing those who believe in the resurrection of body and soul, he only accepts the resurrection of souls. The problem here is that he can believe in the corporeality of resurrection in this way only if he regards it possible and already has shown its possibility. But he has not proposed the possibility of bodily resurrection. After Ibn Sina, some theologians and philosophers have shown the possibility of bodily resurrection before asserting revealed arguments for it. Another difficulty of Ibn Sina is that he rejects bodily resurrection whereas it is confirmed by Quranic verses and valid traditions. He believes that the prophet, by taking into account the situation of general audience who do not have the ability of understanding rational concepts and true happiness and wickedness, should encourage them by stating tangible pleasures and punishments and frighten them of disobedience and wrong doing. By proposing the theory of analogy as a particular method for teaching people the religious truth, Ibn Sina has regarded the literal meanings of Quranic verses as signs of higher Quranic concepts to people. So, beyond the literal meanings of these verses, there is some esoteric and rational ones that should be attained by way of esoteric interpretation. Many theologians have not accepted this solution by asserting that the verses are not liable to allegorical interpretation.

**Keywords:** Bodily resurrection, possibility, model of analogy, allegorical interpretation.

---

<sup>1</sup> Professor of philosophy and Islamic theology, Imam Sadeq (AS), Sisters campus  
(sadeqzadeh@isuw.ac.ir)

## **Contents**

<b>Convention-Interpretation Theory of Tabatabaei: An Introduction to Divine Philosophy of Islam .....</b>	<b>1</b>
<i>Zoheir Ansarian / Reza Akbarian / Lotfollah Nabavi</i>	
<b>The Epistemological Role of Prophets in the Course of Human Knowledge from al-Ghazali's Perspective: The Educational Role...</b>	<b>25</b>
<i>Mitra (Zahra) Poursina</i>	
<b>Realism in William James's Philosophy of Religion.....</b>	<b>47</b>
<i>Abbas Haj Zeinolabedini / Mohsen Javadi</i>	
<b>From Inconsistency to Consistency of Theism and Darwinian Evolution: A Critical Approach to Four Perspectives .....</b>	<b>71</b>
<i>Seyed Hassan Hosseini</i>	
<b>Ibn Sina's Difficulties on the Adoption or Rejection of Bodily Resurrection.....</b>	<b>89</b>
<i>Fatemeh Sadeqzadeh</i>	
<b>The Existence of God and the Efficacy of Morality.....</b>	<b>111</b>
<i>Masoud Sadeghi / Asadollah Azhir</i>	
<b>A Meditation in Internal Coherency of Mulla Sadra's Philosophical Thought Concerning Human Knowledge of God.....</b>	<b>131</b>
<i>Mohammad Kazem Forghani / Ali Ghazali Far</i>	
<b>Revisiting the Logical Problem of Evil and Swinburne's Greater Goods Theodicy.....</b>	<b>149</b>
<i>Tavakkol Kouhi Giglou / Javad Danesh</i>	
<b>Subscription Form.....</b>	<b>165</b>
<b>Abstracts (in English) .....</b>	<b>175</b>

In the name of Allah the compassionate the merciful

# PHILOSOPHY OF RELIGION RESEARCH

Biannual Journal of Philosophy of Religion  
Vol. 13, No. 1, (Serial 25), Spring & Summer 2015

**Publisher:** Imam Sadiq (p.b.u.h) University

**Director:** Hoseinali Sa'di

**Editor in Chief:** Reza Akbari

**Director of Internal Affairs:** Sayyed Mohammad Manafiyani

**Literary Editor:** Mohamad Ebrahim Baset

**Director of Executive Affairs:** Amir Hossein Mohamadpur

## **Editorial Board:**

Gholamhosein Ebrahimi Dinani (professor)

Reza Akbari (professor)

Ahmad Pakatchi (assistant professor)

Mohsen Javadi (professor)

Mohsen Jahangiri (professor)

Najafqoli Habibi (associate professor)

Sayyed Hasan Sa'adat Mostafavi (professor)

Mohammad Sa'idi Mehr (associate professor)

Boyook Alizadeh (assistant professor)

Ahad Faramarz Qaramaleki (professor)

Mohammad Kazem Forqani (assistant professor)

Reza Mohammadzadeh (associate professor)

Zia Movahhed (professor)

Abdollah Nasri (professor)

Hosein Hooshangi (associate professor)

180 Pages / 200,000 RIS

Imam Sadiq (p.b.u.h) University, Modiriat Bridge,  
Shahid Chamran Exp.way Tehran, Islamic Republic of Iran  
Scientific & Editorial Affairs:

Departement of Islamic Philosophy and Kalam, Faculty of Theology

Tel: 88094001-5

Fax: 88385820

**[www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir](http://www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir)**

Subscription & Distribution: Office of Magazines

P.O. Box: 14655-159

Fax: 88575025