

قلمرو دین در آرای غزالی و ابن سینا

دکتر محمدصادق زاهدی*

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۸/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۶/۲۰

چکیده

اگر چه پرسش از قلمرو دین و انتظار بشر از آن متعلق به دوران معاصر است اما ریشه‌های آن را می‌توان در آرای متفکران مسلمان متقائم واکاوی نمود. با نگاهی به آرای دو متفکر جریان‌ساز در جهان اسلام، یعنی ابن سینا و غزالی، رویکردهایی متفاوت در تبیین وجه نیاز آدمی به دین آشکار می‌گردد. در حالی که ابن سینا در تحلیل فلسفی خود بیشتر بر جنبه‌های حقوقی و کارکردهای اجتماعی دین تأکید می‌کند، تمرکز غزالی بر ابعاد معنوی و اخلاقی دین بیشتر است. البته این سخن به معنای نادیده گرفتن وجه معنوی دین از سوی ابن سینا و نیز حذف وجه اجتماعی دین نزد غزالی نیست؛ اما در یک نگاه کلان‌تر می‌توان تحلیل ابن سینا از دین را به مدل جمع‌گرایانه دنیانگر، و تحلیل غزالی از دین را به مدل فرد‌گرایانه آخرت‌نگر نزدیک‌تر دانست.

واژه‌های کلیدی

انتظار بشر از دین، قلمرو دین، غزالی، ابن سینا

مقدمه

دین، کدام یک از نیازهای ما را برآورده می‌سازد؟ برای یافتن کدام یک از پرسش‌های خود باید به دین مراجعه کنیم؟ حاصل دین‌ورزی چیست و آدمی را به کجا می‌رساند؟ این‌ها و مسائلی نظیر آن، پرسش‌هایی است که بحث درباره قلمرو دین را در الهیات معاصر پدید آورده است. مسئله قلمرو دین یا، به تعبیر شناخته شده‌تر، انتظار از دین، در دهه‌های اخیر به عنوان مسئله‌ای فلسفی و کلامی مورد توجه محققان و متفکران مسلمان قرار گرفته است. نگاهی به آثار متفکران مسلمان متقدم نشان می‌دهد که چنین مسئله‌ای با این عنوان، نزد آنان مطرح نبوده است. بر این اساس می‌توان آن را مسئله‌ای جدید در حوزه الهیات اسلامی به حساب آورد. این مسئله، در الهیات مسیحی از سابقه نسبتاً طولانی تری برخوردار است. دست‌آوردهای علوم جدید طبیعی و انسانی در دو سه قرن اخیر، متفکران مسیحی را با این پرسش بنیادی مواجه ساخته است که در دنیای مدرن، دین به کدام یک از نیازهای بشر پاسخ می‌دهد و چه نقشی را می‌تواند در جامعه بشری عهده‌دار باشد.

اگر چه مسئله انتظار از دین و تعیین قلمرو آن، در پارادایم مدرنیته شکل گرفته است، اما در آرای متفکران مسلمان متقدم مباحثی یافت می‌شود که می‌توان آن را به گونه‌ای با این مسئله مرتبط دانست. در تاریخ تفکر و اندیشه در جهان اسلام، هر جا که به فلسفه نبوت پرداخته شده و از ضرورت عقلی وجود وحی و پیامبر در جامعه سخن رفته است و نیز در مواردی که از ضرورت اخلاقی ارسال پیامبران سخن به میان آمده، می‌توان ریشه‌های بحث قلمرو دین را جست‌وجو کرد. علاوه بر این، در رد نظریاتی که از بی‌نیازی انسان به وحی سخن گفته‌اند، متفکران مسلمان به وجه نیاز بشر به دین اشاره کرده‌اند. برای مثال، خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب پر آوازه «تجريد الاعتقاد» خویش از گروهی به نام براهمه نام می‌برد که بشر را بی‌نیاز از پیامبران می‌دانند؛ سپس در نقد سخنان ایشان استدلال‌های خود را ارائه می‌کند. لب لباب سخن خواجه طوسی آن است که عقل آدمی، به تنهایی از شناخت صلاح و فساد خود ناتوان بوده و در این زمینه نیازمند کمک است. به باور او، تعالیم دینی بشر را در رسیدن به سعادت جاودانه، که خرد او به تنهایی از شناخت و دست‌یابی به آن عاجز است، یاری می‌کنند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۲۵، ص ۶۹). همچنین باید گفت که متکلمان مسلمان، همواره در بحث‌های خود به این پرسش مقرر که آدمی چه نیازی به پیامبر دارد، پاسخ داده‌اند. مسئله ضروری بودن لطف از سوی خداوند و این‌که ارسال

پیامبران لطف خداست تا آدمی به سعادت جاودانه دست یابد، عمده‌ترین سخن آنان در این زمینه بوده است (نصیرالدین طوسی، ۱۴۲۵، ص ۴۶۸).

با این حال، نباید از تفاوت گفتمانی میان مباحث مطرح شده از سوی متفکران مسلمان با آنچه در دوران جدید پیرامون قلمرو دین مطرح شده است، غفلت کرد. مسئله انتظار از دین و تعیین قلمرو آن در دوران ما، محصول عقلانیت مدرنی است که در دل خود، رویکردی انتقادی به دین را پرورش داده است. به همین سبب، منفی‌ترین پاسخ ضمنی یا صریح به مسئله انتظار از دین در این دوران، چنین است که دین نمی‌تواند هیچ یک از انتظارات و نیازهای بشر را برآورده سازد؛ و پاسخ معتدل‌تر به این پرسش، محدود ساختن قلمرو دین به برخی از نیازهای فردی آدمی و نفی هر گونه کاربرد و نقش اجتماعی آن بوده است. به همین دلیل، تحلیل‌های غالب جامعه‌شناختی و روان‌شناختی در قرن نوزدهم، خبر از آن می‌داد که در آینده نزدیک، دین از عرصه جامعه و ذهن و روان آدمیان محو خواهد شد. تحلیل‌هایی که اکنون در آغاز قرن بیست و یکم، نادرستی آن‌ها آشکار گردیده است؛ در دوران ما، شواهد فراوانی وجود دارد که نشان دهنده حضور مؤثر دین در حیات فردی و اجتماعی بشر است (همیلتن، ۱۳۷۷، صص ۱۳-۲۰). ریشه آن رویکرد منفی به دین را باید در غلبه تفکر علم‌محور بر ذهن و روان انسان مدرن جست‌وجو کرد که با ایمانی ناموجه به علم، در پی حل تمام مشکلات آدمی و یافتن پاسخ تمامی پرسش‌های او از طریق علم بود؛ تفکری که از دهه‌های پایانی قرن بیستم، ناتوانی آن روز به روز آشکارتر گردید و مدافعان آن کمتر شدند (باربور، ۱۳۷۴، صص ۱-۱۳).

پرسش از قلمرو دین در اسلام، با توجه به موقعیت تاریخی این دین و وضعیت فعلی آن، پرسشی مهم در اندیشه اسلامی معاصر به حساب می‌آید. در این مقاله قصد دارم پیرامون ریشه‌های تاریخی مسئله قلمرو دین در فرهنگ اسلامی کاوش کنم و در این مسیر، آرای دو متفکر تأثیرگذار در جهان اسلام، یعنی ابن سینا و غزالی را تحلیل خواهم کرد. این مقایسه از آن رو اهمیت دارد که ابن سینا، نماینده تفکر فلسفی و غزالی، از مخالفان سرسخت فلسفه در جهان اسلام به حساب می‌آیند. توجه به آرای متفکران مسلمان درباره دین، به ما کمک خواهد کرد که در حل مسائل کلامی معاصر، از نگاهی دقیق‌تر و عمیق‌تر بهره ببریم. در این مقاله، نخست به آرای غزالی و سپس به دیدگاه ابن سینا اشاره خواهم کرد و در پایان، به تفاوت و تشابه دیدگاه آن دو خواهم پرداخت.

۱. قلمرو دین در اندیشه غزالی

غزالی متفکری اشعری با گرایش‌های صوفیانه است. او در موارد متعددی از آثار خویش درباره دین سخن گفته است. غزالی، با تأثر از فضای فکری عصر خویش، از یک سو بر فیلسوفان و تلقی آنان از دین می‌تازد؛ و از سوی دیگر، فقه را قلمرو کوچکی از دین به شمار می‌آورد و معتقد است که پرداختن به آن، نباید موجب عدم توجه به سایر ابعاد دین گردد. برای فهم نگاه غزالی به دین و قلمرو آن، باید به یک اصل مهم معرفت‌شناختی در اندیشه او توجه کنیم. اصل بنیادین معرفت‌شناسانه غزالی آن است که عقل آدمی، از درک امور نیک و بد - که در نظر وی به مصالح و مفاسد اخروی آدمی مربوطاند - عاجز است (غزالی، ۱۴۰۳، صص ۱۰۲-۱۰۳). او در کتاب «الاربعین» تصریح می‌کند که عقل و اندیشه و هوش بشر نمی‌تواند راه وصول به سعادت و اسباب شقاوت را تشخیص دهد، بلکه این‌ها اسراری است که تنها دل‌های پیامبران به کشف آن موفق شده و انواری است که از بارگاه قدس الهی بر دل‌های آنان تابیده است (غزالی، ۱۴۰۹، ص ۱۵). غزالی در کتاب «میزان العمل»، سعادت حقیقی را سعادت اخروی دانسته و هر آنچه جز آن را شایسته نام سعادت نمی‌داند. به همین دلیل، او «سعادت دنیوی» را تعبیری مجازی و بلکه نادرست می‌انگارد (غزالی، ۱۹۹۵، ص ۱۳۳). همچنین او در کتاب «احیاء علوم الدین»، پیامبران را طبیبان جان معرفی کرده و می‌گوید:

«و بدان بدرستی، همان گونه که طبیب حاذق در معالجه (مریض) از رموزی آگاه است که شخص ناآگاه، آن‌ها را دور از ذهن می‌انگارد، به همین ترتیب، پیامبران طبیبان جان‌اند که به علل حیات اخروی آگاه‌اند. بنابراین درباره آیین و سنن ایشان بر اساس عقل خویش داوری مکن که هلاک خواهی شد. ... و همان گونه که عقل از درک منافع داروها ناتوان است؛ درحالی که راه درک آن تجربه است، به همین ترتیب، عقل از درک آنچه برای حیات اخروی مفید است عاجز است و تجربه نیز بدان راهی ندارد.» (غزالی، ۲۰۰۹-الف، ج ۱، ص ۷۵)

غزالی معتقد است که معرفت آدمی از حسّ شروع می‌شود و آدمی به واسطه حواس خود، از موجودات متعددی با خبر می‌شود. در مرتبه‌ای دیگر، به واسطه توان عقلی خود می‌تواند از موجوداتی آگاهی یابد که حسّ از درک آن‌ها ناتوان است. فراتر از حسّ و عقل، حصول سطح و نوع دیگری از آگاهی ممکن است که همچون چشمی

است که به غیب می نگرد. نبوت، آگاهی از اموری است که عقل آدمی از درک آن عاجز است (غزالی، ۲۰۰۹-ب، صص ۵۳-۵۴).^۱

اگر چه غزالی، به نحو کلی، تعالیم دینی را - که به باور وی، حقایقی هستند که عقل و حسّ توان دریافت آنها را ندارند - عامل سعادت انسان می داند و معتقد است بدون دین نمی توان به سعادت و نجات دست یافت، اما دیدگاه او درباره قلمرو دین، هنگامی روشن تر می شود که به آرای او درباره علوم زمانه اش توجه کنیم.

غزالی، در باب دوم از کتاب اوّل «احیاء علوم الدین»، علوم را به دو دسته کلی علوم شرعی و غیر شرعی تقسیم می کند. علوم شرعی از دیدگاه وی، آن دسته از علوم اند که از تعالیم پیامبران اخذ شده باشند و عقل یا تجربه یا سمع در آن دخالت نداشته باشد. غزالی، اصول، فروع، مقدمات و متمماتی را برای علوم شرعی برمی شمرد. اصول علوم شرعی عبارت اند از: قرآن، سنت، اجماع و آثار صحابه پیامبر (ص). غزالی، فروع علوم شرعی را نیز به دو قسم تقسیم می کند: یکی علم فقه که به مصالح دنیوی آدمیان مربوط می شود و فقها عهده دار آن اند، و دیگری علم اخلاق و احوال قلب که به مصالح اخروی آدمی می پردازد. به باور او، مقدمات علوم شرعی اموری همچون علم زبان و نحو است که ذاتاً شرعی نیستند و در حکم ابزارند و متممات نیز علومی همچون علم قرائت، علم تفسیر، اصول فقه و علم رجال را شامل می شوند. او، در تبیین این که چرا فقه به مصالح دنیوی آدمیان مربوط است، می گوید: زیرا فقه علم خصومات است و اگر این خصومت ها به واسطه برقراری عدل متوقف شود، فقیهان دیگر کاری نخواهند داشت. با این حال، او دنیایی بودن فقه را به معنای غیر دینی بودن آن نمی داند بلکه از دیدگاه او، فقه در نسبت با سایر علوم دینی، در حکم مقدمه است؛ از این جهت که دنیا مقدمه و مزرعه آخرت است. غزالی حتی احکام عبادی و معاملات فقه را نیز از امور دنیوی به حساب می آورد؛ زیرا معتقد است که حتی در این امور نیز غایت نگاه فقیه، امور دنیوی است (غزالی، ۲۰۰۹-الف، ج ۱، صص ۵۴-۵۵).

غزالی علوم غیر شرعی را به سه گروه محمود، مذموم و مباح تقسیم می کند. علوم محمود علومی هستند که به کار اصلاح دنیای آدمیان بیایند؛ مانند طب و ریاضیات. علومی نیز که به مبانی و اصول صناعاتی مختلف می پردازند، در دسته علوم محمود جای می گیرند. او سحر، شعبده و طلسمات را علوم غیر شرعی مذموم می شمارد و شعر و تاریخ را نیز از علوم مباح به حساب می آورد. پر واضح است که تحلیل وی به این

نتیجه می‌انجامد که در تعالیم پیامبران، سخنی از علم طب و ریاضیات نرفته است و علوم مربوط به صناعات را نیز نمی‌توان از متون دینی استخراج کرد. با این وجود، غزالی در کتاب «المنقذ من الضلال» خود عبارتی نگاشته که با تقسیم‌بندی وی در اینجا کاملاً ناسازگار است. در «المنقذ»، او طب و نجوم را نیز علمی فراعقلی و ناشی از الهامات الهی می‌داند که عقل و تجربه از درک آن عاجز است (غزالی، ۲۰۰۹-ب، ص ۵۴).

غزالی، در تقسیم‌بندی خود از علوم شرعی و غیر شرعی، نامی از کلام و فلسفه نمی‌برد. او می‌گوید: آنچه علم کلام می‌خواهد بیان کند، قرآن و روایات آن را در بر دارد و ما بقی آن یا بدعت است و یا ترهات و هذیانات متکلمان (غزالی، ۲۰۰۹-الف، ج ۱، ص ۶۲).^۲ به این ترتیب، در باور غزالی، علم معتبر و مستقلی به نام کلام وجود ندارد. او تعالیم فلسفی را نیز به چهار بخش تقسیم می‌کند: (۱) حساب و هندسه که از دیدگاه وی علمی غیر شرعی و مباح به حساب می‌آیند؛ (۲) منطق که از استدلال و تعریف بحث می‌کند و غزالی آن را جزئی از علم کلام می‌داند؛ (۳) الهیات که بحث درباره ذات خدا و اوصاف اوست که به نظر او، این نیز در کلام وجود دارد؛ (۴) طبیعیات که برخی احکام آن در تعارض با دین است و اساساً جهل است نه علم (غزالی، ۲۰۰۹-الف، ج ۱، ص ۶۲).

غزالی در کتاب «المنقذ من الضلال» تقسیم‌بندی دیگری از علوم فلسفی ارائه می‌دهد و آن را مشتمل بر شش علم می‌داند که از میان آن‌ها، ریاضیات، منطق و طبیعیات، اگر چه دینی نیستند ولی در تعارض با احکام دین قرار ندارند. تنها در موارد نادری است که احکام علوم طبیعی در تعارض با دین قرار می‌گیرند که باید کنار گذاشته شوند. علم دیگر الهیات است که غزالی معتقد است بیشتر تعالیم فیلسوفان نادرست است و آن‌ها مرتکب اشتباه‌های فراوان شده‌اند. دیگری علم سیاست است که آن را از احکام دین و سنت پیامبران اخذ کرده‌اند؛ و در نهایت، علم اخلاق است که به اعتقاد او، فیلسوفان در این زمینه کلام صوفیان را برگرفته‌اند تا در پوشش آن، اعتقادات نادرست خود را ترویج کنند. به این ترتیب، غزالی فلسفه را علمی مستقل به حساب نیاورده بلکه آن را مجموعه‌ای از تعالیم متنوع می‌داند که هر بخش از آن، حکم خاص خود را دارد (غزالی، ۲۰۰۹-ب، صص ۳۳-۳۹).

غزالی، تحلیل فیلسوفان از نبوت و وحی را نادرست می‌داند. او در نقد اهل فلسفه می‌گوید: آنان نبوت را منحصرأ با در نظر گرفتن مصلحت و فایده‌اش توجیه می‌کنند و معتقدند دین در نهایت به این حکمت و مصلحت برمی‌گردد که مردم عادی از قتل و

غارت دست کشند و بر هیجانان سوء خود غالب آیند. لذا به باور آنان، کسی که در فلسفه غور کرده و با حکمت آشنا شده باشد، نیازی ندارد که چون عوام الناس خود را به تکلف اندازد. او در ادامه می‌گوید: اهل فلسفه حتی ممکن است نماز بگذارند اما اگر از چرایی این عمل از ایشان پرسش شود، خواهند گفت: این کار برای ورزش بدن و رفتار متناسب با عرف مسلمانان و یا این‌که برای حفظ جان خود و خانواده از دست دیگران است (غزالی، ۲۰۰۹-ب، ص ۵۹).^۳ او معتقد است کسی که دین را بپذیرد اما در صدد انطباق آن با فلسفه برآید، اگر چه به ظاهر دین را پذیرفته اما به واقع منکر آن است؛ چرا که ایمان به نبوت، پذیرفتن این حقیقت است که حقایقی وجود دارند که عقل از درک آنها ناتوان بوده و حتی به نادرستی و امتناع آنها حکم می‌کند (غزالی، ۲۰۰۹-ب، ص ۶۲).

غزالی، درباره عوامل احساس بی‌نیازی از دین نیز سخن گفته است. او در «المنقذ من الضلال» بیان می‌کند که جمعی، در اصل نبوت یا در حقیقت آن یا در عمل به آنچه حاصل آن است، سستی به خود راه می‌دهند. او می‌گوید: حاصل بررسی‌ها نشان می‌دهد که سست بودن مردم در باور به اصل نبوت و یا عمل به تعالیم پیامبران، در چهار عامل ریشه دارد: پرداختن به فلسفه؛ پرداختن به تصوف؛ پرداختن به آرای کسانی که اصحاب تعلیم و علوم باطنی‌اند (باطنیّه)؛ و در نهایت، مشاهده وضعیت اهل علم از آن جهت که برخی از آنها به دین عمل نمی‌کنند. او هیچ‌یک از این موارد را معتبر نمی‌شمارد و معتقد است احساس بی‌نیازی از دین، با نشان دادن بی‌پایه بودن این امور از بین خواهد رفت (غزالی، ۲۰۰۹-ب، ص ۵۸).

تبیین غزالی از قلمرو دین نشان می‌دهد که از دیدگاه او، فقه از یک سو و تعالیم اخلاقی و عرفانی از سوی دیگر، سه حوزه اصلی دین را تشکیل می‌دهند و از میان آنها، نقش اصلی از آن اخلاق و عرفان است نه فقه. همچنین به باور او، علوم متعارف بشری، اگر چه از سوی شریعت طرد نمی‌شوند اما این به معنای دینی بودن آنها نخواهد بود. به نظر می‌رسد تحلیل غزالی از علوم شرعی و غیر شرعی، نوعی ابهام درونی را به همراه دارد. این نکته که علم سیاست یا کلام اساساً فاقد سخن جدیدند و از تعالیم پیامبران اخذ شده‌اند، به معنای آن نخواهد بود که در دین، سخنی از سیاست و یا مباحث کلامی نرفته است. با این حال، غزالی در هیچ‌جا سخنی درباره علم سیاست دینی بیان نکرده است.

تردید وجود ندارد که غزالی، در ردّ مخالفان خود راه افراط را طی کرده است. با این حال، می‌توان از مدل اساساً آخرت‌گرایانه مبتنی بر اخلاق صوفی مآبانه غزالی، تحلیلی جامعه‌شناختی نیز ارائه داد که به شرایط اجتماعی دوران وی باز می‌گردد. طعن غزالی بر عالمان زمان خویش که صرفاً به امور ظاهری و دنیوی بسنده کرده و از غایت اصلی دین که سعادت اخروی است غافل مانده‌اند، به واقع نشان دهنده تأثیر شرایط اجتماعی زمان وی بر آرای اوست. به علاوه، به نظر می‌رسد آنجا که غزالی درباره ایمان اصحاب فلسفه سخن می‌گوید، از مسیر انصاف خارج شده است. نقد تفصیلی آرای غزالی در این زمینه، نیازمند مجال فراختری است. اکنون اجازه دهید به عالم اندیشه ابن‌سینا وارد شده و پرسش از قلمرو دین را در آرای او جست‌وجو کنیم.

۲. قلمرو دین در اندیشه ابن‌سینا

برای فهم دیدگاه ابن‌سینا درباره دین نیز باید به چارچوب معرفت‌شناسانه تفکر او توجه کرد. ابن‌سینا، بر خلاف غزالی، فیلسوفی عقل‌گراست که به اصلح بودن نظام عالم باور دارد و معتقد است در یک نظام اصلح، هر آنچه عقل به خیر بودن آن حکم کند، به یقین تحقق خواهد داشت. بوعلی، تحقق موجودات در عالم را با تکیه بر نظریه علم‌عنایی خداوند تبیین می‌کند. بر اساس نظریه علم‌عنایی، تعقل خیر و تحقق آن جدا از یکدیگر نیست. به همین سبب است که به اعتقاد بوعلی، آنچه عقل به خیر بودن آن فتوا دهد، به یقین در عالم موجود خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۱۵). در اندیشه ابن‌سینا، کار فیلسوف شناخت و تبیین آنچه در عالم تحقق یافته و روشن ساختن جایگاه و نقش هر شیء در یک نظام معقول است. در چنین پارادایمی است که ابن‌سینا، وجود پیامبر در جامعه انسانی را عقلاً خیر و به تبع آن ضروری می‌داند. تلاش او در این جهت، وجه ضرورت عقلانی وجود پیامبر و وحی و به تبع آن، خیر بودن آن را آشکار می‌سازد. ابن‌سینا، در آثار متعدّد خود همچون «الهیات شفا»، «نجات»، «اشارات و تنبیهات» و «مبدأ و معاد»، پیامون نبوت و وجه نیازمندی انسان به وحی سخن گفته است. او در صدد تبیین این مسئله است که به کدام ضرورت عقلی، باید پیامبری در میان آدمیان وجود داشته باشد؛ و چنین فردی، چه نقشی در میان انسان‌ها ایفاء می‌کند؟

در تحلیلی جامعه‌شناختی، ابن‌سینا افراد جامعه را به دو گروه خواصّ و عوامّ تقسیم می‌کند. این تقسیم‌بندی، نقش مهمی در تحلیل او از نقش دین در میان انسان‌ها دارد. به باور

بوعلی، خواصّ جامعه افرادی هستند که از توان عقلانی بالایی برخوردار بوده و با قوه عقل خود می‌توانند از این حقیقت که خدایی در جهان وجود دارد و آدمی پس از مرگ نابود نخواهد شد، آگاه شوند. او معتقد است شناخت توحید و معاد و نیز سعادت و شقاوت اخروی در توان همه انسان‌ها نیست و تعداد اندکی از آدمیان می‌توانند به مدد عقل، این حقایق را دریابند. در این میان، پیامبر از این توان برخوردار است که چنین حقایقی را به زبانی سهل‌تر، چنان‌که برای عامه مردم فهم پذیر باشد، برای همگان بیان کند. ابن‌سینا، عامه مردم را فاقد ظرفیت عقلانی لازم برای یافتن این حقایق می‌داند. او می‌گوید: نخستین سنت الهی که پیامبر به مردم می‌آموزد، این حقیقت است که خدای واحدی در عالم وجود دارد که به نهان و آشکار آدمیان آگاه است و حَقّش آن است که از او امر او اطاعت شود. به علاوه، آدمی پس از مرگ باقی می‌ماند و در جهان دیگری متناسب با اعمال و رفتار خود در این جهان، پاداش یا جزا خواهد دید (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۴۲).

در تحلیل بوعلی پیرامون تعالیم پیامبر، علاوه بر باورها و اعتقادات دینی، احکام دینی هم مورد توجه قرار گرفته است. ابن‌سینا به تفاوت میان احکام عبادی و احکام اجتماعی دین توجه دارد. او معتقد است عامه مردم در معرض این خطر هستند که پس از پیامبر، تعالیم بنیادین دین یعنی توحید و معاد را به فراموشی سپارند. به همین سبب، احکام عبادی همچون نماز و روزه یادآوری کننده و حافظ این حقایق در نزد آدمیان‌اند. او، این اعمال و فرایض را مُنبّهات و امور یادآوری کننده می‌نامد. این تأثیر دنیوی احکام عبادی دین است که فایده آن نصیب عامه می‌گردد؛ زیرا خواصّ کسانی هستند که در این جهان، با درک عقلانی خود به حقایقی همچون توحید و معاد دست یافته‌اند و لذا نیازمند یادآوری نیستند. ابن‌سینا، فایده احکام عبادی برای خواصّ جامعه را بیشتر در رسیدن به سعادت اخروی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۴۴).

از دیدگاه ابن‌سینا، احکام عبادی نقش مهمی در سعادت اخروی آدمی ایفاء می‌کنند و در این عرصه، تفاوتی میان خواصّ و عامه مردم وجود ندارد. او معتقد است سعادت اخروی آدمی در گرو پالایش نفس اوست و احکام عبادی دین، به واسطه تأثیری که در وارستگی و پالودگی نفس دارند، نقش مهمی را در سعادت اخروی انسان‌ها ایفا می‌کنند. این پالایش و پاکی به واسطه کسب فضایل و ملکات اخلاقی حاصل می‌گردد. ملکات و فضیلت‌های اخلاقی که به واسطه مداومت بر اعمال و رفتارهای متناسب با آن‌ها به دست

می‌آیند، سبب می‌شود نفس از بدن و قوای حسّی رها شده و به حقیقتی که از آن نشأت گرفته است متوجه شود. این اعمال سبب می‌شوند تا ارادهٔ آدمی توانمندتر شود و امکان جدایی از بدن برای نفس بیشتر شود و آدمی به ملکهٔ تسلط بر بدن دست یافته و دیگر از آن منفعل نگردد. افعالی که انجام آن‌ها دشوار و خلاف عادت آدمی باشد، سبب می‌شوند که بدن و قوای حیوانی نفس به مشقّت افتاده و نفس از استراحت و تنبلی دور شود و صرفاً در لذت‌های حیوانی فرو نرود. به باور ابن‌سینا، در صورت تکرار و استمرار افعال عبادی، آدمی به ملکهٔ توجه به حقّ و دوری و روی‌گردانی از باطل دست خواهد یافت و استعداد بالایی پیدا خواهد کرد تا پس از جدایی از بدن، به سعادت جاودانه دست یابد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۴۵).^۴ به این ترتیب، احکام عبادی دین، در دنیا موجب عدم فراموشی وجود خداوند و نیز وجود حیات پس از مرگ در میان کثیری از مردم می‌گردند؛ و در آخرت نیز به سبب نقشی که در تزکیهٔ نفس ایفاء می‌کنند، آدمی را برای رسیدن به سعادت اخروی که چیزی جز تقرّب به خداوند نیست مهیا می‌سازند.

ابن‌سینا به وجه اجتماعی احکام دین نیز توجه دارد. واژهٔ کلیدی تحلیل ابن‌سینا در اینجا، عبارت سنّت عادلانه است. از نگاه بوعلی، آدمی نمی‌تواند به تنهایی حاجت‌های زندگی خود را برآورده کند؛ او موجودی ذاتاً اجتماعی است و در حیات خویش ناگزیر است با دیگر هم‌نوعان خود تعامل و مشارکت داشته باشد. اما تعاملات و داد و ستد اجتماعی نیازمند قوانین عادلانه است. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که برای داشتن قوانین عادلانه به کجا باید مراجعه کرد. به باور ابن‌سینا، وضع قانون عادلانه از سوی انسان ممکن نیست. او معتقد است اگر امر قانون‌گذاری به آدمیان واگذار شود، هر کسی هر آنچه را به نفع خود است عادلانه و آنچه را به ضرر اوست ظالمانه خواهد دانست. به علاوه، او می‌گوید قانون‌گذار باید به گونه‌ای باشد که آدمیان، قوانین وضع شده از سوی او را رعایت کنند. اگر امر قانون‌گذاری را به آدمیان واگذار کنیم، کدام یک از افراد جامعه واجد مشروعیت برای قانون‌گذاری خواهد بود؟! به باور او، در چنین وضعیتی، جامعه در معرض هرج و مرج قرار خواهد گرفت؛ زیرا ممکن است که هر کس، قوانین اجتماعی را بر اساس منافع خود وضع کند. بنابراین جامعهٔ بشری نیازمند یک قانون‌گذار عادل است. ضرورت وجود چنین قانون‌گذاری در نظام هستی - که از دیدگاه بوعلی باید یک انسان باشد - از این جهت است که بقای نوع بشر به آن وابسته است؛ زیرا جامعهٔ بشری بدون

قانون عادلانه، در معرض زوال قرار خواهد گرفت. در جهان بوعلی که از ضرورتی عقلانی برخوردار است و هر آنچه عقل به ضرورت آن حکم کند تحقق دارد، یقیناً وجود پیامبر نیز ضروری است. ابن سینا در تمثیل لطیفی می‌گوید: آیا بودن پیامبر برای انسان از رویدن مو بر بالای لب و ابروها و یا گودی کف پاها که وجود یا عدم آنها نقشی در بقای آدمی ندارد، ضرورت بیشتری ندارد؟! سخن بوعلی آن است که پیامبر به معاش و معاد آدمیان آگاه است و می‌داند که چه اموری معاش آنها را تنظیم می‌کند و چه اموری صلاح معاد ایشان را به همراه خواهد داشت (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۴۱). ابن سینا در کتاب «نجات» خود نیز تفسیر مشابهی از ضرورت وجود پیامبر در جامعه انسانی ارائه داده است (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۲۲۴). تفسیر بوعلی، بعدها به برهان حکما درباره ضرورت نبوت مشهور گردید. ابن سینا معتقد است اطاعت از قانون، در گرو توجه به منشاء قانون و قانون‌گذار است. یکی از تعالیم پیامبران این حقیقت است که خدای یگانه‌ای که خالق و قادر و عالم است، در عالم وجود دارد که اطاعت از او امر او، حق اوست. او معتقد است آگاهی مردم از مبدأ و معاد، نقش مهمی در اطاعت آنان از قوانینی خواهد داشت که پیامبر به اذن خداوند و به واسطه وحی مقرر می‌دارد. بوعلی، تنها خدا را شایسته قانون‌گذاری درباره بشر می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۷۱).^۵

سخن ابن سینا در این موضوع، مورد انتقاد خواجه نصیر طوسی واقع شده است. خواجه نصیر در شرح سخنان ابن سینا در «اشارات»، در نقدی ملایم و محترمانه اظهار می‌دارد که سخن شیخ در اینجا ناتمام است. بیان خواجه نصیر متضمن دو نقد بر سخنان ابن سیناست. خواجه نصیر معتقد است دین تنها منبع تأمین‌کننده قوانینی که حافظ نظام اجتماعی بشر باشند نیست و جوامع بشری، با قوانین غیر دینی نیز سامان می‌یابند. خواجه بیان می‌کند که هم‌اینک بسیاری از جوامع غیر دینی وجود دارند که قوانین آنها برگرفته از دین نیست و در عین حال، مردم در حال زندگی کردن هستند. به همین سبب، به باور خواجه نصیر، قوانین دینی شرط دستیابی به کمال و، به تعبیری، صورت ایده‌آل یک جامعه انسانی هستند، نه شرط حداقلی تحقق آن. مضمون سخن خواجه آن است که وضع قوانین عادلانه در میان آدمیان، مشروط به رجوع به دین نیست و اگر امر قانون‌گذاری به آدمیان واگذار گردد، ضرورتاً به هرج و مرج و بی‌قانونی منتهی نخواهد شد؛ چرا که در جوامع غیر دینی نیز قوانین اجتماعی جاری است و نظم اجتماعی برقرار است.

نقد دوم خواجه نصیر به تحلیل ابن‌سینا دربارهٔ نقش پیامبر در جامعه، به عدم توجه این تبیین نسبت به نقش نبوت در سعادت اخروی باز می‌گردد. او معتقد است تحلیل ابن‌سینا از دین، وجه اخروی آن را نادیده گرفته است؛ در حالی که دین، نه تنها با سامان معاش آدمی بلکه با صلاح معاد او نیز در ارتباط است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ص ۳۷۴). استاد مطهری نیز مانند خواجه نصیر معتقد است؛ سخن ابن‌سینا به این معنا خواهد بود که دعوت به معرفت الله و تذکار حق و قیامت و حتی تشریح عبادات، همه به منظور تأمین زندگی عادلانهٔ اجتماعی است. آقای مطهری می‌گوید: ظاهر عبارات ابن‌سینا در اینجا چنین است که اگر لزوم زندگی عادلانهٔ اجتماعی نمی‌بود، بعث رسل و انزال کتب صورت نمی‌گرفت. البته استاد مطهری چنین تفسیری از نبوت را نادرست می‌داند و معتقد است چنین تصویری از نبوت، طرحی ذاتاً دنیوی از دین را در ضمن خود داراست (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲).

اکنون می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا تحلیل ابن‌سینا از نبوت، تحلیلی کارکردی و فایده‌گرایانه است که بر اساس آن، باور به خدا و امور اخروی، تنها در خدمت سامان دنیوی حیات بشر قرار می‌گیرد؟ به نظر می‌رسد که نگاهی همه‌جانبه به آرای ابن‌سینا، استناد چنین نظریه‌ای را به او ناموجه می‌کند. چنان‌که بیان شد، بوعلی در کتاب «الهیات شفا»، پس از بیان فواید تشریح عبادات در یادآوری مبدأ و معاد که موجب تثبیت اهتمام به قوانین اجتماعی دین می‌شود، از ثمرات اخروی شرعیات نیز سخن گفته است. به اعتقاد او، یکی از شروط سعادت اخروی، پاک‌ی نفس از رذایل و آراستگی آن به فضایل و ملکات محمود اخلاقی است. او، حاصل اعمال دشوار دینی را که با توجه و ذکر خداوند انجام شود، تسلط نفس بر بدن و آمادگی آن برای سعادت اخروی پس از جدایی روح از بدن می‌داند. ابن‌سینا می‌گوید: اعمال دینی برای کسی که بدون باور به وحیانی بودن، آن‌ها را انجام دهد، دارای فایده است؛ چه رسد به این‌که کسی که آن را انجام می‌دهد، به منشاء وحیانی آن‌ها باور داشته باشد. به علاوه، ابن‌سینا در کتاب «مبدأ و معاد» خود تصویری از شخصیت پیامبر ارائه می‌دهد که نقش او را از صرف یک مقنن و قانون‌گذار اجتماعی بسیار فراتر می‌برد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، صص ۱۱۵-۱۲۱). به همین دلیل، به دشواری می‌توان پذیرفت که مدل دین‌شناسی ابن‌سینا، یک‌سره دنیاگروانه باشد.

نتیجه‌گیری

نظریات مطرح شده در باب قلمرو دین را می‌توان در میان دو گونه کلی طبقه‌بندی کرد: آخرت‌گرا که حاصل آن عدم توجه به نقش و کارکردهای اجتماعی دین خواهد بود؛ و دنیاگرا که وجوه اخروی، عاقبت نگرانه و معناگرایانه دین را به حاشیه خواهد برد. در این میان، اگر چه رویکرد ابن‌سینا و غزالی در تحلیل سعادت اخروی و اعمالی که موجب رسیدن به آن می‌شود، با یکدیگر متفاوت است، اما آن دو، در توجه به بعد آخرت‌گرایانه دین با یکدیگر مشترک‌اند؛ هم ابن‌سینا و هم غزالی بر این باورند که میان انجام تعالیم دینی و رسیدن به سعادت اخروی، ارتباطی وثیق برقرار است. تأکید غزالی بر اخلاق و عرفان و پذیرش آن به عنوان گوهر اصلی دیانت، مدل غزالی از دین را به آخرت‌گرایی نزدیک می‌کند. با این حال، نمی‌توان ابن‌سینا را در سوی مقابل این طیف قرار داد. ابن‌سینا فیلسوفی معتقد به حیات اخروی و سعادت عقلانی است. او در مقامات العارفین «اشارات» - که بحث درباره ضرورت نبوت را نیز در همان‌جا مطرح می‌کند - از سه نوع مواجهه متفاوت آدمی با خداوند و اوامر او سخن می‌گوید که عبارت‌اند از: مواجهه زاهدانه، عابدانه و عارفانه. از دیدگاه بوعلی، از میان این سه گونه مواجهه، نوع عارفانه آن برتر از دو گونه دیگر است. این تفکیک نشان دهنده آن است که در تلقی ابن‌سینا، وجوه معنوی و آخرت‌نگرانه دین حذف نگردیده است.

تفاوت دیگری که میان دیدگاه غزالی و ابن‌سینا به چشم می‌خورد، به میزان تأکید بر نقش پیامبر در جامعه و حیات اجتماعی انسان باز می‌گردد. در تحلیل ابن‌سینا، پیامبر در مقام یک قانون‌گذار الهی، در جامعه ایفای نقش می‌کند. چنین نقشی، امری عارضی و حاشیه‌ای نیست؛ بلکه از نظر وی، قوام حیات بشری به آن وابسته است. در حالی که در تحلیل غزالی، پیامبر به منزله یک طبیب روحانی در نظر گرفته می‌شود که حاصل تجویزهای او، رستگاری جاودانه فرد است. بر این اساس، می‌توان گفت مدل غزالی از دین، بیشتر به سوی فرد‌گرایی متمایل است؛ در حالی که در تحلیل ابن‌سینا، عنصر جمعی و اجتماعی دین برجسته‌تر است.

یادداشتها

١. «اعلم أن جوهر الانسان في اصل الفطرة خلق ساذجا لا خبر معه عن عوالم الله تعالى والعوالم كثيرة لا يحصيها الا الله... و إنما خبره عن العوالم بواسطة الادراك... فاول ما يخلق في الانسان حاسة اللمس، فيدرك بها اجناساً من الموجودات كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة... ثم تخلق له حاسة البصر فيدرك بها الالوان و الاشكال و هو أوسع عوالم المحسوسات... ثم ينفخ فيه السمع... ثم يخلق له الذوق... ثم يترقى إلى طور آخر فيخلق له العقل فيدرك الواجبات و الجائزات و المستحيلات و اموراً لا توجد في الأطوار التي قبله. و وراء العقل طور آخر تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب و ما سيكون في المستقبل و اموراً أخرى، العقل معزول عنها... فكذاك بعض العقلاء أبى مدركات النبوة و أستبعدها و ذلك عين الجهل... فكما أن العقل طور من أطوار الآدمي يحصل فيه عين يبصر بها أنواعاً من المعقولات و الحواس معزولة عنها فالنبوة أيضاً عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب و امور لا يدركها العقل».
٢. «فإن قلت: فلم لم تورد في اقسام العلوم الكلام و الفلسفة و تبين أنهما مذمومان أو محمودان؟ فأعلم أن حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي ينتفع بها، فالقرآن و الأخبار مشتملة عليه و ما خرج عنهما فهو اما مجادلة مذمومة و هي من البدع كما سيأتي بيانه و اما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق لها تطويل بنقل المقالات التي أكثرها ترهات و هذيانا و بعضها خوض في ما لا يتعلق بالدين».
٣. «و قائل خامس يقول: «لست أجهل هذا تقليداً و لكني قرأت علم الفلسفة و أدركت حقيقة النبوة و أن حاصلها يرجع إلى الحكمة و المصلحة و أن المقصود من تعبداتها ضبط عوام الخلق و تقييدهم عن التقاتل و التنازع و الاسترسال في الشهوات؛ فما أنا من العوام الجهال حتى أدخل في حجر التكليف و إنما أنا من الحكماء أتبع الحكمة و أنا بصير بها مستغن فيها عن التقليد». هذا منتهى ايمان من قرأ مذهب فلسفة الالهيين منهم و تعلم ذلك من كتب ابن سينا و ابى النصر الفارابي. هؤلاء هم المتجملون بالاسلام و ربما ترى الواحد منهم يقرأ القرآن و يحضر الجماعات و الصلوات و يعظم الشريعة بلسانه و لكنه مع ذلك لا يترك شرب الخمر و انواعاً من الفسق و الفجور. و إذا قيل له إذا كانت النبوة غير صحيحة فلم تصلي؟ فربما يقول: لرياضة الجسد و لعادة البلد و حفظ المال و الولد. و ربما قال: الشريعة صحيحة و النبوة حق. فيقال فلم تشرب الخمر؟ فيقول: إنما نهى الخمر لأنها تورث العداوة والبغضاء و أنا بحكمتي محترز عن ذلك و إنني أقصد به تشييد خاطرى».
٤. «و أما الخاصة، فأكثر منفعة هذه الأشياء إياهم في المعاد، و قد قررنا حال المعاد الحقيقي و أثبتنا أن السعادة في الآخرة مكتسبة بتنزيه النفس و تنزيه النفس ببعدها عن اكتساب الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة و هذا التنزيه يحصل باخلاق و ملكات و الأخلاق و الملكات تكتسب

بأفعال من شأنها أن تصرف النفس عن البدن و الحس و تديم تذكيرها للمعدن الذى لها. فإذا كانت كثيرة الرجوع إلى ذاتها لم تتفعل من الاحوال البدنية و مما يذكرها ذلك و يعينها عليه افعال متعبة خارجة عن عادة الفطرة بل هى الى التكلف أقرب فإنها تتعب البدن و القوى الحيوانية و تهزم إرادتها من الإستراحة و الكسل و رفض العناء و إخماد الحرارة الغريزية و اجتناب الإرتياض الا فى اكتساب أغراض من اللذات البهيمية و يفرض على النفس المحاولة لتلك الحركات و ذكر الله تعالى و الملائكة و عالم السعادة شئت أم أبت. فيتقرر لذلك فيها هيئة الإنزعاج عن هذا البدن و تأثيراته و ملكة التسلط على البدن فلا تتفعل عنه... فإن دام هذا الفعل من الانسان استفاد ملكة التفات الى جهة الحق و اعراض عن الباطل و صار شديد الاستعداد للتخلص الى السعادة بعد المفارقة البدنية.»

۵. «و لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحدة بأمر نفسه الا بمشاركة اخر من بنى جنسه و بمعارضة و معاوضة تجربان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لاذحم على الواحد كثير و كان مما يتعسر ان أمكن و يجب أن يكون بين الناس معاملة و عدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على أنها من عند ربه.»

کتابنامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل. همو (۱۳۶۴)، النجاة، تهران: انتشارات مرتضوی.
- همو (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبيهات، قم: نشر البلاغة.
- همو (۱۴۰۴)، الشفاء-الإلهيات، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى.
- باربور، ايان (۱۳۷۴)، علم و دین، ترجمه بهاءالدين خرمشاهی، تهران: مركز نشر دانشگاهی.
- غزالی، محمد (۱۳۸۲)، كيميائى سعادت، تهران: انتشارات علمى و فرهنگى.
- همو (۱۴۰۳)، الاقتصاد فى الاعتقاد، بيروت: دارالكتب العلمیة.
- همو (۱۴۰۹)، الأربعین، بيروت: دارالكتب العلمیة.
- همو (۱۹۹۵)، میزان العمل، بيروت: مكتبة الهلال.
- همو (۲۰۰۹-الف)، احياء علوم الدين، بيروت: مكتبة الهلال، ج ۱.
- همو (۲۰۰۹-ب)، المنقذ من الضلال، بيروت: مكتبة الهلال.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا، ج ۷.
- نصیرالدین طوسی، محمد (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبيهات، قم: نشر البلاغة، ج ۳.
- همو (۱۴۲۵)، تجريد الاعتقاد، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- هميلتن، ملكم (۱۳۷۷)، جامعه شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات تبیان.