

# ابن سینا فیلسوف عقل – ایمان‌گرا<sup>۱</sup>

اکرم خلیلی<sup>۲</sup>

دکتر رضا اکبری<sup>۳</sup>

## چکیده

ابن‌سینا فیلسوفی است که در حیطه اسلامی، از آموزه‌های ارسطویی قرائت مجددی ارائه داده است و از این رو، نه تنها شارح ارسطو، بلکه خود، فیلسوف بزرگ و برجسته‌ای به شمار می‌رود. تلاش در نشان دادن تلائم باورهای دینی با یافته‌های عقلانی از جمله دغدغه‌های ذهنی ابن‌سینا بوده، هر چند این مسأله در بسیاری از موارد، به صراحت در آثارش ذکر نگردیده است، اما توجه به نوشته‌هایش مؤید این ادعاست. در عین حال در برخی از مباحث فلسفی هم چون مسأله نبوت، معاد جسمانی و نیز عرصه اخلاق، شاهد برتر نشانیدن آموزه‌های دینی بر یافته‌های عقلی و یا حکم به توقف عقل در برخی از این ساحت‌ها از سوی شیخ هستیم. این امر نشان می‌دهد که ابن‌سینا، نه یک فیلسوف عقل‌گرای صرف بلکه یک فیلسوف عقل – ایمان‌گراست.

## واژگان کلیدی

ابن‌سینا، عقل – ایمان‌گرایی، نبوت، معاد، توحید

---

۱- دریافت مقاله: ۸۷/۲/۱؛ پذیرش نهایی: ۸۷/۴/۳

۲- دانشجوی دکتری فلسفه دین و مسائل کلامی جدید دانشگاه آزاد اسلامی

۳- دانشیار دانشگاه امام صادق علیه السلام

هنگام سخن گفتن از فیلسوفان و توجه به ورود آنها به عرصه باورهای دینی، درمی‌یابیم که رویکردهای متعددی قابل استقصاء می‌باشد. می‌توانیم از رویکردهایی هم چون قرینه‌گرایی (افرادی هم چون آکوئیناس)، ایمان‌گرایی (افرادی هم چون کالون) و عمل‌گرایی (افرادی هم چون پاسکال و جیمز) سخن بگوییم.<sup>۱</sup> در رویکردهای قرینه‌گرایانه سنتی، وجه غالب، استفاده از عقل و استدلال‌های عقلانی در اثبات باورهای دینی است هر چند که در رویکردهای جدید (هم چون روشی که در سوئین برن مشاهده می‌شود) از روش‌های استقرایی نیز بهره گرفته می‌شود. ابن‌سینا به عنوان فیلسوف مشایی همواره به عنوان یکی از افراد شاخص رویکرد قرینه‌گرایانه سنتی معرفی می‌شود، و این بدان معناست که ظاهراً باید او را در عرصه بحث «عقل و ایمان» از طرفداران عقل و فیلسوفی عقل‌گرا در نظر گیریم؛ اما توجه به نوشته‌های او در موضوعات مختلف از جمله نبوت، معاد جسمانی و اخلاق، این حقیقت را برای ما روشن می‌سازد که او در مواردی قائل به توقف عقل و برتر نشانیدن آموزه‌های دینی بوده است. برای توضیح این مطلب لازم است ابتدا مفهوم «عقل» در تفکر ابن‌سینا مورد بررسی قرار گیرد.

### ۱- مفهوم عقل

ابن‌سینا در کتاب *الحدود*، هشت معنی برای عقل ذکر کرده است (*ابن‌سینا*، ۱۴۰۰هـ، ص ۸۸). یکی از معانی عقل که ابن‌سینا بدان اشاره کرده و در این مقاله نیز مورد نظر است، قوه‌ای است از قوای نفس ناطقه که منبع صدور علم است. شیخ این قوه را به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌کند. ابن‌سینا در کتاب *الاشارات و التنبيهات*، پس از ارائه توضیحاتی راجع به قوای نباتی و حیوانی، نفس ناطقه انسانی را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. نفس ناطقه جوهری است که قوا و کمالات متعددی دارد؛ از جمله این قوا، یکی قوه عقل نظری و دیگری قوه عقل

۱- برای توضیح بیشتر بنگرید به: اکبری، ۱۳۸۴.

عملی است. عقل عملی آن است که نفس برای کامل کردن بدن، بدان محتاج است. این قوه، کارهای جزئی را که انجام دادن آن برای آدمی واجب است، از مقدمات بدیهی و مشهور و تجربی بیرون می‌آورد تا به هدف‌های اختیاری که دارد برسد، و در این راه به ملاحظه رأی کلی، از عقل نظری مدد می‌جوید تا به جزئی برسد (ابن‌سینا، ۱۴۱۳هـ ج ۲، ص ۲۸۸). وظیفه‌ای که ابن‌سینا در این فقره، برای عقل عملی معرفی می‌نماید، استنباط کارهایی است که برای آدمی واجب است. در کتاب *المبدأ و المعاد* نیز وظیفه عقل عملی را استنباط کردن می‌داند (همو، ۱۳۶۳، ص ۹۶) ولی در *طبیعیات شفا* و در کتاب *نجات*، عقل عملی را مبدأ محرک بدن معرفی می‌کند (همو، ۱۴۱۷هـ ص ۶۴؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۱۶۴). وی در کتاب *نجات* چنین آورده است: «قوای نفس ناطقه انسانی به دو قوه عالمه و عامله تقسیم می‌شود که هر کدام به اشتراک لفظی یا چیزی مشابه آن «عقل» نامیده می‌شوند. قوه عامله مبدأ محرک بدن نسبت به انجام افعال جزئی است ... و نزد اهل تحقیق، اخلاق، متعلق به این قوه است، نفس انسانی ... جوهر واحدی است که با دو جنبه نسبت دارد، جنبه‌ای که تحت او قرار دارد و جنبه‌ای که فوق او قرار دارد و نفس بنا بر هر جنبه واجد قوه‌ای است که روابط بین او و آن جنبه را تنظیم می‌کند و این قوه عامله قوه‌ای است که با جنبه‌ای که تحت نفس است مرتبط است که همان بدن و سیاست آن می‌باشد». همچنین ابن‌سینا، عقل عملی را آن مرتبه از عقل می‌داند که واجب است بر سایر قوای بدنی تسلط داشته باشد (همو، ۱۳۶۴، ص ۱۶۴-۱۶۳). شیخ در *منطق المشرقیین* بر اساس همین تقسیم‌بندی، علم را نیز به علم نظری و علم عملی تقسیم می‌کند (همو، ۱۴۰۵هـ ص ۷۶).

اگر فقط عقل نظری را مبدأ دریافت بدانیم، آنگاه هم علم نظری و هم علم عملی و در نتیجه اخلاق و سیاست مدن و سیاست منزل همه تحت عقل نظری واقع خواهند شد. این در حالی است که شیخ در *نجات*، عقل عملی را منشأ اخلاق می‌داند (همو، ۱۳۶۴، ص ۱۶۴) و در کتاب *شفا* هم به پیدایش علوم از عقل نظری و اخلاق از عقل عملی اشاره می‌کند (همو، ۱۴۱۷هـ ص ۶۵-۶۶). توضیح در خصوص

معنای عقل (فارغ از اختلافاتی که در اینجا ذکر شد) این اجازه را به ما می‌دهد که بررسی نماییم شیخ‌الرئیس در چه مواردی، باورهای دینی را عقلانی کرده و در چه مواردی آموزه‌های دینی را برتر از یافته‌های عقلانی دانسته است.

## ۲- ابن‌سینا و اثبات ذات و صفات خدا

ابن‌سینا در *الهیات بالمعنی الاخص* بسیاری از مسائل الهی و دینی چون اثبات وجود خدا، صدور کثرت از وحدت، اوصاف خدا، پیوند حادث و قدیم، علم خدا و علم او به جزئیات را تفسیر عقلی می‌کند. کوشش ابن‌سینا در اثبات یگانگی خدا، چه در برابرسازی آراء وحدت واجب‌الوجود در فلسفه یونانی و چه در برقراری سازش میان فکر یونانی و دین در مورد صفات خدا، قابل ملاحظه است. وی در مبدأ و معاد از بحث حرکت آغاز می‌کند و برای اثبات اینکه هر حرکتی محرک می‌خواهد، چندین برهان ارائه می‌دهد و در پایان، محرک غیرممتحرک را ثابت و وجوب آن را اثبات می‌کند و آن را با خدای متون اسلامی تطبیق می‌دهد. وی همان صفاتی را از بطن وجوب وجود بیرون می‌کشد که قرآن برای خداوند تعالی برمی‌شمرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۹-۲۱، ۲۲-۲۴، ۳۴-۳۸، ۴۴). استدلالات او در مباحث اثبات ذات و صفات الهی حاکی از روحیه کاملاً عقل‌گرایانه اوست. استفاده از انواع قیاسات منطقی، ابطال دور، ابطال تسلسل، چینش مقدمات و استفاده ماهرانه از هر مقدمه در مقدمات بعدی و طی سیر منطقی تا حصول نتیجه، روندی است که در این مباحث، حضور چشم‌گیری دارد. فرآیند تلاش شیخ، اثبات خدایی است که در قرآن معرفی شده؛ خدایی که با خدای فلسفه تلاقی مبارکی پیدا می‌کند. شیخ، در سیر استدلالی خویش، کاملاً متکی به عقل است و از دین مدد نمی‌گیرد و فقط در برخی موارد پس از حصول نتیجه، آیه‌ای را در تأیید آن ذکر می‌کند. شیخ در *اشارات* از طریق برهان وجوب و امکان، به اثبات ذات می‌پردازد. او موجود را مقسم خویش قرار می‌دهد و با حصر عقلی، آن را به دو قسم تقسیم می‌نماید و با بررسی احوال ممکن، نیاز او را به واجب اثبات می‌نماید و با ارائه برهانی عقلی، دور و تسلسل را ابطال نموده و تنها علت ممکنات را، موجود واجب می‌داند (همو،

۱۴۱۳ هـ ج ۲، ص ۱۹-۲۲). بحث اثبات واجب در آثار دیگر او هم کاملاً برهانی است و از این چارچوب خارج نمی‌شود. شیخ در رساله عرشیه از برهان دیگری مدد می‌گیرد: «موجود یا سبب دارد یا ندارد. اگر سبب ندارد پس واجب است و اگر سبب دارد، سبب آن در صورتی که ممکن باشد و سبب آن هم ممکن باشد، در نهایت باید به یک واجب ختم شود» (همو، ۱۴۰۰ هـ ص ۲۴۲).

همین شیوه را در مورد صفات حق تعالی نیز می‌توان یافت. در رساله عرشیه، در اصل اول با استدلال عقلی، وجود واجب را اثبات می‌کند، در اصل دوم، وحدانیت واجب و در اصل سوم با استفاده از نتیجه‌ای که از اصل اول می‌گیرد، واجب‌الوجود را قائم بالذات و بی‌نیاز از هر علتی می‌شناساند. وی بدین ترتیب و با استفاده از این اصل، صفات دیگر واجب را اثبات می‌کند. از وحدانیت و نفی علل، علم حق تعالی نتیجه می‌شود و سپس حیات او اثبات می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ هـ ص ۲۴۳) در تعلیقات پس از اثبات واجب‌الوجود، وجوب وجود را محور برای اثبات سایر صفات قرار می‌دهد. او صفات واجب‌الوجود را با صفات ممکن‌الوجود مقایسه می‌کند و سپس تمامی وجوه نقص، امکان و محدودیت را از آنها می‌پیراید و به ذات واجب نسبت می‌دهد (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۱، ۱۲، ۲۰، ۵۵-۵۹، ۱۲۱، ۲۳۳). شیخ با پیش فرض قرار دادن نفی هر گونه تغییر از ذات واجب، از طریق برهان خلف، علم خدا به جزئیات زمانی را به نحو کلی تلقی می‌کند. به ظاهر، او با تمسک به برهان عقلی نمی‌تواند علم خداوند به جزئیات را پس از ایجاد اثبات کند. او در رساله عرشیه برای اثبات صفات، از وجوب وجود مدد می‌گیرد و صفات اضافی و سلبی را بر مبنای آن پی می‌ریزد. او اصلی‌ترین صفت واجب را «ان» یا موجودیت می‌داند و با محور قرار دادن آن برخی صفات را به واجب نسبت می‌دهد و برخی را سلب می‌کند (همو، ۱۴۰۰ هـ ص ۲۴۷).

با دقت در روش و مطالب شیخ درمی‌یابیم که او به تدریج صفات الهی را که قرآن برای حق تعالی برمی‌شمرد، اثبات می‌نماید. احدیت، واحدیت، اول بودن و ماهیت نداشتن از جمله صفات بعدی است که یکی پس از دیگری با استدلال عقلی،

ثابت می‌گردند. شیخ در *شفا* واجب را فاقد ماهیت می‌داند و به تعبیری ماهیت واجب را همان انیت او می‌داند (همو، ۱۳۸۵، ص ۳۷۰). واجب‌الوجود، عین وجوب وجود و عین وحدت است. او اثبات می‌کند که وجوب وجود همان تأکد و شدت وجود است (همو، ص ۳۶۸). واجب، مجرد وجود است (همو، ص ۳۷۰)، از همین جا وحدت واجب را اثبات می‌نماید (همو، ص ۳۱۱).

شیخ از صفت وحدت، به اول بودن و علم او نیز پی می‌برد (همو، ۱۴۰۰هـ ص ۲۴۸). خداوند به اعتبار اینکه ذاتش برای خودش، هویتی مجرد از ماده است، عاقل ذاتش است و ذاتش از آنجا که مجرد است معقول هم هست و بدین ترتیب اتحاد عقل و عاقل و معقول در علم واجب به ذات، به اثبات می‌رسد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰هـ ص ۳۸۲). شیخ، علم واجب به اشیا، پیش و پس از ایجاد را هم اثبات می‌کند (همو، ص ۳۸۸)، او پس از علم واجب، حیات او را اثبات می‌نماید (همو، ص ۲۴۹)، و با استفاده از سه صفت وجوب وجود، علم و وحدت، مرید بودن او به اثبات می‌رسد (همو، ص ۲۵۰) و با استفاده از این صفات، قدرت واجب ثابت می‌گردد (همو، ص ۲۵۱). شیخ از صفت علم استفاده دیگری می‌نماید و سمیع بودن و بصیر بودن حق تعالی را اثبات می‌کند و سپس تکلم را نیز بر صفات یاد شده اضافه می‌نماید (همو، ص ۲۵۲). ابن‌سینا در فصل ششم از مقاله هشتم *شفا* پس از اثبات صفات ذکر شده و بیان اینکه خداوند فوق تمام، حق و عقل محض است و نیز با ذکر دلایلی در خصوص هر یک از صفات، مطلب خویش را با آیه «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص، ۸۱) خاتمه می‌دهد (همو، ص ۳۸۱-۳۸۰).

دل‌مشغولی‌های ابن‌سینا این نیست که صرفاً نتیجه به دست آمده در دیدگاه او، تطابق و هم‌خوانی با متن‌های مقدس داشته باشد، بلکه به نظر می‌آید مقصود او این است که دین با اصولی چون: عدم تناقض، عدم تضاد، عدم دور و تسلسل، احتیاج ممکن به واجب، استغنائی واجب از علت و مبدأ بودن واجب نسبت به ممکن‌ها، ناسازگاری نداشته باشد. آنچه ذکر شد نشانگر آن است که شیخ‌الرئیس با روشی هندسی با هر اصلی که اثبات می‌کند و کنار هم قرار دادن اصل‌های

اثبات شده دیگر، به نتایج جدید و جدیدتر می‌رسد. می‌دانیم که روش هندسی روشی برهانی است که استفاده ابن‌سینا از آن در مباحث مربوط به توحید ذات واجب، صفات و نیز اثبات وجود خداوند نشان از عقل‌گرایی او در این دسته از مباحث الهیاتی می‌باشد هر چند که مطلوب او خدای معرفی شده در قرآن است.

### ۳- ابن‌سینا و مسأله نبوت

تلاش ابن‌سینا برای پوشاندن جامه عقلی بر عقاید دینی، در مبحث نبوت هم به چشم می‌خورد. وی ارسال رسل را نتیجه ایمان به خدا می‌داند و معجزات را نیز براهینی بر الهی بودن رسالت انبیا تلقی می‌کند. بحث او اینگونه پیش می‌رود که انسان به دلیل طلب وصول به سعادت و جاودانگی، پیش از هر چیز نیازمند داشتن نگاه صحیح درباره حقیقت اشیا و سپس نیروی است تا بتواند به واسطه آن حقایق را استخراج کند. همان طور که چشم محتاج داشتن پلک و مژه است، بشر نیز محتاج داشتن رسول الهی است تا او را موعظه کند و به وحدانیت خدا رهنمون شود، و قوانین و مقررات را به او ابلاغ کرده، او را به عمل نیک دعوت نماید و با وعده‌های الهی، او را نسبت به آن ترغیب نماید. وحی الهی نازل شده است تا بشر را به سعادت برساند و معجزات هم دلیل حقانیت صاحب وحی است. نفس نبی صاحب مرتبه‌ای است که می‌تواند به عالم دیگر متصل شود و این خود معجزه‌ای است که عقل عادی نمی‌تواند درک کند. این اتصال سبب آشکار شدن بسیاری از غوامض برای صاحب آن نفس است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵هـ ص ۳).

استدلال ابن‌سینا در اثبات ضرورت نبوت چنین است: انسان موجودی است که بالطبع اجتماعی است و به علت چنین خصیصه‌ای، به طور مسلم به قانون و شرع نیازمند است. شرع، واضح و شارع می‌خواهد و واضح نیز باید معجزه داشته باشد؛ پس رسالت امری ضروری است و ظهور معجزه در ید او نیز به تبع، لازم و ضروری است (همو، ۱۴۱۳هـ ج ۴، ص ۶۰-۶۳). ابن‌سینا کوشیده است تا نظری موافق تعالیم قرآن طرح‌ریزی کند. او برای تبیین مسأله نبوت، پیوند محکمی بین عقل و

اعتقاد دینی ایجاد می‌کند. همان طوری که در مباحث پیشین گفتیم، نفس در مرتبه عقل مستفاد، به عقل فعال مرتبط می‌شود و همین ارتباط، نقطه عطفی در تاریخ تحول بشری ایجاد می‌کند و به نظر می‌آید که کمال بشری و کسب عنوان خلیفه‌اللهی، ارتباط وثیقی با این مرحله از عقل داشته باشد، چرا که پیامبر شخصی است که به عقل فعال متصل می‌گردد. ابن‌سینا، استعداد اتصال به عقل فعال را در شخص پیامبر، نوعی حدس نامیده است، که نیازمند تعلیم و تعلم نیست و عقل در این مرحله، عقل قدسی نامیده می‌شود (همو، ج ۳، ص ۳۹۴). حدس در معنای اصطلاحی در مقابل فکر است؛ یعنی ذهن بشر بدون تأمل و سیر و حرکت بین معلومات بلافاصله و بدون درنگ، به محض طرح مشکل، پاسخ آن را می‌یابد؛ به عبارت دیگر، اگر عقل در مقام کشف معرف است، بدون درنگ به اجزای آن منتقل می‌شود و اگر در مقام کشف دلیل است، بلافاصله به حد وسط استدلال می‌رسد. این حدس با حدسی که بین عوام رایج است و به معنای پندار و گمان است، متفاوت است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۸۷).

شیخ در اشارات به چند فرق اساسی میان حدس و فکر اشاره دارد:

۱- در فکر دو حرکت است ولی در حدس اصلاً حرکت نیست، بلکه گاهی انسان برای دریافت مجهول بدون داشتن مقدمات کافی و تنها با داشتن خواهش و میل به سوی مطلوب و گاهی حتی بدون تمایل نفسانی، و در هر دو صورت بدون حرکت، یکبار به حد وسط می‌رسد.

۲- فکر و اندیشه ممکن است به مطلوب نرسد ولی حدس همیشه به مطلوب می‌رسد.

۳- اندیشه و فکر، بیشتر در جزئیات است تا کلیات.

۴- ظرف تحقق فکر، زمان است ولی حصول حدس دفعی و به یکباره است (ابن‌سینا، ۱۴۱۳هـ ج ۳، ص ۳۹۳-۳۹۴).

کیفیت ارتباط نبی با منبع وحی در کتاب شفا به طور مبسوطی به تصویر کشیده شده است (همو، ۱۴۱۷هـ ص ۳۳۴-۳۴۰). از نظر او عده‌ای در سایه عقل قدسی



قادرند کلیات را بدون مقدمه درک کنند. عقل قدسی به تعداد اندکی اختصاص دارد، که صفت ممیزه آن توانایی بر ادراک مستقیم حد وسط است و از این رو از تعلیم مستغنی‌اند. ابن‌سینا در *شفا*، عقل قدسی را عالی‌ترین درجه‌ای توصیف می‌کند که برای بشر، قابل دستیابی است و بیان می‌کند که «عقل قدسی از جنس عقل بالملکه است، جز اینکه بسیار بالاتر از آن است، به گونه‌ای که امکان ندارد امر مشترک میان مردم باشد» (همو، ص ۳۳۹). شیخ در رساله *فعل و انفعال*، پس از تقسیم *فعل و انفعال* به «نفسانی در نفسانی»، «نفسانی در جسمانی»، «جسمانی در نفسانی» و «جسمانی در جسمانی»، وحی را از اقسام «فعل و انفعال نفسانی در نفسانی» می‌داند؛ یعنی تأثیر عقل مفارق در نفس انسانی (همو، ۱۴۰۰ هـ ص ۲۲۲). در *نمط دهم اشارات* در تبیین وحی می‌خوانیم که وقتی نفس از شواغل حسی منصرف شد و از مزاحمت آنها رهایی یافت، فرصت اتصال به عالم قدس می‌یابد و صوری را از آن عالم دریافت می‌کند و آنها را به تخیل می‌فرستد. این صور که صوری جزئی‌اند، در مقام بعد در حس مشترک ترسیم شده و ادراک می‌گردند. بنابراین اگر نفس از مرتبه شواغل حسی بالاتر رود، قادر است به عالم قدس متصل شود. این اتصال به عالم ملکوت همان است که به وحی یا الهام تعبیر می‌شود که هم در خواب و هم در بیداری اتفاق می‌افتد. صور دریافت شده اگر واضح باشد به صورت تام‌الهیئه مشاهده می‌شود و اگر کلام باشد شنیده می‌شود. اگر آن وارد غیبی و نقش روحانی، به همان شکل محفوظ بماند و در حال خواب یا بیداری، عین آن در ذاکره حفظ گردد، وحی، الهام یا رؤیایی است که نیاز به تأویل و تعبیر ندارد؛ زیرا صریح و جلی است. اما اگر عین آن وارد غیبی از میان برود و فقط آثار و حکایاتی از آن باقی بماند، در این صورت، باید تأویل یا تعبیر شود. تأویل مربوط به وحی است و تعبیر مربوط به رؤیا (ابن‌سینا، ۱۴۱۳ هـ ج ۴، ص ۱۳۶-۱۴۵). ابن‌سینا وحی را در حال بیداری برای نبی، در نظر می‌گیرد و در ادامه به آیات متعددی اشاره می‌کند و در تأیید نظر خویش از آنها مدد می‌گیرد. نتایجی که از تلاش شیخ در بحث نبوت و وحی به دست می‌آید، مؤید ارتباط تنگاتنگ بین عقل و

دین است، هر چند که در این بخش، صبغه استدلالی و عقل‌گرایانه کم‌رنگ‌تر است. وی در این عرصه از برهان و قیاس منطقی، چنان که در توحید استفاده می‌نمود، استفاده نمی‌نماید ولی درصدد بیان همان مطالبی است که متکلمان و الهی‌دانان اسلامی در پی اثبات و دفاع از آنند، یعنی اثبات ضرورت وحی و نبوت و لزوم معجزات.

#### ۴- ابن‌سینا و مسأله معاد

ابن‌سینا در *علم‌النفس*، معاد و احوال آن، در بحث‌هایی هم چون مسأله ماندگاری نفس پس از نابودی تن، تجرد نفس، احوال نفس پیش از بدن، در بدن و پس از نابودی آن تلاش دارد تا آموزه‌های دینی را با عقل سازگار کند، ولی در موضعی از بحث معاد، اعتراف صریح ابن‌سینا را بر توقف عقل مشاهده می‌کنیم. وی هم در *شفا* و هم در *نجات*، در مبحث معاد جسمانی به صراحت عقل را به کناری نهاده و ایمان را جایگزین می‌کند. او می‌گوید: «باید دانست که نوعی از معاد، منقول از شرع است و هیچ راهی به منظور اثبات آن نیست، مگر از طریق شریعت و تصدیق خبر نبوی. این نوع معاد همان معاد جسمانی است» (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۴۶۰). وی عقیده دارد معاد جسمانی قابل اثبات عقلی نیست و ما تنها از طریق شریعتی که حامل آن پیامبر ﷺ می‌باشد، بدان دسترسی داریم. البته خود او نوع دیگری از معاد را اثبات می‌کند که روحانی بوده و مبتنی بر سعادت و شقاوت نفوس انسانی است و آن را قابل ادراک عقل و قیاس برهانی می‌داند. در آثار ابن‌سینا در خصوص دیگر مسائل مرتبط با معاد، هم چون تناسخ، اظهار نظر عقلانی شده است. در کتاب‌های *تعلیقات*، *نجات* و *اشارات* در خصوص مباحث امتناع اعاده معدوم، معاد روحانی و مطالب مرتبط با آن مطالبی به نحو مجمل، اما مستدل به چشم می‌خورد، ولی همان کیفیت زندگی پس از مرگ را به گونه‌ای که در آیات به تصویر کشیده شده است عقل‌گریز می‌داند. در *اشارات* سخنی از معاد جسمانی به میان نیامده است و در *الهیات شفا*، امکان معاد

جسمانی فقط از طریق شریعت میسر دانسته شده است که همگی بر این مطلب دلالت دارند که ابن‌سینا در مسأله معاد جسمانی رویکردی ایمان‌گرایانه را اتخاذ نموده است.

### ۵- ابن‌سینا و مسأله اخلاق

یکی از مؤلفه‌های جدی در مقوله دین، اخلاق است. بحث اخلاق با حوزه حسن و قبح ارتباط دارد. ابن‌سینا در *عیون‌الحکمه* نظر خویش را پیرامون شرعی یا عقلی بودن حسن و قبح به گونه‌ای اعلام داشته که در نگاه اول به نظر می‌آید که برخوردار از رویکردی اشعری است. وی پس از تقسیم حکمت به حکمت نظری و عملی می‌گوید: «آن بخش از حکمت که فقط دانستن آن بر عهده ماست نه به کار بستن آن، «حکمت نظری» نام دارد، اما آن بخش از حکمت که هم دانستن آن و هم به کار بستن آن بر عهده ماست، «حکمت عملی» نام دارد و هر دو حکمت نظری و عملی بر سه قسم می‌باشند. اقسام حکمت عملی عبارتند از: حکمت مدنی، حکمت نزل و حکمت خلقی که مبدأ هر سه از شریعت الهی اخذ می‌شود» (همو، ۱۴۰۰هـ ص ۳۰).

عبارات دیگری هم در برخی از آثار ابن‌سینا وجود دارد که نقش شریعت و وحی را در احکام عقل عملی تبیین می‌کند. در مقدمه کتاب *منطق‌المشرقیین* چنین آمده: «عملاً خواهی فهمید که بهتر آن است که علم اخلاق، علم تدبیر منزل و علم تدبیر مدینه هر کدام جداگانه باشند و قانونگذاری و اینکه این قانونگذاری به چه نحوی باشد خود امری جداگانه باشد از این جمله که «قانونگذاری به چه نحوی باشد» قصدم این نیست که قانونگذاری یک امر تلفیقی و ساخته دست بشری است و از جانب خداوند نمی‌باشد و هر انسان عاقلی می‌تواند آن را بر عهده بگیرد، هرگز، بلکه این امری است از جانب خدا و هر انسان عاقل نمی‌تواند قانونگذار باشد. البته اشکال ندارد که ما در امور فراوانی که از جانب خداست نگرسته و در اینکه چگونه باید باشند، تأمل نماییم» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰هـ ص ۷-۸).

ابن‌سینا در کتاب *الخطابه* نیز از نقش شریعت به عنوان واضع قوانین کلی یاد کرده و تفصیل آنها را بر عهده سنت غیرمکتوبه و محمودات (که نزد مردم عقل نام دارد) نهاده است (همو، ۱۴۰۴هـ ج ۴، ص ۱۱۳).

به نظر می‌رسد که شیخ‌الرئیس در عرصه احکام عقل عملی بر آموزه‌های وحیانی تأکید دارد و این به معنای محدود ساختن احکام عقل عملی به نفع آموزه‌های وحیانی است.

### یافته‌های پژوهش

با ملاحظه آثار و آرا و نظریات شیخ می‌توان به وضوح تلاش و کوشش بلیغ وی را برای برقراری پیوند میان عقل و دین مشاهده نمود. از آنجا که دین بر اصل تعبد استوار است و فلسفه بر پایه جستجو و پرسش، و این هر دو در یک جا قابل جمع نیستند، پیوند میان آنها نیز امری صعب و سخت است. ابن‌سینا یک فیلسوف عقل‌گراست، اما نه عقل‌گرای صرف، بنابراین ما می‌توانیم او را یک فیلسوف عقل‌گرا - ایمان‌گرا بنامیم. توجه به آنچه در خصوص نبوت و معاد جسمانی ذکر شد می‌تواند مؤید این ادعا باشد. نگاه ایمان‌گرایانه شیخ‌الرئیس در آثار متأخر او مشهودتر است. وی در مقدمه کتاب *منطق‌المشرقیین* آورده است: «کوشش ما در تألیف این کتاب به منظور استفاده خودمان و کسانی که هم‌شان و رتبه ما هستند، بوده است و اما برای عامه مردم، در کتاب *شفا* آموزه‌هایی را ارائه نموده‌ایم که خیلی بیش از نیاز آنهاست» (همو، ۱۴۰۵هـ ص ۴). از این عبارت و مطالب دیگری که در مقدمه آمده استفاده می‌شود که او این کتاب را در اواخر عمر خود تألیف نموده که خود مقدمه، کتاب کلی‌تری بوده است. وی تألیفات مشایی خود، از جمله *شفا* و *نجات* را برای عامه مردم مفید می‌داند. اما برای برگزیدگان و خواص قصد ارائه فلسفه مشرقی را دارد و به همین جهت آن را «علم‌الخواص» نامیده است. تقسیم‌بندی مردم به عوام و خواص، بیانگر تفاوتی است که او بین این دو گروه قائل است. این تفاوت تنها در عقل و معقولات مکتسبه نیست، بلکه به

نظر می‌آید مراد شیخ از خواص، گروهی هستند که در تهذیب نفس و برخورداری از ایمان، با عامه مردم متفاوتند. رویکرد ایمانی و عرفانی شیخ در دیگر آثار او به ویژه نمط‌های سه گانه پایانی کتاب *اشارات و تنبیهات آشکار* است. نکته قابل ذکر اینکه هر جا ابن‌سینا در صدد آموزش به دیگران و القاء مطلب به مردم عادی بوده است، از موضع عقل‌گرایی وارد بحث شده، اما در جایی که برای خود و هم‌ردیفان خود قلم‌فرسایی می‌کند، گو اینکه حاجتی به استفاده از این ابزار نمی‌دیده است. به عبارتی ایمان‌گرایی او لاف‌نفسه و عقل‌گرایی‌اش لغیره است. بد نیست برای تأیید آنچه در این مقاله مطرح شده، سخن را با وصیتی که شیخ‌الرئیس به ابوسعید ابوالخیر مطرح کرده به پایان برسانیم: «بهترین مناسک نماز است و برترین سکنات روزه؛ بالاترین نیکی صدقه... و نیکوترین عمل آن است که از نیت خالص برخوردار باشد... *الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه*» (فاطر، ۱۰؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵، مقدمه).

## منابع و مأخذ

- ✓ ابن‌سینا، حسین بن علی، *النجاه*، تهران، نشر مرتضوی، چاپ دوم، ۱۳۶۴
- ✓ همو، *النفس من کتاب شفا*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۷هـ

- ✓ همو، *منطق المشرقیین*، قم، مکتبه المرعشی النجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۵هـ.
- ✓ همو، *الشفاء*، قم، مکتبه آیت الله العظمی النجفی المرعشی، چاپ دوم، ۱۴۰۴هـ.
- ✓ همو، *الاشارات و التنبیہات*، مع شرح نصیرالدین الطوسی و تحقیق سلیمان دنیا، بیروت، مؤسسه النعمان، ۱۴۱۳هـ.
- ✓ همو، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، چاپ اول، ۱۳۶۳.
- ✓ همو، *رسائل*، بی جا، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰هـ.
- ✓ همو، *الالهیات من کتاب شفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۵.
- ✓ همو، *التعلیقات*، قم، مرکز نشر دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۹.
- ✓ اکبری، رضا، *ایمان گروی*، (نظریات کرکگور، ویتگنشتاین و پلاتینگا)، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۴.
- ✓ مصباح یزدی، محمدتقی، *شرح برهان شفاء*، تحقیق و نگارش محسن غروی، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.