



Avicenna's Philosophy in Confrontation with the harī'ah

Hanieh kooihajabadi¹ Mohammad Bonyani²

Doi:

10.30497/AP.2026.248667.1749



Abstract

The relationship between religion and philosophy in the thought of Muslim philosophers—particularly Avicenna—constitutes one of the fundamental issues in Islamic philosophy. Avicenna, drawing on Aristotelian rationalism, regards reason as the ultimate basis for the discovery of truth, and organizes the domains of being and knowledge accordingly. This study, employing a descriptive–analytical method and based on library sources, seeks to examine the epistemic status of religion within Avicenna's intellectual system and to address the question of whether religion can be accorded an independent and distinct position apart from the rational structure of philosophy, or whether it is always defined and interpreted in relation to philosophical reason. An analysis of the duality between reason and faith in the issue of bodily resurrection, the symbolic reading of Qur'anic verses in Avicenna's interpretation, and the unequal reconciliation of religion and philosophy shows that, in his view, religion is valid only insofar as it accords with philosophical reason. Although Avicenna endeavors to maintain harmony between reason and revelation, in practice religion is accepted only when it can be aligned with rational principles; otherwise, it is either subjected to allegorical interpretation or reduced to a symbolic level, thereby deprived of any independent epistemic standing. By distinguishing between the levels of human understanding, Avicenna conceives philosophy as an elite form of knowledge that apprehends truth in an abstract and universal manner, whereas religion addresses the masses through imagery, imagination, and allegory. Thus, in his intellectual framework, religion is largely subordinated to the rational and metaphysical structure of philosophy rather than occupying an independent and intrinsic place of its own.

Keywords: Avicenna, Philosophical Interpretation, Bodily Resurrection, Islamic Philosophy, Religious Epistemology.

1. Assistant Professor Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, University of Hormozgan, Bandar Abbas.Iran. h.koohi@hormozgan.ac.ir

2. Corresponding Author)Department of Theology, Faculty of Humanities, University of Bu-Ali Sina, Hamedan. Iran. m.bonyani@basu.ac.ir

فلسفه ابن سینا در مواجهه با شریعت

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۶

هانیه کوهی حاجی آبادی^۱

محمد بنیانی*^۲

Doi: 10.30497/AP.2026.248667.1749

چکیده

بررسی نسبت دین و فلسفه در اندیشه فیلسوفان مسلمان به ویژه ابن سینا، از مباحث بنیادین فلسفه اسلامی به شمار می‌رود. ابن سینا با تکیه بر عقل‌گرایی ارسطویی، عقل را مبنای نهایی در کشف حقیقت می‌داند و بر اساس آن ساحت‌های وجود و معرفت را سامان می‌دهد. مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و بر پایه منابع کتابخانه‌ای در پی این است که جایگاه معرفتی دین را در نظام فکری ابن سینا بررسی کند و به این پرسش بپردازد که آیا در منظومه معرفت‌شناختی او می‌توان برای دین جایگاهی مستقل و متمایز از ساختار عقلانی فلسفه قائل شد، یا اینکه دین همواره در نسبت با عقل فلسفی تعریف و تفسیر می‌شود. بررسی دوگانگی میان عقل و ایمان در مسئله معاد جسمانی، رمزوارگی آیات در تفسیر سینوی و ایجاد سازگاری نابرابر میان دین و فلسفه نشان می‌دهد که در اندیشه ابن سینا، دین تا جایی معتبر است که با عقل فلسفی سازگار باشد. هرچند او می‌کوشد هماهنگی میان عقل و دین را حفظ کند، در عمل دین تنها زمانی پذیرفته می‌شود که بتوان آن را با مبانی عقلانی تطبیق داد؛ وگرنه یا به تأویل برده می‌شود، یا به سطحی رمزی فروکاسته و از جایگاه معرفتی مستقل محروم می‌گردد. ابن سینا با تمایز میان مراتب فهم انسانی فلسفه را دانشی نخبگانی می‌داند که حقیقت را به صورت کلی و انتزاعی درک می‌کند، درحالی که دین برای توده مردم و بر پایه تمثیل و تخیل تبیین می‌شود؛ از این رو در منظومه فکری او دین بیشتر تابع ساختار عقلانی و متافیزیکی فلسفه است تا اینکه به عنوان عنصری اصیل و درون‌سازمان‌یافته جایگاهی مستقل داشته باشد.

کلمات کلیدی: ابن سینا، تأویل فلسفی، معاد جسمانی، فلسفه اسلامی، معرفت‌شناسی دینی.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه هرمزگان، بندرعباس، ایران.

h.koohi@hormozgan.ac.ir

m.bonyani@basu.ac.ir

۲. (نویسنده مسئول). دانشیار گروه الهیات دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.

مقدمه

در سده‌های میانی هنگامی که سنت عقلانی یونانی در جهان اسلام به سرعت در حال گسترش بود، بسیاری از متفکران مسلمان در تلاش بودند تا میان این میراث عقلی و آموزه‌های وحیانی اسلام سازگاری برقرار کنند. برخلاف نگرش گسسته یا تقابلی آنان با رویکردی همدلانه نسبت به مبانی دینی در پی این بودند که دستگاه عقلانی فلسفه یونانی را در چارچوب جهان‌بینی اسلامی بازخوانی و نوسازی کنند. در این میان برجسته‌ترین چهره جریان ابوعلی سینا است؛ فیلسوفی که نه تنها بزرگ‌ترین نماینده فلسفه مشاء در جهان اسلام، بلکه یکی از اثرگذارترین متفکران تاریخ اندیشه اسلامی به‌شمار می‌رود.

به تعبیر برخی از محققان معاصر تأثیر ابن سینا بر فرهنگ فکری اسلامی قابل مقایسه با جایگاه «افلاطون»^۱ و «ارسطو»^۲ در دوران باستان یا «ایمانوئل کانت»^۳ در فلسفه مدرن اروپا است (as cited in Adamson, 2023, p.26). ابن سینا در سنت اسلامی شخصیتی بود که بیش از هر فرد دیگری نماینده «فلسفه» تلقی می‌شد و در عمل جایگزین ارسطو گردید (as cited in Adamson, 2023, p.26). نظام فلسفی ابن سینا آمیزه‌ای پیچیده و در عین حال منسجم از عناصر بنیادی فلسفه ارسطویی، مؤلفه‌هایی از «نوافلاطون‌گرایی»^۴ و مفاهیم کلیدی در الهیات اسلامی است؛ دستگاهی معرفتی که بر پایه عقل، برهان و استدلال استوار است و در عین حال، در مواردی نیز از شهود و ذوق به‌عنوان ابزارهای مکمل بهره‌می‌گیرد (یثربی، ۱۳۸۶، صص. ۱۳-۱۲). فلسفه ابن سینا به‌ویژه در نحوه مواجهه‌اش با متون دینی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. او می‌کوشد تا آموزه‌های دینی را در منظومه عقلانی خود بازتفسیر کند و مفاهیم وحیانی را بر مبنای ساختار فلسفی خود معنا کند.

تمرکز بر آثار ابن سینا فرصتی فراهم می‌آورد تا شیوه خوانش فلسفی او از دین واکاوی شود و روشن شود که مفاهیم و تعبیر دینی چگونه در چارچوب منظومه مفهومی فلسفه سینیوی

1. Plato
2. Aristotle
3. Immanuel Kant
4. neoplatonism

بازساخت و بازتفسیر می‌شوند. اگرچه ابن سینا کوشید آموزه‌های دینی را با ساختار عقلانی فلسفه هماهنگ سازد و مفاهیم و حیانی را در قالب برهان و عقل نظری تبیین کند، با این حال پرسشی بنیادین در این زمینه همچنان باقی است: دین در دستگاه معرفتی ابن سینا چه جایگاهی دارد؟ آیا او دین را به‌عنوان منبعی مستقل، اصیل و درون‌سازمان یافته در فرایند فلسفه‌ورزی‌اش لحاظ می‌کند، یا اینکه نقش دین در منظومه فکری او صرفاً به موارد خاص و استشهادگیری محدود می‌شود و درنهایت، تابع چارچوب‌های عقلانی ازپیش تعیین شده باقی می‌ماند؟ پرسش اصلی این است که آیا در اندیشه‌ورزی ابن سینا می‌توان مرزی روشن و قابل تمایز میان دین و فلسفه ترسیم کرد؟ و اگر چنین مرزبندی‌ای وجود دارد، چه اثری بر ساختار معرفت‌شناسی او می‌گذارد؟

مقاله حاضر بررسی می‌کند که ابن سینا چگونه از دین در چارچوب نظام فلسفی‌اش بهره‌می‌گیرد. این موضوع با وجود اهمیت بنیادین آن تاکنون به‌صورت مستقیم و نظام‌مند از منظر معرفت‌شناسی بررسی نشده است. هرچند در پیشینه پژوهش آثاری وجود دارد که به نسبت میان حکمت و شریعت یا عقل و دین در اندیشه ابن سینا پرداخته‌اند، اغلب این مطالعات در زمینه فلسفه سیاسی او بوده است و بیشتر بر هم‌راستایی و سازگاری کلی میان دین و فلسفه تأکید داشته‌اند؛ برای نمونه در مقاله «نسبت حکمت و شریعت در فلسفه سینوی» (کمالی‌زاده، ۱۴۰۱، ص. ۲۹۰-۲۶۳) نویسنده به بررسی نقش دین در تکوین اقسام حکمت در اندیشه ابن سینا پرداخته است و بر منشئیت دینی حکمت تأکید دارد. همچنین در مقاله «جایگاه فلسفه دین در سنت فلسفه اسلامی به‌روایت ابن سینا» (غفاری، ۱۳۹۱، ص. ۶۴-۴۷) به ابعاد مختلف فلسفه دین در آثار ابن سینا، از جمله مفهوم عدالت، توجه شده و درنهایت بر هم‌جهتی دین و فلسفه تأکید شده است؛ با این حال تمرکز مقاله حاضر بر تحلیل جایگاه معرفتی دین در درون ساختار فلسفی ابن سینا است. در چارچوب این نوشتار با تحلیل عناصر بنیادین اندیشه فلسفی ابن سینا می‌کوشیم تا نسبت دین با ساختار فکری و منظومه معرفتی او را بازشناسیم.

۱. چیستی فلسفه در اندیشه ابن سینا

درک جایگاه معرفتی دین در نظام فلسفی ابن سینا مستلزم بررسی تلقی او از دین و فلسفه است.

در سنت فلسفه اسلامی «دین» محدود به قلمروی خاص و مفهومی تک‌ساحتی نیست، بلکه حیثیت‌ها و سطوح متعددی دارد. در مواردی مراد از «دین» مجموعه‌ای از آراء و افعال منظم و مقید به شرایط است که جهت هدایت افراد و جامعه به سمت غایتی معین تنظیم شده‌است (فارابی، ۱۹۹۱، ص. ۴۷-۴۳). گاهی نیز مقصود از دین نحوه‌ای از ایمان و آگاهی وجودی فهم می‌شود که در مراتب مختلف نفس انسانی تجلی می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ج ۴، ص. ۱۹۱؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص. ۹۴ و ج ۱، ۵۴۳).

در این مقاله مقصود از «دین» حقیقت وحي ناب در دسترس انبیای الهی نیست؛ بلکه صورت در دسترس بشری از دین، یعنی مجموعه‌ای از تفسیرها و صورت‌بندی‌های انسانی از آن حقیقت، است؛ بدین جهت این نوشتار به مقایسه فلسفه با دین فی نفسه نمی‌پردازد، بلکه تمرکز آن بر چگونگی ارزیابی معرفت دینی در سطح فهم انسانی است.

از طرف دیگر «فلسفه» در یونان باستان و پس از آن در دوره قرون وسطی به معنای شناخت و مطلق آگاهی کاربرد داشت و در میان اندیشمندان مسلمان نیز «علم به هر چیزی» معنای شد (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۲، ص. ۸). این در حالی است که ابن‌سینا (۱۳۷۶) در سنت مشائی فلسفه را دانشی برهانی و غایت‌مند می‌داند که همه مراتب هستی را دربرمی‌گیرد. او در الهیات الشفاء فلسفه را «برترین دانش» معرفی می‌کند؛ زیرا به عالی‌ترین معلوم، یعنی خداوند، و علل پس از او می‌پردازد؛ پس وی شناخت خدا را والاترین مرتبه معرفت می‌شمارد (ص. ۱۳). ابن‌سینا فلسفه (حکمت) را فرایندی برای کمال نفس می‌داند، نه صرفاً دانشی نظری. او در عیون الحکمة، حکمت را «استکمال نفس به وسیله تصور و تصدیق حقایق نظری و عملی» تعریف می‌کند و در منطق المشرقیین تأکید دارد که حکمت دانشی فراتاریخی و همیشگی است. از نظر او هدف نهایی فلسفه ارتقاء وجودی انسان به مرتبه کمال است (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ج ۱، ص. ۱۴-۱۳؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵ الف، ص. ۵). ابن‌سینا غایت فلسفه را شناخت مبدأ اعلی می‌داند و فلسفه را دانشی الهی معرفی می‌کند. او می‌گوید: «فلسفه شناخت خداوند است؛ خدایی که نخستین است.» و تأکید می‌کند که فلسفه همانند مابعدالطبیعه «علم الهی» نام دارد؛ زیرا هدف

اصلی آن شناخت خدا و نظم متعالی هستی است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۲۴؛ ابن سینا، ۱۴۰۴، ص. ۲۰)؛ براین اساس فلسفه نزد ابن سینا تلاشی نظام‌مند برای شناخت مبدأ هستی و کمال نفس است. او با پیوند دادن غایت فلسفه به شناخت خداوند آن را دانشی قدسی با کارکرد معرفتی و وجودی می‌داند که به دلیل موضوع متعالی و اثر کمال‌بخش خود، از برترین علوم است.

۲. تقسیم‌بندی علوم از دیدگاه ابن سینا

در منظومه فلسفی ابن سینا طبقه‌بندی علوم نقش مهمی در سامان‌دهی معرفت انسانی ایفای می‌کند. او با تفکیک حکمت به دو شاخه نظری و عملی تلاش می‌کند تا حدود و قلمرو هر نوع از شناخت را روشن سازد؛ این تقسیم‌بندی نقش مهمی در تعیین قلمرو معرفتی هر علم و تبیین مرز میان دین و فلسفه در منظومه فکری او ایفای می‌کند.

ابن سینا (۱۴۰۵ الف) در تقسیم‌بندی مشهور خود ابتدا حکمت را به دو شاخه اصلی نظری و عملی تفکیک می‌کند. به باور وی موضوع حکمت نظری دانشی است که وجودشان مستقل از اراده و فعل انسان‌اند. این شاخه خود به سه علم اصلی تقسیم می‌شود:

- علم طبیعی (فیزیک): دانشی که به موجودات مادی، متحرک و محسوس می‌پردازد.

- علم ریاضی: موضوع آن کمیت‌ها و مقادیر است. این علم در مقام تصور از ماده مستقل است؛ اما در مقام تحقق نیازمند آن است.

- علم الهی یا فلسفه اولی: دانشی که به موجوداتی می‌پردازد که نه در تصور و نه در تحقق، به ماده و حرکت وابسته نیستند (ص. ۲۴).

ابن سینا (۱۹۵۳) در مقابل حکمت نظری حکمت عملی را مطرح می‌کند که به افعال ارادی انسان می‌پردازد و شامل سه بخش است: اخلاق، تدبیر منزل و علم مدن (ج ۱، ص. ۱۳). هدف آن تنظیم رفتار فردی و اجتماعی براساس عقل است. او همچنین علوم را به «موسمی» (وابسته به زمان) و «مطلق» تقسیم می‌کند و تنها علوم مطلق را «حکمت» می‌نامد (ابن سینا، ۱۴۰۵ الف، ص. ۵).

ابن سینا (۱۴۰۵ الف) در ادامه این تقسیم‌بندی حکمت را به سه بخش «اصول»، «توابع» و «فروع» تقسیم می‌کند. علوم اصولی به دو دسته آلی (ابزار سایر علوم، مانند منطق) و غیرآلی (با

ارزش ذاتی) تقسیم می‌شوند. علوم غیرآلی شامل حکمت نظری و عملی است. او در منطق المشرقیین به «صناعت شارع» نیز اشاره می‌کند؛ دانشی و حیانی که فراتر از توان عقل بشری است (ص. ۵-۸). این صنعت برخلاف صناعات پنج‌گانه، بر قیاس و استدلال بشری مبتنی نیست؛ از این رو عقل تنها می‌تواند آن را دریافت و تفسیر کند، نه اینکه خود به تولید و تأسیس آن توانا باشد.

نکته حائز اهمیت در نظام فکری ابن سینا این است که وی پیوندی وثیق میان عقل، فلسفه و دین برقرار می‌سازد. اگرچه اقسام حکمت را با استدلال عقلی سامان می‌دهد و اعتبار معرفتی آن‌ها را از عقل می‌گیرد، تعیین حدود، غایات و جهت‌گیری آن‌ها را به شریعت الهی ارجاع می‌دهد.

۳. روبرویی فلسفه و شریعت

برای فهم جایگاه معرفتی دین در اندیشه ابن سینا باید به مبانی معرفت‌شناختی و ساختار کلی نظام فلسفی او توجه کرد؛ زیرا تبیین نسبت فلسفه و دین نزد وی تنها از رهگذر تحلیل مفاهیم بنیادین اندیشه او ممکن است. ابن سینا در بستر فرهنگی و دینی تمدن اسلامی می‌اندیشد و فهم نسبت دین و فلسفه در آثار او مستلزم بررسی پیوستگی درونی میان برهان فلسفی و آموزه‌های و حیانی است؛ امری که در سراسر آثار او، از طبیعیات و الهیات تا آثار عرفانی و اشراقی، قابل پیگیری است.

۳-۱. تأملی در رویکرد تفسیری ابن سینا از قرآن کریم

در اندیشه ابن سینا (۱۳۷۹) فهم صحیح آموزه‌های دینی نیازمند تفسیر عقلانی و تحلیل فلسفی متون و حیانی است. او باور دارد که بسیاری از مفاهیم دینی اگرچه به صورت محسوس و در قالب الفاظ ظاهری عرضه شده‌اند، در حقیقت حامل معانی عقلی، تأویلی و مجردی‌اند که تنها از رهگذر تبیین فلسفی و استدلالی قابل درک‌اند؛ از همین رو تصریح می‌کند: «اشکالی ندارد که خطابه‌های دینی مشتمل بر رمزها و اشاراتی باشند تا به واسطه آن، افراد مستعد که آمادگی فطری برای نظر عقلی دارند، به بحث حکمی فراخوانده شوند.» (ص. ۷۱۳). ابن سینا (۱۳۸۲) با تکیه بر نظام فلسفی اش مفاهیمی چون «خداوند، ملائکه، جن، معاد، برزخ» و دیگر آموزه‌های دینی را واجد حقیقتی عقلانی می‌داند که در حیطة ادراک مفهومی و تجریدی قرار دارند؛ باین حال این مفاهیم

در قرآن کریم و دیگر متون وحیانی به زبان نمادین و محسوس عرضه شده‌اند تا مخاطبان عمومی - که فاقد توان ادراک انتزاعی‌اند - بتوانند با آن‌ها ارتباط برقرار کنند (ص. ۱۰۳)؛ از این منظر زبان وحی در نگاه ابن سینا در مواردی حاوی لایه‌هایی از رمز، تمثیل و تشبیه است که هدف آن، ترجمان مفاهیم عقلی در قالبی قابل دریافت برای همگان است. به اعتقاد او اگر این معانی صرفاً به صورت تجریدی و عقلانی ارائه می‌شد، برای عموم مردم نه تنها نامفهوم، بلکه موجب سرگردانی، تردید و حتی انکار می‌گردید؛ از همین رو پیامبران برای انتقال این حقایق متعالی ناگزیر به بهره‌گیری از بیان تمثیلی و زبان رمزآلود بوده‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۶، صص. ۵۷۰-۴۸۹؛ ابن سینا، ۱۹۳۸، ص. ۳۰۵).

تفسیر ابن سینا (۱۳۸۱) از آیه ۳۵ سوره نور نمود روش تأویلی و فلسفی او در مواجهه با مفاهیم قرآنی است. او در این آیه «مشکاة» را عقل هیولانی، «درخت زیتون» را قوه فکر، «روغن زیتون» را نماد شهود باطنی، «زجاجة» را عقل بالملکه، «مصباح» را عقل بالفعل و اصطلاح «نور» علی نور» را عقل مستفاد می‌داند. همچنین «روغن زیتون» نماد عقل قدسی است که بدون تماس با آتش (عقل فعال) می‌درخشد و به تحقق معرفت کامل کمک می‌کند (صص. ۲۴۲-۲۴۳). این تفسیر رمزی بازتابی از نگرش خاص ابن سینا به قرآن است؛ نگرشی که فراتر از سطح لفظی و ظاهری، قرآن را متنی حامل لایه‌هایی از معانی عقلی و فلسفی می‌داند. این آیه به عنوان شاهدهی نمونه‌وار برای نشان دادن شیوه ابن سینا در تأویل فلسفی آیات انتخاب شده است. شاهد دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد، رویکرد ابن سینا در تفسیر سوره اخلاص، به ویژه آیه «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» است (توحید، ۱). او بر چهار واژه کلیدی این آیه یعنی «قُلْ»، «هُوَ»، «اللَّهُ» و «أَحَدٌ» تمرکز می‌کند و معتقد است که فهم دقیق معنای آن‌ها تنها در پرتو مبانی هستی‌شناختی ممکن است. واژه «قُلْ» را نه صرفاً به معنای گفتار لفظی، بلکه به عنوان فرمان الهی برای ابلاغ حقیقت تأویل می‌کند. از نظر وی سخن گفتن خدا به معنای انتقال مفاهیم به زبان بشری نیست، بلکه کلام الهی در اصل فیضی علمی و قدسی است که از مبدأ اعلی به واسطه عقل فعال و فرشته مقرب بر قلب پیامبر افاضه می‌شود (ابن سینا، ۱۹۵۳، ص. ۲۵۲).

ابن سینا در تفسیر ضمیر «هُوَ» تأکید دارد که این واژه بسته به سیاق و قرینه کلام می‌تواند به امر مطلق یا مقید دلالت داشته باشد؛ اما در آیه «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» اشاره آن به «الله» به معنای وجود مطلق است. وی بر این اساس استدلال می‌کند که هویت مطلق الهی به سبب غنای ذاتی و کمال وجودی‌اش تنها از طریق اشاره‌ای مانند «هُوَ» قابل افاده است، نه از طریق تعریف مفهومی و منطقی (ابن سینا، ۱۹۵۳، ص. ۳۲۰).

از نظر ابن سینا (۱۹۵۳) واجب‌الوجود به دلیل بی‌نیازی از ویژگی‌های ماهوی، با تعریف منطقی قابل شناخت نیست و شناخت آن تنها از طریق اشاره شهودی ممکن است؛ بنابراین ضمیر «هُوَ» در آیه نشان‌دهنده همین اشاره به حقیقت مطلق است (ص. ۳۲۰). تأمل ابن سینا در واژه‌های قرآنی این آیه نشان می‌دهد که وی تفسیر قرآن را در امتداد نظام فلسفی‌اش سامان می‌دهد. «قُل» در این دستگاه نماد صدور علم از مبدأ اول و بازتاب جریان فیض معرفتی در مراتب وجود است، و «هُوَ» نشانه‌ای از محدودیت زبان در برابر حقیقت مطلق؛ از این منظر ابن سینا با استفاده از زبان تفسیر مبانی هستی‌شناختی‌اش را بازتولید می‌کند: یعنی رابطه میان خدا و پیامبر همان رابطه فیض و افاضه معرفت از عقل فعال به عقل انسانی است؛ بدین سان تفسیر او صرفاً شرح لفظی آیات نیست، بلکه بیانی فلسفی از چگونگی ارتباط وحی و عقل در نظام معرفتی او است. این رویکرد مرز میان فلسفه و دین را در اندیشه ابن سینا که بر اساس «تفاوت در مرتبه ادراک حقیقت» است، بازتعریف می‌کند.

۳-۲. معاد جسمانی

ابن سینا با اینکه اصل معاد را از مهم‌ترین آموزه‌های دینی می‌داند و وقوع آن را از منظر عقل و وحی تأیید می‌کند، درباره معاد جسمانی موضعی تأمل‌برانگیز اتخاذ می‌کند. او در آثار گوناگونش تصریح می‌کند که معاد روحانی به معنای بازگشت نفس به مبدأش و دریافت پاداش یا کیفر به صورت تجردی قابل اثبات عقلی است و برهان فلسفی بر آن اقامه می‌شود؛ اما معاد جسمانی - که مستلزم بازگشت بدن و تحقق پاداش و عذاب به صورت مادی است - از نظر عقل فلسفی اثبات پذیر نیست و صرفاً با تکیه بر وحی نبوی و شریعت پذیرفته می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۵۲۰؛ ابن سینا، ۲۰۰۷، ص. ۲۰۳؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۷۸۳). از نظر ابن سینا چون شریعت محمدی

به وقوع معاد جسمانی تصریح کرده و شریعت نیز حقیقتی الهی است، پذیرش آن از منظر ایمانی توجیه‌پذیر است.

باین حال ابن سینا (۱۳۸۲) در رساله الاضحویة موضعی متفاوت و صریح‌تر درباره معاد جسمانی اتخاذ می‌کند. او بازگشت بدن‌ها پس از مرگ را از لحاظ عقلانی ناممکن می‌داند و بیانات شرعی درباره لذت و رنج جسمانی در جهان آخرت را نه به صورت واقعی، بلکه به عنوان تعبیری مجازی و تمثیلی تفسیر می‌کند. وی می‌نویسد: «اگر فرض کنیم که امور اخروی روحانی و غیر جسمانی‌اند و از ادراک ابتدایی ذهن‌ها دورند، شریعت در دعوت به آن‌ها و هشدار نسبت به آن‌ها صرفاً از راه دلالت مستقیم استفاده نکرده، بلکه آن‌ها را در قالب تمثیل‌هایی عرضه کرده است که به فهم عموم نزدیک‌تر و برایشان قابل‌درک‌تر باشد» (ص. ۱۰۳).

از نظر ابن سینا آموزه‌های شریعت درباره معاد جسمانی زبان رمزی و تمثیلی دارند و هدف آن‌ها بیش از اینکه ارائه تصویری حقیقی از حیات پس از مرگ باشد، تربیت اخلاقی و هدایت عملی عامه مردم است. به‌باور او این بیانات برای برانگیختن امید به پاداش و ترس از عقاب طراحی شده‌اند تا افرادی که توان درک معانی تجریدی و پیچیده را ندارند، از طریق تمثیل به‌باور و عمل نیک سوق داده شوند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۴۳۳؛ ابن سینا، ۱۳۸۲، صص. ۱۰۳-۹۸؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۷۱۲)؛ بدین ترتیب در مواجهه ابن سینا با معاد جسمانی دو «گفتار» متمایز قابل‌ردیابی است: در گفتار دینی او به‌عنوان یک متعهد به شریعت، معاد جسمانی را در قالب آموزه دینی می‌پذیرد که این پذیرش تابع اعتبار وحی و نقش خطاب شرعی است؛ اما در گفتار فلسفی برای محافظت از انسجام متافیزیک مشائی خود، همان آموزه‌ها را غالباً به صورت تمثیلی یا تأویلی می‌خواند تا با مبانی تجرد و ساختار وجودی او هماهنگ بمانند. می‌توان این شیوه دوگانه را به عنوان تمایز روش‌شناختی میان سطح ایمان و سطح استدلال فلسفی فهمید؛ یعنی تلاش برای همزیستی تعهد دینی و پایبندی به چارچوب فلسفی بدون اینکه قضاوت درباره سازگاری یا ناسازگاری دو قلمرو صورت گیرد.

۴. نقد و بررسی

۴-۱. نحوه حضور دین در تقسیم‌بندی علوم از نظر ابن سینا

تعریف فلسفه نزد ابن سینا تصویری چندلایه و گسترده از حکمت ارائه می‌کند؛ حکمت در عین

اینکه دانشی برهانی است، کارکردی وجودی و کمال‌بخش نیز دارد. این جمع میان «معرفت برهانی» و «سیر وجودی نفس» اگرچه برای تبیین غایت حکمت در دستگاه فلسفی ابن‌سینا نقشی اساسی دارد، در تبیین نسبت عقل و دین ابهاماتی پدیدمی‌آورد. ازسویی فلسفه نزد ابن‌سینا دانشی است که بر مبانی عقلانی و روش برهانی استوار است و استقلال روش شناختی خود را حفظ می‌کند و ازسوی دیگر، غایت نهایی آن نه صرفاً تحصیل معرفت نظری، بلکه کمال نفس، سعادت انسانی و نوعی تقرب به مبدأ متعالی است. در نظام فلسفی ابن‌سینا این دو ساحت - یعنی کارکرد نظری عقل و جهت‌گیری وجودی و غایت‌مند فلسفه - به‌گونه‌ای در هم تنیده می‌شوند که تفکیک دقیق میان نقش عقل فلسفی و نقش دین یا هدایت قدسی در تحقق این غایت به‌روشنی صورت نمی‌پذیرد؛ از همین رو می‌توان از نوعی هم‌پوشانی یا تداخل مفهومی سخن گفت که تفسیر نسبت عقل و دین را در نظام فلسفی او با دشواری‌هایی همراه می‌سازد. اگرچه تقسیم‌بندی علوم نزد ابن‌سینا نشان‌دهنده تلاش او برای نظم‌بخشی عقلانی به معارف انسانی است، با این حال چند نکته در تحلیل آن نیازمند دقت بیشتر است: باوجود اینکه ابن‌سینا در تقسیم‌بندی علوم، چه در حکمت نظری و چه در حکمت عملی، در مواردی از شریعت یاد می‌کند، به‌نظر می‌رسد نحوه حضور دین در این منظومه جایگاهی درونی پیدانمی‌کند. در حکمت عملی سه شاخه اخلاق، تدبیر منزل و سیاست عمدتاً بر بنیان تجربه، ملاحظه عقلانی و تدبیر بشری استوارند. ابن‌سینا حتی در سیاست بیش از اینکه ساختارهای دینی را مبنا قرار دهد، به الگوهای افلاطونی و ارسطویی در سازمان‌دهی جامعه اتکامی‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ج ۱، ص. ۱۳؛ ارسطو، ۱۳۸۵، 1025b، ص. ۲۳۸). اگرچه ابن‌سینا در حکمت عملی باور دارد که اخلاق و سیاست بدون شناخت نظام هستی و ادراک مبدأ اعلی به مرتبه نهایی خود نمی‌رسند، با این حال تعیین غایات نهایی رفتار انسان (مانند خیر، عدالت و سعادت) در بسیاری موارد از توان عقل عبور می‌کند و در نتیجه، نیازمند مرجعی است که بتواند جهت‌گیری قطعی و نهایی افعال را مشخص سازد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ الف، صص. ۸-۵). در این گونه موارد شریعت به‌عنوان منبع تعیین‌کننده غایات وارد عرصه می‌شود. شریعت در مقام ارائه اهداف، ارزش‌ها و

مقاصد نهایی ایفای نقش می‌کند؛ اما چگونگی اتصال این نقش با سازوکارهای عقلانی حکمت عملی چندان روشن نشده است. همین امر موجب می‌شود نسبت دین و عقل در این حوزه صورتی چندلایه، مقطعی و تا حدی وابسته به زمینه بحث پیدا کند.

به نظر می‌رسد جایگاه «صناعت شارعه» در منظومه علوم ابن سینا بیش از اینکه رکنی ساختاری باشد، الحاقی معرفتی است. ابن سینا آن را در کنار صناعات پنج‌گانه مطرح می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۵ الف، ص. ۵)؛ اما این دانش و حیانی نه در تقسیم‌بندی علوم نظری و عملی جای می‌گیرد و نه با علوم آلی و غیرآلی پیوندی نظام‌مند برقرار می‌کند؛ بدین سبب ورود دین در قالب صنعت شارعه پیوستگی درونی ندارد و بیشتر به مثابه امری بیرونی و تکمیلی به دستگاه عقلانی افزوده می‌شود؛ بدین لحاظ حضور دین در مباحث عملی او نه به عنوان عنصری شکل‌دهنده به ساختار معرفتی، بلکه بیشتر به صورت ارجاعی محدود به حوزه تعیین غایات و ارزش‌ها نمود می‌یابد.

این وضعیت در تقسیم ابن سینا میان علوم «موسمی» و «مطلق» نیز بازتاب دارد. ابن سینا تنها علوم مطلق (نظیر منطق، ریاضیات و فلسفه) را «حکمت» می‌نامد. در مقابل دانش‌هایی همچون کلام، فقه و تفسیر - که وابسته به زبان و وحی، سنت دینی و بسترهای تاریخی اجتماعی‌اند - از نظر او در گروه علوم موسمی قرار می‌گیرند (ابن سینا، ۱۴۰۵ الف، ص. ۵)؛ بدین ترتیب معرفت دینی، برخلاف حکمت، دانشی زمان‌مند و نسبی تلقی می‌شود و در ساختار حکمت به معنای دقیق آن ادغام نمی‌گردد؛ از این منظر دین تنها در صورتی می‌تواند در قلمرو حکمت جای گیرد که آموزه‌های آن از سطح زبان و ساختار سنتی خود عبور کنند و در قالب مفاهیم و مبادی عقلی بازتفسیر شوند؛ همان‌گونه که بخشی از معارف دینی در فلسفه اولی صورت‌بندی شده‌اند؛ و گرنه دین در کنار دیگر علوم موسمی قرار می‌گیرد.

در مجموع هر چند ابن سینا در موضعی به شریعت ارجاع می‌دهد، این ارجاع ماهیتی بیرونی و غایت‌محور دارد؛ یعنی دین در مقام تعیین اهداف نهایی و ارزش‌های بنیادین نقش می‌پذیرد، نه در مقام شکل‌دهی به ساختار علوم یا تعریف مبادی و روش‌شناسی آن‌ها. به نظر می‌رسد جایگاه دین در منظومه فکری ابن سینا حالتی «میان‌مرتب» پیدامی‌کند: شریعت نه به گونه‌ای است

که در ساختار علوم و تقسیم‌بندی‌های فلسفی او به‌عنوان عنصری درونی ادغام‌شود، و نه به مرتبه امری صرفاً بیرونی و کم‌اهمیت تنزل می‌یابد. دین در عین برخورداری از نقش راهنما در تعیین غایات و ارزش‌های نهایی، در چارچوب نظام‌مند علوم از نظر ابن‌سینا موقعیتی مبهم دارد.

۴-۲. سازگاری نابرابر میان دین^۱ و فلسفه

اگرچه ابن‌سینا در بیان نسبت میان دین و فلسفه تصریح می‌کند که هیچ‌یک از اقسام حکمت (اعم از نظری و عملی) در تعارض با شریعت نیستند (ابن‌سینا، ۲۰۰۵، ص. ۷۶) این بیان تصویری روشن‌گر از چگونگی سامان‌دهی نسبت میان دین و فلسفه در منظومه فکری او ارائه می‌دهد: در این موضع ابن‌سینا در مقام دفاع از فلسفه ظاهر می‌شود و می‌کوشد شائبه تعارض آن با شریعت را نفی کند؛ با این حال تأمل دقیق‌تر در این رویکرد نشان می‌دهد تفاهم موردنظر او میان دین و فلسفه، نه بر مبنای تساوی معرفتی، بلکه بر پایه تقدم و مرجعیت عقل فلسفی بنا شده است. در واقع تلاش ابن‌سینا برای ایجاد هماهنگی میان دین و فلسفه، در ظاهر بیانگر نوعی سازگاری است؛ اما این همسویی از رهگذر پذیرش استقلال معرفتی دین حاصل نمی‌شود، بلکه مبتنی بر تأویل آموزه‌های دینی در چارچوب مفاهیم و مبانی حکمت فلسفی است. به عبارت دیگر دینی که از نظر ابن‌سینا قابل پذیرش و هماهنگ با فلسفه است، دینی است که قابلیت تبیین عقلانی داشته و در منطق فلسفی قابل فهم باشد. هرگونه ناسازگاری ظاهری میان آن دو، از نظر او نه ناشی از تعارض ماهوی، بلکه نتیجه ناتوانی برخی افراد در درک صحیح از حکمت و فلسفه است. در این موضع، فلسفه به منزله معیار سنجش صحت فهم دینی تلقی می‌شود. تعارض تنها زمانی پدید می‌آید که دین به نحوی غیرعقلانی یا نادرست تفسیر شود. از لوازم این رویکرد می‌توان به دو نکته اساسی اشاره کرد:

نخست اینکه دین به موضوعی فلسفی تبدیل می‌شود؛ بدین معنا که آموزه‌های دینی تنها در صورتی مشروعیت معرفتی می‌یابند که در چارچوب عقل فلسفی قابل تحلیل باشند. در آثار

۱. لازم به ذکر است که مراد از دین در این بحث، نه ذات وحیانی دین، بلکه فهم و قرائت بشری از دین در چارچوب نظام فلسفی ابن‌سینا و در نسبت با عقل برهانی است.

ابن سینا مفاهیمی همچون نبوت، معاد، وحی و حتی معجزه، بازخوانی فلسفی شده‌اند (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۵۶؛ ابن سینا، ۱۹۵۳، ص. ۲۲۳؛ ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۵۲۰)؛ یعنی به نحوی بازتعریف شده‌اند که با نظام عقلانی او سازگار گردند.

دوم اینکه ابن سینا با نفی هرگونه تعارض ذاتی میان دین و فلسفه، تنها به تعارض‌های ظاهری اذعان می‌کند؛ تعارض‌هایی که از نگاه او نه برخاسته از ماهیت دین یا فلسفه، بلکه نتیجه سوءفهم، ظاهرگرایی یا ناتوانی در تأویل درست متون دینی است؛ براین اساس او می‌کوشد تا وحدتی عقلانی میان دین و فلسفه برقرار سازد؛ اما وحدتی که درون ساختار فلسفه و با تقدم عقل صورت می‌گیرد؛ بنابراین می‌توان گفت ابن سینا از نوعی «فلسفه‌گرایی معرفت‌شناختی»^۱ پیروی می‌کند؛ به این معنا که عقل فلسفی مرجع نهایی در داوری درباره درستی یا نادرستی گزاره‌های دینی است (as cited in Kurun, 2021, p.238).

ابن سینا (۱۴۰۵ب) منشأ حکمت عملی را شریعت می‌داند و تصریح می‌کند که شاخه‌های حکمت عملی از شریعت «بهره‌مندی شوند» (ص. ۱۴). این بیان در نگاه نخست شریعت را به منزله منبع الهام و حتی راهنمای عقل معرفی می‌کند؛ باین حال در تحلیل دقیق‌تر روشن می‌شود که «بهره‌مندی» از دین در نزد ابن سینا به معنای تبعیت روش‌شناختی از شریعت نیست؛ بلکه ناظر به تأمین محتوای ارزشی و هدایتی برای عقل است. در واقع دین داده‌هایی اخلاقی و تمدنی ارائه می‌دهد، اما تحلیل، تفسیر و اعتبارسنجی آن‌ها در قلمرو عقل فلسفی باقی می‌ماند؛ بدین ترتیب به نظر می‌رسد ابن سینا تفسیر فلسفی از شریعت را معتبرتر و قابل‌اتکاتر از قرائت ظاهرگرایانه یا کلامی می‌داند و در نتیجه، مشروعیت معرفت‌دینی را مشروط به انطباق با قواعد عقلانی می‌سازد. به‌دیگر بیان اگرچه شریعت موضوع برخی مباحث حکمت عملی قرار می‌گیرد، مرجع داوری و روش تأویل و منطقی تبیین همچنان از آن فلسفه است. ابن سینا از شریعت بهره‌می‌گیرد تا نظم ارزشی مطلوبی را برای حکمت عملی تأمین کند؛ اما این بهره‌گیری از دل یک فرآیند عقلانی و بازتفسیر فلسفی عبور می‌کند؛ از این منظر هرچند ظاهر سخن او به نوعی به

تقدم و جایگاه محوری برای شریعت اشاره دارد، این تقدم بیشتر از جنس کارکردی، تمدنی یا اخلاقی است، نه معرفت‌شناختی.

به‌نظرمی‌رسد نسبت دین و فلسفه در منظومه فکری ابن‌سینا هرچند از ظواهر دینی و شریعت بهره‌می‌برد، درنهایت از منطق عقل‌محور تبعیت‌می‌کند؛ منطقی که در آن عقل معیار نهایی تفسیر و اعتباربخشی به دین باقی‌می‌ماند.

۴-۳. رموزارگی آیات در تفسیر سینوی

چنانکه پیش‌تر اشاره شد، ابن‌سینا بسیاری از تعابیر قرآنی را نمادین، تمثیلی و فراتر از معنای ظاهری تلقی‌می‌کند و در مواجهه با مفاهیم و حیانی، اغلب با پیش‌فرض‌های متافیزیکی برگرفته از نظام فلسفی مشائی به بازخوانی آیات قرآن می‌پردازد (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ص. ۲۵۲). اکنون با توجه به نحوه مواجهه ابن‌سینا در تفسیر آیات پرسشی بنیادین در حوزه هرمنوتیک فلسفی مطرح‌می‌شود: آیا ابن‌سینا معنای آیات را از درون زبان، زمینه و بافت ایمانی قرآن استخراج‌می‌کند؟ یا اینکه فهم و تفسیر او از ابتدا در افق دستگاه عقلانی و هستی‌شناسی فلسفی‌اش شکل‌می‌گیرد، به‌گونه‌ای که مفاهیم قرآنی نه براساس منطق درون‌متنی دین، بلکه در پرتو مفروضات برون‌متنی فلسفه مشائی بازتفسیرمی‌شوند؟

درباره ماهیت تفسیر آیات نزد ابن‌سینا دیدگاه‌های متفاوتی مطرح‌شده‌است. ژول جانسن (2005) تفسیر ابن‌سینا از آیات قرآن را نه فلسفی، بلکه عرفانی می‌داند و معتقد است تکیه ابن‌سینا بر تجربه باطنی نفس و ارتباط با عقل فعال، بیشتر به ساحت عرفان نزدیک است تا تبیین صرفاً عقلانی (pp.92-177). درمقابل هانری کربن (1960) معتقد است روش تفسیری ابن‌سینا بیانگر فرایندی ذهنی و روانی است؛ به‌نحوی که آیات قرآن واسطه‌ای برای بیان تجربه‌های درونی و روحی نفس می‌شوند. از نظر او تفسیر ابن‌سینا تلاشی است برای فهم رویدادهایی که در سطح سلوک نفسانی رخ می‌دهند، نه صرفاً تحلیلی مفهومی یا کلامی از متن (pp.28-29).

در برابر این دو دیدگاه گروهی از پژوهشگران معاصر، از جمله یوسف رحمان حمیدی (2023) تلاش کرده‌اند تا از امکان‌پذیری تفسیر فلسفی قرآن دفاع کنند و نشان دهند که بینش فلسفی ابن سینا در تعارض با روح قرآنی نیست. از نگاه آنان هدف نهایی فلسفه- که همانا دستیابی به حقیقت و معرفت یقینی است- با غایات و حیانی و هدایت‌گر قرآن هماهنگ است (p.13).

بر اساس آن چه گفته شده است، به نظر می‌رسد ابن سینا با بهره‌گیری از شیوه تأویل نمادین می‌کوشد مفاهیم عقلی و مجردی را که در متن قرآن در قالب‌های محسوس، تمثیلی و زبانی عرضه شده‌اند، تبیین و بازخوانی کند. این رویکرد از یک سو در خدمت تقویت جایگاه عقل در فهم دین قرار می‌گیرد و امکان هم‌نشینی معرفت فلسفی با آموزه‌های و حیانی را فراهم می‌سازد؛ اما از سوی دیگر چالش‌ها و محدودیت‌هایی نیز برای آن قابل تصور است.

نخست اینکه تأکید ابن سینا بر عقلانی‌سازی گزاره‌های دینی و تلاش او برای تفسیر نمادین آیات قرآن، ممکن است با رویکرد سنتی و ظاهرگرایانه به متن مقدس در تعارض قرار گیرد؛ رویکردی که بر حجیت ظواهر الفاظ و کفایت معنای لفظی تأکید دارد. در چنین چارچوبی امکان تفسیر مفاهیم قرآنی صرفاً در پرتو فلسفه، محل تردید قرار می‌گیرد و این پرسش را پیش می‌کشد که آیا معناشناسی قرآنی می‌تواند در بستری کاملاً عقلانی و بیرون از سنت ایمانی قرآن بازسازی شود یا خیر؛ بر همین اساس نقدهای هرمنوتیکی وارد بر ابن سینا تأکید دارند که وی به جای استخراج معنا از بطن زبان و بافت و حیانی قرآن، مفاهیم آن را در قالب نظامی بیرونی و متأثر از فلسفه یونانی مآب بازتفسیر کرده است (حسینی، ۱۴۰۰، صص. ۵۲-۳۱؛ محمدی، ۱۳۹۹، صص. ۶۵-۷۶). در این نگاه فلسفه نه ابزاری برای تعمیق در فهم وحی، بلکه به چارچوبی مسلط تبدیل می‌شود که مفاهیم دینی بر اساس آن بازتعریف می‌شوند و معانی آن‌ها بر مبنای ساختارهای مفهومی فلسفه قالب‌ریزی می‌گردند.

دوم اینکه استفاده گسترده او از مفاهیم تخصصی و پیچیده‌ای همچون «عقل هیولانی»، «عقل بالفعل» یا «عقل مستفاد» و نیز سازوکار تأویلی چندلایه، فهم این تأویل‌ها را برای مخاطبان

عمومی دشوار می‌سازد. این مسئله می‌تواند به‌نوعی فاصله‌گذاری میان متن دینی و جامعه مؤمنان بینجامد؛ پدیده‌ای که خود ابن‌سینا نیز از آن آگاه بود و با تصریح به ناتوانی عموم مردم در مفاهیم عقلانی، تمثیل‌گرایی پیامبران را توجیه می‌کرد (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۴۳-۲۴۲).

۴-۴. دوگانگی عقل و ایمان در بحث معاد جسمانی

دیدگاه ابن‌سینا در باب معاد جسمانی از جنبه‌های مناقشه‌برانگیز اندیشه او است. ابن‌سینا بر آن است که معاد روحانی قابل اثبات فلسفی است، اما معاد جسمانی - که بر بازگشت بدن و پاداش و عذاب مادی مبتنی است - با مبانی متافیزیکی او ناسازگار است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۰۶؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص. ۱۵۵).

مبانی ابن‌سینا در ناسازگاری معاد جسمانی با نظام مشائی او بر چند اصل فلسفی استوار است: ۱- وابستگی قوه خیال به بدن که با زوال بدن کارکرد محسوس و مادی آن نیز از بین می‌رود و در نتیجه، لذات و آلام جسمانی در قیامت محقق نمی‌شوند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص. ۱۶۷)؛ ۲- اعاده معدوم و بازگشت موجود معدوم ممتنع است؛ زیرا تحقق بازگشت مستلزم حفظ هویت فردی است و بدون آن، موجود جدید مشابه، نه همان فرد خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص. ۳۶؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص. ۱۵۴)؛ ۳- محدودیت ماده در عالم طبیعت که مانع فراهم شدن ابدان جسمانی برای همه نفوس می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص. ۱۰۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ص. ۲۱۴)؛ ۴- ثبات و وحدت فعل الهی که بازآفرینی دوباره ابدان ناسازگار با آن است (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص. ۱۰۴). براساس این اصول ابن‌سینا تحقق معاد جسمانی را با اثبات فلسفی ممکن نمی‌داند و آن را به تصدیق شرعی می‌سپارد و آیات جسمانی را به بقای فردی نفس و بدن مثالی یا خیالی تأویل می‌کند.

در حقیقت ابن‌سینا ناگزیر به اتخاذ موضعی دوگانه می‌شود: از یک سو بر مبنای تعهد دینی و التزام به شریعت اسلامی معاد جسمانی را به‌عنوان بخشی از ایمان دینی تأیید می‌کند؛ اما از سوی دیگر در چارچوب مبانی فلسفی و متافیزیکی‌اش آن را از منظر عقل نظری غیرقابل دفاع می‌داند؛ بنابراین ابن‌سینا ناچار است معاد جسمانی را به‌منزله حقیقتی رمزی و تمثیلی در نظر بگیرد؛ حقیقتی که در قالب زبان دینی برای فهم عامه بیان شده و نیازمند تأویل عقلی است

تا معنای واقعی آن در سطح مفاهیم عقلانی و روحانی بازسازی شود. این موضع در نگاه ابتدایی تداعی‌کننده تلاش ابن‌سینا برای برقراری آشتی میان دین و فلسفه است؛ اما در عمل نوعی شکاف معرفت‌شناختی میان دو حوزه ایمان و فلسفه پدیدمی‌آورد؛ شکافی میان تعهد ایمانی و التزام به دستگاه عقلانی.

او با وفاداری به مبانی فلسفه مشاء معاد جسمانی را از منظر عقل فلسفی ناممکن می‌داند؛ زیرا براساس هستی‌شناسی وی نفس انسان جوهری مجرد است که پس از مرگ نه تنها به بدن بازمی‌گردد، بلکه مسیر کمالی‌اش را در پیوند با عقل فعال طی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص. ۱۵۵). از سوی دیگر ابن‌سینا به‌عنوان فیلسوفی مسلمان خود را متعهد به پذیرش معاد جسمانی می‌داند؛ چراکه این آموزه به‌صراحت در متون وحیانی آمده و جزء اصول اعتقادی اسلام است. این تعارض میان عقل و وحی ابن‌سینا را به اتخاذ راه‌حلی دوگانه سوق می‌دهد: او در ظاهر معاد جسمانی را می‌پذیرد، اما در تبیین فلسفی آن را به‌گونه‌ای تمثیلی و رمزی تأویل می‌کند و معنای آن را در چارچوب معاد روحانی بازسازی می‌نماید. در حقیقت از یک سو عقل فلسفی به‌مثابه مرجع نهایی سنجش صدق گزاره‌ها عمل می‌کند و از سوی دیگر وحی در مواردی خاص به‌طور تبعیدی پذیرفته می‌شود، بی‌آنکه با عقل فلسفی تبیین‌پذیر باشد. این شکاف افزون‌بر اینکه انسجام درونی نظام فلسفی ابن‌سینا را دچار تنش می‌کند، مرجعیت مستقل وحی را نیز در جایگاهی متزلزل قرار می‌دهد؛ زیرا پذیرش گزاره‌های دینی مشروط به امکان تأویل آن‌ها در دستگاه فلسفی می‌شود؛ بدین‌سان هرچند ابن‌سینا می‌کوشد عقل و ایمان را به آشتی رساند، شیوه‌ای که برای این آشتی برمی‌گزیند، خود به‌نوعی از تقدم عقل بر وحی و تقلیل معارف دینی به نمادهای فلسفی می‌انجامد.

این موضع دوگانه نقدهایی جدی به‌دنبال داشته‌است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص. ۷۲؛ حکیمی، ۱۳۸۱، ص. ۱۳۳). در تحلیل این دیدگاه می‌توان گفت که این تفکیک نشان‌دهنده فلسفه در منظومه فکری ابن‌سینا مرجع نهایی داوری معرفتی به‌شمار می‌آید و حتی گزاره‌های دینی نیز، جز در مواردی که عقل از داوری ناتوان است، باید در چارچوب عقل فلسفی تفسیر و

تأویل شوند. در چنین مواردی ایمان به عنوان ابزار مکمل وارد عمل می‌شود؛ اما نه به عنوان مبنایی مستقل، بلکه در جایگاهی ثانوی و در خدمت ساختار عقلانی فلسفه. این امر اگرچه به ظاهر تلاشی برای حفظ هر دو ساحت عقل و دین است، در عمل به کاهش اقتدار معرفتی وحی در حوزه‌هایی می‌انجامد که عقل به آن‌ها راه نمی‌یابد. همچنین این رویکرد ناخواسته می‌تواند زمینه‌ساز تضعیف باورهای بنیادین دینی شود؛ چراکه اگر نتوان از معاد جسمانی با زبان عقل دفاع کرد، ممکن است در نظر بسیاری جایگاه آن در ایمان دینی نیز سست گردد.

۵. فقدان انسجام معرفتی دین در چارچوب نظام فلسفی سینوی

ابن سینا در مقام تعریف فلسفه آن را دانشی می‌داند که غایتش شناخت خداوند و کمال نفس انسانی است. او در آثار خود مکرراً تصریح می‌کند که حکمت واقعی از آن خدا است و حکیم حقیقی، همان ذات الهی است. چنین تعریفی در ظاهر کاملاً هم‌راستا با آموزه‌های دینی به نظر می‌رسد و حتی این انتظار را پدید می‌آورد که ابن سینا اصول و مقولات دین را پایه‌به‌پایه در منظومه فلسفی خود تحلیل و عقلانی‌سازی کند؛ به گونه‌ای که فلسفه نه فقط همساز با دین، بلکه تداوم عقلانی آن تلقی شود؛ اما در ادامه ساختار فلسفی ابن سینا، به‌ویژه در تقسیم‌بندی علوم و نحوه جای‌دادن مفاهیم، مشاهده می‌شود که دین در مقام یک منبع مستقل معرفتی، جایگاه مشخص و انسجام‌یافته‌ای نمی‌یابد. او در طبقه‌بندی حکمت به نظری و عملی و نیز در تحلیل دستگاه عقلانی خود، همه‌چیز را ذیل ارکان عقل‌محور و متافیزیکی سامان می‌دهد؛ به گونه‌ای که حتی مباحثی مانند نبوت، معاد یا وحی نیز تنها در صورتی وارد ساختار فلسفه می‌شوند که قابلیت بازتفسیر در چارچوب عقلانی مشائی داشته باشند؛ وگرنه این آموزه‌ها به سطحی نمادین و تمثیلی فروکاسته می‌شوند که نیازمند تأویل فلسفی‌اند.

این تأویل‌گرایی فلسفی گرچه در ظاهر تلاشی برای همسازی دین با عقل به نظر می‌رسد، در عمل دین را به سطحی ابزاری و ثانوی فرومی‌کاهد که نقش آن صرفاً تسهیل فهم برای عامه است؛ در نتیجه فلسفه به عنوان داور نهایی ظاهر می‌شود و دین تنها در صورت تأیید عقلانی بودن مضامینش جایگاهی در نظام فکری ابن سینا می‌یابد. این وضعیت مرز معرفتی دین را به جای درون‌دینی بودن، برون‌دینی و فلسفی می‌سازد و از استقلال و خودبستگی معرفت دینی می‌کاهد.

همچنین به نظر می‌رسد ابن سینا در مواجهه با نسبت عقل و وحی درگیر نوعی نوسان معرفت‌شناختی است؛ نوسانی که ناشی از تنش میان تعهد دینی و نظام عقل‌گرای فلسفی اوست. از یک سو او به فلسفه به‌عنوان نظامی مستقل، عقلانی و جامع می‌نگرد که توان تفسیر و تأویل مفاهیم دینی را در خود دارد؛ از سوی دیگر در مسائلی مانند معاد جسمانی ناگزیر است به تعبّد صرف و پذیرش غیرعقلانی تن دهد. این رویکرد عقل‌محور فلسفه را به مرجع‌نهایی داوری دربارهٔ دین تبدیل می‌کند؛ به‌گونه‌ای که آیات قرآن نیز تنها در چارچوب مفاهیم و زبان فلسفی قابل فهم و تفسیر تلقی می‌شوند. در این دیدگاه فلسفه نه فقط به‌عنوان خادم دین، بلکه به‌عنوان چارچوب تفسیری آن نیز عمل می‌کند.

همچنین می‌توان گفت رویکرد ابن سینا در تأویل آموزه‌هایی دینی که با عقل فلسفی ناسازگار به‌نظر می‌رسند، هرچند در ظاهر تلاشی برای همگرایی میان عقل و وحی‌اند، در سطح معرفت‌شناختی به شکل‌گیری شکافی بنیادین میان این دو منبع معرفت منجر می‌شود؛ به این معنا که به‌جای تحقق وحدت معرفتی میان عقل و دین، شاهد نوعی اولویت‌بخشی پنهان به فلسفه هستیم که دین را تنها در صورتی که با اصول عقلانی هماهنگ باشد می‌پذیرد؛ وگرنه آن را به سطح تمثیلی و غیرحقیقی تأویل می‌کند.

این شکاف نشان‌دهندهٔ آن است که مبادی معرفتی فلسفه و دین در اندیشهٔ ابن سینا به‌صورت ساختاری هم‌افق نیستند؛ زیرا منجر به دوگانگی در مشروعیت معرفتی گزاره‌های دینی می‌گردد: بخشی از دین عقلانی‌سازی می‌شود و بخشی دیگر صرفاً تعبّدی باقی می‌ماند.

از منظر معرفت‌شناسی فلسفهٔ دین این وضعیت سؤالی بنیادین ایجاد می‌کند: اگر فلسفه مرجع‌نهایی ارزیابی گزاره‌های دینی باشد، آنگاه نسبت وحی با عقل چگونه باید تبیین شود؟ و اگر عقل در مواردی همچون معاد جسمانی سکوت کند یا آن را رد نماید، چگونه می‌توان حجیت وحی را حفظ کرد، بی‌آنکه آن را به زبان فلسفه فروکاست یا از اعتبار معرفتی ساقط کرد؟ می‌توان گفت اگرچه ابن سینا در پی این است که دین را با عقل فلسفی هماهنگ سازد و حقیقت آن را در چارچوبی عقلانی تبیین کند، این تلاش به نوعی دوگانگی معرفتی میان عقل و وحی می‌انجامد.

دین در منظومه فلسفی او نه نقطه آغاز تأمل و نه مقصد نهایی آن است، بلکه عنصری فرعی و قابل تطبیق با عقل است که خود فاقد مرجعیت مستقل می‌نماید. چنین نگاهی دین را به سطحی تمثیلی و ابزارمند تقلیل می‌دهد و آن را از نقش اصیل و بنیادین خود در هدایت و تولید معرفت محروم می‌سازد.

ذکر این نکته ضروری است که مقصود از این تحلیل نفی جایگاه دین در اندیشه ابن‌سینا نیست، بلکه تبیین نحوه خاص حضور آن در چارچوب حکمت سینوی است. تحلیل تقسیم‌بندی علوم در آثار ابن‌سینا نشان می‌دهد شریعت به سبب وابستگی ذاتی خود به شرایط وحیانی، تاریخی و زبانی نمی‌تواند در نظام عقل‌محور و برهان‌گرای او جایگاهی هم‌تراز با علوم اصولی یا ارکان درونی حکمت نظری و عملی بیابد؛ از همین رو دین نه به‌عنوان یکی از علوم مندرج در تقسیم‌بندی روش‌مند معرفت، بلکه بیرون از ساختار نظام‌مند علوم فلسفی و عمدتاً در نسبت با غایات انسانی مورد توجه قرار می‌گیرد؛ باین‌حال این جایگاه به معنای حذف یا نادیده گرفتن دین نیست؛ بلکه نشان می‌دهد ابن‌سینا دین را در افق عقل فلسفی بازتفسیر می‌کند. تقدم روش‌شناختی برهان در رأس هرم معرفت دلالت می‌کند که دین و فلسفه در دستگاه سینوی هم‌عرض تلقی نمی‌شوند و مرجع نهایی داوری معرفتی عقل برهانی است. این تقدم نه تنها در سطح نظری، بلکه در عملکرد تفسیری ابن‌سینا نیز آشکار می‌شود؛ چنانکه در مواجهه با متون قرآنی آموزه‌های دینی ذیل افق مفهومی و متافیزیکی فلسفه تأویل می‌گردند و در تفسیر معاد جسمانی نیز معنای ظاهری دینی در پرتو مبانی نفس‌شناختی و وجودشناختی او بازخوانی می‌شود؛ براین‌اساس می‌توان گفت راه‌حل نهایی ابن‌سینا در نسبت میان دین و فلسفه نه در طرد دین و نه در هم‌عرض دانستن آن با فلسفه، بلکه در تأویل و عقلانی‌سازی آموزه‌های دینی در افق برهان فلسفی است.

شیوه مذکور مواجهه با دین نشان‌دهنده نوعی بهره‌گیری گزینشی و مقطعی از آموزه‌های دینی در منظومه فلسفی ابن‌سینا است. مفاهیم دینی تنها در نقاط خاصی از نظام فلسفی او وارد می‌شوند، آن هم مشروط به اینکه قابلیت بازتعریف در چارچوب عقلانیت فلسفی داشته باشند.

به عبارت دیگر دین در فلسفه ابن سینا نه به مثابه «مبدأ مستقل معرفتی» بلکه به منزله مجموعه‌ای از مفاهیم تلقی می‌شود که تنها در صورت تطبیق با اصول عقلانی مشروعیت معرفتی پیدامی‌کنند. می‌توان رویکرد مذکور را با اصطلاح «دین عقلانی‌شده» توصیف کرد که در آن از دین در حدی استفاده می‌شود که با دستگاه فلسفی سازگار باشد؛ در نتیجه نسبت فلسفه ابن سینا با دین نه جامع و فراگیر، بلکه جزیره‌ای و ابزاری است: دین در نظام او نه نظام مستقل تفسیر جهان، بلکه بخشی فرعی و تابع از نظام عقلانی گسترده‌تری است که فلسفه فراهم کرده است؛ از همین منظر می‌توان گفت که دین در نظام فکری ابن سینا نه جایگاهی بنیادین دارد، نه نقش پایانی ایفامی‌کند و نه محور تکوین فلسفه به‌شمارمی‌آید؛ بلکه بهره‌گیری او از دین تابع نیازهای خاص دستگاه فلسفی‌اش است و به شکلی ابزاری، گاه تعارفی و گاه دفاعی، در ساختار فلسفه‌اش وارد می‌شود. دین در این نظام جایگاهی درون‌سازمان‌یافته و مستقل ندارد، بلکه بیشتر پاسخی به انتظارات فرهنگی و دینی عصر او یا کوششی برای رفع تعارض‌های ظاهری است؛ از این رو دین در فلسفه ابن سینا نه مرجعی هم‌تراز با عقل، بلکه پدیده‌ای ثانوی و الحاقی است که در حاشیه فلسفه جای‌می‌گیرد. همین امر به نوعی ناسازگاری و پراکندگی در جایگاه معرفتی دین در منظومه فکری او منتهی می‌شود.

نتیجه‌گیری

بر پایه تحلیل ساختار مفهومی و معرفت‌شناختی فلسفه نزد ابن سینا روشن می‌شود که او در منظومه فکری‌اش تلاش دارد مفاهیم دینی را در چارچوب عقل فلسفی بازتفسیر و نظام‌مند کند. بررسی تعریف فلسفه، تقسیم‌بندی علوم و مواجهه او با آموزه‌هایی همچون معاد جسمانی و تفسیر آیات قرآن نشان‌می‌دهد دین نزد ابن سینا نه یک منبع مستقل معرفتی، بلکه موضوعی قابل تأویل و تحلیل عقلانی است.

رویکرد او در بحث معاد جسمانی نشان‌می‌دهد که چون این آموزه با مبانی فلسفی‌اش ناسازگار است، به سطحی رمزی و غیرجسمانی تأویل می‌گردد. همچنین در تفسیر آیات قرآن او با رویکردی رمزوار آموزه‌های وحیانی را به صورت تمثیلی و نمادین بازخوانی می‌کند تا با اصول برهانی و متافیزیکی سازگار شوند؛ بدین ترتیب می‌توان گفت دین نزد ابن سینا تنها زمانی

پذیرفته می‌شود که بتوان آن را به زبان فلسفی بازگرداند و در قالب عقلانی تبیین کرد. به نظرمی‌رسد ابن‌سینا در مواردی که آموزه‌های دینی با اصول فلسفی‌اش ناسازگار به نظرمی‌رسند، با تکیه بر روش تأویل تلاش کرده‌است تعارض را برطرف کند و سازگاری ظاهری میان عقل و دین برقرار کند؛ باین‌حال چنین رویکردی در نهایت جایگاه معرفتی دین را به سطحی تابع، حاشیه‌ای و نمادین تنزل می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که دین تنها زمانی در دستگاه فلسفی او پذیرفتنی است که با مفاهیم برهانی و متافیزیکی سازگار باشد؛ بنابراین آنچه در اندیشه ابن‌سینا تحت عنوان «دین» مطرح است، در واقع دینی عقلانی‌شده، بازساخته و منطبق با دستگاه فلسفه مشائی است، نه دینی مستقل با مرجعیت معرفتی خاص؛ بر همین اساس فلسفه ابن‌سینا را نمی‌توان فلسفه‌ای دینی به معنای دقیق کلمه دانست، بلکه باید آن را فلسفه‌ای عقل‌گرا با بهره‌گیری گزینشی از دین محسوب کرد؛ فلسفه‌ای که دین را از منظر عقل می‌نگرد و تنها تا آنجا می‌پذیرد که در قلمرو عقل قابل تبیین باشد.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات (محسن بیدادفر، به تحقیق و تعلیق). قم: بیدار (چاپ اول).
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). الالهیات من الشفاء (حسن حسن‌زاده آملی، به تصحیح). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (چاپ اول).
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة. تهران: دانشگاه تهران (چاپ دوم).
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). الاضحویة فی المعاد (حسن عاصی، به تصحیح). تهران: شمس تبریزی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). التعلیقات. (عبدالرحمن بدوی، به تحقیق). قم: مکتب الأعلام الاسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق، الف). منطق المشرقیین. قم: المکتبة آية الله نجفی مرعشی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق، ب). المنطق الشفاء. قم: المکتبة آية الله نجفی مرعشی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الاشارات والتنییحات. قم: بوستان کتاب.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۳۸). النجاة فی الحکمة المنطقیة والطبیعیة و الالهیة. مصر: مطبعة السعادة.

فلسفه ابن سینا در مواجهه با شریعت / هانیه کوفی حاجی‌آبادی و محمد بنیادی ۳

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۳). رسائل ابن سینا (حلمی ضیاء اولکن، به تصحیح). ترکیه: مطبعة ابراهیم خروز (چاپ اول).

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۵). مبحث عن القوى النفسانية: أو كتاب في النفس على سنة الاختصار (ادوارد ون دایک، به تصحیح). بیروت: لبنان.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷). احوال النفس (احمد فواد اهوانی، به تصحیح). پاریس: دار بیلینون.

آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۱). شرح یر زاد المسافر. قم: بوستان کتاب.

ارسطو (۱۳۸۵). متافیزیک (مابعدالطبیعة) (محمدحسن لطفی، به ترجمه). تهران: طرح نو (چاپ دوم).

حسینی، سیدزهره (۱۴۰۰). بررسی روش تفسیر باطنی فلسفی قرآن کریم توسط ابن سینا. فصلنامه تفسیرپژوهی، ۸(۵)، ۵۲-۳۱.

حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۱). معاد جسمانی در حکمت متعالیه. قم: دلیل ما (چاپ دوم).

ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۸۷). تفسیر القرآن الکریم. قم: بنیاد حکمت اسلامی صدرا (چاپ چهارم).

ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۸۳). شرح اصول کافی (محمد خواجه‌سوی، به تصحیح). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (چاپ اول).

غفاری، حسین (۱۳۹۱). جایگاه فلسفه دین در سنت فلسفه اسلامی به روایت ابن سینا. پژوهش‌نامه فلسفه دین، ۱۰(۲)، ۶۴-۴۷.

فارابی، ابونصر محمد (۱۹۹۱). کتاب الملة و نصوص الأخری (محسن مهدی، به تحقیق). بیروت: دار المشرق.

کمالی‌زاده، طاهره (۱۴۰۱). نسبت حکمت و شریعت در فلسفه سینوی. جستارهای فلسفه دین، ۱۱(۲)، ۲۹۰-۲۶۳.

الکندی، یعقوب بن اسحاق (۱۹۵۰). رسائل الکندي الفلسفية (محمد عبدالهادی ابوریده، به تحقیق). بیروت: دار الفکر العربی.

یثربی، سید یحیی (۱۳۸۶). فلسفه مشاء. قم: بوستان کتاب (چاپ دوم).

محمدی، ناصر (۱۳۹۹). تأملی در ماهیت وحی و زبان قرآن از دیدگاه ابن سینا. پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن، ۸(۱۶)، ۷۶-۶۵.

- Adamson, P., & Benevich, Fedor (2023). *The Heirs of Avicenna: Philosophy in the Islamic East, 12–13th Centuries (Metaphysics and Theology)*. London: Brill.
- Corbin, H. (1960). *Avicenna and the Visionary Recital* (Bollingen Series LXVI). New York: Princeton University Press.
- Janssen, J. (2005). Avicenna and the Qur'an: A Survey of His Qur'anic Commentary. *MEDIO*, 26(6), 177–192.
- Humaidi, Y. R. (2023). Light in The Qur'an: Ibn Sina's Psycho-Philosophical Interpretation of Surah Al-Nūr. *Jurnal Afkaruna*, 19(1), 1–18.
<https://doi.org/10.18196/afkaruna.v19i1.16381>
- Kurun, I. (2021). Avicenna's Intuitionist Rationalism. *History of Philosophy Quarterly*, 38(4), 317-336.
<https://doi.org/10.5406/21521026.38.4.02>