



Research Article

Historical-Analytical Study of the Approaches of Avicenna and Kant to the Nature of Religion

Mehrdad Amiri¹

Shahram Rahnama²

In a rational philosophy affiliated with the classical tradition - such as Avicenna's philosophy, which considers the subject of philosophy to be existent insofar as it exists and introduces the problems of philosophy as inherent accidents of this subject - the first question is that every new philosophical problem must be one of the inherent accidents of absolute existent or existent as existent. Thus, a logical status must be found for the philosophy of religion and any other co-relation philosophy in the system of absolute existence. The most important feature of Avicenna's philosophy of religion is the rationality of religion and its complete harmony with the a priori principles of theoretical intellect, which at the same time contains the spirit of the theory of the mystical perfect man.

Kant believes that true religion is one religion, but there are very different religious beliefs. It is therefore more appropriate to say that such and such a person is a follower of Judaism or Islam or Christianity, Catholic or Lutheran, than describing him as a follower of this or that religion. For Kant, as he himself describes, religions are like rings that are only replicas of the true ring. For him, the most effective way in which the church can transmit and promote pure religion is through the Holy Scripture, because the Holy Scripture is highly respected even by those who have not read it. Accordingly, there must be at least a small group of scholars or expert priests to explain the moral meaning of the sacred texts and the historical rites of the church to its members and to defend the church against its enemies. In the present research, the authors compare and contrast the approaches of Avicenna and Kant regarding the nature of religion through a comparative-analytical study.

Keywords: religion, Avicenna, Kant, ethics, society.

1. Assistant Professor, Lorestan University.

2. Assistant Professor, Lorestan University.



بررسی تاریخی - تحلیلی رهیافت ابن‌سینا و کانت درباره ماهیت دین

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۳ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۱۰/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۶ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۱/۲۳

چکیده

در یک فلسفه عقلی وابسته به سنت کلاسیک - مانند فلسفه ابن‌سینا که موضوع فلسفه را موجود از آن جهت که موجود است می‌داند و مسائل فلسفه را عوارض ذاتی این موضوع معرفی می‌کند - نخستین پرسش این است که هر مسئله فلسفی جدید باید از عوارض ذاتی موجود مطلق یا موجود چنان موجود باشد. به این ترتیب، باید برای فلسفه دین و هر فلسفه مضاف دیگری، جایگاهی منطقی در نظام وجود مطلق پیدا کرد. مهم‌ترین ویژگی فلسفه دین ابن‌سینا، عقلانیت دین و هماهنگی کامل آن با اصول پیشینی عقل نظری است که در عین حال، روح نظریه انسان کامل عرفانی نیز در آن یافت می‌شود. کانت معتقد است که دین حقیقی، یک دین است، ولی عقاید مذهبی بسیار متفاوتی وجود دارند. بنابراین شایسته‌تر است که بگوییم فلان شخص پیرو مذهب یهود یا اسلام یا مسیحی، کاتولیک یا لوتری است تا اینکه او را متدین به این دیانت یا آن دیانت توصیف کنیم. برای کانت، چنان که خود نیز توصیف می‌کند، مذاهب همچون انگشترهایی هستند که تنها روگرستی از انگشتر حقیقی به شمار می‌آیند. نزد وی مؤثرترین روشی که کلیسا می‌تواند دین محض را انتقال و ترویج دهد، کتاب مقدس است؛ زیرا کتاب مقدس حتی نزد کسانی که آن را نخوانده‌اند از احترام والایی برخوردار است. براین اساس، حداقل باید مجموعه کوچکی از محققان یا کشیشان خبره وجود داشته باشند تا معنای اخلاقی متون مقدس و آیین‌های تاریخی کلیسا را برای اعضای خود توضیح دهند و از کلیسا برابر دشمنان دفاع کنند. نویسندگان در جستار پیش‌رو با بررسی تطبیقی - تحلیلی رهیافت ابن‌سینا و کانت درباره ماهیت دین را مقایسه و تطبیق می‌کنند.

واژگان کلیدی: دین، ابن‌سینا، کانت، اخلاق، جامعه.

Amiri.m@lu.ac.ir

۱. استادیار دانشگاه لرستان.

Orchid: 0000-0003-0098-0216

Rahnama.sh@lu.ac.ir

۲. استادیار دانشگاه لرستان

Orchid: 0009-0003-0567-244X

استناد به این مقاله: خسروی، طهیه؛ رامین، فرح (۱۴۰۳). «رابطه ایمان و اختیار از دیدگاه علامه طباطبائی و پل تیلیخ». فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های عقلی نوین. ۱۷. صص ۷۵-۹۶.

doi 10.22081/mir.2022.62634.1341





بیان مسئله

توجه به وجه عملگرایانه دین با در نظر گرفتن هدف ادیان در ایجاد تحول درونی و تغییر عمیق نگرش آدمی نسبت به شئون مختلف زندگی، از جمله مسائلی است که در حوزه دین شناسی بسیار حائز اهمیت است، از همین روست که تعریف دین به مجموعه برنامه های عملی هماهنگ با نوعی جهان بینی مورد اقبال اندیشمندان مسلمان قرار گرفته (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲-۳) و قول عارفان به سه جنبه داشتن دین، یعنی شریعت، طریقت و حقیقت که به صورت یک قاعده مسلم عرفانی مورد قبول است، نیز نشان دهنده همین امر است. (پازوکی، ۱۳۹۰، ص ۴) بی توجهی به این وجه از دین در دوران معاصر به مرور سبب تقلیل جایگاه آن به امری نظری صرف و محل مناقشه تئوریک شده و از این طریق با ایجاد ابهاماتی درباره منشأ آن همچون؛ ترس های طبیعی بشر (هیوم، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹) سنت های اجتماعی (دورکهایم، ۱۳۸۳، ص ۲۶۹) فشار حاکمان بر طبقه زیر دست (ملکلم، ۱۳۸۵، ص ۱۴۳) و حتی روان رنجوری و سرکوب غرائز (توکلی، ۱۳۷۹، ص ۴۸) آن را از صحنه زندگی عملی بشر خارج کرده اند.

در طول تاریخ فلسفه بسیاری از اندیشمندان مسلمان و غیر مسلمان کوشیده اند با تکیه بر وجوه عمل گرایانه دین جایگاه آن را به عنوان مسئله مرتبط با زندگی عملی معرفی و از این طریق ضرورت آن را گوشزد کنند. ابن سینا و کانت هر دو از جمله برجسته ترین متفکرانی هستند که در حوزه بحث دینی آن را به صورت ویژه در زندگی عملی مورد مطالعه قرار داده اند. هرچند در بسیاری جنبه های فکری و استدلالی این دو متفکر با یکدیگر اختلافاتی دارند، اما با این حال هر دو از این جهت که به وجه عملیاتی دین در زندگی فرد توجه داشته اند، قرابت دارند.

نویسندگان جستار پیش رو می کوشند با نگاهی توصیفی - تحلیلی با پیش فرض گرفتن مباحث فلسفه نظری کانت و ابن سینا و با تکیه بر مباحث فلسفه عملی آنان به طور خاص به بررسی آن دسته از استدلالاتی که آنان در باب وجه عمل گرایانه دین دارند بپردازند و وجوه افتراق و اشتراک آنان را در این حوزه مشخص سازند.

پیشینه تحقیق

در حوزه دین و توجه به کارکرد اجتماعی آن آثار مختلفی به رشته تحریر در آمده است (هرچند با این عنوان، نویسنده، اثر مستقلی را نیافت) از جمله عمل گرایی مدرن در دین نوشته شهرام پازوکی (۱۳۹۰)، تعریف دین، دین و اجتماع



نوشته بتی شارف ترجمه سید حسین شرف الدین (۱۳۸۰)، دین‌دهی یا دین‌یابی نوشته عبدالعظیم کریمی (۱۳۸۰)، سنجه‌های دین و دین‌داری نوشته مصطفی ملکیان (۱۳۸۴)، دین در جامعه، جامعه‌شناسی دین نوشته رونالد ال جانسون (۱۳۸۱)، دین و رسانه نوشته سید حمید میر خندان (۱۳۸۸)، ادای دین نوشته جلال ستاری (۱۳۸۴)، عقلانیت دین نوشته محمد حسین زاده (۱۳۷۵)، کارکردهای دین نوشته سید مهدی صالحی امیری (۱۳۸۴)، گستره دین نوشته روح الله فدوی بنده قوایی (۱۳۸۳)، دین مدنی نوشته عباس محمدی اصل (۱۳۸۰)، قلمروی دین در آرای غزالی و ابن‌سینا، نوشته دکتر محمد صادق زاهدی (۱۳۹۰)

۱. جایگاه دین در تفکر کانت

کانت مسئله دیانت را در امتداد مسئله اخلاق مورد بررسی قرار می‌دهد. از نظر وی دین، اخلاقی است که از جانب خداوند الهام شده است و به‌عنوان امری عملی دربردارنده شناخت انسان از تکالیفش نسبت به موجود عالی به‌کار گرفته می‌شود. (کانت، ۱۳۷۶، ص ۲۹۷) بر این اساس دین از دو عنصر اصلی ساخته می‌شود؛ یکی اخلاق که مبتنی بر همان احساس وظیفه است؛ یعنی من در خود این احساس را داشته باشم که وظیفه من اقدام به عمل "الف" است (فقط از این جهت که) وظیفه من اقدام به عمل "الف" است. (Ross, 1930, p. 5) و دیگری الهیات که البته با الهیات در معنای سنتی (الهیات شناخت نظری) کاملاً متفاوت است و منظور الهیاتی است که بتواند زمینه اخلاق ناب قرار گیرد و متضمن کمال اخلاقی باشد (کانت، ۱۳۷۶، ص ۲۹۷-۲۹۸) بنابراین از نظر کانت، دین، فی‌نفسه به اثبات وجود خدا نیازی ندارد، بلکه آنچه ضروری است، اعتقاد به خداست. (کانت، ۱۳۸۰، ص ۲۹۹) کانت در کتاب دین در محدوده عقل محض به بررسی تقابل خیر و شر در وجود انسان و بروز آثار این دو انگیزه در رفتار اجتماعی او پرداخته و دین را به‌عنوان تلاش تاریخی بشر برای دستیابی به پیروزی خیر بر شر ترسیم می‌کند و معتقد است که در این جریان ادیان مختلفی مطرح شده است که وی آنها را از وجوه مختلفی تقسیم می‌کند.

۱-۱. تقسیمات مختلف دین نزد کانت

دین تاریخی و دین اخلاقی: وی براساس منشأ و سرچشمه به‌وجود آمدن دین، مدعی است یا دین به‌وجود آمده محصول اعتقاد به یک امر تاریخی (الهام، سنت و فرهنگ) است و یا محصول وجدان اخلاقی افراد بدون توجه به



وجوه تاریخی است؛ نوع اول را دین تاریخی و دیگری را اخلاقی می‌نامد. از دید او ادیان تاریخی از آن جهت که در شرایط جغرافیایی و تاریخی مختلف و حتی مغایر با هم ایجاد شده‌اند، از یک سو متعدد و متکثر هستند و از سوی دیگر امکان تقابل و حتی انکار یکدیگر برای آنها وجود دارد، درحالی که اصول دین اخلاقی چون مبتنی بر اصول عقل عملی هستند و میان افراد انسانی مشترک می‌باشند، وحدت‌آفرین و متحدکننده خواهند بود. البته از دید کانت، دین اخلاقی حاصل تکامل دین تاریخی یا پرستش است که در نهایت به اعتقاد به وجود خدایی می‌انجامد که دارای سه صفت قداست، خیرخواهی و عدالت است و تجلی آن را می‌توان در جامعه به سه قوه قانون‌گذاری، اجرایی و قضایی ارجاع داد. در دین اخلاقی، برخلاف دین تاریخی که تنها یک طبقه خاص به‌عنوان روحانی خادم آن هستند، تمام مردم در خدمت دین قرار دارند. (کانت، ۱۳۸۰، ص ۳۴-۳۶)

دین وحیانی و دین عقلانی: مبنای این تقسیم‌بندی محتوای دین است. دین وحیانی، دینی است که محتوای آن از طریق وحی مشخص شده است و دین عقلانی، دینی است که محتوای آن از طریق ضرورت اخلاقی یا تکلیف مشخص می‌شود. البته اگر معیار پذیرش محتوای دین را به فهم بشر محدود کنیم، دین عقلانی و وحیانی می‌توانند کنار هم قرار گیرند. از نظر کانت، دین عقلانی برای دین وحیانی ضروری است؛ زیرا وحی تنها از طریق عقل می‌تواند به دین اضافه شود، بنابراین تقدم عقل بر وحی، شرط صحت دین است و در صورت مقدم دانستن وحی بر عقل خدمت به دین کاذب به‌شمار می‌آید؛ زیرا غایت دین اصلاح اخلاقی انسان است و اگر به جای اصلاح اخلاقی بشر، پرستش خدا غایت دین تلقی شود، دین کارکرد خود را از دست می‌دهد. (کانت، ۱۳۸۰، ۱۵۶-۱۷۱)

دین طبیعی و فوق طبیعی: کانت دین طبیعی را دینی می‌داند که حاصل شناخت خداوند است تا آنجا که عقل قادر به چنین شناختی باشد و با اخلاق در ارتباط است، اما دین فوق طبیعی دینی است که فراتر از شناخت عقلی بشر عمل می‌کند. کانت میان این دو نوع دین تقابل قائل نمی‌شود؛ زیرا معتقد است اگر دین و الهیات دربردارنده تکالیفی باشد که عقل با توجه به ذات خدا تشخیص می‌دهد، می‌توان وجود یک دین طبیعی را در کنار یک الهیات فوق طبیعی امکان پذیر دانست، اما باید همواره این امر را مدنظر داشته باشیم که باز هم این دین طبیعی است که می‌تواند از طریق عقل و کاربرد قوای طبیعی نواقص ما را تکمیل کند. بنابراین ممکن است کسی الهیات طبیعی را رها کند و به‌طور مستقیم به



الهیات فوق طبیعی مبتنی بر وحی توسل جوید، اما دین طبیعی شرط ضروری است برای اینکه بتواند در پرتو آن خود را به کمال رساند؛ زیرا فقط رفتار شایسته است که ما را لایق تأییدات عالم بالا می گرداند. (کانت، ۱۳۷۶، ص ۳۰۲)

دین درونی و دین سنت: کانت با برخی تقسیم بندی ها از جمله تقسیم بندی بومگارتن (یکی از متفکران دینی مورد پذیرش کانت) که دین را به دین درونی و بیرونی تقسیم کرده است، مخالفت می کند و واقعیت دین را خصلت درونی خود انسان می داند و اعمال بیرونی که کانت آن را دین سنت می داند، نتیجه همان خصلت درونی فرد است. کانت دین داری حقیقی را عبارت از رفتار خیر مطابق با اراده الهی می داند که این رفتار خیر نیز برآمده از خیر درونی خود انسان هاست که مطابق با خصلت اخلاقی او اجرا می شود. (کانت، ۱۳۸۰، ص ۳۰۱)

۱-۲. جایگاه عملی دین نزد کانت

برای کانت اعتقاد به خدا برخاسته از تسلیم شدن در برابر وحی نیست، بلکه نشأت گرفته از حس وجدان است و این حس وجدان حاصل نمی شود مگر به واسطه پیش فرض گرفتن وجود یک موجود متعالی خارج از من که می تواند این اعتقاد مرا دریابد. درواقع اعتقاد به وجود خدا عاملی برای پابندی به احکام اخلاقی است؛ زیرا در غیر این صورت این احکام و پابندی به آنها بی معنی بود. بنابراین خداشناسی دینی از دید کانت، خداشناسی اخلاقی است، نه خداشناسی نظری و او این خداشناسی را بهترین نوع خداشناسی می داند (Wood, 1970, p. 68) بنابراین از دید کانت، دین می تواند بدون توسل به هیچ گونه الهیات نظری و تنها با تکیه بر مفاهیم اخلاقی، نظامی خاص را سامان دهد که در عین حال به عنوان حامی اخلاق در انسان انگیزه ایجاد کند. (کانت، ۱۳۷۶، ص ۳۰۰-۳۰۱)

کانت براساس این برداشت خاص خویش از الهیات و وجود خدا، مدعی است دین حقیقی، دینی در امتداد اصول عقل عملی است که اوصافی خاص دارد از جمله؛

الف) غیرشناختی بودن (شناخت نظری) مفاهیم دین؛ براساس فلسفه نقادی کانت، پرسش درباره شناخت پذیر بودن یا نبودن چیزی پرسش درباره امکان وجود آن چیز نیست، بلکه درباره امکان معرفت ما نسبت به آن چیز است. درباره وجود خداوند نیز کانت در نقد اول، متأثر از روش تجربه گرایی خویش به این پرسش پاسخی منفی می دهد، زیرا از يك سو برای او تنها سرمایه ما (در شناخت نظری) داده های حسی است (و در مورد خداوند داده حسی به دست

نمی‌آید) و از سوی دیگر همه اصول فاهمه دارای کاربرد درونی هستند، اما برای شناخت يك موجود متعالی اگرچه کاربرد استعلایی اصول فهم مفید است، اما فهم به هیچ وجه برای چنین کاری نه مجهز است و نه مجاز (Kant, 2010, p. A636). از این رو توصیه کانت برای آنکه گرفتار خطاهای کلامی در دین حقیقی نشویم آن است که در دین حقیقی از حکم جازم درباره خداوند بپرهیزیم، برای مثال به خود اجازه ندهیم که در مورد حضور مطلق خداوند، اوصاف و ویژگی های او، اعمال و شیوه کارهای او و غیره تحقیق و بحث نظری کنیم، بلکه تنها کافی است در این حد پذیرفته باشیم که خداوند، ناظر، خیرخواه و عادل است و مقدرات انسان را مطابق رفتار خود تعیین کرده است (کانت، ۱۳۷۶، ص ۳۰۴). از دید کانت اصولاً استفاده از الهیات سنتی (الهیات تومیستی) در دین یا موجب انکار وجود خداوند می شود (یعنی فرد جزماً حکم می کند خدایی وجود ندارد) و به الحاد و بی خدایی (بی موضعی در برابر خدا به دلیل عدم شناخت نظری) می انجامد که کانت از آنها به عنوان ملحد نظری نام می برد، یعنی این افراد صرفاً به لحاظ نظری بی خدا هستند، اما در محدوده عمل موحدانۀ خداپرستانه عمل می کنند (منظور عمل اخلاقی است). از این رو از دید کانت، آنها فقط عقل شان منحرف شده است، نه اراده شان همانند اسپینوزا که در دام الهیات سنتی گرفتار شد و به عنوان یک ملحد نظری شناخته می شود (کانت، ۱۳۷۶، ص ۳۰۴-۳۰۵). کانت این ایده خود را حتی در نقد سوم (نقد قوه حکم) نیز به روشنی بیان می دارد

برای تعیین ایده هایمان از فوق محسوس هیچ مصالحی در اختیار نداریم و باید آن را از چیزهای جهان محسوس اقتباس کنیم که به هیچ وجه با مافوق محسوس تکافو ندارد، از این رو در غیاب هر تعیین از آن چیزی باقی نمی ماند جز مفهوم چیزی غیر محسوس که در بردارنده واپسین معنای عالم محسوس است، اما هیچ معرفتی از سرشت درونی آن فراهم نمی آید. (کانت، ۱۳۷۷، ص ۴۵۴)

ب) حفظ اعتدال و دوری از افراط و تفریط در دین: از نظر کانت، دیانت دو قسم دارد؛ یکی دیانت شناختی که افراط در آن موجب سفسطه می شود و تفریط در آن خرافه را به وجود می آورد و دیگری دیانت عملی که افراط در آن سبب تعصب می شود و تفریط در آن بی حرمتی را نسبت به دین به وجود می آورد. بنابراین کانت اعتدال در شناخت و عمل را به عنوان یکی از اصول اساسی دین طبیعی معرفی می کند و بیان می دارد تمام آنچه من برای اعتقاد به دین نیاز



دارم، تنها یک فرض معقول است تا براساس آن فرض و با استفاده از قاعده عقل همه چیز را کاملاً مشخص سازم.
(کانت، ۱۳۷۶، ص ۳۰۸)

ج) دین واقعی در رفتار، عمل و اجرای قوانین اخلاقی است و تعبد شرایطی را فراهم می‌کند که ما به واسطه آنها اهل عمل شویم و به قوانین اخلاقی عمل کنیم. پس تعبد و عبادت وسیله‌ای برای عمل براساس خیر به منظور رسیدن به کمال اخلاقی است و چون کمال اخلاقی به حیطه اخلاق مربوط می‌شود، آنچه در دین ضرورت دارد، عقل سالم است؛ یعنی عقلی که در حیطه عملی ما را به سوی کمال اخلاقی هدایت می‌کند. (Wood, 1970, p.60)

۲. جایگاه دین در تفکر ابن‌سینا

تقسیم هستی به دو حوزه واجب و ممکن و ارتباط آنها براساس اصل علیت و لوازم آن (صدور عقول، افلاک و نفوس تا متنها شدن به عقل دهم یا فعال) از جمله اصول موضوعه فلاسفه مشایی و به‌ویژه ابن‌سینا به‌عنوان رئیس این مکتب در نظر گرفته می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۷۸-۸۶). انسان نیز به واسطه برخورداری از نفس ناطقه که خود واجد دو نوع ادراک نظری و عملی است و هر یک از آنها نیز مراتب و درجاتی دارد^۱، قادر است با ارتباطی ویژه که از طریق عقل فعال با عالم مجردات می‌یابد، ادراکات و معارفی را حاصل کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۷-۱۰۰) که از آنها با عناوینی چون وحی و الهام نام برده می‌شود.

از نگاه شیخ الرئيس، دین، واقعیت تحقق‌یافته‌ای است که به‌واسطه دستیابی عقل به حد والای قوه حدسی^۲ و قدسیت^۳ برای شخص نبی حاصل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۴۱) ایشان در رساله نفس، نبی را شخصی می‌داند

۱. مراتب عقل انسانی از نگاه شیخ تا رسیدن به عقل قدسی عبارتند از عقل هیولانی، عقل بافعل، عقل بالملکه، عقل بالمستفاد. (برای تفصیل بیشتر بنگرید به (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۷-۱۰۰)

۲. و الحدس، حركة الى اصابة الحد الاوسط، اذا وضع المطلوب؛ أو اصابة الحد الاكبر، إذا أصيب الاوسط؛ وبالجملة، سرعة انتقال، من معلوم الى مجهول؛ كمن يرى تشكل استنارة القمر، عند أحوال قربه وبعده عن الشمس، فيحدس أنه ستير من الشمس (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۶۹).

۳. حدساً، أعنى قبولاً لالهام العقل الفعال في كل شيء، فترسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء، اما دفعة، واما قريبا من دفعة، ارتساماً لا تقليدياً، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى. فان التقليديات في الامور التي انما تعرف بأسبابها، ليست يقينية



که در حق قوه عقل عملی در رتبه‌ای است که از عالم ملکوت، علم غیب به وی می‌رسد و در حق قوه عقل نظری در مرتبه‌ای است که معلومات عالم عقل را همه به حس بداند (ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص ۷۵-۷۶). همچنین در الهیات شفا با ترسیم درجات و مراتب موجودات عالم در توصیف جایگاه نبی در سلسله هستی معتقد است که چون وجود از مبدأ نخستین آغاز شود، پیوسته، هر مرتبه پسین از نظر کمال، از مرتبه پیشین، پایین‌تر است و این تنزل و انحطاط همواره ادامه می‌یابد. پس ملائکه روحانی مجردی که عقول نامیده می‌شوند، در مرتبه اول هستی قرار دارند، سپس مرتبه فرشتگان روحانی دیگری است که اهل علم هستند و به آنها نفوس می‌گویند. سپس مراتب اجرام و کرات آسمانی است که تا به آخر نسبت به یکدیگر برتری دارند، پس از آنها نوبت به پیدایش ماده می‌رسد که در مرحله نخست، صورت عناصر را می‌پذیرد و به تدریج و اندک‌اندک، صورت‌های کامل‌تر را قبول می‌کند.

در نتیجه، نخستین پدیده مادی از نظر مرتبه، پست‌تر و فاضل‌تر از پدیده‌های بعدی خواهد بود. پس پایین‌ترین مرتبه هستی همان ماده (هیولا) است، سپس عناصر، مرکبات جماد، جوهرهای نامی و پس از آنها مرتبه حیوانات قرار دارد و برترین حیوان، انسان است و برترین انسان، کسی است که نفس او به صورت عقل بالفعل تکامل یافته است و اخلاقی را که سرچشمه فضایل عملی است به دست آورده باشد و برترین فرد این گروه، کسی است که استعداد رسیدن به مرتبه نبوت را به دست آورد و او کسی است که قوای نفسانی‌اش دارای ویژگی‌های سه‌گانه است؛ یعنی شنیدن کلام خداوند و دیدن فرشتگان در برابر شخصی که به او وحی می‌شود که با شکل و شبیح حاضر می‌شوند و از سوی خدای تعالی و فرشتگان، صدایی در گوش او پدید می‌آید که آن را بدون این که سخنی از سوی مردم یا موجودات زنده زمینی باشد، می‌شنود، او همان شخصی [که به او] وحی شده است.^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص ۴۳۶-۴۳۵) از این رو می‌توان

عقلیه. و هذا ضرب من النبوة، بل أعلى قوى النبوة. والاولی أن تسمى هذه القوة قوة قدسية، وهی أعلى مراتب القوى الانسانية (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۴۱).

۱. يجب ان تعلم أن الوجود اذا ابتداء من عند الاول لم يزل كل تال منه أودن مرتبه من الاول. ولا يزال ينحط درجات. فاول ذلك درجه الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولا. ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوساً وهی الملائكة العملية. ثم مراتب الاجرام السماوية وبعضها أشرف من بعض الى ان يبلغ آخرها. ثم من بعدها يتبدى وجود المادة القابلة للصور الكائنه الفاسده فتلبس اول شيء صورته العناصر. ثم تتدرج سیراً سیراً فيكون اول الوجود فيها أخس وأرذل مرتبه من الذى يتلوه فيكون أخس ما فيه المادة، ثم العناصر، ثم المركبات الجمادية، ثم الناميات و بعدها الحيوانات و افضلها الانسان و افضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل و



دین را به عنوان عالی ترین نوع احکام از سوی عالی ترین موجود بر عالی ترین انسان تعریف نمود.

۳. جایگاه عملی دین در تفکر ابن سینا

براساس آنچه بیان شد نبوت در فلسفه سینایی، نقطه گره و تلاقی عالم کائنات و معارف عقول مجرد است که ناشی از عنایت واجب الوجود می باشد و دین، نمود و تحقق عینی فیضی است که از جانب خداوند به نبی رسیده و ایشان آن را به مردم ابلاغ کرده است. ابن سینا در فصل دوم الهیات شفا و فصل بیست و نهم نجات در ذیل اثبات نبوت و کیفیت دعوت نبی، ضرورت وجود دین را از جهت اجتماعی مورد تحقیق و اثبات قرار می دهد. ایشان بحث خویش را با بیان تفاوت و تمایز میان انسان و حیوان آغاز می کند و با مدنی ضروری بودن انسان، نخستین مقدمه ضرورت اجتماعی وجود دین را این گونه بیان می دارد: «لا یحسن معیشته لو انفرد وحده شخصا واحدا یتولی تدبیر أمره من غیر شریک یعاونه علی ضروریات حاجاته.» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۴۱)

رفع حاجات انسان، ناگزیر نیازمند مشارکت و همکاری افراد با یکدیگر است؛ زیرا از یک سو نیازهای بشری متنوع و متعدد هستند و از سوی دیگر انسان به تنهایی هم از جهت زمانی و هم از جهت توان فاقد چنین ظرفیتی است که قادر باشد تمامی نیازهای خویش را مرتفع سازد. بنابراین با تشکیل اجتماع به عنوان یک مجموعه متشکل از اعضای همکاری کننده (براساس تعریف ابن سینا) به رفع نیازهای خویش غایت مشترک افراد در تشکیل جامعه قلمداد می شود. (اسفراینی نیشابوری، ۱۳۸۳، ص ۵۳۴) حال پرسش این است که شیوه رفع حاجات انسان در اجتماع از چه طریقی است؟ در اینجا است که ابن سینا از معامله نام می برد: «ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۴۱).

درواقع از نگاه وی معامله و تعامل با دیگران بهترین وجه رفع حاجات جامعه انسانی است؛ یعنی با توجه به توانایی ها و استعدادهای هر فرد انسانی در اجتماع، آنچه را که بیش از نیاز خویش تولید می کند به عنوان کالای متعلق

محصلاً للاخلاق التي تكون فضائل علمیه. و افضل هولاء هو المستعد لمرتبه النبوه و هو الذی فی قواه النفسانيه خصائص ثلاث ذکرناها: و هو ان یسمع کلام الله و یری ملائکه الله تعالی و قد تحولت علی صورہا. و قد بینا کیفیه هذا و بینا أن هذا الذی یوحى الیه تشبیه له الملائکه و یحدث فی سماعه صوت یسمعه کون من قبل الله تعالی و الملائکه. فیسمعه من غیر ان یکون ذلک کلاماً من الناس و الحيوان الارضى. و هذا هو الموحى الیه.

به خود در مقابل نیازمندی فردی دیگر به آن و در مقابل آنچه که دیگری تولید نموده است و او بدان نیاز دارد، دادوستد می‌کند و بدین وسیله مشارکت اجتماعی را به کمال می‌رساند؛ زیرا هدف شکل‌گیری جامعه نه کنار هم قرار گرفتن صرف افراد در یک محیط مشترک است، بلکه رفع حاجات است (اسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۵۳۵). بنابراین همان گونه که شکل‌گیری مدنیت، ضروری است، معامله نمودن نیز ضرورت می‌یابد، اما چنان که خود ابن‌سینا گوشزد می‌کند پیش شرط هر معامله‌ای وجود قانون و در عین حال عدالت در آن جامعه است؛ زیرا در یک معامله از یک سو باید محتوای معاملات؛ یعنی آنچه را که افراد به عنوان کالا قصد معامله آن را دارند مشخص و از سوی دیگر صورت و چگونگی انجام گرفتن آن معین باشد تا هم خیر دنیا و هم خیر آخرت نصیب افراد شود؛ زیرا چه بسا کسانی باشند که برای رفع حاجات خویش حاضر شوند از دیگران سرقت یا حتی از حیلت و فریب و حتی زور استفاده کنند، بنابراین وجود قوانین مبتنی بر عدل عنصر پیشین برای حصول و وصول معاملات است: «و لا بدّ فی المعاملة من سنة و عدل» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۴۲)

درواقع از نگاه ابن‌سینا سنت‌گذاری و قانون در جامعه، عاملی برای مقابله با شرور در عالم است (ابن‌سینا، ۱۳۷۷، ص ۲۸۲-۲۸۳)؛ زیرا میان سنت‌گذاری و عدل، ارتباطی دوسویه وجود دارد. از یک جهت، سنت و قوانین به منظور حصول عدالت در جامعه است و از سوی دیگر، آنچه انسان را به سوی سنت‌گذاری برمی‌انگیزاند، تمایل به ایجاد عدل است و این مهم جز با قوانین برقرارکننده عدل حاصل نمی‌شود که بهترین و کامل‌ترین نوع این قوانین برای ایده‌آل‌ترین جامعه دینی است که از جانب خداوند بر نبی نازل و در اختیار انسان قرار گرفته است. (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ص ۳۷۴) نخستین و شاید مهم‌ترین شرط برای قانون‌گذار جامعه انسانی، انسان بودن قانون‌گذار است؛ زیرا درک شرایط و ضوابط، نیازها و اهداف برای قانون‌گذاری ضروری است، اما صرف انسانیت برای قانون‌گذار بودن بسنده نمی‌کند؛ زیرا به واسطه نیازهای متنوع و تا حدودی متعارض میان انسان‌ها از یک سو و محدودیت و نقص علمی افراد از سوی دیگر ناگزیر به منظور برقراری عدالت باید این انسان کسی باشد که هم غرایز و هوس‌های خود را کنترل کند و هم نسبت به جامعه، علم و آگاهی لازم را داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲).

شرط دوم؛ وصف صالحیت برای قانون‌گذار در معنای عمیق آن دربردارنده تمام فضایل اخلاقی است؛ زیرا انسان



صالح، انسانی است که با کنارگذاشتن منفعت‌طلبی خویش و با آگاهی کامل از مصالح و مفاسد جامعه به ایراد قوانین مناسب برای زندگی اجتماعی می‌پردازد^۱ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۵۱) و این شخص نمی‌تواند کسی جز نبی باشد که با آگاهی کامل از سنن و قوانین عالم و به اذن خداوند و با دریافت وحی به شکل‌گیری هر چه بهتر جامعه‌اری می‌رساند. ابن‌سینا در کتاب احوال نفس در تبیین این که قانون‌گذار باید نبی باشد، پس از آنکه انسان‌ها را به چهار دسته تقسیم می‌کند، قانون‌گذاری و ادراک جامعه را مختص کسی می‌داند که هم در قوه نظری و هم در قوه عملی به حد اعلا دست یافته است و بنابراین نه به آموزگار و مربی بشری نیازمند است و نه چیزی از او پنهان است، بلکه به واسطه کمال قوه متخیله خویش از تمامی وقایع آینده نیز مطلع است و با افعال معجزه‌آسای خویش قادر است بر جهان طبیعت تأثیر مستقیم بگذارد، بنابراین از جهت عقل در عالم عقول و از جهت نفس در عالم نفوس است و در جهان طبیعت نیز حضور دارد و این کسی جز نبی نمی‌تواند باشد که مسئولیت قانون‌گذاری مبتنی بر عدل از جانب خداوند بر عهده او قرار گرفته است (ابن‌سینا، ۱۹۵۲، ص ۱۲). دین با چنین تفسیری، تجلی، حکمت، رحمت و نعمت عظیم خداوند است؛ حکمت از آن نظر که نظام زندگی بشر را استوار می‌سازد، رحمت از آن رو که خداوند به دین‌داران پاداش جزیل اخروی اعطا می‌کند و نعمت از آن جهت که انسان دین‌دار به معرفت عالی از جهان آفرین دست می‌یابد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۴۰۲)

۳. ارزیابی و مقایسه

کانت از کتاب نقد دوم به عنوان نقد عقل عملی نام می‌برد و در پیشگفتار کتاب، علت این نامگذاری را به نقد عقل عملی و نه نقد عقل محض عملی این می‌داند که او در این نقد، تنها به دنبال نشان دادن این مسئله است که عقل ناب عملی وجود دارد و به دنبال بررسی و ارزیابی قوای این عقل نیست؛ زیرا عقل عملی، واقعیت و حدود خود را در عمل نشان می‌دهد (کانت، ۱۳۸۷، ص ۶۸). بنابراین ناگزیر باید هر آنچه را که برای ترغیب عملی انسان و اصلاح در زندگی لازم است، حتی اگر اثبات نظری آنها هم صورت نگرفته باشد، در آن طرح کرد و پذیرفت؛ زیرا آنچه در زندگی

۱. و أنه أصيل العقل حاصل عنده الأخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير، وأنه عارف بالشريعة حتى لا أعرف منه، تصحيحاً يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور عند الجميع، ويسن عليهم أنهم



ضروری است داشتن ترجیحی برای عمل است نه باور و شناخت یافتن نسبت به آن. به همین دلیل نحوه پرداختن کانت به مسئله دین و خدا، پرداختی انسان‌گرایانه است، اما نه انسان‌گرایانه جزمی که خدا را درست همانند انسانی با اوصاف خاص انسانی در نظر می‌گرفتند و به روش کلامی با عقل نظری به استدلال درباره آن می‌پرداختند، بلکه انسان‌گرایانه نمایند؛ یعنی نشان دادن خدایی بی‌نهایت کامل، اما نه به‌عنوان یک ابژه شناختی بلکه به‌عنوان پاسخ‌گویی به نیاز درونی انسان برای داشتن یک الگوی عملی خارجی. صفاتی که به این خداوند نسبت داده می‌شود صفات شناختی و واقعی نیست، بلکه صفاتی است که انسان آن را به الگو و نمادی که اگر وجود داشت باید دارای این صفات بود، نسبت می‌دهد. درواقع این صفات را می‌توان صفاتی ایده‌آل به معنای فراتر از حد و مرز فلسفه نقادی نامید؛ یعنی خداوند اگر بود باید کامل می‌بود و بر این اساس ما چنان عمل می‌کنیم که گویی خدایی هست نه اینکه ابتدا بگوییم چون خدایی هست ما این گونه عمل می‌کنیم. صفاتی که کانت به خدا نسبت می‌دهد نیز براساس همین نگاه نمادین به خداوند است؛ یعنی مثلاً برای نسبت دادن صفت علم به خدا کانت می‌گوید اگر خدایی باشد و این خدا نیز به‌عنوان الگو و نماد کامل تمام قواعد و قوانین اخلاقی عمل کند، پس باید دارای همه صفات کمالیه نیز باشد.^۱ البته برخی مفسران همچون وود^۲ معتقدند کانت در این زمینه دچار پارادوکس شده است؛ زیرا از یک‌سو خدا را غیرقابل شناخت می‌داند و از سوی دیگر، صفاتی را به او نسبت می‌دهد که مستلزم شناختی بودن آن است (Wood, 1970, p. 62). پالماکوئیست^۳ این انتقاد وود را به‌هیچ‌وجه به کانت وارد نمی‌داند و معتقد است آنچه کانت به‌عنوان غیرشناختی بودن خدا بیان می‌کند، شناخت نظری ذات موجودی به نام خداست که مستلزم به فاهمه درآمدن آن است، حال آنکه چنین چیزی محال است و آنچه به‌عنوان صفات به او نسبت داده می‌شود نه به‌عنوان امور شناختی و پس از تجربه برای او حاصل می‌شود، بلکه این صفات، صفاتی هستند که ما برای اهداف عملی خود آنها را برای خدا فرض می‌گیریم.

(Palmaquist, 2000, p. 81)

ابن‌سینا به‌عنوان فیلسوفی دغدغه‌مند به‌ویژه در حوزه زندگی اجتماعی، دین را صرفاً تضمین‌کننده سعادت

۱. شاید بتوان همان قانده معروف فاقد شیء معطی شیء نمی‌شود را با اندکی تعدیل به این سخن کانت نزدیک کرد، چراکه خداوند به عنوان کمال اخلاقی زمانی می‌تواند کمال اخلاقی را داشته باشد که او هم دارای همان کمالات ما البته در بالاترین درجه باشد.

2. Allen Wood

3. Palmaquist



اخروی نمی‌داند، بلکه از دید وی در هر جامعه‌ای اهل مدینه باید در پی دستیابی به سعادت این جهانی و آن جهانی باشند؛ چنان که در شفا می‌نویسد:

«نیکبختی عبارت است از انجام دادن کارهای زیبا و فضیلت بار، داشتن عمر بلند، محبوب دل‌های مردم بودن، داشتن رفاه حال و معیشت پاک و دستیابی به احترام و بزرگداشت از جانب مردم و همچنین داشتن مال وسیع» (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۶۵)

از این رو دینی که تضمین‌کننده سعادت است ناگزیر باید همه‌جانبه‌نگر باشد و قوانین و قواعد آن هم باید به گونه‌ای تنظیم و توجیه شده باشند که سعادت همه‌جانبه انسان را دربر گرفته باشد. از این رو تنظیم رفتار و روابط اجتماعی با وضع قوانین عادلانه از مهمترین کارکرد های دین است که ابن‌سینا نیز با تکیه بر همین اصل اساسی به اثبات ضرورت وجود آن پرداخته است. در واقع قوانینی که در دین تهیه و تنظیم شده است به علت شناخت همه‌جانبه قانون‌گذار از انسان، در نظر نداشتن منافع شخصی برای خویش و همچنین الزام و ضمانت درونی شخص مؤمن به آن در عالی‌ترین سطح کمال قرار گرفته و مایه وفاق، همبستگی و همزیستی مسالمت‌آمیز افراد جامعه می‌شود. از سوی دیگر، از نظر ابن‌سینا حاکم دینی افزون بر مهیا کردن شرایط مناسب برای بالا بردن سطح معرفت اهل مدینه و رسیدن به سعادت اخروی (ابن‌سینا، ۱۳۷۷، ص ۳۲۶)، نسبت ایجاد شرایط مناسب اقتصادی و رفع بیکاری و فضای مناسب اقتصادی در سعادت دنیوی اهل مدینه نیز وظیفه دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۷، ص ۴۴۷). بر این اساس، می‌توان مدینه دینی مدنظر ابن‌سینا را مدینه عادلانه نامید که در آن افراد با وجود تفاوت‌ها با یکدیگر در تعاون و همکاری هستند و جامعه نیز به واسطه قوانین عادلانه دینی متناسب با شایستگی افراد، آنها را به کار می‌گیرد. افزون‌براین، ابن‌سینا به وجه فردی دین نیز توجه داشت و معتقد است احکام عبادی و کسب فضایل و ملکات اخلاقی سبب وارستگی و پالودگی نفس از بدن و قوای حسی او می‌شود و وی را به سوی حقیقتی که از آن نشأت گرفته است، متوجه می‌سازد و مایه قوت گرفتن اراده آدمی و دور شدن از تبلی می‌شود. همچنین ملکه توجه به حق و روی گردانی از باطل را در او ایجاد می‌کند و از این طریق وی را برای رسیدن به سعادت اخروی مهیا می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۴۵)



سال نهم، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت می‌توان گفت هرچند هردو متفکر در نهایت با نگاهی کارکردی و عملی به دین می‌نگرند، اما برای کانت، دین تنها نتیجه تفکر اخلاقی است و اصول اساسی آن نیز به نحوه عمل فرد براساس قواعد عقل عملی وابسته است. بنابراین دینی بودن یا نبودن يك امر به تأثیر آن امر در نحوه عمل فرد بستگی دارد. این درحالی است که برای ابن‌سینا، اصول اساسی دین برآمده از منشایی فراتر از عقل عملی، ولی قابل فهم برای آن هستند. از این حیث اصول و مبانی ثابت و تغییر ناپذیری هستند که در عین حال که بر زندگی فردی انسان تأثیر می‌گذارد، قابلیت تنظیم روابط اجتماعی را نیز دارد و می‌تواند جامعه‌ای عادل را برای یک زندگی سعادت‌مندانه فراهم آورد.



منابع و مآخذ

۱. ابن سینا (۱۳۳۱ق)، رساله نفس، مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، تهران: انجمن آثار ملی.
۲. ابن سینا (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل.
۳. ابن سینا (۱۳۷۹)، النجات، مقدمه و تصحیح از محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. ابن سینا (۱۴۰۴)، الشفاء-الهیات، به تصحیح سعید زائد، قم: انتشارات مرعشی.
۵. ابن سینا (۱۳۷۷)، الهیات نجات، ترجمه و تفسیر یحیی یثربی، تهران: انتشارات فکر روز.
۶. ابن سینا (۱۹۵۲)، احوال النفس، قاهره، بی‌نا.
۷. ابن سینا (۱۳۷۵)، اشارات و تنبیهات، نشر البلاغه، بی‌جا.
۸. ابن سینا (۱۴۰۵ق)، القصیده المزدوجه، قم: انتشارات مرعشی.
۹. ابن سینا (۱۳۵۲)، معراج نامه، قم: انتشارات مطبعه عروه الوثقی.
۱۰. اسفرائینی نیشابوری، فخرالدین (۱۳۸۳)، شرح النجات، مقدمه و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۱. حرانی، ابن میثم (۱۳۸۶)، قواعد المرام فی علم الکلام، به اهتمام: محمود مرعشی، قم: انتشارات کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی.
۱۲. بهشتی، احمد (۱۳۸۶)، شرح تجرید نمط هفتم اشارات و تنبیهات، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۱۳. پازوکی، شهرام (۱۳۹۰)، عمل گرایی مدرن در دین، جاودان خرد، سال هفتم، ش ۳، ص ۵-۱۹.
۱۴. توکلی، غلامحسین (۱۳۷۹)، خاستگاه دین از دیدگاه فروید، تهران: انتشارات سهروردی.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، نظر ابن سینا درباره نبوت، مجله الکترونیکی اسراء، شماره ۸،
۱۶. دورکیم، امیل (۱۳۸۳)، صورت بنیادین حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات نشر مرکز.
۱۷. کانت، امانوئل (۱۳۷۰)، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: نشر دانشگاهی.
۱۸. کانت، امانوئل (۱۳۸۷)، نقد عقل عملی، مترجم علی قیصری، تهران: انتشارات کتاب ماه فلسفه.
۱۹. کانت، امانوئل (۱۳۸۰)، دین در محدوده عقل محض، منوچهر صانعی دربیدی، تهران: انتشارات نقش و نگار.
۲۰. کانت، امانوئل (۱۳۷۶)، دین طبیعی، ترجمه منوچهر صانعی دربیدی، تهران: ارغنون.



سال نهم، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۲۱. کانت، امانوئل (۱۳۷۷)، نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
۲۲. همیلتون، ملکلم (۱۳۸۵)، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات ثالث.
۲۳. هیوم، دیوید (۱۳۸۸)، تاریخ طبیعی دین، ترجمه حمید اسکندری، تهران: انتشارات علم.
24. Kant, Immanuel, (2010), *Critique of pure reason*, Trans by J. M. D. Meiklejohn, Copyright © 2010 The Pennsylvania State University
25. Kant, Immanuel, (1929), *Critique of pure reason*, Trans by NORMEN KEMP SMITH, MACMILLAN AND CO, LIMITED ST. MARTIN S STREET, LONDON. <https://archive.org/stream/immanuelkantscri032379mbp#page/n525/mode/2up>
26. Palmquist, Stephen, R. (2000), *Kant's Critical Religion*, Hants: Ashgate
27. Wood, Allen, W. (1970) *Kant's Rational Theology*, London: Cornell University Press.