

## رویکرد هرمنوتیکی ابن‌سینا به نصوص اعتقادی در اَضْحویّه

حسینعلی شیدانشید\*

### چکیده

رساله اَضْحویّه ابن‌سینا دربردارنده دیدگاه هرمنوتیکی خاصی در باب گزاره‌های اعتقادی قرآن و روایات است. وی در این رساله آورده است که این گزاره‌ها را عموماً باید به معنای حقیقی گرفت نه به معنای مجازی، اما ظاهر این گزاره‌ها برای رسیدن به اعتقادات واقعی برای خواص حجّت نیست، زیرا دست‌شمار از آشکار ساختن حقایق اعتقادی برای عموم بسته است. این مقاله به گزارش، تحلیل و نقد این دیدگاه که به یک معنا چالشی بزرگ در برابر امکان تولید علم دینی نیز هست، اختصاص دارد. دیدگاه یادشده که دستاویز مخالفان ابن‌سینا هم قرار گرفته است، افزون بر اشکالاتی که خود بدان‌ها مبتلاست؛ با دیگر آرای ابن‌سینا نیز سازگار نیست و او در آثار بعدی خود بر آن پایدار نمانده است.

**واژگان کلیدی:** ابن‌سینا، رساله اَضْحویّه، زبان دین، عقل و دین، معاد جسمانی، هرمنوتیک

## مقدمه

از «علم دینی» تلقی‌های گوناگونی می‌توان داشت، اما هر تعریفی که از آن ارائه دهیم، در این نکته تردید نمی‌توان داشت که «دینی» بودن آن به هر حال در گرو استفاده از متون دینی است. استفاده از متون دینی نیز در صورتی امکان دارد که زبان دین را زبانی واقع‌نما قلمداد کنیم. از این‌رو، هر چالشی که در برابر این واقع‌نمایی وجود داشته باشد؛ درحقیقت، چالشی در مقابل امکان تولید علم دینی است. این مقاله با استناد به سخنان ابن‌سینا در رساله‌ی اَضْحَوِیَّة، به یکی از چالش‌های موجود در این زمینه و تحلیل و نقد آن اختصاص دارد.

رساله‌ی اَضْحَوِیَّة ابن‌سینا نوشته‌ای است درباره‌ی معاد؛ اما این رساله دربردارنده‌ی دیدگاه خاصی در باب گزاره‌های اعتقادی دین است که در دیگر آثار او - دست‌کم، با این صراحت - وجود ندارد؛ اما از آنجا که ابن‌سینا این دیدگاه را در دفاع از رأی خاص دیگری پیش کشیده که او در این رساله، در باب معاد ابراز کرده است، نخست باید به این رأی اشاره کنیم. البته پیش از آن باید گفت که اعتقاد مشهور ابن‌سینا درباره‌ی معاد آن است که بحث معاد بر دو بخش است:

الف) پاره‌ای از مباحث مربوط به معاد را تنها از شرع می‌توان شنید و برای اثبات آن راهی جز راه شرع، و ایمان آوردن به سخن پیامبران وجود ندارد؛ یعنی از دسترس عقل بیرون است. این بخش مربوط به وضع بدن در آخرت است و در شریعت پیامبر گرامی اسلام (ص) چگونگی سعادت و شقاوت مربوط به بدن به تفصیل بیان شده است.

ب) پاره‌ای دیگر از مباحث مربوط به معاد با عقل و قیاس برهانی قابل درک و اثبات است و البته پیامبران نیز آن را تصدیق کرده‌اند و آن سعادت و شقاوت مربوط به نفس است، هرچند که اکنون قوه‌ی وَهْم ما از تصوّر این سعادت و شقاوت ناتوان است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۲۳؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۸۲).

اما ابن‌سینا در رساله‌ی اَضْحَوِیَّة به راهی دیگر می‌رود و معاد جسمانی را آشکارا رد می‌کند. وی در ضمن دفاع از رأی خویش، دو بار دیدگاه خاص خود درباره‌ی نصوص دینی اعتقادی را بیان می‌کند که در ادامه به گزارش آن می‌پردازیم.

## گزارش رویکرد هرمنوتیکی ابن‌سینا در اَصْحَوِيَه

### بیان نخست ابن‌سینا

در این رساله، ابن‌سینا معتقدان به معاد را به سه گروه کلی تقسیم می‌کند:

- (۱) کسانی که تنها به معاد جسمانی معتقدند؛
- (۲) کسانی که تنها به معاد نفسانی اعتقاد دارند؛
- (۳) کسانی که به معاد نفس و بدن (هر دو) قائل‌اند (ابن‌سینا، ۱۹۸۴، ص ۹۱).

ابن‌سینا در ردّ معتقدانِ معاد جسمانی، ابتدا تحلیل می‌کند که چرا اینان به چنین دیدگاهی گراییده‌اند و سه نوع انگیزه یا مبنا برای این امر تشخیص می‌دهد و می‌گوید: آنچه سبب شده است که گروه نخست معاد را جسمانی بدانند، مطالبی است که در شرع دربارهٔ برانگیخته شدن مردگان آمده است (انگیزه شرعی) و همچنین، گمان کرده‌اند که آنچه انسان بودن آدمی به اوست، همانا بدن اوست (مبنای فکری)، آنگاه از شدت دشمنی با فیلسوفان (انگیزه روانی)، منکر وجود نفس یا روح شده‌اند (ابن‌سینا، ۱۹۸۴، ص ۹۷).

البته، ابن‌سینا برای ردّ این دیدگاه دلیل‌های فلسفی می‌آورد؛ اما پیش از آن، لازم می‌بیند که دربارهٔ این مطلب نیز که آیا چنین دیدگاهی از شرع به دست می‌آید یا نه، داوری کند. در ضمن همین داوری است که ابن‌سینا دیدگاه هرمنوتیکی خاصی دربارهٔ نصوص دینی مربوط به عقاید ارائه کرده است.

### دلیل حاکی از واقع نبودن متون دینی اعتقادی

ابن‌سینا دربارهٔ اینکه آیا معاد جسمانی از شرع به دست می‌آید یا نه، می‌گوید: قاعده کلی در مورد شرع آن است که مقصود از شرایع و آیین‌هایی که پیامبران می‌آورند، مخاطب قرار دادن همهٔ افراد (کافهٔ جمهور) است و پیداست که آن توحید صحیح و حقیقی را که شایستهٔ اعتقاد ورزیدن است، به جمهور خلق نمی‌توان آموخت، زیرا این توحید عبارت است از اعتقاد به خدای یگانه‌ای که از کم، کیف، آین، متی، وضع و تغیر منزّه است و اعتقاد به اینکه او ذاتی است یکتا که شریک داشتن و دارای جزء بودن، چه اجزای کمی و چه اجزای معنوی (از قبیل جنس و فصل)، برای وی مُحال است و نه در خارجِ عالم می‌تواند باشد و نه در داخلِ آن و نه می‌توان به او اشاره کرد. روشن است که القای چنین مطالبی به همهٔ مردم امکان ندارد، زیرا فراتر از توان عقلی عامهٔ مردم است و اگر چنین مطالبی به اعراب بیابانی یا عبرانیان گفته می‌شد، بی‌گمان زود با آن مخالفت می‌ورزیدند و

یک زبان ایمان به چنین موجودی را ایمان به امری معدوم می‌دانستند چون آنان چنین موجودی را مُحال می‌دانند.

بنابراین، توحید در کتاب‌های آسمانی باید به گونه‌ای بیان شود که با توان عقلی عموم مردم متناسب باشد. از این رو، زبان تورات یکسره تشبیهی است. در قرآن نیز سخن صریحی در باب توحید حقیقی نیامده است، بلکه آنچه قرآن درباره توحید گفته است، برخی ظاهرش تشبیه و برخی تنزیه مطلق و عامی است که تخصیص و تفسیر آن امکان ندارد.<sup>۱</sup> روایات تشبیهی نیز بی‌شمار است. حال، وقتی وضع توحید که پایه همه اعتقادات است چنین باشد، وضع دیگر امور اعتقادی (چون معاد) چگونه خواهد بود؟ (ابن‌سینا، ۱۹۸۴، ص ۹۷-۹۸).

حاصل آنکه برای عموم مردم، امور اعتقادی را جز با الفاظ تشبیهی که برای آنان قابل فهم است، نمی‌توان بیان کرد و این همان کاری است که شرایع کرده‌اند. لازمه این سخن ابن‌سینا آن است که در مورد عموم مردم (برخلاف خواص)، همان ظاهر آیات و روایات تشبیهی و معنای حقیقی آن مراد است و آنان باید به همان معنای ظاهر اعتقاد داشته باشند، گرچه این ظاهر با توحید یا معاد واقعی مطابق نباشد.

#### مقصود نبودن معنای مجازی در گزاره‌های تشبیهی

اکنون اشکالی پیش می‌آید که خود ابن‌سینا هم آن را بیان می‌کند و آن اینکه دیدگاه بیان‌شده با قواعد زبان عرب سازگار نیست. در زبان عربی، مجازگویی و استعاره‌پردازی امری رایج است و گرچه اصل در زبان آن است که الفاظ و عبارات به کار رفته در کلام اهل زبان در معنای حقیقی آن استعمال شده‌اند، ولی اگر قرینه‌ای بر مقصود نبودن معنای حقیقی و مراد بودن معنای مجازی دلالت کند، چاره‌ای جز حمل کلام بر معنای مجازی نیست و از این لحاظ، تفاوتی میان مخاطبان یک سخن وجود ندارد.

در قرآن و روایات نیز وضع از همین قرار است: الفاظ تشبیهی از قبیل دست (الفتح، ۱۰)، روی (البقره، ۱۱۵)، آمدوشد (الفجر، ۲۲)، در سایبانی از ابر بودن (البقره، ۲۱۰)، خنده (مسلم، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۴)، شرم (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۱۸۴) و خشم (البقره، ۶۱) که در مورد خدای متعال به کار رفته است، همه درست است، منتها در برخی از موارد به معنای مجازی و استعاری و

۱. گویا مقصود ابن‌سینا آیاتی مانند «لیس کمثله شیء؛ هیچ چیز همانند او نیست» (الشوری، ۱۱) است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۴۰).

در برخی دیگر به معنای حقیقی است و آنچه این دو مورد را از یکدیگر جدا می‌کند، شیوه استعمال و نحوه تعبیر (وجود یا فقدان قرینه) است. بر این اساس، در مواردی که معنای حقیقی مراد است، فرقی میان عموم مردم و خواص نیست، چنان‌که در مواردی نیز که قرائن عقلی بر این دلالت کند که معنای حقیقی الفاظ تشبیهی مقصود نیست (یعنی دلیل داشته باشیم که معنای حقیقی آنها خلاف توحید واقعی است)، آن الفاظ به معنای مجازی خود خواهند بود، چه در مورد عموم مردم و چه در مورد خواص آنان<sup>۱</sup>؛ پس همه عبارات شرع در باب عقاید را نمی‌توان بر معنای حقیقی آنها حمل کرد.

پاسخ ابن‌سینا آن است که ما نیز می‌پذیریم که در برخی از موارد، عرب الفاظ و عبارات را به معنای مجازی و استعاری آن به کار می‌برد، ولی این در مواردی است که صلاحیت چنین استعمالی وجود دارد و احتمال اشتباه در کار نیست؛ به بیان دیگر، چون قرینه وجود دارد که معنای حقیقی مراد نیست، روشن است که مقصود معنای مجازی و استعاری است، اما در برخی از موارد، هیچ قرینه‌ای در کار نیست و نمی‌توان گفت که معنای مجازی مراد است.

در قرآن نیز همین‌گونه است. برخی از آیات مربوط به خدای متعال، از قبیل «یدالله فوق ایدیهم؛ دست خدا بالای دستان آنان است» (فتح، ۱۰) و «با حسرتی علی ما فرطت فی جنب‌الله؛ ای دریغا از آن کوتاهی که در حق خدا کردم» (زمر، ۵۶)<sup>۲</sup>؛ به دلیل وجود قرینه، بی‌گمان از موارد استعمال مجازی است، اما برخی از آیات دیگر مربوط به همین موضوع به گونه‌ای هستند که هرگز به ذهن مخاطب خطور نمی‌کند که معنای مجازی یا استعاری آنها مقصود است، زیرا قرینه‌ای برای دست کشیدن از معنای حقیقی لفظ در کار نیست؛ از این قبیل است آیه «فی ظلل من الغمام؛ در سایبان‌هایی از ابر» (بقره، ۲۱۰) و آیه «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك؛ آیا جز این انتظار دارند که یا فرشتگان به نزدشان آیند یا پروردگارت یا برخی از آیات پروردگارت؟» (انعام، ۱۵۸).<sup>۳</sup> همان‌گونه که در مجازی بودن آیات دسته اول شکی نیست، در مجازی نبودن آیات دسته دوم و اینکه مقصود از آنها معنای ظاهری است نیز تردیدی نیست، مگر

۱. این اشکال با استفاده از توضیحات سلیمان دنیا در پاورقی اَصْحَوِيَه (دنيا، ۱۹۴۹، ص ۴۶-۴۷) تقریر شد.

۲. لفظ مورد نظر در این آیه کلمه «جنب» است که به معنای حقیقی خود (پهلوی) به کار نرفته است.

۳. البته ابن‌سینا توضیح نمی‌دهد که چگونه آیات دسته نخست قرینه دارند و آیات دسته دوم قرینه ندارند و قرینه آیات دسته نخست چیست. این امر یکی از ابهامات بیان ابن‌سیناست.

اینکه بگوییم که در این‌گونه آیات، پاره‌ای از کلام که برای فهم مراد واقعی لازم بوده، حذف شده است، اما لازمه این سخن آن است که شرع به اعتقاد نادرست پیدا کردن و در اشتباه افتادن افراد، در اثر ایمان آوردن به معنای ظاهر این آیات - که در واقع مقصود و مراد خود او نیست - رضا داده باشد (ابن‌سینا، ۱۹۸۴، ص ۹۸-۱۰۰).

به تعبیر دیگر، اگر مخالفان ابن‌سینا (متکلمان) بگویند که در آیات دسته دوم، همان معنای ظاهری مراد است، جسمانی بودن خدای متعال را پذیرفته‌اند؛ در حالی که آنان قائل به چنین عقیده‌ای نیستند و اگر بگویند که معنای ظاهری مراد نیست و معنایی دیگر مقصود است، سؤال این است که قرینه‌ای که دلالت می‌کند بر اینکه معنای ظاهری مراد نیست، چیست؟ پیداست که در خود این آیات چنین قرینه‌ای وجود ندارد. اگر بگویند که این قرینه، قرینه‌ای غیرلفظی (قرینه عقلی) است که از دسترس عموم مردم بیرون است و تنها افراد خاصی - که می‌دانند که خدای متعال یکسره از اوصاف جسمانی منزّه است - بدان دسترسی دارند، پاسخ این است که این همان سخن ماست که مخالفان از آن می‌گریختند، یعنی اعتراف به دوگانگی اعتقاد در عموم مردم و خواص (دنیا، ۱۹۴۹، ص ۴۷).

پاسخ دیگر ابن‌سینا به اشکال یاد شده آن است که به فرض هم اگر در همه این آیات، معنای مجازی مراد باشد، کجاست آیاتی که بر توحید خالص مورد بحث همه حکما و مطالب دقیقی که در باب توحید گفته‌اند دلالت داشته باشد از قبیل اینکه آیا خدای متعال ذاتاً عالم است یا به سبب علم عالم است و نیز با وجود صفات فراوان، واحد است یا متکثر؟ امر از دو حال بیرون نیست؛ یا تحقیق در این مطالب و رسیدن به حقیقت در آنها لازم است و یا چنین تحقیق و تأملی لازم نیست. اگر آدمیان مکلف به این بررسی نیستند و در اثر اعتقادات نادرستی که پیدا می‌کنند، مؤاخذه نمی‌شوند. دیدگاه مخاطبان بحث ما، یعنی کسانی که قائل به معاد جسمانی‌اند، متکلفانه و بیهوده خواهد بود<sup>۱</sup> و اگر تحقیق در توحید لازم است و باید به حقیقت آن آگاهی یافت، باید شرع بدین حقیقت با بیانی روشن و خالی از هر گونه ابهام و اشتباه تصریح کند؛ به گونه‌ای که همگان بتوانند توحید حقیقی را دریابند، زیرا خواص و تیزهوشان که عمر خویش را در فهم معانی دقیق صرف

۱. زیرا اینان در اینکه اعتقاد عوام با اعتقاد خواص دوگونه است و اینکه این دوگانگی نه‌تنها ایرادی ندارد، بلکه امری لازم است، با ما مخالف بودند (دنیا، ۱۹۴۹، ص ۴۷).

کرده‌اند، برای فهمیدن این مطالب نیازمند بیانی روشن و توضیحی کامل‌اند، چه رسد به عبرانیان و تازیان بیابان‌نشین؛ در حالی که چنین تصریحی در شرایع وجود ندارد و اساساً امکان هم ندارد. اگر خدای متعال پیامبری را تکلیف می‌کرد که این حقایق را به عموم مردم که طبیعتی خشن دارند و به محسوسات خو گرفته‌اند، بیاموزد و از ایشان بخواهد که به این حقایق ایمان بیاورند و یا او را تکلیف می‌کرد که نفوس همه مردم را چنان تربیت کند که استعداد دریافت آن حقایق را پیدا کنند، او را به امری فراتر از طاقت بشر مکلف ساخته بود، مگر آنکه این کار در اثر پدید آمدن خاصیتی الهی، و توان و الهامی آسمانی در آنان صورت پذیرد که در این فرض، دیگر به وساطت پیامبر نیازی نبود.

از این گذشته، اگر بپذیریم که مقصود از آیات تشبیهی قرآن کریم معنای مجازی و استعاری است نه معنای ظاهر، درباره کتاب عبرانیان (عهد عتیق) که از آغاز تا پایان تشبیه محض است، چه باید گفت؟ پیداست که نمی‌توان گفت که این کتاب یکسره تحریف شده است، زیرا چگونه کل کتابی را می‌توان تحریف کرد که در میان امت‌هایی رایج و مقبول است که دارای جمعیت بسیارند و در شهرهای دور از هم به سر می‌برند و آرای مختلف دارند و برخی از آنان (یهود و نصارا) با یکدیگر دشمن‌اند؟

### حجّت نبودن ظاهر متون دینی اعتقادی

حاصل آنکه شرایع برای آن آمده‌اند تا مطالبی را که عموم مردم می‌توانند دریابند، در اختیار آنان بگذارند و آنچه را نمی‌توانند دریابند، به فراخور فهم و عقل آنان، از رهگذر تشبیه و تمثیل بیان کنند، چون اگر جز این باشد، شرایع سودی نخواهند داشت.

بنابراین، ظاهر شریعت در این مباحث حجّت نخواهد بود، زیرا اگر مثلاً چنین فرض کنیم که عالم آخرت به‌واقع یکسره روحانی است نه جسمانی و عقل افراد در آغاز از درک حقیقت آن ناتوان است، شرع برای دعوت به نعمت‌های روحانی اخروی و بیم دادن از عذاب‌های روحانی اخروی، چه راهی را باید در پیش گیرد؟ روشن است که نمی‌تواند خود این حقایق را صریحاً به مردمان بیاموزد، بلکه ناچار است آنها را به مدد تمثیلاتی که مطالب را به فهم مخاطبان نزدیک می‌سازد، برای آنان قابل فهم سازد؛ بنابراین، چاره‌ای جز تعبیر به امور محسوس و جسمانی ندارد؛ اگر چنین باشد، سخنان مشتمل بر امور محسوس و جسمانی که در شرع درباره آخرت آمده است، واقعاً بر جسمانی بودن آخرت دلالت ندارد، زیرا - چنان‌که گفته شد - چه عالم آخرت را جسمانی بدانیم و چه روحانی، تنها راهی که برای معرفی آن به عموم مردم در پیش است، تعبیر به امور حسّی است

(ابن‌سینا، ۱۹۸۴، ص ۱۰۰-۱۰۳). نتیجه آنکه در این موارد، از جمله در باب آخرت، ظاهر کلام شرع حجت نیست و نمی‌توان - مثلاً در اثبات معاد جسمانی - به این ظاهر استناد کرد. از این‌رو، متکلمان نمی‌توانند آخرت‌شناسی مستند به ظواهر شرعی‌شان را آخرت‌شناسی مطابق با واقع بدانند، چنان‌که نمی‌توان مطالبی را که در زمینه خداشناسی، با استناد به ظواهر شرعی استخراج می‌شود، خداشناسی مطابق با واقع دانست.<sup>۱</sup>

### خلاصه بیان نخست ابن‌سینا

- شریعت برای همه افراد آمده و خطاب دین به همه افراد است.  
 - توحید صحیح و حقیقی - و اساساً هیچ‌یک از معارف حقیقی - را به اکثر مردم نمی‌توان آموخت، زیرا فراتر از توان عقلی آنان است و اصرار بر آموختن آنها به نقض غرض می‌انجامد؛ یعنی به انکار شریعت.  
 - بنابراین، در دین و کتاب‌های آسمانی، این معارف باید متناسب با فهم عموم مردم بیان گردد.  
 - آنچه متناسب با فهم عموم است، عبارت است از آموزش توحید با الفاظ تشبیهی (انتساب صفات انسانی به خدای متعال) و آموزش معاد با ویژگی‌های حسی و جسمانی، هرچند خلاف توحید و معاد حقیقی باشد. از این‌رو، سخن قرآن در باب توحید یا به تشبیه است یا تنزیه مطلق و غیرقابل تخصیص. اخبار تشبیهی نیز بی‌شمار است.  
 - در این آیات و روایات تشبیهی، معنای حقیقی الفاظ مراد است نه معنای مجازی.<sup>۲</sup> این برای آن است که عموم مردم بتوانند بفهمند، زیرا فهم قرائنی که برای منصرف ساختن لفظ از معنای حقیقی لازم است (قرائن عقلی) در توان عموم افراد نیست.  
 - نتیجه آنکه در این‌گونه مباحث، ظاهر سخنان شرع در فهم توحید و معاد حقیقی برای اهل نظر حجت نیست (بدین معنا که نمی‌توان آن را حاکی از واقع دانست).

۱. البته ابن‌سینا در اینجا یادآور می‌شود که در این بحث، روی سخن ما تنها با کسانی است که می‌خواهند از خواص باشند نه از عوام (ابن‌سینا، ۱۹۸۴، ص ۱۰۳). زیرا این‌گونه سخنان برای عوام سخت زیانبار است. برخی این را قرینه‌ای می‌دانند بر اینکه ابن‌سینا اضحویه را برای خواص نوشته است (دنیا، ۱۹۴۹، ص ۵۱).

۲. از این‌رو، اینکه برخی گفته‌اند که ابن‌سینا در رساله اضمحویه سخنان شرع در باب لذات و آلام اخروی را مجاز و استعاره دانسته است (خراسانی، ۱۳۷۰، ص ۲۱) و همه نصوص مربوط به معاد را تمثیلی خوانده و آنها را از مدلول ظاهری و معنای حقیقی خالی دانسته است، تعبیر دقیقی نیست، زیرا وی چنان‌که دیدیم، معتقد است که در اغلب این موارد، همان معنای حقیقی الفاظ و سخنان مراد است، نه معنای مجازی و استعاری، منتها شرع با این سخنان درصدد تعلیم حقایق نبوده، بلکه می‌خواسته است بیم و امید مخاطبان خود را برانگیزد تا به کارهای نیک روی آورند و از امور ناروا بازایستند.

### بیان دوم ابن‌سینا: دغدغه شرایع تعلیم عقاید مؤثر در زندگی عملی است

ابن‌سینا پس از آنکه با بیان یادشده ادعا می‌کند که با ظواهر شرعی نمی‌توان به اثبات معاد جسمانی پرداخت، به استدلال فلسفی روی می‌آورد و با ذکر ادله‌ای، هم دیدگاه قائلان به معاد جسمانی صرف را که یا وجود نفس را منکرند و یا نفس را باقی نمی‌دانند، ناصواب می‌شمارد و هم دیدگاه آن قائلان به معاد جسمانی را که روح را باقی می‌دانند، مردود می‌داند (ابن‌سینا، ۱۹۸۴، ص ۱۰۳-۱۰۹). سپس در اشاره به گروه دوم، یعنی معتقدان به معاد جسمانی که به بقای روح نیز اعتقاد دارند، می‌گوید: سست‌ترین دیدگاه در میان این گروه از آنِ نصرانیان است (که در عین اعتقاد به معاد جسمانی، لذات و آلام را صرفاً روحانی می‌دانند و منکر لذات و آلام بدنی‌اند)؛ و شریعت محمدی، برترین و کامل‌ترین دین؛ به همین دلیل، آخرین شرع الهی است. او در توضیح و اثبات برتری این شریعت در شیوه‌ای که در امر معاد در پیش گرفته است، باز به دیدگاه هرمنوتیکی خود درباره سخنان شرع در امور اعتقادی برمی‌گردد. البته در اینجا نکته‌ای جدید نیز در میان آورده و آن رأی است که او درباره لزوم نبوت و کارکرد آن دارد. وی چنین می‌گوید:

مهم‌ترین مقصود شرع بخش عملی افعال آدمی است و اینکه هر کس با خود و با آدمیان و جانداران دیگر، به خوبی رفتار کند و اما آنچه شرع در باب مبادی عالی آفرینش انجام می‌دهد، عبارت است از دعوتی اجمالی و کلی به وجود آفریدگار و یگانگی، حکمت و عدل او و منزّه بودنش از هرگونه نقص و اینکه بگوید: فرشتگان موجودند و از علیت الهی با سخنانی روشن - نه باریک و دقیق - که عموم مردم آن را می‌پسندند، خبر دهد و فرشتگان را به بهترین وجهی که عموم افراد بتوانند تصور کنند، وصف کند؛ نه با آن مفاهیم عقلی محض و صفات روحانی که جز عقل حکیمان نمی‌تواند دریابد.

سپس کار شرع آن است که مردمان را با بشارت به ثواب و ترساندن از عقاب، به کار نیک ترغیب کند و از کارهای ناروا پرهیز دهد و سعادت را نه با تصویر الهی واقعی آن، بلکه با تصویری که برای آنان دلنشین و قابل فهم باشد، یعنی به لذت و راحتی توصیف کند و شقاوت را درد و رنج بخواند و لذات را به انواع حسّی آن تقسیم کند و در اسباب هر کدام به تفصیل سخن گوید و نیز در مقابل، درباره انواع عقوبت‌های بدکاران داد سخن بدهد.

تعلیم این امور از آن رو لازم است که اگر عموم آدمیان را به کار خیر و عدالت ورزیدن در حق یکدیگر فراخوانند، گویا آنان را به امری مخالف با نهاد بشری‌شان فراخوانده‌اند از این رو، چنین دعوتی را اجابت نمی‌کنند، مگر در اثر زور و ترس. همچنین، محال است که فردی از آدمیان به

مددِ همگنان خود بتواند چنان بیم و امید دنیایی ایجاد کند که این مقصود را برآورده سازد؛ بنابراین، ناچار باید چنین تقریر کرد که خدایی که خلق و امر به دست اوست، در آخرت برای نیکوکاران و بدکرداران این ثواب‌ها و عقاب‌ها را فراهم کرده است و خود به آنان پاداش خواهد داد و عذاب خواهد فرمود و این مطالب نیز به صورتی تصویر شود که آنان بتوانند بفهمند و تصوّر کنند؛ زیرا فهم ثواب و عقاب واقعی در توان عموم مردمان نیست<sup>۱</sup> و اگر آن را با تمثیل‌های روشن برای آنان بیان نکنند، بیم و امیدشان برانگیخته نخواهد شد.

پس باید ثواب و عقابی بدنی را برای مردمان تقریر کرد و پیداست که این ثواب و عقاب وقتی میسر خواهد بود که از نو پدید آمدن بدن (معاد جسمانی)، امکان داشته باشد. باری، شرع برای پیش بردن اهداف خود، چاره‌ای جز این ندارد و پیامبر ما به بهترین وجه ممکن این کار را انجام داده است.

به همین دلیل، آیین نصارا که به معاد جسمانی قائل، و لذّات و آلام بدنی را در آن عالم منکر است، سست‌ترین آیین در این باب است؛ زیرا اگر دلیل زنده کردن بدن آن است که انسان بودن انسان، به بدن اوست یا بدن با نفس در اعمال نیک و بد شریک است، البتّه زنده کردن بدن لازم است، اما لازم می‌آید که ثواب و عقاب بدنی نیز در کار باشد ولی اگر ثواب و عقاب فقط روحانی است، پدید آمدن بدن چه سودی دارد؟ از این گذشته؛ اولاً، این ثواب و عقاب روحانی چیست و ثانیاً، چگونه باید آن را برای مردمان تصویر کرد تا بیم و امید در آنان ایجاد گردد؟ این مطالب در این دین تصویر نشده است و تنها گفته‌اند که نیکوکاران همانند فرشتگان خواهند بود، زیرا افراد بیش از این را درک نمی‌کنند. افزون بر این، آنچه عموم مردمان درباره فرشتگان گمان می‌کنند آن است که فرشتگان موجوداتی نگون‌بخت‌اند که نه لذّتی دارند و نه راحتی، زیرا از خور و خواب و شهوت بی‌بهره‌اند و همواره به عبادت سرگرم‌اند و در این کار نیز ثوابی ندارند! یعنی در واقع فرشتگان را در عذاب می‌دانند، چون خود هیچ تصوّری از سعادت حقیقی و لذّت روحانی ندارند (ابن‌سینا، ۱۹۸۴، ص ۱۰۹-۱۱۴).

۱. ابن‌سینا در جای دیگری به علت این امر اشاره می‌کند و می‌گوید: در اثر استیلاي بدن بر نفس و الفت شدید آدمی با بدن خود، وی خیرات و شرور بدنی را خیرات و شرور حقیقی خود می‌پندارد و چون از میان بردن این پندار به یکباره و در آغاز کار امکان ندارد، واضعان شرایع ناچار شده‌اند که برای ترغیب آدمیان به ثواب حقیقی و ترساندن آنان از عقاب حقیقی، بگویند که سعادت اخروی به لذّت حسی و شقاوت اخروی به آلام حسی است (ابن‌سینا، ۱۹۸۴، ص ۱۲۸-۱۳۰).

این بیان دوم همان راهی است که ابن‌سینا سپس‌تر نیز در کتاب‌های شفا، نجات و اشارات، البتّه با جزئیات و انسجام و دقت بیشتر، پیموده است.

### چکیده بیان دوم ابن‌سینا:

- مهم‌ترین مقصود شرع، بخشش عملی افعال آدمی و دعوت او به نیکوکاری و رعایت عدالت است.
- به‌طور عادی، آدمیان دعوت به نیکوکاری و عدالت‌ورزی را اجابت نمی‌کنند، زیرا مخالف با نفس حیوانی آنان است.
- برای آنکه آدمیان کار نیک انجام دهند و به عدالت رفتار کنند، باید ثواب و عقابی در کار باشد تا در آنان بیم و امید ایجاد کند.
- ثواب و عقاب دنیوی تأثیر چندانی ندارد، باید ثواب و عقابی اخروی در کار باشد.
- این ثواب و عقاب باید به گونه‌ای بیان شود که برای عموم افراد قابل فهم (و لذا در آنان مؤثر) باشد.
- ثواب و عقابی قابل فهم است که محسوس و جسمانی باشد.
- اعتقاد به ثواب و عقاب جسمانی در آخرت مستلزم اعتقاد به معاد جسمانی است (گرچه معاد جسمانی در حقیقت امکان ندارد).
- بنابراین، شرع برای اصلاح زندگی آدمیان، چاره‌ای جز پیش کشیدن معاد جسمانی، آن هم با تفصیلات فراوان، ندارد.
- حاصل تلفیق این دو بیان ابن‌سینا آن است که شرع عمدتاً برای اصلاح آدمیان و واداشتن آنان به نیکوکاری و رعایت عدالت آمده است. برای رسیدن به این مقصود، اعتقاد آدمیان به ثواب و عقاب اخروی، و البتّه اعتقاد به خدایی عالم و قادر، لازم است. بر این اساس، بخشی از وظیفه شرع عبارت است از تعلیم معارف مربوط به مبدأ و معاد به آدمیان، ولی از آنجا که طرف خطاب شریعت همه افرادند و آنان توان فهم معارف حقیقی مربوط به مبدأ و معاد را ندارند، شرع در این دو زمینه باید تعالیمی متناسب با فهم عموم مردمان در اختیارشان گذارد، یعنی در باب مبدأ به زبان تشبیه با آنان سخن گوید و معاد را نیز با امور محسوس و ملموس معرفی کند و آن را جسمانی بخواند؛ گرچه این تعالیم با توحید و معاد حقیقی ناسازگار باشد (و می‌دانیم که ناسازگار است، زیرا به ادلّه عقلی هم معلوم شده است که خدای متعال جسم و جسمانی نیست و ویژگی‌های مخلوقات را به او نسبت نمی‌توان داد و هم معلوم شده است که معاد جسمانی شدنی نیست)؛ بنابراین، آیات

و روایاتی را که مبدأ و معاد را به گونه یادشده معرفی کرده‌اند، باید به معنای حقیقی گرفت نه به معنای مجازی، زیرا فهم آن قرائن عقلی که موجب دست کشیدن از معنای حقیقی الفاظ می‌شود، در توان عموم افراد نیست؛ از این رو، از ظاهر سخنان شرع نمی‌توان به توحید و معاد حقیقی رسید.

### تحلیل رویکرد هرمنوتیکی ابن‌سینا در اَضْحَوِّیَّة

چنان‌که از مطالب گذشته برمی‌آید، ابن‌سینا در رساله اَضْحَوِّیَّة دو دیدگاه جسورانه مهم و تأمل‌برانگیز؛ یکی، انکار معاد جسمانی و دیگری، حجت نبودن ظاهر سخنان شرع در مورد توحید و معاد حقیقی ابراز کرده است. اگرچه وی این دو دیدگاه را در ارتباط با یکدیگر آورده است، هر کدام از آن دو را باید جداگانه بررسی و ارزیابی کرد. تحلیل و نقد دیدگاه اول و اینکه این دیدگاه چه ربط و نسبتی با سخنان وی در آثار دیگرش درباره معاد جسمانی دارد، مجال دیگری می‌طلبد. در این نوشته، سروکار ما با دیدگاه دوم ابن‌سینا، یعنی رأی او درباره گزاره‌های دینی اعتقادی است. یکی از لوازم این دیدگاه آن است که زبان دین در حیطه اعتقادات، زبانی واقع‌نما نیست. بر این اساس، کسانی که در پی دستیابی به معرفت حقیقی در این حیطه‌اند، نمی‌توانند به گزاره‌های دینی مراجعه کنند و پاسخ پرسش‌های خود را از متون دینی بخواهند. انتظار معرفت‌افزایی از متون دین در مورد اعتقادات انتظاری بی‌جاست، زیرا در این ابواب، دست شرع از ابراز حقیقت و واقع امر بسته است.

واقع‌نما نبودن زبان دین خود مستلزم رأی خاص در باب ارتباط عقل و دین است؛ اگر صاحب شرع درصدد آموزش واقع نیست، پاسخ واقعی پرسش‌های اعتقادی را از کجا باید به دست آورد؟ روشن است که بر طبق مبانی ابن‌سینا، عقل مرجعی است که سخن او در این موارد معتبر است؛ بنابراین، براساس رساله اَضْحَوِّیَّة، ابن‌سینا عقل را در خداشناسی و فهم مطالب اعتقادی، مستقل از شرع و مقدم بر آن می‌داند، چون معتقد است که آنچه شرع در این ابواب می‌گوید، حجت ندارد و عموماً تمثیلات و تشبیهاتی است که - از سر مصلحت - برای عوام الناس بیان می‌کند. به عقیده وی، سخنان شرع در تعلیم عقاید متناسب با میزان فهم و معلومات عموم مردم و شاید به تعبیری «اضعف افراد» است. از این رو، اگر در زمینه عقاید میان شرع و یافته‌های عقل بشر (دستاوردهای معرفتی آن) تعارضی واقع شود، طبیعی است که ابن‌سینا جانب یافته‌های عقل را ترجیح می‌نهد (چنان‌که در مورد معاد جسمانی نیز چنین کرده است)، زیرا عقل در سطحی فراتر از عاقله ایستاده است و شرع هم نمی‌خواهد که در آن سطح سخن بگوید. به تعبیر بهتر، اگر زبان دین در زمینه عقاید، زبانی واقع‌نما نباشد؛ ارتباط چندانی در این زمینه، بین دین و عقل تصور نمی‌توان کرد؛ دین

به راه خود می‌رود و عقل به راه خود و گفته‌های دین در این مباحث، از لحاظ معرفتی (نه از لحاظ فواید عملی) تا آنجا قابل اعتناست که عقل آنها را تأیید کند.

سخن ابن‌سینا در اَصْحَوِيَّة این نیست که چون فهم ما از دین در پاره‌ای از موارد یقینی نیست و ممکن است در تشخیص مقصود متون دینی به خطا رفته باشیم یا چون همواره ظاهر سخن مراد نیست، در تعارض دستاوردهای عقل - در قلمرو عقاید - با آنچه از دین فهمیده‌ایم، باید سخن عقل را مقدم بدانیم، بلکه اساساً او آنچه را دین در این قلمرو گفته است - حتی اگر ما به درستی مقصود سخن شرع را دریافته باشیم - امری مصلحتی و متناسب با توان فکری و سطح فهم عموم آدمیان قلمداد می‌کند. طبیعی است که چنین مطالبی حجت نیست و تاب مقاومت در برابر دستاوردهای عقل را ندارد.

ابن‌سینای اَصْحَوِيَّة از یگ‌سو، سخت به دستاوردهای عقل (دستاوردهای فلسفی خویش) اعتماد دارد و عقل نیز دست او را از رسیدن به معاد جسمانی کوتاه کرده، بلکه عدم امکان آن را به اثبات رسانده است. از سوی دیگر، وی به شرع و پیامبران ایمان دارد و نمی‌تواند کار آنان را نادرست و کلامشان را غیرحکیمانه بداند، و شرع هم بر معاد جسمانی و تفصیلات و جزئیات آن تأکید دارد. از هیچ‌یک از این دو نیز نمی‌تواند دل بردارد؛ بنابراین، باید به توجیه و تأویل یکی از این دو روی آورد تا این ناسازگاری از میان برخیزد. پیداست که دستاوردهای عقل و فلسفه تاب تأویل و توجیه ندارد، اما تعالیم شرع به سبب اینکه در قالب زبان ریخته شده و آن تعالیم برای همگان و به منظور اصلاح زندگی آدمیان آمده است، تاب توجیه را دارد و این همان کاری است که ابن‌سینا می‌کند؛ یعنی با اتخاذ دیدگاه هرمنوتیکی خاصی به سراغ کشف مقصود اصلی شرع - اصلاح زندگی آدمی - می‌رود و از این طریق که شرع برای حصول این مقصود، چاره‌ای جز پیش کشیدن معاد جسمانی و اموری مانند آن ندارد، معمای خویش را حل می‌کند. بدین طریق، او بسیاری از تعالیم شرع را از واقع‌گویی می‌اندازد و آنها را سخنانی مصلحت‌اندیشانه به‌شمار می‌آورد.

از سوی دیگر، با توجه به اینکه کلام شارع متناسب با فهم عموم افراد است و نیز از آنجا که همان معنای حقیقی و ظاهر کلام شارع مراد است نه معنای مجازی و تأویلی آن، راهی برای دست کشیدن از ظاهر و تأویل کردن سخنان شارع نیز وجود ندارد؛ زیرا تأویل شیوه‌ای است که متدینان در هنگام موافق نبودن ظاهر سخن دین خود با واقع در پیش می‌گیرند تا از رهگذر آن نشان دهند که سخن دین با واقع مخالفتی ندارد و به بیانی دیگر، پیش‌فرض تأویل‌کنندگان این است که زبان دین، زبان حکایت از واقع و نفس‌الامر است در حالی که بنا بر نظر ابن‌سینا، واقع‌گویی دغدغه شرع

نیست و اساساً نمی‌تواند باشد. گزاره‌های دینی را باید بر معنای حقیقی آنها حمل کرد، اما نباید از آنها تعلیم حقایق را انتظار داشت. البته این گزاره‌ها در بردارنده نماد چیزی هم نیستند که بتوان با رمزگشایی (تأویل باطنی) آنها به مطالب عمیق‌تری دست یافت. به یک تعبیر، زبان دین (در حیطة اعتقادات) زبان قصه‌گویان دارای حسن نیت است، بدین معنا که این زبان برای القای مطالبی مصلحت‌آفرین به کار گرفته شده است، نه به قصد آشنا ساختن افراد با حقایق و واقعیات.

مقایسه این دیدگاه با موضع ابن‌رشد نیز برای روشن شدن این نکته مفید است. ابن‌رشد معتقد است که از آنجا که هم شریعت حق را می‌گوید و هم تأمل برهانی و عقلی در عالم (= فلسفه) که اساساً خود شریعت آن را واجب ساخته است، به حق می‌انجامد؛ یعنی از آنجا که هر دو در پی مکشوف ساختن حقیقت و واقع برای آدمی‌اند، به همان‌گونه که هست، برای ما مسلمانان قطعی است که تأمل برهانی و عقلی هرگز به مخالفت با آنچه در شرع آمده است، نخواهد انجامید؛ بنابراین، اگر ظاهر سخن شرع با آنچه برهان بدان می‌رسد، تعارض داشته باشد؛ در این صورت باید به دنبال تأویل کلام شرع رفت و تأویل نیز آن است که دست از دلالت حقیقی لفظ برداریم و آن را بر معنای مجازی آن حمل کنیم<sup>۱</sup> (ابن‌رشد، ۱۹۹۱، ص ۴۵-۴۶).

به اعتقاد ابن‌رشد، چون برخی از مطالب به سبب دقیق بودنشان، جز از راه عقل و برهان دانسته نمی‌شوند، خداوند برای تعلیم این‌گونه مطالب به کسانی که به علل مختلف راهی به «برهان» ندارند و تنها اهل «جدل» یا «خطابه»‌اند، امثال و اشباهی را مثال زده و آنان را به تصدیق این امثال و اشباه خوانده است؛ زیرا تصدیق این امثال و اشباه از رهگذر دلایل جدلی و خطابی که برای همگان مشترک است، امکان دارد. دلیل آنکه در شرع دو معنای ظاهر (= معنای حقیقی الفاظ) و باطن (= معنای مجازی و استعاری) لحاظ شده نیز همین اختلاف فطرت و قریحه افراد در تصدیق مطالب است. ظاهر، عبارت است از همین امثال و اشباهی که برای آن مطالب باریک آورده شده است و باطن، عبارت است از خود همان مطالب که جز برای اهل برهان (فیلسوفان) آشکار نیست. غیر اهل برهان باید به ظاهر اعتقاد ورزند و اهل برهان باید ظاهر را تأویل کنند و به معنای باطنی آن برسند (همان).

۱. وی حتی می‌گوید: هرگاه در شرع سخنی آمده باشد که ظاهر آن با حاصل برهان در تعارض است، اگر در شرع نیک بنگریم و همه اجزای آن را بکاوییم، همواره در سخنان شرع مواردی را خواهیم یافت که معنای ظاهر آن مؤید - یا تقریباً مؤید - تأویل آن سخن خواهد بود.

اما ابن‌سینا در مورد متون اعتقادی به ظاهر و باطن - به معنای مذکور - و تأویل ظاهر اعتقاد ندارد و در بیشتر موارد، همان معنای ظاهر کلام شرع را مراد شرع می‌داند ولی بر این عقیده است که این معنای مراد تنها به دلیل آنکه برای عموم افراد قابل فهم است، القا شده است، نه آنکه خود مطابق با واقع یا گذرگاهی برای رسیدن به معنایی که مطابق با واقع است (باطن به تعبیر ابن‌رشد)، باشد.

این همان نکته‌ای است که غزالی در بیان تفاوت روش معتزلیان و فلاسفه، در چنین مواردی، بدان اشاره می‌کند. البته وی چنین عقیده‌ای را (که آن را به اکثر فلاسفه نسبت می‌دهد) به معنای تکذیب پیامبر (ص) و موجب کفر می‌داند. او می‌گوید: ادله موجود در قرآن و اخبار در تفهیم حشر اجساد (معاد جسمانی) و نیز علم خدای متعال به جزئیات، چنان فراوان است که جایی برای تأویل باقی نمی‌گذارد و فیلسوفان نیز معترفند که دیدگاهشان در انکار معاد جسمانی و علم خداوند به جزئیات، از باب تأویل نیست، بلکه آنها می‌گویند که چون صلاح مردمان در این است که - به سبب قصور عقلشان از فهم معاد عقلی - به حشر اجساد معتقد گردند و نیز صلاحشان در این است که به عالم بودن خدای متعال به جزئیات باور داشته باشند تا در دل‌هایشان بیم و امید پدید آید؛ بر پیامبر جایز است که همین مطالب را به آنان تفهیم کند و روشن است کسی که به اصلاح امور دیگران می‌پردازد و چیزهایی را به آنان می‌گوید که هر چند مطابق با واقع نیست، به صلاحشان است؛ دروغگو نیست، اما این قول قطعاً باطل است؛ زیرا در این قول، نخست آشکارا پیامبر را تکذیب کرده و دروغگو خوانده‌اند و سپس عذر تراشیده‌اند که پیامبر دروغ نگفته است و این کار او دروغگویی نیست. منصب نبوت را از چنین رذیلتی پاک باید داشت، چون با وجود راستگویی و اصلاح امور مردمان از راه آن، نیازی به دروغ نیست (غزالی، ۱۹۹۳، ص ۵۶-۵۷). آنگاه می‌گوید که روش معتزله و روش فیلسوفان جز در یک امر شبیه یکدیگر است و آن همین است که معتزلیان با چنین عذرتراشی‌هایی دروغ را بر پیامبر روا نمی‌دارند، بلکه ظاهر شرع را، هر جا که برهانی خلاف آن را ثابت کند، تأویل می‌کنند؛ اما فیلسوفان در دست کشیدن از ظاهر، به تأویل عبارات متن بسنده نمی‌کنند (همان، ص ۵۷-۵۸). به اعتقاد غزالی، هر کس دروغگویی مصلحت‌آمیز را بر پیامبران روا بداند؛ به اجماع مسلمانان، گردنش را باید زد<sup>۱</sup> (غزالی، ۱۹۸۸، ص ۱۲۴).

۱. خوب است در اینجا اشاره کنیم که صرف‌نظر از درستی یا نادرستی دیدگاه ابن‌سینا و صرف‌نظر از اینکه این دیدگاه منطقی به چه نتایجی

### نقد رویکرد هرمنوتیکی ابن‌سینا در اَضحویه

در ارزیابی دیدگاه هرمنوتیکی ابن‌سینا در اَضحویه در باب نصوص اعتقادی، توجه به نکات هفت‌گانه زیر راهگشاست:

**یکم.** از آنچه ابن‌سینا در اَضحویه گفته است، به خوبی پیداست که وی زبان دین را بسیار بسیط انگاشته، و امکانات و ظرفیت‌های آن را بس ناچیز پنداشته است؛ به گونه‌ای که هیچ معنای عمیقی نمی‌تواند در آن وجود داشته باشد و نیز این زبان نمی‌تواند مشتمل بر سخنانی دارای مراتب و لایه‌های معنایی سازگار با یکدیگر باشد.

طبیعی است که به سبب انس و آشنایی نخستین آدمی با امور محسوس و ملموس، زبان وی مشحون از الفاظ و تعابیری است که بر همین امور دلالت دارند، لیکن راه تعبیر از امور دیگر نیز بر او بسته نیست. در آدمی این استعداد هست که از طریق شگردهای زبانی گوناگون از قبیل مجاز، استعاره، کنایه، تشبیه و مانند آن، این الفاظ و تعابیر را آینه‌ امور نامحسوس و نامأنوس سازد. از این‌رو، حتی اگر نپذیریم که الفاظ برای «روح معانی» وضع شده‌اند، می‌توان با همین الفاظ درباره امور نامحسوس و نامأنوس هم گفتگو کرد.

زبان تشبیهی و تنزیهی قرآن و روایات در کنار یکدیگر که به تعبیری «قرینه» یکدیگرند و هر کدام معنای دیگری را «تعديل» می‌کند، راهی است که به طور طبیعی افراد را - متناسب با میزان آمادگی و فهمشان - به سوی توحید و معاد حقیقی سوق می‌دهد و این شگردی است که در اصل زبان بشر نهفته است، چه رسد به زبان وحی که به سبب نشأت گرفتن از منبع علوم لایتناهی، به بهترین وجه می‌تواند این شیوه را به کار گیرد. افزون بر این، تلقی موجود در خود دین نیز (به شهادت روایات بسیار راجع به قرآن) این است که زبان دین، به گونه‌ای است که سطوحی از معارف را دربردارد، بی‌آنکه هیچ‌یک از این سطوح خلاف واقع باشد. اینکه در قرآن نه تنها مؤمنان را، بلکه حتی مخالفان را به تأمل و تدبّر درباره آیات خود فرا می‌خواند (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲۶، ص ۴۰) و اینکه در روایات آمده که قرآن برای همه زمان‌ها و انسان‌ها فرود آمده است و چون

می‌انجامد، سخن غزالی در تکفیر شرعی وی دقیق نیست (و اساساً غزالی در همه مواردی که تیغ تکفیر به روی فیلسوفان مسلمان کشیده، شتاب کرده است). می‌توان گفت: کفر عبارت است از تکذیب نبی، نه آنکه کسی نبوت پیامبر را بپذیرد، اما بگوید: اساساً رسالت پیامبر آن است که همچون کسی که مربی کودکان است، با مردمان مطابق فهمشان سخن گوید. غرض از دیدگاه یادشده با وجود همه اشکالات آن؛ همین معناست، نه انکار و تکذیب پیامبر.

خورشید و ماه همواره در جریان است (همان، ص ۴۱)، حاکی از همین تلقی است. در این نکته که همگان توان درک تعالیم عمیق را ندارند و چون سروکار کسی با عموم افراد بیفتد، باید متناسب با سطح فهم و «به اندازه عقل» آنان سخن گوید، سخنی نیست.<sup>۱</sup> هم در زمینه خداشناسی و هم در زمینه آخرت‌شناسی حقایقی هست که در دایره فهم همگان نمی‌گنجد، اما این مستلزم آن نیست که مطالب خلاف واقع در اختیار آنان گذاشته شود، بلکه تنها بدین معناست که آنچه را در توان آنان است، باید گفت و از فراتر از آن لب فرو باید بست.<sup>۲</sup> به گفته علامه طباطبایی: بیانات دینی و محتویات کتاب و سنت همه معارف اعتقادی و عملی را اجمالاً یا تفصیلاً دارد؛ ولی نظر به اینکه خطابات دینی به همه مردم جهان، اعم از عالم و جاهل و تندفهم و کندفهم، چه شهری و بادیه‌نشین، و مرد و زن متوجه است، با زبانی وارد شده که هر فهم - با اختلافی که در میانشان هست، هر کدام - به اندازه ظرفیت خود بهره‌مند بشود (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۷۴).  
دوم. نکته دیگر در دیدگاه ابن‌سینا به مبنایی که در باب کارکرد دین و «فلسفه نبوت» دارد، بازمی‌گردد و آن مبنا این است که دین عمدتاً برای اصلاح زندگی دنیوی و نظام اجتماعی آدمی - ولو از طریق ارائه دلخوش‌کن‌های غیرواقعی و مطالب غیرمطابق با واقع - آمده است. شأن پیامبر تنها اصلاح امور دنیایی افراد و راهنمایی آدمیان به سوی زندگی عادلانه و اخلاقی دنیوی است و وی متصدی تصحیح عقیده آنان نیست.

از این قرار، می‌توان گفت که ابن‌سینا درباره نبوت دیدگاهی عملگرایانه دارد، نه آرمانگرایانه (میشوت، ۳، ۲۰۰۳، ص ۱۵۵). انبیا آمده‌اند تا مردم را به راه راست هدایت کنند و قانون، عدالت و نظم را در جامعه برپا دارند، نه آنکه خداشناسی یا علم دیگری به آنان بیاموزند (همان)؛ بنابراین، سهم دین بیشتر در سعادت این جهانی افراد است تا در سعادت جاویدان و آن جهانی آنان. البته ابن‌سینا عبادات و سنن شرعی را در تأمین یکی از دو شرط سعادت اخروی، یعنی پاکیزه بودن از رذیلت‌های اخلاقی و آلودگی‌های طبیعت، کاملاً مؤثر می‌داند (ابن‌سینا، ۱۹۸۴، ص ۱۵۲)، اما

۱. در کافی آمده است: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: إِنَّا - مَعَايِرُ الْأَنْبِيَاءِ - أُؤْتَيْنَا أَنْ نَكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۵۱).

۲. در این باب که اعتقاد دارای درجاتی است و همه چیز را به همگان نمی‌توان گفت، غزالی در احیاء العلوم بحث مشروحی با عنوان «فی وجه التدریج إلى الارشاد و ترتیب درجات الاعتقاد» پیش کشیده است (رک: غزالی، بی تا، ج ۱، ص ۱۱۳ به بعد؛ نیز همو، ۱۳۶۲، ص ۲۱-۲۴).

3. Michot, Y.

چنان‌که بیان خواهد شد؛ به نظر وی، شرط دیگر این سعادت (یعنی واجد بودن علوم و معارف حقیقی) است که شرط اساسی سعادت است؛ در حالی که براساس دیدگاه او، شرع در این زمینه سهم چندانی ندارد و حتی از سخنی که درباره یکی از گروه‌ها در آخرت (نفوس ناقص منزّه) گفته است چنین برمی‌آید که کسانی که به اعتقادات آموخته از انبیا اکتفا کرده‌اند، از سعادت بی‌بهره‌اند (همان، ص ۱۵۳).

این عملگرایی ابن‌سینا در باب نبوت در آثار دیگر او نیز پُررنگ است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۷۱۳-۷۰۸؛ همو، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴۱-۴۴۳؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۳۵۶-۳۵۷؛ نیز ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷۱-۳۷۴) و برای اثبات لزوم نبوت و تشریح عبادات و سنن دینی، به «مدنیّ بالطبع» بودن آدمی و لزوم نظام یافتن جامعه و تسهیل گذران زندگی افراد استدلال می‌کند و تأکید دارد که شرع در باب خداشناسی، باید جلال و عظمت خدای متعال را از رهگذر رموز و امثالی که در نظر عموم مردم جلیل و عظیم است، به آنان بشناساند و از حقیقت خداشناسی، تنها این مقدار در اختیارشان بگذارد که او نظیر و شریک و شبیه ندارد. درباره معاد هم باید به گونه‌ای سخن بگوید که بفهمند و برای معرفی سعادت و شقاوت تمثیلات قابل تصوّر بیاورد و از حقیقت آن نیز جز این نگوید که معاد چیزی است که نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده است؛ اما در آن آثار، اولاً علاوه بر منفعت اصلاح امور دنیایی، بر ثمرات دیگر دستورات شرع، یعنی اجر اخروی مؤمنان و ابتهاج حقیقی عارفان تأکید بیشتری می‌کند؛ ثانیاً، وجود رموز و اشاراتی در کلام شرع را که سبب شود تا افراد دارای استعداد فکری و نظری به تأملات حکیمانه سوق یابند، بی‌اشکال می‌داند و از این طریق، راه را برای معرفت‌افزا بودن دین نیز می‌گشاید و ثالثاً، از سخنان وی - دست‌کم به‌صراحت - بر نمی‌آید که آنچه برای عموم مردم گفته می‌شود، ممکن است خلاف توحید و معاد حقیقی باشد.

سوم، از لوازم رأی ابن‌سینا در اضحویّه که می‌گوید: ظاهر سخنان شرع در باب عقاید حجّت نیست، آن است که شرع به اعتقاد ورزیدن آدمیان به اموری که در واقع صحیح نیست - گرچه در عمل تأمین‌کننده مصالح فردی و اجتماعی است - رضا داده است؛ ولی این لازمه، با تعالیم خود شرع ناسازگار است، زیرا به موجب تعالیم شرع، عقاید فاسد و علوم باطل سبب عذاب دائمی است و اگر ظاهر سخنان شرع حق نباشد، نتیجه تشریح شرایع اضلال خواهد بود نه ارشاد (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۱۳-۴۱۴).

این لازمه با اعتقاد خود ابن‌سینا درباره سعادت آدمی نیز سازگار نیست. وی در همین رساله، بر آن است که مهم‌ترین چیزی که در سعادت انسان تأثیر دارد، دست یافتن به علومی است که کمال

نفس به شمار می‌آیند<sup>۱</sup> و آنچه سبب عذاب دائمی می‌شود، نداشتن این کمال است. از یک‌سو، پیداست که مقصود ابن‌سینا از علوم و معارفی که کمالِ نفس‌اند و سبب می‌شوند که نفس تبدیل به عالمی منزّه از تغییر و تکثر شود که در آن عالم، صورتِ مجرد هر موجودی حاضر باشد (ابن‌سینا، ۱۹۸۴، ص ۱۴۸) و بالاترین لذت برای او حاصل آید، علوم و معارفِ حقیقی و مطابق با واقع‌اند، زیرا اعتقاد به امور غیر مطابق با واقع که از مقولهٔ جهل مرگب است، جز ظلمت حاصلی نخواهد داشت. از سوی دیگر، شرع برای هدایت آدمی به سوی کمال و سعادت حقیقی وی آمده است و نتیجهٔ این دو امر آن است که شرایع نه‌تنها در مقصود خویش ناکام مانده باشند، بلکه با ایجاد صور نادرست در نفس بیشتر افراد، آنان را از سعادت و لذت حقیقی محروم ساخته باشند؛ و ابن‌سینا یقیناً به چنین نتیجه‌ای ملتزم نیست؛ در حالی که اگر کلام شرع به گونه‌ای باشد که هر کس - به فراخور استعداد خویش - از آن به درجه‌ای از حقیقت برسد، آنگاه هر کس به تناسب معرفت خود به درجه‌ای از سعادت هم می‌رسد.

**چهارم.** شرع نه‌تنها برای نظام بخشیدن به زندگی اجتماعی و تربیت اخلاقی، بلکه برای آشنا ساختن همهٔ افراد با حقیقت نیز آمده است؛ از این رو، باید تفاوت فهم عوام و فهم خواص را به تفاوت درجات و مراتب تعبیر کنیم، نه آنکه یک فهم را درست و فهم دیگر را یکسره غیرمطابق با واقع - هر چند متناسب با مصلحت - بدانیم.

**پنجم.** اگر آن‌گونه که از قرآن کریم برمی‌آید، هدف نهایی پیامبران را یکی، شناخت خدا و قرب به او و دیگری، برقراری عدل و قسط در جامعهٔ بشری بدانیم (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۷۳-۱۷۴)، خواه بگوییم که هدف نخست، هدف اصلی است یا هر دو را هدف اصلی بدانیم یا دومی را مقدمهٔ اولی بخوانیم (همان، ۱۷۴-۱۷۷)، در هر حال، پیداست که درجهٔ اهمیت هدف نخست از هدف دوم بسیار بیشتر است و یا دست‌کم هر دو به یک اندازه اهمیت دارند، ولی

۱. ابن‌سینا در طبقه‌بندی نفوس - پس از مفارقت از بدن - و تعیین سعادت و شقاوت آنها، دو ملاک در نظر داشته است؛ یکی، کمال به معنای تحصیل علوم و معارف و دیگری، تنزیه به معنای پاک بودن از خُلُق‌ها و هیأت‌های بدنی که همان رذائلند. به تعبیر شهید مطهری، نفس آدمی هر آنچه حقایق بیشتر، صحیح‌تر و عالی‌تری را درک کرده و هر اندازه ملکات (= فضائل) بیشتری کسب کرده باشد، سعادت‌مندتر است (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۷۸۸). وی براساس این دو ملاک، نفوس را به اقسامی از قبیل نفس کامل منزّه، نفس کامل غیرمنزّه، نفس ناقص منزّه و مانند آن تقسیم کرده و آنگاه وضع و حال هر یک را از لحاظ سعید یا شقی بودن مشخص ساخته است؛ اما از این دو ملاک، ملاک نخست را اساس می‌داند چون به اعتقاد وی، آنچه سبب عذاب و شقاوت ابدی می‌گردد، نداشتن «کمال» (علوم و معارف حقیقی) است، نه آلوده بودن به اخلاق و هیأت‌های بدنی؛ زیرا این هیأت‌ها برای نفس، ذاتی و جوهری نیستند، بلکه به سبب بدن بر آن عارض شده‌اند و روی در زوال دارند و از این رو، سبب خلود در عذاب نمی‌شوند (ابن‌سینا، ۱۹۸۴، ص ۱۵۲ به بعد).

براساس تصویری که ابن‌سینا از شیوة دعوت شرایع و وجهه همت انبیا به دست می‌دهد، هدف نخست به دست نیامده است و می‌توان گفت: شرایع در این زمینه هیچ نکرده یا شکست خورده‌اند. ششم. اضحویه از آثار روزگار جوانی ابن‌سینا و از نظر زمانی بر آثار مهمی چون شفا، نجات و اشارات مقدم است. از سوی دیگر، ابن‌سینا در آثار دیگر خود چنین دیدگاهی را ابراز نکرده، بلکه سخنانی ناسازگار با آن گفته است. تفاسیری که ابن‌سینا بر آیات قرآن نوشته و استفاده‌هایی که از پاره‌ای از آیات کرده، گواه بر این نکته است. از جمله آنکه شیخ در اشارات می‌گوید: آیه ۵۳ سوره فصلت اشاره است به راه‌های گوناگون اثبات وجود و صفات خدا (برهان حدوث متکلمان، برهان حرکت فیلسوفان و برهان صدیقین خود شیخ). این سخن بدان معناست که باریک‌ترین استدلال‌ها در زبان شرع به نحوی بیان شده است که هم فردی مانند شیخ و هم عموم مردم؛ هر کس به فراخور ظرفیت خویش، از آن بهره می‌برند و مشکلی نیز پیش نمی‌آید. این امور نشان می‌دهد که شیخ دست از رأیی که در این باب در اضحویه ابراز کرده، برداشته است.

هفتم. تأثیری که گزاره‌های اعتقادی دینی در افعال آدمیان دارد؛ از آن روست که متدینان آنها را مطابق با واقع می‌دانند. اگر به تدریج، در اثر رشد عقلی آدمی، افراد بیشتری پی ببرند که این گزاره‌ها مطابق با واقع نیستند، به مرور از تأثیر دین و آموزه‌های آن کاسته خواهد شد و دین در هدف عملی خود نیز که به اعتقاد ابن‌سینا وجهه اصلی همت آن است، ناکام خواهد ماند.

### نتیجه‌گیری

دیدگاهی که ابن‌سینا در باب گزاره‌های دینی اعتقادی در اضحویه برگزیده است، کم‌وبیش مبتلا به ساده‌سازی و عدم توجه به امکانات زبان، به‌ویژه زبان وحی است. مطالب اعتقادی را نیز می‌توان با استفاده از شگردهای زبان به افراد مختلف - و البته، به هر کس متناسب با توان درک او - آموخت. از سوی دیگر، ذومراتب بودن معارف سبب می‌شود که حتی افراد عادی نافرهیخته نیز بتوانند به درجاتی از فهم حقایق نائل آیند، بی‌آنکه لازم باشد تا برای واداشتن آنان به کارهای نیک مطالبی به آنان آموخته شود که مطابق با واقع نباشد. تلقی موجود در خود دین نیز این است که زبان دین به گونه‌ای است که سطوحی از معارف را دربردارد، بی‌آنکه هیچ‌یک از این سطوح خلاف واقع باشد. همچنین، واقع‌نما بودن این گزاره‌ها منطقاً مستلزم صادق نبودن انبیا و فرو ریختن شأن دین است؛ از این رو، این دیدگاه هرمنوتیکی مبانی و ادله توجیه خود را از دست می‌دهد و جای خود را به دیدگاهی می‌سپارد که کسانی چون علامه طباطبایی برگزیده‌اند و کاربست موقف آن را در آثاری چون تفسیر المیزان می‌توان مشاهده کرد. دیدگاه ابن‌سینا در اضحویه با دیگر آرای خود او هم سازگار نیست و به نظر می‌آید که وی در ادامه فعالیت فکری خویش آن را ترک گفته است.

## منابع

- ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۹۱)، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، به كوشش البير نصرى نادر، بيروت: دارالمشرق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴)، ترجمه رساله اضحویه، ترجمه مترجمی نامعلوم، تصحیح حسین خدیو جم، تهران: انتشارات اطلاعات.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، الاشارات والتنبيهات، تحقیق مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق)، الهیات الشفاء، تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۴۹)، رسالة اضحویة فی أمر المعاد، تصحیح سلیمان دنیا، مصر: دارالفکر العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۴)، الاضحویة فی المعاد، تصحیح الدكتور حسن عاصی، بیروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع.
- خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۰)، «ابن سینا»، در: موسوی بجنوردی، سیدمحمدکاظم، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، تهران: بنیاد دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- دنیا، سلیمان (۱۹۴۹)، حاشیه بر رسالة اضحویة فی امر المعاد، در: ابن سینا، ۱۹۴۹.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸)، بررسی های اسلامی، قم: موسسه بوستان کتاب.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات والتنبيهات، قم: البلاغه.

- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (١٣٦٢)، مکاتیب فارسی غزالی: فضایل الانام من رسائل حجة الاسلام، تصحيح عباس اقبال، ج ٢، تهران: اميرکبير.
- \_\_\_\_\_ (١٩٨٨)، مجموعة رسائل الامام الغزالي، ج ٧: المنقذ من الضلال، الاحاديث القدسية، قانون التأويل، مقدمه و حواشي احمد شمس الدين، بيروت: دارالكتب العلمية.
- \_\_\_\_\_ (١٩٩٣)، فيصل التفرقة بين الاسلام و الزندقة، تخريج و تعليق محمود بيجو، دمشق: دارالبيروتی.
- \_\_\_\_\_ (بی تا)، احیاء علوم الدين، بيروت: دارالكتب العلمية.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (١٤٢٩ق)، الکافی، تصحيح دارالحدیث، قم: دارالحدیث.
- مسلم بن الحجاج، ابوالحسين (بی تا)، صحیح مسلم، تحقیق محمدفؤاد عبدالباقي، بيروت: داراحیاء التراث العربی.
- مطهری، مرتضی (١٣٧١-)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران: انتشارات صدرا.

Michot, Yahya J. (2003), "A Mamluk Theologian's Commentary on Avicenna's Risala Adhawiyya," *Jurnal of Islamic Studies*, 14:2.

# النبة

## اسلوب اعتماد الاطار المعدل من الاتجاه الروائي للاستفادة من التجارب الابداعية في التعليم التنظيمي

محمد علي سرلك\*

محمد موسوي\*\*

حسن عابد جعفري\*\*\*

محمد حسين مقدسان\*\*\*\*

### النبة

تلك المجموعة من التجارب التنظيمية التي لا تدخل في اطار أي من تقسيمات العلم الموجود، تخلق تحديات امام التعلّم التنظيمي الذي يقوم أساساً على الاتجاه العلمي والتجريبي. ولغرض التعرف والتعلّم من هذه التجارب الابداعية، نحتاج إلى اعتماد طريقة فعالة. الهدف من هذا التحقيق هو دراسة وطرح اسلوب جديد من سبعة مراحل تتيح فيه عمليات السرد التنظيمي هذا النوع من التعلّم. باستخدام هذا الاسلوب يستطيع الناشطون التنظيميون التوصل إلى فهم مناسب للتجارب الابداعية، ويتوافقون على معانيه المشتركة، ويستفيدون منه للقيام باجراءات متناسقة. وعن طريق السرد والرواية أيضاً يستطيع الناشطون انتزاع ذكريات تجاربهم الابداعية ويستخرجون كيفية التوصل إليها. وهذا العمل يؤدي إلى ايجاد خيارات جديدة للتعامل مع التجارب الجديدة حال ظهورها. هذا التحقيق يتناول دراسة اطار السرد الروائي لريزمان الذي كان قد وضعه لتجارب شخصية، ثم عدّله في ما بعد ليصبح على شكل نموذج يمكن الاستفادة منه في التنظيم. وفي المرحلة الثانية، عرضنا فرضية «ان يكون هذا الاطار مناسباً للمنظمات الإيرانية»

Email: sarlak1@yahoo.com

\* دكتوراه في إدارة السلوك التنظيمي، عضو الهيئة العلمية في جامعة پیام نور،

momusavi@gmail.com

\*\* دكتوراه في إدارة السلوك التنظيمي، عضو الهيئة العلمية في جامعة پیام نور

Email:

Email:h\_abedijafari@yahoo.com

\*\*\* دكتوراه في الإدارة، عضو الهيئة العلمية في جامعة طهران

\*\*\*\* طالب دكتوراه في إدارة السلوك التنظيمي، جامعة پیام نور (الكاتب المسؤول)

h\_moghaddasan@yahoo.com