

فلسفه دین، دوره ۱۲، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۴

صفحات ۷۹۵-۸۳۰

## کارکرد فردی و اجتماعی دین از دیدگاه ابن سینا

ذبیح مطهری خواه\*

استادیار الهیات، واحد تویسرکان، دانشگاه آزاد اسلامی، تویسرکان، ایران

(تاریخ دریافت: ۹۴/۹/۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۱۴)

### چکیده

کارکرد دین، اثر و تحولی است که دین در انسان یا جامعه ایفا می‌کند. دین در قلمرو فردی دو کارکرد مهم دارد: اول، معرفت‌زایی. ابن سینا بر این باور است که تنها پیامبران می‌توانند بدون تعلیم به‌صورت خازن حقایق درآیند؛ دوم، آرامشبخشی. ابن سینا عقاید صحیح را عامل سلامت میدانند. مهمترین کارکرد دین در قلمرو اجتماعی وضع قانون است. ابن سینا دین را در امر قانونگذاری و سامان دادن به اجتماع ضروری دانسته است. کارکرد دیگر دین در اجتماع، ایجاد همبستگی و اتحاد است؛ ابن سینا، آنچه را که منجر به تضعیف رکن بزرگ مدنیت می‌شود، تحریم می‌کند. از دیدگاه اندیشمندان برخی از کارکردهای دین انحصاری است و جایگزینی در علم، فلسفه و عرفان ندارد.

### واژگان کلیدی

اخلاق فردی و اجتماعی، دین، کارکرد.

## مقدمه

امروزه «کارکرد دین در زندگی بشر» از موضوعات اساسی در عرصه دین‌پژوهی محسوب می‌شود. موضوع «کارکرد دین» در کلام قدیم بیشتر در ضمن مسائلی مانند هدف بعثت و آثار ایمان بیان شده است و ضرورتی نبوده است که به صورت مستقل بحث شود؛ مثلاً علامه حلی در بحث منافع ارسال رسل و انزال کتب و علامه طباطبایی در «تفسیر المیزان» با ارائه نظریه جامع‌نگری گفته‌اند که «نبی» برای اصلاح امور مردم در زندگی دنیوی و اخروی مبعوث شده است. اما امروزه با توجه به جایگزین کردن کارکردهای علوم گوناگون مانند روان‌شناسی و جامعه‌شناسی به جای کارکرد دین و با توجه به اینکه علوم مذکور به صورت رقیب دین مطرح می‌شوند، لازم است به طور مستقل درباره موضوع بحث بیشتری شود. در زمینه کارکرد دین چهار نظریه وجود دارد: اول. برخی معتقدند که دین افیون جامعه است؛ دوم. بعضی بر این باورند که دین در زندگی انسان، هیچ نقشی ندارد؛ سوم. عده‌ای برای دین، نقش حداقلی و فردی قائل هستند؛ چهارم. متفکران اسلامی، بر این باورند که دین برای انسان در عرصه‌های گوناگون زندگی، اعم از فردی، اجتماعی، دنیوی، اخروی، جسمی و روحی نقش سازنده و کارکرد مثبت و تکامل‌آفرین دارد. در مقاله حاضر به بررسی کارکرد دین در زندگی فردی و اجتماعی بشر از دیدگاه ابن‌سینا و تأثیر دین در افکار و عقاید ایشان که در ۱۸ سالگی، بر همه علوم آگاهی یافته بود، پرداخته شده است؛ باشد تا دیدگاه این فیلسوف نامور اهمیت و کارکرد دین را بهتر روشن کند.

## ۱. مفهوم‌شناسی

برای روشن شدن موضوع ابتدا لازم است واژه کارکرد و اقسام آن توضیح داده شود:

### ۱.۱. کارکرد

کارکرد ترجمه «Function» است که در لاتین دارای معانی مختلف از جمله فعالیت سودمند، کار، وظیفه، فایده، انگیزه، غایت، نیت، نیاز، نتیجه و پیامد است؛ اما جامعه‌شناسان

بیش از همه بر سه معنای کار، وظیفه و نقش تأکید دارند (توسلی، ۱۳۷۱: ۲۱۶). کارکرد دین در اصطلاح جامعه‌شناسی شامل خدمات، غایات و اغراض، آثار و تبعات پنهان و آشکار و مقصود و غیرمقصود دین به جامعه است که قوام، بقا و تعادل آن را در پی دارد، به عبارت دیگر کارکرد در اصطلاح کارکردگرایی اثری است که پدیده‌ای اجتماعی از خود بر جای می‌گذارد (اسکیدمور، ۱۳۷۲: ۱۴۲). بنابراین، معنای کارکرد در منطق کارکردگرایی، اثر یا پیامدی است که یک پدیده در ثبات، بقا و انسجام نظام اجتماعی دارد. بنابراین مقصود از کارکرد در این مقاله، تمامی خدمات، آثار و نقش دین اعم از فردی و اجتماعی است، به عبارت دیگر مقصود از کارکرد دین، اثر، نقش و تحولی است که دین در انسان یا جامعه ایفا می‌کند.

## ۲.۱. اقسام کارکرد

آثار و تحولات دین را می‌توان از جنبه‌های مختلف تقسیم کرد:

الف) کارکرد فردی و اجتماعی: آثار و تحولات دین را از یک دیدگاه می‌توان به دو بخش فردی و اجتماعی تقسیم کرد؛ یعنی هر پدیده اجتماعی و از جمله دین شاید دارای کارکردهای فردی یا اجتماعی باشد.

ب) کارکرد مثبت، منفی و خنثی: هر ساخت و پدیده اجتماعی ممکن است دارای کارکردهای مثبت یا منفی یا خنثی باشد؛ یعنی فاقد کارکرد و اثر خاصی می‌شود (بودون، ۱۳۶۹: ۱۱۱). در دیدگاه جامعه‌شناختی امکان دارد برخی از پدیده‌ها که زمانی دارای کارکرد مثبت بوده‌اند و در شرایط جدید کارکرد قبلی خویش را از دست داده‌اند، بی‌نقش شده باشند یا کارکرد منفی پیدا کرده باشند و آثار سوئی برای جامعه داشته باشند. لذا چه بسا در برخورد با پاره‌ای از ادیان می‌توان کارکردهای منفی برای دین مطرح کرد.

ج) کارکردهای آشکار و کارکردهای پنهان: می‌توان تمایز دیگری بین کارکردهای مختلف یک نظام بیان کرد که در تحلیل کارکردی اهمیت فراوانی دارد و آن تقسیم کارکردها به کارکردهای آشکار؛ یعنی کارکردهایی که قابل‌رؤیت و پیش‌بینی

هستند و کارکردهای پنهان، یعنی کارکردهایی که غیرمنتظره و رؤیت‌ناپذیرند (توسلی، ۱۳۷۱: ۲۲).

د) کارکرد انحصاری و غیرانحصاری: کارکرد را از جنبه دیگری می‌توان به دو قسم انحصاری و غیرانحصاری تقسیم کرد؛ یعنی شاید یک کارکرد خاص در انحصار یک پدیده باشد و اختصاص به آن داشته باشد و ممکن است ثمره و کارکرد خاصی در انحصار یک پدیده نباشد، به عبارت دیگر جایگزین داشته باشد.

ه) کارکردهای این جهانی و فرادنیایی: کارکردهای دین را می‌توان از جنبه دیگر به دو قسم کلی کارکردهای این جهانی و فراین جهانی (آخرت) تقسیم کرد. کارکردهای این جهانی در حوزه‌های روانشناختی، معرفت‌شناختی و جامعه‌شناختی امکان بررسی دارد.

## ۲. کارکردهای دین از دیدگاه ابن سینا

آثار و تحولات دین را می‌توان به دو بخش فردی و اجتماعی تقسیم کرد:

### ۱.۲. کارکرد فردی

دین در قلمرو فردی کارکردهای فراوانی دارد که دو کارکرد آن بسیار مهم هستند که عبارتند از:

#### اول. معرفت‌زایی

دین در معرفت‌زایی چهار کارکرد جداگانه دارد: الف) حقایقی را آموزش می‌دهد که عقل و دانش بشر از آنها خالی است؛ ب) حقایق عقلانی، اخلاقی و عرفانی را آموزش می‌دهد که عقل و دانش بشر به آنها دسترسی ندارد؛ ج) دریافتهای صحیح حس، عقل و دل را تأیید می‌کند؛ د) دریافتهای غیرصحیح تجربی، عقلانی و عرفانی را اصلاح می‌کند. خداوند یکی از وظایف پیامبران را تعلیم حکمت و دانشی می‌داند که انسان نمی‌داند و همچنین تعلیم حقایقی که انسان توان دسترسی به آنها را ندارد.

وَيَعْلَمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ (بقره: ۱۵۱)؛ در میان شما رسولی از خودتان فرستادیم که همواره آیات ما را بر شما می‌خواند و شما را [از هر نوع آلودگی ظاهری و باطنی] پاک و پاکیزه می‌کند، و کتاب و حکمت به شما می‌آموزد، و آنچه را نمی‌دانستید به شما تعلیم می‌دهد.

از این آیه استفاده می‌شود که انبیا تماس کامل با حقیقت دارند و حقایقی را به انسان می‌آموزند که انسان غیرمتصل به خازن حقیقت توان فراگیری آنها را ندارد. از دیدگاه ابن‌سینا تنها پیامبران هستند که تماس کامل با حقیقت پیدا می‌کنند و بدون تعلیم خارجی می‌توانند به صورت خازن حقایق درآیند و حقایقی را آموزش دهند که دیگران توان فراگیری آن را ندارند. ایشان پیامبری را اتصال به روح القدس می‌دانند و می‌گویند: آنچه از روح القدس به عقل پیوندد «نبوت» است، و آنچه از آن عقل به ظاهر رسد «رسالت» بود و آنچه نبی گوید «دعوت» است و آنچه از دعوت پیدا گردد «شریعت» است (ابن‌سینا، ۱۳۵۲: ۱۱). همچنین در خواص و ویژگی‌های نبی می‌فرماید: پیامبران در سه محور، با دیگر مردمان تفاوت اساسی دارند: نخست به فضیلت علم آراسته‌اند. کمال و نهایت علم بی‌هیچ تعلیم و تعلم انسانی به آنان اعطا شده تا به اندازه گنجایش بشری، بر آنچه از معرفت حق و طبقات ملایکه و سایر اصناف خلق الهی و چگونگی مبدأ و معاد است، به اذن الهی آگاه باشند. محور دوم تفاوت پیامبران و دیگر مردمان در تخیل قدرتمند پیامبران است؛ تخیلی که به پیامبر امکان می‌دهد پس از اتصال به موجودات ملکوتی، امور حاضر و گذشته را دریابد و بر امور پنهانی، که در آینده واقع می‌شود، آگاه شود و انذار کند یا بشارت دهد و از غیب سخن براند؛ همان چیزی که درباره دیگر انسان‌ها، گاه به صورت اتفاقی و در عالم خواب و رؤیا رخ می‌دهد. و سرانجام اینکه پیامبران ممتازند از دیگر مردمان به فضیلت قدرت نفس محرکه؛ فضیلتی که به آنان این توانایی را می‌بخشد تا قومی را به وزیدن بادی هلاک گردانند و قومی دیگر را با بارانی از صاعقه‌ها نابود سازند و عصا را به مار تبدیل کنند یا با دمیدن دم مسیحایی خویش، به مردگان حیات بخشند (ابن‌سینا، بی‌تا: ۲۲۳-۲۲۵).

ابن سینا بر این باور است که: نفس نبی به علت کمال خود که در قله کمال بشری ایستاده است، دارای ویژگی تجرد است (ابن سینا، ۱۳۳۱: ۶۸). و تجرد و تکامل تا آنجا برای نفس نبی حاصل می شود که حقایق و حیاتی را از عقل اول دریافت می کند. لذا از دیگر انسان ها متمایز می شود، چرا که آنها حقایق و معارف را از عقل فعال یعنی عقل دهم دریافت می کنند (همو، ۱۳۳۶: ۸۸) و نفس نبی به خاطر اتصال مدام با عقل فعال و کسب عقل مستفاد که حقایق را از عقل فعال استفاده می کند؛ از هر گونه اشتباه و نسیان مصون و محفوظ می ماند. همچنین به دلیل کمال عقل عملی و بالفعل شدن آن به همراه تأیید قدسی خداوند صیانت عملی را نیز داراست. این همان عصمت علمی و عملی است که از خصایص نبی محسوب می شود و کیفیت ادراک نبی بر خلاف دیگر انسان ها سیر معکوس معرفتی آن است که از معقول به محسوس می رود (همو، ۱۳۳۱: ۵۸).

مهم ترین مقولاتی که دین به آموزش آنها پرداخته است، عبارتند از:

الف) مبدأشناسی: آموزه های دینی با براهین گوناگون مانند برهان نظم، برهان حدوث و قدم، برهان فقر ماهوی، فطرت و برهان صدیقین انسان را به خداشناسی رهنمون کرده است و همچنین صفات جمال و جلال خداوند را تبیین کرده است تا مردم پروردگار خود را بشناسند و از او فرمان ببرند. همین آموزه ها، الهام بخش ارائه نظریات فلسفی بسیاری از فلاسفه بوده است.

از دیدگاه ابن سینا، قانونگذاری برای مدینه باید براساس شناساندن آفریدگار یگانه و توانا و دانای آشکار و نهان به مردم باشد. آفریدگاری که شایسته فرمان بردن است و مردم نیز باید بدانند که خداوند برای فرمانبرداران پاداشی سعادت بخش و برای نافرمانان سرانجامی شقاوت بار فراهم کرده است. نتیجه این آگاهی آن است که مردم تعالیمی را که از طرف خدا و فرشتگان به ایشان رسیده بپذیرند و از آن پیروی کنند. شناخت خداوند و انجام عبادات در معاد انسان ها نیز سودمند است، زیرا سبب پاکی نفوس آنان می شود و سعادت اخروی نیز با پاکسازی نفس به دست می آید (ابن سینا، ۱۳۷۷: ۳۱۹).

نکته: از نظر بوعلی، پیغمبر نباید مردم را به معرفتی بالاتر از یگانگی و بی‌همتایی خداوند وادار کند، زیرا اگر آنان را مکلف سازد تا وجود خداوندی را تصدیق کنند که منزله از مکان است، قابل اشاره نیست، قسمت نمی‌پذیرد، نه در بیرون جهان است و نه در درون آن و همانند هیچ موجودی نیست، کار مردم را دشوار می‌کند و آنها به نوعی پریشانی و آشفتگی دچار خواهند شد. لذا اکثر مردم در اثر این تکالیف شاق، یا بی‌درنگ به انکار و تکذیب چنین خدایی خواهند پرداخت یا با دچار شدن به ستیزه و مخالفت، سرگرم مباحثات و جدلهای بی‌حاصل خواهند شد، به‌طوری که از کارها (فردی و اجتماعی) خود باز بمانند و چه بسا که در نتیجه این عقاید و افکار مخالف، بر خلاف مصلحت جامعه، بر ضد حق و حقیقت و وظایف ضروری خود بکوشند (همان: ۲۲۳).

روش ابن‌سینا در اثبات خدا که گرفته‌شده از آموزه‌های دینی است، تأمل در هستی بدون نظر در احوال مخلوقات است. ابن‌سینا در نمط چهارم اشارات و تنبیهات برهان ابتکاری خود را مطرح کرده و آن را برهان صدیقین خوانده و بر این باور است که قرآن به این برهان اشاره دارد. خلاصه کلام او چنین است که هر موجودی اگر فی‌نفسه و بدون توجه به غیر در نظر گرفته شود، از دو حال خارج نیست یا به خودی خود وجودش ضرورت دارد یا چنین نیست. اگر حالت اول باشد، آن موجود، خداوند (واجب‌الوجود) خواهد بود و چنانچه حالت دوم باشد، آن موجود، ممکن‌الوجود و نیازمند علت است. آن علت نیز از دو حال خارج نیست، اگر وجودش ضروری است، خداست و اگر ضروری نیست، ممکن و نیازمند به علت است. این سلسله نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد، چون مستلزم تسلسل محال است. بنابراین باید در نهایت به موجودی که وجودش ضروری است منتهی شود، به عبارت دیگر کل مجموعه ممکنات، نیازمند علتی خواهد بود که واجب‌الوجود بوده و ضرورت وجود آن ذاتی باشد، زیرا اگر این علت، ممکن‌الوجود بالذات بود، در درون مجموعه جای می‌گرفت، در حالی که علت مجموعه باید خارج از مجموعه باشد و نمی‌تواند یکی از آحاد مجموعه باشد، چون علت، در ابتدا علت آحاد

مجموعه و سپس علت کل مجموعه است و اگر غیر از این بود، آحاد مجموعه نیازمند او نمی‌بودند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۴۴).

ابن سینا در پایان نمط چهارم، این برهان را برهان صدیقین می‌خواند و قائل می‌شود به اینکه در این برهان نه از آیات و نشانه‌ها بلکه از خود خدا بر وجود او گواهی شده است. وی در بیان برتری برهان خود می‌گوید:

بنگرید که بیان ما در باب وجود خداوند و نیز توحید و تنزیه او از نقایص چگونه بی‌نیاز از اعتبار مخلوق یا فعل اوست، هر چند آن نیز دلیل دیگری بر وجود خداوند است، اما راه ما استوارتر و باارزش‌تر است. اگر ما نفس وجود را به گواهی دادن فراخوانیم، از همان جهت وجودی خود بر ثبوت خداوند گواهی می‌دهد و از رهگذر آن بر صفات او دلالت می‌کند. در کتاب الهی به این برهان، اشاره شده است: سُرِّبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَفِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ اَوْلَمْ يَكْفُ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ؛ به‌زودی نشانه‌های خود را در کرانه‌های جهان و در نفوس خودشان به آنان نشان خواهیم داد تا برای آنان روشن شود که بی‌تردید او حق است. آیا بس نیست که پروردگارت بر همه چیز گواه است. وی می‌گوید: بخش اول برای گروه خاصی است و بخش دوم خطاب به صدیقین است و برهان خود را مشمول بخش دوم معرفی می‌کند.

خواجه نصیرالدین طوسی در مقام شرح سخن ابن سینا می‌گوید که متکلمان بر اساس حدود اجسام و اعراض، بر وجود خدا حجت اقامه می‌کنند و دانشمندان علوم طبیعی با توجه به مسئله حرکت و نیاز به محرک و نیز محال بودن تسلسل، وجود خدا را به اثبات می‌رسانند، اما حکمای الهی با عنایت به وجود و اینکه یا واجب است یا ممکن، به اثبات وجود خدا می‌پردازند، سپس از آنچه از وجوب و امکان لازم می‌آید. بر صفات خدا استدلال می‌کنند و با استدلال در باب صفات، نحوه صدور افعال را از او اثبات می‌کنند. خلاصه آنکه: خدای ابن سینا در تطابق بیشتری با خدای ادیان است (طوسی، ۱۳۷۵: ۲۹۶).



ب) پیامبرشناسی و امام‌شناسی: پیامبر و امام در نظام وجودی که دین از موجودات جهان به تصویر می‌کشد، حایز جایگاه ویژه‌ای هستند. ابن‌سینا پیامبر را موجود برتر و دارای کامل عقلانی و اخلاقی می‌داند و می‌گوید: در میان صور مادی و اجسام، یا نامی هستند یا غیرنامی، حال آنکه نخستین افضل است و جسم نامی یا حیوان تواند بود یا غیر حیوان، و نخستین افضل است. حیوان یا ناطق بود یا غیرناطق و نخستین برتر بود و ناطق یا به ملکه است یا به غیر ملکه و اول افضل بود. ذوالملکه یا به فعلیت تام رسیده و یا نرسیده، و نخست افضل بود و آنکه به فعلیت تام رسیده یا به واسطه رسیده یا به غیر واسطه، و نخست افضل بود و او همان کسی است که «نبی» نامیده می‌شود، و تفاضل در صور مادی، به وی ختم می‌شود (ابن‌سینا، ۱۹۹۱: ۴۶).

ج) انسان‌شناسی: تا زمان حال چهره واقعی انسان ناشناخته مانده است. دکتر الکسیس کارل، انسان را موجود ناشناخته تعریف می‌کند و کتاب خود را با این عنوان به چاپ می‌رساند (کارل: ۱۳۸۴). اما آموزه‌های دینی برای معرفت‌دهی و شناسایی انسان نکاتی را بیان کرده‌اند که کمک فراوانی در درک اشرف مخلوقات کرده است. از منظر دین، انسان از دو عنصر ماده (بدن) و مجرد (روح) ترکیب یافته است. قرآن می‌فرماید: آن‌گاه او را از جهت اندام درست و معتدل ساخت، و از روح خود در وی دمید و برای شما گوش و چشم و قلب آفرید، در حالی که اندک سپاسگزاری می‌کنید (سجده: ۹). ذات انسان از دو جهت خیر و شر تشکیل می‌شود که چهره خیریت به ساحت فطری و چهره شریت به ساحت مادی، دنیایی و غریزی انسان تعلق دارد. در سوره معارج می‌فرماید: همانا انسان حریص آفریده شده است (معارج: ۱۹). در اسراء می‌فرماید: به یقین فرزندان آدم را کرامت دادیم (اسراء: ۷۰) و هر که در این جهان از حق بدیدن نابیناست، او در آن جهان نابیناست، و از نابینا گمراه‌تر. شیخ‌الرئیس ابن‌سینا با توجه به آموزه‌های دینی می‌گوید: اما اوصاف تو دو قسم بود: یکی بود به مشارکت قالب، چون گرسنگی و تشنگی و خواب؛ و این بی‌معه و جسم راست نیاید: این به مرگ باطل شود. و یکی بود که قالب را در آن شرکتی نبود،

چون معرفت خدای تعالی، و جمال حضرت وی، و شادی بدان: این صفت ذات تو است، با تو بماند. و معنی باقیات صالحات این بود. و اگر بدل این، جهل بود به حق تعالی، آن نیز صفت ذات توست: با تو بماند. و این نابینایی روح بود و تخم شقاوت تو بود. و من کان فی هذه اعمی فهو فی الآخرة اعمی و اضلّ سیبلا و هر که در این جهان از حق بدیدن نابیناست، او در آن جهان نابیناست، و از نابینا گمراه تر (ابن سینا، ۱۳۶۵: ۱۲۶).

شیخ‌الرئیس ابن‌سینا برای عقل نظری با استفاده از قرآن چهار مرتبه قائل است که عبارتند از:

۱. عقل هیولانی: نفس انسانی برحسب ذات و مبدأ فطرت، استعداد محض است برای پذیرش صور عقلی، به مثابه صفحه آینه‌ایست که صورتی در آن انعکاس نیافته و لوحی ساده است و عاری از نقوش است، و مستعد است که نقوش علمی و صور عقلی را بپذیرد، هرگاه انسان تحت تعلیم معلم و استاد واقع شود؛ صور علمی در نفس ناطقه‌اش نقش می‌بندد.

۲. عقل بالملکه: پس از مرتبه عقل هیولانی دومین مرتبه از مراتب عقل، عقل بالملکه است. در این مرتبه جوهر نفس انسانی پرتوان و برتر از جوهر عقل هیولانی می‌شود، زیرا تا اندازه‌ای قوه محض کمال عقلی، به فعلیت می‌رسد که نفس انسانی در این مرحله به اولیات و بدیهیات و ضروریات دست می‌یابد و معقولات اولی (اموری که همگان در فهم و ادراک آن اشتراک دارند، مانند احسان خوب است) را درک می‌کند و برای دست یافتن به مقولات ثانیه آماده می‌شود.

۳. عقل بالفعل: در این مرتبه نظریات و معقولات ثانوی حقیقی به مدد معقولات اولی برای نفس انسانی دست می‌دهد و در او ذخیره می‌شود و نفس آگاه می‌شود که معقولات دوم را به دست آورده است، بدون اینکه همه آنها در پیشگاهش چهره‌نمایی کنند، بلکه هر وقت نفس بخواهد آنها را در ذهن جلوه‌گر می‌کند.

حیات علمی و حیات عقلی و اندیشه در نظریات در این مرحله برای نفس انسانی حاصل می‌شود.

۴. عقل بالمستفاد: این مرتبه، قله کمال عقلانی است و نفس انسانی در این مرحله غوطه‌ور در تمامی صور علمی و معقولات است. نفس در این مقام، ملکه اتصال به عقل فعال را دارد.

عقل فعال: ابن سینا عقل فعال را چنین بیان می‌کند. عقل فعال یا عقول فعاله و آن هر ماهیتی که بذات خود مجرد از ماده باشد، برآورنده نفوس از نقص به کمال را به زبان فلاسفه و حکما عقل فعال و به زبان مذهبیبون روح القدس گویند.

ابن سینا به تطبیق عقل نظری با این آیه مبارکه می‌پردازد: اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوهٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ، الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ ، يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ ، لَا شَرْيْقَةَ لِأَعْرَبِيَّةٍ ، يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ ، يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ مَثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

ابن سینا در نمط سوم اشارت چنین حکیمانه و از سر ژرف‌اندیشی به تأویل این آیه کریمه دست می‌یازد و می‌نگارد که: « مشکوه » چراغدان، اشاره به عقل هیولانی است، چه عقل هیولانی که استعداد محض است و از خود روشنایی ندارد و در گوهر ذات تیره و ظلمانی است و قابلیت دارد که تابش انوار عقلی در وی رخ دهد، تابش و فروزش انوار عقلی در آن، به‌طور تساوی نیست، بلکه به‌حسب اختلاف سطوح و ثقبه‌هایش و بر حسب اختلاف استعدادهای از جهت نزدیکی و دوری به منبع نور متفاوت است. پس عقل هیولانی که از خود هیچ روشنایی ندارد و قابل پذیرش انوار عقلی است؛ به مشکوه شباهت دارد. عقل بالملکه با زجاجه شیشه (قندیل آبگینه‌ای) انطباق دارد، و به آن می‌ماند، زیرا بذات خود شفاف است و با تمام وجود و استعداد پذیرنده انوار، به‌مثابه ستاره درخشان است.

شجره زیتونه: اشاره به قوه متفکره، فکر و اندیشه است. چون، اندیشه و فکر، مستعد است پس از جنبش‌های بسیار و زحمات زیاد قابل پذیرش نور شود. مبارک و بارور از آنست که حدود اشیا و نتایج براهین حقیقی به دست اندیشه چهره می‌گشاید. لاشرفیه و لاغریبه نه شرقی و نه غربی بودن اندیشه و فکر از آنست که اندیشه و فکر در معانی کلی و مفاهیم ذهنی و قضایای عقلی جریان دارد، نه از غرب موجودات حسی هیولانی است و نه از شرق عقول فعال که قائم با ذات خودند. یکاد زیتها یضی و لولم تمسسه نار و نزدیک است که روغنش بر فروزد، هرچند آتش به آن نرسد، اشاره به قوه قدسیه الهیه است که نیروی کامل حدس است که شریف‌تر از فکر و حدس متعارف جلوه می‌کند «زیت» روغن حدس را بیانگر است، نیروی حدس و ظفر یافتن به مطالب بازیت انطباق دارد. «مصباح» اشاره به عقل بالفعل است که بذات خود بدون نیاز به نور دیگر روشن و پرتوافشان است از عقل مستفاد حکایت می‌کند، چه، صور معقول نورند و نفس «نورعلی نور» پذیرنده آن نیز نور دیگر است «نار» تناسب با عقل فعال دارد، نیرویی که عقل هیولانی را به عقل بالملکه می‌رساند و او را عقل بالفعل می‌گرداند و عقل بالفعل عقل مستفاد می‌کند و چراغ از آن شعله می‌گیرد و افروخته می‌آید، آری هزار چراغ از فتیله‌ای روشن شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۵۷).

ج) فرجام‌شناسی: دین با آیات متعدد، از امکان و ضرورت وجود رستاخیز دیگر و فرجام بشر خبر می‌دهد. و به تصویر ماهیت و جزئیات آن می‌پردازد که عقل انسانی از معرفت ابتدایی آن ناتوان است. ابن‌سینا بر این باور است که انسان توان درک برخی از مسائل معاد را ندارد. ایشان در زمینه معاد جسمانی از سه دیدگاه برخوردار است:

۱. در الهیات شفاء معاد جسمانی را از حوزه تأملات فلسفی خارج ساخته و تنها راه تصدیق به آن را اتکا به آیات و روایات می‌داند و می‌گوید: معاد جسمانی همان است که از طریق شرع بیان شده و راهی جز طریق شرع و تصدیق خبر نبی بر اثبات آن وجود ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۸۰: ۴۲۳).

۲. در کتاب مبدأ و معاد به نقل از فارابی، سخن از الحاق به اجرام فلکی در میان می‌آورد، مبنی بر اینکه برخی از نفوس مانند اصحاب شمال که ناقص در علم و عملند و اصحاب یمین که کامل در عمل و ناقص در علمند، نمی‌توانند از عالم اجسام فراتر روند، اشتیاق آنها به جسم، امکان تعلق آنها را به برخی اجرام فراهم می‌آورد و این اجرام نمی‌توانند ابدان انسانی یا حیوانی باشند، لذا انتقال به جرم سماوی پیدا می‌کند. البته نفس انسانی نفس برای اجرام فلکی نمی‌شود، بلکه آن جرم را فقط برای تخیل صور مورد استفاده قرار می‌دهد. صور خیالی اگر مربوط به اعمال نیک و موجب سعادت باشد، زیبا و لذت‌بخش خواهند بود و اگر این صورت‌ها مربوط به اعمال ناشایست و موجب شقاوت باشند، صورت‌های ناپسند را تخیل می‌کنند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۵).

۳. در رساله الاضحویه گرچه در ظاهر متفاوت با دیگر آثار اوست، اصل سخن مبنی بر اینکه معاد جسمانی با عقل و اصول عقلی اثبات‌پذیر نیست، در همه آثار او آشکار است. وی در مورد آیات قرآن می‌گوید که در آیاتی مانند «یدالله فوق ایدیهم (و) ما فرطت فی جنب الله» هیچ کس تردید نمی‌کند که مجاز و استعاره به کار رفته است، ضمن اینکه در آیات برخی حقایق فلسفی که بیانگر حکمت ناب دینی است با صراحت ذکر نشده‌اند، مانند اینکه خداوند عالم بالذات است نه عالم بالعلم و قادر بالذات است نه قادر بقدره، وقتی در این موارد تأویل جایز باشد و نیاز به مباحث دقیق عقلی احساس شود، چرا این نکته باید در مورد معاد مورد غفلت قرار گیرد و به فهم عوامانه آن اکتفا شود (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۵۱).

از نگاه وی قصد اصلی آیات تشویق عموم مردم به انجام دادن کارهای نیک است نه بیان جسمانی بودن زندگی اخروی؛ چرا که عوام در بسیاری از حقایق دینی مانند ملایکه و حتی در برخی اوصاف خداوند قائل به جسمیت هستند و لزومی ندارد که حکیم نیز در این باورها از فهم عامیانه آیات پیروی کند (همان: ۵۸).

بنابراین از دیدگاه ابن سینا بسیاری از معارف مربوط به معاد را باید از شرع آموخت، به عبارت دیگر شرع در زمینه معاد حقایقی به ما می آموزد که عقل به آنها راه ندارد (د اخلاق شناسی: کارکرد دین در حوزه اخلاق متفاوت است: بخشی از آن به معرفت زایی و برخی به بهداشت روان برمی گردد، اما بخشی که به معرفت زایی برمی گردد عبارت از آموزش و تعلیم برخی از اصول اخلاقی است؛ یعنی عقل انسان توان شناخت همه اصول اخلاقی را ندارد، از این رو انبیا که به کمال عقلی و اخلاقی رسیده اند، بسیاری از قواعد و اصول خلاق، و مصادیق این اصول را که بشر ناتوان از شناخت آنهاست، معرفی می کنند.

ابن سینا برترین مردم را کسی می داند که به کمال عقلانی و اخلاقی رسیده باشد و نائل شدگان به این مرحله را نیز ذومراتب می داند و پیامبر را برترین آنها می شمارد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۳۵).

### دوم. کارکردهای احساسی دین

یکی از تفاوت های مهم انسان با جمادات در وجود احساسات است. جمادات هیچ احساسی نسبت به خود و اطرافشان ندارند، اما انسان در این دنیا با احساس های خود زندگی می کند و به جرأت می توان مدعی شد که این احساس ها به زندگی انسان، معنا می بخشد، مثلاً انسان با احساس امیدواری به آینده از خواب بلند می شود و به فعالیت روزانه خود می پردازد و همچنین با احساس آرامش خستگی های روزانه اش برطرف می شود و در طول شب به استراحت می پردازد و احساس اضطراب، ناامیدی و یأس زندگی دنیوی او را به بی معنایی و تلخکامی و سرانجام به پوچ گرایی و نهیلیسم و چه بسا خودکشی می کشاند.

دین و پیامبران با برنامه های خود سؤال ها، مشکلات، اضطراب و افسردگی های مختلف موجود در ذهن، عقل و روح و روان انسان را شناسایی می کنند و به رفع آن می پردازند و با پاسخ این نکات به انسان آرامش و امنیت روانی می دهند.

پیامبران و در رأس آنها پیامبر اسلام ﷺ برای تأمین بهداشت و سلامت روانی و روح انسان، برای اینکه همه فرایندها و صفات فرد یکپارچه شود و توانایی کنار آمدن با فشار روانی را داشته باشد و جهان را چنان که هست ببیند، از راهکارهای مختلفی استفاده کرده‌اند، از جمله: الف) دین مرگ را که بزرگ‌ترین عامل هراس است، آغاز زندگی حقیقی و اتصال به سعادت واقعی می‌داند؛ ب) دین دردها، مشکلات و بلاها را که عامل مهمی در ایجاد اضطراب است، امتحان و موجب تعالی روح و جسم می‌داند و به انسان خداپاور این نگرش را می‌دهد که در پس هر درد و ظلمی، نعمت و آسایشی نهفته است؛ ج) جدایی انسان از اصل خود را که عامل دیگری برای نگرانی اوست، چاره می‌کند؛ د) دین و پیامبران با سفارش به اخلاق نیکو مانند احساس همدردی با دردمندان، محبت و ابراز دوستی نسبت به دیگران، گذشت و عفو خطا، سفارش به آشتی و نهی از قهر و عدوات، نهی از سوءظن و کینه به دیگران، برای انسان هیجان‌ات مثبت ایجاد می‌کند؛ ه) ادیان الهی هویت انسان را فراتر از عالم ماده بازگو می‌کنند و معتقدند حقیقت وجودی انسان از عالم قدسی الهی سرچشمه و برای تکامل در عالم ماده چند صباحی از جایگاه خود فاصله گرفته است.

بوعلی سینا درباره سلامت روان چنین می‌گوید: روان‌هایی سالم هستند که بر فطرت اصلی خویش باقی باشند و در این عالم در اثر برخورد با امور زمینی از لطافتش خارج نشده و غلیظ و خشن نشده باشند. طبق تفسیر خواجه با ورود عقاید باطل در آن، از مسیر اصلی خود که همان فطرت توحید و اسلام است، خارج نشده باشند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۵۴).

همچنین می‌فرماید: برخی از عبادات باید به صورت گروهی و جماعت و مشروط به حضور پیشوای مدینه باشد، مانند اعیاد، تا موجب تعظیم جایگاه نظام مدینه و امام آن و نیز سبب نشاط، تحرک و نقش‌آفرینی مردم و نزول برکات خداوند شود (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۴۹۲).

ویلیام جیمز از فیلسوفان نامی معاصر درباره زندگی مذهبی می‌نویسد: زندگی مذهبی دارای مزه و طعمی می‌گردد که گویا رحمت محض می‌شود و به شکل یک زندگی سرشار از نشاط شاعرانه و با سرور و بهجت دلیرانه درمی‌آید. یک اطمینان و آرامش باطنی ایجاد می‌شود که آثار ظاهری آن نیکویی و احسان بی‌دریغ است (جیمز، ۱۳۷۲: ۱۹۳).

ماکس پلانک، فیزیکدان نامی می‌نویسد: مذهب رشته پیوند انسان و خدا است ... این امر برای او یگانه راه احساس خویشتن در پناه از تهدیدهایی است که بر زندگی او بال گسترده‌اند. تنها راه یافتن مصفاترین خوشبختی، یعنی آرامش روح است که فرمانبرداری از خدا و توکل به قدرت بی‌چون و ارزانی می‌دارد و بس (پلانک، ۱۳۶۴: ۱۵۹).

ویل دورانت، مورخ نامی معاصر می‌نویسد: دین برای تیره‌بخستان و رنج‌دیدگان و محرومان و سالخورده‌گان تسلای فوق طبیعی آورده است؛ تسلایی که در نظر میلیون‌ها انسان، شریف‌تر و ارزنده‌تر از هر گونه مساعدت طبیعی بوده است. حقیرترین زندگی‌ها را معنا و شکوه بخشیده است ... (ویل دورانت، ۱۳۸۴: ۲۰۴).

در جای دیگر می‌نویسد: «ادیان به زندگی مردم شکوه و امید و به جهان نظم و معنا می‌بخشد ... برای ما تصور این امر دردناک است که طبیعت با آن همه رنج توانفرسا، آدمی را با آن نیروی خرد و پرهیزکاری و اخلاصی که به وی ارزانی داشته، تنها برای این آفریده است تا چون به اوج کمال خویش رسد، چراغ زندگی خود را به دم مرگ خاموش سازد؛ زیرا ما مشتاق بقا و ابدیت هستیم» (همان: ۴).

ساموئل کینگ می‌گوید: افکار لطیف‌تر و عالی‌تر مذهبی مانند مفهوم جاودانی روح در انسان، نیروی الهام و امیدواری و ایمان و شجاعت به وجود آورده است (کینگ، ۱۳۴۹: ۱۴۶).

ابن سینا می‌گوید: چون وجود انبیا برای همه زمان‌ها ممکن نیست، لذا پیامبران باید برای استمرار معرفت توحید و معاد در میان مردم و جلوگیری از نسیان سنن الهی تدبیر عظیم بیندیشند و از همین روی، انجام مکرر افعالی مشتمل بر ذکر خدا و معاد مثل نماز و



روزه را در فاصله‌های زمانی مناسب واجب دانسته‌اند، چه اینکه اموری که در بسط این تذکرات و سنن کمک می‌کند مثل تعیین برخی مکان‌ها و رعایت برخی شرایط چون نظافت و طهارت و حالت خضوع و خشوع در نظر گرفته شده است و این امور در رسوخ یاد خدا در عامه مردم تأثیر بسزا دارد. به بیان ابن‌سینا انجام دادن این افعال که مشتمل بر یاد خدا و اعراض از دیگران است، چه بسا برای کسانی که معتقد به وجوب الهی آن اعمال نیستند درجاتی از فوز را همراه داشته باشد تا چه رسد به کسانی که این اعمال را فریضه الهی می‌دانند و بدین ترتیب هم در دنیا هم در آخرت به درجاتی از فوز بار می‌یابند. ابن‌سینا بر اساس همین مبانی وجود امام و وجوب طاعت او و ضرورت سیاسات و معاملات و اخلاق را نیز تبیین می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۷۸).

برخی از کارکردهای احساسی دین عبارتند از:

الف) دین به اصول اخلاقی معنا می‌بخشد: اصول اخلاقی با اصل منفعت‌پرستی مغایر است، چون التزام به هر یک از این اصول مستلزم تحمل یک نوع محرومیت مادی خواهد بود. مکاتب اخلاقی که دین و خداوند را در تبیین اخلاق نادیده می‌انگارند، با کدام ملاک و معیار، برخی از اصول اخلاقی مانند ایثار و فداکاری را توجیه عقلانی می‌کنند؛ زیرا آدمی باید دلیلی داشته باشد که به محرومیتی رضایت بدهد. این جهت آن‌گاه میسر است که به ارزش معنویت پی برده و لذت آن را چشیده باشد. می‌توان گفت هیچ امر معنوی بدون توجه به دین و خدا معنا ندارد.

ب) از اصول اخلاقی پشتیبانی و اجرای آن را تضمین می‌کند: روشن شدن اصول کلی اخلاقی برای سامان دادن به زندگی زیاد کارساز نیست، چون آنچه بیشتر جوامع از آن آسیب و رنج می‌بینند، تخطی و تخلف برخی انسان‌ها از عمل به اصول اخلاقی است. حکومت‌ها و حقوق‌دانان برای رعایت برخی اصول اخلاقی به قوه قهریه و کیفرهای مختلف تمسک کرده‌اند؛ اما چنین راهکاری غیربنیادی و پسینی است که در عین ضرورت آن، کافی نیست. دین که مورد اطمینان قلبی متدینان است، در دو مرحله یعنی شناسایی

برخی از اصول اخلاقی و همچنین اجرای آن به پشتیبانی و امداد انسان می‌آید. انسان‌ها که به‌طور فطری به انجام دادن اصول اخلاقی و ارزشی تمایل دارند، ممکن است به علل گوناگون مانند دلایل سودجویانه از انجام دادن آن اصول استنکاف کنند. دین در این مرحله در ترغیب و تحریک انسان به انجام دادن فضایل اخلاقی و گریز از رذایل، با سه راهکار ذیل به تکامل اخلاقی انسان کمک می‌کند:

۱. تبیین مقام قدسی انسان؛ ۲. وعده پاداش «بهشت»؛ ۳. تهدید به کیفر «جهنم».

ابن‌سینا برترین مردم را کسی می‌داند که به کمال عقلانی و اخلاقی رسیده باشد و نائل‌شدگان به این مرحله را نیز ذومراتب می‌داند و پیامبر را برترین آنها می‌شمارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۳۵).

پس پیامبران با نشان دادن مقام قدسی انسان و اشتقاق روح وی از مقام قدسی الهی شخصیت و کرامت فرامادی انسان را به او تذکر می‌دهند و یادآوری می‌کنند که انسان در این دنیا مسافری بیش نیست که به سوی خداوند حرکت می‌کند؛ پس نباید نفس پاک خود را با رذایل و زشتی‌های غیراخلاقی آلوده و مکدر کند، و گرنه از سیر و عروج عرفانی خود باز خواهد ماند، به دیگر سخن، انسان برای رساندن «خود» به «خدا» باید به فضایل اخلاقی ملتزم شود تا به مقصود اصلی خود نائل آید.

راهکار پیشین به انسان‌های کامل و وارسته اختصاص دارد و ممکن است این راهکار برای بیشتر انسان‌ها جلوه‌ای نداشته باشد. دین برای این‌گونه انسان‌ها از دو راهکار دیگر یعنی راهبرد تطمیع و تهدید استفاده کرده است؛ یعنی به ملتزمان اصول اخلاقی وعده پاداش و بهشت می‌دهد و آنانی را که ارزش‌های اخلاقی را مخدوش می‌کنند، به عذاب و کیفر دنیایی و آخرتی تهدید می‌کند. بدین سان پیامبران و ادیان در ظهور ملکات و فضایل اخلاقی و پروراندن انسان‌های متخلق به صفات نیکو، سهم عمده‌ای در جامعه و تاریخ ایفا می‌کنند.

به اعتقاد دورکیم: مناسک دین، برای کارکرد درست زندگی اخلاقی ما، به همان اندازه ضروری هستند که خوراک برای نگه داشتن زندگی جسمانی ما ضرورت دارد؛ زیرا از طریق مناسک است که گروه خود را تأیید و حفظ می‌کند (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۷۹).

فروید تصریح می‌کند که در صورت سستی عقاید دینی مردم، جهان، شاهد تاخت و تازهای افراد بی‌پروا خواهد بود و اصول اخلاقی، فرهنگ و تمدن رو به افول خواهد گذاشت (فروید، ۱۳۹۳: ۳۹۱).

## ۲.۲. کارکرد اجتماعی دین

حوزه دیگر فعالیت و کارکرد دین و پیامبران در رابطه با اجتماع و جامعه است که از اجتماع چندین انسان تشکیل می‌شود و خود به انواع اجتماع از قبیل خانواده، قبیله، همشهری، ملیت و امت و غیره تقسیم می‌شود. در اینجا به تبیین مختصر نوع کار دین در عرصه اجتماع اشاره می‌کنیم.

مهم‌ترین کارکردهای اجتماعی عبارتند از:

الف) وضع قانون برای کنترل اجتماع است: زندگی سالم اجتماعی آن است که افراد قانون‌ها و حدود و حقوق یکدیگر را محترم شمارند، عدالت را امری مقدس به حساب آورند، به یکدیگر مهر بورزند، هر یک برای دیگری آن را دوست بدارد که برای خود دوست می‌دارد و آن را نپسندد که برای خویش نمی‌پسندد. آنچه بیش از همه در ایجاد جامعه سالم نقش دارد و حق را محترم، عدالت را مقدس، دل‌ها را به یکدیگر مهربان و اعتماد متقابل را میان افراد برقرار می‌کند... و همه افراد را مانند اعضای یک پیکر به هم پیوند می‌دهد و متحد می‌کند، ایمان مذهبی است.

از دیدگاه بوعلی ضرورت دین در وضع قانون برای کنترل اجتماع است که این

ضرورت ضمن چند اصل بیان می‌شود:

اصل اول: نیاز به هم زیستن مردم: از دیدگاه بوعلی سینا انسان مدنی بالطبع است و نیازمند زندگی جمعی و اجتماعی است (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۷۹). برخی می‌گویند: از دیدگاه

وی افرادی را که خارج از جامعه انسانی و در تشکلی غیراجتماعی و بدون مدنیت زندگی می‌کنند، می‌توان موجودات غیرانسانی دانست (فیرحی، ۱۳۷۸: ۳۴۷). ایشان بر این باورست که زندگی کردن انسان مانند جانداران دیگر نیست، زیرا طبیعت نیازمندی‌های جانداران دیگر را آماده می‌کند اما انسان به دلیل اینکه نیازهایش فراوان و گوناگون است، بدون کمک گرفتن از افراد دیگر نمی‌تواند زندگی بسامانی داشته باشد. ایشان تفاوت‌های انسان با سایر جانداران را در توشه‌اندوزی برای روز مبادا دانسته است، چون حیوان به تنهایی می‌تواند هم به تهیه قوت و توشه‌اندوزی بپردازد و هم آن را ذخیره کند؛ اما انسان چون نمی‌تواند چنین کند، به تقسیم کار نیاز دارد (ابن‌سینا، بی‌تا: ۸۴). لذا نیاز دارند که در کنار یکدیگر و با هم زندگی کنند تا با کوشش مشترک و با مبادله فرآورده‌های کار خود نیازمندی‌های زندگی را آماده کنند.

اصل دوم: استقلال‌خواهی و آزادی‌جویی انسان: بوعلی عقیده دارد که فرد انسان به ذات خود تمایل به استقلال دارد و از اینکه آزادی و خواسته‌هایش توسط دیگران محدود شود، بیزار است، او بر این باور است که هیچ‌کس برابر با سرشت اولیه خود نمی‌خواهد دیگری در کارش دخالت کند و از او سلب اختیار نماید و نیز از اینکه دیگران او را از آنچه به سود خود می‌داند، باز دارد، گریزان است اما از آنجا که به دیگران نیازمند و وابسته است، دخالت دیگران را می‌پذیرد، از این‌رو هر کسی تلاش می‌کند تا پرکارتر باشد و نیازمندی‌هایش را تا آنجا که ممکن است خودش تأمین کند تا از استقلال و آزادی، بهره بیشتری داشته باشد.

اصل سوم: لزوم قانون برای حفظ عدالت و تساوی: ابن‌سینا مشارکت و همکاری را برای وجود و بقای انسانی ضروری دانسته، چون همزیستی مسالمت‌آمیز همراه با استقلال‌خواهی مستلزم آن است که همه در کنار یکدیگر کوشش کنند تا لوازم زندگی اجتماعی را فراهم کنند. برای مشارکت، وجود عوامل و اسبابی از جمله دادوستد، عقد و قرارداد را لازم می‌داند و برای این قراردادها نیز سنت و عدل را ضروری می‌داند و از آنجا

که افراد دارای عقاید و افکار مختلفی هستند (که هر کدام منافع خود را مقتضای عدالت دانسته و زیان خود را ظلم شمرده‌اند) از دیدگاه ایشان باید قانونگذاری وجود داشته باشد تا بر این دادوستد حکمفرمایی کند و قانون و سنتی را وضع کند تا منجر به ایجاد عدالت در میان جامعه شود (همان: ۴۴۱). یعنی دستورات و قوانینی لازم است تا در مبادله فرآورده کارها و برابر کردن ارزشمندی‌ها، توازن درستی برقرار شود و بدون ارزشیابی حقیقی، نتیجه کار یکی بر دیگری برتری داده نشود، و هیچ‌کس نتیجه کار و کوشش دیگری را به رایگان نبرد تا میان همه طبقات و افراد تساوی و تعادل درست برقرار شود، زیرا برای جدا کردن کار خوب از کار بد قانون‌ها و معیارهایی است که با آن معیارها می‌توان هر یک از آنها را شناخت.

نکته ۱: از دیدگاه ابن‌سینا، اگر قوانین به دست خود مردم تنظیم شود، به ایجاد اختلاف و نزاع در میان مردم منجر می‌شود و در نتیجه، هدف قانون که رفع اختلاف و نزاع مردم است، خود منشأ وجود اختلاف و نزاع آنها می‌شود. چون انسان‌های معمولی اجرای عدل را چندان مهم نمی‌شمارند و بیشتر به تأمین منافع خود می‌اندیشند و به عبارت دیگر، نیازهای فردی را بر نیازهای نوعی مقدم می‌دارند.

نکته ۲: برای اینکه مردم به قانون‌های دینی احترام بگذارند و اجرای آنها را مهم تلقی کنند، پاداش‌ها و کیفرهای اخروی مقرر شده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۷: ۳۲۲).

اصل چهارم: نیاز داشتن مردم به تشکیل حکومت: به اعتقاد بوعلی از دیگر لوازم برپا داشتن عدالت و نگهداری تساوی میان طبقات، وجود دولت و حکومتی است که مجری قانون‌های باشد، البته مجریان قانون‌ها باید کسانی باشند که آشنایی کامل به قانون‌های الهی داشته باشند. از کارکردهای این دولت مبارزه با مفتخواری، تنبلی، تن‌پروری و استفاده بدون زحمت از منابع جامعه است.

برخی کار و کوشش مردم را از راه‌های گوناگون می‌ربایند و به مفتخوری و خوشگذرانی می‌پردازند.

نکته: ربودن نتیجه کارکرد دیگران با یکی از دو راه میسر است: الف) گروهی آشکارا متوسل به زور و یورش و چپاول می‌شوند، آنچنان که در دوران بیابانگردی همین راه و روش رواج داشته است و گروه‌ها به هنگام بیابانگردی هر جا مردمی را می‌دیدند که جویبار و چراگاهی آماده کرده‌اند و در آنجا سکنی گزیده‌اند، بر آنان می‌تاختند و به تاراج می‌بردند؛ ب) راه‌های دیگری مثل قبضه کردن خوراک و پوشاک و ... و وادار کردن مردم به بلهوسی و دلسوزی و حمایت از آن در ظاهر و ... و اما حکمت‌های دینی و الهی وظیفه دارند که مردم را آگاه کنند و نسبت به این حیل‌گری‌ها هشدار دهند و دست همه این ستمگران را از سر مردم و ستمدیدگان کوتاه کنند.

پس ابن‌سینا برای ضرورت دین و نبوت، چهار قاعده را بیان می‌کند. قاعده ۱: انسان در زندگی به سایر هم‌نوعان خود نیازمند و بالطبع اجتماعی و مدنی است. قاعده ۲. اجتماع مردم مبتنی بر دادوستد و عدالت است، که قانون و شرع حافظ آن عدالت است.

قاعده ۳. شرع باید واضح و شاری داشته باشد، که به دلیل مجهز بودن او به معجزات، مقبول همگان باشد.

قاعده ۴. برای جلوگیری از مخالفت با شرع، ثواب و عقاب اخروی لازم و واجب است و باید به آن ثواب‌دهنده و عقاب‌دهنده شناخت پیدا کرد و همچنین باید با نماز و روزه و عبادات دیگر، یاد او را همیشه در خاطر نگه داشت (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۴۴۳). دین با چنین تفسیری، تجلی حکمت، رحمت و نعمت عظیم خداوندی است؛ حکمت از آن نظر که نظام زندگی بشر را استوار می‌سازد، رحمت از آن‌رو که خداوند به دینداران پاداش جزیل اخروی عطا می‌کند و نعمت از آن جهت که انسان دیندار به معرفت عالی از جهان‌آفرین نائل می‌شود و آن سرور حقیقی و والاترین ابتهاج برای عارفان است (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۴۰۲). ابن‌سینا در امر قانونگذاری فقط شریعت را کافی ندانسته، بلکه معتقد است که باید عقل و شرع در امر قانونگذاری با یکدیگر تعامل داشته باشند. ایشان در منطق شفا، از

اصطلاحاتی مانند شریعت مشترکه و شریعت خاصه استفاده می‌کند. چنانکه در این بحث نشان داده شده است، بوعلی در امر قانونگذاری به تحولات زمانی و مقتضیات محیطی توجه کرده است. او در فن خطابه از منطق شفا آورده است: شریعت مشترک به شارع خاصی نسبت داده نمی‌شود، بلکه مردم آن را به عقل نسبت می‌دهند و آن را لازم می‌دانند، مانند اینکه می‌گویند احسان و نیکی به والدین واجب است یا تشکر از نعمت‌دهنده واجب است. ولی شریعت خاص آن است که به قوم و امت ویژه‌ای انتساب داشته، خاص‌تر از آن پیمان‌ها و عقود هستند (ابن سینا، بی تا: ۱۴). شیخ‌الرئیس درباره نحوه تعامل میان عقل و شرع معتقد است که شرع فقط احکام کلی را بیان می‌کند و بررسی جزئیات وقایع بر عهده عقل است (همان).

دورکیم که یکی از پیشگامان نظریه پردازان کارکردگرا بود، معتقد است: علت بسیاری از نابسامانی‌های اجتماعی در جامعه نوین، این است که «خدایان قدیمی پیر شده یا اکنون مرده‌اند و خدایان دیگری هنوز جای آنها را نگرفته‌اند» (رابرتسون، ۱۳۷۴: ۳۳۶).

ب) ایجاد همبستگی و اتحاد: مسلم است که حفظ آرامش جامعه و اتحاد و همبستگی آن و جلوگیری از بروز و رشد اختلافات، نیازمند عامل قوی و فراتر از محورهای مادی است که منافع همه شهروندان را تأمین کند. پیامبران و ادیان آسمانی برای همبستگی جوامع گوناگون از عامل فرامادی یعنی معنویت و دیانت استفاده کرده‌اند. انبیا با به هم پیوستن پیروان خود به یکدیگر، به وسیله انجام دادن مراسم گوناگون و ایجاد ارزش‌های مشترک در میان آنها، سبب وحدت جامعه می‌شوند، به عبارت دیگر اجرای شعائر مذهبی در عبادتگاه، عامل وحدت و اشتراک گروه‌ها و طیف‌های مختلفی از هر زبان، قوم، نژاد و ملیت شد. به جای اینکه قبایل و شهروندان و ملت‌ها به عامل مادی یعنی منافع قبیله و شهر و ملیت خود توجه کنند، به منافع فراتر از آن یعنی منافع همکیشان و مؤمنان توجه کرده‌اند که ممکن است در سرزمین‌ها و کشورهای گوناگون باشند. قرآن در جای دیگر، مدار و محور وحدت جوامع را تمسک به خداوند ذکر، و از اختلاف نهی می‌کند. *وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ*

اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفْرُقُوا (آل عمران: ۱۰۳). این کتاب آسمانی، در گام دیگر، توحید را نه تنها محور وحدت مسلمانان، بلکه محور همبستگی پیروان ادیان آسمانی مانند یهودیت و مسیحیت می خواند و از آنان می خواهد با این وجه مشترک، زیر چتر توحید، همبستگی خود را حفظ کنند. قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِبَ بِهِ شَيْئاً (آل عمران: ۶۴).

دورکیم از جامعه‌شناسان معروف معاصر، درباره نقش دین در ایجاد روحیه همبستگی معتقد است: مناسک دین، برای کارکرد درست زندگی اخلاقی ما، به همان اندازه ضروری هستند که خوراک برای نگه داشتن زندگی جسمانی ما ضرورت دارد؛ زیرا از طریق مناسک است که گروه خود را تأیید و حفظ می کند (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۷۹).

رابرت اسمیت درباره کارکرد دین در این جنبه می گوید: دین دو نوع کارکرد دارد؛ یکی تنظیم رفتار فردی برای خیر همگان، و دیگری برانگیختن احساس اشتراک و وحدت اجتماعی. از این رو، مناسک دینی، بیان تکراری وحدت و کارکردهایی است که اشتراک اجتماعی را تحکیم می بخشد (همان: ۱۷۰).

از دیدگاه ابن سینا، از جمله کارکردهای دیگر دین این است که آنچه را که منجر به تضعیف رکن بزرگ مدنیت می شود، تحریم می کند، مثل زنا و لواط. این تحریم‌ها انسان را به سوی افضل ارکان مدینه، مثل ازدواج، خانواده و منزل و جلوگیری از طلاق دعوت می کند (ابن سینا: ۴۴۸).

ابن سینا اگرچه بر عدم جدایی میان زن و شوهر تأکید می کند، زیرا سرانجام این امر را گسیختگی خانواده و بی سرپرستی فرزندان و از بین رفتن الفت می داند، معتقد است در صورتی که امکان سازش بین آنها وجود نداشته و ادامه زندگی در چنین خانواده‌ای جز شر و عذاب، حاصل دیگری نداشته باشد، باید تن به طلاق داد (همان) البته از دید ایشان، اختیار طلاق نباید در دست زن باشد، زیرا تصمیمات او از روی احساسات است. اما به هر مردی هم اختیار طلاق را نمی دهد، بلکه اختیار آن را به حاکم و مرجع قانونی واگذار می کند.



ویل دورانت دربارهٔ ایجاد همبستگی و وفاق ملی به‌وسیلهٔ مذهب می‌گوید: مذهب ... به مدد شعایر خود، میثاق‌های بشری را به‌صورت روابط بامهابت انسان و خدا درآورد و از این راه، استحکام و ثبات به‌وجود آورد (دورانت، ۱۳۸۴: ۵۵).

ابن‌سینا می‌گوید: فایدهٔ بقای شریعت آن است که مردم در معرفت آفریدگار و معاد، باقی بمانند و با سپری شدن دورهٔ زندگی پیامبر، شریعت او را فراموش نکنند. از دید ابن‌سینا، در شریعت، تکرار کارهایی بر مردم واجب و لازم شده است تا با این تکرار در فواصل معین، یاد شریعت در خاطر مردم حفظ شود. این کارها باید با یاد خدا و معاد همراه باشد. در غیر این‌صورت، سودمند نخواهد بود. پس فایدهٔ عبادت، علاوه بر بقا و دوام شریعت، بهره‌مندی عبادت‌کنندگان از کمالات اخروی در سایهٔ تزکیه و پاکسازی خودشان است (ابن‌سینا، ۱۳۷۷: ۳۲۶).

به اعتقاد برخی از جامعه‌شناسان با اینکه حتی ممکن است باورداشت‌های دینی نادرست و عملکردهای آن خطاآمیز باشند، در عین حال کارکردهای اجتماعی ارزشمندی دارند. پس این گروه از جامعه‌شناسان، با چشم‌پوشی از منشأ و سرچشمه و حقیقت دین، به اهمیت و نقش کارکردهای دین در جامعه پرداختند. به بیان چند نمونه از این نظریات می‌پردازیم. کلیف براون در این زمینه چنین می‌گوید: ما، دستکم به‌عنوان یک امکان، می‌توانیم به این نظریه توجه داشته باشیم که دین، مانند اخلاق و قانون، بخش مهم و حتی اساسی دستگاه اجتماعی و جزئی از آن نظام پیچیده‌ای است که انسان‌ها با آن می‌توانند در یک تنظیم سامان‌مند روابط اجتماعی با هم زندگی کنند. بر مبنای این دیدگاه، ما با سرچشمه‌های دین کاری نداریم، بلکه تنها به کارکردهای اجتماعی آن نظر داریم، یعنی می‌خواهیم بدانیم که دین در شکل‌گیری و نگهداشت نظم اجتماعی چه نقشی را بازی می‌کند (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۹۸).

ج) آزادی اجتماعی: همواره در طول تاریخ، اقلیت محض در جایگاه طبقهٔ حاکم، اکثریت جامعه را استثمار می‌کنند و خود را بر جان، مال و ناموس آنان مسلط می‌دانند.

چه بسا متفکران و فیلسوفان نامی جهان نیز از این رویکرد با طرح نظریه‌های فلسفه سیاسی مانند حق طبیعی ارسطو (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۰) یا حکومت اشراف و فرزندگان افلاطون، پشتیبانی نظری می‌کنند؛ اما پیامبران در برابر حکومت‌های جور و طاغوت زمانه به مخالفت و مقابله برخاستند و از آنان می‌خواستند، حقوق فطری و آزادی‌های مردم را به رسمیت بشناسند و از تعدی به حقوق آنان خودداری کنند. قرآن کریم یکی از اهداف بعثت حضرت را آزادی مردم از انواع یوغ‌ها و زنجیرهای دوره جاهلیت وصف می‌کند. «وَيَضَعُ عَنْهُمْ أَصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» (اعراف: ۱۵۷). خود حضرت در نامه‌ای به مردم سرزمین نجوان که کیش مسیحیت داشتند، فلسفه دعوت خویش را رهایی مردم از عبادت و ولایت بندگان به سوی مقام قدس الهی ذکر می‌کند: اما بعد فانی أدعوكم الی عبادة من عبادة العباد و أدعوكم الی ولایة ا من ولایة العباد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۱: ۲۸۵).

د) برپایی عدالت اجتماعی: عدالت، یعنی اعطای حق هر صاحب حقی، که لازمه آن جلوگیری از ظلم و تبعیض و هر گونه عمل و رفتاری است که کرامت انسانی را خدشه‌دار کند. عدالت گاهی درباره رفتار شخص خود با دیگران مطرح می‌شود که صفت اخلاقی به‌شمار می‌آید و همه انسان‌ها اعم از پیامبر و غیر پیامبر، قدرتمند و ضعیف به رعایت آن ملزم هستند. گاهی دایره آن گسترده‌تر از افراد و شامل اجتماع و جامعه نیز می‌شود، دولتمردان در جایگاه شخصیت‌های حقوقی اعم از مقام تقنین، اجرا و داوری باید برنامه‌ها و قانون‌ها را به گونه‌ای تدوین و اجرا کنند که حقوق همه شهروندان و لاقابل اکثریت آنان مراعات و تضمین شده باشد، و در حقیقت، جهت جامعه به‌سوی تأمین عدالت اجتماع سوق داده شود. تحقق این عدالت، با حاکم شدن گروه اندکی از انسان‌ها که دارای غریزه نفع‌طلبی و استخدام دیگران در جلب منافع به سود خویش است، نه تنها تأمین نمی‌شود، بلکه به مخاطره نیز می‌افتد؛ زیرا این احتمال وجود دارد که طبقه حاکم در سه مقام، یعنی مقام وضع قانون، اجرا و داوری آن را به سود خویش، وضع، اجرا و داوری کند.

بر این اساس، عدالت اجتماعی آرمان انسانی است که تحقق آن به آموزه‌های آسمانی نیاز دارد، زیرا صرف به‌دست آوردن قانون در اجرای عدالت کفایت نمی‌کند؛ بلکه قوه عقلائی و اخلاق انسان باید بر غریزه نفع و استخدام‌گری او فائق آید و این محتاج تعلیم و تزکیه نفس است تا پس از دریافت قانون و شریعت آسمانی، در اجرای آن، عدالت و حق را مراعات کند. در صورت عدم کفایت تعلیم و تزکیه در پایبندی انسان به عدالت، نوبت به سایر تضمین‌ها از قبیل کیفرهای دنیایی و آخرتی می‌رسد. نکته شایان توجه اینکه محتمل است برخی قانون‌شکنان و متجاوزان به حقوق دیگران، خود را از کیفر دنیایی رفتار خود با انواع حيله‌ها و راهکارها برهانند، و در این فرض است که عدالت اجتماعی با بن‌بست مواجه می‌شود؛ اما وجود کیفر آخرتی آن هم با اشد مجازات که هیچ‌گیزی از آن نیست، به اجرای عدالت اجتماعی و رعایت آن تضمین بیشتری می‌بخشد و این کارکرد اختصاصی نبوت و پیامبران است که بدون اقبال به نبوت و پیامبران، اصل عدالت اجتماعی با بحران مواجه خواهد شد.

بر این اساس، برقراری عدالت اجتماعی جزو اهداف اساسی پیامبران است. به دیگر سخن، وظیفه و مأموریت پیامبران فقط در دعوت به خدا و مقابله با حاکمان جور و براندازی آنان خلاصه نشده است؛ بلکه خداوند و پیامبران به فکر حکومت پس از فروپاشی حکومت‌های جور هستند که مشخصه آن، توجه و اهتمام خاص به اصل عدالت اجتماعی است:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ (حدید: ۵۷). در آیه فوق نخست به انزال و اعطای سه نعمت بزرگ به مردم؛ یعنی بعثت پیامبران، انزال کتاب آسمانی و میزان (ترازوی توزین در معاملات یا دین به اعتقاد علامه طباطبایی اشاره شده است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۹: ۱۷۱) تا در پرتو این سه اصل (شناخت پیامبران و آموزه‌های دینی و رعایت میزان در معاملات) مردم به درجه الهی از رشد و ایمان برسند که خودشان قسط و عدالت را اقامه کنند. این

آیه، هدف نبوت را فقط اجرای فیزیکی و قهری عدالت توسط پیامبران نمی‌داند؛ چرا که موقت و قابل تخلف خواهد بود؛ بلکه آیه به راهکار بنیادی و فرهنگی در توسعه عدالت می‌پردازد که در سایه شناخت نبوت و کتاب آسمانی تحقق خواهد یافت.

ابن سینا می‌گوید: مردم در دادوستدها باید به درستکاری و عدل رفتار کنند، اما باید قانونی در میان باشد که راه کار کردن به عدل و درستکاری را به آنان بنمایاند و نمی‌شود به خودشان واگذار شوند تا به فکر خود قانون بتراشند، زیرا هر کسی نوعی از کار را که به سود خودش باشد عدل و درستکاری می‌داند و هر کاری که بر زیانش باشد نادرستکاری می‌شمارد، ایشان نیاز مردم به قانونگذاری را از روییدن موی بالای لب و دو ابرو و از گودی کف پاها و چیزهای دیگر بیشتر نیاز دارند، زیرا اینها برای زنده ماندن انسان‌ها چندان سودمند نیستند، ولی قانونی که پیامبران می‌آورند برای حیات و زنده ماندن مردم بسیار سودمند است (ابن سینا، بی تا: ۹).

از دیدگاه شیخ‌الرئیس، قانونگذار باید درباره عادات و اخلاق و رسوم نیز قانونی وضع کند تا اعتدال میان قوای مختلف به وجود آید (ابن سینا، بی تا: ۴۵۴).

ه) بسترسازی برای فرهنگ و تمدن: وقتی پای انسانی به کره خاکی رسید، از فرهنگ و تمدن خبری نبود؛ انسان توانست گام به گام طبیعت را تسخیر کند و شاهد و ناظر تمدن و فرهنگ شود، شاید بتوان گفت مذهب، قوی‌ترین و عالی‌ترین محرک تحقیقات و مطالعات علمی است. چون چه اشتیاق عجیبی دانشمندان را نیرو و توان می‌بخشد که سال‌ها در تنهایی و سکوت محض، به سر ببرند و تحقیق کنند، آیا چیزی جز دین و خدمت به خلق موتور محرک آنها بوده است؟

انیشتین می‌گوید: من تأیید می‌کنم که مذهب، قوی‌ترین و عالی‌ترین محرک تحقیقات و مطالعات علمی است. چه اشتیاق عجیبی کپلر و نیوتن را نیرو و توان می‌بخشد که سال‌ها در تنهایی و سکوت محض، برای توضیح دادن و از پیچیدگی درآوردن نیروی جاذبه فلکی رنج ببرند؟ (انیشتین: ۵۹).

ماکس وبر: وی که مذهب و دین را بیشتر با چهره‌ی منحرف مسیحیت و کلیسا می‌شناسد و تاریخ قرون وسطی و چگونگی مخالفت کلیسا با دانشمندان مختلف را مشاهده کرده است، نگاه انتقادگرانه به کارکرد دین در توسعه‌ی جامعه دارد. وی اخلاق مسیحیت کاتولیک و اسلام را با پیشرفت و سرمایه‌داری ناسازگار می‌داند؛ اما درباره‌ی اخلاق پروتستان، آن را کارکرد مثبت معرفی می‌کند و برای اثبات نظریه‌ی خود به کشورهای پیشرفته در سده‌های نخستین رنسانس اشاره می‌کند که بیشتر آنها پروتستان بودند (وبر، بی تا: ۴۱).

آیین مقدس اسلام و مسلمانان در پرتو عمل به توصیه‌ها و اصول راهبردی اسلام موفق شدند تمدن بزرگی را با نام تمدن اسلامی در زمان حاکمیت خلفای مسلمان خصوصاً عباسیان بنیان‌نهند که بر اساس اعترافات دانشمندان غربی، تمدن رایج غرب مرهون تمدن اسلامی است.

وظایف حکومت دینی در نظر ابن‌سینا که عمل به آن وظایف بسترساز تمدن می‌شود. ابن‌سینا کارهایی را که رئیس حکومت دینی و کارکنانش انجام می‌دهند و شامل همه‌ی کارهای سیاسی، مالی و انتظامی می‌شود آورده است شامل: تشکیل دادن سازمان‌ها برای اداره کردن کارهای مختلف صنعتی، سیاسی و مالی، به کار وادار کردن مردم و جلوگیری از بیکاری و مفتخواری، خارج کردن کسانی که تن به کار کردن نمی‌دهند و مفتخوار هستند از کشور، جمع‌آوری کردن از کارافتادگان و سرپرستی کردن آنها، جلوگیری از کارها و پیشه‌هایی که کالایی از آن به‌دست نیاید یا آبرو و معیشتی برای اجتماع فراهم نکند و سودی به کسی ندهد، جلوگیری از کارهایی که زیانی از آن به اجتماع و مردم برسد، کالاهایی که مورد نیاز سازمان‌های اصلی و اکثریت است خود دولت باید تهیه کند، از فریبکاری و مفتخواری بازرگانان و سوداگران جلوگیری کند، مردم را به امداد و کمک به یکدیگر کردن وادارد، برای تعلیم و تربیت دینی سازمان‌ها برپا دارد و مردم را به آموختن وادار کند، برای اداره کردن کارهای مردم باید از درآمد آنان و از جرایم متخلفان و از گرفتن اموال کسانی که به قوانین پشت پا می‌زنند، دارایی‌هایی

گرد آورند، متخلفان از قانون و شرع را باید تنبیه کنند و گوشمال بدهند (ابن‌سینا، بی‌تا: ۱۰۲).

### ۳. کارکرد انحصاری یا غیر انحصاری

آیا کارکردهایی که بیان شد انحصاری ادیان و پیامبران هستند، به گونه‌ای که در صورت نبود ادیان، این کارکردها نیز محقق نمی‌شوند؟ یا اینکه انسان با راهکارهای دیگر همچون: علم و تجربه، فلسفه و عقلانیت، عرفان و شهود، امکان دستیابی به این اهداف و کارکردها را فراهم می‌آورد؟

برخی مانند فروید ادعا دارند که پیشرفت علوم مختلف در جهان و به تعبیری تمدن جدید امروز که محصول علم و تجربه بشری است، می‌تواند بدیل و جانشین دین تلقی شود (فروید، بی‌تا: ۴۷۳).

اما رابرت هیوم، مورخ معاصر می‌نویسد: دین به شخص چیزی را می‌دهد که از هیچ منبع دیگری قابل دریافت نیست (هیوم، ۱۳۷۸: ۱۸).

ویل دورانت تصریح دارد که علم، هرچند قدرت و نیرویی به زندگی انسانی بخشیده، نمی‌تواند همچون دین، اغراض و نیات جاودانه او را تأمین کند (دورانت، ۱۳۸۴: ۴). در رد این ادعا باید گفت در اینکه علم و تجربه بشری در آفرینش تمدن جدید مؤثر بوده است، سخنی نیست، اما با ادله‌ای که بیان می‌شود علم جایگزین دین نمی‌شود:

الف) بستر و سرچشمه‌های این تمدن و امدار تمدن‌های پیشین از جمله تمدن اسلام در ده قرن پیش بود، به دیگر سخن تمدن غرب نقطه شروع و خیز خود را از تمدن‌های پیشین، که عمدتاً قالب دینی داشتند، اخذ نموده است. اگر کتاب‌های بوعلی سینا و بیرونی که به زبان‌های لاتین، فرانسه، آلمانی و عبری ترجمه و تا قرن هفدهم از منابع درسی دانشگاه‌های غرب به‌شمار می‌رفت، نبود، اگر ابتکارات مسلمانان در صنایع مانند تولید کاغذ، شیشه، هنر جواهرکاری و منسوجات نبود، آیا به‌راستی تمدن امروز غرب از چنین رشد و سرعتی برخوردار بود؟

ب) علم با تمام پیشرفت‌ش در تأمین حیات معنوی و عادلانه به دین نیازمند است چون علم تنها ابزار مدرن در اختیار بشر قرار می‌دهد که این ابزار نیز به دو قسم مثبت و منفی تقسیم می‌شود که قسمت منفی آن تا امروز جان میلیون‌ها انسان معصوم را گرفته و سلامتی چند نسل آینده را نیز تهدید کرده است، بنابراین در کنار مخترعان این علوم، اخلاق دینی ضروری است پس پیشرفت علوم مادی بدون وجود دین نمی‌تواند جایگزین دین قرار گیرد، بلکه برای بشریت نوعی آفت به‌شمار می‌آید.

ج) علم و دانشمندان تجربی حسب تعریف خودشان تنها مادیات و تجربه را مشاهده می‌کنند و از شناخت عام فرامادی به نام عالم الوهی و قیامت عاجز و ناتوانند، لذا برای آن عالم نمی‌توانند برنامه‌سازی کنند، پس علم و عالمان تجربی در این قلمرو به دین محتاج هستند. به دیگر سخن دو ساحتی (ماده و روح) است و علم تنها متکفل برنامه‌ریزی برای ساحت مادی انسان است و برنامه‌ریزی ساحت روح انسان به دین مربوط می‌شود، و اگر ساحت دوم (روح و معنویت انسان) نادیده انگاشته شود، اصلاً انسانی وجود نخواهد داشت تا درباره آن بحث شود، بلکه یک موجود مادی و حیوانی خواهد بود، در حالی که بحث درباره جامعه انسانی و نه حیوانی است. پس دین جهت زندگی انسانی را در دنیا مشخص می‌کند.

د) علم هر چند بتواند نیازهای فردی انسان‌ها در عرصه مادیات را تأمین کند، نمی‌تواند جامعه انسانی عادلانه و آزادانه را بر پا نماید، چرا که شرط وجود جامعه عادلانه، اعتقاد شهروندان خصوصاً طبقه حاکم به عدالت اجتماعی و اخلاقی است، در بحث کارکرد اخلاقی دین در صفحات پیشین گذشت که با مکاتب مادی و طبیعی نمی‌توان از اخلاق حقیقی و آموزه‌های آن نظیر روحیه ایثار، فداکاری ترجیح منافع دیگران بر منافع شخص سخن گفت.

پیشرفت علمی و مادی توان امیدبخشی به انسان را ندارد. دین با تزریق امید و معنا به زندگی فردی انسان و نیز تصویر جهان دیگر به نام رستاخیز، امید به زندگی و نیز مقاومت

در برابر انواع ناگواری و ناراحتی را افزایش می‌دهد، کارکردی که علم هرگز از عهده آن بر نمی‌آید.

برخی مانند براهمه و راسیونالیست‌ها عقل را جایگزین دین می‌دانند (شهرستانی، ج ۲: ۲۵۱).

در رد این ادعا باید گفت اولاً؛ عقل و فلسفه به‌عنوان یکی از راه‌های معرفت و تفسیر جهان هستی در کنار دین و از منابع دین هستند، نه در عرض دین و قسیم دین؛ یعنی اگر تعقل صحیح و تفسیر درست از هستی و انسان‌ها و رابطه آنها با خدا و پیامبران ارائه شود، ضرورت دین و پیامبران آسمانی واضح خواهد شد.

ثانیاً؛ فلاسفه در تبیین اصول فلسفی خودشان دچار اختلاف هستند، حتی فلسفه‌های اسلامی نیز آرای مشتتی دارند. امروزه در فلسفه غرب فلسفه‌های متعددی مانند فلسفه تجربی، پوزیتیویسم، اگزیستانسیالیسم، تحلیلی، راسیونالیسم ظهور کرده است که هر کدام مبنا و رأی خاصی دارد، بنابراین برای توده مردم جز سردرگمی و تحیر، ثمره‌ای ندارند. ثالثاً؛ درک مفاهیم ذهنی، انتزاعی و فلسفی برای اکثریت مردم دشوار است.

رابعاً؛ نهایت کارکرد عقل و فلسفه تبیین کلیات از قبیل وجود خدا و قیامت بوده و از ترسیم جزئیات و مشخصات ناتوان است. این دین است که با شمردن صدها اسامی و صفات خداوند و نیز جزئیات عالم رستاخیز، ایمان انسان را به خداوند و قیامت تقویت می‌بخشد.

خامساً؛ اکثر کارکردهای دین مانند بهداشت روانی، معنا و معنویت‌بخشی به زندگی، با نشان دادن راهکارهای آن مانند عقلانیت، از حوزه فلسفه بیرون است.

نکته: عرفان نیز جایگزین دین در همه کارکردها نمی‌شود چون اولاً: آموزه‌های علم عرفان به‌صورت مطلق و بدون استناد به دین خاص قابل تأیید و دفاع مطلق نیست؛ ثانیاً: عرفان‌های غیردینی کاستی‌های فراوانی دارند و هیچ‌کدام با برهان و دلیل عقلی روشن و ثابت نشده است، شاید پیروان هر عرفان این احتمال را بدهند که عرفان‌های دیگر از قوت



و اعتبار بیشتری از آرامش خاطر و روحی برای «دین» برخوردار باشد یا اصلاً عرفان منسوب به آنان عرفان مخدوش باشد، لذا آن کارکردی که پیروان خود می‌دهد، عرفان فاقد چنین کارکردی است؛ ثالثاً: عرفان در تبیین جزئیات نیازمند دین است.

### نتیجه‌گیری

ابن‌سینا کارکرد دین را از جنبه فردی، معرفت‌زایی و آرامش و اعتدال روحی می‌داند و ضرورت آن را از جنبه اجتماعی بر اساس نیاز انسان به قانون عادلانه تبیین کرده و معتقد است که چون انسان‌ها به‌تنهایی نمی‌توانند تمام کارهای خود را انجام دهند، نیاز به تقسیم کار میان آنهاست و بر اثر تقسیم کار، همکاری و دادوستد و معامله میان افراد جامعه به‌وجود می‌آید و برای این دادوستد باید قوانینی وضع بشود تا عدالت ایجاد شود و چون ممکن است هر کس نفع خود را مقتضای عدالت بداند، لذا باید قانونگذار صالحی وجود داشته باشد تا قانون‌ها را از منبع وحی دریافت و در جامعه پیاده کند. او معتقد است که این قانونگذار پیامبر است. از سوی دیگر، چون همه مردم به قوانین احترام نمی‌گذارند و به‌دنبال منفعت خود هستند، پاداش‌ها و کیفرهای اخروی نیز وضع شده است. البته از دیدگاه او، هدف اصلی رسالت شناخت خداوند است و برای تحکیم این شناخت عبادت‌ها و مناسک دینی را لازم دانسته است. برخی از کارکردهای دین انحصاری است و جایگزینی از علم، فلسفه و عرفان ندارد.

## منابع

۱. ابن سینا، حسین (۱۳۷۱). *قانون طب*، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی، تهران، سروش.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴). *اشارات و تنبیهات*، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و المحاکمات قطب‌الدین طوسی و المحاکمات قطب‌الدین رازی، تهران: مؤسسه مطبوعات دینی.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). *اشارات و تنبیهات*، مترجم حسن ملکشاهی، چاپ سوم، تهران: سروش.
۴. \_\_\_\_\_ (بی تا). *الهیات شفاء*، مقدمه بیولی، بی جا.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰). *الهیات الشفاء*، با مقدمه دکتر ابراهیم مدکور، قاهره.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۹۵۲). *احوال النفس*، قاهره.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷). *الهیات نجات*، ترجمه سید یحیی یثربی، تهران، انتشارات فکر روز.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). *اشارات و التنبیهات*، چ اول، شرح احمد بهشتی، تهران، موسسه فرهنگی آرایه.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۱)، *رسالة فی اثبات النبوات*، بیروت، دارالنهار للنشر.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۳۱). *رساله النفس*، تهران، انجمن آثار ملی تهران.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۲) *معراج‌نامه*، به اهتمام بهمن کریمی، رشت، مطبوعه عروه الوثقی.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۸). *الالهیات من کتاب الشفاء*، چ اول، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹). *التعلیقات*، چاپ چهارم قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴). *الشفاء (الالهیات)*، قم: مکتبه آیه الله مرعشی.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۴). مترجم رساله اضحویه، چاپ دوم، تهران، انتشارات اطلاعات.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). *شرح اشارات نمط نهم*، شرح حسن زاده، حسن، قم، آیت اشراق.

۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). شرح الإشارات و التنبیهاش شرح خواجه نصیر طوسی (مع المحاکمات)، قم، نشر البلاغه.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). المبدء والمعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۱۹. ارسطو، سیاست (۱۳۸۱). مترجم حمید عنایت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. اسکیدمور، ویلیام (۱۳۷۲). تفکر نظری در جامعه‌شناسی، مترجم علی محمد حاضری و دیگران، تهران، نشر سفیر.
۲۱. پلانک، ماکس کارل ارنست لودویگ (۱۳۶۴). تصویر جهان در فیزیک جدید؛ مترجم مرتضی صابر، تهران، کتاب‌های جیبی.
۲۲. توسلی، غلامعباس (۱۳۷۱). نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران، سمت.
۲۳. جولیس گولد، ویلیام کولب (۱۳۹۲). فرهنگ علوم اجتماعی، مترجم باقر پرهام و محمدجواد زاهدی مازندرانی، تهران، نشر مازیار.
۲۴. جیمز، ویلیام (۱۳۷۲). دین و روان، چ اول، مترجم مهدی قائنی، تهران، نشر انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۲۵. دورانت، ویل و آریل (۱۳۸۴). درآمدی بر تاریخ تمدن و درس‌های تاریخ، مترجم خشایار دیهیمی، احمد بطحایی، محمود مصاحب تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۶. ریمون بودون (۱۳۶۹). روش‌های جامعه‌شناسی، مترجم عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۲۷. شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۶۴). الملل والنحل، قم، منشورات رضی
۲۸. طباطبایی، محمد حسین (بی‌تا). المیزان، مترجم محمدباقر موسوی همدانی، قم، دارالعلم.
۲۹. طوسی، خواجه نصیرالدین (بی‌تا). شرح اشارات و تنبیهاش، قم، منشورات مکتبه آیه اله العظمی المرعشی النجفی.
۳۰. فیرحی، داوود (۱۳۷۸). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی.
۳۱. فروید، زیگموند (۱۳۸۷). تمدن و ناخردسندی‌های آن، تهران، گام نو.

۳۲. کارل، الکسیس (۱۳۸۴). *انسان موجود ناشناخته*، چ دوم، مترجم شکیباپور، عنایت‌الله، تهران، خانه کتاب.
۳۳. کینگ، ساموئل (۱۳۴۹). *جامعه‌شناسی*، چ چهارم، مترجم مشفق همدانی، تهران، امیرکبیر.
۳۴. ماکس وبر (۱۳۸۸). *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، مترجم عبدالکریم رشیدیان، پریسا منوچهری، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۵. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). *بحارالانوار*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۳۶. همیلتون، ملکم (۱۳۷۷). *جامعه‌شناسی دین*، مترجم محسن ثلاثی، قم، انتشارات تبیان.
۳۷. هیوم، رابرت ارنست (۱۳۷۸). *ادیان زنده جهان*، مترجم عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.