

بررسی نقش آموزه‌های قرآن کریم در ساحت خداشناسی فلسفی

علیرضا اسعدی^(۱)

چکیده

برخی مخالفان فلسفه و بسیاری از خاورشناسان چنین می‌پندارند که فلسفه اسلامی تکرار سخنان و نظریات فلاسفه یونان است و نه تنها از تعالیم اسلامی بکلی دور است، بلکه گاهی در تضاد و تعارض با تعالیم قرآنی است. هدف این نوشتار آنست تا با تبیین حد و حدود نقش و تأثیرگذاری قرآن کریم بر یک بحث عقلی و فلسفی، و نیز بررسی آثار فلاسفه مسلمان، نشان دهد که آنها بمنظور بسط و تکامل مباحث فلسفی – و بطور خاص، خداشناسی فلسفی – از تعالیم قرآنی بهره برده‌اند و گسترش کمی و کیفی مسائل، استدلالها، نظریه‌ها و قواعد فلسفی در این حوزه و امدار تعالیم قرآنی است. این تأثیر و بهره‌گیری بمیزانی است که به تحول محتوایی و ساختاری فلسفه یونان منتهی شده و رویکرد و نگرش کلی فلسفه اسلامی را از فلسفه یونانی متمایز ساخته است.

کلیدواژگان: قرآن کریم، فلسفه اسلامی، فلسفه یونان، خداشناسی، خداشناسی فلسفی، توحید، صفات الهی.

مقدمه

وقتی از تأثیر قرآن کریم بر یک حوزه دانشی سخن میان می‌آید، این تأثیرگذاری میتواند بگونه‌های متفاوت و متعددی صورت پذیرد. مهمترین گونه‌های آن را میتوان اثرگذاری استنباطی، الهام‌بخشی، کمال‌آفرینی، داوری و تغییر رویکرد یا نگرش دانست، که در ساحت فلسفه اسلامی همه این انواع دیده میشود و در ادامه پس از تبیین اجمالی هر یک از آنها، به نمونه‌هایی در حوزه خداشناسی اشاره خواهد شد.

(۱) اثرگذاری «استنباطی» که به آن «تولیدی» نیز میتوان گفت، به این معناست که محتوا و مضمون روش، اصول و مسائل بطور مستقیم از قرآن استنباط شود و خود قرآن ایجادکننده معرفتی باشد. بعبارت دیگر، تولید علم قرآنی مراحل و مراتبی دارد که یکی از آنها مراجعه مستقیم به قرآن و استخراج گزاره‌ها و شبکه معنایی موضوع مورد نظر از آن است. از این مرتبه به مرجعیت استنباطی یا تولیدی یاد میشود و درونمایه‌های قرآنی بصورت مستقیم از طریق تفسیر، اجتهاد و استنباط

(۱). استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران: asaadi@isca.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۱۷ تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۸/۸ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1401.27.3.3.7

از آن بدست می‌آید.

۲) گونه‌دوم اثرگذاری، «الهام‌بخشی» قرآن کریم به یک دانش است. به این معنا که درباره مسئله یا گزاره علمی مورد نظر، مضمون و مفاد مستقیمی بطور عینی و اجتهادی در قرآن یافت نمیشود اما میتوان از مجموع تعالیم قرآنی همچون مفاد قصص، مواعظ، احکام و توصیفات قرآن، مطلبی را درباره آن مسئله الهام گرفت. چنانکه میتوان با کنارهم نهادن مجموعه‌یی از آیات، تعالیمی را درباره حکمرانی و رفتار حاکمیت با مردم یا روابط بین‌الملل الهام گرفت.

۳) سومین نوع اثرگذاری، «اثرگذاری استکمالی» قرآن کریم است که بر اساس آن، اندیشه‌ها و نظریه‌های علمی با کمک آموزه‌های قرآنی، ارتقا و کمال یافته و ابعادی نو برای عقل آشکار میگردد.

۴) اثرگذاری بصورت «داوری»، چهارمین نوع اثرگذاری است و منظور از آن تأیید یا رد اندیشه یا نظریه علمی است. به این معنا که گاهی یک نظریه یا اندیشه‌یی علمی به قرآن عرضه میشود و روشن میگردد که قرآن کریم نسبت به مضمون و روش آن چه موضعی دارد. اثرگذاری حکمیتی بمعنای رد یا تأیید کامل نیست بلکه مقایسه با تعالیم قرآن کریم روشن میسازد که کدام نظر به واقع نزدیکتر و بر دیگر نظریات برتری دارد.

۵) آخرین نوع اثرگذاری که میتوان به آن اشاره کرد، اثرگذاری «نگرشی و بینشی» است. این نوع اثرگذاری بمعنای تأثیر آموزه‌های قرآن کریم در نوع نگاه انسان نسبت به چارچوب کلی حاکم بر یک حوزه دانش است که چه بسا به تغییر کمی و کیفی مفاهیم، مسائل، اصول و نظریات آن منجر شود.

بحث دیگری که در اینجا مطرح میشود، گستره و قلمرو این اثرگذاری است که شامل مباحث برون علمی و درون علمی یک حوزه دانشی میشود. مباحث برون علمی (فرا علم/ پیشا علم) به آن دسته از مباحث گفته میشود که در خود آن علم بررسی نمیشوند و مسئله آن علم بشمار نمی‌آیند، همانند روش‌شناسی یا راهبری و مدیریت یک علم. مباحث درون علم نیز به آن دسته از مباحث نظیر مفاهیم و واژه‌ها، مسائل و استدلالها، قواعد و نظریه‌ها اطلاق میشود که مسئله خود آن علم بشمار می‌آیند. بنابراین وقتی از اثرگذاری قرآن کریم سخن می‌گوییم هر یک از تأثیرات فوق که در هر یک از این محورها اثبات شود، مدعای ما را تأیید میکند.

بدیهی است استقصای کامل و پرداختن به همه مسائل و ابعاد خداشناسی فلسفی در این پژوهش امکانپذیر نیست و از اینرو تنها به چند محور اساسی می‌پردازیم؛ نخست اشاره‌یی به تأثیر تعالیم قرآن کریم بر حوزه مفاهیم و واژه‌ها خواهیم داشت، سپس نقش قرآن کریم را در رویکرد کلی خداشناسی فلسفی بررسی میکنیم و در ادامه با تفصیلی بیشتر به چند مسئله خداشناختی فلسفی خواهیم پرداخت.

۱. تأثیر تعالیم قرآن کریم بر حوزه مفاهیم و واژه‌ها هر علمی در بردارنده مفاهیم و واژگانی است که زبان و ادبیات آن علم را شکل میدهند و پایه‌اساسی آن حوزه دانشی بشمار میروند. فلسفه اسلامی و خداشناسی فلسفی بمتابۀ شاخه‌یی از فلسفه نیز از این امر مستثنی نیست. بررسی تاریخ تحول فلسفه اسلامی و ماجرای فکر فلسفی در اسلام، گویای

این حقیقت است که پاره‌ی مفاهیم و واژگان فلسفی تحت تأثیر الهامات قرآن و تعالیم وحیانی تدوین یا اصلاح شده است؛ بدین معنا که فلاسفه اسلامی علاوه بر آنکه مفاهیم فلسفی جدیدی را به فلسفه افزوده‌اند، برخی مفاهیم فلسفه یونان را نیز بازنگری و اصلاح کرده‌اند بگونه‌ی که روح معنایی جدیدی در آن دمیده شده است.

در مورد مفاهیم نوپدید در فلسفه اسلامی و بویژه خداشناسی فلسفی به این مهم باید توجه کرد که نقش اولین فیلسوفان مسلمان در تدوین واژگان فلسفه اسلامی بسیار حائز اهمیت است. هر چند این ادعا که مترجمانی بوده‌اند که آثار یونانی را ترجمه کرده‌اند، صحیح است ولی انتقال یک علم به سرزمین و فرهنگی دیگر، تنها از طریق ترجمه امکانپذیر نیست بلکه آن علم ابتدا باید فهم شود تا بتوان با انتخاب واژه‌های مناسب، بار معنایی آنها را نیز انتقال داد. بهمین دلیل نقش کندی بعنوان اولین فیلسوف مسلمان در مفهوم‌پردازی فلسفه اسلامی برجسته میشود.

درباره اینک کندی برای نخستین بار، به وضع اصطلاحات فلسفی اقدام کرده و برای کلمات یونانی، جایگزینهایی از زبان عربی برگزیده، بین پژوهشگران اتفاق نظر وجود ندارد. برخی بر این باورند که مفهوم‌پردازی فلسفه اسلامی تا حد زیادی مدیون زحمات و تلاشهای کندی است و او در بومی‌سازی فلسفه اسلامی و بلکه در آفرینش زبان فلسفی نقشی مهم ایفا کرده است (آل یاسین، ۱۹۸۰: ۲۹). از آنجاکه کندی در زمانی میزیست که زبان فلسفی اسلامی و عربی بوجود نیامده بود، بالطبع تدوین واژگان فلسفی و شکل‌دادن به زبان فلسفی اسلامی و عربی امری ضروری مینمود و

شاید بهمین دلیل است که او به قاموس‌نویسی فلسفه پرداخت و فرهنگ اصطلاحات فلسفی را نگاشت که اکنون در مجموعه رسائل وی به چاپ رسیده است.

برغم برخی مخالفتها با چنین نقشی برای کندی، مراجعه به آثار او و انتخاب برخی از واژه‌ها و اصطلاحات از سوی وی نشان میدهد که او بنوعی از تعالیم قرآن کریم متأثر بوده است. بعنوان مثال میتوان به این موارد اشاره کرد:

۱) کندی «خالق» را جایگزین «محرک نامتحرک» ارسطو کرده و این تفاوت اساس نظام فلسفی کندی را تشکیل میدهد (شریف، ۱۳۶۲: ۵۹۷/۱).

۲) «حق» و «واحد» که دو مشخصه خدای قرآنی است، در آثار او مکرر بکار رفته است.
۳) «حکمت» اصطلاحی قرآنی است که بر فلسفه اطلاق شده است.

۴) کندی در توصیف خداوند «مصوره» را بکار برده که در قرآن بصورت فعل بکار رفته است.
۵) مفهوم «خلق از عدم» (ex nihilo) در

یونان وجود نداشت، در حالیکه کندی، به این مفهوم قائل شد و خداوند را خالق از عدم دانست (ر.ک: فلاح رفیع، ۱۳۸۰: ۲۲-۸)، که دارای خاستگاه قرآنی است.

۶) مفهوم «قضا و قدر» یا مفاهیم مرتبط با «نبوت» و «معاد» در فلسفه کندی دارای خاستگاه قرآنی است.

افزون بر این موارد که در آثار کندی آمده، بمرور و بموازات توسعه مباحث فلسفی توسط مسلمانان، اصطلاحاتی بیشتر و کاملاً برگرفته از تعالیم قرآنی، به فلسفه راه یافته‌اند، بگونه‌ی که

امروزه اگر کسی با این مفاهیم آشنا نباشد، از اساس فهم فلسفی او با دشواری مواجه می‌شود؛ مفاهیمی همچون انبیت، لوح محفوظ، قلم، عرش، کرسی، ام‌الکتاب، تجلی و همه مفاهیم حوزه معادشناسی همچون عذاب قبر، بعث، حشر، ساعت، نفخ در صور، قیامت صغری و کبری، صراط، نشر کتب، حساب، میزان و... برگرفته از قرآن کریم است و هیچ پیشینه‌ی در فلسفه یونان ندارد.

۲. رویکرد کلی فلسفه به مسئله خدا

هرچند در فلسفه یونان از «خدا» سخن گفته شده اما وقتی در فلسفه ارسطو یا هر مکتب فلسفی دیگر سخن از خدا بمیان می‌آید، لزوماً بدین معنا نیست که تلقی او از خدا همان تلقی دانشمندان اسلامی بوده است. از اینرو، در اینجا با اشاره به برخی از مهمترین نظریات ارسطو درباره خدا نشان می‌دهیم که دیدگاه فلسفه یونان و بویژه ارسطو در خداشناسی تا چه میزان با آنچه فلاسفه اسلامی مطرح کرده و باور داشته‌اند، متفاوت است. این امر خوبی گواهی می‌دهد که برخلاف گمان خاورشناسان، فلاسفه اسلامی مقلد فلاسفه یونان نبوده‌اند بلکه فلسفه ورزی آنها تحت تأثیر تعالیم قرآنی بوده است. در نتیجه، رویکرد، چارچوبها و روح حاکم بر فلسفه اسلامی با فلسفه یونانی و ارسطویی تمایز جدی دارد. برخی از مهمترین نظریات ارسطو در باب خداشناسی را میتوان بصورت ذیل تفکیک نمود:

(۱) اثبات وجود خدا بر «برهان حرکت» استوار است و ارسطو خدا را بعنوان محرک نامتحرک اول اثبات کرده است (ارسطو، ۱۳۶۷: ۳۹۸-۳۹۵)؛ هرچند برخی بر این باورند که از متافیزیک او

براهین دیگری نیز برداشت می‌شود، مانند «برهان نظم» و «برهان حد وسط» (علیپور، ۱۳۸۹: ۲۵۱).
(۲) دیدگاه ارسطو درباره یگانگی خدا، کاملاً مشخص و معلوم نیست؛ او در آثار خود گاهی از «خدا» و گاهی از «خدایان» سخن می‌گوید. همچنین گاهی «یک محرک نامتحرک» و گاهی «محرکهای نامتحرک» را که تعداد آنها به پنجاه و پنج می‌رسد، بر می‌شمارد.

(۳) جهان طبیعت، ازلی و از اینرو بین نیاز از آفریننده است. نتیجه این دیدگاه آنست که محرک اول، خدای خالق نیست. خداوند عالم را صورت بخشیده اما آن را خلق نکرده است. آفریننده (خالق) تنها از عدم خلق میکند و از نیستی پدید می‌آورد ولی سازنده (صانع) یا صورتبخش میتواند چیزی را از اشیاء موجود بسازد.

(۴) خدا تغییرناپذیر است.

(۵) خدا «جوهر» است؛ با این تفاوت که سایر جواهر، مرکب از قوه و فعلند ولی خداوند مرکب از قوه و فعل نیست.

(۶) خدا «فعلیت محض» است و هر چه را بتواند داشته باشد، دارد و هیچ حالت انتظاری برای او نیست.

(۷) خداوند مادی نیست و مکان ندارد.

(۸) محرک اول به حکم اینکه غیرمادی است، نمیتواند هیچ فعل جسمانی بی انجام دهد؛ فعالیت او باید روحانی و عقلانی باشد.

(۹) محرک اول نمیتواند خارج از خود، هیچ متعلق برای فکر خود داشته باشد زیرا در غیر اینصورت بدان معناست که غایتی خارج از خود دارد. بنابراین خدای ارسطو تنها خودش را تعقل میکند و نه جهان را. او تنها به ذات خویش عالم

است و خود را می‌شناسد.

۱۰) ارسطو هیچ نظریه‌ی درباره‌ی «آفرینش الهی» یا درباره‌ی «مشیت و عنایت الهی» ندارد. از دیدگاه او هیچ طرح الهی‌یی در این عالم انجام نگرفته است.

۱۱) خدا معشوق کل فی‌الکل است و قبل از پدید آمدن سایر موجودات معشوق خودش بوده است. ارسطو مفهوم «عشق به خود» را ابداع کرده است.

۱۲) خدا هیچ قانون و دستورالعملی برای انسانها نفرستاده است؛ ما انسانها تنها در حدوث و بقا به او محتاجیم. بعبارت دیگر خداوند بهیچ نحوی در امور انسانها دخالت نمی‌کند، قوانینی برای آنها وضع ننموده و انسانها عبد و بنده‌ی او نیستند؛ یعنی تکلیفی در کار نیست. ارسطو رابطه‌ی خداوند با انسانها را همچون رابطه‌ی خداوند با سایر حیوانات و موجودات میدانند که رابطه‌ی تشریحی نیست؛ یعنی ربوبیت تشریحی را در مورد هیچ موجودی و حتی انسان باور ندارد. بالطبع اگر ربوبیت تشریحی انکار شود، پیامبری و نبوت معنایی ندارد و تکلیف شرعی ساقط است. از اینرو اطاعت و عصیان و ثواب و عقاب نیز معنایی نخواهد داشت و همه‌ی این مفاهیم در مورد انسانها بی‌وجه خواهد بود.

دلیل معتبری که ثابت کند ارسطو محرک اول را «معبود» شمرده، وجود ندارد. بعقیده‌ی او نمیتوان با خدا ارتباط شخصی برقرار کرد و کسانی که معتقدند میتوان به خدا محبت ورزید، اشتباه میکنند زیرا نه خدا میتواند محبت ما را پاسخ دهد و نه ما میتوانیم بگوییم که خدا را دوست داریم (ارسطو، ۱۳۶۷: ۳۹۸-۳۹۵ و ۴۰۶-۴۰۲؛ کاپلستون، ۱۳۶۸: ۳۶۲-۳۵۹؛ راس، ۱۳۷۷: ۲۸۳-۲۷۲؛

ملکیان، ۱۳۷۹: ۱/۳۶۰-۳۴۲). شاید بر اساس همین نحوه‌ی نگاه ارسطو به خدا بوده که استاد مطهری معتقد است ارسطو جز بعنوان محرک اول، تصویری از خدا ندارد (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۹۲).

بعد از بیان دیدگاه فلسفی ارسطویی درباره‌ی خدا، نظریات برخی از مهمترین فلاسفه‌ی اسلامی را در این باب بررسی مینماییم. کندی بعنوان اولین فیلسوف اسلامی دارای نظریاتی است که تفاوت‌های چشمگیری با فلسفه‌ی ارسطویی و حتی افلاطونی دارد. او اثولوجیا را که پیش از این به ارسطو نسبت داده میشد و بعدها روشن شد که اثر افلوپین است، تصحیح کرده است (این کتاب بعنوان بخشهایی از اثناذهای افلوپین شناخته میشود) ولی محتوا نشان میدهد که کندی صرفاً مصحح نبوده و کاری فراتر از ترجمه و تصحیح در این کتاب انجام داده است (حکمت، ۱۳۹۹: ۱۱۱). او از جهت محتوایی نیز اختلاف نظرهای فاحشی با مؤلف کتاب دارد. از اینرو سخن مستشرقان مبنی بر اینکه فلسفه‌ی اسلامی تکرار فلسفه‌ی یونان است، مبنا و اساسی ندارد. نفس، عقل و خدا در اثولوجیا - که محورهای اساسی بحث در این کتاب و بلکه در فلسفه هستند - با دیدگاههای ارسطو و افلوپین تفاوت بسیار دارد (همان: ۱۴۳-۱۱۸). بحث ما در اینجا به مسئله‌ی خدا معطوف است. مؤلف اثولوجیا از «الله» سخن میگوید و با تعبیری همچون خالق، باری و مصور از آن یاد میکند که برگرفته از قرآن کریم است. خدا در اثولوجیا خدای خالق است؛ از اینرو با خدای ارسطو که صرفاً محرک و سازنده است، متفاوت است. از سوی دیگر، با احد افلوپین نیز مطابقت ندارد و با آنکه این کتاب به افلوپین نسبت داده شده، اما از احد افلوپین در

آن اثری دیده نمیشود.

بنابراین در اثولوجیا نوع نگاهی جدید نسبت به خدا وجود دارد که از اساس با تلقی ارسطویی یا افلوپینی متفاوت است. در اثولوجیا خدا رابطه‌ی شخصی با انسان برقرار میکند که در فلسفه یونان چنین امری انکار میشد. اثولوجیا نحوه رابطه انسان با خدا را چنین ترسیم میکند:

و ما در آغاز در برابر خدای تعالی به تضرع میپردازیم و از او می‌خواهیم که ما را عفو کرده و توفیق دهد که این موضوع را روشن کنیم. درخواست ما، صرفاً به زبان نیست و فقط دستهای ناتوان خود را بسوی او بالا نمیبریم بلکه با عقولمان درخواست میکنیم و دستهایمان را رو بسوی او می‌گشاییم و تضرع میکنیم و همانند پناهنده‌ی، خواسته خود را از او می‌خواهیم و خسته نمیشویم. آنگاه که ما چنین کردیم، او عقولهایمان را با نور فروزانش، روشن می‌سازد و جهلی را که در این ابدان، به ما تعلق گرفته از ما میزداید و ما را بشناخت آنچه از او درخواست کرده‌ایم، توانا می‌سازد. تنها اینچنین توان آن را می‌یابیم که این مسئله را دنبال کنیم و سرانجام به تنها واحد خیر دارای فضل برسیم که افاضه‌کننده خیرات و فضیلتها به کسی است که براستی آنها را جستجو میکند (فلوین، ۱۴۱۳: ۱۱۴).

کندی در چند موضع از آثار خود به اثبات توحید و یکتایی خداوند پرداخته (کندی، ۱۳۸۷: ۵۹؛ ۱۰۰-۹۵) و در همین راستا تثلیث مسیحی را نیز به نقد کشیده است (همان: ۲۰۱-۲۰۰). او همسو با تعالیم دینی و برخلاف تحلیل ارسطویی از آفرینش، به اثبات مبدع بودن خداوند و خلق از عدم

پرداخته (همان: ۷۷ و ۱۰۰-۹۹) و به مسئله قضا و قدر نیز اشاره نموده است (همان: ۲۰۵). کندی در رساله فی الفلسفة الاولی و رساله فی وحدانیه الله به اثبات وجود خدا و صفات او پرداخته است؛ او از خدا بعنوان «واحد حقیقی» (واحد الحق) یاد کرده و خدا را مبدع دانسته که از صفاتی که ملحدان به او نسبت میدهند متعالی و برحذر است. او شبیه مخلوقاتش نیست و کثرت و تغییر در او راه ندارد (همان: ۱۰۰).

کندی برای اثبات خدا براهینی اقامه کرده که هرچند ممکن است ادعا شود جوهره برخی از آنها در آثار ارسطو نیز بوده ولی نحوه تقریر آنها و تطبیق آنها بر «الله» و در قالب اصطلاحات اسلامی، امری بدیع و بر پایه باورهای اسلامی قرآنی است.

پس از وی نیز همین رویکرد ادامه یافته و مادر ادامه به مسائل و تبیینها و نظریه‌های بیشتری از سوی فلاسفه اسلامی اشاره خواهیم کرد که بیش از پیش با قرآن و تعالیم وحیانی هماهنگ و بلکه متأثر از آنهاست. در مجموع، هر چند فلاسفه مسلمان در پاره‌ی مسائل از نوافلاطونیان یا ارسطوییان متأثر بوده‌اند اما همواره و در همه مسائل تعالیم قرآنی را مدنظر داشته‌اند. هیچگاه نمیتوان پذیرفت که فیلسوف مسلمان صرفاً به تکرار تقلیدگونه فلسفه یونانی پرداخته باشد بلکه برعکس در سیر تحول و تکامل فلسفه در جهان اسلام وقتی به ملاصدرا میرسیم، میتوان ادعا نمود که او با الهام از تعالیم قرآنی فلسفه‌ی کاملاً متمایز پایه‌ریزی کرده است.

۳. اثبات وجود خدا

اکنون که دریافتیم رویکرد و چارچوب کلی فلسفه اسلامی با فلسفه یونانی تمایزات جدی دارد، به

برخی از تفاوت‌های این دو در حوزه مسائل خداشناختی می‌پردازیم و تأثیرپذیری خداشناسی فلسفی را از تعالیم قرآنی نشان می‌دهیم.

اولین و مهمترین مسئله فلسفی، مسئله وجود خدا و ذات و صفات اوست. استدلال بر وجود خدا را میتوان هم با تکیه بر وجود مخلوقات و افعال خدا تقریر کرد و هم بدون استفاده از اینها. فیلسوفان مسلمان تحت تأثیر معارف قرآنی و اسلامی راه دوم را بر راه اول ترجیح داده‌اند و کوشیده‌اند چنین راه و روشی را برای اثبات خدا تبیین کنند.

از مهمترین آیات قرآن کریم که فلاسفه با الهام از آن بر وجود خدا برهان اقامه کرده‌اند و (با الهام از برخی دیگر از آیات) نام آن را «برهان صدیقین» نهاده‌اند، این آیه شریفه است: «سَتْرِيْهِمْ اَيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهِمْ اَنَّهُ الْحَقُّ اَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت/ ۵۳). نخستین بار فارابی در فصوص الحکم (فارابی، ۱۴۰۵: ۶۳-۶۲) با استشهاد به آیه فوق، به این نوع برهان اشاره کرده، هر چند تقریری از آن بدست نداده است. او در اینباره می‌گوید:

لک أن تلحظ عالم الخلق فتری فیه امارات الصنعة و لک أن تُعرض عنه و تلحظ عالم الوجود المحض و تعلم أنه لابد من وجود بالذات و تعلم کیف ینبغی أن یکون علیه الموجود بالذات، فان اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد و إن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل و تعرف بالنزول أن لیس هذا ذاک و تعرف بالصعود أن هذا هذا: «سَتْرِيْهِمْ اَيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهِمْ اَنَّهُ الْحَقُّ اَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (همانجا).

فارابی در این عبارت دوراه برای شناخت حق (یعنی خدا) مطرح کرده است:

(۱) ملاحظه جهان آفرینش و مشاهده نشانه‌های خدا

(۲) ملاحظه وجود محض و از طریق آن، شناخت وجود بالذات و ویژگیهای آن

بگفته‌او اگر عالم آفرینش را ملاحظه کنی (طریق اول)، تو بسوی بالا میروی، یعنی از خلق بر خالق و حق استدلال می‌کنی و اگر عالم وجود محض را ملاحظه کنی، به پایین می‌آیی و با این نزول، می‌یابی که این مرتبه نازل، آن وجود محض نیست و با صعود، می‌یابی که آن مرتبه بالا همان وجود محض است.

اگرچه عبارت منقول از فارابی در بردارنده اولین اشاره‌ها به برهان صدیقین در آثار فلاسفه مسلمان است، اما در واقع برای نخستین بار ابن سینا بود که صراحتاً با اقامه برهانی بر وجود خدا و استشهاد به این آیه، آن را «برهان صدیقین» نام نهاد. ابن سینا بخش نخست آیه را که به استدلال آفاقی و انفسی اشاره دارد، با روش متکلمان و حکمای طبیعی هماهنگ میدانند زیرا آنها از طریق حدوث اجسام و اعراض و با توجه به صفات آفریده‌ها و نیز از راه حرکت، وجود خدا را اثبات میکنند. بعقیده او، ذیل آیه به «برهان امکان» نظر دارد که از تأمل در وجود و تقسیم آن به واجب و ممکن، بر وجود خدا استدلال میشود (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۱۲۷/۳).

از آنجا که در این برهان اشیاء و مخلوقات، واسطه برای اثبات حق قرار نمیگیرند، ابن سینا آن را اشرف براهین میدانند. در این برهان تنها «اصل واقعیت» قطعی تلقی میشود و آنگاه موجود در یک تقسیم عقلی به واجب و ممکن تقسیم

میگردد؛ با توجه به نیازمندی ممکن به علت فاعلی و نیز امتناع دور و تسلسل، وجود «واجب بالذات» اثبات میشود. چنانکه ملاحظه میشود برای این استدلال، حتی پذیرش وجود ممکن لازم نیست و فقط بر اساس تحلیل وجود، به لزوم وجود واجب پی میبریم.

ابن سینا پس از تقریر این برهان و اشاره به برخی نتایج آن درباره وحدانیت و صفات خدا، در مورد ویژگیهای این برهان چنین بیان میکند:

تأمل کیف لم یحتج بیاننا لثبوت الأول و وحدانیته و برائته عن الصمات إلى تأمل لغير نفس الوجود و لم یحتج إلى اعتبار من خلقه و فعله و ان كان ذلك دليلاً علیه، لكن هذا الباب أوثق و أشرف أي إذا اعتبرنا حال الوجود یشهد به الوجود من حیث هو وجود و هو یشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فی الواجب. و الی مثل هذا أشیر فی الكتاب الالهی: «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی أنفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق» أقول: إن هذا حکم لقوم. ثم یقول: «أو لم یکف برّبک أنه على کل شیء شهید». أقول: ان هذا حکم للصدیقین الذین یستشهدون به لا علیه (همان: ۶۶).

ابن سینا با الهام از قرآن کریم و اقامه این برهان، بابتی جدید را در اثبات وجود خدا گشوده است و حتی ملاصدرا که این برهان را شایسته نام صدیقین نمیداند، آن را نزدیکترین روش به برهان صدیقین و برهانی متقن می شمارد. بعقیده صدر المتألهین از آنجا که برهان صدیقین در حقیقت وجود جاری میشود نه در مفهوم موجود، برهان ابن سینا شایسته نام صدیقین نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۶-۱۵). او در استدلال بر وجود خدا، شش روش را بیان نموده

و در اینباره مینویسد:

در علوم عقلی روشن شده که راه اثبات وجود خدا از طریق غیر او، یا به امکان است یا حدوث یا مجموع آنها و هر یک از اینها یا از وجود جواهر است یا أعراض. پس راههای اثبات وجود خدا شش راه است نه بیشتر و قرآن هر شش طریق را در بردارد (همو، ۱۳۶۶: ۸۳ / ۲ - ۸۱).

او با اثبات امکان فقری نیاز و احتیاج را به متن ذات و هویت معلول انتقال داده و برهان صدیقین خود را نیز بر همین مبنا استوار کرده است (همو، ۱۳۷۸: ۲۰).

چنانکه ملاحظه میشود همه فلاسفه مسلمان از فارابی گرفته تا ابن سینا و ملاصدرا همه در تقریر برهان صدیقین به آیه شریفه سوره فصلت اشاره کرده اند و این نشان میدهد که فلاسفه مسلمان با تأملات دقیق قرآنی و الهام از تعالیم آسمانی، به چنین استدلالی دست یافته و آن را تقریر کرده اند.

۴. وحدت و یگانگی خدا

با بررسی آیات قرآن کریم، این نتیجه بدست می آید که این کتاب آسمانی در بردارنده مسائل بسیار مهم عقلی درباره ذات خدا و توحید اوست؛ وجود خدا، صفات او، وحدانیت خدا، رابطه خدا با جهان و انسان از جمله این مسائل است. مرور برخی آیات، نگاه کلی قرآن را به این مسائل به ما نشان میدهد و براساس آن میزان تأثیرپذیری فلاسفه از قرآن کریم در طرح مسائل جدید خداشناختی بخوبی آشکار میگردد. از جمله مهمترین مباحث این حوزه، مسئله وحدت و یگانگی خداست. در این مسئله، هم در تبیین وحدت خدا و هم در اثبات آن، تأثیرات

قرآن کریم در بیان فلاسفه مسلمان مشهود است که به اجمال به آنها میپردازیم:

الف) تبیین وحدت خدا

قرآن کریم در آیات بسیاری بر وحدانیت و یکتایی خدا تأکید دارد (بعنوان مثال: فصلت/۶؛ اخلاص/۴-۱، بقره/۲۵۵) و این یکتایی و یگانگی به قرینه روایات و از جمله روایتی از امام علی(ع) - بعنوان برترین مفسر قرآن کریم پس از پیامبر اکرم(ص) - بمعنایی فراتر از «وحدت عددی» تفسیر شده است (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۸۴-۸۳). نفی وحدت عددی و تفسیر وحدانیت الهی بمعنایی فراتر یعنی «وحدت حقیقی حقه» در سراسر اندیشه فلسفی فلاسفه مسلمان امتداد یافته و به یقین پیش از اسلام و نزول قرآن کریم در هیچ حکمتی سابقه نداشته است.

از اینرو به جرئت میتوان گفت که مطرح شدن مسئله وحدت حقیقی حقه خدا در پرتو تعالیم قرآنی و احادیث تفسیری بوده و فلاسفه اسلامی در این اندیشه از تعالیم و حیانی متأثر بوده‌اند. کندی، اولین فیلسوف مسلمان، در الواردات القلبیه پس از اثبات ذات واجب، در باب یگانگی خدا به معانی متعدد وحدانیت الهی اشاره دارد (فارابی، ۱۳۸۷: ۱۱۹-۱۱۸). فارابی نیز در باب دوم از کتاب آراء اهل المدینه الفاضله در بحثی در یکتایی واجب و نفی شریک از خدا که بنحوی شگرف برگرفته از روایت منقول از حضرت علی(ع) است، تأکید دارد که موجود اول به ذات خود ماندنی نداشته و مابین ماسوای خود است (همو، ۱۹۹۵: ۲۸-۲۷). همین نوع تلقی درباره وحدت حقیقی حقه خدا، تا ملاصدرا و پس از او ادامه دارد و بدون هیچ تردیدی

متأثر از تعالیم و حیانی و اسلامی است.

ب) اثبات یگانگی خدا

در بحث تبیین وحدت الهی از آموزه وحدت حقیقی حقه که متأثر از تعالیم اسلامی است، استفاده شد. علاوه بر این، برخی براهین فلاسفه اسلامی بر اثبات یکتایی خدا نیز متأثر از تعالیم قرآنی است. قرآن کریم بیش از آنکه به اصل اثبات وجود خدا بپردازد، به بحث اثبات یگانگی و وحدانیت باری تعالی پرداخته است. البته توحید و یگانگی خدا عرصه‌های مختلف ذات، صفات، و افعال الهی را در بر میگیرد. توحید افعالی نیز خود شامل گونه‌های مختلف فعل الهی همچون خالقیت، ربوبیت و ... میشود و قرآن بر همه اقسام توحید تأکید دارد و از جمله درباره توحید ذاتی و یگانگی ذات خدا اشاره‌وار تعبیری دارد که دستمایه اقامه استدلالهای فلسفی از سوی فلاسفه‌یی مانند ملاصدرا شده است.

قرآن کریم همراه با صفت وحدانیت، به دو صفت قهاریت و صمدیت، اشاره نموده که الهام بخش دو استدلال عقلی بر یگانگی باری تعالی است. در سوره توحید پس از توصیف پروردگار به احدیت، او را با صمدیت و بینایزی وصف میکند و میفرماید: «قل هو الله احد، الله الصمد» (اخلاص / ۲-۱)؛ صمد در روایات اینچنین تفسیر شده است: «الصمد، الذی لا جوف له... الصمد، الذی لا شریک له» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۹۰). بنابراین صمد که بذات و هویت بسیط خداوند اشاره دارد، بمعنای جوف نداشتن و توپربودن است که ملازم با معنای بساطت و جودی است. موجودی که سراسر وجود است و هیچ نقصان

وکاستی در او نیست بینا است، زیرا چنین وجود کاملی نه نیازمند موجود دیگری است و نه اجزائی دارد تا بدانها محتاج باشد. از اینرو یگانه و واحد است.

استدلال دیگری که فلاسفه از قرآن کریم الهام گرفته‌اند و بر یگانگی خداوند اقامه کرده‌اند، از توصیف خداوند به قهاریت در قرآن بهره میگیرند: «سبحانه هو الله الواحد القهار» (زمر/۴). قهاریت بمعنای چیرگی و غلبه بر همه موجودات است، بعقیده برخی مفسران، تعبیر «قهار» که ذیل آیه آمده، دلیل صدر آن - یعنی وحدانیت خدا - است؛ چون خدا قهار است و بر همه چیز سیطره دارد، بنابراین مقهور هیچ چیزی و از جمله هیچ حدی نیست و در نتیجه، واحد است و مجموع دو صفت احدیت را نتیجه میدهد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳/۳۲۶).

ملاصدرا بر مبنای نظام فلسفی خود و از طریق قواعد فلسفی بی‌مانند و جوب ذاتی خدا از جمیع جهات، صرف وجود بودن خدا و نیز بساطت ذات باریتعالی، به اثبات یگانگی خدا پرداخته است که همه اینها ملازم با بینبازی ذات اقدس الهی و نیز بیمانندی او هستند (و هرگونه شباهت و همانندی را از واجب تعالی نفی میکنند). بعقیده او این ویژگیها مختص به یک موجود است و هیچ موجود دیگری همعرض او نیست؛ بنابراین خداوند واحد است (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱/۴۲۳-۴۲۲؛ همو، ۱۳۸۲: ۵۰؛ همو، ۱۳۸۱: ۶/۵۲؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۱). او بر مبنای اصول و مبادی فلسفی خود، شیوهی را برگزیده که الهام یافته از آیات قرآن کریم است و با استشهاد و تمسک به آیات و تبیین آنها، به الهام گرفتن از آیات قرآن در تقریر این براهین اشاره دارد.

۵. صفات الهی

در مورد چگونگی پیدایش و خاستگاه مسئله صفات الهی اختلاف نظر فراوانی وجود دارد. این اختلاف هم در میان تاریخ نگاران فرقه‌ها و مذاهب اسلامی و هم در میان مستشرقان به چشم میخورد. برخی برای طرح این مسئله در جهان اسلام، به خاستگاهی بیرونی باور دارند و بطور مشخص از مسیحیت یا یهودیت یا فلسفه نام میبرند. آنچه به بحث ما ارتباط دارد اینست که این مسئله تا چه حد به فلسفه یونان ربط دارد و آیا فلاسفه مسلمان، مباحث خود در حوزه صفات الهی را مدیون فلسفه یونانند؟

برخی به شواهدی اشاره میکنند که نشان از ارتباط فکری متکلمان و بویژه معتزله با فلسفه یونانی دارد (عبدالحمید، ۱۹۷۷: ۲۳۷-۲۳۶)؛ عده‌یی از مستشرقان نیز نظیر ولفسن با اشاره به سخن شهرستانی درباره‌ی واصل بن عطا که میگوید وی منکر وجود واقعی صفات بوده، تصریح میکند پیروان واصل تحت تأثیر فلسفه نه تنها وجود صفات حقیقی را انکار میکرده‌اند بلکه بر عهده خود میدانستند که بگویند کلمات علم و قدرت که در قرآن به خدا نسبت داده شده است چگونه باید فهمیده شود (ولفسن، ۱۳۶۸: ۱۳۶). توجه به این نکته لازم است که در گزارشهای فوق گرچه فلاسفه اسلامی تحت تأثیر معتزله قلمداد شده‌اند ولی معتزله متأثر از فلسفه یونان پنداشته شده‌اند. نتیجه چنین میشود که فلاسفه اسلامی با یک واسطه این مسائل را از فلسفه یونان اخذ کرده‌اند.

در مقابل گروه نخست که منشأ پیدایش مسائل اعتقادی نظیر صفات را اموری خارجی میدانسته‌اند، برخی معتقدند این مسائل ریشه

داخلی دارند. به اعتقاد این گروه تطور فکری در حوزه مسئله صفات الهی بلکه دیگر آموزه‌های دینی، از نتایج تأثیر بیگانگان نیست بلکه نتیجه حتمی تحول فکری در داخل خود اسلام است. تحول فکری مسلمانان حاصل تدبر و تفکر در آیات قرآن کریم بوده است و در مسئله مورد بحث یعنی صفات الهی نیز اصل آن از قرآن کریم گرفته شده زیرا از یکسو قرآن آیات متشابهی دارد که برداشتهای مختلف از آنها، دیدگاههای مختلفی را در مسئله صفات شکل داده (ابن خلدون، ۱۹۸۸: ۱/۵۸۸-۵۸۷) و از سوی دیگر، در آیات بسیاری از قرآن کریم به صفات الهی همچون عالم، قادر، مرید، سمیع و بصیر اشاره شده و هر صاحب‌نظری، در باب صفات الهی به آیاتی خاص استناد کرده است؛ مثلاً در مورد صفت علم، کسانی که به حدوث آن باور دارند به آیاتی مانند «الان خفف الله عنکم و علم ان فیکم ضعفاً» (انفال / ۶۶) و کسانی که به صفات قدیم زائد بر ذات عقیده دارند، به آیاتی مثل «انزله بعلمه» (نساء / ۱۶۶) یا «و ما تحمل من انثی و لا تضع الا بعلمه» (فاطر / ۱۱) استناد کرده‌اند (اشعری، ۲۰۰۴: ۴۵ و ۱۱۳).

از آنچه گفته شد نتیجه می‌گیریم که اصل مسئله صفات الهی دارای خاستگاه قرآنی است و تحت تأثیر آموزه‌های قرآنی در کلام و فلسفه شکل گرفته است. البته تعاملات فکری و فرهنگی بین ادیان و علوم به یقین در گسترش و افق‌گشایی مباحث نقشی مؤثر دارد. نگاهی به مباحث گسترده صفات الهی در فلسفه اسلامی نشان می‌دهد که فلاسفه مسلمان به مباحث بسیاری در این حوزه پرداخته‌اند که هیچ سابقه‌ی در مکاتب فلسفی یونان نداشته است، ولی ریشه این مباحث را میتوان

در قرآن یافت. بعنوان مثال قرآن خدا را به صفات جمال و جلال یا ثبوتی و سلبی متصف کرده و از صفات فعلی و ذاتی او یاد میکند. از منظر قرآن خداوند واجد کمالات نامتناهی بوده و از هر نقصی منزله است؛ هیچ موجودی شبیه و همانند او نیست. مهمترین صفات الهی در قرآن عبارتند از: علم، قدرت، حیات، اراده، ادراک و فاعلیت؛ او خالق و آفریننده موجودات است (الرحمن / ۷۸؛ حشر / ۲۴-۲۳؛ مائده / ۱۷ و ۹۷؛ شوری / ۱۱؛ انعام / ۵۹ و ۱۰۱-۱۰۰؛ صافات / ۹۶؛ نساء / ۳۰).

در حوزه صفات الهی آیات قرآن الهام‌بخش مسائلی بدیع و اساسی در فلسفه اسلامی است. فلاسفه اسلامی تحت تأثیر تعالیم قرآن به شرح و بسط این مباحث پرداخته‌اند که حاصل آن طرح مسائل، استدلالها، نظریات و قواعدی نوین در فلسفه اسلامی است. شاهد این مدعا، مباحث متعدد و گوناگونی است که در آثار فلسفی مسلمانان از کندی تا علامه طباطبایی میتوان ملاحظه کرد. مورخان فلسفه نیز به تأثیرپذیری فلاسفه مسلمان از قرآن اذعان کرده‌اند. حنا الفاخوری تصریح میکند که کندی در مسئله صفات الهی، معتزلی است (فاخوری، ۱۳۷۳: ۳۹۱ و ۳۹۳) و فارابی نیز در بخشهایی از اندیشه‌های خداشناختی خود در حوزه صفات، متأثر از تعالیم اسلامی و قرآنی است (همان: ۴۱۴-۴۱۳).

۶. نظریه توحید افعالی

توحید افعالی بمعنای اعتقاد به این حقیقت است که هر فعلی در جهان مستند به خداوند است؛ «لا مؤثر فی الوجود الا الله»، هیچ مؤثر مستقلی، غیر از خدا در جهان نیست و او در افعال خود به یاری

و کمک کسی محتاج نیست. این نظریه از امور مسلم در تعالیم قرآنی است (اسراء/۱۱۱).

بر اساس توحید افعالی هر تأثیری در جهان از آن خداوند است و بسته به اینکه آن تأثیر چگونه باشد، شاخه‌های مختلف توحید افعالی شکل می‌گیرد. در زیر به نقش آموزه‌های قرآن کریم در دو مرتبه از مراتب توحید افعالی می‌پردازیم:

الف) توحید در خالقیت: یکی از مراتب توحید افعالی، توحید در خالقیت است. از منظر قرآن کریم خداوند آفریننده همه چیز است. در آیات بسیاری بر این مرتبه از توحید تصریح شده است (رعد/۱۶؛ زمر/۶۲؛ فاطر/۳). این آموزه در فلسفه یونان پیشینه‌ی ندارد و چنانکه پیش از این اشاره شد، ارسطو علیت فاعلی و خالقیت محرک نامتحرک را نمی‌پذیرد؛ به اعتقاد او جهان طبیعت نیاز به آفریننده ندارد و محرک اول بعنوان علت غایی نقش ایفا میکند. ارسطو بر این باور است که امر آرزو شده (معشوق) و امر اندیشیده شده (معقول) به حرکت می‌آورند اما متحرک نیستند (ارسطو، ۱۳۶۷:۳۹۹؛ توماس، ۱۳۶۲:۲۹۰). محرک با شوقی که ایجاد میکند و بر می‌انگیزاند، حرکت را ایجاد میکند. برهان حرکت ارسطو، خدایی را اثبات نمی‌کند که عالم مسبوق به عدم را آفریده باشد بلکه صرفاً امری را اثبات میکند که غایت موجودات است و آنها را بسوی خود جذب میکند (وال، ۱۳۷۵:۷۹۱؛ کاپلستون، ۱۳۶۸:۱/۳۵۹).

اما تفسیر و تحلیل فاعلیت و خالقیت خدا در اندیشه فلسفه اسلامی بسیار متفاوت است. ابن سینا فیلسوف برجسته اسلامی، از طریق علیت اثبات میکند که خدا سرسلسله همه علت و معلولها و واجب‌الوجود است. او منشأ صدور

جهان هستی، علت فاعلی و علت وجودی است. خدا در فلسفه ابن سینا از درجه وجودی بالاتری نسبت به محرک اول برخوردار است. ابن سینا از دو فاعل سخن می‌گوید: فاعل طبیعی که منشأ تحریک است و دیدگاه ارسطوست، دیگری فاعل الهی که مبدأ وجود است یعنی فاعل، وجود را خلق و ایجاد کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۲۵۷).

اینگونه نظریات از جانب فلاسفه مسلمان، صرفاً بدلیل وجود معارف قرآنی و اسلامی است. فلاسفه و حکمای مسلمان در پرتو تعالیم قرآنی به خدامحوری در نظام هستی باور دارند و این آموزه‌های فلسفی کاملاً هماهنگ و بلکه الهام‌یافته از تعالیم قرآنی است.

ب) توحید در ربوبیت: توحید ربوبی به این معناست که تنها خداوند می‌تواند بصورت استقلالی و بین‌باز واسطه، در تمام شئون جهان تصرف کند؛ رب، پروردگار و تدبیرکننده نظام هستی واحد است و نظام عالم نمیتواند دو مدبر یا بیشتر داشته باشد (رعد/۱؛ انعام/۱۶۴). این نظریه در فلسفه یونانی پیشینه‌ی ندارد و از نوآوریهای فلسفه اسلامی است که تحت تأثیر تعالیم قرآنی به فلسفه راه یافته است و حتی برخی استدلالها از جمله «برهان تمناع» متأثر از قرآن کریم است. اساس و بنیاد برهان تمناع، قرآنی است و از مهمترین براهین کلامی بشمار می‌آید که به فلسفه نیز راه یافته است. هر چند برخی تقریرهای آن با نقد فلاسفه روبرو شده از جمله ابن سینا که آن را سخیف و نارسا خوانده است (همو، ۱۴۰۴:۳۷)، اما در مجموع قدمای فلاسفه اسلامی آن را جدلی و اقناعی دانسته‌اند و در کتب فلسفی به آن پرداخته‌اند. برخی فلاسفه مانند ملاصدرا از جمله دلایلی که در حکمت متعالیه مطرح

کرده‌اند، همین برهان است. او در باب اثبات وحدت ربوبی پروردگار به نظم و هماهنگی احوال آسمانها و زمین و سایر موجودات میان آنها تمسک کرده و در بیان تلازم وجود دو اله و بیشتر با فساد نظام عالم مینویسد:

إذ لو كان فيهما صانعان لتمييز صنع كل واحد منهما عن صنع غيره فكان ينقطع الارتباط فيختل النظام كما في قوله تعالى «إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۹۰)

این برهان در حقیقت همان برهان قرآن کریم است که بر توحید ربوبی اقامه شده و برهان تمناع نام گرفته است. این برهان را در قرآن کریم میتوان به دو صورت مشاهده کرد: گاهی از طریق تمناع علل فاعلی وارد شده است، چنانکه میفرماید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ؛ اگر در آنها [زمین و آسمان] جز خدا، خدایانی [دیگر] وجود داشت، قطعاً [زمین و آسمان] تباه میشد. پس منزّه است خدا، پروردگار عرش، از آنچه وصف میکنند» (انبیاء/ ۲۲) و گاهی از طریق تمناع علل غایی: «مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَدٍ وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ؛ خدا فرزندی اختیار نکرده و با او معبودی [دیگر] نیست، و اگر جز این بود، قطعاً هر خدایی آنچه را آفریده [بود] با خود میبرد، و حتماً بعضی از آنان بر بعضی دیگر تفوق میجستند. منزّه است خدا از آنچه وصف میکنند (مؤمنون/ ۹۱)» (مطهری، ۱۳۶۱: ۴۵-۴۴).

تقریرهای مختلف این برهان در آثار ملاصدرا و نیز فلاسفه متأخر همچون علامه طباطبایی آمده

است و نشان دهنده تأثیر جدی استدلالهای قرآنی در آثار و اندیشه‌های فلسفی فیلسوفان مسلمان است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۸۲-۲۸۱؛ همو، ۱۳۹۰: ۲۶۸/۱۴-۲۶۶).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تأثیرگذاری تعالیم قرآنی در آموزه‌های فلسفه اسلامی امری تردیدناپذیر است. فلاسفه مسلمان از جهات مختلفی تحت تأثیر قرآن کریم بوده‌اند که در این مقاله صرفاً به خداشناسی فلسفی پرداخته شد. فلاسفه اسلامی از کندی تا ملاصدرا و نیز فلاسفه متأخر افزون بر طرح مسائل بیشماری در فلسفه که برگرفته از آیات قرآنی است، برخی استدلالها و قواعد و نظریات را نیز مدیون تعالیم قرآنیند. همه انواع تأثیرگذاری قرآن کریم بر یک حوزه دانشی را میتوان نسبت به خداشناسی فلسفی صادق دانست. برخی مسائل فلسفه اسلامی به اذعان خود فلاسفه، از قرآن استنباط شده است. گاهی فلاسفه مطلبی را از قرآن الهام گرفته‌اند و بکمک تعالیم قرآنی شرح و بسط و تکمیل آموزه‌ی فلسفی پرداخته‌اند. در مواردی نیز تعالیم قرآنی به داوری و ارزشیابی آموزه‌ی فلسفی کمک کرده‌اند. از این‌رو در مجموع میتوان ادعا کرد که تأثیرات شگرف قرآن کریم در ایجاد تحول در فلسفه یونانی به تغییر رویکرد و نگرش فلسفه منتهی شده است و تحول محتوایی و ساختاری فلسفه اسلامی را به ارمغان آورده است. هر چند نمیتوان منکر شده‌گی گاهی برداشتهای فلسفی از قرآن کریم نابجا و یا نادرست صورت گرفته است.

منابع

قرآن کریم.

آل یاسین، جعفر (۱۹۸۰م) فیلسوفان راندان الکندی و الفارابی، بغداد: دارالاندلس.

- ابن خلدون (۱۹۸۸م) تاریخ ابن خلدون، تحقیق خلیل شحاده، بیروت: دارالفکر.
- ابن سینا (۱۳۷۶) الإلهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۴۰۳ق) شرح الاشارات والتنبیها، قم: دفتر نشر الکتاب.
- _____ (۱۴۰۴ق) التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ارسطو (۱۳۶۷) متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: گفتار.
- اشعری، ابوالحسن (۲۰۰۴م) الابانه عن اصول الديانه، بیروت: مکتبه دارالبیان.
- توماس، هنری (۱۳۶۲) بزرگان فلسفه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: کیهان.
- حکمت، نصرالله (۱۳۹۹) درآمدی به تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: الهام.
- راس، ویلیام دیوید (۱۳۷۷) ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
- شریف، میرمحمد (۱۳۶۲) تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شیخ صدوق، ابوجعفر (۱۳۹۸) التوحید، تحقیق هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۲) نهاية الحکمه، قم، موسسه النشر الاسلامی.
- _____ (۱۳۹۰ق) المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الاعلمی.
- عبدالحمید، عرفان (۱۹۷۷م) دراسات فی الفرق و العقائد الاسلامیه، بغداد: دار التریبه.
- علیپور، ابراهیم (۱۳۸۹) درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فاخوری، حنا و همکاران (۱۳۷۳) تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، تهران: علمی و فرهنگی.
- فارابی (۱۳۸۷) رسائل فلسفی فارابی (رساله باورهای قلبی)، ترجمه سعید رحیمیان، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۴۰۵ق) فصوص الحکم، تحقیق محمد حسن آل یاسین، قم: بیدار.
- _____ (۱۹۹۵م) آراء اهل المدینه الفاضله، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- فلاح رفیع، علی (۱۳۸۰) «تفکر یونان و نخستین فیلسوفان مسلمان در بوته نقد»، معرفت، ۱۳۸۰، شماره ۴۲، ص ۲۲-۸.
- فلوطین (۱۴۱۳ق) اتولوجیا، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: بیدار.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸) تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کندی، یعقوب بن اسحاق (۱۳۸۷) مجموعه رسائل کندی، ترجمه سید محمود یوسف ثانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۱) سیری در نهج البلاغه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۳۷۲) مجموعه آثار استاد شهید مطهری (مقالات فلسفی)، قم: صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۶۶) تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
- _____ (۱۳۷۸) المظاهر الالهیه، تصحیح و تحقیق آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۱) الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۲) الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹) تاریخ فلسفه غرب، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- وال، ژان (۱۳۷۵) بحث در مابعد الطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- ولفسن، هری اوسترین (۱۳۶۸) فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران: هدی.