

## نقد دیدگاه الیور لیمن درباره تعارض وحی و فلسفه

علیرضا اسعدی\*

### چکیده

مسئله «رابطه وحی و فلسفه» یا «نزاع عقل و دین» از مشهورترین و چالش‌برانگیزترین مباحث در تاریخ اندیشه اسلامی است که از صدر اسلام تاکنون میان اندیشمندان بزرگ اسلامی - اعم از شیعه و اهل سنت - مطرح بوده و بتبع آن به حوزه مطالعات اسلامی خاورشناسان نیز راه یافته است. الیور لیمن خاورشناس، قرآن‌پژوه و مفسر غربی فلسفه اسلامی در برخی آثارش به مسئله رابطه قرآن و فلسفه پرداخته است. او با اتخاذ موضعی معتدلتر نسبت به بسیاری از خاورشناسان، ضمن اذعان به «سازگاری وحی و فلسفه»، آموزه‌ها و تعالیم قرآن کریم را در شکلگیری فلسفه اسلامی مؤثر دانسته و نیز در تحلیل نظریه «تعارض عقل و وحی» و ارزیابی راه‌حل فلاسفه اسلامی، مطالب و نکاتی تأمل‌برانگیز مطرح کرده است. این مقاله با روش توصیفی - انتقادی، به تبیین و نقد دیدگاه الیور لیمن در اینباره پرداخته و نشان داده که اولاً، تعارض تنها بین فهم عقلی فلسفی و فهم قرآنی بشری واقع می‌شود و انگاره تعارض وحی و فلسفه در میان بسیاری از خاورشناسان، ناشی از قیاس اسلام و قرآن با مسیحیت و کتاب مقدس است. ثانیاً، برخلاف گفته لیمن، راه‌حل فلاسفه اسلامی و از جمله ابن‌رشد، مستلزم فرودست‌انگاری قرآن و وحی نیست و متهم ساختن فلاسفه مسلمان به اموری همچون انکار علم الهی به جزئیات،

۱۴۳

\* استادیار گروه کلام اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران: asaadi@isca.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1401.13.2.3.8

سال ۱۳، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۱  
صفحات ۱۶۴ - ۱۴۳

معاد جسمانی و پیروی از ارسطو در باب نفس، بدلیل برداشت نادرست از بیان آنها، توسط مخالفان فلسفه در جهان اسلام یا خاورشناسان است.

**کلیدواژگان:** قرآن کریم، کتاب مقدس، فلسفه اسلامی، تعارض قرآن و فلسفه، نزاع عقل و دین، خاورشناسان، الیور لیمن.

\* \* \*

### مقدمه

قرآن کریم بعنوان مجموعه‌یی از تعالیم و معارف وحیانی، علاوه بر احکام و دستورالعملهای اخلاقی، حقایقی بزرگ را به بشر تعلیم داده و منبع معرفتی و سرچشمه‌یی جوشان برای معارف بشری است. از سوی دیگر، فلسفه تلاشی است برای شناخت حقیقت در حوزه حکمت نظری و حکمت عملی که بر پایه دیگر منبع معرفت بشر یعنی عقل استوار است. بر اساس دیدگاه مشهور، فلسفه ریشه در یونان باستان دارد و در سده دوم قمری به جامعه اسلامی راه یافته و از همان دوران آغازین با واکنشهای مثبت و منفی‌یی از سوی مسلمانان مواجه شده است؛ برخی فلسفه را علمی وارداتی دانسته‌اند که مسلمانان صرفاً به شرح و بسط آن پرداخته‌اند و بهمین دلیل معتقدند فلسفه با قرآن و سنت هیچ رابطه‌یی ندارد و دین و فلسفه نه تنها از هم جدا، بلکه در تضاد با یکدیگرند. در مقابل، برخی بر این باورند که نه تنها مهمترین عامل فلسفه‌ورزی مسلمانان، قرآن کریم است، بلکه این کتاب شریف در اساس سرچشمه تفکرات فلسفی‌یی است که امروزه بنام فلسفه اسلامی از آن یاد میشود. فلسفه در جهان اسلام فرایندی تکاملی را پیموده و در سایه تعالیم وحیانی قرآن و متأثر از آنها تحول یافته است، بگونه‌یی که میتوان از اثرگذاری معنادار قرآن کریم در فلسفه اسلامی سخن گفت. بر اساس این دیدگاه، رابطه قرآن و فلسفه اسلامی رابطه‌یی دو سویه است؛ همانطور که قرآن در تکامل فلسفه نقش داشته، فلسفه نیز در فهم تعالیم دینی و تفسیر و تأویل قرآن کریم مؤثر بوده است.

مسئله رابطه قرآن و فلسفه به حوزه مطالعات اسلامی خاورشناسان نیز راه پیدا کرده است. از زمره خاورشناسان قرآن‌پژوه که در این زمینه بتفصیل سخن گفته، الیور لیمن (Oliver Leaman) (۱۹۵۰م.) را میتوان نام برد که از چهره‌های شناخته شده معاصر

۱۴۴



سال ۱۳، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۱

است. او فیلسوف و استاد کرسی مطالعات دینی در دانشگاه کنتاکی است که از سال ۲۰۰۰ در آنجا مشغول به تدریس بوده است. وی که به مطالعه در حوزه‌های تاریخ فلسفه اسلامی، فلسفه یهودی و فلسفه شرق پرداخته و دکترای خود را در سال ۱۹۷۹م از دانشگاه کمبریج دریافت کرده، آثار متعددی را نگاشته است، از جمله در حوزه تاریخ فلسفه اسلامی -بهمراه سید حسین نصر- ویراستار کتاب چند جلدی تاریخ فلسفه اسلامی و در حوزه مطالعات قرآنی نیز سرویراستار دانشنامه قرآن کریم (*The Quran: An Encyclopedia*) است و برخی از مهمترین مدخلها به قلم خود او برشته تحریر درآمده است.

لیمن در دانشنامه قرآن کریم ذیل مدخل قرآن و نیز در مقاله‌یی با عنوان «مفهوم فلسفه اسلامی»، رابطه قرآن و فلسفه -از جمله مسئله تعارض این دو- را بررسی کرده است. او همچنین در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی نیز به این مسئله اشاراتی دارد. همه این آثار به فارسی ترجمه شده، ولی تاکنون در نقد دیدگاه وی در باب تعارض قرآن و فلسفه اثری منتشر نشده است.

در این نوشتار، پس از اشاره اجمالی به پیشینه مسئله تعارض وحی و فلسفه در مسیحیت، اسلام و نیز در مطالعات اسلامی خاورشناسان، به بررسی دیدگاه لیمن میپردازیم. بررسی اصل وجود تعارض یا عدم تعارض میان قرآن و فلسفه، ارزیابی راه حل فلاسفه اسلامی برای مسئله تعارض و پیامدهای آن، خاستگاه تعارض‌انگاری قرآن و فلسفه و نیز بررسی نمونه‌های تعارض در بیان الیور لیمن محورهای اصلی این پژوهش را تشکیل میدهد.

### الف) نگاهی به پیشینه نزاع وحی و فلسفه

نسبت میان عقل و وحی یکی از مشهورترین مباحث در تاریخ فکر بشر است (آربری، ۱۳۵۸: ۳) که پیش از اسلام در عالم یهودیت و مسیحیت نیز مطرح بوده است. در دوسوی این مسئله، عقلگرایی و ایمانگرایی دو نظریه غالب بشمار میرود. بر پایه نظریه عقلگرایی، اعتقاد دینی با عقل سازگار است، و کسانی همچون توماس آکوئیناس، جان لاک، ایمانوئل کانت، کلیفورد و ریچارد سویین‌برن از پیروان این نظریه‌اند. بر پایه نظریه ایمانگرایی، اعتقاد دینی با عقل ناسازگار است و کسانی همچون کی‌یرگارد، ویتگنشتاین و نورمن مالکوم به این نظریه باور دارند. ابن‌رشدیان مسیحی، از جمله سیگر اهل برنت

۱۴۵



سال ۱۳، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۱  
صفحات ۱۶۴-۱۴۳

علیرضا اسعدی؛ نقد دیدگاه الیور لیمن درباره تعارض وحی و فلسفه

(Siger Brabant / ۱۲۸۲-۱۲۳۵م) نیز به تضاد مسیحیت با فلسفه معتقد بودند و استفاده از عقل فلسفی را خلاف حقیقت دینی میدانستند. بگمان آنها اگر مسئله توافق عقل و دین بطور منطقی دنبال شود، در نهایت به تخریب دین و مذهب می‌انجامد (وات، ۱۳۷۸: ۱۲۱-۱۲۲).

نمونه‌های جریان ناسازگاری کلی مسیحیت و فلسفه را در کتاب تاریخ جنگ بین دین (مسیحیت) و علم، اثر ویلیام دراپر ( J.W. Droper, *History of The Conflict Between Religion and Science* )، تاریخ آزادی فکر اثر ج. ب. بیوری ( J. B. Bury, *A History of Freedom of Thought* ) و تاریخ نزاع مسیحیت و علم اثر اندرو دیکسون وایت ( A.D. White, *A History of The warfare of Science With Theology in Christendom* ) و آزاد فکری، رشد و پیروزی آن اثر ج. واتز ( Ch. Wotts, *Free Thought, Its Rise, Progress and Triumph* ) میتوان مشاهده کرد و دهها اثر مشابه دیگر که نزاع و مبارزه علم و عقل و فلسفه را با مسیحیت و رجال کلیسا بررسی میکند ( J. M. Robertson, *A Short History of Free Thought* ) آثاری مانند عصر خرد تألیف توماس پین ( Thomas Pain, *The Age of Reason* ) (ر.ک: عزتی، ۱۳۵۵: ۹۲).

بنظر میرسد راز ناسازگاری مسیحیت با فلسفه و عقلانیت را باید در آموزه‌های بشری خردستیزی دانست که به تعالیم مسیحیت راه یافته است. چنانکه میدانیم پولس پردازنده و تدوین‌کننده مسیحیت است. او نگران نبود که مسیح چه گفته است (کارپنتر، ۱۳۷۵: ۱۵۴) و مسائلی همچون الوهیت عیسی مسیح و فدا شدن وی در راه گناهان و الغای شریعت را به مسیحیت افزود (ناس، ۱۳۷۹: ۶۱۸-۶۱۶). توماس پین در کتاب معروف خود، عصر خرد (*The Age of Reason*)، علل تضاد مسیحیت را با عقل و علم بخوبی بررسی کرده و سرانجام نتیجه میگیرد که نظام کلیسایی، بخشش گناهان، خرید و فروش گناه و مغفرت، اعتقاد به اینکه عیسی مسیح مصلوب شد تا کفاره گناه آدم را بدهد و از انسان گناهکار شفاعت کند، نظام اعتقادی مسیحیت دایر بر بشر بودن خدا و خدا شدن بشر (خدای پدر و خدای پسر) و نظام ریاضی مسیحیت در مورد توحید تثلیث (توحید وحدت خدایان سه‌گانه) و تثلیث توحید (تقسیم الوهیت در سه اقنوم) و مسائل دیگر موجب شد که مسیحیت دایره علم و عقل و فلسفه را تا آنجا محدود کند که نتوانند چیزی علیه کلیسا و مسیحیت بگویند؛ زیرا بازگذاشتن علم و عقل و فلسفه برای کلیسا و مسیحیت خطرهایی داشت که

۱۴۶



سال ۱۳، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۱

آنها را نمیتوانستند نادیده بگیرند (عزتی، ۱۳۵۵: ۱۰۵، بنقل از: Thomas Pain, *The Age of Reason*, pp.5-37).

در جهان اسلام نیز از همان سده‌های نخست و با ورود فلسفه در آنجا، مسئله تعارض قرآن و فلسفه مطرح شد. انگیزه اکثر دانشمندانی که به مخالفت با فلسفه پرداختند، دفاع از دین و حفظ کیان اسلام بود؛ به اعتقاد آنان تعالیم فلسفی، به باورهای دینی مردم آسیب میرساند. آنها آموزه‌های فلسفی را معایر ظواهر آیات قرآن و باورها و ارزشهای اسلامی میدانستند و بدلیل خاستگاه یونانی آن نسبت به آنها با دیده تردید مینگریستند. گویا بسیاری از مخالفان فلسفه و بویژه برخی از فقها، و متکلمان چنین مینداشتند که آنچه در قرآن و سنت نیامده، بدعت، کفر و مخالف تعالیم قرآنی است. غزالی، ابن حزم و ابن تیمیه و ... از چهره‌های شاخص اهل سنت در مخالفت با فلسفه‌اند. غزالی را میتوان آغازگر جریان مخالفت نظام‌مند با فلسفه دانست. او با این باور که پیش از او، هیچیک از علمای اسلام همّت خود را صرف رد فلاسفه نکرده‌اند، سه سال از عمر خود را به مطالعه کتب فلسفی ابن‌سینا و فارابی و ... گذراند و با تألیف کتاب مقاصد الفلاسفه نشان داد که مقصود فلاسفه را دریافته است. پس از آن تهاافت الفلاسفه را نگاشت و در آن به نقد فلاسفه پرداخت. غزالی در مجموع با فلاسفه در بیست مسئله مخالفت کرد و از میان آنها سه مسئله «اعتقاد به قدم عالم»، «انکار علم الهی نسبت به جزئیات» و «انکار حشر اجساد در آخرت» را کاملاً ناسازگار با تعالیم اسلامی و موجب کفر می‌شمارد و بر همین اساس، فلاسفه را تکفیر میکند (غزالی، بی‌تا: ۱۲۸-۱۴۸).

دیدگاه غزالی در مخالفت با فلسفه نشان میدهد که او در ردّ فلسفه به خاستگاه فلسفه توجه دارد و از این منظر به آن نگاه میکند که فلسفه علمی وارداتی است و با آموزه‌های دینی - و بویژه قرآنی - نه تنها در نقشی سازنده ایفا نمیکند، بلکه با آن ناسازگارند. همین انگاره تناقض مزید بر علت شده و او را در مخالفت با فلسفه مصمّمتر ساخته است.

۱۴۷

بجز گروهی از دانشمندان اسلامی، خاورشناسان و نویسندگان تاریخ فلسفه نیز مسئله تعارض عقل و وحی در اسلام را مورد توجه قرار داده‌اند. برخی از آنها وحی قرآنی را با عقل و فلسفه هماهنگ دانسته‌اند و برخی بر ناسازگاری وحی اسلامی با فلسفه اصرار دارند. تنمان (Tennemann / ۱۸۱۹-۱۷۶۱م) تاریخ‌نویس آلمانی فلسفه، ارنست رنان (Ernest Renan / ۱۸۹۲-۱۸۲۳م) شرق‌شناس مشهور فرانسوی و شاگردش، لئون گوتیه



علیرضا اسعدی؛ نقد دیدگاه الیور لیمن درباره تعارض وحی و فلسفه

(Leon Gauthier / ۱۹۴۹-۱۸۶۲م) اصالت فلسفه اسلامی را نپذیرفته و بر ناسازگاری تعالیم اسلامی با آن تأکید کرده‌اند (ر.ک: مصطفی عبدالرزاق، ۱۴۲۶ق: ۸-۱۶؛ غفاری، ۱۳۷۹: ۷۵-۷۴؛ فاخوری و الجبر، ۱۳۷۳: ۱۰۰). افزون بر اینها آ. ج. آربری نیز در کتاب عقل و وحی در اسلام (A.J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*) بتفصیل و دایرةالمعارف قرآن لیدن و دانشنامه قرآن الیور لیمن مدخلهایی با عنوان «قرآن و فلسفه» به این مسئله پرداخته‌اند. گلدزیهر، خاورشناس معروف در کتاب گرایشهای تفسیری در میان مسلمانان، به مسئله هماهنگی یا تعارض فلسفه و تعالیم فلسفی با آموزه‌های دینی اشاره کرده است (گلدزیهر، ۱۳۸۳: ۱۷۵ و ۲۳۹-۱۸۰).

تعارض‌انگاری وحی قرآنی با فلسفه در بیان خاورشناسان عمدتاً ناشی از قیاس اسلام با مسیحیت است. این درحالی است که جایگاه عقل و خرد در اسلام آنقدر مهم است که بهیچ روی نمیتوان تعارض این دو را به اسلام نسبت داد و متأثر از همین رویکرد است که در جامعه اسلامی از صدر اسلام تاکنون رفتارها و واکنشهای ضد عقل همانند آنچه در عالم مسیحیت رخ داده دیده نمیشود، بلکه اکثر دانشمندان اسلامی اعم از فیلسوفان، متکلمان و... سازگاری عقل و شرع را پذیرفته‌اند. بنابراین داوری خاورشناسان درباره تعارض قرآن با فلسفه بر مقیاس تجربه عالم مسیحی به بیراهه رفتن است.

در مقابل، خاورشناسانی چون لوئی گارده و ماسینیون معتقدند، اگرچه ابن‌سینا موفق نشد تمام مبانی فلسفی خود را با مبانی وحیانی و قرآنی تطبیق دهد، ولی تمام تلاش خود را صرف این کار کرد (نصر، ۱۳۵۹: ۲۷۵). الیور لیمن نیز با تفکیک میان اصل ذاتی تعارض از اصل تاریخی آن، بر سازگاری وحی و فلسفه تأکید کرده است. بنظر میرسد رویکرد مثبت وی در مواجهه با مسئله رابطه وحی و فلسفه ناشی از تعاملات و ارتباطات وثیق او با برخی از فیلسوفان مسلمان معاصر و انجام پژوهشها و تدوین آثار مشترک با آنهاست که زمینه‌ساز دستیابی او به متون اسلامی و منابع و اندیشه‌های اصیل فلسفه اسلامی شده است. لیمن در آثار خود به تحلیل نزاع تاریخی وحی و فلسفه و راه‌حلهای دانشمندان اسلامی پرداخته است. که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت.

۱۴۸

### ب. الیور لیمن و تعارض قرآن و فلسفه

در مسئله تعارض قرآن و فلسفه اولین نکته، توجه به معنای تعارض و واژه‌های نزدیک به آن همانند تنافی، تضاد، تناقض و... است که با وجود اینکه معنای ریشه‌یی



این کلمات با هم متفاوت است و در مقام کاربرد، بویژه در علوم مختلف، تفاوت‌های جزئی بین آنها وجود دارد (برای آشنایی با این تفاوت‌ها، رک: عسکری، ۱۴۰۰: ۱۵۱-۱۵۰)، ولی در معنای کلی «ناسازگاری دو امر با یکدیگر» مشترکند. مراد از «تعارض» در مسئله تعارض قرآن و فلسفه، معنای عام و مشترک میان همه واژه‌ها و اصطلاحات یاد شده است که هرگونه ناسازگاری را در برمیگیرد. الیور لیمن نیز در مدخل دانشنامه قرآن کریم از واژه «conflict» استفاده کرده (Leaman, 2007: p. 499) که بمعنای تعارض، تضاد، کشمکش و ناسازگاری بکار می‌رود و وجه جامع معانی پیشگفته است.

حال که معنای تعارض تا حدودی روشن شد، دیدگاه الیور لیمن در این زمینه را واکاوی میکنیم. او نسبت به بسیاری از خاورشناسان و اسلام‌پژوهان غربی، دیدگاه واقع‌بینانه‌تری نسبت به فلسفه اسلامی دارد و فلسفه اسلامی را سنتی فلسفی میدانند که از میان فرهنگ اسلامی بمعنی گسترده آن نضج گرفته است (لیمن، ۱۳۸۵: ۲۴). به اعتقاد او، اگرچه پایه و اساس فلسفه اسلامی در فلسفه یونان قرار دارد، این اصول آنچنان از بنیان در درون فلسفه اسلامی تغییر شکل داده، و رشد کرده‌اند که هیچ دلیل و شاهی وجود ندارد که نشان دهد این فلسفه در نتیجه انتقال از یک فرهنگ خارج از اسلام بوجود آمده است (همان: ۲۵). لیمن در مقدمه کتاب تاریخ فلسفه اسلامی مینویسد:

اگرچه در اسلام مباحث فراوانی دربارهٔ دین و عقل وجود دارد، ولی این اشتباه محض است که تعارض میان این دو را بعنوان امری نهفته در قلب و مرکز فلسفه اسلامی بینگاریم. این تعارض و دوگانگی ممکن است مرکز ثقل و محور حیاتی فلسفه یهودی یا مسیحی در قرون وسطی تلقی شود، یا دست کم یکی از مهمترین محورهای مباحث آنها انگاشته شود، ولی هیچ دلیلی برای اهمیت بخشیدن به این تعارض بعنوان یک اصل پایه و راهنما در سنت فلسفه اسلامی وجود ندارد (نصر و لیمن، ۱۳۸۳: ۸/۱-۷).

۱۴۹

او از ارزش عقل در اسلام و اهتمام قرآن کریم به خردورزی - که خاتمیت نیز مؤید آن است - نتیجه میگیرد که برای این تفکر که ناسازگاری اساسی‌یی میان عقل و دین وجود ندارد، دست کم در اسلام، زمینه‌های خوبی برای سازگاری وجود دارد (لیمن، ۱۳۸۵: ۲۵). لیمن در مواردی متعدد به مسئله تاریخی تعارض قرآن و فلسفه پرداخته است؛ برای نمونه در دانشنامه قرآن کریم، پس از اشاره به دیدگاه کسانی که سرچشمه تفکرات فلسفی



را قرآن میدانند (Leaman, 2007: p. 496؛ لیمن، ۱۳۹۱: ۴۸۱) و معتقدند فلسفه اسلامی هرگز تمرکز خود را بر قرآن و سایر متون مهم مسلمانان از دست نداده است (لیمن، ۱۳۸۵: ۲۵) میگوید:

فلسفه به اشکال مختلف، در عین حال در تعارض و توافق با قرآن قرار گرفت؛ مشاهده موارد تعارض آسانتر است. برخی از نظریه‌هایی که فلاسفه مطرح ساختند، در چارچوب برخی از عقایدی که در قرآن آمده، بخوبی جای نمیگرفت. بنظر میرسد بعضی از آنها با اسلام در تباین باشد (Leaman, 2007: 499؛ لیمن، ۱۳۹۱: ۴۸۳).

او همچنین در جایی دیگر با اشاره به راه یافتن فلسفه به جهان اسلام از طریق ترجمه آثار یونانی علل مخالفت مسلمانان را بیان کرده است. از سخنان لیمن چنین استنباط میشود که مخالفت با فلسفه در میان مسلمانان از چند عامل مهم نشأت می‌گرفت: نخست، احساس عدم نیاز به فلسفه با وجود تعالیم قرآنی و حدیثی؛ دوم، ناسازگاری برخی تعالیم فلسفی با تعالیم قرآنی و سوم، روش عقلی و استدلالی فلسفه که در مقابل وحی و الهام بنا شده بود (لیمن، ۱۳۸۵: ۲۴). او در همین بحث با اشاره به مسئله تعارض قرآن و فلسفه مینویسد:

حتی معیار اعتباری که فیلسوفان بکار می‌برند، خطیرتر بود؛ این معیار بر عقل در برابر وحی تکیه داشت و طبعاً اهمیت وحی دینی را مورد سؤال قرار میداد. بنابراین فلسفه پیش از آنکه یک صورتبندی بدیل حقایق دینی تلقی شود، یک نظام هم‌اورد و رقیب فکری نگریسته شد که مقتضی مخالفت از سوی اسلام بود (Leaman, 2007: p.502؛ لیمن، ۱۳۸۵: ۲۵-۲۴)

لیمن در پایان مقاله دانشنامه قرآن کریم، ذیل عنوان تأثیر فلسفه بر قرآن به طرح دو پرسش مهم پرداخته است. نخست اینکه، آیا فلسفه میتواند به مقابله با قرآن برخیزد؟ و در پاسخ میگوید: مسلماً میتواند، مشروط بر آنکه فلسفه به نتیجه‌یی برسد که در خلاف جهت قرآن بوده و آن نتیجه بظاهر با قدرت محرز گردد. بگفته او بیشتر مخالفت‌های با فلسفه بدلیل بدعت دانستن آن و ناسازگاری تعالیم فلسفی با اسلام بوده است، اما شاید استفاده از فلسفه اساساً برای ایجاد شیوه‌یی متفاوت از تحلیل و درک واقعیت، تهدیدی جدیتر نسبت به قرآن باشد.

۱۵۰





دوم اینکه، آیا فلسفه بعنوان مسیر معرفت، میتواند جایگزین قرآن شود؟ باز هم پاسخ او مثبت است، مشروط بر آنکه، نتایج و اصول آن مخالف اسلام باشد (لیمن، ۱۳۹۱: ۴۸۶-۴۸۵).

### بررسی و ارزیابی

مجموع نکات و اظهارات لیمن که به برخی از آنها اشاره شد، چه بسا این توهم را ایجاد کند که او گویا در نوعی تردید بسر میبرد، از اینرو همه جا همخوان و همسو سخن نمیگوید. لیمن در عین حال که از نقش گسترده قرآن کریم در شکل گیری فلسفه اسلامی سخن میراند، تعارض قرآن و فلسفه را همچون بسیاری از خاورشناسان، مسلم دانسته و بلکه از رقابت فلسفه با قرآن یا جایگزینی آن بجای قرآن سخن گفته، اما تأمل بیشتر نشان میدهد که او در واقع اصل ذاتی تعارض را از اصل تاریخ تعارض تفکیک کرده است. بهمین دلیل، در عین حال که تعلیم فلسفی را با تعالیم وحیانی قرآن متناقض نمیداند، قرآن کریم را زمینه ساز و سرچشمه تعالیم فلسفه اسلامی می شمارد و سپس به بررسی و تحلیل دلایل و انگیزه های کسانی پرداخته که در تاریخ اندیشه اسلامی به نزاع وحی و فلسفه دامن زده اند و سرانجام نمونه هایی از مسائلی متناقض نما را بررسی کرده است. بررسی دقیقتر نکات مطرح شده در آثار لیمن، نیازمند تبیین حقیقت تعارض است: وقتی از تعارض فلسفه و دین یا فلسفه و وحی یا فلسفه و قرآن سخن میگوییم، دقیقاً متعلق واقعی تعارض چیست؟ عبارت دیگر، مراد از قرآن و فلسفه که ادعا میشود با یکدیگر تعارض دارند، چیست؟ حل و فصل این مسئله در گرو توجه به نکات و ملاحظات زیر است:

**۱. لزوم تفکیک وحی از نقل:** نخستین نکته ای که توجه به آن ضروری است، اینست که عقل و دین، یا عقل و وحی، یا شریعت و حکمت و یا قرآن و فلسفه، با هم هیچگونه تعارض و اختلاف اساسی ندارند و هر دو منبع معرفت بشری و حجت الهی بر او هستند. چنانکه امام کاظم (ع) میفرماید:

إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةً وَ حُجَّةَ بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرَّسُلُ وَ  
الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَتْمَّةُ وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ؛ خداوند برای مردم دو حجت قرار داده  
است: حجت ظاهری و حجت باطنی، اما حجت ظاهری، فرستادگان الهی و  
پیامبران و امامان (ع) اند و اما حجت باطنی، عقلهایند (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۷/۱).

بر پایه این روایت، برای رسیدن به خدای واحد دو راهنما وجود دارد: راهنمایی از بیرون و راهنمایی از درون آدمی و هر موجود شناسند. وظیفه عقل، فهم و ادراک فعل و سخن خداوند

و ورق زدن کتاب تکوین و تدوین اوست؛ بهمین دلیل، ادراک او در برابر معرفت دینی و خارج از مرز دین‌شناسی نیست، بلکه همچون نقل، که از قول و فعل خدا پرده برمی‌دارد، در حد توان خویش بهمین کار مشغول است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۶۲). بنابراین ممکن نیست که حجت و راهنمای درونی با حجت و راهنمای بیرونی با یکدیگر تعارض داشته باشد. پس تعارض عقل با وحی صحیح نیست، بلکه تعارض صرفاً میان عقل و نقل است. در نقل نیز چون الفاظ قرآن همانند مطالب آن وحی الهی است، لفظی را که بشر عادی تلاوت میکند، عین وحی است و بنابراین، هیچ افزایش و کاهش در متن الفاظ وحی راه نیافته و نمی‌یابد. پس قرآن نیز حکم وحی را دارد، اما فهم مفسر، فقیه، متکلم و فیلسوف از آیات قرآنی قابل مقایسه با فهم پیامبر و معصومان از آیات قرآنی نیست (همان: ۳۴-۳۳).

بنابراین تا اینجا مشخص شد که وحی و نقل به یک معنا نیستند و قرآن کریم و فهم معصومان از آن از تفسیر عالمان دین جداست. آنچه تعارض در آن امکانپذیر است، فهم عالمان دین از قرآن است. اهمیت این نکته در اینجاست که از تفسیر عالمان دینی از قرآن میتوان چشم‌پوشی کرد، ولی خود گزاره قرآنی را نمیتوان نادیده گرفت.

**۲. تمایز فلسفه از آراء و نظریات فلسفی:** ارسطو، که خود از پایه‌گذاران دانش فلسفه است، آن را شناخت هستنده‌ها یا موجودات (ارسطو، ۱۹۸۸: ۲۰۸) و بتعبیری دیگر، شناخت حقیقت موجودات میداند (همان: ۴۸) و تأکید دارد شناخت اصلها و علت‌های نخستین در فلسفه از راه نظر صورت میگیرد (همان: ۸۱). تعبیر «از راه نظر» اهمیتی ویژه دارد؛ یونانیان زندگی فیلسوف را در برابر شکل‌های دیگر زندگی، زندگی تماشاگرانه یا زندگی نظری میدانستند، یعنی مشاهده اندیشمندان پدیده‌های جهان پیرامونی، پیدایش، چگونگی، علتها و پیوندهای میان هستنده‌ها، بدون اینکه از این کار سود یا نتیجه عملی بدست آید (خراسانی، ۱۳۷۵: ۸۲-۸۱). بر اساس تعریف فوق، آنچه فلسفه نامیده میشود، تلاشی است که فیلسوفان برای دستیابی به شناخت حقایق و موجودات انجام میدهند. تلاش آنها، صرفنظر از اینکه به حقیقت نایل شوند یا نه، چون برای کشف حقیقت است، در قلمرو فلسفه جای میگیرد، اما فلسفه بمعنای دیگری نیز بکار میرود: گاهی مراد از فلسفه مجموعه نظریات و آراء فلسفی است؛ چنانکه گاهی از فقه مجموعه احکام فقهی اراده میگردد، نه مهارت و تلاش خاص فقیه (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۹).

در بحث تعارض قرآن و فلسفه نیز باید توجه داشت که مراد از فلسفه، معنای نخست آن است و نباید فلسفه را با آراء و دیدگاه‌های فیلسوفان خلط کرد.

**۳. تعارض فهم فلسفی و فهم قرآنی:** با توجه به دو نکته پیشین، تعارض قرآن و فلسفه، در حقیقت تعارض دو نوع فهم یعنی فهم عقلی فلسفی و فهم قرآنی بشری است؛ زیرا آنچه موجب تعارض میگردد و تعارض در آن متصور است، فهم و ادراک عقلی انسان غیرمعصوم با فهم و ادراک او، از ظاهر قرآن است که با تسامح از آن به «تعارض قرآن و فلسفه» تعبیر میشود. ولی هرگز تعارض در واقع و نفس الامر میان فلسفه و قرآن ممکن نیست؛ همچنانکه میان عقل و وحی نیز غیرقابل تصور است.

بر همین پایه فلاسفه بزرگ مسلمان همواره بر مطابقت شریعت و فلسفه تأکید داشته‌اند و احتمال ناهماهنگی شریعت و فلسفه الهی را رد میکرده‌اند. برای نمونه، ملاصدرا در مورد ضرورت سازگاری حکمت با شریعت، در بحث تجرد نفس میگوید:

باید دلایل نقلی این مطلب را بیان کنیم تا دانسته شود شرع و عقل در این مسئله با هم تطابق و سازگاری دارند، چنانکه در سایر مسائل حکمی و عقلی چنینند. حاشا که احکام شریعت حق و تابناک الهی با معارف یقینی و بدیهی ناسازگار باشد و نابود باد فلسفه‌یی که اصول و قوانین آن با کتاب الهی و سنت مطابق نباشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸/ ۳۵۷).

**۴. تفکیک تعارض ظاهری با تعارض حقیقی:** آخرین نکته در تبیین مسئله تعارض، لزوم تفکیک میان تعارض ظاهری و حقیقی است. مراد از تعارض ظاهری اینست که تعارض پس از تأمل و بررسی قابل رفع است، ولی مراد از تعارض حقیقی، تعارضی است که حتی پس از تأمل و بررسی ادله همچنان باقی و پابرجاست و نمیتوان آن را حل و فصل کرد، زیرا مستلزم جمع بین متعارضین است که ناممکن است.

در بسیاری از موارد که عقل و نقل یا فلسفه و قرآن معارض بنظر میرسند، تعارض ظاهری و ابتدایی است و جمع عرفی و عقلایی میان آنها امکانپذیر است، مانند موارد عام و خاص و مطلق و مقید، که عقل در قالب مقید یا مخصص لبی، اتصالات و عمومات نقلی معارض را تقیید یا تخصیص میزند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۷۸). اما ممکن است با مواردی مواجه شویم که تعارض آنها بدوی نیست؛ در این موارد چاره‌یی جز رجوع به قطع و ظن یا اظهار و اقوی وجود ندارد. بر این اساس، هر کدام از عقل یا نقل قوت بیشتری داشت، به آن اخذ شده و دیگری تأویل میشود، یا علم آن به اهلش واگذار میگردد (همان: ۷۹-۷۴).

۱۵۳



حاصل نکات چهارگانه فوق اینک، میان قرآن که عین وحی و از منابع معرفت بشری و معصوم است، با عقل که دیگر منبع معرفت بشری و حجت باطنی است، هرگز تعارضی واقع نمیشود؛ تعارض میان فهم بشری از قرآن و نیز فهم عقلی فلسفی رخ میدهد و در اکثر موارد نیز، ظاهری است و به آسانی قابل حل و فصل است. از اینرو آنچه لیمن درمورد جایگزینی عقل بجای وحی، یا فلسفه بجای قرآن و یا در مورد رقابت این دو با یکدیگر مطرح کرده، از اساس نادرست است و فیلسوفان مسلمان هرگز فلسفه و قرآن یا عقل و وحی را رقیب یکدیگر ندانسته‌اند تا تهدیدی از جانب عقل و فلسفه متوجه دین باشد، بلکه آنها را همراه و موید یکدیگر و جلوه‌هایی از حقیقت واحد تلقی کرده‌اند. به این عبارات دقت کنید:

حکمت دوست و یار شریعت و خواهر رضاعی آن است ... شریعت و فلسفه دو امرند که بالطبع با یکدیگر همراه بوده‌اند و ذاتاً و در غریزه آنها دوستی با یکدیگر است (ابن رشد، بی تا: ۶۷)؛  
نظر در اصول استدلال و براهین به مخالفت با دستورات و احکام شرع منتهی نخواهد شد، زیرا حق با حق در تضاد نیست، بلکه با آن موافق و گواه آن است (همان: ۳۲-۳۱)؛  
کسانی که میگویند فلسفه مخالف دین است و یا بر عکس، کسانی‌اند که به کنه حقیقت دین و فلسفه نرسیده‌اند (همو، ۱۹۹۸م: ۱۵۲).

این نمونه‌هایی از عبارات یکی از فلاسفه عالم اسلام است، ولی توجه به موضعگیری عام فلاسفه اسلامی نشان میدهد که اصولاً مباحثی همچون رقابت یا جایگزینی در منظومه فکری فلسفی فلاسفه اسلامی جایگاهی نداشته و قابل طرح و بحث نیست.

### ج) خاستگاه و عوامل ناسازگارانگاری قرآن و فلسفه

با توجه به آنچه گفته شد، میتوان گفت تعارضی میان عقل و وحی یا فلسفه و قرآن وجود ندارد. ممکن است گفته شود اگر حقیقتاً تعارضی وجود ندارد، چرا برخی بر تعارض اصرار دارند و این تعارض‌انگاری از کجا ناشی میگردد؟ در پاسخ به این پرسش به چند عامل مهم باید اشاره کرد:

۱. یکی از مهمترین عواملی که موجب ناسازگارانگاری قرآن و فلسفه شده، خلط فهم بشری از قرآن با متن وحی و قرآن و نیز خلط آراء و نظریات فلسفی با حقیقت فلسفه

است که پیش از این بتفصیل بیان شد.

۲. دومین عامل انگاره تعارض را میتوان خلط وهم و نیز عقل جزئی و حسابگر با عقل کلی دانست. آنچه فلاسفه اسلامی مطرح میکنند و فلسفه را بعنوان نماد عقلانیت، متعارض با قرآن و وحی نمیدانند، عقل کلی و ناب است نه عقل آمیخته با وهم و یا عقل جزئی و حسابگر از آنرو که گاهی وهم بجای عقل مینشیند و انسان حکم وهم را حکم عقل میندازد؛ یعنی یک چیز بدلی را بجای امری حقیقی مینشانند، بهمین دلیل است که دچار خطای ذهن میشود. ملاصدرا به این امر تصریح کرده و وهم را منشأ خطای ذهن و راه نفوذ شیطان دانسته است. از دیدگاه ملاصدرا، دلیل این امر اینست که قوه واهمه تابع حس و مدرک اموری است که به محسوسات تعلق دارند. بهمین علت، احکام واهمه در موضوعات جزئی مانند احکام هندسی صادق است و احکام ریاضی وهمیات صادقه‌اند. اما هر گاه این قوه در امور کلی دخالت کند و احکام کلی صادر کند، کاذب خواهد شد. زیرا همان نظری را که به جزئیات دارد، به کلیات نیز تسری داده و کلیات را بمنزله محسوس تصور میکند و حکم محسوس را در معقول جاری میسازد (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۶۰۹-۶۰۸).

این مسئله در مورد عقل جزئی و حسابگر نیز صادق است: اگر عقل جزئی که با سود و زیان دنیایی و عالم طبیعت سروکار دارد و مشوب به وهم و شک و شهوت است، جای حکم عقل کلی بنشیند، نمیتوان ادعا کرد که با وحی و دین سازگار است؛ آنچنانکه آموزه‌های قرآنی ایثار و شهادت و ... با عقل حسابگر قابل تحلیل و تبیین نیستند.

۳. داوری بسیاری از خاورشناسان در مورد تعارض قرآن و فلسفه ناشی از ذهنیت آنها در مورد ادیان دیگر - بویژه مسیحیت - است. در حقیقت آنها ناسازگاری فلسفه با مسیحیت و کتاب مقدس را در مورد قرآن و فلسفه نیز تعمیم داده‌اند، درحالیکه چنین تعمیمی نارواست زیرا آموزه‌های مسیحیت و کتاب مقدس نه بر برهان و استدلال که عموماً بر پایه عواطف و احساسات بنا شده است، از اینرو رجال کلیسا و دانشمندان غربی مسیحیت را نه تنها نسبت به عقل و فلسفه بیتفاوت دانسته‌اند، بلکه میان این دو ناسازگاری عمیقی یافته‌اند که حتی آشنایی با منابع اسلامی مربوط به هماهنگی فلسفه و دین نتوانست تضاد میان مسیحیت و فلسفه را مرتفع کند (عزتی، ۱۳۵۵: ۸۹).

### د) راه‌حل فلاسفه اسلامی برای مسئله تعارض و پیامدهای آن

بعقیده الیور لیمن، فلاسفه اسلامی به تضادی اساسی قرآن و فلسفه باور نداشته‌اند و

۱۵۵



علیرضا اسعدی؛ نقد دیدگاه الیور لیمن درباره تعارض وحی و فلسفه

در مواردی نیز که تعارضی شکل گرفته، با کمک تأویل ظواهر قرآن به حل و فصل آن میپردازند، اما این راه حل، آثار ناگوار و خسارتباری داشته است؛ زیرا از نظر منطقی، زبان دین فرودست تر از زبان فلسفه تلقی شده و در نتیجه هنگام بروز اختلاف، فیلسوف دست بالاتر را دارد؛ چنانکه ابن رشد در فصل المقال بر این نکته تأکید دارد و ادعا میکند که برای حل مشکلات و دشواریهای تفسیری، تنها میتوان به فلاسفه مراجعه کرد. لیمن در ادامه تأکید میکند که سوای هر مناقشه عقیدتی درباره موضوعی خاص، این ادعای اخیر برای اهداف فراگیر دین بسیار زیانبار است. از این موضع، باید اینگونه برداشت کرد که کلام آخر در باب یک موضوع دینی باید کلامی دینی - نه چیزی مقتبس از نظریه دیگر- باشد. این فکر که برای حل موضوعات دینی، باید نظریاتی از سطوح بالاتر مطرح گردد، برای اعتماد مؤمن به علوم دینی بالقوه مضر است (Leaman, 2007: p. 500؛ لیمن، ۱۳۹۱: ۴۸۴-۴۸۳).

### بررسی و ارزیابی

اینکه فلاسفه اسلامی قرآن را در جایگاهی فروتر از فلسفه نشانده باشند، پذیرفتنی نیست؛ نه لازمه راه حل فلاسفه اسلامی چنین امری بوده و نه از فیلسوفی چنین امری سرزده است؛ زیرا تعارض میان قرآن و فلسفه در حقیقت تعارض فهم عقلی فلسفی با فهم قرآنی بشری است و راه حل ابن رشد و دیگر فلاسفه اسلامی برای چنین مواردی است و گرنه عقل و نقل یا قرآن و فلسفه که منابع معرفت بشرند و حجیت هر دو مورد تأیید شریعت است، یکدیگر تعارض ندارند. بهمین دلیل، ترجیح دلیل عقلی بمعنای برتری و سیطره عقل و فلسفه بر قرآن کریم نیست؛ فیلسوفان مسلمان نیز همواره جایگاه تعالیم مسلم و قطعی قرآنی را بخوبی پاس داشته اند. برای نمونه میتوان به موضع آنها درباره معاد جسمانی اشاره کرد: کندی در مقام اولین فیلسوف مسلمان، معاد جسمانی را باور دارد، او که گویا به ناتوانی عقل از اثبات معاد جسمانی اذعان داشته است، به برتری و رجحان سخن پیامبر بر فیلسوف تأکید کرده و در مقایسه پاسخهای پیامبرانه با فیلسوفانه میگوید:

علم اختصاصی پیامبران بدون طلب و جستجو و بهره گیری از ریاضیات و منطق و بدون زمان حاصل میشود، بلکه برای حصول آن تنها اراده خداوند که آنها را فرستاده کافی است (کندی، ۱۳۸۷: ۱۹۱-۱۹۰).

و بدین طریق پیامبران را در جایگاهی بالاتر از فلاسفه مینشانند. بعقیده او پاسخهایی

که انبیا به پرسشهای مطرح شده در باب امور پنهانی و حقیقی داده‌اند، هرگز با پاسخهای یک فیلسوف بلحاظ کوتاهی و رسایی و نزدیکی طریق و اشتغال بر مطلوب یکسان نخواهد بود (همانجا).

این عبارت آشکارا نشان میدهد که کندی تنها بر اساس باور به برتری پیامبر است که معاد جسمانی را ضروری شمرده و پذیرفته است؛ چنانکه ابن‌سینا نیز برغم عدم امکان تبیین فلسفی معاد جسمانی، آن را بر اساس ضرورت اعتماد به خبرِ مُخبرِ صادق، عقلاً پذیرفتنی میداند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۸۲).

اوج التزام به شریعت و ضرورت هماهنگی فلسفه و دین را میتوان در ملاصدرا دید. او دربارهٔ کیفیت معاد و جسمانی روحانی بودن آن، مطابق با آنچه در شریعت آمده، میگوید:

بدرستی که حق در معاد اینست که همانند نفس که دقیقاً خودش بازمیگردد، بدن نیز بعینه خودش بازمیگردد؛ چنانکه شرع صحیح بدون تأویل بر آن صراحت دارد و عقل صحیح هم بدون تعطیل بر آن حکم میکند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۹/۲۸۹).

با این عبارات صریح از فلاسفهٔ اسلامی بهیچ‌روی نمیتوان گفت که آنها جایگاه قرآن و دین را فروتر از عقل میدانسته‌اند و اگر در مقام تعارض دو دلیل عقلی و نقلی، دلیل عقلی را مقدم میدانستند بر خلاف پندار لیمن، به این معنا نیست که در یک موضوع دینی، سخن آخر را امری غیردینی و نظریه‌یی از سطوح بالاتر میزند؛ چنانکه گذشت، خود عقل نیز از منابع معتبر اسلامی و در کنار نقل، حجت شرعی است.

### هـ) بررسی نمونه‌های تعارض در بیان الیور لیمن

الیور لیمن در مقالات خود به برخی نمونه‌هایی که مخالفان فلسفه در جهان اسلام و نیز برخی خاورشناسان برای اثبات مدعای تعارض قرآن و فلسفه به آنها استشهاد کرده‌اند، اشاره کرده است که به بررسی آنها میپردازیم:

۱۵۷

**۱) نفس:** لیمن در مدخل قرآن و فلسفه ذیل عنوان نفس به دو دیدگاه ارسطویی و افلاطونی دربارهٔ نفس اشاره کرده و هر دو را با تلقی قرآنی ناسازگار میداند. از دیدگاه وی:

یکی از علل خاص اختلاف‌نظر در مورد رابطهٔ قرآن و فلسفه بحثی بود که حول ماهیت نفس - یعنی جزء متفکر انسان - وجود داشت. بسیاری از متفکران مشائی



در ارتباط با نفس بمثابة صورت انسان، از ارسطو تبعیت کرده‌اند. بر اساس این دیدگاه، همین که بدن یا ماده میمیرد، روح یا صورت آن نیز از میان می‌رود. اما قرآن مفهوم خوب و تکامل یافته‌ی درباره‌ی آخرت دارد، که بنظر می‌رسد در آن روح همراه با بدن ابدی باشند. ... سایر متفکران شرحی افلاطونی از روح بعنوان چیزی ابدی و غیر مادی مطرح ساختند که آن نیز ظاهراً با روایت قرآنی زندگی اخروی در محلی بسیار مادی در تضاد است. آنها استدلال می‌کردند که روایت دینی بر مادیت تأکید دارد، زیرا برای بیشتر مردم این چیزی است که اهمیت دارد» (Leaman, 2007: p. 498؛ لیمن، ۱۳۹۱: ۴۸۳-۴۸۲).

### بررسی و ارزیابی

اشکال اساسی که در همه‌ی موارد و نمونه‌های مطرح شده از این قبیل ساری و جاری است، اینست که آراء و نظریات فلسفی با خود فلسفه، خلط شده است. وقتی سخن از عدم تعارض قرآن و فلسفه بمیان می‌آید، مراد از قرآن، وحی الهی و مقصود از فلسفه تلاش عقلی برای دستیابی به حقیقت است و چنانکه پیش از این تبیین شد، این دو هیچ تعارضی باهم ندارند. در مسئله‌ی نفس نیز آنچه بعنوان مصداق تعارض مورد اشاره قرار گرفته، در حقیقت دیدگاه و فهم دانشمندان مسلمان از آیات قرآن کریم با دیدگاه فلاسفه یونان است و ما هرگز نافی چنین تعارضاتی نیستیم.

از این ملاحظه کلی که بگذریم، الیور لیمن در تبیین تعارض ادعایی، تأکید کرده است که بسیاری از متفکران مشائی در ارتباط با نفس بمثابة صورت انسان از ارسطو پیروی کرده‌اند، اما بنظر می‌رسد چنین ادعایی صحت ندارد، زیرا عبارات لیمن ناظر به نفس انسانی است و فلاسفه مسلمان و متفکران مشائی در باب نفس انسان به تجرد و جاودانگی آن حکم کرده‌اند و آن را صرفاً صورت نمیدانند که با زوال ماده از میان برود؛ برای نمونه، کندی، هر چند همانند ارسطو به حدوث نفس با حدوث بدن باور داشت، با این حال به دوگانگی نفس و بدن قائل بوده، نفس را مجرد میدانست و معتقد بود با جدایی نفس از بدن، نفس از همه‌ی امور آگاهی خواهد یافت و چیزی برای او در پس پرده غیب نخواهد ماند (ر.ک: کندی، ۱۹۵۰: ۲۶۷ و ۲۷۲ و ۲۷۴).

فارابی نیز به نظریه تجرد و جاودانگی نفس باور داشته است. او نفوس انسانی را در شمار صور مادی نمیداند، زیرا این نفوس منطبع در ماده نیستند. بعقیده او، نفس انسانی بدلیل تجرد از ماده، ذاتش را تعقل می‌کند، بنابراین میتواند باقی باشد. البته فارابی همه



نفوس را باقی نمیداند، زیرا بنظر او همه نفوس به درجهٔ انسانیت نمی‌رسند و در نتیجه، همه مجرد نیستند. تنها کسانی باقی‌اند که معقولات را ادراک کرده باشند. حتی کسانی که اهل شقاوت باشند، ولی معقولات را درک کرده باشند نیز فناپذیرند (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۳۸-۱۴۱؛ همو، ۱۹۹۶: ۲۵).

ابن‌سینا، دیگر فیلسوف بزرگ مشائی، با وجود اینکه آفرینش نفس را به حدوث بدن گره میزند، با اثبات تجرد ذاتی به این نتیجه میرسد که نفس با فساد بدن فاسد نمیشود، هر چند شرط بقای نفس را بهره‌مندی از ادراکات عقلی میداند؛ بگونه‌یی که در بقای نفوس افراد کودنی که معقولات را ادراک نکرده‌اند، تردید میکند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۸۵-۳۷۸).

بنابراین، چنانکه از عبارات بالا برداشت میشود، نمیتوان فلاسفهٔ مسلمان را تابع صرف اندیشهٔ ارسطو دربارهٔ رابطهٔ نفس و بدن دانست؛ آنها در این زمینه به افلاطون نزدیکتر بوده‌اند و نظریه او همخوانی بیشتری با آموزه‌های قرآنی داشته است.

ملاحظهٔ دیگر در عبارات پیش‌گفته، معطوف به نظریهٔ افلاطون است که الیور لیمن ادعا میکند جاودانگی روح نیز با روایت قرآنی از زندگی اخروی در محل مادی ناسازگار است. از آنجا که این ملاحظه به معاد جسمانی و روحانی مربوط میشود - که نمونه دوم تعارض در بیان لیمن است - پاسخ به آن ذیل بحث بعدی خواهد آمد.

**۲) مسئله معاد جسمانی و روحانی:** لیمن در مدخل قرآن و فلسفه، ذیل عنوان رابطهٔ فلسفه با قرآن به این نکته اشاره میکند که برخی از نظریه‌هایی که فلاسفه مطرح ساخته‌اند، در چارچوب عقایدی که در قرآن آمده، بخوبی جای نمی‌گیرند. او برای نمونه به مسئلهٔ کیفیت معاد و حشر انسان در قیامت اشاره میکند و میگوید:

معدودی از فلاسفه، عملاً به رستاخیز بدن و روح اعتقاد داشتند، اما بنظر نمی‌رسد که این موضوع در قرآن بیان شده باشد (Leaman, 2007: p. 500؛ لیمن، ۱۳۹۱: ۴۸۳).

۱۵۹

افزون بر این، الیور لیمن در بحث نفس، دیدگاه افلاطونی مبنی بر جاودانگی نفس را با روایت قرآنی از حیات اخروی ناسازگار دانسته است. بنابراین گویا برداشت لیمن از آیات قرآن اینست که زندگی اخروی صرفاً جسمانی است.

### ببررسی و ارزیابی

نکته قابل توجه و البته شگفت‌انگیز در اینجا، ناسازگاری موجود در عبارات خود لیمن



است. درحالی‌که او ذیل عنوان نفس و بیان دیدگاه ارسطو تأکید دارد که قرآن کریم مفهوم خوب و تکامل‌یافته‌یی دربارهٔ آخرت دارد که بنظر میرسد در آن روح همراه با بدن ابدی است، در اینجا تصریح میکند که رستاخیز بدن و روح در قرآن بیان نشده است. در این دو ادعا، ناسازگاری روشنی بچشم می‌خورد، مگر آنکه او از همراهی نفس و بدن در قرآن همان معنای تمثیلی را اراده کرده باشد که از برخی فلاسفه گزارش کرده است. او در اینباره می‌گوید:

برخی از فلاسفه اظهار داشته‌اند که باید این مفهوم دینی را بمعنای تمثیلی گرفت و این بدان معنی است که اعمال ما در این زندگی پیامدهایی دارد که تنها به این زندگی محدود نیستند و شیوه خوبی برای اثبات آن، صحبت کردن درباره انسان بعنوان صاحبان روحهای ابدی است ( Leaman, 2007: p. 498؛ لیمن، ۱۳۹۱: ۴۸۲).

صرفنظر از این نکته، این ادعای او که رستاخیز بدن و روح در قرآن بیان نشده، کاملاً نادرست است و بر خلاف ادعای الیور لیمن، ظواهر آیات قرآن کریم از میان اقوال مربوط به کیفیت حشر و قیامت، نظریه معاد جسمانی و روحانی را تأیید میکند؛ یعنی انسان در حیات اخروی خود نیز دو ساحتی است. دانشمندان اسلامی و فلاسفهٔ مسلمان بتفصیلی شواهد قرآنی این مدعا را مطرح کرده‌اند که از مهمترین شواهد قرآنی ساحت روحانی، بهره‌مندی انسان در حیات اخروی از پاداشها و کیفرهای غیرجسمانی است. به استناد آیات قرآن کریم، هم نعمتها و لذتهای بهشتی و هم کیفرها و درد و رنجهای دوزخ به دو نوع مادی و معنوی تقسیم میشوند. از سوی دیگر، شواهد قرآنی بسیاری، ساحت جسمانی (بدن) انسان را اثبات میکند، از جمله آیات مربوط به رستاخیز انسان از قبر یا از خاک، شهادت اعضای بدن و نیز نعمتها و عذابهایی جسمانی.

با توجه به این آیات و آیات مشابه دیگر که بیان همهٔ آنها از حوصله این نوشتار خارج است (ر.ک: اسعدی، ۱۳۹۴: ۱۴۸-۱۴۱)، میتوان به این حقیقت دست یافت که از منظر قرآن کریم همانطور که انسان در حیات دنیوی خویش دارای دو ساحت جسمانی و روحانی است، در آخرت نیز با همین دو ساحت در محضر حق تعالی حاضر میشود و همانگونه که در این دنیا از لذات و آلام جسمانی و روحانی برخوردار است، در آخرت نیز بر حسب اعمال خویش از این دو دسته لذت و عذاب برخوردار خواهد بود. بنابراین، بر خلاف ادعای لیمن، رستاخیز بدن و روح هر دو از قرآن مستفاد میشود و با توجه به دلالت صریح آیات

۱۶۰



سال ۱۳، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۱

قرآنی و روایات معصومین(ع) است که فلاسفه مسلمان برغم چالشهای فلسفی موجود در معاد جسمانی، آن را پذیرفته‌اند (تفصیل بحث در معاد جسمانی صدرایی را ببینید در: ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۷۵/۹؛ همو، ۱۳۸۱: ۶۲۷/۲؛ اسعدی، ۱۳۹۹: ۲۱۷-۳۰۹).

**۳) علم الهی به جزئیات:** لیمن برای ناسازگاری آموزه‌های فلسفی با قرآن به علم الهی به جزئیات نیز اشاره کرده است. بگفته‌ی وی، گروهی از فلاسفه از این عقیده که خدا برغم آنکه اندامهای حسی ندارد، اما همه چیز را میداند، برداشت لفظی نموده‌اند. آنها اغلب استدلال میکردند که نه‌تنها خداوند نمیتواند همه چیز را بداند، بلکه فقط چیزهایی را میتواند بداند که انتزاعی و ابدی است و این بدان معناست که خدا اساساً از حیات روزمره دنیا و تجربه روزمره ما منفک است (Leaman, 2007: p. 500؛ لیمن، ۱۳۹۱: ۴۸۳).

### - بررسی و ارزیابی

عالم بودن خداوند برهر چیز، از آموزه‌هایی است که قرآن کریم به کرات از آن سخن گفته است و بر اطلاق و شمول آن نسبت به همه امور تأکید دارد. با وجود این، مسئله علم خدا نسبت به جزئیات، زمانی موضوع بحث و نظریات فلاسفه و متکلمان و کانون توجه آنها بوده است.

برخی متکلمان، فلاسفه را به انکار علم خدا به جزئیات متهم کرده‌اند، به این دلیل که به تعبیر در ذات الهی منتهی میشود (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۴/ ۱۲۱). از سوی دیگر، اندیشمندانی چون فخررازی و خواجه نصیرالدین طوسی این دیدگاه را که فلاسفه منکر علم خدا به جزئیاتند، انکار کرده و بر این باورند که آنها صرفاً تقریری خاص از علم خداوند به جزئیات زمانی را پذیرفته‌اند (فخررازی، ۱۴۰۷: ۳/ ۱۵۱؛ طوسی، ۱۴۰۵ق: ۲۹۶-۲۹۵).

خود فلاسفه نیز همواره این اتهام را مردود دانسته و معتقدند این اتهام ناشی از عدم ادراک دقیق منظور آنها از سوی مخالفان است؛ چنانکه ابن‌سینا، در مقام بزرگترین فیلسوف مکتب مشاء، در آثار متعدد خود به مسئله علم خدا پرداخته و خداوند را عالم به کلیات و جزئیات میدانند. برای نمونه، در التعلیقات مینویسد:

خداوند به اشیاء جزئی و کلی در همان حال جزئی یا کلی بودن یا ثابت و تغییرشان و هستی و حدوث و عدم و اسباب عدمشان علم دارد. ... خداوند امور جزئی و شخصی را بواسطه اسباب و علل آنها بگونه‌یی که علم او متغیر و باطل نشود، میشناسد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۸۱؛ همو، ۱۴۰۳: ۳/ ۹۱۷).

۱۶۱



بنابراین، شیخ‌الرئیس منکر نحوه‌ی خاص از علم به جزئیات زمانی است که مستلزم حدوث علم و تغییر در ذات اقدس الهی است. او علم الهی به جزئیات را بگونه‌ی دیگر و از راه اسباب و علل اثبات می‌کند تا نقصی در واجب تعالی لازم نیاید.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. در میان خاورشناسان قرآن‌پژوه و پژوهشگران فلسفه اسلامی، الیور لیمن دیدگاهی معتدلتر درباره رابطه فلسفه اسلامی با قرآن کریم دارد؛ او بدرستی میان اصل ذاتی تعارض با اصل تاریخی تعارض تفکیک کرده است. از اینرو، در عین حال که تعلیم فلسفی را با تعلیم وحیانی قرآن متناقض نمی‌داند، قرآن کریم را زمینه‌ساز و سرچشمه تعلیم فلسفه اسلامی قلمداد کرده، به بررسی و تحلیل دلایل و انگیزه‌های کسانی پرداخته است که در تاریخ اندیشه اسلامی به نزاع وحی و فلسفه دامن زده‌اند و نمونه‌هایی از مسائل متناقض‌نما را بررسی نموده است.

۲. با توجه به این نکته که وحی و عقل هر دو منبع معرفت بشر و حجت الهی هستند، اگر تعارضی رخ دهد، میان برداشت و فهم عقلی-فلسفی بشر با فهم او از متون دینی است و راه‌حلی که دانشمندان اسلامی مطرح کرده‌اند، ناظر به چنین مواردی است. بهمین دلیل، هرگز راه‌حل دانشمندانی همچون ابن‌رشد مستلزم فرودست‌انگاری قرآن و دین نسبت به فلسفه و عقل نیست، بلکه دانشمندان اسلامی جایگاه ویژه هر دو را بخوبی تبیین و رعایت کرده‌اند و در تعارضات لاینحل، از باورهای مسلم دینی خود دست نکشیده‌اند.

۳. تعارض‌انگاری میان قرآن و فلسفه، ناشی از اموری همچون رعایت نکردن فرایند درست استدلال، خلط عقل با فهم و یا عقل کلی با عقل جزئی است و دیدگاه خاورشناسان مبنی بر ناسازگاری قرآن و فلسفه بیشتر ناشی از اینست که قرآن کریم و تعلیم اسلامی را با کتاب مقدس خود قیاس کرده‌اند. درحالی‌که این دو، هرگز با هم قابل قیاس نیستند.

۴. دعاوی الیور لیمن در مورد علم الهی به جزئیات، میرایی نفس و معاد روحانی جسمانی، ناشی از عدم فهم دقیق تعلیم قرآنی و یا آراء و نظریات فلاسفه اسلامی است و تبیین دقیق مباحث نشان می‌دهد که فلاسفه اسلامی به باوری خلاف تعلیم قرآنی قائل نبوده‌اند و چنین اتهاماتی به آنها وارد نیست.

۱۶۲



سال ۱۳، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۱

## منابع

- قرآن کریم، ترجمه فولاوند.
- آربری، آ. ج (۱۳۵۸) عقل و وحی در اسلام، ترجمه حسن جوادى، تهران: امیرکبیر.
- ابن رشد (بی تا) فصل المقال، تحقیق محمود عماره، قاهره: دارالمعارف.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۸م) الکشف عن مناهج الادلة فی عقائد الملة بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیة.
- ابن سینا (۱۳۷۹) النجاة تصحیح محمد تقی دانش پڑوه، تهران: دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۳ق) شرح الاشارات والتنبیهاة قم: دفتر نشر الكتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق) التعليقات قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- ارسطو (۱۹۸۸م) متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار.
- اسعدی، علیرضا (۱۳۹۴) قرآن و مسئله معاد، قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۹) ملاصدرا و مسئله معاد، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فتنازانی، سعد الدین (۱۴۰۹ق) شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم: الشریف الرضی.
- جوادى املی، عبدالله (۱۳۹۳) منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: اسراء.
- خراسانی، شرف الدین (۱۳۷۵) نخستین فیلسوفان یونان، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- ژولیوه، ژان (۱۳۹۳) «از آغازگاهها تا ابن سینا»، تاریخ فلسفه راتلج، ج ۳، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: چشمه.
- طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۴۰۵ق) تلخیص المحصل، بیروت: دار الاضواء.
- عزتی، ابوالفضل (۱۳۵۵ش) رابطه دین و فلسفه، ایران: انجمن علمی مذهبی دانشگاه آذر آبادگان.
- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق) الفروق اللغه، بیروت: دار الآفاق الجدیة.
- غزالی، محمد بن محمد (بی تا) المنقذ من الضلال، مصر: دار الکتب الحدیثه.
- غفاری، حسین (۱۳۷۹) «فلسفه اسلامی یا فلسفه مسلمانان»، فلسفه، شماره ۱، ص ۹۶-۷۱.
- فاخوری، حنا: الجبر، خلیل (۱۳۷۳) تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، تهران: علمی و فرهنگی.
- فارابی (۱۹۹۵م) آراء اهل المدینة الفاضله، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۶م) السیاسة المدنیة، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- فخررازی (۱۴۰۷ق) المطالب العالیة من العلم الالهی، بیروت: دارالکتب العربی.
- کاپلستون، فردریک (۱۹۸۹م) تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کارپنتر، همفری (۱۳۷۵) عیسی، ترجمه حسن کامشاد، تهران: طرح نو.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق) الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- کندی، یعقوب بن اسحاق (۱۳۸۷) مجموعه رسائل فلسفی کندی، ترجمه سید محمود یوسف ثانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۵۰م) رسائل الكندی الفلسفیة تحقیق محمد عبد الهادی أبو ریة، مصر: دار الفكر العربی.



- گلدزیهر، ایگناس (۱۳۸۳) گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان، ترجمه سید ناصر طباطبائی، تهران: ققنوس.
- لیمن، الیور (۱۳۸۵) «مفهوم فلسفه در اسلام»، اطلاعات حکمت و معرفت، ترجمه کامران قره‌گزلی، سال اول، شماره ۳، ص ۲۴-۲۵.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱) دانشنامه قرآن کریم، ترجمه محمد حسین وقار، تهران: اطلاعات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹/۷/۱۳) همایش فلسفه و دین، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفی عبدالرزاق (۱۴۲۶ق) تمهید لتاریخ الفلسفه الاسلامیه، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.
- ملاصدرا (۱۳۶۲) منطق نوین مشتمل بر اللغات المشرقیة فی الفنون المنطقیة، ترجمه و شرح عبدالحسین مشکوه الدینی، تهران: آگاه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱) المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمود ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۸، تصحیح و تحقیق علی‌اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- وات، مونتگمری (۱۳۷۸) تأثیر اسلام در قرون وسطی، ترجمه حسین عبدالمحمدی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ناس، جان بی (۱۳۷۹) تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: علمی و فرهنگی.
- نصر، سید حسین (۱۳۵۹) نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت، تهران: خوارزمی.
- نصر، سید حسین؛ لیمن، الیور (۱۳۸۳) تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: انتشارات حکمت.
- Leaman, Oliver (2007) *the Quran: an encyclopedia*, London and New York, Routledge.