


نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی و نقد دیدگاه اولیور لیمن درباره کارکردهای آیات قرآن در آثار فلسفی

علیرضا اسعدی / استادیار گروه کلام اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

Asaadi@isca.ac.ir  orcid.org/0000-0003-0176-681X



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۲

### چکیده

فلاسفه اسلامی در آثار خود، در موارد زیادی به آیات قرآن کریم استشهاد کرده و از آنها بهره گرفته‌اند. از این رو، این پرسش مطرح شده که کارکرد دقیق آیات در متون فلسفی چیست و آنها چه نقشی ایفا می‌کنند؟ این مسئله‌ای است که برخی خاورشناسان قرآن‌پژوه نیز به آن اهتمام ورزیده و در آثار خود به آن پرداخته‌اند؛ از جمله ایور لیمن در کتاب «دانشنامه قرآن کریم». این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی دیدگاه وی را بررسی کرده و نشان داده است که علی‌رغم درستی این ادعای لیمن که نقش آیات در آثار فلسفی با هم متفاوت است، اما برخی از کارکردهایی که وی ترسیم کرده مقرون به صحت نیست و شواهد او از اتقان کافی برخوردار نیست.

**کلیدواژه‌ها:** فلاسفه، قرآن کریم، اولیور لیمن، «دانشنامه قرآن کریم»، خاورشناسان، فلسفه اسلامی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

آشنایی مسلمانان با فلسفه یونانی بیش از همه، از طریق ترجمه آثار یونانی صورت گرفته است. بررسی تفصیلی انگیزه ترجمه آثار و اینکه چه نیازی مسلمانان را به سمت و سوی فلسفه کشانید، از موضوع این مقاله بیرون است، ولی هرچه باشد این امر مسلم است که با ترجمه متون فلسفی یونانی، دروازه‌های افکار و اندیشه‌های یونانی به روی مسلمانان باز شد و ایشان با آنها آشنا شدند. آنچه در این میان برای ما مهم است آن است که مواجهه مسلمانان با فلسفه یونانی به چه صورت بوده است؟ آیا نقش تأثیرگذاری برای آموزه‌های دینی و به‌ویژه قرآن کریم در آنچه «فلسفه اسلامی» خوانده می‌شود می‌توان قائل شد، به‌گونه‌ای که بتوان از فلسفه‌ای با ویژگی «اسلامی» سخن گفت و فلسفه اسلامی را از فلسفه یونان متمایز دانست یا خیر؟

این امر در آثار خاورشناسان قرآن‌پژوه انعکاس یافته؛ چنان‌که *البور لیمن* با اشاره به مسئله ماهیت و خاستگاه فلسفه اسلامی به چند دیدگاه در این زمینه اشاره کرده است:

۱. فلسفه اسلامی فلسفه‌ای است که مسلمانان آن را تولید کرده‌اند. به عقیده وی این ادعا رضایت‌بخش نیست؛ زیرا بسیاری از مسلمانان که به‌عنوان فیلسوف کار می‌کنند و در آثار فلسفی‌شان به مسائل اسلامی کاری ندارند. همچنین فیلسوفان بسیاری هستند که مسلمان نیستند، اما آثارشان به‌طور مشخص در حوزه فلسفه اسلامی است.
۲. فلسفه اسلامی فلسفه‌ای است که به زبان عربی نوشته شده است. اما با اطمینان این نظریه را می‌توان رد کرد؛ زیرا بخش گسترده‌ای از فلسفه اسلامی - و شاید بیشتر آن - به زبان‌های دیگر، به‌ویژه فارسی نوشته شده است.
۳. فلسفه اسلامی فلسفه‌ای است که ویژگی‌های مفهومی مسائل اسلامی را بررسی می‌کند. این نظریه نیز مردود است؛ زیرا متفکران بسیاری هستند که آثارشان - مثلاً - درباره منطق و دستور زبان بخشی از فلسفه اسلامی است، هرچند ارتباط دینی مستقیمی در این آثار وجود نداشته باشد.

در نهایت، *البور لیمن* بر این باور است که شاید بهترین راه برای مشخص کردن ماهیت فلسفه اسلامی این است که بگوییم: فلسفه اسلامی سنتی فلسفی است که از میان فرهنگ اسلامی به معنای گسترده آن نضج گرفته است (لیمن، ۱۳۸۵).

هریک از این نظریات یا هر نظریه دیگری که درباره هویت فلسفه اسلامی درست باشد، با یک حقیقت مواجهیم و آن این است که از همان قرن‌های نخستین، فلاسفه اسلامی تلاش داشته‌اند تا فلسفه و دین را با هم سازگار نشان دهند. همچنین با آنکه روش فلسفی را روش عقلی می‌دانسته‌اند، ولی در لابه‌لای نوشته‌های آنان، به آیات متعددی از قرآن کریم اشاره کرده‌اند و این سؤال پیدا شده که کارکرد دقیق این آیات در متون فلسفی چیست و چه نقشی ایفا می‌کنند؟ این مسئله در آثار مستشرقان نیز نمود یافته است. از جمله خاورشناسانی که به این موضوع پرداخته، *البور لیمن* در کتاب *دانشنامه قرآن کریم* است. به گفته وی، قرآن در آثار مختلف فلسفی و در کل زنجیره فلاسفه به یک شکل به کار نرفته و دارای کارکردهای گوناگون است. از آنجاکه دیدگاه *البور لیمن* تاکنون مورد بررسی و نقد قرار نگرفته است، در این مقاله ضمن گزارش اجمالی دیدگاه وی، به بررسی و نقد آن می‌پردازیم:

## کارکرد آیات قرآن در آثار فلسفی

### ۱. کارکرد تزئینی

اولین کارکردی که *اولیور لیمن* از آن یاد می‌کند «کارکرد تزئینی» است. به گفته وی، در موارد بسیاری یک سوره یا یک آیه در بحثی طرح می‌شود، اما نقشی واقعی در آن بحث ایفا نمی‌کند. شاید هدف از آن دادن اعتبار اسلامی به خود بحث یا به آن متفکر بوده است و گاه حتی می‌توان گفت که هدف از نقل آیاتی از قرآن تنها استفاده از جنبه تزئینی آن بوده است. چنین کارکردی را می‌توان در آثار *ابن‌رشد* ملاحظه کرد. لیمن برای اثبات مدعای خود به دو نمونه اشاره کرده است:

#### نمونه اول: نقد *ابن‌رشد* به غزالی در کتاب «فصل المقال»

*ابن‌رشد* از *غزالی* به سبب ارائه تفسیرهای استعاری از کتاب خدا در آثارش، که در دسترس مؤمنان معمولی قرار دارد، انتقاد کرده است. او در ضمن انتقاد خود، به این آیه شریفه اشاره می‌کند که می‌فرماید: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران: ۷)؛ و تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند. به عقیده *ابن‌رشد* نباید درباره این آیات دشوار با مردمی که صلاحیت درک آنها را ندارند به بحث نشست، بلکه این آیات را باید مبهم توصیف کرد و کنار گذاشت. به گفته وی آنچه در ظاهر از آیه استفاده می‌شود آن است که تنها خدا باید به چنین موضوعی بپردازد. آیه نمی‌گوید که تنها آنان که صلاحیت انجام این کار را دارند باید بدان بپردازند و بدین وسیله فلاسفه را دخیل سازد.

به عقیده *الیور لیمن* آنچه *ابن‌رشد* در کتاب خود بیان می‌کند ایضاح یا تلاش برای ایضاح این‌گونه آیات دشوار است، اگرچه فهم آنها را تنها به مخاطبانی مناسب محدود می‌سازد. اما اگر خدا تنها کسی است که به گفته *ابن‌رشد* می‌تواند از عهده این آیات برآید، پس *ابن‌رشد* مستقیماً در تعارض با آیه قرار می‌گیرد؛ زیرا خودش دست به تفسیر آیه زده است. از سوی دیگر، *ابن‌رشد* درحالی که خودش آیه را تفسیر می‌کند از آیه برای انتقاد از تلاش تفسیری *غزالی* استفاده می‌کند. بنابراین روشن می‌شود که از آیه تنها به‌عنوان تزئین استفاده کرده است. آیه کاری در جهت استدلال نمی‌کند و در حقیقت اگر آیه را جدی بگیرند در جهت مخالف استدلال *ابن‌رشد* عمل می‌کند. آیه همان نقشی را ایفا می‌کند که تصنعات نمایشی در آغاز و پایان کتاب‌های این دوره ایفا می‌کرد که در آن به خدا یا صفات او به‌عنوان تنها کسی که می‌داند، اشاره دارد و نوشته می‌شود: «والله العالم». درحالی که اگر فقط خداست که می‌داند چرا نویسندگان به نگارش کتاب دست می‌زنند؟

### بررسی و نقد

چنان‌که از صریح عبارات *الیور لیمن* استفاده می‌شود، مراد وی از «کارکرد تزئینی» آیات در آثار فلاسفه مسلمان این است که آیات بر مدعای ایشان دلالتی ندارد و آنها در متن هیچ نقشی ایفا نمی‌کنند. چنین ادعایی تنها از سوی کسانی می‌تواند مطرح شود و مقرون به صحت باشد که درباره ایشان دو شرط تحقق داشته باشد:

اول. مراد از آیات الهی را به خوبی درک کنند؛ یعنی توان فهم آیات الهی را داشته باشند و به تفاسیر آیات نیز آشنا باشند. روشن است که تحقق خود این شرط منوط به شروط فراوان دیگری است که در جای خود گفته شده است. دوم. اینکه با دیدگاه فلاسفه اسلامی به خوبی آشنا باشند و بدانند که اشارات قرآنی فیلسوف برخاسته از چه دیدگاهی است، به ویژه آنکه فلاسفه مسلمان در موارد زیادی که از آیات الهی در بیان خود استفاده کرده‌اند، نحوه استدلال به آیه و برداشت نکته مدنظر خود را توضیح ن داده‌اند و به فهم مخاطب واگذاشته‌اند. از این رو، اگر شناخت درستی از محتوای آیه وجود نداشته باشد چه بسا ارتباط آیه با مدعای نویسنده به خوبی دریافت نگردد یا گمان شود که آیه ارتباطی با مطلب ندارد و نقشی در متن ایفا نمی‌کند.

با توجه به این نکته، ملاحظه کلی درباره این ادعا و بسیاری دیگر از ادعاهای خاورشناسان این است که اکثر قریب به اتفاق آنها صلاحیت‌های علمی و اشراف کافی به مباحث قرآنی و فلسفی را ندارند. از این رو، در مطالعات قرآنی و فلسفی دچار خطاهایی می‌شوند. ما در اینجا به منظور دآوری دقیق در خصوص ادعای مطرح شده، ابتدا به اجمال، با سخن /بن‌رشد در نقد غزالی آشنا می‌شویم و سپس این نکته را بررسی می‌کنیم که آیا ادعای /ولبور لیمن در اینجا صادق است یا خیر؟

### دیدگاه ابن‌رشد درباره تأویل

/بن‌رشد به علت پابندی به تعلیم دینی، حل تعارضات دین و فلسفه برایش مسئله‌ای اساسی و دغدغه‌ای همیشگی بوده و در آثار خود به تفصیل به این مسئله پرداخته است. او تصریح می‌کند که با توجه به اینکه شریعت را حق می‌دانیم، با امری که برهان بر آن اقامه شده مخالفت نخواهد کرد؛ زیرا هیچ‌گاه حق با حق در تضاد نیست (ابن‌رشد، ۱۹۶۹، ص ۳۱-۳۲). او تعلیم موجود در شریعت را به پنج قسم تقسیم کرده (ابن‌رشد، ۱۹۹۸، ص ۲۰۵) و راهکار او برای رفع تعارض ظاهری دین و حکمت، «تأویل» است. به باور وی، «تأویل» عدول از معنای حقیقی الفاظ به معنای مجازی آنهاست (ابن‌رشد، ۱۹۶۹، ص ۳۲)، و چون تأویل برخی فرقه‌های اسلامی (همچون اشاعره و معتزله) را به ضرر اسلام می‌دانسته (همان، ص ۶۳) کوشیده است تا تأویل را ضابطه‌مند کرده، ملاک‌هایی برای تأویل برشمرد که «مطابقت با ضوابط ادبیات عرب» از جمله آنهاست (همان، ص ۳۲).

در عین حال که /بن‌رشد به تأویل قرآن اهتمام ورزیده، اما معتقد است: همه مردم ظرفیت شنیدن هرگونه تأویلی را ندارند. به عقیده او مردم سه دسته‌اند:

۱. توده مردم (خطابیون): تأویل برای ایشان نه تنها سودمند نیست، بلکه موجب گمراهی ایشان است.
  ۲. متکلمان (جدلیون): ایشان اهل تأویل جدلی و تأویل ظنی هستند.
  ۳. حکیمان: ایشان شایسته تأویل یقینی بوده و تأویل برای ایشان سودمند است.
- به موازات تقسیم سه‌گانه مردم، استدلال و روش احتجاج هم بر سه گونه است: خطابه، جدل و برهان. و با هر گروهی باید مطابق استعداد خودش رفتار کرد (ابن‌رشد، ۱۹۶۹، ص ۵۸).
- از نظر /بن‌رشد خداوند برای عوام و نیز متکلمان مثال‌های محسوسی ارائه کرده و هرگز نباید برای این دو گروه

تأویل‌های انجام شده را بیان کرد. همچنین در کتاب‌هایی که توده مردم مخاطب آنها هستند و یا نحوه نگارش آنها جدلی است، تأویل‌ها را نباید بیان کرد؛ زیرا توده مردم توان فهم معانی تأویلی را ندارند. تأویل برای توده مردم و به‌ویژه تأویل‌های برهانی موجب کفر است؛ زیرا با تأویل، ظاهر شریعت ابطال می‌شود و در نتیجه، توده مردم از آن دست می‌شویند و چون توان فهم معنای باطنی را ندارند به کفر کشیده می‌شوند (ابن‌رشد، ۱۹۶۹، ص ۱۱۹).

با توجه به این مطالب است که *ابن‌رشد* به *غزالی* و متکلمان اعتراض می‌کند که نباید مطالب عقلانی و تأویل‌های برهانی در کتاب‌هایی مطرح شود که در اختیار توده مردم است. دانشمندان نیز نباید تأویل‌های خود را در جامعه افشا کنند. استشهداد *غزالی* در اینجا به روایتی از امام علی علیه السلام است که می‌فرماید: «با مردم در حد فهم خودشان گفت‌وگو کنید» (ابن‌رشد، ۱۹۹۸، ص ۹۹؛ همو، ۱۹۶۹، ص ۳۵ و ۵۹).

*ابن‌رشد* همچنین در اثبات ضرورت اختصاص تأویل به فلاسفه و تأیید مدعای خود، به این آیه شریفه استشهداد کرده است که می‌فرماید: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران: ۷). او راسخان در علم را به الله عطف دانسته و مراد از آنها را «فلاسفه» می‌داند. نتیجه این می‌شود که جز خداوند و راسخان در علم (یعنی فلاسفه) هیچ‌کس تأویل آن آیات را نمی‌داند (ابن‌رشد، ۱۹۶۹، ص ۵۹). او به صراحت تأکید می‌کند که تأویل غیر اهل برهان<sup>۱</sup> کفر است (همان، ص ۴۸).

با توجه به آنچه در تبیین دیدگاه *ابن‌رشد* گفته شد، به نظر می‌رسد بیان لیمن درباره گزارش نقد *ابن‌رشد* به *غزالی* و تزئینی بودن کارکرد آیه مشارالیه چندان دقیق نیست:

۱. نقد اساسی *ابن‌رشد* بر *غزالی* صرفاً درخصوص مطرح کردن تأویل‌ها برای توده مردم یا برای متکلمان و ثبت آنها در کتاب‌هاست. او به سبب مفاسدی که بر این امر مترتب است، با این امر مخالفت کرده است. بنابراین بحث بر سر جواز تأویل یا عدم جواز تأویل نیست تا گفته شود: چرا او خود به تأویل دست می‌زند، ولی *غزالی* را از آن بازداشته است؟

۲. درباره آیه یادشده، در میان مفسران اختلاف‌نظر وجود دارد. برخی «الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» را عطف به الله می‌دانند که مفاد آیه این است که تأویل را بجز خداوند، راسخان در علم هم می‌دانند. دیدگاه دیگر این عطف را نمی‌پذیرد و صرفاً تأویل را مختص خداوند می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۰۱).

با توجه به این نکته *ابن‌رشد* در دو جا این آیه را آورده است:

نخست. آنجا که وی به دیدگاه *غزالی* در نقد فلاسفه و بلکه تکفیر آنان و دلیل این تکفیر اشاره می‌کند و درصد پاسخ‌گویی به *غزالی* است. او در تأویلات مربوط به حشر اجساد و احوال در معاد می‌نویسد: «ان هاهنا تأویلات لایجب ان یفصح بها الا لمن هو من اهل التأویل و هم الراسخون فی العلم؛ لان الاختیار عندنا هو الوقوف علی قوله: " وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ... "» (ابن‌رشد، ۱۹۶۹، ص ۳۷)؛

در اینجا تأویل‌هایی است که واجب نیست از آنها جز برای اهل تأویل - که همان راسخان در علم هستند - پرده برداشت؛ زیرا دیدگاه برگزیده ما این است که وقف<sup>۲</sup> بعد از «الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» است.

چنان که ملاحظه می‌شود، تأکید *ابن‌رشد* در اینجا این است که تأویلات را نباید به توده مردم و حتی برخی را به

متکلمان و اهل جدل و خطابه منعکس کرد. همچنان که ثبت تأویلات در کتاب، که در اختیار همگان قرار می‌گیرد، ناصواب است. او در اینجا «الراسخون فی العلم» را عطف به الله دانسته است و بر این اساس، آنها می‌توانند تأویل‌ها را فهم کنند.

نمونه دیگری که /بن‌رشد این آیه را ذکر کرده، آنجاست که وی تحت عنوان «مراتب الناس» به گروه‌های سه‌گانه «خطابیون»، «جدلیون» و «برهانین» اشاره کرده و تأکید نموده است که تنها به اهل تأویل (یعنی برهانین) اجازه تأویل داده شده و ما برای ایشان مجاز به تأویل هستیم و برای دیگران چنین اجازه‌ای وجود ندارد. بنابراین او از محدودیت بزرگی درباره تأویل سخن می‌گوید. وی پس از این نکته می‌نویسد:

ولهذا الجنس یجب أن یصرح و یقال: فی الظاهر الذی الاشکال فی کونه ظاهراً بنفسه للجمیع و کون معرفه تأویله غیر ممکن فیهم، انه متشابه لایعلمه الا الله و أن الوقف یجب هنا فی قوله عزوجل: «و ما یعلم تأویله الا الله» و یمثل هذا یأتی الجواب فی السؤال عن الامور الغامضة التی لا سبیل للجمهور الی فهمها، مثل قوله تعالی: «وَ یَسْأَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی وَمَا وَتِیْتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِیلاً...» (اسراء: ۸۵) (ابن‌رشد، ۱۹۶۹، ص ۵۹).

در اینجا /بن‌رشد می‌گوید: برای کسانی که متوجه تأویل نمی‌شوند و توان ادراک آن را ندارند باید از هرگونه تأویلی خودداری کرد و به آنان این‌گونه گفت که تنها خداوند است که تأویل آن را می‌داند. و وقف در «وَمَا یَعْلَمُ تَأْوِیْلَهُ إِلَّا اللَّهُ» است و «وَالرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ» عطف به الله نیست. بنابراین بین سخن /بن‌رشد در اینجا با موضع قبلی تفاوت وجود دارد. در جای قبلی سخن از اصل تأویل بود که او برای فلاسفه این شایستگی را تأیید کرد و عقیده خود او درباره عطف الراسخون به الله را بیان داشت. اما در اینجا سخن این است که به کسانی که شایسته فهم تأویل نیستند چه جوابی باید داد؟ شاهد این برداشت از عبارت /بن‌رشد، ادامه سخن اوست که تأکید می‌کند: در سایر مواردی که جمهور توان ادراک تأویل را ندارند به آنان باید همین‌گونه پاسخ داد. بنابراین سخن در نحوه پاسخ‌گویی به کسانی است که او آنها را از ادراک تأویل ناتوان می‌داند.

با توجه به آنچه گفته شد، روشن می‌شود که برخلاف گفته لیمن، آیه در استدلال /بن‌رشد بر مدعای خود فاقد نقش نیست. /بن‌رشد بر این باور بود که فلاسفه مجاز به تأویل هستند و او با اختیار این نظریه را که وقف<sup>۵</sup> بعد از «الراسخون فی العلم» است و نیز تطبیق راسخان بر حکما، این مدعای خود را اثبات کرده؛ اما اختلاف او با غزالی که لیمن به آن اشاره دارد، در اصل جواز تأویل و استدلال به آیه نیست، بلکه صرفاً در بازگو کردن تأویل و افراد واجد شرایط تأویل است.

### نمونه دوم: اشارات قرآنی غزالی در کتاب «القسطاس المستقیم»

از دیدگاه البور لیمن، نمونه دوم چنین کارکردی، کتاب القسطاس المستقیم نوشته غزالی است. به عقیده او غزالی می‌کوشد نشان دهد که اسلام خواستار استفاده از منطق است و - درواقع - منطق می‌تواند مشتق از اسلام باشد. اگرچه غزالی در این کتاب به آیات قرآن کریم اشارات فراوانی دارد، اما این اشارات - درواقع - کارکردی ندارند و

ارتباط آنها با موضوع بحث، ابهام‌آمیز است. در عین حال بدون ایفای هیچ نقشی، تنها چاشنی متن ارائه شده هستند. بنابراین قرآن تأثیر ناچیزی بر *فصل المقال* ابن رشد و *القسطاس المستقیم* غزالی دارد.

## بررسی و نقد

چنان که از آثار غزالی کاملاً آشکار است، او برخلاف برخی دیگر از متکلمان، رویکرد مثبتی به منطق داشته است. به عقیده غزالی بیشتر مسائل منطقی از رویکرد صحیح برخوردار بوده و اشتباه در آنها کمیاب است، و اهل حق تنها در اصطلاحات و ایرادات با منطق مخالفاند، نه در مقاصد و معانی (غزالی، ۱۹۶۱، ص ۳۲).

از این رو، او برای ایجاد مقبولیت منطق در میان متکلمان مسلمان، کوشیده است تا نشان دهد منطق منشأ وحیانی دارد و کتاب *القسطاس المستقیم* را با همین هدف نگاشته و در این کتاب دو هدف را به طور همزمان دنبال کرده است: یکی منشأ وحیانی داشتن منطق، و دیگری بی‌نیازی از امام. البته مخاطب او در این کتاب از پیروان فرقه «اسماعیلیه» است و غزالی نیاز به تعلیم امام را نقد کرده و با اثبات حجیت و وحیانی بودن منطق، درصدد است آن را جایگزین امام معصوم کند.

بیان این نکته ضروری است که در این نوشتار سخن درباره صحت و سقم این ادعای غزالی نیست که منطق جایگزین امام است. به یقین، این سخن نادرست است و بزرگانی همچون *صدرالمآلهین* و *ملاهادی سبزواری* نیز که برای منطق منشأ وحیانی و قرآنی مطرح کرده‌اند، آن را جایگزین امام نمی‌دانند. در بررسی این امر به دو نکته باید توجه داشت:

۱. اولین نکته اینکه *بجز الیور لیمن*، برخی دیگر از خاورشناسان نیز در این زمینه اظهار نظر کرده‌اند. خاورشناسانی هم هستند که برخلاف لیمن، کارکرد آیات را در *القسطاس المستقیم* تزیینی نمی‌دانند. *مارتین ویتینگهام* (Martin Whittingham) در این زمینه چنین گزارش می‌دهد:

هرچند اندک دانشمندانی که به طور مشخص به قسطاس پرداخته‌اند، تفسیرهای غزالی از آیات قرآن را تفسیر به رأی شمرده‌اند، وات (Watt) این تفسیرها را «نسبتاً تکلف‌آمیز» می‌خواند و در توضیح اولین شکل قیاس اقترانی می‌پرسد: «چرا باید کسی چون غزالی که قادر به نگارش شرحی کاملاً تخصصی بر منطق ارسطویی است، وقت خود را صرف مسائل پیش‌پاافتاده‌ای از این قبیل کند؟» نظر کلاینکنخت (Kleinknecht) در این زمینه مساعدتر است، اما تازه‌ترین و مثبت‌ترین ارزیابی در این باب از گوئین (Gwynne) است... از نظر گوئین، بازنویسی غزالی از آیات قرآن در قالب «قیاس»، به متن وفادارتر از بسیاری تفاسیر قرآن است. غزالی آنچه را که غالباً دیگران فهم نکرده بودند، آگاهانه دریافته بود: اینکه قرآن محتوای خود را به وضوح عرضه نمی‌دارد، بلکه آن را در الگوهای برهانی صورت‌بندی می‌کند تا نشان دهد که محتوا چگونه شنونده و خواننده را برمی‌انگیزاند (جلیلی، ۱۳۸۹، ص ۴۰۳).

۲. هر مفسری نظریه تفسیری ویژه‌ای دارد و استدلال هر مفسری به آیات براساس نظریه تفسیری خود او صورت می‌گیرد. درباره غزالی نیز این امر صادق است. او در تفسیر قرآن بر این باور است که آیات الهی دارای معنای

باطنی‌اند، و همین مبنای نظریه او در باب منشأ وحیانی دانستن منطق است. با چنین مبنایی است که او می‌کوشد آن معانی باطنی را برای خوانندگان خود بازگو کند و تبیین حقیقت روحانی برای «میزان» و منطق نیز در همین زمینه است. بنابراین *غزالی* در *القسطاس* نحوه استدلال خود به آیات را تبیین کرده است و اگر کسی این مبنای او را نپذیرفته یا فهم نکرده باشد، نمی‌تواند نحوه استدلال را دریابد و چه بسا همانند *الیور لیمن* چنین بیندازد که آیات در استدلال‌های او نقشی جدی ایفا نمی‌کنند.

## ۲. کارکرد استنادی / استدلالی

کارکرد دیگری که *الیور لیمن* بدان اشاره می‌کند کارکرد استنادی یا استدلالی است. او با اشاره به نقد *غزالی* بر *ابن مسکویه* می‌نویسد: بنابر نظر *مسکویه*، بسیاری از قواعد کتاب خدا بر فطرت و سرشت ما مبتنی است. بنابراین انجام آنها براساس چیزهایی است که پیش‌تر از انجام آنها لذت می‌بردیم. ما به معاشرت با مردم دیگر علاقه‌مندیم. بنابراین بر نماز جماعت تأکید شده است. ما سفر را دوست داریم. بنابراین حج مطرح شده است. ما - در مجموع - وجود قواعدی که رفتار ما را تنظیم کند دوست داریم. بنابراین قرآن و اسلام محدودیت‌های گوناگونی بر رفتار انسان وضع نموده‌اند. پس خدا با استفاده از آنچه ما طبیعتاً دوست داریم یا دوست نداریم دین را استوارتر در قلب‌هایمان جای می‌دهد.

اما *غزالی* کاملاً برعکس می‌اندیشد. این اعمال دینی بدان دلیل این‌گونه بر ما تأثیر می‌گذارند که چیزهایی را می‌دهند که طبیعتاً مایل به انجام آنها نیستیم. *غزالی* اظهار می‌دارد که با تسلیم اراده‌مان در برابر کلام خدا، خودمان را در چارچوب ذهنی مناسب برای تقرب به خالقمان قرار می‌دهیم و آیات متعدد قرآن صفات اخلاقی لازمی را که راهنمای معنوی ما در جهت تغییر خصلت‌هایمان است، به ما می‌آموزند.

از نگاه *الیور لیمن*، این مثال خوبی است از آنکه قرآن نه فقط به‌عنوان نشانه استدلالی مستقل، بلکه به‌عنوان بخشی از خود متن، به بخشی از گفتمان فلسفی تبدیل شد. قرآن نقشی واقعی در استدلال ایفا می‌نماید؛ زیرا مصرحات اخلاقی مراحل هستند که ضمن آنها باید خصلت‌های خود را به شکلی مناسب پالایش کنیم. مفهوم «خصیصه» و ملازمات آن در شکل غامض خود، از *ارسطو* و *پیروان* او آغاز گشته است؛ اما وقتی *غزالی* به بحث درباره آن می‌پردازد واقعاً با مثال‌هایی از قرآن آن را توجیه می‌کند و این مثال‌ها نشان می‌دهد که آن مفهوم چقدر برای ایضاح تغییر آنکه هستیم و آنچه هستیم، مفید است.

نتیجه اینکه قرآن در *احیاء علوم‌الدین غزالی* نقش مهمی ایفا می‌نماید؛ زیرا بدون آن، کل بحث چندان معنایی نخواهد داشت. نمی‌توانیم از تکامل ویژگی شخصیت سخن بگوییم، بدون آنکه برداشتی از این نکته داشته باشیم که چگونه آن ویژگی‌ها به ما کمک می‌کنند تا به خدا تقرب جوییم.

*الیور لیمن* آنگاه به دفع این شبهه می‌پردازد که ممکن است کسی این مقایسه را که کارکرد آیات قرآن در *ابن‌رشد تزئینی* و در *غزالی* استنادی است، غیرمنصفانه بداند؛ زیرا متن *غزالی* مستقیماً بر دین تکیه دارد، ولی متن *ابن‌رشد* چنین نیست. او در پاسخ، این ادعا را نادرست می‌داند؛ زیرا به عقیده وی در هر دو متن، دین به‌مثابه موضوع



اصلی است. بنابراین انتظار می‌رود که استفاده از قرآن در هر دو متن دارای اهمیت باشد. با این همه، از دیدگاه لیمن استفاده از قرآن برای بحث *غزالی* بسیار مهم‌تر است تا برای *ابن رشد* (لیمن، ۱۳۹۱، ص ۴۸۴-۴۸۵).

### بررسی و نقد

به نظر می‌رسد مواجهه‌ای که لیمن بین دیدگاه مسکویه و دیدگاه *غزالی* برقرار کرده است وجه به نظر نمی‌رسد. در حقیقت دو مدعا در اینجا مطرح است که این دو با هم قابل جمع‌اند و تضادی میان آن دو نیست:

۱. دین فطری است؛

۲. استکمال نفس در پی انجام اموری حاصل می‌شود که با طبع انسان مخالف است و یا انجام آنها برای انسان مشقت دارد.

برای تفتیح بحث، ابتدا به توضیح دیدگاه *غزالی* درباره معنای فطری بودن دین و تعالیم دینی و احکام شریعت می‌پردازیم. مراد از اینکه «دین فطری است» یعنی: نه تنها آموزه خدای، بلکه دین در تمامی ابعاد و تعالیم آن امری است که با نهاد آدمی هماهنگ است. ممکن نیست شرع مقدس به امری دعوت کند و انجام چیزی را بخواهد که در اعماق وجود انسان نباشد؛ و برعکس ممکن نیست که در اعماق وجود انسان امری را نهاده باشد، ولی شرع با آن مخالفت کرده باشد. مبنای این سخن آن است که شرع و تکوین با هم هماهنگ هستند و خداوند ضد و نقیض عمل نکرده است که تکوین او اقتضایی داشته باشد، ولی تشریح او اقتضای دیگری (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۶۹، ج ۱۶، ص ۴۱۸).

بنابراین تکلیف و تکوین با یکدیگر هماهنگی دارند. در اینجا ممکن است این سؤال مطرح شود که آیا دین خاصی - مثلاً اسلام - فطری است یا هر دینی این ویژگی را دارد؟ آنچه از مراجعه به آثار *غزالی* استفاده می‌شود این است که فطرت در آنها، کارکردهای متفاوتی دارد و از مهم‌ترین آنها سه کارکرد دینی، معرفت‌شناختی و اخلاقی است. کارکرد دینی فطرت همان است که آیه شریفه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا» به آن اشاره دارد و دین را فطری می‌داند.

*غزالی* در مواضع متعددی به این کارکرد اشاره دارد؛ از جمله در *المنقذ من الضلال* می‌نویسد: تشنگی ادراک حقایق و عشق به تحقیق با نهاد من سرشته شده و از آغاز جوانی با من همراه بوده است (*غزالی*، بی‌تا، ص ۵۷۹). او به این روایت نبوی اشاره می‌کند که هر مولودی نخست بر فطرت اسلام زاده می‌شود و پدر و مادرش هستند که او را یهودی یا نصرانی می‌کنند.

در این عبارت، ابتدا «فطرت» به معنای میل باطنی او به پرسشگری به کار رفته است، ولی آنجا که به روایت نبوی اشاره دارد در حقیقت کاربرد دینی آن را مطرح کرده است. او همچنین در *احیاء العلوم* بعد از آیه «فطرت» می‌نویسد: «فاذا فی فطرة الانسان و شواهد القرآن ما یعنی عن اقامة البرهان» (*غزالی*، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۱۸۳).

برخی از اندیشمندان مسلمان براساس این آیه شریفه و آیه «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ۱۹)، فطرت انسان را منطبق بر «دین اسلام» دانسته‌اند. این انطباق میان فطرت و اسلام برای کسانی همچون *غزالی* امری است که آن را در اینجا نمی‌پذیرد (شبانی و احمدی‌زاده، ۱۳۹۷). او بر این باور است که آنچه درباره دیگر آموزگاران

- چه یهودی و چه مسیحی و چه زردشتی - صادق است درباره آموزگاران خود او نیز صدق می‌کند و آنها بوده‌اند که او را به سوی اسلام سوق داده‌اند و چنین نیست که فطرت انسان به دین خاصی گرایش داشته باشد. البته او در جای دیگر با بیان حدیث نبوی «کل مولود یولد علی الفطرة» و آیات «میثاق» و «فطرت»، از فطری بودن تصدیق به ربوبیت یاد می‌کند (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۲۶).

غزالی در *محک‌النظر* نیز از «فطرت» با معانی گوناگونی یاد می‌کند و به‌ویژه به کارکرد اخلاقی آن اشاره دارد. به عقیده او احکام اخلاقی، مانند اینکه «دروغگویی بد است» و «تشکر از انسان نیکوکار خوب است» ریشه در فطرت یا به تعبیر خود او، عقل اولی فطری ندارند؛ زیرا این قبیل احکام تردیدپذیرند و چنین امری فطری نخواهد بود. به عقیده غزالی چنین گزاره‌هایی قراردادهای اجتماعی و اخلاقی‌اند که باور به آنها بر اثر تکرار در رفتارها و عادات گوناگون شکل می‌گیرد (غزالی، ۱۹۹۴، ص ۱۰۸).

اکنون که به اختصار با دیدگاه غزالی درباره فطرت آشنا شدیم، به چند ملاحظه نسبت به دیدگاه لیمن اشاره می‌شود:

۱. آنچه لیمن از مسکویه نقل کرده به اعمال عبادی و احکام فقهی معطوف است، ولی درباره غزالی مسائل و اعمال اخلاقی را پیش کشیده که این دو می‌توانند احکام متفاوتی داشته باشند.

۲. گزاره‌های اخلاقی از جهات متعددی بررسی می‌شوند و درباره آنها آراء و نظریات گوناگونی وجود دارد (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: پورسینا، ۱۳۹۱). اینکه دقیقاً لیمن به چه بحثی و چه اثری از آثار غزالی نظر دارد، روشن نیست؛ ولی اگر مراد او انکار فطری بودن اعمال اخلاقی است - که گفته شد - به یقین میان بحث مسکویه با غزالی تفاوت جدی وجود دارد؛ زیرا «فطرت» گاهی به معنای «گرایش» و گاهی به معنای «بینش» به کار می‌رود و در بحث مسکویه که هماهنگی اعمال دینی و عبادی با طبع اولیه و سرشت انسان است، مراد از «فطرت» و سرشت «گرایش» است. اما «فطرت» در سخن غزالی به معنای «بینش» و آن هم فطرت عقل است، نه دل؛ یعنی غزالی ادراک حسن و قبح برخی از اعمال اخلاقی را به تکرار اعمال نسبت می‌دهد. به عقیده او این اعمال چون تکرار شده‌اند انسان آنها را حسن می‌یابد و عقل فطری اولی ما به حسن آنها حکم نمی‌کند.

به عبارت دیگر، او در این بحث که آیا گزاره‌های اخلاقی فطری‌اند یا واقعی (عینی) و یا اعتباری؟ نظریه اعتباری بودن را برگزیده و این از اساس با بحث مسکویه متفاوت است؛ زیرا سخن غزالی در عرصه معرفت و شناخت حسن و قبح است. اما مسکویه می‌گوید: گزاره‌های اخلاقی دین با صرف‌نظر از اینکه آنها را واقعی بدانیم یا فطری یا اعتباری، امری هستند که با طبع اولی و سرشت انسان هماهنگ هستند. از این رو، دیدگاه او مقابل دیدگاه غزالی قرار نمی‌گیرد.

۳. سخن غزالی درباره تأثیر اعمال دینی بر ما به علت مخالفت آنها با طبیعت انسان، مسئله‌ای کاملاً جدای از فطری بودن دین است؛ چنان که خود غزالی نیز آن را تبیین کرده است. می‌دانیم که انسان مرکب از روح و بدن و دارای قوای متعددی است و لذت و سعادت و راحت هر چیزی به مقتضای طبع اوست، و طبع هر چیزی همان است که برای آن آفریده شده است. بنابراین لذت چشم در صورتهای زیبا و لذت گوش در صداهای خوش است و نیز سایر اعضای بدن. غزالی در ادامه می‌افزاید: لذت قلب به شناخت و معرفت خداوند است؛ زیرا برای آن خلق شده است

(غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۲۶). حال در مقام عمل، وقتی لذت شهوات دنیا که لذات نفسانی‌اند، با لذات روحانی تعارض پیدا می‌کنند کار دشوار می‌گردد، و هرچه انجام عمل سخت تر باشد نقش مؤثرتری در استكمال انسان ایفا می‌کند. غزالی خود به این مطلب اشاره کرده، می‌نویسد:

فكذلك الروح الإنسانية من الروح الروحاني الإلهي بأصل فطرته، فله بحكم الطبع حنين و شوق إلى عالم العلو، عالم الأرواح، و إلى مرافقة الملائع الأعلى؛ و لكن أغلال الشهوات و سلاسلها يجذبها إلى أسفل السافلين، و هي شهوات الدنيا، و هي صفة عارضة قهرت الصفة الطبيعية، و منعتها عن نيل مقتضاها، و الألم يتولد من بينهما... (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۷۹).

بنابراین اعمال و احکام دینی هماهنگ با فطرت اولی انسان هستند، ولی دشواری عمل و سختی از تعارض میان شهوات دنیا و کمالات قوای بدنی و جسمانی با کمال عقل و روح انسان است، و همین موجب استكمال نفس انسان می‌شود. در شریعت نیز ما به اموری مکلف شده‌ایم که نقش سازنده‌ای در قطع تعلقات دنیوی داشته باشد و از این حیث، مخالف طبع ما شمرده می‌شود؛ ولی این به معنای انکار هماهنگی آنها با فطرت اولی انسان و سرشت او نیست. با توجه به نکات مزبور به نظر می‌رسد که لیمن تصویر روشنی از دیدگاه این دو دانشمند اسلامی نداشته و دیدگاه او درخصوص کارکرد آیات قرآن در آثار غزالی مبنای محکمی ندارد.

### ۳. کارکرد استنباطی

سومین کارکرد آیات قرآن را در آثار فلسفی، که الیور لیمن به آن اشاره دارد، «کارکرد استنباطی» می‌توان نامید. به باور لیمن، صدرالمآلهین قرآن را بدون واسطه، موضوع آثار خود می‌داند. قرآن مانند واقعیت، دارای نحو و معنا، یک زبان و یک نظام معنایی است. قرآن طرح کلی در پس خلق دنیاست. فلسفه نیز شیوه درک دنیاست که بدین منظور از عقل - اما نه فقط از عقل - استفاده می‌کند. علاوه بر این فلسفه به افکاری بسیار عام و تجربیدی دسترسی دارد که آنها را در ساختار دنیا بنیادین می‌شمارد. آن افکار تا حد زیادی بر قرآن مبتنی هستند. در مجموع می‌توان اندیشه صدرالمآلهین را تفکری عمیق در جنبه‌های خاص قرآن دانست که براساس آن بر این نظریه استوار است که چگونه درک حقیقت در خود قرآن منعکس شده است. همچنین نباید تصور کرد که استفاده از قرآن به سبب موضوع آن محوری است، بلکه این محوریت بدان علت است که قرآن در همه جنبه‌های مابعدالطبیعه اشرافی - صرف‌نظر از موضوع مستقیم آن - دخیل است. بنابراین بیشتر افکار صدرالمآلهین بدون قرآن از اساس فاقد معناست. این بدان علت است که اصول برجسته و پیش‌فرض‌های آن کاملاً قرآنی‌اند و دلیلی برای پذیرش آنها بدون پذیرش قرآن وجود ندارد (لیمن، ۱۳۹۱، ص ۴۸۵).

### بررسی و نقد

با توجه به نوع نگاهی که لیمن به جایگاه و کارکرد آیات قرآن در فلسفه صدرایی دارد، می‌توان این نوع کارکرد را «کارکرد استنباطی» نامید. «استنباط» در لغت به معنای بیرون کشیدن و آشکار کردن بعد از پنهان بودن است و ازین‌رو، به «برداشت و دریافت و فهم» نیز اطلاق می‌شود؛ زیرا در فرایند فهم و دریافت، امری پنهان برای ما

آشکار می‌گردد. در اینجا مراد از «استنباط» آن است که قرآن منبع تعالیم فلسفی قرار گیرد و اصول و پیش‌فرض‌های فلسفه قرآنی باشد و فیلسوف با تلاش و جست‌وجو در تعالیم و آموزه‌های قرآنی و دینی به حقایق عینی و فلسفی دست یابد. از چنین رویکردی به نقش آیات در آثار فلسفی، به «کارکرد استنباطی» تعبیر می‌کنیم.

البور لیمن نسبت به نقش قرآن در فلسفه صدرایی چنین دیدگاهی ابراز کرده است. براساس دیدگاه لیمن، صدرالمتألهین در «حکمت متعالیه» قرآن را سرچشمه تعالیم فلسفی قرار داده و به حقایق عینی دست یافته است. اینکه آیا ادعاهای لیمن درباره «حکمت متعالیه» با شواهد و قراین معتبر تأیید می‌شود یا خیر، نیازمند بررسی بیشتر در آثار خود اوست تا روشن شود که آیا می‌توان از لابه‌لای آثار او صراحتی یافت که این مطلب مورد تأیید است؟ یا دست‌کم از نوع تبیین‌های فلسفی او چنین نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟

متأسفانه چون این مقاله فاقد بسیاری از ارجاعات لازم است و هیچ‌یک از ادعاهای فوق به آثار صدرالمتألهین ارجاع نشده، داوری درباره درستی یا نادرستی آنها را دشوار ساخته است. از این‌رو، مناسب به نظر می‌رسد که با مراجعه به آثار صدرا این مسئله را بکاویم که اصولاً صدرالمتألهین به چه صورت‌ها و با چه تعبیراتی آیات الهی را به کار برده است و از تعبیرات او چه نقش‌هایی برای آیات برداشت می‌شود.

### گونه‌های کاربری آیات در آثار صدرالمتألهین

تعبیری که صدرالمتألهین در خصوص آیات به کار برده، متفاوت است و از این امر می‌توان به تفاوت نقش آیات در فلسفه صدرایی دست یافت. اما مناسب است در ابتدا به این سؤال پاسخ دهیم که هدف و انگیزه صدرا از استشهاد به آیات چه بوده است؟ او خود به این پرسش پاسخ داده، می‌نویسد: ذکر آیات و نیز روایات و استشهاد به آنها برای این است که نشان دهد فلسفه و حکمت با شریعت تطابق دارند. برای مثال، در مسئله تجرد نفس، پس از بیان دلایل عقلی می‌نویسد:

أكثر الناس انتفاعهم بالسمعیات أكثر من العقلیات و لا یصدقون بالأشیاء إلا بمکافحة الحس للمحسوس، و لا یذعنون بالعقلیات ما لم یقتنر معها انتهاء نقلها الی محسوس. فلنذكر أدلة سمعیة لهذا المطلب حتی یعلم أن الشرع و العقل متطابقان فی هذه المسألة كما فی سائر الحکمیات (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۰۳).

اثبات تطبیق حکمت و شریعت که صدرالمتألهین به آن اشاره دارد، از اهداف اصلی «حکمت متعالیه» است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۲۶-۳۲۷). او با این هدف به بیان آیات در جای‌جای آثار خود پرداخته است که کارکردهای گوناگونی نیز دارند. مهم‌ترین این کارکردها عبارتند از:

#### الف. استشهاد

از کارکردهای مهم آیات قرآن در آثار صدرالمتألهین «استشهاد» است که به گونه‌های مختلف و با تعبیر متعددی از آن استفاده کرده است. مراد از «استشهاد» این است که او پس از تبیین فلسفی مسئله، با اشاره به آیات قرآن،

درصد است تا نشان دهد که آموزه‌های فلسفی و قرآنی با هم سازگارند. چنان که روش بسیاری از فلاسفه نیز همین بوده است. در بیان صدرالمتألهین موارد استشهاد و تعابیر به کاررفته در این زمینه فراوان است که به بیان برخی از آنها اکتفا می‌کنیم:

۱. صدرالمتألهین گاهی به صراحت آیات شریفه را به‌عنوان «شاهد» معرفی می‌کند. برای نمونه، ذیل بحث از قاعده «بسیط الحقیقه» و توضیح بساطت خداوند می‌نویسد: «و من الشواهد البیّنة علی هذه الدعوی قوله تعالی: "هُوَ مَعَكُمْ أَأَیْنَ مَا كُنْتُمْ"» (حدید: ۴) (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶، ص ۴۸) و سپس به تبیین آیه و چگونگی دلالت آن بر قاعده می‌پردازد.

۲. از تعابیری که صدرالمتألهین در مقام «استشهاد» آن را بسیار به کار برده تعبیر «اشاره» است؛ مثلاً درباره «برهان صدیقین» می‌نویسد:

و قد أُشیر فی کتاب الإلهی الی تلك الطرق بقوله تعالی: «سَنُرِیهِمْ آیَاتِنَا فی الأفاق وَ فی أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ یَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» وَ الی هذه الطریقة بقوله تعالی: «أَوَلَمْ یَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ» (فصلت: ۵۳) (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴).

یا پس از تبیین و اثبات «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» می‌نویسد: «وَ الیه الإشارة فی قوله: "وَ مَا رَمِیتَ إِذْ رَمِیتَ وَ لَکِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ"» (انفال: ۱۷) (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶، ص ۴۸).

صدرالمتألهین در همه موارد پس از بیان آیه شریفه، به تبیین نحوه دلالت آیه بر مدعای خود پرداخته است.

۳. صدرالمتألهین گاهی در مقام «استشهاد» از تعابیر «کما دل علیه»، «کما وضع من قوله»، «کما قال» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۴)، «کما فی القرآن العظیم» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۶۱-۶۲) و یا تعابیر مشابه بهره برده است؛ مثلاً عبارت او در ضمن تقریر «برهان تمنع» چنین است:

فکل جسم و جسمانی و نفس و عقل منته الی مبدأ واحد هو القیوم الواجب بالذات، کما دلّ علیه قوله تعالی: «لَوْ كَانَ فِیهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...»، وجه الدلالة أَنْ المراد أَنَّهُ لَوْ تعدد الإله تعالی عن ذلک لزم أَنْ یکون العالم الجسمانی و ما ینوط به متعدداً و اللازم باطل کما مرّ، فالملزوم مثله، کما وضع من قوله: "إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّا بَغَضُهُمْ عَلَی بَعْضٍ" (مؤمنون: ۹۱) (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۹۹-۱۰۰).

همچنین صدرالمتألهین در باب شعور طبیعت، بعد از بیان اشکال و جواب‌هایی می‌نویسد:

فله نحو من الثبوت أولاً المستلزم لنحو من الشعور و إن لم ینکن علی سبیل الرویة و القصد، بل الحق عدمه، کما فی القرآن المجید: «وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَکِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ» (اسراء: ۴۴) (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۸۲-۳۸۳).

## ب. استدلال

«استدلال» به آیات در آثار صدرالمتألهین چند گونه است: او گاهی به آیات به‌مثابه برهان عقلی و گاهی به‌مثابه دلایل نقلی استدلال می‌کند. در صورت نخست نیز گاهی به صراحت، آیات را برهان می‌شمارد و آنها را در شمار

براهین مطرح‌شده بر اثبات مدعا قرار می‌دهد؛ مثلاً در مسئله توحید، آیات شریفه‌ای از سوره «توحید» را برهان بر وحدانیت و احدیت خداوند دانسته، سپس به تقریر برهان عقلی با توجه به آیات پرداخته است: «و من البراهین الدالة على الوحدانية و الاحدية قوله تعالى: "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ"» (توحید: ۱-۲) (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۳۱). او همین بیان را در برخی دیگر از آثار خود نیز دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۳). بنابراین چنین به‌دست می‌آید که او این آیات را متضمن برهانی بر وحدانیت و احدیت می‌دانسته و آن را تقریر کرده است.

گونه دوم استدلال به آیات در آثار صدرالمتألهین آنجاست که او به آیات به‌مثابه دلیل نقلی استدلال کرده است؛ مثلاً در *المظاهر الالهيه* و نیز *اسرار الآيات* در بحث «توحید»، ابتدا آیات دال بر توحید را ذکر می‌کند که نشان می‌دهد درصدد است تا به‌مثابه دلیل نقلی آنها را مطرح کند و سپس به براهین پرداخته است. برای نمونه به این عبارات توجه کنید:

و الآيات الدالة على وحدانيته تعالى كثيرة، منها قوله: «وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ» (اسراء: ۱۱۱) و منها: «ذَلِكَ بَأْنِ اللَّهِ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَ أَنْ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ» (حج: ۶۲) (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۳).

افزون بر این موارد، گاهی صدرالمتألهین در مقام استدلال به آیات پس از مطرح کردن مدعای خود از تعبیری همچون «لقلوه» استفاده کرده است. برای نمونه صدرالمتألهین آنجا که مراتب علم و اراده الهی را مطرح می‌کند، از مرتبه قضای الهی یاد کرده، می‌نویسد:

... و هو مرتبة القضاء الإلهي و هي مفاتيح الغيب، لقلوه: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» (انعام: ۵۹) و هي أيضا خزائن الرحمة لقلوه تعالى: «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» (حجر: ۲۱) (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۱۱۸-۱۱۹).

### ج. استفاده

صدرالمتألهین گاهی از «استفاده» و برداشت از قرآن با الهام الهی سخن به میان آورده است. برای مثال، نظریه خود در مسئله معاد جسمانی را از مواردی می‌داند که خداوند به او الهام کرده و پیش از او کسی از دانشمندان اسلامی و فلاسفه قبل و حال سخن قابل قبولی که مشکل موجود در این مسئله را حل کند، نگفته است. او می‌نویسد:

مسألة المعاد الجسماني و هذا مما ألهمني الله به و فضلني على كثير من خلقه تفضيلاً، و لم اجد في كلام احد من الاسلاميين و الحكماء السابقين و اللاحقين في هذه المسألة ما يشفي العليل و يروى الغليل. نعم، استفدناها من كتاب الله و حديث نبيه و عترته و وجدنا لمعات متفرقة في كتب اكابر الصوفية رضی الله عنهم و رضوا عنه ذلك لمن خشى ربهم (صدرالمتألهین، ۱۴۲۰ ق، ص ۲۹۰).

### د. استنباط

حکیم و مفسر قرآن کریم گاهی از تعبیر «استنباط» از قرآن به مدد الهام الهی سخن گفته و پس از آن با برهان عقلی آن را اثبات کرده است. برای نمونه وی درباره علت وقوع مرگ طبیعی می‌نویسد:

اعلم، انا بینا فی بعض فصول أسفارنا علة لحوق الموت الطبيعي لكل نفس منفوسة بوجه تحقیقی غیر ما اشتهر فی الكتب الطبيعية و الطیبة، و استنبطنا ذلك من بعض الايات القرآنية حسبما ألهمنی الله، و أثبتناه بالبيان البرهانی علی نهج الحكماء الإلهیین، لا بالبیانات التي هی مسلک الأطباء و الطبیعیین (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۲۱۲).

تا اینجا کارکردهای آیات قرآن کریم را در آثار صدرالمتألهین به اجمال مرور کردیم. در اینجا به بررسی سخن لیمن بازمی‌گردیم. بی‌شک تأثیر قرآن کریم و تعالیم وحیانی را در فلسفه صدرایی نمی‌توان انکار کرد و او چنان که از مطالب گذشته روشن شد، در جای‌جای آثار خود از قرآن به گونه‌های مختلفی بهره برده است. آنچه لیمن نیز در این باره در خصوص صدرالمتألهین مطرح کرده قریب به واقع است. البته وقتی او از این موضوع سخن می‌گوید که قرآن کریم موضوع آثار صدرا است؛ آنچه به ظاهر تکلف‌آمیز است، اما به قرینه سایر عبارات او، مراد آن است که قرآن سرچشمه افکار فلسفی صدرالمتألهین است.

از بیان الیور لیمن شاید بتوان این نکته را برداشت کرد که قرآن کریم به‌مثابه متن وحیانی در اسلام، خود مشتمل بر نوعی وجودشناسی و نظام معرفتی خاص است و به تعبیر دیگر، نوعی نظام فلسفی ارائه می‌کند. از این رو، با توجه به تعالیم آن می‌توان فلسفه‌ای ارائه کرد که حقیقت را به ما بشناساند. تمام تلاش فلسفی صدرالمتألهین نیز معطوف به استخراج این نظام فلسفی از قرآن بوده است. این سخن با باور صدرالمتألهین به فلسفه الهی و اینکه خاستگاه فلسفه<sup>۵</sup> وحی است، سازگار است. صدرالمتألهین در موارد متعددی بر این نکته تأکید کرده که حکمای بزرگ گذشته پیامبر بوده‌اند و فلسفه ریشه در وحی الهی دارد. آنچه لیمن در اینجا بیان کرده است همین نکته را نیز دربر دارد.

## نتیجه‌گیری

آنچه الیور لیمن بیان کرده از این حیث درست است که نقش آیات قرآن در همه آثار فلسفی یکسان نیست و میزان اهتمام فلاسفه به بیان آیات و استشهاد به آنها برابر نیست. برخی همچون ابن‌سینا کمتر به آیات استشهاد کرده‌اند و برخی همچون صدرالمتألهین بهره بیشتری از قرآن و روایات برده‌اند. اما به لحاظ مصداقی و نمونه‌هایی که لیمن ذکر کرده، نقدهایی به او وارد است. آنچه بیش از همه مدنظر فلاسفه اسلامی بوده، هماهنگی و سازگاری فلسفه و دین است و از این رو، برای نشان دادن این سازگاری، آیات قرآن کریم را در لابه‌لای مباحث آورده‌اند. فلاسفه مسلمان هر جا مطلبی را با دلایل محکم عقلی اثبات می‌کنند، به این نکته هم توجه دارند که با قرآن تطبیق می‌کند یا خیر؟

اما همیشه هم این‌گونه نیست؛ گاهی برهان کاملی را از قرآن اقتباس کرده‌اند یا نظریه خاصی را از قرآن کریم استنباط نموده‌اند که خداوند از طریق آیات قرآنی به آنها الهام کرده است؛ درست نظیر آنچه از صدرالمتألهین گزارش شد.

## منابع

- ابن رشد، محمدبن احمد، ۱۹۶۹م، *فصل المقال*، تحقیق محمد عماره، قاهره، دار المعارف.
- \_\_\_\_، ۱۹۹۸م، *الكشف عن مناهج الادله فى عقاید الملّه*، بیروت، مركز الدراسات الوحده العربيه.
- پورسینا، زهرا، ۱۳۹۱، «تحلیل مبانی معرفتی نظریه حسن و قبح شرعی غزالی»، *فلسفه و کلام اسلامی*، دوره چهل و پنجم، ش ۱، ص ۵۵-۲۷.
- جلیلی، هدایت، ۱۳۸۹، *مجموعه مقالات غزالی پژوهی*، تهران، خانه کتاب.
- شبانى شهرضا، ناهید و حسن احمدی زاده، ۱۳۹۷، «بررسی کارکردهای فطرت در اندیشه غزالی در مقایسه با آثار ابن سینا»، *فلسفه*، سال چهل و ششم، ش ۲، ص ۱۰۷-۱۲۵.
- صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه اسلامی.
- \_\_\_\_، ۱۳۶۰، *اسرار الآيات و أنوار البينات*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
- \_\_\_\_، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم، بیدار.
- \_\_\_\_، ۱۳۷۶، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
- \_\_\_\_، ۱۳۷۸، *المظاهر الالهیه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_، ۱۴۲۰ق، *مجموعه رسائل فلسفی*، چ دوم، تهران، حکمت.
- \_\_\_\_، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان*، تصحیح هاشم رسولی، چ سوم، تهران، ناصرخسرو.
- غزالی، محمدبن محمد، ۱۴۰۹ق، *الأربعین فی أصول الدین*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- \_\_\_\_، ۱۴۱۶ق، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، بیروت، دار الفکر.
- \_\_\_\_، ۱۹۶۱م، *مقاصد الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره، دار المعارف.
- \_\_\_\_، ۱۹۹۴م، *محک النظر*، بیروت، دار الفکر اللبنانی.
- \_\_\_\_، ۲۰۰۵م، *احیاء العلوم*، بیروت، دار ابن حزم.
- \_\_\_\_، بی تا، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، قاهره، المكتبة التوفیقیه.
- لیمن، الیور، ۱۳۸۵، «مفهوم فلسفه در اسلام»، ترجمه کامران قره گزلی، *اطلاعات حکمت و معرفت*، ش ۲۳۶۰۷، ص ۸۱-۸۰.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۱، *دانشنامه قرآن کریم*، ترجمه محمدحسین وقار، تهران، اطلاعات.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۶۹، *تفسیر نمونه*، قم، دارالکتب الاسلامیه.