

## بررسی و نقد دیدگاه اولیور لیمن در باره تعارض وحی و فلسفه

### چکیده

مسئله رابطه وحی و فلسفه یکی از مشهورترین مباحث در تاریخ فکر بشر است. در تاریخ اندیشه اسلامی نیز این مبحث از آغاز مطرح شده است و حتی خاورشناسان و نویسندگان تاریخ فلسفه غرب نیز به مسئله تعارض عقل و وحی در اسلام اهتمام ورزیده اند. از جمله اولیور لیمن (۱۹۵۰م-) خاورشناس قرآن پژوه و مفسر غربی فلسفه اسلامی در برخی آثار خود رابطه قرآن و فلسفه را بررسی کرده است. او هر چند نسبت به تاثیر تعالیم قرآنی در فلسفه اسلامی دیدگاه معتدل تری نسبت به بسیاری از خاورشناسان دارد و نقش تعالیم قرآن کریم را در شکل گیری فلسفه اسلامی پذیرفته است اما در مسئله تعارض وحی قرآنی با فلسفه و راه حل فلاسفه اسلامی برای آن، اظهارات تامل برانگیزی را مطرح کرده است. این مقاله با روش توصیفی انتقادی دیدگاه او را در این زمینه بررسی و نقد می کند و ضمن تبیین دیدگاه وی نشان می دهد که اولاً تعارض تنها بین فهم عقلی فلسفی و فهم قرآنی بشری واقع می شود و انگاره تعارض وحی و فلسفه در میان خاورشناسان ناشی از قیاس اسلام و قرآن با مسیحیت و کتاب مقدس است. ثانیاً برخلاف گفته اولیور لیمن راه حل فلاسفه اسلامی و از جمله ابن رشد، مستلزم فرودست انگاری قرآن و وحی نیست و متهم ساختن فلاسفه مسلمان به اموری همچون انکار علم الهی به جزئیات و یا معاد جسمانی و پیروی از ارسطو در باب نفس، به دلیل برداشت نادرست از بیان آنها توسط مخالفان فلسفه در جهان اسلام و یا خاورشناسان است.

**کلیدواژگان:** اولیور لیمن؛ قرآن کریم؛ فلسفه اسلامی؛ تعارض قرآن و فلسفه؛ تعارض عقل و وحی؛ خاورشناسان

### مقدمه

قرآن کریم مجموعه تعالیم و معارف وحیانی است که علاوه بر احکام و دستورالعمل های اخلاقی، حقایق بزرگی را به بشر تعلیم داده و منبع معرفتی و سرچشمه ای جوشان برای معارف بشری است. از سوی دیگر فلسفه تلاشی برای شناخت حقیقت در حوزه حکمت نظری و حکمت عملی است که بر پایه دیگر منبع معرفت بشر یعنی عقل استوار است. بر اساس دیدگاه مشهور فلسفه ریشه در یونان باستان دارد و بر اساس گزارشات تاریخی در سده دوم به جامعه اسلامی راه یافته است و از همان دوران با واکنش های مثبت و منفی از سوی مسلمانان روبرو شده است. **برخی فلسفه را علمی وارداتی دانسته که مسلمانان صرفاً به شرح و بسط آن پرداخته اند. از این رو معتقدند که فلسفه هیچ رابطه ای با قرآن و سنت ندارد و دین و فلسفه از هم جدا و بلکه حتی در تضاد با یکدیگرند. در مقابل برخی بر این باورند که نه تنها مهم ترین عامل فلسفه ورزی مسلمانان، قرآن کریم است بلکه قرآن کریم، سرچشمه تفکرات فلسفی است که امروزه به نام فلسفه اسلامی از آن یاد می شود. فلسفه در جهان اسلام فرایندی تکاملی را پیموده و در سایه تعالیم وحیانی قرآن و متأثر از آنها تکامل یافته است به گونه ای که می توان از اثر گذاری معنادار قرآن کریم در فلسفه اسلامی سخن گفت. بر اساس این دیدگاه، رابطه قرآن و فلسفه اسلامی رابطه ای دو سویه است یعنی همچنان که قرآن در تکامل فلسفه نقش ایفا کرده است فلسفه نیز در فهم تعالیم دینی و تفسیر و تاویل قرآن کریم موثر واقع شده است.**

مسئله رابطه قرآن و فلسفه نه تنها در میان دانشمندان اسلامی بلکه در میان خاورشناسان نیز مورد توجه قرار گرفته است. غالب خاورشناسان، فلسفه اسلامی را شرح و بسط و تکرار تقلیدگونه فلسفه یونان دانسته اند. به گمان برخی از

ایشان، نه تنها قرآن کریم مانع خردورزی و فلسفه ورزی مسلمانان بوده بلکه تعالیم وحی قرآنی با تعالیم فلسفی ناسازگارند. این مهم ترین چالشی است که فلاسفه اسلامی از آغاز با آن مواجه بوده اند و امروزه در مطالعات قرآنی خاورشناسان نیز بازتاب یافته و آنها به تحلیل و اظهار نظر پیرامون این مسئله پرداخته اند. از خاورشناسان قرآن پژوهی که در این زمینه به تفصیل سخن گفته اند اولیور لیمن (۱۹۵۰-) خاورشناس، قرآن پژوه معاصر و نویسنده دانشنامه قرآن کریم (the Quran: an encyclopedia) است. او در این کتاب ذیل مدخل قرآن و نیز در مقاله ای با عنوان «مفهوم فلسفه اسلامی» رابطه قرآن و فلسفه و از جمله مسئله تعارض این دو را بررسی کرده است. هم چنانکه در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی نیز به این مسئله اشاراتی دارد. همه این آثار به فارسی ترجمه شده است ولی تاکنون در نقد دیدگاه وی در باب تعارض قرآن و فلسفه اثری منتشر نشده است.

در این مقاله پس از اشاره به پیشینه نگاه خاورشناسان به مسئله تعارض وحی و فلسفه، به دیدگاه لیمن می پردازیم. بررسی اصل وجود تعارض یا عدم تعارض بین قرآن و فلسفه، ارزیابی راه حل فلاسفه اسلامی برای مسئله تعارض و پیامدهای آن، خاستگاه تعارض انگاری قرآن و فلسفه و نیز بررسی نمونه های تعارض در بیان اولیور لیمن محورهای اصلی این مقاله را شکل می دهد.

### الف. پیشینه نگاه مستشرقان به مسئله تعارض وحی و فلسفه

مسئله رابطه 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. عقل گرایی و ایمان گرایی دو نظریه غالب در این زمینه است. بر اساس نظریه عقل گرایی، اعتقاد دینی با عقل سازگار است. توماس آکوئیناس، جان لاک، ایمانوئل کانت، کلیفورد و ریچارد سویین برن از طرفداران این نظریه اند. بر اساس نظریه ایمان گرایی، اعتقاد دینی با عقل ناسازگار است. کی یرکگارد، ویتگنشتاین و نورمن مالکوم به این نظریه باور دارند. ابن رشد شناسان مسیحی و از جمله سیگر اهل برنت (Siger Brabant / ۱۲۳۵-۱۲۸۲م) نیز معتقد به تضاد مسیحیت با فلسفه بودند و استفاده از عقل فلسفی را بر خلاف حقیقت دینی می دانستند. به گمان آنها اگر مسئله توافق عقل و دین به طور منطقی دنبال شود نهایتاً به تخریب دین و مذهب می انجامد (وات، ۱۳۷۸: ۱۲۱-۱۲۲).

نمونه های جریان ناسازگاری کلی مسیحیت و فلسفه را در کتاب «تاریخ جنگ بین دین (مسیحیت) و علم» اثر ویلیام دراپر<sup>۱</sup> و در کتاب «تاریخ آزادی فکر» اثر ج. ب. بیوری<sup>۲</sup> و «تاریخ نزاع مسیحیت و علم» اثر اندرو دیکسون وایت<sup>۳</sup> و کتاب «آزاد فکری، رشد و پیروزی آن» اثر ج. واتز<sup>۴</sup> و ده ها کتاب مشابه دیگر که نزاع و مبارزه علم و

۱. j.W. Droper, History of The Conflit Between Religion and Science .

۲. J. B. Bury, A History of Freedom of Thought .

۳. A.D. White, A History of The wariure of Science With Theology in Christendom.

۴. Ch. Wotts Free Thought, Its Rise, Progress and Triumph .

عقل و فلسفه را با مسیحیت و رجال کلیسا بررسی می کند<sup>۱</sup> مانند کتاب «عصر خرد» تألیف توماس بین<sup>۲</sup> می توان یافت (رک: عزتی، ۱۳۵۵: ۹۲).

به نظر می رسد که راز ناسازگاری مسیحیت با فلسفه و عقلانیت را باید در آموزه های بشری خردستیزی دانست که به تعالیم مسیحیت راه یافته است. چنانکه می دانیم پولس پردازنده و تدوین کننده مسیحیت است. او که خیلی نگران نبود که عیسی چه گفته است (کارپنتر، ۱۳۷۵: ۱۵۴) مسائلی چون الوهیت عیسی (ع) فدا شدن وی در راه گناهان و الغای شریعت را به مسیحیت افزود (جان ناس، ۱۳۷۹: ۶۱۶-۶۱۸). توماس بین (Thomas Paine) در کتاب معروف خود «عصر خرد» (The Age of Reason) علل تضاد مسیحیت را با عقل و علم به خوبی بررسی کرده و سرانجام نتیجه می گیرد که سیستم کلیسایی، بخشش گناهان، خرید و فروش گناه و مغفرت، اعتقاد به اینکه عیسی مصلوب شد تا کفاره گناه آدم را بدهد و از بشر گناهکار شفاعت کند، سیستم اعتقادی مسیحیت دایر بر بشریت خدا و خدایی بشر (خدای پدر و خدای پسر)، و سیستم ریاضی مسیحیت در مورد توحید تثلیث (توحید وحدت خدایان سه گانه) و تثلیث توحید (تقسیم الوهیت در سه اقسام) و مسائل دیگر سبب شد که مسیحیت دایره علم و عقل و فلسفه را تا آنجا محدود کند که نتواند چیزی علیه کلیسا و مسیحیت به وجود آورد؛ زیرا بازگذاشتن علم و عقل و فلسفه برای کلیسا و مسیحیت خطراتی داشت که نمی توانست نادیده گرفته شود. (عزتی، ۱۳۵۵: ۱۰۵ به نقل از: Thomas Pain, The Age of Reason, pp. ۵-۳۷).

در جهان اسلام نیز از همان سده های نخست مسئله تعارض عقل و نقل و با ورود فلسفه به جهان اسلام مسئله تعارض قرآن و فلسفه مطرح شده است. به جز دانشمندان اسلامی که به این مسئله اهتمام ورزیده اند، خاورشناسان و نویسندگان تاریخ فلسفه نیز مسئله تعارض عقل و وحی در اسلام را مورد توجه قرار داده اند. از جمله آ. ج. آربری در کتاب عقل و وحی در اسلام<sup>۳</sup> به تفصیل به این مسئله پرداخته است. دایره المعارف قرآن لیدن و دانشنامه قرآن اولیور لیمن مدخل هایی را با عنوان «قرآن و فلسفه» آورده اند. افزون بر این بسیاری از خاورشناسان در آثار خود، به تناسب به این مسئله اشاراتی دارند. برخی از آنها وحی قرآنی را با عقل و فلسفه هماهنگ دانسته و برخی دیگر بر ناسازگاری آنها پای فشرده اند. برای نمونه لوئی گارده و ماسینیون معتقدند اگر چه ابن سینا موفق نشد تمام مبانی فلسفی خود را با مبانی وحیانی و قرآنی تطبیق دهد ولی تمام تلاش خود را برای این منظور به کار بست (نصر، ۱۳۵۹: ۲۷۵). گلدزیهر خاورشناس معروف در کتاب گرایش های تفسیری در میان مسلمانان، بخش چهارم را به تفسیر در پرتو تصوف اسلامی اختصاص داده و در آنجا به مساله هماهنگی یا تعارض فلسفه و تعالیم فلسفی اشاراتی دارد. او با این مطلب آن فصل را آغاز می کند که «در حقیقت برای متصوفه آسان نیست که نمود اندیشه های خود را در قرآن بیابند و از قرآن برای اثبات نظریات دینی و فلسفی خود گواهی خواهند زیرا بخش هایی از این اندیشه در تعارض کامل با آموزه های اسلام اصیل قرار دارد که بر پایه روایت و حدیث در مقابل تصوف جبهه می گیرد» (گلدزیهر، ۱۳۸۳: ۱۷۵). گلدزیهر باطنی گری اخوان الصفا را مطرح کرده و آن را در تفسیر قرآن موثر دانسته است و نمونه هایی از آن را مورد اشاره قرار داده

<sup>۱</sup> J. M. Robertson, A Short History of Free thought.

<sup>۲</sup> Thomas Pain, The Age of Reason.

<sup>۳</sup> A.J. Arberry, Revelation and Reason in Islam.

است (گلدزیهر، ۱۳۸۳: ۱۸۰-۲۳۹). او حتی به غزالی نسبت می دهد که فلسفه یونان را پایه و اساسی برای قرآن گرفته است. او می نویسد: «چنانکه دیدیم غزالی دشمن خود را به چنین شیوه ای متهم می کند ولی خود وی همان معنایی را برای صراط بیان می کند که معنای باطنی از آن به نظر می رسد. خصوصاً در کتاب خود به نام جواهر القرآن فلسفه یونان را پایه و اساسی برای قرآن می گیرد و آن را معنای باطنی قرآن می داند. غزالی از طرف دیگر در تفسیر صراط حق رو به سوی اندیشه های ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس دارد (گلدزیهر، ۱۳۸۳: ۱۹۳).

تعارض انگاری وحی قرآنی با فلسفه در بیان خاورشناسان به دلیل قیاس اسلام با مسیحیت است. این درحالی است که بر خلاف پندار برخی همچون تنمان (وفات ۱۸۱۹م) تاریخ نویس آلمانی فلسفه، که غیرمنصفانه اسلام را مخالف خردورزی دانسته بلکه قرآن را از جمله موانع رشد فلسفه در میان مسلمانان دانسته است، ( رک: مصطفی عبدالرزاق، ۴۲۶ ق: ۸-۱۲)، آموزه های اسلامی و قرآنی به تعقل و خردورزی توصیه و تشویق می کنند. جایگاه عقل و خرد در اسلام آنقدر والا است که به هیچ روی نمی توان تعارض این دو را به اسلام نسبت داد. متاثر از همین رویکرد تعالیم قرآنی به تعقل است که در جامعه اسلامی از صدر اسلام تاکنون رفتارها و واکنش های ضد عقل، نظیر آنچه در عالم مسیحیت رخ داد، مشاهده نمی شود. بلکه اکثر دانشمندان اسلامی اعم از فیلسوفان، متکلمان و... سازگاری عقل و شرع را پذیرفته اند. بنابراین داوری خاورشناسان در باره تعارض قرآن با فلسفه بر مقیاس تجربه عالم مسیحی بیراهه رفتن است.

ما در ادامه با تاکید بر تبیین و نقد دیدگاه اولیور لیمن به برخی دیگر از برداشت های ناصواب خاورشناسان نیز اشاره خواهیم کرد.

## ب. اولیور لیمن و تعارض قرآن و فلسفه

در مسئله تعارض قرآن و فلسفه اولین نکته توجه به معنای تعارض و واژه های قریب المعنای آن نظیر تنافی، تضاد، تناقض و ... است که با این که معنای ریشه ای این کلمات با هم متفاوت است، و در مقام کاربرد، خصوصاً در علوم مختلف، تفاوت های جزئی بین آنها وجود دارد (برای آشنایی با این تفاوت ها رک: عسکری، ۱۴۰۰ ق/ ۱۵۰-۱۵۱) 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 واژه ها و اصطلاحات یاد شده است که هر گونه ناسازگاری را در برمی گیرد. اولیور لیمن نیز در مقاله دانشنامه قرآن کریم از واژه conflict استفاده کرده است (leaman, ۲۰۰۷: ۴۹۹) که به معنای تعارض، تضاد، کشمکش و ناسازگاری به کار می رود و وجه جامع معانی پیش گفته است.

اکنون که معنای تعارض تا حدودی روشن شد به سراغ دیدگاه الور لیمن می رویم. اولیور لیمن نسبت به بسیاری از خاورشناسان و اسلام پژوهان غربی دیدگاه واقع بینانه تری نسبت به فلسفه اسلامی دارد و فلسفه اسلامی را سنتی فلسفی می داند که از میان فرهنگ اسلامی به معنی گسترده آن نضج گرفته است (لیمن، ۱۳۸۵: ۲۴). به اعتقاد او اگرچه پایه و اساس فلسفه اسلامی در فلسفه یونان است، این اصول آن چنان از بنیان در درون فلسفه اسلامی تغییر شکل و

رشد یافته‌اند که هیچ دلیل و مطابقتی وجود ندارد که نشان دهد این فلسفه در نتیجه انتقال از یک فرهنگ خارج از اسلام به وجود آمده است (لیمن، ۱۳۸۵: ۲۵).

لیمن در مقدمه کتاب «تاریخ فلسفه اسلامی» می‌نویسد: اگر چه در اسلام مباحث فراوانی درباره دین و عقل وجود دارد، ولی این اشتباه محض است که تعارض میان این دو را به عنوان امری نهفته در قلب و مرکز فلسفه اسلامی بیان‌گاریم. این تعارض و دوگانگی ممکن است مرکز ثقل و محور حیاتی فلسفه یهودی یا مسیحی در قرون وسطی تلقی شود یا حداقل یکی از مهم‌ترین محورهای مباحث آنها انگاشته شود ولی هیچ دلیلی برای اهمیت بخشیدن به این تعارض به عنوان یک اصل پایه و راهنما در سنت فلسفه اسلامی در کار نیست (نصر و لیمن، ۱۳۸۳: ۸-۷). او از ارزش عقل در اسلام و اهتمام قرآن کریم به خردورزی، که خاتمت نیز موید آن است، نتیجه می‌گیرد که برای این تفکر که ناسازگاری اساسی‌ای میان عقل و دین وجود ندارد، حداقل در اسلام، زمینه‌های خوبی وجود دارد (لیمن، ۱۳۸۵: ۲۵).

لیمن با وجود چنین موضع‌گیری مثبتی نسبت به فلسفه اسلامی و تاثیر تعالیم قرآن در آن، در موارد متعددی به مسئله تعارض قرآن و فلسفه پرداخته است و به وجود آن تصریح کرده و یا دست کم به ابهام و تردید از آن گذشته است. برای نمونه در دانشنامه قرآن کریم، پس از اشاره به دیدگاه کسانی که سرچشمه تفکرات فلسفی را قرآن می‌دانند (leaman, ۲۰۰۷: ۴۹۶؛ 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) داوری روشنی در باره این نظریه ارائه نکرده است، بلکه در ادامه بحث تعارض قرآن و فلسفه را می‌پذیرد و می‌نویسد: «قرآن به اشکال مختلف، در عین حال در تعارض و توافق با قرآن قرار گرفت. مشاهده موارد تعارض آسان‌تر است. برخی از نظریه‌هائی که فلاسفه مطرح ساختند در چهارچوب برخی از عقائدی که در قرآن آمده، به خوبی جای نمی‌گرفت. به نظر می‌رسد بعضی آنها با اسلام در تباین باشد» (leaman, ۲۰۰۷: ۴۹۹؛ لیمن، ۱۳۹۱: ۴۸۳).

او همچنین در جای دیگری با اشاره به راه یافتن فلسفه به جهان اسلام از طریق ترجمه آثار یونانی به علل مخالفت مسلمانان اشاره کرده است. از سخنان لیمن چنین استفاده می‌شود که مخالفت با فلسفه در میان مسلمانان از چند عامل مهم نشأت می‌گرفت: اولاً 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 به کار می‌برند خطیرتر بود. این معیار بر عقل در برابر وحی تکیه داشت و طبعاً اهمیت وحی دینی را مورد سوال قرار می‌داد. بنابراین فلسفه پیش از آنکه یک صورتبندی بدیل حقایق دینی تلقی شود یک نظام هم آورد و رقیب فکری نگریسته شد که مقتضی مخالفت از سوی اسلام بود (leaman, ۲۰۰۷: ۵۰۲؛ لیمن، ۱۳۸۵: ۲۴-۲۵).

مهم‌تر از موارد پیش گفته اینکه لیمن در پایان مقاله دانشنامه قرآن کریم، ذیل عنوان تاثیر فلسفه بر قرآن به طرح دو سوال مهم پرداخته است. نخست اینکه آیا فلسفه هرگز می‌تواند به مقابله با قرآن برخیزد؟ او پاسخ می‌دهد مسلماً می‌تواند، مشروط بر آنکه فلسفه به نتیجه‌ای برسد که در خلاف جهت قرآن بوده و آن نتیجه علی‌الظاهر با قدرت محرز گردد. به گفته او بیشتر مخالفت‌ها با فلسفه به دلیل بدعت دانستن آن و ناسازگاری تعالیم فلسفی با اسلام بوده است اما شاید استفاده از فلسفه اساساً برای ایجاد شیوه متفاوتی از تحلیل و درک واقعیت، تهدیدی جدی‌تر نسبت به قرآن باشد.

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

## بررسی و ارزیابی

مجموع نکات و اظهارات لیمن، که برخی از آنها در بالا منعکس شد، نشان می‌دهد که او گویا در نوعی تردید به سر می‌برد از این رو همه جا همخوان و همسو سخن نمی‌گوید. او در عین حال که از نقش گسترده قرآن کریم در شکل‌گیری فلسفه اسلامی سخن می‌گوید تعارض قرآن و فلسفه را همچون بسیاری از خاورشناسان مسلم دانسته و بلکه از رقابت فلسفه با قرآن یا جایگزینی آن به جای قرآن سخن گفته است.

بررسی مسئله تعارض قرآن و فلسفه و پاسخگویی به تردیدها و اشکالات 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. به 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 مقدمات است:

**۱. لزوم تفکیک وحی از نقل:** اولین نکته که توجه به آن ضروری است اینکه 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 فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَيُّمَةُ ع 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) هستند و اما حجت باطنی، عقل‌هایند» (کلینی، ۱۴۰۷: ق ۱/ ۱۶).

بر اساس این روایت برای رسیدن به خدای واحد دو راهنما وجود دارد: راهنمایی از بیرون و راهنمایی از درون. وظیفه عقل، فهم و ادراک فعل و قول خدا و ورق زدن کتاب تکوین و تدوین اوست لذا ادراک او در برابر معرفت دینی و برون از مرز دین شناسی نیست بلکه همچون نقل، که از قول و فعل خدا پرده بر می‌دارد، در حد توان خویش به همین کار مشغول است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۶۲). بنابراین ممکن نیست که حجت و راهنمای درونی با حجت و راهنمای بیرونی با یکدیگر تعارض کنند پس تعارض عقل با وحی متصور نیست بلکه تعارض صرفاً میان عقل و نقل متصور است. در نقل نیز چون الفاظ قرآن همانند مطالب آن وحی الهی است و بشر عادی لفظی را که تلاوت می‌کند عین وحی است و 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 (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۳-۳۴).

بنابراین تا اینجا روشن شد که وحی و نقل به یک معنا نیستند و قرآن کریم و فهم معصومانه از آن از تفسیر عالمان دین جداست. آنچه تعارض در آن امکان پذیر است فهم عالمان دین از قرآن است. اهمیت این نکته در اینجاست که از تفسیر عالمان دینی از قرآن می توان دست برداشت ولی نمی توان خود گزاره قرآنی را نادیده گرفت.

**۲. تمایز فلسفه از آرا و نظریات فلسفی:** ارسطو، که خود مولف فلسفه شمرده می شود، آن را شناخت هستنده ها یا موجودات (ارسطو، ۱۹۸۸م: ۲۰۸) و به تعبیری دیگر شناخت حقیقت می داند (ارسطو، ۱۹۸۸م: ۴۸) و تاکید دارد شناخت اصل ها و علت های نخستین در فلسفه از راه نظر صورت می گیرد (ارسطو، ۱۹۸۸م، ص ۸۱). تعبیر «از راه نظر» اهمیت ویژه ای دارد. یونانیان زندگی فیلسوف را در برابر شکل های دیگر زندگی، زندگی تماشاگرانه یا زندگی نظری می نامیدند یعنی مشاهده اندیشمندان پدیده های جهان پیرامونی، پیدایش، چگونگی، علت ها و پیوندهای میان هستنده ها، بی قصد اینکه از این کار سودی یا نتیجه عملی به دست آید. (خراسانی، ۱۳۷۵: ۸۱-۸۲).

بر اساس تعریف فوق آنچه به عنوان فلسفه نامیده می شود، تلاشی است که فیلسوفان برای دست یابی به شناخت حقایق و موجودات انجام می دهند تلاش آنها، با صرف نظر از اینکه به حقیقت نایل شوند یا نه، چون برای کشف حقیقت است، در قلمرو فلسفه جای می گیرد.

اما فلسفه به معنای دیگری نیز به کار می رود. گاهی فلسفه گفته می شود و از آن مجموعه نظریات و آرای فلسفی اراده می شود چنانکه گاهی از فقه مجموعه احکام فقهی اراده می گردد و نه مهارت و تلاش خاص فقیه (رک: 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 آرا و دیدگاه های 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 می گردد و تعارض در آن متصور است، فهم و ادراک عقلی انسان غیر معصوم با فهم و ادراک او، از ظاهر قرآن است که با تسامح از آن به «تعارض قرآن و فلسفه» یاد می شود. ولی هرگز تعارض در واقع و نفس الامر بین فلسفه و قرآن تصور نمی شود. همچنانکه بین عقل و وحی تصور ناشدنی است.

بر همین اساس فلاسفه بزرگ مسلمان همواره بر مطابقت شریعت و فلسفه تاکید داشته اند و احتمال ناهماهنگی شریعت و فلسفه الهی را رد می کرده اند. برای نمونه ملاصدرا در مورد ضرورت سازگاری حکمت با شریعت، در بحث مجرد نفس می نویسد: «فلنذكر أدلة سمعية لهذا المطلب حتى يعلم أن الشرع و العقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات و حاشي الشريعة الحقّة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية و تبا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب و السنة؛ پس 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 چنین اند. حاشا که احکام شریعت حق و تابناک الهی با معارف یقینی و بدیهی ناسازگار باشد و نابود باد فلسفه ای که اصول و قوانین آن با کتاب الهی و سنت مطابق نباشد» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۵۷/۸).

۴. **تفکیک تعارض ظاهری با تعارض واقعی:** آخرین نکته در تبیین مسئله تعارض، لزوم تفکیک میان تعارض ظاهری و واقعی است. مراد از تعارض ظاهری این است که تعارض پس از تأمل و بررسی قابل رفع است ولی مراد از تعارض واقعی آن تعارضی است که حتی پس از تأمل و بررسی ادله همچنان باقی و پابرجا است و نمی توان آن را حل و فصل کرد؛ زیرا مستلزم جمع بین متعارضین است که محال می باشد.

در بسیاری از مواردی که عقل و نقل یا فلسفه و قرآن معارض به نظر می رسند، تعارض ظاهری و ابتدایی است و جمع عرفی و عقلایی میان آن ها امکان پذیر است؛ مانند موارد عام و خاص و مطلق و مقید، که عقل در قالب مقید یا مخصص لبی، اطلاقات و عمومات نقلی معارض را تقیید یا تخصیص می زند(جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۷۸). اما ممکن است با مواردی روبرو شویم که تعارض آنها بدوی نیست در این موارد چاره ای جز رجوع به قطع و ظن یا اظهار و اقوی وجود ندارد. بر این اساس هر یک از عقل یا نقل قوت بیشتری داشت به آن اخذ شده و دیگری تاویل می شود یا علم آن به اهلش واگذار می گردد(رک: جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۷۴-۷۹).

حاصل نکات چهارگانه فوق این است که بین قرآن، که عین وحی است و یکی از منابع معرفت بشری و معصوم است با عقل که دیگر منبع معرفت بشری و حجت باطنی است هرگز تعارضی واقع نمی شود بلکه تعارض میان فهم بشری از قرآن و نیز فهم عقلی فلسفی رخ می دهد و در اکثر موارد نیز، تعارض ظاهری است و به آسانی قابل حل و فصل است. از این رو آنچه لیمن در مورد جایگزینی عقل به جای وحی و یا فلسفه به جای قرآن و یا در مورد رقابت این دو با هم مطرح کرده است از اساس نادرست است و فیلسوفان مسلمان هرگز فلسفه و قرآن یا عقل و وحی را رقیب یکدیگر به شمار نیاورده اند تا تهدیدی از جانب عقل و فلسفه متوجه دین باشد بلکه آنها را همراه یکدیگر و دوست و جلوه هایی از یک حقیقت واحد می دانسته اند. 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 بوده اند و ذاتا 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» (ابن رشد، بی تا: ۳۱-۳۲)؛ «کسانی که می گویند فلسفه مخالف دین است و یا بر عکس، کسانی هستند که به کنه حقیقت دین و فلسفه نرسیده اند» (ابن رشد، ۱۹۹۸م: ۱۵۲).

این موضع پیری فلاسفه اسلامی نشان می دهد که اصولا مباحثی همچون رقابت یا جایگزینی در منظومه فکری فلسفی فلاسفه اسلامی جایگاهی نداشته و قابل طرح و بحث نیست.

### ب. خاستگاه و عوامل ناسازگارانگاری قرآن و فلسفه

با توجه به آنچه گفته شد روشن می شود که تعارضی میان عقل و وحی یا فلسفه و قرآن نیست. ممکن است گفته شود اگر حقیقتا تعارضی وجود ندارد پس چرا برخی بر تعارض اصرار دارند و این تعارض انگاری از کجا ناشی می گردد. در پاسخ به این پرسش به چند عامل مهم می توان اشاره کرد:



۱. از مهم ترین عواملی که موجب ناسازگار انگاری قرآن و فلسفه شده است خلط فهم بشری از قرآن با متن وحی و قرآن و نیز خلط آرا و نظریات فلسفی با حقیقت فلسفه است که پیش از این به تفصیل بیان شد و نیاز به تکرار آن نیست.

۲. دومین عامل انگاره تعارض را می توان خلط وهم و نیز عقل جزئی و حسابگر با عقل کلی دانست. آنچه فلاسفه اسلامی مطرح می کنند و فلسفه را به عنوان نماد عقلانیت، متعارض با قرآن و وحی نمی دانند، عقل کلی و ناب است نه عقل آمیخته با وهم و یا عقل جزئی و حسابگر. چنانکه می دانیم گاهی وهم به جای عقل می نشیند و انسان حکم وهم را حکم عقل می پندارد؛ یعنی یک چیز بدلی را به جای امری حقیقی می نشانند، از این روست که دچار خطای ذهن می شود. ملاصدرا به این امر تصریح کرده و وهم را منشا خطای ذهن و راه نفوذ شیطان دانسته است. از دیدگاه ملاصدرا دلیل این امر این است که قوه واهمه تابع حس و مدرک اموری است که به محسوسات تعلق دارد. به همین علت احکام واهمه در موضوعات جزئی مثل احکام هندسی صادق است و احکام ریاضی وهمیات صادق اند. اما هر گاه این قوه در امور کلی دخالت کند و احکام کلی صادر کند کاذب خواهد بود. زیرا همان نظری را که به جزئیات دارد به کلیات نیز دارد و کلیات را به منزله محسوس تصور می کند. و حکم محسوس را در معقول جاری می سازد (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۶۰۸-۶۰۹).

نظیر همین مسئله در مورد عقل جزئی و حسابگر نیز قابل بیان است. اگر عقل جزئی، که با سود و زیان دنیایی و عالم طبیعت سر و کار دارد و مشوب به وهم و شک و شهوت است، جای حکم عقل کلی بنشیند نمی توان ادعا کرد که با وحی و دین سازگار است. همچنانکه آموزه های 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 ایشان در مورد ادیان دیگر و به ویژه مسیحیت است. آنها در حقیقت ناسازگاری فلسفه با مسیحیت و کتاب مقدس را تعمیم داده و در مورد قرآن و فلسفه مطرح کرده اند. در حالی که چنین تعمیمی ناروا است. زیرا مسیحیت همواره پایه های خود را بر عواطف، احساسات بشر استوار کرده است. رجال کلیسا و دانشمندان غربی مسیحیت را نه تنها نسبت به عقل و فلسفه بی تفاوت اعلام داشتند بلکه بین این دو یک ناسازگاری یافتند حتی آشنایی آنها با منابع اسلامی مربوط به هماهنگی فلسفه و دین نتوانست تضاد بین مسیحیت و فلسفه را بر طرف کند (عزتی، ۱۳۵۵: ۸۹).

### ج. راه حل فلاسفه اسلامی برای مسئله تعارض و پیامدهای آن

به عقیده اولیور لیمن، فلاسفه اسلامی تضادی اساسی بین قرآن و فلسفه را باور نداشته اند و در مواردی نیز که تعارضی شکل می گرفته است با کمک تاویل ظواهر قرآن به حل و فصل آن می پرداخته اند. 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 تاکید دارد و ادعا می کند که در برخورد با دشواری های تفسیری، برای حل مشکل، تنها می توان به فلاسفه مراجعه کرد.

لیمن در ادامه تاکید می کند که سوای هر مناقشه عقیدتی راجع به 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 یک کلام دینی، و نه چیزی مقتبس از یک نظریه دیگر باشد. و این فکر که برای حل موضوعات دینی، نظریاتی از سطوح بالاتر باید مطرح گردد برای اعتماد مومن به علوم دینی بالقوه مضر است (leaman, ۲۰۰۷: ۵۰۰؛ لیمن، ۱۳۹۱: ۴۸۳-۴۸۴).

## بررسی و ارزیابی

اینکه فلاسفه اسلامی قرآن را در جایگاه فروتری از فلسفه نشانده باشند غیرقابل پذیرش است. نه لازمه راه حل فلاسفه اسلامی چنین امری بوده و نه از فیلسوفی چنین امری سرزده است؛ زیرا چنانکه گفته شد تعارض بین قرآن و فلسفه در حقیقت تعارض فهم عقلی فلسفی با فهم قرآنی بشری است و راه حل این رشد و دیگر فلاسفه اسلامی برای چنین مواردی است و گرنه عقل و نقل یا قرآن و فلسفه که منابع معرفت بشرنده و حجیت هر دو مورد تایید شریعت است، تعارض ندارند. از این رو ترجیح دلیل عقلی به معنای برتری و سیطره عقل و فلسفه بر قرآن کریم نیست. فیلسوفان مسلمان نیز همواره جایگاه تعالیم مسلم و قطعی قرآنی را به خوبی پاس داشته اند. برای نمونه می توان به موضع آنها در باره معاد جسمانی اشاره کرد. کندی اولین فیلسوف مسلمان، معاد جسمانی را باور دارد. او که گویا به ناتوانی عقل از اثبات معاد جسمانی توجه داشته است به برتری و رجحان سخن پیامبر بر فیلسوف تاکید می کند و در مقایسه پاسخ های پیامبرانه با فیلسوفانه می نویسد: «علم اختصاصی پیامبران بدون طلب و جستجو و بهره گیری از ریاضیات و منطق و بدون زمان حاصل می شود بلکه برای حصول آن تنها اراده خداوند که آنها را فرستاده کافی است» و بدین طریق پیامبران را در جایگاهی برتر از فلاسفه می نشاند. به عقیده او پاسخ هایی که انبیا به پرسش های مطرح شده از آنها در باب امور پنهانی و حقیقی می دهند، هرگز با پاسخ های یک فیلسوف به لحاظ کوتاهی و رسایی و نزدیکی طریق و اشتمال بر مطلوب یکسان نخواهد داد (کندی، ۱۳۸۷: ۱۹۱-۱۹۰).

این عبارت آشکارا نشان می دهد که کندی تنها بر اساس باور به برتری پیامبر است که معاد جسمانی را ضروری شمرده و می پذیرد. چنانکه ابن سینا نیز علیرغم عدم امکان تبیین فلسفی معاد جسمانی، آن را بر اساس ضرورت اعتماد به خبر مخبر صادق، عقلاً پذیرفتنی می داند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۸۲).

اوج التزام به شریعت و ضرورت هماهنگی فلسفه و دین را در ملاصدرا می توان سراغ گرفت. او در باره کیفیت معاد و جسمانی روحانی بودن آن مطابق با آنچه در شریعت آمده، می نویسد: «به درستی که حق در معاد این است که همانند نفس که دقیقاً خودش برمی گردد بدن نیز بعینه خودش بازمی گردد چنانکه شرع صحیح بدون تاویل بر آن صراحت دارد و عقل صحیح هم بدون تعطیل بر آن حکم می کند» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۹/۲۸۹).

با این عبارات صریح از فلاسفه اسلامی به هیچ روی نمی توان به آنها نسبت داد که جایگاه قرآن و دین را فروتر از عقل می دانسته اند. و اگر در مقام تعارض دو دلیل عقلی و نقلی، دلیل عقلی را مقدم می کرده اند بر خلاف پندار لیمن، بدان معنا نیست که کلام آخر را در یک موضوع دینی امری غیر دینی و نظریه ای از سطوح بالاتر می زند. بلکه چنانکه پیش از این گذشت خود عقل نیز از منابع معتبر اسلامی است و در کنار نقل، حجت شرعی است.

## د. بررسی نمونه های تعارض در بیان اولیور لیمن

اولیور لیمن در مقالات خود به برخی نمونه هایی که مخالفان فلسفه در جهان اسلام و نیز برخی خاورشناسان برای اثبات مدعای تعارض قرآن و فلسفه بدان ها استشهاد کرده اند اشاره کرده است که در زیر به بررسی آنها می پردازیم.

**الف. نفس:** لیمن در مدخل قرآن و فلسفه ذیل عنوان *نفس* به دو دیدگاه ارسطویی و افلاطونی در باره نفس اشاره کرده و هر دو را با تلقی قرآنی ناسازگار می شمارد. از دیدگاه وی «یکی از علل خاص اختلاف نظر در باره رابطه قرآن و فلسفه بحثی بود که حول ماهیت نفس، یعنی جزء متفکر انسان، وجود داشت. بسیاری از متفکران مشایی در ارتباط با نفس به مثابه صورت انسان، از ارسطو پیروی کردند، طبق این دیدگاه همین که بدن یا ماده می میرد، روح یا صورت آن نیز از میان می رود. اما قرآن مفهوم خوب و تکامل یافته ای درباره آخرت دارد، که به نظر می رسد در آن روح همراه با بدن ابدی باشند. ... سایر متفکران شرحی افلاطونی از روح به عنوان چیزی ابدی و غیر مادی مطرح ساختند که آن نیز ظاهراً با روایت قرآنی زندگی اخروی در محلی بسیار مادی در تضاد قرار دارد. آنها استدلال می کردند که روایت دینی بر مادیت تأکید می نماید زیرا برای بیشتر مردم این چیزی است که اهمیت دارد» (leaman, ۲۰۰۷: ۴۹۸؛ لیمن، ۱۳۹۱: ۴۸۲-۴۸۳).

## بررسی و ارزیابی

اشکال اساسی که در همه موارد و نمونه های مطرح شده از این قبیل ساری و جاری است این است که آرا و نظریات فلسفی با خود فلسفه خلط شده است. وقتی سخن از عدم تعارض قرآن و فلسفه به میان می آید مراد از قرآن وحی الهی و از فلسفه تلاش عقلی برای دستیابی به حقیقت است و چنانکه پیش از این تبیین شد این دو هیچگاه با هم تعارضی ندارند. در مسئله نفس هم آنچه به عنوان مصداق تعارض مورد اشاره قرار گرفته است 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 اولیور لیمن در تبیین تعارض ادعایی، تأکید کرده است که بسیاری از متفکران مشایی در ارتباط با نفس به مثابه صورت انسان از ارسطو پیروی کرده اند. اما به نظر می رسد چنین ادعایی مقرون به صحت نیست. زیرا عبارات لیمن ناظر به نفس انسانی است و فلاسفه مسلمان و متفکران مشایی در باب نفس انسان به تجرد و جاودانگی آن حکم کرده اند. و آن را صرف صورت نمی دانند که با زوال ماده از بین می رود؛ مثلاً کندی اولین فیلسوف مسلمان هر چند همچون ارسطو به حدوث نفس با حدوث بدن باور داشت با این حال به دوگانگی نفس و بدن قایل بوده، نفس را مجرد می دانست و بر این باور بود که با جدایی نفس از بدن، نفس از همه امور آگاهی خواهد یافت و چیزی برای او در پس پرده غیب نخواهد ماند (رک: 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 قرار نمی دهد زیرا این نفوس منطبع در ماده نیستند. به عقیده او نفس انسانی به دلیل تجردش از ماده، ذاتش را تعقل می کند بنابراین می تواند باقی باشد. البته فارابی همه نفوس را باقی نمی داند زیرا به نظر او همه نفوس به درجه انسانیت نمی رسند در

نتیجه همه مجرد نیستند. تنها کسانی باقی اند که معقولات را ادراک کرده باشند. حتی کسانی که اهل شقاوت باشند ولی معقولات را درک کرده باشند فناپذیرند(فارابی، ۱۹۹۵م: ۱۳۸-۱۴۱؛ همو، ۱۹۹۶م: ۳۵).

ابن سینا دیگر فیلسوف بزرگ مشائی با وجود اینکه آفرینش نفس را به حدوث بدن گره می زند با اثبات تجرد ذاتی به این نتیجه دست می یابد که نفس با فساد بدن فاسد نمی شود هر چند شرط بقای نفس را بهره مندی از ادراکات عقلی می داند به گونه ای که در بقای نفوس افراد کودنی که معقولات را ادراک نکرده اند تردید می کند(ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۷۸-۳۸۵).

بنابراین چنانکه از عبارات بالا برداشت می شود نمی توان فلاسفه مسلمان را تابع صرف اندیشه ارسطو در مورد رابطه نفس و بدن دانست. بلکه در این زمینه به افلاطون نزدیک بوده اند که نظریه او همخوانی بیشتری با آموزه های قرآنی داشته است.

ملاحظه دیگر در عبارات پیش گفته، معطوف به نظریه افلاطون است که اولیور لیمن ادعا می کند 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 می شود، که نمونه دوم تعارض در بیان لیمن است، پاسخ به آن ذیل بحث بعدی خواهد آمد.

**ب. مسئله معاد جسمانی و روحانی:** لیمن در مدخل قرآن و فلسفه ذیل عنوان *رابطه فلسفه با قرآن* بدین نکته اشاره می کند که برخی از نظریه هایی که فلاسفه مطرح ساخته اند در چارچوب عقایدی که در قرآن آمده به خوبی جای نمی گیرد. او برای نمونه به مسئله کیفیت معاد و حشر انسان در قیامت اشاره می کند و می نویسد: «معدودی از فلاسفه عملاً به رستاخیز بدن و روح اعتقاد داشتند اما به نظر نمی رسد که این موضوع در قرآن بیان شده باشد» (leaman, ۲۰۰۷: ۵۰۰؛ لیمن، ۱۳۹۱: ۴۸۳).

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

### بررسی و ارزیابی

نکته قابل توجه و البته شگفت انگیز در اینجا، ناسازگاری موجود در عبارات خود اولیور لیمن است. در حالی که او ذیل عنوان *نفس و بیان دیدگاه ارسطو* تاکید دارد که قرآن کریم مفهوم خوب و تکامل یافته ای در باره آخرت دارد که به نظر می رسد در آن روح همراه با بدن ابدی است، در اینجا تصریح می کند که رستاخیز بدن و روح در قرآن بیان نشده است. در این دو ادعا ناسازگاری روشنی به چشم می خورد 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 می نویسد: «برخی از فلاسفه اظهار داشته اند که باید این مفهوم دینی را به معنای تمثیلی گرفت و 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 به عنوان صاحبان روح های ابدی است» (leaman, ۲۰۰۷: ۴۹۸؛ لیمن، ۱۳۹۱: ۴۸۳).

با صرف نظر از این نکته ادعای او در اینجا که رستاخیز بدن و روح در قرآن بیان نشده کاملاً نادرست است و ظواهر آیات قرآن کریم بر خلاف ادعای اولیور لیمن، از میان اقوال مطرح در باب کیفیت حشر و قیامت، نظریه معاد جسمانی روحانی را تأیید می‌کند؛ یعنی انسان در حیات اخروی خود نیز دو ساحتی است. دانشمندان اسلامی و فلاسفه مسلمان به تفصیل شواهد قرآنی این مدعا را مطرح کرده‌اند. از مهم‌ترین شواهد قرآنی ساحت روحانی، بهره‌مندی انسان در حیات اخروی از پاداش‌ها و کیفرهای غیر جسمانی است. بر اساس آیات قرآن کریم هم نعمت‌ها و لذت‌های بهشتی به دو نوع مادی و معنوی تقسیم می‌شوند و هم کیفرها و درد و رنج‌های دوزخ به دو نوع جسمانی و روحی روانی تقسیم می‌گردند. از سوی دیگر شواهد قرآنی بسیاری ساحت جسمانی (بدن) انسان را اثبات می‌کند. از جمله آیات حاکی از رستاخیز انسان از قبر یا از خاک، شهادت اعضای بدن و نیز نعمت‌ها و عذاب‌های جسمانی.

با توجه به این آیات و آیات مشابه دیگر، که ذکر همه آنها از حوصله این نوشتار خارج است (رک: اسعدی، ۱۳۹۴: ۱۴۱-۱۴۸)، می‌توان به این حقیقت دست یافت که انسان از منظر قرآن کریم همچنان که 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 همچنان 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 برداشت می‌شود و با توجه به دلالت صریح آیات قرآنی و روایات معصومین (ع) است که فلاسفه مسلمان علیرغم چالش‌های فلسفی موجود در معاد جسمانی، آن را پذیرفته‌اند که پیش از این به دیدگاه و برخی عبارات ایشان اشاره شد (تفصیل بحث در معاد جسمانی صدرائی را ببینید در: ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۷۵/۹؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۶۲۷/۲؛ اسعدی، ۱۳۹۹: ۲۱۷-۳۰۹).

**ج. علم الهی به جزئیات:** لیمن برای ناسازگاری آموزه‌های فلسفی با قرآن به علم الهی به جزئیات نیز اشاره کرده است. به گفته وی معدودی از فلاسفه از این عقیده که خدا به رغم آنکه اندام‌های حسی ندارد، اما همه چیز را می‌داند برداشت لفظی نمودند. آنها اغلب استدلال می‌کردند که نه تنها خداوند نمی‌تواند همه چیز را بداند که تنها چیزهایی را که می‌تواند، چیزهای انتزاعی و ابدی است. و این بدان معنا است که خدا اساساً از حیات روزمره دنیا و تجربه روزمره ما منفک است» (leaman, ۲۰۰۷: ۵۰۰؛ لیمن، ۱۳۹۱: ۴۸۳).

## بررسی و ارزیابی

عالم بودن خداوند، از آموزه‌هایی است که قرآن کریم به دفعات از آن سخن به میان آورده و بر اطلاق و شمول آن نسبت به همه امور تأکید دارد. با وجود این، مسئله علم خدا به جزئیات زمانی معرکه‌آراء میان فلاسفه و متکلمان قرار گرفته و کانون توجه ایشان بوده است.

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

خود فلاسفه نیز همواره این اتهام را مردود دانسته اند و معتقدند که این اتهام ناشی از عدم ادراک دقیق منظور آنها از سوی مخالفان است. چنانکه ابن سینا، از بزرگ ترین فلاسفه مکتب مشاء، در آثار متعدد خود به مسئله علم خدا پرداخته و خداوند را عالم به کلیات و جزئیات می داند. برای مثال، در التعلیقات می نویسد: «خداوند به اشیای جزئی و کلی در همان حال جزئی یا کلی بودن یا ثبات و تغییرشان و هستی و حدوث و عدم و اسباب عدمشان علم دارد. ... خداوند امور جزئی و شخصی را به واسطه اسباب و علل آنها به گونه ای که علمش متغیر و باطل نشود، می شناسد» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۸۱؛ نیز رک: ابن سینا، ۱۴۰۳ق: ۳/ ۹۱۷).

بنابراین ابن سینا منکر نحوه خاصی از علم به جزئیات زمانی است که مستلزم حدوث علم و تغییر در ذات اقدس الهی است. او علم الهی به جزئیات را به گونه دیگری و از راه اسباب و علل اثبات می کند تا نقضی در واجب تعالی لازم نیاید.

### جمع بندی و نتیجه گیری

۱. اولیور لیمن از میان خاورشناسان قرآن پژوه و مفسران غربی فلسفه اسلامی دیدگاهی معتدل تر در باب رابطه فلسفه اسلامی با قرآن کریم دارد. در عین حال وی در باب تعارض قرآن و فلسفه به مسائل مهمی اشاره کرده است که یا با تردید و ابهام از آنها گذشته و یا به صراحت موضعی اتخاذ کرده که پذیرفتنی به نظر نمی رسد.

۲. اولیور لیمن اصل وجود تعارض را همچون بسیاری دیگر از خاورشناسان و مخالفان فلسفه پذیرفته است بی آنکه به این نکته توجه شود که وحی و عقل هر دو منبع معرفت بشر و حجت الهی هستند. و اگر تعارضی رخ دهد بین برداشت و فهم عقلی فلسفی بشر با فهم او از متون دینی است و راه حلی که دانشمندان اسلامی مطرح کرده اند برای چنین مواردی است.

۳. با توجه به نکته بالا هرگز راه حل دانشمندانی چون ابن رشد مستلزم فرودست انگاری قرآن و دین نسبت به فلسفه و عقل نیست بلکه دانشمندان اسلامی جایگاه ویژه هردو را به خوبی تبیین و رعایت کرده اند و در تعارضات لاینحل، دست از باورهای مسلم دینی خود نکشیده اند.

۴. تعارض انگاری 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 این است که قرآن کریم و تعالیم اسلامی را به کتاب مقدس خود قیاس کرده اند. در حالی که هرگز این دو با هم قابل قیاس نیستند.

۵. ادعاهای اولیور لیمن در مورد علم الهی به جزئیات، میراثی نفس و معاد روحانی جسمانی، ناشی از عدم فهم دقیق تعالیم قرآنی و یا آرا و نظریات فلاسفه اسلامی است و تبیین دقیق مباحث نشان می دهد که فلاسفه اسلامی به باوری خلاف تعالیم قرآنی نگراییده اند و چنین اتهاماتی به فلاسفه اسلامی وارد نیست.

## کتابنامه

۱. قرآن کریم، ترجمه فولوند
۲. آربری، آ. ج (۱۳۵۸) *عقل و وحی در اسلام*، ترجمه حسن جوادی، تهران: موسسه انتشارات امیر کبیر.
۳. ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۹۸م) *الکشف عن مناهج الادله فی عقائد المله*، بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربيه.
۴. ابن رشد، محمد بن احمد (بی تا) *فصل المقال*، تحقیق محمود عماره، قاهره: دارالمعارف.
۵. ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۴۰۴ق) *التعلیقات*، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۶. ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۷۹) *النجاه*، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
۷. ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۴۰۳ق) *شرح الاشارات والتنبيهات*، قم: دفتر نشر الكتاب.
۸. ارسطو، (۱۹۸۸م) *متافیزیک*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار.
۹. اسعدی، علیرضا (۱۳۹۴) *قرآن و مسئله معاد*، قم: بوستان کتاب.
۱۰. اسعدی، علیرضا (۱۳۹۹) *ملاصدرا و مسئله معاد*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۱. ژولیوه، ژان (۱۳۹۳) « از آغازگاه ها تا ابن سینا»، *تاریخ فلسفه راتلج*، ج ۳، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: انتشارات چشمه.
۱۲. تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹ق) *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم: الشریف الرضی.
۱۳. جان بی ناس (۱۳۷۹) *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳) *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۵. خراسانی، شرف الدین (۱۳۷۵) *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
۱۶. طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۴۰۵ق) *تلخیص المحصل*، بیروت: دار الاضواء.
۱۷. عزتی، ابوالفضل (۱۳۵۵ش) *رابطه دین و فلسفه*، ایران: انجمن علمی مذهبی دانشگاه آذرآبادگان.
۱۸. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق) *الفروق اللغه*، بیروت: دار الآفاق الجدیده.
۱۹. فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۶م) *السیاسه المدنیه*، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۲۰. فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۵م) *آراء اهل المدینه الفاضله*، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۲۱. فخررازی (۱۴۰۷ق) *المطالب العالیه من العلم الالهی*، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۲. کاپلستون، فردریک (۱۹۸۹م) *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. کارپنتر، همفری (۱۳۷۵) *عیسی*، ترجمه حسن کامشاد، تهران: طرح نو.

۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق) *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۵. کندی، یعقوب بن اسحاق (۱۳۸۷) *مجموعه رسائل فلسفی کندی*، ترجمه سید محمود یوسف ثانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۶. کندی، یعقوب بن اسحاق (۱۹۵۰م) *رسائل الکندی الفلسفیه*، تحقیق محمد عبد الهادی أبو ریده، مصر: دار الفكر العربی.
۲۷. گلدزیهر، ایگناس (۱۳۸۳) *گرایش های تفسیری در میان مسلمانان*، ترجمه سید ناصر طباطبائی، تهران: ققنوس.
۲۸. لیمن، اولیور (۱۳۹۱ش) *دانشنامه قرآن کریم*، ترجمه محمد حسین وقار، تهران: انتشارات اطلاعات.
۲۹. لیمن، اولیور (۱۳۸۵) «مفهوم فلسفه در اسلام»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، ترجمه کامران قره گزلی، سال اول، شماره ۳، ص ۲۴-۲۵.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹/۷/۱۳) *همایش فلسفه و دین*، قم: تالار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۱. مصطفی عبدالرزاق، (۱۴۲۶ق) *تمهید لتاریخ الفلسفه الاسلامیه*، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیه.
۳۲. ملاصدر (۱۳۸۲) *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۳. ملاصدر (۱۳۸۱) *المبدأ و المعاد*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۴. ملاصدر (۱۳۶۲) *منطق نوین مشتمل بر اللغات المشرقیه فی الفنون المنطقیه*، ترجمه و شرح عبدالحسین مشکوه الدینی، تهران: آگاه.
۳۵. مونتگمری وات (۱۳۷۸) *تاثیر اسلام در قرون وسطی*، ترجمه حسین عبدالمحمدی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۶. نصر، سید حسین و لیمن، اولیور (۱۳۸۳) *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: انتشارات حکمت.
۳۷. نصر، سید حسین (۱۳۵۹) *نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت*، تهران: خوارزمی
۳۸. oliver leaman (۲۰۰۷) *the Quran: an encyclopedia*, London and New York, Routledge.