

فلسفه و قرآن*

ماجد فخری؛ ترجمه مهرداد عباسی

مقدمه

قرآن اگرچه متنی فلسفی به معنای دقیق کلمه نیست، همواره در کانون داغ‌ترین مناظرات فلسفی و کلامی در اسلام بوده است. صرف نظر از اینکه معنای فلسفه حکمت (سوفیا) باشد یا – به گفته فیثاغورس واضع اصطلاح philo-sophos – حکمت دوستی، قرآن آموختن حکمت را موهبتی از جانب خدا می‌داند: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره / ۲۶۹)

مهمتر اینکه طبق برخی از آیات قرآن حکمت به صورت وحی الاهی به محمد (نساء / ۱۱۳؛ قمر / ۵؛ جمعه / ۲) یا اسلاف او همچون لقمان (لقمان / ۱۲)، داود (ص / ۲۰) و عیسی (آل عمران / ۴۸؛ مائده / ۱۱۰) اعطا شده است. در دو آیه آخر گفته شده که خدا تورات و انجیل و همچنین حکمت را به عیسی تعلیم داده است. ظاهراً منظور از حکمت در این دو آیه «کتاب‌های حکمت» بخش عبری کتاب مقدس است که عموماً به سلیمان نسبت داده می‌شود. براساس آیه‌ای دیگر عیسی با حکمت نزد مردم آمده و برای آنان بیانات آورده است: «وَلَمَّا جَاءَ عِيسَى بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ» (زخرف / ۶۳)

می‌توان گفت معنای گسترده‌تر واژه فلسفه در کاربرد معمول آن عبارت از فعالیت تفکر، تأمل یا گفت‌وگو عقلی به طور کلی است. از اینرو در فرهنگ آکسفورد «philosophize» به «تفکرکردن، نظریه‌پردازی یا موعظه کردن» معنا شده است، درحالی که ارسطو حکمت (سوفیا) را مطالعه

* این مقاله ترجمه‌ای است از:

علل و مبادی معینی و فلسفه اولی (متافیزیک) را مطالعه علل و مبادی نخستین معنا کرده است.^(۱)

واژه‌های تفکر، نظر، اعتبار و عقل در آیاتی که می‌توان بخش‌های غایت‌شناختی قرآن دانست – که از قدرت خدا در خلقت، حاکمیت مطلق و عقلانی بودن افعال او سخن می‌گویند – به دفعات به کار رفته‌اند. تفصیل این مطلب در بخش بعدی مقاله که به روش فلسفی و قرآن می‌پردازد خواهد آمد.

بنابراین وجهی ظاهراً موجه برای ارتباط بین فلسفه و قرآن وجود دارد که این مقاله درصدد نشان‌دادن آن است. اما به لحاظ تاریخی، از قرون نخستین اختلاف نظرهای فراوانی میان مفسران، فقیهان و دیگر عالمان اسلامی بر سر موجه بودن به کارگیری رویکرد عقلانی – شاخص فوق‌العاده مهم روش فلسفی – به متن قرآن چه در قالب تفسیر و چه در قالب تأویل وجود داشته است. طبری (م ۳۱۰) یکی از قدیم‌ترین و عالم‌ترین مفسران قرآن، در مقدمه تفسیر خود از صحابه و تابعینی یاد می‌کند که به دلایل گوناگونی چون «تقوای الاهی، ندیدن صلاحیت در خود و ترس از ارتکاب گناه» از پرداختن به تفسیر قرآن اکراه دارند.^(۲) وی همچنین به روایتی از ابن عباس (م ۶۸) یعنی: «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» اشاره می‌کند و بدون تأیید یا رد محتوای آن به طور کامل، توضیح می‌دهد که نهی موجود در این روایت ناظر به «تفسیر به رأی مذموم است نه ممدوح»^(۳) وی پس از آن به اقوالی از ابن مسعود (م ۳۲) و برخی از صحابه و تابعین در دفاع از جایز بودن تفسیر استناد می‌کند. طبری در ادامه با ذکر دو آیه از قرآن در پی یکدیگر: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ» (ص / ۲۹) و «وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (زمر / ۲۷) می‌گوید که این آیات دلالت بر آن دارند که «علم تفسیر و بیان معانی قرآن واجب است، زیرا تدبیر در قرآن، متذکر شدن، عبرت‌آموزی و بهره‌گیری از مواظظ آن ممکن نیست مگر با آگاهی از معانی آیات و درک و فهم آنها». وی سپس از دو نوع تفسیر صحیح سخن می‌گوید: ۱) تفسیری که مبتنی بر احادیث پیامبر است به شرط معتبر و صحیح بودن آنها و ۲) تفسیری که بر مبنای محکم‌ترین برهان واقع است و در علم به معانی عبارات، اشعار، امثال و لهجه‌های مختلف عرب ریشه دارد. به نظر طبری اقوال سلف یعنی صحابه، تابعین و پیشوایان بعدی را نیز باید به این دو معیار منطقی و زبان‌شناختی افزود.

در خصوص تأویل نیز طبری آرای متعارض درباره آیه هفتم سوره آل عمران را – که درباره آیات محکم و متشابه قرآن است – نقل می‌کند. در این آیه آمده است: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا

1. *Metaphysics*, 14 f.: bk. A. 981b ln. 29f.

۳. همان، ۴۲/۱.

۲. طبری، تفسیر، ۴۶/۱.

به **كُلِّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا** اینکه آیا عبارت «الراسخون فی العلم» در این آیه به واژه «الله» عطف شده یا نه، مسأله نحوی مهمی است که مناظره‌ای جدی را میان علمای آزاداندیش و محافظه کار پدید آورده است. بنابه نقل طبری^(۱) مالک بن انس (م ۱۷۹) و عایشه در قرائت این آیه بر کلمه «الله» وقف کرده‌اند، در حالی که ابن عباس و مجاهد بن جبر (م ۱۰۴) «الله» را به «الراسخون فی العلم» عطف کرده و آیه را به وصل خوانده‌اند. خود طبری ظاهراً قرائت نخست را برگزیده و علم به متشابهات را مختص خداوند دانسته است. درباره تفاوت بین محکّمات و متشابهات قرآن نیز وی معتقد است محکم آیه‌ای از قرآن است که عالمان تأویل آن را می‌دانند؛ در حالی که هیچ‌کس جز خدا علم به متشابه ندارد که این در واقع بازگویی همان چیزی است که به وضوح در آیه مذکور آمده است. تنها توضیح روشنگر طبری آن است که آیات متشابه به مسائلی از قبیل «زمان خروج عیسی بن مریم، هنگام برپایی قیامت و پایان دنیا» اشاره دارند.^(۲)

روش فلسفی و قرآن

بررسی رابطه فلسفه و قرآن ما را وامی‌دارد تا بین دو جنبه این رابطه تمایز قایل شویم: جنبه روش‌شناختی و جنبه ذاتی. راجع به جنبه ذاتی باید گفت هرگونه تطابق میان آموزه‌های قرآن با سنت کلاسیک فلسفی درباره مسائلی نظیر اصل جهان، ذات خدا، سرنوشت بشر و ماهیت خیر و شر صرفاً اتفافی است؛ روش یا روش‌هایی که فیلسوفان سنتی برای دستیابی به این نتایج به کار می‌برند، کاملاً متفاوت است. از سوی دیگر هسته اصلی رابطه روش‌شناختی فلسفه و قرآن عبارت از درجه‌ای است که قرآن - با استفاده از تعبیر مختلفی چون تفکر، اعتبار و نظر - مؤمنان را بدان فرامی‌خواند تا با اندیشیدن در خلقت رازهای آن را کشف کنند و از این طریق به علم، قدرت، حکمت و حاکمیت خدا در جهان پی ببرند، چنانکه در آیه اعراف / ۱۸۵ سؤال شده: **«أَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ»** و در آیات غاشیه / ۱۷-۲۰ پرسیده شده است: **«أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَ إِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَ إِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَ إِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ»**.

در این آیات و آیات مشابه دیگر یک پیام غایت‌شناختی به وضوح القا می‌شود: «أولوالالباب» با تفکر در خلقت آسمان‌ها و زمین درمی‌یابند که آفرینش آنها باطل و بیهوده نیست (آل عمران / ۱۹۰-۱۹۱). در آیه بقره / ۱۶۴ نیز آمده است: **«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ الْفَلَکِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا... لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»**.

در شماری از آیات نظیر حشر / ۲ (قس زمر / ۲۱) از اولوالابصار یا اولوالالباب خواسته شده که با کمک نور خدادادی عقل در عجایب خلقت بیندیشند و از بلاها و مصیبت‌هایی که بر کافران

وارد شده عبرت بگیرند. نشانه این نور الاهی - براساس آیات بقره/ ۳۱ و ۳۲ - آن است که خدا به جانشین خود در زمین یعنی آدم آسمایی را تعلیم داد که حتی خود فرشتگان از آنها بی خبر بودند. قرآن همچنین از مردمانی سخن می‌گوید که می‌اندیشند (يَعْقِلُونَ) و از اینرو آماده اطاعت و عبادت خدایند. تعابیر «يَعْقِلُونَ» و «تَعْقِلُونَ» چهل و شش بار در قرآن به کار رفته است. در همین سیاق در حدیثی مشهور از پیامبر آمده است که انسان بر دین فطری متولد می‌شود و این پدر و مادرند که وی را یهودی، مسیحی یا مسلمان می‌کنند.

پس عجیب نیست که قرآن آداب مناظره میان گروه‌های رقیب را براساس استدلال عقلانی یا پند نیکو تعریف کرده باشد، چنانکه در آیه ۱۲۵ سوره نحل به پیامبر دستور داده است: «أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»؛ این دستور قرآن مبنای مناظرات تاریخی مسلمانان با مسیحیان پس از دوران کشورگشایی آنان بود. نخستین نمونه از این دست، مناظره میان فردی مسیحی و یک مسلمان بر سر مسأله جبر و اختیار است. این مناظره را به تئودور ابوقره (م ۲۱۰)، اسقف حران، یا استاد وی قدیس یوحنا دمشقی (م ۱۳۰)، آخرین پزشک بزرگ کلیسای ارتدوکس نسبت داده‌اند.^(۱) نمونه دیگر مناظره‌ای است که در آن ابویعقوب بن اسحاق کندی (م حدود ۲۵۲) «ردیه‌ای بر تثلیث مسیحیان» نوشته که اصل آن در رُود دانشمند یعقوبی یحیی بن عدی (م ۳۶۳) باقی مانده است. جاحظ معتزلی (م ۲۵۵) که معاصر کندی است، همین موضوع را در رساله الرد علی النصارى پی گرفت. همچنین عالم نسطوری عبدالمسیح بن اسحاق کندی رساله‌ای بر ضد اسلام در پاسخ به آرای دانشمند مشهور مسلمان عبدالله بن اسماعیل هاشمی نوشت که بسیار تأثیرگذار بود، زیرا وی در این رساله مسائلی چون مناسک اسلامی حج، وصف قرآن از نعمت‌های بهشتی مخصوص نیکوکاران و لشکرکشی‌های پیامبر در برابر قریش را به نقد کشیده بود.^(۲)

ابویعقوب بن اسحاق کندی گذشته از رساله جدلی‌اش بر ضد تثلیث، نخستین فیلسوف اسلامی است که از سازگاری کامل فلسفه با اسلام حمایت کرد. به نظر او فلسفه والاترین علوم انسانی است که هدف آن عبارتست از: «شناخت حقیقت اول که علت هر حقیقتی است.» حال چون هدف فلسفه و وحی - که در قرآن تجلی یافته - هر دو طلب حقیقت است، به نظر کندی نتیجه منطقی آن است که «جوینده حقیقت» باید آن را از هر منبعی طلب کند حتی اگر آن منبع «نسل‌های دور از ما و ملت‌هایی متفاوت از ما باشند» که بدون شک منظور وی از این تعبیر، یونانیان است.^(۳) کندی در عین حال که می‌پذیرد حقایق دینی، متعلق به نظام «حکمت الاهی» و برتر از «حکمت بشری» اند، معتقد است حقایقی که پیامبران ترویج کرده‌اند با تعالیم فیلسوفان تفاوتی ندارد.

D. Sahas. *John of Damascus on Islam*.

۱. نگاه کنید به:

W. Muir, *The Apology of al-Kindi*.

۲. نگاه کنید به:

M. Fakhry, *A history of Islamic philosophy*, 70.

۳. نگاه کنید به:

کندی به خلاف نظر پیشینیان و معاصرانش نظیر مالک بن انس (م ۱۷۹) و احمد بن حنبل (م ۲۴۱) بر آن است که خود قرآن که تجسم حکمت متعالی خداست، با به کارگیری استدلال و برهان که هسته اصلی روش فلاسفه است مخالفتی ندارد. وی برای نشان دادن این مطلب، به آیاتی از قرآن که مرتبط با اسرار قیامت است استشهاد می‌کند. یکی از کفار می‌پرسد: «مَنْ يُخَيِّبُ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ» و قرآن پاسخ می‌دهد: «يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» (یس / ۷۹) و در ادامه می‌گوید: «الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَاراً» در واقع خدا قادر است هر چیزی را به معنای دقیق کلمه از ضد خودش بیافریند: آتش را از درختان سبز و حیات را از ضد آن؛ و بدین ترتیب او می‌تواند هر چیزی را همانگونه که می‌خواهد بیافریند یا بازآفرینی کند. براین اساس کندی نتیجه می‌گیرد حقیقت وحی محمدی را می‌توان از راه استدلال عقلانی، به گونه‌ای که فقط جاهل در آن تردید کند، اثبات کرد. بنابراین پیروان دین صحیح و اهل تعقل برای فهمیدن و درک متشابهات قرآن بدون هیچ تردیدی به گفتمان عقلی یا تأویل روی می‌آورند. سپس وی برای توضیح این نکته به آیه رحمن / ۶: «وَالنَّجْمِ وَالشَّجَرِ يَسْجُدَانِ» اشاره می‌کند تا نشان دهد همه موجودات از جمله اجرام آسمانی – چنانکه در این آیه به ستارگان اشاره شده است – فرمانبردار خداوند^(۱).

نخستین مناظرات کلامی

کندی – که به حمایت از معتزله مشهور است – در زمانی می‌زیست که مناظرات کلامی تاحدودی مسیری را که فلسفه و کلام در پیش داشت روشن ساخته بود. در برهه‌های تاریخی خاصی موضوعات محوری نخستین مناظرات کلامی در میان مسلمانان عبارت از سه مسأله بود: گناه کبیره، ایمان، و جبر و اختیار. اگرچه این مناظرات بن‌مایه‌های سیاسی آشکاری داشتند، استدلالاتی که پایه و اساس آنها را تشکیل می‌داد ریشه در قرآن داشت. مسأله نخست را خوارج – که از بدنه اصلی سپاه علی (ع) جدا شده بودند – طرح کردند. آنان مدعی شدند که علی (ع) چون در ماجرای حکمیت در پایان جنگ صفین خلافت مشروع خود را در معرض داوری گذاشته، مرتکب گناه کبیره شده است. اتهام خوارج به علی (ع) بعدها در مورد هر مسلمانی که مرتکب گناه کبیره – اعم از سیاسی یا غیرسیاسی – شود تعمیم یافت: چنین فردی مرتد است و باید به قتل برسد (خود علی (ع) به دست یکی از خوارج در سال ۴۰ در مسجد کوفه به قتل رسید). در بحبوحه این بحث مرجئه موضع دیگری گرفتند و اظهار کردند که ایمان خالص را نمی‌توان با اعمال دینی در این جهان سنجید و داوری درباره مرتکبان گناه کبیره را باید به خدا واگذار کرد و تا روز قیامت به تأخیر افکند – که نام مرجئه نیز برگرفته از همین اعتقاد آنهاست. تقریباً در همین زمان قدریه مسأله جبر و اختیار را پیش کشیدند. این مسأله تحت تأثیر مفهوم واژه ابهام‌آمیز قدر بود که بر هر دو معنای قدرت بشر یا قدرت خدا دلالت می‌کرد.

مسأله آخر یعنی جبر و اختیار در اوایل دوره اموی اهمیت سیاسی فراوانی یافت. قدریان نخستین نظیر مَعْبَد جُهَنی (م بعد از ۸۳) و غیلان دمشقی (م ۱۱۶) با خلفای اموی که مدعی بودند اعمالشان - گرچه زشت و ظالمانه باشد - جزئی از قضا و قدر الاهی است و نباید آنها را به این خاطر مؤاخذه کرد، درافتادند. اگرچه معبد و غیلان هر دو به دستور خلفای زمانه‌شان به ترتیب عبدالملک بن مروان (حک ۶۵-۸۶) و هشام بن عبدالملک (حک ۱۰۵-۱۲۵) اعدام شدند، گفته شده خلیفه عبدالملک - که احتمالاً به تردیدهای قابل درکی دچار شده بود - مسأله قَدَر را با عالم مشهور حسن بصری (م ۱۱۰) مطرح کرد و نظر وی را در این باره جویا شد. پاسخ وی به این پرسش در رساله فی القدر باقی مانده است.^(۱) حسن بصری در این رساله به طور همه‌جانبه‌ای از قرآن - که به عقیده وی آیات آن مسلماً مؤید نظریه اختیار است - کمک می‌گیرد. از نگاه او اختیار شرط لازم برای وجود تکلیف دینی و نظریه‌ای است که عقل سلیم نیز آن را تأیید می‌کند. به نوشته بصری «قدرت خدا» دور از عدالت و انصاف نیست تا بنده‌ای را نابینا کند و سپس به او بگوید: «بین و الاً تو را عذاب خواهم کرد» یا فردی را ناشنوا کند و سپس به او دستور دهد: «بشنو و الاً تو را عقاب خواهم کرد». بصری اضافه می‌کند: «این مطلب چنان واضح است که هر عاقلی صحت آن را درمی‌یابد.»^(۲) وی در ادامه به انتقاد از کسانی می‌پردازد که برداشت‌های نادرست‌شان از این مسأله موجب ادامه یافتن تردیدها در این باره می‌شود که مسلماً منظور وی از این افراد «جبرگرایان» از جمله جهم بن صفوان (م ۱۲۸) و ضرار بن عمرو (زنده در میانه قرن دوم) است.

اهمیت رساله بصری - صرف نظر از تردیدهایی که در اصالت آن شده - این است که قدیم‌ترین نمونه در به‌کارگیری قرآن برای حل و فصل مناظره در باب قَدَر است که از مهمترین مسائل فلسفی و کلامی آن دوره به‌شمار می‌رفت. جالب آنکه حسن بصری که در این رساله مرتباً به قرآن استناد کرده، هیچ‌گاه به حدیث اشاره نمی‌کند، بلکه استنادات قرآنی خود را با ادله عقلی یا عرفی تکمیل می‌نماید.

عالمان دیگر این دوره نظیر مالک بن انس (م ۱۷۹)، پایه‌گذار مذهب فقهی مالکی، استفاده از قیاس یا دلایل صرفاً عقلی را در مسائل قرآنی نپذیرفتند. براساس گزارشی هنگامی که از مالک درباره استواء خدا بر عرش که در آیات قرآن ذکر شده (مثلاً اعراف / ۵۴؛ یونس / ۳؛ رعد / ۲) سؤال می‌شود، وی در پاسخ می‌گوید: «استوا معلوم ولی کیفیت آن مجهول است. اعتقاد به آن واجب ولی پرسش درباره آن بدعت است.»

در قرن بعد احمد بن حنبل (م ۲۴۱)، پایه‌گذار مذهب فقهی حنبلی، به این سنت‌گرایی سخت‌گیرانه و تسلیم محض بودن در برابر متن وحیانی شدت بیشتری بخشید. در ۲۱۲ مأمون خلیفه عباسی به دو آموزه اعتقادی صورتی رسمی داد: افضلیت علی (ع) و خلق قرآن - که دومی

به پیدایش دورهٔ بدنام محنت منجر گردید. درحالی که همهٔ فقیهان و عالمان دینی باید موافقت خود را با عقیدهٔ معتزلی خلق قرآن اعلام می‌کردند، ابن حنبل آن را با قاطعیت تمام رد کرد. وی به همین سبب زندانی و شکنجه شد و به طرق گوناگون مورد تحقیر قرار گرفت اما بر موضع خود مبنی بر اینکه قرآن «کلام قدیم و غیر مخلوق خدا» است، پای فشرد.

در زمان ابن حنبل تأثیر فلسفه یونان بر حلقه‌های فلسفی و کلامی محسوس بود. ترجمهٔ سه بخش نخستِ ارغنون ارسطو یعنی مقولات، کتاب العبارة و آنالوطیقای اول در قرن دوم از سوی عبدالله بن مقفع (م ۱۳۹) - یا پسرش محمد که احتمالاً از زبان فارسی انجام گرفت - به گونه‌ای بی‌سابقه در راه روی مباحثات کلامی و فلسفی گشود (مدتی بعد حتی نحویان نیز ناگزیر به این مباحثات وارد شدند و منطق ارسطویی را زاید دانسته، در اعتبار آن تردید کردند).

از قرن‌ها قبل فلسفه یونانی و منطق ارسطویی در میان نسطوریان و یعقوبیان سریانی زبان در انطاکیه، اُدسا، قنسرین و نصیبین محور مباحثات کلامی بود و گفتگو و مناظره میان علمای مسلمان و مسیحی دست کم از دورهٔ قدیس یوحنا دمشقی - که پیش‌تر از او یاد شد - امری عادی تلقی می‌شد. بنابراین تعجبی ندارد که نخستین جنبش کلامی در اسلام را واصل بن عطاء (م ۱۳۱) یکی از شاگردان حس بصری در قرن دوم پدید آورده باشد. متکلمان بزرگ قرن سوم نظیر ابوالهذیل عَلاف (م حدود ۲۳۵)، نَظَّام (م حدود ۲۲۶)، جُبَّای (م ۳۰۳) و دیگران این جنبش عقل‌گرا را به‌طور کامل توسعه بخشیدند. حتی فلاسفهٔ آن دوره مانند کندی نیز حامی اهداف معتزله بودند. تعالیم این مکتب بر دو اصل اساسی یعنی توحید و عدل خدا استوار بود. معتزلیان این دو اصل را با مدد عقل اثبات می‌کردند و همانند کندی فیلسوف اعتقاد داشتند که تعالیمشان کاملاً مطابق با آموزه‌های قرآن است. آنها مانند تمامی فلاسفه معتقد بودند که عقل قادر به تعیین حسن و قبح افعال است و به عکس مخالفشان این امر را منوط به امر و نهی الاهی نمی‌دانستند. وحی - که در قرآن تجسم یافته - آشکارا صحّت این اصول را تأیید می‌کند و این تأیید لطفی از جانب خداست که به بشر عرضه می‌دارد: «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيِيَ مَنْ خِيَ عَن بَيِّنَةٍ» (انفال / ۴۲).

حملة اشعری به فلاسفه

برخی از فلاسفهٔ پس از کندی به اندازه او برای متن و حیانی اهمیت قایل نبودند. ابوبکر محمد بن زکریای رازی (م حدود ۳۱۸) وحی را به کلی زاید و غیر ضروری می‌دانست و مدعی بود که نور خدادادی عقل برای حل مسایل فلسفی، اخلاقی و عملی بشر کافی است. به نظر وی سرچشمهٔ همهٔ حکمت‌ها فلسفهٔ یونان است که افلاطون «استاد پیشوای» تمامی فیلسوفان آن را شرح و بسط داده است. رازی بر پایهٔ مبانی اساساً فلسفی (افلاطونی)، پنج مبدأ ازلی یعنی باری، نفس، مکان، هیولی و زمان را جایگزین خدای یگانهٔ قرآن کرد.

تا قرن چهارم نام دو تن از نظریه‌پردازان و نوافلاطونیان یعنی فارابی (م ۳۳۹) و ابن سینا (م

(۴۲۸) بر فضای فلسفه اسلامی سایه افکنده بود. این دو فیلسوف، طراح نظام مابعدالطبیعی و کیهان‌شناختی پیچیده‌ای بودند که جایگزینی برای نظام اعتقادات اسلامی به حساب می‌آمد. این نظام شباهت اندکی با جهان‌بینی قرآن داشت و از همان آغاز با تردیدها و بدگمانی‌های علمای سنتی و عموم مردم روبرو گردید.

دشمن اصلی نوافلاطونیان در این دوره متکلمان اشعری بودند که پیشوای آنان ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴) تا چهل سالگی یکی از متکلمان متبحر معتزلی بود. گفته شده کناره‌گیری وی از معتزله بدین سبب بود که پیامبر(ص) در رویایی از وی خواست که به احوال امت اسلام رسیدگی کند. اشعری بدون اینکه روش عقل‌گرایانه معتزله را کنار بگذارد، به‌طور کامل به سنت‌گرایی حنبلی روی آورد. متکلمان بزرگ اشعری در قرن پنجم و ششم نظیر باقلانی (م ۴۰۳)، بغدادی (م ۴۲۹)، جوینی (م ۴۷۸) و غزالی (م ۵۰۵) خط سیر اشعری را که ضدیت با معتزلیان و نوافلاطونیان بود با همان قوت ادامه دادند.

غزالی و استادش جوینی مشهورترین طلایه‌داران اشاعره در حمله به فیلسوفان اسلامی به‌ویژه فارابی و ابن سینا – و بالطبع استادشان ارسطو – بودند. غزالی این فلاسفه را به سبب داشتن سه اعتقاد تکفیر می‌کند: ازلیت جهان، علم خدا فقط به کلیات و انکار معاد جسمانی. به عقیده غزالی فلاسفه آنگاه که مدعی اثبات وجود خدا به‌عنوان خالق جهان‌اند در واقع دیگران را فریب می‌دهند زیرا جهان ازلی نیازی به خالق ندارد. آنان همچنین با محدودکردن علم خدا به کلیات کمال او را انکار می‌کنند. دست آخر اینکه فیلسوفان قادر به اثبات معاد جسمانی نیستند. غزالی معتقد است هیچ‌یک از استدلال‌های فلاسفه در این سه موضوع قاطع و متقاعدکننده نیست و تنها مرجعی که طالب جدی حقیقت می‌تواند به آن متوسل شود قرآن است که مرجعیتش در پاسخگویی به چنین مسائلی غیرقابل انکار است. قرآن با عباراتی روشن بیان می‌کند که خدا حاکم مطلق و خالق عالم جهان است که آن را در زمان و از عدم آفریده است و قادر است هر آنچه را که می‌خواهد انجام دهد. به‌علاوه او فاعل یگانه‌ای است که به‌طور مستقیم و اعجازگونه و بدون توسل به اسباب ثانوی یا طبیعی امور جهان را اداره می‌کند.^(۱)

نزاع ابن رشد با اشعری و دفاع از ارسطو

فیلسوفی که این مباحث را با جدیت پی گرفت و مستقیماً رو در روی حملات غزالی واقع شد، فیلسوف بزرگ ارسطویی و فقیه مشهور مالکی اهل اندلس ابن رشد قرطبی (م ۵۹۵) بود. ابن رشد در آغاز کتاب *فصل‌المقال* در تعریف فلسفه می‌گوید: «فلسفه عبارت از اندیشیدن و تأمل در موجودات است از آن حیث که بر صانع دلالت می‌کنند؛ یعنی از آن حیث که مصنوع‌اند.» براین اساس وی نتیجه می‌گیرد که «از طریق معرفت به صنعت موجودات می‌توان صانع را شناخت و

۱. غزالی، تهافت‌الفلاسفة، مسألة ۱۷.

این معرفت هراندازه کامل تر باشد، شناخت صانع نیز کامل تر خواهد بود.^(۱) وی پس از ذکر مجموعه‌ای از آیات قرآن که انسان‌ها را به «تأمل» یا «نظر» در خلقت دعوت می‌کند، نتیجه می‌گیرد شرع – که مراد وی از آن مسلماً قرآن است – نه تنها انسان‌ها را به مطالعه در «موجودات» تشویق کرده، بلکه عملاً آن را امری الزامی به‌شمار آورده است.

ابن رشد که فقهی مبرز – و صاحب رساله فقهی مهمی با نام *بداية المجتهد* – است سپس به مقایسه‌ای دقیق بین قیاس فقهی و عقلی می‌پردازد و از به‌کارگیری قیاس عقلی به‌عنوان امری کاملاً مشروع و مجاز دفاع می‌کند. در واقع وی قیاس عقلی را معتبرتر از قیاس فقهی می‌داند. وی می‌پرسد: «چه کسی نزد ما شایسته‌تر از کسی است که در ماهیت موجودات – از آن حیث که بر صانع‌شان دلالت می‌کنند – اندیشه و تأمل می‌کند؟» که مسلماً در این پرسش وی فیلسوف را در نظر دارد.

حال هرکسی که می‌خواهد خدا را به‌عنوان صانع موجودات بشناسد ابتدا باید قواعد قیاس را بیاموزد و میان انواع سه‌گانه قیاس تمایز قایل شود: قیاس برهانی که فلاسفه آن را به‌کار می‌گیرند، قیاس جدلی که مورد استفاده متکلمان است، و قیاس خطابی که عموم مردم از آن بهره می‌برند. همگان می‌دانند که این قواعد در رساله‌های منطقی ارسطو به‌ویژه *آنالوطیقای دوم* – که در منابع عربی به *کتاب البرهان* مشهور است – طرح شده است. ابن رشد تأکید دارد که از میان این قیاس‌ها قیاس برهانی بیشترین اعتبار را داراست. وی با آگاهی کامل از اینکه متکلمان و عموم مردم از یادگیری منطق و دیگر علوم به اصطلاح «بیگانه» پرهیز می‌کنند، از آموختن این علوم حمایت می‌کند و توضیح می‌دهد که محقق جدی نمی‌تواند تلاش‌های گذشتگان را – «صرف‌نظر از اینکه آنان هم‌کیش ما باشند یا نه» – نادیده انگارد. به‌علاوه، منطق که «ابزاری برای اندیشیدن» است هیچ‌گونه وابستگی به دین یا ملیت خاصی ندارد. بنابراین به‌گفته ابن رشد این وظیفه ماست که کتب گذشتگان (منظور وی یونانیان است) را مطالعه و آنچه را که آنان درباره موجودات گفته‌اند به دقت بررسی کنیم و پس از آن تعیین کنیم که مطالب آنان تا چه حد با «اصول برهان» مطابقت دارد. به نوشته وی «هرآنچه از گفته‌های آنان مطابق حق بود با کمال میل می‌پذیریم و آنان را سپاس می‌گوییم و در مقابل، هرآنچه که غیرمطابق با حق بود آن را اشکار می‌سازیم، دیگران را از آن برحذر می‌داریم و آنان را در این خطا معذور می‌شماریم.»^(۲) ابن رشد برای تأکید بر ویژگی «صوری» قیاس یا گفتمان عقلانی ذبح شرعی حیوانات را مثال می‌زند که کاملاً مستقل از آلتی است که برای آن به‌کار می‌رود.

باید توجه داشت که ابن رشد در مقایسه میان قیاس فقهی و عقلی از ابهام معنایی واژه قیاس – که مشتق از ماده «ق ی س» به معنای «اندازه گرفتن» است و در هیچ جای قرآن به‌کار نرفته است – استادانه بهره می‌گیرد. قیاس فقهی از ادوار گذشته تاکنون ابزاری در خدمت فقها بوده تا با

استفاده از آن دربارهٔ مسائلی که قرآن راجع به آنها ساکت است، حکم صادر کنند که این روش دقیقاً تمثیل و مبتنی بر شباهت است نه قیاس منطقی.

آنچه به کارگیری قیاس را در احکام فقهی توجیه می‌کند وجود علتی مشترک در تمامی موارد مشابه است. بنابراین فقیهان در کل نمی‌توانند از موارد خاص یا فراتر بگذارند. به عبارت دیگر روال کار آنان مطلقاً استقرایی است درحالی که قیاس عقلی استنتاجی است و با قواعد قیاسی که ارسطو و منطقیان یونان وضع کرده‌اند، مطابقت دارد. کندی نخستین فیلسوف اصیل اسلامی واژهٔ دقیق تر *الجامعة* را معادل واژهٔ یونانی *sylogismos* به کار برده بود که در طول زمان به فراموشی سپرده شد و واژهٔ ایهام‌آمیز قیاس جای آن را گرفت.

بنابراین فیلسوفانی که مانند معتزلیان می‌خواستند در برخورد با متن قرآن ادلهٔ عقلی را برای اثبات رأی خود به کار گیرند قیاس را توصیه می‌کردند. دو گروه فلاسفه و معتزله در مواجهه با آیات متعارض قرآن و آیاتی که ناظر به تشبیه و تجسیم خدا بود، مجبور به استفاده از ابزار عقلی دیگری یعنی تأویل شدند که قرآن - چنانکه قبلاً گفته شد - آن را در رابطه با آیات «متشابه» مجاز شمرده بود. در میان فیلسوفان هیچ‌کس به اندازهٔ ابن‌رشد در رساله‌های کلامی اش از روش تأویل بهره نبرده است. ابن رشد پس از اینکه تأویل را «استنباط معنای حقیقی الفاظ وحی که در معانی مجازی نهفته است» تعریف می‌کند، در ادامه می‌گوید که قرآن خود در آیه‌ای مشهور (آل عمران / ۷) با تقسیم آیات به محکّمات و متشابهات استفاده از روش تأویل را توصیه کرده و در عین حال متذکر شده است که کسانی که در دل‌هایشان کجی و انحراف هست و در پی فتنه‌انگیزی‌اند به تأویل متشابهات روی می‌آورند. اما ابن‌رشد - به خلاف برداشت طبری که قبلاً ذکر شد - معتقد است عبارت «الراسخون فی العلم» در آیه به «الله» عطف شده است و این گروه نیز صلاحیت تأویل آیات متشابه قرآن را دارند. به نظر ابن رشد «الراسخون فی العلم» تنها فیلسوفان‌اند که وی آنان را «اصحاب برهان» می‌خواند. این عبارت مسلماً هیچ‌یک از دو طبقهٔ پایین‌تر را شامل نمی‌شود یعنی متکلمان که از قیاس جدلی و عامهٔ مردم که از قیاس خطابی استفاده می‌کنند.

ابن رشد در رسالهٔ کلامی دیگرش *الكشف عن مناهج الأدلة* که در سال ۵۷۶ به‌عنوان تکمله‌ای بر *فصل المقال* نوشت، قواعد تأویل یا - به گفتهٔ خودش - «قانون التأویل» را به گونه‌ای نظام‌مند طرح‌ریزی کرد. به نظر او متون شرع به دو دستهٔ عمده تقسیم می‌شود: (۱) عباراتی که معنای آنها کاملاً آشکار است و نیازی به تأویل ندارند. این دسته همان بخشی است که قرآن محکّمات می‌نامد؛ و (۲) عباراتی که معنای ظاهری آنها مراد نیست بلکه به گونهٔ تمثیل بیان شده‌اند. دستهٔ دوم خود به چهار گروه قابل تقسیم است: الف) گروهی که تمثیل در آن به قدری مبهم و پیچیده است که فقط با استعداد و موهبت ویژه فهمیده می‌شود؛ ب) گروهی که در مقابل گروه نخست قرار دارد و تمثیل آن به آسانی فهمیده می‌شود؛ ج) گروهی که به آسانی می‌توان به مثال بودن آن پی برد، اما به سختی می‌توان وجه آن را دریافت؛ د) گروهی که در مقابل گروه قبلی قرار دارد یا به عبارت دیگر وجه تمثیل آن به سادگی فهمیده می‌شود.

ابن رشد در ادامه توضیح می‌دهد که گروه اول را متکلمان و عامه مردم باید همانطور که هست بپذیرند. گروه دوم را می‌توان تأویل کرد اما تأویل آن را نباید برای عامه مردم افشا کرد. گروه سوم را نیز برای توضیح هدف قرآن از تمثیل و اینکه چرا عبارت در قالب تمثیل بیان شده است، می‌توان تأویل کرد. اما گروه چهارم را نباید تأویل کرد زیرا ممکن است تأویل آن به «عقاید عجیب» نظیر آرای صوفیان و علمای هم‌مسلك آنان بیانجامد.

منطق ابزار اندیشه

بدیهی است که منطق هم در تأویل و هم در قیاس نقش عمده‌ای دارد. اما عالمان ظاهری نظیر ابن حزم (م ۴۵۶)، ابن قدامه (م ۶۲۰) و ابن تیمیه (م ۷۲۸) با استفاده از منطق یا قیاس در هر صورت یا کسوتی مخالف بودند. برخی از مفسران قرآن نظیر زمخشری (م ۵۳۸) در تفاسیرشان برای صرف و نحو نقش مهمتری را نسبت به منطق قایل شدند. اشاعره به رغم مخالفت با معتزله و فلاسفه، به کارگیری قیاس یا روش‌های منطقی اثبات را در بحث‌های کلامی به کلی نفی نکردند. این نکته در رساله خود اشعری، *استحسان الحوض فی علم الکلام*، و موضع‌گیری غزالی نسبت به منطق در آثار ضد فلسفی‌اش نمایان است. همانگونه که وی در *تهافت الفلاسفة* بیان کرده است، میان منطق به عنوان «ابزار اندیشه» و علوم فلسفی مانند طبیعیات و مابعدالطبیعه تمایزی آشکار هست: اولی از نظرگاه دینی کاملاً بی‌خطر است؛ درحالی که دومی بدنه اصلی آرای خطرناک فلاسفه را تشکیل می‌دهد و «در تعارض با اصول دین اسلام» است.

غزالی علاوه بر اتخاذ این موضع مسالمت‌آمیز، رساله‌ای کاملاً قابل فهم و نظام‌مند در باب منطق ارسطویی با نام *معيار العلم* را برای نسل‌های بعدی برجای گذاشته است. حتی وی در رساله‌ای دیگر با عنوان *القسطاس المستقیم* که ارتباط بیشتری با این موضوع دارد، از موازینی سخن گفته که اصطلاحاً می‌توان آن را منطق قرآنی نامید. به نظر وی این منطق از سوی خدا و به تعلیم جبرئیل نازل شده است و ابراهیم و محمد نیز آن را به کار بسته‌اند.^(۱)

به اعتقاد غزالی منطق قرآنی بر سه اصل استوار است: (۱) اصل تعادل؛ (۲) اصل تلازم؛ (۳) اصل تعاند. وی اصل نخست را با استناد به ماجرای محاجه ابراهیم با نمرود در قرآن توضیح می‌دهد که در طی آن نمرود ادعای خدایی می‌کند و ابراهیم در پاسخ به او می‌گوید: «فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ» (بقره / ۲۵۸). در اینجا چون نمرود نتوانست به این درخواست ابراهیم پاسخ گوید، منطقاً ادعای خدایی وی باطل می‌شود.

غزالی اصل دوم (تلازم) را با اشاره به این عبارت معروف قرآن بیان کرده است: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء / ۲۲). در اینجا نیز چون آن دو (آسمان‌ها و زمین) نابود نشده‌اند، بنابراین نتیجه می‌گیریم که معبودی جز الله وجود ندارد. به نظر غزالی صورت منطقی این استنتاج، شکل

قیاس شرطی است: اگر الف پس ب؛ اگر نقیض ب پس نقیض الف. مثالی که غزالی برای اصل سوم (تعاند) آورده، پرسش و پاسخی است که در این آیه قرآن ذکر شده است: «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (سبأ/ ۲۴) طبق این آیه به این نتیجه می‌رسیم که خدا روزی‌دهنده است و کسانی که در این مسأله در تردیدند در گمراهی آشکاری‌اند.

توجه به این نکته خالی از لطف نیست که غزالی در تبیین این نظام منطق قرآنی به دو رساله دیگرش در باب منطق سنتی یعنی معیارالعلم و محک‌النظر نیز استناد می‌کند، مثلاً در جایی از ذکر راه‌های نفوذ دهگانه شیطان در آدمی خودداری کرده، خواننده را به تفصیل بحث در این دو رساله ارجاع می‌دهد.^(۱)

امتیاز عمده اصولی که غزالی در القسطاس بیان کرده – به گفته خودش – آن است که این اصول بر مبنای این واقعیت قرار دارند که ایمان ما را به محمد به‌عنوان معلمی معصوم – به خلاف نظر شیعیان درباره امام غایب‌شان – تقویت کنند. غزالی در زندگینامه خودنوشتش المُنْقَذُ مِنَ الضَّلَالِ نیز به همین نکته اشاره کرده است. علاوه بر این وی مدعی است منطقی که در القسطاس طرح شده، «برای سنجش علوم حساب، هندسه، طب، فقه، کلام و هر علم حقیقی غیر قراردادی و تمیز حق و باطل آنها» نیز مناسب است.^(۲)

به اعتقاد ما به رغم این ادعای غریب غزالی، بدیهی است که تحلیلی دقیق از این منطق قرآنی طرح شده، نشان می‌دهد که این منطق به لحاظ صوری با منطق سنتی ارسطویی – که خود غزالی در معیارالعلم و جاهای دیگر شرح داده است – تفاوت اندکی دارد. تنها تفاوت این دو نظام منطقی در نوع نمونه‌های قرآنی است که وی برای توضیح نکات ویژه منطقی‌اش می‌آورد. هردوی این نظام‌ها قواعد استنتاج یکسانی دارند.

خدا، وجود و صفات او

یگانگی، علم، قدرت مطلق و ربوبیت خدا مواردی است که عمیق‌ترین تأثیر را در خواننده قرآن ایجاد می‌کند. در نخستین سوره قرآن خدا با تعبیری چون «رَبِّ الْعَالَمِينَ... مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (حمد/ ۲، ۴) وصف شده و در سوره اخلاص – که از آخرین سوره‌های قرآن است – درباره خدا آمده است: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (اخلاص/ ۱-۴). آخرین نکته ذکر شده در این آیات به نحو پرشورتری در این آیه طرح شده است: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری/ ۱۱). قرآن در رابطه با مسأله وجود خدا مستنداتی کافی را برای خوانندگانش فراهم آورده است، به گونه‌ای که متکلمان و فیلسوفان توانستند بعدها در طرح‌ریزی براهین نظام‌مند اثبات وجود خدا به‌طور کامل از این مستندات بهره‌مند شوند. آنها در این فرایند به سه گروه تقسیم شدند: (۱)

طرفداران برهان حدوث؛ ۲) طرفداران برهان امکان؛ ۳) طرفداران غایت‌شناختی یا - چنانکه ابن رشد بعدها آن را نامید - برهان مشیت الهی.

اشاعره و معتزله که اعتقاد داشتند جهان از ترکیب اجزاء و اعراض تشکیل شده که در هیچ دو آنی به یک حال نیستند، معتقدند جهان با امر الاهی خلق شده که در قرآن با این عبارات آمده است: «كُنْ فَيَكُونُ» (بقره / ۱۱۷). کندی، نخستین فیلسوفی که برهان اول را پی‌ریزی کرد، معتقد بود هم جهان و هم بقای آن محدودند و براین اساس باید محدث باشند. به عبارت دیگر، جهان (محدث) باید ایجادکننده (محدث) ای داشته باشد که آن را در زمان خلق کرده است.

ابن سینا برهان امکان را در کتاب الشفاء (و النجاة) طرح کرد. بیان وی از این برهان آن است که ممکن‌الوجودها نهایتاً به موجودی ختم می‌شوند که واجب‌الوجود است؛ در غیر این صورت تسلسل پیش می‌آید که باطل است.^(۱) جوینی، متکلم اشعری - به گفته ابن رشد - این برهان را در رساله گمشده‌اش، نظامیه اختیار کرده است.

ابن رشد از برهان غایت‌شناختی که مبتنی بر قاطع‌ترین ادله و کاملاً قرآنی است دفاع کرد. این برهان که به گفته ابن رشد سازگارترین براهین با قرآن است، مبتنی بر این فرض است که هر چیزی در جهان لزوماً طبق حکمت الاهی سازمان یافته است تا اینکه در خدمت وجود بشر و سعادت او در دنیا باشد. لذا وی به این آیات قرآن استناد می‌کند: «أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا، وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا، وَ خَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا... وَ بَيْنَنَا وَفُوقَكُمْ سَبْعًا سِدَادًا، وَ جَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجِبًا، وَ أَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَاجًا» (نبأ / ۶-۸ و ۱۲-۱۴). در پایان نیز از این آیات یاد می‌کند: «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ، أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا، ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا، فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا، وَ عِنْبًا وَ قَضْبًا... مَتَاعًا لَكُمْ وَ لِأَنْعَامِكُمْ» (عبس / ۲۴-۳۲).^(۲)

ابن رشد معتقد است جملگی این آیات و آیات مشابه دیگر وجود خالق حکیم را اثبات می‌کند که آگاهانه اراده کرده تا جهان و هرچه در آن هست را به گونه‌ای برنامه‌ریزی کند تا در خدمت وجود و سعادت بشر باشد.

به نظر ابن رشد برهان کاملاً مرتب‌تری که در قرآن ذکر شده، برهان اختراع است. مجموعه‌ای از آیات قرآن مؤید این برهان است از جمله: «إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ» (حج / ۷۳) یا «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَىٰ مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ» (اعراف / ۱۸۵). ابن رشد نتیجه می‌گیرد جهانی که خلق یا اختراع شده است باید مخترع یا خالق می‌داشته تا آن را در وهله نخست به وجود آورد.

ابن رشد به این دلایل و دلایل دیگر از دو برهان سنتی نخست انتقاد می‌کند. اولاً برهان حدوث جهان که اشاعره خصوصاً و متکلمان عموماً آن را طرح کرده‌اند، مبتنی بر دو فرض حدوث و ترکیب ذره‌ای موجودات است. هیچ‌یک از این دو فرض به‌طور قطعی قابل اثبات

۲. نگاه کنید به: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ۱۵۲، ۱۹۸.

۱. کتاب النجاة، ۲۷۱ به بعد.

نیست و هر دوی آنها چنان پیچیده‌اند که فهم‌شان برای اهل علم هم به سادگی میسر نیست، چه رسد به عامه مردم. ابن رشد در مقام فیلسوف مبرز ارسطویی با نظریه ترکیب ذره‌ای ماده و خلق جهان در زمان مخالفت می‌کند که در منابع عربی از دومی با تعبیر حدوث – درمقابل قدم – یاد می‌شود.

ثانیاً برهان امکان این اصل مسلم را که هر چیزی در جهان خالق یا صانع مدبری دارد که آن را تصادفی رها نکرده است، نقض می‌کند.^(۱) در اینجا و جاهای دیگر، ابن رشد از غزالی و به‌طور کلی اشاعره به سبب انکار مفهوم علیت بر دو اساس انتقاد می‌کند: کسی که رابطه علت و معلولی میان موجودات را نفی کند اولاً حکمت الاهی را منکر شده و ثانیاً مفهوم عقل را که چیزی جز نیروی درک اسباب و علل نیست، انکار کرده است.^(۲)

در بحث از صفات خدا، هم فلاسفه و هم متکلمان اسلامی از این آیات قرآن الهام گرفتند: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء / ۲۲) و «مَا تَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (مؤمنون / ۹۱).

به سادگی می‌توان از بخش آغازین آیه دوم اشاراتی را بر ضد تثلیث دریافت. چنانکه پیش‌تر ذکر شد، بسیاری از مناظرات با مسیحیان و نوشته‌های جدلی علیه آنان حول مسأله تثلیث بود. فیلسوفان نوافلاطونی نظیر فارابی و ابن سینا با الهام از تعالیم افلوطین (م ۲۷۰ میلادی) کیهان‌شناسی و مابعدالطبیعه‌شان را براساس مفهوم محوری [موجود] «اول» یا «احد» پایه‌ریزی کردند. فارابی، پایه‌گذار مکتب نوافلاطونی اسلامی، المدینه الفاضله خود را با بحث از (موجود) اول آغاز می‌کند که علت نخستین همه موجودات، عاری از هر عیب و نقص و کاملاً مباین از موجودات دیگر است. به علاوه او شریک و ند و ضدی ندارد و بنابراین مطلقاً واحد است. فارابی در ادامه می‌گوید که وحدت او از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که «وجود او – که او را از همه موجودات دیگر متمایز می‌سازد – چیزی جز این نیست که قائم به ذات است.»^(۳) خلاصه اینکه وحدت خدا عین وجود او و وجود او عین ذات اوست.

معنای دیگر وحدت برای موجود اول آن است که او بسیط است. فارابی براین اساس اشاره می‌کند که او قابل تعریف نیست، زیرا در غیر اینصورت مرکب از اجزایی می‌گردد که علل وجود آن‌اند و این در مورد موجود اول غیرممکن است.

نوافلاطونیان دیگر از جمله ابن‌سینا از الگوی فارابی در بیان وحدت، بساطت و وصف‌ناپذیری موجود اول پیروی کردند. ابن سینا این موجود را واجب‌الوجود نامید، اما نپذیرفت که واجب‌الوجود دارای ماهیت است. به همین سبب ابن رشد، آکویناس و دیگران که یکی بودن وجود و ذات خدا را امری مسلم می‌دانستند از ابن‌سینا به شدت انتقاد کردند. یکی

۱. ابن رشد، الکشف، ۲۰۰ به بعد. ۲. ابن رشد، تهافت‌التهافت، ۵۲۲.

۳. فارابی، آراء اهل المدینه الفاضله، ۳۰.

بودن وجود و ماهیت خدا به یک معنا ویژگی بارز وحدت اوست. صفات دیگر خدا که مجموعاً صفات هفت‌گانه کمال نامیده می‌شود عبارتند از: علم، حیات، قدرت، اراده، کلام، سمع و بصر. فیلسوفان و معتزلیان به عکس مخالفان این صفات را عین ذات خدا می‌دانند، درحالی که اشعریان این صفات را جدای از ذات تلقی می‌کنند. جدی‌ترین مناظرات حول دو صفت فعل خدا یعنی کلام و اراده صورت گرفت و رواج یافت. مباحثات پدیدآمده راجع به صفت نخست بر سر این مسأله بود که کلام قدیم خدا چگونه می‌تواند در متنی حادث (قرآن) تجسم یابد؟ درباب صفت دوم نیز پرسش اساسی این بود که خدا چگونه می‌تواند خلقت جهان را در زمان اراده کند بدون اینکه تغییر در ذات او ایجاد شود؟

در پاسخ به مسأله نخست، معتزلیان بیان کردند که خلق قرآن به‌عنوان کلام خدا مسبوق به زمان بوده است. آنان نظریه حنبلیان مبنی بر قدم قرآن را بر این اساس که مستلزم تکثر موجودات ازلی است رد کردند. به نظر معتزله تنها موجود ازلی خداست که مطلقاً یکتاست و صفات او عین ذات اوست. به همین سبب معتزله خودشان را «اهل التوحید والعدل» نامیدند. حنبلیان و اشعریان بر مبنای آیاتی که قرآن را واقع در «لوح محفوظ» (بروج / ۲۲) و «ام‌الکتاب» (آل عمران / ۷؛ رعد / ۳۹؛ زخرف / ۴) معرفی می‌کند به پیروی از احمد بن حنبل بر آن بودند که: «قرآن کلام قدیم و غیرمخلوق خداست». ابن حنبل با وجود شکنجه و توهین‌هایی که در ایام محنت متحمل گردید قاطعانه بر این موضع ایستاد.

در مواجهه با مسائل ناشی از خلقت حادث جهان حنبلیان موضعی کاملاً لادری اختیار کردند، درحالی که اشعریان مسیر پیچیده‌تری را در پیش گرفتند مبنی بر اینکه خدا جهان را با اراده ازلی در زمان خلق کرده است. فلاسفه از جمله ابن رشد در ردیه‌هایش بر غزالی این نظریه را نپذیرفتند زیرا اراده ازلی خدا منطقاً مستلزم خلقت ازلی خداست که اشعریان آن را قبول ندارند. اینکه خدا جهان را در زمان خلق کرده و در میان زمان‌ها زمانی را ترجیح داده باشد، مستلزم این امر محال است که فاصله محدود زمانی‌ای بین اراده و فعل خدا که ناظر به نقص یا ضعفی در اوست، رخ داده باشد. به نوشته ابن رشد، نتیجه این امر آن است که باید فرض کرد که جهان به‌عنوان محصول اراده و فعل خدا - از ازل وجود داشته است یا آنگونه که مَدْرَسِیَان لَاتِیْنِی بعدها گفتند محصول *creatio ab aeterno* (خلقت ازلی) بوده است. از بین دو نوع خلقت جهان - که ابن رشد آنها را «دائم» و «منقطع» می‌نامد - نسبت دادن اولی به خدا سزاوارتر است زیرا در خلقت او هیچ‌گونه نقص یا ضعفی راه ندارد.^(۱)

با وجود این، ابن رشد هرگز به‌طور کامل به مفهوم اراده ازلی خدا معتقد نشد. او غزالی را متهم می‌کند به اینکه اراده الهی را نظیر اراده بشری دانسته است و تأکید می‌کند که صورت اراده خدا مانند صورت علم او قابل درک نیست.^(۲)

صفات دیگر خدا شامل حیات، قدرت و علم که به طرز چشمگیری در قرآن طرح شده، به طور کلی مسائل جدی را در پی نداشته است. سمع و بصر نیز ریشه در قرآن دارند که از خدا با تعابیر سمیع و بصیر یاد کرده است. به نظر فیلسوفانی چون کندی و ابن رشد، چون علم خدا همه موضوعات شناختی اعم از عقلی و حسی را شامل می‌شود، این دو صفت را می‌توان به خدا نسبت داد.

خلقت جهان

قرآن با عباراتی شورانگیز از قدرت خدا در خلقت سخن می‌گوید. او جهان را در شش روز آفرید و سپس بر تخت نشست (اعراف / ۵۴؛ یونس / ۳؛ سجده / ۴؛ حدید / ۴)؛ او با امر الاهی خلق می‌کند و هر چیزی را اراده کند به او دستور می‌دهد باش و او هست می‌شود (بقره / ۱۱۷؛ نحل / ۴؛ یس / ۸۲؛ غافر / ۴۰). او «هر چیزی را به حق خلق کرده» (جاثیه / ۲۲؛ احقاف / ۳)، چنانکه گفته است: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْبِدَنَّ» (دخان / ۳۸). در این آیه هدف خلقت معین نشده اما در آیه‌ای دیگر آمده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات / ۵۶). متکلمان تقریباً بدون استثنا از آیات قرآن اینگونه برداشت کرده‌اند که خدا جهان را از عدم و در زمان آفریده است. در قرآن واژه‌های متنوعی نظیر خالق، فاطر، بدیع و باریء برای نشان دادن قدرت خلقت خدا به کار رفته است.

با آنکه فلاسفه در واقعیت خلقت یا به وجود آوردن جهان تردید نداشته‌اند، از به کار بردن واژه‌های خالق و خلق پرهیز کرده‌اند. آنان به جای خالق از واژه‌هایی چون باریء (رازی)، صانع (ابن رشد)، مُحدث (کندی) استفاده کرده و به جای خلق واژه‌هایی چون ابداع (ابن سینا)، احداث یا ایجاد (ابن رشد) را به کار برده‌اند. کندی تا آنجا پیش رفته که دو واژه مُؤیس - به معنای «صانع» از ماده ایس (بودن) و متضاد لیس - و مُهَّو - برگرفته از ضمیر عربی هُو (او) یا مترادف سریانی آن - را برای توضیح نقش خدا به عنوان خالق جهان از عدم وضع کرده است.

نوافلاطونیان - چنانکه گفته شد - نظریهٔ صدور یا فیض را جایگزین مفهوم خلقت کردند، که اصل آن به افلوطین، پایه‌گذار مکتب نوافلاطونی یونانی، و خلف او برقلس برمی‌گردد. طبق این نظریه جهان محصول قدرت یا ارادهٔ خدا در خلقت به معنای دقیق کلمه نیست بلکه نتیجه صدور یا فیض ضروری و دائمی ذات خداست. براساس نظریهٔ صدور، خدا (موجود اول) با فعل دائمی فیض، عقل اول و به دنبال آن مجموعه عقل‌ها را ایجاد می‌کند و در ادامه عقل فعال یا دهم و در پی آن نفس و نهایتاً ماده را خلق می‌کند. جهان دانی شامل انواع بی‌نهایت از ترکیبات صورت و ماده است که ساده‌ترین اجزای آن چهار عنصر طبیعیات ارسطویی یعنی آتش، هوا، آب و خاک است.

فلاسفه این پرسش را طرح کردند که آیا قرآن صراحتاً رأی متکلمان را که خلقت جهان از عدم و در زمان است، تأیید می‌کند؟ ابن رشد که منکر نظریهٔ صدور ابن سینا و درعین حال - چنانکه

قبلاً ذکر شد - معتقد به مفهوم *احداث دائم* بود، می‌گوید که تعدادی از آیات قرآن ظاهراً به قدم جهان اشاره دارند، از قبیل: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود/ ۷) این آیه متضمن قدم آب، عرش و زمان است که ملاک استمرار آنهاست. در آیه مشابه دیگری آمده است: «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ» (فصلت/ ۱۱) معنای ضمنی آیه این است که آسمان از ماده‌ای که از قبل وجود داشته - یعنی دخان - خلق شده است نه اینکه طبق ادعای متکلمان از عدم خلق شده باشد.^(۱)

از دیدگاه اشاعره خصوصاً و متکلمان عموماً، آنچه موجب می‌گردد که مفهوم قدم جهان یکسره مردود باشد این مدعاست که ظاهراً ایجاب می‌کند قدرت خدا در انجام آزادانه افعال و خلق کردن یا نکردن جهان در هر زمانی که می‌خواهد، محدود گردد. فلاسفه‌ای چون ابن‌رشد این گفته متکلمان را نپذیرفتند، زیرا به اعتقاد آنان خلقت ازلی (احداث دائم) بیش از نظریه متکلمان با کمال خدا سازگار است. در نظریه فلاسفه خلقت جهان هیچ تغییری را در ذات خدا ایجاب نمی‌کند و اینکه او جهان را از ازل به وجود آورده باشد موجب هیچ مانع یا نقصانی در قدرت نامحدود او نمی‌گردد.

متکلمان به خلاف فلاسفه خلقت جهان توسط خدا را نظیر دیگر افعال و تصمیمات او امری اعجاز‌آمیز یا مستقل از هرگونه علل و اسبابی به جز اراده الهی تلقی می‌کنند که قرآن از آن به امر الهی تعبیر کرده است. به همین سبب آنان مفهوم ارسطویی علیت را انکار می‌کنند، زیرا اصل علیت مستلزم آن است که اسباب یا عوامل دیگر، چه ارادی و چه غیرارادی، در کنار خدا در جهان تأثیرگذار باشند. به نظر غزالی^(۲) که معتقد بود خدا یگانه فاعل است، این ادعا با اجماع امت اسلامی تعارض دارد، زیرا به اعتقاد مسلمانان خدا قادر است هرچه را که می‌خواهد از طریق اعجاز‌آمیز انجام دهد.

در باب مسأله پایان جهان، فلاسفه ابدیت جهان را نظیر ازلیت یا قدم آن در نظر می‌گرفتند. غزالی به این سبب آنان را متهم به بدعت می‌کند - هرچند این امر را موجب تکفیر آنان نمی‌داند. به نظر فلاسفه اعم از نوافلاطونیان نظیر ابن‌سینا و ارسطوییان نظیر ابن‌رشد، ابدیت جهان نتیجه دو چیز است: قدم هیولای اولی و زمان (چنانکه ارسطو معتقد بود) یا صدور ازلی جهان از موجود اول (چنانکه افلوطین اعتقاد داشت). دو استثنا در میان فلاسفه عبارت بودند از: کندی - که چنانکه پیش‌تر آمد - با دیدگاه قرآنی حدوث جهان موافق بود؛ و رازی که مبادی اولیه پنج‌گانه (هیولی، مکان، زمان، نفس و باری)^(۳) را طرح اصلی مابعدالطبیعی خود قرار داد. رازی دیدگاهی نامتعارف را برای خلقت جهان عرضه کرده است. به گفته وی باری تعالی جهان را از سه مبدأ اولیه یعنی مکان، زمان و هیولی خلق کرد تا به مرحله‌ای رسید که نفس شیفته ماده شد.

۱. ابن رشد، فصل‌المقال، ۴۲ به بعد.

۲. تهافت‌الفلاسفة، ۲۷۶.

۳. نگاه کنید به:

همین که این دو مبدأ با یکدیگر متحد شدند، نفس از طریق تحصیل فلسفه، ذات اصلی خود را که ساکن جهان معقول بود، مجدداً به یاد آورد؛ پس از آن، وجود جهان مادی متوقف خواهد شد و نفس - به نحوی افلاطونی - به جایگاه اصلی خود در عالم بالا بازخواهد گشت.^(۱)

متکلمان بدون استثنا نظریهٔ ابدیت جهان را به این سبب که قدرت نامحدود خلقت خدا را نفی می‌کرد، انکار کردند. موضع آنان مبتنی بر آیاتی از قرآن بود که صراحتاً بیان می‌کرد هیچ چیزی برای همیشه باقی نمی‌ماند و هنگامی که جهان نابود شود یا وجود آن متوقف گردد، همه چیز از بین می‌رود بجز «وجه پروردگار»: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (رحمن / ۲۶-۲۷).

اخلاق و معادشناسی

معتزله نخستین متکلمان اصیل اسلامی بودند که از اخلاق سخن گفتند. تأملات اخلاقی آنان از همان آغاز در رابطه با مسائلی بنیادین همچون عدل الهی، ماهیت حسن و قبح، استطاعت انسان در انجام آزادانه افعال و معنای درست مسئولیت که نتیجه منطقی اختیار انسان است، بود. پیشگامان معتزله در قرن نخست - که به قدریه مشهورند - نخستین کسانی بودند که این نظریهٔ سنتی را که خدا همهٔ افعال انسان را از پیش مقدر کرده است و از اینرو هیچ فردی مسئول اعمال خود نیست، به چالش کشیدند. خلفای نخستین اموی - چنانکه قبلاً گفته شد - از دیدگاه جبرگرایان استقبال می‌کردند، زیرا این دیدگاه ابزاری به دست آنان می‌داد تا سیاست‌های سرکوبگرانه‌شان را توجیه کنند. آنها مدعی بودند که جنایات‌های ظالمانه و تجاوزهای فجیع‌شان بخشی از قضا و قدر الهی است و نمی‌توان در آنها دخالت کرد.

معتزله که در صدد عقلانی کردن واکنش‌های طبیعی به تندروی‌های سیاسی امویان بودند اعتقاد داشتند خدای عادل و حکیم نمی‌تواند اعمالی را که اخلاقاً قبیح است انجام دهد یا حتی تأیید کند. برای اثبات این ادعا آنان استدلال کردند که خدا مطلقاً عادل است؛ حسن و قبح افعال انسان ذاتی است؛ و انسان در برابر رفتارها و خطاهای خود مختار و مسئول است.

معتزله با وجود دیدگاه عقل‌گرایانه‌شان دربارهٔ این مسائل، در جستجوی مبنایی برای ادعاهایشان در قرآن بودند. گذشته از این، مطالعه‌ای دقیق در آیات قرآنی مرتبط با سه مسألهٔ فوق نشان می‌دهد که شواهد موجود به نفع طرفین دعوا یعنی جبر و اختیار به یک اندازه است و بدین ترتیب فضا برای تفاسیر و برداشت‌های گوناگون فراهم است. این امر به وضوح در تاریخ کلام اسلامی قابل مشاهده است.

با آنکه صفت عدل دربارهٔ خدا صراحتاً در قرآن ذکر نشده، آیات متعددی هست که ناظر به این مطلب است: «إِنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ» (آل عمران / ۱۸۲؛ فصلت / ۴۶). در برخی آیات نیز آمده

1. ibid, 101.

است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (قصص / ۵۰؛ احقاف / ۱۰). در آیه نحل / ۹۰ گفته شده: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» و در ادامه با عبارت: «وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ» بر این نکته تأکید شده است.

جبرگرایان و سنت‌گرایان تحت تأثیر تصویرسازی‌های قرآن از قدرت و عظمت خدا نمی‌توانستند این عقیده را بپذیرند که خدا نیز مانند انسان، افعال خود را براساس معیار حُسن و قبح انجام می‌دهد. در واقع شعار آنان این بود که خیر دقیقاً همان چیزی است که خدا به آن امر می‌کند و شر آن چیزی است که خدا از آن نهی می‌کند و بنابراین نمی‌توان درباره عدل یا ظلم خدا سخن گفت. همانگونه که غزالی گفته است نسبت دادن عدل یا ظلم به خدا امری بیهوده و سخیف است.

اما معتزلیان از همان آغاز بر این عقیده اصرار داشتند که لازمه مسئولیت انسان توانایی او در تمیز دادن بین خیر و شر و حسن و قبح است. علاوه بر این او باید در انتخاب خود مختار باشد؛ به عبارت دیگر افعال انسان چنانچه تفاوتی با واکنش‌های بی‌اختیار و غیرارادی مانند تشنج و لرزش نداشته باشد، دارای هیچ فضیلتی نیست.

دو اصطلاح قرآنی که معتزلیان برای توضیح ویژگی ذاتی خوب یا بد بودن افعال انسان به کار می‌بردند عبارت بود از: معروف و منکر. امر به معروف و نهی از منکر نیز یکی از پنج اصل اساسی آنان گردید.

با مراجعه به متن قرآن درمی‌یابیم که به‌طور کلی افعال به دو گروه طاعات و معاصی تقسیم شده‌اند. واژه‌های پُر، خَیر، قِسط یا معروف به کَرَات برای اشاره به گروه نخست و واژه‌های اِثم، وِزْر یا مُنْکَر برای اشاره به گروه دوم به کار رفته‌اند.

قرآن در پاره‌ای از آیات با لحنی ستایش‌آمیز از مردمانی سخن می‌گوید که بین این دو گروه از افعال تمایز قائل می‌شوند. در آیه آل عمران / ۱۰۴ آمده است: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ». در آیه آل عمران / ۱۱۴ از اهل کتاب با این عبارات تمجید شده: «يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ» و در آیه بعدی آمده است: «وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ». اشارات و ظیفه‌گرایانه در این آیات و آیات مشابه دیگر آشکار است؛ همچنین در این آیات تمایز بین خیر و شر و حسن و قبح واضح و متعاقباً رضایت یا عدم رضایت الاهی نمایان است.

قرآن در باب مسئولیت انسان در برابر افعال مختارانه‌اش یا آنچه که خود با تعبیر «كَسَبَ» و «اِكْتَسَبَ» از آن یاد می‌کند، قاطعانه تصریح دارد که اعمال حَسَن و قبیح در روز قیامت با پاداش یا کیفری مطابق با آنها جزا داده می‌شوند، از جمله در این آیات: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ» (شوری / ۳۰)؛ «وَأَتَقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (بقره / ۱۲۸)؛ «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (بقره / ۲۶۸).

درمقابل این آیات و دیگر آیات مشابه، آیات متعددی در قرآن هست که مؤید نظریه جبرگرایان است. براساس این آیات تقدیر الاهی تغییرناپذیر و غیرقابل انکار است، نظیر: «إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ مِّنْ خَلْقِنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر / ۴۹)؛ «وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» (رعد / ۸)؛ و «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نُنزِّلَهَا» (حدید / ۲۲).

مفاهیم قدر و کتاب در این آیات و آیات دیگر به وضوح نشان می‌دهد که افعال انسان و همچنین پیامدهای آن بخشی از قضای الاهی است و از محاسبه گریزناپذیر خدا در روز قیامت در امان نخواهد بود. کتاب — که در این آیات از آن سخن رفته — ظاهراً همان «لوح محفوظ» (بروج / ۲۲) است که حقیقت قرآن بر آن ثبت شده و مظهر قضای الاهی است و هیچ تغییری به آن راه ندارد. این نکته با لحن استواری در آیه بروج / ۹ بیان شده است: «الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ». در ادامه به مؤمنان وعده پاداش بهشتی می‌دهد و از عذاب‌های جهنمی کافران سخن می‌گوید. سپس مجدداً بر قدرت ویژه خدا تأکید می‌کند: «ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدِ» و به کافران یادآور می‌شود که: «إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ» (بروج / ۱۲).

تا آنجا که به مناظرات کلامی مربوط می‌شود نخستین جبرگرایان نظیر جهم بن صفوان (م ۱۲۸) و حسین بن محمد نجار (م میانه قرن سوم) و همه اشعریان در بحث از عدل الاهی معتقد به این بودند که قدرت خلقت خدا مطلق است و قضای او تغییرناپذیر. از اینرو اشعری در کتاب الابانة می‌نویسد: «ما معتقدیم که خدا همه اشیا را با امر «كُن» خلق کرده است، چنانکه می‌گوید: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل / ۴۰)؛ ما معتقدیم که هیچ خیر و شری روی زمین وجود ندارد مگر اینکه مشیت خدا آن را اقتضا کرده است؛... هیچ خالق جز خدا وجود ندارد و افعال همه بندگان را خدا خلق و مقدر کرده است، چنانکه می‌گوید: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات / ۹۶)». اشعری در باب سيطرة مشیت الاهی بر جهان نیز می‌نویسد: «ما معتقدیم که خیر و شر محصول قضا و قدر الاهی است... و می‌دانیم که آنچه به ما می‌رسد بنا نبوده که نرسد و آنچه به ما نمی‌رسد بنا نبوده که برسد و ما در نفع و ضرر خودمان هیچ‌گونه تصرفی نداریم مگر به خواست خدا».^(۱)

متکلمان برجسته اشعری در دو قرن بعدی از جمله باقلانی (م ۴۰۳)، بغدادی (م ۴۲۹)، جوینی (م ۴۷۸) و غزالی (م ۵۰۵) تعالیم استاد و پیشوای مکتب را گسترش داده و نظام‌مند کردند. اینان برای عقلانی کردن این دیدگاه جبرگرایانه، نظریه‌ای مبتنی بر قول به علل موقعی طرح‌ریزی کردند که براساس آن، جهان متشکل از اجزاء لایتجزا و اعراضی است که خدا دائماً و تا آنجا که بخواهد ترکیبات آنها ادامه یابد آنها را خلق می‌کند. زمانی که خدا بخواهد آنها را معدوم کند، فرایند خلق دائم آنها را متوقف می‌کند یا — به گفته برخی از اشاعره — عرض فنا را البته نه در

۱. اشعری، الابانة عن اصول الديانة، ۲۳ به بعد. نیز:

محل و موضوع خلق می‌کند و آنگاه جهان بلافاصله معدوم خواهد شد. عدل و ظلم بنا بر آموزه‌های اشعری عبارت از آن چیزی است که خدا به آن فرمان می‌دهد یا از آن نهی می‌کند و انسان‌ها هیچ مشارکتی در ایجاد افعال‌شان ندارند، درحالی که معتزله چون انسان را مخترع می‌دانند این امر را به او نسبت می‌دهند. اما اشاعره برای متعادل کردن جبرگرایی افراطی جهنم بن صفوان و پیروانش راه حلی صرفاً لفظی را پیشنهاد کردند. آنان به این منظور از آن دسته آیات قرآنی بهره گرفتند که - چنانکه قبلاً گفته شد - از «کسب» یا «اکتساب» فضایل یا رذایل افعال توسط انسان سخن می‌گوید. با وجود این، آنها اعتقاد داشتند که خدا هم اختیار و هم فعل را خلق می‌کند.

در حوزه معادشناسی، قرآن سرنوشت انسان‌ها در قیامت را با عباراتی شورانگیز به تصویر کشیده است؛ به‌ویژه در سوره‌های مکی نگرانی‌ها و دل‌مشغولی‌های متقیان و خصوصاً زاهدان و عارفان از اینکه در آخرت با صحنه‌های هولناک دوزخ روبرو شوند، ترسیم شده است؛ درحالی که گروهی دیگر خاصه شاعران به لذت‌های خوشایند بهشت می‌اندیشند که در جهان دیگر در انتظار نیکوکاران است. به همین سبب نام‌های برخی از این سوره‌ها معنادار است و تصویر جهنم و ترس و اضطراب‌های ناشی از آن را منعکس می‌کند نظیر زلزله، قارعه، تکاثر، عادیات، بینه و غاشیه. در این سوره‌ها حال مردم در روز قیامت اینگونه وصف شده است: «يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ» (قارعه / ۴). و «وَجُودَ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةً، عَامِلَةً نَاصِبَةً، تَصَلِي نَاراً حَامِيَةً، تُسْقَى مِنْ عَيْنٍ اَنِيبَةٍ» (غاشیه / ۲-۵). در مقابل با عباراتی زیبا و آتشین به نیکوکاران وعده پاداش‌های پرخیر و برکت داده شده است: «وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةً، لِسَعِيهَا رَاضِيَةً، فِي جَنَّةٍ عَلِيَّةٍ، لَا تَسْمَعُ فِيهَا لِأَغْبَةِ، فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ، فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ، وَ أَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ، وَ نَمَارِقٌ مَضْفُوفَةٌ، وَ زُرَابٌ مَبْثُوثَةٌ» (غاشیه / ۸-۱۶).

حیات پس از مرگ برای فیلسوفان مسائل مهمی را در بر داشته است. برخی از آنان نظیر کندی موضعی همانند متکلمان اختیار کرده و نظریه معاد جسمانی و نعمتها و عذاب‌های ملازم آن در بهشت یا جهنم را - آنگونه که در قرآن ذکر شده - پذیرفته‌اند. کندی برای تأیید این نظریه به آیاتی استناد می‌کند که از قدرت برتر خدا سخن می‌گوید: «قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ... الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَاراً» (یس / ۷۸-۸۰).

فلاسفه دیگر نظیر فارابی و ابن سینا با آنکه مسأله جاودانگی نفس را پذیرفته بودند، با نظریه قرآنی معاد جسمانی مشکل پیدا کردند. بنابراین کوشیدند معاد جسمانی را به طرق گوناگون تفسیر کنند که به نظر متکلمان قابل قبول نبود. به نظر فارابی سرنوشت نفس پس از ترک بدن به میزان ادراکش از سعادت حقیقی و تمایلش به سکونت در جهان معقول بستگی دارد. نفوس به محض جدایی‌شان از اجسام هنگامی که به جمع کثیری از نفوس مشابه در جهان معقول می‌پیوندند، سعادتشان فزونی می‌یابد. اما نفوسی که سعادتشان در این دنیا منحصر در وابستگی به لذات جسمانی بوده است، از بدنی به بدن دیگر همین‌طور تا ابد منتقل می‌شوند. نفوس سرکش تدریجاً در صورت‌های مادی پست جای می‌گیرند تا اینکه به سطح حیوانی تنزل

می‌یابند و پس از آن کاملاً از بین می‌روند. آنچه رنج و عذاب این نفوس سرکش را به هنگام انتقال از جسمی به جسم دیگر افزایش می‌دهد درد دائمی است که آنها به سبب جدایی از جسم و لذات آن متحمل می‌شوند. آنها دائماً در حسرت این لذات‌اند تا اینکه به‌طور کامل نابود می‌گردند.^(۱)

شاگرد معنوی و خلف فارابی یعنی ابن سینا معتقد به دیدگاهی بود که تقریباً همه فیلسوفان اسلامی به‌ویژه نوافلاطونیان آن را پذیرفته بودند. طبق این دیدگاه کمال نفس عبارتست از اتصال به عقل فعال. این، لازمه سعادت حقیقی و مجوز صیوررت نفس است در زمانی که رسالت عقلی خود را انجام داده باشد. نفس تصویری مضاهی جهان معقول است که پیش از نزولش به جسم به آن تعلق داشته است. آن دسته از نفوسی که به این حد لازم نرسند، به سبب پیوستنشان به جسم و مصائب آن، درد و رنج ناشی از جدایی ناخواسته از جسم را متحمل خواهند شد. اما به محض اینکه این نفوس به سطح ادراک متناسب با خودشان رسیده و از این درد و رنج‌ها آزاد شوند، قادر خواهند بود از لذات عقلی که «شبیبه وضع سعادت‌مندانۀ موجودات پاک (یعنی جوهر روحانی) و بزرگتر و شریف‌تر از هر لذت دیگری است» بهره‌مند شوند.^(۲)

اما ابن سینا علاوه بر این درد و رنج عقلی‌ای که نفس به سبب جدایی از جسم متحمل می‌شود، به درد و رنجی شرعی نیز اذعان می‌کند و آن معادی است که «از جانب شرع رسیده و تنها با توسل به شریعت مقدس و احادیث پیامبر قابل اثبات است».^(۳) ابن سینا می‌نویسد: «شریعت حقیقی که پیامبر ما محمد برایمان آورده است، ماهیت سعادت و شقاوت آن جهان را برای جسم تعیین کرده است».^(۴) ابن سینا این سعادت جسمانی را زیر سؤال نمی‌برد اما در ادامه می‌گوید که سعادت عقلانی برتری وجود دارد که «فیلسوفان مابعدالطبیعی» آن را در «قرب الاهی» جستجو می‌کنند، همان چیزی که در کانون تعالیم صوفیان قرار دارد و به گفته ابن سینا «شریعت مقدس حقیقی» اسلام آن را تأیید کرده است.

ابن رشد، به رغم اختلافش با ابن سینا و به‌طور کلی نوافلاطونیان، نسبت به این موضع مسالمت‌آمیز موافقت نشان داد. حیات پس از مرگ یا - به گفته او - معاد موضوعی است که «همه ادیان و عقاید بر سر آن توافق دارند و ادله فیلسوفان جملگی مؤید آن است». وی پس از بیان تمایز میان سه دیدگاه اسلامی درباره سعادت و شقاوت که تفاوت آنها در کل فقط از حیث مدت و میزان جسمانیت یا روحانیت است، ادامه می‌دهد که معاد جسمانی صرف که عوام می‌پذیرند غیرقابل دفاع است. براساس آن دیدگاه، نفس پس از معاد مجدداً به همان جسمی بازمی‌گردد که در طول حیات دنیوی در آن ساکن بوده است. وی سپس سؤال می‌کند چگونه ممکن است نفس به همان جسمی بازگردد، که پس از مرگ به خاک تبدیل شده و پس از آن

۲. ابن سینا، کتاب النجاة، ۳۳۰.

۱. فارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة، ۱۱۸.

۴. همانجا.

۳. همان، ۳۲۶.

بخشی از گیاهان گشته و فردی دیگر آن را خورده است و سپس آن خوراک به منی بدل گردیده و موجب تولد فردی دیگر شده است و در نتیجه جسم آن فرد نخست هنگام معاد در ترکیب این فرد قرار می‌گیرد؟ به نظر ابن‌رشد این معقول‌تر است که گفته شود نفس برانگیخته شده در روز قیامت با جسمی متحد می‌شود که شبیه اوست نه اینکه نفس عیناً به همان جسم اصلی خود باز می‌گردد.^(۱)

وی در ادامه توضیح می‌دهد که در واقع، ادیان مختلف در اعتقاد به واقعیت بقای پس از مرگ متفق‌اند، اما با وجود این در چگونگی آن اختلاف دارند. برخی از ادیان - که احتمالاً منظورش مسیحیت است - معاد را روحانی می‌دانند، در حالی که دیگران - که احتمالاً منظورش اسلام است - هم به معاد جسمانی و هم به معاد روحانی معتقدند. وی معتقد است با بررسی اختلاف میان عقاید گوناگون درباره این مسأله درمی‌یابیم که جملگی آنان برای وصف سعادت یا شقاوت نیکوکاران و بدکاران در جهان آخرت از زبان تمثیل بهره می‌گیرند. تمثیلات مادی و جسمانی در اقناع عامه مردم مؤثرتر است و بر تمثیلات صرفاً معنوی و روحانی که تنها برای آنانکه از توان عقلانی ویژه‌ای برخوردارند - یعنی عموم فیلسوفان - قابل فهم است، ترجیح دارد. وی می‌نویسد که بنابراین ظاهراً «تمثیل مادی که در دین اسلام وجود دارد، تا آنجا که به اکثریت بشر مربوط می‌شود، در هدایت به سوی فهم [حقیقت] مؤثرتر است و همچنین در حرکت دادن نفوس آنان در آن مسیر... در حالی که تمثیل معنوی تأثیر کمتری در حرکت دادن نفوس توده‌ها دارد».^(۲)

فیلسوفان اشراقی از جمله صدرالدین شیرازی (م ۱۰۵۰) که برای نخستین بار در تاریخ فلسفه اسلامی بین فلسفه و عرفان سازگاری می‌دید، در این مسأله و مسائل مشابه مسیر ابن‌سینا را پی‌گرفتند.

خاتمه

در این مقاله نشان داده شد که قرآن در وهله نخست از حکمت - هم در معنای یونانی سوفیا و هم در معنای سامی و کتاب مقدسی آن یعنی وحی الاهی به محمد، عیسی و پیامبران عبرانی - سخن می‌گوید. در وهله دوم مؤمنان را به نظرکردن در عجایب خلقت، تأمل، تدبّر و تفکر در آیات اسرارآمیز خدا دعوت می‌کند. نظر، تأمل، تدبّر و تفکر ویژگی‌های بارز روش فلسفی است و در مسائل کلامی و اخلاقی که از قرون نخستین، متکلمان و فیلسوفان را به خود مشغول داشته، استفاده می‌شده است.

مسائل اصلی در مناظره‌های میان متکلمان و فیلسوفان عبارت بودند از: وجود خدا، خلقت جهان، سرنوشت انسان‌ها پس از مرگ و عقلانی بودن افعال خدا به‌عنوان خالق و حاکم جهان.

همچنان که مناظره میان فیلسوفان و متکلمان فزونی می‌یافت، متکلمان به دو گروه رقیب تقسیم شدند: طرفداران فلسفه، که در رأس آنها معتزلیان قرار داشتند و مخالفان فلسفه، که حنبلیان و اشعریان سردمدار آنان بودند. طبیعی است که هر دو گروه برای تأیید برداشت‌های متعارض‌شان از متون مشابهی که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم با مسائل مورد بحث ارتباط داشت، شواهدی را در قرآن جستجو می‌کردند. برخی از متکلمان و فقیهان حق تأویل آیات اصطلاحاً «متشابه» قرآن را به خدا منحصر می‌کردند؛ دیگرانی از جمله برخی فلاسفه مانند ابن‌رشد معتقد بودند که عالمان یا کسانی که از موهبتی ویژه برخوردارند نیز حق تأویل این آیات را دارند.

وضعیت خود قرآن و اینکه آیا مخلوق است یا قدیم یکی از جدی‌ترین مسائل را از قرن سوم پدید آورد که اتهامات و بدگویی‌های بی‌پایانی را میان متکلمان معتزلی از یکسو و فقیهان و محدثانی نظیر ابن‌حنبل و پیروانش از سوی دیگر که اصرار داشتند قرآن «کلام قدیم و غیرمخلوق خدا» است، به دنبال داشت. ادعای گروه دوم بر این اساس بود که تعبیرات «ام‌الکتاب» و «لوح محفوظ» در خود قرآن، به‌صورت حقیقی اشاره دارد که قرآن از ازل بر آن ثبت شده است. اشعریان که به دنبال موضعی بینابینی درمقابل معتزلیان و حنبلیان بودند، سعی کردند که این تعارض را با تمایز قائل شدن بین دلالات عباراتی که قرآن با آنها بیان شده و خود عبارات واقعی کتابت یا تلاوت شده حل کنند، زیرا دومی متعلق به مقولهٔ اعراض زوال‌پذیر است و نمی‌تواند به معنای دقیق کلمه قدیم یا غیرمخلوق باشد. برخی فلاسفه از جمله ابن‌رشد این نظریه را پذیرفتند. اما واقعیت آن است که در وجدان عمومی مسلمانان، دیدگاه ابن‌حنبل که بر تقدس و اعجاز متن قرآن تأکید دارد غلبه یافته است و اکثریت مسلمانان امروزه نیز همچنان قرآن را کلام اعجاز‌آمیز خدا می‌دانند.

محققان معاصر نظیر فضل‌الرحمان (م ۱۹۸۸) پاکستانی و نصر حامد ابوزید مصری که کوشیدند بین جنبه‌های بشری و الهی متن قرآن تمایز قائل شوند یا معیارهای «نقد ادبی» را در متن قرآن به کار گیرند، توبیخ یا تکفیر شدند. این امر به منزلهٔ هشدار برای دیگر محققان یا فیلسوفان آزاداندیش معاصر بوده است تا از پرداختن به این موضوع بسیار حساس اجتناب کنند.

کتابشناسی

الف. منابع اصلی

۱. ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد، *بداية المجتهد و نهاية المقتصد*؛ [مشخصات ترجمه انگلیسی:]
The distinguished jurist's primer, trans. A. Kh. Nyazee, 2 vols. Doha 1994-6, Reading 2000;

۲. همو، *فصل المقال*، تصحیح ا. نادر، بیروت ۱۹۶۱؛

۳. همو، *الکشف عن مناهج الأدلة*، تصحیح م. قاسم، قاهره ۱۹۶۱؛

٤. همو، تهافت التهافت، تصحيح م. بويگس، بيروت ١٩٣٠؛
٥. ابن سينا، ابوعلی حسین بن عبدالله، كتاب النجاة، تصحيح ماجد فخري، بيروت ١٩٨٥؛
٦. اشعري، ابوالحسن علي بن اسماعيل، الابانة عن اصول الديانة، تصحيح حسين محمود، قاهره ١٩٩٧؛
[مشخصات ترجمه انگلیسی:]
- trans. R.J. McCarthy, *The thology of al-Ash'ari*, Beirut 1953;
٧. جاحظ، «الرد على النصارى»، در عبدالسلام محمد هارون (ويراستار)، رسائل الجاحظ، ٤ جلد، قاهره ١٩٧٩، ج ٣، ص ٣٥١-٣٥١؛
٨. حسن بصرى، ابوسعید بن ابى الحسن، رسالة فى القدر، در ماجد فخري (ويراستار)، الفكر الاخلاقي العربى، ٢ جلد، بيروت ١٩٧٨، ١٩٨٦، ج ١، ص ٢٨-١٧؛
٩. طبرى، ابوجعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل أى القرآن، تصحيح محمود و احمد محمد شاکر، قاهره ١٩٥٤-١٩٦٨؛
١٠. غزالى، ابو حامد محمد بن محمد، القسطاس المستقيم، تصحيح م. ا. زُعبى، بيروت ١٩٧٣؛
١١. همو، تهافت الفلاسفة، تصحيح م. بويگس، بيروت ١٩٢٧؛
١٢. فارابى، ابونصر محمد بن محمد، آراء اهل المدينة الفاضلة، تصحيح ا. نادر، بيروت ١٩٥٩؛
13. Aristotle, *Metaphysics*, ed. and trans. H. G. Apostle, Bloomington 1966, 1973;

ب. منابع فرعى

14. I. Bello, *The midieval Islamic Controversy between philosophy and orthodoxy*.
15. *Ijmā' and ta'wīl in the conflict between al-Ghazālī and ibn Rushd*, Leiden 1989;
16. D. Black, *Logic and Aristotle rhetoric and poetics in medieval Arabic philosophy*, Leiden 1990;
17. H. Corbin, *History of Islamic philosophy*, trans. L. Sherrard, London 1993;
18. J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, 6 vols., Berlin/ New York 1991-1997;
19. M. Fakhry, *A history of Islamic philosophy*, New York 1983;
20. id. (trans.), *The Qur'an. A modern English version*, Reading 1998;
21. O. Leaman, *A Companion to the philosophers*, ed. R. Arrington, Oxford 1999;
22. id, *Key Concepts in eastern philosophy*, London 1999;
23. P. Morewedge (ed.), *Islamic philosophical theology*, Albany 1979;
24. id. (ed.), *Islamic philosophy and mysticism*, New York 1981;
25. W. Muir, *The Apology of al-Kindī*, London 1882;
26. S. Nasr and O. Leaman (eds.), *History of Islamic philosophy*, London 1996;
27. K. Reinhart, *Before Revelation. The boundaries of Muslim moral thought*, Albany 1995;
28. N. Rescher, *The development of Arabic logic*, pittsburgh 1964;

29. A. Rippin (ed.) *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur' ān*, Oxford 1988;

30. D. Sahas, *John of Damascus on Islam*, Leiden 1972;

31. W. M. Watt, *Islamic philosophy and theology. An extended survey*, Edinburgh 1985;

32. H. Wolfson, *The philosophy of the Kalam*, Cambridge, MA 1976;

۳۳. ماجد فخری (ویراستار)، الفکر الاخلاقی العربی، ۲ جلد، بیروت ۱۹۸۶.

در د فلسفه، درس فلسفه

جشن نامه استاد دکتر کریم مجتهدی

به کوشش

محمد رئیس زاده

بابک عباسی

محمد منصور هاشمی



درد فلسفه، درس فلسفه

● طراح جلد: حمیدرضا رحمانی

● حروفنگار و صفحه‌آرا: انتشارات کویر، نسرين قدرتی

● لیتوگرافی و چاپ: غزال

● صحافی: صحافی علی

● شمارگان: ۱۱۰۰

● چاپ اول: ۱۳۸۴

● نشانی: تهران، صندوق پستی: ۶۴۹۴-۱۵۸۷۵

● تلفن: ۸۸۳۰۱۹۹۲ فاکس: ۸۸۸۳۲۲۱۷

● شابک: X-۵۰-۸۱۶۱-۹۶۴-۹۶۴-۸۱۶۱-۵۰-X ISBN: 964-8161-50-X

○ کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است.

رئیس‌زاده، محمد (۱۳۴۶ -)

درد فلسفه، درس فلسفه: جشن‌نامه استاد دکتر کریم مجتهدی / به کوشش محمد رئیس‌زاده، بابک عباسی، محمدمنصور هاشمی. -- تهران: کویر، ۱۳۸۴.

ISBN: 964-8161-50-X

۶۴۸ ص.: مصور، عکس.

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

(۱) مجتهدی، کریم (۱۳۰۹ -) -- یادنامه‌ها. (۲) فیلسوفان ایرانی -- قرن ۱۴. (۳) فلسفه اسلامی -- مقاله‌ها و خطابه‌ها. (۴) فلسفه -- مقاله‌ها و خطابه‌ها. (۵) فیلسوفان اسلامی -- مقاله‌ها و خطابه‌ها. (۶) فیلسوفان اسلامی -- مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. عباسی، بابک. (۱۳۴۸ -) ب. هاشمی، محمدمنصور (۱۳۵۴ -). ج. عنوان. د. عنوان: جشن‌نامه استاد دکتر کریم مجتهدی.

۱۸۹/۱

BBR ۱۴۴۹ / ۸۵ ر ۹

م۸۴-۳۳۹۳۱

کتابخانه ملی ایران

«فهرست»

بخش اول

۱. پیشگفتار ۷
۲. درد فلسفه، درس فلسفه است، گفت وگو با دکتر کریم مجتهدی ۹
۳. سیدابراهیم اشک شیرین، کتابشناسی دکتر مجتهدی ۳۵
۴. محمد خوانساری، خاطراتی شیرین از دوستی دیرین ۴۳
۵. یوسف نوظهور، دکتر مجتهدی، تجلی پیوند سنت و تجدد ۴۷
۶. محمدمنصور هاشمی، دغدغه‌های یک آموزگار فلسفه ۶۳

بخش دوم

۱. عبدالحسین آذرنگ، درباره ریچارد رُرتی، نوشته ریچارد شوسترمن ۸۳
۲. غلامحسین ابراهیمی دینانی، فلاسفه مغرب جهان اسلام و معنی کلی یا وجود رابط ۸۹
۳. شهین اعوانی، ایده کرامت انسان؛ مسائل و تناقض‌ها، نوشته کورت بایرتز ۱۱۵
۴. اسماعیل باغستانی، ابن سینا و فلسفه مشرقی، نوشته محمدعابد جابری ۱۳۵
۵. علی پایا، تاریخچه‌ای از نزاع رئالیست‌ها / آنتی رئالیست‌ها در اواخر قرن نوزدهم و قرن بیستم ۲۰۵
۶. رضا پورجوادی، رساله مراتب الوجود، تألیف شمس‌الدین محمد خفری ۲۳۹
۷. نصرالله پورجوادی، برداشت اخوان‌الصفای از عهد الست ۲۵۹
۸. محسن جهانگیری، علت غایی و غایت در نظام فلسفی اسپینوزا با زمینه تاریخی آن ۲۶۳

۹. غلامعلی حداد عادل، دیباچه طبع دوم نقد عقل محض، نوشته امانوئل کانت ۲۷۵
۱۰. مالک حسینی، ویتگنشتاین و «فلسفه» ۲۹۳
۱۱. محمود خاتمی، رهیافت صورت‌نگرایانه کانت به «پیشینی» و نقد هوسرل از آن ۳۱۵
۱۲. رضا داوری اردکانی، فلسفه و آینده ۳۲۳
۱۳. محمد رئیس‌زاده، مفهوم «ایمان فلسفی»، نوشته کارل یاسپرس ۳۲۹
۱۴. محمد زارع، نگاهی به برخی انتقادهای ابن رشد از ابن سینا ۳۴۳
۱۵. محمدحسین ساکت، اقبال لاهوری و فلسفه تاریخ ۳۵۳
۱۶. حسن سیدعرب، اندیشه‌های افلاطونی در حکمت اشراق سهروردی، نوشته محمدعلی ابوریان ۳۶۵
۱۷. حسین شیخ رضایی، تقلیل کارکردی؟ ۳۷۷
۱۸. منوچهر صبانی دره‌بیدی، نیمرخ فلسفه دکارت به مثابه جهان‌بینی او ۳۹۳
۱۹. پرویز ضیاء شهابی، وجود و زمان هیدگر و بحث درباره دیگری در آن ۴۱۱
۲۰. بابک عباسی، مقدمه‌ای بر نظریه آشکارگی ادراک ۴۲۳
۲۱. مهرداد عباسی، فلسفه و قرآن، نوشته ماجد فخری ۴۳۷
۲۲. علی‌اکبر عبدل‌آبادی، علیت از نگاه لاک و هیوم ۴۶۳
۲۳. سعید عدالت‌نژاد، مسلمانان و مسأله شر ۴۸۹
۲۴. هدایت علوی تبار، سارتر و مسأله شر ۵۰۱
۲۵. حسن فتحی، بوئتیوس و رساله «درباره تسلائی فلسفه»ی او ۵۰۹
۲۶. فاطمه فنا، بررسی نظریه تمایز وجود و ماهیت ۵۲۷
۲۷. محسن کدیور، آشنایی ایرانیان با کانت ۵۵۱
۲۸. فاطمه مینایی، کانت و منطق: با نگاهی به درسگفتارهای منطق یسه ۵۷۹
۲۹. سیداحمد هاشمی، مفهوم عدالت نزد ارسطوی بغداد و ارسطوی آتن ۵۹۳
۳۰. محمدمنصور هاشمی، آیا «شباهت خانوادگی» کافی است؟ ۶۰۳
۳۱. امیر یوسفی، در برابر روشنگری: تأملاتی در باب مناقشات قلمی هردر و کانت ۶۰۹
- ضمیمه‌ها ۶۳۱