

نوع مقاله: ترویجی

مرجعیت علمی قرآن کریم و نقش آن در راهبری فلسفه اسلامی

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

asaadi@isca.ac.ir

id orcid.org/0000-0003-0176-681x


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

پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۰۲

دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۵

چکیده

مرجعیت علمی قرآن کریم به معنای اثرگذاری آن در یک حوزه دانشی قلمرو وسیعی دارد. این اثرگذاری می‌تواند به گونه‌های مختلفی نظیر منبع بودن، الهام‌بخشی، کمال‌بخشی، داوری و تغییر رویکرد و نگرش تصویر شود. از این رو، شامل مباحث درون علمی و برون علمی هر دانش می‌شود. این مقاله به بررسی نقش اثرگذار قرآن کریم در مدیریت و راهبری فلسفه اسلامی می‌پردازد و این مهم را به روش توصیفی - تحلیلی از طریق تبیین تأثیر تعالیم وحیانی و قرآنی در شکل‌دهی به شخصیت فیلسوف مسلمان، تغییر اهداف فلسفه و نیز اولویت‌بندی و چینش مسائل فلسفی اثبات می‌کند و نشان می‌دهد که جهت‌گیری و رویکرد کلی فلسفه اسلامی تا حد زیادی در همه این مسائل از تعالیم قرآنی متأثر است. نتیجه چنین تأثیری آن است که فلاسفه اسلامی غایت فلسفه را معرفت‌الله و تشبیه به خداوند با خصوصیات موردنظر دین اسلام دانسته‌اند و فلسفه اسلامی برخلاف فلسفه یونان، کاملاً توحیدمحورانه به طرح و بررسی مباحث فلسفی می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: مرجعیت علمی قرآن، قرآن کریم، فلسفه اسلامی، فلاسفه مسلمان، مدیریت و راهبری.

مقدمه

پیرامون چیستی فلسفه اسلامی و یا نقش قرآن در فلسفه نوشته شده است، می‌توان رگه‌هایی از این بحث پیدا کرد. برای نمونه می‌توان به این موارد اشاره کرد: مقاله «آیا فلسفه اسلامی داریم؟» (عبودیت، ۱۳۸۲)؛ کتاب *درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی* (علیپور، ۱۳۸۹)؛ کتاب *تفسیر فلسفی قرآن* (عبدلی مهرجردی، ۱۳۸۹)؛ کتاب *شواهد قرآنی برخی مضامین حکمت متعالیه* (کرجی، ۱۳۹۴) و کتاب *القرآن و الفلسفه* (یوسف موسی، ۱۹۷۱).

۱. **قرآن کریم و شکل‌دهی به شخصیت فیلسوف مسلمان**
چنان‌که می‌دانیم هیچ‌کسی در خلأ رشد و نمو نمی‌کند؛ بلکه چارچوب فکری و ذهنی او در فضا و محیطی شکل می‌گیرد و به تعبیری هر انسانی و هر دانشمندی متعلق به عالمی است که آن عالم در کلیت اندیشه او تأثیر جدی دارد. فلاسفه نیز از این قاعده مستثنا نیستند. هیچ فیلسوفی نیست که اندیشه‌ها و نظام فکری او از عوامل بیرونی همچون عوامل اجتماعی، سیاسی و فرهنگی زمانه خود اثرپذیر نباشد. برای مثال در قیاس، ویژگی‌های استدلال‌کننده در جهت‌دهی به آن دخیل است و دلایل فردی، اجتماعی، خانوادگی و سیاسی و اقتصادی و... شخص مستدل را به سمت‌وسوی نوع خاصی از استدلال سوق می‌دهد. ذهنیت اشخاص نیز در چگونگی استدلال و نحوه ورود به مباحث مؤثر است. تصور کنید فیلسوفی در دوره‌ای زندگی می‌کند که فقر و گرسنگی بر جامعه حاکم است و او با این معضل روبه‌روست. چنین فیلسوفی ناخودآگاه در باب مسئله عدل، به‌گونه‌ای استدلال می‌کند که گویا غلبه با شر است. البته باید توجه داشت که این عوامل با آنکه تمرکز حوزه فعالیت و اندیشه و هدف‌گیری فیلسوف را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ ولی هیچ‌یک مانع حقیقت‌جویی و حقیقت‌یابی او نمی‌شود و در سیر آزاد عقلانی فلسفی همین امر اهمیت دارد. فیلسوف همواره به دنبال حقیقت است و به صورت آگاهانه هیچ محدودیتی برای اندیشه خود ندارد؛ به‌گونه‌ای که اگر از او سؤال شود که در این استدلال، آیا بجز صغرا و کبرا، امر دیگری دخالت داشته است؛ او بر این باور است که تنها حکم عقلی کرده است.

از مهم‌ترین عوامل مؤثر در شکل‌دهی شخصیت فیلسوف، دین است. فیلسوف مسلمان، بی‌آنکه از روش فلسفی عدول کند، سمت و

مرجعیت علمی قرآن از مفاهیم نوپدیدی است که تعریف واحدی از آن ارائه نشده است. در این مقاله، مرجعیت علمی به معنای «اثرگذاری معنادار قرآن کریم بر فلسفه» است که بر مبنای مهمی همچون جامعیت، جاودانگی و پاسخگو بودن قرآن کریم به نیازهای اساسی انسان و... استوار است. مرجعیت علمی یا اثرگذاری به گونه‌های مختلفی، نظیر منبع بودن، الهام‌بخشی، کمال‌بخشی، داوری و تغییر رویکرد و نگرش می‌تواند تصویر شود و شامل مباحث درون‌علمی و برون‌علمی هر دانش می‌شود. مباحث درون‌علمی به مطالعات و محتوای درون هر یک از علوم، نظیر مفاهیم، مسائل و اصول و قواعد هر علم نظر دارد و مباحث برون‌علمی (فراعلم / پیش‌علم) به آن دسته از مباحث اطلاق می‌شود که در خود آن علم مورد بررسی قرار نمی‌گیرد و مسئله آن علم به‌شمار نمی‌آید. این مباحث به‌طور کلی در مورد هر علمی و از جمله فلسفه، عبارتند از: (۱) مبادی تصویری و تصدیقی؛ (۲) روش‌شناسی؛ (۳) راهبری و مدیریت علم.

این مقاله به بررسی مرجعیت علمی قرآن در عرصه راهبری و مدیریت فلسفه اسلامی می‌پردازد. مرجعیت علمی در ساحت راهبری و مدیریت فلسفه به معنای بررسی اثرگذاری قرآن کریم بر رویکرد و جهت‌گیری کلی فلسفه و نیز اولویت‌بندی مسائل فلسفی است. اثرگذاری قرآن بر رویکرد فلسفه نیز خود از دو طریق امکان‌پذیر است؛ یکی از طریق نقش اثرگذار در تعیین اهداف فلسفه و دیگری از طریق شکل‌دهی به شخصیت فیلسوف مسلمان. از این‌رو، در مجموع مباحث را در سه محور پی می‌گیریم: الف) شکل‌دهی به شخصیت فیلسوف مسلمان؛ ب) راهبری اهداف؛ ج) چپ‌نش مسائل فلسفی.

بنابراین سؤال اصلی این است که نقش قرآن کریم در راهبری فلسفه اسلامی چیست؟ و سؤال‌های فرعی مقاله نیز عبارتند از: (۱) قرآن کریم چه نقشی در شکل‌دهی شخصیت فیلسوف مسلمان دارد؟ (۲) نقش قرآن کریم در تعیین اهداف فلسفه اسلامی چیست؟ (۳) قرآن کریم چه تأثیری در چپ‌نش مسائل فلسفی ایفا کرده است؟ درباره مرجعیت علمی قرآن کریم مقالات و کتاب‌هایی تدوین شده است؛ ولی در بررسی صورت‌گرفته در خصوص مرجعیت علمی قرآن کریم در فلسفه اسلامی و به‌ویژه در مورد نقش قرآن در راهبری فلسفه اسلامی، مقاله یا کتاب مستقلی یافت نشد. از این‌رو، پژوهش پیش‌رو از این حیث کاملاً جدید است، هرچند در آثاری که

الفخوری و الجبر، ۱۳۷۳، ص ۶۳۶). کسب چنین مقامی بدان معناست که جایگاه مهمی در حوزه علمای شریعت داشته است و واجد شرایط اخلاقی و معنوی یک فقیه بوده است.

۳. در تدین، تهذیب نفس و التزام و پایبندی صدرالمتهلین به شریعت تردیدی وجود ندارد. ایشان در دوره تبعید در روستای کهک قم، به ریاضت‌های شرعی پرداخته و در طول عمر خود هفت بار با پای پیاده به حج رفته است. چنان که از علامه طباطبائی نقل شده، ایشان نسبت به مقام زهد و بی‌اعتنایی به دنیا، تصفیه باطن، ریاضات شرعی، و انزوایی که صدرالمتهلین داشت در کهک قم به تصفیه سر مشغول بود و طهارت نفس را اهم از هر چیز می‌شمرد، بسیار ارزش قائل بوده و آن را تحسین می‌کرده‌اند (رک: حسینی طهرانی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۵). شیخ عباس قمی در حاشیه سفینه البحار از صدرالمتهلین نقل کرده است که هرگاه در زمینه مسائل علمی، مشکلی برایش پیش می‌آمد که از حل آن عاجز می‌ماند، با پای پیاده از کهک به قم می‌رفت و به کنار قبر حضرت فاطمه معصومه[ؑ] رفته، از آن حضرت استمداد می‌کرد. چنان که در یکی از همین سفرها در یک مکاشفه عرفانی در جوار قبر فاطمه معصومه[ؑ] مسئله مهم و پیچیده اتحاد عاقل و معقول، برایش حل شده است (رک: قمی، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۶۱).

چنین سیر و سلوک و معنویتی به یقین در گشوده شدن دروازه‌های معرفت و ملکوت به روی او تأثیر جدی داشته است و با استعانت از همین معنویت و طهارت نفس توانسته است حکمت متعالیه را پایه‌گذاری کند.

۴. نمونه‌ای دیگر از روحیه ایمان و تقید فلاسفه اسلامی به آموزه‌های وحیانی در سخن آقاعلی مدرس جلوه‌گر است. ایشان در مبحث معاد تعلیقه‌ای بر اسفار صدرالمتهلین به نام «سبیل‌الرشاد فی اثبات‌المعاد» دارد. در اواخر این رساله با تأکید بر اینکه نه دیده و نه شنیده است که فلاسفه معاد جسمانی را انکار کنند، بر این نکته تأکید دارد که هیچ فیلسوف دون‌بایه‌ای معاد جسمانی را انکار نکرده است؛ تا چه برسد به فلاسفه بزرگ و بلندمرتبه. چگونه چنین چیزی امکان‌پذیر است؛ درحالی که نبوت عامه و نبوت خاصه از مهم‌ترین مسائل در کتب فلسفی است. اگر کسی نبوت پیامبری را اثبات کند و سپس تعالیم او را انکار کند، دیوانه‌ای بیرون از دایره تکلیف است (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۴۰).

سوی استدلالش، اثبات وجود خداوند، غیب و فرشتگان و... است و نه انکار آنها؛ همچنان که نحوه استدلال او بر این امور به بیانات قرآنی شبیه‌تر است. این امر به این دلیل است که فلاسفه اسلامی، همه در فضایی زیسته‌اند که قرآن و معارف اسلامی حضور پررنگ و تأثیرگذاری داشته است و طبیعی است که این حضور در عرصه‌های مختلف زندگی ایشان و اتخاذ خطامشی فکری و علمی آنها نمود یافته است. معارف قرآن کریم جهان فیلسوف مسلمان را دچار تحول گسترده‌ای ساخته و آنها با چنین تحولی به تفکر فلسفی و فلسفه‌ورزی پرداخته‌اند. آنها پیش از آنکه فیلسوف باشند با تعالیم دینی و فرهنگ اسلامی آشنا شده و به آنها التزام قلبی داشته‌اند و همچون هر مسلمان متعبد دیگری به عبادات و شریعت اسلامی پایبند بوده‌اند. از سوی دیگر، معنویت یکی از عناصر مهم دینداری است و فلاسفه به حکم تدین، از این معنویت و طهارت نفس برخوردار بوده‌اند و همه اینها در رفتار و کردار و سلوک شخصی و اجتماعی فیلسوف مسلمان نمود یافته است. از این رو، فلسفه حاصل از چنین تأملاتی با فلسفه یونان که در بسترهای فرهنگی و اجتماعی و دینی متفاوتی شکل گرفته است، تفاوت جدی دارد. به نمونه‌هایی از سلوک اخلاقی و رفتاری فیلسوف مسلمان دقت کنید:

۱/ ابن‌سینا در ده سالگی پس از فراگرفتن قرآن به علوم دینی و نجوم پرداخت. او دو سال از عمر خود را وقف تحصیل فلسفه کرد و هرگاه با مسئله دشواری روبه‌رو می‌شد به مسجد جامع می‌رفت، دو رکعت نماز می‌خواند و با تضرع از خداوند می‌خواست تا مشککش گشوده شود. البته از درگاه خداوند نیز نومید برنمی‌گشت (بی‌هقی، بی‌تا، ص ۸؛ الفخوری و الجبر، ۱۳۷۳، ص ۴۵۰-۴۵۱؛ شکوری، ۱۳۸۴، ص ۱۱۵-۱۱۷). پذیرش معاد جسمانی به پیروی از پیامبر اکرم[ؐ] و تعالیم اسلامی، تجلی اوج تعبد او به شریعت اسلام است و نشان می‌دهد که تا چه میزان به تعالیم وحیانی اسلام ملتزم و پایبند بوده است. تألیفات و آثار او در حوزه مسائل دینی نظیر تفسیر برخی از سوره‌های قرآن (اخلاص، ناس، و اعلی)؛ و رساله‌هایی در باب مسائل اسلامی (رساله فواید نماز، انجام فرایض روزانه، زیارت قبور اولیا، قضا و قدر، معاد، و...) گواه شخصیت اسلامی و دینی اوست.

۲/ ابن‌رشد در خانواده‌ای پرورش یافت که سال‌ها مهد علم و فقاہت بود و همچون پدرش به مقام قاضی‌القضات یا قاضی قرطبه رسید (ابن‌بشکوال، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۸۳؛ ج ۲، ص ۵۷۶-۵۷۷؛

پیشین فیلسوف مسلمان سخن به میان آمد. آیا اصولاً ممکن است سیر آزاد عقلی به نحوی تحقق پذیرد که هیچ‌یک از دانسته‌ها و باورهای نظری پیشین و نیز سلوک شخصی فیلسوف به نحو مستقیم و غیرمستقیم در آن مؤثر نیفتد؟

پرسش دوم اینکه، اگر فلسفه نیز چنین هدف از پیش تعیین شده‌ای دارد، تفاوت فلسفه اسلامی با کلام اسلامی در چیست؟

در پاسخ به سؤال اول، به نظر می‌رسد پیش‌دانسته‌ها و شخصیت هر اندیشمند صاحب‌نظری در افکار و ایده‌های او تأثیرات جدی، ولو غیرمستقیم دارد. علاوه بر اینکه خود طهارت نفس افق‌های جدیدی را به روی انسان می‌گشاید و این امر از منظر دینی نیز اثبات شده است. قرآن کریم طهارت و تهذیب نفس را در فهم و ادراک حقایق متعالی مؤثر می‌داند و بلکه از قرآن می‌توان چنین برداشت کرد که اصولاً حقایقی وجود دارد که فهم آنها تنها نصیب پرهیزگاران است. این نکته از کنار هم قرار دادن دو دسته از آیات حاصل می‌شود. برخی آیات نظیر «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ» (انعام: ۱۴۹)؛ بگو: برهان رسا ویژه خداست، و اگر [خدا] می‌خواست قطعاً همه شما را هدایت می‌کرد؛ «وَ تِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ» (انعام: ۸۳)؛ و آن حجت ما بود که به ابراهیم در برابر قومش دادیم؛ «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۱۱۱)؛ بگو: اگر راست می‌گویید، دلیل خود را بیاورید. گویای این حقیقت است که برای ادراک و معرفت، عقل انسان کفایت می‌کند. و اصولاً در غیر این صورت امکان اثبات خداوند و اصول کلی اعتقادی وجود ندارد. اما در مقابل این دسته از آیات، آیاتی وجود دارد که به صراحت بر نقش معرفتی تقوا و تهذیب نفس تأکید می‌کند؛ برای نمونه به این آیات توجه کنید:

۱. «وَ مَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ» (غافر: ۱۳)؛ و جز آن کس که توبه‌کار است [کسی] پند نمی‌گیرد.

۲. «وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» (طلاق: ۲)؛ و هر کس از

خدا پروا کند، [خدا] برای او راه بیرون‌شدنی قرار می‌دهد.

۳. «فَاعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّىٰ عَنَّا ذِكْرًا وَّ لَمْ يَرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ذَلِكُمْ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ» (نجم: ۲۹-۳۰)؛ پس، از هر کس که از یاد ما روی برتافته و جز زندگی دنیا را خواستار نبوده است، روی برتاب. این منتهای دانش آنان است.

۴. «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره: ۲)؛ مایه هدایت تقواییان است.

بی‌شک زیست مؤمنانه فلسفه اسلامی نه‌تنها در اخلاق، رفتار و سلوک شخصی آنها تأثیرات ویژه به‌جای گذاشته است؛ بلکه در عرصه فکر و اندیشه نیز خواسته یا ناخواسته مؤثر بوده و رنگ و بوی اندیشه و خردورزی ایشان را دگرگون ساخته است؛ زیرا باورهای دینی افراد و دانسته‌های پیشین آنها در چگونگی فهم و دریافت حقیقت و تفسیر و تحلیل آن نقش بزرگی ایفا می‌کند و حاصل چنین رویکردی، فلسفه‌ای توحیدمحور است که تمامی موجودات امکانی را در ارتباط با ساحت ربوبی و بلکه عین فقر و نیاز به او تفسیر و تحلیل می‌کند.

کسی که در فضای غنی فرهنگ و معارف اسلامی رشد یافته و در پرتو تعالیم عملی اسلام، مراتب تحول شخصیتی را پشت سر گذاشته، به فهم عمیق‌تر و بیشتر از حقایق دست می‌یابد. در مقام تشبیه، فیلسوف مسلمان همانند کسی است که از کودکی غذاهای مقوی بهره گرفته و میوه‌ها و مغزی‌جاتی را خورده است که به رشد ذهنی و تقویت توان هوش و حافظه فرد کمک می‌کند. چنین کودکی خواهد توانست مسائل دشوار را حل کند و زودتر، بهتر و عمیق‌تر از دیگر هم‌سن و سالان خود مطالب را بیاموزد. نقش فرهنگ و معارف اسلامی و انس با آنها در فهم حقایق همچنین چیزی است. کسی که از حیات قرآنی بهره‌مند است و با کلام وحی و متون دینی انس دارد، از حقایق هستی‌فهمی متمایز خواهد داشت و حقایق را بهتر و عمیق‌تر خواهد فهمید.

بنابراین پشتوانه فلسفه سینوی یا حکمت متعالیه صدرایی انبوه اطلاعات دینی و وحیانی و نیز شخصیت اخلاقی و معنوی آنهاست و صرفاً با خردورزی منهای تدین و بدون آشنایی با معارف دینی چنین فلسفه‌هایی دست‌نیافتنی است. به راستی اگر ابن‌سینا یا صدرالمتألهین یا هر فیلسوف مسلمان دیگری در جامعه‌ای می‌زیست که در آنجا هیچ خبری از تعالیم قرآنی و وحیانی نبود، آیا حاصل فلسفه‌ورزی او با آنچه اکنون هست، یکسان بود؟ روشن است که پاسخ منفی است و وجدان هر انسان منصفی این را تأیید می‌کند.

در اینجا ممکن است با دو پرسش روبه‌رو شویم که نیازمند بررسی است؛ نخست اینکه معمولاً تأکید می‌شود که فلسفه سیر آزاد عقلی است و فیلسوف صرفاً در پی رسیدن به حقیقت است و هرگونه انگیزه یا تعهدی به باوری دینی یا غیردینی منافی فلسفه‌ورزی است؛ درحالی‌که هم‌اکنون از نقش دانسته‌ها و اطلاعات دینی و نیز اثرگذاری شخصیت اخلاقی و معنوی او و هدف‌گذاری

فلسفی و دینی دارد و همان‌ها را تبیین و اثبات می‌کند و در حوزه مسائل اسلامی نیز از فهم خود از آموزه‌های دینی دفاع می‌کند، وگرنه اختلافات فراوان فلاسفه با یکدیگر قابل توجیه نبود. افزون بر این، تکفیری که در کلام و تفکر کلامی وجود دارد با صرف‌نظر از درستی یا نادرستی آن، به دلیل حوزه فعالیت متکلم و وجود عنصر دفاع در کلام است و اگر فیلسوف دست به تکفیر نمی‌زند، چون اولاً ایمان و کفر افراد مسئله فلسفی نیست؛ چنین نیست که مسئله تکفیر در حوزه فعالیت علمی هر دو باشد، ولی متکلم تکفیر بکند و فیلسوف چنین نکند؛ ثانیاً فیلسوف از آن حیث که فیلسوف است عهده‌دار دفاع از باورهای دینی و رد و ابطال اندیشه‌های فرق انحرافی نیست. لذا این دو تمایز را نمی‌توان پذیرفت.

بنابراین اگر بخواهیم با التزام به اشتراک فلسفه اسلامی و کلام اسلامی به غایت متعین، وجوه تمایزی بین این دو تصویر کنیم، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. تمایز موضوعی: فلسفه از کلیات هستی بحث می‌کند و محور مسائل آن احکام کلی وجود است و از این جهت لایشرط است که در آموزه‌های دینی آمده باشد یا خیر. درحالی که متکلم به اثبات، تبیین و دفاع از آموزه‌های دینی می‌پردازد و صرفاً عهده‌دار این امر است. این تمایز به‌ویژه در صدر اسلام و قرون اولیه، تمایز آشکار و روشنی بوده است که با مراجعه به کتاب‌های نخستین کلام اسلامی می‌توان به این واقعیت دست یافت. هرچند به مرور زمان متکلمان تحت تأثیر فلاسفه، به ساحت کلی هستی‌شناسی ورود کرده‌اند و برعکس، فلاسفه به مباحث درون دینی و تبیین عقلی فلسفی آنها پرداخته‌اند.

۲. تمایز روشی: مبادی تصدیقی، که مسائل فلسفه با آنها اثبات می‌شود، عقلی و بدیهی‌اند؛ نظیر اصل «امتناع اجتماع نقیضین» و اصل «هو هویت»، اما علم کلام مبادی تصدیقی متفاوتی دارد و لزوماً مبتنی بر بدیهیات عقلی نیستند. متکلم در مقام تبیین و استنباط آموزه‌های دینی از شواهد نقلی و آیات و روایات بهره می‌گیرد و در مقام دفاع، از مشهورات و مسلمات استفاده می‌کند. از همین جا می‌توان دریافت که قواعد و مبانی هریک از این دو علم با هم تفاوت جدی دارد؛ مثلاً در کلام از قواعدی همچون قاعده حسن و قبح و یا قاعده لطف، بهره گرفته می‌شود؛ درحالی که در فلسفه این اصول و قواعد جایی ندارند.

۳. تمایز زبانی: بهره‌گیری از زبان فلسفی در فلسفه از دیگر

وجه جمع این دو دسته از آیات این است که حقایق دارای مراتب متعددی هستند و هدایت‌یافتگی و تقوا شرط فهم برخی از مراتب حقیقت است و درواقع افق‌های معرفتی جدیدی را به روی انسان می‌گشاید. این آیه شریفه که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال: ۲۹)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر از خدا پروا دارید، برای شما [نیروی] تشخیص [حق از باطل] قرار می‌دهد. با اطلاقی که دارد تنها به بیان شرط شهود عرفانی اختصاص ندارد؛ بلکه شرط معرفت برهانی را نیز شامل می‌شود. به این معنا که هم در فهم عقل و هم در فهم شهود مؤثر است؛ به‌طوری که ادراک صحیح مفاهیم ذهنی و دیدن حقایق عینی در پرتو تقوا حاصل می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۲۶۷-۲۶۸). بنابراین اگر خداوند در آیاتی قرآن را مایه هدایت همه مردم (بقره: ۱۸۵) و یا مایه تذکر همه بشر (مدثر: ۳۱) و در آیات دیگری آن را مایه هدایت گروه‌های خاصی همچون متقین (بقره: ۲)، مؤمنین (نمل: ۲)، محسنین (لقمان: ۳) معرفی می‌کند، این دو دسته آیات با هم ناسازگاری ندارند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ص ۴۴-۴۵).

اما در پاسخ به پرسش دوم و تفاوت کلام با فلسفه اسلامی براساس اشتراک هر دو در هدف ازپیش‌تعیین‌شده، برخی به دو تفاوت اشاره کرده‌اند؛ نخست اینکه، برخلاف فیلسوف که از فهم خودش دفاع نمی‌کند، متکلم در پی دفاع از فهم خود از دین است؛ برای درستی فهم خود استدلال و برهان می‌آورد. اگر این فهم را در اینجا حذف کنید، اختلاف فرقه‌های کلامی اصلاً قابل توجیه نیست؛ مثلاً می‌توان به اختلاف معتزله و اشاعره اشاره کرد که براساس برداشت و فهم هریک از آیات مربوط به رویت خداوند است.

دوم اینکه، متکلم براساس این فهمی که از دین دارد به رد دیگران می‌پردازد؛ یعنی بنیان یک حذف، خشونت یا تکفیر را می‌گذارد که در طول تاریخ فرق کلامی اسلام بوده است؛ درصورتی که فیلسوف هرگز رد یا تکفیر نمی‌کند (حکمت، ۱۳۹۹، ص ۲۳۰-۲۳۲).

در این فرق‌گذاری دو ملاحظه جدی وجود دارد: اول اینکه اصل این ادعا که متکلم حذف، خشونت و تکفیر را بنیان می‌گذارد، دست‌کم عمومیت آن به لحاظ تاریخی اثبات‌شدنی نیست و نمی‌توان گفت که همه متکلمان در همه دوره‌ها این‌گونه بوده‌اند. ثانیاً به نظر می‌رسد در این فرق‌گذاری دقت کافی صورت نگرفته است؛ زیرا فیلسوف مسلمان نیز از فهم خود دفاع می‌کند و او هم فهمی از هستی و از آموزه‌های

به اندازه توانایی انسان؛ ۳. عنایت به مرگ (مراد مرگ اختیاری و میراندن شهوات است؛ زیرا راه دستیابی به فضیلت است)؛ ۴. دانش دانش‌ها (چون همه علوم در اثبات موضوعاتشان به فلسفه نیازمندند)؛ ۵. خودشناسی؛ ۶. علم به هستی‌ها، ماهیات و علل اشیا به اندازه توان انسان (کندی، ۱۹۷۸، ص ۱۲۱-۱۲۳).

۴) *فارابی در المنطقیات* پیش از ورود به فصول اصلی می‌نویسد که قبل از آموختن فلسفه ارسطویی، باید مطالبی را فراگرفت که یکی از آنها غایت فلسفه است. *فارابی* در اینجا هدف از جزء نظری را شناخت خالق و هدف از جزء عملی را تشبیه به خالق دانسته است (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۷-۶).

او در جای دیگر ضمن اشاره به اموری که فلسفه از آنها بحث می‌کند، تأکید دارد که فلسفه از مبدأ مشترک همه موجودات نیز بحث می‌کند: «و فی المبدأ المشترك لجميع الموجودات و هو الشیء الذی ینبغی أن یسمیہ باسم اللّٰه جلّ جلاله و تقدّست أسماؤه» (جهامی، ۲۰۰۲، ص ۶۵۵). او در این عبارت از «الله» سخن می‌گوید که اصطلاحی دینی است و در دین دارای ویژگی‌ها و خصوصیات مشخص و معینی است.

۵) بزرگ‌ترین فیلسوف مشائی در اسلام، ابن‌سیناست. او در *عیون‌الحکمه* به تعریف فلسفه و اقسام آن و مبادی هریک از اقسام می‌پردازد که از بیان او می‌توان غایت هریک از حکمت نظری و عملی را دریافت و ربط و نسبت آنها را با شریعت الهی شناخت. براساس بیان *ابن‌سینا*، مبادی اقسام سه‌گانه حکمت عملی (مدنی، منزلی، خلقی) از جانب شریعت الهی استفاده می‌شود و شریعت است که حد کمال هریک از آنها را تعیین می‌کند و پس از آن نوبت به قوه عقل نظری می‌رسد، تا قوانین عملی را با توجه به آنها شناخته و آن قوانین را در جزئیات به‌کار گیرد. مبادی حکمت نظری نیز برگرفته از رهبران ادیان الهی است و کمال این اقسام به‌واسطه عقل نظری و قوه عاقله انسانی و از طریق حجت و استدلال حاصل می‌شود. *ابن‌سینا* با الهام از آیه شریفه «فقد أوتی خیراً کثیراً»، تأکید می‌کند که هرکس این دو حکمت را دارا باشد خیر کثیر به او عطا شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۰-۳۱).

او در *منطق‌شفا* نیز پس از بیان اقسام فلسفه عملی، شهادت شرعی را در کنار برهان نظری قرار داده و می‌نویسد: صحت فی الجمله این اقسام از طریق برهان نظری و شهادت شرعی تحقق

شاخصه‌هایی است که آن را از علم کلام جدا می‌کند. کاربرد اصطلاحاتی همچون وجوب، امکان، امتناع، جوهر و عرض، علت و معلول، وحدت و کثرت، قوه و فعل و مانند چنین اصطلاحاتی، خاص فلسفه است.

۲. قرآن کریم و راهبری اهداف فلسفه

به منظور بررسی دقیق این مسئله، به سراغ چند شخصیت بزرگ فلسفی یونان و جهان اسلام می‌رویم و غایت و هدف فلسفه را از دیدگاه ایشان جویا می‌شویم. البته چنان‌که می‌دانید علوم معمولاً براساس یکی از عناصر مهم موضوع، روش و غایت تعریف می‌شوند و فلسفه نیز از این امر استثناء نیست؛ بلکه به هر سه طریق تعریف شده است. از تعاریف زیادی که براساس غایت صورت گرفته، می‌توان به دیدگاه فلاسفه در مورد غایت فلسفه پی برد؛ برای نمونه به چند مورد اشاره می‌شود:

۱) *افلاطون* در کتاب *جمهوری* بر این نکته تأکید دارد کسی که به حقیقت روی آورده و همواره در این اندیشه است که ماهیت راستین هر چیزی را دریابد وقت آن را ندارد که به عوالم پست‌تر توجه کند و در کارهای روزانه آدمیان به کنجکاوی بپردازد. همه اوقات او صرف این است که نخست عالمی را تماشا کند که نظامی ابدی در آن حکم‌فرماست و دگرگونی در آن راه ندارد؛ بلکه همه چیز تابع نظم خدایی است و سپس آن عالم را سرمشق خود قرار دهد و به تقلید از آن بپردازد و تأتجا که برای آدمی امکان‌پذیر است زندگی خویش را شبیه آن عالم بسازد. فیلسوف چون همواره با عالمی منظم و الهی سروکار دارد، خود نیز تأتجا که برای طبیعت بشری امکان‌پذیر است، منظم می‌شود و جنبه‌ای الهی می‌یابد؛ هرچند در تهمت و افترا همیشه باز است (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۱۱۰).

۲) *ارسطو* در بیان اهداف فلسفه نظری و عملی معتقد است که شایسته است آن بخش از فلسفه که به شناخت حق می‌پردازد، فلسفه نظری نامیده شود؛ زیرا غایت شناخت نظری، حق و غایت معرفت عملی فعل است (رک: ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۱).

۳) از میان فلاسفه اسلامی، اولین فیلسوف، که برخی حتی او را مؤسس فلسفه اسلامی دانسته‌اند، کندی است. او در رساله «حدودالاشیاء و رسومها» برای فلسفه با لحاظ جهات مختلف و از جمله غایت فلسفه، شش تعریف گزارش کرده است؛ که خلاصه آنها چنین است: ۱. دوست داشتن دانایی؛ ۲. تشبیه به افعال خداوند

فلسفه یونان و هم در فلسفه اسلامی بر دو عنصر طهارت و پاکی نفس و نیز خداگونه شدن و استكمال نفس انسانی به عنوان غایت فلسفه تأکید شده و در هدف گذاری فلسفه در عرصه نظر و عمل به این دو سو اشتراک نظر وجود دارد.

در عین حال نکته بسیار مهم که می توان بر آن تأکید کرد و با توجه به آن، فلسفه اسلامی را متمایز از فلسفه یونان به شمار آورد، تأکید فلاسفه اسلامی و به ویژه از ابن سینا به بعد، بر آموزه های دینی و شریعت اسلامی و به ویژه توجه به تعالیم قرآن کریم است. این تأکیدات به یقین متأثر از شخصیت مذهبی و معنوی فلاسفه و سلوک دینی آنها بوده است که در نوع نگاه و جهان بینی آنها تأثیر گذار بوده و در نهایت طرح هستی شناختی متفاوتی را بر محور معرفه الله و در چارچوب تعالیم قرآنی نتیجه داده و بکلی رویکرد فلسفه اسلامی را متفاوت از فلسفه یونان ساخته است. علاوه بر سلوک دینی فلاسفه مسلمان، التزام به شریعت و فواید و آثار مهم آن در آثار آنها نیز مورد تأکید قرار گرفته است. برای نمونه صدر المتألهین منکر شریعت را کافر دانسته (صدر المتألهین، ۱۳۵۴، ص ۶۲۷) و به صراحت التزام به کتاب و سنت را در فلسفه خود «صل» معرفی می کند: «تبت لفلسفه تکنون قوانینها غیر مطابقه للکتاب و السنه»؛ نابود باد فلسفه های که قوانین و اصول آن مطابق با کتاب و سنت نباشد (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۰۳). او حتی بر خصوص عبادات شرعی نیز تأکید می ورزد. به عقیده او عالی ترین مرتبه معنویت و علم یقینی در سایه عبادات تحقق پذیر است: «و أما مرتبة علم اليقين بقاء الله و الرجوع إليه، فهو ثمرة العبادات و غاية الصبر و الصلوة» (صدر المتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۹۶). صدر المتألهین ذیل حدیث نبوی «قرّة عینی فی الصلوة» و در مقام تبیین این حدیث شریف، بر نقش معرفت آفرینی شریعت و عبادت تصریح کرده است: «و ذلك لغاية أنسه بذكر الله و عبادته، لأجل معرفته و علمه بثمره العبودية، و هي غاية الربوبية و اعبد ربك حتى يأتيك اليقين» (حجر: ۹۹) (صدر المتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۴۱۹). بنابراین ویژگی ممتاز فلسفه اسلامی را می توان در تأکید بر شریعت و التزام به آن دانست، عنصری که در فلسفه یونان هرگز به چشم نمی خورد.

۳. قرآن کریم و اولویت بندی و چینش مسائل فلسفی

از مصادیق مهم راهبری و مدیریت یک علم، اولویت بندی و چینش مسائل آن علم است. به نظر می رسد همان گونه که طبقه بندی علوم پس از اسلام و متأثر از باورهای اعتقادی فلاسفه اسلامی، تغییر کرده است،

می یابد و تحقق یافتن تفصیلی و کامل آنها از طریق شریعت الهی است (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۴).

ابن سینا در *الهیات شفا* همچون *فارابی* غایت فلسفه را شناخت «الله» دانسته و در بیان دلیل نامیده شدن فلسفه به علم الهی می نویسد: «یسمى هذا العلم بالعلم الإلهی أيضا، لأن المعرفة بالله تعالى هو غاية هذا العلم» (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۲؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱).

۶) صدر المتألهین مؤسس نظام فلسفی حکمت متعالیه نیز تعریف غایت محورانه ای از فلسفه ارائه کرده است؛ وی می نویسد: «علم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها و الحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا أخذًا بالظن و التقليد بقدر الوسع الإنسانی و إن شئت قلت نظم العالم نظما عقليا على حسب الطاقة البشرية - ليحصل التشبه بالباری تعالی» (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰).

بر اساس این تعریف که به غایت هر دو جزء عملی و نظری فلسفه اشاره کرده است؛ فلسفه، کامل شدن نفس انسانی است از طریق شناخت حقایق موجودات و نیز حکم قطعی به وجود موجودات به واسطه براهین (و نه از روی ظن و تقلید)، به اندازه توانایی انسان. به تعبیری دیگر، صدر المتألهین فلسفه را نظم عقلی عالم به اندازه توان انسان و به منظور تشبه به خداوند می داند.

صدرا در ادامه این تعریف به غایت هریک از این دو جزء به تفکیک پرداخته است و به شواهد دینی هریک اشاره دارد. به باور او هر دو بخش از حکمت مطلوب و مورد درخواست دین و در راستای اهداف بلند پیامبران و ائمه علیهم السلام است و فلاسفه در تأسی به پیامبران، غایت فلسفه را تشبه به خداوند دانسته اند؛ چنان که در حدیث شریف نبوی می فرماید: «تخلقوا باخلاق الله» و این هر دو جزء فلسفه را دربر می گیرد؛ بدین معنا که در احاطه به معلومات و در تجرد و منزّه شدن از جسمانیات همچون خداوند شوید (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۱-۲۲).

صدر المتألهین در جای دیگر تأکید می کند آنچه در معارف الهیه از آن تبعیت می شود، یا برهان است و یا مکاشفه بالعیان (صدر المتألهین، ۱۳۴۱، ص ۲۸۶)؛ و در عقلیات صرف، تنها از طریق برهان و حدس می توان به کشف تام رسید؛ البته در اینجا هم کمک ریاضات شرعی و حکمی و مجاهدات علمی و عملی لازم است (صدر المتألهین، ۱۳۵۴، ج ۲، ص ۴۴۵).

چنان که از عبارات فوق به صراحت استفاده می شود، هم در

علم این است که ما چه مسائلی را مسئله آن علم به‌شمار می‌آوریم. به‌عبارت دیگر، ابتدا باید استقصا کرد که مسائل یک علم چیست و سپس دست به تنظیم و سامان‌دهی مسائل زد. قطعاً اگر دو دانشمند دربارهٔ مسائل، اختلاف‌نظر داشته باشند؛ در چپش آنها نیز اثرگذار است.

نگاه اجمالی به فلسفه اسلامی و مقایسهٔ آن با فلسفهٔ ارسطویی نشان می‌دهد که هر دو عامل دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی وجود دارد؛ اولاً فلاسفهٔ مسلمان با توجه به غایتی که برای فلسفهٔ اسلامی باور داشته‌اند، که پیش از این به آن اشاره شد؛ همواره توحیدمحورانه به مباحث می‌نگریسته‌اند. فضای جهان اسلام بکلی با یونان متفاوت بوده است؛ در فضای یونان حتی اگر آنها را الهی بدانیم، فیزیک حاکم بوده است؛ لذا مباحث فیزیک بر مباحث فلسفهٔ اولی و متافیزیک مقدم است. به‌عبارتی شاید بتوان گفت که سیر مباحث، منطبق بر سیر صعودی است؛ یعنی از جهان طبیعت شروع می‌شود تا به مابعدالطبیعه می‌رسد؛ اما در فرایند تکاملی فلسفهٔ اسلامی، «الله» غایت فلسفه‌ورزی است و شناخت او حتی برای آنکه طبیعیات می‌خواند، موجب انگیزه می‌شود. چنان‌که *ابن‌سینا* دربارهٔ اینکه چرا بحث از «وجود خدا» در طبیعیات مطرح می‌شود؟ پاسخ می‌دهد که چون اگر متعلم و دانش‌پژوه بداند که در علمی بحث از «خدا»-یی می‌شود که مجرد از ماده و اوصاف جسمانی است و در آنجا باید وجود چنین موجودی اثبات گردد، اشتیاق و رغبت پیدا می‌کند که این مسئله را در آن علم دنبال کند و به سراغ الهیات برود. به‌عبارت دیگر، متعلم براساس آگاهی اجمالی‌ای که در طبیعیات نسبت به خدا پیدا می‌کند، شوق و رغبتی در او پیدا می‌شود تا به سراغ الهیات برود؛ یعنی به جایی مراجعه کند که در آنجا بحث از خدا و صفاتش می‌شود. وقتی به الهیات رسید، درواقع به جایگاه اصلی مباحث خداشناسی رسیده است (*ابن‌سینا*، ۱۳۷۶، ص ۱۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶۸). درحالی‌که *ابن‌سینا* با طبیعیات شروع می‌کند؛ ولی ضمن طبیعیات از خداوند سخن می‌گوید و اینچنین غایت‌انگازانه به مسئله می‌نگرد در فرایند استکمالی فلسفهٔ اسلامی وقتی به *صدرالمثلهین* می‌رسیم، مشاهده می‌شود که او با مباحث طبیعیات آغاز نمی‌کند. با وجود و موجود می‌آغازد و با تقسیم وجود به واجب و ممکن، از احکام واجب‌الوجود سخن می‌گوید. بنابراین نوع ورود به فلسفه صدرایی تحت تأثیر مبانی و روح کلی تعالیم قرآنی و اهتمام آنها به مسئله خدا و توحید بوده است.

چپش و اولویت مسائل فلسفه نیز از جهاتی تغییر کرده است. چنان‌که می‌دانید دربارهٔ علوم، یکی از مباحث مهم مسئله طبقه‌بندی علوم است. از دیرباز دانشمندان مختلفی در این زمینه دست به قلم شده و چگونگی طبقه‌بندی علوم و معیار و ملاک آن را بررسی کرده‌اند. در جهان اسلام، فلاسفهٔ اسلامی در این زمینه آثار بسیاری نوشته‌اند و البته تمایزاتی نیز با دسته‌بندی ارسطویی دارد که متأثر از باور عمیق ایشان به وحی و تعالیم الهی است. برای مثال، اولین فیلسوف مسلمان، *کندی* است. *ابویوسف* *یعقوب کندی* (۱۸۵-۲۶۰ق) عقل و وحی را مبنای تقسیم خود قرار داده است و لذا علوم را به انسانی، که با تلاش بشری حاصل می‌شود، و نبوی الهی، که بدون کسب حاصل می‌شود، تقسیم کرده است. این درحالی است که او به تقسیم‌بندی *ارسطو* توجه داشته و آن را گزارش کرده است (*کندی*، ۱۳۸۷، ص ۱۸۵).

از دیگر فیلسوفان مسلمان نخستین، *ابوالحسن عامری*، *محمدبن یوسف* (متوفی ۳۸۱) و *اخوان‌الصفاء* (قرن چهارم) هستند که مبنای آنها در تقسیم علوم عقل و شرع (وحی) است. *عامری* علوم را به ملی (شرعی) و حکمی تقسیم کرده (*عامری*، ۱۴۰۸ق، ص ۸۰) و *اخوان‌الصفاء* به ریاضی، شرعی و فلسفی (*اخوان‌الصفاء*، ۱۴۱۲ق، ص ۲۶۶-۲۷۲).

البته همهٔ فلاسفهٔ اسلامی یکسان به تقسیمات علوم ورود نکرده‌اند و دیدگاه‌های متعدد و متفاوتی وجود دارد؛ ولی مهم این است که این تقسیمات نشان می‌دهد آنها به‌طور کامل تابع *ارسطو* و *یونان* نبوده‌اند.

نظیر همین سخن را می‌توان دربارهٔ مسائل فلسفه نیز مطرح کرد. ما در اینجا می‌خواهیم به این سؤال پاسخ دهیم که آیا وحی و تعالیم قرآنی در اولویت‌بندی و چپش مسائل فلسفه نقش داشته‌اند یا خیر؟ در پاسخ، لازم به ذکر است که به‌طور کلی مسائل یک علم را با دو رویکرد می‌توان چپش و اولویت‌بندی کرد:

الف) پیشینی و منطقی: در این رویکرد نظام منطقی مسائل مدنظر قرار می‌گیرد و مسائل آن علم با توجه به رابطه واقعی و منطقی که بین خود آنها و بین آنها با موضوع وجود دارد، چپش می‌شود.

ب) پسینی و بحثی: بدین معنا که در ساماندهی مسائل یک علم، اهداف و انگیزه‌ها نیز دخالت دارد. نویسنده یا دانشمند در مقام چپش مسائل و اولویت‌بندی آنها، هدف کلان خود را از طرح مباحث مدنظر دارد و با این ملاحظه که کدام چپش او را به هدف نزدیک‌تر می‌کند تقدم و تأخر مسائل را تعیین می‌کند.

بجز هدف نویسنده یا دانشمند مسئلهٔ اثرگذار دیگر در چپش مسائل

اثبات کرده است و چگونگی تحریک او را بیان کرده است (ر.ک: ارسطو، ۱۳۶۷، ص ۳۸۵-۴۱۰)؛ در حالی که ابن سینا، در *الهیات شفا* ده‌ها صفحه به این بحث اختصاص داده و خداوند را به‌عنوان «واجب بالذات» اثبات کرده و به مسئله توحید و نیز مباحث کلی صفات پرداخته و آنگاه اثبات تک‌تک صفات و نیز مباحث افعال را مطرح کرده است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۳۹-۴۷۷). این اهتمام در فرایند استکمالی فلسفه اسلامی، فزونی یافته تا آنجا که صدرالمتهلین در *الحکمة المتعالیه*، جلد‌های ششم و هفتم آن را به مباحث خداشناسی اختصاص داده است.

افزون بر این در فلسفه اسلامی بسیاری از فلاسفه و از جمله *ابن سینا* و *صدرالمتهلین*، کتاب‌هایی با نام *مبدأ و معاد* و یا به‌طور خاص، در موضوع خداشناسی یا معادشناسی نگاشته‌اند که بیانگر اهتمام آنها به این دو مسئله محوری در قرآن کریم دارد.

نتیجه‌گیری

اثبات اثرگذاری قرآن کریم در عرصه‌های مختلف هر حوزه دانشی، از جمله فلسفه، مصداق روشنی از اثبات مرجعیت علمی قرآن است. این مرجعیت در عرصه مدیریت و راهبری فلسفه با توجه به نقش قرآن کریم در شکل‌گیری شخصیت علمی معنوی فلاسفه اسلامی، تغییر جهت‌گیری و اهداف فلسفه اسلامی و نیز اولویت‌بندی و چینش مسائل فلسفی اثبات‌شدنی است. غایت متعین در فلسفه اسلامی، الله با ویژگی‌ها و خصوصیات فراوانی است که در قرآن کریم آمده است و تمایز روشنی با محرک اول در فلسفه ارسطویی دارد. اینچنین غایتی لازمه التزام قلبی فیلسوفان مسلمان به تعالیم قرآن کریم و برخورداری ایشان از طهارت باطنی و تهذیب نفس است. ضمیر پاک و نورانیت قلبی افق‌های جدیدی فراروی انسان می‌گشاید و به حقایق دست می‌یابد که دیگر افراد هرگز توان نیل به آنها را ندارند.

قرآن کریم ساختار فلسفه اسلامی را نیز مدیریت کرده است؛ زیرا نه تنها پرسش‌ها و مسائل فراوانی فراروی فیلسوف مسلمان قرار داده؛ بلکه اولویت مسائل را نیز تعیین کرده و شکل و شمایل جدیدی به مباحث فلسفی داده است.

حتی شاید با توجه به کثرت استشهادات قرآنی *صدرالمتهلین* در مباحث مختلف، بتوان تعالیم قرآنی را در ساختار جدید او برای مسائل فلسفی و تعیین جایگاه نفس مؤثر دانست. او در تقسیم مباحث فلسفی، با اقتباس از سفرهای چهارگانه عرفانی، مباحث فلسفه را در چهار بخش امور عامه، طبیعیات، الهیات بالمعنی الاخص و علم‌النفس عرضه کرد. به این ترتیب سفر چهارم، یعنی بخش نهایی کتاب *الحکمة المتعالیه* به مباحث نفس اختصاص یافت. در این سفر از مبدأ پیدایش نفس تا منتهای سیر آن و کمالاتی که حصول آنها برای نفس ممکن است و نیز از عالم معاد بحث می‌شود؛ در حالی که پیش از او این مباحث به‌طور پراکنده مطرح می‌شد و نفس در طبیعیات، معاد در الهیات، و کمالات نفس در علم اخلاق و تا حدودی در الهیات مورد بررسی قرار می‌گرفت. *صدرالمتهلین* با تأسیس بخش مستقلی، همه این مباحث را یکجا گرد آورد (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۶-۲۷).

اهتمام *صدرالمتهلین* در اشاره به آیات قرآن کریم در لابه‌لای مباحث نفس‌شناسی خود و نیز تنظیم مباحث فلسفه در قالب سفرهای چهارگانه، نشان می‌دهد که او در تعیین جایگاه مباحث نفس، ولو به‌صورت غیرمستقیم و به وساطت عرفان اسلامی از آیات الهی قرآن کریم متأثر بوده است.

تعالیم قرآنی از زاویه دیگری نیز در اولویت‌بندی و چینش مسائل فلسفی و در نتیجه در راهبری و مدیریت فلسفه نقش ایفا کرده‌اند و آن اهمیت و جایگاه بلند برخی مسائل در قرآن و تعالیم اسلامی است. این اهمیت موجب می‌شود که فیلسوف با عنایت بیشتری و به صورت عمیق‌تر به آنها بپردازد و در نتیجه حجم بیشتری از مطالب و مسائل را به خود اختصاص می‌دهد. تبیین این نحوه از تأثیر چندان دشوار به نظر نمی‌رسد. همه ما به‌خوبی می‌دانیم که آموزه‌های دینی از اهمیتی یکسان برخوردار نیستند؛ مثلاً در قرآن، خداشناسی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و به‌ویژه مسئله توحید مهم‌ترین و بارزترین آموزه دینی و قرآنی است و به‌همین دلیل، کفر و شرک مهم‌ترین کبایرند. در مرتبه بعد، مسئله معاد و عوالم غیب بسیار مهم‌اند. از این رو، فیلسوف مسلمان به این مسائل بیشتر اهتمام می‌ورزد و در این مسائل عمیق‌تر و با دقت بیشتری تحقیق می‌کند. در مقام مقایسه، *ارسطو* به اختصار و در چند صفحه خدا را به‌عنوان «محرک اول» یا «محرک غیرمتحرک»، که فعلیت محض است،

..... منابع

- ابن بشکوال، خلف بن عبدالله، ۱۹۹۶م، *الصله*، مصر، دار المصریه للتالیف و الترجمة.
- ابن رشد، محمد بن احمد، ۱۳۷۷، *تفسیر ما بعد الطبیعه*، تهران، حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۶، *الإلهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۴۰۰ق، *عیون الحکمة* (رسائل ابن سینا)، قم، بیدار.
- _____، ۱۴۰۵ق، *المنطق من کتاب الشفاء*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- اخوان الصفا، ۱۴۱۲ق، *رسائل اخوان الصفا*، بیروت، الدار الاسلامیه.
- ارسطو، ۱۳۶۷، *متافیزیک*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، گفتار.
- افلاطون، ۱۳۶۶، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، چ دوم، تهران، خوارزمی.
- الفاخوری، حنا و خلیل الجر، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
- بیهقی، علی بن زید، بی تا، *تمه صوان الحکمه*، بی جا، بی تا.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، ج ۱۳ (معرفت شناسی در قرآن)، قم، اسراء.
- جهامی، جبرار، ۲۰۰۲م، *موسوعة مصطلحات الکندی و الفارابی*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- حسینی طهرانی، محمد حسین، ۱۴۲۶ق، *مهر تابان*، مشهد، نور ملکوت قرآن.
- حکمت، نصرالله، ۱۳۹۹، *درآمدی به تاریخ فلسفه اسلامی*، چ دوم، تهران، الهام.
- زنوزی، علی بن عبدالله، ۱۳۷۸، *مجموعه مصنفات*، تحقیق محسن کدیور، تهران، اطلاعات.
- شکوری، ابوالفضل، ۱۳۸۴، *فلسفه سیاسی ابن سینا*، تهران، عقل سرخ.
- صدرالمتألهین، ۱۳۴۱، *العرشیه*، ترجمه و تصحیح غلامحسین آهنی، اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- _____، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأریعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۳ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.
- عامری، ابوالحسن، ۱۴۰۸ق، *الاعلام بمناقب الاسلام*، تحقیق احمد عبدالحمید غراب، ریاض، مؤسسه دار الاصله للثقافة و النشر و الاعلام.
- عبدلی مهرجودی، حمیدرضا، ۱۳۸۹، *تفسیر فلسفی قرآن*، قم، دلیل ما.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۲، «آیا فلسفه اسلامی داریم؟»، *معرفت فلسفی*، سال اول، ش ۱، ص ۲۷-۴۲.
- علیپور، ابراهیم، ۱۳۸۹، *درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.


- فارابی، محمد بن محمد، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- قمی، شیخ عباس، ۱۴۲۴ق، *سفینه البحار*، قم، اسوه.
- کرجی، علی، ۱۳۹۴، *تسواهد قرآنی برخی مضامین حکمت متعالیه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- کندی، یعقوب بن اسحاق، ۱۳۸۷، *مجموعه رسائل فلسفی کندی*، ترجمه سیدمحمد یوسف ثانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۹۷۸م، *رسائل الکندی الفلسفیه*، تحقیق محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، دار الفكر العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۵، *شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه*، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۶، *شرح الهیات ثفاء*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- یوسف موسی، محمد، ۱۹۷۱م، *القرآن و الفلسفه*، قاهره، دار المعارف.

نوع مقاله: ترویجی

تبیین معرفت‌شناختی واقع‌گرایی، مبانی و مؤلفه‌های آن در گزاره‌های اخلاقی

کچ حسن رهبر / استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان

h_rahbar@theo.usb.ac.ir

 orcid.org/0000-0003-1586-1367

kmusakhani@gonbad.ac.ir



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

کاظم موسی‌خانی / استادیار گروه الهیات دانشگاه گنبد کاووس

پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۸

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۰

چکیده

یکی از دیدگاه‌ها پیرامون چیستی گزاره‌های اخلاقی، واقع‌گرایی است. در باور واقع‌گرایان، ورای گزاره‌های اخلاقی واقعیتی نهفته است و ارزش صدق و کذب آنها خارج از اذهان ماست. به تعبیری، اینکه ما چگونه می‌اندیشیم در وجود گزاره‌های اخلاقی و اصالت و واقعیت آنها بی‌تأثیر است. باور به واقع‌گرایی بر مبنای دیگری استوار است که از آن به شناخت‌گرایی تعبیر می‌کنند. شناخت‌گرایان بر این باورند که اولاً احکام اخلاقی صدق و کذب‌پذیرند و ثانیاً صدق‌شان در نهایت به‌وسیله واقعیت‌های در دسترس، به‌دست می‌آید. آن سوی واقع‌گرایی، ناواقع‌گرایی و در نتیجه، ناشناخت‌گرایی است که عواقبی همچون افتادن در دام نسبیّت و بی‌معنایی احکام اخلاقی را در پی دارد. مقاله می‌کوشد به روش کیفی، توصیفی و تحلیلی مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای به تبیین هویت معرفت‌شناسانه گزاره‌های اخلاقی بپردازد و ضمن بیان تعریف و مبانی واقع‌گرایی، نتایج ناواقع‌گرایی را بیان کند.

کلیدواژه‌ها: فلسفه اخلاق، واقع‌گرایی، ناواقع‌گرایی، شناخت‌گرایی، ناشناخت‌گرایی.