

## خودبنیادی<sup>(۱)</sup> و تجدّد<sup>(۲)</sup>

رضا سلیمان حشمت

بنیاد دائرة المعارف اسلامی

چکیده:

مشخصه تجدّد نفی حجّیت اقوال و خودبنیادی است. در عالم قدیم آدمی در سلسله مراتب موجودات جایگاه ویژه‌ای داشت که تعلق او را به عالم و به مدینه و اُمّت متعیّن می‌کرد. در عالم اسلام حکمای مسلمان کوشیده‌اند که میان عقل و نقل سازگاری ایجاد کنند. به این ترتیب بطور اولی (a priori) حکم عقل و حکم شرع در انطباق و سازگاری با یکدیگر قرار می‌گرفتند و آنچه باقی می‌ماند عبارت بود از اینکه بطور تجربی و غیر اولی نیز این سازگاری حتی الامکان به اثبات برسد. در دوره جدید این نظم و نظام به هم ریخت و بشر خود را مالک و متصرف در همه امور یافت و به عالم به عنوان متعلّق شناسائی و تصرف خویش نظر کرد. این اندیشه همان خود بنیادی است که در این مقاله سعی بر آنست که معنای آن با قیاس با گذشته قدری روشن شود. آثار و تبعات آنست که بر این اندیشه مترتب شد و در بسط تجدّد به منصفه ظهور رسید مطلبی است علیحده که رسیدگی بدان ما را به شناسائی اصول تجدّد و

---

1- subjectivity (subjectivité)

2- modernity (modernité)

تزلزل آن در ما بعد تجدد<sup>(۱)</sup> رهنمون خواهد گردید.

کلید واژه‌ها: حجیت اقوال، برهان، هباء<sup>(۲)</sup> (توده به هم ریخته و بی‌نظم)، عالم واجد نظم<sup>(۳)</sup>، موضوع شناسائی<sup>(۴)</sup>، متعلق شناسائی<sup>(۵)</sup>، خودبنیادی، تجدد.

## ۱ - تجدد و نفی حجیت<sup>(۶)</sup> اقوال:

در عالم اسلام از دیرباز در وصف فلسفه که از جانب مدافعان آن حکمت نیز بدان اطلاق شده است، گفته‌اند که در میان معارف معقول (مشمول بر حکمت مشاء، طریقه اشراق، کلام و عرفان) فلسفه معرفتی است غیر ملتزم به وحی و مبتنی بر نظر و استدلال برهانی (ر.ک: عبدالرزاق لاهیجی، مطلب سوم از مقدمه گوهر مراد). اهل منطق نیز که در بخش صناعات خمس به بررسی مبادی و مواد قیاس پرداخته‌اند در باب برهان چنین آورده‌اند: برهان عبارت است از حجّتی که اعتقاد جازم مطابق با واقع و ثابت را افاده کند و مبادی آن منحصر است به یقینیات یعنی اولیات، محسوسات، مجزبات، متواترات، قضایائی که حد وسط آنها با آنها است و حدسیات (شهابی، ۳۳۵؛ خوانساری، ۴۰۶). به تعبیر ابن سینا برهان قیاسی است یقینی تالیف یافته از یقینیات برای حصول نتیجه‌ای یقینی (ص ۷۸، ۷۹)<sup>(۷)</sup>. به عبارت دیگر صورت و ماده و نتیجه قیاس برهانی همه یقینی‌اند<sup>(۸)</sup> و به این ترتیب برهان از صناعات چهارگانه دیگر یعنی خطابه، جدل، شعر و سفسطه متمایز می‌شود.

از مواد قیاس خطابی یکی مقبولات است صدور مقبولات از ناحیه کسی است که به صدق او وثوق و اطمینان وجود دارد همچون نبی یا امام و یا از جانب کسی

1- post - modernity

2- chaos

3- cosmos

4- subject

5- object

6- authority (autorite)

۷- البرهان قیاس یقینی مؤلف من یقینیات لاتناج یقینی (مضمون عبارات ابن سینا).

۸- و البرهان قیاس مؤلف من یقینیات بنتج یقینیا بالذات اضطرارا، و القیاس صورته، و

الیقینیات مادته، و الیقین المستفاد غایته (حلی، ۱۹۹).

است که به صدق او ظن و گمانی قوی برود مانند حکیم یا شاعر (حلی، ۲۸۰) خطاب به مفید تصدیقی غیر جزمی است که به قصد اقناع صورت می‌گیرد و جدل که به اعتقاد فلاسفه دست کم اغلب دلایل کلامی از آن تشکیل یافته مفید تصدیقی است جزمی که در آن افحام و اسکات خصم و عموم اعتراف یا اعتراف خصوص طرف منظور و معتبر است و حال آنکه در برهان حق بودن تصدیق جزمی ملحوظ و معتبر است به گونه‌ای که این لحاظ و اعتبار با واقع و نفس الامر موافق باشد (شهابی، ۲۵۴).

در حقیقت فلسفه از همان آغاز یعنی از وقتی که افلاطون در کتاب خود، ولایت نامه،<sup>(۱)</sup> (مشهور به جمهور یا جمهوری) به نقد علم الاسماء<sup>(۲)</sup> یونانی پرداخت و کوشید به آن صورتی عقلی بخشد و آنرا به زیر مهمیز عقل فلسفی آورد به نفی و طرد حجیت اقوال برخاسته است (ر.ک: کتاب دوّم و سوّم). افلاطون در رساله دیگر خود مرد سیاسی<sup>(۳)</sup> با تعرض به افسانه یونانی نزاع زئوس و کروئوس از دوران کروئوس، دورانی که «سرپرستی آدمیان را خدا خود به عهده داشته است درست همچنانکه امروز آدمیان که موجوداتی خدائی اند سرپرستی دیگر انواع جانوران را به عهده دارند» به عنوان دورانی یاد می‌کند که عصر آن به سر آمده است (۲۷۱-۲۷۴). این معنا را می‌توان اساس خویشکاری<sup>(۴)</sup> بشر و فرمانروائی او در امور اخلاقی و مناسبات مدنی و سیاسی مستقل از امور قدسی و دینی که در دوره جدید به ظهور رسید تلقی نمود.

فلاسفه مسلمان نیز - و لو اشراقیون پس از دریافت اشراقات و الهاماتی - که در اثر سلوک راه باطن و ریاضات از عالم بالا افاضه می‌شود کوشیده‌اند تا مطالب خود را به صورتی برهانی بیان کنند و اگر این سینا و شیخ اشراق و ملاصدرا در جاهائی از آثار خود به مناسبت بحث به کتاب و سنت استشهاد کرده‌اند پس از بیان استدلالی

1- Poletia

۲- mythology (mythologie) که اغلب به علم الاساطیر یا اسطوره شناسی ترجمه می‌شود.

3- Politikos

4- autonomy

ساله بوده است و آن را از باب تأیید و تطبیق آورده‌اند و نه بر سبیل حجّت و دلیل.<sup>(۱)</sup> ملا عبدالرزاق لاهیجی در این باره می‌نویسد: «و تواند بود که چیزی معلوم شود به کشف، پیش از آنکه معلوم شده باشد به برهان، اما حکم به صحّت کشف لا محاله موقوف باشد به برهان. پس اگر کسی دعوی کشف بر نقیض مقتضای برهان صحیح کند مستحقّ تکذیب باشد» و در ادامه می‌افزاید: «عقل را در تحصیل معارف الهی و سایر مسائل عقلیه استقلال تمام حاصل است و توقّفی در این امور به ثبوت شریعت ندارد» (همو).

با این همه نفی حجّیت اقوال را از ممیّزات دوره جدید دانسته‌اند و گفته‌اند که در این دوره برخلاف قدیم نه قول نبی و اولیاء دین و نه سخنان افلاطون و ارسطو هیچکدام حجّت تلقی نمی‌شود و مناط صحّت امور فقط تأیید عقل و خرد<sup>(۲)</sup> است (ر.ک: فروغی ۱۳۱-۱۳۳). می‌توان پرسید آیا این قول مشهور را وجهی نیست؟ اگر برای آن وجه و معنایی قائل شویم برآستی مقصود از آن چه می‌تواند بود؟ پیشینیان چگونه می‌اندیشیدند و دکارت با اصل بداهت خود که مطابق آن ملتزم و متعهد می‌شود که چیزی را نپذیرد مگر آنکه عقل بر آن مهر تایید نهاده باشد چه تحوّل را سبب شده است؟ سخن دکارت ظاهراً بدیع و تازه نمی‌نماید زیرا چنانکه دیدیم در فلسفه و منطق قدیم نیز بر همین نهج سخن گفته‌اند. عقلی که دکارت بر سر آنست تا همه چیز را با آن محک بزند و بسنجد چگونه عقلی است؟ این پرسش‌ها می‌تواند ما را به طرح وجه دیگر مشخصه تجدّد یعنی خودبنیادی بشر رهنمون شود.

## ۲ - طرح فارابی در تطبیق عقل و نقل (فلسفه و یونان و اصول عقاید اسلامی)

افلاطون در ولایت نامه خویش هنگامی که درباره عدالت (دیکاین) سخن می‌گوید بیان می‌دارد که باید عدالت را با حروف بزرگتر در عالم و با حروف متوسط در مدینه و حروف ریزتر در افراد و آحاد بجوئیم. منظور و مراد افلاطون

۱- از این قبیل است استشهاد ابن سینا در نمط چهارم اشارات به آیه شریفه «او لم یکف بریک أنّه علی کل شی شیهید» درباره برهان صدیقین و استشهاد ملاصدرا به آیه شریفه «و تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمرّم السحاب» درباره حرکت جوهریه.

آنست که بحث عدالت در عرصه‌های فردی و اجتماعی تابع جهان‌شناسی و نظم عالم است و عدالت در این حوزه‌ها با یکدیگر متناظرند. در عالم، صانع<sup>(۱)</sup> با نظر به مثل<sup>(۲)</sup> و سر نمونها<sup>(۳)</sup> ماده عالم را صورت می‌بخشد، بنابراین در عرصه امت<sup>(۴)</sup> و مدینه نیز فیلسوف باید همچون صانع در عالم پس از سیر صعودی جدالی (دبالک تیکی) با نظر به مثل و معقولات عالم در بازگشت عالم محسوس و مغاره را سازمان دهد (نظریه افلاطونی حکیم حاکم). همچنین است در مورد افراد و آحاد بشر یعنی در عرصه نفوس نیز لازم است جزء عقلانی بر دو جزء شهویه و غضبیه نفس غالب و مستولی باشد. اقتضای عدالت، عدالتی که به تعبیر فلاسفه مسلمان عبارت است از وضع شی در موضع آن، حاکمیت عقل است و در غیر اینصورت عدالت تحقق نخواهد یافت و وضع بشر ناعادلانه نامطلوب و غیر آئینی<sup>(۵)</sup> خواهد بود.

ارسطو نیز در کتاب «ما بعد الطبیعه» از آناکساگوراس (آناکساگوراس) بدانجهت که نخستین بار از عقل به تعبیر وی به عنوان علت فاعلی در عالم سخن رانده بود با عنوان مردی بخرد ستایش می‌کند (کاپلستون، ۳۹۸).

در عالم اسلام فلسفه فارابی پس از دوران ترجمه به ظهور آمد، دورانی که در آن آثار افلاطون و ارسطو و افلاطونیان جدید از یونانی بطور مستقیم یا به واسطه زبان سریانی به عربی ترجمه و نقل شد و مسلمانان با مآثر فرهنگی یونان آشنائی یافتند. فارابی این معنا را از یونانیان برگرفت که عالم واجد نظمی ازلی است و عقل بر سراسر آن حاکم است. وی به تبع فلسفه یونان آدمی را حیوان ناطق و مدنی بالطبع دانسته است و قائل است که نفس ناطقه با اتصال به عقل فعال و با افاضه معقولات به او از ناحیه عقل فعال می‌تواند به سوی کمالات سیر

1- Demiurge

2- ideas

۳- archetypes انواع عرشی، بر اساس همیشگی arche و عرش.

4- community

۵- unideal (در عرصه جامعه به تعبیر فارابی غیر فاضله به دلالت التزام، چه فضیلت بسته

به دیدار معقول است).

کند و بدانها نائل آید<sup>(۱)</sup> (ص ۱۸۳).

فارابی علاوه بر اخذ و تبیین مسأله اتفاق و اتصال عقل فردی و عقل فعال و این تمایل که باید امور انسانی را که منظم و بسامان نمی‌نماید با تبعیت از طبیعت و عالم سازمان دهیم طرحی نو در انداخت و بر آن شد که منشاء دین و فلسفه، نقل و عقل یکی است و آن همان عقل فعال است (بحث نبوت). به این ترتیب عقل جزوی و عقل حاکم بر عالم (واهب الصور) از یکسوی و نقل و وحی از سوی دیگر در وحدتی جامع در نظر می‌آیند. فلسفه در عالم اسلام از پی معلم ثانی تا ملاصدرا عهده‌دار سازگاری و تطبیق عقل و وحی بوده است.<sup>(۲)</sup> همین وجهه نظر است که توجه اندیشمندان مسیحی در قرون وسطا را به جانب مسلمانان معطوف نمود. آلبرت کبیر و تومائوس قدیس نیز جز در مواردی خاص مانند تثلیث<sup>(۳)</sup> به توافق میان کلام و فلسفه حکم کرده‌اند هر چند در اینجا لازم است بویژه از ابن رشد یان لاتینی یاد کنیم که به «حقیقت مضاعف» قائل شده‌اند یعنی حقیقتی برای ایمان و نقل و حقیقتی دیگر برای فلسفه و عقل.

### ۳ - عقلانیت<sup>(۴)</sup> جدید و خود بنیادی

با ظهور رنسانس<sup>(۵)</sup> نمودار قدیم و یونانی از تطبیق عقل فردی و عقل کلی حاکم بر عالم که به نحوی در عالم اسلام و از آنجا در فلسفه مدرسی<sup>(۶)</sup> انعکاس یافته بود متزلزل شد و با «می‌اندیشم»<sup>(۷)</sup> دکارت کنار گذاشته شد و در فلسفه نقادی کانت بطور کلی منتفی شد. دکارت در رساله مشهور خود «تأملات» حتی حقایق ریاضی را

۱- خواجه نصیر الدین طوسی در شرح اشارات قسمت طبیعیات مراتب چهارگانه عقل (عقل هیولانی، بالملکه، مستفاد و فعال) را با آیه کریمه نور (الله نور السموات و الارض مثل نوره کمشکوه...) تطبیق و تفسیر کرده است. (۳۵۳-۳۵۸)

۲- به عنوان نمونه برای تطبیق کتاب تدوین و کتاب تکوین و کلام الهی رجوع شود: ملا محمد جعفر لاهیجی، شرح رساله المشاعر ملاصدرا، ۲۹۲-۲۹۵

3- trinity (trinite)

4- rationality (rationalite)

5- Renaissance

6- scholasticism

۷- می‌اندیشم پس هستیم که نظر به اصل لاتینی آن به اختصار از آن به کوگیتو (cogito) تعبیر می‌کنند.

مشمول شک افراطی و دستوری خویش قرار داد (تامل اول) و آنچه به عنوان متکای ارشمیدسی دکارت برای آغاز خروج از شک افراطی قرار گرفت و به عنوان اساس یقین نهاده شد جز «می اندیشم» نبود و معنای این یکی آن است که همه چیز تابع عقل جزوی قرار می‌گیرد، عقلی که در «می اندیشم» و در ادراک بیواسطه از خود ظهور کرده و یکسان میان آدمیان تقسیم شده است (جمله آغازین رساله گفتار در روش درست راه برون عقل). وجود عالم از آن پس باید به اثبات می‌رسید و آنچه در شناسائی اولویت داشت فکر و اندیشه و موضوع شناسائی<sup>(۱)</sup> و خودآگاهی به معنای آگاهی از آگاهی بود.

در اینحال من موضوع شناسائی تلقی می‌شود و این موضوع شناسائی همه چیز را به متعلق شناسائی<sup>(۲)</sup> بدل می‌کند در گذشته آدمی عالم صغیر<sup>(۳)</sup> و جزئی از نظام عالم تلقی می‌شد اما در اندیشه و فلسفه جدید وضع این هندسه از عالم و سلسله مراتب آن دگرگون می‌شود و آدمی به عنوان موضوع شناسائی در برابر طبیعت به عنوان متعلق شناسائی قرار می‌گیرد. آدم از عالم فاصله می‌گیرد و عالم برای او به مثابه منبعی از انرژی ذخیره شده قابل تصرف منکشف می‌گردد. تعیین کامل این خودبنیادی را که در عوض تبعیت از نظم ازلی عالم در صدد تابع گردانیدن همه چیز

۱- subject (sujet) اسم مفعول از مصدر لاتینی *subicere* به معنای «چیزی که در زیر نهاده شده باشد» به کار می‌رود و *object* (objet) به معنای «آنچه در مقابل یا فراروی ذهن نهاده شده باشد» به کار می‌رود. لفظ *sujet* بسیار متأثر از *hypokeimenon* (موضوع = زیر نهاد) ارسطوست که در فلسفه در تعریف جوهر به عنوان ماهیة اذا وجدت فی الخارج وجدت لافی الموضوع و عرض به کار رفته است. استعمال این لفظ (*sujet*) به معنای موضوع انسانی (*the human subject*) یعنی به عنوان محمل و موضوع حالات و فراشدهای روانشناختی در اواخر قرن هفده تحت تاثیر دکارت شروع شد. خودبنیادی یا حیث موضوعی (*subjectivite*) بر اساس انقلاب کوپرنیکی کانت مبین این معناست که آدمی علم و شناسائی و دایره مدار امور است زیرا صورت اشیاء را ذهن بشر، پس از آنکه ماده را در یک تجربه ممکن از خارج اخذ می‌کند، بدان می‌بخشد، یعنی بشر واهب الصور تلقی می‌شود و صورت طبیعت بسته و قائم به او فرض می‌شود

(ر.ک: Michael Inwood. A Hegel Dictionary pp.203-205, 280-283)

2- object

3- microcosme

است در فلسفه کانت می‌بینیم که به انواع مقوم بشرانگاری<sup>(۱)</sup> به کار آمده است. به اعتقاد کانت آنچه از خارج به ما داده می‌شود جز ماده شناسائی و بی‌نظمی و هباء<sup>(۲)</sup> نیست و صور اولی<sup>(۳)</sup> شناسائی یعنی زمان و مکان و مقولات از ناحیه موضوع شناسائی و فاهمه افاضه می‌شود و بدان صورت و تعین می‌بخشد، به این ترتیب آنرا به متعلق شناسائی بدل می‌کند و عالم واجد نظم<sup>(۴)</sup> ساخته می‌شود. کانت با نفی امکان معرفت نفس الامری در حقیقت به نفی برهان و حقیقت به معنای مطابقت قول با واقع و نفس الامر پرداخته است.

در مورد نسبت میان عقل و نقل نیز وضع به همین منوال است یعنی عقل جزوی جدید با نقل و وحی همچون ماده رفتار می‌کند و آنرا به متعلق شناسائی بدل می‌سازد و پیداست آنچه محاط به احاطه علمی ما شود و صورتش از ناحیه ما بدان افاضه شود از قداست و علو فرو می‌افتد و تابع عقل ما می‌شود؛ در اینحال سخن گفتن از سازگاری و تطبیق و توفیق بی‌وجه و بی‌معناست و تبعیت ما از آن و تسلیم که ذاتی دینداری است یکسره منتفی می‌شود.

در اینجا آوردن چند نقل قول سودمند به نظر می‌رسد. «کانت می‌گوید عقل ما خود به عنوان «وحی درونی» محسوب می‌شود، از این حیث که می‌تواند برای ما یک مفهوم عقلی محض از خدا فراهم آورد و به ما بگوید که خدای مهربان چه چیزهایی را از ما می‌خواهد. این وحی درونی باید همچون محکی<sup>(۵)</sup> به کار رود که با آن همه اقوال وحی تجربی باید سنجیده شود. (کانت، «درسها»: 28/606/1118، به نقل از وود<sup>(۶)</sup>) زیرا هر چند ما را یارای دانستن آن نیست که چه تجربه‌ای یک وحی الهی است می‌توانیم در مورد اقوال عقیدتی گوناگون علم و اطلاع حاصل کنیم که آیا آنها چنانند که وحی خدائی مهربان و حکیم باشند. از این طریق، عقل می‌تواند

- 1- humanism
- 2- chaos
- 3- a priori
- 4- cosmos
- 5- Lectures.
- 6- Wood.

مفهوم خدا را که در مذاهب و آئین‌های عوام یافت می‌شود و اغلب هیچ نبوده جز «تصویری هولناک و خیالی و چیزی خرافه آمیز از عبادت تشریفاتی و پرستش ریاکارانه» تصحیح کند. (همو، «درسها»، 161/1119:28؛ «دین در محدوده عقل تنها»<sup>(۱)</sup> 7-156 / 9-168:6، به نقل از وود). عقل همچنین باید به عنوان مفسر کتب مُنَزَّل و عقاید سنتی به کار رود زیرا فقط عقل می‌تواند ضمانت کند که معنای آنها با این ادعا که امکان دارد آنها وحی الهی بوده باشند سازگار است.

توجه می‌فرمائید که به این ترتیب تقریباً هیچ وحی الهی باقی نمی‌ماند زیرا هیچ وحی الهی منطبق با عقلانیت خودبنیاد جدید نیست. کانت در خصوص لوازم سخن خود بسیار صریح است، چنانکه در کتاب «دین در محدوده عقل تنها» می‌نویسد: «اگر [کتابی] آشکارا با اخلاق منافات داشته باشد در آن صورت ممکن نیست از جانب خدا باشد (مثلاً اگر به پدری فرمان دهند که پسرش را که به قدر اطلاع او کاملاً بیگناه است بکشد» (همو، «دین...»، 82/87:6، به نقل از وود) "بارها در مراجعه به متن (وحی) تفسیر [عقلی] ممکن است به نظر ما تصنعی جلوه کند و در واقع اغلب وضع بدین منوال است و با اینهمه آن را باید بر تفسیر ادبی چنانچه حمایت از آن شدنی باشد ترجیح نهاد.»<sup>(۲)</sup> (همو، «دین...»، 7 - 110/100:6، به نقل از وود).

حال به مناسبت اشاره کانت به حضرت ابراهیم (ع) یادآوری این نکته لازم می‌نماید که هگل در دوران جوانی خویش که اندیشه‌هایش صبغه دینی داشته در مورد این پیامبر و داستان فرمان الهی به ذبح فرزندش مطالبی نوشته است اما در دوران پیری به ترجیح تفکر عقلی و فلسفی بر انحاء دیگر تفکر یعنی تفکر هنری حکم کرده است بگونه‌ای که در کتاب «پدیدارشناسی روح»<sup>(۳)</sup> خود با آنکه برای مسیحیت و روان معذب به جهت توجه به موضوع شناسائی و حالات روح در مقابل توجه محض یونانیان به متعلق شناسائی و نظم عالم اهمیت قائل است و آن

1- Religion within the limits of Reason Alone (1793)

۲- توجه به این نکته ضروری است که در این عبارات نظر کانت به عقل عملی است نه عقل نظری.

3- Phenomenology of Spirit

را مرحله‌ای ضروری در سیر جدالی عقل تا مرحله نهائی اش که در برگیرنده همه احوال و مراتب روح بطور..... است می داند؛ اما مرحله مطلق<sup>(۱)</sup> و نهائی روح را که از نظر و عقل در آن بکمال خویش ظاهر می شود فقط مربوط به دوره جدید و فلسفه پس از دکارت و نهایتاً به فلسفه خویش دانسته و گفته است که کشتی فلسفه با دکارت به ساحل مراد رسیده است.

به این ترتیب هگل تفکر فلسفی را صورت انحاء دیگر تفکر و مستجمع جمیع کمالات روح تلقی کرده است و از اینروست که کی یو کگور دانمارکی در مقام مخالفت با خرد انگاری<sup>(۲)</sup> هگل در بیان مراحل قیام ظهوری<sup>(۳)</sup> بشر پس از مرحله حسی و استحسانی<sup>(۴)</sup> که نمودار آن دون ژوئن است مرحله اخلاقی<sup>(۵)</sup> و فلسفی را قرار می دهد که مظهر و نماینده آن سقراط حکیم است و پس از آن در مرحله سوم نوبت به ایمان می رسد که در آن گذشت و فراروی از دو مرحله پیش شرط است و نمودار و مظهر این مرحله را حضرت ابراهیم (ع) ذکر کرده است به این ترتیب برای کی یو کگور بر خلاف هگل تفکر دینی و ایمان مرتبه‌ای است فراتر از اخلاق و منطق و احکام عقل.

نیست انگاری<sup>(۶)</sup> خودبنیادانه بشر جدید را در غربت و بیگانگی او از عالم و از مدینه و امت و جز آن لوازمی است که بررسی آن و لو با جمال از حوصله این مقاله خارج است و انشاء الله در فرصت بعدی بدان خواهیم پرداخت. و الحمد لله الجلیل الجمیل.

منابع:

ابن سینا، الاشارات و التنبیها، الجزء الثانی، دفتر نشر کتاب.

ابن سینا، الشفاء، به اهتمام ابراهیم مدکور و ابوالعلا عقیفی، المؤسسة الجامعیة

- 1- the absolute moment
- 2- Rationalism
- 3- existence
- 4- aesthetic
- 5- ethic
- 6- nihilism

للدراست الاسلاميه.

افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷ ش.

حلی، علامه، الجوهر النضید، تهران، بیدار، ۱۳۷۱ ش.

خوانساری، محمد، منطق صوری، تهران، آگاه، ۱۳۷۵ ش.

دکارت، ژنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر

دانشگاهی، ۱۳۶۱ ش.

فارابی، سیاست مدینه، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات ۱۳۷۱ ش.

فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، تهران، زوار.

کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، جلد اول قسمت دوم، ترجمه دکتر مجتبی، تهران، مرکز

انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.

لاهیجی، ملاعبدالرزاق، گزیده گوهر مراد، به اهتمام ص - موحد، طهوری، تهران، ۱۳۶۴ ش.

لاهیجی، ملاعبدالرزاق، گوهر مراد، کتابفروشی اسلامیة.

لاهیجی، ملا محمد جعفر، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر

دانشگاهی ۱۳۶۱ ش.

Wood, Allen, W. *Rational theology, moral faith, and religion. the Cambridge Companion to Kant*, ed. Paul Guyer, Cambridge University Press, 1992, 1993.