

عقل و وحی

سیدآقا موسوی نژاد*

چکیده

بدون شک پرداختن به اینکه رابطه میان عقل و وحی چیست؟ قلمرو هر یک کدام است؟ آیا تعالیم و حیانی قابل اثبات عقلانی است؟ از جمله پرسشهای مهمی است که باید مطرح گردد. اما در قرون وسطی با توجه به عملکرد کلیسا و واکنشهای تندى که در مقابل پرسش و آرای دیگران نشان داد، موضعگیریهای افراطی پرسش از عقل و وحی را به تضاد میان آن دو تبدیل کرد و اندیشه ناسازگاری میان آنها نضج گرفت.

مواضع ارباب دیانت حاکم در مورد عقل و وحی و واکنشها در برابر آنها معرکه آرا را به وجود آورد و نهایتاً براساس همین نوع نگاهها بود که معرفت‌شناسی دینی تخته‌شد و اندیشه‌های ضددینی بارور گردید. از سوی دیگر، همین بحثها اگرچه مختص دیانت و اوضاع و احوال جهان غرب است اما به صورت کاملاً هدفمند و غرضمندانه از سوی ارباب سیاست در حوزه دیانت در جهان اسلام تبلیغ و ترویج می‌شود. نوشتار حاضر تلاش می‌نماید تا دیدگاههای دیانت‌مندان صاحب‌اندیشه مسیحیت قرون وسطی را با علمای مسلمان بررسی و ارزیابی نماید.

واژه‌های کلیدی: عقل، ادراک، وحی، فلسفه.

عقل و وحی به لحاظ تاریخی

در قرن یازدهم، پس از تجدید حیات صومعه و اصلاحات و فسادزدایی کلیساها و گشایش دانش‌اندوزی بود که برای عالمان دینی در آن برهه، موضوع رابطه میان ایمان

* دانش‌پژوه کارشناسی‌ارشد رشته فلسفه اسلامی مدرسه عالی امام خمینی (ره).

الهیات) و عقل (فلسفه) مطرح شد و تلاش برخی بر آن بود تا تعامل و هماهنگی میان عقل و وحی و ایمان صورت دهند. لذا بحث‌های معرفت‌شناسی پا به عرصه وجود گذاشت.

محدودیت‌های عقل

عده‌ای از دانشمندان به توانایی‌های عقل این‌گونه نگریسته‌اند:

عقل بشری محدود است و توانایی‌های محدودی برای شناخت دارد. آکویناس و آگوستین بر همین نظرند. بنابر این نظریه، نمی‌توان از عقل انتظار داشت که بتواند همه چیز را درک کند. آکویناس می‌گوید: عقل در باب تثلیث و تجسید بدون استعانت وحی هیچ حرفی برای گفتن ندارد: «کشف و نیل به حقایق در باب خدا، تثلیث و یا خلقت جهان، از طریق کاربرد عقل بدون استعانت از وحی میسر نیست.»^۱

سنت آگوستین می‌گوید: «علم به وجود خدا فقط به یاری مسیح میسر است.» «موضوعاتی هست که به وسیله عقل می‌توان کشف کرد [مطالب فلسفی] ولیکن برای حصول علم دینی، باید به اسفار کتاب مقدس رجوع کرد.»^۲

از دیدگاه آکویناس دو دلیل باعث گردیده که عقل ما برای شناخت برخی از چیزها در عالم هستی توانمند نباشد. ژیلسون نقل می‌کند:

عقل ناگزیر باید به سوی محسوس روی آورد و این امر لازمه زندگی کنونی او در این جهان است. به این دلیل که معصیت نخستین بر طبع انسانی لطمه وارد ساخته ولیکن آن را دگرگون نکرده است.^۳

کالون هم عقل بشر را قاصر از شناخت خداوند می‌داند، مگر اینکه لطف الهی شامل حال او گردد:

با آنکه ممکن است انسان، از طریق مشاهده طبیعت، فهم مبهمی از شکوه و عظمت خدا داشته باشد، در وضعیت کنونی‌اش بدون لطف خداوند قادر به شناخت او نیست.^۴

در مقابل، برخلاف دانشمندان فوق عده‌ای قائل‌اند که شناخت خداوند در ذات انسان و طبع انسانی هست و انسان بالطبع خدا را می‌شناسد.

اما توماس آکویناس، این نظریه را به شدت رد کرده و معتقد است نه تنها شناخت خدا طبیعی نیست، اصلاً شناخت ذات حق میسر هیچ خلقی جز خالق نیست، مگر اینکه خدا انسان را به چنین مقامی بالا برد و افتخار بخشد. زیرا خدا ذاتش وحدت دارد و خود اوست که به ذاتش علم دارد، اما عقل انسانی اگرچه آفریده اوست، غیر از اوست و اگر عقل بخواهد چنین توانایی را دارا گردد، جز با مشیت خدا امکان‌پذیر نیست. در این نظریه دونس اسکوتوس نیز با آکویناس همداستان است:

طهری

رویت ذات حق و علم به این ذات، خاص حق است. هیچ خلقی نمی‌تواند به چنین علمی فرا رسد، مگر اینکه خدا او را به این مقام فرا برد.^۵

عقلانیت تنها ناقص است

عقل درونی از طریق طبیعت، از دیدگاه فیلسوفان مسیحی نتیجه درخشانی ندارد، حتی اگر از سوی خردورزترین فیلسوفان انجام پذیرد. از نظر اینان نتیجه درخشان زمانی حاصل می‌شود که به عنصر ایمان و وحی مجهز باشد. ایمان، عقل را در مسیر صحیح قرار می‌دهد. آن‌گاه نتیجه درخشان به دست می‌آید.

هر بار که انسان، تنها به مدد عقل خویش برای شناخت خدا از طریق مطالعه در طبیعیات به راه افتاد، حتی اگر از جمله خردمندترین فیلسوفان مسیحی بود نتایج درخشانی به دست نیاورد.^۶

آکویناس معتقد است مفاهیم عقلی ما به مدد شهود حسی شکل می‌گیرد و به همین دلیل نتایج محدودی هم به بار می‌آورد. در باب خداشناسی راه به ذات نمی‌برد. در حالی که ذات خالق این‌گونه نیست که اصلاً شناخت‌ناپذیر برای عقول باشد اما، چون عقول حس‌گراست، فقط می‌تواند بفهمد که خدا هست و چه چیز نیست و بس. آکویناس می‌گوید:

تمام مفاهیم عقلی ما به مدد شهود حسی صورت می‌پذیرد و در وضع فعلی عقل هیچ‌گونه موردی برای معرفت عقلی نمی‌توان یافت مگر اینکه از چنین شهودی ابتدا شده باشد.^۷

به همین دلیل است که وی ذات خالق را خارج از دسترس عقل مخلوق می‌داند: «ذات خالق یکسره با عقل مخلوق بیگانه نیست، البته خارج از دسترس عقل مخلوق است.»^۸ آکویناس این‌گونه استدلال می‌کند: هر کسی که به توسط عقل از مشاهده عالم به علت آن پی می‌برد و معلوم می‌دارد، عالم محسوس معلوم ماست و ما می‌خواهیم جهت وجود آنها را دریابیم؟ جواب این سؤال این است که: اشیا هستند، چون که خدا هست. چون که دانستیم خدا هست می‌خواهیم بدانیم که خدا چیست. در همین جاست که عقل و فلسفه حرفی برای گفتن ندارد، در اثبات وجود موفق است، اما در بیان چیستی و کمیتش لنگ است.^۹

چند دستگی مسیحیت در باب عقل و وحی

در میان دانشمندان مسیحی تشنت فکری عمده‌ای در این باب وجود دارد و ما می‌توانیم آنها را به چهار دسته عمده تقسیم کنیم:

۱. مسیحیان افراطی: اینان به شدت وحی‌گرا هستند و می‌گویند وحی همه چیز را بیان کرده و نیازی به تکاپوهای عقلانی نیست و ما بی‌نیاز از علم، فلسفه، هنر و... هستیم.

۲. مسیحیان وحی گرا (ایمان گرا): این گروه ضمن اینکه عقل و فلسفه را می‌پذیرند، وحی را اساس معرفت بشری می‌دانند.

۳. اصالت عقلیون (عقل گراها).

۴. توافق عقل و وحی: این گروه به هیچ‌یک از عقل و یا وحی بی‌مهری نکرده‌اند و معتدل‌ترین موضع را اتخاذ نموده‌اند.

وحی‌گرایان افراطی

این گروه وحی را مکفی از همه علوم می‌دانند و عقل‌ورزی، آموختن هنر و... را بیهوده می‌شمارند، زیرا معتقدند همه چیز در کتاب مقدس آمده؛ لذا نیازی به تفکر نیست و فقط باید کتاب مقدس را آموخت و به احکام آن عمل کرد و از زاویه نگاه این فرقه که ترتولیان نام گرفته: وحی به انسان اعطا شده تا جایگزین همه معارف، اعم از علوم تجربی

و اخلاق و مابعدالطبیعه گردد.^{۱۰}

از نظر این گروه، فلسفه حقیقی وحی است و همه «مؤمنان» آن را دارا هستند. اینان می‌گویند: با ایمان داشتن است که به مسائل مهم و حیاتی، معرفت حاصل می‌شود؛ چیزی که حتی بزرگ‌ترین فلاسفه آن را نتواند داشت:

پس خود را در این قول محق بدانیم که عامی‌ترین فرد مسیحی نیز فلسفه‌ای از آن خویش دارد که یگانه فلسفه حقیقی است و ما مثل «وحی» است.^{۱۱}

اینان آن‌چنان ره افراط پیمودند که معتقد بودند ایمان یعنی بی‌نیازی از همه چیز و شعار می‌دادند: باید تصدیق داشت کسانی که به حقیقت ملتزم به حکم عقل‌اند کسانی نیستند که تابع فلسفه اصالت عقل باشند، بلکه اصل ایمان‌اند، و مقبول‌ترین وضع فلسفی تعلق به فیلسوفان ندارد، بلکه مختص اتباع دین مسیح است. پولس می‌گوید: آنکه دین دارد، علم و هنر و فلسفه را نیز به حقیقت معانی آنها

داراست.^{۱۲}

براساس همین رهیافت افراطی بود که ترتولیان می‌گفتند:

به راستی آنرا با اورشلیم چه کار؟ میان آگامی و کلیسا چه توافق است؟

کافران را با مسیحیان چه مناسبت است؟^{۱۳}

و یا اینکه گفته‌اند:

برحذر باشید از اینکه مسیحی بسازید از التقاط افکار رواقی و افلاطونی و جدلی. با حضور عیسی مسیح دیگر چرا طالب جدالهای بالفصول باشیم. پس از بهره بردن از انجیل باز به جست‌وجوی چه هستیم؟^{۱۴}

طهری

از نظر ژیلسون اگر نوع نگاه به دین و عقل را از منظر همینها بنگریم و بس، قرون وسطی بدون شک عصر ظلمت است؛ نه تنها در مورد فلسفه که حتی در مورد دین. او وجود گروه سوم را در قرون وسطی موجب آن می‌داند که نتوان از آن مذمت کرد و عصر ظلمت نامید. او می‌گوید:

خوشبختانه تاریخ تفکر به وجود خانواده معنوی دیگری شهادت می‌دهد که اعضایش از خانواده اول به مراتب روشن‌تر است و مساعی خستگی‌ناپذیرشان در تلفیق میان ایمان و دین با تفکرات منطقی به نتایج واقعاً مهمی منجر شده‌اند.

پیتر آبالار و برنار کبیر از علمای ترتولیان تندرو هستند.

وحی گرایان معتدل (آگوستینیها)

سرسلسله این گروه قدیس آگوستین است و ژیلسون از این گروه به خانواده آگوستینی یاد می‌کند. در نگاه این گروه میان وحی و عقل، رفاقت و سازگاری وجود دارد و تضاد نیست، اما اساس معرفت وحی است و عقل در مواردی نمی‌تواند حرفی برای گفتن داشته باشد.

آگوستین در کتاب اعترافات خود گفته است:

این تلاش بیهوده بود که می‌خواستند از طریق عقل نایل به ایمان شوند. ما راه دیگری یافتیم که به مراتب ساده‌تر و با غنای بیشتر است «راهش ایمان ساده‌ای است» که حتی عامی‌ترین مؤمنان دارند و امن‌ترین طریق این است که مبدأ آن ایمان است و از وحی به عقل راه می‌یابد. ژیلسون می‌گوید:

آگوستین هرگز از یاد نبرد که امن‌ترین طریق وصول به حقیقت، طریقی نیست که از عقل شروع شود و از یقین عقلی به ایمان منتهی گردد بلکه برعکس، طریقی است که مبدأ آن ایمان است و از وحی به عقل راه می‌یابد.^{۱۵}

عقل و وحی از دیدگاه آگوستین

نخست لازم است این نکته را یادآور شویم که در قرون وسطی وحی که در قالب کتاب مقدس و سنت متبلور است، نزد فلاسفه مسیحی پذیرفته شده و مورد وفاق بود. آنان از سر ایمان به آن گردن نهاده بودند و تبیین آن مفاهیم را در قالب زبانی که عمدتاً از فلسفه گرفته شده، اهتمام می‌ورزیدند که از آن به فلسفه مدرسی یاد می‌شود.

بنابراین فضای بحث یک چنین قالبی دارد و نگاهی که به عقل و تواناییهای آن وجود دارد یک موجود توانمند نیست. برخی از مسائل دینی (وحیانی) اصلاً قابل اثبات عقلانی نیست. آگوستین قدیس در اعترافاتش می‌گوید:

عقل را سست‌بنیادتر از آن یافتیم که به تنهایی قادر به کشف حقیقت باشد و بنابراین به مرجعی همچون کتاب مقدس نیاز داشت.^{۱۶}

مثلاً در فلسفه قرون وسطی اگرچه وجود خداوند و حقانیت او می‌تواند امری عقلی و قابل دسترس عقل باشد، اما مسئله تثلیث رازی است که به تنهایی با عقل قابل اثبات نیست. کاپلستون در کتاب *دیی‌چهای بر قرون وسطی* به همین مطلب که کاملاً با قول آگوستین قدیس که در عبارات فوق آمده همخوانی دارد، تصریح کرده است که اگر آگوستین در سایه ایمان فلسفه‌ورزی نمی‌کرد، به خطا می‌رفت و چه بسا تثلیث را انکار می‌کرد، زیرا: «فیلسوف بما هو فیلسوف نمی‌تواند اصل اعتقادی تثلیث را اثبات کند؛ اصلی که راز وحیانی است.»^{۱۷} چرا چنین است؟

از آن‌رو که عقل از نظر اینان توانایی درک همه چیز را به تنهایی ندارد باید وحی کمک‌کار آن باشد و تثلیث هم یک راز وحیانی است. آگوستین درباره نقش ایمان در فهم، بیان صریح دارد مبنی بر اینکه وحی ما را به ایمان آوردن فرا می‌خواند و مادامی که ایمان نیاورده‌ایم نمی‌توانیم بفهمیم. وی در مقابل کسانی که در مسیحیت به صورت افراطی کاملاً عقل را کنار گذاشته‌اند گفته است: انجیل از ما نمی‌خواهد عقل را کنار بگذاریم، بلکه به جویندگان حقیقت وعده فهمیدن داده است. آگوستین درباره تثلیث قائل به این است که وحی دارای لایه‌هایی است که برخی از آنها از ژرفای عمیقی برخوردار است که عقل بشری به آن ندارد و تثلیث از همین مورد اخیر است.

بیش از پیش دانسته بودم که باید با خالصانه‌ترین ایمان، حجیت کتاب مقدس را حرمت نهاد و پذیرفت. زیرا اگرچه فهم عوام به سهولت به آن تعلق می‌گیرد، اما اسرار عظیم آن در ژرفای معنای باطنی‌اش دور از دسترس محفوظ است.^{۱۸}

آکویناس هم مانند او تثلیث، تجسید را قابل اثبات عقلانی نمی‌داند. شخصیت‌های برجسته چون آگوستین و آکویناس عقل را قبول دارند، اما آن را تک‌سوار عرصه معرفت نمی‌دانند، بلکه قائل‌اند که عقل حاکم قلمرو لایتناهی نیست. مواردی هست که اصولاً عقل حرفی برای گفتن ندارد و یا اینکه اگر حرفی هم دارد قابل اتکا نیست. کارل یاسپرس می‌گوید: از نظر آگوستین «خداوند تنها بر شناسایی متکی بر فهم وضوح نمی‌بخشد، بلکه حقیقت را از طریق وحی و کلیسای مبتنی بر کتاب مقدس به آدمی می‌بخشد.»^{۱۹} به همین دلیل است که او علم را با چشم حقارت می‌نگرد و ارزش آن فقط به میزان کمک وی برای فهم کتاب مقدس است و به همین اندازه اهمیت دارد نه بیشتر.^{۲۰}

یاسپرس در بیان دیدگاه او درباره اقانیم ثلاثه (تثلیث) می‌نویسد:
این مسئله به هر نحوی که اندیشه شود جز به صورت یک راز نمی‌تواند رخ نماید. بنابراین: اقانیم سه‌گانه از آن جهت که نه در اندیشه می‌گنجد و نه قابل تصور است، تصویر راز مطلق است؛ به همین جهت توانسته مسیحیان را به صورت شگفت‌انگیزی جلب کند و خرسند سازد.^{۲۱}

یوسف کرم در تبیین دیدگاه آگوستین از وحی و عقل بیان جالبی دارد. او عقل از دیدگاه آگوستین را به دو مرحله قبل از ایمان و بعد از ایمان تقسیم می‌کند. آن عقل یا فهمی که به فهم کتاب مقدس مربوط می‌شود عقل بعد از ایمان است. انسان مسیحی وقتی که ایمان آورد آن‌گاه در خواهد یافت که ایمان چقدر ارزش عقلانی دارد. تعبیر جالبی که او دارد این است که: انسان ابتدا باید همانند یک احمق که در قلب خودش می‌گوید خدایی نیست، اما همین‌که به کتاب مقدس و صدق قانع شد و ایمان آورد، آن‌گاه ایمان و ارزش عقلانی آن را می‌فهمد:

فان الخطوه الاولى فی رأی آوغسطين، مخاطبة الاحمق الذی «يقول فی قلبه: لیس يوجد الله» كما جاء فی مفتتح المزموں ۱۴ لداود النبى. واقناعه بصدق الكتب المقدسة التى تعلم وجوداً حتى اذا ما فاز منه بالایمان بما شرع فی بیان ما للايمان بالله من قيمة عقلية.^{۲۲}

او در ادامه همین عبارت می‌آورد: این در حالی است که آگوستین می‌دانست که دلیل عقلی بر وجود خداوند از ارزش ذاتی برخوردار است و نیز می‌دانست که فلاسفه خداوند را بدون واسطه ایمان شناخته‌اند.

آنسلم قدیس

او که از دیگر برجستگان فلسفه قرون وسطی است از ایمان‌گرایان معتدل محسوب می‌شود و از این جهت در زمره آگوستینی‌هاست. اما تفاوتی که میان آرای آنها وجود دارد این است که آنسلم همه تعالیم وحیانی را قابل اثبات عقلانی می‌داند، در حالی که آگوستین برخی از آنها را قابل اثبات عقلانی می‌دانست. اما در اینکه عقلانیت آموزه‌های دین مبتنی بر ایمان است و اگر بخواهی که بفهمی بایستی ایمان بیاوری، هر دو مشترک‌اند.

آنسلم قدیس در کتاب خود، تحت عنوان *چرا خدا انسان شد*، به اثبات عقلانی تثلیث پرداخته است، به خلاف آگوستین که آن را یک راز مطلق می‌دانست. از دیدگاه او ایمان مسیحی محتوای مکاشفه‌ای یهودی دارد و نه فلسفی، لذا می‌گوید:

من در بی آن نیستم که بفهمم و ایمان آورم، بلکه ایمان می‌آورم تا بفهمم.

ایمان من بدان دلیل است که تا ایمان نداشته باشم نمی‌توانم درک کنم.^{۲۳}

از نگاه او ایمان شرط تعقل است: اگر می‌خواهی کتاب مقدس و ایمان به آن را بفهمی باید ایمان بیاوری. یوسف کرم هم در بیان دیدگاه او می‌گوید: او به گفته اشعیای نبی: «ان لم تؤمنوا فلن تفهموا» استناد کرده است. کسی که ایمان نیاورده باشد ایمان را حس نکرده و کسی که ایمان را حس نکرده نمی‌فهمد. او معتقد است که ایمان را نمی‌توان با معیارهای منطقی و قواعد آن به سنجش گرفت و در چارچوب آن ارزیابی کرد.^{۲۴}

حال آنکه او (آنسلم) برای عقل نقش مکمل برای ایمان قائل است و معتقد است که عقل آموزه‌های ایمان را سامان و انسجام منطقی آن را نشان می‌دهد.

محتوای ایمان مسیحی مکاشفه الهی است و نه فلسفه. اما متألّهی که ایمان دارد، می‌تواند با استفاده از عقل خود، جست‌وجو و تفحص کند و آنچه را که به آن ایمان دارد به شکل کامل‌تری درک کند و عقل می‌تواند

منطقی بودن و انجام آموزه‌های مسیحیت را نشان دهد.^{۲۵}

به گفته کاپلستون: او (آنسلم) مسیحی مؤمنی است که بر تقدم ایمان پای می‌فشارد و در عین حال می‌خواهد با دستیاری عقل داده‌های ایمان را فهم کند.^{۲۶} بنابراین آنسلم فهم آموزه‌های وحی را بدون ایمان ممکن نمی‌داند، ولی معتقد است مؤمن بعد از ایمان می‌تواند تمامی آموزه‌های وحیانی را اثبات عقلانی کند.

عقل و وحی از دیدگاه آکویناس

آکویناس قائل به هماهنگی میان عقل و وحی است و تبیین و استدلال جدیدی هم با این مقدمه دارد: در ابتدای قرن سیزدهم در میان علمای الهیات تمایلی پدید آمد مبنی بر اینکه: سلسله اموری که به آنها ایمان داریم و اموری که به آنها علم داریم متفاوت‌اند و از دو سنخ‌اند: ایمان: «ایمان داشتن به معنای پذیرفتن چیزی است از آن جهت که خداوند آن را وحی کرده است...»

علم داشتن: «به معنای پذیرفتن چیزی است که ما آن را در پرتو نور طبیعی عقل، درست می‌دانیم.»^{۲۷}

آکویناس این مشکل را متوجه شد و درصدد پاسخ برآمد که این دو نحوه پذیرش (علمی، وحیانی)، اختلاف ماهوی دارند، لذا نمی‌توانیم وظیفه یکی را از دیگری بخواهیم. پاسخ آکویناس این است:

از نگاه وی الهیات خود نوعی علم است؛ علمی که نتایج آن ضرورتاً از اصولش متفرع می‌شود، اما آن اصول عقاید ایمانی است و ایمان تصدیق به کلمه الله است که ما آن را به عنوان کلام الهی می‌پذیریم. اما براهینی که برای اثبات حقیقت منزل وجود داشته باشد و آن را از متعلق ایمان بودن و ایمان به آن آوردن ضایع می‌سازد، چون در الهیات طبیعی (عقلی) یعنی مابعدالطبیعه قرار می‌گیرد.

در این صورت میان معرفت علمی و دینی تمایزی هم در کار نیست. در واقع دو نوع معرفتی که از التزام به وحی حاصل می‌آید، تقریباً شبیه کلام است که دلیل بر نفی آنها وجود ندارد و از دلایل عقلی تأییراتی دارد.

از نگاه آکویناس آن دسته از مردمانی که توانایی معرفت عقلانی علمی ندارند و رشد عقلی آنان چنین اجازه‌ای نمی‌دهند به آنها گفته می‌شود: ایمان داشته باش.^{۲۸}

طهری

سرنوشت عقل و وحی

بالاخره آکویناس حوزه‌ای را به ایمان اختصاص داده، نظیر تثلیث و تجسید، که اصلاً قابل اثبات عقلانی نیست، و ایمان داشتن وحیانی را هم به انسانهایی که کم‌سوادند اختصاص داد. حال در جاهایی که تعارض میان عقل و وحی پیش آمد چه؟

وحی هادی ایمان است

از نظر او کوچک‌ترین تعارضی که میان وحی و عقل پدید آید نشان‌دهنده این است که ایرادی در فلسفه شخص موجود است. ژیلسون می‌گوید:

در نظر هر مؤمن مخلصی جزئی‌ترین تعارضات میان ایمان و عقل وی، نشانه مطمئنی است دال بر اینکه ایرادی در فلسفه وی موجود است، زیرا ایمان راهنمای صالحی است در جهت حقیقت عقلی و هشدار می‌دهد. خطاناپذیر علیه خطاهای فلسفی.^{۳۹}

قائلان به حقیقت دوگانه

در این میان گروهی دیگر وجود دارند که هم التزام علمی دارند و هم دلبستگی دینی. اینان به این نتیجه رسیده بودند که در مواردی، نتایج حاصل از تلاشهای عقلانی غیر از آن چیزی است که وحی عرضه می‌کند. از یک طرف به نتایج عقلی خودشان اعتماد داشتند و از سوی دیگر دلبستگی ایمانی، آنان را متحیر کرده بود. لذا آنان قائل به حقیقت دوگانه شدند، به این معنا که دو نتیجه در عین حالی که متناقض‌اند در همان حال صادق هم باشند. البته ژیلسون وجود چنین نحله‌ای را انکار می‌کند:

از نظر تاریخی صحت ندارد و هیچ‌یک از افراد این گروه نپذیرفته‌اند که دو دسته نتیجه در آن واحد متناقض با یکدیگر و در عین حال صادق باشند.^{۴۰}

وحی قابل اثبات عقلی نیست

نحله فکری که در سالهای آخر قرن سیزده به وجود آمد و دانس اسکاتس فرد شاخص آن است، موضوعاتی از حقایق منزل (وحیانی) را فهرست می‌کند که یک مسیحی باید به آن ایمان داشته باشد اما نمی‌تواند اثباتش کند:

قدرت مطلقه خداوند، سعه وجودی او، حضور همه‌جانبه‌اش، رعایت عدل، رحمانیتش جزء اعتقاداتی است که با برهان عقلی قابل اثبات نیست.

نحله آکامی: هیچ‌یک از مفاهیم وحیانی قابل اثبات نیست

در ثلث اول قرن چهاردهم ویلیام آکامی انگلیسی گام تنیدی را در مقابل اسکاتس برداشت. وی مخالف سرسخت اسکاتس بود و این اعتقاد را ابراز داشت:

مطلقاً هیچ چیزی را نمی‌توان درباره خداوند در پرتو عقل تکوینی اثبات کرد، حتی وجود الهی را، و احکام عقل در باب خداوند از حد احتمال جدلی صرف تجاوز نمی‌کند.

در واقع همین احکام قراردادی افراطی، بود که رنسانس را آغاز و پایان قرون وسطی را اعلام کرد و کم کم، زمینه ساز اومانیزم امروز گردید که این همه نتایج افراطیون مذهبی یا الحادی بود که در مسیحیت اتفاق افتاد و این دین را با چالشهای متعدد روبهرو ساخت و سپس برای همیشه در حاشیه راند.

اقوال اشاعره

۱. قاضی عضدالدین ایجی: عقل نمی تواند حسن و قبح را درک کند. ۳۱ حال آنکه درک حسن و قبح افعال در مقایسه با صفات خدا، خلوه، مواد جسمانی و... از پیش پافتاده ترین موضوعات در قلمرو عقل بشری است.

۲. فخر رازی: درباره رؤیت خداوند می گویند اصحاب ما (اشاعره) دلیل عقلانی بر امکان رؤیت خدا اقامه کرده اند، ولی من دوازده دلیل غیرقابل رد را بر ضد آن آورده ام. او نظر خودش را این گونه بیان می کند: «ما به دلیل منقول رؤیت خدا را ممکن می دانیم، تنها می گویم که ما خدا را توانیم دید از طریق دلیل منقول یعنی نص قرآنی.» ۳۲ در اینجا فقط به آنچه شرع گفته اکتفا می شود و از عقل صحبتی در میان نیست. این در حالی است که فخر رازی در مسائل کلامی از هر دو (عقل و نقل) الهام می گیرد و با آمیزش هر دو هماهنگی به آنها می بخشد. ۳۳ گویا اشعری گری او در این مسئله به صورت عریان خودش را نشان می دهد. او حتی نمی گوید عقل در این مورد چیزی نمی تواند بگوید.

۳. شهروستانی: از نظر اشاعره واجبات سمعی هستند، شکر منعم، پاداش مطیعان، کیفر عاصیان به واسطه شرع واجب است و نه عقل:

الواجبات كلها سمعية والعقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضي تحسیناً
ولا تقيحاً. فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل وبالسَّمْع تجب. ۳۴

در ادامه تصریح می کند، شکر منعم و پاداش مطیعان و کیفر عاصیان به واسطه سمع واجب می گردد و نه عقل.

۴. ابن قیم: حسن و قبح را شرعی می داند. شارح قصیده های او بر این است که افعال فی حد ذاته نه قابل اتصاف به حسن و نه قابل اتصاف به قبح اند، بلکه زمانی که متعلق امر یا نهی واقع شد، آن وقت است که اتصاف به حسن و یا قبح پیدا می کند و گرنه حالت استوا دارد. ۳۵

همچنین شاره قصیده ابن قیم از شرح او از کتاب *منازل السائرین* نقل می کند: فاعل آلت محض است و حرکات او همانند هبوب، ریاح و حرکات درختان است. ۳۶ صاحب کتاب *الاتصار* خود استدلالی به حسن و قبح دارد: خیلی از چیزها قبل از ورود شرع قبیح نبوده مانند ازدواج با امهات، خواهران و محارم و عقل هم آنها را

طهری

قبیح نمی دانست. اما شرع آنها را تقبیح کرده است. و عقل از نظر حجیت مرتبه بعد از رسل را دارد به دلیل آیه «ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا». این آیه را از جمله مؤیدات دیدگاه خویش مبنی بر حسن و قبح شرعی می آورند.^{۳۷}

۵. صاحب کتاب الغنیه فی اصول الدین:

الحسن عند اهل الحق ما ورد الشرع بالثناء علی فاعله و القبیح ما ورد الشرع بالذم علی فاعله و لیس الحسن و القبیح صفة زانده علی ورود الشرع. فاما العقل فلا یحسن ولا یقبح.^{۳۸}

۶. حافظ ابن احمد مکی صاحب معارج القبول: عقول نمی تواند کیفیت صفات فعلی و ذاتی خداوند را درک کند و ما فقط باید ایمان داشته باشیم به آنچه پیامبر (صلی الله علیه و آله) خبر داده است.^{۳۹}

و نیز کتاب قواعد العقاید تقریباً با همان مضمون شهرستانی در باب واجبات معتقد است که آنها توسط شرع واجب می گردد و نه عقل.

اشاعره و متشابهات

آنان در این مسئله حد وسط را اختیار کردند، نه قائل به تشبیه شدند و نه تأویل را پذیرفتند. بخشی از صفات خداوند را خبریه دانستند و معتقد شدند: خداوند این صفات را دارد. اما در این امر که چگونه است نباید اظهار نظر کرد. باید ایمان داشت و هیچ نپرسید. ابوالحسن اشعری می گوید:

وقال اهل السنة واصحاب الحديث لیس بجسم ولا یشبه الاشیاء وانه علی العرش کما قال عزوجل... الرحمن علی العرش استوی. ولا تقدم بین یدی الله فی القول. بل نقول استواء بلا کیف وانه نور کمال قال.^{۴۰}

بنابراین اشاعره درباره آیات این چنین که از ید، ساق و دیگر کلمات سخن می گویند که ظاهر آنها بیانگر مادیت و جسمانیت و... است، معتقدند عقل چگونگی آن را نمی فهمد و باید ایمان داشت.

اخباریون و عقل و وحی

در میان تشیع هم فرقه اخباری که از اوایل قرن یازدهم به این سو چهره شاخصشان محمدامین استرآبادی است، از سنت گرایان افراطی شیعه محسوب می شوند. اینان قرآن را حمل بر ظاهر می کنند، ولی ظاهر سنت (روایات) را بر ظاهر قرآن ترجیح می دهند و تفسیر آیات را فقط در صورتی قبول دارند که روایت آن را تفسیر کرده باشد و از کندوکاو و تعقل و اندیشه ورزی پیرامون آیات قرآن کریم برحذر می دارند و نیز برخلاف فرقه اصولیون، ادله را منحصر در قرآن و سنت می بینند و عقل و اجماع را حجت نمی دانند:

اخباریان ادله را به کتاب و سنت منحصر می‌دانند برخلاف اصولیون که عقل و اجماع را هم دارای حجیت می‌دانند... اندیشیلین در مدلول نصوص (قرآن و سنت) و کندوکاو در آنها از نظر اخباری تأویل شمرده می‌شود که حتی‌المقدور باید از آن اجتناب نمود.^{۴۱}

معترزه

این فرقه کلامی از عقل‌گرایان اهل سنت است که نزدیک‌ترین دیدگاه‌های کلامی را به شیعه دارد. اینها از زمره آن دسته از نحله‌های فکری‌اند که درصدد ایجاد هماهنگی میان عقل و وحی بودند اینان از روش جدلی سود می‌جویند و آیاتی را که ظاهراً مخالف با عقل است، تأویل می‌برند. احمدامین مصری می‌گوید:

معترزه همانند دیگران به ایمان به مشابهات اکتفا نکردند و آیاتی که به ظاهر با هم اختلاف داشتند نظیر آیات جبر، اختیار، تجسیم و تشبیه، به منظور جمع آنها به داوری عقل روی آوردند و آیات مخالف را براساس آن تأویل می‌کردند.^{۴۲}

آنان معتقدند: انسان به نیروی عقل خود قادر به شناخت خداوند است، به همین منظور او عاقل آفریده شده و نیز می‌تواند به نیروی عقل میان نیک و بد کارها فرق نهد و همچنین در اثبات صحت دین از توانمندی عقل استفاده کند.^{۴۳} فخر رازی معتقد است همه فرقه‌های اسلامی ناچارند آیاتی را که کلمات: ید، ساق و کلیه امور جسمانی در آنها آمده تأویل کنند،^{۴۴} در حالی که وی خود از اشاعره است، اما در این باب مذهب اعتزالی دارد. بنابر همین مبانی فکری است که قاضی عبدالجبار معتزل، آیات این‌چنین را تأویل می‌برد و می‌گوید:

وجه عبارت است از ذات خداوند و استواء، بیانگر استیلا و ید نشانه قدرت است.^{۴۵}

ابوحامد غزالی

غزالی نیز از اشاعره است و با کتاب *تهافت الفلاسفه* شناخته شده‌تر است. او در همین کتاب موضع سرسختانه‌ای از خویش اعلام کرده است و آرای فلاسفه و نتایج حاصل از آن را خوار و پر از تناقض می‌داند و بر همین اساس عقل را ناتوان از درک و تبیین برخی از جزئیات خوانده است.

وی در باب حشر جسمانی که برخی از فلاسفه (ابن‌سینا) عقلاً آن را ممکن نمی‌دانستند موضع تندی اتخاذ کرد و نشان داد که عقل عاجزتر از آن است که در مقابل جزئیات قوانین دین بایستد. او در خطاب به مخالفان می‌گوید:

طهری

چگونه با وجود عقل سرشار و فضل بی اندازه، منکر ادیان و شرایع و جزئیات قوانین مقدس گشتند و معتقد شدند که آنها نوامیس ساختگی و

حیله‌های مزوری بیش نیستند.^{۴۶}

مخالفان وی فارابی و بوعلی است، به ویژه بوعلی که حشر جسمانی را که وحی گفته ممکن نمی‌داند، غزالی خود این گونه دلیل می‌آورد: «خداوند قادر متعال است و بی‌شک در حیطة قدرت او هست که روح و جسم را دوباره یکجا جمع آورد، هرچند که عقل چنین کاری را تصور ننماید.» آنچه قابل ذکر به نظر می‌رسد این است که غزالی نظیر فخر رازی از اشاعره است، اما از آن دسته اشعریهایی است که عقل را یکسره رها نکرده‌اند، اما آن را در موارد موضوعاتی که شرع از آن خبر داده نظیر روحانیت نفس، معاد جسمانی و... قاصر از اثبات می‌داند. حدود عقل از دیدگاه غزالی

توان عقل به این اندازه است که نبوت را تصدیق کند و ناتوانی خویش را از درک آنچه در حیطة عمل نبوت است و مخصوص او، اعلام نماید. حوزه عمل عقل تا همین جاست و از اینجا به بعد خارج از حیطة توان آن است و باید فقط دستور پزشک را بفهمد و رعایت کند: در این باره باید گفت که انبیا پزشکان دردهای دل‌اند. فایده عقل و حوزه عملش تا اینجا است که ما را تا این حدود آگاه می‌سازد یعنی نبوت را تصدیق می‌کند و ناتوانی خود را از درک آن و آنچه مخصوص به حوزه نبوت است بیان می‌دارد... از اینجا به بعد از حیطة قدرت او به دور است... اینها اموری بود که ما ضرورتاً در ایام خلوت و عزلت از راه مشاهده دریافتیم.^{۴۷}

او در همین کتاب صریحاً اعلام می‌کند که فلاسفه به ویژه ابن‌سینا و فارابی را در سه مسئله کافر و در هفده مسئله دیگر بدعت‌گذار می‌داند.^{۴۸} غزالی آنها را متهم کرده که اموری را که قابل قبول است به افکار انحرافی خویش درآمیخته‌اند تا بطلان عقایدشان به سادگی قابل فهم نباشد. مثلاً آنها افکار باطلشان را در ضمن مسائل ریاضی، طبیعیات و... به افکار عرضه می‌کنند، در حالی که اینها ربطی به دین ندارد و دین آنها را نفی نکرده و ما هم نفی نمی‌کنیم. اما آنچه خطرناک است ارائه افکار انحرافی در لابه‌لای چیزهای مقبول است تا بدین وسیله مردم را به دین بدبین کنند و موجب اقبال مردم به فلسفه شوند.^{۴۹}

اصالت عقلیون (ابن‌رشدیان)

این طیف فکری در مسیحیت عقلگراترند و توجه ویژه به عقل دارند و هیچ تعارضی میان عقل و وحی نمی‌بینند و به توافق آن دو قائل‌اند. سرسلسله این تفکر ابن‌رشد اندلسی، متفکر اسلامی است که در جهان مسیحیت و در کل اروپا پیروانی دارد که به ابن‌رشدیان (ابن‌رشدیان لاتینی) معروف‌اند.

از نگاه ابن رشد چیزهایی هست که در وحی نمی‌توان یافت و آن حقیقت مطلق است: «در نظر ابن رشد، حقیقت مطلق را نمی‌توان در هیچ وحی‌ای یافت بلکه باید آن را در آثار ارسطو جست.»^{۵۰} ژیلسون در ادامه و در صفحات بعد کتابش مطالبی را می‌آورد که می‌تواند بازگوکننده حکمت این امر باشد که چرا حقیقت مطلق، در وحی وجود ندارد و چرا باید به دنبال فلسفه محض رفت. ابن رشد از قائلان به هماهنگی عقل و وحی و از عداد عقلگرایان است و از سوی دیگر نمی‌خواهد یا نمی‌تواند وحی را ناقص بشمارد.

از کلمات او به دست می‌آید که وحی یا عموم مردم و با سطوح متفاوت فهم سروکار دارد. گروه زیادی از آنها ذهن‌شان آن‌چنان با محسوسات و مشهودات الفت گرفته است که زبان دینی روشی را استخدام کرده که متناسب با عقول این گروه باشد و همواره از تمثیل و تخیلات استفاده می‌کند. مسئله حقیقت مطلق فراتر از این است که بتوان در قالب محسوسات بیان کرد. بنابراین چون مسئله فوق‌العاده سنگین است، وحی متعرض آن نشده است. اصناف مردم از نظر فهم

ابن رشد مردم را از نظر فهم به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱. کسانی که مستعدند که فقط از طریق خطابی اقناع شوند.
 ۲. کسانی که بیشتر مستعد فهم احتمالات جدلی‌اند.
 ۳. کسانی که جز با براهین [ریاضیدانان و فیلسوفان] نمی‌توان آنها را اقناع کرد.
- ابن رشد معتقد است جمهور مردم از پیروان طبقه اول محسوب می‌شوند و پرجمعیت‌ترین هستند. اینان به جای عقل از طریق صور خیالی هدایت می‌شوند و تنها خطیبان فصیح‌اند که اینها را اقناع می‌کنند.

طبقه دوم جدلیون‌اند و طبقه سوم اهل دقت و برهان‌اند. یکی از وجوه اعجاز قرآن این است که به نحوی تعالیم را ارائه کرده که همگان را اقناع کند. هم برای دون مرتبه‌های مردم قابل فهم باشد و هم [روح جست‌وجوگران دقیق‌النظر] را سیراب کند.^{۵۱} جایگاه عقلانیت در شروع

همان‌گونه که می‌دانیم، غزالی فلاسفه را تکفیر می‌کرد. ابن رشد در واکنش به این مسئله پرسشی را مطرح کرده و آن اینکه آیا در شریعت اسلام فلسفه امری مباح، حرام، مستحب و یا واجب است. وی در پاسخ به این پرسش می‌گوید:

وحی نه تنها استفاده از تأملات عقلانی را تحریم نمی‌کند، بلکه آن را تجویز می‌نماید، زیرا از احکام تکلیفی شریعت است که آدمیان باید به تحقیق ماهیت موجودات بپردازند - و آیاتی از قرآن را که دال به همین مضمون است می‌آورد - تا بتوانند ذهنشان را معطوف به معرفت صانع کنند. کار فلسفه هم جز این نیست. بنابراین روشن شد که فلسفه یا شرعاً واجب است و یا مستحب.^{۵۲}

طهری

سال پنجم - شماره ۱۷ - بهار ۱۳۸۵

ابن رشد درباره چگونگی توافق عقل و شرع این گونه استدلال می کند:

ما مسلمانان به طور قطع می دانیم که رأی مبتنی بر برهان هیچ گاه در مقام مخالفت وحی بر نمی آید. تفکرات عقلانی غالباً یا به نتایجی منجر می شود که وحی در مقابلش ساکت است. در چنین مواردی میان آن دو (عقل و وحی) هیچ تعارضی نیست، و یا در موردی صحبت کرده که با آنچه برهان منجر به آن شده موافقت دارند، و یا اینکه نتیجه برهان مخالف با او می باشد. در مورد موافقت سخنی نیست. در مورد مخالفت در همان مورد آن را تأویل می بریم.^{۵۳}

فارابی و عقل و وحی

نخست باید گفت: از دیدگاه مسلمانان فلسفه خاستگاه الهی دارد، فلاسفه یونانی آموزه های خویش را از پیامبران به ویژه سلیمان نبی (علیه السلام) گرفته اند. «فلسفه برگرفته از محراب نبوت است» و حقیقت عمیقی را احاطه کرده که همان رابطه حکمت با امر قدسی و ریشه آن در وحی است.^{۵۴}

فارابی نیز همانند دیگر فلاسفه اسلامی، اعتقاد به هماهنگی عقل و وحی دارد و از او به حکیمی التقاطی و تلفیقی و مؤمن به وحدت و مدافع آن یاد می شود.^{۵۵} از نگاه او دین و فلسفه به لحاظ عینی دارای حقیقت واحدند، اگرچه به لحاظ صورت متفاوت اند.^{۵۶} هانری کربن نیز بر این است که فارابی در جست و جوی یافتن هماهنگی میان مذهب و فلسفه بوده و میان آنها توافقی ادراک می کرده است.^{۵۷}

فارابی با طرح مبحث نبوت و اثبات عقلانی آن، پیوند و هماهنگی عقل و دین را نشان داد. چنان که درباره او گفته شده: فارابی در مبحث نبوت روش عقلانی را اتخاذ کرده، به گونه ای که در تاریخ تفکر اسلامی مبنای عقلانی ای به استحکام مبنای او نمی توان یافت.^{۵۸}

فارابی در باب شناخت خدا

ما خدا را می شناسیم ولی شناخت ما بیرون از حد تعریف است، در حالی که اشیا را هر اندازه که در وجود به کمال باشد، در حد تعریف می شناسیم. اما وجود الهی چون مطلق ال کمال است و از این جهت، فوق قسوی ادراکی ماست، پس ادراک متناهی قادر به درک آن کمال غیرمتناهی نیست، زیرا ما در عالم ماده غوطه وریم و ماده دیدگان ما را فروپوشیده و هرچه خود را از حجابهای مادی بیرون بکشیم، به همان اندازه معرفت «باری» برای ما واضح تر و کامل تر خواهد شد.^{۵۹}

از نظر فارابی ذات خداوند قابل شناخت نیست. همان گونه که سایر فلاسفه مسلمان اعتقاد دارند، شناخت ذات خارج از توان عقل است، اما صفات دیگر قابل اثبات است.

رابطه فلسفه و دین از دیدگاه فارابی

فارابی کلام را خادم دین و دین را خادم فلسفه می‌داند و همین‌طور کلام نیز به خاطر رابطه‌اش با دین، نسبت دین را با فلسفه دارد، زیرا هر دو (کلام و دین) حقایق فلسفی را به زبان مشترک تمام انسانها بیان می‌کنند، در حالی که فلسفه فقط برای عده خاصی می‌تواند حقایق را بیان کند. دین و کلام حقایق فلسفه را با زبان همه‌فهم مطرح می‌کند:

فإنه (الكلام) لما كان خادماً للملّة وكانت الملّة منزلتها من الفلسفة تلك المنزلة، صار الكلام نسبتة الى الفلسفة ايضاً. على انما يوجه ما خادمة لها ايضاً بتوسط الملّة اذ كانت تنصر وتلتبس تصحيح ما قد صحح اولاً في الفلسفة بالبراهين مما هو مشهور في بادي الرأي عند الجميع ليحصل التعليم مشتركاً للجميع.^{۶۰}

فارابی و نبوت

همان‌گونه که گفته شد، فارابی اولین فیلسوفی است که نبوت را در مباحث فلسفی خود مطرح ساخت. او در باب دریافت وحی و یا به عبارت دیگر پدیده وحی از راه قوه مخیله و اینکه این قوه می‌تواند متصل به عقل فعال شود، بحث عقلانیت آن را پیش می‌کشد. لایمتنع ان يكون الانسان اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات المحاضرة والمستقبلة او محاکاتها من المحسوسات ويقبل محاکيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها. فيكون بما قبله من المعقولات، نبوة بالاشياء الالهية.^{۶۱}

او بیان می‌دارد که انسان در اثر تأمل و تفکر و ممارست می‌تواند از نظر قوای عقلی به مرتبه عقل مستفاد برسد و از آنجا به عقول عشر پیوندد و به عقل فعال اتصال یابد. انبیا از طریق حس باطنی (قوه مخیله) به عقل فعال متصل می‌شوند و وحی را دریافت می‌کنند و نسبت به جزئیات امور حاضر و آینده آگاهی می‌یابند.

اذا حصل ذلك في كل جزئى قوته الناطقة وهما النظرية والعلمية ثم في قوته المتخيلة كان هذا الانسان هو الذى يوحى اليه فيكون الله عزوجل يوحى اليه بتوسط العقل المستفاد ثم الى قوته المتخيلة.^{۶۲}

نیز فارابی توضیح داده است که نبی متصل به عقل فعال است و وقتی در خواب دریافتی دارد، رؤیای صادق است و در بیداری وحی است.

فارابی و معاد جسمانی

فارابی در مسئله معاد جسمانی موضعی را اتخاذ کرد که بعد از او ابن‌سینا نیز همین موضع را گرفت. او در این باب گفته است: آنچه شرع گفته ما تابع آن هستیم، از شرح رساله زنون فارابی نقل شده است:

اما المعاد فقد ورد به الشرع ونحن نتبع على وفق ما امر به الشرع و النبي؛ وهو منقسم الى لذات عقلية ولذات جسمية.^{۶۳}

طهری

سال پنجم - شماره ۱۷ - بهار ۱۳۸۵

ابن سینا و عقل و وحی

همان گونه که قبلاً اشاره شد، فیلسوفان مسلمان قائل به هماهنگی عقل و وحی‌اند. اما به هیچ‌وجه عقل‌گرایی حداکثری نیستند و برای عقل محدودیت قائل‌اند. فیلسوفان مسلمان ضمن اینکه به محدود بودن عقل معترف‌اند، به میزبان توانایی این گوهر نورانی نیز باور داشتند. آنان به خوبی می‌دانستند که وحی الهی در بیان آمده و آنچه در بیان می‌آید، برای عقل قابل ادراک خواهد بود.^{۶۴}

محدودیت عقل

ابن سینا تصریح می‌کند که عقل دارای محدودیت است. ما در شناخت حقایق اشیا ناتوانیم و تنها می‌توانیم به وجود اشیا پی ببریم و برخی از خواص آنها را بشناسیم: الوقوف علی حقایق الاشياء لیس فی قدرة البشر ونحن لانعرف من الاشياء الا الخواص واللوازم والاعراض ولانعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة علی حقیقته.^{۶۵}

او در ادامه همین متن جوهر را مثال می‌زند که شناخت ما از جوهر، همین مقدار است: جوهر، چیزی است که تحقق آن در خارج نیازی به محل وضع و محل تحقق ندارد، و این شناخت حقیقت جوهر نیست. ابن‌سینا و اثبات عقلانی نبوت

نکته مهم و اساسی که باعث گردید ابن‌سینا را هم چهره دینی و هم فلسفی و از قائلان به هماهنگی عقل و وحی معرفی کند و سهم زیادی در معرفی این نوع رویکرد او دارد، پرداختن او به مسئله نبوت و تبیین عقلانی فرآیند وحی است. او در باب نبوت سعی کرده یک نظریه فلسفی موافق با تعالیم قرآن پی‌ریزی کند:

مرتبه عقل انبیا درجه کمال حالتی است که همه قوا و استعدادهای بشری در آن به کمال رسیده باشد و این سه شرط اساسی را باید پیغمبر داشته باشد: صفای عقل، کمال تخیل و قدرت تأثیر بر ماده خارجی؛ به گونه‌ای که آن را به اطاعت درآورد. در صورت وجود چنین شرایطی، آن‌گاه پیغمبر به درجه آگاهی نبوت می‌رسد و دارای عقل قدسی می‌شود که هر معرفتی را ناگهان و بی‌واسطه و بدون تعلیم یافتن قبلی بشری، از عقل فعال دریافت می‌کند.^{۶۶}

این فرآیند و حصول پدیده وحی بود. اما او درباره اثبات خود نبوت از طریق اجتماعی بودن انسانها وارد می‌شود:

همه می‌دانیم انسان با سایر حیوانات متفاوت است و به تنهایی نمی‌تواند تمام نیازهای ضروری خویش را بدون همکاری دیگران فراهم کند. بنابراین بایستی به کمک دیگر انسانها رفع حوائج نماید. لازمه آن

این است که در اجتماع زندگی کند. جامعه هم برای تنظیم روابط انسانها با یکدیگر در اموری چون داد و ستد و استقرار عدالت، نیاز به قانون دارد و برای اجرای قانون و عدالت، نیاز به مجری است. مجری هم بایستی به گونه‌ای باشد که می‌تواند با انسانها سخن بگوید و خود صالح باشد.^{۶۷}

وی در جای دیگر ثابت کرده است که انسان صالحی (پیامبر) که برقرارکننده عدالت و قانون باشد امکان‌پذیر است. او در نهایت از طریق علم خداوند به این نیازها، ضرورت بعثت انبیا را ثابت می‌کند.

ابن سینا در المبدأ والمعاد

او چگونگی دریافت وحی توسط انبیا و نیز چگونگی وحی و رؤیای صادقه را در فصل هفدهم تبیین می‌کند و در فصل بعدی می‌آورد: بسیاری از چیزهایی که پیامبر می‌بیند و می‌شنود، از حواس ما مخفی است. به دنبال این به معجزات و کرامات مختص به انبیا می‌پردازد و با برشمردن ویژگیهای انبیا اثبات می‌کند که این نوع دریافتها مصون از خطاست.^{۶۸} ابن سینا و معاد جسمانی

او در ابتدای بحث معاد می‌گوید: «آنچه (از معاد جسمانی) در شریعت آمده، راهی برای اثبات آن جز از طریق شریعت و تصدیق خبر نبوت وجود ندارد.»^{۶۹} این یکی از آن محدودیتهای عقل و تنگناهای آن است که به باور ابن سینا باید به آنچه شرع آورده ایمان داشت.

درباره اینکه چرا ابن سینا چنین رأی را اتخاذ کرده، تعلیل آورده‌اند که: ابن سینا از یک‌سو برای درک عقلانی اصول دین همه همت خویش را به کار برده و نشان داده است که عقل با شرع هماهنگ و سازگار است و از طرف دیگر معاد جسمانی را قابل اثبات عقلانی نمی‌داند؛ شاید او معاد جسمانی را از اصول ثابت و قطعی دین به شمار نیاورده است.^{۷۰}

به همین جهت، او در عین تدین، از سوی غزالی متهم به کفر شد. بنابراین، در فلسفه ابن سینا علی‌رغم اینکه عقل محدودیت خاص خود را دارد، ذات حق را نمی‌شناسد، یعنی قادر به شناخت آن نیست و نیز جوهر را نمی‌شناسد در باب وجود خدا، صفات خداوندی، اثبات ضرورت نبوت، فرآیند وحی و... قلمرو نسبتاً فراخی در فلسفه او وجود دارد و همین امر باعث گردیده که دین در فلسفه او جایگاه عقلانی و استواری داشته باشد.

شیخ اشراق و عقل و وحی

نخست برای روشن شدن سیمای کلی فلسفه او باید گفت: چنان‌که از لقبی که به او داده‌اند پیداست، در دستگاه فلسفی او اشراق و یافته‌های شهودی - درونی جایگاه خاصی دارد در این مکتب هم استدلال به کمال رسیده و هم اشراق، که از طریق مواظبت و ریاضت و دیگر مراقبتها فراهم می‌آید.

طهری

سال پنجم - شماره ۱۷ - بهار ۱۳۸۵

همه می‌دانیم که سهروردی در باب اثبات وجود خداوند، از طریق نور، به نورالانوار می‌رسد و خدا را اثبات می‌کند. اما اشراقیون، دیگر فلاسفه مسلمان را به باد انتقاد گرفته‌اند که آنها همواره یک‌بعدی بوده‌اند، یا جانب استدلال را گرفته‌اند و از ذوقیات غافل مانده‌اند و یا جانب عرفان را گرفته‌اند و از استدلال به دور مانده‌اند. اینان در وصف خویش گفته‌اند: «هم در فلسفه استدلالی به کمال رسیده و هم به اشراق و عرفان دست یافته‌اند.»^{۷۱} این نشان می‌دهد، اشراق مرجعیت زیادی در فلسفه او دارد و چه بسا حرف اول را می‌زند. از مقدمه کتاب *حکمة الاشراق* بر می‌آید که فلسفه‌ای متکی به ذوق است تا استدلال و شهود و اشراق در آن محوریت دارد:

وما يحصل لی اولاً بالفکر بل کان حصوله بامر آخر ثم طلبت الحجة علیه حتی لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ماکان یشککنی فیه مشکک.^{۷۲}

معرفت اولاً و بالذات با اشراق به دست می‌آید و استدلال عقلی فقط دلیل است و مؤید. شیخ اشراق به این نکته اشاره می‌کند: فلاسفه یونان و حکمای اسلامی خواستند به وسیله اصول و قوانین فلسفی به وجود صانع و چگونگی صنع او پی ببرند اما سرانجام به بن‌بست‌هایی رسیده‌اند که گشودن آنها شاید محال باشد و از فلسفه مشایی خود جز سرگردانی بهره‌ای نبرده‌اند.^{۷۳} شیخ اشراق فلسفه مشایی را دانش و حکمت اشراق، تصوف و عرفان را بینش می‌داند.^{۷۴} ما در فلسفه اشراق آنچه می‌بینیم براساس شهود مبتنی است تا استدلال‌های عقلی و با آنکه استدلال عقلانی هم وجود دارد، اما این در درجه دوم اهمیت قرار دارد. در باب عقل و وحی، سهروردی عبارتی دارد که از آن عبارت استفاده شده که شیخ هم در عداد کسانی است که قائل به تلفیق عقل و وحی است:

احفظ الشریعة فانها سوط الله بها يسوق عباده الی رضوانه، کل دعوی لم تشهد بها الکتاب والسنة. فهی من تفاربع العیث وشعب الرفث. من لم یعتصم بحبل القرآن غوی وهوی فی غیابة جب الهوی.^{۷۵}

به همین سبب در باب فلسفه او گفته شده: در فلسفه اشراق، تلفیق فلسفه و دین با پیش می‌نهد. قرآن کریم و احادیث نبوی را سرچشمه الهام‌بخش فلسفه می‌داند و بر تمسک به کتاب و سنت پا می‌فشارد.^{۷۶}

شیخ اشراق و نبوت

۶۵

در این مسئله او نیز همانند فارابی و ابن‌سینا، نبوت و چگونگی اطلاع پیامبر از امور غیبی را در چارچوب دستگاه فلسفی خویش تبیین عقلانی کرده است.^{۷۷} حال چه استدلال‌ات عقلی‌محور یافته‌های او باشد و چه شهود اساس معرفت در این باب باشد و استدلال از اهمیت درجه دوم برخوردار باشد، برای ما تفاوتی نمی‌کند. مهم تبیین عقلانی از سوی اوست و اینکه این امور را در حوزه و قلمرو عقل بدانند.

شیخ اشراق می گوید:

اخذ علم از روح القدس بدون تعلم بشری امری امکان پذیر است و انسانها خود در مواردی تجربه کرده اند که مسائلی را بدون اینکه وابستگی به موقعیت یا خصوصیت خاصی داشته باشند می توانند حدس به حدی برسند که در کوتاه ترین زمان ممکن علم را به علت شدت اتصال نفس به عقل فعال، از آن دریافت کنند.^{۷۸}

بنابراین تبیینی که او از پدیده و فرآیند وحی دارد و از سوی دیگر اهتمام شدیدی که به شریعت نشان می دهد، عقلانیت شریعت گرایانه را در سیمای فلسفه او می توان دید.

ملاصدرا و عقل و وحی

اولاً باید گفت ملاصدرا نیز برای عقل انسان محدودیت قائل است. از نگاه او اندیشه نخبگان علمی و عقلی بشر از درک نفس خویش عاجز است، چه رسد به درک حقایق زمینی و آسمانی و احاطه بر دقایق آفرینش و عجایب فطرت و آثار آن. چگونه امکان پذیر است چنین انسانی درباره آن همه موجودات مادی و غیرمادی که در عالم هستی وجود دارد اطلاع کامل داشته باشد؟ او می گوید:

فاذا كانت احاطة الانسان بنفسه وبدنه على ما ينبغي متعذرة.

فكيف يكون الاحاطة بما في العالم الجسماني والروحاني ممكنة.

و نیز می گوید: «عقل اساس علوم است در هر دو قسم تصویری و تصدیقی و حجت باطنی است در اعتقادات. همان طوری که انبیا و ائمه (علیهم السلام) حجت ظاهری در دین خدا هستند.»^{۷۹}

او خود توضیح می دهد که «عقل حجیت مطلق و نامحدود ندارد، بلکه دارای حجیت محدود است و در برخی موارد اساساً حجیتی ندارد.»^{۸۰} اصل توحید و ایمان به خدا روشن است که نمی تواند مستند به شرع گردد، چون محذور دور پیش می آید. از دیدگاه او اینجا قطعاً از قلمرو عقل است و نیز نبوت و امامت عامه و سایر مشتقات توحید، عقلی است و پیامبر فقط نقش «مذکر» را دارد. اما نبوت و امامت خاصه از طریق عقل و نقل هر دو است، زیرا معجزه اثباتش جز از طریق عقل امکان پذیر نیست.^{۸۱}

فلسفه (حکمت) مطلوب انبیاست

^{۷۸} از نظر ملاصدرا فلسفه، نفس انسانی را به معرفت حقیقت موجودات، همان گونه که هستند، استکمال می بخشد و به قدر وسع خویش به واسطه براهین و نه براساس گمان و تقلید، حکم به وجود اشیا می کند.

هذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل المسئول في دعائه (صلى الله عليه وآله) حيث قال: «رب ارنا الاشياء كما هي» و للخليل (عليه السلام) ايضاً حين سأل «رب هب لي حكماً» والحكم هو التصديق بوجود الاشياء.^{۸۲}

طرح

سال پنجم - شماره ۱۷ - بهار ۱۳۸۵

وی اضافه می‌کند: «*الا للذین آمنوا*» اشاره به غایت حکمت نظری دارد و «*عملوا الصالحات*» اشاره به حکمت عملی است.^{۸۳}

او در کلامی دیگر به این مطلب اشاره می‌کند که شناخت خداوند، آگاهی به معاد و علم طریق آخرت مقصود از اینها اعتقاداتی نیست که یک عامی و یا فقیه به صورت تقلیدی یا وراثتی پیدا کند، زیرا برای آنها مسیر حقیقت همان‌گونه که برای بزرگان الهیون باز شده، باز نشده است. برای آنها معرفت خداوند و حقیقت حقایق همانند آنچه برای عرفا مکشوف می‌گردد تمثل پیدا نکرده است. و نیز اضافه می‌کند: چنین شناختی ثمره نوری است که خداوند در قلب مؤمن می‌تاباند.^{۸۴}

این نشان می‌دهد که در مکتب ملاصدرا عقل و وحی و یا فلسفه و وحی و عرفان آمیختگی عجیبی دارد. شناخت فقط شناخت برهانی و عرفانی است و این نور است و تابش نور زمینه‌های سالکانه و متعهدانه‌ای را می‌طلبد تا تابش محقق گردد. نه تنها شناخت عرفانی که شناخت فلسفی هم چنین است.

ملاصدرا در جای دیگر، دستاورد بزرگ کسب حکمت را تکمیل نیروی نظری تحصیل علوم و معارف حقیقی می‌داند و می‌گوید:

با این علم مسالک طریق عرفان متوجه به سوی کعبه دانش و ایمان خواهد شد و از زندان ناگواریها و گمراهیها به سوی بهشت سعادت و همسایگی با حضرت رحمان رهایی خواهد یافت. و با این علم به معرفت کلمات نورانی و ذوات روحانی و شعله ملکوتی که سبب معرفت حضرت رحمان است نائل خواهد آمد.^{۸۵}

این سخن آخر به خوبی روشن می‌کند که این علم ما را به فهم کلام خداوند می‌رساند. او در تفسیر آیه شریفه «*یوتی الحکمه من یشاء*» می‌گوید: این حکمت همان نوری است که دسترسی بدان امکان‌پذیر نیست مگر با تقوا و پرهیزگاری و یا اینکه خداوند او را از الطاف علم لدن بهره‌مند سازد.^{۸۶}

ملاصدرا در تفسیر «*ان للقران ظهراً و بطناً*»

قرآن هم همانند مراتب باطن انسان به سر و علانیه تقسیم می‌شود. ظاهرش همان مصحف ملموس منقوش است، اما باطن آن، با حس باطنی نظیر خیال، قابل درک است: *والحسن الباطن لا یدرک المعنی صرفاً بل خلطاً مع غواش جسمانیة و عوارض مقداریة الا انه ستبته بعد زوال مادة المحسوس عن المحسوس فها تان المرتبتان من القران دنیا ویتان لما یدرکه کل انسان بشری اما باطنه و سره فهما مرتبتان اخر اوتیان.*^{۸۷}

چون انسان در حصار مادیت اسیر است، فقط همین دو مرتبه برای او قابل درک است. اما مراتب دیگر باطنی قرآنی زمانی قابل فهم است که از تعلقات مادی رهایی یافته باشد.^{۸۸} و نیز او میزان فهم را وابسته به میزان قدرت روحی انسان می‌داند. ادراک محسوسات تنها زمانی است که روح در مرتبه مادیت تنزل یافته باشد و هر اندازه که به مراتب فراتر از حس، مانند خیال و مثال جزئی نزدیک‌تر گردد و تجرید یافته‌تر شده باشد، سهم بیشتری از معارف خواهد داشت.^{۸۹}

ملاصدرا و معاد جسمانی

اینکه ابن سینا در مسئله معاد جسمانی بر امتناع آن برهان اقامه می‌کند و به واسطه اخبار صادق به آن معتقد می‌شود، تعجب ملاصدرا را برانگیخته است. او می‌گوید:

مبانی وارده از شرع مقدس و انبیا برخلاف عقل نخواهد بود و

ممکن نیست انسان متعبد و مؤمن به وجود امر محال شود.^{۹۰}

در جای دیگر باز هم تأکید می‌کند:

قد اشترنا مداراً الی ان الحکمة غیر مخالفه للشرایع الحقّة الالهیة بل المقصود منهما شیء واحد وهی معرفة الحق الاول وصفاته وافعاله وهذه تحصل تارة بطریق الوحی والرسالة وتسمى بالنبوة وتارة بطریق السلوک والکسب فتسمى بالحکمة والولاية.^{۹۱}

وی در ادامه همین متن می‌افزاید: آنهایی قائل به مخالفت حکمت و شریعت می‌شوند که نه شناختی از آن دو دارند و نه توان تطبیق شریعت، بر براهین فلسفی. به نظر می‌رسد عقل‌گرایی در فلسفه ملاصدرا وسیع‌تر از فارابی و سهروردی است و هماهنگی قوی‌تری در فلسفه صدرایی میان عقل و وحی به چشم می‌خورد.

نتیجه

۱. تفکر حاکمی که سیمای قرون وسطی را شکل داد و تضاد عقل و وحی را رقم زد، اندیشه غالب در نزد اغلب عالمان دینی آن سامان بود و گرنه تصویری که متفکرانی چون آگوستین، آنسلم و آکویناس ارائه می‌دهند، منجر به آن اصطکاک نمی‌شد.
۲. به نظر می‌رسد فیلسوفان موصوف نماینده تفکر اقلیت بودند که با نوع نگرش غالب در دنیای اسلام (هماهنگی میان عقل و وحی) قرابت و مشابهت‌های زیادی دارد. ضمن اینکه هر دو تفکر قائل به محدودیت عقل‌اند. اما در قلمرو خودش توانایی‌هایی قابل توجه آن را نیز قبول دارند.
۳. در جهان اسلام، بخشی از اشاعره، سلفیه و اخباریان شیعه وحی‌گرایان افراطی‌اند که اندیشه غالب نیستند، در حالی که همین طیف از تفکر، در مسیحیت قرون وسطی، جریان مسلط و غالب بود.

طهری

۴. در میان عقل‌گرایان مسلمان و مسیحی قرون وسطی نیز تفاوت جدی وجود دارد: فهم آموزه‌های دینی و ایمان، زمانی برای عقل‌میسر است که ایمان آورده باشد. به عبارت دیگر عقل رأساً قادر به فهم نیست و وقتی این امکان برای او فراهم می‌شود که ایمان آورده باشد. اما در اندیشه دینی حاکم بر دنیای اسلام که از تفکر غالب نمایندگی می‌کند، فهم عقل مقید به ایمان نیست. چنین نیست، هر که مؤمن شد آن‌گاه خواهد فهمید، بلکه عقل در قلمروی که بر این تعریف شده بدون اینکه مقید به چیزی باشد آموزه‌های دین را درک می‌کند و می‌فهمد.

نکته‌ای که نباید فراموش شود این است که تأکید بر تهذیب و مراقبت از نفس، از سوی عالمان و فیلسوفان مسلمان مبنی بر اینکه این امور در فرایند اندیشه‌ورزی و فهم تأثیرات مهمی دارد، نباید با آنچه ایمان را شرط تعقل و فهم می‌دانند، یکی گرفت. بنابراین، با توجه به تفاوت‌های جدی میان میزان نفوذ اندیشه‌های وحی‌گرایانه و ایمان‌گرایانه افراطی، در مسیحیت قرون وسطی و اسلام و نیز عقل‌گرایی مورد دفاع آنها، برای آنها نسخه واحد پیچیدن و محکوم به حکم واحد دانستن، از سر بی‌انصافی است و بیشتر از ارباب سیاست مایه می‌گیرد، تا از یک نگاه معرفت‌شناسانه و جریان‌شناختی مبتنی بر واقعیت‌های فکری.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی نوشتها:

۱. تجربه دینی بشر، نینیان اسمارت، ترجمه دکتر محمد محمدرضایی و دکتر ابوالفضل محمودی، ج ۲، ص ۱۸۱.
۲. تاریخ فلسفه غرب، برتراند راسل، ترجمه نجف دریابندری، ج ۱، ص ۵۰۶.
۳. روح فلسفه قرون وسطی، آتین ژیلسون، ترجمه ع. داودی، ص ۳۹۹.
۴. تجربه دینی بشر، ج ۲، ص ۲۰۵.
۵. روح فلسفه قرون وسطی، ص ۴۰۷.
۶. همان، ص ۵۴.
۷. همان، ص ۴۰۸.
۸. همان، ص ۴۱۲.
۹. رک. همان، ص ۴۱۱.
۱۰. عقل و وحی در قرون وسطی، آتین ژیلسون، ترجمه شهرام پازوکی، ص ۳.
۱۱. همان، ص ۵.
۱۲. روح فلسفه در قرون وسطی، ص ۳۴.
۱۳. همان، ص ۷.
۱۴. همان.
۱۵. عقل و وحی در قرون وسطی، ص ۱۶.
۱۶. اعترافات آگوستین، ترجمه سایه میثمی، ویراسته مصطفی ملکیان، ص ۱۷۶.
۱۷. دیباچه‌ای بر فلسفه قرون وسطی، فردریک کابلستون، ص ۸۴.
۱۸. اعترافات آگوستین، ص ۱۷۷.
۱۹. آگوستین، کارل یاسپرس، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۵۲.
۲۰. همان، ص ۵۳.
۲۱. همان، ص ۷۱.
۲۲. تاریخ الفلسفة الارویة فی عصر الوسیط، یوسف کرم، ص ۲۶.
۲۳. دیباچه‌ای بر فلسفه قرون وسطی، ص ۸۴؛ تاریخ تفکر مسیحی، تونی لین، ترجمه رابرت آسریان، ص ۱۴۵.
۲۴. تاریخ الفلسفة الارویة فی عصر الوسیط، ص ۸۵.
۲۵. تاریخ تفکر مسیحی، ص ۱۷۵.
۲۶. دیباچه‌ای بر فلسفه قرون وسطی، ص ۵۰.
۲۷. عقل و وحی در قرون وسطی، ص ۶۴.
۲۸. رک. همان، ص ۶۸.
۲۹. همان، ص ۷۳.
۳۰. همان، ص ۵۱.
۳۱. المواقف، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد الایجی، ص ۲۸؛ شرح مواقف، ج ۱، ص ۱۲۴.
۳۲. محصل افکار المتقدمین والتأخرین، فخرالدین رازی، تقدیم و تعلیق الدكتور سمیع دغیم، ص ۱۴۱.
۳۳. تاریخ فلسفه، میان محمد شریف، ج ۲، ص ۸۶.
۳۴. الملل والنحل، محمد عبدالکریم بن ابی بکر احمد الشهرستانی، ج ۱، ص ۱۰۱.

طهر

سال پنجم - شماره ۱۷ - بهار ۱۳۸۵

۷.

۳۵. الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الاشرار، يحيى بن ابي الخير العمراني، تحقيق مسعود بن عبدالعزيز الخف، ج ۱، ص ۱۱۵.
۳۶. همان، ص ۱۱۷.
۳۷. همان، ص ۱۱۶ - ۱۱۹.
۳۸. معارج العقول.
۳۹. قواعد المقاييد.
۴۰. مقالات الاسلاميين، ابوالحسن اشعري، تحقيق هلوت ريتز، ج ۱، ص ۴۱۱.
۴۱. دانشنامه قرآن پژوهی، بهاءالدين خرمشاهی، ج ۱، ص ۱۶۱.
۴۲. ظهير الاسلام، احمد امين، ج ۳، ص ۱۵ - ۱۷.
۴۳. تاريخ فلسفه در جهان اسلام، حنان الفاحوزی و خليل جر، ترجمه عبدالمحمد آيتی، ص ۱۱۲.
۴۴. اساس التقديس في علم الكلام، فخر رازی، ج ۱، ص ۶۸.
۴۵. المعتزلة واصولهم الخمسة، تأليف عواد بن عبدالله المعتق، ص ۱۴۲ به بعد.
۴۶. تهافة الفلاسفة، حجت الاسلام ابي حامد الفزالي، مقدمه و شرح و تعليق دكتور على بوملحم، ص ۲۸.
۴۷. شك و شناخت (المعتد من الضلال)، ابو حامد غزالي، ترجمه صادق آئينهوند، ص ۵۵.
۴۸. همان، ص ۳۶.
۴۹. همان، ص ۳۳ - ۳۵.
۵۰. عقل و وحی در قرون وسطی، ص ۴۵.
۵۱. رك. فصل المقال، ابن رشد، تحقيق الدكتور سمع دغيم، ص ۶۲ - ۶۸.
۵۲. همان، ص ۳۴.
۵۳. همان، ص ۴۲.
۵۴. معرفت و معنويت، دكتور سيد حسين نصر، ترجمه انشاءالله رحمتی، ص ۹۰.
۵۵. تاريخ فلسفه در جهان اسلام، ص ۴۰۰.
۵۶. همان، ص ۴۰۲.
۵۷. تاريخ فلسفه اسلامي، هانری كربين، با همكاری سيد حسين نصر و عثمان يحيى، ترجمه دكتور اسدالله مبشری، ص ۲۰۱.
۵۸. الفلسفة الطبيعية والالهية عند الفارابي، دكتور زينب غيف، تصدير من عاطف عراقي، ص ۴۲۱.
۵۹. تاريخ فلسفه در جهان اسلام، ص ۴۱۲.
۶۰. كتاب الحروف، ابونصر فارابی، تصحيح و تحقيق محسن مهدي، ص ۱۳۲.
۶۱. آراء اهل المدينة الفاضلة لابي نصر فارابی، تعليق الدكتور على بوملحم، ص ۱۱۰.
۶۲. همان، ص ۱۲۱.
۶۳. معاد جسماني در حكمت متعاليه، محمدرضا حكيمي، ص ۱۲۸.
۶۴. تاريخ فلسفه در جهان اسلام، ص ۴۱۲.
۶۵. التعليقات، ابن سينا، تحقيق دكتور عبدالرحمن بدوي، ص ۳۴.
۶۶. سه حكيم مسلمان، سيد حسين نصر، ترجمه احمد آرام، ص ۴۹.
۶۷. النجاة في المنطق والالهيات، ابن سينا، تحقيق دكتور عبدالرحمن عميره، ص ۱۶۵ - ۱۶۷.

- ۶۸ الهدی والمعاد، شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، به اهتمام عبدالله نورانی.
- ۶۹ الهیات من کتاب الشفا، شیخ‌الرئیس ابن‌سینا، تحقیق حسن‌زاده آملی، ص ۴۶۰.
- ۷۰ ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، غلامحسین ابراهیمی دینانی، ص ۴۳.
- ۷۱ سه حکیم مسلمان، ص ۷۵.
- ۷۲ شرح حکمة الاشراق، شهاب‌الدین سهروردی، تصحیح دکتر حسین ضیایی تربتی، ص ۱۰.
- ۷۳ فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمت اشراق، تألیف سیدمحمدکاظم امام، ص ۲۵.
- ۷۴ همان، ص ۱۸۸.
- ۷۵ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و تحشیه دکتر نجفقلی حبیبی، ج ۴، ص ۱۰۲.
- ۷۶ منتخبی از مقالات فارسی درباره شیخ اشراق، به اهتمام حسن سیدعرب، مقاله سیدحسین نصر: «مفسر عالم غربت و شهید طریق معرفت»، ص ۴۶.
- ۷۷ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، ص ۳۳۸.
- ۷۸ همان.
- ۷۹ شرح اصول کافی، صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی، تصحیح محمد خواجوبی، ص ۲۰.
- ۸۰ همان، ص ۲۱.
- ۸۱ همان.
- ۸۲ الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۰ - ۲۱.
- ۸۳ همان.
- ۸۴ المظاهر الالهیه، صدرالمآلهین شیرازی، ترجمه و تعلیق سیدحمید طیبیان، ص ۹.
- ۸۵ همان، ص ۹۰.
- ۸۶ همان، ص ۱۰.
- ۸۷ المحکمة المتعملة فی الاسفار العقلية الاربعه، صدرالدین محمد شیرازی، ج ۷، ص ۳۷.
- ۸۸ همان.
- ۸۹ همان، ص ۳۸.
- ۹۰ شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۹۲.
- ۹۱ الاسفار الاربعه، ج ۷، ص ۳۲۷.

طهری

سال پنجم - شماره ۱۷ - بهار ۱۳۸۵