

دین و فلسفه

دین و فلسفه نقش اساسی و عمده‌ای را در تاریخ و زندگی بشر ایفا کرده‌اند کسانی که با تاریخ دین و فلسفه آشنائی دارند بنحوی می‌دانند که این سخن نه مورد اختلاف است و نه کسی آنرا انکار دارد.

آنچه مورد اختلاف واقع شده و اندیشه متفکران را در طول قرن‌ها بخود مشغول داشته موضوع هم آهنگی یا ناسازگاری این دو جریان عظیم است.

اندیشمندان اسلامی در مورد این مساله مواضع مختلف اتخاذ کرده و در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان آنان را به سه گروه متمایز تقسیم کرد.

گروه نخست کسانی هستند که دین و فلسفه را با یکدیگر هم آهنگ و سازگار دانسته و هیچ گونه اختلافی میان آنها مشاهده نمی‌کنند گروه دوم بر این عقیده‌اند که فلسفه مخالف و منافی دین است و هرگونه هم آهنگی و سازگاری را در میان این دو جریان مردود می‌شمارند و بالآخره گروه سوم راه وسط را انتخاب کرده و معتقدند در برخی موارد بین دین و فلسفه هم آهنگی وجود دارد و از مسائل فلسفی می‌توان به نفع دیانت استفاده کرد.

لازم به یادآوری است که وقتی از فلسفه در اینجا سخن گفته می‌شود منظور الهیات بمعنی الاعم و بمعنی الاخص است که در مجموع می‌توان آنها را مباحث مابعدالطبیعه یا متافیزیک نامید بنابراین موضوع این گفتار رابطه میان دین و مابعدالطبیعه خواهد بود آن هم تا آنجا که دیدگاه اندیشمندان اسلامی را منعکس می‌نماید. در آغاز یادآور شدیم که جمعی از اندیشمندان اسلامی

دین و فلسفه را هم آهنگ دانسته و در میان آنها تضاد و اختلافی نمی‌بینند.

در سده‌های سوم و چهارم هجری که تفکر در جهان اسلام رو به رشد و نمو می‌گذارد ابوزید بلخی یک فیلسوف و متکلم نظریه خود را در باب رابطه دین و فلسفه ابراز می‌دارد و می‌گوید: شریعت فلسفه کسری است و مسرد حکیم متفلسف نشود تا متمرد و مواظب بر اداء اوامر شرعی باشد او بزرگ‌ترین درمک دردهای بشر را دانش فلسفی بشمار می‌آورد.

ابوحسان سوحیدی در کتاب الامتاع و الخواصه همین مضمون را با عبارتی دیگر از وی نقل کرده که گفته است: فلسفه با شریعت مساوی و همراه است چنانکه شریعت نیز با فلسفه هم آهنگ می‌باشد. به نظر وی یکی از این دو جریان مادر است و دیگری دایه عین عبارت وی در این باب چنین است: «ان الفلسفه مقارده للشریعه و الشریعه مشکاکله للفلسفه و ان اخذ احدهما و الاخری ظنوه».

احمد ابن سهل بلخی که گفته‌او ابوزید است در سال ۲۳۶ هجری در روستای شامستان از توابع بلخ دیده به جهان گشود و پس از وصول به سن رشد به بغداد سفر کرد و در آنجا به تحقیق در فلسفه و کلام پرداخت او نه تنها در جمع میان فلسفه و شریعت کوشش کرد بلکه در مورد ادیان مختلف به بحث و بررسی پرداخت و کتاب شرایع الادیان و چند کتاب دیگر نیز در این باب برشته تحریر درآورد. ابوالحسن عامری که یکی از شاگردان ابوزید بلخی بشمار می‌آید از جمله فیلسوفان مشهوری است که در باب نشان دادن هم آهنگی میان دین و فلسفه کوشش بسیار کرده

است. او فلسفه را مولود عقل و استدلال می‌داند و معتقد است عقل هرگز از فرمان خداوند سرپیچی نمی‌کند. ابوالحسن عامری فصل پنجم از کتاب الامدعلی الابد خود را به بحث درباره این مساله اختصاص داده و می‌گوید: عقل اگرچه برای تدبیر همه آنچه در زیر سیطره او قرار دارد از صلاحیت کافی برخوردار است. ولی باید توجه داشت که این صلاحیت جز به نیرو و مدد الهی فراهم نیامده است. او سپس می‌افزاید همانگونه که طبیعت به عالم اجسام احاطه تدبیری دارد و عقل نسبت به عالم نفس از احاطه هدایت و راهنمایی برخوردار است، خداوند که حق نخستین است نسبت به همه اشیاء احاطه تدبیری دارد. احاطه تدبیری احاطه‌اش است که خداوند به هر موجودی هر آنچه شایستگی آن را دارد اعطا می‌نماید یعنی به کل نکمت می‌بخشد و به آدمی جان، عامری از این سخن نتیجه می‌گیرد که جهان اجسام به حسب ذات و فطرت خود از طبیعت پیروی می‌کنند و طبیعت به حسب جبلت و نهاد خود پیرو نفس است که در ذات و هویت خود مطیع و منقاد امر خداوند می‌باشد. عین بخشی از عبارت عامری در این باب چنین است: «ماذا الجسم مجبلة طائع للطبیعه و الطبیعه بجبلتها طائعه للنفس و النفس بجبلتها طائعه للعقل و العقل بجبله طائع للباری تعالی».

همانسان که در این عبارت مشاهده می‌شود عامری عقل را بحسب ذات و هویت خود مطیع و منقاد پروردگار دانسته است در جای دیگر از کتاب الامد علی الابد عقل را حجت الهی معرفی کرده و گفته است: مقام عقل نسبت به نفس

همانند قوه بینائی نسبت به عقله جسمانی چشم می‌باشد* عامری در کتاب السعاده و الاسعاد نیز به رابطه میان عقل و نفس و طبیعت اشاره کرده و می‌گوید: نفس از عقل مدد می‌گیرد و سپس به طبیعت مدد می‌رساند سپس می‌افزاید عقل ناموس نفس است و نفس خدمت کار عقل بشمار می‌آید. وقتی نفس در خدمت عقل قرار گیرد، نوعی پاکسی و روشنایی در آن پدیدار می‌گردد و هنگامی که خدمت عقل را ترک گوید، نورش خاموش شده و پاکسی آن نابود می‌گردد. در آن هنگام است که نادانسی آشکار می‌گردد و با آشکار شدن نادانسی فساد و تباهی شیوع می‌یابد.*

عامری روی صلاحیت نفس ناطقه برای خلیفه الله شدن تکیه کرده است به عقیده وی کسی برای خلیفه الله بودن صلاحیت دارد که در عمران و آبادی جهان زبیرین در برهمنی از زمان نقش خود را ایفا کرده و در عالم علوی برای همیشه جا بجا می‌ماند والا داشته باشد این خصلت و خصوصیت در موجودی یافت می‌شود که هم کدورت جهان زبیرین در آن دیده شود و هم از صفای عالم علوی برخوردار باشد به عبارت دیگر خلیفه الله کسی است که جوهر وجودی او نخستین معانی روحانی و آخرین معانی جسمانی تحقق داشته باشد و این همان موجودی است که ملتقای دو اقلیم و مابین الارباب دو جهان است عامری در اینجا به تفسیر معنی نبوت پرداخته و آن را به یک خط تشبیه کرده است این خط از سوویه عالم روحانی و جهان معنی کشیده شده و از سوی دیگر به جهان جسم امتداد یافته است وحی نیز در این راستا معنی خود را باز می‌یابد و در واقع تنزل معنی از عالم غیب به جهان مشهود است. به عقیده عامری نفس ناطقه اگرچه در آغاز پیدایش خود فرین قالب و مغلوب سیطره حواس ظاهری است ولی نور عقل بطور کلی از آن جدا نیست زیرا عقل برای نفس یک امر ذاتی بشمار می‌آید باید توجه داشت که نفس ناطقه اگرچه همواره از نور عقل بهره‌مند است ولی مادام که نور دین و روشنایی فضایل به آن کمک نرسانند وصول به عوالم علوی برایش تفسیر نمی‌گردد. عامری در اینجا نیز برای بیان مقصود خود از یک مثال

استفاده کرده و می‌گوید: نیروی طبیعی که در بذر نباتات وجود دارد همه مراحل و مراتب تکاملی یک موجود نباتی را بنحو اجمال و کمون در درون خود داراست ولی برای ظاهر ساختن گل‌ها و برگ‌ها و میوه‌ها به هیچ وجه از یاری و کمک باغبان و برزگر بی‌نیاز نیست. نفس ناطقه آدمی نیز به حسب نور ذاتی همه فضایل و کمالات را بالقوه شامل است

ولی در به فضیلت رساندن و ظهور این فضایل و کمالات از دین و حکمت بی‌نیاز نمی‌باشد. عامری پای خود را از این مرحله فراتر گذاشته و پس از بیان این مطالب به مساله شرور در نظام آفرینش نیز اشارت می‌نماید.

با توجه به آنچه ذکر شد به آسانی می‌توان دریافت که این فیلسوف به حسن و قبح عقلی اعتقاد دارد و با آنچه در مکتب معتزله راجع به این مساله آمده موافق و هم آهنگ می‌باشد.

چنانچه می‌دانیم در آثار مستفکران معتزلی از شریعت عقل تمسک می‌کردند به شرایع وضعی و شرطی نیازمند نمی‌شدند. او سپس به توضیح معنی شریعت عقل پرداخته و می‌گوید: از جمله شرایع عقلیه این است که انسان چیزی را نسبت به کسی روا ندارد مگر اینکه دوست داشته باشد که همان چیز نسبت به خودش روا داشته شود و چیزی را از کسی باز ندارد مگر اینکه دوست داشته باشد که همان چیز از خود وی باز داشته شود و نگاری را به طور پنهان انجام ندهد مگر اینکه بتواند اثر بطور آشکار نیز انجام دهد. در پایان اضافه می‌نماید که آنچه عقل به قبح آن گواهی می‌دهد متحرک محسوب می‌گردد.

با توجه به آنچه ذکر شد معلوم می‌شود کسی که به شریعت عقل تمسک می‌کند به شرایع وضعی و شرطی نیازمند نمی‌باشد باید توجه داشت که منظور عامری از آنچه آن را شریعت وضعی یا شریعت شرطی می‌خواند قوانین و مقرراتی است که از غیر طریق انبیاء و پیغمبران وضع می‌شود ولی دستورات و قوانینی که از طریق پیغمبران برای مردم نازل شده خلاف شریعت عقل نبوده و اشخاص از آن بی‌نیاز نمی‌باشند. وی در کتاب «الاتمام لفضائل الانام» رابطه میان نظر و عمل را مورد بحث قرار داده و

روی ضرورت علم برای عمل تاکید کرده است.* عامری در کتاب «النسک العقلی والتصوف العلی» مساله وحی و الهام را مورد بحث و بررسی قرار داده و درباره افاضه‌های عالم علوی به نفس ناطقه و تاثیر این افاضات در فعل آدمی سخن گفته است با این که در این کتاب مساله وحی و الهام مطرح شده و درباره افعال و مباحث مربوط به نفس ناطقه سخن گفته شده است. عامری عنوان «النسک العقلی» را بعنوان نام برای

آن مناسب دانسته است. انتخاب این عنوان برای نام این کتاب نشان دهنده این است که در نظر نویسنده آنچه مربوط به وحی و الهام و افاضات و اشرفیات نفس است نوعی نسک عقلی محسوب می‌گردد.

اکنون اگر توجه داشته باشیم که نسک در لغت بمعنی تعبد و پاکی و قرب به خداوند است معلوم می‌شود در نظر عامری احکام الهی معقول است و آنچه معقول است موجب پاکی و قرب به خداوند می‌گردد. این سینا نیز در یکی از آثارش تفکر و تعقل را نوعی عبادت و نیایش دانسته است به نظر وی تعقل چه در مقام عقل نظری و چه در مقام عقل عملی بدان معناست که انسان عاقل دست نیازمندی بدرگاه بی‌نیاز مطلق دراز کرده و از او کشف مراد و اعطای کرامت دانش را می‌خواهد.*

فیلسوف بزرگ یهودی موسی ابن میمون نیز تحت تاثیر فلاسفه اسلامی تفکر و تعقل را نوعی عبادت دانسته و با توجه به نظریه سعادت در جمع و توفیق میان عقل و دین کوشیده است او در کتاب معروف خود «دلالة الحائرين» گوید: «تحقیق و تعقل راه کمال انسانی است علم و آگاهی خود عبادتی است واقعی که بنده به وسیله آن می‌تواند به خداوند تقرب جوید و

حقایق غامض را کشف کند هر اندازه آدمی در بحث و تحقیق امعان نظر کند تقریبش به خداوند نیز بیشتر می‌شود. ابن میمون بر این عقیده است که محبت هر کس به خداوند به اندازه ادراک و معرفت اوست عین بحثی از عین عبارت وی در این باب چنین است: «ان المحبه علی قدر الادراک و بعد المحبه تكون تلك العباده التي قد شبهوا عليهم السلام عليها و قالوا و تلك عباده بالقلب و هي عندی اعمال الفکره فی معقول الادله»^۱

در برخی موارد بین دین و فلسفه هم آهنگی وجود دارد و از مسائل فلسفی می‌توان به نفع دیانت استفاده کرد.

همانسان که در این عبارت مشاهده می‌شود ابن میمون اگرچه عبادت را مترتب بر محبت دانسته است ولی محبت اشخاص را براساس تعداد معرفت آنان ارزیابی می‌نماید.

ابونصر فارابی نیز که از جمله نخستین موسسان فلسفه اسلامی محسوب می‌گردد درباره توفیق میان دین و فلسفه کوشش بسیار کرده است این فیلسوف بزرگ مسأله سعادت را مورد توجه قرار داده و پس از تحقیق و تأمل بسیار به نوعی تصوف که بر مبنای عقلی استوار می‌باشد دست یافته است. تصوف فارابی یکی تصوف روحانی بسیط و محض نیست که تنها بر مجاهده و مبارزه با جسم و دوری از لذت‌های دنیوی متکی باشد، بلکه تصوف او یک تصوف نظری است که براساس تحقیق و تأمل استوار می‌باشد.

به عقیده فارابی تهذیب و طهارت نفس تنها از راه اعمال بدنی به کمال نمی‌رسد بلکه برای وصول به آن در درجه اول باید به عقل و اندیشه متوسل شد، ترویجی نیست که اعمال بدنی و عبادات در تحصیل فضائل نقش عمده‌ای را ایفا می‌نمایند، ولی فضائل عقلی و نظری از اهمیت بیشتری برخوردارند هر اندازه معرفت بشر افزون گردد به عالم علوی و عقول مفاخره نزدیک‌تر می‌شود و هنگامی که به درجه عقل مستفاد نائل

شود شایسته قبول انوار الهی می‌گردد و این بزرگترین سعادت و معرفت نظری است.

در تاریخ تفکر اسلام شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی از جمله اشخاصی است که تفکر و تأمل فلسفی را مخالف و مباین با دین ندانسته و به وحدت حقیقت سخت معتقد است وی نظام فکری و فلسفه خود را نیز بر این اصل استوار ساخته است. اختلاف ملل و نحل در نظر وی معلول عواملی است که یکی از مهم‌ترین آنها اختلاف در تعبیر است.

جسمی از اصحاب حقیقت به اشاره و تعریض سخن گفته‌اند و گروهی به استعاره و رمز، ولی کسانی که از فهم اشارات و رموز آنان عاجز و ناتوان بوده به ظاهر عبارت متوسل گشته و خود را در گمراهی انداخته‌اند. جاویدانگی حقیقت سخن خود را همواره در پرده‌ای از رمز و راز بیوشاند کسانی که از صعود به قله قاف حقیقت خود را ناتوان می‌بینند به حکم تن آسایی و سهولت طلبی افستاده را بجای حقیقت برمی‌گزینند و در این سوهای بی حاصل است که جنگ هفتاد و دو ملت آغاز می‌گردد. سهروردی با صدای رسا و سخنان صریح به مخاطبان خود هشدار می‌دهد و می‌گوید: «مبادا اختلاف عبارت شما را سازبجه خویش سازد، هنگامی که اشخاص از گورستانهای خود برانگیخته شوند و در روز رستاخیز در محضر خداوند حضور یابند از هر هزارتن نهصد و نودونه تن آنان کسانی هستند که کشته شده عبارتند و بی‌سویکده شمشیرهای اشارت‌شان خون این اشخاص و زخم‌هایی که به تن دارند به عهده خود ایشان است. آنان از معانی حقیقت کفالت نموده‌اند و مابقی آن را تباه ساخته‌اند»

حقیقت خورشید درخشنده و یگانه‌ای است که به تعدد مظاهر متعدد^۲ نمی‌گردد. شهر یکی است ولی دروازه‌های آن بسیار است و راه‌هایی که به آن متنه می‌گردد بی‌شمار، از مجموع آنچه در آثار سهروردی آمده می‌توان دریافت که حکمت اشراقی پیامی است که به زبان رمز بیان شده است این مسأله نیز مسلم است که آنچه به زبان رمز بیان گردد برای همه اشخاص قابل درک نخواهد بود.

لسان استدلال برای همه اشخاص به

اندازه‌ای که از آمادگی و استعداد برخوردارند قابل فهم می‌باشد ولی زبان رمز جز برای عده‌ای معدود که دارای ذوق مخصوص باشند قابل فهم نخواهد بود این ذوق مخصوص از طریق ریاضت و مراقبه و همچنین سفر به درون جان و سیر در آفاق و انفس برای انسان حاصل می‌گردد. سهروردی روی این نکته تأکید می‌کند و می‌گوید: همانطور که خلق و ایجاد بدست خداوند انجام می‌گیرد ارشاد و هدایت نیز تنها به راهنمایی او تحقق می‌پذیرد.

در همان عصر که سهروردی در مشرق جهان اسلام فلسفه اشراقی خود را بنیان می‌گذاشت و روی وحدت حقیقت تأکید می‌نمود ابوالولید ابن رشد نیز در مغرب جهان اسلام از مطابقت حکمت با شریعت سخن می‌گفت این فیلسوف کتابی تحت عنوان «فصل المقال فیما بین الشریعه و الحکمه» را با شریعت مورد بحث و بررسی قرار داد. وی در آغاز کتاب مشاهد الادله فی عقاید المله نیز این مسأله را یادآور شده و گفته است: شریعت به دو قسم ظاهر و مؤول به خواص علما اختصاص دارد. جمهور مردم باید به ظاهر عمل کنند و از هر گونه تاویل اجتناب نمایند برای خواص علما نیز جایز نیست که آنچه را از طریق تاویل دریافته‌اند برای عامه مردم آشکار سازند. ابن رشد در این سخن خود به کلام حضرت امیر علی بن ابی طالب علیه السلام استناد کرده که فرموده است: «با مردم بگونه‌ای سخن گویند که بتوانند آن را فهم کنند آنجا که سخن از فهم مردم بالاتر باشد بیم آن می‌رود که آنان سخن خداوند و پیغمبران را تکذیب نمایند.»^۳ این رشد تصدیق دارد که نقش کتاب آسمانی که بر پیغمبر نازل شد شامل یک معنای ظاهری و یک یا چند معنای باطنی است، اما او نخستین کسی نیست که در اسلام این مطلب را تصدیق کرده است. ابن رشد مانند تمام معتقدان به وجود معنای باطنی ایمان استوار دارد که اگر نزد نادانان و ضعیف عقلا از معنای باطنی احکام و تعالیم دین پرده بردارند، مرتکب زشت‌ترین فاجعه روانی و اجتماعی شده‌اند. در عین حال او به خویش می‌داند که همیشه یک حقیقت وجود دارد که با تفاسیر مختلف و ادراکات گوناگون ظاهر می‌گردد.

به این ترتیب می‌توان گفت انتساب حقیقت مزدوج با حقیقت متضاد به این رشد یک انتساب بر اساس و مبالغه آمیز است. در مکتب سیاسی لائینی این رشد قول به حقیقت مزدوج یک امر معروف و مشهور بشمار می‌آید ولی اگر کسی توجه داشته باشد که حقیقت باطنی و حقیقت ظاهری بحکم این که در طول یکدیگر قرار گرفته‌اند، هرگز دو حقیقت متضاد محسوب نمی‌شوند ناچار قول به حقیقت متضاد را به این رشد نسبت نخواهد داد. با توجه به آنچه ذکر شد می‌توان ادعا کرد که مطابقت میان عقل و شرع همواره بین حکمای اسلامی تا زمان این رشد مطرح بوده است. حکمای اسلامی بعد از این رشد نیز کم و بیش درباره این مسأله سخن گفته و مطابقت میان عقل و شرع را مورد تأیید قرار داده‌اند.

(ملاصدرا) در قرن یازدهم هجری فیلسوف بزرگ و متاله بلند پایه صدرالمتألهین شیرازی بنا به عرصه هستی گذاشت و با غور و تأمل در مضامین و معانی روایات وارده از اهل بیت عصمت و طهارت برای مطابقت میان عقل و شرع اهمیت بیشتری قائل شد. این حکیم عالی مقام علاوه بر این که در بسیاری از آثار فلسفی خود به مناسبت‌های مختلف از تطابق میان عقل و شرع سخن گفته، کتابی نیز تحت عنوان «شرح اصول کافی» برشته تحریر درآورده و در آن به شرح و تفسیر سنی و چهار حدیث معتبر پرداخته است. این احادیث بیشتر به عقل و نتایج آن مربوط می‌گردد.

روایاتی که به عقل و فضائل آن مربوط می‌شود بیشتر به امامان معصوم شیعه منسوب گشته و از طریق علما و محدثان شیعه نیز نقل شده است. اینگونه احادیث از طریق علمای اهل سنت و جماعت کمتر نقل شده و حتی برخی از آنان روایات مربوط به عقل را معمول و موضوع پنداشته‌اند.

مقدسی که یکی از علمای بزرگ اهل سنت و جماعت بشمار می‌آید، احادیث و روایات مربوط به عقل را دروغ و معمول دانسته است. باید توجه داشت که صدرالمتألهین شیرازی علاوه بر

این که یک فیلسوف بزرگ است، یک محدث عالی مقام نیز بشمار می‌آید. بنابراین وقتی او یک حدیث را معتبر می‌داند. علمای اهل حدیث نیز آن حدیث را معتبر می‌شناسند.

فیلسوف معاصر استاد بزرگوار علامه طباطبائی نیز از جمله کسانی است که بین فلسفه و دین تافی و نیابین نمی‌بیند و استدلال عقلی را در مورد مسائل الهی مقتضای فطرت آدمی می‌شناسد. او در این باب می‌گوید: «دور از انصاف است که بین ادیان آسمانی و فلسفه الهی جدائی بیافکنیم. آیا دین جز مجموعه‌ئی از معارف اصیل الهی و یک سلسله مسائل فرعی اخلاقی و حقوقی چیز دیگری بشمار می‌آید؟ مگر نه این است که پیغمبران مردانی بودند که به دستور خداوند اجتماعات بشری را بسوی سعادت حقیقی رهبری می‌نمودند؟ آیا سعادت انسان جز در این است که در پرتو تعالیم آسمانی و به کمک هوش و استعداد خداوندی به شناخت حقایق نائل آید و در زندگی خویش روش معتدل را پیش گیرد و از افراط و تفریط اجتناب نماید؟ آیا انسان می‌تواند در ادراک معارف و علوم برخلاف طبیعت خویش از هرگونه استدلال و تأمل در امور سر باز زند؟ چگونه می‌توان گفت ادیان آسمانی و سفرای الهی مردم را به راهی مخالف فطرت و طبیعت آفاق دعوت می‌کنند و پذیرش بدون دلیل و حجت را توجیه می‌نمایند؟ اصولاً بین روش انبیاء در دعوت مردم به حق و حقیقت و بین آنچه که انسان از طریق استدلال صحیح و منطقی به آن می‌رسد، تفاوتی وجود ندارد. تنها تفاوتی که در این مورد وجود دارد این است که پیغمبران از هداً حسیه استفاده می‌کنند و از منبع وحی شیرین می‌نوشند.

انبیاء از این قدرت برخوردارند که از مقام عالی خود تنزل کنند و به اندازه فهم مردم به آنان سخن گویند پیغمبران مردم را وادار نمی‌کردند تا بدون بصیرت قدم بردارند همچنین مردم را به تبعیت کورکورانه نیز مجبور نمی‌ساختند.

قرآن کریم وقتی درباره عباد و معاد و سایر مسائل ماورای طبیعت سخن می‌گوید، بدون دلیل و برهان نیست در این کتاب آسمانی از علم و بینش و استقلال در فهم و درایت ستایش شده و از جهل و تقلید کورکورانه نکوهش بعمل آمده

است. خداوند در قرآن فرموده است: «قل هذه سبیلی ادعوالی الله علی بصیره انا و من اتبعنی» یعنی یگو این است راه من که با بصیرت تمام بینش همه جانیه بسوی خدا می‌خوانم خود و پیروانم را. همانسان که در این آیه شریفه مشاهده می‌شود پیغمبر دعوت خود را بسوی حق دعوتی دانسته که براساس بصیرت انجام می‌پذیرد. تردیدی نمی‌توان داشت که اگر دعوت براساس بصیرت انجام پذیرد، کورکورانه و بدون



ابن میمون

استدلال نخواهد بود. این مسأله نیز مسلم است که وقتی در جائی استدلال و برهان وجود داشته باشد نمی‌توان آن را منافی حکمت و فلسفه بشمار آورد توجه به این نکته لازم است که فلسفه را نباید یک سلسله از آراء و نظریات فلاسفه یونان محسوب داشت که در میان آنان مؤمن و کافر و عطاکار و درست کار وجود دارد.

۱. دره الاحبار و لیسعه الابرار ضمیمه سال ۵ مجله مهر ترجمه تلمه صوان الحکمه بهی من ۲۳
۲. الامتاع و الحوائج - ابوحنان نوحیدی
۳. کتاب الامد علی الابد ابو الحسن عسری من ۸۷
۴. کتاب من ۹۲
۵. السعاده و الاعماد من ۱۸۱ - ۱۸۱
۶. کتاب السعاده و الاعماد من ۱۷۸
۷. رسائل ابو الحسن عسری محقق سبحان حدیث من ۴۷۴
۸. به نقل از کوشهای عقل عملی تألیف دکتر مهدی حائری
۹. کلاله العاتری محقق حسن آبادی من ۷۲۲ ح ۳
۱۰. کتاب منافع الاله فی عذاب الله تصحیح دکتر محمود قاسم من ۱۳۳