

سرچشمه و خاستگاه فلسفه اسلامی

قاسم پورحسن*

چکیده

در دورانی طولانی پرسش از ماهیت فلسفه اسلامی تبدیل به مناقشه‌یی پراهمیت گردید. نوع مواجهه با این پرسش میتواند در رهیافت ما نسبت به فلسفه اسلامی تعیین‌کننده باشد. سه سنخ از دیدگاهها در این باب شکل گرفته که هر کدام قابل تأمل و در عین حال بررسی انتقادی است: نخست، دیدگاهی است که بر یونانی بودن فلسفه اسلامی تأکید ورزیده و آن را تداوم فلسفه‌یی تلقی میکنند که سنت یونانی نامیده میشود. این گروه مدعیند تمامی جریانهای فلسفی در تمام دوره‌ها متأثر یا منشعب از فلسفه یونان بوده و باید در نظریه تداوم خطی مطالعه گردد. طبق این رأی، فرض اینکه تفکر عقلی از ایران، هند یا چین و نیز بابل و بین‌النهرین یا مصر اخذ شده باشد، چندان اعتباری ندارد.

دیدگاه دوم بر بی‌مصدق بودن فلسفه اسلامی پای می‌فشارند. این عده معتقدند اساساً فلسفه‌های دینی بدون مصداق است. تلقی آنان این است در صورتی که قائل به فلسفه اسلامی باشیم با معضلاتی همچون قداست، تناقض، تفسیر متون

۳۹

* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی؛ ghasempurhasan@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۴/۳/۴ تاریخ تأیید: ۹۴/۶/۲۴



و عدم رشد و بسط فلسفه روبرو خواهیم بود. ادعای ایندسته این است که اگر از اسلامی بودن فلسفه جانبداری کنیم، لازم می‌آید که فلسفه قداست پیدا کند و هر نقدی به آن بمثابة نقد دین خواهد بود؛ در حالی که این ملازمه صحیح نیست. در مشکل تناقض ادعا میشود که به هیچ روی نمیتوان میان دیدگاه قرآنی و روایی و یونانی سازگاری ایجاد کرد. بنابراین تلقی سعادت یونانی با قرآنی در مقابل یکدیگرند.

در گونه سوم، تأکید میشود که فلسفه اسلامی بسط یافته فلسفه یونان است و چنانچه نتوانیم تفسیر درستی از این سنخ بدست دهیم، نمیتوانیم تبیین صحیحی از ماهیت فلسفه اسلامی و تفاوت گوهری آن با یونان بدست دهیم. اینکه مسائل فلسفی در یونان به دویست مسئله محدود میشد و در دوره اسلامی به هفتصد مسئله گسترش یافت بخودی خود نه بیان درستی از سرشت فلسفه اسلامی است و نه میتواند اسلامی بودن این نوع از فلسفه را توجیه کرده و بنحو مدلل از آن دفاع نماید. سخن این است که آبخور فلسفه اسلامی نه یونان، بلکه آیات قرآن و روایات مأثوره، ادعیه و متون دینی است. با نظریه بسط مسائل نمیتوان از خاستگاه دینی فلسفه اسلامی سخن بمیان آورد. تفاوت بنیادینی وجود دارد میان این نظریه که ریشه فلسفه اسلامی را یونان تلقی کنیم و تلاش فیلسوفان مسلمان را محدود بر گسترش موضوعات یا تنوع بخشیدن براهین یا اصلاح و افزونه کردن آن بدانیم و این نظریه که مسلمانان پیش از آشنایی با فلسفه یونان، تحت تأثیر تعالیم دینی و آموزه‌های قرآنی و سنت نبوی، به تفکر عقلی روی آورده و بتدریج از سایر ملل و نحل بهر مند گردیده‌اند که در این میان بهره‌گیرشان از ایران و هند و یونان بیش از سایرین بود. بنابراین، مدعای ما این است که درصدد اثبات خاستگاه اولیه قرآنی و روایی فلسفه اسلامی هستیم.

کلیدواژه‌ها: فلسفه اسلامی، خاستگاه و ریشه‌ها، آیات و روایات، تناقضات و پاسخها

* * *

۴۰

مقدمه

فلسفه، چیزی جز تفکر عقلی و آزاداندیشی نیست. هر متفکری از هر سرزمینی و در هر دوره‌ای که به تفکر عقلی روی آورد و برای آن ارزش و اعتبار قائل شود، تفکر او را در زمره حکمت یا فلسفه قرار میدهیم. این تلقی که تنها یونان و بتعبیر درستتر، اهل آتن از عقل و فلسفه برخوردار و سایر انسانها بی بهره از تفکر عقلی یا



حکمت بودند، تلقی ساده‌اندیشانه و غیرآگاهانه‌یی بوده و نشان از غفلت از حقیقت حکمت دارد. مسلمانان همچون ایرانیان قبل از اسلام و هندیان و اهل بین‌النهرین و بطور کلی مشرقیان، برای عقل و تفکر عقلی ارزش و اعتبار قائل بوده و در تأملات و زندگی خود بدان روی می‌آوردند. خوش‌بینانه و خودخواهانه است که فرض کنیم هر نوع تفکری باید محصور و محدود به فلسفه یونانی باشد. حکمت در شرق و نیز در آموزه‌های اسلامی بیش از هر چیزی بر عقل و تأمل عقلی و تفکر آزاد حکمی تأکید دارد. علامه طباطبایی در رسائل و نوشته‌های چندی از این دیدگاه دفاع کرده که روی آوردن به عقل، تفکر عقلی و داوری عقل در اندیشه‌ورزی و حیات، از نخستین باورهای بشری و ریشه‌دارترین معارف انسانی است.^(۱) به باور او انسانها همواره کوشیدند تا در تمام شئون زندگی خود از عقل برای فهم و تحلیل سود ببرند. مسلمانان در پرتو اعتباربخشی عقل از جانب دین، به این روش روی آوردند. این درست همان چیزی است که آن را «فلسفه» مینامیم.^(۲)

حقیقت حکمت

فیلسوفان اسلامی خاستگاه حقیقی حکمت را ادیان الهی و بطور خاص، اسلام دانسته و تصریح میکنند که آموزه‌های قرآنی - روایی سرچشمه بسیاری از ابداعات فلسفی در دوره اسلامی بوده است. تأکید بر نظریه سازگاری و دفاع از جمع میان حکمت و شریعت، ریشه در همین تلقی دارد. ملاصدرا و علامه طباطبایی معتقد به فلسفه الهی هستند. علامه در دفاع از این حقیقت بیان تفصیلی دارد و مینویسد:

دین یک سلسله معرف اصیل است. پیامبران الهی مردان پاکی بودند که جامعه بشریت را به فرمان خداوند، بسوی زندگی ایده‌آل و سعادت حقیقی رهبری کردند. آیا سعادت حقیقی انسان جز در این است که انسان در پرتو هوش سرشار و استعداد ذاتی خود به شناخت حقایق نایل آید و با درک اسرار و رموز جهان هستی، روش درستی را در زندگی در پیش بگیرد؟ و آیا برای بدست آوردن این معارف، راهی جز استدلال و اقامه برهان در پیش دارد؟ پیامبران با آن مقام والا و ارتباط نزدیکی که با جهان بالا داشتند، راه بکار بستن نیروهای فطری همگانی را به آنها می‌آموختند... قرآن کریم گواه زنده گفتار ماست که در تمام دعوت‌های خود، عقول مردم را مخاطب قرار میدهد و در تمام مسائل چیزی را جز با دلیل روشن، بیان نمیکند و چیزی را جز با دلیل روشن، رد نمیکند. قرآن همه جا دانش و عقل و بینش را میستاید و پیروی

کورکورانه را بشدت نکوهش میکند... این درست همان چیزی است که به آن «فلسفه الهی» گفته میشود.^(۳) به هر روی علامه طباطبایی با بیان عبارات و جملاتی از علی(ع) تصریح دارد که حضرت بخشی غیرقابل انکار از فلسفه الهی است؛ همانطور که پیامبران و کتب آسمانی نیز خاستگاه حکمت حقیقی بودند. وی بنقل از حضرت (ع) می‌آورد که دانشی چون اندیشیدن نیست، یا اصل و اساس حکمت، پیروی از حقیقت است.^(۴) بر این اساس تصریح میکند که فهم حقیقت فلسفه بدون تأمل صحیح و ژرف در این آموزه‌ها و بنیانها میسر نخواهد بود.

ملاصدرا در *الاسفار الاربعه* پس از نقل خطبه اول *نهج البلاغه* و تفسیر عبارت شوراندن عقول انسانها از سوی پیامبران الهی مینویسد که حکمت ابتدا از آدم (ع) و ذریه او یعنی شیث و هرمس (یعنی ادریس) و نوح آغاز گردید. هیچگاه عالم از وجود شخصی که علم توحید و معاد را بر پا دارد، خالی نبود. بدان که هرمس بزرگ بود که حکمت را در اقلیم و سرزمینها نشر داد و آنرا بر بندگان خدا آشکار ساخت و بدانها تعلیم نمود. او همانا «ابوالحکماء» و «علامه العلماء» بود.^(۵) ملاصدرا در ادامه توضیح میدهد که حکمت اصالتاً از آن یونان و روم نبوده و دوره اول آنها خالی از حکمت بوده و چیزی جز خطب و رسائل و نجوم و اشعار در آنجا یافت نمیشد تا اینکه خداوند حضرت ابراهیم (ع) را مبعوث ساخت و به آنان حکمت و علم ربوبی را تعلیم داد.^(۶)

در مقدمه *الاسفار الاربعه*، در ذیل تعریف فلسفه، بیانی از ملاصدرا درباره حقیقت حکمت و فایده آن ارائه شده که میتواند در توجه ما به فلسفه پر اهمیت باشد. وی تعریفی از فلسفه بدست میدهد که در آن، غایت فلسفه را تشبه به خداوند برمیشمارد. از آنجایی که انسان آمیزه‌یی از دو وجه و خلط یکی صورت معنویه امریه و دیگری مادی و خلقی است؛ ازاینرو ناگزیر حکمت نیز عهده‌دار آبادانی یا اصلاح این دو نشئه است. بدین منظور باید در حوزه نظر، وجه تجردی را نیرومند ساخت و در ساحت عملی، تخلق را شکل داد. به باور ملاصدرا این سنخ از حکمت است که مطلوب سیدالرسول است و در دعایش از خداوند خواست: «ربّ ارنا الاشیاء کما هی». حضرت ابراهیم نیز از خداوند میخواهد که چنین حکمتی به او عطا کند: «ربّ هب لی حکماً».^(۷) ملاصدرا معتقد است علت اینکه فلاسفه الهی به پیروی از پیامبران، فلسفه را تشبه به خداوند دانستند، این است که خداوند در آیات قرآن هم خود را با وصف حکمت و حکیم یاد میکند و هم در آیاتی نظیر آیه ۲۶۹ سوره بقره «و من یؤت الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا»، آیه ۸۱ سوره آل‌عمران

۴۲



«وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب و حكمه» و آیه ۱۲ سوره لقمان
«ولقد آتينا لقمان الحكمة»، پیامبران و اولیا را با ویژگی حکمت توصیف مینماید.^(۸)

مناقشه در تعبیر فلسفه اسلامی

پیش از آنکه به بررسی تفصیلی مدعیات خود بپردازم، لازم میدانم دو مسئله اساسی را شرح دهم: نخست، درستی تعبیر فلسفه اسلامی و دوم، روش توجیه درستی آن. برخی بر این باورند که چنین تعبیری بطور کلی، یا واجد ابهام است یا تعبیر نادرستی است. مهمترین دلیلی که این گروه عرضه کرده و قابل تأمل است، تمایزی است که میان الهیات و فلسفه قائل میشوند. ادعای اصلی این دسته این است که نباید فلسفه را به علم توحید یا الهیات فروکاست. این ادعا تا حدودی قابلیت بررسی و تأمل را داشته و میتوان ادله آن را مورد بررسی و نقد قرار داد. اما اگر چنین ادعا شود که علت نادرستی این تعبیر به ساحت‌های متناقض باز میگردد و نمیتوان فلسفه را که دعوی پاسداشت یونان و روم را دارد با الهیات که در پی قدسیت است، سازگاری بخشید وضع داوری دشوارتر خواهد شد. آیا فلسفه و الهیات بمعنی حقیقی باید چنین ادعایی داشته باشند یا اساساً چنین ادعایی دارند؟ آیا نزدیکی یا سازگاری این دو سبب زوال و عدم رشد دیگری خواهد شد؟ فلسفه اگر ادعای تفکر عقلانی دارد نمیتواند در باب مبدأ، معاد، نفس، واجب‌الوجود، عقل و معرفت همین ویژگی را حفظ کند؟ چه چیزی مانع از آن خواهد شد؟ چه رابطه لزومیه و ضروریه میان تفکر آزاد عقلی و ردّ مباحث دینی وجود دارد؟ بر اساس کدام منطق باید مدعی شد که اگر فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا با ابتناء بر عقل و تفکر فلسفی توانستند به اثبات مدلل واجب، جسمانیة‌الحدوث بودن نفس، یکتایی خداوند، مجرد بودن عقول، کیفیت رستاخیز و بدن اخروی دست زنند، آن را در زمره الهیات قرار دهیم و از حوزه فلسفه خارج سازیم؟

مسئله این است که تنها ادعا شده که تعبیر فلسفه اسلامی، تعبیر نادرستی است و ادله معتبری بر آن عرضه نشده است. ادعای مشکل تناقض یا قداست یا تفسیر و رشد، بدون دلیل بوده و هر کدام قابل طعن و رد میباشد. مهم این است که فیلسوف از پیش درصدد دفاع غیرعقلانی یا بطور کلی دفاع برنیاید. فلسفه سیر آزاد عقلی است خواه به اثبات دین و مسائل دینی مؤدی شود و خواه به رد و انکار آن. نباید در این سیر عقلی پیشاپیش شرط کرد که حتماً به نفی الهیات و باورهای دینی بینجامد. این

۴۳



قاسم پورحسن؛ سرچشمه و خاستگاه فلسفه اسلامی

نکته مهمی است که غفلت از آن سبب خلط بسیار شده است. از متکلمان دوره اول گرفته تا مخالفان فلسفه اسلامی در دوره حاضر دچار این غفلت شده‌اند. اینکه ادعا کنیم بنحو لزوم باید میان گزاره‌ها و مدعیات دینی با فلسفی ناسازگاری باشد، ادعایی غیرفلسفی و غیرعقلی است. فلسفه و الهیات دو حوزه مختلف و نه متناقض هستند که میتوان از تفکر عقلی در هر دو حوزه بهره گرفت. اگر متفکری در اثبات مدعیات اعم از دینی یا غیردینی به سیر عقلی و تفکر برهانی وفادار بماند، به او فیلسوف میگوییم و برعکس چنانچه فیلسوفی در اثبات ادعاهایش از برهان و عقل بهره نگیرد نمیتوان به او فیلسوف گفت. با توجه به درآمدی که بیان گردید هم میتوان از تعبیر فلسفه اسلامی دفاع کرد و هم فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، خواجه نصیر، میرداماد و ملاصدرا و علامه طباطبایی را فیلسوف نامید.

هرگاه متفکری در یکی از مقدمات استدلال‌اتش از آیه و سخنی الهی بهره ببرد یا حتی ادعای الهام، شهود و کشف نماید، او را باید در حوزه الهیات و حیانی قرار داد، اما اگر تمامی مقدماتش را مسلمات عقلی یا داده‌های عقلی شکل دهد، با الهیات عقلی یا تفکر فلسفی روبرو هستیم.

شاید بتوان خواجه نصیر را در عالم اسلامی بسبب نوشتن دو کتاب برجسته تجرید و تلخیص المحصل، مهمترین اندیشمندی دانست که مرز روشنی میان فلسفه و کلام یا دو نوع الهیات ایجاد کرد. خواندن مقدمه ژرف تلخیص المحصل که در آن بر ارزش و جایگاه عقل و تفکر عقلی در شناخت و کسب معرفت تأکید میکند، میتواند اهمیت این اثر و چنین رویکردی را در میان فیلسوفان اسلامی بر ما عیان سازد. خواجه برخلاف برخی داوریهای نادرستی که صورت گرفته، معیار و سنجه فهم را عقل قرار داده و در مقابل اشاعره بطور اساسی از تفکر عقلی در فلسفه اسلامی دفاع میکند.^(۹)

پرسش اساسی این است که چنانچه فیلسوفی همچون فارابی، ابن‌سینا، خواجه نصیر، ملاصدرا و علامه طباطبایی موضوعاتی را مورد بحث قرار دهند که در آیات قرآن یا آموزه‌های دینی بدان اشاره شده باشد - نظیر وجود خدا، (خدای حکیم و بصیر و علیم)، امکان و چگونگی معاد و نحوه برانگیخته شدن بدن انسان، مسئله نظام احسن و شرور و همانند آن - آیا باید آنها را متکلم دانست یا چون در اثبات این مسائل از براهین صرف عقلی بهره برده و استدلال‌هایشان را بر آیات استوار نساخته‌اند و بدان متوسل نشده‌اند، باید آنان را در زمره فیلسوفان دانست یا حداقل در حوزه الهیات عقلی قرار داد؟ باید دانست که هم در الهیات و حیانی و هم در حکمت بمعنای خاص از عقل استفاده میشود. چنانچه فیلسوفی در بررسی مسائل دینی تلاش کند تا

با روش عقلی به تأمل در دین پردازد، دیگر نمیتوان او را متکلم نامید؛ بلکه او بی‌تردید یک فیلسوف است. از این منظر، بسیاری از فیلسوفان زمانی که وارد حوزه دینی میشوند، همچنان در تمایز با متکلمان از روش فلسفی و عقلی در فهم مسائل سود میجویند. در میان فیلسوفان اسلامی، فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، خواجه‌نصیر، میرداماد، ملاصدرا و علامه طباطبایی توانستند بطور دقیق حیث دفاع را از حیث پژوهش در فرایند استدلال بنحو آگاهانه تفکیک سازند. در حوزه الهیات در غرب شاید تنها آکویناس را بتوان در ایندسته قرار داد. آنتونی کنی در دفاع از آکویناس بسبب التفات به عقل تنها در جریان استدلال، نقدهایی را بر آگوستین وارد کرده و تأکید دارد که نظریه اصلی وی در اینکه ایمان جویای فهم است، همان پناه بردن به آیات مقدس و سخن اشعیای نبی است که «تا اعتقاد نیاورید نخواهید فهمید».^(۱۰)

گوهر فلسفه اسلامی

در دنیای اسلام، اتفاقی سراسر متفاوت رخ داد: مسلمانان در پرتو آیات قرآن و تأکیدات آن بر ارزش عقل و تفکر عقلی به تأمل خردورزانه پرداخته و بر آن اساس کوشیدند به فهم حقایق دینی و دنیای پیرامون و مناسبات جمعی و اخلاق و آخرت پردازند. در این میان، از گرایشهای عقلی سایر ملل همچون ایران و یونان نیز بهره‌مند شدند. حداقل دویست سال پیش از آشنایی مسلمانان با فلسفه یونان، پرسشهای عقلی بیشماری درباره مبدأ، عقل، نفس، انسان، اراده، سرنوشت، رستاخیز و کیفیت آن، اخلاق و مناسبات جمعی، حکومت و قدرت و از همه مهمتر نقش عقل و اندیشه بشری در شناخت، در میان مسلمانان مطرح بود. مسلمانان با رجوع به آیات قرآن، پیامبر اکرم (ص)، امیرالمؤمنین علی (ع) و برخی صحابه میکوشیدند به پاسخهای قانع‌کننده‌یی که توأم با براهین عقلی بود دست یابند. آیات قرآن و نهج‌البلاغه سرشار از تبیین عقلی درباره آفرینش، مسئله زمان و سرمد، نسبت مخلوقات با مبدأ و رابطه علی موجودات، کیفیت فیض و چگونگی و راز بقا و جاودانگی نفس میباشد.

۴۵ برخی بر این باورند که نظریه جمع در فلسفه اسلامی، دیدگاهی نادرست بود. الجابری با یک داوری توأم با خطا تصریح میکند که ابن‌رشد بازگشت کامل به ارسطو و گسست از نظریه پیوند دین و فلسفه است و بنیان درست فلسفه اسلامی در ابتناء بر عقل ارسطویی صرف میباشد. وی این بازگشت را بمعنی ناکامیابی کوششهای فارابی و ابن‌سینا تلقی میکند. آیا این ارزیابی منطقی و صحیحی از



قاسم پورحسن؛ سرچشمه و خاستگاه فلسفه اسلامی

ابن‌رشد و فلسفه اسلامی است؟ آیا ابن‌رشد همچون فارابی و ابن‌سینا دغدغه سازگاری حکمت و شریعت را نداشت؟ در این‌صورت نوشتن کتابهایی همچون *فصل‌المقال*، *مناهج‌الادله*، *بدایه‌المجتهد* و *تهافت* از جانب وی را چگونه باید تفسیر کرد؟ اینکه مورخی مانند الجابری ادعا کند که سنخ فکر فلسفی در حوزه شرق اسلامی بطور اساسی متفاوت با جریان فلسفی در غرب جهان اسلام است، قابل تأمل و نقد و طعن است.

الجابری ویژگی فلسفه اسلامی در شرق را توجه به دین و آموزه‌های شریعت میدانند. این فیلسوفان به باور او در جستجوی سازگاری بخشیدن دین و فلسفه بوده‌اند در حالی که فلسفه اسلامی در غرب عالم اسلامی، سراسر ارسطویی و عقلی محض بوده و نسبتی با فارابی و ابن‌سینا ندارد. او معتقد است مشرق اسلامی چندان ارسطویی نبوده و علاوه بر آموزه‌های دینی، از جریانهای باطنی و شیعی نیز متأثر بوده است. وی دغدغه فارابی و ابن‌سینا را کلامی و دین‌میدانند و ازینرو نمیتوان از فلسفه بمعنی عقلی محض ارسطویی در اندیشه آنان سخن گفت، اما ابن‌رشد یک ارسطویی تمام بوده و ازینرو فلسفه‌اش عقلی است.^(۱۱) عدم توجه و مطالعه دقیق حوزه اندلس از سوی مستشرقان و تحت‌تأثیر آنان الجابری، مؤدی به چنین داوریهایی غیرصحیح و شتابزده شده است. آیا الجابری به نظریه جمع در آثار برجسته ابن‌رشد توجه ندارد و *مناهج‌الادله* یا *فصل‌المقال* را نخوانده است؟ بی‌تردید او از آراء متفکری بنام ابن‌مسره که بنیانگذار حوزه اندلس است، آگاهی دارد. ابن‌مسره متأثر از حوزه شرق بوده و تعالیم اصلی آن را فراگرفته و به حوزه غرب اسلامی برده است. ابن‌مسره که ابن‌عربی نیز از او یاد میکند، یک عارف بزرگ است. ابن‌باجه سراسر هم در اندیشه فلسفی - منطقی و هم در آراء سیاسی و مدنی پیرو فارابی است. عمده مطالعات ابن‌باجه صرف شرح و تبیین اندیشه فارابی شده؛ بطوری که باید از او بعنوان یک نوفارابی یاد کرد، همانطور که از ابن‌طفیل بعنوان یک نو ابن‌سینایی یاد میکنیم. ابن‌رشد در درجه اول *بدایه‌المجتهد* را مینویسد که اثری فقهی و شریعتمدارانه است. دغدغه دیگر او مناقشات غزالی با فارابی و ابن‌سیناست. ۴۶ ابن‌رشد ابتدا میخواهد به غزالی پاسخ دهد نه اینکه ارسطو را احیا کند. او بر این باور است که غزالی نه آگاهی درستی از شریعت دارد (روشن است که نمیتوان با ارزیابی ابن‌رشد در این باب موافق بود) و نه از فلسفه فارابی و ابن‌سینا چیزی میدانند. اختلاف نظر ابن‌رشد با این دو در مواردی که اندک نیز میباشد، دلیل بر تفاوت گوهری آرائش با آنان نیست. مسئله سازگاری برای حوزه اندلس بمراتب مهمتر و بنیادینتر از حوزه شرق اسلامی بود. هیچ فیلسوف اسلامی در شرق، اثری

همچون فصل المقال یا مناهج الأدله که بطور خاص به نظریه سازگاری اختصاص داشته باشد، به نگارش در نیاورد.

ابن رشد به همان میزانی که فلسفه را حق میدانند دین را نیز حق برمیشمارد. از اینرو تصریح میکند که حق با حق به نزاع برنمیخیزد. ابن رشد در کتاب فصل المقال فیما بین الحکمه و الشریعه من الإتصال میگوید: باید دانست که مقصود شرع همانا تعلیم علم حق و عمل حق است. علم حق عبارت است از معرفت خداوند و سایر موجودات، بدانگونه که هستند، بخصوص موجودات شریفه و معرفت سعادت اخروی و شقاوت اخروی و عمل حق عبارت است از امتثال افعالی که موجب سعادتند و اجتناب از افعالی که باعث شقاوتند و معرفت این افعال است که به نام علم عملی نامیده میشود.^(۱۲) ابن رشد از طریق ارتباط میان عقل فعال و عقل هیولانی علاوه بر اینکه در مورد اتصال دو عالم سخن میگوید به اتصال میان حکمت و شریعت نیز سخت باور دارد.^(۱۳)

کتاب فصل المقال مقدمه‌یی بر روش‌شناسی این تأملات فلسفی و دینی است. در این کتاب آمده که این خود قرآن است که توصیه به تتبع عقلانی میکند.^(۱۴) ابن رشد در فصل المقال در دفاع از توافق دین و فلسفه، با این پرسش آغاز میکند که آیا در شریعت اسلام، فلسفه امری مباح است یا حرام، مندوب است یا واجب؟^(۱۵) پاسخ او از همان آغاز این است که در دین مبین، اشتغال به فلسفه، امری واجب یا حداقل مستحب و مندوب است، چون پرداختن به فلسفه چیزی جز نظر و اعتبار در ذات موجودات از آن حیث که به معرفت صانع دلالت میکند، نیست. قرآن انسان را به اینگونه نظر و اعتبار عقلی در موجودات تحریض و ترغیب میکند؛ چنانکه میگوید: «فاعتبروا یا اولی الأبصار».^(۱۶) وی در فصل المقال بیان میکند که علت ورود ظاهر و باطن در شرع، اختلاف فطرت‌های مردم و تباین قریحه‌ها در تأیید و تصدیق است و علت ورود ظواهر متعارض برای تنبیه راسخان در علم جهت تأویل جامع بین آن دو است.

بنظر او مطابق با سطوح گوناگون فکری، شیوه‌های بیانی گوناگونی وجود دارد.^(۱۷) ابن رشد نوع بشر را بر مبنای انواع قیاسها به سه دسته تقسیم میکند: اهل برهان یعنی فلاسفه که اهل یقینند و اهل جدل که متکلمان هستند و عامه مردم که دارای عقول تاریک و فطرت ناقصند.^(۱۸) وی میگوید: بر مردم واجب است که بر هر چه در «کتاب» آمده به همان کیفیتی که هست ایمان آورند و هر چه در کتاب است حق است؛ مثلاً در قرآن دو دلیل بر وجود خدا میآید که برای همه مردم

۴۷



قاسم پورحسن؛ سرچشمه و خاستگاه فلسفه اسلامی

سال ششم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۴
صفحات ۳۹-۶۴

بدیهی است و آن دو یکی عنایت پروردگار است به هر چیز، بویژه انسان و دوم حصول زندگی است در گیاه و حیوان. این دو دلیل را سزاوار نیست متزلزل کنیم. در نظر ابن‌رشد آیات قرآن تنها هنگامی میتواند در جان و روان جمهور مردم بطور واقعی مؤثر واقع شود که بر معانی ظاهری آنها حمل شود.^(۱۹) دین متعارف برای توده مردم کفایت میکند، اما فلسفه برای اقناع شخص فرهیخته ضروری است. دوگونه زبان وجود دارد: زبان نمادین برای توده و زبان برهانی برای فیلسوف که هیچکدام مخالف با دیگری نیست بلکه در طول یکدیگرند. وی پیامبر را فردی میداند که همچون فیلسوفان، در زمان و در قالب بازنمودهای عقلی به عقل فعال رسیده و این بازنمودهای عقلی را از طریق بکارگیری قوه متخیله به نمادهایی که مناسب توده مردم است، تبدیل کرده است.^(۲۰) بر اساس فرموده رسول خدا(ص): «إِنَّا معاشر الأنبياء أمرنا أن نزل الناس منازلهم و نخاطبهم على قدر عقولهم»؛ یعنی «ما پیامبران مأموریم که هر کس را در سطح خود او قرار دهیم و با مردم به اندازه توانایی عقلیشان سخن گوئیم».^(۲۱) او در کتاب *الكشف عن مناهج الأدلة* بیان میکند که جمهور مردم نمیتوانند در بسیاری مسائل به یقین برهانی دست پیدا کنند، به همین جهت باید به آنچه در ظاهر شریعت مطرح شده عمل نمایند. وی در کتاب *فصل المقال* خود با صراحت تمام اهل برهان را برتر و بالاتر از سایر مردم دانسته و معتقد است اگر کسی آموزش آثار فلسفی و کتب حکمی را ممنوع سازد نسبت به افضل اصناف مردم و برترین موجود جهان، ظلم و ستم روا داشته است.^(۲۲) او بیان میکند که اگر در ظاهر آیات و احادیث عبارتی ضد فلسفه باشد، آن ظاهر است که باید تأویل شود.^(۲۳) در نظر وی، تأویل در جایی ضرورت پیدا میکند که ظاهر متون دینی با آنچه مفاد و مقتضای برهان عقلی شناخته میشود در تعارض و تناقض قرار گیرد.^(۲۴) «حقیقت نمیتواند متناقض حقیقت باشد» و بنابراین وحدت دادن آنچه از عقل برمیآید (معقول) و آنچه با سنت فراهم میشود (منقول) مشروع است.^(۲۵) اما تأویل فلسفی امری باطنی و مختص به خواص است.^(۲۶) ابن‌رشد حکما و فلاسفه را راسخ در علم دانسته و دانش تأویل را نیز از ویژگیهای این جماعت بشمار آورده است؛ زیرا تأویل راه بسوی باطن است و باطن هر امری معقول بودن آن است. اگر عامه مردم از تأویل آیه‌یی جويا شدند، باید گفت: «و ما يعلم تأويله إلا الله» (آل عمران/۷) و چون از امور غامض چون «روح» سؤال کردند باید همان را گفت که قرآن گفته است: «وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (إسراء/۸۵) عامه مردم اگر تأویل درست را بشنوند، معنی آن را درست درک نکنند و اگر نادرست باشد گمراه شوند.

اما خود *فصل المقال* که در دفاع از نظریه هماهنگی میان دین و فلسفه نگاشته شد، نشان میدهد که ابن رشد در صدد بود تا به اهل شریعت بقبولاند که وجود نوعی هماهنگی میان ایمان دینی و عقل فلسفی نه تنها ناممکن نیست.^(۲۷) بلکه برای جلوگیری از هرگونه بدعت و فرقه‌گرایی باید به قرآن کریم مراجعه کرد و بدون مبادرت کردن به تأویل با نوع بیان و نسخ استدلال آن آشنا شد.^(۲۸)

نزد فیلسوفان اسلامی، حکمت بالاترین صورت حق است و خود در عین حال بالاترین دین میباشد دین فیلسوفان در واقع عبارت است از معرفت هر آنچه موجود است.^(۲۹) ابن رشد در کتاب *تهافت التهافت* به نقش عمده و بنیادی دین، در میان حکما و فلاسفه اشاره کرده و معتقد است حکمت و فلسفه همواره در میان اهل وحی موجود بوده و نشانه‌هایی در دست است که وجود این جریان را تا زمان حضرت سلیمان به اثبات میرساند. وی ادعا میکند که حکمت و فلسفه، پیوسته در میان پیغمبران وجود داشته و هیچ پیغمبری تاکنون نیامده که با حکمت بیگانه بوده باشد. ابن رشد طریق صوفیه را در جمله دین خواص نمیشمارد و در رد عرفان و تصوف میگوید: معتبر بودن طریق عرفان و تصوف، مستلزم این است که راه استدلال و طریق نظر، باطل و بیهوده شناخته شود و ترغیب مردم به تفکر و تدبیر نیز یک عمل لغو بشمار آید، در حالی که قرآن مجید پیوسته مردم را به تفکر و نظر در موجودات و اسرار هستی دعوت میکند و این طریق را برای درک حقیقت و رسیدن به سعادت سودمند میداند.^(۳۰) ابن رشد در کتاب *فصل المقال* پس از آنکه بکار بردن قیاس عقلی و شرعی را واجب و لازم دانسته، به ویژگی حضرت ابراهیم (ع) اشاره کرده و گفته است: او از این مقام و مرتبه عالی برخوردار بود؛ چنانکه خداوند میفرماید: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (أنعام/۷۵).^(۳۱)

نظر ابن رشد این است که آنچه در فلسفه بوضوح فهمیده میشود و در الهیات به زبان رمزی بیان میشود حقیقت واحدی است.^(۳۲) میتوان ابن رشد را مدافع دوگانگی عمل‌گرایانه حقیقت بشمار آورد؛ بدینمعنا که در برابر عوام، نگاهی عمل‌گرایانه و مصلحت‌اندیشانه، حتی جسمانیت را از خداوند سلب نکنیم و اگر پذیرش معنایی را دشوار یافتند، آن را از تشابهات و فراتر از درک عقول آدمیان مینمایانیم. ابن رشد اعتقاد دارد که حقیقت واحدی، پیوسته، در سطوح مختلف تعبیر و درک ظاهر میشود. پس، ناروا خواهد بود که به وی این نظر را نسبت دهیم که دو حقیقت متضاد میتواند وجود داشته باشد. در واقع، نظریه مشهور «حقیقت دوگانه» منشأ در مکتب ابن رشد لاتینی سیاسی دارد. حقیقت باطنی و حقیقت ظاهری، به هیچوجه دو

حقیقت متضاد نیستند.^(۳۳) ابن رشد با اعتقاد راسخ میان وحدت و یگانگی حقیقت و میان دین و فلسفه، تضاد و تعارض نمی‌بیند. در نظر او فلسفه یک ندای روحانی است که از ژرفای هستی انسان سرچشمه می‌گیرد و در قالب واژه‌ها و گزاره‌های ویژه به صحنه زندگی و معرکه حیات قدم می‌گذارد.^(۳۴) وی می‌گوید: در مقابل برافهمه و انکارکنندگان نبوت، شریعت اگر تنها به عقل متکی و مستند باشد ناچار ناقص و نارساتر از شریعتی خواهد بود که از وحی و عقل ناشی می‌شود؛ زیرا آنچه از طریق عقل بدست می‌آید در شرع نیز وجود دارد ولی شرع از ویژگی‌هایی برخوردار است که عقل تنها از آنها برخوردار نیست.^(۳۵) ابن رشد در میان شریعت و حکمت، تعارض و ناسازگاری نمی‌بیند و معتقد است حق، به هیچوجه ضد حق شناخته نمی‌شود. وحی به باور او متمم ناتوانیهای عقل از جنبه عملی است.^(۳۶)

ابن رشد با طرح مسئله اتصال میان شریعت و حکمت، شریعت را نشانه اخلاق و نمونه‌های عقل عملی دانسته و حکمت را نیز نماینده فلسفه و عقل نظری بشمار می‌آورد. آنچه در نظر فیلسوف قرطبه بعنوان «اتصال» میان حکمت و شریعت یا عقل نظری و عملی مطرح شده، همان چیزی است که در نظر فارابی و ابن سینا از آن با عنوان سازگاری بخشیدن یاد می‌کنیم.

ابن رشد در سه کتاب مهم خود یعنی *فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال*، *الکشف عن مناهج الأدلة فی عقاید الملة*، و *تهافت التهافت* به مسائل بین شرع و حکمت می‌پردازد. در *فصل المقال* به سازگاری و آشتی بین دین و فلسفه و در *الکشف عن مناهج الأدلة فی عقاید الملة* به تنبیه متکلمان و نشان دادن بی‌حاصلی جدال و زیان آن در جمهور می‌پردازد و در *تهافت التهافت* با زبان برهانی، راه درست بهره‌گرفتن از حکمت که تنها دانش یقینی برای وصول به حق است را بیان کند و به اعتراضات اشعریان، خاصه غزالی پاسخ می‌دهد و از فلسفه دفاع می‌کند^(۳۷) و به مردم می‌فهماند که فلسفه با دین مخالف نیست، بلکه موجب استواری مبانی دین و تفسیر رموز و اسرار آن است.^(۳۸) در نظر ابن رشد، هرچه را شرع از طریق وحی آورده است، با عقل همساز است و علمی که از ناحیه وحی اخذ شده

۵۰. باشد، متمم علوم عقلی است. در شرع هیچ اسراری نیست؛ یعنی در شرع مسائل و اموری نیست که عقل آن را درک نکند، زیرا عقل قادر است که همه موجودات را درک کند. در نظر ابن رشد ایمان و معرفت عقلی یکی است. علمی که از ناحیه وحی اخذ شده باشد متمم علوم عقلی است؛ یعنی آنچه را که عقل از آن عاجز باشد، خدای تعالی بوسیله وحی به آدمی ارزانی می‌دارد. منظور او یک سلسله اسرار حقیقی نیست بلکه مقصود، پاره‌یی از مسائل شریعت همچون ملائکه و ثواب و

عقاب و عبادات از قبیل نماز و زکات و حج و روزه و امثال آن است.^(۳۹) وی در *تهافت التهاافت* تلاش میکند توازنی بین فلسفه مشائی و وحی قرآنی برقرار سازد؛ بگونه‌یی که هیچ‌چیز از یکی فدای دیگری نشود و در همین حال هر دو را خرسند نماید.^(۴۰) در آنجا می‌گوید علمی که از منبع وحی حاصل می‌شود، متمم علوم عقلی است؛ یعنی هر چه را که عقل از درک آن عاجز داشته باشد، خداوند آن را از طریق وحی افادت کند. بنظر او، هر پیغمبری حکیم است ولی هر حکیمی پیغمبر نیست و هر شریعتی که مبنای آن وحی باشد، با عقل آمیخته است ... و همه متفقند که مبادی عمل باید تقلیدی باشد، زیرا راهی به اقامه دلیل بر وجوب عمل نیست، مگر وجود فضایل حاصله از برنامه‌های اخلاقی و عملی.^(۴۱) زبان فیلسوفی همچون «ابن‌رشد» به همان حقیقتی منتهی می‌شود که زبان وحی منتهی می‌گردد.^(۴۲) ابن‌رشد علاوه بر اینکه در باب ارتباط میان عقل و نفس از کلمه «اتصال» استفاده می‌کند و بر روی آن تأکید می‌ورزد، در باب ارتباط میان «فلسفه» و «دین» نیز از همین واژه بهره می‌گیرد و از «اتصال» میان حکمت و شریعت سخن می‌گوید. وی در کتاب *فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال* موضع خود را در ارتباط میان دین و فلسفه آشکار می‌سازد.^(۴۳) ابن‌رشد هنگامی که این کتاب را نگاشت، می‌خواست بین خرد فلسفی وقت، یعنی فلسفه ارسطویی و باور دینی، پیوند برقرار کند.^(۴۴) در نظر وی باطن امور، چیزی جز معقول بودن آن امور نیست و ادراک این معقولات جز برای کسانی که راسخ در علم و خرد شناخته می‌شوند میسر نمی‌گردد.^(۴۵) ابن‌رشد نفی حکمت و جلوگیری کردن از توجه به عقل و استدلال را مانع دعوت شریعت شمرده و معتقد است اینگونه کارها ظلم بشمار می‌آید. در نظر او هر اندازه یک عمل، بزرگ و با عظمت باشد به همان اندازه، مانع ایجاد کردن در مقابل آن نیز جور و ستم بزرگ خواهد بود.^(۴۶) عقل و برهان بزرگترین و بهترین چیز بوده و اهل برهان نیز بزرگترین و بهترین طبقات مردم شناخته می‌شوند. به همین جهت، جهل به برهان و نشناختن مقام اهل استدلال، بزرگترین ظلم بشمار می‌آید. او معتقد است چون خداوند سبحان بزرگترین موجود در صحنه هستی شناخته می‌شود، نادانی به او و قول به شرک نیز «ظلم عظیم» شناخته شده و قرآن کریم نیز به این سخن تصریح نموده است؛ آنجا که خداوند سبحان می‌فرماید: «إن الشکر لظلم عظیم». بحسب مقتضای این آیه، بزرگی و عظیم بودن ظلم شرک، بواسطه این است که هستی خداوند دارای بزرگی و عظمت است. پس اگر جهل و نادانی به بزرگی و عظمت و هستی حق تبارک ظلم عظیم شناخته می‌شود، جهل و نادانی به عظمت و بزرگی هر

۵۱



قاسم پورحسن؛ سرچشمه و خاستگاه فلسفه اسلامی

سال ششم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۴
صفحات ۳۹-۶۴

شیء بزرگ دیگری نیز ظلم و ستم سترگ بشمار می آید.^(۴۷)

به باور وی اگر شریعت اسلام حق است و مردم را به نگرستن امر میکند تا به حق رسند، ما مسلمانان میدانیم که نظر برهانی هرگز به مخالفت با آنچه در شرع آمده است، منجر نمیگردد؛ چه حق با حق معارضه ندارد، بلکه همواره موافق با آن است و بدان شهادت میدهد. بدین طریق ابن رشد اثبات میکند که دین طالب نظر عقلی است و نظر عقلی همان فلسفه است.^(۴۸) آن دسته از آیات کریمه قرآن که مردم را به تعقل و تدبر دعوت میکند مورد توجه خاص ابن رشد قرار گرفته است.^(۴۹) وی در مواجهه با قرآن کریم روشی که برگزیده است، استدلال به قرآن است که نظر عقلی را واجب دانسته و این به فراگرفتن فلسفه منجر میشود. ابن رشد در فصل المقال میگوید: عمل فلسفه بیش از این نیست که آدمی در موجودات از آن حیث که دلالت بر وجود صانع و آفریدگار خود دارد بنگرد، دین نیز مردم را به این نظر امر کرده و آن را واجب دانسته است و این نگرستن با نظر عبرت در موجودات از ظاهر آیات عدیده دانسته شود؛ همچون: «أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا» (أعراف/۱۸۴)؛ «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ» (حشر/۲) و نیز این حدیث رسول خدا (ص) که میفرماید: «لأحسد إلا فی اثنین: رجل آتاه الله مالا فسلط على هلکته فی الحق و رجل، آتاه الله الحکمة فهو یقضی بها و یعلمها» و خدای تعالی میفرماید: «ادع الی سبیل ربک بالحکمة». نظر و اعتبار جز با قیاس عقلی میسر نشود، زیرا «اعتبار چیزی جز همان استنباط مجهول از معلوم و استخراج آن نیست و این امر یا خود قیاسی است و یا به قیاس میسر شود.» پس نظر کردن در موجودات بوسیله قیاس عقلی واجب است و از اینرو نظر فلسفی واجب است. ابن رشد برای اثبات وجود خدا از قرآن کریم استفاده میکند که یکی دلیل عنایت و دیگری دلیل اختراع است. او آیات قرآن را از طریق استقراء مورد بررسی قرار داده و آنها را بر سه نوع یافت: نخست آیاتی که متضمن دلیل عنایتند، دیگر آیاتی که متضمن دلیل اختراعند و نیز آیاتی که جامع هر دو یعنی دلیل عنایت و اختراعند.^(۵۰) «معرفت عامه درباره دلیل عنایت و اختراع، از همان معرفت حسی تجاوز نمیکند، اما علما علاوه بر معرفت عقلی و برهانی نیز نایل می آیند.»

بستر آموزه‌های قرآنی و دعوت به عقل

فلسفه اسلامی در بستر و زمینه اسلامی رشد کرده و ریشه در مناقشات کلامی دوره اول اسلامی دارد. مسلمانان در مرحله اول با مراجعه با آیات قرآن، به طرح پرسشها و پاسخهای عقلی و فلسفی مبادرت ورزیدند. آنان در دوره اول، نه یونان و



اسکندریه را میشناختند و نه با آثار آنان آشنایی داشتند و در این دوران، جنس مواجهه‌ها سراسر دینی بود. عقل از آنرو نزدشان اهمیت داشت که قرآن و پیامبر اکرم (ص) بدان تأکید کرده و بدان ارزش بخشیده بودند. علامه طباطبایی در کتاب شیعیه در اسلام مینویسد که قرآن کریم در آیات بسیاری بسوی حجت عقلی رهبری میکند و مردم را به تفکر و تعقل و تدبر در آیات آفاق و انفس دعوت میفرماید و خود نیز به استدلال عقلی آزاد میپردازد. به باور وی قرآن کریم با این بیانات، اعتبار حجت عقلی و استدلال برهانی آزاد را مسلم می‌شمارد؛ یعنی نمیگوید که اول حقایق معارف اسلامی را بپذیرد و سپس به احتجاج عقلی بپردازد بلکه قرآن با اعتماد کامل به حقایق خود میگوید به استدلال عقلی پرداخته و حقایق معرف را از آن دریابد.^(۵۱)

علامه با آگاهی از خاستگاه دینی و قرآنی تفکر عقلی در حوزه فلسفه اسلامی، بیان میدارد که تفکر فلسفی راهی است که اعتبار آن را قرآن کریم تصدیق مینماید.^(۵۲) به باور وی همه معارف حقیقه از توحید سرچشمه میگیرد قرآن بنحوی عقلی و برهانی آن را مورد توجه قرار داده است. شیعه از دیدگاه علامه، عاملی مؤثر در پیدایش تفکر فلسفی و پیشرفت و گسترش علوم عقلیه بود.^(۵۳)

پس از ظهور اسلام، دگرگونی بنیادینی در مفاهیم مربوط به مبدأ، معاد، انسان، عقل، نفس و آفرینش رخ داد. مسلمانان در پرتو این تحول، بگونه‌ی متفاوت اندیشیدند. تفکر عقلی مهمترین دستاورد این دگرگونی بود. پرسش این است که آیا باید این سنخ تفکر عقلی را نوعی فلسفه دانست؟ دوباره متذکر میشویم که فلسفه را نباید از دریچه محدود یونانی یا ارسطویی تعریف کرد. فلسفه اسلامی با توجه به عناصر و خصلت‌هایی که بیان گردید، متفاوت از فلسفه یونانی است. شالوده این فلسفه را تفکر و آموزه‌های قرآنی و دینی، سنت نبوی و ائمه معصومین (ع) و آموزه‌های باطنی شکل میدهد. فلسفه اسلامی یعنی این نوع از عقل‌ورزی. تفسیر تمثیلی، تأویل‌های رمزی، استشهاد به آیات و روایات و ادعیه (همانطور که در مقاله دوم حکمة‌الاشراق میبینیم) و نوع خاصی از عقل که عقل دینی است، ویژگی فلسفه اسلامی است. تفکر عقلی در حوزه اسلامی، قوام‌بخش فلسفه اسلامی است. البته کسی منکر اخذ (و نه اقتباس) فیلسوفان اسلامی از فلسفه خسروانی و یونانی نیست، اما این امری سهل نیست که بتوان درباره آن همچون مستشرقان فریفته‌گونه داوری کرد. فلسفه اسلامی چیزی را آماده و از پیش تعیین شده التقاط نکرد. مفاهیم در هر ساحت و سرزمینی متناسب با فکر و فرهنگ آنجا ظهور پیدا کرده و رشد و

نمو مییابد. مفاهیم بیگانه تا منطبق با خواستهها، نیازها، اقتضائات و پرسشهای جدید نشوند نه در تفکر جدید راه خواهند یافت و نه بکار گرفته خواهند شد. فیلسوفان اسلامی مفاهیمی را از سایر ملل آگاهانه اخذ کردند و در درون فرهنگ خود پروراندند و آموزه، مفاهیم و اندیشه‌یی جدید عرضه داشتند. عناصر قوام‌بخش فلسفه اسلامی از درون و مفاهیم اخذ شده از بیرون همگی با هم در نیرومندی و فربه‌گی آن نقش داشتند. فلسفه اسلامی بسیاری از آموزه‌های قرآنی را اصل قرار داد و مفاهیم یونانی را رها کرد. در باب مبدأ، نفس و روح، مطابقت عقول با فرشتگان، کیفیت بدن اخروی و رستاخیز، صفات الهی و در رأس آن، علم خداوند، وجود منبسط، نسبت خدا با انسان، سعادت و اخلاق، مفاهیمی جدید و عمدتاً غیر یونانی خلق کرد. حال میتوان شرح داد که نسبت اسلام به فلسفه اسلامی، امری عارضی نیست که در آن، فیلسوفان مسلمان تنها تغییراتی را در برخی مفاهیم یونانی صورت داده باشند. این اضافه از نوع ماده و صورت نیز نمیباشد. ویژگی خاص فلسفه اسلامی، عقلی و برهانی‌بودن آن است. نباید فلسفه اسلامی را با الهیات خواه و حیانی یا عقلی یکسان گرفت و این خلطی است که اکثر مستشرقان و برخی محققان ایرانی دچار آن شده‌اند. فلسفه اسلامی، تفکری عقلی است که بنحو آزادانه و برهانی درباره امور بنیادین جهان می‌اندیشد. علامه طباطبایی معتقد است قرآن این تفکر عقلی را تأیید و امضاء نموده و آن را جزء تفکر اسلامی قرار داده است. این نوع تفکر با دیدگاه وی که بنحو عقلی و برهانی در باب مبدأ و آفرینش و جهان و جهانیان به تفکر می‌پردازد، تفکر فلسفی نامیده میشود.^(۵۴)

توحید و صفات الهی

گرچه موضوع فلسفه، اصل هستی است، اما هر جستجوی فلسفی در فلسفه اسلامی بدون بحث از خداوند، ناتمام خواهد بود. قلب فلسفه اسلامی را خداوند و مسئله ذات و صفات الهی شکل میدهد. نخستین ابداع فارابی متوجه تقسیم وجود به واجب و ممکن بود. بیشترین نزاع فیلسوفان اسلامی در باب صفات خداوند و بویژه علم الهی بود. مسئله اراده و اختیار انسان و نیز مسئله بقا و جاودانگی نفس بدون حل موضوع صفات الهی میسر نیست؛ همانطوری که مسئله صدور و آفرینش و امکان یا امتناع صدور کثرت از واحد به بحث صفات مرتبط میشود. استاد مطهری تصریح دارد که از بیانات علامه طباطبایی درمیابیم که توحید تنها یکی از مسائل تفکر اسلامی نیست بلکه اسلام سراسرش «توحید» است. به باور وی تمام مبانی

۵۴



اسلام را اگر درست تحلیل کنیم به توحید باز می‌گردد. هم موضوعات اصلی فلسفه و هم کلام و همچنین دستورات اخلاقی و احکام اجتماعی اسلامی در شکل توحید خودنمایی میکند. استاد مطهری تصریح مینماید که اهل حکمت و معرفت و علما و حکمای اسلام بحق استنباط کردند که طرح مسائل توحید از سوی قرآن، دعوت به غور در عمق و ژرفای این حقایق است و قرآن نمیخواهد که ما صرفاً با لقلقه زبان این کلمات را بر زبان آوریم بلکه میخواهد حقایق اینها را درک کنیم.^(۵۵)

ابن‌ترکه در تمهید/القواعد در باب توحید چنین مینویسد:

مسئله توحید بر اساس تحقیق اهل مشاهده و حسب آنچه اهل تحقیق از صاحبان کشف و عیان، بیان داشتند جز با کشف و شهود میسر نیست. با حجج و براهین و استدلال عقلی نمیتوان به توحید راه برد، مگر آنکه خداوند او را به نور الهی تأیید کند. خداوند این انسانها را با رهایی دادن از صرف استدلال عقلی، به ساحات واردات کشفیه و مخاطبات عیانیه میرساند، اما این امر به سبب متابعت از انبیای الهی ممکن خواهد بود، چون انبیای الهی روابط رقائقی حقایق اشیاء از عین جمع به محل تفصیل میباشند و وسائط نزول معانی از سماء قدس به مقام تنزیل هستند.^(۵۶)

فلسفه اسلامی با تقسیمبندی وجود به دو قسم واجب و ممکن و تأکید محوری بر مباحث واجب شکل گرفت. این دیدگاه نشئت یافته از خاستگاه قرآنی است. تأکیدات آیات الهی در باب خداوند و صفات او منشأ توجه فیلسوفان اسلامی به آن گردید. نکته مهم آن است که فیلسوفان اسلامی بحث واجب را در ضمن بحث از وجود طرح کردند. فارابی در عمده آثار خود در همان ابتدا تقسیمی از وجود ارائه داده و پس از آن متوجه بحث از واجب و صفاتش میشود. *آراء اهل المدینه الفاضله* با «موجود اول» آغاز میشود. در فصول دوم تا هفتم این کتاب به بررسی صفات موجود اول همچون گفتار در نفی شریک، گفتار در نفی ضد، گفتار در نفی حد، گفتار در وحدانیت او، علم و حکمت و حیات و حق بودن واجب و بالأخره در عظمت و جلال و مجد او میپردازد. *السیاسات المدنیه*، شرح رساله *زینون*، *الدعاوی القلیبه*، *اثبات المفارقات*، *التعلیقات و الاسئله اللامعه و الاجوبه الجامعه* نیز با بحث از واجب (یا موجود اول یا مبدأ نخست) آغاز شده و با بررسی صفات الهیه ادامه مییابد. نزد فارابی واجب در ضمن بحث از هستی مورد توجه قرار گرفته است. علامه طباطبایی در رساله *التوحید*، مسئله توحید را با اصل هستی آغاز کرده و میان این دو پیوندی هستی‌شناسانه ایجاد میکند. وی با بهره‌بردن از آیات و روایات بیان میدارد از آنجا که وجود حقیقتی اصیل است و غیر از وجود چیزی در خارج نیست والا باطل الذات

خواهد بود؛ پس وجود، یک حقیقت صرف می‌باشد. این وجود، حقیقتی است واحد که وحدت آن وحدت حقه است. از همینجا آشکار می‌گردد که وجود مشتمل بر تمام کمالات حقیقی و راستین است و این کمالات بنحو عینیت و یگانگی در ذات وجود تحقق دارند. و از آنجا که وجود ذاتاً عدم شکن است و عدم و نیستی را طرد میکند و پذیرای نیستی نمیشود پس ذاتاً عدم را رخنه‌یی در او نیست و نیز حمل عدم بر او ذاتاً محال است. از اینرو وجود حقیقتی است که ذاتاً «واجب‌الوجود» است.^(۵۷)

همچنانکه میبینیم بحث در اینجا یک بحث فلسفی است. مسئله با کاوش در اصل وجود آغاز شده و به وجود واجب ختم می‌گردد. این مشخصه بارز فلسفه اسلامی است و همین مشخصه است که سبب تمایز آن از فلسفه یونان میشود. علامه همچون سایر فیلسوفان اسلامی تأکید دارد که خاستگاه چنین بحثی، آیات قرآن بوده و پیشینه و سابقه‌یی ندارد. وی در همین رساله یادآور میشود که این فهم از وجود بطور مکرر در کتاب و سنت مطرح شده است؛ مثلاً آیات فراوانی می‌گوید: «له ما فی السموات و ما فی الارض؛ آنچه در آسمانها و زمین است از آن خداست» (شوری/۴).

«ولله ملک السموات والارض؛ مالکیت آسمانها و زمین از آن خداست» (جاثیه/۲۷). و نیز «وله ما سکن فی الليل و النهار؛ آنچه که در شب و روز آرامش یافته همه ملک خداست (انعام/۱۳).»^(۵۸)

روشن است که چنین مالکیتی، یک رابطه و نسبت حقیقی است که جز با وابستگی وجودی و ذاتی، شکل نمی‌گیرد. واجب‌الوجود به باور فیلسوفان اسلامی هم بالذات موجود است و هم رأس وجود است. بعبارت دیگر، هرگاه وجودی بنحو ضرورت متصف به موجودیت گردد، بدون قیدی به آن صفت متصف است و در چنین اتصافی، واسطه در عروض در کار نیست؛ یعنی به حقیقت به وجود متصف خواهد بود. این وجود علاوه بر آنکه حیثیت تقییدیه ندارد، حیثیت تعلیلیه نیز نخواهد داشت. میدانیم که ممکن است وجودی بدون حیثیت تقییدیه به صفتی متصف شود اما در عین حال دارای حیثیت تعلیلیه باشد؛ یعنی در عین اتصافش به موجودیت بنحو بالضروره و بالذات، اما لذاته نبوده و معلول غیر باشد. اما خداوند، واجب‌الوجود بالذات است؛ یعنی دارای حیثیت تقییدیه نیست و در عین حال واجب لذات نیز میباشد؛ یعنی حیثیت تعلیلیه و واسطه در ثبوت نیز ندارد.

فیلسوفان اسلامی با مقدمات و کنکاشهای هستی‌شناسانه و نه صرفاً الهیاتی بود که توانستند از طریق بحث در اصل وجود، به اثبات واجب‌الوجود دست یابند. نمونه‌یی از چنین بحثی را میتوان در رساله‌یی در اثبات واجب‌الوجود دید. در این رساله بحث اینگونه آغاز میشود که اذعان به واقعیت هستی و مطلق واقعیت، فطری

۵۶



انسانهاست و در تمام اذهان بشری وجود دارد. همه واقعیتها بالملازمه طرد بطلان و عروض عدم بر آن ممتنع است والا ملازم با تجویز بطلان مطلق واقعیت بالفعل است و نتیجه آن لحوق به سوفسطی است و حال آنکه مطلق واقعیت یک اصل متعارف و روشن و غیرقابل انکار و تردید است. بنابراین مطلق واقعیت، بالضروره موجود است و اتصاف آن به وصف موجودیت بنحو ضرورت و وجوب بالذات و بدون حیثیت تقییدیه و تعلیلیه است.^(۵۹) در ادامه این رساله که با مقصود ما در پیوند است بر خاستگاه قرآنی - روایی مسئله تأکید شده و چنین آمده که واقعیت بطلان ناپذیر که هر واقعیت محدود از مواهب اوست، دارای دو ضرورت و وجوب است: وجوب بذاته و وجوب لذاته؛ اما وجودات محدود فقط ضرورت و وجوب بالذات را حائزند و نفس این وجوب نیز از موهبتهای آن واقعیت بخش بوده و آیه کریمه «أولم یکف بربک أنه علی کل شیء شهید» بیان همین مطلب است.^(۶۰)

نظیر چنین بحثی را در بیان حضرت امیر (ع) در دعای صباح که میفرماید: «یا من دلّ علی ذاته بذاته» و نیز در فرمایش امام سجاد (ع) در دعای سحر که فرمود: «بک عرفتک و أنت دللتنی علیک» میبینیم. در دعای عرفه سیدالشهداء (ع) نیز همین اشارات را شاهد هستیم؛ چنانکه حضرت علی (ع) میفرماید:

کیف یستدل علیک بما هو فی وجوده مفتقر إلیک؟ أیکون لغيرک من الظهور
ما لیس لک حتی یکون هو المظهر لک؟ متى غبت حتی تحتاج الی دلیل یدلّ
علیک؟ و متى بعدت حتی تكون الآثار هی التي توصل إلیک؟... وأنت الذی
تعرفت الی فی کل شیء فرأیتک ظاهراً فی کل شیء و أنت الظاهر لکل شیء.

ابن ترکه پس از آنکه اهمیت مسئله توحید در تفکر اسلامی را بیان میکند، تصریح میدارد که منشأ حقیقی آن همانا قرآن و سنت بوده و امت شریف اسلام زمانی که به بحث و تحقیق در توحید دست زدند میان براهین عقلی و شرایع نقلی آنچنان سازگاری و آشتی ایجاد کردند که افزون بر آن قابل تصور نیست بنحوی که تمامی شبهات کسانی را که در ایجاد آشتی و توفیق میان وحی و عقل ناتوان بوده اند را زدوده و حل کردند و تا بدان حد در این سازگاری میان عقل و نقل پیش رفته که همه لغزشها و خلل را مرتفع ساخته و توانستند آشکاری حق و بطلان باطل را نشان دهند. وی معتقد است که تمامی این کامیابها همانند پرتوی است از نور خورشید وحی و نبوت.^(۶۱) او در پایان بیانش در اهمیت بی بدیل مسئله توحید در تفکر عقلی و عرفان اسلامی چنین مینویسد:

۵۷



قاسم پورحسن؛ سرچشمه و خاستگاه فلسفه اسلامی

فانّ تقرير مسأله التوحيد على النحو ذهب إليه العارفون، وأشار إليه المحققون، من المسائل الغامضة التي لا يصل إليها أفكار علماء الناظرين المجادلين، ولا يدركها أذهان الفضلاء الباحثين من الناظرين.^(٦٢)

پس از توحيد بیشترین مباحث عقلی پیرامون وحدانیت خدا شکل گرفته است. فیلسوفان اسلامی پس از بیان برهانی در این باب، به آیات و روایات استناد کردند. نوع برهان ورزی فیلسوفان مأخوذ از سرچشمه‌های دینی است. علامه در رساله توحيد بیان میکند که علاوه بر آیات، اخبار مستفیض فراوانی در دست است که میگوید: «أنه تعالی واحد لا بالعدد»؛ یعنی خداوند واحد است نه واحد عددی.

شیخ صدوق در توحيد و خصال از شریح بن هانی روایت کرده که مردی در روز جنگ جمل نزد علی (ع) آمد و گفت: یا امیرالمؤمنین! آیا تو میگویی که خدا واحد است؟ حضرت (ع) فرمود: درباره وحدانیت خدا، چهارگونه تفسیر وجود دارد که دو تفسیر آن در مورد خدا جایز و روا نیست و دو تفسیر آن درست و مطابق با واقع است. اما دو وجهی که در تفسیر وحدانیت خدا نارواست این است که کسی بخواهد خدا را واحد بداند و مقصودش از وحدت، «وحدت عددی» باشد، زیرا کسی که دوئی ندارد محکوم حکم اعداد نیست. آیا نمیبینی که هر کس بگوید این سومی سه تاست (ثالث ثلاثه) کافر شده است؟ (اشاره حضرت (ع) به آیه ۷۳ سوره مائده است که خداوند میفرماید: «لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة» و نیز اگر کسی بگوید که خدا یکی از مردم است و مقصودش یک نوع از یک جنس باشد، این هم نادرست است، زیرا این تشبیه است و پروردگار ما بلندمرتبه‌تر از آن است که به چیزی تشبیه شود.

اما آن دو وجهی که درست است این است که کسی بگوید او واحد است و در میان اشیاء هیچ مانندی ندارد و این کاملاً درست است و خدای ما اینگونه است. یا اینکه بگوید که خداوند احدی المعنی و یکتاست و مقصودش این باشد که خدا قابل تقسیم به اجزاء نیست نه در واقع و نه در عقل و نه در وهم. این سخن نیز درست بوده و خدا در یکتایی این چنین است.

نظیر چنین استدلالی را نزد فارابی، ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا میبینیم که بی تردید متأثر از همین فرمایش امیرالمؤمنین (ع) است. فارابی در فصل دوم از کتاب آراء اهل المدینه الفاضله در بحثی در یکتایی واجب که بنحو شگفتی برگرفته از این فرمایش حضرت (ع) است، تأکید دارد که موجود اول به ذات خود مانندی نداشته و مباین ماسوای خود است. هرگاه دو موجود بعنوان واجب فرض شود، باید از وجهی متباین و از وجه دیگر مشترک باشند، در اینصورت

۵۸



در چیزی که مباین شده‌اند یک جزء از اجزائی خواهد بود که قوام آنها به آنهاست و آنچه هر دو در آن مشترکند جزوی دیگر خواهد بود؛ پس لازم می‌آید که هر یک از آن دو منقسم بود به تقسیم حدی.^(۶۳)

فارابی در شرح رساله زینون نیز عباراتی مشابه دارد. در این اثر مینویسد که واجب‌الوجود ضرورتاً واحد است. اگر فرض کنیم که دو فرد از واجب تحقق یابند یا در همه اوصاف مشترکند که خلف میشود و فرض دو واجب معنا ندارد و یا در امری مختلفند که سبب نیازمندی میشود، پس تنها یکی واجب‌الوجود خواهد بود.^(۶۴) اما فارابی در الواردات القلییه بیانی دارد که تأثیرپذیری او را از بیان علی (ع) آشکار می‌سازد. وی پس از اثبات ذات واجب، در باب وحدانیت خداوند مینویسد که او واحد است بمعانی چندی. معنای اول واحد، همان نفی مثل و شریک از اوست. بساطت معنی دوم یکتایی است؛ یعنی حقیقت وجودش دارای اجزاء نیست و در معنای سوم باید دانست که ترکیب در او راه ندارد و یکتایی به این معنا چنین است که حقیقتش مشترک بین او و غیر نیست. معنای چهارم وحدانیت، نفی هرگونه تقسیم‌پذیری است. و بالأخره معنای پنجم بر نفی حیثیات متعدد در او تأکید میشود.^(۶۵)

ابن‌سینا در تعلیقات خود در ذیل سه عنوان به بررسی وحدانیت خداوند می‌پردازد:

فی أن واجب الوجود بذاته لا یتکثر، فی تكثر المعنی الواحد، فی توحید واجب‌الوجود.

در ذیل عنوان نخست مینویسد:

واجب‌الوجود بذاته یقتضی لذاته أن یکون واحداً، فلا یکون قابلاً للکثرة أصلاً، إذ لا سبب له فی وجوده و لا فی صفاته و لا فی لوازمه، فهو واجب من جمیع جهاته.^(۶۶)

وی در ذیل عنوان سوم نیز چنین مینویسد:

إن کان واجب‌الوجود اثنین، فکل واحد منهما إما أن یکون وجوب‌الوجود و هویتة شیئاً واحداً، فیکون کل ما هو واجب‌الوجود «هو بعینه» و إن کان وجوب‌الوجود غیر هویتة لکنه یختص به ویقارنه، فاختصاصه به إما لذاته أو لعله. فإن کان لذاته و لانه واجب‌الوجود، کان کل ما هو واجب‌الوجود «هو بعینه».^(۶۷)

نظیر چنین عبارتی را در *حکمة الاشراف* سهروردی میبینیم. وی در مقاله اول از قسم دوم این اثر ابتدا در باب نور الانوار و سپس یکتایی او بحث میکند. عبارات سهروردی در این باب اینگونه است:

و هو نور الانوار، و النور المحيط، و النور القيوم، و النور المقدس، و النور الاعظم الاعلی، و هو النور القهار، و هو الغنی المطلق... و لایتصور وجود نورین مجردین غنیین، فانهما لا یختلفان فی الحقیقه لما مضی و لایمتاز احدهما عن الآخر بنفس ما اشترکا فیهِ و لا بأمر یفرض انه لازم بالحقیقه... و لابعراض غریب فالنور المجرّد الغنی واحد و هو نور الانوار... فلا ندّ له و لا مثل له...^(۶۸)

ملاصدرا در *شواهد الربوبیه* در ذیل عنوان وحدانیت خداوند، مقدمه‌یی می‌آورد که گویا مسئله یکتایی خدا امری ربانی و عرشی بوده که بدو الهام شده است. مقدمه‌یی که ملاصدرا بیان میکند اهمیت زیادی در تبیین بهره‌گیری این دیدگاه از خاستگاه قرآنی - روایی دارد. مقدمه چنین است:

إن لنا بإعلام إلهی برهانا عرشیا علی هذا المطلب الشریف الذی هو الوجهه الكبرى لأهل السلوک محکما فی سماء وثاقته التي ملئت حرسا شديدا، لا یصل إلیه لمس شياطين الأوهام و لا یمسه القاعدون منه مقاعد للسمع إلا المطهرون من الأرجاس النفسانيه المكتسبه من ظلمات الأجسام...^(۶۹)

این دیدگاه فلاسفه که خداوند، صرف الحقیقه است و وحدتش واحد عددی نیست و ذاتش بذاته و لذاته قائم است و وجودی تام و کامل و واحدی است که عدم و نیاز و ترکیب و انقسام در او راه ندارد، متأثر و برگرفته از آیات و روایات است. در کتاب *توحید* آمده که از امام صادق (ع) در باب یکتای خدا سؤال شده، فرمودند: «هو عزّ وجلّ مثبت موجود لا مبطل ولا معدود».^(۷۰) امیرالمؤمنین (ع) در خطبه ۱۸۵ *نهج البلاغه* نیز فرمودند: «واحد لا بعدد» و در خطبه اول و ۱۵۲ فرمودند: «و من حدّه فقد عدّه». شیخ صدوق در *توحید* از امام موسی بن جعفر روایت میکند که فرمود: «کان الله ولا شیء معه و هو الآن کما کان»^(۷۱) شیخ طوسی در *امالی* با سند متصل از امام رضا (ع) نقل کرده که فرمود:

«أحد لا بتأویل عدد، ظاهر لا بتأویل المباشرة، متجلّ لا باستهلال رؤیه، باطن لا بمزایله».^(۷۲) طبرسی در *احتجاج* روایتی از حضرت امیر (ع) نقل میکند که علامه



طباطبایی معتقد است این سخن گرانبهاترین و در عین حال مختصرترین کلام درباره توحید است و بخوبی توحید را تبیین میکند. سخن حضرت چنین است: «دلیله آیاته، وجوده إثباته و معرفته توحیده، و توحیده تمییزه عن خلقه، و حکم التمییز بینونه صفه لا بینونه عزله»^(۷۳) نشانه او آیات اوست و هستیش اثبات اوست و شناختش یگانه دانستن اوست و یگانه دانستنش جدا دانستن او از آفریده‌اش میباشد و حکم این جدایی آن است که صفاتش از آنان جداست نه آنکه از آنها منفصل باشد. حضرت (ع) در خطبه اول نهج البلاغه، پذیرش وحدانیت خداوند را تصدیق اصل ذاتش دانسته و میفرماید:

«اول الدین معرفته، و کمال معرفته التصدیق به، و کمال التصدیق به توحیده و کمال توحیده الاخلاص له...»^(۷۴) روایات و گفتارهای بسیاری از ائمه معصومین بر مسئله اسماء و صفات الهی ذکر شده که بخشی از آن را در بحث از اسماء خداوند بیان خواهیم کرد. این گفتارها بروشنی از اهمیت، تأثیر و پیشینه بحثهای فلسفی و عقلی در دوره نخست اسلام و قبل از آشنایی مسلمانان با فلسفه‌های ایران و یونان و هند حکایت میکند. سخن این است که بدون بررسی دقیق این پیشینه و نوع تأثیرگذاری آن نمیتوان از خاستگاه قرآنی - روایی فلسفه اسلامی دفاع بعمل آورد.

پی‌نوشتها:

۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، مجموعه رسائل، رساله علی و فلسفه الهی، ج ۱، ص ۱۸۳.
۲. همان، ص ۱۸۴.
۳. همان، ص ۱۸۶-۱۸۸، با دخل و تصرف.
۴. همان، ص ۲۰۸ و ۲۰۹.
۵. ملاصدرا، رساله فی الحادوث العالم، ص ۱۵۳.
۶. همان، ص ۱۵۴.
۷. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۱، ص ۲۳ و ۲۴.
۸. همان، ص ۲۴ و ۲۵.
۹. ر.ک: طوسی، خواجه نصیرالدین، تلخیص المحصل.
۱۰. کنی، آنتونی، ایمان چیست؟، ترجمه اعظم پویا، ص ۸۹.
۱۱. عابد الجابری، محمد، التراث و الحداثه، ص ۳۲۷ - ۳۲۹.
۱۲. عبدالرزاق، مصطفی، زمینه تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه فتحعلی اکبری، ص ۸۱.
۱۳. ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علیمیراد داوودی، ص ۳۹۷.
۱۴. اوروی، دومینیک، «ابن‌رشد»، ترجمه عبدالرزاق حسامی‌فر، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۲، زیر نظر سیدحسین نصر و الیور لیمن، ص ۱۲۱.
۱۵. ابن‌رشد، ابوالولید محمد، فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال، محمد عماره، ص ۳۹.



۱۶. الاهوانی، احمد فواد، «ابن رشد» ترجمه غلامرضا اعوانی، تاریخ فلسفه در اسلام، بکوشش میان محمد شریف، زیر نظر نصرالله پورجوادی، ج ۱، ص ۷۷۸.
۱۷. «ابن رشد»، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۱۱۹.
۱۸. فاخوری، حنا؛ جر، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالحمید آیتی، ص ۶۵۹.
۱۹. ابن رشد، ابوالولید محمد، الکشف عن المناهج الادله فی عقاید الملة، ص ۴۵.
۲۰. «ابن رشد»، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۱۲۲.
۲۱. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۶۶۰.
۲۲. فصل المقال، ص ۵۳.
۲۳. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالحمید آیتی، ص ۶۵۹.
۲۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، ص ۱۱۷.
۲۵. اوروی، دومینیک، ابن رشد، ترجمه فریدون فاطمی، ص ۹۲.
۲۶. «ابن رشد»، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۷۸۲.
۲۷. ژیلسون، اتین، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، ص ۳۶.
۲۸. درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، ص ۱۰۱.
۲۹. دیور، ت. ج.، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، ص ۲۱۲.
۳۰. الکشف عن مناهج الادله فی عقاید الملة، ص ۵۹.
۳۱. فصل المقال، محمد عمارة، ص ۲۳.
۳۲. کاپلستون، فردیک، تاریخ فلسفه، ترجمه ابراهیم دادجو، ص ۲۵۸.
۳۳. کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، ج ۵، ص ۳۴۷.
۳۴. روح فلسفه قرون وسطی، ص ۳۶۴.
۳۵. درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، ص ۳۴۳.
۳۶. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۶۶۵.
۳۷. آینه‌وند، صادق، دین و فلسفه از نگاه ابن رشد، ص ۹۴.
۳۸. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۶۵۵.
۳۹. همانجا.
۴۰. ابن رشد، ص ۹۹.
۴۱. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۷۰۰.
۴۲. ابوزید، حامد، متن و معنای متن، ترجمه محمدرضا وصفی، ص ۳۴.
۴۳. روح فلسفه قرون وسطی، ص ۴۰۰.
۴۴. ارکون، محمد، میراث گفتمان جهان وطن، ترجمه محمدرضا وصفی، ص ۱۲۰.
۴۵. درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، ص ۸۰.
۴۶. روح فلسفه قرون وسطی، ص ۴۳۴.
۴۷. همان، ص ۴۳۳.
۴۸. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۶۵۷.
۴۹. روح فلسفه بر قرون وسطی، ص ۴۳۴.
۵۰. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۶۸۸.
۵۱. طباطبایی، سید محمدحسین، شیعه در اسلام، ص ۷۲.
۵۲. همان، ص ۷۳.
۵۳. همان، ص ۹۲.
۵۴. همان، ص ۸۹.

۵۵. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، سوره‌های حمد و بقره، ج ۲، ص ۳۲ و ۳۳.
۵۶. ابن ترکه، صائن‌الدین، تمهید القواعد، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۷.
۵۷. طباطبایی، محمدحسین، مجموعه رسائل، ج ۱، رساله درباره توحید، ص ۵۷-۶۰.
۵۸. همان، ص ۶۱ و ۶۲.
۵۹. همان، ص ۱۶ و ۱۷.
۶۰. همان، ص ۱۹.
۶۱. تمهید القواعد، ص ۷.
۶۲. همان، ص ۴۸.
۶۳. فازابی، ابونصر، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه جعفر سجادی، ص ۶۱ و ۶۲.
۶۴. همو، شرح رساله زینون در مجموعه رسائل فلسفی، ترجمه سعید رحیمیان، ص ۱۰۹.
۶۵. همان، ص ۱۱۸ و ۱۱۹.
۶۶. ابن سینا، التعليقات، تصحیح، تحقیق و مقدمه حسین موسویان، ص ۵۵۶.
۶۷. همان، ص ۹۷۵.
۶۸. شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، تصحیح و تحقیق حسین ضیائی، ص ۳۱۵.
۶۹. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۱۶۰ و ۱۶۱.
۷۰. شیخ صدوق، توحید، باب ۱۱، ح ۴، ص ۱۴۰.
۷۱. همان، باب ۱۱، ص ۶۷.
۷۲. شیخ طوسی، الامالی، ج ۱، ص ۲۲.
۷۳. طبرسی، محمد بن حسن، احتجاج، ص ۲۰۱.
۷۴. نهج‌البلاغه، خطبه اول.

منابع:

۱. قرآن کریم.
۲. نهج‌البلاغه، خطبه اول.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، درخشش ابن‌رشد در حکمت مشاء، انتشارات طرح نو، ج ۱، ۱۳۸۴.
۴. ابن ترکه، صائن‌الدین، تمهید القواعد، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
۵. ابن رشد، ابوالولید محمد، الكشف عن مناهج الادلة فی عقاید الملته، بیروت، دارالآفاق، ۱۹۷۷ م.
۶. _____، فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال، محمد عمارة، قاهره، دارالمعارف، ج ۲، ۱۹۸۳ م.
۷. _____، فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال، ترجمه سید جعفر شهیدی، انتشارات امیرکبیر، ج ۱، ۱۳۷۶.
۸. ابن سینا، التعليقات، تصحیح، تحقیق و مقدمه حسین موسویان، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ش ۹۷۳، ۱۳۹۱.
۹. ابوزید، حامد، متن و معنای متن، ترجمه محمدرضا صفی، نشر نگاه معاصر، ج ۱، ۱۳۸۷.
۱۰. ارکون، محمد، میراث گفتمان جهان وطن، ترجمه محمدرضا صفی، نشر نگاه معاصر، ج ۱، ۱۳۸۷.
۱۱. آیین‌وند، صادق، دین و فلسفه از نگاه ابن‌رشد، تهران، نشر نی، ج ۱، ۱۳۸۵.
۱۲. اوروی، دومینیک، «ابن‌رشد»، ترجمه عبدالرزاق حسامی‌فر، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۲، زیر نظر سید حسین نصر و الیور لیمن، انتشارات حکمت، ج ۱، ۱۳۸۶.

۱۳. _____، *ابن رشد*، ترجمه فریدون فاطمی، نشر مرکز، چ ۱، ۱۳۷۵.
۱۴. الاهوانی، احمد فؤاد، «ابن رشد»، ترجمه غلامرضا اعوانی، بکوشش میان محمد شریف، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، زیر نظر نصرالله پورجوادی، نشر دانشگاهی، چ ۱، ۱۳۸۹.
۱۵. دبور، ت. ج.، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه عباس شوقی، انتشارات عطایی، چ ۳، ۱۳۶۲.
۱۶. ژیلسون، اتین، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه علیمراد داوودی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، چ ۱، ۱۳۶۶.
۱۷. _____، *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه شهرام پازوکی، انتشارات گروس، چ ۲، ۱۳۷۸.
۱۸. شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، تصحیح و تحقیق حسین ضیائی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۱۹. شیخ صدوق، *توحید*، باب ۱۱.
۲۰. شیخ طوسی، محمدبن حسن، *الامالی*، دارالثقافه، ۱۴۱۴ ق.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *شیعہ در اسلام*، قم، بوستان کتاب، چ ۱، ۱۳۸۶.
۲۲. _____، *مجموعه رسائل*، ج ۱، رساله درباره توحید، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۲۳. _____، *مجموعه رسائل*، ج ۱، رساله علی و فلسفه الهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۲۴. طوسی، خواجه نصیرالدین، *تلخیص المحصل*، با همکاری دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل، تهران، ۱۳۵۹.
۲۵. عابد الجابری، محمد، *التراث والحداثة*، بیروت، ۱۹۹۱ م.
۲۶. عبدالرزاق، مصطفی، *زمینه تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه فتحعلی اکبری، نشر پرسش، چ ۲، ۱۳۸۱.
۲۷. فاخوری، حنا؛ جر، خلیل، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چ ۶، ۱۳۸۱.
۲۸. فارابی، ابونصر، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه جعفر سجادی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۹.
۲۹. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۱، ۱۳۸۷.
۳۰. کربن، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، انتشارات کویر، چ ۵، ۱۳۸۵.
۳۱. کنی، آنتونی، *ایمان چیست؟* ترجمه اعظم پویا، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۸.
۳۲. مطهری، مرتضی، *آشنایی با قرآن*، سوره‌های حمد و بقره، ج ۲، چ ۲۱، انتشارات صدرا، ۱۳۸۶.
۳۳. ملاصدرا، *الشواهد الربوبیه*، قم، بوستان کتاب، چ ۴، ۱۳۸۲.
۳۴. _____، *رساله فی الحدوث*، تصحیح، تحقیق و مقدمه سید حسین موسویان؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، چ ۱، ۱۳۷۸.
۳۵. _____، *الاسفار الاربعه*، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی؛ باشراف و مقدمه استاد سید محمد خامنه‌ای، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، چ ۱، ۱۳۸۳.