

فیلسوفان مسلمان و هم‌خوانی میان فلسفه و دین^۱

دکتر ابراهیم بیومی مدکور ترجمه عبدالله امینی پور

از قسمت خدمات عمومی دانشگاه آمریکایی [بیروت] تشکر می‌کنم که فرصتی را مهیا کرد تا بتوانم با شما درباره موضوعی خشک و دقیق سخن بگویم. نمی‌دانم آیا دقیق بودن همین موضوع باعث خشک و سخت بودن آن شده است یا خشکی و سختی آن بر دقت و غرابتش افزوده است؟! هر گونه باشد، می‌توانم تأکید کنم که شما با موضوعی جالب و سرگرم‌کننده، موضوعی که در شنونده شوق، رغبت و آرامش ایجاد کند، رو به رو نیستید.

البته، سعه صدر و آگاهی بسیار شما مرا بر می‌انگیزاند تا به رغم مشکلاتی که برایم پیش خواهد آورد، سخنی بگویم. اگر خواسته‌ام همراه شما در این باره ژرف بیندیشم، برای آن بوده که به موضوعی از فرهنگ اسلامی پردازم که صاحبان و شایستگان آن، این موضوع را وانهاده و آن را نادیده گرفته‌اند. این موضوع، پژوهش عقلی و بحث نظری در اسلام است.

فلسفه^۲ اسلامی

اسلام فلسفه‌ای دارد؛ بنابراین صرف فلسفه^۳ ارسطویی که در ظرف عبارات عربی ریخته شده باشد نیست (چنان که «رنان» گمان می‌برد) و نیز فلسفه^۴ مکتب اسکندریه نیست که تنها به برخی از

بزرگان اسلام منسوب باشد (چنان که دوهم^۲ می‌پندارد).^۳ هرگز چنین نیست، بلکه فلسفه اسلامی دارای موضوعی خاص و دشواری‌هایی معین و روشی کاملاً نو در مباحث است. این فلسفه به حدی متروک و مجهول است که به نظر من، هیچ فلسفه‌ای بدین گمنامی نیست. فیلسوفان آن ناشناخته‌اند و کتاب‌های آن نیز دست کمی از این جهت ندارند، برخی از این کتاب‌ها هنوز خطی‌اند و هیچ کس در اندیشه چاپ و نشر آنها نیست. اگر خداوند برخی از مستشرقان را بر این میراث نگمارده بود، چیزی از این فلسفه شناخته نمی‌شد و تا ابد در پرده خفاء باقی می‌ماند.^۴ و چقدر خوب است که برای احیای مجد و شکوه گذشته خویش به پا خیزیم و از مردان بزرگ تاریخ خود تجلیل کنیم تا امروزمان با گذشته پیوند خورد و شالوده نهضتمان را بر پایه‌هایی متین و استوار از گذشته‌ای پویا و آینده‌ای پر بار، پی‌ریزی کنیم.

همان‌طور که گفتم موضوع مورد بحث ما دقیق است و عنوان آن به قدر کافی رسا است تا [ما را] بر مشکلات و سختی‌های آن رهنمون شود.

در مباحث دینی، مواردی اتهام برانگیز، قابل تأویل و شبهه‌های نامحدودی وجود دارد. در مناطق ما، در بیست ساله اخیر روحیه منحوس اتهام کاملاً رواج یافته است، به حدی که هر کس بخواهد از یک پدیده دینی، تفسیری تاریخی یا عقلی ارائه کند، به الحاد و کفر و ارتداد متهم می‌شود. از این رو، بسیاری از محققان در این زمینه وارد نمی‌شوند و از آتش دامن گیر و جنگ و درگیری بیمناک‌اند، ولی من احساس می‌کنم نوعی نسیم تسامح اسلامی که در گذشته وجود داشته، دوباره وزیدن گرفته است. در میان اندیش‌وران و صاحب‌نظران، گرایش به آزادی [بیان] و سعه صدر و آزاداندیشی، مشاهده می‌کنم. بهترین دلیل بر این مسئله، خاموشی آن غوغاهای گذشته است، جنجال‌هایی که میان اباحی‌گران و متحجّرین [متعهدان و غیر متعهدان] و میان لائیک‌ها و متدینان وجود داشت.

من بر این باورم که اگر زمان [انتشار] کتابی همانند حیاة محمد [نوشته] دکتر هیکل، ده سال به عقب بر می‌گشت، مسلماً آن کتاب از کتاب‌های مخالف و مطرود به حساب می‌آمد. اما امروزه [این کتاب] کتابی خواندنی و به گونه‌ای تحسین برانگیز و قابل تقدیر است.

البته، بی شک جناب استاد بزرگ شیخ مراغی، در این رویکرد شایسته و تسامح نوپیدا، نقشی راستین داشته‌اند.

اکنون که ذهن‌ها آمادگی بیشتر برای فهم مسائل دینی در فضایی آزاد و باز دارند، بیم و باکی

ندارم که به بخشی از آن پردازم و در این سخن، تنها رسولی امین و بازگو کننده ای صادق خواهم بود که گفته های فیلسوفان گذشته را نقل می کنم. برای من مهم این است که اندیشه فیلسوفان بزرگ اسلامی را برای شما بازگو کنم، سخنانی را که در گذشته وجود داشت، به میان شما آورم و از زیر خاک اشباحی را بیرون کشم که زمان زیادی از خواب آنان گذشته است. برای شما بگویم که چگونه فارابی، ابن سینا و ابن رشد کوشیدند تا میان فلسفه و دین هم خوانی ایجاد کنند.

هم خوانی دین و فلسفه

دین وحی الهی، کلمه آسمانی، غذای دل و منبع و منشأ اوامر و نواهی است. چگونه می توان میان دین و فلسفه (ای که ساخته انسان و فرهنگ زمینی است و قابل پذیرش و انکار و بحث و تحلیل است) هم خوانی ایجاد کرد؟ چگونه می توان میان حقیقت دینی و حقیقت فلسفی جمع کرد؟ در حالی که اولی شالوده اش الهام و دومی بنا و بنیادش برهان است؟ چگونه می توان میان مسائلی نقلی و عقلی، میان مسلمانات و یقینات، هماهنگی ایجاد کرد؟ چگونه می توانیم میان افکار عوام که بر سادگی و سهولت مبتنی است با اندیشه خواص که برخاسته از تفکر و تأمل عمیق است، جمع کنیم؟

به قطع امر مهم و مشقت آمیزی است که [اگرچه] موفقیت در آن بسیار دشوار است، ولی ضروری است. این ضرورت به خاطر کسانی است که در دنیای اسلام زندگی کرده و خود مسلمان بوده اند و تحقیق، بلکه زندگی شان تابع فضای حاکم بر آنان بوده است؛ یعنی تحت تأثیر عوامل و موقعیت های مختلفی بوده اند که بر زمانشان سیطره داشته است.

فیلسوفان مسلمان چاره ای نمی دیدند جز تلاش برای هم خوانی میان اعتقادات [خود] و مباحث فلسفی. این تلاش همان رکن اساسی و برترین ویژگی فلسفه ایشان است. با این ویژگی، فلسفه آنان از فلسفه ارسطویی جدا شده و در شکل مستقل خود ظاهر می شود. این فیلسوفان در هر گامی و در هر مبحثی به سوی این هدف نهایی جهت گیری می کنند. ثمره تلاش آنان باعث گسترش فلسفه و نفوذ آن به عمق دیگر مباحث اسلامی شده است.

فارابی اولین کسی است که در مسیر هم خوانی گام نهاد و آن را به گونه ای آراسته و منظم درآورد، پس از او ابن سینا آمد و بر روش و راه او گام نهاد؛ مکتب او را توسعه داد و به تکمیل آن چه فارابی از قلم انداخته بود، پرداخت، ولی کوشش این دو فیلسوف به مذاق غزالی خوش

نیامد و به فلسفه سخت حمله برد و جنگی طولانی و همه جانبه بر ضد آن به راه انداخت و اصول و فروع فلسفه را نقض کرد و به ویران کردن بنیان سترگ و پایه های استوار آن پرداخت. کتاب تهافت الفلاسفه او برای کندن سنگ بناهای این سامانه به نگارش در آمده است. وی می خواهد ثابت کند که فیلسوفان با سعی در جهت هم خوانی دین و فلسفه، هم به فلسفه و هم به دین بد کردند.

سپس ابن رشد با دفاع از فیلسوفان گذشته، مغالطه ها و سفسطه هایی را که در دلائل [مطرح شده از سوی] غزالی بود، برملا ساخت. تعصب شدید او نسبت به ارسطو و عنایت [ویژه اش] به فلسفه قدیم، مانع از این نشد که سه کتاب مهم خود را وقف حل این مشکل کند، کتاب های تهافت التهافت در رد غزالی، فصل المقال فی تقریر ما بین الشریعة والحکمة من الاتصال والکشف عن مناهج الادلة فی عقائد الملة.

برای ما فایده چندانی ندارد که بدانیم این فیلسوفان در کارشان مخلص بوده اند یا نه، این مسئله ای است که از بحث ما خارج است و مربوط به خود آنها و رابطه شان با خدا است. وقتی ظاهرشان بر حسن نیتشان گواه است، چرا به باطن آنان پردازیم و چه کسی می تواند از باطن افراد آگاه باشد؟ تنها خداست که متولّی منویات است و کُنه و زوایای آن را می داند. گذشته از این، پی جویی اسرار بیشتر با شک و تهمت همراه است، آن هم نسبت به افرادی که هیچ دلیلی در گفتار و رفتار آنان بر آن اتهامات وجود ندارد، پس این کار را کنار می نهیم و به این بسنده می کنیم که ثابت کنیم فیلسوفان مسلمان، که درباره آنها سخن می گوئیم، کتاب هایی نگاشته اند که بر رغبت و میل شدید آنان به هم خوانی میان دانش و عقیده شان دلالت دارد و تمام مباحث فلسفه شان بر این پایه نهاده شده است.

تلاش فارابی و ابن سینا در جمع فلسفه و دین

روشن است که ایجاد وفاق و هم خوانی در جایی است که دست کم دو طرف مقابل و از هم گریزان وجود داشته باشند و کار هماهنگ کننده و وفاق دهنده این است که عوامل اختلاف را دور کند و دو طرف را به هم نزدیک سازد، و این تلاشی است که فارابی و ابن سینا برای ربط و پیوند دادن فلسفه به دین انجام داده اند. از یک طرف، پیش روی خود، فلسفه ارسطو را داشتند که میراث یونان و بهترین تصویر از محصول و برآیند عقل انسانی در آن روزگار بود، و از طرف دیگر، این دو پای بند عقاید اسلام و شریعت سهله و سمحه ای بودند که انسان را به آزادی از قیود

دعوت می‌کرد و به سوی تحقیق و اندیشه روانه می‌ساخت. در فلسفه ارسطو مواردی هست که با اصول دین سازگار نیست، چنان که در اسلام هم آموزه‌هایی هست که ممکن است ظاهر آن با روح فلسفه هم‌خوان نباشد. فارابی و ابن سینا در صدد بودند، به مکتب ارسطو رنگ دینی بزنند، هم چنین لباس فلسفه بر [قامت] دین بپوشانند. از این جا بود که فلسفه، دینی شد و دین، فلسفی گشت یا به عبارت دقیق‌تر، فلسفه این دو دانشمند دین آنان شد و دین شان فلسفه گشت.

مانمی‌توانیم همه مواردی را که این دو تلاش کردند تا به هم نزدیک سازند، در این جا به تفصیل بیاوریم. پس به ذکر مسائل اصلی که در فلسفه و دین با هم وارد ساختند، بسنده می‌کنیم. بنابراین، نقاطی را که با ارسطو به مخالفت برخاستند و راه حل‌هایی را که برای برخی از مشکلات دینی، عرضه کردند، روشن می‌کنیم.

راه‌های وفاق به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ یکی به فلسفه مربوط می‌شود و دیگری به دین. گویا این دو وفاق‌دهنده خواسته‌اند با فلسفه به طرف دین گام بردارند، در همان وقتی که دین را به فلسفه نزدیک می‌ساختند. گویا مصالحه و آشتی میان دین و فلسفه - اگر این تعبیر [قضایی] صحیح باشد - با تساهل و تسامح و فداکاری هر دو به وقوع پیوست. در فلسفه ارسطویی سه مسئله اساسی وجود دارد که از تعالیم اسلام به دور است:

یکم؛ خدا و مفهوم صحیح آن و تعیین صفات و ویژگی‌هایش.

دوم؛ رابطه میان خدا و جهان و روشن ساختن این که حرکت و ماده نیاز به خدا داشته یا نداشته باشند.

سوم؛ مسئله نفس و جاودانگی آن، که اولی مبحثی کلامی و ماوراءالطبیعی است، دیگری مربوط به طبیعت و مادیات و سومی مربوط به مبحث روان‌شناسی است.

این سه نکته مهم بود که میان آرای ارسطو و آموزه‌های دین اسلام جدایی می‌افکند. از طرف دیگر، در تعالیم اسلامی دو مسئله مشکل و بزرگ وجود داشت؛ یکی مسئله نبوت و دیگری شنیده‌ها [مانند معجزات پیامبران، وجود فرشتگان، قیامت و...]. فیلسوفان به این دو مهم پرداختند و سعی کردند تفسیری علمی از آن داشته باشند تا با مبادی عقلی سازگار باشند. به صورت گذرا، موارد اختلاف و راه حل‌های آن را بیان می‌کنم.

خدای ارسطو و خدای فارابی و ابن سینا

ارسطو توجه ویژه‌ای به معرفت الله نداشت و در فلسفه جایگاه و هدف اساسی به آن نداد، هم‌چنین در قوانین اخلاقی و در مبحث نظام‌های سیاسی به آن نپرداخت. به نظر می‌آید وی ابتدا به عالم حس و اسباب و علل آن نظر انداخت، بدون این که به نیروی ناپیدای مدبر آن بیندیشد. پس از آن که طبیعت، علل و اسباب خود را سامان بخشید و افلاک در سیر خود نظم یافتند، به محرک اول رسید که ویژگی مهم آن این است که غیر خود را به حرکت وامی‌دارد، ولی خود غیرمحرک است.^۵ این محرک ساکن یا محرک صوری، به نظر ارسطو همان خداست. از صفات خدا چیزی نمی‌گوید جز این که او عقل دائم الفکر است و فکر او بر ذات او ریزش دارد.^۶ اگر از ارسطو توضیح بیشتری بخواهی، جز سکوت عمیق و سکون دائم چیزی نخواهی یافت؛ زیرا وی از سخن گفتن در مسائل دینی می‌پرهیزد و آن را بالاتر و برتر از توان بشری می‌شمارد و تصریح می‌کند که موجودات ازلی و باقی‌گرچه والا و مقدس هستند، ولی به مقدار بسیار کم شناخته شده‌اند.^۷

ای کاش! ارسطو در این حد توقف کرده بود، ولی او به وادی بدتر و ناپسندتری وارد شد، زیرا نظریه‌های مختلف او بیان‌گر مردد بودنش میان یکتاپرستی و چندگانه پرستی است. وی واقعاً در مواردی منادی وحدت است، آن‌جا که سخن هومر را تکرار می‌کند که «درست نیست رب و خدایان متعدد وجود داشته باشند» و می‌پذیرد که یک دست بودن نظام جهان، مستلزم وحدت علت غایی است.^۸ ولی در جایی دیگر چنین تقریر می‌کند که هر فلکی محرک خاصی دارد که چندان با محرک اول و خدای بزرگ اختلاف ندارد. پس افلاک و حرکات آن، او را به تعدد و چندخدایی می‌کشانند، گرچه ندای وحدت سر داده و برهان هم برای آن آورده، اما نتوانسته است به طور کلی خود را از سنت‌ها و عقاید گذشته یونان (که ستارگان را خدایان می‌پنداشتند)^۹ برهاند.

اندیشه خدا برای او مسئله مشکلی است و با مذهب او نمی‌خواند و در فلسفه او جایی ندارد. فکر می‌کنم نیازی به بررسی نیست که این اندیشه با عقیده اسلامی کاملاً اختلاف دارد. از این رو، فیلسوفان مسلمان ناچار شده‌اند حقیقت خدا را بیان کنند و چنان شرح دهند که جایی برای ابهام و شک باقی نماند. آنان اثبات کردند که خدا موجود اول و علت حقیقی دیگر موجودات

است و از شریک، نظیر، مانند و ضد منزه است. او خدای یگانه، زنده، توانا، دانا، حکیم، شنوا و بیناست. فارابی می‌گوید:

موجود اول، علت نخست برای وجود دیگر موجودات است و از هر کاستی و نقصی دور است. وجود او برترین و کامل‌ترین وجود و قدیم‌ترین و ازلی‌ترین وجود است و امکان ندارد وجودی برتر و قدیم‌تر از وجود او باشد... به سبب ذات او جوهرش ازلی و همیشگی است، بدون این‌که در ازلی بودن خود نیاز به چیز دیگری داشته باشد که مایه بقای او باشد. جوهر و ذات او برای بقا و دوام وجودش کافی است... او با جوهر و ذات خود، مباین و متفاوت با هر چه غیر خود است، می‌باشد و امکان ندارد وجودی که برای اوست، برای غیر او باشد.^{۱۰}

در همین زمینه ابن سینا می‌گوید:

وجود اول را هیچ مثل، ضد، جنس و فصلی نیست و از همین رو تعریف حدی هم برای او [ممکن] نیست و اشاره‌ای هم به او نمی‌شود، مگر با شناخت محض عقلی. وجود اول، معقول بالذات است، قائم بالذات است، پس او قیوم است و منزه از همه وابستگی‌ها، عهدها، ماده‌ها و دیگر چیزهایی که ذات را به احوال و صفاتی زاید بر ذات متصف می‌کند.

معلوم است موجودی که چنین باشد، عاقل بالذات و معقول بالذات است. تأمل کن چگونه بیان ما برای ثبوت وجود اول و یگانگی و مبراً بودن او از علائم، نیاز به تصور وجود غیر او ندارد، هم چنین نیاز به ملاحظه آفریده‌ها و فعل او نیست؟ گر چه مخلوقات و فعل دلیل بر وجود او هستند، ولی این راه موثق‌تر و برتر است؛ یعنی وقتی ما حال وجود را در نظر بگیریم، خود وجود از این حیث که وجود است، به وجود او، گواهی می‌دهد، سپس آن وجود بر وجودهای بعد از او گواهی می‌دهد. در قرآن کریم به چیزی شبیه همین مطلب اشاره شده است؛ «سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ»؛^{۱۱} به زودی آیات خود را در برون و درون وجودشان به ایشان نشان خواهیم داد.

این استدلال از آن گروه است، سپس خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»؛^{۱۲} آیا کافی نیست که خداوند تو بر هر

چیزی گواه است. «این برهان صدیقین است که به واسطه خدا [بر دیگر وجودها] استشهد می کنند، نه [از دیگر وجودها] بر او.^{۱۳}»

این دو فیلسوف (فارابی و ابن سینا) از راهی ابتکاری و با مهارت و ظرافتی دل انگیز بر یگانگی خدا برهان اقامه کرده اند.^{۱۴} وقتی خدا واحد بود، نمی توانیم تصور کنیم صفاتی خارج از ذات داشته باشد. خدا به ذات خود دانا، زنده، شنوا و توانا است، «پس برای شناخت، نیازی به ذات دیگری ندارد تا فضیلتی خارج از ذات اش را به واسطه آن به دست آورد، چنان که برای شناخت او نیاز به ذات دیگری نیست که خدا را بشناساند. در عالم و معلوم بودن، به خودبسنده بوده، علم او به ذاتش جز جوهر خود چیزی نیست، پس او می داند و شناخته می شود و خود علم است. تمامی اینها ذات و جوهری واحد است.»^{۱۵}

پس فارابی و ابن سینا همانند معتزله قائل به وحدت ذات اند و صفات خارجی را از خدا نفی می کنند و در نظر آنان باور به خدا اساس همه مسائل مذهب است و دیگر مسائل، فرع این اندیشه اند. این طرز تفکر به خوبی میزان اختلاف میان این دو فیلسوف و استادشان ارسطو را مشخص می کند. فیلسوفان اسلامی فقط در این مطلب، از استادشان جدا نشدند، بلکه در یک مسئله دیگر که برآیند این اختلاف است از او فاصله گرفتند و آن مسئله، رابطه خدا و جهان است.

رابطه خدا و جهان در اندیشه ارسطو، ابن سینا و فارابی

ارسطو که می گوید ماده و حرکت قدیم اند، برای خدا در این جهان، جایگاهی قائل نشده است؛ گرچه خدا را «محرک اول» می نامد. محرک اول یعنی علت فاعلی، ولی می گوید: خدا محرک ساکن است. فقط جهان در حرکت خود رو سوی او دارد،^{۱۶} پس خدا فقط هدف و نهایت است و تأثیرش در جهان بیشتر از تأثیر یک تصویر زیبا در جذب بیننده نیست.

شأن و مقام این خدا با آن چه قرآن بدان تصریح می کند، تفاوت دارد. قرآن می گوید: خداوند آفریننده همه چیز است، پس بدون خدا هیچ وجودی برای ماده و عالم نیست و تغییرات وجودی از هر نوع به پروردگار آفریننده - جل شأنه - بازمی گردد.

در مقابل این ناهم گونی آشکار [میان باور ارسطو و فرموده قرآن مجید]، فارابی و ابن سینا به راه حل میانه ای پناه برده و گفته اند: ماده مخلوق است و قدیم. خداوند در همان ابتدا به «فیض» خودش آن را آفرید، سپس با عنایت و توجه خودش از آن نگهداری کرد.

واژه «فیض» از کلماتی نیست که بتوان به سادگی از آن گذشت. این کلمه دارای مفهومی خاص و اهمیتی تاریخی است.^{۱۷} مقصود از فیض این است که از خدا که عقل محض و اندیشه دائم است، عقل اول صادر شده، همان طور که روشنایی از خورشید تابان صادر و منتشر می شود و از عقل اول، عقل دوم به وجود آمده است [و به همین حالت و منوال] تا به عقل دهم می رسد. این عقل ها ترتیبی نزولی دارند، از این رو، برترین عقل، عقل اول است، تا به نازل ترین عقل، یعنی عقل دهم می رسد. این عقول بر افلاک مختلف، تقسیم شده اند تا آن را به حرکت در آورند و نظام در آنها سامان یابد. عقل دهم یا عقل فعال، ویژه جهان زمینی است که ماده از آن صادر شده، در آن واحد هم مخلوق است و هم قدیم. فارابی می گوید: «اول آفریده ای که از او صادر شده، به شمار یکی است که همان عقل اول است. در آفریده اول، بالعرض، کثرت حاصل می شود، زیرا ذاتاً ممکن الوجود است، اما به سبب وجود اول واجب الوجود است و عالم به ذات خود و عالم به وجود اول است. کثرتی که در آن وجود دارد، از وجود اول نیست، زیرا ذات او ممکن الوجود است و از وجود اول و جهی از وجود برگرفته است. از عقل اول که واجب الوجود و عالم به وجود اول است، عقل دیگری حاصل می شود و در وجود آن کثرت جز به آن معنا که گفتیم، نیست. از عقل اول به این اعتبار که ممکن الوجود است و به این اعتبار که عالم به ذات خود است، فلک اعلا با ماده و صورتش که همان نفس است به وجود می آید. مقصود آن است که این دو، علت دو چیز می شوند؛ یعنی فلک و نفس. از عقل دوم، عقل و فلک دیگری پایین تر از فلک اعلا حاصل می شود، این دو از عقل دوم به وجود می آیند، چون (همان طور که در عقل اول گفتیم) کثرت، بالعرض در آن حاصل است. بنابراین، یک عقل و یک فلک از یک عقل حاصل می شود. تعداد این عقول و افلاک را جز به صورت اجمال نمی دانیم، تا آن جا که عقول فعاله به عقل فعال مجرد از ماده، منتهی شوند. در این جا شمار افلاک کامل می شود. حصول این عقول از یک دیگر به گونه پیوسته [مسلسل] و بی نهایت نیست. این عقول با هم فرق دارند و هر یک نوعی متفاوت دارند. عقل آخر از یک جهت مایه وجود نفس های زمینی است و از جهت دیگر سبب عناصر اربعه، به واسطه افلاک می باشد.»^{۱۸}

هم چنین ابن سینا می گوید:

«وجود اول [= ذات واجب] یک جوهر عقلی را می آفریند که حقیقتاً آفریننده است و به واسطه آن، یک جوهر عقلی و جرم آسمانی را ایجاد می کند. هم چنین از آن، جوهر عقلی را

می‌آفریند تا آن که اجرام آسمانی تمام شود و به یک جوهر عقلی برسد که از آن جرم آسمانی پدید نیاید. پس واجب است که هیولای عالم عناصر، از عقل اخیر باشد.^{۱۹} بنابراین، فارابی و ابن سینا آفرینشی را که قرآن گفته است، اثبات می‌کنند، گرچه آن را به صورت عقلی و روحی، تصویر می‌کنند و در قدیم بودن جهان، با ارسطو اتفاق نظر دارند، اما برخلاف ارسطو، آفریننده و مبدأ جهان را می‌پذیرند.^{۲۰}

جاودانگی روح منشأ و محور اختلافی دیگر

بنابر بیان گذشته دیدیم که فارابی و ابن سینا میان آرای فلسفی و آموزه‌های دینی درباره رابطه خدا و جهان، موضعی میانه برگزیده‌اند، اما درباره روح و جاودانگی آن، کاملاً از ارسطو جدا می‌شوند، زیرا هر کس جاودانگی روح را نپذیرد، مسئولیت را از بیخ و بن کنده، از هدف و غایت اخلاق و قوانین و شرایع رسته است. می‌دانیم که ارسطو نظریات فیثاغوریان و افلاطونیان را که می‌گویند نفس صورت جسم است، نقد می‌کند. وی می‌گوید: صورت بدون ماده، ماندگار نیست، بنابراین، نظر وی به این نتیجه حتمی می‌انجامد که تباه شدن جسم باعث تباهی صورت آن، یعنی نفس است. در کل، ارسطو از چالش جاودانگی روح، جز به عرض سخن نمی‌گوید، و ای کاش! وقتی از آن سخن می‌گفت، مطلبی مقبول می‌گفت، اما اندیشه‌های وی در این باره، ناهم‌گون و متناقض است. و به عکس، رأی اسلام در این باره را روشن و آشکار می‌یابیم، که وضوح آن کمتر از دو مطلب پیش نیست.

آموزه‌های اسلام به مانایی و جاودانگی روح حکم می‌کنند، در غیر این صورت، ثواب و عذاب معنایی نخواهد داشت. فارابی - پس از تردید - این نظر را پذیرفته و ابن سینا به شدت با وی موافقت کرده و به خوبی از او دفاع می‌کند و می‌گوید:

اگر آن‌چه را قاعده‌مند گفتم دریایی، خواهی دانست هر چیزی که بتواند صورت معقول [و ذهنی] پیدا کند، در حالی که قائم بالذات است، می‌تواند بیندیشد، در نتیجه، لازم است بتواند در ذاتش بیندیشد... هر چیزی این‌گونه باشد، تغییر و تبدیل برای آن روا نیست^{۲۱} ابن سینا، در کتاب نجات، بحثی طولانی با عنوان «نفس با مرگ بدن نمی‌میرد»^{۲۲} دارد و در این فصل می‌کوشد با ژرف اندیشی و راهی سترگ، جاودانگی نفس را ثابت کند.

در این جا نخستین شاخه از راه‌های ایجاد هم‌خوانی میان فلسفه و دین پایان می‌پذیرد. ملاحظه کردید هر کجا رأی ارسطو با یک اصل دینی ناهم‌گون بود، فیلسوفان مسلمان به طرف آموزه‌های دین گرویده یا اصل دینی را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که با نظر آن فیلسوف یونانی هم‌خوان باشد. منکر آن نیستیم که فارابی و ابن‌سینا نظریه‌های کلامی جدیدی درباره‌ی معبود و صفاتش ارائه کرده‌اند، به آن اندازه که این نظریه‌ها، آن‌ها را به اصول اسلام نزدیک و استادشان ارسطو دور کرده است، گرچه با این حال، واژه‌ها و محتوایی که مقصودشان بوده، با بسیاری از نصوص دینی ناهم‌گون است، از این رو، دسته‌ها و فرقه‌های اسلامی، بدان اعتراض کرده‌اند، برخی گفته‌های آنان پذیرفته شده و بعضی رد شده است.

می‌توانیم بگوییم که مکتب فلسفی عربی اگر توانسته است نظرها را به خود جلب کند، مربوط به بحث‌های دینی آن است، با این حال، به همین دلیل، با تضارب آرا روبه‌رو شده است. اندیشه‌ی خلق یا «فیض» که فارابی و ابن‌سینا مطرح کرده‌اند، عالمان دینی را چندان قانع نکرده است، از «خلق» جز اسم و صورتش باقی نمانده و خبری از حقیقت و معنایش نیست، و این دقیقاً همان مطلبی است که غزالی دریافته و به شدت به آن اعتراض کرده است.

تفسیر فلسفی دین

اکنون به شاخه‌ی دوم می‌پردازیم که برخی امور دینی را تفسیر علمی می‌کنیم. نخستین امر دینی که این گونه است، نبوت است که پایه و اساس دین است. بها [و ارزش] اسلام و هر دین آسمانی، منوط به پذیرش و تسلیم شدن عقلانی به وحی است. هر که منکر وحی باشد یا فرایند آن را بعید بشمارد، به پایه‌ی نخست و اساس استوار دین ضربه زده است. از این رو، فیلسوفان مسلمان کوشیده‌اند نبوت را بر اساس قواعد فلسفی و روان‌شناختی استوار کنند. اینان ثابت کرده‌اند الهامات ناپیدایی که به پیامبران می‌رسد، جز گونه‌ای والا و فرادست از دانسته‌های آدمی نیست. این نظریه را به ویژه بیان خواهیم کرد.

پیش روی ما تنها شنیده‌ها قرار دارند، و چنان که می‌دانید، آنها حقایق دینی‌اند که از قرآن و سنت ستانده شده‌اند، مانند رسولان، معجزات اینان، فرشتگان، صفاتشان، آخرت، سعادت و خوف‌هایی که در قیامت است. به بیان برخی مثال‌ها از این دست شنیده‌ها، بسنده می‌کنیم تا

ببینیم فارابی و ابن سینا چگونه آنها را به روش فلسفی توجیه کرده‌اند. شاید لازم نباشد نظر متکلمان و اهل سنت را، به ویژه درباره فرشتگان، عرش، لوح، قلم و حشر و نشر بازگو کنم. اینان معتقدند که فرشتگان موجودات نورانی لطیف‌اند که می‌توانند به شکل‌های گوناگون درآیند؛ نمی‌خورند و نمی‌نوشند و هیچ‌گاه خدا را معصیت و نافرمانی نمی‌کنند. برخی از متکلمان و اهل سنت، عرش، لوح و قلم را حقیقت حسی می‌دانند و معتقدند که حشر و نشر فقط برای ارواح نیست، بلکه [در آخرت] اجسام ما نیز برگردانده می‌شوند و به سیرت نخست خود باز می‌گردند. اما فارابی معتقد است که فرشتگان تنها عقول هستند که پیش‌تر درباره آنان سخن گفتیم و افلاک مختلف را می‌گردانند، چنان‌که لوح و قلم تفسیری جز تفسیر معنوی و روحی ندارند. فارابی نظر خود را چنین بازگو می‌کند: «گمان مبر که قلم ابزار جمادی است یا لوح بساطی مسطح است و کتابت نقشی است که نگاشته می‌شود و رقم می‌خورد، بلکه قلم و لوح، فرشتگانی روحانی‌اند و کتابت تصویر حقایق است. قلم معانی بیرونی را دریافت می‌کند، لوح با نگارش روحانی آنها را حفظ می‌کند، پس قضا از قلم و تقدیر از لوح برمی‌خیزد. قضا در بردارنده مضمون امر واحد است و تقدیر مشتمل بر مضمون تنزیل به اندازه معلوم است. از آن‌جا به طرف فرشتگانی که در آسمانند می‌رود، پس به ملائکه‌ای که در زمین‌اند، پس از این مقرر در وجود حاصل می‌آید.»^{۲۳}

حشر و نشر و ثواب و عقاب نیز مربوط به روح است. روح است که سعادت مند و بهره‌مند می‌شود یا بدبخت و دردمند می‌شود. صراط و میزان حسی در آخرت نیست، بلکه اینها مثال و تصویرهایی‌اند که بیانگر حقیقتی روحی‌اند. ابن سینا هم عقیده با فارابی بوده، تفسیر وی از عرش، فلکی عقلی است، چنان‌که صورت بهشت و جهنم را روحانی و هم‌گون با خوش‌بختی یا بدبختی نفس می‌داند.

فارابی و ابن سینا این‌گونه کوشیده‌اند تا بین فلسفه و دین، هم‌خوانی ایجاد کنند. اگر تاریخ فلسفه را کنکاش کنیم، می‌یابیم که یونانیان از دیرباز پایگاه و جایگاه دین را در مکاتب فلسفه پاس داشته‌اند. مکتب اسکندریه عنایت ویژه‌ای بدین مسئله دارد و افلوپین در بسیاری اوقات ثابت کرده است که اندیشه‌های دینی با آرای فلسفی مخالفتی ندارند. در این زمینه، مسلمانان به اندازه و کفایت برهان آورده، گرچه بر یونانیان و افلاطونیان پیش‌قدم نبوده‌اند. بزرگان کلیسا پیش‌تر از مسلمانان برخی اصول رواقیون و ارسطوییان را در آموزه‌های خود آورده‌اند، اما موفق نشده‌اند آمیخته‌ای فراهم آورند که اجزای آن هماهنگ و هم‌خوان باشد.

نقد غزالی بر فارابی و ابن سینا

با این حال، باید دانست که کوشش فارابی و ابن سینا برای هم‌خوانی دین و فلسفه، استوار و متمایز از نظریات گذشته بوده، اما غزالی آن را نپسندیده است، چنان‌که پیش‌تر گفتم، وی تمایز فلاسفه را نگاشت تا به مناقشه در آرای فیلسوفان پرداخته و تمامی آنها را نقض و رد کند. این کتاب، دربر دارنده بیست مسئله است، که هشت مسئله درباره خداوند و صفاتش است.

بزرگ‌ترین ایرادی که غزالی، در این قسمت، بر فیلسوفان مسلمان می‌گیرد، آن است که اینان صفات باری تعالی را الغا کرده، علم خدا به جزئیات را نپذیرفته‌اند. وی در این باره بر ضد آنان داد سخن داده و می‌گوید: «هر آینه انسان خردمند از طائفه‌ای که به گمان خود در معقولات ژرف کاوی می‌کنند، شگفت‌زده می‌شود از این‌که بشنود نظریه‌هایی‌شان آن است که رب الارباب و مسبب الاسباب اصلاً آگاهی و علم ندارد که در عالم چه می‌گذرد! [و به واقع] چه فرقی است بین او و مرده [و میّت بی‌اختیار] جز به علم و آگاهی و اشراف او به نفس خویش؟! علم به نفس چه کمالی است اگر جاهل به غیر خود باشد؟! حتی ظاهر این باور به قدری مفتضح و رسوا است که نیاز به تفصیل و روشن‌گری ندارد!»^{۲۴}

در هشت مسئله دیگر، اندیشه خلق و آفرینش را - که فیلسوفان بدان معتقدند - رد می‌کند زیرا باور دارد که به خلق صوری می‌انجامد که در وجود، اثری برای آن مترتب نیست، آن‌گاه به جاودانگی روح می‌پردازد و در دو مسئله آخر بیان می‌دارد که فیلسوفان نتوانسته‌اند در این باره به روشنی برهان آورند.

هم‌چنین غزالی تفسیر روان‌شناختی نبوت را نمی‌پذیرد و نظر فیلسوفان را در این باره رد می‌کند. در پایان، غزالی به نظر اینان درباره حشر و نشر به شدت اعتراض کرده، به آنان ایراد می‌گیرد که اصلی ثابت از اصول دین را منکر شده‌اند. در پایان این قضیه طولانی، رأی و حکم خود را علنی کرده، نظر فیلسوفان مورد اشاره را در هفده مورد، بدعت دانسته، در سه مورد هم آنها را کافر می‌داند، که عبارت‌اند از: الف) خدا کلیات را می‌داند، نه جزئیات را؛ ب) عالم قدیم و ابدی است؛ ج) اجساد محشور نمی‌شوند.

در پی آن نیستیم که در این جا، حکم پیشین غزالی را از سر بگیریم، به ویژه این‌که در جاهای بسیار حقیقت را گفته، اما گاه با آرا و نظر فیلسوفان، هم‌رأی و موافق است، در حالی که زمانی

دیگر، آنها را بسیار به چالش کشیده و نقد می‌کند! روشن‌تر از این نمونه نیست که به برخی آراء که فیلسوفان گفته‌اند و وی نقد کرده، گردن نهاده است؛ برای مثال علم خدا را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که تماماً به مانند تفسیر فیلسوفان است، یا به جاودانگی روح باور دارد و آن را اصل ثابت از اصول اسلامی می‌داند. موضع غزالی در این مواقع، به حقیقت، بسیار ضعیف است، زیرا شخص صوفی و متکلمی که بر اشخاصی ایراد می‌گیرد که جاودانگی روح را ثابت می‌کنند، با آن چه خود گفته، شدیداً مخالفت می‌کند؛ چنان‌که اندیشه نبوت فلسفی را در کتاب المنقذ من الضلال می‌پذیرد. ۲۵

دفاع ابن رشد

در برابر چنین دو گانه‌گویی‌ای، ابن رشد تردید نکرده که گفته غزالی را رد نماید و تهاافت التهاافت را ثابت کند. وی توجه و تلاش بسیار دارد تا از ارسطو و فیلسوفان مسلمانی که با وی هم‌فکراند، دفاع کند، زیرا وی نیز مانند آنان به ضرورت هم‌خوانی بین دین و فلسفه پی برده، باور دارد که می‌باید هر یک از دین و فلسفه را ترک کرده به جانب دیگری ایمان آورد.

وی به طور علنی می‌گوید: شبهه اختلافی که میان دین و فلسفه است، مربوط به خرافات و پیرایه‌هایی است که به دین پیوسته، یا مربوط به ادعاهای فلسفی کسانی است که می‌پندارند جزء حکمایند، در حالی که از حکمت، نصیب و بهره‌ای نبرده‌اند! این اباطیل و پیرایه بستن‌ها به دین و فلسفه جنایت بوده، میان این دو فاصله انداخته است، «اما آزار دیدن از دوست، بدتر از آزار دشمن است. مقصودم آن است که حکمت [و فلسفه] یار شریعت و خواهر رضاعی آن است، از این رو، آزار دیدن از کسی که منتسب به حکمت است، آزار دهنده‌تر است؛ افزون بر دشمنی و کینه و درگیری که میان فلسفه و دین رخ خواهد نمود، در حالی که طبعشان یکی بوده، جوهره و غریزه‌شان نزدیک هم است»،^{۲۶} اما ابن رشد برای هم‌خوانی میان دین و فلسفه، راه و روشی جز آن راهی که فارابی و ابن سینا رفته‌اند، پیموده است. او معتقد است که سلامت دین و فلسفه در آن است که هر یک از دیگری بر کنار باشد و عناصر فلسفی به آموزه‌های دین نسبت داده نشوند و فلسفه رنگ دینی نگیرد، زیرا تا وقتی که دین از آن مردم و همگان است اما فلسفه از آن یک گروه خاص، می‌باید زبان عالمان دینی از زبان فیلسوفان متفاوت باشد. فیلسوف اندلسی [ابن رشد] بر نگارنده تهاافت الفلاسفه بسیار خرده می‌گیرد که چرا برخی مشکل‌های پیچیده را که همگان

نمی‌توانند بفهمند، و هضم کنند، پیش روی آنان نهاده است؟! ۲۷!

تأثیر نقد غزالی بر آیندگان

اما اعتراض و هجوم غزالی سخت بود و به فلسفه آسیبی جدی وارد کرد، از این رو، چاره‌جویی ابن رشد کارساز نشد و یاری فیلسوف قرطبه [اندلس] جایگاه فلسفه را بالا نبرد و در طول هفت سده اخیر فلسفه کنار نهاده شد و نگاه حقارت‌آمیزی بدان می‌شود و یا از آن بیم و هراس دارند. گویا هجده غزالی، خوش‌آیند عقول کم‌مایه‌ای است که قادر بر بحث و نظر نیستند، از این رو، آسان‌ترین راه را آن می‌یابند که فلسفه و شئون آن را وانهاد، با تمامی ابزار به جنگ آن روند. بر آن نیستم که سستی را برایتان بازگو کنم که مؤلفان در این سده‌های ظلمانی پیموده‌اند و در هر فن و هنری می‌پرسند که حکم دین در آن باره چیست؟ آیا فراگیری‌اش واجب، مستحب، مکروه و یا حرام است؟! بسیاری از شما این ابیات مشهور را که در آغاز حواشی کتاب‌ها در سده‌های یازدهم و دوازدهم است، به یاد دارید:

ان مبادی کل فن عَشْرَةٌ الحدُّ و الموضوعُ ثمَّ الثَّمَرَةُ
و فَضْلُهُ و نَسَبَةُ الوَاضِعِ و الاسمُ الاستمداد حکمُ الشَّارِعِ
مَسَائِلُ و الْبَعْضُ بِالْبَعْضِ اِكْتَفَى و مَنْ دَرَى الْجَمِيعَ حَازَ الشَّرْفَا

«اصول هر فنی ده تاست، حد (تعریف)، موضوع، غایت، فضل آن، واضع (بنیان‌گذار)، حکم شارع، مسائل و... برخی به چندتا از این اصول ده‌گانه بسنده کرده‌اند، اما هر دانشی که مجموع این ده اصل را داشته باشد، شرافت دارد.»

به نام و به بهانه شرع، دانش‌هایی حرام یا روا و مجاز شمرده شد و تحت تأثیر این رقابت، اجزای گوناگون فلسفه و نهاده شد، جز منطق (که خود حکم حرام یا حلال و مستحب یا مباح یافته) به درس گذاشته نشد. اخضری یکی از اندیش‌وران علم منطق در سده دهم هجری در کتاب سلم فصلی را با عنوان «فی جواز الاشتغال به» گشوده است. زیرا این عنوان حکم شرع درباره فراگیری منطق و آرای پژوهش‌گران را در این باره بیان کرده، در ابیات ظریفی این مطلب را روشن می‌کند که دوست دارم آن ابیات را برایتان بازگویم:

و الخلف فی جواز الاشتغال به علی ثلاثة أقوال
فأبْنُ الصَّلاَحِ و النواوی حَرَمَا و قال قومٌ ینبغی أن یعلمَا

و القولة المشهورة الصحيحة جوازه لكامل القريحة
ممارس السنّة و الكتاب يهتدى به الى الصواب^{۲۸}

«در جواز فراگیری منطق، سه قول است: ابن صلاح و نواوی منطق را حرام دانسته‌اند، گروهی دیگر گفته‌اند: فراگیری اش روا است و قول مشهور و صحیح آن را برای کسی جایز می‌داند که قریحه‌ای سالم داشته باشد. هر کس با سنّت و کتاب سرو کار دارد، با منطق به صواب رهنمون می‌شود.»

اما پژوهش‌گران پیشین به چنین مسئله‌ای [حلال یا حرام یا... بودن] نمی‌پرداختند و برای آنان مشکل نبود هر دانشی را هرگونه که باشد، فراگیرند، غزالی به گونه‌ای خاص در مکتب‌ها و فرقه‌های مختلف اسلامی کنکاش کرد. وی دانش‌های کلامی - با گسترده‌گی آن - را فراگرفت و با «باطنیه» ارتباط برقرار کرد و اسرارشان را شناخت. باکی نداشت که آثار فلسفی را بخواند و راه صوفیان را بیفهمد. شناخت وی از دقایق فلسفی و جزئیات آن، کمتر از فیلسوفان متخصص، نظیر ابن سینا و ابن رشد نیست. در آن زمان، کسی مشکل و تنگنایی نمی‌دید که هر چیزی را بخواند و بفهمد، تا اگر پسندید، بپذیرد و گرنه آن را کنار نهد. به ذهن اینان خطور نمی‌کرد که دانشی بتواند دین را از بین برده یا پایه‌هایش را بشکند، اما وقتی کوشش و تلاش کم شد و مردمان از فراگیری و پژوهش درماندند، با ابزار سلبی [و پیش‌گیرانه] از خود حمایت کرده، سوگ‌مندانه در پشت پرده، حرمت یا کراهت دینی خود را پوشاندند و با این کار بر خود و دینشان در یک آن، جنایت و جفا کردند! وضع هر عقیده دیگری که غالباً به طور طبیعی، خود کاستی‌ای نداشت (بلکه کاستی آن مربوط به ضعف و ناتوانی معتقدان بود، یا فساد و تباهی عقلشان و یا ناتوانایی‌شان از هماهنگی با زمان) چنین بود.

توصیه نهایی

شایسته است اکنون که این نظریه تاریخی را گذرا بررسی کردیم، نتیجه‌ای بگیریم که برای نسل حاضر سودمند باشد، زیرا گذشته فقط برای زمان گذشته، درس و عبرت نیست، بلکه برای حال و آینده نیز پندآموز و عبرت‌آمیز است. توصیه من آن است که فرصت فراگیری و پژوهش را آزاد بگذاریم، در هر دانشی که باشد و بی آن که بر دین بترسیم!

باید بگذاریم تا علم، قضایا و پدیده‌های خود را گزارش کرده، نظریاتش را روشن کند چون

اگر دین را یاری نرساند، دست کم آن را نمی شکند و یا اگر آن را تأیید نکنند، بر شکست آن یاری نمی کند. عالمانی که به نظر می آید از سنت های ادیان دست شسته اند، بیشتر کسانی اند که با چالش های دینی برخورد کرده اند. اگر سده دوازدهم، برخی اندیش وران را - تحت تأثیر جنبش های علمی - واداشت که به مذاهب عقلی دست آویزند و بسیاری از حقایق روحانی و عقلی را دور ریزند، اما در قرن نوزده و اوایل سده کنونی مؤید دین بوده، آن را براساس قوانین علمی و نظم اجتماعی پی ریختند.

معتقدان به مکتب پراگماتیسم و در رأس آنان [ویلیام] جیمز می گویند: «حقیقت دینی پایه حقیقت علمی است؛ زیرا اولی برآیند تجربه نفسی و وحی مستقیم است.» باورمندان به مکتب جامعه شناسی نو به روشنی ثابت کرده اند که اغلب نظام های اجتماعی - اگر نگوئیم همگی - از دین و با حمایت آن پدید آمده اند. بنابراین، دانش و دین، یار هم اند، یا دست کم هیچ یک بر دیگری ستم روا نمی دارند.

شگفت آن که هیچ پژوهش گری، اصل دین را نادیده نگرفته، مگر آن که بالاخره مجبور شده آن را بپذیرد، چنان که عالمان دینی با دانشی نچنگیده اند، مگر این که زمانی نپاییده که مجبور به پژوهش در آن باره شده اند. ارسطو که به هیچ خاستگاهی جز طبیعت و علل طبیعی و افلاک و محرکات تن نمی داد، در پایان، به اثبات محرک بزرگ تری پرداخته که همه نیروها رو به سوی او دارند و مشتاق او هستند. کانت که منکر اندیشه وجود معبودی در گستره مابعدالطبیعه بود، از نظر خود برگشته و در بحث های اخلاقی او را ثابت می کند. در آغاز سده سیزدهم میلادی، کلیسا با فلسفه ارسطویی جنگید، کتاب هایش را آتش زد و شدیدترین کیفرها را درباره خوانندگان آن کتاب ها به کار گرفت، اما دیری نپایید که از این کار دست شست و این فلسفه را پذیرفت و ارسطو تنها استاد لاهوتی مسیحیت شد! در سده هفدهم، گالیله، از آن رو که می گفت زمین می چرخد، محاکمه شد، اما امروزه کلیسا مشکلی نمی بیند که این نظریه را بپذیرد. اگر رواست از این تجارب بهره گیریم، پس بر ماست که از دشمنی های بیهوده و نزاع بی حاصل بین دانش و دین، دست شوییم. اگر می خواهیم جنبش خود را بر پایه های استوار بنیان نهیم، باید فرصت فراگیری و پژوهش را فراهم آوریم. می بایست در پی حقیقت باشیم، حال خاستگاه آن هر چه باشد. حکمت گم شده مؤمن است، هر جا آن را بیابد خواهان آن است.

بى نوشت ها:

- ۱ . مجلة الرسالة، سال چهارم، ش ۱۴۱ و ۱۴۲، مارس ۱۹۳۶ .
2. Douhem.
3. Renan, "Averroes"., p. 88. - Douhem, Le systeme du Monde, IV pp. 321 et sniv.
- ۴ . ابراهيم مذكور، الفلسفة الاسلامية و دراستها (مجلة الرسالة، شماره ۹۳).
5. Aristote, Physique, 258 a. 5 - b, 4.
6. Aristote, Metaphysique, 1072 b.27-29, 1079, 34.
7. Aristote, Des parties des animaux, 1, 5.
8. Aristote, Metaphysique, 1076 a, 24, Tlliade, II, 204.
9. Ibid., 1074 a, 31-38 = physique 258b, 10.
- ۱۰ . فارابى، رساله فى آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ۵-۶ .
- ۱۱ . سورة فصلت (۴۱) آية ۵۳ .
- ۱۲ . همان .
- ۱۳ . ابن سينا، الاشارات و التنبهات، ص ۱۴۶-۱۴۷ .
- ۱۴ . رساله فى آراء اهل المدينة الفاضله، ص ۷ و الاشارات و التنبهات، ص ۱۳۹-۱۴۱ .
- ۱۵ . رساله فى آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ۱۰ .
16. Aristote, Metaphysique, 1074 a, 25.
17. Madkour La placed., alFarabi.
- ۱۸ . فارابى، الثمرة الرضية (چاپ لیدن)، ص ۵۸ و ۵۹ .
- ۱۹ . الاشارات و التنبهات، ص ۱۷۴-۱۷۵ .
- ۲۰ . ابراهيم مذكور، مجلة الرسالة، قاهره، سال چهارم، ش ۱۴۱، ۱۶ مارس ۱۹۳۶ .
- ۲۱ . همان، ص ۳۴ .
- ۲۲ . ابن سينا، نجات، ص ۳۰۲-۳۰۹ .
- ۲۳ . الثمرة الرضية، ص ۷۷ .
- ۲۴ . غزالى، تهافت الفلاسفه، ص ۴۴ .
- ۲۵ . غزالى، المنقذ من الضلال، ص ۳۳ .
- ۲۶ . ابن رشد، فصل المقال، ص ۲۵-۲۶ .
- ۲۷ . همان، ص ۱۷-۱۸ .
- ۲۸ . الأخصرى، سلم، با حاشیه باجورى، ص ۲۲-۲۶ .