

نویسنده با طرح این سؤال که آیا می‌توان از تمام گزاره‌های دینی، اعم از انشایی و اخباری، دفاع عقلانی کرد یا نه، به تاریخچه بحث در جهان اسلام می‌پردازد. نویسنده این سؤال را مطرح کرده که آیا مفهوم عقل در قاموس دینی و در آیات و روایات همان مفهوم فلسفی و علمی است؟ سپس برای جواب به این سؤال به تعاریف عقل فلسفی و عقل در کتاب و سنت پرداخته و نتیجه گرفته که عقل در قرآن ملازم ایمان

محمدتقی فاضل

## مفهوم عقل دینی

قلمرو عقل آدمی در عرصه معارف دینی تا کجاست؟ آیا عقل انسانی توان تجزیه و تحلیل گزاره‌های دینی را دارد؟ آیا می‌توان با ابزار منطق، که سلاح عقل است، از تمام گزاره‌های دینی، اعم از انشایی و اخباری، دفاع عقلانی کرد و آنها را به تعبیر فلسفه «تحلیل‌زیبانی» معنا دار ساخت تا بدین سان میان دین و عقل تضاد و چالشی رخ ندهد و دینداران و فیلسوفان همدگر را برتابند و عقل و دین را عرصه معرفت با تلائم و سازش در آغوش هم جای دهند.

گفتار درباره عقل و دین و سازش و عدم سازش آن سخنی نیست که تازه محرکه آرا گشته باشد؛ از دیدگاه عارفان در برابر متکلمان گوهر دیانت را تماماً از حریم عقل دور دانسته و پای عقل را در ساحت کبریایی دین لنگ می‌شمرده‌اند و دین وحی را از مقوله عشق می‌دانسته‌اند، ولی با

و عشق و عاطفه است و تعقل در قرآن به معنای تدبّر در امور است. نویسندگان به این باور است که این تفاوت فاحش با عقلی دارد که بخواهد از طریق تشکیل صغرا و کبرا به نتیجه برسد. بنابراین دفاع عقلانی از دین به معنای نظری مقدور نیست، بلکه مطلوبترین راه برای تبیین مبانی و معارف دین راه عملی خواهد بود. پایان بخش مقاله درباره دفاع عقلانی از دین در مغرب زمین است.

پیدایش انقلاب علمی موضوع یاد شده به صورت چشمگیرتری وارد حوزه کلام و فلسفه دین گشته و موافقان و مخالفان را به گونه جدیتری رویاروی هم قرار داده است. روزگاری که فلسفه مسیحیت سر بر آورد، عقل یونانی که پس از طالس بی رقیب پا به عرصه فرهنگ گذارده بود، یکه تازی خود را از دست داد و افق آن تیره شد و پس از مدتی مجدداً رونق خود را بازیافت. ولی جنگ و گریز در میان فیلسوفان و روحانیان و پس از آن بین عقلگرایان و محدثان وجود داشته است و این تنازع و تشاجر در پیش از اسلام به تعطیلی مدارس آتن انجامید و برخی از فیلسوفان به دربار انوشیروان پناه جستند و حوزه لاهوتیان و رجال دینی از حوزه ناسوتیان و رجال علم جدا گشت.

در برابر این دو جریان ناهم‌ساز، کوشش‌های فیلون اسکندرانی برای توجیه فلسفه یهودیت و تلاش‌های آبابی کلیسا و پیروان مدرسه افلاطونی و نوافلاطونی برای تفسیر عقلانی مسیحیت صورت گرفت و گامی آشتی‌جویانه برای سازش عقل و دین برداشته شد.

فیلون، که یکی از درخشانترین چهره‌های فلسفه اسکندرانی و یهودی مذهب است، تلاش می‌نمود تا حقیقت دین یهود را با حکمت یونان آشتی دهد و بسیاری از اختلافات فلسفه را با دین یهود از راه تفسیرهای رمزی و تمثیلی کتاب مقدس حل کند. او می‌گفت: حقیقت بالتمام در تورات است، ولی افلاطونیان نیز به حقیقت رسیده‌اند. فیلون وفق دادن میان وحی و فلسفه افلاطونی را به عهده گرفت و معتقد شد که این کار امکان دارد، به شرط آنکه بدانیم چگونه نص تورات را در پرتو فلسفه تأویل کنیم و کائنی که افلاطون از آن سخن گفته همان خدایی است که موسی بشارت داده است و آن فوق جوهر و فکر و خارج از زمان و مکان است.<sup>۱</sup>

بنابراین جنگ میان عقل و دین در امتداد تاریخ ادیان توحیدی وجود داشته است. پیش از رنسانس و انقلاب علمی فلسفه به طور مطلق با گزاره‌های دینی درگیر می‌شد و به طور مطلق از دین دفاع می‌نمود؛ ولی پس از نهضت علمی، پیدایش مکاتب فلسفی جدید و فلسفه‌های مضاف، کشمکش میان دین و علم اتفاق افتاد و اعتماد به عقل تجربی بیشتر گشت و میدان برای معارف دینی و فلسفی، به معنای قرون وسطایی آن، تنگتر شد و صدای عقل برتر از صدای وحی گشت و دینداران و متکلمان به صورتهای مختلف در حفظ قدرت کلیسا و ایمان کوشیدند. با وجود این چاره کار دشوارتر می‌نمود. چون شمشیر علم به اندازه‌ای قوی بود که هر مانعی را از میان بر می‌داشت. سرانجام در کوتاه زمانی نظام فکری ارسطویی از پای درآمد و اعتقادات بسته و محدود کلیسا به رخوت و سستی گرایید و مدعیان علم روزگار پایانی دین را اعلام داشته و گفتند علم جای دین را پر خواهد کرد.

#### بررسی ریشه‌ها

معارف دینی بر دو بخشند: خبری و انشایی. در گزاره‌های انشایی ناسازگاری با عقل فلسفی و علمی وجود ندارد و یا کمتر وجود دارد. اغلب ناهمخوانیها میان گزاره‌های خبری دینی با گزاره‌های خبری علمی و یا فلسفی است و همان طور که گزاره‌های علمی و فلسفی با ابزار عقل و منطق خود را به اثبات می‌رسانند، گزاره‌های خبری دینی نیز دعوت به تعقل می‌کند. بنابراین

معارف دینی نه خرد گریز است و نه خرد ستیز، بلکه خرد پذیر است.

آنچه در این نوشتار دنبال می شود، بررسی این سؤال است که آیا مفهوم عقل در قاموس دینی و در آیات و روایات همان مفهوم عقل فلسفی و علمی است و هر دو دارای معنای یکسان و به اصطلاح «مشترك معنوی» هستند؟ و آیا با این داوری معارف دینی قابل دفاع عقلانی است و می توان مدعیات دینی را با شیوه های منطقی به اثبات رسانید؟ به بیان دیگر آیا زبان دین با زبان فلسفه همسان و همساز است و هر دو مقصود واحدی را دنبال می نمایند و برای تفسیر جهان و انسان در حکمت نظری در جایگاه واحدی نشسته و برای کمال انسان در حکمت عملی سخن واحدی می گویند؟ و آیا دین و فلسفه در غایت اختلاف فاحشی نخواهند داشت، جز اینکه: فلسفه در میسر خود جز عقل و منطق راهنمایی نمی شناسد و طریق آن طریق عقلی محض است و هیچ حقیقتی را جز آن، که به محک عقل سنجیده شود و مورد قبول افتد، نمی پذیرد؛ ولی دین در رسالت خود هم از وحی مدد می جوید و هم از عقل بهره می برد. گفتار و تجربیات پیامبران را حجت می شمارد.<sup>۲</sup>

یا اینکه معارف دینی به معنای فلسفی خرد گریز است و حوزه و حریم دین از حوزه علم و فلسفه کاملاً جداست و رسالت انبیا غیر از رسالت فیلسوفان است، آیا انبیا با دل و مرکز عواطف آدمیان ارتباط دارند و فلاسفه با خرد و اندیشه انسانها درگیرند؟ آیا یکی برای توصیف و تفسیر هستی است و دیگری برای هدایت آدمی؟ به گفته مولوی:

بحث عقلی گر در و مرجان بود      آن دگر باشد که بحث جان بود  
 بحث جان اندر مقامی دیگر است      باده جان را قوامی دیگر است  
 بند معقولات آمد فلسفی      شهسوار عقل عقل آمد صفی  
 نبی برای تغییر جان است و حکیم برای تفسیر جهان و خطاب یکی با عقلِ عقل است و دیگری با عقل.

عقل دفترها کند یکسر سیاه      عقل عقل آفاق دارد پُر ز ماه  
 بنابراین ریشه همگونی و ناهمگونی دین و فلسفه در این سؤال نهفته است که آیا همان سان که فلسفه دارای حکمت نظری و عملی است، دین هم دارای گزاره های اخباری و انشایی است و هر دو سازمان بندی واحدی دارند و فلسفه برای دفاع عقلانی از دین است؟ و یا اینکه حکمت و شریعت دارای دو پیام و دو زبان متفاوتند و در دین گزاره های اخباری معنا ندارد و در اصل به

گزاره‌های انشایی بر می‌گردد و در بیانات گزارشی به اهداف گرایشی توجّه دارد؟ برای دریافت جواب سؤال فوق باید این معنا را روشن ساخت که آیا عقل قرآنی مرادف عقل فلسفی است و می‌توان از گزاره‌های دینی دفاع عقلانی کرد و با روش استدلالی فلسفی حقیقت دین را ثابت نمود؟

می‌دانیم یکی از راه‌های شناخت مفاهیم الفاظ قرآن، تبادر و تفاهم عرفی است و آیات بر اساس همان الفاظ و ادب و معانی که در عرف زمان نزول رواج داشته است، نازل گردیده و پیامهای خود را با لسان قوم عرضه داشته است. واژه عقل، با اشتقاق آن، بالغ بر پنجاه مرتبه در قرآن به کار رفته و خداوند آدمیان را به تعقل فرا خوانده و خواسته است تا آیات او را با ابزار خرد بنگرند.

برای اینکه نیک دریابیم که عقل به کار رفته در متون دین غیر از عقل فلسفی است و با برهان فلسفی و ضمّ مقدمات و تشکیل اشکال مختلف قیاس نمی‌توان به حقایق دینی دست یافت، لازم است عقل را به اجمال از نگاه فلسفی بنگریم.

عقل فلسفی: حکما عقل را از مقوله جوهر دانسته و در تعریف آن گفته‌اند: عقل جوهری است که از ماده و صفات آن مجرد و از سنخ هستی طبیعی و پدیده‌های محسوس به دور است و کار آن ادراک و تعقل است. عقل دارای مراتبی است که چهار مرتبه از آن را در کتب فلسفی ذکر کرده‌اند:

۱- عقل هیولائی. جوهری است که در شوون و کمالات حیوانی به مقام تمام رسیده و جهات و قوای حیوانی در او بالفعل است، ولی برای کمال انسانی و ادراک عقلانی، فعلیت نیافته و مستعد برای پذیرش صور علمیه می‌باشد که هرگاه تعلیم معلّم فراهم شود، بدون درنگ صور علمیه را می‌پذیرد.

۲- عقل بالملکة: نفس در این مرتبه جوهری است اقوی و برتر از جوهر عقل هیولائی. زیرا در این مرتبه بتدریج مقداری از قوای ادراکی به فعلیت رسیده و از مرتبه هیولائی خارج گشته است؛ به این معنی که نفس قضایای کلیه بدیهیه را به نحو عقلانی درک می‌کند. مانند اینکه نقیضان قابل جمع و رفع نیستند و مانند اینکه هر حادثی ناچار به علت محدثه نیازمند است. عقل در این مرتبه قدرت بر ترتیب قیاس و برهان منطقی را که مطالب عقلیه را از مقدمات اولیه استخراج نماید، ندارد.

۳- عقل بالفعل . نفس در این مرتبه دارای نیروی تفکر و استخراج است و می تواند با ضمّ مقدمات و تشکیل برهان و استدلال منطقی دقیق مجهولات علمی را از مبادی بدیهی واضح استخراج نماید . به صاحب این مرتبه از عقل می توان عالم حقیقی اطلاق نمود . در این مرتبه با اینکه قوه عقلی فعل محض گردیده، ولی غفلت و خطا بر عالم جایز است .

۴- عقل مستفاد . نفس در این مرتبه از غباری که گاهی فضای عالم اندیشه را می گرفت و غفلت رخ می داد، منزّه است و در جوهریت عقلی و فرو رفتن در ادراک معقولات محض به قدری شدت و قوت دارد که همیشه مشاهده معقولات خود را می نماید و هیچ نیرویی نمی تواند آن را جذب به عالم حس نموده و پرده بر رخ ادراکات عقلیه آن اندازد و این نهایت مرتبه کمال عقل و فعلیت انسان است .<sup>۳</sup>

تردیدی نیست که تعریف و تقسیم بندی یاد شده از عقل به تعبیر آقای مطهری-ره- سابقه یونانی و اسکندرانی داشته و سپس وارد حوزه فرهنگ اسلام گشته است . حکیمانی چون بیرونی در مباحثات خود با بوعلی سینا، چنین گفته هایی را درباره عقل نپذیرفته و در آن خدشه کرده اند . زیرا ارسطو همان گونه که در طبیعت به اصل قوه و فعل قائل بود، برای عقل نیز چنین مرتبه ای را تصور کرد و این اندیشه در برابر دو اندیشه دیگر قرار داشت : یکی نظر افلاطون که مدعی وجود عالم مُثُل و حضور نفس قبل از بدن در آن عالم بود، و دوم اندیشه هایی که قائل بود تعقل جز انفعال بدن یا نفس نیست . هنگامی که تعقل می کنیم، تنها چیزی که رخ می دهد، این است که در مغز یا نفس ما نقش و رسمی پدید می آید و غیر از این نیست .

مرحوم مجلسی به تعریفی که فلاسفه برای عقل کرده و آن را «جوهر مجرد» دانسته اند، سخت می تازد و می گوید : «والقول به کما ذکره مستلزم لانکار کثیر من ضروریات الدین من حدوث العالم و غیره» . یعنی چنین قولی مستلزم انکار پاره ای از ضروریات دین ، از جمله حدوث عالم می شود .<sup>۴</sup>

در این مختصر مجال تجزیه و تحلیل و بررسی ماهیت و مراحل عقل از نظرگاه فلاسفه نیست ؛ ولی ذکر این نکته شایسته است که کثیری از حکمای اسلام، از جمله خواجه نصیر طوسی، به پیروی از مذاهب فلسفی یونان برای اثبات نفس و عقول مجرد و مراتب و مراحل آن، مبنا را حرکت و عقول در افلاک قرار داده و بر اساس هیئت بطلمیوس که هر فلکی را حرکتی و هر حرکتی دارای اراده نفسانی و شوقی است و برحسب تکثر حرکات در افلاک، که در بردارنده

عقول متکثره صادر شده از عقل اول است، ماهیت عقل را تفسیر نموده اند.<sup>۵</sup> با تغییر جهان شناسی زمین مرکزی و مشاهده نظام جدید عالم در زمان گالیله و نظریه خورشید مرکزی و اینکه حرکات افلاک ناشی از عقول مجرد در ذات آنها نیست، نمی توان به چنین تعاریف و مراتبی برای عقل التزام داشت.

#### عقل در کتاب و سنت

عقل و مشتقات و مرادفات آن در قرآن بالغ بر پنجاه مرتبه به کار رفته و بیش از سیصد آیه انسان را به تفکر، تدبر و تعقل دعوت کرده است؛ ولی هیچکدام از آیات در مقام بیان ماهیت و حقیقت این گوهر الهی نیست. همین قدر از سیاق آیات می فهمیم که خداوند در سرشت آدمی توانی را نهاده که اگر به کار افتد، توانایی تشخیص خوب از بد و خطا از صواب را دارد و هر انسانی بالضرورة از راه علم حضوری به این حقیقت آگاه است و خداوند چنین خواسته که این حقیقت به آیات او پیوند و پیوست داشته باشد تا حقیقت اصلی، که خالق هستی است، شناخته و پرستیده گردد و در این راه ارزشهای ثابت و پایدار احیا و الگو قرار گیرد: «العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان». یعنی عقل چیزی است که با آن خدا پرستش می شود و بهشت با آن به دست می آید.

از اخباری که در باب عقل وارد گشته چنین به دست می آید که عقل قوه ادراک خیر و شر و نیروی جدا کننده خیر از شر و ملکه ای است که آدمی را وادار به دوری از شرور و وساوس شیطانی می کند.<sup>۶</sup> برای اینکه نیک روشن گردد که عقل، ابزار استدلال فلسفی و در مقام کشف علمی و یا فلسفی نیست و ظاهراً در جایی از قرآن از راه استدلال فلسفی و اشکال منطقی بر وجود خداوند استدلال نگشته است، این واژه را نخست از نگاه ادب جاهلی و سپس آیات و روایات مورد مذاقه قرار می دهیم. کلمه عقل ظاهراً در دوران جاهلی به معنی شعور عملی و شدت ارتباط و اتصال به کار میرفته است. «عقال» که به معانی پیوند و پیوست محکم است، ریشه عقل را تشکیل می دهد و واژگان قرآن، که بر اساس مفاهیم عرفی است و لغات آن همان لغاتی است که در فرهنگ عرب و ادبیات و شعر جاهلی رواج داشته است، دور از معنای فوق نخواهد بود.

دکتر سید حسین نصر واژه عقل را معادل ریشه Religion (مذهب)، یعنی Rligare، که در زبان لاتین به معنای وصل کردن است، یعنی اتصال به حقیقت، چیزی که انسان را به حقیقت

وصل می کند و گره می زند، می داند.<sup>۷</sup>

در شعر جاهلی نیز عقل به معنای ربط و وصال استعمال گردیده است. زهیر بن ابی سلمی گوید:

فكلاً اراهم اصبحوا يعقلونهم      علالة الف بعد الف مصنم  
تساق الى قوم لقوم غرامه      صحیحات مال طالعات

کلمه عقل در قرآن به عنوان یک اصطلاح کلیدی به کار رفته و معنای خاص دینی پیدا کرده و ملازم ایمان، عشق و عاطفه می باشد و قلب، که کانون عشق و ارتباط و اشتیاق است، مرادف عقل به کار رفته است. صاحب قاموس اللغة گوید: القلب: الفؤاد او اخص منه والعقل ومحض کل شیء.

امام صادق (ع) درباره آیه شریفه «ان فی ذلك لذكری لمن كان له قلب» (ق، ۳۷) فرموده است. له قلب یعنی له عقل.<sup>۸</sup>

فراء کوفی (۱۴۴-۲۰۷) صاحب معانی القرآن می گوید: ماقلک معک، ماعقلک معک.<sup>۹</sup>

تفاوت عقل فلسفی با عقل دینی

تعقل در فرهنگ قرآن به این معنا نخواهد بود که انسان مؤمن از ضم چند مقدمه بخواهد نتیجه ای بگیرد و با استدلال منطقی امری را ثابت نماید و اگر در مقدمات خللی وارد بود نتیجه تابع اخس آن باشد. بلکه تعقل در قرآن به معنای تدبیر در امور است. تدبیر از ماده «دبر»، یعنی پشت کاری را گرفتن و به دم آن رسیدن، است.

راهبرد عقل به این شکل است که آدمی نیروی شناخت خود را که فطری است، دنبال نماید تا به صانع عالم، معرفت پیدا کند و سپس به او ایمان بیاورد.

بر این اساس قلب، که کانون عشق و شوریدگی است، مرادف عقل به کار رفته است و این تفاوت فاحش دارد با عقلی که بخواهد از راه صغرا و کبرا و با حرکت استدلالی به نتیجه ای دست یابد. لذا به نظر می رسد نمی توان ادعا کرد که دین، همانند فلسفه، می خواهد از گزاره های خود دفاع عقلانی فلسفی کند. چون دفاع عقلانی فلسفی در بدو امر هستی را به عنوان یک مجموعه می نگرد و با نگاه فیلسوفانه در مقام دفاع از گزاره های خود بر می خیزد، ولی عقل قرآنی پدیده های عالم را به صورت جزئی نگاه می کند و آنها را به عنوان «آیات» تلقی می نماید. مثلاً در اشاره به بارانی که خدا «از آسمان نازل فرموده تا زمین را پس از مرگ موقت دوباره زنده نماید»، می فرماید: «ان فی ذلك لآیات لقوم یعقلون». یعنی همانا که در این نشانه هایی است برای



مردمانی که تعقل می کنند. (سوره روم، آیه ۲۳-۲۴).

به همین ترتیب خداوند در اشاره به شهرهای باستانی، که در نتیجه غضب خدا بر ساکنان آن به واسطه کارهای بد فرو ریخته، چنین می فرماید: «ولقد ترکنا منها آیه بینة لقوم یعقلون». (عنکبوت، ۳۴-۳۵). یعنی از آن شهرها نشانه آشکاری برای مردمانی گذاشتیم که تعقل می کنند. و در آیه دیگر چنین می فرماید: «ومن ثمرات النخیل والاعناب تتخذون منه سکرأ وورزقأ حسناً ان فی ذلك لآیات لقوم یعقلون». (نخل، ۶۶). همچنین می فرماید: «وسخر لکم اللیل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامرہ ان فی ذلك لآیات لقوم یعقلون». (نخل، ۱۱). از مجموعه این آیات استفاده می شود که عقل ایمانی جهان را به صورت اجزا می نگرد و هریک از این اجزا را به عنوان آیت نگاه می کند.

هنگامی که واژه عقل به فلسفه اسلامی راه یافت، محتوای آن، که نگرش به اجزای عالم و گرایش به خدای عالم بود، جای خود را به استدلال منطقی، که عاری از هرگونه عشق و عرفان بود، داد و به جای اینکه پدیده های هستی را به عنوان یک «آیت» بنگرد، خود هستی را به عنوان یک هدف نگریست. به عبارت دیگر عقل نظری جای عقل عملی را گرفت. به گفته اقبال لاهوری:

قرآن کتاب عمل است نه اندیشه، و هدف اساسی قرآن بیدار کردن عالیترین آگاهی آدمی است تا روابط چند جانبه خود را با خدا و جهان فهم کند. نظر به همین سیمای اساسی تعلیمات قرآن است که گوته در آن هنگام که نظری کلی به اسلام، همچون یک نیروی تربیتی می انداخت، به اکرامان چنین گفت: این تعلیم هرگز دچار شکست نمی شود. ... و شک نیست غرض مستقیم قرآن از این مشاهده، همراه با تفکر و نظر در طبیعت، آن است که در آدمی آگاهی نسبت به چیزی را بیدار کند که طبیعت نماینده و رمز آن به شمار می رود.<sup>۱۰</sup>

بنابراین اگر دفاع عقلانی از دین به معنای نظری مقدور نباشد، مطلوبترین راه برای تبیین مبانی و معارف دین راه عملی خواهد بود. یعنی همان طور که محتوای عقل قرآنی محتوای عقل عملی است، راه دفاع از دین و اثبات گزاره های آن نیز همان راه عملی خواهد بود که همان روش پراگماتیسم (کردار گرایی) است. یعنی تأثیر اعتقاد در عمل و صحت آزمون یک عقیده از راه عمل. ابن سینا، که از ناموران مکتب مشاء و از نافذان و شارحان فلسفه ارسطویی است، بنا بر

نقلی خاستگاه دین و فلسفه را از هم جدا می‌داند و می‌گوید:

«وجهه دین اصالتاً عملی و وجهه فلسفه اصولاً نظری است. مبدأ حکمت عملی و کمالات آن از شریعت الهی مستفاد است و مبادی حکمت نظری از ارباب آیین الهی بر سبیل آگاهی استفاده می‌شود.»<sup>۱۱</sup>

بنابراین صحه آزمایش یک دین، تاریخ آن دین خواهد بود که نشان دهنده موفقیت و عدم موفقیت آن است. کمتر کسی به خاطر براهین فلسفی و علمی به یک دین روی می‌آورد. ابوذر، آن صحابه راستین، و بلال، آن مؤمن سراپا شوریده و عاشق، و سلمان، آن پاکمرد حقیقت جو، از پیامبر طلب برهان نکردند. عامل برانگیزاننده آنان به دین صدق گفتار و کردار پیامبر (ص) بود. سنت دلنشین و زندگی فطری و اخلاقی پیامبر راه را به سوی روشنایی گشود و شاید بر اساس همین عدم کارایی عقول فلسفی و موفقیت عقل عملی و فطری بوده است که امام صادق (ع) فرمود: «کونوا دعاة للناس بغير السنکم لیرو منکم الورع والاجتهاد والصلوة والخیر فان ذلك داعية». یعنی مردم را با غیر زبان به خدا دعوت کنید تا از شما ورع و کوشش در عبادت و نماز و نیکی ببینید و آن بهترین داعیه برای دین خواهد بود.<sup>۱۲</sup>

چنین می‌نماید براهینی که ائمه معصومین (ع) در برابر مخالفین فکری خود اقامه می‌کردند، بیشتر جنبه جدلی و یا تحریک عاطفه داشت تا برهان منطقی و محکم. ممکن است یک عالم فیزیولوژیست به مطالبی که امام صادق (ع) در گفتار با مفضل برای اثبات باری بیان داشته، خدشه کند و پاره‌ای از گزاره‌های دینی را با دانش تجربی سازگار نبیند، ولی باید توجه داشت که امام صادق (ع) در مقام بیان بررسی مسائل علمی نیست، بلکه با استفاده از فرهنگ زمان خود می‌خواهد جاهلان را تنبیه و هدایت نماید؛ نه اینکه از معارف دینی دفاع عقلانی - به معنای فلسفی و علمی - نماید. چون براهینی که از راه علم و فلسفه برای اثبات باری مطرح گشته، همواره در معرض تغییر و ابطال است.

برهان حرکت ارسطویی برای اثبات محرك اول، که وارد حوزه کلامی اسلام گشت، و برهان حدوث عالم، که از ناحیه متکلمین مورد قبول واقع شد، در نزد ابن سینا و فارابی برای اثبات صانع و خالق عالم تمام نبود.

ابن سینا می‌گفت: المتکلمون یستدلون به حدوث الاجسام والاعراض علی وجود الخالق والحکماء الطبیعیون یستدلون بوجود الحركة علی محرك. واما الالهیون فیستدلون بالنظر فی

الوجود وانه واجب او ممکن علی اثبات واجب ... وذلك لان البراهین باعطاء الیقین هو الاستدلال بالعللة علی المعلول واما عکسه الذی هو الاستدلال بالمعلول علی العلة فریما لا یعطى الیقین. ۱۳

بوعلی سینا برهان متکلمین و فلاسفه را که از راه حدوث و اجسام و با حرکت در اجسام رفته اند، یقین آور نمی داند و معتقد است برهان یقین آور، برهان وجوب و امکان است که از آن به برهان جهان شناختی (Cosmological Argument) تعبیر کرده اند و برهان صدیقین که به روایتهای مختلف تقریری یافته جزو این برهان است و این برهان چندین قرن سرآمد و صدرنشین براهین اثبات خداوند بود و متکلم نامدار مسیحی، توماس آکویناس، این برهان را کارآمد یافته و وارد کلام مسیحیت نمود، ولی پس از چندین قرن چراغ این روش عقلی به کم سویی گرایید و حکیم نامدار و عارف نامور صدرنشین فلاسفه، ملاصدرا برهان ذکر شده را ناتمام یافته و آن را به نقد گذاشت و خود راه دیگری را برگزید. ۱۴

دفاع عقلانی از دین در مغرب زمین

علامه اقبال لاهوری می گوید:

عقلیگری در آلمان همچون یار و متحدی برای دین آشکار شد ولی این عقلیگری به زودی دریافت که جنبه جزمی و تعبدی دین قابل اثبات نیست. تنها راهی که در برابر آن بازبود این بود که تعبدیات را از نوشته های مقدس حذف کنند. با حذف تعبدیات نظر سودمندیگری اخلاق پیش آمد و بدین ترتیب عقلیگری حکومت و سلطه بی ایمانی را کامل کرد... وضع تفکر الهی در آلمان که در کانت ظاهر شد، چنین بود. کتاب نقد عقل خالص وی محدودیت عقل بشری را آشکار کرد و همه کارهای پیروان عقلیگری را به مشتی از ویرانه ها مبدل ساخت. ۱۵

دیری نپایید که عصر عقلیگری، که می توانست همه پدیده ها را عقلانی سازد، دگرگون گشت و نهضت های رمانتیکی و واکنش های فلسفی در برابر آن پدید آمد.

بدین ترتیب در مغرب زمین نیز کلیه براهینی که از عقول فلسفی تراوش یافته بود، آسیب پذیر گشت و بسیاری از تئولوژیستها و فیلسوفان دین بر این باور شدند که از راه نردبان عقل به سوی خدا نمی توان راه یافت؛ حتی پاره ای پا را فراتر گذاشته و گفتند هیچیک از گزاره های دینی قابل دفاع

## عقلانی نیست. ۱۶

سورن کیرکگور، حکیم الهی و اگزیستانسیالیست، که پاره‌ای از نظریات وی الهامبخش الهیات قرن بیستم است، می‌گوید: در علوم یا ریاضیات می‌توانیم با حقایق به طور عینی برخورد نماییم، بدون اینکه در مورد آنها احساساتی داشته باشیم؛ ولی هدف اصلی در دین دانستن عقاید جزئی و معتقدات نیست، بلکه زندگی کردن بر طبق آنهاست. وی به آن دسته از فلاسفه اعتراض می‌کند که خود کاخهای خیالی از فرضیه‌ها بنا می‌کنند، ولی خودشان در آنها ساکن نمی‌شوند. هدف واقعی تفکرات فلسفی و دینی این است که انسان را به یک نوع زندگی متعهد نماید. اگر این تفکرات انسان را در جواب به سؤال «چه باید بکنم» کمک نکنند، خیانت به انسان محسوب می‌گردد... عقل و منطق که می‌تواند مسائل علمی را ثابت کند، نمی‌تواند از همان روش برای درک خدا استفاده نماید. زیرا خدا شیء نیست که بتوان وجود و یا عدم او را ثابت کرد. آن خدایی که انسانها به وسیله فلسفه‌های خود ادعای پیدا کردن وی را دارند، فقط تصویری از خودشان است. خدای واقعی را فقط تا حدی می‌توان یافت که خود را به عنوان عامل زنده‌ای در حیات ما ظاهر سازد. ۱۷

به زعم این متکلم متاله و پدر اگزیستانسیالیسم، دین باوری با منطق و قوانین عقلی در این مرحله سازگار نیست. چون سخن بر سر شناخت عقلانی یک موضوع نیست، سخن بر سر عشق ورزیدن و بر اساس آن زندگی کردن است. لذا استدلالی در کار نیست. و اگر باشد پای آن چوبین است. و منطق خشک و مجرد به کار نمی‌آید. به هر حال او بر این باور است که از راه سنت فلسفی از افلاطون تا هگل نمی‌توان از این مرحله عبور کرد.

«همان طور که منطق صوری قادر به بیان و تحلیل زیبایی نیست و هر برهانی از شرح و تفسیر حقیقت عشق عاجز است، عقل صرف نیز قادر به درک ایمان نخواهد بود.» خلاصه اینکه این نکته در اکثر مکاتب فلسفی مغرب زمین، از زمان کانت به بعد، مورد توجه قرار گرفت که برای اثبات وجود خدا و همچنین ابطال آن، نمی‌توان دلیل عقلی منطقی اقامه کرد و حتی مکاتب عارف مشربانی چون برگسون و اگزیستانسیالیستهای غیر الحادی به طور متفق پذیرفتند که عقلانی ساختن اصول ایمان دشوار است.

البته این سخن تازه‌ای نیست. عرفای اسلامی هم کم و بیش این معنا را اظهار داشته‌اند. از جمله مولوی گفته است:

غیر این معقولها، معقولها یابی اندر عشق با فر و بها

غیر این عقل تو حق را عقلهاست      که بدان تدبیر اسماء سماست  
 عشر امثال دهد تا هفتصد      چون بیازی عقل در عشق صمد  
 آن زمان چون عقلها دریافتند      بر رواق عشق یوسف تاختند  
 اصل صد یوسف، جمال ذوالجلال      ای کم از زن، شو فدای آن جمال

کانت که مقوله های دینی را از راه اخلاق تحلیل می نماید، می گوید: تجربه اخلاقی، اندیشه حقیقی خداوند را موجه می سازد. یقینی که به وجود خداوند داریم بیشتر عملی است تا نظری. کانت اضافه می نماید: در تمام مکاتب فلسفی برای رسیدن به واجب الوجود راه عقلی و فلسفی وجود ندارد. البته برای بطلان آن هم راه عقلی وجود ندارد. ممکن است دلیل این ناتوانی نزد معرفت شناسان این باشد که منطق، که پایه های فلسفه را استحکام می بخشید، پس از سالها جزمیت و حتمیت دچار سردرگمی گشت و این بود که در سال ۱۶۳۷ میلادی اعلام داشت که منطق کهن، یعنی قیاسی (Deduction) دانشمندان را در کشف هیچ مجهولی یاری نکرده و سهمی در جنبشهای فکری و علمی نداشته است. وی با تألیف کتاب گفتار در روش درست به کار بردن عقل، راههای جدیدی را در وصول به حقایق گشود. با این تحول، منطق استقرایی (Induction) توسط فرانسویس بیکن (۱۶۲۶ - ۱۵۶۱) در برابر منطق قیاسی ارسطویی که مورد تأیید ارباب کلیسا بود، قرار گرفت و سرانجام کانت مسؤولیت اثبات وجود خدا را از دوش عقل و فلسفه برداشت و اعلام داشت که بار معرفت متافیزیک سنگینتر از آن است که عقل بخواهد آن را تحمل کند. وی بحثهای کلاسیک ماوراء الطبیعه را بر دوش عقل عملی (Perctical Reason) گذاشت و مسائل آزادی انسان، خلود نفس و وجود خداوند را از لوازم قوانین اخلاقی شمرد و در حوزه دانش اخلاق قابل بررسی دانست.

«وقتی که ما می کوشیم تا هستی خدا را با برهان وجود (Ontological) یعنی وجود یک ذات واجب، یا با برهان جهانی (Cosmological) یعنی علت اولی، یا با برهان طبیعی اثبات کنیم، در می یابیم که اینها فرضیات نامصدافی هستند. روح و خدا مفاهیمی نظم دهنده و تحلیلی هستند نه ترکیبی.»<sup>۱۸</sup>

گذشته از سخنان امثال کانت که می گوید نمی توان از راه عقل نظری گام در میدان دین گذاشت و از گزاره های دین دفاع عقلانی به معنای فلسفی کرد، با تأمل در متون دینی ممکن است این معنا را دریابیم که عقل در زبان آیات و روایات به معنای ابزار شناخت علمی و فلسفی نیست و رسالت قرآن در جهت شناساندن راههای علمی و فلسفی جهان هستی نخواهد بود؛ بلکه بیان

کتاب مبین، بیان هدایت به سوی خالق هستی و «آیه» انگاشتن عالم «شهود» برای ایصال به عالم «غیب» خواهد بود. به بیان دیگر با شناخت قلبی و با ابزار عقل عملی می توان گام در میدان معرفت دینی گذاشت و اگر عقل عملی و جنبه های اخلاقی تقویت نگردد، شناخت و ایمان به خداوند با راههای دیگر مشکل می گردد. بنا به تعبیری: «تجربیات دینی به نوعی موهوبیت دارند؛ یعنی آمدنی اند، نه آموختنی».

نویسندگان کتاب مقدس بیشتر پروای عبادت و اطاعت خداوند را داشته اند تا پیشبرد دلایل وجود او. ایمان اهل کتاب هرگز برابر با نتیجه یک احتجاج فلسفی نبوده است. علاوه بر این این احتیاجات بندرت طریق و طریقتی بوده است که انسانها را به عقاید دینی شان رسانده باشد.<sup>۱۹</sup>

از رسول خدا(ص) روایت شده است: «ازد عقلاً تزدد من ربک قریاً». یعنی عقل خویش را افزون نما تا نزدیکی به پروردگارت برایت افزون گردد.<sup>۲۰</sup> همچنین از امام علی(ع) روایت شده است: «کَلِمَا اَزْدَادَ عَقْلَ الرَّجُلِ قَوَى اِيْمَانَهُ»<sup>۲۱</sup>. یعنی زمانی که عقل آدمی زیاد گردد، ایمان او محکم خواهد گشت.

همان طور که گذشت، عقل در ادبیات دینی بیشتر معنای دل و کانون عاطفه را دارد، نه معنی منطقی و فلسفی که دور از کانون عشق و عاطفه می باشد. قرآن، جاهلان و منکران دین را کور دلانی معرفی می نماید که مرکز عاطفه خود را کور ساخته اند: «اَقْلَمُ يَسِيْرًا فِي الْاَرْضِ فَتَكُوْنُ لِهَمِّ قَلْبٍ يَعْقَلُوْنَ بِهَا اَوْ اَذَانٍ يَسْمَعُوْنَ بِهَا فَانَّهَا لَا تَعْمَى الْاَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوْبَ الَّتِي فِي الصُّدُوْرِ». (حج، ۴۵). در این آیه عقل و قلب مرادف هم آمده است.

ابن ابی الحدید در شرح جمله «لِیَسْتَادُوْهُمْ مِیْثَاقُ فِطْرَتِهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱) می گوید: «لَمَّا كَانَتِ الْمَعْرِفَةُ بِهٖ تَعَالَى وَاذَلَّتِ التَّوْحِيْدَ وَالْعَدْلَ مَرْكُوزَةً فِي الْعُقُوْلِ ارْسَلَ سَبْحَانَ الْاَنْبِيَاءِ اَوْ بَعْضَهُمْ لِيُوْكَدُوْا ذَلِكِ الْمَرْكُوزَ فِي الْعُقُوْلِ وَهَذِهِ هِيَ الْفِطْرَةُ الْمَشَارِ الْيَهَا كُلِّ مَوْلِدٍ يُوْلِدُ عَلٰى الْفِطْرَةِ». یعنی چون شناخت خداوند و براهین توحید و عدل در عقول فطری ارتکاز یافته بود، خداوند پیامبران را برای تأکید این ارتکاز عقلی فطری فرستاد و این فطرت همان است که هر انسانی بر اساس آن زاده می شود.<sup>۲۲</sup>

برخی از عالمان اسلامی نیز به صراحت گفته اند که نمی شود با ادله برهانهای نظری وجود خداوند را ثابت کرد. مجلسی در تفسیر حدیث حضرت علی(ع) که فرموده است: (وَكَلِمَةُ

### الاخلاص فانها الفطرة، گفته است:

سید بن طاوس کتابی نوشت و در آن صد و بیست برهان اقامه کرد که معرفت حق تعالی فطری است و آنگاه گفت: تجربه نیز شاهد آن است. زیرا دانشمندان دقیق بین هر چه کوشیدند که براهین قطعی اقامه کنند، بیش از آن معیاری که بر آن آفریده شده اند، برایشان حاصل نشد.<sup>۲۲</sup>

مرحوم سید حیدر عاملی ضمن اینکه فطرت توحیدی را اصل مسلمی می‌شمارد و آفرینش سایر موجودات را بر اساس فطرت توحیدی می‌داند، درباره فطرت و عقول و نفوس انسانی چنین می‌گوید: <sup>۲۳</sup> «وعن مجموع هذا كله اخبر مولانا و سيدنا جعفر بن محمد الصادق (ع) بقوله في دعائه: واسالك بتوحيدك الذي فطرت عليه العقول واخذت به الموائيق وارسلت به الرسل وانزلت به الكتب» از این جهت است که می‌توان مسأله خداشناسی را اولین مطلب عقلی قرار داد؛ بدون اینکه بر هیچ یک از اصول فلسفی تکیه کند و یا از آنها استمداد نماید.<sup>۲۵</sup>

و اگر مسائل مربوط به مبدأ و معاد بر اصول فلسفی و طرق عقلانی بنا گردد و عقل دینی همان عقل فلسفی دانسته شود، نتیجه ای معکوس به دست می‌آید.

در کار خانه ای که ره علم و عقل نیویهم ضعیف فضولی چرا کند و شاید به سبب همین رأی فضولی بوده است که در تاریخ فلاسفه، فیلسوفان ملحد کم از فیلسوفان موحد نیستند. چون با علم «بنای آخور» و عقل قیاسی و «رأی فضولی» به دنبال اثبات خدا رفتند.

ولی راهی که بزرگان دینی پیمودند و به تجربه دریافتند و برای سالکان سفارش نمودند، همان راه عقل فطری و بصیرت قلبی و شهود عرفانی است.

جان شو و از راه جان جان را شناس	یار بینش شونه فرزند قیاس
خویشتن نشناخت مسکین آدمی	زین سبب افتاد در بیش و کمی
این همه علم بنای آخور است	که عماد بود گاو و اشتر است

### عقل ارزشی

می‌توان از مطالب یاد شده این نتیجه را گرفت که «عقل» در آثار دینی صرفاً یک مفهوم ارزشی دارد و هیچ ناظر به جنبه های روشی نیست و این واژه برای درک کردن و شناختن به معنای علمی و فلسفی نیامده است و عقل، به این معنا، قادر به درک مفاهیم دینی نیست. فرد

مؤمن وقتی از مفهوم خدا گزارش می‌دهد، گرایش و پرستش خود را بیان می‌کند و خدا را به عنوان هادی خود لحاظ می‌دارد. یک فیلسوف که خدا را به عنوان واجب الوجود، علت العلل و یا محرك اول تصور می‌نماید و برای اثبات آن از براهین فلسفی مدد می‌جوید، مفاهیم عشق و پرستش را لحاظ نداشته و در تفسیر خدا زبان مخصوص به خود را به کار می‌گیرد. بنابراین می‌توان گفت خدایی که از راه عقل دینی به آن گرایش می‌شود، با خدایی که از راه عقل فلسفی از آن گزارش می‌شود، دو معناست. به قول کیرکگور: «خدای فلسفه، مانند سایر موجودات عالم، از وجود و یا سلب ماهیت از او بحث می‌شود، ولی نمی‌شود با آن خدا زندگی کرد». چون اگر هزاران بار نام واجب الوجود بر زبان آریم، هیچ محبتی یا خشیتی حاصل نمی‌شود؛ ولی خدای دین یعنی «اذا ذكر الله وجلت قلوبهم». (انفال، ۳ و حج، ۲۷). همچنین: «الا بذكر الله تطمئن القلوب».

پیامبران در مقام احتجاج برای اثبات و معرفی خداوند، با زبان عامیانه، که همان زبان فطری است، سخن می‌گفتند. حضرت ابراهیم در برابر رقیب خود برای تبیین خدا گفت: «الذی خلقنی یهدین والذی هو یطعمنی ویسقین واذا مرضت یشفین والذی یمیتنی ثم یحیی و الذی اطمع ان یغفر لی خطیئتی یوم الدین». یعنی خدای من کسی است که مرا آفرید و هدایت می‌کند و غذایم می‌دهد و مرا آب می‌آشامد و آنگاه که مریض شوم شفایم می‌دهد و مرا می‌میراند سپس زنده می‌گرداند و گناهان مرا روز حساب می‌بخشاید. (شعراء، ۷۷).

مانند این آیات، داستان موسی و شبان مثنوی است که چوپانی خدای خود را با زبان چوپانی می‌خواند و با او به گفتگو و معاشقه می‌پردازد و موسی که می‌خواست زبان دینی چوپان را علمی و فلسفی سازد، خداوند به او خطاب می‌کند:

... هرکسی را سیرتی بنهاده ایم      هرکسی را اصطلاحی داده ایم  
چند از این الفاظ و اضممار مجاز      ملت عشق از همه دینها جداست  
سوز خواهم سوز با آن سوز ساز      عاشقانرا مذهب و ملت جداست

نیک می‌دانیم مقصدی که عقل ایمانی و به بیان مولوی «عقل عرشی» دنبال می‌نماید، دسترسی به یقین است که با آن آرامش روحی پیدا کند و به کمال انسانی نایل آید. در تاریخ معرفت شناسی «عقل برهانی» از درک حقایق ایمانی و دستیابی به یقین عاجز بوده است و گاهی یقین ایمانی را با مجادلات و تشکیکات فلسفی غبار آلود ساخته است. فخر رازی یک فیلسوف و متکلم مقتدر است که با خرد



فلسفی و کلامی می خواست به وادی یقین ایمانی گام گذارد و تا آخر در جامه شکاکیت باقی ماند.

اندرین بحث از خرد ره بین بدی      فخر رازی راز دار دین بدی  
لیک چون من لم یدق لم یدر بود      عقل و تخیلات او حیرت فزود

#### نامهای خداوند

در فلسفه برای خداوند نامهای زیادی وضع گشته است؛ چون: علت اولی، علت العلل، واجب الوجود و... ولی هیچیک از ائمه و عارفان این اسامی را به کار نبرده اند. ممکن است سرآن، این باشد که باید در مفهوم نامهای خداوند گرایش و جذب به سوی آن هم وجود داشته باشد. لذا بیشترین نامی که از خداوند در ادبیات دینی به کار برده می شود، رحمن و رحیم است. چون جاذبه ای که در این دو اسم وجود دارد، در کمتر اسم و یا وصفی یافت می شود. طبیعی است هنگامی که خداوند را به این نامها می خوانیم، رابطه مهرآمیز و دوستانه خود را به خداوند اعلام می داریم.

محدثان و مفسران اسلام می گویند: نامهای خداوند توفیقی است و نمی توان برای خداوند نامی وضع کرد. زیرا «ولله أسماء الحسنى فادعوه بها وذروالذین یلحدون فی اسمائه سیجزون ما کانوا یعملون». یعنی برای خدا اسمای حسنی است و او را با اسمای حسنی بخوانید. و رها سازید کسانی را که در نامهای خدا تحریف می کنند. (اعراف، ۱۸۰).

مرحوم علامه طباطبایی علی رغم نگاه فیلسوفانه اش، به این معنا تفتن یافته بود که نمی شود با منطق و فلسفه گام در دین گذاشت. وی در جلد پنجم المیزان می فرماید:

«از زمانی که متکلمین با فلاسفه در آمیختند و منطق و قیاسات برهانی را در اثبات گزاره های دینی به کار گرفتند، راه خطایی پیمودند. چون استعمال برهان در قضایای اعتباری دینی راه ندارد و در موضوعات کلامی، مانند حسن، قبح، ثواب و عقاب، نمی توان از حدود منطقی و جنس و فصل استفاده کرد. و این خلط اعتبار و حقیقت تا آن جا پیش رفت که در مسائل اصولی و فروع دین قضایای منطقی به کار گرفته شد و این اقوایل از مصیبت هایی بود که این دانشمندان به بار آوردند.» (ص ۲۸۰)

کانت نیز در کتاب نقادی عقل مطلق به این نتیجه رسید که عقل مطلق از رسیدن به حقیقت مطلق عاجز است. البته مولوی این موضوع را قبل از کانت چنین بیان داشت که: عقل سایه حق است و حق بسان آفتاب. و در جایی دیگر گفته: حق، سلطان است و عقل شحنه ای؛ در برابر

### سلطان . وقتی سلطان فرا می رسد شحنه به کنجی می خزد .

نقل آمد عقل او آواره شد	صبح آمد شمع او بیچاره شد
عقل خود شحنه است چون سلطان رسید	شحنه بیچاره در کنجی خزید
عقل سایه حق بود حق آفتاب	سایه را با آفتاب او چه تاب
عقل عقل و جان جان ای جان تویی	عقل و جان خلق را سلطان تویی
عقل کل سرگشته و حیرات تست	کل موجودات در فرمان تست
... عقل جزوی عقل را بد نام کرد	کام دنیا مرد را ناکام کرد

#### پی نوشتها:

۱. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، حنا الفاخوری و خلیل الجر، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۱، ص ۸۲-۸۳.
۲. همان. ج ۱، ص ۷.
۳. اسفار، ج ۹؛ نه‌ایة الحکمة ص ۲۴۸؛ رساله علامه قزوینی در حقیقت عقل؛ بحار، ج ۱، ص ۱۰۱.
۴. بحار، ج ۱، ص ۱۰۱.
۵. شرح تجرید، فصل چهارم، بحث عقول مجرّده.
۶. بحار، ج ۱، ص ۹۹ و ۱۰۱.
۷. مجله نامه فرهنگ، شماره ۱۲، ص ۷۸.
۸. اصول کافی، ج ۱، ح ۱۲.
۹. معانی القرآن، ج ۳، ص ۸۰.
۱۰. احیای فکر دینی در اسلام، محمد اقبال، ترجمه احمد آرام، ص ۱۲ و ۱۸.
۱۱. مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ش ۹۰، ص ۵۷، به نقل از رساله اول از نه رساله در حکمت و طبیعیات.
۱۲. اصول کافی، ج ۱۲، ح ۱۲.
۱۳. اشارات، ج ۳، ص ۶۶ و ۶۷.
۱۴. ر. ک: اسفار ج ۶، ص ۱۴ به بعد.
۱۵. احیای فکر دینی در اسلام، ص ۸.
۱۶. ر. ک: خدا در فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی.
۱۷. راهنمای الهیات پروتستان، ویلیام هوردن، ترجمه طاهر میکائیلیان، ص ۹۷.
۱۸. سیر فلسفه در اروپا، آلبرت آوی، ترجمه علی اصغر حلبی، ص ۲۹۹.
۱۹. علیم و دین، ایان باربور، ترجمه خرمشاهی، ص ۲۶۱.
۲۰. احیاء علوم الدین عزالی، ج ۱، ص ۸۱.
۲۱. غررالحکم، واژه عقل.
۲۲. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۱۵.
۲۳. مبدأ و معاد، آیت الله جوادی آملی، ص ۹۷.
۲۴. همان.
۲۵. همان، ص ۱۳۵.