



## خدای یونانی یا خدای فیلسوفان و دانشوران

تصویر بسیار زیبایی از این خدای هندسه دان به دست داده است - و «خدای سامی» یا خدای ابراهیم، خدای سامیان را برگزیده بود. از همین روست که پاسکال دوست می داشت تکرار نماید، که خدای دکارت Descartes، خدای فلاسفه و دانشوران است، و نه خدای ابراهیم، و این نکته را او در «تفکرات» و رساله های دیگر، بارها و بارها و با آن «ایجاز» افراطی که ویژه ی او است، تکرار نموده بود:

«نوشتن علیه آنها که در علوم تعمق بسیار می کنند. دکارت. نمی توانم از گناه او درگذرم. دکارت، بیهوده و مشکوک. خدای مسیحیان، آن خدایی نیست که تنها خالق حقایق هندسی و انتظام عناصر باشد... بلکه خدای ابراهیم، خدای اسحاق، خدای یعقوب، و خدای مسیحیان است... خدایی است... که روان و قلب آنها را که تحت سلطه ی او قرار دارند اشغال می نماید. دلایل متافیزیکی (ماوراءالطبیعی) در اثبات وجود خدا، تا آن حد از ادراک انسان ها دور هستند، و تا آن حد متناقض می باشند، که تأثیر اندکی بر جای می گذارند. و هنگامی هم که بر تنی چند اثر می نهند، این اثر در همان زمان کوتاه اقامه ی دلایل، مفید فایده و مؤثر است، و ساعتی بعد همان افراد بیم آن خواهند

برتراند راسل Bertrand Russell که با «ذوق عرفانی» gustation mystique میانه ی خوبی نداشت، با این همه، اسپینوزا Spinoza را «شریف ترین و دوست داشتنی ترین فلاسفه» می دانست! اما همین راسل، با همان بزرگواری و سخاوت روحی که ویژه ی او بود، یک بار و با اندوه بسیار، درباره ی پاسکال Pascal اظهار داشته بود «افسوس که او قوه ی متفکره ی عالی ریاضی اش را قربانی الهیات و عرفان نمود!» به راستی نیز، هنگامی که به مجموعه ی آثار پاسکال نظر می افکنیم، نه تنها او را نابغه ای در علوم ریاضی می یابیم، بلکه در مقابل خویش، یک متأله و حکیم الهی و یک جدلی و مباحثه گر هراسناک را تجسم می نماییم. متألهی که حتی حرفه ای ترین و پخته ترین مردان کلیسا، از رودروی او با او هراس داشته اند.

تسلط حیرت انگیز پاسکال بر الهیات در «نامه های ولایتی» و به عنوان مثال در نامه های هفتم و هشتم، هر خواننده ی کنجکاو را به حیرت می افکند، و وادار به تحسین می نماید (۱).

اگر با این عقیده که می گوید «خدای یونانی» ساخته و پرداخته ی «روح هندسی» یا «ذهن هندسی» esprit géométrique است توافق داشته باشیم (زیرا که یونانیان خالق علم هندسه به معنای کامل آن بوده اند) آن گاه مفهوم داوری راسل روشن خواهد شد. پاسکال، بین «خدای یونانی» - محرک نامتحرک یا جنباننده ناجبندده ارسطو le moteur immobile، و خالق Démurge افلاطون که «مهندس» géomètre می باشد - و شاعر و نقاش رماتیک انگلیسی «ویلیام بلیک» William Blake،

## اقدام متفکران مسلمان در آشتی دادن ارسطو و افلاطون یونانی و الله و تعلیمات قرآنی، از همان

آغاز اقدامی محکوم به شکست  
بوده است. این اقدام نادرست در  
طول چهارده قرن گذشته، در

زمینه‌های فلسفی، علمی، اخلاقی  
و سیاسی، عواقب ناگوار و  
خونی به بار آورده است.

در «از شهر یاری آریایی به حکومت  
الهی سامی، ۲۰۰۰-۱۸۰۰ میلادی»  
به‌ویژه و به تفصیل مورد تحلیل قرار  
داده‌ایم. و هدف ما این بوده و هست  
تا نشان دهیم که آنچه که به «فلسفه  
اسلامی» شهره است، نه فلسفه به  
معنای یونانی آن است، و نه الهیات به

معنای سامی آن، بلکه امری است بینابین. و به همین  
دلیل، این تفکر شکننده در طول تاریخ، هم مورد  
انتقاد الهیون برجسته و بسیار هوشمند نظیر محمد  
غزالی و حتی ابن خلدون (به عنوان متفکر تاریخ)  
قرار گرفته است، و هم مورد انتقاد فیلسوفان عصر  
جدید نظیر آخوندزاده و به‌ویژه میرزا آقاخان  
کرمانی. خلاصه آن‌که، اقدام متفکران مسلمان در  
آشتی دادن ارسطو و افلاطون یونانی و الله و تعلیمات  
قرآنی، از همان آغاز اقدامی محکوم به شکست بوده  
است. این اقدام نادرست در طول چهارده قرن  
گذشته، در زمینه‌های فلسفی، علمی، اخلاقی و  
سیاسی، عواقب ناگوار و خونی به بار آورده است.  
بدین معنی که علت اصلی تمامی آشفته فکری‌ها،  
بی‌روشی‌های، کژاندیشی‌ها، و انواع رنگارنگ  
استبدادهای سیاسی و اجتماعی و اخلاقی و مذهبی  
در جوامع اسلامی بوده، و هرگونه «تجدد» la  
modernité و «تجددخواهی» را محکوم به شکست  
ساخته است.

اگر ویژگی خدای ابراهیم، «تنزیه»  
transcendance de Dieu می‌باشد، در عوض،  
«تشبیه» و «تجسیم» anthropomorphisme، پایه و  
اساس خدای یونانی است، بدین معنی که خدای  
یونانی «انسان شکل» anthropomorphe است. به  
عبارت دیگر، میان خدای «بی شکل» amorphe و  
بی‌زمان و مکان سامی، و خدای انسان‌شکل یونانی،  
چنان دره‌ای است که هیچ عقل و برهانی، توانایی  
پرکردن آن را ندارد! نتیجه این‌که، متفکران اسلامی  
با این اقدام نادرست و از همان آغاز، نعمت  
«فلسفیدن آزادانه» philosophe librement (اصطلاح  
عمیق و زیبایی که اسپینوزا در رساله «الهیاتی -  
سیاسی» و علیه ابن‌میمون به کار برده است) را بر  
خویش حرام نموده، و راه را بر «تفکر آزاد و  
منقد» و «آزادی تفکر و انتقاد» بسته‌اند. و این تنها  
بدین علت بوده، که آنها بر اهمیت این امر آگاهی  
نداشته‌اند، که «فلسفه» و «الهیات» دو مقوله‌ی  
جداگانه و مستقل می‌باشند، زیرا چنان‌که اسپینوزا  
به‌درستی می‌گفت فلسفه بر «تعقل» استوار گردیده  
و الهیات بر «تعبد».

«این قلب است که آفریدگار را احساس می‌کند و  
نه عقل. معنا و مفهوم ایمان نیز همین است: خدایی  
که بر قلب آشکار می‌گردد و نه بر عقل» (۳).

پاسکال در «رساله در پیرامون خلاء» fragment  
d'un traité du vide که تاریخ نگارش آن سال ۱۶۴۷  
می‌باشد، از این حد فراتر می‌رود و اظهار می‌دارد:  
«اقتدار اساسی و بنیادین تنها در الهیات یافت  
می‌شود، زیرا که الهیات از حقیقت جدایی‌ناپذیر  
است (۴).

با گذشت سالها، پاسکال نه تنها اندیشه‌ی اساسی  
خویش، یعنی برتری قلب بر عقل را ترک  
نمی‌گوید، بلکه اراده‌ی او در این امر استوارتر  
می‌گردد. چنان‌که در ۱۶۵۸ و در هنگام نگارش  
«در پیرامون روان‌هندسی» De l'esprit géométrique،  
هنگامی که از خدا و ایمان سخن می‌گوید، عقل و  
برهان یا استدلال la démonstration را به‌شدت مورد  
حمله قرار می‌دهد:

«حقایق ربانی... به منتهی درجه برتر از طبیعت  
هستند... و می‌دانم که اراده خداوند بر آن قرار داشته  
است، که این حقایق از طریق قلب به روح رسوخ  
نمایند و نه از طریق روح به قلب، و این تنها به هدف  
تحقیر نمودن قوه‌ی متفرعن تعقل و استدلال انجام  
پذیرفته است» (۵).

هدف اصلی من از نگارش «ارسطوی بغداد، از  
عقل یونانی به وحی قرآنی»، عبارت بوده است از  
نشان دادن بیهودگی بهره‌گیری از عقل و برهان در  
مسئله‌ی ایمان و خدا. این شیوه‌ی نادرست که تنها  
راه به ناکجاآباد برده است، با ابن‌سینا، فارابی و  
ابن‌رشد و طوسی آغاز می‌شود، و پس از فترت چند  
قرنی، توسط میرداماد، میرفندرسکی، ملاصدرا،  
لاهیجی، فیض کاشانی و دیگران در عصر صفویان  
احیا می‌گردد، و مرده‌ریگ آن در عصر قاجاریه و  
پهلوی، به ملاهادی سبزواری، میرزا جهانگیرخان  
قشقایی، میرزا ابوالحسن جلوه، میرزا طاهر تنکابنی،  
میرزا مهدی آشتیانی، علامه طباطبایی، مرتضی  
مطهری، جلال‌الدین آشتیانی و دیگران انتقال  
می‌یابد. این را ما نه تنها در «ارسطوی بغداد»، بلکه

می‌شناسد، بدین‌گونه [اقامه دلیل در اثبات وجود خدا] سخن نمی‌گوید. بالعکس، این کتاب می‌آموزد که این خدا، یک خدای پنهان است» (۸).

«ژان گیتون»، حکیم الهی، که به همراه ژاک ماری تن یکی از برجسته‌ترین متفکران کاتولیک در قرن بیستم بوده است، از این فراتر می‌رود و اظهار می‌دارد: «کدام امر قابل مشاهده را از این «وجود» مشاهده نموده‌ایم؟ و پیش از همه، درشتی آن، تیرگی آن...؟ واقعیت قائم بذات برای ما دست نیافتنی است، واقعی در حجاب پنهان است، و برای همیشه «ناشناختنی» باقی خواهد ماند» (۹).

اگر داوری هایدگر درباره‌ی هستی‌شناسی یونانی ماقبل سقراط را با نمونه‌هایی از تفکر سامیان مقایسه نمایم، مسئله با روشنی بیشتری جلوه خواهد نمود. نمونه‌ی اول، از آن امام علی، پسر عم و داماد پیامبر مسلمانان است، و گفت‌وگو پیرامون «وجود واقعی پنهان» یا «پروردگار» دور می‌زند:

«او با همه چیز هست، ولی نه به این معنی که جفت و قرین چیزی واقع شود، و در نتیجه آن چیز نیز قرین و همدوش او باشد. او مغایر با همه چیز است و عین اشیاء نیست. ولی نه به این معنی که از اشیاء جدا باشد... او در اشیاء حلول نکرده است، زیرا حلول، مستلزم محدودیت شیء حلول کننده و گنجایش‌پذیری اوست. در عین حال از هیچ چیز بیرون نیست، زیرا بیرون بودن نیز خود مستلزم نوعی محدودیت است... او «یک» است، ولی نه یک عددی یا ریاضی (یعنی وحدت یا یکی بودن او را نباید با یک عددی توصیف کرد، زیرا اگر او را تحت عدد یک قرار دهیم، او را در واقع محدود کرده ایم)... هیچ حد و اندازه‌ای او را در بر نمی‌گیرد، و با شمارش به حساب نمی‌آید... هر کس به او اشاره کند، او را محدود ساخته است، و هر کس او را محدود سازد، او را تحت شمارش درآورده است... زمان او را همراهی نمی‌کند (یعنی در ذات مطلق او زمان وجود ندارد)، و اسباب و ابزارها او را کمک نمی‌کنند. هستی او بر زمانها، وجود او بر نیستی، و ازلیت او بر هر آغازی تقدم دارد (۱۰).

نمونه‌ی دوم، قطعه‌ای است از ابن‌عربی، بنیادگذار عرفان نظری در جهان اسلام در قرن سیزدهم میلادی: «همانا خدا واحد است... مالک مطلق است... او به ذات خود موجود است، و به وجودی که او را وجود بخشد نیازمند نیست. جز او هرچه

مسئله را از زاویه‌ای دیگر، یعنی از دیدگاه هستی‌شناسی ontology مورد بررسی قرار خواهیم داد. «نیچه» Nietzsche با حرارت بسیار اعلام می‌داشت، حق با هراکلیت Heraclite بوده است که می‌گفت: «وجود، تصویری بی‌مفهوم است. تنها جهان «ظاهر» معنا دارد. جهان «واقعی» که بر «ظاهر» افزوده‌اند، دروغی بیش نیست» (۶). هایدگر Heidegger، استاد مسلم هستی‌شناسی یونانی نیز، که به عکس نیچه، به پارمنید Parménide علاقه‌ی بیشتری نشان می‌داد، ویژگی تفکر یونانی ماقبل سقراط را در همین «ظاهر» می‌داند: «تنها با همراهی و تأیید نبرد میان «وجود» و «ظاهر» (آشکار) بود که آنها وجود (هستی) را از درون «موجود» (هستی داده - هستی دارنده) بیرون کشیدند، و موجود را به سوی «ثبات» و «نامستوری» («نا - مستوری» و یا «ناپنهانگی = نا - پنهانگی = non-latence، چنان‌که هایدگر می‌گوید) هدایت نمودند. خدایان و دولت - شهر، معابد و تراژدی، و ورزشها و فلسفه، تمامی این‌ها در بطن «ظاهر» نهفته بود، «ظاهر»ی که در همه‌جا کمین کرده بود، و یونانیان که از قدرت او آگاهی داشتند، آن را به جد می‌گرفتند. این سوفسطاییان و افلاطون بودند که «ظاهر» را فریبنده [اغفال کننده] دانستند، و در نتیجه آن را خوار نمودند» (۷).

اما اگر هستی‌شناسی یونانی ماقبل سقراط، بر مبنای «موجود» و «ظاهر» یعنی آنچه که «حضور» دارد [حضور در مقابل غیبت] بنا گردید، و تنها هستی واقعی همان «ظاهر» apparent است، هستی‌شناسی سامی، یکسره بر پایه‌ی «پنهان» latent قرار گرفته است. در این هستی‌شناسی، تنها هستی واقعی، «واجب الوجود» être nécessaire یا خدا است که برای یونانیان بالکل ناشناخته بوده است. در هستی‌شناسی سامی، «موجود ممکن» l'être possible یا «حادث» le contingent، در حکم سایه‌ی هستی واقعی است، یعنی فاقد هستی واقعی می‌باشد. بدین معنی که «حادث» و در آن میان انسان، قائم بالذات نیست، و گذار او از عدم به وجود، تابع اراده‌ی «واجب الوجود» است. ویژگی

هستی‌شناسی سامی در این است که تنها هستی واقعی، همان هستی «پنهان» می‌باشد.

پاسکال نه تنها بر این امر آگاهی داشته، بلکه بر درستی آن همواره تأکید می‌ورزیده است: «کتاب مقدس که پدیده‌های الهی را نیک

«نیچه» با حرارت بسیار اعلام می‌داشت، حق با هراکلیت بوده است که می‌گفت: «وجود، تصویری بی‌مفهوم است. تنها جهان «ظاهر» معنا دارد. جهان «واقعی» که بر «ظاهر» افزوده‌اند، دروغی بیش نیست». هایدگر، استاد مسلم هستی‌شناسی یونانی نیز، ویژگی تفکر یونانی ماقبل سقراط را در همین «ظاهر» می‌داند ...

### «خدای عقل» یونانیان و «خدای

قلب» سامیان، تا زمان فتح مصر در قرن چهارم قبل از میلاد به دست اسکندر، هر یک جداگانه به زندگی خویش ادامه می‌دادند.

داشت. پس از آغاز ترجمه‌ی علوم یونانی و اسکندرانی در فاصله‌ی قرن‌های هشتم تا یازدهم میلادی به زبان سُرّیانی syriaque و از سُرّیانی به عربی، و انتشار وسیع علوم یونانی در جوامع اسلامی، «یونانی کردن خدای سامیان»، و یا به عبارت بهتر «عقلانی

کردن خدای ابراهیم»، در دستور روز متکلمان و متفکران مسلمان قرار گرفت.

این اقدام، آتش خشم الهیون مسلمان و یهودی را برانگیخت. آنها اظهار می‌داشتند، چه حاجتی است به عقلانی کردن امری که در «حوزه‌ی قلب» جای دارد؟ سپس این سنت، از قرون نهم و دهم میلادی به بعد، و از طریق آثار متفکران مسلمان، به آثار متفکران و متکلمین scolastiques مسیحی و یهودی آسیایی و اروپایی نیز راه یافت، و بدین گونه بود که «خدای فیلسوفان و دانشمندان»، یا خدایی که نیمی یونانی و نیمی سامی بود، پا به عرصه‌ی وجود نهاد.

تاریخ تفکر انسانی، شاهد ظهور دو گروه متفکر برجسته در حوزه‌ی این مسئله بوده است. گروه نخست که معتقد به اثبات وجود خدا از طریق عقل و برهان و اقامه دلیل هستند، و عبارتند از کندی، فارابی، ابن سینا، ابن رشد، طوسی، و ملا صدرا و پیروان او در میان مسلمانان، ابن میمون Maïmonide در میان یهودیان، آنسلم قدیس Anselm de Cantorbéry، بوناونتور قدیس Bonaventure، آلبرت بزرگ قدیس Albert le Grand، توماس داکن قدیس Thomas d'Aquin، دکارت Descartes، لایبنیس Leibniz، و هگل Hegel در میان مسیحیان.

گروه دوم اما، ایمان و خدا را امری در حوزه‌ی قلب و وجدان می‌داند، و هرگونه اقامه دلیل در این باره را، بیهوده و حتی زیان‌آور ارزیابی می‌کند. از این جمله هستند محمد غزالی، اکهارت Eckhart (پدر عرفان نظری)، ابن عربی (پدر عرفان نظری اسلامی)، پاسکال، هیوم Hume، روسو Rousseau، ولتر Voltaire، کانت Kant، و داستایوسکی Dostoïevski (۱۲).

مباحثات و مشاجرات این دو گروه در پیرامون «خدای یونانی» و «خدای سامی» یا «تجسیم» و «تتریه»، یکی از پرشورترین فصل‌های تاریخ تفکر بوده و هست. به همین جهت، شاید هیچ چیز گویاتر از این جمله‌ی معروف کانت نباشد که می‌گفت «خداوند اندیشیدنی است و نه اثبات کردنی». و باز از همین رو است که برتراند راسل در باره‌ی هگل می‌گفت «به‌راستی که خداوند هگل، خداوند یک

هست، برای وجود پیدا کردن محتاج به او است. او را نه آغاز است و نه پایان. وجود او مطلق است و نه مقید و وابسته به غیر. وجودی است که احتیاج به زمان و مکان ندارد. جوهری است بدون زمان و مکان. عَرَض نیست، زیرا اگر چنین بود

نمی‌توانست باقی بماند. جسم نیست تا بعد داشته باشد. با چشم دل می‌توان او را مشاهده نمود و نه با چشم سر. بود و هیچ چیز با او نبود...» (۱۱).

«خدای عقل» یونانیان و «خدای قلب» سامیان، تا زمان فتح مصر در قرن چهارم قبل از میلاد به دست اسکندر، هر یک جداگانه به زندگی خویش ادامه می‌دادند. با ایجاد دانشگاه اسکندریه توسط یونانیان، این بندر به چهارراه فرهنگ جهانی مبدل گردید، و فرهنگ‌های یونانی و ایرانی و یهودی و کلدانی و آشوری و مصری با هم در آمیختند.

ویژگی فرهنگ اسکندرانی alexandrine، در هم آمیختن و اتحاد عناصر گوناگون فرهنگ‌های متفاوت بود. این فرهنگ، به همان گونه که با در هم آمیختن هرمس Hermès یونانی (راهنمای مسافران و دریانوردان، خدای تجار، و پیام آور خدایان) و تاهوت Thot خدای دانش مصریان، «هرمس عظیم» Hermès Trimégiste را به وجود آورد، به همان گونه نیز، آموزش‌های افلاطون و ارسطو و افلوپین و باورهای یهودیان را در هم آمیخت، و خدایی به وجود آورد، که نه به خدای یونانیان شباهت داشت، و نه به خدای سامیان، بلکه پدیده‌ای میان آن دو بود.

«عقلانی کردن» rationalisation و «مفهومی کردن» conceptualisation خدای سامیان، یکی از فرآورده‌های این فرهنگ بوده است. نباید فراموش نمود که فلوطین یا افلوپین plotin، بنیادگذار نوافلاطونی‌گری néoplatonisme، زاده‌ی قرن سوم میلادی است، و خدای او که «احد» Un نام دارد، در عین حال که ویژه‌گی‌های خدایان یونانی را حفظ نموده، در همان حال نیز عناصر بسیاری از یهوه yahvé خدای عبرانیان را نیز وام گرفته است.

فلسفه‌ی ارسطو le péripatétisme که توسط نوافلاطونیان néoplatoniciens نظیر «یحیی نحوی اسکندرانی Grammaticus Ioannes Philoponus، «نیکلای دمشقی» Nicola Damaskenos، فورفورئوس Prophyrios، برقلس Proclus، اسکندر افرودیسی Alexandros d'Aphrodisias، آمونیوس ساکاس Ammonius Saccas، ثمسطیوس Thémistius و دیگران تدریس می‌شد، حال و هوای افلاطونی

استاد دانشگاه است» و اضافه می‌نمود که تفاوت جهان‌بینی پینی ویلیام جیمز William James با جهان‌بینی گذشتگان در این است که جیمز «اعتقاد به خدا را به جای خود خدا قرار داده است» (۱۳). هاینریش هاینه Heinrich Heine، که عصر هگل، شوپنهاور، و مارکس را درک کرده بود، نه تنها یکی از بزرگترین شاعران آلمان، بلکه در زمره‌ی هوشمندترین کارشناسان فلسفه‌ی آلمانی نیز قرار داشته است. او در کتاب «از آلمان» De l'Allemagne، که به بررسی فلسفه و ادبیات آلمان اختصاص یافته، داستان جالب و آموزنده‌ی ذیل را نقل نموده است. هنگامی که پیشخدمت سبیدموی و وفادار کانت به نام لامپ Lamp، دریافت که مخدوم او در کتاب «نقد خرد ناب» Critique de la raison pure، تمامی دلایل وجود خدا را ویران نموده، سخت اندوهگین گردید و به تلخی گریست. و کانت بزرگوار، که طاقت تحمل اندوه ژرف خادم خویش را نداشت، مسئله‌ی خدا را از حوزه‌ی «عقل نظری» la raison théorique به حوزه‌ی «عقل عملی» la raison pratique انتقال داد و گفت: «باید که لامپ کهنسال خدایی داشته باشد، زیرا بدون آن، این انسان تیره‌روز رنگ شادکامی را نخواهد دید... انسان، چنان‌که عقل عملی می‌گوید، باید در این جهان شادمانه زیست کند... و من نیز جز این نمی‌خواهم... پس باید که عقل عملی، وجود خداوند را تضمین نماید» (۱۴).

اکنون باید دید که مشکلات ناشی از عقلانی کردن وجود خدا توسط برخی از فلاسفه، چه هستند و از کدام سرچشمه سیراب گشته‌اند، زیرا به گفته‌ی ولتر: «به محض آن‌که فیلسوف بودن را رها نمود، بلافاصله کار پیامبر را بر عهده گرفت» (۱۵). سنت قرار دادن خدا (خدای فیلسوفان و دانشمندان) در حوزه‌ی متافیزیک (ماوراء الطبیعه) و «عقل نظری» یا «عقل ناب» را افلاطون و ارسطو بنیاد نهادند. افلاطون این خدا را «خالق» Demiurge و نیز «مهندس» géomètre نامیده، و او را «خالق روح جهان» créateur de l'âme du monde می‌دانست. ارسطو، خدا را «محرک نامتحرک» یا «جنابانده‌ی ناجنبنده» نام نهاده بود: «اکنون اینکه جوهری جاویدان و نامتحرک و جدای (مفارق) از محسوسات وجود دارد، از آنچه گفته شد آشکار می‌شود» (۱۶).

نخستین و مهمترین ایرادی که از

دیدگاه الهیات ادیان توحیدی سامی بر این تعریف وارد است، این است که خداوند برتر از همه چیز می‌باشد، و از جمله برتر از «جوهر» substances. اشکال دیگر این است که هم در فیزیک (طبیعیات) و هم در متافیزیک (ماوراء الطبیعه) ارسطو، هر «کیهان» (یا فلک یا سپهر) sphère، دارای یک «جنابانده‌ی ناجنبنده» است که «جوهری جاویدان» و «جدای از محسوسات» می‌باشد. و از آنجا که تعداد افلاک به گفته‌ی خود ارسطو، بین ۴۷ تا ۵۵ است، در نتیجه، تعداد «جنابانده‌ی ناجنبنده» [= خداوند] نیز بین ۴۷ تا ۵۵ خواهد بود! این است عین گفتار ارسطو:

«مبدأ و نخستین از موجودات، نامتحرک است، هم بالذات هم بالعرض... و نیز از آنجا که می‌بینیم که غیر از حرکت مطلق کل جهان، که می‌گوییم جوهر نخستین نامتحرک آن را به حرکت می‌آورد، حرکت‌های مکانی دیگری هم موجودند، مانند حرکت‌های جاویدان ستارگان سرگردان (یعنی سیارات) (زیرا جسم دارای حرکت چرخشی (مستدیر) جاویدان و ایست‌ناپذیر است، چنان‌که در مباحث طبیعیات اثبات شده است)، پس هر یک از این حرکات مکانی نیز باید به وسیله‌ی یک جوهر بذاته نامتحرک و جاویدان به حرکت آورده شود. زیرا طبیعت ستارگان گونه‌ای جوهر جاویدان است، و محرک نیز جاویدان و متقدم بر متحرک است، و آنچه متقدم بر جوهر است نیز ضرورتاً جوهر است. پس آشکار است که جوهرها ضرورتاً به همان تعداد (حرکات مکانی ستارگان) وجود دارند، و به حسب طبیعتشان جاویدان و بذاتشان نامتحرک و بدون ستبر (بزرگی)‌یند، به همان علتی که قبلاً گفته شد... اکنون از آنجا که تعداد سپهرهایی که خود سیارات در آنها حرکت می‌کنند، برای (مشتری) و (زحل) ۸ است و برای دیگران ۲۵، و از اینها تنها آن یکیهایی که پایین‌ترین سیاره در آنها حرکت می‌کند نیازی به حرکت در جهت مخالف ندارد، پس تعداد سپهرهایی که در جهت مخالف دو سیاره‌ی نخست حرکت می‌کنند ۶ است و برای آن چهار سیاره‌ی دیگر ۱۶ است. پس عدد مجموع سپهرها - چه آنها که به پیش حرکت می‌کنند و چه آنها که در جهت مخالف حرکت می‌کنند - ۵۵ خواهد بود. اما اگر به ماه و خورشید آن حرکت‌هایی را که از آنها سخن گفتیم نیفزاییم، آنگاه شمار سپهرها ۴۷ خواهد بود. پس بگذاریم شمار

پس از آغاز ترجمه‌ی علوم یونانی و اسکندرانی... «یونانی کردن خدای سامیان»، و یا به عبارت بهتر «عقلانی کردن خدای ابراهیم»، در دستور روز متکلمان و متفکران مسلمان قرار گرفت.

## حضور خدا در «حوزهی عقل

### نظری» که با افلاطون و ارسطو

آغاز گردیده، و در سراسر قرون

### وسطی منشاء جدالها و

خشونت‌های بسیار در میان

یهودیان و مسیحیان و مسلمانان

بوده، حتی تا عصر ما نیز به

زندگی خویش ادامه داده است.

نقطه‌ی پایانی بود بر این مباحث. زیرا از این پس، خانقاهها بر فراز مدارس رویدند، و عرفان منفعل، جایگاه عقل و علم و منطق را اشغال نمود.

بدون شک و تردید، محمد غزالی (۱۱۱۱-۱۰۵۸ میلادی)، نه تنها هوشمندترین و اصیل‌ترین متفکر در

میان مسلمانان اهل سنت بوده است، بلکه در تاریخ تفکر جهانی نیز، نخستین متفکری بوده، که به شیوه‌ی دقیق و روش‌شناسانه، در تخریب بنای «یونانی کردن خدای ابراهیم» کوشیده است. او در اقدام خویش یعنی تنزیه خدای ابراهیم، برملا نمودن بیهودگی «اقامه برهان» در اثبات وجود خدا، و برکنار داشتن ساحت خداوند سامیان از هرگونه آلودگی یونانی و فلسفی، تا حد بسیاری موفق بوده است. تنها شش قرن پس از درگذشت او بود که متفکران بزرگ اروپایی نظیر روسو، هیوم، و کانت، این مشعل را دوباره در دست گرفته، و کوشش نمودند تا خدا را از حوزه‌ی «عقل نظری» خارج نموده، و او را در «حوزه‌ی عقل عملی» یعنی «اخلاق» و «وجدان» قرار دهند.

غزالی در مرحله‌ی نخست، کوشش داشت تا شخصاً تفکر ارسطوییان مسلمان نظیر فارابی و ابن‌سینا را درک و فهم نماید، و سپس این درک و فهم را به دیگران منتقل کند. حاصل کار او، کتاب «مقاصد الفلاسفه» بود، که در حقیقت، ترجمه‌ی کلام به کلام یکی از آثار فارسی ابن‌سینا به نام «دانشنامه‌ی علائی» است (۲۰). غزالی در تألیف خویش، از آغاز تا پایان و با بی‌طرفی تمام، معتقدات فلاسفه در چهار علم منطق، روانشناسی، طبیعیات (فیزیک)، و الهیات (متافیزیک) را به شیوه‌ی روشن و ساده برای خوانندگان شرح و توضیح داده، بی‌آنکه این معتقدات را به محک داوری و نقد کشد (۲۱).

در مرحله‌ی بعد، غزالی کتاب «تهافت الفلاسفه» را به نگارش درآورد، که شاهکاری است از نوع آنچه که فیلسوفان آن را «فلسفه‌ی ضد فلسفه» نام نهاده‌اند. در این کتاب که بادقت و تیزهوشی کم‌نظیر، و همراه با یک روش علمی دقیق و بی‌ترحم تحریر گردیده، غزالی با به کار گرفتن سلاح‌های فلاسفه یعنی عقل و منطق، به نبرد با آنها می‌پردازد، و بنای «خدای فلاسفه» یا «خدای یونانی‌مآب ابراهیم» را یک بار و برای همیشه در جهان اسلام ویران می‌سازد (۲۲).

او بار دیگر و در اواخر زندگی، در کتاب کوچک

سپهرها این اندازه باشد؛ چنان که می‌توان احتمالاً جوهرها و میادی نامتحرک را نیز به همین تعداد انگاشت (۱۷).

و همین ۴۷ یا ۵۵ خدای ارسطو هستند که در قرون وسطی، به مقابله با خدای یگانه سامیان پرداخته، و

مشکلات الهیاتی و فلسفی و علمی بسیار به وجود آورده بودند. حضور خدا در «حوزه‌ی عقل نظری» که با افلاطون و ارسطو آغاز گردیده، و در سراسر قرون وسطی منشاء جدالها و خشونت‌های بسیار در میان یهودیان و مسیحیان و مسلمانان بوده، حتی تا عصر ما نیز به زندگی خویش ادامه داده است. نه تنها ژان گیتون، برای آشتی دادن ارسطو و مسیح و توماس داکن قدیس کوشش بسیار به عمل آورده، بلکه حتی هوسرل Husserl پدر «پدیدارشناسی» phenomenologie نیز بر این امر پای فشرده است: «مسئله‌ی خداوند، آشکارا مسئله‌ی «عقل مطلق» را دربر دارد، عقل مطلق بمتناهی سرچشمه‌ی غایت‌شناسانه‌ی تمامی عقلا در جهان» (۱۸).

اگر با نظر «پی‌تیریم سوروکین» Pitirim Sorokin، جامعه‌شناس و نظریه‌پرداز روسی‌الاصل امریکایی موافق باشیم که گفته است «جهان‌شناسی معادگرایانه (یا غایت‌گرایانه) در دو مرحله اساسی‌اش، یعنی خلق جهان و پایان جهان، جهان‌شناسی مسلط در قرون وسطی بوده است»، ناچار هستیم بپذیریم، که اندیشه‌ی هوسرل و پدیدارشناسی او، عناصر بسیاری از تفکر قرون وسطایی را در خویش پنهان نموده است (۱۹).

مباحثات میان الهیون، متکلمین، و فیلسوفان در پیرامون خدای یونانی و خدای سامی، و وجوه تشابه یا تفارق آنها، از قرن هشتم میلادی به بعد در جوامع اسلامی آغاز گردید، و تا اواخر قرن دوازدهم میلادی ادامه یافت. در یک نکته شک نیست و آن اینکه، حتی از دیدگاه غیرمسلمانان، این مباحثات و مشاجرات خشن و گاه خونین، که نزدیک به چهار قرن به طول انجامید، از نظر غنا و گستردگی و ژرفا، در طول تاریخ قرون وسطی بی‌سابقه و بی‌همتا بوده است.

این مباحث، نخست بین متکلمین و یا به عبارت بهتر «معتزله»ی خردگرا، و الهیون قشری یعنی «اشاعره» آغاز گردید، و با نبرد بی‌امان الهیون و ارسطوییان و افلاطونیان پایان پذیرفت. حمله‌ی مغولان در قرن سیزدهم میلادی و نابودی شهرهای بزرگ در آسیای میانه و ایران و عراق، در حکم

اما پرمایه‌ای که رنگ و بوی «اعترافات» را دارد، به این مسئله بازگشت نموده و به نقد دقیق و بی‌رحمانه‌ی آراء ارسطوییان مسلمان پرداخت. جالب آن که غزالی در این کتاب، نه تنها ارزش آموزش‌های ارسطو، فارابی، و ابن‌سینا در زمینه‌های فیزیک، ریاضیات، منطق، و روانشناسی را منکر نمی‌گردد، بلکه این آموزش‌ها را ضروری و سودمند نیز می‌داند. اما آنچه که خشم او را برمی‌انگیزد، آثار ارسطوییان جهان اسلام در زمینه‌ی الهیات (متافیزیک) است. غزالی به‌درستی می‌گوید، که هرچه براهین ارسطوییان در زمینه‌های منطق و ریاضیات و علوم طبیعی درست و پابرجا است، در عوض استدلال‌ات آنها در زمینه‌ی اثبات وجود خدا و «خلقت» و «معاد»، یکسره سست و بی‌ارزش، و مهمتر از آن، خطرناک برای دین خدا و مؤمنان است:

«۴- الهیات: بیشتر اشتباهات و خطا کاریهای فلاسفه در الهیات است. شرایطی که آنها در منطق برای برهان برشمرده‌اند خود، در این قسمت نتوانستند بدان وفا نمایند. بدین جهت بسیار اختلاف و تفرقه در عقاید و روش میان آنان پدیدار گردید. چنان که فارابی و ابن‌سینا نقل کرده‌اند، مذهب ارسطو در الهیات به مذاهب فلاسفه اسلام نزدیک می‌باشد، لیکن هم ارسطو هم پیروان او همگی در مطالب الهی به اشتباه رفته‌اند که مرجع عمده‌ی اشتباه کاری‌های آنان بیست مسئله است، که در سه مسئله باید آنها را تکفیر کرد و در هفده مسئله دیگر بدعت گذار شمرد. ما برای ابطال مذهب آنها در این مسائل بیست‌گانه، کتاب تهافت‌الفلاسفه را تصنیف کرده‌ایم» (۲۳).

در جای دیگر از همین کتاب، غزالی، ارسطوییان مسلمان را به دورویی متهم می‌سازد و اظهار می‌دارد: «پنجمی می‌گفت: من این کارها را از روی تقلید انجام نمی‌دهم، من با تحصیل فلسفه حقیقت نبوت را درک کرده‌ام و به آن پی برده‌ام که نتیجه نبوت و حکمت و مصلحت و هدف احکام و دستورات انبیاء ضبط عوام و مقید ساختن آنها از قتل و غارت و

شهوت پرستی و حفظ انتظام جامعه است، و من از آن عوام نادان نیستم تا داخل دایره تکالیف شرع بشوم. من از حکما و فلاسفه ام که به حکمت و مصلحت بینا بوده و با آن از تقلید و تعبد بی‌نیازم. این است منتهای ایمان کسی که فلسفه الهی خوانده و آن را از کتابهای ابن‌سینا و

ابونصر فارابی آموخته است» (۲۴). و کتاب ویرانگر «تهافت الفلاسفه»، با این پرسش و پاسخ شگفت‌انگیز و هراس آور (آن هم قرن‌ها قبل از پیدایش تفتیش عقاید در اروپا) پایان می‌پذیرد: «حال اگر گوینده‌ای بگوید: اعتقادات این قوم [فلاسفه ارسطویی یا فارابی و ابن‌سینا] را به تفصیل بیان کردید، حال آیا به طور قطع به کفر آنها فتوی می‌دهید، و کشتن کسی را که به اعتقاد این جماعت باشد اجازه می‌دهید؟

گوییم: در سه مسئله از تکفیر آنها چاره نیست: ۱- در مسئله‌ی قدم عالم، و نیز اینکه می‌گویند «تمام جواهر قدیم می‌باشند.» ۲- در مسئله اینکه می‌گویند، خدای تعالی، به جزئیات کارهای انسانها آگاهی ندارد، و تنها کلیات را می‌داند. ۳- اینکه آنها منکر «حشر اجساد» یا «معاد جسمانی» هستند» (۲۵).

اقدام غزالی در ویرانگری «سنت یونانی» و «خدای فیلسوفان و دانشمندان»، چنان قاطعانه و مؤثر بود، که طعن و لعن و تکفیر فلاسفه و سوزاندن آثار آنها در جهان اسلام، به امری کاملاً عادی و روزمره مبدل گردید. ما در آثار قبلی خود، و از جمله در «ارسطوی بغداد»، با ارائه‌ی اسناد، نمونه‌هایی چند از تکفیر ابن‌سینا، فارابی، سهروردی، ابن‌رشد، ملاصدرا، ابن‌عربی، و حتی خود غزالی (تکفیر او توسط فقهای شمال آفریقا به اتهام تبعیت از آراء فیلسوفان یونانی!!) به دست داده‌ایم، و لزومی به تکرار آن نمی‌بینیم. تنها این نکته را می‌افزایم که اقدام غزالی چنان قاطعانه بوده است، که حتی نابغه‌ای چون ابن‌خلدون (قرن ۱۴ میلادی)، با آنکه خود در زمره‌ی بنیادگذاران علوم انسانی نوین قرار داشته و دارد، معتقد بود: «که از این علوم [علوم عقلی] و دانندگان آن، تباهی خرد به ملت اسلام روی آورده است، و بسیاری از مردم، به سبب شیفتگی به آنها و تقلید از عقاید ایشان، عقل خویش را از دست داده‌اند» (۲۶).

ما در پاسخ به پرسش «تی‌یری بریو» سردبیر مجله‌ی «فلسفه - فلسفه»، به در هم آمیختن نظام ارسطو و فلوطین و آموزش‌های قرآنی توسط فارابی و ابن‌سینا خواهیم پرداخت. اما در اینجا به کوتاهی متذکر می‌شویم، که علی‌رغم تمام کوشش‌هایی که ابن‌سینا، برای پنهان داشتن «خدای

**اقدام غزالی در ویرانگری «سنت یونانی» و «خدای فیلسوفان و دانشمندان»، چنان قاطعانه و مؤثر بود، که طعن و لعن و تکفیر فلاسفه و سوزاندن آثار آنها در جهان اسلام، به امری کاملاً عادی و روزمره مبدل گردید.**

## همان‌گونه که آتش خشم غزالی

دامان ارسطوئیان جهان اسلام را  
گرته بود، پاسکال، هیوم، روسو،  
ولتر، و به‌ویژه کانت نیز آثار آسلم،  
دکارت و لایبنیس را مورد حمله  
قرار دادند.

جهت مبادی، و با وی مناظرت نکند، تا نفس بعقل فعال پیوند می‌گیرد، و چیزها اندر می‌یابد و نور وی بدو می‌تابد و اینحالت ویرا ملکه شود مستقر... پس چون حال چنین بود واجبت که میان مردم معاملتی باشد، و قانونی عدل بود، که شارعی و

پیغامبری آنرا حفظ کند... و باشد که [ریاضت] بحدی رسد که این غش بروی مستعلی [غلبه کننده] و مستولی شود و ویرا سکون بنماند و همنشینان وی از بیقراری وی آگاه شوند... و آنچه همچون برقی بود که بدرخشیدی و اندر حال فرو نشستی، چون نوری ثابت شود، و ویرا باز آن معارفه‌ی مستقر حاصل آید... و چنان باشد که وی غایبی بود حاضر، و مقیمی باشد مسافر... ازین اثر، هرچه از آن سخی مضبوط اندر قوت ذاکره [حافظه] بماند، اگر اندر حال بیداری باشد و اگر اندر حال خواب، و مستقر باشد، آن یا الهام بود، یا وحی باشد صریح... و بعد از آن آنچه اندر خیال اوفتد اندر نطق آرد، و شنوندگان آن لفظ او ضبط می‌کنند... آنکس که اینمعنی اندر سرشت نفس وی افتد، و بعد از آن او خیر و رشید باشد، و نفس خود را پاکیزه، وی پیغمبر بود خداوند معجزه...» (۲۹).

این‌رشد نیز به شیوه‌ی خویش، همین راه را برای توجیه و تفسیر عقلانی وحی و معجزه انتخاب نموده بود. با این تفاوت که او به عکس ابن‌سینا که زبان تمثیل و شیوه‌ی ذوقی را برای ادای منظور برگزیده بود، استفاده از منطق و اقامه‌ی براهین خشک را تا حد خسته‌کننده‌ای به پیش می‌راند، و آن را به حد افراط می‌رساند (۳۰).

قرنها پس از کندی، فارابی، ابن‌سینا، و ابن‌رشد، متفکران اروپایی نظیر آسلم، بوناونتور، توماس داکن، دکارت، لایبنیس و دیگران نیز برای عقلانی کردن خدای سامیان، همان شیوه‌ها را به کار گرفتند، و باید افزود که این شیوه با پیدایش هگل به اوج خود رسید.

دکارت، حتی این شیوه را به افراط مورد استفاده قرار داده بود. تا آنجا که یکی از مفسران او به نام «فرانسوا میزراشی» François Misrachi می‌نویسد: «اندیشه‌ی فطری «خدای کامل» و در نتیجه «تغییرناپذیر»، استنتاجی است از قانون «تغییر مقدار حرکت». تصور استقرائی از فیزیک نزد دکارت، بر پایه‌ی همین فطرت متافیزیکی استوار گردیده است» (۳۱). «میزراشی»، نه تنها مقدمه‌ی خویش بر آثار دکارت، بلکه صفحات بسیاری که عبارت از

یونانی «در نظام فکری خویش به کار می‌برده است، با این همه، این خدا از گوشه و کنار آثار او سربرمی‌کشد و جلوه‌گری می‌نماید. برای مثال، کتاب نهم، فصل چهارم «الهیات شفا»، که به خداوند و صفات او اختصاص یافته، ترکیب

تردستانه‌ای است از خدای یونانی و خدای سامی (۲۷).

در همین کتاب، چند صفحه نیز به «اثبات نبوت» و «وحی» اختصاص یافته است، یعنی به امری که بالکل با اندیشه‌ی یونانی به طور اعم، و اندیشه‌ی ارسطو به طور اخص، بیگانه است، و بیشتر به حیل‌های دفاعی (دفاع از خویش در برابر حملات الهیون) مانده است:

«انسان موجودی اجتماعی است، و قانون و عدالت، به قانونگذار نیاز دارند. وجود پیامبران، هم ممکن و هم لازم است... باید که پیامبر وجود داشته باشد، و باید که این پیامبر مرد باشد... اضافه بر آن باید که او صاحب ویژگی باشد که نزد دیگران یافت نشود، تا آنجا که دیگران دریابند که در وجود او چیزی یافت می‌گردد، که نزد خود آنها یافت نمی‌شود، و این همان نشان تمایز او با دیگران است. او می‌تواند معجزات ظاهر سازد، چنان که ما قبلاً ذکر نموده‌ایم... به چنین انسانی، خداوند وحی خویش را از طریق روح القدس (جبرئیل) نازل می‌کند» (۲۸).

ابن‌سینا در اثر دیگری به نام «الاشارات و التنبیها» در گفت‌وگو از تجربه‌های عرفانی، مؤمنان را به سه دسته «زاهد»، «عابد» و «عارف» تقسیم می‌کند و ویژگی‌های عارفان واقعی را برمی‌شمارد:

«بدانکه عارفانرا اندر زندگی دنیا درجاتی و مقاماتیست خاص بایشان که دیگرانرا نیست، و پنداری که ایشان اندر آن حال که اندر پیراهن تن‌اند آنرا برکشیده‌اند، و از آن برهنه شده‌اند، و روی بعالم قدس آورده... و آنکس که فکر خود را صرف کرده باشد به قدس جبروت، و همیشه متوقع شروق نور حق اندر سر خود بود، و را عارف خوانند... و بنزدیک عارف عبادت ریاضت است همتای ویرا، و قوت‌های نفس ویرا، چون متوهمه و متخیله، تا اندر وی عادت شود باز گردیدن از جانب غرور. از جناب حق، تا بحدی رسد که این قوت‌ها مسالم و مساعد سر باطن شوند، یعنی آن هنگام که نفس استجلاء [جلب کردن] معقولات حق می‌کند، از



یادداشتها و شروح و حواشی او بر اندیشه‌ی دکارت هستند را نیز به‌ویژگی اندیشه‌ی دکارتی که عبارت باشد از «خدای ریاضی - فیزیکی»، «الهیات ریاضی‌وار» و «ماوراء الطبیعه فیزیک‌وار» اختصاص داده است (۳۲).

همان‌گونه که آتش خشم غزالی دامان ارسطوئیان جهان اسلام را گرفته بود، پاسکال، هیوم، روسو، ولتر، و به‌ویژه کانت نیز آثار آنسلم، دکارت و لایبنس را مورد حمله قرار دادند. پاسکال می‌گفت «آنچه قابل ستایش است اینکه، خالق کتاب مقدس برای اثبات وجود خدا، هرگز طبیعت را مورد استفاده قرار نداده است» (۳۳).

دیوید هیوم در «گفت‌وگو در پیرامون مذهب طبیعی»، یکی از فصل‌ها را، «رد برهان پیشینی در مورد اثبات وجود خدا» de la preuve à la réfutation *priori de l'existence de Dieu* و به نقد «عدل الهی» la Théodicée اثر لایبنس پرداخته بود (۳۴). او سپس در رساله‌ی «پژوهش در پیرامون فهم انسانی»، با بهره‌گیری از شیوه‌ی استدلالی شبیه به قانون طبیعت «une violation de loi de la nature» نامیده، اضافه نموده بود که: «مذهب بسیار مقدس ما بر پایه‌ی ایمان استوار گردیده است، و نه بر بنیاد عقل. و روش مطمئن برای بی‌اعتبار نمودن آن، چیزی جز این نیست که آن را تابع آزمونی نماییم که به هیچ صورت آمادگی تحمل آن را ندارد» (۳۵).

ولتر که لایبنس را به طنز دکتر پانگلوس Docteur Pangloss نامیده بود، در کتابهای «کاندید» candid و صادق؟! (یا سرنوشت) zadjig، به نقد خوش‌بینی لایبنس و شیوه‌ی او در اثبات وجود خدا پرداخت. و از آنجا که لایبنس اظهار داشته بود «که این جهان، خیرترین تمام جهانهای ممکن است» Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possible، ولتر به ضدحمله پرداخته و اظهار داشته بود «زیرا تمامی اینها بهترین چیزها هستند، چرا که در لیسون آتش‌فشانی هست که نمی‌توانسته

است در نقطه‌ی دیگری باشد، زیرا غیرممکن است که چیزها در آنجا که قرار دارند قرار نداشته باشند، زیرا که همه چیز خیر است» (۳۶). روسو، «باورهای ایمانی کشیش ساوایی» را تنها با این هدف به نگارش درآورد، که نشان دهد خدا و ایمان در «حوزه‌ی قلب» قرار دارند، و نه

در «حوزه‌ی عقل» و «اقامه‌ی برهان»: «اگر جز آنچه که پروردگار به قلب انسان نازل نموده است به چیز دیگری گوش نمی‌سپردیم، در جهان تنها یک مذهب وجود می‌داشت... مذهب قلب» (۳۷).

و سرانجام به کانت می‌رسیم که با استادی تمام، نقطه‌ی پایان را بر این مبحث نهاد، و ثابت نمود که خدای ارسطو، خدای ارسطو است، و خدای ابراهیم، خدای ابراهیم. کانت یک بار اظهار داشته بود، که «باورهای کشیش ساوایی» اثر روسو را دو بار خوانده است. یک بار به خاطر شیوایی و زیبایی کلام شاعرانه، و بار دوم به خاطر پیام فلسفی ژرفی که در پشت کلام شاعرانه خانه کرده بود. کانت که بخش قابل توجهی از شاهکار خویش «نقد خرد ناب» را، به نقد «عقل الهیاتی» و به‌ویژه نقد آراء آنسلم، دکارت، و لایبنس در پیرامون اثبات وجود خدا اختصاص داده بود، پس از اظهار اینکه از دیدگاه «عقل نظری» تنها سه دلیل ممکن در اثبات وجود خدا می‌تواند وجود داشته باشد، به تشریح و نقد این سه نوع دلیل پرداخته، و از «محال بودن» آنها، یعنی «برهان هستی‌شناسانه» la preuve ontologique، «برهان گیتی‌شناسانه» la preuve cosmologique، و «برهان طبیعی - الهی» la preuve physico-théologique، سخن گفته بود (۳۸).

اگر غزالی در قرن یازدهم میلادی، مبتکر و آغازکننده‌ی «نقد عقل نظری یا عقل ناب» در امر «اقامه‌ی برهان در اثبات وجود خدا» بود، کانت که با شایستگی و عمق فلسفی بیشتر و بهتر در قرن هجدهم نقطه‌ی پایان بر این مبحث نهاد، به احتمال زیاد، شایسته‌ترین فیلسوف در این حوزه بوده است.

مقوله را برای حسن ختام، با نقل قول از یک «هنرمند» پایان می‌بخشیم، زیرا که «خردمندی»، نعمتی نیست که تنها در انحصار فیلسوفان، روانشناسان، جامعه‌شناسان، انسان‌شناسان، و دانشمندان باشد. بسیار اتفاق افتاده است که در بسیاری از مسائل و وقایع فلسفی، سیاسی، و اجتماعی، شماری از هنرمندان، بویژه شاعران و رمان‌نویسان و موسیقی‌دانان و نقاشان، شامه‌ای نیرومندتر از شامه‌ی کارشناسان علوم انسانی و اجتماعی داشته‌اند، و به برکت «اشراق هنرمندانه»، بسیاری از «ناشناخته‌ها» را به حوزه‌ی «دانسته‌ها» منتقل نموده‌اند. «ایزابیل هوپر» Isabelle Huppert هنرپیشه‌ی پراستعداد و خوش فکر معاصر فرانسوی، در زمره‌ی همین هنرمندان

اگر غزالی در قرن یازدهم میلادی، مبتکر و آغازکننده‌ی «نقد عقل نظری یا عقل ناب» در امر «اقامه‌ی برهان در اثبات وجود خدا» بود، کانت با شایستگی و عمق فلسفی بیشتر و بهتر در قرن هجدهم نقطه‌ی پایان بر این مبحث نهاد ...

است، که مسئله‌ی «آفریدگار» و «عقل» و «قلب» را به شایسته‌ترین و کوتاه‌ترین شکل ممکن بیان نموده است:

«پروردگار باید سپاسگزار باخ باشد. زیرا اگر تنها یک دلیل معتبر در اثبات وجود خدا در دسترس

انسان قرار داشته باشد، این دلیل همانا موسیقی باخ است.»

#### پی‌نوشت‌ها:

1. Pascal. Les provinciaux. Éditions Flammarion. Paris, 1936. pp. 89-124.
  2. Pascal. Pensées. Éditions G.F. Flammarion, 1993. paragraphe 76-79. page. 72, par. 556, pp. 206-207, par. 543, pp. 194.
  3. Pascal. Pensées. Par. 278. pp. 128.
  4. Pascal. Opuscules Philosophiques et Pensées. Éditions Hachette, Paris, 1965. pp. 70-71.
  5. Pascal. Opuscules ... pp. 81-82.
  6. Nietzsche. Le crépuscule des idoles, in Oeuvres philosophiques complètes. Tome VIII. Éditions Gallimard, 1974. pp. 76.
  7. Martin Heidegger. Introduction à la métaphysique. Éditions Gallimard, 1967. pp. 114.
  8. Pascal. Pensées. Par. 242. pp. 121.
  9. Jean Guittou. Dieu et la science. Éditions Grasset. pp. 189-190.
  ۱۰. امام علی، نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام. خطبه‌های ۱، ۱۵۰ و ۱۸۴، چاپ تهران.
  ۱۱. محی‌الدین ابن عربی. الفتوحات المکیه. بیروت، دارالصادر، مقدمه.
  ۱۲. حُسن اتفاق آنکه، یکی از درسه‌های من در سال تحصیلی ۱۹۹۹ برای دانشجویان دوره‌ی فوق لیسانس و دکترا که عنوان «نقد عقل الهیاتی» را داشته، به بررسی و تحلیل همین مسئله نزد یهودیان، مسیحیان، مسلمانان، و متفکران غیرمذهبی اختصاص یافته بود.
  13. Bertrand Russell. Histoire de la philosophie occidentale. Éditions Gallimard, Paris, 1953. Tome III, chapitre XXII et XXIV.
  14. Heinrich Heine. De l'Allemagne. Éditions Imprimerie Nationale, Paris, 1993. pp. 160, 162.
  15. Voltaire. Lettres Philosophiques. Lettre XXV. Éditions G.F. Flammarion, Paris, 1994. pp. 161-162.
  16. Aristote. La Métaphysique. Livre XII, cha. VII. Éditions Pocket, Paris, 1992. pp. 416.
- ما در روایت فارسی رساله‌ی خویش، از ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی سود برده‌ایم. این ترجمه، مانند سایر آثار این فیلسوف گرانمایه‌ی معاصر، اعم از ترجمه و تألیف، نه تنها از نقطه نظر علمی و فلسفی، بلکه اضافه بر آن، از نقطه نظر روانی و زیبایی‌شناسانه‌ی کلام، ترجمه‌ای عالی و نمونه‌وار است، و در نوع خود یگانه: - ارسطو، متافیزیک (ماوراء الطبیعه). ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۷، ص ۴۰۲.
- در مورد افلاطون و «روح جهان» و «خالق» او نگاه کنید به: Platon. La République. Éditions G.F. Flammarion, Paris, 1966. Livre VIII, par. 530c, 531c, pp. 289-290.
17. Aristote. La Métaphysique. Livre XII, cha VIII. pp. 420.
- متن فارسی: ارسطو، متافیزیک (ماوراء الطبیعه). کتاب دوازدهم، فصل هشتم، ص ۴۰۳-۴۰۶.
18. Jean Guittou. Dieu et la science. Éditions Grasset, Paris. pp. 184.
  - Husserl. La crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendental. Éditions Gallimard, Paris pp. 14.
  19. Pitirin Sorokin. Social and cultural dynamics. New-york, 1937. Vol. II. pp. 371-372.
  ۲۰. ابن سینا. دانشنامه علّانی. به تصحیح محمد معین و محمد مشکوة. انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۳۱.
  ۲۱. امام محمد غزالی. مقاصد الفلاسفه. ترجمه‌ی محمد خزانلی. انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.
  ۲۲. امام محمد غزالی. تهافت الفلاسفه. ترجمه‌ی علی اصغر حلبی. انتشارات دانشگاه (مرکز نشر دانشگاهی)، تهران، ۱۳۶۱.
  ۲۳. امام محمد غزالی. المنقذ من الضلال (رهاننده از گمراهی) با

عنوان اعترافات. ترجمه زین‌الدین کیانی نژاد. مؤسسه مطبوعاتی عطائی، تهران، ۱۳۴۹. ص ۶۴. کشیش دانشمند عرب فرید جبر، ترجمه‌ای بسیار شایسته از این اثر به زبان فرانسه به دست داده است، به همراه مقدمه‌ای مفصل در پیرامون تفکر غزالی، و نیز یادداشت‌های عالمانه بسیار. این اثر در مجموعه «کمسیون بین‌المللی برای ترجمه‌ی شاهکارها» و به هزینه سازمان یونسکو، در بیروت به چاپ رسیده است:

Al-Ghazali. Al-munqid min adalal (erreur et dé-livrance). Beyrouth, 1959. pp. 78.

در همین زمینه، همچنین باید از ترجمه‌ی عالی اثر مهم غزالی به نام «مشکوة الانوار» به زبان فرانسه یاد نمود:

Ghazali. Tabernacle des Lumières. Éditions du Seuil, Paris, 1981.

۲۴. غزالی. المنقذ من الضلال. ص ۹۹ متن فارسی، ص ۱۱۱ متن فرانسه.

۲۵. غزالی. تهافت الفلاسفه. ص ۱۵۵.

۲۶. ابن خلدون. مقدمه. ترجمه محمد پروین گنابادی. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران، ۱۳۶۲. جلد دوم، فصل علوم عقلی، ص ۱۰۰۵.

۲۷. متن اصلی شفا اثر ابن سینا متأسفانه در دسترس نبود، و ما به ناچار از ترجمه‌ی فرانسه‌ی آن سود برده‌ایم، که ترجمه‌ای بسیار شایسته و عالمانه به قلم کشیش مسیحی عرب «آلاب جورج شحاته قنوتی»، که به احتمال، برجسته‌ترین کارشناس و مفسر تفکر ابن سینا در میان اعراب مسلمان و مسیحی است:

28. Avicenne (Ibn Sinâ). La métaphysique du Shifâ. Éditions Philosophiques J. Vrin, Paris, 1978. Livre IX, chapitre I, pp. 111-148.

28. Avicenne. La métaphysique. Livre. X, cha. II, pp. 176.

۲۹. ابن سینا. الاشارات و التنبيهات. به تصحیح سیدحسن مشکان طبسی. کتابخانه فارابی، تهران، ۱۳۶۰. ص ۱۹۹-۱۷۲.

بر این اثر ابن سینا، بیش از چهل «شرح» و «حاشیه» توسط قدما و معاصران نوشته شده است. اما شگفت آنکه ترجمه و شرح راهبه‌ی فرانسوی خانم گواشون A.M. Goichon از نظر سلامت و دقت و ژرفای تحلیل، بر تمامی آن شروح و حاشیه‌های قدما و معاصران ایرانی و عرب برتری دارد! مشخصات این ترجمه این است:

Avicenne (Ibn sinâ). Livre des directives et remarques. Traduction avec introduction et notes par A. M. Goichon. Éditions J. Vrin, Paris, 1951. pp. 484, 485, 486, 506, 508, 514, 515.

۳۰. ابن رشد. فصل المقال. انجمن فلسفه، تهران، ۱۳۵۳.

31. Descartes. Discours de la méthode suivi des méditations. Ch.v du discours. pp. 71-88. et méditation troisième (de Dieu qu'il existe), pp. 256-257. Voir aussi pp. 134.

در مورد اقامه‌ی برهان در اثبات وجود خدا نزد فیلسوفان غربی، باید از دو اثر مهم «آنسلم قدیس» و «لایب‌نیس» نیز یاد کرد:

-Anselm de Cantorbéry. Proslogion. Éditions G.F. Flammarion, 1993, Paris.

-Leibniz. Essais de théodicée. Éditions G.F. Flammarion, 1996. par. 54. pp. 133. par. 248 et 249. pp. 256-257.

32. Descartes. Discours de la méthode suivi des méditations. pp. 5-24. pp. 107-143. pp. 267-313.

33. Pascal. Pensées. Par. 243. pp. 122.

34. Hum. Dialogues sur la religion naturelle. Éditions Hatier, 1995, Paris, pp. 120-125, et 126-143.

35. Hum. Enquête sur l'entendement humain. Éditions G.F. Flammarion, 1995. pp. 188, 196, 206.

36. Voltaire. Candid. Éditions Larousse, Paris; 1970. pp. 46.

- Voltaire. Contes. Éditions Larousse, 1939. pp. 77.

در اینجا این مطلب را باید تذکر دهیم که تفسیر لایب‌نیس از «عدل الهی» و «مشیت الهی» la providence، و نظریه‌ی او در باره‌ی «بهترین جهانهای ممکن»، تازگی چندانی نداشته است. نزدیک به

شش قرن قبل از او، محمد غزالی در تفسیر و توجیه خویش از «عدل الهی»، نظریه‌ی «خیر و اتقان صنع» را عرضه نموده بود. هگلین

نامدار انگلیسی «فرانسیس هربرت برادلی» Francis Herbert Bradley (۱۸۴۶-۱۹۲۴)، پس از نقل جمله‌ی معروف لایب‌نیس، به طنز افزوده

بود: «و هر شری که در آن هست، شر واجب است»!

37. J.J.Rousseau. Profession de foi du Vicaire Savoyard. Éditions G.F. Flammarion, 1991. pp. 98.

38. Kant. Critique de la raison pure. Éditions G.F. Flammarion, 1976. pp. 460-538.

