



پژوهشهای فلسفی

سال ۸ / شماره مسلسل ۱۵ / پاییز و زمستان ۱۳۹۳

رویکرد نقدی ابن رشد از حدود کاربرد عقل و حضور آن در تفکر فلسفی غرب^۱

سجاد یوسفی^۲

دانشجوی دکتری فلسفه‌ی تربیت پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

چکیده

اصالت عقل ابن رشد یکی از مؤلفه‌های تأثیرگذار در تفکر فلسفی مغرب‌زمین بوده است و نقد عقلانی حدود به‌کارگیری عقل یکی از جنبه‌های محوری عقل‌گرایی وی می‌باشد. تحقیق حاضر بر آن بوده است تا امتداد جنبه مذکور را در تفکر فلسفی غرب بررسی نماید و به‌این پرسش پاسخ دهد که آیا نقادی حدود کاربرد عقل ابن رشد در تفکر فلسفی غرب حضور داشته است؟ با استفاده از روش تحلیل محتوی و تبارشناسی پاسخ این پرسش داده شده است.

ابن رشد می‌گوید استفاده از قواعد عقلی در برخی موارد متعالی مانند علم الهی، موجب خطای آن می‌شود. از این رو بایستی محدوده عقل را روشن ساخت و ابن‌رشدیان نیز در پیروی از وی حدود کاربرد عقل را نقادی می‌نمایند و مدارس فکری اسکوتیسم و اوکامیسم نیز چنین رویه را اتخاذ می‌نمایند که این نگرش از طریق آن‌ها در فیلسوفان دوره جدید اروپا امتداد پیدا می‌کند و این تفکر حضور فلسفی دارد. بررسی حاضر می‌تواند علاوه بر تبارشناسی نقادی، حدود کاربرد عقل، نمایش‌گر نقطه التقای فیلسوفان اسلامی و غربی باشد و به درک متعامل این دو رویکرد کمک نماید.

واژه‌های کلیدی: ابن رشد، رشدیه، اسکوتیسم، اکامیسم، رنسانس و عقل‌گرایی.

^۱ - تاریخ وصول: ۹۲/۱۱/۲۲ تأیید نهایی: ۹۳/۹/۲۵

^۲ - E_mail: yosufi1361@gmail. Com

مقدمه

عقل، قوه فهم انسانی است و به واسطه آن، انسان از دیگر موجودات زنده متمایز می‌شود و از همین رو مرکز ثقل هر گونه انسان‌شناسی، شناخت عقل انسانی می‌باشد. عقل‌ورزی و تعقل به مثابه روشی در تفکر انسانی حضور دارد، خواه در دانش‌های انسانی و خواه در دانش‌های تجربی.

اما بایستی عقل در چه حدودی به کار گرفته شود و روش عقلانی در چه قلمرویی مورد استفاده قرار می‌گیرد؟ این پرسش نه در محدوده علم منطقی بلکه سؤالی پیش منطقی است. زیرا منطقی فقط بیان می‌کند که بایستی چگونه از عقل استفاده نمود و نمی‌گوید از عقل در کجا باید استفاده کرد.

در صورتی که پرسش مزبور پاسخ نداده شود ممکن است با استفاده نابجا گرچه روشمند عقل، دچار خطا و جهل گردیم. زیرا بدون توجه به جایگاه کاربرد عقل، از شیوه عقلانی استفاده نموده‌ایم. یکی از فیلسوفانی که به این حوزه معرفتی عطف نظر نموده است وبه بررسی موشکافانه این مسئله پرداخته و نکات نوینی را فراهم آورده است، فیلسوف مسلمان، محمد ابن‌رشد اندلسی می‌باشد. وی از اندک اندیشمندانی است که به بررسی حدود کاربرد عقل پرداخته است و برخی از خطاهای فهم بشری را ناشی از همین استعمال نابجای عقل دانسته است.

ابن‌رشد فیلسوفی است که در غرب جهان اسلام می‌زیسته و دارای تأثیرات فراوانی در حوزه‌ی تفکر فلسفی غرب بوده است، آیاتوجه ابن‌رشد به انتقاد از حدود کاربرد عقل در سنت فلسفی غرب حضور داشته و اثرگذار بوده است؟ با پاسخ به این پرسش و یافتن شواهدی برای امتداد این اندیشه وی در تفکر فلسفی غرب، می‌توان به ماندگاری این تفکر آگاه شد و این پاسخ از طریق بررسی این اندیشه در جریان‌های غالب و اثر گذار سنت فلسفی غرب ممکن می‌باشد.

بررسی اثرگذاری و امتداد تفکر انتقادی ابن‌رشد در سنت فلسفی غرب می‌تواند به نقاط تلاقی سنت فلسفی مسلمانان و اروپا و درک ژرف از ظرفیت فیلسوفان مسلمان کمک شایانی نماید در عین حال برای فهم این مسئله معرفت‌شناختی، زمینه را فراهم می‌سازد.

با وجود چنین ضرورتی انکارناپذیر متأسفانه میراث فکری ابن‌رشد به‌ویژه نکته نظرهای معرفت‌شناختی وی در جهان اسلام و بخصوص در کشور ما مورد بی‌مهری قرار گرفته است و در زمینه مبانی معرفت‌شناختی او به صورت کلی و درباره نگاه انتقادی وی به حدود کاربرد عقل به‌صورت خصوصی پژوهشی انجام نگرفته است گرچه درباره عقل‌گرایی وی اندیشمندان غربی پژوهش انجام داده‌اند (Arnaldez, 2000).

در این پژوهش سعی می‌شود ابتدا با استفاده از روش تحلیلی-توصیفی منظر ابن‌رشد در زمینه حدود کاربرد عقل توضیح داده شود و سپس با به‌کارگیری روش توصیفی-تاریخی (تبارشناسی) این نگرش وی در سنت فلسفی غرب به نمایش گذاشته شود و این پیوستگی از طریق پیروان ابن‌رشد

(مشهور به ابن‌رشدیان لاتینی) و تأثیر آن‌ها بر دنس اسکات و ویلیام اکام نشان داده می‌شود و پس از آن امتداد این نگرش در دوره جدید به نمایش گذاشته می‌شود.

۱. نقد ابن‌رشد از حدود کاربرد عقل

ابن‌رشد چه تصویری از نقد حدود کاربرد عقل داشت؟ و در چه مواردی برای نشان دادن خطای عقلانی استفاده نموده است؟ با پاسخ به این دو پرسش می‌توان نگرش وی در مورد انتقاد حدود کاربرد عقل را روشن نمود.

۱-۱- مفهوم نقد حدود کاربرد عقل نزد ابن‌رشد

به‌صورت مسلم عقل بشری محدودیت دارد و روش عقلانی قلمرو ویژه‌ای برای به‌کارگیری دارد اما کدامین قوه‌این تحدید و تعیین مرز را انجام می‌دهد؟ انسان قوه‌ای بالاتر از قوه عقل ندارد. از این رو بر اساس فهم عقلانی، روش عقلانی تحدید می‌شود و با این مرزبندی به عدالت (قرار دادن هر چیزی در جای خود) فلسفی دست می‌یابیم، ابن‌رشد از معدود فیلسوفان است که با نگاه فراتر به کارکرد عقل، حدود آن را مشخص نموده، جایگاه آن را روشن می‌سازد.

ابن‌رشد دو حوزه را برای عقل تفکیک می‌کند، دایره‌ای از مفاهیم که انسان دست‌رسی مستقیم به آن دارد و عقل می‌تواند به تبیین ماهیت و حدود آن بپردازد مانند علم و فعل بشری و بر اساس همین فهم تقسیم‌هایی را در مورد آن مفاهیم طرح می‌کند و به‌طور مثال می‌گوید فعل یا ارادی است یا طبیعی و علم یا کلی است یا جزئی. ولی ناحیه‌ای از وجود هست که چون در دسترس عقل بشری نیست این تقسیمات را بر نمی‌تابد و عقل اطلاعی از این حوزه جز هستی‌اش ندارد. اگر ما بخواهیم تقسیم‌های موجود در حوزه اول را در مورد مفاهیم دوم به کارگیریم دچار توهم و مغالطه خواهیم شد.

وی به‌عنوان یک اصل اساسی می‌گوید نیاستی حکم صفات حاضر بشری را به صفات غایب الهی تسری دهیم (ابن‌رشد، ۱۹۸۷: ۲۴۲). وی عدم تفکیک بین دو حوزه وجودی و عدم عنایت به حدود عقل را فهمی عوامانه تلقی می‌کند و اظهار می‌کند: جمهور مردم از صفت (محمول) عالم چیزی جز آنچه در شاهد می‌بینند، نمی‌فهمند (ابن‌رشد، ۱۹۸۸ الف: ۷۸) در حالی که این محمول فقط برای موضوع خاصی قابل حمل است.

ابن‌رشد دو گروه را مورد انتقاد قرار می‌دهد: گروه اول متکلمین و گروه دوم برخی فلاسفه مسلمان هستند:

وی به متکلمین گوش زد می‌کند که نباید علم قدیم و حادث را تحت یک معنا فهمید. زیرا جز اشتراک در لفظ هیچ مشارکتی بین آن دو جز نیست و این توهم را به متکلمین معاصر خود نسبت می‌دهد (همان: ۱۷۹) وی از اهل علم کلام، اظهار تعجب می‌کند که چگونه عقل ما را شبیه عقل خدا

می‌کنند. از نظر ابن‌رشد اهل کلام خواسته‌اند از عقل بشری در مورد ناحیه‌ای استفاده کنند که خارج از حدود کاربرد عقل بشری است.

گروه دومی که از نظر ابن‌رشد به‌کار نبستن مناسب عقلانیت، آن‌ها را دچار توهم بلکه خرافه‌بافی کرده است، برخی فیلسوفان مسلمان هستند. او می‌گوید: «و أما الفلاسفة من أهل الإسلام كأبي نصر و ابن‌سینا فلما سلموا لخصوصهم أن الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد» (ابن‌رشد، ۱۹۸۷: ۱۷۹) آن فیلسوفان در بحث «صدر کثر از واحد» از گروه مقابل خویش این فرض را مسلم گرفته‌اند که فاعل (علت فاعلی) در غایب (وجود غیرحاضر برای بشر مانند وجود خداوند) همانند فاعل در حاضر (وجود و علت در ممکنات مانند فاعلیت انسان) است. وی بیان می‌کند که ایشان این بناء رانه‌تنها قبول کرده‌اند بلکه آن را مسلم فرض نموده‌اند و این اولین اشتباه معرفتی است که ما را دچار مشکلات عدیده‌ای از جمله قاعده الواحد می‌کند و اینجا نیز ابن‌رشد، شگفتی خویش را آشکارا بیان می‌کند و می‌گوید «و العجب کل العجب کیف خفی هذا علی أبی نصر و ابن‌سینا لأنهما أول من قال هذه الخرافات فقلد هما الناس و نسبوا هذا القول إلى الفلاسفة» (همان: ۲۴۶-۲۴۵). بسا شگفتی است که چگونه این نکته برای ایشان (برخی فلاسفه مسلمان) پنهان مانده است و آغازین مردمانی بوده‌اند که این خرافه‌ها را سر هم کرده‌اند و دیگران از آنان پیروی نموده‌اند و این مطلب را به فیلسوفان نسبت داده‌اند. از نظراین فیلسوف معرفت‌شناس اشتباهی که در این مسئله رخ داده است، روش‌شناختی می‌باشد. زیرا این فیلسوفان خواسته‌اند قواعد عقلی را که در مورد موجودات حاضر و این دنیایی است، درباره موجودات دور از دسترس (مانند خداوند) به‌کار برند.

در حقیقت از منظر ابن‌رشد برخی از معرفت‌های بشری متعلق به چیزهایی هست که بر آن‌ها احاطه دارد و می‌تواند مورد بررسی قرار دهند و حکم شاهد را می‌گیرند و برخی از این متعلق‌ها در مورد چیز یا چیزهایی است که انسان بر آن احاطه ندارد و امور غیبی و یا عالم غیب شامل این امور می‌شود و از نظر وی خداشناسی جزو این امور است از این رو شیوه مطالعه این دو سنخ مساوی نیستند و پژوهشگر نیابستی به غلط افتاده این دو دسته را با یک شیوه مطالعه نماید.

این سخن ابن‌رشد مبنایی می‌شود برای آنکه گفته شود ابن‌رشد دو گونه حقایق و معارف می‌شناسد برخی عقلی و در دسترس عقل بشری و بعضی دینی، وحیانی و خارج از دسترس بشر از این رو در این میان، دو حقیقت است حقیقت وحیانی و حقیقت عقلانی گرچه حقیقت عقلی ازلی بودن عالم است اما حقیقت دینی حادث بودن جهان می‌باشد (Gilson, 1962: 196-200; Maclintock, 1973: 1/233) و نیابستی انتظار داشت همه معارف وحیانی قابل اثبات با عقل باشد و این نظریه بعدها به عنوان حقیقت دوگانه یا حقیقت مضاعف معروف می‌شود.

ابن‌رشد در کتاب فصل المقال پس از آنکه اثبات می‌کند شریعت خود، به حکمت جایگاه اساسی بخشیده است می‌گوید «ان کان نطقه لشریعه به. فان کان موافقا فلا قول هنالک و فان کان مخالفا طیب هنالک تأویله» (ابن‌رشد، ۱۹۸۸: ب: ۱۶) ایشان به صراحت بیان می‌دارند در صورت مخالفت و تضاد حکم ظاهر شریعت و حکم عقل بایستی دست به تأویل زد و نمی‌تواند دو حقیقت مخالف را قبول نمود بلکه یکی حقیقت ظاهری می‌شود و دیگری باطنی سپس حقیقت ظاهری بواسطه حقیقت باطنی تأویل می‌گردد، وی این کار خود را چنین توجیه می‌کند که توده مردم توانایی دریافت حقایق عقلی را ندارند و حقیقت در حق آن‌ها با توجه به ظرفیت‌شان ظاهر شریعت است اما کسی که بیشتر از سطح خطابه به برهان دست می‌یابد در این مسائل نمی‌تواند به ظاهر شریعت اکتفاء بکند و حقیقتی با توجه به ظرفیت وی متفاوت با گروه اول است (همان: ۲۵)

از این رو آنچه از نگاه خود ابن‌رشد قابل برداشت است فقط مرزبندی میان این دو گونه معارف است و این بمعنای آن نیست که میان گزاره‌های وحیانی و عقلانی تعارضی در میان باشد و دوگانگی حقیقت به معنای تضاد، قابل تفسیر از سخنان وی نمی‌باشد بلکه وی با توجه به ظرفیت اشخاص بیان را به دو مرتبه ظاهری و باطنی، خطابی و برهانی تقسیم می‌کند.

۱-۲-۲- مظاهر نقد ابن‌رشد از حدود کاربرد عقل

ابن‌رشد این نگرش روش‌شناختی خود را که بایستی عقل را در محدوده خاص خود به کار برد در مواضع بسیاری نشان می‌دهد و ما فقط در دو حوزه خداشناسی و جهان‌شناسی به این رویکرد او اشاره می‌نماییم.

۱-۲-۱- نقد کاربرد دسته‌بندی عقلی از علم در مورد علم متعالی الهی

تمام مکاتب خداپرست در این باور یکسان هستند که خداوند دانای محض است و چون بالاترین کمال را دارا می‌باشد گسترده‌ترین دانایی را در خود دارد ولی در مورد اینکه چه چیزهایی می‌تواند متعلق دانش خدا قرار گیرد تفاوت بسیاری بین نحله‌های فکری وجود دارد. برخی بر این باور پافشاری می‌نمایند که علم خداوند همه چیز حتی جزئیات عالم را می‌گیرد و می‌گویند اعتقاد به این مسئله جزو گزاره‌های تعیین‌گر مرز دین‌داری و بی‌دینی است ولی برابر ایشان برخی اندیشوران بر این باورند که در صورتی که علم خدا به جزئیات تعلق پیدا کند ذات الهی دچار نقصان و تغییر خواهد شد و از این رو دو گونه موضع‌گیری در مسئله‌ی علم الهی شده است: یکی علم الهی را متعلق به جزئی می‌داند و دیگری آن را به صورت کلی تصور می‌نماید.

یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های ابن‌رشد در نقد حدود عقل همین مسئله می‌باشد که آیا کلیت و جزئی تعلم را به عنوان دو وصف در مورد خدا می‌توان به کار برد؟ وی ابتداء به بررسی ماهیت علم می‌پردازد و علم را مطابقت با موجودات که کشف از آن‌هاست معنی می‌کند (ابن‌رشد، ۱۹۸۷: ۴۹۳) سپس

در پی پاسخ به این پرسش می‌باشد که چگونه علم به کلی و جزئی تقسیم شده است؟ وی می‌گوید انسان شیء را از ماده خارجی اش انتزاع می‌کند و وارد ذهن می‌نماید یا اینکه ذهن کلی (که در خارج به صورت بالقوه موجود است)، را در خود فعلیت می‌بخشد (ابن‌رشد، ۱۳۸۰: ۹۷-۹۶) پس هر دو قسم از این علم یعنی جزئی و کلی با علت خارجی در انسان پدیدار می‌شود (ابن‌رشد، ۱۳۸۷: ۲۲۷)

حال که معنای علم و چگونگی تقسیم آن مشخص شد از طرف دیگر بایستی دانست آیا ذات الهی که برای ما در غایب است می‌تواند از خارج منفعل شود؟ وی می‌گوید اگر خدا دریافت کمالش به واسطه خارج از خودش باشد و در خود نداشته باشد کمال مطلق نخواهد بود و خود نیازمند می‌باشد (ابن‌رشد، ۱۳۸۷: ۳۴۲) از اینجا وی نتیجه می‌گیرد که علم بشری که در تطابق با واقع است و به کلی و جزئی تقسیم می‌شود، همان عقل نمی‌تواند بر خدا حمل شود. پس کلیت و جزئیت را که محمول موضوع علم بشری می‌شود نمی‌توان بر علم الهی حمل نمود (همان: ۴۶۳). وی تصمیم نمی‌گیرد که مانند دو گروهی که از آن‌ها یاد نمودیم بگوید علم خدا جزئی است یا کلی. بلکه او می‌گوید این دو ویژگی در مورد خدا نمی‌تواند مطرح باشد. زیرا ذات الهی فراتر از آن‌ها است و نبایستی حکم فروتر را در فراتر اعمال نمود (همان: ۲۲۸). چیزی که عقل اینجا به ما می‌آموزد این است که در فکر حکم دادن به آنچه که اندیشه ما به آن نمی‌رسد نباشیم. وی می‌گوید واژه‌ی علم بین علم بشری که مقسم کلی و جزئی است و علم الهی که این‌گونه دسته‌بندی‌ها در آن راه ندارد، جز یک تشابه لفظی چیزی نیست. همان‌گونه که در زبان عربی واژه جل هم به بزرگ اطلاق می‌شود و هم به کوچک (ابن‌رشد، ۱۹۸۸: ۱۹)

۱-۲-۲- نقد کاربرد قاعده عقلی الواحد در مورد کیفیت صدور جهان از امر والا

ابن‌رشد درباره اینکه عالم کثرات چگونه از واحد صادر شده مبادی بحث را مورد بررسی قرار می‌دهد تا بتواند خلل موجود در آن را نشان دهد. او می‌گوید کسی که از قاعده الواحد (از یک علت بیش از یک معلول صادر نمی‌شود) سخن می‌گوید ابتدا در برابر ثنویون (معتقد به دو مبدأ خیر و شر در عالم)، قرار می‌گیرد. اما چگونه به لحاظ نظام فکری ابن‌رشد می‌توان مسئله شر را حل نمود. وی تحلیلی می‌کند که اگر ما علم و عنایت خدا را به جزئیات بپذیریم این مشکل پیش می‌آید که یک مدبر چگونه دو گونه فعل از او صادر می‌شود. اما چنانکه بررسی شد اگر علم الهی را در تعلق به جزئیات به نحو علم بشری قبول نکردیم، این اشکال از اساس متوجه نمی‌شود (ابن‌رشد، ۱۹۹۴: ۱۷۴). بعد از رد ثنویت به دنبال وحدت مبدأ می‌رویم. او می‌گوید این مسیر را قداما از طریق نظام واحد عالم یافتند؛ همان که به یک غایت واحدی رهنمون می‌شوند (ابن‌رشد، ۱۹۸۷: ۱۷۶) بعد از رسیدن به وحدت مبدأ خواستند چگونگی پیدایش کثرت را در عالم ریشه‌یابی کنند. کسانی مانند آنکساگوراس و پیروانش منشأ کثرات را هیولی دانستند و برخی فلاسفه ریشه‌های دیگری را گفتند (ابن‌رشد، ۱۹۸۷: ۱۷۷)

بعد از این مرحله وی می‌گوید که این پرسش مطرح می‌شود که چه رابطه‌ای بین مبدأ واحد و این کثرات است؟ او توضیح می‌دهد که عده‌ای از فلاسفه اهل اسلام همچون فارابی و ابن‌سینا

خواسته‌اند برای حل این مسئله ابتدا بررسی کنند که فاعل‌های بیرونی که در شهود می‌بینیم چگونه مفعولی از خود صادر می‌کنند؟ آن‌ها به این نتیجه رسیدند که چون جهت مشترکی بین فاعل و مفعول تحت سنخیت لازم است پس یک فاعل نمی‌تواند بیش از یک مفعول داشته باشد. زیرا دارای بیش از یک جهت نیست بعد از این تأمل خواستند همین کیفیت را در مورد مبدأ اول که غایب از انسان است اجرا بکنند و در اینجا بود که گفتند از مبدأ اول جز یک فعل نمی‌تواند صادر شود که آن هم عقل اول است. ابن‌رشد قاعده کلی را که آن‌ها در مورد فاعل‌های شهودی گفتند، قبول دارد ولی مسئله اصلی او این است که شما چگونه این قاعده راه عالم غیب نیز سرایت دادید. او می‌گوید بلی فاعل مقید فعل مقید دارد اما فاعل مطلق فعل مطلق دارد و نبایستی ما حکم حاضر را بر موضوع غایب حمل نماییم (همان: ۱۸۰ و ۱۷۹) ابن‌رشد سعی می‌نماید مشکل موجود را از طریق نقادی کاربرد عقل در این مسئله حل نماید و مشکل موجود را ناشی از خلأ روش‌شناختی می‌داند.

۲. امتداد نقد حدود کاربرد عقل در تفکر فلسفی غرب

اکنون بایستی امتداد رویکرد روشی ابن‌رشد در حدود کاربرد عقل را در تفکر غربی نشان دهیم. اولین گروهی که از اندیشه ابن‌رشد متأثر شدند، ابن‌رشدیان لاتینی بودند و دو مکتب بزرگ فلسفی (اسکوتیسم و اکامیسم) در قرون وسطی از آن‌ها تأثیر پذیرفتند (رنان، ۱۹۵۷: ۲۷۷) و در دوره رنسانس همین نوع نگرش حضور جدی دارد.

۲-۱- ابن‌رشدیان لاتینی و نقد کاربرد جدلی عقل

در فضایی که آثار ابن‌رشد وارد اروپا می‌شود، اقتدار و حاکمیت با کلیسا و متولیان آن هست. ابن‌سینا و مشرب نوافلاطونی توانست جایگاه نسبتاً خوبی را میان فلاسفه مسیحی پیدا کند. دین‌داری به تدریج با فلسفه آمیخته شد و از این رو می‌توان بین اندیشمندان وصف‌های ارسطو و افلاطون را شنید ولی ارسطو و افلاطونی که یا توسط کشیشان غسل تعمید داده شده است یا ایزاری است برای اثبات قدرت دینی از جهت عقلی.

اما در این میان دسته‌ای از متفکرین که تعلق الهیاتی نداشتند (نه متولی دینی بودند و نه در فکر نشر فلسفه دینی بودند و در هیچ یک از مدرسه‌های دومینیکن و فرانسیسی نبودند) از جهت دیگری به ابن‌رشد نگاه می‌کردند و او را از دو جهت: قرائت تازه‌اش از ارسطو و اندیشه‌های مستقلش مورد نظر قرار می‌دادند. ایشان علاوه بر استفاده از اندیشه‌های وی موضع‌گیری وی را پوشش مناسبی برای ابراز نظر خود می‌یافتند و در برخی موارد فقط خود را مقلد ابن‌رشد معرفی می‌نمودند (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۵۴۱). این گروه کسانی بودند که بعدها به نام ابن‌رشدیان لاتینی در اروپا معروف شدند و تا قرن‌ها به حیات معرفتی خود در اروپا ادامه دادند.

در حقیقت ابن‌رشدیان بواسطه نقد حدود کاربرد عقل، دنبال جایگاه حقیقی عقل هستند همان‌گونه که در مورد دین می‌خواستند این کار را بکنند. یکی از جدی‌ترین نقدهای ابن‌رشدیان به کاربرد عقل، این است که در خدمت اثبات عقاید دینی قرار گرفته است (Gilson, 1962: 203). با اینکه آن‌ها جاودانگی فردی را قبول نداشتند، می‌گفتند معادی که دین می‌گوید عقل نمی‌تواند آن را اثبات کند و به خود دین واگذار می‌شود (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۴۶۷). در حقیقت این نکته بیان آن بود که نیابستی انتظار داشت عقل برای اثبات عقاید دینی به کار برده شود. ژاندانی نیز با تصریح به این مطلب می‌گوید که فلسفه نظام مستقلی دارد و نیابستی عقاید دینی را با فلسفه اثبات نمود و حتی وجود خدا را هم نمی‌توان با عقل اثبات کرد (همان: ۵۴۱). وی می‌گوید این ایمان مسیحی است که می‌تواند سند حدوث جهان باشد و اعتقاد به حدوث و جاودانگی انسان را نمی‌توان از عقل استفاده نمود (لاسکم، ۱۳۸۰: ۱۴۰). سیژر نیز بیان می‌کند که حقیقت دینی قابل‌اثبات با استدلال فلسفی نیست (Bazan, 2006: 636). در واقع با این موضع‌گیری دو حقیقت مطرح می‌شود: حقیقت عقلی که با فلسفه اثبات می‌شود و حقیقت دینی که با وحی اثبات می‌گردد، یک حقیقت نسبت به عقل و یک حقیقت نسبت به وحی (حقیقت مضاعف) یعنی نسبت به هر کدام حقیقت مضاف است. البته مقصود از آن سخن بیان دو حقیقت نیست بلکه ابن‌رشدیان می‌خواهند با این کار بگویند که عقل نیابستی خادم دین برای اثبات حقایق ایمانی باشد.

در همین جهت ایشان می‌گویند که عقل راه طبیعی است و وحی راه فوق طبیعی، و نیابستی از راه طبیعی انتظار داشت که همان گفته راه فوق طبیعی را به دست آورد (Gilson, 1962: 206) و فیلسوف نمی‌تواند از سطح طبیعی فراتر رود (Ibid: 200) اگر تعارضی هم در یک قضیه پیش بیاید چون دو سطح متفاوت دارند مشکلی ایجاد نمی‌کند.

اما ابن‌رشدیان در مقام پذیرش حقیقتی که از عقل رسیده (حقیقت نسبت به عقل) اگر مخالف با دین باشد می‌گویند این باور فقط نظر دیگران بوده است که آن‌ها گفته‌اند یا اینکه سیژر می‌گفت من فقط آموزه‌های ارسطویی را تعلیم می‌دهم (Ibid: 196). ولی وفادار به دین هستم (Bazan, 2006: 636). یعنی همان کاری که یک استاد دانشکده فنون آزاد می‌کند. بوئتیوس می‌گفت عقل می‌گوید جهان ازلی است و وحی می‌گوید حادث است و حقیقت با نظر دین است (Gilson, 1962: 200).

پس خلاصه‌ی نظر ایشان آن است که در مورد نقد حدود کاربرد دین می‌گویند نیابستی فلسفه را محدود به نتایجی دینی کرد که هر چه مخالف دین است نگوید و در مورد نقد حدود کاربرد عقل می‌گویند نباید عقل را در حوزه دین برای اثبات عقاید دینی به کار برد. منتهی ایشان این مطلب را با این بیان گفته‌اند که دو حقیقت است و ما در نهایت حقیقت دینی را قبول داریم.

۲-۲- نقد حدود کاربرد عقل در قرون وسطی

پس از جریان ابن‌رشدگرایی بر حدود کاربرد عقل تأکید می‌ورزیدند. برخی از فیلسوفان دوره اخیر قرون وسطی از ایشان متأثر بودند و در اینجا فقط به دو فیلسوفی که در این دوره اروپا برای خود یک مدرسه فکری تشکیل دادند اشاره می‌شود: دنس اسکوتوس که جریان پیروان سنت اسکوتوس از او بود و ویلیام اکام که جریان فکری اکامیسم از او نشأت می‌گرفت (Gilson, 1962:255-256) و به حق ارنست رنان، آن‌ها را از بهترین تجلی‌های رشدیه می‌دانست (رنان ۱۹۵۷: ۲۷۷). البته این سخن رنان به معنای ابن‌رشدی تلقی کردن این فیلسوفان نیست بلکه در نهایت حضور و تأثیر ابن‌رشد را در قرون وسطی نشان می‌دهد. چه اینکه روجر بیکن در مورد ابن‌رشد می‌گفت: ابن‌رشد از ابن‌سینا بزرگ‌تر است و تمام حکما او را قبول دارند (همان: ۲۷۵). این گزارش وی دلیلی روشنی بر تأثیر تفکر ابن‌رشدی در قرون وسطی می‌باشد.

۲-۲-۱- نقد حدود کاربرد عقل در مدرسه اسکوتیسم

دنس اسکوتوسیکی از تربیت‌شدگان مدرسه فرانسیسی بود (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۵۴۱). وی کسی بود که از ابن‌رشدیان در برابر توماس حمایت می‌کرد (رنان، ۱۹۵۷: ۲۷۸). وی معتقد بود بایستی میان مسائل فلسفی و الهیاتی تمایز کامل باشد و می‌گفت کاربرد عقل در اثبات گزاره‌های دینی نابجا می‌باشد. کلام از وحی و اراده الهی نشأت می‌گیرد در حالی که حاکم بر فلسفه عقل محض است. از این رو نبایستی بین این دو خلط کنیم یکی از دل‌بستگی‌های مهم اسکوتوس همین نکته است که فلسفه حدود خاص خود را دارد (Gilson, 1962:222) و نباید حقایقی را که با وحی ثابت شده، با عقل اثبات کرد. او می‌گوید فلسفه می‌تواند نفس را صورت بدن انسان بداند که انسان را حیوان ناطق می‌کند اما اثبات اینکه این نفس را خدا خلق کرده و مجرد و جاودانه است، این‌ها را نمی‌توان از فلسفه فهمید. این وحی است که آن‌ها را به ما می‌آموزد (Ibid, 1962:231). او می‌گوید دلایل به ما می‌گویند زمان پایان خواهد یافت اما اینکه جهان در زمان خلق شده آن را نمرساند. وی بسیاری از اعتقادات همچون صفات الهی و رموز مانند تثلیث و تجسد را مخصوص فهم وحیانی می‌داند (Ross and Bates, 2003:195). وی در مورد عنایت الهی هم مانند ابن‌رشدیان می‌گوید یک حقیقت ایمانی است نه عقلانی (بدوی، ۱۹۷۹: ۱۷۵). با این کار وی دیگر این‌گونه نیست که کلام از فلسفه انتظار اثبات عقاید دینی را داشته باشد. طبق این تحلیل است که حقیقت ایمانی یعنی قابل اثبات با ایمان و یک حقیقت قابل اثبات با عقل از هم تفکیک پیدا می‌کنند.

۲-۲-۲- نقد حدود کاربرد عقل در مدرسه اکامیسم

اکام هم مانند اسکوتوس یک فرانسیسکن است که در سخنان خود از ابن‌رشد هم نقل قول می‌کرده است (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۵۳۱). وی خود تحت نفوذ اسکوتوس بوده است (لاسکم، ۱۳۸۰: ۱۷۸) و هماهنگی‌های بسیاری نیز با اسکوتوس داشته است.

خصوصیت دوره اخیر قرون وسطی این بوده است که بسیاری از چیزهای که قبلاً قابل اثبات با فلسفه می‌انگاشتند، دیگر فقط به ایمان واگذار می‌شد (Gilson, 1962:266). اکام هم معتقد بود در بسیاری از استدلال‌های دینی که برای اثبات عقاید، عقل را به کار می‌گیرند آن به کارگیری نابجای عقل است. زیرا عقل نمی‌تواند برای آن‌ها دلیل بیاورد و باید از وحی فهمید. از این رو تفکیک دین از عقل، چیزی است که ما صریح‌تر از اسکوتیسم در اکامیسم می‌بینیم (Ibid). اکام طرح خارج کردن عقاید دینی قابل اثبات با عقل را ادامه داد و برخی چیزهایی را که اسکوتوس نگفته بود افزود. او می‌گوید اثبات وجود مطلق با عقل ممکن نیست (Ibid:269) و به این فهرست، وحدت خدا، عدم تناهی او (Ibid:271) و علم خدا به اشیا را اضافه می‌کند (Ibid:275).

اکام می‌گوید در هر گزاره‌ای که شاهد عقلی نبود نمی‌توانیم آن را علمی بنامیم و چون کلام دلیل عقلی ندارد علم نیست (Ibid:269). وی پس از ترخیص بسیاری از اعتقادات از نزد عقل می‌گوید ملاک علم بودن، دلیل عقلی است و در کلام چنین چیزی نیست، پس علم نمی‌باشد. در حقیقت این فرایند از نقد حدود عقل بسیار نزدیک است به کار ابن‌رشدیان که گفتند عقاید دینی مانند خلود انسان و حدوث جهان از راه طبیعی قبل اثبات نیست.

از این رو در قرون وسطی پس از ابن‌رشدیان لاتینی جریان‌های اسکوتیسم و اکامیسم به نقد حدود کاربرد عقل پرداختند و کاربرد عقل را در اثبات امور متعالی و حیانی استعمالی نابجا و غیرعادلانه پنداشتند.

۲-۳- نقادی حدود کاربرد عقل در دوره جدید (رنسانس) تعیین‌گر مسیر نوین

دانش

بدون تردید تحول دوره‌ی جدید اروپا (رنسانس) تحت تأثیر تفکرات کسانی مانند اکام و اسکات و نگرش‌های ایشان درباره‌ی عقل و نقادی از به‌کارگیری دینی عقل بوده است.

در این دوره روند بزرگی برای بازشناسی حدود کاربرد عقل انجام گرفت و این کار به صورت یک گفت‌وگو میان بیشتر اندیشمندان این دوره مورد توجه قرار گرفت. دکارت بیان کرد «شناخت هر چیزی موکول به شناخت فاهمه است» (دکارت، ۱۳۷۶: ۱۲۲) تا زمانی که فاهمه خود شناخته نشود ما قدرت شناخت هیچ شناختی را نداریم. از این رو ما باید در فاهمه قلمرو آن را بشناسیم تا بتوانیم درباره شناخت‌های ادعا شده از طرف آن داوری بنماییم. وی در مورد قلمرو شناسی فاهمه می‌گوید «در حال حاضر هیچ تحقیقی را نمی‌توان مطرح کرد که از تحقیق در تعیین طبیعت و قلمرو معرفت انسانی مفیدتر باشد» (همان: ۱۲۴). روش استفاده از عقل می‌تواند تعیین‌گر حدود و قلمرو معرفت انسانی باشد با اینکه خود دکارت و پیروان او بیشترین ارجح را به عقل می‌گذارند در ضمن آن بحث حدود کاربرد عقل را ضروری می‌دانند.

تعیین قلمرو کاربرد عقلانیت، فعالیتی است که ذهن اندیشمندان تجربه‌گرای انگلیس به خود مشغول داشته است. فرانسیس بیکن روش سابق تحقیق در علم را نقد می‌کند. وی موانعی را که برای پیشبرد اهداف علم بوده است را به‌عنوان بت‌های معرفت می‌شمارد و به یک نوع از این موانع را بت‌های طایفه اطلاق می‌کند و می‌گوید این بت‌ها عوض بحث از واقع، انسان را دچار انتزاعات ذهنی می‌کند حتی اینکه واقعیت تجربی را می‌خواهد از ذهن خود استخراج کند. او بیان می‌کند «ذهن انسان همیشه می‌خواهد فراتر رود و فاهمه انسان بالطبع مستعد انتزاع است» (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۱۱۲-۱۰۸). از این رو بایستی از این فراروی جلوگیری شود و حدودی برای آن تعیین گردد.

جرج بارکلی می‌گوید: «گناه نه در قوای نفسانی بلکه در روش به کارگیری آن‌ها هست» (بارکلی، ۱۳۷۵: ۷۵). هر کدام از توانایی‌های انسان در جای خود مفید و راهبر است. اشتباه وقتی واقع می‌شود که ما می‌خواهیم آن را در جایی که جایگاه آن نیست به کار بگیریم. جان لاک در بیان فایده این قلمروشناسی و مرزبندی معرفت بشری چنین می‌گوید: «من با شناسایی حدود معرفت آن را فقط در قسمت امکان پذیرش به کار می‌گیرم» (لاک، ۱۳۳۹: ۶). وی به خوبی نشان می‌دهد که انگیزه بازبینی حدود عقل چه بوده است. وقتی مشخص شد که عقل در چه مرزهایی می‌تواند کاربرد داشته باشد، بی‌جهت آن را در مواردی که توانایی‌اش را ندارد استفاده نمی‌کنیم و آن قدرت را برای جایی که می‌تواند نگه می‌داریم تا بتوانیم در مورد خودش از آن استفاده نماییم.

آن‌گونه که ملاحظه می‌شود، این جهت از نقد و بررسی حدود کاربرد عقل، فعالیتی فلسفی است که هم فلاسفه ریاضی‌گرا و هم متفکران تجربه‌گرا بر آن اتفاق نموده‌اند ولی هرکدام از این آن‌ها یک طرحی برای تحدید کاربرد عقل در نظر گرفته‌اند.

۲-۳-۱- تعیین حدود کاربرد فاهمه با روش ریاضی

متفکرین دوره نوزایی با نظر به دوره‌ی سابق می‌دیدند که قرن‌ها هست که در مسائل مختلف بحث می‌شود و ذهن‌ها را مشغول خود ساخته است ولی به هیچ نتیجه مشخصی نرسیده است و روزگار علم پر از آمدن و رفتن یک عده نظریات مشابه شده که نمی‌توان گفت حل شده است. اینکه جهان ازلی است قرن‌ها مورد دقت نظر عالمان قرون وسطی قرار گرفته است اما حال بعد از صدها سال تلاش علمی نمی‌توان یک داوری متقن درباره‌ی آن کرد.

اندیشمندان دوره جدید خواستند با تعیین حدود کاربرد عقل از این پیچیدگی غیرمفید ذهنی خود را رها سازند. از این رو با این تحدید عقلی، بسیاری از مسائلی که در دوره قبلی نشان‌گر عظمت علمی بود در این دوره نمایش‌گر عدم وجود یک معرفت‌شناختی صحیح به نظر می‌آمد و یک عده از موضوعاتی که در قرون وسطی جای بررسی نداشتند، در این دوره در صف موضوعات قابل تحقیق درمی‌آیند و همین موضوعات فهرستی از تحقیقات تازه را پیش روی پژوهش‌گر عصر نو قرار می‌داد.

دکارت همان‌گونه که با شک خود و ساختن پایه‌های معرفت جدید قدرت انسان را ثابت نمود با تحقیق در مرزهای توانایی انسان بعد سلبی قدرت انسان (بایستی در کجا بکار برد و به کجا کار نبرد) بحث خود را تکمیل می‌نماید. وی می‌گوید اراده خواست انسان است که مستند به نیروهای بیرون از خود نیست (دکارت، ۱۳۶۹: ۶۲). از این رو در اراده اشتباهی رخ نمی‌دهد. چون نه از خود متعلق دارد و نه از بیرون نیروی خارجی آن را تحمیل می‌کند بلکه اراده به چیزی نمی‌گراید مگر آنکه حصول آن به وجهی ممکن باشد (هکان، ۱۳۴۲: ۶۲). پس ما نمی‌توانیم بگوییم کاربرد نابجای عقل ناشی از اراده است

طبق تحقیق دکارت فاهمه در صورتی دچار فریب نمی‌شود که مانند قضایای ریاضی در موارد واضح و متمایز به کار گرفته شود و هنگامی انسان می‌تواند حقیقت بودن چیزی باور کند که واضح باشد (همان: ۶۲) و اگر انسان به گزاره‌ای که واضح نیست باور کند، ضامن صدقی برای آن نیست.

دکارت می‌گوید اراده انسان، مقید به استفاده از عقل فقط در امور واضح و متمایز نیست (همان، ۱۳۷۶: ۲۵۲). خطاهایی که ما مرتکب می‌شویم در سایه عدم تناسب قوه اراده از جهت اعمال روش ما هست (همان: ۲۵۰). پس در کل خطا نه در خود اراده انسان و نه در فاهمه اوست بلکه در گستردگی اراده از فاهمه و توسعه اراده بالاتر از فاهمه هست (همان، ۱۳۶۹: ۲۶۵). دستوری که از این تحلیل استفاده می‌شود آن است که عقل عالی و حاکم بر فاهمه بایستی مراقب باشد که اراده در حوزه غیرمتعین و مبهم به کار گرفته نشود.

در نتیجه دکارت گزاره‌های ریاضی را دارای دو ویژگی تمایز و وضوح می‌باشد (همان، ۱۳۴۲: ۱۶). و ریاضی برای وی به مثابه یک روش در به‌کارگیری فاهمه جایگاه پیدا می‌کند (همان: ۴۱) و ساختار ریاضی را به‌عنوان الگویی برای تعیین خود کاربرد عقل طرح می‌سازد.

۲-۳-۲- تعیین حدود کاربرد فاهمه با روش تجربی

دکارت برای تعیین حدود عقل، الگوی ریاضی را نمونه خوبی برای رسیدن به نتایج یقینی و مفید می‌داند ولی برخی از فیلسوفان دوره جدید که همین دعوی را داشتند، روش دیگری برای این کار در نظر گرفتند و روش دکارت را به کار نبستند بلکه برخی از ایشان روش دکارتی را مورد نقد قرار دادند.

فلاسفه انگلیسی همچون جان لاک، دیوید هیوم و جرج بارکلی از همین دسته بودند. نقد اساسی که ایشان بر نوع اندیشه دکارتی داشتند، این بود که باز این فلسفه‌ای که پی‌ریزی می‌شود فاهمه را کاشف حقیقت می‌پندارد. به نظر ایشان بایستی اذعان نمود که دریافت حقیقت اشیاء چیزی است که برای فاهمه انسان امکان‌پذیر نمی‌باشد و از این رو تمام تلاش‌هایی که در این جهت بکند هم بی‌فایده است و هم موجب به هدر دادن توانایی‌های انسان می‌شود.

جان لاک عقل دکارتی را بلندپروازانه توصیف می‌کند (برنر، ۱۳۸۰: ۱۵۰) و از نظر وی بلندپروازی آن از این جهت است که می‌خواهد با روش ریاضی که مطرح کرده است به درک حقیقت اشیاء برسد در حالی که باید اعتراف کرد که کشف ماهیت اشیا کار انسان نیست (همان: ۱۵۳) وی فلسفه قرون وسطایی را با فلسفه ریاضی‌وار دکارت در یک جا مشترک می‌داند که هر دو دنبال درک حقیقت و کنه اشیاء هستند و این نقد را بر هر دوی آن‌ها وارد می‌داند. وی می‌گوید علم ما تا آنجا واقعیت دارد که مطابقتی بین تصورات ما و واقعیت اشیا باشد ولی صحبت اینجاست که در این مورد ملاک چیست؟ ذهن که دریافت نمی‌کند مگر تصورات خود را، از کجا می‌داند که آن‌ها با خود اشیاء مطابقت دارند (لاک، ۱۳۳۹: ۳۰۹). اساس پرسش وی این است من که نمی‌توانم از ذهن خود فراتر بروم چگونه می‌توانم ادعا بکنم تصور ذهنی من مطابق واقعیت خارجی است و از این رو چگونه می‌توانم ابراز کنم که من به واقعیت اشیا پی بردم. از نظر وی تلاش برای دست یافتن به چنین علم و صدق واقعی تلاشی بیهوده است. او می‌گوید «واقعیت ریاضی را با اینکه همه قبول دارند ساخته ذهن من است» (همان: ۳۱۰). چگونه من می‌توانم با چیزی که خود ساختم ادعای فهم واقع را داشته باشم هیوم نیز به صراحت بیان می‌کند «باید اذعان کرد که طبیعت ما را از حریم اسرار خود دور نگه داشته است و جز معرفتی به ظواهر اشیا چیزی به ما نمی‌آموزد» (حکاک، ۱۳۸۰: ۶۸).

و در همین راستا مفاهیمی چون جوهر که نزد دکارت از حقیقت اشیا خبر می‌دهد پیش جان لاک بیش‌تر از یک مفروض برای اطلاعات ذهن نیست (برنر، ۱۳۸۰: ۱۵۶). وی می‌گوید «حقیقت جواهر برای ما غیر از تصورات کلی نیست. زیرا کنه آن‌ها را نمی‌دانیم» (لاک، ۱۳۳۹: ۲۴۷). او از یک طریقه مفهوم‌سازی نقد می‌کند که در آن چند تصور بیگانه کنار هم می‌گذارند و یک مفهوم درست می‌کنند (همان: ۳۵۶)

بارکلی در نقد از مفهوم جوهر می‌گوید فقط یک جوهر وجود دارد و آن هم جوهر مدرک است (بارکلی، ۱۳۷۵: ۲۵). وی حتی درباره مفهوم وجود می‌گوید «به نظر من مفهوم کلی وجود انتزاعی‌ترین و نا مفهوم‌ترین تمام مفاهیم است» (همان: ۳۰) و هیوم معتقد است ما به چیزی بیرون از ادراکات خود دست‌رسی نداریم (حکاک، ۱۳۸۰: ۱۲۶).

نتیجه تمام این سخنان دو نکته می‌شود: یکی اینکه نیاستی ما با فاهمه به دنبال کنه و حقیقت اشیا باشیم و لازم است فقط به پدیدار آن‌ها بسنده کنیم و روش ریاضی خود آرمان‌گرایانه است و این روش در مورد واقعیت فاهمه را بی‌مورد به کار می‌گیرد و این آزمایش و استقراء است که نشان‌گر حدودی است که علم باید در آن محدوده به کنکاش ظواهر بپردازد و باید توجه داشته باشیم که انسان عقل را در موردی به کار برد که حاصل عملی به او بدهد (لاک، ۱۳۳۹: ۶) و در عمل نتیجه خود را نشان دهد (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۱۶۶) و بالاخره از نظر ایشان اگر ما نتیجه عملی را تحقیق علمی جدا نماییم دچار فلسفه قرون وسطی خواهیم شد (همان: ۳۸).

نتیجه

نقد حدود کاربرد عقل در تفکر ابن‌رشد و فیلسوفان پس از وی قابل مشاهده است ولی محتوای آن با وجود شکل یکسان نقد، در هر مرحله متفاوت است. ابن‌رشد به کارگیری عقل را در مورد برخی امور متعالی و الهی مورد نقد قرار می‌دهد و ابن‌رشدیان به کار بستن عقل برای اثبات گزاره‌های دینی را نقد می‌نمودند و در اواخر قرن وسطی مدرسه‌های اسکوتیسم و اکامیسم رسالت نقد از حدود کاربرد عقل را بر عهده گرفتند و در دوره جدید اروپا (رنسانس) از شیوه به کارگیری عقل در امور به اصطلاح مبهم و غیرعملی نقد به عمل آمد.

بر پایه تحلیل‌های انجام گرفته می‌توان ادعا کرد که گوهر نقادی حدود کاربرد عقل را به واسطه‌ی ابن‌رشدیان و تأثیر ایشان در متفکران قرون وسطی و نفوذ آن اندیشمندان در دوره جدید، در تفکر فلسفی غرب حضور داشته است.

منابع

- ابن‌رشد، محمد (۱۹۸۷)، *تهافت التهافت*، بیروت، چاپ اول، دارالشرق.
- (۱۳۸۰)، *تلخیص مابعدالطبیعه*، چاپ دوم، تهران، حکمت.
- (۱۹۸۸ الف)، *کشف المنهاج*، قاهره.
- (۱۹۸۸ ب)، *فصل المقال*، قاهره.
- (۱۹۹۴)، *السماع الطبیعی*، چاپ اول، بیروت، دارالفکر.
- ایلیخانی، محمد (۱۳۸۲)، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، سمت.
- بارکلی، جرج (۱۳۷۵)، *رساله در علوم انسانی*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، مرکز دانشگاهی.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۹)، *فلسفه العصور الوسطی*، بیروت.
- برنز، ویلیم ایچ (۱۳۸۰)، *عناصر فلسفه جدید*، ترجمه حسین سلیمانی، چاپ اول، تهران، حکمت.
- جهانگیری، محسن (۱۳۸۳)، *احوال و آثار فرانسویس بیکن*، تهران، قطره.
- حکاک، محمد (۱۳۸۰)، *تحقیق در آرای معرفتی*، چاپ اول، هیوم، تهران، مشکات.
- دکارت، رنه (۱۳۷۶)، *قواعد هدایت ذهن*، ترجمه‌ی منوچهر صانعی، چاپ اول، تهران، الهدی.
- (۱۳۶۷)، *اصول فلسفه*، ترجمه‌ی منوچهر صانعی، چاپ اول، تهران، الهدی.
- (۱۳۶۹)، *تأملات اولی*، ترجمه‌ی احمد احمدی، چاپ دوم، تهران، مرکز دانشگاهی.
- (۱۳۴۲)، *گفتار در روش*، ترجمه‌ی محمدعلی فروغی، تهران، سازمان کتاب‌های سین.

– رنان، ارنست(۱۹۵۷)، *ابن رشد و الرشديه*، ترجمه‌ی عادل زعبتر، قاهره، داراحیاء الکتب العربیه.

– لاسکم، دیوید(۱۳۸۰)، *تفکر در دوره قرون وسطی*، ترجمه‌ی محمدسعید حنایی کاشانی، چاپ اول، تهران، قصبه.

– لاک، جان(۱۳۳۹)، *تحقیق در فهم بشر*، ترجمه رضازاده شفق، تهران، دانشگاه تهران.

– Arnaldez, Roger(2000), *Averroes a rational Islam*, translate by David Straight, New York, Notre Dam.

– Bazan, B. Carlos(2006), *A companion to philosophy in the middle ages*, Edited by Jorg J. E& Racer Timothy, New York, kingdom university.

– Gilson, Etienne(1962), *Medival philosophy*, Random House.

– Ross, James F. and Bates, Todd(2003), *The Cambridge Companion to Duns Scouts*, Edited by Thomas Williams, London, Cambridge university.

– Mclintock, Stuart(1987), "Averroes" in *Encyclopedia of Philosophy* edited by Paul Edwards, London.